خارج الفقه 1437

فهرس المطالب

[1 1](#_Toc451540723)

[شرائط لباس المصلي 1](#_Toc451540724)

[الشرط الثاني : الاباحة 1](#_Toc451540725)

[2 5](#_Toc451540726)

[كلمات الاعلام في اثبات شرطية الاباحة: 5](#_Toc451540727)

[ما افاده سيد المستمسك 5](#_Toc451540728)

[3 9](#_Toc451540729)

[4 15](#_Toc451540730)

[ما افاده المحقق الحائري 17](#_Toc451540731)

[5 21](#_Toc451540732)

[ما افاده السيد الشهيد 24](#_Toc451540733)

[6 26](#_Toc451540734)

[ما افاده الشيخ التبريزي: 26](#_Toc451540735)

[7 31](#_Toc451540736)

[8 36](#_Toc451540737)

[9 42](#_Toc451540738)

[الروايات الدالة على شرطية الاباحة: 46](#_Toc451540739)

[10 47](#_Toc451540740)

[11 52](#_Toc451540741)

[حكم من صلى بالمغصوب عن جهل بالموضوع 52](#_Toc451540742)

[12 58](#_Toc451540743)

[13 63](#_Toc451540744)

[14 68](#_Toc451540745)

[إذا صلى المكلّف في الساتر المغصوب ناسياً للغصبية 68](#_Toc451540746)

[فروع مسألة شرطية الاباحة في الساتر وفيها صور: 72](#_Toc451540747)

[الصورة الأولى: لا فرق في الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير، أو كون منفعته له، وبين ما لو تعلق به حق الغير بأن يكون مرهوناً. 72](#_Toc451540748)

[15 73](#_Toc451540749)

[16 78](#_Toc451540750)

[الصورة الثانية: وهي ما إذا كان في ساتر العورة في الصلاة خيط مغصوب. 79](#_Toc451540751)

[17 84](#_Toc451540752)

[18 90](#_Toc451540753)

[19 95](#_Toc451540754)

[20 101](#_Toc451540755)

[الصورة الثالثة: وهي: ما إذا كان المغصوب صفة أو هيئة 102](#_Toc451540756)

[هل أن الهيئة تُملك ويبذل بإزائها المال أم لا؟ 104](#_Toc451540757)

[21 107](#_Toc451540758)

[22 112](#_Toc451540759)

[23 118](#_Toc451540760)

[24 123](#_Toc451540761)

[إذا اشترى ثوبا بعين مال تعلق به الخمس او الزكاة 123](#_Toc451540762)

[المطلب الأول: ما هو وجه علقة الخمس أو الزكاة بالعين؟ 123](#_Toc451540763)

[الشركة الحقيقية 124](#_Toc451540764)

[الشركة في المالية 124](#_Toc451540765)

[الثمرة العملية المترتبة على هذين المسلكين: 124](#_Toc451540766)

[الكلي في المعين 125](#_Toc451540767)

[علقة الحق 126](#_Toc451540768)

[الفرق بين حق الرهانة والجناية 126](#_Toc451540769)

[المطلب الثاني: لو ان مالك العين اتجر بها حال كونها متعلقة للخمس 127](#_Toc451540770)

[الصورة الاولى: ان تكون المعاملة بثمن كلي في الذمة 127](#_Toc451540771)

[الصورة الثانية: ان تكون المعاملة شخصية 128](#_Toc451540772)

[الصورة الثالثة: ان تكون المعاملة مورداً لأخبار التحليل 128](#_Toc451540773)

[25 129](#_Toc451540774)

[26 133](#_Toc451540775)

[27 138](#_Toc451540776)

[28 143](#_Toc451540777)

[الشرط الثالث: من شرائط لباس المصلّي، وهو اشتراط أن لا يكون من الميتة. 143](#_Toc451540778)

[30 152](#_Toc451540779)

[31 158](#_Toc451540780)

[32 164](#_Toc451540781)

[33 169](#_Toc451540782)

[34 175](#_Toc451540783)

[35 180](#_Toc451540784)

[36 185](#_Toc451540785)

[37 191](#_Toc451540786)

[38 196](#_Toc451540787)

[البحث فيما لا تتم الصلاة فيه: 200](#_Toc451540788)

[39 203](#_Toc451540789)

[الشرط الرابع: \_من شرائط لباس المصلي\_: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه. 203](#_Toc451540790)

[40 209](#_Toc451540791)

[41 213](#_Toc451540792)

[42 219](#_Toc451540793)

[43 224](#_Toc451540794)

[44 230](#_Toc451540795)

[45 234](#_Toc451540796)

[46 239](#_Toc451540797)

[47 244](#_Toc451540798)

[48 248](#_Toc451540799)

[49 253](#_Toc451540800)

[50 258](#_Toc451540801)

[51 262](#_Toc451540802)

[52 267](#_Toc451540803)

[54 281](#_Toc451540804)

[55 287](#_Toc451540805)

[56 293](#_Toc451540806)

[57 298](#_Toc451540807)

[حول كتاب المسائل لعلي بن جعفر 300](#_Toc451540808)

[58 302](#_Toc451540809)

[59 308](#_Toc451540810)

[60 313](#_Toc451540811)

[61 321](#_Toc451540812)

[62 327](#_Toc451540813)

[مانعية ما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة هل تختص بالمحرمات بالذات 327](#_Toc451540814)

[63 331](#_Toc451540815)

[64 336](#_Toc451540816)

[65 342](#_Toc451540817)

[الصلاة في اللّباس المشكوك 342](#_Toc451540818)

[الجهة الاولى: 345](#_Toc451540819)

[الجهة الثانية: 346](#_Toc451540820)

[66 347](#_Toc451540821)

[هل أن (لا تعاد) يشمل الجاهل أم لا؟ 347](#_Toc451540822)

[67 352](#_Toc451540823)

[68 357](#_Toc451540824)

[69 364](#_Toc451540825)

[الجهة الثانية: 364](#_Toc451540826)

[70 370](#_Toc451540827)

[71 374](#_Toc451540828)

[الجهة الثالثة: 374](#_Toc451540829)

[الجهة الرابعة: 377](#_Toc451540830)

[72 380](#_Toc451540831)

[73 385](#_Toc451540832)

[74 390](#_Toc451540833)

[75 396](#_Toc451540834)

[76 402](#_Toc451540835)

[77 409](#_Toc451540836)

[الجهة الخامسة: 409](#_Toc451540837)

[78 415](#_Toc451540838)

[79 420](#_Toc451540839)

[80 425](#_Toc451540840)

[81 430](#_Toc451540841)

[82 434](#_Toc451540842)

[83 438](#_Toc451540843)

[84 443](#_Toc451540844)

[إمكان جعل المانعية أو جعل الشرطية أو جعلهما معاً في التشريعيات 444](#_Toc451540845)

[85 449](#_Toc451540846)

[86 455](#_Toc451540847)

[في تصوير الشرطية 456](#_Toc451540848)

[87 461](#_Toc451540849)

[88 463](#_Toc451540850)

[89 471](#_Toc451540851)

[90 478](#_Toc451540852)

[ما تقتضيه النصوص 479](#_Toc451540853)

[91 483](#_Toc451540854)

[93 488](#_Toc451540855)

[94 493](#_Toc451540856)

[95 499](#_Toc451540857)

[96 505](#_Toc451540858)

[97 512](#_Toc451540859)

[98 516](#_Toc451540860)

[99 522](#_Toc451540861)

[100 527](#_Toc451540862)

[101 533](#_Toc451540863)

[102 538](#_Toc451540864)

[103 544](#_Toc451540865)

[104 550](#_Toc451540866)

[105 556](#_Toc451540867)

[106 562](#_Toc451540868)

[107 567](#_Toc451540869)

[(التمسك بالأصول العملية) 572](#_Toc451540870)

[108 574](#_Toc451540871)

[109 580](#_Toc451540872)

[110 586](#_Toc451540873)

[تنبيهات مترتبة على جريان أصالة الحل: 589](#_Toc451540874)

[111 592](#_Toc451540875)

[112 599](#_Toc451540876)

[113 601](#_Toc451540877)

[114 607](#_Toc451540878)

[115 613](#_Toc451540879)

[116 619](#_Toc451540880)

[117 626](#_Toc451540881)

[118 632](#_Toc451540882)

[119 638](#_Toc451540883)

[120 644](#_Toc451540884)

[121 651](#_Toc451540885)

[122 658](#_Toc451540886)

[123 664](#_Toc451540887)

[124 669](#_Toc451540888)

[الوجوه لمنع جريان الاستصحاب في العدم الازلي 669](#_Toc451540889)

[125 676](#_Toc451540890)

[126 681](#_Toc451540891)

[الموانع الإثباتية 685](#_Toc451540892)

[127 689](#_Toc451540893)

[الاستصحاب التعليقي في مسالة اللباس المشكوك 691](#_Toc451540894)

[128 696](#_Toc451540895)

[129 702](#_Toc451540896)

[130 710](#_Toc451540897)

### 1

### شرائط لباس المصلي

### الشرط الثاني : الاباحة

ما زال الكلام في شرائط لباس المصلي، ووصل الكلام الى: الشرط الثاني: وهو شرط الإباحة.

فهل يعتبر في ثوب المصلي أن يكون مباحاً أم لا؟.

وقد تعرّض سيدنا(قده) في (ج12، من موسوعته، ص131): الى الوجوه التي استدل بها على اشتراط الإباحة في ثوب المصلّي:

الوجه الأول: أنّ الحركات الصلاتية من القيام والقعود والركوع والسجود تصرفٌ في الثوب، فإذا كان هذا التصرف غير مأذون فيه كانت هذه الحركات الصلاتية تصرفاً غصبياً، وبما أن التصرف الغصبي مبغوض والمبغوض لا يصلح لأن يكون مصداقاً للواجب، فمقتضى ذلك فساد الصلاة.

وقد أشكل سيدنا (قده) على هذا الاستدلال بإشكالين:

الإشكال الاول: ان هذه الحركات ليست من الصلاة ، فهناك فرق بين مقولة الفعل وبين مقولة الوضع، فما هو من الصلاة ومتعلق للأمر هو الهيئة كهيئة الركوع وهيئة السجود، وما هو حركة لبدن المصلّي كقيامه من الركوع الى السجود إنما هو من المبادئ والمقدمات وليس من الصلاة، فالصلاة متقومة بمقولة الوضع اي الهيئة كهئية الركوع أو السجود، وما هو مقولة الفعل كالنهوض أو القيام أو القعود، فهو مجرد مقدمات موصلة ورابطة بين اجزاء الصلاة، فلأجل ذلك ما هو المبغوض غير ما هو الواجب، فما هو المبغوض هو الحركات وهي ليست من الصلاة، وما هو الواجب هو الهيئات وليست مبغوضة لعدم كونها تصرفا غصبيا. وهذا الاشكال متين لا غبار عليه.

الإشكال الثاني: لو سلّمنا أن هذه الحركات من الصلاة أي أن النزول من الركوع الى السجود من الصلاة والنهوض من السجود الى القيام من الصلاة، مع ذلك لا يرد هذا الاستدلال، والوجه في ذلك: أن هنا حركتين لا حركة واحدة، حركةً للبدن وحركةً للثوب الذي تلبس به البدن، واحدى الحركتين علة للأخرى، اي ان حركة البدن علةٌ لحركة الثوب، نظير العلقة بين حركة اليد وحركة المفتاح، فهما حركتان، والعلاقة بينهما علاقة العليّة والسببية ، فحركة اليد سبب لحركة المفتاح، فمع وجود حركتين خارجاً وإن لم يقع تمييز بينهما بحسب الاشارة الحسية الا ان ما هو المبغوض غير ما هو الواجب، فما هو الواجب الحركة بلحاظ البدن ولو لم يكن عليه ثوب، وما هو المبغوض هو حركة الثوب الناشئة عن حركة البدن، فحيث لم يتحد معلق الأمر مع متعلق النهي فلا وجه لأن يقال: إن ما هو مبغوض لا يصلح ان يكون مصداقاً للواجب لأنهما حركتان.

ولكن قد يتأمل في هذا الإشكال الثاني:

بانه مع التنزل والتسليم بأن الحركة من الصلاة فهنا يقع السؤال: هل أن هناك حركتين؟ أم حركة واحدة لشيئين؟. مثلا:

حركة السفينة بمن فيها حركة واحدة، وإن كان المتحرك بهذه الحركة الواحدة عدة اشياء في عرض واحد، وحركة السيارة بمن فيها حيث ان من فيها ثابت حركة واحدة مضافة لعدة اطراف لا انها حركات متعددة يكون بعضها علة للبعض الآخر.

ويقع السؤال ثانيا: على فرض أن الحركة متعددة وأن الثانية معلولة للأولى كما قيل بالنسبة الى حركة المفتاح وحركة اليد، هل أن المرجع في تحديد متعلق الأمر هو العقل؟ أم النظر العرفي؟.

فإن قلنا بأن المرجع في تحديد متعلق الأمر هنا هو العقل. فإن العقل يدرك وجود حركتين، حركة للبدن، وهي بمثابة العلة، وحركة للثوب وهي بمثابة المعلول، فما هو المبغوض غير ما هو الواجب.

واما إذا قلنا بان المرجع في تحديد متعلق الوجوب أو الامر النظر العرفي، فان النظر يرى ان هذين العنوانين وهما حركة البدن وحركة الثوب ليس تحليل عقلي ليس الا والا فهما وجود واحد، نظير ان يقول المولى: تصدق، والصدقة خارجاً ملازمةٌ لوقوع المال المتصدق به في يد الفقير، فهل يقال بأن هنا وجودين: أحدهما وضع المال في يد الفقير، والآخر: احتواء يد الفقير للمال المتصدق به؟، وأن احد الوجودين غير الآخر؟!. أو أنّ المدار على النظر العرفي الذي يرى أنّ متعلق الامر هي الصدقة وهذه صدقة، اي أن الصدقة عرفاً هو هذا الوجود الواحد المتقوم باحتواء اليد للمال المتصدَّق به. فما بني عليه الإشكال في كلام سيدنا (قده) مبنائي والا فهو محل تأمل.

الوجه الثاني: من وجوه الاستدلال على اشتراط الإباحة:

أنّ المكلّف مأمور بنزع هذا الساتر الغصبي لانّ نزعه إيصال الى مالكه وإيصال المال لمالكه واجب، فنزع الساتر الغصبي مأمور به، وبما أن النزع إبطال للصلاة حيث يشترط في صحتها ستر العورة فنزع ساتر العورة ابطال لها لان المشروط عدم عند عدم شرطه، فالنزع الذي هو مأمور به هو في الواقع ابطال للصلاة، فمع كون النزع ابطالاً للصلاة لا يعقل الأمر بالصلاة حينئذ ولو على سبيل الترتب، اذ لا معنى لأن يقول المشرّع للمكلّف ابطل صلاتك فإن لم تبطلها فصل، فإن الجمع بين هذين الأمرين جمع بين الضدين.

وهنا أشكل سيدنا(قده):

بأن الأمر بنزع الساتر الغصبي، ليس أمرا بالإبطال، وإنما هو امر بذات المبطل، وجوهر الاستدلال مبني على أن المأمور به هو عنوان الإبطال، والحال بأنه غير مأمور به، بل ما تعلّق به الأمر هو: أوصل هذا الثوب لمالكه وذلك بنزعه، فمتعلق الأمر إيصال المال لمالكه لا أن متعلق الأمر هو إبطال الصلاة، ولأجل ذلك فالأمر بالصلاة ترتباً بناء على عدم الإيصال ليس أمرا بالضدين بل هو امر معقول، بان يقول المولى: اوصل هذا الثوب لمالكه فإن لم توصله فصل، فإن هذا ليس ترتبا محالا اذ ليس امرا بالجمع بين الضدين.

الوجه الثالث: للاستدلال:

ما تكرر في كلمات الاعلام: من أن الصلاة في الساتر الغصبي مجمع للأمر والنهي، وبيان ذلك:

أن ستر العورة بهذا الثوب منهي عنه، لكون نفس الستر غصباً مع غمض النظر عن الحركة فيه، فإن نفس الستر هو تصرف والتصرف غصب، فنفس الستر منهي عنه، والمفروض ان نفس الستر واجب اذ يشترط في صحة الصلاة ستر العورة، فما هو متعلق الامر هو متعلق النهي، اي ان بين المتعلقين بحسب تعبير المحقق النائيني (قده) تركيبا اتحاديا، فالستر متعلق للنهي لكونه غصبا والستر متعلق للأمر لكونه شرطا للصلاة.

وحيث لا يعقل اجتماع الامر والنهي لمتعلق واحد، اي لا يعقل أن يكون المبغوض مصداقاً لما هو المأمور به. فلا محالة تكون الصلاةُ باطلةً.

وهذا الاستدلال ارتضاه سيدنا(قده) في (باب الحج، في ثوب الاحرام) فقال: (ج29، من موسوعته، ص39): ويعتبر في الساتر الاباحة –ساتر العورة اثناء الطواف- والاحوط اعتبار جميع شرائط لباس المصلي فيه. هذا في متن (المنسك). ثم أتى للشرح قال: قد عرفت أنه لا دليل على اعتبار ستر العورة في الطواف.

قال: قد عرفت انه: لا دليل على اعتبار ستر العورة في الطواف، (ولا يطوفن بالبيت عريان) هذا نهي تكليفي. يعني الطواف بالبيت عرياناً مبغوض لا أنه فاسد، النبي(ص) في حجة الوداع اصدر عدة أوامر منها: (ولا يطوفن بالبيت عريان). لأن هذا كان متعارفاً في الجاهلية ان يطوفوا عراة يعتبرون ذلك اقرب الى الله. فالنبي(ص) قال: (ولا يطوفن بالبيت عريان). فغاية ما يستفاد من ذلك: انه محرم تكليفا، لانه احياء لهذه العادة الجاهلية. أما ان الطواف فاسد هذا لا يستفاد منه.

لكن، على تقدير ان المستفاد من هذه الكلمة: ( ولا يطوفن بالبيت عريان) الإرشاد الى الشرطية. وهو أنه يشترط في صحة الطواف ستر العورة على تقدير هذ الاستفادة. على تقدير ذلك هنا يقول سيدنا (قده):

ولكن بناءّ على اعتباره –اعتبار الستر- لابد ان يكون الساتر مباحاً، وإلا بطل طوافه، قال: لأن الستر المأمور به لا يمكن ان يكون بالمحرّم. والمحرّم لا يكون مصداقا للواجب، فاذا كان الساتر محرما ومغصوبا خرج عن كونه مأمورا به.

فاذاً ارتضى الاستدلال (قده) في مسألة الطواف.

ولكن (قده) أشكل على الاستدلال في باب الصلاة، مع تأخر بحثه في الحج عن بحثه في الصلاة: حيث أفاد (قده) في (بحث الصلاة): بأن موقع الامر غير موقع النهي، فإن ما هو المنهي عنه عملية الستر، فإن عملية الستر تصرف والتصرف غصب والغصب مبغوض، ولكن ما هو المأمور به ليس الستر، وإنما المأمور به تقيد الصلاة بكون المصلّي مستور العورة. فما هو الشرط المأمور به أمراً ضمنيا في الصلاة: التقيد. اي تقيد المصلّي بكونه مستور العورة، أو تقيد الصلاة بكون المصلي مستور العورة. وما هو المنهي عنه: القيد. فاختلف ما هو المبغوض عمّا هو الواجب، فكيف يقال: بأن المبغوض لا يعقل ان يكون مصداقاً للواجب؟!.

ونفس هذا الإشكال الذي أشكل به سيدنا(قده) على الاستدلال، أشكل به السيد الشهيد على استاذه الخوئي في (الأصول)، وأشكل به الشيخ الفياض على استاذه في باب الحج وهو قد ذكر الإشكال بنفسه في باب الصلاة: فقال (قده) ص132:

إنّ النهي عن الغصب وإن لم يكن بنفسه موجبا لفساد العبادة نظرا الى أنّ الشرط العبادي تقيد الصلاة به، حيث انه -التقيد- جزءٌ منها لا ذات القيد لخروجه عنها، فما هو جزءٌ من الصلاة هو التقيد، وما هو الستر هو القيد وهو خارج عن الصلاة، فلا جرم كان الأمر بالقيد –الامر بالستر- توصليا مقدمياً، مقدمة لحصول التقيد المأمور به، فلا مانع من اتصافه –اتصاف القيد- بالحرمة لان الأمر به مجرد أمر توصلي مقدمي من غير فرق في ذلك بين الشرائط المتقدمة والشرائط المتقارنة.

### 2

كان الكلام: في شرطية الإباحة في لباس المصلّي؛ وما هو المدرك لشرطية الإباحة في لباس المصلّي. وقد ذكرنا: أن هناك عدة وجوه في كلمات الأعلام لإثبات هذه الشرطية.

### كلمات الاعلام في اثبات شرطية الاباحة:

### ما افاده سيد المستمسك

الوجه الأول: ما أشار إليه سيد المستمسك (قده) من أنّ حركة المصلّي من القيام إلى الركوع ومن الركوع الى السجود تصرفٌ في الساتر المغصوب، وبما أنّ هذه الحركة تصرفٌ غصبي فهي أمرٌ مبغوض، والمبغوض لا يصلح أن يكون مصداقاً للواجب، فهذه الحركة لا تصلح أن تكون مصداقاً لامتثال المأمور به.

فالمورد من موارد اجتماع الأمر والنهي، بلحاظ أن هذه الحركة كالهوي من القيام الى الركوع صلاةٌ، لكونها مأموراً بها بالأمر الضمني، وهي في نفس الوقت غصب، لكونها تصرفاً في ملك الغير، وحيث لا يُعقل أن يكون المبغوض المنهي عنه مصداقاً للمأمور به فلا محالة لا يكون ما صدر امتثالاً، وهذا معناه فساد الصلاة. فهذا وجه عقليٌ لاشتراط الإباحة؛ أي: من أجل ان يقع جميع أفعال الصلاة امتثالاً لما هو المأمور به فلابد من كون الساتر مباحا كي تحقق الامتثال.

وأجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في (ج12، من موسوعته): ان هذه الحركة ليست من الصلاة في شيء فإن ظاهر هذه الاوامر الصادرة من المشرع كالأمر بالركوع والأمر بالسجود أنّ المأمور به الهيئة، فإن الركوع عرفاً هو عبارة عن الهيئة المعينَّة، كما أن السجود عرفاً هو هيئة، هيئةٌ حاصلةٌ من وضع الجبهة على الارض. فبما أنّ ظاهر الأوامر أنّ المأمور به في الركوع والسجود هو الهيئة، أي هذا هو ما يفهمه العرف من الأمر بالركوع والسجود، فلا محالة الهوي من القيام الى الركوع ومن الركوع الى السجود ومن السجود الى الجلوس، كل ذلك خارج عن حقيقة الصلاة، فهو وان كان مبغوضا لكونه تصرفاً في ملك الغير الا انه ليس مأموراً به لخروجه عن حريم الصلاة، فبما انه ليس مصداقا للمأمور به فلا محالة لا معنى لأن يقال: إنّ المبغوض لا يصلح أن يكون مصداقا للمأمور به، لأنّه ليس مأمورا به. إذن فالأمر بالركوع والسجود يشمل هذه الهيئة وإن كانت عن هوي غصبي، وإن كانت عن حركة غصبية، فهذا نظير اقتران الصلاة بمحرم كالنظر للمرأة الأجنبية اثناء الصلاة، حيث إنه لا أثر له في فساد الصلاة.

ولكن، في مقابل هذا الكلام الذي قلناه: ذهب جمع الى أن الحركة أو بعضها دخيل في الصلاة، وبالتالي فالإشكال وارد، فالذين قالوا بدخالة الحركة في الصلاة ما هو مدركهم؟:

المقدمة الاولى

الوجه الأول: لإثبات ان الحركة من الصلاة من المأمور به: ما أشاره اليه المحقق الهمداني(قده) في (مصباح الفقيه، ج12، ص413): قال: إنّ الأمر بالركوع كما في قوله (اركع واسجد) ظاهر في الركوع بالمعنى الحدثي لا بالمعنى الاسم المصدري، فقوله: إذا قرات فاركع واذا ركعت فاسجد، ظاهر الامر عرفا ان الركوع هو احداث الهيئة والسجود هو احداث الهيئة، فالمعنى الحدثي للركوع والسجود هو الظاهر من الاوامر لا ان الظاهر منها هي نتيجة كونه منحنيا أو كونه واضعاً جبهته على الأرض، فبما أن ظاهر الأمر بالركوع والسجود هو المعنى الحدثي، والركوع الحدثي متقوم بالهوي، ولو ببعضه، ولو بمرتبة من الهوي، ولو بدرجة من الانحناء حتى يتحقق احداث الهيئة، فمقتضى ذلك: عود الاشكال مرة اخرى. حيث إنَّ الركوع الحدثي متقوم بدرجة من الهوي فتلك الدرجة من الهوي ركوع فهي مأمور به وغصب لأنّها تصرف في الساتر المغصوب، ومقتضى استحالة أن يكون المبغوض مصداقاً للمأمور به هو فساد الصلاة.

الوجه الثاني: ما أشار اليه سيد المستمسك(قده): (ج5، ص280): ذكره بعنوان (فإن قلت): ومحصله:

إنّ ظاهر الامر بالركوع والسجود هو مطلوبية الحدوث، لأنّ هناك قاعدة عرفية عامة وهي: (متى ما تعلّق الامر بماهية معينَّة لم يصدق الامر على البقاء وإنّما مصداقه العرفي هو الحدوث)، فإذا قال المولى: اغتسل من الجنابة وكان المكلف تحت الماء قبل ان ينوي الغسل فاراد بتحريك رجليه ويديه تحت الماء ان يحقق غسل الجنابة، فإن العرف يقول: ما احدث الغسل، وإنما استيعاب الماء لبدنه بقاء للاستيعاب السابق وليس حدوثا، فالأمر بقوله: اغتسل للجنابة ظاهر في أنه احداث الغسل بعد عدمه ولا يشمل مرحلة البقاء. كذلك الامر بالركوع والامر بالسجود ظاهر في احداث ذلك بعد عدمه.

المقدمة الثانية: بعد المفروغية عن أن المطلوب حدوث الركوع، الحدوث ليس دفعيا وانما هو تدريجيا، فلو كان الحدوث لحظيا دفعيا لربما ما ورد هذا الوجه لكن حدوث الركوع تدريجي، لأنّ هذه الهيئة نتيجة حركة تدريجية يعبر عنها بالهوي، فبما أن المطلوب الحدوث والحدوث تدريجي، فمقتضى ذلك: صدق الركوع المأمور به من حين الشروع في الهوي، لا اقل بدرجة من درجاته.

فيرد عليه حينئذ: إن ما كان مبغوضاً لا يصلح أن يكون مصداقاً للمأمور به.

لكن سيد المستمسك(قده):(ص281) ناقش في ذلك، فقال:

لو سُلّم ما ذكر – في المقدمة الاولى بأنّ ظاهر الامر هو الأمر بالحدوث-فإن ما يقتضيه كون بعض مراتب الانحناء الى المرتبة الخاصة التي هي حد الركوع الواجب ولا يقتضي كون الحركة المحصلة لجميع المراتب صلاة ليجيء الاشكال فالانحناء من اوله المتصل بالانتصاب الى اخره المنتهي الى حد الركوع اجزاء صلاتية، إلا أنه ليس عين الحركة المحصلة له في الخارج، بل غيرها.

يقول: سلّمنا معكم أن الامر بالركوع ظاهر في الحدوث وان الحدوث تدريجي وان مقتضى كون الحدوث تدريجيا هو ان الهوي من الانتصاب الى حد الركوع اجزاء صلاة، لكن الانحناء شيء والحركة المحصلة للانحناء شيء اخر، هناك وجودان: انحناء وحركة محصلة للانحناء وليس وجوداً واحداً. فهذا الانحناء من الانتصاب الى حد الركوع هو هيئات عديدة، كل درجة من الانحناء هيئة جديدة، فكل مرتبة من الانحناء هيئة جديدة، وكل هيئة تعتمد على حركة مولدة لها. فما هو من الصلاة اي انحناء اي الهيئات الحاصلة من الهوي من حين الانتصاب الى حين الركوع، هذا ما هو من الصلاة، وما هو المبغوض هو الحركات المولدة لهذه الهيئات. فلم يجتمع ما هو المبغوض مع ما هو المصداق المأمور به.

فهذا الاستدلال لو سُلّمت مقدمته الاولى وهي: ان الامر بالركوع والسجود ظاهر في الحدوث، إلا أن غاية ما يقتضيه: أن مراتب الانحناء من الصلاة، أما انه لا يقتضي ان الحركة المحصلة لهذه المراتب من الصلاة، والمفروض ان ما هو المبغوض هو الحركة وما هو المأمور به هو الانحناء. فلم يجتمعا في مصب واحد.

كما ذكرنا امس: هل ان المرجع في تحديد متعلق الامر النظر العقلي أو النظر العرفي؟

فإذا قلنا بأن المرجع في تحديد متعلق الامر النظر العقلي فكما أفاد (قده).

وأما إذا قلنا بأن المرجع هو النظر العرفي: فالنظر العرفي الذي لا يرى ميزاً حسيّاً بين الهوي المولد للانحناء وبين الانحناء نفسه، فيرى: أن الأمر بالركوع إذا كان أمراً بالانحناء فالحركة المولدة لهذا الانحناء من حريم المأمور به، فمقتضى كونها من حريم المأمور به أن المبغوض لا يصلح أن يكون مصداقا للمأمور به.

اذن فالصحيح من الجواب: ما فهمناه من كلام سيدنا (قده): ان الامر بالركوع وان كان ظاهرا في الحدوث ولا يشمل البقاء، إلا ان الركوع عرفا هو نفس الهيئة. فليس المطلوب في الركوع سوى حدوث الهيئة بعد عدمها وحدوث الهيئة بعد عدمها يحصل بعد انقضاء آخر مرتبة من الهوي وحصول الهيئة حصولاً لحظيا قهرياً. فهذا الحصول الدفعي اللحظي للهيئة هو حدوث للركوع بعد عدمه. وبالتالي: فالحركة السابقة على حد الركوع حركة مولدة للركوع أما انها ليست من الصلاة. فلأن النظر العرفي يرى ميّزا بين الهيئة وبين الهوي المولد لها بنظر العرف: من مقولة الفعل، والهيئة الحاصلة بنظر العرف: من مقولة الوضع، وكل منهما غير الاخرى، اذن فلا محالة تكون هذه الحركة المولدة للركوع خارجة عن حقيقة الصلاة.

فإن قلت: بأنه يعتبر في الركوع المأمور به ان يكون عن قيام، إذ لو كان هذا الركوع عن جلوس، بأن قام الى الجلوس الى حد الركوع لم يصدق عليه أنه ركوع، فالركوع العرفي متقوم بكونه عن قيام، وهذا يقتضي دخل الهوي في حقيقة الركوع.

الجواب: أنّ ما هو دخيل في حقيقة الركوع مسبوقيته بالقيام، والمسبوقية بالقيام لا تقتضي دخل الهوي في حقيقة الركوع بل يكفي في حقيقته ان هذه الهيئة متصفة بمسبوقية القيام في مقابل ان تكون مسبوقة بالانحناء أو الجلوس مثلا.

المدرك الثالث: ما ذهب اليه المحقق عبد الكريم الحائري في (كتاب الصلاة، ص47)، وتعرض له شيخ حسين الحلي في كتاب (أصول الفقه، مبحث اجتماع الأمر والنهي، ج4، ص103):

قال: إن جعل الحركات مركز التكليف –بأن نقول نفس الحركات مأموراً بها- باعتبار كون الهيئات -وهي هيئة الركوع والسجود- نتائج الى تلك الحركات ونسبة النتائج الى تلك الحركات كنسبة اسماء المصادر الى المصادر، أو نسبة العناوين الثانوية المتولدة من العناوين الأولية كتولد الطهارة من افعال الوضوء، فالمكلّف به فيما نحن فيه تحصيل هيئة الركوع وهو –التحصيل- متحد مع الهوي والهوي متحد مع الأصل، فلا محالة المأمور به هو المنهي عنه.

ولكن المحقق الشيخ حسين الحلي(قده): قال: هناك خلط في التعبيرات، فهناك ثلاثة عناوين بينها فرق، فرق بين نسبة المقدمة للنتيجة، ونسبة العنوان الأولي للثانوي، ونسبة المصدر لاسم المصدر.

فما هو الفرق بين هذه الامور الثلاثة؟: مقدمة ونتيجة؟، عنوان اولي وثانوي؟، مصدر واسم مصدر؟.

اما المراد بالأمر الاول: عندما يقال: مقدمة ونتيجة: فهناك وجودان أحد الوجودين علة للوجود الآخر، مثلاً: المشي الى الدرس الكون في الدرس وجود والمشي اليه وجود آخر، ونسبة الثاني الى الأول نسبة العلة للمعلول. فهذان وجودان.

الامر الثاني: العنوان الاولي والعنوان الثانوي، وجود واحد ذو عنوانين بلحاظين: مثلاً: رمي الرصاص والقتل، إذا رمى شخصا برصاص رمية قاتلة فتعقبها الموت، فهذه الرمية بالعنوان الأولي يقال: رمي، بلحاظ تعقبها للموت يقال: قتل، فهو وجود واحد، وهو الرمي، هذا الوجود الواحد تعنون بعنوانين، بعنوان اولي بلحاظ نفسه، فيسمى رمياً، بعنوان ثانوي بلحاظ قياسه لما تعقبه. فمورد العنوان الأولي والثاني ما كان وجوداً واحداً متصفاً بعنوانين بلحاظين.

الامر الثالث: مصدر واسم المصدر: فهما وجود واحد كالثاني. وليس له عنوان، بل عنوان واحد، غاية ما في الباب ان لوحظ بالنسبة الى جهة الصدور سمي مصدر، وان لوحظ بلحاظ نفسه سمي أسم مصدر، مثلا: الضرب، نفس هذا الوجود الواحد، هو مصدر واسم مصدر، هو مصدر ان لوحظ جهة فاعله، ويكون اسم مصدر إن لوحظ في حدِّ ذاته.

لذلك: لو كانت نسبة الهوي للركوع من قبيل المصدر لاسم المصدر أو من قبيل العنوان الأولي للعنوان الثانوي لتم كلام الشيخ الحائري لكنها نسبة المقدمة للنتيجة اي نسبة العلة للمعلول فهما وجودان، وإذا كانا وجودين فالأمر بالمعلول لا يعني الأمر بالعلة، والأمر بالنتيجة لا يسري الى الأمر بالمقدمة. فتأمل.

### 3

ما زال الكلام: في الوجه الاول الذي استدل به على أن الاباحة شرط في ساتر العورة، ومحصّله:

أنّ الحركة من القيام الى الركوع ومن الركوع الى السجود تصرف غصبي في الساتر. ومقتضى ذلك: أن يكون ما هو المبغوض مصداقاً لما هو المأمور به. وهذا غير معقول. فلأجل ذلك: تُفصّي عن هذا الاستدلال بأن الحركة والهوي، من القيام الى الركوع ومن الركوع الى السجود ليس من الصلاة. فما هو المبغوض ليس مصداقاً لما هو المأمور به. وذكرنا أن في المقابل: ذكرت تقريبات لإثبات أن الحركة من الصلاة، اي ان الهوي الى الركوع أو الى السجود مأمور به بالامر الصلاتي، فوصلنا الى:

التقريب الثالث: وهو ما ذكره المحقق الحائري في (صلاته، ص47): من أن الهوي وإن كان مولداً للهيئة وهي هيئة الركوع والسجود إلا أنّ الأمر الشرعي المتعلق بالركوع لم يتعلق بذات الهيئة وإنما تعلق بتحصيلها وإيجادها، فقول المولى: اركع، راجع الى قوله: اوجد هيئة الركوع أو السجود، وحيث إنّ ايجاد الهيئة بالهوي فالهوي مأمور به بالأمر الصلاتي، وبما انه مأمور به بالأمر الصلاتي، إذن إذا كان تصرفا في الساتر الغصبي جاء الإشكال: بأنّ ما هو المبغوض لا يصلح ان يكون مصداقاً للمقرّب.

والمناقشة في كلام المحقق الحائري (قده) تبتني على عدة مطالب لابّد من شرحها:

المطلب الاول: هل ان المرجع في تحديد متعلق الأمر نظر العقل؟ أم نظر العرف؟. وكلامنا ليس في تحديد المصداق، ولا في تحديد المفهوم الاعتباري، وإنما كلامنا في تحديد الماهية المنتزعة عن دائرة الوجود. بيان ذلك:

تارة: يكون البحث في تحديد المصداق. اي: هل ان الصلاة الصادرة جامعة للشرائط أم لا؟ فهذا بحث في المصداق. ومن الواضح: ان المرجع في تحديد المصداق النظر العقلي والوجدان ولا علاقة له بنظر العرف، فالعقل والوجدان هو المدار في تشخيص ما في الخارج هل ان الصلاة واجدة للطهارة وللاطمئنان ولسائر الشرائط أم لا؟

وتارة: يكون البحث في تحديد المفهوم من حيث حدوده الاعتبارية. فالمشرّع أمر بالصلاة، ولكن هل أمر بالصلاة بشرط الاطمئنان أم لا؟ هل أمر بالصلاة بشرط تكرار التسبيح أم لا؟ فهذا بحث في المتعلق من حيث حدوده الاعتبارية، والمرجع في تحديد ذلك الى كلام الشارع نفسه ولسان الادلة.

وتارة: يكون مصبُّ البحث في الماهيّة المنتزعة من حدود الوجود. مثلاً: أمرَ الشارع بالصلاة. فنحن ندور مدار عنوان الصلاة، فهل العمل المشتمل على قفز صلاة أم ليس بصلاة. فلو فرضنا أنّ المكلف شرع في العلم بقصد امتثال الأمر لكنه في ضمنه كان يصفق أو يقفز، فهل ما صدر منه يسمى صلاة بنظر المرتكز العرفي أم لا؟

فهنا: ليس المرجع هو نظر العقل وليس المرجع هو كلام الشارع، لأننا لا نبحث عن تشخيص المصداق الخارج ولا نبحث عن حدوده الاعتبارية، وإنّما نبحث عن الماهية، هل أن ماهية الصلاة المنتزعة من الوجود، هل أنّ هذه الماهية متحقق بهذا الوجود أم لا؟. فهنا المرجع: النظر العرفي لا محالة. فالعرف هو الذي يحدد ان هذه صلاة أم أن هذه ليست بصلاة، ولذلك ذُكر أن العمل الماحي لصورة الصورة مبطل، والمرجع في تحديد الماحي وغيره هو نظر العرف.

ومن هذا القبيل -النوع الثالث-: هو البحث: أن الركوع المأمور به شرعا هل هو متحقق بالهوي أم ليس متحققا به؟ فهذا مما لا يرجع فيه الى نظر العقل، ولا مما يرجع فيه الى لسان الشارع، فإن المشرع فرغ عما أمر به، حيث أمر بالركوع، الا ان هذه الماهية -وهي ماهية الركوع- كسائر الماهيات تنزع من دائرة الوجود. فالوجود المحقق لهذه الماهية خصوص الهيئة؟ أم الهيئة المتقومة بالهوي؟. فهذه النقطة مما يرجع فيه الى نظر العرف. لذلك: لابد من البحث في المقام: ان النظر العرفي عندما يتلقى عنوان الركوع في قوله المشرع: اركع، اسجد. هل يفهم النظر العرفي من هذا العنوان المأمور به انه لا يتحقق إلا بالهوي. بحيث يكون الهوي جزءاً من قوامه.

المطلب الثاني: بعد المفروغية عن ان المرجع في تحديد المتعلق من حيث حدوده الوجودية بنظر العرف، هل أن العرف يرى أن الركوع هو عبارة عن الهيئة يعني ما هو من مقولة الوضع، واما الهوي الذي هو من مقولة الفعل فليس دخيلا في حقيقته. بل الهيئات الحاصلة في الهوي حيث ان الهوي في كل آن هيئة من الهيئات داخل في حقيقة الركوع أم ليس داخلاً؟.

فالصحيح هنا: ما أفاده سيدنا(قده) وكذلك سيد المستمسك(قده): من أن المنفهم والمنصرف من عنوان الركوع هو خصوص الهيئة الخاصة، وما الهوي بتمام مراتبه وتمام هيئاته الا مقدمة توليدية للركوع وليس جزءا دخيلا في قوامه. فبناءً على ذلك: فالأمر بالركوع هو أمر بإيجاده إلا أنّ ايجاده ليس الا حدوث هذه الهيئة بعد عدمها. والهوي مجرد مقدمة وجودية كسائر المقدمات الوجودية لجميع موارد المأمور به.

المطلب الثالث: إنّ المناط في صحة التكليف بأيّ ماهية، كونها مقدورة ولو بالقدرة على مقدماتها واسبابها، فلا يعتبر في التكليف بماهية ان تكون مقدورة ذاتها بل يكفي في صحة التكليف فيها ان تكون مقدورة ولو بالواسطة، والمفروض ان الركوع والسجود الذين هم من قبيل الهيئات والنتائج -بحسب تعبير المحقق الحائري-عناوين مقدورة بالقدرة على مقدماتها واسبابها التوليدية. فما دامت النتائج مقدورة فالأمر بها لا بمقدماتها. ونتيجة ذلك: أن ما هو المبغوض وهو الهوي لانه تصرف في الساتر الغصبي، غير ما هو المأمور به وهو ذات الهيئة.

المطلب الرابع: ليس البحث مبتنيا على الامتناع أو الجواز في بحث اجتماع الأمر والنهي. إذ ربما يقال: بأن المصير الى الفساد أو الصحة في محل كلامنا مبني على ما ذكر في بحث اجتماع الأمر والنهي من الجواز أو الامتناع. وبيان ذلك:

انه بناءً على أن الهوي جزء من الصلاة، فهو مأمور به ومنهي عنه. فهو مأمور به لانه جزء صلاتي مقوم للركوع. وهو منهي عنه: لكونه تصرفاً في الساتر الغصبي. وحينئذٍ: إن قلنا بالامتناع كما يقول به المحقق النائيني وسيدنا الخوئي(قدس سرهما): ببيان: انه متى ما كان مجمع الأمر والنهي واحداً خارجاً -أي وجود واحد في الخارج- فلا يعقل ان يكون مأمور به بالفعل ومنهيا عنه بالفعل، لان لازمه اجتماع الضدين، إما من حيث المبدأ وهو اجتماع المحبوبية والمبغوضية في محل واحد، أو من حيث المنتهى بمعنى الامتثال والانزجار. فمتى ما كان المجمع وجودا واحدا خارجا وهو ما يعبر عنه في كلمات المحقق النائيني بالتركيب الاتحادي، فلا يعقل حينئذ اجتماع الأمر والنهي وإذا لم يعقل اجتماعهما فلا محالة يقع التعارض بين اطلاق الأمر وإطلاق النهي. فإنهما يتعارضان –اطلاق الأمر واطلاق النهي- من حيث الشمول لهذه الحصة. ونتيجة التعارض: عدم احراز أنّ هذه الحصة مصداقٌ لما هو المأمور به.

ولكن على مبنى الجواز: كما هو المختار عندنا وفاقا الى السيد الاستاذ (دام ظله): أنّه متى ما كان بين العنوانين عموم من وجه كالأمر بالصلاة والنهي عن الغصب، حيث ان الأمر بالصلاة يشمل الصلاة في المغصوب وغيرها، والنهي عن الغصب يشمل الصلاة وغيرها، فحتى لو كان المجمع واحداً وجوداً فإنه ما دام مصداقاً لماهيتين بينهما عموم من وجه كماهية الصلاة والغصب فهذا كاف في جواز اجتماع الأمر والنهي. فهذا المجمع من حيث كونه صلاة مأموراً به وواجداً للمحبوبية، وهو من حيث كونه غصباً منهياً عنه وواجداً للمبغوضية، غاية ما في الأمر يحصل التزاحم بينهما لا التعارض.

فربما يقال: انه بناء على القول بالامتناع يكون المصير هو فساد الصلاة. وبناء على القول بالجواز: يكون المصير هو صحة الصلاة.

ولكن نقول لا، ليست المسألة من حيث الصحة والفساد مبنية على ما هي النتيجة في بحث اجتماع الأمر والنهي، اي: حتى لو كان المجمع واحداً خارجاً وقلنا بالجواز في بحث اجتماع الأمر والنهي مع ذلك نقول: بفساد الصلاة. وذلك لوجهين:

الوجه الاول: هو إباء المرتكز العقلائي ان يكون ما هو المبغوض خارجا لما هو المقرب. فهناك فرق بين إشكالين:

تارة: نتحدث عن الاشكال العقلي وهو: هل يجتمع الضدان أم لا؟. هذا الذي يبحث في بحث اجتماع الأمر والنهي. هل أنه إذا كان الوجود واحدا لما هو المنهي عنه يؤدي الى محذور اجتماع الضدين أم لا يؤدي؟ هذا اشكال عقلي بحث في اجتماع الأمر والنهي.

فمن يقول بالجواز: يقول: يكفي في دفع محذور اجتماع الضدين تعدد العنوان وان هذا الوجود الواحد ليس بعنوان واحد مأموراً به ومنهيا عنه بل هو مأمور به وهو بلحاظ منهي عنه فلم يجتمع الضدان. فما ذكر في بحث اجتماع الأمر والنهي انما هو علاج للإشكال العقلي، وهو اشكال اجتماع الضدين وعدمه.

لكن يبقى إشكال آخر وهو إشكال عقلائي. لأنّ صلاحية العمل للمقربية وعدم صلاحيته منوط بالمرتكز العقلائي، ولذلك: ذكر الاعلام: ومنهم سيدنا(قده): أنّ من نسي الغصبية نسي ان الماء مغصوب وتوضأ به، فإن كان هو الغاصب فوضوؤه فاسد، ولا يجدي أنه غير مكلف، بل ربما يقول القائل بأن الناسي غير مكلف، ما دام ناسيا للغصبية فهو غير مخاطب بحرمة التصرف، فيجيب سيدنا(قده):

صحيح انه غير مخاطب بحرمة التصرف، لكن بما ان العمل الصادر من الغاصب مبغوض بنظر المرتكز العقلائي فهو غير صالح للمقربية. ففي محل الكلام وإن كان الوجود الواحد مما يجوز فيه اجتماع الأمر والنهي ولا يؤدي ذلك لمحذور اجتماع الضدين، الا ان المرتكز العقلائي يقول: ما دام هذا الوجود مبغوضا ولو بعنوان فهو لا يصلح للمقربية الى المولى.

الوجه الثاني: وهو انه: بناء على صحة هذه الرواية: (لا يطاع الله من حيث يعصى) فإن المرجع في تحديد الحيث الى النظر العرف. فهل ان النظر يرى ان هذا الوجود حيثان أو حيث واحد؟ فمن هوى الى الركوع وكان هويه صلاة من جهة وغصبا من جهة أخرى، فهل النظر العرفي يقول: اطاع الله من حيث عصى، لان الحيث واحد أو النظر يقول: اطاع الله من حيث وعصاه من حيث؟!.

فبما أنّ المناط هنا: في تحديد الحيث هو النظر العرف يقول هذا حيث واحد وإن تعددت عناوينه ومصاديقه فهو مصداق لــ(لا يطاع الله من حيث يعصى).

والنتيجة: أننا ندّعي ان الهوي ليس من الصلاة فلم يتحد ما هو المبغوض مع ما هو المأمور به. ولكن، على فرض انه من الصلاة وعلى فرض اننا قلنا في بحث اجتماع الأمر والنهي بالجواز وعدم كون المورد من موارد اجتماع الضدين مع ذلك لا نقول بالصحة في المقام بناء على ذلك.

هذا تمام الكلام في مناقشة ما افاده المحقق العراقي(قده).

التقريب الرابع: لإثبات ان الهوي ولو ببعض مراتبه من الصلاة: ما أصر عليه الشيخ الحلي في (اصول الفقه، ص106): قال: نعم ان هناك شيئاً آخر وهو: ان آخر حركة -اخر درجة من درجات الهوي- يتعقبها الواجب الاصلي الذي هو الركوع -الهيئة- تكون نسبتها الى ذلك الواجب نسبة العنوان الاولي الى العنوان الثانوي، كنسبة الرمي بالرصاص للقتل. لأن تلك الحركة -آخر جزء من الهوي- لا يبقى لها اختيار للمكلف، -فبآخر جزء من الهوي يتحقق الركوع حتما-، بالنسبة الى ذلك الواجب. وتكون هي محققة لذلك الواجب.

اذن فآخر حركة من الهوي، مع آخر هيئة الركوع وجود واحد متعنون بعنوانين: عنوان اولي وهو الهوي، وعنوان ثانوي: وهو الركوع. وبما أنه وجود واحد فالأمر بالركوع أمر بهذه الحركة، فتكون هذه الحركة من جهة مأمور بها ومن جهة منهي عنها.

ثم قال: ولعل ذلك -الذي قلناه- : هو المراد المرحوم الحاج آغا رضا الهمداني في (كتاب الصلاة، ج10، ص356): عند تعرضه للإشكال المزبور -ان الهوي غير الركوع-، اجاب: قال الهمداني: والمناقشة في تسمية الحركة ركوعا أو سجودا حيث ان هذه الافعال -الركوع والسجود- أسام بحسب الظاهر للكون –للهيئة- الحاصل عقيب تلك الحركات. يقول: هذه المناقشة غير مجدية. -الشيخ الحلي يفسّر كلامه-: لان آخر حركة من الهوي متحدة وجوداً مع هيئة الركوع والسجود. فليس البحث في التسمية، بأن يقال: بأن الحركة هوي والهيئة ركوع، وهذا اسم وهذا اسم. يقول الهمداني: ليس البحث في التسمية بل البحث في الواقع. هل هما وجدان أم وجود واحد.؟.

فالصحيح: أن هناك وجودا واحداً، فإذا كان هذا الوجود الواحد مأمورا به بعنوان انه ركوع، لا محالة تكون آخر حركة من الركوع مأموراً بها، فيعود الإشكال مرة أخرى.

ولكن كلامه (قده) محل تأمل. والوجه في ذلك:

إن عدم تخلل الاختيار بين آخر حركة وبين الهيئة لا يجعل الوجود واحداً، فمجرد انه إن فرغ من آخر حركة كان مضطرا للركوع من دون اختيار منه هذا لا يعني وجودا واحدا. بحيث يكون نسبة الهوي للركوع نسبة العنوان الأولي للعنوان الثانوي كما سبق الشرح منه. ولأجل ذلك هما وجودان، غاية ما في الأمر ان أحدهما علة والآخر معلول. كسائر المقدمات التوليدية. وبالتالي فالأمر بالركوع اي الهيئة لا يسري الى آخر جزء من الحركة. وإلا فما الفرق بين أول جزء من الحركة وآخر جزء من الحركة؟. فإن الحركة وهي الهوي الى الركوع وجود واحد. فما الفرق بين أول جزء منه وآخر جزء منه حتى يقال بأن آخر جزء منه متحد مع الركوع دون أول جزء منه.

ويكفي في اختيارية الركوع: انه اختاري باختيارية سببه وهذا كاف في تعلق الأمر بذات الركوع دون غيره، فهذا نظير سائر موارد العلة والمعلول، فماذا يقول الشيخ الحلي في سائر موارد العلة والمعلول؟ فإنه بعد تحقق موارد العلة التامة يتحقق المعلول حتما. فهل يكون الأمر بالمعلول أمراً بالعلة.

إذن بالنتيجة: اتضح لنا أنّ سائر الوجوه والتقريبات التي استدل به على أن الهوي جزءاً من الركوع والسجود غير تامة. فالاستدلال المذكور: بأن ما هو المبغوض لا يصلح أن يكون مصداقاً لما هو المأمور به. غير تام.

### 4

سبق ان ذكرنا: ان الوجه الاول الذي استدل به على اشتراط الاباحة في الساتر الصلاتي هو أن الحركة من القيام الى الركوع ومن الركوع الى السجود هي من جهة مبغوضة لأنها تصرف في الثوب الغصبي، ومن جهة اخرى هي مأمور بها لأنها جزء الصلاة والمبغوض لا يصلح للمقربية، فمقتضى ذلك فساد الصلاة.

وقلنا: في جواب هذا الاستدلال: بأن هذه الحركات خارجة عن حريم الصلاة، وهناك جواب آخر طرحه سيد المستمسك (قده)، وتبعه سيدنا (قده): وهو ما ذكره (ص281): قال: ثم أنه لو تنزلنا عن ذلك وقلنا إن الواجب الصلاتي هو نفس الحركة اي سلمنا ان الحركة من الصلاة، فلا وجه للالتزام بأن المقام من صغريات مسألة الاجتماع، اي اجتماع المأمور به والمنهي عنه، ضرورة ان الحركة الصلاتية الواجبة قائمة بالبدن، والحركة الغصبية المحرمة قائمة بالثوب المغصوب، فتكون احداهما غير الأخرى خارجاً، ضرورة أن تباين المغصوب وبدن المكلف يستلزم تباين الحركة القائمة بأحدهما والحركة القائمة بالآخر، اي ان تعدد طرف الحركة يقتضي تعدد الحركة، فكما أن هناك بدن وثوب إذا هناك حركتين حركة قائمة بالبدن وحركة قائمة بالثوب لا انهما حركة واحدة.

فيمتنع ان تكون الحركة الصلاتية عين التصرف في المغصوب بل هما شيئان كي يكون المقام من صغريات مسألة الاجتماع، فليس المقام من مسألة اجتماع الامر والنهي. نعم حركة البدن علة لحركة المغصوب والتصرف فيه. وهذا نفسه ذكره سيدنا الخوئي (قده): (ج12 من موسوعته، ص132).

ولكن هذا الجواب محل تأمل:

أولا: بأنّه بالنسبة للساتر اللاصق بالبدن لا شاهد على وجود حركتين حركة للبدن وحركة للثوب وان احداهما علة للأخرى، فحركة الساتر اللاصق بالبدن كحركة الخاتم في الاصبح وحركة الجالس في السفينة بالسفينة، وحركة الجالس في السيارة بالسيارة، فإن هناك حركة واحدة تنسب للسفينة اولا وبالذات وللجالس فيها ثانيا وبالعرض. او أن هناك حركة واحدة للأصبع المتختم تنسب للاصبع اولا وبالذات وللخاتم ثانيا وبالعرض.

اذن دعوى ان هناك حركتين: احداهما واجبة صلاتية واخرى مغصوبة، فلم يتحد مجمع الامر والنهي ليس مقبولة على اطلاقها بل في الساتر اللاصق للبدن يدعى ان هناك حركة واحدة غاية ما في الباب تنسب الى البدن اولا وبالذات ولهذا الساتر اللاصق ثانيا وبالعرض، وبالتالي: إذا كانت هذه الحركة من الصلاة كما قال لو تنزلنا وقلنا: إن هذه الحركة من الصلاة لزم ان يكون المقام من موارد اجتماع الامر والنهي.

ثانيا: -سيد المستمسك أشكل بهذا الإشكال على نفسه-: إذا سلمتم بأن هناك حركتين: حركة للبدن بمثابة العلة، وحركة للساتر المغصوب بمثابة المعلول. والمفروض ان هذه العلة علة مفضية اي متى ما حصلت حركة البدن تحرك المغصوب حتما، إذن مقتضى حرمة المعلول حرمة العلة حرمة غيرية مقدمية، فما دامت حركة البدن علة للحرام فمقتضى كونها علة للحرام ان تكون محرمة ولكن حرمة غيرية. وبنظر سيد المستمسك(قده): ان الحرمة الغيرية مانعة من المقربية.

نعم هنا اختلاف بين نظره ونظر سيدنا الخوئي(قده): فسيدنا يقول: ما لم تنشأ المبغوضية عن مفسدة في ذات الشيء فإن هذه المبغوضية ليست مانعا من المقربية فلاجل ذلك المبغوضية الغيرية المقدمية ليست مانعة من المقربية.

واما على مبنى جمع منهم سيد المستمسك(قده) في اصوله: أن المبغوضية على أية حال لا تجتمع مع المقربية سواء كانت مبغوضية نفسية او مبغضوية غيرية ناشئة عن مفسدة في ذات الشيء او عن مفسدة للنتيجة وذي المقدمة.

هذا تمام الكلام في الوجه الاول الذي استدل به في اشتراط الاباحة في الساتر الغصبي.

الوجه الثاني:

### ما افاده المحقق الحائري

في (صلاته) وقد نقله عنه الشيخ الحلي(قده) في (اصول الفقه، ص105) عن كتاب (الصلاة) عن المحقق الحائري(ص48): قال: على إمكان تعلق التكليف بنفس النتيجة، -اي ان تعلق الامر بالركوع هو حد الركوع هو الهيئة- من دون الارجاع الى المعنى المصدري وهو الهوي من القيام الى الركوع، نقول: لا يكاد يمكن حصول القرب من نتيجة يكون فعلها محرم، لأن حسن الافعال وقبحها انما يكون باختيار الفاعل فلو فرضنا ان الفاعل تحقق منه اختيار السوء وقصد المعصية، فكيف يمكن ان تكون نتيجة هذا الاختيار السيء حسنا ومقرباً؟. وما قرع سمعك من عدم منافاة تحقق الواجب العبادي مع كون المقدمة محرمة كما لو ركب على دابة مغصوبة فإن الحج صحيح مقرب وان كانت المقدمة محرمة.

وما قرع سمعك من عدم منافاة تحقق الواجب العبادي مع كون المقدمة محرمة فهو فيما إذا بقي للمكلف اختيار بعد الفراغ من المقدمة المحرمة، يعني لم تكن مقدمة توليدية، كما في مثال الحج، في ركوب الدابة المغصوبة. فإنه حتى لو ركب الدابة المغصوبة ووصل الى الميقات او وصل الى المناسك مع ذلك له ان يرفع يده عن الحج، إذا فالمقدمة ليست مقدمة توليدية لذلك يمكن التفكيك بين مبغوضية المقدمة ومقربية ذيها. دون ما إذا لم يكن له إلا اختيار واحد اي متى ما اختار المقدمة فقد وقعت النتيجة، فهنا لا يعقل التفكيك بأن تكون المقدمة مبغوضة والنتيجة مقرّبة.

فالمتحصل من كلام المحقق الحائري: ان نتيجة الفعل المبغوض لا يمكن ان تكون مقربة لان الفعل المبغوض قبيح والسر في قبحه لانه فعل اختياري، والمدار في قبح الافعال كونها مدارية، فبما أن الفعل المبغوض قبيح لكونه اختياريا فلا محالة نتيجته القهرية تكون قبيحة وغير صالحة للمقربية. ونظير ما ذكره المحقق الحائري(قده) ذكره السيد الاستاذ(دام ظله) في مسالة الوضوء بالنسبة الى الطهارة. وبيان ذلك: ان هناك خلافا في ان الطهارة المأمور بها هل هي اسم لنفس الغسلتين والمسحتين ام ان الطهارة اسم للأثر الاعتباري المتولد عن الغسلتين والمسحتين؟.

وقد اختار سيدنا(قده): ان الطهارة ليست الا اسما للأفعال، فنفس الغسلتين والمسحتين هما الطهارة، وبالتالي: فلو كان الماء مغصوبا، فلا محالة يكون من موارد اجتماع الامر والنهي، لان نفس الغسل وضوء ونفس الغسل غصب. فلأجل ذلك لا يصح هذا الوضوء حتى من الجاهل بالحرمة او الجاهل بالغصبية. فإن المبغوض لا يكون مقرباً. وهناك من قال بان: ما هو المأمور به وهو الطهارة هي الاثر الاعتباري بعد الغسلتين والمسحتين، بمعنى: ان حصلت الغسلتان والمسحتان ترتب أثر اعتباري المعبر عنه بالطهارة، وذلك الاثر هو المأمور به شرعاً دون الغسلتين والمسحتين، فإن الغسلتين والمسحتين مأمور بهما أمراً مقدمياً

وهذا المبنى اختاره السيد الاستاذ(دام ظله).

فيقال: بناءً على مبنى السيد الأستاذ: لو توضأ بماء مغصوب فلا مانع من صحة الوضوء، وحصول الطهارة، لأن ما هو المبغوض وهو الغسلتان والمسحتان ليس هو المأمور به، وما هو المأمور به اي الاثر الحاصل ليس مبغوضاً. فمقتضى مسلكه: صحة الطهارة صحة الصلاة بها حتى في حال العمد فضلا عن حال الجهل.

لكن السيد الاستاذ(دام ظله): أجاب بنفس هذا الجواب الذي ذكره المحقق الحائري: من انه لا يحتمل ان يكون الفعل مبغوضا وقبيحا ومع ذلك تكون النتيجة المترتبة عليه امراً مقرّباً وحسناً فلا محالة لا فرق بين مسلكنا ومسلك السيد الخوئي في انه في حال العلم لا يصح الوضوء ولا يتحقق به الطهارة.

ولكن الجواب عن هذا الاستدلال ان يقال: لا مانع من التفكيك بين المقدمة والنتيجة من حيث الحسن والقبح والمبغوضية والمقربية وان كانت المقدمة توليدية لا مانع عقلا ولا شرعاً.

أما انه لا مانع عقلاً: فلأن القبح والحسن تابع لملاك، ومقتضى تبعيته لملاكه اختصاصه بموطن ملاكه، فاذا افترضنا ان الوضوء بالماء الغصبي او تحريك الساتر الغصبي قبيح، فهو قبيح لملاكه والملاك هو كونه تمردا على المولى وطغيانا عليه فيكون ظلم والظلم قبيح، فبما ان القبح ناشئ عن ملاك والملاك ناشئ عن خصوص المقدمة دون النتيجة، اي ان المقدمة هي مصداق التمرد على المولى والطغيان عليه، لا النتيجة. فمقتضى تبعية القبح لملاكه عدم سراية القبح من المقدمة الى النتيجة، ولذلك فالمرتكز العقلائي يرى: انه لو قام شخص احتراما لشخص آخر في فضاء مغصوب، فكون المقدمة محرمة وهي التصرف في الفضاء المغصوب لا يعني ان النتيجة وهي هيئة الاحترام امرا حسنا ومقربا. بل بالنتيجة يقال: هذه الهيئة امر حسن لأنها احترام لمولاه وسيده وان كانت مقدمة هذه الهيئة وهي التصرف في الفضاء المغصوب امرا قبيحا لانه غصب. او ان شخص دافع عن مولاه بآلة مغصوبة، فكونه دفع عنه الأعداء بآلة مغصوبة لا يعني سراية القبح الى حسن الدفاع، فالهيئة الحاصلة بعد الدفع وهي: خلو سيده من الخطر امر حسن و أن كانت مقدمته امر قبيحا مغصوبا. إذا ما دام القبح تابعا لملاكه فمقتضى ذلك التفكيك لدى المرتكز العقلائي والنتيجة، فالمقدمة امر قبيح مبغوض والنتيجة امر حسن مقرّب.

وأما شرعا: فإن هذا هو مقتضى الاطلاق، فإن لم يكن إطلاق هو مقتضى الاصل العملي، لانه إذا شككنا هل ان الطهارة المعتبر شرعا بعد الغسلتين والمسحتين هل هي مقيدة بعدم غصبية الغسلتين والمسحتين؟ مقتضى اطلاق ادلة الطهارة عدم اشتراطها، ولو وصلت النوبة للاصل العملي فمقتضى البراءة عن هذه الشرطية هو ذلك.

اذن التفكيك بين المقدمة والنتيجة من حيث المقربية والمبغوضية امر بمقتضى الصناعة.

هذا بالنسبة الى الوجه الثاني الذي استدل به على اشتراط الاباحة في الساتر الغصبي.

الوجه الثالث: الذي استدل به على اشتراط الاباحة في الساتر الغصبي، ما تعرض له سيد المستمسك(قده): (ج5، ص279)، وصاغه سيدنا الخوئي صياغة ادق (ج12، من موسوعته، ص132):

ومحصل هذا الاستدلال يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن المكلف مأمور بنزع الساتر الغصبي لأنه مأمور بإيصال المال الى مالكه، فمقتضى أن المكلف مأمور بإيصال الماء الى مالكه ان مأمور بنزع الساتر الغصبي، ونزع الساتر الغصبي ابطال للصلاة لان لازمه أن تكون الصلاة بلا ساتر للعورة، وهذا يعني عدم المشروط عند عدم شرطه. فالامر بنزع الساتر الغصبي شرعا امر بابطال الصلاة.

المقدمة الثانية: لا يعقل الامر بضد ذلك لا عرضا ولا طولاً، اي لا يعقل ان الشارع بعد ان يقول: ابطل صلاتك بنزع الساتر الغصبي ان يقول: صل متسترا، لا في عرضه لان مآله للأمر بالجمع بين الضدين. ابطل صلاتك بنزع الساتر الغصبي وصل متسترا، لا يمكن الجمع بينهما.

ولا طولاً بمعنى ان يكون الامر الثاني على نحو الترتب، بأن يقول: ابطل صلاتك بنزع الساتر الغصبي فإن لم تفعل فصل متستراً. هذا غير معقول لانه امر بتحصيل الحاصل، لانه إذا لم ينزع الساتر الغصبي فلا معنى لان يقال تستر، فإن مرجع هذه الصياغة الى قوله: أنزع الساتر فإن لم تنزع فتستر، ومن الواضح ان الامر بالتستر لمن لم ينزع الساتر امر بتحصيل الحاصل.

اذن لا معنى للأمر بالتستر لمن هو مخاطب بنزع الساتر ان يقول المولى: ايها المكلف انزع الساتر الغصبي حتى توصل الماء الى مالكه وصل متستراً. او يقول المولى: انزع الساتر الغصبي فإن لم تنزع فتستر. فإن هذا امر بتحصيل الحاصل وهو غير معقول.

هذا ما افاده سيدنا الخوئي(قده)، (ص132). في تقريب هذا الاستدلال.

ولكنه (قده) اجاب عنه بجوابين:

الجواب الأول، بتقريب منا: ان المحذور ليس في مرحلة الفعلية. وانما المحذور في مرحلة الجعل، لان في مرحلة الفعلية اي مانع في ان يكون الامر بالصلاة متسترا فعليا في فرض عدم نزع الساتر. فلا محذور في ذلك. اي لا محذور في ان يكون للواقع ان هذا المكلف مأمور بالصلاة متسترا إذا لم ينزع الساتر، هذا لا محذور فيه، فبحسب مرحلة الفعلية لا يوجد اي محذور، إذن المحذور في الإنشاء نفسه، يعني في الصياغة الجعلية وليس المحذور في الفعلية، اي المحذور في ان يكون انشاء الجعل بهذه الكيفية بأن يقول المولى: انزع الساتر الغصبي فإن لم تنزعه فتستر. او فصل متستراً. فإن هذه الصياغة تتضمن أمرا بتحصيل الحاصل وهو غير معقول او لغو، لا ان المحذور في الامر بالصلاة متسترا عند عدم نزع الساتر. وبما ان المحذور في الإنشاء او بما ان المحذور في عملية الجعل، إذا فنقول: لا، ليس الجعل كذلك، بل الجعل متعلقٌ بالامر بالصلاة متسترا على تقدير المبطل لا على تقدير الابطال.

بيان ذلك: إذا كان الجعل بهذا النحو وهو ان يقول: انزع الساتر فإن لم تنزعه فتستر، نعم قد يرد الاشكال. اما إذا قال: اوصل المال الى مالكه، فإن هذا الساتر الغصبي ملك للغير. اوصل المال الى مالكه، او استأذن المالك في التصرف فيه فإن لم توصله او لم تستأذنه فأقم الصلاة بسائر شرائطها. فهل في هذا محذور وتحصيل للحاصل؟. إذا بما ان المحذور في الصياغة الجعلية فالمحذور يبتني على أخذ عنوان الإبطال في نفس الجعل، وإذا لم نأخذ عنوان الابطال في نفس الجعل فلا محذور، ولذلك أفاد في (التقرير): قال: وفيه أولاً: إن الامر بالنزع امر بإيجاد ذات المبطل لا بنفس الإبطال، وبينهما فرق فلا مانع من الامر بالصلاة مترتبا على عدم الاتيان بالمبطل لا على الإبطال.

الجواب الثاني: قال: مع التسليم بذلك فالمأمور به الإبطال الخاص لا مطلق الإبطال كي لا يمكن الأمر بضده على سبيل الترتب. فيقال له: ابطل صلاتك بنزع ثوبك والا فاتمها. ومحصل كلامه:

أنه لو كان مصب الامرين واحد: لجاء الاشكال، لكن مصب الامرين مختلف، بلحاظ: ان مصب الامر الاول الابطال من جهة شرط من الشروط وهو ستر العورة، بأن يقول: انزع الساتر الصلاتي. فهو امر بإبطال الصلاة من جهة خاصة وهي جهة شرطية العورة، لكن الامر الترتبي لم ينصب على هذا المصب. بل انصب على طبيعي الصلاة بلحاظ سائر شرائطها. بأن قال: إنزع الساتر الصلاتي فإن لم تنزعه فاقم الصلاة بشرائطها، فحيث إن الأمر الترتبي لم ينصب على ما انصب عليه الأمر الاول فلا يكون الامر الترتبي امراً بتحصيل الحاصل.

وهذا الجواب الثاني منه(قده) مبني على عدم الانحلال العرفي. وقد ذهب لذلك جمع في انه لا انحلال عرفاً في الامر بالمركب كما ذهب اليه سيد المنتقى (قده) في عدة موارد من المنتقى: ان المدعى في العنوان العرفي لا وجدان يساعد عليه. اما إذا قلنا بأن الامر بالمركب منحل عرفا، أي: إذا قال المولى: اقم الصلاة التامة فإن نفس هذا الامر ينحل عرفا الى اوامر عديدة، كأن يقول: اركع اسجد تستر، استقبل. واشباه ذلك. فينحل الامر بالمركب عرفا الى اوامر بسائر الاجزاء والشرائط. فبناءً على الانحلال العرفي، يكون الامر الترتبي منحلاً عرفاً الى قوله: فتستر. ومن الواضح ان الامر بالتستر على تقدير عدم نزع الساتر امرا بتحصيل الحاصل. فيعود الاشكال مرة اخرى. فتأمل.

### 5

ما زال الكلام في الوجوه التي أقيمت لإثبات اشتراط الإباحة في الساتر الصلاتي، ووصل الكلام إلى:

الوجه الثالث: ومحصّله: أنّ ستر العورة مأمورٌ به لكونه شرطاً في صحة الصلاة، فإذا كان ستر العورة تصرفاً في ملك الغير، كما إذا كان الساتر مغصوباً فستر العورة اصبح مبغوضا لكونه غصبا، وما هو مبغوض لا يعقل ان يكون مصداقاً لما هو المأمور به. والنتيجة: عدم شمول الأمر بستر العورة في الصلاة لهذا الستر الغصبي.

فقد أجيب عن هذا الاستدلال بأجوبة:

الجواب الأول: ما ذكره المحقق الحائري(قده) في (كتاب الصلاة، ص47): ومحصّله:

أنّ المحرّم والمنهي عنه هو اللبس، أي لبس الساتر الغصبي، ومن الواضح ان اللبس لا ربط له بالصلاة، فمن لبس ساتراً مغصوباً كان لبسه غصباً، صلى أم لم يصل، فبما أنّ هذا اللبس ليس مرتبطا بالصلاة فقد تحقق الغصب ووقع المحرّم بمجرد اللبس. والدخول في الصلاة لا يضيف غصباً جديداً ومحرّماً جديداً كي يقال: بأنّ المبغوض والمنهي عنه لا يُعقل ان يكون مصداقاً للمأمور به، فإن المفروض أنّ الدخول في الصلاة لم يضف محرما جديداً غير ما وقع من المكلف أو من الصلاة.

ويلاحظ على هذا الجواب:

أنّ مقتضى مناسبة الحكم للموضوع، أي مقتضى تعلق الحرمة بالغصب انحلال الحرمة بفرض الحدوث وفرض البقاء، ففي كل آنٍ آن يمر على الغصب تكون هناك حرمة متعلقة بهذا الغصب، إذ أنّ المناط في حرمة الغصب الانتفاع بملك الغير، أو حبس ملك الغير عنه، وهذا لا فرق فيه بين مرحلة الحدوث ومرحلة البقاء، فكما ان حدوث اللبس محرم فإن بقاءه محرم، وبالتالي فبقاء هذا اللبس محرم مبغوض والمبغوض لا يصلح ان يكون مصداقا لما هو المأمور به.

الجواب الثاني: ما ذكره سيد المستمسك(قده): (ص279) وكرر المطلب في(ص282): قال في(ص279، ج5): والتستر بالثوب وإن كان تصرفا فيه إلا أنه ليس من افعال الصلاة بل من شرائطها، ولذلك لا إشكال في صحة الصلاة مع الغفلة عن التستر أصلاً. والقصد شرط في صحة العبادة.

ومحصّل كلامه:

أنّ التستر ليس مأموراً به بالامر الصلاتي، إذ التستر ليس جزءاً من اجزاء الصلاة كي يتعلق به أمراً ضمني كسائر اجزاء الصلاة، ولو كان التستر جزءا صلاتيا لما صحت الصلاة بالتستر عن غفلة، فلو فرضنا ان انسانا وقع منه ستر العورة حين الصلاة غافلا عن الستر نهائيا، مع ذلك تكون صلاته صحيحة، فلو كان الستر جزءاً وجزء الصلاة لابد ان يقع عن قصد لأن الصلاة عمل قصدي فكما لا يصح الركوع غفلة من دون قصد للركوع كذلك لا يصح الستر غفلة من دون قصدٍ لو كان جزءاً صلاتياً. مع انه لا إشكال في صحت الصلاة مع الستر وإن وقع الستر بلا قصد.

وهذا شاهد عن أنّ الستر ليس جزءاً من الصلاة وإنّما هو من شرائطها.

نأتي إلى (ص282): قال: فإن مجرد وجوب التستر في الصلاة في الجملة لا يقتضي جزئيته، بل ظاهر بعضٍ: المفروغية عن عدم اعتبار النية فيه –يعني لا يعتبر وقوعه عن قصدٍ- ومقتضاه: –مقتضى عدم اعتبار النية فيه- عدم جزئيته.

وإذا كان التستر شرطا وليس جزءاً: لم يكن تحريمه مانعاً من التقرب بالصلاة كسائر شرائط العبادة -أي شرط يقع محرّم حرمته لا تمنع من مقربية الصلاة - إذ التعبد –التقرب، اللازم في الصلاة إنما يكون في اجزاءها الداخلة فيها لا الشرائط الخارجة عنها، إنما يجب ايقاع العمل بقصد القربة إذا كان من اجزائها واما إذا من شرائطها فلا يعتبر فيه قصد القربة بل الأمر فيه أمر توصلي. فالأمر بإيقاع الصلاة في الوقت أو إيقاع الصلاة إلى القبلة، أو إيقاع الصلاة مع الاطمئنان كلها أوامر توصلية، لا يعتبر إيقاعها بقصد القربة-. إذ التعبد اللازم فيها إنما يكون في أجزاءها الداخلة فيها لا الشرائط الخارجة عنها. بل لو شك في كونه جزءاً يجب التقرب به أو شرطا لا يجب التقرب به، فالأصل البراءة عن وجوب التقرب. بناء على ما هو التحقيق –في مسألة هل يؤخذ قصد الأمر في متعلق الأمر في الاصول أم لا؟ في هذه المسالة قالوا: الأصل في هذه الواجبات الشرعية هو التوصلية، وكونها تعبدية يحتاج إلى دليل- من أصالة التوصل في الواجبات الشرعية.

فمحصل كلامه(قده): أنّ التستر شرط لا جزء، وأن مبغوضية الشرط لا تنافي صحة العبادة لأنّ المقربية إنما تعتبر في اجزائها لا في شرائطها.

ويظهر من عبارة سيدنا(قده) في(المستند،ج12، ص132) أنه ارتضى جواب سيد المستمسك فتبعه في الجواب.

ولكن كما ذكرنا كما سبق: هنا بحثان:

إذ تارة: نبحث في أنّ مجمع الأمر والنهي هل هو من موارد اجتماع الأمر والنهي.

وتارة: نبحث هل أنّ المبغوض مقرب أم لا؟ فهنا بحثان.

والملاحظ: أن سيد المستمسك اتجه إلى البحث الثاني. والكلام واقع أيضاً في البحث الأول.

وبيان ذلك:

أنّ على مبنى المحقق النائيني(قده): من أنّه إذا كان مجمع الأمر والنهي واحدا وجودا فلا يعقل اجتماع الأمر والنهي سواء كان الأمر توصلّياً أو تعبديّاً، المسالة لا ربط لها بالتوصلي والتعبدي وعدم ذلك، فاذا افترضنا ان التستر بنفسه غصب، والتستر بنفسه مأمور به لأنه شرط من شرائط صحة الصلاة فهذا الوجود الواحد لا يعقل ان يكون مأمورا به أو منهيا عنه مع غمض النظر عن كون الأمر تعبديّاً أو توصليّاً. فمقتضى عدم معقولية اجتماع الأمر والنهي في واحد بالوجود تعارض دليل الأمر مع دليل النهي، وحيث إنّ دليل الأمر بدليٌ لأنه أمر بالصلاة عن ستر للعورة على نحو صرف الوجود، بينما دليل النهي دليل شمولي وهو قوله لا تغصب، والشمولي مقدم على البدلي فلا محالة يكون هذا التستر منهياً عنه.

بل لو فرضنا القول بالجواز –بجواز اجتماع الأمر والنهي حتى لو كان الوجود واحداً-فمع ذلك على مبنى المحقق النائيني(قده) الذي ارتضاه سيد المستمسك وسيدنا الخوئي (قدس سرهما) من ان الأمر بالطبيعي متقوم بالترخيص في التطبيق. مثلاً: الأمر بطبيعي الصلاة متقوم بالترخيص في تطبيق هذا الطبيعي على الفرد فلا تصح الصلاة بمجرد الأمر بالطبيعي بل إنما تصح الصلاة بالأمر بالطبيعي المرخص في تطبيقه على هذا الفرد، فإذا افترضنا ان هذا الفرد منهي عنه لم يشمله الأمر بالطبيعي، فالامر بطبيعي الصلاة مثلا لا يشمل النهي في مواطن التهمة إذا كان ذلك محرّماً، لأن الأمر بالطبيعي لا يكفي في الشمول للفرد ما لم يقترن بالترخيص في تطبيق هذا الطبيعي على هذا الفرد، والمفروض ان النهي مانع من الترخيص في التطبيق. إذن فالأمر بطبيعي التستر لا ينطبق على هذا الستر لوجود النهي، فمع وجود النهي لا يشمله الأمر بطبيعي التستر كي يكون مصداقاً لما هو المأمور به.

اذن فمع غمض النظر عن كون الأمر توصلياً أو تعبدياً فهناك مشكلة قائمة قبل مسألة المقربية وعدمها وهي مشكلة اجتماع الأمر والنهي أو شمول الأمر بالطبيعي لمثل هذا الفرد.

### ما افاده السيد الشهيد

الجواب الثالث: ما تعرّض له جمع من الاعلام، منهم: السيد الشهيد في (بحوثه في الاصول) وبعض الاعلام في (تعاليقه المبسوطة على العروة)، ويمكن أن يظهر أيضاً من كلام سيدنا الخوئي(قده) في (بحث الصلاة)، ومحصله: ان ما هو متعلق الأمر غير ما هو متعلق النهي، فما هو متعلق النهي لكونه غصباً هو نفس الستر، يعني الفعل الصادر من المتستر المسمى بالسَتر. وأما ما هو المأمور به بالأمر الصلاتي -توصليّاً أو تعبديّاً- ليس هو الستر وإنّما "تقيّد" الصلاة بكون المصلي مستور العورة، فمحط النهي هو القيد وهو التستر، ومحط الأمر هو التقيد، فكون المصلي مستور العورة هذا هو المأمور به ونفس عملية الستر منهي عنه، والنتيجة: لم يجتمع الأمر والنهي في متعلق واحد.

ولكن، شيخنا الأستاذ (قده) في (بحوثه في الأصول، في بحث الاستصحاب) وإن كان قد جرى وفق كلام سيدنا الخوئي في الفقه، في (بحث الصلاة) جرى على طبق كلامه، وكذلك في(بحث الحج، في شرطية الإباحة في ساتر العورة أثناء الطواف) حيث إنّ سيدنا (قده) في (ج29، موسوعته، ص39) ذكر نفس هذا الاستدلال لإثبات اشتراط الإباحة في ساتر العورة في الطواف. وهو: أن الستر مأمور به لكونه شرطاً في صحة الطواف، ومنهياً عنه لكونه غصباً، فلا يعقل أن يكون المنهي عنه مصداقاً لما هو المأمور به.

ذكر شيخنا الأستاذ(قده): أنه لا وجه لدعوى أنّ الأمر الصلاتي متعلق بالتقيّد في سائر الشرائط لا في خصوصية ستر العورة أو شرطية القبلة أو شرطية الطهارة. وبيان ذلك:

أن الشرط تارة يكون غير اختياري: كالقبلة، الوقت، فهنا لا محالة يكون متعلق الأمر هو تقيد الصلاة بالقبلة أو تقيد الصلاة بالوقت، فهنا متعلق الأمر هو قرن الصلاة بالقبلة قرن الصلاة بالوقت، لأن نفس القيد غير اختياري كي يقبل تعلق الأمر به .

وأما إذا كان الشرط اختيارياً: كالطهارة، كالاطمئنان، كستر العورة، فإن متعلق الأمر نفس القيد: نفس الطهارة، نفس الاطمئنان، لا أن متعلق الأمر هو تقيد الصلاة بالطهارة أو الاطمئنان أو الستر، بل نفس القيد هو متعلق الامر.

والشاهد على ذلك: أنّ الامام(ع) أجرى الاستصحاب في صحيحة زرارة في نفس الطهارة، (لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت وليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) فأجرى الاستصحاب في نفس الطهارة في نفس القيد. وهذا شاهدٌ على أن ما هو الشرط المأمور به هو نفس القيد ولذلك صار مجرى للاستصحاب. إذ لو كان الشرط هو التقيد -أي تقيد الصلاة بالطهارة- لكان استصحاب الطهارة لإثبات التقيد من الاصل المثبت. فلو كان متعلق الأمر وما هو الشرط هو تقيد الصلاة بالطهارة لما صح اجراء الاستصحاب في نفس الطهارة، فإن استصحاب القيد لإثبات التقيد من الأصل المثبت، بينما الإمام(ع) أجرى الاستصحاب في نفس الطهارة.

ودعوى: أنّ المقصود بالطهارة: استصحاب عدم حدوث الناقض، يرجعها إلى أمر عدمي، إذ يشك هل حدث البول أم لا هل حدث النوم أم لا؟. فالجاري :عدم حدوث الناقض، لا أن المستصحب هو نفس الطهارة. هذا خلاف ظاهر الرواية.

فالنتيجة: أن ما هو متعلق الأمر الشرطي هو نفس الطهارة، نفس ستر العورة، نفس الاطمئنان.

وبعبارته (قده): مفاد الأمر الصلاتي (واو الجمع)، أي ان الأمر بالصلاة مع الطهارة مرجعه: إلى الأمر بصلاة وطهارة، لا الأمر بالصلاة المتقيّدة بالطهارة كي يقال بأن استصحاب القيد لا يثبت التقيد.

فإن قلت: إذن فما هو الفرق بين الجزء والشرط من حيث الحقيقة والماهية؟، لأن الجزء ما كان مصبّاً لنفس الامر، مثلاً: الركوع انما اعتبرناه جزءاً لأنه مأمور به بعنوانه، فلو كانت الطهارة والتستر بنفسه محطاً للأمر كان جزءاً، فما هو الفارق بين الجزء والشرط بالنتيجة؟.

فلذلك: من ذهب إلى أن متعلق الأمر نفس العنوان في الاجزاء بينما متعلق الأمر بالشرائط التقيد لأجل أن يكون هناك فارق بين ماهية الجزء وماهية الشرط.

قلت: لا فرق بين الجزء والشرط من حيث تعلق الأمر به. فالشرط متعلق للأمر والجزء متعلق للأمر، إلّا أنّ الأمر تعلق بالجزء من حيث كونه صلاة، فالأمر تعلق بالركوع من حيث كونه صلاة، بينما الأمر تعلق بالطهارة لا من حيث كونها طهارة، بل من حيث كونها محققة للصلاة الصحيحة، فاختلفت حيثية تعلق الأمر.

فالفارق بين الجزء والشرط مع أن كليهما متعلق للأمر: ان متعلق الأمر في الجزء من حيث كونه صلاة، واما متعلق الأمر للشرط من حيث كونه محققا للصلاة الصحيحة أو الصلاة المأمور بها.

فبناءً على هذا التحليل: يرد إشكال اجتماع الأمر والنهي، فإن الستر بنفسه مأمور به لكونه شرطا، والستر بنفسه منهياً عنه لكونه غصباً، ولا يُعقل أن يكون المنهي عنه مصداقاً لما هو المأمور به.

### 6

ما زال الكلام في شرطية الاباحة في الساتر الصلاتي. وذكرنا أنّ الدليل الرابع على شرطية الإباحة هو: أنّ ستر العورة منهي عنه لكونه غصباً فلا يعقل ان يكون مصداقاً للمأمور به لاستحالة اجتماع الامر والنهي.

وذكرنا: ان هذا الاستدلال اجيب عنه بأجوبة:

منها: أن ما هو المنهي غير ما هو المأمور به، فما هو المنهي عنه هو الستر، لانه تصرف في ملك الغير، ولكن ما هو المأمور به هو تقيد الصلاة بكون المصلي مستور العورة، فلم يجتمع المأمور به والمنهي عنه في مجمع واحد كي يكون من موارد اجتماع الامر والنهي.

### ما افاده الشيخ التبريزي:

ولكن شيخنا الاستاذ(قده) وكذلك السيد الشهيد في (ج6، من بحوثه في الاصول في بحث الاستصحاب، ص308) ذهب الى عين الكلام، وهو: ان المأمور به في الشروط الاختيارية كالطهارة وستر العورة واشباه ذلك هو المركّب من الصلاة والشرط على نحو (واو الجمع). فالمأمور به ليس عنوان الاقتران وانما المأمور به واقع الاقتران، اي واقع وجود صلاة وطهارة، وواقع وجود صلاة وستر عورة، فبما أن المأمور به هو المركّب من ستر عورة وصلاة على نحو (واو الجمع) وواقع الاقتران، فلأجل ذلك: اجرى الإمام(ع) في صحيحة زرارة استصحاب نفس الطهارة الى حين الدخول في الصلاة، مع انه لو كان المأمور به هو تقيد الصلاة بالطهارة كان استصحاب الطهارة الى حين الصلاة اصلا مثبتا لان اثبات التقيد باستصحاب القيد من الاصل المثبت، فنفس اجراء الامام استصحاب الطهارة الى حين الشروع في الصلاة منبه على ان متعلق الامر الصلاة والطهارة لا ان متعلق الامر تقيد الصلاة بالطهارة، وبالتالي: فما هو محط الامر الشرطي هو نفس الطهارة، ونفس ستر العورة وليس شيئا اخر، ولأجل ذلك إذا كان محط الامر الشرطي نفس الستر وفرضنا ان الستر غصب لكونه تصرفا في ملك الغير دون اذنه اصبح الامر من موارد امتناع اجتماع الامر والنهي، لان بين الغصب والستر وان كان هناك تعدد في العنوان حيث هذا ستر وهذا غصب الا ان بين العنوانين تركيبا اتحادياً اي وجود العنوانين بوجود واحد، فما هو الستر هو الغصب، ومتى ما كان بين الامر والنهي تركيب اتحادي امتنع اجتماع الامر والنهي وان كان هناك تعدد بالعنوان، فما هو مصداق للمنهي عنه لا يعقل ان يكون مصداقا للمأمور به والنتيجة: ان الامر الصلاتي وهو الامر المركب من صلاة وستر العورة لا يشمل هذا الستر فاذا لم يشمله تكون الصلاة فاسدة لعدم تحقق شرطها.

ولكن ما أفيد محل تأمل ثبوتا وإثباتا.

فهنا ملاحظتان: ملاحظة ثبوتية وملاحظة اثباتية.

اما الملاحظة الثبوتية: فما هو المقصود من تعلق الامر بالمركب من صلاة وطهارة أو صلاة وستر عورة. فإن المقصود لا يخرج عن محتلمين:

أن يكون كل منهما مطلوبا في نفسه لا بشرط من حيث حالة الاقتران وعدمها، فالمأمور هو صلاة وستر عورة لا بشرط من حيث اقتران الصلاة بستر العورة عدم الاقتران، اي ان ذاتي هذين العملين مطلوب، صلاة، وستر عورة، مع غمض النظر عن حالة الاقتران بينهما. فإن كان هذا هو المقصود فهو مناف لضرورة الفقه في أن الصلاة لا تصح بمجرد وجود طهارة أو ستر عورة ما لم تكن الصلاة حال الطهارة أو حال ستر العورة، فالقضية الحينية مأخوذة في صحة الصلاة.

وإن كان المقصود انه: ما هو متعلق الأمر الصلاة حال الطهارة. لا مجرد الصلاة وطهارة ولو لم يكن بينهما اقتران، فاذا كان هذا هو المقصود فإن هذا هو التقيد وليس شيئا آخر، إذ ليس المقصود بالقيد عند من يدعي ان متعلق الامر الصلاتي هو تقيد الصلاة بستر العورة أو تقيد الصلاة بالطهارة التقيد بالمعنى الاسمي، اي التقيد بما هو عنوان انتزاعي، وانما المقصود بالتقيد التقيد بالمعنى الحرفي، اي التقيد الذي لا قوام ولا تحقق له إلا بنفس الطرفين، وهما صلاة، وستر عورة، أو صلاة وطهارة.

فما هو متعلق الامر تقيد الصلاة بالطهارة أو تقيد الصلاة بستر العورة غاية ما في الامر اخذ التقيد على المعنى حرفي الذي لا تحقق له الا بالطرفين أنفسهما. لا ان متعلق الامر ذات العملين وان لم يكن بينهما نوع من الاقتران. فليس المدعى لدى القائلين بالتقيد التقيد بالمعنى الاسمي اي التقيد بما هو عنوان بسيط كي يقال: بأن هذا التقيد مما لا دليل على أخذه في متعلق الامر، بل ما هو متعلق الأمر واقع التقيد، اي التقيد بالمعنى الحرفي الذي عبّر عنه السيد الشهيد بـــ(واقع الاقتران)، فإن واقع الاقتران غير نفس الطرفين بما هما. أو ما عبر عنه الشيخ الاستاذ بانه: مفاد واو الجمع هو عبارة عن واقع الاقتران، اي التقيد بالمعنى الحرفي. لا مجرد وجود هذين العملين على نحو اللا بشرط عن حيثية الاقتران.

فبالنتيجة: لا نجد معنى معقولاً محصلاً لدعوى تعلق الامر بالمركب من صلاة وستر عورة أو من صلاة وطهارة الا بمعنى التقيد، لكن على نحو المعنى الحرفي ليس إلا.

وبالتالي: فيعود الاشكال مرة اخرى من حيث أصل الاستدلال وهو ان ما هو محط النهي نفس الستر بما هو، لان الستر غصب بينما ما هو محط الامر هو اقتران الصلاة بالتستر. فأحدهما غير الآخر، فالاستدلال حينئذٍ بان المورد من موارد امتناع اجتماع الامر والنهي غير تام. فكما يرد الاشكال على جريان الاستصحاب في الطهارة فإن جريان استصحاب الطهارة لا يثبت اقتران الصلاة بالطهارة الا على نحو الاصل المثبت.

ما لم يتخلص عن ذلك، بما ذهب اليه صاحب الكفاية: من أن اثبات واقع الاقتران باستصحاب المقترن ليس من الاصل المثبت لخفاء الواسطة.

هذا بالنسبة للملاحظة الثبوتية.

الملاحظة الاثباتية: فإن ظاهر الادلة الواردة في الشروط كون المتعلق ليس هو نفس العمل بل المتعلق هو الاقتران والتقيد. أما بالنسبة للطهارة، فهذا هو ظاهر الآية المباركة: {إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيدكم الى المرافق}. فإن ظاهرها الارشاد الى أن ما هو المأمور به الصلاة المقترنة بالوضوء لا صلاة ووضوء.

وأما بالنسبة الى الشروط الأخرى نتعرض لبعض الشروط من باب المثال:

بالنسبة الى شرطية عدم الميتة، ابواب لباس المصلي: الباب الاول، الحديث الثاني، عن محمد بن أبي عمير عن غير واحد، عن أبي عبد الله(ع) في الميتة، قال: (لا تصلي في شيء منه ولا شسع نعل). فإن ظاهره الارشاد الى شرطية اقتران الصلاة بعدم الميتة.

أو هذه الرواية: وهي: موثقة ابن بكير التي اعتمد عليها الاعلام في إثبات شرطية حلية كون اللباس مما يحل أكله. موثقة ابن بكير، حديث واحد، باب اثنين من ابواب لباس المصلي: سأل زرارة أبا عبد الله عن الصلاة في الثعالب والفلك والسنجاب وغيره من الوبر فأخرج كتاباً –اي الصادق(ع)- زعم انه املاء رسول الله(ص): (أن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحلّ الله اكله). فإن ظاهرها الارشاد الى أن ما هو المأمور به تقيد الصلاة بكون ساتر العورة مما يحل أكله. أو تقيد الصلاة بعدم ما لا يحل أكله.

وأيضاً: شرطية ستر العورة وهي محل كلامنا: باب 21 من ابواب لباس المصلي. صحيحة محمد ابن مسلم، حديث واحد، قال: قلت لأبي جعفر(ع) الرجل يصلي في قميص؟ فقال: (اذا كان كثيفا فلا باس والمرأة تصلي في الدرع والمقنعة إذا كان الدرع كثيفا) اي ستيرا. فإن ظاهرها ان ما هو المأمور هو اقتران الصلاة بساتر العورة لا ان المأمور به صلاة وستر عورة.

وأيضا: في رواية احمد بن حماد حديث 4 من نفس الباب، عن أبي عبد الله(ع)، قال: ( لا تصلي فيما شثَّ أو صفَّ). فإن ظاهره الارشاد الى الشرطية بالنحو الذي ذكرناه. وهكذا في سائر الموارد.

فاذاً بالنتيجة: ان المأمور به هو اقتران الصلاة بما هو محقق للشرط وليس المأمور به هو صلاة وعمل آخر، مضافا الى ان التفكيك بين الشرط الاختياري والشرط غير الاختياري غير عرفي، مخالف للمرتكز العرفي.

بان يقال: الامر واحد، صل مستقبلا، وصل عند دخول الوقت وصل بساتر وصل عن طهارة. فيقال: ان كان الشرط غير اختياري وهو القبلة أو الوقت. فإن متعلق الامر هو التقيد، وأن كان الشرط اختياري كالطهارة الستر فإن متعلق الامر نفس الطهارة ونفس الستر على نحو واو الجمع، فإن هذا التفكيك مع ان لسان الادلة وسياقها واحد تفكيك غير واحد.

**فتحصّل من ذلك:** ان الصحيح ان ما هو متعلق الامر غير ما هو متعلق النهي.

**وهناك جواب آخر عن الاستدلال طرحه السيد الأستاذ (دام ظله) في (بحث اجتماع الامر والنهي).** **ومحصله يبتني على مقدمتين**:

**المقدمة الاولى:** ان هناك فرقا بين المعقول الاولي والمعقول الثانوي. والفرق بينهما في وحدة الموصوف والمعروض، فإن كان الموصوف هو المعروض فالمعقول اولي وان كان الموصوف غير المعروض فالمعقول ثانوي، مثلا: النار حارة، حرارة النار من المعقول الاولي، فإن معروض الحرارة نفس النار الخارجية لا عنوانها. والمتصف بالحرارة ايضا نفس النار الخارجية، فالمعروض هو الموصوف فهذا من المعقول الاولي.

واما إذا كان المعروض غير الموصوف، كما في العناوين الانتزاعية والاعتبارية فالمعقول ثانوي. **مثلا: عنوان الامكان،** عنوان الامكان منتزع من الوجود الخارجي لماهية الممكن لكن معروض هذا العنوان الماهية من حيث هي لا ما هو الموجود خارجا، فالذي يعرض عليه الامكان مثلا هي ماهية الانسان فإن الذهن إذا تصور ماهية الانسان ورآها متساوية النسبة بالنسبة الى طرفي الوجود والعدم، عبّر عنها بالإمكان فمعروض الامكان هو الماهية، لكن المتصف بالامكان نفس الانسان الخارجي فيقال: هذا الانسان الخارجي ممكن، فما هو المعروض غير ما هو الموصوف، لذلك يعبر عنه بالمعقول الثانوي. ومن هذا القبيل الامور الاعتبارية ومن الامور الاعتباري الاحكام الشرعية تكليفية كانت أو وضعية. مثلا: ما هو معروض الوجوب، هل معروض الوجوب الصلاة الخارجية عندما يقول المولى: صلّ ؟ هذا غير معقول لان الصلاة الخارجية مسقط للامر وليس متعلقا للامر، بل متعلق الامر هو عنوان الصلاة المرتسم في افق الآمر والجاعل، فإن الجاعل عندما يقول: صل، يتصور عنوان الصلاة في ذهنه ويوجه الامر نحوها. فما هو معروض الامر بالصلاة ليست هو الصلاة الخارجية إذ الصلاة الخارجية مسقط للأمر. فلو كانت معروضا للأمر للزم تحصل الحاصل.

إذن فما هو معروض الامر عنوان الصلاة. ولكن، إذا وجدت الصلاة خارجا اتصفت بكونها مأموراً بها بواسطة انطباق العنوان المأمور به عليها، فما هو المعروض الحقيقي للأمر الصلاتي ليس الصلاة الخارجية إذ لا معنى لعروض الامر عليها قبل تحققها، إذا ما هو المعروض للأمر الصلاة عنوان الصلاة بداعي ايجادها وتحصيلها في الخارج.

ولكن، ما هو الموصوف بالمأمورية بحيث يقال: صلاة مأمور بها، صلاة واجبة الصلاة الخارجية، الا ان هذا الاتصاف على نحو الواسطة في العروض، وليس اتصافا حقيقيا، اي بواسطة انطباق عنوان الصلاة المعروض للامر على الصلاة الخارجية اتصفت الصلاة الخارجية على كونها مامور بها.

**المقدمة الثانية:** حيث تبين الفرق بين ما هو المعروض وما هو الموصوف في الاحكام الشرعية فلا محالة لا يعقل اجتماع الامر والنهي اصلا لان لا يعقل اجتماع متعلقيهما ابدا. مثلا: عندنا الان امر بالصلاة ونهي عن الغصب، أو امر بالستر ونهي عن الغصب. فنقول: ما هو معروض الامر بالستر عنوان الستر، وما هو معروض النهي عن الغصب عنوان الغصب، واما الخارج فليس معروضا لكليهما اي ان هذا الستر الخارجي الذي هو تصرف في ملك الغير دون اذنه هذا التصرف الخارجي لا معروض للأمر ولا معروض للنهي، بل معروض الامر والنهي هو عنوان الستر وعنوان الغصب. فالموجود خارجا لا معروض لهذا ولا معروض لهذا، فكيف يقال اجتمع متعلق الامر والنهي فيستحيل اجتماع الامر والنهي، اصلا المتعلقان لا يعقل اجتماعهما كي يقال بامتناع اجتماع الامر والنهي، فإن معروض كل منهما غير معروض الآخر. نعم، يتصف هذا الستر الخارجي بكونه مبغوضا أو يتصف هذا الستر الخارجي بكونه منهيا عنه، أو يتصف بكونه مأمورا به الا انه اتصافٌ بالعرض، اي بواسطة بالعروض وليس اتصافا حقيقيا.

فحيث إن المعروض متغاير لم يجتمع المتعلقان ابدا، حتى يقال بامتناع اجتماع الامر والنهي لان المتعلقين قد اجتمعا، فإن القول بامتناع الاجتماع أو جواز الاجتماع فرع اتحاد المتعلقين ولا يتصور اتحاد للمتعلقين.

فإذاً بالنتيجة: معروض الامر غير ما هو معروض النهي فلم يجتمع المتعلقان كي يكون من موارد الامتناع أو الاجتماع.

ولكن، هذا الجواب ليس تاماً على جميع المباني، فإن هذا الجواب ناظر الى دفع التضاد بين نفس الاحكام الذي ذهب اليه صاحب الكفاية وتبناه سيد المنتقى: ان التضاد بين نفس الاحكام، اي ان الامر والنهي متضادان في نفسهما مع غمض النظر عن المبدا والمنتهى، فاذا كان المنظور هو دفع محذور التضاد بين نفس الاحكام هذا الجواب يصلح، لم يجتمع الحكمان لانه لم يجتمع متعلقا الحكمين فإن البحث في اجتماع الحكمين وعدمه فرع اجتماع المتعلقين، والمتعلقان لم يجتمعا في مورد واحد.

فهذا الكلام ينفع في دفع محذور التضاد بين نفس الاحكام.

واما إذا لم نقل بهذا المبنى وقلنا بمبنى سيدنا(قده): من انه لا تضاد بين نفس الأحكام، وإنما التضاد بلحاظ المبدأ وبلحاظ المنتهى، والا الاحكام امور اعتبارية لا تضاد بينها. على هذا المبنى الثاني: هل يوجد تضاد على نفس المبدأ فيما إذا كان الوجود واحدا أم لا؟.

فيقال: هل أن طرو العنوان واسطة في اتصاف الخارج بالملاك؟ أم ان المتصف بالملاك هو العنوان وليس الخارج بعبارة أخرى: هذا العمل وهو لبس الساتر صدق عليه عنوانان: عنوان الستر الذي هو مأمور به وعنوان الغصب الذي هو منهي عنه، الملاك المفسدة والمبغوضية في العنوان الغصب اي عنوان الغصب، والملاك وهو المصلحة والمحبوبية في العنوان وهو عنوان ستر العورة، فهل ان صدق العنوان على ما في الخارج يوجب اتصاف ما في الخارج حقيقة في الملاك على نحو الواسطة في الثبوت، فيقال: صدق عنوان ستر العورة على هذا العمل يعني ان هذا العمل موطن للمصلحة حقيقة وصدق عنوان الغصب على هذا العمل يعني انه موطن للمفسدة حقيقة. فاذا نظرنا للتضاد من حيث المبدأ وقلنا بأن صدق العنوان على عمل واسطة في ثبوت الملاك لذلك العمل، إذا هذا العمل الواحد سوف يكون مجمعا للمفسدة والمصلحة وهو غير معقول. ان يكون هذا العمل الخارجي مجمعا للمفسدة المستلزمة للنهي، والمصلحة المستلزمة للامر. فبناء على هذا المبنى يعود الاشكال مرة أخرى. لأنه هذا المورد مورد للتضاد بين الامر والنهي لا بلحاظ أنفسهما بل بلحاظ مبادئهما، إذ لا يعقل اجتماع المبدأ في واحد بحسب الوجود.

فدعوى: ان المعروض غير الموصوف لا يحل مشكلة التضاد بلحاظ المبدأ بناء على هذين المبنيين. فالجواب ليس دافعا للمحذور على جميع المباني.

**فتلّخص بذلك:**

ان الاستدلال على شرطية الاباحة في الساتر الصلاتي بأن الستر مبغوض ومنهي عنه فلا يعقل ان يكون مصداقا لما هو المامور به.

هذا الاستدلال غير تام للجواب الأول.

### 7

ذكرنا فيما سبق : ان ما استدل به على شرطية الاباحة في الساتر الصلاتي: هو ان الستر مصداق لما هو المنهي عنه، فلا يعقل ان يكون مصداقا لما هو المأمور به، وهو الشرط. وقد كان الجواب عن هذا الاستدلال:

بأن ما هو المأمور به غير ما هو المنهي عنه، فإن ما هو المأمور به، هو تقيّد الصلاة بكون المصلي مستور العورة. والمنهي عنه هو الستر الخارجي. فلأجل تغاير متعلق الأمر ومتعلق النهي فلا يكون المورد من موارد اجتماع الأمر والنهي كي يقال بالاستحالة. وان المنهي عنه لا يقع مصداقا للمأمور به. بل الستر منهي عنه ولكن إذا حصل وعصى المكلف النهي عن الستر لكونه غصباً فإن صلاته تتصف وجداناً بكونها متقيدة بستر العورة. لذلك: فالصلاة صحيحة وان عصى المكلف النهي عن الستر.

ولكن، السيد الاستاذ وشيخنا الأستاذ: قد أفادا: بأنه حتى لو قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي وأن ما هو المأمور به غير ما هو المنهي عنه اي أن ما هو المنهي عنه هو الستر نفسه، وما هو المأمور به تقيّد الصلاة بكون المصلي مستور العورة حتى لو سلمنا بذلك مع ذلك لا تصح الصلاة، وبيان ذلك بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) بحسب (تقريراته الاصولية): ومحصّله يبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: إن نفس التكليف يقتضي اختصاص متعلقه بالمقدور، فمتعلق التكليف مثلاً طبيعي الصلاة وان كان في نفسه مطلقاً يشمل الصلاة المقدورة وغير المقدورة، ولكن تعلق التكليف بالصلاة اوجب ضيق المتعلق واختصاصه بالمقدور، والوجه في ذلك: أن حقيقة التكليف هي الانشاء بداعي جعل الداعي، لا أن التكليف مطلق الاعتبار كما يقول به السيد الخوئي، بل التكليف اعتبار خاص فهو الانشاء بداعي قدح الداعي في نفس المكلف، ومن الواضح: أن قدح الداعي في نفس المكلف إنما يتصور في فرض كون المكلف به مقدورا والا لا يعقل قدح الداعي في نفس المكلف نحو غير المقدور، فلا محالة، متعلق الأمر وان كان في نفسه مطلقا الا ان تعلق التكليف به اوجب ضيقه واختصاصه بالحصة المقدورة من طبيعي الصلاة.

المقدمة الثانية: إن الممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فكما ان الممتنع عقلا خارج عن المأمور به لكونه غير مقدور فكذلك الممنوع شرعاً والسر في ذلك:

أن الممنوع شرعا وان كان مقدوراً تكويناً إلا ان حكم العقل بأن مقتضى حق المولوية على العبد اجتناب هذا العمل يجعل العمل غير مقدور عقلا فالعقل لا يرى فرقا بين ما هو ممتنع تكوينا وما هو محظور عقلاً، إذ العقل يقول: إن هذا العمل لا يمكنك مزاولته بمقتضى حق الطاعة الثابت في عهدتك. فمقتضى حكم العقل بلزوم اجتناب المنهي عنه بمقتضى حق الطاعة أن تكون الحصة المنهي عنها خارجة موضوعا عما هو المأمور به، فنتيجة هاتين المقدمتين: تتقرر النتيجة: وهي:

ان المولى أمر بالصلاة متستراً. إلا ان المأمور به وهو الصلاة متسترا خاص بالمقدور اي الصلاة متسترا إذا كانت مقدورة والا فالأمر لا يشمله، فاذا نهى المولى عن الستر لكونه غصبا حكم العقل بأن الستر فعل ممتنع بمقتضى حق المولوية، وبالتالي فستر العورة غير مقدور، واذا كان ستر العورة غير مقدور عقلاً إذن فالأمر بالصلاة متستراً لا يتوجه لهذا المكلف، فعلى هذا: حتى لو قلنا بأن هناك فرقا بين متعلق النهي ومتعلق الأمر فمتعلق النهي عملية الستر ومتعلق الأمر التقيد كون المصلي مستور العورة الا انه حيث انه لا يمكن للمكلف ان يصل إلى التقيد الا بإيجاد القيد وايجاد القيد غير مقدور له عقلا بمقتضى حق الطاعة فلا محالة يكون الأمر بالصلاة متسترا غير شامل من الاول لمثل هذه الصلاة، باعتبار اختصاص المأمور به بما كان مقدوراً.

ولعل هذا هو الوجه في ذهاب سيدنا الخوئي(قده) إلى الفتوى بشرطية الاباحة، مع انه يقول: باختلاف متعلق الأمر والنهي كما في (ج12، من موسوعته، ص132).

ولكن يلاحظ على هذا الوجه:

انه: تارة: يكون بين متعلق الأمر والنهي تركيب اتحادي، أو تركيب انضمامي. وتارة: لا يكون بينهما ثمة تركيب اصلا.

فان كان بين المتعلقين تركيبا اتحاديا، كما يراه (دام ظله) في مسالة مسح الرأس. فلو ان المكلف اراد مسح راسه بالبلّة المغصوبة مثلا فيقال: بأن هذا المسح هو مصداق للمنهي عنه لكونه غصبا، وهذا المسح بنفسه مصداق لما هو المأمور به لأن ما هو المأمور به –على بعض المباني في الوضوء- هو فعل المسح يعني امرار اليد على العضو الممسوح كالرأس مثلا فاتحد متعلق الأمر مع متعلق النهي، فهنا يمكن ان يقال: بلحاظ التركيب الاتحادي بين المتعلقين يقال: بأن الأمر بالمسح لا يشمل هذا المسح، لأن الأمر بالمسح مختص بالمسح المقدور وهذا المسح غير مقدور عقلاً، لتعلق النهي بعنوانه، فحيث إن النهي متعلق بنفس العنوان المأمور به لذلك نقول: بأن المأمور به لا يشمل مثل هذا المسح لعدم كونه مقدوراً عقلاً.

أو كان بين المتعلقين تركيب انضمامي، مثلاً: السجود على الارض المغصوبة، فيقال: لا يوجد هنا تركيب اتحادي لان المتعلق ليس واحدا، بلحاظ ان السجود من مقولة الوضع، لأن السجود عبارة عن الهيئة، بينما وضع الجبهة على الارض المغصوبة من مقولة الفعل، فهنا مقولتان، والمقولات متباينة بتمام الذات، ومقتضى تباينها بتمام الذات تغاير الوجود، حيث إن لكل مقولة وجودا خاصا بها، ولا يعقل وجود مقولتين بوجود واحد، فحيث ان هنا مقولتين: مقولة الأين أو مقولة الفعل، ومقولة الوضع، فهناك وجودان، غاية ما في الباب ان بين هذين الوجودين تركيب انضمامي، مع أن هناك مقولتين، وضع، وأين، أو وضع، وفعل. اي ان هناك وجودين.

إلا أن المحقق النائيني (قده) يقول: صحيح ان هناك وجودان ومقولتان، الا ان المكلف اوجد هاتين المقولتين بحركة واحدة. بإعمال قدرة واحدة لا بإعمال قدرتين، فحيث ان المكلف بإعمال قدرة واحدة صنع مقولتين واوجد مقولتين كان بين المقولتين تركيب انضمامي. فهما وإن كانا وجودين الا ان صدورهما بإعمال قدرة واحدة يقتضي التركيب بنيهما، فهناك تركيب جديد.

ففي مثل هذا الفرض ايضا يصح للسيد الاستاذ ان يقول: نعم، ان المأمور به وهو السجود، لا يشمل مثل هذا السجود، اي السجود في الارض الغصبية، لأن هذا المأمور به الا وهو السجود غير مقدور عقلا، لا للنهي عنه فان النهي متعلق بمقولة اخرى، بل للنهي عن ملازمه، إذ لا ينفك السجود في الدار المغصوبة عن الغصب سواء كان متحقق بمقولة الاين أو بمقولة الفعل. فعلى اية حال، بما ان المأمور به هو خصوص المقدور، والسجود غير مقدور عقلاً، والسر في عدم كونه غير مقدور عقلاً ملازمته لما هو المنهي عنه شرعا في الوجود حيث أنهما يوجدان بقدرة واحدة.

أما إذا لم يكن بين المتعلقين لا تركيب اتحادي ولا تركيب انضمامي، بل كان متعلق الأمر في طول متعلق النهي: أي بين القيد والتقيد نحوان من الثبوت طوليان، فالقيد يوجد أولاً في طوله يوجد التقيد، فهنا يقال: إذا كان بين متعلق الأمر ومتعلق النهي طولية لا أنهما في عرض واحد، إذن فلم ينصبّ حكم العقل بلزوم اجتناب المنهي عنه لا بنفس متعلق المأمور به كما في التركيب الاتحادي، ولا بملازمه العرضي كما في التركيب الانضمامي، وإنما تعلق حكم العقل بعمل سابق على ما هو محقق لمصداق المأمور به. فحينئذ يمكن القول: ان المأمور به مقدور في طول معصية النهي، فالمولى يقول له: لا تتستر لأن الستر غصبي، لكن إذا تسترت صار تقيد الصلاة لكونك مستور العورة أمراً مقدوراً. إذ ما دام التقيد في طول وجود القيد إذن فالتقيد مقدور في طول عصيان النهي الشرعي، وفي طول مخالفة حكم العقل بضرورة الاجتناب عملاً بحق الطاعة. فالمكلف قادر لا انه غير قادر.

اذن فهذا الاستدلال لو سلمت مقدماته فالمناقشة فيها بمنع الصغرى، اي ان التقيد غير مقدور لعدم القدرة عليه عقلا ممنوعة، بل التقيد مقدور في طول وجود القيد عصياناً غفلة، فإنّ المكلف متى ما اتى بالقيد عصيانا أو غفلة صار التقيد اي ان يصلي مستور العورة امرا مقدورا وهذه هي نكتة الترتب.

فمثلا: لو وقع التزاحم بين ازالة النجاسة عن المسجد والصلاة في آخر الوقت. فالمولى يقول: ازل النجاسة عن المسجد فان لم تزل النجاسة فصل. فيقول: الكلام هو الكلام، ففي فرض مخاطبته بإزالة النجاسة عن المسجد فالعقل يقول: مقتضى حق الطاعة ان تزيل النجاسة، هذا المكلف خالف حكم العقل واتى بالصلاة، لماذا لا تقولون الصلاة غير مقدور عليها؟!، لأنّ الصلاة محقق لعصيان الأمر بالإزالة فالصلاة غير مقدورة عقلا، لحكم العقل بضرورة صرف النجاسة عن المسجد، لكنكم لا تقولون بذلك، بل تقولون بالترتب. وتقولون: الأمر بالصلاة وان كان امراً بالمقدور، الا ان الصلاة مقدورة لا في عرض الازالة بل في طول عصيان الامر.

فكما ان الأمر الترتبي بالمهم يصح عند عصيان الأهم مع فعلية حكم العقل بضرورة صرف القدرة بالأهم عملاً بحق الطاعة، ويقال بأن المهم مقدور في فرض عصيان الاهم فكذلك التقيد مقدور في فرض عصيان النهي عن القيد، وان كان حكم العقل باجتناب المنهي عنه حكماً فعلياً، الا انه في طول عصيانه اصبح التقيد مقدوراً.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الأستاذ(قده): في(الأصول: ج3، ص90)، وهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: مقدمة كبروية: إنّ إطلاق الأمر بالطبيعي متقوم بالترخيص التكليفي في التطبيق. وهو مبنى المحقق النائيني والسيد الخوئي وشيخنا الاستاذ. فمثلا: الأمر بطبيعي الصلاة انما يكون إطلاق إذا كان متقوما بالترخيص بالتطبيق على اي فرد. مثلا: هل الأمر بطبيعي الصلاة له إطلاق يشمل الصلاة في مواطن التهمة أم لا؟

نقول: إنما يكون للأمر بطبيعي الصلاة يشمل الصلاة في مواطن التهمة إذا كان هناك ترخيص تكليف في تطبيق هذا الطبيعي على هذا الفرد، فالإطلاق متقوم بالترخيص التكليفي في التطبيق على الفرد.

المقدمة الثانية: مقدمة صغروية: إن هناك أمراً بالصلاة مع الساتر، ونفترض أن الأمر أمر بالتقيد اي امر بالصلاة متقيدة بكون المصلي مستور العورة. إلا أن هذا الأمر إنما يكون له إطلاق بحيث يشمل من صلى بالساتر الغصبي إذا كان هذا الأمر محتفا بالترخيص في التطبيق، والمفروض ان الترخيص في التطبيق منتفي، لان المولى ينهى عن تطبيق الصلاة متسترا بهذا الستر. فبما ان هذا الفرد من الستر منهي عنه اذن فلا ترخيص تكليفي في تطبيق الطبيعي المأمور به على هذا الفرد، فاذا لم يكن هناك ترخيص فليس للأمر اطلاق، إذن هذه الصلاة مع الساتر الغصبي لم يشملها الأمر من الاساس.

فإن قلت: فليشملها الأمر من الاساس على سبيل الترتب.

قلنا: ما هو المأمور به لا إطلاق له، وما له إطلاق ليس مأموراً به، فما هو المأمور به الصلاة متسترا. وهذا ليس له إطلاق، لمثل الساتر الغصبي لعدم الترخيص في التطبيق. وما له اطلاق وهو الأمر بطبيعي الصلاة ليس هو المأمور به لان المأمور به الصلاة متسترا، فكيف يدعى الترتب؟، بأن يقال: لا تتسر فان تسترت فأنت مأمور بطبيعي الصلاة على اي حال. فإن هذا الأمر ليس مأمورا به حتى يكون مترتبا على عصيان الأول.

### 8

ذكرنا فيما سبق: أنّ شيخنا الأستاذ(قده) أفاد: بأن اختلاف متعلق الأمر والنهي بأن يكون متعلق النهي هو القيد بينما متعلق الأمر هو التقيد لا يجدي في صحة الصلاة بالساتر الغصبي، وذلك: لأنّ الأمر بالصلاة مستور العورة لا إطلاق له بحيث يشمل الصلاة مع الساتر الغصبي، لأنّ المناط في الإطلاق هو: أن يكون هناك ترخيص تكليفي في تطبيق الطبيعي المأمور به على الفرد، فإذا لم يكن هناك ترخيص في التطبيق فلا إطلاق للأمر. والمفروض في المقام ان هناك نهياً من قبل الشارع عن هذا الستر لكونه غصباً. فمع وجود هذا النهي لا إطلاق للأمر بالصلاة متسترا بمثل هذا الستر.

فإن قلت: بأن الترتب كافٍ في تصحيح الصلاة في المقام، بأن يقول المولى: لا تتستر بالساتر الغصبي ولكن على فرض وقوع هذا الستر فصلِّ.

قلت: إنّ ما هو المأمور به هو الصلاة متسترا لا مطلق الصلاة، والمفروض ان الأمر بالصلاة متسترا لا إطلاق له لهذا الساتر الغصبي، والامر بالصلاة في نفسه وان كان له إطلاق بحيث يشمل من تستر بالساتر الغصبي الا انه ليس المأمور به فما هو المأمور به لا إطلاق له وما له إطلاق ليس هو المأمور به.

فإن قلت: يمكن تصوير الترتب مبنياً على فرض حصول الشرط وبيان ذلك:

أنه إذا قال المولى: صلِّ في الوقت، فإن الوقت إذا دخل يكون الأمر بالصلاة فعلياً بعد دخول الوقت، وان لم يصح للمولى بعد دخول الوقت ان يقول صل مع الوقت لأنّ الوقت قد دخل، فهذا منبه على أنّ الأمر بالمشروط ليس أمراً بشرطه، وإذا لم يكن الأمر بالمشروط أمراً بشرطه فلا مانع من فعلية الأمر بالمشروط بعد فعلية شرطه وإن كان شرطه منهيا عنه فكما يصح أن يقول المولى: إذا دخل الوقت فصلّ فلا يكون أمره بالصلاة أمراً بالوقت، وانما أمره بالصلاة على فرض دخول الوقت. فكذلك في المقام: بأن يكون قول المولى: صل متسترا على فرض حصول الستر ولو كان سترا غصبيا.

قلت: ان الأمر بالمشروط لا محالة امر بشرطه، وانما لم يكن امرا به في مسألة الوقت لعدم كونه اختياريا فحيث ان الوقت والقبلة ليسا من قبيل الشروط الاختيارية لذلك لم يكن الامر بالمشروط أمراً بالشرط. وأما متى ما كان الشرط اختيارياً فلا محالة الأمر بالمشروط أمرٌ بالشرط، فإذا كان الشرط منهيا عنه لكونه غصباً لم يشمله الأمر بالمشروط لا انه يشمله الأمر بالمشروط على فرض حصول الشرط. فالأمر بالمشروط دائما امر بالشرط الا ان يكون الشرط غير اختياري، فما دام الشرط اختيارياً فالأمر بالمشروط امر بالشرط، نعم، لا يشمل هذا الأمر بالمشروط ما إذا كان الشرط منهيا عنه، لانه يعتبر في إطلاق الأمر الترخيص في التطبيق لا ترخيص في التطبيق. لا أنّ الأمر بالمشروط فعلي عند حصول الشرط ولو بالنحو المنهي عنه.

ويلاحظ على ما أفيد ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: تختص بالكبرى (وهي الكبرى النائينية): ومحصلها: ان إطلاق الأمر متقوم بالترخيص في تطبيق الطبيعي على كل فرد من افراده وإلا فلا إطلاق له.

فيقع السؤال: هل الاطلاق ثبوتاً متقوم بالترخيص التكليفي؟ أم أنه متقوم بالترخيص الوضعي؟ وعلى فرض أنه متقوم بالترخيص التكليفي فهل هو متقوم بالترخيص الحيثي أم بالترخيص الفعلي من تمام الجهات؟

فنقول: عندما نحلل الاطلاق، اي سعة المأمور به من حيث الصدق على كل فرد فاذا صدر من المولى: صل، فهل لهذا المأمور به وهو طبيعي الصلاة سعة في الانطباق على كل فرد من افراده. هذا هو الاطلاق، وهذا الاطلاق ليس متقوما بأكثر من الجواز الوضعي، والمقصود بالجواز الوضعي: تساوي الافراد من حيث نسبتها للملاك اي لا فرق بين الصلاة في اول الوقت والصلاة في وسط الوقت والصلاة في آخر الوقت والصلاة في البيت، لا فرق بين هذه الافراد من حيث النسبة للملاك، فنسبتها للملاك واحدة. - هذا يسمى بالجواز الوضعي-فمتى ما كانت الافراد متساوية النسبة للملاك تحقق الإطلاق الثبوتي. اي كان للمأمور به سعة في الصدق والانطباق، فليست السعة منوطة عقلا وتحليلا عرفيا بأكثر من الجواز الوضعي.

وعلى فرض انه بحسب التحليل العرفي لحقيقة الاطلاق انه متقوم بالجواز التكليفي، فغايته الجواز الحيثي، لا الجواز الفعلي من تمام الجهات، اي أن يقول: ان تطبيق الصلاة على هذا الفرد جائز تكليفا من حيث انه صلاة، اما من حيث الحيثيات الاخرى مسكوت عنه، وهذا نظير ما تعرض له شيخنا الأستاذ(قده) تبعاً للمحقق النائيني وسيدنا الخوئي (قدس سرهما) : في أنه لا تنافي بين حلية لحم الغنم وبين النهي عن الغصب، فإنّ المولى عندما يقول: (احلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم)، فإن المقصود به: أنّ الانعام من حيث كونها انعام حلال، لا ينافي حرمتها من حيث كونها مغصوبة او موطوءة او ما اشبه ذلك. فعندما يقول: (اقم الصلاة) وافترضنا ان اطلاق الطبيعي المأمور به متقوم بالترخيص التكليفي في التطبيق فليس متقوماً بأكثر من الترخيص الحيثي، أي: لك ان تطبق الطبيعي على هذا الفرد من حيث كونه صلاة، واما من الحيثيات الاخرى هل يمكن لك التطبيق أم لا؟ هذا يرجع الى الأدلة الأخرى.

وبناءً على ذلك: نقول: إن الإطلاق الثبوتي متقوم بالجواز الوضعي لا بالجواز التكليفي وعلى فرض أنه متقوم بالجواز التكليفي فغايته الجواز الحيثي وبناء على ذلك: لا مانع من شمول الأمر بالصلاة للصلاة مع الساتر الغصبي، فإن الاطلاق يشملها. لأن الاطلاق متقوم بالجواز الوضعي وهو حاصل او بالجواز الحيثي وهو حاصل. فمجرد النهي عن الستر لا يمنع من إطلاق الأمر للطبيعي لمثل الصلاة مع الساتر الغصبي، والكاشف عن كون الجواز الوضعي حاصلاً أو الجواز الحيثي حاصلا هو نفس الاطلاق الاثباتي، هو قوله اقم الصلاة، هذا الاطلاق الاثباتي كاشف عن انعقاد الاطلاق الثبوتي بشرطه، الا وهو الجواز الوضعي او الجواز الحيثي.

اذن بالنتيجة: المقدمة الكبروية ممنوعة. ولكن على فرض ان المقدمة الكبروية تامة وانه لا إطلاق للأمر بالصلاة متستراً لمثل الصلاة مع الساتر الغصبي نأتي الى:

الملاحظة الثانية: هل ان الترتب صحيح في المقام؟ بأن يقول المولى: لا تتستر بالساتر الغصبي ولكن إذا عصيت نهيي فصل متستراً، لأن المأمور به ليس هو فصل، وانما صل متسترا والكلام في الترتب بهذا التصوير: لا تتستر بالساتر الغصبي فإن تسترت به فصلّ متستراً. هل أن الترتب صحيح أم لا؟.

فلابد ان يبحث عن موانع الترتب وانها هل هي متوفرة في المقام أم لا؟.

فنقول: بأن الموانع المتصورة من الترتب في المقام أربعة:

المانع الاول: ما ذكره الأستاذ (قده): من ان الأمر بالمشروط امر بالشرط، فاذا كان الأمر بالصلاة متسترا امرا بالستر فلا محالة لا إطلاق له في فرض كون الستر منهيا عنه، فهل ان هذا المانع يمنع من الترتب أم لا؟

فنقول: نعم، الأمر بالمشروط امر بالشرط، وهذا يقتضي ان لا إطلاق للأمر بالمشروط في عرض النهي عن الشرط، لا انه يمنع عن اطلاقه حتى في طول عصيان النهي عن الشرط. نعم، كون الأمر بالمشروط امرا بالشرط لا يجتمع مع النهي عن الشرط، فلا إطلاق للأمر بالمشروط بحيث يكون في عرض النهي عن الشرط إذ لا يجتمع الأمر بالمشروط المقتضي للأمر بشرطه مع النهي عن شرطه، إنّما غاية هذا التمانع زوال العرضية لا زوال الطولية. فإن هذا لا يمنع من ان يقول المولى نعم، ولكن على فرض عصيان النهي فصل متستراً.

المانع الثاني: ان يقال: بأن التقيد والقيد ثبوتا واحدا وليس ثبوتين، والترتب انما يتصور في الثبوتين. والوجه في ذلك: ان الترتب كما ذكر في الاصول فرع التزاحم، لان الترتب علاج للتزاحم بين امتثالين، فاذا كان الترتب مترتبا على التزاحم فإن التزاحم يتصور بين ثبوتين وعملين، فبما أن الترتب فرع ثبوتين قصرت قدرة المكلف عن الجمع بينهما فالترتب منتف في المقام بانتفاء موضوعه، إذ ليس في المقام الا القيد والتقيد وثبوتهما واحد.

ولكن الجواب عن هذا السؤال: إنّ التقيد وجود رابط.

إنّ الوجود رابطٌ ورابطي ثمةَ نفسيٌ فهاك واربطي

هناك وجود نفسي وهو وجود الجوهر، ووجود رابطي، وهو وجود العرض، ووجود رابط وهو المعبّر عنه بالمعنى الحرفي. والتقيد رابط، فمقتضى كون التقيد من الثبوت الرابط ان يكون مغايرا لثبوت أحد الطرفين فإن الرابط معنى حرفي والمعنى الحرفي متقوم لا بالقيد وحده، بل بالقيد والمقيد، فلا يكفي وجود القيد في وجود التقيد، بل لابد من وجود المقيد ايضاً. فالتقيد مغاير ثبوتا للقيد، لأنّ التقيد عبارة عن الرابط بين طرفين وهما: ذات المقيد وذات القيد، لذلك فالفرق بين التقيد والقيد فرق في نحو الثبوت وليس فرقا في التحليل العقلي وثبوتهما واحد.

نعم وقع في الحكمة خلاف بين (آقا علي مدرس، والمعروف عند الفلاسفة، هل ان الرابط وجود خارجي ام أنه انتزاعي؟ هذه مسألة أخرى. لكن بالنتيجة هما ثبوتان وليس ثبوتاً واحداً).

اذن بالنتيجة: كما يتصور الترتب علاجا للتزاحم بين عملين كالصلاة في ضيق الوقت وإزالة النجاسة عن المسجد يتصور الترتب علاجا عن التزاحم بين امتثال النهي عن الستر وامتثال الامر بالصلاة متستراً، فيقول المولى: لا تتستر بالساتر الغصبي فإن تسترت به فصلّ متستراً، اي حقق التقيد بطرفيه، لا بطرف واحد.

المانع الثالث: إن الترتب فرع الطولية بين فعلية الأمر بالمهم وعصيان الأهم الذي عبر عنه في الاصول وعدم فاعلية الاهم لا عدم فعليته، فمثلا: إذا قال المولى: انقذ الغريق، وهناك امر بالصلاة في ضيق الوقت فهل فعلية الأمر بالصلاة الذي هو المهم، في طول فعلية الأمر بالاهم وهو الأمر بإنقاذ الغريق بل هما في عرض واحد من حيث الفعلية، وانما الترتب هو طولية فعلية الأمر بالمهم لعدم فاعلية الأمر بالاهم، يعني لعصيانه، فالمولى يقول: انقذ الغريق، فاذا عصى لم يكن الأمر فاعلاً محركّاً، ففي طول عدم فاعليته اي عصياته يكون الأمر بالمهم فعلياً، ففعلية الامر بالمهم في طول عدم فاعلية الامر بالأهم لا في طول عدم فعليته.

وحينئذٍ: بما أنّ الترتب متقوم بالطولية فالطولية غير متصورة في المقام لانه في كل آن يوجد تقيد يوجد عصيان للقيد. – يعني عصيان للنهي عن الساتر لان المولى يقول لا تتستر- تستر وصلي في نفس الوقت الذي هو قد شرع في الصلاة تلبس بعصيان فعلي للنهي عن الشرط- فلا طولية بين فعلية الأمر بالتقيد وبين عصيان النهي عن القيد، بل في كل آن يكون فيه التقيد يكون فيه التقيد هو مقرون بمعصية فعلية للنهي عن القيد.

الجواب عن ذلك: يكفي في صحة الترتب الأمر على سبيل الشرط المتأخر، وقد ذكر هذا في بحث الاصول، وبيان ذلك:

أنه إذا قال المولى: ازل النجاسة عن المصحف الشريف، وفي ضيق الوقت المكلف حصل له تزاحم بين ان يصلي وبين ان يزيل النجاسة عن المصحف، وافترضنا ان ازالة النجاسة عن المصحف الشريف اهم اما وجدانا أو احتمالاً، فيقول المولى: -امامك دقيقة واحدة إما ان تزيل فيها النجاسة او تدرك ركعة من الصلاة مثلاً -ازل النجاسة فإن عصيت فصل، لكن لا يصدق انه عصى الا إذا مضى وقت الازالة يقال حينئذ عصى، والمفروض انه إذا مضى الوقت سقط الأمر عن الفعلية، فكيف يتصور الترتب؟

فحلوا المشكلة هناك بالشرط المتأخر، فقالوا: يصح الأمر بالترتب على نحو الشرط المتأخر، بأن يقول المولى من الان: على فرض حصول العصيان في ظرفه بأن يمضي الوقت وأنت لم تزل النجاسة عن المصحف فأنت مأمور بالصلاة من الآن على نحو الترتب، فالأمر بالمهم فعلي عند عصيان الاهم ولو كان العصيان متأخراً. فالأمر بالترتب لا ينتفي مع معاصرة العصيان لفعل المهم، لان العصيان للأهم اخذ شرطاً في فعلية الأمر بالمهم على نحو الشرط المتأخر، مثلا: يقول المولى: لا تركب الدابة المغصوبة ولكن إن ركبت ووصلت الى عرفة فقف، مع ان الوقوف ليس شيئا آخر سوى كونه على الدابة المغصوبة وليس شيئا ثانيا. هذا ترتب. الأمر بالوقوف الذي هو عين كونه على الدابة المغصوبة الأمر بالوقوف فعلي من الان ان حصل الشرط في ظرفه وهو عصيان النهي عن الغصب. فكذلك الأمر في المقام: صحيح انه في كل آن يمر على المكلف وهو متستر في الساتر الغصبي يوجد غصب جديد، يعني هناك عدة افراد للغصب عديدة بعدد الآنات، ففي كل آن يتلبس المكلف بالساتر الغصبي يوجد غصب ويوجد معصية، الا ان هناك امرا بالصلاة متسترا ان حصل عصيان للنهي عن الغصب على نحو الشرط المتأخر. فالطولية محفوظة في المقام.

المانع الرابع: انه لا فرق بين المقام ومورد التركيب الانضمامي، حيث قلتم: انه لا يعقل الترتب في فرض التركيب الانضمامي ولا فرق بين المقام وبين التركيب الانضمامي ، وبيان ذلك: ان المانع من الترتب في فرض التركيب الانضمامي هو استلزام المعصية، حيث انه وضع الجبهة على الارض المغصوبة غصب، لانه تصرف في الأرض المغصوب، والهيئة الحاصلة من وضع الجبهة على الارض سجود، والاول مقولة وهي مقولة الفعل، والثانية مقولة أخرى: وهي مقولة الوضع، والمقولتان وجودان، الا أنّ هذين الوجودين يحصلان بإعمال قدرة واحدة كما يقول المحقق النائيني صار بينهما تركيب انضمامي. فالمانع من الترتب حينئذ، وهو أن يقول المولى: لا تضع جبهتك على الارض المغصوبة، فإن وضعت جبهتك على الأرض المغصوبة فاسجد. فأنه يقال: اسجد مستلزم للمعصية، الأمر بالسجود امر بوضع الجبهة على الارض، حيث لا يمكن السجود بدون وضع الجبهة على الارض. فالأمر بالسجود أمر بالمعصية مستلزم للمعصية، من هنا لا يتصور الترتب. وهذا مشترك مع المقام، فيقال: الأمر بالتقيد امر بالقيد، والمفروض ان القيد منهي عنه، فاستلزام المأمور به لفعل المنهي عنه علةٌ مشتركة بينهما.

الجواب عن ذلك: أولاً: هذا ليس محل اتفاق، فبعض الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي(قده) والسيد الصدر تعرّض له ايضا في (اصوله في بحوث التعارض، ج7، ص123) وقال: أن الترتب معقول في التركيب الانضمامي ولا مانع منه، أن يقول المولى: لا تضع جبهتك على الارض فإن وضعت جبهتك على الارض فاسجد، اصلا لا مانع منه، وذلك لأن المانع من الترتب ان يكون حصول المنهي عنه مساوق لحصول المأمور به، واما إذا كانا وجودين فلا مانع من الترتب.

وما طرحناه سابقا في مسألة أن الترتب لا يتصور في موارد التركيب الانضمامي انما هو لاجل مبنى السيد الأستاذ، والا فهذا ليس محل اتفاق:

وثانيا: سلمنا ان الترتب كما يقول السيد الاستاذ (دام ظله) ان الترتب لا يعقل في موارد التركيب الانضمامي، لأن القدرة مفقودة والمأمور به هو خصوص المقدور، فهناك فرق بين موارد التركيب الانضمامي وبين محل كلامنا: ففي موارد التركيب الانضمامي يوجد تلازم من الطرفين يعني لا يتصور سجود وهي مقولة الوضع، إلا بوضع الجبهة على الأرض ولا يتصور حدوث جبهة على الأرض الا وتحققت به الهيئة. فلأجل التلازم بين الطرفين جاء الاشكال وهو: أن حدوث المنهي عنه مساوق لحدوث المأمور به فاذا كان المنهي عنه غير مقدور فالمأمور به غير مقدور. وأما في محل الكلام فإن حصول القيد ليس مساوقاً للتقيد بل التقيد معنى حرفي يعتمد على القيد والمقيد، فلا يوجد تلازم من الطرفين، ولأجل انه لا يوجد تلازم من الطرفين يمكن للمولى أن يقول: لا توجد القيد لأنه غصب ولكن إن أوجدته ولو بنحو الشرط المتأخر فصل متسترا، يعني فلتكن صلاتك متقيدة بهذا القيد.

فتلّخص بذلك: أنّه بناءً على القول بجواز اجتماع الأمر والنهي لا مانع من صحة الصلاة في الساتر الغصبي بوسيلة الأمر الترتبي.

### 9

كان الكلام في اشتراط الاباحة في ساتر العورة في الصلاة. وذكرنا الكلام تارة: فيما هو مقتضى القاعدة، وأخرى: في مفاد الادلة لفظية أو اللبّية، وقد انتهى الكلام حول تحديد ما هو مقتضى القاعدة. والكلام فعلاً في المقام الثاني: وهو مفاد الأدلة، والمدعى الاستدلال به على شرطية الاباحة في الساتر الصلاتي: تارة يكون دليلا خاصا وأخرى دليلا عاماً. فهنا قسمان من الأدلة:

القسم الأول: الدليل الخاص، وهو: هل أنّ لدليل شرطية الستر دلالة على شرطية الاباحة أم لا؟. فقد أفيد بأن شرطية الاباحة مستفادة من نفس دليل شرطية الستر ولو بضميمة قرينة، وتقريب هذا المطلب ببيانات ثلاثة:

البيان الأول: ما ذكره المحقق الهمداني في (ج10، ص354) وتبعه سيد المستمسك في (ج5، ص282): من دعوى الانصراف. حيث ادعي انصراف دليل شرطية ستر العورة لخصوص الساتر المباح. ومقتضاه: أنّ الساتر الغصبي ليس مصداقاً للشرط من الأساس.

ولكن اشكل على ذلك المحقق الهمداني: ببيان:

أن الأمر بستر العورة ليس حكما مولوياً وإنما هو إرشاد لحكم وضعي وهو: شرطية ستر العورة لصحة الصلاة. فحيث إن مفاد الأمر بالستر: الإرشاد الى الشرطية وهي حكم وضعي فلا وجه لانصرافه عرفا الى الفرد المباح تكليفا، فإنه لا ربط بين الحكمين. فما دام مفاد الامر بالستر حكما وضعياً فلا وجه لانصرافه الى الستر المباح تكليفا. وبالتالي: فأن دعوى الانصراف دون قرينة واضحة.

البيان الثاني: ما افاده سيدنا (قده) في موسوعته: (ج12، ص232):

إنّ الشرط المقارن -مثل شرطية ستر العورة في الصلاة-له خصوصية وهو أنه: يفهم العرف من ضم دليل النهي الى دليل الشرط اختصاصه بغير الفرد المنهي عنه، فاذا ورد الامر بالصلاة مشروطة باللباس -ستر العورة- وورد النهي عن التصرف بلباس خاص لكونه حريراً أو ذهباً أو غصباً، كان المتفاهم العرفي من ضم احد الدليل للآخر تقيد إطلاق الأمر بالصلاة المشروطة باللباس بغير مورد النهي، ونتيجة ذلك: اختصاص المأمور به باللباس المباح، فالمقرون بغيره لم يكن مصداقاً للمأمور به.

وملخص كلامه: ليست دعوى الانصراف كما في كلمات المحقق الهمداني وانما مدعاه انه: إذا ضم دليل النهي عن التصرف في اللباس لكونه مغصوبا الى دليل الامر بالصلاة مشروطة باللباس كان مقتضى ضمهما فهم العرف اختصاص الامر بالصلاة مشروطة لغير الفرد المنهي عنه، فهذا الاختصاص مستفاد من الجمع العرفي بين الدليلين.

وأشكل عليه سيدنا (قده): بأنه انما يتم هذه الجمع العرفي لو كان مصب النهي عين مصب الامر. كما إذا افترضنا ان ما هو الشرط في صحة الصلاة نفس اللبس، اي نفس الستر، فيقال حينئذٍ: بأن المولى أمر بالصلاة مشروطة باللبس، ونهى عن لبس خاص وهو اللبس الغصبي. فهنا إذا انصب النهي على مصب الشرط فالعرف يرى تنافياً بينهما لانهما اجتمعا على مصب واحد وحل هذا التنافي بالجمع العرفي ومقتضى الجمع العرفي تقييد دليل الامر بدليل النهي.

وأمّا إذا افترضنا ان مصب النهي هو الستر، بينما مصب الأمر هو التستر، يعني التقيد، اي أن مصب النهي: نفس الستر الخارجي، بينما مصب الامر: الصلاة المتقيدة بكون المصلي مستور العورة، فلم يجتمعا في مصب واحد كي يتنافيا كي يجمع العرف بينهما بتقييد دليل الامر بدليل النهي.

ويضاف الى كلامه: بل على فرض تعلقهما بمصب واحد، كما إذا افترضنا انهما متعلقان بالستر الخارجي مثلاً، إلا أن الجامع العرفي بالتقييد انما يتم لو كان العنوان واحداً كما إذا اختلف العنوان، فاذا قال: يجب عليك ان تصلي في لباس، وقال في دليل آخر: لا تلبس الحرير، فهنا يتم الجمع العرفي بتقييد دليل الامر بدليل النهي وان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، لأننا لا نبحث عن التقييد الصناعي، وإنما نبحث عن تقييد بمقتضى الجمع العرفي بين الدليلين، فاذا كان العنوان واحداً فهذا جمع عرفي.

أما إذا كان العنوان مختلفاً: كما إذا امر بالصلاة في اللباس لكن ما نهى عنه هو الغصب، لا اللباس وان كان من مصاديق الغصب هو الستر باللباس المغصوب، الا ان مصب الشرط غير مصب النهي عنواناً. فمع اختلاف العنوان لا يرى الجمع بينهما بالتقييد جمعا عرفياً.

النكتة الثالثة: ما ذكره سيدنا (قده) في (المحاضرات، في بحث اجتماع الامر والنهي، في ثمرة بحث الاجتماع): من أن الأمر بالصلاة في الساتر مثلاً أمر بالمتعلق على نحو العنوان الأولي. فإن الصلاة في الساتر عنوان اولي، بينما النهي عن الغصب نهي عن المتعلق بالعنوان الثانوي، ومتى اجتمع دليلان وكان احدهما بالعنوان الثانوي والاخر بالعنوان الاولي فان ما كان بالعنوان مقدم بالاجماع على ما كان بالعنوان الاولي، ونتيجة هذا التقديم هو اختصاص متعلق الامر بغير مورد النهي، مثلا: إذا قال المولى ( أحلت لكم بيهمة الانعام). وقال في دليل آخر: (لا تتناول المغصوب) فاذا اجتمعا في مورد وكانت البهيمة غصبيةً فان العرف لا يرى تعارضا بين الدليلين، بل يرى: أن الدليل بالعنوان الثانوي مقدم على الدليل بالعنوان الأولي، ومقتضاه اجتناب هذه البهيمة لكونها غصبيةً. فكذلك الامر بالمقام.

ولكن قد يشكل على هذا الكلام:

أولاً: بأن مصب الحرمة ليس هو عنوان الغصب. وإنما مصب الحرمة التصرف في مال الغير دون اذنه وعنوان الغصب مجرد مشير الى ما هو المحرّم حقيقةً، فبما أن مصب الحرمة هو التصرف في مال الغير دون إذنه لكون التصرف هتكا أو أي شيئا آخر، إذن فكما ان مصب الامر عنوان اولي وهو عنوان الصلاة فأن مصب النهي ايضا عنوان اولي وهو التصرف في مال الغير دون اذنه. فما هو وجه تقديم الثاني على الاول بدعوى ان الثاني عنوان ثانوي والاول عنوان اولي؟

وثانيا: لو سلمنا بأن مصب النهي هو عنوان ثانوي، فهذه الكبرى انما تتم في خصوص شرطية الاباحة والا لا تصلح كبرى عامة لموارد اجتماع الامر والنهي إذ قد يكون المنهي عنه احيانا عنواناً اولياً كالنهي عن لبس الحرير مثلا، أو لبس الذهب.

ثالثا: وهو المهم، افاد السيد الاستاذ (دام ظله) بانه: لا يوجد ارتكاز عرفي على هذه الكبرى المدعاة، وهي: تقديم ما كان بالعنوان الثانوي على ما كان بالعنوان الأولي ومقتضى ذلك تقديم ما دل على حرمة الغصب على ما دل على الأمر بالصلاة في الساتر مثلا.

وأما تقديم دليل نفي الاكراه أو نفي الاضطرار أو نفي الحرج على الادلة الاولية، فإنما هو بمناط الحكومة، لا بمناط كون العنوان عنوانا ثانويا وذاك عنوان اولي. وانما بلحاظ الحكومة المتقومة بالنظر، حيث إن دليل نفي الاكراه أو نفي الاضطرار أو نفي الحرج ناظر للأدلة الأولية قدّم بملاك النظر لا بملاك كونه عنواناً ثانوياً.

واما المثال الذي ذكره سيدنا (قده): من ان دليل (حرمة الغصب) يقدم على دليل (حلية بهيمة الانعام) عند اجتماعهما فلاجل ان دليل الحلية مفاده اللا اقتضاء ودليل الحرمة مفاده الاقتضاء. ولا تنافي بين اللا اقتضاء والاقتضاء عرفا بلا حاجة الى دعوى التقديم. فإن مفاد دليل (حلية الانعام) ان لا مقتضي لحرمتها، وهذا لا يتنافى مع اقتضاء الحرمة بوجه آخر ككونه غصبا ككونها نجسا وما اشبه ذلك.

ولكن عند مراجعة كلام سيدنا قده) يظهر التأمل فيما افيد ، والسر في ذلك:

أن منظور سيدنا (قده) في تقدم العنوان الثانوي على العنوان الاولي فيما إذا كان العنوان الأولي متعلقا للحكم الترخيصي لا مطلقاً. فاذا قال المولى: (أحلت لكم بيهمة الانعام الا ما يتلى عليكم) فإن هذا حكم ترخيصي متعلق بالبهيمة، واذا قال: (لا تغصب أو لا تتناول المغصوب)، فان العرف يرى ان الثاني ناظر للأول، والسر في النظر: أن الأول حكم حيثي، اي: ان مفاده حلية لحم الغنم من حيث كونه غنما لا من جميع الجهات، وهذا لا يتنافى مع حرمته من حيث كونه نجسا أو غصبا أو موطوئاً. فمصب كلامه عندما يقول ما كان بالعنوان الثانوي مقدم على ما كان بالعنوان الاولي عرفا عند اجتماعهما هو: ما إذا كان العنوان الاولي مصبا لحكم ترخيصي فلا يستفاد منه اكثر من الحلية الحيثية، وبالتالي لا تتنافى مع التحريم بوجه من الوجوه، وهذا هو المقصود بكون العنوان عنواناً ثانوياً.

ولذلك التزم السيد الخوئي(قده) بالتعارض: فيما إذا كان الدليلان إلزاميين، وان كان احدهما بالعنوان الاول والآخر بالعنوان الثانوي. كما إذا قال المولى: اكرم كل هاشمي وقال: لا تكرم الفاسق. واجتمعا: فإن الدليل الثاني ليس حاكما وناظراً بل معارض.

واما تطبيقه في المقام، فهو مما خفي حيث أفاد كما هو ظاهر سياق كلامه: ان الامر بالصلاة مقترن بالترخيص التكليفي في التطبيق، فاذا قال المولى: صل متسترا فان هذا الامر بالصلاة بقيد التستر متقوم بالترخيص التكليفي في تطبيق هذا الطبيعي المأمور بها على أي فرد. فقول المولى: لا تغصب، ليس ناظراً للأمر بالصلاة، وانما ناظر للترخيص في تطبيق الطبيعي على المأمور به، وبالتالي فسوف يكون تقديم لا تغصب على قوله: أنت مرخص في تطبيق الطبيعي المأمور به على أي فرد كتقديم لا تغصب على حليّة بهيمة الانعام. وما ذكره (قده) بالنحو الذي ذكرناه تام.

هذا كله بلحاظ الدليل الخاص على اشتراط الاباحة.

### الروايات الدالة على شرطية الاباحة:

القسم الثاني: الدليل العام. والدليل العام هو عبارة عن مجموعة روايات استدل بها على شرطية الاباحة في الساتر:

الرواية الاولى: (المحاسن، ج1، ص254): صحيحة عمر ابن يزيد، عن أبي عبد الله(ع)، قال: (وكل عمل تعمله لله فليكن نقيّاً من الدنس).

بدعوى: ظهور قوله (فليكن)، الارشاد الى شرطية النقاء من الدنس في صحة العمل. وحيث ان الغصب دنس، فمقتضى ذلك اشتراط صحة الصلاة بعدم الغصب.

ويجاب عن ذلك:

على فرض التسليم بالصغرى وهي: ان الصلاة في الساتر الغصبي دنس فإن غاية قوله: (فليكن نقيا من الدنس). أي الارشاد واما انه ارشاد الى الشرطية في الصحة فهذا اول الكلام. فعله ارشاد الى الشرطية في القبول، ان لا يكون عملك مقبولا عند الله الا بنقائه من الدنس، فمجرد ظهور الأمر في الارشاد لا يعني استفاد اشتراط الصحة من ذلك.

الرواية الثانية: رواية (تحف العقول): عن أمير المؤمنين علي (ع) في وصيته لكميل: قال: (يا كميل انظر فيما تصلي وعلى ما تصلي إن لم يكن من وجهه وحله فلا قبول).

الرواية الثالثة: مرسلة الصدوق التي اسندها في الكافي، عن اسماعيل ابن جابر عن ابي عبد الله(ع): قال: (لو أن الناس أخذوا ما أمرهم الله فأنفقوه فيما نهاهم عنه ما قبله منهم ولو أخذوا ما نهاهم الله عنه فانفقوه فيما امرهم الله به ما قبله منهم).

بدعوى: ان مفاد هاتين الروايتين بالساتر الغصبي غير تامة شرعاً.

ولكن يلاحظ على الاستدلال بهما مضافاً الى ضعف سندهما:

أن منظورهما جهة القبول لا جهة الصحة. وعلى فرض ان منظورهما جهة الصحة فيرد على الاستدلال على الثانية ان موردها الانفاق ولبس الساتر الغصبي ليس انفاقاً عرفاً. وهذا ما اشكل به المحقق الهمداني (قده).

ثم قال: إلا أن يقال: بأن ظاهر السياق (لو أن الناس اخذوا ما أمرهم الله فانفقوه فيما نهاهم ما قبله منه) ظاهر انه لا خصوصية لعنوان الانفاق، حيث ان المستفاد بحسب المناسبات العرفية الارتكازية: ان المنظور هو الطاعة والمعصية وليس للإنفاق خصوصية. فمفاد هذه الرواية: مفاد قوله: (لا يطاع الله من حيث يعصى).

وبناءً على ذلك فيقال: بما أن المرجع في وحدة الحيث وتعدده هو نظر العرف فالعقل وان كان يرى حيثين: الحيث الاول: هو عملية الستر باللباس المغصوب، والحيث الثاني: كون المصلي مستور العورة. الا انهما بنظر العرف حيث واحد، فيصدق عرفا مفاد هذا الدليل (لا يطاع الله من حيث يعصى). ومقتضاه: ان لبس الساتر الغصبي في الصلاة ليس مصداقا للطاعة فليس امتثالا للمأمور به.

الا ان الاشكال في السند.

وعلى فرض عدم تمامية هذه الادلة اللفظية تصل النوبة للدليل اللبي وهو الاجماع، حيث ادعي: من قبل صاحب (الحدائق): أن ظاهر الاصحاب التسالم على شرطية الاباحة حيث لم يعلم مخالف صريح من قدماء الاصحاب على ما نسبه الكليني في(الكافي) الى الفضل بن شاذان.

وحيث يحتمل في الاجماع المدركية بلحاظ الادلة السابقة، فليس دليلاً ناهضاً.

لذلك سيدنا(قده) في (شرح العروة) قال: لا دليل ولكن الأحوط وجوبا اشتراط الاباحة في ساتر العورة.

الا ان الغريب في الفتوى –في تعليقته على العروة- افتى باشتراط الاباحة في الساتر. قال: على الأحوط في غير الساتر والمحمول، ولا يبعد عدم الاشتراط فيهما –في غير الساتر والمحمول- واما في الساتر يفتي بشرطية الاباحة وكذلك كلامه في المنهاج.

### 10

بعد المفروغية عن اشتراط الإباحة في ساتر العورة ولو بمقتضى بعض الروايات التي سبقت.

يقع الكلام فيما يتفرع على هذه الشرطية، وهنا عدة مطالب:

المطلب الأول: إذا صلّى في الخيط المغصوب عالماً بالكبرى والصغرى. اي عالماً بكونه مغصوباً وحرمة التصرف في المغصوب، فهل ذلك موجب لفساد صلاته أم لا؟.

ووجه البحث في هذا الفرض: أنّ استخدام الخيط المغصوب في ساتر العورة ليس تصرفاً بحسب النظر العرفي، فلأجل ذلك يقع البحث في أن موضوع الحرمة، هل هو التصرف؟ أم أن موضوع الحرمة مطلق الانتفاع.

فإذا قلنا أن موضوع الحرمة خصوص التصرف العرفي، ولذلك من يستند الى جدار الغير دون إذنه لا يكون محرما لعدم صدق عنوان التصرف عليه عرفاً، أو من يستفيد من ضوء الغير فإن هذا لا يعد تصرفا عرفا فليس محرما فإذا كان المدار على ما هو تصرف بلحاظ هذه الصحيحة: (لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره من دون إذنه) فمقتضى ذلك: عدم ورود خلل في الصلاة باستخدام الخيط المغصوب.

واما إذا قلنا بأن موضوع الحرمة مطلق الانتفاع بمال الغير من دون اذنه وان لم يصدق على الانتفاع بانه تصرف. وذلك: لإطلاق قوله ( لا يحل مال أمرئ مسلم إلا بطبية نفسه)، لا أنه لا يحل التصرف فيه، فإن مقتضى اطلاق هذه الرواية: ان لا خصوصية للتصرف. وان مطلق التقلب أو الانتفاع بمال الغير دون إذنه موضوع للحرمة. فكل استخدام وان لم يصدق عليه تصرف كالاستناد الى جدار الغير أو استخدام ضوء الغير فإنه يكون مورداً للحرمة، فلأجل ذلك استخدام الخيط المغصوب في الساتر الصلاتي وان لم يكن هذا الاستخدام مصداقا للتصرف عرفا الا انه غصب، اي محرم، ومقتضى حرمته: عدم تحقق الشرط وهو اباحة الساتر.

المطلب الثاني: إذا كان المكلف جاهلا بالحرمة، اي جاهلا بالحكم، وان كان يعلم ان هذا مال للغير وانه لم يأذن فيه الا انه جاهل بالتصرف. فهل الجهل بالحرمة مانع من فساد الصلاة أم لا؟

وهنا في الكلمات تفصيلان:

التفصيل الاول: التفصيل بين الجهل البسيط والجهل المركب، فإن كان حين تصرفه ملتفتا الى انه قد يكون ممنوعا من ذلك التصرف فمقتضى ذلك حرمة التصرف عليه لشمول الأحكام الواقعية للعالم والجاهل.

واما إذا كان الجهل مركبا -بمعنى انه قاطع بالحلية-. فربما يدعى انه: أن الحكم الواقعي وهو حرمة التصرف في المغصوب ليس فعلياً في حقه.

والوجه في عدم فعلية حرمة التصرف في حقه: هو لغوية ذلك. فإن ثبوت الحرمة في حق من هو قاطع بعدمها لغو، إذ لا زاجرية لهذه الحرمة. إذا فلا حرمة في حقه واقعاً ومقتضى انتفاء الحرمة انه لم يخل بما هو شرط في صحة الصلاة.

ولكن يلاحظ على ذلك: أنّ هذا الاشكال اشكال مبنائي؛ حيث بحث في الاصول: ان المناط في فعلية الحكم على المحركية بالفعل أو المحركية على فرض الوصول؟.

فإن قلنا: بمبنى سيدنا(قده): من أنّ الحكم الفعلي ما كان محركا بالفعل. وحيث إن الحرمة أو الوجوب ليس محركا بما هو قاطع بخلافه، فلا محالة لا يوجد حكم فعلي بحق الجاهل المركب القاطع بالخلاف.

واما إذا قلنا كما هو الصحيح: من ان الحكم الفعلي ما كان محركا إن وصل، وإن لم يكن واصلا الآن، ولكن يكفي في اتصاف الحكم بالفعلية انه لو وصل لكان محركا، اذن مقتضى ذلك: ان الحرمة فعلية في حق الجاهل المركب إذ لو كانت وصلت لكانت محركة له.

فهذا يبتنى على تحليل هذا المبنى في محله، لأجل ذلك، إنما يتم التفصيل بين الجاهل البسيط والجاهل المركب إن قلنا بعدم فعلية الحكم ما لم يكن محركا بالفعل.

التفصيل الثاني: الذي طرحه سيدنا (قده): بين القاصر والمقصر. سواء كان جاهلا بسيطا أم جاهلا ًمركبا، فإن هذا لا يؤثر في نكتة المطلب. المهم: هل أن استخدامه للمغصوب عن عذر شرعي أم لا؟ فإن كان استخدامه للمغصوب عن عذر شرعي فصلاته صحيحة كان جاهلا بسيطا ام جاهلا مركبا، وان لم استخدامه مستندا للعذر فصلاته فاسدة.

والوجه في هذا التفصيل نكتتان:

النكتة الاولى: ما اشار اليه سيد المستمسك في (ج5، ص284): من ان المانع من صحة الصلاة: عدم صلاحية الستر للمقربية، حيث إن الستر الغصبي ليس صالحا للمقربية بل هو مبعد فمقتضى ذلك: فساد الصلاة فما دام المناط في صحة الصلاة وفسادها ان الستر هل هو مبعد أم مقرب؟. إذن لابّد من التفصيل بين القاصر والمقصر، فنقول: بأن استخدام الساتر الغصبي من قبل المقصر مبعد، لأن استخدامه للساتر الغصبي قبيح والقبيح لا يصلح للمقربية من دون فرق بين أن يكون جاهلاً بسيطا او جاهلاً مركبّاً.

واما استخدام الساتر الغصبي من قبل المعذور فليس قبيحا وإذا لم يكن قبيحا فهو صالح للمقربية فتصح الصلاة.

ولكن قد يقال في مناقشة سيد المستمسك(قده):

أنّ المعذورية عن الادانة شيء وكون العمل غير صالح للمقربية شيء آخر. فاستناد المستخدم للساتر الغصبي لعذر شرعي غايته انه: يرفع عنه الادانة اي ان الحرمة ليست متنجزة في حقه لا انها ليست فعلية. فبما ان القاصر معذور فغاية معذوريته أن لا ادانة عليه، أي أن حرمة التصرف ليست متنجزة في حقه ولكن هذا لا يعني ان تصرفه ليس حراماً بالفعل، بل هو حرام، وبما أنه حرام فعلاً فلا يعقل ان يكون مصداقا للواجب. فالمناط لعدم صلاحية العمل لأن يكون مصداقاً للواجب أنه محرم. سواء كان مدانا عليه أم لم يكن مداناً، فبما ان استخدام القاصر للساتر محرّم واقعاً وإن لم يكن متنجزاً في حقه فحرمته واقعاً كافية في عدم صلاحيته لأن يكون مصداقا لما هو المأمور به.

النكتة الثانية: ما ذكره سيدنا (قده): ان مقتضى إطلاق لا تعاد صحة صلاته. فإن مقتضى حديث (لا تعاد) إنّ من لم يخل بالخمسة فصلاته صحيحة، والجاهل القاصر بغصبية ساتر العورة لم يخل بأحد الخمسة فصلاته صحيحة.

وقد يورد على ذلك:

تارة: تكون شرطية الاباحة مستفادة من دليل لفظي أو لبيّ، وتارة: تكون شرطية الاباحة لأجل حكم العقل باستحالة اجتماع الحرام والمأمور به، ففرق بين المدركين.

فإن قلنا: بأن شرطية الاباحة لساتر العورة في الصلاة مما قام عليها الدليل سواء كان دليلا لفظيا كما سبق عرض الروايات أو اجماعاً لذلك هو شرط شرعي قام عليه دليل وهذا المكلف أخلّ بهذا الشرط لكن عن قصور، فمقتضى ذلك: شمول حديث (لا تعاد) له، لأنه أخلّ بشرط غير ركني، يعني لم يخل بأحد الخمسة وان كان قد اخل بشرط شرعي لكن اخل به عن قصور.

أمّا إذا كان مدرك اعتبار الاباحة مجرد حكم العقل يعني ليس اشتراط الاباحة شرعيا، لم يقم دليل من قبل الشارع على اشتراط الاباحة لكن غاية ما في الباب أن العقل يقول: لا يمكن ان يكون الحرام مصداقا للمأمور به لا ان هناك شرطا شرعيا لاعتبار الاباحة.

فاذا كان المدرك مجرد حكم العقل ان الحرام لا يكون مصداقا لما هو المأمور به فقط لا ان الاباحة شرط شرعي. ففي مثل هذا المورد هل يشمله حديث (لا تعاد) ام لا؟.

فقد يقال: بأن حديث لا تعاد لا يشمل مثل هذا الفرض ، لان المقصود بــ (لا تعاد) اما رفع الحرمة واما رفع شرطية الستر اما رفع الحكم العقلي. حيث ان مفاد (لا تعاد) صحة الصلاة، صحة الصلاة تتوقف على عدة امور، أما أن نقول: بأن لا حرمة الآن، يعني من تصرف بالساتر الغصبي عن قصور لا حرمة في حقه، فتصح الصلاة، أو نقول: الحرمة باقية لكن لا يشترط الستر في حقه، رفعنا شرطية الستر. أو نقول: حكم العقل بأن المحرّم لا يصلح أن يكون مصداقاً للمأمور به، هذا الحكم العقلي مرفوع بــ(لا تعاد). على اية حال الجميع لا يصح. وذلك: ان قلنا بأن المرفوع بــ(لا تعاد) الحرمة. فيجاب عن ذلك: بأن (لا تعاد) ترفع سنن الصلاة لا انها ترفع حكماً خارجا عن دائرة الصلاة. فإن قوله(ع): (لا تنقض السنة الفريضة) في ذيل حديث لا تعاد مفاده: أنّ من اخل بالسنة ، بسنة من سنن الصلاة عن عذر ولم يخل بالفريضة فإن تلك السنة مرفوعة في حقه، وهذا لم يخل بسنة من سنن الصلاة، لأن حرمة التصرف في الساتر ليست من سنن الصلاة كي يقال بأنه أخل بسنة من سنن الصلاة فهي مرفوعة في حقه لأنّ الاخلال كان عن عذر فإن حرمة التصرف في المغصوب حكم عام.

وان قلتم بأن المرفوع بحديث (لا تعاد) شرطية الستر، هذا لا يشترط ستر العورة في حقه لان الساتر غصبي. فيقال: بأن ذلك خروج عن مورد الاخلال، لانه لم يخل بنفس الستر وإنما بكونه مباحاً، لا انه اخل بأصل الستر، وحديث لا تعاد انما يعالج مورد الخلل لا انه يعالج موردا اكبر من مورد الخلل، فبما ان هذا المكلف لم يخل بأصل ستر العورة وإنما أخل بشرط او بصفة من صفاته الا وهي الإباحة، إذا لا موجب لرفع اصل شرطية ستر العورة في حقه.

واما ان يقال بأن المرفوع بحديث لا تعاد نفس الحكم العقلي، لأن الذي يمنع من صحة صلاته هو حكم العقل بأن الحرام لا يصلح أن يكون مصداقاً للمأمور به. فهذا هو المرفوع بحديث لا تعاد.

فجوابه واضح: أنّ حديث (لا تعاد) إنما ترفع ما هو مجعول شرعا لا ما لم يكن مجعولا شرعاً، فما هو قابل للجعل الشرعي قابل للرفع اما الحكم العقلي على نحو البت والجزم ان الحرام لا يصلح ان يكون مصداقاً للمأمور به، فهذا امر غير قابل للرفع الشرعي.

اذن بما ان مفاد حديث لا تعاد صحة الصلاة وصحة الصلاة تتوقف على احد التصرفات الثلاثة وحديث لا تعاد لا يتكفل اي تصرف وأي علاج من هذه العلاجات الثلاثة، فمقتضى ذلك: فساد صلاته.

ولكن قد يقال: في جواب الاشكال: بأن هذا يعتمد على تحليل مفاد لا تعاد. فهل أن المستفاد من (لا تعاد) أن المصحح هو الاخلال بالسنة عن عذر؟ ان كان اخلاله بالسنة عن عذر فصلاته صحيحة والا فلا.

فقد يدعى: ان المستفاد من الحديث (لا تنقض السنة الفريضة). أن المصحح للصلاة الاخلال بالسنة عن عذر، فهذا المكلف لم يخل بالسنة عن عذر وإنما خالف حكما عقلياً، فما هو سنة من سنن الصلاة اصل الصلاة، وهو لم يخل به.

واما إذا قلنا بأن المستفاد من حديث(لا تعاد) ان المصحح ليس الاخلال بالسنة عن عذر، بل المستفاد هو ان لا يخل بالفريضة لا ان يخل بالسنة عن عذر، اي ان المصحح حد سببي عدمي وليس حداً وجودياً المصحح للصلاة ان لا يكون اخلال بالفريضة، ان لا يكون اخلال بأحد الخمسة، هذا المصحح للصلاة. المهم لم يخل بالفريضة. بدعوى ان المستفاد من ضمّ الصدر للذيل، حيث قال في الصدر العبارة السلبية ( لا تعاد الصلاة الا من خمسة). اي ان المصحح للصلاة: ان لا يخل بأحد الخمسة، فمن لم يخل بأحد الخمسة فصلاته صحيحة، وهذا لم يخل بالخمسة.

فحيث ان موضوع لا تعاد منطبق عليه وهو عدم الاخلال بفريضة عدم الاخلال باحد الخمسة كانت صلاته صحيحة.

ولا يبقى امام تصحيح صلاته الا حكم العقل فإن العقل يقول: هذا النص يخالف حكم عقلي جزمي، ان الحرام لا يقع مصداقا للمأمور به، فمقتضى اطلاق (لا تعاد) صحة صلاته الا ان هذا الاطلاق محفوف بقرينة عقلية قطعية، وهي: ان الحرام لا يصلح ان يكون مصداقا للمأمور به. فلا علاج الا بالالتزام بعدم شمول الحرمة لمثله، فيقال: ان من صلّى في الساتر الغصبي جاهلا بالحرمة عن قصور فإن تستره الصلاتي ليس موضوعا للحرمة من الاساس.

كي لا يرد الاشكال العقلي: ان الحرام لا يقع مصداقا لما هو المأمور به، ولا مانع من الالتزام بــ(لا تعاد) ترفع الحرمة، لان مفادها ليس من اخل بالسنة عن عذر بل مفاده من لم يخل بأحد الفرائض فصلاته صحيحة، فإذا توقف تصحيح صلاته على رفع الحرمة كانت مرفوعة.

### 11

وصل الكلام الى المطلب الثالث: وهو:

### حكم من صلى بالمغصوب عن جهل بالموضوع

سواء كان الجهل لشبهة حكمية أو لشبهة موضوعية.

مثلا: إذا كان يعتقد أن الثوب من الحبوة، فلبسه في الصلاة، ولكنه في الواقع ليس من الحبوة، فهذا من صلى بالمغصوب جاهلا بالغصبية لشبهة حكمية.

او لشبهة موضوعية، كما لو اعتقد ان هذا الثوب ثوبه ولكنه تبين انه ثوب جاره الذي لا يأذن باستخدامه. فهنا في مثل هذا الفرض ذكر سيدنا(قده) في موسوعته: (ج12، ص134):

قال: لا ينبغي الشك في الصحة، -اي صحة صلاته-، لعدم صدور الفعل منه -وهو التصرف في المغصوب-على صفة المبغوضية، لانه صدر ممن هو معذور لاعتقاده ان الثوب له، فلا يمتنع انطباق الواجب عليه، لأن المانع من انطباق المأمور به على ما أتى به ان ما أتى به مبغوض، فإذا لم يكن مبغوضاً لكونه معذوراً في هذا التصرف فلا مانع من كونه مصداقا للمأمور به.

ولكن يلاحظ على ذلك:

اولا: بانه لابد من التفصيل كما في فرض الجهل بالحكم بين القاصر والمقصر والا فعدم المبغوضية انما يتصور في فعل القاصر لا في فعل المقصر وان كان الجهل بالموضوع.

ثانيا: كما ذكرنا في المطلب السابق، وهو فرض الجهل بالحكم: هل ان مدرك اعتبار الاباحة هو اشتراط الاباحة شرعا فيكون مشمولا لحديث لا تعاد، ولا حاجة إلى ان يقال: انه ليس مبغوضاً وما ليس مبغوضاً يصلح أن يكون مصداقا للمأمور به، لا نحتاج إلى هذا التعليل بعد شمول حديث لا تعاد.

واما إذا كان مدرك اعتبار الاباحة هو حكم العقل بأن المبغوض لا يصلح للمقربية أو لا يصلح لأن يكون مصداقا للمأمور بهن فحينئذ قد يتم كلام سيدنا(قده).

ولكن المحقق النائيني(قده) في (كتاب الصلاة، ج1، ص288): قال: قد صرّح الاصحاب بصحة الصلاة لمن كان جاهلا بالغصب. وهو مبني على كون المقام من باب التزاحم لا من باب التعارض والا فلا وجه للحكم بالصحة حتى مع الجهل بالغصب إذا كان المقام من باب التعارض. وبيان ما أفاده المحقق النائيني بذكر أمور ثلاثة هو تعرض لها:

الامر الاول: ما هو المائز بين التزاحم والتعارض؟

فأفاد: إذا كان الملاك موجودا في كلا الطرفين المتنافيين، غاية ما في الباب ان المكلّف عاجز عن استيفاء الملاكين معاً، فمثلاً: إذا وقع التنافي بين انقاذ الغريق أو الصلاة في اخر الوقت، فإن لكل منهما ملاك، لكن المكلف عجز عن استيفاء الملاكين معا. فهنا يكون المقام من باب التزاحم.

وأما باب التعارض: فالمناط في التعارض عدم تحقق الملاك الا في احدهما، لا في كليهما، فإذا وقع التعارض بين اكرم كل عالم، ولا تكرم اي فاسق، في مورد الاجتماع فحتما لا ملاك لكليهما فإما ان المتوفر في مورد الاجتماع ملاك الوجوب أو ملاك الحرمة ولا يعقل اجتماع الملاكين، اي المحبوبية والمبغوضية، أو المصلحة التامة والمفسدة التامة.

ولاجل ذلك: يتقيد احد الدليلين بعدم مورد الدليل الاخر إذ لا يمكن ان يبقيا على اطلاقيهما، فلو فرضنا مثلا: ان النهي في مورد الاجتماع مقدم على الأمر فلا محالة دليل وجوب اكرام كل عالم مقيد بأن لا يكون المورد مورد فسق، ومقتضى هذا التقيد ان لا ملاك للوجوب، إذ بعد تقيد دليل وجوب اكرام كل عالم بعدم كون المورد مورد فسق فمقتضى هذا التقيد الواقعي: انه لو كان المورد مورد فسق فلا ملاك اصلا للوجوب.

الامر الثاني: متى يقدم أحد المتعارضين على الآخر؟ بحيث يكون مقيدا للآخر.

ذكر الضابطة المحقق النائيني: قال: إذا كان أحدهما عاما شمولياً والآخر مطلقا شموليا قدم عليه، وإذا كان احدهما مطلقا شموليا والاخر مطلقا بدليا قدم عليه والمثال لكل من الموردين.

المورد الاول: ما إذا قال المولى: أكرم العالم. ودلالة أكرم العالم على مطلوبية اكرام كل عالم بالإطلاق المبتني على تمامية مقدمات الحكمة، والا المولى لم يستخدم أداة العموم بأن لم يقل أكرم كل عالم. وإنما قال اكرم العالم. فإذا كان الدليل الآخر: لا تكرم اي فاسق، باستخدام اداة العموم، كان الثاني في مورد الاجتماع مقدما. والسر في ذلك: أن دلالة العام الشمولي نحو: (لا تكرم اي فاسق) على العموم بالوضع لا بمقدمات الحكمة، وبما انها بالوضع فدلالته على العموم لا تتوقف على عدم دليل منافي بل هي منجزة. بينما دلالة أكرم العالم على الشمول للإطلاق المبتني على مقدمات الحكمة، ومن المقدمات عدم وجود دليل منافٍ، فدلالة المطلق الشمولي تعليقية بينما دلالة العام الشمولي تنجيزية. فلأجل ذلك: يكون العام الشمولي بيانا صالحا لرفع الاطلاق الشمولي وليس العكس، فيتقيد به.

المورد الثاني: ما إذا قال المولى: أكرم عالما. فإن قوله أكرم عالما، انما يدل على جواز تطبيق المأمور به على اي عالم على سبيل البدل بالإطلاق إذ لولا الاطلاق المبتني على مقدمات الحكمة لما جاز التطبيق على اي عالم على سبيل البدل.

فإذا جاء دليل آخر وقال: لا تكرم الفاسق. ولم يقل لا تكرم اي فاسق، فدلالة الدليل الثاني على الشمول ايضا بالإطلاق لا بالوضع، مع ذلك يقدم الثاني على الأول. والسر في ذلك: أن دلالة المطلق الشمولي: نحو (لا تكرم الفاسق) على الشمول، وان كانت تعليقية اي مبتنية على مقدمات الحكمة، ومن مقدمات الحكمة عدم وجود بيان مخالف الا ان المطلق البدلي وهو قوله (أكرم عالما) لا يصلح عرفاً أن يكون بياناً رافعاً للإطلاق الشمولي في قوله: (لا تكرم الفاسق)، والسر في عدم صلاحيته: ان لا تنافي بين الأمر بإكرام طبيعي العالم المتحقق بصرف الوجود وبين النهي عن اكرام كل فاسق.

فإذاً حيث لا منافاة بين الأمر بإكرام الطبيعي الذي يتحقق بصرف الوجود وبين النهي عن اكرام فاسق، اذن لا يصلح الأمر بإكرام الطبيعي ان يكون بياناً رافعاً للإطلاق الشمولي.

بينما العكس يصح: اي ان الإطلاق الشمولي في قوله: لا تكرم الفاسق صالح لأن يكون بياناً رافعاً للإطلاق البدلي في قوله: (أكرم عالماً). والسر في ذلك:

أن انعقاد الاطلاق البدلي في قوله (أكرم عالما) يتوقف على تساوي الأفراد في انطباق المأمور به عليها، فإذا قال: اكرم عالما، فإن شمول هذا لأي عالم فرع تساوي افراد العالم في انطباق الطبيعي المأمور به عليها، فإذا جاءنا دليل يقول: لا مساواة بينهم. فإن الفاسق لا يكرم. كان الإطلاق الشمولي بياناً رافعا للإطلاق البدلي فيتقيد بغير مورده.

يقول المحقق النائيني: إذن متى حصل تعارض بين دليلين وكان أحدهما عامّاً شموليا دون الآخر، قُدِّم العام الشمولي، أو كان أحدهما مطلقا شموليا والآخر مطلقا بدليا قدم المطلق الشمولي عليه.

الامر الثالث: إذا عرفت ذلك فتطبيق هذه القاعدة على باب (اجتماع الأمر والنهي) كيف تتم؟

فنذكر هنا تطبيقين ثم نأتي لمحل الكلام:

التطبيق الاول: ما إذا اجتمع الأمر والنهي في مصب واحد، كما لو افترضنا ان السجود متقوم بالاعتماد اي اعتماد الجبهة على المسجد، فهنا سوف يتعلق الأمر والنهي بمصب واحد، فالسجود مأمور به، ومنه اعتماد الجبهة على المسجد، واعتماد الجبهة على المسجد منهي عنه لكونه تصرفا إذا كان المسجد مغصوبا، فهذا الاعتماد مصب للأمر والنهي.

فهنا: بناء على استحالة اجتماع الأمر والنهي لكون التركيب بين المأمور به والمنهي عنه تركيبا اتحاديا، بمعنى: ان وجودهما في الخارج واحد مصداقاً، سوف يحصل التعارض بين الدليلين، اي قوله: (اسجد) وقوله (لا تغصب). فإذا قلنا بامتناع اجتماع الأمر والنهي، وقع التعارض بين الدليلين، وإذا وقع التعارض بين الدليلين قدم النهي على الأمر، لأن اطلاق الأمر بدلي واطلاق النهي شمولي، وقلنا بأن الاطلاق الشمولي رافع للإطلاق البدلي، فمقتضى ذلك: تقيد الأمر بالسجود في غير مورد النهي، (الغصب) ونتيجة هذا التقيد الواقعي ان لا ملاك للأمر في مورد النهي، فمتى ما كان الاعتماد على المسجد غصبيا إذن لا ملاك فيه للأمر، لأن الدليل فيه من الأول متقيد بغير الغصب.

(هذا إشكال النائيني على الأعلام): فإذا لم يكن فيه ملاك فكيف تقولون بانه يصح في حال الجهل؟ فكيف يقال: بأن من صلى على المسجد المغصوب جاهلا بالغصبية معتقدا ان هذه السجادة له فسجد عليها فيقال: صلاته صحيحة، كيف تصح صلاته والحال ان مورد الغصب لا ملاك فيه للأمر كي يكون مصداقاً للمأمور به.

وأما إذا قلنا بجواز اجتماع الأمر والنهي: كما لو كان التركيب انضماميا لا اتحاديا. كما لو كان الركوع في الفضاء المغصوب، وركع في الفضاء المغصوب، فهنا وجودان لمقولتين: الوجود الاول: هو وجود الركوع، والركوع من مقولة الوضع لأن الركوع عبارة عن الهيئة، والهيئة من مقولة الوضع، والغصب: وهو الكون في الفضاء المغصوب من مقولة الأين.

هيئة كون الشيء في المكان أين متى الهيئة في الزمان

اذن هنا مقولتان: مقولة الوضع، وهي عبارة عن هيئة الركوع، ومقولة الأين وهي عبارة عن الكون في الفضاء المغصوب، والمقولتان متباينتان، فمقتضى تباينهما تغايرهما وجوداً فهناك وجودان. غاية ما في الباب ان الوجودين بينهما تركيب انضمامي لصدورهما لإعمال قدرة واحد.

ومقتضى ذلك: عدم استحال اجتماع الأمر والنهي، فمتعلق الأمر مقولة، وهي والوضع، ومتعلق النهي مقولة أخرى وهي الأين.

فاذا جاز الاجتماع فلا تعارض بين الدليلين وهما (اركع)، و(لا تغصب)، لأن التعارض فرع استحالة الاجتماع، فإذا لم يكن الاجتماع مستحيلا فلا تعارض، وإنما تزاحم، لأن التزاحم كما عرفناه في الأمر الأول وجدانهما لملاكين مع قصور القدرة عن استيفاء الملاكين في آن واحد. والمفروض ان مقولة الأين فيها مفسدة، لأنها غصب، ومقولة الوضع فيها مصلحة لأنها ركوع، غاية ما في الأمر أن المكلف لا يقدر على استيفاء الملاكين في آن واحد فالمقام من باب التزاحم لا من باب التعارض.

فلأجل ذلك يقول المحقق النائيني: لابد من التفصيل بين فرض العلم وفرض الجهل، فإن كان المكلف عالما بأن الفضاء مغصوب ومع ذلك أتى بالصلاة في الفضاء الغصبي عالماً بالحرمة، فهنا يقول المحقق النائيني: لا تصح الصلاة. والسر في عدم صحة الصلاة: أنّ المأمور به خصوص المقدور لأن القدرة أخذت بمتعلق التكليف بنفس التكليف. فبما ان المأمور به خصوص المقدور يعني الركوع المقدور، والممنوع شرعا كالممتنع عقلا فالركوع هذا ممنوع شرعاً لاستلزامه الغصب، إذ بين المقولتين (مقولة الوضع ومقولة الوضع) تلازم، فحيث إن الركوع ممتنع شرعا لاستلزامه الغصب فهو كالممتنع عقلا، والنتيجة: ان الركوع غير مقدور، واذا لم يكن مقدورا لم يشمله الأمر فهذا الركوع بلا امر. هذا في فرض العلم.

واما في فرض الجهل: بأن كان معتقدا أنّ الخيمة له وتبين ان الخيمة لغيره وان الفضاء مغصوب. يقول: المكلف في هذا الفرض قادر على الركوع، لأن المأمور به هو خصوص المقدور لكن المراد بالمقدور المقدور عرفاً. بأن يكون قادرا عرفا على المأمور به، والنهي غير المتنجز لا يسلب القدرة عرفاً. فصحيح أنه منهي عن الكون في الفضاء المغصوب، واقعا هو منهي، لكن هذا النهي غير متنجز في حقه لجهله واعتقاده ان الخيمة له.

فبما أن النهي الواقعي وان كان فعليا لكنه غير متنجز في حقه فغير المتنجز لا يسلب القدرة على العمل المأمور به عرفاً. فالنتيجة: ان هذا المكلف قارد على الركوع.

فاذا اتى بالركوع في الفضاء المغصوب جاهلا بالغصبية صحت صلاته.

وتطبيق ذلك على محل كلامنا:

من صلى في الساتر الغصبي جاهلاً بالغصبية معتقدا ان الساتر له فصلى فيه.

فإن قلنا: بأن التركيب اتحادي، اي المنهي عنه نفس الستر والمأمور به هو نفس الستر فاجتماع الأمر والنهي محال، ونتيجة الاستحالة التعارض، ونتيجة التعارض تقديم النهي على الأمر، لأن المطلق الشمولي يتقدم على المطلق البدلي، ونتيجة ذلك تقيد الأمر بغير مورد النهي فمن صلى في الساتر الغصبي صلى بلا ملاك، فلا يشمله الامر. ولا تصح الصلاة عالما أو جاهلاً.

واما إذا قلنا بأن التركيب انضمامي، اي أن المنهي عنه هو الستر لكن المأمور به هو التقيد وليس القيد، اي أن شرط صحة الصلاة: كون المصلي مستور العورة لا الستر نفسه، إذا لم يجتمع الأمر والنهي في مصب واحد، وبالتالي فاجتماعهما ممكن وحيث أن اجتماعهما ممكن فالتركيب بينهما انضمامي، ومقتضى ذلك دخول المورد في باب التزاحم لا التعارض.

فإن كان عالما بالحرمة ومع ذلك صلى، لم تصح صلاته لعدم القدرة، وان كان جاهلاً فالنهي غير المتنجز لا يسلب القدرة، إذا صلاته صحيحة. هذا كله كلام ثبوتي.

الكلام الإثباتي: وحيث تسالم الاصحاب على صحة الصلاة في الساتر الغصبي لمن يجهل الغصبية كشف تسالمهم عن قولهم بجواز اجتماع الأمر والنهي، وأن التركيب انضمامي لا اتحادي، وأن المقام من باب التزاحم، والا لو كانوا يقولون بالاستحالة لما حكموا بالصحة، ولو كانوا يقولون بالتركيب الاتحادي لما حكموا بالصحة، ولو كانوا يقولون بالتركيب الاتحادي لما حكموا بالصحة، ولو انهم حكموا بالتعارض ما حكموا بالصحة.

اذن تسالمهم على الصحة كاشف قولهم بجواز الاجتماع في هذا المورد وان التركيب انضمامي وان المقام من باب التزاحم.

فلذلك يقول المحقق النائيني في الاشكال على سيد العروة، الذي فرّع على الفتوى هذا الفرع: قال: يشترط في الساتر الصلاتي الاباحة، لكن لو صلى بالمغصوب جاهلاً بالغصبية صحة صلاته. يشكل عليه: بانه انت إما قائل بالامتناع أو قائل بالجواز، هذا الفرع انما يصح إذا كنت قائلا بالجواز ودخول المقام في باب التزاحم.

### 12

ذكرنا فيما سبق: كلام المحقق النائيني(قده).

وكلامه محل تأمل من عدّة ملاحظات:

الملاحظة الأولى: أنه أفاد: اذا تعارض العام الشمولي، نحو: لا تكرم اي فاسق، مع المطلق الشمولي، نحو: اكرم العالم. فإن العام الشمولي مقدم. وذلك لأن دلالة العام على العموم، في قوله: لا تكرم اي فاسق، دلالة بالوضع. وبما أنّ دلالة العام على العموم في الوضع، فهي تنجيزية، بينما دلالة المطلق على العموم في قوله: اكرم العالم، دلالة تعليقية. لأنها معلقة على تمامية مقدمات الحكمة، ومن مقدمات الحكمة: عدم البيان، والعام الشمولي المخالف بيانٌ. فيكون وارداً على المطلق الشمولي.

والملاحظة على ذلك: ان مدعى المحقق (قده ) هل هو ان العام الشمولي رافع لحجية الاطلاق؟ ام مدعاه: ان العام الشمولي رافع لأصل الاطلاق؟. حيث إن كلامنا في الدليلين المنفصلين لا المتصلين، اي: إذا ورد أكرم العالم، وورد في دليل آخر لا تكرم اي فاسق. فالثاني: هل هو رافع لحجية الاول في مورد الاجتماع ام انه رافع لأصل الاطلاق؟.

فاذا كان مدعى المحقق (قده): ان العام رافع للحجية لا للظهور. بمعنى: ان قول المولى: اكرم العالم، باقٍ على ظهوره في الاطلاق حتى بعد مجيء العام واجتماعهما في مورد. وإنما هل هذا الاطلاق حجة على المراد الجدي؟ هل أن هذا الظهور التفهيمي في الاطلاق كاشف عن أن المراد الجدي ثبوتاً هو الاطلاق؟ ام لا؟

فقوله: لا تكرم اي فاسق رافع للحجية، اي: لا يبني المرتكز العرفي على الكاشفية عن الاطلاق ثبوتاً. فاذا كان هذا هو مدعاه: فيلاحظ عليه:

ان رفع الحجية يتوقف على القرينة عرفا، لان كل ظهور حجة في مفاده، ما لم تقم قرينة نوعية على خلافه، فاذا كان المطلق وهو اكرم العالم ظاهرا في الاطلاق كان حجة في هذا الظاهر ما لم تقم قرينة في مورد الاجتماع على خلافه، وكون العام الشمولي وهو لا تكرم اي فاسق قرينة هذا هو اول البحث، فلابد من اثبات انه قرينة نوعية في رتبة سابقة كي يقال انه رافع لحجية ظهور المطلق في الاطلاق وهذا هو اول البحث.

واذا كان المدعى كما هو ظاهر التقرير: ان العام الشمولي رافع لاصل الاطلاق، اي ان الاطلاق كان وهما وخيالاً ، فقوله: اكرم العالم، ظاهر ظهوراً بدويا في الاطلاق لما يشمل الفاسق، ولكن بعد مجيء العام الشمولي وقوله: لا تكرم اي فاسق، انكشف لنا أنه لم ينعقد الاطلاق من الاول. فهو رافع لأصل الاطلاق. بذريعة: ان ظاهر حال المتكلم هل هو بيان مرامه بشخص كلامه؟ ام أن ظاهر حاله بيان مرامه بمجموع كلامه ولو كانت كلمات متفرقة. فلو قلنا بان المرتكز العرفي قائم على أن ظاهر حال كل متكلم انه في مقام بيان مرامه بشخص كلامه، اذاً فكما يقول صاحب الكفاية(قده): بمجرد ان حصل المطلق وهو أكرم العالم، ولم يأت المتكلم بمقيد له انعقد الاطلاق. لأن ظاهر حال المتكلم بيان المراد بشخص الكلام، فاذا لم يعقب كلامه بالمقيد حتى انقضى وقت البيان فقد انعقد الاطلاق، ولا يكون العام الوارد بعد ذلك رافعا لاصل الاطلاق فان الاطلاق قد انعقد والشيء لا ينقلب عما وقع عليه.

واما اذا قلنا: كما يظهر من بعض تقريرات المحقق النائيني: ان المرتكز العرفي خصوصاً فيمن دابه التقنين والجعل: ظاهر حاله بيان مرامه لا بشخص كلامه، بل بمجموع كلماته. اذن فمقتضى هذا الظاهر انه: اذا جاء المقيد المنفصل او جاء العام الشمولي بعد ذلك كشف لنا عن ان المتكلم الحكيم لم يكن في مقام بيان تمام مرامه بشخص كلامه السابق بل مرامه الآن بالمقيد او بالعام الشمولي.

فعندما يقال: إن انعقاد الاطلاق متوقف على مقدمات الحكمة ومنها: عدم البيان: فالمقصود انه متوقف على عدم البيان المتصل والمنفصل. فان كان هذا مدعى المحقق كما يظهر في بعض تقريراته: فقد سجل على كلامه: ان لازم هذا المبنى اجمال المطلق دائما في فرض الشك في مجيء المقيد. فمتى وردنا مطلق وحصل الشك هل أن له مقيد ام لا؟ هل سيجيئ له مقيد ام لا؟ فلا يمكن العمل به. لان اصل انعقاد الاطلاق يتوقف على عدم البيان ولو كان منفصلا.

وبناء على ذلك: فأنه لا يمكن التمسك بالمطلقات ما لم يحرز المكلف أن لا بيان ولو منفصلا.

نعم، يمكن ان يقال: ان وجه تقديم العام الشمولي على المطلق الشمولي في مورد اجتماعهما: ان دلالة العام بيانية، ودلالة المطلق سكوتية والدلالة البيانة اقوى ظهورا من السكوتية، فيتقدم عليه من باب قرينية الاظهر على الظاهر. بيان ذلك:

ان المولى اذا قال: لا تكرم اي فاسق، كان لهذا الخطاب دلالات بيانية عديدة بعدد الأفراد، ففي الفاسق الذي هو مورد الاجتماع يوجد دلالة لفظية بيانية في هذا الخطاب تمنع من اكرامه. واما المطلق وهو قوله: أكرم العالم، الذي يتني ظهوره على مقدمات الحكمة: فدلالته على الشمول دلالة سكوتية لا بيانه، وذلك: لأن للمرتكز العقلائي في كل خطاب يصدر من متكلم لهم بناءان عرفيان:

البناء الاول: ان ما قاله يريده. والبناء الثاني: ما لم يقله لم يريده. فاذا جئنا لقوله: اكرم العالم، فبحسب بالبناء الاول ان ما قاله يريد: ان طبيعي العالم مصب للامر بالاكرام لكن هذا لا ينفي الخصوصية. واما البناء الثاني يقول: واما خصوصية كونه عادلا او غير عادل فغير دخيلة لان ما لم يقله لم يرده.

فانعقاد المدلول السلبي وهو: عدم دخل خصوصية العدالة في مصب الامر انما هو بالدلالة السكوتية لا بالدلالة البيانية، والا فمقتضى الدلالة البيانية ليس الا ان طبيعي العام مأمور بإكرامه، واما رفض خصوصية العدالة وان العدالة ليست دخيلة حتى يتعارض مع لا تكرم اي فاسق فهذا مستفادة من الدلالة السكوتية.

ففي المجمع –مورد الاجتماع-توجد دلالة سكوتية على ان خصوصية العدالة غير دخيلة. وتوجد دلالة بيانية على الفسق مانع من الاكرام. وحيث أن الدلالة البيانية اقوى ظهورا من السكوتية يقدم العام على المطلق تقدم الاظهر على الظاهر.

الملاحظة الثانية:

أن المحقق النائيني(قده): افاد: بان المطلق الشمولي مقدم على المطلق البدلي. فاذا قال المولى: أكرم عالماً. فهذا مطلق بدلي لان المأمور بإكرامه صرف الوجود. فاذا قال بعد ذلك: لا تكرم الفاسق. فهذا مطلق شمولي يدل على شمول الحرمة لإكرام ايَّ فاسق. فاذا اجتمعا في مورد، فهنا يقول المحقق النائيني بان المطلق الشمولي يتقدم على الاطلاق البدلي والوجه في ذلك:

ان المطلق البدلي في قوله: أكرم عالماً، متقوم بتساوي افراد العالم في صدق المأمور به عليها. والمطلق الشمولي يقول: لا تتساوى فان الفاسق يحرم اكرامه، فبذلك يكون المطلق الشمولي بيانا رافعا للمطلق البدلي في مورد الاجتماع.

وهذا ما أورد عليه:

أولاً: بما أصر عليه سيدنا (قده) من ان البدلية والشمولية ليست مستفادة من نفس الاطلاق وانما هاتان الخصوصيتان كون هذا بدليا وكون هذا شمولياً تستفاد من القرائن السياقية والحالية والا فنفس الاطلاق مؤداه واحد في جميع الموارد. اي أن مقتضى الاطلاق المبتني على مقدمات الحكمة في اكرم عالما او في لا تكرم الفاسق هو واحد وهو: ان الطبيعي محط الحكم. فاذا قال اكرم عالما، فغاية مقدمات الحكمة ان طبيعي الفاسق محط للنهي عن الاكرام. واما استفادة ان هذا بدلي اي على نحو صرف الوجود، وهذا شمولي يعني على نحو مطلق الوجود، فكل ذلك من القرائن السياقية لا من نفس الاطلاق. وبناء عليه فالأمر دائر بين اطلاقين ولا مرجح لاحدهما على الاخر فالمطلق الشمولي اطلاق والمطلق البدلي اطلاق، اما البدلية والشمولية غير مستفادة من نفس الاطلاق فما هو المرجح لاطلاق على اطلاق في مورد الاجتماع؟.

وثانيا: بناءً على مسلك الميرزا (قده) من ان الأمر بالطبيعي له مدلول التزامي، وهو: تساوي الافراد في النسبة، اي: اذا قال المولى: اكرم عالماً. فله مدلولان: مطابقي وهو: ان طبيعي العالم محل للأمر بالإكرام. والتزامي وهو: ان كل فرد من افراد العالم عادلا فاسقا هاشميا امويا متساوي النسبة في انطباق المأمور به عليها.

اذن فقوله اكرم عالما بالنسبة للمدلول المطابقي بدلي ولكنه بالنسبة للمدلول الالتزامي شمولي، لان مفاده بلحاظ المدلول الالتزامي أن كل فرد من العالم مصداق للطبيعي المأمور به وهذا اطلاق شمولي. فاذا جاء إطلاق شمولي آخر وهو قوله: لا تكرم الفاسق فالمورد –مورد الاجتماع-من تعارض اطلاقين شموليين لا من تعارض اطلاق شمولي واطلاق بدلي.

إلا ان يقال: إن هذا مبني على نكتة وهي ما بنى عليه سيد المنتقى والسيد الصدر والسيد الاستاذ: من ان المدلول الالتزامي -على فرض التسليم به – فهو ترخيص حيثي والترخيص الحيثي لا ينافي مع التحريم. فاذا قال المولى: أكرم عالماً، فإن مدلوله المطابقي: ان طبيعي العالم مأمور بإكرامه، ومدلوله الالتزامي الترخيص في تطبيق الطبيعي المأمور على كل فرد ترخيصا حيثيا، يعني: لك ان تطبق الطبيعي المأمور به على هذا العالم فقط من حيث انه عالم ولكن هذا لا ينافي التحريم من جهة اخرى فغاية المدلول الالتزامي الترخيص من حيث وجاء حيث التحريم وهو قوله: لا تكرم الفاسق، فلا تنافي بينهما لان مفاد الاول : يجوز لك اكرامه من حيث انه عالم، ولكن هذا لا ينفي حرمة اكرامه من حيثيات اخرى. والدليل الثاني يقول: يحرم اكرامه وان كان عالما من حيث أنه فاسق، فلا محالة يكون مفاد الدليل الثاني واردا على الأول عرفاً.

فلعل النكتة في ذهن المحقق النائيني هي هذه وان لم يف تقرير كلامه بمرامه (قده).

الملاحظة الثالثة: افاد المحقق النائيني: بانه: على فرض التركيب الانضمامي: اي مثلا لو ركع المكلف في الفضاء المغصوب فقد صدر من المكلف وجودان: مقولة الوضع، وهو الركوع، ومقولة الأين وهو الكون في الفضاء المغصوب والتركيب بين المقولتين انضمامي لا اتحادي، لذلك: لا تعارض بين الأمر والنهي، لان متعلق كل منهما غير الآخر.

ولكن: لا تعارض بينهما ولكن بينهما تزاحم؛ اذ المكلف عاجز عن امتثال كلا الحكمين في آن واحد، فالمورد من موارد التزاحم لا من موارد التعارض.

ولذلك يرد الاشكال عليه: انه اذا التزمنا بتعدد المتعلق وجوداً فمتعلق النهي وجود، ومتعلق الامر وجود فلا تعارض ولا تزاحم. لأنّ قوام التزاحم قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين لا قصور القدرة عن الجمع بينهما في آن، فان التزاحم قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين وهذا المكلف ليس قاصر القدرة عن الجمع بين الامتثالين اذا بإمكانه ان لا يصلي في هذا المكان الغصبي وفي الساتر الغصبي، اذن التزاحم: إنما هو قصور القدرة عن الجمع بين الامتثالين لا قصور القدرة عن الجمع بين العملين في آن واحد.

وبالتالي لا يتصور تزاحم الا اذا كان المكلف مضطرا كمن دخل الدار المغصوبة مضطرا، فالتزاحم لا يترتب مباشرة على القول بالتركيب الانضمامي، بمعنى ان نقول: بمجرد ان يكون بينهما تركيب اذاً هناك تزاحم..

الملاحظة الأخيرة: سلمنا مع المحقق ان التركيب الانضمامي بين المنهي والمأمور به يؤدي الى التزاحم، فعلاج التزاحم هو الترتب. فلماذا يحكم بعدم صحة الصلاة. فان علاج التزاحم بان يقال: لا تغصب فان غصبت فصلّ.

وهذا اشكال مبنائي : لانه لا يرى الترتب في موارد اجتماع الامر والنهي ولو على نحو الترتيب الانضمامي.

هذا تمام الكلام في كلام المحقق النائيني.

ويأتي الكلام في المطلب الرابع، وهو من صلى بالمغصوب نسياناً.

### 13

كان الكلام في حكم: من صلّى بالمغصوب جهلاً بالغصبية. وذكرنا: أنّه لابّد من التفصيل بين القول بالامتناع فلا تصح الصلاة، وبين القول بالجواز فتصح. ووصل الكلام الى المطلب الرابع: وهو من صلّى بالمغصوب نسياناً. فما هو حكم صلاته بناءً على اشتراط الإباحة في الساتر الصلاتي سواء كان الشرط شرعياً أو عقلياً؟.

فقد يقال: إن هنا تفصيلين:

التفصيل الأول: ما يظهر من عبائر المحقق النائيني(قده) في كتاب (الصلاة، ج1، ص291) من التفصيل بين المتحفظ وغير المتحفظ. فإن كان النسيان عن تحفظ منه بمعنى: أنه كان متحرزا عن الصلاة في المغصوب ولكن نسي اتفاقاً فصلى في المغصوب فصلاته صحيحة. وبين من نشأ نسيانه لعدم التحفظ اي لأجل عدم تحرزه وتحفظه عن الصلاة في المغصوب نسي فصلى في المغصوب فصلاته فاسدة. والوجه في هذا التفصيل: احدى نكتتين:

النكتة الأولى: ان يقال: ان سياق حديث ( لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) سياق الامتنان والمعذرية للمكلف. فبما أنّ سياقه سياق المعذّرية فمقتضى ذلك اختصاص حديث لا تعاد بالمعذور أو بمن هو قابل للعذر هو المتحفظ دون غيره.

ولكن قد يجاب عن ذلك: بأن مفاد سياق حديث (لا تعاد) ليس الا الارشاد الى حدود الجزئية والشرطية، فدليل (لا تعاد) بمقتضى نظره للأدلة الأولية وهي: أدلة الأجزاء والشرائط يرشد الى حدود الجزئية والشرطية، وأن الجزئية من أول الأمر أو الشرطية من اول الأمر في غير الفرائض لا تشمل فرض النسيان أو الجهل القصوري لا ان سياقه سياق المعذرية كي يقال: بأن مقتضى هذا السياق أن من ليس معذورا فهو خارج عن مفاده.

النكتة الثانية: إن حديث الرفع (رفع عن أمتي النسيان) لا يشمل غير المتحفظ، باعتبار أن حديث الرفع وارد مورد الامتنان، وغير المتحفظ ليس محلاً للامتنان، فلأجل ذلك: لا يشمله حديث الرفع، ومقتضى قصور حديث الرفع عن الشمول له بقاء الحرمة في حقه، ومقتضى بقاء الحرمة في حقه أن يكون ما صدر منه مبغوضاً والمبغوض لا يصلح مصداقا لما هو المأمور به.

ولكن يلاحظ على هذه النكتة:

أنّ مؤدى هذه النكتة شمول حديث الرفع للمتحفظ. ونتيجة ذلك ان لا حرمة في حق المتحفظ، ولكن ارتفاع الحرمة شيء وثبوت صحة صلاته شيء آخر. فإن صحة صلاته لا يكفي فيها انتفاء الحرمة أو معذوريته بل لابد من اثبات أن ما صدر منه من العمل قابل للمقربية، وسيأتي: ان القبيح ليس صالحا للمقربية ولو لم يكن محرماً.

فهذا ما يتعلق بالتفصيل وهو التفصيل بين المتحفظ وغير المتحفظ.

فقد يُدّعى: أنه لا فرق بين أن يكون الناسي متحفظا أو غير متحفظ فإن مقتضى إطلاق حديث لا تعاد شموله لكليهما.

التفصيل الثاني: ما صدر عن المشهور من التفصيل بين الغاصب وغير الغاصب. فإن كان من صلى في الساتر الغصبي هو الغاصب، فإن صلاته لا تصح. وأمّا إذا كان من صلى في الساتر الغصبي من اعتقد انه ملكه فصلى فيه فتبين أنه ليس بملكه وهذا الاعتقاد عن نسيان منه ان هذا لغيره. والوجه في التفصيل بين الغاصب وغيره احدى نكتتين:

النكتة الأولى: ما اشاره اليه سيدنا(قده) في (ج12، ص135) قال: إن الغاصب وان لم يكن عمله محرّماً إذ لا يعقل شمول الحرمة للناسي فإن تكليف الناسي لغو لا اثر له فلا يعقل شمول الحرمة للناسي اصلا وبالتالي فما صدر منه وهو الصلاة في الساتر الغصبي ليس عملا محرما ولكن مع ذلك هو مبغوض والوجه في مبغوضيته ان الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وان كان ينافيه خطابا، فهو انما نسي وصلى في المغصوب بسبب عدم مبالاته بغصبه، وبالتالي: فالنسيان امتناع بسوء الاختيار وهو وإن كان منافيا للخطاب حيث لا يعقل تكليف لكنه لا ينافي العقاب فهو غير معذور ما دام هذا الامتناع بسبب سوء اختياره. فبما ان عمله مبغوض وغير معذور فيه فالمبغوض لا يصلح للمقربية أو ان يكون مصداقا لما هو المأمور به.

النكتة الثانية: قد يدعى: أن المبغوضية ملازمة للحرمة فاذا زالت الحرمة زالت المبغوضية كما افاد المحقق النائيني في (كتاب الصلاة) ان العقوبة على المبدأ لا تعني العقوبة على العمل نفسه، فلنفترض أنّ هذا المكلف لم يبالِ بالغصب ونتيجة عدم المبالاة نسي فصلى في المغصوب فهو غير معذور في عدم المبالاة لا في صلاته في المغصوب، فإن صلاته في المغصوب عمل معذور فيه لا عقوبة عليه فيه وليس مبغوضاً. ولكن، انتفاء المبغوضية لا يعني انتفاء القبح، فعمله يعد قبيحا لدى العقلاء ما دام صادرا بسوء الاختيار، وان لم يكن مبغوضا شرعا ولا محرما فعلا ولكنه قبيح بنظر العقلاء، والقبيح لا يصلح للمقربية أو لا يصلح ان يكون مصداقا للمأمور به أو ان حديث لا تعاد منصرف عنه.

اذن فالنكتة في التفصيل بين الغاصب وغيره ان ما صدر من الغاصب قبيح.

ولكن مقابل هذا التفصيل: ادعي عدم الفرق بين الغاصب وبين غيره، وذلك بأحد وجوه:

الوجه الأول: دعوى اطلاق حديث الرفع فإن مقتضى اطلاق رفع عن امتي النسيان ان لا فرق بين كون الناسي غاصبا أم غير غاصب وهذا ما ذكره سيد المستمسك في(ج5، ص284): فأفاد: أما ناسي الغصب فمقتضى حكم العقل الحاقه بالجاهل فتصح صلاته مع القصور وتفسد مع التقصير، -هذا إذا نظرنا للبناء العقلائي-، لكن مقتضى اطلاق حديث الرفع الصحة مطلقا، فإن متقضى حديث الرفع ان ما صدر منه من عمل ليس محرّماً سواء كان هو الغاصب أم غيره فاذا لم يكن محرما فلا مانع ان يكون مقرّباً أو مصداقاً لما هو المأمور به. وتقييد الحديث بالقاصر بالنسبة الى الجاهل –يعني الذي خرج عن حديث الرفع الجاهل المقصّر-لقيام الأدلة القطعية ومنها الاجماع على عدم معذورية الجاهل المقصّر وتقييد الحديث بالقاصر لا يعني تقييده بالنسبة للناسي. فغاية ما خرج عن اطلاق حديث الرفع الجاهل المقصر لقيام دليل الإجماع، وأما الناسي فسواء كان غاصبا أم لم يكن غاصبا فهو ما زال باقيا حتى إطلاق حديث الرفع.

فالبناء على الصحة مطلقا ولو كان مقصرا غاصبا عملاً بالحديث الشريف في محله.

خلافا لاطلاق جماعة كالعلامة في جملة من كتبه وولده والشيخ الثاني في الروض وغيرهم على ما حكي عنهم من الحكم بالبطلان مطلقاً.

ولكن في كلام سيدنا (قده) : (ص135) مناقشة لكلام المستمسك حيث قال: وهذا بخلاف غير الغاصب فإن مقتضى حديث الرفع-بالنسبة لغير الغاصب- الذي هو رفع واقعي في غير ما لا يعلمون، فإن مفاد حديث الرفع بالنسبة الى ما لا يعلمون رفع ظاهري وبالنسبة الى فقرة النسيان رفع واقعي، يعني الحرمة تزول واقعاً. الذي هو رفع واقعي في غير ما لا يعلمون مقتضى حديث الرفع: تخصيص حرمة الغصب لغير الناسي، فلا حرمة فيه –في الناسي- كما لا مبغوضية حتى واقعا، كي تكون مانعا من صلاحيته التقرب وصيرورته مصداقا للواجب، ومنه تعرف أنه لا مجال للتمسك بالحديث في القسم الأول اعني الناسي الغاصب إذ هو (الرفع) بمناط المنّة على نوع الأمة ولا امتنان على نوع الأمة في الرفع عن الغاصب كما هو ظاهر.

فمدعى سيدنا (قده): بما أن الرفع في حديث الرفع امتناني على النوع ولا امتنان في حق الغاصب فهو خارج موضوعا في حديث الرفع فلا معنى للتمسك بإطلاقه كما ذهب اليه سيد المستمسك(قده).

ولكن، إنّ مقتضى ورود حديث الرفع مورد الامتنان لا يمنع من شموله للناسي القاصر، فرفع الحرمة عنه واقعا ليس مخالفا للامتنان على نوع الامة، فإن المدار في جريان الحديث ان لا يكون الرفع في حق احد خلافا للامتنان في حق غيره، هذا هو المدار. ومن الواضح ان رفع الحرمة عن الغاصب حال الصلاة ليس منافيا للامتنان في حق غيره كي يقال بأن حديث الرفع لا يشمله، اذن لا مانع من شمول حديث الرفع للناسي الغاصب.

ومقتضاه: الشمول لكليهما بل قد يقال: ان منظور حديث الرفع خصوص الغاصب، لأنّ ارتفاع الحرمة عن الناسي غير الغاصب عقلي وليس امتنانيا، فإن من نسي الموضوع فارتفاع الحرمة عنه بحكم العقل، إذ لا يعقل تكليفه ما دام ناسيا، فإذا كان تكليف الناسي غير الغاصب غير معقول لأنه لغو فارتفاع الحرمة عنه بحكم العقل لا بحديث الرفع، وبما ان حديث الرفع وارد مورد الامتنان فوروده مورد الامتنان ظاهر في أن المقتضي لثبوت الحرمة موجود، وهو كونه غاصبا لكن الشارع امتنانا عليه رفع الحرمة عنه.

فلو لم نقل باختصاص حديث الرفع بالغاصب فلا اقل انه القدر المتيقن.

الوجه الثاني: التمسك باطلاق حديث (لا تعاد) فإن مفاد حديث لا تعاد ان من لم يخل بالفريضة فصلاته صحيحة ومن صلى بالمغصوب نسيانا من لم يخل بالفريضة فصلاته صحيحة سواء كان هو الغاصب أو غيره.

وهذا الاطلاق نفسه ما ذكره سيدنا (قد) (ص136): قال: فالناسي للغصب ان لم يكن هو الغاصب فلم يصدر منه اي محرم بمقتضى حديث الرفع. فلا خلل في صلاته بوجه وإن كان هو الغاصب فالفعل وان صدر منه مبغوضاً ومستحقا للعقوبة الا ان غايته انه اخل بالشرط فكأنه صلى عاريا ناسياً، إلّا أنّ غاية ما في الباب الاخلال بالشرط اعني الستر، فكأنه صلى عاريا ناسيا، إذ لا يزيد عليه، ومثله محكوم بالصحة بمقتضى حديث لا تعاد، فالاقوى وفاقا للمتن هو الحكم بالصحة في كلتا الصورتين –غاصبا أو لم يكن غاصبا-، لكن بمناط: ففي غير الغاصب لشمول حديث الرفع وفي الغاصب لشمول حديث لا تعاد له.

ولكن قد يُشكل على عدم الشمول حديث (لا تعاد) للغاصب بوجوه:

الوجه الأول: أنّ سياق حديث لا تعاد سياق المعذرية والتسهيل وحيث إن الغاصب ليس محلاً للمعذرية لم يشمله حديث لا تعاد.

وقد أجبنا عن ذلك بما سبق: بأن حديث لا تعاد مجرد ارشاد لحدود الجزئية والشرطية.

الوجه الثاني: وهو ما اشار اليه المقرر الشيخ البروجردي(قده) (ص136) في التعليق على كلام أستاذه الخوئي: بأن حديث لا تعاد في مقام البيان من جهة الشرط أو الجزء وليس في مقام البيان من سائر الجهات فمفاد حديث لا تعاد بمقتضى سياقه ان من اخل بجزء أو بشرط عن عذر كانت صلاته صحيحة، وأمّا من أخل بالمقربية أو العبادية من دون اخلاله بجزء أو بشرط فليس الحديث متكفلا لبيان حكمه فهو أصلا ليس في مقام البيان من هذه الجهة كي يتمسك بإطلاقه لإثبات صحة الصلاة وان كان المصلي غاصباً. هذا ما ذكره المقرر البروجردي: حيث قال: ما أفاده(السيد الخوئي) في بحثه الشريف عدل عنه في الطبعة الأخيرة من تعليقته الأنيقة وحكم في الصورة الثانية –وهي ان يكون غاصبا- بالبطلان، نظرا إلى ان سياق حديث لا تعاد سياق من أخل بشرط أو الجزء وليس في مقام بيان سائر الجهات كي يتمسك به لاثبات صحة الصلاة حتى ولوم كان المصلي غاصبا.

لكنه (الشيخ البروجردي) اشكل على هذا الكلام: (ص136):

ولقائل ان يقول: اما ان المبغوضية مانع أو ان المقربية شرط.-لماذا تقولون من صلى بالستر الغصبي فصلاته فاسدة، مرجع كلامكم الى انه إما أن المقربية شرط أما أن المقربية مانع-، وبالنتيجة من صلّى بالساتر الغصبي نسيان فقد اخل اما بالشرط أو بالمانع شموله له، فمن صلى في الساتر الغصبي نسيانا اما اخل بشرط المقربية أو أخل بالمانعية وكلاهما من سنن الصلاة فيكون مشمولاً لحديث لا تعاد، فلا فرق بين ان يكون غاصبا أو غير غاصب.

ولكن: هذا الكلام غير صحيح. والوجه في ذلك:

اولا: إن حديث لا تعاد في مقام بيان حكم الاجزاء والشرائط بعد المفروغية عن الصلاتية والعبادية اي بعد المفروغية عن كون ما هو فيه صلاة وعبادة إذا اخل بجزء أو بشرط ولم يكن من الفرائض كانت صلاته صحيحة.

واما إذا كان عمله هدما لأصل عنوان الصلاتية أو هدما لعنوان المقربية فهذا خارج عن موضوع حديث لا تعاد، ولذلك من محى صورة الصلاة نسيانا كأن يصفق نسيانا فإن صلاته لا يمكن تصحيحها بحديث لا تعاد، فإن سياق (لا تعاد الصلاة) بعد المفروغية عن صدق عنوان الصلاتية والعبادية.

وثانيا: إن حديث لا تعاد محفوف بالمرتكزات العقلائية والمرتكز العقلائي لا يرى القبيح مقرّباً، فمقتضى احتفاف حديث لا تعاد بالمرتكزات العقلائية عدم شمول حديث لا تعاد له، وإن كان حديث لا تعاد في مقام البيان من تمام الجهات.

### 14

### إذا صلى المكلّف في الساتر المغصوب ناسياً للغصبية

فهل تصح صلاته مطلقاً؟ أم يفصّل بين الناسي وغيره؟ أم يفصل بين الناسي المقصر وغيره؟

وذكرنا أنّ الصحيح هو التفصيل: ولكن مقتضى نكتة التفصيل أن يفصل بين الناسي اللا مبالي وبين غيره، لا بين الناسي الغاصب وغيره. وبيان ذلك: أن الكلام كان في نكتتين:

النكتة الأولى: في جريان حديث لا تعاد. والثانية: في جريان حديث الرفع، وهو: (رفع عن أمتي النسيان). فأما بالنسبة لحديث لا تعاد. فمقتضى إطلاقه: أن المكلف اذا لم يخل بأحد الخمسة حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة) فصلاته صحيحة، سواء كانت صلاته في الساتر الغصبي نسيانا مع كونه هو الغاصب أم غيره، فحتى الغاصب الذي استولى على الساتر وصلى فيه بما انه صلى في الغصب نسيانا فلم يخل بأحد الخمسة اذاً فصلاته صحيحة، فمقتضى اطلاق حديث لا تعاد: ان من لم يخل بأحد الخمسة فإن صلاته صحيحة وهذا يشمل من صلى بالساتر الغصبي نسيانا وان كان هو الغاصب، وانما خرج عن اطلاق حديث لا تعاد ما إذا كان تستره قبيحاً، فيقال: بأن حديث لا تعاد منصرفة عن مورد يكون الخلل قبيحاً بنظر العقلاء.

وهذا انما يتم –اذا كان مورد الخلل قبيحا عند العقلاء-فيما اذا كان المصلي لا مبالياً. بمعنى انه لا فرق عنده يصلي في الغصب على كل حال سواء كان ذاكرا أو ناسيا غاية ما في الامر صادف انه نسي، فمثل هذا الذي هو نتيجة عدم المبالاة سوف يصلي في المغصوب على كل حال كان ذاكرا أم كان ناسيا يعد تستره بالثوب الغصبي قبيحا لدى العقلاء وان كان ناسياً. فهذا الفرض يكون حديث لا تعاد الوارد في مقام التسهيل منصرفا عنه.

واما اذا افترضنا أنه وان كان هو الغاصب لكنه تاب، غصب الثوب ثم تاب وعزم على ارجاعه الى مالكه ولكنه وقت الصلاة نسي فصلى فيه.

فمثل هذا الفرض مشمول لإطلاق حديث لا تعاد ولا موجب لانصرافه عنه، فليست النكتة هي بين الغاصب وغيره، وانما النكتة بين اللا مبالي وغيره.

وكذلك بالنسبة لحديث الرفع (رفع عن امتي النسيان) فانا اذا لاحظنا اطلاق حديث الرفع فلا فرق في اطلاقه بين كون الناسي غاصبا أم غيره، فلنفترض أن من صلى في الساتر الغصبي نسيانا هو الغاصب الا انه يطبق عليه (رفع عن امتي النسيان)، فمقتضى اطلاق حديث الرفع: ان لا حرمة في حقه لكونه ناسيا وان كان هو غاصبا، نعم، خرج عن اطلاق حديث الرفع: اللا مبالي. والسر في ذلك:

ان ظاهر سياق حديث الرفع هو الامتنان، (رفع عن امتي) وظاهر الامتنان أنّ العبد الذي لولا النسيان لما وقع في هذا العمل فهو العبد الذي اذا عرض عليه النسيان رفع عنه الاثر، فإن هذا هو مقتضى الامتنان، فيقال: بأن هذا المكلف -اذا كان مباليا بالاحكام- المبالي بالاحكام لولا النسيان لما صلى في الساتر المغصوب، لمبالاته بالاحكام. وانما الذي اوقعه في الصلاة في الساتر المغصوب نسيانه، فبما انه لولا النسيان لما وقع، ولولا الاضطرار لما وقع، ولولا الاكراه لما قوع، لذلك يشمله حديث الرفع (رفع عن امتي النسيان وما استكرهوا عليه وما اضطروا اليه والخطأ). واما العبد الذي نسي أم لم ينسه فإنه سوف يصلي في المغصوب، اضطر أم لم يضطر فإنه سوف يصلي في المغصوب. اكره أم لم يكره فهو سيصلي في المغصوب.

فإن مقتضى ظهور الحديث في سياق الامتنان انصرافه عنه، اذاً فمقتضى سياق الامتنان في حديث الرفع التفصيل بين المبالي وعدمه، التفصيل بين الغاصب وعدمه.

فتلخص بذلك: أنه في مورد الصلاة في الساتر الغصبي نسيانا لابد من التفصيل بين المبالي بالغصبية وعدمه.

المطلب الثاني: عند الملاحظة لكلام سيدنا الخوئي(قده) في (ج12، ص135 و136): يرى ان كلامه بحسب التقرير موضع اشكال:

حيث افاد: في(ص135): التفصيل بين الغاصب وغير الغاصب بأن نقول: ان كان الناسي غاصبا فعمله باطل، وان كان الناسي غير غاصب فعمله صحيح: هذا التفصيل يتجه بناءً على القول بامتناع اجتماع الامر والنهي.

مثلا: من توضأ بالماء المغصوب ناسياً هنا يصح التفصيل فيه، فنقول: إن كان الناسي هو الغاصب فوضوئه باطل، لان صدور الوضوء منه مبغوض وان كان ناسيا باعتبار انه هو الغاصب وعمل الغاصب مبغوض والمبغوض لا يصلح للمقربية.

وإن لم يكن هو الغاصب: رأى الثوب وعلم انه مغصوب ولكنه في وقت الصلاة نسي فاعتقد انه ثوبه فصلى فيه فعمله ليس مبغوضا لذلك لا مانع من صحة وضوءه.

اما في موارد جواز اجتماع الامر النهي اي اذا كان التركيب بين المتعلقين انضماميا، مثلاً: ما اذا ركع في الفضاء المغصوب نقول: المأمور به هو الركوع، والمنهي عنه هو الكون في الفضاء المغصوب وبين الركوع والكون يوجد اثنينة وتغاير، فما هو المامور به غير ما هو المنهي عنه، فلاجل ذلك نقول: من ركع في الفضاء المغصوب ناسيا لا يفصل فيه بين ان يكون هو الغاصب أم غيره، انما يصح هذا التفصيل في موارد التركيب الاتحادي كمن توضأ في الماء المغصوب.

يقول في (ص135) وبالجملة: فالتفصيل المزبور -بين كون الناسي هو الغاصب وغيره- متجه في ذلك المورد مما يكون يتحد فيه الغصب مع العبادة -كالوضوء في الماء المغصوب نفس هذا الوضوء هو وضوء وهو غصب- وينطبق احدهما على الآخر، ولا يكاد ينسحب –هذا التفصيل- الى المقام بعد ما عرفت –في المقام هو الساتر الغصبي- من عدم الاتحاد وتغاير متعلق النهي مع متعلق الامر في محل كلامنا من تستر بالثوب المغصوب وصلى، يقول: المأمور به غير المنهي عنه: المأمور به التقيد الصفة، يعني كون المصلي مستور العورة، هذا المأمور به، واما المنهي عنه فهو عملية شد الثوب على بدنه عملية الستر. ما هو المنهي عنه هو عملية الستر، ما هو المأمور به كون المصلي مستور العورة. فبين المامور به والمنهي عنه تغاير. فاذا كان بينهما تغاير، اذن لا ينسحب التفصيل بين كون الناسي هو الغاصب وبين غيره. وهذا التفصيل لا يرد في محل كلامنا.

في (ص136) قال: وعليه فالناسي للغصب ان لم يكن هو الغاصب فلم يصدر منه اي محرم حتى واقعاً بمقتضى حديث الرفع فإن مقتضى حديث الرفع ارتفاح الحرمة في حقه لكونه ناسيا. فلا خلل في صلاته بوجه.

وإن كان هو الغاصب فالفعل –التستر- وان صدر منه مبغوضاً -لانه هو الغاصب- الا ان غاية ما في الباب انه أخل بالشرط، صلى في الساتر غير المباح، ومثله محكوم بالصحة فكأنه صلى عارياً. إذ لا يزيد عليه بشيء، ومثله محكوم بالصحة بمقتضى حديث لا تعاد، فالأقوى وفاقا للمتن (متن العورة) هو الحكم بالصحة في كلتا الصورتين: كان هو الغاصب أم غيره.

السؤال: اذا كان منظوركم في هذا الكلام عندما قلتم: (وعليه) فرض الاتحاد (اتحاد متعلق الامر والنهي) فقد ذكرتم في (ص135) لابد من التفصيل بين كون الناسي هو الغاصب أم غيره؟ فإن كان الناسي هو الغاصب فعمله باطل، وان كان الناسي غير الغاصب فعمله صحيح، فقد فصلتم في فرض الاتحاد فكيف تقولون انه لا تفصيل خلافا للماتن. واذا كان منظوركم هو فرض عدم الاتحاد كما هو قرر قبل اسطر، أنّ محل كلامنا لا يوجد اتحاد يعني لا يوجد انطباق المأمور به على المنهي عنه، المأمور به شيء و المنهي عنه شيء آخر، فمحل كلامنا في الساتر الغصبي مورد ليس فيه اتحاد، اذا هذا هو المنظور فلا وجه لهذا التعليل لانه بناء على عدم الاتحاد فيجوز اجتماع الامر والنهي وتصح الصلاة بلا حاجة الى هذا التوجيه.

بل نقول: كان غاصباً أو غير غاصب على اي حال متعلق الامر غير متعلق النهي، فهو وان عصى امتثل ما هو المأمور به، فمتعلق الامر غير متعلق النهي، فلا نحتاج بعد تعدد المتعلقين الى هذا التعليل بأن نقول: إن لم يكن غاصب يشمله حديث الرفع، إن كان غاصب يشمله حديث لا تعاد. لا نحتاج الى التفصيل بينهما، بأن هذا مشمول لحديث الرفع دون لا تعاد، وهذا مشمول لحديث لا تعاد. بل نقول: على اية حال مقتضى القاعدة هو صحة صلاته لتعدد متعلقي الامر والنهي.

نأتي على ما فرعه سيد العروة على ذلك: قال:

### فروع مسألة شرطية الاباحة في الساتر وفيها صور:

### الصورة الأولى: لا فرق في الغصب بين أن يكون من جهة كون عينه للغير، أو كون منفعته له، وبين ما لو تعلق به حق الغير بأن يكون مرهوناً.

وقد افاد سيدنا الخوئي(قده) في شرح المسالة (ص135): إنّ محل كلامنا يشمل اختلاف متعلق الحرمة واختلاف سبب الحرمة، فعندنا موردان.

المورد الاول: اختلاف متعلق الحرمة، تارة يكون مصب الحرمة العين، كما لو كانت العين نفسها مغصوبة فيحرم التصرف في العين، وتارة يكون مصب الحرمة المنفعة لا العين كما لو كان الكتاب كتابي ولكني آجرته لزيد فملك زيد منفعته، فلا يجوز لي أن اتصرف في الكتاب من دون إذن المستأجر، بانني وان ملكت عين الكتاب الا انني لا املك منفعته، مصب الحرمة هنا المنفعة.

أو كان مصب الحرمة هو الحق لا العين ولا المنفعة، كما لو كانت العين مرهونة. فلو رهنت كتابي لدى الدائن فهل يجوز لي ان اتصرف في هذا الكتاب أم لا؟ مع انني مالك له ومالك لمنفعته لكن لان للدائن حقا فيه وهو حق الرهانة لذلك لا يجوز التصرف فيه من دون اذنه.

فلا فرق في محل كلامنا بين ان تنصب الحرمة على العين أو تنصب الحرمة على المنفعة أو تنصب الحرمة على الحق، على أية حال يعد التصرف غصباً. حتى لمالك العين والمنفعة اذا تصرف من دون اذن المرتهن يعد تصرفه غصباً.

كما لا فرق في الحرمة بلحاظ اسبابها، فإن الحرمة قد تعدد اسبابها،. إذ تارة يكون سبب الحرمة الغصب. تارة يكون سبب الحرمة النذر، كما لو نذر ان لا يستخدم هذا الثوب لغرض راجح كما لو فرضنا انه عصى فيه ربه، فقال: اذا استخدمته اتذكر فيه المعصية. مثلا. فهنا لا يجوز له استخدام الثوب لا لكونه غصبا بل لكونه منذور الترك، فسبب الحرمة هو النذر وليس الغصب، أو كان سبب الحرمة النهي عن العنوان، لا غصب لا نذر. كما أنه لا يجوز للرجل الحرير، لا يجوز للرجل ان يلبس الذهب لا يجوز للرجل ان يلبس ثوب المراة، اذن فسبب النهي هنا ليس هو الغصب وانما النهي عن عنوان الثوب.

محل كلامنا شامل: من صلى في ساتر منهي عن التستر به سواء كان سبب النهي الغصب، النذر، كون الساتر حريرا، كون الساتر ذهبا، كون الساتر ثوب امراة، كله يدخل في محل البحث. تعلقت الحرمة بالمنفعة تعلقت الحرمة بالحق، محل كلامنا مطلق: من صلى في ساتر منهي عن التستر فيه.

وهذا الكلام مورد لعدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: ان سيدنا (قده) في (ج13، ص10، في بحث مكان المصلي): أن حق الرهن لا أثر له، اي يجوز للراهن ان يتصرف في العين المرهونة حسا واعتبارا ما لم يؤدي التصرف الى فوت الحق، فالرهن لا اثر له. مثلاً: اذا كان الثوب ثمينا فرهنه المدين لدى الدائن، فتعلق بهذا الثوب حق للمرتهن الا وهو الدائن وهو حق الرهانة، جاز للراهن ان يتصرف بالثوب اعتباراً –سواء كان تصرف اعتباري بأن يبيعه أو يهبه لان حق الرهن محفوظ حتى لو انتقل الى مالك آخر- أو حسا كان التصرف بأن يصلي فيه،- لأن الصلاة فيه لا ينافي حق الرهانة ولا يفوت بها الحق- فيجوز للراهن ان يستخدم العين المرهونة استخداما حسيا أو اعتباريا ما دام حق الرهن محفوظاً، اذن لابّد من تقييد إطلاق كلامه في محل البحث وهو لباس المصلي.

### 15

ذكرنا سابقاً: أنّ سيدنا(قده) أفاد: بأنّه لا فرق في مانعية الغصب من صحة الصلاة من ان يكون الغصب بالعين أو المنفعة أو الحق. كما لا فرق في سبب الحرمة، وقلنا : بأن كلامه مورد للتأمل سبق الكلام في التأمل الأول.

التأمل الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ(دام ظله): ومحصّله: أن من صلّى في الساتر الغصبي فما هو متعلق الحرمة في حقه؟ هل متعلق الحرمة في حقه هو الغصب؟ أم أن متعلق الحرمة في حقه التصرف في مال الغير دون إذنه؟.

وذلك لأن بين الغصب والتصرف عموما من وجه. فالغصب هو عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدواناً، وليس الغصب مطلق التصرف في مال الغير وإنما هو عبارة عن الاستيلاء على مال الغير عدوانا، فلأجل ذلك قد يحصل غصب ولا تصرف وقد يحصل تصرف ولا غصب، فالظالم عندما اي احد من التصرف في مال الغير فيقول: بأن املاك فلا محجورة، فهذا الحجر من قبل الظالم غصب وليس تصرفا، وقد يقع تصرف من دون غصب: كما لو اتكأ الانسان على سيارة غيره فإن هذا الاتكاء تصرف ولكنه ليس استيلاء على مال الغير كي يكون غصبا، فبين الغصب والتصرف عموم من وجه. وبناءً على ذلك: فمن صلى في الساتر الغصبي هل ان عنوان المحرم في حقه هو الغصب؟ أم ان العنوان المحرم في حقه هو التصرف؟. فإن قيل بالأول فالصغرى ممنوعة لأن مجرد الصلاة في الساتر الغصبي ليست استيلاء على مال الغير عدوانا إذ قد يكون لبس هذا الثوب ليس منه اصلا، كما لو فرضنا ان زوجته البسته الساتر الغصبي، فإن مجرد الصلاة في ساتر الغصبي لا يعني انه غاصب، لأن الغصب هو استيلاء على مال الغير عدواناً ومجرد أنه متستر بالساتر الغصبي فهذا ليس استيلاءً. فلو كان المنظور في الحرمة هو عنوان الغصب، فهذا ليس غاصباً،

وان كان المنظور هو الثاني -اي التصرف- فالكبرى ممنوعة، صحيح ان الصلاة في الساتر الغصبي تصرف في الساتر وان لم يكن غصبا الا انه تصرف، ولكن لا دليل على حرم التصرف. إذ لا دليل عندكم الا النبوي (لا يحلّ دمُ مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه) والمتعلق محذوف. هل أنّ متعلق (لا يحل) هو التصرف، أو أن متعلق (لا يحل) هو التصرفات الخارجية الموجبة لنقص المالية. فلا يشمل الاتكاء على جدار الغير أو الاستناد الى سيارة الغير وأشباه ذلك من التصرفات التي لا توجب نقصا في مالية المال، فإن قوله (ع): (لا يحل دم مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه) لا يدرى ان متعلق الحرمة هل هو مطلق التصرف أو خصوص تصرف منقص للمالية؟ فالدليل مجمل من هذه الجهة؛ وبالتالي ما ثبتت حرمته وهو الغصب لا ينطبق على من صلى في الساتر الغصبي، وما ينطبق على ذلك وهو التصرف لا دليل على حرمته إذ من المحتمل أن المحرّم كما لا يبعد قيام المرتكز العقلائي على ذلك ان المحرم خصوص التصرف الموجب نقصاً او خدشا. لا كل تصرف. ومن الواضح ان من صلى في الساتر الغصبي لا يحدث نقصا فيه، بل قد يحدث فيه حسناً. إذا ً فمجرد الصلاة في الساتر الغصبي ليست منشأ للحرمة كي يكون المقام من موارد اجتماع الامر والنهي.

ويلاحظ ما أفيد:

أولاً: بأننا نسلّم أن متعلق الحرمة هو الغصب، ونسلّم أن الغصب عبارة عن الاستيلاء. ولكن الاستيلاء في كل شيء بحسبه، فهناك استيلاء بوضع اليد على العين، وهناك استيلاء بمنع التصرف في العين، وهناك استيلاء بنفس إمكان التخلص من التستر، فإنه ما دام بإمكانه التخلص من هذا التستر باي نحو من الانحاء فانه مستولٍ على العين فالاستيلاء لا يتوقف على وضع اليد على العين عدواناً بل من تستر بثوب الغير وإن لم يكن لبسه بيده إلّا أنّه نحو من الاستيلاء على العين، فحتى لو سلمنا ان متعلق الحرمة هو الغصب والغصب هو الاستيلاء فالاستيلاء متحقق.

ثانياً: إنّ ما ذكره (دام ظله) من أنّ النبوي (لا يحل مال امرء مسلم إلا بطيبة نفسه) مجمل. إذ لا ندري ان المقدر مطلق التصرف؟ او تصرف معين، ما ذكره مبني على انكار هذه القاعدة وهي ان حذف المتعلق يدل على العموم كما هو مسلك السيد الصدر. ايضا ينكر هذه القاعدة. ووجه الانكار لهذه القاعدة:

إنّ مجرد حذف المتعلق إنما يدل على العموم إما بالقرينة النوعية أو بالاطلاق، فلا يوجد طريق ثالث، اما ان تقولوا ان حذف المتعلق قرينة نوعية على العموم، أو تقولوا بأن دلالة حذف المتعلق على العموم من باب الاضراب وكلاهما ممنوع.

اما ان حذف المتعلق من القرائن النوعية على ان المراد الجدي من المتعلق العموم: فهذا أول المدّعى. فإذا قال المولى: عليك بالهاشمي، لا ندري معنى عليك بالهاشمي، عليكم بإكرامه؟ عليك بأخذ شيء منه؟!. فإن مجرد حذف المتعلق ليس من القرائن النوعية العرفية على العموم، وانه عليك بالهاشمي في كل الأمور، لا يسلم به احد في العرف. فاذا كان المدعى ان نفس حذف المتعلق من القرائن النوعية على ان المراد الجدي عام، هذا ليس عليه ارتكاز ولا شواهد عرفية.

وإذا كان المدعى انه ببركة الاطلاق: فالاطلاق كما قرر في الاصول: رفض القيد بعد احراز المفهوم، مثلاً: إذا قال: اكرم العالم؛ وشككنا هل ان الموضوع العالم على نحو اللا بشرط أو بشرط شيء؟ فهنا مورد الاطلاق لأن المفهوم احرز وهو العالم، وشككنا في تقييده، فمقتضى الاطلاق إثباتا الاطلاق ثبوتاً. فالاطلاق: عبارة عن رفض القيد بعد احراز المفهوم. واما اذا لم يحرز المفهوم من الاصل فكيف نصل إلى المرحلة الثانية وهي رفض القيد، فاذا قال عليك بالرجل، فهو لم يحرز متعلقا ليشك في اطلاقه وتقييده ليثبت اطلاقه بمقدمات الحكمة فإن الاطلاق فرع احراز المفهوم واصل المفهوم غير محرز. فلاجل ذلك لا معنى لأن يقال: بأن حذف المتعلق يدل على العموم، لا بالقرينة النوعية ولا بالإطلاق.

اذن فمقتضى ذلك: أن يكون قوله: (لا يحل دم مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه) مجملاً.

ولكننا ناقشنا في ذلك في بحث حديث الرفع، عندما بحثنا حديث الرفع: في قوله: ( رُفِعَ عن امتي ما لا يعلمون) ولا ندري هل المرفوع المؤاخذة؟ اي رفعت المؤاخذة عن ما لا يعلمون؟. ام ان المرفوع نفس ما لا يعلمون؟ او أن المرفوع تمام الآثار المترتبة على ما لا يعلمون؟ . فهناك بحثنا في هذه القاعدة. هل أن حذف المتعلق يدل على العموم أم لا؟ فقلنا: هناك صور ثلاث:

الصورة الاولى: أن يكون هناك مفرد معهود اما ارتكازا أو بين المتخاطبين، فإذا كان المفرد معهودا صار بمثابة القرينة المحددة لما هو المتعلق، كما لو قال (حرمت عليكم امهاتكم) فإن المنصرف منه هو حرمة النكاح. أو قال (حرمت عليكم الميتة والدم) فإن المنصرف منه هو حرمة التناول. باعتبار ان هذا الفرد فرد معهود بين المتخاطبين أو معهود ارتكازاً.

الصورة الثانية: أن لا يكون هناك فرد معهود ولا فرد متيقن، كمثال (عليك بالرجل) حيث لا يوجد حصة معهودة ولا يوجد حصة متيقنة في البين، بل الامر دائر بين متباينين، يعني بين اكرامه وبين ضربه، فاذا لم يكن هناك متيقن في البين: اذن هنا يتعين الاجمال كما قالوا.

الصورة الثالثة: التي محل كلام اهل البيان في علم البيان: ما إذا كان للمتعلق قدر متيقن. هنا اذا كان للمتعلق قدر متيقن مثلا اذا قال: (رفع عن امتي ما لا يعلمون) القدر المتيقن رفع المؤاخذة، فاذا كان للمتعلق قدر متيقن يقول اهل البيان: ما دام يوجد قدر متيقن والمتكلم في مقام البيان وبإمكانه تقييد المتعلق بهذا القدر المتيقن، فعدم تقييده بالقدر المتيقن مع كونه في مقام البيان دال دلالة عرفية نوعية على ارادة العموم، فليس المقام من باب التسمك بالاطلاق وإنما المقام من باب أن حذف المتعلق في مورد وجود قدر متيقن (من الخارج) مع كون المتكلم في مقام البيان دالٌّ على أن لا خصوصية للمتيقن وان المراد الجدي هو العام. فبلحاظ هذا النكتة التي ذكرناها:

نقول في المقام: اذا قال: (لا يحل دم مسلم ولا ماله الا بطيبة نفسه) من الواضح ان هناك قدرا متيقنا وهو التصرفات الموجبة للنقص، وحيث إن المولى لم يقيد بذلك فيستكشف من عدم التقييد ان مراده الجدي مطلق التصرف، واما مسألة الاتكاء على جدار الغير فانه ليس تصرفا او فقل بأنه خارج تخصصا فيبقى على المتعلق على اطلاقه في غير ذلك.

هذا تمام البحث في مسألة واحد.

المسألة 2: (كلام صاحب العروة): (إذا صبغ ثوب بصبغ مغصوب فالظاهر انه لا يجري عليه حكم المغصوب، لأنّ الصبغ يعدّ تالفاً فلا يكون اللون لمالكه، لكنه لا يخلو من اشكال.

ذكر السيد الخوئي في شرحه، أن لهذه المسألة ثلاث صور:

الصورة الاولى: أن لا يكون للغير استحقاق في العين، وان كان له استحقاق في الذمة، بيان ذلك:

لو أن المكلف استاجر الغير لكي يخيط له ثوباً والقماش والخيوط من مال المستاجر لا من الاجير، استأجره على أن يخيط له ثوبا فخاطه فلم يدفع له أجرة. فهل صلاة المكلف في هذا الساتر صلاة في ساتر غصبي فلا تصح صلاته؟.

الجواب: لا، فإنّ مجرد اشتغال ذمته(المصلي) بأجرة للأجير لا يعني سراية حق الأجر من الذمة الى العين بحيث تكون العين مشغولة كما عند كثير من العوام، اشتغال الذمة بالمظالم واموال الناس لا يعني سراية الاشكال على الاعيان التي بين يديه. بل الاعيان التي بين يديه مجرى لامارة اليد على الملكية لا ربط بين المطلبين. اذن مجرد اشتغال ذمة المصلي بمال للأجير لا يعني ان العين مشغولة بذلك. فصلاته صحيحة ولا اشكال فيه.

الصورة الثانية: أن يكون للغير استحقاق في العين ولكن استحقاق ما يعد تالفا عرفاً، لأنه اذا كان مستحق للعين نفسه هذا البحث مضى.

حتى تكون صورة اخرى مما مضى البحث فيه : ان يكون للغير استحقاق للغير، لكن ما يستحقه الغير من العين يعد تالفا. كما لو فرضنا: ان الغير يستحق من هذا الثوب خيطا، أو ان الغير يستحق من هذا الثوب طرازا معينا في الثوب. فهنا بما ان هذا الثوب مشتمل على ما يستحقه الغير فهل يمنع ذلك من صحة الصلاة أم لا؟.

فهنا افاد المحقق الهمداني وسيد العروة وسيد المستمسك(قدس سرهم): أن هذا الخيط بمثابة التالف. وهذه عبارة سيد العروة: (وكذا لو اجبر على خياطة ثوب أو استاجر ولم يعط اجرته فصلاته صحيحة، اذا كان الخيط له (للمصلي نفسه) واما اذا كان للغير فمشكل وان كان يمكن ان يقال انه يعد تالفا.

فهذا الخيط يعد تالفا اما لانه لا مالية له واما انه وان كان له مالية في نفسه كما لو كان هذا الخيط له ثمن كخيط حرير، الا انه لو أُخرج للزم تلف الثوب، اذن فبالنتيجة: هذا الخيط تالف اما لانه لا مالية له اما ان خروجه يستلزم تلف الثوب.

ففي فرض انه تالف: رتب على ذلك – بعد المفروغية من هذه المقدمة، ان هذا الخيط تالف- وجوه ثلاثة لمنع تأثير وجود هذا الخيط في صحة الصلاة:

الوجه الاول: أنّ ما لا مالية له فإن ملكيته لغو. اذ لا معنى لملكية لا مالية له كحبة من تراب او كسرة من زجاج. فاذا لم يكن هذا الخيط مالية لكونه تالفا اذاً فلا ملكية له، اذن ليست الصلاة في الثوب المشتمل على الخيط صلاة في المغصوب، فالموضوع اصلا منتفٍ.

وأورد عليه سيدنا الخوئي في (ص138، ج18 من موسوعته): ولكن الظاهر عدم الجواز (في فرض الخيط يعد تالفا) لأجل ان الخيط وان عد تالفا الا ان التالف ماليته لا ملكيته كما لو كسر الكاس فانه لا يخرج الكاس المكسور عن ملكية من ملكه وان لم تكن له مالية، او اريق الدهن على فإنه لا يخرج عن ملكية من ملكه وان خرج عن المالية، فإن عين الخيط ما زال للغير وهو موجود في الثوب الوجدان ولا يجوز التصرف في ملك الغير بغير اذنه -سواء زادت مالية الثوب بهذا الخيط أم لم تزد على اية حال مجرد اعتباره تالفا بنظر العرف لا يعني خروجه عن ملكية المالك- .

ودعوى ان اعتبار الملكية له لغو، إذ ما الاثر لاعتبار الملكية له، يكفي في اعتبار الملكية له انه ليس للغير التصرف فيه من دون إذنه. فيكفي في صحة اعتبار الملكية له وان صار تالفا حرمة التصرف فيه من دون إذن مالكه. لذلك ما ذكره سيدنا(قده) في مسالة ( الشوارع المفتوحة) قال: لو هدمت الدار من قبل السلطان الجائر وتحول إلى شارع عام بحيث لا يحتمل عوده فإذا افترضنا ان هذا الشارع لا يحتمل عوده هنا يقول السيد الخوئي: تلف المال مساوق لعدم الملك، فإن اعتبار الملكية لصاحب الدار لغو في المقام، إذ لا يعتبر في اعتبار الملكية له أي أثر بعد تحوله إلى شارع عام.

فالجواب عن ما افاده سيدنا(قده): انه ليس اعتبار الملكية لغواً، فيكفي في بقاء الملكية انه يحرم التصرف، أثر من الاثار. أنه يحرم التصرف فيه من دون إذنه. مضافاً الى أن ما ذكره هناك لم يقل به هنا؟!.

ثم قال سيدنا(قده): قال: لو سلمنا بزوال الملكية فلا نسلم زوال الاستحقاق بداهة ثبوت حق الاختصاص والاولوية، كثبوته في الكوز المكسور وميتة الحيوان المملوك ومن ثم لا تجوز مزاحمة المال في ذلك.

اذن مجرد ان الخيط اصبح تالفاً لا يعني أنه خرج عن ملكية صاحبه ولو خرج عن ملكية صاحبه، ولو خرج عن ملكية صاحبه لم يخرج عن حق الاولوية والاختصاص فمقتضى ذلك: أن الصلاة فيه صلاة في ساتر غصبي.

### 16

ذكرنا سابقاً: أنّ المسألة الثانية فيها صور ثلاث: وصل الكلام الى:

### الصورة الثانية: وهي ما إذا كان في ساتر العورة في الصلاة خيط مغصوب.

فقلنا: بأن جمعاً من الفقهاء ذهب الى أن هذا الخيط بمثابة التالف. ولأنه بمثابة التالف لا يكون وجوده في الساتر مضّراً بصحة الصلاة. وذلك: لوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: أنّ التالف ليس بملك. لأن اعتبار الملكية لما هو تالف اعتبار لغو، فبما أن الخيط المغصوب تالف، والتالف لا ملكية له اذن فقد عن كونه مغصوبا فالصلاة في ساتر خال من الغصبية. وسبقت مناقشة السيد الخوئي لهذا الوجه.

الوجه الثاني: ما اشار اليه سيد المستمسك(قده) وناقشه، وهو: ما أفاده (المستمسك، ج5، ص292): أنّ الخيط المغصوب لا يجب رده، لأن في رده ضرراً، فمقتضى قاعدة (لا ضرر) عدم وجوب رده. وبيان ذلك:

أن المكلف لو اراد تخليص الخيط المغصوب من ساتر العورة ورده الى مالكه لتضرر نفس الخيط وسائر العورة معا، فيسقط وجوب الرد، فبما ان وجوب الرد ضرري فيسقط وجوبه بقاعدة لا ضرر، فإذا سقط وجوبه بقاعدة (لا ضرر) فهذا الخيط مال لا يجب رده. والمال الذي لا يجب رده ليس بمغصوب، لانه لا يجب رده. وانما تكون الصلاة فاسدة لو كان ساتر العورة مغصوبا، هذا الساتر ليس مغصوبا لان هذا مما لا يجب رده على مالكه، يعني بقاءه في ساتر العورة جائز شرعاً، فالخيط الذي لا يجب رده على مالكه لان ف يرده ضررا ومقتضى قاعدة (لا ضرر) عدم وجوب رده لا يعد مغصوبا إذ كيف يكون مغصوبا والشارع يقول لا يجب عليه رده بل يجوز له ابقائه.

ولكن السيد الحكيم(قده) اجاب عن ذلك:

ففيه أنّها لا تقتضي الخروج عن الملك ولا جواز التصرف فيه بغير اذن المالك.

لنفترض أن وجوب الرد ضرر عليه، وان مقتضى (لا ضرر) أن لا يجب عليه الرد، ولكن هذا لا يعني ان الخيط خرج عن ملك مالكه ولكن هذا لا يعني انه يجوز التصرف فيه من دون اذن المالك. اذن فمناقشة هذا الوجه من الاستدلال:

أولاً: بأن قاعدة (لا ضرر) واردة مورد الامتنان، ولا امتنان على من بيده المال وإن كان لا يمكنه الرد، فكون المالك لا يمكنه الرد لا يعني ان (لا ضرر) شاملة له بلحاظ انه اقدم على الغصب، وحيث إنه اقدم على الغصب فحينئذ لا تشمله قاعدة (لا ضرر) لأنه ليس موردا للامتنان.

وثانيا: على فرض شمول (لا ضرر) له -كما افاد السيد الحكيم- على اية حال بإمكانه ان ينزع الساتر. لانه ليس مضطرا للصلاة فيه، فمجرد انه لا يجب الرد شيء وجواز التصرف فيه بدون اذن مالكه شيء آخر، فالمال الذي لا يجب رده لا يعني انه مال يجوز التصرف فيه بدون اذن المالك.

اذن بالنتيجة: لو وجد شخص مالا لشخص بين يديه لا يجب عليه رده لكن لا يجوز التصرف فيه من دون اذنه، فغاية مفاد (لا ضرر) ان هذا مال لا يجب رده، لا ان هذا مال يجوز التصرف فيه من دون اذن مالكه والحال انه ما زال على ملك مالكه.

الوجه الثالث: أن هذا الخيط بما انه تالف اذن فهو مضمون، مقتضى كونه تالفا على مالكه اشتغال ذمة الغاصب بضمانه ببدله، فإذا كانت ذمة الغاصب مشغولة ببدله خرج عن ملك مالكه إذ لا يجتمع العوض والمعوض على ملك واحد. الخيط باق على ملكه وعوض الخيط له. لا يجتمعان.

فاذا قلنا بأن الخيط الموجود في الساتر الغصبي مضمون لكونه تالفا، فمقتضى كونه مضمونا خروجه عن ملك مالكه، إذ لو لم يخرج عن ملك مالكه للزم أن يجتمع العوض والمعوض في ملك مالكه وهذا مما لا يعقل، فإذا خرج الخيط عن ملك مالكه بالضمان اصبح الساتر مباحاً خالياً من الغصبية.

وأشكل السيد الحكيم على ذلك ثم تراجع عن اشكاله: قال: في نفس (ص292): إن الملحوظ في الضمان عوضية القيمة عن العين من حيث المالية، فهي جبر للخسارة المالية الواردة على المالك لا عوض عن العين في إضافة الملكية ليقتضي خروج العين عن ملك المالك.

محصّل كلام السيد الحكيم (قده):

أولاً: بأنّ الضمان ليس من المعاوضات في شيء، فرق بين المعاوضة وعنوان الضمان.

الضمان: هو عبارة عن اشتغال الذمة ببدل التالف. فلو أن انسانا كسر كأس شخص فمعنى أنه ضامن يعني اشتغلت ذمته ببدله، أما انه لم تجري معاوضة بين هذا البدل وبين الكأس بحيث يخرج البدل عن ملكه ويدخل الكأس في ملكه، ليس الضمان الا اشتغال الذمة ببدل التالف لا ان الضمان معاوضة كما في البيع والاجارة وامثالها من المعاوضات.

ثانياً: لو فرضنا أنّ هناك نوعاً من المعاوضة بين البدل وبين التالف. اي: لو أرجعنا الضمان الى سنخ المعاوضة، فالضمان بدل عن اي شيء؟! هل هو بدل عن العين أو بدل عن مالية العين؟.

يقول سيّد المستمسك(قده): الضمان بدل عن المالية وليس بدل عن العين، فاشتغال ذمة الغاصب ببدل الخيط، معناه: اشتغال بعوض عن مالية الخيط لا بعوض عن نفس الخيط، لأن المالك ما خسر الخيط وانما خسر ماليته، فمالية الخيط مبدلة لا اصل العين وبالتالي فالعين ما زالت باقية على ملك مالكها، وبالنتيجة الصلاة في هذا الخيط صلاة في المغصوب.

لكن تراجع عن هذا الاشكال في نفس (ص292): قال(قده): لكن الانصاف أن دعوى كون المرتكز العرفي في باب الضمان ذلك قريبة جدا.

يقول: لا يبعد أن يكون المرتكز العرفي على البدل لنفس التالف، وبالتالي بما أنّك مشغول الذمة ببدله فالمالك ملك بدله فلا ملك له. لا يبعد قيام المرتكز العرفي –نحن لا نقول بان الضمان من المعاوضات- لكن بالنتيجة وان لم يكن الضمان من المعاوضات لكنه بمجرد ان يملك مالك الخيط بدله وقيمته على ذمة الغاصب خرج الخيط عن ملكه. هذا هو المرتكز العرفي. وبناء على ذلك: فالصلاة في هذا الخيط ليس صلاةً للمغصوب.

فإن قلت: العين التالفة لا تقبل الملك، -انتم تقولون ان الخيط تالف إذ لو كان تالفا لم يكن مضمونا-، مقتضى كون الخيط تالفاً أنّ المالك ملك بدله على ذمة الغاصب، -أنتم الآن تريدون ان ترتبوا عليها بحسب كلامكم: تقولون أن المرتكز العرفي يقول: ملك المالك البدل فخرج الخيط المبدل عن ملكه، إن قلتم بأنه يدخل في ملك الغاصب، فالتالف لا يقبل الملكية فكيف يدخل في ملك الغاصب؟!. إذا كان التالف لا يقبل الملكية فكيف يحلّ محل بدله في الملكية؟. فهذا المرتكز العرفي الذي ذكرتم أنّه قريب جدّاً: محصّله: أنّ الغاصب دفع البدل، فخرج المبدل عن ملك المالك، فدخل في ملك الغاصب والحال ان هذا البدل تالف فكيف يدخل في ملك الغاصب والتالف لا يقبل التملك؟!-. ولا غيره من العناوين اصلا. -العين التالفة لا يوصف بأنها ملك ولا يوصف بأنّها حق، فكيف يمكن دعوى ذلك مقتضى الارتكاز العرفي؟.

قلت: المدّعى: قال: هذه المعاوضة على نحو الاقتضاء لا على نحو الفعلية. -لا يعتبر في المعاوضة على نحو الفعلية، يكفي أن تكون على نحو الاقتضاء-. بيان ذلك: كما مرّ علينا في (الشرائع واللمعة): أن الانسان إذا اشترى من ينعتق عليه مباشرة يصبح حرّاً، إذا اشترى الولد اباه انعتق عليه.

فهل دخل ابوه في ملكه؟ فدفع لزيد مبلغ مقابل ابيه، المبلغ خرج من ملكه الى ملك زيد هل دخل ابوه في ملكه؟. يقول: لا ، لم يدخل في ملكه. اذن كيف حصلت معاوضة؟. يقول: هو لا يدخل في ملكه اصلا، لا يعقل ان يملك الولد أباه ولو لحظة ولو آناً ما، هذا على نحو الاقتضاء لا على نحو الفعلية، بمعنى: أنّ بذل المبلغ بإزاء أبيه يقتضي أن يتملك أباه لكن لا أن يكون مملكا على نحو الفعلية مجرد اقتضاء، بل المبلغ بإزاء أبيه فيه اقتضاء لأن يدخل أبوه في ملكيته، لكن المتقضي يقابله المانع، فهناك مانع من دخوله في ملكية ولده وهو ما دل من الشارع على أن الولد لا يملك أباه. وهذا المقتضى كاف في انعتاق الاب. فمجرد بذل المبلغ مقتضٍ لتملك الأب وهذا المقتضي أثره انعتاق الاب، والا الاب لم يدخل في ملك الولد ولو آنا ما. اذن المعاوضة حصلت لكن لا على نحو الفعلية، فالأمر كذلك في المقام:

فإن الغاصب عندما غصب الخيط وصار الخيط تالفا فاشتغلت ذمة الغاصب ببدل الخيط فبذل الغاصب البدل للمالك يقتضي تملك الغاصب للخيط لولا أن الخيط تالفاً. لو لم يكن الخيط تالفا لدخل في ملكه بالفعل، لكن تلفه منع من تملكه؛ فبذل المال في مقابله معاوضة، لكن معاوضة اقتضائية وليست معاوضة فعلية. اي: ان بذل المال يقتضي التملك لولا وجود المانع، والمانع هو كون الخيط تالفاً.

فإذاً بالنتيجة: حافظنا على المرتكز العرفي: قلنا: المرتكز العرفي في باب الضمان يرى أن البدل عوض عن العين وليس عوضا عن ماليتها، غاية ما في الباب أنّ العين لا تدخل في ملك الضامن لا لعدم المقتضي بل لوجود المانع وهو كون العين تالفة.

وهنا ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: أن ما أفاده سيد المستمسك (قده) من أنّ المرتكز العرفي قائم على أن الضمان عوض عن العين لا عوض عن المالية غير واضح. فغاية المرتكز العرفي أن يقال: لا حق للمالك في هذه العين، بمعنى: لا سلطنة له على العين منعا أو جوازا بتعويضه، أي أنّ غاية ما قام عليه المرتكز العرفي أن المالك إذا عوض عن الخسارة بهذا العوض لا سلطنة لك بهذا الكأس بسطاً أو قبضاً. أمّا أنّ هذا الكأس مُلك من؟ وهل يدخل في ملك الضامن على نحو الاقتضاء. كما ذكر أو لا يدخل؟ هذا كله لا يقتضه المرتكز العرفي. غاية ما قام عليه المرتكز العرفي أن الخسارة عُوّضت لا اكثر من ذلك، اما انه خرج عن ملك مالكه دخل في ملك الغاصب على نحو الاقتضاء؟ كل هذا مما لا شاهد عليه. نحتاج الى ادلة أخرى الى وشواهد أخرى. فدعوى أن المرتكز العرفي قائم على أن العوض عوض عن العين بحيث تخرج العين عن ملك المالك وتدخل في ملك الغاصب على نحو الاقتضاء لا على نحو الفعلية، هذا مما لا شاهد عليه.

الملاحظة الثانية: ما افاده سيد المستمسك: من أنّ المعاوضة على نحو الاقتضاء لا على نحو الفعلية. لو سلمنا طبعا ان الضمان من قبيل المعاوضات كما ادعاه: ان هذا من قبل المرتكز العرفي. المعاوضات عموما: هذا البحث ذكر في (باب البيع، وباب الاجارة) جميع المعاوضات سواء كانت بيع أو اجارة ليست متقومة بحلول العوض محل المعوض فيما هو فيه. هذا المسلك الذي ذهب اليه السيد الخوئي(قده) تبعا للمحقق النائيني: ان المعاوضة عبارة عن حلول العوض محل المعوض. نفس هذا التعريف للمعاوضة محل تأمل. ليست المعاوضة الا المقابلة بين المالين فقط. حلّ أحدهما محل الآخر أم لم يحل هذا أمر لا تقتضيه المعارضة أصلاً. بيان ذلك: لو أراد الحاكم الشرعي أو الفقيه الجامع للشرائط ان يعوض أو يبدل مثلا يبدل سهم سبيل الله من الزكاة بجسر للمؤمنين.

هل سيبل الله يملك سهما من الزكاة؟. يقول السيد الخوئي: لا، هذا مصرف وليس مالك، يعني الزكاة توزع الى اسهم، سهم من الزكاة ليس ملكا لاحد اصلا، وانما مصرفه سبيل الهم. سبيل الله مصرف وليس مالك، اذن ليس له مالكه هل للحاكم الشرعي ان يبيعه؟. يقول: نعم لا مانع. باع ما هو من الزكاة، عنده نقد زكوي الذي هو ليس ملكا لاحد وانما مصرفه سبيل الله اشترى الحاكم الشرعي مركبةً للمؤمنين أو جسراً يمرّ عليه المؤمنون. أين العوض واين المعوّض؟!، الثمن وهو العوض، ليس ملكا لأحد حتى يحلّ محله في الملكية، المعوض جسرا ليس ملكا وإنما مصرفه انتفاع المؤمنين به، فإذا كان العوض غير مملوك، والمعوض غير مملوك، اذن لم يحل احدهما محل الآخر، ليست المعاوضة عبارة عن حلول أحدهما محل الآخر في الملكية، وإنما المعاوضة مجرد مقابلة بين المالين. مقابل هذا النقد الزكوي جسر، مقابل هذا النقد الزكوي كتاب للمؤمنين.

اذن بالنتيجة: دعوى أن المعاوضة عبارة عن حلول العوض محل المعوض. هذا غير مطرّد في تمام موارد المعاوضة. فهناك بعض الامثلة للمعاوضة ليس فيها حلول العوض للمعوض في الملكية بل هل مجرد مقابل مال بمال.

فالنتيجة: لا نحتاج الى ان نقول: إن الضمان للتالف معاوضة، لكن معاوضة على سبيل الاقتضاء لا على سبيل الفعلية، بل نقول: ان الضمان للتالف معاوضة والمعاوضة غير متقومة بحلول العوض محل المعوض. بل المعاوضة يكفي في فعليتها المقابلة بين المالين.

### 17

ما زال الكلام في مسألة: (من صلّى في ساتر مشتمل على خيط مغصوب، فهل يحكم بصحة صلاته أم لا؟).

وذكرنا: ان هناك مَن صحح الصلاة من باب أن الخيط تالف. والتالف قد خرج عن ملكية مالكه، وبالتالي فالصلاة فيه ليست صلاةً في مغصوب، باعتبار خروج الخيط عن ملكية مالكه.

وذكرنا فيما مضى: ما افاده سيد المستمسك والمناقشة فيه. ومن أجل تنقيح هذه الكبرى وهي: ان المغصوب اذا كان تالفا تلفا حقيقيا أو تلفا حكميا فهل يجوز للاخر التصرف فيه أم لا؟

نتكلم في مقامين:

المقام الاول: هل ان العوض اي عوض التالف يدخل في ملك المضمون له أم لا؟ مثلا: اتلف زيد الكأس لبكر، فاستحق بكر على زيد قيمة الكأس، لقاعدة ( من اتلف مال غيره فهو له ضامن) فعندما يبذل زيد القيمة لبكر، هل تدخل القيمة في ملك بكر المالك للكأس أو انها مجرد اباحة لا اكثر؟، هل ان قيمة التالف تدخل في ملك صاحب العين التالفة أم ان القيمة مجرد مباح التصرف فيها بأي نحو من انحاء التصرف.

وقد بحث هذه المسالة الشيخ الاعظم في (تفريعاته على ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده) فقال(قده): لولا ظهور الاجماع –الاجماع على الملكية، ان البدل تدخل في ملكية صاحب العين التالفة- وادلة الغرامة في الملكية –يعني ظاهر ادلة الغرامة: ان الغرامة ملك لصاحب العين التالفة- لاحتملنا ان يكون مباحا اباحة مطلقة اي ان البدل الذي يبذله الضامن لمالك العين لا يترتب على هذا البدل سوى الاباحة المطلقة فلمالك العين أن يتصرف في هذا البدل بأي نحو من انحاء التصرف، لا أن البدل داخل في ملكه.

فمن أجل تنقيح هذا المطلب يقال: بان دليل الضمان أحد أمرين:

إما قاعدة اليد (على اليد ما اخذت حتى تؤدي) وهي قاعدة ارتكازية عقلائية. أو قاعدة الغرامة الواردة في النصوص. فهل هذان الدليلان يدلان على الملكية أم لا؟. هل ان الغرامة للعين التالفة مجرد اباحة أم أنها على نحو الملكية؟ ماذا نستفيد من هذين الدليلين؟.

اما بالنسبة للدليل الاول: (على اليد ما أخذت حتى تؤدي). فإذا أدت البدل، فهل يكون البدل ملكا ام لا؟

فهنا افاد السيد الإمام (قده) في (كتاب البيع، ج1، ص641) قال: إن مدلول على اليد ما اخذت حتى تؤدي، هو الضمان. كل يد اخذت فهي ضامنة، والضمان بمقدار الخسارة لا أكثر، ان الضمان بمقدار الخسارة لا أكثر من ذلك، فلذلك نقول: الخسارة تتصور على ثلاثة انحاء:

النحو الاول: ان تتلف العين تلفاً حقيقاً بشخصيتها وهويتها، كما لو كتاب الغير فتحول الى رماد، ففي مثل هذا الفرض حيث ان المالك خسر نفس العين، لأنه خسر هويتها الشخصية والعوض مقابل الخسارة ففي مثل هذا الفرض يدخل العوض في ملكه، خسر العين نفسها والعوض مقابل الخسارة، اذن البدل يدخل في ملكه.

النحو الثاني: ان يكون التلف للعين، لكن ليس تلفا حقيقا بل تلفا حكميا، كما لو أسقط العين في البحر، فاذا اخذ ساعة الغير أو خاتم الغير فالقاه في البحر، فهو لم يتلف هوية العين ولكن العرف يقول: ما دام لم يتمكن صاحب العين من التصرف فيها بأي نحو من انحاء التصرف فهذا تلف، فهو تلف حكمي بمثابة التلف الحقيقي.

وهنا قد يقال: بان العوض يدخل في ملكه، يعني ينزل التلف الحكمي منزلة التلف الحقيقي في أن يكون العوض بدلا عن نفس العين.

اما النحو الثالث: وهو ما يرتبط بمحل الكلام، ما اذا لم تتلف العين وانما تلفت ماليتها. اي تلفت الصفات النوعية الموجبة للرغبة في العين وبذل المال بإزائها، كما لو كسر الكأس، أو أخذ الخيط وجعله في ساتر بحيث يكون اخراجه من الساتر مستلزما لتلف هذا الخيط، العين ما زالت موجودة، اما تلفت ماليتها. فبما أن الضمان المستفاد من قاعدة (على اليد) المستفاد من الارتكاز العقلائي عوض الخسارة، فلابد ان يكون بمقدار الخسارة وحيث انه في النحو الثالث بإزاء المالية لان الخسارة فيها، فحينئذٍ لا موجب لدخول العوض في ملك صاحب العين، نعم يكون العوض مباحا له اباحة مطلقة، خسر السلطنة في هذه التصرفات في هذه العين نتيجة انكسارها فيعطى سلطنة مقابلها ان يتصرف في هذا البدل. ففي المثليات يعطونه المثل، كانت له سلطنة على الكأس الاول وهذه سلطنة لك على الكأس البدل يتصرف فيه بما يريد حتى التصرفات الناقلة لكن ليس داخلا في ملكه. اذن لو كنا نحن ودليل على اليد، لم يكن دليل على الملكية.

الدليل الثاني: الذي يستدل به على الضمان:

ادلة الغرامة، ادلة التغريم ، هل أدلة التغريم ظاهرة في الملكية؟ اي في دخول الغرامة في ملك مالك العين التالفة.؟.

هو منع من ذلك.

ولكن الصحيح: ان دليل الغرامة وان لم يدل بالمدلول المطابقي على الملكية لان غايته ان هذه غرامة، اما ان مالك العين التالفة يملك هذه الغرامة او لا يملكها، فلا دلالة في دليل الغرامة على ذلك بالدلالة المطابقية، لكن لا يبعد دلالته عليها بالالتزام العرفي، والوجه في الدلالة الالتزامية العرفية:

ان ما يترتب على بذل الغرامة ان تكون مباحة لمالك العين اباحة مطلقة اي ان تكون له سلطنة على التصرف فيها. وهذا يقتضي ان مالك البدل ليس له سلطنة على البدل . اذ لا تجتمع سلطنتان، فاذا كان المفاد المطابقي لدليل الغرامة ان لمالك العين سلطنة مطلقة على البدل فمقتضى السلطنة المطلقة على البدل: ان لا سلطنة لمالك البدل، وحيث ان بقاء الملكية له بلا سلطنة اصلا لغو، فلا محالة مقتضى ذلك: ان ما دلَّ على الاباحة المطلقة دالٌّ على الملكية بالدلالة الالتزامية، فإن بقاء ملكية الغير لهذا البدل مع انه لا سلطنة له على التصرف فيه لغو ومستهجن ارتكازاً، فمقتضى احتفاف هذه النصوص بالاستهجان العقلائي لبقاء الملكية بلا اثر، دلالة هذه النصوص على ثبوت الملكية بالدلالة الالتزامية.

المقام الثاني: سلمنا ان البدل يدخل في ملك مالك العين التالفة، هل العين التالفة تخرج عن ملكه وتدخل في ملك الضامن ام لا؟ ولو منعنا في المقام الاول لا تصل النوبة للبحث في المقام الثاني، لو قلنا في المقام الاول اساسا مالك العين التالفة لا يملك البدل فكيف تخرج العين التالفة من ملكه الى ملك الضامن؟ لكن لو بينا على المضمون له يملك البدل فهل تخرج العين التالفة من ملك المضمون له الى ملك الضامن ام لا؟.

هنا تعرض السيد الإمام (قده) الى رأي السيد اليزدي في(حاشية المكاسب) وفي (كتاب البيع، ج3): ذكر أن أول من استحدث هذا القول هو السيد اليزدي، والا قبل السيد اليزدي لا يوجد هذا القول: ان العين التالفة تخرج عن مالكها الى ملك الضامن.

السيد اليزدي يقول: الضمان معاوضة، إذا ملك صاحب العين بدلا على ذمة الضامن ملك الضامن العين التالفة بمقتضى المعاوضة، فمتى بذل مالك البدل خرجت العين التالفة عن ملك مالكها الى ملك الضامن، فالضمان معاوضة. لكن معاوضة قهرية عقلائية او شرعية. هذا المعنى بنى عليه المحقق النائيني والسيد الخوئي (قده):

فذكر: في(36 من موسوعته، ص290 ): نعم الضمان معاوضة، لكن لا معاوضة قصدية ولكن معاوضة قهرية وعقلائية وشرعية. تبعا لكلام السيد اليزدي.

أفاد(قده): (ص290): هل تدخل العين في ملك الضامن بعد اعطاء بدلها ام لا؟. قال: كما ان البدل يدخل في ملك مالك العين كذلك التالف المبدل ملك للضامن بقاءً، ويؤكد ذلك السيرة العقلائية في جميع موارد اداء الغرامة فإن العقلاء يرون ان الغرامة من مال المتلف لا من مال مالكه الاصلي، ما دام قد اعطاك البدل اذاً ملك العين التالفة. ثم يذكر سيدنا (قده) وجهاً شرعيا، يقول: ويؤيده ما يستظهر من النص الوارد في البهيمة الموطوءة. السيد الخوئي عبّر عنه بالمؤيد، وشيخنا الاستاذ (قده) اعتبره دليل على دخول العين التالفة في ملك الضامن كما في (ارشاد الطالب).

هل الرواية فيها دلالة ام لا؟: (معتبرة حريز، الحديث الرابع، الباب الاول من ابواب نكاح البهائم ووطئ الاموات، عن أبي عبد الله(ع): في الرجل يأتي البهيمة، قال: يجلد دون الحد ويغرم قيمة البهيمة لصاحبها، لانه افسدها عليه وتذبح، وتحرق إن كانت مما يؤكل لحمه. وإن كانت مما يركب ظهره غرم قيمتها وجلد دون الحد وأخرجها من المدينة التي فيها بها فيها الى بلاد أخرى حيث لا تعرف فيبيعها كي لا يعير بها).

يقول الاعلام: ظاهر الضمائر انها تعود للضامن لان الضامن الذي اخرجها من المدينة كي لا يعير بها. فظاهره: ان عوض العين التالفة او ضمان العين التالفة يدخل في ملك صاحب البهيمة والبهيمة تخرج عن ملكه الى ملك الغارم.

هذا دليل واضح على أن المعاملة معاوضة وان كانت معاوضة قهرية.

ولكن: يرد على هذا الاستدلال:

غاية ما في الرواية انها دلت على ان الضامن اما يبقيها او يبيعها عنه هذه مسالة اخرى، ولو فرضنا ان ظاهر الرواية ولو بمقتضى الاطلاق المقامي أنه يبيعها عن نفسه ويتملك ثمنها، فغاية الرواية انها معاوضة شرعية تعبدية، وبما أن موردها (مورد هذه المعاوضة) ما اذا كان المالان موجودين يمكن ان ينتفع بهما فلا تنسحب على محل المسألة وهو ما اذا كان المعوض مما فقد المالية بحيث لا ينتفع به، مورد الرواية مالان: الثمن والبهيمة، والبهيمة يمكن الانتفاع بها كما كانت قبل الوطيء تركب، لذلك الامام قام بالمعاوضة بينهما، بما أنه معاوضة تعبدية يقتصر فيه على موردها وهو ما اذا كان المعوض موجودا قابلا للانتفاع به، فلا تنسحب لفرض لا يكون المعوض قابلا للانتفاع به، كما هو محل الكلام.

المنبه الثاني: قال (قده): وبهذا ينقدح حل العويصة المعروفة في مسألة تعاقب الايدي الغاصبة، حيث ذكروا ان المالك يجوز له الرجوع الى كل من الغاصبين ببدل ماله ولكن اذا رجع الى الغاصب السابق يرجع هو الى اللاحق حتى ينتهي على الغاصب الأخير الذي تلفت العين في يده واما اذا رجع الى اللاحق فهو لا يرجع الى سابقه. وقد اشكل الفرق بين الصورتين على كثر من الأعلام.

ذهب المشهور من الفقهاء في مسالة (تعاقب الايدي) عندما غصب كأس زيد ثم سلمه لبكر، ثم تلف في يد عمر، ولو تلفا سماويا، انا لي حق الرجوع اما على الأول او الى الاخير، ولكن هذا رجعت على الاول وهو زيد وغرم لي قيمة الكاس، لزيد ان يرجع لبكر، وبكر له ان يرجع الى عمر يطالبه بالقيمة، ولكن لو انا رجعت مباشرة الى عمر التي تلفت العين في يده، وغرم لي القيمة، ليس لعمر ان يرجع الى من سبقه. ما سر الفرق بين الصورتين: مع ان (على اليد) واحد، ، كما ينطبق عنوان (على اليد ما اخذت) على السابق ينطبق على اللاحق. ما سر الفرق في الصورتين؟.

السيد الخوئي ذكر نفس الحل الذي ذكره السيد اليزدي: لا حل لهذه المسألة الا اذا قلنا بان الضمان معاوضة، ما لم نقل بأن الضمان معاوضة لا حل لذلك يعد ذهاب المشهور الى هذا الرأي منبه عقلائي على ان العقلاء يرون الضمان من باب المعاوضة، والوجه في ذلك:

انني اذا رجعت الى زيد وغرم لي قيمة الكاس، ملك زيد الكاس، لما صار ملكا له رجع الى بكر الثاني، كان غاصبا، لكن بعد ان دفع الثمن صار مالكا، فصار بكر هو الغاصب لانه وضع يده على الكأس، فمقتضى اليد: ان يغرم له، لما غرم له انتقل الكاس من ملك زيد الى ملك بكر، ثم يرجع بكر الى عمر، فعمر يضمن له.

أما لو جئنا الى العكس، جاء الى عمر مباشرة، قال له انا صاحب الكاس والكاس تلفت في يدك فعليك الضمان، غرم له القيمة، بعد ان غرم له القيمة دخل الكاس في ملك عمر، عمر لا يرجع الى بكر، لأن بكر لم يؤخذ العين منه وانما اعطاه اياها، فيبقى عمر هو الغاصب لان من سبقه ما اخذ العين منه حتى يكون ضامنا له، وإنما من سبقه اعطاه اياها. فهذا هو سر الفرق بين انه اذا رجع الى السابق رجع السابق على اللاحق، بينما اذا رجع الى اللاحق فاللاحق لا يرجع على السابق.

اذن هذه المسألة تبتني على القول بالملكية، وإلا اذا لم تقولوا بالملكية على اي اساس يرجع السابق على اللاحق. غرم زيد القيمة للمالك لكن لم يدخل الكاس في ملكه واذا لم يدخل الكاس في ملكه فلا حق له ان يرجع لبكر، لانه ليس ملكه كي يقول لبكر اخذت مني ملكي فادفع ضمانه، اذن انما يصح رجوع السابق الى اللاحق بعد الغرامة إذا قلنا بالملك وإلا فلا يصح، وبما أنهم قالوا بالرجوع اذن هذا دليل على أنهم يقولون بالملك.

فاعتبر هذا منبه عقلائي على ان الضمان من باب معاوضة.

ولكن قد يتأمل في ذلك:

اولا: بان هذه المسالة لم تثبت في حد ذاتها، نعم ذهب المشهور الى ذلك، لكن لا دليل عليها، لانه قد يقال: لا فرق بين ان يرجع الى السابق او يرجع الى اللاحق، في أن اي منهما لا يرجع الى غيره ان رجع للاول او رجع الى الاخير من رجع اليه يغرم لكن ليس له ان يرجع الى من لحقه. اول الكلام ان هذا التفصيل صحيح.

ثانيا: على فرض صحته فقد يقال: أن هذا بناء عقلائي او تعبدي من باب أخذ الغاصب بأشق الاحوال. فيقال له: مقتضى (على اليد ما أخذت حتى تؤدي) أن الأول ضامن للعين، هو زيد، بما هي هي، لكن مقتضى انطباق (على اليد) على الثاني: ان الثاني يضمن العين لا بما هي هي، بل بما هو مضمونة على الأول، لان الثاني استولى على العين لا بما هي كالأول، وإنما استولى على العين بما هي مضمونة على الأول، فمن استولى على العين يستولي عليها بتمام صفاتها، ومن صفاتها انها مضمونة، والثالث استولى على العين بما هو مضمونة على الثاني، وهكذا. فبما ان موضوع الضمان في الثاني والثاني ليس الاستيلاء على العين بما هي بل الاستيلاء على العين بما هي مضمونة لمن سبقه، فمقتضى الضمان: أن يضمن العين بما هي مضمونة لا العين بما هي هي. حيث أن موضوع الضمان للثاني الاستيلاء على العين بما هي مضمونة.

اذن بالنتيجة: الثاني يضمن العين للأول. يضمن للمالك ان رجع اليه، ويضمنها للأول ان رجع اليه لانه استولى على العين بما هو مضمونة.

لعل السر هو هذا: لا ان السر هو القول بأن الضمان مرجعه على المعاوضة.

واما الاستدلال بالسيرة العقلائية للسيد الخوئي: نلاحظ ان السيد الامام يقول: في (كتاب البيع، ج1): لا سيرة عقلائية اي سيرة عقلائية على ان الضمان من باب المعاوضة، الضمان مجرد غرامة يبذلها الضامن مجرد غرامة يبذلها الغارم لمن تلتف عينه إما انه معاوضة قهرية عقلائية او شرعية فهذا مما لا دليل عليه في السيرة العقلائية.

ثم قال: أفترى الختّان اذا قطع الجلد يملك الجلد؟! أو أن مثلا: من قطع أذن حيوان فبذل قيمة الاذن فملك إذن الحيوان؟! او ان الطبيب مثلا اذا اجرى عملية جراحية للجسم فقطع جزء من الامعاء وبذل قيمتها للمريض يعني هل يملك هذه الأمعاء التي قطعها؟!. لذلك هو يستقبح ويستهجن القول بأن الضمان من باب المعاوضة. اصلا عند العقلاء ليس من ذلك عين ولا اثر فكيف يدعي هؤلاء على ان ذلك من قامت عليه السيرة العقلائية؟!.

### 18

ما زال الكلام في كبرى (غرامة التالف) سواءً كان تالفاً حقيقة أم حكماً. في أنّ الغرامة هل هي من باب المعاوضة أم لا؟. وهذه المسألة لها آثار كثيرة في الفقه.

منها: ما أشار إليه سيدنا الخوئي(قده) عند بحثه حول بدل الحيلولة في التنقيح (ج36 من الموسوعة، ص291): حيث قال: إذا توضأ المكلف بماء الغير ثم قبل المسح علم بغصبيته. -اي بعد ان تحول الماء الى بلل في اليد علم ان هذا الماء مغصوب- فإنه إذا اعطى البدل لمالكه فقد ادى ما ضمنه. ومقتضى ذلك: ان تكون النداوة في الكف ملكا للغارم، فإذا اصبحت ملكا جاز له المسح بها. إذ المفروض ان المالك -مالك المال- قد اخذ ما اخذ منه، اخذ ما اعطي قيمته فلا حق له بعد ذلك، وهذا من امثلة التلف العرفي، اذ قد يكون المضمون تالفا حقيقة كما اذا تبخر الماء. وتارة يكون تالفا عرفا يعني تلفا حكميا، كما في البلة، فان البلة ليست تالفة حقيقة ولكنها تالفة عرفا اذ لا يبذل بإزائها مال، فإن البلل الباقي وان كان موجوداً إلا انه في حكم التالف عند العرف، وهكذا مسالة الخيط المغصوب -التي نبحث فيها- فإن نزع الخيط المغصوب من ساتر العورة يوجب تلفه فيعد تالفا عرفا، فإذا ادى المكلف عوضه لمالكه صار الخيط ملكا للضامن فيجوز له الصلاة فيه وسائر التصرفات.

فالكلام في هذه الكبرى، وهي: هل ان ضمان البدل للمالك يخرج هذه العين من ملك المالك الى ملك الضامن فيتصرف فيه تصرف الملاك أم لا؟.

وهنا مطالب:

المطلب الاول: ما هو الدليل على دخول المبدل منه في ملك الضامن عند أدائه للبدل؟. وقد استند في كلمات من يرى ان الغرامة هي معاوضة كالمحقق النائيني وسيدنا الخوئي(قده) وقبلهما السيد اليزدي في (حاشيته على البيع)، دعوى: ان السيرة العقلائية قائمة على ذلك: اي ان السيرة العقلائية قائمة على امرين: اما ان نفس الضمان معاوضة فيشترك الضمان مع البيع مع الاجارة مع الصلح في كونه من سنخ المعاوضات. أو ان نتيجة الضمان هي معاوضة ، اذن هنا تحليلان للسيرة العقلائية:

التحليل الأول: ان المرتكز العقلائي قائم على ان دفع البدل معاوضة عن المبدل، فمقتضاه دخول المبدل في ملك الضامن كسائر المعاوضات. لكن سيد المستمسك (قده) -وهذا الكلام ايضا موجود عند المحقق الرشتي على حاشيته على مكاسب الشيخ الاعظم-: ان السيرة العقلائية قائمة على المعاوضة وعلى الملك، لكن الملك الاقتضائي لا الملك الفعلي، بمعنى: ان اداء البدل من قبل الضامن فيه اقتضاء في ان يتملك المبدل لولا المانع وهو ان المبدل تالف، فالغاصب الذي استولى على الخيط المغصوب أو استولى على الماء المغصوب اذا ادى الضمان، فإن اداء قيمة هذا الخيط أو اداء قيمة هذا الماء يقتضي أن يتملك ما قابله من خيط أو ماء يقتضي ان يتملكه لولا المانع وذلك المانع هو كونه تالفا عرفا والتالف عرفا لا يقبل التملك.

فما يدعيه سيد المستمسك (قده) كما في (ج5، ص293) يقول لم تقم السيرة العقلائية على الملكية الفعلية انما قامت على الملكية الاقتضائية وهذا معنى كون الغرامة من باب المعاوضة يعني اقتضاء.

ويظهر من تقرير سيدنا الخوئي (قده) (ج36، ص290) توجيه ثالث للسيرة العقلائية: ان ما قامت عليه السيرة العقلائية ان المبدل يدخل في ملك الضامن فعلا اذا ترتب أثر عقلائي عليه لا نقول يدخل في ملكه مطلقا كما هو ظاهر الجواهر والمحقق الرشتي والسيد اليزدي، ولا أننا نقول يدخل في ملكه اقتضاء بل نقول: يدخل في ملكه اذا ترتب أثر عقلائي على هذه الملكية. قال السيد الخوئي (ص290): ان البدل اذا كان غرامة فدخولها في ملك المالك لا يقتضي دخول العين في ملك الضامن، وأما اذا كان البدل عوضا عن نفس العين، اذ تارة يعطيه البدل عوضا عن السلطنة، كانت له سلطنة على هذه الساعة فاسقط الساعة في النهر فاعطاه بدلا عن السلطنة الفائتة لا عن نفس الساعة، هنا لا اشكال ان الساعة لا تدخل في ملك الضامن.

واما اذا كان عوضا عن نفس العين وليس عوضا عن السلطنة ونفس المالية واعطاه الضامن بعنوان اداء ما اخذه، فلا محالة تتحقق هناك معاوضة قهرية. فكما أن البدل وهو القيمة يدخل في ملك المالك كذلك يعتبر التالف وهو البلل القليل ملكا للضامن بقاءً إذا ترتب أثر على ذلك. كما في الامثلة الآتية: مثل البلل في يد المتوضأ، والخيط في ساتر العورة، حيث يترتب أثر على الملكية. وهو صحة الوضوء وعدم صحته صحة الصلاة وعدم صحتها. فهنا حيث يترتب اثر على الملكية نعم نقول بالملكية لا مطلقا،

ويؤكد ذلك السيرة العقلائية في موارد اداء الغرامة فان العقلاء يعتبرون التالف من مال الغارم لا من مال مالكه الاصلي، والسر في هذا الاختلاف: ان المعاوضة فرع وجود المعوض فإذا اعتبرنا الضمان معاوضة فكيف يعده العقلاء معاوضة ولا وجود للمعوض لكونه تالفاً. فهنا ذهب فريق من الفقهاء كصاحب الجواهر: ان هذه سيرة عقلائية، يعتبرون التالف المعوض قد دخل في ملك من بذل العوض. لكن سيد المستمسك (قده) يفيد: بانه كيف يعتبر معوضا وداخلا في ملك الضامن في كونه تالفا والتالف لا يقبل التملك، فلابد ان يكون ما قامت عليه السيرة العقلائية المعاوضة الاقتضائية، اي ان في بذل العوض اقتضاء للمعاوضة والتملك لا انه بالفعل ملك.

واما سيدنا الخوئي فقال: ان ما قامت عليه السيرة العقلائية دخول المبدل في ملك من دفع البدل اذا ترتب على دخوله في ملكه اثر والا فلا. فلو فرضنا بأن الماء الذي أخذه غصبا تبخر، فأعطى مالك الماء قيمته، فانه لا يوجد اثر عقلائي في دخول هذا الماء المتبخر في ملك الضامن، فهنا في هذا الفرض لا نقول بدخوله في ملكه لا فعلا ولا اقتضاءً.

وفي اعتبار الضمان معاوضة في جميع التحليلات الثلاثة ناقش السيد الامام (قده) في (ج2، كتاب البيع، ص483): قال: لا ينبغي الاشكال في أن باب الغرامات والضمانات عند العقلاء غير باب المعاوضات، فمن اتلف مال الغير الزمه العرف في الغرامة من غير اعتبار التالف ملكا له، ولو عبر احيانا بالبدل والعوض ليس معناه ان المعاوضة وقعت قهرا على الطرفين، كما عبر عنه السيد الخوئي معاوضة قهرية بين المعلوم والموجود، بل باب الغرامات جبر الخسارة، ولا يخطر ببال احد من العرف المعاوضة والمبادلة.

وقال في (ص484): وعليه لا يملك الختان شيئا إذا كان المختون عبدا، وكذا البيطار الذي عيّب عوضاً من الحيوان -اثناء البيطرة عيّب عوضا ًمن الحيوان- وكذا لو زالت صفة الصحة-كأن حول الحيوان من صحيح الى مريض- فاغرمه لم يملك الغارم شيئا، فما ادعى بعض -كالسيد اليزدي في حاشيته على المكاسب- من انه مقتضى العوضية لا ينبغي الاصغاء اليه، والظاهر وقوع الخلط بين عوضية موجود مملوك موجود لموجود مملوك، يعني عوض بين موجودين، وبين باب الغرامة، بمجرد التعبير ببدل أو عوض، غفلة عن ان عوض التالف ليس معناها الا جبر الخسارة وليس معناه وجود معاوضة.

وما ذكره (قده) في اصل المطلب وهو ان العقلاء يفرقون بين باب الغرامة وباب المعاوضة تام صحيح. ولا يخطر ببالهم ان باب الغرامة من باب المعاوضة اصلا. ولكن ما ذكره من نقض من مسألة الختّان والبيطار لا يرد على كلامهم. والوجه في ذلك:

فإن من تقدّم السيد الخوئي في الدعوى كصاحب الجواهر والسيد اليزدي وصاحب المستمسك: فرّقوا بين بين كون المعوّض مالاً استقلالا وبين عدمه. فإذا كان المعوض مالا على سبيل الاستقلال كأن غصب ماء كأن غصب خيطا، أو غصب ثوبا فأتلفه، فهنا قالوا بان المعوض يدخل في ملك الضامن على كل حال.

واما إذا كان المعوض ليس مالا استقلالا كغلفة العبد المختون أو قطعة من جسم الحيوان أو صفة من صفاته، فانه في هذه الموارد ليس المعوض مالا مستقلا كي يدخل في هذه القاعدة، فمورد القاعدة المدعاة في كلماتهم: ما كان التالف أو المعوض مالا استقلالا فلا يرد عليهم النقض في مثل هذه الموارد.

كما لا يرد على السيد الخوئي (قده) فان كلامه واضح في انه انما تتحقق الملكية اذا كان هناك اثر عقلائي للملكية ولا يوجد اثر عقلائي في الموارد التي نقض بها السيد الامام(قده). نعم، اصل ما ادعاه ان العقلاء يفرقون بين باب الغرامة وبين باب المعاوضة ولا يخطر ببالهم ان الضمان من باب المعاوضة هذا كلام متين وصحيح.

التوجيه الثاني: ليس الضمان من باب المعاوضة لكن يترتب عليه نتيجة المعاوضة، وهذا ما اشار اليه السيد اليزدي(قده) في حاشيته على المكاسب في استدلاله على المطلب: (ج1، ص107): قال: نعم الفرق بين المقامين -بين المعاوضات والضمان- ان في المعاوضات لابد من اعتبار وجود العوض المقابل في كلا الطرفين، -اي لابد من وجود عوض ومعوض كما في البيع والاجارة- بخلاف باب الغرامات فانه يفرض المعوّض تالفاً ومعدوما فيؤخذ بدله من حيث انه غير موجود، وحينئذٍ لا معنى لبقاء العين على ملك مالكها، -لانه اخذ عوضها ولا يجتمع العوض والمعوض في ملك واحد، هذا معنى نتيجة المعاوضة، لكن ما هو المبرر في دخولها في ملك الضامن؟- وحيث انها مال في حد نفسها ولابد من مالك فلابد ان تنتقل قهرا الى من اعطى البدل، فحيث إن هذا البلل الباقي في يد المتوضأ مال في حد ذاته والمال لا بد له من مالك فإذا تردد المالك بين ان يكون مالكه الاول أو الضامن تعين ان يكون هو الضامن لانه هو الذي اعطى البدل.

وأورد عليه:

أولا: مع فرض كون المعوض تالفا فلا يقبل الاتصاف بشيء لا كونه ملكا ولا كونه مالا، فكيف يجمع بين فرض كونه تالفا وفرض كونه مالاً؟.

الا انه (قده) قال: هو مال في حد نفسه، اي أن هناك اعتبارين عقلائيين: اعتبار انه تالف، وهذا اعتبار ثانوي من اجل تعويضه، فالعقلاء انما اعتبروه تالفا اعتبارا ثانويا بغرض التوصل الى تعويضه لكي لا يذهب هدرا على صاحبه، ولكن هذا لا ينافي انه هناك اعتبارا عقلائية اوليا وهو انه مال في حد نفسه، اذ ما دام موجودا فهو مال في حد نفسه. فلا تنافي بين الاعتبارين فلا يرد عليه اشكال السيد الامام (قده) من كتاب البيع (ج 1، ص684).

وأشكل عليه ثانيا: أن كون الشيء مالا لا يلزم ان يكون له مالك، - خرج عن ملك مالكه الاصلي لانه استلمه بدون عوض- ضرورة مالية المعادن ونحوها.

ولكن هذا ايضا لا يرد على السيد اليزدي، فان محل كلامه: ان ما كان من الاموال مملوكا اذا خرج عن ملك مالكه فإن الارتكاز العقلائي قائم على انه لا يبقى بدون مالك وليس كلامنا في الاموال العامة التي لم تدخل تحت ملك مالكه.

ثم أورد ثالثا: ولو كان لابدية الانتقال قهرا الى من اعطى البدل، فالمفروض انه حال البدلية معدوم فكيف يعقل الجمع بينهما، اي كيف يعقل انه يعتبر حال البدلية تالفا ومع ذلك دخل في ملك الضامن. وهذا راجع الى الاشكال الاول، حيث فرقنا بين وجود اعتبارين عقلائيين.

نعم الجواب الصحيح على كلام السيد اليزدي هو ما ذكره في الاخير حيث قال: والتحقيق ان الغرامة عنوان مستقل، وماهيتها تقتضي رجوع المتعذر بعد رفع تعذره الى ملك المالك لو فرض خروجه منه. إن هذا الضامن إذا اعطى البدل للمالك واستلم المالك البدل ولكن بعد مدة رجع المبدل للمالك، افترض هذا الخيط تسلسل بشكل تلقائي من ساتر العورة للغاصب ووصل سليما الى المالك، فإنه لا اشكال انه باق على ملكه لا انه تملكه ملكية جديدة، فباب الضمان غير باب المعاوضة لدى المرتكز العقلائي وهذ هو الجواب الصحيح عما افترضه السيد اليزدي (قده).

اذاً المتخلص: ان ما استند اليه هؤلاء المحققون (قدست اسرارهم) كصاحب الجواهر والسيد اليزدي والمحقق الرشتي وسيد المستمسك والمحقق النائيني وسيدنا الخوئي من دخول الضمان في المعاوضة إما عينا، بان يكون الضمان معاملة معاوضية، أو ان يترتب عليه نتيجة المعاوضة كما في كلمات السيد اليزدي. هذا بلحاظ دعوى المعاوضة العقلائية القهرية.

وورد في كلام السيد اليزدي (قده) ان المعاوضة شرعية. واستدل على المعاوضة الشرعية:

اولا: بانه ظاهر ادلة الضمانات، فان ظاهر ادلة الضمانات، فإن الظاهر من ادلة الضمانات ان هناك معاوضة تعبدية شرعية بين البدل والمبدل.

ثانيا: استدل به بخبر البهيمة.

وقد ناقشنا فيما سبق الاستدلال بموثقة سدير الواردة في غرامة وطئ البهيمة، كما يرد على الاستدلال الاول لهم: بانه ظاهر ادلة الضمان هو المعاوضة، فإن هذا الظهور لا وجه له، إذ ليس للشارع في باب الضمان حقيقة شرعية أو متشرعية فالمراد في الضمان في الادلة الشرعية هو ما هو المرتكز عند العقلاء وحيث ذكرنا ان المرتكز عند العقلاء في باب الضمان انه مجرد غرامة وجبر خسارة وليس في باب المعاوضة في شيء، فكذلك ما هو المتبادر والمنفهم من ادلة الضمان الواردة شرعاً. هذا هو الكلام في المطلب الاول وهو ان المبدل هل يدخل في ملك الضامن أم لا؟.

المطلب الثاني: الظاهر من كلمات سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ في (تنقيح السيد الخوئي) و (ارشاد الطالب) للأستاذ، ان الملكية حاصلة للضامن إذا دفع الضمان ، فكأنه ملكية الضامن للمبدل في طول البدل لا بمجرد اشتغال الذمة فإنه لا اشكال في ان من اتلف مال شخص اشتغلت ذمته ببدله دفع أم لم يدفع. إلا أنّ ظاهر كلمات سيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ بأنه: فإذا دفع دخل المبدل في ملك الضامن لا قبل ذلك.

فما هو وجه التفكيك: بان يملك المالك على ذمة الضامن البدل بمجرد التلف، دفع أو لم يدفع فان البدل مملوك للمالك، إلا ان الضامن لا يملك المبدل حتى يدفع البدل.

### 19

المطلب الثاني: أنه إذا بنينا على أنّ الضمان معاوضة قهرية أما عقلائية أو شرعية. فهل أنّ هذه المعاوضة تتحقق بمجرد الضمان؟ أو تتحقق بالبذل الخارجي، أي ببذل قيمة التالف؟

وهنا تصورات ثلاثة للمسالة:

التصور الاول: أن المعاوضة تتحقق بنفس الضمان، أي أن اشتغال ذمة الغاصب بقيمة التالف هو محقق للمعاوضة بين القيمة والعين، بحيث تدخل القيمة في مال المالك كالعين وتدخل العين في ملك الغاصب، وقد أشار لذلك المحقق الرشتي في (كتاب الغصب، ص122) الا انه بنى على أن الملكية المتحققة بالضمان هل هي ملكية فعلية؟ أم ملكية متزلزلة أم ملكية شأنية؟.

فأفاد بأنه لا يحتمل ان تكون الملكية المتحققة بنفس الضمان ملكية فعلية مستقرة، بمعنى: أن الغاصب بمجرد ان يتلف العين كما لو أخذ ماء الغير فأتلفه أو أخذ ثوب الغير فاتلفه، بمجرد الاتلاف حصلت معاوضة، دخلت العين التالفة في ملك الغاصب ودخل قيمتها في ملك مالك العين فيتحقق بنفس الضمان ملكية فعلية مستقرة، لمنافاته المرتكز العقلائي القائم على جواز تصرف المالك في العين قبل حصول البذل، فإن المالك بعد أن حصل التلف كما لو افترضنا ان الغاصب اتلف الثوب فحوله إلى قطع أو حول الكاس إلى زجاج متكسر، لا ريب عند العقلاء ان للمالك ان يتصرف في هذا الزجاج تصرف الملاك، فهذا الارتكاز العقلائي كاشف عن ان مجرد الضمان لا يعني حصول المعاوضة،

صحيح أن ذمة الغاصب اشتغلت بقيمة ذلك الا ان هذا لا يعني حصول المعاوضة، بمعنى ان قيمة التالف دخل في ملك مالك الكاس والكاس دخل في ملك الضامن. هذا مخالف للمرتكز العقلائي.

اذن يدور الامر عند المحقق الرشتي بين الملكية المتزلزلة او الملكية الشأنية. أي إما ان كلاًّ منهما ملك على الآخر ملكية متزلزلة تستقر بالبذل الخارجي، فمالك الكأس ملك على ذمة الغاصب قيمته ملكية متزلزلة والغاصب ملك على عهدة مالك الكأس نفس الكاس ملكية متزلزلة، وهذه الملكية المتزلزلة تستقر بالبذل فمتى ما حصل بذل حصل استقرار في الملكية، فالمعاوضة على نحو الملكية المتزلزلة حصلت بنفس الضمان، وانما تكون فعلية بفعلية البذل.

والاحتمال الاخر: أن تكون الملكية شأنية، ولو على نحو التزلزل، لكن لا على نحو التفكيك بمعنى: ان نقول: ان مالك الكأس ملك على ذمة الغاصب فعلاً القيمة لكن الغاصب ملك الكاس ملكية شأنية، فإن التفكيك بين العوض والمعوض غير عقلائي، بأن نقول: ملك مالك الكأس القيمة بالفعل، لكن ما ملكه الضامن من الكأس ملكية شأنية، فإن التفكيك بينهما غير عقلائي، فإن مقتضى المعاوضة ان يكون العوض والمعوض على نسق واحد من حيث الملكية.

اذن ما ملكه مالك الكاس على ذمة الغاصب جبر الخسارة لا انه ملك البدل فعلا لا انه ملك القيمة فعلا لانه إذا ملك القيمة فعلا لابد ان يملك الآخر الكأس فعلاً، وهذا مناف للمرتكز العقلائي، فإذاً لابد أن نقول: ان ما ملكه مالك الكأس مجرد جبر الخسارة، يعني أنّ على الغاصب أن يجبر خسارته، لا انه ملك البدل بالفعل، ملك القيمة بالفعل. فإذا حصل بذل في الخارج، قام وبذل القيمة، تحولت الملكية من شأنية الى ملكية فعلية، فبواسطة البذل الخارجي ملك مالك الكاس القيمة فعلا وملك الغاصب الكأس فعلاً، والا قبل حصول البذل الخارجي كانت الملكية شأنية وما كان مملوكا بالفعل هو مجرد جبر الخسارة.

ويلاحظ على ما افاده: أنّ كليهما غير تام، لا الملكية المتزلزلة ولا الملكية الشأنية.

أما الملكية المتزلزلة: أنّ للغاصب أن يتصرف في الكاس تصرف الملاك ولو كان يملكه ملكا متزلزلا كسائر الملكيات المتزلزلة، فلو أن شخصا اشترى عينا ببيع خياري، أليس له ان يتصرف في العين ولو كان ملكيته للعين ملكية متزلزلة، أو ان الموهوب له إذا وهب عيناً معينة فإن مفاد الهبة ملكية متزلزلة معلقة على عدم رجوع الواهب في هبته مع ذلك يجوز للموهوب له ان يتصرف في العين الموهوبة ولو كانت ملكيته لها ملكية متزلزلة.

أمّا الملكية الشأنية: التي لا تتصور الا بدعوى أنّ حقيقة الضمان مرجعها إلى جبر الخسارة ليس الا. فلازم ذلك: أولا: أنّ الغاصب غير مدين لو مات، فلو مات قبل بذل القيمة فانه لا يلزم اخراج القيمة من تركته، لان ما اشتغلت به ذمته ليس المال وإنما جبر الخسارة وهذا خلاف المرتكز الفقهي من أن المتلف تشتغل ذمته ببدل ما اتلف مثلا ان كان مثلا ان كان مثليا وقيمة ان كان قيميا، لا أن ما تشتغل به ذمته مجرد أمر اعتباري وهو جبر الخسارة.

ولازم ذلك ثانيا: انه إذا لم يترتب على الضمان أكثر من جبر الخسارة وأن الملكية الفعلية انما تحصل بالبذل اذن فالضمان ليس معاوضة لان المعاوضة لا تحصل بنفس الضمان وانما تحصل المعاوضة بالبذل الخارجي.

التصور الثاني: ما يظهر من عبارات السيد الخوئي وكذلك عبارة شيخنا الاستاذ (قده) في (إرشاد الطالب)، قال السيد الخوئي في موسوعته(ج36، ص290): إن البدل إذا كان غرامة فدخولها –دخول هذه الغرامة- في ملك المالك لا يقتضي دخول العين في ملك الضامن، -يعني ليس فيه معاوضة-. -يريد ان يقول: بمجرد ان يتلف الغاصب العين لا يعني حصول معاوضة بل غايته ان مالك الكأس ملك الغرامة اي ملك بدل الكأس على ذمة المتلف اما ان المتلف ملك العين في المقابل فلم يحصل ذلك-، وأما إذا كان عوضا عن نفس العين، وأعطاه الضامن بعنوان ذلك –الضامن اعطاه عوض نفس العين- واعطاه الضامن بعنوان ما اخذه واستولى عليه، بمقتضى حديث (على اليد حتى تؤدي) فإن مقتضى على اليد ان يؤدي بنفس ما اخذه بيده، فلا محالة تتحقق هناك معاوضة قهرية.

فظاهر كلامه (قده) أن المعاوضة ليست بنفس الضمان وانما المعاوضة بالبذل الخارجي، وأن هذه المعاوضة لا تتحقق بأي بذل بل ما إذا بذل القيمة عوضا عن نفس العين والا لا تتحقق المعاوضة بدون ذلك.

وهنا يأتي تعليقان:

التعليق الاول: لا يمكن ان تتحقق المعاوضة بمجرد قصد الضامن أن يبذل العوض عن نفس العين بل لابد من تقبل المالك لذلك، إذ ما لم يتقبل المالك ان تكون القيمة عوضا عن نفس العين لا تتحقق المعاوضة بمجرد قصد الضامن، اذ لا ولاية على الضامن ان يقحم من يريد من ملك المالك بأي نحو كان ملك المالك أم لم يقبل فإن هذا مخالف على سلطنة الناس على أنفسهم، فإن مقتضى سلطنة الانسان على نفسه ان لا يدخل في ملكه مال بأي عنوان الا بقبوله ورضاه.

اذن فما اشتغلت به ذمة الضامن هو الغرامة فقط، اي غرامة ما اتلف. لكنه في مقام البذل يريد ان يدفع الغرامة عوض عن نفس العين، فإن هذا ليس من صلاحياته وشؤون ولاياته، بل ليس له إلا ان يؤدي ما اشتغلت به ذمته كما اشتغلت به وهو غرامة التالف لا أكثر.

ثانيا: على فرض أن الضامن بذل القيمة عوضا عن نفس العين وقبلها المالك كذلك فهذا خارج عن محل البحث، لانه تحققت معاوضة قصدية لا معاوضة قهرية، فانه إذا بذل الضامن العوض عن نفس العين قاصد وقبل المالك ان يكون كذلك فقد حصلت معاوضة قصدية، وهي صحيحة بمقتضى العمومات وهذا خارج عن محل بحثنا، فإن محل بحثنا هل أن الضمان يحقق المعاوضة قهرا، وإذا لم يحققها الضمان، هل يحقق البذل المعاوضة قهرا ومن دون قصد ام لا؟.

التصور الثالث: حيث يمكن ان يقال ان مقصود سيدنا (قده): أن هناك مرحلتان:

المرحلة الاولى: مرحلة الضمان، وهي اشتغال ذمة الغاصب بما اتلف، وهذه المرحلة ليس فيها أي معارضة، بل مجرد ان ذمة الغاصب اشتغلت بقيمة ما اتلف لا اكثر من ذلك.

المرحلة الثانية: متى بذل الغاصب ما اشتغلت به ذمته لا بقصد المعاوضة، متى ما بذل القيمة للمالك حكم العقلاء بالمعاوضة أو حكم الشارع بالمعاوضة حكما قهريا من دون قصد، فما قصده الغاصب ليس الا بذل ما اشتغلت به ذمته الا انه بهذا البذل حكم العقلاء بالمعاوضة أو حكم الشارع بالمعاوضة تعبداً، فالمعاوضة القهرية بمعنى الحكم بالمعاوضة وان لم يتلفت ويقصد الطرفان لذلك.

فهذا التصور المناسب لكلماتهم وهو الظاهر من عبارة السيد اليزدي(قده) في حاشيته على بيع الشيخ الاعظم. اذن لو بنينا على ان الضمان يستبطن معاوضة فالمقصود بها الحكم بالمعاوضة من قبل المرتكز العقلائي او من قبل الشارع بعد بذل الضامن ما اشتغلت به ذمته.

المطلب الثالث: التطبيق الصغروي، اي بعد الفراغ، وهي هل ان الضمان معاوضة ام لا، وعلى فرض انه مستبطن للمعاوضة فهل المعاوضة تتحقق بنفس الضمان ام بالبذل الخارجي، نأتي الى التطبيق الصغروي:

وهو ما إذا اخذ الغاصب الخيط فجعله ضمن ساتر العورة، او أخذ الغاصب الخشبة ووضعها في جدراه وبنى عليها، او اخذ الغاصب الحديدة ووضعها في السفينة، وركب السفينة، أن الغاصب استولى على ملك الغير وأقحمه في ملكه بنحو يكون ارجاعه معرضا للتلف. فمحل الكلام صغرويا: ما إذا اقحم الغاصب ملك الغير في ملكه بحيث يكون ارجاعه في معرض التلف. فهنا في محل الكلام وهي الصغرى: توجد عدة محتملات:

المحتمل الاول: يجب على الغاصب الرد، يجب على الغاصب ان يرد ما اخذه حتى لو تلف غايته ان تلف المال المغصوب ضمنه. على اية حال يجب عليه ان يرد عليه مال الغير فإن تلف في الرد ضمنه. وقد يستدل على ذلك بالأدلة العامة، والادلة الخاصة.

أمّا الادلة العامة: فهي: (إنّ الله يأمركم أن تؤدوا الأمانات الى أهلها). او: (لا يحل مال أمرئ مسلم الا بطيب نفسه).

وهناك أدلة خاصة يستدل بها على وجوب الرد مطلقا:

منها: ما ورد فيمن غصب ارضا وبنى فيها، ورد: (يرفع بناءه وتسلم التربة الى صاحبها ليس لعرق ظالم حق). كما في الوسائل (ج25، كتاب الغصب، باب 3، حديث 1)

وورد ايضا: (فيمن زرع او غرس في أرض الغير يقلعه ويذهب به حيث شاء). (الوسائل، كتاب الغصب، باب 2، حديث2).

وإطلاق هذه الرواية: (المغصوب مردود) فإن مقتضى اطلاقها هو وجوب الرد على كل حال. (الوسائل، ج9، كتاب الخمس، ابواب الانفال، باب 1، حديث4).

أو ما ورد: (الحجر المغصوب في الدار رهن على خرابها).

ولكن يلاحظ على هذا المحتمل: عدم تمامية الاستدلال على بالأدلة العامة ولا بالأدلة الخاصة.

أمّا عدم الاستدلال بالأدلة العامة: فإنها منصرفة عن فرض يكون الرد في معرض التلف، أو فقل كما ذكر السيد الامام(قده) إن هذا الرد سفهي، لأنّ في الرد اتلافا لمالين فلا يحتمل ان يوجب الشارع الرد و ان اتلف مالين فان هذا الوجوب وجوب سفهي، يكفينا الانصراف ان الادلة العامة الدالة على وجوب رد المغصوب على مالكه منصرفة عن فرض يكون المغصوب في معرض التلف.

أمّا الادلة الخاصة: فقوله: (الحجر المغصوب في الدار رهن على خرابها) ليس في مقام بيان الحكم الشرعي، وانما هو إرشاد الى عدم الاستفادة وأن من غصب شيئا لم يستفيد منه شيء.

وأمّا قوله (المغصوب مردود) فهو على سياق الادلة العامة في انصرافه عن فرض يكون المغصوب فيه في معرض التلف.

فبقيت الروايتان الاوليان: وهي (أن من بنى في أرض الغير، قال: يرفع بناءه، ومن زرع في ارض الغير، قال: يقلع ويذهب به حيث شاء).

ولكنها واردة في مورد تختلف عن محل كلامنا، فأن محل كلامنا اقحام المغصوب في ملك الغير، ومحل كلامنا اقحام ملك الغير في ملك الغاصب؛ فان مورد الرواية. اقحام ملك الغاصب في ملك الغير، ومحل الكلام اقحام المغصوب في ملك الغاصب، ويحتمل الفرق بينهما وهو ان كان الغاصب بالتصرف في أرض الغير ببناء او زرع فإنه لا قيمة له ويؤخذ بأشق الاحوال فعليه ان يرفع ذلك وان ادى الى تلف ماله الذي هو غصب، بخلاف ما إذا اخذ ملك الغير ووضعه في ملكه فهنا لا يجوز له الرد اذا كان في معرض تلفه، فيوجد فرق بين الموردين، لأجل ذلك قول (وجوب الرد على اية حال) غير تام.

الاحتمال الثاني: ان يقال: ان المال تالف والتالف يجوز التصرف فيه. فبلحاظ أن الخيط او الخشبة لا يمكن ردها لكون الرد في معرض التلف، اذن هذا المال تالف فاذا كان تالفا عرفا فالتالف يجوز التصرف فيه لأنّ تلفه اما ان يخرجه عن ملك مالكه او لا أقل يخرجه عن سلطنته، اذن متى ما اعتبرنا أنّ الخيط تالف فلازم هذا الاعتبار يجوز التصرف فيه اذن يجوز للغاصب ان يتصرف فيه.

ولكن لازم هذا الكلام : ان الغاصب يجوز له التصرف وان لم يبذل الغرامة، لأننا إذا قلنا أن الخيط تالف والتالف يجوز التصرف فيه اذن الغاصب يجوز له ان يصلي فيه وإن لم يبذل الغرامة لانه تالف والتالف يجوز التصرف فيه، ولم يقل احد بذلك.

### 20

ما زال الكلام: فيمن صلّى في الخيط المغصوب، وأن مورد الكلام: هل أنّ الغاصب يجب عليه الرد على كل حال وان تلف المال المغصوب أم أنه يعتبر المال في معرض التلف تالفا عرفا والتالف يجوز التصرف فيه. وذكرنا المناقشة في هذين الاحتمالين.

الاحتمال الثالث: أن يقال: أنّ مقتضى قاعدة العدل والانصاف: تقويم المال المغصوب على الغاصب وخروجه عن ملك مالكه .

بيان ذلك: ان الغاصب اقحم في داره مثلا خشبة الغير، أو اقحم في سيارته مثلا جهازا للغير ، أو اقحم في ساتر عورته خيطا للغير.

فهنا يدور الأمر بين حق المالك في ان لا يضيع ماله ببقائه تحت يد الغاصب، وبين حق الغاصب في أن يكون حر التصرف في ملكه المشتمل على المال المغصوب، حيث لا يمكن رد المال المغصوب لمالكه لكونه في معرض التلف، ولا يمكن ابقاءه فإن هذا يعني حبس الغاصب عن جميع التصرفات في ملكه باعتبار اشتماله على المال المغصوب.

فهنا يرى المرتكز العقلائي: ان مقتضى الجمع بين الحقين: حق المالك في ان لا يضيع ماله، وحق الغاصب في ان يتصرف في ملكه، ان يقوم المال المغصوب على الغصاب، فيقال: ما الذي يسوى الخيط الآن ان لم يكن مغصوبا، فتحدد قيمته فعلا لو لم يكن مغصوبا، فإذا قوم بذل الغاصب قيمته لمالكه ودخل المغصوب في ملك الغاصب، وبذلك يسوغ له التصرفات في ملكه وتصح صلاته. إذا في مثل هذا الفرض يقال: المال المغصوب باق على ملك مالكه، غاية ما في الأمر أنّ بناء العقلاء على قاعدة العدل والانصاف يلزم المالك والغاصب بمسألة تقويم المال المغصوب.

الاحتمال الرابع: عند المراجعة للمرتكز العقلائي يرى: أن الغاصب وإن اشتغلت ذمته بقيمة المال المغصوب بسبب كون المال المغصوب في معرض التلف، الا ان المالك تبقى له السلطنة التامة على المال المغصوب إلى أن يبذل الغاصب به الغرامة، فإذا بذل الغاصب له الغرامة فلا سلطنة للمالك على ماله. هنا نقول: لعل العقلاء يرون ان الغرامة بدلا عن العين نفسها، فتخرج العين عن ملك المالك وتدخل في ملك الغاصب. ولعلهم يرون ان المال المغصوب يبقى على ملك مالكه، لكن لا سلطنة له عليه بعد بذل الغرامة، فمع الشك نقتصر على القدر المتيقن، فنقول: القدر المتيقن بعد بذل الغرامة من قبل الغاصب ان لا سلطنة للمالك على ماله. خرج عن ملكه أم لم يخرج، هذا لا نستطيع احرازه، لكن القدر المتيقن من بناء العقلاء ان الغاصب إذا بذل الغرامة لم تبق للمالك سلطنة على المال. فمقتضى هذا المرتكز: صحة صلاة الغاصب في هذا الساتر المشتمل على الخيط المغصوب نتيجة لبذله الغرامة. وكذلك في الوضوء كما ذكرنا، لو ان شخصا غصب ماءً وتوضأ به وبقي بلل من هذا المال في كفه هل يستطيع ان يمسح به أم لا؟ قلنا: متى ما بذل الغرامة لمالك الماء صارت له سلطنة على الماء فيصح له المسح به ويكون الوضوء صحيحا.

هذا تمام في هذه الصورة، وهي صورة ما إذا كان المغصوب عينا في معرض التلف.

### الصورة الثالثة: وهي: ما إذا كان المغصوب صفة أو هيئة

كما إذا قام الغاصب وغصب صبغا للغير فصبغ به ساتر العورة، وفرض انه لم يبق من الصبغ الا لونه –الصفة- فصلى في ساتر العورة المتلون بلون مغصوب، أو بناء على ملكية الهيئة كما سيأتي بحثه:

لو ان شخصا قام بخياطة قماش معتقدا ان القماش له، فبناء على ملكيته للهيئة ملك هذه الهيئة التي احدثها بالخياطة وان لم يكن القماش ملكا له، فإذا قام هذا الشخص وصلى بهذا المخيط مع انه لا يملك هذه الهيئة، فإنه يقال: صلى في المغصوب. الا ان المغصوب هو الصفة والهيئة وليس عينا من الاعيان.

ولأجل تنقيح هذه المسالة نذكر عدة مطالب تعرض له الاعلام :

المطلب الأول: ما ذكر سيد المستمسك(قده) في نفس المسألة (ص287، ج5، المستمسك): قال: قام المرتكز العقلائي على أن تولد شيء من شيء يوجب الحاقه به في الإضافة. سواء كان المتولد عينا كالثمرة فإنها تلحق الشجرة فمن ملك الشجرة ملك الثمرة ومن ملك البقرة ملك ولدها، ومن ملك الدجاجة ملك بيضها، أو كان المتولد أثرا لا عينا من الاعيان سواء كان الاثر عينيا كالصبغ، كما لو صبغ جدارا ولو لم يكن هذا الجدار ملكا لاحد فانه إذا صبغه فإن الاثر الحاصل في الجبل المصبوغ يكون ملكا للصباغ. أو كان الأثر هيئة: كمن ملك قماشا لا يملكه احد، فخاطه ثوبا، فإن هذه الهيئة المخيطية الحاصلة من خياطته تكون ملكا له، فالمرتكز العقلائي قائم على ان إذا تولد شيء من شيء لحق المتولد ما تولد منه في الاضافة.

ولكن هل هذا المرتكز عام وفي جميع الموارد أم لا؟.

ذكر سيد المستمسك: ان ظاهر كلماتهم في كتابي(الغصب والفلس) أن الصفة إنما تكون ملكا إذا اوجبت زيادة في المالية لا مطلقا. فلو ان شخصا اخذ ثوب الغير واحدث فيه صفة، فإن كانت هذه الصفة توجب زيادة في مالية الثوب كأن صبغه صباغة ناظرة بحيث زادت مالية الثوب، فحينئذ تكون هذه الهيئة ملكا لمن احدثها، اما إذا افترضنا ان وجود الهيئة كعدمها، وان احدث هيئة الا انه لم تزد مالية الثوب الذي احدث فيه هذه الهيئة فهو لا يملك شيئا، اذن إنما تكون الهيئة تابعة لمن احدثها إذا اوجبت زيادة في مالية الموضوع والا فلا اثر لهذا الاحداث بل يكون العمل لغوا.

فقال (ص287): إن الغاصب إذا احدث في العين صفة محضة كالصياغة. أو عينية كاللون، فليس له مطالبة المالك بشيء، وكذا المفلَّس إذا اشترى عينا فاحدث فيه صفة محضة أو عينية ثم افلس جاز للبائع اخذها وليس للغرماء فيها شيء، بل عدم الاستحقاق بمجرد احداث صفة لا تزيد في مالية العين ينبغي ان يعد من الضروريات. ما دامت هذه الصفة لا توجب زيادة في المالية فلا ملك ولا حق لمن احدث الصفة فيها، هذا ينبغي ان يعد من الضروريات.

ثم اضاف (ص288): بل الذي يظهر من الجواهر الاتفاق على عدم استحقاق الغاصب شيئاً وإن زادت المالية. وان احدث صفة ذات مالية -بحيث زادت مالية الثوب مع ذلك لا حق له في شيء-. من دون فرق بين الصفة المحضة كالصياغة والعينية كاللون.

نعم له حق إذا كان عين من الاعيان، كما لو زرع الغاصب نبتة في ملك الغير فإن النبتة تبقى ملكا للغاصب وإن زرعها في ارض الغير، اما إذا لم يكن ما احدثه عينا من الاعيان بل كان صفة عينية أو محضة فليس له شيء وان زادت المالية.

بل قيل ايضا بذلك \_بنفس هذا المبنى في الغاصب- في المفلّس، وقد اختاره في الجواهر حاكيا له عن العلامة في (القواعد) خلافا لما في (الشرائع، والتذكرة). ان المفلس قاسوه على الغاصب.

المطلب الثاني: وهو المهم تنقيحه:

### هل أن الهيئة تُملك ويبذل بإزائها المال أم لا؟

فلو فرضنا ان شخصين اشتركا، أحدهما بذل القماش والاخر بذل الصفة وهو ان جعل القماش ثوبا مخيطا، فهل يكونان شريكين لأن من احدهما القماش والآخر الصفة، وبتعبير الحكمة من احدهما العلة المادية ومن احدهما العلة الصورية، فهل يكونان شريكين في العين أو شريكين في المالية أم لا؟ فانه إذا تنقح هذا المطلب عرفنا ان من حاز الصفة هل غصب أم لم يغصب.

فلو فرضنا انه: قام المالك –مالك الثوب- وغصب صبغا من شخص وصبغ به الثوب ولم يبق من الصبغ الا اللون، الا الصفة الا الهيئة، فهو إنما يعد غاصبا إذا بقيت الصفة على ملك المالك أو اجبر شخصا ان يصنع في ثوبه صفة معينة، فانه يعد غاصبا إذا قلنا بأن الصفة تملك ويبذل بإزائها المال.

وقد تعرض له الاعلام في (بحث المعاملات) في عدة فروع:

من هذه الفروع: بحثهم في حقيقة الارش: حيث بحث ذلك الشيخ الاعظم (قده) في (خيار العيب) حقيقة الارش فإن من اشترى سلعة ووجدها معيبة فانه مخير بين الرد والارش والمطالبة بالارش، فهل الارش المقابل لصفة الصحة والسلامة هل الارش على خلاف القاعدة اي حكم تعبدي أو ان الارش على طبق القاعدة واذا كان الارش على طبق القاعدة فهل ان الصفة تملى وتقابل بالمال أم لا؟.

فهنا عندنا ثلاثة اقوال:

القول الاول: ما ذهب اليه الشيخ الاعظم من ان الارش حكم تعبدي اي ان الارش قامت عليه الإجماعات والنصوص، فنتيجة لقيام الإجماعات والنصوص على ذلك قلنا بالارش وهو خلاف القاعدة، كما في صحيحة زرارة: (الوسائل، باب 16 من ابواب الخيار، حديث2) قال فيها: ويرّد عليه –على المشتري- بقدر من ينقص من ذلك الداء والعيب من ثمن ذلك لو لم يكن به.

القول الثاني: الارش على طبق القاعدة، الارش امر عقلائي وليس امرا تعبديا، وما ورد من الروايات ما هو الا ارشاد إلى ما قام علي المرتكز العقلائي في مسألة الارش. ولكن إذا قلنا ان الارش على طبق المرتكز العقلائي فهل يعني ذلك ان صفة الصحة تملك وتقابل بالمال، أم لا ملازمة بين الامرين ، يعني لا ملازمة بين ان نقول ان الارش على طبق القاعدة وبين ان نقول: ان الصفة مملوكة ويبذل بإزائها المال.

فهنا: عدة تصورات:

التصور الاول: ما اشار اليه السيد اليزدي (قده) في حاشيته على المكاسب: من أن المنظور في البين الانحلال. فكما ان البيع ينحل إلى بيوع بلحاظ اجزاء المبيع ينحل إلى بيوع بلحاظ اوصاف المبيع، فإذا افترضنا ان المبيع ذو اجزاء كالبيت المؤلف من عدة اجزاء أو دورة الكتاب المؤلفة من عدة اجزاء، فإن البيع ينحل إلى بيوع متعددة بحيث يقابل كل جزء جزء من الثمن، فكما ان البيع ينحل إلى بيوع بلحاظ اجزاء المبيع ينحل إلى بيوع بلحاظ اوصاف المبيع، فجزء من الثمن مقابل ذات السلعة وجزء من الثمن مقابل وصف الصحة.

اذن مقتضى هذا التحليل العقلائي: ان المشتري إذا وجد المبيع معيبا فإن البيع قد انفسخ بلحاظ وصف الصحة وان بقي البيع بلحاظ ذات الموصوف، الا انه بلحاظ وصف الصحة انفسخ لأن هذا الوصف ليس موجودا وبالتالي: يترتب على هذا التحليل أن المشتري يطالب بجزء من نفس الثمن الذي دفعه، لأن الثمن دفعه مقابل امرين: موصوف ووصف، وحيث تخلف الوصف فهو يطالب بنفس الجزء من الثمن الذي دفعه مقابل الوصف وليس للبائع ان يمتنع عن ذلك ويعطي الثمن من مال آخر.

قالوا هذا التصور لم يقل به احد.

التصور الثاني: ما ذكره السيد اليزدي –اختاره- في حاشيته على المكاسب (كتاب الخيارات، ص101)، قال: ان للمعاملة مقامين: مقام الانشاء، ومقام اللب والغرض. ووصف الصحة وان لم يقابل بالمال في المعاملة الانشائية، لأن المعاملة الانشائية وقعت على ذات العين لا على العين مع وصف الصحة، الا انه بحسب اللب والواقع لوحظ وصف الصحة ضمنا مقابلا بالمال، فإذا تخلف وصف الصحة فمقتضى ذلك: ضمانه بجزء من الثمن مع انه لم يكن مقابلا بالمال في المعاملة الانشائية، لكنه حيث انه مقابل بالمال بحسب اللب والغرض فلابد من ضمانه عند تخلفه.

لذلك اُشكل على السيد اليزدي بان: المعاملة اللبية والغرضية لا اثر لها لدى المرتكز العقلائي وان المرتكز العقلائي يرتب الاثار على المعاملة الانشائية.

التصور الثالث: ما ذكره السيد الامام(قده) في (ج5، ص18، كتاب البيع): قال الارش على طبق القاعدة العقلائية، لكن لا بتحليل الاول ولا بتحليل السيد اليزدي وانما وصف الصحة له دخل في زيادة المالية حتما لأن السلعة المعيبة اقل قيمة من السلعة الصحيحة، إذن وصف الصحة اوجب زيادة المالية وان لم يقابل بالمال، فوصف الصحة وان لم يقابل بالمال لا انشاء ولا لبا الا ان وصف الصحة موجب لزيادة المالية لدى المرتكز العقلائي فإذا كان موجبا لزيادة المالية كان وجوده بمثابة العلة لإعطاء الزيادة. كأن المشتري يقول: ما اعطيت الزيادة الا لأنني افترضت وجود صفة الصحة، فكون وصف الصحة موجبا لزيادة المالية صار علة لإعطاء الزيادة فإذا تخلف كان اعطاء الزيادة بلا وجه ولا مبرر. فله حق المطالبة به.

والصحيح: هو التحليل الاخير الذي ذكره الاعلام، منهم المحقق النائيني وسيدنا الخوئي، وهو ان يقال:

ان الوصف على قسمين: وصف مقوم للمبيع بنظر المتعاملين، ووصف غير مقوم، فما كان وصفا مقوما للمبيع بنظر المتعاملين سواء كان وصفا ذاتيا ككون هذا الحب حنطة او شعيرا، أو كون هذا الجسم سيارة.

او كان وصفا عرضيا، ككون هذا القماش ثوبا أو قميصاً، فإن كون القماش ثوبا أو قميصا وصف عرضي، لكن بنظر المتبايعين مقوم للمبيع، فمتى ما كان الوصف مقوما للمبيع بنظر المتبايعين كان تخلفه موجبا لبطلان المعاملة. اي ان الوصف المقوم للمبيع بنظر المتعاملين قيد في المعاملة نفسها. فهو بنظر العقلاء قيد في المعاملة اي انه هو موضوع المعاملة بحيث إذا تخلف تبطل المعاملة.

وتارة يكون الوصف غير مقوم للمبيع: كما إذا اشترى هذا الكتاب على اساس شرط ان يكون طبعة بيروت مثلا، فإذا لم يكن الوصف مقوما للمبيع بنظر المتعاملين وإنما هو وصف كمالي، فهو ليس قيدا في المعاملة وانما هو قيد في الالتزام بالمعاملة بهذا المقدار من الثمن. فكأن المشتري يقول: المعاملة مصبها السلعة وليس الوصف، ولكن التزامي –بمعنى عدم فسخي- في المعاملة بهذا المقدار من الثمن معلق على وجود الوصف. فإن وجد فانا على التزامي بالمعاملة بهذا المقدار من الثمن، وان فقد فلي الحق في رفع التزامي، اما برفع التزامي برفع المعاملة أو التزامي بالمقدار المعين من الثمن.

اذن فمرجع الارش إلى تخلف الشرط، لأنني علقت التزامي على وجود هذا الوصف وهذا هو حقيقة الشرط، فعندما نقول: بأن الشرط على طبق القاعدة العقلائية فهذا لا يعني ان الوصف يملك أو يقابل بالثمن، وانما رجوع الارش إلى القاعدة العقلائية بلحاظ انه من آثار تخلف الشرط، لأن المشتري علق التزامه بالمعاملة بهذا المقدار من الثمن على وجود الوصف، فإن لم يوجد فليس له ذلك..

نتيجة الكلام في هذا الفرع: ان ما ذكر من ان الوصف يملك ويقابل بالثمن هو أحد الاقوال في هذا الفرع، وليس هو القول المقوم لصحته أو فساده.

### 21

ذكرنا فيما سبق: ان من صلى في ساتر العورة وكان الساتر متصفا بصفة غصبية، فهل تصل صلاته ام لا؟ وقلنا بان تنقيح هذه الجهة يتوقف على تنقيح كبرى وهي: هل ان الصفات قابلة للملك بحيث يبذل بإزائها المال ام لا؟.

وذكرنا ان هذه الكبرى تعرض لها الفقهاء في عدة موارد:

المورد الاول: هو الارش، قد يقال: بان ثبوت الارش للمشتري اذا وجد عيبا في المبيع يبتني على ان صفة الصحة صفة قابلة أن يبذل بإزائها المال، وقد سبق منع ذلك.

المورد الثاني: ما ذكره السيد الحكيم، في (منهاج الصالحين، مسألة 30، من مسائل خيار الغبن): قال: اذا فسخ البائع المغبون وكان المشتري قد تصرف في المبيع تصرفا مغيرا له، -كما لو افترضنا ان البائع بائع المشتري سيارة باكثر من قيمتها السوقية، والمشتري بعد ان استلم السيارة ولم يكن يعلم بكونه مغبونا تصرف فيها بزيادة او نقيصة، ثم علم بانه مغبونا، وان له خيار الغبن ففسخ البيع، فرجعت بالسيارة لملك البائع، فالصفة التي احدثها المشتري في السيارة هل تبقى على ملك المشتري ام تبقى على ملك البائع بانتقال العين؟.

ذكر: في المنهاج: إذا فسخ المغبون وكان المشتري قد تصرّف في المبيع تصرفا مغيّراً له. فتارة: يكون التصرف بالنقيصة، واخرى بالزيادة، وثالثة بالامتزاج بغيره. ذكر النقيصة.

ثم جاء الى الزيادة، قال: وان كان تصرف بالزيادة فإما ان تكون الزيادة صفة محضة كطحن الحنطة، صياغة الفضة، وإما ان تكون الزيادة صفة مشوبة بالعين كصبغ الثوب، او تكون الزيادة عين منفصلة او متصلة. –

فمحل بحثنا اذا كانت الزيادة صفة- فان كانت الزيادة صفة محضة، -اشترى السيارة فصبغها، اشترى الفضة فصاغها خاتما، ثم انكشف انه مغبون فسخ المعاملة فرجعت الفضة الى ملك مالكها، هل تكون الصفة التي احدثها على الفضة باقية على ملكه؟ ام تنتقل بانتقال العين الى ملك البائع؟. هذا فرع من فروع الكبرى التي نبحث عنها، هل ان الصفة قابلة لان تملك مستقلة عن العين بحيث يبذل بإزائها المال مستقلة عن العين ام لا؟.

قال السيد الحكيم في المنهاج: فإن لم تكن لها مالية –الصفة- لعدم زيادة قيمة العين بها، فالمبيع للبائع، -يعني الصفة تكون للبائع-. -إذا افترضنا انه اخذ الفضة وحكّها فصارت فضة محكوكة، هذه الصفة لا توجب مالية للمبيع، هنا يقول: الصفة تكون ملكا للبائع، يعني تابعة للعين-. فالمبيع للبائع ولا شيء للمشتري، لان هذه الصفة التي احدثها المشتري انما احدثها في ملكه، -يعني يوم احدثها كانت العين ملكا له- وأي عمل يقوم به الانسان في ملكه فلا ضمان له، لأنه قام به في ملكه، لم يقم به للغير حتى يكون مضمونا على الغير، اذن هذه الصفة تتنقل مع العين للبائع. وكذا إذا كانت لها مالية –الصفة- ولم تكن بفعل المشتري، كما اذا اشترى العصى العوجاء فاعتدلت. صفة حدثت لكن ليس بفعل المشتري، او خلًا فزادت حموضته، فهذه الصفة وان كان لها مالية الا انها لم تحدث بفعل من المشتري، فبما انها لم تحدث بفعل من المشتري اذا فسخ المشتري المعاملة ورجعت العين الى ملك مالها فالصفة معها، بناء على قاعدة التبعية: (من ملك العين ملك صفاتها)، فهذه القاعدة وهي قاعدة (تبعية الصفات للعين في الملكية) قاعدة عقلائية بناء عليها تكون الصفة ملكا للبائع.

وإن كانت لها مالية: وأحدثها المشتري صاغ الفضة خاتما، صبغ السيارة صبغا جديدا، احدث صفة ذات مالية ثم فسخ، فلمن الصفة: هل نقول ان الصفة تكون لمالك العين بناء على قاعدة التبعية(من ملك العين ملك صفاتها).

أو نقول: بان الصفة ملك للمشتري: بناء على ما ذكره سيد المستمسك نفسه (ص287، ج5): لقيام المرتكز العرفي العقلائي على ان تولد شيء من شيء يوجد الحاقه به في الاضافة الى مالكه، -الصفة تولدت من عمل للمشتري والعمل ملك المشتري فالصفة ايضا ملك له، بناء على ان تولد شيء من شيء يوجب الحاقه به بالاضافة الى مالكه-. وان كانت له مالية وكانت بفعل المشتري، كانت الصفة للمشتري، وهذا ما ذكره الشيخ الاعظم(قده) في فروع خيار الغبن، واختاره المحقق النائيني تبعاً للشيخ الاعظم: أن الصفة للمشتري والعين للبائع.

ولكن ذهب في الجواهر واغلب الاعلام ومنهم سيدنا الخوئي: الى ان الصفة ليست ملكا لمن احدثها، ومنعوا من هذه القاعدة (ان تولد شيء من شيء يوجب الحاقه به في الاضافة لمالكه) منعوا هذا القاعدة في المقام، يعني فيما اذا كان المتولد صفة، قالوا لا تأتي هذه القاعدة، لأحد وجهين:

الوجه الاول: أن الصفة ليست مال، وانما المال هو في العين، والصفة حيثية تعليلية للمالية وليس حيثية تقييدية، بمعنى ان وجود الصفة تعطي العين مالية وليست هي المال، ولا يبذل بإزائها المال وإنما هي علة لاتصاف العين بالمالية او علة لزيادة المالية للعين، وإلا فالصفة نفسها ليست مالا ولا تقابل بالمال، مثلها كثرة الشيء وندرته، فان الشيء اذا كان نادراً صارت له مالية زائدة، واذا كان كثير الوجود صارت له مالية قليلة. فالكثرة والندرة ليست مال وانما هي علة لاتصاف العين بزيادة المالية او نقيصتها. فبناء على ذلك لا ضمان لهذه الصفة.

أشكل على هذ ا الوجه السيد سعيد الحكيم (ج3، مصباح المنهاج): قال: وفيه ان لازم ذلك عدم ضمان نقص الصفة بإتلافها. وكذلك في موارد ضمان اليد، -لو ان غاصبا اخذ عينا ابقاه عنده الى ان تلفت صفتها بآفة سماوية لم يكن ضامنا للصفة فقط يرجع العين، لان الصفة ليست مالا والضمان في المال، فمقتضى كلامهم: ان الصفة لا تضمن لا بإتلاف ولا بالتلف تحت اليد العادية-، وهو مما تأباه المرتكزات العرفية جدا، بل لا يناسب ما تضمنته النصوص من ثبوت الارش بالمبيع المعيب. –لان الانسان اذا اشترى شيئا فوجد فيه شيئا كان له الارض، فاذا كانت صفة الصحة لا تقابل بالمال لانها ليست مالا فمتقضى ذلك ان لا يثبت الأرش لمن وجد العين، بينما هذا من الامور الضرورية الواضحة. فهل هذه المناقشة واردة على كلامهم ام لا؟-.

نقول: المناقشة غير واردة، فلا ملازمة بين ثبوت الضمان وكون الصفة مالا، فهؤلاء يقولون: الصفة ليست مال، الصفة مجرد واسطة وعلة لاتصاف العين بالمالية. اما لو اتلف الصفة كان ضامنا، لو اغتصب عينا فتلفت الصفة تحت يده كان ضمانا، ثبوت الضمان شيء وأن الصفة مال شيء آخر، لا ملازمة بين الامرين. لأنه ما هو السر في الضمان؟، عندما نقول: لو ان شخصا اتلف الصفة يضمن. او شخصا غصب العين فتلفت الصفة تحت يده كان ضامنا، ما هو السر في الضمان؟.

هنا تصوران في باب الضمان:

التصور الاول: ما ذكره المحقق الايراواني (قده)، (الحاشية على المكاسب، بحث قاعدة ما يضمن بصحيحة يضمن بفاسده، ج1، ص98): قال: الضمان للمالية. والمالية صفة للعين، فالضمان لمالية العين، فلو أنه اتلف صفة للعين فقد اتلف مالية العين، لانه اتلف مالية العين ضمن لا ان الصفة مال صارت مضمونة، الصفة مجرد واسطة، لكن لما كانت اتلاف الصفة اتلافا للمالية كانت مضمونة لأن العين مع صفة المالية مضمونة، فسواء كان التلف او كان التلف للمالية فهي امر مضمون.

اذن على مبنى المحقق الايراواني (قده) الذي يقول: محط الضمان دائما هو المالية. ويستدل على ذلك:

من اتلف مثليا وأتى بمثله لكن ليست له مالية لم يتحقق به تدارك الضمان. بيان ذلك:

مثلا: من اتلف (قالب ثلج) في مدينة حارة كالبصرة حيث لقالب الثلج مالية وقيمة معتد بها وضمنه في اردبيل فسلمه الى صاحبه والمدينة باردة جدا، فهل يتحقق بذلك الضمان؟. هذا دليل على ان مصب الضمان ليس هو العيب بل مصب الضمان هو المالية، ومع ذلك مع انه تدارك العين واتى بمثلها الا ان هذا المثل الذي دفعه لا يعد عند العرف ضمانا وتداركا مما يكون منبها على ان مصب الضمان المالية. فبما ان مصب الضمان المالية فاتلاف اي صفة اذا كان اتلافا لمالية العين كان داخلا في ادلة الضمان والا فلا.

التصور الثاني: ما يظهر من جملة من الاعلام منهم السيد الامام(قده) : (كتاب البيع، ج1، ص550): قال: ليس مصب الضمان هو المالية فان المالية تابعة للرغبة، اذ متى يوصف الشيء انه مال، اذا كان محطا للرغبة النوعية، فكل شيء يعتبر محطا للرغبة للمالية لدى العقلاء يعتبر مالا، اذاً المالية تابعة للرغبة، والرغبة تابعة للصفات المحققة للغرض، اي كل صفة او كل عين محققة لغرض فهي مرغوبة. اذن اذا نرجع ما بالعرض الى ما بالذات رجعنا الى أن المناط في الضمان ما كان محطا لغرض كان له مالية او لم يكن له مالية. ليس المدار على المالية، المدار على الغرض، فكل عين هي محط لغرض او كل صفة هي محط لغرض فهي مضمونة من باب فوت الغرض بفوتها، لا من جهة المالية.

ولأجل ذلك: التزم بالضمان حتى لو لم يكن للصفة مالية. الا ان المضمون ليس الصفة. المضمون العين من حيث. وبيان ذلك:

ظاهر قوله (ص): ( على اليد ما اخذت حتى تؤدي) ان ما يقع تحت اليد يكون مضمونا، وحيث إن العين إذا وقعت تحت اليد تقع بجميع صفاتها وحيثياتها فالعين بجميع صفاتها وحيثياتها مضمونة. فاذا افترضنا ان الغاصب اخذ الفرس مرتاضا، لكنه ابقى الفرس في الحبس شهرا الى أن فقد الفرس صفة الارتياض كان الغاصب ضامنا لكن ليس ضامنا لصفة الارتياض، صفة الارتياض ليست مالا، بل هو ضامن للفرس من هذه الحيثية، لأن موضوع الضمان ما وقع تحت اليد وما وقع تحت اليد الفرس من هذه الصفة، فالمضمون هو الفرس من هذه الحيثية. لذلك يقال: الفرس بصفة الارتياض قيمته كذا، الفرس لا بصفة الارتياض قيمته كذا. فالتفاوت الذي بين القيمتين يدفعه لا لانه ضمان لصفة الارتياض بل ضمان للفرس من حيث صفة الارتياض، وكذلك من حيث سائر الصفات.

اذن بالنتيجة: سواء بنينا على التصور الذي ذكره المحقق الايراواني او بنينا على التصور الذي ذكره السيد الامام(قده) على كليهما لا ملازمة بين ثبوت الضمان وكون الصفة مالاً بحيث تقابل بالمال، اذن فبالنتيجة: الاشكال على الاعلام بأنه كيف تقولون الصفة ليست مال ومن جهة اخرى تقولون بالمال، هذا الاشكال غير وارد. واما مورد الارش فالكلام فيه واضح.

الوجه الثاني: أن الصفة وإن كانت مالاً الا انها انما تملك تبعا للعين ولا تنفك عن العين في الملكية. –الصفة لا تملك ملكية الاستقلال بل تملك ملكية تبعية-، فهي حين حدوثها في العين بفعل المشتري صارت ملكا للمشتري، لان المشتري صار مالكا للعين، وبالفسخ خرجت عن ملك المشتري مع العين الى ملك البائع، فبما ان الصفة لا تملك مستقلا وانما تملك تبعا لملكية العين، لذلك وان كان للصفة مالية الا ان هذه الصفة لا تبقى على ملك المشتري بعد الفسخ. هذا كلام السيد الخوئي.

أشكل عليه السيد سعيد الحكيم: هذا مناف للارتكاز، ويمكن استيضاحه -الارتكاز- إذا احدث شخص صفة كمال في عين مملوكة لغيره او لتخيل طلبه منه، او لتخيل كون العين ملكا للعامل حيث يصعب جدا بعد الرجوع للمرتكزات العرفية البناء على هدر حرمة عمله وان الصفة تكون ملكا لصاحب العين. كيف؟!.

يقول: بناء على كلامكم: لو أن شخصا أعتقد ان السيارة ملكه، فقام وصبغها صباغة جميلة، بناء على كلامكم لا ضمان له في شيء لان الصفة تتبع العين في الملكية، وبما انه ليس مالكا للسيارة اذن ليس مالكا للصف، فلا شيء له. او انه تخيل الطلب، تخيل ان مالك السيارة قال له اصبغ السيارة بينما هو قال له امسح السيارة. يقول: هذا مخالف للمرتكزات العقلائية، فاذا بنيتم على ان الصفة لا تملك الا تبعا للعين والمفروض أن العين والمفروض ان العين ملكا لغيره، فمقتضى ذلك: ان هذا الرجل لا شيء له. وهذا مخالف للمرتكزات العقلائية-. كيف؟ -لا يتنافى- ولازم ذلك أن تكون مضمونة على العامل لو فرط فيها او اتلفها.

إذ الأمر اعظم، لو افترضنا ان شخصا اعتقد ان الفضة فقام وصاغها خاتما، أنتم تقولون: صفة الخاتم لمالك الفضة، فقام ومسح الصاغة، اذن يضمن. لازم كلامكم: ان من اعتقد ان الفضة له فصاغها خاتما ثم محى هذه الصياغة ان يضمن هذه الصياغة لمالك الفضة، لأن الصفة تتبع العين في الملكية فمالك الفضة ملك الصفة عندما حدثت، وحيث أن هذه الشخص قد محاها واتلفها فمقتضى الاتلاف ان يكون ضامنا لها لمالكها، ولا يظن بأحد البناء على ذلك، بل حتى لو لم يكن عمله محترماً. افترضوا ان احداً غصب الفضة فصاغها خاتما، هل يلتزم احد ان لا شيء له؟.

فيقول: بان هذا واضح بعد الرجوع للمرتكزات العرفية وملاحظات الاثار واللوازم. يريد ان يصل: الى ان الصفة تملك استقلالاً كما تملك العين استقلالا فان هذا هو المناسب للمرتكزات العقلائية.

ولكن يلاحظ على ما افاده بما ذكره السيد الحكيم جده (قده): في (المستمسك، ج5، ص287): قال: هناك فرق بين ضمان العمل وضمان الصفة، - عمله لا يذهب هدرا، يعطى الاجرة عليه، اما الصفة فلا وهذا ما عليه المرتكز العقلائي وليس شيئا اخر- فلو أنه تصور ان الفضة له فصاغها خاتما او تصور ان المالك امره بالصياغة فصاغها خاتما، ثم انكشف انه الفضة ليست له او ان المالك لم يأمره، فما قام عليه بناء العقلاء ان علمه لا يذهب هدرا لا ان الصفة ملكه. ومقتضى ان عمله لا يذهب هدرا هو اعطاءه أجره على ما فعل.

فيلاحظ على ما افيد:

أولاً: المنع من دعوى وجود ارتكاز عقلائي على ان عمله مضمون، وعلى فرض تسليم الارتكاز فالمضمون عمله وليس الصفة، فلا ملازمة بين ضمان عمله وبين كون الصفة ملكا له.

### 22

كان الكلام في كبرى: (هل أن الاوصاف قابلة للملك والمقابلة بالمال أم لا؟). مثلا: اذا اعتقد شخص أن الفضة له فنقش فيها نقشاً أو آية ثم تبين أن الفضة ليست له. فهل هذا الوصف وهو نقش الفضة يكون ملكا لمن نقشه؟ ويكون مضموناً على صاحب الفضة أم لا؟.

وذكرنا ان هذه الكبرى وهي هل ان الوصف يقبل الملك والمقابلة بالمال أم لا؟ فيه اتجاهان بين الفقهاء:

الاتجاه الاول: ما ذهب اليه صاحب الجواهر وجمع: من ان الصفة لا استقلالية لها لا في الملكية ولا في المالية بل هي تابعة للعين، فمن ملك العين ملك الصفة وبالتالي فمن نقش الفضة أو صاغها لكنها ليست له فإن هذا الصفة ملك لمن ملك الفضة نفسها. وهذا الاتجاه الذي بنى عليه صاحب الجواهر وسيد المستمسك.

استدلوا عليه : لولا ذلك لكان صاحب الصفة شريكا، اي لو لم نقل ان الصفة تابعة للعين لكانت العين مشتركة بين شخصين: احدهما يملك المادة وهي الفضة والاخر يملك الصفة، فلا يصح لصاحب الفضة ان يبيعها أو يهبها لكون المال مشتركا والتصرف في المال المشترك متفرع على إذن سائر الشركاء وهذا مناف للمرتكز الفقهي، هكذا يقرر سيد المستمسك.

الاتجاه الثاني: ان الصفة تابعة لمن احدثها، ولمن صنعها، فالصفة قابلة للملك. وقابلة لأن يبذل بإزائها المال، وبالتالي فهي لمن احدثها فلو أراد صاحب الفضة ان يتصرف فيها فلابد من ضمان قيمة الصفة لمن احدثها. وذكرنا فيما سبق: أن السيد الحكيم السبط في كتاب (التجارة، ج3 مصباح المنهاج، ص258) بنى على هذا الاتجاه الثاني وقال :الصفة لمن احدثها وصنعها اذا كانت الصفة ذات مالية.

واستدل على ذلك الاتجاه انه لولا ذلك للزم هدر مالية الوصف. حيث إن هذا الوصف أوجب زيادة مالية الفضة فهذه الفضة قبل هذا النقش كانت اقل قيمة وببركة هذا النقش زادت قيمتها، فلو قلنا بأن من صنعها لا شيء له وان الوصف ملك لمن ملك الفضة فلازم ذلك هدر مالية الوصف، وهذا منافٍ للمرتكز العقلائي، وانه لو محى الوصف الذي احدثه في ملك الغير لكان ضامنا، مثلا: اذا اعتقد الشخص ان هذه الفضة ملكه، فصاغها خاتما ثم بدا له ان يمحو هذه الصياغة فهو ما زال معتقدا انها ملكه، فمحاها. فمقتضى الاتجاه الاول: ان الصفة ملك لمن ملك العين ان هذه الصفة ملك لصاحب الفضة وليست ملكا له وبالنتيجة انه اتلف ما ملكه صاحب الفضة عليه، حيث إنه ملك الصفة والصفة ملك له ومن أتلف مال غيره فهو له ضامن، فلازم ذلك ان يكون: من صنع النقش ثم محاه ضامنا لقيمته لصاحب الفضة وهذا لا يظن القول به من احد.

ولكن المنبه الاخير الذي أفاده محل تأمل، والسر في ذلك:

أنه لا دليل على ضمان هذا الوصف الا المرتكز العقلائي القائم على ان من اتلف مال غيره فهو له ضامن، والا لا يوجد عندنا دليل لفظي على الاتلاف وانما مدرك الاتلاف هو المرتكز العقلائي. وبما ان المرجع المرتكز العقلائي لا نحرز قيام المرتكز العقلائي على تضمين ان من اتلف وصفا هو الذي احدثه وصنعه، فلو أتلف شيئا صنعه غيره لكان موضوعا لهذا المرتكز العقلائي، اما اذا اتلف شيئا هو الذي قام بإحداثه، لا نحرز قيام المرتكز العقلائي على شمول قاعدة الاتلاف المضمنة لمثل هذا الفرض، حيث ان المرتكز العقلائي دليل لبّي القدر المتيقن منه: من اتلف مال غيره ممن صنعه غيره أو دفع عوضه غيره، واما ما صنعه هو بنفسه وان وقع في ملك الغير فلا نحرز شمول قاعدة الاتلاف في مثله حتى يُشكل إن هذا مخالف للمرتكز العقلائي.

اذن في المسالة اتجاهان:

الاتجاه الاول: ان الوصف ملك لمالك العين، إذ لولا ذلك لحصلت الشركة. الاتجاه الثاني: ان الوصف لمن احدثه، إذ لولا ذلك لما كان للوصف ضمان، وهذا مخالف للمرتكز العقلائي.

موقف السيد الخوئي من هذا الخلاف، الملاحظ ان سيدنا في: ( منهاج الصالحين: ج2، مسألة 132، خيار الغبن): مشى على طبق رأي صاحب الجواهر:

إذا افترضنا ان الغابن تصرف في العين المغبونة قبل فسخ المغبون. مثلا: المشتري اشترى العين باقل من قيمتها، وانتقلت العين اليه، البائع هو المغبون، وتصرف المشتري في العين قبل فسخ البائع للمعاملة، كانت العين فضة، فقام المشتري بصياغتها خاتما، أو اشترى سيارة صبغها. بعد ان تصرف المشتري الغابن في العين وتصرف فيها عندما كانت ملكا له اطّلع البائع على انه مغبون في المعاملة وان العين اشتريت باقل من قيمتها ففسخ المعاملة فعادت العين لملك البائع. الوصف هل هو ملكا للبائع أم يبقى ملكا للمشتري.

قال: إن كانت لها مالية ولم تكن بفعل المشتري، كما اذا اشترى منه عصى عوجاء فاعتدلت أو خلاًّ قليل الحموضة فزادت حموضته، فهنا للبائع لانها لم تكن بفعل المشتري. وان كانت لها مالية وكانت بفعل المشتري، فلكون الصفة للمشتري وشركته مع الفاسخ -وهو البائع- بالقيمة وجه.

-يقول: ما ذكره بعض من الشركة له وجه، ان يقال ان الصفة تبقى على ملك المشتري والعين تنتقل الى ملك البائع ويكونان شريكين لهذه العين بلحاظ القيمة- لكنه ضعيف والاظهر انه لا شيء للمشتري.–بنى على راي صاحب الجواهر من ان الصفة تتبع العين في الملكية ، الآن العين ملك للبائع اذن الصفة ملك للبائع-.

ولكنه في نفس هذا الفرع في بحثه في (الخيارات، ج 38، ص374) بنى على الشركة، الذي قال عنه في المنهاج: له وجه لكنه ضعيف، بنى على هذا الوجه في (بحث الخيارات). ذكر عدة مطالب:

المطلب الاول: قال: اذا زادت قيمة العين بواسطة امر حدث في العين كقصارة الثوب أو تعليم العبد صنعة أو علما من العلوم الدينية، فالظاهر ان الغابن بذلك –وهو المشتري- يصير شريكا في المال مع المغبون بنسبة تلك الزيادة. -كم نسبة نسبة قيمة الوصف لقيمة المجموع، العين الموصوفة كالسيارة المصبوغة والفضة المنقوشة كم تسوى؟ لنفترض انها تسوى (مليون تومان) الوصف نفسه كم يسوى مثلا (مئتين الف تومان) اذن نسبة الوصف للمجموع (خمس) فعليه يكون الغابن شريكا مع المغبون في هذه الفضة بنسبة الخمس، فأي قيمة ترتفع وتنخفض له الخمس، - فهو شريك مع المغبون في هذه العين بنسبة قيمة الوصف بقيمة المجموع.

ثم يرد على كلام صاحب الجواهر: وذلك بأن الاوصاف وان لم تكن تقابل بالمال على وجه الاستقلال الا انها تقابل به على وجه التبعية للعين فهي -الوصف- ملك الغابن لا محالة. ثم ذكر منبهين على كلامه:

المنبه الاول: قال: لو لم تكن الاوصاف مقابلة بالمال مطلقا، -اصلا لا مال بإزائها كما يقول صاحب الجواهر، يقول صاحب الجواهر: المال بإزاء ذات العين وذات الموصوف، فالوصف لا يقابله اصلا-، لما أمكن الحكم بضمانها على الغابن عند نقيصتها ولم يمكن مطالبتها من الغاصب مع انه لا اشكال فيه ظاهراً. فكما ان نقيصتها توجب على الغابن أو الغاصب فكذلك في صورة زيادتها تقابل بالمال.

لو افترضنا: ان العين باعها البائع منقوشة، البائع سلّم الخاتم منقوشا للمشتري، المشتري محى النقش، ثم فسخ البائع المعاملة رجع الخاتم للبائع بلا نقش، الا يكون المشتري ضامنا؟ لا إشكال يكون ضامنا، أو غاصب غصب الخاتم فمحى نقشه ثم ارجعه الى مالكه، الا يكون ضامنا لصفته التي كانت موجبة لزيادة ماليتها أم لا؟. اذن ضمان الوصف في فرض النقيضة اذن ضمانه في وجه الزيادة. فلا وجه في التفريق بين النقيصة والزيادة بأن تقولوا: إن اخذ الخاتم منقوشا فمحى النقش ضمن النقش، واما اذا اخذ الخاتم غير منقوش ونقشه ثم افسخ المعاملة وارجع المعاملة منقوشا الى البائع لم يكن البائع ضامنا لهذا النقش الجديد. التفريق بين النقص والزيادة خلافا للمرتكز.

المنبه الثاني: إن تقابل الأوصاف بالمال ظاهر، فإن قيمة المال مع الوصف وقيمته بدونه مختلفة وليست زيادة القيمة بالمال الا من جهة ان الاوصاف تقابل بالمال. اي ان هذا الخاتم بلا اشكال متفاوت القيمة فهو منقوش يختلف عن قيمته بدون نقش، فاختلاف القيمة مع وجود الوصف وعدمه منبه عقلائي على ان جزءا من القيمة هو بإزاء الوصف، فكيف يقال بأن الاوصاف لا تقابل بالمال مطلقا وابدا، كما ذكر صاحب الجواهر (قده).

وقد أجبنا عن هذا الاشكال وقلنا: بأن الضمان للمالية وليس الضمان للوصف، أو الضمان للعين من حيث هذا الوصف وليس الضمان لنفس الوصف. فمجرد قيام البناء العقلائي على الضمان لا يعني ان الوصف مقابل بالمال.

المطلب الثاني: إن قلت: إن لازم كلامكم وهو ان الوصف ملك لمن صنعه: القول بالشركة، وحصول الشركة بلا موجب فإن الشركة تحتاج الى سبب كالامتزاج مثلا، اشترى سمنا فمزجه بالعسل مثلا، وحيث لا يمكن الميز بينهما حصلت الشركة قهرا، فالشركة انما حصلت بسبب، فهنا: ما هو السبب الموجب للشركة حتى يقال بالشركة؟.

هذا الاشكال اشكل به الشيخ الاعظم في نفس المسالة واشكل به السيد الحكيم في (ج5، المستمسك، ص288): ان من يقول بأن الصفة ملك لمن صنعها لازم كلامه ان يقول بالشركة والشركة بلا موجب. فإن العين كانت ملكا للغابن ثم رجع الى المغبون ولم يحدث امر يوجب نقص العين والاوصاف لا تقابل بالمال ولم يحدث في العين زيادة عينية وانما بالوصف، فما هو الموجب لكون الغابن شريكا مع المغبون في العين؟.

قلت: (يجيب السيد الخوئي): إذا كان المقصود بالشركة في العين، لكننا لا ندعي الشركة في العين، ندعي الشركة في المالية، نقول: معنى ان الوصف لمن صنعه ان صنع الوصف صار شريكا في مالية العين.

قال(قده): ان المراد بالشركة الشركة في المالية، وذلك ان الاوصاف تقابل بالمال تبعا كما اشرنا اليه في فرض نقص الوصف، وقد عرفت ان الوصف مضمون على متلفه فمنه يظهر ان للوصف مالية، فاذا انتقلت العين الى ملك المغبون لم تذهب مالية الوصف هدراً، بل يضمنها المغبون ومعنى ان المغبون يضمنها ان الغابن يكون شريكا مع المغبون في المالية. فنحن لا ندعي الشركة في العين وانما ندعي الشركة في المالية والشركة في المالية ليس منافيا للمرتكز العقلائي.

علق على الشركة في المالية السيد الحكيم، في المستمسك: (وأشكل منه الشركة في المالية، إذ مالية الشيء من الاعتبارات القائمة بالعين المنتزعة من حدوث الرغبة فليست مملوكة لمالك العين فضلا عن صلاحيتها لوقوع الشركة فيها). مبنى السيد الحكيم ان الشركة عند العقلاء إنما تقع في المال، ولا تقع شركة في المالية، ولذلك في بحث الخمس، رد القول بأن الخمس عبارة عن شركة في المالية، بمعنى ان الامام والسادة الفقراء يملكون خمس المالية: رد هذا القول بأن الشركة انما تتصور في المال لا في المالية. وهنا زاد الكلام بأن المالية اصلاً ليست ملكا حتى لصاحب العين فضلا عن ان تكون محلا للشركة.

ولكن يرد عليه ان من ملك العين ملك صفاتها ومن صفاتها المالية، إذ لا فرق بين الصفات المملوكة بين ان تكون صفات واقعية أو صفات اعتبارية أو انتزاعية، فالمالية مملوكة لمالك العين ولذلك تفويت هذه المالية توجب ضمانها لمالك العين، فدعوى ان المالية غير مملوكة فضلا عن ان تكون محلا للشركة هو المنافي للمرتكز العقلائي.

واما تصور الشركة في المالية، فالعقلاء يرون الشركة في المالية كما يرون الشركة في المال. لا فرق بين الشركة في المالية وبين الشركة في المال. فالسيد الخوئي يقرر في المقام: بناء على ان الصفة ذات مالية ان العين لو رجعت الى المغبون فإن الغابن يكون شريكا مع المغبون في مالية العين.

المطلب الثالث: مقتضى ما ذكرنا من ان الوصف يقابل بالمال، ان الوصف ملك لمن حدث في ملكه ولو لم يكن بفعله. إذ تارة يكون الوصف بفعل الغابن كما لو أن المشتري نقش الخاتم، وتارة: يكون الوصف قد حدث في ملك الغابن لكن لا بفعله، كما اذا اخذ فضة مضطربة اللون أو مغبرة فبالقدرة الالهية انمحت هذه الغبرة من هذه الفضة واصبح لونها زاهيا بحيث زادت قيمتها. أو قيمة (الأرز العنبر العراقي) كلما مر عليه الوقت طابت ريحته وعلت قيمته فهو بقي عند المشتري سنة مثلا ثم ارجعه المشتري الى البائع، فهنا حدث له وصت يوجب زيادة ماليته لكن لا بفعل منه، يقول السيد الخوئي: حتى هذا يبقى على ملك المشتري، فلو فسخت المعاملة رجع (الارز) الى البائع، والصفة تكون للمشتري مع انها لم تحدث بفعله وإنما حدثت في ملكه.

بالنتيجة: حيث حدثت في ملكه والوصف تابع للعين صارت ملكا له، وما دام الوصف يقابل بالمال فاذا انتقل فلا بد من ضمانه، قال في (ص375): وعليه: لا فرق في حصول الاشتراك بين كون هذه الاوصاف مستندة الى فعل الغابن أو مستندة الى الله تبارك وتعالى كما اذا اصبح العبد المشترى عارفا بالمسائل الدينية وصار من اتقى الاتقياء لذلك زادت قيمته فإن صفة التقوى والعدالة في العبيد توجب زيادة في قيمتها فالغابن في ذلك يكون شريكا مع المغبون لأن الوصف حدث في ملكه وقد عرفت ان المال يدفع بازا الاوصاف تبعا.

وهذا القول بالشركة في المالية سواء كان الوصف من فعله أم لم يكن من فعله ما افتى به السيد السيستاني في المنهاج في هذه المسألة. فالوجه الذي بنى عليه السيد الخوئي بحثه في المسالة هو الوجه الذي افتى به السيد السيستاني في نفس هذه المسالة في (المنهاج، ج2) قال بالشركة في المالية سواء كان الوصف بفعل المشتري أم لم يكن بفعله. لكن سيدنا (قده) قال: هذا الكلام له وجه، لكنه ضعيف.

### 23

ذكرنا ان من صلّى في ثوب مصبوغ بصبغٍ مغصوبٍ، فهل أن صلاته صحيحة أم لا؟. وقلنا: إنّ البحث: تارة: في الكبرى. وأخرى: في الصغرى.

أما البحث في الكبرى: فهو هل ان الصفات والهيئات قابلة للملك في حد نفسها، وقابلة ان تقابل بالمال في حدِّ نفسها أم لا. وقلنا: بان هذه الكبرى محل خلاف حيث ذهب صاحب الجواهر وجمع، منهم سيدنا الخوئي(قده) في فتاواه: الى أن الصفة لا تقبل الملك ولا المقابلة بالمال، وان كان للصفة دخل في زيادة المالية. فلو أخذ شخص الفضّة من غيره فصاغها خاتماً، فإنّ هذه الصياغة وإن اوجب زيادة قيمة الفضة الا ان هذه الصياغة ليست مملوكة لمن أوجدها. وليست لها مالية مقابل مالية العين، وهي الفضّة.

بينما ذهب جمع، منهم سيدنا(قده) في بحثه في الفرع السابق، ان الصفة تملك وتقابل بالمال. ومن ذهب الى ذلك السيد الحكيم السبط. وقلنا: أن هذه الكبرى وهي: هل أنّ الصفات تملك وتقابل بالمال أم لا؟ بحثها الفقهاء في عدة أمور وموارد وصلنا الى:

الفرع الثالث: وهو ما تعرض له سيد العروة، في المسالة (15، في احكام العوضين من باب الاجارة):

ما يرتبط بهذه الكبرى. الفرع هو: إذا كانت الاجارة على الاعمال لا اجارة على الاعيان، إذ تارة يؤجر داره وهذه هي اجارة اعيان، وتارة يؤجر نفسه لعمل من الاعمال، وهي اجارة اعمال. وهذا محل البحث.

ففي اجارة الاعمال: تارة يكون العمل ليس له صفة معينة كإجارة فلان لأن يكون حارسا فإن الحراسة عمل محترم في نفسه لكن لا تتولد منه نتيجة وهي صفة معينة. وهذا ايضا خارج عن محل كلامنا.

أما اذا وقعت اجارة الاعمال على عمل ينتج صفة كما لو استأجره على خياطة الثوب فان العمل ينتج صفة في الثوب، او استأجره على صياغة الفضة، او استأجره على صبغ الجدار، وأمثال ذلك.

فهنا في هذا القسم من اجارة الاعمال: وهو ما إذا كان المتعلق عملا ينتج صفة، هل التسليم يتحقق بإتمام العمل؟ أم التسليم يتحقق بتسليم العين؟. مثلاً: اعطيت شخصا قماشا ليخيطه ثوبا فخاطه ثوبا، فهل بمجرد ان ينتهي من العمل يستحق المطالبة بالأجرة أم يقال لا؟ ما لم يسلم الثوب نفسه لا يستحق المطالبة بالأجرة. فتسليم العمل بتسليم الثوب لا بإتمامه.

وتظهر الثمرة: ما لو كان القماش في يد شخص ثالث لا هو بيد المالك ولا هو بيد الأجير، فقام الاجير وخاط القماش والقماش ما زال تحت يد ثالث، فبعد انهاء الخياطة هل يقال: سلّم الاجير ما مُلك عليه وما استأجر عليه الا وهو العمل، فعلى المؤجر أن يبذل له الأجرة. وان كانت العين بيد شخص ثالث. أم يقال لا؟ للمستأجر ان يمتنع عن الاجرة ويقول: ان لم استلم ما تأخذ العين من يد الشخص الثالث وتخلي بيني وبينها، فما لم تسلمني العين ولو بالتخلية ليس لك المطالبة بالأجرة. فهذا هو محل البحث عندهم.

هل ان تسليم العمل بانقضائه فيستحق الاجرة بانقضاء العمل. أو ان تسليم العمل بتسليم العين فلا يستحق الاجرة قبل ان يستلم المستأجر العين؟.

فهنا أفاد سيد العروة السيد اليزدي (قده): يتحقق التسليم بمجرد الانتهاء من العمل، بلا حاجة الى تسليم العين معللاً أن المستأجر عليه هو العمل، فما ملكه المستأجر على ملك الاجير هو العمل، الخياطة وهو حصل، أما الوصف وهو كون الثوب مخيطا فليس متعلقا للاجارة وليس مملوكا للمستأجر على ذمة المؤجر، فاذا لم يكن الوصف مملوكا فلا يجب تسليمه.

فالذي يجب على الاجير تسليمه وهو ما استاجر عليه وما استاجر عليه هو العمل وقد قضاه وانهاه، واما الصفة فلا يجب عليه ان يسلمها بتسليم العين، لأنه ليست الصفة متعلّقاً للاجارة.

المحقق النائيني (قده) في تعليقته على العروة: قال: صحيح أن الاجارة وقعت على العمل، وما ملكه المستأجر على ذمة الاجير هو العمل، ولكن ما هو المناط في مالية العمل؟ لانه انما يستأجر على العمل إذا كان العمل ذا مالية، فما هو المناط في مالية العمل؟.

هنا افاد المحقق النائيني: مالية العمل على قسمين من حيث المناط: إذ **تارة** يكون المناط في مالية العمل هو نفسه وليس شيئاً آخر، كما اذا استأجر على الصلاة، او استأجر على الصيام النيابي، فإن مالية الصلاة ومالية الصيام بنفس حصوله لا بشيء آخر. فهنا في هذا القسم وهو ما إذا كان المناط في مالية العمل نفس حصول العمل: يتحقق تسليم العمل بمجرد الانقضاء منه.

وأخرى: يكون المناط في مالية العمل **أثره** لا نفسه: كما لو استأجر على خياطة الثوب وصياغة الفضة، وصبغ الجدار، فانه لولا الاثر لما كان للعمل اية مالية، فبما ان مالية العمل هي للصفة، فمالية الخياطة لكون الثوب مخيطا، ومالية الصبغ لكون الجدار مصبوغا، ومالية الصياغة لكون الفضة مصوغة. اذن بالنتيجة: مملوكية العمل تستلزم مملوكية الصفة، فمن ملك العمل فقد ملك الصفة، فاذا استأجر شخص شخصا آخر على خياطة الثوب فكما انه ملك عليه الخياطة ملك عليه أثر الخياطة الا وهو كون الثوب مخيطا، فكما يملك العمل يملك أثره ونتيجته.

وبالتالي اذا فرغ الاجير من العمل يقول انا اتممت الخياطة، يقول له: ما سلمتني ملكي الا وهو الصفة، انت الان سلمتني العمل فسلمتني احد الملكين، اما الملك الآخر وهو الصفة لم تسلمني اياه، **ولا يتم تسليم الصفة الا بتسليم العين نفسها**، لان الصفة قائمة بالعين، فما لم يسلم الاجير الثوب لا يكون مطالب بالأجرة. لان هذا الاثر صار مملوكا ببركة مملوكية العمل، وانما صار مملوكا بمملوكيته لانه لولاه لما كان العمل ذا مالية.

ولكن سيدنا الخوئي في الموسوعة: (ج30، ص200) ناقش شيخه المحقق النائيني، فإنه في الفرع السابق نقلنا عنه اختار: ان الصفة تملك وتقابل بالمال وهذا ما اثبته المحقق النائيني في هذا الفرع، لكن سيدنا (قده) في هذا الفرع يناقش استاذه فيما يصلح ان يكون نقاشا له فيما ذكره في بحثه في (المكاسب، خيار الغبن).

قال سيدنا: الكلام في جهتين:

الجهة الاولى: ان المملوك في باب الاجارة هو الوصف أم ان المملوك هو نفس العمل من دون الوصف، فهل الوصف الذي يكون في العين بعد العمل يكون مملوكا للمستأجر بتبع ملكيته للعمل المستأجر عليه كما اختاره شيخنا الاستاذ (قده)؟ أو أنّ المملوك هو العمل لا غير؟، فالوصف لا يدخل في الملكية؟ ,

قال: إن الاوصاف القائمة بالعين ككونها مخيطة، او مصوغة، او ما أشبهها غير قابلة للملكية أبداً، -اصلا الوصف لا يقابل بالمال فكيف يدعى المحقق النائيني ان المستأجر ملك العمل وملك الصفة- ومن ثم ليس لأحد ان يملّك غيره الصفة بهبة مثلا، -فصاحب الثوب يقول: الثوب لي لكن وهبتك وصف المخيطية، او الفضة لي ولكن وهبتك وصف الخاتمية. يقول: لو كان الوصف يملك لصح تمليكه بالهبة لكنه لا يصح تمليكه لان الوصف اساسا غير قابل للملك والمبادلة بالمال-. والشاهد على ذلك: قال: والذي يكشف عما كشفا قطعياً أنّه لو اكره أحدٌ أحداً على عمل مستتبع لصفة في العين كخياطة الثوب فلازم القول بمملوكية الصفة اشتراك المكرَه مع المكِره في العين الموصوفة.

فإذا اكره شخص زيد على صياغة الفضة خاتماً، لازم كلامكم ان زيد يصبح شريك لمالك الفضة، فمالك الفضة ملك العين وزيد يملك الصفة، لبقاء الصفة على ملك المكره وعدم خروجها الى ملك مالك العين بناقل شرعي، فتكون الهيئة للمكرة والمادة للمكره ويحكم باشتركاهما بالعين، وهذا كما ترى باطل جزماً.

ويلاحظ على ما افاد سيدنا (قده) بملاحظتين:

الملاحظة الاولى: ان اللازم الباطل الذي افاده هو الاشتراك بالعين، بان تكون هذه العين بما هي عين مشتركة احدهما يملك المادة والاخر يملك الصفة، بحيث يحق لمالك الصفة ان يهبها أو يمهرها، فاللازم الباطل هو الاشتراك في العين بما هي عين، فلو قال المحقق النائيني ان الشركة في المالية وليست في العين. كما التزم به سيدنا(قده) في الفرع السابق، وافتى به السيد الأستاذ في (منهاج الصالحين) فقال: من احدث الصفة صار شريكا مع مالك المادة لكن لا في العين بل في المالية. فلو قيل ان الشركة تقع ولكن شركة في المالية، لم يكن لازما باطلا، كما افاد (قده).

إلا ان يقال: ما هو الموجب للشركة في المالية؟ فأنتم اما ان تقولوا ان من احدث الصفة ملكها ام لا؟.

فإن قلتم: ان من احدث الصفة ملكها، فمقتضى ذلك: هو الشركة في العين، فالقفز من الشركة الى المالية تحتاج الى شاهد ودليل. وأما ان تقولوا بان من احدث الصفة لم يملكها وهذا ما يقرره السيد الخوئي ويدعي ان المرتكز العقلائي على ذلك. فلو فرضنا ان شخصا اعتقد خطئا أنّ هذه الفضة له فصاغها خاتما ثم تبيّن ان الفضة لغيره، فأنتم بالخيار، إن قلتم بأنه ملك الصفة لانه نتيجة عمله صار شريكا في العين ولا معنى للشركة في المالية. وإن قلتم بأنه لم يملكها فإذاً لا شيء له.

الملاحظة الثانية: ان هذا التمثيل بالاكراه مخالف لمبناه، حيث ان مبناه(قده) ان من اكره شخصا على عمل ذي مالية ضمن قيمة العمل، فإذا اكرهت شخصا على عمل ذي مالية كصياغة الفضة، ملك عليّ قيمة العمل، والضمان بنظره(قده) من باب المعاوضات، كما مرّ بحثه، فإذا ضمن المكِره قيمة العمل للمكَره، والضمان معاوضة فهذا يقتضي ان القيمة تدخل في ملك المكَره ومتى بذل المكِره القيمة للمكَره دخلت الصفة في ملك المكِره لأنه بذل قيمتها، فإذا دخلت في ملكه انتفت الشركة.

اذن إنما يتصور الشركة في مثال الاكراه لو بنينا على ان الضمان ليس من باب المعاوضات كما هو مبنى جمع من الفقهاء. اما اذا بنينا على ان الضمان من باب المعاوضات، فقد ضمن المكِره للمكَره قيمة هذا العمل ويجب عليه بذل هذه القيمة، فاذا بذلها اصبحت الصفة ملكا للمكرِه. فالشركة منتفية.

وقد تبين ان الحق مع سيدنا الخوئي وصاحب الجواهر: من أنه لم يقم المرتكز العقلائي على تملك الصفة لا استقلالا ولا تبعا، وإنما غايته ان الصفة موجبة لزيادة المالية، وأما كونها مملوكة او مقابلة بالمال فمما لم يقم عليه شاهد من المرتكز العقلائي.

ونتيجة هذه الكبرى: ان من اعتقد ان المادة لها فأخذها وصاغها فضة، اعتقد وان القماش له فخاطه ثوبا ثم تستر في الثوب في الصلاة فهو لم يتستر في المغصوب لان الصفة لمن احدثها.

أما الصغرى: وهو من صلى في الثوب المصبوغ بصبغ مغصوب فما هو حكم صلاته؟، فقد افاد في (الموسوعة، ج12، ص139 و140)، قال: إذا صبغ الثوب بصبغ مغصوب يخلو الامر: اما ان تبقى المادة في الثوب أو تزول ولا يبقى الا اللون، فإن بقيت المادة في الثوب فالمادة ما زالت على ملك صاحبها وهو المغصوب منه وبالتالي لا تصح الصلاة في الثوب المصبوغ بصبغ مغصوب. وإما إذا افترضنا ان المادة زالت ولم يبق في الثوب الا لون الصبغ، فحيث اننا بنينا على الصفة لا تملك، اذن: ليس لصاحب الصبغ شيء في هذا الثوب والصلاة فيه ليس صلاةً في المغصوب.

فإن قلت: على فرض أن المادة موجودة فهذه المادة بحكم التالف عرفا، واذا كانت بحكم التالف عرفا فالصلاة فيها ليست صلاة في المغصوب.

اجاب سيدنا (قده): ان تغير الصبغ من شكل الى آخر لا يعني انعدامه وانصرامه، ويشهد لهذا نظائر المقام، فلو غصب مقدار من الشاي وصب عليه الماء المغلي المباح حتى اكتسب الماء لون الشاي أفهل يمكن القول بجواز شرب الشاي بدعوى ان المغصوب تالف؟!. وأضح من ذلك: ما لو غصب الدهن والقاه على الارز بحيث لا يمكن رده، أفهل ترى يجوز اكله بزعم أن الدسومة عرض تالف؟!. واوضح من الكل من الو غصب كمية من السكر وأذابها في الماء، أفهل يسمح بشربه استنادا الى دعوى ان السكر قد تلف؟، فلا اشكال انه لا يكون الاستعمال سائغا في مثل هذه الموارد. والسر هو: ان ما دامت عين المغصوب باقية وان تبدلت الهينئة فدعوى التلف عرفا ساقطة البتة. -كيف العرف يقول ان السكر قد تلف والحال انه ما زال اثره موجودا-، فإن بقاء اثره كاشف عن بقاءه عرفا، بل يقال ما زالت باقيا عرفا فضلا عن بقاءها عقلا لبقاء اثرها، فلا تعد تالفة حتى يجوز التصرف. اذن لابد ان تفصلّوا في الثوب المصبوغ بصبغ مغصوب بين بقاء المادة وبين تلفها.

هذا يخالف كلامه في الاستحالة: مثلا: (الجلاتين البقري) او ما يوضع في(الجل) كي يتماسك ويصبح مادة متماسكة: هنا ذهب سيدنا الى الاستحالة، وقال ان هذا (الجلاتين) المأخوذ من عظم البقر او من عظم الخنزير قد استحال، ومقتضى استحالته هو طهارة هذا (الجل) وجواز اكله.

ولكن ذهب السيد الأستاذ (دام ظله): الى ان بقاء الأثر كاشف عن بقاء العين وعدم الاستحالة، فلا يتصور بقاء الاستحالة مع بقاء الاثر، وبالتالي فدعوى الاستحالة في امثال هذه الموارد مشكلة جداً.

ندخل في مسألة جديدة: وهو ما إذا صلّى في ساتر فيه الخمس أو الزكاة.

### 24

وصل البحث الى (المسألة التاسعة) من المسائل المتعلقة بشرطية الاباحة في لباس المصلي:

### إذا اشترى ثوبا بعين مال تعلق به الخمس او الزكاة

مع عدم أدائهما من ماء آخر، حكمه \_حكم هذه الثوب\_ المغصوب من حيث عدم صحة الصلاة فيه]. والبحث في هذه المسألة يتوقف على عدّة مطالب.

### المطلب الأول: ما هو وجه علقة الخمس أو الزكاة بالعين؟

فإذا ثبت الخمس في عين من الاعيان او الزكاة في عين من الاعيان، فما هي العُلقة الاعتبارية بين الخمس وبين العين؟.

المذكور في كلمات الفقهاء محتملات اربعة:

المحتمل الاول: ما ذهب اليه السيد الخوئي وجمع من تلامذته ومنهم السيد الاستاذ(دام ظله): من ان علقة الخمس بالعين على نحو

### الشركة الحقيقية

بمعنى: ان الامام والسادة الفقراء شريك مع المالك في كل جزء من اجزاء العين بنسبة الخمس، وبناء على هذا المبنى لا يجوز التصرف في العين المتعلقة بالخمس، ما لم يؤد الخمس من مال آخر، ومقتضى ذلك انه لو صلى بالثوب المتعلق بالخمس او طاف في الثوب المتعلق للخمس كانت صلاته او طوافه محل إشكال باعتبار انه صلاة وطواف في المغصوب.

المحتمل الثاني: ما ذهب اليه شيخنا الاستاذ(قده) والسيد الشهيد ، من ان ثبوت الخمس في العين ليس على نحو الشركة في العين، وإنما على نحو

### الشركة في المالية

اي أن الامام (ع) شريك مع المالك في العين لا بما هي شخص بل بما هي مال، فهو شريك في العين لكن من حيثية المالية، لا من حيث المشخصّات الخارجية للعين. نظير ما ذكر في سهم الزوجة من العقار، حيث إن الزوجة لا ترث من الأرض، وإنما ترث من البناء أو الشجر، كما انها ليست شريكة مع الورثة في عين البناء وانما هي شريكة مع الورثة في مالية البناء، اي في البناء بما هو مال لا في البناء بما هو وجود مشخص خارجاً. ولذلك: فإن النسبة بين الشركة الحقيقية في العين والشركة في المالية نسبة الاكثر للأقل، بمعنى: أن الشركة في المالية شركة في وصف من اوصاف العين وهو وصف اعتباري يعبر عنه بالمالية، بينما الشركة في العين ـ وهو المسلك الأول ـ شركة في العين بتمام شؤونها لا خصوص وصف المالية.

لذلك لو وصلت النوبة للأصل العملي، وشككنا على مستوى الاصل العملي هل ان الامام(ع) شريك مع المالك في خصوص وصف المالية او شريك في العين بتمام اوصافها كان من دوران الامر بين الاقل والاكثر، فمقتضى استصحاب عدم الشركة في الأكثر هو الاقتصار على الشركة في المالية لا اكثر من ذلك.

### الثمرة العملية المترتبة على هذين المسلكين:

وهما: هل ان الخمس شركة في العين؟ ام ان الخمس شركة في المالية؟.

الثمرة العملية: هي: لو ان العين خرجت عن المالية فلا مالية لها، كما لو افترضنا ان النقد فقد المالية لان الدولة اسقطت اعتبار النقد فلم تبق له مالية. او أن هذا النوع من الطعام أصبح مضرا ففقد المالية. فعلى المبنى الثاني: وهو: ان الخمس شركة في المالية: مقتضاه ان لا نصيب للإمام. لأنه إنما هو شريك في المالية ولا مالية للعين، بخلاف المسلك الاول القائل: بأن الخمس هو شركة في العين. فإن مقتضاه بقاء الخمس بحسب النسبة وان فقدت العين المالية.

نعم، اختلف الفقهاء في أن النماء مشترك بناء على الشركة في المالية ام لا؟. بلحاظ انه: إن كانت هناك شركة في العين فلا خلاف في الشركة في النماء، فمثلاً: الورثة مشتركون في الدار فمقتضى شركتهم في الدار شركتهم في نمائها، فلو أُجرت الدار كان ريعها مشتركا بين الورثة لشركتهم في العين، ولكن الزوجة ليست شريكة في العين وانما هي شريكة في مالية البناء، فهل ان مقتضى شركتها في مالية البناء شركتها في النماء والريع ام لا نصيب لها في الريع؟.

فهنا ذهب جمع كسيدنا الخوئي وشيخنا الاستاذ(قده) الى انه في هذه الثمرة لا فرق بين الشركة في العين او الشركة في المالية. فمن كان شريكا في العين او في المالية كان شريكا في النماء.

بينما ذهب جمع اخر منهم السيد الاستاذ (دام ظله): إلى ان الشركة في المالية لا تعني الشركة في النماء. فهما اعتباران عقلائيان مستقلان ولا ملازمة بينهما.

المحتمل الثالث: ان علقة الخمس بالعين شركة في العين لكن على نحو

### الكلي في المعين

وهذا ما ذهب اليه سيد العروة (قده) فقال: ان الزكاة والخمس شركة في العين لكن على نحو الكلي في المعين. اي ان الامام شريك مع المالك في هذه العين لا بمعنى ان ابعاضها واجزائها مشتركة بينهما، فان الشريك وهو الامام لا يملك شيئا من هذه العين وابعاضها، وانما يتملك كليا مقداره الخمس، وهذا الكلي ينحصر ادائه بهذه العين والا فالأبعاض الخارجية ملك للمالك وليس الامام شريكا فيها.

ومقتضى هذا المسلك: انه يجوز لمالك العين أن يتصرف في العين ما عدا مقدار الخمس، فلو عزل مقدار الخمس منه جاز له التصرف في العين سواء كان تصرفا حسيّاً بالاكل والنوم، أو تصرفا اعتبارياً بالبيع والهبة. لا مانع من ذلك، فهو ليس ممنوعا من التصرف في مال العين وإنما الممنوع هو مقدار الكلي المملوك الا وهو مقدار الخمس.

وبناءً على المسلك الاول وهو الشركة في العين، والمسلك الثاني وهو الشركة في المالية: لا يجوز التصرف في تمام العين ما لم يؤد الخمس من مال آخر. بينما على المسلك الثالث: له ان يتصرف في العين في ماعدا مقدار الخمس.

المحتمل الرابع: ما ذهب اليه سيد المستمسك (قده): من أن علقة الخمس بالعين

### علقة الحق

وليس هناك اي شركة لا شركة في العين ولا في المالية لا شركة على نحو الاشاعة ولا شركة على نحو الكلي في المعين. وانما الذي للإمام مجرد حق لهذه العين لا اكثر من ذلك.

والحق كما هو المعروف: تارة يكون من سنخ حق الرهانة، وتارة يكون من سنخ حق الجناية.

### الفرق بين حق الرهانة والجناية

بحسب المشهور بينهما: ان الحق تارة يتعلق بالعين بما هي مملوكة لشخص، وتارة يتعلق بالعين بما هي هي. حق الرهانة متعلق بالعين لا بما هي هي بل بما هي مملوكة للمدين. فلأن هذه السيارة مملوكة للمدين قام المدين برهنها لدى الدائن، فأصبح للدائن حق في هذه العين لا بما هي هي بل بما هي مملوكة للمدين، وهذا يسمى بحق الرهانة، ويترتب على ذلك عدم صحة اي تصرف يزيل هذا الحق.

القسم الثاني: هو الحق المتعلق بالعين بما هي لا بما هي مملوكة كحق الجناية، فان العبد اذا جنى على شخص كان للمجني عليه حق في العبد الجاني لكن حق للعبد بما هو هو لا بما هو مملوك لمالكه الأول، لذلك اينما انتقل العبد ينتقل معه الحق، فيصح لمالكه ان يبيعه أو يهبه أو يمهره، ولا يزول بذلك حق الجناية لانه ثبت بالعين بما هي لا بما هي مملوكة للمالك الأول.

وقد افاد سيد المستمسك: ان ثبوت الخمس في العين من باب ثبوت حق الرهانة، لاجل ذلك لا يجوز التصرف في العين ما لم يخرج هذا الحق ولو من مال آخر.

فما هي الثمرة العلمية بين القول بالحق والقول بالشركة؟.

الثمرة العلمية بينهما: لو فرضنا ان مالك العين باعها، وهي متعلقة بالخمس، فاذا باع العين وهي متعلقة بالخمس، كالدار او السيارة او الثوب وما اشبه ذلك فالمعاملة فضولية على اية حال، سواء قلنا بالمسلك الاول او الثاني او المسلك الرابع، المعاملة فضولية في مقدار الخمس.

لكن، اذا امضى الحاكم المعاملة، قال: هذه المعاملة ممضاة، بناءً على أن الخمس شركة في العين إذا أمضى الحاكم الشرعي المعاملة وكانت المعاملة شخصية ينتقل الخمس من المعوض الى العوض، لانه باع دارا متعلقة بالخمس، يعني باع ملك غيره، الثمن يدخل في ملكه بامضاء الحاكم الشرعي للمعاملة ما سوى مقدار خمس منه، فالخمس بعد ان كان في المعوض صار في العوض.

وأمّا إذا قلنا بمسلك الحق: اي ان الامام (ع) لا يملك في هذه الدار شيئا وإنما له حق فيها لا انه يملك منها شيء، فالدار محقوقة لا اكثر، والمفروض ان مالك الدار باع ما يملك الى زيد وقبض منه الثمن، فإذا امضى الحاكم الشرعي المعاملة فليس معنى الامضاء ان الخمس ينتقل من المعوض الى العوض كما كان على المسلك السابق اذ ليس الخمس من العين ولا من ماليتها حتى يدخل في اطار المعاوضة وانما هو مجرد حق، فإمضاء الحاكم الشرعي للمعاملة رفع للحجر، اي كان مالك العين محجورا في التصرف في التصرف في العين، لانها محقوقة بحق الخمس، فالآن بعد امضاء الحاكم الشرعي لا حجر لا على من انتقلت اليه العين وهو المشتري ولا على من انتقل اليه الثمن وهو البائع. غاية ما في الباب ان من حق الحاكم الشرعي ان يمضي المعاملة بلا عوض، او يمضي المعاملة بعوض، اذ ان معنى الامضاء هو رفع الحجر وليس معناه هو المعاوضة في مقدار الخمس. فهذه هي المحتملات الأربعة لعلقة الخمس بالعين.

### المطلب الثاني: لو ان مالك العين اتجر بها حال كونها متعلقة للخمس

\_باعها\_ فهذا البيع يتصور على صور، تعرض لها الفقهاء حتى في الرسائل العملية كـ(منهاج الصالحين):

### الصورة الاولى: ان تكون المعاملة بثمن كلي في الذمة

لا بثمن شخصي. لنفترض أن هذا الشخص في نقده خمس، واشترى عيناً بثمن كلّي وأدى الثمن من المال المتعلق للخمس. فاذا اشترى سيارة، فهو لم يشتر السيارة بعين النقد المتعلق بالخمس وانما اشترى السيارة بثمن كلي في ذمته ووفى ذلك الثمن الكلي من هذا المال المتعلق للخمس. هذا ما يعبر عنه بالمعاملة الكلية. فلا اشكال حينئذٍ من صحة المعاملة لان المفروض ان الخمس ليس دخيلا لا في الثمن ولا في المثمن. وإنما هو وفى الثمن الذي هو في ذمته بالمال المتعلق بالخمس، ولكن للحاكم الشرعي ان يرجع على اي منهما، لتعاقب الايدي، فان المالك وضع يده على الخمس ونقله الى الغير. والثاني وضع يده على الخمس، لانه انتقل اليه. فللحاكم الشرعي ان يرجع الى اي منهما من اجل استيفاء الخمس.

لكن، لو فرضنا ان الحاكم الشرعي رجع على البائع الذي استلم الثمن، فهل يجب على البائع ان يسلم الخمس من نفس عين الثمن، او له ان يدفع الخمس من مال آخر؟. فإن قلنا: أن الخمس شركة في العين او شركة في مالية العين: فمن حق الحاكم الشرعي ان يقول للبائع: لا اقبل أن اتدفع الا من نفس عين الثمن.

بينما على الشركة في المالية: يمكن لمن بيده الثمن وهو البائع ان يقول: انا غير ملزم ان ادفع الخمس من نفس العين لأنك شريك معي في المالية وليس في ذات العين، ومن الواضح ان اداء الخمس من مال آخر اداء لمالية العين.

اذن هنا تظهر الثمرة بين الشركة في العين وبين الشركة في المالية: فإنه بناءً على الشركة في العين: يمكن للحاكم الشرعي ان يلزم البائع الذي استلم الثمن المتعلق للخمس ان يلزمه بدفع الخمس من نفس عين الثمن. بينما على الشركة في المالية هو غير ملزم بذلك، لان اداء الخمس من اي مال اداء لخمس المالية.

### الصورة الثانية: ان تكون المعاملة شخصية

بمعنى ان المعاملة بين شخص المثمن وشخص الثمن، كما لو افترضنا ان الثمن خاتم (در النجف) وهذا الخاتم متعلق للخمس، فقال البائع: انا لا ابيعك كتابي هذا الا بعين هذا الثمن الا بعين هذا الخاتم، فأصبحت المعاملة شخصية بين شخص المثمن وبين شخص الثمن وليس الثمن كليا في الذمة وإنما هو جزئي مشخص. فهنا: المعاملة فضولية. لأن المعاملة هنا في مقدار الخمس شراء ما لا يملك او تملك ما لا يملك فالمعاملة في مقدار الخمس فضولية.

فإذا امضى الحاكم الشرعي المعاملة انتقل الخمس من المعوض الى العوض، او من العوض الى المعوض، باعتبار ان المعاملة شخصية.

هل تظهر الثمرة بين المسالك ام لا؟.

قلنا فيما سبق: اذا كان الخمس شركة في العين وتصرف مالك العين ببيعها او بنقلها وامضى الحاكم الشرعي المعاملة ينتقل الخمس من المعوض للعوض او بالعكس. أما اذا كان الخمس مجرد حق، فإن الخمس لا يدخل في إطار المعاوضة وليس معنى الامضاء الا رفع الحجر.

### الصورة الثالثة: ان تكون المعاملة مورداً لأخبار التحليل

كما في معتبرة يونس ابن يعقوب: (تقع بأيدنا اموال وأرباح وتجارات نعلم ان حقك فيها ثابت وإنا عن ذلك مقصرون، قال: ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم).

وقد استدل بها على تحليل الخمس إذا انتقلت العين المتعلقة بالخمس ممن لا يخمس الى من يخمس. والتزم سيدنا الخوئي(قده) وتلامذته بشمول اخبار التحليل للشيعة ايضا ولا تختص بالعامة. فاذا افترضنا ان الشيعي لا يخمس وباع المتعلقة للخمس لشيعي آخر، فوصلت العين المتعلقة بالخمس لشيعي آخر. فان هذا من موارد اخبار التحليل ايضاً. اذن مقتضى أخبار التحليل: حلّية العين المتعلقة للخمس لمن انتقلت اليه وبقاء الوزر على من انتقلت عنه. ما هي الثمرة العملية في المقام؟.

### 25

ما زال الكلام في مسالة (من صلّى في الثوب المتعلق بالخمس أو الزكاة) فهل تصلح صلاته أم لا؟.

وذكرنا: أنّ النتيجة تعمد على نقيح مطالب:

المطلب الثاني: فيما إذا باع العين أو وهب العين المتعلقة بالخمس، وذكرنا في هذا المطلب امورا:

الأمر الرابع: في شمول أخبار التحليل، فإذا فرضنا أن الإمامي باع العين المتعلّقة بالخمس، أو وهبها الى امامي مثله، فحينئذٍ يكون هذا المورد من موارد اخبار التحليل. لا بلحاظ المنتقل عنه بل بلحاظ المنتقل اليه وهو الامامي الآخر. حيث إن مقتضى اطلاق معتبرة يونس ابن يعقوب: (ما انصفناكم ان كلفناكم ذلك اليوم) مقتضى اطلاقها: انه إذا وقع الخمس بيد الإمامي ممن لا يخمّس سواء كان من لا يخمّس عامّيا أو إماميا، فهو للامامي حلال.

فمقتضى اطلاقها: ان المشتري للعين المتضمنة للخمس إذا كان اماميا حلت له هذه العين، سواء كان البائع أو الواهب عاميا أو إماميا.

غاية ما في البحث هل ان مفاد ادلة التحليل امضاء المعاملة أم ان مفاد ادلة التحليل مجرد الاباحة ، فإذا وهب من لا يخمس العين المتعلقة للخمس أو باعها على امامي حلت للامامي، فهل معنى تحليلها للامامي ان المعاملة صحيحة ونافذة؟ أم انه مجرد اباحة من ولي الخمس؟.

فإن قلنا: بانَّ مفاد اخبار التحليل هو الامضاء: كما ذهب اليه سيدنا (قده) وتلامذته، اذن البيع نافذ. ومقتضى نفوذ البيع: ان الخمس ينتقل من المثمن الى الثمن، كان الخمس في المثمن، لكن لأن المشتري امامي نفذ البيع، اي نفذ البيع حتى في الخمس، ومقتضى نفوذه فيه انتقاله الى العوض فيثبت في الثمن. هذا إذا كانت المعاملة معاوضة.

وأما إذا لم تكن المعاملة معاوضة كالهبة: فمعنى امضاءها انتقال الخمس الى ذمة الواهب. فإذا فرضنا ان من لا يخمس وهب السيارة المتعلقة للخمس الى اخيه أو ولده، فمعنى تحليل هذا المال امضاء الهبة ومعنى امضاء الهبة ان تمام العين الموهوبة ملك الموهوب له الإمامي، فخمسها ينتقل الى ملك الواهب، لانه اتلف العين بهبتها، يعني اتلف الخمس بهبته إلى الإمامي.

وأما إذا كان مفاد أخبار التحليل مجرد الاباحة كما استظهرناه في محله وليس الإمضاء، فلا يستفاد من معتبرة: أبي خديجة: (هذا لشيعتنا حلال الشاهد منهم والغائب اما والله لا يحل إلا لمن احللنا له) ومن معتبرة يونس: (ما انصفناكم إن كلفناكم ذلك) لا يستفاد منهما اكثر من الأباحة، لأنه ولي الخمس لا أن هناك امضاء للمعاملة.

فما يترتب على الاباحة: ان للامامي الذي استلم العين ان يتصرف في العين بما يريد، وحيث إن الاول هو الذي سلمه العين فيعد تسليمه العين اياه اتلافا لملك الامام (ع) فيترتب على ذلك ثبوت الخمس في ذمته، سواء كانت المعاملة معاوضة أم لم تكن. فعلى مبنى من يرى: ان مفاد اخبار التحليل الحلية لا اكثر من ذلك، على هذا المبنى لا يفرق بين المعاوضات مغيرها، بالنتيجة يعد تسليم العين المعدة للخمس اتلافا. ومقتضى ذلك ثبوت الخمس في ذمة من سلّم العين.

الأمر الأخير (الخامس):

### الصورة الرابعة : إذا باع ما فيه الخمس وأدى الخمس من مال آخر (من باع شيئا ثم ملكه).

كما إذا افترضنا ان الكتاب متعلق للخمس، وباعه بعد أن استقر فيه –بعد مرور سنة عليه- البيع فضولي لانه باع ما لا يملك. ولكن إذا أدى الخمس من مال آخر. فبعد ان باع العين المتعلقة بالخمس تداركا قام وادى الخمس من مال آخر. فهل يملك هذا الخمس بلا حاجة لإجازة البيع؟ أم لابد من اجازة البيع؟ أم البيع فيه باطل على كل حال؟ أجاز أم لم يجز. وهذه المسألة عبّر عنها (من باع شيئا ثم ملكه).

فإذا افترضنا ان شخص باع ملك غيره فضولاً، باع سيارة غيره فضولا، ثم صاحب السيارة رحمة بهذا الانسان وهبه السيارة. فهو باع السيارة ثم ملكها، فهل يصح بيعه لا اجازة منه، او يتوقف صحة بيعه على الاجازة أم يبطل حتى مع الاجازة.

مثاله في الميراث: فلو ان الوارث قبل موت والده باع سيارة ابيه فضولا وتوفي الاب، فدخلت السيارة في ملكه، فهو ممن باع شيئا ثم ملكه. فهل ينفذ بيعه مطلقا أو لا يصح بيعه مطلقا أو يتوقف صحة بيعه على اجازة منه في البيع الصادر؟.

هنا ثلاثة اقوال: وما افاد السيد الخوئي (كتاب البيع، من الموسوعة، ج37، ص19): قال: لا يصح هذا البيع حتى مع الاجازة، لمشكلة ثبوتية واثباتية.

اما المشكلة الثبوتية: هذا الوارث عندما باع السيارة هل باعها على نحو الواجب المعلّق؟ أم على نحو التنجيز. وعندما باعها على نحو التنجيز هل باعها عن نفسه أو عن طبيعي المالك.

فهنا صور ثلاثة:

الصورة الأولى: أن يبيع السيارة عن نفسه، لكن على تقدير موت أبيه. فباع السيارة عن نفسه بيعا معلقا على موت والده. فهذا البيع باطل لأجل التعليق لقيام الاجماع على مبطلية التعليق على العقود.

الصورة الثانية: ان يبيع السيارة بيعا منجزا لا معلقا، لكنه باع السيارة عن طبيعي المالك لا عن نفسه، وبعد ساعة توفي ابوه. وقد باع السيارة عن طبيعي المالك، فهذا البيع كسائر البيوع الفضولية. فهو عندما باع السيارة لم يكن هو المالك والآن اصبح هو المالك بإمكانه أن ينفذ بيعه السابق بإجازته كسائر البيوع الفضولية، يقول: امضيت بيعي السابق.

ولكن مفروض البحث هو:

الصورة الثالثة: وهي ان يبيع السيارة عن نفسه منجزاً. ثم بعد ساعة يصبح هو المالك. فهل بيعه السابق يصح بلا اجازة أو بالاجازة أو يبطل؟.

السيد الخوئي: يقول يبطل، فإن البيع السابق لا تجدي معه الاجازة.

والسر في ذلك: ان البيع معاوضة والمعاوضة هي عبارة عن حلول الثمن محل المثمن في الملكية والعكس. وهذا عندما قصد البيع عن نفسه لم يقصد المعاوضة، لأن المثمن خرج إلى ملك المشتري عن الوالد، لا عن نفسه، والثمن خرج من ملك المشتري الى نفسه لا الى ملك الوالد، فليست هناك معاوضة، فبما انه قصد البيع عن نفسه اذاً قصد ان يدخل الثمن في ملكه، ومع كون البيع معاوضة والمعاوضة عبارة عن حلول الثمن محل المثمن، فهو لم يقصد المعاوضة ، لأنه قصد ان يدخل الثمن في ملكه مع خروج المثمن عن ملك ابيه، فلم يدخل الثمن في كيس من خرج عن ملكه المثمن. وبما انه لم يقصد المعاوضة فهذا البيع باطل.

الاشكال الاثباتي: ما اشار اليه (قده) في (ص28) قال: إن الاخبار الناهية على ما ليس عنده وعلى ما لا يملك تشمل المقام بإطلاقها، كقوله (ص): (لا تبع ما ليس عندك) (الوسائل، باب7 من ابواب احكام العقود، حديث2) . وقوله في رواية اخرى: (لا بيع في ما لا يملك). كلاهما يشمل المقام بإطلاقه. فإن مقتضى اطلاق (لا تبع ما ليس عندك) الارشاد الى فساد بيع ما ليس ملكاً. سواء باعه على نحو المعلق أو المنجز. سواء باعه معلقا على اجازته أم لم يقصد ذلك. مقتضى اطلاق الرواية عدم نفوذ البيع. ولذلك قال (قده): في (ص31): ولا يخفى ان صورة التنجيز وان كانت متيقنة الا ان كون هذه الصورة متيقنة لا يمنع من اطلاق الرواية، وهو يقتضي الحكم بالفساد سواء باعه على نحو التنجيز أو باعه على نحو التعليق، وسواء علّق البيع على شراء شخص أم لا، أو علق البيع على الاجازة أم لا؟ فقال: أنا ابيعه إذا اجزت بعد ذلك. كانت هذه الصورة ايضا مشمولة لإطلاق الرواية. مفاد الرواية: ان بيع ما ليس ملكا غير نافذ. باعه منجزا أو معلقا على امر على اجازته، فجميع الصور داخلة.

فالنتيجة: ان رأي سيدنا (قده) في (كتاب البيع): هو فساد بيع من باع شيئا ثم ملكه. ولا يجدي في تصحيحه الاجازة.

ولكن يلاحظ على الوجه الثبوتي:

ما ذكرنا عدة مرات: من ان هذا يبتني على ان حقيقة المعاوضات هي عبارة عن حلول كل من الطرفين مكان الآخر.

وأمّا إذا قلنا بأن المعاوضة هي المقابلة: بمعنى :أنه تارة نقول بأن المعاوضة هي عبارة عن حلول الثمن محل المثمن في الملكية، وحلول المثمن في الثمن في الملكية، وهذا لا يتصور الا من دخل الثمن في ملك من خرج عن ملكه المثمن وبالعكس..

وأما إذا قلنا ان المعاوضة التي تشمل البيع والصلح وغير ذلك، هي مجرد المقابلة في التمليك: اي ملكت هذا مقابل تمليك هذا، وهذا هو معنى المبادلة، مبادلة مال بمال. فالمبادلة بين المالين في التمليك، مع غمض النظر عن حلول العوض محل المعوض أو بالعكس، فهذا خارج عن اطار حقيقة المعاوضة. اذن حينئذ حتى لو علم الغاصب أو الفضولي ان من ملك المثمن لم يدخل في كيسه الثمن، حتى مع علمه بذلك، فقد قصد المعاوضة، لأنه قصد المبادلة بين المالين، والمقابلة بينهما في التمليك. ملكت هذا بإزاء هذا، أما اين يحل، فهذا ليس منظوراً.

وهذا المعنى تعرض له السيد الإمام (قده): (كتاب البيع، ج2، ص194): فقال: إن البيع عبارة مبادلة مال بمال، وهذا لا يتقوم بإخراج المال عن ملك البائع وإدخال الثمن في خصوص ملكه. والشاهد على ذلك: بيع الوقف. لو باع وقفاً بوقف، وكلا الوقفين لم يكن ملكاً لجهة من الجهات. كما لو افترضنا ان عندنا دار أو عندنا بستان موقوف على كنس الطرقات. يعني ريع البستان يصرف في مصلحة العباد ككنس الطرقات وتعبيدها، فهذا وقع وليس ملكا لجهة. فباع وقف بوقف أو مالا زكويا بمال زكوي، فحينئذ لم يحل احدهما محل الاخر في الملكية، وليس بيع الوقف بالوقف الا بالمقابلة بينهما في التمليك لا اكثر من ذلك.

ثم قال: فالمعاملات المتعارفة من الفضولي، هي المبادلة من المالين من غير كون خروج العين من الملك ودخول الثمن في الملك في حريم الانشاء، فبيع الفضولي لنفسه كبيع الفضولي للمالك، وكلاهما كبيع الاصيلين في مقام الانشاء، اي ان الجميع لم يقصد منه الا معنى واحد في جميع الموارد هو المقابلة في التمليك، فقول (بعتك الكتاب بدرهم) من الفضولي كقول الأصيل (بعتك الكتاب بدرهم) كلاهما معنى واحد، وهو المقابلة في التمليك. إلان أن بيع الاصيل يصح بمجرد تعقبه بقبول المشتري، بينما بيع الفضولي يصح بضم الإجازة من قبل المالك.

فإن قلت: إن نية الفضولي كون الثمن داخلاً في ملكه، ودعوى كونه منه.

قلت: إن هذا غير مربوط، بماهية المعاملة، وعلى ذلك يندفع الإشكال، بل يندفع به اشكال آخر، وهو: إن الإجازة لم تتطابق مع المجاز، فالبيع كان عن نفسه، والإجازة الآن عن المالك، فلم تتطابق الإجازة مع المجاز، لأن هذا الفضولي أو الغاصب عندما باع العين باعها عن نفسه.

وعندما أجاز المالك هذه المعاملة اجاز المعاملة عن المالك، فلم يتطابق مضمون البيع مع مضمون الإجازة، والمفروض ان الاجازة لا دور لها الا تنفيذ البيع الصادر لا انها تغير المعاملة الى معاملة أخرى.

يقول السيد: وبما ذكرنا يندفع هذا الإشكال، إذ أن قصد البيع لنفسه ليس داخلا في حريم المعاملة وإنما المعاملة مجرد المقابلة في الملك، وما أجازه الملك هو هذا المعنى وهو المقابلة في الملك ليس إلا.

### 26

ما زال الكلام في (أن من اشترى ثوباً في المال المتعلق للخمس وكانت المعاملة شخصية). بمعنى: أنّه اشترى الثوب بعين المال المتعلق بالخمس، فإن لم يكن البائع مؤمناً ولم يؤدّ الخمس من مال آخر فحينئذٍ تكون المعاملة فضولية في مقدار الخمس، لأنه إذا كان البائع مؤمناً وقلنا بأنّ معنى التحليل هو إمضاء المعاملة فمقتضى ذلك: أنّ المعاملة صحيحة، غاية ما في الباب انتقل الخمس من الثمن إلى المثمن. كما أنه إذا ادّى الخمس من مال آخر، أي أنّ هذا الشخص اشترى بعين المال المتعلق للخمس ثوباً وبعد أن اشترى بعين المال المتعلق للخمس ثوبا أدى الخمس من مال آخر مع فرض ان البائع ليس مؤمنا حتى لا تشمل المعاملة اخبار التحليل، فاداء الخمس من مال آخر هل يوجب ان يتملك المشتري ما وصل اليه أم لا؟. فمحل البحث ما إذا اشترى بعين مال متعلق للخمس ثوباً. وكان البائع غير مؤمن. فلو لم يؤد الخمس من مال اخر فالمعاملة فضولية، واما إذا ادى الخمس من مال اخر فهل يملك الثوب أم لا؟.

لذلك ادخل الاعلام ومنهم سيدنا (قده) هذه المسألة في كبرى (من باع شيئا ثم ملكه) فمن باع شيئاً ثم ملكه هل يصح بيعه السابق أم لا؟. اذن نعطف الكلام: تارة: بالبحث في الكبرى نفسها. وتارة: في الصغرى وهو تطبيق هذه الكبرى على محل كلامنا، وهو من لو اشترى ثوباً بمال متعلقاً للخمس.

فالكلام في جهتين:

الجهة الاولى: في الكبرى: (من باع شيئا ثم ملكه) والمثال: ما لو باع الوراث ساعة ابيه، أو داره أو سيارته وهو ما زال حيّاً، فباعه عن نفسها، فإذا باع الوارث هذه الساعة عن نفسه ثم مات أبوه، فهل تصح المعاملة السابقة أم لا؟. فهذا هو مورد هذه الكبرى. (من باع شيئاً ثم ملكه).

وقد ذكر سيدنا (قده) في (منهاج الصالحين، كتاب التجارة، ص70): أنّ في المسالة اقوال ثلاثة: 1ـــ الصحة مطلقا، 2 ـــ البطلان مطلقا، 3 ــــ الصحة بشرط الاجازة.

وقد اختار سيدنا كل الاقوال. فإنه أفاد (قده): (ج12، في بحث لباس المصلي): ما ظاهره: أنه يرى الصحة مطلقا، فإذا باع شيئا ثم ملكه صح ذلك البيع بلا حاجة إلى إجازة منه. قال (ج12، ص147): بما ان الزكاة يجوز دفعها من مال اخر ولا يجوز ان يكون الدفع من نفس العين، فإذا باع مالا زكويا ثم أدّى الزكاة من مال آخر فبعد الدفع يملك تلك الصحة التي باعها، ويكون المقام من صغريات من باع شيئا ثم ملكه المحكوم بالصحة من غير حاجة إلى الاجازة. وعليه قبل الدفع من مال آخر يجري عليه حكم المغصوب، فلو كان ثوبا لا تجوز الصلاة فيه، وبعد الدفع يكون ملكاً له فتصح الصلاة فيه.

اذن ظاهر تقرير كلامه في (ج12، ص147) انه اختار الصحة مطلقاً.

وفي (منهاج الصالحين): ذكر ان القول الاقوى هو: الصحة المتوقفة على الاجازة، فإذا اجاز بيعه السابق صح والا فلا.

وفي بحثه في (المكاسب) عندما تعرض لهذه الكبرى (من باع شيئا ثم ملكه) ذهب إلى البطلان مطلقا، وان هذا البيع لا يمكن تصحيحه حتى بالاجازة.

فالسيد (قده) باختلاف تقريراته واقواله اختار الاقوال الثلاثة.

فنحن نبدأ في (كتاب البيع): أول مختار له وهو القول بالبطلان مطلقاً، والذي اختاره تلميذه الشيخ الوحيد (دام ظله) كما في (تعليقة المنهاج): فما ذكره مستندا إلى وجهين: ثبوتي واثباتي.

الوجه الثبوتي: ومحصّله: (ج37، من الموسوعة، ص18) قال: إنّ البيع هو عبارة عن المعاوضة الحقيقية، ومعنى المعاوضة الحقيقية: حلول كل من الطرفين محل الآخر، فالعوض يحل محل المعوض، والمعوض يحل محل العوض، فالوارث عندما يبيع الساعة عن نفسه ملتفتا إلى انه ليست له وانما لأبيه لم يقصد المعاوضة الحقيقية ومع عدم قصد المعاوضة الحقيقية فلم يقصد البيع، وإذا لم يقصد البيع فكيف يصح بالإجازة بعد ذلك، والحال أنه لم يقصد البيع اصلاً.

فقال (ص18): وتوضيح ذلك: ان هناك فرقا بين الغاصب ومحل الكلام. فإن الغاصب قصد المعاوضة الحقيقية لأجل أنه طبقها على نفسه ادعاءً بمعنى ان الغاصب ادعى هو المالك، ثم نقل العين عن ملكه ليدخل الثمن في ملكه فالغاصب قصد المعاوضة الحقيقية.

وأمّا في محل الكلام: وهو: من باع ملك غيره ملتفتا إلى أنه ملك غيره، ولم يدعي انه مالك، يعني لم يتقمص عنوان المالكية، فباع ما ابيه بقصد ان يدخل الثمن في ملك نفسه وان يخرج المثمن من ملك ابيه ، فما قصده يختلف عما يقصده الغاصب، فما يقصده في المقام هو ان يخرج المثمن من ملك ابيه مقابل ان يدخل الثمن في ملك نفسه. ففي هذه المسألة: افاد (قده): (ص19): وفي مثل ذلك كيف تتحقق المعاوضة الحقيقية؟ -والحال بأن الثمن لم يحل محل المثمن فهو لم يقصد المعاوضة الحقيقية اصلا-، كيف، والمثمن ليس ملكا لمن يرجع اليه الثمن فكيف تتحقق المعاوضة. اذن هذا البيع لا يصح حتى مع الاجازة. بيعا صوريا وليس بيعا حقيقياً.

الجواب عن هذه الشبهة: أولا: أننا لا نسلّم أنّ البيع من قبيل المعاوضة الحقيقية، وإنما البيع بحسب تعريف(المصباح): مبادلة مال بمال. والمقصود مبادلة مال بمال: المبادلة في وعاء الاعتبار. أي مبادلة إضافة بإضافة. بيان ذلك: أنّ هذه الساعة كانت ملكا لوالده فكانت الساعة مضافة لوالدة بإضافة الملك، وهذا الثمن كان ملكا للمشتري فهو مضافا للمشتري باضافة الملك، والذي قام به هو المبادلة بين المالين في الا ضافة فبعد ان كانت الساعة مضافة لابيه اصبحت مضافة للمشتري وبعد ان كان المشتري مضافا إلى المشتري اصبح مضافا الىيه فالنتيجة انه اصبحت مبادلة بين المالية في الاضافة. فما قام به في وعاء الاعتبار هو المبادلة بين المالين في الاضافة كل مال تغيرت اضافته مقابل المال الآخر. فليس البيع غير ذلك، ليس البيع الال المبادلة بين المالين في الاضافة الاعتبارية. لا ان البيع هو عبارة عن احلال كل منهما محل الآخر من حيث الملكية. فإذا قلنا بأن البيع هو عبارة عن مطلق المبادلة اذن فالمعاملة في المقام بيع وقد قصدها.

ولو سلّمنا أنّ البيع معاوضة ولكن يكفي في تحقق المعاوضة تحققها في احد الطرفين، فبالنسبة للبائع حصلت معاوضة حقيقية، كان الثمن ملكا له فحلّت الساعة محل الثمن بكونها ملكاً له. فلو أصررنا على أن البيع معاوضة ومبادلة قلنا يكفي في تحقق هذه المبادلة والمعاوضة تحققها في طرف المشتري، فهو كان مالكا للثمن اصبح مالكا للمثمن فحل المثمن محل الثمن.

اذن بالنتيجة: هذه الشبهة وهي ان البائع لم يقصد بيعا فلا يمكن تصحيحه بالإجازة. هذه الشبهة محل تأمل.

والملاحظ ان سيدنا (قده) مع انه افاد في (ص18): بأن هذا الاشكال وهو : عدم قصد المعاوضة قال: بأن هذا إشكال محكّم ولا جواب عنه في المقام، قال: فالمتحصّل: ان هذا الايراد مما لاجواب له أبداً. كما في(ص20). الا انه في (بحث الإجارة) ذهب إلى ما اختاره في (منهاج الصالحين) بصحة هذه المعاملة إذا تعقبتها الاجازة. فقال في التعليق على (المسالة 13 من خاتمة الاجارة،): قال: ولكن الاظهر هو الصحة، -في محل كلامنا: من باع شيئا ثم ملكه-، قال: في (ج30، الموسوعة، ص486) لكن العمدة في تقرير الصحة أن الإجازة اللاحقة تستوجب استناد العقد السابق إلى المجيز اسنادا حقيقيا عرفياً. مثلا: لو بيعت داز زيد فضولا فاجاز زيد المعاملة يصح ان يقال وقتئذٍ إنه (زيد) باع داره، ولكنه حيث اجاز استند البيع اليه، فيضاف البيع اليه بعد الاجازة بعد ما كان فاقدا لهذه الاضافة، فيندرج تحت عمومات (أحلَّ الله البيع) و (تجارة عن تراض ). فلا جرم يكون صحيحاً ونافذاً. وهذا التقرير لا يعتبر فيه إلا ملكية المجيز حال الإجازة. المهم انك حال الاجازة مالك، إذا كنت حال الاجازة مالك ففي اجازتك بالبيع السابق، ينتسب البيع إليك وإذا انتسب البيع إليك خوطبت بـــ(اوفوا بالعقود)، ومقتضى ذلك صحة هذه المعاملة-. وأما ملكيته حال العقد فلا مدخلية لها بوجه بعد ان لم يقم عليها دليل، -يعني لا يشترط في ملكية البيع الا ان يكون مالكا حين انتساب البيع إليه وحيث إنه بالاجازة يتنسب البيع اليه فيدخل تحت العمومات-. فإن المعاملة تتقوم بالمعاوضة بين الطرفين عن تراضي المالكين، عاجلا أم آجلاً. \_ليس بالضرورة ان يكونا متراضيين حال أيقاع المعاملة، فمتى تحققت المعاملة وتعقبت بالرضا حكم بصحتها-، سواء كانت الملكية (ملكية المجيز) حاصلة حال العقد أم بعدها، لتساوي الصورتين في ضابط الصحة ومناطها.

فسيدنا (قده) يفيد: بأن هذه المعاملة (من باع شيئاً ثم ملكه) معاملة صحيحة، إذ لا يشترط في صحة أي معاملة إلا أن يكون مالكا حين الاجازة، وهذا الذي باع ثوب أبيه ثم مات أبوه فصار مالكا فأجاز المعاملة صحت منه. لذلك قال(قده): (ص486): مثل ما لو باع ملك ابيه ثم ورثه فأجاز. أو باع مال زيد ثم اشتراه فأجاز. فإن المسألة من وادٍ واحد.

لكنه لم يتعرض لاشكاله الذي ذكره في (كتاب البيع). من أن هذا لم يقصد المعاوضة وإنما قصد أن يدخل الثمن في ملك نفسه مقابل ان يخرج المثمن عن ملك والده فهو لم يقصد المعاوضة الحقيقة والبيع متقوم بقصد المعاوضة الحقيقية فكيف يصحح بالاجازة؟!.

ونحن حيث أجبنا عن الشبهة وقلنا: بأن البيع من قبيل المبادلة بين المالين في وعاء الاعتبار فقصد ان يدخل الثمن في ملك نفسه مقابل أن يخرج المثمن من ملك والده غير ضائر بقصد البيع. نقول: بل لا حاجة إلى الاجازة بل يصح البيع مطلقا، والسر في ذلك:

انه إذا حصل بيع فضولي، كما لو بعت كتاب زيد لكن عن زيد، فهل يصح هذا البيع لي؟ أو لمالك الكتاب وهو زيد؟. فيقولون: لا يصح البيع للفضولي، لأنه ليس بمالك، فالمانع من صحته للفضولي ليس عدم الانتساب بل البيع منتسب اليه لأنه صادر منه حقيقة فالفضولي هو الذي اصدر البيع، فليس المانع من صحة الفضولي هو عدم الانتساب بل البيع منتسب اليه، إنما المانع من صحة بيع الفضولي انه ليس مالك، ولا يصح هذا البيع عن المالك لعدم الانتساب، فقبل ان يجيز المالك هذا البيع، فهذا البيع لا يصح عن الفضولي لعدم الملك ولا يصح عن المالك لعدم الانتساب، فإذا اجاز المالك، انتسب البيع اليه، خوطب بــ(اوفوا بالعقود)، فصار هذا البيع نافذاً.

ففي محل كلامنا: إذا باع عن نفسه، قال: أنا اقصد بهذه المعاملة ان يدخل الثمن في ملكي. فلا مانع من صحة هذا البيع الا عدم الملك فقط، وإلا فالانتساب حاصل لأن البيع قد صدر منه فمتى ما صار مالكا لأن اباه مات نفذ البيع بلا حاجة إلى الاجازة، فإن الحاجة إلى الاجازة، لأجل الانتساب، فإذا كان البيع منتسبا اليه بلا اجازة لم يكن هناك حاجة إلى الاجازة، فتلقائيا البيع بيعه لكن يحتاج إلى ملك والملك قد حصل بموت ابيه.

أما المانع الإثباتي (اطلاق الروايات): فذكر سيدنا(قده): (ج37، ص31): مقتضى اطلاق الروايات ان هذه المعاملة غير صحيحة اصلا. أي حتى افترضنا انه لا توجد مشكلة ثبوتية وأنه قصد المعاوضة مع ذلك لا تصح هذه المعاملة لأجل اطلاق الروايات: (الوسائل، باب 8 من أبواب احكام العقود):

الرواية الأولى: رواية سليمان ابن صالح عن ابي عبد الله (ع): قال: ( نهى رسول الله (ص) عن سلف وبيع، وعن بيعين في بيع وعن بيع ما ليس عندك وعن ربح ما لم يُفهم).

الشاهد في الفقرة الثالثة (وعن بيع ما ليس عندك): بناء على تفسير العندية بالملك لا بالقدرة. لأن بعضهم فسّر العندية بالقدرة، فتصير المسالة مرتطبة بالقدرة (لا تبع ما ليس عندك) يعني لا تبع ما ليس مقدورا على تسليمه. فتخرج عن محل الكلام. فمحل كلامنا بناء على أن معنى العندية (الملك) فكأنه قال: وعن بيع ما ليس ملكاً.

فالسيد الخوئي: قال: هذه الرواية مطلقة، بيع ما ليس ملكا منهيا عنه والنهي ارشادي، فمقتضى فساد المعاملة، بيع ما ليس ملكا فاسد سواء تعقبته الاجازة أم لم تتعقبه الاجازة، ما دام عندما وقع كان بيع ما ليس ملك اذن هو فاسد.

الرواية الثانية: رواية منصور ابن حازم، عن ابي عبد الله (ع): (في رجل أمر رجلاً يشتري له متاعاً فيشتريه منه؟، قال: لا بأس بذلك إنما البيع بعد ما يشتري). يعني لا يحدث البيع قبل الشراء.

فظاهره: ان البيع قبل ان يشتريه فاسد، ومقتضى اطلاقه أن لا فرق بين ذلك بين تعقبه بالإجازة وعدمه.

الرواية الثالثة: وهي اصرح الروايات: رواية يحيى ابن الحجاج، قال: سالت ابا عبد الله (ع): (عن رجل قال لي أشتر هذا الثوب وبعنيه اربحك فيه كذا وكذا؟، قال: لا بأس بذلك اشترها ولا تواجه البيع قبل ان تشتريها). ظاهر هذه النهي: الارشاد إلى فساد البيع لو وقع قبل الشراء.

### 27

ما زال الكلام في كبرى: (من باع شيئا ثم ملكه). فهل يحكم بصحة بيعه من دون حاجة للإجازة، أو بصحة بيعه مشروطا بالإجازة؟ أو ببطلان بيعه؟. وقد ذكرنا انه استدل على البطلان بوجه ثبوتي واثباتي: ووصل الكلام الى:

الوجه الاثباتي: وهو الاستدلال بالروايات الشريفة على بطلان هذا البيع سواء تعقبته الاجازة أو لا. وهذا ما افاده سيدنا (قده) في (كتاب البيع، ج36، ص31) قال: فالمتحصّل: ان بيع ما ليس بملك باطل لأجل الروايات المتقدمة وإطلاقها يشمل كلتا حالتي الاجازة بعد الملك وعدمها. هذا إذا باعه على نحو التنجيز.

وأما إذا باعه معلّقاً على اشتراءه، بأن قال: أبيعك هذا الكتاب ان اشتريته، أو باعه منجزا ولكن علّق اللزوم على أجازته بعد الاشتراط، فقال ابيعك اياه بيعا فعليا ولكن التزامي بهذا البيع اذا اشتريته فاجزته.

فهل تشمله الاخبار المتقدمة؟ ما إذا باعه معلقا على شرائه او علق اللزوم على اجازته.

ذكر الشيخ الانصاري: ان المتيقن من الاخبار الناهية: (لا تبع ما ليس عندك) هو صورة التنجيز -هو ان يبيعه بيعا منجزاً- دون ما اذا علقه على الشراء أو علقه على اجازته، فلا مانع حينئذٍ من الالتزام بالصحة، فلو قال بعتك هذا الكتاب ان اشتريته، أو بعتك هذا الكتاب ان اشتريه واجزت البيع. فلا مانع من الالتزام بالصحة فيهما.

السيد الخوئي علق على كلام الشيخ الاعظم في نفس الصفحة: قال: ولا يخفى ان صورة التنجيز وان كانت متيقنة –اي ان القدر المتيقن من روايات النهي – فرع التنجيز، الا ان كونها كذلك لا يمنع من التمسك بإطلاق الروايات، صحيح ان القدر المتيقن فرض التنجيز، لكن هذه الروايات مطلقة تشمل فرض التنجيز وفرض التعليق، وهو يقتضي الحكم بالفساد مطلقا سواء باعه على نحو التنجيز أو التعليق على الاجازة بعد الشراء، ولعله ظاهر. مقتضى إطلاق هذه الروايات هو الحكم بفساد بيع من باع ثم ملك. ولا يجدي في الصحة الاجازة بعد الملك.

ولكن قد أجيب عن الاستدلال بهذه الروايات بعدة وجوه:

الوجه الاول: ما افاده المحقق الايراواني (حاشية المكاسب، ج2، ص293): قال: حتى لو سلمنا أن عبارة (ما ليس عندك) كناية عن عدم الملك، لان هناك خلافا في معنى العبارة. هل ان ما ليس عندك يعني ما ليس ملكك أو ما ليس مقدورا لك. فلنفترض ان معناها ما ليس ملكاً لك، ولكن ظاهر سياق الرواية ان السر في فساد هذا البيع ليس هو عدم الملك بل السر في فساده أنه في معرضية الغرر، لأنه إذا قال له (اشتر ذاك المتاع وانا اشتريه منك) فلو اشتراه منه قبل شرائه فلعله لا يتمكن ان يشتري ذاك وإذا اشترى قد لا يتمكن من تسليمه، فيكون الشراء السابق معرضا للغرر، فالسر في ان الإمام يقول: (لا تبع ما ليس عندك) أو قوله: (لا بأس اشترها ولا تواجبه البيع قبل ان تشتريها) فإن السر في ذلك ليس هو كونه غير مملوك. بل السر ان هذا البيع معرض للغرر، وفوت القدرة على التسليم، فبما ان ظاهر سياق هذه الروايات الشريفة: ان منحى النهي هو معرضية البيع للغرر وليس منحى النهي هو انه ليس بمملوك، فلو كان هناك وثوق بأن هذا المبيع سيقع في ملكه بعد ذلك وانه سيسلمه له فلا مانع من صحة المعاملة.

فلو فرضنا ان الأب قريب الموت والولد وضع الساعة بين يدي المشتري، فحصل للمشتري وثوق بأن المبيع سيدخل في ملك البائع وانه يستلمه منه، فحينئذٍ لا دليل على فساد المعاملة.

الوجه الثاني: ما ذكره الشيخ الاعظم(قده) وركّز عليه سيدنا الخوئي (قده) في كتاب(الاجارة) حيث انه في كتاب (البيع) سلم بدلالة الروايات على الفساد لكنه منع من ذلك في كتاب الاجارة وناقش في دلالتها على الفساد وتبنى ما ذكره الشيخ الاعظم(قده): من ان لكل معاملة نوعين من الصحة، صحة معلقة وصحة منجزة. وبعبارة أخرى: صحة فعلية وصحة تأهلية، فوقوع البيع نفسه فيه استعداد للصحة، اي متى ما صدر البيع من عاقل ملتفت كان البيع صحيحا –يعني مؤهلاً لان يكون نافذا- فالصحة الثابتة بمجرد صدور البيع صحة تأهلية فإذا تمت الشرائط وانتهت الموانع صارت الصحة فعلية، والأخبار التي قرأناها لا تنفي الصحة عن بيع ما لا يملك مطلقاً، وإنما تنفي الصحة المنجزة -أي بيع ما ليس يملك ليس بنافذ فعلا، لا أنه ليس صالحا للنفوذ فلو تعقبه الملك صار مالكا، فغاية ما يفيد في هذه الروايات النفي الوارد في هذه الروايات نفي الفعلية لا نفي الشأنية والتأهلية،

وبعبارة اخرى: ان هذه الاخبار تنفي صحة البيع الفعلي المنجز ولا تنافي دلالته على صحتها لكن معلقا، فهو فاسد بلحاظ التنجيز صحيح بلحاظ التعليق، لا مانع من ذلك.

وقد يستدل على ذلك بما في صحيحة يحيى ابن الحجاج: قال: (ولا تواجبه البيع قبل ان تستوجبها) فإن ظاهر هذا التعبير: يعني إن نفوذ هذا البيع فعلاً فرع الاستيجاب، فما لم تستوجب لا يكون هذا البيع واجباً -يعني نافذاً بالفعل-. والا هذا لا ينفي الوجوب الشأني والتأهلي.

بعض الاعلام وهو سيد المستمسك(قده) في (منهاج الفقاهة): قال: واضح ان البيع الذي لم تتم شرائطه ليس بنافذ فعلاً، هذه الروايات كلها: النبوي(لا تبع ما ليس عندك)، رواية يحيى ابن الحجاج: (لا تواجبه البيع قبل ان تستوجبها)، رواية (إنما البيع بعد الشراء) كلها تريد ان تقول: البيع الذي لم تتم شرائطه ليس بنافذ فعلاً، فبما أنها قضية واضحة لدى العقلاء أنّ المعاملة التي لم تستتم شرائطها ليست بنافذة فعلا، فلا حاجة الى بيانها في نصوص عديدة. اذن بما ان النصوص تصدت للبيان وأكدت عليه فهذا ان منظورها اما مطلب أجنبي عن محل الكلام او ان منظورها نفي الصحة الشأنية، اي ان بيع ما ليس يملك غير صالح للنفوذ ولو بعد الاجازة.

وقد يقال: بان هذه الامور وان كانت واضحة الا ان ورود الروايات من باب الامضاء والارشاد الى ما عليه المرتكز العقلائي الواضح مما هو معهود لدى الشارع لا انه مما ليس بمعهود فقد حرّم الشارع الظلم وأوجب العدل واوجب النفقة على الاولاد، ألا انه بيّنها في مقام بيان الارشاد اليها والتأكيد عليها.

الجواب الثالث: ما ذكره المحقق الاصفهاني قال: إنّ سعة المطلق محدودة بالحالات الطارئة على ذات المطلق، فلابّد من أن تكون ذات المطلق محفوظة بالنسبة للخصوصيات، فالرقبة برغم انقسامها لمؤمنة وكافرة إلا ان عنوان الرقبة يجب ان يكون محفوظا في القسمين حتى يتحقق الاطلاق.

محصّل كلامه: أنّ المولى إذا قال: اعتق رقبة، فمعنى الاطلاق: نفوذ هذا الحكم وهو لزوم العتق في تمام حالات الرقبة مع انحفاظ ذات الرقبة، فيسري هذا الحكم لحال كون الرقبة مؤمنة او كون كافرة لان ذات الموضوع منحفظ، فسواء كانت مؤمنة أو كافرة فهي رقبة، ولكن لا يسري هذا الحكم للحر فإنه خارج موضوعا بمعنى ان ذات الموضوع غير منحفظة فيه،

وبناء على ذلك: فإذا قال المولى: لا تبع ما ليس عندك فمقتضى ذلك دوران النهي عن البيع مدار صدق هذا العنوان وهو أنه ليس عندك فما دام يصدق على هذه السلعة أنها ليست عندك فالبيع لا ينفذ، فهذا -إذا كان هذا مفاد الدليل- لا يعني انه لو صارت السلعة ملكا فإن البيع لا يصح، فالآن بعتك ساعة ابي قبل وفاته، حين البيع كانت الساعة مصداقا لــ(ما ليس عندك)، فلم يكن البيع نافذا، لأن الحكم يدور مدار صدق الموضوع، ولكن بمجرد موت الاب اصبحت الساعة مصداقا لما يملك لا ما لا يملك، فصدق على البيع انه بيع ما يملك لا بيع ما لا يملك، فكان نافذاً.

اذن فلا يستفاد من هذه النصوص أكثر من الحكم المادامي لا الحكم المطلق، بمعنى عدم النفوذ ما دام عنوان الموضوع صادقا، فإذا تبدل ذلك تبدل الحكم. فإن موضوع الفساد في هذه الطائفة من الأخبار: بيع ما ليس عندك، وهما جاريان –البيع والفساد- ما دامت الخصوصية -وهي عدم كونه ملكاً- فإذا زالت الخصوصية بقيام البائع بشراء البيع بحيث عد مالكا انتفى ذلك لانقلاب البيع الاول الى ضده او نقيضه. كان بيع ما لا يملك اصبح بيع ما يملك.

هذا تمام الكلام في الكبرى: وقد ظهر بذلك: أنّ بيع ما ليس عندك صحيح، لأنّ الشبهة الثبوتية غير تامة. والأدلة التي استدل بها على البطلان اثباتا ناظرة لنفي الصحة الفعلية لا الصحة الشأنية كما ذكرناه في الجواب الثاني.

أما من ناحية الصغرى: وهي: ما لو باع الزكوي ثم ادى الزكاة من مال آخر، او باع المال المتعلق للخمس ثم أدى الخمس من مال آخر، فهل في هذه الصغرى روايات خاصة بحيث نبني على الصحة حتى لو لم تتم كبرى (من باب ثم ملك).

فقد افاد الاعلام ان هنا رواية خاصة بباب الزكاة، الا وهي صحيحة عبد الرحمن: روى الكليني بإسناده عن عبد الرحمن بن ابي بعد الله: (الوسائل، أبواب زكاة الانعام، باب 12، حديث 1): (قلت لأبي عبد الله (ع) رجل لم يزكي ابله او شاته عامين فباعها، على من اشتراها ان يزكيها ام لا؟ قال: نعم، تؤخذ منه –من المشتري- زكاتها ويتبع بها البائع او يؤدي زكاتها البائع).

فإن ظاهر الفقرة الثانية: انه متى ما ادى البائع زكاتها تلقائيا تدخل في ملك البائع آنا ما وتخرج عنه الى ملك المشتري، فإنه حين البيع لم يكن يملكها، فالبائع عندما باع المال الزكوي لم يكن ملكا له، ولكن بعد ان باعه دفع الزكاة من مال آخر، الإمام يقول: بمجرد ان يدفع الزكاة من مال آخر البيع تلقائيا ينفذ، هذا دليل على انه يملكها آنّاً ما فتخرج عن ملكه الى ملك المشتري بلا حاجة الى الاجازة.

ثم يقول سيدنا (قده) في (الموسوعة، باب الزكاة، ج23، ص382): وهي واضحة الدلالة، حيث جعل فيها: بدل الأخذ من المشتري أداء البائع،-فيظهر انه متى ادى البائع فلا شيء على المشتري- وظاهره: ان تمام العين ملك طلق للمشتري من غير حاجة الى اجازة البائع الذي صار مالكاً، فالأظهر هو الاستقرار في ملك المشتري من غير حاجة الى الاجازة.

فهنا يعقب السيد الخوئي: فإن قلنا بعدم الخصوصية لباب الزكاة وباب الخمس فهذه الرواية من الادلة على أن من باع ثم ملك صح بيعه بلا حاجة الى الاجازة. واما اذا احتملنا الخصوصية للحق الشرعي زكاة او خمساً، او احتملنا الخصوصية لباب الزكاة فهذا تخصيص لتلك القاعدة. بمعنى اننا حتى لو بنينا على تلك القاعدة: من باع شيئا ثم ملكه فإن بيعه فاسد او ان بيعه يتوقف على الاجازة الا في الزكاة فأننا نبني على صحة البيع بمجرد الاداء من مال آخر.

وبالتالي: لو صلى في هذا المال الزكوي بعد أدائه من مال آخر او صلى فيما هو متعلق للخمس بعد أدائه من مال آخر فالصلاة صحيحة لأنها في الملك وليست في المغصوب.

تم الكلام في شرطية الاباحة في ساتر العورة.

### 28

وصل الكلام إلى:

### الشرط الثالث: من شرائط لباس المصلّي، وهو اشتراط أن لا يكون من الميتة.

والكلام في هذا الشرط من عدّة جهات:   
الجهة الأولى: لا خلاف بين علماء الإمامية في عدم صحة الصلاة في الميتة، ولعلّ مدرك هذا الاتفاق: النصوص الواردة، منها: صحيح ابن أبي عمير، عن غير واحد عن أبي عبد الله (ع): في الميتة، قال: ((لا تصلّي في شيء منه ولا في شسع)).

بتقريب: أنّ ظاهر النهي المتعلّق بالمركّبات الاعتبارية: الإرشاد إلى الفساد، ومقتضى إطلاق هذه الرواية: أن لا فرق بين كون الميتة من حيوان محلّل الأكل أم حيوان محرم الأكل، كما لا فرق في الميتة بين أن تكون طاهرة أو نجسة كما لو كانت لحيوان ليس له نفس سائلة.

كما أن مقتضى هذا الاطلاق أن لا فرق في مبطلية جزء الميتة بين أن يكون هذا الجزء مما تحله الحياة أو لا تحله الحياة ما دام مصداقا لجزء الميتة، كما أن مقتضى هذا الاطلاق أن لا فرق بين كون الملبوس ساتراً للعورة، أم ليس ساتراً، إذ يصدق على الجميع أنه صلّى فيه،

نعم، قد يـتأمل في شمول الرواية للمحمول، فلا كلام في شمول الرواية للملبوس، لصدق الصلاة فيه، إنّما هل تشمل ما إذا كانت الميتة محمولاً لا ملبوساً، هذا سيأتي الكلام فيه.

كما لا فرق بين كون الملبوس جلداً أو غير جلد، وإن نصّت بعض الروايات على الجلد، كما في صحيحة محمد ابن مسلم: ((سألته عن الجلد الميّت، أيلبس في الصلاة إذا دبغ؟ قال: لا، ولو دبغ سبعين مرة)).

فإن مفاد هذه الرواية: أن الدباغة لا تصحح الصلاة في الميتة وإن قلنا أنّ الدباغة مطهرة. وورود هذه الرواية في الجلد لأنّها مورد سؤال السائل وإلا فلا مفهوم لها ومقتضى إطلاق صحيحة ابن ابي عمير هو الشمول لغير الجلد. هذه هي الجهة الأولى.

الجهة الثانية: ما هو المستفاد من النصوص. هل المستفاد منها: أنّ المجعول شرطية التذكية؟ أم أن المجعول مانعية الميتة؟

وقد أفاد سيدنا (قده) في (المستند، ج12، ص149): بأنّه لا يحتمل أن يكون المجعول كليهما. بمعنى: أنّ الشارع كما جعل التذكية شرطاً جعل الميتة مانعاً فإن هذا غير محتمل. وعلّل ذلك (قده) حيث قال: بداهة أنّ أحد الاعتبارين –يعني اعتبار الشرطية في بالتذكية او اعتبار المانعية للميتة- يغني عن الآخر فإنّ ما ليس ميتة مذّكى وما ليس مذّكى ميتة واستلزام عدم وجود احدهما لعدم الآخر وبالعكس، سواء قلنا إنّ التقابل بينهما تقابل التضاد أو تقابل الملكة والعدم فلا محالة اعتبارهما معاً لغو، إذ يكفي في اعتبار احدهما في ترتب الاثر الشرعي وهو بطلان الصلاة، فسواء اعتبر التذكية شرطاً أو اعتبر الميتة مانعاً على أية حال، الصلاة في ما ليس مذكّى مما من شأنه أن يذكى باطل، فبما أن الأثر الشرعي واحد، فاعتبارهما معا لغو، اذن ينبغي البحث عما هو المعتبر منهما و الأمر دائر بين أن يكون المستفاد من الأدلة شرطية التذكية و مانعية الميتة.

فإذا نظرنا لمثل قوله: ((لا تصلّ في شيءٍ منه -من الميتة- ولا في شسع)) فظاهره مانعية الميتة.

وإذا نظرنا إلى موثقة ابن بكير: حيث قال فيها: ((فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكّاه الذبح))، فقد يقال بأن ظاهرها اشتراط التذكية.

والثمرة المترتبة على هذا البحث في أن الميتة مانع أو التذكية شرط هو موارد الشبهة المصداقية، فإذا شككنا أن هذا جلد ميتة أو جلد مذكّى على نحو الشبهة المصداقية. فإذا قلنا بأن المجعول هو شرطية التذكية، فمقتضى قاعدة الاشتغال أن لا يصلي في هذا الجلد، والسر في ذلك: ان الشك في الجلد شك في المحصل، لانه أُمر في الصلاة في ساتر مذكّى، ولا يحرز هذا المأمور به في الصلاة بالجلد المشكوك، اذن بالنتيجة: تجري قاعدة الاشتغال، بل قد يقال يجري استصحاب عدم وقوع صلاته في المذكّى.

وأما إذا قلنا بأن المجعول الشرعي هو مانعية الميتة، بمعنى أنّ لكل ميتة ميتة مانعية، أي أن كل مصداق للميتة خارج فهو مانع من صحة الصلاة، فهناك مانعيات عديدة بعدد افراد الميتة، فمقتضى ذلك: إذا شككنا في أنّ هذا الجلد الخارجي جلد ميتة أو جلد مذكى فهو شك في المانعية لأنّ الشارع جعل مانعيات عديدة بعدد الافراد، فلا ندري أن هذا الفرد جعلت له المانعية ام لم تجر له المانعية، فيجري استصحاب عدم جعل المانعية له. أو البراءة عن مانعيته.

فالثمرة المترتبة على البحث في أنّ المجعول الشرعي هو شرطية التذكية أو مانعية الميتة الاثر الشرعي يظهر في الشبهة المصداقية.

الجهة الثالثة: لو لم يكن عندنا دليل يعيّن لنا أحد الأمرين كما لو عجزنا عن استظهار أي من الأدلة هل هو المانعية أو هو الشرطية، فوصلت النوبة الى الأصل العملي، فهل يمكن تنقيح النتيجة بالأصل العملي بأن نثبت ببركة الاصل العملي المانعية أو الشرطية أو لا؟

أفاد سيدنا (قده): أنّه لا يمكن بالأصل تنقيح هذا البحث لا بالأصل الحكمي ولا بالأصل الموضوعي، وبيان ذلك:

أنه تارة نقول بأنّ تقابل الميتة والمذكّى تقابل الضدين، أي أن الميتة والمذكى كلاهما أمر وجودي، فالمذكّى ما زهق روحه استناداً للذبح الشرعي. والميتة ما زهق روحه استناداً لأمر غير شرعي. فهما أمران وجوديان بينهما تضاد بحيث لا ثالث لهما.

وتارة نقول: بأن تقابلهما تقابل الملكة والعدم، فالتذكية هو ملكة وعدمها هو الميتة. فإن قلنا بالأول: أي أن تقابل الميتة والمذكّى تقابل الضدين، فحينئذٍ لا يجري اصل حكمي ولا يجري اصل موضوعي.

أما عدم جريان الاصل الحكمي هو البراءة عن جعل الشرطية هذا اصل حكمي، البراءة عن جعل المانعية، هذا اصل حكمي، أو استصحاب عدم جعل الشرطية للتذكية، واستصحاب عدم جعل المانعية للميتة. هذه أصول حكمية لا تجري في المقام للمعارضة، لأننا نعلم إجمالاً بجعل أحدهما، فبما أننا نعلم إجمالاً أنّ الشارع إمّا منع الميتة أو اشترط التذكية فمقتضى منجزية العلم الاجمالي تعارض الاصول في اطرافه فالبراءة عن جعل المانعية معارضة لجعل الشرطية واستصحاب عدم جعل المانعية معارض باستصحاب عدم جعل الشرطية ومع تعارض الاصول فلا ثمرة. هذا بلحاظ الاصل الحكمي.

وأما بلحاظ الاصل الموضوعي: أي استصحاب عدم التذكية، لدينا جلد في الخارج نشك في تذكيته نستصحب عدم تذكيته، عندما كان جلداً لحيوان حي لم يكن مذكّى فالآن غير مذكّى. أو نشك أنّ عنوان الميتة اتصف به أم لم يتصف به نستصحب عدم اتصافه. نقول: ايضاً لا تجدي هذه الأصول الموضوعية، لأنها لا تثبت، فإن استصحاب عدم التذكية لا يثبت اتصافه بعنوان الميتة. حيث إنّ الميتة عنوان وجودي وعدم التذكية أمر عدمي فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت ان هذا الجلد متصف بالميتة وإن كان بينهما ملازمة عقلية فإن عدم التذكية ملازم للميتة، لكن هذه الملازمة ملازمة عقلية وليست شرعية فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت عنوان الميتة والعكس أيضاً. لا ندري أنّ هذا اتصف بعنوان الميتة أم لا؟ فنستصحب عدم اتصافه بالميتة، استصحاب عدم اتصافه بالميتة لا يثبت انه مذكّى وإن كان بينهما ملازمة خارجية. اذن الاصل الموضوعي أيضاً لا ينفعنا في المقام.

فكما أن الاصل الحكمي لا ينقّح حكم المسألة كذلك الأصل الموضوعي لا ينقّح حكم المسالة، فهذه المسألة وهي: (ما إذا دار الامر بين جعل المانعية أو جعل الشرعية) لا نقدر أن ننقحها بالأصل العملي.

فلا محالة مقتضى منجزية العلم الإجمالي هو أن نجتنب الجلد المشكوك في كونه ميتة أو مذكّى. هذا كله إذا قلنا بأن تقابل الميتة والمذكى تقابل التضاد.

وأما إذا قلنا بانه تقابل الملكة والعدم، ليست الميتة إلّا عدم التذكية. فبناءً على ذلك هل يمكن إثبات الميتة باستصحاب عدم التذكيّة أم لا؟.

فهنا تعرّض لهذه الشبهة سيّدنا (قده) فقال: قد يقال: بما أنّ تقابل العناوين تقابل الملكة والعدم اذاً مرجع البحث الى شيء واحد، اي مرجع اعتبار المانعية لاعتبار الشرطية؛ لأنّ لدينا تذكية، عدم التذكية هو الميتة، فلو أن الشارع اعتبر المانعية لعدم التذكية، فإن اعتبار المانعية لعدم التذكية اعتبار لعدم عدم التذكية. لأنه إذا كان عدم التذكية مانع والمانع دائماً يعتبر عدمه في الصلاة، مثلاً الضحك مانع من صحة الصلاة، اذن المعتبر في الصلاة عدمه. فأي شيء يعتبر يفترض مانعاً فالمعتبر في الصلاة عدمه. فإذا قلنا بأن الشارع اعتبر المانعية للميتة والميتة هي عدم التذكية، اذن النتيجة: أن الشارع اعتبر عدماً لعدم التذكية. واعتبار عدم العدم اعتبار للوجود، يعني اعتبر التذكية فيرجع القول باعتبار المانعية للقول باعتبار الشرطية، فلا يبقى معنى للبحث.

إنّما يتصور البحث بناءً على أنّ تقابلهما تقابل الضدين، وإلا إذا قلنا بأن تقابلهما تقابل الملكة والعدم فالبحث غير متصور، فإن الشارع اعتبر التذكية شرطا، هذا واضح. لكن إذا اعتبر الميتة مانعاً فهذا يعني اعتبر عدم التذكية مانعاً، ومعنى اعتبار عدم التذكية مانعا انه اعتبر عدمه في صحة الصلاة، واعتبار عدم العدم اعتبار للوجود.

ولأجل ذلك إذا شككنا في أن هذا الجلد مذكى أم لا؟ فيكفينا استصحاب عدم تذكيته، لأن بالنتيجة استصحاب عدم التذكية ينفي عدم تحقق الشرط. فالصلاة فيه باطلة.

لكن سيدنا الخوئي (قده): قال: بأنه حتى لو قلنا بأن تقابلهما تقابل الملكة والعدم مع ذلك يصح البحث، لأن المراد بعدم الملكة ليس العدم المطلق بل عدم خاص وهو العدم في المحل القابل الذي يعد في الصفات، فمثلاً ليس العمى مطلق عدم البصر، بل العمى الاتصاف بعدم البصر لا عدم الاتصاف بالبصر، فعندما تسمع اهل الحكمة يقولون: أن عدم الملكة له حظ من الوجود، لا يعني انه من الموجودات، إذ لا يعقل أن يكون العدم موجوداً وانما مقصودهم بأنّ له حظاً من الوجود إلى أن مرجع اعدام الملكات إلى الصفات. فعندما يقال: عمى ليس المراد به عدم الاتصاف بالبصر بل المراد به الاتصاف بعدم البصر، وبناء على ذلك فإن من يقول: بأن الميتة هي عدم التذكية وأنّ تقابلها مع التذكية تقابل العدم والملكة فليس مقصوده بالميتة مطلق عدم التذكية بل مراده بالميتة اتصاف الحيوان الذي زهقت روحه بالتذكية.

فعدم التذكية صفة من الصفات، لا عدم صفة. وبناء على ذلك يتضح الجواب عن الشبهة:

أولاً: بأنّه ليس مرجع جعل المانعية للميتة إلى اعتبار عدم عدم التذكية حتى يكون اعتباراً في الشرطية بل مرجع اعتبار المانعية للميتة الى اعتبار الاتصاف بعدم التذكية مانعاً. وهذا غير عدم التذكية مطلقاً. إلى اعتبار أنّ اتصاف الحيوان بعدم التذكية مانع؛ لا أن مرجعه إلى اعتبار عدم عدم التذكية.

ثانياً: استصحاب عدم التذكية لا ينفعنا، لأنّ استصحاب عدم التذكية الذي كان ثابتاً حال الحياة لا يثبت حياة ما زهق روحه بعدم التذكية إلا من باب الأصل المثبت.

فتلّخص بذلك: أنّ سيّدنا (قده) يقول: لا يمكن تنقيح نتيجة البحث وهو هل أنّ المجعول شرطية التذكيّة أم أن المجعول مانعية الميتة لا بأصل حكمي ولا بأصل موضوعي قلنا بأن التقابل تقابل الضدين أو قلنا أن التقابل تقابل الملكة والعدم. فلا محالة اذن مقتضى منجزية العلم الاجمالي اجتناب ما هو المشكوك. فافهم وتأمل.

29

ما زال الكلام في شرطية عدم الميتة في لباس المصلّي، وقد ذكرنا: أنّ في هذا البحث، عدّة جهات:

الجهة الأولى: في دليل الشرطية، وقد سبق بحثه.

الجهة الثانية: هل أنّ المجعول في الأدلة شرطية التذكية أو مانعية الميتة؟ أي هل أن المستفاد من النصوص أن لباس المصلّي يشترط فيه أن يكون مذكّى أم أنّ المستفاد منها أنّ كون اللباس ميتة مانعٌ من صحة الصلاة؟. هذا ما ذكره سيدنا (قده).

ولكن، أشكل عليه بعض تلامذته: بأنّ ما أفاده من الدوران بين شرطية التذكية، ومانعية الميتة، إنما يتصور في ساتر العورة لا في مطلق اللباس. بيان ذلك:

حيث إنّ المكلّف يشترط في صحة صلاته وجود ساتر للعورة، لذلك صح البحث في أن الساتر للعورة بعد المفروغية عن اشتراط وجوده هل يشترط فيه التذكية؟ أو أن كونه ميتة مانعٌ؟

أما اللباس غير الساتر كقميصه، كثوبه، فإنه لا معنى لهذا البحث فيها لأنه لا يشترط في صحة الصلاة وجود لباس كي يقع البحث في انه يشترط فيه التذكية أو لا؟ من الأصل أصلاً لو صلى بغير لباس. صلى بساتر دون لباس. فأي معنى لهذا البحث؟!.

وببيان علمي: أن شرطية التذكية في اللباس غير الساتر، أما شرطية التذكية في اللباس غير الساتر غير معقولة اصلاً، لا بنحو الشرطية التنجيزية ولا بنحو الشرطية التعليقية.

أما الأول: فإنه من الواضح أن اشتراط صفة في صحة الصلاة فرع أن يكون المشروط بهذه الصفة دخيلاً في صحة الصلاة، فعندما يقال: يشترط في الساتر أن يكون طاهراً فإن هذا الشرط معقول لأنّ أصل الساتر دخيل في الصلاة، فبعد المفروغية عن كون الموصوف وهو الساتر دخيلا في صحة الصلاة يصح أن يقال: يشترط اتصافه بالطهارة. أما إذا كان الموصوف نفسه غيرُ دخيل في صحة الصلاة، فلا معنى للبحث عن اشتراطه بوصف معين، واللباس غير الساتر ليس دخيلاً في صحة الصلاة كي نبحث في أنه هل يشترط فيه أن يكون مذكّى أو لا يكون. اذن فالشرطية التنجيزية للتذكية في اللباس غير الساتر غير معقولة.

وأما الشرطية التعليقية فيقال: إن لبست في الصلاة فيشترط في لباسك أن يكون مذكّى، فشرطية التذكية شرطية تعليقية. قال: هذا أيضاً غير معقول، لأنه راجع إما لطلب الحاصل أو لطلب المحال، فإنه إذا قال: إن لبست، يعني إن حصل منك لباس في الخارج، فاللباس الذي فرضنا حاصلاً وموجوداً أمّا أن كون في الواقع مذكى أو غير مذكى، فأمّا ما فرض وجود من لباس مذكى فافتراض التذكية فيه طلب للحاصل. وإن فرضنا غير مذكّى (ميتة) فاشتراط التذكية فيه طلب للمحال، إذ لا يعقل أن تكون الميتة فيه مذكى، فالشرطية التعليقة غير معقولة بأن يقول الشارع: إن لبست فيشترط في لباسك ان يكون مذكى، لأنني اقول ما فرض لبسه ان كان مذّكى فاشتراط التذكية فيه طلبا للحاصل، إن كان ميتة فاشتراط التذكية فيه طلب للمحال.

فتلّخص من ذلك: أن قول السيد الخوئي(قده): هل أنّ التذكية شرط في اللباس أو الميتة مانع، هذا البحث خطأ لأنّ شرطية التذكية في اللباس من الاساس غير معقول، لا بنحو الشرطية التنجيزية ولا بنحو الشرطية التعليقية. فإن هذا الشرط من البحث منتف.

لابّد أن نقول هكذا: هل المستفاد من النصوص أن المانعية لعنوان الميتة؟ أو المستفاد من النصوص أن المانعية لعنوان غير المذكّى؟ البحث كله في المانعية الشرطية غير معقولة، أي أننا فرغنا أن ما جعله الشارع هو المانعية وأن ما نبحث عن موضوع المانعية، هل موضوع المانعية عنوان الميتة أو عنوان المانعية عنوان غير المذكّى، هذا هو البحث الصناعي والا الشرطية غير معقول.

ويلاحظ على ما ذكره بعض الأساتذة (دام ظله) من اشكاله على استاذه:

أننا نختار الشرطية التعليقية، بحيث يكون الشرط هو الجامع بين عدم الحيوانية وبين التذكية. وبيان ذلك بذكر أمرين:

الأمر الأول: عندما نرجع إلى ساتر العورة الذي لا إشكال في دخالته في صحة الصلاة. فنقول: ساتر العورة يشترط فيه الجامع، لا أنه يشترط فيه التذكية، لأن ساتر العورة قد لا يكون حيوانياً من الأساس واشتراط التذكية فرع كونه حيوانياً، لأجل ذلك حتى في ساتر العورة لا يتصور اشتراط التذكية بعنوانه، وإنما يقال: يشترط في صحة الصلاة وجود ساتر للعورة ويشترط في الساتر الجامع بين أن لا يكون حيوانيا أو حيوانيا مذكى، فيعتبر في ساتر العورة أما ان لا يكون حيوانيا من الاساس أو يكون مذكّى. فالشرط المتصور في ساتر العورة هو الجامع، وإلا اشتراط التذكية بعنوانه أيضاً لا يتصور في ساتر العورة، ونفس هذا التصور يأتي في اللباس غير الساتر. فنقول: يشترط في لباس المصلي غير الساتر الجامع بين أن لا يكون حيوانيا او يكون مذكّى.

الامر الثاني: ان الشرطية تعليقية وليست تنجيزية، لأنه أساساً لا يشترط اللباس حتى تكون الشرطية فيه تنجيزية، فلابد ان تكون تعليقية، الا ان الملحوظ موصوفاً للشرط هو الطبيعي لا الفرد الذي فرض وجوده، بأن يقال: الصلاة في الثوب يشترط في صحتها ان لا يكون هذا الثوب حيوانيا أو يكون مذكّى. فإذا كان الملحوظ والمنظور هو الطبيعي (الصلاة في الثوب) لم يأت هذا الاشكال ما فرض وجوده ان كان مذكى فاشتراط التذكية فيه طلبٌ للحاصل، وان كان ميتة فاشتراط التذكية فيه طلب للمحال، فإن هذا التشقيق إنما يتصور في الفرد، يعني فرد من اللباس فرض وجوده. وأما اذا لم نفرض وجوداً لفرد من اللباس وانما كانت صياغة الجعل ناظرة للطبيعي فلا يأتي التشقيق بان يقال: أي صلاة في طبيعي الثوب يشترط ان لا يكون الثوب حيوانيا أو كون مذكى.

فتلّخص بذلك: أن ما أفاده سيدنا الخوئي(قده) في هذا البحث: من ان المستفاد من النصوص هل هو شرطية التذكية أو مانعية الميتة؟ متصور على نحو الشرطية التعليقية في طبيعي اللباس.

الجهة الثالثة: ذكر سيدنا (قده): أنه إذا دار الامر بين شرطية التذكية ومانعية الميتة وليس عندنا دليل على أحدهما، فهل يمكن أن ننقح البحث بأصل عملي، فلا ندري أن هل أن التذكية شرط؟ أم أن الميتة مانع؟ ولم نستطع أن نستظهر أحدهما من الأدلة، ووصلت النوبة للأصل العلمي، هل يمكن تنقيح أحد المحتملين بأصل عملي أم لا؟.

السيد الخوئي قال: لا يمكن، لأن لدينا علماً إجماليا إمّا أنّ الشارع جعل الميتة مانع، أو ان الشارع جعل التذكية شرط، واستصحاب عدم جعل المانعية معارض باستصحاب عدم جعل الشرطية، فلا يمكن تنقيح احدهما فالأصول متعارضة. والبراءة عن جعل المانعية معارضة بالبراءة عن جعل الشرطية، اذن العلم الإجمالي منجز، لتعارض الاصول في اطرافه، فعليه: لو كان لدينا ثوب مشكوك التذكية، لو كان لدينا جلد مشكوك التذكية فلا تصح الصلاة فيه، لانه اذا دار الامر بين جعل المانعية او جعل الشرطية فالأصول متعارضة والعلم الاجمالي منجز، ومقتضى قاعدة الاشتغال اجتناب الصلاة في مشكوك التذكية.

لابّد من البحث عن هذه النقطة ، نقول: يصحّ جريان الأصل في أحد الطرفين وينحل به العلم الاجمالي. بيان ذلك يرجع إلى نكتة كبروية، وهي:

هل ان المنظور في تعارض الاصول ان يكون للأصل اثر في نفسه؟ أو ان المنظور في تعارض الاصول أن يكون للأصل أثر بعد وجود العلم الاجمالي؟.

فاستصحاب عدم جعل المانعية في نفسه مع غمض النظر عن العلم الاجمالي له اثر، وينفي المانعية، استصحاب عدم جعل الشرطية في نفسه له اثر ينفي الشرطية. الكلام: بعد فرض وجود علم اجمالي وهو ان المجعول أحدهما اما مانعية الميتة أو شرط التذكية هل لكليهما أثر كي يتعارضا؟ أم أن أحدهما بعد فرض العلم الاجمالي لا أثر له فلا يتعارضان وينحل العلم الاجمالي؟

نقول: الصحيح هو الثاني: وبيان ذلك: أن استصحاب عدم جعل المانعية لا اثر له بعد العلم الاجمالي بخلاف عدم جعل الشرطية، لأن استصحاب عدم جعل المانعية للميتة ما الاثر المراد ترتيبه؟ هل يراد جواز الصلاة في الميتة؟ أو يراد جواز الصلاة في مشكوك التذكية؟. عندما نقول: يجري استصحاب عدم جعل المانعية في الميتة، هل نريد بهذا الاصل أن نصل إلى أنه يجوز لك أن تصلي فيما هو معلوم انه ميتة؟!، قطعا هذا معلوم البطلان لحصول العلم الاجمالي، فإن ما كان معلوم الميتة قطعا لا يصح الصلاة فيه اما ان الميتة مانع أو لأن التذكية شرط. على كل حال لا يصح الصلاة فيه.

أو الأثر المراد الصلاة في مشكوك التذكية، فالصلاة في مشكوك التذكية لا يتعارض الاصلان فيه بل كلاهما يصب في نفس النتيجة، فأننا إذا أردنا أن نصحح الصلاة في مشكوك التذكية كما يمكن ان نصححها باستصحاب عدم جعل المانعية، نصححها بعدم جعل الشرطية، يعني هما متوافقان في هذا الأثر وليس متعارضين كي يتعارضا، فإن تعارض الاصلين فرع ان يكون أثرهما مختلف، حتى يتعارضا، أما اذا أثرهما متفق كيف يتعارضا؟!. فاستصحاب عدم جعل المانعية يقول لك: يجوز لك الصلاة في مشكوك التذكية لأنك لا تدري انه ميتة أو لا؟ فنستصحب عدم جعل المانعية للميتة. ف

استصحاب عدم جعل المانعية للميتة يؤدي للصلاة في مشكوك التذكية لأننا لا ندري انه ميتة ام لا فنستصحب عدم جعل المانعية للميتة وتصح الصلاة فيه. أيضاً استصحاب عدم جعل الشرطية للتذكية، لا ندري أن التذكية شرط حتى لا يصح الصلاة فيه، او ليست بشرط فتصح الصلاة فيه فاستصحاب عدم جعل الشرطية للتذكية يؤدي الى جواز الصلاة فيه، فكلا الاصلين متوافقان في هذا الاثر وهو الصلاة في مشكوك الاثر فكيف يتعارضان؟!

ذكر السيد بعد الدرس ان هذا البيان اشتباه ، وانما لا يجري استصحاب عدم جعل الميتة مانعاً لانه يكفي عند الشك في المانعية عدم اعتبارها بلا حاجة الى استصحاب عدمها بخلاف الشك في الشرطية فانه نحتاج الى استصحاب عدم اعتبارها حتى نخرج عن قاعدة الاشتغال.

فتلّخص من ذلك: أن استصحاب عدم جعل المانعية للميتة أصل لا اثر له، فيسقط، ويبقى الأصل الآخر وهو استصحاب عدم جعل الشرطية للتذكية وينحل به العلم الاجمالي. فإذا جئنا إلى ثوب أو ساتر مشكوك التذكية نقول: لا ندري ان الشارع جعل التذكية شرطا فلا يصح لنا الصلاة فيه لانه مشكوك ام لم يجعلها شرطا فنستصحب عدم جعل الشرطية للتذكية فيصح الصلاة فيه.

اذن ما افاده سيدنا (قده): من انه إذا لم نستفد من الادلة شيئاً ووصلت النوبة للأصل العملي وهو انننا لا ندري ان الشارع جعل المانعية للميتة أو جعل الشرطية للتذكية فلا يمكن تنقيح أحدهما بالأصل العملي. نقول: بل يمكن تنقيح أحدهما بالأصل العملي وهو استصحاب عدم جعل الشرطية للتذكية، لأن الأصل الآخر وهو عدم جعل المانعية للميتة لا اثر له.

يأتي الكلام في الجهة الرابعة.

### 30

وصل الكلام: الى الجهة الرابعة: وهي: هل أنّ المستفاد من الأدلة شرطية التذكية؟ أم أن المستفاد منها مانعية الميتة؟ وعلى فرض أن المستفاد هو مانعية الميتة فهل الميتة عنوان عدمي وهو عبارة عما ليس مذكّى؟ ام أن الميتة عنوان وجودي وهي عبارة عما زهقت روحه استنادا لسبب غير شرعي. ففي المقام آراء ثلاثة من قبِل الأعلام:

من يرى أن شرط صحة الصلاة كون الثوب مذكّى. ومن يرى أن المانع من صحة الصلاة كون الثوب ميتة مع قوله: إن الميتة هي ما ليس مذكى. ومن يرى أن المانع من صحة الصلاة كون الثوب ميتة والميتة عنوان وجودي وهو عبارة عما زهقت روحه بسبب غير شرعي.

الرأي الأول: ما ذهب اليه سيدنا الخوئي(قده): بأن المستفاد من الادلة أن التذكية شرط، اي يعتبر في صحة الصلاة كون الثوب مذكى ان كان حيوانياً. وقد استدل على صحة رأيه بما هو مؤلف من أمرين:

الأمر الأول: الميتة لغة: وفي استعمالات الشارع: أخص من غير المذكّى. أي أن بين العنوانين عموماً وخصوصاً مطلقا، فالميتة عنوان اخص وغير المذكى عنوان اعم من مصاديقه الميتة.

اما بالنسبة الى اللغة: ذكر الفيومي في (المصباح المنير، ص584): أن الميتة عبارة عن زهاق الروح المستند الى سبب غير شرعي. بينما غير المذكى عنوان اعم، قد يكون غير المذكى صادقاً حتى على الحي الذي لم يمت بعد او لم تزهق روحه بعد، فبين العنوانين عموم وخصوص مطلق.

اما استعمالات الشارع: (151، ج12): وأوضح شاهد له-يعني على ان غير المذكى اعم من الميتة-: قوله تعالى: (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالْدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ و..) فإن ظاهر الآية: أن الميتة مصداق من مصاديق ما لم يذكى وإلا فقد ذكر مصاديق أخرى كالمنخنقة والموقوذة والمتردية والنطيحة وما اكل السبع، فإن كلها مصاديق غير المذكى، وجعل الميتة قسما منها وفردا من الافراد. وقال في اخر الآية: (إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ) فإن مقتضى مفهوم الاستثناء في قوله: (إِلاَّ مَا ذَكَّيْتُمْ): ان موضوع الحلية المذكى وموضوع الحرمة ما ليس بمذكى . وما ليس بمذكى من افراده الميتة.

فقال: مع ان جميع المذكورة ما عدا الدم ولحم الخنزير من اقسام الميتة، اي من افراد غير المذكّى، فبقرينة المقابلة بين ما ليس بمذكى وبين الميتة، يظهر ان المراد من الموت خصوص الموت حتف الأنف. هذا هو بيان النسبة بين عنوان الميتة وعنوان غير المذكى.

الامر الثاني: قال: اذا ورد في النص اثر رتبه الشارع تارة على عنوان عام وتارة على عنوان خاص، فان العرف في الجمع بين الدليلين يدرك ان الموضوع هو العام، وانما رتبه الشارع على عنوان الخاص لأنه تطبيق لا اكثر من ذلك. مثلا:

إذا قال الشارع اكرم العالم، وقال في دليل آخر: اكرم الفقيه، مقتضى الجمع بين الدليلين ان مقتضى وجوب الاكرام هو طبيعي العالم وان قوله: اكرم الفقيه ما هو الا تطبيق لمزيه وخصوصيه للفقيه دون غيره.

كذلك الامر في المقام اذا قال الشارع في دليل: لا تصل في الميتة، وقال في دليل آخر: لا تصل فيما ليس مذكى، ونحن نعرف أن ما ليس مذكى اعم من الميتة. مقتضى الجمع بين الدليلين أن موضوع بطلان الصلاة هو ما ليس مذكى وان ذكر الميتة ما هو الا تطبيق ليس الا.

وحيث أن بعض الروايات جعلت المناط على عنوان الميتة، كموثقة سماعة، وبعض الروايات جعل المناط على ما ليس مذكى كموثقة ابي بكير، فالنتيجة: المستفاد من الجمع بين هذين الدليلين ان التذكية شرط فاذا لم يحصل الشرط لم تصح الصلاة، وإنما قال الشارع لا تصل في الميتة في بعض الروايات لأنها مصداق من مصاديق ما فقد الشرط، يعني ما فقد التذكية.

فقال (قده) في (ص152): ان تعلق النهي عن الصلاة فيه\_في عنوان الميتة\_ لا يمنع من تعلق الحكمين بما هو أوسع، وهو العنوان العام، اعني غير المذكى ، ويكون التنصيص على هذا الفرد –الميتة- لمكان الاتمام او لكونه من احد الاقسام والمصاديق البارزة، ويكون الجمع بينهما من عطف العام على الخاص او العكس. وحيث تعلق النهي عن أكل غير المذكى كما في قوله تعالى(إلا ما ذكيتم) وعن الصلاة فيه: كما في موثقة ابن بكير: (إذا علمت انه ذكي قد ذكّاه الذابح) فيعلم من ذلك ان الموضوع في الحقيقة هو ذلك العنوان العام من دون خصوصية للميتة لما عرفت من انه لا مانع من تعلق الحكم بعنوان وتعلقه بعنوان اوسع، فيعلم ان العبرة في الثاني وانما ذكر الثاني من باب التطبيق.

بل قد يقال: ان الميتة في لسان الاخبار مساوقة لعدم المذكى، توسعا في الاطلاق كما هو كذلك في العرف الحاضر- في العرف اذا قالوا الميتة ينصرف الى غير المذكى لا الى ما مات حتف انفه-.

وقد تعرض لهذا المطلب في (الموسوعة، ج1، كتاب التنقيح، من كتاب الطهارة، ص450): قال: إن حرمة الأكل وعدم جواز الصلاة مترتبان على عنوان غير المذكى لا على عنوان الميتة ولذلك لقوله تعالى: (حرّمت عليكم الميتة...) وموثقة ابن بكير: حيث ورد في ذيلها: (فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في كل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي). وموثقة سماعة: قال: (اذا رميت وسميت فانتفع بجلده واما الميتة فلا). وعليه: فإذا شككنا في ان جلدا مذكى ام لا؟ نستصحب عدم تذكيته. ومقتضى استصحاب عدم تذكيته: حرمة أكله لأجل الآية التي جعل المناط هو التذكية وعدمها، ونحكم بعدم جواز الصلاة فيه لأجل موثقة بكير التي قرأناها.

وهنا عدة ملاحظات بعضها وارد وبعضها غير وارد:

الملاحظة الاولى: ان سيدنا استشهد على ان معنى الميتة عنوان وجودي وهو ما زهق روحه بسبب غير شرعي بالمصباح المنير، وعند الرجوع للمصباح المنير نجد ان المصباح نصّ على المصداق وليس على المفهوم: هكذا قال في (المصباح المنير، ص585): والميتة ما مات حتف انفه او قتل على هيئة غير مشروعة. فهو يذكر عناوين مصداق الميتة لا انه في مقام تحديد العنوان. مضافاً الى أن ما في (المصباح المنير) على فرض كون اللغوي في مقام تحديد المفهوم معارض لما في الصحاح والقاموس: الميتة ما لم تلحقه ذكاة. وفي لسان العرب: الميتة: ما لم تدرك ذكاته.

اذن بالنتيجة الاستشهاد بكلام الفيومي في المصباح المنير لا يثبت أن الميتة عنوان وجودي اخص من عنوان غير المذكى او ما ليس بمذكى.

الاشكال الثاني: ما ذكره بعض الأجلة في كتابه (بحوث فقهيه، في بحث الصلاة في مشكوك التذكية) قال: أن ما ا فاده (قده) –اي السيد الخوئي- ص468: من ان المراد بالميتة في صحيحة محمد ابن مسلم وما شابهها خصوص ما مات حتف انفه بقرينة الآية \_حيث إن الآية جعلت الميتة مقابل الموقوذة والمنخقنة\_ هذا يعني ان المراد بالميتة في الآية ما مات حتف انفه ، هذا الاستشهاد محل نظر، فان الميتة وان استعملت في الكتاب العزيز وهو ما مات حتف انفه، الا انه قد تحول معناها الى مطلق ما زهقت روحه على وجه غير شرعي في عصر الصادقين (ع) كونها في الآية ما مات حتف انفه لا يعني أنها في الاخبار بهذا المعنى، فقد تحول معناها بحكم كثرة الاستعمال في عصر المعصومين الى ما زهقت روحه على وجه غير شرعي. ويظهر ذلك جليا لمن تتبع موارد استعمالها في الروايات المروية عنهم (ع).

وبالجملة: الميتة وغير المذكى متطابقان بالمعنى (بلحاظ عصر الصادقين)، لا ان الميتة أخص من غير المذكى ليندرج المقام في الكبرى المذكورة في كلامه (قده) من انه: متى ما كان هناك حكم رتب على عنوان خاص وعنوان عام علم ان العبرة بالعنوان العام وانما ذكر الخاص من باب التطبيق لانهما متساوقان اصلاً وليس بينهما عموم وخصوص مطلق.

فالنتيجة: انه لا سبيل الى اختيار شرطية التذكية بحسب تعبير السيد الخوئي(قده).

فهل هذا الإشكال وارد على سيدنا الخوئي؟

الصحيح: عدم وروده. والسر في ذلك: ان سيدنا (قده) لم يدع ان المراد بالميتة في النصوص-الروايات\_ ما مات حتف انفه، بل كان كل غرضه من (ص150 الى ص151) أن الميتة عنوان وجودي وان نسبة هذا العنوان الوجودي وهو عنوان ما زهقت روحه بسبب غير شرعي الى عنوان ما ليس بمذكى، نسبة الخاص للعام، فهو لا يدعي خصوص ما مات حتف انفه، صحيح أنه استشهد بالآية والمراد بالميتة في الآية هو خصوص ما مات حتف انفه لكن لم يستشهد بها لاثبات ان المراد بها في الروايات هو ذلك، وانما استشهد بها لأثبات المقابلة بين الميتة وما ليس بمذكى وان الميتة عنوان اخص لا اكثر من ذلك، لا انه اراد بالاستشهاد بالآية اثبات ان المراد بالميتة في الروايات خصوص ما مات حتف انفه، كيف وقد ذكر في (ص150) قال:

أما بناء على كون التقابل بين الميتة والمذكى من تقابل التضاد كما لا يبعد حيث إن الميتة عبارة عن زهاق الروح المستند الى سبب غير شرعي، في مقابل المذكى الذي هو عبارة عن الزهاق المستند الى سبب غير شرعي فهما عنوانان وجوديان وضدان لا ثالث لهما. وعبارته في (ص152): بل قد يقال: ان الميتة في لسان الأخبار مساوقة لعدم المذكى توسعا في الإطلاق، كما هو في العرف الحاضر، وقد ابان ذلك ايضا بنحو لا يقبل الشك في الجزء الثاني من موسوعته في الصفحة التي ذكرناها.

ثانيا: حتى لو سلمنا المساوقة بين عنوان الميتة وعنوان ما ليس مذكى فهذا لا ينفي ان النسبة بينهما عموم وخصوص مطلقا. فإن المساوقة مصداقية لا مفهومية، يعني الحيوان الميت اما مذكى او ميتة فبين الميتة وغير المذكى من الحيوان الميت مساوقة مصداقية، لكن هذا لا يعني ان النسبة بين المفهومين \_يعني بين مفهوم الميتة وما ليس مذكى- هي التساوي بل نسبة الخاص والعام.

والسر في ذلك: ان عنوان الميتة عنوان وجودي، ما زهقت روحه بسبب غير شرعي، وما ليس بمذكى عنوان عدمي، ومن الواضح ان عدم الاتصاف بالتذكية اعم من الاتصاف بعدم التذكية، فالميتة ترجع الى حيثية الاتصاف بالعدم وما ليس بمذكى يرجع الى حيثية عدم الاتصاف بالتذكية، فبينهما عموم وخصوص، فعندما يقال ميتة المقصود به الحيوان الذي اتصف بعدم التذكية. وأما عندما يقال: ما ليس بمذكى، فهو عبارة عن الحيوان الذي لم يتصف بالتذكية. والأول اخص من الثاني، ولذلك تشبث (قده) لإثبات ما ليس مذكى بالاستصحاب، اذ لو كان المراد بما ليس مذكى هو الميتة لكان عدما نعتياً والعدم النعتي لا يثبت باستصحاب عدم التذكية، فتشبثه (قده) باستصحاب عدم التذكية لإثبات موضوع حرمة الاكل واثبات موضوع حرمة الصلاة شاهد على أن منظوره لفرض عدم الاتصاف بالتذكية لا الى فرض الاتصاف بعدم التذكية المعبّر عنه بالميتة.

الاشكال الثالث: ما ذكره سيد (المحكم) (دام ظله) من اشكال على سيدنا حيث قال في ( المحكم، ج4، ص121):

نقل كلام السيد الخوئي من (التنقيح، في صدر الصفحة، ثم في ذيل الصفحة اشكل عليه) قال: ويشكل ما ذكره بانه لا مجال لأخذ الوجه الشرعي في مفهوم الميتة لأنه إن كان المراد بالوجه الشرعي ما يحل احداث الموت به من الواضح انه يجوز احداث الموت للحيوان بأكثر الطرق التي يجري معها حكم الميتة كالجرح في غير المذبح، وان كان المراد بالوجه الشرعي هو الوجه المصحح لترتيب الغرض، -يعني التذكية من الاكل واللبس والبيع ونحوها- كان عنوان الميتة من العناوين المنتزعة من الاحكام الشرعية المتأخرة عنها رتبة وامتنع اخذها في موضوعها مع وضوح اخذها في أكثر الاحكام المذكورة وهو كاشف عن كون عنوان الميتة من العناوين المتقررة في اذهان العرف المتشرعين مع قطع النظر عن الأحكام المذكورة ولا يناسب المعنى الذي ذكره.

يريد أن يقول: أن سيدنا (قده) افاد: أن الميتة ما زهقت روحه بوجه غير شرعي. فنسأل ما هو مقصوده بوجه غير شرعي؟.

فنسأل: ما هو مقصوده بوجه غير شرعي؟. إن كان مقصوده أن إماتت الحيوان لها وجهان، وجه شرعي وهو الذبح، ووجه غير شرعي وهو ضربه بالرصاص او جرحه بغير المذبح وامثال ذلك. فهو عندما يقول: الميتة ما زهقت روحه بسبب غير شرعي، مقصوده: الميتة ما زهقت روحه بسبب حرام تكليفاً. هذا مقصوده.

إذا هذا مقصوده، من الواضح ان اماتت الحيوان بغير الذبح الشرعي ليست حرام تكليفاً. من الذي قال: لا يحل تكليفا اماتة الحيوان الا بهذا السبب وهو الذبح الجامع للقيود، فاذا كان مقصوده من الوجه الشرعي هو السبب الحلال تكليفاً للإماتة؟ فإن السبب الحلال تكليفاً يعم حتى الاسباب التي لا يترتب عليها جواز الاكل ولا جواز الصلاة ولا جواز البيع، فإنه يحل جرح الحيوان في غير مذبحه واماتته بذلك، فهذا الوجه للاماتة وجه شرعي، يعني حلال تكليفا، مع ان الحيوان بعد هذا السبب يكون ميتة، فكيف يقال: ان الميتة ما زهقت روحه لسبب غير شرعي؟.

وأن كان مقصوده من الوجه غير الشرعي: هو التذكية. هو الوجه الذي تترتب عليه الآثار، الميتة ما زهقت روحه بوجه لا تترتب عليه الاثار. يعني لا يترتب عليه جواز الأكل ولا يترتب عليه جواز الصلاة لوا يترتب عليه جواز البيع، هذا هو المقصود بالوجه الشرعي. فهذا يعني ان عنوان الميتة أخذ في رتبة لاحقة لترتب الآثار وعدم ترتبها. بمعنى أن يلحظ الحيوان الميت او الحيوان الذي فارقت روحه الحياة فاذا لوحظ الحيوان الذي فارقت روحه الحياة فيقال: أن ترتب عليه الاثار من حلية الأكل وحلية الصلاة وحلية البيع، فهو مذكى، وإن لم تترتب عليه الآثار فهو ميتة، فالميتة عنوان منتزع من ترتب الاثار وعدمها لا انه موضوع لعدم ترتب الاثار فان ترتب الاثار لوحظ في رتبة سابقة على العنوان، وانتزع العنوان منها لا انه لوحظ في رتبة سابقة، وهذا يتنافى مع النصوص فان ظاهر النصوص ان عنوان الميتة موضوع للآثار، لا ان عنوان الميتة متأخر رتبة عن ترتب الآثار.

فإذا كان سيدنا الخوئي (قده) قد أخذ في تعريف الميتة الوجه الشرعي والمراد بالوجه الشرعي ما كان سبباً لترتب الآثار، فمعناه: ان سيدنا يرى ان عنوان الميتة منتزع في رتبة لاحقة، فيلحظ الحيوان اولاً هل تتربت الآثار عليه ام لا؟ ثم ينتزع عنوان الميتة، والحال ان الميتة في الروايات أخذ في رتبة سابقة على مسألة ترتب الآثار وعدمها.

فالنتيجة: ان تفسيره للميتة بهذا النحو غير تام.

ولكن يلاحظ على هذا الإشكال: أن مقصوده (قده) من الوجه غير الشرعي مجرد الذبح الجامع للشروط وعدمها، غير منظور فيها مسألة ترتب الآثار وعدمها، هو يقول: بأنه الحيوان إن ذبح بالشروط فهو مذكى، وان لم يذبح بالشروط فهو ميتة، فالميتة: هو عبارة عن زهاق الروح المستند لذبح غير جامع للشروط. ولا مقصوده بالوجه الشرعي السبب المسوغ للآثار، بل مقصوده بالسبب الشرعي الذبح الجامع لشروطه، ومن الواضح ان اخذ هذا القيد في مفهوم الميتة لا يجعل الميتة عنوانا منتزعاً متأخراً رتبة عن ملاحظة الآثار، بل يجعل الميتة كالمذكّى موضوعين في رتبة سابقة، فما ذبح بالشروط الشرعية فهو مذكى ويكون موضوعاً لآثار، وما ذبح بغير الشروط او لم يذبح بالشروط فهو ميتة ويكون موضوعا للآثار. فما هو الوجه في حمل كلامه على ما افيد كي يشكل عليه بما اشكل؟.

### 31

كان الكلام في أن المجعول الشرعي هل هو شرطية التذكية في لباس المصلي أم هو مانعية الميتة، وعلى فرض أن المجعول مانعية الميتة، فهل الميتة عبارة عن ما ليس مذكّى أم أنها عنوانٌ وجوديٌ وهو عبارةٌ عمّا زهقت روحه بوجهٍ غير شرعيٍ. وذكرنا: أن في المسألة عدّة آراء ووصل الكلام إلى:

الرأي الثاني: وهو ما أفاده جمع منهم سيد المستمسك(قده):

من أن المانع من صحة الصلاة كون اللباس ميتة. إلا ان الميتة عنوان عدمي وليس عنوانا وجوديا وهو عبارة عمّا ليس بمذكّى، لذلك إذا شككنا في جلد انه ميتة أو مذكى فإن استصحاب عدم التذكية يثبت انه ميتة، لان الميتة ما ليس بمذكى، وهذا العنوان العدمي يمكن اثابته بالاستصحاب، فيترتب على ذلك عدم صحة الصلاة في مشكوك التذكية. وقد تصدى سبطه (دام ظله) في (المحكم) لإثبات هذا الرأي وهو أن الميتة ليست شيئا آخر وراء العنوان العدمي وهو ما ليس بمذكى، الذي يمكن اثباته بالاستصحاب، وذلك لعدة مؤيدات نتعرض لها:

المؤيد الأول: (ص122، ج4، المحكم): أن مقتضى مناسبة الحكم للموضوع ظهور الدليل الدال على حرمة أكل الميتة وحرمة الصلاة في الميتة ونحو ذلك أن المناط في حرمة الصلاة خبث الموت، أي لأن الموت محل للخبث والقذارة لذلك منع المشرّع الأكل والصلاة في الميتة، وحيث إن الرافع للخبث والقذارة هو التذكية فلا محالة يكون المانع من صحة الصلاة عدم التذكية، إذ المنع من الصلاة في الميتة خبث الموت، وخبث الموت لا يرتفع إلا بالتذكية، فمقتضى ذلك أن يكون المناط في المنع من الصلاة عدم التذكية وليس شيئاً آخر، اذن قرينة مناسبة الحكم للموضوع تؤدي الى القول بأن الميتة ليست شيئا الا عدم التذكية، لا أنه امر وجودي.

ويلاحظ على ما أفيد:

أن غاية هذا المؤيد: ان مناط المنع من صحة الصلاة في الثوب كون الثوب متلبسا بقذارة الموت الذي لا يرتفع الا بالتذكية، وليس هذا محلا للبحث، فإن الجميع متفق على ان مناط المنع هو تلبس ثوب المصلي بقذارة الموت، وإنما محل البحث في العنوان العرفي المعبر عن ذلك، حيث إن العنوان العرفي المعبر عن ذلك \_عن خباثة الموت وقذارته- هو عنوان الميتة، فما هو المدلول العرفي لعنوان الميتة؟.

هل أنّ المدلول العرفي له ما لم يذكّى؟ أو أنّ المدلول العرفي ما زهقت روحه بسبب غير شرعي، فإن كلا العنوانين ما لم يذكى، ما زهقت روحه، يعبران عن خباثة الموت المانعة من صحة الصلاة.

فمجرد اننا نستفيد من قوله: (لا تصلي في الميتة) أن مناط المنع خبث الموت، هذا شيء، وأن عنوان الميتة تعبير عرفي عمّا ليس بمذكى أو ما زهقت روحه بوجه غير شرعي هذا شيء آخر. ومحل البحث هو الثاني، فإن كليهما معبر عن ما هو موطن الخبث والقذارة. أما تحديد أن المدلول العرفي هو الاول أو الثاني فما افيد في المؤيد أو القرينة مما لا يعيّن احدهما.

المؤيد الثاني: (ص123): إن اخذ احد الضدين في مفهوم الاخر غير مألوف ولا معهود، بل المعهود اخذ عدم احد المتقابلين في الاخر كالعمى والبصر والغنى والفقر. ومحصل كلامه:

أننا لو قلنا إن تقابل الميتة والمذكّى تقابل الملكة والعدم بحيث يكون معنى الميتة ما ليس مذكّى، نظير تقابل العمى والبصر، فالعمى ما ليس مبصراً، فإن هذا تعريف مطابق للمحاورات العرفية حيث اخذ في العدم الملكة في عدم الملكة، فيقال: العمى عدم البصر الجهل عدم العلم، فالتذكية عدم الميتة. واما لو قلنا بمقالة السيد (قده): أن تقابل الميتة والمذكّى تقابل الضدين، أي انهما أمران وجوديان، فسوف تكون النتيجة: أن نعرّف الميتة: بأنها ما زهقت روحه بغير التذكية. فسوف نأخذ احد الضدين في مفهوم الضد الآخر وهذا غير ما هو معهود في المحاورات العرفية، فبما ان جعل الميتة معنى عدميا بحيث يكون التقابل مع المذكّى تقابل الملكة والعدم ينسجم مع ما هو المعهود بخلاف ما لو جعلنا أمراً وجودياً، كان هذا مؤيداً لمدعى سيد المستمسك(قده) من ان الميتة ما ليس مذكى.

ويلاحظ على ذلك:

أن الماخوذ في مفهوم أحد الضدين عدم سبب الضد الآخر لا نفس الضد الآخر كي يكون منافيا لما هو المألوف والمعهود ، فغاية ما يترتب على مبنى السيد الخوئي: هو الميتة ما زهقت روحه بذبح غير شرعي أو ما زهقت روحه بوجه غير شرعي، ومن الواضح ان الضد ليس هو الوجه الشرعي، بل الضد هو ما زهقت روحه بوجه شرعي. فالضدان ما زهقت روحه بذبح غير شرعي وما زهقت روحه بذبح شرعي، اذن فالمأخوذ في تعريف الميتة عدم سبب الضد الآخر، لا ان المأخوذ في تحديد الميتة الضد الآخر كي يقال بان هذا خلاف ما هو المعهود في المتفاهم بحسب المحاورات العرفية. فهذا المقدار من الكلام لا يصلح ان يكون مؤيدا.

المؤيد الثالث: ما في كلام غير واحد من اللغوين، ففي الصحاح والقاموس: الميتة: ما لم تلحقه الذكاة. وفي لسان العرب: الميتة: ما لم تدرك ذكاته. وفي مفردات الراغب: الميتة من الحيوان: ما زال روحه بغير تذكية.

وفي مجمع البيان: (حرّمت عليكم الميتة) قال: أي: حرّم عليكم أكل الميتة والانتفاع بها وهو\_ الميتة\_ كل ما له نفس سائلة فارقت روحه من غير تذكية. وقريب منه: ما في تفسير الطبري.

فالموافق لتعريف اللغوين لعنوان الميتة هو ما ذكره في المستمسك من أن الميتة أمر عدمي مقابل للمذكى تقابل العدم والملكة.

ويلاحظ على ذلك:

لا ظهور في كلمات اللغوين في أنها بصدد تحديد المفهوم، أي المفهوم العرفي للعنوان، خصوصاً وأن بعضهم مجرد فقهاء ينقلون ما في كتب الفقهاء، بل ظاهر كلماتهم انهم في مقام الاشارة الى المصداق المتشرعي للميتة، فالميتة لها معنى عرفي، والمصداق لدى المتشرعية اي لدى المسلمين لهذا المعنى هو ما لم تلحقه ذكاة أو ما لم تدرك ذكاته، فهذا مصداق لدى المسلمين لعنوان الميتة الذي له مفهوم عرفي مع غمض النظر عن هذا المصداق، والشاهد على ذلك ما ذكره الطبرسي والطبري والزبيدي في تاج العروس، حيث قال: الزبيدي في تاج العروس: (والميتة عند اهل اللغة كذا، وعند الفقهاء ما لم تدرك ذكاته). فهو مشير الى المصداق المتشرعي. يعني المصداق المتعارف لدى المسلمين هو ما لم تدرك ذكاته.

المؤيد الرابع: إن سيدنا الخوئي(قده) فكّك بين الآثار وقال: موضوع صحة الصلاة المذكّى، فيكفي في عدم صحة الصلاة الشك في التذكية، بينما موضوع النجاسة: الميتة، فإذا شك في الجلد انه مذكى أم لا؟ فاستصحاب عدم التذكية لا يثبت انه ميتة فلا يترتب عليه النجاسة. فموضوع النجاسة الميتة بمعنى وجودي الذي لا يثبت باستصحاب عدم التذكية، وموضوع حرمة الصلاة معنى عدمي، فيكفي في عدم صحة الصلاة الشك في التذكية، لذلك عقّب على كلامه في (المحكم) قال: التفكيك بين الأحكام بعيد جدا عن مساق أدلتها لجريها على نسق واحد، إذ من الصعب جدا الالتزام بأن الميتة في ادلة النجاسة من حيث كونها بنفسها موضوعا للنجاسة ولا دخل لعدم التذكية. وأما في ادلة حرمة الأكل والمانعية، فأخذها من حيث ملازمتها لعدم التذكية لا من حيث نفسها.

وتقريب كلامه: إذا نظرنا الى الأدلة نجد في سائر الأدّلة عنوان واحد، وهو عنوان الميتة. مثلاً في دليل حرمة الأكل: قال: (حرّمت عليكم الميتة). في دليل حرمة البيع قال: (ثمن الميتة من السحت) . في دليل الصلاة: في موثقة سماعة: (قال: سألته عن تقليد السيف في الصلاة فقال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة). وفي دليل النجاسة: قال: (لا تأكل من آنيتهم \_النصارى\_ إذا كانوا يأكلون فيها الميتة ولحم الخنزير).

فنرى سائر الادلة جعلت المدار على عنوان الميتة. فعندما نقول: بأن الميتة في مسالة حرمة الأكل ومسالة حرمة الصلاة، بمعنى عدمي يعني ما ليس بمذكى؛ وفي مسألة النجاسة وجواز البيع بمعنى وجودي وهو ما زهقت روحه بوجه غير شرعي؛ كان هذا التفكيك غير عرفي لجري الادلة على نسق واحد. فالتفكيك بين المعاني غير عرفي.

ثم قال وكيف يمكن ذلك \_التفكيك\_ في مثل صحيح الحلبي، (سألت ابا عبد الله ع ، عن الخفاف التي تباع في السوق، فقال: اشتر وصل، \_يعني رتّب الأثرين معاً و هما جواز الشراء والصلاة\_ فيها حتى تعلم أنه ميتة).

فبما ان الاثرين في لسان واحد رتبا على عنوان واحد وهو عنوان الميتة فكيف نقول بأن الميتة هنا بمعنى وجودي وهو في جواز الشراء، وهي هنا: في الصلاة بمعنى عدمي وهو ما ليس بمذكى.

ويلاحظ على ما افيد:

ان هذا المعنى تام لو لم تقم قرينة على الخلاف في الموردين، مورد الصلاة ومورد حرمة الاكل. فبالنسبة الى جواز البيع والشراء والنجاسة، ربتهما الشارع على عنوان الميتة ولم ترد قرينة مخالفة، فالتزمنا أن الموضوع هو الميتة. وحيث إن المتبادر من عنوان الميتة عرفا ما زهقت روحه بغير وجه شرعي قلنا بأن موضوع المنع في مسالة حرمة البيع وفي مسألة النجاسة عنوان وجودي. فإذا شك في العنوان الوجودي جرى استصحاب عدمه فيجوز الشراء ويبني على الطهارة.

أما في مسالة الصلاة ومسالة حرمة الأكل صحيح ورد عنوان الميتة اما ورد أيضاً دليل مخالف ايضا. اما في حرمة الاكل فقد ورد (حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ وَمَا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ وَالْمُنْخَنِقَةُ وَالْمَوْقُوذَةُ وَالْمُتَرَدِّيَةُ وَالنَّطِيحَةُ وَمَا أَكَلَ السَّبُعُ إِلَّا مَا ذَكَّيْتُمْ) حيث أنه قال في الذيل: (إلا ما ذكيتم) علم أنه لا يترتب جواز الاكل حتى تتحقق التذكية، ومقتضى مفهوم الاستثناء انه يكفي في حرمة الاكل عدم التذكية.

اذن مقتضى ذيل الآية مفهوم الاستثناء في الآية: أنه يكفي في حرمة الأكل عدم إحراز التذكية وإن لم يحرز عنوان الميتة وإنما نص على الميتة كمصداق من مصاديق ما ليس مذكى. فلأجل وجود هذه القرينة قلنا بأن موضوع حرمة الاكل هو ما ليس مذكى وليس ما زهقت روحه بسبب غير شرعي. وأما بالنسبة الى الصلاة فصحيح انه ورد في موثقة سماعة: (صل ما لم تعلم انه ميتة). او في الرواية التي قراها: صحيحة الحلبي: (حتى تعلم انه ميتة). لكن ورد في موثقة ابن بكير: (وأما ما يؤكل لحمه فالصلاة في شعره وبوله وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكّاه الذابح). فمقتضى الشرط انه: متى ما شككت انه ذكي فلا تصح الصلاة.

اذن سيدنا (قده) إنما خرج عن القرينة وهي قرينة ورود الأدلة في نسق واحد في مسالة حرمة الصلاة ومسألة حرمة الأكل لوجود قرينة أخرى وهي ما دلّ على أنّ المناط على التذكية فيكفي الشك في التذكية في عدم ترتب صحة الصلاة وعدم ترتب جواز الأكل. بعد المفروغية عن أن العنوان العرفي للميتة هو ما زهقت روحه بوجه غير شرعي.

المؤيد الخامس: وردت نصوص كثيرة في الصيد والذباحة، تضمنت لزوم العلم باستناد الموت للسبب المذكّي، كما في معتبرة سليمان ابن خالد: ( سالته عن الرمية، يجدها صاحبها يأكل منها أم لا؟ قال (ع): إن كان يعلم أن رميته هي التي قتلته فليأكل) . فظاهرها: أن الشك في الإصابة كافٍ في عدم جواز الأكل).

فظاهرها: ان الشك في الاصابة كاف في عدم جواز الاكل. لذلك تتم الاستدلال فقال:

والظاهر المفروغية لدى الاصحاب على ترتيب جميع أحكام الميتة ومنها النجاسة لا خصوص حرمة الاكل، \_صحيح ان هذه الرواية واردة في مسألة الاكل الا ان الظاهر من الاصحاب ان السهم ان اصاب رتب جميع الآثار وان لم يحرز لم رتب شيئا من الآثار\_. مع أن الأصل \_ وهو استصحاب عدم التذكية\_ لا يثبت الميتة بالعنوان الوجودي. فهذا ظاهر بأن المراد بالميتة هو العنوان العدمي.

ويلاحظ على هذا الوجه: كما يلاحظ على الوجه الذي قبله:

إن كان هناك ارتكاز متشرعي بترتب الآثار على موضوع واحد كفانا هذا الارتكاز بلا حاجة للبحث وجمع هذه المؤيدات، وإن لم يثبت هذا الارتكاز فمجرد قيام دليل على حرمة الاكل عند عدم التذكية لا يعني ان سائر الآثار هو هذا العنوان.

المؤيد السادس: لا اشكال في انه لا يجوز بيع الميتة ولا شرائها، فلو كانت الميتة \_كما يقول السيد الخوئي\_: معنى وجودي، اذن يجوز الشراء بمجرد في أنه ميتة أم لا. فلو دخلت السوق ووجدت جلداً لا أدري انه ميتة او لا؟ اذن يجوز لي الشراء وإن لم أحرز انه مذكى لأن المانع كونه ميتة والميتة امر وجودي وأنا لا أحرزه، فإذا شككت في أن الجلد ميتة اجري استصحاب عدم كونه ميتة واشتريه. مع ان المشرع لم يكتف بذلك بل جعل امارة على التذكية وهي: سوق المسلمين، فقال: إذ ا لم تأخذه من سوق المسلمين فلا، فلو كانت الميتة امرا وجوديا يجري استصحاب عدمه لترتب جواز الشراء بمجرد الشك بلا حاجة الى نبحث عن سوق المسلمين مع ان الشارع وضع لنا امارة الا وهي سوق المسلمين.

فهذا كاشف على أن الميتة هي عبارة عما ليس مذكى، وبالتالي اذا شككنا في الجلد انه ميتة ام لا فاستصحاب عدم التذكية يثبت انه ميتة فلا يجوز شراءه ما لم يشتر من سوق المسلمين، وهو لا يناسب ما تضمنته النصوص الكثيرة من جعل سوق المسلمين امارة على التذكية بنحو يجوز ترتيب أحكامها.

فالانصاف: ان التأمل في جميع ما ذكرناه شاهد برجوع الميتة بما ليس بمذكى، ونهوض الاصل لأحرازه \_يعني استصحاب عدم التذكية يثبت الميتة\_.

ولكن يلاحظ على هذا المؤيد الأخير: انه لا ربط بين الأمرين إذ لا إشكال في أنه يترتب جواز الشراء على سوق المسلمين، وإنما الذي يترتب على سوق المسلمين مسألة الأكل، ولأجل ذلك: إذا اخذ اللحم من سوق المسلمين بشراء بهبة بصلح بسرقة يجوز له اكله، فإن سوق المسلمين محقق لموضوع جواز الاكل ولا ربط له بجواز الشراء، فما أخذ من سوق المسلمين كالذي اخذ من يد المسلم، كالذي اخذ من ارض الاسلام كما بنى عليه سيد المستمسك، فهذه امارات محققة لموضوع جواز الأكل. المأخوذ من سوق المسلمين او المأخوذ يد المسلم او المأخوذ من أرض الاسلام كما في (السفرة: يجوز لك اكله). لا ان جواز الشراء متوقف على هذه الموارد. بل جواز الشراء اول الكلام انه يتوقف على امارية سوق المسلمين. بل يجوز شراءه وبيعه وان شك في انه مذكى، غاية ما في الأمر ليس له اكله حتى يحرز التذكية بسوق المسلمين او يد المسلم او ارض الإسلام.

فلا ربط بين الامرين حتى يقال بأن هذا من المؤيدات

والنتيجة: ان ما افيد من المؤيدات بأن الميتة معنى عدمي بمعنى ما ليس بمذكى بحيث يمكن اثباته باستصحاب عدم التذكية محل تأمل بل منع.

### 32

كان الكلام: في أنّ المجعول في لباس المصلّي هل هو شرطية التذكية؟ فلابُّد من إحراز هذا الشرط؟!، فإذا شك في الجلد أنّه مذكّى أو ميتة فمقتضى استصحاب عدم التذكية عدم صحة الصلاة فيه، لأنّ الشرط منفي بالاستصحاب، وهو شرط التذكية؟ أم أنّ المجعول هو مانعية الميتة، فليست التذكية شرطاً ولكن الميتة \_أي كون اللباس ميتة\_ مانع من صحة الصلاة.

فبناءً على ذلك: يقع البحث: هل أنّ المراد بالميتة هو معنى عدمي وهو عبارة عن عدم المذكى؟ أم أنّ المراد بالميتة معنى وجودي وهو عبارة عمّا زهقت روحه بوجه غير شرعي؟

فإن قلنا: إنّ الميتة عبارة عدم التذكية، كما هو مسلك سيد المستمسك (قده) فالنتيجة هي نتيجة القول الاول، لأن الشارع قرّر أن الميتة مانع من صحة الصلاة والمراد بالميتة عدم التذكية فاذا شككنا في أن هذا الجلد مذكى أم لا؟ فاستصحاب عدم التذكية يثبت انه ميتة، وبالتالي لا يصح الصلاة فيه.

وأما إذا قلنا \_وهو المهم\_: أنّ الميتة مانع وأنّ المراد بالميتة معنى وجودي، أي أنّ المشرّع حكم بأنه يشترط في صحة الصلاة أن لا يكون الثوب ميتة والميتة أمر وجودي، فاذا شككنا في هذا الجلد ميتة أم لا فحيث لم نحرز الامر الوجودي فيجري استصحاب عدم كونه ميتة، لا استصحاب عدم التذكية، لان استصحاب عدم التذكية لا يثبت انه ميتة الا بالأصل المثبت، فالجاري استصحاب عدم كونه ميتة ومقتضى هذا الاستصحاب صحة الصلاة فيه.

وهذا الرأي الثالث ذهب اليه السيد الاستاذ(دام ظله): فيرى أن المستفاد من الروايات ليست شرطية التذكية كما يقول السيد الخوئي، بل المستفاد من الروايات مانعية الميتة، ان اتصاف الثوب بكونه ميتة مانع من صحة الصلاة، والمراد بالميتة ليس المعنى العدمي كما ذهب اليه سيد المستمسك (قده) بل المراد بالميتة معنى وجودي وهو: ما زهقت روحه بوجه غير شرعي، وبالتالي: متى شككنا في الجلد سواء كان ساترا للعورة أم لم يكن، ملبوسا أم محمولا، إذا شككنا في الجلد انه مذكى أو لا، صحت الصلاة فيه، إذ لم يحرز كونه ميتة، واستصحاب عدم كونه ميتة ينفي المانعية، فما هو الدليل على ذلك.؟.

قد تعرض نجله لاستدلاله في كتاب (بحوث فقهية، ص470): فذكر أن هناك مقامين للبحث:

المقام الأول: ما تتم الصلاة فيه، كساتر العورة، الثوب.

المقام الثاني: ما لم تتم الصلاة فيه كالخف، والقلنسوة وأمثال ذلك.

فالكلام فعلا فيما تتم الصلاة فيه: فهل يستفاد من الروايات فيما تتم فيه الصلاة ان الميتة مانع بمعناها الوجودي أم أن التذكية شرط كما يقول سيدنا الخوئي(قده)؟. فقال:

قد وردت هنا معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس ان اباه كتب إلى ابي الحسن (ع) \_ابو الحسن الاول\_ (يسأله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا اعلم أنه ذكيٌّ؟ فكتب (ع): لا بأس به). مع أنه مورد الشك في التذكية قال: لا بأس بالصلاة فيه.

وهذه الرواية لها مدلولان مطابقي والتزامي:

اما المعنى المطابقي: فهو صحة الصلاة في مشكوك التذكية وهذا هو موردها.

اما المعنى الالتزامي: فهو ان المجعول شرعا هو مانعية الميتة بما لها من معنى وجودي. إذ لو كان المجعول شرعا هو شرطية التذكية كما يقول السيد الخوئي لكان مقتضى القاعدة هو عدم صحة الصلاة لان المكلف لم يحرز الشرط، ولو كان المجعول شرعا مانعية الميتة بالمعنى العدمي وهو ما ليس مذكى كما يقول في المستمسك لكان أيضاً مقتضى القاعدة عدم صحة الصلاة لأنّ استصحاب عدم التذكية يثبت الميتة. فدلالة الرواية بالمطابقة على صحة الصلاة في مشكوك التذكية توجب دلالتها بالالتزام على ان المجعول الشرعي هو مانعية الميتة بما لها من معنى وجودي، وحيث يشك في حصول ذلك فيجري استصحاب عدمه فتصح الصلاة.

ولكن هذا الاستدلال قد يُشكل عليه بوجوه:

الوجه الاول: بناء على مسلك السيد الاستاذ (دام ظله) من أن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من انعقاد الاطلاق الوارد في مقام الافتاء لا يتم الاستدلال بهذه الرواية على نحو الإطلاق. بيان ذلك:

ذكر السيد الأستاذ في بحث (تعارض الأدلة): ان الروايات الواردة عن الأئمة (ع) على مستويين: مستوى التعليم. ومستوى الافتاء.

فالروايات الواردة على سبيل التعليم: هي الروايات التي مفادها بيان الحكم الشرعي على نحو القضية الحقيقية، من دون نظر إلى حالات المخاطب بهذا الخطاب وملابساته فهو بيان للحكم الشرعي كما هو عليه. ويلتئم مع هذا المستوى ما ورد عنهم (ع): (علينا القاء الاصول وعليكم التفريع).

وأما الروايات الواردة في مقام الافتاء: فهي عبارة عن ورود سؤال من قبل احد المستفتين، كما إذا استفتاه معاوية ابن عمار في الحج، أو استفتاه ابن ابي عمير في الصلاة وما اشبه ذلك. فكان الجواب الصادر منه لا على سبيل بيان الحكم الكلي بل الجواب الصادر منه بيان الوظيفة الفعلية للمستفتي، ما هي وظيفتك الفعلية في هذا الحال، وبالتالي فمقتضى الخطاب الوارد في مقام الافتاء، ملاحظة حال المخاطب وملابساته.

مثلا: تارة يتحدث الامام ع عن كفارة من افطر في شهر رمضان متعمدا فهذا كلام على سبيل التعليم. فلذلك يذكر ان كفارة الافطار في شهر رمضان متعمدا مخيرة بين خصال ثلاث: العتق، والصوم، الإطعام.

وأما إذا سأله سائل بأن قال: لقد افطرت في شهر رمضان متعمداً ، فالامام في مقام بيان الوظيفة العلمية، فقد يختصر الامام على بيان شق واحد من الخصال الثلاث لأنه المناسب لحال المخاطب وملابساته، فيقول له مثلا: عليك ان تطعم ستين مسكينا، أو إذا رآه عاجز عن ذلك قال له عليك ان تصوم شهرين متتابعين.

لذلك ما يقتضيه مقام التعليم غير ما يقتضيه مقام الافتاء، ويترتب على الفرق بين المقامين آثار استنباطية.

فمن هذه الآثار الاستنباطية التي بنى عليها في أصوله وفقهه: أن مقام التعليم حيث إنه بيان لكبريات كلية لا ينظر فيه إلى حال المخاطب يصح الاتكّاء فيه على المقيدات المنفصلة، لأن بيان الاحكام الشرعية على سبيل التدريج لا على سبيل الدفعة. فمن المعقول ومن المقبول عرفا ان يذكر الامام الكبرى وبعد سنة يذكر المقيد له، لانه لم يكن في مقام بيان الوظيفة الفعلية، وإنما كان في بيان تعليم الحكم. أو يذكر الامام الصادق الكبرى، ويذكر الكاظم المقيدات لها. فالاتكاء على المقيد المنفصل ولو بعد سنين غير مستهجن عرفا في الروايات الواردة على سبيل التعليم.

أما الخطاب الوارد على سبيل الافتاء وبيان الوظيفة الفعلية للمستفتي فمن المستهجن ان يتكأ الامام على مقيد منفصل والحال ان المستفتي يطالب ببيان وظيفته الفعلية، فليس من المقبول لدى العرف العقلائي أن يتكأ الإمام على المقيد المنفصل مع مطالبة المستفتي ببيان وظيفته الفعلية. لذلك إذا ورد عندنا خطاب عام على مستوى التعليم، بأن قال: (كل ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر). أو قال في الخطاب العام: (إيما امرأ ارتكب أمراً بجهالة فلا شيء عليه). ثم ورد مقيد منفصل، فإنه يحمل العام على المخصص. كما إذا ورد : (الا إذا ارتكب الجماع وهو محرم فانه يترتب عليه كذا وكذا). وأما إذا كان الخطاب الأول وارد على سبيل الإفتاء وبيان الوظيفة الفعلية، فجاء بعد زمن مقيد منفصل كان معارضا وليس مقيدا إذ لا يحتمل عرفا الاتكاء على المقيد المنفصل في خطابات الافتاء.

الاثر الثاني: المرتبط بمحل المسألة ويؤثر على المسألة التي نبحث فيها، هي: إذا جاء من المولى خطاب على مستوى التعليم، اي انه بيان حكمي على نحو القضية الحقيقية، بأن قال المولى مثلا: (يحرم لبس الذهب على الرجل). وكان في الخارج القدر المتيقن في مقام التخاطب بين السامع للامام وبين الامام هو الذهب الاصفر بحيث لا ينقدح من قول الامام يحرم من لبس الذهب على الرجل إلا الذهب الاصفر. فإن هذا لا يوجب تقييد الإطلاق، إذ الاطلاق كان صادراً على سبيل القضية الحقيقية التي لم ينظر فيها إلى حال المخاطب وملابساته، وحيث ان الخطاب الوارد هو يحرم على الرجل لبس الذهب فمقتضى ذلك: انه متى ما فلز يصدق عليه انه ذهب كان حراما لبسه على الرجل كان اصفر أم ابيض إلى غير ذلك.

وأما إذا افترضنا بأن الخطاب الوارد كان على سبيل الافتاء، الذي يراعى فيه حال المخاطب وملابساته، بأن قال المخاطب مستفتيا، هل يحرم عليّ لبس الخاتم أم لا؟. فقال (ع) : ان كان ذهبا فانه يحرم عليك.

فإن القدر المتيقن في مقام التخاطب بين المستفتي والمفتي وهو الإمام وهو الذهب الاصفر مانع من انعقاد الاطلاق. والسر في مانعيته عن الاطلاق: ان التقييد هنا لغو، بمعنى أنه لو كان الحكم في الواقع وفي علم الله هو اختصاص الحرمة بالذهب الاصفر فاراد الامام ان يقيد فلو قال المستفتي للامام: هل يحرم عليّ لبس الخاتم، فقال: إن كان ذهبا اصفر فإنه يحرم عليك. كان تقييد الذهب بالذهب الاصفر مستهجناً. اذن في الخطاب الوارد على سبيل التعليم اي بيان الحكم الكلي ينعقد الاطلاق ووجود القدر المتيقن في مقام التخاطب غير ضائر لان الامام قادر على الاطلاق والتقييد بهذا الخطاب أو بمجموع خطابات ولو بمرور ازمنة متعددة.

وأما الخطاب الوارد على سبيل الافتاء الذي يراعى فيه ظرف المخاطب وملابساته، فالقدر المتيقن في مقام التخاطب بين المفتي والمستفتي مانع من انعقاد الاطلاق، والسر في ذلك: أن انعقاد الاطلاق فرع امكان التقييد، فإذا كان المتكلم وهو الامام في سعة ان يطلق أو ان يقيد كان عدم التقييد كاشفا عن الاطلاق، اما إذا كان في سعة ان يطلق أو يقيد لان التقييد لغو ومستهجن بالنسبة اليه فعدم التقييد لا يكشف عن الإطلاق، فلا يمكن ان يستفاد من قوله: (إن كان ذهبا حرم عليك لبسه) حرمة مطلق الذهب اصفر أم ابيض.

وبالنتيجة: تظهر الثمرة في محل كلامنا: يعني نحن نريد ان نناقش هذا الاستدلال بمبنى السيد الاستاذ نفسه:

فإذا نظرنا إلى معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس: (أن أباه كتب إلى ابي الحسن يسأله عن الفرو والخف ألبسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي فقال: لا باس به)، فإن هذا خطاب وارد في مقام الافتاء، وهناك قدرا متيقنا في مقام التخاطب. وهو أن الفرو مأخوذ من بلاد الإسلام أو سوق المسلمين. هذا قدر متيقن في مقام التخاطب. فبما ان هذا الخطاب وارد في مقام الافتاء ومحفوف بقدر متيقن في مقام التخاطب، وهو كون الفرو اما مأخوذا من سوق المسلمين أو يد المسلم أو من ارض الإسلام وكلها امارات على التذكية فلعل الامام عندما قال: (لا بأس به) بلحاظ الحال المتعارف وهو ان الفرو قد قامت عليه امارة من امارت التذكية. فلأجل ذلك، لا يحرز إطلاق مفاد هذه الرواية حتى لفرض كون الجلد مستوردا من بلاد الكفر مثلا، من غير امارة على التذكية.

فإن قلت: ظاهر بعض الروايات ان المسلمين كانوا مبتليَن بما يرد في بلاد الكفر. كما في موثقة اسماعيل ابن الفضل، قال: (سالت أبا عبد الله ع عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها، إذا لم يكن من أرض المصلّين؟ فقال ع: أما النعال والخفاف فلا بأس بهما). ولم يتعرض إلى حكم الجلود.

ولكن نقول: قلت: وان دلت الرواية على وجود ابتلاء ببعض الجلود المستوردة من بلاد الكفر إلا انه لا اشكال ان الفرد الشائع المتعارف هو ان الجلد مما قامت عليه امارة على التذكية من ارض أو سوق أو يد مسلم. فوجود ابتلاء جزئي بجلود مستوردة من بلاد الكفر لا ينفي ان القدر المتيقن في مقام التخاطب هو الفرد الشائع المتعارف والفرد الشائع المتعارف هو جلد قامت عليه امارة من امارات التذكية.

الوجه الثاني: \_للمناقشة\_: دعوى انه على فرض اطلاق الرواية في قوله( لابأس به) حتى لما إذا كان مستوردا من بلاد الكفر. فالرواية مطلقة كل مشكوك التذكية يصح الصلاة فيه، فلنفترض ان هذه الرواية مطلقة، مع ذلك ادعي وجود عدة روايات مقيدة لهذه الرواية:

من هذه الروايات: صحيحة سليمان ابي جعفر الجعفري، عن الكاظم (ع): سالته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة الفراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية أيصلي فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم المسألة إن أبا جعفر(ع) \_الباقر\_ كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم أن الدين اوسع من ذلك).

فيُدّعى: أن القضية مشتملة على منطوق ومفهوم.

فالمنطوق: ما كان من السوق فتصح الصلاة فيه. ومقتضى مفهومها: أن ما لم يكن من السوق فلا تصح الصلاة فيه، فيقيد اطلاق معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس بمفهوم صحيحة سليمان ابن جعفر الجعفري.

وقد اجيب عن الاستدلال بهذه الرواية بأحد وجهين:

الوجه الأول: أنه لا مفهوم لها، لأنها من مفهوم اللقب، هي في مقام بيان ما طرحه السائل. السائل هو الذي افترض أن الجبة من السوق. فبعد ان فرض السائل ان الجبة مشتراة من السوق اجاب (ع) على طبق هذا الفرض، ومن الواضح أن الجواب على فرض جواب معين ليس له مفهوم بحيث يكون مفهومه موجبا لتقييد إطلاق معتبرة محمد أبن جعفر ابن يونس.

### 33

كان الكلام: فيما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) من أن المدلول الشرعي، هو مانعية الميتة لما لها من المعنى الوجودي، ومقتضى ذلك: أنه إذا شك في كون ثوب المصلّي ميتة ام لا؟ صحة الصلاة فيه لاستصحاب عدم كونه ميتة. ولا يمكن إثبات أنه ميتة باستصحاب عدم التذكية، فإن إثبات الميتة باستصحاب عدم التذكية اصل مثبت. وقد استدل على مدّعاه بالروايات في مقامين: مقام ما تتم به الصلاة. ومقام: ما لا تتم به الصلاة.

فأما ما ورد في المقام الأول: وهو ما تتم به الصلاة، فهو معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس، (أن أباه كتب إلى أبي الحسن (ع): يسأله عن الفرو والخف ولا أعلم أنه ذكيّ؟ فكتب (ع): لا بأس به).

ومقتضى مدلولها المطابقي صحة الصلاة في مشكوك التذكية. ومقتضى مدلولها الالتزامي: ان المجعول مانعية الميتة بما لها من المعنى الوجودي.

ولكن يُشكل على هذا الاستدلال بوجوه: تعرّض الى دفعها:

الوجه الأول: بناء على مبناه (دام ظله) من التفصيل بين روايات مقام الافتاء ومقام التعليم عدم إحراز إطلاق هذه الرواية. والوجه في ذلك: أنه أفاد في (أصوله، بحث المطلق والمقيد): أن انعقاد الاطلاق في مقام الاثبات يتوقف على كشف عدم التقييد عن إرادة الإطلاق كشفاً عرفياً، فإذا كان عدم التقييد كاشفاً عرفاً عن إرادة الإطلاق انعقد الاطلاق اثباتاً وصح التمسك به، وهذا الميزان وهو كاشفية عدم التقييد عن إرادة الاطلاق لا يتم في بعض الموارد:

منها: ما اذا كان المتكلم عاجزاً عن التقييد كما في بحث تقييد متعلق الامر بقصده، فقد بحث في بحث التعبدي والتوصلي، هل يعقل أخذ قصد الامر في متعلق نفس الامر او لا؟ بأن يقول المولى: صل بقصد أمري هذا، ففي ذلك المورد قال بعضهم: لا يعقل تقييد متعلق الامر بقصد الامر. فالمولى عاجز عن تقييد متعلق الامر بقصد الامر لاستحالته عقلاً، فاذا كان عاجزا عن التقييد فكيف يكون عدم التقييد كاشفا عرفيا عن ارادة الاطلاق. فاذا قال المولى: اقم الصلاة، او قال المولى: ادفن الميت، ولا ندري هل أن المأمور به دفن الميت بقصد الأمر به أم لا؟ لا نستطيع بإطلاق (ادفن الميت) وأن قصد الامر غير معتبر، إنما يكشف عن الإطلاق اذا كان المولى قادرا على التقييد والمفروض ان المولى عاجز عن التقييد في المقام فلعل عدم التقييد لأجل عجزه لا لأجل إرادته للإطلاق.

المورد الثاني: ما إذا كان التقييد مستهجنا عرفاً، فالمولى وان كان متمكنا من التقييد عقلا لكنه ليس متمكنا من التقييد عرفا فلا يكون عدم التقييد كاشفا عن ارادة الاطلاق. ومثال ذلك: ما اذا كان الخطاب واردا في مقام الافتاء وكان هناك قدر متيقن في مقام التخاطب بمعنى الانحصار وعدم وجود فرد آخر. مثلا:

إذا قال المستفتي للإمام: هل يجوز للرجل لبس الخاتم؟ فيقول ع في مقام الافتاء: يحرم على الرجل لبس الخاتم ان كان ذهبا. ففي مثل هذا المورد لا يكون عدم التقييد بكون الذهب ذهبا اصفرا ارادة الاطلاق وان الحرمة تشمل كل ذهب اصفر او ابيض. إذ لعل عدم تقيد المولى للذهب في قوله (يحرم على الرجل لبس الذهب) عدم تقييده بالاصفر لا لأجل إرادة الاطلاق بل لأجل استهجان التقييد. .اذ لو قال يحرم على الرجل لبس الذهب الاصفر لكان تقييدا مستهجنا بلحاظ عدم وجود غيره او ندرته الى حد لا يلتفت اليه.

المورد الثالث: ما إذا كان الخطاب واردا في مقام الافتاء وكان الفرد الغالب موجبا لانصراف الخطاب اليه، فهو يقول(دام ظله): بما أن الخطاب الوراد في مقام الافتاء مما يلاحظ فيه حال المخاطب وملابسات الظرف، أي ظرف السؤال والجواب، فبما ان خطاب الافتاء لا يطرح على نحو القضية الحقيقية التي لا ينظر فيه الى أي قيد في تلك المرحلة بل يلاحظ فيه حال المخاط وملابسات الظرف، أي ظرف السؤال والجواب. فبما أن خطاب الافتاء لا يطرح على نحو القضية الحقيقة التي لا ينظر فيها الى أي قيد في تلك المرحلة بل يلاحظ في حال المخاطب ظرف الخطاب زمن الخطاب، فلو كان هناك فرد غالب في زمن الافتاء، لكان موجبا لانصراف الخطاب اليه. فلو قال المولى مثلا: (إذا أذن لك بزيارة الحسين (ع) فإذا وردت كربلاء فاغتسل). فإن هذا اذا الخطاب الذي ورد في مقام الافتاء الذي يلاحظ فيه سائر الملابسات يكون منصرفا للغسل من ماء الفرات وان امكن ان يكون هناك ماء يصطحبه الى ان وصل الى كربلاء، إلا ان المنصرف من قوله (فاغتسل) يعني فاغتسل من ماء الفرات، لان الخطاب ورد في مقام الافتاء، والخطاب الوارد في مقام الافتاء يلاحظ فيه ملابسات الظرف، فاذا كان هناك فرد شائع في تلك الملابسات كان موجبا لانصراف الخطاب اليه.

وبالتالي: ففي طول وجود الانصراف المذكور لو شككنا في أن قوله: فاغتسل. هل هو مطلق بالغسل بأي ماء؟ او لأنه لا اطلاق له في غير الغسل بماء الفرات؟. نقول:

إنما ينعقد الاطلاق إذا كان عدم التقييد كاشفا عرفاً عن أرادة الاطلاق، وهنا لا يكون عدم التقييد كاشفاً عرفا عن إرادة الاطلاق، وهنا لا يكون عدم التقييد كاشفا عرفا عن إرادة الاطلاق، إذ لعل المولى لم يقيد لا لعجزه ولا لاستهجان التقييد بل اتكاء على الانصراف، فما دمنا نحتمل ان عدم تقييد المولى لخطابه الوارد في مقام الافتاء لعلة إما العجز، اما الاستهجان، اما اتكائه على الانصراف، لا يكون عدم التقييد كاشفا عن ارادة الاطلاق.

فبناء على مسلكه (دام ظله) نقول: بما ان هذه الرواية: وهي معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس التي قال فيها: ( يساله عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا أعلم انه ذكي، فكتب: لا بأس به)، بما ان (لا بأس به) خطاب وارد في مقام الافتاء، وهناك فرد شائع في زمان الافتاء يوجب انصراف الخطاب اليه وهو كون الجلد او الفرو من سوق المسلمين او من يد المسلم او من ارض الاسلام. اذن فلعل عدم تقييد الإمام بقوله ( لا بأس به إن كان من سوق المسلمين او كان من يد المسلم) لعل عدم تقييده لا لأجل إرادة الاطلاق بل لأجل اتكائه على انصراف الخطاب اليه، وبالتالي لا ينعقد الاطلاق اثباتا لمثل هذه المعتبرة لفرض ما إذا شك في التذكية وكان المشكوك مستوردا من بلاد الكفر مثلاً.

الوجه الثاني: قد يقال بأن هذا الاطلاق لو تم في معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس فإن الاطلاق مقيد بعدة روايات:

الرواية الأولى: صحيحة سليمان ابن جعفر الجعفري عن أبي الحسن (ع): (سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري اذكية هي ام غير ذكية ايصلي فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم المسألة، إن ابا جعفر(ع) كان يقول: ان الخوارج ضيقوا على انفسهم بجهالتهم ان الدين أوسع من ذلك).

فقد يقال: أن هذه الرواية حيث قيدت جواز الصلاة بما يشترى من السوق، والمنصرف من السوق سوق المسلمين. اذن مقتضى مفهوم هذه الرواية تقييد إطلاق معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس.

ولكن اجبنا عن ذلك بأن الرواية لا مفهوم لها، إذ المفروض ان السوق ورد في سؤال السائل، قال: (سالته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء، فإذا كان السائل قد افترض ان المشترى من السوق أي سوق المسلمين فإن الامام (ع) اجاب على مقتضى فرض السؤال، والجواب على مقتضى فرض السؤال ليس جملة شرطية او وصفية كي ينعقد لها مفهوم، فيقال: ان لم يكن مشترى من السوق فلا تجوز الصلاة فيه كي نقيد بهذا المفهوم اطلاق مفهوم معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس.

الرواية الثانية: صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله ع: قال: تكره الصلاة في الفراء الا ما صنع من ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاة). يعني علمت ذكاته.

ووجه الاستدلال بهذه الرواية على التقييد، مؤلف من عنصرين:

العنصر الأول: المراد بالكراهة ليست بالمصطلح الأول بمعنى الحزازة، وإنما المراد بالكراهة: المبغوضية، (تكره الصلاة في الفراء) يعني الصلاة في الفراء مبغوضة إلا ما صنع في ارض الحجاز او ما علمت منه ذكاة.

العنصر الثاني: إن قوله: (الا ما صنع في ارض الحجاز)، قد يتوهم انه في صنعه في ارض الحجاز موضوعية. بمقتضى ان الاصل في العناوين الاحترازية والموضوعية، فيقال: ظاهره أن للصنع في ارض الحجاز موضوعية.

ولكن صحيح ان الاصل في العناوين الاحترازية، ولكن ما لم تقم قرينة على خلاف ذلك، والقرينة هي المقابلة، حيث قال: إلا ما صنع في أرض الحجاز او علمت ذكاته. فإن المقابلة بين العلم بالذكاة او الصنع في ارض الحجاز قرينة على ان المقصود انه: الصلاة في الفراء لا تصح الا إذا علمت تذكية او قامت امارة على التذكية. فالصنع في ارض الحجاز لا موضوعية له وإنما هو عبارة عن كناية عن قيام امارة على التذكية بمقتضى المقابلة بينه وبين العلم بالتذكية، فكأنه قال: إما ان تعلم تذكيته او تقوم امارة على التذكية، وإلا لا تصح الصلاة فيه. بالتالي يكون منطوق هذه الرواية مقيدا لإطلاق معتبرة جعفر. بأن يقال: انما تصح الصلاة إذا كان معلوم التذكية أو قامت امارة على تذكيته.

ولكن اجيب على هذه الدعوى: مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الاولى: إن ظاهر النصوص الشريفة إن هناك فرقاً بين فراء الحجاز وفراء العراق. والوجه في ذلك: ان اهل العراق في ذلك الزمن كانوا يستحلون الميتة، بمعنى انهم يرون ان دباغها طهارة له، فحتى لو كانت ميتة معلومة إذا دبغت طهرت، فلأجل ذلك \_اي لأجل ان هذا هو المعهود عندهم\_ وردت عدة نصوص باجتناب فراء العراق في الصلاة تجتنبا عن هذا المحذور.

رواية ابي بصير: سألت أبا عبد الله(ع): في الصلاة في الفراء، (قال: كان علي ابن الحسين ع رجلا صردا فلا تدفئه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرض فكان يبعث على العراق فيأتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه، فاذا حضرت الصلاة القاه والقى القميص الذي تحته \_بلحاظ سراية الرطوبة\_ فكان يسال عن ذلك، فقال: إن أهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون أن دباغه ذكاته).

ومنها: رواية عبد الله ابن سنان، قال: سمعت ابا عبد الله(ع) يقول: ( أُهدِيت لأبي (ابو جعفر ع) جبة من فرو العراق فكان إذا أراد ان يصلي نزعها فطرحها).

فيُفهم من هذه النصوص الشريفة: أنّ هذا المعهود من فراء العراق أوجب تحفظا من الصلاة في فراء العراق وعدم التحفظ من الصلاة في فراء الحجاز وبالتالي فقوله (ع): إلا ما صنع في أرض الحجاز ليس خارجا عن الاحترازية والموضوعية بل هو وارد على سبيل الاحتراز بلحاظ فراء العراق.

المقدمة الثانية: أنه لا اشكال في جواز فراء العراق، كما لا اشكال في جواز لبسها والصلاة فيها، تكليفا يجوز ذلك باعتبار انها سوق المسلمين، فبما ان سوق المسلمين في العراق امارة على التذكية فلو كنا ونحن والحكم الشرعي لكان مقتضى امارية سوق المسلمين في العراق شراء الفراء والصلاة فيها. اذن فهذه قرينة على ان ما كان يصنعه زين العابدين ع وابنه الباقر ع على سبيل الاحتياط لا ان الحكم الشرعي هو ذلك، فبما انه على سبيل الاحتياط فهذه قرينة على ان لفظ (تكره) في الرواية ليس إلا بمعنى الحزازة التكليفية ولس بمعنى الحرمة الوضعية او المبغوضية. فكأنه قال: احتط لنفسك فلا تصل في أي فراء الا ما كان من فراء الحجاز أو علمت تذكيته. ولا اقل من احتمال ذلك احتمالا عرفيا فيمنع من ظهور الرواية باشتراط الصلاة في ثوب باحراز تذكيته وجدانا او بامارة.

الرواية الثالثة: موثقة اسماعيل ابن الفضل: قال: (سالت ابا عبد الله(ع): عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من ارض المصلين؟ فقال (ع): أمّا النعال والخفاف فلا بأس بها) وسكت.

فادعي: ان سكوته عن حكم لباس الجلود في الصلاة مع اشتمال السؤال عليه شاهد على انه لا يتحد مع النعال والخفاف في جواز الصلاة فيها إذا كانت مجلوبة من أراضي الكفار.

فمحصل مدلول الرواية: أن الجلد المستورد من بلاد الكفر لا تجوز الصلاة فيه ما لم يحرز تذكيته. فيكون مفاد الرواية مقيدا لإطلاق رواية محمد ابن جعفر ابن يونس.

الجواب عن ذلك: إن مجرد السكوت عن بيان حكم لباس الجلود ليس ظاهراً في حرمتها في الصلاة، بل لعلّ عدم ذكر حليتها في الصلاة لأجل الكراهة في الصلاة فيها، أو لأجل مطلوبية الاحتياط، وبالجملة فمجرد السكوت عن ذكر حكم الجلود مجرد السؤال عنها ليس ظاهرا عرفا في حرمتها.

ومما يؤيد ذلك: ما ورد في صحيحة البزنطي: عن الرضا (ع): قال: (سألته عن الرجل يأتي الخفاف فيشتري الخف لا يدري ذكي هو ام لا؟ قال: نعم، أنا اشتري الخف من السوق ويصنع لي واصلي فيه وليس عليكم المسألة).

وفي رواية ابن الجهم: قلت: لابي الحسن الرضا (ع): أعترض السوق فاشتري خفّاً لا أدري اذكي هو ام لا؟ قال: صل فيه، قلت: والنعل؟ قال: مثل ذلك، قلت: إني اضيق من هذا؟ قال: أترغب عمّا ابو الحسن يفعله (الكاظم ع) .

فيقال: ان ظاهر هذه الرواية المتعرضة للخف، أن الخف ليس مورد الاحتياط كما في الفراء، فالخف ليس موردا للاحتياط متى ما اشتري من سوق المسلمين لبس وصلي فيه بينما الفرو ما لم يكن من أرض الحجاز وأمثالها فمقتضى الاحتياط: اجتنابه. فلعل سكوت الامام ع في هذه الرواية وهي موثقة اسماعيل ابن الفضل عن ذكر حكم الخفاف لأجل أنه معرض للاحتياط.

أو فقل: لأجل أنّ العامة ذهبوا الى عدم الجواز إذا كان محتمل التذكية فلأجل ذلك سكت الامام عن بيان الحكم تقية. فلعل الامام ع يريد الحلية ولكنه لم يذكر ذلك تقية لأجل ان مذهب العامة على الحرمة.

### 34

ذكرنا فيما سبق: أنه قد يُستدل على جواز الصلاة في الثوب المشكوك بإطلاق معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس، حيث قال فيها: (عن الفرو والخفِّ ألبسه وأصلي فيه؟ ولا أعلم أنه ذكيٌّ؟ فكتب (ع): لا بأس).

ومقتضى اطلاق هذه الرواية: جواز الصلاة في مشكوك التذكية سواء اشتري من سوق المسلمين أم سوق غيرهم، أي سواء قامت امارة على التذكية أم لم تقم. وقلنا: بأن هناك عدة وجوه لمناقشة هذا الاستدلال.

ووصل الكلام إلى الوجه الثاني: وهو ان هذا الاطلاق على فرض اطلاقه فهو مقيّد بعدّة روايات:

منها: معتبرة اسحاق ابن عمار: عن العبد الصالح (ع): أنه قال: (لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وفيما صنع في ارض الاسلام. قلت له: فإن كان فيها غير اهل الاسلام \_الارض تشتمل على الجميع\_ قال ع: إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس).

فيقال: بأن مفاد هذه المعتبرة مقيد لإطلاق معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس. بيان ذلك: ان في هذه المعتبرة فقرتين:

الفقرة الاولى: هي الفقرة المنطوقية، حيث قال: (لا بأس بما صنع في أرض الاسلام).

فيقال: إن هذا مقيد لإطلاق قوله: (لا بأس)، في معتبر جعفر ابن محمد ابن يونس. فيقيد اطلاق معتبرة جعفر بما كان من أرض الإسلام فلا يشمل ما صنع في غير أرض الإسلام.

ولكن كما تعلمون أنه لا تنافي بين المثبتين، الا إذا كان احد المثبتين ذا مفهوم، ونحن لدينا دليلان مثبتان: احدهما يقول: (لا بأس بالصلاة مشكوك التذكية)، وهو معتبرة جعفر. والآخر يقول: (لا بأس بالصلاة فيما صنع في أرض الإسلام) فكلاهما مثبت ولا تنافي بينهما.

الا ان نقول: بأن هذا القيد وهو (ما صنع في ارض الاسلام) له مفهوم، ومفهومه: ان ما لم يصنع في أرض الاسلام فلا تصح الصلاة فيه وبلحاظ المفهوم يقيد إطلاق معتبرة جعفر، فهل له مفهوم؟ أم لا؟.

لا يخفى أن المفهوم من باب مفهوم الوصف، ومفهوم الوصف كما ذكر في الاصول جزئي ومعنى انه جزئي ان غاية ما يستفاد من الوصف: ان الحكم ليس مترتبا على الطبيعي فقط، لا ان الحكم مترتب على الوصف المذكور في القضية. مثلا: إذا قال المولى في دليل: اكرم العالم، وقال في دليل اخر: اكرم العالم الهاشمي، فحينئذٍ: لوكان للوصف مفهوم كلي كالشرط، كان مقتضاه ان الاثر وهو وجوب الاكرام مترتب على الهاشمية، وأنه ينتفي عن غير الهاشمي وان كان عالماً.

واما إذا قلنا بأن الوصف ليس له مفهوم كلي أي غاية ما يستفاد من قوله: اكرم العالم الهاشمي ان طبيعي العالم ليس موضوعا لوجوب الاكرام، أما ما هو موضوع وجوب الاكرام هل هو العالم الهاشمي أو خصوص العالم العادل الهاشمي أو غير ذلك فهذا لا يتكفل له مفهوم الوصف. فغاية ما يستفاد من مفهوم الوصف ان الاثر وهو وجوب الاكرام لا يترتب على طبيعي العالم والا لكان ذكر الهاشمي لغواً، اذاً الاثر لا يترتب على طبيعي العالم؛ اما ما هو موضوع وجوب الاكرام، فهذا لا يحدده مفهوم الوصف.

فبناء على ما هو محقق في الاصول: يقال: لدينا عالم (لا بأس بالصلاة في مشكوك التذكية). ولدينا خاص: ( لا بأس بالصلاة فيما صنع في أرض الإسلام) ، وغاية الخاص: انه ليس طبيعي مشكوك التذكية موضوعا للأثر وهو صحة الصلاة، فإن صحة الصلاة لا تترتب على طبيعي مشكوك التذكية، أما هل تترتب على خصوص المصنوع في أرض الإسلام أم غير ذلك؟ فإن مفهوم الوصف لا يكفل ذلك.

بالنتيجة: لعلّ قوله (لا بأس بالصلاة في مشكوك التذكية) في معتبرة جعفر، خرج عنه معلوم الميتة، فيبقى غيره تحت الجواز أي ليس طبيعي مشكوك التذكية مشكوك التذكية موضوعا للاثر بل خرج عنه ما هو ميتة ويبقى غيره تحته.

اذن بالنتيجة : لا يستفاد من معتبرة اسحاق بلحاظ هذه الفقرة تقييد لإطلاق معتبرة جعفر، لان مفهوم الوصف ليس كلياً.

الفقرة الثانية: (قلت: فإن كان فيها غير اهل الاسلام، قال: إذا كان غالب عليها المسلمون فلا بأس). فيقال: هذه جملة شرطية ذات مفهوم، ومحصله: انه إذا لم يكن الغالب المسلمين ففي الصلاة في مشكوك التذكية بأس، فببركة مفهوم الشرط في هذه المعتبرة يقيد اطلاق معتبرة جعفر.

ما أجيب عن هذا المدعى:

والكلام على المبنى المشهور بين الاعلام: وهو أنّ للشرط مفهوماً كلّياً . \_لا على طبق ما هو المختار من أن الشرط كالوصف في أنه ليس له مفهوم كلي\_.:

أجيب بوجهين:

الوجه الاول: ان يقال: بين مفهوم معتبرة اسحاق ومنطوق صحيحة الجعفري التي مرّت علينا في الدرس السابق عموماً من وجه، ومع تعارضهما وتساقطهما فلا يبقى مقيّد لمعتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس. بيان ذلك: عندنا معتبرة اسحاق ابن عمار، ومفهومها: أنّ الثوب المأخوذ من بلد لا يغلب عليه المسلمون، لا تصح الصلاة فيه وإن اشتري من سوق المسلمين. هذا هو مقتضى مفهومها.

في المقابل صحيحة سليمان ابن جعفر الجعفري، عن ابي الحسن (ع): (سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية أم غير ذكية ايصلي فيها؟، قال: نعم، ليس عليكم المسألة) ظاهرها: ان الثوب المشترى من سوق المسلمين تصح الصلاة فيه وإن صنع في بلد لا يغلب عليه المسلمون. فيقع التعارض بين اطلاق مفهوم معتبرة اسحاق واطلاق منطوق صحيحة الجعفري، فيتعارضان في الثوب المشترى من سوق المسلمين الذي صنع في بلد لا يغلب عليها المسلمون فإن مقتضى مفهوم معتبرة إسحاق: عدم صحة الصلاة فيه. ومقتضى منطوق صحيحة الجعفري: صحة الصلاة فيه.

فإذا تعارضا تساقطا فلا يبقى مقيد لإطلاق معتبرة جعفر لأنّ المقيد لها مفهوم معتبرة اسحاق وقد سقط بالمعارضة. فبهذا الوجه يسقط التقييد بمفهوم معتبرة اسحاق لإطلاق معتبرة جعفر.

ولكن يلاحظ على ما أُفيد:

أولاً: لابُّد من التدقيق في هذه الفقرة: (إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس) ما معناها: هل أن معناها: الكناية؟، أي لوحظت على نحو الطريقية، أو أن المقصود هو المدلول المطابقي لها، يعني لوحظت على نحو الموضوعية.

فإن قيل بأن هذا كناية: (إذا كان الغالب عليه المسلمون فلا بأس) يعني: إذا كان هناك منشأ عقلائي لاحتمال التذكية. باعتبار ان غلبة المسلمون منشأ عقلائي لاحتمال التذكية. إذا دخلت بلداً ووجدت أن الأغلب منها هذا منشأ عقلائي لاحتمال التذكية بحيث يصير احتمال التذكية احتمالاً عقلائياً لأن له منشأ وهو غلبة المسلمون فتكون أرض الإسلام حينئذٍ امارة. فلا موضوعية لكلمة (إذا كان الغالب عليه المسلمون فلا باس) بل هو مجرد كناية عن وجود المنشأ العقلائي لاحتمال التذكية، فبما أنه كناية اذن لا تعارض بينه وبين منطوق صحيحة الجعفري التي قال: (اشتر من السوق ولا تسأل)، لأن السوق ايضاً منشأ عقلائي لاحتمال التذكية. فما ذكر في منطوق صحيحة الجعفري هو من مصاديق ما ذكر في منطوق صحيحة اسحاق وليس معارضاً له.

وأما إذا قيل: بأن هذه الفقرة ملحوظة على نحو الموضوعية، سواء فسّرنا الغلبة بالغلبة العددية كما السيد الخوئي فهم، أو الغلبة بالغلبة المادية كما فهم السيد الصدر، يعني مقاليد الأمور بيد من تكون؟ إذا كان الغالب عليها (يعني إذا كان المسيطر عليها) المسلمون فلا بأس. سواء فسرنا الغلبة بالغلبة العددية أو الغلبة المادية، هل ان هذه الجملة الشرطية وردت في مساق التعليل يعني يبين العلة، أو وردت في مساق التقييد لا اكثر؟ .

إن قلنا بأن هذه الجملة وردت في مساق التعليل، يريد أن يبين العلة ليست في ارض الاسلام العلة في غلبة المسلمون، المناط على العلة وهي غلبة المسلمين، فالعلة تعمم وتخصص.

إذا لدينا معتبرة اسحاق تقول: العلة في امارية ارض الإسلام هو غلبة المسلمين، بأي معنى فسّرنا الغلبة.

وعندنا صحيحة الجعفري تقول: الامارية لسوق المسلمين ولم تعلل. إذا نحن بين هذين المفادين: مفاد يقول: (ارض الاسلام امارة) لأنّ علّة الامارية وهي الغلبة موجودة فيها. صحيحة الجعفري تقول: سوق المسلمين امارة. فمقتضى ذلك: أن يقدم مفاد معتبرة اسحاق على مفاد صحيحة الجعفري لأنّ اشتمال احدهما على التعليل يجعلها أظهر من الأخرى في مورد الاجتماع، فمقتضى الجمع بينهما \_يعني من باب تقديم الأظهر على الظاهر\_ أنّه حتى سوق المسلمين إنما تكون امارة إذا كان الغالب عليها المسلمين، إنما أرض الإسلام اصبح امارة على التذكية لأن الغالب عليها المسلمين، كذلك إنما تكون سوق المسلمين امارة إذا كان الغالب عليها المسلمين.

فمقتضى أقوائية التعليل في الظهور: تقديم ما اشتمل على غيره وبالتالي يتخصص امارية سوق المسلمين بفرض الغلبة أيضاً ، فلا تعارض بين الدليلين لوجود الجمع العرفي.

وأمّا إذا قلت: ليس المستفاد من قوله: (إذا كان الغالب عليها المسلمون) سوى التقييد فقط، أي تقييد موردها فإن موردها بيان امارية ارض الاسلام وقيد الامام هذه الامارية بما غلب عليها المسلمون. بل غاية مفاد معتبرة اسحاق ان امارية ارض الاسلام مقيدة بفرض غلبة المسلمين، فهي ليس كناية وليست في مقام التعليل حتى يحمل غيرها عليها، بل هي تقييد لموردها وهي امارية أرض الإسلام.

وأما إذا قلنا انها مجرد تقييد لموردها: فقد يقال: إن ما يصار للمعارضة بين مفهوم معتبرة إسحاق وهو أنه الثوب المشترى من بلد لا يغلب عليه المسلمون لا تصح الصلاة فيه وان اشتري من السوق، مع منطوق صحيح الجعفري: ما اشتري من السوق تصح الصلاة فيه وإن اخذ من بلد لم يغلب عليها المسلمون، نقول: إنما يتعارضان لو لم يكن بينهما جمع عرفي والجمع العرفي (الأوي) وارد في المقام، نظير: إذا خفيت الجدران فقصر، وإذا خفي الأذان فقصّر. فإن العرف لا يرى تعارضا بينهما، بل يقول: هذا سبب وهذا سبب آخر، فيجمع بينهما بمفاد (أو)، أي أن سبب التقصير احدهما، هنا ايضا إذا عرضت الروايتان على العرف وإن كان بينهما عموم من وجه يقول العرف: هذا امارة وهذا امارة فيجمع بينهما بالجمع الأوي، وبالتالي حيث يوجد جمع عرفي (أوي) بينهما، لا تعارض بينهما، فإذا لم يكن بينهما تعارض فكلاهما يكون مقيِّداً لإطلاق معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس في عرض واحد.

هذا هو الوجه الأول في الإشكال. ادعي تقييد اطلاق معتبرة جعفر بمفهوم معتبرة إسحاق وأشكل على التقييد بالمعارضة ودفع الإشكال.

الإشكال الثاني: على التقييد: وهو ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله): قال: أنّا يصح تقييد إطلاق معتبرة جعفر بمفهوم معتبرة اسحاق، والحال ان اطلاق معتبرة جعفر وارد في مقام الافتاء وما ورد في مقام الافتاء لا يصح الاتكّاء فيه على القرينة المنفصلة.

وبيان ذلك: إذا كان الخطاب وارداً في مقام التعليم كما في قوله : (ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر) أو قوله : (لا شك لكثير الشك). أو قوله: (لا تنقض السنة الفريضة) وأمثال ذلك من الكبريات الواردة في مقام التعليم، فحيث إنه في مقام الكبرى الشرعية وليس في مقام تحديد الوظيفة العملية للمستفتي يصح منه الاتكاء على القرائن المنفصلة. كالمدرس في الدرس قد يذكر عامّاً اليوم وبعد شهر يذكر المقدمات له لأنه في مقام التعليم، والتعليم مبني على التدرج في الخطاب فلا بأس فيه على الاتكاء على القرائن المنفصلة.

وأما إذا كان الخطاب واردا في مقام الافتاء أي تحديد الوظيفة العلمية للمستفتي:

فتارة يكون مفاد الخطاب الزام، وتارة يكون مفاد الخطاب ترخيص لا الزام.

لو كان مفاد الخطاب الزام، والمخصص الذي سيأتي ترخيص، كما لو افترضنا أنّه قال: يجب عليك أن تصوم يوم عرفة (إلزام) وبعد ستون سنة جاء خاص وقال: (لا يجب صوم يوم عرفة على المحرم) هنا لا بأس بأن يقال: الأول مخصص على الثاني. مع ان الأول وارد في مقام الإفتاء، لأنّ الالزام بما هو مباح ليس مستهجنا ولا قبيح غاية ما في الباب ان المولى الزم المحرم بالصوم مع ان الصوم مباحا في حقه، الالزام في المباح ليس فيه تفويت مصلحة ولا إلقاء في مفسدة فليس أمراً مستهجناً، اذن إذا كان الخطاب المطلق إلزامياً وكان المخصص له ترخيصياً فإنه يخصص به وإن كان الخطاب الإلزامي وارداً في مقام الافتاء حيث لا يترتب عليه اكثر من الالزام بأمر مباح، والإلزام بأمر مباح ليس فيه تفويت مصلحة ولا إلقاء مفسدة.

أمّا إذا كان الخطاب المطلق الوارد في مقام الافتاء ترخيصياً والمخصص الزامي، وهنا مورد المحذور كما في محل كلامنا: أن يقول المولى للمستفتي: (لا بأس بالصلاة في مشكوك التذكية) مطلقاً ترخيص، خطاب مطلق ترخيصي وارد في مقام الإفتاء، بعد عشرة سنوات قال له: (إذا كان مشكوك التذكية من بلد لا يغلب عليه المسلمون فلا تصلي فيه)، هنا يقال: بأن تقييد الأول بالثاني مستهجن لان الخطاب الأول كان وارداً في مقام بيان الوظيفة العلمية، والترخيص فيما هو ملزم به واقعا مستهجن، لأنه القاء في المفسدة أو تفويت للمصلحة.

اذن لا محالة لو بينينا على ان المخصص يقدم على العام لازم ذلك أنّ المولى عندما تكلّم في العام رخص فيما هو الزامي. اذن لابّد أن يقول أنّ الدليلان متعارضان. فيحمل الثاني على الكراهة لا على الحرمة.

### 35

ما زال الكلام: في أنّ إطلاق معتبرة جعفر ابن محمد أبن يونس: يسأل أبا الحسن (ع): (عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا اعلم أنه ذكيٌّ؟ فكتب (ع): لا بأس به). هل يُقيَّد هذا الاطلاق بمفهوم الشرط في معتبرة اسحاق ابن عمار، حيث قال: (إذا كان الغالب عليها المسلمون فلا بأس)؟. ببيان: أنه إنّما تصح الصلاة في مشكوك التذكية إذا كان مأخوذاً من أرضٍ غلب عليها المسلمون.

ولكنَّ السيّد الأُستاذ (دام ظله) أفاد: بأنّ (معتبرة جعفر ابن محمد) خطاب ترخيصي وارد في مقام الافتاء، والخطاب الترخيصي الوارد في مقام الافتاء لا يقبل التقييد بالمقيّد المنفصل. لأنّ الاتكاء على المقيّد المنفصل مع كون المقيّد إلزامياً إلقاء للمكلف في مخالفة الواقع، وإلقاء المكلّف في مخالفة الواقع قبيحٌ مستهجنٌ، فلا محالة يكون المقيّد المنفصل معارضاً لا مقيّداً، ومقتضى ذلك حمله على الحكم الكراهتي أو الندبي.

ويلاحظ على هذا المطلب عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: كبروية، إنّ سيرة المتشرعة من اصحاب الائمة ومن الشيعة المعاصرين لهم جرت على العمل بالروايات الصادرة في مقام التعليم من دون انتظار لورود المقيدات المنفصلة، فقوله (ع): (أيما رجل ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه) أو قوله : (ما غلب الله عليه فهو أولى بالعذر) . أو قوله: (رفع عن أمتي ما لا يعلمون). وامثال ذلك من الروايات المتعرضة لكبريات في مقام التعليم. فإن ورودها في مقام تعليم أو بيان الكبريات الشرعية وليست في مقام الافتاء لا ينفي ان من حق المكلف العلم بها إذا تحقق موضوعها وهذا ما جرت عليه سيرة الاصحاب والشيعة في أن أي رواية تصدر من الأئمة يعملون بها ولا يتنظرون خمسين سنة أن يجيء المقيد من إمام آخر أو لا يجيء.

فمقتضى جريان سيرة المتشرعة على العمل بالعمومات الترخيصية والإلزامية وإن كانت واردة في مقام التعليم أن لا فرق بين روايات الافتاء وروايات التعليم. فإنه مادامت روايات التعليم في معرض العمل بها بمقتضى سيرة المتشرعة،

فكيف يصح للإمام ان يتكئ فيها على المقيد المنفصل مع كونها خطابا ترخيصيا في معرض العمل به، فلا فرق في هذه الجهة بين روايات الافتاء وروايات التعليم. بالنتيجة: هذا خطاب ترخيصي في معرض العمل به وإن ورد على سبيل التعليم، ومقتضى كونه في معرض العلم به ان لا يصح الاتكاء على القرينة المنفصلة إذا كانت الزامية، لأن الاتكاء على المخصص المنفصل القاء للمكلف في مفسدة مخالفة الواقع. فلابد من جواب.

ثانياً: إنّ قبح إيقاع المكلف في مخالفة الواقع قبح اقتضائي، وليس على نحو العلة التامة، حتى يقال: بأن نتيجة ذلك استهجان الاتكاء على المقيد المنفصل. فإن استهجان العرف الاتكاء على المقيد المنفصل انما يتم لو كان القاء المكلف في مفسدة مخالفة الواقع قبحاً تاماً لا يتخلف، مقتضى ذلك: ان يستهجن العرف الاتكاء على القرائن المنفصلة، لأن في اتكاءك على القرينة المنفصلة تلقي المكلف في مخالفة الواقع، ولكن المفروض أنه قبح اقتضائي يعني يزول بأدنى مبرر ومصلحة في الترخيص.

فمثلا: أجمع كل الأصوليون بلا استثناء على أن الترخيص الظاهري في الحرام الواقعي ليس به بأس، فإذا شكّ المكلف في حرمة شيء كما لو شك في حرمة اكل الأرنب مثلا أو شك في حرمة التدخين مثلا فإن شكه مجرى لأصالة البراءة أو اصالة الحل، وهذا ترخيص ظاهري؛ فلو كان التدخين محرّماً واقعاً ألم يكن الترخيص الظاهري القاء للمكلف في مفسدة مخالفة الواقع، فإن الترخيص الظاهري في أمر محرّم واقعاً القاء للمكلف في مخالفة الواقع فما هو العلاج؟.

فيقال: العلاج إنّ مصلحة التسهيل يتدارك بها ما فات من مصلحة الواقع، فبما أن مصلحة التسهيل مصلحة تداركية ، أي يتدارك بها ما فات بها من مصلحة الواقع، لم يكن القاء المكلف في مخالفة الواقع قبيحا في الفعل.

فكما ذكر هذا تبريرا للترخيص الظاهر في موارد مخالفة الواقع صح ذلك تبريرا لإلقاء خطاب ترخيصي في مقام الافتاء مع اتكاء هذا المقنن على قرينة منفصلة، فإن غاية ما يترتب على هذا الاتكاء القاء المكلف في مخالفة الواقع. والقاء المكلف في مخالفة الواقع لأجل مصلحة التسهيل عليه ليس به قبح كي يرى العرف بأن الاتكاء على القرائن المنفصلة أمر مستهجنٌ.

اذن بما أنه لو كان المولى متكئا في الخطابات الترخيصية الواردة في مقام الافتاء على مقيد الزامي واقعي سيصدر من الامام الذي بعده أو منه هو في زمن اخر، فغايته انه رخص فيما هو حرام واقعا الا ان هذا الترخيص ترخيص ظاهري ما دام المكلف لم يصل اليه المقيد الالزامي، والترخيص الظاهر في مخالفة الواقع لأجل التسهيل على المكلف أو لأجل التدرج في بيان الاحكام الشرعية ليس أمراً قبيحاً. فبما أنّ العرف ملتفت إلى ان المولى قد يتكأ في خطاباته الترخيصية الواردة في مقام الافتاء على مقيدات الزامية ترخيصا ظاهريا من أجل مصلحة التسهيل فمع التفات العرف إلى ذلك لا يرى العرف أنّ الاتكاء على المقيِّد الالزامي أمر مستهجن.

ثالثاً: نأتي للمناقشات البنائية: لو سلّمنا بتمامية مبناه (دام ظله) مع ذلك نقول: إنّ المشكلة والتي هي مناط القبح هي القاء المكلف في مفسدة مخالفة الواقع، لكنّ هذا المحذور لا ينطبق على محل كلامنا، لأن الشرط في محل كلامنا شرط ذكري وليس شرطاً واقعياً. وبناء على ذلك: انه يشترط في صحة الصلاة في الثوب أن يكون مذكى، إلا أنّ هذا الشرط شرط واقعي أم شرط ذكري؟، شرط ذكري، لأن المكلّف لو أخلّ بهذا الشرط عن نسيانا أو عن جهل قصوري لكانت صلاته صحيحة بمقتضى حديث (لا تعاد)، فمقتضى حديث (لا تعاد الصلاة الا من خمسة): ان من أخلّ بغير الخمسة نسيانا أو جهلا قصوريا فصلاته صحيحه واقعا، وبالتالي من صلى في ثوب ميتة نسيانا أو جهلا قصورياً فصلاته صحيحة واقعاً. فلو ان المولى قال: (لا بأس بالصلاة في مشكوك التذكية) ولم يصدر مقيّداً إلّا بعد خمسين سنة، وكان في الواقع يشترط في صحة الصلاة أن يكون الثوب مذكّى أو قامت عليه امارة من امارات التذكية كسوق المسلمين أو يد المسلم، والمكلف عمل بالرواية الواردة في مقام الافتاء. ثم بعد خمسين سنة ورد عن الإمام الذي بعده: انه يعتبر في الصلاة أن يكون الثوم مذكى. فقال: أنا علمت بكلام الإمام السابق. فغايته انه اخل بالشرط عن جهل قصوري، وبالتالي فصلاته صحيحة واقعاً ومقتضى انه صلاته صحيحة واقعا ان المولى حينما القى عليه الخطاب الترخيصي على نحو الاطلاق ولم يقيّده بالمقيّد الالزامي فغايته أنه أخلّ بالشرط عن جهل قصوري، لكنه لم يلقه في مفسدة خلاف الواقع. لأن صلاته صحيحة واقعاً. فأي قبح في ذلك؟!.

فنحن نقول: ما دام الشرط شرطا ذكريا لا شرطاً واقعياً فما دام المكلف لم يعلم به، اذن الشرط غير ثابت في حقه، ومقتضى ذلك ان صلاته صحيحة واقعا، فذكر الخطاب الترخيصي على اطلاقه مقام الافتاء لا يترتب عليه المحذور وهو القاء المكلف في مخالفة الواقع.

لكن هذا لا يعني ما ذكره شيخنا الاستاذ (قده) ان الاحتياط لا معنى له، حيث أفاد شيخنا الاستاذ (قده) في (ارشاد الطالب، ج1، ص26): إذا كانت صلاته صحيحة واقعا، اذن الاحتياط لا معنى له، الاحتياط بالتحفظ، بأن نقول: تحفظك على الثوب بأن تسال عن تذكيته أو عدم تذكيته. مثلا: تحفظك في ثوب الصلاة ليس راجحاً بداعي الاحتياط لأنك حتى لو صليت فصلاتك صحيحة واقعا فأي وجه لرجحان التحفظ على سبيل الاحتياط، فلذلك قال شيخنا (قده): انه بناء على ذلك: لا يصح حمل هذه رواية ابي بصير: (سألت ابا عبد الله (ع) عن الصلاة في الفراء؟ قال: كان علي ابن الحسين (ع) رجلاً صرداً فلا تدفئه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرض فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة القاه والقى القميص الذي تحته، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون أن دباغته ذكاةٌ). فعدّة من الاعلام حملوا هذه الرواية على الاحتياط. أي أن التحفظ في ثوب الصلاة أمر راجح احتياطاً فما كان يصنع الامام زين العابدين كان من باب الاحتياط.

لكن شيخنا الاستاذ يقول: لا معنى للاحتياط، لأن الصلاة في مشكوك التذكية صحيحة واقعاً بمقتضى حديث (لا تعاد) حتى لو كان في الواقع يشترط في صحة الصلاة كون الثوب غير مذكى. فإذا كانت الصلاة صحيحة واقعا حال النسيان أو الجهل القصوري فلا وجه للتحفظ على سبيل الاحتياط كي نحمل هذه الرواية على أنها في مقام بيان رجحان التحفظ احتياطاً.

نقول: إن ما افاده (قده): صحة الصلاة واقعا شيء والتحفظ على الملاك الواقعي شيء اخر، فانه لا اشكال في ان جزئية القراءة في الصلاة جزئية ذكرية لا جزئية واقعية، فلو أخلّ بالقراءة نسياناً أو جهلاً قصورياً حتى ركع لكانت صلاته صحيحة بمقتضى حديث (لا تعاد)، فهل هذا يعني ان التحفظ في مسالة القراءة ليس راجحا لأنه لو لم يقرا نسيانا أو جهلا قصوريا لكانت صلاته صحيحة؟ لا إشكال ان التحفظ على القراءة أو التحفظ على الصلاة بأن يكون ملتفتا إلى اجزائها وشرائطها امرا راجح. كما انه النجاسة أي نجاسة ساتر العورة مانع من صحة الصلاة الا ان هذا المانع ذكري، بمعنى من صلى بالنجس جهلا قصوريا فإن صلاته صحيحة، لكن هذا لا يعني ان رجحان التحفظ على الثوب وفحصه من حيث الطهارة والنجاسة ليس امرا راجحاً. والسر في الرجحان هو التحفظ على الملاك الواقعي، حيث ان في الصلاة مع ساتر طاهر أو في الصلاة التامة الاجزاء والشرائط ملاكا لا يدرك بالصلاة الناقصة ولو كانت صحيحة واقعاً.

ويساعد على ذلك عدّة روايات:

منها: رواية الاشعري، (حديث 3 باب61 من ابواب لباس المصلي): كتب بعض اصحابا إلى ابي جعفر الثاني(ع): (ما تقول في الفرو يشترى من السوق؟ \_المفروض ان الفرو يشترى من السوق والسوق سوق المسلمين، يعني امارة على التذكية\_ فقال: إذا كان مضمونا فلا بأس) \_اي إذا ضمن لك بائع الفرو انه مذكى فلا باس\_، مع قيام امارة على التذكية فلا محالة مقتضى الجمع بين ما دلّ على امارية سوق المسلمين على التذكية وبين هذه الرواية ان يحمل (اللا بأس) على الكراهة والمرجوحية لا على الحرمة بعد قيام امارة. اذن فمعنى قوله الإمام ان التحفظ على المذكى أمر راجح، ولذلك إنما يتحقق هذا الرجحان بما إذا كان الثوب مضموناً.

ومنها: عن ابي بصير، سالت ابا عبد الله (ع): (عن الصلاة في الفراء؟ فقال كان علي ابن الحسين (ع): رجلاً صرداً فلا تدفئه فراء الحجاز لأن دباغتها بالقرض فكان يبعث إلى العراق فيؤتى مما قبلهم بالفرو فيلبسه فإذا حضرت الصلاة القاه والقى القميص الذي تحته، فكان يسأل عن ذلك؟ فقال: إن اهل العراق يستحلون لباس جلود الميتة ويزعمون أن دباغته ذكاةٌ). فإن شرائه (ع) ولبسه في غير الصلاة شاهد على أن المسألة مسالة رجحان وليست مسالة الزام، وإلا لا فرق في ذلك، أنه إذا كان علي ابن الحسين (ع) يرى \_كما فهمه شيخنا الأستاذ (قده)\_ أن ما اشتري من سوق العراق ميتة لأن امارة التذكية غير شاملة له فشراء الميتة محل اشكال، ومع ذلك هو يشتريه ويلبسه غاية ما في الأمر إذا حضرت الصلاة القاه، فهذا شاهد على أن الألقاء من باب التحفظ احتياطاً فهو أمر راجح لا أنه يرتب آثار الميتة على ما يشتريه من سوق العراق. فتلخص بذلك: أنّ القاء الخطاب الوارد في مقام الافتاء على نحو الترخيص اتكاء على القرينة المنفصلة غير قبيح وفي المقام لو سلمنا القبح لا ينطبق لأن الشرط شرط ذكري. إلا ان هذا لا يستلزم عدم رجحان التحفظ اختياراً.

رابعا: انما يتم كلام السيد الاستاذ (دام ظله) إذا احرزنا أن الثاني متأخر زمانا. ونحن لو جئنا وقارنا بين الروايتين، فإن معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس وردت عن أبي الحسن. ومعتبرة اسحاق ابن عمّار أيضاً وردت عن أبي الحسن نفسه، فلم يحرز أن الثانية متأخرة عن الأولى كي يقال بأن اتكاء الإمام في ترخيصه في الأولى على الثانية مستهجن والقاء في مخالفة الواقع. فإذا لم يحرز أن الثاني متأخر أم لا؟ فلعله متقدم عليه؟ فيرجع إلى ما يرجع عليه العرف العقلائي، والعرف العقلائي يقول: متى اجتمع خطابان من مقنن واحد وكان احدهما أخص مطلقا من الثاني خُصّص به.

اذن إنما خرجنا عن هذا القانون العرفي وهو حمل العام على الخاص إذا كان الخاص متاخراً زماناً بعد و قت العمل بالعام، فإذا لم يحرز انه متأخر رجعنا إلى ما يقتضيه العرف العام من حمل العام على الخاص.

### 36

كان الكلام في أنه هل يمكن العمل بإطلاق معتبرة (جعفر بن محمد بن يونس) الدالّة على جواز الصلاة في مشكوك التذكية. وذكرنا أن المناقشة في العمل بإطلاق هذه الرواية من جهات ثلاث:

الجهة الاولى: هل أن القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من العمل بإطلاقها أم لا؟ سبق بحث ذلك.

الجهة الثانية: هل أن هذا الاطلاق مقيد بصحيحة الجعفري، وصحيحة اسحاق ابن عمار أم لا؟.

ووصل الكلام الى هذه النقطة: وهي: هل تصلح معتبرة اسحاق ابن عمار بواسطة مفهوم الشرط فيها بتقييد معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس أم لا ؟.

وقد أفيد في كلمات سيدنا الأستاذ (دام ظله): أن معتبرة جعفر بما أنها خطاب ترخيصي وارد في مقام الافتاء فهو آبٍ عن التقييد بالمقيد الإلزامي المنفصل. ونتيجة لهذا الإباء عن التقييد يحمل مفاد موثقة إسحاق على الكراهة. فيكون مفاد قوله ع : ( إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا باس) أنه: إذا لم يغلب عليها المسلمون ففي الصلاة فيه بأس. أي كراهة.

قال: ويؤكد ذلك أي ويؤكد ان الصلاة في غير ما صنع في بلد الإسلام امر مكروه وليس أمراً ممنوعاً إطلاق صحيحة الجعفري، حيث حثّ الامام (ع) فيها على الفراء المشترى من السوق، من غير حاجة الى الفحص والسؤال، بينما إذا كان البائع مسلماً مع كون الفراء مصنوعا في بلاد الكفر أو أن البائع كافر مع كون الفراء مصنوعاً في بلد الاسلام أو بلد الكفر، فإن هذا كله غير ملحوظ، بل قال في صحيحة الجعفري: (سألته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبّة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية؟ أيصلي فيها؟ قال: نعم، ليس عليكم المسألة، إن أبا جعفر (ع) كان يقول: إن الخوارج ضيقوا على أنفسهم بجهالتهم أن الدين أوسع من ذلك). فهذا الحثّ على الصلاة في الثوب المشترى من السوق من دون حفص عن حال البائع: هل هو مسلم أم كافر هل المبيع هو الثوب المصنوع في بلاد الكفر؟ أم المبيع هو الثوب المصنوع في بلاد الاسلام؟، فالحثّ على الصلاة من دون فحص ظاهر ان اشتراط كون الثوب مصنوعا في بلاد يغلب عليها المسلمون امر راجح وليس أمراً لازما.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: إذا قلنا بأن الاطلاق الترخيصي الوارد في مقام الافتاء يأبى التقييد بالمقيد الإلزامي المنفصل. فغاية ذلك تعارضهما لا حمل المقيد المنفصل على الكراهة والندب، فإن حمله على الكراهة والندب يحتاج الى قرينة وشاهد. مجرد أنّ الاطلاق الترخيصي لا يقبل التقييد بالمقيد المنفصل لا يفضي الى القول بالكراهة، خصوصا مع ظهوره في بيان الحكم الوضعي، فإن ظاهر قوله: (لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وما صنع في ارض الإسلام، قلت: فإن كان فيها غير أهل الإسلام؟ قال: إن كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس). فإن ظاهر جواز الصلاة فيما صنع في أرض الإسلام هو الصحة والفساد وليس الحكم التكليفي من رجحان أو من غير ذلك.

ثانياً: ما أفيد من أنّ (صحيحة الجعفري) لها إطلاق لجواز الصلاة فيما يشترى من سوق المسلمين، مع غمض النظر عن كون البائع مسلماً أو كافرا أو كون المصنوع مصنوعا في ارض الاسلام أو غيرها محل تأمل.

أولاً: لا نحرز أن هذه الرواية في مقام بيان امارية السوق كي يتمسك بإطلاقها، بل لعل الإمام اجاب على ما هو مفروض في السؤال حيث قال السائل: ( إني اشتري الفراء من السوق؟ قال: يجوز الصلاة فيه) لا أن الإمام في بيان امارية السوق حتى يتمسك بإطلاقه.

وثانياً: على فرض أنّ الامام في مقام بيان امارية السوق فالامارية هي في اطار الامارية العقلائية، بمعنى ان امارية السوق على وقوع التذكية إنما تتم فيما إذا انحفظت هذه الامارية عرفاً، واما لو علم ان هذا المشترى من السوق من بلاد غير المسلمين بأن كان البائع كافرا وكان مجلوبا من بلاد غير الاسلام، فإن كاشفية السوق حينئذ عن التذكية كاشفية غير عرفية، لان البائع كافر والمبيع مجلوب من بلاد غير المسلمين، فمجرد بيعه في سوق المسلمين لا يعطي للسوق امارية وكاشفية عرفية كونه مذكّى. فهذه الرواية حتى لو كانت في مقام بيان امارية التذكية لا اطلاق لها لفرض تكون كاشفية السوق عن التذكية كاشفية غير عرفية.

ثالثاً: لو سلّمنا، فإنّ المفروض ان هذه الرواية واردة في مقام الافتاء، ومقتضى مبنى السيد الأستاذ (دام ظله) أن الرواية الواردة في مقام الافتاء تتأثر بالقدر المتيقن في مقام التخاطب والقدر المتيقن في مقام التخاطب ما يشترى من السوق مع كون البائع مسلما أو كون المبيع مجلوباً في بلاد الإسلام. والا فما دامت ورادة في مقام الافتاء لا يحرز اطلاقها لأكثر من ذلك.

فتخلّص بذلك:

أنّ الصحيح أنّ اطلاق (معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس): الذي قال: (لا بأس بالصلاة في مشكوك التذكية) مقيد بما ورد في معتبرة (اسحاق ابن عمار) حيث قال: (وإن كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس). نعم، ليست مقيدة بصحيحة الجعفري، لأن قيد السوق لم يرد في كلام الامام وانما ورد في سؤال السائل فلا ظهور له في الاحترازية كي يكون مقيداً، وعلى فرض ان السائل ساقه للاحتراز مع ذلك الجواب لا مفهوم له كي يقيد به اطلاق معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس. وهذا مضى بحثه.

بعد الفراغ من الجهتين السابقتين: الجهة الاولى: ان نفترض ان معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس مطلقة، ولا يضر بإطلاقها القدر المتيقن في مقام التخاطب. الجهة الثانية: هل هي مقيدة بمعتبرة اسحاق ابن عمار أم لا؟ لنفترض أنها ليس مقيدة بمعتبرة جعفر .

يصل الكلام الى:

الجهة الثالثة: هل لها معارض، بل نفترض ان اطلاقها تام، ومقتضى اطلاقها انه يجوز الصلاة في مشكوك التذكية بلا قيد. هل لها معارض أم لا؟. والمعارض المتصور هو: موثقة أبن بكير. في موثقة ابن بكير قال: (محمد ابن يعقوب عن علي ابن ابراهيم عن أبيه عن أبن أبي عمير عن أبن بكير، قال: سأل زرارة ابا عبد الله (ع) عن الصلاة في الثعالب والفَنْك والسنجاب وغيره من الوبر، فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله (ص): أنّ الصلاة في وبر كلِّ شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلّي في غيره مما احلَّ الله أكله، ثم قال: يا زرارة هذا عن رسول (ص) فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه \_القيد في صدر الرواية أن يكون من حيوان محلل الأكل\_ فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكّاه الذبح، أو الذابح وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذبح أم لم يذكّه).

فالكلام فعلاً في أنه: هل بين هذه الرواية وبين معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس تعارض أم لا؟، حيث إنّ مفاد معتبرة جعفر جواز الصلاة في مشكوك التذكية. ومفاد موثقة أبن بكير: اشتراط التذكية، فلابد من احراز التذكية، حيث قال: (إذا علمت أنه ذكّي قد ذكّاه الذبح). فقد يقال: ان بينهما تعارض ومقتضى التعارض هو تقديم وترجيح موثقة ابن بكير لشهرتها ومعروفيتها بين الاصحاب، حيث إن المشهور بنى على اشتراط التذكية، فالشهرة العملية لموثقة ابن بكير. وهنا أجاب السيد الأستاذ (دام ظله) كما في تقرير السيد المهري لبحثه في (الصلاة في اللباس المشكوك) هنا أجاب عن الاستدلال بهذه الرواية بوجهين:

الوجه الاول: لا يحرز صدور الفاظ هذه الرواية عن الامام (ع) كي نعتمد على هذا اللفظ في اثبات شرطية التذكية بحيث تكون معارضة لإطلاق معتبرة جعفر، فما هو الوجه للتشكيك في صدور هذه الالفاظ عن الامام(ع)؟. قال: كما نبّه عليه المحدّث الكاشاني في (الوافي، ج5، ص65) وأشار اليه السيد البروجردي(قده) في بعض تقريراته: وذلك من خلال عدّة عبارات: عدة عبارات إذا قرأناها نجد اضطراباً في المتين يمنع من احراز صدور هذه الالفاظ عن الامام (ع).

العبارة الاولى: (زعم انه إملاء رسول الله(ص) وهو: أن الصلاة في وبر كلِّ شيءٍ حرامٍ أكله فالصلاة في وبره وشعره وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد). فقال: إن الاضطراب في العبارة واضح، (الصلاة في كل شيء فالصلاة في وبره فاسد) فإسناد هذه العبارة الى الرسول (ص) مع أنه افصح العرب مشكل جداً، بل نجزم بوقوع تصحيف في العبارة، ولعلَّ منشأ ذلك أن الراوي هو ابن ابي عمير، لأنّه روى عن ابن بكير، وقد ذكر في أحواله (ابن ابي عمير) أن كتبه تلفت في زمان حبسه، وبعد ان ارادوا تصحيحها تعرض اسماء بعض الرواة الى الحذف، فأبدلوه بكلمة (رجل، أو عن بعض أصحابنا)، أو كما في رواية الخمس: (الخمس على خمسة أشياء، وذكر أربعة ثم قال: ونسي أبن أبي عمير الخامس).

وأما المتون لم تكن مقروءة \_يعني متون هذه الراوية ما قرأت\_ فقد أثبتوها بالتصحيح القياسي، يعني قاسوا هذه الرواية على نظائرها من الروايات فصححوا الفظاها ورقعوها من باب التصحيح القياسي. ولذلك نجد بقرينة التطبيق أي تطبيق الإمام الكبرى المأخوذة من النبي (ص) على مورد السؤال، لان الامام سأل فأخرج الكتاب، سأل عن (الثعالب والفنك والسنجاب من الوبر) تجوز الصلاة فيه أم لا؟ فأخرج الكتاب الوارد عن النبي (ص) وطبّقه على مورد السؤال. فنجد أن الصحيح –بمقتضى تطبيق الامام الكبرى على مورد السؤال\_ بموجب التصحيح القياسي أن الرواية هكذا اصلها: (إنّ الصلاة في كلِّ شيءٍ وبرٍ حرام أكله فاسدة). ومع ذلك لا يحصل الوثوق بصدورها عن النبي(ص). هذه المناقشة في العبارة الأولى وان اضطرابها مانع من الوثوق بصدورها.

الجواب عن ذلك:

أولاً: هناك فرق بين الغلط والتكرار، فلو كانت الفقرة مشتملة على استعمال غلط أو مشتملة على استعمال نشاز لدى المعهود لدى المحاورات العربية لكان ذلك مانعا من الوثوق بصدورها عن النبي (ص). وأما التكرار فهو أمر متعارف في مقام التعليم إذ لعل ما صدر عن النبي (ص) في مقام التعليم لان املاء منه. فقال: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وكل شيء منه فاسد ) لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره.

فان للنبي (ص) مقامين: مقام الخطابة، ومقام التعليم. فكونه يختار افصح الكلم في مقام الخطابة لا يعني انه كذلك في مقام التعليم فالتكرار متعارف في مقام التعليم، لذلك اشتمال هذه الفقرة على نوع من التكرار لا يضر بسلامتها أو لا يمنع من الاعتماد عليها كخطاب وارد عن النبي(ص).

ثانياً: على فرض أن هذا التكرار مانع من الوثوق بصدور هذا اللفظ عن النبي (ص) فغاية الامر ان الراوي نقله بالمعنى، ونقل الراوي بالمعنى معتمد في مقام الاستنباط، إذا كان الراوي من علية الرواة المعروفين بالضبط، فمعروفيته بالضبط قرينة على الوثوق بأن ما عبّر عنه حاك عن ما صدر وعن المراد الجدي للامام (ع) نظير ما في صحيحة الفضلاء الواردة في باب التقية الذي قبلها الكل وبنوا عليها: كما في( باب 25، ابواب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر، حديث 2) قال: (إنّ التقيّة في كل شيء يضطر اليه ابن ادم فقد احله الله له).

فإن هذا ليس منسجما بحسب الاستعمال العربي ان يقول: (ان التقية في كل شيء يضطر اليه ابن آدم فقد أحله الله له) بل المنسجم مع التعبير ان يقول: التقية فيما يضطر اليه ابن آدم جائزة. ومع ذلك رواها الفضلاء. فبما أن الراوي معروف بالضبط كابن ابي عمير عن ابن بكير. فمقتضى ذلك: ان لا يمنع مجرد التكرار من إحراز أن ما عبّر به الراوي حاكٍ عن المراد الجدي للمعصوم.

ثالثاً: سلمنا، فإن ادنى الملابسة لا تكفي في الاشتقاق، فيقال: لذي الوبر انه وبر، ولذي الحجر أنه حجر، ولذي البقر أنه بقر، هذا ليس مسوغاً ، فإن الاشتقاق يحتاج الى مسوغ قياسي أو مسموع لا مجرد أن له ادنى ملابسة بشيء مصحح لأن يشتق منه صفة مشبه فيقال: ذي الوبر وبر، ونقول مقتضى التصحيح القياسي في الرواية: إن الصلاة في كل شيء وبر حرام أكله فالصلاة ....).

العبارة الثانية: هي قوله: (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله).

الاشكال الوارد على هذه العبارة: ان ظاهر العبارة: أن المشار اليه بلفظ (تلك) هي الصلاة التي وقعت فيما لا يؤكل لحمه، فكيف يقول الامام هذه الصلاة التي وقعت فيما يؤكل لحمه ستكون صحيحة إذا صليتها فيما يؤكل لحمه؟!، فإن الشيء لا ينقلب عمّا وقع عليه. فإذا افترضتم ان الصلاة وقعت فيما لا يؤكل لحمه، فكيف يقول: لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما قد أحل الله أكله.

الجواب عن هذا الاشكال بوجهين:

الوجه الاول: إنّ هذا مجرد تعبير كنائي عن اشتراط حلية الأكل، نظير ما ذكر في الآية المباركة: (إِذَا قُمْتُمْ إِلَى الصَّلَاةِ فَاغْسِلُوا وُجُوهَكُمْ). فإنه لا إشكال انه ليس المراد ما هو ظاهر الآية: من أن اشتراط الوضوء إذا قام الإنسان الى الصلاة، بل يقولون: التعبير بالقيام مجرد كناية، فكأنه قال: الصلاة مشروطة بالوضوء. وأما التعبير بالقيام فهو تعبير كنائي عرفي، كذلك الامر في المقام: قوله: (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله) مجرد تعبير كنائي عن اشتراط حلية الأكل في ثوب المصلي.

الجواب الثاني: ذكره في هذا التقرير (ص24): يمكن أن يقال: إن المراد بالإشارة تلك، ليس هو نفس المشار اليه، يعني ليس الصلاة الواقعة خارجاً، بل المراد طبيعي الصلاة بنحو الاستخدام: وهو أن يرجع الضمير الى ما ينتزع من المذكور سابقا لا الى نفس المذكور سابقاً. فلذلك في المقام لعله من باب الاستخدام، يعني هناك مصدر متصيد مما سبق وهو عنوان (الصلاة) واسم الاشارة يعود الى طبيعي الصلاة، فلا يكون هذا الاشكال وارداً.

### 37

ذكرنا سابقاً: أنّه قد يُدّعى أنّ موثقة (أبن بكير) الدالّة على اشتراط التذكية في صحة الصلاة مضطربة المتن، مشوشة بنحو يكون مانعاً من احراز صدورها عن المعصوم، فلا يصح الاستدلال بها، وذلك لعدة اشكالات في عدة فقرات من متن الرواية. ووصل الكلام الى الإشكال الثالث:

حيث ورد في الرواية: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره ) وهنا: ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) بحسب ما في تقرير كلامه: بأنّ هذه الجملة يرد عليها: أنّ الوبَر ليس له وبَر، فكيف يقول: (إن الصلاة في كلّ شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه). ومن الواضح أن الوبَر ليس له وبر وشعر وجلد وروث. وإنما الجلد والشعر، لذي الوبَر لا لذي الوبر.

فالظاهر: أنّ الكلمة الصحيحة هي : (الوبِر) أي ذي الوبَر، وهو الظاهر من السؤال، حيث إنه قال في السؤال: (سأل زرارة ابا عبد الله ع: عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب، وغيره من الوبَر). فإن محط السؤال في الصلاة في جلود ما له وبَر، كالثعالب، والفنك والسنجاب. لا الصلاة عن كل ما يحرم أكله. بل عن خصوص صنف مما يحرم اكله وهو ما له وبَر، لانه قال: (عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر). فالمناسب لذلك ان يكون قوله: وغيره الوبرِ. اي من الحيوانات ذات الوبر. (فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله (ص) إن الصلاة في وبر كل شيء حرامٍ أكله فالصلاة وبره) الظاهر: ان كلمة (وبَر) الاولى. ساقطة من المتن وفي الحاشية، فلما جاء المستنسخ الثاني نقل كلمة (وبر) من الحاشية الى المتن، فبدل أن يضعها بعد كلمة (شيء) وضعها قبل كلمة (كل شيء) أي بدل ان يقول: (ان الصلاة في كل شيء وبر حرام اكله). قال: (ان الصلاة في وبر كل شيء). هي نفس الكلمة موجودة ولكنها بعد كلمة (شيء) فيكون المراد من العبارة:

(إن الصلاة في كل شيء وبِر حرام أكله). يعني ذي وبر، لأن هذا هو مورد السؤال. لا أنّ الصلاة في وبر كل شيء فهو وضع الكلمة في غير موضعها. فإذا تم ما ذكرناه:

بـأن كانت الجملة هكذا: (إن الصلاة في كل شيء وبر حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره)، صارت الجملة مستقيمة، لان الشيء الوبرِ له وبَر وشعر وجلد وروث، فتكون الجملة حينئذٍ مستقيمة. ويترتب على ذلك امران:

الامر الاول: إن كلمة (حرام اكله) (إن الصلاة في كل شيء وبِر حرام اكله). لإخراج الوبر الذي لا يحرم أكله الماعز فإنه من ذوات الوبرَ ولكنها لا يحرم أكلها فتخرج. فتخرج.

الامر الثاني: اختصاص المانعية بالثعالب، فلا تشمل المانعية كلّ حيوان يحرم اكله، كما قال به بعض الفقهاء، بل تختص المانعية بالثعالب، أي ان المانع من صحة الصلاة، أن يكون الجلد جلد ثعلب سواء كان مذكى ام لم يكن مذكى، فان كونه من هذا الصنف مانع من صحة الصلاة. وبالتالي لو كان لدينا جلد مما يحرم اكله ولكنه ليس من الثعالب، فلا مانع من صحة الصلاة فيه إذا ذكّي.

ويلاحظ على ذلك:

أولاً: إنّ كلمة (الوبِر) لغةً، وإن صحّت كما في (الصحاح ولسان العرب وتاج العروس). إلا أنّ المراد بالوبِر هو: كثير الوبَر لا ذي الوبَر. فليس كل ما له وبَر يقال له وبِر، وإنما الوبِر كثير الوبَر. فيقال: للإبل وبِر اذا كثر وبرها لا انه يطلق على الوبِر على كل ما له وبَر. كي نقوم بتصحيح قياس فنصحح الكلمة بأنها (وبِر) وليست (وبَر). وتكون الجملة: ان الصلاة في كل شيء وبِر حرام اكله.

ثانيا: على فرض التسليم بأن (الوبِر) هو كل ما له وبَر. فإنّ كون محط السؤال هو الوبِر من الحيوانات. لأنه سأل عن سأل عن الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبَر. أي أن محط السؤال ما كان وبِرا من الحيوانات، فلنفترض ذلك، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي اختصاص الجواب بما كان له وبَر من الحيوانات فضلاً عن اختصاصه بالثعالب. بلحاظ عموم الذيل، حيث إن الامام الصادق (ع) فرّع على ما املاه رسول الله (ص): بهذه الكبرى: فقال: (فاحفظ ذلك يا زرارة، فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت انه ذكي قد ذكّاه الذبح، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله، وحرم عليكم اكله \_ولم يقيده بذات الوبَر ولا بالثعالب من ذات الوبر\_ فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذبح ام لم يذكّه).

اذن لا موجب لاختصاص المانعية بذات الوبَر فضلا عن القول باختصاصها بذات الوبَر لأنها مورد السؤال فلا موجب لاختصاصها بالثعالب مع أن محط السؤال: كل ما له وبر، السنجاب والفنك وغير ذلك. ووجود بعض الروايات الدالة على عدم صحة الصلاة في الثعالب كما سياتي ذكر بعض الروايات في محله لا يوجب اختصاص مدلول هذه الرواية بذلك.

الإشكال الرابع: في (استقصاء الاعتبار في شرح الاستبصار، الحر العاملي، ج6، ص266): محصّل كلامه: أن التعبير الوارد في الرواية: التعبير بــ(في) حيث قال: (إن الصلاة في) ثم قال: (والصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه وبوله وكل شيء منه فاسد). فما هو المراد بكلمة (في)؟ هل المراد بها المعية، اي فالصلاة مع بوله او مع روثه. ام المراد بـ(في) الظرفية. اي يصلي في الثوب ذي الروث وذي البول واشباهه.

فإن كان المراد بكلمة (في) المعية: فلازم ذلك انه لا يصح الصلاة مع فضلات كل شيء حرام أكله. لأنه قال: (إن الصلاة في شعره وبوله وروثه) هذه لا خصوصية له. قطعا لا خصوصية للبول والروث، فاذا كان المراد بـ(في) المعية: فمقتضى ذلك ان المانع من صحة الصلاة: الصلاة مع أي فضلة من فضلات ما يحرم أكله. ولازم ذلك عدم صحة الصلاة في لعاب البعوضة أو الذبابة، وعدم صحة الصلاة في عسل النحل لأنه فضلة من فضلات ما يحرم أكله. فلا يقول بذلك احد، اذن لو كان المراد بكلمة (في) مع، فلازم ذلك: ان تقولوا بحرمة الصلاة في هذه الامور ولا يقول بذلك احد، فأنتم مضطرون لارتكاب التخصيص بروايات أخرى.

وإن كان المراد بكلمة (في) الظرفية، فمن الواضح: ان الظرفية الحقيقية غير متصورة في بعض هذه الأمور. فيتصور الظرفية الحقيقية في وبره في جلده، لكن لا يتصور الظرفية الحقيقية في بوله، بأن يصلي في بركة من البول مثلا، فلازم ذلك استعمال كلمة (في) في ظرفية حقيقية بلحاظ بعض المصاديق، وظرفية مجازية في البعض الآخر، واستعمال كلمة (في) في الحقيقة والمجاز خلاف الظاهر مما يحتاج الى القرينة.

ولكن الجواب عن هذا الاشكال: بان ظاهر سياق الرواية: أن المنظور اليه في الرواية: ما يقبل التذكية. لا كل محرّم الأكل، ذلك بلحاظ السؤال من جهة: سألته عن الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبَر. اي مما يمكن اكله فيمكن تذكيه. هذا هو محط السؤال. وكذلك بالنظر الى الجواب: حيث إن الإمام(ع) في تفريعه على ما ذكره النبي(ص): قال: (فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره \_ إلى أن قال\_ قد ذكّاه الذبح، وإن كان غير ذلك فالصلاة في كل شيء......ذكّاه الذبح ام لم يذكه).

فظاهره: ان المقسم ما يقبل التذكية تكوينا حتى يكون محطا للكلام. اذن الرواية بلحاظ سياقها: منصرفة عن مثل البق والى غير ذلك.

الإشكال الخامس: ما تعرّض له السيد الأستاذ في تقريره: قال: (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله). فإن ظاهر هذه الجملة (حتى يصلي في غيره) أنّ صحة الصلاة منوطة بأن يصلي فيما يحل اكله، والحال انه لا يشترط في صحة الصلاة فيما يحل أكله. إذ قد يصلي في الورق من الشجر، او يصلي في القطن والكتّان، فلا يشترط في صحة الصلاة الا ان يصلي في جلد يحل اكله حتى يقول (ع): (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله).

فقال في (ص24): إنّ هذه الجملة ظاهرة في شرطية كون اللباس من اجزاء ما يحل اكله، وهو مقطوع الفساد، إذ تجوز الصلاة في غير الاجزاء الحيوانية قطعاً. لذلك قال: فلابد من التصحيح القياسي، بان نبدل كلمة (حتى) بالـ(الواو) فتكون الجملة هكذا: (وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة. ثم قال: ويصلي في غيره). يعني من باب ذكر أحد المصاديق. بأن تكون الجملة جملة استئنافية. (ويصلي في غيره مما أحل الله أكله). كما يشهد له ذيل الموثقة الذي هو من كلام الإمام (ع).

فإن قيل: إن فتح هذا الباب (باب التصحيحات) سد لباب الوثوق بصدور الاحاديث على ما هي مروية، اذ في كل جملة لا تكون منسجمة نقوم بالتصحيح القياسي، وهدم للاستدلال بالنصوص.

قلنا: إنا لا نلتزم بجواز التصحيح القياسي مطلقا، ولذلك أفاد (دام ظله) إشكالا على من قال: في حديث لا ضرر تصحيحا قياسياً. حيث إن البعض قال: كلمة (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام). اصلها هكذا: (لا ضرر ولا ضرار فالإسلام يزيده خيراً). فقاموا بتصحيح قياسي مثلاً فجعلوها (لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

فردّهم: بأن هذا التصحيح القياسي، مما لا شاهد عليه ولا مسوغ له. فلا نلتزم بجواز التصحيح القياسي مطلقا، إلا في روايات ابن ابي عمير، وذلك في خصوص ما شهد به الاعلام باضطراب المتن. \_الظاهر أن مقصوده: ليس هو خصوص روايات ابن ابي عمير بل مقصوده: ما قامت امارة عقلائية على خلل في المتن.

فما قامت امارة او منشأ عقلائي على خلل في متنه فهو مورد للتصحيح القياسي، والا لا خصوصية لروايات ابن ابي عمير. هذا ما افاده (دام ظله) بحسب ما في التقرير.

الجواب عن هذا الإشكال:

أولاً: مورد السؤال في الرواية هو الحيوان، فإن مصب السؤال هو الصلاة في الحيوان، ولم يكن مصب السؤال هو الصلاة في الساتر كي يكون الجواب متعرضاً لمطلق الساتر، فلّما كان محط السؤال عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟، أخرج الإمام(ع) كتابا: زعم انه املاء رسول الله (ص) متعلقا بالصلاة في الحيوان، لان هذا هو مورد السؤال.

كما أن المقسَم في جواب الإمام (ع) كان في الحيوان. حيث قال: \_بناءً على تصحيح السيد\_: إنّ الصلاة في كل شيء وبِر حرامٍ اكله فالصلاة. فالمقسم الذي ذكر في صدر الجواب هو أيضاً الصلاة في جلد الحيوان مثلاً.

فلأنّ منظور السؤال والمقسم المذكور في صدر الجواب هو الصلاة في الجزء الحيواني، لذلك قال (ع): (لا تقبل الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله). لا أنّه في مقام بيان شروط ساتر الصلاة كي يقال بان هذا منافي لجواز الصلاة في غير الاجزاء الحيوانية قطعاً.

ثانياً: إنّ ما ذكره ضابطة التصحيح القياسي محل تأمل، والسر في ذلك: انه اذا قامت القرينة السياقية على تحديد هذا التصحيح كان ذلك داخلاً ضمن الاستظهار، لأنّه اذا قامت القرنية السياقية على أنّ كلمة (وبَر) مثلاً مقدمة والمفروض ان تكون مؤخرة كان ذلك ضمن الظهور، والظهور حجة وليس من باب التصحيح القياسي بل هو ظهور، وان لم تقم القرينة السياقية على ذلك فتبقى الرواية مجملة على هذه الرواية، فما هو المعين لهذا التصحيح دون غيره، فاللجوء اليه ظن في ظن.

الإشكال السادس: قال: إن قوله (ع): (فإنّ كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي). فهذا القيد (اذا علمت انه ذكي) اما ان يرجع الى الجميع من بوله وشعره وروثه والبانه؟ او يرجع الى خصوص الأخير؟.

فإذا قلتم: بان هذا القيد راجع الى الجميع فلازمه اشتراط التذكية حتى فيما لا تحله الحياة من اجزاء الحيوان. وهذا ايضا مقطوع الفساد. فإنه لا يشترط في صحة الصلاة فيما لا تحله الحياة التذكية.

فاذا ارد ان يصلي في (القرن) لا يشترط فيه ان يكون مذكى، نعم يشترط ان يكون مما يحل اكله لا أن يكون مذكّى. وإن قلتم بأن القيد يرجع الى الأخير: فهذا مما لا معين له وهو خلاف الظاهر.

والجواب عن ذلك: أن غاية ما في الباب أن الرواية مقيدة: اي ان مقتضى اطلاق هذه الرواية الشريفة اشتراط التذكية حتى فيما لا تحله الحياة. خرجنا عن هذا الاطلاق بما دلَّ على عدم الاشتراط برواية أخرى، وهذا امر مما لا مانع منه. حتى لو فرضنا ان هذه الرواية واردة في مقام الافتاء والاطلاق الوارد في مقام الافتاء لا يقبل الحمل على المقيّد المنفصل، لكن ذلك في الاطلاق الترخيصي وهذا اطلاق الزامي حيث انه دل على اشتراط التذكية في كل أجزاء ما يحل أكله.

اذن بالنتيجة: جميع الاشكالات التي اوردت على متن هذه الرواية لأجل إسقاط الاستدلال بها على شرطية التذكية غير تامة. فمقتضى حجية ظاهر الرواية: العمل به. ومقتضى العمل به هو: اشتراط التذكية.

وسيأتي حلّ المعارضة إن شاء الله.

### 38

ما زال الكلام: في صحة الاستدلال بموثقة (ابن بكير) على شرطية التذكية في ثوب المصلّي. حيث قال: (فإن كان مما يحل اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه وألبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت أنه ذكي قد ذكّاه الذابح).

وذكرنا السيّد الاستاذ (دام ظله) بحسب التقرير: اشكل على الاستدلال بالموثقة من وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: عدم احراز صدور هذه الالفاظ عن المعصوم كي يستند اليها. وسبق البحث في ذلك.

الوجه الثاني: على فرض ان اللفظ الصادر هو (إذا علمت انه ذكيّ) مع ذلك فإن الاستدلال مبني على لحاظ العلم على نحو الموضوعية، بحيث يكون موضوع صحة الصلاة ما علم بكونه مذكى. ولأجل ذلك: إذا شك في التذكية لم تصح الصلاة فيه لعدم تحقق العلم بتذكيته. سواء كان علما وجدانيا أو تعبدياً.

ولكن قد يقال: بأن العلم في الصحيحة ملحوظ على نحو الطريقية لا على نحو الموضوعية، وذلك: لقرينتين:

احدهما: ان العلم من العناوين الآلية بالنظر العرفي، وليس مثل عنوان التذكية نفسها. حيث ان له نفسية وموضوعية، اما عنوان العلم فهو كعنوان التبين وعنوان الوصول من العناوين الطريقية التي تكون متمحضة في الكاشفية لا اكثر.

وبناء على ذلك فكأن الرواية قالت: (فان كان مما يحل اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده جائز إذا كان ذكياً). من دون دخل للعلم بالتذكية في موضوع الصحة. وبناء عليه: فيمكن الجمع بينه وبين معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس. التي قالت: (إذا شككت في تذكيته فلا بأس بالصلاة فيه) فيقال: بأن التذكية مطلوبة ولكن إذا قامت أية امارة عقلائية عليها فحينئذٍ تصح الصلاة.

القرينة الثانية: ان يقال: بأن الذيل شاهد على ان المناط على التذكية وعدمها لا على العلم بالتذكية، حيث قال: (وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله ذكاه الذابح أم لم يذكه فالصلاة فيه فاسد).

اذن مقتضى هاتين القرينين: أن العلم بالتذكية لا دخل له، فلا تكون الرواية منافية لمعتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس.

ويلاحظ على ما افيد في هذا الكلام:

إنّ العلم وإن كان من العناوين الآلية والطريقية بالنظر العرفي، الا انه طريق بلحاظ متعلقه لا بلحاظ الاثر الذي رتب عليه في لسان الدليل، فإن كون العلم طريقا وآلة غايته انه محض كاشف عن متعلقه وهو المعلوم، ولكن لو رتب اثر على لسان الدليل على عنوان العلم فإن مقتضى احترازية القيود كون العلم دخيلا في الموضوع، فإذا قال المشرع مثلاً: إذا علمت بأن المال لفلان فاشهد. فإن ظاهره ان العلم دخيل في جواز الشهادة لا أن العلم مجرد طريق وكاشف عن ما هو موضوع الاثر وان كان بلحاظ متعلقه مجرد طريق وكاشف.

اما القرينة الثانية وهو ان الامام في الذيل لم يأخذ العلم بالتذكية، بل قال: ذكاه الذبح أم لم يذكه فهذا غريب جداً ، لانّ اخذ القيد وعدمه انما يصح قرينة إذا كان في مقام بيان الاثبات لا في مقام بيان النفي. والذي ذكر في الذيل في مقام بيان النفي لا في مقام بيان الاثبات. بيان ذلك:

مثلا: لو قال المولى: من كان مسلماً وعلمت أنه مظلوم فاشهد له. ونحن شككنا ان العلم دخيل في جواز الشهادة أم ليس دخيلاً؟ فعقب الامام نفسه فقال: (من كان مسلماً وعلمت بمظلوميته فاشهد له فإن لم يكن مسلما فلا يجب عليه ان تشهد له كان مظلوما أم لا). فهل يستفاد من قوله (كان مظلوما أم لا) ان العلم لا دخل له. قطعاً لا يستفاد من ذلك. لأن قوله (كان مظلوما أم لا) في مقام بيان عدم ترتب الأثر لعدم تحقق موضوعه لا في مقام بيان ترتب الأثر لتحقق موضوعه، فهو يقول: إذا لم يكن مسلما، يعني الموضوع منتف لا يجب عليك الشهادة له، كان مظلوما أم لم يكن فضلا عما لو كنت عالما بمظلوميته أم لم تكن، لان الموضوع اساسا منتف.

ففي مقام بيان انتفاء الاثر لانتفاء الموضوع لا يكون ذكر الاوصاف قرينة على ما هو دخيل في موضوع الأثر وعدمه. والمقام من هذا القبيل لأنه قال: ( إن كان مما يحل اكله فالصلاة في جلده وشعره وبوله جائز إذا علمت انه ذكي، وان كان غير ذلك ما قد نهيت عن اكله فالصلاة فيه فاسد ذكاه الذبح أم لم يذكه) يعني لا دخل للتذكية فضلا عن العلم بها لان الموضوع اساسا منتفٍ وهو كون الحيوان محرم الأكل.

اذن فكلتا القرينتين لا يصح الاستشهاد بهما على ان العلم لا موضوعية له في الاثر.

وعلى فرض ان العلم مجرد طريق: وأن الاثر رتب في الرواية على التذكية مع ذلك تبقى المعارضة بينهما وبين معتبرة جعفر ابن محمد ان يونس، لا أنه ترتفع المعارضة والمنافاة، لأن هذه الرواية تقول: لا يصح الصلاة في الثوب الا إذا كان مذكى. وتلك الرواية تقول: إذا لم تعلم انه ذكي فتصح الصلاة فيه، فلو لم تكن للتذكية دخل وكان المدار على عدم العلم بالميتة، لكان ترتيب الأثر على التذكية لغواً، اذن فالتنافي باقي بين الروايتين، لان الرواية الاولى ترى ان المدار على عدم العلم بالميتة. وهذا الرواية ترى المدار على العلم بالتذكية.

الوجه الثالث: قال: على فرض دلالة الموثقة (ابن بكير) تمت دلالتها وصلاحيتها لمعارضة المعتبرة، (معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس) الان انه لا سبيل لترجيحها عليها، يعني لا سبيل لترجيح موثقة ابن بكير على المعتبرة بالشهرة. لعدم تحقق الشهرة الروائية التي بها ترجح احدى الروايتين المعتبرتين على الأخرى فلا مناص بعد تساقطهما بالمعارضة من الرجوع الى الأصل العملي وهو البراءة عن شرطية التذكية أو مانعية غير المذكّى.

الكلام في مناقشة الذي افيد:

نقول: على فرض ان الموثقة منافية لمعتبرة جعفر، حيث إن مفاد معتبرة جعفر صحة الصلاة في مشكوك التذكية، بينما مفاد الموثقة شرطية العلم بالتذكية. فهل التعارض بينهما مستقر بحيث نصل الى المرجحات وعلى فرض التساقط نصل الى الاصل العملي؟.

قد يقال: بأن التعارض بينهما غير مستقر وان موثقة ابن بكير قرينة على مفاد المعتبرة وليس العكس، لان مفاد المعتبرة (معتبرة جعفر) يسأله عن الثوب لا اعلم انه ذكي البسه واصلي فيه؟ فقال: لا بأس.

(يسأله عن الفرو والخف البسه واصلي فيه ولا اعلم انه ذكي؟ فقال: لا بأس به) فيقال: بأن موثقة ابن بكير اظهر لانها واردة في مقام التعليم والتفصيل. حيث إن الامام ع بعد ان ذكر ما أملاه رسول الله (ص) على أمير المؤمنين علي (ع) قام الامام بتعليم ما املي وتفصيله، فقال: (احفظ ذلك يا زرارة فإن كان مما يحل اكله فالصلاة في جلده وشعره وبوله وروثه وألبانه ول شيء منه جائز إذا علمت انه ذكي قد ذكّاه الذابح وإن كان غير ذلك).

فظاهره التفصيل وذكر تمام القيود الدخيلة في الحكم وهذا يجعل اظهر دلالة من الجواب الوارد في معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس. حيث إنه ورد في مقام الافتاء وبيان وظيفة المستفتي حيث قال لا باس به ولم يزد على ذلك. فمقتضى اظهرية موثقة ابن بكير على معتبرة جعفر أن يحمل (لا باس به) على امارة على التذكية كالسوق أو يد المسلم أو أرض الاسلام.

او يقال: إن معتبرة اسحاق ابن عمار شاهد جمع بين الطرفين، عندنا طرف يقول: لا بأس في الصلاة في مشكوك التذكية. الذي هو معتبرة جعفر. وعندنا طرف يقول وهو موثقة ابن بكير: نأخذ بمفهومها: إذا لم تعلم انه ذكي قد ذكاه الذابح فلا تصلي فيه، فهما متعارضان.

وعندنا طرف ثالث: وهو معتبرة اسحاق ابن عمار: (إذا كان الغالب على المسلمين فلا باس) يعني ان اخذت هذا الثوب من ارض غلب عليها المسلمون فلا باس بالصلاة فيه.

فهذا الطرف الثالث له منطوق يوافق احدى الطائفتين، وله مفهوم يوافق الطائفة الأخرى. بلحاظ منطوقه: حيث قال: لا باس بالصلاة في ثوب اخذ من ارض الاسلام يوافق معتبرة جعفر. بلحاظ مفهومه: (اذا لم يكن مأخوذا من ارض الاسلام فلا تصلي فيه) يوافق مفهوم موثقة ابن بكير.

ومتى ما وجد عندنا دليل يكون بلحاظ منطوقه اخص من منطوق الطائفة الاولى، وبلحاظ مفهومه أخص من مفهوم الطائفة الثانية كان شاهد جمع بينهما. فتلك الرواية التي تقول (لا بأس بالصلاة فيه) يعني إذا كان مأخوذاً من أرض الاسلام، وتلك الرواية التي تقول: بمفهومها : (لا تصح الصلاة فيه) يعني إذا لم يكن مأخوذاً من أرض الإسلام.

وان قلنا بمسلك انقلاب النسبة كما هو مسلك سيدنا الخوئي (قده): اذن فمفهوم موثق ابن بكير قد قيد بمنطوق معتبرة اسحاق، وبعد تقيد مفهوم موثق ابن بكير بمنطوق معتبرة اسحاق يصبح منطوقه اخص مطلقا من معتبرة جعفر فيقيد به.

اذن على جميع الوجوه يمكن الجمع بين هذين المتنافيين. فإن لم يمكن، وكان التعارض مستقرا. قدمت الموثقة لمخالفتها للعامة على معتبرة جعفر لموافقتها لهم.

بل على مبنى السيد الاستاذ (دام ظله): إن الامر لا يدور مدار الشهرة الروائية، فمبنى السيد الأستاذ (دام ظله) أن المستفاد من مقبولة (عمر ابن حنظلة) التي قال فيها: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه).

\_هذه عنده كبرى يذكرها في بحث التقليد في بحث تعارض الادلة\_ انه إذا كان في احد الطرفين المتعارضين ميزة توجب ان يكون مما لا ريب فيه بلحاظ الآخر كان هذا مرجحا له، ومن الواضح انه إذا كانت احدى الروايتين مشهورة شهرة عملية بأن بنى الفقهاء على الفتوى بها كان الشهرة العملية ميزة لها توجب اتصافها انها مما فيها بالنسبة، يعني بالنسبة الى الطرف الآخر، وهذا مرجح. نعم لو لم يكن هناك مرجح ووصلت النوبة الى الاصل العلمي، فالحق معه، لان مقتضى الاصل العملي البراءة عن شرطية التذكية.

هذا تمام الكلام في الصلاة في مشكوك التذكية إذا كان مما تتم به الصلاة إذا كان ساترا للعورة.

وقد تلخص: ان الصحيح ما ذهب اليه السيد الخوئي (قده): من اشتراط التذكية بمقتضى (موثقة ابن بكير).

ولكن بناء على ذلك يأتي

### البحث فيما لا تتم الصلاة فيه:

لأننا لو اخترنا انه تصح الصلاة في مشكوك التذكية إذا كان ساترا ، فمن باب أولى تصح فيما لم يكن ساتراً ، لكن إذا اخترنا هناك: لا تصح الصلاة في مشكوك التذكية، إذا كان ساترا يأتي البحث: هل تصح الصلاة في مشكوك التذكية إذا لم يكن مما لم تتم به الصلاة؟.

وقد استدل على جواز ذلك بروايتين:

الرواية الأولى: موثقة اسماعيل ابن الفضل: سألت ابا عبد الله (ع): عن لباس الجلود والخفاف والنعال والصلاة فيها إذا لم يكن من أرض المصلين، \_يعني نص على ان هذا الجلد مستورد من غير ارض الاسلام\_ فقال(ع): اما النعال والخفاف فلا باس به). يعني وان لم يكونا من ارض الاسلام.

وقد التزم بذلك السيد الخوئي في بحثه: فقال: بأن ما لا تتم الصلاة فيه تصح الصلاة فيه وان لم تحرز تذكيته، لوضوح مدلول هذه الرواية حيث انها فصلت: (اما النعال والخفاف فلا باس بهما). وسكتت عن حكم الجلود، أي الذي يتم الصلاة به. فقال لا مانع من التفكيك بأن نقول: ما لا تتم الصلاة فيه يصح الصلاة فيه وان لم يكن محرز التذكية بخلاف ما تتم فيه الصلاة.

الرواية الثانية: موثقة سماعة: قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن تقليد السيف في الصلاة فيه الفراء والكماد، قال: لا بأس ما لم تعلم أنه ميتة)، ما لم تعلم انه ميتة تصح الصلاة فيه.

هذا ولكن، افاد السيد الامام (قده) في (ج4، كتاب الطهارة، ص246): أن الحق هو التفصيل في غير المذكّى لا في مشكوك التذكية.

السيد الخوئي (قده) فصل في مشكوك التذكية. قال: مشكوك التذكية إن كان مما تتم الصلاة فيه، فلا تصح الصلاة، وأما إن لم تتم الصلاة فيه فيصح الصلاة فيه.

السيد الإمام يقول: افترض انه غير مذكى واحرزنا انه غير مذكى، مع ذلك نفصل، نقول: غير المذكى ان كان مما تتم الصلاة فيه فلا، وان كان مما لا تتم الصلاة فيه فلا باس بالصلاة فيه وان احرز انه غير مذكى. قال وان موثقة اسماعيل ابن الفضل هذا معناه: عندما قال: (وأما النعال والخفاف فلا باس بهما) يعني فلا بأس بهما وان علمت انهما ميتة.

وليس ذلك مستغربا فإن النجس يفصل فيه، ان كان مما لا تتم الصلاة فيه فلا بأس وان كان مما تتم الصلاة فيه ففيه بأس، بحسب كلامه.

ولكن ما افاده محل تأمل.

باعتبار انه لو جمدنا على (موثقة اسماعيل) لربما كان لكلامه وجه. ولكن إذا نظرنا الى (موثقة سماعة) حيث قال فيها: (ما لم تعلم انه ميتة فيصح الصلاة فيه)، لا انه يصح الصلاة فيه مطلقا لمجرد انه لا تتم الصلاة به.

فنحن وهاتان الروايتان: هل نعمل بهما وهما يقولان: ما لم تعلم انه ميتة تصح الصلاة فيه إذا كان مما لا تتم الصلاة فيه؟.

لو لم يكن معارض لتم المطلب، لأن موثقة ابن بكير ذكرت ما لم تتم الصلاة فيه، حيث قال: ( فإن كان مما يحل اكله فالصلاة في وبره في شعره في جلده في روثه في البانه وكل شيء منه جائز إذا علمت انه ذكي). فمقتضى عمومها انه لا تصح الصلاة في شيء من الحيوان حتى يحرز تذكيته وان كان مما لا تتم الصلاة فيه، كالشعر والروث والبول، وأشبه ذلك.

وقد يجمع بين: (موثقة ابن بكير) وهاتين الموثقتين: تارة: بالتخصيص. بأن يقال: هاتان اخص، لان تلك واردة في مطلق الثوب، وهاتان واردتان فيما لا تتم الصلاة فيه. فمدلول الموثقتين اخص من مدلول موثق ابن بكير،

لكن هذا الجمع غير عرفي، لانه ذكر الخاص لا انه ذكره على سبيل العموم، أي تارة يقول: اكرم كل عالم. ثم يقول: لا تكرم العالم الأموي، هنا يقبل التخصيص، أما إذا قال: اكرم زيدا وبكرا وخالداً وكل عالم، ثم قال: لا تكرم زيدا. فإنه يعد معارضا وليس مخصصا لان العام نص على التخصيص ومع التنصيص يكون الجمع بالتخصيص غير عرفي.

وثانيا: بأن يجمع بينهما فيقال: بأن المراد هنا: في \_موثقة سماعة وموثقة اسماعيل\_: يعني ما لم تعلم انه ميتة وقامت امارة على تذكيته.

لكن هذا الجمع ايضا جمع غير عرفي، لأنه بين (ما لم تعلم انه ميتة فصلي)، وبين (ما لم تعلم انه ذكي فلا تصلي) فنحمل الاولى (ما لم تعلم انه ميتة) إذا علمت انه ذكي بامارة، فهذا إلغاء لعنوان ما لم تعلم انه ميتة. الظاهر في ان الموضوعية لعدم العلم بالميتة لا للعلم بالتذكية ولو علما تعبدياً.

فلا يبقى الا أن نقول: أن القدر المتيقن في مقام التخاطب ضائر بالإطلاق وحيث ان الموثقتين: موثقة إسماعيل وموثقة سماعة إطلاقان ترخيصيان واردان في مقام الافتاء، والقدر المتيقن في مقام التخاطب مضر بالاطلاق. والقدر المتيقن منهما ما إذا قامت امارة على التذكية اما لانه مشترى من سوق المسلمين أو لانه من يد مسلم. والقدر المتيقن في مقام التخاطب ضائر بالإطلاق فلا نحرز إطلاقهما لما إذا لم تكن هناك أية امارة على التذكية بحيث يكون معارضة بينهما وبين موثقة ابن بكير.

وعلى فرض المعارضة فتصل النوبة للاصل العملي فمقتضى الاصل هو عدم اشتراط التذكية فيما لا تتم الصلاة فيه.

### 39

### الشرط الرابع: \_من شرائط لباس المصلي\_: أن لا يكون من أجزاء ما لا يؤكل لحمه.

سواء كان مذكّى أم لم يكن مذكّى، جلداً كان أو غيره، فالصلاة في فواضل غير المأكول فاسدة سواء كان جلداً أو شعراً أو وبراً بل حتى لو كان شيئاً من فضلاته. وهذه المسألة فيها مطلبان:

المطلب الأول: في دليل الشرطية. المطلب الثاني: في مصبِّ هذه الشرطية.

أمّا بالنسبة إلى المطلب الاول: فلا خلاف في اشتراط ان لا يكون ثوب المصلي من اجزاء ما لا يؤكل لحمه في الجملة، وانما قلنا في الجملة بلحاظ مخالفة جمع في غير السباع أو ما يؤكل الشجر والورق حيث ذهب بعضهم إلى اختصاص الشرطية بأجزاء السباع أي لا يكون ثوب المصلي من اجزاء السبع كما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله). وبعضهم جعل مصبّ الشرطية أن لا يكون ممن يأكل اللحوم. ففي الجملة لا خلاف في اشتراط أن لا يكون ثوب المصلي من أجزاء ما لا يؤكل.

وقد استدل على ذلك بوجهين: التسالم والروايات الشريفة.

أمّا التسالم: فرائحة المدركية مشمومة منه بلحاظ الروايات الشريفة.

وأما الروايات: فهي متعددة ولكن عمدتها موثقة ابن بكير التي بحثناها سابقاً.

ومنها: رواية علي أبن أبي حمزة، (حديث2، باب3، من أبواب لباس المصلّي): سألت أبا عبد الله (ع) وأبا الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلي فيها الا في ما كان منه ذكيّاً، قلت: أوليس الذكّي مما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه). فمصبُّ الشرطية ما كان ذكيا والذكي ما ذكي من مأكول اللحم.

ومنها: رواية ابراهيم ابن محمد الهمداني، (الحديث الرابع، من نفس الباب): (كتبت اليه ( مكاتبة مضمرة) يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه، \_ من غير تقية ولا ضرورة\_، فكتب: لا تجوز الصلاة فيه).

الرواية الثالثة: رواية انس بن محمد عن أبيه عن جعفر ابن محمد ان آبائه في وصية النبي (ص) لعلي (ع) قال: يا علي لا تصلي في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه.

والحديث السابع في (العلل): عن علي ابن احمد عن محمد ابن ابي عبد الله عن محمد ابن اسماعيل، يرفعه إلى أبي عبد الله (ع): (قال: لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأن اكثرها مسوخ).

وفي رواية تحف العقول: عن الصادق (ع): في حديث قال: (وكل ما أنبتت الأرض فلا بأس بلبسه والصلاة فيه وكل شيء يحل لحمه فلا بأس بلبس جلده الذكي منه وصوفه وشعره ووبره وان كان الصوف والشعر والريش والوبر من الميتة وغير الميتة فلا بأس بلبس ذلك والصلاة فيه).

هذه الروايات اشكل على سندها.

واما الرواية التامة سندا ودلالة: فهي موثقة (ابن بكير، الحديث الأول من نفس هذا الباب) قال: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله اكله). وقال في ذيلها: (وإن كان مما قد نهيت عن أكله وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكاه الذبح أم لم يذكه).

المطلب الثاني: هل أن مصبَّ المانعية أنّ يكون محرم الأكل، أو أنّ مصب المانعية أن يكون من السباع؟ أم أن مصب المانعية ان يكون من أكلة اللحوم فعلاً بناء على الفرق بين السبع وبين أكل اللحوم؟

فالبحث في أنّ مصب المانعية هو خصوص السباع أم مطلق ما يحرم أكله سيأتي التعرض له من قبل سيد العروة (قده) والتعليق عليه.

ولكن البحث من هذه الجهة: هل تختص المانعية بأجزاء ما كان من أكلة اللحوم أم لا؟

فقد نسب إلى سيد المدارك ذلك، وأيد ذلك بعضهم بهذه الرواية وهي رواية: قاسم الخياط، (باب6، من أبواب لباس المصلي، حديث 2) عن أبي عبد الله (ع): (ما أكل الورق والشجر فلا بأس بأن يصلى فيه، وما أكل الميتة فلا تصلي فيه).

فما هي النسبة بين هذه الرواية وبين موثقة ابن بكير التي قلنا هي العمدة؟، حيث إن مفاد موثقة ابن بكير ان حرمة الأكل مانع أكل الشجر أم أكل اللحم، فالسنجاب الذي لا يأكل اللحوم ولكنه محرم أكله فالصلاة في وبره فاسدة. بينما مفاد رواية الخياط ان ما أكل الشجر والورق فالصلاة فيه صحيحة وان كان محرّم الأكل، فبين الروايتين عموم من وجه ويلتقيان فيما أكل الشجر مما هو محرم الاكل.

وقد تعرض المحقق النائيني (قده) في (كتاب الصلاة، ج1، ورسالته في اللباس المشكوك ص45) لهذه الرواية: قال: ان موثقة ابن بكير مقدمة على هذه الرواية في مورد الالتقاء، لأن دلالة موثق ابن بكير على المنع بالعموم، حيث قال : (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة فيه فاسدة). فدلالتها على مانعية على كل اجزاء مأكول اللحم بالعموم. بينما دلالة (قاسم الخياط) على الجواز بالإطلاق، حيث قال: ما أكل الشجر والورق تصح الصلاة فيه وان كان محرم الأكل فدلالتها على الجواز حتى بالنسبة إلى محرم الأكل بالإطلاق والعموم قرينة على الإطلاق، لأنه يعتبر في حصول الاطلاق تمامية حصول مقدمات الحكمة، ومن مقدمات الحكمة عدم البيان على الخلاف، والعموم الوضعي بيان. فما دل على العموم رافع لما دل بالإطلاق. هذا كلام المحقق النائيني (قده).

وهنا ملاحظتان:

الملاحظة الاولى: على فرض أن العموم قرينة على الاطلاق بمعنى كون العام رافعا للمطلق فإن القرينية في إطار الظهور العرفي كما قال المحقق النائيني نفسه. بمعنى ما نعد اللفظ قرينة على غيره، إذا كان بحيث لو جمع في سياق واحد لرؤي متلائمين، هذا مناط القرينية، فمناط قرينية الاظهر على الظاهر أو الصريح على الظاهر، ومن صغرياتها قرينية العام على المطلق أنهما لو جمعا في دليل واحد لرؤي متلائمين هذا هو المناط في القرينية.

بينما في محل الكلام لو جمعا في دليل واحد للزم في تقديم العام على المطلق لغوية العنوان الموجود في المطلق، لأنه إذا كان المدار على حرمة الأكل لم يبق العنوان أكل الورق أو أكل غير اللحم موضوعية وخصوية.

فلازم تقديم العام على المطلق لغوية العنوان المأخوذ في موضوع الاطلاق وهذا مستهجن عرفا فإن ظاهر قوله: (ما أكل الورق جاز وما أكل الميتة لا يجوز): أن للمأكول موضوعية في الحكم. فلو كانت الموضوعية فقط لحرمة الأكل، وأما اذا يأكل فلا خصوصية له إذن فأخذ هذا العنوان في موضوع الحكم لغو مستهجن.

إذن يلزم من تقديم العام على المطلق لغوية العنوان في المطلق، وهذا مانع عرفي من قرينية العام في المطلق فيكونان متعارضين في مورد الاجتماع.

الملاحظة الثانية: على فرض ان هذه الرواية (رواية قاسم) ساقطة ولو بلحاظ الاشكال في السند كما ذكره السيد الخوئي (قده) فبحث هذا البحث في (ج12 من موسوعته، في بحث جواز الصلاة في جلد السّمور، ص196): فهنا افيد بأن هناك رواية اخرى لفترض أن رواية (قاسم الخياط) ساقطة سندا. لكن هناك رواية أخرى بمدلولها وهي: صحيحة سعد ابن سعد الاشعري عن الرضا (ع)، (باب 4 من أبواب لباس المصلي، حديث1): (سألته عن جلود السّمور فقال: أي شيء هو؟ هو ذاك الادبس؟ فقلت: هو الاسود، فقال: يصيد؟ قلت نعم يأخذ الدجاج والحمام، فقال: لا).

فإن ظاهر الرواية ان المناط في عدم صحة الصلاة أنه يعتمد في طعامه على اللحوم، على الصيد.

فيقال: إذن بين هذه الرواية وهي صحيحة سعد وبين موثق ابن بكير عموم من وجه لأن موثق ابن بكير دل على أن المانع حرمة الأكل سواء أكل اللحوم أم لم يأكل، وهذه الرواية دلت على ان ما لم يعتمد على الصيد جائز سواء كان محلل الأكل أو محرم الاكل.

ولكن بإزاء ذلك ذكر سيد المستمسك (قده) ان هذه الصحيحة (صحيحة سعد) معارضة، لو لم تكن معارضة لعارضت موثقة ابن بكير، لكنها في نفسها وهو مسألة جلد السمور، في هذا المورد هي معارضة بعدة صحاح:

منها: (باب 4، حديث 2): صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع) قال: (سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه، فقال لا بأس بالصلاة فيه).

ومنها: (باب 5، حديث 1): صحيحة علي ابن يقطين: (سألته أبا الحسن موسى (ع) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود، فقال: لا بأس بذلك).

ومنها: (باب 4، حديث 6) رواية علي ابن جعفر عن أخيه موسى (ع) قال: (سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك؟ فقال: لا يلبس ولا يصلى فيه إلا ان يكون ذكيّاً).

فمقتضاه انه لو كان ذكيا جازت الصلاة فيه. إذن هذه الصحيحة وهي (صحيحة سعد) معارضة بهذه الصحاح.

لكن سيدنا الخوئي (قده) في مناقشته لكلام المستمسك أفاد: بأن هذه المعارضة غير تامة، قال(ص198): ولا ينبغي التأمل في أن الترجيح مع الثانية \_(يعني في صحيحة سعد التي تقول بالمنع إذا كان مما يصيد)\_ لوجهين:

أحدهما: انها مخالفة للعامة حيث انهم يرون جواز الصلاة في كافة الجلود مما يؤكل ومما لا يؤكل كما في (المغني، لأبن قدامة، ج1، ص88) فتقدم على ما دلّ على الجواز لأن الرشد في خلافهم تحمل على تلك الروايات، فقوله عليه السلام (لا بأس) تحمل على التقية.

ثانيهما: أنها موافقة للسنة القطعية. وهي موثقة ابن بكير وغيرها، أي أن ما دل على أن المدار على حرمة الأكل سنة قطعية وهذه موافقة لها فتأخذ بها وتطرح تلك الطائفة لانها مخالفة للسنة القطعية.

وعلى فرض أننا شككنا في ذلك وتعارضت الروايتان ولا مرجح لأحداهما على الأخرى يتساقطان والمرجع عموم موثق أبن بكير، لأن كليهما وارد في السمور احدهما يجيز والآخر يمنع فنرجع إلى موثقة ابن بكير الدال على ان حرمة الأكل مانع. تم كلامه .

ونحن نطرح عدة استفهامات على ما افاده (قده):

السؤال الأول: قال: انه ترجح صحيحة سعد لمخالفتها للعامة، وثانيا لأنها موافقة للسنة القطعية.

فالسؤال: بحسب الصناعة: أيهما يقدم؟ مسألة مخالفتها للعامة أو مسألة الموافقة للسنة القطعية؟.

فإن مبنى سيدنا (قده) ان ما خالف السنة القطعية ليس بحجة من الأساس مع غمض النظر عن وجود معارض له وعدمه، بينما الترجيح لمخالفة العامة فرع وجود المعارض، لذلك فمقتضى الصناعة ان يقال: إن الطائفة الاولى مخالفة للسنة القطعية فهي مطروحة، وعلى فرض موافقتها فإن الثانية تقدم عليها لمخالفتها للعامة.

السؤال الثاني: هل أنّ مقصود سيدنا (قده) أنّ السنة القطعية قامت على مانعية محرم الأكل؟ أو ان مقصوده أن السنة القطعية قامت على مانعية جلد الثعالب والسمور من الثعالب. ما هو مقصود سيدنا؟.

قال هكذا: "ثانيهما أنها موافقة للسنة القطعية من موثقة ابن بكير وغيرها والأولى مخالفة لها فتطرح".

فإنه إن كان مقصود سيدنا (قده ) أنّ السنة القطعية قامت على مانعية الثعلب وأن السمور من الثعلب فلا يبعد كلامه لأنه ما ورد في مانعية الثعالب ما يقرب من ثلاثة عشر رواية، فيقال بأن ضم بعضها إلى بعض يوجد القطع والوثوق بالصدور. فلاحظوا:

(حديث 3 باب 3، من أبواب لباس المصلي / وحديث 4 من نفس الباب/ وحديث5 من باب 4/ وحديث2 من باب 5/ وحديث3 و4 من باب 5/ وحديث1 من باب 6/ وحديث3 من نفس الباب/ وحديث4 من نفس الباب/ وحديث 4 من باب7/ وحديث6 من باب 7/ وحديث7 و8 من نفس هذا الباب/ وحديث12 من نفس هذا الباب). كلها دلّت على أن المانعية مانع من صحة الصلاة. فربما يقال: بأن هذه سنة قطيعة.

لكن هذا موقوف على تنقيح الصغرى، وأن السّمور من الثعالب، يعني من ذوي الناب أو المخلف، حيث عرّف الثعلب بما كان له ناب أو مخلب.

وأما إذا كان مقصوده (قده) بأن السنة القطعية قامت على مانعية محرم الاكل، فهذا اول الكلام. لأن الروايات في محرم الأكل أربع روايات: ليس الكلام في ضعف السند، فإن ضعف السند لا يمنع من حصول القطع في الصدور ولكن الكلام في المقدار.

الوارد هي رواية: علي ابن أبي حمزة، (حديث2، باب3)، ورواية انس بن محمد (حديث6)، ورواية العلل(حديث 7)، ورواية الحسن ابن علي ابن شعبة صاحب تحف العقول (حديث8). مع الموثقة.

فهل هذا المقدار من الروايات يوجب القطع بالصدور بحيث تكون سنة قطعية يطرح ما خالفها؟. ج: لم يحرز أن هذه سنة قطعية.

السؤال الثالث: ذكر سيدنا (قده) أن الرواية الثانية ترجح على الاولى لمخالفتها للعامة فتحمل الاولى على التقية.

وهذا دمج في تعبير المقرر بين أمرين: لأنه تارة نقول: ان الروايات الدالة على الجواز تحمل على التقية لأن مذهب العامة هو ذلك، وتارة نقول: بأن الرواية الدالة على المنع تقدم لأنها مخالفة للعامة، ففرق بين المطلبين، حيث بنى سيدنا (قده) في (أصوله) ان الترجيح بمخالفة العامة لا يرجع إلى مسألة التقية، هذا أمر مستقل، متى ما تعارضت روايتان فكانت احدهما مخالفة للعامة قدمت سواء كان الموافق صادر على سبيل التقية أم لم يكن، نفس مخالفة العامة مرجح.

فمخالفة العامة بلحاظ ان الرشد في خلافهم هو مرجح في حدِّ ذاته، حتى لو فرضنا أن الموافق لهم لم يصدر على سبيل التقية، فإن مقتضى اطلاق الروايات الدالة على الترجيح على مخالفة العامة في حد ذاته مرجح لا من باب حمل الموافق على التقية. بخلاف مبنى آخر الذي يقول: لا، لا يوجد شيئان وانما يقدم المخالف على الموافق لأن الموافق صادر على سبيل التقية فلم يكن في مقام بيان المراد الجدي.

فهل النكتة في تقديم المخالف على غيره ان الموافق لم يصدر في مقام بيان الجدي أم ان النكتة في الترجيح أن مخالفة العامة مرجح سواء صدر على سبيل بيان الحكم الواقعي أم لم يكن كذلك. نقحوا هذا المطلب أرجعوا إلى الأصول.

### 40

سبق وإن قلنا: ان سيدنا (قده) بحسب ما في تقريره في (ج12، ص197) أفاد: أن صحيحة أبي علي ابن راشد وصحيحة سعد ابن سعد الأشعري: عن الرضا (ع) قال: ((سألته عن جلود السمور فقال: أي شيء هو ذاك الأدبس؟، فقلت هو الأسود، فقال: يصيد؟ قلت نعم، يأخذ الدجاج والحمام، فقال: لا)). \_أي لا تصح الصلاة فيه\_ معارضة بعدة روايات:

منها: صحيحة علي أبن يقطين: قال: ((سألت أبا الحسن (ع): عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود؟ قال: لا بأس بذلك)).

وأفاد بأن الرواية الأولى وهي صحيحة سعد بن سعد الاشعري مقدمة على الثانية بمخالفة العامة، حيث إن العامة يرون جواز الصلاة في كافة الجلود، ما يؤكل لحمه وما لا يؤكل، فتحمل الطائفة المجوزة على التقية.

وذكرنا: ان هذا المطلب لابد من الإشارة الى مبناه اصولياً:

فإذا رجعنا الى بحث التعادل والتراجيح في الاصول ورجعنا الى باب الترجيح بمخالفة العامة، فما هو المقصود بالترجيح بمخالفة العامة؟.

هل ان لهذا المرجع موضوعية أم أنه ملحوظ على نحو الطريقية؟ واذا كان ملحوظا على نحو الطريقية فهل هو طريق لأن الموافق وارد على سبيل التقية؟ ام انه طريق للمرجح الصدوري؟ أم انه طريق للمرجح المضموني؟.

فهنا عدة مباني يمكن اقتناصها من كلمات الاعلام في هذا الباب:

فنقول: ان الترجيح بمخالفة العامة عدة مباني:

المبنى الاول: ما ذهب اليه في الكفاية وتبعه السيد الصدر (قده) بحسب النتيجة: ان الخبر الموافق للعامة ساقط عن الحجية بمقتضى القاعدة، فتقديم المخالف عليه \_أي تقديم المخالف للعامة على الموافق\_ لا من باب ترجيح حجة على حجة بل من باب تمييز الحجة عن اللا حجة، بلحاظ أنّ الخبر الموافق للعامة ساقط عن الحجية.

والوجه في ذلك: مؤلف من أمرين:

الامر الاول: انه لم يحرز بناء اهل المحاورة على اجراء اصالة الجهة في الخبر الموافق للعامة، فإن جريان اصالة الجهة في الخبر الموافق ما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف، والمنشأ العقلائي موجود، وهو: وجود خبر معارض مخالف للعامة، فوجود الخبر المخالف للعامة منشا عقلائي مانع من جريان اصالة الجهة في الخبر الموافق.

وبالتالي: فإذا لم تجر في الخبر الموافق اصالة الجهة ؟ فهل يحمل على التقية؟ أم يحمل على محمل آخر؟ هو لا تجري فيه اصالة الجهة حتى يعمل به.

الامر الثاني: قال في الكفاية: بل إن الخبر المخالف قرينة على حمل الموافق على التقية.

وهذا من باب الجمع العرفي بينهما، حيث إن الخبر المخالف للعامة نص في عدم التقية، بينما الخبر الموافق ظاهر في الجد أو عدم الجد، فمقتضى قرينية النص على الظاهر حمل الخبر الموافق على صدوره على التقية، فاذا حمل على التقية كان ساقطا عن الحجية، فسقوطه عن الحجية كان على طبق القاعدة حيث لم تجر فيه اصالة الجهة بل قامت قرينة على حمله على التقية.

اذن فما ورد عنهم من أنه: (إذا اختلف الخبران فخذ بما خالف العامة) ليس من باب الترجيح بل من باب تمييز الحجة عن اللا حجة.

ويلاحظ على ذلك:

أن مجرد كون الخبر المخالف نصاً في عدم التقية، لا يصلح قرينة عرفية على حمل الموافق على التقية، بل يحتمل له محامل متعددة، مثلا:

لو ورد لدينا خبران احدهما يقول: بنجاسة الكافر والآخر يقول بطهارته، فالخبر القائل بالطهارة نص في عدم التقية لان العامة ذهبوا الى الطهارة. لكن هذا لا يعني حمل الخبر الموافق على التقية. إذ لعل المقصود بالكافر في الخبر غير الموافق الكافر غير الكتابي أو الكافر غير المحارب، فما دامت له محامل فلا يتعين حمله على التقية كي يقال بأن سقوطه عن الحجية على طبق القاعدة.

المبنى الثاني: إن الحمل على التقية ترجيح تعبدي \_لا انه مقتضى القاعدة كما افاد في المبنى الاول\_ لدلالة النصوص عليه: كما في رواية عبيد ابن زرارة (حديث 46، باب9، من ابواب صفات القاضي) عن أبي عبد الله(ع) قال: ((ما سمعته منيّ يشبه قول الناس فيه التقية، وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه)).

ولكن يلاحظ على الاستدلال بمثل هذه الرواية:

أنّها ليست في مقام النظر للخبرين المتعارضين، بل هي في مقام الكلام عن طبيعي الخبر، وأنّ طبيعي الخبر إذا ورد موافقا في مضمونه للعامة، فإن موافقته للعامة قرينة نوعية على صدروه على سبيل التقية.

ومعنى كون مضمونه موافقا له وروده على طبق اصولهم، كأن يكون متضمنا لسد الذرائع أو للقياس أو للاستحسان أو المصالح المرسلة، فعندما يكون مضمونه متوافق على أصول استدلالهم فهذه قرينة على صدوره على سبيل التقية، وليس نظر هذه الرواية لخبرين متخالفين كان أحدهما مطابقاً في الحكم لقول العامة والآخر مخالفا لهم.

المبنى الثالث: أن الترجيح بمخالفة العامة تعبد صرف، بمعنى أنّ مخالفة العامة ملحوظة على نحو الموضوعية لا على نحو الطريقية لشيء آخر. وربما يدل على ذلك: انه فرض في المقبولة نفسها (مقبولة عمر ابن حنظلة) أن الحديثين موافقان للكتاب والسنة ومع ذلك رجح احدهما على الاخر بمخالفة العامة.

فلاحظوا مقبولة عمر ابن حنظلة: ((قلت: جعلت فداك أرأيت إن كان الفقيهان عرفا حكمهما من الكتاب والسنة ووجدنا أحد الخبرين موافقا للعامة والآخر مخالفاً لهم بأي الخبرين يأخذ؟ قال: ما خالف العامّة ففيه الرشاد)).

فيقال: بأن ظاهر هذا الفقرة: ان نفس مخالفة العامة فيه رشاد.

وذكر الكليني في (ديباجة الكافي): فقد ورد أن الرشد في خلافهم. فنفس المخالفة مرجح تعبدي لا الطريقية لشيء آخر.

ويؤيد ذلك أيضاً: (صحيحة ابن بزيع): عن محمد بن إسماعيل ابن بزيع: ((سألت أبا الحسن الرضا (ع) عن صلاة طواف التطوع بعد العصر؟ فقال: لا، فذكرت له قول بعض آبائه (ع) إنّ الناس لم يأخذوا عن الحسن والحسين (ع) إلا الصلاة بعد العصر بمكة، فقال: نعم، ولكن إذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه)).

\_يعني نفس مخالفة العامة مرجح بحد ذاته\_ فقلت: إنّ هؤلاء يفعلون، \_يعني ان سيرتهم انهم يصلون صلاة العصر\_، فقال: لستم مثلهم)). ظاهره: أنّ نفس مخالفة العامة مرجّح.

ومقتضى اطلاق هذه الحديث: أنه حتى لو كان الخبر صادراً عن امير المؤمنين او عن الحسن والحسين قبل حدوث الخلاف مع العامّة ووجدنا خبراً معارضاً له عن الصادق او الكاظم، نأخذ بالخبر المعارض وإن كان ذلك صادراً عن امير المؤمنين والحسن والحسين؛ ما دام أن نفس مخالفة العامة مرجّح.

المبنى الرابع: إنّ الترجيح بمخالفة العامّة ملحوظ على نحو الطريقية لا على نحو الموضوعية لما هو الأقرب للواقع.

أي إذا اختلف الحديثيان كانت المخالفة اقرب للواقع، فهي طريق لتحديد ما هو الاقرب لا لموضوعية في المخالفة.

وهو ظاهر \_هذا الكلام\_ ففيه الرشاد.

يعني فرق بين عنوان الخلاف، وبين عنوان ما خالف. ما خالفهم ففيه الرشاد لا ان في مخالفتهم الرشاد. الخبر المخالف فيه الرشاد لا أن في المخالفة الرشاد.

ويؤكده رواية ابي اسحاق الارجاني، ذكرها أيضاً في (الوسائل، باب حديث 24، باب9) رفعه: (قال: قال أبو عبد الله (ع): أتدري لما أمرتم بالأخذ بخلاف ما تقول العامة؟ فقلت لا ادري: فقال: إنّ علياً (ع) لم يكن يدين الله بدين إلا خالفت عليه الأمة إلى غيره إرادةً لإبطال أمره وكانوا يسألون أمير المؤمنين(ع) عن الشيء الذي لا يعلمونه فاذا افتاهم جعلوا له ضداً من عندهم ليلبسوا على الناس).

فنتيجة ذلك: إذا اختلف الخبران فإن اقربهما الى الواقع ما خالف العامة. هذا هو المبنى الرابع.

المبنى الخامس: ما ذكره السيد الأستاذ (دام ظله) من ارجاع الترجيح في المخالفة إلى الترجيح الصدوري والدلالي؛ \_يقول: أصلاً مخالفة العامة ليست مرجحاً آخر وراء المرجحات الصدورية كالترجيح بالشهرة مثلا\_ والسر في ذلك: لما روي من ان أبن أبي عمير سأله والد الفضل ابن شاذان فقال له: (إنك لقيت مشائخ العامة، \_جلست معهم\_ فكيف لم تسمع منهم \_اي الروايات والأحاديث\_؟!، فقال: قد سمعت منهم غير أني رأيت كثيراً من أصحابنا قد سمعوا علم العامة وعلم الخاصة فاختلط عليهم حتى كانوا يروون حديث العامة عن الخاصة، ويروون حديث الخاصة عن العامة فكرهت ان يختلط عليّ فتركت ذلك واقبلت على هذا \_ يعني الاحاديث الواردة عن الائمة-).

فظاهره: إنه إنما أمر بالأخذ بمخالفة العامة ليفرز ما صدر عما صدر عن غيرهم، فيكون الاخذ بمخالفة العامة مرجحا صدورياً.

ويؤيد ذلك أيضاً: أنّ بعض العامة قد دسّ في كتب أصحابنا بعض الروايات، او استغل بعض الضعفاء من أصحابنا في الروايات كما حدث بالنسبة للمغيرية حيث رووا بعض الروايات في كتب اصحابنا مما يوافق كلام العامة.

فالنتيجة: ان الترجيح بالمخالف لا لأجل جهتي \_اي لا لأجل امر جهتي\_، ولا لأجل حمل الموافق على التقية، ولا لأن المخالفة مرجح تعبدي؛ بل لتمييز ما صدر عن غيره.

إلا ان يقال: إنّ مجرد اختلاط بعض الأحاديث عند بعض الاصحاب، او دسّ بعض العامة بعض الاحاديث في بعض كتب أصحابنا ليس قرينة على ان المراد بقوله في بعض الروايات: أن ما خالف العامة ففيه الرشاد، انه مرجح صدوري.

فلا يبعد هو المبنى الرابع، وهو ان الترجيح بمخالفة العامة لجهة طريقية وهو تمييز ما هو الأقرب للواقع في غيره.

### 41

ذكرنا فيما سبق: ان الترجيح بمخالفة العامة: أي إذا تعارض الخبران وكان احدهما موافقا للعامة والآخر مخالفا لهم فلا اشكال في ترجيح احدهما أي تقديم المخالف على الموافق.

وذكرنا أن في هذا الترجيح عدة مباني، وقربنا المبنى الرابع: وهو ان تكون مخالفة العامة طريقا لاحراز ما هو الاقرب للواقع، وبقي هنا مطلبان:

المطلب الاول: ان هذا المبنى الرابع جامع بين الروايات أي روايات الباب، والوجه في ذلك:

ان يقال: بأن الاخذ بما خالف العامة لكونه أقرب للواقع يرجع لعدة أسباب، إذ تارة يكون السبب في اقربيته للواقع عدم صدور الموافق للعامة من الأصل، وهو ما اشار إليه السيد الاستاذ (دام ظله) لأجل رواية ابن ابي عمير.

وقد يكون المنشأ في اقربية المخالف للواقع صدور الموافق على سبيل التقية. وهو ما اشارت إليه رواية عبيد ابن زرارة، (ما سمعت مني يشبه قول الناس ففيه التقية).

وقد يكون منشأ الاقربية للواقع أن الموافق وان صدر عن الامام وكان صادرا على سبيل الجد وبيان الحكم الواقعي، ولكن لأجل تزاحم الملاكات فإن الخبر المخالف للعامة اقرب منه للواقع، بيان ذلك:

كما في مورد (صحيحة ابن بزيع) حيث إن في الاتيان بصلاة الطواف الندبي بعد العصر ملاكاً فلأجل كون الصلاة ذات ملاكٍ ندبي كان بيان هذا الحكم من قبل الحسن والحسين (ع) صادرا لا على سبيل التقية، بل على سبيل الجد، ولكن لأجل أن الناس أي العامة، درجوا عليه واعتبروه سنة كان في تركه ملاكا ايضا وهو ملاك البين والفرز، أي فرز العامة عن الخاصة، فالفعل ذو ملاك. ولكن في تركه ملاك، وحيث إن ملاك الترك أهم من ملاك الفعل كان الخبر المخالف اقرب للواقع من الموافق.

فلأجل ذلك: جعل الترجيح بمخالفة العامّة بمناط الاقربية للواقع يحقق جمعاً بين الروايات، فإن اختلافها انما هو اختلاف في مناشئ الاقربية بالنسبة إلى الخبر المخالف.

الا ان يقال ان قوله(ع) في المقبولة: (ما خالف العامة ففيه الرشاد)، ان الرشاد في رتبة سابقة على المخالفة، لا ان الرشاد يتحقق بالمخالفة، أي ظاهر هذه الرواية ان المخالفة كاشفة عن الرشاد لا ان الرشاد يتحقق بنفسه المخالفة، بل الخبر المخالف رشيد في نفسه وان كانت المخالفة كاشفة عن رشده، لا أن رشده حاصل بالمخالفة. فلا يشمل هذا التعبير (ما خالف العامة ففيه الرشاد) مورد (صحيحة ابن بزيع)، لأنه في مورد صحيحة بن بزيع قال: (إذا رأيت الناس يقبلون على شيء فاجتنبه).

فان ظاهرها: ان الرشاد يتحقق بالمخالفة والا هو في حد نفسه ليس راشدا. لأنه في حد ذاته ترك لما هو المندوب، لكن بالمخالفة يكون راشداً. بينما ظاهر قوله في المقبولة: (ما خالف العامة ففيه الرشاد) أنه راشد في نفسه. فلا شمول في هذا التعبير لما إذا كانت المخالفة محققة للرشاد.

فحينئذ يقال: نعم، ولكن لا تنافي بين الروايات، أي الروايات الدالة على الترجيح بمخالفة العامة، لأن المخالف رشيد في نفسه، وبين الروايات الدالة على أن نفس المخالفة محقق للرشاد، فإنهما قد يفترقان وقد يجتمعان، أي قد يكون في بعض الموارد نفس الاخذ بالمخالف ذا رشاد من الجهتين، فهو راشد في نفسه والمخالفة في حد ذاته رشاد. فلا تنافي بين وجود ملاكين للرشاد كي يحصل تنافي بين الاخبار من هذه الجهة.

فلا معارضة، لأن (صحيحة ابن بزيع): تدل على انه في بعض الموارد تكون مخالفة العامة ذات رشاد وان لم يحصل تعارض بين الاخبار، ومقبولة (عمر ابن حنظلة) تقول: إذا تعارض الخبران كان المخالفة للعامة كاشفة عما هو رشيد، فلا تنافي بين المدلولين.

المطلب الثاني: حيث ذكرنا الفرق بين مخالفة العامة والترجيح على أساس حمل الموافق على التقية، فلابد من الفرق بينهما من الاثار العملية، أي أن الفرق بين النظرتين ليس فرقاً نظريا فقط، بل هو فرق عملي، بيان ذلك: أن هناك عدة موارد لا يمكن حمل الموافق للعامة فيها على التقية، ومع ذلك نرجح الخبر المخالف لكونه مخالفاً.

المورد الاول: ما إذا كان الخبر صادرا عن الائمة الاوائل الذين سبقوا زمان التقية، كما إذا كان الخبر صادرا عن الامير أو عن الحسنين، فهو خبر صادر على الجد وبيان الحكم الواقعي، لا يمكن حمله على التقية، ومع ذلك لو تعارض مع خبر آخر كان الخبر المخالف مقدمّاً عليه بمقتضى المخالفة.

المورد الثاني: ما إذا كان الخبر الموافق للعامة كثيرا بحيث تمنع كثرته حمله على التقية، كما إذا افترضنا ان هناك خبرين: خبر مخالف وخبر موافق، الا أن الموافق كثير ومتعدد الطرق والنقل عن ائمة متعددين، فكثرته مانع عرفي من حمله على التقية. إذا فنلجأ إلى النكتة الثانية وهي تقديم المخالفة لكونه مخالفا لا ان الموافق واردا على سبيل التقية.

المورد الثالث: ما ذهب إليه السيد الاستاذ (دام ظله): من أن حمل الاخبار على التقية غير صناعي أصلاً. باعتبار انه لا واقع للتقية في اخبار ائمتنا اما من جهة انهم ورد عنهم في الاصول كما ورد في اصول الكافي: ما ينافي التقية جزما وبكثرة كاثرة، فإذا كانوا لا يتقون بالأصول وهي الاهم فكيف يحتمل انهم كانوا يتقون بالفروع أي بيان الاحكام، مع انهم لا يتقون في الاصول، فصدور هذه الكثرة الكاثرة في الاصول على خلاف التقية مانع عرفي من حمل الروايات الواردة في الفروع على سبيل التقية، مع ان الكلام في الاصول الصق بالاحتكاك والمخالفة من الكلام في الفروع.

وثانياً: ان الاخبار تنقحت في زمان المعصومين (ع) فكانوا اصحاب الائمة انفسهم يجتنبون الخبر الصادر على سبيل التقية، وكان إذا صدر من الامام كلام على سبيل التقية قالوا لبعضهم: (اتقاك واعطاك من عين كدرة) وفي بعض الروايات (اعطاك من جراب النورة). فكانوا يجتنبون الخبر الصادر على سبيل التقية ولا يعملون به، فهذا يكشف على ان سيرتهم قامت على الائتمام تدويناً ونشرا على الخبر الصادر على سبيل الجد، واما الخبر الصادر على سبيل التقية فهو مهجور عندهم. وقد عرضت احاديث أبي جعفر وأبي عبد الله (عليهما السلام) على أبي الحسن علي بن موسى الرضا (ع): فأنكر منها احاديث كثيرة.

فالنتيجة: ان مع تحفظ الاصحاب في ذلك الزمن عن الاخبار الموافقة للعامة على سبيل التقية يكون الخبر الموافق على سبيل التقية حمل غير عرفي.

اذن تلخص بذلك: أن الصحيح إذا تعارض خبران وكان احدهما موافقا للعامة رجح المخالف بالمخالفة لا لأجل صدور الموافق على سبيل التقية. وتظهر لهذا عدة ثمار عملية تعرضنا لها. هذا بحسب تنقيح الكبرى.

وأما بالنسبة للتطبيق: أي تنقيح الصغرى: فقد ذكرنا: أن لموثق ابن بكير القائل: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله). فإنها دالة على ان مصب المنع هو حرمة الاكل، أي متى ما كان الساتر مما لا يحل اكله كان مانعاً من صحة الصلاة.

وبإزاء موثق ابن بكير معارضان:

المعارضة الأولى: معارضته برواية قاسم الخياط أو هاشم الحناط، حيث إن هذه الرواية فرّقت بين ما يأكل الميتة وما لا يؤكل، فقال: (ما أكل الورق والشجر فلا بأس بأن يصلى فيه ، وما اكل الميتة فلا تصلي فيه).

فيقال: مقتضى هذه الرواية: أن المدار في المانعية على ما يأكل الميتة وما لا يأكل، وليس المدار في المنانعية على ما كان محرم الأكل وما لم يكن محرّم. وأما حمل ما اكل الشجر والورق على المشيرية فغير عرفي، بمقتضى المقابلة، لأنه يقول: ما أكل الشجر فلا، وأما أكل الميتة فلا تصلي فيه.

فأن ظاهر المقابلة: ان لأكل الميتة موضوعية، وأنه ما أكل الميتة فهو المانع وما لم يأكل فلا مانعية فيه. وحينئذ تكون النسبة بين الروايتين العموم من وجه، لأن الموثق يقول: ان كان محرّم الأكل كان مانعاً سواء اكل الميتة أو أكل الورق. وذاك يقول: ما اكل الميتة فهو المانع حرام الأكل أو محرم الاكل. فبينهما عموم من وجه لذلك يقع تعارض بينهما في مورد الاجتماع.

وقد تخلص سيدنا (قده) عن المشكلة بتضعيف رواية القاسم الخياط. لأن هذا القاسم الخياط هو في حد ذاته مهم ولا توثيق له. ولكن في الطبعة المشهورة للفقيه: هاشم الحناط. وليس قاسم الخياط، بل قال في (روضة المتقين): كما في (الفهرست): هو هاشم الحناط، وهاشم الحناط ثقة وطريق الصدوق إليه طريق صحيح، واما قاسم الخياط فلا توجد له روايات حتى يقال: بأن هناك شخصا أسمه قاسم وكان خياطاً مثلاً. إذن فالموجود هو هاشم الحناط والمفروض ان هاشم الحناط ثقة ، فهذا من قبيل تصحيح في مقام النسخ، وبالتالي فالرواية تامة سنداً.

وتخلّص عن المشكلة: المحقق النائيني (قده): بأنه وإن كانت الرواية تامة سنداً، الا ان الموثقة تقدم عليها لأن الموثقة بالعموم الوضعي، بينما رواية هاشم بالإطلاق والعموم مقدم على الاطلاق. وقد سبق التأمل في ذلك.

إذن فهذه المعارضة باقية تحتاج إلى حل، وسيأتي الحل.

المعارضة الثانية: معارضة موثق ابن بكير بصحيحة سعد ابن سعد الاشعري التي قال فيها: (عن الرضا (ع) قال: سألته عن جلود السّمور، فقال أي شيء هو ذاك الأدبس؟ فقلت: هو الأسود، فقال: يصيد؟ قلت: نعم يأخذ الدجاج والحمام، قال: لا). يعني لا تصلي فيه.

فقد يقال بأن هناك معارضة بين (الموثق) وبين (صحيح سعد)، فإن الموثق ظاهر أن المدار على حرمة الأكل وحليته. بينما (صحيحة سعد) دائرة مدار ما يصيد أو لا فإن كان مما يصيد فلا يصلى فيه حلّ اكله أو حرم اكله، وان كان مما لا يصيد فتصح الصلاة فيه حل اكله أو حرم اكله، فالمدار على الصيد وليس المدار على محرم الاكل. فبين (الموثقة) وبين (صحيحة سعد)، عموم من وجه.

وقد تلخص عن المعارضة بوجوه:

الوجه الأول: ان يقال: بأن (صحيحة سعد) في نفسها هي معارضة، قبل ان تكون معارضة (لموثق ابن بكير)، معارضة بـ(صحيحة الحلبي)، قال في (صحيحة الحلبي): عن أبي عبد الله (ع): (سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه). فظاهر صحيحة الحلبي: لا بأس بالصلاة في السمور، بينما ظاهر صحيحة سعد الاشعري انه لا يصلى في السمور لكونه ممن يصيد.

كيف نتخلص من المعارضة؟:

الوجه الاول: للتخلص المعارضة \_معارضة صحيحة سعد مع صحيحة الحلبي\_: أن يقال بالتخصيص: كما ذكره بعض الاعلام، ان صحيحة الحلبي عامة، صحيحة سعد خاصة، تخصص صحيحة الحلبي بها، لأن صحيحة الحلبي تقول: (لا بأس بالفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه). بينما صحيحة سعد تقول: (السمور فيه بأس)، فالنسبة بينهما عموم وخصوص مطلق، إذا تقدم صحيحة سعد على صحيحة الحلبي بالتخصيص.

ولكن هذا التخصيص الوارد في مقام الافتاء غير عرفي. والوجه في ذلك:

لو قال المولى: اكرم زيدا وبكرا وخالدا، وقال في رواية أخرى: لا تكرم خالداً، يرى بنظر العرف متهافتين، لا أن الأول عام والثاني خاص. يقال: لو كان لا يريد الخاص من الأول ما ذكر اسما، لما صرح به وقال: اكرم خالدا وبكرا وزيداً، ثم قال: لا تكرم خالداً.

إذن بالنتيجة: بما انه في الرواية الاولى وهي (صحيحة الحلبي) نصّ على السمور فقال: (سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب فقال: لا بأس به). أي لا بأس بكل ما ذكرت. فكيف يقول وهو نفسه يقول في رواية مثلا أو إمام آخر : لا تصلي في السمور. فهما متهافتان عرفاً. فهذا الجمع جمع غير عرفي.

الوجه الثاني: ما طرحه سيدنا الخوئي (قده) من تقديم صحيحة سعد، لأن صحيحة الحلبي واردة على سبيل التقية، حيث إن مذهب العامة على جواز الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه، من دون فرق بين أن يكون سمورا أو فراء أو سنجابا أو ثعلبا، على اية حال يصح الصلاة فيما لا يؤكل لحمه. فبما أن صحيحة الحلبي واردة على سبيل التقية، قدمت عليها صحيحة سعد الاشعري.

وهذا الكلام تام في صحيحة الحلبي، ولكن إذا نظرنا إلى رواية (علي ابن جعفر) لوجود الخلاف في سندها: عن أخيه موسى (ع): (قال: سألته عن لبس السّمور والسنجاب والفنك؟ فقال: لا يلبس ولا يصلى فيه إلا أن يكون ذكياً).

فأن ظاهرها صحة الصلاة فيه إذا كان ذكيا وان كان مما لا يحل اكله. وحمله على التقية غير صناعي، لأن العامة لا يرون للتذكية دخلا، بل المدار على الدباغ فانه ما دبغ صحة الصلاة فيه، وإن كان ميتة ومما لا يحل أكله. فتلك الرواية ولو صح حملها على التقية، لم يصح حمل الرواية على التقية لأنها من جهة تجوز الصلاة فيما لا يحل اكله لكن تشترط التذكية ولا تكتفي بالدباغة فلا يصح حملها على التقية.

إذن بالنتيجة: هذا الحمل يصح في بعض دون بعض.

### 42

ما زال الكلام في التعارض بين (صحيح سعد الأشعري) قال: (سألته عن جلود السمور فقال: اي شيء هو ذاك الأدبس؟ قلت: هو الأسود، فقال: يصيد؟ قلت: نعم، يأخذ الدجاج والحمام، قال: لا). الدالة على المنع من الصلاة في جلد السّمور.

وبين صحيح الحلبي الدال على الجواز: (عن ابي عبد الله (ع): سألته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب وأشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه). الدالّ على صحة الصلاة في جلد السّمور.

وذكرنا ان هناك وجوهاً لتقديم صحيحة سعد الاشعري المانعة على صحيحة الحلبي المجوز. ووصلنا الى:

الوجه الثالث: وهو ما ذكره سيد المستمسك (قده)، (ج5، ص324): قال: إن صحيحة الحلبي الدال على جواز الصلاة في جلد السمور والسنجاب والثعالب وغير ذلك ساقط عن الحجيّة في نفسه، وذلك لهجر الاصحاب له فبما أنه مهجور فليس حجة في نفسه كي يكون معارضاً لصحيحة سعد الاشعري.

ولكن ما ذكره محل تأمل والوجه في ذلك:

إنما هجر الاصحاب العمل به هو خصوص الفقرة المتعلقة بالثعالب، فإن الاصحاب اتفقوا على عدم صحة الصلاة في جلد الثعلب واما بقية الفقرات فلم يتحقق هجر من الاصحاب للعمل بها.

فلاحظوا ما ذكره في (ص322) عن ذكر السنجاب، قال: وعن (أمالي الصدوق): ان من دين الامامية الرخصة في الفنك والسمور، فكيف يتحقق هجر من الاصحاب لفقرة تجويز الصلاة في السمور مع ان دين الامامية بحسب نقل الصدوق على الترخيص.

وأما بالنسبة إلى السمور: فقال: (ص324) وعن الصدوق في (المقنع، والأمالي، والمجالس الجواز). وقال ايضا: بالنسبة إلى الفنك، و قال بالنسبة إلى الفنك: عن مجالس الصدوق وامانيه الجواز وعن المنتهى انه استوجهه.

اذن بالنتيجة: هجران الأصحاب لفقرة من الرواية لا يعني سقوط تمام فقرات الرواية عن الحجية، بل مقتضى الصناعة التبعيض في الحجية.

نقول: بأن الفقرات الدالة على جواز الصلاة في السمور والفنك واشباهه حجة خرج عنها الفقرة الدالة على الترخيص في الثعالب. لهجر الاصحاب، وبالتالي يصح ان يكون صحيح الحلبي بلحاظ فقرة السمور معارضاً لصحيحة سعد الاشعري باعتبار انه فيه.

الوجه الأخير: أن يقال: ان صحيحة سعد الاشعري مقدمة على صحيحة الحلبي، حيث اشتهر عمل الاصحاب بصحيحة سعد الاشعري بفتواهم بالمنع من الصلاة بجلد السمور، وان قال بعضهم: بصحة الصلاة فيه الا ان شهرة العمل قائمة على المنع.

(الكلام الكبروي) فهل شهرة العمل من المرجحات اي من مرجحات الخبرين المتعارضين أم لا؟.

نرجع إلى مقبولة (عمر ابن حنظلة) فهنا اهم المباني فيما يستفاد من مقبولة عمر ابن حنظلة نتعرض لها:

المبنى الاول: ان المرجح لاحد المتعارضين على الآخر: الشهرة الروائية ولا يشمل الشهرة العملية، بأن يكون نقل الخبر مستفيضا وان لم يعمل به. فالشهرة الروائية هي المرجح وهذا ما استفاده سيدنا الخوئي (قده).

وبيان ذلك: يعتمد على قرينتين:

القرينة الاولى: قال (ع): في مقبولة (عمر ابن حنظلة): (ينظر إلى ما كان من روايتيهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه بين أصحابه فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند أصحابك).

فان ظاهره : بمقتضى المقابلة ان المراد بقوله: (المجمع عليه) المشهور، لأن في مقابله الشاذ الذي ليس بمشهور، والمراد بالمشهور ليس المشهور عملاً ، بل المشهور رواية، لأن ظاهر وصف الشيء انه وصف بلحاظ ذاته لا بلحاظ غيره، فاذا قيل الخبر مشهور فظاهر هذا الوصف ان شهرته في نفسه لا شهرته من حيث العمل به، فإرجاع الشهرة من العمل به يكون من وصف الشيء بحال غيره لا بحال ذاته، وهذا خلاف الظاهر،

ظاهر إذا قلنا الخبر مشهور يعني انه في نفسه مشهور. لا أن العمل به مشهور، ظاهر كل شيء رجوع الوصف إلى ذاته لا رجوع الوصف إلى حال من أحواله أو متعلق من متعلقاته. حيث قال: ينظر إلى ما كان من روايتيهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عليه (المجمع عليه من الروايتين) فما كان مجمعا عليه من احدى الروايتين هو الذي يحكم به وظاهره رجوع الوصف إلى نفس الرواية بما هي لا بلحاظ العمل بها.

القرنية الثانية: بعد ان رجّح الامام (ع) احد المتعارضين على الاخر بالشهرة، عقّب عمر ابن حنظلة: قال: (قلت فإن كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم؟).

فظاهر تعقيب عمر حنظلة على الفقرة السابقة: انه فهم من الشهرة في كلام الإمام الشهرة الروائية ولذلك وصف كلا الخبرين بأنهما مشهورين قد رواهما الثقات عنكم.

والامام ع اقر عمر ابن حنظلة على فهمه. حيث رتّب الحكم على ما فهمه ولم يعترض عليه بأن مرادي من الشهرة في الفقرة السابقة مثلا الشهرة العلمية.

اذن فبمقتضى هاتين القرينين يكون المستفاد من مقبولة عمر ابن حنظلة ان المرجح لاحد المتعارضين على الاخر الشهرة الروائية، اي استفاضة النقل ولا تشمل الشهرة العملية. هذا هو القول الأول.

القول الثاني: ما ذهب اليه السيد البروجردي والسيد الإمام (قده): من ان المراد بالشهرة في المقبولة: الشهرة العلمية، اي الشهرة الفتوائية المستندة إلى الرواية. وكلامهما يبتني على امرين:

الامر الاول: إن الامام (ع) في المقبولة، طبّق على المشهور من الروايتين كبريات ثلاث:

الكبرى الأولى قال: (فان المجمع عليه لا ريب فيه، قال: ويترك الشاذ الذي ليس بمشهور عند اصحابك، فإن المجمع عليه لا ريب فيه).

الكبرى الثانية: ثم قال: (وانما الامور ثلاثة: أمر بيّن رشده فيتبع، وأمر بيّن غيّه فيجتنب، وأمر مشكل يرد حكمه إلى الله.

فطبق الكبرى على الثانية وهي: أن المشهور أمر بيّن رشده.

الكبرى الثالثة: قال رسول الله (ص): (حرام حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك، فمن ترك الشبهات نجى من المحرمات ومن اخذ بالشبهات وقع في المحرمات وهلك من حيث لا يعلم).

حلال بيّن، هذه الكبرى التي طبقها على المشهور.

فالإمام عندما رجّح أحد الخبرين على الآخر بالشهرة، قال: المشهور هذا لا ريب فيه، بيّن الرشد حلال بيّن. وإنما تنطبق هذه الأوصاف الثلاثة إذا كان مشهورا شهرة عملية وإلا انه استفاض نقله بين الاصحاب ولكن لم يعملوا به، واعرضوا عنه لا يقال له مما لا ريب فيه ولا يقال له بيّن رشده بل فيه ريب لأن الأصحاب لم يعملوا به.

انما يصدق على المشهور انه مما لا ريب فيه أو انه بيّن الرشد أو أنه حلال بيّن إذا كان مما لا يتطرق الريب فيه وهذا في فرض قبول الاصحاب به وعملهم به لا انه مجرد مشهور رواية ولكنهم هجروه أو اعرضوا عنه أو لم يعملوا به. لأن قوله: (لا ريب فيه)، ظاهر في نفي الريب المطلق لا نفي الريب النسبي، لأنه لم يقل فإن المجمع عليه من جهة صدوره. أو لا ريب فيه من حيث جهته، قال: (لا ريب فيه). فهو لم ينف الريب النسبي اي الريب من حيث الصدور أو الريب من حيث الجهة، وانما نفى الريب المطلق وظاهر نفي الريب المطلق انه امر واضح يتبع بلا تردد والامر الواضح الذي يتّبع بلا تردد كما قال: (بيّن رشده فيتّبع) إنما هو المشهور عملاً لا مجرد رواية.

الأمر الثاني: من الواضح ان مجرد اشتهار الحديث رواية ليس كاشفا عن حقانيته وان كشف عن صدروه، فإن مجرد اشتهار الحديث نقلا ورواية يكشف عن صدوره لكن لا يكشف عن حقانيته. حتى يعد مصداقاً لما لا ريب فيه، ولما بيّن رشده فيتّبع.

فالنتيجة: ان المدار على الشهرة العملية، الشهرة العلمية تستتبع الشهرة الروائية وليس العكس، إذا اشتهر عملا فقد اشتهر عملا اشتهر رواية، لكن ليس كل ما اشتهر رواية فقد اشتهر عملاً.

وبالتالي: العلمان ذهبا إلى ان المراد بالشهرة في المقبولة: الشهرة العملية.

المبنى الثالث: مع غمض النظر هل المراد بالشهرة في المقبولة: (عمر ابن حنظلة) الروائية أو العلمية.

والسر في ذلك: انه لا موضوعية للشهرة وانما الترجيح بها لكونها مصداقا لما لا ريب فيه ومصداقا لما هو بيّن الرشد. فلا موضوعية للشهرة، اي ان الترجيح ليس للشهرة من حيث كونها شهرة حتى يتنازع أنها شهرة روائية أو علمية. بل الترجيح لكونها مما لا ريب فيه أو مما هو امر بين رشده.

فبما ان ظاهر المقبولة جعل ضابطة كلية وهو ان مناط الترجيح: وهو ان يكون لدى احد الخبرين ميزة تجعله لا ريب فيه تجعل بيّن الرشد، تجعله حلالاً بيّناً. فبما أن ظاهر سياق المقبولة جعل ضابطة كلية وان المناط هو اي ميزة توجب الوضوح والبيان بحيث يصدق عليه انه مما لا ريب فيه فسواء اريد الشهرة الروائية أو العلمية فيصح لنا الترجيح بالشهرة العملية. فلنفترض ان المراد بالشهرة في الرواية: الشهرة الرواية، لكن بما ان الميزان انه ان يصدق عليه مما لا ريب فيه فيصح الترجيح بالشهرة العملية وان لم يذكرها الامام في المقبولة.

ويؤيد ذلك قوله بعد ذلك: (ينظر فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامّة فيؤخذ به ويترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامّة، قلت: جعل فداك: ان رأيت ان كان الفقيهان عرفا حكمه من الكتاب والسنة ووجدنا احد الخبرين موافقاً للعامة والآخر مخالفا لهم؟ بأي الخبرين يؤخذ؟ فقال: ما خالف العامة ففيه الرشاد).

فيظهر منه: أن المدار على الرشاد، اي على ان يكون في احد الخبرين ميزة توجب كونه رشاداً. وإما رجح بمخالفة العامة لأنها من مصاديق ما فيه الرشاد.

فمقتضى هذا المبنى الثالث: التعدي وعدم الاقتصار على المرجحات المنصوصة، بل لكل مرجّح يوجب البيان والوضوح ومن ذلك الشهرة العملية.

إلّا إن يقال: إن لازم هذا الكلام كون المقبولة ليست في مقام الترجيح بل في مقام تمييز الحجة عن اللا حجة، لأنه إذا كان المدار على أن يكون في إحدى الروايتين المتعارضتين ميزة تنفي عنها الريب، فلا اشكال انه إذا تعارض ما فيه الريب وما لا ريب فيه كان ما لا ريب فيه هو الحجة. إذا فلازم هذا الكلام أن يكون مضمون المقبولة ليس هو الترجيح التعبدي، بل في مقام تمييز الحجة عن اللا حجة.

فلازم ذلك: ان تكون الرواية في مقام تمييز الحجة عن اللا حجة كما ان لازم البيان رفع اليد عن جميع المرجحات إذا لم تدخل تحت هذه الكبرى ، لأنه إذا كان المناط على كبرى لا ريب فيه فلو فرضنا ان جميع هذه المرجحات لا تنفي الريب فلابد ان نطرح جميع المرجحات المذكورة في الرواية لأن المدار ليس عليها بل على ان يصدق على الخبر مما لا ريب فيه.

كما ان لازم ذلك: هو لغوية آخر فقرة: وهي (فقلت: جعلت فداك، فإن وافقهما الخبران معاً، فقال: ينظر إلى ما هم اليه أميل حكّامهم وقضاتهم فيُتْرك ويؤخذ بالآخر). مع ان الأميلية لا تنفي الريب مطلقا وإنما ترجّح أحدهما على الآخر.

هل المدار على نفي الريب الحقيقي، فلو كانت الضابطة في الرواية هي وجود ميزة نفي الريب مطلقا لم تنطبق هذه الضابطة على آخر فقرة، فإن مجرد كون أحد الخبرين أميل للعامة من الآخر لا يوجب انتفاء الريب عن الآخر مطلقا، الا ان يلتزم بالتبعيض مطلقا. إلا ان يلتزم بالتبعيض في المقبولة بأن يكون بعض فقراتها من باب التمييز الحجة عن اللا حجة وبعض فقراتها من باب ترجيح الحجة على حجة أخرى، وهذا خلاف ظاهر السياق.

ولذلك قال في الأخير: (قلت: فإن وافق حكّامهم الخبرين جميعين؟، قال: إذا كان ذلك فأرجأه حتى تلقى إمامك، فإن الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة).

فبناءً على المبنى القائل بصحة التقديم بملاك الشهرة العملية: اما لأن المراد بالشهرة في الرواية أو ان الشهرة العملية من مصاديق ما لا ريب فيه، يصح تقديم (صحيحة سعد ابن سعد الأشعري) على (صحيحة الحلبي) بلحاظ اشتهارها عملاً. بل يمكن القول: بانه على فرض ان الأصحاب اعرضوا عن العمل بصحيحة الحلبي فإن الاعراض رافع للحجية، فلا تصل النوبة للمعارضة، إما على مبنى الوثوق وهو مبنى السيد الروحاني والسيد الأستاذ. من أن موضوع الحجية الوثوق وليس خبر الثقة، ومن الواضح أ الإعراض مانع من الوثوق.

او على المبنى المختار من ان موضوع الحجية خبر الثقة الذي لم يقام منشأ عقلائي على خلافه، فإن الاعراض عن العمل منشأ عقلائي على الخلاف فيسقط عن الحجية. نعم، على مبنى سيدنا (ق) وشيخنا الاستاذ(قده) من ان موضوع الحجية مطلق خبر الثقة، فإن الإعراض لا يكون رافعاً للحجية.

### 43

سبق وأن ذكرنا: أن فيما يستفاد من مقبولة (عمر ابن حنظلة) بناءً على تمامية سندها: أما لوثاقة عمر ابن حنظلة بدلالة ما رواه يزيد ابن خليفة على وثاقته مع ثبوت وثاقة زيد ابن خليفة برواية صفوان عنه، على بعض المباني.

واما لاشتهار عمل الطائفة بالمقبولة، بحيث كانت الشهرة منشئاً للوثوق بصدورها. ذكرنا ان المستفاد منها عدة مباني تعرضا إلى ثلاث مباني.

وحيث إن بعض الأخوة رغب في عرض بيان السيد الأستاذ (دام) فيما يستفاد من المقبولة: فنعرضه مع المباني الأخرى:

ومحصل ما أفاده (دام ظله) عدة أمور:

الامر الاول: ان هناك فرقا بين الريب والشك، فليس الشك عرفاً ولغة يُعبّر عنه بالريب، والشاهد على اختلاف معنى الريب والشك حيث إن الريب بمعنى سوء الظن الناشئ عن منشأ معين، لا أن الريب بمعنى الشك. والشاهد على ذلك من الكتاب، وكتب اللغة، والاستعمالات العرفية:

اما من الكتاب: فكما في قوله عزّ وجلّ: {وإِنَّا لَفِي شَكٍّ مِمَّا تَدْعُونَنَا إِلَيْهِ مُرِيبٍ}. فإن وصف الشك في المريب دال على أنّ الريب ليس بمعنى الشك.

وكذلك في قوله: عز وجل: {وإِنَّ الَّذِينَ أُورِثُوا الْكِتَابَ مِنْ بَعْدِهِمْ لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ}. فإن ظاهرها ان الشك اوجب سوء الظن، ولذلك عبر عنه بالمريب.

وقوله عز وجل: {إِذًا لَارْتَابَ الْمُبْطِلُونَ}. أو قوله عزّ وجل: {أَفِي قُلُوبِهِمْ مَرَضٌ أم ارْتَابُوا}. أي أساءوا الظن.

وأما بلحاظ ما في اللغة: فقد ذكر في (لسان العرب): الريب والريبة: الشك والظن والتهمة. فالريبة والريب يُعبّر بهما بالتهمة، اي سوء الظن. وكذا في ما نقله ابن الاثير.

وأما بحسب الاستعمالات العرفية: فلا يطلق على الشك ريب، مثلاً: إذا شككت في ان هذا الكتاب هل هو كتاب المكاسب أم لا؟ فلا يقال عندي ريب بالكتاب. أو اني شككت في ان هذا الشخص الذي امامي هو زيد أو عمر، لا يقال عندي ريب فيه. مما يدل على ان الشك مغاير لغة وعرفاً لمعنى الريب.

فالريب: بمعنى التهمة وسوء الظن، وليس بمعنى الشك.

الامر الثاني: إذا تعارض خبران، يحصل علم اجمالي بكذب احدهما كما إذا دل أحد الخبرين على حرمة صوم عاشوراء ودل الخبر الاخر على مطلوبية صوم عاشوراء فانه نتيجة التعارض يحصل علم اجمالي بكذب احدهما، والعلم الاجمالي بكذب احدهما منشأ للريب، اي منشأ لسوء الظن في احدهما لا بعينه بأن يتهم عدم صدور احدهما، فلذلك: حيث ان سوء الظن ناشئة عن منشأ وهو العلم الاجمالي بكذب احدهما عبر عن سوء الظن بانه ريب، فهناك ريب في احدهما.

وبناءً على ذلك: فإذا توفر في أحدهما مزية يتميز بها على الآخر أوجبت هذه الميزة صرف الريب عن واجبها إلى الاخر فيكون محل الريب هو الاخر لا ذو المزية وهذا ما دلت عليه المقبولة في قوله: (ع): (ويترك الشاذ الذي ينظر إلى ما كان ينظر في روايتهما عنّا في ذلك الذي حكما به المجمع عيه فيؤخذ به ويترك الشاذ الذي الذي ليس بمشهور، فإن المجمع عليه لا ريب فيه). أي ان شهرة الرواية ميزة تصرف الريب عن المشهور إلى غيره، فالمشهور مما لا ريب فيه، اي ليس محلاً للتهمة وسوء الظن الناشئ عن العلم الإجمالي بكذب أحدهما. ونتيجة ذلك: ان مفاد المقبولة (مقبولة عمر ابن حنظلة) ليس الترجيح بالشهرة لأنه لها موضوعية. أو الترجيح بموافقة الكتاب لان له موضوعية، أو بمخالفة العامة. لأن له موضوعية، لا موضوعية لهذا المرجحات، بل جميع هذه المرجحات تندرج تحت ضابط واحد وهو ما يصرف الريب عن واجده إلى الآخر.

فالسر في الترجيح بالشهرة أو بموافقة الكتاب أنها ميزة تصرف الريب عن ذيها إلى الآخر فتكون مصداقا إلى ما لا ريب فيه.

ومما يدل على ذلك: قوله (ع) في آخر المقبولة: (فإن الوقوف في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكة) فإنه ظاهر في انه ما لا ميزة له مصداق للشبهة، فهو محل للريب وانما يخرج عن الشبهة والريب إذا كان ذا ميزة.

الامر الثالث: قال: بأن المقبولة ليس مفادها الترجيح التعبدي، وانما هي إرشاد إلى كبرى عقلائية ارتكازية وهي: إذا تعارضت امارتان \_سواء كانت الامارتان خبرين، فتويين، قولي خبريين، بوصلتين، شهرتين\_ فهناك مرتكز عقلائي على انه متى ما كانت احدى الامارتين واجدة لمزية تصرف الريب عنها إلى الأخرى قُدّمت.

ولذلك بنى الفقهاء على تقديم فتوى الاعلم عند الاختلاف، فإنه إذا تعارضت فتوى الاعلم مع غيره دخل ذلك ضمن المرتكز العقلائي في تعارض الامارتين، وحيث ان احدى الامارتين واجدة لمزية وهي الاعلمية صرفت هذه الميزة الريب عن فتوى الاعلم إلى فتوى غيره.

وبالتالي: فبناء على هذا المبنى له (دم ظله) لا يقتصر في الترجيح على المنصوص من المرجحات، بل كل مزية تؤدي إلى صرف الريب كما في الشهرة العملية وان لم تنص عليها المقبولة. كما في المتن، فإن جمال المتن يوجب ان واجد هذا المتن مما لا ريب فيه بحيث يصرف الريب عن الطرف الاخر. هذا ما افيد بحسب تقرير كلامه(مد ظله).

ويلاحظ على ما افيد:

أولاً: إن الريب عرفا وان لم يكن بمعنى عدم العلم، فليس كل عدم علم ريب، ولكنه ليس بمعنى سوء الظن والتهمة، وانما هو عبارة عن الشك الموجب للحيرة، لا الشك الموجب لعدم العلم، وإنما الشك الموجب للحيرة والتردد،.

ولذلك نرى شواهد الكتاب على هذا، مثلا قوله تعلى: {َذلِكَ الْكِتَابُ لَا رَيْبَ فِيه} بمعنى انه لا شك فيه، لا انه لا سوء ظن فيه.

وقوله تعالى: {وَإِنْ كُنْتُمْ فِي رَيْبٍ مِمَّا نَزَّلْنَا عَلَى عَبْدِنَا فَأْتُوا بِسُورَةٍ مِنْ مِثْلِهِ}. أو قوله تعالى: {كَتَبَ عَلَى نَفْسِهِ الرَّحْمَةَ لَيَجْمَعَنَّكُمْ إلى يَوْمِ الْقِيَامَةِ لَا رَيْبَ فِيهِ}). يعني امر حتما واقع وليس موردا للشك,

وايضا قوله تعالى: {وَأَنَّ السَّاعَةَ آَتِيَةٌ لَا رَيْبَ فِيهَا}. وأيضاً قوله تعالى: {وَلَا يَرْتَابَ الَّذِينَ أُوتُوا الْكِتَابَ وَالْمُؤْمِنُونَ}. وقوله عز وجل: {إِنِ ارْتَبْتُمْ فَعِدَّتُهُنَّ ثَلَاثَةُ أَشْهُرٍ}.

ومما يكشف عن ان الريب ليس بمطلق الشك بل الشك المؤدي إلى الحيرة وقلق النفس هو قوله عز وجل: {لَفِي شَكٍّ مِنْهُ مُرِيبٍ}. يعني شك موجب للحيرة والوجل.

وفي قوله تبارك وتعالى في آية أخرى: {مُعْتَدٍ مُرِيبٍ}. فإن المقصود بقوله: {مُعْتَدٍ مُرِيبٍ} شكّاك موجب للحيرة في امره.

وأما ما ذكر في (لسان العرب) أو (ابن الاثير) من أن الريب هو: (الشك والظن والتهمة) فهو من باب تحديد موارد الاستعمال وليس في مقام تحديد المعنى الحقيقي للفظ حتى نبني عليه.

ثانياً: ما هو المرجح بنظره (دام ظله)؟ هل المرجح هو المزية التي تنفي الريب الحقيقي عن ذيها بحيث يحصل الوثوق به؟

ام ان المرجح تنفي الريب الإضافي النسبي اي الريب بالاضافة إلى الاخر؟. كما ذهب اليه الشيخ الاعظم في (الرسائل).

فإذا كان المرّجح \_بغمض النظر عن الريب بأي معنى\_ هو المزية التي تنفي الريب عنها حقيقة، \_بحيث لا يبقى معها ريب سواء فسرنا الريب بمعنى الشك أو الريب بمعنى سوء الظن\_ فما ذكره من ان بناء العقلاء على ذلك صحيح، فإن بناء العقلاء قائم انه إذا تعارضت اماراتان وكانت احداهما واجدة لميزة تنفي عنها الريب مطلقاً، بحيث يحصل الوثوق بها بلا اشكال قدم على غيرها، هذا مما لا كلام فيه قام عليه بناء العقلاء، وهو مورد اختلاف الاعلم مع غيره، فإنه إذا كانت اعلمية أحد الطرفين على الاخر بحد فاحش بحد فاصل بحيث توجب انتفاء الريب الحقيقي بلحاظه فحينئذ نعم يقدم عند العقلاء على غيره.

فاذا كان المرجح بنظره الميزة التي تنفي الريب حقيقة فهذا مطابق للمرتكز العقلائي. ولكن يترتب على ذلك امران:

الامر الاول: ان لا موضوعية لصرف سوء الظن، فإذن انصراف سوء الظن صار امراً لا دخل له في الموضوع بل المدار على انتفاء الريب حقيقة. فإن الميزة إن صرفت سوء الظن لكنها لم تنف الريب مطلقا، فلا موجب لتقديمها. وان صرفت الريب حقيقة فاذاً ليست المدخلية لصرف سوء الظن، فصرف سوء الظن من أحد الطرفين إلى الآخر مما لا دخل له في التقديم عند العقلاء. فإما إن ينتفي الريب حقيقة وهو، وإلا فمجرد انصراف سوء الظن إلى الطرف الآخر مما لا قيمة له عند العقلاء.

ثانيا: بناء على هذا المبنى وان المرجح ما ينفي الريب حقيقة لا ينطبق على الفقرة الاخيرة من المقبولة فإنه في الفقرة الاخيرة. رجح بالأميلية: (فقلت: جعلت فداك فإن وافقهما الخبران جميعاً؟

فقال: ينظر إلى ما هم اليه اميل حكّامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر). فإن مجرد الأميلية لا توجب انتفاء الريب عنه حقيقة عما هم عنه اميل دون الآخر.

وأما إذا كان المرجح بنظره الميزة التي تنفي الريب بالنسبة: يعني هذا في نفسه ذو ريب ولكنه بالنسبة إلى الاخر لا ريب فيه، كما فسّر الشيخ الاعظم عبارة (فإن المجمع عليه مما لا ريب فيه).

إذا كان هذا مراده فمن الواضح عدم بناء العقلاء عليه. لا يوجد بناء عقلائي على انه متى ما كانت هناك ميزة توجب نفي الريب لا حقيقة ولكن بالنسبة أوجبت تقدم ذو الميزة على غيره سائر الامارات المتعارضة. هذا ليس عليه بناء عقلائي، كي يقال بأن مفاد المقبولة إرشاد كبرى العقلائية.

ثالثاً: بأنه بناء على كلامه: إن مفاد هذه الفقرة: (فإن المجمع عليه لا ريب فيه) بمعنى لا سوء ظن فيه، إن المجمع عليه لا تهمة فيه، بناءً على ذلك: هل يلتزم ان كل خبر لا تهمة فيه فهو حجة؟ لان هذه العبارة مطلقة وتقرر حقيقة مطقة، (المجمع عليه لا ريب فيه) أي المجمع عليه يؤخذ به لأنه مما لا ريب فيه، فإذا فسّرنا الريب بمعنى التهمة: فلازم ذلك ان كل خبر لا تهمة فيه فهو حجة وان كان خبر فاسق مثلاً. ولم يكن له معارض.

هذا تمام الكلام فيما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله).

فتبين بذلك: ترجيح صحيحة (سعد) على غيرها لشهرتها العملية.

المطلب الأخير الذي تعرض له سيدنا الخوئي (قده): (الموسوعة، ج12، ص198): قال: مع الغض عن ذلك \_تقديم صحيحة سعد على صحيحة الحلبي\_ وتسليم عدم الترجيح، واستقرار المعارضة، فيرجع بعد التساقط إلى العمومات\_يعني لا إلى البراءة عن الشرطية\_ المانعة من الصلاة فيما لا يؤكل مثل موثقة (ابن بكير)، حيث إن موثقة ابن بكير قالت: (فالصلاة في كل شيء حرام أكله فاسد) إذا نرجع إلى عموم ما دل على مانعية ما لا يؤكل بعد تساقط سعد مع صحيحة صحيحة الحلبي\_، للزوم الرجوع اليها بعد ابتلاء المخصص \_وهو صحيحة سعد\_ بالمعارض وهو \_صحيحة الحلبي\_.

فالنتيجة واحدة: وهو: المدار على ما لا يحل أكله سواء ثبت الترجيح أم لا؟. فما في المتن (متن العروة) من عدم جواز الصلاة في السمور، هو الصحيح. لأنه مما لا يؤكل.

ولكن يلاحظ على ما افاده (قده):

انه حتى لو سلمنا استقرار المعارضة بين (صحيحة سعد وصحيح الحلبي) فإن موثق ابن بكير داخل ضمن المعارضة وليس عامّاً فوقانياً، لان النسبة بين موثقة ابن بكير وصحيح ابن سعد العموم من وجه، كالنسبة بين الموثق وبين راوية هاشم الحنّاط. فإن النسبة بينهما عموم من وجه. وبيان ذلك: ان مفاد الموثقة ان ما لا يؤكل لحمه لا تصح الصلاة فيه، سواء كان ممن يصيد أو مما لا يصيد.

وأما مفاد صحيحة سعد حيث قال: (قلت هو الاسود، قال: يصيد؟ قلت: نعم، يأخذ الدجاج والحمام، قال: لا). فإن مفاده ان ما يصيد لا يصح الصلاة في جلده كان مما يحرم اكله أو مما يحل اكله.

فان ظاهر سؤال الامام: (يصيد؟) السؤال عن المناط، وليس البحث عن الوصف، وإلا لو قال (هو الذي يصيد) اي في اشارة إلى المصداق، لكن الإمام ما قال (هو الذي يصيد)، بل قال: (يصيد؟). فإن ظاهر السؤال بـ(يصيد؟) سؤال عن المناط وليس سؤالاً عن المصداق.

اذن فمقتضى مفهوم التعليل: هو كون النسبة بين الطرفين عموم من وجه، حيث ان مقتضى منطوق (موثق ابن بكير) أن المناط على ما لا يحل، ومقتضى مفهوم التعليل في (صحيحة سعد): أن المناط على ما يصيد وما لا يصيد.

ومقتضى منطوق (صحيحة هاشم الحنّاط): ان المناط على ما يأكل الميتة وما لا يأكل. فالنسبة بينهما عموم من وجه. لأجل ذلك فالتعارض ثابت بين الموثق وبين الصحاح، إلا أن يقدم الموثق على هذه الصحاح الشهرة العملية. بناءً على جريان المرجحات في المتخالفين على نحو العموم من وجه، حيث ذهب المحقق العراقي إلى أنّ المرجحات انما تأتي في المتخالفين على نحو التباين، وأما المتخالفان على نحو العموم من وجه فهو خارج عن المرجحات موضوعاً إذ لا يصدق عليهما حديثان مختلفان. فإن عنوان حديثين مختلفين : الظاهر انهما مختلفان في تمام مدلولهما. لا انه مختلفان في مورد الاجتماع فقد وإلا فهما متفقان.

اذن عنوان الحديثين المختلفين، ظاهر في المختلفين في كل جهة، لا المختلفين من جهة دون أخرى ومن حيثية دون أخرى.

نعم، إذا قلنا بأن هذا الاستظهار في غير محله إذا اختلفا الحديثان يحتمل ما إذا اختلفا في جهة أو في تمام المدلول.

فان المرجحات كما تشمل المتباينين تشمل ما بين كان بين العامين من وجه. انتهى هذا البحث.

نرجع إلى ما ذكره سيد العروة (قده) من انه: لا فرق في المنع بين ان يكون ملبوساً أو محمولاً أو مخلوطاً.

### 44

ما زال الكلام في **الشرط الرابع** من شروط لباس المصلّي، وهو: أن لا يكون مما لا يؤكل لحمه.

وقد وقع الكلام في تفاصيل هذا الشرط:

**التفصيل الأول**: أنه هل يشمل هذا الشرط ما يقع على ثوب المكلف من بول أو غائط لما لا يؤكل لحمه أو يختص الشرط باللباس نفسه، بأن يكون اللباس مما لا يؤكل لحمه؟.

وقد أفاد جملة من الاعلام بأن هذا الشرط يشمل ما يتلوث به الثوب، فلو فرضنا أن الثوب مما يؤكل لحمه ولكنه تلّوث ببول وروث مما لا يؤكل لحمه لم تصح الصلاة فيه. **والوجه في ذلك**:

ما أشار إليه سيد المستمسك قده: بانه لا يصدق صدق الظرفية حتى في هذا الكلام. فإن العنوان الوارد في لسان الدليل هو كلمة (فيه): (إنّ الصلاة في كلِّ شيءٍ حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وبوله وروثه وألبانه، وكل شيء منه فاسد.)

فبما ان التعبير الوارد في الراوية: (فالصلاة في روثه) و(في ألبانه فاسد) فهذا العنوان وهو ظرفية هذا البول والروث للصلاة صادقة على ما إذا تلّبس الثوب بشيء من البول أو الروث، إذ كان أن اللباس ظرف للصلاة أي لحركة المصلي، فكذلك كلّ جزء من الصلاة هو ظرف للصلاة، أي كما ان تمام الثوب ظرف للصلاة بحيث يقال صلى في الثوب، كذلك ان كل جزء من اجزاء الثوب هو ظرف للصلاة، وبما ان بعض هذه الأجزاء متلبس في بول ما لا يؤكل لحمه أو بروث ما لا يؤكل لحمه صدق على المصلي انه صلى في روث ما لا يؤكل لحمه أو بول ما لا يؤكل لحمه. فالظرفية صادقة في مثل هذا الفرض.

وعلى فرض خفاء الصدق \_اذا افترضنا انه لا يصدق عرفا انك صليت فيما لا يؤكل، لأنك صليت فيما يؤكل وانما تلبس الثوب بفضلات ما لا يؤكل، فلا يصدق عرفا انك صليك فيما لا يؤكل. فهنا أفاد في المستمسك: هذا يتم فيما لو كان المراد بـ(في) الظرفية. ولكن المراد بهذه العبارة المصاحبة و المعية، كانه في قوله (لا تصلي فيما يؤكل لحمه) كأنه قال: لا تصلي مصاحبا لما لا يؤكل لحمه، فالمقصود بـ(في) ليست الظرفية وإنما المصاحبة والمعية، فإذا كان المراد بها المصحابة والمعية شملت ما اذا وقع على الثوب شيء من البول أو الروث مما لا يؤكل لحمه.

وإذا قلت: ان (في) ظاهرة في الظرفية ، والظرفية لا تصدق على وقوع شيء على ثوبه، وانما تصدق على ثوبه، لأن ثوبه هو ظرف لحركة الصلاة.

فحينئذٍ قد يستدل على ذلك برواية الهمداني: رواية ابراهيم ابن محمد الهمداني قال: (كتبت اليه (إلى أبي محمد الحسن العسكري ع) يسقط على ثوبي الوبر والشعر مما لا يؤكل لحمه من غير تقية ولا ضرورة، فكتب (ع): لا تجوز الصلاة فيه).

ولكن، مع وضوح دلالة رواية ابراهيم، ضعّف سندها من خلال رجلين أو راويين.

الاول: ابراهيم الهمداني نفسه، لأنه لم يرد طريق لتوثيقه غير انه حج اربعين سنة وكان وكيلا للناحية المقدّسة، وروى الكشي: بسنده عن الدينوري، قال: كنت أنا وأحمد بن أبي عبد الله في العسكر، فورد علينا رسول من الرجل، فقال: الغائب العليل ثقة، وايوب بن نوح وابراهيم ابن محمد الهمداني، وأحمد ابن حمزة، وأحمد ابن اسحاق ثقات جميعاً.

وقد أشكل على الجميع: بانه اما حجة اربعين سنة فلا يفيد الوثاقة، واما انه وكيلا للناحية المقدسة. فغايته انه كان امينا في قبض الاموال وايصالها واما الوثاقة اللسانية فلا يستفاد من ذلك. واما هذه الرواية فلو تمت سندا لكانت دليلا على وثاقته، لكنها غير تامة في السند لمشكلة في الدينوري.

**فالنتيجة:** انه لم تثبت وثاقة إبراهيم بن محمد الهمداني.

الثاني: (عمر ابن علي ابن عمر ابن يزيد)، وهو لم تثبت وثاقته ولكن، ذكر سيدنا(قده) في (ج12، ص171، وذكر أيضاً في معجم رجال الحديث):

قد يقال في توثيقه ( عمر ابن علي ابن عمر ابن يزيد) عدم استثناء محمد ابن الحسن ابن الوليد من كتاب (نوارد الحكمة) وهذه الكبرى ذكرها الوحيد البهباني في عدة موارد وأخذها منه جمع منن تأخر. فقال: إن ابن الوليد \_محمد ابن الحسن\_ شيخ القميين مع اعترافه بجلالة محمد أبن احمد ابن يحيى الاشعري (نوادر الحكمة) لا يعمل بجميع رواياته لنقله عن الضعاف فاستثنى عدة ممن يروي عنهم يبلغ عدده خمسة وعشرين راوياً. فلم يعتمد على روايته عنهم. وقد وافقه القميون على ذلك، (وافقوا أبن الوليد ومنهم تلميذه الشيخ الصدوق) الا في محمد ابن عيسى العبيدي الذي وقع الكلام فيه من بعضهم.

السيد الخوئي يقول: وكيف كان فقد ذكر البهباني: أن اقتصار ابن الوليد في الاستثناء على الخمسة والعشرين، شهادة بتوثيق غيرهم (يعني من لم يسثنه فهو ثقة). ممن يروي محمد ابن أحمد ابن يحيى عنهم، وحيث إن من جملتهم \_يعني ممن لم يستثنى عمر ابن علي ابن عمر اين يزيد فيشمله التوثيق العام.

أشكل السيد الخوئي على هذه الكبرى بإشكالين:

الاشكال الاول ذكره في (معجم رجال الحديث) قال: ان مسلك تصحيح القميين في تصحيح الرواية لم يحرز ما هو المناط فيه، فعلل المناط عندهم اصالة العدالة، بمعنى أنه من كان إمامياً ولم يظهر قدح فيه بنوا على الاخذ بروايته، أو لعل مبانهم هو الوثوق بمعنى انه لا يعمل بالرواية بمجرد وثاقة الراوي حتى تجتمع قرائن الوثوق.

وبالتالي: فمجرد عدم استثناء ابن الوليد لباقي الرواة لا يعني شهادته بتوثيقهم فلعله يعمل برواياتهم من باب اصالة العدالة أو يعمل برواياتهم من باب اجتماع الوثوق، وبالتالي مجرد استثناء الضعيف لا يدل على توثيق الباقي.

**ويلاحظ على ذلك:**

ان ظاهر عدة من كلمات القدماء ان مسلك الصدوق كان على الوثاقة**،**  أي ان مناط قبول الرواية عنده هو وثاقة الراوي لا مجرد اصالة العدالة.

من هذه الكلمات: ما ذكره الشيخ في الفهرست في ترجمة سعد ابن عبد الله، عن الشيخ الصدوق قال: (وقد رويت عنه (عن سعد) كل ما في المنتخبات مما اعرف طريقه من الرجال الثقات).

فظاهره: إنما يعتمد في رواية الحديث اذا كان الطريق من الرجال الثقات.

ثانيا: قال الشيخ نفسه(الصدوق، في الفقيه): أما خبر صلاة الغدير والثواب المذكور فيه لمن صام فإن شيخنا (ابن الوليد) كان لا يصححه، فهو عندنا متروك غير صحيح، (وعلل ذلك) بأن في طريقه محمد ابن موسى الهمداني، (علل طرحه بخبر صلاة الغدير بضعف الراوي).

ثالثاً: نقل النجاشي عن أبي العبّاس ابن نوح، (العباس ابن نوح علّق على استثناء ابن الوليد خمسة وعشرين راويا من رواة نوادر الحكمة) قال: لقد اصاب شيخنا محمد ابن الحسن ابن الوليد في ذلك كله، وتبعه ابن جعفر (محمد ابن علي ابن بابويه) الا في محمد ابن عيسى (العبيدي) فلا ادري ما رابه فيه لأنه كان على ظاهر العدالة والثقة).

فظاهر هذه العبارة ان ابن نوح فهم من استثناء ابن الوليد ما ابقاءهم بنى على وثاقتهم وما استثناهم بنى على ضعفهم فأشكل عليه: بأن محمد ابن عيسى العبيدي يجب ان يكون من المستثنى منه لا من المستثنى، لأنه على ظاهر العدالة والثقة.

رابعاً: ما ذكره الشيخ في (العدّة) حيث قال: إنا وجدنا الطائفة ميّزت الرجال الناقلة لهذه الأخبار فوثقت الثقات منهم، وضعّفت الضعفاء؛ \_إلى ان قال\_: حتى لو أن واحداً منهم إذا أنكر حديثاً نظر في أسناده وضعفه بروايته.

اذن فالمستفاد من مجموع هذه الكلمات ان مسلك قدماء الطائفة ان المدار على وثاقة الراوي، والشيخ الصدوق صرّح بذلك، وبما ان الشيخ الصدوق تابع لشيخه ابن الوليد، اذن المدار عند ابن الوليد في القبول والضعف على **الوثاقة وعدمها**، فهذا يعني انه ما لم يستثنه ابن الوليد من نوادر الحكمة، فهو إنما لم يستثنه لبنائه على وثاقته.

الاشكال الثاني في (التنقيح، ج12، ص172):

لكن هذه الدعوى ظاهرة (من لم يستثنه فهو ثقة) الضعف ضرورة ان ابن الوليد إنما ذكر انه لا يعمل بما يرويه هؤلاء لثبوت ضعفهم لديه، واما غيرهم ممن يروي فلم يثبت ضعفهم لديه لذلك لم يستثنهم، لا أنهم موثقون، ففرق بين الامرين، بين عدم استثناءه لعدم ثبوت ضعفه أو عدم استثناءه لثبوت وثاقته.

**ويلاحظ عليه:** أنه مناف لظاهر عبارة أبي العباس ابن نوح، حيث قال: لقد أصاب شيخنا ابن الوليد \_ إلى أن قال\_: الا في محمد ابن عيسى فلا ادري ما رابه فيه لأنه كان على ظاهر الوثاقة والعدالة.

ففهم ابن نوح من عبارة ابن الوليد: ان ما لم يستثنه بنى على وثاقتهم، وإلا لقال ابن نوح: إلا محمد أبن عيسى ابن عبيد فإنه لم ثبت ضعفه.

اذن بالنتيجة: لا يبعد القول بتمامية هذه الكبرى ، وهي أن من لم يستثنى في كتاب النوادر فهو ثقة عند ابن الوليد إلا أن يعارض هذا التوثيق بتضعيف خاص فيدخل في التعارض وهذه مسألة أخرى.

وبناءً عليه: فإذا تمت وثاقة ابراهيم ابن محمد الهمداني، ووثاقة عمر ابن علي ابن عمر ابن يزيد بلحاظ عدم استثناءه من نوادر الحكمة، فحينئذٍ تتم دلالة الرواية على أن ما يقع على الثوب من الشعر أو الروث أو البول مانع من صحة الصلاة.

**المطلب الثاني**: هل تشمل المانعية الأجزاء غير الفعلية فلا اشكال ان الاجزاء الفعلية كالشعر والوبر. ولكن الاجزاء غير الفعلية مثل الريق والعرق، والبصاق، فهل الرواية تشمل في دلالتها على المانعية هذه الموارد، فلو كان على الثوب بصاق أو عرق كان مانعا من صحة الصلاة أو لا؟

قد يقال: نعم، لا يبعد ذلك، بدلالة (كل شيء). حيث قال: (في روثه وبوله وألبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل منه تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله).

**المطلب الثالث:** هل تشمل المانعية شعرة واحدة شعرتين، فهل يصدق انه في شعر ما لا يؤكل لحمه لوجود شعرة أو شعرتين في ثوبه.

هل هذا يصدق عليه انه صلى في شعر ما لا يؤكل لحمه؟.

حيث تردد جمع من المعلقين على (العروة) في شمول المانعية للشعرة، ومنهم السيد الأستاذ (دم ظله).

فقد يقال: نعم تشمل المانعية مثل الشعرة والشعرتين، لأن المراد بــ(في) مطلق المصاحبة، لأنه قال: (لا تصلي مع ما لا يؤكل لحمه أو مصاحبا لما لا يؤكل لحمه) وهذا قد صاحب.

ولكن ذلك موجب للخروج عن ظهور (في) في الظرفية، فما هو المخرج عن الظرفية؟.

السيد الخوئي ذكر: أن المخرج عن الظرفية ان الرواية نفسها اشتملت على ما لا يتصور ظرفيته كالبول والروث، فكيف يكون البول ظرفاً للصلاة؟! والروث ظرفاً للصلاة؟! فبما ان الرواية اشتملت على ما لا يتصور فيه الظرفية للصلاة لذلك قلنا المراد بـ(في) مطلق المصاحبة.

**ولكن،** كما ذكر جمع من الاعلام، منهم السيد البروجردي في (تقرير الصلاة): أن اشتمال الراوية على ما لا يتصور الظرفية الحقيقية لا يوجب المصير على حملها على مطلق المصحابة، وإنما المراد به الظرفية الأعم من الظرفية الحقيقة والمجازية.

فإذا صلى وكان الثوب ملّطخ بالبول أو الروث أو اللبن أو الشعر تُصوِرت الظرفية المجازية وان لم تكن ظرفية حقيقية، بلحاظ ان المشتمل على المشتمل على الشيء مشتمل على ذلك الشيء.

وأما إذا لم تتصور الظرفية حتى المجازية، كما إذا كانت هناك شعرة على ثوبه أو بصاق وما اشبه ذلك. فهنا حيث لا يتصور الظرفية الحقيقية ولا الظرفية المجازية يخرج ذلك عن مفاد (موثق ابن بكير)، فلا موجب لإرادة مطلق المصاحبة بل غاية ما ذكر استفادة الظرفية الأعم.

هل يشمل محل الكلام ما يقع على البدن أم لا؟. يعني كان البدن ملّطخا ببول أو روث؟.   
نعم يشمله بصدق انه صلى فيه وان لم يصل في ثوب مشتمل عليه.

هل يشمل المحمول؟ فهل يشمله المانع أم لا؟.

### 45

ما زال الكلام في مانعية ما لا يؤكل لحمه في صحة الصلاة، وذكرنا أنّ في هذه المسألة مطالب.

المطلب الخامس: هل أنّ المانعية تشمل المحمول أو لا تشمل. فلو حمل في جيبه ما لا يؤكل لحمه و قبض بيده جلد السكين أو جلد الساعة وكان مما لا يؤكل لحمه فهل يشمله الموثق؟ موثق ابن بكير : (إن الصلاة في و بر كلِّ شيءٍ حرام أكله فالصلاة في شعره وجلده ووبره وبوله وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله).

ذكر سيد المستمسك (قده): بأن (في) ظاهرة في الظرفية، ولا تصدق الظرفية في المحمول، فلا يقال: لمن صلى وبيده جلد السكين أو الساعة في جيبة جلد ما لا يؤكل انه: صلى فيما لا يؤكل، فإن الظرفية لا تصدق بلحاظ المحمول، لا على نحو الظرفية الحقيقة ولا على نحو الظرفية المجازية ايضا.

لكن سيدنا (قده) في ( الموسوعة: ج12، ص173) قال بالشمول: وقال: بأن الصلاة المقترنة بما لا يحل اكله سواء كان ملبوسا أو محمولا لا تصح، وسواء كان قليلا أو كثيرا لا تصح الصلاة، وذلك لأن الظاهر من التعبير ب (في) المصاحبة لا الظرفية، فكأنه قال: ان الصلاة المصاحبة لما لا يؤكل لحمه فاسدة، سواء تصورنا ظرفية ما لا يؤكل لحمه للصلاة أم لم نتصور، فإن التعبير وإن كان بـ(في) إلا ان مفاد هذا التعبير هو المصاحبة لا الظرفية، والشاهد على ذلك شمول المانعية للروث والبول والالبان مع انه لا يتصور ظرفية البول أو اللبن أو الروث للصلاة، ومع ذلك قال الإمام: (إن الصلاة في الروث والبول واللبن فاسدة).

فهذه قرينة على ان المراد بـ(في) المصاحبة وليس الظرفية.

ولكن يلاحظ على ما افيد:

أولاً: انه لا قرينة على حمل (في) على المصاحبة، ومجرد ذكر البول والروث واللبن غايته تعميم الظرفية للظرفية الحقيقية والمجازية؛ بحيث يكون المراد جامع الظرفية، لا ان المدعى استعمال (في) في الظرفية الحقيقة والظرفية المجازية كي يشكل على ذلك بانه استعمال للفظ في اكثر من معنى. وإنما المدعى استعمال (في) جامع الظرفية الاعم من ان يكون مصداقه ظرفية حقيقية أو ظرفية مجازية.

ثانياً: ما اشكل به سيد المستمسك حيث قال: لو كان المراد بـ(في) مطلق المصاحبة لبطلت الصلاة في المخازن والسفن الحاملة لما لا يؤكل لحمه، والمكان المفروش بما لا يؤكل لحمه، فلو صلى على فراش مما لا يؤكل لحمه.

أي كان المكان جلد ما لا يؤكل لحمه، فهل تلتزمون ببطلان الصلاة، لأن صلاته مصاحبة لما لا يؤكل لحمه، وانتم لا تلتزمون بذلك ابدا، مما يعني ان المقصود بـ(في) الظرفية وليس المقصود بها مطلق المصاحبة.

لكن سيدنا(قده) اجاب عن اشكال المستمسك قال:

وقد يقال: بامتناع الحمل على مطلق المصاحبة والا لزم المنع عن الصلاة في محل فيما لا يؤكل لحمه مثل المخازن و السفن الحاملة لها، أو المكان المفروش بها، لصدق المصاحبة حينئذ مع انه مما لا يمكن الالتزام به.

وجوابه ظاهر: إذ المراد بالمصاحبة بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع المعيّة والاقتران بين الصلاة بما هي صلاة مع اجزاء ما لا يؤكل، فاذا قال لا تصل فيما لا يؤكل يعني لا تصلي فيما لا يؤكل. فمعناه: لا تصلي مصاحبا لما لا يؤكل، والمقصود بالمصاحبة: ما يكون مقترنا بالصلاة نفسها من حيث هي صلاة. واما المكان والزمان والاشياء الموجودة في المكان فليست مصاحبة للصلاة بما هي صلاة، وانما هي مقارنة للمصلي نفسه صلى أم لم يصلي. فالمكلف لا محالة سوف يكون في زمان ومكان وستكون مع اشياء أو لا تكون، فإن هذه ملابسات لجسم المصلي وليست مصاحبات للصلاة بما هو صلاة. فهي اجنبية عن هذه المصاحبة المستفادة من الموثق، فالمراد بالمصاحبة: مصاحبة خاصة كما لا يخفى.

ويلاحظ عليه:

مضافا لعدم تصورنا ما معنى كون الامور مقارنة للصلاة من حيث هي صلاة، وانما هي مقارنة لها من حيث كونها حركة وفعل من افعال هذا الجسم، وليست مقارنة لها من حيث انها صلاة، فسواء تحرك بحركة الصلاة أم بحركة أخرى فإن هذه الامور مقارنة له، كأن حمل في جيبه ساعة فقام وقعد، وفعل صلاة أو انام، إنه مصاحب له. فلا معنى هي مصاحبة للصلاة من حيث هي صلاة، فإن الصلاة عنوان اعتباري وليس عنوانا خارجيا فإن هذه الحركات ان صدرت بقصد القربة اعتبر صلاة وإلا، وبالتالي: فبما ان عنوان الصلاة اعتباري، ايضا ان نرى شيئا مقارنا للصلاة أو غير مقارن لها من حيث انها صلاة يبتني على الاعتبار لا على الحقيقة والواقع، وإلا فهذه الامور من حيث الحقيقة والواقع ليست مقارنة للصلاة بما هي صلاة.

مضافاً لذلك نقول: ما هو المراد بالمصاحبة؟ إن اريد بها الملاصقة (ملتصقة ببدنه)، (كما اشار إلى ذلك الشيخ آل ياسين في تعليقته على العروة) لم تشمل المحمول فإن المحمول ليس ملاصقا لبدنه، مع أن السيد يريد بالمصاحبة ما يشمل المحمول.

وإن اريد بالمصاحبة ما يحتك بجسم المصلي حين الصلاة ، فحينئذ يقال: هل المانع ما كان مصاحباً لتمام أجزاء الصلاة بحيث يحتك بجسم المصلي في تمام الاجزاء ؟ أو يكفي ان يحتك بجسمه ولو ببعضه؟.

فان كان مراد سيدنا (قده) أن المصاحب ما يحتك بالجسم في تمام الاجزاء لم يشمل الموانع المفارقة الطارئة، كما لو وقع عليه شعر ما لا يؤكل لحمه اثناء الفاتحة مثلا، أو وقع عليه شعر ما لا يؤكل لحمه أثناء السجود فإنه بعد السجود يرفعه عن نفسه فإن هذا طارئ فحينئذ لابد ان نلتزم بعدم مانعيته، والحال بأن السيد كلامه مطلق.

واذا كان المقصود ما صاحب الجسم ولو في بعض الاجزاء شمل السجود ولو على ما لا يؤكل لحمه، فلو سجد على ما لا يؤكل لحمه فهذا مصاحب لجسم ما لا يؤكل لحمه.

فالصحيح: ما ذكره السيد الحيكم ان غاية ما يستفاد من التعبير بــ(في) ولو بملاحظة ذكر البول والروث، ان المراد جامع الظرفية الاعم من الحقيقة والمجازية، لا مطلق المصاحبة.

المطلب السادس: هل تشمل المانعية ما لا تتم الصلاة فيه، كالقلنسوة والتكة، (الحزام) أو تختص بما تتم الصلاة فيه؟.

ظاهر الموثق هو الشمول: حيث قال: (ان الصلاة في كل شيء حرام أكله فاسدة) سواء كان مما تتم الصلاة به أم لا تتم فإن الموثق يشمل ذلك.

ولكن قد يدعى الخروج عن عموم الموثق بصحيحة محمد ابن عبد الجبار، (الباب 14، من ابواب لباس المصلي، حديث 4): قال: (كتبت إلى أبي محمد (العسكري \_ع\_) اساله هل يصلي في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير أو تكة من وبر الأرانب؟ فكتب \_ع\_: لا تحل الصلاة في الحرير المحض، وان كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه).

فيقال: ان ظاهرها: حلية الصلاة في وبر الأرنب إذا كان مذكى وان كان تكة أو قلنسوة، فيخرج بهذا عن عموم ما دل على عدم صحة الصلاة في كل ما لا يؤكل.

بل قد يقال: بأن مقتضى هذه الرواية ليس اختصاص الحلية بما لا تتم الصلاة به، بل حتى لو عرض على ما لا تتم الصلاة فيه بأن كان ساتر العورة عليه شعر مما لا يؤكل لحمه فانه لا فرق بين التكة وبين هذا، إذا كانت تكة ما لا يؤكل لحمه تصح الصلاة فيها فوجود شعر مما لا يؤكل لحمه على ساتر العروة مما لا تصح الصلاة فيه، لا يحتمل الفرق من هذه الجهة.

ولكن اشكل العلمان (سيد المستمسك وسيد التنقيح) على الاستدلال بهذه الرواية: وتقريب كلامهما(قده):

إن للرواية عدة وجوه:

الوجه الاول: أن المراد بالذكي (إذا كان ذكيا) الطاهر مقابل النجس، واذا كان الوبر ذكيا يعني طاهراً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله.

لكن هذه الوجه غير تام؛ لأن الصلاة في النجس إذا كان مما لا تتم الصلاة فيه صحيحة بلا كلام، لو صلى في قلنسوة نجسة أو تكة حرير نجسة أو تكة نجسة فإن صلاته صحيحة ما دام النجس مما لا تتم الصلاة فيه فهذا امر واضح لا موجب إلى التقييد به.

الوجه الثاني: ان المراد بالذكي ما يقابل الميتة، أي ما ذبح على الطريقة الشرعية. كأنه قال: إن كان الوبر من حيوان مذبوح على الطريقة الشرعية فتصح الصلاة فيه، وان كان مما لا يؤكل لحمه، واما إذا لم يذبح على الطريقة الشرعية فهو ميتة فلا تصح الصلاة فيه.

السيد الخوئي يقول: فإذا كان كذلك فمن الواضح جواز الصلاة في أجزاء الميتة إذا كانت لا تحلها الحياة والوبر مما لا تحله الحياة، فالصلاة في وبر الميتة جائزه بلا كلام، وقد وردت فيه نصوص كثيرة كما اشار (قده): هنا: حيث ورد في مثل هذ الرواية: (صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله (ع): لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة إن الصوف ليس فيه روح). فالصلاة فيما لا تحله الصلاة من الميتة قد وردت فيه نصوص كثيرة. هذا امر واضح لا معنى للتقيد به في هذه الصحيحة.

الوجه الثالث: أن المراد بالذكي ما ذكي بالحديد وكان محلل الأكل. كما في رواية: علي ابن ابي حمزة التي اشار اليه السيد (قده). (قال: سألت أبا عبد الله (ع) وأبا الحسن عن لباس الفراء والصلاة فيها، قال: لا تصلي الا ما كان منه ذكيا، قلت: اوليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه). إذا كان مما يؤكل لحمه يقال له (ذكي) فالمراد بالذكي هنا في الرواية ما ذكي بالحديد وكان مما يؤكل لحمه.

السيد الحكيم (قده) قال: بأن لازم هذا الكلام هو تقسيم الارنب على ما يؤكل وإلى ما لا يؤكل. لأن السؤال عن الأرانب. (او تكة من وبر الأرانب) فجاء الجواب: (لا تحل الصلاة وان كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه)، فاذا كان الذكي ما يحل اكله فلازم تطبيق الجواب على السؤال هو تقسيم الأرنب الى: ما يحل، وما لا يحل. فما يحل منه إذا ذكي بالحديد كان مما تصح الصلاة فيه والحال انه لا فرق في الارنب. الا ان يراد ان الجواب ليس على طبق السؤال: أي ان قوله: (ان كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه) ليس ناظرا للارنب وانما هو بيان لقاعدة عامة، وهو انه متى ما كان الوبر ذكيا أي ذكي بالحديد وكان مما يحل اكله حلت الصلاة فيه، فيتبين من الجواب: عدم حلية الارنب، وان ذكي بالحديد لأنه مما لا يحل اكله.

لكن السيد الحكيم ذكر: ان هذا خلاف الظاهر، فإن ظاهر السياق النظر لما ورد في السؤال وليس مع غض النظر عنه.

الوجه الرابع: ان يقال: بأن هذه الرواية اخص لأن موثق ابن بكير يقول: (الصلاة في كل شيء مما لا يحل اكه فاسدة)، هذه الرواية تخصصها تقول: (الا إذا كان الوبر ذكيا) فهذه مخصص فلماذا لا تعتبروها مخصصا، وتقولوا (الصلاة فيما لا يحل اكله فاسد إلا إذا كان وبراً ذكياً) فالوبر الذكي خارج بالتخصيص. فالمراد بالذكي المذبوح مقابل الميتة، ولكنه خاص بالوبر، إذا كان الوبر ذكيا حلّت الصلاة فيه فيجمع بينهما بالتخصيص.

إن الموجب لتقديم الخاص على العام هو القرينية وملاك القرينية هي الاظهرية أي ان الخاص اظهر من العام في مورده، فاذا اقترن العام بقرائن تجعله لا يقل عن الخاص في مورده حصل بينهما تعارض، وان كانت النسبة بنيهما عموم وخصوص مطلق، مثلا: إذا ورد العموم في روايات كثيرة، الإمام دائما يكرر هذا العموم، ثم وردت رواية واحدة مخصصة فإن الحمل على التخصيص غير عرفي مع تكرار العموم وتأكيده في عدة روايات.

ومنها: ما لو خصصنا للزم الغاء عنوان في العام. مثلاً موثق ابن بكير: قال: (ان كان فيما نهيت عن اكله فلا تصح الصلاة فيه، وان كان مما لا يحرم اكله حلت الصلاة في إذا كان ذكيا قد ذكاه الذابح).

فجعل التفصيل بين المذكى وغيره في قسم ما يحل، فلو خصصناه بالوبر الذكي لم يبق للتفصيل فيما يحل بين المذكى وغيره وجه، لأنه حتى فيما يحل يأتي هذا التفصيل بين المذكى وغيره، يلزم من التخصيص الاستهجان لأن التفصيل بين المذكى وغيره يبقى بلا موضوعية.

اذن السيد الخوئي يقول: يستقر التعارض، لكن يقدم الموثق على صحيحة محمد لمخالفته للعامة، حيث ان المذهب المشهور في زمان ابي محمد العسكري هو المذهب الحنبلي والشافعي، وهما مطبقان على صحة الصلاة اجزاء ما لا يؤكل لحمه إذا كان مذكى كما نص عليه في الجواهر.

هل ما نقله صاحب الجواهر عن الحنبلية والشافعية أم لا؟.

### 46

وصل الكلام إلى أن هناك روايتين: الرواية الأولى: موثق ابن بكير: (وإن كان مما قد نهيت عن أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذابح أم لم يذكه).

والرواية الأخرى: وهي صحيحة محمد ابن عبد الجبار : (كتبت الى أبي محمد (ع) أسأله هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه أو تكة حرير محض أو تكة من وبر الأرانب، فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير المحض وإن كان الوبر ذكياً حلّت الصلاة فيه إن شاء الله). وظاهره: ان الوبر وان لم يكن مأكول اللحم لكنه إذا كان ذكيا تصح الصلاة فيه.

فالكلام: هو في الجمع بين هاتين الروايتين مع التحفظ على ظهور لفظ الذي في معناه العرفي هو ما قابل الميتة، أي الذكي الذي ليس بميته. باعتبار ان تفسير الذكي بالطاهر تحتاج الى قرينة. كما ان تفسير الذكي بما كان مذبوحا وحلالا في نفسه ايضا يحتاج الى قرينة.

واما رواية علي ابن ابي حمزة التي قال فيها: (أوليس الذكي ما ذكي بالحديد، فقال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه). فهذه الرواية لا تصلح قرينة على ان الذكي عندما يطلق ينصرف الى المذبوح الحلال الاكل، وانما هذا القيد أضافه الامام (ع) بلحاظ مسألة الذكاة التامّة أو الذكاة الكاملة.

لا انه كلما إذا اطلق لفظ الذي انصرف الى المذبوح الحلال، وانما لفظ الذكي إذا اطلق أي ما ليس بميتة، أي ما ذبح ذبحا شرعيا سواء كان حلال الاكل في نفسه أم لم يكن. ولذلك قال الامام في موثق ابن بكير: (ذكّاه الذابح أم لم يذكّه) مع أن منظور كلامه ما لا يحل أكله، فقال( وإذا كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله فالصلاة في شيء منه فاسد ذكاه الذابح أم لم يذكه)، مما يشهد ان التذكية الذبح الشرعي سواء كان الحيوان المذكى مما يحل أكله أم لا. فبناء على التحفظ على ظهور لفظ الذكي فيما قابل الميتة، لا الذكي بمعنى الطاهر ولا الذكي بمعنى المذبوح الحلال، بناء على حفظ هذا الظاهر كيف نجمع بين موثق ابن بكير الدال على ان ما لا يحل أكله، لا تصح الصلاة فيه، ذكي أم لم يذك.

وبين صحيحة محمد ابن عبد الجبار، ان ذكي تصح الصلاة فيه وان كان من وبر ما لا يؤكل لحمه. فأنه هو مورد السؤال.

فقد يقال: بأن الصحيح هو: الجمع العرفي بين النصين، وذلك بتخصيص عموم الموثق بمفاد صحيحة محمد ابن عبد الجبار، وبيان ذلك:

ان المحتملات في صحيحة محمد ابن عبد الجبار بعد المفروغية في ظهور الذكي فيما قابل الميتة:

المحتمل الاول: ان مفاد صحيحة محمد بن عبد الجبار ناظر لأجزاء ما لا يؤكل لحمه، فهو يقول: كل جزء مما لا يؤكل لحمه إذا ذكي حلّت الصلاة فيه. فبذلك يكون معارضاً لموثق ابن بكير، لأن موثق ابن بكير ينص: ما لا يحل اكله لا تصح الصلاة فيه ذكاه الذابح أم لم يذكه، (وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله فالصلاة فيه فاسد ذكاه الذابح أم لم يذكه) يعني التذكية لا دخل لها.

وهذا يقول: ما كان مذكى تصح الصلاة فيه إذا كان من اجزاء من اجزاء ما لا يؤكل لحمه. فهما متعارضان.

وهنا قد يقال كما في الجواهر: يقدم الموثق على الصحيح، لمخالفته للعامّة، فإن العامة المعاصرين لزمان الإمام أبي العسكري (ع) هم الحنابلة والشافعية. والحنابلة يقولون بصحة الصلاة فما لا يؤكل لحمه إذا ذكي. فصحيحة محمد ابن عبد الجبار موافقة للعامة، بينما الموثق مخالف للعامة، فيقدم الموثق على الصحيح.

ولكن، كما أفادنا الشيخ العبيدي بالنقل عن أبن قدامة: ان ظاهر ابن قدامه في (المغني) ان الشافعية يقولون بالنجاسة، ذكي أم لم يذك. والحنابلة ومنهم ابن قدامه: يقولون: إذا كان مما لا يؤكل لحمه كالنمور والثعالب ذكي أم لا يذكى لا يحل. وإنما الذين يقولون بأن التذكية مصححة للصلاة هم الحنفية. حيث يستدلون بما ورد عن النبي بحسب نقلهم انه يرى ان الدباغة مطهرة فاذا كانت الدباغة مطهرة فكيف لا تكون التذكية مطهرة؟.

إذان بالنتيجة: مقتضى كلام ابن قدامة، ان ليس مذهب العامة في زمان العسكري (ع) على هذا القول وهو صحة الصلاة فيما لا يحل إذا كان مذكى.

إنما الاشكال المهم أنه: افترضنا إذا كان احد النصين في زمان والنص الاخر في زمان آخر، الموثق صادر عن الصادق، والمذهب المتعارف في زمان الصادق المالكية، والنص الآخر صادر في زمان العسكري، والمذهب المشهور في زمان العسكري الحنابلة. فهل هنا يصح الترجيح بمخالفة العامة مع عدم توافق النصين في زمان بلحاظ مذهب مشهور في ذلك الزمان، حيث ان الموثق صدر في زمان الصادق، إذا الملحوظ مذهب المالكية (لا يفتين أحد ومالك في المدينة). بينما المشهور في زمان الصحيح هو مذهب الحنابلة والشافعية. فلو فرضنا أن النص وافق مذهبا في زمانه والنص الاخر وافق مذهبا آخر في زمانه، فهل هنا يصح تقديم الموثق على الصحيح لمخالفته للعامة في زمان الصحيح مع انه موافق للعامة في زمانه؟.

مضافا الى ما ذكرناه من انه إنما ينصرف الترجيح بمخالفة العامة لما إذا كان كلا النصين ناظرين لمذهب معين من العامة فوافقه احدهما وخالفه الآخر لا ما إذا اختلف المذهب بكل نص بحسب زمان صدوره .

المحتمل الثاني: أن يكون مفاد صحيح محمد ابن عبد الجبار التخصيص بلحاظ الوبر، حيث انه قال: ان كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه، فالتخصيص في الوبر. فمفاد الموثق: أن كل ما لا يحل أكله لا تصح الصلاة فيه.

ومفاد الصحيح ناظر لخصوص الوبر، ان الوبر وان كان وبر ما لا يؤكل لحمه لكن إذا كان مذكى تصح الصلاة فيه، فبهذا اللحاظ يقال: ان الصحيح مخصص للموثق.

لكن قلنا أمس بأن الوبر ورد بلفظه في الموثق، فقال: فالصلاة في شعره ووبره وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسد). نص على ان الصلاة في الوبر فاسد، ثم فصّل بين الوبر مما لا يؤكل فقال: (الصلاة فيه فاسدة)، والوبر مما يؤكل فقال: (تصح الصلاة فيه إذا كان ذكيا).

فهناك تفصيل بين الوبر، لأنه نص عليه بلفظين بين وبر ما لا يؤكل فتصح الصلاة فيه مطلقا، وبين وبر ما يؤكل فتصح الصلاة فيه إذا كان ذكياً. فلو اخذنا بالتخصيص الوارد في صحيح محمد ابن عبد الجبار وهو: ان الوبر مما لا يؤكل أيضاً تصح الصلاة فيه إذا كان ذكياً. صار التفصيل بين ما يؤكل وما لا يؤكل لغواً. لأن الامام فصّل في الوبر: قال: (الوبر مما يؤكل تصح الصلاة فيه إذا كان ذكيا). و (الوبر مما لا يؤكل لا تصح الصلاة فيه مطلقاً) فاذن بصحيحة محمد ابن عبد الجبار أيضاً تصح الصلاة فيه إذا كان ذكياً لم يبق للفرق بين ما يؤكل وما لا يؤكل وجه، إذا التخصيص بهذا النحو غير عرفي.

المحتمل الثالث: أن يكون ناظراً لخصوص الارنب، بأن تكون هناك خصوصية للارنب ان وبر الارنب تصح الصلاة فيه إذا كان ذكيا.

ولكن احتمال خصوصية للارنب غير عرفية خصوصا ان الموجود في السؤال القلنسوة مما لا يؤكل. (سالته عن الصلاة في قلنسوة في وبر ما لا يؤكل) يعني بعض السؤال كان مطلقا للارنب وغيره، وجاء الجواب مطلقا: (إذا كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه) فتخصيصه بوبر الارنب غير عرفي.

المحتمل الرابع: أن يكون التخصيص ناظراً لما لا تتم به الصلاة، حيث قال في صحيحة محمد ابن عبد الجبار. قال: (كتبت الى ابي محمد (ع): أسأله: هل يصلى في قلنسوة عليها وبر ما لا يؤكل لحمه، أو تكة حرير أو تكة من وبر الأرانب فكتب: لا تحل الصلاة في الحرير وان كان الوبر ذكيا حلت الصلاة فيه.).

فظاهر السؤال ان مورده ما لا تتم الصلاة به مما لا يؤكل، ومقتضى التطابق بين السؤال والجواب ان منظور الجواب ما لا تتم الصلاة به مما لا يؤكل. فكأنه قال: ما لا تتم الصلاة به إذا كان ذكيا حلت الصلاة فيه وان كان مما لا يؤكل. فيكون مخصصا لعموم الموثق. حيث إن الموثق يشمل هذا بالعموم أي بقوله (وكل شيء منه فاسد). فالتخصيص صناعي وعرفي.

بقي امران:

الأمر الاول: قد يقال: صحيحة محمد ابن عبد الجبار معارضة بصحيحة الحلبي: وهي: (عن ابي عبد الله ع: لا بأس في الصلاة فيما كان من صوف الميتة وتصح الصلاة فيه إن الصوف ليس فيه روح).

فيقال: بأن ظاهر الصحيح اشتراط التذكية وظاهر صحيح الحلبي ان ما لا تحله الحياة ومنه الوبر الذي هو مورد صحيحة محمد ابن عبد الجبار تصح فيه الصلاة وان كان وبر ميتة.

ولكن، قد يقال: اساسا صحيحة الحلبي منصرفة عما لا يؤكل. أي منصرفة لما يؤكل، الميتة مما يؤكل، والوجه في ذلك: ظاهر سياق صحيحة الحلبي انه لا مانع من الصلاة فيه الا كونه ميتة، فهل تكون ميتة مانعة؟ فأجابه الامام: ما دام لا تحله الحياة فكونه ميتة ليس مانعاً. فمنظوره: ما لا مانع فيه، يعني فرغ عن جامعيته للشرائط الأخرى بقي فقط انه ميتة، فالامام يقول: بما انه مما لا تحله الحياة، فكونه ميتة غير ضائر. فلا يشمل من كان واجداً لمانع آخر وهو كونه مما لا يؤكل لحمه.

فبناء على هذا يكون مورد كل منهما اجنبيا على الآخر، فإن مورد صحيحة الحلبي: (ميتة ما يؤكل). ومورد صحيحة محمد ابن عبد الجبار: (وبر ما لا يؤكل). وان ابيت وقلت ان صحيحة الحلبي مطقة فتقيد بصحيحة محمد ابن عبد الجبار. ونتيجة هذا التخصيص اختصاص صحيحة الحلبي بصوف ما يؤكل. فلا معارضة بينهما.

الأمر الثاني: قد يقال بالمعارضة بين صحيحة الحلبي والموثق، من ان صحيحة الحلبي معارضة للموثق من الأول قبل أن نصل الى النسبة بين الموثقة وبين صحيحة محمد ابن عبد الجبار.

صحيحة الحلبي تقول: (ما لا تحلّه الحياة من الميتة تصح الصلاة فيه). الموثق يقول: (ما لا يؤكل لا تصح الصلاة فيه). ميتة أو مذكى. لأنه قال: ذكاه الذابح أم لم يذكه. فـ(ما لا تحله الحياة) مجمع لهما. ما لا تحله الحياة لا تصح الصلاة فيه وان كان مذكى، هذا هو مفاد الموثق. ما لا تحله الحياة تصح به الصلاة وإن كان ميتة. كما هو مفاد صحيحة الحلبي. فإن قلنا بانصراف صحيحة الحلبي لما يؤكل هل تبقى المعارضة أم لا تبقى؟. لا ترتفع المعارضة، لأن مفاد صحيحة الحلبي ان ميتة ما لا تحله الحياة ..

بينما الموثق يقول: (وان كان مما يحل اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه والبانه جائز إذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذابح). فاشترط التذكية.

فإن قلتم بأن مفاد صحيحة الحلبي مطلق يشمل ما يؤكل وما لا يؤكل، المعارضة موجودة، لأن مفاد صحيحة الحلبي يقول: ما لا تحله الحياة تصح الصلاة فيه وإن كان ميتة. بينما موثق ابن بكير يقول: لا، نفصل، ان كان مما لا يحل أكله لا تصح الصلاة فيه وان مان مذكى، وإن كان مما يحل اكله فلا تصح الصلاة فيه إلا إذا كان مذكى. أما ميتة مما يؤكل فهو مما لا تصح الصلاة فيه فيتعارضان. أو قلتم بانصرافه لخصوص ما يؤكل، مع ذلك يعارض الشق الثاني من الموثق.

فما هو الحل؟. السيد الخوئي ذكر حلاًّ، راجعوه (ج12، الموسوعة، ص161)

### 47

ذكرنا فيما سبق: انه لا تعارض بين صحيحة محمد ابن عبد الجبار التي قال فيها: (ان كان الوبر ذكيا حلّت الصلاة فيه). وبين صحيحة الحلبي التي قالت: (لا بأس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة فالصوف ليس فيه روح).

وبالتالي فإن صحيحة محمد ابن عبد الجبار صالحة لأن تكون مخصصا لموثق ابن بكير، فتكون النتيجة: ان الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فاسدة الا اذا كان مما لا تتم به الصلاة. فإنه تصح فيه الصلاة اذا كان ذكياً.

ولكن هذا متفرع على عدم معارضة صحيحة محمد ابن عبد الجبار برواية علي ابن مهزيار، عن احمد ابن اسحاق الابهري كتبت اليه: جعلت فداك: عندنا جوارب وتكك تعمل من وبر الأرانب فهل تجوز الصلاة فيها من غير ضرورة ولا تقية؟ فكتب: لا تجوز الصلاة فيها.

مع انها من قبيل مما لا تتم الصلاة فيه ومن وبر ما لا يؤكل لحمه، فقال: لا تجوز الصلاة فيها.

وحمل هذه الرواية على النظر لفرض عدم التذكية بان نقول: لا تجوز الصلاة فيها اي في فرض عدم التذكية حيث دلت صحيحة محمد ابن عبد الجبار على صحة الصلاة فيها ان كان ذكيا حمل بعيد ، فإنما يتوفر عادة من الجوارب والتكك في بلاد المسلمين يكون من المذكى فيبعد ان لا يكون منه.

او يقال: مقتضى الاطلاق المقامي هو عدم صحة الصلاة فيها حتى مع تذكيتها، والا لكان المناسب ان يفصل لانه في مقام بيان الوظيفة الفعلية، فعدم استفصاله محقق للاطلاق المقامي، و مقتضى الاطلاق المقامي عدم صحة الصلاة فيها وان كانت مما لا تتم الصلاة به.

فلو تمت هذه الرواية سنداً لقلنا بانها معارضة لصحيحة محمد ابن عبد الجبار وبالتالي لا تصلح صحيحة محمد ابن عبد الجبار لتخصيص الموثق. وأما اذا قلنا بسقوطها سندا لجهالة احمد ابن اسحاق الأبهري. تبقى صحيحة محمد ابن عبد الجبار سليمة عن المعارض ويتم بذلك تخصيص الموثق.

الامر الثاني: قد يقال بان هناك تعرضا بين صحيح الحلبي عن ابي عبد الله ع: لا باس بالصلاة فيما كان من صوف الميتة إن الصوف ليس فيه روح. (باب 68، من أبواب النجاسات، حديث 1).

الدال على ان ميتة ما ليس فيه روح تصح الصلاة فيه سواء كان مما يؤكل او مما لا يؤكل، مع مفاد الموثق الذي يقول: فان كان مما قد نهيت عن اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد، الدال على ان الصلاة فيما لا يؤكل فاسدة سواء كان مما فيه روح او لم يكن.

وقلنا: ان سيدنا (قده) في (ص161، ج12) دفع المعارضة، بقوله: إن مفهوم القضية الشرطية في قوله ع: وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكي. مفهوم القضية جواز الصلاة في كل شيء منه إذا لم تعلم التذكية.

فالقضية السالبة في الجملة المفهومية مصوغة على سبيل سلب العموم لا عموم السلب، ويكفي في سلبه جواز الصلاة في بعض الاجزاء وان لم تحرز تذكيته، وإنما لا يكفي لو لوحظت القضية بنحو عموم السلب في جميع الأفراد فتتنافى مع صحيحة الحلبي وليس كذلك. فالمقام نظير قوله ع: إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء.

حيث ان مفهوم ان لم يبلغه الكر ينجسه شيء لا انه ينجسه كل شيء.

بداهة أن نقيض السالبة الجزئية موجبة جزئية. كما أن نقيض الكلية سالبة جزئية. وعليه فلا مانع من الصلاة فيما لا تحله الحياة وان كان من اجزاء الميتة.

فيفيد (قده): بان موقع التعارض بين صحيحة الحلبي وبين الموثق هو في المفهوم، اي أن منطوق الموثق (الصلاة في كل شيء مما يحل أكله جائزة اذا علمت انه ذكي) مفهومها اذا لم تعلم انه ذكي فلا تصح الصلاة.

فيأتي السؤال: هل مفهومها، اذا لم تعلم انه ذكي فلا تصح الصلاة في كل جزء منه؟ او لا تصح الصلاة فيه في بعض أجزاءه في الجملة؟. فهل مفهوم الشرط عموم السلب ام سلب العموم؟.

فاذا لم تعلم انه ذكي فلا تصح الصلاة في شيء منه هذا معنى عموم السلب. واما اذا قلنا بان مفهوم الشرط اذا لم تعلم انه ذكي فلا تصح الصلاة في الجملة فيكون مفادها سلب العموم.

فيقول السيد: المقام من قبيل قوله ع: (اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء). فإن المنطوق سالبة كلية (لم ينجسه شيء) فلا محالة سوف يكون المفهوم موجبة جزئية لا موجبة كلية لان نقيض السالبة الكلية موجبة جزئية، فمفهوم الرواية: إذا لم يبلغ كراً ينجسه شيء في الجملة لا انه ينجسه كل شيء.

كذلك في محل الكلام، المنطوق موجبة كلية فالمفهوم سالبة جزئية لا سالبة كلية، المنطوق: الصلاة جائزة في كل شيء \_اي في كل جزء\_ مما يؤكل لحمه إذا علمت انه ذكي. فاذا لم تعلم انه ذكي فلا تصح الصلاة في كل جزء او في الجملة، يقول: أن نقيض الموجبة في المنطوق سالبة جزئية في المفهوم.

فاذا دل مفهوم الشرط في موثق ابن بكير على عدم صحة الصلاة في الجملة اذا لم يكن مذكى لم يكن معارضا لصريح صحيح الحلبي الذي يقول: (الصلاة فيما لا تحله الحياة من اجزاء الميتة) صحيحة، لا تعارض بينهما، لأن ذاك ليس لديه سالبة كلية كي يكون معارضاً له، وانما سالبة جزئية، فلعل منظوره الى الاجزاء التي تحلها الحياة.

ولكن مضافاً الى ان كلامه (قده) انما هو في محلل الاكل لا في محرم الاكل الذي نحن فيه. اي اذا كانت الميتة من محرم الاكل. ان تطبيق مسألة كون المفهوم بنحو سالبة المحمول او عموم السلب على محل الكلام غير عرفي.

وبيان ذلك: ان القضية الشرطية مؤلفة من ثلاثة عناصر: موضوع، وشرط، ومتعلق الشرط. وموضوع القضية الشرطية هو المحتفظ به في المنطوق والمفهوم معاً، الموضوع لا يتغير، وإنما الذي تؤثر في المفهوم هو متعلق الشرط لا موضوع القضية الشرطية، بيان ذلك: اذا قال المولى: كل طالب إذا كان محصّلاً فاعطه الراتب. فالقضية الشرطية هنا مؤلفة من ثلاثة عناصر. الموضوع هو كل طالب، الشرط: هو اذا كان محصلا، المتعلق هو الراتب. فما هو مفهوم هذه القضية؟ فاذا اردنا صياغة المفهوم يبقى الموضوع كما هو وهو كل طالب، لان كل طالب هو موضوع يكون مع الشرط تارة ويكون مع المفهوم أخرى، لكنه يضل متحفظا عليه في المفهوم والمنطوق معاً لا يتغير، فمفهوم هذه القضية سوف يكون كل طالب، لا تتحول الى قضية جزئية تبقى قضية كلية، لان هذا موضوع، فيقال: كل طالب إن لم يكن محصّلاً فلا تعطه الراتب، فيأتي البحث: هل ان مفاد المفهوم عموم السلب او سلب العموم. فهذا البحث في ان المفهوم على نحو سلب العموم او عموم السلب مرتبط بمتعلق الشرط وليس بموضوع القضية الشرطية، بل موضوع القضية الشرطية يبقى على حاله. نظير ايضا القضية التي مثل بها وهو (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء) فهنا ثلاثة عناصر: الماء وهذا هو الموضوع الذي لا يتغير في المنطوق والمفهوم. والشرط وهو بلوغ الكر. والمتعلق وهو ينجسه شيء. فحينئذٍ يكون المفهوم ان لم يبلغ كرا يبقى الماء على ما هو عليه من دون تغير في الموضوع، ينجسه شيء.

ومحل كلامنا في موثق ابن بكير من قبيل المثال الذي ذكرناه وهو الذي قال: كل جزء، من الحيوان اذا كان ذكيّاً فصلي فيه. فمفهوم الشرط، كل جزء ان لم يكن ذكيا فلا تصل فيه. وليس مفهومه انه ان لم يكن ذكيا فلا تصل في بعض الاجزاء فتتحول القضية من كلية الى جزئية بلحاظ الموضوع، وانما تتحول القضية من كلية الى جزئية بلحاظ متعلق الشرط لا بلحاظ الموضوع، وكل جزء هنا هو موضوع للقضية الشرطية وليس متعلقاً لها.

فلا محالة المفهوم ان كل جزء ان لم يكن ذكيا فلا تصل فيه على نحو السالبة الكلية فيتعارض مع صحيحة الحلبي.

مضافا الى ان التعارض بين المنطوقين لان في موثق ابن بكير منطوق آخر، وهو قوله: أن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وكل شيء منه فاسد ذكاه الذابح ام لم يذكه .

فبين هذا المنطوق وبين منطوق صحيح الحلبي يوجد تعارض، لذلك قد يقال بتقديم صحيح الحلبي على عموم الموثق من باب موافقة العامة. هذا تمام الكلام في هذا البحث..

ثم أفاد سيد العروة (قده) انه لا فرق في الحيوان ذا نفس او لا كالسمك الحرام أكله. فلو فرضنا ان ثوب المصلي مصنوع من جلد الحيتان، فهل تصح الصلاة فيه ام لا؟. افاد الحكيم (قده) في المستمسك ج5، ص311: ان العمدة في النصوص الموثق (ابن بكير) حيث قال في صدر الموثق: (ان الصلاة في كل شيء حرام أكله فاسدة) فيشمل ما ليس له نفس سائلة كالسمك، لكن قال في ذيله( ذكاه الذبح ام لم يذكه)، وما ذكر في الذيل يصلح قرينة على اختصاص الصدر بما فله نفس سائلة.

فان الذي يتصور فيه الذبح وعدمه ماله نفس سائله واما ما ليس له نفس سائلة فلا يتصور فيه الذبح وعدمه. إذ المراد بالتذكية هنا التذكية بالذبح لا مطلق الذبح بقرينة المقابلة مع قوله بعد ذلك: وإذا علمت انه ذكي قد ذكّاه الذبح. فإذاً بما ان في الذيل هذه الجملة وهي قوله: (ذكاه الذبح ام لم يذكه) فكانت صالحة للقرينية على ما في الصدر ومقتضاه: ان الصدر من الكلام المحتف بما يصلح للقرينية عليه، والكلام المحفوف بما يصلح للقرينية عليه لا إطلاق له، فلا اطلاق للصدر على الجلد المأخوذ من حيوان ليست له نفس سائلة.

السيد الخوئي قال: ص175: ويناقش وربما يندفع: بأن الصدر رواية مستقلة حكاها الصادق عن النبي (ص).

فهنا كلامان: الكلام الاول: فاخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله (ص) وفيه أن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وبوله والبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل منه تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما قد احل الله اكله \_(انتهى كلام الرسول الذي نقله الصادق)\_ ثم قال الصادق: فاحفظ ذلك يا زرارة، إن الصلاة في كل شيء حلال أكله جائزة اذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذابح وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسدة ذكّاه الذابح ام لم يذكّه. فهذا التفصيل ورد في كلام الصادق ولم يرد في كلام النبي وهما كلامان فكيف يقال: ان كلام النبي محتف بما يصلح للقرينية على الخلاف فلا إطلاق له.

ولكن يلاحظ على كلام سيدنا (قده): ان تفريع الصادق في مقام التفسير ولم يكن تفريعا في مقام ذكر أثر من آثار الكبرى التي ذكرها النبي (ص) وإنما كان تفريعا على نحو التفسير والشرح. فإذا كان تفريعا على نحو التفسير والشرح بذكر قيود وحدود فلا اشكال عرفا انه يعد استمرارا للكلام الاول فيقال عرفا: ان الكلام الاول محفوف بما يصلح للقرينية على تقييده فلا اطلاق له. فالحق مع السيد الحكيم (قده) ان المانعية لا تشمل جلد ما ليست له نفس سائلة. ثم يصل الكلام الى مسالة 15. لا باس بفضلات الإنسان كعرقه ووسخه وشعره وريقه....)

### 48

وصل الكلام إلى أنه: هل تشمل المانعية ما خرج عن ما لم تكن له نفس سائلة أم لا؟.

كما أنه إذا كان جلد الساتر من الحيتان، فحينئذ هل تصح الصلاة فيه مع انه متخذ مما ليس له نفس سائلة أم لا؟. فذكرنا: ان الصحيح وفاقاً للسيد الحكيم (قده) في المستمسك هو عدم شمول المانعية مما يتخذ مما ليست له نفس سائلة، وذلك لأن الاطلاق المذكور في صدر موثقة ابن بكير محفوف بما يصلح على القرينية على خلافه وهو ما ذكره في الذيل من قوله: (ذكّاه الذابح أم لم يذكه)، فإذا لم يحرز الاطلاق فلا دليل على مانعية ما لا يؤكل لحمه مما ليس له نفس سائلة، فتجري البراءة عن المانعية.

ولكن المحقق النائيني (قده) في كتاب (الصلاة، ج1، ص142): استدل على شمول المانعية لما ليست له نفس سائلة بوجهين:

الوجه الاول: قال ان صدر موثقة ابن بكير كالنص في شمول المانعية لما ليست له نفس سائلة، وعبارته:

بل صدر موثقة ابن بكير حيث ذكر فيها الروث ونحوه كالبول والألبان كالنص على خلافه.

يعني كالنص على خلاف دعوى الضيق وانه كالنص على العموم ، ولا ندري ما هو وجه النصوصية، فإن مجرد ذكر الروث أو الألبان، غاية ما في الباب أنها نص في شمول المانعية لما ليس لباسا، بحيث لو صلى وعلى ثوبه شيء من الروث أو البول لكان مانعاً من صحة الصلاة، أما شمول هذا التعبير لما ليست له نفس سائلة إنما هو بالإطلاق. أي أن روث ما لا يؤكل لحمه مانعا سواء كان هذا الروث من حيوان ذي حيوان من حيوان لا نفس له، فشموله في محل البحث وهو ما ليس له نفس سائلة بالإطلاق لا بالنصوصية. وحيث انه بالإطلاق يأتي فيه ما ذكره سيد المستمسك (قده) من ان احتفافه بما يصلح للقرينة عليه وهو قول الامام ع في الذيل: (ذكاه الذابح أم لم يذكه) اختصاصه بما له نفس سائلة مانع من احراز الاطلاق في صدر الموثقة.

لكن (الميرزا النائيني) في ذيل هذه الصفحة: قال:

فإن قلت: قوله في ذيل في موثق ابن بكير (ذكّاه الذابح أم لم يذكّه) يدل على اختصاص المنع بذي النفس السائلة \_وانه هو المقسم لما يجوز لبسه وما لا يجوز لبسه في الصلاة\_، وذلك لعدم وقوع الذبح على غير ذي النفس، \_فالسمك لا يذبح وإنما ذكاته خروجه من الماء حيّاً\_. قلت: لو سلّم اختصاص التذكية بالذبح فالتعبير بالذابح لعله لغلبة الابتلاء بما يذبح لا انه قيد احترازي، انما قال ذكاه الذابح أم لم يذكه لا يريد تخصيص المانعية بما يذبح، وانما الجلد المبتلى به عادة جلد ما يذبح لذلك قال ذكاه الذابح أم لم يذكه لقلة الابتلاء بجلد التمساح أو بجلد سمك القرش وما أشبه ذلك.

فقوله (ذكاه الذابح أم لم يذكه) بلحاظ غلبة الابتلاء لا بلحاظ انه قيد احترازي. وهذا يكفي أي يكفينا ان نحتمل عرفا ان هذا القيد انما ورد من باب الغلبة لا من باب الاحتراز، فلا دلالة فيه (في هذا القيد) على الجواز في غير المأكول الذي لا تقع عليه الذكاة.

ويلاحظ ما افيد:

ليس المدعى هو قرينية الذيل وإنما المدعى مانعية الذيل من احراز الإطلاق، ففرق بين المطلبين، أي فرق بين دعوى القرينية على المراد وبين دعوى المانعية من إحراز الاطلاق. كما ذكرنا هذا البحث في الأصول في مانعية القدر المتيقن في مقام التخاطب، وقلنا بأن مدعى صاحب الكفاية الذي لم يقبل منه جملة من الاعلام ليس هو القرينية، أي ان صاحب الكفاية لا يدعي ان القدر المتيقن في مقام التخاطب قرينة على ما هو المراد، وإنما يقول: وجود القدر المتيقن في مقام التخاطب مانع من احراز الاطلاق لا أنه قرينة تحدد لنا ما هو المراد الجدي من الكلام.

وكذلك الأمر في المقام. فما يذكره صاحب هذا الوجه سواء كان هو سيد المستمسك أو من قبله: ان احتفاف صدر الموثقة بهذا التعبير الوارد في ذيلها وهو قوله: (ذكاه الذابح أم لم يذكه) مانع من احراز الاطلاق لا انه قرينة على تحديد المراد.

والوجه في ذلك: ان قرينية الجملة اللفظية أو قرينية السياق منوطة بالظهور في الاختصاص، أي إذا كان قوله (ذكاه الذابح أم لم يذكه) ظاهرا في الاحترازية كان قرينة، فإن القرينية منوطة بالظهور. فلو كان ظاهراً في الاحترازية لكان قرينة على تحديد المراد.

واما المانعية فلا تدور مدار الظهور بل تدور مدار احتمال أن يتكأ المتكلم عليه كمانع من إحراز كلامه أو إطلاق كلامه. فإذا جرى بين الامام ع وبين المخاطب كلام وكان هناك قدر متيقن بينهما بحيث يكون أمراً متلفتا اليه كما لو قال الامام ع: يحرم لبس الذهب. وكان القدر المتيقن في مقام التخاطب بين الامام وبين المخاطب هو الذهب الاصفر. فنقول: صحيح انه لا يوجد ما هو ظاهر في القرينية، ولكن بما اننا نحتمل عرفا ان الامام اتكأ على هذا القدر المتيقن كمانع من استفادة الاطلاق من كلامه، ما دمنا نحتمل ذلك اذن لا يحرز الاطلاق. كذلك الأمر في المقام فإن صدر الموثقة يقول: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وبوله وألبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة).

هذا مطلق قال حرام اكله و لم يحدد انه مما له نفس سائلة، ولكن قوله في الذيل: (وان كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد ذكّاه الذابح أم لم يذّكه).

مما نحتمل عرفا الاتكاء عليه كمانع من احراز إطلاق صدر الموثقة وبذلك لا يحرز الاطلاق.

اذن ما هو المدعى وهو الفرق بين الموردين: احتفاف الكلام بما يمنع من احراز اطلاقه أو احتفاف الكلام بما يمنع من احراز اطلاقه. أو احتفاف الكلام بما هو قرينة على تقييده، الفرق بينهما بما ذكر.

الوجه الثاني: قال المحقق النائيني: انما ورد في جواز الصلاة في الخز حيث ان استثنائه بالخصوص من الحيوانات البحرية (لان الخز من الحيوانات البحرية والروايات لم تستثني الحيوانات البحرية وانما استثنت خصوص الخز من الحيوانات البحرية) هذا دال بالدلالة الالتزامية العرفية على عموم المنع لما ليس له نفس سائلة. إذ لو كان ما ليس له نفس سائلة غير مشمول للمانعية لكان الاستثناء لكل ما في البحر ولا ينصب الاستثناء على خصوص الخز، فاستثناء خصوص الخز دال على ان ما ليس له نفس سائلة داخل ضمن المانعية.

قال: ونقل الشهيد الثاني بأن الحيوانات المائية كلها مما لا نفس لها الا التمساح. ولو كان المنع مختصّاً بذي النفس لما كان الاختصاص الاستثنائي بالخز وجه، بل كان ينبغي حينئذٍ تعميم الجواز بالنسبة إلى كل ما يؤخذ من البحر.

المحقق النائيني يقول: الايراد على الشهيد الثاني بأن الظاهر لم يستند في النقل على الروايات وانما نقله عن علماء علم الحيوان ولا حجية في نقلهم.

مدفوع، بأن تشخيص ذي النفس عمّا لا نفس له ليس من وظيفة الشارع حتى يرجع إلى الروايات. بل إنما وظيفته بيان الحكم، والتشخيص إنما هو وظيفة العرف ولا اشكال في حصول الاعتماد على اقوال الماهرين في فن علم الحيوان ويكون قولهم حجة في ذلك. فهل هذا الكلام تام من قبل المحقق النائيني أم لا؟

فنقول: عند مراجعة الروايات الشريفة، يظهر لنا أولاً: بأن الامام لم يستثني بعنوانه، وإنما الروايات المتعرضة لتجويز الصلاة في الخز كلها أجوبة على السؤال عن الخز لا أن الإمام استثنى الخز بعنوانه كي يقال بأن استثناء الخز بعنوانه دال على ان ما ليس له نفس سائلة مما تشمله المانعية.

الروايات: (الوسائل، ج 4، ص359، باب 8 و9 و10، من أبواب لباس المصلى):

هذه الروايات على طوائف ثلاث:

الطائفة الأولى: الحديث الأول: ما ورد ذكر الخز في كلام الراوي أو كان جواباً للإمام ع: (حديث 1، باب 8): معتبرة سليمان الجعفري قال: رأيت الرضا (ع) يصلي في جبة خز.

الحديث الثاني: معتبرة علي ابن مهزيار قال: رأيت ابا جعفر الثاني (ع) يصلي الفريضة وغيرها في جبة خز قاروني وكساني جبة خز).

الحديث الثالث: صحيحة زرارة، قال: خرج أبو جعفر (ع) \_الباقر\_: يصلي على بعض أطفالهم \_أطفال بني هاشم من الموتى\_ وعليه جبة خز صفراء ومطرف خز أصفر.

الحديث الرابع: رواية معمّر ابن خلاب، الحديث الخامس من الباب قال: سالت أبا الحسين الرضا (ع) عن الصلاة في الخز، فقال: صل.

فهذه الروايات ليس فيها شاهد على ان الامام استثنى الخز بعنوانه كي يقال: بأن هذا الاستثناء له مدول التزامي عرفي على دخول ما ليس له نفس سائلة في المانعية.

وربما يقال ما وجه السؤال عن الخز بنفسه؟

من المحتمل ان وجه السؤال من ظهر من الروايات من توهم الرواة انه من السباع، فلذلك موضعاً للسؤال. فلاحظ: (الحديث 4من الباب 10): رواية جعفر ابن عيسى، قال: (كتبت إلى ابي الحسن الرضا (ع) اساله عن الدواب التي يعمل الخز من وبرها أسباع هي؟! \_فكأن المرتكز في ذهنه ان المرتكز في ذهنه ان السباع ممنوع فيسأل هل أن الخز من السباع أم لا؟\_ فكتب ع: لبس الخز الحسين بن علي ومن بعده جده \_جعفر الصادق\_).

الطائفة الثانية: ما دلَّ على المنع من الصلاة في الخز إذا كان مشوبا بما لا تصح الصلاة فيه. كرواية ايوب بن نوح: (الحديث 1 الباب 9) رفعه، قال: قال أبو عبد الله ع: الصلاة في الخز الخالص فلا باس به، فأما الذي يخلط فيه وبر الأرانب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصلي فيه).

فتعرض الامام للخز لا لأن للخز موضوعية بل لبيان الفرق بين الخز المشوب بين الوبر الذي ما لاتحل الصلاة فيه وبين ما هو خالص.

الطائفة الثالثة: ما كان ظاهره أن علة الجواز ان الخز يعيش في الماء.

(الحديث 4، الباب 8): معتبرة ابن أبي يعفور: كنت عند ابي عبد الله (ع) إذ دخل عليه رجل من الخزّازين فقال له: جعلت فداك ما تقول في الصلاة في الخز؟ فقال: لا بأس في الصلاة فيه، فقال له الرجل: جعلت فداك أنه ميت وهو علاجي وانا اعرفه!، فقال له ابو عبد الله (ع): أنا اعرف به منك، فقال له الرجل: انه علاجي وليس أحد أعرف بن مني، فتبسم أبو عبد الله ع وقال له: أتقول: انه دابة تخرج من الماء؟ أو تصاد من الماء فتخرج فإذا فقد الماء مات؟، فقال الرجل: صدقت جعلت فداك هكذا هو. فقال أبو عبد الله ع: فإنك تقول: انه دابة تمشي على أربع وليس هو في حدّ الحيتان فتكون ذكاته خروجه من الماء؟! فقال الرجل: أي والله هكذا اقول، فقال له أبو عبد الله ع: فإن الله تعالى أحله وجعل ذكاته موته، كما أحل الحيتان وجعل ذكاته موتها) \_اي بخروجها عن الماء\_.

وظاهر هذه الرواية: ان علة الجواز انه كالحيتان، فلا خصوصية للخز كي يقال بأن المستثنى من البحر حيوان الخز والباقي داخل ضمن المانعية.

ويؤكد مفاد هذه الرواية: صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج (الحديث 1، باب 10): قال: سأل أبا عبد الله ع رجل وأنا عند عن جلود الخز، فقال ليس بها بأس، فقال الرجل: جعلت فداك إنها علاجي، وإنما هي كلاب تخرج من الماء، فقال ابو عبد الله ع: إذا خرجت من الماء تعيش خارجه؟ فقال الرجل: لا، فقال: ليس به بأس.

وظاهر الرواية: ان عدم البأس لأنه ممن يعيش في الماء فذكاته ذكاة الحيتان. وبالتالي حتى لو لم تكن له نفس سائلة فاستثنائه لا يدل على ان حيوانات البحر داخلة ضمن المانعية كما افاد المحقق النائيني (قده).

### 49

وقع البحث: في أن مانعية ما لا يؤكل من صحة الصلاة هل تشمل ما ليس له لحم يؤكل؟ أم لا؟ بالبق والقمل، ونحوهما، فإنه وان كان يحرم اكله الا انه ليس له لحم يؤكل واما المحرم بلعه.

فقد يتمسك لإثبات الشمول بإطلاق العبارة في صدر الموثقة وذيلها: حيث قال: (إن الصلاة في كل شيء حرام اكله) سواء كان له لحم أو لا.

وقد ذكر المحقق النائيني(قده) بحسب تقرير (محمد تقي الآملي) للصلاة عنه. أن الاقوى هو عدم الشمول، أي عدم شمول المانعية لما ليس له لحم. وذلك لوجوه:

الوجه الاول: اختصاص الروايات، أي وجود روايات مختصة لفرض ما له اللحم.

فمنها: (باب2، الوسائل، ج4، الحديث 5): معتبرة الحسن ابن علي الوشاء قال: (كان ابو عبد الله (ع) يكره الصلاة في وبر كل شيء لا يؤكل لحمه).

ومنها: (حديث 6): رواية انس بن محمد عن أبيه عن جعفر ابن محمد عن آبائه (ع) في وصية النبي(ص) لعلي(ع): (يا علي لا تصلي في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه).

ومنها: (حديث7، من نفس الباب): في رواية محمد ابن اسماعيل: عن أبي عبد الله (ع) قال: (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لايؤكل لحمه لأن اكثرها مسوخ).

فيدعى: أن مقتضى احترازية القيد اختصاص المانعية بما له لحم قابل للاكل ولا شمول فيها الى كل ما لا يؤكل لحمه كالبق والقمل والبراغيث ونحو ذلك.

ولكن الإشكال على هذا الوجه واضح، إذ مع وجود المطلقات كموثقة أبن بكير: (فإن كان غير ذلك مما قد نهيت عنه وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد). حيث لم يؤخذ فيها قيد أكل اللحم. وبما ان المقيد والمطلق مثبتان وليس متخالفين فلا موجب لحمل المطلق على المقيد ما لم ينعقد له مفهوم.

اذن نتمسك بالإطلاقه في قوله: في موثقة ابن بكير: (في كل شيء حرام اكله) والمقيد وارد على سبيل الغلبة لان الغالب فيما يؤكل ان يكون له لحم، فلا ظهور في هذا القيد للاحترازية كي يرفع اليد عن المطلقات.

الوجه الثاني: قصور المقتضي، أي اساسا هل ان لموثق ابن بكير اطلاقا أم لا؟، لانه لا يوجد لدينا عكّاز على الاطلاق الا الموثقة، حيث ورد في صدرها: (إن الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد).

وورد في ذيلها: (وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عنه وحرم عليك أكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد). فالعمدة: هل هذا الصدر والذيل لهما اطلاق يتمسك به لفرض ان الحيوان ليس له لحم أم لا؟.

فقد يقال: بأن القصور في المقتضي أي عدم انعقاد الاطلاق لمثل ذلك، وذلك من جهتين:

الجهة الاولى: التي نبّه عليها النائيني في بحث آخر: وهي هل ان الظرفية معقولة في المقام أم لا؟. أي من صلى وعلى بدنه أو ثوبه قمل أو بق هل يصدق عليه عنوان الظرفية بأن يقال: صلى فيما لا يؤكل؟!، فالإشكال في أصل تصور الظرفية وهو أنه هل يصدق عليه انه صلى فيما لا يؤكل أم لا؟.

وهنا اجاب المحقق النائيني (ج1، ص147، تقرير شيخ محمد تقي الآملي) قال: إن لفظ (في) في جميع الفقرات يراد بها الاتساع في الظرفية.

وتوضيح ذلك: ان المعاني الحرفية عبارة عن ربط خاص بين الطرفين، ووضعت الحروف للدلالة على ذلك الربط للخصوصية، وخصوصيات الربط تختلف من مورد لآخر باختلاف الطرفين انفسهما، فإذا قال مثلاً: صلّيت في الدار، كان الربط ربط ظرفية، واذا قال صليت على سطح الدار، كان الربط ربط استعلاء. فالمعنى الحرفي هو الربط، فغاية ما في الامر وضعت الحروف للدلالة على خصوصية لذلك الربط، وتلك الخصوصية تستفاد من الطرفين. لذلك يقول: ان كلمة (في) وضعت للربط القائم بين الشيء وظرفه سواء كان ظرفه من مقولة الاين مثل: جلست في المسجد، فإن الجلوس من مقولة الأين، أو من مقولة المتى، كان يقول صليت في يوم الجمعة. والظاهر منها: \_اي الظهور الاولي البدوي\_ الظرفية الحقيقية، فإذا لم يمكن ذلك، الظرفية الحقيقية غير ممكنة، لان في الرواية يقول: (في روثه وبوله وألبانه) ومن الواضح ان الروث والبول ليس ظرفاً حقيقة للصلاة، فإذا لم يمكن ذلك لزم حملها على الظرفية الاتساعية.

ثم يقول: فنقول: للظرفي الاتساعية درجات:

الدرجة الاولى: ان يجعل الظرفية اعم من الأصلية والتبعية، نظير تبعية توابع الدار لها في البيع. مثلا: إذا قال بعتك الدار كان بيعا لتوابعها كأبوابها ، لان هذا مدلول تبعي لعنوان الدار. \_كذلك في المقام المراد بالظرفية ما يشمل الظرفية الحقيقة (الاصلية) وما يشبه الظرفية التبعية\_، فالشعرات الملاقاة على اللباس ظرف للصلاة لكن ظرف تبعي، \_اي ما هو ظرف اصلي ما هو في الثوب والشعرات تابعة للثوب اذن هي ظرف تبعي\_، فيصح اسناد الظرفية اليها حقيقة، بعد أن نريد بالظرفية الاعم من الأصلية والتبعية اذن إسناد الظرفية الى الظرفية التبعية إسناد حقيقي كما هو واضح.

الدرجة الثانية: ان تجعل الظرفية بمعنى يشمل الملابسة، (الملاصقة، الشيء الملاصق للمصلي بثوبه أو بدنه) لا بأن تستعمل (في) في المصاحبة، بل المقصود ان الظرفية التي تستخدم فيها (في) تشمل ما يكون ملاصقا للبدن أو الثوب. فتشمل الموثقة الشعرات الملاقاة على البدن. \_بينهما في الدرجة الاولى في الظرفية ما كانت تشمل الشعرات التي على البدن تختص بالشعرات التي على الثوب، لأن الظرفية التبعية فرع وجود ظرفية اصلية والظرف الاصلي للصلاة هو الثوب، فما يقع على الثوب يتصف بالظرفية التبعية، وما يقع على البدن لا يتصف بالظرفية التبعية. اذن حتى يشمل الموثق الشعرات التي تقع على البدن، لابد ان يراد بالظرفية ما يشمل الملابسة أي الملاصقة\_. فتشمل الشعرات الملقاة على البدن وتلطخ البدن بالروث والبول بل وتشمل المحمول أيضاً، إذا كان محمولا بلا واسطة، (يعني عنده شعرات في جيبه أو عنده جلد ما لا يؤكل لحمه في جيبه) يقول: هذه محمول بلا واسطة، حيث إنه محمول بلا واسطة ملاصق للثوب فإذا كان ملاصقاً للثوب شملته الظرفية الاتساعية بالدرجة الثانية.

وأما ما كان محمولا بواسطة، كما إذا وضع القمل في قارورة ووضعها في جيبه لم يشمله الموثق لعدم الملامسة.

الدرجة الثالثة: أن تجعل الظرفية أوسع من ذلك، بحيث تشمل المحمول بالواسطة أيضاً، بأن تعم مطلق المصاحبة، فإذا قال لا تصلي فيما لا يؤكل يعني ولو على نحو المصاحبة.

إذا عرفت ذلك (ان للظرفية الاتساعية ثلاث درجات) فنقول: بناء على المختار على الظرفية الاتساعية، فهل تحمل الظرفية الاتساعية على الدرجة الأولى؟ أو الثانية؟ أو الثالثة؟ وجوه أقواها أوسطها. يعني: بأن تحمل على ما يشمل الملامس والملاصق، وذلك لبعد المعنى الثالث \_وهو مطلق المصاحب ولو كان في ضمن القارورة\_، لخروجه عن معنى الظرفية اصلا.

واما عدم كون المراد الدرجة الأولى وهو الظرفية التبعية لأن قوله: (وكل شيء منه) شمل العظم لا محالة، لان العظم من اجزاءه، لو لم يقل (وكل شيء منه) اقتصرنا على ما يتلطخ به الثوب، ولكن حيث قال: (وكل شيء منه) ولا إشكال في شموله للعظم، \_فإذا شمل العظم لم يمكن إرادة خصوص الظرفية التبعية، لان العظم ليس شيئا يعلق باللباس حتى تكون له ظرفيه تبعيه\_.

ولا إشكال في شموله لمثل العظم ولا يمكن إرادة الظرفية التبعية منه، لعدم علوقه بالبدن أو الثوب، فاللازم حمل الظرفية في جميع الفقرات على ما يعم العظم أي وما يعم حمله. فإذا بالنتيجة: ما يختاره المحقق النائيني: المراد بالظرفية: الظرفية الاتساعية، والمرد بالظرفية الاتساعية ما يشمل مطلق الملامس والملاصق فيشمل مثل العظم، بل يشمل المحمول بلا واسطة. بل يشمل ما يعلق بالبدن وإن لم يعلق بالثوب.

فإن قلت: انما يلزم حمل الظرفية على هذه الدرجة لعموم قوله (وكل شيء) فلِمَ لا يجعل صدر الموثقة الظاهر في الظرفية الاصلية والتبعية قرينة على تخصيص الذيل بما يكون قابلاً لأحدى الظرفيتين.

و ظهور (في) في الظرفية الأصلية والتبعية مقيد لعموم كل شيء، فلا يشمل العظم ولا المحمول، ولا ما يعلق بالبدن لكون كل ذلك خارجا عن الظرفية التبعية، لماذا جعلتم ظهور كل شيء هو القرينة، لماذا لم تعتبروا ظهور (في) في الظرفية التبعية هو القرينة قرينة؟!.

قلنا: المقام من قبيل تخالف الصدر والذيل، كما في قوله: (لا تضرب أحداً)، حيث ان الفعل وهو الضرب ظاهر في اختصاصه بالاحياء، لا يقال لا تضرب الجدار أو لا تضرب الميت، اذن لاتضرب الميت اختصاص المتعلق بالاحياء، لكن المتعلق وهو كلمة (احداً) شاملاً حتى للأموات، فهل يعتبر الصدر قرينة على الذيل؟ فيراد بـ(الأحد) خصوص الاحياء. أو يعتبر الذيل قرينة على الصدر. فإذا المراد بـ(لا تضرب) مطلق المساورة ولو لم يكن مؤلماً، فأيهما يعتبر قرينة على غيره؟.

والانصاف عدم اطراد شيء من ذلك \_لا توجد قاعدة الصدر قرينة على الذيل دائما أو الذيل قرينة على الصدر دائماً\_، بل تختلف باختلاف الموارد. \_وفيما نحن فيه هل نأخذ بظهور (في) أو نأخذ بعموم (كل شيء)؟\_، وفيما نحن فيه نأخذ بعموم ( كلّ شيء) وتجعل قرينة على اتساع الظرفية في جميع الفقرات حفظاً لوحدة السياق وذلك لأظهرية كلمة (كل شيء) في العموم الشامل لمثل العظم مما لا يمكن فيه الظرفية التبعية. فلا محالة المراد بـ(في) مطلق الظرفية التي تشمل الملامسة والملاصقة. هذا كلام النائيني.

ويلاحظ على ما أفيد: أن الظاهر من مدلول (في) الظرفية بمعنى الاشتمال، فالظرف ما كان مشتملا على المظروف، فإذا لم يكن مدخولها مشتملا على المصلي حين صلاته، فلا شمول في التعبير في قوله: (في) لمثله، وبالتالي: لا شمول في كلمة (فيه) لمطلق الملامسة والملاصقة لعدم صدق عنوان الاشتمال. فإذا شيء لاصق بثوبه أو لاصق ببدنه لا يقال بأنه صلى فيه، فإن (فيه) ظاهرة في اشتمال مدخولها في المصلي حال الصلاة، ومقتضى ذلك اختصاص المنع بالثوب الملطّخ بالبول أو الروث أو الشعر الكثير أو القمّل الكثير بحيث يصدق عنوان الاشتمال عرفاً، فما لم يصدق ذلك فمجرد انه لاصق الثوب أو البدن أو كان محمولاً بدعوى اتساع (في) لمثل ذلك محل تأمل عرفاً إن لم يكن ممنوعاً.

اذن نحن نقول: مقتضى ظهور (في) هو الظرفية الحقيقية، والظرفية الحقيقة بمعنى الاشتمال اختصاص المانعية بما يصدق عليه عرفا انه اشتمل على المصلي وذلك فيما إذا كان الثوب نفسه فيما لا يؤكل لحمه. أو كان ملطّخاً بما لا يؤكل لحمه بحيث يصدق عليه عرفاً بانه صلى فيما لا يؤكل لحمه.

الجهة الثانية: لقصور المقتضي: قال إنّ الظاهر: ولو بقرينة السياق: كون المقسم في الموثقة هو الحيوان الذي له لحم، فهو المقسم لما يؤكل ولما لا يؤكل كما يشعر به قوله: (إذا علمت انه ذكي قد ذكاه الذابح)، فإن ما يقع عليه التذكية ما له لحم، وقوله : (وإن كان مما يؤكل لحمه) فيكون الظاهر: في ان القسم الآخر ايضاً مما له لحم.

طبعاً هذا معارض لكلام منه سبق، وهو في (ص142) قال: بأنه لا يرفع اليد عن إطلاق صدر الرواية. \_قلنا هل تشمل الموثقة ما ليس له نفس سائلة مع ان مع ليس له نفس سائلة لا ذكاة له بالذبح إنما ذكاته بخروجه من الماء، فالنائيني قال تشمل، مع انه في الرواية قال: (ذكاه الذابح أم لم يذكه) ولم يعتد بذلك، مع انه الآن اعتد بهذا التعبير لبيان اختصاص المقسم بخصوص ما له لحم.

فإن قلت: إنّ صدر الرواية عام وليس مطلقاً، فنتسمك بالعموم، لانه قال: (الصلاة في وبره وشعره وروثه وألبانه وكل شيء) فـ(كل) دالة بالعموم، فمقتضى عمومها: شمولها لما لا لحم له، فالتمسك ليس بالاطلاق بل التمسك بالعموم.

قلت: اولا: مبنى النائيني ان دلالة ادوات العموم على العموم لا بالوضع بل بالإطلاق، أي بتمامية مقدمات الحكمة في مدخولها، وحينئذٍ رجعت المسألة الى الاطلاق وليس الى العموم.

ثانياً: فلنفترض أن صدر الرواية الصادر عن النبي (ص) عام، ولكن التفريع الذي صدر عن الإمام لم يكن تفريعاً بل شرحاً. فمقتضى ان ما صدر من الصادق شرح لما صدر عن النبي اعتبارهما عرفاً كلاماً واحداً وحيث إن في شرح الصادق (ع) قيوداً اذن يكون الكلام المنقول عن النبي من باب ما احتف بما يصلح للمانعية على عدم سعته كما نبهنا عليه في الدرس السابق.

### 50

كان الكلام في ان المانعية هل تشمل ما ليس له لحم كالبق والقمّل ونحوهما، وقد ذكر المحقق النائيني في كتاب (الصلاة) بعدم الشمول مستدلاً بعدة وجوه، وذكرنا أن الوجه الثاني هو عبارة عن قصور المقتضي، اي قصور دليل المانعية عن الشمول لما ليس له لحم، وقد مرَّ ذلك.

الوجه الثالث: على فرض ان دليل المانعية مطلق ويشمل كل ما حرم اكله، سواء كان مما له لحم أم لا؟ فهل هناك مخصص لهذا الدليل أم لا؟ فذكر أن المخصص لهذا الدليل مجموعة روايات:

منها: ما رود في دم البرغوث: كرواية الحلبي ، قال: (سألت أبا عبد الله –ع- عن دم البراغيث يكون في الثوب هل يمنعه ذلك من الصلاة فيه؟ قال: لا وان كثر).

ومنها: موثقة عبد الله ابن يعفور: قال: (قلت لأبي عبد الله –ع- ما تقول في دم البراغيث؟ قال: ليس به بأس. قلت انه يكثر ويتفاحش، قال: وان كثر). فيقول سيدنا (قده) بأن هذا التعقيب من قبل الراوي حيث انه قال: (ويكثر ويتفاحش)، ظاهر في النظر على حال الصلاة، لا أنه يسأل عن أصل الموضوع من حيث النجاسة والطهارة، وإنما يسأل عن حال الصلاة، وإلا لو لم يكن ناظرا لحال الصلاة لم يكن وجه للسؤال الثاني (إنه يكثر ويتفاحش). فهذا ناظر الى انه تخيل ان الدم (دم البراغيث) معفو عنه إذا كان اقل من الدرهم، فهل يشمل العفو ما إذا كان أكثر من الدرهم بأن كثر وتفاحش أم لا؟ فأجاب -ع- بانه حتى مع كثرته بانه لا مانعية فيه.

اذن مقتضى هاتين الروايتين لا يمنع من صحة الصلاة فيه وإن ان مما لا يؤكل. وحيث لا يحتمل عرفا خصوصية للبرغوث في مقابل البق والقمل والنمل وأشباه ذلك، فحيث لا يحتمل خصوصية له اذن مقتضى هذه الروايات مقتضى تخصيص موثق (ابن بكير) الدال على مانعية ما لا يؤكل لحمه بأن يقيد بما إذا كان ذلك مما له لحم، واما اذا كان مما لا لحم له فلا يشمله دليل المانعية بمقتضى التقييد بهذه النصوص.

فإذا شككنا في أن هذه النصوص خاصة أم عامة، بأن احتمل العرف ان هناك خصوصية لهذا النوع من الحيوانات، فحينئذٍ نصل الى:

الوجه الرابع: بأن يقال: إن (موثق أبن بكير) وإن كان مطلقاً في نفسه ودالاً على مانعية مما يؤكل سواء كان له لحم أم لا؟ إلا ان السيرة قائمة على عدم اجتناب ما لا لحم له، حيث افاد المحقق النائيني (قده) قال: مضافاً الى السيرة القطعية في الصلاة مع القمّل ونحوه من هوام البدن، بحيث لم يسمع المنع من احد، ولو لم يكن الاجتناب حرجاً (يعني قامت السيرة على الصلاة حتى مع عدم الحرج في تجنبه) فضلاً عما يلزم منه الحرج فمقتضى هذه السيرة تخصيص اطلاق موثق ابن بكير.

ولكن حيث ان السيرة دليل لبي فالقدر المتيقن منه مورد الحرج النوعي وان لم يكن هناك اختصاصا بالحرج الشخصي، باعتبار ان كثيرا من العرب والبدو يعيشون في البادية وتوفر الماء قليل، فتجنب هوام البدن مثل القمّل والنمل والبق فيه حرج نوعي وإن لم يكن فيه حرج على شخص مكلف معين، فلعله بلحاظ الحرج النوعي كان معفواً عنه أو قامت السيرة على الصلاة فيه، فلا يحرز شمول ذلك لفرض ما اذا كان تجنب هوام البدن مما لا حرج فيه لا شخصا ولا نوعاً، وبالتالي فيقتصر في الخروج عن اطلاق موثق ابن بكير على هذا القدر المتيقن.

والصحيح عندنا: هو قصور المقتضي، اي أننا من الأساس لا نرى في (موثق ابن بكير) إطلاقاً بحيث يشمل ما لا لحم له.

المطلب الآخر: هل ان المانعية (مانعية ما لا يؤكل لحمه) تشمل فضلات الانسان أم لا؟ حيث ان الانسان مما لا يؤكل لحمه، فهل يشمل دليل المانعية شعر الإنسان أو لحمه أو فضلاته مثلاً كعرقه كريقه وأشباهه أم لا؟.

وهنا مطالب اربعة:

المطلب الاول: هل ان دليل المانعية في نفسه له اطلاق؟، هل ان موثق ابن بكير في نفسه له إطلاق؟ يشمل شعر الإنسان وفضلاته؟ أم ليس له إطلاق؟.

وقد افاد الاعلام ومنهم سيدنا (قده) انه لا اطلاق في نفسه، لانه قاصر عن الشمول في نفسه كما ذكره في (الموسوعة، ج12، ص179) قال: لقصور المقتضي وعدم ثبوت الاطلاق في الموثق، (موثق ابن بكير) لانصراف عنوان ما لا يؤكل عن الإنسان جزماً \_جزماً مقابل النائيني فهو شكك في الانصراف كما في كتاب الصلاة\_ إذ المنسبق منه (عنوان ما لا يؤكل أو حرام اكله) الى الذيل ما يكون أكله متعارفاً بحيث يكون محللاً ومحرّماً إلا انه حلّ له الشارع أو حرّمه الشارع، ومن الواضح ان اكل لحم الانسان ليس متعارفا فهو خارج عن المقسم من الاصل.

وإن شئت فقل: عنوان ما لا يؤكل يتضمن النهي عن الاكل، يعني لا تصلي عما نهيت عن اكله. وهذا يقتضي وجود اكل ومأكول، والمخاطب بالنهي هو الإنسان، فبما ا لمخاطب بالنهي هو الانسان فالدليل ظاهر في نهي الانسان عما يكون الانسان آكلاً له بطبعه، اي لو خلي الانسان وطبعه لأكله، فلذلك نهي عن أكله ولذلك دلّ الموثق على مانعيته من صحة الصلاة، وحيث ان الانسان نفسه ليس مأكولاً له بحسب طبعه، اذن فهو خارج عن متعلق النهي والمانعية في موثق ابن بكير. وهذا الكلام عرفي متين.

اذن بالنتيجة: اصل الموثق لا يشمل مثل شعر الانسان وفضلاته، إما لانصراف عنوان ما لا يؤكل عنه أو لا اقل لاحتفافه بما يصلح للقرينية وهو قوله: (ذكّاه الذابح أم لم يذكّه)، ومن الواضح أن لحم الإنسان مما لا يقع تحت التذكية حتى يقال (ذكاه الذابح أم لم يذكه).

المطلب الثاني: على فرض عموم الموثق للإنسان، فهل يمكن الخروج عن هذا العموم ببعض النصوص التي تعرض لها سيد المستمسك (قده) في (ج5، ص314)؟. قال: قد يدعى الخروج، وذلك للخبر الوارد عن البزاق (البصاق) يصيب الثوب، قال –ع-: لا بأس به.

وبموثق الساباطي: (لا بأس ان تحمل المرأة صبيّها وهي تصلي أو ترضعه وهي تتشهد) \_مع ان اللبن يخرج منها ومقتضى العادة ان يكون على جزء من بدنها.

وبالخبر: عن الرجل يسقط سنه فيأخذ سن إنسان ميت فيجعله مكانه، فقال: لا بأس.

وبالخبر الآخر: عن القرامل التي تضعها النساء في رؤوسهن يصلنه بشعورهن، فقال: لا بأس على المرأة بما تزينت به لزوجها.

فهذه النصوص هل يصح تخصيص الموثق بها، بأن نقول الموثق عام حتى للإنسان، ولكن دلت النصوص على استثناء بصاقه ولبنه وسنه وشعره وأشباه ذلك؟.

أم أنه يقال: ان هذه النصوص اما ليست في مقام البيان من جهة صحة الصلاة وعدمها، بل هي في مقام بيان جهة الحكم التكليفي وهو اصل وصل شعر المرأة بشعر غيرها، لذلك قال: (لا بأس بما تزينت به لزوجها). فهو ناظر للحكم التكليفي وليس في مقام البيان من جهة الصلاة.

وكذلك قوله: (عن الرجل يسقط سنه فيجعل سن إنسان ميت في مكانه) لعل السؤال عن اصل الحكم التكليفي وهو جعل سن الميت في الفم. فإذاً الروايات ليست في مقام البيان من هذه الجهة.

وعلى فرض انها في مقام البيان من هذه الجهة فهل يمكن التفريق بين البصاق وبين مثل الشعر؟ فيقال: البصاق ونحوه مما جرت السيرة على الابتلاء به وكونه على الثياب معفو، هذا لا يدل على العفو عن كل ما للإنسان مما لم تجر السيرة على التصاق البدن أو الثوب به. اذن اذا لم يتم الخروج بالنصوص تصل النوبة إلى:

المطلب الثالث: السيرة، قد يقال بأن السيرة جرت على ذلك، بل يمكن تصوير السيرة بدليل خامس الذي يعبر عنه السيد الخوئي بـ(لو كان لبان) أي لو كان شعر الانسان أو ظفره أو سنه أو فضلاته مانعاً من صحة الانسان مع ابتلاء الانسان بذلك يومياً لبان، وحيث انه لم يبن في رواية ولو رواية خاصة، يحصل لنا الوثوق، فإن هذا الدليل الخامس الذي ذكره سيدنا (قده) مرجعه الى دليل عقلائي، ان كل مورد يكون محلاً للابتلاء فمقتضى كونه محلاً للابتلاء ورود سؤال وجواب عنه، فإذا لم يرد سؤال ولا جواب عنه كان ذلك موجباً لعدم ضائريته ومانعيته.

المطلب الرابع: على فرض ان الموثق لا يشمل مثل الشعر أو الظفر أو البصاق أو نحو ذلك، لكن لو افترضنا ان الانسان اتخذ لباسا من شعره، كل الساتر من شعر الانسان، فهل يصدق عليه ان صلى في ما لا يؤكل لحمه أم لا؟.

استشكل سيد العروة في ذلك، وابان وجه الإشكال سيدنا (قده) قال:

بناءً على ان الموثق عام، وأن المخرج عن عموم الموثق هو السيرة فالسيرة دليل لبّيٌ يقتصر فيه على القدر المتيقن منه والقدر المتيقن منه ان يقتصر على شعرة أو شعرتين أو اكثر، أما أن يكون الساتر مؤلفا من شعر الإنسان فهذا مما لا تقوم السيرة على الابتلاء به. وبالتالي يبقى على عموم الموثق وهو مانعية ما لا يؤكل لحمه بناء على شموله للإنسان.

يأتي الكلام غداً إن شاء الله حول أصل المانعية، وهي: هل تشمل كل ما لا يؤكل أو تختص بالثعالب؟.

حيث ذهب جمع باختصاصها بالسباع، ومنهم السيد الأستاذ (دام ظله) بحث هذه المسألة وبنى على أن المانعية تختص بجلد الثعلب أو شعره أو وبره وأما ما سواه وان كان مما لا يؤكل لحمه فتصح الصلاة فيه.

### 51

ما زال الكلام في أنّ الدليل الدال على مانعية ما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة هل يشمل كل ما يحرم أكله أو أنه خاص بالسباع؟.

حيث ذهب جمع من الفقهاء، بل نسب الى المشهور ومنهم سيدنا (قده) الى ان المانعية عامّة لكل ما لا يؤكل، بينما ذهب جمع آخر منهم: شيخ الشريعة الأصفهاني، والسيد الأصفهاني في حاشيته على العروة: بأن المانعية خاصة بالسباع، أي اذا كان ساتر العورة او ثوب المصلي من السباع فهذا الذي لا تصح الصلاة فيه لا مطلق ما لا يؤكل. وممن اختار هذا المبنى السيد الاستاذ (دام ظله).

والكلام فعلاً في الأدلة التي أقيمت لبيان اختصاص المانعية بما كان من السباع. وهذه الادلة عدة وجوه:

الوجه الاول: بيان قصور المقتضي، حيث ان المقتضي لشمول المانعية لكل ما لا يؤكل هو اطلاق الموثقة، حيث ان موثق ابن بكير قال: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرامٍ أكله). فتمسك بإطلاق حرام اكله بما يشمل السباع وغيرها.

والبحث فعلا هل هناك إطلاق في قوله (حرام أكله) لما يشمل غير السباع ام لا؟

اذن البحث متمحض الآن في وجود الاطلاق وعدمه، حيث ذكر السيد الأستاذ (دام ظله) في تقريره في تعارض الأدلة في الأصول: أن موثق ابن بكير لا إطلاق فيه لما يشمل غير السباع (القدر المتيقن منه هو السباع). والسر في ذلك: هو المناقشة في مفهوم الحرام، (حرام اكله) ما هو المفهوم من كلمة (الحرام)؟.

ومن هنا نذكر كلامه في تعارض الادلة:

قال: من اسباب تعارض الروايات هو تغير معاني الالفاظ بين زماننا وزمان النصوص، فنتيجة تغير معاني الالفاظ يقع لدينا تعارض بين روايتين، وما لو دققنا معاني الالفاظ في زمن النص نفسه لما وجدنا تعارض بينهما، فتغير معاني الالفاظ من مناشئ تعارض الروايات بالنسبة إلينا.

ثم ذكر شواهد على هذا التغيّر:

منها: لفظ الكراهة، حيث قال: حيث يتبادر منه الان عدم الحرمة، وقد ورد لفظ (كره) او (كرهنا) في استعمال آنية الذهب والفظة، (إنا نكره ذلك) وورد النهي عن الاستعمال في روايات أخرى: (لا تشرب منها، لا تأكل في آنية الذهب والفضة). فتصور التعارض بين روايات تنهى عن الاكل من آنية الذهب والفضة وبين روايات تقول إنا نكره ذلك. وأنما تصور التعارض لأن الكراهة حملت على معناها العرفي الان في زماننا وهو عدم الحرمة. لذلك بعضهم حمل النهي على النهي التنزيلي للجمع بين الروايتين.

ولكن بتتبع موارد استعمال لفظ (كره) يظهر ان الكراهة لم تكن مستخدمة بمعناها اليوم. بل هي في الاستعمالات القرآنية وغيرها مستعملة في المبغوض، كما في قوله عز وجل في (سورة الحجرات): {وَلَكِنَّ اللَّهَ حَبَّبَ إِلَيْكُمُ الْإِيمَانَ وَزَيَّنَهُ فِي قُلُوبِكُمْ وَكَرَّهَ إِلَيْكُمُ الْكُفْرَ وَالْفُسُوقَ وَالْعِصْيَانَ}.

وقوله تعالى في (سورة الإسراء): {ُكلُّ ذَلِكَ كَانَ سَيِّئُهُ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوهًا}.

وفي رواية سيف التمار عن علي (ع): (معتبرة سيف التمّار، قلت: لأبي بصير أحب أن تسأل ابا عبد الله (ع) عن رجل استبدل قوصرتين فيهما بسر مطبوخ بقوصرة فيها تمر مشقق، هل هذا ربا أم لا؟ فقال: هذا مكروه، فقال ابو بصير: ولم يكره؟ فقال: (إن علي ابن ابي طالب(ع) كان يكره ان يستبدل وسقاً من تمر المدينة بوسقين من تمر خيبر، لان تمر ادونهما (المفروض يقول اجودهما) ولم يكن علي يكره الحلال). وهنا الكراهة بمعنى المبغوضية والحرمة. فينغي حمل لفظ كره على الحرمة ما لم تقم القرينة على الخلاف.

الشاهد الثاني: كلمة (لا ينبغي) الذي ذهب المتأخرون إلى دلالتها على الكراهة فحسب، لكن مراجعة موارد استعمالها تقضي بأن المراد منها ان العمل غير متيسر وفي غير محله سواء كانت تكوينا او تشريعاً، وبذلك يرتفع التنافي المتوهم في روايات استعمال آنية الذهب والفضة حيث ورد في بعضها: لا ينبغي، وورد في بعضها: لا تشرب ولا تأكل.

فاذا حلمنا (لاينبغي) على معناه الان صار هناك تنافي بين النهي وبين لا ينبغي. وأما اذا حلمنا (لا ينبغي) على ان الامر غير ميسور لك تشريعاً اذن فهي تدل على الحرمة. فلا تعارض بينها وبين النهي.

فلاحظوا أيضاً من الشواهد: {َوهَبْ لِي مُلْكًا لَا يَنْبَغِي لِأَحَدٍ مِنْ بَعْدِي} يعني لا يتيسر. {لَا الشَّمْسُ يَنْبَغِي لَهَا أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ} يعني هذا امر لا يتيسر، {َومَا عَلَّمْنَاهُ الشِّعْرَ وَمَا يَنْبَغِي لَهُ}.

فيستفاد من هذه الاطلاقات ان (الانبغاء) بمعنى التيسر، وعدم الانبغاء بمعنى عدم التيسر. ولذلك لفظ (لا ينبغي الدال على عدم التيسر تشريعاً او عدم التيسر تكوينا دال على المبغوضية والحرمة لا على الكراهة.

**ومنها:** لفظ المال، فالمال تارة يستعمل في خصوص النقد، وأخرى يستخدم كل ما له قيمة حتى الكتاب يقال له مال كما هو المتعارف في زماننا.

ولكن اذا رجعنا الى الروايات وجدنا ان المال مستخدم في الروايات في خصوص النقد، وهذا هو المخصوص فيما ورد: (لا زكاة في مال اليتيم)، ليس المقصود لا زكاة في كل ما عنده، لا زكاة في ماله والمال بمعنى النقد ولذلك اختار القدماء التفصيل في ما عند اليتيم بين النقدين والانعام الغلّات فقال بثبوت الزكاة في النقدين دون الانعام والغلات لورود لفظ المال في هذه الروايات.

ومن الشواهد: (يصلح في الاصول) العلم والظن، فان العلم بحسب المصطلح الموجود الآن: العلم بمعنى اليقين الجازم، والظن بمعنى الاعتقاد الراجح، لذلك حملت الآيات الناهية على العمل بالظن: {َولَا تَقْفُ مَا لَيْسَ لَكَ بِهِ عِلْمٌ}

أو {ِ إنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا} او: {ِإنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ} حمل على الاعتقاد الراجح، وقيل ما ليس بعلم ليس بحجة إلا أن يقوم دليل خاص على حجيته وهو خبر الثقة.

ولكن هذا المعنى المصطلح مستحدث للفظ العلم الظن، جاء بعد ترجمة كتب المنطق والفلسفة اليونانيتين الى اللغة العربية، فحملوا اليقين الجازم على كلمة العلم يعني ترجموه بكلمة (العلم)، والاعتقاد الراجح ترجموه بكلمة (الظن) وصار هو المعنى المتعارف. مع أنك اذا دققت في ذلك لم يكن هذا المعنى تاما، وقد ذكر هذا الشيخ المظفر في أصوله، والعقاد في كتابه:

فذكر الشيخ المظفر: قال: الذي يبدو من تتبد استعمال كلمة (الجهل) ومشتقاتها في اصول اللغة العربية: ان الجهل لا يعني ما قابل العلم، بل هذا مصطلح جديد عند المسلمين لنقل الفلسفة اليونانية الى العربية استدعى تحديد معاني فكتبوا مكان العلم: الاعتقاد الجازم، وكتبوا مكان عدم العلم كلمة (جهل) والا فالجهل في اصل اللغة يعطي ما يقابل الحكمة والتعقل، \_جاهل يعني غير متعقل غير حكيم، جاهل يقال لغير المتعقل، لغير المتروّي\_، فهو يؤدي معنى السفه والفعل السفهي وما يصدر عن حماقة. (ج2، ص73، اصول المظفر).

وقال العقاد: العلم يستعمل في معنيين:

الاول: بمعنى الانشكاف، ومن ذلك اطلاقهم العلم على الجبل العالي، لانه واضح، والعلم على الراية المرفوعة والعلم على الاسم الذي اشتهر به صاحبه، هذا الاطلاق الاول، ان العلم اطلق على الظهور والانكشاف.

المعنى الثاني: اطلق العلم على الهداية والبصيرة، فيقال: فلان يمشي على علم، بمعنى على بصيرة وهدى، فالعلم عندهم هو الهداية ونقيضه الجهل، بمعنى التخبط وعدم الهداية.

السيد الاستاذ بعد ان نقل كلام المظفر وكلام العقاد قال: فالجهل والجهالة بمعنى السفاهة، والعمل الذي لم يفكر الشخص في عواقبه، ويسمى أيضاً بالظن. \_اذن هناك تقارب بين الجهل وبين الظن\_ لان المنشأ لمعتقدات الانسان قد يكون بعض الحالات النفسية كالأماني والإيحاءات العاطفية او الاحساسية او الاعتقاد ببعض الكبار وبعض اقوالهم، والظن في القرآن بهذا المعنى، بمعنى الاعتقادات او الافكار، سواء كانت جازمة او غير جازمة إذا نشأت عن هذه المصادر العاطفية او الاحساسية دون ان تعتمد على البرهان او حساب الاحتمالات.

فالمعتقد و ان كان اعتقاداً جازماً اذا لم ينشأ عن برهان أو دليل يسمى ظن او جهالة وليس علماً.

اذن كل معتقد لا يذعن به العقل بما هو ظن فهو ظن ونجزم به، ولذلك نجد القران يصف اهل الجاهلية بالظن، ولا يعني ذلك ان ليس لديهم جزم، بل إن معتقداتهم ومنهجم الفكري لم يبتني على المناشئ العقلائية. ولذلك فالاخذ بخبر الثقة دون حصول الوثوق من المناشئ العقلائية ومنها نقد المتن وتقويمه، فهو من الظن المنهي عنه في الكتاب، لان مبناه ليس مطلق حجية خبر الثقة، بل الخبر الموثوق به، والمراد بالموثوق به ما نشأ الوثوق به عن قرائن عقلائية.

وهذا الذي نفهمه من الآيات التي تنهى عن اتباع الظن، كقوله: {إِنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَمَا تَهْوَى الْأَنْفُسُ} ، وقوله: {ِإنْ يَتَّبِعُونَ إِلَّا الظَّنَّ وَإِنَّ الظَّنَّ لَا يُغْنِي مِنَ الْحَقِّ شَيْئًا}. إلى غير ذلك.

ثم قال: وعلماؤنا (الأوائل) القائلون بحجية خبر الواحد، وانما الحجة عندهم الخبر المفيد للوثوق بالصدور اعتمدوا على جملة من الأدلة في قولهم بعدم حجية خبر الواحد، منها ما اشرنا اليه.

نرجع الى ما هو محل الكلام:

ومما يتوهم من موارد استعماله لفظ (الحرام) فان الحرام الوارد في لسان الائمة (ع) ليس ظاهراً في الحرام مقابل ما يجوز، يعني الحرام فيما لا يجوز. في مقابل ما يجوز، بل الحرام ظاهر في حرّمه الله كتابه، أو جاء على لسان النبي(ص) تفسيراً للكتاب. وبعبارة أخرى: ما كانت حرمته على سبيل الفريضة.

كما في معتبرة زرارة: (لم يحرّم الله شيئا من الحيوان الا الخنزير بعينه "لم يحرم في الكتاب" ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر وليس بحرام وإنما هو مكروه)، "ليس بحرام يعني في الكتاب، وليس بمكروه يعني ليست الكراهة بالمعنى الموجود عندنا بل بمعنى المبغوضية كما ذكرنا في الشاهد الأول".

ثم قال: ان الروايات استعملت الحرمة في معنيين أحدهما الحرمة الاصطلاحية مثل قوله (ع): (حرم من الذبيح عشرة أشياء).

وقوله (ع): (الجرّي والمار ماهي والطافي حرام في كتاب علي (ع) ولم يحرّم ذلك في القران).

الثاني: استعملت الحرمة فيما حرّم في القرآن خاصة، ومن تلك الروايات: صحيحة زرارة السابقة، ومن تلك الروايات صحيحة محمد ابن مسلم: (انما الحرام ما حرم الله ورسوله في كتابه وانما كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها).

فإن قلت: اذا كان اللحم مما لا يجوز لماذا يعبر عنه بالكراهة لماذا لا يعبر عنه بالحرام؟. فإذا كان الكراهة بمعنى الوعيد والإلزام فلماذا عبّروا بلفظ الكراهة دون الحرمة؟.

الجواب: يظهر من مثل كتاب (الام) للشافعي، انهم كانوا يعدّون التعبير بالحرام والحلال في غير ما ذكر في القرآن ناشئ من عدم الورع، وكانوا يعبّرون بالكراهة، فقد جاء في كتاب (الأم) للشافعي: قال ابو يوسف (تلميذ ابو حنيفة): ما اعظم قول الاوزاعي في قوله هذا حلال من الله وهذا حرام؟! لقد ادرك مشايخنا يكرهون في الفتيا ان يقولوا هذا حلال وهذا حرام الا ما كان في كتاب الله.

وبعد ان نقل كلام الربيع ابن الخيثم وعبر عن الربيع ابن الخيثم بأنه افضل التابعين، قال: حدثنا بعض اصحابنا عن ابراهيم النخعي وهو من كبار علماء الرأي متوفى سنة 95 واستاذه (استاذ ابو حنيفة) أنه حدث عن اصحابه انهم كانوا اذا افتوا بشيء ونهوا عنه قالوا هذا مكروه و هذا لا باس به، وأما انهم يقولون هذا حلال وهذا حرام فما اعظم هذا؟!. (ج7، ص351).

وفي اعلام الموقعين (لابن القيم): قال: سمعت مالكاً يقول: لم يكن من امر الناس ولا من مضى من سلفنا ولا ادركت احداً اقتدي به يقول في شيء هذا حلال وهذا حرام وما كانوا يتجرؤون على ذلك وانما قالوا أكره كذا، او نراه حسناً.

ثم يوضح ابن القيم انه قد اشتبه اتباع الائمة الاربعة في حملهم المكروه على كذا.

فمن هذا \_يريد يقول السيد ان الائمة إنما يعبرون هذا مكروه لا يردون النهي الاصطلاحي بل جريا على اللغة المتعارفة في زمانهم في التعبير عن ما لا يجوز بالكراهة، او عندما يقولون: لا نحب هذا او نحبه، فإنهم يجرون على اللغة المتعارفة في زمانهم، ومنه يظهر الوجه عن تعبير الائمة بالكراهة عما هو حرام باصطلاحنا.

وظهر ايضا: ان لفظ الحرام في كلماتهم لها مدلول خاص وهو ما كانت حرمته على سبيل الفريضة.

ومن هنا التزمنا وفاقا لبعض من تقدم: بعدم كون الصلاة في اجزاء بما لا يؤكل مطلقا بل هو مختص بالسباع، لان المراد من (الحرام) في رواية زرارة هو المعنى الاخص كما اختاره السيد الاصفهاني في حاشيته على العروة دون الوسيلة. واختاره شيخ الشريعة ايضا.

نحن نقول: اقل من قصور المقتضي، يعني ان السيد الاستاذ يدعي ان لفظ الحرام في موثقة ابن بكير (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله) لا إطلاق لها لكل ما لا يجوز ولكل منهي عنه، القدر المتيقن ما كان من السباع.

### 52

ذكرنا فيما سبق: ان السيد الاستاذ (دام ظله) افاد بان عنوان (حرام اكله) المذكور في موثق ابن بكير لا يحرز شموله لكل ما نهي عنه بل القدر المتيقن منه السباع، والوجه في ذلك: ان عنوان الحرام في النصوص ليس ظاهراً في المنهي عنه، وانما هو ظاهر في حرّمه الله، واستدل على ذلك بمجموعة من النصوص سبق عرضها.

وللملاحظة على كلامه نتعرض اولا للروايات الشريفة الواردة في هذا الباب:

فنقول بان الروايات الشريفة على اربع طوائف:

الطائفة الاولى: ما كان ظاهرا في حصر الكتاب فيما حُرِّم في الكتاب.

ومن هذه الطائفة: صحيحة زرارة: عن أبي جعفر (ع) قال: ما حرّم الله في القرآن من دابة إلا الخنزير). (ج24، الوسائل، باب 1، من ابواب الاطعمة المحرمة).

ومنها: صحيحة محمد ابن مسلم وزرارة عن أبي جعفر (ع): (انهما سألاه عن أكل لحم الحمر الأهلية، فقال: نهى رسول الله (ص) عن أكلها يوم خيبر وإنما نهى عن أكلها في ذلك الوقت لأنها كانت حمولة الناس وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن). (باب4، حديث1).

ومنها: صحيحة محمد ابن مسلم عن أبي جعفر (ع) قال: نهى رسول الله (ص) عن اكل لحوم الحمير وإنما نهى عنها من أجل ظهورها مخافة أن يفنوها وليست الحمير بحرام، ثم قرأ هذه الآية: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُه}ُ. (باب 4، حديث6).

ومنها: معتبرة ابي الحسن الليثي عن جعفر ابن محمد (ع) قال: سئل ابي عن لحوم الحمر الأهلية، فقال: نهى رسول الله(ص) عن أكلها لأنها كانت حمولة الناس يؤمئذ، وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن وإلا فلا). (باب5، حديث3)

ومنها: (حديث 6، باب5): معتبرة محمد ابن مسلم، عن أبي جعفر (ع): أنه سئل عن سباع الطير والوحش حتى ذكر له القنافذ والوطواط والحمر والبغال والخيلن فقال: ليس الحرام إلا ما حرم الله في كتابه وقد نهى رسول الله (ص) يوم خيبر عنها \_البغال والحمير\_ وإنما نهاهم من أجل ظهورها ان يفنوها، وليست الحمر بحرام، ثم قرأ الآية: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُه إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ }).

ومنها: صحيحة زرارة: قال: سألت ابا عبد الله (ع) عن الجرّيث، قال وما الجرّيث؟ فعّته له، فقال: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُه إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ } . ثم قال: لم يحرّم الله شيئاً من الحيوان في القرآن إلا الخنزير بعينه. ويكره كل شيء من البحر ليس له قشر مثل الورق وليس بحرام إنما هو مكروه). (باب 9، حديث 19).

هذه هي الطائفة الاولى الدالة على حصر الحرام بما حرّم في الكتاب.

الطائفة الثانية: ما عبرّت بالحرمة لغير ما حرم في الكتاب.

منها: معتبرة سماعة ان مهران عن ابي عبد الله (ع( قال: (وحرّم الله ورسوله المسوخ جميعاً). (باب2، حديث 3).

ومنها: صحيح الحلبي عن ابي عبد الله (ع): (قال إن رسول الله قال: كل ذي ناب من السباع او مخلب من الطير حرام). (باب 2، حديث 3).

ومنها: معتبرة سماعة ابن مهران قال سالت ابا عبد الله (ع) عن المأكول من الطير والوحش، فقال: حرّم رسول الله (ص) كل ذي مخلب من الطير وكل ذي ناب من الوحش، فقلت: إن الناس يقولون من السبع؟ فقال لي: يا سماعة السبع كله حرام وإن كان سبعاً لا ناب له وإنما قال هذا رسول الله تفصيلا. \_الى ان قال\_ : وكل ما صف وهو ذو مخلب فهو حرام). (باب

ومعتبرة حسين بن خالد: قال قلت لأبي عبد الله (ع) أيحل أكل لحم الفيل؟ فقال: لا، فقلت لم؟ قال: لانه مثله، وقد حرم الله لحوم الامساخ ولحم ما مُثّل به من صورها). يعني الفيل من صور من مسخ.

فتلاحظون انه في هذه الرواية نسب التحريم الى الله، فقال: (وقد حرّم الله لحوم الامساخ ولحم ما مثّل به في وصورها).

وكذا: وعن محمد ابن سنان بناء على وثاقته (كما هو الصحيح) عن الرضا (ع) فيما كتب اليه من جواب مسائله (في العلل): (وحرّم الارنب لأنها بمنزلة السنور ولها مخاليب كمخاليب السنور وسباح الوحش فجرت مجراها مع قدرها في نفسها وما يكون منها من الدم كما يكون من النساء لأنها مسخ). (باب 2، حديث 11).

ومعتبرة داوود ابن فرقد: عن أبي عبد الله (ع): (كل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير فهو حرام).

وايضا ما جاء في حديث شرايع الدين: قال: والشراب كلما اسكر كثيره فقليله حرام، وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام، والطحال حرام لانه دم والجرّي والمار ماهي والطافي والزمّير حرام وكل سمك لا يكون له فلوس فأكله حرام ويؤكل من البيض (يقصد بيض الطير) ما اختلف طرفاه ولا يؤكل ما استوى طرفاه).

وصحيح محمد ابن مسلم، قال سالت ابا عبد الله (ع) عن الجرّيث فقال: ما رايته قط ولكن وجدناه في كتاب علي (ع).).

فظاهر هذه الطائفة الثانية ان الحرام لا ينحصر بما في الكتاب حيث اطلقت الحرمة على ما لا يطلق في الكتاب.

الطائفة الثالثة: ما دلَّ على تفاوت درجات الحرمة.

منها: معتبرة ابي بصير عن أبي عبد الله (ع): (قال: كان يكره أن يؤكل لحم الضب والارنب و ليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير، وقد نهى رسول الله (ص) عن لحوم الحمر الاهلية وليس بالوحشية بأس). هذه الطائفة دالة على ان الجميع حرام ولكن هناك تفاوت في درجات الحرمة.

الطائفة الرابعة: ما دلَّ على كراهة بعض الحيوانات وان النهي عنه والكراهة عنها ليس لأنها محرمة بل لأجل التقزز ونفور الطبع.

فلاحظوا: صحيحة زرارة وصحيحة محمد ابن مسلم:

صحيحة زرارة: عن أحدهما (ع): (قال: ان اكل الغراب ليس بحرام إنما الحرام ما حرّم الله في كتابه ولكن الانفس تتنزه عن كثير من ذلك تقززاً).

فظاهرها: ان ما نهي عن كل الغراب لا لكونه محرّماً بل لكونه مما ينفر منه طباع البشر ويتقززون منه.

وكذا صحيحة: محمد ابن مسلم قال سألت ابا عبد الله (ع): عن الجرّي والمار ماهي والزمير وما ليس له قشر من السمك أحرام هو؟ فقال لي يا محمد اقرأ هذه التي في الانعام: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُه}. قال فقراتها حتى فرغت منها، فقال: إنما الحرام ما حرّم الله ورسوله في كتابه ولكنهم (الناس) كانوا يعافون اشياء فنحن نعافها).

وكذلك معتبرة حمّاد ابن عثمان الواردة في الأرنب: قال: قول ابي عبد الله (ع): كان رسول الله (ص) عزوف النفس وكان يكره الشيء ولا يحرّمه فأتي بالأرنب فكرهها و لم يحرّمها). اذن هذه طوائف اربعة، ووقع الخلاف في الجمع بين هذه الطوائف.

طائفة تقول: الحرام ما حرم في الكتاب. وطائفة: لا ينحصر الحرام بما حرم في الكتاب. وطائفة تقول: درجات الحرمة متفاوتة. وطائفة تقول: بعض ما نهي عنه اصلا ليس بحرام وإنما من باب التقزز. فهنا وجوه ثلاثة للجمع:

الوجه الأول: ما ذهب اليه اغلب الاعلام: من ان ما دل على حصر الحرام في الحرام القرآني عام والعام قابل للتخصيص، وما جاء مما دلّ على حرمة السباع أو ذي مخلب من الطيور او المسوخ إنما هو تخصيص له وليس معارضاً.

ولكن الجمع غير عرفي، فان ظاهر استشهاد الروايات بالآية، عندما يقول الامام هذا ليس حرام لأن الله قال. ان الامام فهم من الحصر الحصر الحقيقي، والا لو كان الحصر الاضافي لما استشهد به على نفي الحرمة، فيقول بان اكل الحمير ليس بحرام لانه الله قال: (قل لا اجد فيما اوحي الي). فلاحظوا صحيحة زرارة: قال: لم يحرم الله شيئا من الحيوان في القرآن الا الخنزير بعينه ويكره كل شيء من البعض ليس له فلس).

ولاحظوا صحيحه الآخر: قال: (إن اكل الغراب ليس بحرام، إنما الحرام ما حرم الله في كتابه و لكن الانفس تتنزه عن كثير من ذلك تقززاً).

فظاهره: انه ينفي الحرمة للغراب استشهادا بالآية، وهذا يعني ان الآية مدلوها الحصر الحقيقي، فاذا كان مدلولها الحصر الحقيقي كانت معارضة لما دل على تحريم اشياء اخرى.

الوجه الثاني: ما ذكره صاحب الوسائل عند تعليقه على باب 9 من ابواب الاطعمة المحرمة: قال: درجات الحرمة تختلف ولا تعارض بين الروايات، ولكن عندما قالت: إنما الحرام ما حرم الله في كتابه يقصد الحرام الأشد غلظة وهذا لا ينافي حرمة غيره بحرمة أخف، وربما يستدل له بصحيح ابي بصير السابق الذي اعتبرناه طائفة ثالثة: حيث قال: (كان يكره ان يأكل من الدواب لحم الارنب والضب والخيل والبغال وليس بحرام كتحريم الميتة والدم ولحم الخنزير) ولذلك علّق صاحب الوسائل قال: هذا محمول على ان الارنب والضب محرمان ولكن تحريمهما دون تحريم الميتة في الغلظة وقد قال به الشيخ. (يعني الشيخ الطوسي ذهب الى هذا المذهب).

وهذا الجمع يرد عليه: ما ورد في السابق من انه ظاهر بعض الروايات ليس بحرام وانه هو منهي عنه تقززا لا انه حرام بحرمة اخف.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) وقد سبق ذكره في الدرس السابق:

ان هناك مصطلحين: احدهما: الحرام، بمعنى ما فرض الله حرمته. إما مثل ذكره في الكتاب او ورد على لسان النبي تفصيلاً للكتاب.

المصطلح الثاني: المنهي عنه، هو ما حرّمه المعصوم بمقتضى ولايته على التشريع، فهناك ما محرّم من قبل الله ولو على لسان النبي، وهناك ما حرّمه المعصوم بمقتضى ولاية التشريع، فالثاني يعبر عنه بالمنهي او المكروه.

وثمرة ذلك: أنه اذا تزاحم ما حرمه الله وما حرمه النبي بمعنى ان المكلف مضطر اما لتناول هذا او لتناول هذا او اكره على احدهما، قدم ما حرمه الله على ما حرمه المعصوم، ولو من باب (لا تنقض السنة الفريضة) بأن يستفاد مما ورد في ذيل صحيحة زرارة (لا تنقض السنة الفريضة) أن السنة لا تزاحم الفريضة، سواء كان وجوبهما وجوباص استقلاليا تكليفياً او كان وجوبهما وجوباً ضمنياً. بل ورد في بعض الروايات: إذا اجتمعت السنة والفريضة قدّم الفرض.

ولكن يلاحظ على ما افيد:

اولا: ما افيد مناف للتعليل في عدة نصوص: منها: (انهما سألاه عن اكل لحوم الحمر الأهلية، فقال: نهى رسول الله عن اكلها يوم خيبر وإنما نهى عن اكلها في ذلك الوقت لأنها حمولة الناس، وإنما الحرام ما حرّم الله في القرآن).

فمقتضى ظاهر التعليل انها في نفسها حلال، لا انها محرمة بحرمة معصومية بل هي حلال لأنه اما امضي عنه لاجل ان لا تفنى ظهورها. فبمقتضى المقابلة بينه و بين قوله: (وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن) أن المراد بما حرم الله في القرآن: الحرمة الاصطلاحية مقابل الحلية لا الحرمة بمعنى ما كان محرما على سبيل الفريضة مقابل ما كان محرما على سبيل السنة. فظاهر المقابلة في هذه الرواية هو المقابلة بين الحرمة والحلية لا المقابلة بين حرمتين، حرمة على نحو الفريض وحرمة على نحو السنة.

وفي رواية ابي الحسن الليثي عن جعفر ابن محمد (ع) قال: سئل ابي عن لحوم الحمر الأهلية فقال: نهى رسول الله (ص) عن أكلها لأنها كانت حمولة الناس يومئذ وإنما الحرام ما حرم الله في القرآن وإلا فلا). يعني فلا حرمة له مقابل انه حلال. يعني فليس محرما على سبيل الفريضة.

ثانياً: هذا يتنافى مع قوله (ع): (وحرّم الله ورسوله المسوخ جميعاً) مع ان المسوخ لم ترد في القران. ولا وردت في رواية عن النبي تفصيلاً بما في الكتاب، مع ذلك نسب تحريمها الى الله، قال: (وحرم الله ورسوله المسوخ جميعاً). فإذاً هذا ظاهر في أن المراد بـ(المحرم) عندما يطلق ما قابل الحلية لا على ما كان على سبيل الفريضة.

وثالثاً: بالنسبة الى ما ذكره السيد (قده) بالنسبة الى الكراهة \_حيث قال: بان الكراهة في النصوص ظاهرة في المبغوضية لا في الكراهة الاصطلاحية\_ قد يقال: بان النصوص التي اسخدمت لفظ الكراهة بالكراهة بمعنى الحزازة لا بمعنى المبغوضية كثيرة جداً ومع هذه الكثرة لا يبقى ظهور للفظ الكراهة في المبغوضية فلا يرفع اليد عنها إلا بقرينة فلا حرمة له.

ورد عن ابي عبد الله (ع): ان عليّاً كره الصور في البيوت. (باب3، من أبواب احكام المساكن، حديث 3).

عن أبي جعفر الباقر (ع) كان عليٌ يكره ادمان اللحم.

وعنه: ان عليا كره المسك ان يتطيب به الصائم.

وعنه: عن علي (ع) أنه كره أن يبيت الرجل في بيت ليس له باب ولا ستر.

ومن الروايات ايضا: رواية استشهد بها في باب التعارض وهي رواية الهيثمي: قلت: (يرد عنكم الحديث في الشيء عن رسول الله مما ليس في الكتاب وهو في السنة ثم يرد خلافه، فقال (ع): كذلك قد نهى رسول الله ص عن اشياء نهي حرام فوافقه في ذلك نهي الله وامر بأشياء فصار ذلك الامر واجبا لازما كعدل فرائض الله فوافق امره امر الله ما جاء في النهي عن رسول الله (ص) نهي حرام ثم جاء خلافه (يعني جاء خلافه عنّا) لم يسعكم استعمال ذلك، (يعني لا تعملوا به) وكذلك فيما امر به \_يعني امر به أمر لزوم\_ لأنا لا نرخّص فيما لم يرخّص به رسول الله (ص) ولا نأمر بخلاف ما امر رسول الله (ص) الا لعلة خوف او ضرورة. فأما ان نستحل ما حرّم رسول الله (ص) أو نحرّم م استحل رسول الله فلا يكون ذلك ابداً لأنا تابعون لرسول الله (ص) وإن نهى رسول الله عن اشياء ليس نهي حرام بل اعافة وكراهة وامر باشياء ليس بامر فرض ولا واجب بل امر فضل ورجحان في الدين، ثم رخص في ذلك للمعلوم وغير المعلوم فما كان عن رسول الله نهي اعافة او نهي فضل فذلك الذي يسع استعمال الرخص فيه وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم جاء الخبر على خلافة فذلك رخصة فيما عافه رسول الله وكره ولم يحرّمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعاً).

ومقتضى مثل هذا الحديث:

انه لو عبّر بـ(كره رسول الله) او كره علي، فإنه لا ظهور له في المبغوضية. بحيث لا يرفع اليد عنه الا بقرينة خاصة.

فتلخص من ذلك: ان الجموع (الوجوه للجمع) التي ذكرت غير تامة، وبالتالي فالتعارض بين الطائفة الاولى والثانية مستقر. ويأتي علاج التعارض في اليوم التالي ان شاء الله تعالى.

53

على فرض استقرار التعارض بين الطائفة الدالة على حصر الحرام فيما حرّم في الكتابة والطائفة الدالة على عدم الحصر، فما هو مقتضى القاعدة؟.

وهنا امور ثلاثة:

الامر الاول: قد يقال بطرح الطائفة الثانية وهي الطائفة الدالة على تحريم ما ليس محرّما في الكتاب كالمسوخ والسباع واحناش الارض وحيوان البحر الذي ليس له فلس. والسر في طرحها انها مخالفة للكتاب. حيث قال تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ أَوْ فِسْقًا أُهِلَّ لِغَيْرِ اللَّهِ بِهِ}.

ولكن يلاحظ على هذا المدعى:

أولاً: بمنع ظهور الآية في الحصر الحقيقي، فان الموجب لمخالفة النصوص لها دلالتها على الحصر الحقيقي، ويمكن منع ظهورها في الحصر الحقيقي وذلك لأن هذه الآية وردت في مقابل آية اخرى: وهي: {مَا جَعَلَ اللَّهُ مِنْ بَحِيرَةٍ وَلَا سَائِبَةٍ وَلَا وَصِيلَةٍ وَلَا حَامٍ وَلَكِنَّ الَّذِينَ كَفَرُوا يَفْتَرُونَ عَلَى اللَّهِ الْكَذِبَ وَأَكْثَرُهُمْ لَا يَعْقِلُونَ}. فبلحاظ ان اهل الجاهلية حرموا بعض الحيوانات لأجل علّة معينة ككونها بحيرة او سائبة او وصيلة الى غير ذلك، فجاءت هذه الآية في هدم ما حرّمه اهل الجاهلية وقالت: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا} يعني من محرمات أهل الجاهلية، فالحصر في الآية إضافي، أي حصر بلحاظ ما حرّمه أهل الجاهلية على انفسهم وليس حرصا حقيقيا، بمعنى انه ليس في لوح التشريع من محرم الا هذه الامور المذكورة.

وثانيا: لو فرضنا ان الاية في نفسها ظاهرة في الحصر الحيقيقي ولكن لكثرة استعمال الحصر في الكتاب في الحصر الاضافي يكون ذلك مانعا من ظهورها في الحصر الحقيقي، كقوله تعالى: {لَا يُحِبُّ اللَّهُ الْجَهْرَ بِالسُّوءِ مِنَ الْقَوْلِ إِلَّا مَنْ ظُلِمَ}، مع أن جواز الغيبة او جواز الجهر بالسوء لا ينحصر في رفع الظلامة بله مبررات وأساب أخرى.

وايضا قوله عز وجل: {َلا تَأْكُلُوا أَمْوَالَكُمْ بَيْنَكُمْ بِالْبَاطِلِ إِلَّا أَنْ تَكُونَ تِجَارَةً عَنْ تَرَاضٍ مِنْكُمْ}. مع ان المحلل للاكل لا ينحصر بالتجارة عن تراض، بل قد يكون بالحيازة او بالاحياء او الإباحة.

فغلبة استعمال الحصر او كثرة الحصر في آيات التشريع في الحصر الإضافي مانع من حجية ظهور الاية في الحصر الحقيقي.

ثالثاً: لو سلمنا ان الآية ظاهرة في الحصر الحقيقي وحجة في هذا الظهور، مع ذلك دعوى أن الروايات التي حرمت غير ما في الآية مخالفة للكتاب مدفوعة، بأن الآية ذكرت مناط التحريم، حيث قالت الآية: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ إِلَّا أَنْ يَكُونَ مَيْتَةً أَوْ دَمًا مَسْفُوحًا أَوْ لَحْمَ خِنْزِيرٍ فَإِنَّهُ رِجْسٌ} ، فالملاك في تحريم لحم الخنزير انه رجس، اذن ما هو المحرم ليس عنوان لحم الخنزير بل المحرم هو ما هو رجس، والروايات الأخرى التي ذكرت حرمت المسوخ والسباع واحناش الأرض وما ليس له فلس من حيوان البحر، ذكرته مصداقا لعنوان الرجس. فلا تنافي بين الروايات وبين الآية المباركة كي يقال بطرح هذه الروايات لأنه مخالفة للكتاب.

اذن هذا المدعى وهو ان هذه الطائفة تطرح لمخالفتها للكتاب غير تام.

الامر الثاني: قد يقال بطرح الطائفة الاولى وهي ما دلّت على حصر الحرام فيما حرم في الكتاب لكونها واردة على سبيل التقيّة، بلحاظ ان هذا الاستدلال الوارد في الروايات: (ليس الحرام إلا ما حرّم في الكتاب) موجود هذا السنخ من الاستدلال في روايات العامة وفتاواهم:

ففي (مستدرك الحاكم، ج2، ص406) و(سنن الدار قطني، ج2، ص137) عن ابي الدرداء مرفوعاً: (ما أحل الله في كتابه فهو حرام، وما حرّم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو فاقبلوا من الله عافيته وما كان ربك نسيا).

وأيضا اخرج الترمذي في (حديث 1726). وكذا الحاكم في مستدركه (ج4، ص129).: عن سلمان الفارسي: (سئل رسول الله (ص) عن السمن والجبن والفراء، فقال: الحلال ما أحلَّ الله في كتابه والحرام ما حرّم الله في كتابه وما سكت عنه فهو مما عفى عنه).

وأيضا: في رواية ابي ثعلبة الخشني عن رسول الله (ص): (إن الله فرض فرائض فلا تضيعوها وحد حدوداً فلا تعتدوها وحرّم أشياء فلا تنتهكوها وسكت عن اشياء رحمة لكم من غير نسيان فلا تبحثوا عنها).

ورواية ابي داوود عن ابن عباس: (بعث الله نبيه(ص) وأنزل كتابه وأحل حلاله وحرم حرامه فما احل هو حلال، وما حرم فهو حرام وما سكت عنه فهو عفو). هذا بلحاظ اخبار العامة.

وأما بلحاظ فتاواهم:

فقد قال ابن قدامة في كتابه(المغني): والمحرم من الحيوان ما نصّ الله تعالى عليه في كتابه وما كانت العرب تسميه طيبا فهو حلال، لان الآية قالت: (يحل لهم الطيبات ويحرم عليهم الخبائث) والمدار في الطيب والخبث على ما تستطيبه العرب وما تستخبثه العرب، وما كانت العرب تسميه طيبا فهو حلال وما استخبثته العرب فهو محرم لقول الله تعالى: (ويحرم عليهم الخبائث) والذين تعتبر استطابهم تعتبر استطابتهم واستخباثهم هم أهل الحجاز من أهل الامصار لانهم هم الذين نزل عليهم الكتاب وخوطبوا به وبالسنة وما وجد من امصار المسلمين مما لا يعرفه اهل الحجاز رد الى اقرب ما يشببه في الحجاز، فإن لم يشبه شيئاً منها \_يعني وجدنا حيوان غير مشابه لما يستخبثه أهل الحجاز\_ فهو مباح لدخوله في عموم قوله تعالى: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ}، ولقول النبي (ص): (وما سكت الله فهو مما عفي عنه).

ثم ذكر الخلاف: أن بينهم خلاف في حرمة السباع بعد ان ذكر رأي الشافعي ومالك، قال: وقال الشعبي وسعيد ابن جبير وسعيد ابن مالك انه مباح (السباع مباح) لعموم قوله تعالى: . {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ}.

اذن بناء على ذلك حيث ان استدلال العامة متضمن لهذا السنخ من الاستدلال وهو تخصيص ما حرّم فيما حرم في الكتاب تطرح الطائفة الاولى الدالة على ذلك، لورودها على سبيل التقية بمقتضى رواية عبيد ابن زرارة عن ابي عبد الله (ع): (ما سمعته مني يشبه قول الناس فيه التقية وما سمعت منّي لا يشبه قول الناس فلا تقية فيه).

لكن قد يستشكل على ذلك: بكثرة هذه الاخبار الدالة على حصر ما حرّم فيما حرّم في الكتاب وعلى الاقل هي في هذا الباب هي تسع روايات، فهل يمكن طرح تسعة روايات بدعوى ورودها على سبيل التقية؟ وبعبارة أخرى: هل ان رفع اليد عن أصالة الجهة في هذا العدد الكثير من الروايات عرفي ام لا؟.

هل كثرتها موجبة لان يكون رفع اليد عن أصالة الجهة فيها غير عرفي ام لا؟. هذا البحث.

ولكن مضافا الى ان مجرد الكثرة ليس مانعا من الحمل على التقية خصوصا في فرض استحكام رأي العامة في زمان النصوص وكثرة الابتلاء بما هو مورد لكلامهم أن هذه الروايات اذا ارجعناها الى وحدة الاسناد والمضامين ربما ترجع الى اربع روايات: لأن عدة منها مروي عن محمد ابن مسلم وبمضمون متقارب مما يكون منبها على وحدة الرواية لا تعددها.

الامر الثالث: على فرض ان هذه الروايات حجة لورودها على سبيل بيان الحكم الواقعي لا على سبيل التقية، تصل النوبة الى المرجح، حيث استحكم التعارض بين الطائفتين الروايات الدالة على حصر الحرام في حرم على الكتاب والروايات الدالة على التوسعة، فما هو المرجح لأحدى الطائفتين على الأخرى؟.

قد يقال نرجّح الروايات الدالة على الحصر لموافقتها للكتاب وهي قوله: {قُلْ لَا أَجِدُ فِي مَا أُوحِيَ إِلَيَّ مُحَرَّمًا عَلَى طَاعِمٍ يَطْعَمُهُ}.

والجواب عن ذلك مضى، وهو انه: لو لاحظنا الآية في نفسها فلا دلالة لها على الحصر الحقيقي كي تكون مرجّحاً لإحدى الطائفتين على الاخرى ولو لاحظنا الروايات التي استشهدت بالآية فالمفروض ان هذه الروايات نفسها معارضة بروايات التوسعة.

المرجح الثاني: هو الترجيح بمخالفة العامة، مع غمض النظر عن التقية وعدمها. بان نقول: حيث ان سنخ الاستدلال في الروايات الاولى موافق للعامّة تقدم الروايات من الطائفة الثانية عليها لمخالفتها للعاملة لا من باب ورود الطائفة الأولى على سبيل التقية كما سبق بيانه في الدروس السابقة.

وعلى فرض عدم تمامية هذه المرجح فتصل النوبة الى الترجيح بالشهرة حيث ان الشهرة العملية مع الطائفة الثانية الدالة على توسعة الحرام وعدم تخصيصه بما حرّم في الكتاب.

والنتيجة: ان ما ورد في موثق ابن بكير من قوله: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسد) هو: ظهورها في العموم، يعني عدم اختصاصها بالسباع او بما حرّم في الكتاب.

هذا تمام الكلام في الوجه الاول لبيان عدم شمول الحرمة لغير السباع وهو ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) من قصور المقتضي.

الوجه الثاني: لبيان اختصاص الحرمة بالسباع او عدم شمولها لغير السباع:

ما طرحه المحقق النائيني (قده) في (كتاب الصلاة، تقرير الشيخ الآملي، ص137):

قال: لنفترض ان موثق ابن بكير عام ودال على ان المانع يشمل كل ما حرم اكله ، لكن هناك مقيّداً لإطلاق موثق ابن بكير، وهذا المقيد هو خبر ابن ابي حمزة وخبر مقاتل.

أما خبر علي ابن ابي حمزة: (حديث3، باب3 من أبواب لباس المصلّي):

(سألت ابا عبد الله وابا الحسن (ع): عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ قالا: لا تصلي فيها الا فيما كان منه ذكياً، قال: قلت اوليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال: بلى، اذا كان مما يؤكل لحمه، قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم، قال لا باس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما عنه رسول الله (ص) اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب).

وايضا رواية مقاتل: الحديث 2 من نفس الباب):

(قال: سالت أبا الحسين(ع) عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعلب؟ فقال (ع): لا خير في ذلك كله ما خلا السنجاب فأنه دابة لا تأكل اللحم).

وجه الاستدلال يبتني على امرين:

الامر الاول: أن عنوان ما يأكل اللحم وما لا يؤكل مشير الى السباع، أي لا خصوصية للسنجاب، المدار على ما يأكل اللحم فلا يجوز وما يأكل فيجوز، وما يأكل اللحم هو عنوان مشير الى السباع بقرينة تعقيبها بقول رسول الله(ص) في رواية علي ابن ابي حمزة: (إذ نهى رسول الله عن كل ذي ناب ومخلب). اذن هذا العنوان وهو عنوان ما يأكل اللحم يراد به السباع.

الامر الثاني: وجه الاستدلال بهذه الروايات على تقييد إطلاق موثق ابن بكير إما الاعتماد على المنطوق او الاعتماد على المفهوم.

أي اما ان نعتمد على المنطوق حيث قال: (ما خلا السنجاب فانه دابة لا تاكل اللحم).

متقضى هذا المنطوق ان كل دابة لا تاكل اللحم يصح الصلاة فيها وإن كانت مما يحرم أكله. فنخصص اطلاق موثق ابن بكير بمنطوق رواية مقاتل ورواية علي ابن ابي حمزة.

أو يكون بالمفهوم: بان نقول: فان مقتضى قوله (فانه دابة لا تأكل اللحم) أن ما يأكل اللحم هو المحرّم. فمقتضى مفهوم التعليل اختصاص ما دلّ على جواز الصلاة في أي ساتر بالساتر الذي يأكل اللحم.

هذا هو وجه الاستدلال بهاتين الروايتين على اختصاص المانعية بالسباع.

ولكن المحقق النائيني (قده) اشكل على هذا الاستدلال بوجوه:

الوجه الاول \_وهو يبتني على امور اصولية\_: انما يتم الاستدلال بمنطوق التعليل او بمفهومه في هاتين الروايتين اذا كان التعليل ظاهرا في العلة المنحصرة وانما يكون ظاهرا في العلة المنحصرة ببركة الاطلاق وعدم ذكر علل اخرى. بيان ذلك:

مثلاً: إذا قال المولى: اكرم الفقيه لأنه عالم بعلوم آل محمد. فيقال: مقتضى الاطلاق حيث لم يذكر علة اخرى: ان العلة المنحصرة للامر باكرامه كونه عالما بعلوم اهل البيت هذه هي العلة المنحصرة. فاذا تم ظهور الكلام في العلة المنحصرة صح ان نستدل بمنطوقه ومفهومه، فنقول مقتضى المنطوق ان كل من ألم بعلم من علوم أهل البيت فإنه فإنه يأمر باكرامه وان لم يكن فقيها، ومقتضى المفهوم: ان من لم يلم بعلم من علوم أهل البيت فلا أمر بإكرامه. اذن التمسك بمنطوق التعليل وبمفهومه فرع ظهور التعليل في العلة المنحصرة وظهور التعليل في العلة المنحصر إنما يتم بظهور الاطلاق أي عدم ذكر علة اخرى.

الامر الثاني: انما يصح التمسك بالاطلاق المثبت للعلية المنحصرة اذا لم ترد رواية بذكر علة اخرى والمفروض انه وردتنا رواية بذكر علة أخرى أعم من هذه العلة: وهي:

رواية محمد ابن اسماعيل (حديث 8ـ باب2، من أبواب لباس المصلي) يرفعه إلى أبي عبد الله(ع): قال: (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأنها اكثرها مسوخ).

لاحظوا: ما علل بكونها لا تأكل اللحم، علل بأن اكثرها مسوخ، علل المانعية بان اكثرها مسوخ.

اذن فمقتضى هذه الرواية عدم انعقاد الاطلاق في الرواية الاولى، وكان ظهور الروايات السابقة في العلية المنحصرة ببركة الإطلاق، ومع ورود هذه الرواية تبين وجود علل أخرى وبعد ان تبين وجود علل اخرى وبعد ان تبين وجود علل اخرى اذاً لا ظهور في الروايات السابقة في العلية المنحصرة.

انما الكلام في الامر الثالث: \_سلمنا ان العلة في الرواية ليست هي العلة المنحصرة\_ لكن لابد ان نثبت ان العلة المذكورة في الرواية وهي (رواية محمد ابن سعيد) أعم من العلة الأولى، وإلا إذا ليست اعم فلنفترض انه وردت عندنا رواية اخرى مساوية للعلة الأولى، او وردت عندنا رواية أخرى بالعلة اضيق بالعلة الأولى، لم ينهدم الاستدلال. لاننا نريد ان نثبت ان الحرمة لاتختص بالسباع ، ان المانعية لا تختص بالسباع، فلابد أن نأتي بعلة تعمم الحرمة لما هو اكثر من السباع ولا يفيد علة أخرى ولو كانت العلة الأخرى مساوية او اخص بل لابد ان تكون العلة الاخرى اعم من هذه العلة حتى ينهدم الاستدلال.

يقول المحقق النائيني: ما قالت في أنها مسوخ، قالت: لأن اكثرها مسوخ. ومعنى ذلك:

المانع من صحة الصلاة كون الساتر مما لا يؤكل لحمه، يعني متى كان مما لا يؤكل لحمه مانع والعلة في مانعية ما لا يؤكل لحمه أن أكثر ما لا يؤكل لحمه مسوخ. فهذا التعليل تعليل لشمول المانعية لكل ما لا يؤكل لحمه. لان اكثر ما لا يؤكل لحمه مسوخ.

قال النائيني: علله بأن اكثرها مسوخ وهو نص في كون علة تشريع عدم جواز الصلاة في غير المأكول لانه جعل العلية اكثرية كونها مسوخ وهذا يدل على ان العلة ليست هي المسوخية والا كان ذكر الاكثرية لغواً ومن المعلوم ان هذه العلة اعم من الأولى، لأنها موجبة لثبوت الحكم وهو المانعية في غير ما ثبت في العلة الاولى وهو ما كان له ناب ومخلب. فيقيد اطلاقها بها. أي لا ينعقد الاطلاق للروايتين السابقتين المفيد للعلية المنحصرة لورود رواية ثالثة تدل على علّة أعم.

الامر الرابع: فان قلت: لنفترض ان الرواية الثالثة دلت على علة اعم، فلماذا قدمتها على الرواية التي دلت على العلة الأخص، لماذا لم تقل بتعارضهما، فعندنا روايتان: وهما روايتا مقاتل وعلي ابن ابي حمزة دلتا على علة أخص. وعندنا رواية محمد ابن ابي اسماعيل دلت على علة اعم. فما هو وجه تقديم ما دل على العلة الاعم على ما دل على العلة الاخص؟.

قال: الاظهرية، حيث قال: يستفاد من مفهوم تعليل جواز الصلاة في السنجاب بانه لا يأكل اللحم انحصار علة التحريم بكون الحيوان من السباع. ويستفاد من تعليل على جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه بكون أكثره مسوخاً ًتعميم الحكم للسباع وغيرها، والتعليل الأول ظاهر في الاختصاص، والتعليل الثاني نص في التعميم او فقولوا اظهر في التعميم فيرفع اليد عن ظهور الاول بالاختصاص بقرينة اظهرية الثاني في التعميم. فالنتيجة: عدم اختصاص المانعية بالسباع بل تشمل كل ما لا يؤكل لحمه.

### 54

ذكرنا سابقاً أن من يرى اختصاص المانعية بما كان من السباع يستند إلى رواية علي ابن ابي حمزة، التي قال فيها: (لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص)، إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب).

فإن ظاهره هذه الرواية ان المناط في المانعية من صحة الصلاة ان يكون اللباس من السباع أي مما له ناب أو مخلب، وبالتالي يكون هذا المفاد مقيدا لعموم موثق ابن بكير: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وكل شيء منه فاسد). حيث لا يعمل بعمومها لكل ما هو حرام اكله بعد تخصيصها أو تقييدها. ففي رواية ابن ابي حمزة الدالة على ان المناط: ان يكون مما له ناب أو مخلب.

ولكن المحقق النائيني (قده) في (كتاب الصلاة) ناقش هذا الاستدلال بوجوه:

الوجه الاول سبق بيانه من ان هناك رواية هي رواية محمد ابن اسماعيل دلت على المناط في المانعية ليس هو السباع وانما المناط ان اكثر ما لا يؤكل لحمه من المسوخ. وبما ان هذه الرواية اظهر أو صريحة في مفادها فمقتضاها عموم الحرمة عموم المانعية لكل ما يحرم اكله ولو لم يكن من السباع، لأن اكثر ما لا يؤكل لحمه مسوخ.

ويلاحظ على ما افاده المحقق النائيني(قده): مضافا لضعف سند الرواية حيث ان محمد ابن اسماعيل رفع \_حذف الواسطة\_ إلى ابي عبد الله (ع)، فبما ان الواسطة المحذوفة مجهولة فالرواية غير تامة سنداً.

ولكن على فرض تماميتها سنداً فيلاحظ على ذلك:

اولاً: بأن هذا التعليل مما قام منشأ عقلائي على خلافه، وكل امارة قام منشأ عقلائي على خلاف مفادها فلا يحرز بناء العقلاء على حجيتها، وظهور هذه الرواية في التعليل حيث قال: بأن اكثره مسوخ. هذا الظهور امارة عقلائية ولكن حيث قام منشأ عقلائي على خلاف هذا الظاهر لم يحرز بناء العرف على حجية هذا الظهور والمنشا العقلائي على خلافه انه ليس اكثر ما لا يؤكل لحمه مسوخ، بل المسوخ جزء مما لا يؤكل لحمه.

فنحن إذا راجعنا الروايات الشريفة التي تعرض لها صاحب الوسائل: في (ج24، الباب 3 والباب 4 من ابواب الاطعمة المحرمة):

ان المحرم من الاطعمة: الوحوش والمسوخ وكل ما ليس له فلس من حيوان البحر. واضافت بعض الروايات بعض الخبائث بمعنى أحناش الارض (ما يعيش تحت الارض) فالمسوخ قسم مما يحرم اكله.

وقد بينت الروايات: كرواية: (شرايع الدين، الحديث9، باب3، من ابواب الاطعمة المحرمة، في تعداد الاطعمة المحرمة) : والشراب كلما اسكر كثيره فقليله حرام، وكل ذي ناب من السباع ومخلب من الطير حرام والطحال حرام والجري والمار ماهي والطافي والزمير حرام وكل سمك لا يكون له فلوس واكله حرام، ويؤكل من البيض ما اختلف طرفاه ولا يؤكل ما استوى طرفاه ويؤكل من الجراد ما استقل بالطيران ولا يؤكل منه الدباء، وذكاة الجراد والسمك اخذه).

ثم لما جاء إلى المسوخ: حديثين:

حديث: معتبرة علي ابن المغيرة: (حديث 12، باب 2، من ابواب الاطعمة المحرمة). ورواية علي ابن جعفر عن اخيه موسى ابن جعفر (ع) (حديث14 من نفس الباب): (المسوخ ثلاثة عشر \_يعني كما ان الروايات بينت ان ما يحرم اكله لا يختص بالمسوخ ايضا بينت ما هو المسوخ\_ وذكر الفيل والدب والارنب والعقرب والضب والعنكبوت، والدعموص والجري والوطواط والقرد والخنزير والزهرة وسهيل). وأضاف بعض الروايات.

وأضافت بعض الروايات الأرنب والطاووس. وبعض الروايات فصلت ما هو السبب في مسخ هذه الامور.

إذن فبعد بيان ان ما يحرم اكله لا يختص بالمسوخ وان المسوخ ما هي، يتبين لنا ان نسبة المسوخ لما يحرم اكله نسبة بعض من كل لا ان اكثر ما يحرم اكله من المسوخ، إذن فظهور الرواية في تعليل عدم صحة الصلاة فيما لا يؤكل بأن اكثره مسوخ، هذا الظهور مما قام منشأ عقلائي على خلافه وهو العلم الخارجي القطعي بانه ليس اكثر ما لا يؤكل من المسوخ والامارة التي قام منشأ عقلائي على خلافها لا يحرز بناء اهل العرف على حجيته كي يكون مانعا من الاخذ بظاهر التعليل في رواية علي ابن ابي حمزة.

وثانياً: ان حمل التعليل في رواية محمد ابن اسماعيل لأن اكثره مسوخ على كونه للتشريع لا علة للحكم محل تأمل من حيث جدواه في محل كلامنا، بيان ذلك:

تكرر في كلمات النائيني(قده) الفرق بين علة التشريع وعلة الحكم، والمقصود بعلة التشريع ما يدور الحكم فيه مدار الغلبة والمقصود بعلة الحكم: ما يدور الحكم فيه على غلبة وجود العلة لا غلبة وجودها، وبيان ذلك بالمثال: إذا منع المشرع المقدس الائتمام بابن الزنا وعلل ذلك بأن ابن الزنا يحن إلى الخطيئة التي ولد منها. ومن الطبيعي انه ليس بذلك ان كل ابن زنا يحن إلى الخطيئة التي ولد منها وانما المقصود بذلك الاقتضاء، أي ان اغلب انواع ابن الزنا أو نوع من ابن الزنا ليحن إلى الخطيئة التي ولد منها. اذن هذا الحكم وهو عدم صحة الائتمام لم يعلل بوجود المناط، وانما علل بغلبته، أي بما ان الغالب في ابن الزنا انه يحن إلى الخطيئة التي ولد منها لذلك فابن الزنا معرض للوقوع في هذا المحذور، وبما انه معرض للوقوع في هذا المحذور فالمشروع الاقدس صونا للمكلف عن الوقوع في هذا المحذور منعه منعاً باتّاً. فقال: لا تصح الصلاة خلف ابن الزنا. فهنا يعبر عن العلة بانها علة تشريع الحكم، أي ما هو السبب في تشريع صحة الصلاة خلف ابن الزنا، السبب ان اغلب ابن لزنا ليحن إلى الخطيئة فهو معرض للوقوع في ذلك. هذا بالنسبة إلى علة التشريع.

واما بالنسبة لعلة الحكم: وهو ما يدور الحكم فيه مدار وجود العلة لا مدار غلبة العلة ان يقال: كما ورد في الرواية الشريفة: (إذا نشَّ العصير أو غلى حرم) فإنه ظاهر: ان الحرمة دائرة مدار وجود النشيش والغليان، لا مدار غلبته، بأن الغالب في العصير ان ينش، بل المدار على وجوده. بحيث متى انتفى النشيش والغليان كان العصير حلالاً.

بعضهم عمم هذه الرواية إلى ماء الشعير، وهذا يحتاج إلى شاهد لأن الرواية واردة في العصير العنبي، ان المدار على العصير العنبي في النشيش والغليان فتعديته إلى ماء الشعير بأن المدار فيه على النشيش والغليان تحتاج إلى شاهد، مسألة ما ء الشعور ترتبط بكونه فقاعا لا بكونه ذا نشيش أو غليان أو ليس له كذلك.

فإن ظاهر هذه الروايات: ان الحكم بالحرمة في العصير العنبي دائر مدار النشيش، فهذه علة الحكم فإن الحكم ينتفي بانتفاء هذه العلة وليست علة التشريع، اذن هناك فرق بين علة التشريع وعلة الحكم. وبعد بيان الفرق بينهما. نسأل في محل كلامنا هو ما تضمنته رواية محمد ابن اسماعيل، هل هو من قبيل علة التشريع أو من قبيل علة الحكم.

الرواية هي: (حديث 8، باب3 من ابواب لباس المصلى) في (العلل): عن علي ابن أحمد، عن محمد بن ابي عبد الله عن محمد ابن اسماعيل يرفعه إلى ابي عبد الله (ع) قال: (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر مالا يؤكل لحمه لأن اكثرها مسوخ).

يقول المحقق النائيني: ظاهر الرواية انها عللت المانعية من الصلاة فيما لا يؤكل لحمه بأن اغلب افراد ما لا يؤكل لحمه من المسوخ، فهذا من علة التشريع لا من علة الحكم، بمعنى ان المانعية لا تدور مدار المسوخ، وإنما المانعية لكل ما لا يؤكل لحمه والسبب في مانعية كل ما لا يؤكل لحمه أن اغلب افراده مسوخ. اذاً هذا من قبيل علة التشريع وليس من قبيل علة الحكم.

فهل هذا البيان تام؟ أي ان الرواية مفادها علة التشريع لا علة الحكم.

فيقال مقابل ذلك: هذه الرواية مفادها علة الحكم لا علة التشريع. لأن علة التشريع انما تتصور في العلل التي لا يمكن ضبطها، فما يكون امراً لا يمكن ضبطه لذلك يقال: النادر منه يلحق بالغالب، فمتى ما وجدنا علة لحكم، ولكن هذه العلة لا يمكن ضبطها، فإذا كان الغالب هو تحققها وشككنا فيما عدى الغالب الحقنا النادر به، وبعبارة اخرى: إنّ مورد علة التشريع ما يكون الحكم فيه عاما مع ان الملاك ليس عام، لكن لأن الملاك غالب ويخشى وقوع المكلف في محذور الملاك فالشارع صونا للمكلف وتحفظا عليه يجعل المنع عاما، فتختص علة التشريع بمورد يكون الملاك غالبا لكن لا يمكن ضبطه، لأجل ذلك صونا للمكلف وحفاظا عليه يعمم المنع.

اما فيما يمكن ضبطه فلا وجه لجعله من علة التشريع، والمقام من هذا القبيل، فإن المسوخ يمكن ضبطه، إذ بعد ان بيّن الشارع أن من اقسام ما لا يؤكل لحمه هو المسوخ وقام بتعداد المسوخ وبيان عناوينها. اذن بعد تصدي الشارع لعدة روايات لبيان افراد المسوخ وانواعها، فإذا لا وجه لتعليل مانعية ما لا يؤكل لحمه بأن اغلبه مسوخ، إذ المسوخ محصورة ومعلومة، اذاً مقتضى ذلك: ان نحرز ما هو مسوخ عما ما ليس بمسوخ وتصح الصلاة في غيره. فما دام المورد من موارد الملاك المنضبط، وليس من موارد الملاك غير المنضبط. اذن ليس من موارد علة التشريع وانما من موارد علية الحكم، فتدور الحرمة مدار المسوخية لا ان الحرمة عامة لكل ما لا يؤكل.

فإن قلت: هذا لا يؤثر في المطلب شيئا بالنتيجة اصبحت هناك علل متعددة، من العلل للمانعية لما لا يؤكل: لحم كونه من السباع، وهو ما ذكرته رواية علي ابن ابي حمزة: (ونهى رسول الله عن كل ذي ناب ومخلب). ومن العلل: انه من المسوخ، اذن فمقتضى تعدد العلل ان لا تدور المانعية مدار كونه من السباع، بل لعل هناك علة اخرى ككونه من المسوخ.

قلنا هذا الكلام صحيح. لكن بالنتيجة: ما دام الحكم معللا تارة بالسباع، تارة بالمسوخية فيتبين لنا بذلك ان المانعية لا تدور مدار ما لا يؤكل لحمه مطلقا. بل المانعية تدور مدار علة اما كونه سبعا أو كونه مسوخاً، لا انها تدور مدار ما لا يؤكل لحمه مطلقا. فصحيح ان متقضى الرواية الثانية( رواية محمد ابن اسماعيل) ان نرفع الاطلاق عن الرواية الأولى وهي رواية (علي ابن ابي حمزة) ونقول: ليس المدار على السباع لوجود علة اخرى، لكن مقتضى الجمع بين هذه الروايات هو أن المانعية لا تدور مدار ما لا يؤكل لحمه، فلابد من الخروج عن عموم موثق ابن بكير على كل حال.

الوجه الثاني: قال: انتم تمسكتم بالتعليل الوارد في رواية علي ابن ابي حمزة ورواية مقاتل: حيث قال: (لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم). وقلتم بأن مقتضى هذا التعليل: ان ما لا يؤكل اللحم تصح الصلاة فيه وان كان مما لا يؤكل لحمه. وهذا انما يتم لو كان قوله: فأنه دابة لا تأكل اللحم ) ظاهر في التعليل. أول الكلام انه ظاهر في التعليل حتى لو عبر (فإنه) أو عبر (بأنه) بل هذا ظاهر في الاحتراز، وبيان ذلك:

ان السائل أو الراوي توهم ان السنجاب من السباع فلما توهم ان السنجاب من السباع وقال لأجل ذلك لا تصح الصلاة فيه لأنه من السباع والسباع لا تصح الصلاة فيه، دفع الامام وهمه وقال: لا، ليس السنجاب من السباع، لأنه لا يأكل اللحم. فلم يكن غرض الامام طرح كبرى ولم يكن غرض الامام ذكر ضابطة عامة وذكر ميزان يقاس عليه وانما سياق الرواية سياق دفع الوهم أي لا تتوهم ان السنجاب من السباع، لأن السنجاب لا يأكل اللحم فلا تقسه على السباع، لا ان الامام يريد ان يقول الميزان في صحة الصلاة ان لا يأكل اللحم. هو ليس في مقام البيان من هذه الجهة، هو في مقام بيان دفع توهم دخول السنجاب في السباع.

ومما يرشد إلى كلام المحقق النائيني، ان هذا هو مقتضى الجمع بين الروايات، فعندنا رواية تدل على ان السنجاب يشترك مع السباع في (السبلة).

عن ابي حمزة: قال: سال ابو خالد الكابلي علي ابن الحسين (ع) عن اكل لحم السنجاب والفنك والصلاة فيهما؟ فقال ابو خالد: ان السنجاب يأوي الاشجار، قال فقال: أن كان له سبلة كسبلة السنور والفأرة فلا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة فيه ، ثم قال: اما انا فلا أأكله ولا أحرمه).

رواية اخرى في المقابل وهي: رواية علي ابن ابي حمزة ورواية مقاتل، قال في رواية علي ابن ابي حمزة: (لا بأس بالسنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى رسول الله إذ نهى عن كل ما له ناب ومخلب.).

وقال في رواية مقاتل: (لا خير في ذا كله ما عدا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم).

فان متقضى الجمع بين الروايات انه: توهم ان السنجاب من الثعالب أو من السباع لأنه له سبلة، فالامام (ع) يقول صحيح له سبلة اما ليس من السباع لأنه لا يأكل اللحم، فهو في مقام دفع هذا الوهم وليس في مقام ذكر الميزان والكبرى وهي أن الميزان في مانعية ان ياكل اللحم ان الميزان ان يأكل شيئا آخر، هذا نظير ما مر عندنا في صحيحة سعد الاشعري، (حديث1، باب 4 من ابواب لباس المصلي) عن الرضا (ع) قال: (سألته عن جلود السمور ؟ قال: أي شيء هو ذاك الادبس؟ فقلت هو الاسود، فقال يصيد؟. قلت: نعم يأخذ الدجاج واللحم، فقال: لا).

بان يقال: ان ظاهر قوله: يصيد، هو الاحتراز وليس بيان الميزان، يريد ان يقول له: هل هو من السباع أم لا؟ فليس هو في مقام بيان الميزان في عدم صحة الصلاة وإنما هو في مقام بيان ادراجه في السباع وعدمه.

فعلى هذا الاساس قال المحقق النائيني: لو كانت رواية علي ابن ابي حمزة ورواية مقاتل ظاهرة في التعليل لسلمنا معكم وقلنا بأن مقتضى هذا التعليل ان نقيد اطلاق موثق ابن بكير، لكنها ليست ظاهرة في التعليل، بل يحتمل فيها على الاقل انها في مقام دفع الوهم، وهم دخوله في السباع لانها في مقام التعليل، بل على فرض دخولها في التعليل فهو ليس كظهور رواية محمد ابن اسماعيل. فهي ظاهرة في التعليل حيث قال فيها: (لا تجوز الصلاة في وبر وشعر ما لا يؤكل لحمه لأن اكثرها مسوخ). لأن هذا كلام ابتدائي من الامام معلل، فهو ظاهر في التعليل بلا اشكال، بينما في رواية مقاتل ورواية علي بن ابي حمزة جاء جواباً عن سؤال. فظهور رواية محمد ابن اسماعيل في التعليل اقوى واصرح من ظهور رواية مقاتل ورواية علي ابن ابي حمزة في التعليل. لذلك قال المحقق النائيني فيما مضى ان التعليل في رواية علي ابن ابي حمزة اصرح واظهر، فيقدم على التعليل في رواية علي ابن ابي حمزة ورواية مقاتل.

هذا الكلام الذي ذكره المحقق النائيني (قده) قد يتلاءم مع رواية مقاتل. رواية مقاتل قال: (سألت ابا الحسن(ع) عن الصلاة في السّمور والسّنجاب والثعلب؟ فقال: لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم). ربما يقال هنا لا يستفاد منها التعليل وانما دفع وهم.

اما في رواية علي ابن ابي حمزة: (سالت ابا عبد الله وابا الحسن(ع) عن لباس الرفاء والصلاة فيها ؟ فقال: لا تصلي فيها الا فيما كان منه ذكيّاً، قلت: اوليس الذكي فيما ذكي بالحديد، قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه، قلت: وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب). فظاهر التعقيب بما ورد عن الرسول (ص) انه في مقام بيان ذكر الكبرى وبيان الميزان، ويريد ان يقول ان الميزان لا ينطبق على السنجاب، فإن الميزان في الحرمة والمانعية ان يكون ذا ناب ومخلب، وهذا لا ينطبق على السنجاب، فظهوره في التعليل وبيان الميزان اوضح من ان يخفى. لذلك ما اشكل به الميرزا النائيني (قده) على ظهور هذه الروايات في التعليل محل تأمل.

### 55

ذكرنا فيما سبق: انه استدل على ان المانعية ليست عامة لكل ما لا يؤكل لحمه برواية مقاتل ورواية علي ابن ابي حمزة، حيث قال في الأولى: (لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فإنه دابّةٌ لا تأكل اللحم).

وقال في الثانية: (لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب). فيقال: بأن ظاهر التعليل فيهما هو ان محط المانعية هو ما يأكل اللحم لا مطلق ما حرم اكله.

ولكن المحقق النائيني (قده) اشكل على الاستدلال بهاتين الروايتين بعدة وجوه. سبق الكلام في الوجه الاول والثاني.

الوجه الثالث: ومحصل هذا الوجه: ان متن رواية علي ابن ابي حمزة مضطرب، فقد نقله صاحب الوسائل(قده) بلفظة (لا) حيث قال: (سألت ابا عبد الله وابا الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلي فيها الا فيما كان منه ذكيّاً، قلت: أوليس الذكي مما ذكّي بالحديد؟، فقال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه، قلت: \_هذا بحسب نقل صاحب الوسائل، و(ما يؤكل) بحسب نسخة الكافي والتهذيب والوافي\_ وما لا يؤكل لحمه من غير الغنم؟ فأجاب (ع): "لا باس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله"). هذا بسحب نقل صاحب الوسائل، وبناء عليه صار الاستدلال.

ولكن بناء على نسخة الكافي أو التهذيب أو الوافي، قلت: (وما يؤكل)، \_بعد ان بيّن (ع) أنّ الصلاة فيما يؤكل تصح إذا كان مذكى، سأله الراوي: وما يؤكل من غير الغنم، \_ما هو حكمه؟\_ اجاب(ع) ما يؤكل من غير الغنم مصداقه السنجاب، فكأن السنجاب هو مما يؤكل لا مما لا يؤكل\_. فأجاب: لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص).).

اذن بناء على هذا الاضطراب في المتن بحسب التعبير، يعني لم يثبت عندنا ان المتن هو (ما يؤكل) أو المتن هو (ما لا يؤكل)؟! لأجل ذلك لا يصح الاستدلال برواية علي ابن ابي حمزة باختصاص المانعية بالسباع.

ثم قال المحقق النائيني: بل النسخة الراجحة هي (ما يؤكل)، (قلت وما يؤكل لحمه من غير الغنم؟) هذه هي النسخة الراجحة لأنها تطابقت عليها نسخة الكافي والتهذيب والوافي وبعض نسخ الوسائل ايضا فيها ما يؤكل. اذن هي الراجحة.

بناء على ذلك: يصبح معنى الرواية: أن الإمام (ع) جوّز الصلاة في السنجاب لأنه اساسا مما يؤكل وليس هو مما نهى عنه رسول الله(ص)، فهذا هو السر في جواز في السنجاب انه مما يؤكل. اذن فالتعليل المذكور في الرواية: (فإنه دابة لا تأكل اللحم) لا دور لها بل المناط في صحة الصلاة فيه أنه مما يؤكل، فتصبح الرواية أجنبية عن محل الكلام. إذا لا دلالة فيها على ما هو مناط المانعية، وانما غاية مفادها ان السنجاب تصح الصلاة فيه لا انه مما يؤكل لا اكثر من ذلك. هذا كان من ناحية خبر علي ابن ابي حمزة.

واما خبر ابن مقاتل. حيث قال الامام (ع) في الجواب:

(سألت ابا الحسن (ع) عن الصلاة في السمور والسنجاب والثعلب؟ فقال: لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب). هل لأنه ليس بسبع أو انه اساسا مما يؤكل فهو خارج عنها موضوعا وتخصصا؟.

يقول المحقق النايئيني يحتمل الثاني. يقولك فلا دلالة فيه على الاختصاص، يعني اختصاص المانعية بالسبع، لاحتمال ان يكون نفي الخير في غير السنجاب من جهة كونه (مما لا يؤكل)، يعني انما لا خير في السمور والثعلب انه مما لا يؤكل، وإثبات الخير في السنجاب باستثنائه لكونه ما يؤكل، يعني من جهة كونه مأكول اللحم. فيصير مفاد خبر مقاتل كمفاد خبر علي ابن ابي حمزة اجنبي عن محل الكلام. فإن غاية مفادهما تجويز الصلاة في السنجاب لأنه مما يؤكل لحمه، هذا لا يدل على ان المانعية خاصة بالسباع أو مما لا يؤكل لحمه.

يلاحظ على هذه المناقشة:

أولاً: قد يقال الترجيح لنسخة صاحب الوسائل: الترجيح لكلمة (لا) وليس الترجيح لكلمة بدون (لا). سأله عن لباس الفراء \_يعني ما يتخذ من الحيوان، الفراء المتخذ من الحيوان ما حكمه\_؟، قال: لا تصلي فيها الا ما كان منه ذكيّاً، قلت: اوليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ \_اي الا يشترط في تذكيته ان يذبح الحيوان؟\_، قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه).

\_فلما قال له إذا كان مما يؤكل لحمه من الطبيعي ان ينقدح في السامع سؤال: فما حكم ما لا يؤكل؟ طبيعي القضية هكذا تكون، إذا قال له ان الصلاة تصح في الذكي إذا كان مما يؤكل لحمه، طبيعي يثير سؤال لدى الانسان فما هو حكم الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لا انه يسأل ما هو حكم الصلاة فيما يؤكل إذا كان من غير الغنم. الامام يقول له: الصلاة في الذمي تصح إذا كان الذكي مما يؤكل. يعني لا ينسجم هذا السؤال مع السياق، مقتضى السؤال: بعد ان عرف حكم ما يؤكل سأل عن حكم ما لا يؤكل. فأجاب الامام (ع) حتى ما لا يؤكل يصح فيه الصلاة لكن إذا كان لا يأكل اللحم\_. قال: لا بأس بالسنجاب وان كان مما لا يؤكل فإنه دابّةٌ لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب). فالسياق يرجح نسخة صاحب الوسائل.

ثانياً: لو سلمنا بكلام الشيخ النائيني أن الرواية ناظرة لما يؤكل وانما استثنى السنجاب.

في رواية مقاتل ورواية علي ابن ابي حمزة أساساً استثناه لأنه في الواقع مستثنى لا انه مما يؤكل. فما هو وجه تعليله بانه دابة لا تأكل اللحم. يصير هذا التعليل لغو مستهجن. إذا كان السنجاب مما يؤكل والمفروض ان كلمة (لا يأكل اللحم، ويأكل) مشير الى السبعية وعدم السبعية بقرينة التعقيب، حيث قال الامام: (لا باس بالسنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم \_يعني سبعاً بقرينة تعقيبه بقوله:\_ إذ نهى رسول الله عن كل ذي ناب ومخلب). فمعنى (لا يأكل اللحم) يعني ليس له ناب أو مخلب. فهذا اشارة الى عدم السبعية.

فكأنه قال: لا باس بالصلاة في السنجاب لأنه ليس سبعاً. وهذا التعليل حينئذ يكون مستدركاً، إذ إذا كان السنجاب مما يؤكل لا ينقسم الى قسمين: سبع وغير سبع، حتى يستدرك ويقول بانه ليس سبعا، إذا كان مما يؤكل جميع ما يؤكل ليس فيه سبع، حتى يصح هذا التقييد.

اذن بالنتيجة: قوله: (لا بأس بالسنجاب فإنه مما لا يؤكل اللحم) يعني ليس سبعاً، لو كان السنجاب مما يؤكل لكان ضم هذه العلة له ضما مستدركا ولغواً.

ثالثاً: لو سلّمنا بأن الرواية مفادها: أنّ الصلاة فيما يؤكل جائزة ومنه السنجاب، وذكر السنجاب مصداقاً من المصاديق. أيضاً لا ينتفي الاستدلال بالرواية، بلحاظ الذيل: حيث قال: (لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله). فإن ظاهر هذا الذيل أن المناط في المانعية ما كان له ناب ومخلب واخرج السنجاب لعدم كونه من مصاديق ما له ناب ومخلب، وحينئذ يتم الاستدلال بالرواية انه لا نعمل باطلاق أو عموم موثق ابن بكير بعد ورود هذا التعليل في رواية علي ابن ابي حمزة.

المناقشة الرابعة: قال: المحقق النائيني: سلمنا ان هذه الرواية تفيد المانعية، وان مناط المانعية من صحة الصلاة هو انه لا يكون سبعا ما كان سبعا لا تصح الصلاة. لكن رواية محمد ابن اسماعيل اخص منها، فمن باب تقديم الخاص على العام تقدم عليها.

رواية محمد ابن اسماعيل: يرفعه الى ابي عبد الله (ع): قال: لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأنه أكثرها مسوخ). يقول هذا العليل الوارد في رواية محمد ابن اسماعيل اخص من مفاد رواية علي ابن ابي حمزة، ذكر في ( تقرير الشيخ الآملي، ج1، ص140): قال: ان الرواية (رواية علي ابن ابي حمزة) تعرضت لكلا الحكمين: جواز الصلاة وعدم جواز الصلاة؛ حيث دلّت جواز الصلاة فيما لا يأكل اللحم. وعلى عدم الجواز فيما يأكل اللحم. فحيث دلت على الحكمين معاً الجواز وعدم الجواز فقد استوعبت جميع الافراد. فإن مفادها ان الحيوان على قسمين: قسم يأكل اللحم فلا تجوز الصلاة فيه، وقسم لا يأكل اللحم فتجوز الصلاة فيه . فبعد ان استوعبت جميع الافراد جاءت رواية محمد ابن اسماعيل لتقول: ان الممنوع ما كان منه مسوخاً، فيكون مفادها أخص. لأنه لما كانت الرواية قد تعرضت لجميع افراد الحيوان وبينت ان افراد الحيوان صنفان: صنف يأكل اللحم ولا تجوز الصلاة فيه. وصنف لا يأكل فتجوز الصلاة فيه. بينما رواية محمد ابن اسماعيل تعرضت لنوع واحد قالت: (المسوخ من الحيوان لا تصح الصلاة فيه)، كان مفاد رواية محمد ابن اسماعيل أخص، فيقدّم على مفاد رواية علي ابن ابي حمزة من باب قرينية الخاص على العام.

ويلاحظ عليه:

أن متقضى الصناعة ان يلاحظ المخصص مع الفقرة المخالفة لا في الفقرة الموافقة. ورواية ابن ابي حمزة تعرضت لفقرتين: فقرة: (ما تجوز الصلاة فيه). وفقرة: (ما لا تجوز الصلاة فيه). فإذا جاءتنا رواية تدل على عدم الجواز نلاحظ النسبة بينها وبين الفقرة التي دلت على الجواز لا الفقرة التي دلت على عدم الجواز لانها موافقة معها. مقتضى الصناعة أننا إذا أردنا ان نعرف أن مفاد الرواية الثانية مخصص للأولى أو لا؟ ان نلاحظ النسبة بينها وبين الحكم المخالف في الرواية الاولى، فاذا قارنا بينها و بين الحكم المخالف في الرواية الاولى كانت النسبة بينهما عموما وخصوصاً من وجه.

لو لاحظنا النسبة بين (تجوز الصلاة فيما لا يأكل اللحم). هذه في رواية علي ابن ابي حمزة. وبين (لا تجوز الصلاة في المسوخ) وقارنا بين الفقرتين: تجوز الصلاة في ما لا يؤكل اللحم. و(لا تجوز الصلاة في المسوخ) لرأينا ان بينهما عموما من وجه، لأن ما لا يأكل اللحم قد يكون مسوخا كالأرنب، وقد لا يكون مسوخا كالغنم. والمسوخ منه ما يأكل اللحم، وهو المعروف من المسوخ، ومنه ما لا يأكل كالأرنب والسنجاب.

اذن بين الروايتين عموم من وجه. وهذا ما نبّه عليه المحقق العراقي في رسالته (اللباس المشكوك، ص125). قال والنسبة بينهما عموم من وجه.

المناقشة الخامسة: ذكر المحقق النائيني(قده): سلّمنا أن النسبة بين المفادين عموم من وجه كما تقولون، فالنسبة بين قوله: (تجوز الصلاة فيما لا يأكل اللحم) و(لا تجوز الصلاة في المسوخ) عموم من وجه، مع ذلك نقدم الثاني على الأولى، أي نقدم رواية محمد ابن اسماعيل على رواية حمزة أو مقاتل؛ لأن القاعدة: إذا تقابل العامّان من وجه وكان تخصيص احدهما بالآخر يوجب لغوية عنوانه كان الثاني اظهر من الاول في مورد الاجتماع فيقدم عليه بنكتة الاظهرية.

وقد مثل له السيد الخوئي مرارا في فقهه: ان عندنا عامين من وجه، احدهما يقول: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه)، وهذا ظاهر في أن ابوال ما لا يؤكل لحمه، نجس، إرشاد الى النجاسة. ورواية أخرى قالت: (كل شيء يطير فلا باس ببوله وخرئه) وبينهما عموم من وجه، فإن ما لا يؤكل لحمه قد يكون طيراً وقد لا يكون، وما يطير قد يكون مما يؤكل لحمه وقد يكون مما لا يؤكل. فيجتمعان في (ما لا يؤكل لحمه من الطير). حيث يدل الاول على نجاسة بوله ويدل الثاني على طهارته. يقول السيد الخوئي: لكن المقدم هو الثاني: (كل شيء يطير) نبني على الطهارة. لأننا لو قدّمنا الأول فخصصنا الثاني وقلنا: كل شيء يطير بوله طاهر إلا إذا كان مما لا يؤكل لحمه تقديما للرواية الاولى، فلازم ذلك لغوية عنوان الطيران، فلا يبقى للطيران موضوعية لأنه إن كان مما يؤكل لحمه اساساً بوله طاهر، طار أو لم يطر، وإن كان مما لا يؤكل لحمه اذن بوله نجس بتقدم الرواية الأولى عليه فلم يبق لعنوان الطيران مدخلية في الحكم.

بينما لو عكسنا: لو قدمنا (كل شيء يطير) على قوله (اغسل ثوبك من أبوال ما يؤكل لحمه). لازم ذلك التخصيص فقط لا الغاء العنوان، بأن نقول: كل ما لا يؤكل لحمه بوله نجس الا إذا كان طيراً. فلم نلغ عنوان ما لا يؤكل لحمه.

فبما أن تقديم الاول على الثاني يلغي عنوان الثاني، بينما تقديم الثاني على الاول لا يغلي عنوان بالاول، يجعل الثاني اظهر من الاول في مورد الاجتماع، وبما ان الثاني اظهر من الاول في مورد الاجتماع يقدم عليه من باب الاظهرية، يعني قرينية الاظهر على الظاهر.

في محل كلامنا طبّقها النائيني قال: عندنا روايتان: رواية تقول: تجوز الصلاة فيما لا يأكل اللحم. ورواية تقول: لا تجوز الصلاة في المسوخ.

فلو قدمنا الاولى على الثانية يلزم من ذلك ان نقول: لا تجوز الصلاة في المسوخ الا إذا كان مما لا يأكل اللحم. وهذا يعني لغوية المسوخ، لأن المسوخ قسمين: قسم لا يأكل وهذا تصح الصلاة فيه بمقتضى تقديم الرواية الأولى. وقسم: (يأكل) لا تصح الصلاة فيه لا لكونه من المسوخ بل لكونه مما يأكل اللحم، فلم يبق لعنوان المسوخ موضوعية.

بينما لو عكسنا فقدمنا الرواية الثانية على الاولى فقلنا: رواية المسوخ تقدم، لازم ذلك: لا تجوز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لأن اكثره مسوخ، فما سوى الاكثر؟ حكمه ايضا لا تجوز الصلاة فيه، لكونه مما يأكل اللحم، فلم يلغي العلة في الرواية الاولى بل تحفظ عليها،

لأنه يقول بصريح العبارة: أن ما لا يؤكل لحمه قسمان: قسم وهو الاكثر مسوخ، لا تصح الصلاة فيه لكونه مسوخ. وقسم وهو الاقل ليس بمسوخ لكن مع ذلك لا تصح الصلاة فيه. لأنه مما يأكل اللحم. فتقديم الثانية على الأولى لم يلغ عنوان الأولى وإنما حصل العنوان في موارد قليلة.

هل هذا الكلام عرفي أم لا؟.

نقول: لا فرق من هذه الجهة أيٌّ منهما قُدِّم سيلغي عليّة العنوان في الآخر. والسر في ذلك: اننا لو قدمنا الثانية على الاولى فإن مفاد الثانية ان العلة في المانعية هي غلبة المسوخية، لأن اكثرها مسوخ، الرواية تقول ليس عندنا عناية بعلة اخرى ولذلك قالت يكفي في الحرمة ان اكثره مسوخ. يعني حتى لو وجدت علة اخرى ليس لها اعتبار وليس لها قيمة، اصلا مفاد الرواية الثانية الغاء أي علة أخرى والا لو كان العلة الاخرى لها دخل لم يعلل المانعية بأن الاغلب مسوخ، لعللها بالمسوخية فلا ينافي وجود علة اخرى. لكن عندما يقول: بأن اغلبها مسوخ، يعني المهم هو المسوخ وبما انه هو الغالب فهو كافي في المانعية ولا يبالى بوجود علة أخرى.

فلو قدمنا الاولى على الثانية لألغت عنوان المسوخ،

ولو قدمنا الاولى على الثانية لكان الامر اشد. لأن مفاد الثانية أن لا عبرة بعلة اخرى إطلاقاً وأن غلبة المسوخية كافية في المانعية. واي لغوية اعظم من ذلك.

اذن لا فرق بين الروايتين من هذه الجهة وبالتالي يبقى التعارض والتنافي بينهما حيث ان النسبة عموم من وجه.

### 56

ما زال الكلام في الاستدلال برواية علي بن حمزة ورواية مقاتل على اختصاص عدم صحة الصلاة في الثوب المأخوذ من السباع ولا يشمل كل ما لا يؤكل لحمه وإنما تختص المانعية بما إذا كان ثوب المصلي متخذا من السباع كما ذهب اليه جمع من الفقهاء منهم: السيد الأستاذ (دام ظله). وذكرنا أن المحقق النائيني(قده) أشكل على الاستدلال في رواية علي ابن ابي حمزة ورواية مقاتل الذين ورد فيهما: ما مضمونه: (لا بأس بالصلاة في السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله(ص) إذ نهى كل ذي ناب ومخلب).

ووصل الكلام الى الوجه السادس: (المناقشة السادسة):

وهو: ما ذكره المحقق العراقي (قده) في رسالته في (اللباس المشكوك) حيث أفاد: بأن تعدد المناطات كاشف عن ان هذا المناط على سبيل الحكمة لا على سبيل العلة، فعندما نلاحظ رواية علي ابن ابي حمزة نجد انها عللت الحكم بأنه: (دابة لا تأكل اللحم) فقال: (لا بأس في السنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم) وظاهره: ان المناط في المانعية أن يكون مما يأكل اللحم.

بينما نلاحظ في صحيحة سعد الاشعري: (الحديث1، باب 4، من أبواب لباس المصلي): عن الرضا (ع): سألته عن جلود السّمور؟ فقال: أي شيء هو ذاك الادبس؟ فقلت: هو الاسود، فقال: يصيد؟ قلت: نعم يأخذ الدجاج والحمام، فقال: لا).

فإن ظاهرها ان المناط في الحرمة ممن يصيد. أي المناط في المانعية من صحة الصلاة انه ممن يصيد.

وايضا عندنا رواية ثالثة وهي معتبرة هاشم الحناط (حديث2، باب6، من ابواب لباس المصلي): سمعت موسى ابن جعفر (ع) يقول: (ما اكل الورق والشجر فلا باس بأن يصلى فيه، وما اكل الميتة فلا تصلي فيه).

فظاهره: ان المناط في المنع ان يكون مما يؤكل الميتة (وما اكل الميتة فلا تصلي فيه). أو ان المناط في المنع ان لا كون مما لا يؤكل الورق والشجر.

فتعدد هذه المناطات في الروايات يكشف عنه انها مجرد حكم وليست عللا تامة يدور الحكم مدارها. أو فقل على الاقل لا ظهور لها في العلية بعد التعدد. اذ لا يعقل ان يكون الحكم منوطا بعلل مستقلة، لانه إذا كان الصيد كما في صحيحة سعد الاشعري علة مستقلة كافية في الحرمة فلا معنى لإناطة الحكم بعد ذلك بعلة أخرى لأن لازمه اللغوية إذ بعد كفاية كونه مما يصيد في ثبوت الحرمة له، فتعليل الحرمة بعلة مستقلة اخرى لغو.

فإذا لم يكن لها ظهور في العلية فنعمل بعموم موثق ابن بكير: (ان الصلاة في كل شيء حرام اكله فالصلاة في وربره وشعره وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسد). فإن هذه الموثقة ظاهرة في العموم، أي ان المانعية شاملة لكل ما يحرم اكله، وانما نخرج عن هذا العموم لو كانت هذه الروايات ظاهرة في العلية وحيث انها لا ظهور لها في العلية لتعدد المناطات وتعدد المناطات غير معقول مما يمنع من ظهورها في العلية، إذا لم تقم حجة على التخصيص فنبقى على العموم، أي عموم موثق ابن بكير.

ويلاحظ على ما افيد:

تارة: يكون منظور المحقق العراقي في الجمع بين هذه الروايات بعلل متعدد كالصيد كأكل الميتة كأكل اللحم.

وتارة: يكون منظور المحقق العراقي في الجمع بين هذه الروايات وبين رواية محمد ابن اسماعيل التي قالت بأن اكثره مسوخ.

فلاحظوا رواية محمد ابن اسماعيل: (حديث 7، باب3) عن محمد ابن اسماعيل بإسناده يرفعه الى ابي عبد الله(ع): قال: (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأن أكثرها مسوخ) حيث إن هذه الروايات تخصص المانعية بمورد العلة، ينما رواية محمد ابن ابي اسماعيل تعمم المانعية لكل ما لا يؤكل لحمه.

فإذا كان منظور العراقي في الجمع بين نفس هذه الروايات مع غمض النظر عن رواية محمد ابن اسماعيل، بأن يقول: نفس هذه الروايات التي عللت المانعية بعلل معينة هي متبانية، ونتيجة تباينها: لا ظهور لها في العلية.

إذا كان هذا منظوره. فيلاحظ عليه:

أولاً: بأن هذا يتوقف على كون المراد مما يصيد وما يأكل علل مختلفة. بل الظاهر عرفاً أن هذه العنوانين مجرد عبارات مشيرة الى معنون واحد وهو كون الحيوان سبعاً فإن كون الحيوان سبعاً هو الذي يوصف بأنه يصيد أو كون الحيوان هو الذي يوصف بأنه يأكل الميتة أو يأكل اللحم، وما اشبه ذلك، خصوصاً مع التعقيب في رواية علي ابن ابي حمزة بما ورد عن النبي (ص) حيث قال: (وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى رسول الله عن كل ذي ناب ومخلب) مما يظهر أن المدار على السبعية، لا على أنه يأكل اللحم أو يصيد أو ما أشبه ذلك.

إذن حيث إن هذه العبارات الواردة في الروايات لا تشير الى علل متعددة وانما هي تشير الى معنى واحد وهو السبعية فلا تنافي بينهما اطلاقا حتى يقال بأن هذا التنافي شاهد على كونها على سبيل الحكمة لا العلة.

وثانياً: لنفترض ان مفاد هذه الروايات علل مختلفة، فالصيد علة مباينة لأكل الميتة واكل الميتة علة مباينة لأكل اللحم، فهناك علل متعددة. فإن هذا لا يوجب المصير الى حملها على سبيل الحكمة، بل يمكن الحمل على انها علل مستقلة غاية ما في الأمر ليست علل منحصرة.

فإن استفادة العلية المنحصرة كما افاد المحقق النائيني(قده) من الإطلاق، أي إذا قال: ما أكل اللحم فلا يجوز الصلاة فيه، أو ما يأكل الميتة فلا تجوز الصلاة فيه فإن ظهوره في العلية المنحصرة فرع اطلاقه، فإذا كانت استفادة العلية المنحصرة من الاطلاق، فقد ارتفع هذا الاطلاق بوجود روايات أخرى طرحت أخرى.

اذن مقتضى الجمع بين الروايات هو الجمع الأوي، بأن نتحفظ على ظهورها في العلية المستقلة غاية الامر نرفع اليد عن اطلاقها المفيد للعلية المنحصرة، ونقول بأن مفاد كل منها علة مستقلة لثبوت المانعية فلا ينافي ذلك ثبوت المانعية بعلة أخرى.

هذا إذا كان منظور المحقق العراقي الى هذه الروايات نفسها.

واما إذا كان منظور المحقق العراقي في الجمع بين هذه الروايات من جهة ورواية محمد ابن اسماعيل التي عمّمت المانعية لكل ما يحرم أكله. فيقول المحقق العراقي: مقتضى هذه الروايات الثلاث أو الاربع ان المانعية خاصة بالسبع مثلا. بينما مقتضى رواية محمد ابن اسماعيل عموم المانعية لكل ما يحرم اكله معللة بأن اكثره مسوخ. فنتيجة ذلك نقول بأن الجمع بين الروايات هو حمل التعليل على سبيل الحكمة لا العلة التامة. فهذا لا ينافي العمل بعموم موثق ابن بكير.

إذا كان هذا مقصود المحقق العراقي (قده)، فيلاحظ عليه:

بأنه: المفروض ان مفاد هذه الروايات الخاصة اختصاص المانعية بالسبعية، ومفاد رواية محمد ابن اسماعيل عموم المانعية لكل ما يحرم اكله معللة بأن اكثره مسوخ. وبناء على ذلك فيقع التعارض بين الروايتين في ذلك، فإن مفاد الطرف الاول التخصيص ومفاد الطرف الثاني التعميم ومقتضاه تعارض الروايتين،

وأما حمل التعليل على سبيل الحكمة فهو جمع تبرعي يحتاج الى شاهد وقرينة، فمجرد التعارض بين الروايتين في المفاد لا يوجب المصير على حمل التعليل على سبيل الحكمة.

الوجه الاخير من المناقشة: (المناقشة السابعة):

ما اشار اليه سيدنا (قده) تبعا لصاحب المستمسك، تبعا للمحقق الهمداني تبعا لصاحب الجواهر:

إن هذه الرواية وهي رواية علي ابن ابي حمزة ورواية مقاتل ابن مقاتل الواردتين في السنجاب هي في نفسها معارضة بروايات اخرى تدل على عدم صحة الصلاة في السنجاب، فكيف نتكأ عليها في الاستدلال على اختصاص المانعية في السبعية والحال انها معارضة بروايات تدل على عدم صحة الصلاة في السنجاب وإن لم يكن سبعاً.

(حديث1، باب41، من أبواب الأطعمة المحرّمة) محمد ابن الحسن بإسناده عن محمد ابن احمد ابن يحيى، عن اشكيب ابن عبده (او اسكيب) عن محمد ابن عمر عن ابيه عن سعدان ابن مسلم عن ابي حمزة (الثمالي) قال: (سأل ابو خالد الكابلي (من اصحاب علي ابن الحسين) علي ابن الحسين (ع) عن اكل لحم السنجاب والفنك والصلاة فيهما، فقال ابو خالد: إن السنجاب يأوي الاشجار، فقال (ع): إن كان له سَبلَة كسَبلَة السنور والفأر فلا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة فيه).

فهي معارضة لرواية علي ابن ابي حمزة التي تقول: (لا باس بالصلاة فيه فانه دابة لا تأكل اللحم). وكذلك رواية مقاتل ابن مقاتل.

بعد ان ذكر هذا قال: (أما انا فلا آكله ولا أحرمه). (ان كان له سبلة كسبلة السنور والفأر فلا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة فيه) ثم قال: (اما انا فلا آكله ولا أحرمه). والمفروض خارجاً ان السنجاب له سبلة كسبلة السنّور والفأر، إذن مقتضى ذلك حرمة اكله وحرمة الصلاة فيه. بينما رواية حمزة ورواية مقاتل تقول (لا باس به فإنه دابة لا تأكل اللحم).

فيقال: بأن هذه الرواية معارضة للرواية الاولى، فما هو العلاج؟

فقد يقال: بأن هذه الرواية ساقطة عن المعارضة لأنها معارضة في نفسها، أي لأن صدرها معارض لذيلها، ففي صدرها قال: (لا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة فيه) ثم قال في الذيل: (أما انا فلا آكله ولا أحرّمه).

ودعوى التبعيض في الحجية مما لا محصل له. لأن التبعيض في الحجية إذا اشتملت الرواية على مدلولين منفصلين، وقامت القرينة على حجية احد المدلولين فيبقى المدلول الاخر على حجيته. لا ما إذا كان المدلولان متنافيين في رواية واحدة.

وقد يقال:

إن التراخي حيث إن المقال الثاني جاءت بعد كلمة (ثم) يعني بعد ان افاد الامام الحكم، قال: (ولا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة فيه) الراوي يقول: (ثم قال) يعني حدث بينهما مهلة، ثم قال: (اما انا فلا آكله ولا أحرمه) فيقال: ان التراخي منشأ عقلائي إما لجعلهما بمثابة الروايتين أو لعدم جريان أصالة الجهة في المقطع الثاني دون الأول. فإما ان نقول بانهما من قبيل الروايتين تعارضتا، فإذا كان من قبيل روايتين تعارضتا، إذن نقدم الصدر على العجز باعتبار موافقة الذيل للعامة حيث ان العامة لا يحرّمونه ولا يمنعون الصلاة فيه، اذن قوله بالنتيجة: (اما انا فلا آكله ولا أحرمه) موافق للعامة فيقدم صدر الحديث على ذيله من باب مخالفة العامة.

او نقول: بأن اعتبارهما روايتين مع كونهما في مجلس واحد، ليس عرفياً، فعلى الاقل نقول: بأن التراخي بين المقالين منشأ لاحتمال ورود التقية في الذيل دون الصدر، بمعنى ان الامام بعد ان ذكر الحكم حدث شيء يستوجب ان يتقي فاتقى في الذيل. هذا محتمل عرفا ما دام بين المقالتين تراخي إذن التراخي منشأ عقلائي لاحتمال عرفي وهو حصول ما يوجب التقية بعد ان ذكر الكلام الاول. لذلك قال: (اما انا فلا آكله ولا أحرّمه). ومقتضى هذا عدم جريان اصالة الجهة في الذيل وتبقى جارية في الصدر فيؤخذ به وتستقر المعارضة بينه وبين رواية علي ابن ابي حمزة.

أو فقل: (ثم) منشأ عقلائي لاحتمال عرفي وهو: أن هناك تجدد، أنه بعد ان ذكر المقالة الاولى تجدد ما يوجب التقية فاتقى في الذيل فلا يكون مجرى لأصالة الجهة وتجري اصالة الجهة في الصدر بلا معارض فيكون صدر الرواية معارضا لرواية علي ابن ابي حمزة.

### 57

وصل الكلام إلى تنقيح جواز الصلاة في جلد السنجاب، حيث اختلف الاعلام في ذلك واختلافهم نتيجة اختلاف الروايات في حکم الصلاة في جلد السنجاب. لذلك تعرض المحقق النائيني(قده) في رسالته في اللباس المشكوك إلى الروايات الدالة على حكم الصلاة السنجاب، وتبعه سيدنا (قده) فأفاد في(ج12، الموسوعة، ص192) ان الروايات الدالة على جواز الصلاة في جلد السنجاب على طائفتين:

احدهما غير نقية السند فلأجل ضعفها لا يلتفت اليه مع ان بعضها غير قابل للتصديق في نفسه:

رواية علي ابن ابي حمزة قال: (لا بأس بالسنجاب فانه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله(ص) اذا نهى عن كل ذي ناب ومخلب). حيث دلّت على اختصاص المنع بما له ناب ومخلب، (أي السباع) مع وضوح عدم الاختصاص بلا إشكال.

ضرورة ان الاعتبار (في عدم صحة الصلاة) بما لا يؤكل لحمه سواء كان من السباع أم لا. فلو صح السند لزم الحمل على التقية.

فهو افترض ان قوله بأن موضوع المانعية ما لا يؤكل لحمه اصلا مسلمة لذلك اعتبر مفاد الرواية غير قابل للتصديق في نفسه مع ان هناك قولا مشهورا وهو اختصاص المانعية في السباع وحمل الرواية على التقية، مع ان جمهور العامة لا يفصل بين السباع وغيرها وانما مذهب الجمهور منهم جواز الصلاة في جلد ما لا يؤكل لحمه ما سوى نجس العين اذا ذكي بلا تفصيل بين السباع وغيرها، فدلالة الرواية على عدم صحة الصلاة في السباع (مما يأكل اللحم) مخالفة لجمهور العامة لا انها موافقة لهم كي تحمل على التقية.

الطائفة الثانية: وهي نصوص معتبرة.

الرواية الأولى: من هذه النصوص المعتبرة: صحيحة أبي علي ابن راشد: نقل في (المنتقى) عن (المنتهى والذكرى والروض) عن علي ابن راشد؛ بينما في نسخ (الكافي والتهذيب) كما نقل ايضا صاحب (الوسائل) عن أبي علي ابن راشد؛ فبناءً على أنه علي ابن راشد فهو مجهول، اذ لا دليل على وثاقته بخلاف ما إذا كان الراوي هو أبو علي ابن راشد (يعني الحسن) فإنه ثقة معروف. ولأجل أن نسخة الكافي والتهذيب كما ايضا هو في نسخة صاحب الوسائل هو أبو راشد ، لذلك بنى سيدنا (قده) على التعبير بالصحيحة. صحيحة ابي علي ابن راشد، قلت لأبي جعفر (ابي جعفر الجواد باعتبار انه في طبقة اصحاب الإمام الجواد): (ما تقول في الفراء أي شيء يصلى فيه؟ قال أي الفراء، "\_الفراء له معنيان: الفراء بمعنى الفرو التي تنسج، والفراء: حمار الوحش، في بعض الروايات يتكلم عن الفراء كحيوان وفي بعض الروايات يتكلم عن الفراء كثوب مصوغ، فهنا يتكلم عن الفراء الثوب المصوغ"\_ قلت: الفنك والسنجاب والسمور، قال(ع): فصلي في الفنك والسنجاب واما السمور فلا تصلي فيه). فظاهره جواز الصلاة في السنجاب.

الرواية الثانية: صحيحة الحلبي عن ابي عبد الله(ع): (إنه سأله عن اشياء منها الفراء والسنجاب "\_الفراء هنا المراد به حمار الوحش\_" فقال: لا بأس بالصلاة فيه). وصحيحته الاخرى: (قال سألته عن الفراء والسّمور والسنجاب والثعالب واشباهه، فقال: لا بأس بالصلاة فيه). وقد أفاد سيدنا (قده) بأن الاولى متحدة مع الثانية لأن الطريق واحد والمضمون واحد سوى أن الثانية زادت في السؤال (والثعالب واشباهه) والاولى ليس بالسؤال بهذه الزيادة (قال ولا بأس بالصلاة فيه).

الرواية الثالثة: صحيحة علي ابن يقطين: (سألت ابا الحسن (ع) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال لا باس بذلك).

الرواية الرابعة: صحيحة الريان ابن الصلت: (سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما اشبهها والمناطق والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف من اصناف الجلود، فقال: لا باس بهذا كله إلا بالثعالب).

سيدنا (قده) في صحيحة علي ابن يقطين وصحيحة الريان ابن الصلت. قال هاتان ورادتان في اللبس وليس في الصلاة. فلاحظوا: صحيحة علي ابن يقطين: (سألت ابا الحسن (ع) عن لباس الفراء والسمور والفنك والثعالب وجميع الجلود، قال لا باس بذلك). صحيحة الريان ابن الصلت: (سألت ابا الحسن الرضا (ع) عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما اشبهها والمناطق والكيمخت والمحشو بالقز والخفاف من اصناف الجلود، فقال: لا باس بهذا كله إلا بالثعالب). هل يحتمل انه يسأل عن اللبس نفسه؟ أو ان مورد السؤال عن صحة الصلاة وعدم الصحة؟. ولا يبعد ان المنظور فيهما فرض الصلاة، حيث لا يحتمل عرفا لبس ما لا يؤكل لحمه تكليفاً.

ومن النصوص المعتبرة: الرواية الخامسة: رواية علي بن جعفر، قال السيد الخوئي في (ص176 من الموسوعة) قال وتؤيده رواية علي ابن جعفر عن أخيه موسى(ع)، قال سالته عن لبس السمور والسنجاب والفنك؟ قال: لا يلبس ولا يصلى فيه الا ان يكون ذكيّاً). مقتضى ذلك: إذا ذكي صحت الصلاة فيه. حيث دلت على جواز الصلاة مع التذكية وإن كانت ضعيفة السند لوجه اشتماله على عبد الله ابن الحسن. هذه الرواية نقلها في الوسائل (الحديث6، الباب4، من أبواب لباس المصلي) قال عبد الله ابن جعفر في قرب الاسناد، عن عبد الله ابن الحسن عن جده علي ابن جعفر عنه اخيه موسى ابن جعفر سألته..). هذه الرواية باعتبار ان في طريقها عبد الله ابن الحسن وهو مجهول لا توثيق له لذلك بنى السيد الخوئي على الضعف،

### حول كتاب المسائل لعلي بن جعفر

الا ان السيد الخوئي يرى تمامية ما ينقله صاحب الوسائل عن كتاب (المسائل) لعلي ابن جعفر، وقد وردت هذه الرواية عن (كتاب المسائل ) لعلي ابن جعفر، \_يعني من غير طريق قرب الاسناد عن عبد الله ابن الحسن\_ ، حيث ذكر سيدنا (قده) عند حديث عن كتاب المسائل عن علي ابن جعفر في مجمعه قال: صاحب الوسائل كصاحب البحار له طريق صحيح لكتاب المسائل لعلي ابن جعفر، وقد نقل عنه في الوسائل قال: عن علي ابن جعفر أو ما نقلته عن كتاب علي ابن جعفر كذا. ومقتضى امرين: أن تكون النسخة التي نقل عنها صاحب الوسائل هي نسخة ثابتة لكتاب علي ابن جعفر:

الامر الاول: اصالة الحس، مقتضى اصالة الحس ان ما ينقل عنه صاحب الوسائل هو الكتاب المنسوب لعلي ابن جعفر لا ان الكتاب الذي يحدس صاحب الوسائل بأنه كتاب علي ابن جعفر. \_يعني احتمال ان صاحب الوسائل ينقل عن نسخة يراها بقرائن حدسية انها في كتاب علي ابن جعفر هذا الاحتمال منفي بأصالة الحس\_.

الامر الثاني: ما الذي يدرينا ان هذا الكتاب المنتسب لعلي ابن جعفر هو الذي له طريق صحيح اليه؟.

قال: هذا الظاهر عرفا، فإن الظاهر عرفا ان المحدث والمؤلف اذا نقل عن كتاب فإنه ينقل عن الكتاب الذي له طريق صحيح اليه لا ينقل عن كتاب اخر عن ابن جعفر ليس له طريق صحيح اليه. فإذا ضممنا هذا إلى هذا، من جهة صاحب الوسائل له طريق صحيح إلى كتاب (المسائل) لعلي ابن جعفر.

ومن جهة اخرى قال: من كتاب علي ابن جعفر كذا وكذا. مقتضى ضم ان الظاهر من اي مؤلف إذا نقل عن كتاب انه ينقل عما له طريق صحيح اليه. واصالة الحسّ ان النسخة التي نقل عنها انها نسخة ثابتة عن علي ابن جعفر حسّاً.

ويلاحظ على ما افيد:

أولاً: مضافاً للطعن في أصالة الحسّ حيث لا نحرز بناء العقلاء على اجراء اصالة الحس مع الفاصل الزمني الكبير، مع عدم اشتهار الكتاب شهرة تغني عن البحث عن طرقه كـ(الكافي والتهذيبين والفقيه) فهذه كتب مشهورة لدى الامامية شهرة تغني عن البحث عن طريق الانتساب عن مؤلفيها. اجراء اصالة الحس مع عدم اشتهار الكتاب شهرة تغني عن البحث عن طرق انتسابه لمؤلفه لا نحرز بناء العقلاء على اجراء اصالة الحس مع هذا الفاصل الزمني.

ثانياً: تارة يكون كتاب علي ابن جعفر وصل إلى صاحب الوسائل قراءة، سماعا، مناولة، بمعنى انه عند شيخه وشيخه عند شيخه، كان عن طريق القراء والسماع، بأن يقول: اخبرني فلان عن فلان عنه قراءة سماعا مناولة، هنا يقال: ان الظاهر ان النسخة التي ينقل عنها صاحب الوسائل هي النسخة التي ينقل عنها مناولة قراءة سماعاً. أما اذا افترضنا ان الطريق اجازة، طريق صاحب الوسائل إلى كتاب مسائل علي ابن جعفر اجازة، اجازه مشايخه ان يروي عن عدة كتب منها (كتاب المسائل لعلي ابن جعفر) ولم يصرح انه بالمناولة أو بالقراءة أو بالسماع. فمع كون الطريق من باب الاجازة يبقى هذ الظاهر انه انما ينقل عن النسخة التي لها طرق صحيح اليها. خصوصا بناء على ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) انه اطلع على النسخة التي نقل عنها صاحب الوسائل (قده) وهي موجودة في مكتبة السيد الحكيم في النجف، فرأى ان صاحب الوسائل بخطه علّق على النسخة وافاد بأنه: (بمجموع القرائن ثبت لي أن هذا من كتاب المسائل لعلي ابن جعفر).

فتحصل من ذلك: أن البناء على هذه الرواية المنقولة عن كتاب (المسائل) لعلي ابن جعفر، محل تأمل.

بعد عرض هذه الروايات الشريفة التي استدل بها على جواز الصلاة في جلد السنجاب: ذكر سيدنا الخوئي (قده) قال نوقش فيها (في الاستدلال فيها) بوجهين:

الوجه الاول:\_وقد ذكر هذا الوجه المحقق النائيني في رسالته (اللباس المشكوك): أن السنجاب قد قورن في النصوص بأمور لا تجوز الصلاة فيها قطعا مثل الفنك والسمور والثعالب، فإذا كانت قد قرنت بأمور لا تصح الصلاة فيها قطعا. هل يمكن التبعيض في الحجية أم لا؟.

السيد الخوئي يقول يمكن التبعيض في الحجية. ( سالته عن الفراء والفنك والسنجاب والسمور قال: لا باس به). وفي رواية اخرى: (والثعالب وأشباهه، قال: لا باس بذلك). فنقول: (لا بأس بذلك) حجة في السنجاب وليس بحجة في الثعالب؟.

هل هذا التكفيك في الحجية عرفي أم لا. النائيني في (اللباس المشكوك) قال: غير عرفي. السيد الخوئي في (موسوعته) قال: عرفي.

### 58

ما زال الكلام في الاستدلال على جواز الصلاة في جلد السنجاب استنادا الى مجموعة من الروايات، وقد وصل الكلام الى رواية علي ابن جعفر. وهي ما رواه في الوسائل : عن علي ابن جعفر عن اخيه موسى ابن جعفر(ع): قال: (سألته عن لبس السمور والسنجاب والفنك؟ فقال: لا يلبس ولا يصلى فيه الا ان يكون ذكيا).

وبحسب رواية الصدوق (ره) قال: (لا باس ولا يصلى فيه الا ان يكون ذكياً). ولم يقل لا يلبس.

والمهم أن هذه الرواية هل يمكن تصحيحها سندا ام لا؟ فإننا إذا اقتصرنا على ما رواه صاحب الوسائل في هذا الباب فلا يمكن البناء على صحتها، باعتبار أن صاحب الوسائل نقلها عن كتاب (قرب الإسناد) الى عبد الله ابن جعفر الحميري، وقد نقلها الحميري عن عبد الله ابن الحسن الذي هو احد احفاد علي ابن جعفر العريضي ومن رواة كتابه (المسائل الحلال والحرام)، وحيث ان عبد الله ابن الحسن وان كان هاشمياً ومن الرواة لكنه مجهول لم يوثق في كتب الرجال، اذن فلا يمكن البناء على صحة هذه الرواية بهذا الطريق.

وقد يقال: بأن عبد الله ابن جعفر الحميري اقتصر في كتابه (قرب الاسناد) على رواية عبد الله ابن الحسن ولم يروي كتاب علي ابن جعفر عن غيره مع وجود رواة آخرين ثقات، نظير ما سيأتي رواية الشيخ عن العمركي البوفكي ، مع ان العمركي ثقة ومن مشائخ عبد الله ابن جعفر الحميري، بلا واسطة، مع ذلك عبد الله ابن جعفر الحميري لم يروي كتاب علي ابن جعفر عن شيخه وهو العمركي الثقة، وإنما رواه عن عبد الله ابن الحسن.

فقد يقال بانه يترك رواية الكتاب عن شيخه مع انه ثقة ويقتصر على رواية عبد الله ابن الحسن، هذا شاهد منه على توثيق رواية عبد الله الحسن. وإلا لو كان له قدح وغمز في عبد الله ابن الحسن لما روى الكتاب عن طريقه، لكان قد روى الكتاب عن العمركي الذي هو معروف بالوثاقة ومن مشائخه بشكل مباشر.

فعدم روايته عنه وروايته عن عبد الله ابن الحسن شاهد على توثيقه لعبد الله ابن الحسن، او توثيقه للنسخة التي رواها عبد الله ابن الحسن من كتاب جده علي ابن جعفر.

\*1437\*

ولكن مجرد هذا ليس شاهدا واضحاً على التوثيق، لان كتاب علي بن جعفر العريضي كما ذكر النجاشي في ترجمته: مبوب وغير مبوب، بمعنى أن نسخه مختلفة، بعض نسخه مبوبه وبعض نسخه غير مبوبه. فلعل عبد الله ابن جعفر الحميري اختار رواية عبد الله ابن الحسن لتميزها على رواية العمركي لكونها مبوبة، لا انه يشهد بوثاقته،[[1]](#footnote-2)

او لعل العمركي وان كان شيخه بالمباشرة لكنه لم يروي له كتاب علي ابن جعفر، فحيث لم يتحصل له روايته من قبله نقل رواية حفيده عبد الله ابن الحسن. فمجرد هذا التحليل لا يوجب الوثوق بان هناك شهادة من قبل عبد الله الحميري بوثاقة عبد الله ابن الحسن او توثيق للنسخة التي نقل عنها.

اذن كيف نصحّح سند الرواية مع ان بهذا الطريق لا يمكن تصحيحها حتى بناء على مسالك سيدنا(قده) في مقام التوثيق.

ولكن يمكن تصحيح هذه الرواية بناء على مباني سيدنا (قده) وذلك من خلال عدّة أمور نتعرض لها:

الامر الاول: ان لصاحب الوسائل طريقا صحيحا الى الشيخ الطوسي (قده)، وللشيخ الطوسي طريق صحيح الى كتاب (المسائل) لعلي ابن جعفر عن طريق رواية العمركي.

خاتمة الوسائل: قد ذكر صاحب الوسائل في (ج30، ص177، من الخاتمة) طرقه الى الكتب في الفائدة الخامسة، عنونها بعنوان: (مشيخة المؤلف) ثم قال: هي الفائدة في بيان الطرق التي نروي بها الكتب المذكورة عن مؤلفيها. ثم ذكر الطرق، قال:

الطريق الاول: الشيخ الجليل الثقة الورع ابو عبد الله الحسين ابن ظهير الدين العاملي (ره) إجازةً.

وعدد بهذه الطرق الى ان وصل الى الطريق التاسع عشر. الطرق التي قبله اغلبها تنتهي الى الشهيد الثاني. لما وصل الى الطريق التاسع عشر قال:

عن الشهيد الثاني، عن شيخه الفاضل علي ابن عبد العال العاملي الجزيني عن الشيخ ضياء الدين علي ابن الشهيد محمد ابن مكي العاملي (الشهيد الاول)، عن والده، عن شيخ فخر الدين محمد ولد العلامة جمال الدين(فخر المحققين) عن والده العلامة، عن شيخه المحقق نجم الدين أبي القاسم(صاحب الشرائع) عن السيد الجليل شمس الدين فخّار ابن معد الموسوي من مشائخ المحقق المعروفين بالوثاقة عن الشيخ الفقيه ابي الفضل الشاذان ابن جبرئيل القمي المعروف بالوثاقة، عن الشيخ عماد الدين محمد ابن القاسم الطبري المعروف بالوثاقة عن الشيخ ابي علي (ابن الشيخ الطوسي) الحسن ابن الشيخ الطوسي ابي جعفر ابن محمد ابن الحسن الطوسي عن والده.

اذن لصاحب الوسائل طريق صحيح للشيخ الطوسي مما رواه الشيخ الطوسي من الكتب.

وهذا الطريق ظاهر سياق الطرق أنه إجازة، يعني بالإجازة وصل الى هذا الطريق او كان في سلسته. نأتي الى (ص141) يذكر طريق الشيخ الطوسي الى كتاب علي ابن جعفر. فيقول:

في الفائدة الثانية التي هي بعنوان (مشيخة التهذيب والاستبصار)، فقال هذه عبارة الشيخ الطوسي: وما ذكرته عن علي ابن جعفر \_يعني ما ذكره الشيخ في كتبه \_ فقد اخبرني به الحسين ابن عبيد الله عن احمد ابن محمد ابن يحيى عن ابيه محمد ابن يحيى عن العمركي النيسابوري البوفكي عن علي بن جعفر. وهو سند معتبر.

اذن لصاحب الوسائل طريق الى الشيخ وللشيخ طريق صحيح الى كتاب علي ابن جعفر، الذي ذكر عنه في تهذيبيه، فلذلك يقول السيد الخوئي في تهذيبه، والسيد الصدر في شرحه على العروة الوثقى، والشيخ الاستاذ (قده) في إرشاد الطالب: ان لصاحب الوسائل طريقا صحيحا الى (كتاب المسائل) لعلي ابن جعفر.

الامر الثاني: صاحب الوسائل له طريق صحيح الى الكتب، ولكن ما الدليل على ان الكتب التي بين يديه هي الكتب التي له طريق صحيح إليها؟!

صاحب الوسائل تعرّض نفسه لإثبات ان الكتب التي بين يديه ثابتة الانتساب الى مؤلفيها (ص153) من الخاتمة. طبعا بغض النظر عما تعرض له صاحب الوسائل، فالسيد الخوئي يتمسك بأصالة الحس فلا يحتاج السيد الخوئي لهذه الفائدة فهو يقول بالنتيجة: ينقل عن كتاب علي ابن جعفر، فاذا نقل عن كتاب علي ابن جعفر ولا ادري ان نقله عن حس او حدس، مقتضى أصالة الحس انه ينقل عما هو كتاب علي ابن جعفر حسا، متى ما دار الخبر بين كونه خبرا حدسيا او كونه خبرا حسيا مقتضى اصالة الحس ان النقل حسي.

فعلى مبنى السيد الخوئي لا نحتاج الى ما ذكره في الفائدة وانما نبني على اصالة الحس.

فمن يشكك في اصالة الحس، كما نحن شككنا فيما مضى وقلنا لا نحرز بناء العقلاء على اجراء اصالة الحس مع وجود الفاصل الزمني الطويل بين الناقل وبين المنقول عنه. إذا لم نبني على اصالة الحس نرجع الفائدة التي ذكرها صاحب الوسائل (ص153). قال:

الفائدة الرابعة: في ذكر مصادر هذا الكتاب (كتاب الوسائل).

نذكر مقدمتين حتى يتم كلام صاحب الوسائل:

المقدمة الاولى: وهي كبروية: قام بناء العقلاء على الرجوع لأهل الخبرة في الامور الحدسية، وقام بناء العقلاء على قبول خبر الثقة على الامور الحسية سواء استندت شهادته (الثقة) للحس المباشر ام استندت شهادته الى المبادئ القريبة من الحس، فيقال: يؤخذ بشهادته وان علمنا انه لم يستند الى الحس المباشر وانما استند الى القرائن القريبة من الحس. كما لو خبر بموت فلان فاستند الى القرائن القريبة من الحس، او اخبر بمرض فلان او بنسبه. فإن هذه الامور انما تنال بالحس المباشر تنال بالقرائن القريبة من الحس، فمقتضى بناء العقلاء على قبول الشهادة في الامور الحسية إذا كانت مستندة للحس او للقرائن القريبة من الحس، نقول: ان صاحب الوسائل شهد بان الكتب التي بين يديه كتب منتسبة الى مؤلفيها شهادة حسية.

قال صاحب الوسائل: في ذكر الكتب المعتمدة التي نقلت عنها احاديث هذا الكتاب وشهد بصحتها مؤلفوها وغيرهم وقامت القرائن على ثبوتها، وتواترت عن مؤلفيها، او علمت صحة نسبتها اليهم بحيث لم يبق فيه شك ولا ريب، كوجودها بخطوط اكابر العلماء (مثل خط الشيخ الطوسي او خط ابن ادريس) وتكرر ذكرها في مصنفاتهم ينقلون عن هذه النسخة وشهادتهم بنبستها، وموافقة مضامينها لروايات الكتب المعتبرة (يعني اذا وجدت نسخة موافقة لمضامين الكتب المعتبرة اعتبرها قرينة على صحة النسبة الى مؤلفيها)، او نقلها بخبر واحد محفوف بالقرينة على أنها منتسبة لمؤلفه وغير ذلك. ثم ذكر الكتب التي وصلت اليه بهذا الطريق.

فعندما وصل كتاب (الاخوان) للصدوق، قال: والنسخة التي وصلت الينا (من كتاب الاخوان) محذوفة الاسانيد في اكثر الاحاديث وربما نسبت الى ابيه علي ابن بابويه.

ثم لما جاء الى الكتاب العشرين، كتاب (المحاسن) للشيخ البرقي: قال كتاب المحاسن تأليف الشيخ الثقة الجليل احمد ابن ابي عبد الله ابن محمد ابن خالد البرقي والذي وصل الينا من المحاسن كتاب كتاب القرائن الى كتاب المرافق، وباقي كتب المحاسن لم تصل الينا.

ثم عندما وصل الى الخمسة والعشرين قال: كتاب علي ابن جعفر ابن محمد (عليهما السلام).

ولم يقل نسخة وصلت الينا ناقصة محذوفة الاسانيد او محذوفة الكلام، قال كتاب علي ابن جعفر. وظاهر كلامه: ان كتاب علي ابن جعفر وصلت نسخته اليه بالقرائن التي هي قريبة من الحس التي افادته الوثوق بان النسخة منتسبة الى صاحب الكتاب.

في التعقيب (ص159) قال: وغير ذلك من الكتب التي صرحنا بأسمائها عند النقل عنها ويوجد الآن كتب كثيرة من كتب الحديث غير ذلك، لكن بعضها لم يصل إليّ منه نسخة صحيحة وبعضها ليس فيه احكام شرعية معتد به، وبعضها ثبت ضعفه وضعف مؤلفه كابن ابي جمهور الاحسائي ينص على ضعفه وضعف مؤلفه. وبعضها لم يثبت عندي كونه معتمداً، فلذلك اقتصرت على ما ذكرت ونقلت منها ما يتضمن منها شيئا من الاحكام الشرعية والآداب الدينية والدنيوية المروية عنهم (عليهم السلام) وتركت ما سوى ذلك.

ثم يذكر في الكتب التي ما وصلت اليه:

واما الكتب المعتمدة التي نقلها عنها بالواسطة، ولم تصل إلينا ولكن نقل عنها الصدوق والمحقق وابن ادريس، ألخ... كتاب معاوية ابن عمار، نوادر البزنطي، كتاب حريز، كتاب المشيخة لابن محبوب، الى ان يصل الى رقم 26، كتاب علي ابن جعفر. لذلك عقّب: قال: وهذا غير الكتاب الذي وصل الينا ونقلنا عنه بغير واسطة.

الامر الثالث: إن قلت: صحيح ان لصاحب الوسائل طريقا صحيحا الى كتاب علي ابن جعفر وصحيح ان الكتب التي بين يديه كتب ثبت انتسابها حسّاً الى مؤلفيها لكن ما الذي يدرينا ان النسخة التي بين يديه له طريق صحيح اليها؟.

السيد الخوئي يقول: الظاهر انه ينقل من النسخة التي له طريق صحيح اليها لا انه ينقل من نسخة اليها ويترك النسخة التي لها طريق صحيح اليها.

الامر الرابع: هذه الرواية الشريفة ما نقلها صاحب الوسائل عن كتاب علي ابن جعفر، لو نقلها عن كتاب علي بن جعفر لتم هذا البحث، وانما نقلها عن كتاب علي ابن جعفر، نقلها عن كتاب(قرب الإسناد) عن عبد الله ابن الحسن الذي فيه كلام.

ولكن، هذا ليس مانعاً، راجعوا كتاب (المسائل) لعلي ابن جعفر (طبع مؤسسة أهل البيت، سنة 1409هـ، المحقق له السيد الجلالي) هي انه: كتاب علي ابن جعفر له ثلاث نسخ، النسخة الاولى: نسخة الشيخ الطوسي برواية العمركي البوفكي \_الذي ذكره الشيخ الطوسي في طريقه\_ كما ذكر الشيخ الطوسي في المشيخة (86) وذكر في الفهرس (ص114) وهذه النسخة هي المشهورة وهي ما كانت برواية العمركي البوفكي. لكثرة الرواية عنها عن هذه النسخة في الكتبة الاربعة، \_يعني الكتب الاربع ما رووا عن عبد الله ابن الحسن او عن غيره إلا نادراً\_.

النسخة الثانية: نسخة عبد الله ابن الحسن (حفيده) التي رواها عبد الله ابن جعفر الحميري في كتابه قرب الاسناد) في (ج2) وهذا الراوي مجهول، كما ذكر صاحب (منتقى الجمل) (ج3، ص176).

النسخة الثالثة: نسخة علي ابن الحسن ابن علي.

السيد الخوئي يقول لا توثيق له، مع ان السيد المرتضى في (الناصريات) قال كان عالما فاضلاً. لكن مع ذلك لم يستفد منها السيد الخوئي على التوثيق، فان مجرد المدح لا يدل على الوثاقة.

\_نسخة علي بن الحسن وصلت الى صاحب البحار وصاحب الوسائل. يعني صاحب الوسائل لم ينقل عن نسخة العمركي البوفكي، النسخة التي وصلت اليه هي النسخة التي برواية علي ابن الحسن وهي النسخة التي وصلت الى صاحب البحار.\_، ووصلت اليهما بالوجادة برواية احمد بان موسى ابن جعفر عن ابي جعفر احمد ابن زيد النظر الخراساني. وبين النسخ الثلاثة عموم من وجه، كما ذكر المحققون.

هناك روايات في نسخة البوفكي ليست موجودة في نسخة عبد الله وهناك روايات في نسخة عبد الله ليست موجودة في نسخة علي ابن الحسن، وهكذا. مثلا نسخة عبد الله التي هي في قرب الاسناد فيها (533 حديث) نسخة علي ابن الحسن فيها (429 حديث) وبينهما (250 حديث) مشترك وكل منهما يختلف عن الآخر في بعض الأحاديث.

من هنا نقول: بناءً على مباني سيدنا (قده) أنه: صاحب الوسائل له طريق صحيح الى كتاب علي ابن جعفر، والكتاب قد وصل اليه بنفس النسخة التي وصلت الى صاحب البحار، وصاحب المستدرك، وقد نقل صاحب البحار هذه الرواية عن كتاب علي ابن جعفر كتاب (المسائل، ج10، ص269، من البحار). ونقلها ايضاً صاحب المستدرك في (باب3، من ابواب لباس المصلي، حديث2). فصحيح ان صاحب الوسائل لم ينقل الرواية عن كتابه، لكن بما ان له طريق صحيح الى كتاب علي ابن جعفر والنسخة التي وصلت اليه هي النسخة التي وصلت الى صاحب البحار وصاحب المستدرك. وقد نقل صاحب البحار وصاحب المستدرك الرواية عن النسخة التي بين ايديهما وهي النسخة التي وصلت الى صاحب الوسائل. مقتضى ذلك ان تكون هذه الرواية معتبرة على مباني سيدنا الخوئي(قده).

### 59

المتلّخص مما مضى: أن ما رواه صاحب الوسائل (قده) عن كتاب علي بن جعفر أو رواه صاحب البحار عن كتاب علي بن جعفر، وهذا الاشكال لا يختص بكتاب علي بن جعفر، بل هو عام. وهو: كل ما يرويه صاحب الوسائل عن كتاب ليس بمشهور شهرة تغني عن البحث في طريقه. ككتاب المحاسن وكتاب القبلة للفضل بن شاذان، وكتاب نوارد احمد بن محمد ابن عيسى.

فكل ما يرويه صاحب الوسائل عن كتاب ليس بمشهور لا نحرز انه رواه عن نسخة ثابتة الانتساب إلى مؤلفها، لعدم احراز بناء العقلاء على اجراء اصالة الحس مع هذا الفاصل الزمني، بل لو اغضمنا النظر عن ذلك فلا تجري عن منشأ عقلائي على الخلاف، والمنشأ العقلائي على الخلاف اعتماد صاحب الوسائل في تصحيح النسخ وإثباتها على قرائن حدسية: كموافقة الروايات في الروايات الثابتة في الكتب المعتبرة، أو شهادة الاعلام بصحة النسبة، مع ان شهادة الاعلام بصحة نسبة الكتاب لا يعني شهادته بصحة انتساب النسخة كما هو عوّل على ذلك. بل ذكر في (ص247 من الخاتمة) ان من قرائن القبول: موافقة الخبر للاحتياط، أو موافقته للمشهور، أو مخالفته للعامة، ونحو ذلك من القرائن التي اتبعها لصحة النسخة أو صحة الكتاب أو صحة الخبر.

هذا الاشكال عام لكل كتاب ليس بمشهور.

ومع غمض النظر عن الاشكال العام، هناك اشكال خاص في كتاب علي بن جعفر وهو كما ذكر جملة من المحقق لكتاب (المسائل) لعلي بن جعفر: ان النسخة التي بين يدي صاحب الوسائل والتي نقل عنها وعليها تعليقاته، انما وصلته وجادةً أو بالإجازة برواية علي ابن الحسن ابن علي وهو شخص لم يوثّق، وبالتالي مع الإطلاع على ذلك يشكل الاعتماد على ما يرويه صاحب الوسائل في الوسائل، عن كتاب علي بن جعفر مباشرة. نعم إذا روى عن الكافي أو التهذيب عن علي بن جعفر فالمدار على السند الذي بين ايديهما.

انما الكلام إذا روى عن كتاب علي ابن جعفر بالمباشرة فإننا لا نحرز ان ما يرويه من النسخة المشهورة بالنسبة إلى الشيخ الطوسي وهي النسخة الواصلة عن طريق العمركي البوفكي.

هذا تمام الكلام فيه هذه الرواية، وهي رواية علي بن جعفر، وقد تبين عدم تمامية سندها.

نعود للمطلب:

بعد ان تعرض الاعلام ومنهم المحقق النائيني (قده) في رسالته في (اللباس المشكوك) إلى الروايات الدالة على جواز الصلاة في جلد السنجاب، أشكل في الاستدلال بهذه الروايات بإشكالين:

الاشكال الاول: ما تعرّض له المحقق النائيني مفصّلاً في اللباس المشكوك (ص70):

وهو عدم جريان اصالة الجهة في هذه الروايات، يقول الروايات الدالة على جواز الصلاة في جلد السنجاب ليست مجرى لأصالة الجهة، ومقتضى ذلك حملها على التقية، لاشتمالها على ما لم يعمل الاصحاب بالرخصة فيه، وتبين انها للتقية، \_يعني ان الاصحاب انما لم يعملوا ببعض فقراتها لانها موافقة للعامة هذا هو المانع ، ما هي الروايات التي اشتملت على ما لم يعمل الاصحاب ببعض فقراتها؟\_ :

صحيحة الحلبي: (الحديث2، باب4، من ابواب لباس المصلي) عن ابي عبد الله(ع): قال: (سالته عن الفراء والسمور والسنجاب والثعالب واشباهه؟ قال : لا بأس بالصلاة فيه).

مع اشتماله على ما لم يعمل احد الاصحاب به وهو جواز الصلاة في الثعالب، وانما لم يعملوا بذلك لأن ذلك مسلك العامة. فمقتضى ذلك حمل مثل هذه الرواية على التقية.

صحيحة علي بن يقطين: (حديث 1، باب 5)، وصحيحة الرّيان ابن الصّلت: (حديث2، باب5): (سألت ابا الحسن الرضا (ع): عن لبس الفراء والسمور والسنجاب والحواصل وما اشببها والمناطق والكميخت والمحشو... \_الى ان قال\_ : لا بأس بذلك).

ثم إن المحقق النائيني في (الرسالة) اشكل على نفسه:

فإن قلت: ان بعض هذه الروايات التي دلت على جواز الصلاة في السنجاب دلّت على المنع من غيره، فتكون مخالفة للعامة وليس موافقة، فلم لم تأخذها دليلاً؟ اي لم لا نقوم بالتفكيك بين الروايات، فالروايات المتضمنة للرخصة في الجميع نقول: تحمل على التقية، اما الروايات التي جوزت في السنجاب ومنعت في غيرها لا موجب لحملها على التقية، مثلا:

صحيحة ابي علي بن راشد. عن ابي جعفر (ع) قال: (صلّ في الفنك والسنجاب فأما السمور فلا تصلي فيه، قلت في الثعالب يصلى فيها؟ قال: لا وانما تلبس بعد الصلاة).

في رواية بشر ابن بشار: (سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد في بلاد الشرك أو في بلاد الاسلام ان اصلي فيه لغير تقية، قال: فقال: صل في السنجاب والحواصل الخوارزمية ولا تصلي في ولا تصلي في الثعالب ولا السمور).

فما هو الموجب لرفع اليد عن مثل هذه الروايات مع مخالفتها للعامة؟.

جواب المحقق النائيني: مقتضى الصناعة أن يلاحظ مجموع الروايات بما هو مجموع، بحيث تلاحظ بمثابة رواية واحدة، فيقال: هل يجري فيها اصالة الجهة أو لا؟

وأما التفكيك بين الروايات مع ورودها في سياق واحد وحكم باب واحد هذا التفكيك ليس صناعيا، مقتضى ورود هذه الروايات في سياق واحد وهو الصلاة في بعض ما لا يؤكل لحمه من الثعالب أو السمور أو السنجاب ملاحظتها كرواية واحدة. فتسأل: هل تجري فيه أصالة الجهة أو لا تجري؟.

فالمدار على الظهور المجموعي لا على الظهور الانحلالي، فإن الظهور الانحلالي انما يكون مستنداً على فرض اختلاف الروايات في مفادها لا على فرض وجودها في سياق واحد.

فاذا لاحظنا الروايات بمجموعها ووجدنا بعضها يمنع من الصلاة في الثعالب، وبعضها يرخّص الصلاة في الثعالب، إذن التجويز في البعض والمنع في البعض هذا يدل على ان المجموع وارد على سبيل التقية، فيدخل تحت ما ذكره صاحب الحدائق من المقدمة الاولى (ج1): دلت مجموعة من الاخبار على ان المعصوم هو قد يلقي الخلاف، يقوم بأجوبة مختلفة متباينة بغرض التقية، فنفس القاء الاجوبة المختلفة دالٌّ على التقية.

فمن هذه الروايات: (فإنهم إذا اجتمعوا على امر واحد اخذوا عرفوا فأخذ برقابهم فكان اختلافهم فيما بينهم خيراً لهم وأبقى).

وفي بعض الروايات ذكر: (..أصحابكم مختلفون؟ قال: أنا الذي خالفت بينهم).

وهنا عدة ملاحظات:

الملاحظة الاولى: يمكن أن يقال: المدار على النظر العرفي، فالنظر العرفي هو المحّكم في اعتبار مجموع الروايات بمثابة رواية واحدة وعدمه، والنظر العرفي انما يتم لو وردت الروايات عن امام واحد في فترات متقاربة، أو عن امامين في فترات متقاربة للنظر لجو واحد ومشكلة واحد. فهنا يقال: ورود هذه الروايات المختلفة في فترات مختلفة لإمام أو إمامين لمعاجلة مشكلة معاصرة تجعلها بمثابة الرواية الواحدة لورودها في سياق واحد فيتشكل منه ظهور مجموعي وهذا الظهور المجموعي يكون اصلا للاصول التحاورية. أما مع تباعد هذه الروايات، فمثلاً: صحيحة الحلبي، (حديث2، باب4) واردة عن ابي عبد الله (ع)، و(حديث6، وهي رواية علي بن جعفر، باب4) واردة عن موسى ابن جعفر (ع). (حديث1، صحيحة علي بن يقطين واردة عن الامام موسى (ع). وكذلك (حديث 10 باب7) وهي رواية الحسن بن شهاب، واردة عن ابي عبد الله (ع). ولكن بعضها وارد عن الرضا(ع).

إذن فمع هذا الاختلاف من زمن الصادق على زمن الرضا(ع) حمل مجموع هذه الروايات عرفا على رواية واحدة أو تشكيل ظهور مجموعي هذا ليس عرفياً.

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد الخوئي (قده) في (ج12، الموسوعة، ص194) لو بنينا على الظهور الانحلالي اي كل رواية تلاحظ على حده، حتى بهذا المقدار قال لا يمكن طرح الرواية لأجل التقية حتى لو بنينا على الظهور الانحلالي\_. قال: إن سقوط الرواية عن الحجية في بعض مدلولها لمانع مختص به لا يلازم سقوطها في البعض الآخر \_(سأله عن السنجاب والفنك والثعالب، قال: لا بأس بذلك صل فيها). هذا المدلول ساقط في الثعالب لقيام الدليل على عدم جواز الصلاة فيه، ولكن هذا لا يوجب سقوطه في فقرة السنجاب\_ فإن التفكيك في مفاد الدليل الواحد غير عزيز في الفقه. والسر في ذلك:

ان الرواية المشتملة على حكمين تنحل حقيقة إلى روايتين، فهناك اخبارات: اخبار في جواز الصلاة في السنجاب، واخبار جواز الصلاة في الثعالب، والاخبار الثاني ساقط عن الحجية للإجماع على عدمه فيبقى الإخبار الاول على حجيته، تنحل في الحقيقة إلى روايتين. فكأن الراوي روى: مرة جواز الصلاة في الفنك، واخرى جوازا لصلاة في السنجاب، فإن كان للأولى معارض اوجب سقوطها للحجية فلا مقتضى عن رفع اليد عن الثانية السليمة. نظير: ما لو اخبرت البينة في الشبهات الموضوعية عن طهارة الثوب والاناء وقد علمنا بنجاسة الثوب. \_جاءنا عادلان قالا لنا الثوب والإناء طاهران ثم علمنا بالخارج ان الثوب نجس، هل ترفعون اليد عن حجية البيّنة في الإناء لمجرد العلم بحجية إخبارها في الثوب؟ أم تقولون بالتبعيض في الحجية وذلك غير عزيز في الفقه؟\_. فإن سقوطها فيه لا يستوجب سقوطها عن الحجية في الاخبار عن الاناء، وعليه فتحمل الفقرة الاولى على التقية لوجود المعارض، وتحمل الفقرة الثانية على بيان الحكم الواقعي.

وأورد المحقق النائيني (قده) في رسالته في (اللباس المشكوك، ص71) بإيرادين\_ على التبعيض في الحجية\_:

الايراد الاول: وليست هي إلا جملة واحدة وهي قوله: (لا بأس بذلك)، وليس لها الا ظهور واحد في الجميع ولا سبيل إلى دعوى كونه هو الحكم النفس الأمري (في بعضها) والحكم الظاهري (في البعض الآخر) (لا بأس بذلك) أما مفادها بيان الحكم الواقعي اما مفادها بيان الحكما الظاهري تقية. أما نفس هذه الجملة الواحدة تنحل إلى حكمين: بلحاظ السنجاب: بيان حكم واقع، بلحاظ الثعالب بيان حكم ظاهري وهو فرض التقية، يقول: هذا تفكيك في جملة واحدة بأن نقول: هذه الجملة بلحاظ فقرة تجري فيها اصالة الجهة، بلحاظ فقرة لا تجري فيها اصالة الجهة، هذا الكلام لو عرض على سوق العقلاء واهل المحاورة ما قبلوا جملة واحدة تجري فيها اصالة الجهة في فقرة ولا تجري فيها اصال الجهة بلحاظ فقرة أخرى.

الايراد الثاني: لو خصصنا اصالة الجهة بلحاظ فقرة السّمور، فقرة الفنك، فقرة الثعالب، هذا لازمه تخصيص اكثر وهو محذور آخر، حتى في اصالة العموم إذا ورد فيها عدة مخصصات بحيث ما بقي تحتها الا موارد نادرة فإن التمسك بأصالة العموم في الموارد النادرة غير عرفي، فإذا قال: اكرم كل هاشمي، ثم اخرج منه الفاسق واخرج منه العامي الخ... وما بقي الا (التبتي) فحينئذ يقال: التمسك بأصالة العموم في مطلوبية الاكرام في الهاشمي (التبتي) غير عرفي لمحذور تخصيص الاكثر. اذن بالنتيجة: ما ذكره سيدنا (قده) من التبعيض في الحجية في مثل هذا المورد ليس عرفياً وان كنا نقبله ككبرى. الكلام في هذا المورد.

لكن الا يشكل على النائيني على مبناه:

هل ان أدلة الترجيح تشمل المتخالفين على نحو العموم من وجه أم لا؟

إذا ورد علينا دليلان عموم من وجه، في مورد الافتراق لا تعارض بينهما في مورد الاجتماع يتعارضان، هل نجري المرجحات في مورد الاجتماع فنسقطه ويبقى مورد الافتراق سليماً؟ فقد ذهب المحقق النائيني هناك إلى ذلك: وقال: إذا ورد عندنا عامان من وجه فاختلفا في مورد الاجتماع وكان احدهما في مورد الاجتماع موافقا للعامّة يطرح في مورد الاجتماع ويؤخذ في الثاني، وهذا تفكيك في مدلول الدليل الواحد، لأن هذا الدليل الواحد عملنا به في مورد الافتراق، لأنه لا معارض له، وطرحناه في مورد الاجتماع لوجود معارض له، فهذا تفكيك وتبعيض في مدلول الدليل الواحد؟. فما هو الجواب؟ فإذا قبلت به في تعارض العامّين من وجه فلم لا تقبل به في المقام؟ فأي فرق بين الموردين عرفاً؟ فافهم وتأمل.

### 60

ما زال الكلام في جواز الصلاة في جلد السنجاب، والروايات الواردة في هذه المسألة على عدة طوائف:

الطائفة الاولى: ما ورد فيها الترخيص في الصلاة للسنجاب ضمن الترخيص في عناوين أخرى. كما في صحيحة الحلبي (ح2، باب4، من ابواب لباس المصلى): عن ابي عبد الله(ع) قال: (سألته عن الفراء والسّمور والسنجاب والثعالب وأشباهه، قال: لا بأس بالصلاة فيه). فهنا قد رخّص بالصلاة في السنجاب ضمن الترخيص في عنوان أخرى.

الطائفة الثانية: ما ورد في التفصيل بين العناوين، حيث حكمت بصحة الصلاة في بعض العناوين دون بعض. نحو: صحيح ابي علي بن راشد، (ح5، باب3 من ابواب لباس المصلي): (قلت لأبي جعفر (ع) ما تقول في الفراء أي شيء يصلى فيه؟ قال أي الفراء؟ قلت: الفنك والسنجاب والسمور، قال: فصل في الفنك والسنجاب، وأما السمور فلا تصلي فيه).

ومثله ايضا: صحيح الريان ابن الصلت، (ح2 باب5): (سألت أبا الحسن الرضا(ع) عن لبس فراء السمور والسنجاب والحواصل وما أشببها، \_ الى ان قال\_ قال: لا بأس بهذا كله الا بالثعالب. فهذه هي الطائفة الثانية الدالة على التفصيل في العناوين.

الطائفة الثالثة: ما ورد فيها تجويز الصلاة في السنجاب بدون ظرف التقية. يعني بقيد أن لا تقية في البين.

نحو رواية بشير ابن بشار: (ح4 باب3، من ابواب لباس المصلى): (قال: سألته عن الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسّمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام أن أصلي فيه لغير تقية؟ قال فقال(ع): صل في السنجاب والحواصل).

فقد دل على الترخيص ناظرا لظرف عدم التقية.

وأيضاً رواية يحيى ابن أبي عمران: (ح6، من باب3) قال: (كتبت الى أبي جعفر الثاني(ع) في السنجاب والفنك والخز، وقلت: جعلت فداك احب ان لا تجيبني بالتقية في ذلك؟ فكتب بخطه إلي: صلي فيها).

الطائفة الرابعة: ما دلَّ على المنع من الصلاة في السنجاب، من هذه الروايات:

رواية الفقه الرضوي كما في (المستدرك، ح2، باب4، من أبواب لباس المصلي): قال: (ولا تجوز الصلاة في سنجاب ولا سّمور).

الرواية الثانية: رواية ابي خالد الكابلي: (ح1، باب41، من أبواب الأطعمة المحرّمة، ج24 الوسائل): عن ابي حمزة الثمالي قال: (سأل ابو خالد الكابلي علي ابن الحسين(ع) عن أكل لحم السنجاب والفنك والصلاة فيهما، فقال ابو خالد: ان السنجاب يأوي الاشجار، فقال(ع): ان كان له سبلة كسبلة السنّور والفأر فلا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة فيه).

الرواية الثالثة: هي نفس موثق ابن بكير: (ح1، باب2، من ابواب لباس المصلي) عن ابن بكير، قال: (سأل زرارة ابا عبد الله(ع) عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر؟ فأخرج كتاباً زعم أنه إملاء رسول الله(ص) ان الصلاة في وبر كل شيء حرام كله فالصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسد). وهذا يشمل السنجاب لأنه مما يحرم اكله. إذن عندنا اربع طوائف تعرّضت لحكم السنجاب.

والكلام: هل يصح الاستدلال بالطوائف الاولى على الجواز في نفسها أم لا يصلح الاستدلال؟. مع غمض النظر عن المعارضة، يعني نحن لا نبحث عن المعارضة بل بحثنا عن اصل الاستدلال. هل يصح الاستدلال في الطائفة الاولى أو الثانية الدالة على جواز الصلاة في جلد السنجاب في نفسها مع غمض النظر عن المعارضة أم لا؟. فهنا مطلبان:

المطلب الاول: في صحة الاستدلال على صحة جواز الصلاة في السنجاب بالطائفة الأولى وهي التي دلت على جواز الصلاة فيه ضمن الترخيص في عناوين اخرى، أو الطائفة الاخرى التي فصلت بين العناوين أم لا يصح؟

ذكرنا: ان المحقق النائيني (قده) قال لا يصح الاستدلال بهاتين الطائفتين، لا الطائفة الاولى التي رخصت في الصلاة في السنجاب ضمن عناوين اخرى، ولا الطائفة الثانية التي دلّت على التفصيل بين العناوين. وافاد (قده) بأن المجموع من الطائفتين صادر على سبيل التقية، وان كانت الطائفة الثانية قد فصلّت بين العناوين وخالفت العامة في تحريم بعض العناوين، لان الطائفة الثانية دلت على حرمة الصلاة في السمور، دلت على حرمة الصلاة في الثعالب وهذا مخالف للعامة، مع ذلك يقول المحقق النائيني: أن مجموع الطائفتين صدرا على سبيل التقية أي ان التقية في القاء الخلاف. وقلنا فيما سبق: ان كلام المحقق النائيني (قده) محل تأمل من عدة جهات:

الجهة الاولى: إن ذلك يبتني على ملاحظة هاتين الطائفتين بمثابة رواية واحد وظهور مجموعي واحد، وهو غير عرفي ما لم تصدر هذه الروايات في فترة متقاربة بحيث يحتمل عرفا انها تعالج مشكلة معاصرة لهذه الروايات. وهذا لا ينطبق على المقام.

الجهة الثانية: ما ذكره سيدنا الخوئي(قده): من انه حتى الطائفة الاولى التي دلّت على جواز الصلاة في السنجاب ضمن عناوين اخرى موافقة للعامّة مع ذلك يصح الاستدلال بها على جواز الصلاة في السنجاب، والسر في ذلك هو التبعيض في الحجية.

صحيحة الحلبي: عن ابي عبد الله (ع): قال: (سألته عن الفراء والسّمور السنجاب والثعالب واشباهه؟ قال: لا بأس في الصلاة فيه). فإن سيدنا الخوئي يقول: كلمة (لا باس بالصلاة فيه) تنحل الى إخبارات عديدة بعدد الفقرات. فكأن الحلبي اخبر بجواز الصلاة في الفراء، وأخبر بجواز الصلاة في السمّور، وأخبر بجواز الصلاة في السنجاب، واخبر بجواز الصلاة في الثعالب، فهناك اخبارات عديدة صدرت من الحلبي. وسقوط أحد هذه الاخبارت عن الحجية وهو اخباره بجواز الصلاة في الثعالب مثلا لمعارضته للروايات الاخرى الصحيحة، ولحمله على التقية بلحاظ موافقته للعامة لا يعني سقوط الإخبار عن جواز الصلاة في السنجاب عن الحجية، فتمسك بنفس هذه الرواية لإثبات جواز الصلاة في السنجاب.

إلّا أن في كلام المحقق النائيني (قده) في رسالته في (اللّباس المشكوك) ما يصلح أن يكون جوابا عن هذا الاشكال الذي طرحه سيدنا(قده) حيث افاد المحقق النائيني (ص71):

انه لا يمكن التبعيض في الحجية في هذه الجملة وهي قوله (لا بأس بالصلاة فيه) لمحذورين:

المحذور الاول: أنّ لازم هذا الكلام التبعيض في اصالة الجهة، بأن نقول: كلمة (لا باس بالصلاة فيه)، تجري فيها أصالة الجهة بلحاظ أنه جواب عن فقرة السنجاب، ولا تجري فيها اصالة الجهة بلحاظ انها جواب عن فقرة الثعالب، وجريان اصالة الجهة في جملة واحدة بلحاظ، وعدم جريانها فيها بلحاظ اخر غير عرفي.

المحذور الثاني: أن المفروض ان الجواب عام، قال(لا بأس بالصلاة فيه). وهذا العام خصصناه في السمور بالروايات الدالة على المنع، وخصصناه في الثعالب بالروايات الدالة على المنع، فلم يبق تحته الا السنجاب، والا سائر الموارد والفقرات قد خرجت بالمخصص، والعمل بأصالة العموم أو اصالة الجهة التي تشترك مع اصالة العموم بكونها أصلاً محاورياً عرفياً العمل به مع كثرة المخصص له مستهجن عرفاً. فالنتيجة: ان التبعيض في الحجية في هذه الجملة (لا باس بالصلاة فيه) غير عرفي.

فإن قلت: قد ينقض على المحقق النائيني(قده) بنقضين:

النقض الاول: أنّ المحقق النائيني (قده) أفاد فيما إذا تعارض عامّان من وجه أنه تشملهما المرجحات المضمونية والجهتية في مورد الاجتماع، بيان ذلك (بيان المطلب الاصولي):

إذا تعارض عامان من وجه في مورد معين، مثلا: لدينا عام يقول: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه). وهو دال على نجاسة بول كل ما لا يؤكل لحمه.

وعام آخر يقول: (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) وهو دال على طهارة بول الطير إذا كان مما لا يؤكل لحمه أيضاً. فيجتمعان في الطير الذي لا يؤكل لحمه كالغراب.

فإن مقتضى العام الاول: نجاسة بوله. ومقتضى العام الثاني: طهارة بوله. فتعارض العامان من وجه في مورد الاجتماع. فنأتي لمرجحات باب التعارض:

هل ان مرجحات باب التعارض تشمل تعارض العامين من وجه في مورد الاجتماع؟ (بحث اصولي)، أم انها تختص بتعارض المتباينين ولا تشمل العامين من وجه؟، \_لان العامين من وجه ليسا متعارضين بتمام مدلوليهما وإنما متعارضان فقط في مورد الاجتماع\_ فهل المرجحات تشمل العامين من وجه المتعارضين في مورد اجتماعهما أم تختص المرجحات بالمتعارضين على نحو التباين؟

ذهب المحقق النائيني(قده) في (فوائد الاصول) الى التفصيل بين المرجحات، فقال: اما المرجحات الصدورية: كترجيح احد الخبرية على الآخر بصفات الراوي وهو ان يكون احد الروايين أصدق اعدل اوثق.

او الترجيح بالشهرة: كأن يكون احد الاخبرين مشهور والآخر ليس بمشهور، هذه تسمى مرجحات صدورية. لأن مؤّداها أن ما كان راويا الاعدل الاصدق هو الصادر، وما كان المشهور هو الصادر فهذه مرجحات صدورية. هل هذه المرجحات الصدورية تشمل العامين من وجه أم لا؟.

المحقق النائيني: يقول: لا تشمل، لأن لازم المرجحات الصدورية التبعيض في الصدور، بأن نقول: هذان العامان من وجه تعارضا في مورد الاجتماع، وبما ان احدهما هو المشهور دون الاخر فالمشهور هو الصادر يعني هو الصادر في مورد الاجتماع .فلازم ذلك نقول: ان الثاني وهو غير المشهور ليس صادرا في مورد الاجتماع ولكنه صادر في مورد الافتراق، لان الترجيح هو في موطن المعارضة لا اكثر، وبما ان العامين من وجه لم يتعارضا في تماما مدلولهما وانما تعارضا في خصوص الاجتماع، فلو قدمنا احدهما على الاخر في مورد الاجتماع بمرجح صدوري لكان مقتضى ذلك التبعيض في الصدور، بأن نقول الآخر المعارض ليس بصادر، يعني الشارع يتعبدنا بعدم صدوره في مورد الاجتماع لانه موطن المعارضة، ويبقى التعبد بصدوره في مورد الافتراق، لانه ليس موطن معارضة، والتبعيض في الصدور أو التبعيض في السند (بحسب تعبير المحقق النائيني) مستهجن عرفاً. إذن المرجحات الصدورية لا تشمل العامين من وجه.

لكن هل تشمل المرجحات الجهتية العامين من وجه أم لا؟

المرجح الجهتي هو الترجيح بمخالفة العامة. المرجح المضموني هو الترجيح بموافقة الكتاب. هل أن المرجح المضموني والمرجح الجهتي يشمل العامين من وجه في مورد الاجتماع أم لا؟.

قال المحقق النائيني: لا مانع، لان الحديث أو الخبر له جهتان: النقل والمنقول (الاخبار والمخبر عنه) وبما أن المرجحات الصدورية مصبها النقل والإخبار، لذلك قلنا المرجحات الصدورية لا تشمل العامين من وجه لأن لازم ذلك التبعيض في النقل والإخبار، وهو غير عرفي، بينما المرجحات المضمونية والجهتية تنصب على المنقول المخبر عنه، المضمون، وبما انها تنصب على المضمون لا على الاخبار والنقل فلا مانع ان نقول: هذا المضمون اصله حجة، يعني ظهور الحديث في اصل المضمون حجة لكن ظهوره في العموم لمورد الاجتماع ليس بحجة، لموافقة للعامة أو لمخالفته للكتاب، فإن الموافق للعامة أو المخالف للكتاب هو مورد الاجتماع، مثلاً في العامين الذين ذكرناهما:

قوله: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه)، وقوله: (كل شيء يطير فلا باس ببوله وخرئه). وقد اجتمع هذان العامان في الطير الذي لا يؤكل لحمه فتعارضا هنا. وافترضنا ان قوله (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) هو المشهور دون الاول، فهل يمكن الترجيح بالشهرة بأن نقول: نأخذ بهذا الدليل وهو (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) في مورد الاجتماع ونطرح الدليل الآخر في مورد الاجتماع لانه ليس بمشهور.

يقول المحقق النائيني هذا غير ممكن،لان هذا لازمه التبعيض في الصدور، بأن نقول: تعبدنا الشارع بصدور هذا الدليل (كل شيء يطير) مطلقا.

واما الثاني: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) تعبدنا الشارع بصدوره في غير مورد الاجتماع ولم يتعبدنا بصدوره في مورد الاجتماع للمعارضة. هذا تبعيض في الحجية غير عرفي.

اما في المرجح الجهتي: فرجعنا الى كلمات العامة ووجدنا ان العامة مع الاول (اغسل ثوبك) إلا ابا حنيفة وابو حنيفة ما كان مذهبه رائجا في زمن الصادق(ع). فعندما نرجع الى العامة نجد أن العامة يحكمون بنجاسة بول ما لا يؤكل لحمه من دون تفصيل بين الطير وغيره، إذن قوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) موافق للعامة. بينما (كل شيء يطير فلا بأس ببوله وخرئه) مخالف للعامة، فنرجح الثاني على الأول في مورد الاجتماع.

يقول المحقق النائيني أي مانع من نقول: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) بلحاظ أصل مضمونه صادر وتجري فيه اصالة الجهة، لكن بلحاظ شمول مضمونه للطير لا تجري فيه اصالة الجهة. هذا التبعيض عرفي، بخلاف التبعيض في الصدور، بأن نقول هذا الدليل وهو (أغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) صادر بلحاظ مورد الافتراق ليس بصادر بلحاظ مورد الاجتماع، هذا غير عرفي، اما إذا قلنا هذا الدليل بلحاظ اصل مضمونه صادر ومجرى لاصالة الجهة لكن بلحاظ صدور مضمونه بلحاظ مورد الاجتماع لا تجري فيه اصالة الجهة، هذا التفكيك تفكيك عرفي.

فالمرجح الجهتي يشمل العامين من وجه في مورد الاجتماع وإن لم يشملهما المرجح الصدوري.

فيقال: بناء على مبنى المحقق الذي شرحناه: فلماذا ان جملة واحدة وهي(لا باس بالصلاة فيه) تجري فيها اصالة الجهة بلحاظ فقرة وهي جواز الصلاة في جلد السنجاب، ولا تجري فيها أصالة الجهة بلحاظ فقرة أخرى وهي جواز الصلاة في الثعالب. ما دمت في العامين من وجه التزمت بالتفكيك وهو ان يقال: العامان من وجه المتعارضان احدهما مجرى لاصالة مضمونه وليس مجرى لاصالة الجهة بلحاظ عمومه، إذن كلمة (لا بأس بالصلاة فيه) أيضاً مجرى فيه لاصالة الجهة بلحاظ اصله ليس مجرى لأصالة الجهة بلحاظ عمومه للثعالب والخز والفنك وما اشبهه. لا فرق بين الموردين.

ولكن قد يجاب عن هذا النقض: مجرى اصالة الجهة يتعدد إذا كان هناك تعدد للموضوع حقيقة، وليس اعتباراً، مثلاً: إذا جئنا الى (لا باس للصلاة فيه) هذه ليس فيه موضوعان لأصالة الجهة، لانها ظهور واحد، غاية ما في الامر نحن نعدد الموضوع تعدد اعتباري، كما قال السيد الخوئي (لا باس بالصلاة فيه) هذا الظهور الواحد ينحل اعتبارا لإخبارين: اخبار بجواز الصلاة في السنجاب فتجري فيه اصالة الجهة، وإخبار بجواز الصلاة في الثعالب ولا تجري فيه اصالة الجهة. هذا التعدد تعدد اعتباري، لذلك قلنا انه غير عرفي.

اما إذا جئنا للعامين من وجه، وأخذنا هذا العام الموافق للعامة وهو قوله: (اغسل ثوبك من أبوال ما لا يؤكل لحمه) فهنا جهتان:

الجهة الاولى: الاخبار بالعموم، وهذه شهادة ايجابية كما يعبرون.

الجهة الثانية: الاخبار بعدم المخصص المتصل. وهذه جهة سكوتية سلبية. يعني من يخبرنا بالعام فقد اخبر بجهتين: الجهة الاولى يقول: صدر من الامام(ع) أنه قال: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه).

الجهة الثانية: هل صدر من الامام مخصص متصل؟. لا لم يصدر. فهو يخبر بعدم صدور المخصص المتصل. إذن هو يخبر بجهتين متعددتين حقيقة: جهة إيجابية وهي الإخبار بالعموم. وجهة سلبية وهي الإخبار بعدم المخصص المتصل. وكل من الجهتين مجرى لاصالة الجهة، اخباره بالعام مجرى لاصالة الجهة، اخباره بعدم المخصص المتصل ايضاً مجرى لأصالة الجهة، فهنا موضوعان حقيقةً لأصالة الجهة وليس موضوعاً واحداً كما في قوله (لا باس بالصلاة فيه). وبالتالي: إذا وجدنا ان هذا العام في مورد الاجتماع وهو الطير الذي لا يؤكل لحمه موافق للعامة. فنقول: أما اخباره بالعام وهو قوله: (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) فهو صادر ومجرى لاصالة الجهة، واما اخباره بأن لا مخصص متصل ليس مجرى لاصالة الجهة.

وأما اخباره بأن لا مخصص متصل، هذا الإخبار ليس مجرى لأصالة الجهة، لأنه في إخباره السكوتي يكون معارضاً لقوله: (كل شيء يطير فلا باس ببوله وخرئه) وإلا لو كان هناك مخصص متصل لم يتعارض العامان من وجه في مورد الاجتماع. فتعارضهما فرع عدم وجود مخصص متصل، إذن إخباره بعدم المخصص المتصل هو الذي سقط لأجل موافقة العامة فلا يكون مجرى لاصالة الجهة.

وبالتالي تفكيك المحقق النائيني في العامين من وجه المتعارضين في مورد الاجتماع حيث قال: بشمول المرجح الجهتي لأحدهما دون الآخر ومقتضى ذلك التعدد لاصالة الجهة عرفي، لان مجرى اصالة الجهة هناك الاخبار بالعام، وما ليس مجرى لاصالة الجهة هو الاخبار بعدم المخصص المتصل. فالمسألة عرفية.

اما في محل كلامنا فهناك ظهور واحد ناظر للسؤال الوارد في كلام المستفتي: (سألته عن السنجاب والسمور والثعالب، قال: لا باس بالصلاة فيه). ظهور واحد ناظر لثلاثة عناوين، فهنا التفصيل في هذا الظهور الواحد بجريان اصالة الجهة فيه بلحاظ عنوان وهو السنجاب وعدم جريانها فيه بعنوان آخر مع نظره للجميع بظهوره اللفظي تفكيك غير عرفي.

ومن هنا يتبين عدم ورود النقض عليه بصحيحة البزنطي: (سألت ابا الحسن(ع) عن الرجل يستكره فيحلف بالطلاق والعتاق وصدقة ما يملك، فقال (ع): قال رسول الله(ص): رفع عن امتي ما استكرهوا عليه). مع أن حلفه أساساً باطل، لأنه حلف بغير الله، فهذا الحلف إنما يكون صحيحا عند العامة لا عندنا، فيقال: ان هناك جهتان حقيقتان في كلام الإمام: الجهة الاولى: اخباره عن رسول الله بأنه قال(رفع عن امتي ما استكرهوا عليه) وهذا الاخبار تجري فيه اصالة الجد والجهة.

والجهة الثانية: تطبيق هذا الحديث العام على مورد السؤال، وهذا التطبيق مشوب بالتقية. لان العامة يرون نفوذ هذا الحلف مع غمض النظر عن هذا الاكراه، إذن هناك جهتان: جهة الاخبار وجهة التطبيق. فهما جهتان حقيقتان وليس اعتباريتين، فبلحاظ احدى الجهتين تجري اصالة الجهة وبلحاظ الجهة الاخرى لا تجري اصالة الجهة ، فلا يكون هذا نقضا على المحقق النائيني (قده) الذي التزم في المقام بعدم صحة التفكيك في جريان اصالة الجهة بالنسبة الى قول الامام(ع): (لا بأس بالصلاة فيه). فتأمل.

### 61

ما زال الكلام في الروايات الدالة على جواز الصلاة في السنجاب، حيث أشكل المحقق النائيني على ذلك بأن مجموعها وارد على سبيل التقية. وذكرنا أن في كلامه عدّة ملاحظات سبق الكلام في الملاحظة الثانية.

الملاحظة الثالثة: ما أفاده(قده) من أنّ هذه النصوص واردة على سبيل التقيّة وهو مما لا يصح في بعضها للتصريح في بعضها في بأن الجواب وارد في غير تقية، وهو (ح4، باب3، من أبواب لباس المصلّي) رواية بشير ابن بشار التي استدل بها(قده): (سألته في الصلاة في الفنك والفراء والسنجاب والسمور والحواصل التي تصاد ببلاد الشرك أو بلاد الإسلام لغير تقية، فقال: صلّ في السنجاب والحواصل ولا تصلي في الثعالب والسنور).

ومنها: (ح6، نفس الباب) رواية يحيى ابن ابي عمران: انه قال: كتبت إلى أبي جعفر الثاني(ع) في السنجاب والفنك والخز، وقلت: جعلت فداك احب ان لا تجيبني بالتقية في ذلك، فكتب بخطّه (ع): صلِّ فيها).

ومنها: (ح5، باب4، من ابواب لباس المصلي): وهو ما ذكره الطبرسي في (مكارم الاخلاق) قال: (وسئل الرضا(ع) عن جلود الثعالب والسنجاب والسمور، فقال: قد رأيت السنجاب على أبي ونهاني عن الثعالب والسّمور).

بدعوى أن نهيه عن الصلاة في لباس الثعالب والسّمور ولباسه السنجاب في الصلاة ظاهر انه ليس في مقام التقية. على أية حال ما ذكره المحقق النائيني من حمل ما دلّ على الترخيص في الصلاة في السنجاب على التقيّة مما لا يطرد في سائل الروايات. هذا تمام الكلام في المقام الاول.

المقام الثاني: وهو رفع المعارضة بين النصوص حيث إن ثلاث طوائف منها دالة على جواز الصلاة في السنجاب كما ذكرنا ، والطائفة الرابعة مانعة من الصلاة في السنجاب.

فما هو مقتضى القواعد بين هذين الطرفين؟.

ولنبحث أولاً: في الجمع بين النصوص الدالة على جواز الصلاة في السنجاب وموثقة ابن بكير(لانها اهم النصوص في هذا الباب) التي استفيد منها المنع. وبيان ذلك:

أنّ جمعاً من الاعلام منهم المحقق النائيني في رسالته في (اللباس المشكوك): أفاد بأن الجمع مشكل، والسر في ذلك: أننا إذا لاحظنا موثق ابن بكير وجدنا ان السائل ذكر السنجاب في سؤاله: حيث قال: (سأل زرارة أبا عبد الله (ع) عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر ، فأجاب (ع): فأخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله (ص) أن الصلاة في وبر كلِّ شيء حرام أكله فالصلاة في وبره فاسد).

فيقال: مقتضى نظر الجواب للسؤال أن السنجاب داخل في الكبرى المذكورة في الجواب وهي كبرى المنع، فمقتضى ذلك: أن يكون السنجاب مما لا تصح الصلاة فيه بمقتضى ظهور الجواب في نظره لمورد السؤال.

فإن قلت: يخصّص عموم الموثقة بالروايات الدالة على جواز الصلاة في السنجاب، كرواية مقاتل(صلي في السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم) فتكون نسبته إلى موثق ابن بكير نسبة المخصص للعام، وتنتهي المشكلة.

فأجاب المحقق النائيني(قده): بأن هذا العموم يأبى عن التخصيص، لأن السنجاب هو مورد السؤال، وبما ان السنجاب هو مورد السؤال فالقدر المتيقن من مصاديق العام هو ما ورد في سؤال السائل وبما ان القدر المتيقن من مصاديق العام هو ما ورد في سؤال السائل، وبما ان القدر المتيقن من مصاديق العام ما ورد في سؤال السائل فاخراج المورد برواية أخرى من قبيل اخراج القدر المتيقن من العام من تحته وهو امر مسىتهجن عرفاً.

إذن بلحاظ ان السنجاب قدر متيقن للعام المذكور في موثق ابن بكير فيكون تخصيصه مستهجناً، تتحقق المعارضة والمنافاة بين موثق ابن بكير وبين سائر النصوص الدالة على جواز الصلاة في السنجاب لو قلنا بتمامية الاستدلال بها.

ثم افاد: وإن هذا هو السر في ذهاب المشهور إلى المنع، (مشهور القدماء) حيث نسب إلى مشهور القدماء بمانعية السنجاب من الصلاة فيه. فيقال: السر في ذهاب مشهور القدماء إلى المانعية أنهم رأوا ان ظهور الموثق في عموم كبرى المنع إلى السنجاب اقوى من ظهور الروايات الدالة على الترخيص فقدموه عليه. هذا هو السر في ذلك.

عبارته في (ص73): (وكيف كان قد عُدّ عموم الموثقة باعتباره وروده جوابا عن سؤال زرارة عن الصلاة في الثعالب والفنك والسنجاب وغيره من الوبر نصا في الثلاثة (نصا في المنع) ومعارضا للرخصة فيها بناء على ما هو المتسالم عليه من نصوصية العام في مورده، (يعني اخراج المورد من العام اخراج للقدر المتيقن منه فهو نص في القدر المتيقن منه) وكونه معارضا لما يخصص بما عداه والظاهر أن الشهرة القدمائية في المنع عن الصلاة في السنجاب مبنية على ذلك (اي مبنية على تقديم الموثق على ما دلَّ على الرخصة) ويؤيد ذلك انهم قالوا بالمنع حتى في الفنك مع ان الفنك استفاضة الرخصة فيه بل لم يرد دليل فيه على المنع، ومع ذلك قالوا بالمنع في الفنك ما يشهد أنهم حكّموا عموم الموثق ما في ذلك العموم من النصوصية بالنسبة إلى موارده الثلاثة.

وفي مقابل ما افاده محاولتان لبيان وجه الجمع العرفي بين النصوص الدالة على الترخيص وبين عموم الموثق الدالّ على المنع:

المحاولة الاولى: ما نقله الفقيه الهمداني في(مصباح الفقيه، كتاب الصلاة، ص131) عن صاحب الجواهر قال اي ضير في تخصيص عموم الموثقة بالنصوص الدالة على الترخيص. والوجه في ذلك \_نكتة كبروية استظهارية\_: ان مناط التلائم والتنافر فرض المنفصل متصل، فإذا فرضناه متصلا ووجدناه ملائما للدليل الاول على فرض اتصاله به فهو ملائم له على فرض انفصاله عنه. وإن كنا إذا جعلناه متصلاً رأيناه منافيا له كان على فرض انفصاله منافيا له، فالمدار على فرض الملائمة والمنافرة على فرض المنفصل متصل.

يقول صاحب الجواهر مثلا: لو سئل المولى عن اكرام زيد العالم فقلنا له: هل يجب اكرام زيد العالم، فقال: اكرم كل عالم، (دليل عام ظاهره زيد يكرم) ثم قال في دليل اخر لا تكرم زيد. فإن لا تكرم زيد لا يتعارض مع قوله اكرم كل عالم، مع ان مورده زيد، بل يعد مخصصا له، والسر في ذلك: اننا لو فرضنا هذا المتصل منفصل بأن قال المولى الذي سئل عن اكرام زيد العالم قال: أكرم كل عالم الا زيد، هل يكون منافياً؟ فحيث انه لو كان متصلا لم يكن منافيا فليس منافيا إذا كان منفصلاً.

وهذا ينطبق على محل كلامنا، فإن المولى عندما سأله زرارة : عن الصلاة في السنجاب والثعالب والفنك؟ قال له المولى اخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة فيه فاسدة الا السنجاب، لو قال ذلك هل يكون منافياً؟ فاذا لم يكن على فرض اتصاله منافيا فكذا على فرض انفصاله.

ولكن سيدنا (قده) في (ج12، الموسوعة، ص195) قال: بأن الملائمة والمنافرة تابعة لموضع الدليل، وليست تابعة لما نستنبطه بأن ما كان على فرض الاتصال غير مناف فهو كذلك على فرض الانفصال، بل هي تابعة لموضع الدليل، فإن كان الدليل الثاني متصلاً بأن قال: لا تصل في ما لا يؤكل لحمه الا السنجاب، فلا منافاة، لأن لم ينعقد له ظهور من الاول الا فيما عدا السنجاب وبما انه لم ينعقد له ظهور من الاول فيما عدا السنجاب لم يكن منافياً للروايات الدالة على الترخيص في السنجاب. لأن ما انعقد له ظهور حتى يكون منافيا لتلك الروايات.

وأما إذا كان موضوع الدليل منفصلاً: بأن قال في دليل: هل تصح الصلاة في السنجاب؟ قال: لا تصل فيما لا يؤكل لحمه. ثم قال في دليل آخر: صل في السنجاب. فقد انعقد للعموم ظهور في العموم، بل كان كالنص كما يقول النائيني في مورده، ومعه يكون الدليل الثاني مصادما له \_لان الظهور انعقد\_ فيما هو ظاهر فيه فكيف يقال بأن لا منافاة بينهما. لذلك قال: اما في المنفصل فقد انعقد الظهور للعام واستقر الكلام فاذا لم يكن المخصص المنفصل صالحا للتخصيص لاسلتزامه اخراج المورد وهو القدر المتيقن فلا جرم تتحقق المعارضة بينهما. فلو قيل: إن زيداً باع جميع كتبه الا الفقهية. لم يكن تعارض بين هذا الكلام وبين ان يقول بعد ذلك: لقد باع زيد كتب الفقه.

وأما إذا قال: إن زيد باع جميع كتبه ولم يبق عنده كتاب. وبعد ذلك قال: لم يبع كتب الفقه. فإن العرف يرى تهافتا بين الكلامين لانعقاد الظهور في الاول بالعموم. فهذه المحاولة التي ذكرها صاحب الجواهر غير تامة.

المحاولة الثانية: التي افادها سيدنا (قده) في نفس الصفحة: والصحيح في المقام ان يقال. وصياغة هذه المحاولة من قبلنا شيخنا المقرر(قده) ملائمة لنوعين من الصياغة، ليست صياغة واحدة:

الصياغة الاولى: ان يقال بأن مقصود سيدنا (قده) ان الامام (ع) لم يجب بالمباشرة على ما ذكره السائل، وانما أجاب جوابا غير مباشر، فلو كان إذا سئلت عن مسألة مثلا قيل لك: هل يكرم زيد العالم فأجبت بالمباشرة اكرم اكل عالم، فإن هذا العام يكون نصاً في مورده فلا يكون اخرجه بدليل آخر.

أما لو اجبت جوابا غير مباشر، بأن سئلت: هل يكرم زيد العالم؟ فقلت: ان عندي كتاب فتحته فرأيت فيه مكتوب أكرم كل عالم، فانه لما كان الجواب غير مباشر لا يحرز نظره لمورد السؤال كي يكون نصا فيه حتى يكون اخراجه بدليل اخر اخراجا للقدر المتيقن وهو مستهجن، وهذا ما ينطبق على المقام حيث لم يجبه بالمباشرة، وإنما قال: سأل زرارة ابا عبد الله(ع) عن الصلاة في الفنك والسنجاب والثعالب وغيره من الوبر، فاخرج كتاباً زعم انه املاء رسول الله(ص) ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة ....... الخ).

حيث ان الجواب لم يكن مباشرا حتى يكون ناظرا لمورد السؤال.

فاذا كان هذا هو المقصود من قبل سيدنا(قده) فإن هذا واضح الدفع لأنه كالجواب المباشر، خصوصا انه ذيّله بجواب مباشر حيث أنه ما ذكر ما هو المكتوب في كتاب رسول الله (ص) قال: يا زرارة هذا عن رسول الله فاحفظ ذلك يا زرارة فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في وبره وبوله وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه جائز إذا علمت انه ذكي قد ذكّاه الذبح).

الصياغة الثانية: ان يقال: لو كان مورد السؤال خاصا بالسنجاب، بأن قال: سأل زرارة ابا عبد الله عن الصلاة في السنجاب، فأخرج كتابا زعم انه. الخ... لكان الجواب ناظرا للسنجاب بخصوصه وحيث انه ناظر له فهو القدر المتيقن منه فلا يجوز اخراجه بدليل آخر.

اما لو كان السنجاب مذكور من ضمن امثلة لأنه سأله عن الصلاة في الفنك والسنجاب والثعالب وغيره من الوبر. فالسائل لم يقصد خصوصية في السنجاب وانما ذكره كمثال لما لا يؤكل لحمه أو ما كان له سبلة كسبلة السنور. فإذن لم تكن هناك خصوصية للسنجاب لمورد السؤال.

فأجاب (ع): (فأخرج كتابا زعم انه املاء رسول الله إن الصلاة في وبر كلّ شيء حرام اكله فالصلاة فيه فاسدة) فإن هذا الجواب عرفا لا يعد ناظرا لعنوان السنجاب كي يكون نصا فيه كي يكون اخراجه منه مستهجناً.

وهذه الصياغة الثانية ليست بعيدة عرفاً، فقد افاد (قده) إذا كان السؤال عن امور عديدة \_كما في المقام\_ حيث ان زرارة سال ابا عبد الله (ع) عن الصلاة في الثعالب والسنجاب والفنك وغيره. من دون ان يكون السائل ناظرا إلى خصوص السنجاب ولا المجيب، وانما ذكره في السؤال من باب المثال، فأعطاه الإمام ضابطة كلية بنطاق عام، فإن مثل هذا العموم لا يكون نصّاً في المورد المزبور بل غايته انه ظاهر في الشمول قابلا للتخصيص بدليل منفصل كما هو الحال في سائر العمومات والاطلاقات من دون اي تهافت أو تناقض.

فلا مانع من تخصيص الموثقة بالصحاح المتقدمة واخراج السنجاب من تحتها والحكم بجواز الصلاة فيه. فما لعله المشهور من الصحة هو الصحيح.

فلتخص من ذلك: أنه لا معارضة بين عموم موثق ابن بكير وما دلَّ على الجواز.

ثم ننظر إلى الرواية الثانية التي ادعي انها معارضة، وهي رواية الفقه الرضوي التي اشار اليها المحقق النائيني:

(ولا تجوز الصلاة في سنجاب ولا سمور). وحيث ان الفقه الرضوي لا نحرز انه رواية عن المعصوم فلا مجال لكونه طرفا في المعارضة.

فتبقى الرواية الثالثة التي سبق الحديث عنها وهي رواية ابي حمزة الثمالي التي ذكرها صاحب الوسائل في(باب41، من ابواب الاطعمة المحرمة): قال: (سأل أبو خالد الكابلي علي ابن الحسين (ع) عن أكل لحم السنجاب والفنك والصلاة فيهما؟ فقال أبو خالد: ان السنجاب يأوي الاشجار: فقال علي ابن الحسين: إن كان له سبلة كسبلة السنور والفأر فلا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة فيه، ثم قال: فأما انا فلا آكله ولا أحرمه).

ولكن هذه الرواية مضافا لضعف سندها اجمالها، إذ لم نحرز أن هذا الذيل تعقيب على الصدر أم أنه معارض له، لاحتمال ان يكون المقصود بالرواية بعد ان ذكر الامام الكبرى على نحو القضية الشرطية وهو ان كان له سبلة كسبلة السنور فلا يؤكل لحمه ولا تجوز الصلاة، عقّب ذلك بانني لا انقح الصغرى، أي أنني اذكر لكم الكبرى على نحو القضية الشرطية واما تنقيح الصغرى وهو ان السنجاب ان كان له سبلة أو لا، فأنا لا ادخل فيه، وهذا هو المقصود بقوله: (وأما انا فلا آكله ولا أحرمه) فحينئذٍ لا تهافت بين الصدر وبين الذيل بناء على هذا التفسير.

واما إذا قلنا بأن الامام(ع) بعد ان ذكر الكبرى على نحو القضية الشرطية والمفروض انه في الخارج يعرفه ولذلك قال (فأما انا فلا آكله) وما في الخارج ان له سبلة حيث لا يوجد سنجاب لا سبلة له، إذن فقوله (وأما انا فلا آكله ولا أحرمه) اما لتجدد ظرف يقتضي التقية فما صدر منه في الذيل على سبيل التقية دون ما صدر منه في صدر الرواية أو لأمر آخر، فحيث إن الرواية مجملة من هذين الجهتين لا تنقض للمعارضة على ما دل على الرخصة في الصلاة في السنجاب.

الخلاصة: بعد ما تبين لنا صحة الصلاة في السنجاب، فهل نعمل بعموم موثق ابن بكير للذهاب على عدم صحة الصلاة لكل ما لا يؤكل لحمه كما افاد سيدنا الخوئي(قده) إلا ما خرج بالدليل وهو السنجاب؟

أم نقول: باننا لا نحرز عمومها (الموثقة) لكل ما لا يؤكل لحمه كما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله)؟.

الظاهر هو الثاني، والوجه في ذلك: أن ملاحظة هذه المجموع من الروايات: ما ورد في السنجاب من قوله الرواية الأولى: (ح2، باب3) : (لا خير في ذا كله ما خلا السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم)

الرواية الثانية: ومثله ورد في رواية علي ابن حمزة (ح3، نفس الباب).

الرواية الثالثة: وورد ايضا: (ح2، باب 6) رواية هاشم الحناط: قال: سمعت موسى ابن جعفر(ع) يقول: ما أكل الورق والشجر فلا بأس ان يصلى فيه وما أكل الميتة فلا تصلي فيه). ...........

الرواية الرابعة: (ح،1 باب 4): صحيحة سعد الاشعري: سالته عن جلود السمور؟ فقال: اي شيء هو ذاك الادبس؟ فقلت هو الأسود، فقال يصيد؟ قلت نعم، فقال: لا.

فإن مقتضى الجمع بين هذه الروايات، الرواية التي منعت ما يأكل اللحم والرواية التي منعت ما يأكل الميتة، والرواية التي منعت ما يصيد. مع وجود هذه الروايات المتعددة التي ظاهرها ان ما لا يصيد وما لا يأكل الميتة تصح الصلاة فيه وان كان مما لا يؤكل لحمه. فمع وجود هذه الروايات الشريفة وان لم تصلح أن تكون قرينة على التخصيص لكنها على الاقل مانع من إحراز عموم الموثق لكل ما لا يؤكل لحمه بأن نجعله قاعدة الا ما خرج بالدليل.

### 62

مطلب جديد: هو ما تعرّض له العلمان النائيني في رسالة (اللباس المشكوك، ص98). وسيدنا(قده) في (ج12، الموسوعة، ص226). ومحصّله:

أن

### مانعية ما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة هل تختص بالمحرمات بالذات

كالسباع أم تشمل المحرمات بالعرض؟ كحرمة الموطوء وحرمة الجدي الذي ارتضع من لبن الخنزيرة؟ وعلى فرض شموله للمحرّمات بالعرض فهل يشمل الحرّمة العرضية المؤقتة؟ أم يختص بالحرمة العرضية الثابتة؟ فمثلا هناك فرق بين حرمة الموطوء وحرمة الجلّال، فإن الحيوان الموطوء لا تزول حرمته، واما الحيوان الجلال فحرمته قابلة للزوال باستبرائه، فهل يشمل قوله: (الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فاسدة) هل يشمل من صلى في جلد الجلال أم لا؟.

ولأجل بيان هذا المطلب طرح سيدنا (قده) أموراً:

الأمر الاول: هل المراد بـ(ما حرم أكله) المأخوذ في مؤثقة ابن بكير عنوان ملحوظ على نحو الموضوعية؟ أم عنوان ملحوظ على نحو المشيرية؟ وبيان ذلك:

تارة نقول: بأن الحيوان المحرّم الاكل له حكمان أو اثران شرعيان في عرض واحد، مثلاً: الاسد أو الثعلب، الثعلب له أثران شرعيان: الأثر الاول: حرمة أكله. والاثر الثاني: عدم صحة الصلاة فيه. فهذان الاثران في عرض واحد. وهذا معناه: ان عنوان المحرّم الأكل المأخوذ في موثق ابن بكير ليست له موضوعية في مانعيته من الصلاة وانما هو ملحوظ على نحو المشيرية، أي كأنه قال: ان الصلاة في جلد الاسد لا تصح كما يحرم أكله لا لأنه يحرم اكله. لا لأنه يحرم أكله لا تصح الصلاة فيه، بل بما هو أسد لا تصح الصلاة فيه لا بما هو حرام الاكل، فبما هو اسد له اثران في عرض واحد ليس بينهما طولية، يحرم أكله ولا تصح الصلاة فيه.

ام نقول: عدم صحة الصلاة اثر لحرمة الاكل لا اثر لكونه اسدا أو ثعلبا أو ذئبا وما اشبه ذلك، فإذن هل عنوان ما له لحم له موضوعية فليس المدار على العناوين وهو كونه من السباع أو كونه من الوحوش أو كونه من احناش الأرض أو كونه ما كان صفيفة اكثر من دفيفة ليس لها مدخلية في عدم صحة الصلاة.

لأن عنوان حرم الأكل له موضوعية لأنه يحرم أكله لا تصح الصلاة فيه لا لأنه من السباع، لا لأنه من المسوخ؟ أم نقول: كلمة (محرم) مجرد عنوان مشير، كأنه قال: ان الصلاة في السباع والوحوش والمسوخ واحناش الارض وما ليس له فلس فاسد؟ فكونه سبعا له أثران في عرض واحد.

ذهب المحقق النائيني(قده) إلى المشيرية، واستظهر من موثقة ابن بكير: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في شعره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد) استظهر من عنوان: (حرام اكله) ما حرمته الشريعة، كأنه قال: انظر ما حرّمناه من العناوين فإنها لا تصح الصلاة فيها. اشارة إلى هذه العنوانين المذكورة في الروايات. إن الصلاة في وبر كل ما ورد في الروايات حرمة له فإن الصلاة فيه فاسدة. فهو مجرد عنوان مشير لا حرمته الشريعة.

وذهب الى أن لحرمة الأكل موضوعية سيدنا الخوئي(قده): مقتضى قاعدة الاحتراز ان للعنوان موضوعية، الأصل في العناوين الاحترازية، مقتضى قاعدة الاحتراز: ان لعنوان حرمة الاكل موضوعية، فلأنه يحرم أكله لم تصح الصلاة فيه لا لأنه اسد أو سبع الخ.. هذا هو الظاهر من موثق ابن بكير.

ولا يبعد ما ذكره سيدنا الخوئي(قده) ان للعنوان موضوعية. يعني لو كنا نحن وموثق ابن بكير لقلنا بهذه المقالة وهي: ان لحرمة الاكل موضوعية.

لكن بلحاظ ما تقرر سابقاً وهو وجود روايات عللّت المانعية بعلل اخرى: عنوان (يصيد)، عنوان (يأكل اللحم)، عنوان: (له ناب ومخلب). فبعد ورود مجموع من الروايات ذكرت علل أخرى للمانعية. نذهب إلى ما ذهب اليه الميرزا النائيني(قده) على الاقل نقول: لا نحرز ان لحرمة الاكل موضوعية بعد ورود علل اخرى للمانعية في الروايات. فالذي اوجب ن نخرج عن قاعدة الاحترازية في العناوين ورود علل للمانعية في الروايات الاخرى.

المطلب الثاني: سيدنا الخوئي (قده) يقول: بعد المفروغية عن ان المدار على حرمة الأكل، يعني سلمنا بمبناه وهو ان المدار على حرمة الاكل لا على العناوين الخاصة. نبحث: هل المدار على الحرمة الفعلية أو الحرمة الجعلية؟

إذا كان المدار على الحرمة الفعلية هذا يختلف باختلاف الحالات والاشخاص والطوارئ، مثلا الآن أصبح هذا الحيوان حلالا في حقك لكنه حرام بحسب العنوان الاولي، مثلا من اضطر لأجل البرد الشديد للبس جلد الأسد، لا اشكال ان اللبس حلال له، هل المدار في الحرمة على ما كان حراماً بالفعل بحيث لو صار حلالا بالفعل لصحت الصلاة فيه؟ أو المدار على الحرمة الجعلية؟ أي أن الشارع جعله مما لا يؤكل وإن كان الآن حلال. فرق بين الامرين هو بالعنوان الاولي حرام وان كان هو بالعنوان الثاني كالاضطرار صار حلالاً.

فتارة نقول: ان المدار على حرمة الأكل بالفعل، إذن بالنتيجة لو حل أكله لأجل الاضطرار فحينئذٍ تصح الصلاة فيه.

وتارة نقول: ان المدار على الحرمة الجعلية. الشارع جعله مما يحرم أكله بالعنوان الاولي، كونه حلالاً بالعنوان الثانوي هذا لا يوجب صحة الصلاة فيه.

فأجاب سيدنا(قده) على الثاني: أي على فرض ان لحرمة الاكل موضوعية وليست على نحو المشيرية، فهل المراد بالحرمة التي تترتب عليها المانعية هي الحرمة الفعلية المنحلة لأحكام عديدة بحسب اختلاف الاشخاص والحالات والطوارئ الدخيلة في فعلية الأحكام؟ فلا يكون المانع إلا الحيوان المحرم أكله بالفعل. فلو حرم أكله لغصب، لا لعنوانه، فهل لا تحل الصلاة في جلدها؟، أو حل اكل الاسد لأجل ضرورة فهل تصح الصلاة فيه لأنه حلال؟ هذا معناه المدار على الحرمة الفعلية. وأما ما حل أكله لأجل الاضطرار ونحوه فلا باس به، أو المراد الحرمة المجعولة في اصل الشرع مع قطع النظر عن الطوارئ والملابسات المانعة عن فعلية الاحكام.

ويلاحظ على كلامه (قده):

لا يبتني البحث في الامر الثاني على الامر الاول بمعنى: انه لو قلنا لحرمة الاكل موضوعية يأتي البحث في أن الموضوع هو الحرمة الجعلية أو الحرمة الفعلية؟ بل حتى لو قلنا بأن حرمة الاكل مجرد مشير للعناوين الاخرى يأتي البحث هل ان المدار في المانعية على كونه سبعاً ولو حل أكله للضرورة؟ أو لا؟ على كونه سبعاً، محرّماً.

وبعبارة أخرى: هل المدار في المانعية على الجعل الاولي وهو انه سبع؟ أو تشمل العناوين الثانوية؟ فالبحث في الامر الثاني لا يبتني في المفروغية في البحث عن الأمر الاول؛ ولذلك المحقق النائي نفسه في بحثه في (اللباس المشكوك، ص98) قال: بأن العنوان مأخوذ على نحو المشيرية، ومع ذلك بحث هذا الوجه.

واما ما هو الحق في هذا الامر الثاني: الحق كما يقول به النائيني والسيد الخوئي والسيد محسن، وغيرهم من الأعلام: ان المدار على ما حرّم بالعنوان الأولي ولا يشمل ما حرّم بالعنوان الثانوي.

والوجه في ذلك: ان ظاهر قوله (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله) ظاهره ان المراد بالحرمة: ما اتصف بها الحيوان في رتبة سابقة على حالات المكلّف، ما اتصف بالحرمة والحلية في رتبة سابقة لا ما اتصف بالحرمة والحلية بلحاظ المكلف انه مضطر أو غير مضطر، غاصب أو غير غاصب، لان هذا اتصاف لا بلحاظ حال الحيوان بل بلحاظ حال المكلف. وظاهر الاوصاف انه وصف للشيء بلحاظ حال ذاته لا بلحاظ حال غيره، فعندما يقال: هذا حيوان حرام الاكل يعني حرام الاكل في نفسه في ذاته، لا انه حرام الاكل بلحاظ أن المكلف غصبه، هذا الحيوان حلال الاكل يعني حلال الاكل بذاته لا انه حلال الاكل بلحاظ ان المكلف اضطر اليه.

فبالنتيجة: حيث إن الرواية لها ظهور في اتصاف الحيوان بالحرمة بالنسبة لذاته لا الحرمة بالنسبة لوصف خارج عنه. نقول: ان الظاهر هو الحرمة بالعناوين الأولية.

الامر الثاني: السيد الخوئي قال: وعلى الثاني \_يعني سلمنا ان المراد بالحرمة الحرمة الجعلية، يعني الحرمة بالعنوان الأولي: إذا كان المدار على الحرمة الجعلية فهل تختص بالحرمة الذاتية أم تشمل الحرمة العرضية؟

الحرمة الذاتية: حرمة اكل السباع والوحوش والاحناش. والحرمة العرضية: ثلاثة عناوين: الموطوء، المرتضع من لبن الخنزيرة، الجلّال.

نقول: هل موضوع المانعية الحرمة الذاتية؟ فتختص بالحرمة التي ثبتت للحيوان منذ الاول، لأنه سبع؟

ام تشمل الحرمة العرضية يعني الحرمة التي تثبت للحيوان بلحاظ عنوان عارض عليه بما هو حيوان؟ هل المراد الحرمة الطبيعية الثابتة للحيوان بعنوانه الذاتي أو تعم الثابتة له بعنوان عارض؟ كموطوء الإنسان أو الجدي الشارب لبن الخنزيرة؟ فيكون موضوع المانعية كل حيوان محكوم بحرمة الاكل في اصل الشرع، سواء كان التحريم بعنوانه الاصلي أو لأجل عروض عنوان اقتضى تحريماً.

قال: نعم، تشمل، قلنا: الظاهر من (حرام اكله) ان لحرمة الاكل موضوعية، ومقتضى إطلاق هذه الموضوعية شمولها للحرمة العرضية.

لو قلنا بمبنى النائيني أي أن حرمة الاكل مجرد مشير؟

حتى بناءً على القول بالمشيرية يتم المطلب. لان المحقق النائيني يقول: هناك محرمات في الشريعة وقد ثبتت الحرمة لعنوانين معينة، منها عنوان: السبع، منها عنوان المسوخ، منها عنوان الموطوء، منها عنوان ما ارتضع من لبن الخنزيرة. فبالنتيجة قولنا: بأن الحرام مشير لا يعني انه مشير لخصوص ما اتصف بالحرمة الذاتية، بل يشمل ما اتصف بالحرمة العرضية، لأنه حتى الحرمة العرضية ثبتت لعنوان الموطوء لعنوان المرتضع، فكما أن الحرمة الذاتية ثبتت لعنوان، كذلك الحرمة العرضية ثبتت لعنوان. فكلمة (حرام أكله) مشير لما اتصف بحرمةٍ لأجل عنوان. فلا فرق بين المطلبين في هذه النقطة، لذلك تركيز السيد الخوئي على هذه المطالب فرع ان نقول ان لحرمة الأكل موضوعية لا وجه له. بل حتى لو قلنا بأن حرمة الاكل مشير تأتي هذه البحوث وتأتي هذه الاختيارات. فافهم واغتنم.

### 63

حيث قال سيد العروة (قده): الظاهر عدم الفرق في عدم صحة الصلاة بين ما يحرم أكله بالأصالة أو بالعرض كالموطوء والجلّال وإن كان لا يخلو عن إشكال. وقد تعرّض سيدنا (قده) في موضعين في (ج12، ص302) عند شرحه للمسالة، وتعرّض لها ايضا في (ص226) بعنوان: الجهة السابعة. وملخّص الكلام في هذه المسألة أن هناك عدة مطالب:

المطلب الاول: هل أن عنوان (ما يحرم أكله) المأخوذ في موثقة ابن بكير ملحوظ على نحو الموضوعية؟ أو أنه ملحوظ على نحو المشيرية؟

وقد تعرّضنا لهذا المطلب أمس وقلنا: بأننا لو خليّنا وموثق ابن بكير لقلنا بأن مقتضى قاعدة الاحتراز أن لعنوان (ما يحرم اكله) موضوعية في فساد الصلاة، ولكن حيث دلّت مجموعة من الروايات على أنّ المناط في فساد الصلاة السبعية أو كونه ممن يصيد أو نحو ذلك فبالتالي صار عنوان ما يحرم أكله مشيرا إلى ما هو موضوع المانعية لا ان موضوع المانعية ما يحرم اكله. سبق هذا الكلام.

المطلب الثاني: هل المدار في الحرمة على الحرمة الفعلية أو تشمل الحرمة الجعلية وان لم تكن فعلية. فإذا قلنا بأن المدار في فساد الصلاة على الحرمة الفعلية ولا يكفي الحرمة الجعلية فمقتضى ذلك عدم صحة الصلاة في جلد الشاة المضرة للبدن بلحاظ انه يحرم اكلها فعلاً، لكون لحمها مضطرا بالبدن مع انها ليست محرمة جعلاً، فبما انها محرمة بالفعل لكون أكل لحمها مضرا والمدار في المانعية على الحرمة الفعلية فمقتضى ذلك فساد الصلاة في صوف الشاة التي يحرم أكلها فعلاً لكون أكلها مضرّاً.

كما أنه مقتضى هذا المبنى صحة الصلاة فيما يحل أكله فعلاً وإن كان محرّماً جعلاً، فمن اضطر لأكل لحم الاسد أو أكل لحم الثعلب، فيقال: تصح صلاته في جلد الاسد لكون أكله حلالاً له بالفعل لأجل اضطراره اليه، وان كان اللحم محرما بحسب الجعل. هذا إذا قلنا المناط هو الحرمة الفعلية.

واما إذا قلنا ان المناط الحرمة الجعلية: أي المجعولة بالعنوان الاولي: فلا تصح الصلاة في جلد الاسد لأنه محرم بالعنوان الأولي وإن حلّ أكله حال الاضطرار، كما تصح الصلاة في صوف الشاة لأنها محللة بالعنوان الأولي وإن حرم أكلها بالفعل لأجل الضرر مثلاً، فما هو الحق؟.

فقد افاد سيدنا (قده): أن الحق هو أن المدار على الحرمة الجعلية لا على الحرمة الفعلية، وذلك لوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ما ذكره (ج12، ص229): إن لازم اناطة المانعية بالحرمة الفعلية اختلاف الحكم باختلاف الاشخاص فالصلاة في جلد هذه الشاة حرام على شخص لأن اللحم يضره وحلال لشخص اخر لأن اللحم لا يضره، بل لازم هذا المبنى اختلاف الحكم باختلاف الشخص الواحد، فنقول: لا تجوز لك الصلاة اليوم في هذا الجلد لأنك يحرم عليك أكل اللحم هذا اليوم لأنه يضرك ، ويجوز لك الصلاة في جلدها غداً لأن الضرر قد ارتفع. كما ان لازم هذا المبنى اختلاف الحكم باختلاف الزمن، مثلا: في نهار رمضان لا يجوز له أكل لحم الشاة لأنه مفطّر، فمقتضى ذلك انه لا يصلي في جلدها في النهار لأنه في النهار يكون الصلاة في جلد الشاة صلاة فيما يحرم كله بالفعل، فإذا صار الليل جازت له الصلاة في جلد الشاة لأنه جلد ما يحل أكله بالفعل. بعد ان تعرض لهذه اللوازم، قال: وهذا كما ترى مضافا إلى بعده في نفسه لا يحتمل ان يلتزم به الفقيه.

ولكن هذا الوجه من الاستدلال محل منع للنقض والحل:

أما النقض: فبالمسلوس والمبطون، فإنه في حال يكون سلسه مستوعبا للوقت تصح صلاته وهو محدث، وفي حال تكون له فترة طاهرة ولو في الليل أو في اليوم الثاني يتغير حكمه فلا تصح صلاته وهو محدث مع انه شخص واحد، امس كانت تصح صلاته وهو محدث لاستيعاب سلسله، واليوم لا تصح صلاته وهو محدث لعدم استيعاب سلسله.

وكذلك الأمر في لبس الحرير كما ذهب إليه سيد العروة ومنهم السيد الأستاذ خلافا للسيد الخوئي فإنه لا يلتزم به، وهو انه: إذا اضطر الرجل إلى لبس الحرير أو لبس الذهب لأجل خوف أو برد أو حرب حيث يجوز لبس الحرير في الحرب. فهل تجوز له الصلاة فيه أم لا؟

فقد ذهب سيد العروة وجمع إلى صحة الصلاة فيه، إذا اضطر للبسه اليوم صحت الصلاة فيه واذا ارتفع الاضطرار غدا لم تصح الصلاة فيه.

وكذلك الأمر بالنسبة إلى اختلاف الزمن، مثلاً: من كان جنباً في نهار شهر رمضان وقلنا بمفطّرية الارتماس ولم يتمكن هذا الجنب إلّا من الغسل الارتماسي، فإن هذا الجنب لا تصح صلاته في النهار إلّا بتيمم لأن الارتماس مفطّر فالغسل الارتماسي باطل، ونفس هذا الجنب إذا حلّ الليل لا تصح صلاته إلّا مع الغسل مع الطهارة المائية. فاختلاف الحكم باختلاف حال الشخص أو اختلاف الزمن ليس امراً عزيزاً في الفقه كي يكون موجباً للاستبعاد في نفسه.

أما الحل: فإن البعد انما يتصور مع اختلاف الأمر لا مع اختلاف المأمور به، وقد تعرضنا لهذه المسالة مراراً. مثلاً: ما ذكره سيدنا الخوئي(قده) في آخر صلاة المسافر وفي بحث الصلاة الاستئجارية، قال هناك: هل السفر والحضر موضوع للحكم أم قيد في المتعلق؟ فالمشهور أن السفر والحضر موضوع للحكم فإذا كان موضوعا للحكم فلازم ذلك انه إذا كان اول الوقت حاضرا يامر بالتمام، ثم يسافر 22 كيلو فيأمر بالقصر، ثم يرجع إلى البلد فيؤمر بالتمام، ثم يخرج مرة اخرى فيؤمر بالقصر، فإذا افترضنا انه سافر خلال الوقت من الظهر إلى الغروب عشرين مرة فلازم ذلك انه توجه إليه عشرون خطابا، وهذا مما يبعد الالتزام به.

لذلك سيدنا قال: لذلك ان الحضر والسفر قيدان في المتعلق وليس قيدين في الموضوع، بمعنى ان نقول: متى ما دخل وقت الزوال على البالغ العاقل وجب عليه طبيعي صلاة الظهر الجامع بين التمام في فرض الحضر والقصر في فرض السفر فيكون السفر والحضر قيد في المتعلق لا في الموضوع. بمعنى \_الفرق بينهما\_: ان السفر والحضر يكون قيداً في الصحة لا قيداً في الخطاب فهو مأمور بالجامع بينهما، غاية الأمر لا تصح منه التمام إلّا إذا كان مسافرا لا ان هناك أوامر عديدة بل ليس في حقه إلّا أمر واحد بمأمور به واحد وهو طبيعي الصلاة الجامع بين القصر والتمام.

ففي المقام كذلك يقال: انه إذا دخل الزوال على البالغ العاقل وجب عليه طبيعي الصلاة الجامع بين الصلاة في جلد الشاة حال اختياره، والصلاة في غيره حال ضرر الشاة عليه فهو لا يوجد امرين في حقه فنقول هناك امران خطابان في حقه خوطب بأن صلي في جلد الشاة: إذا كان اكلها لا يضرك. وخوطب بأن لا تصلي في جلد الشاة إذا كان اكلها مضرّاً. هذا بعيد ان يوجه له خطابان، أما إذا كان المأمور به واحداً وهو الطبيعي الجامع، انت مأمور بالجامع بين الصلاة والصلاة في كذا، غاية الأمر لا تصح منك الصلاة في جلد الشاة حال كونه ضررا وتصح منك حال كون لحمه سليما مثلاً.

إذن الاستبعاد إنما يتم لو التزمنا بتعدد الأمر والخطاب لا ماذا التزمنا ان المأمور به هو الطبيعي الجامع بين الحالات والافراد.

الوجه الثاني: نصوغه بصياغة أخرى:

الاشكال الثاني: إن لازم هذا المبنى هو (اناطة صحة الصلاة بالحليّة الفعلية، وإناطة فساد الصلاة بالحرمة الفعلية) لازم هذا المبنى: أنه لو زال الحكم التكليفي لا محرم ولا محلل، أي بأن خرج هذا الحيوان عن موضوع الحرمة والفعلية بالمرة. فلازم كلامكم عدم صحة الصلاة فيه لأن صحة الصلاة منوطة بالحلية الفعلية، فإذا لم يكن الحيوان لا حلالا ولا حراما فلا تصح الصلاة فيه. مثلاً: إذا تلف لحم الحيوان فلم يبق منه إلّا جلده فهذا الحيوان صاحب هذا الجلد لحمه الآن لا هو حرام ولا هو حلال ، تلف، فإذا تلف خرج عن موضوع الحرمة والحليّة الفعليتين، لا يقال له حرام فعلاً ولا يقال له حلال فعلاً. فماذا تقولون بهذا الفرض؟.

أو إذا كان اللحم خارجا عن محل ابتلائه، الجلد لديه لكن اللحم خارج عن محل ابتلائه أو لا يمكن الوصول اليه. ففي فرض يزول الحكم التكليفي فيه لتلف اللحم أو للعجز عن تناوله ماذا تقولون؟ فهل تلتزمون بعدم صحة الصلاة، لأن الصحة منوطة بالحلية الفعلية ولا معنى للحلية الفعلية مع التلف والعجز ؟ أم ماذا؟.

لكن، لعل مقصود من يرى هذا المبنى من اناطة صحة الصلاة وفسادها في الحرمة والحلية الفعليتين، الفعلي الأعم من التنجيزي أو التعليقي، فيقول: جلد هذا الحيوان لو كان لحمه بين يدي لكان حرام اكله فجلده لا تصح الصلاة فيه، ولو كان بين يديه فعلاً لكان مما يحل أكله لصحت الصلاة فيه، فإذا كان المنظور الحرمة الفعلية الأعم من التنجيزية أو التعليقة لم يرد هذا الاشكال.

الوجه الثالث \_وهو المهم\_: إنّ موضوع المانعية هو الحرمة الناشئة عن وصف في الحيوان، سواء قلنا بمبنى المشيرية أو قلنا بمبنى الموضوعية لا فرق بين المبنيين في هذه الجهة خلافاً لسيدنا الخوئي(قده). فمثلاً: إذا قلنا بالمشيرية أي ان عنوان (ما حرم أكله) في موثق ابن بكير مشير للعناوين المحرمة، فالمقصود بالعناوين المحرمة المشار إليه بكلمة (ما يحرم أكله): ما حرمت لوصف في الحيوان، ككونه سبعا ككونه مسوخا ككونه ذا سبلة كسبلة السنور وامثال ذلك، الحرمة ناشئة عن وصف في الحيوان، واما الحرمة الناشئة لا عن وصف في الحيوان كالحرمة الناشئة عن الضرر فإن الضرر ليس وصفاً للحيوان بما هو حيوان إذ الضرر يحصل من أي طعام، أو الحرمة الناشئة عن الغصب، فإن هذه الحرمة تشمل كل مغصوب سواء كان من المأكول أو غيره من الحيوان أم غيره، إذن ظاهر هذه النصوص (ما حرم أكله لا تصح الصلاة فيه) يعني ما حرم أكله لوصف فيه، لا ما حرم أكله لعارض يترتبط بالمكلف لا لوصف في الحيوان. هذا إذا قلنا بالمشيرية.

وكذلك إذا قلنا بالموضوعية: فإن ظاهر الموثق: إناطة المانعية بما كان حراماً في نفسه، لا ما كان حراماً لأجل اضطرار أو غصب أو ما شابه ذلك.

هذا الكلام متين. بناء على هذا الكلام ليس المدار على الحرمة الفعلية بل على الحرمة الجعلية.

المطلب الثالث: هل المدار في المانعية على الحرمة الذاتية أو الاعم؟ يعني هناك حرمة ذاتية للحيوان كحرمته لكونه سبعا ، وهناك حرمة عرضية للحيوان كحرمته لكونه موطوئا للانسان أو لكونه مرتضعا من لبن الخنزيرة، فهل تشمل المانعية الحرمة العرضية؟ أم لا؟. ولابد من عرض المباني:

المبنى الاول: بناء على المختار عندنا وفاقاً للسيد الأستاذ: من ان موضوع المانعية ليس ما (حرم اكله) بل موضوع المانعية اخص منه قد يكون السبعية قد يكون أي شيء آخر. بناء على ان موضوع المانعية عنوان خاص لا عنوان (ما حرم أكله)، فمن الواضح على هذا المبنى لا تشمل المانعية ما حرم بالذات غير العنوان الخاص فضلاً عما حرم بالعرض. ولذلك السيد الأستاذ في (المنهاج) لم يعمم المانعية في الموطوء والمرتضع وأشباه ذلك.

المبنى الثاني: وهو مبنى المحقق النائيني: موضوع المانعية ما حرم أكله لكن لا موضوعية لحرمة الأكل بل لأن عنوان حرمة الأكل مشير إلى عناوين معينة، على مبناه ذكر في رسالته في (اللباس المشكوك، ص86) قال: على مبنانا تتم، لأن المقصود بما حرم اكله: الاشارة إلى ما حرم الشارع أكله لوصف فيه ولا فرق في ذلك الوصف بين ان يكون ذاتيا أو عرضياً.

المبنى الثالث: المختار لدى سيدنا (قده) وشيخنا الأستاذ (قده): من ان موضوع المانعية (ما حرم أكله) على نحو الموضوعية، فمقتضى ذلك ان ندور مدار صدق كلمة (ما يحرم أكله) وحيث ان هذا العنوان صادق على ما يحرم أكله بالعرض فتشمله المانعية.

إلّا أن يقال: حتى على هذا المبنى وهو: ان موضوع المانعية (ما حرم أكله) على سبيل الموضوعية، فيقال: بأن عنوان (ما حرم اكله) ظاهر في الحرمة الثابتة للحيوان مع غمض النظر عن حال المكلف، أي الثابتة للحيوان بما هو لا بلحاظ وصف في المكلف. فمثلاً: حرمة الحيوان لكونه سبعا، لا علاقة لها بالمكلف أيّاً كان حاله. وأما حرمة الحيوان لكونه موطوئاً فليس الحرمة الثابتة للحيوان مع غمض النظر عن المكلف، بل ثبتت للحيوان لوصف في المكلف. نعم، هذا لا يشمل المرتضع من لبن الخنزيرة، لأن هذا وصف ثابت للحيوان مع غمض النظر عن المكلّف. فتأمل.

### 64

المطلب الرابع: وهو انه بناء على شمول المانعية لما حرم اكله حرمة عرضية كالموطوء والمرتضع من لبن الخنزيرة، فهل يشمل الحرمة العرضية المؤقتة القابلة للزوال نظير حرمة الحيوان الجلال فإن حرمته قابلة للزوال اذا استبرأ الحيوان من الجلل ام تختص المانعية بالحرمة الثابتة كحرمة الموطوء والمرتضع من لبن الخنزيرة فإنه حرمة ثابتة لا تزول بعد حصولها.

وقد ذهب المحقق النائيني في رسالته في (اللباس المشكوك، ص96): الى اختصاص المانعية بالحرمة الثابتة. سواء كانت حرمة ذاتية كحرمة السبع لكونه سبع، او حرمة عرضية كحرمة الحيوان الموطوء الا انهما من قبيل الحرمة الثابتة، ولا تشمل المانعية الحرمة القابلة للزوال كحرمة الحيوان الجلال.

وقال سيدنا (ص231، ج12 من الموسوعة) ولا نعرف له وجها (كلام المحقق النائيني) وان الضرر بفرض الضرر والاضطرار، فقال المحقق النائيني لو أن المكلف يحرم عليه لحم الشاة لضرره باعتبار ان لحم الشاة مضر به، فهل نلتزم هنا بالمانعية أي ان الصلاة فيه .

الصحيح هو عدم الالتزام: لان حرمة الاكل حرمة قابلة للزوال فاذا ارتفع الضرر حل اكل لحم الشاة، فما دامت الحرمة قابلة للزوال لأنها تدور مدار الضرر اذن تصح الصلاة في جلد الشاة وان حرم اكلها في بعض الفروض، فهذه الحرمة ليست مانعة من صحة الصلاة. كما ان الحلية الموقتة ليست رافعة للمانعية،

فمثلاً: الصلاة في جلد الثعلب فاسدة، فلو فرضنا انه حل اكل الثعلب لاجل الاضطرار لاكله، فهل الاضطرار لاجل اكله يوما ما يوجب رفع المانعية فتصح الصلاة في جلده؟ طبعا لا تصح، لان هذه الحلية حلية قابلة للزوال، فالمدار في المانعية على الحرمة الثابتة والمدار في عدم المانعية على الحلية الثابتة فلا تثبت المانعية بحرمة قابلة للزوال ولا ترتفع المانعية بحلية قابلة للزوال، فلاجل ذلك النائيني يقول:

في محل كلامنا هذا الحيوان كالشاة مثلا اذا اصبح جلّالاً فحرم اكله لكونه جلالا يأكل عذرة الانسان.فان حرمة اكله لانها حرمة قابلة للزوال لا تكون مناطا للمانعية بل تصح الصلاة في جلد الشاة وان كانت جلالا.

السيد الخوئي يشكل عليه باشكالين:

الاشكال الاول: بانه اما ان تقول بان المانعية خاصة بالحرمة الذاتية ولا تشمل الحرمة العرضية من الاصل أي تختص المانعية بما حرم اكله لعنوان ذاتي ككونه سبعا مسوخاً، او تقول بان المانعية تشمل الحرمة العرضية.

فان قلت: باختصاص المانعية بالحرمة الناشئة عن عنوان ذاتي اذن لا تشمل المانعية جميع انواع الحرمة العرضية ثابتة او قابلة للزوال.

وإما أن تقول: المانعية كما تشمل ما حرم لعنوان ذاتي تشمل ما حرم لعنوان عرضي، فلا فرق في العنوان العرضي بين ان يكون عنوانا ثابتا كالموطوئية او عنوانا قابلا للزوال كالجلال فأي فرق بينهما؟ لا نفهم وجها للفرق بينهما. اذ ما دامت الحرمة ناشئة عن وصف في الحيوان، فمقتضى ذلك عدم صحة الصلاة فيه سواء كان هذا الوصف ثابتا او قابلا للزوال.

الاشكال الثاني: قال سيدنا ومن الغريب قياسه المسالة يعني الصلاة في الجلال بمسالة الضرر والاضطرار، فانت خبير بما بينهما من الفرق الواضح: ضرورة ان الضرر (يعني لوكان لحم الشاة مضرا) موجب للحرمة ليس في حق كل مكلف بل بخصوص من كان متضرراً ، كما انه اذا حل لحم الثعلب لمن اضطر اليه فان هذه الحلية ليست عامة لكل مكلف بل خاصة بالمضطر، لذلك قلنا ان حرمة اكل لحم الشاة لأجل الضرر استثناء وحلية لحم الثعلب لاجل الاضرار استثناء، بينما حرمة الحيوان الجلال تثبت في حق جميع المكلفين فليس استثناء بل قاعدة، متى (ما كان الحيون جلالاً حرم اكله على الجميع)، فكيف يصح هذا المثال بهذا المثال؟!.

فلا يصح قياس حرمة اكل الشاة لاجل الضرر بحرمة اكل الشاة لاجل الجلالية، فان حرمة اكل الشاة حرمة اكل الشاة لأجل الضرر حرمة استثنائية ولذلك لا تعم كل المكلفين بينما حرمة اكل لحم الشاة لكونه جلالاً حكم كلي لانه عام لجميع المكلفين فكيف يقاس هذا بهذا.

لذلك قال: بان هذا الطارئ لا يقتضي تبدلا الواقع بالنسبة الى عامة المكلفين، بخلاف الجلال، فان ذات لحم الجلال حرام على كل مكلف كلحم الاسد تماما، ويصدق عليه حقيقة ( لحم الجلال) أنه مما حرم اكله في الشريعة المقدسة على عامة المكلفين كما حرم لحم السبع على عامة المكلفين، فالسبع والجلال كلاهما مما لا يؤكل لحمه في الشريعة المقدسة، وان اشتركا في أن هذه الحرمة قابلة للزوال وتلك غير قابلة للزوال. فقياس احدهما بالأخرى قياس مع الفارق كما هو ظاهر.

النقض(ص232) يقول: وببالي أنه(قده) (أي المحقق النائيني) حكم بنجاسة بول الجلال، اخذاً باطلاق قوله في موثقة عبد الله بن سنان (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه). اعتبر الجلال مصداق لما لا يؤكل لحمه، فاذا كان الجلال من حيث النجاسة مصداق لما لا يؤكل لحمه فبوله نجس، لكن من حيث عدم صحة الصلاة ليس مصداق لما لا يؤكل لحمه فان العنوان هو العنوان، فإن العنوان الوارد في روايات النجاسة هو عنوان ما لا يؤكل لحمه ليس عندنا رواية خاصة في الجلال (اغسل ثوبك من ابوال ما لا يؤكل لحمه) والعنوان الوارد في صحة الصلاة وفسادها هو نفس العنوان: (ان الصلاة في كل شيء حرام اكله فالصلاة في شعره ووبره ..... الخ، ثم قال: فإن كان مما لا يؤكل لحمه فالصلاة فيه فاسدة، وان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فيه صحيحة اذا ذكاه الذابح). إذن العنوان الموضوع للمانعية هو عنوان ما لا يؤكل لحمه فاما ان يشمل الجلال ففي كلا الموردين، وأما لا يشمل ففي كلا الموردين، فما معنى الحكم بنجاسة بول الجلال لكن تصح الصلاة فيه.

ولم اجد مخالفا (بحسب مراجعة العروة وتعليقاتها) جميع المعلقين على العروة التزموا بنجاسة بول الجلال لانه من مصاديق ما لا يؤكل لحمه حتى السيد الاستاذ (دام ظله) الذي بصحة الصلاة في جلد الجلال.

يقول بنجاسة بول الجلال.

ولكن اذا رجعنا لكلام المحقق النائيني (قده) لا في رسالته في اللباس المشكوك بل في تقرير (كتاب الصلاة، ج1، ص154) للآملي، نجد ان المحقق النائيني استدل المحقق النائيني بوجهين لعدم شمول المانعية لجلد الجلال يعني لما يحرم اكله حرمة قابلة للزوال، استدل على ذلك بوجهين:

الوجه الاول: (ص154) يبتني على مقدمتين كبروية وصغروية:

المقدمة الكبروية: مقتضى المقابلة بين ما يؤكل وما لا يؤكل ظهور عنوان ما لا يؤكل في الحرمة المؤبدة.

يعني هذا ما لا يؤكل مؤبداً، هذا معنى مقتضى الاطلاق، فكما ان مقتضى الاطلاق فيما يؤكل انه مما يؤكل مؤبداً فكذلك مقتضى الاطلاق في مقابله عندما يقال هذا مما لا يؤكل يعني مما لا يؤكل مؤبداً، فمقتضى قرينة المقابلة بعد المفروغية عن الاطلاق هو ان موضوع المانعية الحرمة المؤبدة التي لا تقبل الزوال.

المقدمة الصغروية: فمن الواضح ان ما لا يؤكل ينطبق على الموطوء لا حرمته مؤبدة والشاهد على ان حرمته مؤبدة سريانه لنسله فلو كان الموطوء انثى وولدت كما حرمت الأم حرمت بنتها مع ان الموطوء ليست البنت وانما الموطوء امها مما يكشف عن ان الحرمة في الموطوء مؤبدة ومستمرة، بخلاف الجلال فان حرمتها لا تسري الى اولاده. فعنوان (ما لا يؤكل) ينطبق على الموطوء والمرتضع من لبن الخنزيرة ولا ينطبق على مثل الجلال.

النائيني يقول: انا استظهر (ما لا يؤكل) يعني المؤبد، فلا نعرف له وجها، اما ان تقول باختصاص المانعية بالحرمة الذاتية او تقول بشمول المانعية للحرمة العرضية، اذا قلت بشمول المانعية للحرمة العرضية شملت ما كان مؤبد وما ليس مؤبد.

مثلا: {ُ أحِلَّتْ لَكُمْ بَهِيمَةُ الْأَنْعَامِ إِلَّا مَا يُتْلَى عَلَيْكُمْ} أن الحلية حلية مستمرة، وعندما قال: {حُرِّمَتْ عَلَيْكُمُ الْمَيْتَةُ وَالدَّمُ وَلَحْمُ الْخِنْزِيرِ} ظاهر الاطلاق الحرمة المستمرة. أيضاً عندما يقول في موثق ابن بكير (لا تصلي فيما لا يؤكل) يعني ما لا يؤكل لحمه حرمة مستمرة فلا يشمل ما لا يؤكل لحرمة مؤقتة.

فتمسك السيد الخوئي بالاطلاق لإثبات الشمول للحرمة القابلة للزوال غير فني، لان الرواية ليست في مقام البيان. فستصبح النتيجة مع المحقق النائيني لانه يقول القدر المتيقن نقتصر عليه والباقي ننفيه بأصالة البراءة عن المانعية.

(فاذا انقلاب الحيوان الذي يحل اكله وصار محرما الى الابد تكون اجزائه مانعة كما هو شأن الموطوءة وشارب لبن الخنزيرة حيث انهما ينقلبان بالوطء وشرب اللبن عما كانا عليه من الحلية ويدخلان فيما يحرم اكله بعدما كانا محللين وبهذا تسري حرمة الاكل الى نسيهما الى الابد ولهذا...).

في بحث الاصول قالوا: بانه اذا اطلق لفظ الوجوب هل يطلق على جميع انواع الوجوب او انه يشمل الوجوب العيني التعييني النفسي؟ ينصرف مع انه اطلاق. فاذا قال: غسل الجنابة واجب، يقال واجب ينصرف الى الوجوب النفسي العيني التعييني، مع انه فرد ، صحيح انه اطلاق لكن حيث ان الافراد الاخرى تحتاج الى مؤونة بينما هذا الفرد هو مقتضى طبع الوجوب ، ومقتضى طبع الوجوب ان يجب لنفسه، مقتضى طبع الوجوب ان لا يسقط بعمل الغير، مقتضى طبع الوجوب ان لا يكون له عدل، فبما ان هذا الفرد وهو الوجوب النفسي العيني التعييني فلا يحتاج بيانه الى مؤونة بينما الافراد الاخرى يحتاج بيناها الى مؤونة كان مقتضى اطلاق الوجوب الفرد المعين،

هنا المحقق النائيني يقول عندي اطلاق (ما لا يؤكل لحمه) إذا اريد به الحرمة المؤبدة لا تحتاج الى مؤونة لان طبع الحرمة تستمر، اما لو كنت اريد فردا اخر وهو الحرمة القابلة للزوال لاحتاجت الى مؤونة.

فمتى ما كان للمطلق فردان فرد يحتاج بيانه الى مؤنة لانه خلاف الطبع وفرد لا يحتاج بيانه الى مؤنة لانه وفق الطبع انصرف المطلق الى الفرد الذي لا يحتاج بيانه الى مؤنة كما قلنا بانصراف الوجوب عند اطلاقه الى الوجوب النفسي العيني التعييني فكذا في المقام ينصرف (ما لا يؤكل) الى ما لا يؤكل لحمه مؤبدا.

الوجه الثاني: قال: لو اغمضنا النظر عن كل هذا الكلام، عندنا وجه يختص بالجلال، وهو مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الاولى: ظاهر سياق الموثق (ابن بكير) ان مناط المانعية ما حرم اكله لوصف عارض على الحيوان بما هو حيوان لذلك قلنا لا تشمل صحة الصلاة الصلاة في الموطوء لان الموطوئية وصف للحيوان بما هو حيوان لا يقال للنبات موطوء.

واما لو حرم الحيوان لا لوصف في الحيوان بما هو حيوان كما لو حرم الحيوان لانه مغصوب، او حرم الحيوان لانه مضر، فان هذا لا يدخل تحت المانعية المذكورة في الموثق، لان الحرمة هنا الثابتة للحيوان لا لوصف في حيوانيته بل وصف عام ككونه مغصوبا او مضرا.

الصغرى: ظاهر روايات حرمة اكل الجلال بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع لقذارته، يعني حيث ان الشارع حرم لحم الجلال لقذارته حيث يتغذى على عذرة الإنسان، فاذا كان مناط حرمته قذارته والقذارة ليست وصفا للحيوان بما هو حيوان بل حتى النبات القذر حتى الحبوب القذر مما يأباه الانسان فكذلك الجلال،

إذن بالنتيجة: ما دام ظاهر سياق ادلة تحريم الجلال بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع ان المناط في حرمة الجلال قذارته والقذارة ليست وصفا للحيوان بما هو حيوان لم تشمله الموثقة لان ظاهر سياقها ان المانع من صحة الصلاة ما كان حراما لحرمة ناشئة عن وصف للحيوان بما هو حيوان.

ثم تعرض لتنبيهين: ومقتضى ما ذكرناه في تقريب كلام المحقق النائيني (قده) عدم احراز شمول المانعية في الموثقة للحرمة القابلة للزوال على فرض شمولها للحرمة العرضية.

التنبيه الاول: هل الاوصاف الموجودة على ظهر الموطوءة قبل صيرورتها موطوءة ملحقة بالاجزاء الحادثة؟ صوف موجود على الموطوء من قبل ان يكون موطوء والان صار موطوء هل تجوز الصلاة في هذا الصوف ام لا؟.

قال: وجهان، الظاهر من المحقق القمي في بعض اجوبته هو الثاني، (يعني تصح الصلاة فيه) .

ولكن الأقوى هو الاول (لا تصح الصلاة فيه) لصدق كون هذا الصوف من اجزاء ما يحرم اكله وان كان من الاول موجود، ولكن الان فعلا يصدق عليه انه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، ولا يوجب عدم حلول الحياة فيه عدم صدق الاسم عليه بعد كونه من اجزائه عرفا، (عرفا يقال هذا من اجزاء ما لا يؤكل لحمه).

التنبيه الثاني: ما كان محرما بالنذر او بالحلف، لو حلف ان لا يؤكل لحم الشاة او نذر ان لا يؤكل لحم الشاة الا ان ينهي اربعين يوما في (مسجد السهلة). فلو نذر ترك لحم الشاة او حلف على الترك فهل لا يصح له الصلاة؟ لان لحم الشاة مما يحرم اكله بالنذر او الحلف ام لا؟.

قال: ان مقتضى القاعدة عدم مانعية ما كان محرما اكله لكونه محلوفاً على تركه او منذوراً، لظهور الرواية في ان المناط في المنع ما حرمه الشارع لا ما حرمه المكلف على نفسه بنذر او حلف، هذا هو ظاهر عنوان (حرام أكله) حرام اكله من قبل الشارع ابتداء لا حرام اكله بمعنى ما حرمه المكلف على نفسه.

ندخل غدا في الصلاة في الثوب المشكوك.

### 65

تعرض سيد العروة (قده) في **[المسألة الثامنة عشر]**

إلى مسألة

### الصلاة في اللّباس المشكوك

. فقال: الأقوى جواز الصلاة في الثوب المشكوك كونه من المأكول أم من غيره. وهذه المسألة من أهم المسائل الفقهية من حيث القواعد الصناعية التي تُعرّض اليها ضمن هذه المسألة. **وقد ذكر سيدنا الخوئي(قده) أنّه اختلفت الانظار على اقوال:**

القول الاول: عدم الجواز مطلقا، وهذا هو المشهور بين القدماء. بل عن (المدارك) نسبته إلى قطع الاصحاب.

القول الثاني: هو الجواز مطلقا واختاره المحقق الاردبيلي وجمع وهو القول المعروف بين المتأخرين.

القول الثالث: هو التفصيل بين الشرطية والمانعية. وهو ما ذكره صاحب الجواهر(قده) حيث قال: إن قلنا بأنه يشترط في صحة الصلاة كون اللباس من النبات أو من حيوان مأكول اللحم، فالمأكولية مصداق من مصاديق الشرط، يشترط في صحة الصلاة ان يكون لباس المصلي من النبات أو من حيوان مأكول اللحم. فبناء على القول بالشرطية: إذا شك في اللباس انه من مأكول اللحم أم لا؟ فلا تصح الصلاة لعدم احراز الشرط، واما إذا قلنا بالمانعية، أي قلنا يشترط في صحة الصلاة ستر العورة بأي ساتر ولو كان الساتر بالطين أو الخشب، والصلاة فيما لا يؤكل لحمه فاسدة، أي وجود ما لا يؤكل لحمه على المصلي مانع من صحة الصلاة، فالقول هو القول بالمانعية لا الشرطية.

اذن إذا شككنا ان الذي على المصلي مما يؤكل أو مما لا يؤكل فهو شك في وجود المانع، ومقتضى الاصل الموضوعي والاصل الحكمي هو الجواز، أي إما استصحاب عدم كون هذا الثوب مما لا يؤكل فننفي المانع بالأصل الموضوعي أو بإجراء البراءة عن المانعية لان المانعية انحلالية تعدد المانعية بتعدد الافراد.

فنقول: هذا الفرد من الثوب الذي لا نعلم انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل نشك في مانعيته من صحة الصلاة فنجري البراءة عن مانعيته. إذن بناء على القول بالشرطية: لا تصح الصلاة في المشكوك لعدم احراز الشرط. بناء على المانعية: تصح الصلاة في المشكوك لعدم احراز المانع.

واشكل على ذلك المحقق النائيني في رسالته في (اللباس المشكوك ص8) قال هذا ليس تفصيل في المسألة (يعني الذي ذكره صاحب الجواهر ليس تفصيلا في المسالة) والوجه في ذلك: أن صاحب المنتهى وهو العلامة: ذهب إلى المنع. صاحب المدارك ذهب إلى الجواز. فأراد ان يبين ما هو مدرك العلامة وما هو مدرك صاحب المدارك، فقال: إنّ العلامة في المنتهى إنما ذهب إلى عدم الجواز لانه اختار الشرطية، وأن صاحب المدارك انما ذهب للجواز لأنه اختار المانعية، فما ذكره مجرد تحرير وتوضيح لمبنى المنتهى ومبنى المدارك. فصاحب المنتهى لانه يقول بالشرطية قال: بأن المشكوك لا يحرز الشرط فيه فقال بالمنع.

وصاحب المدارك لأنه يقول بالمانعية قال: بأن المشكوك لا يحرز فيه المانع فقال بالجواز، لا ان هذا تفصيل في المسألة وهو انه ان قلنا بالشرطية لم يجز وان قلنا بالمانعية جاز، وانما هو تحرير لمبنى صاحب المنتهى وصاحب المدارك، (المحقق النائيني يشكل): والا لا ملازمة بين القولين وبين النتيجة.

نحن نسلم مع صاحب الجواهر في العقد الايجابي وهو انه: ان قلنا بالشرطية لابد أن نقول بعدم الجواز، ان قلنا بأنه يشترط في صحة الصلاة كون الساتر من النبات أو من حيوان مأكول اللحم مقتضى القول بالشرطية انه إذا شك في الساتر انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فلا تصح الصلاة لعدم احراز الشرط. فنحن نسلم بالعقد الايجابي وهو انه ان قلنا بالشرطية قلنا بعدم الجواز،

لكن لا نسلّم بأنه إن لم نقل بالشرطية قلنا بالجواز، وظاهر كلام صاحب الجواهر انه: ان قلتم بالشرطية تذهبون إلى المنع، وان قلتم بالمانعية تذهبون إلى الجواز، نحن نسلم معه بالعقد الايجاب بالاول، ان قيل بالشرطية فيقال بالمنع، لكن ليس إذا لم نقل بالشرطية نقل بالجواز.

والدليل على ذلك: أن مشهور الفقهاء ذهب إلى المانعية أي ان وجود ما لا يؤكل لحمه على المصلي مانع من صحة الصلاة ومع ذلك اختاروا القول بالمنع، مع انهم يقولون بالمانعية لكنهم يقولون إذا شك في ان ما على المصلي من المأكول أم من غيره فلا تصح الصلاة في المشكوك. فهذا كاشف عن ان التفصيل الذي طرحه في الجواهر ليس تفصيلاً في المسألة وهو انه إن قلنا بالشرطية قلنا بالمنع، إن قلنا بالمانعية قلنا بالجواز، بل إن قلنا بالشرطية نقول بالمنع، أما إذا لم نقل بالشرطية هذا لا يعني أن نقول بالجواز. فما ذكره ليس تفصيلاً في المسألة. وإنما هو يحرر مبنى (المنتهى) ومبنى صاحب (المدارك).

سيدنا الخوئي (قده) قال: لكنك ستعرف ان شاء الله تعالى ان مقتضى بعض ادلة القائلين بالجواز عدم الفرق بين الشرطية والمانعية.

اذن لا ملازمة بين القول بالشرطية والقول بعدم الجواز، فنحن نقول بالجواز على اية حال قلنا بالشرطية أم قلنا بالمانعية

بعضهم هكذا قال، من هذا يتبين ان ما ذكره صاحب الجواهر ليس بيان للمباني لانه توجد بعض المباني من يقول بالجواز، قال بالشرطية أو قال بالمانعية، فما ذكره صاحب الجواهر ليس تحريرا للمباني وانما هو يختار هذا التفصيل، يقول ان استفدت من الادلة: الشرطية، فلابد ان اقول بعدم الجواز، وان استفدت من الادلة المانعية فلابد ان اقول بالجواز. فهو يتكلم عن تفصيل يختاره سواء وافقناه في هذا التفصيل أم ما وافقناه لا انه يتكلم عن مباني الاعلام كي يشكل عليه المحقق النائيني بذلك. يقول السيد الخوئي، لا، هو الذي يختار هذا الفصيل، والا هناك من يقول بالجواز على كل حال قيل بالشرطية أو قيل بالمانعية.

القول الرابع: التفصيل بين ما يكون مع المصلّي من افتتاح صلاته وما يقع عليه (يعني بين المفتتح والعارض) إذا شك في الثوب الذي افتتح به الصلاة انه من المأكول أم غيره؟ فيبني على صحة صلاته. إذا شك في الثوب الذي طرأ عليه أو نزلت عليه شعرات مثلاً اثناء الصلاة لا يدري انها من شعر ما يؤكل أو من شعر ما لا يؤكل فلا تصح صلاته. ففرّق بين المفتتح به وبين الطارئ.

يقول السيد الخوئي هذان التفصيلان هما الاساسيان في المسالة، أي غير القول الاول: وهو المنع مطلقا، وغير القول الثاني: وهو الجواز مطلقا. التفصيل الذي اختاره صاحب الجواهر بين القول بالشرطية والمانعية والتفصيل الثاني بين المفتتح به وبين الطارئ هما التفصيلان الاساسيان.

وهناك تفصيلات مبنية على التفصيل الثاني يعني مبنية على القول بالشرطية والمانعية:

منها: التفصيل بين الملبوس وبين غير الملبوس، وهو الذي اختاره صاحب الجواهر في(نجاة العباد) يعني صاحب الجواهر له قولان: قول في الجواهر:

ان قلنا بالشرطية قلنا بالمنع، ان قلنا بالمانعية نقول بالجواز، لكن في رسالته العملية وهي (نجاة العباد) اختار أنه: إذا شككنا في الملبوس هل هو من المأكول أم من غير لا تصح الصلاة، اما إذا شككنا في غير الملبوس (سواء كان محمول أو كان مقارن) فإننا نقول بالصحة.

السيد الخوئي يقول هذا كله مبني على الشرطية والمانعية. لانه يقول بالشرطية في الملبوس، يعني يشترط في لباس المصلي ان يكون من النبات أو من حيوان مأكول اللحم لذلك اختار انه لو شك في الملبوس فمقتضى الشرطية هو المنع. لعدم احراز الشرط. بينما في غير الملبوس بنى على المانعية وحيث لا يحرز المانع تصح الصلاة.

التفصيل الثاني: التفصيل بين الساتر وغيره، فإن شك في ساتر العورة انه من المأكول أو من غيره لا تصح الصلاة، وان شك في غير الساتر حتى لو كان ملبوس كما لو لبس قميص غير ساتر فهذا القميص شك في انه من المأكول أو من غير يبنى على صحة صلاته.

السيد الخوئي يقول هذا ايضا مبني على الشرطية والمانعية لانه في الساتر ذهبوا إلى الشرطية قالوا: يشترط في الساتر (لا مطلق اللباس) ان يكون من نبات أو من حيوان مأكول اللحم لذلك إذا شك في الساتر لا تصح الصلاة. بينما في غير الساتر بنوا على المانعية، أي ان اصطحاب ما لا يؤكل لحمه مانع لذلك قالوا إذا شك فيه فيجري استصحاب عدم المانع.

التفصيل الاخير: ما ذكره السيد الماتن، حيث فصل بين ما يعلم انه من الحيوان ونشك في المأكولية وعدمه، وبين ما نشك انه من الحيوان أو من غير الحيوان، فتارة سواء كان الشك في الساتر أو الشك في الملبوس أو الشك في المحمول أو الشك في الطارئ على اللباس تارة نحرز انه من الحيوان لكن نشك انه من المأكول أو من غيره؟ فهنا ذهب صاحب (العروة) الاقوى الجواز. بينما إذا شككنا من الاصل هل هو من الحيوان أو من النبات؟ قال: لا اشكال في الجواز.

السيد الخوئي اعتبر هذا تفصيل في المسالة. أي أن صيغة الفتوى غيرها سيد العروة قال: ان شككتم انه من حيوان أو من غيره فلا اشكال في الجواز، وان احرزتم انه من الحيوان وشككتم انه من المأكول أو من غيره فالاقوى الجواز.

إذن بالنتيجة ان رأي صاحب العروة هو القول بالجواز لان الشك اساسا هو من الحيوان أو من غيره خارج عن محل بحثنا.

**محل البحث:** فيما احرز انه من الحيوان لكن شك انه من المأكول أو من غيره، أما إذا شككنا من الاصل انه من الحيوان من غيره فهو خارج عن محل المسألة ولا اشكال عند احد بالقول بالجواز.

لذلك تعبير المحقق النائيني دقيق، قال: هناك تفصيل في المشتبه وهناك تفصيل في الاشتباه:

التفصيل في المشتبه: مثل ما ذكره صاحب الجواهر في (نجاة العباد) قال المشتبه تارة ملبوس وتارة غير ملبوس. إذا المشتبه ملبوس نقول بالمنع، إذا المشتبه غير ملبوس محمول مثلا نقول بالجواز. هذا تفصيل في المشتبه.

وتارة هناك تفصيل في الاشتباه: تارة اشتبه في انه من حيوان أو لا؟ لا إشكال في الجواز. وتارة: احرز انه من الحيوان لكن اشتبه انه من المأكول أو لا، هذا تفصيل في المشتبه. فهناك فرق التفصيل في المشتبه وهو من اقوال المسألة وبين التفصيل في الاشتباه. هذا خارج عن محل الكلام.

بعد بيان الاقوال في المسألة **نذكر جهات**:

### الجهة الاولى:

هل الجواز في المسألة جواز وضعي (صحة وعدم صحة)؟ أو الجواز تكليفي؟.

فالمعروف هو ان البحث في الجواز الوضعي، عندما نقول هل يجوز الصلاة في الثوب المشكوك، يعني هل تصح الصلاة أو لا تصح.

ولكن هل يحتمل البحث في الجواز التكليفي، بمعنى انه هل يحرم تكليفاً الصلاة في الثوب المشكوك أم لا يحرم؟!

ربما يقول شخص لا معنى للبحث في الجواز التكليفي إذ لا يحتمل ان يحرم لبس المشكوك تكليفا بحيث تعاقب عليه. إذن البحث في الجواز الوضعي.

السيد الخوئي يقول محتمل. وهو ليس البحث في الحرمة التكليفية الذاتية، (مقطوع انه ليس محرم ذاتاً، البحث في الحرمة التكليفية التشريعية) \_بمعنى لو صليت في الثوب المشكوك بعنوان انها صلاة، كأنني اقول: أصلي في الثوب المشكوك لان الصلاة في الثوب المشكوك مصداق لما أمر به الشارع

يقول: فإضافة الصلاة في الثوب المشكوك إلى الشارع يحتمل أنه حرام تكليفا بنحو الحرمة التشريعية، فيصح البحث في ذلك.

**لكن،** الحرمة التشريعية هنا فرع القول بالفساد، يعني هذا يبتني على القول بالجواز الوضعي، بمعنى ان قلنا بصحة الصلاة في الثوب المشكوك فاثر ذلك ان يحل تكليفا اضافة الصلاة في الثوب المشكوك إلى امر الشارع، وان قلنا بالفساد حرم تكليفا اضافة الصلاة في الثوب المشكوك إلى الشارع. فالحرمة التشريعية والحلية التشريعية متفرعان على القول بالصحة والفساد متفرعان على القول بالجواز الوضعي، فلابد من البحث أولاً في الجواز الوضعي، فإذا بحثنا فيه انتهى الإشكال في المسألة التكليفية التشريعية.

### الجهة الثانية:

هل المراد بالجواز في المقام الجواز الواقعي؟ واقعاً يجوز لك الصلاة في الثوب المشكوك؟ بحيث لو صليت في الثوب المشكوك وتبين بعد ذلك انه مما لا يؤكل لحمه فصلاتك صحيحة واقعاً؟

أو الجواز جواز ظاهري كما يقول النائيني يعني أنك تشك في انه مأكول أو غير مأكول يجوز لك ذلك باستصحاب عدم كونه مما لا يؤكل؟ اما إذا انكشف بعد ذلك أنك صليت فيما لا يؤكل مقتضى القاعدة فساد الصلاة.

(الظاهر المنقلب الى الواقع. يقول السيد الخوئي: تارة واقعي، تارة ظاهري، تارة ظاهري ينقلب إلى الواقعي. بعض الفروض بل الاقوال وستعرف انه هو الاقوى).

قال المحقق القمي: في أجوبته في كتاب جامع الشتات: ان المنصرف (الجواز الواقعي) مما دل على المنع من الصلاة فيما لا يؤكل ان المنع في فرض العلم. يعني المانعية مانعية ذكرية. ان علمت بأن هذا اللباس مما لا يؤكل لا تصح الصلاة فيه فالمانعية علمية إذن بمجرد ان تشك انتفت المانعية واقعاً لا ظاهراً إذ ما دامت المانعية خاصة بفرض العلم، إن علمت كان مانعاً معناه: بمجرد ان لم تعلم بمجرد ان تشك فليس بمانع، فتصح الصلاة واقعاً. فعلى ما أفاده اخذ العلم جزءا من الموضوع فالصحة في فرض الشك تكون صحة واقعية.

السيد الخوئي أشكل عليه بإشكالين: قال: لكن مبناه غير قابل للتصديق، اولا: لان الالفاظ اسامي للمعاني الواقعية لا للمعلومة، فإذا قال الشارع: لا تصل فيما لا يؤكل ظاهره: ان ما لا يؤكل لانه لا يؤكل مانع لا لانه معلوم، العلم والجهل لا دخل لهما، فهذا نظير النهي عن الصلاة في الذهب، النهي عن الصلاة في الحرير، ظاهره: المانعية الواقعية. اشتراط ستر العورة ظاهره: اشتراط الستر الواقعي، اشتراط الطهارة في ساتر العورة ظاهره الشرط الواقعي.

حمل ذلك على الشرط العلمي خلاف الظاهر لا انه غير قبل للتصديق.

**ثانياً:** مع الغض، فإنما نسلم الانصراف في الاخبار المتضمنة للخطاب (يعني النهي أو الامر) حيث ذهب جملة منهم المحقق الطهراني صاحب(المحجّة) أن الخطابات (التي فيها نهي وامر) ظاهرة في عدم العلم، لان النهي والامر متقومان بالمحركية والزاجرية وإنما تتصور المحركية والزاجرية في فرض الالتفات لذلك يقول أي خطاب يصلنا بصيغة الأمر أو النهي منصرف إلى فرض العلم والامتثال.

لذلك إذا نمشي على بعض الروايات كرواية علي ابن ابي حمزة:

سألت أبا عبد الله (ع) وأبا الحسن(ع): (عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلي فيها الا ما كان منه ذكيا، قلت: أوليس الذكي ما ذكّي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه). فهذا ورد بصيغة النهي، حيث انه ورد بصيغة النهي ينصرف لفرض العلم والالتفات.

لكن مبنى المسألة ليس هذه الرواية، بل مدرك المسألة هي (موثقة ابن بكير) وموثقة ابن بكير لم يرد فيها لسان النهي وانما اخبار وارشاد، قال: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في شعره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد)، وهذا ظاهر في النظر إلى الأمر الواقعي علم أم لم يعلم. لذلك حمل المحقق الهمداني عبارة (موثقة ابن بكير) على بيان الحكم التكليفي غير عرفي.

وهذا يتكلم عن فعل وضعي وهو الصحة والفساد ولا ربط لهما بحال العلم والجهل. (هذا كلام المحقق القمي والإشكال عليه).

وذهب المحقق النائيني إلى ان الصحة ظاهرية لا واقعية، وتظهر الثمرة: فيما لو صلى بالمشكوك ثم انكشف الخلاف وبان أنه مما لا يؤكل، فعلى ما أفاده تجب الإعادة. لأن الصحة ظاهرية.

### 66

**الجهة الثانية:**  من جهات المسالة في ان الجواز المبحوث عنه وهو جواز الصلاة في اللباس المشكوك هل هو جواز واقعي كما ذهب اليه المحقق القمي أم جواز ظاهري كما ذهب اليه المحقق النائيني (قدس سرهما)، أم انه جواز ظاهري يتبدل الى واقعي في بعض الفروض كما ذهب اليه سيدنا الخوئي (قده).

ولأجل اثبات صحة مبناه وتفنيد مبنى المحقق النائيني دخل في بحث (لا تعاد) وان (لا تعاد) هل تشمل الجاهل بالحكم أم لا؟

**فأفاد** بأن مقتضى القاعدة ان من صلى في الثوب المشكوك ثم انكشف له ان الثوب مما لا يؤكل لحمه مقتضى القاعدة الاولية بطلان صلاته، لأن المفروض ان شرطية ما يؤكل أو مانعية ما لا يؤكل مانعية واقعية لا ذكرية. فإذا انكشف ان ما صلى فيه لم يكن مما يؤكل فمقتضى القاعدة الأولية بطلان صلاته.

فنحتاج لإثبات صحة صلاته بعد انكشاف الخلاف إلى دليل خاص **والدليل الخاص المتصور في المقام هو حديث** (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) ويبتني التمسك بحديث (لا تعاد) على شموله للجاهل، فإذا قلنا بأن الحديث شامل للجاهل فمن صلى في الثوب المشكوك جهلا ثم انكشف الخلاف وانه صلى فيما لا يؤكل شمله حديث (لا تعاد) فكان مقتضى ذلك صحة صلاته، إذن فلابد من البحث في هذه النقطة، وهي:

### هل أن (لا تعاد) يشمل الجاهل أم لا؟

لذلك ذكر سيدنا (قده) عدة مطالب:

المطلب الاول: نقل عن المحقق النائيني عن (كتاب الصلاة، ج3، ص5) أن المحقق النائيني ذهب إلى اختصاص (حديث لا تعاد) بفرض النسيان وعدم شموله لفرض الجهل وقد اوضح مراده بما يلي:

أنه في فرض مخالفة التكليف الواقعي كما إذا افترضنا ان المكلف صلى فيما لا يؤكل جاهلا مثلا، اما ان يكون التكليف الواقعي ما زال باقيا أو انه سقط. فإن كان الامر الواقعي ما زال باقياً أي ما زال مخاطبا بقوله (صل فيما يؤكل) أو قوله (لا تصل فيما لا يؤكل). إذا كان ما زال مخاطبا بالأمر الواقعي لا يصح خطابه بـ(اعد) أو لا تعد، لأن الامر الواقعي موجود. فلا معنى لأن يقال له اعد أو لا تعد. فإذا كان الامر الواقعي فعليا في حقه فلا وجه لخطابه بـ(اعد) حتى يخاطب بلا تعد ، بينما إذا قلنا بأن الامر الواقعي قد سقط وليس مخاطبا به بعد المخالفة، فلا محالة لا يتصور خطاب في حقه حينئذٍ بعد سقوط الامر الواقعي، الا خطاب اعد أو لا تعد.

اذن ان كان الامر الواقعي باقيا فهو خارج عن موضوع اعد أو لا تعد، وان كان الامر الواقعي ساقطا فهو داخل في موضوع اعد أو لا تعد. هذا من حيث الكبرى.

ومن حيث الصغرى: إذا كان المكلف ناسيا، بأن صلى فيما لا يؤكل نسيانا، ثم تذكر انه صلى فيما لا يؤكل، فهنا الامر الواقعي ساقط في حقه، إذ لا يعقل امر الناسي بما نسي فلا يعقل امره بالكل المركب بالاجزاء التي نسيها أو الشرائط التي نسيها، فحيث ان الناسي لا يعقل تكليفه بالأمر الواقعي وهو الامر بالمركب مما نسيه فلا محالة الخطاب المتصور في حق الناسي هو اعد إذا كان المولى يريد الامتثال مرة اخرى، فإذا لم يرد سوف يقول له لا تعد، من هنا كان حديث (لا تعاد) شاملا للناسي لأنه قوله (لا تعاد) ظاهر في النظر إلى فرض يكون المخاطب فيه مما يصح ان يخاطب بـ(اعد) فينفيه الحديث فيقول: لا تعد، وهذا انما يتصور إذا سقط الامر الواقعي في حقه، كما في فرض النسيان.

واما في فرض الجهل: فالمفروض ان الامر الواقعي لا يسقط في حال الجهل لاشتراك الاحكام بين العالم والجاهل، فبما أن الحكم الواقعي مشترك بين العالم والجهال فإذا كان جاهلا ثم التفت خوطب بنفس الامر الواقعي وهو قوله (صل فيما يؤكل، (ولا تصل فيما لا يؤكل) فهو خارج موضوعا عن مقسم اعد و لا تعد، فبما انه خارج موضوعا عن ذلك لذلك يكون حديث (لا تعاد) منصرفا عن الجاهل. لأن حديث (لا تعاد) بقرينة التعبير فيه بـ(لا تعاد) واضح النظر للمكلف الذي يصح خطابه بـ(اعد) فينفى بـ(لا تعد) وهذا إنما يتصور في الناسي دون الجاهل. هذا ما نقله عن المحقق النائيني (قده) عن كتاب الصلاة.

**ثم اشكل عليه: بأن** عنوان (لا تعاد) كما يتصور في حق الناسي يتصور في حق الجاهل لا فرق بينهما، فهذه المادة كما تتصور شمولها للناسي يتصور شمولها للجاهل. وبيان ذلك:

انه لو فرضنا ان الجاهل دخل في الصلاة وصلى ركعة مثلا فيما لا يؤكل جهلا منه، أو فرغ من الصلاة وقد صلى تمامها فيما لا يؤكل الا يصح خطابه بـ(أعد) لا اشكال عرفا يقال له (اعد) اعد صلاتك، لأنها وقع فيما لا يؤكل. فكما انه في الناسي إذا صلى في غير المأكول مثلا فتذكر اثناء الصلاة أو تذكر بعد الصلاة صح خطابه عرفا بـ(اعد صلاتك) أو استأنف صلاتك، فيأتي حديث (لا تعاد) ليسقط عنه ذلك، كذلك الجاهل إذا صلّى ركعة أو اتم الصلاة فيما لا يؤكل فإن الخطاب العرفي في حقه بـ(اعد) أو (لا تعد).

نعم، (اعد) لا يتصور فيمن لم يشرع بالصلاة اصلا لأنه إذا لم يشرع في الصلاة فلا معنى لأن يقال له اعد، بل يتوجه الامر الاول اليه، لكنه بعد الشروع وارتكاب المحذور فهو مقسم عرفا لـ(اعد) أو (لا تعد) كان ناسيا أو كان جاهلا، فلذلك تشبث المحقق النائيني بأن التعبير بـ(لا تعاد) واضح النظر لمن سقط الامر الواقعي في حقه وهو خصوص الناسي غير تام، بل يشمل كل من يصح خطابه بعد شروعه في الصلاة بـ(اعد) ، والجاهل ممن يصح خطابه عرفا بعد شروعه بالصلاة بـ(اعد)، فيقال له لا تعد.

قال سيدنا ولكنك خبير بصحة اطلاق الاعادة في كلتا الصورتين، فهما يشتركان في صحة الاطلاق نفيا واثباتا بمجرد الشروع في العمل، نعم قبل الشروع لا معنى للحكم بالإعادة أو بعدمها لانتفاء الموضوع، فإنها \_الإعادة\_ عبارة عن الوجود الثاني للطبيعة من دون فرق في ذلك بين الجاهل والناسي فكما ان الناسي إذا كرر كان تكراره اعادة كذلك الجاهل إذا كرر كان تكراره اعادة عرفاً. سواء فرغ من العمل أو كان بعد في الاثناء. ويكشف عن الثاني ما ورد غير وارد من الاخبار من الاعادة فيمن تقهقه بصلاته، أو احدث أو نحو ذلك، حيث عبّرت بعض النصوص بـ(يعيد صلاته) مع بقاء الامر الاول في حقه فإنه إذا احدث فإن الامر ما زال باقيا في حقه ومع ذلك قال الروايات يعيد الصلاة. هذا ما ذكره السيد الخوئي في تعليقه على شيخه النائيني (قدس سرهما).

**وهنا عدة تعليقات على ما ذكره سيدنا (قده) :**

**التعليقة الاولى:** تكرر في كلمات سيدنا (قده) نسبة اختصاص حديث (لا تعاد) بالناسي للمحقق النائيني. عدة مرات يقول ان المحقق النائيني يرى اختصاص حديث (لا تعاد) بفرض النسيان.

ولكن عند المراجعة لكلمات المحقق النائيني (قده) نرى ان المحقق النائيني يرى عدم شمول (لا تعاد) لفرض الجهل لا الاختصاص بحال النسيان، وقد ذكر ذلك مؤكدا كما في (تقرير الصلاة، ج2، ص287) للآملي. قال:

مورد عدم وجوب الاعادة المستفاد من صحيحة زرارة وهو حديث (لا تعاد) ما كان مقتضى القاعدة لولا الصحيحة هو الاعادة أي ان ظاهر حديث (لا تعاد) بقرينة التعبير بلا تعاد انه لولا هذا الحديث لكان مقتضى القاعدة في حقه هو الاعادة وهذا غير مختص بصورة النسيان يعني من كان مقتضى القاعدة في حقه لولا صحيحة (لا تعاد) هذا لا يختص بفرض النسيان بل يعم لكل مورد لم يمكن للشارع توجيه الامر بالصلاة التامة اليه. فكل مورد لا يمكن للشارع ان يأمر المكلف بالصلاة التامة ففي هذا المورد يكون مقتضى القاعدة الاعادة لولا حديث (لا تعاد)، وهذا ايضا يتصور في الناسي إذ لا يمكن ان يأمره المولى بما نسي، كذلك يتصور في المضطر، كذلك يتصور في المخطأ ، كذلك في الغافل.

بالنتيجة: كل مكلف ابتلي بعذر يمنع من تكليفه بالمركب التام اما لنسيان أو اضطرار أو اكراه أو غفلة أو خطأ، فمثل هذا المكلف مقتضى القاعدة في حقه انه إذا ارتفع عذره ان يعيد لولا حديث (لا تعاد). فمورد الصحيحة يعم جميع هذه الموارد بعد شمولها للعمد والجهل بقسميه القاصر والمقصّر.

أما الجاهل: فمقتضى القاعدة في حقه، إذا علم هو مخاطبته بنفس الامر الاول، لا ان مقتضى القاعدة في حقه ان يعيد بل مقتضى القاعدة في حقه خطابه بالأمر الاول. لذلك قلنا بانصراف حديث (لا تعاد) عن الجاهل ويشمل كل موارد العذر التي تمنع من امره بالمركب.

**التعليقة الثانية**: بالنسبة لما أفاده المحقق النائيني(قده) **يلاحظ عليه:**

أولاً: بأن دعوى عدم شمول الخطاب للنسيان غير المستوعب أول الكلام، \_فإن محل الكلام لا يختص بالنسيان المستوعب للوقت بل يشمل النسيان غير المستوعب كما إذا نسي حال الصلاة ثم تذكر بعدها فإن (لا تعاد) تشمله قطعا\_، ولا اشكال ان الناسي بنسيان غير مستوعب مخاطب بالطبيعي بين الحدين، فهو مخاطب بطبيعي الصلاة فيما يؤكل بين الحديث والمفروض ان المكلف وان نسي هذا التكليف في بعض الوقت لكن بما انه متذكر له في بعض الاخر فخطابه بالطبيعي المشتمل على هذا الشرط ليس مستحيلا ولا لغواً بل هو خطاب عقلائي.

إذن بالنتيجة: دعوى ان الناسي ليس مخاطباً بالأمر الواقعي وانه لا يخاطب الا بـ(اعد) هذه الدعوى ممنوعة، بل النسيان غير المستوعب مخاطب بنفس الامر الواقعي لصحة خطابه بالطبيعي المشتمل على الشرط أو الجزء أو المانع المنسي.

ثانياً: إن لغوية الخطاب في حق الناسي تشمل ايضا الجاهل المعتقد بالخلاف، فلو فرضنا انه جاهل بوجوب السورة عليه جهلا مركباً يعني قاطع بالخلاف، فكما انه لا يصح خطاب الناسي للغوية خطابه مع عدم قدرته على التحرك على طبق الخطاب لكونه ناسيا لا يصح ايضا خطاب الجاهل القاطع بالخلاف، ولذلك يقال لا يمكن ردع القاطع عن قطعه، فلا يمكن خطاب الجاهل بما جهله إذا كان قاطعاً بالخلاف، فهذه النكتة كما ذكر سيدنا في بعض الموارد لا تختص بفرض النسيان بل أيضاً الجهل المركب.

ثالثا: إن ظاهر حديث (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) ثم قال: (والتشهد سنة والقراءة سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ظاهر الحديث: أن الكبرى في الذيل وليست في الصدر، فالمدار على صدق الذيل لا على صدق الصدر، وما ذكر في الصدر ما هو الا تطبيق من تطبيقات الكبرى المذكورة في الذيل.

فالكبرى المذكورة في الذيل هي: (لا تنقض السنة الفريضة) أي ان الاخلال بالسنة عن عذر لا يوجب نقض الفريضة وهذه الكبرى كما تشمل الناسي تشمل، تشمل الجاهل ذو الاعذار الاخرى، وما ذكر في الصدر من قوله (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) ما هو الا تطبيق لهذه الكبرى المذكورة في الذيل.

اذن لو سلمنا مع المحقق النائيني (قده) عدم شمول كلمة (لا تعاد) للجاهل فلا عبرة لذلك، لانها مجرد تطبيق وإنما المهم ما ذكر في الذيل، وحيث ان ما ذكر في الذيل يشمل الجاهل والناسي بلا فرق بينهما فمقتضى ذلك عموم الحديث.

رابعاً: لو سلّمنا بأن المدار على الصدر فالتعبير بالإعادة لا يكشف عن اختصاص الحديث بفرض الناسي لأنه مجرد ارشاد، إذ ليس قوله (لا تعاد) الا مجرد ارشاد إلى الصحة وأن سنة السنة لا تشمل فرض العذر، فقوله (لا تعاد الصلاة) ما هو الا حاكم على الادلة الاولية شارح لها مبين ان جزئية كل جزء ما عدا الخمسة، وشرطية كل شرط ما عدا الخمسة، ومانعية كل مانع ما عدا الخمسة لا تشمل فرض العذر، سواء كان العذر نسيانا أو جهلاً، فبما ان التعبير بــ(لا تعاد) مجرد ارشاد إلى الصحة وضيق الجزئية والشرطية والمانعية عن السعة والشمول لفرض العذر لذلك لا معنى للقول بأن (لا تعاد) انما يتصور في حق من لم يخاطب بالأمر الواقعي فخوطب بـ(اعد) فنفاه الحديث بقوله (لا تعاد).

**فإن قلت:** حتى لو سلمنا بأن حديث (لا تعاد) ارشاد، فإن الارشاد بإطار اللسان المرشد به، فصحيح ان مفاد (لا تعاد) الارشاد إلى الصحة لكن المرشد اليه تتضيق بضيق اللسان الذي تم به الارشاد، وحيث إن اللسان وهو قوله (لا تعاد) ضيّق ولا شمول فيه عرفاً لمن كان مخاطباً بالأمر الاول وهو الجاهل فلا محالة (لا تعاد) ترشد إلى الصحة في فرض النسيان ولا تشمل فرض الجهل.

**قلت:** هذا تام لو لم يكن العنوان عرفا كناية عن الصحة. فلو لم يكن هذا العنوان كناية عرفية عن الصحة لتم الكلام بأن المرشد اليه بحدود اللسان المرشد به فإذا كان اللسان واسعا كان المرشد اليه واسعا والا كان ضيقا، ولكن إذا كان العنوان المستخدم في مقام الارشاد قد اصبح كناية عرفية عن امر معين فلا تلحظ الخصوصيات اللسانية في الكناية وانما يكون المدار على المكنى عنه.

فمثلا في قول العرب: فلان كثير الرماد، أو مهزول الفصيل، أو جبان الكلب، كل ذلك كناية عن الكرم، فبما أن هذه العبارات لدى العرف العربي كناية عن الكرم فلا تلاحظ خصوصية كثرة الرماد أو جبن الكلب أو هزال الفصيل وانما المدار على المكني عنه، فهو طريق محظ بنظر العرف إلى المكني عنه، وحيث إن عنوان (لا تعاد) و(اعاد) في النصوص اصبح كناية عن الصحة والفساد، كما يظهر من كثير من النصوص: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، (من جهر فيما لا ينبغي فيه الجهر اعاد) إلى غير ذلك من النصوص.

إذن فمقتضى كون اللسان ارشادا وكناية عن الفساد ان لا يعتمد على الخصوصية اللّسانية لو سلّمنا بأن المدار على ما في الصدر. ولذلك في ضمن روايات حديث (لا تعاد) قال: (والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة)، فهل يحتمل في قوله من ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة، هل يحتمل سقوط الامر؟ مع ان المتعمد من اوضح مصاديق من كان الامر باقيا في حقه، لذلك عبرت الرواية بـ(اعاد الصلاة) مما يكشف عن كون الاعادة وعدم الاعادة مجرد الكناية عن الفساد وعن الصحة. ونحوه قوله: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) أو قوله: (من جهر فيما لا ينبغي الجهر به) أي فعل ذلك فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ونحو ذلك.

وبعد مناقشة المحقق النائيني يتبين لنا المناقشة فيما ذكره سيدنا (قده) حيث تشبث سيدنا بأن كلمة اعاد مما يصح خطاب الجاهل به كما يصح خطاب الناسي به.

فيقال: إما ان يكون (لا تعاد) خطابا ارشاديا أو يكون خطابا مولوياً، فإن كان خطاب (لا تعاد) مجرد ارشاد لم نحتج إلى هذه النكتة فيكفي دفع الاشكال ويكفي في دفع كلام النائيني ان (لا تعاد) إرشاد إلى الصحة، ومقتضى ارشاديته إلى الصحة عدم الفرق بين الجاهل والناسي، بل ومقتضى كونه ارشاده إلى الصحة عدم الفرق فيما لو كان ذلك قبل الشروع أو بعد الشروع، فهو يريد ان يقول: جزئية الجزء لا تشمل فرض العذر وهذا البيان كما يصح ان يبين للمكلف بعد الشروع يصح ان يبين للمكلف قبل الشروع. إذ ما دام اللسان مجرد ارشاد فلا فرق في ذلك في النظر إلى المسألة بعد الشروع أو قبل الشروع.

واما إذا قلت يا سيدنا انه خطاب مولوي، فيأتي كلام النائيني، إذ لا معنى لأن يؤمر مولوليا بـ(اعد) مع أنه مأمور بالأمر الاول، لا معنى لتعدد الامر المولوي فالجاهل بما انه مأمور بالأمر الاول فلا معنى لأمره بأمر ثاني بعنوان اعد، وانما يتصور ذلك بالناسي لأنه ليس مأموراً بالأمر الاول. إذن إما أن تقول هذا خطاب مولوي فيأتي كلام النائيني من كان مأمور بالأمر الاولي لا معنى لأن يأمر مرة اخرى بـ(اعد) حتى ينفى بـ (لا تعاد) ومن لم يكن مأمورا بالأمر الاولي هو الذي يصح خطابه بـ(اعد) خطابا مولويا فينفى بـ(لا تعاد). وأما إذا قلت بأنه مجرد ارشاد إلى الصحة مقابل الارشاد إلى الفساد فلا حاجة إلى هذا البيان وهو انه يصح ان يخاطب الجاهل بـ(اعد) بعد شروعه أو بعد فراغه من الصلاة وإن لم يصح خطابه بذلك قبل شروعه إذ ما دام مجرد ارشاد إلى ضيق الجزئية أو الشرطية أو المانعية فلا فرق في صحة هذا الارشاد بين ما بعد الشروع وما قبل الشروع.

### 67

ذكرنا سابقا: أن المحقق النائيني (قده) في (كتاب الصلاة) استدل على عدم شمول حديث لا تعاد لفرض الجهل، بان عنوان لا تعاد انما يتصور في مقابل خطاب اعد، وخطاب اعد انما يتصور في المكلف الذي ليس مخاطبا بالامر الاول وهو الناسي مثلا، واما المكلف المخاطب بنفس الامر الاول كالجاهل بلحاظ اشتراك الاحكام بين العالم والجاهل فلا معنى لخطابه بـ(اعد) بعد تكليفه بنفس الامر الاول.

وأشكلنا عليه بما سبق: بأن (لا تعاد) ما هي إلا ارشاد الى الصحة وليست أمراً مولويا كي يقال انما نتصور هذا الحكم المولوي في حق من لم يكن مخاطبا بالامر الاول فانها اساسا حكم ارشادي.

وقلنا على فرض التشكيك في معنى لا تعاد فلا إشكال ان الذيل وهو قوله (ع): (لا تنقض السنة الفريضة) ظاهر في الحكم الوضعي وأن الاختلال بالسنة لا يوجب بطلان الفريضة، فإذا كان الاخلال عن عذر، فاذا لم يكن الصدر شاملا لفرض الصدر فالذيل شامل له والمدار على الذيل لأنه هو المذكور تعليلاً لما في الصدر.

ولكن قد يلاحظ على كلا الكلامين المذكوران بملاحظتان:

**الملاحظة الاولى**: قد يقال: بان لا تعاد هو عبارة عن حكم تكليفي وليس ارشادا الى صحة الصلاة مقابل احتمال فسادها، والوجه في ذلك: ان المقصود بلا تعاد النهي عن الاعادة، بلحاظ أن تكرار الصلاة يفضي الى الوسوسة عادة، فالمولى لأجل تجنيب المكلف مفسدة الوسوسة والوقوع في محذور الوسوسة منعه من اعادة الصلاة، فقوله : (لا تعاد الصلاة) اي ليس للمكلف ان يعيد الصلاة اذا اخل بسنة من سننها فان هذه الاعادة محرمة عليه تجنيبا له عن الوقوع في الوسوسة.

واما الخمسة حيث قال (لا تعاد الصلاة الا من خمسة)، فغاية ما يستفاد من المنع الجواز لا المنع، اي لا يجوز للمكلف اعادة الصلاة اذا اخل بغير الخمسة واما اذا اخل باحد الخمسة فيجوز له الاعادة لا انه يجب عليه، اذ الاستثناء من المنع يفيد الترخيص لا يفيد الالزام بالمقابل، فاذا قال المولى: لا يجوز لك ان تكرم الجيران الا ما كان عادلاً، فان غاية ما يستفاد من الاستثناء انه يجوز اكرام العادل من الجيران لا انه يجب.

فإذن: لعل الخمسة لأهميتها يقول المولى وإن صحت الصلاة بالإخلال باحد الخمسة لكن مع ذلك يجوز لك تكرار الامتثال، لاهميتها.

أما لو حصل الاخلال بغير الخمسة فلا يجوز لك الاعادة تجنيبا لك عن الوقوع في مفسدة الوسواس.

او لعل وجه الفرق بين الخمسة وغيرها ان كثرة الشك عادة تقع في الخمسة لا في غير الخمسة فقال: ان اخل بغير الخمسة لا يجوز له الاعادة وان اخل باحد الخمسة جازت له الاعادة.

**فإن قلت**: لا يتصور المنع من الاعادة الا مع فرض صحة الصلاة، والا لو كانت الصلاة فاسدة والامر ما زال باقيا فلا معنى لتحريم الاعادة، فحتى لو قلنا بان المستفاد من لا تعاد النهي التكليفي اي ان اعادة الصلاة مع الاخلال باحد السنن حرام مع ذلك لازم هذا الحكم التكليفي ان الصلاة صحيحة اذ لو لم تكن فاسدة لم يكن وجه للمنع من اعادتها، إذن فالرواية وان دلّت بالمطابقة على الحكم التكليفي وهو حرمة الإعادة لكنها دلت بالالتزام على الحكم الوضعي وهو صحة الصلاة،

فالنتيجة ان مفاد صدر الرواية هو: صحة الصلاة، فنتمسك بإطلاق مفادها الالتزامي لإثبات صحة الصلاة حتى في فرض الجهل، مقابل كلام المحقق النائيني.

**قلنا:** بما ان الصحة مدلول التزامي والمولى ليس في مقام البيان من جهته، لان المولى في مقام البيان من جهة المدلول المطابقي، وليس في مقام البيان من جهة المدلول الالتزامي. فالصحة وان كانت مدلولا التزاميا للنهي عن الاعادة لكن المولى ليس في مقام البيان من جهتها، وبما انه ليس في مقام البيان من جهتها فلا يصح التمسك باطلاق هذا المدلول الالتزامي لاثبات الصحة حتى في فرض الجهل الذي هو محل المناقشة بيننا وبين المحقق النائيني.

**فالمتحصّل**: أن الذي اعتمد عليه في نقض كلام المحقق النائيني وهو ظهور صدر الرواية في الحكم الوضعي وهو الارشاد الى الصحة غير تام. لاحتمال انه نهي تكليفي وهذا الاحتمال احتمال عرفي.

**ويرد على ما ذكر:**

أولاً: ان ظاهر كثرة استعمال اعاد ولا تعاد في النصوص في الارشاد الى الفساد والصحة هو انعقاد هذه الظهور، فمتى قيل لا تعاد كان المنصرف عرفا هو الارشاد الى الصحة، ومتى ما قيل (اعد) كان المنصرف عرفا الارشاد الى الفساد.

وثانياً: على فرض المناقشة في ذلك كما أفيد فنتمسك بالتعليل، بمعنى: ان ظاهر تعليل قوله: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) لأن السنة لا تنقض الفريضة، ان معنى لا تعاد الارشاد الى الصحة بلحاظ انه علله بحكم وضعي، فبما ان الصدر معلل بالذيل والذيل ظاهر في الحكم الوضعي حيث إن ظاهر قوله (لا تنقض السنة الفريضة) الارشاد الى الحكم الوضعي وهو ان الاخلال في السنة لا يوجب نقض الصلاة وبطلانها، فبما ان الصدر معلل للذيل والذيل ظاهر في الارشاد الى الحكم الوضعي كان مصداقه في الصدر حكما وضعيا وهو الارشاد الى الصحة.

**فان قلت:** اي مانع من ان يكون مفاد الصدر حكما تكليفيا والحكم المذكور في الذي حكما وضعياً، فكأنه قال المولى: لا يجوز للمكلف اعادة الصلاة اذا اخل بغير الخمسة، والسبب في أنه لا يجوز له الاعادة لانّ ما اخل به سنة، فان كان ما اخل به سنة فلا يجوز له الاعادة وان كان ما اخل به فريضة فيجوز له الاعادة فيصح تعليل الحكم التكليفي المذكور في الصدر بما ذكر في الذيل وهو انه ان السنة لا تقاوم الفريضة فالاخلال بالسنة لا يبرر الاعادة، بينما الاخلال بالفريضة يبرر الاعادة فينسجم الصدر مع الذيل وان كان مفاد الصدر حكماً تكليفياً.

**قلت:** لو كان مفاد التعليل هو لا تعاد الصلاة من الاخلال بغير الخمسة لانه سنة وتعاد الصلاة باحد الخمسة لربما تم ما ذكر، لكن التعليل مشتمل على عبارة النقض وليست عبارة انه سنة، حيث قال: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، ومن الواضح ظهور عنوان النقض الافساد، فمفهوم الذيل: أن الاخلال في السنة لا ينقض الفريضة يعني لا يفسدها، وان الاخلال بالفريضة ينقضها يعني يفسدها، فمفاد الذيل طرح كبرى كلية وهي: ان الاخلال بالسنة لا يوجب نقض الصلاة والاخلال بالفريضة يوجب نقض الصلاة، بما ان هذا هو الذيل فالمناسب للتعليل ان يكون مصداقه في الصدر هو الصحة والفساد، لا النهي عن الاعادة او تجويزها، والا لم تكن هناك مناسبة بين ان يقول لا يجوز اعادة الصلاة اذا اخللت بالسنة لان الاخلال بالسنة لا يوجب بطلان الفريضة.

حينئذ لا تبقى مناسبة بين التعليل والمعلل، اذ المعلل حكم تكليفي محض، والتعليل حكم وضعي آخر. فإنه لا تبقى مناسبة عرفية بين التعليل والمعلل.

فالنتيجة: ظاهر الرواية صدرا وذيلا هو النظر للحكم الوضعي اي الارشاد للصحة وبناء على ذلك نتمسك بإطلاق مفادها صدرا وذيلا لإثبات شمولها لفرض الجهل.

**الملاحظة الثانية**: قالو: اما الصدر فهو مردد لأنه يحتمل الحكم الوضعي والحكم التكليفي، فما بقي لديكم الا الذيل، ولم يثبت اشتمال الرواية على الذيل، فبما ان المرتكز في الاستدلال على ظهور الرواية في الحكم الوضعي على الذيل وبما ان العمدة في السيد الاستاذ وامثاله لتعميم الحديث لغير باب الصلاة هو الذيل فكل ذلك يتوقف على اشتمال الرواية الى الذيل، ولم يثبت اشتمال الرواية على الذيل، فما هو الوجه في التشكيك في اشتمال الرواية على الذيل.؟

**قيل: ثلاث منبهات:**

المنبه الاول: حيث إن الصدوق في(الفقيه، ج1، ص339)، قال: وروى زرارة عن ابي جعفر كذا. ونقل الذيل.

وكذا في (الخصال، ص 284)، قال: عن حريز عن زرارة، نقل الرواية ونقل الذيل. بينما في الفقيه (ج1، ص279) قال: وقال (ع) لزرارة، ونقل الرواية من دون الذيل. ومقتضى الشهادة السكوتية في النقل الثاني، حيث نقل الصدر دون الذيل، عدم وجود ذيل في الرواية، فيتحقق التعارض بين النقلين، ونتيجة التعارض بين النقلين عدم احراز صدور الذيل عن الامام (ع).

المنبه الثاني: اختلاف المروي عنه، مضافا لاختلاف المتن، حيث روى الذيل في الفقيه عن الباقر، عن زرارة عن ابي جعفر. وروى الذيل في (الخصال) عن ابي عبد الله. عن حريز عن ابي عبد الله. وذكر الرواية المشتملة على الذيل. فنتيجة اختلاف المروي عنه يقع ايضا منبه اخر عن التشكيك في صدور هذا الذيل.

المنبه الثالث: اختلاف عبارة الذيل نفسه. حيث ان هذا الذيل في كتاب(الهداية، ص158)، أضاف اليه: (والتكبير سنة والقراءة سنة والتكبير سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) وكذا في (الخصال). بينما في الفقيه نقل الذيل من دون هذه الاضافة من دون هذه الفقرة، وهي (والتكبير سنة).

فبمجموع هذه المنبهات لا نحرز صدور الذيل حتى يكون هو المعتمد في إثبات شمول الرواية في فرض الجهل.

**ويلاحظ على ما افيد:**

مقتضى القاعدة ان نعمل بهذا الذي فهو بمثابة اخبار آخر، فان لزرارة اخبارين: اخباراً بصدر الرواية، واخبارا بذيلها، وكل اخبار موضوع مستقل للحجية، وكان احدهما عن امام والآخر عن امام آخر غير ضائر في ثبوت الحجية، فمقتضى القاعدة هو البناء على العمل بالذيل لأنه اخبار موضوع للحجية، ما لم يقم منشأ عقلائي على الخلاف، فنبحث: هل هذه المنبهات المذكورة منشأ عقلائي على الخلاف ام لا؟.

فلنبدأ بالمنبّه الاول وهو: ان الصدوق في (الفقيه) روى هذه الرواية عن زرارة تارة مشتملة على الذيل وأخرى خالية عنه.

فقد يجاب عن هذا الاشكال او عن هذا المنبه: بان المقام من باب تعارض الزيادة والنقيصة وأصالة عدم الزيادة مقدمة على اصالة عدم النقيصة، فإنه اذا دار الامر بين اشتمال رواية زرارة على الذيل وهذه زيادة أو عدم اشتماله عليه وهذه النقيصة، فاصالة عدم الزيادة مقدمة على اصالة عدم النقيصة.

لكن هذا الجواب غير تام، والوجه في ذلك: انه لا يوجد لدينا اصل عقلائي اسمه اصالة عدم الزيادة مقدمة على اصالة عدم النقيصة وان عبر به بعض الاعلام. وإلا لو اتلف زيد لك مالاً واختلف اثنان في عدِّ المال هل الذي اتلفه الف او الف وخمس مائة.؟ فهل تبنون على أصالة عدم الزيادة وتضمنون زيدا الف وخمس مائة، لأننا لا ندري ما هو مقدار المال الذي اتلفه علينا؟ هل هو الف او الف وخمس مائة. وقد شهد شخص بانه الف وشهد اخر بانه الف وخمس مائة؟!. فمن باب تقديم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة يثبت لنا في ذمة زيد الف وخمس مائة. لا يقول بذلك احد.

وثانياً: الموجود عند العلماء: تقديم اصالة عدم الغفلة لا تقديم اصالة عدم الزيادة، تقديم اصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة على عدم الغفلة من ناحية عدم النقيصة، لا تقديم اصالة الزيادة على عدم النقيصة. وقد نبه على ذلك السيد البروجردي والسيد الامام والسيد السيستاني، ما هو المذكور وما هو الاصل المحاوري تقديم اصالة عدم الغفلة في ناحية الزيادة على عدم الغفلة في ناحية النقيصة. لا تقديم اصالة عدم الزيادة على عدم النقيصة. هذا لا يوجد اصل عقلائي هكذا.

وبما أن الاصل المذكور هو تقديم اصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة على عدم الغفلة من ناحية النقيصة لذلك انما يجري هذا الاصل في المورد الجامع لشرطين:

الشرط الاول: ان يكون منشأ الزيادة والنقيصة هو احتمال الغفلة، يعني ان الناقل غافل على كل حال، اما غفل فزاد او غفل فنقص. نحن قائلون بين غفلتين: اما غفل فزاد، والرواية ليست فيها زيادة. او غفل فنقص والرواية مشتملة على النقيصة. فهنا يقولون: مقتضى الطبع البشري ان الانسان اذا غفل ينقص لا انه اذا غفل يزيد، لذلك يقولون: بمنا ان مقتضى الطبع انسياق الغفلة مع النقيصة لا مع الزيادة، فاذا دار الامر بين ان يغفل فينقص او يغفل فيزيد، فأصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة مقدم على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة.

ومقصودهم بذلك: ليس هذا اصل مستقل وراء اصالة عدم الغفلة، فإن كل خبر حسي يرد علينا نحتمل مخالفته للواقع؟ فيقال: ما هو منشأ احتمال مخالفته للواقع؟ يقال: ان كان المنشأ كذب المخبر فالمفروض صدقه، وان كان منشأ مخالفته للواقع لاحتمال الخطأ فتجري اصالة عدم الخطأ، وان كان منشأ مخالفته للواقع غفلته فالاصل عدم الغفلة. فالبناء على قبول خبر الثقة في الامور الحسية منوط بأصول ثلاثة:

وثاقته، وأصالة عدم غفلته، وأصالة عدم خطأه.

فهذا الاصل المسمى بأصالة عدم الغفلة الجاري في كل خبر حسي للثقة، هذا الاصل من صغرياته وتطبيقاتها انه لو ورد علينا خبر مردد بين الزيادة والنقيصة، هل نجري اصالة عدم الغفلة في الزيادة او نجريها في طرف النقيصة؟ فيجرونها في طرف الزيادة.

فإجراء اصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة ليس اصلا محاوريا جديداً، بل هو من صغريات وتطبيقات اصالة عدم الغفلة الجاري في كل خبر حسي عن الثقة.

فلو فرضنا ان الزيادة لها منشأ اخر غير الغفلة والنقيصة لها منشأ اخر غير الغفلة لا يجري اصالة عدم الغفلة عن جانب الزيادة. مثلا: لو افترضنا ان الزيادة نشأت عن النقل بالمعنى، واحتمال هذه الزيادة انتزاعا من القرائن السياقية او الحالية كما اتهم به الصدوق في غير مورد. فلعل الرواية نفسها غير متشملة على الزيادة لكن الصدوق او الراوي الاول لانه ناقل للمعنى، انتزع الزيادة من القرائن السيايقة للرواية، مثلا: عندما نقل الصدوق (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) في كلمة (في الاسلام) وهذه الزيادة غير موجودة ي نقل آخر، قيل ما هو المبرر مع ان هذه الزيادة غير موجودة في نقل آخر؟

فأجاب بعضهم: ان هذه الزيادة نقلها الصدوق عن العامة، لانها موجودة في مصادر العامة.

وأجب البعض الاخر بان الصدوق انتزعها لان هذه الرواية وهي (لا ضرر ولا ضرار) وردت في سياق الاحتاج على العامة في مسالة الميراث حيث قال العامة بان المسلم لا يرث الكافر ، فرد عليهم: بان عدم ارث المسلم من الكافر ضرر عليه (ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام) فجاءت الزيادة انتزاعا من السياق الذي وردت فيه الرواية، لا ان الزيادة جاءت نتيجة احتمال الغفلة، فاذا احتملنا ان للزيادة منشأ آخر غير احتمال الغفلة اذ لعل الزيادة منتزعة من القرائن السياقية لكون النقل بالمعنى لم يكن هذا المورد موردا لتقديم اصالة عدم الغفلة في الزيادة على اصالة عدم الغفلة في النقيصة.

وربما يكون للنقيصة منشأ آخر، وهو الاختصار، لعل الرواية مشتملة على الزيادة ولكن الراوي حدث الزيادة اختصارا يعني لتوهم ان القيد قيد توضيحي وليس قيدا احترازيا، فلا يكون ضائرا بالمنقول فحذف هذا الذيل مع انه زيادة. مثلا عندما اختلف نقل ابن مسكان على نقل ابن بكير في كلمة (على مؤمن)، في رواية ابن مسكان: (لا ضرر ولا ضرار على المؤمن)، وفي رواية ابن بكير: (لا ضرر ولا ضرار) بدون على مؤمن. فربما يكون منشأ النقيصة هنا انه ظن انها لا حاجة لها مجرد قيد توضيحي وليس قيدا احترازيا فحذفها.

إذن: متى ما احتمل للزيادة منشأ غير احتمال الغفلة وكذلك للنقيصة فلم يدور الامر بين الغفلتين، كي تكون اصالة عدم الغفلة في ناحية الزيادة مقدمة على اصالة عدم الغفلة في ناحية النقيصة.

وربما تكون هذه الزيادة التي رواها الصدوق في بعض روايات الفقيه انتزعها من مجموع الروايات: لاحظوا:

ما رواه الصدوق نفسه: ونقله عنه صاحب الوسائل (حدث1، باب 27 من ابواب القراءة في الصلاة): محمد بن علي بن الحسين بإسناده عن زرارة عن أحدهما (ع): (قال ان الله تبارك وتعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه).

فهذه الرواية عبرت بالفرض والسنة.

رواية اخرى تعرض لها صاحب الوسائل في (حديث 1، باب3) صحيحة عبد الله ابن اسنان، قال: قال ابو عبد الله (ع) ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود الا ترى ان رجلا اذا دخل الاسلام وهو لا يحسن ان يقرأ القران اجزاءه ان يكبر ويسبح ويصلي)

فهاتان الروايتان تشمل على ان هناك فرض وغير فرض. فلعل لمجموع هذه الروايات، فلما وصل الصدوق الى هذه الرواية وهي حديث (لا تعاد)، قال: روى زرارة: (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة، \_ثم اردف الصدوق الزيادة فقال:\_ والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة)، فما دام يحتمل ان للزيادة منشأ غير احتمال الغفلة فليس المورد من موارد تقديم اصالة عدم الغلفة من ناحية الزيادة على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة.

### 68

ذكرنا فيما سبق: أن الصدوق (ره) نقل حديث لا تعاد تارة مع الذيل وهو قوله (ع): (القراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ونقله في مكان آخر بدون الذيل وهو مجرد قوله: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة). وقلنا بأن بعضهم عالج المسألة بتطبيق الاصل المعروف وهو تقديم أصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة، فانه اذا دار الامر في حديث لا تعاد بين ان يكون مشتملا على الزيادة لكن الصدوق غفل فترك نقلها او أن الحديث غير مشتمل على الزيادة لكن الصدوق غفل فذكر الزيادة، فان الاصل العقلائي هو تقديم اصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة. وبناء على هذا الاصل تثبت الزيادة. وقلنا بان هذا الاصل انما يطبق في المورد الجامع لشرطين:

الشرط الاول: ان يكون المنشأ دائرا بين غفلتين، اي انه اما ان غفل فانقص او انه غفل فأزاد، فاذا دار الامر بين غفلتين غفلة في الزيادة وغفلة في النقيصة كان الاصل العقلائي انه غفل فانقص لا انه غفل فزاد، باعتبار ان الزيادة تحتاج الى مؤونة ولا تظهر من الغافل بمقتضى طبعه بخلاف النقيصة.

وفي محل الكلام وهو حديث لا تعاد لا ينحصر احتمال الزيادة والنقيصة في احتمال الغفلة بل يحتمل مناشئ اخرى اي نحتمل ان الحديث مشتمل على الزيادة ولكن الصدوق (ره) نقله في موضع بدون الزيادة لامن باب الغفلة بل من باب الاختصار، او ان الصدوق بوّب الفقه على ابواب ففي كل باب يأخذ الفقرة المفيدة في ذلك الباب من الحديث فهو في الباب الذي يتعلق بطلان الصلاة في غير الخمسة او ببطلان الصلاة في احد الخمسة اقتصر على صدر الحديث لانه واف في هذا الغرض ولم ينقل ذيله.

ومن المحتمل ان الحديث ليس فيه زيادة ولكن الصدوق ازاد هذه الفقرة، لا من باب الغفلة بل من باب انتزاعه من مجموعة احاديث، حيث ذكرنا ان الاحاديث الاخرى قد اشتملت على تقسيم اجزاء الصلاة على فرض وسنة، كما اشتملت في بعض الاحاديث ومنها ما ورد في باب الوضوء، كما في (التهذيب، ج1، ص346): (يا زرارة كل هذا سنة والوضوء فريضة وليس شيئ من السنة ينقض الفريضة). فاذا كان ورد في بعض الروايات تقسيم اجزاء الصلاة الى سنة وفرض، وورد في بعض الروايات نفس الكبرى: (وليس شيئا من السنة ينقض الفريضة) فمن المحتمل ان الصدوق اضاف هذه الزيادة على حديث لا تعاد لوجودها في احاديث اخرى، إذن ما دام النقص والزيادة لا ينحصر باحتمال الغفلة فلا يكون المورد مجرى لتقديم اصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة، لان مورد هذا الاصل ما اذا انحصر مورد الخلل في الغفلة، فهو إما غافل فنقص وأما غافل فزاد وفي المقام لا ينحصر في ذلك.

الشرط الثاني: ان تكون الجملة التي هي دائرة بين الزيادة والنقيصة: ان تكون الجملة جزءا من الكلام لا ان تكون جملة اخرى مستقلة او تعليلاً، والسر في ذلك: اذا كانت الجملة جزءا من الكلام بحيث يكون زوالها مغيرا للمعنى، نظير: ما اختلف فيه من ان الوارد عنه (ع): هل هو: (ليس لأحد أن يتصرف في مال غيره الا بإذنه) او ان الوارد (لا يحل لأحد مال غيره الا بإذنه). فهل ان الوارد مشتمل على كلمة التصرف او لا؟ لانه اذا كان الوارد مشتملا على مطلق التصرف ستنحصر الحرمة فيما يعد تصرفا، ولا تشمل الحرمة مطلق الملابسة مع مال الغير بل تنحصر بالتصرف .فهنا عندما تكون الفقرة الدائرة بين الزيادة والنقصان على فرض وجودها مغيرة للمعنى، فيقال هنا: يقع تعارض، بين نقل الرواية مع الزيادة وهي (لا يحل لأحد ان يتصرف في مال غيره الا باذنه)، والفقرة الخالية من الزيادة وهي قوله: (لا يحل لأحد مال غيره الا بإذنه) يحصل تعارض بينهما لا كل منهما ينقل مفادا يختلف عن المفاد الذي ينقله الاخر، هنا: بما انه يحصل تعارض فنقول :اذا دار الامر بين ان يكون المنقول مع الزيادة او مع عدمها قدمت اصالة عدم الغفلة من ناحية الزيادة على اصالة عدم الغفلة من ناحية النقيصة.

وكذلك وقع الخلاف في كلمة (على مؤمن) حيث إن ابن مسكان روى الرواية: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن) بينما ابن بكير روى الرواية خالية (على مؤمن) وافترضنا انه مع وجود (على مؤمن) يوجب انصراف الفقرتين او احداهما على الحكم التكليفي، اذن بالنتيجة: بما ان الفقرة الدائرة بين الزيادة والنقص على فرض زوالها مغير للمعنى يقع التعارض بين النقلين، ومقتضى هذا التعارض ترجيح احدهما على الاخر ومقتضى ذلك ان نقدم اصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على اصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة.

اما لو كانت الفقرة المختلف فيها جملة مستقلة، ان وجدت صار المعنى عاماً، ان فقدت المعنى لا يتغير، وجودها لا يغير المعنى وزوالها لا يغير المعنى، وان احدث وجودها عموما للمعنى مثلا، فحينئذٍ ليس المقام من باب التعارض اصلا، نظير ان الكليني (ره) والصدوق ايضا في نقلهما عن زرارة، عن النبي (ص) في قصة سمرة بن جندب، أنه قال: (اذهب فاقلعها وارمي بها في وجهه فإنه لا ضرر ولا ضرار). فبحسب نقل الكليني والصدوق عن زرارة اشتمال هذه الرواية على هذه الفقرة (لا ضرر ولا ضرار).

وبحسب نقل الصدوق عن الصيقل عن ابي عبيده الحذاء عدم وجود هذه الفقرة في الرواية، فقط قال: (اذهب فاقلعها وارمي بها في وجهه). ولم يذكر كلمة (لا ضرر ولا ضرار) فالفقرة هنا الدائرة بين الزيادة والنقصان جملة اخرى، إن لم توجد لم تغير المعنى، (اذهب فاقلعها وارمي بها في وجهه) ان وجدت لم تغير المعنى غاية ما في الباب عممت مدلول الرواية لكل موارد لا ضرر ولا ضرار. فبما ان المنقول ليس موجبا لتعارض النقلين غاية ما في الباب احدهما نقل الزيادة الآخر لم ينقلها، والذي لم ينقلها لم تنعقد لها شهادة سلبية، بمعنى ان سكوته عن نقلها ظاهر في عدمها، نعم، لو قلنا بان نقل الكليني لها مع الزيادة، نقل الكليني اشتمال هذه القصة على الزيادة فانه لا ضرر ولا ضرار. والصدوق نقلها بالزيادة، وكان سكوت الصدوق عن نقل الزيادة شهادة بعدمها، إذا سكوت الصدوق ظاهر في عدمها سوف يقع التعارض بين النقلين ولابد ان نعالج.

اما اذا كان سكوت الصدوق ليس شهادة بعدهما، مجرد انه ما نقل الزيادة ولعله للاختصار، ولعله لا غرض له في هذه الزيادة ولعله اتكأ على نقل آخر...الخ. اذن مجرد سكوت الصدوق عن نقل الزيادة ليس ظاهرا في عدمها بما انه ليس ظاهرا في عدمها لم يقع التعارض بين النقلين فمن نقل حجة على من لم ينقل، اي من نقل يعد نقله اخبارا جديدا وهذا الاخبار موضوع للحجية بمقتضى وثاقة المخبر وضبطه.

ومحل الكلام من هذا القبيل، حيث إننا اذا لاحظنا الحديث الشريف: عن زرارة عن ابي جعفر: لا تعاد الصلاة الا من خمسة. \_بدون الذيل\_ ومع الذيل: (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) فمن الواضح ان زوال الذيل لا يغير معنى صدر الرواية وهو عدم بطلان الصلاة بالإخلال بغير الخمسة، وبطلانها بالاخلال باحد الخمسة، لا يتغير المعنى، غاية ما في الباب اذا ضممنا الذيل اليها توسع المدلول لغير باب الصلاة مثلا، فبما ان الجملة المختلفة في زيادتها او نقصها ليست موردا لتعارض النقلين فمن نقل حجة على من لم ينقل. وبالتالي فهذه الزيادة ثابتة بمقتضى انها اخبار موضوع للحجية بلا حاجة الى ان ندخل مسالة اصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على اصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة، بل ليس المورد موردا لها.

واما ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في تقرير بحثه في قاعدة (لا ضرر): حتى هذا الاصل وهو تقديم اصالة عدم الغفلة في جانب الزيادة على اصالة عدم الغفلة في جانب النقيصة، يقول هذا ليس اصلاً عقلائيا، والوجه في ذلك: بان هذا غايته يوجب رجحان الزيادة على النقيصة، بمعنى اننا اذا لم ندر هل ان ابن مسكان غفل فزاد كلمة (على مؤمن) او ان ابن بكير غفل فانقص كلمة (على مؤمن) فنقول: مقتضى الطبع البشري ان الغفلة تقود الى الترك لا الى الغفلة تقود الى الفعل والزيادة، إذن سيكون احتمال الزيادة اقوى من احتمال النقيصة لا انه يحصل لنا الوثوق بالزيادة. فان هذا التحليل غاية ما يقتضي ارجحية احد الاحتمالين على الاخر، والظن لا يغني من الحق شيئا، فان مجرد رجحان احتمال الزيادة على احتمال النقيصة لا يعني ثبوت الزيادة، فهذا الاصل ليس اصلا وإن شاع في كلمات الاعلام.

ولكن المدّعى في مقابل ما افاده دام ظله: ان هناك اصل عقلائي محاوري كسائل الاصول المحاورية، اي كما ورد لدينا خبر عن زرارة عن الصادق (ع) عن النبي (ص): انه قال: (على اليد ما اخذت حتى تؤدي) نقول: هذا الخبر يحتمل الكذب وننفي هذا الاحتمال بوثاقة زرارة، هذا الخبر يحتمل الخطأ ننفي هذا الاحتمال بأصالة عدم الخطأ، هذا الخبر يحتمل الغفلة فننفيه بأصالة عدم الغفلة، فهل ان اصالة عدم الغفلة واصالة عدم الخطا توجب الوثوق؟ لا توجب الوثوق. غاية ما في الامر انها اصول عقلائية والاصول العقلائية من سنخ الظهورات، بمعنى انهم يقولون ظاهر حال المتكلم بكلام انه مدرك ملتفت، فاحتمال غفلته منفي بهذا الظهور واحتمال خطأه منفي بهذا الظهور، فاصالة عدم الغفلة واصالة عدم الخطأ نوعان من الظهور الحالي والسياقي لكل كلام صادر من متكلم عاقل الا لا يوجد الوثوق في شيء، ومن هذه الاصول: اصالة عدم الغفلة، فاذا تعارض خبران من حيث الزيادة والنقيصة، فاورد ابن مسكان الزيادة: (لا ضرر ولا ضرار على مؤمن)، وأورد ابن بكير بدون الزيادة (لا ضرر لا ضرار) ودار الامر بين ان يكون غفل الثاني فازاد او غفل الثاني فانقص، فنفس اصالة عدم الغفلة التي هي من الظهورات الكلامية يكون هذا المورد من صغرياتها وتطبيقاته لا انه اصل جديد، هو نفس ذلك الاصل الذي نسميه باصالة عدم الغفلة في كل خبر حسي صادر عن ثقة من موارد تطبيقاته وصغرياته هذا المورد. فنقول من تطبيقاته: جريان اصالة عدم الغفلة في خبر ابن مسكان، ومقتضى جريان اصالة عدم الغفلة في خبر ابن مسكان ثبوت الزيادة. نحن نثبت الزيادة لا من باب ترجيح احد الاحتمالين على الاخر حتى يقال بان الظن لا يغني عن الحق شيئا، وانما نثبت الزيادة اعتمادا على ظهور سياقي حالي للخبر الحسي الصادر عن ثقة عاقل، وهذا من موارد تطبيقات ذلك الاصل وذلك الظهور لا ان في المقام اصلا جديداً ناشئ عن المقايسة بين الاحتمالين وترجيح احد الاحتمالين على الاخر، وان كانت هذه نكتة عقلائية في البناء على ذلك الظهور، يعني انما بنى العقلاء على هذا الظهور بهذه النكتة: ان الانسان يغفل فينقص لا انه يغفل فيزيد، فهذه نكتة لذلك الظهور الساقي الحالي لا ان هذه النكتة منشأ لترجيح احتمال الزيادة على احتمال النقيصة كي يقال بان هذا غاية ما في الظن وان الظن لا يغني من الحق شيئاً.

هذا بالنسبة الى المنبه الاول الذي ذكره المشكل، حيث ذكر ان في ثبوت هذا الذيل غمزا وهذا الغمز له مناشء، من تلك المناشء اختلاف المتن ومن تلك المناشء اختلاف المنهي عنه، حيث ان الصدوق في (الخصال) روى هذه الزيادة عن الصادق (ع) بينما الصدوق نفسه في (الفقيه) روى هذه الزيادة عن ابي جعفر الباقر (ع). فاختلاف المروي عنه موجب للشك في ثبوت هذا الذيل.

ويلاحظ على هذا المنبه الثاني:

أولاً: الصحيح ان الرواية عن ابي جعفر ما يشهد به (الفقيه) و(التهذيب، ج2، ص152)، (والهداية) للصدوق، وكذا نقلها في البحار (ج77، ص237) والوافي(ج7، ص441) نقولها عن الباقر (ع) مضافا الى نقل صاحب الوسائل، فمع اتفاق هذه المصادر كلها على الرواية عن الباقر (ع) وتفرد نسخة من نسخ الخصال في نقل الرواية عن الصادق (ع) يوجب الوثوق في ان المروي عنه هو ابو جعفر الباقر (ع).

وثانيا: لنفترض انها رويت تارة عن الباقر وتارة عن الصادق، فمن المحتمل من زرارة ان يسمع الرواية مرتين من كلا الامامين، وعلى فرض انه لم يسمعه الا من احديهما، فغايته ان لدينا علما اجماليا بأن هذه الرواية اما للباقر او للصادق وهذا العلم الاجمالي لا اثر له، لانها بالنتيجة مروية عن امام معصوم.

المنبه الثالث: وهو اشتمال الذيل في بعض الروايات على فقرة (والتكبير سنة) بينما خلت بقيت النقول عنه. فقد اجبنا عنه عند البحث عن الزيادة والنقيصة. فتخلص بذلك:

ان الصحيح ثبوت هذا الذيل في الرواية عن الباقر (ع) وهو قوله: (والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ومقتضى هذا الذيل هو الارشاد الى حكم وضعي وهو عدم ضائرية الاخلال بالسنن في صحة الصلاة وضائرية الاخلال باحدى الفرائض بصحة الصلاة. وتبين بذلك: أن حديث لا تعاد يشمل فرض الجهل كما يشل فرض النسيان بمقتضى اطلاق الصدر والذيل.

هذا هو المطلب الاول الذي تعرض له السيد الخوئي عند تعرضه لكلام شيخه النائيني وهو ان الجواز في مسألة هل يجوز الصلاة في الثوب المشكوك جواز واقعي او جواز ظاهري؟ حيث ذهب النائيني على انه جوازا ظاهرياً، وسيدنا (قده) ذهب الى انه جواز ظاهري يوجب جوازا واقعياً، وهو في صدد اثبات مطلبه وتعرض لحديث لا تعاد في طريق اثبات مطلبه.

المطلب الثاني: قال: هل تشمل لا تعاد الجاهل المتردد كما اذا تساءل هل ان البسملة واجبة على السورة او ليست واجبة فتركها واتى بالسورة من دون البسملة وصلى، هل يشمله حديث لا تعاد باعتبار انه اخل بسنة من السنن والاخلال والاخلال بالسنة ليس موجبا للبطلان ام لا يشمله؟

وكذلك: هل يشمل حديث لا تعاد المتعمد ؟ . فربما يكون عالما متعمدا ومع ذلك يرى ان الله لا يحاسبه على هذا المقدار من الترك فيترك. فهل يشمله حديث لا تعاد من باب انه اخل بالسنة الاخلال بالسنة لا يوجب نقض الصلاة او عدمها؟

وهنا قد يقال بعدم شمول حديث لا تعاد للجاهل المتردد وللعالم العامد، والوجه في ذلك:

ان هناك تعارضا بين حديث لا تعاد وبين النصوص التي عبرت ب(اعاد) عند الاخلال ببعض السنن. فمثلاً ورد في بعض النصوص (من رأى بثوبه دماً فصلى فيه فعليه الاعادة) وهذه مطلقة للعالم العامل والجاهل المتردد والجاهل القاصر. وفي مقابلها: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة)، تلك تقول اعاد، هذه تقول لا تعاد.

وايضا ما ورد في موثق ابن بكير (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه والبانه وكل شيء منه فاسد). ويقابلها: (اذا صلى فيما لا يؤكل لحمه، لا يعيد لان الصلاة فيما لا يؤكل لحمه اخلال بالسنة) فيقع التعارض بين الطائفتين، واذا تعارضا وتساقطا كان المرجع في حق هذا المكلف الاوامر الواردة بالاجزاء والشرائط، ومقتضى الاوامر الواردة في الاجزاء والشرائط فساد صلاته.

فكيف يجاب عن هذا الوجه؟

اجيب عنه في كلمات سيدنا (قده): بان حديث لا تعاد منصرف عن الجاهل المتردد والعالم العامد، وجه الانصراف: ان التعبير بلا تعاد ظاهر في الشخص الذي اخل لكن لم يكن متلفتا للخلل الا بعد وقوعه، فالذي اخل بالجزء ولم يلتفت للخلل الا بعد وقوعه. يأتي فيه خطاب اعد، فينفيه حديث لا تعاد، أما الذي اخل وهو متلفت الى انه يخل او انه يعمل عملا يحتمل انه مخل، فمن اخل وهو ملتفت للخلل حين وقوعه فليس مخاطبا باعد كي ينفى بحديث لا تعاد، بل هو مخاطب بالامر. إذن لم يتلفت الى الخلل الا بعد وقوعه فيقال له اعد، لانك اخللت، فيقول حديث لا تعاد، هو معفو، لا تعاد الصلاة، أما من كان متعمدا في الاخلال او شاكا في عمله، فان الشارع يقول له امتثل الامر فهو خارج موضوعا عن اعد ولا تعد، إذن بالنتيجة حديث لا تعاد منصرف عن الجاهل المتردد والعامل العامد.

وان لم نقبل بهذا الانصراف كما ناقشنا فيما سبق وقلنا تعبير لا تعاد مجرد ارشاد وكناية عن الصحة وبالتالي اللسان الكنائي لا تلاحظ خصوصياته حتى تستفاد من خصوصياته انصرافه عن العامل العامد او الجاهل المتردد خصوصاً اذا اعتمدنا على الذيل وهو قوله (لا تنقص السنة الفريضة)، فانه عام حتى للعالم العامد وحتى للجاهل المتردد.

فيقال: الوجه في الانصراف ان هذا الحديث وارد في مقام الامتنان على المكلف وليس من موارد الامتنان تصحيح صلاته حتى مع كونه عالما عامداً. او يقال بان هذا الحديث وارد على نسق البناء العقلائي في مقام المعذرية، وبما ان سياق الحديث سياق المعذرية فهو منصرف عن من هو عالم عامل.

او يقال: بان الحديث محفوف بالارتكاز المتشرعي القائم على عدم معذورية العالم العامل الجاهل المتردد، بمقتضى قوله: (ما عملت، فيقول: ما علمت؟ فيقال: هلا تعلمت حتى تعمل؟!). فالنتيجة بأي وجه من الوجوه الحديث منصرف عن الجاهل المتردد او العامل العامد.

فاذا كان منصرفا فإما أن يكون اخص من الادلة الاولية أو حاكم عليها فيقدم بالتخصيص والحكومة، وهذا ما يأتي الكلام عنه ان شاء الله تعالى.

### 69

### الجهة الثانية:

من الامور التي تعرض لها سيدنا: أنّ حديث (لا تعاد) لا يشمل الجاهل المتردد ولا العالم العامد لانصرافه عنهما، وقد ذكرنا في الدرس السابق منشأ هذا الانصراف وبالتالي فما هو وجه الجمع بين صحيح لا تعاد، وبين الادلة الاولية الدالة على الاعادة عند الاخلال بجزء أو شرط، كما في قوله: (من رأى في ثوبه دما فصلى فيه اعاد صلاته)، أو قوله: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فاسدة)، أو قوله: ( من زاد في صلاته فعليه الاعادة) ، ونحو ذلك.

فقد يقال: ان النسبة بين حديث (لا تعاد) وهذه الادلة احد نحوين: اما نسبة التخصيص أو نسبة الحكومة، فلابد من ملاحظة كلتا النسبتين:

النسبة الاولى: إذا لاحظنا مجموع الادلة المتعرضة للحكم بالإعادة عند الاخلال بالجزء أو بالشرط فهذه الأدلة بمثابة الدليل العام، وعندما نلاحظ حديث (لا تعاد) الوارد فيمن اخل بالجزء أو الشرط لكن لم يكن عالما عامدا ولا جاهلا مترددا، كان حديث (لا تعاد) اخص من مجموع الأدلة الدالة على الاعادة عند الاخلال. ومقتضى ذلك: هو التخصيص ما دامت النسبة بينهما نسبة الخاص للعام.

**وقد اشكل سيدنا (قده) على ذلك**: بأنه لو قدّمنا حديث (لا تعاد) على الادلة الاولية الدالة على الاعادة بالتخصيص لم يبق تحت تلك الادلة سوى العالم العامد والجاهل المتردد، وهذا حمل على الفرد النادر وهو مستهجن، فدعوى التخصيص دعوى غير عرفية.

**ولكن يجاب عن ذلك:** أنّ الندرة في رتبة لاحقة للأدلة لا في رتبة سابقة، بمعنى ان ندرة العمد إنما هي بعد وجود الادلة، أي لما قامت الادلة على ان من اخل اعاد اصبح العمد نادرا واصبح الجهل بنحو التردد نادرا. فبما ان الندرة في طول الأدلة إذن لا مانع من حمل الأدلة عليها، أي أنّه في زمان صدوره هذه الادلة لم يكن معناها امرا نادرا وانما بعد صدورها ووصولها للمكلفين اصبح الاخلال العمدي أو الاخلال عن جهل بسيط من دون تعلم امرا نادرا، فبما ان الندرة في طول الادلة لا في عرضها فلا مانع من حمل الادلة عليها ولا يلزم من ذلك الاستهجان العرفي.

ولكن المشكلة في التخصيص ليس ما ذكره سيدنا (قده)، وانما المشكلة في التخصيص هي: ان التخصيص مبني على رؤية جميع الادلة بمثابة دليل واحد، بأن نقول (من زاد في صلاته في صلاته فعليه الاعادة) و(من رأى في ثوبه دما فصلى فيه فعليه الاعادة) و(الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فاسدة) وامثال ذلك. جميع الادلة التي دلت على الاعادة عند الاخلال بجزء أو شرط، دليل واحد، نسبة (لا تعاد) له نسبة الخاص الى العام فتقدم عليه بالتخصيص، فهذا مبنيّ على النظر لمجموع الأدلة دليلا واحدا وهو أمر يحتاج الى مؤونة عرفية. فإن العرف إذا نظر لهذه الادلة ورأى اختلافها موضوعا وان اتحدت محمولا وهو الحكم بالإعادة في الصلاة، إلا انه مع اختلافها موضوعاً فإن اعتبارها بمثابة دليل واحد يقدم عليه حديث (لا تعاد) بالتخصيص مما يحتاج الى المؤونة والتأمل العرفي وهو مما لم نجد له شاهداً.

اذن نذهب الى النحو الثاني، وهو ان نقول: نلحظ كل دليل على حده مع دليل لا تعاد، فإذا لاحظنا كل دليل على حدة مع دليل لا تعاد، كانت النسبة عموما من وجه، فإن قوله: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فاسدة) يشمل العامد ويشمل الجاهل البسيط ويشمل الجاهل القاصر. فهو من هذه الجهة اعم من حديث (لا تعاد). وحديث (لا تعاد) وان اختص بالجاهل القاصر والناسي مثلا فهو اعم من دليل من صلى في وبر الحرام اكله فالصلاة فاسدة.

اعم منه لانه يشمل الاجزاء الاخرى والشرائط الاخرى. لأن مفاده هو: لا تنقض السنة الفريضة، والسنة هي قد تكون عدم الصلاة فيما لا يؤكل وقد تكون غيره.

فإذن هذه الفقرة من حديث (لا تعاد) اعم من تلك الرواية من وجه. وتلك الرواية اعم من حديث (لا تعاد) من وجه، فالنسبة بينهما عموم من وجه. ولكن حديث (لا تعاد) حاكم على هذه الادلة، فهو ليس مقدما عليه بالتخصيص لان النسبة عموم من وجه وانما يقدم عليها من باب الحكومة.

إلّا أنّ سيد المستمسك (ج1، ص529) وكذلك السيد الإمام في (كتاب الخلل، ص48) منعا من الحكومة، وقالا: ان ما يتصور الحكومة عرفا مع اختلاف اللسان لا مع وحدة اللسان فإن هذا يقتضي التباين بين الحاكم والمحكوم، فلو قال ( إذا صليت فاقرأ فاتحة الكتاب) وقال في دليل آخر: (لا تنقض السنة الفريضة)، ربما يقال بأن الثاني حاكم على الأول، لعدم تعارض اللسانين، أما إذا قال: (من زاد في صلاته فعليه الاعادة)، ثم قال: (لا تعاد) الصلاة الا من خمسة. فإن النسبة بين تعاد ولا تعاد التباين. ومع التباين اللسان فإن الحكومة غير عرفية، لأن الحاكم ناظر للمحكوم متصرف في موضوعه أو محموله بالتوسعة أو التضييق وهذا يقتضي تلائم اللسانين لا تصادمهما.

**ولكن الصحيح في دفع هذا الاشكال:**

أولاً: ما ذكرنا سابقا: ان الملاك في الحكومة النظر \_أي ان الدليل الحاكم ناظر للمحكوم عرفا\_ والنظر قد يكون لخصوصية لسانية وقد يكون لخصوصية سياقية.

اما النظر لخصوصية لسانية: مثلا: أن يقول: (لا صلاة إلا بطهور) ثم يقول: (الطواف بالبيت صلاة). فلأجل الخصوصية اللسانية اعتبر الثاني حاكما على الاول. هذا في حالة التوسعة.

او مثال في التضييق: بأن يقول: (من شك بين الثلاث والاربع بنى على الاربع) ثم يقول في دليل آخر: (لا شك لكثير الشك). فإنه لاجل الخصوصية اللسانية وهو كون الثاني متصرفا في موضوع الاول بالتوسعة أو بالتضييق صار الثاني ناظرا للأول حاكما عليه.

وإما ان تكون الخصوصية خصوصية سياقية كما في حكومة لا ضرر على الادلة الأولية، فإن الادلة الاولية، عندما يقول: (إذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم) فإنه ناظر الى وجوب الوضوء عند الصلاة. فإذا جئنا لحديث لا ضرر ولا ضرار، فإن سياقه سياق تضييق ما دلت عليه الأحكام الاولية وبيان أن شرطية الوضوء لا تشمل حال كون الوضوء ضررياً، فبما ان سياقه سياق التضييق والتقييد كان ناظرا للادلة الاولوية.

ولذلك لولا وجود الادلة الاولية لكان وجود لا ضرر لغوا، بينما لولا وجود لا ضرر لم يكن وجود الادلة الاولية لغوا، فالادلة الاولية في مقام بيان الجزئية والشرطية والمانعية وجد لا ضرر أم لم يوجد، وجدت لا تعاد أو لم توجد، بينما حديث لا ضرر لا معنى له لولا وجود احكام في رتبة سابقة يكون في مقام تضييقها وتقييدها.

كذلك الامر في المقام، أي لولا وجود الادلة والشرائط الآمرة بالاعادة عند الاخلال بها لكان وجود حديث لا تعاد لغواً، فإن معنى حديث (لا تعاد) ان هناك اجزاء وشرائط وموانع فإذا اخل بها المكلف عن عذر لم يكن اخلاله مبطلا إذا كان ما اخل به من السنن.

فبما ان حديث (لا تعاد) سياقه سياق التضييق فهو في طول الادلة الاولية عرفا ومقتضى هذه الطولية ان يكون ناظراً لها، ومقتضى نظره له ان يكون حاكما عليها.

فلا يرفع الحكومة مجرد المصادمة اللسانية بين لا تعاد وبين لا اعاد.   
وثانياً: لو اغمضنا النظر عما ذكرناه سابقا فإن فقرة الحكومة في الذيل لا في الصدر، فلنفترض اننا لو جمدنا على عبارة الصدر لكان هناك تناف بين قوله (اعاد) وبين قوله (لا تعاد)، ولكن إذا نظرنا الى الذيل الذي هو الكبرى حيث إن الكبرى مذكورة في الذيل لا في الصدر، إذا نظرنا الى الكبرى وهو قوله: (لا تنقض السنة الفريضة)، فإن لسانه مع لسان الادلة الاولية لسان المسالمة لا لسان المصادمة لا يوجد مصادمة بين قوله (إذا صليت فاقرأ فاتحة الكتاب) وبين قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أو قوله (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب أو قوله (لا تنقض السنة الفريضة) أو قوله (من زاد في صلاته فعليه الاعادة) أو قوله (لا تنقض السنة الفريضة).

إذن بالنتيجة: بما ان الكبرى مذكورة في الذيل ولسان الذيل لسان الملائمة لا لسان المصادمة لذلك كان حديث (لا تعاد) حاكما على جميع الأدلة الأولية سواء كانت هذه الأدلة بصيغة الامر (اقرأ فاتحة الكتاب)، أو كانت هذه الادلة بصيغة الشرط (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، أو كانت هذه الأدلة بصيغة الاعادة (من زاد في صلاته فعليه الاعادة).

اذن: تم الكلام في الامر الثاني وهو عدم شمول حديث (لا تعاد) للجاهل البسيط وللعامل العامد.

الأمر الثالث: هل يشمل حديث (لا تعاد) الجاهل المقصر المعتقد بصحة عمله. أي انه حين تمييزه وبلوغه كان ملتفتا الى انه كان هناك احكام وشرائط وموانع في الصلاة ولكنه قصر في التعلم. فقصر في التعلم فنتج عن تقصيره في التعلم غفلة بالكلية حين العمل، فأتى بالصلاة متعقدا صحة عمله وان كان مقصّراً في تعلمه، فهل يشمله مثل حديث (لا تعاد) أم لا؟

ذهب الى الشمول السيد الصدر وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) وهو: ان حديث (لا تعاد) لا يقصر عن شمول الجاهل قاصراً أو مقصّراً \_يشمله ما دام معتقدا بصحة عمله\_، اما لظهور الصدر في ذلك أو لظهور الذيل في ذلك، اما لان الصدر وهو قوله: لا تعاد الصلاة الا من خمسة. ظاهر في من لم يلتفت للخلل الا بعد وقوعه، فكان مقتضى التفاته للخلل بعد وقوع ان يخاطب بـاعد الصلاة، فيأتي حديث (لا تعاد) فينفي هذا الخطاب ويقول: (لا تعاد الا من خمسة)، فنفس لسان (لا تعاد) ناظر لمن التلفت للخلل بعد وقوعه وهذا مطلق يشمل من كان جاهلا معتقدا بصحة عمله، فإنه لا يلتفت للخلل إلا بعد التعلم ووقوع الخلل منه حال جهله.

وأما لشمول الذيل له وهو قوله: (لا تنقض السنة الفريضة)، فإن ظاهر الذيل ان الاخلال بما هي سنة لا يبطل الفريضة، أي ان مقتضى اصالة الاحترازية في العناوين: ان لعنوان السنة موضوعية في هذا الحكم، فكأنه قال: ما اخل به ان كان من السنة فلأنّه سنة لا يضر الاخلال به ومن الواضح ان هذا المفاد مطلق يشمل الجاهل المقصر المعتقد بصحة عمله. إذن بناء على اطلاق الصدر والذيل نقول: من قصر وصلى معتقدا بصحة عمله كانت صلاته صحيحة.

**ولكن اورد على هذا المدعى بثلاثة اشكالات:**

الاشكال الاول: قام الإجماع على أن الجاهل المقصر كالعامد من حيث استحقاق العقوبة، فبما ان الجاهل المقصر كالعامد من حيث استحقاق العقوبة فكيف يتصور شمول الحديث له، إذا علمه صحيح فكيف يستحق العقوبة؟ فإذا قلتم بأن عمل الجاهل المقصر صحيح فكيف يجتمع مع استحقاقه للعقوبة على فرض تقصيره؟.

واجيب عن ذلك في كلمات شيخنا الأستاذ (قده) بأنه لا ربط بين الأثرين: ففي الفقه تفكيك بين الأثرين يعني استحقاق العقوبة من جهة وترتب أثر ترخيصي من جهة أخرى. مثلاً: من وطأ امرأة شبهة، لاعتقاده بزوجيتها له وان كان مقصّراً في مبادئ هذا الاعتقاد، فإنه وان كان مقصرا في مقدمات هذا الاعتقاد إلا أنه إذا وطئها معتقدا زوجيتها له كان الولد ولداً شرعياً له. فهو وإن كان معاقبا من جهة الا انه يترتب الاثر الوضعي له وهو كون الولد ولدا له.

وكذلك من عقد على المعتدة، وذات البعل، معتقدا انه خلية من العدة والبعولة. فإنها لا تحرم عليه مؤبداً وإن كان مقصرا في مقدمات اعتقاده، ما دام قد عقد عليها جاهلا بالموضوع وان كان جهله عن تقصير فانها لا تحرم عليه مؤبدا مع انه مستحق للعقوبة.

وايضا في محظورات الاحرام: من ارتكب محظورا من محظورات الاحرام لجهله لكونه محظورا وان كان جهله عن تقصير فإنه يستحق العقوبة من جهة لكن لا تثبت عليه الكفارة، لصحيحة عبد الصمد ابن بشير: (أي رجل ركب امرا بجهالة فلا شيء عليه) وموردها الجاهل المقصر. حيث إن موردها من قصّر في التعلم وجاء الحج وارتكب المحظور.

**ومن هذه الموارد**: من اتم في موضع القصر جاهلا بوجوب القصر على المسافر وكان جهله عن تقصير فإن صلاته صحيحة وإن كان مستحقاً للعقوبة.

**ومنها**: من جهر في موضع الاخفاء أو اخفت في موضع الجهر، جهلا تقصيريا فإنه يستحق العقوبة لكن صلاته صحيحة.

**ومنها**: من وصلت اليه اموال عن طريق المعاملة الربوية جاهلا بحرمة الربا جهلاً تقصيرياً ثم تاب، فإن الاموال تحل له وان كان معاقبا على تقصيره في التعلم.

إذن لا مانع من الجمع بين الامرين بأن نقول: من اخل بجزء أو شرط أو مانع من السنن عن تقصير عوقب على تقصير لكن صلاته صحيحة بمقتضى اطلاق الصدر أو اطلاق الذيل أو كليهما.

**الإشكال الثاني**: ما ذكره سيدنا الخوئي(قده) (ص208، ج12) : وأما الجاهل المقصر غير المتردد، \_يعني المعتقد صحة عمله\_ فالحديث في حد نفسه غير قاصر للشمول له، يعني هو مسلم بإطلاق الصدر بحيث يشمل الجاهل المقصّر. لكن يمنع من ذلك ما ورد في غير واحد من الاخبار فيمن اخل بجزء أو شرط أو مانع. وذكرنا هذه الاخبار، فإن لازم شمول حديث (لا تعاد) للجاهل المقصر حمل هذه الاخبار (الآمرة بالإعادة) على العالم العامد أو الجاهل المتردد، وهو حمل على الفرد النادر، فيلزم من الشمول المزبور حمل هذه الاخبار على كثرتها على الفرد النادر وهو قبيح مستهجن ففرارا عن هذا المحذور يمنع عن شمول الحديث للجاهل المقصر.

وذكرنا سابقا ان لازم ذلك: هو التعارض لا ادخال احد الفردين تحت الدليل الآخر، فإن شمول هذا الدليل لهذا الفرد يقتضي حمل الدليل الآخر على الفرد النادر فلازم ذلك التعارض بينهما في هذا الفرد، هذا يقتضي شموله وهذا يقتضي شموله، لا ترجيح لاحدهما على الاخر في الشمول، فإن هذا جمع تبرعي، بأن نخرج هذا الفرد وهو الجاهل المقصر عن حديث (لا تعاد) وندخله تحت الأدلة الآمرة بالإعادة فقط لأجل ان لا تبقى على فرد نادر.

**الاشكال الثالث:** إن قلت: مقتضى شمول حديث (لا تعاد) للنسيان والجهل قصورا وتقصيرا عدم وجوب التعلم. \_على كل حال صلاته صحيحة في القاصر والمقصر \_ مقتضى هذا: عدم وجوب كل جزء يخل المكلف به نسياناً أو جهلاً قصورا أو تقصيراً.

وبعبارة أخرى: لا يجب إيجاد شرط الوجوب وإنما يجب إيجاد شرط الواجب، فإذا اخذ في الوجوب العلم، يعني إنما يجب عليك الفاتحة إذا كنت عالما بالحكم، وإلا إذا كنت جاهلاً جهلا قصوريا أو تقصيرياً، أساساً جزئية الفاتحة لا تشملك بمقتضى حديث لا تعاد.

فإذا كان حديث (لا تعاد) حاكما على الادلة الاولية مضيقاً لجزئيتها وشرطيتها بحيث لا تشمل فرض الجهل، اذن معناه ان العلم مأخوذ في الموضوع، يعني إن علمت كانت جزءا في حقك وإلا فلا، فالعلم اصبح شرطاً للوجوب لا للواجب ولا يجب ايجاد شرط الوجوب، إذن لا يجب عليه التعلم واذا لم يجب عليه التعلم وعمله صحيح فلا نحرز استحقاقه للعقوبة. فمن اين نحرز انه فوت ملاكا مولويا يستحق عليه العقوبة.

قلت: يمكن تخريج المطلب ثبوتاً بما ذكره جمع من الاعلام منهم السيد الصدر في بحث اجزاء التمام في موضع القصر: هو ان يقال بتعدد الامر في حق الجاهل، فهناك امران:

امر بالصلاة التامة في حقه،

وامر بالجامع بين الصلاة التامة والصلاة الناقصة حال الجهل.

فان اتى بالصلاة التامة امتثل كلا الامرين ولم يكن مستحقا للعقوبة، وان اتى بالصلاة الناقصة عن جهل امتثل الامر بالجامع، ومقتضى امتثاله للامر بالجامع أن صلاته صحيحة لانها امتثال لامر شرعي والصحة هي عبارة عن مطابقة المأتي به للمأمور به، فصلاته صحيحة لمطابقتها امرا شرعيا، لكن الامر بالصلاة التامة سقط عنه لانه مشروط بقاء لا حدوثا، لانه مشروط بقاء بعدم امتثال الامر بالجامع، فمن امتثل عنه الامر بالجامع سقط عنه الامر بالصلاة التامة.

لماذا لا نقول مشروط حدوثا بعدم امتثال الأمر بالجامع؟

لو كان الامر الصلاة التامة مشروطا حدوثا بعدم امتثال الامر بالجامع، لجاء الإشكال: بأنه لا يجب عليه تعلمه إذن، لأنه اساسا لا يحدث في حقه، إذا امتثل الامر بالجامع. انا الذي في علم الله سوف آتي بالصلاة الناقصة معناه أن الأمر بالصلاة التامة لم يصبح فعليا في حقي ولو آنا من الآنات، فإذا لم يصبح فعليا في حقي، واستحق العقوبة على مخالفته، فلابد أن نقول انه مشروط بقاءً لا حدوثاً.

إذن هناك امران: أمر بالصلاة التامة. أمر بالجامع فإن اتى بالصلاة التامة فقد امتثل كلا الامرين وان اتى بالصلاة الناقصة فقد امتثل الامر بالجامع فصحت صلاته لكنه يستحق العقوبة على تركه امتثال الامر بالصلاة التامة، ويجب عليه التعلم ما دام الامر بالصلاة التامة فعليا في حقه.

ولو اغمضنا النظر عن هذا التخريج فنقول: ادلة التعلم تشمل الجاهل البسيط، والمفروض ان هذا قبل ان يعتقد بصحة عمله كان ملتفتا لان محل كلامنا في الجاهل المقصر ، والجاهل المقصر هو من التفت يوما الى الاحكام الشرعية لكنه قصر في تعلمها حتى اصابته الغفلة التامة فاعتقد في صحته. فبما انه كان ملتفتا ولو آنا شملته أدلة وجوب التعلم.

هذا تمام الكلام في شمول حديث (لا تعاد) للجاهل القاصر والمقصر، وإنما التزم السيد الأستاذ (دام ظله) بعدم شمول حديث (لا تعاد) للجاهل المقصر، لأنه يرى ان سياق حديث (لا تعاد) سياق المعذرّية. فبما ان سياقه سياق المعذرية والعقلاء لا يرون المقصر معذوراً كان من هذه الجهة منصرفا عن الجاهل المقصر.

### 70

وقع البحث في **في الامر الرابع من الجهة الثانية**: في أنّ الجواز واقعي أم ظاهري؟ اي اننا إذا قلنا يجوز للمكلف الصلاة في الثوب المشكوك من حيث كونه مأكول اللحم أو غير مأكول، فإن الجواز الذي نبحث عنه هو الجواز الوضعي بمعنى الصحة والفساد لا الجواز التكليفي، فالبحث في ان الصحة هل هي صحة واقعية أم صحة ظاهرية اي ما دام لم ينكشف الخلاف فتكون صحتها ظاهرية؟ وهذا البحث يعتمد على المباني في حديث (لا تعاد) ولذلك قدّمنا البحث في الأمور الثلاثة عن حديث (لا تعاد) لكي تظهر النتيجة في هذا الامر الرابع.

فإن قلنا بأن حديث (لا تعاد) لا يشمل فرض الجهل اصلا كما هو مبنى المحقق النائيني (قده) فبناء عليه سوف تكون صحة الصلاة صحة ظاهرية، لان (لا تعاد) لا تشمل فرض الجهل إطلاقاً، فصحة صلاة المكلف في ثوب يجهل أنه من مأكول اللحم أم من غيره صحة ظاهرية ما دامية، بمعنى: ما دام لم ينكشف الخلاف، فإذا انكشف له ان صلاته في ثوب من غير مأكول اللحم لزمته الإعادة.

واما على مبنى من يقول بشمول حديث (لا تعاد) لفرض الجهل مطلقا اي سواء كان الجهل قصوریا أم تقصيرا وسواء كان الجاهل مترددا أم معتقدا بصحة عمله، فعلى جميع الوجوه يشمله حديث لا تعاد وهو مبنى الشيخ محمد تقي الشيرازي(ره)، فعلى هذا المبنى سوف تكون صحة الصلاة في الثوب المشكوك صحة واقعية. إذ على اية حال سواء انكشف انه صلى في ثوب مأكول أو صلى في ثوب غير مأكول فصلاته صحيحة، وسواء كان مترددا حين الصلاة أم معتقدا بصحة صلاته، وسواء كان جهله عن قصور أم عن تقصير فصلاته صحيحة، اذن فعلى المبنى الثاني صحة الصلاة في الثوب المشكوك صحة واقعية.

**المبنى الثالث**: وهو القول بالتفصيل كما ذهب اليه سيدنا (قده) من ان حديث (لا تعاد) يشمل الجاهل القاصر دون المقصر، ولا يشمل الجاهل المتردد في صحة عمله. وبناء عليه فلابد حينئذ من تفصيل الصور حتى نعرف هل الصحة واقعية في جميع الصور أم صحة ظاهرية؟. فنقول هنا صورتان اساسيتان للمسالة:

الصورة الاولى: ان تكون الشبهة حكمية. الصورة الثانية: ان تكون الشبهة موضوعية. وكل منهما ينقسم الى فرض القصور، وفرض التقصير.

**أما الصورة الاولى**:وهي الشبهة الحكمية،كما إذا كان لا يعلم ان لحم الارنب حلال فالصلاة في جلده صحيحة أم لا؟ لأنه جلد مأكول اللحم.

او يعلم أن لحم الارنب حرام ولكن لا يدري هل الصلاة في كل ما لا يؤكل فاسدة أم ان المانعية خاصة بالسباع؟ فالشبهة شبهة حكمية، اما للشك في حلية لحم الارنب أو للشك في شمول المانعية لغير السباع، وهذه الشبهة الحكمية لها نحوان:

*النحو الاول:* أن تكون الشبهة الحكمية على نحو التقصير، كما لو شك المكلف في حلية لحم الارنب أو في مانعيته في صحة الصلاة فاجرى اصالة البراءة عن حرمته، أو اجرى اصالة البراءة عن مانعيته من دون فحص، -مع انه لا يجري الاصل الترخيصي في الشبهات الحكمية قبل الفحص بمقتضى أدلة وجوب التعلم. فبناء على ذلك: مقتضى القاعدة فساد صلاته.

أما على فرض عدم انكشاف الخلاف: فلأن مقتضى قاعدة الاشتغال ان لا يجتزأ بصلاته هذه لشكّه في الثوب، وأما على فرض الانكشاف وقد صلى في ثوب مما لا يؤكل: فلعدم شمول حديث (لا تعاد) لفرض الجهل التقصيري كما هو مسلك سيدنا (قده). إذن ما الفساد والصحة هذه الصورة فساد ظاهري مغيّا بعدم الانكشاف، إذ لو انكشف انه صلى في ثوب مأكول لكانت صلاته صحيحة، إذن الحكم بفساد صلاته قبل الانكشاف كان حكماً ظاهرياً.

*النحو الثاني*: فرض القصور: اي من شك في حلية لحم الارنب أو مانعية جلده من صحة الصلاة ففحص فلم يجد دليلا على الحرمة أو لم يجد دليلا على المانعية فأجرى أصالة البراءة، فهو جاهل قاصر، لأنه اعتمد على حجة في ظرف العمل، ولا يعتبر من الجاهل المتردد الذي لا يشمله حديث (لا تعاد) ، لأن المقصود من الجاهل المتردد الذي لا يستند على حجة في ظرف العمل،

واما إذا كان مستندا الى حجة في ظرف العمل فهو جاهل قاصر مشمول للحديث. حينئذٍ على مبنى سيدنا (قده) تكون صحة صلاته واقعية لا ظاهرية، لأنه إن انكشف انه صلى في المأكول فالصلاة فاقدة للمانع، وإن صلى في غير المأكول فالمفروض شمول حديث (لا تعاد) له، ومفاد (لا تعاد) الصحة الواقعية، فصلاة هذا المكلف صحيحة واقعاً وليست صحيحة ظاهراً.

**الصورة الثانية**: الشبهة الموضوعية، وهي ايضا على قسمين: فرض القصور، فرض التقصير.

لو كان مشتبها في الموضوع، بمعنى انه لا يدري هل هذا جلد شاة أو جلد لحم سبع. فليست لديه شبهة حكمية فهو يعلم بحرمة أكل لحم السبع ويعلم بمانعية الصلاة فيه بمانعية جلده من صحة الصلاة، إنما شبهته فقط في الموضوع، هل أنّ هذا الجلد جلد شاة أم جلد سبع؟.

فلنفترض انه قاصر: بمعنى أنه قال: أنا اشك في أن هذا الجلد جلد سبع أم جلد شاة وقد تيقنت بجريان استصحاب العدم الأزلي، فأقول: هذا الجلد عندما لم يكن لم يكن جلد سبع، فأنفي المانعية بالاصل الموضوعي وهو استصحاب عدم كونه مما لا يؤكل بنحو استصحاب العدم الازلي، وان لم يجر استصحاب العدم الازلي تصل النوبة للأصل الحكمي وهو البراءة عن مانعيته ، إذ لا ادري انه مانع أم لا فأجري البراءة عن مانعيته.

إذن هذا الشخص جاهل قاصر. لانه لا يشترط في الشبهات الموضوعية الفحص فيصح للمكلف ان يجري الاصل الترخيصي في الشبهات الموضوعية قبل الفحص. ولا يعد بذلك مقصّراً بل يبقى قاصراً، ولذلك فصّلنا البحث بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية، حيث ان المكلف خصوصا على مبنى سيدنا (قده) من انه لا تفصيل في المسالة هو يرى: ان للمكلف ان يجري الاصل الترخيصي في الشبهات الموضوعية بلا حاجة الى الفحص. وهذا اجرى استصحاب العدم الازلي او اجرى اصالة البراءة عن المانعية وصلى ثم تبين أنه صلى في جلد السبع. **فهنا السيد الخوئي قال بقول جديد: قال:الصحة ظاهرية وواقعية. في (ص208) يقول:** [فتحصل ان مورد حديث (لا تعاد) إنما هو الناسي والجاهل المعذور دون المقصر ودون المتردد والعامد، وعليه فمن صلى في اللباس المشكوك جاهلا وهو معذور فيه ثم بان الخلاف بعد الفراغ حكم بصحة صلاته صحة واقعية لحديث لا تعاد، وكذا لو انكشف الخلاف في الاثناء لكن بعد ان نزع اللباس قبل الانكشاف كما لو صلى فيه ركعة ثم اتفق نزعها في الركعة الثانية ثم حدث الانكشاف في الركعة الثالثة مثلا، فإن القاعدة -حديث لا تعاد- جارية حينئذ -في حقه- إذ حين اللبس كان جاهلاً معذوراً على الفرض فتشمله القاعدة بلحاظ ذلك الجزء -اي الركعتين أو الركعة الثانية- وعند الانكشاف لم يكن لابسا له فجواز الصلاة مع المشكوك كان ظاهريا قبل الانكشاف وبعده تبدل الى الواقعي] فما دام لم ينكشف له شيء فإن الشارع يقول له: تصح صلاتك الآن في هذا الجلد صحة ظاهرية حيث لم ينكشف لك شيء، وبمجرد ان ينكشف له يشمله (لا تعاد) فتصير صحة صلاته صحة واقعية.

فيقول سيدنا: بناء على مبنانا من شمول حديث (لا تعاد) للجاهل القاصر سوف نقول بقول برزخي، لا الصحة الظاهرية مطلقا كما يقول المحقق النائيني، ولا الصحة الواقعية مطلقا كما يقول المحقق الشيرازي أو المحقق القمي في (جامع الشتات) بل نقول: بأنه ما قبل الانكشاف تكون صحة صلاته ظاهرية، وبالانكشاف تنقلب وتتبدل الى الصحة الواقعية.

ثم يقول:[نعم إذا كان لابسا له حال الانكشاف لم تنفعه القاعدة حينئذ فإنها وان جرت بالاضافة الى الأجزاء السابقة -فصحت الركعة السابقة بحديث (لا تعاد) لانها كانت قبل الانكشاف-، لكنها لا تنفع بالنسبة الى اللاحقة التي منها آن الانكشاف المعتبر فيه الخلو عما لا يؤكل كبقية الآنات الصلاتية ، لعدم تكفل الحديث إلا لتصحيح العمل السابق وترميم الخلل الواقع فيه دون ما لم يأتي ودون ما هو بالفعل \_فحديث (لا تعاد) لا يصحح ما هو بالفعل يصحح ما مضى\_ كما هو ظاهر. ففي مثله يكون الجواز فيه ظاهرياً بحتاً. \_يعني صحة صلاته في الثوب ما قبل الانكشاف صحة ظاهرية وبالانكشاف تبين صحة صلاته\_.

والمتحصل من جميع ما ذكرناه: ان كون الجواز ظاهريا أم واقعياً يدور مدار جريان حديث (لا تعاد)، وقد عرفت جريانه في بعض الصور -وهي صورة ما إذا كان الجهل عن قصور- فيتبدل فيه الجواز الظاهري -الذي كان قبل الانكشاف- الى الجواز الواقعي -بعد الانكشاف -فيحكم بالصحة، واما إذا كان الانكشاف قبله -نزع الثوب- فلا تبدل ولا انقلاب، بل الجواز ظاهري بحت يرتفع بقاء لدى الانكشاف فيحكم بالبطلان]. هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

**ويلاحظ عليه:** أنّ مفاد حديث (لا تعاد) اما المسقطية أو أنّ مفاد حديث (لا تعاد) الصحة. وقد سبق ان بحثنا في ذلك. بمعنى: هل ان مفاد حديث (لا تعاد) التصرف في مقام الامتثال؟ أم ان مفاد حديث (لا تعاد) التصرف في مقام الجعل؟

فمن يقول بأن مفاد حديث (لا تعاد) التصرف في مقام الامتثال كما يظهر من كلمات شيخنا الاستاذ (قده) بمعنى: ان مانعية المانع وجزئية الجزء وشرطية الشرط فعلية في حقه حتى بعد اخلاله، اي انه إذا اخل فصلى من دون سورة، أو اخل بالشرط فصلى من دون ثوب طاهر، أو اخل بالمانع فصلى فيما لا يؤكل، وكان كل ذلك عن عذر اي عن جهل قصوري، فهل أن جزئية الجزء وشرطية الشرط ومانعية المانع فعلية في حقه؟ غاية ما في الباب ان الشارع في مقام الامتثال قال: انت لم تطابق الامر، اي ان ما اتيت به من صلاة ليست صحيحة لأن الصحة معناها مطابقة المأتي به للمأمور به، وما اتيت به ليس مطابقا للمامور به حيث ان جزئية الجزء وشرطية الشرط ومانعية المانع فعلية في حقك وانت قد اخللت فيما هو فعلي في حقك، لكنني في مقام الامتثال اجتزأ بالعمل الناقص عن العمل التام امتنانا عليك، أو لأنّ الإتيان بالعمل الناقص مانع من استيفاء ملاك العمل التام، بمعنى انك لما اتيت بالعمل الناقص لا يمكن استيفاء الملاك في العمل التام لذلك سقط الامر عنك، فإما أنني اسقطت الامر عنك امتنانا عليك،

وإما انه انت اوقعت نفسك في محذور حيث تلبست في صلاة اوجبت ان يمتنع عليك استيفاء الملاك التام. فسقط الامر لعدم امكان استيفاء ملاكه. هذا ما يسمى بالقول بالمسقطية وما يرجع الى التصرف في مقام الامتثال.

وإما أن نقول كما يظهر من بعض كلمات سيدنا (قده) وما يظهر من بعض كلمات السيد الأستاذ (دام ظله): ان مفاد (لا تعاد) هو الحكومة، اي التصرف في مقام الجعل، بمعنى ان حديث لاتعاد كاشف عن ضيق الجزئية والشرطية والمانعية عن الشمول لفرض الجهل القصوري.فمن الاول لا توجد جزئية في حقك، لأن جزئية الجزء وشرطية الشرط ومانعية المانع من الاول لا تمتد لفرض الاخلال عن جهل قصوري أو لفرض الاخلال عن عذر.

فهل مبنانا في مفاد حديث (لا تعاد) هو المسقطية والتصرف في مقام الامتثال أم المبنى هو الحكومة والتصرف في مقام الجعل؟

فإن قلنا بالمبنى الاول: وهو ان مفاد (لا تعاد) هو المسقطية وإلا فالأوامر فعلية في حقه. فيرجع البحث: هل ان سقوط الامر بالاخلال بالجزء أو الشرط أو المانع على نحو الشرط المقارن أو على نحو الشرط المتأخر؟

**فإذا قلنا بأنه على نحو الشرط المقارن**: بمعنى أن مانعية ما لا يؤكل لحمه فعلية في حقك الى أن يحصل الإخلال فإذا حصل الاخلال حينئذٍ سقط الامر، فسقوط الامر مشروط بالاخلال على نحو الشرط المقارن تم كلام سيدنا (قده). من ان صحة صلاة هذا المكلف الى حين كانت صحة ظاهرية، لان المانعية فعلية في حقه واقعاً. مانعية ما لا يؤكل لحمه فعلية في حقه واقعاً فكيف تكون صلاته صحيحة واقعاً مع فعلية المانعية حقه؟!. إذن مقتضى كون الحكم الواقعي فعليا في حقه ان يكون الحكم بالخلاف ظاهريا لا واقعيا إذ لا يعقل ان يكون في الواقع المانعية في حقه ومع ذلك صلاته صحيحة واقعاً إذ لا يجتمع الامران.

إذن بالنتيجة ما دمنا نرى ان مفاد (لا تعاد) ان المانعية الواقعية فعلية في حقه حتى في ظرف الاخلال اذن لا محالة حكمنا في صحة صلاته قبل ان ينكشف الخلاف صحة ظاهرية. وبانكشاف الخلاف جاءت (لا تعاد) ولم تقل المانعية مرتفعة في حقك وإنما قالت: الآن سقط الامر عنك امتنانا منّا أو لمشكلة فيك، فتبدلت الصحة الظاهرية الى صحة واقعية.

**وأما إذا قلنا بالمسقطية ولكن على نحو الشرط المتأخر**: بمعنى ان الشارع يقول: من شرع في الصلاة فأخل بالمانع عن جهل قصوري فالامر بالصلاة المقيدة بذلك المانع ساقط في حقه من الآن إذا تبين له انه صلى في غير الماكول في ظرفه على نحو الشرط المتأخر. فإذا التزمتم بالسقوط من اول الصلاة على فرض وقوع الاخلال وانكشاف الخلاف في ظرفه بنحو الشرط المتأخر فلا محالة سوف تكون الصحة واقعية لا انه طابق الامر إذ لا امر في حقه، بل بمعنى انه ليس مخاطبا بالاعادة والقضاء. هذا إذا قلنا بمبنى المسقطية.

واما إذا قلنا بمبنى الحكومة فالامر اوضح، كما هو ظاهر بعض كلماته حيث عبّر في الحكومة (قده)، فبناء على الحكومة فمن الاول اصلا مانعية ما لا يؤكل غير شاملة له فما امتثله كان هو الامر الفعلي في حقه، وبالتالي فصلاته صحيحة واقعا ولا يتصور انقلاب وتبدل.

**فتلخص من ذلك:**

انه في فرض الجهل القصوري نقول بالصحة الواقعية بناء على مبنى الحكومة، ونقول بالصحة الواقعية بناء على مسلك المسقطية لكن بناء على الشرط المتأخر، ونقول بتبدل الصحة الظاهرية للواقعية بناءً على المسقطية بناءً على الشرط المقارن.

وأما لو اخل عن تقصير، بأن لا يدري هل هذا الجلد جلد ارنب أو سبع فصلى من دون الاستناد الى اصل، فدخل في الصلاة من دون ان يحرز حجة يستند اليها في مقام العمل فانكشف انه صلى فيما لا يؤكل ابتنت النتيجة على ما سبق البحث فيه وهو :هل حديث (لا تعاد) يشمل الجاهل المقصر أم لا؟

فإن قلنا بمبنى السيد الصدر وشيخنا الأستاذ (قدس سرهما) من شمول حديث (لا تعاد) للجاهل المقصر تم الكلام. وإلا فإن قلنا بعدم الشمول كما هو مبنى سيدنا الخوئي(قده) والسيد الاستاذ (دام ظله) فحينئذٍ سوف تكون الصحة صحة ظاهرية محضة. فـتأمل والتفت.

### 71

### الجهة الثالثة:

أفاد سيدنا (قده) بأنه إذا شك في أن الثوب مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل بعد المفروغية عن كونه حيوانياً فلابد من احراز حجة في مقام العمل، سواء قلنا بالشرطية أو قلنا بالمانعية، لأنه في كلمات البعض التفصيل بين القول بالشرطية والقول بالمانعية، ومحصله:

أنه إذا قلنا بأنه يشترط في صحة الصلاة ان يكون ساتر العورة نباتيا أو من حيوان مأكول اللحم، لذلك لا يمكن للمكلف الشروع في الصلاة حتى يحرز انه واجد للشرط أي حتى يحرز انه الثوب حيواني أو من نبات مأكول اللحم، وإذا شك في أن الساتر من المأكول أو من غيره فلابد من تنقيح الموضوع وإحرازه عند شروعه في الصلاة.

بينما إذا قلنا بأن المسالة من باب المانعية لا من باب الشرطية، لا يشترط يكون الثوب نباتيا أو من مأكول اللحم، وإنما كون الثوب مما لا يؤكل مانع من صحة الصلاة لا انه يشترط في صحتها ان يكون الثوب نباتيا أو من المأكول. بل كونه من غير المأكول مانع، فبناء على المانعية إذا شكك في أن ما عليه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فلا حاجة إلى الاحراز، لانه يشك في وجود المانع فيجري استصحاب عدم وجود المانع ويصلي. اذن محصل كلام البعض: انه انما يجب الاحراز إذا قلنا بالشرطية، لأن احراز المشروط فرع احراز شرطه، وأما إذا قلنا بالمانعية فلا يجب الاحراز وانما يكفينا الشك في وجود المانع.

ولكن سيدنا (قده) يشكل على ان هذا الكلام غير صحيح، لأن مرجع المانع إلى الشرط لا محالة باعتبار ان المانعية مرجعها إلى شرطية العدم، فعندما يقول المولى: اقم الصلاة ويقول في دليل آخر: لا تصل فيما لا يؤكل، أي ان ما لا يؤكل مانع، فيقال: هل ان قوله: (اقم الصلاة) لا بشرط من حيث الصلاة فيما لا يؤكل وعدمه؟ أم انه بشرط شيء أو انه بشرط لا ولا يعقل الاهمال بأن لا يكون من احد الاعتبارات الثلاثة. إذن بما ان الاهمال غير معقول فلا محالة لابد أن تكون هناك نسبة بين الصلاة وبين ما لا يؤكل. ولا يعقل ان تكون هذه النسبة لا بشرط، بمعنى انك صليت فيما يؤكل أو فيما لا يؤكل فالصلاة صحيحة على كل حال، فإن هذا خلف المانعية، أي خلف كون الصلاة فيما لا يؤكل ممنوعا منها.

وان قلنا بانه بشرط شيء فالامر اعظم أن يكون المأمور هو الصلاة بشرط كون الجلد مما لا يؤكل، فلا محالة ان تكون النسبة بشرط لا، أي ان المأمور به الصلاة المشروطة بعدم كون الساتر مما لا يؤكل، فرجع المانع إلى الشرط، غايته انه شرط عدمي لا وجودي ولا لا نتعقل ان يكون الشيء مانعا ومع ذلك الصلاة لا بشرط من جهته، ولذلك افاد سيدنا في (الاصول، اواخر تنبيهات البراءة): أن ما اشتهر في كلمات الفقهاء من الفرق بين القاطع والمانع، في غير محله، حيث قال جملة من الفقهاء هناك فرق بين القاطع كالضحك، وبين المانع كالصلاة فيما لا يؤكل أو كون الساتر نجسا، فقالوا: مرجع المانع إلى شرطية العدم، فاذا قال الشارع كون الثوب نجسا مانع من صحة الصلاة، فمرجع ذلك إلى ان الصلاة المأمور بها مقيدة بعدم نجاسة الساتر.

اما إذا قال الشارع: أقم الصلاة وقال: القهقهة تقطع الصلاة فالقهقهة قاطع وليس مانع، أي ليست الصلاة المأمور بها مشروطة بعدم القهقهة ولكن ان وقعت القهقهة فسدت الصلاة، فيقول سيدنا (قده) بأن هذا مما لامعنى له إذ لا محالة ان الصلاة المأمور بها ليست مهملة من ناحية الضحك، فإما ان تكون لا بشرط من جهته، أو بشرط شيء أو بشرط لا، وأما الاهمال فهذا غير معقول، إذ لا يعقل الاهمال في مرحلة الجعل، حيث ان الجعل تابع للملاك، فمتى ما رأى المولى الملاك في مورد كان الجعل بالنسبة اليه متكفلا بالوجود أو العدم، ولا يعقل اهمال الوجود مع عمومية الملاك.

إذن بالنتيجة: اما ان تكون الصلاة لا بشرط من جهة القهقهة هذا خلف كونه قاطعا، واما ان تكون بشرط شيء فهذا اشد محذورا، فتعين ان تكون بشرط لا، أي ان الصلاة مشروطة بعدم القهقهة، وبناء على ذلك لم يبق فرق بين القاطع والمانع في رجوع الجميع إلى قيدية العدم.

فإذا تبين لنا أن جميع المصطلحات التي نسميها تارة بالشرط واخرى بالمانع ترجع إلى الشرط والقيد، إذن فالمكلف يعلم انه مأمور بصلاة مشروطة، غاية ما في الامر بشرط وجودي وبشرط عدمي، فالشرط الوجودي كالاطمئنان، والشرط العدمي عدم نجاسة الثوب وعدم كون الثوب مما لا يؤكل. وبما ان مرجعه إلى الشرط، إذن لابد من توفر احراز الشرط حين الشروع في الصلاة. غاية ما في الباب انه قد يكون المحرز للشرط في الشرط الوجودي مختلفا عن المحرز للشرط في الشرط العدمي، فهذا اختلاف في المحرز، الا انه لابد من وجود محرز، فيقول: ان كان الشرط وجوديا كشرطية الاطمئنان كشرطية اباحة الساتر مثلا، فمقتضى الاصل عدم الشرط لأن الشرط وجودي والوجود مسبوق بالعدم، فمقتضى الاصل عدم الشرط لذلك لابد من ان احرز وجوده، أي لابد من ان احرز اباحة الثوب وطهارته مثلا قبل أو حين الشروع في الصلاة.

وأما إذا كان الشرط عدميا: فكيف احرز العدم؟ اذن إذا كان الشرط عدميا فثبوت هذا الشرط هو مقتضى الاصل لا انه خلاف الاصل حتى لا بد من احراز وجوده، فاذا كان ثبوت الشرط هو مقتضى الاصل أي مقتضى الاصل في الثوب ولو على نحو استصحاب العدم الازلي انه لما لم يكن لم يكن مما لا يؤكل، فحيث ان الشرط عدمي كان ثبوته بنفس الاصل فلا حاجة إلى احرازه لانه ثابت بنفس الاصل بخلاف الشرط الوجودي، لكن لابد من الاستناد إلى حجة حين العمل حتى يكون محرزا للشرط حتى لو كان الشرط شرطا عدميا، وبالتالي لابد ان يحرز أن هذا الساتر بعد المفروغية عن كونه حيوانياً لابد ان يحرز انه ليس مما لا يؤكل ولو بالاستصحاب أو بالبراءة عن مانعية ان لم يجر استصحاب العدم الازلي.

### الجهة الرابعة:

الامر الاول: أفاد سيدنا (قده) انه ليس البحث في المقام خاصا بالشك في ما يؤكل وما لا يؤكل وان عنونه الاعلام بذلك، حيث ان كلمات الاعلام انه إذا شك في ساتر المصلي انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فهل تجوز الصلاة أم لا؟، هكذا حرر الاعلام المسالة.

ولكن ملاك المسألة اعم وهو: محط المسالة هو ان يقع الشك على نحو الشبهة المصداقية للشرط أو المانع، لذلك لا تختص المسالة فيما يؤكل وبما لا يؤكل.

مثلا: لبس الحرير مانع من صحة الصلاة، لبس الذهب للرجل مانع من صحة الصلاة، فاذا شك في أن الساتر من الحرير أم لا؟ دخل في مسألتنا ايضاً، وإذا شك في ان الساتر من الذهب أم لا؟ دخل في مسالتنا ايضاً، إذن ليس البحث في مسألتنا خاصاً بالشك في المأكول وعدمه، لأن النكتة في محل الكلام هو ما إذا وقع الشك في الشرط أو المانع على نحو الشبهة المصداقية، فبلحاظ هذه النكتة وهذا الملاك لا فرق بين موارد الشروط وموارد الموانع، لذلك يصح البحث في محل الكلام، قلنا بشرطية المأكول أو بمانعية ما لا يؤكل، وكذلك يصح البحث في مانعية الذهب ومانعية الحرير وغير ذلك.

الامر الثاني: \_الذي ذكره في الجهة الرابعة\_: قال: ولا فرق في ذلك بين كون المانع شرعيا أو عقليا، فالمانع الشرعي كمانعية النجاسة مثلا، فإن كون الثوب نجسا مانع شرعي من صحة الصلاة، والمانع العقلي كالغصب حيث لم يرد دليل شرعي بأنه يعتبر في الثوب ان لا يكون مغصوباً، وإنما جاء الشرط بامتناع اجتماع الامر والنهي، فاذا فرضنا ان ساتر العورة كان مغصوبا.

فبناء على كلام سيدنا الخوئي (قده) من ان الستر مأمور به لكونه شرطا في صحة الصلاة، وفي نفس الوقت التستر بهذا الساتر منهي عنه لكونه غصبا، وحيث ان التركيب بينهما تركيب اتحادي فإن نفس المأمور به وهو الستر هو نفسه منهيا عنه لكونه غصباً. فمقتضى ذلك استحالة اجتماع الامر والنهي، أي مقتضى كون الستر موردا للامر به لتحقيق شرط صحة الصلاة، ومنهيا عنه لكونه غصباً أن لا يكون الستر في آن واحد مطلوبا ومنهيا عنه هذا غير معقول، إذ لا يعقل ان يكون الفعل الواحد محطا للبعث والزجر في آن واحد، فلا محالة لابد ان يكون احد الحكمين فعليا دون الآخر. وحيث ان النهي مقدم على الامر عند اجتماعهما، \_لكونه شموليا\_، بلحاظ ان الامر بالصلاة متسترا امر على نحو صرف الوجود، \_لا يشترط ان يتستر في كل ساتر في العالم الاسلامي وانما يكفي صرف وجود الساتر حين صرف وجود الصلاة\_ بينما النهي عن الغصب شمولي لأن كل غصب غصب فهو منهي عنه، وإذا اجتمع الامر البدلي مع النهي الشمولي كان النهي الشمولي واردا على الامر البدلي، فمقتضى ذلك ان يكون الستر في المقام منهيا عنه، والمنهي عنه لا يصح عقلا ان يكون مصداقا للمامور به.

إذن فبناء على حكم العقل بأن التركيب بين الستر وبين الغصب اتحادي، وبناء على حكم العقل باستحالة اجتماع الامر والنهي في وجود واحد، وبناء على حكم العقل بتقديم النهي على الامر عند اجتماعهما، وبناء على حكم العقل بأن المبغوض لا يصلح ان يكون مصداقا للمامور به. فتحصّل من هذه المدركات العقلية الاربعة: تقيد ساتر المصلي بكونه غير مغصوب.

فهذا التقيد تقيد عقلي، وليس تقيداً شرعياً. فيقول سيدنا (قده) ايضا يشمله محل البحث، أي سواء كان القيد قيدا شرعيا كالنجاسة، أو قيدا عقليا بالاباحة إذا شككنا في ان هذا الساتر نجس أو لا دخل محل البحث إذا شككنا في ان هذا الساتر مغصوب أم لا دخل في محل البحث .

الامر الثالث: قال: البحث في الشبهة الموضوعية للمانع العقلي كالغصب صحيح وان قلنا بأن المخصص اللبي لا يمنع من التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. \_ثم تعرض لرأي صاحب الكفاية ورأي بعض الاعاظم وهو المحقق الاصفهاني (قده) في تأييده لصاحب الكفاية\_.

فقد أفاد الاعلام (قدست اسرارهم) في (الاصول، بحث العام والخاص في جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص إذا كان المخصص دائرا بين الأقل والاكثر): هناك في هذا البحث ذكروا:

أن العام تارة يكون على نحو القضية الحقيقية، وتارة يكون على نحو القضية الخارجية. فإن كان العام على نحو القضية الحقيقية، فتارة يكون المخصص له لفظيا، وتارة يكون المخصص له لبيّاً.

فإذا كان العام على نحو القضية الحقيقية، كأن قال: اكرم كل ذرية النبي (ص) فإن كل من هو من ذرية النبي (ص) اكرامه مطلوب كرامة للنبي (ص)، هذا عام على نحو القضية الحقيقية، أي من وجد من هو من ذريته فإكرامه مطلوب. فهو حكم على تقدير وجود الموضوع، والحكم على تقدير وجود الموضوع حكم على نحو القضية الحقيقية.

وورد مخصص لفظي لذلك، فقال المولى: اكرم كل فاطمي، فإذا قال المولى اكرم كل فاطمي، وقال في دليل منفصل لا تكرم الفاسق منهم أو لا تكرم الناصبي منهم، وشككنا في أنّ هذا الفاطمي ناصبي أم لا؟ لم يجز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، والسر في ذلك: أن العام ليس متكفلا لإثبات موضوعه لأنه حكم على تقدير وجود الموضوع، فبما انه حكم على تقدير الموضوع فليس متكفلا لإثبات وجود الموضوع وعدمه.

كما ان الخاص اللفظي عندما قال: لا تكرم الناصبي منهم، أيضاً ليس متكلفا لوجود الموضوع لانه أيضا حكما على نحو القضية الحقيقية، فهو ليس متكلفا للنظر إلى اثبات الموضوع.

والنتيجة: بما ان العام والخاص كلاهما على نحو القضية الحقيقية والقضية الحقيقية لا تثبت موضوعها، إذن فإن المولى اوكل اثبات الموضوع إلى نظر المكلف. فهذا مدلول التزامي للقضية الحقيقية أن المولى اوكل اثبات الموضوع للمكلف فإذا شك المكلف لم يصح له ان يرجع إلى المولى، لأن المولى اوكل ثبوت الموضوع اليه. فلابد ان يقوم بتنقيح الموضوع باستصحاب عدم ناصبيته إذا كان طفلا مثلا.

وأما إذا افترضنا ان المخصص للعام لبي، فتارة يكون المخصص اللبي واضحاً بديهيا فهو بمثابة المخصص المتصل فيخرج عن محل كلامنا، مثلا إذا قال: اكرم كل فاطمي وهو محفوف حين القاءه بانه لا يشمل من عادى فاطمة نفسها، فكيف يقوم باكرام كل فاطمي وهو معاد لنفس فاطمة، فهذا عقل بديهي أن قوله اكرم كل فاطمي لا يشمل من نصب العداء لفاطمة، فإن هذا خلف مناسبة الحكم للموضوع، فلا محالة حينئذٍ يكون هذا بمثابة المقيد المتصل، وكونه بمثابة المقيد المتصل معناه انه لم ينعقد للعام ظهور من اول الامر ظهور فيما سوى من نصب العداء لفاطمة. فلا يصح التمسك بالدليل.

واما إذا افترضنا ان المخصص اللبي ليس بهذا الوضوح، كما إذا قال اكرم كل فاطمي وانتزع العقل بانه لا يشمل هذا الامر من كان ناصبيا لشيعة فاطمة. فهذا الحكم العقلي ليس واضحا كوضوح الحكم العقلي الاول، اكرم كل فاطمي، ولكن العقل يقول: لا احتمل ان يشمل هذا الامر من كان ناصبيا بمعنى انه نصب العداء لشيعة فاطمة أو لشيعة أو لشيعة اهل البيت (ع) هذا حكم عقلي نظري.

فحينئذ هل يصح التمسك بالعام إذا شككنا ان هذا الفرد الخارجي ناصبي أم لا؟

أم نقول لا يصح، إذ حتى لو كان المخصص لبيّاً ما دام العام لم يتكفل اثبات موضوعه لانه على نحو القضية الحقيقية، فكيف اتمسك به لإثبات موضوعه؟!، إذ لا محالة لا فرق بين المخصص اللفظي والمخصص اللبي في كونه موجبا لتعنون العام بعدمه. إذ كما أن اللفظي إذا قال اكرم كل فاطمي، وقال في دليل آخر: لا تكرم الناصبي منهم. اذن قوله: اكرم كل فاطمي، اما لا بشرط، وهذا خلف المخصص اللفظي، واما بشرط شيء وهذا اشد محذوراً، فتعين ان يكون بشرط لا، اذن فلازم المخصص اللفظي ان يكون موضوع العام الفاطمي الذي ليس بناصبي، فاذا شككت في أن هذا الفرد الخارجي ناصبي أم لا، فقد شككت في موضوع العام، والمفروض ان الدليل لا يثبت موضوعه، فلا يصح الرجوع للعام في ناصبية الفاطمي.

نفس هذه النكتة تاتي في المخصص اللبي أيضاً، إذ بعد ان حكم العقل ان العام لا يشمل الناصبي من الفاطمي، فلا محالة اما ان تكون نسبة العام لهذا المخصص اللبي لا بشرط وهو خلف، أو بشرط شيء وهو أشد محذوراً، أو بشرط لا ولازم ذلك تعنون العام بما ليس ناصبياً، فاذا شككت في فرد انه ناصبي أم لا، فهو شك في موضوع الدليل، ولا يصح التمسك بالدليل لإثبات موضوعه، لعدم تكفله لإثبات موضوعه ما دام واردا على نحو القضية الحقيقة.

إذن ففي العام الوارد على نحو القضية الحقيقية لا يصح التمسك به عند الشبهة المصداقية لمخصصه سواء كان المخصص لفظياً أم لبيّاً.

وأما إذا كان واردا على القضية الخارجية فيأتي انه ان شاء الله.

### 72

ما زال البحث في الأمر الثالث من الجهة الرابعة: ومحصّل ذلك:

أنه إذا كان المانع من صحة الصلاة عقلياً، فهل يمكن التمسّك بالعام لإثبات عدم وجود المانع أم لا؟

حيث أفاد الأعلام ومنهم سيدنا الخوئي(قده): بأنه لا فرق بين المانع الشرعي المانع العقلي. في أن تنقيح النتيجة يتوقف على الأصل العملي لا على الأصل اللفظي.

بمعنى: إذا شككنا في ثوب المصلي هل انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، أو شككنا في ثوب المصلي انه من الحرير أو لا؟ إذا كان المصلي رجلاً؟ أو شككنا في ثوب المصلى من الذهب أو لا على فرض كونه رجلاً، ففي هذه الامثلة هل يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقة وهي أن نتمسك بقول المولى: صلي متسترا، فإن مقتضى اطلاق (صل متسترا) انه يجوز للمكلف أن يصلي في اي ساتر ولو كان مشتبها بين كونه مأكول وغير مأكول، حريراً أم لا. فهنا افاد الاعلام بأنه لا مجال للتمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، فإن قوله: صلي متسترا، قد تعقّبه دليل منفصل، وهو: (لا تصلي في الحرير) فبما انه تعقبه دليل منفصل صار العام: صل في ساتر ليس بحرير. وبما ان الموضوع (صلي في ساتر ليس بحرير) والمفروض أنّ المكلّف يشك أن هذا الساتر حرير أم لا؟

فلا يمكنه التمسك بالعام لكونه تسمكاً بالدليل في الشبهة المصداقية. ولكن إذا كان المانع عقليا لا شرعيا، بمعنى ان الدليل على المنع هو حكم العقل ولم يرد دليل شرعي يدل على المنع، فمثلاً: كون الثوب ملك الغير، هذا لم يقم دليل على اشتراط ان يكون الساتر ليس ملك الغير، وانما حكم العقل بأنه لو تستر المكلف بملك الغير دون إذنه لكان هذا الستر مجمعا للأمر والنهي، فهو مطلوب لكونه سترا للعورة في الصلاة، ومنهي عنه لكونه غصباً، وبما أنه لا يعقل اجتماع الامر والنهي في وجود واحد، إذ لا يعقل ان يكون هذا الستر مصداقا للمأمور به ومصداقا للمنهي عنه، والنهي مقدم على الامر عند اجتماعهما لكون النهي شموليا والامر بدليا. فلا محالة النهي فعلي، وبما أن النهي فعلي والمنهي عنه لا يصلح أن يكون مصداقاً للمأمور به، فلا محالة يكون ما هو المأمور به الصلاة في ساتر ليس غصبياً، فإذا شككنا في أن هذا الساتر انه غصبي أم لا؟

فيقول الاعلام: لا يصح التمسك بالعام وهو (صل متستراً)، لان الساتر تقيد بأن لا يكون غصبياً، فالتمسك في العام في مثله تسمك بالدليل في الشبهة المصداقية. وإن كان الدليل على هذا التقيد ليس شرعيا بل هو حكم العقل بأن المنهي عنه لا يكون مصداقاً للمأمور به. إذن بالنتيجة: بعد حكم العقل أن المنهي عنه لا يعقل ان يكون مصداقا للمأمور به فالساتر تقيد بأن لا يكون غصبياً، ومع الشك في الموضوع لا يمكن التمسك بالعام في الشبهة المصداقية فنرجع إلى الاصل العملي.

### مبنى الاصفهاني في المخصص اللبي وفرقه عن المخصص اللفظي

لكن صاحب الكفاية وتبعه المحقق الاصفهاني (قده) في (نهاية الدراية، ج2، ص456) حيث أفاد هناك: بأن المانع العقلي يختلف عن المانع الشرعي، ولأجل ذلك في المانع الشرعي نحتاج إلى التشبث بالأصل العملي، والا لا يمكننا التمسك بالعام لكونه تمسكاً بالدليل في الشبهة المصداقية.

أمّا المانع العقلي لا نحتاج إلى التوصل بالأصل العملي بأن نستصحب مثلا عدم كونه ملكا للغير، على نحو استصحاب العدم الازلي. أو كان سابقا من المباحات العامة التي لم تكن ملكا لأحد، الآن حيث كان ورقا في شجرة، الآن لا ادري انه ملك للغير أو لا، استصحب الان على نحو العدم المحمولي لا على نحو العدم الازلي. فيقول المحقق الاصفهاني: لا حاجة إلى الوصول إلى الاستصحاب، ولا تصل النوبة إلى الأصل العملي، وهو استصحاب عدم كونه ملكاً للغير، بل يصح التمسك بالدليل اللفظي نفسه لنفي الشبهة، وهو قوله: (صل في ساتر).

وبيان ذلك: أفاد (قده) أن العام له دلالتان: دلالة على عدم المنافاة، ودلالة على عدم وجود المنافي. فإذا قال المولى: اكرم كل فاطمي، فهذا العام لو خلّي ونفسه مضافاً لمدلوله المطابقي وهو وجوب اكرام كل فاطمي له مدلولان التزاميان:

أحدهما: أن لا يوجد عنوان يقتضي عدم وجوب اكرام الفاطمي، لان ظاهر قوله: اكرم كل فاطمي أن تمام الموضوع لوجوب الاكرام كونه فاطمياً، وأنّ الفاطمي علّة تامّة لوجوب اكرامه، وهو دال بالدلالة الالتزامية على ان لا عنوان منافي لهذا العنوان للأمر بإكرامه.

المدلول الالتزامي الثاني: أنه كما لا منافاة جعلا لا منافي خارجا، أي كما انه في لوح الجعل قبل عالم الخارج، ليس الا كون الفاطمي موضوعا للأمر بالإكرام، يعني لا يوجد قيد، كما انه يكشف عن ان الموضوع في عالم الجعل هو الفاطمي من دون أي قيد وهذا المدلول الالتزامي، كذلك يكشف انه في الخارج ايضا لا يوجد ما يمنع من الامر بإكرام الفاطمي.

فلا منافاة جعلا ولا منافي خارجاً، ولذلك أمرتك بإكرام كل فاطمي. لو كان هناك منافي خارجي لما امرتك بإكرام كل فاطمي. فالأمر بإكرام كل فاطمي دال بدلالتين التزاميتين على ان لا عنوان في عالم الجعل يمنع، ولا يوجد منافٍ في الخارج يمنع، ولذلك القى المولى العام على نحو العموم.

فإذا جاء المخصص: فتارة يكون المخصص لفظياً، كما إذا قال المولى: بعد هذا العام لا تكرم الناصبي منهم ولو كان فاطمي. فيقول المخصص اللفظي ايضا له دلالتان، كما ان العام له دلالتان المخصص اللفظي له دلالتان، مضافاً لمدلوله المطابقي، حيث إن قوله: (لا تكرم الناصبي منهم) يدل بالمطابقة أن الناصبي لا امر بإكرامه، ويدل بالالتزام دلالتين : إحداهما: أن الفاطمية ليست علة تامة للإكرام، بل الفاطمية بقيد عدم الناصبية، فبهذه الدلالة الالتزامية الاولى ضرب المخصص الدلالة الالتزامية الأولى على العام حيث كان العام يدل بالدلالة الالتزامية على الفاطمي في لوح الجعل علّة تامة من دون قيد، لكن الدلالة الالتزامية الاولى للمخصص أن ليست الفاطمية علّةً تامّة.

ودلالة التزامية أخرى: على وجود النصب خارجاً، فليس قوله : (لا تكرم الناصبي منهم) مجرد كلام وساكت عمّا في الخارج، بل قوله (لا تكرم الناصبي منهم) يدل على أن الفاطمي ليست علّة تامة. هذا كلام يتحدث عن عالم الجعل، ولكنه يدل ايضا على وجود الناصبي خارجاً، إذ لو لم يكن فيهم ناصبي لكان بيان ذلك من قبل المولى لغواً. فلو علم المولى ان لا ناصبي في الخارجي، كل الفاطميين منزهون عن النصب، فحينئذ لا معنى لان يقول: لا تكرم الناصبي منهم، فصدور هذا المخصص من المولى دالٌّ على منافاة النصب للأمر بالإكرام، ودالٌّ على وجود الناصبي خارجاً. ولأجل ذلك يحصل التعارض بين العام والخاص، حيث إن العام يقول: لا يوجد خارجاً ما ينافي وجوب اكرام كل فاطمي، فإذا شككنا في ان هذا الفرد الخارجي ناصبي أم لا؟ لا يمكننا ان نتمسك بالعام في دلالته على عدم وجود ناصبي لقيام حجة على خلافه وهو وجود الناصبي في الخارج.

أما إذا كان المخصص لبيّاً: فالمخصص اللبي تنعقد له الدلالة الاولى دون الثانية. فإن المولى إذا قال: اكرم كل فاطمي كرامةً للبتول (عليها السلام) ولم يقل المولى لي شيئا، ولكن انا في عقلي اقول لا يعقل ان يأمرني بإكرام الناصبي منهم، إذ الامر بإكرام الفاطمي كرامة للبتول فكيف يشمل من كان ناصبياً؟! فعقلي حكم بذلك.

فيقول المحقق الاصفهاني: فإذا كان المخصص لبيا وهو حكم العقل بأن الناصبي لا امر بإكرامه فغاية ما يحكم به العقل ان الفاطمي لا تكفي للأمر بالإكرام من دون ان يدرك العقل ان هناك ناصبي في الخارج أم لا؟!.

إذ غاية ما يدركه العقل انا لا يصدق عقلي ان الناصبي يشمله الامر بالإكرام. أما هل هناك ناصبي في الخارج أم لا؟ فهذا امر لا يقرره العقل. إذن فالمخصص اللبي لا يمس مسألة الوجوب الخارجي ولا يتعرض له بشيء. فلأجل ذلك: نتمسك بالعام، إذ المفروض ان العام يقول: اكرم كل فاطمي، وهذا فاطمي، فإذا شككنا في انه ناصبي أم لا؟ فحيث ان الخاص لم يدل على وجود ناصبي في الخارج، بينما قوله : اكرم كل فاطمي، دال على أن لا امر في الاكرام خارجاً، فمقتضى هذه الدلالة الإلتزامية الثانية التمسك بهذا العام في الشبهة المصداقية للناصبي، فلا تصل النوبة للأصل العملي بأن يقال: هذا عندما كان طفلا لم يكن ناصبيا فهو الآن ليس ناصبيا، لا نحتاج إلى الاصل العملي، بل يكفينا الاصل اللفظي وهو عموم العام.

والمقام من هذا القبيل، ففي محل الكلام حيث قال المولى: (صل في ساتر طاهر)، و(صل في ساتر طاهر) ليس مفاده \_بسحب تعبير المحقق الاصفهاني\_ حكما جهتياً، بمعنى أنه ليس مفاد قوله: (صل في ساتر طاهر)، يعني صلي في الساتر من حيث الطهارة فقط، لا من جميع الحيثيات، هذا ليس مفاده، هذا معناه انه حكم جهتي حيثي، وهو ليس كذلك، بل مفاد قوله (صل في ساتر طاهر ) أنه حكم فعلي، أي لك أن تصلي في أي ساتر طاهر ولا تتوقف، فهو يدل دلالتين التزاميتين: إحداهما ان الساتر الطاهر تمام الموضوع في عالم الجعل، وان لا يوجد ما ينافي الصلاة في الساتر الطاهر خارجا.

فإذا جاءنا مخصص لفظي، وقال لنا: لا تصلي فيما لا يؤكل، فإن هذا المخصص اللفظي له دلالتان: بأن موضوع الصحة ليس الطهارة وحدها، بل الطهارة بقيد: أن لا يكون مما لا يؤكل، وأيضاً لو كان المخصص لفظي لدلّ على أن ما لا يؤكل موجود خارجاً، إذ لولا وجوده لما نّبه المولى على وجوده خارجاً. هذا إذا كان المخصص لفظياً.

أمّا إذا كان المخصص عقلياً، فإن المولى لم يقل شيئاً بل قال (صل في ثوب طاهر) ولكن عقلي القاصر أدرك أن الثوب المغصوب لا يعقل ان يكون مصداقا لما هو المأمور به، وهو الصلاة في ثوب طاهر، المولى لم يقل ولكن انا قلت لا يعقل، فغاية ما حكم به العقل هو: أنه ليست الساترية والطهر موضوعا للصحة بل بقيد وهو ان لا يكون مغصوبا، اما انه هناك مغصوبا في الخارج أم لا، فإن الحكم لا يدل عليه، فإذا شككت في أن هذا الساتر الورقي المأخوذ من ورق الشجر هل هو ملك الغير أم لا؟ فحينئذٍ لا احتاج ان اجري استصحاب عدم كونه ملك الغير، بل يكفيني قول المولى صل في ساتر طاهر، بمقتضى دلالته على ان لا منافي في هذا العام خارجاً.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) وتلامذته أفادوا : بأنّ هذا الكلام غير صحيح والسر في ذلك: ان المناط في المنكشف لا على الكاشف فإن اختلاف الكاشف من كونه لفظيا تارة وعقليا اخرى لا اثر له على المطلب في شيء.

وبالتالي فبما ان المخصص هو خروج العنوان المنكشف واقعا، فسواء كان الدال على هذا الخروج لفظاً أو كان الدال على هذا الخروج عقلاً النتيجة واحدة، فكما أنه إذا قال لنا المولى: (صل في ثوب طاهر) أو بعد قوله (اكرم كل فاطمي) قال لنا: (لا تصلي فيما لا يؤكل) و(لا تكرم الناصبي منهم) كشف لنا الدليل اللفظي أن الخارج عن العام ثبوتاً وواقعاً هو ما لا يؤكل لا العلم بما لا يؤكل، نفس ما لا يؤكل خارج، لا العلم به، فإذا كان الخارج عن العام نفس عنوان ما لا يؤكل لا محالة سوف يكون موضوع العام هو الساتر الذي ليس مما لا يؤكل، لانه بعد ان خرج الخاص وهو ما لا يؤكل، فإما ان يكون العام وهو (صل في ثوب طاهر) بالنسبة إلى الخاص اما لا بشرط وهو خلف التخصيص، أو بشرط شيء وهو اشد محذوراً، أو بشرط لا وهو المطلوب.

فتعين ان يكون موضوع العام: الساتر الذي ليس مما لا يؤكل. هذا إذا كان الكاشف لفظياً. وكذلك إذا كان الكاشف لبياً كالعقل، حيث ان العقل مدرك، إذ ما دام دور العقل دور الادراك والكشف لا دور التأسيس و الصنع اذن العقل ادرك ان المنهي عنه لا يكون مصداقا للمأمور به فادرك العقل ان هناك عنوانا خرج عن العام وهو عنوان المغصوب، فالخارج عن العام هو المغصوب لا ما علم انه مغصوب، إذ ليس العقل الا مجرد كاشف، وبالتالي قد انكشف بحكم العقل ان موضوع العام (صل في ثوب طاهر) مقيد واقعاً وثبوتاً بأن لا يكون مغصوباً.

إذ يأتي الكلام: ان نسبة العام إلى المغصوب اما لا بشرط وهو خلف ادراك العقل خروجه، أو بشرط شيء وهو أشد، أو بشرط لا، وهو المطلوب. فتعين ان يكون موضوع العام الثوب الذي ليس بمغصوب، فإذا شككنا في ان هذا الثوب مغصوب؟ فقد شككنا في الشبهة المصداقية لموضوع العام نفسه، فكيف نتمسك بالدليل لإثبات موضوع نفسه. فهذا التفريق بين المانع اللفظي والمانع اللّبي، أو المانع الشرعي والمانع العقلي ما كان يتوقع صدوره من هؤلاء المحققين.

### 73

ذكرنا فيما سبق: أنّ المحقق الاصفهاني (قد) أفاد: بأن هناك تفصيلاً بين المخصص اللفظي والمخصص اللّبي، فاذا قال المولى: اكرم كل فاطمي، وقال بعد ذلك: لا تكرم الناصبي منهم، وشككنا في أن الفاطمي الفلاني هل هو ناصبي أم لا؟ فلا يصح التمسك بالعام وهو قوله: أكرم كل فاطمي لإثبات الامر بإكرام هذا الناصبي المشكوك، وذلك لأن العام وان دلَّ على عدم وجود عنوان منافي جعلا لموضوعه ودلَّ على عدم وجود هذا المنافي خارجا، لكن الخاص عارضه في ذلك، حيث دلَّ على أن هناك عنوانا منافيا للموضوع في مرحلة الجعل وأن هذا المنافي موجود خارجاً أيضاً، فمع تعارض هاتين الحجتين لا مجال للتمسك بالعام في الشبهة المصداقية.

وقد رّتب المحقق الاصفهاني على ما أفاده بعض الآثار الفقهية: حيث ذكر في (كتاب الاجارة، ص123)، قال:

إذا باع زيد عبده واشترط على المشتري ان يعتقه عن نفسه بأن قال له : بعتك العبد لكن بشرط ان تعتقه عن نفسك بعد شهر، فقام المشتري وباع العبد، فهل ينفذ البيع أم لا؟

فهنا: افادوا على بعض المباني بأن البيع لا ينفذ، والسر في ذلك: أن في الشرط ثلاثة مباني ذكرت في مبحث الشروط:

المبنى الاول: ما ذهب إليه السيد الخوئي (قده) وتلامذته: من أن الشرط لا يترتب عليه (على مخالفته) إلّا حكم تكليفي وثبوت الخيار، فاذا بعتك الكتاب واشترط عليك الخياطة ولم تقم بالخياطة فغاية ما يترتب على الشرط أثران: أثر تكليفي وهو الاثم (حكم)، والاثر الثاني: هو ثبوت الخيار لي، لأن في تخلف الشرط خياراً وهو خيار تخلّف الشرط.

وكذلك إذا اشترط عليك ترك معاملة، مثلا: إذا قلت لك: بعتك هذه السيارة واشترط عليك ان لا تؤجرها، فقمت انت بإجارتها. فعلى مبنى السيد الخوئي الاجارة صحيحة، إذ لا يترتب على مخالفة الشرط إلا الاثم وثبوت الخيار للبائع الشارط. على هذا المبنى لا تظهر الثمرة في محل كلامنا.

المبنى الثاني: ما ذهب إليه سيد المستمسك(قده) وتبعه سبطه: من ان الشرط يترتب عليه سلب الولاية، فيترتب عليه حكم وضعي لا مجرد انه حكم تكليفي وثبوت الخيار. فاذا قلت بعتك هذه السيارة واشترط عليك أن لا تؤجرها فآجرتها، فإن الاجارة غير نافذة لأن الشرط يعني سلب ولايتك على أي تصرف يخالف الشرط، فيترتب على الشرط حق وضعي وهذا الحق الوضعي عبارة عن انسلاب الولاية وانسلاب القدرة فلو قمت بالاجارة فهي اجارة بلا ولاية لذلك لا تكون نافذة. فعلى هذا المبنى الثاني يتضح ان الاجارة باطلة.

وهناك مبنى ثالث ذهب إليه المحقق الاصفهاني: قال: لا أنني اقول بأن الشرط لا يترتب على مخالفته الا مجرد حكم تكليفي وثبوت الخيار، يعني إذا بعتك العبد واشترطت عليك ان تعتقه عن نفسك فقمت ببيعه، فعلى هذا المبنى الاول في الشروط البيع صحيح، غايته أن المشتري ارتكب إثماً وللبائع الخيار. وعلى المبنى الثاني وهو مبنى سيد المستمسك بأن البيع باطل، لأن الشرط ان لا ولاية لك على أي تصرف يتنافى مع العتق، لأنني اشترط عليك العتق، فمعناه: سلب ولايتك عن أي تصرف في العبد الا العتق. فالبيع باطل.

المبنى الثالث: وهو مبنى المحقق الاصفهاني(قده)، يقول نعم، ببركة الشرط حيث اشترطت عليه ان يعتقه ثبت بالشرط حق وضعي عليه، يعني ثبت لي بالشرط سلطنة عليك فلي ببركة الشرط سلطنة عليه ان يعتق العبد عن نفسه، هذا الذي ترتب على الشرط، لا انني سلبت سلطنته عن كل عمل الا العتق، بل ترتب على الشرط ان لي سلطنةً عليه ان يعتق العبد عن نفسه، فالبيع منافي لسلطتني ، إذ لا يجتمع الامران أن يكون البيع نافذاً وسلطتني باقية.

مقتضى سلطتني على أن يعتق العبد عن نفسه ان لا ينفذ البيع، لأن العتق فرع الملك والبيع يزيل الملك، فلو قلنا بنفوذ بيعه لم يكن العبد ملكا له واذا لم يكن العبد ملكه له انتفت السلطنة عن العتق بانتفاء موضوعها، فإذن لا يجتمع ان نقول: البيع نافذ وسلطنة العتق موجوده. فهناك تنافي بين سلطتني على أن يعتق العبد عن نفسه، لأن هذه السلطنة تقتضي ان يكون العبد في ملكه حتى يعتقه عن نفسه، وبين نفوذ البيع الذي تقتضي زوال الملكية.

فيقول المحقق الاصفهاني: بعد هذا \_نفوذ البيع والسلطنة على العتق\_: لو أن البائع الشارط قال: رفعت اليد عن شرطي، حيث اشترطت عليه: ان يعتق العبد ونتيجة بقاء شرطي المنافاة بين نفوذ بيعه وسلطتني، فأنا لأجل رفع هذه المنافاة رفعت اليد عن شرطي، تنازلت. هل ينفذ البيع بعد رفع الشارط يده عن شرطه فيشمله (احل الله البيع) أم لا؟

قال: لا. (هنا أتت نكتة المطلب التي بنى عليها) حيث قال (قده): إن قيل إن البيع نافذ لتمامية المقتضي وفقد المانع، أما تمامية المقتضي فلشمول (احل الله البيع) فهو بيع، واما فقد المانع فلأن المانع هو المزاحمة والمنافاة بين نفوذ البيع والسلطنة الآتية من الشرط، فإذا ارتفع الشرط لتنازل الشارط عنه، تم المقتضي وفقد المانع، تم البيع.

والجواب عن ذلك: قلنا هناك فرق بين المانع الشرعي والمانع العقلي، فاذا كان المانع شرعيا كان متصرفا في الدليل العام منوعا له على نوعين، مثلا: إذا قال المولى: (احل الله البيع). هذا عام، ثم قال في دليل منفصل: (لا تبع العين المرهونة)، فحيث ان المخصّص المنفصل شرعي وليس عقلياً، فهو موجب للتصرف في العام لتصنفيه لصنفين: بيع عين الطلقة وبيع عين مرهونة، وأن الصحيح والنافذ هو بيع العين الطلقة دون العين المرهونة. لذلك لو بعت العين المرهونة كانت وقت البيع مرهونة، لم يشملها (احل الله البيع) لأن موضوعه بعد التنصيف العين التي ليست مرهونة، وهذه مرهونة، لكن الراهن بعد ان اطّلع على بيعي رفع اليد عن رهنه، فبعد ان رفع اليد عن رهنه دخلت العين تحت الصنف الثاني وهي العين التي ليست مرهونة، فشملها (أحل الله البيع) ففي المانع الشرعي يتم كلامكم. المقتضي موجود والمانع مفقود.

أمّا إذا كان المانع عقليا: فإن المانع العقلي لا يتصرف في العام ولا يصنفه الى نوعين، فإنه إذا قال المولى (احل الله البيع) فقد بيّن تمام موضوعه، ولم يذكر دليلا يقيد أو يضيّق، غاية ما في الباب أن العقل ادرك بأن هناك تضادا وتنافيا بين سلطنة البائع على العتق وبين نفوذ البيع والا الشارع لم يقل هناك منافاة، الشارع قال فقط ( احل الله البيع) إلّا أنّ العقل أدرك أنه بعد ان اشترط البائع عتق العبد وعتق العبد فرع الملك والبيع يزيل الملك، حصلت مضادة ومناقضة بين نفوذ البيع والسلطنة على العتق. فهذه المضادة مضادة عقلية لا شرعية، لأنها منافاة واقعية لا يجتمعان، أي لا يجتمع عقلاً نفوذ البيع المزيل للملك والسلطنة على العتق التي تقتضي بقاء الملك، لا يجتمعان، فلأجل المضادة بينهما عقلا العقل يقول لا ينفذ لأن الضد لا يمكن ان يكون فعلياً مع فعلية ضده، بل يقع التمانع بينهما، فبما أنّ المانع عقلي لا شرعي لم يتصرف في دليل (احل الله البيع) ولم يصنفه الى صنفين.

وبناء على ذلك: فحين صدور البيع لم يشمله (احل الله البيع) لا لوجود المانع بل لعدم المقتضي، لأن المقتضي فرع عدم وجود ضد ممانع والحال ان هناك ضدا ممانعاً،

وبعبارة اخرى: في بحث الضدين: هل ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده؟! قالوا: بأن التمانع بين الضدين تمانع بين المقتضيين للضدين، فاذا حصل التضاد بين القيام والقعود، حيث إن القيام والقعود لا يجتمعان في جسم واحد في آن واحد ففي الواقع التمانع ليس بين القيام والقعود، بل بين مقتضي القيام و بين مقتضي القعود، يعني لا يعقل ان يكون للإنسان إرادة فعلية لهما معاً في آن واحد، فالتمانع بين المتقضيين (وهذا شرحه الشيخ المظفر في أصول المظفر مفصّلاً). فبما ان التنافي بين الضدين يعني التمانع بين المقتضيين فلم يتم المقتضي لصحة البيع مع وجود المقتضي للسلطنة على العتق المتحققة بالشرط،

وبالتالي: إذا البائع رفع اليد عن شرطه، لا يفيد، لأن رفع اليد عن الشرط إنما يوجب صحة البيع لو فرغنا عن المقتضي والمشكلة في المانع،

لكن الكلام أن المقتضي قاصر، فإذا كان البيع حين حدوثه مع أنه تمام الموضوع للحلّية، لأن المفروض ان المانع لم يتصرف في الدليل الشرعي فمعناه انه تمام الموضوع للحلّية هو البيع وهو متحقق، مع أن تمام الموضوع متحقق حين صدور البيع، لأن الموضوع غير مقيّد بأيِّ قيد شرعي ومع ذلك لم يشمله الدليل لقصور فيه (في الشمول) فكيف يشمله بعد ذلك؟

فاستنتج المحقق الاصفهاني(قده): انه بناءً على ما سلكناه في الاصول من أن المانع العقلي غير المانع الشرعي، لأن المانع العقلي لا يتصرف في الدليل ولا يصنفه الى صنفين تظهر الثمرة في محل الكلام.

ورتّب على ذلك أيضاً: وهو أنه إذا قال المولى (صل في ثوب طاهر) ولم يقل شيئا بعد ذلك، وانما العقل قال: لا يمكن ان تصح الصلاة في الثوب المغصوب، لأن المبغوض والمنهي لا يكون مصداقاً للمأمور به. فهذا المانع عقلي وليس شرعيا. والمانع العقلي لا يتصرف في الدليل العام ولا يصنفه الى صنفين، اذن يبقى موضوع العام وهو صحة الصلاة في الثوب الطاهر على نحو اللا بشرط، فاذا شككنا ان هذا الثوب الطاهر مغصوب أو ليس بمغصوب، تمسكنا بقوله (صل في ثوب طاهر).

وقد ذكرنا: بأن السيد الخوئي اشكل عليه: بأنه لا فرق بين المانع العقلي والمانع الشرعي في أن كليهما يوجب تقيد موضوع العام. وبناء على ذلك فلا يصح التفريق بين المانع العقلي وبين المانع الشرعي، بأن يقال: بأن المانع الشرعي يرجع الى التقييد، بينما أن المانع العقلي يرجع إلى العلم بخروج القيد.

والصحيح: ان ما ذكره سيدنا (قده) في (ج12، من الموسوعة، ص211) ما أفاده(قده) ناقص، والصحيح ما ذكره في الاصول في الرد على هذا المطلب وهو:

انه لابد من التفصيل بين العام الوارد على نحو القضية الحقيقية والعام الوارد على نحو القضية الخارجية. فاذا كان العام واردا على نحو القضية الحقيقة كأن قال: اكرم كل فاطمي، فالعام الوارد على نحو القضية الحقيقية هل المخصص له لفظي أم لبّي؟

إذن البحث في مقامين: العام الوارد على نحو القضية الحقيقية، والعام الوارد على نحو القضية الخارجية.

الآن بحثنا في المقام الأول: العام الوارد على نحو القضية الحقيقية له صورتان:

1- ان يكون المخصص لفظياً. 2- وأن يكون المخصص لبيّاً.

نحن كلامنا الآن في الصورة الاولى وهو ما إذا كان العام وارداً على نحو القضية الحقيقة وكان المخصص له لفظياً.

إذا كان المخصص لفظيا أيضا يوجد صنفان:

الصنف الاول: إذ تارة لا يكون المخصص اللفظي مصنفا للعام.

الصنف الثاني: وتارة يكون المخصص اللفظي مصنفا للعام.

الصنف الاول: أن لا يكون المخصص اللفظي مصنفا للعام، وهو ما إذا كان العنوان الوارد في المخصص عنواناً مشيراً لا موضوعية له. مثلا: إذا قال المولى: (اكرم كل فاطمي)، هذا عام على نحو القضية الحقيقية، وقال في دليل منفصل مخصص: لا تكرم المشار اليه. ومن الواضح أن المشار إليه عنوان لا موضوعية له حتى يصنّف العام الى صنفين، لأن العنوان الصالح للتنصيف ما كان عنوانا ثبوتيا حتى يصنف العام ثبوتا الى صنفين، واما إذا كان العنوان مجرد نظارة من دون ان تكون له موضوعية فليس له واقع ثبوتي حتى يصنف العام الى صنفين.

فنتيجة ذلك: انني وإن علمت بورود المخصص و المخصص قال: لا تكرم المشار اليه، إنه لا يترتب على هذا المخصص إلا العلم بأن الخارج عن العام ما علم انه المشار اليه، فيصير الخارج عن العام نظير موت بعض الافراد (تعبير المحقق العراقي)، فاذا كان اكرم كل فاطمي ومات من الفاطميين (مليون) فهل هذا يصنف العام الى صنفين؟! موت بعض الافراد لا يوجب تصنيف العام الى صنفين، كذلك إذا قال: (لا تكرم المشار اليه)، والعنوان المأخوذ في المخصص لا موضوعية له ولا واقعية له ثبوتاً،

إذن غايته انني اعلم بخروج افراد أو فرد، فهو نظير العلم بموت بعض الافراد من دون ان يكون الخروج بواسطة عنوان مصنف للعام إلى صنفين. ففي مثل هذا الفرض لو شككت: ان زيد الفاطمي باقي تحت العام أو انه هو المشار اليه؟ فيجوز التمسك بالعام، لأنه بعد ان لم يصنف موضوع العام الى صنفين ينطبق موضوع العام على هذا المشكوك قهراً، إذ غاية ما ترتب على المخصص ان الخارج عن العام ما علم انه المشار إليه وهذا لم يعلم انه المشار إليه فيبقى تحت العام.

وبعبارة أخرى: المقام ليس فيه شبهة مصداقية، إذ ما دام الخارج ما علم، فما لم يعلم فهو مصداق حقيقي للعام.

### 74

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق الاصفهاني (قده) أفاد بأنه يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصّص لبيّاً، وما زال الكلام في مناقشته:

حيث ذكرنا أنّ البحث في مقامين:

المقام الاول: ما إذا كان العام على نحو القضية الحقيقية. وفي هذا المقام ذكرنا أنّ هناك صورتين:

الصورة الاولى: ما إذا كان المخصص للعام مخصصا لفظيا، وهذا المخصص اللفظي ذكرنا له صنفين:

الصنف الاول: أن لا يكون منوعاً للعام. وتعرضنا لمثاله.(لو كان الخاص نظارة فقط ومشير للافراد)

الصنف الثاني: أن يكون المخصص اللفظي موجباً لتنويع العام إلى نوعين.

وهذا أيضاً تصور على

نحوين: 1- التنويع في مقام الاثبات. 2- التنويع في مقام الثبوت.

النحو الاول: وهو ما إذا كان التنويع في مقام الاثبات. مثاله: لو قال المولى في دليل: (كل شيء لك نظيف)، وقال في دليل آخر: (إذا علمت ان الشيء قذر فلا تشربه)، فالذي خرج عن العام هو ما عُلِمَ أنه قذر لا ما كان قذراً واقعاً، فالمخصص منوع للعام لكنه تنويع اثباتي، يعني في مقام العلم، فما علم أنه قذر يخرج عن قوله: (كل شيء لك نظيف)، وأما ما لم يعلم فهو باقٍ تحت العام، وبناء على ذلك: فمتى ما شككنا في شيء أنه قذر أم لا؟ صح التمسك بالعام، لأنّ الذي خرج عنه ما علم، وهذا مما لم يعلم، بل لا يتصور في المقام شبهةٌ مصداقية، إذ ما دام الخارج ما عُلِم فكل ما لم يعلم هو مصداق حقيقي للعام وليس شبهة مصداقية.

وقد مثّل سيدنا الخوئي (قده) لهذا التنويع الاثباتي في (الموسوعة، ج12، ص211) في ذيل الصفحة: ذكر أن من امثلة المقام (التنويع الإثباتي) باب التزاحم، مثلاً: إذا وقع التزاحم بين وجوب انقاذ الغريق وبين حرمة التصرف في جسم الغير، كما لو فرضنا أنه لا يمكنه انقاذ الغريق حتى يقطع يد شخص آخر أو يكسر رجل شخص آخر وإلا لا يمكنه ذلك. فإذا افترضنا أنه قصرت قدرته عن الجمع بين الامتثالين، حيث لا يمكن امتثال الغريق وامتثال ان تعتدي على الغير لا يمكنه امتثالهما معا لقصور القدرة، وقلنا بأن النهي في مقام التزاحم مقدم ولو لاحتمال انه اهم، إذن بالنتيجة عندنا دليلان: أمر وهو قوله: انقذ كل غريق. نهي: وهو قوله: الاعتداء على الغير مبغوض ومحرم. وقدّمنا النهي على القول، فهنا يتساءل سيدنا(قده):

هل ان المقيِّد للأمر نفس المنهي عنه أو ما علم؟ فالذي خرج عن قوله (انقذ كل غريق) ما كان اعتداء على الغير؟ هذا الذي خرج؟ أم ما خرج ما علم انه اعتداء وانه حرام؟ فهل الخارج العنوان الواقعي ام العلمي؟ هل ان التنويع هنا ثبوتي أم اثباتي؟

فأفاد (قده) بأن التنويع هنا إثباتي وليس ثبوتي، لم يخرج عن قوله (انقذ كل غريق) ما كان اعتداءً على الآخر، بل ما علم انه اعتداء على الآخر وما عُلِم. والسر في ذلك: ان المبنى المعروف بين الاصوليين ومنهم السيد الخوئي (قده) ان التزاحم فرع الوصول. ولا يتصور التزاحم بين التكاليف الواقعية. فهناك فرق بين التعارض والتزاحم، فالتعارض: تنافٍ بين التكاليف الواقعية وان لم تصل، فاذا افترضنا ان لدينا تكليفين واقعاً، تكليف يقول: اكرم كل عالم ولو كان فاسقا، وتكليف يقول: يحرم اكرام الفاسق ولو كان عالما، فهذا التكليفان متعارضان وان لم يصلا، لا التنافي بينهما في مرحلة الجعل والإنشاء فهما متعارضان ومتنافيان وإن لم يصلا.

أمّا في التزاحم: فالمفروض ان التكليفين لا تنافي بينهما في مرحلة الجعل، فعندما نلاحظ قوله : (انقذ كل غريق) ونلاحظ قوله: (لا تعتدي على الغير) لا يوجد بين التكليفين أي تنافي في مرحلة الجعل إطلاقاً. وإنما الذي اوجب تنافيهما أنهما وصلا للمكلف صغرى وكبرى، فعلم المكلّف بأنه يجب انقاذ كل غريق وهذا غريق، وعلم المكلف انه يحرم الاعتداء على الغير وهذا اعتداء. فلّما أحرز المكلف الكبرى والصغرى في كلا الدليلين وقصرت قدرته عن الجمع بينهما تنافيا، وإلا لولا وصولهما وقصور القدرة عن الجمع بينهما لما حصل بينهما تنافٍ.

فبما ان التنافي بنظر المشهور فرع الوصول، إذن ما الذي يخرج عن الأمر، على فرض تقديم النهي، هما الآن متنافيان، تارة نقول بأنه لا يتقدم احدهما على الاخر، فالمكلف مخير بين ان يمتثل هذا أو هذا. وتارة نقول بأن النهي مقدم على الامر، فما الذي خرج عن الأمر ليس واقع النهي، وإنما الذي خرج عن الأمر ما علم انه اعتداء وأنه حرام. لأنه لولا هذا العلم لما حصل التنافي ولولا التنافي لما قدمنا احدهما على الاخر، فبما ان التقديم فرع التنافي والتنافي فرع الوصول، إذن ما خرج هو ما وصل إلى المكلف أنه اعتداء وأنه حرام، فالتنويع حينئذٍ تنويع إثباتي لا ثبوتي.

وبناء على ذلك: يقول سيدنا (قده): لو شككنا على نحو الشبهة المصداقية؟ هل هذا اعتداء عليه أم لطف وشفقة؟ فإذا شككنا في المصداق، المحرّم الاعتداء عليه، أما هل ضربه باليد اعتداء عليه أم شفقة ولطف به، فاذا شككنا في ذلك فنتمسك بالأمر، لأن الذي خرج عن الأمر ما عُلم وهذا لم يعلم، بل لا يتصور شبهة مصداقية في البين.

وهذا الذي بنى عليه سيدنا (قد) بحثناه في بحث تعارض الادلة. وقلنا: بأن هذا البحث وهو: هل يقع التزاحم واقعا أم يتوقف التزاحم على الوصول؟ قلنا هذا البحث يتوقف على حقيقة التكليف، إذ لابد ان نحدد ما هو التكليف الحقيقي، وبناء على تحديد ما هو التكليف الحقيقي في الاصول يتصور لنا هل ان التزاحم يتصور في الواقع أو يتوقف على الوصول.

وهنا مباني ثلاثة:

المبنى الاول: ما ذهب اليه سيدنا (قده): من أن التكليف الحقيقي اعتبار الفعل على ذمة المكلّف وليس مستبطن للمحركية اصلاً، فالمحركية لم تؤخذ قيدا في التكليف الحقيقي، فبناء على مبناه (قده) إذن التكاليف الواقعية لا تتنافى، لأنّها مجرد اعتبار، فاعتبار انقاذ الغريق عليه واعتبار المنع من الاعتداء على الغير عليه، مجرد اعتبارين في لوح الواقع لا موجب لتنافيهما، إنما يتنافيان إذا وصلا كبرى وصغرى وقصرت قدرت المكلف عن الجمع بينهما.

المبنى الثاني: وهو السيد الشهيد (قده): من التكليف الحقيقي ما كان متقوماً بالمحركية على فرض الوصول.

كل تكليف محرّك على فرض الوصول فهو تكليف حقيقي، فلو افترضنا ان هذا الشخص ناسي هل يصح تكليفه تكليفا حقيقا؟ يقول السيد الشهيد : نعم، لأنه متى ما وصله كان محركاً له، بينما المشلول لا يصح تكليفه لأنه حتى لو وصله لم يكن محركاً، فالتكليف الحقيقي ما كان محركا على فرض الوصول، ولذلك يتصور شمول التكليف الحقيقي للناسي وعدم شموله للعاجز.

فبناء على مبنى السيد الشهيد (قده): أيضاً لا تزاحم قبل الوصول، لأن التكليف إنما يتصف بالمحركية عند الوصول، وقبل الوصول لا توجد محركية، فإذا لم توجد محركية لا يوجد تنافٍ. إذ التنافي اما حصل لأجل قصور القدرة، وقصور القدرة إنّما يحصل مع وجود محركين، فاذا كانت المحركية فرع الوصول ولم يصل كلاهما، اذن لا تنافي بينهما.

فعلى مبنى السيد الخوئي والسيد الصدر (قدس سرهما) يختص التزاحم بفرض الوصول دون التعارض.

وأمّا على مبنى شيخنا الأستاذ (قده) حيث اختص هو بهذا المبنى: قال: التكليف الحقيقي ليس مجرد اعتبار على ذمة المكلف (كما يقول السيد الخوئي) وليس التكليف الحقيقي ما كان محركا على فرض الوصول كما يقول به المسلك الثاني، وانما التكليف الحقيقي ما كان محركا عند الالتفات، وان كان الالتفات على نحو الشك.

فمن التفت لتكليف من التكاليف، مثلاً: لا يدري ان التدخين حرام أم لا؟ على فرض ان التدخين حرام واقعا فإن هذه الحرمة تكليف حقيقي، لأنه في هذا الفرض وان لم تصل الحرمة للمكلف لكنه ملتفت يتصور محركية الحرمة لهذا المكلف وإن لم تصل اليه عبر الاحتياط، فإنه لو قلنا مثلا بأصالة الاحتياط في الشبهات التحريمية لكان التكليف محركاً لهذا الملتفت عبر الاحتياط ولو لم نقل لا اقل ان الاحتياط حسن فإذن المحركية حاصلة ولو محركية ندبية لا إلزامية.

إذن بما أن التكليف الحقيقي متقوم بالمحركية لا كما يقول السيد الخوئي(قده) ويكفي في المحركية الالتفات ولا يعتبر الوصول كما ذهب اليه السيد الشهيد، اذن بالنتيجة بمجرد ان يلتفت المكلف لتكليفين احدهما: انقذ الغريق، والآخر: لا تعتدي على جسم الغير، وكان لو وصلا لقصرت قدرته عن الجمع بينهما إذن هما متزاحمان من الآن. فالتنافي بينهما من الآن لا التنافي بينهما يتوقف على فرض الوصول، فبمجرد انه التفت، قال سوف ادخل البحر ولا ادري هل أنني في البحر استطيع ان انقذ الغريق من دون اعتداء على الغير؟ أو أنني لا يمكنني ذلك؟ شك على اية حال لكنه ملتفت، هذا وان لم يقع بعد في لجة البحر وإن لم يصل التكليفان اليه صغرى وكبرى الا ان التنافي بين التكليفين موجود، لأن كل منهما صالح للمحركية بلحاظ الالتفات، فبلحاظ صلاحيتهما للمحركية وقصور قدرته واقعا عن الجمع بينهما يقع بينهما التنافي.

فبناء على هذا المبنى الثالث: سوف يكون الخارج عن الأمر ليس هو ما علم انه اعتداء وانه حرام، بل يكفي الالتفات في ذلك، فاذا شك على نحو الشبهة المصداقية ان هذا اعتداء أم لا؟ فالمفروض انه ملتفت لكلا الحكمين فالمفروض انهما متنافيان، وبما ان النهي مقدم على الأمر فالخارج عن الأمر ما كان اعتداءً لا ما علم.

إذن فتحديد النتيجة في المقام يتوقف على تحديد المباني في الأصول.

هذا ما إذا كان المخصص موجبا لتنويع العام تنويعا اثباتيا.

النحو الثاني: ما إذا كان المخصص اللفظي موجباً لتنويع العام تنويعاً ثبوتياً لا إثباتياً. (وهذا هو محل الكلام مع المحقق الاصفهاني). فاذا قال في دليل: اكرم كل فاطمي، وقال في دليل منفصل: لا تكرم الناصبي منهم، فالمفروض ان المخصص منصب على عنوان ثبوتي وهو واقع الناصبي لا ما علم انه ناصبي.

فبما أن المخصص منصب على عنوان ثبوتي، إذن اوجب تنويع العام إلى نوعين: ما لم يكن ناصبيا، وما كان ناصبيا، واصبح موضوع العام الفاطمي الذي ليس بناصبي.

فاذا شككنا في فرد أنّه ناصبي أم لا؟ هنا افاد المحقق الاصفهاني، قال: إنّ للعام (وهو قوله: اكرم كل فاطمي) مضافاً لمدلوله المطابقي مدلولين:

الاول: ان الفاطمية علة تامة للامر بالاكرام.

والمدلول الثاني: انه لا يوجد في الخارج ما يمنع من إكرام كل فاطمي. هذا المدلول العام.

المدلول الخاص: وهو لا تكرم الناصبي منهم \_يقول المحقق الاصفهاني\_ مضافاً لمدلوله المطابقي يوجد مدلولان: المدلول الاول: أن الفاطمية ليست علة تامة للأمر بالإكرام بل موضوع الأمر بالاكرام: الفاطمي مع عدم النصب. فضرب الدلالة الإلتزامية الأولى للعام. ثم قال نفس الخاص: لا تكرم الناصبي منهم، والمدلول الثاني لهذا الخاص: أن الناصبي موجود، وإلّا لو لم يكن موجوداً لكان هذا التنبيه لغواً.

فبما أنه ضرب العام في كلا دلالتيه، أصبح تعارض بين الحجتين، حجية العام: الذي يقول لا يوجد ناصبي، وحجية الخاص: الذي يقول اكرم النصابي، فإذا شككنا في فرد أنه ناصبي أم لا يمكننا التمسك بالعام.

ولكن هذا الذي افاده محل تأمل كما ذكر الاعلام:

وهو ان المدار في صحة التمسك بالعام وعدم صحته على دلالة العام على تنقيح المصداق وعدمه، ولا ربط له بالمسألة بأن الخاص يدل على وجود المنافي أو لا يدل، فاذا افترضنا أن العام ينقح موضوعه؟ صح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لان المفروض أن العام منقح لموضوعه، كما إذا قال المولى: اكرم كل فاطمي، وانا نقّحت الصغرى فوجدت كل فاطمي خال من أي مانع، فاذا كان العام منقّحاً لموضوعه صح التمسك بموضوعه للشبهة المصداقية، ولكن العام الوارد على نحو القضية الحقيقية ليس منقحاً لموضوعه، لأن القضية الحقيقية مرجعها إلى قضية فرضية شرطية، وهي: كلما وجد وكان فاطميا فاكرمه، واما ما هو فاطمي وما ليس فاطمي وهل هو خال عن الموانع أم لا؟ فلست في مقام تنقيحه، لأن مفاده قضية شرطية.

إذن فالعام الوارد على نحو القضية الحقيقية بما ان مرجعه قضية شرطية لا إلى قضية فعلية، فلا يتكفل إحراز موضوعه، وهذا كافٍ لنا في عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، بلا حاجة إلى ان نبحث ان الخاص دال على وجود المنافي خارجاً أم ليس بدال.

فإن هذه الجهة لا اثر لها في تنقيح النتيجة.

مضافا إلى ان قوله (لا تكرم الناصبي منهم)، لا دلالة فيه على وجود الناصبي خارجاً، فهو مثله مثل العام. فكما أن العام وارد على نحو القضية الحقيقية فالخاص ايضاً وارد على نحو القضية الحقيقية. وكما ان العام لا يثبت موضوعه فالخاص لا يثبت موضوعه، بل غاية مفاده وهو قوله (لا تكرم الناصبي منهم) الإرشاد إلى ضيق موضوع العام وان موضوعه الفاطمي الذي ليس بناصبي، واما ان الناصبي موجود أو ليس موجودا فالخاص لا يتكفل في ذلك، ويكفي في صحته وعدم لغويته معرضية وجود الناصبي ولو في زمان من الازمنة قد يوجد.

إذن بالنتيجة: ما افاده المحقق الاصفهاني في عدم صحة التمسك بالعام في الشبهة المصداقية لعلّة دلالة الخاص على عدم وجود المنافي ليس تامّاً، بل العلة في ذلك ان العام ليس متعرضا لإثبات موضوعه.

وأما إذا كان المخصص لبيّاً ألا وهو القسم الثاني: أن يكون المخصص للعام الوارد على نحو القضية الخارجية مخصصاً لبيّاً. سيأتي الكلام في النقاش مع المحقق الاصفهاني في هذا البحث.

### 75

ما زال كلامنا في المناقشة التفصيلية لمبنى المحقق الاصفهاني (قده) من جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيّاً. وذكرنا فيما سبق: أنّ البحث في مقامين:

المقام الاول: ما إذا كان العام على نحو القضية الحقيقية، وذكرنا أنّ لهذا المقام صورتين:

الصورة الاولى: ما إذا كان المخصص للعام لفظياً. الصورة الثانية: ما إذا كان المخصص للعام لبيّاً. وقد وصل الكلام الى:

الصورة الثانية: وهي ما إذا كان العام الوارد على نحو القضية الحقيقية مخصص بمخصص لبّي . وهذا هو كلام المحقق الاصفهاني لملاحظة دعمه لكلام شيخه صاحب الكفاية(قده) والامثلة التي طرحها في المقام. وهنا نذكر امورا ثلاثة لها دخل في الوصول إلى النتيجة:

الامر الاول: كما ذكرنا في الصورة السابقة وهي: ما إذا كان المخصص لفظياً، أنّ المخصص اللفظي قد يكون مقسما للعام إثباتاً، وقد يكون مقسماً للعام ثبوتاً.

وإذا كان مقسّماً للعام إثباتاً صحّ التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وهذا التصوير يأتي فيما إذا كان المخصص لبيّاً. فإنه قد يكون مصنفا للعام إثباتاً، وقد يكون مصنّفاً له ثبوتاً. فهنا قسمان:

القسم الأول: ما إذا كان مصنّفاً للعام إثباتاً. مثلا: إذا قال المولى: {وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} ، احسن إلى والديك. أو (بر والديك). ونحن علمنا من الخارج أن هذا الأمر لا يمكن ان يشمل الاحسان اليهما الملازم للإساءة إلى غيرهما، أي لو كان العمل احساناً لهما ولكنه في نفس الوقت اساءة لمؤمن فلا نحتمل ان الأمر بالإحسان يشمل مثل هذا المورد.

فتارة ندعي: ان هذه النكتة العقلية توجب انصراف الدليل من اول الأمر إلى الاحسان الخالي عن أي اساءة لمؤمن، فيكون هذا القطع بمثابة القرينة المتصلة المؤثر على الظهور.

ولكن تارة نقول: بأن هذا ليس امراً بديهيا بحيث يشكّل قرينة متّصلة فهو مدرك نظري بمثابة القرينة المنفصلة.

فعلمنا بأن المكلف مأمور ببر والديه خرج عن هذا الأمر ما إذا كان البر اساءة لمؤمن. فهنا هذا الخارج وهو ما إذا كان البر إساءة لمؤمن، هل يوجب تقسيم العام السابق وهو (بر والديك) أو (احسن إلى والديك) هل يوجب تقسيمه ثبوتاً أو يوجب تقسيمه إثباتاً؟

قد يتصور الأول وهو ان هذا موجب للتقسيم ثبوتاً، حيث نقول: بأن البر على قسمين ثبوتاً: برٌّ سليم، وبر عليل: وهو البر المستلزم للإساءة إلى مؤمن. فهناك قسمان ثبوتا، وأنّ موضوع العام برّ والديك خاص بالقسم السليم.

ولكن قد يقال بأن التقسيم إثباتي لا ثبوتي. والوجه في ذلك:

ان عدم شمول العام وهو قوله: (بر والديك) للبر الملازم للإساءة إلى مؤمن، لأن البّر الملازم للإساءة إلى مؤمن قبيح، فلم يخرج هذا البّر لموضوعية فيه بل لعلّة وهو أنّ البّر الملازم للإساءة إلى مؤمن قبيح، فوجه خروجه انه قبيح والامر لا يشمل القبيح.

ومتى ما كان الخارج عنوان القبيح كان التقسيم اثباتياً (هذه قاعدة عامة)، لأن القبح كما سبق في بحث حجية العقل في الاصول، القبح متقوم بالوصول كبرى وصغرى، فإن العقل لا يحكم بقبح حكم حتى يصل إلى العامل كبرى وصغرى. فما لم يعلم العامل ان العمل قبيح لا يكون صدوره منه قبيحاً، فالقبح متقوم بالعلم والوصول. والسر في ذلك:

### ما ذكر في الاصول مكرراً من أن الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثيات تقييدية، بخلاف الاحكام الشرعية.

مثلا: إذا قال الشارع: يحرم شرب الكحول لأنه مسكر، أو يحرم شرب الخمر لكونه مسكرا. فالحكم الشرعي يتصور فيه مقام جعل ومقام ملاك، أي هناك ملاك ويترتب على هذا الملاك جعل، فهناك مقام ثبوت ومقام إثبات، فلاجل ان الحكم الشرعي يتصور فيه مقامان مقام ملاك وجعل ، مقام ثبوت وإثبات. يمكن التفصيل فيه بين الحيثية التعليلية والحيثية التقييدية.

بأن نقول: هل الاسكار حيثية تعليلية أو حيثية تقييدية، يعني هل ان العنوان الذي صبّت عليه الحرمة وجعلت له الحرمة هو عنوان الخمر والاسكار مجرد علّة أي أن الاسكار واسطة في الثبوت، أي في ثبوت الحرمة للخمر، الا ان المحرّم هو الخمر، إذن الاسكار حيثية تعليلية فقط. أم ان المحرّم واقعاً هو المسكر، والخمر مجرد تطبيق له؟ إذن هذا يعني ان الاسكار حيثية تقييدية، فحيث ان الحكم الشرعي يتصور فيه التفكيك بين الملاك وبين المجعول بين الثبوت وبين الإثبات. لذلك يصح فيه هذا التفصيل وهو ان الحيثية تعليلية أو تقييدية.

أمّا في الاحكام العقلية فلا يتصور لها ثبوت واثبات، وملاك ومجعول، بل مصبّ الحكم العقلي دائماً ملاكه وليس شيئاً آخر. فاذا حكم العقل بالبراءة العقلية المعبر عنها بقبح العقاب بلا بيان، فيسأل ما هو ملاك قبح العقاب بلا بيان ؟ فيقال هو الظلم، إذن ما حكم العقل بقبحه هو الظلم، وقبح العقاب بلا بيان مجرد مصداق وتطبيق ليس إلا، فليس لدى العقل ملاك ومجعول، بل ما لدى العقل هو حكم وموضوع ليس إلا،

إذن ليس في الاحكام العقلية مقامان، ملاك وجعل، أو ثبوت واثبات، فبناء على ذلك ما حكم به العقل بقبحه ابتداء هو الظلم، وقبح العقاب بلا بيان تطبيق. لاجل ذلك قالوا: الحيثيات التعليلية في الاحكام العقلية حيثيات تقييدية، العلة ترجع إلى الموضوع لا محالة.

فإذن إذا قال العقل في المقام: أنّ الاحسان إلى احد الوالدين اساءة إلى مؤمن هذا الاحسان ليس مأموراً لكونه قبيح، فما حكم العقل به في الواقع هو خروج القبيح لا خروج الإحسان الملازم للإساءة، فإن العقل إنما حكم بخروج الإحسان الملازم للإساءة عن الأمر وهو قوله: (بر والديك) لعلة والعلة أنه قبيح، إذن فالخارج عقلا عن الأمر هو عنوان القبيح. فكأنه قال: ان قول المولى {وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} بر والديك حيين وميتين، ونفس قول المولى لا يشمل القبيح ومن مصاديقه الاحسان المساوق للإساءة إلى مؤمن.

فبما ان الخارج عقلا (المخصص اللبي) عنوان القبيح، والقبح متقوم بالوصول، فما لم يصل إلى العامل لا يكون صدوره منه قبيحاً،

إذن الذي علم خروجه عن العام ما علم انه قبيح، يعني ما علم انه احسان مساوق للإساءة.

فإذا شككنا في احسان كما لو لزم من زيارته لوالديه أو لأحدهما أذية مؤمن لأنه لا يزوره، فشكّ في أن هذا الاحسان هل هو ملازم للإساءة إلى مؤمن أم لا؟ وبالتالي لا ادري هل هذا قبيح أم لا؟ فبما انني أشك في قبحه إذن لا اعلم بقبحه وبالتالي فليس خارجا عن قوله {وَبِالْوَالِدَيْنِ إِحْسَانًا} أو (بر والديك) إذ ما خرج عنه ما علم، فالمشكوك مصداق قهري للعام وليس شبهة مصداقية.

القسم الثاني من المخصص اللبي: ما كان مقسّما للعام ثبوتاً لا إثباتاً. وقد مثله له المحقق الاصفهاني، في بحث المكاسب في (ج3، حاشية المكاسب، ص25) في (من احيا ارضا مواتا فهي له) الوارد عن النبي (ص). فلو افترضنا ان شخصا اراد ان يحيي أرض غيره. الارض مملوكة لغيره، قطعا لا يشمله (من أحيا أرضاً مواتا فهي له) لأنه لا يتصور ان يكون التصرف في ملك الغير موجبا للتملك، هذا غير محتمل.

إذن بالنتيجة: قوله (من احيا ارضا مواتا فهي له) عام وارد على نحو القضية الحقيقية مخصص بمخصص لبّي وهو أنّ هذا العام لا يشمل ما إذا كانت الارض ملكاً للغير، لأن ملك الغير لا يعقل تملكه بالتصرف فيه.

فلو حصلت شبهة مصداقية، بأن أحيا احد المؤمنين ارضا ثم هجرها إلى ان خربت، اصبحت مواتا نتيجة هجرانه. شككنا هل خرجت عن ملكه بالخراب؟ إذن فيصح احيائها من قبل غيره؟! أو ما زالت باقية تحت ملكه؟!

فهذه شبهة مصداقية، لأن من احيا أرضاً مواتاً لا يشمل ما كان ملكاً للغير، ولا ندري هذه ما زالت ملكا للغير أم لا؟.

طبعا على بعض المباني كالسيد الشهيد (قده) حيث افاد في كتاب (اقتصادنا) بأن الملك يدور مدار الحياة، يعني الحياة علّة دائمة، يدور الملك مدارها، فإذا فقدت الحياة وأصبحت خربة خرجت عن ملك الأول بمجرد الخراب.

طبعا على هذا المبنى لا يوجد شك تخرج الارض عن ملكه بمجرد خرابها فيصح للآخر احيائها. ((بل هو (قده) لا يرى ملكية الارض. خصوصا يقول الاراضي لا تملك، كما هو المذهب الماركسي الذي يقول: رقبة الارض لا تملك وليس هناك ارتكاز عقلائي على رقبة الارض دائما الملكية للبنيان للآثار واما نفس رقبة الارض لا تدخل تحت الملكية اصلا في جميع الموارد وانما يثبت له حق نتيجة الاحياء، فاذا اصبحت خربة خرجت عن حقه)).

فنحن الآن لا نتكلم على ضوء مبنى السيد الشهيد من أن رقبة الارض لا تملك أو ان ملكيتها تدور مدار حياتها. نتكلم على المبنى المعروف بين الفقهاء: من أن الإحياء موجب للملكية، ملكية الارض، بمقتضى قوله (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) فإن (اللام) عندهم ظاهرة في الملكية لا مجرد الحق. حينئذ على هذا المبنى نتكلم فنقول:

لو كان المخصص لفظيا بأن قال في دليل: (من احيا ارضا مواتا فهي له). وقال في دليل آخر: (الارض المملوكة لا تملك بالإحياء). فهناك دليلان، والمخصص لفظي.

فهنا إذا شككنا على نحو الشبهة المصداقية، هل هذه الارض التي خربت بعد احيائها ما زالت مملوكة فلا يشملها من أحيا أرضا مواتاً لوجود مخصص لفظي له؟ أو يشملها؟

فبما ان المخصص لفظي يقول المحقق الاصفهاني، لا يصح التمسك بالعام، لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية، فلابد من إجراء الاستصحاب، نقول لا ندري هل خرجت عن ملكية الارض أو لا؟ فنستصحب بقاء ملكية الاول فمقتضى استصحاب بقاء ملكية الاول: عدم شمول (من أحيا ارضاً مواتاً فهي له) للإحياء الثاني. لأنها اصبحت ملكا للاول بالاستصحاب، فصار الاستصحاب رافعا لموضوع الدليل.

أما إذا قلنا بأن المخصص لبّي: فاذا قلنا بأن المخصص لبي: بأن قال: (من أحيا أرضاً مواتا فهي له) وعلمنا من الخارج ان الارض المملوكة لا تملك بالإحياء، هذا العقل يحكم به مخصص لبي. وشككنا في أن هذه الارض ملك له أم لا؟

يقول المحقق الاصفهاني فنتمسك بالعام في الشبهة المصداقية. فنقول: مقتضى عموم (من احيا ارضا مواتا فهي له) ان الثاني لو احياها \_مع الشك في أنها ملك للأول أم لا؟\_ لكانت ملكا له لأنها موات، وقد قال الدليل (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له).

وقد علل ذلك بما سبق: انه قال: المخصص اللفظي يدل دلالتين، وهما: وجود عنوان منافي: وهو أن لا تكون الارض مملوكة للغير، ووجود هذا المنافي خارجاً، وهو يوجد اراضي مملوكة للغير. فبما ان المخصص اللفظي يدل على وجود المنافي خارجاً وهو وجود أرض مملوكة للغير خارجاً لا يصح التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأن دلالتيه قد ضربتا بدلالتي المخصص اللفظي.

وأما إذا كان المخصص لبيّاً وهو حكم العقل بأن المملوك لا يتملك بالاحياء، هذا لا يضرب الدلالة الثانية، يضرب الدلالة الاولى، يعني غاية ما يدل هذا المخصص اللّبي على أن مجرد كون الارض مواتاً غير كافي في التملك بل لابد ان تكون مملوكة، أمّا هل يوجد اراضي مملوكة في الخارج أم لا يوجد؟ المخصص اللّبي ساكت عنه. فنتمسك بالعام لإثبات أن هذه الأرض مصداق له ، فعليه من أحياها بعد احياء الاول لها وخرابها بهجرانه تكون ملكا للمحيي الجديد.

هذا ما أردنا بيانه في الأمر الاول وهو أن التقسيم يتصور ان يكون ثبوتي وإثباتي.

الامر الثاني: مناقشة المحقق:

فأنه يرد على كلام المحقق الاصفهاني(قده) ما ذكره جملة من الاعلام: بأن التمسك بالدليل فرع تصدي الدليل لإحراز موضوعه، فلو كان الدليل العام وهو قوله: (من أحيا ارضا مواتاً فهي له) ظاهراً في احراز موضوعه. أي أنّ المولى اولا تصدى لإحراز الموضوع وثبت لديه ان جميع الاراضي غير مملوكة ثم قال: (من احيا ارضا مواتا فهي له). فحينئذ يصح التمسك بالعام، لأن المولى عندما قال قد احرز الموضوع، فإن المولى عندما قال: (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) قد أحرز موضوع حكمه، إذن قوله (من احيا أرضا مواتاً فهي له) يدل على حكم فعلي لا على حكم حيثي، فهو لا يقول: من أحيا ارضا مواتاً فهي له من حيث كونها مواتاً، بل يقول (من أحيا أرضاً مواتاً فهي له) فعلاً، مع غمض النظر عن الارض ما تكون، حينئذ نتمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأن المولى احرز الموضوع. إذن هذه الشبهة منفية بإحراز المولى.

اما إذا كان الدليل وارداً على نحو القضية الحقيقية والقضية الحقيقية قضية شرطية فرضية. إذن فالدليل ليس محرزاً لموضوعه، وإنما يقول: إذا فرض أرض اتصفت بكونها مواتا فمن احياها فهي له من حيث كونها مواتا ولا اتصدى لبيان الامور الاخرى انها خالية عن الموانع أو ليست خالية، قال انا لا اتصدى لها لأنني اريد بيان قضية شرطية فرضية لا اكثر، فحيث ان العام لم يتصد لموضوعه فكيف نتمسك به لإثبات الحكم في الشبهة المصداقية؟! إذن لا فرق حينئذ بين المخصص اللّبي وبين المخصص اللفظي فيما إذا كان العام واردا على نحو القضية الحقيقية وكانت المخصص مقسّماً تقسيماً ثبوتياً، وأما إذا كان المخصص مقسما تقسيما اثباتياً أيضاً فلا فرق بين المخصص اللفظي وبين المخصص اللبي.

الامر الثالث: الذي استوقفنا في كلام المحقق(قده) نقول: ذكر المحقق الاصفهاني في الاصول في (نهاية الدراية، ج2، 457 حسب الطبعة المحققة): أن المخصص لفظيا أو لبيّاً يقسّم العام، إنما المخصص اللفظي يدل على وجود المنافي خارجاً والمخصص اللّبي لا يدل وإلا كلاهما مقسم للعام،

لكنه في بحث الاجارة في (ص123) افاد: من ان المانع إذا كان لبيّاً فلا يتصرف في الدليل اصلا ولا يصنفه ولا يقسمه ولذلك تمسكنا بالدليل، لأن المخصص اللّبي اصلا لم يقسم الدليل إلى قسمين حتى تحصل لنا شبهة مصداقية. فكيف نجمع بين كلاميه؟ قد يقال في الجمع بين كلاميه:

أن المخصص اللّبي تارة يكون ناظرا لمقام الجعل، وتارة يكون ناظرا لمقام الامتثال.

فان كان المخصص اللّبي ناظرا لمقام الجعل، كالمثال الذي مثّل به. حيث إن عندنا عام وهو: (من احيا ارضا مواتا فهي له) وعلمنا بحكم العقل أن المملوكة لا تملك بالإحياء. فهذا المخصص ناظر لمقام الجعل، ويبين لنا ان هذه القضية وهي (من احيا ارضا مواتا فهي له) من حين الجعل هي لا تشمل الارض المملوكة، فبما ان المخصص اللّبي ناظر لمقام الجعل اوجب تقسيم الدليل وتصنيفه إلى صنفين.

واما إذا كان المخصص اللّبي ناظراً إلى مقام التطبيق، فهو يتكلم عن مقام التطبيق ومقام الامتثال، نظير بحث التزاحم على مبنى سيدنا الخوئي (قده) فإن المولى إذا قال: انقذ كل غريق، وقال في دليل آخر: لا تعتدي على الغير. ثم حصل تزاحم بأن لم يتمكن المكلف من انقاذ الغريق حتى يعتدي على جسم غيره. فالعقل يقول: لا يعقل فعلية كلا الحكمين، لعدم قدرة المكلف على امتثاله، إلا أنني لا انظر إلى مقام الجعل ولا اتصرف فيه، وانما لي حكم في مقام الامتثال، حيث اقول: بما ان المكلف قاصر القدرة عن الجمع بين الامتثالين فلا يعقل فعلية كلا الحكمين في حقه أو لا يعقل تنجز كلا الحكمين عليه، أما نفس الادلة فأنا لا اتصرف فيها.

إذن هنا حكم العقل لا يتصرف في مقام الجعل كي يقسّمه إلى قسمين. لذلك لو حصلت شبهة مصداقية لباب التزاحم بأن لا أدري هل أن انقاذ الغريق (أ) يلزم منه الاعتداء على جسم (ب) فهنا يصح التمسك بقوله: انقذ كل غريق، لأن موضوعه متحقق وجداناً، والذي خرج عن حكم العقل امر يرتبط بمقام الامتثال ولم يتصرف في موضوع الدليل بشيء فما خرج ما علم انه اعتداء، وحيث لم يعلم ان هذا اعتداء فأتمسك بقوله (انقذ كل غريق لإنقاذه).

### 76

لا زال الكلام في مناقشة مبنى الاصفهاني: من أنّ المانع العقلي لا يكون موجباً لعدم التمسك بالعام في الشبهة المصداقية. وذكرنا أن ظاهر كلامه (قده) في بحث الإجارة: أن المانع العقلي لا يوجب التصرف في الدليل الشرعي أصلاً، بخلاف المانع الشرعي، بينما ظاهر كلامه في نهاية الدراية: أنّ المانع العقلي كالمانع الشرعي من حيث تصرفه في العام.

وإن كان (قده) في بحث استصحاب العدم الأزلي ذكر أن هناك مناقشة للأعلام:

محصّلها: أنه لا فرق بين كون المخصص لفظيا، أو لبّياً عقليا أو شرعيا، في انه لا يوجب تعنون العام بعدمه، مثلاً: إذا قال المولى: كل امرأة ترى الحمرة إلى خمسين. وقال في حديث آخر: القرشية ترى الحمرة إلى الستين، فقد ذهب الاعلام إلى أنّ المخصص المنفصل اوجب تعنون العام بعدم الخاص، فصار موضوع العام: المرأة التي ليست بقرشية ترى الحمرة إلى الخمسين. فاذا شككنا في امرأة انها قرشية أم ليست بقرشية. فهنا ذهب الاعلام إلى ان موضوع العام وهو المرأة التي ليست قرشية باستصحاب العدم الأزلي، وهو ان نقول: هذه المرأة عندما لم تكن لم تكن قرشية فهي كذلك.

فباستصحاب العدم الازلي تنقح موضوع العام تنقح موضوع العام فتحكمها احكام المرأة التي ليست قرشية.

والمحقق الاصفهاني هناك لم يناقش الاعلام في استصحاب العدم الأزلي وعدم جريانه، إنما ناقشهم في العنونة. فقال: بأن مجيء المخصص المنفصل وهو قوله: القرشية ترى الحمرة إلى الستين، لا يوجد عنونة العام بعدم هذا المخصص، بحيث يصبح موضوع العام عرفا هو المرأة التي ليست قرشية.

هذا رده وذكر مناقشته.

وإنما الغرض من ذكر ذلك ان المحقق الاصفهاني من حيث عنونة العام بعدم الخاص لا يقبل، من دون فرق بين ان يكون المخصص لفظيا أو لبيا، كان المانع عقليا أم شرعيا، هذا لا فرق فيه عنده، العام لا يتعنون بعدم خاص، وذكر له نكتة وناقشها الاعلام بمن بعده كسيد المنتقى والسيد الصدر(قدس سرهما).

ولكنه في بحث الأجارة فصّل بين المانع الشرعي والمانع العقلي، فقال: ان المانع الشرعي يتصرف في العام فيقسمه إلى قسمين والمانع الشرعي لا يتصرف في العام بأن يقسمه إلى قسمين، هذا ما ذكره في بحث الاجارة وقد نقلنا هذا سابقاً عنه.

وفي (نهاية الدراية) في بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، ذكر أن لا فرق بين كون المخصص لفظيا أو لبيّاً في انه يقسم العام إلى قسمين، غاية ما في الباب المخصص اللبي لا يدل على وجود المنافي، بينما اللفظي يدل على وجوده.

ونحن كنّا في مقام الجمع بين كلاميه في الاخير وهو قوله في (نهاية الدراية) أن المخصص يقسّم على كل حال، غاية ما في الباب ان اللبّي لا يدل على وجود المنافي، بينما في بحث الاجارة قال: بأن المخصص العقلي اصلا لا يقسّم، فكيف نجمع بين هذين الكلامين؟

قلنا قد يجمع بين كلامه بأن يقال: ان المخصص العقلي تارة يكون ناظرا لمرحلة الجعل، وتارة يكون ناظرا لمرحلة الامتثال كما في باب التزاحم، بناء على مسلك السيد الخوئي من تقوم التزاحم بالوصول، فإن هذا التزاحم لا يتصرف في مرحلة الجعل وإنما يتصرف في مرحلة الامتثال، فاذا حصل تزاحم بين قوله: (انقذ الغريق) وقوله (لا تعتدي على جسم الغير) وقدمنا النهي على الامر لم يوجب ذلك تصرفا في الدليل وهو قوله (انقذ كل غريق) بحيث يقسمه إلى قسمين.

إنما الكلام انه جعل من مصاديق ذلك المورد الذي بحثه في كتاب الاجارة، وهو انه: لو باع زيد شخصا عبده، واشترط على المشتري ان يعتقه عن نفسه، فقام المشتري وباعه، فقد افاد (قده) بأنه هنا لا يوجد تنافي بين الدليلين انفسهما، دليل: (المؤمنون عند شروطهم) الذي يقتضي ان للبائع الشارط سلطنة على المشتري المشروط عليه بأن يعتق العبد، بين دليل: (احل الله البيع). ودليل: (الناس مسلطون على اموالهم) ومقتضى هذا البيع ان يكون الدليل نافذا.

فبين الدليلين لا توجد اي منافاة، انما المنافاة العقلية بينهما في مقام الصدق، إذ لا يجتمع عقلا سلطنة البائع على المشتري بأن يعتق العبد عن نفسه وبين نفوذ البيع، لا يجتمعان. فإن نفوذ البيع بمعنى إزالة الملك فيزول العتق، وبقاء السلطنة على العتق تقتضي بقاء الملك لأنه لا عتق الا في ملك، فيقع بينهما تنافٍ ، وهذا التنافي في مقام الصدق. فبما ان هذا التنافي في مقام الصدق لذلك لا مانع من التمسك بأحد الدليلين في الشبهة المصداقية لأنه لم يقيد بعدم الآخر في مرحلة الجعل، إذ التنافي بينهما انما هو في الصدق والانطباق.

ولكن يلاحظ على ذلك:

أولاً: بما ذكره (قده) في بحث الاجارة حيث ذكر انه لا توجد منافاة بين سلطنة البائع على المشتري بأن يعتق العبد، وبين نفوذ البيع، لأن نفوذ البيع نافذ وارد على السلطنة، إذ السلطنة على العتق فرع كون العبد مملوكا للمشتري والبيع مزيل للملكية، فنفوذ البيع وارد وليس العكس.

لأن السلطنة على العتق لا تقتضي حكم الموضوع إذ الحكم لا يقتضي ابقاء موضوعه، وانما هو فعلي على فرض فعلية موضوعه، فالسلطنة على العتق فرع كون العبد ملكا للمشتري لأن السلطنة العتق تقتضي بقاء العبد تحت ملك المشتري فالحكم لا يقتضي حفظ موضوعه.

لذلك عندما يشترط البائع على المشتري ان يعتق العبد عن نفسه، غايته ان لي سلطنة ببركة هذا الشرط عليك ان تعتق العبد عن نفسك ولكن العتق فرع الملك، فهل هذه السلطنة تقتضي حفظ الملك؟

يقول المحقق الاصفهاني: السلطنة لا تقتضي حفظ الملك، لأن الحكم لا يقتضي حفظ موضوعه، فبما ان السلطنة لا تقتضي حفظ الملك والبيع مزيل للملك صار البيع واردا على السلطنة الشرطية وليس الامر بالعكس. فلا منافاة بينهما.

لكن ذلك انما يعني عدم المنافاة العقلية، وهذا صحيح، ولكن المنافاة العقلية قائمة بالوجدان، لا يمكن الجمع عرفا بين ان يقال: لك سلطنة عليه ان يعتق العبد عن نفسه، وان يقال: البيع نافذ، فالعرف يرى ان السلطنة تقتضي ابقاء العبد تحت ملكه حتى يقوم بعتقه، وهذا يتنافى مع نفوذ البيع المزيل للملك.

ثانياً: أن هذا يوجب التنافي بين الدليلين لا محالة، اي دعوى ان المانع العقلي لا يتصرف في الدليل الشرعي هذا انما يتم لو كانت المضادة اتفاقية لا دائمية.

بيان ذلك: ذكر في الاصول في (بحث التزاحم) أن هناك فرقاً بين التضاد الاتفاقي والتضاد الدائمي. فالتضاد الاتفاقي: لا يوجب تعارضا وتنافيا بين الدليلين. مثلا: لا يوجد تنافٍ بين قوله: (انقذ كل غريق) وبين قوله: (لا تعدي على جسم الغير) اي تنافٍ بينهما لا يوجد، ولكن صدفة نزل المكلف إلى البحر فرأى غريقين، وكان انقاذ احدهما يقتضي اتلاف يد الآخر، فالتضاد بين انقاذ الغريق وحرمة الآخر حصل اتفاقاً لا انه تضاد دائمي، ولأنه تضاد اتفاقي يعبر عنه بالتزاحم لا التعارض، اي ان هذا التضاد الاتفاقي في مقام الامتثال لا يوجب تنافيا بين الدليلين في مرحلة الجعل، بل الدليلان في مرحلة الجعل متلائمان وغير متعارضين، غاية الامر قصرت قدرة المكلف عن الجمع بين امتثاليهما في مقام الامتثال، فتأتي مرجحات باب التزاحم.

اما إذا كان التضاد بين الدليلين دائمياً، كما إذا قال: إذا كنت في الركعة الأولى فقم، وقال: إذا كنت في الركعة الأولى فاقعد، بالنتيجة التضاد بين القيام والقعود لا علاقة له بأن المكلف قصرت قدرته يوما من الأيام أو لم تقصر قدرته، فإنه ما دام لا يعقل الجمع بين القيام والقعود في فعل واحد دائماً وبلحاظ كل مكلف اوجب ذلك التنافي والتعارض بين الدليلين في مقام الجعل.

والمقام من باب التضاد الدائمي لا من باب التضاد الاتفاقي، فإنه لا يجتمع خارجا ومن كل احد نفوذ البيع مع السلطنة على العتق، لأن السلطنة على العتق تقتضي بقاء الملك، ونفوذ البيع يقتضي ازالة للملك ولا يجتمع ما يقتضي بقاء الملك عرفا مع ما يقتضي ازالة الملك، فهما متنافيان تنافياً دائمياً، ومع هذا التنافي بينهما فحينئذ سوف يقع التنافي بين الدليلين، ومقتضى التنافي بين الدليلين تقديم احدهما على الآخر حكومة أو تخصيصاً أو وروداً، فمع تقدم احدهما على الاخر فلا محالة سوف يكون تقدمه موجبا للتصرف في الدليل الآخر. لا ان يقال بأن الدليلين هنا لم يتصرف احدهما في الاخر.

هذا تمام الكلام مع المحقق الاصفهاني(قده) بالنسبة إلى ما إذا كان العام واردا على نحو القضية الحقيقية، وذكرنا انه لا فرق بين كون المخصص لفظيا أو لبيا، فإن كليهما يتصور فيهما ان يكون مقسما بلحاظ مقام الاثبات وان يكون مقسما بلحاظ مقام الثبوت. وفي الاول يجوز التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية وفي الثاني لا يجوز التمسك.

أقول : ما علاقة هذا البحث ببحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية اذا كان المانع او المخصص عقلياً ؟

يصل البحث الى:

المقام الثاني: وهو ما إذا كان العام واردا على نحو القضية الخارجية.

فاذا كان العام واردا على نحو القضية الخارجية، فهنا صورتان:

الصورة الاولى: ما إذا كان المخصص لفظيا. وهذه الصورة لها فرضان:

الفرض الاول: ان يكون المخصص اللفظي على نحو القضية الخارجية. كما إذا قال: اكرم جيراني، وقال في دليل آخر: لا تكرم هؤلاء. مع ان العنوان ملحوظ على نحو المشيرية المحضة حتى يصبح قضية خارجية محضة. فاذا شككت ادري ان زيد من هؤلاء فلا اكرمه، ولكن لا ادري ان عمر من المشار اليه؟ فيخرج عن قوله : اكرم جرياني، أم من غيره فيتمسك بالعام؟.

فهنا يجوز التمسك بالعام في اكرامه. والسر في ذلك: يبتني على مقدمات ثلاثة:

المقدمة الاولى: أن الدليل الوارد على نحو القضية الخارجية ظاهر في إحراز الموضوع، لأن مفاد الحكم الوارد على نحو القضية الخارجية حكم فعلي لا حكم حيثي.

فبما ان مفاد القضية الخارجية حكم فعلي لا حكم حيثي، والحكم الفعلي فرع فعلية الموضوع من تمام الجهات، إذن الدليل الدال على الحكم الفعلي دال على إحراز الموضوع، فاذا قال المولى في دليل خاص: اكرم زيدا فإنه دال على ان المولى أحرز ان زيدا بالفعل موضوع لحكمه ولذلك امر باكرامه فعلاً، وكذلك إذا كان الدليل عاما كما إذا قال اكرم جرياني فإن القاء الدليل على نحو العموم على نحو الحكم الفعلي، ظاهر في ان المولى احرز أن جميع جيرانه موضوع لحكمه بالفعل لذلك أمر باكرامهم فعلا، فالعام الوارد على نحو القضية الخارجية يمتاز عن العام الوراد على نحو القضية الحقيقية في أن مفاد العام الوارد على نحو القضية الخارجية حكم فعلي فهو دال على احراز الموضوع فعلاً، بينما العام الوارد على نحو القضية الحقيقية كقوله : اكرم كل فاطمي، اي يجب اكرامه من حيث كونه فاطمي، لا انه حكم فعلي من باقي الجهات لذلك لا يكون ظاهرا لإحراز المولى لموضوع حكمه.

المقدمة الثانية: ان الخاص لم يتعلق بعنوان، اي لم يقل لا تكرم الناصبي، أو لا تكرم المعادي، وانما قال: لا تكرم هؤلاء، فلو كان الخاص منصبا على عنوان لكان ظاهرا في ان المولى اوكل احراز الموضوع إلى المكلف، ولكن المفروض ان الخاص لم ينصب على عنوان وإنما قال: لا تكرم هؤلاء وهؤلاء مشير محض إلى موجود خارجي، لاجل ذلك لا يكون الخاص مقسما للعام، ولا يكون دالا على أن المولى لم يحرز الموضوع.

المقدمة الثالثة: إذا شككنا في ان بكر من المشار اليه كزيد أو هو ممن هو باقٍ تحت العام؟ يكون المقام من قبيل الشك في التخصيص الزائد؟.

فنقول: القدر المتيقن من المشار اليه الذي خرج عن تحت العام هو زيد، واما خروج بكر من تحت العام فهو مشكوك لأن الموضوع منطبق عليه بالوجدان حيث ان الخاص لم يقسم العام إلى قسمين إذن الموضوع منطبق عليه بالوجدان والمفروض ان المولى قد احرز موضوع حكمه، اذن بالنتيجة قامت لدينا حجة هو العام على ان كل جار فهو موضوع لحكمه، وأن المولى احرز ذلك ولم تقم لنا حجة على الخلاف. فنقتصر فيما خرج على القدر المتيقن وهو زيد وننفي خروج بكر بأصالة العموم. إذن هنا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وان كان المخصص لفظيا لأنه وارد على نحو القضية الخارجية.

الفرض الثاني: ان يكون المخصص اللفظي واردا على نحو القضية الحقيقية، كما إذا قال المولى: اكرم جرياني، لكن المخصص قال: لا تكرم الناصبي منهم، فجعل التخصيص منصباً على عنوان والعنوان مقسم للعام، وان كان قضية خارجية لكنه يقسمه إلى ما كان ناصبي وما ليس بناصبي.

فهنا يقال: العام وهو اكرم جيراني وان دلّ على مجيء الخاص على ان المولى احرز موضوع حكمه، لكن بعد مجي الخاص والقاء التخصيص على عنوان ثبوتي وهو قوله: لا تكرم الناصبي منهم. فحينئذ: ان قلنا بمقالة الاصفهاني، من ان الخاص يدل على وجود المنافي فمعناه: ان قوله: لا تكرم الناصبي، يدل على وجود ناصبي في الخارجي، ومع العلم بوجود ناصبي في الخارج والشك فيه، كيف يمكن التمسك بالعام؟!

وان لم نقل بمقالة الاصفهاني وهو ان المخصص اصلاً لا يدل على وجود المنافي في الخارج وانما هو قضية فرضية، يعني إن وجد من الجيران من هو متصف بكونه ناصبياً فلا تكرمه، فهو دال على ايكال تنقيح العنوان على المكلف، اي انا لا اتصدى لإثبات من هو ناصبي ومن ليس ناصبي. فإثبات ذلك واحرازه وظيفة المكلف، فبما أنه القى عنوانا قسّم العام إلى قسمين وكان احراز ذلك العنوان من وظيفة المكلف فقد دل المخصص التزاما على ان المولى لم يحرز موضوع حكمه عندما القى العام والا فعندما القى موضوع حكمه عندما القى العام والا لو كان احرز موضوع حكمه لما القى مخصصا على نحو القضية الحقيقية فلا يصح التمسك بالعام عند الشك على نحو الشبهة المصداقية. هذا كله في الصورة الاولى وهو ما إذا كان المخصص لفظيا بقسميه.

الصورة الثانية: وهو ما إذا كان المخصص لبيّاً، وقد مثلوا له بهذا المثال: (لعن الله بني امية قاطبة) وإن ناقش فيه بعض الاستاذة بأن هذا وارد على نحو القضية الحقيقة لا الخارجية ولكن الاعلام درجوا على ان هذا مثال للعام الوارد على نحو القضية الخارجية.

فاذا ورد لدينا عام وقال: (اللهم العن بني أمية قاطبة) وقطعنا من الخارج أن المؤمن لا يجوز لعنه، فالمخصص حينئذ لبّي، فتارة يكون هذا المخصص اللبي واضحا بحيث يعد بمثابة القرينة المتصلة، فأساساً لم ينعقد للعام ظهور من الاول في لعن جميع بني أمية، وحينئذٍ لا يجوز التمسك به في الشبهة المصداقية، هذا واضح.

واما إذا افترضنا ان هذا المخصص اللبّي ليس بذلك الحد من الوضوح الذي يعد بمثابة القري.نة المتصلة فهو كالمخصص المنفصل اي ان العام انعقد له ظهور في نفسه. إذا شك في ان خالد ابن يزيد هل هو مؤمن أو لا؟ يعني هل هو موالي أو ليس بموالي؟

فحينئذٍ هل يجوز التمسك بالعام لإثبات استحباب لعنه ؟ أم انه لا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؟ هنا تظهر الثمرة بين المخصص اللفظي والمخصص اللّبي؟ فيقال:

بما ان العام وارد على نحو القضية الخارجية، أي هو ظاهر في ان المولى احرز موضوع حكمه وان جميع الأمويين لا خير فيهم وانهم مستحقون للعن ولم يصدر من المولى خلاف، لأن المفروض ان المخصص انما هو حكم عقلي ليس إلا، فلم يصدر من المولى خلافه حتى نرفع اليد عن ظهور العام في أن كل أموي موضوع للعن غاية ما في الباب ان الايمان لا يجتمع مع اللعن، فإذا كان مؤمنا فلعنه قبيح، فاذا كان مؤمنا فعلنه قبيح، هذا مجرد حكم عقلي، وإلا فهو لم يصدر من المولى. فبما انه لم يصدر من المولى لم يكن مقسّماً للعام إلى قسمين، وبالتالي إذا شككنا في فرد انه مؤمن (من الأمويين) كخالد ابن يزيد، حيث إن العام دال على إحراز موضوعه نتمسك به لإثبات جواز لعنه. هذا إذا لم يعلم بوجود مؤمن في الخارج، والا بمجرد ان نعلم ان هناك مؤمنين من الأمويين في الخارج انفصم ظهور العام في احراز الموضوع، إذ ان ظهور قوله: (لعن الله بني أمية قاطبة) في ان المولى احرز الموضوع في كل اموي قد انفصم بعلمنا بوجود مؤمنين أمويين!! فاذا علمنا بأن العام قد تخلف في بعض الافراد انفصمت دلالة العام على ان المولى احرز موضوعه في كل اموي، فاذا علمنا بذلك وشككنا في أن هذا وهو خالد ابن يزيد أو معاوية ابن يزيد مؤمن أم لا؟ لا يجوز التمسك بالعام، إنما يجوز التمسك به إذا لم نعلم بتخلف العام خارجاً.

فتلّخص بما ذكرناه: أنّ ما افاده صاحب الكفاية والمحقق الاصفهاني(قدس سرهما): من جواز التمسك بالدليل في الشبهة المصداقية إذا كان المخصص لبيا لا نسلم به الا في القضية الخارجية مع عدم العلم بتخلف العام خارجاً.

ولذلك نعود الى أصل المبحث، وهو: إذا قال المولى: صلّ في ثوب طاهر. وشككنا في أن هذا الثوب الطاهر هو مباح أو مغصوب، لا يصح التمسك بقوله: (صل في كل ثوب طاهر) لجواز الصلاة فيه بعد حكم العقل بأن المغصوب لا تصح الصلاة فيه، فالمانع وإن كان لبيّاً لكنَّ العام وارد على نحو القضية الحقيقية لا الخارجية. والوارد على نحو القضية الحقيقة لا يصح التمسك به في الشبهة المصداقية، إذن نحتاج إلى الأصل العملي وهو: استصحاب عدم كونه مغصوبا أو البراءة عن مانعية الصلاة فيه أو استصحاب العدم الازلي إن صح جريانه.

### 77

### الجهة الخامسة:

من الجهات التي بحثها سيدنا الخوئي (قده) في [مسألة الصلاة باللباس المشكوك] هي: هل أن عدم صحة الصلاة فيما لا يؤكل لحمه راجع لاعتبار الشرطية أم لاعتبار المانعية؟

فلا اشكال في انه يحرم الصلاة فيما لا يؤكل حرمة وضعية بمعنى فساد الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، ولكن هل فساد الصلاة فيما لا يؤكل لحمه لان الشارع الشريف اعتبر من شروط صحة الصلاة ان تكون فيما يؤكل لحمه فيرجع الامر الى شرطية الصلاة في النبات أو ما يؤكل لحمه؟ فإذا صلّى المكلف فيما لا يؤكل فقد تخلف عن الشرط ولأجل ذلك فسدت صلاته؟!

أم مرجع المسالة لا للشرطية بل للمانعية، أي ان الشارع الشريف قال: الصلاة فيما لا يؤكل مانع، لا ان الصلاة فيما يؤكل شرط. فهل المستفاد من الادلة شرطية ما يؤكل؟ أم المستفاد من الادلة مانعية ما لا يؤكل؟

وقال سيدنا الخوئي (قده): باننا لو رجعنا الى موثقة ابن بكير التي هي العمدة لوجدنا نوعا من التهافت ظاهرا بين صدرها وذيلها، فإن صدرها يفيد المانعية حيث قال ابتداء: ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة فيه فاسدة.

فإن ظاهر هذا التعبير (فالصلاة فيه فاسدة): إرشاد الى المانعية، أي أن ما لا يؤكل مانع من صحة الصلاة. بينما اذا جئنا لذيل الموثقة وجدنا انه ظاهر في الشرطية، لان ذيل الموثقة يقول: (فاحفظ ذلك يا زرارة، ان كان الثوب مما يؤكل فالصلاة في شعره وروثه وبوله وألبانه وكل شيء منه جائز اذا علمت انه ذكر قد ذكاه الذابح) فظاهر الجملة انه ارشاد الى الشرطية، وبالتالي كيف يمكن الجمع بين صدر الآية وذيلها؟

فهل المدار على ما يستفاد من صدرها من أن ما لا يؤكل مانع من صحة الصلاة، وما ذكره في الذيل حيث قال: (إن كان مما يؤكل فالصلاة فيه جائز) إنما قال هذه الجملة لا لأجل اعتبار الشرطية بل لأجل التخلص من المانعية، فبما أن الصلاة فيما لا يؤكل مانع فطريقة التخلص من هذا المانع ان تصلي فيما يؤكل، فذكره من باب انه تخلص من المانع لا من باب ان ما يؤكل شرط.

أم أن المدار على الذيل أي انه يشترط في صحة الصلاة ابتداء ان تصلي إما في نبات أو فيما يؤكل. هذا شرط، ولأجل ان الصلاة فيما يؤكل شرط ذكر في الصدر ان الصلاة فيما لا يؤكل فاسد، والوجه في ذلك: لا لان ما لا يؤكل مانع، بل لان الصلاة فيما لايؤكل فقدان للشرط، فقال: بأن الصلاة فيما لا يؤكل فاسدة لا لأجل الارشاد الى المانعية بل لأجل ان ذلك فقدان للشرطية، فإيهما يؤخذ به؟

هل يؤخذ بالصدر، ويقال ما ذكر في الذيل من باب التخلص من المانع؟ أو يؤخذ بالذيل ويقال ما ذكر في الصدر فقدان للشرط؟

ثم افاد بأن الاعلام اختلفواـ فبعضهم قال بالشرطية، أي انه يشترط في صحة الصلاة ان يكون ساتر العورة من النبات أو مما يؤكل، وبعضهم قال بالمانعية كما هو ذهب اليه، أي ان ما لا يؤكل مانع من صحة الصلاة لا انه يشترط في الصلاة ان كون الساتر من النبات أو مما لا يؤكل. قال: وبعض الاعاظم جمع بين الامرين، فيقال بالامرين: أي انه يشترط في صحة الصلاة ان يكون في ساتر العورة من النبات أو مما يؤكل، والصلاة فيما لا يؤكل ايضا مانع، فجمع بين الشرطية والمانعية لوجود شق ثالث، فلو فرضنا ان المصلي صلى في الطين بأن ستر عورته بالطين، فنقول: لمن صلى في الطين متسترا به نقول، لا تصح صلاته مع انه غير واجد للمانع لكنه فاقد للشرط، فالذي تستر بالطين لا تصح صلاته لفقدان الشرط اذ الشرط في صحة الصلاة ان يكون ساتر العورة من النبات أو ما يؤكل وهذا ليس من النبات ولا مما يؤكل الصلاة فاسدة. ومن صلى في النبات كان واجدا للشرط فاقداً للمانع. فهو واجد للشرط من جهة وفاقد للمانع، لانه لم يصل فيما لا يؤكل.

ومن صلى فيما لا يؤكل فقد الشرط ووجد المانع، فبما انه يتصور شق ثالث فأي مانع ان نأخذ بظواهر الادلة، فنقول: بعض الادلة دلت على الشرطية، أي ان بعض الأدلة دلت على الشرطية، أي انه يعتبر في صحة الصلاة ان يكون ساتر العورة من نبات أو مما يؤكل وهذا ظاهر ذيل موثقة ابن بكير. وبعض الادلة دلت على المانعية، مثل قوله: (يا علي لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) أو قوله في صدر الموثقة : ( الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فاسدة). فنأخذ بكلا الظهورين ونقول بكلا الاعتبارين، اعتبار الشرطية واعتبار المانعية.

فيقول في (ص212، ج12، من الموسوعة) : لكن هذا الاحتمال ساقط جزما بل هو مستحيل. لامتناع الجمع بين شرطية احد الضدين ومانعية الضد الآخر من فرق بين ذلك بين التكوينيات والتشريعات.

اما في التكوينيات: لا يعقل الجمع بين شرطية احد الضدين ومانعية الضد الآخر. مطالب ثلاثة:

### المطلب الاول: في بيان حقيقة العلية بالحمل الشائع، وقد أفاد (قده):

إن العلّة (بمعنى وجود العلة، لا مفهوم العلة، الكلام عن العلة بالحمل الشائع لا بالحمل الاولي) مؤلفة من ثلاثة اجزاء: مقتض، وشرط، وعدم مانع، ولكل دور.

اما المقتضي فما منه الأثر، أي ان الاثر مترشح ومتولد منه، كالنار بالنسبة للاحراق، فإن النار وجود حراري والاحراق حرارة حارقة فمقتضى ان النار وجود حراري والاحراق حرارة حارقة أن تكون النار مقتضيا للاحراق لان الحرارة الحارقة مترشحة من حرارة النار، لذلك نقول: النار مقتضي للاحراق لان المتقضي ما منه يترشح الاثر ويتولد الاثر، و حيث ان الاحراق حرارة حارقة إذن فهي مترشحة من النار لان النار وجود حراري فالنار مقتضي.

وبعبارة أهل الحكمة: المعلول وجود نازل من وجودات العلة. العلة له وجود عالي ووجود سافل من وجوداتها النازل السافل وجود المعلول، فهو وجود من وجودات العلة.

واما الشرط ما به فعلية الاثر لا ما منه الاثر، الاثر لا يتولد من الشرط، يتولد من المقتضي، إنما كي يكون هذا الاثر فعلياً يحتاج الى شرط، فالشرط ما به فعلية الاثر لا ما منه يترشح الأثر.

نأتي الى النار والاحراق، لا يمكن للنار ان تصنع الاحراق حتى يقترب الجسم منها، فاقتراب الورق مثلا من النار شرط لحصول الاحراق، لا بمعنى ان الاحراق يتولد من الاقتراب فإن الاحراق يتولد من النار، ولكن الاقتراب به يصبح الاثر فعليا، لذلك قلنا ان الاقتراب شرط وليس مقتضٍ، سواء كان الشرط متمما لفاعلية الفاعل أو متمما لقابلية القابل.

اذا اراد الانسان ان يكتب مثلا، فإنه يحتاج الى القلم والورقة، فبما انه يحتاج الى القلم والورقة فإرادة الكتابة مقتضٍ ووجود القلم والورقة شرط، ولكن هذا الشرط متمم لفاعلية الفاعل، يعني ان فاعلية الارادة للكتابة فاعلية ناقصة انما تتم هذه الفاعلية بوجود القلم والقرطاس وجود الشرط، فالشرط متمم لفاعلية الفاعل.

وان كان التعبير الفلسفي يقولون مصحح لفاعلية الفاعل، أو متمم لقابلية القابل. مثلا: الجسم المرئي: تارة لا تراه عيني لبعده أو لا تراه عيني لصغره، فهنا احتاج الى قربه أو كبره، فالقرب والكبر شرط لكن شرط مصحح لفاعلية الفاعل، يعني عيني لا تقوى على الرؤية وحدها ما لم ينضم اليها قرب المرئي أو كبره، فهنا يكون الشرط متمما لفاعلية الفاعل.

أما اذا افترضنا ان المريء تحت التراب مخفي فليست المشكلة في المقتضي وهو الرؤيا، بل المشكلة في القابل نفسه، فلابد من خروجه عن الخفاء، فخروجه عن الخفاء شرط في رؤيته لكن هذا الشرط ليس متمما لفاعلية الفاعل بل متمم لقابلية القابل، أي ان الجسم لا يقبل بأن يرى حتى يخرج من تحت الخفاء. فالشرط هنا متمم لقابلية القابل لا لفاعلية الفاعل، وعلى كل حال سواء كان متمما لقابلة القابل أو فاعلية الفاعل الشرط ما به فعلية الاثر.

واما المانع: قال في(ص213)، واما المانع الذي يعد عدمه من اجزاء العلة فكيفية دخله (في وجود الاثر) تباين المقتضي والشرط، فلا هو منشأ للترشح كما في المقتضي، ولا هو متمم للنقص في الفاعل أو في القابل كما في الشرط، كيف وهو عدم، يعني يعتبر في عدم الاحراق للجسم أن لا يكون مبللا، (عدم البلل) \_يقول عدم البلل عدم كيف يصير منشأ للوجود وهو المقتضي، كيف يصير متمم للنقص كالشرط وهو عدم؟\_ كيف وهو عدم ولا يعقل ترشح الوجود من العدم، ولا دخل في عدم تحقق الاثر، فليس دخالته إلا باعتبار مزاحمة المانع عند وجوده عن تأثير المقتضي وصده.

يقول: ان معنى دخل عدم المانع في وجود المعلول والاثر بمعنى انه لو وجد لكان مزاحما مدافعا للمقتضي، فلو وجد المقتضي كان البلل مزاحما للنار، النار تريد ان تحرق والبلل يصدها، فليس دخله بمعنى ان هذا العدم دخيل في الوجود، لا يعقل ان يكون العدم دخيلا في الوجود بل بمعنى ان وجودا لمانع مزاحم لوجود المقتضي مدافع له في الاثر، حيث ان احدهما يقتضي شيء، وهو النار تقتضي الاحراق، والآخر يضاده ويزاحمه ويقتضي خلافه، لذلك اعتبر عدمه (هذا المانع) في فعلية الاثر وترتب المعلوم.

وبالجملة: لابد من صدق المانعية على شيء كصدق المانعية على البلل من اتصافه وجوده بكونه مزاحما مع المقتضي المفروض وجوده بحيث لولاه (هذا البلل) لترتب الاثر.

لكن السيد الإمام (قده) في (تهذيب الاصول، في بحث مسالة الضد) ذكر: إن ما يقوله الاصوليون من أن عدم المانع جزء العلة كلام شعري وخطابي لا يليق بمن فهم الحكمة ان يقول بمثل هذا الكلام، إذ كيف يكون عدم المانع جزء العلة والحال بأنه عدم و العدم لا يعقل ان يكون دخيلا في نقيضه، وهو الوجود، فهل يصح ان نقول: ان وجود المعلول متوقف على مقتض وشرط وعدم؟ فإن وجود المعلول نقيض فكيف يكون النقيض دخيلا في فعلية نقيضه؟!

فما قالوه أن عدم الملكة له حظ من الوجود، كيف هو عدم وله حظ من الوجود؟ فهذا جمع بين النقيضين، ان يقال عدم الملكة عدم لكن له حظ من الوجود، يقول هذا غير معقول، بل معنى ذلك: ان العدم قد يكون عدم شيء مع عدم وجود المقتضي لوجوده كعدم البصر في الحائط فهذا عدم محظ. وقد يكون عدم شيء مع قيام المقتضي لوجوده: كعدم البصر للإنسان، فيسمى عدم ملكه، لا أن لهذا العدم حظاً من الوجود.

فالنتيجة: انكم لابد ان تقولون: ان هناك مقتضي وشرط ومانع من التأثر لا ما عدم مانع.

ولكن الذين يقولون بأن عدم المانع من اجزاء العلة مقصودهم ان اعتبار العدم حكم عقلي وليس امرا خارجيا تكوينيا، بمعنى ان العقل لما ادرك ان وجود البلل مزاحم ومدافع لتأثير النار حكم العقل بأنه لا يمكن وجود الاحتراق حتى يرتفع البلل. فليس معنى جزئية عدم المانع للعلة الا حكم عقلي وهو حكم العقل بأنه لا يعقل وجود المعلول حتى ينتفي هذ المزاحم المانع، وليس مقصودهم ان لهذا العدم تأثيراً خارجياً في وجود المعلول كي يقال بأن اعتباره من اجزاء العلة كلام شعري خطابي، وإنما هو مجرد حكم عقلي ليس الا. هذا تمام الكلام في المطلب الاول.

المطلب الثاني: قال سيدنا (قده) إن بين هذه الاجزاء الثلاثة طولية لا عرضية. فالرتبة الاولى للمقتضي: اذ منه يترشح الاثر. والرتبة الثانية: للشرط، لان دور الشرط دور التتميم والتتميم فرع وجود الاقتضاء، اذ لا يتعقل التتميم مع عدم وجود المقتضي.

وبعبارة أخرى: بما أن دور الشرط تحقيق الفعلية والفعلية متأخرة رتبة عن الاقتضاء كانت رتبة الشرط في طول رتبة المقتضي، وأما المانعية فهي فرع تحقق وجود تام التأثر لولا المزاحم، بحيث يكون المتقضي متحققاً والشرط ايضاً متحققاً كي يكون هذا الوجود تام التأثير، إذ ما لم يكن هناك وجود تام التأثير لا يكون هذا الوجود الاخر مزاحم وممانع، فالبلل انما يعقل مزاحمته لتأثير النار في الإحراق بعد وجود النار ووجود الشرط، وهو الاقتراب والا لا يتصف البلل بالمزاحمة، فبما ان دور المانع دور المزاحم والمزاحمة إنما تتعقل بعد فرض وجود تام التأثر بالمقتضي والشرط فلا محالة رتبة المانع متأخرة عن رتبة المقتضي و الشرط، فاذا اجتمعت بأن وجد المقتضي كالنار، ووجد الشرط كالاحتراق وفقد المانع كالبلل،

فإن وجود المعلول وهو الاحراق يستند الى المجموع، ولكن في حال فقد واحد منها لا يمكن ان يستند الفقد الى المجموع، بل لو كان الجسم مبللاً ولم تكن النار موجودة فلا يقال استند عدم الاحراق لوجود البلل، بل يقال استند عدم الاحراق لعدم المقتضي وهو النار، كما انه لو وجدت النار ولكن الجسم لم يقترب منها فلا يقال ان عدم الاحتراق لوجود البلل بل لعدم الشرط وهو الاقتراب، فمتى يصح استناد عدم المعلوم لوجود المانع انما يصح اذا كان المقتضي والشرط موجودين، وإلا استند اما لعدم المقتضي أو لعدم الشرط.

فقال في (ص214): ولعمري إن هذا الظاهر جداً بل لعله من الضروريات وإن اصر على خلافه بعض الأعاظم، فجوّز الاستناد الى كل من عدم المقتضي ووجود المانع عند فرض انتفاء اجزاء العلة بأجمعها وقد عرفت ما فيه بما لا مزيد عليه.

### 78

كان الكلام في ان الشارع الشريف هل يمكن أن يجعل الشرطية والمانعية للضدين؟ بمعنى: أن يجعل أحد الضدين شرطاً في حصول الواجب ويجعل الضد الآخر من حصوله ام لا يمكن ذلك؟

وقد ذكر سيدنا الخوئي (قده) تبعا لشيخه المحقق النائيني انه لا يعقل جعل الشرطية والمانعية للضدين بل احد الجعلين يغني عن الاخر، وقال ان هذا غير معقول في التكوينيات ولا في التشريعيات.

وعندما دخل في البحث في التكوينيات: أفاد (قده) من ان اجزاء العلة الثلاثة وهي الشرط والمقتضي وعدم المانع بينها طولية بمعنى ان عدم المعلول لا يستند إلى عدم الشرط إلا مع وجود المقتضي وإلا استند الى وجود المتقضي، ولا يستند الى وجود المانع الا مع وجود المقتضي والشرط والا مع عدمهما يستند الى المقتضي او عدم الشرط. فبين الاجزاء طولية، ولاجل ان بين الاجزاء طولية انتقل الى المطلب الثالث من كلامه (ص214):

من إثبات عدم معقولية الجمع بين شرطية احد الضدين ومانعية الضد الآخر.

فقال (قده) في هذا المطلب الثالث: تارة يكون الشرط والمانع من قبيل المتخالفين لا من قبيل الضدين كالمثال المعروف عندهم من ان المقتضي للاحراق هو النار والشرط للاحراق هو المماسة والمانع الرطوبة (رطوبة الجسم) القابل للاحتراق. فهنا يمكن ان تكون المماسة شرط والرطوبة مانع، لانه لا يوجد بين المماسة والرطوبة تضاد وانما تخالف، يمكن ان يجتمعا ويمكن ان يفترقا، فلأنه لا يوجد مضادة بين الرطوبة وبين المماسة، لاجل ذلك نقول بان المماسة (مماسة الجسم للنار) شرط للاحراق والرطوبة مانع.

ولكن لو افترضنا ان بين الطرفين توجد مضادة، مثلا القيام والقعود، لنفترض ان الانسان اراد ان يهرول بين الصفا والمروى، فإرادة الهرولة مقتض والشرط في حصول الهرولة القيام على رجليه، والقعود مانع منها. فهل يعقل هنا الجمع بين شرطية القيام في حصول الهرولة ومانعية القعود من الهرولة ام لا؟

فيقول سيدنا الخوئي (قده) بناء على المطلب السابق الذي ذكرناه: من ان هناك طولية بين اجزاء العلة فهذا الامر غير معقول، أي لا يعقل ان يتصف الضد بالشرطية ويتصف ضده بالمانعية، والسر في ذلك: ان المانع اما موجود او معدوم. احد الامرين.

فإما ان يكون القعود موجودا بالفعل كما لو اقعد اكراها، فالمفروض ان القيام غير موجود اذ لا يجتمع الضدان في موضوع واحد في آن واحد، فمقتضى فعلية القعود عدم فعلية القيام، وحينئذٍ فعدم المعلول وهو عدم الهرولة ليس مستندا لوجود القعود، حتى يتصف القعود بالمانعية بل لعدم المقتضي التام، لأن المقتضي ناقص وهو المقتضي من دون شرط، ومقتضي تام وهو المقتضي مع وجود شرطه، فحيث ان الشرط غير موجود الا وهو القيام على الرجلين،

إذن المقتضي التام للهرولة غير موجود، فلأجل عدم المقتضي التام لم يوجد المعلول هو الهرولة لا لأجل عدم وجود المانع وهو القعود، لما ذكرناه في المطلب السابق ان عدم المعلوم لا يستند لوجود المانع مع عدم الشرط بل يستند عدم المعلوم لعدم الشرط، أي عدم المقتضي التام لا لوجود المانع وهو القعود اذن القعود لم يتصف بالمانعية.

واذا افترضنا ان القعود غير موجود، يعني الشخص قاعد، فالعقود غير موجود، فالمقتضي فعلي وهو ارادة الهرولة والشرط فعلي وهو القيام، ولاجل فعلية الشرط امتنع الضد الا وهو القعود، فهنا: هل يتصف العقود الممتنع الوجود مع فعلية القيام بالمانعية؟ يقول السيد غير معقول، لأن المتصف بالمانعية ما كان موجودا لا ما كان معدوما فان المعدوم لا يتصف بالمانعية.

والنتيجة ان القعود لا يتصف بالمانعية على أي حال موجودا او معدوماً، فلا هو مانع حالة وجوده لانه حال وجوده لا يوجد الشرط، فيستند عدم المعلوم لعدم الشرط، ولا حال عدمه لان المعدوم لا يتصف بالمانعية،

فتبين بذلك ان اتصاف الضد بالمانعية مع اتصاف ضده بالشرطية غير معقول.

هذا كله بناء على مطلبه السابق من الطولية بين اجزاء العلة. فقال (قده) ص214: ومن هنا يظهر استحالة مانعية احد الضدين مع فرض شرطية الضد الآخر ضرورة ان المقتضي مع شرطه ان كانا موجودين إرادة الهرولة والقيام فيستحيل معه وجود المانع الا وهو القعود حتى يزاحم المقتضي في تأثيره لاستلزامه اجتماع الضدين وهو القعود والقيام بعد فرض المضادة بينه وبين الشرط وهو القيام فلا يعقل وجوده حينئذٍ كي يتصف بالمانعية حتى يكون عدمه من اجزاء العلة. وان لم يكن المقتضي التام (المقتضي بلحاظ وجود شرطه) موجودا اما لعدم المقتضي اصلا او لعدم تأثيره من جهة فقد الشرط، أي لعدم القيام فالمقتضى وهو الهرولة غير قابل للتحقق، بل لنقص في الفاعل لعدم الشرط او لعدمه من الاصل. فعدم المعلول حينئذ يستند الى عدم المقتضي او عدم الشرط لا الى وجود المانع. هذا كلام سيدنا (قده).

وفي مقابل كلمات سيدنا تبعا لشيخه (قدس سرهما) توجد كلمات اخرى تمنع ذلك وتقرر انه بالامكان ان يتصف الضد بالشرطية عند اتصاف ضده بالمانعية وهذا امر معقول في عالم التكوين فهو امر معقول في عالم التشريع.

الكلمة الاولى: وهي للمحقق العراقي (قده) في رسالته (اللباس المشكوك) الملحقة في كتابه (روائع الامالي في فوائد العلم الاجمالي، ص121): أن المطلب الذي قرره المحقق النائيني (قده) من انه لا يعقل اتصاف احد الضدين بالشرطية مع اتصاف الاخر بالمانعية هذا المطلب كله مبني على الطولية، مبني على المطلب السابق من ان بين اجزاء العلة طولية. فلا يستند عدم المعلول لوجود المانع الا مع توفر المقتضي و الشرط، وإلا لو علم المقتضي او الشرط لاستند عدم المعلوم اليهما لا إلى وجود المانع.

المحقق العراقي يناقش هذه الطولية بمناقشتين:

المناقشة الأولى: ما سمعته من الشرط متمم للمقتضي ما هو المقصود به؟

هل المقصود به ان الشرط جزء من المقتضي؟ ام المقصود به ان الشرط دخيل في فعلية الاثر بعد تمامية المقتضي وليس جزءا من المقتضي؟

فان ادعي الاول أي ان الشرط جزء من المقتضي، ببيان:

ان نقول ان النار لها مراتب ودرجات، فبعض درجات النار ضعيفة جدا بحيث لا يكون لها تمامية في ايجاد الاحراق الا بمعونة الشرط وهو اقتراب الجسم منها فاقتراب الجسم منها جزء من المقتضي لأن المقتضي وهو النار وجود ضعيف ومرتبة ضعيفة لا تقوى على الاحراق ما لم يقترب الجسم منها، فالاقتراب لا محالة اصبح جزءا من المقتضي لأنه محقق لتماميته. اذا كان هذا هو المدعى:

فيلاحظ عليه:

اولاً: بأن هذا منافٍ لما في الخارج، فإننا نرى ان ما في الخارج كثير من الشروط ليست جزءا من المقتضي بل المقتضي تام ولا قصور فيه الا انه مع ذلك يحتاج الى الشرط.

مثلا: الوقوف امام الشمس موجب لتغير اللون، فهل لقصور في الشمس؟ بل الامر بالعكس فالمقتضي لتغير اللون وهو الشمس مما لا قصور فيها وانما تغير اللون يحتاج الى شرط وهو الوقوف امام الشمس، فالشرط هنا ليس جزءاً من المقتضي أبداً.

ثانياً: اذا قلتم بان الشرط جزء من المقتضي فهل هذا امر ذاتي في الشرط؟ أي نقول: حقيقة الشرط ومن ذاتياته ان يكون جزءا من المقتضي؟ او ان هذا امر عرضي بالنسبة الى الشرط؟ أي ان الشرط لا يعقل ان يكون شرطا حتى يكون جزءا من المقتضي فمقتضى ذلك عمومه لكل شرط، بحيث لا يوجد شرط الا وهو جزء من المقتضي لان هذه الجزئية مقومة لحقيقته، ولازم ذلك حتى المفيض على الإطلاق (جلّ وعلا) يكون محتاجا الى الشرط، اذ لا مقتضي الا ومعه شرط، وهو مقتضٍ (جلَّ وعلا)، فإذا كان الشرط جزءا من المقتضي كان المفيض على الإطلاق (جلّ وعلا) محتاجاً الى الشرط لأنه جزء من المقتضي وهو كما ترى.

إذن بالنتيجة: هذا المقصود الاول وهو ان الشرط جزء من المقتضي باطل.

المقصود الثاني: الشرط دخيل في فعلية الاثر لا ان الشرط جزء من المقتضي. فيقول العراقي (قده): لا يتصور ان يكون الشرط دخيلا في فعلية الاثر بعد تمامية المقتضي الا انه دخيل في قابلية القابل، والا فاذا كان المقتضي تاما فما المانع من وجود المعلول إذن إذا كان المقتضي تاماً؟

إذا افترضنا ان المقتضي تام ومع ذلك لم يوجد المعلول اذن معنى ان الشرط دخيل في قابلية القابل، أي ان ماهية المعلول ماهية اخذ فيها ان لا توجد من طرف علتها وهي المقتضي الا مع وجود هذا الشرط، فالشرط ليس متماً لفاعلية الفاعل، ولكنه متمم لقابلية القابل،

فنقول: بان الجسم لا يقبل الاحتراق الا مع المماسة ولا يقبل تغير اللون الا مع الوقوف امام الشمس فالشرط هنا دخيل في قابلية القابل لا في فاعليته.

فان كان مقصودكم ذلك فالمانع كذلك دخيل في قابلية القابل. فاذا صح في الشرط ان يكون دخيلا في قابلية القابل صح في المانع ان يقول: عدم المانع دخيل في قابلية القابل، فكما ان مماسة الجسم للنار دخيلة في قابلة الجسم للاحتراق كذلك عدم الرطوبة دخيلة في قابلية الجسم للاحتراق، اذا صح تصوير ذلك في الشرط صح تصوير ذلك في عدم المانع.

والنتيجة: عدم الطولية بين عدم المانع والشرط لأن دخلهما على نحو واحد. فاذا كان مرجع الشرط الى الدخل في قابلية القابل ومرجع عدم المانع الى الدخل في قابلية القابل لم يكن بينهما طولية، بل كلاهما في رتبة واحدة ما دام المناط واحدا، وبناء على ذلك فاذا افترضنا ان الشرط عدم والمانع وجد، صح ان نقول: عدم المعلول مستند الى عدم الشرط او مستند لوجود المانع في رتبة واحدة، لا ان عدم المعلول عند عدم الشرط مستند الى عدم الشرط وان وجد المانع، فاذا افترضنا ان الجسم رطب ولكنه ليس قريبا من النار صح ان نقول بعبارة عرفية واضحة: عدم الاحتراق لعدم القرب او لوجود الرطوبة في عرض واحد، فإذا لم يكن بينهما ترتب صح الجمع بينهما بان نقول: الضد شرط والضد مانع في آن واحد.

ولكن يلاحظ على كلام المحقق العراقي (قده):

أولاً: الشرط بحسب الاصطلاح: ما كان دخيلاً في فعلية الاثر، ولكن مصداقه يختلف باختلاف الموارد، فيكون يكون دخله في فعلية الاثر لكونه جزءً من المقتضي، وقد يكون دخله في فعلية الاثر لكونه مصححا لفاعلية الفاعل، وقد يكون دخله في فعلية الاثر لكونه متمما لقابلية القابل. فهناك مصاديق ثلاثة للشرط،

فمثلاً: النار الضعيفة التي لا تقوى على الاحراق ما لم يندك الجسم فيها هنا يكون الشرط جزءً من المقتضي.

وفي بعض الامثلة يكون الشرط مصححا لفاعلية الفاعل، مثلا: إرادة المشي من اراد المشي فهنا مقتضي وهو الارادة، فالارادة \_بمعنى الاشارة الى الدماغ للاعصاب بالحركة\_ هذه الارادة مقتضي والمشي اثر، هذا المقتضي وان كان تاما والمشي أيضاً قابل للحصول لا يحتاج الى شرط، ولكن هناك شق ثالث خلافاً للمحقق العراقي: قد يكون المقتضي تام، وقد يكون القابل ايضا تام القابلية، مع ذلك نحتاج الى الشرطية، لان الاثر يحتاج الى محل، فلابد من استعداد المحل للأثر كي يحقق المقتضي اثره واستعداد المحل شرط لا متمم لفاعلية القابل ولا متمم لقابلة القابل، ولكن مصحح لفاعلية الفاعل، حيث ان المشي يحتاج الى طريق معبد، اذن تعبيد الطريق شرط، لا متمم لفاعلية الفاعل ولا متمم لقابلية القابل ولكنه مصحح لفاعلية الفاعل.

المصداق الثالث للشرط: ما كان دخيلا في قابلية القابل. كما ذكرنا : رؤيا الجسم تتوقف على خروجه من تحت الارض. فخروجه من تحت الارض متمم لقابليته للرؤيا. إذن الجامع بين المصاديق الثلاثة: أن الشرط دخيل في فعلية الاثر، أما لكونه جزءا من المقتضي اما لكونه مصححا لفاعلة الفاعل اما لكونه متمما لقابلية القابل. فلا ينحصر الشرط في مصداق حتى يرد نقض المحقق العراقي.

ثانيا: ان ما يذكره المحقق النائيني.

فعندما نرجع الى كلمات المحقق النائيني فيقول: ليس الفرق بين الشرط والمانع مجرد اصطلاح، حتى نقول: اذا صح كون الشرط دخيلا في قابلية القابل صح كون عدم المانع دخيلا في قابلية القابل فلم يبق فرق بينهما وصارا في رتبة واحدة، فان الفرق بين الشرط والمانع فرق جوهري بلحاظ ان الشرط هو الوجود الدخيل في فعلية الاثر بينما عدم المانع هو عبارة عن عدم المزاحم الى المقتضي، فان المقتضي اذا وجد، فاحتاج الى ما يصحح له التاثير، لكن المشكلة انه مبتلى بمزاحم، فعدم هذا المزاحم دخيل، ومن الواضح ان الفرق بينهما فرق جوهري فهناك فرق بين ما يكون وجوده دخيلا في فعلية الاثر وبين ما يكون وجوده مزاحما وممانعا للمقتضي لذلك يحكم العقل بأنه لا يتحقق الاثر من دون انتفاءه وقد ذكرنا ، ان هذا حكم عقلي وليس تأثيراً خارجياً.

فمثلاً عندما نقول: بأن مماسة الجسم للنار شرط للاحراق بينما الرطوبة مانع، فمقصودنا بذلك: أن وجود الاقتراب دخيل في فعلية الاحتراق، بينما الرطوبة فقط تصارع المقتضي وهو النار في ان تصنع اثرها، لذلك عدم الرطوبة ليس دخيلا في الاحراق تكوينا ولا خارجا حتى يكون من قبيل الشرط، بل العقل يحكم ويقول ما دامت الرطوبة مزاحمة للمقتضي إذن لا يمكن ان يحصل هذا الاثر وهو الاحراق الا مع عدمها فالدخل دخل عقلي بينما دخل الشرط دخل خارجي تكويني، فأين هذا من هذا.

لأجل ذلك لا وجه لإرجاع عدم المانع للشرط وإلا لم يكن لأجزاء العلة اجزاء ثلاثة بل ليس لنا الا المقتضي والشرط، غاية ما في الامر قد يكون الشرط وجوديا، قد يكون عدمياً وهو عدم المانع وهذا خروج عما هو محل الكلام. فافهم واغتنم.

### 79

**كان الكلام في أن عدم المعلول هل يستند إلى وجود المانع في الاضداد أم لا؟**

حيث إن هذه المسألة وقعت مثاراً لكلمات الاصوليين في بحث الضد اي في بحث هل ان الامر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ام لا؟

وذكرنا فيما سبق ان سيدنا الخوئي (قده) تبعا لشيخه المحقق النائيني (قده) ذهب الى أنه لا يتصور في باب الاضداد ان يكون احد الضدين شرطا والآخر مانعاً بحيث اذا عدم الأثر فيقال بأن الاثر استند عدمه الى وجود المانع مع ان الشرط تام، وذكرنا امس تحليل كلاهما وهو ان المانع اما موجود او معدوم، فاذا كان المانع موجوداً فالشرط غير موجود مقتضى المضادة بينهما، فاذا افترضنا ان المانع حاصل والمانع ضد للشرط اذ الشرط غير حاصل، اذ لا يجتمع الضدان، واذا لم يكن الشرط حاصلا فعدم الاثر مستند الى عدم الشرط لا الى وجود المانع بمقتضى الطولية بين الشرط وعدم المانع.

واما اذا كان المانع معدوماً فان المانع لا يتصف بالمانعية حتى يقال بان الاثر استند اليه.

اذن النتيجة: ان الضد لا يتصف بالمانعية لا حين وجوده لاستناد عدم الاثر الى عدم الشرط، ولا عند عدمه لأن المعدوم لا يتصف بالمانعية.

وذكرنا ان في قبال هذا الكلام كلمات، الاولى للمحقق العراقي(قده) في رسالته في اللباس المشكوك. وسبق التأمل فيها.

الكلمة الثانية ايضا للمحقق العراقي في رسالته (اللباس المشكوك ص123):

**ومحصل كلامه**: انهم افادوا ان اجزاء العلة ثلاثة: مقتض وشرط وعدم المانع.

فمقتضى تألف العلة من هذه الأجزاء الثلاثة ان تكون هذه الاجزاء في تأثيرها في وجود المعلول على نسق واحد ورتبة واحدة، وإلا لو كان بعضها متأخراً رتبة عن الآخر لما كان المعلول في رتبه مستندا الى مجموعها، فبما ان هذه الاجزاء بلحاظ عالم التاثير في رتبة واحدة، فكذلك هي بلحاظ عدم التأثير، بمعنى اذا عدم المعلول فهل يستند عدم المعلول الى عدم المتقضي أولاً فان لم يكن الى عدم الشرط ثانيا، فان لم يكن فإلى وجود المانع ثالثاً كما قرّره المحقق النائيني (قده) أم لا؟

نقول كما ان المعلول في حال وجوده يستند الى مجموع الاجزاء في رتبة واحدة كذلك في حال عدمه يستند عدمه الى عدم جميع هذا الاجزاء في رتبة واحدة، لا انه يستند في طرف الوجود الى المجموع في رتبة واحدة بينما في طرف العدم الى كل في رتبته.

فيقال استند عدم المعلول لعدم المقتضي فإن وجد المقتضي فيستند الى عدم الشرط، فان وجد الشرط فيستند الى وجود المانع، بل عدمه يستند الى عدم الجميع في رتبة واحدة كما يستند وجوده الى المجموع في رتبة واحدة.

البرهان على ذلك (مع انه منقوض فلسفيا): انه يشترط في النقيضين وحدة الرتبة. فالكلام انه يشترط في التناقض وحدة الرتبة بمعنى انه انما يستحيل اجتماع النقيضين اذا كانا في رتبة واحدة، فيعتبر في التناقض وحدة الرتبة،

بناء على ذلك: اذا قلتم بان وجود المعلول يستند الى المجموع في رتبة واحدة، مقتضى ذلك ان عدم المعلول يستند الى نقيض وجود المجموع ايضا في رتبة واحدة، والا لو استند عدم المعلول الى عدم كل واحد في رتبة لزم ارتفاع النقيضين في بعض الرتب، بمعنى انه في ظرف وجود المقتضي فإن وجود المعلول يستند اليه في رتبته لكن في عدمه لا يستند اليه في رتبته،

اذن هذا لازمه ارتفاع النقيضين في تلك الرتبة، لا وجود المقتضي ولا عدمه، وهذا غير معقول، كما يشترط في استحالة اجتماع النقيضين وحدة الرتبة

اذن بالنتيجة نقول لا يعقل ان يرتفع النقيضان معاً في رتبة من الرتب، مثلا رتبة المانع، فنقول: بأن عدم المعلول استند الى وجود المانع في رتبة متأخرة عن رتبة المقتضي، ففي هذا الحال يعني في حال استناد عدم المعلول الى وجود المانع مع ان المقتضي موجود حينئذ يقال: اجتمع عدم رتبة المقتضي مع عدم المعلول لكن في رتبة المقتضي لكن في رتبة وجود المانع.

**ولكن يلاحظ على ذلك:**

أولاً: بأن الاعلام الذين اصطلحوا على ان العلة مؤلفة من ثلاثة اجزاء: مقتض وشرط وعدم المانع، لم يقولوا بان مجموعها في رتبة واحدة، وإنما ذكروا هذه الاجزاء بلحاظ عالم التأثير.

بمعنى لا يمكن ان يتحقق المعلول الا باجتماعهما زمنا لا انه باجتماعهما رتبة، هذا لم يذكره الاعلام ولم يصروا على ذلك حتى يلاحظ نقيضه في نفس الرتبة.

اذن غاية ما افاده الاعلام انه يعتبر في وجود المعلول في زمان اجتماع هذه الاجزاء في ذلك الزمان، مقتض وشرط وعدم مانع، لا ان هذه الاجزاء متساوية في الرتبة من حيث دخلها في وجود المعلول حتى يقال اذا ثبت اتحادها رتبة في عالم الوجود يجب ان يكون عدمها في نفس الرتبة والا ان لم يكن عدمها في نفس الرتبة يلزم ان يرتفع النقيضان وجودها وعدمها في تلك الرتبة. هذا لم يتم في حال الوجود كي يتم في حال العدم.

ثانياً: سلّمنا بأنه يعتبر في تأثير اجزاء العلة في وجود المعلول ان تكون هذه الاجزاء في رتبة واحدة، هل نقيض المقيد رتبة مقيد رتبة؟

يعني: هل نقيض المقيَّد العدم المقيَّد ام عدم المقيَّد؟ مثلاً الجلوس الساعة في الخامسة هل نقيضه عدم الجلوس في الساعة الخامسة، بحيث يكون العدم مقيد في الساعة الخامسة؟ او عدمه في الساعة الخامسة لا عدمه المقيد في الساعة الخامسة؟ نقيض المقيَّد عدم المقيد لا العدم المقيَّد.

والسر في ذلك: لوح النقيضين هو الواقع لا عالم الوجود الخارجي، اذ يستحيل اجتماع النقيضين في عالم الخارج، إذن لوح اجتماع النقيضين هو لوح الواقع، يقال: اجتماع النقيضين مستحيل خارجا، النقيضان الثابتان واقعا يستحيل اجتماعهما خارجاً، النقيضان الثابتان في عالم نفس الامر والواقع في عالم التقرر يستحيل ارتفاعهما خارجاً، فظرف استحالة الاجتماع واستحالة الارتفاع الخارج، لكن النقيضين ثابتان واقعاً، كما ان الوجود امر واقعي العدم ايضا امر واقع.

لأجل ذلك عندما يقال بأن النقيض بدل بنقيضه خلف نقيضه، يعني العدم خلف الوجود بديل الوجود، هل العدم بديل الوجود في زمنه فيتقيد عدمه بزمنه؟. وهل العدم بديل الوجود في رتبه فيتقيد العدم برتبة الوجود ام لا؟

العدم بدل الوجود بما له من زمن لا بدله في زمنه، وبدل الوجود بما له من رتبة لا بدله في رتبه، فالجلوس في الساعة الخامسة نقيضه عدمه لا عدمه في الساعة الخامسة. والناطقية التي هي في مرتبة وجود الانسان، في مرتبة وجود الانسان مرتبة الناقضية عدمها عدم الناطقية لا عدمها في مرتبة وجود الانسان، لذلك قالوا: نقيض المقيد عدمه لا العدم المقيَّد.

إذن بناء على ذلك يصح ان يقال: بانه لا مانع من أن يكون وجود المعلول متأخر رتبة عن وجود العلة لكن عدم المعلول ليس متأخر رتبة عن وجود العلة، فإن عدم المعلول عدمه لا عدمه في رتبه كي يكون عدم المعلول متأخر رتبة عن وجود العلة، ووجود العلة متقدم رتبة على وجود المعلول، ولكن عدم العلة ليس متقدم رتبة على وجود المعلول ، فإن عدمه عدم له لا عدمه في رتبه.

والمعلولان لعلة ثالثة في رتبة واحدة لانهما نشئا عن علة واحدة، فعدمهما عدمهما، لا عدمها في رتبتهما. فمادام العدم والوجود ثابتين واقعا صح ان يكون احداهما بدلا للآخر من دون ان يتقيد برتبته او زمانه.

إذن فالنتيجة: أن لو قلنا بأن المعلول لا يوجد إلا باجتماع الاجزاء في رتبة واحدة فعدم المعلول لعدم الاجزاء لا يعتبر فيه ان يكون عدما للأجزاء في رتبة وجود الاجزاء وإلا لا يصير تناقض.

فإن العراقي ادعى هذه النقطة، قال اذا تقولوا وجود المعلول يتوقف على وجود الاجزاء في رتبة واحدة فلابد ان تقولوا: عدم المعلول يستند الى عدم جميع الاجزاء في تلك الرتبة حتى يتحقق تناقض.

نقول: لا، لو اشترطنا في وجود المعلول وجود جميع الاجزاء في رتبة واحدة فلا يعني ان نقيضها عدم المعلول لعدم الاجزاء لا لعدمها بنفس الرتبة. فلا يشترط وحدة الاجزاء في الرتبة وجودا وعدما، قد يشترط اتحادهما في الرتبة وجوداً لكن لا يشترط في عدمها ان يكون ايضا في عدمها في رتبة واحدة.

وبهذا يندفع كلام المحقق العراقي (قده).

**الكلمة الثالثة**: ما ذهب اليه المحقق الاصفهاني (قده) في (نهاية الدراية، ص182، ج2): هذا المطلب كله مبتن على تركب اجزاء العلة من ثلاثة: مقتض وشرط وعدم مانع. لذلك وقع البحث: هل عدم المانع في رتبة الشرط ام متأخر عنه رتبة؟ قلنا البحث مبتن على هذه النقطة، ونحن ننكرها من اصلها، قلنا ليس هناك عدم مانع، ان اجزاء العلة مركبة من جزئين: مقتض وشرط. الشرط قيد يكون وجوديا وقد يكون عدميا، عدم المانع شرط وليس جزءا متأخر رتبة عن الشرط كي يأتي هذ البحث.

**وافاد ذلك في مقدمات ثلاث:**

**المقدمة الاولى**: قال ان الشرط ما كان مصححا لفاعلية الفاعل او متمما لقابلية القابل كالشروط الوجودية، (يعني مصحح لفاعلية الفاعل) والعدمية (متمم لقابلية القابل) كما ان المحاذاة مصحح لفاعلية النار في الاحراق فمحاذاة الجسم للنار شرط مصحح لفاعلية الفاعل (فاعلية النار للاحراق) كذلك خلو المحل من الرطوبة متمم لقابلية المحل للاحتراق، فرجع عدم المانع الى الشرط، لكن شرط متمم لقابلية القابل، فكلاهما شرط كلاهما في رتبة واحدة.

وكما يتصور ذلك في غير الاضداد يتصور ذلك في الاضداد، وهكذا الامر في السواد والبياض، فان خلو الموضوع عن السواد متمم لقابليته لعروض البياض فعدم السواد شرط في حدوث البياض لانه متمم لقابلية المحل، فلا فرق بين الاضداد وغيرها في ان عدم المانع شرط راجع الى عدم كونه متمما لقابلية القابل.

**فإن قلت** (ص183): ان العدم لا ذات له فكيف يعقل ان يكون شرطاً؟ \_كيف يتصف بالشرطية وهو عدم؟\_ لان ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لا الثابت، فثبوت الشرطية لشيء فرع ثبوت المشروط حتى تثبت له الشرطية فاذا كان العدم مما لا ثبوت له فكيف تثبت له الشرطية؟ فكيف يقال عدم المانع شرط؟

**قلت**: إن القابليات والاستعدادات والاضافات واعدام الملكات كلها لا مطابقة لها من الخارج، \_ليست من الأمور الموجود بوجود ما بإزائها\_ بل هي شؤون وحيثيات انتزاعية، كلها من قبيل الامور الانتزاعية التي لا وجود لها بالذات بل وجودها بالعرض، يعني ليس لها وجود لوجود ما بإزائها بل لوجود منشأ انتزاعها. مثلا: القابليات، قابلية الجسم للاحتراق ليست امراً خارجيا بل هي امر انتزاعي بمعنى ان الذي قارن بين الجسم وبين احتراقه في فرض عدم الرطوبة انتزع من ذلك عنوان القابلية، فقال الجسم لديه القابلية للاحتراق ان فقد الرطوبة. هذا مجرد انتزاعي والا ليس امراً خارجياً.

هذا بالنسبة الى القابليات.

وكذلك بالنسبة الى الاضافات: عندما يقال: عدم الضحك وعدم البكاء اي فرق بينهما؟ كلاهما عدم، اي فرق بينهما؟ يقول: هذا فرق انتزاعي وليس فرق خارجي والا في الخارج كلاهما عدم، إنما الذهن بالإضافة، قال: عدم اضفته الى الضحك، عدم اضفته الى البكاء، والا هما في الواقع شيء واحد، اختلافهما اختلاف انتزاعي. وكذلك اعدام الملكات، العمى والجهل يقال فلان اعمى، يقال العمى ليس موجود في الخارج وانما العمى امر خارجي، فاذا لاحظ الذهن الانسان بالمقارنة مع عدم البصر ورأى انه قابل له انتزع من ذلك عنوان العمى.

وبناء على ذلك يقول: فكون الموضوع (القيام والقعود ضدان مثلا لا يعرضان على موضوع واحد وعلى جسم واحد، فمتى يكون الجسم قابلا للقيام ومتى يكون الجسم قابلاً للقعود؟) يقول هذه كلها مسائل انتزاعية، فكون الجسم بحيث لا قيام له هو بحيث يكون قابلا لعروض القعود، \_كون الجسم بهذا الحيث لا قيام له هو حيث عروض القعود له يعني هو المتمم لقابليته للقعود\_ فمتمم القابلية كنفس القابلية، حيثية انتزاعية، كما ان القابلية امر انتزاعي متممها ايضا امر انتزاعي، كما ان قابلية الجسم للقيام امر انتزاعي متمم هذه القابلية وهو عدم القعود ايضا امر انتزاعي.

نحن نعلم أن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له لكن فرع ثبوت المثبت له في اي ظرف؟ في ظرف الثابت لا في ظرف الخارج، فاذا كان الثابت من الامور الخارجية كان المثبت له خارجياً، وأما اذا كان الثابت من الامور الاعتبارية كان المثبت له ايضا اعتبارياً، واذا كان الثابت من الامور الانتزاعية كان المثبت من الامور الانتزاعية، فلا يشترط في ثبوت شيء لشيء ان يكونا لمثبت له في الخارج بل يكفي ان يكون ثابتاً في ظرف الـ (ما ثبت له).

إذن عندما نقول: بان عدم المانع (مع انه عدم) متصف بالشرطية والشرطية هل هي امر خارجي ام انتزاعي؟ يقول: انتزاعي، لان معنى الشرطية تتميم القابلية وتتميم القابلة امر انتزاعي ، لانه اذا كانت القابلية امرا انتزاعيا فمن الطبيعي ان يكون تتميهما امرا انتزاعياً، فتتميم القابلية امر انتزاعي إذن الشرطية بمعنى تتميم القابلة امر انتزاعي،

وبما ان الشرطية امر انتزاعي فيكفي ان يكون الشرط في عالم الانتزاع وان لم يكن له ثبوت في الخارج.

فنقول: عدم المانع له ثبوت في عالم الانتزاع ولذلك صح اتصافه بالشرطية وان لم يكن له ثبوت في الخارج.

اذن بالنتيجة: يقول المحقق الاصفهاني: بما ان عدم المانع مرجعه الى الشرط فلا يوجد طولية بين عدم الشرط وعدم المانع، حتى يقال، اما ان يستند الى وجود الشرط فلا يستند الى عدم المانع، او يستند الى عدم المانع اذن الشرط مفروغ عنه. يقول: لا، قد يستند اليهما في رتبة واحدة .

المقدمة الثانية يأتي الكلام عنها (عرضها في حاشيته، في 189).

### 80

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق الاصفهاني (قده) ذهب الى انه لا توجد طولية من حيث التأثير بين الشرط وعدم المانع، فان مرجع عدم المانع الى الشرط لا الى جزء مستقل للعلة ولا لتأثيرها، وذكرنا ان كلامه (قده) يعتمد على مقدمتين سبق الكلام في المقدمة الاولى. ومحصلها: ان المحقق الاصفهاني يرى ان عدم المانع هو مصداق للشرط، لان ملاك الشرطية متوفر فيه، فأن ملاك اتصاف شيء بالشرطية هو كونه متمما لقابلية القابل وهذا الملاك موجود في عدم المانع حيث ان عدم المانع متمم لقابلية القابل فعدم الرطوبة مثلا متمم لقابلية الجسم لان يحترق، فبما ان ملاك الشرطية موجود في عدم المانع، فعدم المانع شرط، وبالتالي لا معنى لدعوى الطولية بين الشرط وعدم المانع.

ولكن الملاحظة المنتزعة من كلمات معاصره وهو المحقق النائيني (قده): ان المحقق النائيني يرى ان عدم المانع لا ينحصر دوره في تتميم القابلية كي نقول انه شرط فملاك الشرط موجود فيه.

بل يقول ان من موارد عدم المانع ان لا يكون له دخل الا رفع المزاحمة لا اكثر لا انه يكون دخيلا في تتميم القابلية، مثلا لو دار الامر بالنسبة للمكلف بين قتل النفس وهتك العرض، فاذا دار الامر بين قتل النفس وهتك العرض مثلا، فحينئذ يقال بان اتصاف هتك العرض بالقبح والحرمة متفرع على عدم المزاحم وهو عدم مزاحمة قتل النفس له، كأن تنقتل هذه النفس او تتلف قبل ان تصل النوبة لقتلها.

انما يتصف هتك العرض في هذا المورد بالقبح والحرمة الفعلية على فرض ان لا مزاحم له الا وهو قتل النفس. فلا دور لعدم قتل النفس هنا الا في رفع المزاحمة والمنافاة لا ان له دور في تتميم قابلية القابل فان القابلية لهتك العرض لان يكون قبيحا او محرما ليس قاصرا فان ملاك قبحه وحرمته تام لا يتوقف على انعدام المزاحم حيث ان الملاك الذي يقتضي اتصاف هتك العرض بالقبح والحرمة ملاك تام لا يحتاج الى انتفاء المزاحم، انما انتفاء المزاحم لا دور له إلا رفع هذه المنافاة ليس إلا، لا انه دوره في تتميم قابلية القابل وهو اتصاف هتك العرض بكونه قبيحا محرماً. فبناء على ذلك: حيث ان عدم المانع لا ينحصر دوره في تتميم قابلية القابل، فلا وجه لأن يقال كما اطلق المحقق الاصفهاني (قده) بان عدم المانع دائما من قبيل الشروط فلا طولية بينه وبين الشروط.

المقدمة الثانية: بعد الفراغ عن رجوع عدم المانع الى الشرط لتوفر ملاك الشرط فيه كما قرّره المحقق الاصفهاني (قده) يصل الكلام الى:

المقدمة الثانية وهو ما تعرض له في (الحاشية على نهاية الدراية ، ج2، ص189):

الى الاشكال على اتصاف عدم المانع في الشرطية. فالمقدمة الثانية في رفع الإشكال على اتصاف عدم المانع بالشرطية. محصّل هذا الاشكال:

أنّ المانع إنما يتصف بالمانعية بعد وجود المقتضي والشرط، فيقال: اذا وجد المقتضي والشرط ومع ذلك لم يوجد الاثر اذن فعدم الاثر مستند الى وجود المانع، فالمانع إنما يتصف بالمانعية على فرض تمامية المقتضي وشرطه بان وجدت النار ووجدت المحاذاة وهو قرب الجسم من النار، لكن الجسم لم يحترق، فعدم الأثر يعني عدم الاحتراق مستند لا محالة لوجود المانع كالرطوبة مثلا. هذا الكلام يقول به المحقق النائيني متصور في غير الاضداد

انما المشكلة في تطبيق هذه الكبرى على الاضداد، هل يمكن ان يكون الشرط احد الضدين والمانع هو الضد الآخر؟ فيستند عدم المعلول لمانعية الضد ام لا؟ هذا هو محل البحث.

فيقول المحقق النائيني هذا غير معقول، لانه اذا افترضنا ان لدينا دواءين: دواء يقتضي شربه اليقضة والقيام، ودواء يقتضي شربه النعاس والكسل، فبين الاثرين لكل من الدواءين تضاداً، فهل هنا يمكن ان يقال: بان ثبوت الاثر الاول وهو اليقظة والقيام كما يتوقف على المقتضي وهو شرب الدواء وعلى الشرط وهو شرب الدواء مثلا اول الصباح ايضا يتوقف على عدم المانع والمانع ان لا يشرب الدواء الآخر؟ ام ان هذه القاعدة لا تنطبق في باب الاضداد ؟

فيقول المحقق النائيني هذه القاعدة لا تنطبق في باب الاضداد، لانه اذا تم المقتضي الاول وشرب الدواء وتحقق شرطه كأن كان اول الصباح فحينئذ لا يعقل ان يستند الاثر لعدم الضد الآخر، وهو الدواء الآخر، لأنه لو فرض وجود مقتض له \_مع وجود المقتضي للاول المقتضي للثاني موجود بان شرب دواءين معا\_ للزم المحال، لان اقتضاء المحال محال، كما يستحيل ان تجتمع اليقظة مع النعاس يستحيل ان يجتمع مقتضي اليقظة مع مقتضي النعاس، فان اقتضاء المحال محال، اذ لا يعقل ان تجتمع اليقظة والنعاس في آن واحد فلا يعقل ان يجتمع سببهما معاً في آن واحد، فاذا لم يعقل ذلك اذن لا يعقل ان يستند عدم الاثر لوجود مقتضي الضد الآخر، لأنه أساسا لا يعقل أن يوجد مقتضي الضد الآخر مع مقتضي الضد الآخر مع وجود مقتضي الضد الأول. فاقتضاء المحال محال.

فيجب المحقق الاصفهاني عن ذلك (ص190): إن التضاد بين الشيئين إنما هو في مرحلة الثبوت الفعلي، يعني لا يعقل ان يوجد اليقظة والنعاس معاً لجسم واحد، هذا معقول، لا بينهما في مرحلة الثبوت الاقتضائي، يعني لا يوجد سبباهما في آن واحد، بان يكون سببهما في آن واحد، فيشرب الدواء المقتضي لليقظة مع الدواء المقتضي للنعاس في آن واحد. ممكن.

المحال وجود الاثرين المقتضيين في آن واحد في جسم واحد، لا توفر سببيهما في آن واحد. فإن قلت: الا ترى ان اقتضاء المحال محال؟ يقول: هذه اجنبية عن المقام، فان اقتضاء المحال محال فيما اذا كان هناك سبب واحد لأمرين، كأن تكون له إرادة واحدة للقيام والقعود في آن واحد، أن يوجد لدى الإنسان إرادة جدية عن التفات الى القيام والقعود في آن واحد، هذا غير معقول، فاقتضاء المحال محال. أما وجود سببين لكل منهما اثر وهناك تضاد بين الأثرين فالمستحيل هو اجتماع الاثرين لا ان المستحيل هو اجتماع السبيين المقتضيين لأثرين متضادين.

النتيجة: انه مع توفر المتقضي ان شرب الدواء وشرطه انه شربه او الصباح فاذا لم يوجد الاثر وهو اليقظة يصح استناده للمانع، لا كما يقول النائيني، بل نقول: اذا تم المقتضي بان شرب الدواء، وتم شرطه بان كان اول الصباح، فان لم توجد اليقظة فلا محالة عدم وجودها مستند الى وجود المانع والمانع هو مقتضي الضد الاخر اذ لا مانع ان يجتمعا المقتضيان في آن واحد.

إذن إنما لم يحصل الاثر الاول لوجود المانع، والمانع هو متقضي الاثر المضاد، فكيف لا يستند اليه؟! اذن يصح لنا ان نقول: ان وجود اليقظة يتوقف المقتضي لشرب الدواء، والشرط وهو كونه اول الصباح، وعدم المانع يعني عدم مقتضي الضد الاخر، فانه لو وجد مقتضي الضد الاخر لم توجد. فيصح اتصاف الضد بالمانعية مع اتصاف ضده بالشرطية.

وملخّص اشكال النائيني:

لا يمكن ان يتصف الضد بالمانعية اذا اتصف ضده بالشرطية، لان الضد اما معدوم او موجود، فان كان معدوما فالمعدوم لا يتصف بالمانعية، وان كان موجوداً فعدم الأثر لأجل عدم شرطه وهو الضد الآخر لا لأجل لاجل وجود مانعه، فالنتيجة أن الضد لا يتصف بالمانعية.

لكن، المحقق الاصفهاني يشكل على نفسه في (ص190) بأنه:

إن قلت: مجرد عدم الاستحالة وان اجتماع مقتضيين لضدين امر ممكن لا يكفي في الوصول الى النتيجة، لان النائيني يقول لا يمكن ان تتوفر علة من مقتضي وشرط لشيء ومع ذلك لا يوجد، وتقولون لا يوجد لأجل مانعية ضده، فإمكان اجتماع المقتضيين شيء وأما اجتماع المقتضيين والشرطين بحيث يستند عدم الاثر للاخر هذا امر غير معقول، نسلم بامكان اجتماع المقتضيين أي السببين. بأن شرب الدواء المقتضي لليقظة وشرب الدواء المقتضي للنعاس، ولكن هل اجتمع السببان مع الشرطين؟ بحيث وصل الامر الى اليقظة او النعاس، هذا امر غير معقول. ان يجتمع المقتضي وشرطه لضد مع مقتضي وشرط للضد الآخر، هذا معنى غير معقول، لان معنى اجتماعهما لا يبقى ان يوجد الضدان، فكما يستحيل اجتماع الضدين يستحيل اجتماع المقتضي والشرط لكل منهما مع المتقضي والشرط للآخر، وهذا ما نريد ان نقول: انه لا يعقل ان يكون مقتضي الضد الآخر مانعاً، لانه لا يعقل اجتماع مقتضي وشرط لضد مع مقتضي وشرط لضد آخر، إذ لا فرق مثل استحالة الضدين مستحيل واجتماع عللهما ممكن، هذا لا فرق بينه. كما يستحيل اجتماع الضدين يستحيل اجتماع العلتين التامتين لهما، هذا غير معقول.

قلت: لا محالة السبب اما واحد او متعدد، فاذا كان السبب واحد تم كلامكم المقتضي للمحال محال، يعني لا يعقل وجود ارادة جدية واحدة لضدين.

واما اذا كان هناك سببان لا سبب واحد، تارة يكون السبب بسيطا تام الفاعلية وتارة يكون السبب مركبا.

فالسبب البسيط التام الفاعلية: كإرادة الشك وارادة اليقين، الارادة سبب بسيط تام الفاعلية، من أراد ان يسيء الظن بشخص بمجرد ان يريد يصير سوء الظن، من أراد ان يتيقن بشيء بمجرد ان يريد يحصل ذلك. فالإرادة سبب بسيط تام الفاعلية للمراد النفسي، فبناء على ذلك: هل يعقل اجتماع ارادتين لمرادين نفسيين متضادين في آن واحد؟ لا يعقل، مع السبب متعدد، لكنه غير معقول. ان تكون له إرادة سوء الظن وارادة حسن الظن في شخص واحد في آن واحد غير معقول، مع ان السبب متعدد، لكن لأن السبب سبب بسيط تام الفاعلية فلا يعقل اجتماع سببين لمسببين متضادين في آن واحد، هنا ايضا نسلم بكلامكم اقتضاء المحال محال. هنا محل البحث: السبب المركب وهو ما يكون في الاسباب المادية، لان الاسباب المادية اسباب مركبة من: متقضي وشرط وعدم مانع.

كلامنا في الاسباب المركبة، كالأسباب المادية، هل يعقل اجتماع سببين ماديين مقتضيين لضدين ام لا؟

هذا هو محل الكلام. كما مثلنا في شرب الدواءين المختلفين احدهما لليقظة والآخر للنعاس. هل هذا معقول او غير معقول؟

فقال المحقق الاصفهاني: السببان اما متساويان او متفاوتان، فان كان السببان متساويين في المقتضي والشرط ليس احدهما اقوى من الآخر، فإذا اجتمعا السببان المتساويان في القوة من حيث المقتضي والشرط، فلا يمكن ان يؤثر كلاهما، لأن تأثير كلاهما يعني يقتضي وجود ضد، لان اثرهما متضاد، ولا يمكن ان يؤثر احدهما المعين بدون الآخر لأنه ترّجح بلا مرّجح، والترجح بلا مرجح كالمعلول بلا علة محال. لا يعقل، اذن اذا كان السببان متساويين في القوة فلا تأثير لكليهما لانه يعني وجود الضدين، ولا تأثير لأحدهما المعين لانه ترجيح بلا مرجح. النتيجة: عدم حصول شيء من الضدين، إذن وجود الضد الأول توقف على عدم الثاني ووجود الضد الثاني توقف على عدم الاول، فصح توقف الاثر مع تمامية مقتضيه وشرطه على عدم المانع.

وأما اذا كان السببان متفاوتين: يعني احدهما اقوى من الآخر، أثّر الأقوى اثره، لان تاثر الاضعف مع وجود الأقوى ترجح للمرجوح على الراجح وهو عبارة عن وجود المعلول بلا علة. إذن بالنتيجة اذا كان احدهما أقوى اثر الاقوى دون الاضعف، فيسأل: كيف وجد أثر الأقوى هل لتمامية متقضيه وشرطه فقط؟ ام لعدم المانع؟ لان المانع هو المزاحم القوي والمفروض ان المزاحم ضعيف فلا يصلح ان يكون مانعاً؟ وإنما لم يوجد أثر الاضعف مع ان متقضيه وشرطه تام لوجود المزاحم الا وهو المؤثر الاقوى. اذن لا فرق بين تساوي السببين وتفاوت السببين في ان عدم الاثر يستند الى وجود المانع وهو الشرط الاخر ووجوده يستند الى عدمه. فظهر بذلك صحة اتصاف عدم المانع بالشرطية حتى في فرض شرطية ضده.

فإذن بالنتيجة: ان قلت: لكن المحقق النائيني يصر على وجود فرق بين الشرط وبين عدم المانع؟ فيقول: الشرط دخله دخل وجودي، الشرط ما كان موصل للاثر، فدخله دخل وجودي، بينما عدم المانع ليس دخله وجوديا، لان العدم لا يعقل ان يكون له تأثير وجودي فلا محالة لا دور لعدم المانع الا رفع المزاحمة ليس الا والا فليس له دخل وجودي في الاثر فهذا هو الفرق الجوهري بين الشرط وعدم المانع. فكيف يقال ذلك؟

قال المحقق الاصفهاني (ص190) فظهر ان المقدمة هي كون الشيء متمما لقابلية القابل او مصححا لفاعلية الفاعل، وان كان الشرط اصطلاحا يختص بالامر الوجودي، كما هو ظاهر اهل الفن المعقول، حيث يجعلون عدم المانع من المقدمات لكنهم يخصون عنوان الشرط في الامر الوجودي. الا ان الكلام في مجرد التوقف. اقول الشرط يشمل الامر الوجودي وعدم الامر الاخر، يصح لي ان اقول : العلة مركبة من عنصرين: مقتض وشرط. والشرط قد يكون وجوديا وقد يكون عدمياً، فعدم المانع كالشرط. صحيح اهل المعقول يقولون: ان الشرط هو الامر الوجودي لان دخل الشرط دخل وجودي، وعدم المانع امر عدمي، والعدم ليس له دخل وجودي. ولكن نقول: المراد بالشرطية هنا مطلق التوقف، فالأثر يتوقف على الامر الوجودي من حيث دخله الوجودي ويتوقف على عدم المانع من حيث رفع المزاحمة.

فمطلق التوقف هو الشرطية. وبناء على ذلك فليس بينهما تفاوت في الرتبة ولا في الطولية. المعلول يتوقف على دخل الامر الوجودي من مقتض وشرط وعلى دخل الامر العدمي لانه عدم المانع لانه رافع للمزاحمة، وتوقفه عليهما في رتبة واحدة. فاذا كان في رتبة واحدة فأي مانع ان يتصف ضد بالشرطية وان يتصف عدم ضد آخر بشرطية اخرى. يعني ويتصف الضد الآخر بالمانعية في آن واحد.

فنقول: يشترط في صحتك و سلامتك تتوقف على مقتضي وهو ان تشرب الدواء المتقضي لليقظة وشرطه ان يكون صباحاً. كما يتوقف على عدم المزاحم. وكلاهما في رتبة واحدة. فافهم واغتنم.

### 81

كان الكلام في أن المشرّع الشريف هل يمكن أن يجعل في باب الصلاة الشرطية لمأكول اللحم؟ بأن يقول: يشترط في صحة الصلاة أن يكون الثوب من مأكول اللحم؟ وأن يجعل المانعية أيضاً؟ بأن يقول: لبس ما لا يؤكل مانع، فيقوم بجعل الشرطية لما يؤكل والمانعية لما لا يؤكل؟. وحيث إن هذه المسألة من صغريات شرطية أحد الضدين ومانعية الضد الآخر، لذلك بحثها المحقق النائيني (قده) في فقهه، صلاته، وفي (رسالة اللباس المشكوك)، حيث ذهب: إلى أنه لا يمكن اجتماع شرطية أحد الضدين مع مانعية ضده الآخر، لا في الأمور التكوينية ولا في الأمور التشريعية، فهنا مقامان للبحث:

المقام الاول: انه لا يعقل اجتماع شرطية أحد الضدين مع مانعية الضد الآخر في الأمور التكوينية واستدل على ذلك المحقق النائيني بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره في (رسالته اللباس المشكوك، ص126)، وتبعه سيدنا الخوئي: ومحصّل هذ الوجه:

أنّ مقتضى الطولية بين الشرط وعدم المانع: أنه لو وجد الشرط فإن المانع معدوم، لأن المفروض ان هناك تضادا بين الشرط والمانع، فإذا وجد الشرط انعدم المانع، واذا كان المانع معدوما لم يتصف بالمانعية حال عدمه، وان عدم الشرط ووجد المانع ايضا لم يتصف بالمانعية لأن عدم الأثر لعدم الشرط لا وجود المانع، فلا يعقل ان يتصف الشرط بالمانعية مع اتصاف الضد بالمانعية لا حال وجوده ولا حال عدمه. وهذا الاستدلال ذكرنا أنه أجاب عنه المحقق الاصفهاني (قده) في (نهاية الدراية) \_سبق أن نقلنا كلامه\_ أجاب عنه بجوابين:

الجواب الاول: قال أنه لا يوجد لدينا شرط وعدم مانع، بل عدم المانع من مصاديق الشرط لتوفر ملاك الشرط فيه، فإذا كان عدم المانع مصدقا للشرط فلا معنى للطولية بين الشرط وعدم المانع، ومرّت المناقشة مع المحقق الاصفهاني في ذلك.

الجواب الثاني: لو سلّمنا أنّ هناك شرطاً وعدم مانع، أي قلنا ان للعلّة ثلاثة اجزاء: مقتضٍ، وشرط، وعدم مانع، كما ذهب إليه أهل المعقول، وأن الشرط خاص بالامور الوجودية، فلا يشمل عدم المانع، مع ذلك لا برهان على الطولية بينهما، فبمجرد ان هناك عنصرين: عنصر يسمى شك وهو ما كان وجوده دخيلا في وجود المعلول، وعنصرا يسمى عدم مانع، لكن لا بمعنى ان العدم دخيل دخلا خارجياً في وجود المعلول، بل بمعنى حكم العقل بمعنى ان العقل يدرك انه ما لم ينتف المزاحم ويرتفع المانع لا يوجد المعلول، فلا يكفي في وجود المعلول وجود متقضيه ووجود شرطه، بل لابد من انتفاء المزاحم، إذن صحيح ان عدم المزاحم ليس دخيلا في المعلول دخلاً وجودياً، لكن العقل يدرك انه ما دام المزاحم قائما فإن المعلول غير موجود.

اذن فدخل عدم المانع دخل عقلي بينما دخل الشرط دخل وجودي، فيوجد فرق بينما في التوقف، حيث إن التوقف في الشرط وجود والتوقف في عدم المانع عقلي، لو سلّمنا بذلك مع ذلك لا برهان على الطولية بينهما بأن يكون توقف المعلول على الشرط اسبق رتبة من توقفه على عدم المانع.

بل قد يقال \_يعني ظاهر كلمات المحقق الاصفهاني كما قرأنا امس\_ أنهما في رتبة واحدة، حيث ان المقتضي كي يخرج تأثيره من عالم الاقتضاء إلى عالم الفعلية يحتاج إلى الشرط، فالنار كي يخرج تأثيرها من الاقتضاء إلى الفعلية تحتاج إلى الشرط وهو اقتراب الجسم منها، وفي هذه الرتبة نفسها، يعني في رتبة خروج الاقتضاء من الفعلية، يقوم المزاحم الا وهو الرطوبة، فالرطوبة في رتبة الشرط كما ان الشرط يساهم في اخراج التأثير من الاقتضاء إلى الفعلية فإن الرطوبة تساهم في منعه من الاقتضاء إلى الفعلية فهما في رتبة واحدة.

إذن بالنتيجة: دعوى أن توقف المعلول على الشرط اسبق رتبة من توقفه على عدم المانع بحيث إذا فقد الشرط لا يصح ان نعلل عدم المعلول بوجود المانع، بل يصح تعليله أيضاً لفقد الشرط. هذا ما ذكره المحقق الاصفهاني(قده) جوابين دعوى الطولية.

لكن قد يتأمل في هذا الجواب الثاني ايضاً: بأن دور المانع المزاحم كالرطوبة مثلا، هل هو تضعيف الاقتضاء أم منع الفعلية. فإذا كان دور المانع المزاحم تضعيف الاقتضاء أي ان اقتضاء النار للإحراق لا يقوى مع وجود المانع وهو الرطوبة مثلا، فدور المانع تضعيف الاقتضاء وتنقيص الاقتضاء، إذن مقتضى ذلك ان يكون عدم الاثر عند وجود المانع لا لوجود المانع بل لضعف المقتضي، أصلا المقتضي قاصر، وهذا خلاف دعوى الطولية بين المقتضي وعدم المانع.

وأما إذا قلنا بأن دور المانع ليس هو تضعيف الاقتضاء بل المقتضي تام، وانما دوره منع الفعلية لا منع الاقتضاء ولا تضعيف الاقتضاء، فإذا كان لا فعلية الا بوجود الشرط، أي لا يكون المقتضي متكلفا للفعلية الا بضميمة الشرط والا لا يتكفل لها فلا محالة سوف يكون دور عدم المانع متأخر رتبة عن الشرط، لأنه إما أن يكون دوره تنقيص الاقتضاء فسوف يرجع عدم المعلول إلى عدم الاقتضاء، وأما أن يكون دوره عدم الفعلية فهذا فرع وجود ما هو محقق للفعلية لولا المانع، فيقتضي ذلك ان يكون عدم المانع متأخراً رتبة عن الشرط، وهذا خلاف ما قررّه المحقق الاصفهاني (قده).

الوجه الثاني: الذي طرحه المحقق النائيني وهذا ذكره في (اجود التقريرات، ج1، ص255-257) قال: إذا كان تضاد بين المقتضيين فيمتنع وجود المتقضيين، لأن اقتضاء المحال محال، فإذا افترضنا ان بين اليقظة والنعاس تضاد، فلا يجتمعان خارجاً، فلا محالة بين مقتضي اليقظة وهو شرب الدواء الفلاني، وبين مقتضي النعاس وهو شرب الدواء الفلاني أيضاً تمانع، فكما لا يعقل اجتماع المقتضيين وهما اليقظة والنعاس في آن واحد لا يعقل اجتماع المقتضيين وهما شرب الدواء الموجب لليقظة وشرب الدواء الموجب للنعاس، لأن اقتضاء المحال محال، فبناءً على ذلك سوف يكون أحد المقتضيين هو المؤثر دون الآخر، فإذا كان أحد المقتضيين، وجد المقتضي الأول انعدم المقتضي الثاني، إذا انعدم المقتضي الثاني كيف يتصف بالمانعية وهو معدوم؟!.

فبما أن المقتضيين للضدين محال إذن فلا محالة لا يعقل ان يتصف احدهما بالمانعية من الاخر فإن الاتصاف بالمانعية فرع الوجود الحال انه لا يعقل وجودهما معاً. المحقق الاصفهاني ايضا اشكل على هذا الوجه ، قال: لا يوجد مانع من اجتماع المقتضيين للضدين، يجتمع سببان مع شرطيهما وان كان هناك تمانع في المتقضيين، فالاستحالة والامتناع في اجتماع الضدين لا ان الاستحالة والاجتماع في اجتماع سببيهما بشرطيهما، غاية ما في الامر إذا اجتمع السببان فإما ان يكونا متساويين أو يكونا متفاوتين.

فإن كانا متساويين: لم يوجد الاثر، لا للأول لوجود المزاحم وهو الثاني، ولا للثاني لوجود المزاحم وهو الأول ، فرجع عدم المعلول إلى وجود المانع.

وان كانا متفاوتين: فالأقوى مؤثّر دون الاضعف، فوجود اثر اقوى لوجود مقتضيه، وشرطه، وعدم المزاحم، وعدم وجود اثر الاضعف لوجود المزاحم وهو المؤثر الاقوى. هذا الكلام من المحقق الاصفهاني.

وكأن المحقق النائيني ملتفت إلى هذا الجواب، لذلك ذكر في (اجود التقريرات): إذا كان المقتضيان بحسب كلامكم تامين وموجودين فهما اما متساويان أو متفاوتان فلا يرجع عدم الاثر حينئذ لوجود المانع بل لضعف المقتضي.

بيان ذلك: لو افترضنا ان الريح مقتض لميل الجسم إلى المشرق، وهناك ماكنة تقتضي ميل الجسم إلى المغرب، فتنافى المقتضيان حيث يوجهه احدهما إلى المشرق والاخر إلى المغرب، فحينئذ ان كانا المقتضيان متساويين فانعدم أثر كل منهما صار الجسم بالوسط لا إلى المشرق ولا إلى المغرب، فحينئذٍ عدم المعلول في كل منهما لا لوجود المزاحم بل لعدم تمامية المقتضي، فليست الريح مقتضيا تاما وليست الماكنة مقتضيا تاما، فلضعف كل من المقتضيين لم يوجد المعلول لا لوجود المانع، واذا افترضنا ان احدهما اقوى من الآخر فحينئذ من الواضح جدا ان اثر الاقوى انما وجد لقوة المقتضي، وعدم اثر الاضعف لعدم المقتضي وهو ضعفه لا لوجود الأقوى. فنحن نقول: بأنه لا يعقل وجود مقتضيين تامي الاقتضاء للمحال. هذا محال، وأما ما ذكرتموه من فرض تساوي المقتضيين أو فرض تفاوتهما فهو راجع لا محالة لنقص في المقتضي، لا أن المقتضيين تامّان ومع ذلك لم يوجد. هذا الذي ذكره النائيني (قده).

وهنا جوابان عن كلام المحقق النائيني:

الجواب الاول: ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في بحثه في مسألة الضد، حيث أفاد بأننا إذا ارجعنا وجود المانع إلى ضعف في المقتضي أو نقص في المقتضي لم يبق للمانع دور في تمام موارده، وسوف تنحصر العلّة في المقتضي ولا يبقى للمانع دور على هذا التحليل، لأنه إذا افترضنا ان المقتضي المساوي ليس مقتضيا تاماً، \_حسب كلام النائيني\_ بل هو ناقص، إذن مقتضى هذا الكلام ان لا يكون المقتضي متقضياً بالفعل حتى يكون اقوى، النتيجة هكذا لأنكم التزمت في المقتضي المساوي بأنه ليس تام الاقتضاء، إذن نتيجة كلامكم انه لا يمكن ان يكون المقتضي مقتضيا بالفعل الا إذا كان هو الاقوى ( الأقوى من سائر المزاحمات) فإذا كان هو الاقتضاء فالنتيجة ان عدم وجود اثر مقتضي الضد الآخر لضعف مقتضيه وحيث لا خصوصية لكون المقتضي الاخر ضد أو غير ضد لأن النكتة عندكم ان المقتضي لا يكون تام الاقتضاء حتى يكون اقوى، فبما ان النكتة هي الاقوائية إذن لا يفرّق بين ان يكون الأضعف ضداً أو غير ضد لأن النكتة في تمامية الاقتضاء ان يكون اقوى من سائر المزاحمات والموانع، والنتيجة: انه لا خصوصية لكون الأضعف المغلوب ضداً أو غير ضد.

فعلى هذا بما ان المتقضي لا يكون متقضيا بالفعل حتى يكون اقوى وسواء كان المغلوب به من أضداده أم من غيرها نتج عن ذلك بأنه دائما لا يتحقق المعلول الا بتمامية المقتضي، ولا تتحقق تمامية المقتضي الا باقوائيته، وهذا كافٍ في الوجود، فلا يبقى للمانع وعدمه أي دور وأي أثر. لأن المقتضي إما اقوى فوجد المعلول، إما ليس بأقوى فعدم المعلول لضعف مقتضيه لا لوجود المانع، فلم يبقى للمانع دور لا في الاضداد ولا في غيرها، وهذا رفع يد عن ما هو المقرر من تركب أجزاء العلة. هل هذا وارد أو غير وارد؟.

### 82

ذكرنا فيما سبق: أنّ الصحيح ما ذهب إليه المحقق الاصفهاني (قده) من أنّ اجتماع سببين تامّين لضدين أمر ممكن، فلا مانع من أن يجتمع سببان تامّان لليقظة وللنعاس في آن واحد بحيث يستند التأثير الفعلي لكل منهما على عدم الآخر، ولكن هناك ايرادان يتصيدان من كلمات المحقق النائيني (قده) على هذا المبنى:

الإيراد الأول: ما تعرض له السيد الشهيد (قده) في( البحوث، ج2، ص311):

ومحصّله: أنه في السببين المتساويين هل يعقل أن يكون تأثير كل منهما مستنداً إلى عدم الآخر أم لا؟

يقول، هذا غير معقول، أفاد (قده): لا يتصور ان يتوقف تأثير كل من السببين على عدم الآخر في الضدين الذين لا ثالث لهما.

فلنفترض مثلا في الحركة والسكون، وهو ان الجسم اما متحرك أو ساكن، وحيث إن الحركة والسكون من الضدين الذين لا ثالث لهما، فلا يعقل في مثل هذا الفرض ان يتوقف تأثير كل من السببين (سبب الحركة وسبب السكون) على عدم الاخر، لأنه ما دام الحركة والسكون من الضدين الذين لا ثالث لهما فيجب وجود أحدهما، لأن عدم كل منهما يعني ارتفاع الضدين وارتفاع الضدين اللذين لا ثالث لهما أمر محال لأن لازمه ارتفاع النقيضين، إذن بالنتيجة بما ان الضدين اللذين لا ثالث لهما لابد من وجود احدهما إذ لا يعقل ارتفاعهما معاً، ففرض عدم احدهما مساوق لفرض وجوب الآخر لا جود الآخر فقد، فرض عدم احدهما مساوق لفرض ضرورة الآخر ووجوب وجوده، وبالتالي، فإذا كان الآخر واجب الوجود كالسكون مثلا، إذ متى ما افترضنا عدم الحركة كان السكون ضروري الوجود، فإذا كان السكون ضروري الوجود يستحيل ان يكون العدم الا وهو عدم الحركة مؤثر فيه، لأنه أمر ضروري الوجود، وانما يتصور التأثر فيما كان ممكن الوجود بحيث يكون متساوي الطرفين، فالشيء الممكن المتساوي الطرفين يعقل فيه ان يقال هذا يتسند وجوده إلى عدم المزاحم، اما إذا كان ضروري الوجود فلا يعقل ان يستند وجوده إلى عدم المزاحم. إذن عدم المزاحم يعني عدم الحركة لا يعقل ان يكون مؤثرا في وجود السكون، لأن وجوده ضروري في فرض عدم الحركة.

فتبين بذلك لنا: أنه في الضدين الذين لا ثالث لهما وجود احدهما ضروري، فلا يمكن ان يستند هذا الضروري الوجود إلى عدم الآخر. وإذا صح هذا في الضدين الذين لا ثالث لهما صح في البقية لنفس النكتة.

بيان ذلك:

لنفترض أنّ الاضداد متعددة لا أنّه من الضدين الذين لا ثالث لهما كالقيام والقعود، فالجسم يمكن أن يكون قائماً يمكن أن يكون مضطجعاً يمكن أن يكون متمايلاً، فهناك اضداد متعددة. فنقول: أن نفس النكتة التي اقتضت عدم الضد الذي لا يؤثر عدم الضد في وجود ضده تأتي حتى في الاضداد المتعددة، لأنه بالنتيجة يجب وجود احد هذه الاضداد، كما ان الجسم لا يخلون الضدين الذين لا ثالث لهما لا يمكن ان يخلون من جميع اضداده، وإلّا لزم ارتفاع النقيضين. فلابُّد أن نقول: ما يتصور في الضدين الذين لا ثالث لهما يتصور في الاضداد المتعددة، لأنه لا يتصور خلو الجسم من جميع الاضداد فيجب وجود ضد لا محالة. فإذا وجد ضد لا محالة كالقيام مثلا استحال ان يتوقف القيام على عدم الاضداد الأخرى لأن وجوده ضروري وما كان وجوده ضرورياً فلا يعقل ان يستند إلى عدم ضده أو عدم اضداده.

فبهذا البرهان نثبت أنّ وجود سببين تامّين بحيث يتوقف كل منهما فقط على عدم الآخر محال في الضدين الذين لا ثالث لهما بل في جميع الاضداد لنفس النكتة.

الجواب عن ذلك:

أولاً: بأن هذه القاعدة التي تقول: (بأن الضدان اللذان لا ثالث لهما يستحيل ارتفاعهما فلابد من وجود احدهما)، إنما تتم في الاضداد الخارجية، واما في الاوصاف النفسية فيعقل ارتفاع كلا الضدين اللذين لا ثالث لهما. مثلا الحب والبغض من الضدين اللذين لا ثالث لهما، الفرح والحزن، من الضدين اللذين لا ثالث لهما، ولكن يمكن ارتفاعهما. فيمكن ان تكون النفس في آن ما لا فرحة ولا حزينة، لا محبّة ولا مبغضة. فالضدان اللذان لا ثالث لهما بحيث لا يعقل ارتفاعهما إنما يتم ذلك في العوارض الخارجية، واما في الاوصاف النفسية فالنفس لبساطتها يمكن ان تتجرد حتى من الضدين اللذين لا ثالث لهما.

ثانياً: لو نظرنا إلى الاضداد الخارجية، أو قلنا بعموم القاعدة وهو ان الضدين اللذين لا ثالث لهما لا محالة لا يرتفعان في جميع الاضداد خارجية كانت أو نفسية، مع ذلك نقول: فرق بين وجوب الوجود بالغير ووجوب الوجود بالذات. ففي الضدين الذين لا ثالث لهما كالحركة والسكون مثلا يجب ان يوجد احدهما لكن وجوب وجوده ليس بالذات بل بالغير، لأن لازم ارتفاعهما معا ارتفاع النقيضين، لذلك قلنا لابد من وجود احدهما، فلابُّدية الوجود ليست ناشئة عن ذاته وإنما ناشئة عن استحالة ارتفاع الضدين، فبما انه وجوب بالغير لا بالذات فلا ينافي ان يكون هو في حد ذاته متوقف على عدم ضده الآخر، فنقول: سبب الحركة في حدّ ذاته متوقف على عدم السكون، والسكون في ذاته متوقف على عدم الحركة، وإنما وجب وجود أحدهما لأمر خارجي وهو كونهما من الضدين الذين لا ثالث لهما.

فالوجوب بالغير لا ينافي أنه بالذات ممكن يتوقف وجوده على تمامية سببه وعدم الضد الآخر. إذن فهذا الوجه الذي اشكل به على مقالة المحقق الاصفهاني (قده) من ـنه يعقل وجود سببين تامّين فقط يتوقف تأثير كل منهما على عدم الآخر هذا الإشكال غير وارد.

الإيراد الثاني: وهو ناظر إلى السببين المتفاوتين. وقد تعرض له المحقق الاصفهاني(قده) في: (نهاية الدراية، ج2، ص192):

ومحصّله: انه في السببين المتفاوتين حتماً يوجد احد الضدين لأن سببه أقوى فلابد ان يوجد أثره، لنفترض ان سبب القيام اقوى من سبب العقود لذلك وجد القيام. فإذا وجد القيام: فالمحقق النائيني يقول: وجود القيام لوجود سببه، وعدم القعود لعدم سببه من دون ان يستند احدهما للآخر، فوجود المعلول مستند لوجود علته، وعدم المعلوم الآخر مستند لعدم علته، من دون أن يكون عدم الآخر وهو عدم القعود مستند إلى سبب القيام، فعدم القعود لعدم سببه لا لوجود سبب القيام، لأنه كما ان الوجود لا يترشح من الوجود العدم أيضاً لا يترشح مع عدم الوجود. فلا يعقل أن يكون عدم القعود مترشحاً من سبب القيام، كما ان العدم ليس قابلا ولا فاعلا كي يحتاج إلى الشرط، لأن ما يحتاج إلى الشرط إما لأنه قابل فيحتاج إلى شرط متمم لقابليته أو فاعل فيحتاج إلى شرط مصحح لفاعليته وهذا انما يتصور في الوجود، اما العدم فليس قابلا ولا فاعلاً حتى فلا يحتاج إلى شرط متمم لقابليته أو مصحح لفاعليته، فلا محالة عدم القعود لا يستند إلى عدم القيام لا يترشح منه ولا يحتاج إليه احتياج المشروط إلى شرطه. والنتيجة: أن نقول: وجود القيام لتمامية سببه، وتمامية سببه لقوّته، وعدم القعود لضعف سببه، وضعف سببه لذاته من دون ان يستند احدهما إلى الاخر، فبهذا نتوصل إلى أنه: لا يتصور اجتماع سببين تامّين، بل متى ما وجد سببان أحدهما أقوى وجد مسببه، فوجود مسببه لعدم سببه وعدم وجود مسبب آخر لضعف سببه، لا انه اجتمعا السببان التامّان بحيث يتوقف تأثير كل منهما على عدم الآخر.

أجاب عنه ذلك المحقق الاصفهاني \_وجوابه متين جداً\_: حيث قال: نحن نسلّم معكم ان عدم الأثر لعدم علته، فعدم القعود لعدم علته، وعدم علته لعدم الشرط، فإن الشرط هو عدم المزاحم والسبب الأقوى مزاحم، فاستند عدم القعود لعدم سببه وعدم سببه لعدم لشرطه، لأن الشرط هو عدم المزاحم والمزاحم موجود وهو السبب الاقوى. وأما دعوى المحقق النائيني من أن عدم القعود لضعف سببه وضعف سببه لذاته لا لوجود المزاحم الاقوى.

يرد على ذلك المحقق الاصفهاني: المفروض أن السبب تام الاقتضاء، اي أنّ سبب القعود تام الاقتضاء فلا نقص فيه ابداً، وإنما ضعفه إضافي اي ان ضعفه ناشئ عن وجود سبب اقوى ومزاحم أقوى. فهذا الضعف الاضافي اما ان لا يوجب نقصا في فاعلية سبب القعود أو يوجب نقصاً فيه؟ فإن لم يوجب نقصاً في فعالية سبب القعود فيجب وجود القعود، لأن فاعله إذا لم يكن ناقصا وجب وجوده والا لزم انفكاك المعلول عن علته، وما ان يوجب نقصاً.

فتحصّل من ذلك: أنّ عدم وجود العقود وإن كان عدم سببه إلّا أنّ عدم سببه مستند إلى المزاحم الاقوى.

فإن قلت: سلّمنا ذلك في طرف العدم، اي أنّ عدم القعود مستند إلى وجود مزاحم اقوى وهو سبب القيام، لكن لا نسلّم ذلك في طرف الوجود، بأن نقول أن وجود القيام مستند إلى عدم القعود، بل مستند إلى قوة سببه لا إلى عدم القعود، لأنكم الآن بيّنتم ان عدم العقود هو مستند إلى القيام، فإذا كان عدم القعود مستنداً إلى القيام وناشئا عنه فكيف يتوقف القيام عليه؟! فما كان مستندا إلى الشيء كيف يكون متوقفا عليه. إذن لامحالة وجود القيام مستند لقوّة سببه من دون ان تستند قوة سببه إلى شيء آخر.

قلت: لا اشكال ولا ريب لو كان للقيام مزاحم مساوٍ له لما وجد، وهذا منبّهٌ على أن وجود القيام مستند إلى تمامية سببه لكن من شرائط تمامية سببه عدم المزاحم، غاية ما في الأمر أن سبب القعود لضعفه لا يصلح أن يكون مزاحم، فصحيح ان وجود القيام لم يستند إلى عدم القعود لأن عدم القعود لعدم سببه، لضعف سببه، لكن يصح بالنتيجة ان يقال: وجود القيام استند إلى تمامية سببه ومن تمامية سببه عدم المزاحم المساوي وعدم المزاحم المساوي من مصاديقه عدم القعود، لأن عدم القعود عدم مزاحم مساوي، باعتبار ان القعود لضعف سببه لا يصلح ان يكون مزاحماً، فصار عدم القعود مصداق من مصاديق عدم المزاحم المساوي.

فتلّخص بذلك: أن هذا الإشكال غير وارد، وأن الصحيح كما نبهنا عليه في الدرس السابق: انه يعقل وجود سببين تامين، والمقصود بالسببين التامين: يعني تمامية المقتضي والشرط، بحيث يتوقف تأثير كل منهما على عدم الآخر. سواء كان ذلك في المتفاوتين أو في المتساويين.

### 83

تلخّص من البحث الماضي: أنّ الجمع بين الشرطية والمانعية في الاضداد في عالم التكوين أمر ممكن، فمن الممكن ان يكون الضد شرطا ويكون الضد الآخر مانعاً. وذلك بلحاظ ان الدليل الذي ساقه المحقق النائيني على الامتناع وهو اما عدم معقولية اجتماع سببين تامّين للضدين سبقت المناقشة فيه مفصلاً.

كما أن الدليل الآخر الذي ساقه لإثبات الامتناع في عالم التكوين وتبعه عليه سيدنا الخوئي (قده) من أن عدم المانع متأخر رتبة عن الشرط والمقتضي، وبما انه متأخر رتبة عنه فلا يعقل ان يستند عدم المعلول لوجود المانع مع عدم الشرط، وبالتالي فلا يمكن ان يتصف المعلوم بالمانعية مع وجود الشرط.

وهذا الكلام أيضاً ممنوع بلحاظ ان المانع قد يكون مزاحما للمقتضي وقد يكون مزاحما للشرط نفسه، وقد يكون مزاحما لمجموعهما.

مثلاً: إذا افترضنا ان شخصا ما اراد فعل القبيح أو فعل ما يخاف منه، فقد يحصل له الشوق المؤكد نحو فعل القبيح، الا ان هذا الشوق المؤكد لا يحرّك العضلة نحو فعل القبيح مع احتمال وجود الرقيب، فخوفه من الرقيب منع من تمامية المقتضي. فهنا يكون المانع وهو الخوف من الرقيب مؤّثراً في تمامية المقتضي فإنه وان حصل له شوق مؤكد نحو فعل القبيح إلا ان هذا الشوق لا يصل إلى درجة المحركّية للعضلات مع ممانعته ومزاحمته بالخوف من الرقيب، وحينئذٍ عدم المنانع يكون في رتبة المقتضي نفسه وليس متأخرا عنه.

وقد يكون المانع مزاحما لمرتبة الشرط نفسه، لا انه متأخر رتبة عن الشرط. كما لو افترضنا ان وجود الكتابة على الورق منوطة بالمقتضي وهو حركة القلم، ومنوطة بالشرط وهو وجود قرطاس مثلاً، خال من اللون المانع من ظهور الكتابة، ومنوط ايضا بعدم المانع وهو عدم تعرج القلم بحيث لا يمكن فيه الكتابة. فحينئذ يمكن ان يقال: بأن المانع وهو تعرّج القلم مزاحم للشرط نفسه وهو وجود القرطاس، فهما في رتبة واحدة، بحيث يصح لنا ان نقول: إن عدم الكتابة لعدم القرطاس الخالي من اللون أو ان عدم الكتابة لوجود التعرج في القلم فيصح إسناد عدم المعلول لكل منهما في رتبة واحدة.

وقد يكون المانع مزاحماً للمجموع وبالتالي سوف يكون متأخراً رتبة عن الشرط كمثال المحقق النائيني وهي مسألة رطوبة الجسم، حيث قال: ان رطوبة الجسم إنما تتصف بالمانعية من الاحتراق بعد وجود المقتضي وهو النار ووجود الشرط اقتراب الجسم من النار، إذ ما لم يقترب الجسم من النار فلا يتصف البلل بالمانعية، وإذا لم يحترق الجسم لعدم اقترابه لا يصح تعليله عند العقلاء لوجود الرطوبة بل يقولون بعدم اقترابه.

فالنتيجة: دعوى أنّ عدم المانع متأخر رتبة عن الشرط في جميع موارده بحيث نؤسس على ذلك بأنه لا يعقل اتصاف الضد بالشرطية واتصاف ضده بالمانعية في عرض واحد كما صنع المحقق النائيني غير تام.

ويندفع بذلك ما أوردناه سابقا على المحقق الاصفهاني عندما ناقشناه في هذه النقطة.

بقي تنبيه:

وهو أنه: قد يقال لا ربط لهذه المسألة بما هو محل الكلام، فإن محل الكلام: هو انه هل يمكن جعل الشرطية للضد وجعل المانعية لضده، كأن يقوم المولى بجعل الشرطية للاستقبال في صحة الصلاة وجعل المانعية للاستدبار، أو يجعل الشرطية لمأكول المانع والمانعية لما لا يؤكل؟! وهذا هو محل البحث، وهو بحث متعلق بعالم الجعل، فأي ربط له بعالم التكوين؟! سواء قلنا بإمكان اجتماع الشرطية والمانعية للضدين في عالم التكوين أم لم نقل، فنحن نبحث في عالم الجعل فلا ربط لمسألتنا في عالم التكوين بحيث نبحث في ذلك في عالم التكوين اولاً ثم نبحثها في عالم التشريع ثانياً.

ولكن هذا مندفع؛ بلحاظ أنّ المحقق العراقي وغيره ذكر: أنّ البحث في المقام كما هو بلحاظ عالم الجعل فهو بلحاظ علم الملاك أيضاً، والملاك من الأمور التكوينية، باعتبار ان عالم الجعل حاكٍ عن عالم الملاك، فما هو مجعول شرطاً للواجب ما كان شرطا في الملاك، وما هو مجعول مانعا من صحة الواجب ما كان مانعاً بلحاظ الملاك، فحيث إن مرجع جعل الشرطية والمانعية للواجب إلى الشرطية والمانعية بلحاظ الملاك اذن لابد من البحث اولا في إمكان اجتماع الشرطية والمانعية للضدين في عالم التكوين، ثم على اثر ذلك إذا ثبت الامكان نبحث عن امكان جعلهما بلحاظ عالم التشريع، بلحاظ ان الملاك أمر تكويني.

إلّا أن يقال: بأن الملاك لا ينحصر في الملاكات التكوينية، بل قد يكون ملاك الحكم الشرعي أمراً اعتباريا عقلائياً وإن لم يكن له واقعي خارجي، مثلا لو افترضنا ان الشارع المقدس لاحظ في مسألة الصلاة عند قبر المعصوم (ع) ما في بعض الروايات: (من أنه ميتاً كما هو حيّاً) أي ان الحضور عند قبره حضور عند شخصه، فإن الروايات تعامل قبره معاملة شخصه، فكأنه حاضر، وبالتالي فحينئذٍ تلاحظ الملاكات الاعتبارية المترتبة على حضور المعصوم، فيصح أن نبحث: بأن نقول: هل يشترط في صحة الصلاة عند قبر المعصوم (ع) التأخر عن القبر أو لا؟ وعلى فرضية شرطية التأخر هل التقدم مانع أم لا؟

فهنا نبحث: هل انه يمكن الجمع بين شرطية الضد وهو التأخر وبين مانعية الضد وهو التقدم أم لا؟

فيقال: بأن مرد ذلك إلى ملاحظة الملاك، والملاك الملحوظ في المقام ليس أمراً تكوينياً خارجياً وإنما هو أمر عقلائي اعتباري يرتبط بالحسن والقبح العقلائيين، لذلك يمكن ان يقال: ان الشارع اعتبر المانعية للتقدم على قبر المعصوم لما في التقدم على قبره من هتك لحرمته وتوهين لمقامه، ومن الواضح أن الهتك والحرمة من الأمور العقلائية لا من الأمور التكوينية الخارجية.

فاذا كان الشارع يعتبر المانعية للتقدم على قبر المعصوم بلحاظ ملاك اعتباري عقلائي، فهل يمكن ان يعتبر الشرطية لضده بلحاظ هذا الملاك العقلائي؟

إذن مجرد استحالة أو امكان اجتماع الشرطية والمانعية في الاضداد التكوينية لا يعني ان المسألة حُلّت بلحاظ الجعل في التشريعيات، إذ لا يلزم ان يكون ملاك التشريعات دائما من قبيل الامور التكوينية. فيمكن ان يقال في المقام: كما في كلمات السيد الامام: أنه يمكن ان يقال بأن الشارع الشريف لم يلحظ فقط قبح الهتك، بل المعصوم اعظم من أن يلاحظ فيه الهتك الذي يلاحظ في كل مؤمن. فالمعصوم مقامه ارفع من ذلك، ليس المدار على حرمة هتك المعصوم وعدمه، لأن حرمة الهتك سارية بلحاظ كل مؤمن، بل المطلوب بالنسبة إلى المعصوم ما هو اعظم من ذلك وهو حفظ الادب معه. ولذلك هو افتى في (تحرير الوسيلة) بأنه يحرم الصلاة متقدما على قبر المعصوم وإن لم يستلزم منه الهتك إذا كان التقدم مستلزما أو منافيا لحفظ الادب وان لم يستلزم الهتك إلا انه إذا كان التقدم منافياً مع حفظ الأدب مع المعصوم كان محرماً فضلا عن استلزماه لحرمة الهتك. بخلاف سائر الفقهاء الذين قيّدوا المسألة بمسألة الهتك. إذن إذا لاحظ المعصوم (ع) هذه المسألة فيمكن ان يقول: بأنه يشترط في صحة الصلاة التأخر عن قبر المعصوم، فإن في التأخر حفظا للأدب، والتقدم مانع فإن في التقدم هتكا لحرمته. إذن لا تنحل المسألة بملاحظة الملاكات في عالم التكوين، بل لابد من النظر إلى الملاكات ايضاً العقلائية، وبالتالي فبحث المسألة من حيث الملاك لا يقتصر حلّه ملاحظة الملاكات التكوينية الخارجية.

وإن كانت المحقق العراقي (قده) أفاد في رسالته(اللباس المشكوك، ص122):

«ومن هذا البيان ظهر فساد توهم كون مناط مانعية الشيء للمطلوب مضادة وجود الشيء مع مناطه ومنافاته معه إذ لازمه كون عدم المانع في رتبة المناط المزبور وحيث ان المطلوب مقدمة للمناط فيصير نسبة المطلوب والمانع نسبة ضد الشيء للشيء، وفي مثله لا مجال لاعتبار تقيد المطلوب بعدم المانع كي يصير عدم المانع مثل الشرط من المقدمات فيقتضي ايجابه ايجاب مقدماته وجودية أو عدمية، فلا مجال لاعتبار مقدمية الأعدم المزبورة حينئذٍ إلا بدخلها في قابلية المعلول للتأثر، ومرجعه إلى كونها منشأ لتحديد الشيء بحد يكون بذلك الحد يكون قابلا للوجود دون غيره، فيكون عدم المانع والشرائط في كيفية الدخل في المانع بمساق واحد».

وملّخص كلامه:

أنه قد يقال: بأن المانع دخيل في الملاك (ملاك الواجب)، ولنفترض مثلا الصلاة، الصلاة واجب ذو ملاك، وملاكه نهي الصلاة عن الفحشاء والمنكر {إِنَّ الصَّلَاةَ تَنْهَى عَنِ الْفَحْشَاءِ وَالْمُنْكَرِ}، فهذا النهي عن الفحشاء والمنكر ملاك لوجوب الصلاة، فربما يقال: بأن المانع كاستدبار القبلة كالضحك، كالبكاء، هذا المانع دخيل في الملاك، بمعنى ان ملاك الصلاة لا يكون ملاكا تاما الا بانتفاء هذه الموانع، كالضحك، كالبكاء، كالاستدبار.

ربما يقال بذلك، فعلى هذا الاساس سوف تكون الصلاة مقدمة لضد المانع، لأن الصلاة مقدمة لتحصيل الملاك، حيث لا يمكن تحصيل الناهوية عن الفحشاء والمنكر إلا بالصلاة، فالصلاة بالنسبة إلى ملاكها مقدمة، وبما ان المانع يزاحم الملاك لأن الاستدبار يزاحم الناهوية أصبحت الصلاة مقدمة لضد المانع، لأنها مقدّمة للناهوية والناهوية مضادة مع الاستدبار أو الضحك أو البكاء. وبناء على ذلك فالصلاة متقدمة رتبة عن المانع لأن المانع في رتبة الملاك وبما ان الصلاة متقدمة للملاك إذن الصلاة متقدمة رتبة على المانع، فاذا كانت متقدمة رتبة عليه فلا يصح تقييدها بعدمه، بأن نقول: الواجب هو الصلاة المقيدة بعدم الاستدبار، لأنه من باب تقييد ما هو متقدم رتبة بما هو متأخر رتبة. هذا إذا لم تكن الصلاة مشروطة بالضد فكيف إذا كانت مشروطة بالضد، كأن كانت الصلاة مشروطة بالاستقبال.

فانه إذا كانت الصلاة اللا بشرط من جهة الاستقبال مما لا يمكن تقييدها بعدم الاستدبار لتأخره رتبة فكيف في الصلاة المشروط بالاستقبال ان تكون مشروطة بعدم الاستدبار. فربما يقال: بأن مرجع استحالة المانعية إلى هذا القريب.

فأجاب عنه (قده) في نفس الصفحة: قال: بأن هذا كله مبني على المبنى الفاسد الذي يصرّ عليه المحقق النائيني: من ان المانع ما يزاحم مجموع المقتضي والشرط ويكون دخيلا في فعلية الاثر.

ولكننا قلنا في صفحة سابقة وهي (ص121) وقد وافق في هذا المبنى المحقق الاصفهاني (قدس سرهما)، قال: أن المانع لا دخل له الا في تتميم قابلية القابل. بمعنى ان وجود الناهوية عن المنكر في نفس هذا المكلف. أو بعبارة أخرى: تأثّر نفس المصلّي بملاك الصلاة وهو الناهوية عن المنكر يحتاج إلى قابلية المصلي لذلك، فلا يمكن للمصلي أن يتأثر بهذا الملاك الا وهو الناهوية عن المنكر الا إذا كان قابلا لهذه الناهوية، وعدم المانع يكون متمماً لهذا القابلية. حيث ان عدم الضحك عدم البكاء عدم القفز عدم الرقص، يكون متمماً لقابلية القابل، أي قابلية المصلي لتلقي هذا الملاك والتأثر به، فبما انه دخيل في تتميم قابلية القابل فهو مع الشرط في رتبة واحد، بل هو كما ذكر المحقق الاصفهاني من مصاديق الشرط، لأن الشرط اما مصحح لفاعلية الفاعل أو متمم لقابلية القابل، وبالتالي ليس متأخراً عن الصلاة المشروطة ما دام هو في رتبة شروطها، فيصح تقييدها بعدم المانع.

هذا ما اجاب به المحقق العراقي وهو مبني على مرتكز في ذهنه من ان المانع ما كان دخيلا في قابلية القابل. وقد ذكرنا سابقا ان المانع لا ينحصر دوره في ذلك.

ولكن الجواب عن الإشكال الذي أفاده، أن يقال:

تارة: يكون المانع \_في كلام المشكل\_ دخيلا في الاتصاف، وتارة: يكون دخيلا في الفعلية، ولذلك قالوا في الاصول: ان الفرق بين شروط الوجوب وشروط الواجب أن شروط الوجوب ما يرجع إلى اصل الاتصاف، بينما شروط الواجب ما يرجع إلى الفعلية، لأجل ذلك نقول: اتصاف الصلاة بكونها ذات ملاك شيء وفعلية ذلك الملاك شيء اخر، فاتصاف الصلاة بكونها ذات ملاك سابق رتبة على الصلاة، وما هو متأخر رتبة عن الصلاة هو فعلية الملاك، واما اتصاف الصلاة به فهو متقدم رتبة عن الصلاة، لذلك هذا المانع هل هو دخيل في الاتصاف أو هو دخيل في الفعلية؟

فان كان المانع دخيلا في الاتصاف بحيث تتصف الصلاة بكونها ذات ملاك الا بعدم المانع، إذن فهو سابق رتبة عن الصلاة، وبالتالي يكون من شروط الوجوب، مثل دخول الوقت، حيث إنه من شروط الوجوب البلوغ، العقل، حيث إنه من شروط الوجوب وما يكون شروط الوجوب فلا يدخل تحت دائرة الطلب وجوداً أو عدماً، لذلك لا يصح تقييد الواجب به لأنه سابق رتبة على الواجب وغير داخل تحت الطلب.

أمّا إذا كان دخيلاً في الفعلية بحيث يكون تحصيل هذا الملاك بالصلاة متوقف على عدمه، فصحيح أنه متأخر رتبة عن الصلاة، ولكن كونه متأخراً رتبة عن الصلاة لا يمنع من تقييد الصلاة بعدمه شرعاً، فإن الغرض من التقييد بالعدم حفظ الملاك، فيصح للشارع المقدس أن يقول: ما امرتك به الصلاة المقيدة بعدم الضحك، وان كان عدم الضحك دخيلاً في فعلية الملاك المتأخر رتبة عن الصلاة، فإن تقييد هذا المتقدم رتبة بما هو متأخر عنه رتبة في مقام الجعل أمر لا مانع منه ما دم الغرض من هذا التقييد هو حفظ الملاك في مرحلة الفعلية.

وبذلك تم الكلام في بحث امكان الجمع بين الشرطية والمانعية في التكوينيات.

وسوف ندخل في إمكان الجمع بينهما في التشريعيات.

### 84

وصل الكلام الى:

المقام الثاني: وهو البحث في

### إمكان جعل المانعية أو جعل الشرطية أو جعلهما معاً في التشريعيات

فهنا جهات ثلاث:

الجهة الاولى: في أن جعل المانعية في الواجب ، هل هو امر ممكن ثبوتا أم لا؟

وقد افيد بأن هناك ثلاثة تقريبات لبيان امكان جعل المانعية للواجب:

التقريب الاول: ما ذهب اليه المشهور من الأصوليين ومنهم سيدنا الخوئي (قده) من أن جعل المانعية مرجعه الى جعل التقيد بالعدم، فاذا قال المولى: يجب عليك الصلاة والضحك مانع. فمرجع ذلك: الى ان الصلاة الواجبة هي الصلاة المتقيدة بعدم الضحك. فالمانعية هي عبارة عن التقيد بالعدم.

وهذا أشكل عليه بانه: لا يجدي في مقام الشك في الوجود على نحو الشبهة المصداقية، مثلاً: إذا علمنا بأن الاستدبار مانع من صحة الصلاة وشككنا في أنه: هل حصل استدبار عن القبلة أم لا؟ على نحو الشك في الموضوع. فهل يجري استصحاب عدم الاستدبار لتنقيح المأمور به أم لا؟ فالمشهور بينهم: نعم، بما ان الاستدبار مانع ولا ندري هل حصل خارجا أم لا ؟ فيجري استصحاب عدمه.

ولكن اورد على ذلك بانه: بناء على ان المانعية هي عبارة عن التقيد بالعدم فاستصحاب عدم الاستدبار لا يثبت تقيد الصلاة بعدمه الا من باب الاصل المثبت. فاذا كان مرجع المانعية الى ان الصلاة الواجبة الصلاة المتقيدة بعدم الاستدبار، لا ندري هل هذه الصلاة الحاصلة خارجا تقيدت بعدم الاستدبار أم لا؟ استصحاب عدم الاستدبار لا يثبت حصول التقيد الا من باب الملازمة العقلية.

يعني لازم عدم الاستدبار عقلا ان الصلاة التي حصلت اتصفت بعدم الاستدبار، فهذه ملازمة عقلية، وبذلك يكون استصحاب عدم الاستدبار اصلاً مثبتاً. فإذن البناء على ان المانعية هي عبارة التقيد بالعدم لا يجدي في مورد الشك على نحو الشبهة المصداقية.

لذلك سيدنا الخوئي (قده)[[2]](#footnote-3) في موضع آخر من كلامه في الاصول غيّر المطلب، فقال: ليس مرجع الشرطية والمانعية الى التقيد وانما مرجعهما الى واقع الاقتران لا الى التقيد.

بيان ذلك: ان الشارع الشريف إذا قال: لا صلاة الا بطهور. والطهور شرط، أو قال: لا صلاة الا باطمئنان، أو قال: لا تصل فيما لا يؤكل. فإن ظاهر هذه الاوامر والنواهي هو التقيد أي صلي صلاة متقيدة بطهور صلي صلاة متقيدة بعدم ما لا يؤكل.

الا ان هذا التقيد الظاهر من الامر والنهي معنى حرفي متقوم بطرفين صلاة وقيد، فهل المعنى الحرفي هنا لوحظ على نحو الآلية والمشيرية أم ان المعنى الحرفي هنا لوحظ على نحو الموضوعية؟ فاذا قلنا بأن هذا المعنى الحرفي الا وهو التقيد لوحظ على نحو الموضوعية اذن مطلوب منك ان تحرز التقيد، ان تحرز هذا المعنى الحرفي، ومن الواضح في مقام الشك على نحو الشبهة المصداقية لا يمكن احرازه لا في المانع ولا في الشرط. مثلا إذا شك في انه على طهور أم لا فاستصحاب الطهور لا يثبت تقيد الصلاة بالطهور أي استصحاب القيد لا ثبت التقيد الا بالملازمة العقلية وهو اصل مثبت.

كذلك في مقام المانع، لا يدري انه في صلاته استصحب ما لا يؤكل أم لم يستصحب؟ فعندما يجري استصحاب عدم وجود ما لا يؤكل في لباسه هذا لا يثبت تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل الا من باب الاصل المثبت.

أما إذا قلنا بأن التقيد ملحوظ على نحو الآلية والمشيرية، أي ليس التقيد بعنوانه مطلوباً ومصبّاً للأمر، فعندما يقول (لا صلاة الا بطهور) فليس التقيد بالطهور مصبّاً للأمر، انما التقيد لوحظ آلياً لواقع الجزئين لواقع العملين، فعندما يقال: لا صلاة الا بطهور يعني المطلوب منك ان يوجد العملان، الصلاة والطهور، فمفاد (لا صلاة الا بطهور) يعني المطلوب من ان يوجد العلمان. طهور وصلاة، فمفاد (لا صلاة الا بطهور) يعني مفاد الـ(ب) ليس الا مفاد واو الجمع وليس شيئا آخر. المطلوب منك صلاة وطهور لا تقيد الصلاة بالطهور فإن الطهور لوحظ آليا مشيراً. وعندما يقال: لا تصلي فيما لا يؤكل ليس المقصود منه هو: ان تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل مطلوب في نفسه. التقيد هنا لوحظ مشيرا الى واو الجمع، يعني صلاة مع عدم ما لا يؤكل.

وبناء على ذلك يقول سيدنا الخوئي: اذن الاستصحاب يجري ولا يكون اصلا مثبتاً. فيجري استصحاب الطهور، فيتم المطلوب. ويجري استصحاب عدم ما لا يؤكل ويتم المطلوب. فكل المشكلة نشأت عن ملاحظة التقيد على نحو الموضوعية.

ومما يؤيد ذلك ان الامام (ع) في صحيحة زرارة في باب الاستصحاب اجرى استصحاب الطهارة، قال: (لأنك على يقين من وضوئك فشككت وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك)، فاستصحب الطهارة الى حين الصلاة، مع ان استصحاب الطهارة الى حين الصلاة لا يثبت تقيد الصلاة بالطهارة، مما يثبت ان التقيد ليس ملحوظا على نحو الموضوعية وانما هو على نحو المشيرية لا اكثر.

فبناء على هذا المبنى: أن مرجع الشرطية والمانعية الى التقيد بالوجود أو العدم لكن لا على نحو الموضوعية كي لا يثبت بالأصول الجارية في الشبهة المصداقية ينتفي هذا الاشكال.

ولكن كما ذكرنا في بحوث سابقة وقلنا لا تنحل المشكلة.

انه بالنتيجة: اما ان التقيد مجرد مشير الى واقع الطرفين: الصلاة وقيد. فلازم ذلك عدم الفرق بين الاجزاء والشرائط، لأنه كما انه مصب الامر الضمني في الاجزاء ذات الجزء، لا تقيد ، فمصب الامر في الفاتحة ، في الركوع، في السجود، ذات الركوع وذات السجود لا الصلاة المتقيدة بالركوع والسجود، ولذلك اعتبرتم الركوع جزءاً، ولذلك اعتبرتم الركوع والسجود جزءا لذلك انتم تقولون يا سيدنا الخوئي أن مصب الامر في الصلاة مع الطهور ذات الطهور والصلاة لا تقيد الصلاة بالطهور، بل التقيد لوحظ مجرد مشير الى واقع هذين العملين لا الى شيء اخر، إذن فأي فرق بين الاجزاء والشرائط؟

المطلوب مركب من كل ما اعتبر شرعاً في الصلاة شرطاً أو جزءاً. أو تقولون: التقيد ، كما عبر عنه بعض الكلمات: لا اقل واو الجمع لا اقل الاقتران، فاذا كان مصب الامر الاقتران أو مفاد واو الجمع، فبالنتيجة هو عنوان زائد على نفس القيد فاستصحاب القيد وجودا أو عدما لا يثبت ذلك.

فان قلتم: ماذا نصنع بصحيحة زرارة؟! ان الامام اجرى استصحاب الطهارة، مع ان الامام ملتفت الى ان اثبات التقيد باستصحاب القيد اصل مثبت، فكيف اجرى استصحاب الطهارة عليه (ع)؟!

الا ان تجيبوا عن ذلك بما اجاب عنه صاحب الكفاية في غير مورد: من الواسطة خفية. وإثبات التقيد باستصحاب القيد ليس من الاصل المثبت. الاصل هو التقيد ويثبت التقيد باستصحاب القيد بلحاظ ان المرتكز العرفي يستهجن التفكيك بين القيد والتقيد، فيقول: قيد موجود لكن التقيد غير موجود، المقيد والقيد موجودان لكن تقيد المقيد بالقيد غير موجود. فحيث إن المرتكز العرفي يستهجن التفكيك بين القيد والتقيد ودليل الاستصحاب محفوف بهذا المرتكزات، فاحتفاف دليل الاستصحاب بهذه المرتكزات يجعل له دلالة التزامية وهو انه في كل مورد شمله دليل الاستصحاب فمن لوازمه البيّنة \_من لوازم شمول دليل الاستصحاب\_ هو ثبوت التقيد.

إذن شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب القيد لا نريد به اثبات التقيد حتى يقال هذا اصل مثبت. بل نقول: اصلا هذا مدلول التزامي عرفي لشمول دليل الاستصحاب، لاستصحاب القيد لأن من لوازمه البينّة ترتب التقيد عليه باعتبار استهجان التفكيك بينهما عرفاً. هذا هو التقريب الاول للمانعية. واشكل عليه واجيب.

التقريب الثاني: ما نقله السيد الاستاذ (دام ظله) في تقرير بحثه في اللباس المشكوك، عن استاذه السيد البروجردي(قده) من ان السيد البروجردي ذهب في الاصول في بحث الحقيقة الشرعية الى مبنى تميز به وله آثار من آثاره هذا الموضع وان لم يذكره السيد البروجردي ولكن هذا من آثار مبناه في الحقيقة الشرعية.

وبيان ذلك: ان السيد البروجردي (قده) افاد في بحث الحقيقة الشرعية: انه ليس هناك حقيقة شرعية بالمعنى الذي بحثه الأعلام، وهو ان الشارع تصدى لوضع لفظ الصلاة بإزاء المركب المخصوص وضعاً تعييناً أو تعينياً، وإنما الموجود ان هناك ماهية اعتبارية عقلائية مفروغاً عنها قام الشارع بتطبيقها على بعض المركبات وهو ما عبر عنه السيد الاستاذ بــ(متمم الجعل التطبيقي). بيان ذلك:

ان لدى العقلاء ماهية اعتبارية وهو الميتة، فإن العقلاء بطبعهم يجتنبون الميتة. فلديهم ماهية ينفرون منها وهي الميتة، والميتة ما لم يذكى بالطريقة العقلائية ، الشارع لم يضع لفظ الميتة لمركب جديد وانما قال: هذا المفهوم العقلائي للميتة ان اقوم بتطبيقه على ما لم يذبح ذبحا شرعياً، ليس شأن الشارع هو الوضع لأنه مشرع فإن دوره التطبيق، اقول: هذه الماهية وهي ماهية الميتة التي تعرفونها انتم العقلاء بأنها ما لم يذبح ذبحا مطيّباً للحم أنا اقوم بتطبيقها على من لم يذبح ذبحا شرعياً، فلا دور لي في الوضع وانما دوري في التطبيق، وهذا يسمى متمم الجعل التطبيقي. بمعنى ان هناك جعلا عقلائيا لماهية معينة قام الشارع بتتميم هذا الجعل لكن في مقام التطبيق.

وكذلك الامر في الصلاة فإن من الواضح ان لدى العقلاء ماهية اسمها الصلاة وهي عبارة عن اللين الخضوعي، التذلل الخضوعي، ماهية عقلائية، التذلل الخضوعي صلاة، والشارع لم يتدخل في هذه الماهية العقلائية في شيء وانما قال: هذه الماهية المسماة بالصلاة من مصاديقها ما جمع هذه الاجزاء والشرائط. فبناء على هذا المبنى ليس هناك عملية تقيد، الشارع الشريف يقول: الصلاة الجامعة للطهور والاستقبال الخالية من الضحك والبكاء والاستدبار ، هذا المركب مصداق لماهية الصلاة.

فبناء عليه: يقول السيد الاستاذ (دام ظله): فما هو الاثر المترتب على هذا المبنى في المقام؟ أي في مسألة الشرط على نحو الشبهة المصداقية في المانع. فاذا شككنا هل ان هذه الصلاة مقترنة بما لا يؤكل لحمه أم لا؟ على نحو الشبهة المصداقية؟ فما هو اثر ذلك المبنى في المقام؟

الجواب: اثر ذلك المبنى حيث ان الشارع لم يتدخل يضع الصلاة فلم يتدخل في تقييدها بشيء أو عدم تقييدها بشيء، وانما قال من مصاديقها هذا.

فبالنتيجة: ما هو مصداق الماهية العقلائية المسماة بالصلاة مصداقها الوجود والطهور، الوجود وعدم ما لا يؤكل، فاذا شككنا ان هذه الصلاة مع الطهور أم لا؟

نستصحب الطهور، إذا شككنا ان هذه الصلاة مع ما لا يؤكل أم لا؟ نستصحب عدم ما لا يؤكل. فيتحقق بذلك مصداق الماهية العقلائية.

وأشكل على ذلك سيدنا الاستاذ (دام ظله) بأن المشكلة لا تنحل، لأن بحثنا ليس في الماهية بل بحثنا فيما هو المأمور به فلنفترض ان الشارع الشريف لم يتدخل في ماهية الصلاة بل قام بتطبيقها على مصاديق معينة، على أية حال ما قام بتطبيق الصلاة عليه هو المأمور به، فنسأل أن ذلك المأمور به هل هو لوحظ على نحو التقيد بالطهور والتقيد بعدم ما لا يؤكل؟ أو لوحظ على نحو واو الجمع؟

وبناء على ذلك: فلو كان الشارع في مقام الأمر لاحظ تقيد الصلاة بالطهور وعدم ما لا يؤكل فإن استصحاب الطهور أو استصحاب عدم ما لا يؤكل يكون اصلا مثبتاً. قال:

الوجه الثالث \_لتقريب المانعية\_: ما بنى عليه السيد الأستاذ في الاصول في بحث الاقل والاكثر الارتباطيين: وهو: دعوى ان الاوامر بالسنن اوامر مولوية وليست ارشادا الى الجزئية أو الشرطية أو المانعية، ولهذا المبنى تقريبان:

التقريب الاول: هنا ثلاثة مجعولات:

المجعول الاول: الفرائض، (لا تعاد الصلاة الا من خمسة) فهناك امر بالخمسة مطلق.

المجعول الثاني: الامر السنن، سواء كانت اجزاء كالقراءة والتشهد والسلام، أو كانت شرائط كالاطمئنان، عدم البكاء، عدم الضحك. فهذا امر ايضا امر مطلق. اذن هذا امر مولوي مطلق وذاك امر مولوي مطلق فكيف يرتبطان؟

وهناك جعل ثالث حقق الارتباط بينهما، وهذا الجعل الثالث: من ترك السنن جزءا أو شرطا عن غير عذر فالامر بالفرائض لم يسقط في حقه. فجعل ترك السنن عن عمد (في الجعل الثالث) موضوعا لحكم جزائي اخروي وهو العقوبة، ودنيوي وهو الاعادة أو القضاء أو ثبوت الكفارة كما في الصيام، فالصيام مركب من فرائض وسنن، فمن ترك السنن كان (سنن الصوم) عن عمد كان تركه موضوعاً لحكم جزائي وهو ثبوت الكفارة، اذن بهذا الجعل الثابت حصل ارتباط بين الفرائض والسنن، وإلا فالأمر بالسنن هو امر مولوي مستقل عن الامر بالفرائض لكن المولى جمع بين الامرين بأن قال: من ترك السنن عن عمد لم يسقط عنه الامر بالفرائض أو طولب بالإعادة أو القضاء، فلا يوجد تقيد ولا شرط، امر بالفرائض، امر بالسنن. جعل ، من ترك السنن عن عمد كان موضوعاً لحكم جزائي. فلو شك في السُّنة كما إذا شك في وجود الشرط فاستصحب وجوده كما إذا استصحب الطهور الى حين الصلاة فلم يترك السنة عن عمد، أو شك في وجود ما لا يؤكل لحمه اثناء الصلاة، فاستصحب عدمه وصلى فإنه لم يترك السنة عن عمد كي يكون الترك موضوعاً للحكم الجزائي.

فبذلك يتحقق جعل المانعية ويتم عن الجواب عن الاشكال . وهو ان استصحاب القيد كيف يثبت التقيد، لأنه لا يوجد أي تقيد بالموضوع. هل هذا الكلام تام أم لا؟

ونقله سيد المنتقى في (المنتقى، ج1، ص398) عن الهمداني.

### 85

ما زال البحث في تصوير المانعية في المركّب، وذكرنا أنّ لتصوير المانعية في المركّب ثلاثة وجوه، وصل الكلام الى:

الوجه الثالث: وهو ما افاده السيد الاستاذ (دام ظله) ولهذا الوجه تقريبان:

التقريب الذي نقله المقرر في (رسالة اللباس المشكوك) من أنّ هناك مجعولات ثلاثة: المجعول الأول: الأمر بالفرائض. المجعول الثاني: الامر بالسنن. المجعول الثالث: أنّ من ترك السنن عن عمدٍ كان تركه موضوعاً لحكم جزائي من إعادة أو قضاء أو كفارة بحسب اختلاف الموارد.

وبهذا الجعل الثالث بحسب تعبير المقرر: ولولا هذا الجعل (الجعل الثالث) لكان ما امر به أو نهى عنه في الجعل الثاني واجباً في واجب، أو حراماً في واجب، وهكذا يتحقق إنشاء المانعية والشرطية.

ويلاحظ على هذا التقريب:

أن كون ترك السنن موضوعا لحكم جزائي لا يثبت المانعية والشرطية غايته ان من ترك السنن عن عمد فيعاقب وعقوبته ان يعيد الصلاة مع انه امتثل الامر بالفرائض وصلاته صحيحة، ولكن مع ذلك يجب عليه ان يعيد الصلاة عقوبة، أو يجب عليه ان يقضي الصلاة عقوبة، أو ان من افطر على سنة عمداً في اثناء نهار رمضان كما لو تعمد القيء مثلا فإن صومه صحيح لكن يجب عليه الاعادة عقوبة. فكون ترك السنة موضوعا لحكم جزائي لا يولّد ارتباطية بحيث يكون منشئاً للشرطية أو المانعية. فهذا التقريب لا يجدي في اثبات الشرطية أو المانعية.

وانما التقريب الآخر الذي احفظه عنه: في تقريب تحقيق الارتباطية بين السنن والفرائض، أن يقال:

بأنّ الشارع اصدر ثلاثة جعول: الامر بالفرائض، والامر بالسنن على نحو الامر المولوي؛ والجعل الثالث: أنّ من أخلّ بالسنة عن عذر فإن الفريضة لا تنتقض بذلك، واما من اخل بالسنة لا عن عذر فالفريضة منتقضة أي لا يسقط الامر بها. فسقوط الامر بالفريضة مشروط بعدم الإخلال بالسنة لا عن عذر.

فمتى ما أخل بالسنة عن عذر سقط الامر بالفريضة، ومتى ما أخلّ بالسنة لا عن عذر لا يسقط الأمر بالفريضة، فببركة هذا الجعل الثالث تحققت الارتباطية بين السنن وبين الفرائض وتحققت الشرطية والمانعية في السنن.

وإلا بدون هذا الجعل الثالث لا يتحقق ارتباطية ما دام الامر بالسنن امرا مولوياً.

وبعد ان ذكر هذا المطلب السيد الاستاذ، ذكر امورا ثلاثة :

الأمر الأول: أن هذا هو مفاد حديث لا تعاد، فإن مفاد (لا تعاد الصلاة الا من خمسة القبلة والوقت والطهور والركوع والسجود، والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة).

يقول: مفاد هذه العبارة: (ولا تنقض السنة الفريضة) بيان الارتباطية بين السنة والفريضة وأنه إن اخل بالسنة عن عذر لم تنقض الفريضة وأن اخل بالسنة لا عن عذر انتقضت الفريضة، فهذا هو معنى هذه العبارة في صحيحة زرارة (لا تعاد الصلاة الا من خمسة).

وهو أيضاً ما ورد في الصحاح الاخرى: قال: (ان الله فرض من الصلاة الركوع والسجود والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمدا اعاد الصلاة ومن نسيها فقد تمت صلاته). فإن مفاد هذه الروايات ان الارتباطية بين السنن وبين الفرائض انما هي في فرض الاخلال بالسنن لا عن عذر.

الامر الثاني : رتّب على ذلك السيد الأستاذ عدة ثمرات:

الثمرة الاولى: انه إذا شك في سنة من السنن على نحو الشبهة الحكمية مثلا لا ندري هل الاطمئنان شرط في الافعال أم ليس شرطاً؟ فحينئذ تجري البراءة عنه لأنه تكليف نفسي، ولا يدخل في بحث الاقل والاكثر الارتباطيين، فإنه إذا شك في أن الاطمئنان حال الافعال فقد شك في امر مولوي متعلق بذلك فهو مجرى للبراءة. وبجريان البراءة عنه يتنقح موضوع لا تعاد، لان المكلف إذا اجرى البراءة عنه فتركه كان تركه عن عذر، صدق عليه انه ممن ترك السنة عن عذر ومن ترك السنة عن عذر فلا ارتباط في حقه بين السنة والفرائض. ومقتضى عدم الارتباط صحة صلاته. فجريان البراءة عن السنة في الشبهة الحكمية محقق لموضوع لا تنقض السنة الفريضة لأنه ينفي الارتباطية بينهما في هذا الفرض.

فالبحث القائم في جريان البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين كيف يتصور؟ يقول على مبنانا سهل جدا لاننا ندعي أن الاوامر في السنن اوامر مولوية، في الصلاة لا أنها اوامر ضمنية بأنه كيف يتصور بحيث: كيف يتصور العلم الاجمالي بين الاقل والاكثر الارتباطيين.

الثمرة الثانية: وهو موضع الخلاف بينه وبين السيد الخوئي (قده) وهي استصحاب القيد وجوداً أو عدماً. فإذا شك المكلف في الصلاة انه على طهارة أم لا؟ فإنه يجري استصحاب الطهارة، استصحاب الطهارة على مبنى السيد الخوئي: من ان مرجع الشرط الى التقيّد، أن الصلاة الواجبة الصلاة المتقيدة بالطهارة، سوف يأتي الإشكال: أن استصحاب القيد لا يثبت التقيد، الا من باب الاصل المثبت. فلابد ان يجيب السيد الخوئي عن ذلك.

او في موارد العدم، كما إذا قلنا بأنه يعتبر في الصلاة ان لا يكون الساتر مما لا يؤكل لحمه، فإذا شك في أن هذا الساتر مما يؤكل لحمه أو مما لا يؤكل، استصحاب عدم كونه مما لا يؤكل لا يثبت تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل الا من باب الاصل المثبت.

لكن يقول على مبنانا، لا شيء، لانه لا يوجد تقيد لا بالوجود ولا بالعدم، غايته ان الشارع امر اوامر مولوية بالسنن في الصلاة وقال من اخل بهذه السنن لا عن عذر لم يسقط الامر بالفريضة، ومن اخل بها عن عذر سقط الامر بالفريضة، وبالتالي حيث لم يأخذ التقيد وجودا أو عدما في الصلاة يجري استصحاب القيد وجودا وعدما بلا مانع ومن دون ان يكون اصلا مثبتاً.

الأثر الثالث \_الذي تعرض له في ابحاث\_: انه وقع البحث في باب التزاحم، هل ان التزاحم يتصور في الاوامر الضمنية أم لا؟

فإذن لو دار الامر بين القيام في الركعة الاولى اثناء القراءة أو القيام في الركعة الثانية اثناء القراءة فالأمر دائر بين سنتين في الصلاة.

فهنا افاد المحقق النائيني بأن المقام من باب التزاحم فنرجع لمرجحات باب التزاحم، أو دار الامر بين القراءة والقيام، اما اقرأ أو اقوم. فهذا من باب التزاحم.

واعترض عليه سيدنا الخوئي وبنى تلامذته خلفه من السيد الشهيد والشيخ الاستاذ على انه لا يتصور التزاحم في الاوامر الضمنية وإنما يكون من باب التعارض، فلابد ان يرجع الى قواعد باب التعارض لا الى مرجحات باب التزاحم.

وهنا افاد السيد الاستاذ (دام ظله) بأنه على مبنانا من انه اوامر مولوية نفسية ظرفها الصلاة فلا محالة يكون دوران الامر بينها من باب التزاحم لا من باب التعارض.

الامر الثالث \_اشكل على نفسه\_: بأن هذا يقتضي ملاحظة الطبيعي وجها للفرد ولحاظ الطبيعي وجها للفرد غير معقول، لان الطبيعي يحكي عما طابقه لا عما ينطبق عليه. وهذا المبحث ذكر في الاصول في بحث (الوضع العام والموضوع له الخاص، وفي بحث المعنى الحرفي والهيئات. وأيضاً ذكر في حقيقة العلم الاجمالي وتعرضنا للبحث عند البحث عن حقيقة العلم الاجمالي).

ذكر هناك: بأنه عندما يريد الواضع ان يضع لفظا لكن لا على نحو الوضع العام والموضوع له العام، يعني لا يريد ان يضع اللفظ للمفهوم العام وإنما يريد ان يضعه للافراد نفسها، فهل يكون المفهوم العام حاكيا عن الافراد كي يضع اللفظ للافراد بلحاظ ان المفهوم العام مشير اليها؟

فهناك اشكال معروف ذكروه، بان: الكلي لا يحكي عن فرده، بل يحكي عن القدر المشترك بين الافراد، فإن الكلي يحكم عمّا طابقه لا عما ينطبق عليه.

وأجاب عنه هناك المحقق العراقي(قده): بأن هناك فرق بين العناوين المتأصلة وبين العناوين الانتزاعية. فالعناوين المتأصّلة: لا تحكي عن الفرد، لأنها تحكي عن طبيعة، فهي تحكي عمّا تتطابق معه لا عمّا تنطبق عليه، ككلي الانسان ككلي الحيوان، ككلي الكتاب، جميع المفاهيم المتأصّلة، يعني المفاهيم التي بإزاء مفهومها موجود خارجي إنما تحكي عن القدر المتشرك بين الافراد لا عن الفرد بخصوصياته الشخصية.

وهناك مفاهيم انتزاعية بمعنى انه ليس لها ما بإزاء وانما لها منشأ انتزاع، مثل عنوان الفرد، عنوان الشخص، عنوان الشيء. فيقولون هذه العنوانين العرضية تحكي عن الفرد فإن عنوان الفرد يحكي عن كل فرد بتمام خصائصه، وعنوان الشخص يحكي عن كل شخص بتمام خصائصه ، ومن هذه العنوانين عنوان الاحد حيث ذهبوا الى ان عنوان الاحد عنوان انتزاعي، فإذا قال: اكرم احد الرجلين كان الأحد غير عنوان الرجل، فإن عنوان الرجل لا يحكي عن زيد بخصوصه لكن عنوان احد الرجلين يحكي عن زيد وعن بكر بلحاظ انه من العناوين الاختراعية لا من العناوين المتاصلة.

هذا البحث ذكر في الوضع العام والموضوع له الخاص. الكلام في تطبيقه على المقام.

فقد ذكر السيد الاستاذ (دام ظله) بأنه قد يشكل على كلامنا: بأنه هذه النسب المذكورة في الادلة نحو: (لا صلاة الا بفاتحة الكتاب)، فهنا نسبة، وهي النسبة المستفادة من الـ(ب) (لاصلاة الا بفاتحة الكتاب) فهذه النسبة نعبر عنها نسبة الشرطية، مثلا، أو يقال: (صل فيما يؤكل) نسبة الظرفية المستفادة من كلمة (في) هذه النسبة هل يمكن ان تكون حاكيةً عن النسب الخارجية الموجودة أو المتحققة للمكلف اثناء الصلاة، بأن يقول المولى: مقصودي بقولي لا صلاة الا بفاتحة الكتاب مقصودي بهذا ان من اخلّ \_نظر الى الخارج\_ بفاتحة الكتاب لا عن عذر فإن الامر بالصلاة لا تسقط عنه. فجعلت هذا المفهوم الذهني وهو نسبة الشرطية معبرا عن النسبة الخارجية وهي ما إذا اخل بالفاتحة لا عن عذر فإن الأمر بالصلاة لا يسقط عنه.

فيرد الإشكال علينا: بأن الطبيعي لا يحكي عما ينطبق عليه وانما يحكي عما يطابقه.

فنجيب بما اجاب به العراقي: من ان نسبة الشرطية نسبة الظرفية هذه من العناوين الانتزاعية القابلة لان تحكي عن النسب الخارجية بخصوصياتها. انتهى مطلبه.

ويلاحظ على افاده (دام ظله):

أولاً: بأن ظاهر الاوامر بالسنن انها اومر ارشادية الى الجزئية والشرطية. فإذا قال: (يا علي لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) أو (لا تصلي في الميتة) فإن ظاهره الإرشاد الى المانعية. لا انه نهي مولوي.

وكذلك قوله في صحيحة معاوية ابن عمار: (إذا صليت فأقرأ بسم الله الرحمن الرحيم الحمد لله رب العالمين) فإن ظاهره الارشاد الى الجزئية.

وكذا قوله: (اذا قوي فليقم) فإنه ظاهر الى الارشاد الى شرطية القيام. أو قوله (ع): (فليتمكن في الإقامة كما يتمكن في الصلاة) فإن ظاهره الارشاد الى شرطية الاستقرار، وهكذا.

ولو لم نسلّم ظهور هذه الادلة في الارشاد فلا إشكال في ظهور الادلة الاخرى وهي قوله (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب) أو (لا صلاة لمن لم قم صلبه في الصلاة) في الارشاد الى الشرطية والجزئية. لا انها اوامر مولوية.

إذن بالنتيجة دعوى انها اوامر مولوية خلاف الادلة.

الرواية: صحيحة حمّاد عن حريز عن زرارة، سألت ابا عبد الله (ع): (سألته عن الفرض في الصلاة؟ فقال: الوقت والطهور والقبلة والتوجه والركوع والسجود والدعاء، قلت فما سوى ذلك؟ قال: سنة في فريضة). يقول: فظاهرها ان البقية أوامر نفسية ظرفها الصلاة لا أنها ارشاد الى الشرطية أو الجزئية، سنة في فريضة.

أقول: قوله (سنة في فريضة) لا ظهور له في انها أوامر مولوية ظرفها الصلاة، وإنما لأن السائل سأله أولاً : سألته الفرض في الصلاة؟

مع أن الفرائض في الصلاة مقومة للصلاة ومع ذلك عبّر عنها السائل بلفظ (في) (سألته عن الفرض في الصلاة) فلأن السائل عبّر بالظرفية جاء الجواب: الفرض في الصلاة كذا والباقي سنة في الفريضة يعني سنة في الصلاة، لا انه يريد ان ينبه انها أوامر مولوية ظرفها الصلاة. وعلى فرض انعقاد هذا الظهور فقد قامت القرينة من الروايات الأخرى على أنها شرائط أو اجزاء، كما في قوله ( لا صلاة الا بفاتحة الكتاب) وقوله: (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة). وأمثال ذلك من الروايات.

ثانياً: ان ما افاده من الثمرة، حيث قال على مبانا: انه يجري في الاصل وجوداً وعدما ولا يكون اصلا مثبتاً، هذا يتم في السنن لكن في الفرائض ماذا يقول؟

فلو شك في الطهور والطهور من الفرائض لا من السنن، فلو شك في الطهور أثناء الصلاة، فهل يجري استصحاب الطهور أم لا؟

فإذا قلنا لا يجري فخلاف صحيحة زرارة، وإن قلنا يجري فالطهور معتبر في الصلاة على اية نحو؟ قطعا ليس في الصلاة وإنما هو شرط فيها لا محالة، فإن هذه الاوامر النفسية إنما هي حين توسلنا بها في السنن ، اما في الفرائض فهي مقومة للصلاة اما جزءا أو شرطا فيرجع الاشكال مرة اخرى، بأنه ما هي علقة الطهور بالصلاة؟ فإن كانت عقلة التقيد كما ذكر سيدنا الخوئي ورد الإشكال. ولا بد من حل. وإن كانت علقة أخرى وهو دعوى التركيب بأن نقول المأمور به صلاة وطهور لم يبقى فرق بين الجزء والشرط المقومين للصلاة لان كليهما متعلقه نفس العنوان لا التقيّد.

فنفس الاشكال الذي ورد على السيد الخوئي يرد عليه فيما هو من الصلاة، يعني من الاجزاء والشرائط المقومة للصلاة.

### 86

كان الكلام في الأمر الاول: وهو تصوير المانعية، في الواجبات الارتباطية. وذكرنا ان تصوير المانعية اما بنحو التقيد بالعدم كما ذهب اليه سيدنا (قده) أو بنحو تطبيق الماهية الاعتبارية العقلائية على المصداق، أو بنحو وجوب السنة في الفريضة الذي ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله).

وقد ذكر السيد الأستاذ الى ان ما أفاده من ان مرجع الشرطي والمانعية والجزئية في باب السنن الى الواجب في الفريضة، وأما الارتباطية بينهما في فرض الإخلال.

وما أفاد (دام ظله) أن مفاد (لا تعاد الصلاة الا من خمسة). وقد سبق الاشكال عليه.

ومن جملة ما يرد عليه:

ان حديث لا تعاد، ليس ظاهرا فيما افاده، بل ان قوله: (لا تعاد الصلاة الا من خمسة القبلة والوقت والطهور الركوع والسجود، \_ثم قال\_ والقراءة سنة والتشهد سنة ولا تنقض السنة الفريضة) ليس ظاهراً في أن السنة واجب في واجب، وان الربط بينهما هو في عالم الاخلال فإن اخل عن عذر بطلت الفريضة وان اخل عن عذر صحة الفريضة،

بل يمكن حمل مفاد حديث لا تعاد اما على أن هناك وجوبا استقلاليا نفسيا متعلقا بمركب من سنن وفرائض على نحو الوجوبات الضمنية غاية ما في الباب ان من اخل بسنة من سننه عن عذر فإن الشارع يسقط عنه الأمر بالمركب امتنانا عليه كما ذهب اليه شيخنا الاستاذ (قده) بناء على ان التصرف في عالم المسقطية أمر ممكن. أو انه يحمل ذلك على ما ذكرناه سابقاً من وجود امرين:

أمر: بالمركب التام من السنن والفرائض. وامر: بالجامع بين المركب التام حال عدم العذر والمركب الناقص حال العذر. والامر الاول مشروط بقاء بعدم امتثال الأمر الثاني فمتى ما امتثل الأمر بالجامع سقط عنه الأمر الاول.

وبهذا التصوير يمكن تطبيق مفاد (لا تنقض السنة الفريضة).

فالنتيجة: أنه ظاهر هذا التعبير لا يؤدي على ما ذهب اليه من ان السنن واجب في واجب.

اذن ما هو الصحيح؟ حيث إنه ذكر أن تصوير المانعية على ثلاثة انحاء، ما على النحو الذي ذهب اليه سيدنا (قده) من ان مرجع المانعية الى التقيد بالعدم، أو الى ما ذهب اليه السيد البروجردي من رجوعه الى متمم الجعل، أو لما ذهب اليه هو من قبيل الواجب في الواجب؟

فإذا لم نقبل مبناه ولم نقبل مبنى السيد البروجردي، فالمتعين هو القبول بمبنى سيدنا(قده) من أن مرجع الشرطية والمانعية الى التقيد، غايته إن القيد إن كان وجودياً كان شرطا وان كان عدميا سمي مانعاً.

وأما اشكال المثبتية: وهو انه إذا قلتم بأن مرجع الشرطية والمانعية الى اعتبار التقيّد، فاستصحاب القيد وجوداً لا يثبت التقيد، واستصحاب عدم المانع لا يثبت التقيد بالعدم الا بنحو الاصل المثبت؟.

فالجواب عن ذلك: ما ذكرناه سابقاً: من انه اثبات التقيد بجريان الاستصحاب في القيد وجودا وعدما ليس من الاصل المثبت والسر في ذلك:

أنه فيما كان التلازم بينهما بيّنا بحيث إذا تصور الذهن الاول تصور الثاني، فبينهما ملازمة في التصور، يعد ترتيب الثاني عند تنقح الاول من نقض اليقين بالشك لا من نقض اليقين باليقين، بمعنى انه إذا قال المولى : لا تنقض اليقين بالشك. وطبّقنا (لا تنقض اليقين بالشك) على الملزوم، فقلنا: انت تشك في أنك على طهارة أم لا وقد كنت سابقا على يقين من طهارتك، فيجري في حقك استصحاب الطهارة، فإذا جرى في استصحاب الطهارة الى حين الصلاة، فلو لم يرتب على هذا الاستصحاب (استصحاب الطهارة الى حين الصلاة) اقتران الصلاة بالطهارة لكان من نقض اليقين بالشك، لأن هناك تلازما بيّناً حصول الطهارة اثناء الصلاة، وبين اقتران الصلاة بالطهارة. فالتفكيك بينهما عرفا بأن يقال: انت الآن أيها المصلي أنت المصلّي على طهارة لكن لم تقترن الصلاة بالطهارة، فإن التفكيك بينهما مستهجن عرفا لوضوح التلازم بينهما بحيث الذهن إذا تصور الطهارة حال الصلاة تصور اقتران الصلاة بالطهارة. فإثبات اقتران الصلاة بالطهارة باستصحاب الطهارة الى حين الصلاة ليس من الاصل المثبت، ما دام اللزوم بينهما بحيث يعد عدم ترتيب الاثر الثاني على استصحاب الاول من نقض اليقين بالشك عرفاً. هذا تمام الكلام في تصوير المانعية وما يرد عليه وما يجاب به.

الامر الثاني:

### في تصوير الشرطية

قد تعرض الاعلام في رسائلهم: (اللباس المشكوك). الى هذا البحث وهو تصوير الشرطية.

فقالوا: بأن الشرطية تارة: تكون تنجيزية، وتارة: تكون تعليقية.

فالشرطية التنجيزية لا اشكال فيها، بأن نقول: يجب على المكلف ان يستر عورته حين الصلاة، هذا ليس فيه اشكال. أو يجب على المكلف استقبال القبلة حين الصلاة. الشرطية التنجيزية ليست محطاً للاشكال، انما الاشكال في الشرطية التعليقية بأن يقال:

لنفترض: إذا صلى المصلي عند قبر المعصوم فيشترط في صحة صلاته التأخر عنه. هذه شرطية تعليقية، هل ان الشرطية التعليقية أمر صحيح أم لا؟

وإلا لا كلام في الشرطية التنجيزية، انه يشترط في صحة الصلاة ستر العورة على كل حال، يشترط في صحة الصلاة على كل حال الطهارة، يشترط في صحة الصلاة على كل حال الاستقبال.

ولكن هناك نحو اخر من الشرطية: إن صليت عند قبر المعصوم فيتشرط في صحة صلاتك التأخر عن قبر المعصوم.

هل هذا النوع من الشرطية صحيح أم لا؟

وقد ذكر السيد الاستاذ (دام ظله) بحسب (التقرير) ان هناك اشكالين في جعل الشرطية التعليقية في المقام: حيث إن المقام من قبيل الشرطية التعليقية وهو ان يقال: إن صلّيت في اللباس الحيواني فيشترط في صحة صلاتك أن يكون مأكول اللحم، والا لا يشترط أن تصلي في اللباس الحيواني. حيث بإمكان المكلف أن يصلي في لباس نباتي. أو على مبنى بعض الاعلام: يمكن ان يصلي في الخشب، أو الحديد بمعنى انه لا يجب ستر العورة بلباس حيواني، بل قد يصلي في ساتر نباتي أو يصلي في ساتر من الخشب أو الحديد، لا يجب عليه ابتداء ان يصلي في لباس حيواني، إذن الشرطية في المقام شرطية تعليقية (إن صليت في لباس متخذ من الحيوان فيشترط في صحة صلاتك ان يكون من حيوان مأكول) فهذه شرطيه تعليقية، وبناء على انها شرطية تعليقية فلابد من بحث أنها أمر معقول صحيح أم لا؟

لذلك ذكر السيد الأستاذ إشكالين في المقام:

الاشكال الاول: هو المذكور في كتبهم (اللباس المشكوك): ومحصّله: أن يقال: أن هنا مقدمات ثلاثة:

المقدمة الاولى: الشرطية التعليقية تقتضي اخذ المعلق عليه موضوعا للحكم. فإن قال: (ان صليت عند قبر المعصوم فتأخر) صارت الصلاة عند قبر المعصوم موضوعاً ، والحكم المترتب على هذا الموضوع هو التأخر. فمرجع الشرطية التعليقة الى أخذ المعلق عليه موضوعاً للحكم.

المقدمة الثانية: ان كل ما اخذ موضوعا للحكم اخذ مفروض الوجود لان مرجع الاحكام الى قضية حقيقية ومرجع القضية الحقيقية الى قضية شرطية، مؤداها أنه: كلما فرض وجود الموضوع ترتب عليه الحكم. ففعلية الحكم تبع لفعلية الموضوع. \_اذن اي شيء تسميه موضوع لابد ان يلحظ في مقام الجعل مفروض الوجود\_ فأخذ الشيء في الموضوع مستلزم للحاظه في مقام الجعل مفروض الوجود.

بعد تمامية المقدمتان نطبقهما على محل الكلام:

فاذا قال الشارع: (إن كان لباسك من الحيوان فيشترط أن يكون من حيوان مأكول).

فإذن قوله: (إن كان لباسك من الحيوان اخذ موضوعاً) والموضوع يلحظ في مقام الجعل مفروض الوجود. هنا يأتي الإشكال في :

المقدمة الثالثة: فما هو الذي فرض وجوده في عالم الجعل؟ فهل أن المولى في مقام الجعل عندما فرض أنّ اللباس الحيواني موجود فعندما فرض أن اللباس الحيواني موجود هل فرضه من مأكول اللحم؟ أو فرضه من غير مأكول اللحم؟ إذ لا ينفك الموجود خارجا عن أحدهما، فإن الموجود خارجا من اللباس الحيواني اما من المأكول أو غير المأكول ولا شق ثالث.

وعندما تقولون المولى اخذه موضوعا والموضوع مفروض الوجود، إذن ما الذي فرض وجوده في عالم الجعل؟ هل فرض اللباس الحيواني المأكول أو فرض اللباس الحيواني غير المأكول؟ فإن فرض اللباس الحيواني المأكول وقال: يشترط فيه ان يكون فيه من المأكول كان طلبا لتحصيل الحاصل، إذ لا معنى لان يقول: ان كان لباسك الحيواني من المأكول فيشترط في صحة صلاتك أن يكون من المأكول. هذا طلب للحاصل.

وان فرضه من غير المأكول بأن قال: ان كان لباسك الحيواني من غير المأكول فيشترط في صحة صلاتك ان يكون من المأكول. فهذا طلب للجمع بين الضدين وهو غير معقول.

إذن لا محالة فالشرطية التعليقة أمر غير معقول، لأنّ المعلق عليه مفروض الوجود لكونه موضوعا فإذا فرض وجوده في مرحلة الجعل فإما أن يفرض وجوده واجداً للشرط، فطلب الشرط تحصيل للحاصل، أو فاقد له فطلب الشرط جمع بين الضدين.

وتعرض له سيد المستمسك (قد) في (ج5، ص332):

(ثم انه قد يشكل على الشرطية بانه لا يمكن الاخذ بإطلاق الشرطية \_اي انه لا يمكن نقول بأن الشرطية شرطية تنجيزية مطلقة\_ ضرورة جواز الصلاة في غير ما يؤكل لحمه من القطن والكتان وغيرهما من انواع النباتات. \_فاذن لا اشكال في ذلك فإذن الشرطية ليست شرطية تنجيزية\_ فلابد إما من الالتزام بأن الشرط هو الجامع \_يعني يشترط في صحة الصلاة الجامع بين ان يكون اللباس نباتيا أو حيوانيا من مأكول اللحم الشرط هو الجامع\_ فلابد اما من الالتزام بكون الشرطية تخييرية، يعني ان الشرط اما القطن والكتان أو ما يؤكل لحمه من الحيوان أو تكون الشرطية منوطة \_يعني شرطية تعليقية\_ بكون اللباس حيوانياً. والاول \_ان الشرط هو الجامع بأن يقول الشارع: يشترط في صحة صلاتك ان تتستر بالجامع يعني بالجامع بين النبات أو مأكول اللحم\_ خلاف ظاهر الادلة. \_ما عندنا دليل صاغ الشرطية بهذا النحو ، كل الادلة الواردة في اللباس (لا تصلي في ما لا يؤكل) ، (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة فيه فاسده) ما عندنا دليل ظاهر في شرطية الجامع\_ والثاني غير جائز (غير جائز عقلا) لان اللباس الحيواني المفروض وجوده إن كان من مأكول اللحم فالشرط حاصل والامر به أمر بتحصيل الحاصل، وان كان من غير مأكول اللحم فالشرط ممتنع والامر به أمر بالممتنع).

أجاب عنه السيد محسن الحكيم(قده):

وفيه، ان المنوط به الشرطية ليس اللباس الحيواني المتشخص يعني ما لوحظ التشخص، بل نفس اللباس الحيواني، قال: إن كان اللباس حيوانياً (لا ان تشخص) فيشترط في صحة الصلاة فيه ان يكون من المأكول، \_فموضوع هذه الشرطية كون اللباس حيوانياً لا تشخصه حتى يسأل: هل تشخص في المأكول أو تشخص في غير المأكول؟!\_ وهو يمكن ان يكون على نحو لانك لاحظت فيه الطبيعي. يمكن ان يكون على نحوين، فإن كان المتشخص منه لا يكون على أحد النحوين في عينه، يعني هذا أمر في الخارج، ان المتشخص لا يكون الا بأحد النحوين لكن في عالم اللحاظ لم يلحظ التشخص.

وقد اجاب انه السيد الحكيم في المستمسك، بأن الموضوع هو : كون اللباس من اجزاء طبيعي الحيوان الشامل للقسمين فيصح الاشتراط.

ويلاحظ عليه (السيد السيستاني يشكل على استاذه السيد الحكيم) ، ويلاحظ على ذلك:

انه ينافي كون الموضوع مفروض الوجود \_فاللازم ان تفرضه متشخص، كيف تلغي حيثية التشخص، دائما الموضوع في مرحلة التشخص مفروض الوجود ومعنى انه مفروض الوجود يعني لوحظ متشخصاً\_ والوجود مساوق للتشخص فلا محالة لابّد أن يلحظ متشخصاً ضمن إحدى الحيثيتين. فيعود الاشكال.

ولكن هذا الاشكال بعينه طرحه المحقق النائيني في الاصول (بحث الترتب) ونقله عنه الاعلام عنه واجابوا عنه ومنهم السيد الاستاذ أيضاً:

ومحصّل الاشكال: انه في بحث الترتب قالوا: إذا وقع التزاحم بين التكليفين النفسيين كما إذا وقع التزاحم بين الصلاة آخر الوقت وانقاذ الغريق، فهنا ترتب بأن يقول المولى: انقذ الغريق فإن لم تنقذ فصل.

فهل هذا الترتب معقول أم لا؟

فقد اشكل النائيني بهذا الاشكال المذكور في المقام فقال:

إن المولى إذا قال في مرحلة الجعل: إن لم تنقذ الغريق فصلّ، فقد لاحظ عدم الانقاذ موضوعاً، والموضوع مفروض الوجود، فما فرض وجود اما عدم الانقاذ ضمن الصلاة أو عدم الانقاذ ضمن حالة غير الصلاة، لان عدم الانقاذ لا ينفك خارجا، فإن من لم ينقذ الغريق خارجا اما اشتغل بالصلاة فلم ينقذه أو اشتغل بضد من اضداد الصلاة كالخياطة واشابه ذلك.

فإن كان ما فرض وجوده عدم الانقاذ ضمن الصلاة فطلب الصلاة تحصيل الحاصل، بأن يقول: ان لم تنقذ الغريق حين الصلاة فصلي، طلب الحاصل،

وان كان عدم الانقاذ متشخصا في حالة اخرى غير الصلاة فيلزم الجمع بين الضدين بأن يقول: فإن لم تنقذ حالة الخياطة فصلّ، فهذا أمر بالجمع بين الضدين.

هذا إشكال على الترتب الذي شيّد اركانه المحقق النائيني وتبعه الاعلام في ذلك.

الجواب: قالوا نعم، الموضوع مفروض الوجود ولكن ما فرض وجوده نفس الطبيعي لا الطبيعي بالمشخصات، وبيان ذلك:

انه إذا تشخص وجود زيد، فهنا وجودات لا وجود واحد اقترنت في عالم التشخص، تشخص الجواهر وتشخص عرض الاول، وتشخص عرضه الثاني لان كل هذه ماهيات متباينة بتمام الذات والذاتيات فلكل ماهية تشخص بإزائها. فزيد هذا ليس واحد بل هو، ذات زيد علم زيد قيام زيد، وجودات.

فإذن بالنتيجة فما هو الذي لحظ مفروض الوجود تشخص نفس الطبيعي التشخص ذات الطبيعي لا تشخص الخصوصيات المفرّدة ككونه زيداً أو بكراً، فإذا كان الملحوظ تشخص ذات الطبيعي ولم يلحظ معه تشخص المأكولية أو عدم المأكولية كما في محل الكلام، ولم يلحظ معه تشخص الصلايتة وضد الصلاتية كما في الاشكال في بحث الترتب فالاشكال حينئذٍ غير وارد.

فيريد ان يقول: ان طبيعي عدم الانقاذ إذا وجد منك فحينئذٍ فصلي.

او يقول: ان طبيعي اللباس الحيوان ان فرض فليكن من المأكول. ولعل هذا هو المقصود من السيد الحكيم(قده).

### 87

خلاصة درس الفقه 87 :

1- الكلام في الشرطية التعليقية (ان كان لباسك من جلد الحيوان فيشترط ان يكون من مأكول اللحم)

2- قيل بعدم امكان الشرطية التعليقية و بيان الاشكال يتوقف على مقدمة و حاصلها :

الاطلاق والتقييد تارة يكونان ذاتيين و تارة يكونان لحاظيين :

الاطلاق والتقييد اللحاظيين : هو النظر للماهية في المقسم ، فقد تلحظ بشرط شيء و قد تلحظ لا بشرط .

الاطلاق والتقييد الذاتيين : هو الضيق والسعة لا عن لحاظ و في رتبة سابقة على لحاظ المولى..

3- لو تقيد الوجوب لحاظياً يتقيد الواجب ذاتياً ، لان نسبة الوجوب للواجب نسبة الماهية للوجود فتقيد احدهما يوجب ضيق الاخر.

فلو ان المولى ضيق وجوب الصلاة بالبلوغ ، فتقيد الصلاة (الواجب) بالبلوغ قهري وذاتي فلا مجال لان يلحظ الواجب المولى مقيداً او مطلقاً مرة اخرى.

4- تقرير الاشكال على الشرطية التعليقية:

ان شرط المأكولية اما شرط في الوجوب او في الواجب:

لو كانت المأكولية شرطا في وجوب الصلاة ، فلا معنى للبحث في ان الصلاة مشروطة بكون اللباس مأكولاً أو لا لتضيق الواجب قهراً بعد تقيد الوجوب.

لو كانت المأكولية شرطاً في الواجب سيكون الشرط واقعاً تحت الطلب ويلزم التكليف بغير المقدور ، لان تعيين مأكول اللحم وعدمه ليس من مختصات المكلف بل المولى يحكم بان الاسد مثلاً غير ماكول اللحم وان الغنم مأكول اللحم.

5- ویشکل علیه:

بالنقض : كما في شرطية الوقت ، فلا اشكال انه شرط في الصحة ، ويأتي فيه الكلام المتقدم في الاشكال من انه ان كان شرطا في الوجوب تضيق الواجب ، وان كانت شرطا في الواجب لزم التكليف بغير المقدور..

الحل: ما ذكره السيد الخوئي من ان مرجع الشرط الى التقيد ، وهو امر اختياري ، فيعتبر في الصلاة تقيدها بالوقت ، بالقبلة ، فالتقيد راجع للصلاة وهو مقدور..

6- امكان الجمع بين الشرطية والمانعية في عالم التشريع

افاد السيد الخوئي في الفرق بين الجزء والشرط :

قال الجزء ما دخل تقيدا وقيدا في الواجب

الشرط و ما دخل تقيدا لا قيدا .

8 - الجزء متعلق للامر الضمني ، لان الوجوب للمركب ينحل عقلا الى وجوبات ضمنية للاجزاء والسر في الانحلال ، ان المركب كالمركب الصلاتي لما كان متعلقه كثير يكتسب من كثرة متعلقه كثرة اعتبارية ، وهذا معنى الانحلال الضمني .

كما يكتسب الامر الكثير (الاجزاء) وحدة من وحدة الامر بالمركب فيقال هذا واجب واحد ..

9- ذكر السيد الخوئي ان مقتضى دخل الشرط تقيدا ان يكون اختياريا ، لان التقيد متعلق للامر الضمني فلا محالة يكون التقيد اختياريا ، وهذا يقتضي ان يكون القيد اختيارياً ، اذن الشروط مرجعها الى امر اختياري.

اما الوقت والقبلة فعدها من الشرائط مسامحة ، والشرط حقيقة هو الاستقبال وايقاع القلاة في الوقت ..

10 – الاشكال على المحقق العراقي .

ذكر السيد الخوئي بان الشرط ليس كون اللباس من ماكول اللحم ولا المانع كون اللباس من غير الماكول ، بل الشرط ايقاع الصلاة في اللباس الماكول ، والمانع ايقاعها في غير الماكول..

فلا يرد ما افاده العراقي (من كون الشرطية والمانعية امور انتزاعية ، منشؤها اضافة الشارع الصلاة الى امور خارجية سواء كانت هذه الامور اختيارية او غير اختيارية)..

وجه عدم ورود ما افاده "أن التقيّد في باب الشرائط و الموانع داخل في المركب فلا بدّ و أن يكون أمراً اختيارياً، و لا يكاد يكون كذلك إلا إذا كان ذات القيد متعلقاً لاختيار المكلّف، إذ لا يعقل تقييد الواجب بأمر غير اختياري"....

### 88

ذكرنا فيما سبق: أن سيدنا الخوئي (قده) اشكل على المحقق العراقي: بأن مصبَّ الأمر الضمني الشروط والموانع، هو فعل اختياري لأنه لا يعقل تعلق الامر الا بما هو فعل اختياري، فلا محالة إذا قلنا بأن مرجع الشرط الى التقيد ومرجع المانع الى التقيد بالعدم فصار التقيد هو مصباً ومتعلقا للأمر الضمني فلابد وان يكون التقيد امرا اختياريا، واذا كان التقييد امرا اختياراي كان القيد اختيارياً. اذ لا يعقل ان ينشأ التقيد من قيد غير اختياري.

ولكن إذا رجعنا الى عبارة المحقق العراقي في (رسالة اللباس المشكوك، ص143): فان ملخص ما افاده في هذا الموضع مقدمتان: كبروية وصغروية:

اما المقدمة الكبروية: فقد افاد: ان الشرط والمانع تارة: ليس له علقة بالخارج’ اي بموضوع خارجي. وتارة: له علقة بموضوع خارجي، فان لم تكن له علقة بموضوع خارجي، مثل شرطية الاطئمنان مثل مانعية التكتف، فإن الاطمئنان في نفسه شرط والتكتف في نفسه مانع، فهنا حيث إن الشرط والمانع ليس لهما علقة بموضوع خارجي فلا محالة يتعلق الامر الضمني أو النهي الضمني بهما، فهناك امر ضمني بالاطمئنان، وهناك نهي ضمني عن التكتف.

وتارة: يكون الشرط والمانع ذا علقة بموضوع خارجي: كأن يقول المولى: استقبل الكعبة أو لا تلبس الثوب النجس، فيكون مرجع الشرطية والمانعية الى ما له علقة بالخارج . وفي هذا النوع الثاني وهو ما إذا كان للشرط علقة بالخارج، و كان للمانع علقة بموضوع خارجي، تارة يستفاد من سياق الدليل أو من القرائن الارتكازية انه: يجب تحصيل القيد عقلا، أو يجب تحصيل عدم القيد عقلا، مثلا: إذا قال المولى: توضأ بالماء. إذا اردت ان تصلي فتوضأ بالماء. فالشرط هنا له علقة موضوع خارجي وهو الماء (توضأ بالماء) والمستفاد من سياق الدليل: ان التوضأ بالماء مطلوب ولو بإيجاد الماء ، يعني القيد يجب تحصيله عقلا، التوضأ بالماء مطلوب ولو بإيجاد الماء، فلو فرضنا ان المكلف قادر على ان يوجد الماء قارد على ان يذيب الثلج ويحوله الى ماء، فان المستفاد من سياق الدليل ان التقيد الصلاتي بالوضوء بالماء مطلوب على كل حال ولو بإيجاب القيد، فالقيد واجب التحصيل عقلاً. أو يستفاد من الدليل. هذا بالنسبة الى القيد والشرط.

اما بالنسبة الى المانع:

عندما يأتي الى الدليل فيقول: لا تتستر بساتر نجس، مثلا، فنستفيد من هذا الدليل: لو كان الساتر النجس موجبا لاضطرار لبسه فإيجاده منهي عنه يعني لو اتلفت المكلف انه ان اوجد الساتر النجس لاضطر الى لبسه في الصلاة، فإن ايجاده منهي عنه. فيستفاد من سياق الدليل مطلوبية عدم هذا التقيد ولو بإعدام قيده كما استفدنا من الشرط مطلوبية التقييد ولو بإيجاد قيده، كذلك هنا يستفاد من سياق الدليل مطولبية بالعدم ولو باعدام القيد.

وتارة: لا، ما نستفيده من الدليل ان هذا التقيد شرط ان وجد القيد، ان وجد القيد فالتقيد مطلوب، كما في تقيد الصلاة بالوقت، فان المولى لا يطلب منك ايجاب الوقت، بل يقول: ان وجد الوقت إذا حل الزوال، فأت بالصلاة مقيدة به، فالتقيد مطلوب على فرض وجود القيد، لا أن المطلوب التقيد على كل حال ولو بإيجاد القيد.

وكذلك الامر في ناحية المانع، قد يكون المستفاد من الدليل ان التقيد بالعدم مطلوب، أو فقل: ان المانع منهي عنه ان وجد القيد لا انه منهي عنه على كل حال، فعندما يقول المولى: دم الاستحاضة مانع من صحة الصلاة \_اذا لم نرجع دم الاستحاضة الى الطهارة الحدثية، وقلنا في حد ذاته هو مانع\_ دم الاستحاضة مانع من صحة الصلاة، فأن المولى لا ينهى عن الصلاة مع دم الاستحاضة على كل حال ولو باعدام دم الاستحاضة، وانما يقول: على فرض وجود دم الاستحاضة فالصلاة معه منهي عنها. اذن في الشرط والمانع تارة يستفاد من الدليل مطلوبية تحصيل القيد عقلا أو مطلوبية اعدام القيد عقلا، أو يستفاد من الدليل: ان التقيد مطلوب ان وجد القيد، وان التقيد بالعدم موجود ان وجد منشأ المانع. هذا كله كلام الكبرى. وهي المقدمة الاولى.

المقدمة الثانية: المقدمة الصغروية وهي ما لها علقة بمحل كلامنا: (لبس مأكول اللحم، أو لبس غير المأكول في الصلاة)

فقد أفاد المحقق العراقي (ص144) جهتين في هذه المقدمة:

الجهة الاولى: هل ان الشرط في صحة الصلاة لبس ما يؤكل أم مانعية لبس ما لا يؤكل؟ هذا بحث. أو أن الشرط مأكولية اللحم بدون دخل في اللبس (هذا محل الخلاف بينه وبين السيد الخوئي) هل ان مصب البحث شرطية لبس ما يؤكل أو مانعية لبس ما لا يؤكل؟ فادخلنا اللبس في الشرط، وجعلنا محط الامر والمانع فعلا اختياريا، أو ان المستفاد من الادلة شرطية ما يؤكل لا لبس ما يؤكل، ومانعية ما لا يؤكل من الحيوان من دون ادخال عنصر من الافعال الاختيارية في الشرط أو المانع. فإن كان الشرط هو لبس ما يؤكل أو المانع لبس ما لا يؤكل: فالأمر واضح حينئذ لأنّ مصب الشرطية أو المانعية فعل اختياري للمولى وينتهي المحذور غاية ما في الامر ان ما لا يؤكل صار دخيل في القيد، يعني لس الشرط أي لبس بل لبس ما يؤكل، وليس المانع اي لبس بل لبس ما يؤكل، وليس المانع أي لبس بل لبس ما لا يؤكل.

وأما إذا قلنا المستفاد من الشرط: ما يؤكل. كون الصلاة في ما يؤكل، المانع كون الصلاة فيما لا يؤكل، فلا محالة متعلق الشرط والمانع ما يؤكل من الحيوان، ما لا يؤكل من الحيوان، فالحيوانية دخيلة في قيد الشرط والمانع.

هذه الجهة الاولى.

الجهة الثانية: الثمرة المترتبة على ذلك: قال: فلو ركزنا على المانعية: إذا استفدنا من الادلة ان المانع لبس ما لا يؤكل.

وشككنا في ان هذا الثوب مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ فيقول: حينئذ تجري البراءة لان المورد من موارد الأقل والاكثر الارتباطيين. والسر في ذلك:

انه المتيقن مما لا يؤكل لا تصح الصلاة فيه، والمشكوك مما يؤكل أو لا مما لا يؤكل، تجري البراءة عن مانعيته، لأننا لا ندري أن هذا اللبس المعين هل هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل، فنشك في تقيد الصلاة بعدمه فنجري البراءة عن هذا التقيد، كما حرر في بحث الأقل والاكثر الارتباطيين. بالنتيجة نحن نتيقن بتقيد الصلاة بعدم ما أحرز انه مما لا يؤكل ولا ندري هل الصلاة تقيدت بعدم ما شك في انه مما لا يؤكل فتجري البراءة عن التقيد وهذا ما عبر عنه النائيني (بالمانعية الانحلالية)، لان كل فرد مما لا يؤكل فهو مانع في حد نفسه، فاذا شككنا ان هذا مما لا يؤكل أم لا فقد شككنا في مانعيته، فنجري البراءة عن مانعيته.

واذا استفدنا من الادلة القسم الثاني: وهو ان المانع من صحة الصلاة ما لا يؤكل من الحيوان من دون ادخال للبس. يقول: بعد ان استفدتم هذا نسألكم: هل ان القيد واجب الاعدام الذي ذكر في المقدمة الكبروية؟ أو استفدتم منه على نحو التعليق، يعني إن وجد القيد فلا، لا انه واجب الاعدام. فان استفدتم من الادلة انه واجب الاعدام، من لا يؤكل من الحيوان مانع من صحة الصلاة فعليك باعدام هذا ولو باعدام القيد بأن تعدم ما لا يؤكل، إذا استفدتم ذلك وشككتم ان هذا مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ أو ان هذا اساسا من الحيوان أو ليس من الحيوان؟ جرت البراءة عن مانعيته كما قلنا الصورة الاولى.

اما إذا استفدنا من الادلة ان المانعية على فرض وجد القيد: ان وجد لباس حيواني فلا يتصل فيما لا يؤكل منه، فمانعية ما لا يؤكل على فرض وجود لباس حيواني (ان وجد لباس حيواني فلا تصلي فيما لا يؤكل منه) انت غير مكلف بالقيد لكن ان وجد فلا تصلي فيما لا يؤكل منه. فهنا لا تجري البراءة، إذا شككتم ان اللبس حيواني أو نباتي يمكن اجراء البراءة، اما لو شككتم ان اللبس حيواني وشككتم انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فهنا لا تجري البراءة بعد احراز اللبس حيواني لكن لا ندري انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، هنا لا تجري البراءة لان المانعية على الفرض، يعني على فرض وجود لبس حيواني فما لا يؤكل منه مانع، اذن فبمجرد ان تحرز وجود لبس حيواني فقد تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل منه، وبعد ان تقيدت الصلاة بعدم ما لا يؤكل منه إذا شككت ان هذا مما يؤكل أو مما لا يؤكل فإجراء البراءة عن مانعيته لا يحرز تقيد الصلاة بعدمه. هذا تمام ما افاده العراقي.

وبعد ان اتضح كلام المحقق العراقي اتضح لنا المناقشة (مناقشة السيد الخوئي لكلام المحقق العراقي) حيث ذهب السيد الخوئي الى انه لا يعقل ان يكون مصب الشرطية نفس ما يؤكل، لابد من ادخال اللبس، ولا يعقل ان يكون مصب المانعية نفس ما لا يؤكل بل لابد من ادخال عنصر اختياري في البين، وعلل ذلك بأن ما يؤكل وما لا يؤل عبارة عن ما يحل وما يحرم، والحلية والحرمة ليست فعلا للمكلف بل هي فعل للشارع فكيف يشترط على المكلف فعل الشارع؟

والجواب عن ذلك:

هل ان المحذور بنظره (قده) في أن الحكم الشرعي؟ لا يكون موضوعا لحكم شرعي؟ أم ان الموضوع في ذهنه هو مجرد عدم الاختيار مع غض النظر عن كونه حكماً شرعياً. فان كان المحذور الذي في ذهنه انه: بما انه ما يؤكل وما لا يؤكل هو عبارة عن حلية وحرمة، والحلية والحرمة حكم شرعي، فكيف يكون موضوعا لحكم شرع؟

فالجواب: انه لا مانع من ذلك، فانت تقول: النجس يحرم شربه، والنجاسة هي حكم شرعي، وصارت موضوعاً لحكم شرعي آخر، وهنا أيضاً الحرمة التكليفية تكون موضوعا لحكم وضعي، يحرم اكل الحيوان وهذه الحرمة موضوع لفساد الصلاة وعدم صحة الصلاة، فكما يكون الحكم الوضعي وهو النجاسة، موضوعا لحكم تكليفي هو الحرمة يكون الحكم التكليفي وهو الحرمة موضوعا لحكم وضعي وهو فساد الصلاة أو صحتها.

واذا كان المحذور في ذهنه الشريف هو عدم الاختيار، ان حلية الحيوان وحرمة الحيوان ليست اختيارية للمكلف فالمحذور في عدم الاختيارية لا ان المحذور في كونه حكما شرعيا. فالمفروض ان العراقي لا يدعي ان لا نصيب للاختيار وانما يقول: الفعل الاختياري مقدمة للتقيد، يعني التقيد نفسه لم يؤخذ فيه فعل اختياري بل قال المولى: يجب عليك صلاة مقيدة بما يؤكل، أو يجب عليك صلاة متقيدة بعدم ما لا يؤكل من دون ان يأخذ عنصر الاختيار. لكن تحقيق الصلاة المقيدة بالوجود والعدم مما يمكن للمكلف. فكون التقيد المتعلق للامر بالضمني سواء كان تقيدا بالوجود أو تقيدا بالعدم كون هذا التقيد لم يؤخذ فيه عنصر اختياري لا يولد محذورا ما دام يمكن للمكلف ان يتوصل لهذا التقيد فأي محذور ان يقول المولى: ما وجب عليك من الصلاة: الصلاة المقيدة بالزوال، والمكلف يمكنه ان يحقق هذا المقيد بأن يأتي بالصلاة بعد الزوال. أو يقول المولى: يجب على المرأة الصلاة المتقيدة بعدم الاستحاضة ويمكن للمرأة أن تحقق ذلك.

إذن ما دام التقيد مما يمكن للمكلف تحصيله سواء كان وجوديا أو عدميا شرطا أو مانعا فلا حاجة لاخذ عنصر اختياري لمصب الامر الضمني. فالإشكال على العراقي بأن الكلام واضح الاستحالة وظاهر في انه لا يعقل ان ينصب الامر الضمني على التقيد امرا اختياريا واذا كان التقيد امرا اختياريا فلابد ان يكون القيد اختياريا، هذا لا موجب له، بل ينصب الامر الضمني على التقيد وان لم يكن اختيارياً، وان لم يكن قيده اخياريا ما دام المكلف قادرا على تحقيقه.

لاحظوا عبارة السيد الخوئي: عبارة السيد الخوئي يقول: ليس الشرط هو التقيد بالوقت، الشرط ايقاع الصلاة في الوقت، يعني إذا لم تكن الصياغة الشرعية هكذا فهذا الشرط غير معقول. المحقق العراقي يقول: ما هي المشكلة في ان يقول الشارع: الشرط هو الوقت، غاية ما في الامر المكلف قادر على ان يحقق ذلك الشرط. لذلك يقول في ص144: وان قلنا ان الشرط والمانع نفس المأكولية (لا اللبس) وعدمها فان التلبس بهما (يعني تحقيقهما) مستفاد (مستفاد عقلا) من نحو تقيد الصلاة بهما. فاذا الشارع قال يجب عليك الصلاة مقيدة بما يؤكل أو الصلاة مقيدة بعدم ما لا يؤكل استفاد العقل: ان هذا التقيد مطلوب منك، فالفعل الاخيتاري محقق للتقيد بينما بنظر السيد الخوئي هو التقيد، الذي هو مصب للامر الضمني. هذا تمام الكلام في هذا التنبيه الذي ركز عليه السيد الخوئي (قده) ثم ندخل في:

الامر الثالث: وهو هل يمكن الجمع بين الشرطية والمانعية في عالم التشريع أم لا؟ وهنا ذكرت في كلمات الاعلام جهتان:

الجهة الاولى: قال سيدنا الخوئي (قده): في (ص215 ج12): سواء قلنا باستحالة الجمع بين الشرطية والمانعية في التكوينيات أو قلنا بامكانه، (هو ذهب للاستحالة، المحقق الاصفهاني والعراقي قالوا بالامكان، قالوا بالإمكان هناك أو قلنا بالاستحالة) فإن الجمع بينهما في التشريعا امر ممكن عقلا، قال: اذ ليس الشرط والمانع فيها (التشريعات) على حد اطلاقه في الامور التكوينية. فإن المقتضي هناك ما منه الوجود، والشرط ما به فعلية الوجود والمانع ما كان متأخرا رتبة عن رتبة المقتضي والشرط؟

بينما في التشريعات: ليس المراد منه هذا المصطلح اذ ليس هنا تأثير ولا تأثر ولا علة ولا معلول، وانما هناك جعل حكم على موضوع، وذلك الموضوع المفروض وجوده اما مع قيد وجودي فيسمى شرطا أو مع قيد عدمي فيسمى مانعاً. فجعل وجوب على صلاة مقيدة بالاستقبال على نحو الشرطية وعدم الاستدبار على نحو المانعية امر ممكن عقلا. فلا اشكال فيه من هذه الجهة.

الجهة الثانية: هل هناك محذور \_مع غمض النظر عن الامكان في حد ذاته\_ في الجمع بين الشرطية والمانعية أم لا؟

( ص19 من رسالة اللباس المشكوك، تقرير السيد الاستاذ ، متعرض لذلك نتعرض له غدا ان شاء الله.)

خلاصة درس الفقه :

ذكر المحقق العراقي في رسالة في اللباس المشكوك (للعراقي)، ص: 143‌

مقدمتين:

الكبرى:

الشرط والمانع تارة ليس له علقة بموضوع خارجي ، وتارة له علقة.

ان لم تكن له علقة ، مثل الاطمئنان شرط و التكتف مانع ، فيتعلق الامر والنهي الضمني بهما.

وتارة يكون الشرط والمانع ذا علقة بموضوع خارجي كان يقول المولى استقبل الكعبة او لا تلبس الثوب النجس ..

وهنا تارة يستفاد من الدليل او القرائن الارتكازية انه يجب تحصيل القيد او عدمه عقلاً، مثل لو قال توضأ بالماء فالشرط له علقة بموضوع خارجي وهو الماء والمستفاد من سياق الدليل ان التوضؤ بالماء مطلوب ولو بايجاد الماء لفاقده بان يذيب الثلج مثلاً.

او بالنسبة للمانع يستفاد من دليل لا تتستر بالنجس انه لو كان ايجاد الساتر النجس موجبا لاضطرار لبسه فان ايجاده منهي عنه.

وتارة : نستفيد من الدليل ان التقيد شرط ان وجد القيد كما في تقيد الصلاة بالوقت فالولى لا يطلب منك ايجاد الوقت.

كذلك في ناحية المانع قد يكون المستفاد من الدليل ان المانع منهي عنه ان وجد القيد مثل دم الاستحاضة مانع من صحة الصلاة فان المولى لا ينهى عن الصلاة مع دم الاستحاضة على كل حال ولو باعدام دم الاستحاضة بل على فرض وجوده فهو مانع.

الصغرى :

افاد في رسالة في اللباس المشكوك (للعراقي)، ص: 144

جهاتين :

الاولى : هل ان الشرط لبس ما يؤكل اومانعيته كذلك او ان الشرط شرطية ما يؤكل او مانعيته كذلك بلا ادخال عنصر الفعل الاختياري في الشرط او المانع.

فان كان الشرط هو لبس ما يؤكل والمانع لبس ما لا يؤكل ، ما يؤكل فما لا يؤكل دخيل في القيد

اما لو كان الشرط كون الصلاة فيما يؤكل فمتعلق الشرط ما يؤكل من الحيوان والمانع ما لا يؤكل من الحيوان فالحيوانية دخيلة في الشرط والمانع.

والثمرة لو استفدنا من الادلة ان المانع لبس ما لا يؤكل وشككنا ان هذا الثوب مما يؤكل او لا فيقول تجري البراءة لان المورد من موارد الاقل والاكثر الارتباطيين ،لان المتيقن مما لا يؤكل لا تصح الصلاة فيه والمشكوك تجري البراءة عن مانعيته.

وهذا ما عبر عنه النائيني بالمانعية الانحلالية.

لو استفدنا من الادلة ان المانع ما لا يؤكل لا اللبس لما لا يؤكل فهل يستفاد ان القيد واجب الاعدام ام انه على نحو التعليق فان وجد فهو مانع لا انه واجب الاعدام.

ان استفدنا الاول لو شككنا في كونه مما يؤكل او لجرت البراءة عن مانعيته ،

اما لو استفدنا التعليق ان وجد لباس حيواني فلا تصل فيما لا يؤكل منه هنا لا تجري البراءة بعد احراز ان اللبس حيواني ، لا تجري البراءة لان المانعية على فرض ان اللبس حيواني فان ما لا يؤكل منه مانع بعد ان وجد اللبس الحيواني تقيدت الصلاة بعدم ما لا يؤكل منه ، و اذا شككت انه مما يؤكل او لا فاجراء البراءة عنه لا يثبت ان اللبس مما يؤكل.

بعد ان اتضح كلام المحقق العراقي اتضح عدم تمامية ايراد السيد الخوئي حيث افاد ان مصب المانعية ليس هو ما لا يؤكل بل لبس ما لا يؤكل لان ما يؤكل وما لا يؤكل هو عبارة عن ما يحل و ما يحرم وهو فعل الشارع

الجواب عن ذلك هل ان المحذور ان الحكم الشرعي لا يكون موضوعا لحكم شرعي ام ان المحذور مجرد عدم الاختيار وان كان حكما شرعيا

فان كان المحذور ان الحلية والحرمة حكم شرعي فكي يكونان موضوعا لحكم شرعي نقول لا مانع كقولنا النجس يحرم شربه والنجس حكم شرعي ، فهنا يكون الحكم التكليفي بحرمة اكل الحيوان موضوعا لحكم وضعي وهو لفساد الصلاة و صحتها.

اما ان كان المحذور هو عدم الاخيار ، فالمفروض ان العراقي لا يدعي انه لا نصيب للاختيار وانما يقول الفعل الاختياري مقدمة للتقيد ، فالتقيد لم يؤخذ فيه فعل اختياري بل قال يجب عليك صلاة مقيدة بما يؤكل ، و تحقيق الصلاة المقيدة بذلك مما يمكن للمكلف.

كما لو قال يجب الصلاة المقيدة بالزوال والمكلف ياتي بالصلاة بعد الزوال.

فمادام التقيد مما يمكن للمكلف تحصيله فلا حاجة لاخذ عنصر اختياري في مصب الامر الضمني

فالفرق ان السيد الخوئي يقول ان الفعل الاختياري هومصب الامر ، بينما العراقي يقول و إن قلنا بأن الشرط و المانع نفس المأكولية و غيرها و أن التلبس بهما مستفاد من نحو تقيد الصلاة بهما

فالفعل الاختياري محقق للتقيد لا هو التقيد كما افاد السيد الخوئي.

هل يمكن الجمع بين الشرطية والمانعية في عالم التشريع

جهتان:

الاولى : سواء قلنا باستحالة الجمع في التكوينيات او بالامكان فان الجمع بينهما في التشريعيات ممكن ،

فليس إطلاق الشرط و المانع فيها على حدّ إطلاقه في الأُمور التكوينية، إذ ليس هناك تأثير لا تأثر و لا علّة و لا معلول،

و إنّما هناك جعل حكم على الموضوع المقدّر وجوده مع أخذ قيود فيه وجودية و عدمية، فيعبّر عن القيد الوجودي بالشرط، و عن العدمي بالمانع، و هذا مجرد اصطلاح محض.

الثانية :

هل هناك محذور في الجمع بين الشرطية و المانعية ام لا ،

### 89

ما زال الكلام في إمكان الجمع بين الشرطية والمانعية في عالم التشريع، ووصل البحث الى الامر الثاني وهو: ما ذكر من وجوه لإثبات امتناع الجمع بين اعتبار الشرطية والمانعية. وقد افيد في المقام وجهان كما حرر ذلك المحقق النائيني (قده) ومن تبعه:

الوجه الاول ويبتني على مقدمتين: كبروية، وصغروية:

أمّا المقدمة الكبروية: فهي متى تقيد الواجب بالملزوم بطل محل الاطلاق والتقييد بالنسبة الى اللازم، لأن تقييد الملزوم موجب لضيق اللازم ومع ضيقه ذاتاً فهو خارج موضوعاً عن الإطلاق والتقييد.

بيان ذلك:

إذا تقيد الواجب كالكفارة بالرقبة المؤمنة فقال الشارع: أعتق رقبة مؤمنة، والمفروض ان الإيمان ملزوم للإسلام، اي متى تحقق الإيمان تحقق الإسلام، فهل تقييد الواجب بالإيمان يبقي محلاً للإطلاق او التقييد بالنسبة للإسلام ام لا؟

من الواضح انه لا يبقى محل له، فمتى ما تقيد الواجب وهو عتق الرقبة بالمؤمنة لم يبق محل لأن يقال: فهل الواجب بالنسبة الى المسلمة مطلق ام مقيد، هذا لا معنى له، اذ بعد تقييد الواجب بالمؤمنة لا محالة يكون بلحاظ لازمه وهو الإسلام ضيق، فلا يصح ان يقال: إن الواجب بالنسبة الى الإسلام لا بشرط، لأن هذا خلف اعتبار الإيمان، ولا يقال انه بشرط شيء لانه تحصيل للحاصل، فلا محالة متى تقيد الواجب بالملزوم بطل الإطلاق والتقييد في اللازم.

هذه هي قاعدة كبروية من آيات المحقق النائيني (قده).

اما الصغرى: فمسألة الضدين ترجع الى الملزوم واللازم، لأن وجود الضد يستلزم عدم ضده، فلازم وجود أي ضدٍ عدم ضده، هذا واضح، فالنتيجة: متى تقيد الواجب بالضد بطل الإطلاق والتقيد بالنسبة الى عدم ضده، فلا يمكن أن يسأل أن عدم الضد هل هو مطلق او هو مقيد؟ مثلا: اذا تقيد الواجب كالصلاة بالاستقبال، فقيل: يشترط في صحة الصلاة الاستقبال، فبمجرد ان تقيد الواجب بالاستقبال فلازم تقيد الواجب بالاستقبال عدم الاستدبار، لذلك لا معنى للسؤال بعد ذلك، هل ان الواجب بالنسبة الى عدم الاستدبار لا بشرط؟ هذا خلف تقيده بالاستقبال، او بشرط عدم الاستدبار؟ هذا الاشتراط تحصيل حاصل، اذ بعد تقيد الواجب بالاستقبال لازم تقيده هو عدم الاستدبار لا معنى بعد ذلك أن يقيده بالاستقبال ويقيده بعدم الاستدبار، او يأخذه مطلقاً يعني لا بشرط من حيث الاستدبار وعدمه.

فتحصل من هذا الوجه الاول:

أنه متى تقيد الواجب بشرطية احد الضدين لم يتقيد بعد ذلك بعدم ضده الآخر. ونطبقه على محل كلامنا: فنقول: اذا اعتبر الشارع عدم صحة الصلاة شرطية ما يؤكل لحمه، فقال: يشترط في صحة الصلاة ان يكون الساتر مما يؤكل لحمه فلا محالة بمجرد هذا الاعتبار لا يمكن ان يقول الشارع بعد ذلك: ويعتبر في صحة الصلاة تقيدها بعدم ما لا يؤكل، فإنه اذا تقيدت صحتها بما يؤكل لم يكن معنى بتقيدها بعدم ما لا يؤكل.

إذن لا يمكن الجمع بين شرطية احد الضدين ومانعية الضد الآخر. يعني اعتبار عدمه.

وأشكل السيد الاستاذ بحسب ما في (رسالة اللباس المشكوك): بانه فلنجعلهما معاً في عرض واحد. لان اللغوية انما تلزم بعد المفروغية عن اعتبار الشرطية فيقال: اذا اعتبر الشرطية بطل محل الاطلاق والتقييد بالنسبة الى المانعية، فيعتبرهما معا في عرض واحد، فاذا كان الاشكال هو في تطبيق الكبرى في محل الكلام وهي: اذا تقيد الواجب بالملزوم بطل الاطلاق والتقييد بالنسبة الى اللازم انما يصح تطبيق الكبرى على المقام اذا فرض في رتبة سابقة تقييد بالملزوم، لكننا نقول: يمكن ان يعتبرهما في عرض واحد، فيقيد الصلاة في عرض واحد بشرطية الاستقبال وعدم الاستدبار، او يقيد الصلاة في جعل واحد بشرطية ما يؤكل وعدم ما لا يؤكل. هذا هو الوجه الاول لاثبات الامتناع ومناقشته.

الوجه الثاني: وهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: ما يتكرر في كلمات السيد الاستاذ (دام ظله) من ان هناك فرقاً بين ملاك المجعول وملاك الجعل، فليس الامر دائراً مدار ملاك المجعول بل لابد من ضميمة ملاك الجعل ايضا، وبيان ذلك:

ان ملاك المجعول هو عبارة عن كون العمل ذا ملاك اي ذا مصلحة او مفسدة ام لا؟ هذا يعبر عنه بملاك المجعول، فهل يكفي في الجعل ان يكون العمل واجداً في الملاك ام لا؟ متى ما كان العمل واجداً للملاك نجعله ام لا؟ يقول: لا، لا يكفي. لا يكفي ملاك المجعول في تمامية الجعل، بل لابد من ملاك للجعل نفسه مضافاً لملاك المجعول، فلو فرضنا ان المجعول مشتمل على الملاك الا ان الجعل مستحيل غير ممكن، لا يقدر المولى يتمكن من الجعل، كما ادعي في اخذ قصد الامر في متعلق الامر، او اخذ العلم بالحكم موضوعاً للحكم نفسه، فإذن حتى لو علم المولى بأن في الصلاة بقصد الامر بها ملاكاً إلا ان ملاك المجعول غير كافي في الجعل باعتبار ان الجعل مستحيل اذ لا يمكن للمولى ان يؤخذ في متعلق الامر قصد نفس الامر، او فرضنا ان المسالة ليست ابتلائية اصلا ليس لها وجود، فإذن الجعل لا يصح عقلائاً وان كان هناك ملاك، مثلاً: احكام الخنثى المشكل في زماننا، في زماننا لا يوجد خنثى مشكل، يقولون: اما هو ذكر او له ضمائم انثوية يزيلوها، أما هو انثى له ضمائم ذكرية تزال، ليس هناك خنثى مشكل، فإذن احكام الخنثى المشكل وان كانت ذات ملاك واقعاً، الا أنه لما لم تكن المسألة ابتلائية فالتصدي لجعل حكم للخنثى المشكل بلا مصحح عقلائي. فهذه هي المقدمة الأولى، وهي: ان تمامية الجعل يتوقف على ملاك في المجعول وملاك في الجعل نفسه، بان يكون الجعل صحيحاً عند العقلاء.

المقدمة الثانية: وهي المقدمة الصغروية، وهي تطبيق المقدمة الكبروية على محل كلامنا: بان يقال: افترض ان في الاستقبال ، يعني في شرطية الاستقبال، وفي مانعية الاستدبار ملاكاً، إلان انه لما كان المكلف في عالم الامتثال لا ينفك عن ذلك فإنه متى استقبل فهو لم يستدبر، إذن الجمع بين الجعلين لغوٌ، يعني لا يصح عقلائياً وإن كان ممكناً عقلاً، فالجمع في الواجب كالصلاة بين شرطية الاستقبال ومانعية الاستدبار لغوٌ، لكفاية أحدهما في عالم الامتثال.

إذن بالنتيجة: تطبيق تلك الكبرى على محل كلامنا نقول:

إذن بما ان ملاك المجعول لا يكفي في صحة الجعل بل لابد من ملاك في الجعل، ونحن نرى في محل كلامنا أنه وان كان الاستقبال واجداً لملاك كمصلحة، وكان الاستدبار واجداً لملاك كمفسدة، إلا ان جعلهما معاً اي جعل شرطية الاستقبال ومانعية الاستدبار لغوٌ، ما دام المكلف في مقام الامتثال متى استقبل فهو لم يستدبر فيطبق على محل كلامنا فيقال:

وإن كان في لبس ما يؤكل مصلحة وفي لبس ما لا يؤكل مفسدة، الا انه متى لبس المكلف ما يؤكل فهو لم يلبس ما لا يؤكل. فالجمع بين شرطية ما يؤكل ومانعية ما لا يؤكل لغو.

إذن بالنتيجة: لا يصح الجمع بينهما باعتبار ان الجمع بينهما لغو.

ويعلق على هذا الوجه:

اولاً: هذا يتم مع وحدة المتعلق، بان يقال: يعتبر في الساتر كونه مما يؤكل، ويعتبر في الساتر ان لا يكون مما لا يؤكل، هنا يرد اشكال اللغوية. واما اذا اختلف المتعلق، فقيل: يعتبر في الساتر ان يكون مما يؤكل، ويعتبر في الملبوس سواء كان ساترا ام لا ان لا يكون مما لا يؤكل، فحينئذٍ لا يكون الجمع لغواً، اذ قد يتستر بالمأكول فيحقق الشرطية، ويلبس ما لا يؤكل فيحقق المانعية خصوصاً اذا عممناها للملبوس والمأكول كما ذهب اليه بعض الفقهاء. إذن بالنتيجة: مع وحدة المتعلق الاشكال وارد، ان الجمع لغو، أما مع اختلاف المتعلق فلا لغوية في الجمع بين شرطية ما يؤكل في خصوص الساتر ومانعية ما لا يؤكل في عموم الملبوس، او مع اختلاف النظر للاجزاء او ما يشمل الاكوان كما ذهب اليه بعض الفقهاء في تعليقة العروة ايضا وهو: ان يقال: ان الاستقبال شرط في الاجزاء، يعني يشترط في اجزاء الصلاة استقبال القبلة، والاستدبار مانع حتى في الاكوان، فالجمع حينئذٍ بين الشرطية والمانعية مع اختلاف الدائرة ليس لغواً.

إذن محط اللغوية مع وحدة المتعلق.

ثانياً: قد يقال في دفع اللغوية: بانه في بعض الموارد يتصور ثمرة في الجمع بين الشرطية والمانعية وإن كان المتعلق واحداً، مثل:

وقد يقال في رفع اللغوية، \_وهذا لا يشمل جميع الشروط والموانع\_ ، مثلا بالنسبة الى شرطية الاستقبال ومانعية الاستدبار، هل ان الاستدبار مانع مضافا لشرطية الاستقبال ام لا؟ فمثلا: لو افترضنا انه المكلف في نقطة من الأرض مسامتة للكعبة، اي انه في النقطة المسامتة للكعبة من الطرف الآخر يكون استقباله للكعبة عين استدباره لها، هو مستقبل هو مستدبر في آن واحد، وبالتالي إن قلنا بأن المجعول شرطية الاستقبال دون مانعية الاستدبار، فالاستقبال متحقق عرفا اتجه هذا الاتجاه او اتجه هذا الاتجاه، هو مستقبلا للكعبة. وان قلنا بان المجعول مانعية الاستدبار دون شرطية الاستقبال فيمكنه تصحيح صلاته بأن لا يستقبل فيصلي عن اليمين او عن اليسار المهم ان يتخلص من الاستدبار، وان قلنا بجعلهما معاً اي ان الاستقبال شرط والاستدبار مانع، فلا محالة مقتضى ذلك حصول التنافي حيث لا يقدر على الجمع بين امتثال الشرطية وامتثال المانعية، لا يقدر، لانه متى حقق الشرط فقد ارتكب المانع.

فإن قلنا: بان التنافي بين الواجبات الضمنية لقصور القدرة يرجع الى باب التزاحم، فلابد من ملاحظة الاهم منهما، وإن قلنا بأن التنافي بين الواجبات الضمنية مرجعه الى التعارض، او قلنا بان التنافي إنما يدخل في التزاحم اذا لم يكن على نحو التضاد الدائمي وفي مثل هذه النقطة من الارض التضاد دائمي، يعني بين شرطية الاستقبال ومانعية الاستدبار تضادان دائمي في هذه النقطة من الارض فلا محالة يكون المقام من باب التعارض فيلاحظ اقوى الدليلين واظهرهما في التقديم على الآخر.

إذن لو قلنا من الاصل بانه لا يمكن الجمع بين الشرطية والمانعية اصلاً من الأصل، فهذا المكلف مستريح المجعول في حقه احدهما، اما اذا قلنا بان الجعل بينما ممكن تظهر ثمرته بالنسبة لهذا المكلف حيث إنه يحصل التنافي بالنسبة اليه بينهما فإما ان يدخل مورده في باب التزاحم او يدخل مورده في باب التعارض.

إلا أنّ هذه ثمرة في بعض الفروض وفي بعض الموارد لا انها ثمرة عامة حتى تكون مصححا عقلائياً.

الامر الثالث الذي تعرض له المحقق النائيني (قده) في رسالة (اللباس المشكوك): قال: هناك فرق بين القاطع والمانع.

افاد في (ص137، رسالة اللباس المشكوك) ما يبتني على مقدمات ثلاث:

المقدمة الاولى: هناك فرق بين المانع والقاطع بحسب الاصطلاح. والفرق بين المانع والقاطع فرقان:

القاطع ما اضر بالهيئة الاتصالية كالرقص والركض والضحك والاشتغال بعمل منافٍ للصلاة كالخياطة والكتابة، فما اضر بالهيئة الاتصالية للصلاة كان قاطعاً وما كان مضراً اعتباراً وان كان مضراً بالهيئة الاتصالية كالتكتف مثلا او قول (آمين) بناء على مانعيته، فهذا من من الباب المانع لا من باب القاطع.

الفرق الثاني: أن القاطع ما اضطر حتى بالاكوان، بينما المانع قد يكون خاصاً بالافعال، فمثلاً: تارة نقول: بان عدم الاطمئنان مانع، لكن مانعية عدم الاطمئنان تختص بافعال الصلاة ولا تشمل اكوانها، فمن الواضح ان عدم الاطمئنان في حال الاكوان ليس بمانع من صحة الصلاة.

واما القاطع كالضحك والحدث والرقص وما اشبه ذلك، فهو مضر وان كان بالاكوان. إذن يوجد فرق بين المانع والقاطع كما بيّنا. هذه المقدمة الاولى.

المقدمة الثانية: قد يقال كما في كلمات الشيخ الاعظم: ان ما دل على قاطعية بعض الامور فقد دل بالدلالة الالتزامية على اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة.

فالدليل الذي دل على أن الضحك يقطع الصلاة، والدليل الذي دل على ان التكتف يقطع الصلاة، كشف بالدلالة الالتزامية على انه يعتبر في الصلاة هيئة اتصالية بين اجزاءها ولذلك الشارع اعتبر الضحك قاطعا لا مانعاً.

المقدمة الثالثة: بعد الفراغ عن اعتبار الشارع الهيئة الاتصالية في الصلاة فحينئذ يمكن ان يعتبر الضد شرطا في الافعال ويعتبر الضد قاطعا في الاكوان، بان يقول: يعتبر في صحة الصلاة ان يكون الساتر طاهراً بمعنى انه في افعال الصلاة، يعتبر في صحة الصلاة يعني في افعالها ان يكون الساتر طاهرا، ويقول في نفس الوقت: ولبس النجس قاطع ولو بلحاظ الاكوان. ولا يكون ذلك لغواً اصلاً. اذن هناك فرق بين المانع والقاطع.

فيقول المحقق النائيني فنقول : بالنسبة الى المانع لا يعقل الجمع بين شرطية ضد ومانعية ضده لكن بالنسبة للقاطع يمكن الجمع بين شرطية ضد وقاطعية ضده بلحاظ ان شرطية الضد مختصة بالافعال وقاطعية الضد عامة للاكوان.

فهل هذا تام ام لا؟ .

**والحمد لله رب العالمين.**

خلاصة درس الفقه 89

الامر الثاني : الذي تعرض له المحقق النائيني

وجوه امتناع الجمع بين اعتبار الشرطية و المانعية

افيد وجهان : الأول يبتني على مقدمتين:

الكبرى:

متى تقيد الواجب بالملزوم بطل محل الاطلاق و التقييد بالنسبة للازم .

اذا تقيد الواجب كالكفارة بالرقبة المؤمنة فقال الشارع اعتق رقبة مؤمنة والمفروض ان الإيمان ملزوم للاسلام متى تحقق الايمان تحقق الاسلام، فمتى تقيد الواجب وهو عتق الرقبة بالمؤمنة ، يكون بلحاظ لازمه وهوالاسلام ضيق .

الصغرى :

وجود الضد يستلزم عدم ضده فالنتيجة متى تقيد الواجب بالضد بطل الاطلاق و التقييد بالنسبة الى عدم ضده ، فاذا تقيد الواجب كالصلاة بالاستقبال لازم تقيده عدم الاستدبار.

فتحصل من هذا الوجه الأول ان متى تقيد الواجب بشرطية احد الضدين لم يتقيد بعدم ضده الآخر.

و نطبقه على محل الكلام...

اذا اعتبر الشارع في صحّة الصلاة شرطية ما يؤكل لحمه ، لازمه لا يقول الشارع ويعتبر في صحّة الصلاة تقيده بعدم ما لا يؤكل.

اشكل السيد السيستاني انه ان كان الاشكال في تطبيق الكبرى على محل الكلام وهو "اذا تقيد الواجب بالملزوم بطل الاطلاق و التقييد في اللازم" ، فيمكن للشارع ان يقيد الصلاة في عرض واحد بالشرطية لما يؤكل و بالمانعية لما لا يؤكل .

قد يشكل عليه...

بان هناك فرقاً بين ملاك المجعول و ملاك الجعل فليس الامر يدور بين ملاك المجعول بل لابد من ضميمة ملاك الجعل ، هل يكفي في الجعل ان يكون العمل واجدا للملاك ام لا ، نقول لا يكفي لابد من ملاك للجعل ، لو علم المولى بان في الصلاة بقصد الأمر ملاكا الا ان ملاك المجعول غير كاف في الجعل لان الجعل مستحيل لأنّه لا يمكن للمولى اخذ قصد الأمر ، كذلك احكام الخنثى المشكل لما كانت المسالة غير ابتلائية فالتصدي للجعل بلا مصحح عقلائي.

كذلك الجمع في الواجب كالصلاة بين شرطية الاستقبال و مانعية الاستبدار لغو لكفاية احدهما .

يعلق على الاشكال..

ان هذا يتم مع وحدة المتعلق ، بان يقال يعتبر في الساتر كونه مما يؤكل و يعتبر في الساتر ان لا يكون مما يؤكل حينئذٍ لا يكون الجمع لغوا

او ان يقال الاستقبال شرط في الاجزاء والاستدبار مانع في الاكوان

قد يقال في نفي اللغوية مثل شرطية الاستقبال ومانعية الاستدبار لو كان في نقطة يكون مستقبل مستدبر للكعبة، ان قلنا بجعلهما معا مقتضى ذلك حصول التنافي

الامر الثالث الذي تعرض له المحقق النائيني.

أولا : ان هناك فرقا بين القاطع و المانع ، القاطع ما اضر بالهيئة الاتصالية ، كالقفز.

والقاطع ما اضر بالاكوان بينما المانع قد يكون خاصا بالافعال ، فعدم الإطمئنان مانع يختص بافعال الصلاة .

ثانيا : ان ما دل على قاطعية بعض الامور فقد دل على اعتبار الهئية الاتصالية بالصلاة ، فالدليل على ان التكتف يقطع الصلاة ، كشف عن انه يعتبر في الصلاة الهيئة ، وبعد الفراغ عن اعتبار الشارع الهيئة الاتصالية في الصلاة يمكن ان يعتبر شرطا في الافعال و يعتبره قاطعا في الاكوان ، فيعتبر ان يكون الساتر طاهرا في افعال الصلاة، و يقول ولبس النجس قاطع بلحاظ الاكوان

فبالنسبة للقاطع يمكن الجمع بين شرطية الضد و قاطعية ضده.

### 90

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق النائيني (قده) فرّق بين المانع والقاطع، وقال: بامكان الجمع بين شرطية الضد وقاطعية ضده.

ويلاحظ على ما أفاد:

أولاً: ما ذكره هو من الاشكال على كلام الشيخ الاعظم في (اجود التقريرات، ج2، ص438) حيث افاد: هناك بان ما دلّ على القاطعية لا يدل التزاما على اعتبار الصورة الاتصالية.

مثلا: ما دلّ على ان الضحك قاطع او ما دلّ على ان البكاء قاطع لا يدل بالدلالة الالتزامية على ان الشارع الشريف اعتبر في الصلاة جزءا صوريا وهو الهيئة الاتصالية ويكون الضحك قاطعا لها، ليست هذه الدلالة الاتزامية موجودة، بل غاية ما يدل عليه كون الضحك قاطعاً اعتبار عدمه، أي انه يعتبر في صحة الصلاة عدم الضحك، لا أن للصلاة صورة اتصالية تنفصم بالضحك. هذا الايراد اورده بنفسه على كلام الشيخ الاعظم(قده).

ثانياً: بأنه لو قام الدليل \_مع فرض الدلالة الالتزامية تامّة\_ على اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة، أي يعتبر في صحة الصلاة اتصال افعالها بحيث لا يتخلل بينها اجنبي عنها من ضحك وغير ذلك، فبعد اعتبار الهيئة الاتصالية يكون اعتبار الضحك قاطع لغو، اذ بعد ان اعتبر الشارع للصلاة هيئة اتصالية بحيث لا يفصل بين افعالها باجنبي، إذن مقتضى ذلك هو ضائرية الضحك بلا حاجة الى ان يعتبر الضحك قاطعا وراء اعتبار الهيئة الاتصالية.

ثالثاً: إنّ الفرق بين المانع والقاطع مجرد اصطلاح، والا فالجميع مرجعه الى اشتراط العدم سواء عبّرنا عنه بأنه مانع او قاطع. فكما قلنا في المانع مثلا: التكتف مانع، قالوا: بان مرجع اعتبار التكتف مانع الى اعتبار شرطية العدم، لان الصلاة بالنسبة الى التكتف اما لا بشرط وهو خلف كونه مانعا واما بشرطه وهذا اشد محذوراً، فتعين ان يكون بشرط لا، فرجع اعتبار المانعية الى اشتراط العدم،

ونفس هذا التحليل نقوله في القاطعية، فاذا قال الشارع: الضحك قاطع، قلنا ان الصلاة بالنسبة الى الضحك اما لا بشرط وهو خلف القاطعية، و بشرط شيء وهو اشد محذوراً، فتعين ان يكون بشرط لا. فلا فرق جوهري بين المانع والقاطع سوى دعوى ان المانع قد يكون في الافعال وقد يكون اعم من الافعال والأكوان، بينما القاطع ما يكون اعم من الافعال والاكوان.

ولأجل ذلك نقول: بانه لا يمكن الجمع بين شرطية ضد ومانعية ضده مع وحدة المتعلق كذلك لا يمكن الجمع بين شرطية ضد وقاطعية ضده مع وحدة المتعلق، كذلك لا يمكن الجمع بين شرطية ضد وقاطعية ضده مع وحدة المتعلق، الإشكال واحد والمحذور واحد.

وندخل الآن في

### ما تقتضيه النصوص

أي أنّ كل ما مضى بحثاً ثبوتيّاً حول امكان الجمع بين شرطية ما يؤكل لحمه ومانعية ما لا يؤكل لحمه.

وأما البحث الاثباتي وهو: ما هو ظاهر الادلة؟ هل أنّ ظاهر الأدلة شرطية ما يؤكل أو مانعية ما لا يؤكل؟ او هما معاً.

فهما هو ظاهر الأدلة.

وعند التعرض لظاهر الادلة نتعرض لما ذكره المحقق النائيني(قده) في (رسالة اللباس المشكوك، ص139) افاد ان هنا امورا ثلاثة تتعلق بمقام الإثبات:

الامر الاول: أن النصوص على ثلاث طوائف.

الطائفة الاولى: ما دلّ على تقيد الصلاة بالخصوصية كما في موثقة ابن بكير، حيث قال في الموثقة:

(إن الصلاة في كلّ شيء حرامٍ اكله فالصلاة في شعره ووبره وروثه وألبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره). فان ظاهر هذه الرواية الحكم بفساد الصلاة المتصلة بهذه الخصوصية وهي الصلاة فيما لا يؤكل.

الطائفة الثانية: ما دلَّ على عدم جواز ايقاع الصلاة مع هذه الخصوصية، كمرفوعة العلل: (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأن أكثرها مسوخ).

الطائفة الثالثة: ما كان ظاهراً في النهي الغيري. كرواية ابن ابي حمزة: (لا تصلي فيها الا ما يكون ذكيّاً).

وكما في وصية النبي (ص) لعلي (ع): (يا علي لا تصلي فيما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه).

فان ظاهرها: النهي عن كون المصلى فيه (كون الساتر) غير مذكى، فيستفاد منه بالدلالة الالتزامية المانعية.

الامر الثاني: بعد عرض الروايات. فما هو المستفاد من هذه الروايات؟

أفاد المحقق النائيني (قده) أن بيان المانعية جاءت بمضامين ثلاثة في هذه الروايات:

المضمون الاول: دلالة بعض هذه الروايات على المانعية بالدلالة المطابقية، لأنها دلّت على تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل، فمقتضى تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل انتزاع المانعية خطابا من تقيد الصلاة بما لا يؤكل

المضمون الثاني: الدلالة على المانعية بالالتزام لا بالمطابقة. وذلك بان يستفاد من بعض الروايات: الارشاد الى عدم اشتمال الصلاة على ملاك حسنها مع هذه الخصوصية، أي في بعض الروايات دلت على انه الصلاة مع هذه الخصوصية لا تتضمن ملاك حسنها، فإذا دلت الرواية على ان الصلاة مع الخصوصية لا تتضمن ملاك حسنها فقد دلّت على الملزوم ولازم ذلك مانعية الخصوصية. لأنه اذا كانت الخصوصية مانعة من اتصاف الصلاة بملاك حسنها كانت هذه الخصوصية مانعة في مقام الجعل ايضاً. فهذا استدلال بالملزوم عن اللازم. أي العلة عن المعلول.

المضمون الثالث: أن يستفاد من هذه الروايات الارشاد الى وجوب اعادة الصلاة عند اقتران الصلاة بالخصوصية. فهذا ايضا بيان للمانعية لكن باللازم، لان لازم مانعية الخصوصية وجوب الاعادة . فإذا دلت الروايات على وجوب الاعادة فقد دلت على المانعية بالدليل الإنّيّ، لأنه استدلال باللازم على الملزوم.

وبعد أن عرفنا أنّ الروايات الشريفة دلّت على المانعية بأحد مضامين ثلاثة: إما بالمطابقة او بالدلالة اللميّة او بالدلالة الإنيّة. نقوم بتطبيق هذه المضامين الثلاثة على الروايات. فنقول:

أما موثقة ابن بكير: فإنها تدلّ على المانعية بجميع المضامين الثلاثة. \_نأتي على احد الماضمين\_ يقول: اذا قلنا بأن الفساد \_ما هو معنى الفساد؟\_ (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره....فاسد) يقول النائيني: ظاهر التعبير بالفساد: انه الفساد العرفي، لا الشرعي. ومعنى الفساد العرفي: أن الصلاة المتخصصة بهذه الخصوصية وهي اقترانها بما لا يؤكل فاقدة لملاك حسنها، فاسدة يعني لا ملاك فيها، فالصلاة ملاك حسنها أن تكون مقرّبة للمولى، ان تكون ناهية عن الفحشاء والمنكر، وظاهر هذه الرواية ان اقتران الصلاة بما لا يؤكل موجب لفقدانها لملاك حسنها فهي فاسدة لا ملاك فيها.

إذن كأن الامام (ع) يخبر عن امر خارجي تكويني، ان الصلاة المشتملة على هذه الخصوصية لا صلاح فيها لا ملاك فيها، فتدل حينئذ على مانعية لا يؤكل بالدلالة الالتزامية. يعني من باب الاستدلال بالملزوم على اللازم.

المضمون الثاني: ان نفسر الفساد بـ(الفساد الشرعي)، نقول: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرامٍ أكله فاسدة) يعني فاسدة شرعاً. ومعنى الفساد الشرعي هو: عدم مطابقة المأتي به للمأمور به بمعنى وجوب الاعادة.

فكأن الامام قال: الصلاة فيما لا يؤكل تجب اعادتها، فتدل على المانعية بالدلالة الالتزامية لكن من باب الاستدلال باللازم على الملزوم.

المضمون الثالث: ان يقال ان هذا تعبير عرفي: اذا قال: (إنّ الصلاة في وبر كل شيء فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله اكله) هذا كناية عرفا عن اعتبار المانعية، لا شيء آخر، لا انه يخبر تكوينا عن الملاك ولا انه يخبر تشريعا عن الصلاة بل هو في مقام بيان اعتبار المانعية واستخدم التعبير العرفي عن المانعية. فتدلُّ حينئذ دلالة مباشرة على المانعية من دون دلالة لميّة ولا إنيّة. هذا بالنسبة الى موثقة ابن بكير.

قال: وقد ظهر الوجه في دلالة ما تضمن الحكم بعدم جوازها على المانعية، \_يعني الروايات التي تدل على عدم جواز الصلاة مع هذه الخصوصية\_، مثل (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل لحمه لأن اكثرها مسوخ) قال: أن دلالة عدم الجواز على المانعية، من أيّ باب؟

يقول: هذه من باب الدلالة الإنية، لان جواز الايقاع فرع اعتبار المانعية، لولا اعتبار المانعية لما منع عن الإيقاع. ايقاع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه.

واذا لاحظنا النواهي الغيرية: مثل: (يا علي لا تصلي في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه) كانت هذه الادلة الدالة على النهي الغيري دالة على اعتبار المانعية لان النهي في المركبات الاعتبارية إرشاد الى المانعية. فتكون دلالتها على المانعية دلالة مطابقية.

ثم بعدما ذكر المحقق النائيني ان النصوص تدل على المانعية بمضامين مختلفة، بمطابقة ، بدلالة لمية ، بدلالة إنية، ذكر ما يتوهم معارضته:

فقال: قد يقال: ان في بعض النصوص دلال على الشرطية، فما هي النصوص الظاهرة في الشرطية؟ قال: إن النصوص الظاهرة في الشرطية منحصرة بروايتين:

الرواية الأولى: هي الموثقة، حيث قال في ذيلها: (لا تقبل تلك الصلاة ، او لا يقبل الله تلك الصلاة حتى يصليها في غيره مما احل الله اكله) فيقال: إن هذه الرواية: (لا تقبل الا)، ظاهره في اعتبار الشرطية، فصدر الموثقة يدل على المانعية، وذيل الموثقة يدل على الشرطية.

الرواية الثاني: رواية علي ابن أبي حمزة: (سألت أبا عبد الله وأبا الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلي إلّا فيما كان ذكيّاً، فقلت: أوليس الذكيّ ما ذُكيّ بالحديد؟ قال بلى، إذا كان مما يؤكل لحمه، قلت: وما يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) اذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب). من أين استفدنا الشرطية؟ من (بلى إذا كان مما يؤكل لحمه).

الآن المحقق النائيني (قده) يريد ان يدفع الاستظهار: قال: هذه الرواية تحتمل احتمالين: الاحتمال الاول: ان هذا شرط لكن ليس شرطا لصحة الصلاة بل شرط لقبول التذكية، لأنه في البداية قال: (لا تصلي الا فيما كان ذكياً)، هذا لا يدل على الشرطية. السائل عبر عنه بالنائيني: وإن السؤال الثاني قد اعترض مع جوابه في البين لعجلة الراوي. قال: (لا تصلي فيما اذا كان ذكيا) استعجل الراوي قال: أوليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ قال: بلى اذا كان مما يؤكل لحمه.

فقوله : (اذا كان مما يؤكل لحمه) شرط، لكن شرط في قبول الحيوان للتذكية وليس شرطاً في صحة الصلاة. فالاستدلال بهذه الفقرة على كون ما يؤكل شرطاً في صحة الصلاة شرطاً غير سديد.

الاحتمال الثاني: سلمنا أن ظاهر هذه الفقرة الشرطية، أي اشتراط صحة الصلاة بكون الملبوس مما يؤكل. لكن هل اعتبر الامام الشرطية لأنه في مقام جعل الشرط أو اعتبر الشرطية فراراً عن المانعية واتقاء عن المانعية؟ يعني بعبارة اخرى: هل هذا اعتبار ادبي او اعتبار قانوني؟ هل هو الان في مقام اعتبار الشرطية شرعا او هذه مجرد صياغة كطريق لتجنب المانع؟

يقول: انا اقول بالثاني: ان هذه الصياغة مجرد صياغة بصياغة الشرط لبيان تجنب عن المانع. والدليل على ذلك هو الذيل: فلاحظوا: ويمكن ان يستظهر من تتمة الرواية (من الذيل) أن هذه الشرطية من تتمة الجواب الاول، وأن السؤال الثاني قد اعترض مع جوابه في البين لعجلة الراوي، ويتفق هذا في الروايات، وظاهر الشرطية: وأن كان هو اعتبار المأكولية في جواز الصلاة الا ان تعليله للرخصة في السنجاب \_ذكر في الذيل: (قلت ما يؤكل لحمه من غير الغنم؟ قال: لا بأس بالسنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم)\_ بأنه لا يؤكل اللحم، وليس هو مما نهى عنه رسول الله. هذا التعبير ظاهر في ان المنهي عن اكله لا تجوز الصلاة فيه، فكأنما الذيل يتعرض الى كبرى، وما ذكر في الصدر من تطبيقاتها، فيريد ان يقول ما نهى عنه رسول الله لا تجوز الصلاة فيه. وهذا بيان للمانعية لا للشرطية، يدل على أن ما نهي عن اكله هو الذي لا تجوز الصلاة فيه، وإنما المأكولية إنما اعتبرت شرطاً في جواز الصلاة لمكان المضادة لما نهي عنه، \_يعني لأنها ضد للمنهي عنه، فاعتبرها الامام شرطاً فراراً عن ارتكاب المانعية\_ لا لتقوم المطلوبية بوقوع الصلاة في المأكول، فيتحد مآل هذه الرواية مع ما تقدّم مع أدلة المانعية.

### 91

ذكرنا فيما سبق: أنه قد يستدل على أن المجعول هو الشرطية، أي شرطية لبس ما يؤكل برواية علي ابن ابي حمزة قال: (سألت أبا عبد الله وأبي الحسن (ع) عن لباس الفراء والصلاة فيها، فقال: لا تصلي فيها إلّا ما كان منه ذكيّاً، قلت: أوليس الذكي ما ذكي بالحديد؟ قال بلى إذا كان مما يؤكل لحمه).

فقلنا قد يستدل بها على الشرطية بوجوب اناطة صحة الصلاة بما اذا كان الملبوس مما يؤكل لحمه.

وذكرنا المحقق النائيني (قده) تخلص من هذا الاشكال بوجهين:

الوجه الاول: وهو قوله: (إن كان مما يؤكل لحمه) ليس راجعا إلى الصلاة، وإنما راجع إلى الذكي، لا يتحقق الذكي خارجاً حتى يكون مما يؤكل لحمه، لا انه لا تصح الصلاة الا بلباس مما يؤكل لحمه، فليست الشرطية عائدة للصلاة وانما عائدة (للذكي) قال: (اوليس الذكي إذا ذكي بالحديد قال: بلى إذا كان) يعني انما يكون ذكرياً إذا كان مما يؤكل لحمه.

واشكل ايضا المحقق النائيني على هذا الوجه من التخلص وتبعه سيدنا الخوئي (قده) في (ص323، ج12) قال: لا يتحمل عود (اذا كان مما يؤكل) على الذكي، لابد ان يعود إلى الصلاة، لأنه من الامور الواضحة ان الذكي لا يتوقف على اكل اللحم، ولذلك حتى الذي ما لا يؤكل لحمه يمكن ان يكون ذكيا لأجل تحصيل طهارة الجلد، فإذا ذبح السبع على الطريقة الشرعية كان جلده طاهرا وان كان مما لا يؤكل لحمه، فالذكاة لا تدور مدار حلية الاكل، إذن بما ان الذكاة لا تدور مدار حلية الأكل، فهذه الجملة الشرطية وهي قوله في الرواية: (إذا كان مما يؤكل لحمه) لا تعود إلى عنوان الذكي وانما تعود إلى الصلاة نفسها، كأنه قال: لا تصح الا بهذا المعنى وهو ان يكون مما يؤكل لحمه.

ولكن هذه المناقشة غير تامة: السر في ذلك:

اذا كان مدعى العلمين حصول الذكاة مما يؤكل لحمه حين صدور الرواية من الامور الارتكازية الواضحة المؤثر في الظهور، حيث ان الارتكازات الواضحة المؤثرة في الظهور ؟ حيث إن الارتكازات الواضحة قرائن متصلة مؤثر في الظهور، فحينئذ يتم كلامهم، فإن احتفاف الرواية بارتكاز واضح وهو ان الذكاة ليست منوطة بما يؤكل أوجب انصراف هذا القيد وهذا الشرط إلى الصلاة لا إلى الذكي لكن هذا مما لم يثبت ان لم يثبت عدمه، فإن هذا موجود في بعض الروايات لا انه من الارتكازات الواضحة المؤثرة في ظهوره.

واذا لم يكن هذا من الارتكازات الواضحة إذن نمشي على ظاهر الرواية، وظاهر الرواية عوده للذكي، قال: (لا تصلي فيها –في الفراء واللباس- الا ما كان منه ذكياً، ففهمنا من الرواية ان الشرط في صحة الصلاة ان يكون ذكيا.

ثم السائل سال، قال: (أوليس الذكي مما ذكي بالحديد) يعني الا يكفي في حصول الذكاة ان تكون آلة الذبح حديداً؟ قال بلى: تحصل الذكاة بذلك لكن بشرط آخر وهو أن يكون مما يؤكل لحمه. فالشرط شرط في محقق التذكية وليس شرطا في صحة الصلاة، أي وليس شرطا عائدا على الصلاة كي نقول أن ظاهر الرواية هو شرطية ما يؤكل لحمه، بل يجتمع ذلك مع الشرطية ومع مانعية ما لا يؤكل.

المناقشة الثانية: التي ناقش بها المحقق النائيني (قده) الاستدلال بالرواية على الشرطية وتبعه السيد الخوئي أيضاً، قال: \_بحسب عبارة السيد الخوئي\_: انها \_الرواية\_ قاصرة الدلالة على الشرطية إذ بعد فرض وقوع الصلاة في اللباس الحيواني كما فرض في السؤال، لأن السائل فرض ان اللباس حيواني، قال: سالته عن لباس الحيوان والصلاة فيها، فهو فرض ان اللباس حيواني، السائل فرض ذلك، إذ بعد فرض وقوع الصلاة في اللباس الحيواني كما هو مورد السؤال وانقسامه إلى محلل ومحرّم فلا محالة تكون الصحة منوطة بالواقع في المحلل، لأنك سالتني عن الصلاة في اللباس الحيواني، واللباس الحيواني ينقسم إلى قسمين فمن الطبيعي ان اقول بعد ذلك لا تصح صلاتك الا في القسم المحلل، لكن هذا لا لاجل شرطية ما يؤكل لحمه لعله من اجل التخلص من المانعية، انما انا ذكرت الشرطية لأنك فرضت في سؤالك لأن الملبوس حيواني، والمبلوس الحيواني لا يخلو من أحد قسمين، لأنك فرضت في السؤال لذلك قلت لك لا تصح الصلاة الا في الحيواني المحلل، لا ان ما يؤكل شرط بل لعله تخلص من المانع، وذلك لقرينتين: خارجية، وداخلية.

اما الداخلية: فهو الذيل، \_وهي نفس القرينة التي ذكرها النائيني، قال: الذيل شاهد على ان مجعول الشارع هو المانعية وليس الشرطية، وإنما ذكر الامام هنا جملة شرطية وهي قوله: (اذا كان مما يؤكل) لأجل التخلص من المانع.

فلاحظوا: قال ويشهد بذلك ذيل الرواية، (لا بأس بالسنجاب \_أي لا بأس ان تصلي في السنجاب\_ فإنه دابة لا تأكل اللحم وليس هو مما نهى عنه رسول الله (ص) إذ نهى عن كل ذي ناب ومخلب)

يقول ظاهر الذيل: ان ما يصح الصلاة فيه هو ما لم يكن منهيا عنه. فظاهره ان الجعل يدور مدار المنهي لا مدار المحلل، مدار ما لا يؤكل لا مدار ما يؤكل، فكأنه قال: إذا اجتنب المنهي عنه وهو كل ذي ناب ومخلب صحت صلاتك، لا أنه يلزم في الصلاة ان تصلي فيما يؤكل لحمه، المهم ان تجتنب ما نهى عنه النبي(ص).

القرينة الخارجية: موثقة ابن بكير: بما ان موثقة ابن بكير ظاهرة في المانعية لا في الشرطية فهي قرينة على أنّ مفاد رواية علي ابن ابي حمزة أيضاً المانعية، وإنما اتى بالجملة الشرطية فيها لأجل الفرار من ارتكاب المانع.

أيضاً يلاحظ على ذلك:

أولاً: إذا كان الرواية (رواية علي بن ابي حمزة) في نفسها ظاهرة في الشرطية فمقتضى ذلك: هو المعارضة بينها وبين موثق ابن بكير، لا أنّ موثق ابن بكير قرينة عليها، أو العكس.

ثانياً: بأن ظهور الذي في أن المناط في صحة الصلاة باجتناب ما لا يؤكل لا شرطية ما يؤكل غايته انه يتكافئ مع الصدر، الصدر ظاهر في الشرطية والذيل ظاهر في المانعية، فما هو المرجح لأن يكون احدهما قرينة على الآخر كي يقال: ويشهد له الذيل، فغايته ان الذيل ظاهر في المانعية والمفروض ان الصدر ظاهر في الشرطية فبمقتضى الظهور الذيل تسقط الرواية عن الاستدلال لاجمالها. لا أن الذيل يكون شاهد على أن ما ذكر في الصدر من الشرطية إنما هو لأجل الفرار من المانعية لا ان الشرطية هي المجعولة من المولى.

الكلام في انه حصول التذكية بغير ما يؤكل لحمه ولو في السباع لم يكن امراً واضحاً حين صدور رواية ابن ابي حمزة.

الدليل الثاني الذي استدل به على الشرطية: موثقة ابن بكير في ذيلها: حيث قال في الذيل: (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصليها في غيره مما أحل الله اكله). فقالوا :ان ظاهر هذه الجملة إناطة الصحة والقبول بوقوع الصلاة فيما يؤكل، (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصليها في غيره مما يؤكل لحمه) وهذا ظاهر ان المجعول الشرطية.

لكن المحقق النائيني اشكل على هذا الاستدلال بوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ظاهر السياق كون هذه الجملة خبرا ً ثانيا للمبتدأ الاول، وليس بياناً ابتدائيا لما يعتبر في صحة الصلاة كي يستفاد منه جعل الشرطية. بيان ذلك: قال الامام في الرواية هكذا: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فاسدة (هذا الخبر الاول) لا تقبل (هذا الخبر الثاني) تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احلّ الله اكله. فمبتدأ واحد، وهو الصلاة في وبر ما لا يؤكل له خبران: خبر الاول فاسدة، والخبر الثاني لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله اكله. فبما أن هذه الجملة مجرد خبر عن المبتدأ الاول وليست بينانا ابتدائيا صادراً من المولى لبيان ما يعتبر في صحة الصلاة وما لا يعتبر فلا يصح استفادة الشرطية منها، لانها مجرد عطف على الخبر الاول.

فإن قلت: لماذا اتى بهذا الخبر الثاني وهو (لا تقبل الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله؟)

قال: اما للتأكيد أو لتأسيس حكم ثانوي.

قال: لو افترضنا الشارع في مقام الجعل جعل المانعية قال الصلاة فيما لا يؤكل فاسدة، يعني ان ما لا يؤكل مانع من صحة الصلاة، فرغ عن المانعية لكن المكلف في مقام الامتثال اخلَّ بهذا المانع فصلى فيما لا يؤكل، جهلاً نسياناً، فما هو حكمه الثانوي؟ الآن نبحث عن الحكم الثانوي، لو ان المكلف ارتكب المانع فصلى فيما لا يؤكل لكن جهلا أو نسياناً فما هو حكمه؟. فالجملة الثانية تأسيس لا تأكيد، لكن للمجعول الثانوي، فمفادها: ان من صلى فيما لا يؤكل جهلا و نسيانا يعيد صلاته لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احلّ الله اكله.

فالمنظور في الجملة الاولى بيان المانعية في الحكم الاولي، والمنظور في الجملة الثانية: الحكم بالعنوان الثانوي، ان من صلى في غير المأكول جهلا أو نسياناً لا يغفر له بل لابد له من الاعادة.

ومنظور كلام المحقق النائيني كما تعرض له سيدنا الخوئي نفسه في (ج12، ص297) لأن صاحب العروة تعرض للمسالة (مسألة 19 إذا صلّى في المأكول جهلا أو نسيانا الأقوى صحة صلاته)، فالعنوان الأولي هذه الصلاة باطلة، لكن بالعنوان الثانوي إذا صلى جهلا أو نسيانا فصلاته صحيحة. ومركز هذه المسألة في طوائف ثلاث من الروايات:

عندنا طوائف ثلاث من الروايات:

الطائفة الاولى: هي الموثقة، فإن ظاهر الموثقة في قوله: (إن الصلاة في وبر كلِّ شيء حرامٍ أكله فاسدة لا تقبل تلك الصلاة حتى يصليها في غيره مما أحل الله اكله) ظاهر هذه العبارة ان الحكم هو الاعادة بالعنوان الاولي أو بالعنوان الثانوي.

الطائفة الثانية: وهي صحيحة (لا تعاد) : (لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور، والقبلة، والوقت، والركوع، والسجود)

فظاهر صحيحة (لا تعاد) أن من أخلّ بغير الخمسة عن نسيان مثلا فصلاته صحيحة.

الطائفة الثالثة: صحيحة عبد الرحمن، في (ص297) : (عن أبي عبد الله (ع) سألت أبا عبد الله (ع): عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: إن كان لم يعلم فلا يعيد).

ظاهرها: انه لو اخل بالمانع جهلاً فإن صلاته صحيحة.

كيف نجمع بين الطوائف الثلاثة؟

يقول المحقق النائيني: عندنا طوائف ثلاث:

إذا قلنا بن صحيحة لا تعاد تشمل الجهل والنسيان ولا تختص بفرض النسيان تكون صحيحة (لا تعاد) هي العام، لأن صحيحة لا تعاد تقول: من اخل بغير الخمسة، فهي ليست ناظرة لخصوص الصلاة في غير المأكول، عامة، إنّ من أخلّ بغير الخمسة عن جهل أو نسيان فصلاته صحيحة. هذا هو العام.

نأتي لموثق ابن بكير، موثقة ابن بكير وارد فيما لا يؤكل، وليس في جميع انواع الخلل، يقول: من صلى فيما لا يؤكل جهلاً أو نسياناً أعاد، فيكون موثق ابن بكير مخصصا لصحيح زرارة فيؤخذ به.

جاءنا صحيح عبد الرحمن قال: (من صلى فيما لا يؤكل عن جهل صحة صلاته) صار صحيح عبد الرحمن مخصص للمخصص.

فالنتيجة: اختصاص موثق ابن بكير في فرض النسيان، ولذلك أفتى المحقق النائيني والسيد ابو الحسن في الوسيلة ان هناك فرقاً بين النسيان والجهل، ان صلى فيما لا يؤكل جهلا صحة صلاته لصحيحة عبد الرحمن، إن صلى فيما لا يؤكل صلاته فاسدة بمقتضى موثق ابن بكير.

وإن قلنا \_كما يقول المحقق النائيني\_: أن صحيحة لا تعاد أصلاً من الأول لا تشمل الجهل، خاصة بفرض النسيان كما هو مسلك النائيني، يقول لا تشمل فرض الجهل، خاصة بالنسيان صحيحة لا تعاد. سوف تكون النسبة بين الموثق وبين صحيحة لا تعاد عموم وخصوص من وجه. لأن صحيحة لا تعاد، تشمل ما لا يؤكل وغيره من الشرائط والاجزاء، فهي من هذه الجهة أعم من موثق ابن بكير. ومن جهة اخرى هي اخص من موثق ابن بكير لأنه خاصة بفرض النسيان، بينما موثق ابن بكير عام للجهل والنسيان وخاص بما لا يؤكل، فالنسبة بينهما عموم من وجه، يجتمعان فيما إذا صلى فيما لا يؤكل نسياناً، فإن صحيحة لا تعاد تقول: صلاته صحيحة، وموثق ابن بكير يقول: صلاته فسادة. عندنا عامان من وجه، فجاءت صحيحة عبد الرحمن قلبت النسبة، \_لانه من القائلين بانقلاب النسبة\_ حيث إن صحيحة عبد الرحمن اخص من الموثق، لأن الموثق يقول: من صلى فيما لا يؤكل جهلا أو نسياناً اعاد، صحيحة عبد الرحمن تقول: ان كان عن جهل فصلاته صحيحة. خصصنا الموثق بصحيح عبد الرحمن، فصار الموثق بعد التخصيص ناظراً لفرض النسيان، فبعد ان صار بعد التخصيص ناظراً لفرض النسيان، انقلبت النسبة بينه وبين صحيحة لا تعاد من العموم والخصوص من وجه إلى العموم والخصوص المطلق، فاصبحت الموثقة الموثقة اخص مطلقا من صحيحة لا تعاد فخصصت بها.

فالنتيجة: ان الصلاة فيما لا يؤكل نسياناً موجبة لفساد الصلاة. فإذن فبلحاظ هذا الحكم الثانوي الذي بيّناه يكون مفاد الموثق جملتين تأسيسيتين:

الجملة الاولى: ان الحكم بالعنوان الأولي مانعية ما لا يؤكل.

الجملة الثانية: أن الحكم بالعنوان الثانوي وهو من صلى فيما لا يؤكل نسياناً فإن صلاته فاسدة ولا تشمله صحيحة لا تعاد. فكيف يقال: بأن هذا يلزم اللغوي.

إذن بالنتيجة: لا دلالة في موثق ابن بكير على الشرطية، مدلولها المانعية وإنما الجملة الثانية بيان لمجعول ثانوي. فافهم وتدبر.

92

### 93

ذكرنا فيما سبق: ان المحقق النائيني (قده) في (رسالة اللباس المشكوك) افاد: بانه لو سلمنا أن موثق ابن بكير متضمن لظهورين: ظهور في مانعية ما لا يؤكل وظهور في شرطية ما يؤكل، فإنه نظرا لتدافع هذين الظهورين تصبح الموثقة مجملة فتسقط عن الحجية. وسيدنا (قده) اصر على انه لو انعقد هذان الظهوران فليس بينهما تدافع بلحاظ ان مصب الشرطية هو الساتر ومصب المانعية ما يستصحبه المكلف سواء كان ملبوسا ام محمولاً، فلا تنافي بين الظهورين على فرض انعقادهما.

ونحن قد قررنا فيما سبق تمامية ما ذكره المحقق النائيني وانه اساسا لا ينعقد في الجملة الثانية ظهور في الشرطية، باعتبار ان ظاهر السياق أنها تفريع على الجملة الاولى فلا يتصور بعد كونها تفريعا ان ينعقد لها ظهور في الشرطية مقاوم ومدافع لظهور الاولى في المانعية، فإن هذا خلف التفريع. بل مع غمض النظر عن ذلك مقتضى احتفاف الكلام بما يصلح للقرينية عليه أن لا ينعقد في الجملة الثانية ظهور في الجملة الشرطية.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) في (12، ص221) قال: بان لنا وجها في نفي استفادة الشرطية من الموثقة لم يتعرض له الاعلام كالمحقق النائيني والعراقي. وبيان هذا الوجه: يعتمد على مقدمات ثلاث:

المقدمة الاولى: أن الجملة الثانية مشتملة على اسم اشارة وضمير، حيث قال: (لا تقبل تلك الصلاة، حتى يصليها في غيره مما احل الله اكله).

والسؤال حينئذٍ: بان اسم الاشارة والضمير هل هما راجعان الى الطبيعي ام الى النوع؟ ام الى الشخص؟ واذا كان راجعين الى الشخص، فهل هو بلحاظ تمام خصائصه ام مع الغاء بعض خصائصه؟ فهنا اقسام اربعة:

القسم الاول: أن يقال: بأن الإشارة ومرجع الضمير هو الطبيعي (اي طبيعي الصلاة).

القسم الثاني: ان يقال: بان اسم الاشارة ومرجع الضمير يعود الى النوع، (صلاة الظهر، صلاة العصر).

القسم الثالث: ان يقال: بانهما يرجعا الى الشخص (اي شخص الصلاة التي وقعت فيما لا يؤكل) حيث قال: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فاسدة لا تقبل تلك الصلاة) ، يعني تلك الصلاة التي وقعت فاسدة حتى يصليها في غيره.

القسم الرابع: ان نقول: ان اسم الاشارة راجع الى تلك الصلاة الشخصية لكن مع الغاء بعض خصائها وهي خصوصية وقوعها فيما لا يؤكل. فهنا اقسام اربعة متصورة بدوا في مرجعي اسم الاشارة والضمير.

المقدمة الثانية: قال بانه: هل يمكن استفادة الشرطية على جيمع الاقسام الاربعة أم على بعضها دون بعض.

نأتي الى القسم الاول: هو رجوع اسم الاشارة والضمير الى الطبيعي.

بان يقال: لا يقبل الطبيعي ، لا يقبل طبيعي الصلاة حتى يوجد الطبيعي في غير مما احل الله اكله. فلو كان مرجع اسم الاشارة والضمير الى الطبيعي لكانت الرواية ظاهرة في الشرطية. فهو يقول: الطبيعي اصلا لا يصح الا اذا اوقع المكلف هذا الطبيعي فيما يحل اكله. فهذا ظاهر في شرطية ما يحل اكله.

القسم الثاني، هو ان يقال: ان مرجع اسم الاشارة والضمير الى النوع او الصنف، فكأنه قال: لا تقبل صلاة الظهر او لا تقبل صلاة جامعة للشرائط منه حتى يوقع هذا النوع فيا احل الله اكله، وحينئذ تكون دالة على الشرطية. فعلى هذين القسمين تتم استفادة الشرطية.

اما على القسم الثالث: فهو اصلا غير معقول في نفسه حتى نبحث هل هو مفيد في الشرطية ام لا؟ لان القسم الثالث يقول: ان تلك الصلاة الخارجية التي وقعت فيما لا يؤكل، فكيف يمكن ان يقال: ان هذه الصلاة التي وقعت خارجا فيما لا يؤكل لا تصح الا اذا اوقعت فيما يؤكل، وهذا لازمه اجتماع الضدين وانقلاب للشيء عما وقع عليه وبالتالي هذا الفرض اصلا في نفسه غير معقول، حتى نبحث هل يستفاد منه الشرطية او غيرها. إذن تصل النوبة الى:

القسم الرابع: وذلك بعود اسم الاشارة الى الشخص لكن لا بتمام خصائصه بل بإلغاء هذه الخصوصية وهي خصوصية وقوعه فيما لا يؤكل، فنقول: انظر للشخص بالنظارة لكن اجعل جزء من النظارة اليه حاجب، فأنت عليك ان تنظر الى الشخص نفسه، لا طبيعي الصلاة ولا نوع الصلاة، بل الصلاة التي وقعت خارجاً لكن لا تنظر اليها بتمام خصائصها ومنها وقوعها فيما لا يؤكل، حتى لا يرد محذور انقلاب الشيء عما وقع عليه، بل قل: تلك الصلاة التي وقعت لا تصح حتى يكون الساتر فيها مما يؤكل. وهذا امر معقول، وبناء على هذا الامر المعقول لا تتم استفادة الشرطية. لانه بعد ان قرر في صدر الرواية المانعية وقال: (ان الصلاة في وبر كل شيء فاسدة) يعني ان ما لا يؤكل مانع، لا لموضوعية في الشرطية بل لأجل التخلص من المانع.

فبعد المفروغية عن ظهور صدر الرواية عن المانعية مقتضى ذلك ان هذه الفقرة الثانية وان كانت ظاهرة في رجوع اسم الاشارة الى الشخص، اي الصلاة التي وقعت خارجاً لكن لا بلحاظ وقوعها فيما لا يؤكل كي يقال: بان اشتراط ما يؤكل فيما وقع فيما لا يؤكل لازمه الجمع بين الضدين وانقلاب الشيء عما وقع عليه، بل بما هي شخص لكن لا بلحاظ وقوعها فيما لا يؤكل، فيقال: هذه الصلاة التي وقعت منك لا تصح منك حتى تكون فيما يؤكل، لا لموضوعية فيما يؤكل، بل لأجل التخلص مما ذكر في صدر الرواية من مانعية ما لا يؤكل.

قال: الثالث: ان يتكون اشارة الى شخص الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل، لكن لا بما انها شخص خارجي وقع فيما لا يؤكلن لاستحالته في هذا المعنى كما عرفت، بل بما انه واقعة في حيواني، كأنه قال: لا تقبل تلك الصلاة الواقعة في لبس حيواني حتى تكون فيما يؤكل منه لا مطلقا، بإلغاء الخصوصية الشخصية وتجرديها عن كونها واقعة فيما لا يؤكل.

ثم قال: وعلى هذا الاحتمال \_الذي قلنا نحن انه امر معقول\_ فلا ظهور لها في الشرطية ضرورة ان الصلاة في الحيواني، \_بعد فرض ان المشار اليه هو الصلاة الواقعة في لبس حيواني\_ تنقسم الى قسمين: مأكول وغير مأكول، وبعد ان حكم الإمام بالصدر بمانعية غير المأكول وبطلان الصلاة من جهة الاقتران بالمانع فلا محالة تكون الصحة في هذه الجملة منوطة بالوقوع في المأكول لكن لا بما هو كذل بل فراراً من المانع.

المقدمة الثالثة: \_الكلام كان كله ثبوتاً، لو كان اسم الاشارة الرجوع الى الطبيعي لاستفيدت الشرطية، ولو كان اسم الاشارة راجعا الى النوع لاستفيدت الشرطية، ولو كان اسم الاشارة ظاهرا الى اسم الشخص بتمام خصائصه لكان المعنى غير معقول، ولو كان اسم الاشارة راجعا الى الشخص لا لتمام خائصه لكان معنى معقولا ولا يستفاد منه الشرطية. هذه كلها احتمالات ثبوتية.

الآن يريد ان يعين في المقدمة الرابعة، هذا القسم الرابع: وهو ظاهر هذه الجملة، وهو قوله: (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصليها في غيره). ظاهر الجملة: هو الرجوع الى نفس الشخص لكن لا بما هو واقع فيما لا يؤكل، بل بما هو واقع في حيواني. ما هو وجه الظهور؟

قال (ص222): وليس خفي ان هذا الاحتمال هو الاقرب الاشارة \_لان هنا اشارة والمشار اليه يجب ان يكون متشخصاً\_ فإن اسم الاشارة فرع مشار اليه متشخص، اذن فتجريد المشار اليه لكل خصوصية وحمله على الطبيعة المطلقة كما في القسم الاول او حمله على نوع منها كما في القسم الثاني بلا مقتضٍ، لان الضرورات تقدر بقدرها، والمقدار اللازم لنا تجريده عن الخصوصية الشخصية وهي الوقوع فيما لا يؤكل، لأنّ هذه الخصوصية لو تحفظنا عليها للزم امتناع الاشارة اليه لان لازمه الانقلاب وهو محال، فتلغى هذه الخصوصية، ويتحفظ على ما عداها من الخصوصيات منها: خصوصية وقوع الصلاة في الحيواني المفروض في السؤال.

بل ان حصر الصحة فيما اذا وقعت في المحلل، يقتضي ذلك، \_يعني يقتضي النظر الى صلاة واقعة في لبس حيواني، لان الصلاة الواقعة في لبس حيواني هي المنحصرة اما في محلل او محرم، واما اذا نظرت لطبيعي الصلاة او الى نوع الصلاة لم يكن منحصرا في المحلل او المحرم، فالحصر نفسه حيث قال: (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصليها في غيره) هذا الحصر نفسه شاهد على النظر الى الصلاة الشخصية المجردة عن خصوصية الوقوع فيما لا يؤكل، لان هذه هي التي تنحصر فيما يؤكل وما لا يؤكل. والا فيمكن فرض الصحة \_لو نظرنا الطبيعي\_ بان تقع في اللباس المتخذ من النبات فلا يكون الحصر حاصراً، وعليه فلا دلالة في الذيل على الشرطية اصلا حتى يتعارض به الصدر ويتحقق الاجمال من جهة تصادم الظهورين بل هي صدرا وذيلا ظاهرة في المانعية.

**ويلاحظ على ما افيد:**

أولاً: أنه متى ما تم تجريد الشخص عن خصوصية من خصوصياته، لم يكن هو الشخص، لأن الشخص بتمام مشخصاته ومفرداته، فمتى ما الغيت خصوصية من خصوصياته وقلنا الملحوظ ليست الصلاة الواقعة فيما لا يؤكل بهذه الخصوصية بل بإلغاء هذه الخصوصية، بل بإلغاء هذه الخصوصية، بل الملحوظ صنف من هذه الاصناف، وهي الصلاة الواقعة في لبس حيواني. فالصلاة الواقعة في لبس حيواني صنف وليس شخصا كي نقول: بان المشار اليه شخص لكن لا بتمام خصائصه بل بإلغاء بعض خصائصه، وحينئذٍ لو كان اسم الاشارة يقتضي ان يكون المشار اليه متشخصا لو كان كذلك ان هذا لا يجتمع مع كون المشار اليه هو الصنف، اي الصلاة الواقعة في لبس حيواني.

ثانياً: لا موجب لفرض ان المشار اليه متشخصاً، بل يكفي ان يكون ملحوظا في الذهن اي مستفادا من الكلام السابق، فعندما يقال: (الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فاسدة لا تقبل الصلاة) ليس بالضرورة ان يكون المشار اليه امرا متشخصا، فإن اسم الاشارة يعني ان المشارة اليه موجود في الكلام السابق، هذا معناه، لا ان المشار اليه هو المتشخص، ويكفي كونه موجودا في الكلام السابق تصيده وانتزاعه ولو بانتزاع النوع او الصنف.

ثالثاً: بان تردد المشار اليه بين مشار اليه يقتضي رفع جميع الخصوصيات ومشار اليه يقتضي حفظ بعض الخصوصيات ليس من القرائن النوعية العرفية التي توجب ظهوره في كون المشار اليه الشخص مع الغاء بعض خصائصه فهذا ليس من مولدات ومحققات الظهور.

ثم افاد (قده) بان هناك وجها اخر لاستفادة الشرطية لا نحتاج الى الكلام الذي قلناه: وهو: ان الامام في آخر الموثق قال: (فإن كان مما يؤكل لحمه فالصلاة في شعره ووبره وروثه وألبانه جائز، وإن كان غير ذلك مما قد نهيت عن اكله وحرم عليك اكله فالصلاة في كل شيء منه فاسد).

فان اسناد الصلاة الى الوقوع فيما نهي عنه وزجر عنه كالصريح في المانعية. فكأنه يريد ان يقول (قده) أن الرواية صدرا وذيلا ظاهرة في المانعية، فلم تبق الا فقرة بينهما يدعى ظهورها في الشرطية، لكن مع سبقها ولحوقها بما هو ظاهر في المانعية يكون السياق قرينة صارفة عن ظهورها في الشرطية فلا يستفاد منها إلا ان اشتراط ما يحل إنما هو للفرار من المانع لا لموضوعية في الشرطية.

فيكون ذلك قرينة على ان الجواز المعلق على كون الحيوان محلل الاكل، في قوله في الفقرة السابقة على هذه الفقرة (فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة وفي وبره وبوله وشعره وروثه وألبانه وكل منه جائز) هذا الجواز انما هو من جهة فقد المانع لا شرطية الوقوع في محلل الاكل.

إنّ الرواية اشتملت على فقرتين ظاهرتين في المانعية وفقرتين ظاهرتين في الشرطية، كما ان قوله: (لا تقبل تلك الصلاة حتى) ظاهرة في الشرطية في نفسها، كذلك قوله: (فان كان مما يؤكل لحمه فالصلاة فيه جائزة)، ايضا ظاهرة في الشرطية. فتحكيم الفقرات الظاهرة في المانعية على الفقرات الظاهرة في الشرطية يحتاج الى قرينة وشاهد.

اذن فلا مخلص الا كلام النائيني (قده) حيث اتكأ على ان هذه الجمل خبر ثاني او متفرعة على ما سبقها، وقرينة التفريع هي الشاهد والقرينة على ان مفادها من باب التخلص من المانعية لا لبيان الشرطية ابتداءً.

**فتلخص بذلك:**

أنّ الصحيح هو استفادة المانعية من الموثق (موثق ابن بكير) وغيره.

**الجهة السادسة: (ص224)** قال: لو وصلت النوبة للاصل العملي. بمعنى انه لم يقم عندنا دليل على الشرطية او المانعية، لكننا نعلم بأن احدهما مجعول لا محالة. فإما المجعول شرطية ما يؤكل او المجعول مانعية ما لا يؤكل، فما هو مقتضى الاصل؟

نأتي الى كلام المحقق النائيني (ص89، فوائد الاصول، ج4) بعنوان (تذييل).

قال: اذا دار الامر بين شرطية شيء ومانعية شيء آخر، كما اذا لم ندري هل ان ما يؤكل شرط ام أن ما لا يؤكل مانع، فهنا صورتان: الصورة الاولى: ان يكون المقام من الضدين الذين لا ثالث لهما. كما اذا شك ان الجهر شرط ام الاخفات مانع، ولا واسطة بين الجهر والاخفات في القراءة، فإن القراءة اما جهر وإما اخفات، فاذا دار امر القراءة الواجبة بين شرطية الجهر او مانعية الاخفات فقد دار الامر بين ضدين لا ثالث لهما.

الصورة الثانية: ان يكون بينهما ثالث، كما اذا شككنا هل ان الشارع اوجب السورة بعد الفاتحة بشرط الوحدة، يعني ان كانت السورة واجبة فهي واجبة بشرط الوحدة؟ ام أن الشارع جعل القِران مانعاً؟ فهو يقول: السورة غير لازمة لكن اذا اردت ان تقرأ سورة بعد الفاتحة فلا تقرنها بسورة اخرى، فيدور الامر بين شرطية الوحدة في السورة او مانعية القران، وهذان لهما ثالث، وهو ان لا يقرأ السورة من الاساس.

ما هو الحكم في كلتا الصورتين؟

فيقول المحقق النائيني (قده) اذا علمنا اجمالاً إمّا بجزئية بشرط الوحدة او مانعية القران فهذا العلم الاجمالي منحل الى علم تفصيلي بأن القران مبطل على كل حال، لانه متى ما قرأ سورتين بعد الفاتحة فقد احرز بطلان صلاته، لأنه إن كان الواجب سورة بشرط الوحدة فقد اخل بالشرط، وان كان المجعول مانعية القران فقد ارتكب المانع. إذن هناك علم تفصيلي بمبطلية القران على كل حال وشك بدوي في شرطية السورة، فيجري البراءة عنه، والنتيجة: لا يقرأ السورة. إذن هذا العلم الاجمالي منحل.

الكلام في الصورة الاولى: وهما الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما اذا دار الامر بين الجهر والاخفات. فلنفرض اني الولد الاكبر والمسؤل عن قضاء ما فات عن ابي، قام الولد الاصغر وصلى، وانا لا ادري ان القراءة مشروطة بالجهر او أن الاخفات مانع حتى اجتزأ بصلاته ام قضاءه ام لا؟ فما هو مقتضى الوظيفة؟

راجعوا كلام المحقق النائيني في فوائد الاصول ، (ص89)

### 94

ذكرنا سابقا: أنّ المحقق النائيني (قده) أفاد: إذا دار الامر بين جزئية شيء ومانعية آخر، فإن لهذا البحث صورتين:

الصورة الاولى: ان يدور الامر بين الضدين اللذين لهما ثالث. كما إذا لم ندري هل ان الواجب في الصلاة السورة بشرط الوحدة؟ أو ان القران بين السورتين مانع من صحة الصلاة من دون وجوب السورة.

فهنا افاد المحقق النائيني: بأن هذا ينحل الى علم تفصيلي بمبطلية القران فمن اتى بسورتين في صلاته فسدت صلاته اما لأن القران مانع أو لانه اخل بشرط الوحدة.

فهناك علم تفصيلي بمبطلية القران وشك بدوي في جزئية السورة. فيجري البراءة عن جزئية السورة.

ولكن هذا الذي افاده المحقق اشكل عليه المحقق العراقي في (رسالة اللباس المشكوك) بإشكالين تعرض لهما في (ص134):

وملّخص كلامه: أنّ هناك إشكالين على المحقق:

الإشكال الاول: إن دعوى انحلال العلم الاجمالي اما بجزئية السورة بشرط الوحدة أو مانعية القران بعلم تفصيلي بـلابدية ترك القران، وشك بدوي في جزئية السورة بشرط الوحدة، هذه الدعوى ممنوعة. والسر في ذلك:

إنّ العلم الاجمالي متعلق بحكم شرعي ولا ندري هل هذا الحكم الشرعي هو عبارة عن جزئية السورة بشرط الوحدة أو مانعية القران؟ فبما أن العلم الإجمالي متعلق بحكم شرعي فلا يتصور انحلاله حقيقة الا بعلم تفصيلي بالحكم الشرعي لا بعلم تفصيلي بشيء اخر ، فهنا يقول المحقق النائيني: ان ما علمنا به تفصيلا ان القران لا بد من تركه. ولكن هذا ليس بحكم شرعي، انه ان كان القران مانعا واقعا فلابد من تركه شرعا، لانه مانع، واما إذا لم يكن القران مانعا وانما الواجب في الواقع هو السورة بشرط الوحدة، فلابد من ترك القران لا شرعا بل عقلاً، لأن الحكم هو جزئية السورة بشرط الوحدة فلكي نحقق هذا الواجب عقلا فلابد من ترك القران، اذن لم نعلم تفصيلا بالحكم الشرعي حتى ينحل العلم الاجمالي حقيقة، وإنما لما علمنا بأن الواجب إما السورة بشرط الوحدة أو ان القران مانع، قلنا بأن القران لابد من تركه، اما لانه مانع أو لانه فاقد للشرط، لكن لابد من تركه عقلا أم شرعا؟

على احد التقديرين وهو ان القران مانع واقعاً، لابد من تركه شرعاً، ولكن على التقدير الاخر وهو ان الواجب السورة بشرط الوحدة: لا يجب ترك القران شرعاً لأنه ليس مانعاً وإنما يجب تركه عقلاً تحقيقا للشرط، فلم نعلم تفصيلا بالحكم الشرعي وانما علمنا باللا بدية الاعم من كونها لابدية عقلية أو شرعية. فكيف تدعي الانحلال؟

ولكن يمكن الجواب عن ذلك:

بأن المقصود بنظر المحقق النائيني (قده) العلم التفصيلي بحكم شرعي، لا العلم التفصيلي بلابدية العلم من الشرعية والعقلية. بيان ذلك:

ان كان الحكم الواقعي هو مانعية القران إذن فالقران مفسد للصلاة، وإن كان الحكم الواقعي هو شرطية أو قل: جزئية السورة بشرط الوحدة، فالقران مفسد للصلاة أم لا؟ مفسد للصلاة، إذن نحن نعلم بمفسدية القران للصلاة على كل حال، وهذا علم بالمفسدية الشرعية، نعلم بأن القران مفسد للصلاة على كل حال، أي نعلم بأن الشارع يحكم بفساد الصلاة سواء كان القران مانعا أو كان الواجب السورة بشرط الواحدة.

نعلم بأن الشارع حكم بأن هذه الصلاة فاسدة. فالعلم الإجمالي بمانعية القران أو جزئية السورة بشرط الوحدة ينحل الى تفصيلي بحكم الشارع بفساد الصلاة على كل حال عند القران وهذا كافٍ، ويحصل لنا شك بدوي في جزئية السورة بشرط الوحدة فيصح ان نصلي بلا سورة.

الاشكال الثاني: \_وتبناه سيد المستمسك أيضاً في فروع العلم الاجمالي\_: وهو لدينا علم اجمالي اما بأن السورة واجبة بشرط الوحدة أو القران مانع، تولد من هذا العلم الاجمالي علم تفصيلي بأن القران مفسد، هذا العلم التفصيلي متولد من العلم الاجمالي إذ لولا علمنا الاجمالي بأن السورة واجبة بشرط الوحدة أو القران مانع، لما حصل علم تفصيلي بأن القران مفسد على كل حال. فيقال: بما ان العلم التفصيلي متولد من العلم الاجمالي فهو متأخر عنه رتبة تأخر المعلول عن العلة، فاذا كان العلم التفصيلي متأخر رتبة لأنه متولد منه فلا يعقل ان تكون منجزية العلم التفصيلي موجبة لحل منجزية العلم الاجمالي، إذ المتأخر رتبة لا يؤثر فيما هو المتقدم، فكيف يعقل ان العلم التفصيلي المتأخر رتبة عن العلم الاجمالي انه تولد منه؟ أم ان تكون منجزيته حلّاً لمنجزيته للعلم الاجمالي، وهل هذا الا تأثير المتأخر في المتقدم وتأثير المعلول في العلة وهو محال ممتنع.

الجواب: أن العلم الاجمالي إذا حصل ترتب عليه اثران في عرض واحد، الاثر الاول: منجزيته، لأن العلم الاجمالي منجز. الاثر الثاني :العلم التفصيلي. العلم الاجمالي بأنني نذرت زيارة الحسين والمشي اليها أو نذرت خصوص الزيارة؟ ولم انذر المشي اليها؟

أنا لدي علم اجمالي اما نذرت الزيارة والمشي أو نذرت خصوص الزيارة؟ هذا العلم الاجمالي ترتب عليه أثران في عرض واحد: انه منجز، وانه يتولد منه علم تفصيلي بأنني نذرت الزيارة على كل حال. فالعلم التفصيلي لا متأخر رتبة عن المنجزية متأخر رتبة عن العلم الاجمالي لا أنه متأخر رتبة عن منجزية العلم الاجمالي بل هو في عرضها، فهذا العلم الاجمالي ترتب عليه اثران: العلم التفصيلي المتولد منه، ومنجزيه وهما في عرض واحد. فلو قلنا: كما يقول النائيني: أن هذا العلم التفصيلي منجز أيضاً، منجزيته هادمة لمنجزية العلم الاجمالي.

إن قلت: بأن هذا يلزم منه تأثير المتأخر في المتقدم.

قلنا: المتأخر نفس العلم التفصيلي عن نفس العلم الإجمالي، لا أنّ منجزية العلم التفصيلي متأخرة رتبة عن منجزية العلم الإجمالي كي يرد اشكال تأثير المتأخر رتبة. الا ان تقولوا: ما تأخر عن مساوي شيء فهو متاخر عن ذلك الشيء، مثلا: إذا افترنا بين (أ) و(ب) مساواة، و(ج) متاخر رتبة عن (أ) فهل يلزم من ذلك ان يكون (ج) متأخرا عن (ب)، المتأخر عن المساوي لشيء ليس متأخراً عن ذلك الشيء بدليل : ان وجود المعلوم متاخر رتبة عن وجود المعلول متأخر عن وجود العلة، ووجود العلة مساوٍ لعدمها لأن وجود العلة وعدمها في عرض واحد، فوجود المعلوم متأخر رتبة عن وجود العلة، لكنه ليس متأخراً رتبة عن عدم العلة، فالمتأخر رتبة عن مساوي شيء لا يكون متأخرا رتبة عن مساويه.

فإذن هذا الاشكالان من المحقق العراقي محل تأمل.

هذا تمام الكلام في الصورة الاولى وهي: دار الامر بين الشرطية والمانعية في الضدين اللذين لهما ثالث.

الصورة الثانية: ما إذا دار الامر بين الشرطية والمانعية في الضدين اللذين لا ثالث لهما، كما إذا دار الامر القراءة في الصلاة بين شرطية الجهر أو مانعية الاخفات، ولا يوجد ضد ثالث، فهي اما جهرية واما اخفاتية.

فهنا ذكر المحقق النائيني في (فوائد الاصول، ج4، ص91) مطلبين:

المطلب الاول: ان هذا العلم الاجمالي غير منحل، العلم الاجمالي في الصورة السابقة، لأن نكتة الانحلال ان يحصل علم تفصيلي بأثر وشك بدوي في أثر آخر، فلا يكفي العلم التفصيلي بل لابد من ركنين حتى يحصل الانحلال علم تفصيلي بأثر وشك بدوي في أثر آخر.

وإلا لو حصل لنا علم تفصيلي بأثر لكن لم يحصل لنا شك بدوي بأثر آخر لم ينحل حتى مع وجود العلم التفصيلي. ففيما سبق: لما علمنا اما السورة واجبة بشرط الوحدة أو القران مانع، حصل لنا علم تفصيلي بأثر وهو مفسدية القران، وشك بدوي في اثر آخر وهو جزئية السورة، لا ندري هي جزء اساسا أم لأن لذلك اجرينا البراءة عنها.

اما في المقام: حيث علمنا اما الجهر شرط أو الاخفات مانع، فقد يقول قائل: إذن بالنتيجة تعلمون ان الاخفات مفسد على كل حال، إذا علمتم بأن الجهر شرط أو الاخفات مانع، لا محالة الاخفات مفسد اما لانه مانع اما لانه ترك شرط وفقد شرط؟ فكيف لا يحصل انحلال؟ يقول: لا، ما هو الاثر الثاني الذي نشك فيه كي يحصل الانحلال؟ تقولون شرطية الجهر.

الجواب: ما هو الاثر المترتب على شرطية الجهر حتى ننفيه بالبراءة؟

مفسدية الاخفات، لانه لو كان الجهر شرطا لكان الاخفات مفسدا لانه فقد شرط، والحال بأننا نعلم من الاول بأن الاخفات مفسد، فكيف نجري البراءة عن اثر هو معلوم تفصيلاً، فإذا دار الامر بين شرطية الجهر أو مانعية الاخفات، أجرينا البراءة عن مانعية الاخفات، يعني نخفت. اجرينا البراءة عن شرطية الجهر يعني نخفت، فأثر البراءتين واحد، لا يوجد لدينا اثران نعلم تفصيلا بأحدهما ونشك بدواً في الآخر بل اثر الشكين واحد، فإن اثر الشك في مانعية الاخفات ان نجري البراءة عن المانعية ونخفت، وأثر الشك في شرطية الجهر ان نجري البراءة عن شرطية الجهر ونخفت. فبما ان اثر الشكين واحد واثر البراءتين واحد اذن لا يوجد اثران علمنا تفصيلاً بأحدهما وشككنا بدوا في الاخر كي يحصل الانحلال. لذلك نقول: المانعية في القران معلومة تفصيلا، مفسدية القران معلومة تفصيلا، هذا اثر معلوم تفصيلا، وهنا اثر آخر مشكوك بدوا وهو جزئية السورة، فنجري البراءة عن جزئيته فنترك الامر من الاساس.

بينما في محل الكلام اجريتم البراءة عن مانعية الاخفات أو اجريتم البراءة عن شرطية الجهر لا اثر يترتب على ذلك الا الاخفات الذي تعلمون تفصيلاً بمفسديته.

قال في(ص89) كما إذا شك في ان السورة شرط في الوحدة شرط في الصلاة؟ يعني اصل الشك في شرطية السورة، لكنه لو كانت شرطا لكانت بشرط الوحدة، هل ان السورة بشرط الوحدة شرط في الصلاة أم ان القران مانع، فإنه يمكن خلو الصلاة عن السورة والقران فتكون الصلاة بلا سورة واسطة بينهما. هذا المطلب الاول.

فقال المحقق النائيني (قده) : إذا نظرنا الى المطلب هكذا فلا انحلال، يعني منجزية العلم الاجمالي ومنجزية العلم الاجمالي ان نأتي بالجهر، فإننا إذا علمنا إما بشرطية الجهر أو مانعية الاخفات والمفروض ان العلم الاجمالي لا ينحل لأن البراءتين ليس لهما الا اثر واحد وهو معلوم تفصيلا، اذن مقتضى منجزية العلم الاجمالي أن نجهر في الصلاة.

المطلب الثاني: هناك فرق بين اثر الشرطية وبين اثر الشك في الشرطية. أثر الشرطية ان نأتي بالشرط، لكن اثر الشك في الشرطية ما هو؟ الاحراز، إذا شككنا في ان الشرط موجود أو غير موجود اثره الاحراز عقلاً، فاذا شكَّ المكلف في صلاته انها واجدة للاستقبال أم لا؟ واجدة للاطمئنان أم لا؟ اثر الشك في وجود الشرط ان يحرز الشرط. ففرق بين اثر الشرطية واثر الشك في الشرطية. فبناء على ذلك: قد يقال: بأنه صحيح محل كلامنا في الشبهة الحكمية، لا ندري ان الجهر شرط أو الاخفات مانع، هذا محل كلامنا.

لكن لو كانت لدينا شبهة موضوعية سوف يكون للشك في الشرطية اثر زائد، لو كانت شبهة حكمية محضة كما تقولون ليس فيه اثر زائد في الشرطية، أثر الشك في جعل الشرطية هو جريان البراءة، واثر الشك في جعل المانعية جريان البراءة وكلا البراءتين تؤدي الى اثر واحد معلوم تفصيلاً فلا تجري البراءتان فلا ينحل العلم الاجمالي. هذا جعلنا الشبهة حكمية محضة.

أما إذا ادخلناها في شبهة موضوعية، مثلاً: وجب على الولد الاكبر قضاء ما فات اباه، فصلى الولد الاصغر، فشك الولد الاكبر، لا ادري هل جهر في صلاته هذا الولد الاصغر؟ أم لا لم يجهر حتى يسقط الواجب عني، لانني انا المكلف عن القضاء عن الاب؟

اقول: انا الآن عندي شكان: شبهة حكمية وشبهة موضوعية، أنّا اساسا اشك هل ان الجهر شرط أم الاخفات مانع؟ ومع ذلك اشك في الموضوع ايضا، هل ان الولد الاصغر اتى بالجهر أم لم ياتي به؟ فعندي شبهة حكمية وشبهة موضوعية. اقول: ما هو اثر الشك في الشرطية على نحو الشبهة الموضوعية؟ اثره الاحراز، ان كان الجهر شرطا فلابد من احراز وجوده، بينما الشك في وجود المانع ليس له اثر لأن المانع لا يحتاج الى احراز عدمه، الشرط نحتاج الى احراز وجوده، أما المانع لا نحتاج الى احراز عدمه لجريان استصحاب عدم المانع، نشك انه اخفت في صلاته أم لم يخفت نستصحب عدم الاخفات، فبما ان المانعية لا يترتب اثر للشك في وجودها بلحاظ جريان استصحاب عدم المانع، بينما الشرطية يوجد اثر للشك في وجودها وهو لزوم الاحراز عقلاً. فبناءً على ذلك يصح ان يقال: الشرطية لها اثر زائد، ما هو اثرها الزائد، ليس اثرها في الشبهة الحكمية بل اثرها في الشبهة الموضوعية، واثر الشك فيه بالشبهة الموضوعية لزوم الاتيان، فاذا دار الامر بين الشرطية والمانعية اقول: تجري البراءة عن الشرطية بلا معارض، لأن المانعية لا اثر في الشك فيها حتى اجري البراءة، وحيث ان الشك في المانعية لا اثر له لجريان استصحاب عدم المانع فلا وجه لجريان البراءة، لأن البراءة لابد لها من اثر ننفيه في البراءة. بينما الشك في وجود الشرط حيث إن له اثراً في الشبهة الموضوعية صح اجراء البراءة عنه في الشبهة الموضوعية. فنجري البراءة عن الشرطية، والاثر هو لزوم الاحراز في الشبهة الموضوعية، فننفي لزوم الاحراز عقلا بالبراءة.

هل هذا تام أم لا؟

المحقق النائيني في فوائد الاصول قال: غير تام. وفي اجود التقريرات قال: تام. ولذلك السيد الخوئي اشكل عليه بناء على كلامه من انه تام.

### 95

ذكرنا فيما سبق: أنه إذا دار الأمر بين الشرطية والمانعية والضدين اللذين لا ثالث لهما كما إذا دار الأمر بين شرطية الجهر ومانعية الاخفات للقراءة، فهل العلم الاجمالي منجز لتعارض البراءة فيهما؟ أم انه منحل؟

وذكرنا ان المحقق النائيني في فوائد الاصول افاد مطلبين:

المطلب الاول: ان العلم الاجمالي بلحاظ نفس الشرطية والمانعية منجز، لأنه لا يوجد اثر مشكوك لأيّ منهما، فإن اثر جريان البراءة عن الشرطية (شرطية الجهر) جواز الاخفات، مع اننا نعلم بأن الاخفات مبطل على كل حال. وأثر جريان البراءة عن مانعية الاخفات الترخيص فيه ونحن نعلم بأنه مفسد على كل حال. فبما انه لا يوجد اثر مشكوك للشرطية والمانعية تجري البراءة بلحاظه، إذن فالعلم الاجمالي منجز.

المطلب الثاني: هل العلم الاجمالي ينحل لا بلحاظ اثر الشرطية والمانعية، بل بلحاظ اثر الشك في الشرطية والمانعية.

ففي هذا المطلب الثاني قال: قد يقال: بأن العلم الاجمالي منحل بلحاظ اثر الشك في الشرطية والمانعية. فقال في (فوائد الاصول) بأنه يعتبر في جريان حديث الرفع عن المشكوك ان يكون الرفع امتنانياً، أو لا اقل ان المرفوع ذو ثقل وكلفة، وهذه الميزة موجودة في المقام، فبلحاظ المانعية ليس في الرفع توسعة ولا امتنان، ولكن بلحاظ الشرطية يوجد في الرفع توسعة وامتنان.

وبيان ذلك: انه إذا شك على نحو الشبهة الموضوعية في وجود المانع كما اننا لا ندري هل ان الولد الاصغر حينما قضى عن ابيه اخفت في الصلاة أم لا؟ فعلى فرض ان الاخفات مانع فيشك في وجود المانع، فحينئذ جريان البراءة عن المانعية ليس فيه توسعة وليس فيه امتنان، لان المكلف على كل حال سيجري استصحاب عدم المانع، فهو من جهة المانع ليس فيه ثقل حتى تجري البراءة لرفع ذاك الضيق والثقل، لأنه متى شك في وجود المانع جرى استصحاب عدم وجوده،

اما بلحاظ الشرطية لو شك ان الولد الاصغر حينما صلى هل صلى بجهر أم لا؟ واحتملنا ان الجهر شرط فحينئذ بناء على ان الجهر شرط فلابد من احراز وجود هذا الشرط عقلاً.

إذن بالنتيجة: للشك في الشرطية اثر ذو كلفة، بخلاف اثر الشك في المانعية فليس ذا كلفة، لان الشك في المانعية مجرى لاستصحاب عدم المانع، بينما الشك في الشرطية ذو كلفة وذو ثقل، فبما ان اثره ذو كلفة وثقل شملته أدلة البراءة ومنها حديث الرفع الوارد في ر رفع ما فيه ثقل أو ما كان رفعه رفعا امتنانيا.

لأجل ذلك نقول (نرجع للشبهة الحكمية) نقول: إذا دار الأمر بين جعل الشرطية للجهر أو المانعية للاخفات فالعلم الاجمالي ليس منجزا، لانه وان تعارضت البراءة عن المانعية مع البراءة عن الشرطية، لكن يوجد للشرطية أثر ذو ثقل وكلفة بلحاظ الشبهة الموضوعية، فحيث ان للشرطية اثرا ذا كلفة وضيق بلحاظ الشبهة الموضوعية وليس للمانعية هذا الاثر جرت البراءة في الشرطية بلا معارض، فانحل بها العلم الاجمالي.

ثم أجاب عن ذلك: في (فوائد الاصول، ص92): قال يعتبر في جريان حديث الرفع قيدان لا قيد واحد.

القيد الاول: كما ذكر في الاشكال أن يكون الرفع امتنانياً، بحيث يرفع الاثر ذو الاثر والضيق فيرفع.

القيد الثاني: أن يكون المرفوع مجعولاً شرعيا لأن الرفع شرعي فلابّد أن يكون مقابل الوضع الشرعي، فما يقبل الوضع شرعا هو الذي يقبل الرفع شرعاً، وحيث ان هذا الاثر وهو انه إذا شك في الشرطية فلابد من احراز الشرط، ليس اثرا شرعيا وانما هو اثر عقلي وهو نفس حكم العقل بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني. فهذا الحكم وان كان فيه حكم وضيق الا انه ليس بيد الشارع وضعه كي يكون بيد الشارع رفعه، فلا يشمله حديث الرفع من هذه الجهة، وان كان في الرفع امتنان وتوسعة، اما ان المرفوع ليس مما بيد الشارع وضعه كي يكون مما بيد الشارع رفعه.

فإن قلت: فلنرفع وجوب الاحتياط شرعاً، فلنقل المرفوع هو امر الشارع بالاحتياط، بأن يقول الشارع: إذا شككت في وجود الشرط فاحتط، نحتمل ان الشارع امرنا بالاحتياط فنرفع هذا الوجوب الشرعي.

قال: بأن هذا الوجوب الشرعي على فرضه وجوب طريقي لحفظ الواقع، وهذا الوجوب الطريقي موضوعه الشك فكيف يرفع في حال الشك، فإنه إذا كان موضوعه الشك صار فعليا بفعلية الشك، اي بمجرد ان نشك هل ان الشرط موجود أم لا فنفس الشك موضوع لأمر الشارع بالاحتياط، فإذا كان موضوع الشك والشك فعلي صار الأمر بالاحتياط فعلياً ومع فعليته فلا يكون قابلا للرفع لان القابل للرفع المشكوك لا الفعلي بفعليته موضوعه.

إذن بالنتيجة: حديث الرفع لا يشمل حكم العقل، إذ ليس بيد الشارع وضعه، كي يكون بيد الشارع رفعه، ولا يشمل وجوب الاحتياط شرعاً لانه فعلية بفعلية موضوعه وهو الشك فكيف يكون قابلاً للرفع؟ هذا في جوابه عن الإشكال.

أما كلامه في (اجود التقريرات، ص261،ج2): بنى على جريان ادلة البراءة ومنها حديث الرفع في المقام، فقال: بأن كلا القيدين متوفر في المقام. اما القيد الاول: وهو ان يكون الرفع امتنانيا وتوسعة فهو المفروض حاصل لان هذا الاثر وهو حكم العقل بلزوم الاحراز عند الشك في وجود الشرط أثر ذو كلفة وضيق، بخلاف اثر الشك في المانعية فليس ذا كلفة وضيق لاستصحاب عدم المانع، فكون الرفع توسعة متوفر، وكون المرفوع بيد الشارع ايضا متوفر، إذ لا يعتبر في المرفوع ان يكون حكما شرعيا إذ يكفي فيه ان يكون بيد الشارع رفعه ولو برفع منشأ انتزاعه، فما دام يمكن للشارع رفعه ولو برفع منشأ انتزاعه فإذن صح جريان حديث الرفع في المقام بلا شبهة ولا إشكال.

فإن قلت (في حاشية فوائد الاصول، ص90): يجري استصحاب الوجوب، فما الفائدة في جريان البراءة عن هذا الثقل عند الشك في وجود الشرط مع وجود الاستصحاب؟!

وبعبارة اخرى: إذا شككنا بان هذا الولد الاصغر هل جهر في صلاته أم لا؟ فنقول: لا تصل النوبة لحكم العقل بلزوم احراز الشرط، لأننا اجرينا البراءة عن الشرطية، فلأننا اجرينا البراءة عن وجوب الشرطية فلا تصل النوبة لحكم العقل بلزوم احراز الشرط.

ولكن، انتم ركزتم على حكم العقل والحال ان هناك حكما للشرع وهو استصحاب الوجوب، لأننا لا ندري هل أن هذا الفعل الصادر من الولد الاصغر يسقط التكليف عن الولد الاكبر أم لا؟ فيستصحب الولد الاكبر بقاء الأمر في حقه. فالمسالة ليست دائرة مدار حكم العقل باحراز الفراغ، كي يقال بأن حكم العقل باحراز الفراغ يمكن رفعه ولو برفع منشأ انتزاعه، بل المسالة هي ان الجاري في الشبهات الموضوعية عند الشك في وجود الشك هو استصحاب بقاء الامر.

نظير أن يشك المكلف في أن صلاته مع الطاهر أم مع النجس؟ وقد تواردت الحالتان على الثوب، مرة كان طهارة مرة كان نجس، فاستصحاب الطهارة معارض باستصحاب النجاسة، فماذا يفعل؟ فيقول مقتضى استصحاب الأمر في حقي ان أعيد هذه الصلاة.

فما هو الجواب عن ذلك؟ فنحن الآن نتكلم في الشبهة الموضوعية، إنما الاثر الملحوظ ونحن في الشبهة الحكمية هو اثر الشك في الشبهة الموضوعية. يعني قبل لا يصل الموضوع للشبهة الموضوعية رفعنا الشرطية.

إذن بالنتيجة: انما يصح اجراء البراءة الشرطية لو كان الاثر للشك في الشرطية انه حكم العقل، اما انه تبين هناك اثر معاكس وهو أن الجاري استصحاب بقاء الامر، فماذا تصنعون؟

فيظهر من كلمات المحقق: انه يقول اصلا بقاء الأمر عقلي وليس بشرعي، لأننا إذا شككنا في امتثاله شككنا في امتثال الامر، فالأمر متقيد لبّاً بعدم امتثاله فإذا شككنا في امتثاله، فبقائه عند الشك في الامتثال حكم عقلي فهو ليس الا حكم عقلي بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ اليقيني.

ولكن المقصود بهذا الاشكال استصحاب وجود الامر.

يعني كان الأمر فعليا فنستصحب بقاء فعليته. فهو استصحاب بامر شرعي وهو فعلية الامر،

نعم لكم ان تقولوا بأن هذا اصل مسببي، وذاك اصل سببي، أي ان الشك في فعلية الأمر وبقاءه مسبب عن الشك في الشرطية بلحاظ هذا الاثر، فإذا نفيت الشرطية بلحاظ هذا الاثر كان اصلا سببيا حاكما على الاصل المسببي وهو استصحاب بقاء الأمر وفعليته.

السيد الخوئي ما قبل هذا الكلام، فقال في (ج12، ص225): لكن المناقشة فيما افاده النائيني واضحة جداً، ضرورة ان نفس المانعية والشرطية المجعولين لو لوحظ كل واحد منهما بحياله فهو يتضمن كلفه وضيق، فكما ان جعل الشرطية ضيق جعل المانعية ضيق، إذ اعتبار كل منهما يرجع الى قيد مأخوذ في المأمور به، فالمأمور به اما متقيد بالشرط أو متقيد بالمانع فكلاهما متقيد والتقيد ضيق، فلا يختص الضيق في مقام الجعل بأحدهما دون الآخر، وبالتالي فالعلم الاجمالي بصدور واحد منهما (اما شرطية أو مانعية) كما هو مفروض في المقام منجز، إذ هما اعتباران متقابلان، وليس في البين قدر متيقن يقطع به، كي يشك في الزائد، فتكون المسألة من باب الاقل والاكثر، بل المسألة من باب المتباينين، لأنه لا يوجد قدر متيقن في البين.

نعم، (وهي اشارة الى الخصوصية التي ذكرها النائيني وهو ان للشرطية اثر ذو كلفة في الشبهة الموضوعية) يختص احدهما بخصوصية، وهي حكم العقل بلزوم الاحراز في مقام الامتثال، وعدم جواز الرجوع الى البراءة بناء على الشرطية دون المانعية، \_يعني هذه الخصوصية غير موجودة في المانعية\_ الا ان هذه الخصوصية اجنبية عن التشريع وغير ملحوظة في مقام الجعل اصلا، بل هي من الآثار المترتبة على الجعل بحكم العقل، ومن شؤون هذه النوع من الاعتبار وحيثياته العقلية، ولا مساس له بالشرع بوجه، فهذه الكلفة صحيح انها كلفة ولكنها كلفة عقلية محضة، ومن الواضح عدم كون الاحكام العقلية مورداً للأصول العلمية لا الشرعية ولا العقلية.

وبالجملة ان اريد نفي اصل اعتبار الشرطية فهو معارض بالبراءة عن اصل اعتبار المانعية، بعد فرض العلم الاجمالي بأحدهما، وان اريد نفي الاثر اي حكم العقل بلزوم الاحراز فهو حكم عقلي لا يكاد يرتفع بالاصل. ومما ذكرنا ظهر: انه لو شككنا في صلاة الابن الاصغر هل جهر أم اخفت وفي نفس الوقت شككنا هل ان الجهر شرط أم الاخفات مانع؟ فإن كان الجهر شرطا فلابد لنا من الاحراز وان كان مانعا استصحبنا عدم وجوده. ففي هذا المورد وهو مورد الشك في الشبهة الحكمية والموضوعية، يقول: في هذا المورد وهو مورد الشك في الشبهتين تجري اصالة الاشتغال، لان البراءة انما تجري إذا احرز ان الشك في التكليف، إذا احرزنا ان الشك في التكليف جرت البراءة، ونحن لا نحرز، إذ لعل الشك في المقام من الشك في الامتثال لا في التكليف، فما لم نحرز ان الشك في التكليف لم تجر البراءة، أو فقل: ان احتمال كون المورد من موارد الشك في التكليف، واحتمال كونه من موارد الشك في الامتثال هو شك في الامتثال لا محالة، فلا يكون مجرى للبراءة، وإنما هو مجرى للاشتغال. تم كلام السيد الخوئي.

وهذه المسألة طرقت في الاصول، فقد ذكرنا في بحث الانسداد ان صاحب الكفاية بحث هذه النقطة وهي: أن لدينا علم اجمالي بالتكاليف الواقعية، ومقتضى هذا العلم الاجمالي في حال الانسداد هو الاحتياط عقلاً، بمقتضى منجزية العلم الاجمالي، لكن حكم العقل بالاحتياط حكم حرجي ضرري إذ لا يمكن الاحتياط في تمام الشبهات، فهل تجري لا ضرر ولا حرج بلحاظ الحكم العقلي مع ان لا ضرر ولا حرج ترفع المجعول الشرعي، لان شأن لا ضرر ولا حرج الرفع، فلابد ان يكون المرفوع ما يمكن للشارع وضعه، فهل يرفع بلا ضرر ولا حرج حكم العقل بوجوب الاحتياط في تمام الشبهات رعاية للعلم الاجمالي في التكاليف.

فهناك اجيب عن هذا الاشكال بوجوه:

قالوا: هنا وجوه للجواب عن الاشكال:

الوجه الاول: كما ذكر النائيني في اجود التقريرات: ان الشرطية نفسها ترفع بلحاظ الاثر العقلي بالشبهة الموضوعية، فإن هذا الاثر وان كان عقلياً لكنه يعد من آثارها الشرعية ومن لوازم جعلها، فبما انه من آثارها الواضحة البينة ومن لوازم جعلها وان كان اثراً عقليا الا انه يصح رفع الشرطية نفسها بلحاظ هذا الاثر الواضح لها وان كان اثراً عقلياً، ولا يأتي الأمر في المانعية اذن البراءة عن الشرطية بلا مانع.

الوجه الثاني: أن المرفوع هو الوجوب الشرعي الطريقي، يعني حكم الشارع بوجوب الاحتياط، لأننا نحتمل ان الشارع يوجب الاحتياط في المقام فنرفعه. وثمرة ذلك: إذ لو كان الأمر بالاحتياط فعليا لكشف عن اهتمام الشارع بالحكم المجهول، فإذا رفعنا وجوب الاحتياط بدليل الاحتياط ثبت لنا ان الشارع لم يهتم بالحكم المجهول، وإذا ثبت ان الشارع لم يهتم بالحكم المجعول ارتفع حكم العقل، فإن موضوع حكم العقل الشك في ان الشارع مهتم بالحكم المجهول أم ليس بمهتم، فإذا انكشف عدم الاهتمام ببركة البراءة ارتفع حكم العقل.

الوجه الثالث: ان المرفوع نفس الحكم العقلي اما لان امره بيد الشارع، وإما ان مدركات العقل العملي المتعلقة بمقام العبودية كحكم العقل بقبح المعصية، كحكم العقل بقبح التجري كحكم العقل بوجوط الطاعة، هذه كلها احكام متفرعة على امر الشارع، أو لان الاحكام العقلية أو مدركات العقل العملي المتعلقة بمقام العبودية هي مما يصح رفعها ما دامت متعلقة بمقام العبودية يعني متفرعة على حكم الشارع. فالأحكام العقلية على قسمين: أحكام عقلية لا علقة لها بالشارع، فلا معنى لرفعها، واحكام عقلية متعلقة بمقام العبودية فلها علقة بالشارع، فيصح رفعها بنفس حديث الرفع.

او لما يصر عليه شيخنا الاستاذ (قده) وهو ان هذه القاعدة وهي: (ما حكم به العقل حكم به الشرع ) تجري حتى في الاحكام العقلية التي في رتبة معلولات الاحكام.

وان كان المحقق النائيني والسيد الخوئي فصلوا، قالوا: الاحكام العقلية في رتبة العلل تجري فيها قاعدة الملازمة، اما الاحكام العقلية في رتبة المعلولات فليست مجرى لقاعدة الملازمة.

الشيخ الاستاذ يقول لا فرق، صحيح ان هذا حكم عقلي، لكن بلحاظ انه مجرى للملازمة بينه وبين حكم الشارع ننفيه لينتفي حكم الشارع على طبقه.

إذن اما ان نجري البراءة عن نفس الشرطية أو نجري البراءة عن وجوب الاحتياط شرعاً أو نجري البراءة عن نفس حكم العقل، أما لان له علقة بالشارع لكونه من مدركات العقل العملي المتعلقة بمقام العبودية واما لأنه موضوع للملازمة بين ما حكم به العقل حكم به الشارع.

الوجه الرابع: ان المرفوع عدم ترخيص الشارع، (وهو جواب السيد الصدر) يقول: لأن هذه الأدلة بإطلاقها تشمل الاحكام الوجودية والأحكام العدمية، فعدم حكم الشارع حكم عدمي، فنحن لا نريد ان نرفع حكما وجوديا كي يقال ما هو، وانما نريد ان نرفع حكما عدمياً. وهو عدم ترخيص الشارع في البين، فإذا رفعنا عدم ترخيصه ثبت ترخيصه. فعلى كل حال، فهذه الشبهة معالجة بأجوبة متعددة.

وبالتالي نأتي لتطبيق الكلام على محل الكلام، وهو: إذا دار الأمر بين شرطية ما يؤكل ومانعية ما لا يؤكل. فهما من الضدين اللذين لهما ثالث حيث تصح الصلاة في القطن والكتان، فبما انهما من الضدين اللذين لهما ثالث فهما من القسم الأول الذي صرّحوا بانحلال العلم الاجمالي فيه الى علم تفصيلي بأن لبس ما لا يؤكل مفسد للصلاة على كل حال، أو فقل: أن لبس ما لا يؤكل موجب لبقاء الأمر بالصلاة على كل حال وعدم زواله، وشك بدوي في شرطية ما يؤكل، فتجري البراءة عن هذه الشرطية وهو اثر زائد ثمرته جواز الصلاة في المشكوك.

ولو فرضنا أنه من الضدين اللذين لا ثالث لهما، مع ذلك كما افاد المحقق النائيني يمكن اجراء البراءة عن الشرطية بلحاظ اثرها في الشبهة الموضوعية وهو إذا كان الثوب مشكوك لا ندري انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل. فلو كان ما يؤكل شرطا للزم احرازه، لكن بجريان البراءة عن الشرطية لا يمكن الاحراز، فيجوز الصلاة في اللباس المشكوك. فالنتيجة: هي جريان البراءة.

### 96

### الجهة السابعة:

ما تعرض له سيدنا الخوئي (ص232، ج12) بعنوان الجهة الثامنة: وهو البحث في جواز الصلاة في اللباس المشكوك وعدمه.

وقد قدم لهذا البحث مقدمة، ومحصّل هذه المقدمة:

أن بعض اعلام الأصوليين وهو المحقق العراقي (قده) افاد بأن تنقيح النتيجة من حيث جواز الصلاة في اللباس المشكوك وعدم الجواز ببركة جريان الاصول العلمية يختلف باختلاف مصب الاعتبار، وبيان ذلك:

اذا قلنا بأن ما لا يؤكل لحمه مانع من صحة الصلاة، فهل مركز هذه المانعية الصلاة؟ ام المصلي؟ ام اللباس؟ فان هذا محل بحث لديهم.

هل ان مركز التقيد: الصلاة؟ ام المصلي؟ ام اللباس؟

وهنا افاد المحقق العراقي بأنه يختلف ........... فإذا قلنا بان مركز المانعية والتقيد الاعتباري هو الصلاة نفسها كأنما الشارع قال: يعتبر في صحة الصلاة ان لا تقترن بما لا يؤكل، فمركز الاعتبار والتقيد بالعدم المعبر عنه بالمانعية ذات الصلاة، يعتبر في الصلاة ان لا تقع او ان لا تقترن بما لايؤكل، فهل ان مقتضى الاصل هو الجواز او مقتضى الاصل عدم الجواز؟

يقول هذا يختلف باختلاف حال الصلاة، فإن هناك فرضين:

الفرض الاول: ان يقع الشك في اصل حدوث الصلاة، يعني حينما حدثت الصلاة هل حدثت مع ما لا يؤكل أو مع غيره؟ فهذا الفرض ناظر للشك في أصل الحدوث، هل أن الصلاة حدثت مع ما يؤكل او مع ما لا يؤكل؟ فإذا كان الشك ناظراً لأصل وقوع الصلاة فلا يوجد اصل مؤمّن، اذ لا ندري ان الصلاة من اول ثانية من ثواني تكبيرة الاحرام هل اقترنت بما لا يؤكل ام لا؟ وليس لدينا اصل يؤمن من احد الأمرين، فبالنتيجة: مقتضى قاعدة الاشتغال احراز وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل.

الفرض الثاني: ان يقع الشك في الطروّ، بمعنى اننا صلينا في غير ما لا يؤكل، لكن نشك هل طرأ ما لا يؤكل على الصلاة في اثنائها ام لا؟ فهنا يوجد اصل مؤمن وهو استصحاب عدم طرو ما لا يؤكل، او بعبارة ادق: استصحاب عدم اقتران الصلاة بما لا يؤكل، فهذا الاستصحاب بنفسه منقح لصحة الصلاة.

وإن كان في عبارة السيد الخوئي في عبارة المقرر في تقرير كلامه يوجد اشكال، حيث قال في (ص232):

وما لو طرأ عليه في الاثناء (لو شككنا فيما طرأ عليه) فيحكم بالصحة في الثاني (يعني في حال الشك في الطرو) للشك في عروض المانع بعد ان كانت الصلاة خالية عنه، فتستصحب الصحة ويدفع المانع المشكوك حدوثه بالاصل)

فان ظاهر هذه العبارة ان السيد (قده) يجري اصلين، اولا استصحاب صحة الصلاة، وثانيا: دفع الشك في طروا المانع باستصحاب عدم طروه، والحال بانه لا حاجة في اثبات صحة الصلاة الى اجراء اصلين، استصحاب الصحة واستصحاب عدم طرو المانع، لان موضوع الصحة هو عدم اقتران الصلاة لا شيء آخر، موضوع الصحة عدم اقتران بما لا يؤكل، ونفس هذا الموضوع يمكن تنقيحه بالاصل بلا حاجة الى ان نستصحب الصحة وندفع الشك بطروا المانع باستصحاب عدمه، فلعل هذا من سهو قلم المقرر. هذا اذا كان التقيد راجعا لنفس الصلاة.

ويحتمل رجوع التقيد والمانعية للباس، بان يقول الشارع: يعتبر في اللباس حال الصلاة ان لا يكون مما لا يؤكل، فمصب المانعية والتقيد هو اللباس.

فهنا يقول المحقق العراقي (قده): اذا كان مصب المانعية هو اللباس فمقتضى القاعدة هو الفساد، ولا يتصور هناك فرضان أي سواء شك في أصل حدوث الصلاة فيما لايؤكل او شك في الطرو، على كل حال مقتضى قاعدة الاشتغال اعادة الصلاة فيما احرز كونها من غير ما لا يؤكل.

والسر في ذلك: ان اللباس ليس له حالتان، حالة ان يطرأ عليه ما لا يؤكل، لأن اللباس من أول الأول أما مما يؤكل او مما لا يؤكل، فليس للباس حالتان، حالة الحدوث وحالة الطرو، وانما ليس للباس الا حالة واحدة، فاللباس من الاصل اما متخذ مما لا يؤكل او متخذ من غيره، وبالتالي اذا شك المصلي ان لباسه او ساتر عورته هل هو مما لا يؤكل او من غيره، فلا يوجد اصل مؤمن من هذا الشك ومقتضى قاعدة الاشتغال إحراز وقوع الصلاة في غير ما لا يؤكل.

وأما اذا كان مصب التقيد والمانعية المصلي، لا الصلاة ولا اللباس، فمقتضى القاعدة هو الصحة في جميع الفروض، لأنّ بالنتيجة اذا كان مصب التقيد هو المصلي فقطعا المصلي مر عليه ظرف لم يكن لابسا لما لا يؤكل قطعا، فاذا مر على المصلي حال لم يكن لابسا لما لا يؤكل فشككنا انه حال الصلاة لابس لما لا يؤكل ام لا؟ استصحبنا عدم لبسه ما لا يؤكل، وهذا الاصل مؤّمن ومنقح لموضوع صحة الصلاة. إذن فإن كان مصب التقيد والمانعية الصلاة؟ ففيها فرضان: فرض يحكم بالفساد، وفرض يحكم فيه بالصحة.

وإن كان مصب التقيد والمانعية اللباس، فمقتضى القاعدة فيه، الفساد، وان كان مصب التقيد المصلي: فمقتضى القاعدة فيه الصحة.

هذا تمام ما قرر من كلام بعض الاعاظم (قد).

وهناك ملاحظتان بدويتان على كلامه:

الملاحظة الاولى: ان هذا التشقيق اغفل فيه جريان استصحاب العدم الأزلي، فمقتضى جريان استصحاب العدم الأزلي ان لا فرق بين الفروض كلها في ان مقتضى النتيجة هي الصحة، فسواء كان مصب التقيد الصلاة، ام مصب التقيد اللباس، ام مصب التقيد المصلي، يصح لنا ان نقول في حال الشك في أن هذه الصلاة حين حدوثها هل حدثت فيما لا يؤكل ام لا؟ نقول: نستصحب عدم كون هذه الصلاة مقترنة بما لا يؤكل على نحو استصحاب العدم الأزلي. أي حينما لم تكن الصلاة لم تكن مقترنة بما لا يؤكل. فنستصحب عدم كونها مقترنة بما لا يؤكل.

وكذلك اذا كان مصب التقيد هو اللباس، فإذا شككنا في أن هذا اللباس هل هو متخذ مما يؤكل او مما لا يؤكل، نقول: عندما لم يكن لم يكن مما لا يؤكل، فستصحب عدم كون هذا اللباس مما لا يؤكل على نحو استصحاب العدم الازلي، وكذلك الامر من ناحية المصلي. اذن لو تم استصحاب جريان استصحاب العدم الازلي لم يبق فرض يحكم فيه بفساد الصلاة عند الصلاة في اللباس المشكوك.

الملاحظة الثانية: افيد في تقرير كلام بعض الاعاظم: انه بناء على كون مصب التقيد هو اللباس فمقتضى القاعدة في جميع الفروض هو الفساد، لان اللباس ليس له حالتان، حالة حدوث وحالة طرو، بل الشك دائر في انه متخذ مما يؤكل او مما لا يؤكل، وبالتالي فلا يوجد اصل منقح للصحة، فمقتضى قاعدة الاشتغال هو الفساد.

ولكن بناء على تعميم المانعية \_كما هو مبنى سيدنا الخوئي ومبنى المحقق العراقي (قدس سرهما)\_ للمحمول ككون الملبوس ظرفا لشعرات ما لا يؤكل، او روثه او ألبانه او أي شيء منه يتصور في اللباس فرضان: اذ تارة: يشك في أن ساتر العورة او ان ثوب المصلي مما لا يؤكل ام لا؟ وهنا لا يوجد اصل منقح للصحة.

وتارة: يحرز ان الثوب من غير ما لا يؤكل اما في كونه نباتاً او كونه مما يؤكل لحمه ويشك في طرو ما لا يؤكل عليه (طرو شعر القطة) ، فحينئذٍ يكون الشك مجرى لاستصحاب عدم الطرو المنقح لصحة الصلاة.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) في (ص233) اضاف ملاحظة اخرى وركز عليها وهذه الملاحظة تتألف من أمور:

الامر الاول: إن الشرطية والمانعية إنما هما وصفان منتزعان من تقيد الواجب بالوجود او من تقيد الواجب بالعدم، فان تقيد الواجب بالوجود انتزع من التقيد عنوان الشرطية، وإن تقيد الواجب بالعدم انتزع من التقيد عنوان المانعية.

فبما ان الشرطية والمانعية منتزعتان من نحو تقيد الواجب من الوجوب والعدم فلا محالة مصب الاعتبار دائما الواجب، لا اللباس او المصلي، هذا لا معنى ان يكون مصبا للاعتبار، انما مصب الاعتبار والقيود من حيث الصحة والفساد نفس المأمور به نفس الواجب، لا امور اخرى، وان كان لها علقة بالواجب، اذ ما دام الشرطية والمانعية منتزعتين من تقيد الواجب إذن فلا محالة مصب القيود هو الواجب، نفس المأمور به وليس شيئا آخر.

الامر الثاني: بما ان مآل القيود الى الواجب، فالصياغة المعقولة لهذا البحث ان يقال: يعتبر في الصلاة التقيد بعدم ما لا يؤكل، لكن هل يعتبر في الصلاة التقيد بغير ما لا يؤكل بلحاظ نفسها؟ او بلحاظ اللباس؟ او بلحاظ المصلي؟

والا فطرف التقيد هو الصلاة نفسها، أي ان هذه النسبة التقييدية مؤلفة من ثلاثة اطراف: طرف هو القيد (ما لا يؤكل)، طرف: هو الصلاة، تقيد الصلاة بغير ما لا يؤكل، طرف ثالث: موضوع هذا التقييد، هل موضوع التقيد ذات الصلاة، ام موضوع التقييد لباس المصلي، ام موضوع التقيد نفس المصلي، فهذه الانحاء الثلاثة انحاء لموضوع التقييد وإلا فطرف التقيد في جميعها هو الصلاة نفسها، فيقال: يعتبر في الصلاة ان لا تقترن بما لا يؤكل، يعتبر في الصلاة ان لا يقترن لباس المصلي بما لا يؤكل الاعتبار في الصلاة.

الامر الثالث: بأنه بعد تردد الاحتمالات بين الثلاثة، نقول: ان احتمال رجوع القيد للباس ساقط جزماً، والسر في ذلك: قد ذكرنا فيما سبق الفرق بين الجزء والشرط، فقلنا بان الجزء ما كان داخلا في المأمور به قيداً وتقيداً، فالركوع داخل في الصلاة يعني بعنوانه، وتقيدا، يعني بما هو متقيد ببقية الاجزاء. اما الشرط فهو داخل في المأمور به تقيدا لا قيدا، أي ان تقيد الصلاة بالاستقبال هو الداخل في الاستقبال واما نفس القبلة فهي أمر خارج عن الصلاة.

فبناء على ذلك: بما ان مصب الامر الضمني في الشرائط هو التقيد، أي يعتبر في الصلاة التقيد بالقبلة، التقيد بالاطمئنان، التقيد بالطهارة، ونحو ذلك، فلابد ان يكون القيد مأمورا به امرا تبعيا، لان القيد اذا كان مأمورا به نفسيا كان القيد مأموراً به امرا تبعياً، ومقتضى كون القيد مأموراً به أمراً تبعياً ان يكون القيد فعلا اختياريا للمكلف، فلا يعقل ان يكون القيد خارجا عن الاختيار، اذ لو كان خارجا عن الاختيار لم يتعلق به الامر التبعي، وهذا خلف كون القيد متعلقا للامر تبعا لتعلق الامر الضمني بالتقيد، فلأجل ذلك يعقل ان يكون القيد الصلاة، لانها فعل اختياري، ويعقل ان يكون القيد المصلي، واما ان يكون القيد اللباس فان اتصاف اللباس بكونه مما يؤكل او بكونه مما لا يؤكل خارج عن فعل المصلي، فليس من افعاله الاختيارية كي يحتمل رجوع التقيد اليه.

لذلك قال: والشرط لا معنى لأخذ شيء في الواجب وجودا وعدما الا اذا كان القيد متعلقا للامر بتبع الامر المتعلق بالمركب، لكون التقييد به مأخوذاً في الواجب، وان كان ذات القيد خارجا عنه في قبال الجزء الداخل قيدا وتقيدا، ومن هنا ذكرنا ان شرط الواجب لابد وان يكون فعلا اختيارياً، كي يمكن اخذ التقيد به في الواجب، ومن الواضح ان اتصاف اللباس بكونه مأخوذاً من المأكول ام من غيره أمر خارج عن اختيار المكلف، فلا يعقل تعلق التكليف به، وما يتراءى في كلمات الفقهاء من اطلاق الشرط عليه فيقال: ان من شرائط اللباس ان لا يكون من غير المأكول، فهو مسامحة في التعبير، فالامر دائر بين ان يكون التقييد معتبرا في الصلاة دون المصلي، فالمحتملات ثنائية لا ثلاثية.

الامر الرابع: إن ظاهر النصوص، ظاهر موثق سماعة: (ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه) ظاهر في رجوع القيد للمصلي، أي يعتبر في المصلي ان لا يلبس حيث تعلق النهي الذي ينتزع به المانعية بالمصلي، إذن مقتضى هذا النص رجوع التقيد للمصلي.

فان قلت: ان هذا ينافيه موثق ابن بكير، حيث قال: (إن الصلاة في وبره وشعره وجلده وبوله وروثه وكل شيء منه فاسدة إن الصلاة..) فظاهره رجوع القيد للصلاة.

قال: إن دقيق النظر يقتضي عدم المنافاة بينهما من حيث الظهور. \_يريد ان يرجع موثق ابن بكير الى موثق سماعة\_ نظراً الى أن لبس ما لا يؤكل او ما يؤكل هو فعل ايضاً، أي يصدر من المصلي فعلان: أي كما ان الصلاة فعل، اللبس ايضا فعل، فهما فعلان في عرض واحد، أي يصدر من المصلي فعلان، الصلاة واللبس (لبس ما يؤكل او ما لا يؤكل) فهما فعلا، فاذا كان فعلين فلا معنى ان يكون احد الفعلين ظرفا للآخر، بان تكون الصلاة ظرفاً للبس، او يكون اللبس ظرف للصلاة، فهذا لا معنى له، سواء اريدت الظرفية الزمانية او المكانية لان كل منهما فعل وليس زمن حتى يكون ظرفا ، ولا مكان حتى يكون ظرفا \_وانما الظرفية للزمان والمكان وكلاهما فعل في عرض واحد فلا معنى ان يكون احدهما ظرفا للآخر\_ فلا معنى لكون اللبس ظرفا للصلاة الا بعناية، حيث ان اللباس شرط في صحة الصلاة لاشتراط ستر العورة،

وحيث كان اللبس محيطا بالمصلي والمصلي مصدر للصلاة كان اللبس ظرفا للصلاة، لان اللبس محيط بالمصلي والمصلي مصدر للصلاة فلهذه العناية صار اللبس ظرفا للصلاة، فكأن الصلاة وقعت في وبر ما لا يؤكل لحمه ، وإلا فمع الغض عن هذا التوسيط لا مصحح لاطلاق الظرفية اذ لا ارتباط بينهما بوجه، فالاستناد اولا وبالذات الى المصلي، وبعناية يسند الى الصلاة تجوزا وتوسعاً، والنتيجة: أن مركز التقييد هو المصلي كما هو مفاد سماعة ومآل موثقة ابن بكير عليه.

ولكن قد يقال: اما من ناحية الامر الاول وهو ان مرجع الاعتبارات والقيود الى نفس الصلاة، هذا كلام صحيح لانها هي المأمور به.

واما من ناحية الامر الثاني وهو ينبغي ان تكون الصياغة هكذا، هل يعتبر في صحة الصلاة ان لا يقترن لباسها، هل يعتبر في صحة لباسها ان لا يقترن المصلي، فهذا لم يغير من المطلب شيء، سواء اخترنا هذه الصياغة، او اخترنا الصياغة التي نقلت عن بعض الاعاظم، فلا فرق بين الصياغتين في النتيجة وهي هل يوجد اصل منقح للصحة في جميع الفروض ام ان الفروض تختلف في ذلك، اخترتم هذه الصياغة ام اخترتم هذه الصياغة النتيجة واحدة.

الامر الثالث: سبق وان ناقشناها، حيث إنه افاد، ان الشرط هو عبارة عما كان التقيد به داخلا في المأمور به، ومقتضى كون التقيد داخلا في المأمور به واذا كان التقيد مأمورا به كان التقيد مأمورا به.

من أين هذه الملازمة اذا كان التقيد مأمورا به كان القيد مأمورا به؟ ، وحيث إن القيد مأمور به فلابد ان يكون فعلا اختيارياً،

بل يكفي في تعلق الامر الضمني بالتقيد ان يكون التقيد اختياريا، وان كانت اختيارية التقيد باختيارية احد طرفيه، وان لم يكن القيد اختياريا، فمثلاً: يعتبر في صحة الصلاة تقيدها بالوقت، فإن هذا التقيد مأمور به امرا ضمنياً ويكفي في اختياريته ان احد طرفيه وهو الصلاة اختياريا، وإن لم يكن القيد نفسه اختياريا وهو الوقت، وكذلك الامر في القبلة وكذلك الامر في غير ذلك. فلا موجب لهذه الملازمة ان التقيد مأمور به فالقيد مأمور به فلابد ان يكون القيد امرا اختياريا.

الامر الرابع: وهو مسألة الاستظهار الإثباتي، فهل تستظهرون ما استظهر، من ان العرف اذا تلقى موثق سماعة وهو قوله: (لا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه) هل يستظهر العرف هنا رجوع القيد للمصلي؟ ام يستظهر العرف رجوع القيد للصلاة بملاحظة الذيل، ام ان العبارة محتملة لكلا النحوين، وهو ان يكون القيد راجعا للمصلي او راجعا للصلاة، فهذا المحقق العراقي في رسالته (اللباس المشكوك، ص128) قال: المقام الرابع: في أن الظاهر من الحكم بفساد الصلاة في المحرم او صحتها في المحلل، وكذا النهي عن الصلاة فيما لا يؤكل وأمثالها كون حرمة الاكل او حليته قيداً للصلاة، نعم في بعض النصوص النهي عن لبس (يشير الى موثقة سماعة) وهو يوهم كونه قيداً للباس او للمصلي، ولكن ذيله في قوله يصلون فيه، شاهد جعل الصدر (النهي) بياناً للزجر عما هو مانع عن الصلاة ومن قيود الصلاة ولا اقل من كونه صالحا لمنع استقرار ظهور الصدر في قيديته للباس. واما احتمال كونه قيدا للمصلي ففي غاية الوهم لعدم اشعار شيء من النصوص عليه، فراجع.

### 97

**ذكرنا فيما سبق**: ان بعض الاعاظم (قده) أفاد بأن المانعية وهي عبارة عن تقيّد الواجب بغير ما لا يؤكل، هل هي مأخوذة في ذات الصلاة أم مأخوذة في المصلي أم مأخوذة في لباس المصلي؟ فإن في كل لحاظ يترتب اثر لا يترتب على الآخر.

وقد افاد بأنه بناء على رجوع التقيد للمصلي فإن مقتضى الأصل العملي هو الصحة، واذا رجع التقيد للباس فإن مقتضى الأصل العملي هو الفساد، واذا رجع التقيد للصلاة فلابد من التفصيل بين اقتران الصلاة حين حدوثها بالثوب المشكوك، فهنا مقتضى الأصل الفساد، وبين طرو الثوب المشكوك حال الصلاة فحينئذ مقتضى الأصل هو الصحة. وذكرنا ان هذا المورد لعدة اشكالات ووصلنا إلى الاشكال الثالث وهو اشكال السيد الخوئي، ومحصله (ص234):

أن رجوع التقيد إلى اللباس غير معقول، فالقسمة ثنائية لا ثلاثية، بمعنى ان التقيد مردد بين الصلاة والمصلي، وإلا فلا يرجع إلى اللباس، وأنه إذا نظرنا إلى مقام الاثبات فإننا نرى ان التقيّد راجع إلى المصلي، فهذا هو ظاهر موثقة سماعة: (ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه).

فإن قلت: بأن موثق ابن بكير ظاهر في الرجوع إلى الصلاة، حيث قال: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فاسدة).

قلت: إن رجوع التقيد في هذه الرواية وهي موثق ابن بكير إلى الصلاة مبني على أن يكون مفاد (في) الظرفية، (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فاسده) فلو كان مفاد (في) الظرفية لكانت الجملة ظاهرة في رجوع التقيد إلى ذات الصلاة، لكن (في) ليست ظاهرة في الظرفية، لأن الظرفية غير معقولة في المقام باعتبار ان الظرف اما زمان أو مكان، لأن اللبس فعل من افعال المصلي كما ان الصلاة فعل اخر من افعاله، فهما كفعلان في عرض واحد، اي يصدر من المصلي اللبس والصلاة فكيف يكون احد الفعلين ظرفا للآخر؟! فالظرفية إنما تتصور بملاك الاحتواء والاشتمال، وملاك الاحتواء والاشتمال انما يتصور في الزمان والمكان والا ففي الفعلين لا يتصور احتواء احدهما على الاخر واشتمال احدهما على الاخر، اذن فلا ظرفية بين اللبس والصلاة حتى نقول: بأن الصلاة مظروف وظرفه لبس ما لا يؤكل.

نعم، هناك ظرفية تجوزية، وملاكها: انه لما كان اللباس محيطا بالمصلي والمصلي مصدر للصلاة قيل بأن اللباس محيط بالصلاة، فهذه ظرفية توسعية ولا موجب لحمل اللفظ عليها بلا قرينة ولا شاهد.

اذن فما دام لفظ (في) غير ظاهر في الظرفية، فحينئذٍ لا ظهور في هذه الجملة في رجوع التقيَّد إلى ذات الصلاة، بل يكون مفاده هذه الجملة وهي: ان الصلاة فيما لا يؤكل فاسدة، هي مفاد موثق سماعة (لا تلبسون منها شيئاً تصلون فيه) من حيث رجوع التقيد إلى المصلي، لأن اللباس ظرف للمصلي لا للصلاة. هذا تمام كلامه زيد في علو مقامه.

**وهنا عدة ملاحظات:**

**الملاحظة الاولى**: ما نقل عن السيد الاستاذ (دام ظله) في بحثه في لباس المصلي (ص45): حيث قال: إنّ موثق سماعة وهو( لا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه) ليست ارشاداً أصلاً للمانعية حتى نقول بأنه ظاهر في رجوع التقيد إلى المصلي دون الصلاة لأن هذا فرع كونه نهياً ارشادياً، فاذا قلنا بأن ظاهر موثق سماعة الارشاد إلى التقيد صحَّ ان يبحث ان هذا التقيد راجع للمصلي أم للصلاة؟

واما إذا قلنا بأن النهي نهي مولوي وليس نهيا ارشاديا حتى يكون مفاده التقيد فيبحث عن مرجع التقيد، فلا محل اصلاً للاستشهاد من قبل سيدنا الخوئي (قده) بموثقة سماعة لإثبات رجوع التقيد للمصلي. قال: إنّ النهي هنا ليس ارشاديا بل هو نهي غيري من باب المقدمة فالنهي متعلق بلبس هذه الاجزاء مخافة ان تقع الصلاة فيها. فاذا قال (لا تلبسوا منها شيئاً)، يعني انهاكم نهيّاً مولوياً عن لبس ما لا يؤكل لحمه لأن لبس ما لا يؤكل لحمه معرض لوقع الصلاة فيه. فهناك نهي غيري عن اللبس، لا عن الصلاة فيه بل عن لبسه حلال من وقوع الصلاة فيه فهو نهي غيري لا إرشادي فلا يدلُّ على كون المانع لبس المصلي حتى يكون المقيَّد هو المصلّي.

**ويلاحظ عليه:**

إنّ مقتضى الضابطة التي ذكرها في (ص25) من نفس البحث: أن النهي في المقام ارشاد إلى التقيد، وبيان ذلك بعرض الكبرى والصغرى:

أما الكبرى: فقد افاد بأن ما يدعى في بعض الكلمات من أن الأصل في النهي والأمر أنه مولوي، فلا يصار إلى الارشادية الا بقرينة غير تام، بل الامر والنهي في حد ذاته لا مولوي ولا ارشادي وانما يستفاد ذلك من السياق واما نفس الامر لا مولوي ولا ارشادي، حيث إن مفاد النهي هو الردع على كل حال، غاية ما في الباب ان الردع في اي سياق؟ فالسياق هو الذي يحدد كونه مولويا أو ارشاديا فإن جاء النهي في سياق كون الفعل مطلوبا لداعٍ طبعي أو مرضي كان النهي مولويا، مثلاً:

إذا نهى المولى عن اكل لحم الارنب، فإن اكل الارنب مطلوب للناس في حد ذاته مع غض النظر عن نهي المولى، حيث إنّ اكل الارنب للناس داع اليه، فهذا الأكل مما للناس داعٍ طبعي إليه، فاذا جاء النهي كان ظاهرا في المولوية لأنه جاء في سياق النهي عن فعل له داعٍ طبعي عند الناس، أو كان الداعي له داعٍ مرضي، مثلا المولى ينهى عن اكل القاذورات مثلا، كأن يقول لا تأكل العذرة، فإن الانسان وان لم يكن له داع طبعي لأكل العذرة، لكن قد يكون له داعٍ مرضي لأكل العذرة فينهى عنه المولى، فالردع والنهي الوارد في سياق فعل للإنسان داعٍ اليه سواء كان الداعي طبعيا أو مرضيا يكون هذا النهي مولوياً.

وأما إذا جاء النهي عن سياق الردع عن حصة من فعل لا داعي للناس نحوه الا تحقيق امر الشارع. لا كما في القسم الاول ففي القسم الاول جاء النهي رادعاً عن فعل للناس داعٍ عليه مع غمض النظر عن الشارع. وفي القسم جاء النهي في سياق الردع عن حصة من فعل لا داعي للناس اليه الا تحقيق امر الشارع أم طلب امضائه.

فمثال القسم الاول: هو ما لو نهى الشارع عن الصلاة في مواطن التهمة، أو عن الصلاة بحذاء المرأة، قال : لا تصلي وبحذائك امرأة تصلي. فاذا قال الشارع لا تصلي وبحذائك امرأة تصلي، فهو لم يأتي ردعا عن فعل للناس داع اليه، فالإنسان إنما يأتي بالصلاة بداعي تحقيق امر الشارع، فاذا كان الاتيان بالصلاة بداعي تحقيق أمر الشارع وقال الشارع نفسه هذه الحصة من الصلاة لا تاتي بها، لا تصلي وبحذائك امرأة تصلي كان ظاهرا في الارشاد إلى ان هذه الحصة لا تمثل أمري.

إذن متى ما جاء النهي في سياق الردع عن حصة من فعل لا داعي للناس نحوه الا تحقيق امر الشارع كان ظاهرا في الارشاد، أو جاء ردعاً عن حصة لا داعي للناس نحوها إلا طلب امضاء الشارع كما في البيع، فإن الناس انما تأتي بالبيع لا لأجل نفسه بل لطلب امضاء المقنن حتى يصير البيع نافذاً، فإذا كان الإتيان بالبيع بداعي طلب امضاء الشارع ونفس الشارع ردع عن حصة منه قال: لا تبع ما ليس عندك، أو نهى النبي عن بيع الغرر، كان ظاهرا في الارشاد في ان هذه الحصة ليست ممضاة، فهذا هو الفارق بين النهي المولوي والإرشادي وهو فارق من جهة السياق، فكلاهما ردع عن فعل، إلا ان الكلام في الفعل المردوع عنه هل الفعل المردوع عنه مما يأتي الانسان بداعي نحوه مع غمض النظر عن نهي الشارع وأمره، أو أن الفعل المردوع عنه مما يأتي الإنسان به بداعي تحقيق أمر الشارع أو طلب امضائه.

فبناء على هذه الكبرى: هل ان النهي عن لبس ما لا يؤكل عند الصلاة من قبيل القسم الاول وهو ان الفعل المنهي عنه مما ليس للناس داع اليه إلا تحقيق امر الشارع.

فنأتي إلى الصغرى: هل ظاهر النهي، النهي عن اللبس في نفسه؟ أو النهي عن اللبس حال الصلاة، و(لا تلبسوا منها شيئاً تصلّون فيه) فإذا كان ظاهر الحديث إن المنهي عنه اللبس في نفسه صحيح فإن الناس لهم داع للبس بغض النظر عن أمر الشارع، فيكون النهي مولولياً، ولكن هذا غير محتمل.

واما إذا كان المنهي عنه اللبس حال الصلاة فمن الواضح ان المصلي انما يتستر حال الصلاة بداعي تحقيق امر الشارع، فاذا ورد النهي عن حصة من ذلك فقال: (لا تلبسوا مما لا يؤكل وانتم تصلون فيه) كان النهي ظاهرا في الارشاد إلى التقيد بعدم ما لا يؤكل، فصح ان يبحث السيد الخوئي في انه بعد ما كان النهي ظاهرا في الارشاد إلى التقيد هل أن التقيد راجع إلى المصلي أو إلى الصلاة؟! هذا بالنسبة إلى الإيراد الاول.

الإيراد الثاني: ما ذكرناه سابقا عن المحقق في رسالته (اللباس المشكوك، ص182) حيث قال: بأن النهي عن اللبس ظاهر في رجوع التقيد للباس لا للصلاة ولا للمصلي، ولو لاحظنا الذيل (لا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه) فقلنا ان الذيل قرينة على أن المنهي عنه هو الصلاة فكأنه قال: لا تصلوا في لبسا ما لا يؤكل، لكان التقيد ظاهرا في رجوع التقيد إلى الصلاة، وأما رجوع التقيد إلى المصلي لا إلى اللبس ولا إلى الصلاة فهو بلا شاهد ولا قرينة. يقول المحقق العراقي ولا اشعار. لأنك اما تلاحظ صدر الرواية المنهي عنه هو اللبس، أو تلاحظ ذيل الرواية المنهي عنه هو الصلاة، واما إرجاع التقيد إلى المصلي كما هو ظاهر كلام سيدنا.

الإشكال الثالث: إن ظاهر عدة نصوص رجوع القيد إلى الصلاة، مثلا: مرفوعة العلل: (لا تجوز الصلاة في شعر ووبر ما لا يؤكل).

رواية علي ابن ابي حمزة: (لا تصلي فيها إلا ما كان منه ذكيّاً).

رواية الفقيه: في وصية النبي لعلي (ع): ( يا علي لا تصلي في جلد ما لا يشرب لبنه ولا يؤكل لحمه) .

وموثق ابن بكير: (إن الصلاة في وبر كلِّ شيء حرام أكله فاسدة).

فمن لاحظ مجموع روايات الباب وجد أنها في سياقٍ واحد وهو الإرشاد إلى رجوع المانعية إلى الصلاة، فمقتضى ذلك: التصرف على في موثق سماعة على طبق ظاهر سياق الباب وليس الأمر بالعكس. هذا إذا سلمنا في ظهور موثق سماعة في رجوع التقيد إلى المصلي.

الإشكال الرابع: ذكر سيدنا (قده) أن العكاز هو موثق ابن بكير وموثق ابن بكير ليس ظاهرا في رجوع القيد إلى الصلاة، لأن رجوع القيد إلى الصلاة يتوقف على ظهور الظرفية، على ظهور (في) في ظرفية اللباس للصلاة، وهذا امر غير معقول لأن احد الظرفين لا يكون ظرفا للفعل الآخر. فلا محالة هو ظاهر في ظرفية اللباس للمصلي لا ظرفية اللباس للصلاة، ومقتضى ذلك رجوع التقيد للمصلي لا للصلاة.

والجواب عن ذلك: ان الظرفية اصلا غير حقيقية في جميع الامور، إذا نرجع إلى المباني الحكمية اصلا لا ظرفية، فإن مقتضى الدّقة أن لا ظرفية حقيقة اصلا حتى في الزمان والمكان فضلاً عن غيرهما، وذلك لأن الموجودات في عرض واحد، فلو صلى الإنسان في مكان، فالصلاة من مقولة والمكان من مقولة أخرى وكيف تكون إحدى المقولتين ظرفاً للأخرى، فإن الصلاة عرض إما من مقولة الوضع أم من مقولة الفعل أو مثلا من مقولة النسبة والمكان من مقولة الجوهر. فهنا موجودان التصق احدهما بالآخر لا ان احدهما ظرف للآخر، فالظرفية الحقيقة ممتنعة، لأن سائر ما يعبر عنه بالمظروف والظرف انما هما من الموجودات في عرض واحد، فليس إحداهما ظرفا للآخر، واما النسبة بين المكان والمكين، يعني بين الفعل وبين المكان، يعبر عنه بمقولة الأين، فهناك موجودات ثلاثة، المكان: وهو من مقولة الجوهر، والصلاة: وهو من مقولة الفعل مثلا، وهيئة كون الصلاة عند المكان، وهذه الهيئة من مقولة الأين، فهناك موجودات ثلاثة، فأين الظرفية، إذن فلو مشينا على طبق الدقة العقلية فلا يوجد ظرفية لشيء بالنسبة لشيء آخر. ولو مشينا على النظر العرفي فإن الملاك في الظرفية في النظر العرفي اشتمال شيء واحتوائه على شيء آخر وهذا لا يختص بالزمن والمكان، بل متى ما تصور نوع من الاحتواء والاشتمال كان ملاكا للظرفية بنظر العرف،

فلأجل ذلك إذا مشينا على طبق النظر العرفي تصورت ظرفية اللبس للصلاة، كما في قوله عز وجل: (فخرج على قومه في زينته) فإن العرف يرى أن الزينة ظرف للخروج، فخرج على قومه في زينته، باعتبار اشتمال ذلك على الاحتواء، فلما كانت الزينة محتوية على الخروج، يصح أن يقال بأن الخروج مظروف والزينة ظرف. وهذا كافٍ في ظهور (في) في الظرفية وتامميةا الاستشهاد، فإن ابيت عن ذلك ومنعت في ظهور (في) في الظرفية فهي مطلق المصاحبة والاقتران، فإن قوله (إنّ الصلاة في وبر كلِّ شيء حرام أكله فاسده) يعني إن الصلاة مع، أو الصلاة المصاحبة لما لا يؤكل فاسدة، فتكون (في) بمعنى مطلق المصاحبة والاقتران، وهذا كافٍ في الاستدلال في رجوع التقيد إلى الصلاة نفسها. فيقال الصلاة المصاحبة لما لا يؤكل فاسدة فهي ارشاد إلى مانعية ما لا يؤكل من صحة الصلاة، فسواء قلنا بأن مفاد (في) الظرفية كما هو الظاهر عرفاً، أو قلنا بأن مفاد (في) المصاحبة والاقتران على أية حال ظاهر هذه الجملة رجوع التقيد إلى الصلاة لا إلى المصلي، فهي أظهر في رجوع القيد إلى الصلاة من موثق سماعة من رجوع القيد إلى المصلي، فينبغي قياس موثق سماعة عليها وليس العكس. كما صنع سيدنا (قده).

وهناك اشكال دقيق: أن الأعاظم يقولون: إذا شك في طرو اللباس، يعني انا دخلت الصلاة في لباس من القطن، لكن شككت في الاثناء هل طرأ عليَّ ما لا يؤكل لحمه وأنا في الصلاة أم لا؟ قال الاعلام يجري استصحاب عدم الطرو.

أُشكل على هذا الاستصحاب من النائيني والخوئي وغيرهما: بأن الصلاة اجزاء متعددة فالمتيقن هو عدم عروض ما لا يؤكل فيما مضى من الأجزاء وهذا لا يثبت أن ما يأتي من الاجزاء خالٍ عمّا ما لا يؤكل، ولكن اشك هل انني بالفعل عما ما لا يؤكل أو مع ما يؤكل، فاستصحاب ما مضى هل يثبت خلو ما بيدي والأجزاء التالية له مما لا يؤكل أم لا؟

نفس هذه الاشكال تعرض له السيد الخوئي في (ص273).

### 98

ذكرنا فيما مضى: أن بعض الأعاظم (قده) أفاد بأن مركز التقييد بالمانعية إما ان يكون هو الصلاة، أو المصلي، أو اللباس.

فإذا كان مركز التقييد هو المصلي جرى استصحاب عدم لبس ما لا يؤكل بلا مانع، ومقتضى جريان هذا الاستصحاب صحة الصلاة في تمام الفروض. وإن كان مركز التقييد هو اللباس نفسه لم يجر فيه استصحاب عدم كونه مما لا يؤكل إلا بناءً على جريان الاستصحاب في العدم الازلي.

فإذا لم نقل بجريان الاستصحاب في العدم الأزلي فمع الشك في كون اللباس مما يؤكل أو مما لا يؤكل لا يوجد اصل منقح للصحة ومقتضى ذلك اعادة الصلاة من باب قاعدة الاشتغال.

وأما إذا كان مركز التقييد نفس الصلاة، فهنا حالتان:

الحالة الاولى: ان يشك في حدوث الصلاة مقترنة بما لا يؤكل، بأن نشك من اول آن من آنات الصلاة هل وجدت مقترنة بما لا يؤكل أم لا؟ هنا لا يجري الاستصحاب، لان الشك في اصل حدوث الصلاة.

الحالة الثانية: ان يشك في العروض، بمعنى أننا على يقين بأن الصلاة حدثت مقترنة بما يؤكل، متيقنون من ذلك، لكن لا ندري في الاثناء هل طرأ ما لا يؤكل أم لا؟ فالشك في الطرو وليس الشك الحدوث.

فهنا أفاد بعض الأعاظم انه لا إشكال في جريان الاستصحاب حينئذٍ لانه الشك في العروض. فاذا شككنا في أن ما لا يؤكل عرض على هذه الصلاة أم لم يعرض جرى استصحابه في عدم عروضه وصحت الصلاة.

لكن هذا الاستصحاب وقع محلاًّ للاشكال من حيث عدم وحدة القضية المتيقنة والقضية المشكوكة. وبيان ذلك بذكر كبرى وصغرى:

أما الكبرى: فإنه يعتبر في جريان الاستصحاب وحدة المتيقن والمشكوك، إذ لولا وحدتهما لما صدق النقض فإن الرواية الواردة في الاستصحاب هي (لا تنقض اليقين بالشك) ومقتضى هذه الرواية: أنّ الميزان في جريان الاستصحاب ان يصدق على الأخذ بالشك أنه نقض، فمتى ما صدق على الاخذ بالشك أنه نقض جاء الاستصحاب، ومن الواضح أنه لا يصدق النقض عرفا الا مع وحدة المتيقن والمشكوك، فإذا تيقن بعدالة زيد وشك في بقاءها صدق هنا انه لو اخذ بالشك لكان نقضاً، اما لو تيقن بعدالة زيد وشك باجتهاده فإن الاخذ بالشك ليس نقضا لعدم وحدة المتيقن والمشكوك. هذا من حيث الكبرى.

واما من حيث الصغرى: فإن وحدة المتيقن والمشكوك إنما تتصور في الوجود الواحد، بأن يتيقن بحدوثه ويشك في بقائه، وأما لو كان هناك وجودان تيقن بأحدهما وشك في الآخر فلم تتحد القضية المتيقنة والمشكوكة كما في المقام، حيث إنّ الصلاة مؤلفة من وجودات متباينة، فهناك ما هو من مقولة الوضع كالركوع والسجود، وهناك ما هو من مقولة الفعل كالقراءة مثلا، وهناك ما هو من مقولة الأين. إذن فبما ان الصلاة مؤلفة من وجودات متعددة، فإذا تيقن المصلي بأن الوجدات السابقة كالتكبير كالقراءة كالركوع مثلا، قد تحققت من دون ان تقترن بما لا يؤكل فهذه الاجزاء وقعت غير مقترنة بما لا يؤكل حتماً، ولكن شك في السجود، هل أن السجود وقع مقترنا بما لا يؤكل أم لا؟ فهنا لم تتحدد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، لأن المتيقن وجود، وهو التكبيرة والركوع، والمشكوك وجود آخر الا وهو السجود، فحيث لم تتحد المتيقنة مع المشكوكة فلا يجري الاستصحاب. هذا هو ملخص الاشكال الذي ذكر في جمع الكلمات.

وأجيب عن هذا الاشكال بوجوه:

الوجه الاول: يكفينا استصحاب عدم طرو ما لا يؤكل، فإن المانع هو طرو ما لا يؤكل فنستصحب، أي ان الشارع الشريف امرنا بصلاة مع عدم ما لا يؤكل، والجزء الاول محرز بالوجدان والجزء الثاني بالتعبد، أي ببركة الاستصحاب، فاستصحاب عدم طرو ما لا يؤكل كافٍ فلا نحتاج إلى شيء آخر.

ولكن هذا غير تام. لأن مرجع المانعية إلى التقيد بالعدم، أي ان المأمور به ليس هو الصلاة وعدم ما لا يؤكل، بل المأمور به الصلاة مقترنة بعدم ما لا يؤكل، التقيد مطلوب، صلاة مقترنة متقيدة بعدم ما لا يؤكل، فإذا كان المطلوب هو التقيد والاقتران بعدم ما لا يؤكل رجع الإشكال: أنّ ما هو المتيقن من الاقتران بالعدم هو الجزء السابق، وما هو المشكوك في اقترانه هو الجزء الفعلي الذي بيدي، فجرّ اليقين بعدم الاقتران من السابق إلى الفعل ليس من باب الاستصحاب لعدم اتحاد المتيقن والمشكوك.

الوجه الثاني: استصحاب الصحة، كما يلوح من عبارة التقرير في(ص232): حيث قال في العبارة: فيحكم في الصحة في الثاني للشك في عروض المانع بعد ان كانت الصلاة خالية عنه فتستصحب الصحة ويدفع المانع المشكوك بالأصل.

فكأن هناك استصحابين، أي نستصحب اولا عدم عروض المانع، عدم طرو ما لا يؤكل، ثم نستصحب الصحة التي تيقنا بها سابقاً، وبالجمع بين هذين الاسىتصحابين يتم احراز ما هو المأمور به،

ولكن هذا مبتلى بنفس الاشكال، لأنّ الصحة أيضاً يأتي الكلام فيها حيث ان المتيقن صحة الجزء السابق، وصحة الجزء الفعلي مشكوك فلم يتحد المتيقن مع ما هو المشكوك ورجع الاشكال مرة أخرى، فلا يجدينا استصحاب الصحة إلى استصحاب عدم عدم عروض المانع.

الوجه الثالث: ما افاده سيدنا الخوئي (قده) (ص270، ج12) قال: يعتبر في جريان الاستصحاب اتحاد المتيقن والمشكوك، الكبرى مسلمة لكن الصغرى ايضا متحققة في المقام، إذ يكفي في اتحاد المتيقن والمشكوك الوحدة العرفية وان لم تحصل الوحدة التكوينية، ومنشأ الوحدة العرفية في المقام ان الصلاة بنظر الشارع وجود واحد لاعتبار الشارع الهيئة الاتصالية في صحة الصلاة،

وقد قرّر هذا الكلام في (ص271) قال: وهذا مبني على أن الصلاة وإن كانت مركبة من أجزاء متباينة بل مقولات متضادة، لكنها في نظر الشارع عمل وحداني افتتاحه التكبير واختتامه التسليم، وأن المستفاد من أدلة المانعية اعتبار عدمها \_يعني عدم ما لا يؤكل\_ في نفس العمل، \_في نفس هذا العمل الوحداني\_ من المبدأ إلى المنتهى بما له من الآنات المتخللة بين الأجزاء كما هو التحقيق. \_يريد ان يقول: قد يقول قائل ان ما لا يؤكل معتبر في كل جزء جزء، على نحو الانحلال لا انه معتبر في هذا العمل الوحداني؟

يقول: المستفاد من ادلة المانعية انه يعتبر عدم ما لا يؤكل في هذا العمل الوحداني لا في كل جزء جزء\_ وإلا لاعتبارها في كل جزء بخصوصه، وإلا لزم عدم البطلان فيما إذا اقترنت بالآن، \_يعني ما بين الركوع والسجود لبس ما لا يؤكل ثم نزعه قبل ان يصل إلى السجود، فصلاته صحيحة لأن هذا العدم معتبر في الاجزاء لا في الآنات فلا يضر\_، بل لا يضر حتى لو كان في نفس الجزء، إذ غايته تدارك الجزء، \_مثلا وقعت منه قراءة الفاتحة مع ما لا يؤكل يعيدها مع غيره وتصح الصلاة \_ بل غايته تدارك الجزء لا استئناف الصلاة فيما إذا لم يكن التدارك موجباً للبطلان كما في الركوع والسجود.

وبالجملة، مع الاعتراف بالوحدة، \_ان العمل واحد بنظر الشارع\_ وأن الاعتبار متعلق بنفس العمل لا بأجزائه كما هو الصحيح صح التمسك بالاستصحاب، لان هذا العمل الوحداني يتحقق بتحقق اول جزء منه وهو التكبيرة، يقال بدأت الصلاة، وحيث انه كان متصفا حين بذله بعدم الوقوع في غير المأكول فالآن كما كان، كما هو الحال في اجراء الاستصحاب في سائر الامور التدريجية، كما لو انه في بداية الخطبة كان عاقلاً، والآن نشك، نستصحب أن هذه الخطبة خطبة عن عقل لأنها حينما بدأت بدأت عن عقل، فحينئذٍ نستصحب كون الخطبة عن عقل\_ كما في سائر الامور التدريجية التي يشك في بقائها أو بقاء صفتها كالحركة من حيث السرعة والبطء.

وقال في (ج15، ص354) تعليقاً على كلام العروة: تجب المولاة في أفعال الصلاة بمعنى عدم الفصل بما يوجب محو صورة الصلاة لما هو المرتكز في اذهان المتشرعة خلفا عن سلف من ان مجموع الصلاة عمل وحداني ومركب ارتباطي ذو هيئة اتصالية مقومة لمفهوم الصلاة بمثابة تفوت بفواتها والفصل الطويل الماحي للصورة انثلامٌ للوحدة وانتفاءٌ لصدق الاسم \_صدق اسم الصلاة عليها\_.

إذن هو يقول لا نحتاج إلى شيء آخر، هذا العمل واحد عرفاً لأنه واحد شرعاً، يعني منشأ الوحدة العرفية هو الشارع، وإنما كان واحداً شرعا لاعتبار الموالاة يعني لاعتبار الهيئة الاتصالية بين اجزاءه، ومنشأ اعتبار الموالاة ما ورد من أن افتتاحه التكبير واختتامه التسليم ، وهنا اضاف في هذا الجزء بمضميمة المرتكز المتشرعي (خلف عن سلف).

ولكن في (ص502، ج12) عند تعرضه لكلام سيد العروة:

لا ريب في عدم قدح الفصل بين أجزاء الصلاة بالفعل الكثير الذي هو من سنخ الصلاة، افترضوا فصل بين الركوع والسجود بقراءة دعاء كميل فالصلاة صحيحة، واما ما لا يكون مسانخا \_فصل بين الركوع والسجود بأنه خاط ثوبه\_ فالمشهور انه مبطل للصلاة، بل عن غير واحد دعوى الإجماع عليه، وبعضهم خصّه بما إذا كان ماحيا للصورة بحيث يخرج عن كونه مصليا سواء كان كثيرا أو قليلاً، بحيث يخرج عن كونه مصلياً سواء كان كثيرا، \_فلو اثناء الصلاة وان كانت القفزة آنية لكنها تمحو الصورة العبرة بالمحو لا العبرة بالكثرة يقول: وقد اختاره في المتن\_ وقد اعترف غير واحد بعدم ورود نص يدل على مبطلية الفعل الكثير بعنوانه، \_يعني بما هو كثير\_ وان العبرة بالعرف والعادة.

وأما الماحي \_ما كان ماحيا لصورة الصلاة فقد ذكر له في المتن امثله منها التصفيق مع انه لم يرد دليل على منعه. وكيف ما كان فإن اريد بالكثرة الكثرة العددية، \_الذين قالوا الفعل الكثير ضائر\_ فلا ينبغي الشك في أنها لا تستوجب البطلان \_فمن اخذ سبحة بيده وأدارها أو ضرب بأصبعه على فخذه مئة مرة، فلا يحتمل ان يفتي فقيه ببطلان صلاته، فصلاته صحيحة\_ وإن اريد بها الكثرة الزمنية \_يعني استوجب فترة كما حددها بعض الشافعية بأن تكون مقدار ركعة\_ يقول: فهذا لو استجب البطلان فإنه استوجب البطلان لفقد الموالاة، ولذلك لو سكت ما أتى بأي فعل، سكت بين جزئين أو بين حرفين أو بين آيتين ولم يأتِ بقليل ولا بكثير بحيث فاتت الموالاة بطلت الصلاة، فالمدار على فقد الموالاة سواء كان الفاصل فعلا كثيرا أو سكوتاً.

وإن اريد بها العمل الاجنبي، كما لو اشتغل اثناء القراءة بالكتابة أو الخياطة أو تقشير الفاكهة، فالبطلان اول الكلام، فإنه موقوف على نهوض دليل يدل على عدم هذه الامور في الصلاة وليس هناك دليل.

فيستفاد من كلامه في هذه الصفحة: أن المقدار الذي قام عليه المرتكز المتشرعي هو اعتبار الموالاة فقط، لا اعتبار عدم فعل ماحٍ.

إذن فبالنتيجة جواب سيدنا (قده) عن هذا الإشكال انه قال: بما ان الفعل واحدا شرعا كان واحداً عرفاً فصار كافيا في جريان الاستصحاب.

الجواب الرابع: ما قرُر من كلام السيد الاستاذ (دام ظله) في (رسالة اللباس المصلي، ص46) وبيان ذلك بذكر مقدمات:

المقدمة الأولى: إن الوحدة بين الاشياء تارة تكون وحدة حقيقية كوحدة الجسم القاطع انه واحد حقيقة. وتارة تكون وحدة اتصالية، كالوحدة بين اجزاء الزمان فإن كل ثانية متصلة بما قبلها وبما بعدها، فهذه وان كان ثواني لكن بينها وحدة اتصالية. .

وقد تكون الوحدة عرفية، لا حقيقة ولا اتصالية، وهي: الوحدة في الامور التدريجية التي يتخلل بينها العدم، كما لو درّس، فإن الدرس وجود تدريجي واحد وحدة عرفية، لا وحدة حقيقية لانه ليس وجود واحد، ولا وحدة اتصالية لتخلل العدم بين اجزائه بل وحدة عرفية.

المقدمة الثانية: ذكر الأصوليون ومنهم صاحب الكفاية (قده) في بحث (المشتق) ان الزمن تارة يتصور على نحو الحركة التوسطية وأخرى على نحو الحركة القطعية.

ما هو الفرق بين الحركة التوسطية والحركة القطعية؟ يقال: تارة يلحظ الزمن على نحو الكلي، وتارة يلحظ الزمن على نحو الكل. فالزمن إذا لوحظ بنحو الكلي يعني الآن السيّال، الزمن عبارة عن الآن السيال، كل آن آن فهو زمن، فهذا الآن السيّال \_المتصل بما قبله وبما بعده وجوده وجود آني اتصالي\_ كلي بالنسبة إلى جزئياته لان لكل آن هو من افراد الآن السيال، كل فرد نضع يدنا علينا فهو فرد ومصداق للآن السيّال\_ فبهذا الاعتبار إذا نظرنا إلى الزمن أنه آن سيال، بهذا الاعتبار يصح ان نطلق العنوان على نفس الآن فنقول: هذا الآن نهار، هذا الآن ليل هذا الآن درس هذا الآن اكل، وأشباه ذلك، فالآن السيّال كلي والآنات افراده ومصاديقه، وهذا ما يعبر عنه باصطلاح اهل الحكمة بـ(الحركة التوسطية). لان الآن السيال متوسط بين آن قبله وآن بعده.

وتارة: يلاحظ الزمن على نحو الكل، فيقال: النها يبدأ بساعة كذا إلى ساعة كذا، هذا كل لا كلي، يقابله الجزء. فاذا لوحظ الزمن على نحو الكل اتصف بالجزئية لا بنفس العنوان فيقال: هذا الآن جزء من النهار، لأنك لاحظت النهار كل، وهذا الآن جزء من الدرس وهذا الآن جزء من الليل، وهذا ما يعبر عنه بـ(الحركة القطعية) يعني إن هذا قطعة من الزمن لها مبدأ ومنتهى تسمى بالنهار وتسمى بالليل. إذن الزمن له لحاظان على نحو الحركة التوسطية على نحو الحركة التوسطية على نحو الحركة القطعية، على نحو الكلي على نحو الكل.

ولكن، كما يلاحظ الزمن بنحوين توسطي وقطعي، الزماني \_الفعل التدريجي الذي لا توجد جميع اجزائه دفعة واحدة بل بشكل تدريجي\_ الفعل التدريجي ايضا يمكن ان يلحظ بلحاظين على نحو التوسطية وعلى نحو القطعية.

نأتي إلى الخطبة: تارة نلاحظ الخطبة على نحو الحركة التوسطية فنقول: هذا الحرف خطبة، وتارة نلاحظ الخطبة على نحو الحركة القطعية يعني على نحو الكل، فنقول هذه الكلمة جزء من الخطبة لا أنها خطبة، فكما ان الزمن له لحاظان توسطي وقطعي، كذلك الزماني التديجي له لحاظان توسطي وقطعي.

المقدمة الثالثة: إذا لوحظ التدريجي بنحو الكل، يعني بنحو الحركة القطعية فيقال: هذه خطبة واحدة بدأت بأول حرف وانتهت بآخر حرف، هذا الكل بعد ان لاحظتم التدريجي كلا صار واحداً عرفاً، لأنك بعد ان لاحظته كلاً صار له مبدأ ومنتهى، فالعرف يعتبره وجوداً واحدا إذا شكك في بقائه صح لك استصحابه.

هذا الجواب طبعا غير الجواب السابق، لأن الجواب السابق من سيدنا الخوئي (قده) يبتني على أن الشارع اعتبره واحدا، لما الشارع اعتبره واحدا من خلال اعتبار الهيئة الاتصالية يعني اعتبار الموالاة صار واحدا عرفاً.

لكن هذا الجواب يقول: افترض الشارع ما اعتبر المولاة ، اعتبر الشارع ما اعتبره واحداً، يكفينا في كونه واحدا عرفا اما وحدة الحكم ان له وجوب واحد، اما ان له داعي واحد، أي ان يأتي بهذه الاعمال كلها بداعٍ واحد وهو قصد القربة، واما بوحدة الوجود خارجاً. يعني المكلف أتى به خارجاً بشكل تدريجي متصل. مثلا الغسل ، الغسل لا يعتبر فيه المولاة، لو أن المكلف أتى بالغسل متوالياً يصدق عليه أنه عمل واحد عرفاً، إذن الوحدة العرفية الكافية في جريان الاستصحاب لا تتوقف على اعتبار الشارع للوحدة من خلال اعتبار الموالاة بل يكفي فيها اما وحدة الحكم أو وحدة الداعي أو وحدة العمل خارجا بأن أتى به متوالياً. فلأجل ذلك يجري استصحاب الاقتران بعدم ما لا يؤكل الذي كان متيقنا في الاجزاء السابقة لجرّه إلى الاجزاء اللاحقة.

### 99

بعد الفراغ عن أنّ المستفاد من الأدلة هو جعل المانعية، أي مانعية لبس ما لا يؤكل من صحة الصلاة.

### البحث عن أصل المسألة

### وقع الكلام في جهتين: في أن هذه المانعية واقعية أم علمية؟

**وعلى فرض أنّ المانعية واقعية فهل توجد أدلة يستند إليها في جواز الصلاة في اللباس المشكوك أم لا؟**

وقد بحث هاتين الجهتين المحقق النائيني (قده) في رسالته (اللباس المشكوك). لكن سيدنا الخوئي (قده) في (ج12، ص235) دمج الجهتين من حيث الادلة مع أن البحث في جهتين:

إذ تارة نبحث في أن المانعية المجعولة واقعاً، هل هي مانعية علمية أو مانعية واقعية؟

وعلى فرض أنها مانعية واقعية: نأتي إلى الجهة الثانية، وهي أنه: هل يستفاد من بعض القواعد جواز الصلاة في اللباس المشكوك أم لا؟

لذلك نحن نمشي على ضوء ما افاد المحقق النائيني (قده) فقد أفاد في رسالته (اللباس المشكوك، ص159) البحث في الجهة الأولى، هل أن المانعية واقعية أم أن المانعية علمية؟

فإن قلنا بأن المانعية علمية، بمعنى: أن الصلاة فيما لا يؤكل لا تفسد الا إذا كان معلوماً أنّ هذا لباس مما لا يؤكل. ففي فرض الشك تكون الصلاة في الصلاة المشكوك صحيحة واقعاً، لأنه اخذ في المانعية العلم بكونه مما لا يؤكل، فمع عدم العلم الصلاة صحيحة واقعاً.

وأما إذا افترضنا ان المانعية واقعية وان العلم ليس جزءاً من الموضوع فلو صحت الصلاة في اللباس المشكوك بأصل أو قاعدة فهي صحة ظاهرية لا واقعية.

وأول من قال بالمانعية العلميّة سيد المدارك في (المدارك)، حيث ذهب إلى أن الصلاة في اللباس المشكوك صحيحة واقعاً، لأن المانع علمي وليس واقعي.

والكلام فعلاً في الأدلة التي أقيمت على كون المانعية علمية:

الدليل الاول:

ما ذكره الوحيد (قده) في تعليقته على المدارك، قال: بأن هذا المدعى مبني على أن الألفاظ موضوعة للمعاني المعلومة أو منصرفة اليها. فإذا قلنا بأن الألفاظ موضوعة لما علم أو منصرفة لما علم فلفظ الحرام عندما يقال: (لا تصلي فيما يحرم اكله) يراد به: ما علمت حرمته، إما بالوضع أو بالانصراف. ولكن بناء على أن الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية وليست منصرفة عنها، فإذن إذا قيل: (لا تصلي فيما يحرم أكله) فالمراد به ما حرم واقعا علم أم لم يعلم.

وهنا علّق المحقق النائيني (قده): انت تدعي ان الالفاظ موضوعة للمعلوم أو منصرفة اليه اسألك\_ هل المدار على علم المتكلم؟ أو علم المخاطب؟ وبأيّ عناية يمكنه أن يعتبر فيه علم الثالث، \_لو قال بأن المدار على علم الثالث لا المتكلم ولا المخاطب المدار على من يصل اليه الخطاب ولم يكن هو المخاطب\_ الذي يلزمه العمل بمراد المتكلم \_الثالث وظيفه أن يعمل بمراد المتكلم فكيف يكون المدار على علم الثالث؟\_ وكذا ما حكم فيها بعدم جوازها في غير المأكول بما علم أنه كذلك. \_يعني انه غير مأكول\_.

ولا يخفى ما في جميع ذلك، \_إن قال المدار على علم المتكلم فيه محذور، ان قال المدار على علم المخاطب فيه محذور، إن قال المدار على علم ثالث ففيه محذور\_.

فإنه (كتقريب لكلام المحقق النائيني) إن جعل المناط على علم المتكلم إذن حينئذٍ إذا كان المدار على علم المتكلم فهذا خلف كون الوظيفة منوطة بتشخيص السامع أو المتلقي أو المكلف بعبارة اصح، فهذا خلف كون تشخيص الوظيفة بحسب تشخيص المكلف.

وان قال بأن المدار على علم المخاطب بذلك، اذن مقتضى ذلك ارتفاع الاجمال، لأنه دائما في جميع الجمل خبرية أو انشائية المدار في انفهام معانيها على علم المخاطب، فكل جملة إما لا معنى لها أو واضحة، فاذا المدار على علم المخاطب، إذن كل جملة إما لا معنى لها إذا لم يعلم المخاطب أو أنها واضحة، فلا يتصور اجمال في مراد المتكلف كي يجري الاصول العرفية لإحراز ما هو مراد المتكلّم.

وإن كان المدار على علم المكلف، أي من يصل اليه الخطاب، فمقتضى ذلك: أنه اختلاف التكاليف باختلاف المكلّفين من حيث العلم والجهل، بل اختلاف التكاليف باختلاف حالات المكلف الواحد من حيث العلم والجهل، وهذا مثلا باطل، خصوصا في التكاليف المشتركة كالميراث والمعاملة، فهذا بيع يترتب عليه الأثر بلحاظ العالم، لا يترتب عليه الاثر بلحاظ الجاهل، يرث العالم دون الجاهل، وكذلك بين الزوجين يترتب الأثر على العالم منهما دون الجاهل وأمثال ذلك من المحاذير.

ولكن ربما يقال بأنّه: المدار على علم المكلف، بأن نقول: صحيح ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية ولكنها منصرفة في الجمل الانشائية إلى علم المكلف بهذه الجمل أو بمفاد هذه الجمل، فيمكن لهذا القائل أن يقول: نعم، انا اسلم معكم ان الالفاظ موضوعة للمعاني الواقعية إنما أنا ادعي الانصراف، فأقول: في الجمل المتضمنة للتكليف ينصرف الخطاب المتضمن للتكليف إلى ما كان بعلم المكلف لا بعلم المتكلم ولا بعلم المخاطب وإنما المدار على علم المكلف، ومراد المتكلم هو ما يعلم به المكلف، فاذا قال المولى: تيمم بالصعيد، فكأنه قال: على المكلف بهذا الخطاب أن يتيمم بما علم أنه صعيد، فهذا هو مراد المتكلم، مراد المتكلم علم ما يعلم به المكلف. واختلاف التكاليف باختلاف المكلفين من حيث العلم والجهل أو اختلافها بحال المكلف الواحد غير ضائر وغير عزيز في الفقه.

نعم، يرد على هذا المدعى انه منافٍ للسيرة العقلائية في مقام الاحتجاج، فإن العبد يحتج على المولى بالمعنى الواقعي للفظ، والمولى يحتج على العبد بالمعنى الواقعي للفظ، وفي مقام تنفيذ الوصايا والأقارير والأوقاف إنما يعتمدون على المعنى الواقعي للفظ، فبما ان السيرة العقلائية قائمة على الاحتجاج بالمعنى الواقعي، فكل شخص يدين الآخر بالمعنى الواقعي للفظ، فهذا شاهد على عدم الوضع للمعاني الواقعية وعدم الانصراف اليها في الخطابات المستتبعة لتكليف.

الدليل الثاني: قال النائيني: قد يدعى قصور الادلة عن أفادة المانعية المطلقة.

مثلاً: إذا جئنا إلى موثقة ابن بكير: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وبوله وألبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحلَّ الله أكله) فيقال: بأن هذا الدليل قاصر عن افادة المانعية المطلقة فالقدر المتيقن منه المانعية في فرض العلم.

المحقق النائيني يشكل على ذلك، يقول: هذه الدعوى انما تصح إذا كان الدليل مسوقا لبيان اصل التشريع، نعم. مثلا: لو افترضنا انه قال: (احلّ الله البيع وحرّم الربا). (وقالوا انما البيع مثل الربا). قال صحيح انه مثله لكن يوجد فرق:

فالمحقق النائيني يقول: إذا كان الخطاب وارداً في مقام بيان اصل التشريع فهو يريد اصل الربا حرام واصل البيع حلال، وليس في مقام بيان التفاصيل. فهنا: إذا كان الخطاب في مقام بيان أصل التشريع، كما إذا قال: (اقم الصلاة) فهو في مقام بيان اصل التشريع.

أو إذا قال: (احل الله البيع وحرّم الربا) فهو في مقام بيان أصل الحرمة والحلية، هنا يصح لكم ان تقولوا الدليل قاصر ولا يستفاد منه المانعية المطلقة أو الوجوب المطلق أو الشرطية المطلقة، كلامكم هنا يتم.

اما أن الأدلة الواردة عندنا ليست في مقام بيان اصل التشريع، بل هي في مقام بيان الشرطية والمانعية، فاذا كان الموثقة مثلا في مقام بيان المانعية فيتمسك باطلاقها لإثبات أن المانعية مطلقة علم أو لم يعلم.

فإن هذه الدعوى إنما تصح لما سيق لبيان اصل التشريع لا في مثل عموم الموثقة وإطلاقات الأدلة سيّما المعللة منها، فإن التعليل يعمم ويخصص، فإذا قال (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه فإن أكثره مسوخ) أو قال (صلِّ في جلد السنجاب فإنه دابة لا تأكل اللحم) فإن مقتضى التعليل العموم لكل ما لا يؤكل اللحم ولكل ما يؤكل اللحم سواء علم أم لم يعلم.

الدليل الثالث: وقد ادعى المحقق القمي في كتابه (جامع الشتات) بأن الادلة (أدلة المانعية) على قسمين:

قسم: صريح في المانعية المعلومة. وقسم ظاهر في المانعية العلمية. فما هو القسم الصريح وما هو القسم الظاهر؟ ذكره في (جامع الشتات، ص805):

القسم الصريح: معتبرة عبد الرحمن بن أبي عبد الله، قال: (سألت أبا عبد الله (ع) عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنّور أو كلب، أيعيد صلاته؟ قال: ان كان لا يعلم فلا يعيد) فإنها صريحة في ان المانعية مانعية علمية. (الوسائل، باب 40 من ابواب النجاسات، الحديث 5).

وأما القسم الظاهر: فموثق ابن بكير: فإن قوله: (ان الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله) ظاهر لفظ الحرام: يعني الحرام المعلوم المتنجز في حقك.

وكذلك النواهي الغيرية: مثل قوله: (يا علي لا تصلي في جلد ما لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه) فإن هذا النهي الغيري ظاهر في النهي عن الصلاة فيما يعلم.

وقد اشكل المحقق النائيني (قده) على هذا الاستدلال: أما الذي قال المحقق القمي به صريح\_ اشكل عليه :

أولاً: بأن المنظور في هذه الرواية مانعية النجاسة وعدم النجاسة لا ما لا يؤكل، هذا ليس منظوراً في الرواية، (سألته عن الرجل يصلي وفي ثوبه عذرة من إنسان أو سنور أو كلب، قال أيعيد و لا يعيد؟) المنظور في السؤال انه صلى في النجس، فما حكم صلاته؟ فأجاب (ع): من صلى في النجس جاهلا صحت صلاته، من دون خصوصية لما ذكر في السؤال. ومن المعلوم بمقتضى الروايات المتعددة: ان مانعية النجاسة من الصلاة مانعية علمية، فتصح الصلاة في النجس حال الجهل.

فإن قلت: إذا صحت الصلاة في النجس مما لا يؤكل صحت في الطاهر منه من باب أولى، إذن دلّت على صحة الصلاة في اجزاء ما لا يؤكل، فإن اجزاء ما لا يؤكل اما نجسة فقد دلّت الرواية على صحة صلاتها، وأما طاهرة فصحتها بالأولوية، فالنتيجة أن الرواية دلّت على ان المانعية علمية.

يقال: المنظور في الرواية مانعية النجس من حيث هو نجس، لا من حيث كونه مما لا يؤكل، ولذلك لو كان النجس مما يؤكل ايضا تشمله الرواية. فالمنظور النجس من حيث هو نجس، كان مما يؤكل أو كان مما لا يؤكل، فصحة الصلاة في النجس من حيث هو نجس في حال الجهل لا ملازمة بينه وبين صحة الصلاة في جزء ما لا يؤكل، بلحاظ ان العذرة لا تعد عرفا من الاجزاء، فتجويز الصلاة فيها من حيث خصوصية النجاسة لا من حيث كونها نجساً من أجزاء ما لا يؤكل كي يقال إذا صحت الصلاة في النجس في اجزاء ما لا يؤكل صحت في الطاهر منه، حيث لم يلحظ في العذرة أنها جزء مما لا يؤكل كي يلزم من ذلك الاولوية أو مفهوم الموافقة.

ثانياً: قال: على فرض التعدي \_اي تعدينا من مورد السؤال إلى كل اجزاء ما لا يؤكل لحمه على فرض التعدي\_ فغاية مفاد الرواية صحة الصلاة واقعاً فيما لا يؤكل لحمه في فرض العذر، كما إذا كان جاهلا أو ناسيا أو غافلا. وأما لو لم يكن معذوراً كما لو شك في ان هذا اللباس مما يؤكل أو مما لا يؤكل ولم يكن هناك اصل مؤّمن يستند اليه في مقام العمل فلا يحرز شمول الراوية لمثله، فهي ناظرة لفرض الصلاة فيما لا يؤكل عن عذر، وبالتالي لا يستفاد منها أن المانعية علمية. هذا بالنسبة إلى ما يدّعى صراحته.

وأما ما ادّعى ظهوره: كدعوى ظهور لفظ الحرام في الحرام المعلوم. قال: وفي دعوى الظهور إلى دعوى الظهور الحرام الوارد في صدر الموثقة فيما علم حرمته، وأما تخصيص الحرام الوارد في الموثقة بالمعلوم فحيث انه لم يعهد منه \_من المحقق القمي\_ دعوى دخل العلم في مداليل الالفاظ، \_هو لا يدعي ان العلم دخيل في مداليل الالفاظ بل صرّح في كتابه غنائم الايام ص105 ان العلم ليس دخيلا في مداليل الألفاظ\_ فالأوجه ارجاع ما ادعاه إلى دعوى ان عنوان الحرام قد اخذ فيه اصل التنجز.

يعني كأنما إذا قال: (إن الصلاة في وبر كلّ شيء حرام أكله) يعني: ان الصلاة في وبر ما تنجزت عليك حرمته فاسدة.

نظير ما ذكر الاعلام في حرمة التكسب بالاعمال بالإجارة بالأعمال المحرمة، أن تؤجر نفسك لأن تكون مغنياً مثلا، أو حالق لحية ما اشبه ذلك. التكسب بالأعمال المحرمة محرم، واضح انه محرم تكليفاً، محرّم وضعاً. واستدلوا على الحرمة الوضعية بأنه غير قادر على التسليم، يعني هذا غير قادر على تسليم العمل، كأن استأجره على حلق اللحية، فيقولون الاجارة على حلق اللحية باطلة، لأن الاجير غير قادر على التسليم لتنجز الحرمة في حقه.

هذا معناه انهم اخذوا الحرمة هنا لا على نحو الحرمة الواقعية بل على نحو الحرمة المنجزة، وإلا لو لم تكن الحرمة منجزة كما لو كان صبياً لكان قادرا على التسليم فصحت المعاملة. يقول إذن هو يريد ان يقول هنا ان الحرام ظاهر في التنجز.

ولكن لما كان ذلك تقييداً ومتوقفاً على قرينة وهي مفقودة فإطلاقه يدفع هذه الدعوى.

### 100

كان الكلام في أن المانعية أي مانعية ما لا يؤكل لحمه من صحة الصلاة، هل هي مانعية واقعية أم هي مانعية علمية؟

وذكرنا أن المحقق النائيني (قده) في رسالته (اللباس المشكوك) استعرض عدّة أدلة على إثبات أن المانعية علمية. ومن هذه الأدلة:

الدليل الذي ذكره المحقق القمّي (قده) في (جامع الشتات) حيث افاد بأن أدلة المانعية على اقسام ثلاثة:

القسم الأول: قسم صريح في المانعية العلمية وهو معتبرة عبد الرحمن بن ابي عبد الله.

القسم الثاني: ما كان ظاهرا في المانعية العلمية في نفسه.

القسم الثالث: ما كان ظاهرا في المانعية العلمية بالقرينة لا بنفسه.

فالكلام فعلا في القسم الثاني:

حيث أفاد: بأن الموثقة وهي موثقة ابن بكير، القائلة: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فاسدة) هذه الموثقة تدلّ بنفسها بمستوى الظهور على المانعية العلمية. وفي مقام المناقشة (للمحقق النائيني) قال:

لا وجه لدعوى المانعية العلمية في هذه العبارة إلّا الانصراف الى الحرمة المنجزة، لأنّ المفروض أن المحقق القمّي كما في كتابه (غنائم الايام) أفاد بأن الالفاظ وضعت للمعاني الواقعية ولم توضع للمعاني المعلومة، إذن بأي بوجه يحمل قوله (حرام اكله) على الحرام المعلوم؟ مع أن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا المعاني المعلومة، فلماذا يحمل لفظ الحرام على الحرام المعلوم.

إذن نحن نقول : مقصوده من الحرام بمعنى الحرام المعلوم، أي الحرام المنجز، أي أن المانع من صحة الصلاة ان تصلي في لباس تنجزت عليك حرمته، لا أن تصلي في لباس حرام أكله واقعاً وإن لم تتنجز حرمته. فمقصود المحقق القمي ليس هو ان الالفاظ موضوعة للمعاني المعلومة، هذا هو انكره في كتابه غنائم الأيام، إنما مقصوده في قوله: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام اكله فاسدة)، يعني الصلاة فيما تنجزت حرمته، فالحرام منصرف الى الحرام المنجز، نظير ما ذكره الاعلام في حرمة التكسب بالأعمال المحرمة، كالتكسب بالغناء أو التكسب بحلق اللحية، قالوا هناك بأن التكسب بالأعمال المحرمة حرام وضعاً، يعني فاسد، والمراد بالمحرم يعني ما تنجزت حرمته، لأنّ الوجه في فساد التكسب هو عدم القدرة، فيقال: تكسب المغني بالغناء فاسد لأنه يشترط في صحة الكسب القدرة على التسليم والمغني غير قادر على تسليم العمل لحرمته عليه شرعاً، وإنما يكون غير قادر إذا تنجزت الحرمة في حقه وإلا إذا كان غافلا فهو قادر على تسليم الغناء، إذن كما ذكر هنا ان موضوع حرمة التكسب هو ما تنجزت حرمته، لأن السر في الحرمة عدم القدرة على التسليم ولا يكون المكلّف عاجز عن التسليم الا في فرض تنجز الحرمة، كذلك في المقام عندما يقال: الصلاة في ما هو حرام اكله فاسدة، يعني المقصود: فيما تنجزت حرمته. هذا تصوير من قبل المحقق النائيني لكلام المحقق القمي.

ثم يورد عليه المحقق النائيني (قده): فيقول:

أولاً: لا نسلّم الأمر في المقيس عليه ولو سلمنا لم نسلّمه في المقيس، اما في المقيس عليه أو المنظر به وهو حرمة التكسب بالأعمال المحرمة، فإن السر في بطلان التكسب بها ليس هو عدم القدرة على التسليم وإنما السر في البطلان لعدم المالية، أي ان الشارع الغى ماليتها، ومن الواضح ان المالية وعدمها تدور مدار الحرمة الواقعية لا الحرمة المنجزة، فبمجرد ان يحرم الشارع الغناء ولو لم تتنجز حرمته فإن الشارع ألغى ماليته بتحريمه، فبما ان السر في حرمة التكسب بالاعمال المحرمة كالغناء هو عدم المالية لها لا عدم القدرة على التسليم، والمالية تنتفي بمجرد التحريم واقعا وان لم يتنجز على المكلف، إذن مقتضى ذلك أن المراد بالحرمة هناك (في حرمة التكسب بالاعمال المحرمة) الحرمة الواقعية لا الحرمة المنجزة.

ولو سلمنا بكلام المحقق القمي في المقيس عليه وهو حرمة التكسب في الاعمال المحرمة، وقلنا أن المراد بها الحرمة المنجزة، لم نسلم الكلام في المقيس، فنقول: ما هو الموجب هنا لتقييد الحرام في موثقة ابن بكير في الحرام المنجز، فإن هذا تقييد، واللفظ مطلق، حمله على الحرام المنجز تقييد، وبما ان اللفظ مطلق فإطلاقه يدفع دعوى تقييده بالتنجيز.

المناقشة الثانية: قال سلمنا بكلامه، لكن غايته جواز الصلاة في المشكوك من حيث الشبهة الحكمية والموضوعية لا جواز الصلاة في المصداق المردد.

بيان ذلك: بحسب ما صورنا به كلام المحقق القمي أن المراد بالحرام في الموثق الحرام المنجز، لازم هذا المدعى: يجوز الصلاة في الثوب المشكوك، إما لشبهة حكمية بأن لا ندري أصلاً، هل ان الارنب مما يؤكل أو مما لا يؤكل، لذلك شككنا في صحة الصلاة فيه، هذه شبهة حكمية، هنا نعم يجوز الصلاة فيه، لان حرمته على فرض ثبوتها واقعا لم تتنجز.

أو كانت الشبهة موضوعية، لأنه من الأساس لا ندري ان هذا الجلد الذي بين أيدينا هل هو من جلد ما يؤكل أو من جلد ما لا يؤكل، شهبة موضوعية، هنا نقول لم تتنجز الحرمة.

أما لو افترضنا أن بين يدينا حيوانين احدهما تنجزت حرمته، لأننا نعلم أن هذا كلب، وثاانيهما جلد (شاة) ، وعندنا جلد ولا ندري ان هذا الجلد مأخوذ مما تنجزت حرمته أو هو مأخوذ مما هو حلال أكله؟

في مثل هذا المورد بناءً على أن المراد بالحرام الحرام المنجز لا تخرج هذه الصورة عن المانعية لا دليل على الجواز في هذه الصورة ما دام الشك لا على نحو الشبهة الحكمية ولا على نحو الشبهة الموضوعية وإنما التردد على نحو المصداق، بأننا لا ندري في أن هذا الجلد مصداق يعني متخذ مما تنجزت حرمته؟ أو متخذ مما هو حلال واقعا وظاهراً؟

فإذا لم ندر حينئذٍ فحمل الحرام على المنجز حرمته لا يفيدنا في جواز الصلاة في هذا المشكوك في هذه الصورة التي ذكرناها، بينما المحقق القمي كان يريد ان يصل الى جواز الصلاة في المشكوك مطلقا وفي جميع الصور.

يقول المحقق النائيني (ص165): ومع الغض عن ذلك فأقصى ما يقتضيه ذلك (حمل الحرام على الحرام المنجز) هو عدم مانعية ما أخذ من الحيوان المشكوك حليّته أو حرمته من جهة الشبهة الموضوعية أو الحكمية، \_هنا يجوز الصلاة، واضح

ولا يجدي في عدم مانعية ما تردد بين أن يكون مأخوذاً من الحلال أو الحرام الممتاز كلٌّ منهما في الخارج عن الآخر.

\_عندنا واضح، هذا منجز حرمته، وهذا حلال وواضح الميز بينهما، فهذا الذي اخذناه منهما لا ندري هل أخذناه من هذا أو من هذا؟! ألا بالرجوع الى دخل العلم في مداليل الالفاظ وهو لا يرى دخل العلم في مداليل الالفاظ\_.

وكلامه هنا يبتني على ما حرر في الأصول من ان احد ملاقي الشبهة المحصورة مورد لتنجز العلم الإجمالي أم لا؟

يقول: عندنا علم اجمالي ان احد هذين الجلدين الممتاز كل منهما على الآخر احد هذين الجلدين محرم، وبعد ان علمنا بذلك اخذنا هذا الجلد، فلا ندري اخذناه من المحرم أم اخذناه من المحلل، تردد بعد ان علمنا \_لا التردد قبل\_ فإن قلنا بأن الملاقي لأحد طرفي الشبهة المحصورة مما يتنجز العلم الاجمالي فيه، فإذن المورد ليس من الشبهة الحكمية والموضوعية، بل المورد من موارد العلم الإجمالي المنجز، وإلا فهو شبهة موضوعية.

هذا كله في مناقشة القسم الثاني من اقسام أدلة المانعية.

القسم الثالث: ما كان ظاهراً في المانعية ببركة القرينة، وهو الخطابات الغيرية، كما إذا قال: لا تصلي في جلد ما لا يؤكل لحمه، كهذه الرواية: الواردة في وصية النبي لأمير المؤمنين (ع): قال: (يا علي لا تصلي في جدل ما لا يؤكل لحمه ولا يشرب لبنه) هذا نهي غيري، يقول المحقق القمي هذا ظاهر في المانعية العلمية بالقرينة، والقرينة هي حكم العقل بأنه لا يصح تكليف الجاهل كما لا يصح تكليف العاجز، فبما أنّ الخطاب نهي وليس إخباراً كقوله: (ان الصلاة فيما حرم اكله فاسدة)، الخطاب هنا نهي والنهي تكليف، فهذا النهي محفوف بقرينة عقلية وهي حكم العقل بقبح تكليف العاجز، فمقتضى احتفاف الخطاب بهذا الحكم العقلي ظهوره في المانعية العلميّة أو المنجزة.

أورد عليه المحقق النائيني (قده) عدّة مناقشات:

المناقشة الاولى: لو سلمنا كلامه فإن لازمه أمر لا يلتزم به أحد، لأن لازم المانعية العلمية اختلاف التكاليف باختلاف المكلفين بل باختلاف حالات المكلف الواحد، ففي الفرض الذي يكون عالما تكون صلاته فاسدة واقعاً. وفي الفرض الذي كون جاهلاً تكون صلاته صحيحة واقعاً، فلو فرضنا أنه صلى الظهر بثوب يعلم انه مما لا يؤكل صلاته فاسدة، ولو فرضنا انه صلى بعدها العصر وبدل الثوب بثوب مشكوك، صلاته صحيحة واقعاً، فتعد هذه العصر ظهراً لأنه لم يأت بظهر صحيحة.

يقول: هذا لازم لا يلتزم به أحد ان يختلف التكليف باختلاف حال المكلف من حيث العلم وعدمه.

المناقشة الثانية: إن القبيح مؤاخذة الجاهل لا تكليفه، ففرق بين شرط القدرة وشرط العلم.

يقول المحقق النائيني (قده) فرق بين الخطاب وبين الطلب. تارة نتكلم في شروط الطلب، وتارة نتكلم في شروط الخطاب، أو فقل تارة نتكلم في شروط الطلب، وتارة نتكلم في أثر الطلب. فإذا تكلمنا في الطلب، أي متى يحسن الطلب ومتى لا يحسن؟

فنقول: انما يحسن الطلب في فرض القدرة ، وإلا الطلب من العاجز قبيح مستهجن. وتارة نقول: بأنه بعد المفروغية عن الطلب هل تصح المؤاخذة على مخالفة الطلب؟ فرضنا الطلب موجودا، لكن هل تصح المؤاخذة على مخالفة الطلب أم لا؟ نقول: لا تصح مؤاخذة الجاهل على مخالفة الطلب. فالجهل مانع من اثر الطلب لا مانع من اصل الطلب، فهناك فرق بين القدرة وبين العلم، فإن القدرة دخيلة في حسن الطلب، بينما العلم دخيل في المؤاخذة على مخالفة الطلب، ولذلك يحسن الاحتياط من قبل الجاهل عقلا وشرعا، وحسن الاحتياط دليل على ان الطلب موجود واقعاً وأنه يحسن في حقه وإن كان جاهلاً.

المناقشة الثالثة: لا موجب للشمول للخطابات الغيرية، لكن حكم العقل بقبح التكليف هل يشمل الخطابات الغيرية أم يختص بالخطابات النفسية؟

فيقول المحقق النائيني: بما أن الخطاب الذي تترتب عليه الإدانة هو الخطاب النفسي واما الخطاب الغيري لا تترتب عليه إدانة لذلك الخطابات النفسية هي التي لا يصح تكليف الجاهل بها وأما الخطاب الغيري لا تترتب عليه ادانة لذلك الخطابات الغيرية مطلقة لانها لا تترتب عليه أي ادانة.

المناقشة الرابعة: قال المحقق النائيني: هذا القياس(عند المحقق القمي) وانه يفرق بين الخطابات الإخبارية والخطابات الغيرية، فيقول: هناك فرق بين قول المولى: (إن الصلاة في كل شيء حرام اكله فاسدة)، وبين قوله (لا تصلي) فيقول الأول اخبار، لكن الثاني طلب، وبما أن الثاني طلب فتترتب عليه آثار الطلب، ومن آثار الطلب قبح العقل بتكليف الجاهل، فلذلك يختص هذا الخطاب بالعالم، يعني كأن المحقق القمي يقول: لو كان الخطاب إخباراً لربما قلنا بشموله للجاهل، لكن لو أن الخطاب غيرياً والنهي الغيري تكليف والتكليف قبيح في الجاهل قلنا باختصاص في العالم، فهو يفرق بين الخطاب الغيري والخطاب الاخباري \_

يقول هذا التفريق ليس من عنده\_ وقد سبقه أستاذه الوحيد البهبهاني (نور ضريحه) حيث ان الوحيد البهبهاني هو في أصوله ذكر هذه الكبرى فقال: هناك فرق بين الخطابات، إذ تارة يصلنا التكليف عبر خطاب اخباري كأن يقول (لا صلاة الا بطهور) أو (لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب)، إذا وصلنا التكليف عبر خطاب خبري، فهذا الجزء (كفاتحة الكتاب) أو الشرط (كالطهارة) لا يختص بفرض القدرة، بل تشمل جزئيته وشرطيته حتى حال العجز، فلو فرضنا ان انسان عجز عن الطهور تسقط الصلاة في حقه، لا أن الصلاة تصح ويسقط الطهور، لأن شرطية الطهور استفيدت من جملة خبرية وحيث انها استفيدت من جملة خبرية فمقتضى الإطلاق في هذه الجملة الخبرية ان لا تصح الصلاة الا مع الطهارة بحيث لو تعذرت الطهارة لسقط الأمر بالصلاة.

ولكن إذا جئنا لقوله: (صل منتصب القامة) فإن هذا القيد جاءنا في خطاب غيري، بما أن هذا القيد جاءنا بخطاب غيري والخطاب الغيري تكليف والتكليف لا يصح إلا في حال القدرة، إذن لا محالة هذا القيد وهو انتصاب القامة خاص بفرض القدرة، بحيث لو تعذر انتصاب القامة لسقط القيد وبقي اصل الامر، هذا الكلام ذكره الوحيد البهبهاني.

إذن الوحيد البهبهاني (قده) يقول: القيود المأخوذة في الصلاة على قسمين: قسم استفيد من جملة خبرية، وقسم: استفيد من جملة إنشائية، امر أو نهي. فما استفيد من جملة خبرية فشرطية مطلقة كالطهارة، وما استفيد من جملة إنشائية فشرطية خاصة بفرض القدرة.

فالمحقق النائيني يريد ان يناقش اصل الكبرى مع غمض النظر عن دعوى الوحيد البهبهاني في المقام:

فقال: يلاحظ عليه:

أولاً: أن الخطابات الغيرية أمراً أو نهياً خطابات إرشادية، وليست خطابات مولوية، فبما انها مجرد ارشاد فهي كالخبر تماما. فاذا قال المولى: (اذا صليت فصل منتصب القامة)، ليس مفاده الطلب الجدي، يعني ليس مفاده الطلب بداعي الوعيد أو الإدانة وإنما مجرد الإرشاد إلى ان الامر بالصلاة لا يسقط عنك الا إذا كنت منتصب القامة في الصلاة.

والشاهد على ذلك يقول المحقق النائيني إن هذا الامر يستخدم حتى في المستحبات، بل يستخدم حتى في المباحات العادية، فيقول في المستحبات مثلاً: إذا قال زر الحسين (ع) وكن على طهارة، مع ان الزيارة في نفسه مستحبة. فهذا الخطاب ليس إلا خطابا ارشادياً الى ان الزيارة ذات الثواب ما كانت عن طهارة. وحتى في المباحات العادية كما إذا ورد عن الامام (ع): (اشرب الماء ليلاً جالساً) هذا ليس امراً مولوياً، وإنما مجرد ارشاد الى ان الشرب الصحي ما كان الشرب عن جلوس.

فبما أن الأمر الغيري يستخدم في الواجبات والمستحبات والمباحات وليس له معاني متعددة بأن يقول إنسان معناه في الواجبات شيء، ومعناه في المستحبات شيء ومعناه في المباحات شيء، بل معناه عرفا واحد، فهذا شاهد على انه في جميع هذه الموارد هو بغرض الارشاد والاخبار، وليس بغرض الطلب المولوي. فإذا لم يكن الخطاب طلبا مولويا لم تترتب عليه آثار الحكم المولي ومنها اختصاص مفاده بفرض القدرة كما ذهب اليه الوحيد البهبهاني.

### 101

ذكرنا فيما سبق: أن الوحيد البهبهاني (قده) ذكر كبرى استفاد منها المحقق القمي، ومحصّلها:

إنّ القيد المأخوذ في الواجب، تارة: يستفاد منه من الخطاب الخبري، كقوله (لا صلاة إلا بطهور) أو (لا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة). وتارة: يستفاد القيد من الخطاب الغيري أي الامر والنهي الغيريين، كما إذا قال: (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) أو قال: (صل مستقبل القبلة) فإن كان القيد مستفادا من خطاب خبر نحو (لا صلاة الا بطهور) فهذا القيد مطلق يشمل حالة العجز وحالة القدرة، بحيث لو تعذر على المكلف الصلاة مع الطهارة سقط الامر بالصلاة، لأن شرطية الطهارة مطلقة.

وأما إذا كان القيد مستفاداً من خطاب غيري، أي من خطاب انشائي غيري كما لو قال: (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) فبما ان الخطاب مولوي متضمن للتكليف والتكليف خاص بفرض القدرة عقلاً، إذن فمقتضى هذه القرينة العقلية وهي اختصاص التكليف بالقدرة ان تكون المانعية (مانعية ما لا يؤكل لحمه) خاصة بفرض القدرة، فلو تعذر عليه تحصيل ساتر غير ما لا يؤكل فلا مانعية حينئذٍ، بل تكون صلاته فيما لا يؤكل صحيحة واقعاً، لأن المانعية خاصة بفرض القدرة ولا قدرة في المقام.

والمحقق النائيني (قده) اشكل على الوحيد البهبهاني (قده): بأن الخطابات الانشائية الغيرية ما هي الا خطابات ارشادية وليست مولوية، فقوله (صل مستقبلا) او(صل مطمئناً) أو (لا تصلِّ في النجس،) أو (صلّ فيما لا يؤكل) كلها خطابات ارشادية وليست مولوية والخطاب الارشادي لا يتضمن تكليفا فهو مجرد إخبار عن تقيّد الواجب بقيد وجودي أو قيد عدمي، فاذا كان ارشاديا محضا ولا يتضمن تكليفا فليس محفوفا بحكم العقل بشرطية القدرة. وإذا لم يكن محتفّاً بحكم العقل بشرطية القدرة فمفاده كمفاد الخطاب الخبري أي القيد المطلق، فكما يستفاد من قوله (لا صلاة الا بطهور) أن الطهارة شرط مطلق، يشمل حالة العجز ايضا، كذلك يستفاد من قوله (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) ان المانعية مطلقة في حالة القدرة والعجز، لأن قوله (لا تصلي) مجرد ارشاد إلى تقيد الصلاة بعدم ما لا يؤكل.

ثم قال (النائيني) والشاهد على ذلك: ان الخطابات الغيرية موجودة حتى في المستحبات والمباحات ايضا، فلو كان مفادها التكليف لم ينسجم ذلك مع وردوها في المستحبات والمباحات، كما في قوله (اشرب الماء ليلاً جالساً).

ودعوى أن الخطاب الغيري يختلف مفاده باختلاف الموارد فإن ورد في بيان شرائط الواجب كان مفاده تكليفاً. وان ورد في بيان شرائط المستحب كان مفاده ترجيحاً، وان ورد في سياق المباحات العادية كان مفاده مجرد اخبار عن الدخل، كدخل الجلوس في مصلحة شرب الماء، فيختلف مفاده باختلاف الموارد.

فأجاب المحقق: بأن هذه الدعوى ممنوعة، فإن العرف يفهم من الخطاب الغيري معنى واحد في سائر استعمالاته.

ثم تعرض المحقق النائيني:

إن قلت: إن مفاد الخطاب الغيري واحد الا وهو الطلب، بمعنى أن المراد الاستعمالي من قوله (افعل) أو قوله (لا تفعل) الزجر، هذا هو المراد الاستعمالي، إلّا أن المراد الجدي منه يختلف باختلاف الموارد، ففي مورد وهو ما إذا جاء الخطاب الغيري في مقام بيان شرائط الواجب، فالمراد الاستعمالي منه الطلب، وهذا مشترك بين الموارد، لكن قامت قرينة على ان المراد الجدي منه الوجوب، والقرينة على ذلك انبساط وجوب المركب على سائر اجزائه وشرائطه، فاذا قال: تجب الصلاة، ثم قال: صلّ مطمئناً، استفدنا من قوله (صلّ مطمئناً) الوجوب لا مجرد الإرشاد، لأن قوله (صل) استعمل في الطلب، هذا هو المراد الاستعمالي، والمراد الجدي منه الوجوب، والقرينة على هذا المراد الجدي انبساط وجوب المركب على سائر اجزائه وشرائطه، فالقرينة موجودة لا أننا ندّعي أمراً خلاف القرينة.

وفي جواب إن قلت:

أولاً: هذا الكلام ثبوتا ممكن قبوله، بأن يقال: ان المراد الاستعمالي من الأمر والنهي الغيريين واحد والمراد الجدي يختلف باختلاف الموارد بحسب اختلاف القرائن، هذا كمستوى امكان واحتمال وارد. أما إذا رجعنا إلى المرتكز العرفي فإنه لا يفهم من الأمر والنهي الغيريين الا مراداً واحداً في سائر موارد استعماله. هذا أولا.

ثانياً: مضافاً إلى ما يستلزمه التفكيك في مدلوله بهذا الاعتبار أن يكون مستعملاً في الطلب بالقدر المشترك بين الوجوب والاستحباب، وقد بُيّن امتناعه في محله. يقول، نحن بينا في الاصول أنّ كون مفاد الامر طبيعي الطلب دون ان يكون وجوبا أو ندبا مستحيل.

وقد ذكر في الاصول: إن قلنا بأن الفرق بين الوجوب والندب فرق في النوع، بمعنى ان الوجوب طلب متقوم بالمنع من الترك، والندب طلب متقوم بالترخيص في الترك، فهما نوعان، اذن استعمال الامر في طبيعي الطلب من قبيل تحقق الجنس من دون فصل، وتحقق الجنس من دون فصل مستحيل، وإن قلنا : ان الفرق بين الوجوب والندب فرق بالمرتبة لا بالنوع، بمعنى أن الطلب وجود مشكك المرتبة الأعلى منه وجوب والمرتبة الأدنى منه ندب فالفرق بينهما بحسب المرتبة. فاستعمال الأمر في طبيعي الطلب، يعني في القدر المشترك بين المرتبتين أيضاً محال، إذ لا يعقل وجود قدر مشترك بين المراتب بل كل مرتبة متحصلة خارجا في حدها. إذن هذا الكلام محال.

ولكن ما أفيد من قبله (قده) محل تأمل، بلحاظ ان الوجوب والندب على مبانيه من سنخ الامور الاعتبارية لا من مقولة الامور النفسانية، فاذا كان من قبل الأمور الاعتبارية فصدور الأمر بنحو اعتبار طبيعي الطلب أمر عرفيٌّ ممكن بلا تردد.

مضافاً أن هذا الاشكال لا يرد على مبنى سيدنا الخوئي (قده) الذي يقول: بأن المراد دائما استعمالا وجداً من الأمر هو النسبة الإيقاعية، أي ايقاع الفعل في ذمة أو عهدة المخاطب، وإنما يستفاد الوجوب بحكم العقل إذا لم تقترن الجملة بالترخيص.

هذا الاشكال الاول والثاني والثالث للنائيني على الوحيد البهبهاني: هو أنه إذا كانت الخطابات الغيرية الواردة في بيان شرائط الواجب المركب مفادها الوجوب بقرينة انبساط الوجوب على جميع الاجزاء والشرائط، فمقتضى هذه القرينة أن لا فرق بين الخطابات الخبرية والخطابات الغيرية، فحتى الخطابات الغيرية الواردة في بيان شرائط الواجب كما إذا قال (لا صلاة الا بطهور) يكون مفادها الوجوب، بقرينة انبساط وجوب المركب على سائر اجزائه وشرائطه. بينما مدعاه وجود فرق بين القيد المستفاد من الخطاب الخبري والقيد المستفاد من الخطاب الإنشائي الغيري. هذا تمام الكلام في مناقشة المحقق النائيني (قده) للمحقق القمي واستاذه الوحيد البهبهاني.

هذا كله على الدليل الثالث، وهو أن المانعية (مانعية ما لا يؤكل لحمه) مانعية علمية لا واقعية.

الدليل الرابع: تعرّض إليه سيدنا الخوئي (قده) في ( الموسوعة، ج12، ص236): قال: إن مقتضى العمومات جواز الصلاة في كل ساتر، حيث قال في صحيحة محمد ابن مسلم، (اذا كان الساتر كثيفاً فلا بأس).

وجاء مخصص لهذا العام فقال: (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) ومن الواضح ان العام حجة في مدلوله لا يرفع اليد عنه الا بمقدار ما قامت الحجّة عليه، حيث لا يرفع اليد عن حجة الا بحجة أخرى، فلا يرفع اليد عن العام الا بمقدار ما قام عليه الحجة في التخصيص، والمفروض ان الحجية متقومة بالوصول كبرى وصغرى، ولذلك قالوا : إنّ الشك في الحجية مساوق للقطع بعدمها، لأن الحجية متقومة بالوصول كبرى وصغرى.

إذن فلا يخرج عن العام شيء الا ما وصلك من المخصص كبرى وصغرى، فاذا قال المولى في العام: صل في كل ساتر، وقال في الخاص: (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) فلا مخرج من العام الا ما وصلك من الكبرى وهي (لا تصلي فيما لا يؤكل لحمه) والصغرى وهي كون هذا اللباس مما لا يؤكل لحمه.

ونتيجة ذلك ان المشكوك (اللباس المشكوك) في كونه مما يؤكل أو مما لا يؤكل مندرج تحت العام، حيث لم تقم حجة على إخراجه من تحت العام.

ودفعه سيدنا (قده) قال: إنّ الدليل المخصِّص وإن لم يكن حجة إلّا بعد الوصول كبرىً وصغرىً كما أفيد، إلّا أن من الواضح تقييد العام بعد ورود التخصيص عليه بغير مورد الخاص لامتناع الجمع بين التوسعة والتضييق والإطلاق والتقييد.

يريد أن يقول: إذا كان لدينا عام وهو قوله: (اكرم كل عالم) ولدينا خاص وهو: (لا تكرم الاموي) فإن مقتضى الخاص تقيد العام بما ليس أموياً، فكأنه قال من الاول: اكرم عالما ليس أموياً. والشاهد على هذا التقييد انه لولاه لجمع بين التوسعة والتضييق والإطلاق والتقييد، بمعنى ان قوله (اكرم كل عالم) بالنسبة إلى الاموي اما مهمل وهو محال، إما بشرط شيء، وهو خلف، لأن الاموي مبغوض كيف يكون بشرطه؟، وإما لا بشرط وهو خلف التخصيص لأن كونه لا بشرط معناه لغوية التخصيص فتعين أن يكون بشرط لا.

إذن بالنتيجة موضوع العام بقوله (اكرم كل عالم) ليس كل عالم بل العالم الذي ليس أموياً. فتبين لنا ان موضوع العام ليس العام بل العالم الذي ليس أموياً، فاذا شككنا في أن فلان ابن فلان هل هو أموي أم ليس اموي؟ فحينئذٍ لا يمكن ادراجه في الخاص، لأن الخاص يقول (لا تكرم الاموي) ونحن لا ندري، فكذلك لا يمكن ادراجه في العام بعد تقيد العام بما ليس اموياً ونحن لا ندري ان هذا اموي أم لا؟ إذن لا يمكن لا ادراجه في الخاص ولا إدراجه في العام، فالتمسك بالعام في مثله تسمك بالدليل في الشبهة المصداقية.

تم كلام سيدنا (قده).

نذكر شبهة ونريد الجواب عنها غداً:

وهي: أننا ذكرنا في الأصول تبعاً للسيد الشهيد (قده) بتقريب: أن المخصص تارة يكون هو العنوان، وتارة يكون هو المعنون، واقع المعنون، فإذا كان المخصص هو العنوان؟ بمعنى الخارج عن قوله: (اكرم كل عالم) هو عنوان الاموي، فمن الطبيعي إذا شككنا في أن هذا العالم الفلاني أموي أم ليس أموياً فيكون شبهة مصداقية للعام فلا يصح التمسك بالعام لأنه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية.

وأما لو كان المخصص واقع المعنون لا العنوان، وإنما العنوان مشير لواقع ما خرج لا انه عنوان هو الذي خرج، فإذا قال المولى مثلا: (أكرم كل عالم) وقال في دليل آخر: (لا تكرم خالع العمامة) وخالع العمامة لا دخل لها في التخصيص بل هي مجرد عنوان مشير لمعنون أي لواقع معنون، وكانت الشبهة شبهة حكمية، وليست شبهة مصداقية، بأن لا ندري الذي اخرجه الشارع من تحت العام وأشار اليه بقوله (خالع العمامة) هو خصوص من تسنن؟ أو هو مطلق من خلع العمامة؟ فنحن نشك في واقع ما خرج بالتخصيص الذي اشار اليه بقوله (خالع العمامة)، فيقال: حينئذٍ بما ان الشبهة حكمية ليست شبهة مصداقية والشبهة الحكمية لا تعرف الا من قبل الشارع، فقول الشارع (اكرم كل عالم) حيث تصدى لبيان موضوعه على نحو العموم شاهد هذا التصدي على أن المشكوك فيه خروجه وهو مطلق من خلع العمامة داخل تحت قوله (اكرم)، وأما القدر المتيقن مما خرج عن تحت العام هو من تسنن.

وقد مثّل لذلك السيد الشهيد بهذا المثال \_حتى يكون تقريب لكلامه\_: حيث قال: إذا قال الشارع (كل ماء مطهّر) (وأنزلنا من السماء ماء طهوراً) وقال في دليل آخر: (النجس لا يطهر) ولم نشك على نحو الشبهة الموضوعية في أنّ هذا الماء نجس أم لا؟ بل كان شكنا على نحو الشبهة الحكمية أن الماء المتحصّل من بخار المتنجس هل هو نجس شرعاً أم لا؟ هذا الماء كان متنجس تحول إلى بخار والبخار صار ماءً، فالماء المتحول من البخار للمتنجس هل هو نجس شرعاً؟ شبهة حكمية. فيقول السيد الصدر: نتمسك بالعام بقوله (كل ماء مطهّر) .

إن قلت: إن قوله (كل ماء مطهّر) خرج عنه النجس، ونحن لا ندري ان هذا نجس أم لا؟ فهذا تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية؟

يقول: لا ، هذه الشبهة المصداقية يجوز التمسك بالعام فيها، لأنها في الوقت الذي هي شبهة مصداقية هي شبهة حكمية، والشبهة الحكمية لا تعلم الا من قبل الشارع، فنرجع للعام في تنقيحها.

فنطبّق ذلك على المقام، لأن المقام في الشبهة الحكمية، ماذا نقول لو قال الشارع: (صلِّ في كل ساتر) وقال في دليل آخر: (لا تصلّ فيما لا يؤكل لحمه) وشككنا على نحو الشبهة الحكمية في أن جلد الارنب مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ فنتمسك بعموم قوله (صلّ في كل ساتر).

راجعوا كلام السيد الصدر في بحوثه: (ج3، 324) قال: الحالة الثانية: أن تكون الشبهة المصداقية في نفسها شبهة حكمية.

### 102

ذكرنا فيما سبق: أنه قد يستدل على أنّ المانعية علمية وليست واقعية، بأن يقال: لدينا عام وخاص، فالعام هو قوله: (صلِّ في أيِّ ساتر) والخاص: قوله: (لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه). وحيث إنه لا يرفع اليد عن حجية العام إلا بالمقدار الذي قامت عليه الحجة من الخاص، فلأجل ذلك يقتصر في التخصيص على ما علم كبرى وصغرى، أي على ما علم أنه مما لا يؤكل لحمه، وعلم بأن الصلاة فيما لا يؤكل لحمه فاسدة.

وأما المشكوك في كونه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فلم تقم حجة على خروجه من العام لأن الحجية متقومة بالوصول، وحيث لم تقم حجة على ذلك فيرجع فيه الى العام، ومقتضى ذلك جواز الصلاة في الثوب المشكوك،

ولكن سيدنا الخوئي (قده) في المناقشة ان المقام من قبيل التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، لأنّه بعد ورود الخاص وهو قوله: (لا تصلِّ فيما لا يؤكل لحمه) تقيّد موضوع العام واقعاً، فصار موضوع العام الساتر الذي ليس مما لا يؤكل، فبما ان موضوع العام مقيد بأن ليس مما لا يؤكل، وحينئذ شككنا في ان هذا الثوب هل هو من الخاص، (مما لا يؤكل) أو هو من العام (من الذي ليس مما لا يؤكل) فالتمسك بالعام فيه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. ولكن في بحث التمسك بالعام في الشبهة المصداقية وقع كلام. وهو:

مقتضى الكبرى والقاعدة كما تقولون، لا يجوز التسمك بالعام في الشبهة المصداقية، لان التمسك بالحكم فرع احراز الموضوع فاذا كان الموضوع لم يحرز كيف يتمسك بالحكم.

ولكن استثني من هذه القاعدة موردان:

المورد الاول: اما إذا كان العام على نحو القضية الخارجية وكان المخصص لبيّاً، كما إذا قال المولى (لعن الله بني امية قاطبة) فإنه عام وارد على نحو القضية الخارجية، والمخصص لبّي، بمعنى أنه لم يرد عندنا دليل لفظي، وإنما علمنا بمقتضى الارتكاز المتشرعي ان المؤمن لا يجوز لعنه، فبما ان المخصص لبي والعام وارد على نحو القضية الخارجية، فإذا شككنا في خالد ابن يزيد أنه مؤمن أم ليس بمؤمن صح التمسك بالعام لإثبات استحباب لعنه، فهذا المورد مما يجوز التمسك بالعام فيه في الشبهة المصداقية، وهذا ليس له علاقة بمحل كلامنا.

المورد الثاني \_وهو ما له علاقة بمحل كلامنا\_: وهو ما ذكره السيد الشهيد: من أنه حتى لو كان العام وارداً على نحو القضية الحقيقية، فحينئذٍ إذا كانت الشبهة المصداقية للمخصِّص شبهة حكمية، هي شبهة مصداقية من جهة وشبهة حكمية من جهة أخرى، مثلاً: إذا قال المولى: كل ماء مطّهر، وعلمنا أن الماء النجس لا يطهر، فالعام وارد على نحو القضية الحقيقية لا القضية الخارجية، (وأنزلنا من السماء ماء طهورا) وعلمنا أن لهذا مخصص وهو الماء النجس لا يطهّر، وشككنا في أن ماء الاستنجاء الذي ليس فيه عين النجاسة طاهر أم نجس؟ ففي مثل هذا الفرض تكون الشبهة مصداقية من جهة وحكمية من جهة أخرى، لأننا نشك في أن ماء الاستنجاء مصداق للمخصص وهو النجس لا يطهر، تكون الشبهة مصداقية. ومن جهة اخرى أنّ الشك في نجاسة ماء الاستنجاء على نحو الكبرى شبهة حكمية، لأجل ذلك بما أن هذه الشبهة مصداقية من جهة حكمية من جهة أخرى هنا ذكر السيد الصدر بأنه حيث لا يعلم حكم هذه الشبهة الا من قبل الشارع، من أين نعلم ان ماء الاستنجاء طاهر أم نجس الا من خلال بيان الشارع، فيصح لنا الرجوع الى العام وهو قوله (كل ماء مطهر) لإثبات أن ماء الاستنجاء مطهّر.

(طبعا كلام السيد في (ج3، من بحوثه مضطرب لذلك لا اتعرض له، اتعرض للتقريب الذي اراه في هذا الكلام).

فنقول: بأن هنا صور ثلاث:

الصورة الاولى: أن يكون المخصص لفظيا، والعنوان ذا موضوعية في التخصيص، كما لو فرضنا ان المولى قال: (كل بيع صحيح). وقال في دليل آخر: (البيع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة باطل). وشككنا الآن \_المخصص لفظي والعنوان اخذ على نحو الموضوعية، البيع في وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة باطل\_ شككنا هل ان صلاة الجمعة واجبة في عصر الغيبة أم لا؟ حتى يكون البيع في وقت النداء في صلاة الجمعة في عصر الغيبة باطلاً أم صحيحاً؟! هنا لا يصح التمسك بالعام، وان كانت الشبهة من جهة مصداقية من جهة حكمية، والسر في ذلك: انه لما كان المخصِّص اللفظي واردا على نحو القضية الحقيقية، لأنه قال: البيع وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة باطل. والقضية الحقيقية أخذ الموضوع فيها مفروض الوجود، ومعنى أخذه مفروض الوجود ان المولى لم يتكفل احراز الموضوع، فكأن المولى قال لك: كون صلاة الجمعة واجبة أم ليست واجبة لم أتكفل بإحرازه بل اخذت مفروض الوجود[[3]](#footnote-4) ، فلأجل ان المخصص لفظي وارد على نحو القضية الحقيقية التي أخذ الموضوع فيه مفروض الوجود هذا بنفسه ظاهر أن المولى لم يتكفل احراز الموضوع، وأوكل الأمر الى العبد.

فبما أن المولى لم يتكفل بإحراز الموضوع إذن كيف أرجع الى العام؟ وهو قوله: (كل بيع صحيح) لإثبات ان هذا البيع صحيح، وانا ادري ان موضوع العام ليس هو كل بيع، لأنه بعد التخصيص بالمخصص اللفظي صار موضوع العام البيع الذي ليس في وقت النداء لصلاة الجمعة الواجبة، موضوع العام تقيد، والمفروض ان المولى اوكل تحقيق الموضوع لي بمقتضى جعله مفروغ الوجود، إذن حينئذ لابد ان احرز الموضوع بامارة، بأصل، بدليل آخر ، وإلا فأجري الأصول العملية ولا مجال للرجوع الى العام. وهذا ما اتفق عليه السيد الخوئي وغيره.

الصورة الثانية: ان لا يكون المخصص لفظيا، بل المخصص لبي، يعني العام وارد على نحو القضية الحقيقية والمخصص لبي.

مثل: أن يقول المولى: (كل ماء مطهّر) ونحن علمنا بمقتضى مرتكزاتنا ان النجس لا يطهر، فقوله (كل ماء مطهر) قضية حقيقية، واما ان النجس لا يطهر نحن تيقنا به من مرتكزاتنا والا المولى لم يقل شيء.

فنقول: لا ندري ان ماء الاستنجاء أو الماء المترشح من البخار، كما إذا افترضنا ان الماء المتنجس تحول الى بخار ثم صار ماء مرة أخرى، لا ندري ان هذا الماء نجس أم طاهر؟ هنا بما ان المخصص لم يرد باللفظ فلم يحرز ان العنوان له موضوعية، فلعل الخارج عن العام ليس هو عنوان النجس حتى يقيد موضوع العام بالماء الذي ليس نجساً، فبما انه لم يرد بدليل لفظي لم يحرز ان العنوان له موضوعية، إذن سوف تتحول هذه الشبهة الى شبهة حكمية مرددة بين الأقل والأكثر، بمعنى أننا نقطع بأن الماء الذي صاحبته النجاسة خارج عن العام، أما ما لم تصحبه عين النجاسة كماء الاستنجاء هل هو خارج أم لا؟ لا ندري، فإذن المخصص الخارج عن العام دائر بين الأقل والأكثر، سوف تتحول الشبهة من كونها شبهة مصداقية الى شبهة حكمية دائرة بين الاقل والاكثر. فالشك في خروج الاكثر وهو خروج ماء الاستنجاء يكون شكاً في التخصيص الزائد، فندفعه بعموم (كل ماء مطهر).

وحينئذٍ السيد الصدر في المقام أزاد قيداً، لكن نحن لا نحتاج اليه، فقال: هذا إذا لم يعلم بخروج فرد، وأما إذا علم بخروج فرد معناه أن المولى لم يتكفل احراز الموضوع. فالمولى قال لنا: كل ماء مطهر، ونحن علمنا من الخارج ان الماء النجس لا يطهر، إذا بقت هكذا القضية لا اكثر من ذلك وشككنا ان ماء الاستنجاء طاهر أم نجس، يصح ان نرجع الى قوله: (كل ماء مطهر) لإثبات أن ماء الاستنجاء مطهر.

أما لو علمنا أن هناك فرد خرج عن العام ايضا، لا فقط الكبرى وهي النجس لا يطهر، بل علمنا بخروج فرد معين مصداق معين، كما إذا علمنا بأن الماء المتحول من بخار المتنجس لا يجوز التطهير به، يقول: بعد ان علمنا بذلك مع أن المولى لم ينص، هذا دليل على أن المولى ما احرز احراز الافراد، إذ لو تكفل احراز الافراد لنصّ على أن هذا داخل أم خارج، ولكننا حيث علمنا بخروجه جزما فهذا دليل على ان المولى لم يتكفل احراز الموضوع، فاذا لم يتكفل احراز الموضوع فكيف نرجع الى قوله (كل ماء مطهر) لأحراز ذلك؟!

نقول: نحن لا نحتاج الى هذا القيد، لأننا لم نحرز ان للنجس موضوعية، فحتى لو علمنا بخروج فرد كما لو علمنا بخروج الماء المتحول من ماء متنجس علمنا ان هذا لا يطهر، لكن لماذا لا يطهر؟ هل لأنه نجس؟ أو لأنه خارج بعنوانه لا بعنوان أنه نجس؟ إذ ما لم يرد عندنا دليل لفظي فلم نحرز أن للعنوان موضوعية، إذن نحتمل ان الماء المتحول من ماء متنجس خرج بعنوانه، لا بما هو نجس، فإذا احتملنا ذلك، فنقول: فالمخصص دائر بين الأقل والأكثر، الماء المتحول خرج قطعا، واما ماء الاستنجاء هل هو خارج أم لا؟ فنتمسك بعموم (كل ماء مطهر).

الصورة الثالثة: أن يكون المخصص لفظيّاً لكن العنوان ليس له موضوعية وإنما هو مجرد مشير لواقع المعنون، مثلاً: لو قال المولى: (صلِّ خلف من تثق بدينه)، وقال في دليل آخر: (لا تصل خلف خالع الوقار أو خالع الحياء)، وأدري ان هذا الموضوع لا موضوعية له إنما هو مجرد مشير، لكن لا أدري هل هو مشير للفاسق؟ أو هو مشير حتى لمن هو مخالف للمروءة؟ بحيث لا يصلّى خلفه، لا أدري عن ذلك، إذن صحيح ان المخصص لفظي ولكن بما أن العنوان لا موضوعية له وإنما هو مجرد مشير فلا محالة تؤول الشبهة المصداقية الى شبهة حكمية مرددة بين الأقل والاكثر. فالشك في خروج المخالف للمروءة شك في التخصيص الزائد، فيكون مجرى لأصالة العموم، فنرجع الى عموم (صل خلف من تثق بدينه). هذه هي الكبرى بحسب تقريبنا ومختارنا لهذه الكبرى، وهي: يجوز التمسك بالعام الوارد في القضية الحقيقية إذا كان المخصص لبيّاً وكانت الشبهة في عين كونها شبهة مصداقية للمخصص شبهة حكمية أو كان المخصص لفظياً لكن لم يكن للعنوان موضوعية.

ولكن الكلام في الصغرى \_سؤالنا السابق نطبقه على المقام\_:

حيث إن لدينا عام وهو قوله: (صلّ في أيِّ ساتر، كما في صحيح محمد بن مسلم (إذا كان الثوب كثيفاً فلا بأس)، وجاء مخصص لفظي وهو قوله: (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) وشككننا على نحو الشبهة الحكمية: هل أن جلد الأرنب جلد ما يؤكل أو جلد ما لا يؤكل؟ هل هنا يصح الرجوع الى العام وهو قوله: (صلّ بأي ساتر) لإثبات جواز الصلاة في جلد الارنب؟

فهنا بناءً على أن قوله في العام (صلّ في أي ساتر) في مقام بيان الحكم الفعلي، وإلا إذا قلنا في مقام بيان الحكم الحيثي، يعني (صل في كل ساتر) من حيث هو ساتر، ولا يتعرض للحيثيات الأخرى فهو غاية ما يجوز الصلاة فيه من حيث هو ساتر، اما كونه يؤكل ما لا يؤكل، نجس طاهر، ليس في مقام البيان من هذه الجهة، فإذن إذا قلنا بأن العام اساساً لم يكن الا حكماً حيثياً اي في مقام البيان من جهة الستر لا في مقام البيان من تمام الجهات فمن الأصل لا يصح التمسك به، وإنما يصح التمسك به بعد المفروغية عن كونه في مقام بيان الحكم الفعلي من جميع الجهات،

بعد احراز ذلك يأتي الكلام في المخصص، فيقال: إن قوله (لا تصل فيما لا يؤكل لحمه) هل ظاهر أن للعنوان موضوعية؟ تبعاً للسيد الخوئي (قده) أم أن العنوان مجرد مشير كما يقول المحقق النائيني في رسالته (اللباس المشكوك): أن الذي لا تصح الصلاة فيه الأسد بعنوانه، الثعلب بعنوانه، الفيل بعنوانه، الارنب بعنوانه، لا بعنوان ما لا يؤكل لحمه، فهو عنوان مشير الى واقع، ذلك الواقع هو الذي خرج وليس العنوان هو الذي خرج، فبناء على كلام المحقق النائيني ما دام قد خرجت هذه المصاديق لا بعنوان ما لا يؤكل بل بعنوانها، فإذا شككنا في جلد الأرنب انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل ، يعني مما تصح الصلاة فيه أو مما لا تصح كان شكاً في التخصيص الزائد، فصح التمسك بالعام لنفي هذا التخصيص الزائد. تم الكلام في هذا الوجه.

وصلنا الى:

الوجه الخامس: \_الذي استدل به في اللباس المشكوك\_ (وهو ما ذكره السيد الخوئي لكن المحقق شيخنا الاستاذ البروجردي قال لم نعثر عليه في كلام المحقق القمي، وإن كان الاعلام ذكروه كالمحقق النائيني في رسالته اللباس المشكوك، والمحقق العراقي ذكره في رسالته اللباس المشكوك، أما لم ينسبوه الى القمي، أما السيد الخوئي قال: ما يظهر من كلمات المحقق القمي):

من أن المانعية منتزعة من النهي الوارد في موثقة سماعة: (ولا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه) فانتزع من ذلك مانعية ما لا يؤكل. وحيث إن النهي لا يكون فعلياً الا بالوصول، فالمانعية حكم وضعي انتزع من حكم تكليفي وهو النهي، (ولا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه) وهذا النهي التكليفي لا يكون فعليا في حق العبد الا في فرض وصوله كبرى وصغرى، كبرى: بأن يعلم بالنهي. وصغرى: بأن يعلم بأن الثوب مما لا يؤكل. إذن فلا محالة تختص المانعية بفرض العلم، فالمانعية علمية لا واقعية، لأن المنتزع لا يزيد على منشأ انتزاعه، فإذا كانت المانعية منتزعة من النهي والنهي لا يكون فعليا الا بفرض الوصول فلا محالة المانعية تختص بفرض الوصول كبرى وصغرى، فإذا شككنا في أن هذا الثوب مما يؤكل أو مما لا يؤكل جازت الصلاة فيه ظاهرا لا واقعاً.

أورد السيد الخوئي (قده) على ذلك عدة ايرادات:

الإيراد الاول: أن دليل المانعية لا ينحصر بهذا، لو كان دليل المانعية منحصراً بهذا النهي لربما تم كلامه، اما دليل المانعية لا ينحصر بالنهي، فهناك دليل واضح وهو الموثقة التي لا تتضمن نهياً، التي قال فيها : (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فالصلاة في وبره وشعره وروثه وبوله وألبانه وكل شيء منه فاسد لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله) فالموثقة صدرا وذيلا واضحة النظر الى أن المانعية مطلقة، لأنها لم تنتزع بل هي مدلول مطابقي، وبالتالي يصح لنا التمسك بإطلاق هذا المدلول المطابقي لإثبات أن المانعية واقعية لا علمية.

هذا هو الايراد الاول للسيد الخوئي وهو ايراد متين وقد اورده المحقق العراقي في رسالته اللباس المشكوك على هذا الاستدلال.

الإيراد الثاني: \_غضينا النظر وسلمنا انحصار الدليل بالنهي\_ لكن كلامكم انما يتم لو كان النهي نهيا تكليفياً، واما قوله في موثق سماعة : (لا تلبسوا منها شيئا تصلون فيه) ليس نهيا تكليفياً، وإنما هو مجرد إرشاد الى المانعية، فصارت المانعية مدلول مطابقي وليست امراً منتزعاً، فهو يقول مباشرة ويرشدنا الى أن لبس ما لا يؤكل لحمه مانع من صحة الصلاة. وبالتالي فاذا كانت المانعية مفاداً من دليل ارشادي لا تكليفي صح التمسك بإطلاقها لإثبات أن المانعية واقعية.

فإن قلت: سمعنا مرارا بأن المانعية والجزئية والشرطية ، ما هي الا امور انتزاعية ومنتزعة من التكليف فكيف تقول في المقام بأن المانعية مدلول خبري لموثقة سماعة؟!

أجاب: وما قرع سمعك من انتزاع المانعية أو الشرطية من التكليف فلا يراد به النهي المتعلق بذات المانع مباشرة، وانما المراد به المانعية المنتزعة من الأمر بالمركّب المقيّد بعدم هذا المانع، فلو قال المولى (صلّ في ثوب ساتر من غير ما لا يؤكل) هنا ينتزع المانعية، ومنشأ الانتزاع امر بمركب مقيد بعدم هذا المانع، فلما صدر امر بمركب مقيد بعدم هذا المانع انتزع من التقيد بالعدم عنوان المانعية. هذا مقصودهم من أن المانعية انتزاعية، لا يقصدون ان المانعية من جملة مصاديقها هي انتزاعية.

### 103

ذكرنا فيما سبق: أنه استدُل على أن المانعية (مانعية ما لا يؤكل لحمه) مانعية علمية لا واقعية، بعدة أدلة:

منها: أنه بما أن المانعية منتزعة من النهي الغيري كقوله في موثق سماعة (لا تلبسوا منها شيئاً تصلون فيه). والنهي ظاهر في الزجر الفعلي، وفعلية الزجر فرع العلم به صغرى وكبرى، فالنتيجة أن المانعية ضيّقة بمقدار ما وصل من كبرى وصغرى.

وذكرنا أنه قد أجيب عن هذا الاستدلال بوجوه، وصل الكلام الى:

الايراد الثالث: الذي افاده سيدنا الخوئي (قده) في (ص237، ج12) أن هنا أمرين:

الأمر الاول: هناك فرق بين الفعلية وبين التنجز، وأن صاحب هذا الدليل قد خلط بينهما، فالفعلية تابعة لفعلية الموضوع وليست تابعة للوصول، والتنجز هو التابع للوصول، لذلك قد يكون التكليف فعليا وان لم يصل ما دام موضوعه فعلياً، مثلاً: فعلية وجوب الحج بفعلية الاستطاعة علم المكلف أم لم يعلم، فلو فرضنا ان المكلف استطاع فوجب عليه الحج بالفعل لكنه لم يكن يعلم حتى انقضى موسم الحج، فحينئذٍ بعد التفاته وعلمه يجب عليه الحج في العام القادم ولو متسكعاً، بلحاظ ان وجوب الحج كان فعليا في حقه وان لم يعلم به، ففعلية التكليف تدور مدار فعلية موضوعه لا مدار وصوله كبرى وصغرى، نعم ، التنجز بمعنى استحقاق الادانة والمؤاخذة منوط بالوصول، فلا مؤاخذة مع عدم الوصول كبرى أو صغرى.

إذن المستدل الذي قال أن فعلية النهي فرع الوصول، خلط بني الفعلية والتنجز.

الأمر الثاني: انه يكفي في فعلية التكليف واقعاً بفعلية موضوعه وإن لم يصل إلى المكلف حسن الاحتياط، فإنه لا اشكال في حسن الاحتياط وان لم ينكشف التكليف تفصيلا، غاية ما في الباب تارة يكون الاحتياط واجبا عقلا كما في موارد العلم الاجمالي المنجز، وتارة يكون الاحتياط مستحباً شرعا كما في موارد الشبهة البدوية حيث ورد: (اخوك دينك فاحتط لدينك). إذن بما أن الاحتياط حسن إما واجب عقلا أو مستحب شرعاً فهذا يكشف عن ان الحكم فعلي بفعلية موضوعه وإن لم يصل إلى المكلف تفصيلاً.

فلا يصح الاستدلال على أن المانعية علمية بأن المانعية مأخوذة من النهي، والنهي انما يكون فعليا بالوصول فلا مانعية الا في فرض الوصول، لأننا لا نسلم بأصل المطلب وهو ان الفعلية متقومة بالوصول.

ولكن ما افاده (قده) محل تأمل من جهتين:

الجهة الاولى: دعوى أن حسن الاحتياط كاشف عن فعلية الحكم الواقعي بفعلية موضوعه غير تام، فإنه يكفي في حسن الاحتياط عقلا أو استحبابه شرعاً وجود ملاك للمولى وإن لم يكن التكليف به فعلياً، فنلفترض أن التكليف في الواقع غير فعلي في حق المكلف، ولكن الاحتياط حسن، تحفظاً على غرض المولى وملاكه، فعندما يقال: إذا شككت في حكم على نحو الشبهة البدوية كالشك في حرمة التدخين وفحصت ولم تجد دليلاً على الحرمة مع ذلك الاحتياط حسن، فحسن الاحتياط عقلا أو استحبابه شرعا لا يكشف عن أن الحرمة لو كانت واقعية لكانت فعلية، لعلها ليست فعلية، لكن ما دام هناك ملاك فمقتضى التحفظ على ملاك المولى هو حسن الاحتياط عقلا أو استحبابه شرعاً.

الجهة الثانية: بأن المناقشة ان الفعلية متقومة بفعلية الموضوع لا بالوصول مناقشة مبنائية. بلحاظ أن الفعلية بحسب مسلك الآخوند والمحقق العراقي والمحقق الاصفهاني تختلف عن الفعلية بحسب مسلك المحقق النائيني كسيدنا الخوئي (قده) وتلامذته.

بيان ذلك: ان الفعلية لها معنيان: تارة يراد بالفعلية منشأية الاثر بأن يكون الحكم الواقعي منشئا لأثر شرعي، أي اثر كان.

وتارة يراد بالفعلية: أن الحكم الشرعي مصب لإرادة لزومية،

فإذا فسرّنا الفعلية بمنشأية الأثر: تم كلام المحقق النائيني (قده) ومن تبعه. فإن الفعلية بمعنى منشأية الحكم لأثر شرعي \_ولو كان ذلك الاثر الشرعي أثراً ندبياً\_ منشأية الحكم لأثر شرعي يعني أن هذا الحكم فعلي، وهذا هو معنى الفعلية، فهذه الفعلية ليست منوطة بالوصول، بل هي منوطة بفعلية الموضوع، ولذلك من أخل بالفريضة عن جهل ولو كان جهلا معّذراً كما لو كان جهلاً قصورياً، فلو فرضنا أنّ شخصاً صلى ولكنه صلى من دون طهور أو صلى من دون ركوع، اخل بالفريضة، بحيث لا تشمله حديث (لا تعاد) لأنه أخلَّ بأحد الخمسة عن جهل معذر، جهل قصوري، حتى مضى الوقت ثم علم بعد ذلك بأنه اخل بالفريضة، فإن الوجوب (وجوب الاتيان مشتملة على الفريضة) كان فعليا في حقه في الواقع، مع انه كان جاهلا فيه جهلا معذراً، ومعنى ان هذا الوجوب كان فعليا في حقه أن هذا الوجوب منشأ لأثر ولو كان هو جاهلاً به، الا ان الوجوب في الوقت منشأ لأثر، أثره وجوب القضاء عليه بعد الالتفات. فالفعلية بمعنى منشأية الاثر سواء كان الحكم تكليفيا كما مثلنا فيمن اخل بالفريضة، أو كان الحكم وضعياً كالخمس، فإن ثبوت الخمس في الربح فعلي، علم المكلف أم لم يعلم، فالفعلية بهذا المعنى ليست منوطة بالوصول كما ذهب اليه المحقق النائيني(قده).

أما الفعلية بحسب مصطلح الآخوند وتلامذته: وقد مرّ علينا في الكفاية ان الآخوند يقول فعلي من بعض الجهات، فعلي من تمام الجهات، له مصطلح آخر في الفعلية غير هذا المصطلح.

فإن المحقق الآخوند (قده) يقول: الفعلية لها مرتبتان: فعلية انشائية وهي: الفعلية المتحققة بالإنشاء، بمعنى ان المولى متى ما اصدر الخطاب وحصل منه إنشاء الحكم، بأن قال: (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلاً) متى ما صدر منه هذا الخطاب فقد اصبح الحكم فعلياً، ومعنى انه فعلي، يعني ان هذا المنشأ صدر عنه بداعي المحركية على فرض الوصول، فلو سئل المولى: عندما قال (ولله على الناس حج البيت من استطاع اليه سبيلا) ما هو مرادك الجدي من هذا الخطاب؟

لقال: مرادي الجدي أن يكون هذا الخطاب محرّكاً على فرض وصوله. هذه هي المرتبة الاولى للفعلية. اصبح الحكم فعلياً بفعلية إنشائية.

أما هذه المرتبة غير كافية، هناك مرتبة أخرى للفعلية وهي ما يعبر عنها المحقق الآخوند بالفعلية من تمام الجهات، أو الفعلية التامة. وهي عبارة عن تعلق الإرادة اللزومية بالعمل بحيث لا يرضى بتركه، فمتى يكون الحكم متعلقا لإرادة لزومية بحيث لا يرضى المولى بتركه؟

يقول: في فرض الوصول، فهناك فعلية إنشائية وهي عبارة عن الإنشاء بداعي المحركية على فرض الوصول، وهناك فعلية تامة وهي انقداح الارادة اللزومية على طبق الحكم، لكن هذا متقوم بالوصول، والشاهد على ذلك: أنه في فرض الجهل المكلف مرخّص ، مثلاً: من شكّ في حرمة التدخين جرت في حقه اصالة الحل واصالة البراءة، فهو مرخّص شرعاً في فعل التدخين.

يقول المحقق الآخوند: كيف يجتمع الترخيص الشرعي مع الإرادة اللزومية؟! ولو كان هذا الترخيص الشرعي ترخيصا ظاهرياً، أما بالنتيجة: ان يقول الشارع: انا اريد منك ترك التدخين إرادة لزومية بحيث لا ارضى بالمخالفة ومع ذلك مرخص لك في التدخين ما دمت جاهلاً، لا يجتمعان.

لا يجتمع ان يكون مرادا ارادة لزومية في فرض الجهل مع كونه مرخصا له. فهذا شاهد على أن الارادة اللزومية إنما تكون في فرض الوصول، والا في فرض عدم اللزوم لا توجد ارادة لزومية، ولذلك المحقق الآخوند جمع بين الحكم الواقعي والظاهري بأن الحكم الواقعي مجرد حكم انشائي لا فعلي، هو فعلي في المرتبة الأولى ولكن ليس فعليا بالمعنى الثاني، يعني ليس فعليا فعلية تامة بمعنى انقداح الارادة اللزومية على طبقه، يقول: لا يعقل الجمع بينهما، مراد ارادة لزومية ومرخص فيه، لا يجتمعان.

وإن كان قد نوقش كلام الآخوند في محله بأنه يكفي في الفعلية (فعلية الحكم الواقعي) أن يكون هناك ارادة راجحة وإن لم تكن هناك إرادة لزومية، العقل انما منع اجتماع الارادة اللزومية مع الترخيص في الترك، لكن لا يمنع وجود ارادة، غاية ما في الامر انها ارادة راجحة، بمعنى ان المولى واقعا يرجح الترك، هذا يجتمع مع الترخيص في الفعل، فالحكم الواقعي فعلي وليس انشائي، لتضمنه للإرادة الراجحة وان لم يتضمن للإرادة اللزومية.

ملّخص الكلام:

أنّ اشكال سيدنا الخوئي على الاستدلال بأن الفعلية غير متقومة بالوصول مبني على مسلكه تبعاً لشيخه، من أن الفعلية بمعنى منشأية الأثر. وأما بناء على مسلك الآخوند بأن الفعلية التامة بمعنى انقداح الإرادة اللزومية فهذا متقوم بالوصول لا محالة.

لذلك قال: المانعية مأخوذة من النهي الغيري والنهي الغيري مفاده الزجر، والزجر لا يكون فعليا، يعني لا يكون فعليا بمعنى تعلق الإرادة اللزومية إلا في فرض الوصول. إذن المانعية بمقدار الوصول. هذا بالنسبة إلى اشكالات السيد الخوئي(قده).

بقي اشكالان على هذا الاستدلال، تعرّض لهما المحقق العراقي، في ( اللباس المشكوك، ص131):

قال المحقق العراقي (قده) بأن هذه الدعوى وهي: أن ظهور النهي في الفعلية أن ما يكون النهي ظاهرا فيه هي الفعلية المنوطة بالعلم، هذا اصلا محال، غير معقول. لماذا؟

قال: ظهور النهي في الفعلية المنوطة بالعلم فرع شمول الخطاب لحالة العلم حتى نقول: بما ان الخطاب شامل لحالة العلم قام المولى فقيّد فعلية النهي بفرض العلم، لأنه أساساً الخطاب شامل لفرض العلم، إذن اشتراط النهي، اشتراط فعلية النهي بالعلم فرع كون الخطاب مطلقا لحال العلم حتى يقوم المولى باشتراط النهي بالعلم. واطلاق الخطاب لحال العلم محال، لأن الخطاب لا ينظر ولا يتعلق بما هو متأخر عنه رتبة.

فيقول المحقق العراقي: كما ذكر في بحث أخذ قصد القربة في متعلق الامر أن التقرب الناشئ عن دعوة الامر لا يعقل أخذه في متعلق الامر، لأن لازمه أخذ ما هو متأخر رتبة فيما هو متقدم، لذلك العلم بمفاد الخطاب، يعني العلم بما يكون الخطاب ظاهرا فيه، متأخر رتبة عن مفاد الخطاب فكيف يكون مفاد الخطاب مشروطاً به؟! هذا غير معقول.

إذن بالنتيجة: دعوى ظهور النهي في الزجر الفعلي بفعلية العلم \_الفعلية المنوطة بالعلم\_ امر محال.

فالحلّ: أن النهي ظاهر في الفعلية في مرتبته. أي في مرتبة إنشائه هو نهي فعلي. وتحديد أنه مطلق أم لا يتم بالنظر إلى موضوعه، فنذهب إلى موضوعه فنقول: نهى عن لبس ما لا يؤكل لحمه، وبما أن هذا الموضوع مطلق لحال العلم والجهل فلدينا حكم وهو النهي، ولدينا موضوع وهو لبس ما لا يؤكل. وبما ان الموضوع مطلق لحال العلم والجهل، إذ ان لبس ما لا يؤكل قد يكون مع العلم وقد يكون مع الجهل. إذن فبالنتيجة: اصبح الحكم وهو النهي مطلقا لحال العلم والجهل، لأن الحكم تابع لموضوعه تبع المعلول لعلته.

فالذي يريد ان يذهب العراقي: الفعلية حاصلة للنهي لكنها في مرتبته، وهذه الفعلية الحاصلة للنهي في مرتبته مطلقة لحال العلم والجهل نتيجة بطلان موضوع.

النتيجة التي ذهب اليها صحيحة، النهي مطلق لحال العلم والجهل، وأما ما ذكره اولاً من انه لا يعقل ان يكون النهي ظاهراً في فعلية منوطة بحال العلم فقط اجيب عنه بالأصول بالفرق بين الجعل والمجعول. فقالوا: يمكن ان يكون العلم بالجعل دخيلا في فعلية المجعول، فيقال: الزجر إنما يكون فعلياً إذا علم المكلف بأصل الزجر لا بالزجر الفعلي حتى يلزم الدور وأخذ ما هو متأخر فيما هو متقدم، متى ما علم بجعل الزجر صار الزجر فعلياً في حقه.

ولذلك نقول: العلم بالنهي في مرتبته الإنشائية موجب لفعلية الزجز في حق المكلف، فلم يلزم أخذ ما هو متأخر فيما هو متقدم، فنستطيع أن نحافظ على الفعلية بمصطلح الآخوند وهي الفعلية بمعنى انقداح الإرادة اللزومية، وأن هذه الفعلية بمعنى انقداح الارادة اللزومية ايضاً منوطة بالعلم، ومع ذلك لا يرد إشكال. فالفعلية بمصطلح الآخوند منوطة بالعلم، ولا يرد إشكال. فإن العلم بأصل هذه الإرادة دخيل في فعليتها بحق المكلف.

الإشكال الثاني \_للعراقي\_: إن غاية ما ذكره المستدل أن المانعية المجعولة ضيقة بحدود العلم فلا مانعية الا في فرض الوصول. لكن نقول هل ان ملاك المانعية عام أم خاص؟ فلنفترض ان المانعية بمقدار الوصول، لكن إذا كان ملاكها اعم فمقتضى عموم الملاك حتى في حال الجهل فساد الصلاة، لا لأجل أن المانعية عامة، لأجل ان ملاكها عام، فضيق المانعية المجعولة وتقيدها بالوصول لا يعني ضيق ملاكها.

من اين نستكشف ملاكها؟

قال: تارة ندعي أن للنهي مدلولين في عرض واحد، وهما: المانعية، وأن المانعية ذات ملاك. فالنهي له مدلولان عرضيان ليس أحدهما في طول الآخر. فكأن النهي تضمن خبرين: خبر عن المانعية وخبراً عن ملاكها، فالخبر الاول مقيد بفرض الوصول، اما الخبر الآخر لا موجب لتقيده بالوصول، الخبر الآخر مطلق. فبما ان النهي له مدلولان المانعية وهي متقيدة بالوصول لحكم العقل بأن لا فعلية إلا مع الوصول، وكون المنهي عنه ذا ملاك وهذا الخبر الثاني لم يقم دليل على تقيده بالوصول فمقتضى ذلك اكتشاف ان الملاك اوسع من المانعية لأن استفادة الملاك كانت بمدلول آخر.

وإن انكرتم العرضية، كما انكر في الاصول: بأن الأوامر والنواهي لها مدلولان عرضيا، فإن استفادة الملاك في طول استفادة التكليف وليس في عرضه، يعني بعد ما استفاد العقل التكليف استفاد كونه ذا ملاك. لا أنهما مدلولان عرضيان. يقول المحقق العراقي ايضا لا يخل بالكلام. لأن الدلالة اما لفظية، اما عقلية. فإن كانت دلالة لفظية ، أي دلالة التزامية : أي ان كون الحكم ذا ملاك من اللازم البيّن بحيث يكون مدلولاً التزاميا لفظياً، إذن بالنتيجة النهي دلَّ دلالة التزامية على كون المانعية ذات ملاك، فاذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية يعني سقطت المانعية في فرض عدم الوصول، يبقى المدلول الالتزامي على الحجية وهو كونه ذا ملاك حتى مع عدم الوصول.

طبعا هذا مبني على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابق كما هو مبنى السيد الخوئي وغيره.

وإن قلتم بأن الدلالة عقلية: بمعنى كون الحكم ذا ملاك، ليس لازما بيناً بل لازم غير بيّن، ولذلك يعبر عنها المحقق النائيني بـ(لوازم الكلام) لوازم الكلام غير المدلول الإلتزامي، هي المداليل العقلية الاقتضائية، فإذا قلتم بأن كون الحكم ذا ملاك من لوازم الكلام يعني مدلول اقتضائي، بمعنى ان العقل يقول: بما ان المولى لا يأمر الا بما فيه ملاك، اذن الحكم فيه ملاك، لكن هذا اللازم غير بيّن فيدخل في الدلالة العقلية لا في الدلالة اللفظية.

يقول: فحينئذٍ من باب اولى يكون اوسع، لأنه من قال بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية لا يقول بتبعية المدلول العقلي للمدلول اللفظي في الحجية كما نصّ عليه المحقق النائيني. فراجع كلامه.

### 104

ذكرنا فيما سبق ان الوجه الاخير الذي استدل به على المانعية (مانعية ما لا يؤكل لحمه) مانعية علمية لا واقعية، بأن المانعية مستفادة من النهي الغيري، والنهي التكليفي إنما يكون فعليا حال العلم به، فمقتضى ذلك تضيق المانعية لفرض العلم بها.

وذكرنا انه اشكل على الاستدلال بعدة إشكالات كانت آخرها: ما ذكرها المحقق العراقي (قده) : من أن ضيق المانعية واختصاصها بالعلم لا يعني صحة الصلاة في فرض الجهل بالمانعية فإن النهي الغيري وإن دلّ على تضيق المانعية بالعلم لكنه دال على ان ملاك المانعية وهو المفسدة عام لفرض العلم والجهل، فبلحاظ الملاك تبطل الصلاة، فالمانعية وإن كانت علمية إلّا انه لما كان ملاكها عاما حتى لفرض الجهل فمقتضى عموم ملاكها فساد الصلاة.

وقلنا انه بنى ذلك اما على استفادة الملاك من باب الدلالة الإلتزامية وعدم تبعيتها للمطابقة في الحجية، واما من باب الدلالة العقلية أي دلالة الاقتضاء.

ولكن ان كلامه يتم كما اشار اليه هو: بأن حكم العقل بإناطة فعلية النهي لفرض العلم من القضايا النظرية لا من القضايا البديهية، فاذا قلنا بأن تبعية النهي للعلم بمعنى: ان لا يكون النهي فعليا الا في حالة العلم، هذه التبعية مما يحكم بها العقل لكن هذا الحكم ليس بديهيا وبما انه ليس حكما بديهيا فهو بمثابة المخصص المنفصل، ولازم ذلك ان النهي انعقد ظهوره في رتبة سابقة في ان ملاك المانعية أعم من العلم والجهل، أما لو قلنا: بأن حكم العقل ان النهي لا يكون فعليا الا بوصوله هذا حكم بديهي فهو حاف بالنصوص احتفاف القرينة المتصلة، ومقتضى ذلك انه من اول الامر لا ظهور للنهي في عموم الملاك لحالة العلم والجهل، بل من الاول ما يكون النهي ظاهرا فيه هو الاختصاص بحال العلم من جهة فعلية النهي ومن جهة ملاكه ومن جهة المانعية المترتبة على ذلك.

فالصحيح في مناقشة الاستدلال: هو ما ذكره المحقق النائيني وسيدنا الخوئي والمحقق العراقي (قده). من ان النهي هنا ارشادي وليس مولوياً، صحيح ان المانعية مستفادة من النهي، أما النهي ليس مولويا حتى يقال: لا فعلية له حتى في حال العلم، بل هو مجرد نهي إرشادي فلا يتضيق مفاده بفرض الوصول والعلم.

تم بذلك الكلام حول بحث (هل ان المانعية علمية أم واقعية؟). ثبت بذلك أنه لم ينهض دليل على اختصاص المانعية بفرض العلم، فمقتضى الاطلاقات كونها مانعية واقعية.

لكن وقع الكلام في النقطة الثانية، -كما ذكرنا اول البحث- انه على فرض ان المانعية واقعية، لو ان الانسان اتى بالصلاة في ثوب مشكوك، هل يمكن تصحيح صلاته -مع ان المانعية واقعية- في ثوب مشكوك من حيث كونه مما يؤكل لحمه أو مما لا يمكن؟ أم لا يمكن تصحيح صلاته؟ فهنا تعرض المحقق النائيني بعنوان:

الامر الخامس: (ص174) : بعد الفراغ عن كون المانعية في المقام مطلقة غير مقصورة بصورة العلم لموضوعها.

### فقد تشبثوا لجوازها (لجواز الصلاة) في المشتبه (في الثوب المشكوك) بوجوه:

### الوجه الاول:

ما ذكره المحقق النراقي في (المستند) من ان لدينا مجموعة روايات مترتبة بامارية سوق المسلمين، وظاهر هذه الروايات الواردة في امارية سوق المسلمين: أن الثوب الذي يؤخذ من سوق المسلمين يصح الصلاة فيه وان شك في أنه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، مقتضى اطلاق هذه النصوص هو ذلك، أن ما يؤخذ من سوق المسلمين وان شككنا انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل.

وهذه النصوص: في (الوسائل ، ج4، ص456):

منها: موثقة اسحاق بن عمار: (الحديث3، باب55، من أبواب لباس المصلي) عن العبد الصالح، انه قال: (لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وما صنع في ارض الاسلام، قلت: فإن كان فيها غير اهل الاسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس).

إذن مقتضى اطلاق الرواية صحة الصلاة فيما يؤخذ من ارض الإسلام، فهذا اعم من سوق المسلمين، ان ما يؤخذ من ارض الاسلام تصح الصلاة فيه وان شك في انه مما لا يؤكل.

ومنها: معتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس (الحديث4، نفس الباب) : (ان اباه كتب الى ابي الحسن (ع) يساله عن الفرو والخف ألبسه وأصلي فيه ولا اعلم انه ذكي؟ فكتب: لا بأس به).

هذه الرواية يضم اليها رواية علي ابن ابي حمزة ( الحديث 2، من الباب 2، من أبواب لباس المصلي، ص346).

(قال: سالت ابا عبد الله وابا الحسن ع عن لباس الفراء والصلاة فيها؟ فقال: لا تصلي فيها الا ما كان منه ذكيا. قلت: أوليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه).

ظاهرها ان عنوان الذكي ليس فقط انه مذبوح على الطريقة الشرعية بل مما يؤكل لحمه. هذه الروايات تدل على جواز الصلاة فيما يؤخذ من ارض الاسلام وان احتمل انه مما لا يؤكل. هذا الدليل الاول.

الدليل الثاني \_الذي ساقه المحقق النراقي\_: لازم عدم صحة الصلاة إلا فيما احرز انه مأكول اللحم (الحرج)، ومقتضى دليل (نفي العسر والحرج) ارتفاع هذه الشرطية، لأن استمرارها أو اطلاقها حرج على المكلفين بلحاظ ابتلائهم كثيرا بجلود ما لا يؤكل.

الدليل الثالث: وبدعوى السيرة العملية، \_قامت سيرة الناس على انهم لا يتحرزون في المشكوك بل يصلون فيه سيرة متشرعية قائمة على ذلك\_، وقد جمع المحقق النراقي الأدلة الثلاثة في (المستند، ج4، ص316) قال:

ولكن تعارضها (تعارض موثقة ابن بكير التي قالت: إنّ الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله فاسدة) الأخبار المصرحة بجواز الصلاة في الجلود التي تشتيرها من سوق المسلمين، وما يصنع في بلد كان غالب أهله المسلمين، من غير مسألة وتعارضهما بالعموم من وجه، لأن تلك التي تقول (الموثقة): (إن الصلاة فيما لا يؤكل فاسدة). عامة لما لا يؤكل اخذ من سوق المسلمين أو من غيرهم.

وهذه التي تقول: ما اخذ من سوق المسلمين تصح الصلاة فيه، عامة لما احرز انه مما يؤكل ولما شك أنه مما يؤكل. فبينهما عموم من وجه، فيتساقطان، والاصل هو الجواز، وهو الأظهر ويؤيده عمل الناس (السيرة) بل اجماع المسلمين، حيث لم يعلم كون اكثر الثياب المعمولة من الصوف مما يؤكل جزما ومع ذلك يلبسها الناس من العوام والخواص في جميع الاعصار والامصار ويصلون فيها من غير تشكيك ولا انكار، بل لولاه (الصحة) للزم العسر والحرج على الأكثر.

الدليل الرابع: وتشبث بعض من عاصرناه بدليل رابع على جواز الصلاة في الثوب المشكوك، وهذا الدليل الرابع مؤلف من مقدمات:

المقدمة الاولى: قامت الروايات على جواز الصلاة في الخز ابتداءً على طوائف اربعة:

الطائفة الاولى: ما دلَّ على جواز الصلاة في الخز في الجملة، راجع: (الباب8، من أبواب لباس المصلي) رواية سليمان بن جعفر الجعفري قال: رأيت الرضا(ع) يصلي في جبة خز).

وصحيحة علي ابن مهزيار (الحديث 2): (رأيت أبا جعفر الثاني يصلي الفريضة وغيرها في جبة خز طاروني، وكساني جبة خز وذكر انه لبسها على بدنه وصلى فيها، وامرني بالصلاة فيها).

وصحيحة زرارة (الحديث 3) قال: (خرج ابو جعفر (ع) يصلي على بعض اطفالهم وعليه جبة خز صفراء ومطرف خز اصفر). وأيضا عدة روايات ذكرت ان الحسين (ع) قتل وعليه جبة خز.

(الحديث 7، الباب 10) عن صفوان عن يوسف ابن ابراهيم قال: (دخلت على أبي عبد الله (ع) وعليه جبة خز وطيلسان خز، فنظر الي، فقلت جعلت فداك، عليّ جبة خز وطيلساني، فقال وما البأس في الخز، ثم قال: قد اصيب الحسين (ع) وعليه جبة خز)

في الرواية التي بعدها، عن جابر، عن ابي جعفر، قال: (قتل الحسين ابن علي وعليه جبة خز دكناء) .

الطائفة الثانية: ما دلَّ على الجواز حتى في المغشوش بوبر الارانب.

لاحظوا رواية: بشر ابن بشار، (الحديث2، الباب9): (قال: سألته عن الصلاة في الخز يغش بوبر الأرانب؟ قال: يجوز ذلك).

الطائفة الثالثة:

### ما دلَّ على الجواز في الخالص لا في المغشوش.

رواية: ايوب ابن نوح، (حديث1، باب9): (قال أبو عبد الله (ع) الصلاة في الخز الخالص لا بأس به، فأما الذي يخلط فيه وبر الارانب أو غير ذلك مما يشبه هذا فلا تصلي فيه). وذلك حملوا رواية بشر ابن بشار على التقية. هذه المقدمة الاولى. بعد ذلك نقول: قامت الروايات على جواز الصلاة في الخز.

المقدمة الثانية: مقتضى إطلاق هذه الروايات شمولها لما يحتمل غشه، لأنّها في مقام بيان الوظيفة الفعلية، ومقتضى الاطلاق المقامي جواز الصلاة فيما يصدق عليه انه خز ولو كان محتمل المغشوشية بوبر الارانب، لان الغش بوبر الارانب كان فردا متعارفا كثيرا فعندما يقول الشارع: صل فيما هو خز، مع التفاته مع ان كثيرا من الخز مغشوش بوبر الارانب، مقتضى الاطلاق المقامي لتجويز الصلاة في الخز مع الالتفات مع أن من أفراده المتعارفة ما هو مغشوش من وبر الارانب جواز الصلاة فيما يحتمل انه مغشوش حيث لم ينبه على ذلك.

المقدمة الثالثة: مقتضى القطع بعدم الخصوصية بجواز الصلاة في اللباس المشكوك من اصله.

اذا جازت الصلاة في الخز المشكوك في انه مغشوش جازت الصلاة في اللباس المشكوك من اصله هل هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل جازت الصلاة فيه لعدم احتمال الخصوصية.

تصدى المحقق النائيني الى الدليل الأخير، قال: يلاحظ عليه:

أولاً: بأن قول الامام (ع): (يجوز الصلاة في الخز) هل موضوع الجواز الخز الحقيقي؟ أو جواز الصلاة الموضوع العرفي؟ يعني ما يصدق عليه انه خز.

فاذا قال الإمام (يجوز الصلاة في الخز) فالمتبادر منه الخز الحقيقي لا الخز العرفي يعني ما صدق عليه عرفا انه خز، فاذا كان المستظهر هو الخز الحقيقي، فبعض الروايات وهي الطائفة التي دلّت على عدم جواز الصلاة في المغشوش ليس قيدا احترازياً بل قيد توضيحي، تريد ان تقول: ان المغشوش خارج عما هو موضوع الجواز خروجا تخصيصا لأنه اساسا ليس من الخز. فاذا شككنا في أن هذا الخز هل هو مغشوش بوبر الارنب أم لا؟

إذن فالشك شبهة مصداقية لدليل الجواز نفسه، ومع كونها شبهة مصداقية لدليل الجواز لأن موضوع الجواز الخز الحقيقي، فاذا شككنا انه مغشوش أم لا؟ كان التمسك بدليل الجواز تمسكا بالدليل في الشبهة المصداقية لنفس موضوع الدليل، وهذا لا كلام في عدم جوازه.

وإن قلتم ان المراد بالخز الخز العرفي، ما يسمى خزاً تجوز الصلاة فيه. وقد يقول احد نعم هذا هو الظاهر من النص بمقتضى الاطلاق المقامي فإن وجود الخز الحقيقي فرد نادر، فعندما يقول الامام (يجوز الصلاة في الخز) أو (انا اصلي في الخز) فمقتضى الاطلاق المقامي ان المراد به الخز العرفي، أي ما يسمى خزاً.

وبناء على ذلك: فالنصوص التي قالت: لا تصلي في المغشوش، تكون قيدا احترازيا، لا قيدا توضيحياً. ومقتضى الجمع بين المطلق والمقيد ان تكون النتيجة: ان موضوع الجواز الخز الذي ليس مغشوشاً، فاذا شككنا في ان الخز مغشوش أم لا؟ كان التمسك بالدليل تمسكا به في الشبهة المصداقية للمخصص لا الشبهة المصداقية لنفس الموضوع، كما قلنا في المناقشة السابقة.

ويلاحظ على هذا الاستدلال: \_الذي افاده المحقق النائيني وذكرها سيدنا الخوئي أيضاً\_:

أما ان تسلموا بالمقدمة الثانية للاستدلال أم لا؟ المقدمة الثانية هي: أن الفرد المغشوش بوبر الارانب فرد شائع متعارف، لأجل انه شائع متعارف مقتضى الاطلاق المقامي لجواز الصلاة في الخز جواز الصلاة فيما يشك انه مغشوش أم لا، وإلا لو لم يكن جائزا لكان وضع الجواز بيد العامي لغواً. إذا هذه المقدمة لم نسلم بها، قلنا ليس مقتضى الاطلاق المقامي لجواز الصلاة في الخز جواز الصلاة في المشكوك في كونه مشكوكاً، ما نسلم بأصل هذه المقدمة لان المغشوش وان كان فردا متعارفا لكن تحصيل الخز الخالص ليس صعباً إذ يمكن تحصيل الخز الخالص بعلم أو علمي، فلا نسلم بأن الاطلاق المقامي لدليل جواز الصلاة في الخز جواز الصلاة في المغشوش.

فاصلا انهدم الاستدلال لا نحتاج الى الاشكال انه تمسك بالدليل في الشبهة المصداقية. واذا تسلمون بهذه المقدمة وان مقتضى الاطلاق المقامي جواز في مشكوك انه مغشوش، إذن بالنتيجة بعد التسليم بذلك يكون المشكوك في كونه مغشوشا فردا واقعيا من افراد موضوع الجواز لا انه فرد مشكوك كي يكون التمسك بالدليل فيه تمسكا بالدليل في الشبهة المصداقية. هذه مناقشتهم الاولى.

المناقشة الثانية: احتمال الخصوصية، يعني المناقشة الثانية محصلها: جوزنا الصلاة في المشكوك في كونه مغشوشاً، لكن التعدي الى كل ما يشك انه مما لا يؤكل، من أين؟

### 105

ذكرنا فيما سبق: انه استدل على جواز الصلاة في الثوب المشكوك بأدلة. ووصل الكلام الى:

### الدليل الرابع:

وهو أنه ما دلَّ على جواز الصلاة في الخز دالٌّ على جواز الصلاة فيما يشك في أنه مغشوش بوبر الأرانب أم لا؟ باعتبار كون المغشوش فردا شائعاً. فاذا ثبت جواز الصلاة في المشكوك في كونه مغشوشاً ثبت جواز الصلاة في المشكوك في أنه مما لا يؤكل لحمه أم لا؟ لعدم احتمال الخصوصية،

وذكرنا في جوابه: ان الخصوصية محتملة وبيان ذلك: ان جواز الصلاة في الخز نفسه هو استثناء باعتبار ان الخز مما لا يؤكل لحمه فجواز الصلاة في جلد الخز هو في حد ذاته استثناء من القاعدة حيث ان مقتضى القاعدة هو عدم جواز الصلاة فيما لا يؤكل لحمه، فاذا جوز الشارع الصلاة في الخز فهو استثناء. فاذا كان جواز الصلاة في الخز استثناء من القاعدة فشمول هذا الدليل التعبدي لما يشك في كونه مغشوشا لا يتعدى عنه الى ما يشك في كونه مما لا يؤكل لحمه من غير الخز بلحاظ خصوصية، حيث إن في الصلاة في الخز خصوصية إذن من المحتمل ان تكون الصلاة في المشكوك في كونه خزا مغشوشا أم لا؟ ايضا خصوصية، فالتعدي بلا وجه، والكاشف عن كون الصلاة في الخز ذات خصوصية ما يظهر من النصوص من انه حيوان لا يؤكل لحمه.

ومنها: رواية ابن ابي يعفور (ح4، ب8، من ابواب لباس المصلي) قال: (كنت عند ابي عبد الله (ع) إذ دخل عليه رجل من الخزازين، فقال له جعلت فداك، ما تقول في الصلاة في الخز؟ قال: لا بأس بالصلاة فيه، فقال له الرجل: جعلت فداك انه ميت، وهو علاجي، وانا اعرفه، فقال له أبو عبد الله (ع) انا اعرف به منك، فقال له الرجل إنه علاجي وليس احد اعرف به مني، فتبسم ابو عبد الله (ع) اتقول انه دابة تخرج من الماء أو تصاد من الماء فاذا فقد الماء مات؟ فقال صدقت جعلت فداك، فقال له أبو عبد الله(ع) إنك تقول إنها دابة تمشي على أربع وليس هو في حد الحيتان \_اي ليس من سنخ السمك حتى يكون له فلس أو ليس له فلس حتى يكون حلالاً أم إذا كان له فلس\_ فتكون ذكاته خروجه من الماء، فقال الرجل اي والله هكذا اقول، فقال له أبو عبد الله (ع) فإن الله تعالى أحلَّ وجعل ذكاته موته كما أحل الحيتان وجعل ذكاتها موتها).

فعلق الاعلام منهم صاحب الوسائل قال: ذكر جماعة من علمائنا (ص360، ج4) انه ليس المراد هنا حل لحمه، بل حل استعمال جلده ووبره والصلاة فيهما. لانه إذا كان مما يمشي على اربع وليس من سخ الحيتان فليس له فلس، فحرمة اكله واضحة بالضرورة، اذن فوضوح حرمة اكله بمثابة القرينة المتصلة بالرواية الموجبة لانصراف الحل فيها الى حل الاستعمال.

ومنها: صحيحة عبد الرحمن ابن الحجاج، (ج1، ب10) قال: سأل ابا عبد الله (ع) رجل وأنا عنده عن جلود الخز، فقال ليس بها بأس، فقال الرجل جعلت فداك إنها علاجي، وإنما هي كلاب تخرج من الماء، فقال ابو عبد الله (ع) إذا خرجت من الماء تعيش خارجه؟ فقال الرجل: لا، فقال ليس به بأس).

هذا تمام الكلام في الاستدلال بالروايات الواردة في حلية الصلاة في الخز. وقد تبين المناقشة في هذا الاستدلال.

ثم عاد المحقق النائيني (قده) إلى الأدلة السابقة التي استدل بها على جواز الصلاة في اللباس المشكوك، من هذه الادلة: ما استدل به المحقق النراقي(قده):

ان ما دل على امارية سوق المسلمين وامارية ارض الاسلام على اطلاقه دال على ان ما يؤخذ من سوق المسلمين أو ارض الاسلام تجوز الصلاة فيه، ولو كان مشكوكاً. فحينئذٍ يصح التمسك بذلك لإثبات جواز الصلاة في المشكوك المتخذ من بلاد المسلمين.

وأشكل المحقق النائيني على هذا الاستدلال بإشكالين:

الإشكال الاول: ان سياق الروايات الواردة في سوق المسلمين أو ارض الاسلام ناظر لاحتمال الميتة لا اكثر، بمعنى ان هذه الروايات لا تعالج احتمالا آخر، وانما تعالج فقط احتمال الميتة، اي انه إذا شك في ان هذا الحيوان المأخوذ من ارض الاسلام أو من سوق المسلمين مذكى أم ميتة؟ فجاءت هذه الروايات لدفع هذا الاحتمال وإثبات انه مذكى، فهي لا تعالج الا نفي احتمال الميتة، وأما احتمال انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، فلا نظر في هذه النصوص له، ولذلك افتى المشهور من الفقهاء: انه إذا شك في أن السمك الموجود في سوق المسلمين من ذوات الفلس أم لا؟ فلا يصح الاستناد الى السوق لإثبات انه من ذوات الفلس لأن السوق غاية ما تثبت أو غاية ما تنفي احتمال الميتة لا انها تتعرض للشرائط الأخرى، فهل انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، هل هو من ذوات السبع أم لا؟ هل له فلس أم لا؟ هذه الروايات ليست ناظرة الى ذلك.

قد يقول قائل بأن هذه الروايات مطلقة؟ مثلاً: موثق اسحاق ابن عمار (ح3، ب55، من ابواب لباس المصلي) عن العبد الصالح (ع) أنه قال: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وما صنع في أرض الإسلام، \_اي سواء كان الشك في تذكيته أو الشك في كونه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، مطلقة\_ قلت: فإن كان فيها غير اهل الاسلام؟ قال: إذا كان الغالب عليها المسلمين فلا بأس).

المدار على الغلبة، يعني لا بأس بالصلاة فيها سواء كان شكك من جهة التذكية أو كان شكك من جهة انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل.

فقد يجاب عن ذلك:

بأن السياق المجموعي ان لم يصلح قرينة على كون نظر الرواية لمسألة دفع احتمال دفع احتمال الميتة فلا اقل انه مانع من احراز الاطلاق، وقد ذكرنا في الاصول: ان الاعلام لم يبحثوا الدلالة السياقية في الاصول مع انها من اهم ادوات الاستنباط المشتركة فتحتاج الى تحقيق وفهم.

من أقسام السياق: السياق المجموعي، ومن مصاديق السياق المجموعي: ورود الروايات في باب واحد، أو تلقينا هذه الروايات في باب واحد من قبل ارباب التنصيف في الحديث كالمحدثين الثلاثة، فإذا وردت الروايات في باب واحد، أو تلقيناها ممن ادرك الاصول الاربعمائة في باب واحد فورودها في باب واحد ناظر لدفع احتمال الميتة يكون هذا السياق المجموعي مانعا من احراز اطلاق الرواية لعلاج آخر أو لنفي احتمال آخر، فالسياق المجموعي ان لم يكن قرينة عرفية على تحديد المراد فلا اقل انه مانع من احراز اطلاق الرواية الواردة في نفس الباب. وإذا لاحظتم الروايات كلها ناظرة للتذكية. مثلا:

معتبرة احمد ابن محمد ابن أبي ناصر، (سالته عن الرجل يأتي السوق فيشتري جبة فراء لا يدري أذكية هي أم غير ذكية؟).

رواية عبد الله ابن المغيرة ، (ح2): ( رجل سال أبا عبد الله وأنا عنده عن الرجل يتقلد السيف ويصلي فيه؟ قال نعم، قال أن فيه الكيمخت، قال ما الكيمخت؟ قال جلود دواب منه ما يكون ذكي ومنه ما يكون ميتة، قال: ما علمت انه ميتة فلا تصلي فيه).

ومعتبرة جعفر ابن محمد ابن يونس: (أن اباه كتب الى ابي الحسن (ع) يسأله عن الفرو والخوف ألبسه واصلي فيه لا اعلم انه ذكي، فكتب: لا بأس به).

وغير ذلك من روايات الباب.

وزاد المحقق النائيني (قده) بأن ما كان محل الابتلاء والاحتكاك مع العامة هو عدم مبالاتهم لشروط التذكية واستحلالهم لذبائح اهل الكتاب، واستحلالهم للميتة المدبوغة، فلأجل ان اجواء الروايات كانت هي اجواء ابتلائنا بالعامة حيث إن بأيديهم مقاليد سوق المسلمين، والعامة لا يبالون بشرائط التذكية أو يستحلون ذبائح اهل الكتاب أو يستحلون الميتة المدبوغة، فجاءت الروايات في هذه الأجواء، ومقتضى ورودها فهذه الاجواء عدم احراز اطلاقها للنظر الى دفع احتمال ان هذا المأخوذ من سوق المسلمين هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل.

وأما رواية علي ابن ابي حمزة التي قال فيها: (اوليس الذكي مما ذكي بالحديد؟ قال: بلى إذا كان مما يؤكل لحمه) فغاية مفادها انه يشترط في صحة الصلاة مضافاً الى التذكية ان يكون مما يؤكل لحمه، لا ان منظور روايات الباب الدالة على امارية سوق المسلمين أو امارية ارض الإسلام نفي احتمالا الشك في أنه مما يؤكل أو مما لا يؤكل، غاية هذه الرواية أنها اضافت قيدا آخر للصلاة وهو ان لابد من ان يكون مما يؤكل لحمه.

الاشكال الثاني: قد يقال ان هذه الروايات واردة على نحو القضية الخارجية، فهي ناظرة للجلود واللحوم والأوبار المستعلمة في ذلك الزمان. لأنها إذا كانت واردة على نحو القضية الخارجية، فتقول: البسوا وصلوا، أو تقول: لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وما صنع في ارض الإسلام. إذن هي ناظرة للجلود والأوبار المستعملة في ذلك الزمان.

وبما أن وجود المشكوك في كونه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فرد متعارف في السوق إذن بالنتيجة مقتضى ورود الروايات على نحو القضية الخارجية ونظرها للجلود المستعملة وكون المشكوك فردا متعارفا منها، مقتضى عدم تنبيه الامام على انه ان شككت في انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فتنجب، مقتضى الاطلاق المقامي هو جواز الصلاة في المشكوك فيها من هذه الحيثية.

اجاب عن ذلك المحقق النائيني قال: إذ بعد ما عرفت أن مساق هذه الروايات مساق القضايا الخارجية فلا جرم يتوقف صحة هذه الدعوى (الاطلاق المقامي) على العلم بأن ما كانت الفراء والخفاف تعمل منه في ذلك الزمان مردد بين ان يكون من جلود المأكول أو غيره،

اي لابد ان يحرز ان المشكوك فرد متعارف شائع في ذلك الزمان، ولكنه ليس كذلك، وذكر شاهدين:

الشاهد الاول: قال المتعارف في بلاد العرب الذي وردت فيه النصوص هو الانعام، لا الفيل أو الاسد أو ما شابه، فإن المتعارف في بلاد العرب وما يتخذ منه الجلد والوبر هو الانعام، نعم قد يأخذون من الارنب أو يأخذون الخز، إلا انه ليس بالنحو المتعارف كما في الانعام.

الشاهد الثاني: ان هذا لو كان فردا متعارفا لورد في الروايات، ومن هنا لا عين ولا اثر للسؤال مما كان يعمل في الصوف والوبر في شيء من الروايات، لا أن الروايات تعرضت في انه إذا شككت انه وبر ثعلب أو شاة فما اصنع؟ إذا شككت انه وبر فيل أو كذا فماذا اصنع؟ ليس عندنا شيء من الروايات في ذلك، فلو كان لبان، فعدم بينونته في الروايات في الروايات شاهد على عدم كونه فرداً متعارفاً. فاذا لم يكن كذلك فحتى لو قلنا بأن هذه الروايات واردة على نحو القضية الخارجية مع ذلك ليس مقتضى اطلاقها المقامي هو صحة الصلاة في المشكوك بكونه مما يؤكلا أو مما لا يؤكل. ثم قال:

المناقشة الثالثة: لهذا الدليل: لا يبعد ظهور الادلة في ان اعتبار اليد في باب التذكية من فروع اعتبارها في الملكية.

ومحصل مناقشته تبتني على امرين:

الامر الاول: يقول ما دلَّ على ان يد المسلم امارة على التذكية لا لموضوعية في التذكية، بل لأن اليد امارة على الملكية، فدلالة اليد على التذكية من صغريات وفروع دلالتها على الملكية.

والسر في ذلك: ان الميتة لا تقبل الملك، ولا تقبل البيع والشراء، فاذا كانت الميتة غير قابلة للملك، إذن فما دلّ على التذكية انما دل على التذكية لأنه دالّ على الملكية، فإذا وجدنا جلد شاة تحت يد مسلم فشككنا في ان هذا الجلد مذكى أم لا؟ قلنا يده امارة على الملكية، فاذا ثبت ان الجلد ملكه ثبت ان الجلد مذكى لأن الميتة غير قابلة للملك. فما دلَّ على التذكية إنما هو من صغريات دلالة اليد على الملكية.

الامر الثاني: حيث إن ما لا يؤكل كالأرنب والسنور والفيل والأسد مما يملك ويصح بيعه وشرائه، إذن فاذا وجدنا يداً على جلد وشككنا أنه مما يؤكل أو لا؟ فدلالة اليد على ملكيته لا تدل على أنه مما يؤكل، لأن ما لا يؤكل ايضا يصح ملكه وبيعه وشرائه. فلا يصح من النراقي (قده) ان يستدل بهذه الروايات الدالة على امارية المسلم على التذكية ان يستدل بها على انه مما يؤكل، لأن دلالة اليد على التذكية فرع دلالتها على الملكية، وحيث انما ما لا يؤكل لا يقبل الملك. فلا تدل اليد في دلالتها على الملكية على أن ما تحت اليد مما يؤكل.

ويلاحظ على ما افاده (قده):

أولاً: بأن استدلال النراقي لا يدل على امارية اليد (يد المسلم) على التذكية، والسر في ذلك: أن هناك عناوين ثلاثة: سوق المسلمين، يد المسلم، تصرف المسلم. هل هذه امارات مستقلة؟ أم بعضها امارة على البعض الآخر؟ حيث ذهب المحقق الهمداني في (مصباح الفقيه) الى ان سوق المسلمين ليست امارة مستقلة وإنما سوق المسلمين امارة على الامارة، اي ان سوق المسلمين امارة على يد مسلم ويد المسلم امارة على التذكية.

والثمرة المترتبة على ذلك: انه لو احرزنا ان اليد يد كافر مع ان السوق سوق المسلمين فلا يصح ترتيب آثار التذكية على ذلك.

لكننا إذا راجعنا النصوص وجدناها مطلقة، فإن النصوص الدالة على امارية ارض الاسلام أو امارة سوق المسلمين لا إشعار فيها بأن المنظور هو يد البائع وإثبات إسلامه، فمقتضى اطلاقها أنّ امارية ارض الاسلام أو سوق المسلمين امارة مستقلة فهي امارة على التذكية،

لأجل ذلك نلتزم حتى لو أحرزنا ان البائع كافر، بما ان السوق سوق مسلمين ، اي الغالب عليها المسلمون فمقتضى ذلك اثبات تذكية ما تحت يده.

وأخترنا هناك: أن المراد بالغلبة ما اختاره السيد الشهيد (قده) الغلبة يعني (غلبة السيطرة على السوق) اي ان مقاليد السوق من الذبح بيد المسلمين، إذا كانت مقاليد الذبح بيد المسلمين كانت سوق المسلمين امارة على التذكية.

كما ان هناك فرقاً بين يد المسلم وتصرف المسلم، حيث ذهب بعض الفقهاء الى ان يد المسلم بما هي يد امارة على التذكية، ولو لم تتصرف فيما تحت اليد تصرفا متوقفا على التذكية، فمثلا: لو وجدنا المسلم حامل اللحم، ولا ندري انه حامل اللحم ليقدمه أو حامل اللحم ليتلفه، فمن يقول: ان يد المسلم في حد ذاتها امارة على التذكية، يقول: لو اعرض عن هذا اللحم أو وهبه جاز اكله.

أما إذا قلنا وهو الصحيح: ان الدال على التذكية تصرف المسلم، ان يتصرف في اللحم تصرف المذكى ولو لم يكن له يد عليه. فإن هذا التصرف هو الكاشف عن التذكية، كما يظهر من رواية اسماعيل ابن موسى (عن الجلود والفراء يشتريها الرجل في سوق من اسواق الجبل، أيسأل عن ذكاته؟ إذا كان البائع مسلما غير عارف؟ \_يعني من المخالفين\_ قال (ع): عليكم انتم ان تسألوا عنه إذا رأيتم المشركين يبيعون ذلك، وإذا رأيتم يصلون فيه فلا تسألوا عنه). فإن مفادها: ان التصرف المتوقف على التذكية امارة على التذكية، لا أن الامارة هي يد المسلم، وبالتالي لا يصح الاشكال على النراقي في أنك استدلت بيد المسلم والحال بأن امارة يد المسلم على التذكية فرع اماريتها على الملكية، فهو لم يستدل بامارية يد المسلم إنما استدل بامارية سوق المسلمين وأرض الإسلام. فافهم.

### 106

ذكرنا فيما سبق: أن المحقق النراقي في (المستند) استدل بالروايات الواردة في امارية سوق المسلمين، أو امارية أرض الإسلام، لإثبات أن اللباس المشكوك من حيث كونه مما يؤكل أو مما لا يؤكل هو مما يؤكل، وذكرنا أن المحقق النائيني (قده) أشكل عليه بوجهين:

الوجه الأول: أنه لا يصح التمسك بإطلاق مثل موثق اسحاق ابن عمار (لا بأس بالصلاة في الفراء اليماني وما صنع في ارض الاسلام)، والسر في عدم صحة التمسك بالإطلاق، ان الاطلاق فرع تمامية مقدمات الحكمة، ومن مقدمات الحكمة عدم نصب قرينة على التقييد، فإذا تمّ كون المتكلم في مقام البيان ولم ينصب قرينة على التقييد، تم الاطلاق فلابد من احراز هاتين المقدمتين:

اما احراز كون المتكلم في مقام البيان فبالأصل العقلائي، حيث ان الاصل في المتكلم ان يكون في مقام البيان من جهة الحكم وموضوعه ومتعلقه.

واما عدم نصب قرينة على التقييد فلابد من احراز ذلك ولا يوجد اصل عقلائي لاحراز عدم نصب قرينة على التقييد، فما هو الطريق لإحراز عدم القرينة؟

ذكر الاعلام في محله في الاصول: ان الطريق لاحراز عدم القرينة الظهور السكوتي، أو ما يعبر عنه بالدلالة السكوتية، ومعنى هذه الدلالة: ان ظاهر سكوت المتكلم أو الراوي، ان ظاهر سكوته عن القرينة مع التفاته لذلك هو عدم القرينة. فيرجع عدم القرينة الى ظهور، أي ان ظاهر سكوت من ذكر المطلق ملتفتا الى وجود القرائن وعدمها، ظاهر سكوته عن نقل قرينة أو ذكرها مع التفاته لذلك هو عدم القرينة. فهذا هو الطريق لاحراز عدم القرينة. الا ان هذا الظهور لا يحرز تحققه في موردين:

المورد الاول: ما إذا كان المحتمل قرينة ارتكازية، فإنه إذا كان المحتمل قرينة ارتكازية فسكوت المتكلم عن ذكر القرينة ليس شاهدا لعدمها، إذ لعل سكوته عنه لوضوحها ومعهوديتها، فمتى ما كان احتمال القرينة الارتكازية احتمالاً عقلائيا، بمعنى ان له منشأ عقلائي لا يكون سكوت المتكلم عن ذكر القرينة شاهدا بعدمها.

ومن هذا القبيل: ما ذكرناه سابقا: ان ما ورد في الصحيح: (عمد الصبي وخطأه واحد) لا يصح التمسك به حتى في باب المعاملات، بأن لا ندري هل البيع الصادر عن الصبي بيع نافذ أم لا؟ فنقول: غير نافذ لقوله: (عمد الصبي وخطأه واحد)، والسر في ذلك:

أننا نحتمل ان عدم ذكر القرينة هنا من قبل الراوي لهذه الرواية لأن القرينة ارتكازية، فهو لديه ان هناك مرتكز متشرعي واضح على أن عمد الصبي انما يكون خطأ في باب الجنايات، فمع وجود قرينة ارتكازية لا يحتاج الى ان ينص على القرينة، اذن: ما دمنا نحتمل أنه انما سكت عن ذكر القرينة لكونها قرينة ارتكازية معهودة لا لعدمها فلا يكون عدم ذكر القرينة شاهدا بعدمها ومحققاً لعدم نصب القرينة.

والمنشأ العقلائي لهذا الاحتمال: هو أن هذه الرواية ذكرت ضمن الروايات الدالة على ان عمد الصبي في الجنايات لا اثر له، يعني لا اثر له اثر العمد.

المورد الثاني: ان يرد المطلق في سياق مجموعي، بمعنى ان يرد المطلق في روايات مقيدة، فاذا كان الراوي الاول أو المصنف الاول اورد الحديث المطلق ضمن الروايات المقيدة، فاذا كان المصنف الاول للحديث اوردها كذلك، إذن بالنتيجة لا ينعقد لهذا النقل ظهور في عدم القرينة، صحيح هو نقل لنا رواية مطلقة، لكن نقله للرواية المطلقة لا يحقق شهادة سكوتية بعدم القرينة، والسر في ذلك: انه لعله اتكأ على ايراد الرواية ضمن الروايات المقيدة لمنع احراز الاطلاق، صحيح نحتمل هذا ونحتمل ذلك:

مثلا عندنا رواية عبد الله ابن سنان، عن ابي عبد الله (ع): (ما عبد الله بشيء أشد من المشي ولا أفضل)

رواية مطلقة، لو قرأنا الرواية وحدها من دون سياقها، لقلنا بأن هذه الرواية تدل بإطلاقها على أن المشي لأي عبادة هو امر مستحب، (ما عبد الله بشيء اشد من المشي ولا افضل) فالمشي لبيت الله مستحب في نفسه، والمشي لزيارة النبي مستحب في نفسه، والمشي لصلة الرحم مستحب، والمشي لإماطة الأذى عن الطريق مستحب، فإن الرواية مطلقة من هذه الجهة، لكن حيث إن الكليني أو الطوسي الذي هو اول من اورد الرواية في مصنفه اوردها في سياق الروايات الدالة على استحباب المشي الى الحج، وافضليته على الركوب. وكان الحسن ابن علي قد حج عشرين حجة ماشيا على قدميه والنجائب تساق بين يديه. فإذا كان المصنف الاول للحديث اوردها في سياق الروايات المقيدة فكما يحتمل ان ايرادها للرواية المطلقة من باب التطبيق لا اكثر أي هي باقية على اطلاقه طبقها على هذا المورد، يحتمل انما اوردها ضمن سياق الباب لأنها خاص في هذا الباب، وأنا اتكأ على إيرادها ضمن روايات الباب كمانع من احراز الاطلاق، فما دمنا نحتمل ذلك اذن بالنتيجة لم ينعقد الظهور السكوتي، لم تنعقد الشهادة السكوتية بعدم القرينة، وهذا معناه: ان السياق المجموعي إن لم يكن قرينة على المراد فلا اقل من كونه مانعا من احراز الاطلاق. هذا هو تقريبنا للإشكال الاول للمحقق النائيني على المحقق النراقي (قدس سرهما).

الاشكال الثاني: افاد المحقق النائيني: بأن النراقي تمسك بالروايات الدالة على امارية يد المسلم على التذكية، والحال بأن امارية يد المسلم على التذكية من فروع امارية اليد على الملكية باعتبار ان ما لم يذكى ليس قابلا للملكية لذلك تكون دلالة اليد على الملكية دلالة التزامية على كونه مذكى.

\_وهذا ليس اصل علمي حتى يقال ليس حجة في مثبباته\_ فامارية اليد على الملكية حجة في لازمها وهو ان ما تحت اليد مذكى لأن غير المذكى لا يقبل الملكية، ما لا يؤكل لحمه فإنه قابل للملكية، يصح للانسان ان يملك الفيل والاسد والثعلب، فإذا كان ما لا يؤكل لحمه قابلا للملكية إذن امارية اليد على الملكية لا تدل على كون ما تحت اليد مما يؤكل، مذكى لكنه لعله مما لا يؤكل، لأن ما لا يؤكل يقبل الملكية.

وهذا الاشكال الذي اورده المحقق النائيني على المحقق النراقي محل تأمل من جهات:

أولاً: بأن المحقق النراقي لم يتحدث عن امارية يد المسلم على التذكية إطلاقاً، وإنما تكلم عن امارية سوق المسلمين وما صنع في ارض الاسلام.

لاحظوا عبارته: حيث قال في (المستند، ج4، ص316): ولكن تعارضها (موثق ابن بكير) الاخبار المصرحة بجواز الصلاة في الجلود التي تشترى من سوق المسلمين، وفيما يُصنع في بلد كان غالب اهله المسلمين من غير مسألة. هذا هو مورد تمسكه. لا أنه تمسك بالروايات الدالة على امارية اليد على التذكية كي يقال بأن امارية اليد على التذكية هي فرع اماريتها على الملكية ويأتي الاشكال.

ثانياً: نحن لا نسلم الحكم في المقيس عليه كي نسلم في المقيس، فقد ذكرنا في بحث امارية اليد على الملكية بأن هذا ليس له مستند، فإن ما ادعي انه مستند لامارية اليد على الملكية اما الارتكاز العقلائي أو احدى روايتين:

أما الارتكاز العقلائي: فغاية ما يدل على ان لليد سلطنة على ما تحتها، اما لأنه مالك أو لأنه ولي أو لأنه وكيل أو لأنه مأذون من قبل المالك، فلا يتكفل الارتكاز العقلائي شيئا من ذلك. متى ما وجدنا مالك تحت يد، كانت اليد امارة على أنها صاحبة سلطة في التصرف في هذا المال، أما لأجل ماذا؟ الارتكاز العقلائي لا يعين ذلك. نعم، إذا انحصر الامر، بمعنى انه ندري انها ليست ولي ولا وكيل ولا مأذون فيدور الامر إما مالك أو غاصب؟ إذا دار الامر بين المالكية والغصب، هنا نعم، يقول الارتكاز العقلائي بأنه مالك، لا لموضوعية في المالكية بل لأنها مصداق من مصاديق السلطنة على التصرف، أما ان هناك ارتكازا عقلائيا يقول: انه متى ما شك في اليد قيل أنها مالكة، حتى مع احتمال انها وكيل أو ولي أو مأذون، لا يوجد ارتكاز عقلائي على هذا.

وأما من ناحية الروايات: فقد تشبث مثل سيدنا الخوئي (قده) باحدى روايتين:

الاولى (ب25، من أبواب كيفية الحكم، ح2): موثقة حفص ابن غياث: عن ابي عبد الله (ع): (أرأيت إذا رأيت شيئاً في يد رجل أيجوز لي أن أشهد أنه له؟ قال ع: نعم، فقال الرجل: لا، اشهد انه في يده ولا اشهد انه له، فلعله لغيره؟ فقال ابو عبد الله ع: أفيحل الشراء منه؟ قال: نعم، قال ع: فلعله لغيره، فمن اين جاز لك ان تشتريه ويصير ملكا لك ثم تقول بعده هو لي وتحلف عليه ولا يجوز ان تنسبه الى من صار ملكه من قبله اليك، ثم قال ع: لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق).

والبحث هو في مرجع اسم الاشارة، المشار اليه ماذا؟ (لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق)؟

حيث ذهب جملة من الاعلام الى ان المشار اليه هو الملكية، يعني لو لم تدل اليد على الملكية لم يقم للمسلمين سوق.

لكن، من المحتمل بل قد يدعى ان السياق ظاهر في ذلك: أن المشار اليه الشهادة على الملكية، فغاية ما تدل الرواية عليه انه إذا رأيت شيئا في يد شخص يجوز لك ان تشهد أنه له بنحو تترتب عليه الآثار من صحة البيع والاستيجار والاقتراض وما اشبه ذلك، اما ان اليد امارة على الملكية فليست الرواية في مقام بيانها، كي يستدل بها على أنه متى ما شك في الملك كانت اليد امارة على الملكية، غاية ما تفيده الرواية جواز الشهادة بالملك لمن كانت اليد تحت يده، أما ان اليد امارة على الملكية فليست الرواية في مقام بيانه.

فإذن بالنتيجة غاية ما تفيده الرواية جواز الشهادة بحسب مبنى بعض فقهائنا على أن ذا اليد صاحب تصرف، جواز الشهادة على ان ذا اليد صاحب تصرف. اما مالك أم لا؟ ما تدل الرواية عليه، ولو قلنا بأن الرواية دالة على جواز الشهادة بالملكية فغاية ما تدل عليه انه إذا جازت الشهادة بالملكية فهذا معناه أن الملكية امر مفروغ عنه، لكن استفادة الملكية حينئذٍ بالمدلول الالتزامي، والمدلول الالتزامي ليست الرواية في مقام بيانه، واذا لم تكن في مقام بيانه فلا يصح التمسك باطلاقه لكل مورد شك في الملكية.

وأما الرواية الثانية (ب8 من ابواب ميراث الازواج، ح3): فهي موثقة يونس ابن يعقوب، عن ابي عبد الله (ع): في امرأة تموت قبل الرجل أو رجل قبل المرأة.

\_ماذا نفعل من ناحية الميراث\_؟ قال ع: ما كان من متاع النساء فهو للمرأة، وما كان من متاع الرجال فهو للرجال، وما كان من متاع الرجال والنساء فهو بينهما، ومن استولى على شيء منه فهو له).

اذا افترضنا انه إذا مات الرجل وجد تحت يده قلم أو ساعة أو وجد في صندوقه الخاص به ثوب، (ومن استولى على شيء منه فهو له). فقد ادعي استفادة كبرى كلية من هذه الفقرة. أن (من استولى على شيء منه فهو له).

ولكن قد يقال: بأن سياق الرواية ليس ظاهرا في امارية الاستيلاء على الملكية، وإنما من باب ظاهر الحال، بمعنى: ان السائل يقول: انا متحير مات الرجل والمرأة، وامامنا امتعة لا ندري ماذا نصنع بها، للمرأة ورثة غير الرجل وللرجل ورثة غير المرأة، الامام تمسك بظاهر الحال، قال: ظاهر كون المتاع من أمتعة المرأة انه للمرأة، ظاهر كون المتاع من امتعة الرجل أنه للرجل، ظاهر كون المتاع للرجل والمرأة انه بينهما، ظاهر الاستيلاء على شيء انه له.

فهو من باب الاستناد الى ظاهر الحال، لا من باب الاستناد الى امارية اليد على الملكية.

والنتيجة: انه لم ينهض دليل واضح على كون اليد امارة على الملكية في مطلق الموارد كي نقول: دلالة يد المسلم على التذكية من صغريات امارية اليد على الملكية. مضافاً لضعف سندها (رواية حفص) بالقاسم ابن يحيى الذي لا توثيق له، بل ضعفه ابن الغضائري، وإن قبله السيد الخوئي بنحو من انحاء القبول.

ثالثاً: لو سلمنا بأن اليد امارة على الملكية كما هو معروف بين الاصحاب، دعوى ان امارية يد المسلم على التذكية متفرعة على امارية اليد على الملكية محل تأمل. أولاً: لا ملازمة بين الامارية على الملكية والامارية على التذكية، من قبل دلالة اليد على الملكية، ولا من قبل دلالة يد المسلم على التذكية. اما من قبل دلالة اليد على الملكية، فدلالة على الملكية لا تستلزم عرفا ولا شرعاً الدلالة على التذكية، لأن مورد دلالة اليد على التذكية الاستيلاء، من مسلم، من كافر. الاستيلاء على العين امارة على الملكية بمناط الغلبة، من أي يد كانت، بينما امارية اليد على التذكية اخذ فيها وصف ذي اليد من أنه مسلم، فإي ملازمة بينهما عرفا أو شرعاً؟!

وأما من جهة امارة يد المسلم على التذكية فلا تستلزم امارية اليد على الملكية، لاننا قد نعلم ان العين ليست ملكه ومع ذلك نحكم بكونه مذكى، كما لو احرزنا أن هذه العين ليست ملكه، وإنما هو مأذون فيها أما لكونها غير مملوكة لأحد أو لكونها ملكا لمن إذن له، مع ذلك إذا شككنا انها مذكاة أم لا؟ نحكم بالتذكية، فلا اقتضاء في امارية اليد على الملكية لاستفادة التذكية، ولا اقتضاء في امارية اليد على التذكية في استفادة الملكية.

وثانيا: لازم كلام المحقق النائيني (قده) ولعله ملتفت الى ذلك،

انه: مقتضى هذا الكلام ان امارية اليد على التذكية من فروع امارية اليد على الملكية انه لو كانت الميتة قابلة للملك، كميتة السمك، يعني ما ليس له نفس سائلة، فحينئذٍ لو احتلمنا ان ما تحت هل هو ميتة نجسة أو ميتة طاهرة؟ أو مذكى؟ فدلالة يده على التذكية لا تكشف عن التذكية، لو شككنا أن ما تحت مما يملك أو مما لا يملك لاحتمال انه ميتة طاهرة، لم تكشف يده عن التذكية، إذ لعل ما تحت يده ميتة طاهرة والميتة الطاهرة تقبل الملك، إذن فامارية يده على الملكية لا يعني امارية يده على التذكية.

### 107

ذكرنا فيما سبق : أنه قد استدل على جواز الصلاة في الثوب المشكوك بعدّة أدلة ووصل الكلام الى :

الدليل الرابع: وهو الاستدلال بما دلَّ على جواز الصلاة فيما يؤخذ من سوق المسلمين أو ما وجد تحت يد المسلم، وذكرنا أن المحقق النائيني (قده) افاد بأن امارية يد المسلم على التذكية من صغريات امارية اليد على الملكية.

وهذا الكلام الذي أفاده يتصور على نحوين:

النحو الاول: أن يكون مدعاه ان دلالة اليد بما هي يد على التذكية من صغريات دلالتها بما هي يد على الملكية.

وسبق أن قلنا بأنه لا ملازمة بين الامارية على التذكية والامارية على الملكية.

النحو الثاني: أن يكون مدعاه: بأن دلالة تصرف المسلم \_لا خصوص اليد\_ على التذكية من صغريات دلالة اليد على الملكية، بمعنى انه إذا راينا اللحم تحت يد المسلم يتصرف فيه اما بالبيع كما في سوق المسلمين أو باللبس كما في ارض الاسلام أو بأن يقدمه لغيره، إذا رأينا هذه العين أو اللباس أو الجلد موضع تصرف المسلم، كان تصرفه كاشفا عن كونه مذكى،

الا ان امارية التصرف على التذكية من صغريات امارية اليد على الملكية عند العقلاء، بمعنى ان العقلاء لا يرون أن لعنوان اليد موضوعية في الدلالة على الملكية. بل ما له الموضوعية في الدلالة على الملكية هو التصرف بالاستيلاء، إذن محط نظر النائيني ليس هو بين اليد واليد، يعني يريد ان يقول يد المسلم بما هي يد مع غمض النظر عن تصرفه امارة على التذكية، ويد الإنسان بما هي يد مع غمض النظر عن التصرف بيه هي امارة على الملكية،

بل يدعي ان ما هو موضوع وامارة على التذكية هو التصرف، أي يرى هذا اللباس أو هذا اللحم موضع تصرف المسلم، هذا التصرف تصرف المسلم عما تحت يده من لحم وجلد كاشف عن التذكية، لكن كاشفيته عن التذكية ليست بالأصالة بل متفرعة عن كاشفية اليد بمعنى الاستيلاء على الملكية، فالملازمة بين التصرفين لا الملازمة التي يدعيها المحقق النائيني بين اليدين كي يقال بأنه لا ملازمة بين دلالة اليد على التذكية ودلالة اليد على الملكية، وانما منظوره للملازمة بين التصرفين فتصرف المسلم فيما تحت يده امارة على التذكية لا بالاصالة بل لأن دلالته (التصرف على التذكية) من شؤون دلالة الاستيلاء على الملكية.

فإذا كان هذا هو مدعى النائيني. النحو من مدعاه اجبنا عنه امس. وهذا النحو الثاني. فيلاحظ عليه:

إذا تأملنا في النكات الارتكازية العقلائية فإن نكتة كاشفية التصرف عن التذكية تختلف عن نكتة كاشفية الاستيلاء عن الملكية. فما هو الفرق بين النكتتين؟

الفرق بين النكتتين: أن كاشفية التصرف عن التذكية من باب اصالة الالتزام، بينما كاشفية الاستيلاء على الملكية من باب الغلبة.

بيان ذلك: في بحث اصالة الصحة ذكر جمع من الاعلام بأن اصالة الصحة هل لها موضوعية بمعنى ان المرتكز العقلائي عندما يحكم بصحة العمل، هل ان الصحة بعنوانها هي معقد الارتكاز العقلائي؟ فالعقلاء قالوا إذا صدر طلاق من شخص فهو صحيح، إذا صدر عقد من شخص فهو صحيح. هل أن معقد ارتكازهم هو عنوان الصحة؟ أم ان معقد ارتكازهم هو الالتزام عملا بما التزم به اعتقاداً. فاذا صدر نكاح من مسيحي أو من مسلم أو بوذي على اختلاف الديانات، يقولون مقتضى الاصل ان ما صدر منه صحيح على طبق دينه، طبق معتقده، ولا يتردون في ترتيب الآثار على عمل يشك في صحته، فالنكتة في بنائهم على الصحة بمعنى مطابقة ما صدر منه لما هو دينه أو معتقدة، بناءهم على ذلك من باب أصالة الالتزام. الاصل في الانسان ان يلتزم عملا بما التزم به دينا أو اعتقاداً، اصالة الالتزام هي النكتة في البناء على أصالة الصحة لا أن هناك بناء على الصحة بعنوانها.

وهذه النكتة نفسها ذكرها بعض الأعلام حتى في مبحث الوضع، فإنه في الاصول كما تعلمون، اختلف في حقيقة الوضع، وذهب سيدنا الخوئي (قده) الى ان الوضع من باب التعهد، وليس مقصوده كما صوره السيد الصدر وأشكلوا عليه، بل مقصوده كما ذكره شيخنا الاستاذ من ان مراده التعهد النوعي لا التعهد الشخصي. بمعنى: ان مع غمض النظر عن منشأ العلقة الوضعية أي كيف نشأ الربط بين اللفظ والمعنى فلنقل ان الربط بين اللفظ والمعنى نشأ عن قضية اعتبارية، بأن قال رئيس الدولة ربطت بين هذا اللفظ وبين هذا المعنى. أو نشأ الوضع عن ربط تعيني، فليس الكلام عن منشأ الربط، إنما الكلام في سبب العلقة الوضعية أي ما هو السبب عند خطور اللفظ خطور المعنى؟ ما هو اقرب سبب لهذا التلازم وهذه السببية؟ بحيث متى ما خطر اللفظ انتقل الذهن الى المعنى؟ نبحث عن اقرب سبب اصبح منشأ لسببية تصور اللفظ لتصور المعنى. فهنا السيد الخوئي (قده) ذكر أن السبب هو التعهد النوعي، بمعنى تعهد هذا المجتمع أو تعهد هذه القبيل أو تعهد هذا الصنف من بني الانسان انه كلما استعمل هذا اللفظ اراد تفهيم ذلك المعنى فهناك تعهد نوعي ارتكازي لدى ابناء هذا الصنف وان كان لا يشعر كل منه تفصيلا بهذا التعهد، الا ان هذا التعهد كامن في قرارة نفسه في مرتكزه. فهذا الطفل عندما يولد في مجتمع يلتفت الى تعهد ابناء هذا المجمع فيجري وفق تعهدهم وإن كان لا يلتفت تفصيلا الى ذلك. فليس باب الدلالة الوضعية بابا متبدعا، بل هو كسائر التعهدات، فكما ان الطفل يفهم انه إذا اراد ان يخرج يلبس ثوبه، أي سائر الاعراف والعادات الموجودة بين الناس هي ترجع لتعهد نوعي، تعهد ارتكازي، فسببية خطور اللفظ لخطور المعنىي ليست امرا مبتدعا بباب الالفاظ، بل هي طبق النكتة العامة الموجودة في الأعراف والعادات وسائر الأمور من انها ترجع لبا الى تعهد نوعي،

ولذلك قال (قده) كل مستعمل واضع، لأن كل مستعمل لديه نفس التعهد النوعي. إذن بما ان مرجع الوضع \_بناء على صحة هذا المسلك، ومقصودنا بالوضع ليس مبدأ الشرارة، كيف نشأت الشرارة بين اللفظ والمعنى، فليكن بأي سبب\_ لكن استقرار ذلك بحيث يكون هو السبب في منشأية خطور اللفظ لخطور المعنى يعتمد على تعهد نوعي ولا يكفي مجرد مبدا لوجود الشرارة، لابد من وجود تعهد نوعي. فمرجع حقيقة الوضع أي المنشأ الأقرب والألصق للعلقة الوضعية بين اللفظ والمعنى هو التعهد النوعي.

لأجل ذلك بناء على هذا المسلك: إذا وجدنا شخصا عربيا يتكلم باللفظ الكذائي أو شخصا فارسيا يتكلم بهذا اللفظ الفارسي، نقول: مقتضى تعهده بالقرن بين اللفظ والمعنى جريانه على وفق تعهده، فمراده الاستعمالي من اللفظ هو هذا المعنى. إذن الاحتجاج على المتكلم بظاهر كلامه، واحتجاج المتكلم بظاهر كلامه على غيره كله مبني على اصالة الالتزام، الاصل في الانسان ان يلتزم بما تعهد به، فأصالة الالتزام هي النكتة وراء أصالة الصحة، هي النكتة وراء الاحجاج والاحتجاج في باب الالفاظ والمعاني.

ومن هذا الباب ذكروا أن امارية سوق المسلمين أو تصرف المسلم على التذكية من باب اصالة الالتزام، فإننا إذا وجدناه يتصرف في اللحم أو الجلد تصرف المذكى، قلنا مقتضى اصالة الالتزام انه مذكى. فدلالة الاستيلاء بمعنى التصرف على التذكية يرجع الى نكتة اصالة الالتزام التي هي نكتة عامة لعدة أصول عقلائية. بينما إذا جئنا لدلالة الاستيلاء على الملكية، أي ربط له بالالتزام؟! فلا دلالة للاستيلاء على الملكية الا من باب الغلبة، الاغلب في ان يستولي على مال انه ملكه، من باب الغلبة، فهذه الغلبة جعلت نوعا من الامارية والظهور، فيقال: ظاهر استيلاء شخص على مال انه ملكه، فمرجع امارية الاستيلاء على الملكية غير مرجع امارية تصرف المسلم على التذكية، فإن مرجع امارية تصرف المسلم على التذكية أصالة الالتزام، بينما مرجع امارية الاستيلاء على الملكية هي الغلبة. فكيف يرد هذا لهذا ويجعل من صغرياته؟

### الدليل الأخير \_

الذي استدل به على جواز الصلاة في اللباس المشكوك\_: ما أشار اليه المحقق النائيني (قده) في (ص181) بقول: فقد ظهر من ذلك ما في التشبث في التعليل الوارد في ذيل رواية حفص ابن غياث لهذا المدعى من الغرابة...الخ.

ومفاد كلامه:

انه استدل بعضهم على جواز الصلاة في اللباس المشكوك بذيل رواية حفص، وهي قوله: (لو لم يجز هذا لم يقم للمسلمين سوق).

فقال: بأن التعليل يعمم ويخصص. فمقتضى عموم التعليل: ان كل أمر لو لم يبنى عليه للزم اختلال السوق فهو شرعي، كل امر لو لم يبنى عليه لحصل اختلال في السوق فالبناء عليه شرعي، ومن ذلك الصلاة في اللباس المشكوك، فإنه لو لم نبني على ان المشكوك مما تصح الصلاة فيه وتوقفنا عن ذلك للزم اختلال النظام، فمقتضى عموم التعليل أن نقول: بصحة الصلاة فيما يشك فيه كي لا يلزم اختلال النظام. المحقق النائيني يقول هذا غريب جدا.

فأشكل عليه: بعد المفروغية عن جواز تملك ما لا يؤكل لحمه، إما فيما تحله الحياة، أو فيما لا تحله الحياة اذا كان مذكى أو كان حيا مثلا، فإنه لا اشكال في جواز بيعه وشرائه وهبته وتملكه، فاذا جرت سائر الآثار عليه وهو مما لا يؤكل، فقد بقي أثر واحد وهو جواز الصلاة فيه، فلا يلزم من التوقف أو المنع عن جواز الصلاة فيه اختلال النظام أو اختلال السوق مع ترتب سائر الآثار عليه.

ثم يقول: ونظير هذا الاستدلال دعوى استقرار السيرة العملية على الصلاة في المشتبهة. وأغرب من الجميع دعوى استلزام النزع حال الصلاة الحرج المنفي.

\_أن يقال انه لو لم تجز الصلاة في الثوب المشكوك لاسلتزم من ذلك الحرج، فمقتضى دليل نفي العسر والحرج هو الجواز. فلا يوجد حرج في ذلك\_ وليت شعري لو كان هذا المقدار من الكلفة رافعا للتكليف فلم لم يتشبث به لجوازها (جواز الصلاة) حتى للثعالب والسمور؟

بأن يقال عدم جواز الصلاة في الثعالب والسمور مع كثرتهما لدى العرب مثلا أو لدى المسلمين هو الحرج، وبالجملة فهذه الوجوه وان تمسك بها المجوزون لكنها بمعزل عن الصلاحية لا يصلح منها دليل لإثبات جواز الصلاة في اللباس المشكوك.

تم الكلام حول الأدلة اللفظية التي استدل بها ووصل الكلام الى: باب واسع صناعي فقهي دقيق وهو:

### (التمسك بالأصول العملية)

فما هي الأصول الجارية عند الشك في اللباس من انه مأكول أو غير مأكول؟.

نمشي على ترتيب السيد الخوئي باعتبار ان ترتيبه اوفق للصناعة. حيث قال لابد ان نبحث في الاصول الموضوعية ثم نبحث عن في الاصول الحكمية. إذن فهذه الجهة الأخيرة من جهات البحث في اللباس المشكوك هي حول : جريان الأصول العملية عند الشك في اللباس. فالبحث فيه في مقامين:

المقام الاول: في جريان الاصول الموضوعية، باعتبار ان تنقيح الموضوع متقدم رتبة على تنقيح الحكم. فلابد من ملاحظة الاصول الجارية في طرف الموضوع قبل الاصول الجارية في طرف الحكم.

فالبحث الاول في المقام الاول (الاصول الموضوعية). وهنا عدة أصول أشار اليه (قده):

### الأصل الأول: جريان اصالة الحل،

إذا شككنا في أن هذا اللباس من حيوان يحل أكله أم من حيوان يحرم أكله، أجرينا اصالة الحل في الحيوان الذي اتخذ منه هذا اللباس، وهذا الشبهة كما ترون تارة تكون شبهة حكمية، كما إذا شككنا في الحيوان نفسه، بأن لا ندري بأن هذا الأرنب الذي أخذ منه الوبر هل هو مما يحل اكله أو لا؟ فنجري أصالة الحل فيه.

او كانت الشبهة موضوعية، والشبهة الموضوعية على نوعين أيضاً:

إذ تارة: نشك في هذا اللباس للشك في مصدره؟ لا ندري هذا اللباس مأخوذ من حيوان محلل الاكل أو من حيوان محرم الاكل؟ فنجري اصالة الحل.

وتارة: يتردد المصداق بين نوعين متمايزين، بمعنى (هذا يسمى الفرد المردد) ان امامنا شاة وأمامنا ذئب وعندنا جلد، لا ندري اننا اشتبهنا أخذنا من الذئب أو من الشاة، فهو فرد مردد بين نوعين متمايزين خارجا موضوعا وحكما؟ هل في الجميع تجري اصالة الحل أم لا؟ لننقح به موضوع صحة الصلاة؟

فهنا أفاد سيدنا الخوئي (قده) بأن هنا عدة اشكالات على التمسك بأصالة الحل:

الإشكال الاول: قد يقال بأن في بعض الموارد يكون مجرى اصالة الحل خارجا عن محل الابتلاء، كما إذا افترضنا ان الحيوان الذي اخذ منه هذا الجلد قد تلف أو خرج عن محل ابتلائنا، أو فقل زيادة على كلام السيد الخوئي: ان الصلاة ايضاً مضت، كما لو صلى في جلد قبل عشرين سنة، والآن شك ذلك الجلد الذي صليت فيه قبل عشرين سنة كان مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟

فيقول سيدنا في تقرير الاشكال:

يعتبر في جريان اصالة الحل أن لا يكون جريانها لغواً، بمعنى أنه يعتبر في جريانها ترتب أثر شرعي على محل جريانها، فاذا افترضنا ان المحل وهو الحيوان أو الجلد قد تلف أو خرج عن محل الابتلاء، لم يكن لجريان اصالة الحل فيه اثر شرعي، لتلفه أو خروجه عن الابتلاء فيكون اجراء اصالة الحل فيه لغواً.

وأجاب عن ذلك: بأنه صحيح نسلم في الكبرى، وهو انه يشترط في جريان أصالة الحل في مورد أن يكون لجريانها اثر شرعي، لكن لا يعتبر ان يكون الاثر الشرعي للمورد نفسه، بل يكفي ان يترتب اثر شرعي على جريانها في هذ المورد ولو لم يكن اثراً شرعياً لنفس المورد، فإذا افترضنا أننا صلينا قبل عشرين أو اربعين سنة، والآن شككنا في أن ذاك الجلد الذي صلينا فيه قبل أربعين سنة كان مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ جرت اصالة الحل في ذلك الجلد لا لاثر شرعي في ذلك الجلد بل لأثر شرعي فعلي وهو وجوب قضاء الصلاة أم لا؟ فلا يعتبر في جريان أصالة الحل في مورد ان يكون لها أثر شرعي في ذلك المورد، بل يكفي ان ترتب على جريانها أثر شرعي هو محل الابتلاء ولو بما يأتي.

قال: ونظير ما لو لاقى شيء مستصحب النجاسة وقبل العلم بالملاقاة انعدم الملاقى أو خرج عن محل الابتلاء، مثلا: لو لاقت يدي هذا الجسم، وبعد ان لاقت يدي هذا الجسم انعدم الجسم أو خرج عن محل الابتلاء، ثم شككت هل ان هذا الجسم متنجسا حين الملاقاة أم لا؟ مع انه كان متنجسا سابقا، هل يكون استصحاب النجاسة في الجسم لغواً؟ لأن الجسم انعدم أو خرج عن محل الابتلاء، لا إشكال ان جريان استصحاب النجاسة فيه ليس لغواً، فإنه يكفي في عدم لغويته ان له اثر بالفعل وهو لزوم تطهير اليد فكذلك الامر في المقام.

الإشكال الثاني: ما عن المحقق النائيني (قده) [[4]](#footnote-5)بأنه لو سلمنا بجريان اصالة الحل في الشبهة الحكمية، كما إذا شككنا في الحيوان هو الارنب انه مما يؤكل أو مما لا يؤكل فجرت اصالة الحل، أو سلمنا جريان أصالة الحل في القسم الاول من الشبهة الموضوعية بأن لدينا جلدا ما هو مصدره، فأجرينا أصالة الحل في مصدره على ما هو عليه، لم نسلم بجريان اصالة الحل في المصداق المردد بين نوعين متمايزين خارجاً وحكماً.

وهذا معناه نكتة كبروية مبحوثة في باب الاستصحاب، هل يجري الاصل العملي في الفرد المردد أم لا؟ منع اكثر الاصحاب من جريان الاصل في الفرد المردد.

وذهب شيخنا الاستاذ (قده) وهو الصحيح، إلى جريان الاصل في الفرد المردد.

فإذن إذا علمنا ان هذا الجلد من هذا الحيوان المعلوم انه شاة، أو من هذا الحيوان المعلوم انه ذئب؟ هل تجري اصالة الحل؟ مع أننا نقطع من الخارج، يعني نحن دائما بين يقينين، إن كان من الذئب فهو حرام فهو فرد مردد بين مقطوع الحرمة ومقطوع الحليّة.

### 108

ما زال الكلام في التمسك بأصالة الحل، وهي قوله ع: (كل شيء لكل حلال حتى تعلم أنه حرام) لإثبات صحة الصلاة في الثوب المشكوك، هل أنه أخذ مما يؤكل أو أخذ مما لا يؤكل؟

ووجه الاستدلال بأصالة الحل لإثبات صحة الصلاة يرتكز على أن موضوع المانعية كون الثوب مما لا يؤكل، فإذا كان الثوب مما لا يؤكل لحمه ترتب عليه كون لبسه مانعا من صحة الصلاة، فالمانعية وعدم المأكولية بينهما سببية، بمعنى ان الشارع عندما جعل حرمة الأكل للسبع مثلا جعل على اثرها المانعية للبسه في الصلاة، فهناك مجعولان: مجعول على نحو الموضوع وهو حرمة اكل السبع، ومجعول على نحو المحمول وهو مانعية لبسه في الصلاة. لذلك إذا شك في المانعية بمعنى هل أن هذا الثوب المشكوك مانع من صحة الصلاة أم لا؟

فإن الشك في المانعية مسبب عن الشك في الحلية، إذ ما بينهما سببية، إذن فلا محالة الشك في المسبب يرجع إلى الشك في السبب، أي ان الشك في ان الثوب المشكوك مانع من صحة الصلاة أم لا؟ يرجع إلى الشك في انه متخذ من حيوان مأكول أو غير مأكول، فيرجع الشك إلى حلية ذلك الحيوان المأخوذ منه الثوب. لذلك لا نجري الأصل في المسبب، بل نجري الأصل في السبب، إذ ما دام الشك في المانعية مسببا عن الشك في الحلية، فمقتضى الصناعة جريان الأصل في السبب، فنجري أصالة الحل في الحيوان الذي أخذ منه هذا الثوب، فاذا جرت اصالة الحل فيه ترتب عليه عدم المانعية بلا حاجة إلى اجراء الاصل في المانعية نفسها.

هذا هو بيان الاستدلال لأصالة الحل لإثبات صحة الصلاة.

ولكن كما ذكرنا ان هناك ايرادات على الاستدلال سبق الكلام في الإيراد الاول في الدرس السابق.

الايراد الثاني: ما افاده المحقق النائيني (قده) في (رسالة اللباس المشكوك، ص316): لا يصح جريان اصالة الحل في الحيوان ليترتب عليه عدم المانعية في الثوب المتخذ منه. والسر في ذلك:

إنّ الشبهة المصداقية قد تكون من قبيل الفرد المردد. كما إذا افترضنا ان هناك في الخارج حيوانين يمتازان عن بعضهما، احدهما شاة وهي مما يحل أكله، والآخر سبع، وهو مما يحرم أكله. يتميز كل منهما عن الآخر تفصيلا، ولكننا لنسياننا لا ندري ان الجلد الذي اخذناه، اخذناه من الشاة التي يحل اكلها؟ أو من السبع الذي يحرم اكله؟

فحينئذ هذا الجلد بين الفرد المردد بين حيوان مقطوع الحلية وبين حيوان مقطوع الحرمة. هناك فرد مردد بين كونه من حيوان مقطوع الحلية او حيوان مقطوع الحرمة.

فبناء على ذلك: هل تريدون اجراء اصالة الحل في الجلد؟ أو اجراء اصالة الحل فيما أخذ منه الجلد؟

فلابد من تحديد مجرى أصالة الحل؟ اين مجراها؟

فإن كان مجرى اصالة الحل نفس الجلد، نقول لا ندري ان هذا الجلد حلال أم حرام؟ فيشمله (كل شيء لك حلال) فمن الواضح لا يوجد شك في حلية الجلد، لان الشك في الاتخاذ لا في الحلية، فما هو موجود بالفعل الشك في الاتخاذ، أي ان هذا الجلد مأخوذ من الشاة أو من السبع.

وإن قلتم: بان مجرى اصالة الحل ما أخذ منه، لا ما أخذ. بل ما أخذ منه الجلد. فنسأل: ان عنوان ما أخذ منه، هل ان عنوان ما اخذ منه ملحوظ على نحو المشيرية أو ملحوظ على نحو الموضوعية؟.

فإن قلتم: أنه ملحوظ على نحو المشيرية أي ان اصالة الحل تجري في عنوان ما أخذ منه الجلد، لكن هذا العنوان كعنوان الأحد ليس الا مشير لهذين الحيوانيين الذين امامنا الشاة والسبع. عنوان ما أخذ منه كعنوان أحد هذين الحيوانين، مجرد عنوان مشير، فإذا كان عنواناً مشيراً، فلا محالة لا وجه لجريان اصالة الحل فيه، لأن النكتة في جريان اصالة الحل هي نكتة الاستلزام، بمعنى أن الشك في الاتخاذ يستلزم الشك في الحلية، فيقال: لأننا نشك في أن هذا الجلد مأخوذ من أي شيء؟ لزم من ذلك الشك في الحلية.

فإذا لوحظ العنوان على نحو المشيرية انتفت الملازمة، اذ الشك في الاتخاذ لا يستلزم الشك في الحلية للقطع بأن هذا حلال وهذا حرام.

فمتى ما اخذ العنوان على نحو المشيرية فليس الشك الذي عندنا الا شك في أن هذا الثوب متخذ من هذا او متخذ من هذا.

وليس عندنا شك في الحلية أبداً. فلا ملازمة بين الشك في الاتخاذ والشك في الحلية كي يكون مجرى لأصالة الحل، إذ الشك في الاتخاذ هنا لا يفضي الى الشك في الحلية، للعلم بأن احد الحيوانين حلال ، والعلم بأن الآخر حرام. اذن فالنكتة في جريان أصالة الحل متنفية.

وإن قلتم: بأن مجرى اصالة الحل هو العنوان لكن على نحو الموضوعية، أي اغمضنا النظر عن شاة وسبع، وقلنا بأن ذلك هو عنوان ما أخذ منه ما أخذ منه الجلد، لا ندري انه حلال أم حرام؟ فنجري أصالة الحل في عنوان ما أخذ منه الجلد مع النظر للعنوان على نحو الموضوعية من دون لحاظ إلى ما هو امامنا في الخارج. فإن قلتم بذلك، نقول: بأن اصالة الحل لا تشمل هذا العنوان لاحد وجهين: إما انتفاء الموضوع أو انتفاء الشرط.

الوجه الاول: هو انتفاء الموضوع، بمعنى ان موضوع اصالة الحل، (كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال)، فيقول: بما ان موضوع أصالة الحل هو الشيء فمن الواضح ان المنصرف من الشيء والموصول الموجود الخارجي، فمجرى الاصول هو دائما الموجود الخارجي، لا العنوان المنتزع في الذهن، كعنوان الأحد، هذا ليس مصداقاً للشيء. فإذن الموضوع اصلا منتفٍ، موضوع اصالة الحل اصلا لا يصدق على هذا العنوان المنتزع.

وإن سلمنا معكم جدلاً وقلنا بأن موضوع أصالة الحل يصدق على العنوانين، فيأتي الوجه الثاني وهو انتفاء الشرط ، لان الشرط في جريان اصالة الحل ترتب الاثر، وترتب الأثر منوط بأن يكون موضوع اصالة الحل مما تتعلق به الاحكام الشرعية. فلابد ان نفترض شيئا تتعلق به الاحكام الشرعية من حل او حرمة ويشك في حليته فتجري اصالة الحل فيه ليترتب على جريانه اثر. والمفروض ان العنوانين بما هي عناوين ليست محلاًّ للأحكام الشرعية، فان الاحكام الشرعية لا تتعلق بالعنوان بما هو عنوان، فاذا لم تتعلق الاحكام بالعنوانين، وان لم يكن موضوعا للحلية والحرمة فلا اثر لجريان اصالة الحل فيه.

ولكن سيدنا الخوئي (قده) في (الموسوعة، ج12، ص241) اشكل على شيخه المحقق النائيني، وقال: بأن كلامه مدفوع بالنقض والحل:

أمّا النقض: لو كان هناك لحمان في الخارج، احدهما مقطوع الحرمة لكونه ميتة، والآخر مقطوع الحلية لكونه مذكى، ووقعت قطعة منها في يدي وشككت هل اخذتها من هذا أو من هذا؟ فإنه لا اشكال في جريان اصالة الحل في تلك القطعة. مع انها كانت سابقا معلومة الحكم، فهي إما من هذه مقطوعة الحلية او من هذه مقطوع الحرمة. فكيف جرت فيها أصالة الحل؟!

مثال آخر: لو فقد احد اللحمين في المثال، هذا مقطوع الحل وهذا مقطوع الحرمة. هذه قطعة وفقد احد اللحمين لا ادري هل من المفقود ام من الموجود، فإن اصالة الحل تجري حينئذٍ في اللحم بلا إشكال. فكيف جرت اصالة الحل في الفرد المردد؟

ولكن قد يقال بأن النقض غير وارد على المحقق النائيني: لأن مجرى اصالة الحل هنا شيء موجود، والمحقق النائيني يقول: بأن المنصرف من موضوع اصالة الحل ما كان موجودا خارجياً ولا تشمل العنوانين، والآن لم تجريها في العنوان وإنما اجريتها في موجود خارجي كقطعة من اللحم.

أما الحل: لا يستفاد من أدلة الأصول العملية طرّاً إلا انه يعتبر في جريانها عنصران:

العنصر الاول: الشك الفعلي، ان يكون لديك شك بالفعل. العنصر الثاني: ترتب أثر على جريانها.

فاذا كان لا يعتبر في ادلة الاصول العملية غير هذين العنصرين فالعنصران متوفران، إذا شككنا في ان هذا الجلد مأخوذ من الشاة أو من السبع، فنحن لا نجري اصالة الحل في الجلد حتى تقولون ليس هناك شك في حليته وإنما الشك في اتخاذه، بل نجري أصالة الحل في العنوان، ولكن لا نجري اصالة الحل في العنوان على نحو المشيرية كي يقال بأنه لا يوجد شك في الحلية، بل نجري اصالة الحل في العنوان الملحوظ على نحو الموضوعية، فاذا نظرنا إلى العنوان على نحو الموضوعية توفر العنصران، العنصر الاول: الشك الفعلي، ولا إشكال أن لدينا شكاً في أن المتخذ من هذا الجلد هل هو حلال ام حرام؟ الشك الفعلي موجود في العنوان. والعنصر الثاني ترتب اثر شرعي، الاثر الشرعي هو جريان اصالة الحل في العنوان أثره الشرعي جواز الصلاة في هذا الجلد. وانتفاء الشك في المانعية.

فما هو الموجب لتقييد مجرى اصالة الحل بأن يكون موجوداً خارجياً؟ فإنّ عنوان الشيء يشمل الموجود الخارج ويشمل العنوان الذهني، (كل شيء فيه حلال وحرام)، (كل شيء لك حلال) أي كل ما شككت فيه، هذا المقصود فيها، كل ما شككت فيه فهو مجرى للأصل العملي. ولذلك: نجري قاعدة الفراغ في العنوانين، مثلا: إذا علمت ان احدى الفريضتين باطلة وشككت في بطلان الأخرى، أقول: احداهما باطلة جزماً، لكن لا ادري أيهما، والأخرى مشكوكة، اقول:

أحداهما، لا اجري قاعدة الفراغ في هذا ولا في هذا، لأنني لو اجريت قاعدة الفراغ في هذه الصلاة التي الظهر، وأجريت قاعدة الفراغ، لتعارض، لأنني أعلم اجمالاً ببطلان أحدهما، فمقتضى العلم الاجمالي ببطلان احدهما تعارض قاعدة الفراغ في الظهر مع قاعدة الفراغ في العصر.

بل يمكن حل المشكلة، بأن لا أجري قاعدة الفراغ في الظهر الخارجية ولا العصر الخارجية انما اقول احدهما باطل فغيره الذي هو احدهما الآخر، احدهما الاول باطل جزما، أحدهما الآخر لا أدري فاجري قاعدة الفراغ في عنوان احدهما الآخر. أو ما يعلم بطلانه. واثر جريان قاعدة الفراغ أنني اتي بأربع ركعات عما في الذمة. ونأتي إلى الاستصحاب حيث قالوا ان الاستصحاب لا يجري في الفرد المردد، لأنه إما مقطوع الارتفاع او مقطوع الارتفاع، فهو يدور بين مقطوع البقاء ومقطوع الارتفاع، ولا يوجد شك في البقاء كي يكون مجرى للاستصحاب.

فنقول: إذا تردد الفرد بين أن يكون مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع يمكن ان يجري الاستصحاب في العنوان، مثلاً: لدينا جلد، لا ندري هو من جلد ما يؤكل او من جلد ما لا يؤكل؟ وبنينا على جريان استصحاب العدم الأزلي، فبناء على جريان استصحاب العدم الازلي اقول: هذا الجلد مأخوذ من حيوان، غير مشار إلى حيوان في الخارج، لا ادري انه مما يؤكل او مما لا يؤكل، فاستصحب عدم كون صاحب هذا الجلد مما لا يؤكل، صاحب هذا الجلد(الحيوان الذي اخذ منه الجلد) هل هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ استصحب عدم كونه مما لا يؤكل. فأصلي فيه. بناء على كلام سيدنا (قده) وهو متين.

### الإشكال الثالث: أفاد المحقق النائيني (قده) في رسالة (اللباس المشكوك، ص320):

لو شك في اللباس على نحو الشبهة المصداقية لا على نحو الفرد المردد، بأن كان لدينا جلد نشك ابتداء في انه من محلل الاكل أو من محرم الاكل؟ لا من قبيل الفرد المردد.

فهل تجري فيه أصالة الحل أم لا؟

يقول المحقق النائيني (قده) قد يقال بانه تجري فيه أصالة الحل وإن علمنا بحرمة اكله لعدم احراز تذكيته. لكن جريان اصالة الحل يكفي فيها بعض الآثار وإن لم يترتب عليها سائر الآثار.

فنحن نجري فيه أصالة الحل من جهة وهي جواز الصلاة فيه، لا من جهة جواز أكله، فان جواز الاكل يتوقف على احراز التذكية، وحيث لم تحرز تذكيته فلا تجري اصالة الحل لإثبات جواز أكله، إنما تجري أصالة الحل لإثبات جواز الصلاة فيه. يقول المحقق النائيني قد يقال كذلك، ولكنه ليس صحيحاً. والسر في ذلك: انه شرط جريان اصالة الحل غير موجود، لأن هنا لابد ان نلحظ عدم مقدمات:

المقدمة الأولى: عنوان ما يحرم أكله كما في موثق ابن بكير (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله).

هل هو الموضوع أم هو مجرد مشير إلى الموضوع؟ فإذا قلنا بأن عنوان ما حرم اكله هو الموضوع لفساد الصلاة؟ ما حرم أكله تبطل الصلاة فيه؟!، فإذا شككنا في أن الجلد يحرم اكله ام لا؟ جرت اصالة الحل، لكن هذا لم يثبت، بل ظاهر الأدلة (بنظر النائيني) ان عنوان ما يحرم اكله مجرد مشير، يعني: موضوع بطلان الصلاة ليس ما يحرم اكله، موضوع بطلان الصلاة العنوان الخاص، عنوان السبع عنوان الأرنب، عنوان المسوخ، فالسبع لكونه سبعا لا تصح الصلاة فيه لا لكونه يحرم اكله، أي أنّ السبعية موضوع لأثرين في عرض واحد، أحدهما حرمة الأكل والآخر فساد الصلاة، فليس أحد الأثرين مسبب عن الآخر، بل الأثران في عرض واحد.

المقدمة الثانية: بما ان الأثرين في عرض واحد، فلا معنى لأن يقال: ان اصالة الحل اصل سببي، وأصالة البراءة عن المانعية اصل مسببي، ولا يصار للمسببي مع وجود السببي، لان هذا فرع ان يكون المانعية مرتبة على حرمة الاكل والحال أن بينهما عرض واحد فليس بينهما سببية ومسببية.

فبالنتيجة هل تجري اصالة الحل؟ لان حرمة الاكل ليست موضوعاً لأثر حتى تنفوا الموضوع بأصالة الحل، إذن اصالة الحل منتفية بانتفاء شرطها، لأن الشرط هو أن تجري أصالة الحل فيما هو موضوع الاثر، وحرمة الأكل ليست موضوعاً للأثر. إذن إذا شككتم في هذا الجلد جلد سبع أم لا؟ جلد ارنب أم لا؟ لا يمكن تنقيح الموضوع بأصالة الحل.

إن قلت: حيث نعلم من الخارج انه لو كان سبعاً لحرم أكله؟ فنجري فيه اصالة الحل فيثبت بذلك انه ليس سبعاً، إذ ما دامت هناك ملازمة بين السبعية وحرمة الاكل فنحن ببركة اصالة الحل ثبت انه يحل اكله فاذا ثبت انه يحل اكله ثبت انه ليس بسبع، فإذا انتفى انه سبع صحت الصلاة. فنثبت صحة الصلاة لا بالمباشرة بل بالواسطة، بواسطة نفي السبعية.

فقال (قده): فلا جدوى للأصل الحكمي (أصالة الحل) القاضي بترتب أحدهما \_وهو جواز الصلاة\_ في ترتب الآخر، \_وهو عنوان السبعية\_ وإلغاء الشك فيه لا بنفسه، \_يعني بأن نجري اصالة الحل فيه مباشرة\_ ولا بتوسط إثبات الملزوم وهو نفي السبعية الا على القول بالأصل المثبت. لأنّ إثبات اثر شرعي بواسطة امر تكويني من باب الاصل المثبت.

إذن كيف نجري اصالة الحل بناء على هذا المبنى؟

قال السيد الخوئي: (ص242)، وما افاده (النائيني) متين جداً بناء على مسلكه، من كون الموضوع لبطلان الصلاة ذوات الحيوانات، سبع ارنب مسوخ، وحمل العنوان المأخوذ في لسان الروايات \_كموثق ابن بكير\_ على المعرفية والمشرية وأما بناء على ما هو الصواب \_يعني على مبنانا، كما عرفته سابقا، من ان الموضوع لبطلان الصلاة نفس العنوان، \_يعني عنوان ما حرم أكله\_ نظرا إلى أن حمل العنوان على المعرفية خلاف ظاهر الأدلة لا يصار اليه من دون قرينة. فبناء على هذا المبنى لا يمكن المساعدة على ما ذكره

### 109

كان الكلام سابقاً: في جريان اصالة الحل عند الشك في جواز الصلاة في اللباس المشكوك. فإذا شككنا في أنّ هذا الثوب هل هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ أي هل هو متخذ من حيوان يؤكل لحمه أو متخذ من حيوان لا يؤكل لحمه؟ فالشك في الثوب ناشئ عن الشك في الحيوان الذي أخذ منه هذا الثوب. فنجري اصالة الحل في ذلك الحيوان الذي أخذ منه الثوب، ومقتضى اصالة الحل في الحيوان المتخذ عدم مانعية لبس هذا الثوب من صحة الصلاة، ولكن اشكل على جريان اصالة الحل بإشكالات، وصل الكلام الى:

الاشكال الثالث \_وهو ما ذكره المحقق النائيني (قده) بناء على مسلكه\_: أن موضوع المانعية ليس ما يحرم أكله كي يقال: فإذا اثبتنا بأصالة الحل انه مما يحل اكله ارتفعت المانعية، وإنما موضوع المانعية العنوان الخاص كعنوان السبعية، كعنوان الأرنبية، فاذا شككنا في ان هذا الثوب هل هو مأخوذ من سبع أم لا؟ فلا يفيد جريان اصالة الحل، لأن أصالة الحل لا تثبت أن هذا الثوب لم يؤخذ من سبع الا على نحو الأصل المثبت.

إذن بالنتيجة: المحقق النائيني يقول: لا تجري اصالة الحل عند الشك في الثوب أو الجلد انه مانع أم غير مانع، لأن موضوع المانعية ليس ما يحرم اكله، بل موضوع المانعية السبع، وانتم بأصالة الحل لا تثبتون انه ليس بسبع.

ولكن المحقق الإيرواني (قده) في رسالته (الذهب المسكوك في اللباس المشكوك) اورد على المحقق النائيني (قد)، فقال: سواء كان ما موضوع المانعية ما يحرم أو كان موضوع المانعية العنوان الخاص، على كليهما تجري اصالة الحل.

بيان مطلب المحقق الإيرواني (قد) تعرّض لها سيدنا (قده) في رسالته اللباس المشكوك (ص42)، قال: وقد اورد عليه بعض المحققين، بأن المانعية وإن كانت من احكام ذوات ما يحرم اكله (للعنوان الخاص) الا ان اصالة الحل على تقدير اثباتها لأحكام الحليّة الواقعية يترتب عليها أحكام المعنونات لما يحل أكل لحمه أيضاً. والوجه في ذلك: إن لسان دليل اصالة الحل لسان الحكومة، لأن لسان الدليل تنزيل المشكوك منزلة المعلوم، فاذا قال في الدليل: كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام، فقد قال: نزلت مشكوك الحلية منزلة الحلال الواقعي في ترتيب الآثار، فأي اثر للحلال الواقعي يترتب على مشكوك الحلية، فمفاد دليل اصالة الحل الحكومة، أي تنزيل المشكوك منزلة الحلال الواقعي في آثاره.

فإن قلت: بأن حلال وحرام لا دخل لها في موضوع المانعية، بل المدار على كونه سبعا او ليس سبعا، فإن كان سبعا فالصلاة في جلده فاسدة، وإن لم يكن سبعاً فالصلاة في جلده صحيحة، المسألة لا تدور مدار حلال وحرام. المسالة تدور مدار سبع وليس بسبع.

قال: المفروض ان الحلال أخذ مشيراً لما هو الموضوع الواقعي، صحيح ان موضوع الحرمة واقعاً (حرمة الصلاة) صحيح ان موضوع المانعية واقعا هو الذوات، السبع، المسوخ، الأرنب، ما كان له سبله كسبلة السنور، هذه موضوعات المانعية، ولكن الشارع الشريف أشار لموضوع المانعية بعنوان ما يحرم أكله، فعبّر في موثقة ابن بكير في قوله: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله) كلمة (حرام اكله) لا موضوعية لها لكنها مشيرة إلى ما هو موضوع المانعية. فاذا كانت (حرام اكله) مشيرة إلى موضوع المانعية، فإذن دليل اصالة الحل حاكم على هذا العنوان لا بما له من موضوعية بل بما له من مشيرية وطريقية إلى ما هو موضوع المانعية واقعاً.

إذن فالمحقق النائيني يقول: بما ان موضوع المانعية السبعية اصالة الحل لا تثبت انه ليس بسبع.

المحقق الإيراوني يقول: صحيح ان اصالة الحل مباشرة لا تثبت انه ليس بسبع. بل اقول: ما هو العنوان الذي أخذ في الأدلة؟ عنوان ما يحرم اكله، وعنوان ما يحرم اكله لم يؤخذ على نحو الموضوعية، بل أخذ على نحو المشيرية لما هو موضوع المانعية، انا إذا شككت في ان هذا الحيوان الذي أخذ منه الجلد هل هو مما يحرم أو مما لا يحرم، يعني شككت في ان العنوان المشير لموضوع المانعية منطبق عليه أم لا؟

فأجري أصالة الحل فيه لا لأثر مرتب على العنوان، بل لتنقيح الاثر المترتب على المشار اليه.

فاذا ورد في الدليل (ان ما يحرم اكله لا تصح الصلاة فيه) فكما ان أصالة الحل توجب ارتفاع موضوعه \_موضوع الحرمة\_ لو كان نفس العنوان موضوعاً، \_يعني لو أخذ العنوان على نحو الموضوعية\_ فكذا الحال فيما إذا كان الموضوع غيره، وصار العنوان مشير اليه، فإنها \_أصالة الحل\_ توجب التضييق في دليل المانعية باعتبار الموضوع المأخوذ فيه، فلا فرق في الحكومة بين ان يكون الدليل الحاكم ناظراً إلى الموضوع الواقعي أو ناظراً إلى الموضوع الإثباتي.

فتارة عندنا موضوع واقعي: كما إذا قال: من شك بين الثلاث والأربع فليبني على الأربع، وجاء دليل آخر وقال: لا شك لكثير الشك، هذه حكومة على الموضوع الواقعي نفسه.

أو كان الحكم على الموضوع الإثباتي لا على الموضوع الواقعي، فأراد الشارع ان يكرم السادة مثلا، فلم يقل اكرم كل هاشمي أو اكرم كل من ذرية النبي (ص)، قال: اكرم من يلبس العمامة السوداء، واضح ان موضوع وجوب الاكرام ليس هذا العنوان، هذا العنوان مجرد مشير لما هو الموضوع الواقعي، الموضوع الواقعي لمن كان من ذرية النبي، إنما اشار بهذا العنوان، فقال: اكرم من يلبس العمامة السوداء. وشككنا في فرد في أن هذا يلبس العمامة السوداء أم لم يلبس؟ شككنا لا لأجل موضوعية في اللباس، بل لأجل الموضوع الواقعي،

فجاءنا دليل حاكم فقال: من يلبس الخضراء لبس السوداء. أو قال: الخضراء سوداء. هذا نسميه حاكم، مع انه لم يحكم على الموضوع الواقعي في الدليل وإنما حكومته على الموضوع الإثباتي المأخوذ في لسان الدليل، فعندما يقول في دليل : اكرم من يلبس العمامة السوداء، ويقول في دليل آخر: إذا شككت فالخضراء سوداء، فالدليل الثاني حاكم وتصح الحكومة، لأنه حكم على الدليل الاول لا لأجل موضوعية في العنوان، بل لأجل ترتيب أثر المشار اليه وهو الموضوع الواقعي، فمقتضى هذه التوسعة (الخضراء سوداء) أن متى ما شككنا في أن هذا من الموضوع الواقعي أم لا؟ لا نقتصر على قوله من يلبس السوداء بل يشمل حتى من يلبس الخضراء.

هنا أيضاً في محل الكلام، قال (لا تصل فيما يحرم) وهذا العنوان مجرد مشير إلى الموضوع الواقعي، وشككنا في ان هذا الجلد هل هو من ذاك الموضوع الواقعي أم لا؟ نقول: بما ان العنوان المشير المأخوذ في لسان الدليل هو عنوان ما يحرم اكله، ونحن لا ندري ان هذا مما يحرم اكله أو مما ليس يحرك أكله، إذن يقول المولى: (كل شيء لك حلال) يعني وسع الدائرة، فمشكوك الحلية كمعلوم الحلية في أنه مشير إلى الموضوع الواقعي الذي ترتفع به المانعية.

وأورد سيدنا الخوئي (قده) بإيرادين: نقدم ثانياً على أولاً:

الإيراد الأول: قال بأن الحكومة \_اما على نحو التوسعة أو على نحو التضييق\_ اما بلحاظ اللفظ المأخوذ في لسان الدليل، يعني الدليل فقط ناظر إلى اللفظ، \_لفظ من يلبس السوداء، دال الخضراء سوداء، لفظ ما يحرم اكله، دليل مشكوك الحرمة ليس مما يحرم اكله\_ إن كان باعتبار اللفظ فلا معنى محصل له، ضرورة أن الحكم لا يترتب على اللفظ حتى يكون قابلاً للتوسعة والتضييق، هذا إذا الحكومة واردة على اللفظ في لسان الدليل.

وإن كان باعتبار المراد منه \_المشار إليه\_ فالمفروض أن المراد منه الذوات الخارجية، السبع، المسوخ، الأرنب، ما له سبلة، لا نفس العنوان، لا عنوان ما يحرم أكله، فما معنى التوسعة والتضييق بالقياس اليه؟ \_انت توسع وتضيق في العنوان! والتوسعة والتضييق في العنوان لا يوجب التوسعة والتضييق في المعنون\_ مثلاً: إذا امر المولى بوجوب اكرام الجائي وعلمنا ان الجائي عنوان لزيد \_فاذا زيد تغير حاله\_ فاذا شككنا هل الامر بإكرامه ما زال باقيا أم لا؟ فهل نستصحب المجيء؟ يعني بعبارة أخرى: هل نجري الاصول في العنوان الذي أخذ في لسان الدليل؟ أو نجري الاصول في المعنون؟

لا معنى لاستصحاب مجيئه لأن المجيء لا دخل له في الأثر وإنما الأثر لذات زيد، فاذا شككنا أن زيد ما زال يجب اكرامه أم لا؟ لا يمكن تنقيح الوجوب أو عدم الوجوب بإجراء الاصول في العنوان المأخوذ في الدليل، لأن العنوان المأخوذ في الدليل مجرد مشير، فلا معنى لاستصحاب المجيء، بل لابد ان نجري الاصول في نفس المعنون.

إذن فالمحقق الإيرواني اما ان يجري اصالة الحل على نحو الحكومة في العنوان وهو مما لا محصل له، لأن لا اثر له، وإما ان تجري الحكومة في العنوان بما هو مشير إلى المعنون ، وهذا لا يوجب توسعة ولا تضييقاً في المعنون. ما زال المعنون مجهولا من حيث التوسعة والضيق.

الإيراد الثاني: لو سلمنا بكلامه : فانما يتم فيما إذا لم يكن الموضوع الواقعي مأخوذاً في الدليل اصلاً، نفترض ان المولى ما عبر عن الموضوع الواقعي ابداً، ما عبر عنه الا بهذا العنوان المشير، هنا نعم تصح الحكومة في العنوان المشير لا على نحو الموضوعية بل على نحو المشيرية، لأن الموضوع الواقعي لم ينكشف لنا.

اما إذا افترضنا ان الشارع كشف لنا عن الموضوع الواقعي. كما في بعض الأدلة في محل كلامنا لأنّه قال: (لأنّ أكثره من المسوخ) وقال: (فإن له سبلة كسبلة السنور) وقال: (فإنه دابة لا تأكل اللحم) الشارع كشف عمّا هو موضوع الدليل.

وأمّا ما أخذ فيه ولو في بعض الأدلة الموضوع الواقعي، فغاية ما يترتب على اصالة الحل عدم المانعية من جهة الحرمة، وأما احتمال المانعية من جهة احتمال كون المشكوك فيه سبعاً فلا دافع لهذا الاحتمال.

ويلاحظ على ما أفيد في كلمات سيدنا (قده) في رسالة اللباس المشكوك: أن محط كلام المحقق الإيرواني في (الذهب المسكوك) أنه ملتفت إلى أن العنوان ليس موضوعاً للأثر، وأن محط الحكومة على العنوان بما هو مشير ، أي الغرض من الحكومة على العنوان بما هو مشير هو توسعة الاثر للمشكوك أو تضييقه، فعندما يأخذ الشارع عنوان ما حرم اكله لا تصح الصلاة فيه، وشككنا في أن هذا الجلد مما حرم اكله أم لا؟ يعني هذا الجلد من أفراد ذلك الموضوع الواقعي الذي لا تصح الصلاة فيه أم لا؟

فنجري اصالة الحل في العنوان لا من اجل ترتيب الاثر على نفس العنوان كي يقال بأن هذا مما لا محصل له، بل نجري الأثر في العنوان من جهة مشيريته بغرض تضييق الدائرة، وهو أن المانعية المرتبة على الموضوع الواقعي لا تشمل انه فيما يشك انه سبع أم لا؟ في انه اسد أم لا؟ حتى لو أخذ الموضوع الواقعي بعنوانه الصريح في دليل آخر، إذ ما دام الشارع لم يرفع يده عن العنوان المشير في الدليل الاول، وما زال يعتبره مشيراً للموضوع الواقعي، وافترضنا المساواة بين المشير والمشار اليه، إذ لم يكن مساوياً لما أخذه مشيرا اليه، إذن فمقتضى المساواة بين المشير والمشار اليه: جريان الحكومة في العنوان الإثباتي بما هو مشير وإن صرح بالموضوع الواقعي في دليل آخر.

الإشكال الثاني\_على كلام الإيراواني\_: للسيد الأستاذ (دام ظله) في (اللباس المشكوك، ص39). ولأجل تقريب الكلام المذكور هنا نذكر مقدمتين:

المقدمة الاولى: هناك فرق بين الاعتبار الادبي والاعتبار القانوني.

فالاعتبار الأدبي: ما لم يتطابق المراد الاستعمالي فيه مع المراد الجدي، لأن الغرض من الاعتبار الادبي نقل الاثر المعنوي من المنزل عليه للمنزل، مثلا: إذا قال المتكلم: رأيت أسداً في الحمام، فإن هذا الاعتبار اعتبار ادبي. لا يتطابق المراد الاستعمالي فيه مع المراد الجدي لأن المراد الاستعمالي حيوان مفترس، بينما المراد الجدي هو الرجل الشجاع، وإنما لأن الغرض من الاعتبار الأدبي نقل الأثر المعنوي من المنزل عليه للمنزل، حيث إن للمنزل عليه وهو الأسد رغبة في النفوس فلأجل نقل هذا الاثر من الاسد إلى الرجل الشجاع قلت رأيت اسداً في الحمام.

فالاعتبار الادبي: ما كان الغرض منه نقل الأثر المعنوي من المنزل عليه للمنزل، لذلك لا يتطابق المراد الاستعمالي فيه مع المراد الجدي.

اما الاعتبار القانوني: وهو ما تطابق فيه المراد الاستعمالي مع المراد الجدي. لأن الغرض منه مجرد البعث أو الزجر. فإذا قال: (أحلَّ الله البيعَ وحرّم الربا) أو (أقيموا الصلاة) هذا اعتبار قانوني، المراد الاستعمال هو المراد الجدي، لأن الغرض منه البعث أو الزجر، ولأجل الفرق بين الاعتبار الادبي والاعتبار القانوني ورد على لسان الشارع كلا الاعتبارين، فتارة يرد: اعتبار أدبي من دون اعتبار قانوني: مثلاً: (سلمان منّا أهل البيت)، هذا اعتبار ادبي لنقل الاثر المعنوي لأهل البيت إلى هذا المنزّل.

وتارة يكون الاعتبار الادبي مصحوباً باعتبار قانوني: كما لو قال: (يكفيك من التراب عشر سنين) هذا اعتبار أدبي، أما هذا الاعتبار الادبي مصحوب باعتبار قانوني، وهو أن التراب طهور، فالتيمم به مصحح للصلاة. أو يقول المشرع: الطواف بالبيت صلاة، لأن الطواف بالبيت ليس صلاة، هذا اعتبار ادبي لكن لغرض الاعتبار القانوني.

المقدمة الثانية: ان المقام فيه رتبتان: رتبة المشيرية، ورتبة ترتب الاثر على الموضوع الواقعي. فعندنا عنوان ما يحرم أكله مشير إلى ما هو الموضوع الواقعي كالسبع، وعندنا ترتب الأثر وهو المانعية على السبع الواقعي، نحن نسلم مع المحقق الإيرواني بأن الحكومة لا تختص بالموضوع الواقعي بل تشمل الموضوع الإثباتي، لكن المفروض ان دليل أصالة الحل لا يتكفل النظر لكلا المرتبتين، بأن يكون قوله (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) ناظراً لتوسيع الإشارة وناظراً لترتب الأثر على المشار اليه. وهو الموضوع الواقعي. فيكون حاكما بلحاظ الجهتين معا، أي بلحاظ الاعتبار الادبي وهو توسيع الاشارة، وبلحاظ الاعتبار القانوني وهو ترتب الاثر على المشار اليه، فلا مانعية للمشكوك.

دليل أصالة الحل لا يتكفل النظر لهذين الأمرين ليس فيه اطلاق يشملهما فهو قاصر. فالمشكلة صغروية منعنا من كلام الإيرواني لا لمشكلة كبروية.

### 110

ما زال الكلام في (جريان أصالة الحل عند الشك في ثوب المصلي)، وذكرنا أن هناك عدة إشكالات على جريانها، ووصل الكلام الى:

الإشكال الثالث: وهو أنّ موضوع المانعية هو العناوين الذاتية كعنوان السبعية والمسوخية، لا أنّ موضوع المانعية هو حرمة الاكل، وبالتالي فجريان أصالة الحل لا يثبت أنّ الثوب المشكوك متخذ مما ليس سبعا، وذكرنا ان المحقق الايرواني (قده) أفاد بأن الحكومة كما تتصور في الموضوع الثبوتي تتصور في الموضوع الإثباتي، وبالتالي فدليل أصالة الحل حاكم على نحو التضييق على موثق ابن بكير لا بما للعنوان من موضوعية، بل لما للعنوان من مشيرية إلى الموضوع الواقعي، ولازم ذلك ان يكون مفاد أصالة الحل ضيقاً لموضوع الواقعي بحيث لا يشمل المشكوك.

ولكن الانصاف أن دليل أصالة الحل لا يتكفل ذلك والوجه فيه:

بأنّ حكومة دليل على العنوان المأخوذ في دليل آخر لا على نحو الموضوعية بل على نحو المشيرية بحيث تكون مصب الحكومة على المشار اليه لا على المشير عملية ذات مؤنة وبما انها عملية ذات مؤنة فتحتاج إلى دليل واضح لا يكفي فيها مجرد الاطلاق في الدليل.

وهذه كبرى عامة في الفقه، وهي : متى ما كان الوصول إلى النتيجة يتوقف على علمية ذي مؤنة فإن الاطلاق لا يتكفل إثباتها، بل يحتاج إثباتها إلى دليل خاص، فمجرد الإطلاق في قوله: (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) الذي يأتي في الشبهات ويأتي في الشبهات الحكمية، ويأتي في الصلاة ويأتي في غير الصلاة، فهو لم يرد في خصوص الصلاة وفي خصوص اللباس المشكوك حتى يكون له مدلول التزامي وهو اثبات ضيق الموضوع الواقعي، وإنما ورد على سبيل الإطلاق. فبما انه ورد على سبيل الإطلاق، فلا يستفاد منه الحكومة على الموضوع الإثباتي بما هو مشير للموضوع الثبوتي بحيث يكون مصب الحكومة هو الموضوع الثبوتي، فإن هذه عملية ذات مؤنة تحتاج إلى قرينة ودليل واضح ولا يكفي فيها مجرد الاطلاق.

مضافاً إلى ان ظاهر دليل أصالة الحل وهو: (كل شيء لك فيه حلال وحرام فهو لك حلال) أو (كل شيء لك حلال حتى تعلم أنه حرام) ظاهر في ترتيب آثار الحلية الواقعية على مشكوك الحرمة، فهو ناظر إلى ما تكون الحرمة موضوعاً للأثر الشرعي، ولا شمول فيه لما إذا كانت الحرمة مجرد مشير إلى ما هو موضوع الأثر.

### الإشكال الرابع: ما ذكره المحقق النائيني (قده) في رسالته: (اللباس المشكوك، ص322) وهو مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الاولى: إنّ التقابل بين الحرمة والحلية تارة بلحاظ الذاتي منهما، وتارة بلحاظ العرضي منهما، والسر في ذلك:

أنّ الحرمة والحلية تارة تثبت للشيء بعنوانه الاولي فيقال عنها حرمة ذاتية، كما نقول: يحل الغنم في ذاته، مع غمض النظر عن العناوين الثانوية. وكما نقول يحرم الارنب في ذاته مع غمض النظر عن العناوين الثانوية.

هذه تسمى حرمة وحلية ذاتيتان.

واحياناً تكون الحرمة والحلية عرضيتين، كأن نقول: الغنم وان كان حلالا في ذاته لكنه يحرم في فرض الغصب، لكنه يحرم في فرض عدم التذكية، هذه حرمة بعنوان ثانوي فهي حرمة عرضية.

أو نقول: الارنب وان كان يحرم في ذاته لكنه يحل في فرض الاضطرار. هذه حلية عرضية. فهناك حرمة وحلية ذاتيتان وحرمة وحلية عرضيتان وقد تجتمعان وقد تفترقان.

بناء على ذلك: نقول: هل ان موضوع المانعية في الصلاة هو الحرمة الفعلية لو كانت حرمة عرضية؟ أم ان موضوع المانعية الحرمة الذاتية لو حل عرضاً؟.

مثلا: نرى الفقهاء انهم يجوزن الصلاة في صوف الغنم الميتة، مع ان الغنم في هذا الظرف مما يحرم اكله مع ذلك جوزوا الصلاة في صوفه، يعني في الاجزاء التي لا تحلها الحياة.

بينما نراهم منعوا الصلاة في وبر الأرنب وإن حلّ اكله لأجل الاضطرار مثلا،. إذن هل موضوع المانعية الحرمة الذاتية. بمعنى أن يكون الجلد متخذاً من حيوان محرم ذاتاً وإن كان حلالاً فعلاً؟

أم أنّ موضوع المانعية الحرمة الفعلية لو كانت حرمة لأجل الغصب أو لأجل الجلل أو ما شاكل ذلك؟.

المقدمة الثانية: هناك فرق بين الأصل المحرز والاصل العملي الصرف، فالأصل المحرز ما كان مثبتا للواقع وآثار الواقع، نظير الاستصحاب، فإن الاستصحاب محرز للواقع و آثاره مثلاً: الغنم حلال في ذاته واقعاً، فإذا صار الغنم موطوءً، و شككنا في انه هل خرج بالموطوئية عن الحرمة الذاتية أم لا؟ ، جرى استصحاب الحلية الذاتية، فالاستصحاب هنا احرز الواقع وهو الحلية الذاتية وآثارها،

بينما البراءة ليست اصلا عمليا محرزا، فاذا شككنا على نحو الشبهة الحكمية في ان هذا الغنم الموطوء هل يحرم اكله أم لا يحرم اكله؟ ونحن اغفلنا الكلام عن الأدلة اللفظية، يعني اصل عملي، فالبراءة عن حرمة أكله لا تثبت الحلية الواقعية وآثارها، إذا غاية ما تفيده البراءة عن حرمة الاكل عدم وجوب الاحتياط، أو التأمين من العقوبة، فلا يترتب على البراءة أكثر من التأمين من العقوبة، لا انه يترتب على البراءة ثبوت الحلية الواقعية كما اثبتناها بالاستصحاب.

فبعد أن تبينت المقدمتان: الاولى ان هناك حرمة ذاتية وحلية ذاتية، وهناك حرمة عرضية وحلية عرضية، وهناك اصل محرز وهناك اصل علمي صرف.

نقول: المستفاد من الادلة ان موضوع المانعية الحرمة الذاتية، ففي موثق ابن بكير عندما قال: (إن الصلاة في وبر كل شيء حرام أكله) ظاهر في ما كان حراماً بعنوانه لا بعنوان طارئ، أي أن الحرمة ظاهرة في أنها وصف للشيء بما هو له وليس وصف للشيء بما هو عارض عليه.

إذن الادلة ظاهرة في ان موضوع المانعية الحرمة الذاتية، لا الحرمة العرضية. من جهة أخرى: هل أصالة الحل أصل محرز كالاستصحاب؟ بحيث يثبت لنا الحلية الذاتية، أي ينزل المشكوك منزلة الحلال الذاتي؟ أم أن أصالة الحل كأصالة البراءة ناظرة للحرمة العرضية ولا علاقة لها بالحرمة الذاتية، فيقول المحقق النائيني: غاية ما يستفاد من أصالة الحل (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) أن هنا حلية فعلية، اما هي الحلية الذاتية أم لا؟ فهذا مما لا تتكفل له أصالة الحل.

وبالتالي: إذا شككنا في ان ثوب المصلي متخذ من حيوان حلال ذاتا أم لا؟ فإن أصالة الحل لا تثبت انه من حيوان حلال ذاتاً، إذا غاية ما تثبت ان الحيوان المتخذ منه حلال فعلاً، لأنه مشكوك الحرمة اما انه حلال ذاتا فلا تتعرض لذلك.

وبعبارة أخرى ذكرها المحقق النائيني: انه هنا لا حكومة للأصل السببي على الأصل المسببي لأن الحكومة انما تأتي في فرض أن الأصل عالج الشك السببي، إذا عالج الأصل الشك السببي صار حاكما على المسببي، أما إذا لم يعالج الشك السببي فلا .

وفي المقام نقول: عندنا سبب ومسبب،

السبب: هل ان الحيوان المتخذ منه الثوب حلال أم حرام؟ هذا شك سببي.

المسبب: هل ان الثوب المتخذ منه مانع من صحة الصلاة أم لا؟

هذا شك مسببي. إنّما يكون الأصل في السبب حاكما على الأصل في المسبب إذا عالج الأصل الشك السببي ونفاه، وفي المقام أصالة الحل لا تعالج الشك السببي لأن أصالة الحل لا تثبت لنا أن الحيوان المتخذ منه هذا الثوب حلال ذاتاً الذي هو مورد شكنا. فحيث إن الاصل لم يعالج الاصل السببي لم تصل النوبة لحكومته على الأصل المسببي.

وقد ذكر سيدنا (قده) في (ص243) قال: وما افاده (قده) في غاية الجودة والمتانة، وهو الوجه الصحيح الذي نعتمد عليه في عدم جريان أصالة الحل. فإنما يترتب على هذا الاصل الحلية الفعلية، والموضوع في المقام الحلية الذاتية فلا تصلح أصالة الحل لإثبات موضوع الجواز.

وعليه: لو عثرنا على حيوان شك في تذكيته من دون أي امارة على التذكية، فمقتضى أصالة عدم التذكية وان كان هو عدم جواز اكله، لكنه لا يترتب عليه عدم جواز الصلاة في اجزائه، إذا لا يثبت بأصالة عدم التذكية الا الحرمة الفعلية لا الحرمة الذاتية التي هي موضوع المانعية.

ثم دخل المحقق النائيني وتلميذه سيدنا (قده) في

### تنبيهات مترتبة على جريان أصالة الحل:

التنبيه الأول: ما هو مفاد أصالة الحل في قوله (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام)؟ هنا اربعة محتملات يختلف الاثر باختلافها:

المحتمل الاول: ما اشار اليه سيدنا الخوئي في رسالته (ص44)، قال وأما ما قيل: من ان مفاد أصالة الحل هو مفاد أصالة البراءة...الخ

وقد تعرض لهذا سيد المنتقى (قده) في بحث أدلة البراءة الشرعية. هل ان مفاد أصالة الحل هو مفاد دليل البراءة أم لا؟

ولعل هناك قائلا بذلك وهو : لا يستفاد من قوله (كل شيء لك حلال) أكثر من الرفع، لا الوضع، أي رفع وجوب الاحتياط، أي إذا شككت في الحرمة فلا يجب عليك الاحتياط وانت آمن من العقوبة المحتملة. فبناء على هذا المحتمل: لا يترتب على أصالة الحل حتى آثار الحلية، غاية ما يترتب على اصالة الحل التأمين من العقوبة وعدم وجوب الاحتياط، حتى آثار الحلية الفعلية فضلا عن الحلية الذاتية لا يترتب على أصالة الحل.

وهذا المحتمل خلاف الظاهر، فإن ظاهر قوله: (كل شيء لكل حلال) هو تنزيل مشكوك الحلية منزلة الحلال الواقعي لا انه مجرد رفع وجوب الاحتياط.

المحتمل الثاني: المسلك المشهور الذي بنى عليه سيدنا (قده) من ان مفاد أصالة الحل التنزيل، تنزيل المشكوك منزلة الحلال في ترتيب آثار الحلية، يقول: المشكوك كالحلال في ترتيب آثار الحلية، لو كان هناك أثر للحلية لترتب على المشكوك. ومقتضى ذلك ان يكون دليل أصالة الحل حاكم على الادلة الاولية لكن حكومة ظاهرية لا واقعية. باعتبار ان الحلية المستفادة من دليل اصالة الحل مجرد حلية ظاهرية، فتترتب آثار الحلية ظاهراً. مثلا: انما يجوز بيع السلعة إذا كانت حلالاً، لا ندري ان هذه السلعة حلال أم لا ؟

أجرينا أصالة الحل غاية ما يترتب على أصالة الحل نفوذ البيع ظاهرا، أما إذا انكشف الخلاف انكشف ان البيع لم يقع. فالحكومة حكومة ظاهرية لا واقعية. ويستند المشهور في هذا الفهم إلى الغاية، لأنه قال (كل شيء لك حلال حتى تعلم) فلو كانت هذه الحلية حلية واقعية، لم تكن مغيّاة بالعلم، فهذا كاشف عن كونها حلية ظاهرية.

المتحمل الثالث: ما ذكره صاحب الحدائق (قده) وتبعه السيد الاستاذ (دام ظله) كما يظهر من تعليقته على العروة:

من أن مفاد دليل اصالة الحل ليس هو الحلية الظاهرية، بل الحلية الفعلية في فرض عدم العلم، باعتبار ان الغاية وإن كانت هي العلم حيث قال (حتى تعلم) لكن عدم العلم أعم من الشك، فلو كان لسان الدليل إذا شككت في الحرمة فهو حلال لكانت ظاهرة في الحلية الظاهرية، أما ما قال إذا شككت، قال (إذا لم تعلم) فإن لم تعلم اعم، فإن عدم العلم يجتمع مع الشك ومع الغفلة ومع الجهل المركب، عدم العلم أعم من الشك، فجعل الغاية هو العلم ليس قرينة على كون الحلية حلية ظاهرية، بل نقول: مفاد دليل أصالة الحل الحلية الفعلية اما لأن المكلف غافل أو لأن المكلف جاهل مركب أو لأن المكلف جاهل بسيط، فهناك حلية واقعية فعلية موضوعها عدم العلم لا ان موضوعها الشك كي تكون حلية ظاهرية.

ولعلَّ صاحب الكفاية حيث ادعى حكومة دليل أصالة الحل ودليل أصالة الطهارة على ادلة الشرطية حكومة واقعية، مستند لهذا المحتمل.

فإن عندنا دليلان: دليل يقول: (صل في ثوب طاهر) ودليل يقول: (صل في ثوب حلال) فاذا شككنا في الطهارة فهل أن دليل أصالة الطهارة وهو قوله (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر) هل ان دليل أصالة الطهارة يوسع دائرة الشرطية لما يشمل الطهارة حال الشك؟ أم لا؟

وإذا شككنا في الحلية فهل ان دليل أصالة الحل يوسع دائرة الشرط واقعاً لما يشمل حال الشك أم لا؟ ذهب صاحب الكفاية إلى ذلك: إلى ان دليل أصالة البراءة ودليل أصالة الحل حاكمان على أدلة الشروط حكومة واقعية بمعنى أنهما يوسعان دائرة الشرطية لما يشمل فرض الشك.

المحتمل الرابع: ان قوله (كل شيء لكل حلال حتى تعلم انه حرام) مفيد للحلية الواقعية والظاهرية معاً. وهذا ما اشار اليه الشيخ الأعظم (قده).

بمعنى ان الحلية الواقعية مستفادة من المغيى وهو قوله: (كل شيء لك حلال) فإن ظاهر العناوين هو الواقعية، يعني حلال واقعاً.

والحلية الظاهرية مستفادة من الغاية، أي من قوله (حتى تعلم). فكأنه قال: كل شيء حلال في حد ذاته، وتستمر هذه الحلية حتى تعلم. فبلحاظ اصل اثبات الحلية مفاده واقعي، وبلحاظ اثبات بقائها إلى حين العلم تكون حلية ظاهرية.

لكن هذا الاستظهار محل تأمل باعتبار ان ظاهر الغاية رجوعها للموضوع، أي ان قوله (كل شيء لك حلال حتى تعلم) مرجعه الى قوله (ما لم تعلم أنه حرام فهو حلال) لا أنها غاية لاستمرار الحلية، بل هي قيد في موضوع الحلية. وبالنتيجة فعنوان (حلال) لا يتكفل الحليتين لأنه من قبيل استعمال اللفظ في اكثر من معنى وهو وإن كان ممكنا كما هو الصحيح لكنه يحتاج إلى قرينة.

فتحصل من ذلك: انه على بعض المحتملات تتم الحكومة الواقعية. وعلى بعض المحتملات تتم الحكومة الظاهرية. وعلى بعضها كالمحتمل الاول لا حكومة في دليل أصالة الحل على الأدلة الأولية لا حكومة واقعية ولا حكومة ظاهرية. هذا تمام الكلام في التنبيه الأول.

التنبيه الثاني: بناء على جريان أصالة الحل فلا فرق في جريانها بين الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية.

أما جريانها في الشبهة الموضوعية، لأنه مورد صحيح عبد الله بن سنان (كل شيء فهي حلال وحرام فهو لك حلال) أو روايته الأخرى: الإمام مثل بأمثلة من الشبهات الموضوعية (وذلك مثل الثوب يكون عليك ولعله سرقة، ولعل المرأة تكون تحتك ولعلها أختك من الرضاعة، والأشياء كلها على ذلك حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البيّنة).

وكذلك تجري أصالة الحل في الشبهات الحكمية، غاية ما في الباب أنّ الشبهة الحكمية تارة تكون شكاً في الحلية مع احراز القابلية، وتارة تكون شكا في اصل القابلية. مثلا: إذا احرزنا ان الارنب قابل للتذكية في حد ذاته، غاية ما في الامر نشك في حلية لحمه حتى بعد التذكية. فهنا حيث أحرزنا القابلية وشككنا في الحلية تجري فيه أصالة الحل.

وتارة نشك في أصل القابلية، هل ان الفيل قابل للتذكية أم لا؟ فيقول: حينئذٍ اما ان لا تجري أصالة عدم التذكية أو تجري؟ إذا افترضنا ان أصالة عدم التذكية لا تجري في موارد الشك في القابلية، باعتبار ان التذكية هل هي عنوان بسيط أو ان التذكية هي عبارة عن الذبح في الحيوان القابل؟

فإن قلنا بأن التذكية عنوان بسيط جرت اصالة عدم التذكية في موارد الشك في القابلية، وإن قلنا بأن التذكية هي نفس الذبح في الحيوان القابل فالشك في القابلية شك لا يمكن دفعه بأصالة عدم التذكية.

إذن إذا كانت أصالة عدم التذكية لا تجري عند الشك في قابلية الحيوان وعدمه فتجري مكانها أصالة الحل.

أما إذا قلنا بأن أصالة عدم التذكية هي الجارية، لأن التذكية عنوان بسيط نشك في حصوله، نجري استصحاب عدمه، فنجري استصحاب عدم التذكية في الفيل إذا شككنا في قابليته للتذكية. فحينئذٍ أصالة عدم التذكية مانعة من جريان أصالة الحل في الآثار المترتبة على التذكية، لأنه باستصحاب عدم التذكية ثبت انه غير مذكى، فالآثار المترتبة على المذكى ترتفع، ولا مجال لإحرازها بأصالة الحل.

أمّا الآثار التي تترتب على أي حلية لا على التذكية فيمكن إثباتها بأصالة الحل، وإن جرت أصالة عدم التذكية.

### 111

ما زال الكلام في التنبيهات المترتبة على جريان أصالة الحل في اللباس المشكوك.

التنبيه الثالث: ذكرنا فيما سبق أن اصالة الحل لاتجدي في اللباس المشكوك، لانها لا تثبت الحلية الذاتية التي يترتب عليها الاثر وهو صحة الصلاة، فلو أجرينا اصالة الحرمة فهل يترتب على اصالة الحرمة الأثر وهو المانعية من صحة الصلاة؟ أم لا؟

والكلام في هذا التنبيه في مطلبين:

المطلب الاول : في اصالة الحرمة ومستندها. المطلب الثاني: في أن أصالة الحرمة إذا جرت فهل يترتب عليها إثبات المانعية أم لا؟

أما المطلب الاول: وهو اصالة الحرمة. فقد ذهب صاحب الحدائق وجمع من الفقهاء (ره) الى ان الاصل في المطعومات والمأكولات هو الحرمة لا الحلية. فهذا المصداق من مصاديق الشبهات الحكمية وهو المطعومات والمأكولات بما يشمل اللحوم والأغذية الاصل فيه هو الحرمة. ووقع الكلام في الفقه فيما هو المدرك لأصالة الحرمة؟

فقد أشير في الكلمات وإن لم يستدل صاحب الحدائق بهذه الأدلة كأنه ارسلها ارسال المسلمات. ولكن ذكر في الكلمات عدة وجوه لإثبات اصالة الحرمة:

الوجه الاول: ان ظاهر الآية المباركة حصر الحلية في الطيبات، حيث قالت الآية: (يسألونك ماذا احل لهم، قل احلت لكم الطيبات) فإن ظاهر وقوع الحلية جوابا عن السؤال هو الحصر، أي ان ما احل لكم من المطعوم منحصر في الطيبات، وبما ان الحلية هنا معلق على عنوان وجودي وهو الطيبات، إذن ما لم يحرز المكلف ان المطعوم من الطيبات لا يمكنه تناوله. فأصل الحرمة بهذا المعنى: انه ما دامت الحلية منحصرة بالطيبات، والطيبات عنوان وجودي، الاصل عدمه، اذن متى ما شك المكلف ان مطعومه من اللحم أو الجبن أو أي غذاء آخر من الطبيات أو لا؟ فمقتضى عدم احراز الموضوع عدم فعلية الحكم في حقه وهو الحلية.

وهذا الذي أفيد في بعض الكلمات ناقش فيه مثل سيدنا (قده): بأن الطيب يقابل الخبيث، فإذا كان الطيب مقابلا للخبيث فالعنوان الوجودي هو الخبيث والطيب عدمه أي ان الطيب عبارة عن عدم الخبيث والخبيث ما يستقذره الطبع أو يشمئز منه المتشرعة. إذن الخبيث عنوان وجودي والطيب عنوان عدمي، وبالتالي: فمقتضى الاصل هو ثبوت الطيب، لا ان مقتضى الاصل عدم الطيب لاننا إذا شككنا في ان هذا المطعوم من الطبيات أم لا؟ يعني شككنا في انه من الخبائث أم لا؟ فيجري استصحاب عدم كونه خبيثاً ولو باستصحاب العدم الأزلي، فيتنقح بذلك موضوع العام الا وهو الحلية.

وأما قوله عز وجل (وَيُحِلُّ لَهُمُ الطَّيِّبَاتِ وَيُحَرِّمُ عَلَيْهِمُ الْخَبَائِثَ) فقد شكك سيدنا (قده) في شمول هذه الأعيان،

وقال اما بانصرافها للأعيان، أو لا اقل من عدم اطلاقها للاعيان، بقرينة الآية الأخرى التي تحدثت عن لوط وقالت: (ونجيناه من القرية التي كانت تعمل الخبائث).

المدرك الثاني \_لأصالة الحرمة\_: استصحاب عدم التذكية فيما يشك في تذكيته. و هذا لو تم فإنما يكون مستنداً لأصالة الحرمة في اللحوم، في اللحوم التي لم يحرز انها مذكاة. فحينئذ يقال : إذا شك في كون اللحم من المذكى أم لا؟ أو مما هو قابل للتذكية أم لا؟ فتجري فيه اصالة عدم التذكية، ومقتضى اصالة عدم التذكية هو الحرمة الا ان هذا خاص باللحوم، ولا كلام عند الأعلام في ذلك.

المدرك الثالث: ما تشبث به المحقق النائيني (قده) وطرحه في أغلب الفروع الفقهية، وهو: أصالة الحرمة، بمعنى الحرمة الاحتياطية الطريقية.

وبيان هذه الكبرى التي ذهب اليها المحقق النائيني وذهب اليها بعض استاذتنا وقال انها النكات العرفية: إنه علق حكم ترخيصي على عنوان وجودي، سواء كان ذلك الحكم تكليفيا أو وضعياً فإن هذا التعليق يدل بالدلالة الالتزامية على ان المكلف إذا شك في العنوان الوجودي فعليه الاحتياط بالترك أو الفحص. المحقق النائيني ذكر هذا البحث في (ج3، ص386، في فوائد الاصول) فقال: إذا شككنا في ان هذا الطعام من الطيبات أم لا؟

نقول: هناك حكم ترخيصي وهو الحلية، علق على عنوان وجودي وهو الطيب، فيدل بالدلالة الالتزامية على انه لو شككت في كونه طيبا أم لا؟ فوظيفتك الاحتياط والتوقف فهناك حرمة احتياطية ظاهرية في فرض الشك، إذن نفس هذه الجملة (أحل لكم الطيبات) لها مدلولات:

حكم واقعي: وهو ترتب الحلية واقعاً على الطيب واقعاً.

وحكم ظاهري: وهو أنه إذا شك في الموضوع وهو ان الطعام من الطيبات أم لا؟ فالوظيفة هي الاحتياط. فهنا حرمة احتاطية طريقية، استدل واستفادها بالدلالة الإلتزامية من تعليق الحكم الترخيصي على العنوان الوجودي.

وأيضاً عممه المحقق النائيني (قده) الى انه حلية النظر، يحرم على الرجل النظر، لكن يحل له النظر إذا كان المنظور مماثلا أو محرماً. فالحلية (حلية النظر) علق على عنوان وجودي، وهو أن يكون المنظور محرما أو مماثلاً، فإذا شك في الموضوع، ان هذا محرم أم لا؟ أن هذا مماثل أم لا؟ فمقتضى تعليق الحلية على العنوان الوجودي الاحتياط في فرض الشك ما لم يفحص فيثبت له الموضوع. وهذا لا يختص بالأحكام التكليفية بل يشمل الاحكام الوضعية، مثلا: علق الشارع، (الطهارة) على الكلية، قال: (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء) فحينئذ يقال: تعليق الاعتصام \_وهو حكم ترخيصي وإن كان وضعياً\_ على عنوان وجودي دال بالدلالة الإلتزامية على أنك إذا شككت في الكرية فلا ترتب آثار الطهارة، لا من باب جريان الاصل الموضوعي وهو جريان استصحاب عدم الكرية، فانه قد يقول قائل من باب استصحاب عدم الكرية. فاذا شككنا في ان هذا الماء كر أم لا؟ استصحبنا عدم الكرية، ويترتب على هذا الاستصحاب النجاسة والانفعال بملاقاة النجس.

يقول، لا، لا من باب الاصل الموضوعي، إذ قد يكون الاصل الموضوعي معارضاً، كما لو افترضنا ان هذا الماء تعاقبت عليه حالتان، يعني في السابق تارة كان كراً، وتارة كان قليلاً، بحيث يكون استصحاب عدم الكلية معارض باستصحاب الكرية لتعارض الحالتين فيه. فحينئذ حتى لو لم يجر الاصل الموضوعي لاجل المعارضة مع ذلك لا تصل النوبة لأصالة الطهارة. قاعدة الطهارة، بل يجب عليك ان تحتاط وهو تعليق الحلية أو العصمة على العنوان الوجودي.

وذكر المحقق النائيني: ان هذا هو المدرك لأصالة الحرمة في الموارد الثلاثة: الدماء والأعراض و الاموال، فإن مدرك اصالة الحرمة في الموارد الثلاثة هو الذي قلناه: وهو دلالة الدليل بالالتزام على وجوب الاحتياط عند الشك: مثلا: في باب الدماء: حلية اهدار الدم معلقة على عنوان وجودي وهو ان يكون كافرا حربيا، أن يكون ناصبياً على بعض المباني، بالنتيجة حلية اهدار الدم منوطة بعنوان وجودي، فإذا شك في العنوان الوجودي فمقتضى الدلالة الإلتزامية هو الاحتياط.

كذلك في الاعراض: حلية الوطء منوطة بكون الموطوء زوجة أو ملك يمين، فاذا شك في الموضوع كان مقتضى الاصل هو الاحتياط.

وكذلك في الاموال: فإن حلية المال منوطة بالعنوان الوجودي، كأن يكون له سلطنة على المال، اما لانك مأذون اما لانك ولي، فاذا شككت في انك ذو سلطنة على المال أم لا؟ فمقتضى اصالة الحرمة هو الاحتياط. وهكذا.

فالمحقق النائيني بناء على هذه الكبرى السيّالة، ذهب الى أصالة الحرمة في المطعومات والمأكولات، بل جميع الأفعال بل جميع الموارد التي علق فيها الحكم الترخيصي تكليفيا أو وضعيا على عنوان وجودي.

فبناء على ذلك يقال: بانه الأصل هو الحرمة عند الشك في أي مورد علق فيه الحلية على العنوان الوجودي ومن تلك الموارد هو محل كلامنا، حيث علقت صحة الصلاة على عنوان وجودي وهو كون الجلد من حيوان يحل اكله.

ولكن المحقق العراقي وكذلك السيد الخوئي في باب الطهارة، اشكلا على المحقق النائيني:

فإن مجرد تعليق حكم ترخيصي على عنوان وجودي ليس منشأ لدلالة التزامية، بل غاية ما يستفاد من الجملة هو الحكم الواقعي وهو ان موضوع الحلية ما كان طيباً واقعاً لا اكثر من ذلك.

ولا تكفل لها لإثبات حكم ظاهري وهو أصالة الحرمة. ولو تم ذلك لتم في العكس، وهو ما لو علقت الحرمة على عنوان وجودي، فإنه يقال: مقتضى تعليق الحرمة على عنوان وجودي انه إذا شك في عنوان وجودي فافحص ولا تقترب، فأي فرق بينهما حتى تقول بأنه إذا علقت الحلية على عنوان وجودي فاحتط، فاذا علقت الحرمة على عنوان وجودي وشككت في هذا العنوان الوجودي فعلي بالاحتياط.

إذن بالنتيجة: دعوى وجود هذه الدلالة الالتزامية عهدتها على مدعيها.

المقدمة الثانية: بناء على أصالة الحرمة: إذا اجرينا اصالة الحرمة في اللباس، قلنا لا ندري هذا اللباس مأخوذ من حيوان ماكول اللحم أو من حيوان محرم، واجرينا اصالة الحرمة في ذلك الحيوان، فهل يترتب على اصالة الحرمة المانعية؟ هل يترتب على الأصل السببي وهو اصالة الحرمة في الحيوان المسبب؟ وهو ثبوت المانعية للثوب المتخذ من الحيوان أم لا؟

ذكر المحقق النائيني (قده) في (اللباس المشكوك، ص313): كما ان اصالة الحل في الحيوان المتخذ منه اللباس لا تفيد في نفي المانعية، لأن اصالة الحل تثبت الحلية الفعلية، ولا تثبت الحلية الذاتية، والمانعية إنّما ترتفع إذا كان الحيوان حلالا ذاتا، فكما لا تجدي اصالة الحل لا تجدي اصالة الحرمة. فإن أصالة الحرمة في الحيوان المتخذ منه هذا اللباس غاية ما تثبت الحرمة الفعلية لا الحرمة الذاتية، وموضوع المانعية الحرمة الذاتية. اذن اصالة الحرمة كأصالة الحل من حيث النتيجة.

التنبيه الرابع: تعرض له سيدنا (قده) في (رسالة اللباس المشكوك، ص46):

ما ذكره الأصوليون من عدم حجية الاصل المثبت هل يختص بالاثر الوجودي أم يختص بالاثر السلبي؟ يعني عدم الاثر؟

فهنا يظهر من كلام المحقق الإيرواني في رسالته ( الذهب المسكوك في اللباس المشكوك):

أنّ الأصل المثبت، يشمل عدم الأثر. بيان ذلك:

مثلا: صحة الصلاة تترتب على طهارة ساتر العورة، طهارة ساتر العورة تترتب على غسله بعد تنجسه، صحة غسله تترتب على ان يكون المغسول به ماء، فعندنا عدة آثار. اثر المائية انه إذا غسل به المتنجس تحقق الغسل المعتبر، اثر الغسل المعتبر الطهارة، اثر الطهارة صحة الصلاة. فلو شككت في طهارة الثوب ساتر العورة للشك في المائية، وهو ان المغسول بهذا الثوب ماء أم ليس بماء؟ فاستصحاب عدم المائية عندما لم يكن لم يكن ماء. هل ينفي صحة الصلاة فيه؟ أو انه أصل مثبت؟

فهنا افاد سيدنا الخوئي (قده) في (ص46، رسالة اللباس المشكوك)، بتقريب منا: بأن الفرق بين الأصل المثبت وغيره: أن الاثر العملي الذي يراد ترتيبه على مجرى الاصل، تارة: يكون أثراً مباشرياً بلا واسطة، فلا إشكال انه يترتب على مجرى الاصل، سواء كان أثراً شرعياً أو كان أثراً عقلياً.

مثلاً: اثر اشتغال ذمة الميت بالدين عدم إرث الورثة مقدار الدين من التركة. هذا اثر شرعي مترتب مباشرة على الاشتغال، فإذا شككت لا ادري ادى دينه أم لا؟ استصحب بقاء اشتغاله.

استصحاب اشتغال ذمته يترتب عليه اثر مباشر وهو عدم انتقال هذا المقدار الى الورثة.

أو كان الاثر اثر عقليا: كاستصحاب الوجوب، فإن الاثر المترتب على استصحاب الوجوب، هو حكم العقل بوجوب المحركية، فاذا شككت في ان وجوب الصلاة قد سقط عني أم لا؟ لأنني صليت قصرا ولعلي مطلوب للتمام، فجرى في حقي استصحاب الوجوب، فما هو اثر استصحاب الوجوب؟ هو حكم العقل بلزوم المحركية. إذن متى ما كان الاثر مباشرا ترتب على مجرى الاصل سواء كان الاثر شرعيا أو عقلياً.

وأما إذا كان الاثر مع الواسطة، فتارة تكون الواسطة شرعية، فيكون هذا الاثر في الواقع اثر الأثر.

وتارة: تكون الواسطة عقلية غير شرعية.

فإذا كانت الواسطة شرعية: فليس اصلا مثبتاً. مثلا: نشك في نجاسة هذا الماء، نستصحب نجاسته، استصحاب نجاسته السابقة يترتب عليه نجاسة ملاقيه ونجاسة ملاقي الملاقي ونجاسة ملاقي الملاقي الملاقي.

فنجاسة ملاقي الملاقي ليست اثر مباشري لاستصحاب النجاسة، لكنها اثر الاثر، لكن لما كانت الواسطة بين مجرى الاصل وبين الأثر واسطة شرعية ترتبت، لأن قوله (لا تنقض اليقين بالشك) كما ينطبق على الاثر الاول ينطبق على اثر الاثر أيضاً.

أما إذا كانت الواسطة عقلية: كما مثلوا في الاصول: استصحاب عدم الحاجب، فاذا توضأ وشك في وجود حاجب على ذراعه، يقولون استصحاب عدم وجود الحاجب لا يثبت وصول الماء، لأن الأثر وهو انغسال العضو، هذا الاثر محفوف بواسطة عقلية.

بعد الفراغ من الكبرى، لو كان المنظور اليه عدم الاثر لعدم الاثر لعدم الموضوع، فهل ترتب عدم الأثر على عدم الأثر على عدم الموضوع من الاصل المثبت؟ أم لا؟

هذا محط كلام الإيرواني، حيث قال هذا اصل مثبت، فهي لوازم عقلية لا لوازم شرعية، استصحاب عدم ما غسل به الثوب ماء. استصحاب عدم كونه ماء لنفي حصول الغسل، لنفي الطهارة، لنفي صحة الصلاة، الملازمة بين انتفاء الصحة وانتفاء الطهارة وبين انتفاء الغسل بالماء هذه ملازمة عقلية، فإنما يكون الأصل اصلا مفيدا لا اصلا مثبتا إذا كان الاثر وجودياً، اثر الاثر، لا ما إذا كان الاثر سلبيا، الانتفاء لأجل الانتفاء لأجل الانتفاء.

لكن سيدنا (قده) قال: هذه ملازمة شرعية، كما انه هناك ملازمة شرعية بين نجاسة ملاقي الملاقي لنجاسة الملاقي لنجاسة الملاقى. هناك ملازمة شرعية بين عدم صحة الصلاة، بطلان الصلاة، وبين عدم طهارة الساتر، وبين عدم كون المغسول بهذا الساتر ماء.

فهذه الملازمة شرعية بين موارد النفي وليس ملازمة عقلية.

تطبيق ذلك على المقام: في محل الكلام: لو شككنا في الغنمية، هل ان هذا الحيوان غنم أم لا؟ وكان في السابق غنماً، فلا ندري انه ما زال غنما أم لا؟

استصحاب الغنمية معناه عدم حرمة الاكل، وعدم حرمة الاكل معناه عدم المانعية، فتنفي المانعية لانتفاء حرمة الأكل المترتب على استصحاب الغنمية. هل هذا اصل مثبت أو غير مثبت. الايرواني يقول مثبت.

### 112

ما زال الكلام في تنبيهات اصالة الحل الجارية في اللباس المشكوك، ووصل الكلام الى:

التنبيه الثاني: حيث تعرضنا لكلام المحقق الإيرواني (قده) الذي افاد بأن اجراء الاصل العملي بنفي موضوع الاثر يكون من مصاديق الاصل المثبت، باعتبار ان الملازمة بين انتفاء الاثر وانتفاء موضوعه ملازمة عقلية لا شرعية. فمثلاً: إذا شككنا في صحة الصلاة نتيجة للشك في طهارة الساتر، والشك في طهارة الساتر ناشئة عن الشك في أن ما غسل به هل هو ماء أم مضافٌ؟ فاستصحاب عدم المائية من اجل نفي طهارة الساتر المترتب عليه نفي صحة الصلاة، يكون من صغريات الاصل المثبت.

**ويلاحظ على كلامه، كما افاده سيدنا الخوئي (قده):**

بأن الميزان في الفرق بين الاصل المثبت وغيره: هو ان مفاد دليل الاصل هل ينطبق على اللازم والاثر أم لا ينطبق؟ فإذا افترضنا ان مفاد دليل الاصل يصدق على نفس اللازم والأثر فليس من الاصل المثبت، واذا فرضنا ان مفاد دليل الاصل لا ينطبق على اللازم والاثر فهو من الاصل المثبت.

مثلا: إذا شككنا في نجاسة الماء وكان متنجسا سابقا فاجرينا استصحاب النجاسة، والغرض من استصحاب النجاسة في الماء اثبات نجاسة ملاقي الملاقي، فهنا لا نعتبر اثبات نجاسة ملاقي الملاقي لهذا الماء من الاصل المثبت.

والسر في ذلك: ان مفاد دليل الاستصحاب: عدم نقض اليقين بالشك، حيث قال: (لا تنقض اليقين بالشك). فلابد ان نسأل: هل ان هذا المفاد ينطبق على الاثر الثاني أم لا ؟ اذا وجدنا ان مفاد دليل الاصل ينطبق حتى على الاثر البعيد إذن إثبات ذلك الاثر بالاستصحاب ليس من الاصل المثبت، لأن مفاد دليل الاصل كما ينطبق على الاثر المباشر ينطبق على الاثر غير المباشر.

وفي محل الكلام إذا استصحبنا نجاسة الماء ولم نرتب على هذا الاستصحاب نجاسة ملاقي الملاقي، صدق على عدم ترتيب هذا الاثر أنه نقض اليقين بالشك عرفا، فيقال: نقضت اليقين بالنجاسة بالشك في ذلك. فحيث إن مفاد دليل الاصل وهو عدم نقض اليقين بالشك كما يصدق على الاثر الاول يصدق على الاثر الثاني، أي ان عدم ترتيب الاثر الثاني على استصحاب النجاسة نقض لليقين بالنجاسة بالشك فيها، فهو منهي عنه، إذن بالنتيجة اثبات نجاسة ملاقي الملاقي لاستصحاب النجاسة ليس من الاصل المثبت، لأن مفاد دليل الاصل يصدق عليه.

أما إذا افترضنا ان الواسطة عقلية في المقام، مثلا: ما يذكره السيد الخوئي (قده): إذا شككنا في تذكية الجلد، يقول: استصحاب عدم التذكية لا يثبت نجاسته، لأن موضوع النجاسة الميتة، والميتة عنوان وجودي، وهذا العنوان الوجودي وان كان ملازما تكوينا لعدم التذكية، فإن الحيوان الذي لم يذك تكوينا لازمه ان يكون ميتة، الا ان الملازمة بينهما عقلية وليس شرعية، لأجل ذلك استصحاب عدم التذكية لا يثبت النجاسة، إذ لو قال قائل: لماذا لا يثبت النجاسة؟ نقول: باستصحاب عدم التذكية نرتب الاثر وهو حرمة الاكل، لأن موضوع حرمة الاكل ما لم يذكّ، وليس عنوان الميتة. (إلا ما ذكيتم) فإذا كان موضوع حرمة الاكل ما لم يذك فباستصحاب عدم التذكية تثبت الحرمة، لكن استصحاب عدم التذكية لا يثبت النجاسة لأن موضوعها الميتة، فلو لم نرتب النجاسة على استصحاب عدم التذكية لم يكن عدم ترتيب النجاسة على استصحاب عدم التذكية من نقض اليقين بالشك. فمفاد دليل الاصل لا يشمل هذا الاثر، إذ للمعتذر ان يعتذر ويقول انا لم انقض اليقين بالشك لأن موضوع هذا الاثر لم يثبت لي، وإنما لم ارتب آثار النجاسة لأن موضوعها لم يثبت لي، لا انني نقضت استصحاب عدم التذكية ، فلا يكون عدم ترتيب الاثر هنا نقضاً لليقين بالشك.

إذن الميزان في الفرق بين الاصل المثبت وعدمه، إذا كان عدم ترتيب الاثر البعيد يعد نقضا لليقين بالشك بلحاظ المستصحب فليس اصلا مثبتاً. وإذا كان عدم ترتيب الاثر البعيد لا يعد نقضا لليقين بالشك بلحاظ المستصحب لإمكان المعتذر ان يعتذر بأن الموضوع لم يحرز فهو من الاصل المثبت.

ولذلك ذكروا انه لو خفيت الواسطة بحيث يرى العرف ان اثر الواسطة اثر لنفس المستصحب، فهو واقعا اثر للواسطة ، لكن العرف لاجل خفاء الواسطة يرى أن أثرها اثر لذي الواسطة \_يعني للمستصحب نفسه\_ صدق عدم نقض اليقين بالشك.

مثلا: في الموارد التي التزم بها صاحب الكفاية من ان استصحاب القيد يثبت التقيد، مثلا: لا ندري ان الوقت ما زال باقيا أو خرج، وقمنا وصلينا، فما الذي يثبت لنا ان الصلاة في الوقت؟ ربما يقول قائل: انك لو استصحبت بقاء الوقت فاستصحاب بقاء الوقت استصحاب القيد وهو الوقت، واستصحاب القيد لا يثبت التقيد، يعني تقيد الصلاة بالوقت. فيجيب صاحب الكفاية: بأن استصحاب القيد يثبت اثر التقيد، لخفاء الواسطة، صحيح أنّ (صل في الوقت) موضوعه الصلاة في الوقت. الا ان العرف يرى ان الاثر وهو سقوط الامر اثر للصلاة مع الوقت، ويخفى عليه انه اثر لتقيد الصلاة في الوقت -الصلاة المتقيدة بالوقت-. لذلك بما انه لا يلتفت الى انه واسطة خفية وهي التقيد، فاستصحاب القيد يترتب عليه سقوط الامر، فيعد عدم ترتيب هذا الاثر وهو سقوط الامر بالصلاة في الوقت نقضا لليقين بالشك. مع انه بالدقة العقلية استصحاب القيد لا يثبت التقيد. والاثر اثر للتقيد وليس اثرا للقيد. ونطبق ذلك على محل الكلام:

إذا اجرينا الاصل لنفي اثر بنفي موضوعه. لا ندري ان الصلاة صحيحة أم لا؟ لأننا لا ندري ان الساتر اصبح طاهرا أم لا؟ لاننا لا ندري ان الساتر غسل بماء أم لا؟ فنستصحب عدم المائية لنفي طهارة الساتر، لنفي صحة الصلاة.

**يقول السيد الخوئي**: هنا يصدق نقض اليقين بالشك. انت لو لم ترتب على استصحاب عدم المائية انتفاء الطهارة لعد ذلك نقضاً لليقين بالشك، ولو لم ترتب بطلان الصلاة (انتفاء الصحة) على عدم طهارة الساتر لعد نقضا لليقين بالشك. فما دام الميزان في الاصل غير المثبت أن يعد عد ترتيب الاثر نقضا لليقن بالشك، وهذا الميزان منطبق على محل الكلام وهو نفي الاثر بنفي موضوعه فلا يعد ذلك من الاصل المثبت في شيء. لذلك في محل الكلام:

كان ذلك غنما ولا ندري انه عندما ارتضع من لبن الخنزيرة هل خرج عن الغنمية أم لا؟ فاستصحاب الغنمية لنفي الحرمة، لنفي المانعية من صحة الصلاة ليس من الاصل المثبت فإن عدم ترتيب هذا الاثر السلبي وهو عدم المانعية لعدم الحرمة يعد نقضا لليقين بالشك في استصحاب الغنمية.

هذا تمام الكلام في جريان اصالة الحل في اللباس المشكوك من اجل احراز الموضوع.

### الاصل الثاني: اصالة الطهارة.

هل يمكن اجراء اصالة الطهارة لاحراز الموضوع أم لا؟ تعرّض لذلك سيدنا (ج12، ص244): قال: الوجه الثاني: التمسك بأصالة الطهارة بتقريب:

لو تردد اللباس بين اتخاذه من حيوان طاهر مأكول كالغنم. أو من حيوان نجس غير مأكول كالكلب ولا احتمل شقاً ثالثاً. كان مقتضى اصالة الطهارة جواز الصلاة فيه (كل شيء لك نظيف حتى تعلم أنه قذر).

إن قلت: هذا إذا دار الامر بين طاهر ونجس، اما لو كان كلاهما طاهرا، لكن دار الامر بين مأكول وغير مأكول، كما لو كان عندنا شاة وأرنب، والارنب إذا كان مذكى فجلده طاهر بلا اشكال، يقول: إذا ثبت جواز الصلاة في الثوب المشكوك من حيث طهارة الحيوان أو نجاسته بأصالة الطهارة ثبت جواز الصلاة في الثوب المشكوك من حيث الماكولية وعدم المأكولية من باب عدم القول بالفصل.

**هذا الوجه كما ترى يلاحظ عليه ملاحظات ثلاث:**

**الملاحظة الاولى**: ما سبق تفصيله من جريان اصالة الحل، فقلنا: هل أن مفاد اصالة الطهارة (كل شيء لك نظيف) مجرد رفع وجوب الاحتياط؟ أم مفادها الجعل؟ أم مفادها التنزيل؟ محتملات ثلاث في مفاد اصالة الطهارة والحل. ويختلف الآثار باختلاف المحتملات.

المحتمل الأول: ان مفاد اصالة الطهارة رفع وجوب الاحتياط، يعني إذا شككت في نجاسة شيء أو طهارته فوظيفتك ان لا تحتاط من حيث النجاسة، لكن هذا لا يعني انه طاهر.

فبناء على ذلك لم يثبت باصالة الطهارة الطهارة الظاهرية فضلا عن الطهارة الواقعية فضلا عن ترتيب اثار الطهارة وهو جواز الصلاة فيه.

المحتمل الثاني: ان يكون مفاد اصالة الطهارة جعل الطهارة. (كل شيء لك نظيف) يعني انا اعتبره نظيف، فلا معنى لحمل الرواية على مجرد رفع وجوب الاحتياط. أنا اجعله واعتبره طاهراً (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر) بناء على ذلك:

هل المجعول طهارة واقعية؟ أم المجعول طهارة واقعية وظاهرية؟

اختلفوا في ذلك: ذهب المشهور ومنهم سيدنا الخوئي: الى ان المجعول طهارة ظاهرية. والقرينة على ذلك: هو الغاية، (كل شيء لك نظيف حتى تعلم انه قذر) فإن ظاهر الغاية ان موضوع هذه الطهارة فرض عدم العلم، وكل مجعول اخذ في موضوعه عدم العلم فهو مجعول ظاهري. فغاية ما نستفيد منها الطهارة الظاهرية، ويترتب عليها آثار الطهارة، لكن ترتبا ظاهريا بحيث إذا انكشف بذلك اننا إذا صلينا في النجس نعيد الصلاة.

وهناك من ذهب الى ان المجعول طهارتان، طهارة واقعية بنفس قوله (نظيف) وطهارة ظاهرية بقوله (حتى تعلم). فكأنه قال: (كل شيء بعنوانه نظيف ونظافته تستمر ظاهرا إذا شككت في بقائها الى ان تعلم انه قذر) فتتصدى الرواية لطهارة واقعية وظاهرية.

وهذا الحمل خلاف الظاهر بأن يستفاد من الغاية أيضاً جعل آخر وهو جعل الطهارة الظاهرية، بل الغاية ما هي الا قيد في الموضوع. وبناء على هذا المحتمل الثاني. غاية ما يستفاد الطهارة الظاهرية.

المحتمل الثالث: ما ذهب اليه السيد الاستاذ (دام ظله) في تحليل اصالة الطهارة وتحليل اصالة الحل تبعا لصاحب الكفاية وصاحب الحدائق، \_وإن كان لم يذكرا هذا التقريب بعينه ولكنه تقريب كلامها\_: من ان مفاد الحل وأصالة الطهارة اعتبار ادبي وليس اعتبارا قانونيا، بمعنى ان الشارع لم يجعل حلية حتى يتنازع انها ظاهرية أم واقعية؟ لم يجعل طهارة حتى يتنازع هل هي واقعية أم ظاهرية أم كلاهما؟ الشارع فقط نزّل، (كل شيء لك نظيف) كأنه قال: نزّلت المشكوك منزلة الطاهر. نزلت الحلال منزلة الطاهر. ومقتضى اطلاق هذا التنزيل انه تترتب جميع الآثار الواقعية والظاهرية، والشاهد على ذلك انه في مقام التنزيل بلحاظ تمام الآثار: قرينتان:

\_ القرينة الاولى: انه لم يجعل الغاية الشك، وانما جعل الغاية عدم العلم، وعدم العلم يجتمع مع الغفلة والنسيان والجهل المركب والشك، فهو يريد ان يقول: في فرض عدم العلم ولو لغفلة أو لنسيان أو جهل مركب رتب آثار النظيف.

\_ القرينة الثانية: وهي موجودة في اصالة الطهارة ولم توجد في اصالة الحل: انه قال: (كل شيء لك نظيف، فإذا علمت فقد قذر) ظاهره أنه بالعلم يتغير الموضوع، لا انه بالعلم ينكشف ما كان ثابتا من الأول. فهاتان قرينتان على أن مفاد اصالة الطهارة ليس جعلا وانما هو تنزيل للمشكوك منزلة الطاهر الواقعي والظاهري فتترتب عليهما آثارهما. غاية ما في الباب: ان اثار النجاسة على قسمين: اثر للنجس لا ينفك عنه ارتكازاً. واثر للنجس ينفك عنه ارتكازاً.

مثلاً: لا يمكن التطهير بالنجس، التفكيك بينهما بأن تقول: هذا نجس لكن يصح التطهير به، مستهجن ارتكازاً. أو تقول: هذا نجس لكن إذا مسه الملاقي برطوبة مسرية لا تسري النجاسة. هذا مستهجن. بينما إذا نأتي الى صحة الصلاة، (لا تصح الصلاة في النجس) إذا قال الشارع: نجس وتصح الصلاة فيه، لا إشكال فيه. الدم الذي هو اقل من الدرهم نجس وتصح الصلاة فيه. فالتفكيك بين النجاسة وصحة الصلاة ممكن ارتكازاً. ففي الآثار التي هي آثار تعبدية محضة بحيث يكون التفكيك بين النجس وبينها أمراً ممكناً، هنا، نعم، إذا شككنا في ان هذا طاهر أم نجس؟ قلنا طاهر، مقتضى الطهارة ان تنفي عنه آثار النجاسة واقعاً. والمقصود بالآثار التي تنتفي عنه واقعا الآثار التعبدية، إذن فتصح الصلاة فيه واقعا، لأن عدم صحة الصلاة منوطة بالنجاسة إناطة تعبدية، فاذا نزل المشكوك منزلة الطاهر الواقعي انتفت اثار النجاسة واقعاً. اما الآثار الارتكازية التي لا يقبل الارتكاز التفكيك بينها وبين النجس، فإذا شككنا في أن هذا الماء طاهر أم نجس جاءت اصالة الطهارة قالت طاهر، ثم بأصالة الطهارة طهرّنا به ثوبا أو بأصالة الطهارة لاقيناه بملاقي، ثم بعد ذلك تبين لنا ان فيه بولا، فحينما اجرينا فيه اصالة الطهارة كان فيه بول، هنا العرف يأبى التفكيك بين كونه نجسا حين اجراء اصالة الطهارة ومع ذلك طهر به الثوب، وكونه نجسا حين اجراء اصالة الطهارة ومع ذلك لم تسري نجاسة الى الملاقي ، فحيث ان الارتكاز يأبى التفكيك بينهما نقول: مفاد اصالة الطهارة هنا تنزيل الطاهر هنا منزلة النجس في الآثار الظاهرية. إذن مفاد اصالة الطهارة: تنزيل المشكوك منزلة الطاهر في الآثار الواقعي التي يمكن التفكيك فيها تعبداً، في الآثار الظاهرية التي لا يمكن التفكيك فيها تعبداً. وحيث ان عدم صحة الصلاة في النجس من الاثار التعبدية المحضة، فمقتضى تنزيل المشكوك منزلة الطاهر: ان نرتب على هذا الثوب آثار الطهارة الواقعية فتصح الصلاة فيه واقعاً. وهذا ما ذهب اليه صاحب الكفاية (قده) حيث قال: ان اصالة الحل واصالة الطهارة حاكمان على دليل اشتراط الحلية والطهارة في ثوب المصلي، موسعان لدائرته لما يشمل المشكوك. فالمشكوك تصح الصلاة فيه واقعاً، المشكوك الحلية والمشكوك الطهارة.

إذن على بعض المباني تصح الصلاة واقعاً في مشكوك الطهارة. على بعض المباني تصح ظاهرا، وعلى بعض المباني لا ظاهرا ولا واقعاً. لأن مفاد اصالة الطهارة مجرد رفع وجوب الاحتياط. إذن هذا ملاحظتنا الاولى على اجراء اصالة الطهارة أن هذا ليس على جميع المباني تترتب آثار الطهارة.

**الملاحظة الثانية**: سلمنا ان جميع آثار الطهارة تترب غاية ما في الباب: أن الطهارة الثابتة باصالة الطهارة، الطهارة الفعلية لا الطهارة الذاتية، وكما فرقنا بين الحرمة بين الحرمة الفعلية والحرمة الذاتية، وقلنا بأن أصالة الحل ترفع الحرمة الفعلية ولا تثبت الحلية الذاتية، كذلك اصالة الطهارة تثبت الطهارة الفعلية ولا تثبت الطهارة الذاتية، وصحة الصلاة منوطة بالطهارة الذاتية. حتى تصح الصلاة، وصحة الصلاة منوطة بالطهارة الذاتية.

**الملاحظة الثالثة:** لو سلمنا بكل ما تقولون، فلو صحت الصلاة في مشكوك الطهارة كيف تصح في مشكوك الحلية من حيث المأكولية وعدمها. هنا يوجد اصل نقح الموضوع، وهناك لا يوجد اصل نقح الموضوع. ودعوى عدم القول بالفصل عهدتها على مدعيها، لأن المطلوب والذي يفيدنا القول بعدم الفصل. لا عدم القول بالفصل.

### 113

**ما زال البحث في الأصول الموضوعية** التي تنقح حال اللباس المشكوك، وتكلمنا عن الأصل الاول وهو اصالة احل، ثم تكلمنا أن الاصل الثاني وهو اصالة الطهارة.

### الأصل الثالث: هو عبارة عن استصحاب الإباحة الثابتة قبل البلوغ،

وبيان ذلك: إذا شك المكلف في أن هذا الجلد هل هو مأخوذ من حيوان محرم الاكل وهو الأرنب مثلاً؟ أو أنه مأخوذ من محلل الأكل وهو الشاة؟

فيستطيع المكلف ان يشير الى الحيوان الذي اخذ منه الجلد فيقول:

هذا الحيوان عندما لم أكن بالغا لم يكن يحرم عليّ أكله. إذ غير البالغ لا يتنجز في حقه الزام، فبما أن هذا الحيوان في فترة ما قبل البلوغ لم يكن محرم الاكل فاستصحب بقاء عدم حرمته، ومقتضى استصحاب عدم حرمته عدم مانعية الجلد المتخذ منه، فإن المانعية اي مانعية الجلد المتخذ متفرعة عن الحرمة فاذا انتفت الحرمة بالاستصحاب انتفت المانعية. وهذا الاستصحاب اشكل عليه سيدنا الخوئي (قده) (ص245، ج12، الموسوعة) اشكل عليه بإشكالين:

الإشكال الاول يتبني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: إن مقتضى حديث الرفع وهو قوله (ص): (رفع القلم عن ثلاثة: عن الصبي حتى يحتلم وعن المجنون حتى يفيق وعن النائم حتى يستيقظ) مقتضى حديث الرفع هو المقارنة بين البالغ وغير البالغ، وان المقسم للاقسام الخمسة هو البالغ، فالصبي خارج موضوعا عن دائرة التكليف، لأن القلم كناية عن قلم التشريع، فإذا كان القلم مرفوعا عن الصبي كرفعه عن المجنون والنائم فمقتضى ذلك: ان الصبي ليس مقسماً للأحكام الخمسة وإنما المقسم للاقسام الخمسة هو البالغ، فلا حرمة في حقه ولا وجوب ولا شيء من الاحكام الخمسة.

المقدمة الثانية: ان عدم الحرمة في حق الصبي من باب السالبة المحصلة، يعني من باب السالبة بانتفاء الموضوع، أصلا هو ليس مقسم للحكم حتى يقال تثبت الحرمة أو لا تثبت، فانتفاء الحرمة عنه لأجل انتفاء موضوعها وهو ان الصبي اساسا ليس مقسما لحكم من الاحكام لأن قلم التشريع مرتفع عنه، فاذا كان عدم الحرمة في حق الصبي من باب عدم المحمول اي السالبة بانتفاء الموضوع، فكيف يثبت باستصحابه عدم الحرمة على نحو السالبة بانتفاء المحمول، بأن نقول: هذا الحيوان لم يكن يحرم أكله عليه قبل بلوغه فالآن لا يحرم اكله عليه، مع ان عدم حرمة اكله عليه قبل بلوغه لأنه اساسا كالبهائم والجدران ليس موضوعا لحكم من باب السالبة بانتفاء الموضوع، فكيف يثبت باستصحاب عدم الحرمة عدم الحرمة مع وجود الموضوع؟ وهو قابليته للتكليف وكونه مقسما للأحكام الخمسة؟.

ولكن هذا الإشكال منه (قده): أولا: اشكال مبنائي وهو انه هل المستفاد من الادلة أدلة الرفع، كحديث رفع القلم أن الصبي خارج موضوعا أم لا؟ وهذا البحث يأتي في الفقه في كثير من المسائل ويرتب عليه الاثر، هل ان نسبة حديث الرفع للأدلة الاولية نسبة المخصص أو الحاكم؟ أم ان نسبة حديث الرفع للأدلة الاولية نسبة الإخراج الموضوعي، اي يخرج الصبي موضوعا عن الأدلة الاولية.

فبلحاظ ان سيدنا (قده) مبناه ان القلم كناية عن التشريع، فإذن معنى قوله (رفع القلم عن ثلاثة) ان لا تشريع في حقكم لعدم كونهم موضوعا للتشريع فهم كالبهائم والجدران تماما، فالصبي ليس موضوعا لأي حكم بل هو خارج موضوعا عن الادلة كلها.

إذن نسبة حديث الرفع للأدلة الأولية نسبة الإخراج الموضوعي ليس مخصصا وليس خارجا بل مخرج موضوعاً. وبناء على ذلك: يقال بأن عدم الحرمة في الصبا لعدم الموضوع، اصلا سالبة بانتفاء الموضوع.

وأما إذا قلنا بالمباني الاخر بتحليل حديث الرفع وأدلة الرفع الأخرى، كمبنى الشيخ الاعظم الذي ذكره في المكاسب ومر علينا: أن مفاد حديث الرفع مجرد رفع المؤاخذة، أصلا ليس رفعا للتكليف فضلا عن الاخراج الموضوعي، بل مفاد حديث الرفع ليس الا رفع المؤاخذة.

المبنى الآخر: مبنى سيد المستمسك (قده): من ان حديث الرفع ظاهر في رفع الإلزام لا رفع قابلية التكليف، رفع قلم التشريع، إما لوروده مورد الامتنان، فمقتضى الامتنان ان يرفع الالزام لا أن يرفع اصل الخطاب، أو للتعبير بـ(عن) حيث قال: (رفع عن) وظاهر تعدية الرفع بـ(عن) كون المرفوع ثقيلا ذا مؤنة فمقتضى ذلك انصراف المرفوع الى ما إذا كان ذا ثقل ومؤونة والا وهو قلم الالزام. هذا هو المبنى الثاني في حديث الرفع، ان المرفوع قلم الإلزام ولذلك الادلة الاولية تشمله على نحو الندب والرجحان فهو قابل للتكليف، غاية ما في الامر الشارع امتناناً رفع عنه حيثية الالزام.

المبنى الثالث: ما ذهب اليه جمع منهم سيد المنتقى (قده) في المرتقى، في بحث الزكاة: افاد بأن اناطة الرفع بالجامع بين الصبي والمجنون والنائم حيث قال: رفع القلم عن ثلاثة، عن الصبي عن المجنون، عن النائم. ظاهره ان الرفع لا لخصوصية للصبي أو لخصوصية في الجنون وخصوصية في النوم، بل لوجود جامع مشترك بين الثلاثة كان ذلك الجامع موضوعا للرفع، فظاهر تعليق الرفع على الثلاثة ان هناك جامعا بين الثلاثة هو الذي اصبح حيثية تعليلية للرفع، والجامع العرفي الارتكازي بين الثلاثة ضعف الارادة، ان لا يوجد ارادة قوية تدفعه نحو الفعل خصوصا بالنسبة الى المجنون.

اذن بالنتيجة مقتضى اناطة الرفع بضعف الارادة حيث ان الصباوة والجنون عنوان مساوق لضعف الارادة ، انصراف حديث الرفع لما يكون للارادة دخل في نفوذه، فيرتفع لأجل ضعف الارادة، وهذا انما يتصور في بحث الجنايات، حيث يقال: أن عمد الصبي وخطأه واحد، لأجل ضعف إرادته، فحيث إن حديث الرفع انيط الرفع فيه بضعف الارادة وما يكون للإرادة دخل في ثبوته كي يصح بحديث الرفع رفعه هو مسألة الجنايات وترتب الحدود أو الكفارات عليها، لاجل ذلك لا نلتزم ان مفاد حديث الرفع رفع الالزام فضلاً عن ان نلتزم برفع قلم التشريع.

فنقول: بناء على مسلك الخوئي (قده) من ان المرفوع قلم التشريع يصح ان يقال حينئذ: بأن عدم الحرمة في حق الصبي لانتفاء الموضوع، واما بناء على المباني الأخر فعدم الحرمة في حق الصبي لا لأجل انتفاء الموضوع، بل لأجل مانع أو مقتضٍ آخر كالامتنان ونحو ذلك.

ثانيا: بأن المستدل باستصحاب عدم الحرمة يدعي ان ما يريد اثباته مفاد ليس التامة لا مفاد ليس الناقصة، فإن مفاد ليس التامة هو العدم المحمولي وليس شيئا آخر، ولو كان هذا العدم لأجل عدم الموضوع، فعدم الحرمة قبل البلوغ مفاد ليس التامة، يعني عدم الحرمة لأجل عدم الموضوع، هذا صحيح، لكن ما الذي نريد اثباته بعد البلوغ؟

هل نريد ان نثبت بهذا الاستصحاب عدم الحرمة الناشئة عن قابلية التكليف حتى يقال بأن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي اصل مثبت؟ أو اثبات مفاد ليس الناقصة باستصحاب مفاد ليس التامة اصل مثبت؟

أم اننا نريد فقط ان نثبت عدم الحرمة بما هو عدم حرمة مع غمض النظر عن أي اضافة اخرى أو اي قيد آخر. فغرض المستدل ليس اثبات عدم النعت أو مفاد ليس الناقصة بل غرض المستدل ليس الا جر ذلك العدم، فالعدم الذي كان قبل البلوغ وهو عدم الحرمة في نفسه يراد اثباته بعد البلوغ وهو عدم الحرمة في نفسه، فاذا ثبت عدم الحرمة في نفسه والمفروض ان المانعية مترتبة على الحرمة انتفت المانعية بانتفاء موضوعها.

الإشكال الثاني للسيد الخوئي وهو متين: قال ما ذكرناه سابقا من ان نفي الحرمة الفعلية لا ينفي الحرمة الذاتية، وموضوع المانعية الحرمة الذاتية، اي ما لا تصح الصلاة فيه ما كان جلدا لحيوان محرم بعنوانه لا محرم بعارض من العوارض، اي ما كان محرما لكونه سبعا أو لكونه مسوخاً...الخ.

إذن فموضوع المانعية الحرمة الذاتية لا الحرمة الفعلية، وغاية ما ينفيه الاستصحاب

هو الحرمة الفعلية، وهذا لا ينفي الحرمة الذاتية، فغايته ان هذا الحيوان لا يحرم اكله للصبا لا انه لا يحرم أكله في حد ذاته. فنفي الحرمة الفعلية لا ينفي الحرمة الذاتية وبالتالي لا ينقح لنا موضوع صحة الصلاة.

انتهى الكلام في بيان استصحاب عدم الحرمة الثابت قبل البلوغ.

### الأصل الرابع: استصحاب عدم الحرمة الثابت قبل الشريعة.

فيمكن ان يقال: بأنه إذا شككنا في ان هذا الجلد مأخوذ من حيوان محلل أم من حيوان محرم فنقول: عندما لم تكن الشريعة لم يكن هذا الحيوان محرما فيستصحب عدم حرمته الذي كان ثابتا قبل الشريعة سواء كانت الشبهة حكمية أم موضوعية، أما في الشبهة الحكمية فواضح، فلو وجدنا حيوان متولد من حيوانين، كما لو وجدنا حيوان متولد من شاة وكلب، فلا ندي ان المتولد من شاة وكلب حرام أم لا؟ نقول هذا الحيوان عندما لم تكن الشريعة لم يكن محرما فهو الآن كذلك. أو كانت الشبهة موضوعية، باننا لا ندري ان نتيجة الظلام هل هذا جلد ارنب أو جلد شاة، فهل هو مأخوذ من حيوان محرم أم محلل نتيجة الشبهة الموضوعية، يقول المستدل حتى في هذا الفرض، لأن الحرمة حكم انحلال، فبما ان الحرمة انحلالية فلكل فرد من الحيوان فرد من الحرمة، فنحن نشك هذه الحرمة من الحيوان هل جعلت له حرمة أم لا؟ فنقول: هذا الفرد من الحيوان قبل الشريعة لم تكن له حرمة فالآن كما كان، إذن مقتضى استصحاب عدم الحرمة الثابت قبل الشريعة عدم الحرمة فعلا ومقتضى عدم الحرمة فعلا صحة الصلاة فيما يؤخذ منه.

وقد أورد عليه المحقق النائيني (قده) في رسالته (اللباس المشكوك) وفي (اجود التقريرات) بثلاثة اشكالات:

الإشكال الأول: ما ذكرناه سابقا من انه عدم الحرمة الذي كان قبل الشريعة عدم لعدم الموضوع، فعدم الحرمة لعدم الشريعة من باب السالبة بانتفاء الموضوع والمراد اثباته عدم الحرمة في الشريعة.

فاستصحاب عدم الحرمة لعدم الشريعة لا يثبت عدم الحرمة في الشريعة.

وبعبارة أخرى: استصحاب العدم المحمولي الذي يكون التقابل بينه وبين الحرمة تقابل السلب والإيجاب حرمة وعدم حرمة لا يثبت العدم النعتي يعني عدم الحرمة المنتسب للشريعة، لأن تقابل عدم الحرمة المنتسب للشريعة مع الحرمة تقابل الملكة والعدم. وبعبارة اخرى: مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة.

وان شئت فقل: إن العدم الثابت سابقا عدم الحكم بالحرمة، والذي نروم اثباته لاحقاً الحكم بعدم بالحرمة، فكيف يكون استصحاب عدم الحكم بالحرمة مثبتا للحكم بعدم الحرمة، الا بنحو الأصل المثبت.

وأجاب سيدنا (قده): بأنه نحن نستصحب العدم المنتسب، لا العدم غير المنتسب، لا نستصحب عدم الحرمة لعدم الموضوع، كي يقال بأن اثبات عدم الحرمة لوجود الموضوع اصل مثبت، بل نستصحب عدم الحرمة المنتسب. بيان ذلك:

الشارع هو أما الله عزل وجل أو النبي (ص). فإذا كان الشارع هو الله تعالى فينتسب اليه العدم قبل الشريعة، فيقال: الله لم يحرم هذا الحيوان، لأن الشارع هو الله، فكل عدم حرمة وكل حلية كانت حاصلة قبل الشريعة يصح انتسابها الى الله فيقال: هذا مما لم يحرمه الله وهذا مما أحله الله ولو لعدم الشريعة، لأن الشريعة ليست شيئا الا الاحكام نفسها، الشريعة ليست الا الاحكام، لا ان هناك ظرفا اسمه الشرعية والاحكام كتبت في ذلك الظرف، فإذا كانت الشريعة نفس الاحكام صح ان يقال: عدم هذا الحكم منه، وعدم هذا الحكم منه.

وإما أن الشارع هو النبي (ص) ومن الواضح ان التشريع كان على نحو التدريج، فبمقتضى ان التشريع كان على نحو التدريج إذن حكم هذا الحيوان في اول الشريعة هو الحلية وعدم الحرمة فنستصحب ذلك العدم المنتسب لشريعة النبي (ص) الذي كان ثابتا في اول الاسلام اول البعثة. ما يراد إثباته عدم منتسب عدم نعتي، وما هو المستصحب عدم نعتي ايضا، فأي مشكلة في ذلك؟.

وبهذا الجواب في بحث الشرط المحلل للحرام أو المحرم للحلال اجابوا عن الشبهة هناك بهذا الجواب، فهناك تعرض الشيخ الأعظم في (المكاسب، بحث الشروط) تعرض الى انه إذا شك في ان الشرط محلل للحرام أو محلل للحرام ماذا نصنع؟

مثلا: اشترطت المرأة على زوجها أن يكون لها حق الطلاق، لا ندري ان هذا الشرط محللا للحرام أم ليس محللا للحرام؟ عندنا شبهة حكمية.

فهنا ذهب الشيخ الأعظم (قده) والنائيني والسيد الإمام الى انه:

يجري استصحاب عدم كون هذا الشرط محللا للحرام، هذا الشرط عندما لم تكن الشريعة لم يكن محللا للحرام، فإذن هذا الشرط ليس محللا للحرام فهو شرط نافذ.

ولكن السيد الخوئي التفت الى إشكال ثاني وقال: أول الشريعة حيث إن الأحكام بينت على التدريج، اول الشريعة كل حكم تكليفي الاصل فيه الإباحة وكل حكم وضعي الأصل فيه الفساد، لأن الحكم الوضعي اعتبار فاذا شكنا في نفوذ هذا الاعتبار فالاصل عدمه، فهناك فرق بين الحكم التكليفي والحكم الوضعي، لذلك ما ذكره السيد الاستاذ (دام ظله) في (رسالته العملية في باب الاجتهاد والتقليد) قال هناك: إذا لم تصل للمكلف فتوى الفقيه الأعلم، لا يمكن ان يصل الى فتوى الفقيه الاعلم، يجري البراءة.

قلنا يجري البراءة إذا كان المشكوك حكما تكليفياً، اما إذا كان المشكوك حكما وضعياً فالأصل الجاري هو الفساد وليس البراءة.

هناك فرق بين التكليف والوضع، في أول الشريعة يوجد فرق بين التكليف والوضع، الاصل في التكليف البراءة، الاصل في الوضع الفساد.

تارة يشترط ، (بعتك هذا الكتاب بدينار واشترط عليك أن تحلق لحية فلان) فمتعلق الشرط فعل خارجي له حكم تكليفي لا ندري ان هذا الشرط محلل للحرام أم لا؟ لاجل الشك في الحرمة التكليفية لهذا العمل. هنا يصح ان يقال: بما ان هذا العمل وهو حلق اللحية في اول الشريعة كان مباحاً، فنستصحب إباحته، مقتضى اباحته ان الشرط المتعلق به ليس محللا للحرام، لأن المحلل للحرام موضوع مركب، شرط وكون متعلقه حراماً، هذا شرط ومتعلقه ليس حراما بالبراءة الثابتة اول الشريعة،

اما إذا كان متعلق الشرط حكماً وضعياً فاشتراط ان يكون لها الولاية على الطلاق.

الولاية حكم وضعي الاصل فيه العدم. فبما ان ولاية المراة على الطلاق في اول الشريعة كان الأصل فيها العدم والفساد، مقتضى استصحاب ذلك الى الآن أن لا ولاية لها فالشرط المتعلق بها محلل للحرام، لأن موضوع عدم النفوذ مركب من شرط وكون متعلقه حراما وضعيا، الشرط حاصل بالوجدان، متعلقه حرام وضعي بالاستصحاب، فهذا الشرط غير نافذ.

فالسيد الخوئي خالف، صارت النتيجة معاكسة. على مبنى الشيخ الاعظم إذا شككنا ان الشرط محلل للحرام أم لا؟ يجري استصحاب عدم كونه محللاً للحرام والنتيجة ان الشرط نافذ. بينما على نظر السيد الخوئي مقتضى الاستصحاب ان متعلقه حرام فيكون الشرط محللا للحرام فلا يكون نافذا. فافهم واغتنم.

### 114

وصل الكلام إلى الأصل **الرابع** من الأصول الموضوعية التي تمسك بها في تنقيح حال الثوب المشكوك، وهو استصحاب عدم الحرمة الذي كان ثابتاً قبل الشريعة، فيقال: بأن هذا الثوب مأخوذ من حيوان لا ندري ان هذا الحيوان محرّم أم محلل، فنستصحب عدم حرمته التي كانت ثابتة قبل الشريعة، وقد أشكل على هذا الاستصحاب بوجوه، مضى الكلام في الوجه الاول.

**الوجه الثاني:** ما أشار إليه سيدنا الخوئي (قده) في رسالته (اللباس المشكوك) وفي بحثه (ج12 في المسألة): من ان استصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الإباحة، والوجه في ذلك:

أنه بما أن كل شيء لا يخلو عن حكم شرعي إذ لا تخلو واقعة عن حكمٍ، إذن بالنتيجة الحيوان الذي أخذ منه هذا الثوب اما حرام واقعاً أو مباح، فنحن نعلم اجمالاً بأن المجعول في حق هذا الحيوان اما الحرمة أو الاباحة، فاستصحاب عدم جعل الحرمة له معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة له، لأن كليهما مجعول، كما ان الحرمة مجعول فالجعل مسبوق بالعدم فإن الاباحة مجعولة والجعل مسبوق بالعدم، وبالتالي لا نعلم ان الحيوان الذي اخذ منه الثوب مما جعلت له الحرمة أو مما جعل له الحلية، فاستصحاب عدم جعل الحرمة له معارض باستصحاب عدم جعل الاباحة فكيف يتمسك باستصحاب عدم الحرمة وهو معارض.

ولكن اجيب عن هذا الإشكال بعدة أجوبة:

**الجواب الأول:** ما ذكره سيدنا الخوئي (قده) في بحثه في الاستصحاب في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

فقد افاد هناك: لا مانع من جريان الاصلين معاً، كلاهما ولا يتعارضان، والوجه في ذلك: ان تعارض الأصول منوط بأدائها للترخيص في مخالفتها القطعية، فاذا لزم من جريان الأصول الترخيص في المخالفة القطعية وقع التعارض بينها، اما إذا لم يلزم من جريان الأصول الترخيص في المخالفة القطعية فلا مانع من جريانها وان علمنا بكذب واحد منها.

وفي المقام لو اجرينا استصحاب عدم الحرمة واجرينا استصحاب عدم الاباحة كلاهما، لا يؤدي ذلك إلى المخالفة القطعية لأن المكلف بالنتيجة اما فاعل أو تارك، إما آكل لهذا الحيوان أو غير آكل، إن اكل لا يحرز انه خالف الواقع، إذ لعل الواقع هو الحلية، وان لم ياكل ايضا لا يحرز انه وافق الواقع، إذ لعل الواقع هو الحرمة، على اية حال لو اجرى المكلف استصحاب عدم حرمة اكل الحيوان، واجرى المكلف استصحاب عدم إباحة اكل الحيوان بالنتيجة لا يترتب على جريان هذين الاصلين معا الترخيص في المخالفة القطعية، لأنه على اية حال فعل أو ترك غايته يحتمل المخالفة لا انه يحرز المخالفة،

نعم، اذا افترضنا أن علم المكلف بحيوانين، يعلم ان احدهما محرم فاجراء اصالة الحل في حيوان الف معارض بأصالة الحل في حيوان باء، لأن جريان الاصلين معاً ترخيص في المخالفة القطعية، لأنه لو اكل اللحمين استنادا للأصلين لقطع بالمخالفة، فإذا لزم من جريان الاصلين المخالفة القطعية كما في اجراء اصالة الحل في لحمين يعلم بأن احدهما حرام؟ هنا يكون الاصلان متعارضين، واما إذا افترضنا انه لا يلزم من جريان الاصلين الترخيص في المخالفة القطعية لأنه بالنتيجة اما فاعل أو تارك فليجري الاصلان معا،

وبالنتيجة فدعوى التعارض والإشكال على ذلك غير تام.

نعم يعلم بأن احد الاصلين كاذب، العلم بأحد الأصلين كاذب شيء وحدوث تعارض بين الاصلين بحيث يتشكل لديه علم اجمالي منجز شيء آخر.

فإن قلت \_يشكل على نفسه\_: بأن هنا علم اجمالي منجز وهو حرمة الافتاء لا حرمة الأكل، فاستصحاب عدم الحرمة مسوغ للافتاء بعدم الحرمة، واستصحاب عدم الاباحة مسوغ للافتاء بعدم الاباحة وهو يعلم ان احد الافتائين حرام.

والسر في ذلك: أن مبنى سيدنا (قده) في باب الاستصحاب ان الاستصحاب علم تعبدي فالاستصحاب مبرر لأن يفتي الفقيه، لأنه ليس له ان يفتي بعلم والاستصحاب علم، فاذا قام الاستصحاب في طرف الحرمة، فمقتضى استصحاب عدم الحرمة العلم التعبدي بعدم الحرمة فيفتي بذلك، ومقتضى استصحاب عدم الاباحة العلم التعبدي بعدم الاباحة فيفتي بذلك، مع انه يعلم أن احد هذين الافتاءين حرام لأنه افتاء بغير الواقع، لأن الواقع اما الحرمة أو الحلية، فإفتائه بعدم الحرمة وافتاءه بعدم الاباحة قطعا احد الافتائين حرام فلديه علم اجمالي منجز، فالاصلان يتعارضان لأن استصحاب عدم الحرمة يجوز له الافتاء واستصحاب عدم الاباحة يسوغ له الافتاء فلازم جريان الاصلين معا الترخيص في المخالفة القطعية لا لحرمة الاكل بل المخالفة القطعية لحرمة الافتاء. فلديه علم اجمالي منجز وتتعارض الأصول في اطرافه وبناء على ذلك يأتي الإشكال بأن هذين الاصلين متعارضان.

نعم لو قلنا بأن الاستصحاب مجرد وظيفة عملية، لا ان الاستصحاب علم تعبدي، فلا ينفع الاستصحاب الا في مقام العمل وبالتالي لا يقع تعارض بين الاصلين لأنه بحسب مقام العمل اما فاعل أو تارك وعلى كلا الاحتمالين لا يقطع بمخالفة الواقع، انما يتصور المخالفة القطعية بناء على ان الاستصحاب علم بحيث يلزم من جريانهما الترخيص في المخالفة القطعية لحرمة الافتاء.

قلت: موضوع حرمة الافتاء بغير علم الاسناد للشارع ما لا يعلم انه من الشارع، لا ما كان مخالفا للواقع، موضوع حرمة التشريع ان تسند إلى الشارع ما لم تعلم انه منه، متى اسندت إلى الشارع ما لم تعلم أنه منك كان تشريعا وافتاء بغير علم، لا ان موضوع حرمة التشريع ان تسند إلى الشارع ما ليس في الواقع، يكفي ان لا تعلم.

فلا يعتبر في حرمة التشريع مخالفة الواقع، بل المعتبر في حرمة التشريع أن لا تعلم، بحيث لو اسندت إلى الشارع ما لم تعلم كان تشريعا محرما وان كان مخالفا للواقع، حتى ما كان ما اسندته مخالفا للواقع، لكن بما انك اسندته بغير علم فهو تشريع، وموضوع لحرمة الافتاء، فليس المدار على مطابقة الواقع وعدمها. بل المدار على العلم وعدم العلم. بناء على ذلك نقول:

قبل ان يجري الاستصحاب لا يعلم بأن هذا الحيوان حلال أم حرام، فاسناد الحرمة أو اسناد الاباحة إلى الشارع تشريع، افتاء بغير علم، إلى آخره.

اما بعد جريان الاستصحاب صار علم، فباستصحاب عدم الحرمة علم بعدم الحرمة علماً تعبديا فالافتاء، فالافتاء بعدم الحرمة حينئذٍ افتاء بعلم، وباستصحاب عدم الاباحة علم بعدم الاباحة، فافتائه بعدم الاباحة افتاء بعلم، فلا يعلم بحرمة احد الافتائين، لأن كلا الافتائين افتاء بعلم، وليس تشريعاً، وان كان يعلم ان احدهما كاذب، العلم بعدم مطابقة احدهما للواقع شيء والعلم بحرمة احدهما من باب حرمة التشريع شيء اخر.

فهو عندما اجرى استصحاب عدم الحرمة حصل له علم بعدم الحرمة، فكتب هذا ليس بحرام، وعندما اجرى استصحاب عدم الاباحة حصل له بعدم الاباحة، فكتب انه ليس بمباح، بالنتيجة تقولون احدهما ليس مطابق للواقع، لكن ليس احدهما تشريعا، كلاهما على طبق الموازين، كل منهما افتاء بعلم. فلا علم لي بأن احدهما تشريعاً محرماً بل عندي علم بأن كليهما افتاء بعلم، وليس تشريعاً.

**فإن قلت:** بأنه على اية حال فررنا من حرمة التشريع إلى حرمة الكذب، فأن الكذب الاخبار بما لم يطابق الواقع، فأنت تقول: انا اعلم بأن الافتاء بعدم الحرمة افتاء بعلم وليس تشريعاً، واعلم بأن الافتاء بعدم الاباحة افتاء بعلم وليس بتشريع، ولكن اعلم بأن احدهما كاذب، لأنه غير مطابق للواقع فيتنجز في حقي حرمة الكذب لأن احدهما كذب.

**قلت: أولا**: بأن ما يفتي به الفقيه الحكم الظاهري لا الحكم الواقعي، هو يفتي بالظاهر، يقول: مقتضى استصحاب عدم الحرمة ان لي علما تعبديا بعدم الحرمة فما افتى به هو عدم الحرمة ظاهراً، وقام عندي استصحاب عدم الإباحة، ومقتضى استصحاب عدم الإباحة أن لدي علما تعبدياً بعدم الاباحة، فأفتيت بعدم الإباحة لكن ظاهراً، فأنا لم اخبر عن الواقع ابدا، احدهما كاذب صحيح، اما لم اخبر عن الواقع حتى يلزم محذور حرمة الكذب.

**ثانياً**: لو كان هذا العلم الاجمالي منجزاً ويمنع الفقيه من الافتاء لما افتى الفقيه ابداً، لأن الفقيه بعد ان يتم الرسالة العلمية يعلم الفقيه انه احدى الفتاوى قطعا مخالفة للواقع، يعلم لا محالة احدى الامارات مخالفة للواقع أو احد الأصول مخالف للواقع سواء كان اصلا عقليا أو اصلا شرعياً، فمقتضى كلامكم ان لا يفتي، كيف يفتي وهو يعلم اجمالا بأن احدى الفتاوى مخالفة للواقع للعلم بأن احد المدارك التي استخدمتها مخالفة للواقع؟.

فإن قلت بانها شبهة غير محصورة؟ أجاب: بأنها محصورة لأنه قادر على ترك الافتاء دفعة واحدة.

إذن بالنتيجة: ليس هناك الا علم اجمالي في شبهة محصورة بالنسبة إليه لأنه قادر على ان يترك الافتاء بالمرة، فما دام قادرا على الترك والفعل بلا حرج ولا ضرر، إذن الشبهة بالنسبة إليه محصورة، وهذا علم اجمالي منجز في حقه.

إن قلتم بأن العلم الاجمالي بكذب احد الاستصحابين استصحاب عدم الحرمة أو استصحاب عدم الاباحة مانع من الافتاء فمقتضى ذلك ان لا يفتي الفقيه بالمرة.

ولكن السيد الشهيد (قده) اشكل عليه: بأنه لا يخلو هذا العلم الاجمالي اما في الترخيصيات أو في الالزاميات أو في الجميع،

فان كان هذا العلم الاجمالي في الترخيصيات بأن علم بأنه في موارد الترخيص يرخص بغير الواقع، إذن هذا علم اجمالي بالالزام، والعلم الاجمالي بالالزام منجز في حقه.

واذا كان هذا العلم الاجمالي في الالزاميات، يعني في الموارد التي افتى فيها بالالزام خالف بالالزام خالف في بعضها الواقع، هذا لازمه التكاذب بين الامارات، لأنه إذا افترضنا ان الموارد التي افتى فيها بالالزام عشرة، وفي هذه الموارد العشرة عشرة امارات ، لا محالة مع العلم بأن احد الامارات كاذبة يحصل تعارض بين الامارات بلحاظ المدلول الالتزامي، لأن كل امارة تقول الكذب في الأخرى وأنا الصادقة. فمع العلم الاجمالي بأنه خالف الواقع في احدى الامارات لا محالة تتساقط الامارات عن الحجية بمقتضى تعارضها في مدلولها الالتزامي فلا يمكنه ان يفتي في موارد الالزام.

وان كان هذا العلم الاجمالي عاماً، يعلم بأنه خالف الواقع في مدرك اما في موارد الترخيص اما في موارد الالزام.

**يقول السيد الشهيد:** الامارات القائمة سواء في الالزام أو في الترخيص تدل بالمدلول الالتزامي على ان المعلوم بالاجمال وهو مخالفة الواقع هو في الأصول القائمة على الترخيص. لأن المفروض ان الامارة لها مدلول التزامي وهي حجة في مدلولها الالتزامي. فكل الامارات القائمة على الإلزام تجتمع في مدلول التزامي واحد وهو ان المعلوم بالاجمال وهو الكذب في غيرنا.

نأتي إلى الامارات القائمة على الترخيص: نفس الكلام هي امارات، فلها مدلول التزامي ومقتضى مدلولها الالتزامي ان المعلوم بالاجمال وهو مخالفة والواقع في غيرنا.

فصارت النتيجة: أن مقتضى حجية الامارات في مدلولها الالتزامي ان المخالفة للواقع هي في غير الامارات، الامارات في الالزام والترخيص اتحدت في هذا المدلول الالتزامي، ان مخالفة الواقع في غيرنا وهي حجية في مدلولها الالتزامي.

فقامت لديه حجة (الفقيه) على أنه خالف الواقع في غير موارد الامارات، وحيث ان السيد الخوئي لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية اذن معناه السيد الاستاذ في جميع موارد الالزام ما استند إلى الاستصحاب استند إلى الامارة فلا محالة سوف ينحصر المدلول الالتزامي وهو مخالفة الواقع في الأصول القائمة على الترخيص، لأنه ما عنده اصول قائمة الالزام لأنه لا يرى جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فجميع فتاواه بالالزام سوف تستند إلى الامارة.

إذن بالنتيجة مقتضى ذلك انه ما دام يعلم بأنه خالف الواقع اما في الترخيصيات أو في الالزاميات \_الشبهة عامة\_ أو في كليهما، اجتمعت الامارات كلها، وقال: ما علمت به وهو مخالفة الواقع في غيرنا، فقامت عليه حجة انه خالف الواقع في غير الامارات. وحيث ان ما سوى الامارات كله ترخيص لأنه لم يفت على طبق الاستصحاب في الشبهات الحكمية فلا محالة قامت عليه حجة على أنه خالف الحكم الواقعي في الموارد التي افتى فيها بالترخيص استنادا للأصل.

ومعنى قيام الحجة على انه خالف الواقع في الموارد الترخيصية استنادا للأصل يعني قامت عليه حجة على انه هناك الزام في هذه الموارد التي رخّص فيها استنادا للأصل.

فمقتضى قيام حجة على الالزام ان لا يفتي في موارد الترخيص بالترخيص لوجود حجة على الإلزام.

إذن يريد ان يقول: انت على كل حال، تقول ان كان ذاك العلم الاجمالي وهو العلم الاجمالي اما بأن استصحاب عدم الحرمة أو ان استصحاب عدم الاباحة باطل منجز، فهنا علم اجمالي على الفقيه منجز، ان كان العلم الاجمالي الاول منجز الثاني، لأنه ان كان في الترخيصيات فهو منجز للإلزام، أو في الإلزاميات يحصل التعارض بين الامارات، أو في الجميع فقد قامت الامارات على ان المدلول الالتزامي في موارد الترخيصيات التي استند فيها الفقيه إلى الاصل. والنتيجة هي ان لا يفتي بالترخيص.

**ولكن لعل سيدنا (قده) يقول:** صحيح بأنه على مبانينا عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية فلا نستند في فتوى بالالزام إلى جريان الاستصحاب، ولكننا نستند إلى العلم الاجمالي أيضاً، ولا ينحصر استنادنا في فتوى الالزام بالامارة، بل قد نفتي بالالزام طبقا للامارة وقد نفتي بالالزام على طبق علم اجمالي منجز، فقيام الامارات على ان المعلوم بالاجمال وهو مخالفة الواقع في غيرها، لا يعني وجود علم اجمالي منجز، لأنه غايته انه في غير الامارات خالف الواقع، لكن ما خالف الواقع اما في باب الالزام اما في باب الترخيص. يعني اما رخص في مورد الالزام أو الزم في مورد الترخيص، لأن الالزام في مورد الترخيص ليس به بأس، فالعلم بأنني \_بعد قيام الامارات وحجيتها في مدلولها الالتزامي بأنني خالفت الواقع في موارد غير الامارات\_ إذن بالنتيجة في غير الامارات بمقتضى المدلول الالتزامي للامارة، اما الزمت في مورد الترخيص أو رخصت في مورد الالزام، فهذا علم اجمالي غير منجز، إذ لا محذور في ان يلزم في مورد الترخيص ما دام مستنداً إلى مستند علم معذر.

بالنتيجة يمكن للسيد الخوئي ان يتخلص من ذلك.

ولكن يمكن ان يقال: تخلصتم من المنجزية بإثبات عدم المنجزية.

ولكن الإشكال الاول يرجع عليكم، وهو أن استصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الاباحة بلحاظ حرمة الكذب، فاذا كانا متعارضين بلحاظ حرمة الكذب توجه اشكال المشكل: كيف تستصحبون عدم الحرمة في الحيوان الذي اتخذ منه ثوب المصلي والحال بأن استصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الاباحة، معارض له بلحاظ حرمة الكذب. فالعلم الإجمالي هنا منجز وإن لم يكن العلم الإجمالي بلحاظ جميع ابواب الفقه منجزاً، الا ان العلم الاجمالي في المقام منجز، فما هو الجواب عن ذلك؟

أما بالنسبة إلى جوابه الثاني: فالسيّد الامام تعرض في (تهذيب الاصول، ج1) إلى انه ما اشتهر من (ان الله في كل واقعة حكم) على اساسه نرتب الاشكال غير صحيح. انتم رتبتم الإشكال وقلتم بأن لكل واقعة حكم، فهذا الحيوان أما محرم أو مباح، يعني اما مجعول له الحرمة أو مجعول له الحلية، لذلك قلتم بتعارض استصحاب عدم الحرمة مع استصحاب عدم الوجوب. يقول هذا أول الكلام، في ان لله كل واقعة حكم.

فهو يناقش في هذه الكبرى، ونحن ننتزع في مناقشته على الكبرى الإشكال في المقام. يأتي التعرض له كما يأتي التعرض لإشكال السيد الخوئي بأن الإباحة ثابتة في أول الشريعة.

114

### 115

كان الكلام أنه إذا شك في ثوب المصلي أنه من حيوان مأكول اللحم أم لا؟ فهل يمكن تنقيح الموضوع باستصحاب العدم، بأن يقال أن هذا الحيوان عندما لم تكن الشريعة لم يكن محرما فهو الآن كذلك الثوب المتخذ منه تصح الصلاة فيه.

ولكن المحقق النائيني اورد على ذلك بأن استصحاب عدم الحرمة معارض باستصحاب عدم الاباحة لأنه لا يخلو الثوب واقعا أو لا يخلو اللحم واقعا اما ان يكون مجعولا في حقه الحرمة أو مجعولا في حقه الاباحة، فاستصحاب عدم جعل الحرمة لهذا الحيوان معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة له. ومقتضى تعارض الاصول تنجز العلم الاجمالي.

ولكن سيدنا (قده) تفصّى عن ذلك بأن: هذه المعارضة ليست تامة، باعتبار انه لا مانع من جريان الاصلين معا أي استصحاب عدم الحرمة واستصحاب عدم الاباحة في عرض واحد، فغاية ما يترتب على ذلك التعبد بارتفاع الضدين فلا هو حرام ولا هو حلال، والتعبد بارتفاع الضدين ما لم يؤد إلى مخالفة عملية قطعية فلا إشكال فيه، فهو غايته يعلم بأن احد الاصلين كاذب وهذا لا منع من جريان الاصل بمقتضى اطلاق ادلة الاصول. وسبقت المناقشة في كلام سيدنا الخوئي.

ولكن قد يقال: بأنه يمكن الرد على كلام المحقق النائيني بأن دليل الاستصحاب لا يشمل فرض التعبّد بارتفاع الضدين، كما ذهب اليه السيد الخوئي (قده) بأن دليل الاستصحاب لا يشمل التعبد بالمتناقضين حتى لو لم يؤدي لمخالفة عملية، فقد ذكر (قده) في بحث (توارد الحالتين): انه إذا تواردت الحالتان على الجسم، كالحدث والطهارة، أو النجاسة والطهارة، قد يقول قائل بأنه يجري استصحاب النجاسة ويجري استصحاب الطهارة ويتعارضان.

السيد الخوئي قال من الاول دليل (لا تنقض اليقين بالشك) منصرف عن الشمول لفرض التعبد بالمتناقضين، طهارة وعدم، وان كان لا يؤدي الى مخالفة العملية، لأجل ذلك (قده) في فرع من فروع العلم الاجمالي تعرض لهذه المسألة وهي: إذا علم المكلف اجمالا بأنه اما احدث قبل الظهر أو احدث قبل العصر وتوضأ وصلى الفريضتين، ثم حصل له علم اجمالي اما احدث قبل الظهر أو احدث قبل العصر. فيقول: بأنه تتعارض قاعدة الفراغ فيهما تساقطتا تصل النوبة إلى دليل الاستصحاب ، استصحاب الطهارة، لأنه توضأ، دليل الاستصحاب لا يشمل فرض العصر جزماً، لأنه بالنسبة إلى العصر تواردت الحالتان، فهو مسبوق بالطهارة ومسبوق بالحدث لا محالة، لأنه يعلم بحدث اما قبل الظهر أو قبل العصر، إذن قبل العصر وقع حدث لا محالة، اما انه وقع بعد الظهر أو انه وقع بعد الظهر. فصلاة العصر مسبوقة بحدث قطعا ومسبوقة بطهارة قطعا، ولا يعلم المتقدم والمتأخر منهما، لذلك دليل الاستصحاب لا يشمل صلاة العصر، لأن هناك حالتين متضادتين، الطهارة والحدث، فلا معنى لأن نقول : يجري استصحاب الحدث لأنه أحدث اما قبل الظهر أو قبل العصر، ويجري استصحاب الطهارة ويتعارضان، بل نقول من الاصل دليل الاستصحاب منصرف عن الجريان في الحالتين المتضادتين، فإذا لم يجر الاستصحاب فرض العصر شمل فرض الظهر بلا معارض. فيجري في صلاة الظهر استصحاب الطهارة فيعين عليه اعادة العصر.

فنقول: كما انه (قده) يرى انصراف دليل الاصل كالاستصحاب عن الشمول لفرض التعبد بالمتناقضين أو التعبد بالضدين، كذلك دليل الاصل منصرف عن فرض التعبد بعدم الضدين، مع أنه لا ثالث لهما، فهو اما حرام وأما حلال. فجريان الاستصحاب بمعنى استصحاب عدم الحرمة واستصحاب عدم الحلية اصلا الدليل منصرف عنه البتة. هذا كجواب عن المحقق النائيني.

ولكن، لو اصررنا على ان دليل الاصل يشمل، كما هو في المقام ما اشار إلى عدم الشمول، لأنه بنى على الشمول، مع ذلك نقول: عدم تعارض الاصول وهي استصحاب عدم الحرمة مع استصحاب عدم الاباحة بلحاظ الشك السببي وهو الشك في حلّية لحم الحيوان لا يرفع تعارضها بلحاظ الشك المسببي وهو صحة الصلاة في هذا الثوب وعدم الصحة. فإذا نظرنا للشك السببي: أي ان شكنا في الحيوان مع غمض النظر عن الصلاة، هل ان هذه الحيوان المتخذ منه الثوب يحل أكله أم لا يحل أكله؟

هنا يقول السيد الخوئي ليس فيه تعارض، نستصحب عدم حرمته ونستصحب عدم حليته ويجريان معا ولا إشكال في ذلك ولا تعارض بينهما، فلا يكون العلم الاجمالي منجزاً.

هذا إذا قصرنا النظر على الشك السببي وهو الشك في حلية لحم الحيوان.

اما إذا كان غرضنا من استصحاب عدم الحرمة في جانب الحيوان تنقيح الشك المسببي وهو مسألة صحة الصلاة وعدمها، سوف يكون الاصلان متعارضين لا محالة، لأنه بالنتيجة لو ان الشارع رخص فقال: اجر استصحاب عدم الحرمة واجر استصحاب عدم الاباحة فهذا الثوب لا تصح الصلاة فيه لاستصحاب عدم الاباحة، وتصح الصلاة فيه لاستصحاب عدم الحرمة، فهذان الاصلان يجريان في الثوب معاً، فهذا من الترخيص القطعي في المخالفة، لتمكن المكلف من المخالفة القطعية، بأن لا يصلي في الثوب المشكوك البتة، وان لم يتمكن من المخالفة القطعية، فهو لا يتمكن من المخالفة القطعية لأنه لو صلى في الثوب فالمخالفة احتمالية وليست مخالفة قطعية، ولكنه متمكن من الموافقة القطعية، وعلى مبناه: من ان الترخيص القطعي في المخالفة كافٍ في المعارضة وتنجز العلم الاجمالي وإن لم يحصل ترخيص في المخالفة القطعية ، يكون العلم الاجمالي هنا منجزاً.

الجواب الثاني: ما يستفاد من كلمات السيد الإمام (قده) في (تهذيب الاصول) وتقريب كلامه يبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: الاباحة الاقتضائية والاباحة اللا اقتضائية.

فالإباحة الاقتضائية هي الإباحة الناشئة عن ملاك. إما ملاك في المتعلق أو ملاك في اصل الجعل.

فالملاك في المتعلق مثلوا له بالطلاق، قالوا الطلاق وان كانت فيه مفسدة الا ان فيه مصلحة غالبةً على المفسدة الموجبة للحرمة، لذلك اصبح الطلاق حلالاً.

أو الملاك في نفس جعل الحلية وان لم يكن في متعلقه ملاك، مثلا: الزوجة الثانية، فإنه وان لم يكن في متعلق مصلحة الا ان نفس حلية تعدد الزوجات فيه مصلحة، نفس الحلية، نفس الحكم بالحلية.

الحلية الناشئة عن ملاك اما في المتعلق أو في نفس الجعل تسمى حلية اقتضائية، وهذه الحلية الاقتضائية لا تزول بالشرط، أي لو اشترط عدمه الشرط غير نافذ، لأنه شرط محرم للحلال، فالمصداق الجلي للشرط المحرم للحلال ما إذا كان متعلقه حلية اقتضائية، فإن هذه الحلية الاقتضائية لا تزول بالعنوان الثانوي وهو عنوان الشرط، فمثلا إذا اشترطت الزوجة في ضمن عقد النكاح: ان لا يتزوج عليها زوجها ولا يتسرى فالشرط غير نافذ، لأنه محرم للحلال. هذا معناه أن حلية التعدد حلية اقتضائية،

والحلية الاقتضائية لا تزول بالشرط.

او إذا افترضنا انه مسألة الطلاق مثلا: اشترطت عليه حرمة الطلاق \_على نحو شرط النتيجة لا على نحو شرط الفعل\_ فإن هذا الشرط غير نافذ لأنه محرم للحلال. اذن الحلية الاقتضائية هي الحلية الناشئة عن ملاك والتي لا تزول بالاشتراط، هذا القسم من الحلية مجعول، يعني الشارع تصدى لجعله كما تصدى لجعل الحرمة والوجوب والكراهة والاستحباب، وهذه الحلية الاقتضائية هي التي تزاحم الحرمة تزاحما حفظيا كما يقول السيد الشهيد في ان قوام الحكم الظاهري بالتزاحم الحفظي، فإن التزاحم الحفظي انما يتصور بين الحرمة والحلية الاقتضائية.

وهناك صنف آخر من الحلية اللاقتضائية، يعني التي لا يوجد ملاك لها، لا ملاك للمتعلق ولا ملاك للجعل.

ففي هذا القسم وهو الاباحة التي لم تنشأ عن ملاك، هل هناك جعل لها؟ كما أن هناك جعل للحرمة وللأحكام الأربعة الأخرى أم لا؟

المقدمة الثانية: ذكر السيد الامام بأن جعل الحلية لغو، إذا لا يوجد ملاك، في المتعلق ولا يوجد ملاك في الجعل، فجعل الحلية لغو، لأنه إذا كان الغرض هو المعذرية يكفي في المعذرية عدم جعل الحرمة، ولا حاجة إلى جعل الحلية، فإن كان الغرض من جعل الحلية مجرد التأمين والمعذرية هذا يكفي فيه عدم جعل الحرمة، فلا موجب لجعل الحلية، إذن فجعل الحلية لغو.

بالنتيجة: في الموارد التي تكون الاباحة اباحة لا اقتضائية في هذه الموارد لا يوجد حكم في الشريعة اصلا، فما اشتهر من (أن لله في كل واقعة حكما) يقول هذا المشهور ليس مطرداً، بمعنى ان هناك و وقائع مباحة بالإباحة اللا اقتضائية وقد فرضنا في مورد الإباحة اللا اقتضائية لا يوجد جعل، إذا لا يوجد جعل، إذن خلت الواقعة عن حكم.

وبناء على هذا: فلا يتعارض استصحاب عدم جعل الحرمة مع عدم جعل الحلية، الحلية غير مجعولة اصلا كي يعارض استصحاب عدم جعل الحرمة عدم جعل الحلية، فإذا دار امر هذا الحيوان المتولد من حيوانين بين ان يكون محرماً أو مباحاً اباحة لا اقتضائية، فلا معنى لأن يقال استصحاب عدم جعل الحرمة معارض باستصحاب عدم جعل الإباحة لأن الاباحة اساسا ليست مجعولة كي يجري استصحاب عدمها فلا يتعارض الاصلان البتة، إذن يجري استصحاب عدم جعل الحرمة بلا معارض، ينحل العلم الإجمالي.

ويلاحظ عليه:

أولاً: بأنه ما ورد في الروايات الشريفة: (ما من شيء الا وفيه كتاب أو سنة).

او كما هو ظاهر مقبولة عمر بن حنظلة: (إنما الأمور ثلاثة: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك). فإن ظاهره ان الشبهات داخلة في الحلال أو الحرام، لا خالية عن الحكم، (إنما الأمور ثلاثة: حلال بيّن وحرام بيّن وشبهات بين ذلك).

فالنتيجة: المراد بهذه النصوص ان للشارع موقفاً، فلا يتوقف الحكم على وجود جعل بل الحكم متقوم بموقف سواء كان موقفا ايجابيا أو موقفا سلبيا، اذن بالنتيجة في المورد الذي لم يجعل الشارع لا وجوبا ولا حرمة ولا استحبابا ولا كراهة، في هذا المورد لا انه لا موقف له، وانما له موقف، غاية ما في الأمر انه موقف سلبي موقف ان لا حرج ان لا مطالبة.

فالمقصود بهذه الروايات: لا تخلو الواقعة عن حكم، ولو حكم سلبي ولا يعتبر وجود حكم ايجابي كي يقال بأن ما اشتهر لا اطراد له.

ثانياً: بأنه يكفي في عدم لغوية الجعل، ان يكون مبرر للجعل، ولو ابراز الرخص وارخاء العنان أو دفع توهم الحظر، فإن جعل الإباحة لا يتوقف الا على وجود ملاك، يكفي في صحة الجعل وعدم لغويته دفع توهم الحظر، أو يكفي في جعل الحليّة ابراز الرخصة وارخاء العنان.

إذن بالنتيجة: ما دام يتصور جعل لا لغوية فيه ولا لم يكن له ملاك، اذن بالنتيجة يأتي تعارض استصحاب عدم جعل الحرمة مع عدم جعل الاباحة.

او فقل : استصحاب عدم موقف بالحرمة بعدم موقف بالحليّة. بناء على تعبير السيد الصدر هذا من ناحية الجواب الثاني للسيد الامام.

الجواب الثالث: ذكر سيدنا (قده) في (ص247) : لا يجري في المقام استصحاب الاباحة لأن الاباحة متيقنة حدوثها فالمنظور هو اول الشريعة فلما كانت الاحكام تدريجية الحصول اذن كان هذا اللحم اول الشريعة مباحاً. ولو لمقتضى قوله: (قل لا أجد فيما أوحي إليّ محرّماً على طاعم يطعمه). فالحلية تيقنا بحصولها ولا نشك حتى نستصحب عدم جعلها، فليس الشك في جعل الحلية حتى يجري استصحاب عدم جعلها ويعارض استصحاب عدم الحرمة، بل تيقنا بحصول الحلية في أول الشريعة ونشك في بقائها فيجري استصحاب بقائها بلا معارض.

اذن الجاري هو استصحاب بقاء الحلية التي ثبت في اول الشريعة ولا يعارض استصحاب بقاء الحلية باستصحاب عدم جعلها لأننا تيقنا بجعلها في اول الشريعة.

هذا الكلام من السيد (قده) اشكل عليه السيد الشهيد (قده) فقال: بأن استصحاب الإباحة (بقاء الاباحة) معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد، لأننا لا ندري ان الاباحة امتدت إلى عشرين سنة أو امتدت إلى مئة سنة، الشك في بقاء الاباحة بالنسبة لعمود الزمن، فاستصحاب الاباحة معارض باستصحاب عدم جعل حصة زائدة من الاباحة، القدر المتيقن منها السنة الاولى من البعثة مثلا، السنة الأولى من البعثة، وبعد السنة الاولى لا ندري الإباحة موجودة أم لا؟ نستصحب عدم الجعل الزائد. نظير ما ذكره السيد الخوئي في تمام الشبهات الحكمية. حيث إن مبنى السيد الخوئي في تمام الشبهات الحكمية: ان استصحاب المجعول معارض باستصحاب عدم سعة الجعل الزائد. إذن استصحاب الإباحة معارض باستصحاب عدم الجعل الزائد بنفس الكلام الذي بنى عليه المعارضة في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

قال لي \_رد السيد الخوئي\_: في الإباحة بالخصوص عندنا روايات: منها قوله (ع): (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) فما لم يرد النهي الاباحة باقية، فلا معنى لاستصحاب عدم الجعل الزائد. بل يجري في المقام استصحاب عدم ورود النهي، فإذا شككنا في بقاء الاباحة وعدم بقاء الاباحة جرى استصحاب عدم ورود النهي، وباستصحاب عدم ورود النهي يتنقح موضوع الاباحة، فلا يجري استصحاب عدم الجعل الزائد.

قلت له \_السيد الشهيد\_: بأن الورود بمعنى الوصول لا بمعنى الصدور. نظير قوله: (وإن منكم إلا واردها) يعني واصل اليها. أو (بأس الورد المورود) الورود بمعنى الوصول. ففي قوله (كل شيء لك مطلق) يعني حتى يصلك، لا حتى يصدر واقعاً. وبالتالي فمقتضى جعل الغاية الورود بمعنى الوصول ان تكون الحلية حلية ظاهرية انت الآن تريد ان تثبت الحلية الواقعية، فإثبات الحلية حينئذٍ للحيوان ليس من باب التمسك باستصحاب الحلية الواقعية وانما من باب التمسك بأصالة الحل التي هي حلية واقعية. يعني خرجت عن محل الكلام، الآن تتمسك بدليل أصالة الحل، دليل اصالة الحل إنما يثبت الحلية الظاهرية، هذا لا يجدي في استصحاب الحلية الواقعية.

مضافاً إلى ما اشكل به السيد الصدر عليه: يقال:

لو سلمنا بأن الورود بمعنى الصدور فاستصحاب عدم الورود منقّح للإباحة فلا موضوع لاستصحابها هنا، بل تنقح موضوعها فأصبحت فعلية. الاباحة باقية في الدليل اللفظي لا بالاستصحاب. لأنه قال: (كل شيء مطلق حتى يرد) يعني هذا الاطلاق باق حتى يردك النهي. فإذن اثبات الاباحة ليس من باب الاستصحاب من شيء بل من دليل لفظي، غاية ما في الأمر نشك ان موضوع الاباحة متحقق أم لا؟ فباستصحاب عدم ورود النهي يتنقح موضوع الدليل اللفظي اباحة فعلية بالدليل اللفظي وليس من باب الاستصحاب في شيء.

هذا بالنسبة إلى الجواب الثاني الذي اجاب به سيدنا (قده) وما فيه من الكلام.

الجواب الثالث : ذكر المحقق النائيني، وهي شبهة عامة وتبعه في هذه الشبهة السيد الاستاذ (دام ظله) و هو ان استصحاب عدم الجعل لا ينفي المجعول.

### 116

ذكرنا سابقا: أنه قد استدل على صحة الصلاة في الثوب المشكوك باستصحاب عدم الحرمة، وانه اورد على استصحاب عدم جعل الحرمة بإيرادات:

منها: ان استصحاب عدم جعل الحرمة معارض لاستصحاب عدم جعل الاباحة. وذكرنا ان سيدنا الخوئي (قده) دفع هذه المعارضة بوجوه:

الوجه الاخير: إن استصحاب عدم الإباحة لا أثر له، فيبقى استصحاب عدم الحرمة بلا معارض، والسر في ذلك: ان الأثر الشرعي وهو المانعية مترتب على الحرمة، فما جعله الشارع هو المانعية لما يحرم، واما عدم المانعية لما يحل فلم يجعله الشارع، وانما هو متفرع عقلا عن المجعول، فما هو المجعول؟ مانعية ما يحرم، لا عدم مانعية ما يحل، فإن عدم مانعية ما يحل مجرد تفريع عقلي ليس الا.

فبما ان المجعول الشرعي المانعية لما يحرم، فإذا شككنا في المانعية، كفانا في نفيها استصحاب عدم الحرمة ولا معنى لمعارضته باستصحاب عدم الإباحة، لأن الإباحة ليس لها اثر، إذ ما هو موضوع الأثر الحرمة، فيكفينا في نفي الأثر استصحاب عدم الحرمة، واستصحاب عدم الاباحة لا أثر له لأنه لا يثبت الحرمة كي يترتب عليه عدم الاثر. فيجري استصحاب عدم الحرمة بلا معارض.

فإن قلت: ان في موثق ابن بكير في ذيلها قال: (لا تقبل منه تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما أحل الله أكله) قال: هذا من باب التفريع لا ان الشارع جعل جعلا آخر قال: ما يحرم مانع وما يحل مثلا شرط أو ليس بمانع. وعليه يحمل قوله في موثق ابن بكير (لا تقبل تلك الصلاة حتى يصلي في غيره مما احل الله أكله) حيث إنّه (ع) بعد أن حكم قبل ذلك \_يعني في العبارات السابقة\_ بفساد الصلاة فيما حرم فرّع على ما سبق أنّ ايقاع الصلاة في المحلل يجنبه فساد الصلاة. فهذا مجرد تفريع عقلي وليس جعلا آخر. هذا جوابه الأخير عن إشكال المعارضة وهو جواب صحيح.

الكلام فعلاً في الإيراد الأخير على استصحاب عدم الحرمة:

وبيانه: ان استصحاب عدم الحرمة لا يثبت عدم حرمة هذا الثوب المشكوك الا من باب الاصل المثبت. بيان ذلك:

تارة يكون الأثر اثرا لنفس الجعل، وتارة يكون أثراً لبقاء المجعول، وتارة يكون أثراً لأصل وجود المجعول. فهنا صور ثلاث:

الصورة الأولى: أن يكون الأثر لنفس الجعل، بمعنى هل ان في الشريعة الإسلامية جعل من هذا النوع أم لا؟ أثرنا في نفس الجعل. هل أن في الشريعة الإسلامية جعلت القوامة للمرأة أم لا؟ شك في الجعل نفسه، وأثره أن ننسب للشريعة، أثر الشك في الجعل هو النسبة وعدم النسبة، فالأثر لنفس الجعل، هل أنّ في الشريعة الاسلامية نفس هذه القضية وهو ان القوام للمرأة أم لا؟ هذا شك في اصل الجعل وهناك أثر لنفس هذا الجعل وهي النسبة للشارع.

فهنا يقال: ان ثبت الجعل يوما من الأيام استصحب بقائه وعدم نسخه. ثبت في الشريعة الإسلامية ان القوامة للرجل، لا ندري بعد ان صارت المرأة تقود حزباً مثلا، فبعد ان وصلت المرأة إلى هذا المستوى ما زالت القوامة للرجل أم لا؟ فالشك هنا في بقاء الجعل، ولهذا الشك أثر وهو النسبة للشريعة وعدم النسبة، إذا ثبت الجعل، نستصحب بقائه وعدم نسخه. إذا شككنا في اصل وجوده نستصحب عدم وجوده.

وتارة يكون الأثر لبقاء المجعول، بمعنى أن المجعول صار فعليا بفعلية موضوعه، مثلاً: نجاسة الماء المتغير بالنجاسة. وجد ماء تغير بالنجاسة صار نجساً صار مجعولاً فعلياً، هذا المجعول الفعلي نشك في بقائه لاجل الشك في صفة من الصفات، كما لو زال تغيره من قبل نفسه، فشككنا في بقاء النجاسة بعد ان زال تغيره من قبل نفسه نستصحب بقاء النجاسة بناء على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية.

وأما إذا كان الأثر ليس في بقاء المجعول بعد فعليته، أثر لأصل وجود المجعول، الموضوع صار فعليا لكن هل أصبح المجعول لفعلية الموضوع أم لا؟ الشك في أصل فعلية المجعول لا الشك في بقاء الجعل ولا الشك في بقاء المجعول بعد احراز فعليته، بل الشك في اصل فعلية المجعول. كما هو محل كلامنا، نحن الآن لا ندري هل ان هذا الحيوان المتولد من كلب وشاة جعلت له الحرمة أم لا؟ وغرضنا من ذلك انه: ان جعلت له الحرمة فهل يتصف هذا الحيوان بكونه محرم الاكل بحيث يكون الثوب المتخذ منه مانعا من صحة الصلاة، فشكنا الآن متمحض في وجود المجعول، أي أن شكنا الآن متحمض في اتصاف هذا الحيوان الذي بين ايدينا بكونه محرم الأكل أم لا؟ شك في وجود المجعول. والأثر المترتب عليه عدم صحة الصلاة في الثوب المتخذ منه.

إذا شككنا في وجود المجعول، هل يمكن تنقيح هذا الشك بجريان الاستصحاب في الجعل، فإذا نفينا الجعل انتفى المجعول أم لا؟ هذا محل البحث، لأن شكنا الآن في المجعول، أي في اتصاف الحيوان بالحرمة، فلو رجعنا إلى الجعل، قلنا بغض عن الحيوان نشك في عالم الجعل، هل ان الشارع جعل الحرمة لحيوان متولد من شاة وكلب أم لا؟ فننفي ذلك الجعل، فاذا انتفى الجعل انتفى اتصاف هذا الحيوان بالحرمة. فبنفي الجعل ينتفي المجعول. هذا لبُّ الكلام ومورد الاشكال، فنقول:

ذهب المحقق النائيني (قده) وتبعه جمع منهم السيد الاستاذ (دام ظله) إلى ان نفي المجعول بنفي الجعل اصل مثبت. وهنا تصويران للاشكال: التصوير الذي ذكره السيد الخوئي (قده) تقريبا لكلام شيخه النائيني، قال:

اما ان نجري الاصل في المجعول واما ان نجري الاصل في الجعل. لا يمكن ان نجري الاصل في المجعول لأن ليست له حالة سابقة، فإن اتصاف هذا الحيوان بالحرمة ليس له حالة سابقة، الحيوان منذ الاساس منذ تولده اما متصف بالحرمة أو ليس متصفا بالحرمة. اذن المجعول ليست له حالة سابقة.

نأتي للجعل: هل نستصحب عدم الجعل فينتفي المجعول؟

هل أنّ نسبة الجعل للمجعول نسبة السبب للمسبب؟ أو نسبة القضية الشرطية للجزاء؟

وعلى كليهما يكون مثبتاً، ان قلنا بأنه نسبة السبب والمسبب، فإن نفي المسبب بنفي السبب أصل مثبت، نشك في احتراق الجسم فنستصحب عدم وجود النار، استصحاب عدم وجود النار لا ينفي وجود الاحتراق الا بالأصل المثبت، باعتبار ان انتفاء المسبب لانتفاء السبب امر عقلي وليس امرا شرعياً، فاذا قلتم الجعل سبب يعني عملية الجعل من المولى سبب لوجود المجعول بعد وجود موضوعه فنفي المسبب بانتفاء سببه اصل مثبت. إذا قلتم، نسبة الجعل للمجعول نسبة القضية الشرطية للجزاء. الجعل يعني قضية شرطية، من استطاع يجب عليه الحج. فالجعل هو قضية شرطية، المجعول هو هذا المستطيع وجد؟ يتصف بأنه يجب عليه الحج. نسبة القضية الشرطية للمجعول الفعلي نسبة القضية الشرطية لفعلية الجزاء، هل يمكن ان ننفي الجزاء بنفي القضية الشرطية؟

نقول: من شرب ماء قم أصيب بالإسهال. هذه قضية شرطية، وفلان لا ندري هل انه مصاب بالاسهال أم لا؟ فنحن ننفي كونه مصاباً بالإسهال بنفي القضية الشرطية، نقول: اصلا القضية الشرطية غير معلومة، نستصحب هذه القضية الشرطية فينتفي كون فلان مصابا بالاسهال. هذا اصل مثبت.

إذن بالنتيجة المحقق النائيني يقول: نفي المجعول بنفي الجعل اصل مثبت لأنه اما من باب نفي المسبب بنفي السبب أو من باب نفي الجزاء بنفي القضية الشرطية.

وأجاب عن ذلك سيدنا الخوئي (قده) في الاصول في بحث الاستصحاب، وفي (رسالته اللباس المشكوك، وفي موسوعته، ج12 ، ص248): يرد على المحقق النائيني النقض والحل.

أمّا النقض: فبأنه يسلّم في جريان الاستصحاب بعدم النسخ، مثلاً: إذا شككنا هل ان الشارع نسخ نجاسة الدم أم لم ينسخ. نعلم ان الشارع جعل قضية حقيقية وهي الدم نجس. اما هل نسخ ذلك؟

فاذا شككنا هل ان الدم نجس أم لا؟ يقول المحقق النائيني يستصحب عدم النسخ. ويترتب عليها انه لو وجد دم لاتصف بالنجاسة، فإنت اثبت المجعول باستصحاب الجعل، بجريان الاستصحاب في الجعل اثبت المجعول، مع ان اثبات السبب لا يعني اثبات المسبب الا بالقضية العقلية، وإثبات القضية الشرطية لا يعني اثبات الجزاء، واي فرق بين النفي والاثبات؟ النكتة واحدة.

فإذا امكن اثبات المسبب بإثبات السبب، وإمكان إثبات فعلية الجزاء بإثبات القضية الشرطية، اذن بالنتيجة هذا النقض وارد عليك.

أمّا الحل: قال سيدنا الخوئي: لا يوجد حكمين احدهما جعل وآخر مجعول، هو حكم واحد، مجعول بجعل واحد، وهذا الحكم الواحد يمر بمرحلتين مرحلة انشاء ومرحلة فعلية والا فالحكم هو هو، نجاسة الدم، فإن لم يوجد دم في الخارج يسمى هذا الحكم انشائي، ففي هذه المرحلة أي مرحلة عدم وجود الموضوع يسمى الحكم انشائيا فرضيا تقديرياً. فإذا وجد الدم في الخارج، هل يتغير الحكم؟! هل يوجد جعل جديد؟ لا، نفس ذلك الحكم السابق وهو الدم نجس يعبرون عنه بالفعلية، والتعبير عنه بالفعلية لا انه وجد شيء ، ولم يوجد الا الدم ليس شيئاً آخر، غاية ما في الباب لما وجد الدم خارجا ترتبت عليه آثار النجاسة.

ترتب آثار النجاسة يسمى الفعلية أو المجعول. فليس هناك الا حكم واحد وهو القضية الانشائية، هذا الحكم الواحد قبل وجود الموضوع يسمى انشائياً، بعد وجود الموضوع يسمى مجعولا فعليا، مع انه لم يحدث شيء للحكم نفسه، الذي حدث أن الدم وجد وترتبت عليه آثار النجاسة. فإذا كان الحكم واحداً لا غير ذلك، فهذا الحكم الواحد ثبت وجوده استصحبنا بقائه إلى حين وجود الموضوع. ثبت عدمه في الفترة السابقة ولو قبل الشريعة استصحبنا عدمه إلى حين وجود الموضوع، فهو حكم واحد مجرى للنفي أو الاثبات. ثبت لدينا نجاسة الدم، وجد دم في الخارج نقول: نستصحب بقاء نجاسة الدم في الشريعة إلى حين وجود الدم. باستصحاب نجاسة الدم مع وجود دم في الخارج يترتب الاثر، فإن موضوع الأثر مركب من جزئين: وجود دم، وبقاء الجعل. وأما وجود الدم فهو بالوجدان وأما بقاء الجعل فهو بالاستصحاب، ترتب آثار النجاسة. أو قال الشارع: يجب على المستطيع الحج، قضية إنشائية، وجد مستطيع في الخارج، لا ندري هذه القضية الإنشائية باقية أم لا؟ نستصحب بقائها إلى حين وجود المستطيع، يترتب عليه وجوب الخروج إلى الحج موضوعه مركب من مستطيع وجعل، اما المستطيع فهو بالوجدان وأما الجعل فهو بالاستصحاب،

وإذا تم هذا في الاثبات تم في النفي. لا ندري ان الكافر الكتابي نجس أم لا؟ نقول: بأنه انتفاء أثر النجاسة يكفي فيه انتفاء احد الجزئين لأن الموضوع مركب، اذن ينتفي المركب بانتفاء احد جزئيه، ترتب آثار النجاسة يحتاج إلى اجتماع جزئين إذن انتفاء النجاسة يكفي فيه انتفاء احد الجزئين، صحيح ان هذا الكتاب موجود، اما لا اعلم الشارع جعل النجاسة أم لم يجعل؟ ننفي جعل النجاسة بالاستصحاب، عندما لم تكن الشريعة أو في اول الشريعة لم يكن جعل لنجاسة الكتابي فهو الآن كذلك فنتفي أثر النجاسة بانتفاء احد الجزئين. ليس هناك الا جعل واحد والكلام في الموضوع.

التصوير الثاني: ما نسب للسيد الأستاذ (دام ظله) في (تقريرات بحث الاستصحاب) فقال: ان الوجود المحمول وان كان واحد الا ان الوجود الرابط متعدد، وبيان هذا المطلب بقاعدة فلسفية وهي:

أن العرض قد يكون معروضه عين موصوفه وقد يكون معروضه غير موصوفه، مثلا: في الاعراض الخارجية المعروض غير الموصوف. البياض الحركة، هذا عرض خارجي، معروضة الجسم الخارجي، موصوفه نفس الجسم الخارجي، الجسم الخارجي معروض للحركة، والجسم الخارجي يتصف بالحركة يقال هذا متحرك، فالمعروض والموصوف واحد. فاذا كان المعروض غير الموصوف يسمى بالمعروض الثانوي، كما في العلم والإرادة وسائر العوارض الانتزاعية والاعتبارية كلها من هذا القبيل. نأتي إلى الإرادة: انا اريد أكل السمك يوم الأربعاء، فما هو معروض الارادة؟ معروض الارادة العنوان الموجود في افق النفس، لأن الإرادة متقومة بمراد في أفق النفس، فالإرادة وهو الشوق المؤكد له متعلق في افق النفس وهو اكل السمك يوم الأربعاء. فعنوان أكل السمك يوم الاربعاء هو معروض الارادة، وإلا لا توجد إرادة بدونه لأن الارادة من الصفات التعلقية التي لا توجد في افق النفس الا بمتعلق، فمتعلقها في افق النفس هو معروضها الذي لا توجد الا به. ولكن، ما الذي يتصف بالإرادة خارجا؟ نفس اكل السمك إذا وجد قلنا هذا مرادي، فالمتصف غير المعروض، المعروض هو المراد بالذات والمتصف المراد بالعرض،

وهذا الامر كما في الصفات النفسانية، أيضاً في الأمور الانتزاعية، الفوقية للسقف. معروض الفوقية عنوان السقف، لأن الفوقية عنوان انتزاعي ذهني، ففي الخارج لا يوجد فوقية ولا تحتية، ولذلك يقولون العنوان الانتزاعي ليس له ما بإزاء بالخارج، وانما الوجود بمنشأ انتزاعه وليس له، فإذن عنوان الفوقية ليس له وجود في الخارج، إذن معروضه الحقيقي العنوان الموجود في الذهن كعنوان السقف، أما هذا السقف الخارجي المتصف بالفوقية، إذن المتصف غير المعروض. هذه في الصفات النفسانية. الأوصاف الانتزاعية. وكذلك في الأوصاف الاعتبارية ومنها الحكم، مثلا: الوجوب، ما هو معروض الوجوب؟ لا الصلاة الخارجية، الصلاة الخارجية مسقط للوجوب وليست معروضاً للوجوب، إذن معروض الوجوب عنوان الصلاة في أفق الاعتبار، في عالم الاعتبار المولى يتصور عنوان الصلاة ويجعل الوجوب اليها، اذن المعروض للوجوب عنوان الصلاة الموجود في افق الاعتبار، لكن الذي يتصف بالوجوب، هذه الصلاة عندما توجد يقال هذه وجبت أو هذه واجبة. فالمعروض غير المتصف في الأحكام الشرعية.

بعد بيان هذه المقدمة، اتضح: أن الحكم الشرعي وجود واحد، أم أما وجوده الرابط متعدد. يعني الحكم الشرعي له ارتباطان: ارتباط بمعروضه وارتباط بموصوفه، ونتيجة وجود ارتباطين ارتباط بمعروضة وارتباط بموصوفه تولدت قضيتان، واحدة: نعبّر عنها قضية انشائية، والأخرى نعبر عنه قضية فعلية. مثلا وجوب الحج على المستطيع، وجوب الحج له ارتباط بمعروضه وهو المستطيع المتصور في افق الاعتبار، وله ارتباط بموصوفه وهو المستطيع الخارجي، فلما كان وجوب الحج الواحد له ارتباطان ارتباط بمعروض وارتباط بموصوف، القضية الأولى نسميها: قضية شرطية. القضية الثانية: نسميها قضية خارجية فعلية. فإذا كانت هناك قضيتان وجدانا فكيف نثبت احداهما بالأخرى؟

إذن جريان الاستصحاب في القضية الاولى وهي القضية الشرطية وجوداً أو عدماً لا ينقح لنا الحال في القضية الثانية، السيد هنا عمم الاثبات والنفي كلاهما عنده مثبت.

وأما النقض الذي نقضتم به على المحقق النائيني وهو انه: انت تسلم باستصحاب عدم النسخ، فهو من باب الأدلة الخاصة (حلال محمد حلال إلى يوم القيامة، وحرامه حرام إلى يوم القيامة) نثبت بقاء الحكم لا من باب الاستصحاب، من باب الادلة والروايات. وأما الاستصحاب الجاري في الجعل فلا يثبت المجعول لا إثباتاً ولا نفياً. هل هذا الكلام صحيح أم لا؟

نذكر جوابا سريعا :

سلّمنا أن هناك قضيتين بالوجدان قضية انشائية وقضية فعلية، قضية شرطية قضية خارجية. لكن التفكيك بينهما في التعبد الظاهري غير معقول عرفاً، العرف إذا تقول له تشك ان لفلان ولد أم لا؟ استصحب عدم ولادة أمه، يرى ان نفي وجود الولد باستصحاب عدم الولادة شيء واحد.

فإذا قلت له هذا لا يصح، هذا ولد وهذا ولادة، لا يصح تنفي الولد بنفي الولادة. فاذا انتفت الولادة انتفى الولد. فنحن نعلم ان هناك قضيتان: قضية شرطية وقضية فعلية، وهذه غير هذه، العرف لا يتعقل التفكيك بين القضية الانشائية والقضية الفعلية في مقام التعبد الظاهري. فكما أنك قلت للعرف ان استصحاب عدم الولادة لا ينفي وجود الولد، واستصحاب بقاء الولادة لا يثبت وجود الولد، فبما ان العرف لا يتعقل التفكيك بين القضيتين بحسب التعبد الظاهري، لذلك استصحاب نجاسة الدم إلى ان يوجد في الخارج، العرف يرتب عليه أثر النجاسة لا يتعقل التفكيك بينهما. وكذلك في مقام النفي، إذا شككنا في نجاسة الكافر الكتابي، استصحاب عدم جعل نجاسة للكافر الكتابي مع وجود كافر كتابي في الخارج لا يترتب عليه أثر النجاسة. في محل كلامنا كذلك، إذا شككنا في ان هذا الحيوان الخارجي المتولد من شاة وكلب، هل جعل الشارع له الحرمة أو لا؟ استصحاب عدم الحرمة إلى حين وجود هذا الحيوان يترتب عليه انتفاء أثر الحرمة ومنها انتفاء المانعية. فتأمل.

### 117

كان الكلام سابقا: إذا شك في اللباس ان الثوب هل هو متخذ من حيوان يحرم اكله أم لا؟ قلنا بأن الاصل الرابع الجاري في المقام هو استصحاب عدم الحرمة، وكان الاشكال في ان استصحاب عدم الحرمة أي ان استصحاب عدم جعل الحرمة لهذا الحيوان المتخذ منه الثوب هل ينفي الحرمة الفعلية أم لا؟ أي هل ان استصحاب عدم الجعل ينفي المجعول أم لا؟ وذكرنا أن المحقق النائيني (قده) وتبعه السيد الأستاذ (دام ظله) ذهبا الى ان استصحاب عدم الجعل لا ينفي المجعول.

وأجبنا عن ذلك: بأن المدار في جريان الاستصحاب هو صدق نقض اليقين بالشك، بحيث لو لم يرتب الاثر على المستصحب لعدم نقض لليقين بالشك عرفاً، فاذا كان الاثر اثرا لنفس المستصحب مباشرة فواضح بأن عدم ترتيب الاثر على الاستصحاب نقض لليقين بالشك كما لو استصحب عدم فسق زيد وكان الاثر المترتب مباشرة على عدم فسقه قبول شهادته.

وتارة لا يكون الاثر مترتب على المستصحب مباشرة، وإنما مع الواسطة، غاية ما في الباب ان الواسطة قد تكون جلّية ، وقد تكون خفيّة، وقد تكون اصلا ملغاة بنظر العرف.

فاذا كان الواسطة جليّة كما مثلنا سابقاً:

مثلاً: لو فرضنا انه شك في وصول الماء للبشرة للشك في وجود الحاجب، فقالوا استصحاب عدم وجود الحاجب لا يثبت انغسال العضو، والأثر مترتب على الانغسال، بينما لا يثبت الانغسال هنا الا بواسطة وهو ارتفاع الحاجب.

وأما إذا افترضنا ان الواسطة خفيّة: كما قلنا بأن مثل صاحب الكفاية قال: استصحاب القيد يثبت أثر التقيد، لأن الاثر وإن كان للتقيد لا للقيد الا ان العرف يراه اثرا للقيد فالواسطة بنظره واسطة خفية.

وتارة تكون الواسطة أصلاً ملغاة، بمعنى أن العرف يرى أن المستصحب وما يراد اثباته شيء واحد وليس بينهما واسطة، بحيث لو نبّه على الواسطة لقال هذا تحليل عقلي لا واسطة له، كما في محل كلامنا، فان العرف يرى ان الجعل والمجعول شيء واحد فاستصحاب الجعل يترتب عليه اثر المجعول، واستصحاب عدم الجعل ينتفي به اثر المجعول، ولو قيل للعرف بأن هناك قضيتان فإن الجعل له ارتباط بمعروضه وله ارتباط بموصوفه، لقال هذا تحليل عقلي وهما شيء واحد، إذن متى ما كان العرف يرى ان الاثر اثر للمستصحب بحيث لو لم يرتب لكان نقضا لليقين بالشك اما لعدم الواسطة أو لكون الواسطة خفية أو ان العرف يلغي الواسطة ويرى ان المستصحب وموطن الاثر واحد، ففي مثل هذا الفرض يجري الاستصحاب بلا مانع كما في المقام.

إذن يجري استصحاب عدم الحرمة وينتفي به الحرمة الفعلية، ولا فرق في ذلك بين ان نقول بمانعية ما يحرم اكله أو نقول بشرطية ما يحل اكله، فان اخترنا ان المحرم لا تصح فيه الصلاة، أي اخترنا القول بالمانعية، مانعية ما يحرم اكله، استصحاب عدم الحرمة ينفي المانعية، أو اخترنا شرطية ما يحل أكله، استصحاب عدم الحرمة ينقح موضوع الشرطية، هذا مما يحل اكله، فلا فرق بين مانعية ما يحرم أو بشرطية ما يحل لأن استصحاب عدم الحرمة يفيدنا.

لكن، اشكل على استصحاب عدم الحرمة على مبنى النائيني: من ان المانعية ليست مترتبة على حرمة الأكل حتى تنتفي المانعية باستصحاب الحرمة، بل المانعية مترتبة على العنوان الذاتي ككونه سبعا واستصحاب عدم الحرمة لا ينفي انه سبع، فإذا شككنا في أن هذ الثوب هل هو متخذ من السبع أم لا؟ استصحاب عدم حرمة الحيون المتخذ منه هذا الثوب لا ينفي انه سبع كي ينقح أو كي يرفع موضوع المانعية. نعم لو حولنا الى استصحاب حكم يعني استصحاب يجري في الحكم لا في الموضوع، بأن نقول: نحن انما شككنا في حرمة الحيوان لأن مصب شكنا في الواقع هو في المانعية يعني نشك في ان هذا الثوب مانع أم لا؟

فنقول: هذه المانعية في اول الشريعة لم تكن ثابتة، فإن الاحكام الشريعة بنيت على التدريج إذن في اول الشريعة لم تكن ثابتة، بما ان المانعية في اول الشريعة لم تكن ثابتة، نستصحب عدم جعل المانعية، فنحول الاستصحاب من استصحاب جار في الموضوع وهو استصحاب عدم الحرمة في الحيوان الى استصحاب جاري في الحكم وهو استصحاب عدم المانعية فيتنقح به موضوع صحة الصلاة.

فإذن حتى بناء على القول بمقالة النائيني ان موضوع المانعية ما كان سبعا لا ان موضوع المانعية ما كان محرم الاكل، لو حولنا الاستصحاب على استصحاب حكمي لترتب عليه الاثر حتى بناء على مبنى النائيني، لاننا إذا شككنا هل ان هذا الثوب مأخوذ من السبع أم لا؟ نستصحب عدم مانعيته التي كانت ثابتة لأول الشريعة.

### الأصل الخامس: اجراء استصحاب عدم كون هذا الثوب مما لا يؤكل

وهو أنه على فرض عدم جريان الأصول السابقة أو جريانها، هل يمكن اجراء استصحاب عدم كون هذا الثوب مما لا يؤكل أم لا؟ المعبر عنه باستصحاب العدم الأزلي؟.

لأننا لا ندري ان هذا الثوب متخذ من حيوان لا يؤكل أم لا؟ هل ان هذا الثوب متخذ من السبع أم لا على كلا المبنيين، سواء قلنا المانعية لما يحرم أو قلنا بأن المانعية للسبع؟

لا ندري هل هذا الثوب متخذ مما يحرم، هل ان هذا الثوب متخذ من السبع؟ فهل يصح ان نقول: عندما لم يكن هذا الثوب موجود لم يكن من السبع أو لم يكن من محرم الاكل، فنستصحب عدم كونه من السبع عدم كونه من محرم الاكل هذا العدم الذي كان ثابتا قبل وجود الثوب نفسه. استصحاب مع عدم الموضوع هو المعبر عنه باستصحاب العدم الأزلي.

يقول سيدنا الخوئي (قده) في (ج12، ص250): وكيف كان فقد وقع الخلاف في حجية هذا الاستصحاب فأثبته صاحب الكفاية مطلقا. \_

السيد الخوئي اختار الاستصحاب مطلقا وتلامذة السيد الخوئي بحسب ما اعلم\_ وأنكره شيخنا الاستاذ \_المحقق النائيني\_ مطلقا واختار بعض الاعاظم \_المحقق العراقي\_ التفصيل في المقام كما ستعرف، وقبل الخوض في صميم البحث لابد من تقديم جهات:

### الموضوعات المركبة

الجهة الاولى: أن موضوع الحكم إما بسيط أو مركب، فاذا كان موضوع الحكم بسيطا جرى فيه الاستصحاب بلا مانع، مثلا الزوال موضوع لوجوب الصلاة، فاذا شك في دخول الزوال يجري الاستصحاب فيه بلا مانع، استصحاب عدم دخول الزوال. أو نقول :الحدث موضوع لحرمة مس المصحف، فلو تقين المكلف بالحدث وشك في بقاءه استصحب بقائه بلا معارض.

أما إذا كان الموضوع مركبّاً فله قسمان:

القسم الاول: أن يكون المركب من جزئين لا ربط بينهما تكوينا.

القسم الثاني: ان يكون المركب من جزئين بينهما ربط تكوينا.

أما القسم الأول: وهو ما إذا كان الموضوع مركبا من جزئين لا ربط بينهما تكويناً.

مثلاً: الربح ومضي السنة، موضوع الخمس هو الربح ومضي السنة. إذا ربح وقد مرت السنة تعلق الخمس بهذا الربح. فإذن الموضوع مركّب من جزئين لا ربط بينهما تكويناً، ثبوت الربح ومرور السنة.

اذا كان الموضوع مركبا من جزئين لا ربط بينهما تكوينا، تارة يحرز المكلف تحقق الجزئين، الحكم واضح، تارة يشك المكلف في كلا الجزئين أم يشك في ان هذا ربح أم يشك في مرور السنة واضح انه يجري استصحاب عدم كليهما فينتفي الاثر.

وتارة يحرز المكلف احد الجزئين وجدانا ويشك في الآخر، فهل يجري الاصل في الآخر؟ لينقح الموضوع المركب أم لا؟ هذا جوهر البحث.

مثلا كما هو محل الكلام: تارة على نحو الاثبات، الربح كان موجودا، الى يوم مرور السنة، شككت هل ان الربح ما زال موجودا أم انتفى؟

هنا احد الجزئين محرز بالوجدان وهو مرور السنة، والجزء الآخر مشكوك وهو الربح، بما انه كان متيقنا استصحب بقائه الى يوم مرور السنة فيثبت الاثر وهو تعلق الخمس. هذا في جانب اثبات الموضوع.

اما في جانب نفي الموضوع: مثلا: الربح محرز بالوجدان، هذا ربح، اما مرّت السنة أم لا؟ استصحب عدم مضي سنة كاملة على هذا الربح فينتفي موضوع تعلق الخمس لأن الموضوع ينتفي بنفي تعلق جزئيه.

لكن الكلام ان هناك من اشكل على الاستصحاب قال: انتم تقولون ان هناك موضوعا مركبا من جزئين احدهما الربح والآخر مضي السنة. فإذا احرزنا مضي السنة وشككننا في الجزء الآخر استصحبنا بقائه فثبت تعلق الخمس. فلماذا لا تقولون بالعكس، نستصحب عدم المركب، بل ان تستصحب الربح فيثبت المركب تقولوا نحن نشك في المركب فنستصحب عدمه، فاستصحاب عدم المركب معارض باستصحاب عدم الربح، فإن استصحاب بقاء الربح يعني تعلق الخمس، استصحاب عدم المركب يعني نفي الخمس، فلماذا لا تقولون بمعارضة استصحاب احد الجزأين باستصحاب عدم المركب؟!

يقول سيدنا الخوئي (قده): وأجاب شيخنا الأستاذ المحقق النائيني (قده) عن هذه المسألة بأن الاصل السببي حاكم على الاصل المسببي، الشك في وجود المركب مسبب عن الشك في وجود الجزء، فإذا جرى الاصل في الجزء لم يجر الاصل في المركب، إذ ما دام الشك في المركب مسببا عن الشك في الجزء اذن استصحاب بقاء الجزء رافع للشك في المركب، من باب حكومة الاصل السببي على المسببي. وقال السيد الخوئي ان شيخنا الاستاذ قد اشتبه. لأن السببية في المقام عقلية وليست شرعية، فإن وجود المركّب مترتب عقلا على وجود اجزائه، وليس شرعاً، إذن بالنتيجة صحيح عندنا شك سببي وشك مسببي، أما السببية عقلية وليست شرعية، نعم لو كانت السببية شرعية.

مثلاً: انه يقول لا ادري انا توضأت بهذا الماء، لا ادري ان هذا الماء طاهر أم نجس؟ هنا يقولون بانه: استصحاب طهارة الماء حاكم على استصحاب بقاء الحدث، فإذن عندنا اصل سببي واصل مسببي، الاصل السببي هل ان هذا الماء طاهر أم لا الذي توضأ به؟ الاصل المسببي هو هل ارتفع الحدث بالوضوء بهذا الماء أم لا؟

لا معنى لاستصحاب بقاء الحدث مع استصحاب طهارة الماء، لأن ارتفاع الحدث اثر شرعي للوضوء بالماء الطاهر، فإذا استصحب طهارة الماء فهو اصل سببي حاكم على استصحاب بقاء الحدث الذي هو اصل مسببي.

هنا السببية سببية شرعية.

اما في محل الكلام: وهو ان المركب هل ينتفي بأحد جزئيه وهل يثبت بكلا جزئيه هذه مسألة عقلية، إذن الاستصحاب الجاري في الجزء لا ينقح وجود المركب أو عدم وجوده الا من ناحية عقلية. وجوابه هذا غير صحيح.

الجواب الصحيح هو: ان استصحاب عدم المركب لا اثر له، حتى لو كانت السببية شرعية. فيجري الاستصحاب في الجزء بلا معارض. والسر في عدم الأثر:

أنه يقول: تارة يكون موضوع الاثر هو المقيد، أي اخذ في موضوع الاثر عنوان الاجتماع، مثلاً: تحقق الأئتمام بالركوع، موضوعه ان يجتمع ركوع المأموم مع ركوع الإمام ولو ثانية، أخذ في الموضوع عنوان الاجتماع، اجتماع ركوع الامام مع ركوع المأموم، حيث انه اخذ في الموضوع عنوان الاجتماع، إذن الموضوع مقيد، ليس الموضوع هو ركوع المأموم وركوع الإمام. الموضوع هو اجتماعهما. فإذا كان اخذ في الموضع عنوان الاجتماع فإذا شككا يجري استصحاب عدم الاجتماع، اصلا هنا لا يجري الاستصحاب في الجزء لأن موضوع الاثر هو الاجتماع نفسه، فالاستصحاب في الجزء لا يجري. بل يجري الاستصحاب في نفس الاجتماع، فنستصحب عدم حصوله ينتفي موضوع الأئتمام.

أما إذا كان موضوع الاثر لم يؤخذ فيه عنوان الاجتماع وانما موضوع الاثر ذات الجزء لا بقيد عنوان الاجتماع، أو كما يعبر شيخنا الاستاذ واقع القرن لا عنوان القرن، عنوان الاقتران غير مأخوذ واقع الاقتران هو المأخوذ.

فحينئذٍ، لم يؤخذ في موضوع تعلق الخمس عنوان اجتماع الربح مع عنوان السنة، بل ما اخذ في موضوع الخمس ذات الجزئين: ربح مع مرور سنة، فـ(مع) من باب قصور العبارة وضيق الخناق والا حتى كلمة (مع) غير مأخوذة في الموضوع، قل: الربح ومضي السنة (مفاد الواو) عنوان الاجتماع غير مأخوذ، إذا عنوان الاجتماع غير مأخوذ إذن استصحاب عدم المركب لا اثر له، لأن المركب الاجتماع التركيب كله ليس دخيلا في الموضوع، فاستصحاب عدم المركب لا اثر له، إذا استصحاب عدم المركب لا اثر له جرى الاستصحاب في الجزء استصحاب عدم الربح الى يوم مرور السنة بلا معارض.

ثم يقول سيدنا (قده): هذا الكلام إنما هو في القسم الاول وهو ما كان الموضوع مركبا من جزأين لا ربط بينهما تكويناً.

يقول هذ القسم وهو ان يكون الموضوع مركبا من جزأين لا ربط بينهما تكويناً، له امثله:

1-أن يكونا جوهرين، 2- ان يكونا عرضين لجوهر واحد، 3- ان يكونا عرضين لجوهرين، 4- ان يكونا جوهرين، مثل حجب الأخوة للأم عن الثلث.

مثلا: إذا مات المورث وكانت أمه موجودة وله اخوة، الاخوة لا يرثون لكنهم يحجبون، يحجب الام عن ارث الثلث، وان كان الاخ غير وارث \_اي اخ ابوين أو اخ من الاب\_ فاذا افترضنا انه موضوع الحج وهو حكم شرعي موضوعه وجود أم ووجود اخوة، فموضوع الاخوة مركب من جوهرين، وجود أم ووجود اخوة.

أما المثال الثاني: ان يكون مركباً من عرضين لمحل واحد. مثل الطهارة الصلاة. الذي يصلي هو المتطهر، عرضان لمحل واحد، لكن اخذ في محل التركيب، يشترط في سقوط الامر بالصلاة مركب، صلاة وطهارة، بدون تقييد بل بنحو التركيب، لذلك إذا كان مصلي بالوجدان ولكن يشك في الجزء الآخر وكان على طهارة سابقاً، فيستصحب بقاء الطهارة الى حين الصلاة، مقتضى استصحاب بقاء الطهارة الى حين الصلاة تنقح موضوع سقوط الامر، لأن موضوع سقوط الامر مركب من صلاة وطهارة، هذان عرضان لمحل واحد ليس بينهما ربط تكويني، قد يصلي بدون طهارة قد يتطهر بدون صلاة.

أو يكونان عرضين لمحلين: موت المورث واسلام الوارث، الارث للشخص يتحقق إذا اجتمعا جزأن، مات مورثه وكان مسلماً.

فالمورث بالوجدان ميت، لكن لا ندري الوارث ارتد أو باق على اسلامه؟ استصحاب اسلامه على حين موت مورثه منقح لموضوع أثره. هذا كله في القسم الأول وهو ما تركب من جزئين ليس له ربط تكويناً.

القسم الثاني: ما تركب من جزئين ما بينهما ربط تكوينا، كالعرض ومحله. الفقيه العادل، الماء الكر. الكرية عرض لنفس الماء. الماء الكر معتصم، هنا الموضوع مركب من ماء وكرية، أما مركب من جوهر وعرضه، هل الموضوع هنا الوجود المحمولي أو الوجود النعتي؟ أي هل موضوع العصمة والطهارة اتصاف الماء بالكرية؟ يسمى وجود نعتي، مفاد كان الناقصة. أم ان موضوع العصمة ماء وكرية؟ فيكون الموضوع وجود محمول يعني مفاد كان التامة.

إذا كان الموضوع مفاد كان التامة، هذا ماء ولا ندري انه كر أم لا؟ نستصحب الكرية. بينما إذا قلتم هذا ماء ونستصحب الكرية، ثبت الموضوع المركب من ماء وكرية فصار طاهرا معتصما، إذا قلتم لا، الموضوع مقيد اخذ فيه الوجود النعتي اخذ فيه مفاد كان الناقصة. يقولون هذ البئر قبل يوم كان فيه ماء ، وهذا البئر قبل يوم كان فيه كر، الآن الماء موجود فيه أما الكرية موجودة فيه أم لا؟

استصحاب وجود الكر على نحو مفاد كان التامة لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكرية. فلا يتنقح موضوع العصمة، اذن إذا قلنا بأن الموضوع مركب من عرض ومحله بالاستصحاب يتنقح الموضوع، اما إذا قلنا بأن الموضوع مفاد كان الناقصة والوجود النعتي فاستصحاب الكرية الى الآن لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكرية.

ذهبا النائيني والسيد الخوئي أن موضوع الحكم النعت. استصحاب الكرية لا يفيدنا. بينما ذهب تلامذته الى ان الموضوع هنا أيضاً مركب من وجودين محموليين، وبالتالي فاستصحاب الكرية يترتب عليه العصمة والطهارة.

### 118

ذكرنا فيما سبق: أنّ سيدنا (قده) أفاد بأن الموضوع المركّب من جزأين تارة لا يؤخذ فيه قيد الاتصاف، كما إذا كان مركّباً من جوهرين أو جوهر وعرض في محل آخر أو عرضين لمحل واحد أو عرضين لمحلين.

وتارة يؤخذ فيه الاتصاف كما إذا كان مركبا من جوهر وعرضه.

ففي الاول: وهو ما إذا كان الموضوع مركبا من دون اخذ قيد الاتصاف الممثل له بما مثل له من اسلام الوارث وموت المورث، فإن موضوع الارث ان يكون الوارث مسلماً في فرض موت المورث، إذ لو ارتد قبل موت المورث أو كان كافراً فإنه لا يرث المسلم. فإذن الموضوع مركب من جزأين: موت المورث واسلام الوارث، فهنا إذا احرزنا سابقا ان الوارث كان مسلماً، وشككنا في بقائه على إسلامه الى حين موت المورث نستصحب بقاء اسلامه الى حين موت المورث، وبضم الاستصحاب أي استصحاب اسلام الوارث الى موت المورث يتنقح موضوع الارث.

فان قلت: استصحاب اسلام الوارث على موت المورث لا يثبت الاتصاف، أي لا يثبت اتصاف موت المورث لكونه عن وارث مسلم.

قال: بأن الاتصاف لا دخل له بالموضوع، فإن كان لا يثبته، فإن موضوع الحكم نفس الجزأين ان نفس موت المورث واسلام الوراث، وليس الموضوع اتصاف احدهما بالآخر، فإن قيد الاتصاف لا دخل له بالموضوع.

ولكن ذكرنا فيما سبق اشكالا عاما على هذا التصور الذي يذكره سيدنا الخوئي (قده) في الموضوعات المركبة، وذكره أيضاً شيخنا الاستاذ (قده) فإنه قطعا لا يريد سيدنا (قده) انه لا ربط بين الجزأين، أي ليس مراده ان موضوع الارث موت المورث ولو لم يجتمع مع اسلام الوارث، بل لا محالة مراده ان يجتمع في زمان واحد، لا ان موضوع الارث موت المورث في نفسه، واسلام الوارث في نفسه، بل لا محالة موضوع الارث اجتماعهما في زمان، فاذا كان موضوع الإرث اجتماعهما في زمان فكيف يقال ان موضوع الارث ذات الجزأين من دون قيد آخر، فإنه اما ان يقال : ان موضوع الارث ذات الجزأين بلا دخالة لأي قيد وهذا منافٍ للضرورة، لأنه لابد من اجتماعهما، وإما أن يقال بأنه اخذ في موضوع الارث اجتماعهما في زمان، فاذا اخذ في موضوع الارث الاجتماع فاستصحاب بقاء اسلام المورث الى حين موت الوارث لا يثبت الاجتماع بناء على الأصل المثبت.

السيد الخوئي قال: ان الاثر انما يترتب على ذوات الاجزاء، (ص251) عند اجتماعها، أي وجود كل جزء في زمان يوجد فيه الجزء الاخر.

اذن اما ان الاجتماع في زمان لا دخل له، فهذا خلف الادلة، اما ان الاجتماع في زمان له دخل فاستصحاب بقاء اسلام الوارث الى حين موت المورث لا يثبت الاجتماع الا بالملازمة العقلية، لازم بقاءه الى هذا الآن اجتماعهما عقلاً، فإذن صار استصحاب بقاء اسلام الوارث على حين موت المورث أصلا مثبتاً خصوصاً على رأي السيد الخوئي. إذن بالنتيجة كيف يثبت باستصحاب اسلام المورث الى حين موت الوارث موضوع الاثر والحال بأن الاجتماع في زمان هذا لازم عقلي لإسلام الوارث حين موت المورث.

ولكن شيخنا الاستاذ افاد بأن هذا التقيد مأخوذ لكن على نحو المعنى الحرفي لا على نحو المعنى الأسمي. أي ان هذا الذي عبر عنه السيد الخوئي (قده) على نحو ضيق الخناق ان يكون كل منهما في زمان يكون فيه الآخر، ان يكون اسلام الوارث في زمان فيه موت المورث، هذا مراد به ان التقيد لوحظ على نحو المعنى الحرفي فلو كان التقيد ملحوظا على نحو المعنى الاسمي يعني عنوان الاجتماع، عنوان الاجتماع لا يثبت بالاستصحاب، اما إذا لوحظ على نحو المعنى الحرفي، والمعنى الحرفي آلي لطرفيه أي ان المعنى الحرفي دائما لا يلحظ على نحو النفسية والموضوعية وانما يلحظ على نحو المشيرية لطرفيه، فاذا كان التقيد ملحوظا على نحو المشيرية لطرفيه فليس التقيد شيئاً وراء وجود هذين القيدين، لا انه معنى زائد عن وجود القيدين، إذ لو كان معنى زائدا على وجود القيدين لكان معنى اسمي. الكلام انه عندما يقول الشارع: إذا مات المورث في زمان اسلام الوارث أو إذا كان الوارث مسلما في زمان موت المورث هذه (في) لوحظت على المعنى الحرفي أي مجرد مشير الى وجود نفس الجزاين فالأثر المترتب على (في) في الواقع مترتب على ذات الجزأين، لأن المفروض ان التقيد لوحظ على نحو المعنى الحرفي لا على المعنى الاسمي. لذلك لما كان التقيد مجرد مشير الى ذات الجزأين ثبت باستصحاب اسلام الوارث على حين موت المورث.

ذكرنا هذا الكلام عن شيخنا الاستاذ سابقا وقلنا : بأنه اذن لا حل، إلا ان يقال بأن الاصل المثبت لا ينال الواسطة الخفية، ما لم نقل بأن عدم حجية الاصل المثبت لا تطرد ولا تسري الى مورد يكون الواسطة خفية، لا يتم هذا الجواب بالنتيجة: انتم تقولون ان التقيد لوحظ على نحو المعنى الحرفي والمعنى الحرفي هل هو مشير الى ذات الجزأين مع غمض النظر عن اجتماعهما في زمان فيعود الاشكال. أو مشير الى الجزأين الموجودين في زمان، فهو معنى زائد على ذات الجزأين لا محالة.

اذن بالنتيجة لابد ان يقال: لما كان هذا الاجتماع في زمان مندّكاً في الجزأين حيث ان العرف لا يفكك بينهما بحيث تقول له ذات الجزأين شيء واجتماعهما في زمان شيء آخر. بما ان الاجتماع في زمان مندك فيهما غير منفك عنهما بالنظر العرفي لذلك العرف يرى ان اثر الاجتماع اثر لهما بحيث لو لم يرتب على استصحاب بقاء اسلام الوارث الى حين موت المورث لعد بنظر العرف نقضا لليقين بالشك، لابد ان ندخله في هذه الخانة، خانة ان المقام وان كان الاثر فيه للواسطة بالواسطة لكن لما كانت الواسطة خفية فالعرف يقول نعم الاثر هو اثر لنفس الجزأين. والا فالامر مشكل.

هذا كله إذا كان الموضوع مركباً.

اما القسم الثاني: وهو ما إذا كان الموضوع مركبا من الجوهر وعرضه، كما في الماء الكر، فإن العصمة والطهارة موضوعها الماء والكر. فهل الموضوع كرية الماء يعني على مفاد كان الناقصة يعني الاتصاف، اتصاف الماء بكونه كراً؟ أم أنّ الموضوع ماء وكر، أو ماء وكرية. على نحو مفاد كان التامة؟

فذهب سيدنا الخوئي تبعا لشيخه المحقق النائيني في هذا المورد بأنه متى ما ورد في لسان الدليل جوهر وعرضه كان ظاهراً في مفاد كان الناقصة، كان ظاهراً في اخذ حيثية النعتية والاتصاف، فموضوع الاعتصام الماء المتصف بكونه كرا، يعني كرية الماء لا الماء والكرية، لأجل ذلك: تارة نحرز ان هذا الماء كان كر، فهنا يجري الاستصحاب بسهولة، هذا الماء كان كرا فهو الآن كر، نستصحب نفس النعت والوصف.

اما إذا افترضنا ان لدينا بئر وهذا البر كان فيه ماء وهذا البئر كان فيه كرية يوما من الايام، الآن لا ندري ان الكرية التي كانت في هذا البئر ما زالت موجودة أم لا؟ نستصحب بقاء الكرية، استصحاب بقاء الكرية في هذا البئر لا يثبت ان هذا الماء نراه الآن متصف بالكرية. الا بنحو الاصل المثبت.

فإذن بالنتيجة: لا يثبت باستصحاب الكرية على نحو مفاد كان التامة مفاد كان الناقصة وهو اتصاف الماء بكونه كرّاً. وهذه ثمرة الفرق بين التركيب والتقييد والاتصاف، فما هو المستظهر من الادلة؟ قال: المستظهر من الأدلة: (إذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيءً) أنّ الموضوع هو الاتصاف، أي اتصاف الماء بالكرية. ووجه الاستظهار:

هنا طريقان: طريق للمحقق النائيني، وطريق للسيد الخوئي:

الطريق الأول \_الذي للمحقق النائيني\_:وله عدة مقدمات: المقدمة الأولى: أنّ الملحوظ اما الإطلاق أو التقييد وأما الإهمال فهو مستحيل في مقام الجعل، فلا محالة المولى أما لاحظ الاطلاق لا بشرط أو لاحظ التقييد.

المقدمة الثانية: إن الإنقسام للاطلاق والتقييد تارة في الجوهر وتارة في العرض، تارة ننظر الى الماء فنقول: هذا الماء اما بشرط من حيث الكرية، أو بشرط الكرية، فلاحظنا الانقسام في الجوهر. وتارة نلاحظ الانقسام في العرض، نقول: الكرية أمّا أن تلاحظ ما هي هي على نحو الوجود المحمولي مع غمض النظر عن وجود موضوع لها ، هذا اطلاق. وأما ان تلاحظ بما هي منتسبة للماء فهذا تقييد، فالانقسام للاطلاق والتقييد تارة يلحظ في الجوهر وتارة يلحظ في العرض.

المقدمة الثالثة: ان لاحظت الانقسام في الجوهر لغى الانقسام في العرض، بينما إذا لاحظته في العرض لم يلغو في الجوهر، لأن الجوهر متقدم رتبة على اعراضه، فاذا كان الجوهر متقدم رتبةً على عرضه فمتى لاحظت الانقسام في الجوهر يلغو ملاحظة الانقسام في العرض. بيان ذلك: إذا لاحظت الماء وقلت: الماء \_موضوع حكمي للعصمة والطهارة\_ الماء المتقيد بالكرية، بمجرد ان تلاحظ الجوهر مقيدا، فإذا تأتي الى العرض فيما بعد لا يمكن أن تلاحظ فيه التقييد، تقول: مرادي الكرية المتقيدة بالماء، إذ بعد تقييد الماء بالكرية يلغو تقيد الكرية بالماء، أي إذ بعد تقييد هذا التقييد اللحاظي يحصل ضيق قهري وهو ان الكرية لا محالة هي الكرية المنتسبة الى الماء. إذن بعد لحاظ التقييد في الجوهر يلغو التقييد في العرض. وإذا لاحظت الاطلاق في الجوهر قلت موضوع العصمة هو طبيعي الماء لا بشرط الكرية، وعندما جئت الى الكرية قلت موضوع عصمتي الكرية المنتسبة الى الماء، يلزم التناقض والتهافت إذ لا يلزم ان يكون موضوع حكمك الماء لا بشرط، مع كون موضوع حكمك الكرية المنتسبة الى الماء. اذن متى ما حصل الانقسام في الجوهر لا محل له في العرض لأسبقية الجوهر على العرض رتبة، وكذلك ان نظرت الى العرض اولاً، ما نظرت الى الجوهر، مباشرة ذهبت الى العرض، قلت: الكرية بما هي هي موضوع الاعتصام، أو الكرية بما هي منتسبة للماء موضوع للاعتصام، يقال لك والماء، ماذا تصنع فيه؟ لأن ملاحظة الانقسام في العرض لا يوجب ملاحظته في الجوهر، لأن العرض ليس سابقة رتبة على الجوهر، فملاحظة الاطلاق في العرض لا يلغي السؤال عن حال الجوهر، أو ملاحظة التقييد في العرض لا يلغي السؤال عن الجوهر، فيقال: بعد ان قيدت العرض هل الجوهر مقيد أم مطلق، ان كان مقيد فالتقييد في العرض، ان كان مطلق يلزم التناقض. إذن لا محالة لا يصح ملاحظة التقسيم في العرض بل لابد من ملاحظته في الجوهر.

المقدمة الرابعة: بعد ان عرفنا كلام النائيني ولاحظنا الجوهر وقيدناها بالكرية، وقلنا موضوع العصمة الماء المتصف بالكرية، يقول بمجرد ان تلاحظوا الجوهر مقيدا عرضه حصل الوجود النعتي، صار المدار على النعتية، إذ لا معنى لتقييد الجوهر بعرضه الا النعتية ودخل الاتصاف. هذا ما ذكره الميرزا النائيني.

أورد سيدنا الخوئي(قده) على شيخه النائيني (قده) بإيرادين:

الإيراد الاول: نحن نسلم معكم ان الجوهر سابق رتبة على العرض، لكن مجرد السبق الرتبي لا يعني اننا لابد ان نلاحظ التقسيم في الجوهر قبل العرض، وأننا لو لاحظنا التقسيم في العرض قبل الجوهر لا يلغي السؤال في الجوهر، لا ملازمة بينهما، صحيح الجوهر سابق رتبة على العرض أمّا هذا لا يعني ان ملاحظة التقسيم في الجوهر يلغي التقسيم في العرض أو بالعكس. بيان ذلك بتقريب منا:

هنا مقدمتان:

المقدمة الاولى: ان العرض هو الكرية اما ان يلاحظ في نفسه وهو وجود محمولي يمكن ان يكون مع الجوهر يمكن ان يكون مع غيره، لأن الكرية قد تكون في الماء قد تكون في العصير قد تكون في الزيت. فالكرية اما ان تلاحظ في نفسها مع غمض النظر عن الانتساب للماء، هذا يسمى وجوب محمولي، مفاد كان التامة. واما ان تلاحظ الكرية منتسبة الى الماء، وهذا اللحاظ الثاني يقول لا شيء خارج عن العرض، لما قرأنا في الحكمة ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فهذا وجود واحد له لحاظان، الكرية وجود واحد غاية ما في الامر هذا الوجود الواحد تلحظه في نفسه يسمى مفاد كان التامة، تلحظه منتسبا الى جوهره تسميه مفاد كان الناقصة. وإلا فهو وجود واحد، وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، فهناك وجود واحد حقيقة والفرق في اللحاظ والاعتبار.

المقدمة الثانية: هل بين الجوهر والعرض اختلاف في الوجود، يعني عندنا وجودين منفكين واحد يسمى جوهر وواحد يسمى عرض، أو إذا ان الماء كرا فهو وجود واحد؟

تارة نقول بأن الجوهر والعرض كما هو ملك آقا علي مدرس: ان العرض ليس وجودا زائدا على وجود الجوهر وانما هو من الوانه وشؤونه، لا يوجد عندنا وجودان، وجود للماء ووجود للكرية، الماء الكر وجود واحد فهذه الكرية لون من ألوان وجوده، بناء على هذا اتضح المطلب، قلتم بأن العرض لوحظ منتسب لا محالة هو عين وجود الجوهر فالتقسيم في العرض بأن العرض تارة نلحظه مطلقا وتارة نلحظه مقيّداً ، وهذا لا يلغي السؤال في الجوهر، هذا الكلام غير صحيح، لأن وجود العرض للجوهر هو عين وجود الجوهر، لا وجود آخر، فبما أنهما وجود واحد وليس الفرق الا باللحاظ والاعتبار إذن متى ما لاحظ المولى الكرية منتسبة للماء فقد لاحظ الماء مقيّداً بالكرية. فيلغو التقيد في الجوهر بعد التقييد في العرض.

واما إذا اخترتم المسلك المشهور للفلاسفة، وهو أن هناك وجودان: وجود للجوهر وهو وجوده في نفسه مع غمض النظر عن امارات تشخصه، يقول الفلاسفة لا تقول عن مشخصاته، لأن وجود العرض غير وجود الجوهر، وكل وجود لا يكون تشخصا الا لماهيته ولا يكون مشخصا لماهية اخرى، إذن الاعراض امارات التشخص لا انها مشخصات، فعندنا تشخصان: تشخص ما بإزاء ماهية الجوهر، تشخص بإزاء ماهية العرض، وبالتالي إذا قلنا بهذا المسلك المعروف عندهم، صحيح هناك وجودان: لما ذكرنا في بحث اجتماع الامر والنهي ان التركيب بين الجوهر وعرضه تركيب انضمامي، ومعنى ان التركيب انضمامي: يعني وان كانا وجودين لكن لا ينفكان حساً، ولا بحسب الاشارة، وجودان حقيقة لا ينفكان حساً، لأن بينهما تركيبا انضمامياً، فمقتضى هذا التركيب الانضمامي أن لحاظ العرض منتسبا للجوهر يعني لحاظ الجوهر مقيدا بالعرض.

فالنتيجة التي وصل اليها السيد الخوئي: وهو ان لاحظت التقسيم في الجوهر يلغو في العرض، اما إذا لاحظته في العرض فلا يلغوا في الجوهر بل نقول: متى ما لاحظته في الجوهر لغى في العرض، متى ما لاحظته في العرض لغى في الجوهر، لأن وجودهما اما واحد أو بينهما تركيب انضمام، وبالتالي فمتى ما لاحظت العرض منتسبا للجوهر فقد لاحظت الجوهر مقيداً بالعرض. فإذن هذا الوجه الذي افاده لا يفيدنا.

### 119

وقع الكلام في أنّ موضوع الحكم الشرعي إذا كان مركباً من الجوهر وعرضه كالماء الكر أو الإمام العادل وما أشبه ذلك. فهل الأصل فيه أن يكون الموضوع هو الوجود النعتي بحيث تتوقف الوجود المحمولي على القرينة أم أنّ الأصل فيه هو الوجود المحمولي بحيث تتوقف استفادة الوجود النعتي على القرينة؟ أم لا اصل في البين؟

وقد ذهب المحقق النائيني وسيدنا الخوئي(قدس سرهما): إلى أن الأصل في الموضوع المركب من جوهر وعرضه أن يكون المأخوذ فيه الوجود النعتي واستفادة الوجود المحمولي يحتاج إلى القرينة الخاصة وإن اختلف المحقق والسيد في وجه ذلك، فقد افاد المحقق (قده):

أنّ الوجه في ذلك أنّ تقيد الجوهر بشيء سابق رتبة على تقيد عرضه فمتى ما تقيد الجوهر بعرضه لم يصح ان يلاحظ تقيد العرض بالجوهر، وبما ان تقيد العرض بجوهره ظاهر في النعتية اذن فهو كافي في إثبات ان الأصل هو الوجود النعتي.

وسيدنا الخوئي (قده): افاد في رد هذا الوجه: أن العرض وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه إذ لا يعقل وجود عرض بلا موضوع، وبالتالي فوجود العرض لموضوعه وهو الجوهر عين واجدية موضوعه له، وليسا شيئين. فوجود العلم لزيد عين واجدية زيد للعلم، فبما ان وجود العرض لموضوعه هو نفس واجدية موضوعه له والفرق انما هو في اللحاظ أي تارة نلاحظ التقيد من جهة العرض وأخرى ان نلاحظه من جهة الجوهر وإلا فهو واحد. فاذا كان واحداً فلا معنى لأن يقال: إذا صار التقيد في جانب الجوهر الغى التقيد في العرض وليس العكس، إذ ليس هناك تقيدان حتى يكون تقيد الجوهر بالعرض ملغياً لتقيد العرض بالجوهر وليس العكس، بل ليس هناك الا تقيد واحد، فإن نفس وجود لعرض لموضوعه هو عين واجدية الموضوع لعرضه، وبالتالي لا يوجد في البين ان تقيدا سابق رتبة لتقيد آخر كي يكون ملغيا له.

ثم ذكر سيدنا (قده) الوجه الذي هو يتبناه في استفادة الأصل المذكور: وهو ان الأصل في الموضوع المركب من جوهر وعرضه الأصل فيه النعتية. فافاد في (ج12، ص257) قال: وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، هذا مسلم. فإن هناك فرقا بين وجود الجوهر. وجود الجوهر لا يحتاج إلى موضوع، وجود العرض يحتاج إلى موضوع.

فوجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه، بناء على ذلك متى ما وجد العرض وجدت نسبة بين العرض والمعروض، إذ ما دام وجود العرض في نفسه ليس كوجود الجوهر بل وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه، اذن متى ما وجد العرض وجدت نسبة بينه وبين موضوعه، وليست تلك النسبة إلا النعتية. فقل من الاول: إنّ وجود العرض يختلف عن وجود الجوهر، فوجود الجوهر لا يعني وجود نسبة، لأن وجود الجوهر لا يحتاج إلى موضوع، بينما وجود العرض يعني وجود نسبة لأن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوع فوجود العرض مساوق لوجود نسبة، وحيث إن النسبة تلك ليست الا النعتية فلا محالة كل مركب من جوهر وعرضه فالأصل فيه النعتية، وأما استفادة ان المدار على كل من الجزأين في حد ذاته هذه تحتاج إلى قرينة خاصة.

ثم ذكر ثلاثة مطالب رتبتها على الذي أفاده:

المطلب الاول: قال: فاذا كان الموضوع مركبا من عرض ومحله كما لو قال: (صل خلف الإمامي العادل) فلا يخلوا اما ان يؤخذ العرض بما هو نفسه أي على نحو الوجود المحمولي، أي العدالة بما هي هي، من غير التقيد بموضوع خاص، واما ان يؤخذ العرض (العدالة) منتسبا إلى محله وهو الإمامي. لا سبيل إلى الأول بمعنى ان تؤخذ العدالة في نفسه. إذ لازمه ترتيب الأثر على مطلق وجوده، أي متى ما وجدت العدالة يصلى خلفه ولو لم يكن إمامياً، وهذا خارج عن محل الكلام إذ هو خلف التركب من العرض ومحله، فلا مناص من اخذه على النحو الثاني، أي العدالة المنتسبة إلى الإمامي كي لا يترتب الحكم الا على خصوص وجوده في ذلك الموضوع الخاص. وهذا عبارة عن الوجود النعتي.

المطلب الثاني: إذا كان الوجود النعتي معلوما سابقا وشككنا في بقائه جرى فيه الاستصحاب، كما إذا كان هذا الامامي عادلا سباقا، وشككنا في بقاء عدالته نستصحب البقاء. هذا من الاستصحاب الجاري في نفس النعت، هذا لا اشكال فيه.

اما إذا لم يكن الوجود النعتي معلوم الحالة السابقة فاستصحاب الوجود المحمولي لا يثبت الوجود النعتي، وقد مثلنا له سابقا بالكر. فقلنا ان هذا الحوض كان فيه ماء سابقا وكان فيه كر الآن لا ندري فاستصحاب وجود الكر في هذا الحوض لا يثبت اتصاف الماء بالكرية. وان كان مثل سيد المنتقى (قده) يناقش حتى في استصحاب الوجود النعتي.

يقول: في الامور التدريجية كالكرية وأمثالها العرف لا يرى وحدة المتيقن والمشكوك، بمعنى لا يصح العرف ان يقول هذا الماء كان كرا فهو كر، الماء الذي كان كرا بدرجة كان متراً، الآن الماء الذي تشك في كريته نصف متر. فـ(هذا) بين القضية المتيقنة والقضية المشكوكة غير محرزة. ففي هذه الأمور التدريجية الوجود التي لها درجات لا يرى العرف اتحاد المتيقن والمشكوك بان يقول: هذا الماء، الماء حصص ودرجات، كيف تقول هذا الماء كان كرا فهو الآن كر؟!.

فهو لا يناقش فقط في استصحاب الوجود المحمولي لإثبات الوجود النعتي بل حتى في استصحاب الوجود النعتي لو تيقنا به سابقاً. فإنه لا يصح الاشارة بان نقول هذا الماء كان كرا فهو الآن كرٌّ.

المطلب الثالث: قال ومن هنا كان استصحاب العدم المحمولي غير مجدي في إثبات العدم النعتي، يعني كما ان استصحاب الوجود المحمولي لا يجدي في إثبات الوجود النعتي كذلك استصحاب العدم المحمولي لا يجدي في إثبات العدم النعتي، يمثل له في(ص258): لو كان هناك أثر مترتب على الكافر، (الكافر نجس، أو الكافر لا يجوز لك الزواج منه) عنوان الكافر، وشك في اسلام زيد وكفره، لا ندري ان زيد من حين ولادته مسلم أم كافر؟ لعل ابواه كافرين، فاستصحاب عدم اسلام زيد قبل ولادته نقول: زيد قبل ان يولد لم يكن مسلما فهو الآن ليس بمسلم، أو زيد قبل بلوغه \_اذا لا ندري حالة ابويه\_ لم يكن مسلما فهو الآن ليس بمسلم، يقول: استصحاب عدم الاسلام على نحو العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي، يعني لا يثبت اتصاف زيد بعدم الإسلام، استصحاب عدم الاتصاف لا يثبت الاتصاف بالعدم، فاستصحاب عدم اتصاف زيد بالاسلام لا يثبت اتصاف زيد بعدم الاسلام. هذا كلامه (قده).

إذن تبين من ذلك: ان المحققين النائيني وتلميذه: متفقان على ان الموضوع المركب من جوهر وعرضه الأصل فيه النعتية. انما اختلفا في الوجه:

فالوجه الذي افاده سيدنا(قده): أنه ما دام وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه فوجود العرض يحدث نسبه، وتلك النسبة ليست الا النعتية.

ولكن يلاحظ على هذا الوجه:

بأنه ما هو المقصود بالنعتية، هل المقصود بها الوجود الرابطي أو الوجود الرابط أو التقييد؟

فإن قلنا : بان المقصود بالنعتية الوجود الرابطي، الذي ورد في عبارات المحقق النائيني عبّر بالوجود الرابطي. حيث إن وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه:

إن الوجود رابط ورابطي ثمة نفسي فهاك واضطبي

فهناك وجود نفسي وهو وجود الجوهر لا في موضوع. وهناك وجود غيري رابطي، وهو وجود العرض حيث إن وجود العرض في نفسه عين وجوده في موضوعه.

هل هذا الوجود الرابطي الغيري هو المقصود بالنعتية لدى السيد الخوئي وشيخه المحقق النائيني أم لا؟

نقول: إذا كان المقصود بالنعتية هو هذا نقول: هذا ليس وجوداً نعتياً، هذا وجود محمولي.

عندما يقول الفلاسفة: وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوع. يعني يريد ان يقولوا: فرق بين الجوهر والعرض، يعني وجود الجوهر لا يحتاج إلى موضوع ووجود العرض يحتاج إلى موضوع. هذا معنى وجوده لنفسه عين وجوده لموضوعه. لا ان المقصود بذلك ان وجود العرض يحدث نعتية. فكيف يقال بان الوجود الرابطي وهو وجود العرض محقق للنعتية، ليس وجود العرض الا وجود في نفسه. إنما يقال هذا الوجود الذي هو في نفسه يحتاج إلى موضوع، فإذن لو فسر الوجود النعتي بالوجود الرابطي فإن هذا الوجود الرابطي ليس محقق للنعتية.

أمّا إذا كان المقصود بالنعتي الوجود الرابط: هذا مبني على المسلك المعروف عند الفلاسفة، وهو: ان هناك وجودين: وجود نفسي للجوهر ووجود غيري للعرض ووجود رابط بينهما.

فصار عندنا ثلاثة وجودات: وجود نفسي ووجود غيري، يقولون: الوجود الغيري ما دام هو وجود في نفسه ، يعني وجود الجوهر وجود لماهية، ماهية زيد، وجود العرض ايضاً وجود لماهية أخرى وهي ماهية القيام. فما دام كل منهما وجودا لماهية فكيف يتحدان؟ نحتاج إلى وجود ثالث يسمى بالوجود الرابط، الوجود النفسي لا نفسية له، لأنه لو قلنا له نفسه للزم التسلسل، فنقول: الوجود الرابط ما كان وجوده في طرفيه، لا ما كان وجوده في نفسه والا احتاج إلى رابط، لذلك عندنا وجوده في نفسه لا في موضوع، وعندنا وجود في نفسه في موضوع، ونحتاج إلى وجود يربطهما وذلك الوجود الثالث هو المسمى بـ(الوجود الرابط) الذي لا نفسه له بل هو عين الربط، ولذلك قالوا: وجود المخلوق بالنسبة إلى الخالق ليس وجوداً نفسياً بل هو عين الربط بالنسبة اليه تبارك وتعالى، لا انه شيء له الربط.

إذن بالنتيجة: بما ان هناك وجودا رابطا بين الوجود الجوهر والوجود العرضي ذلك الوجود الرابط المحقق لنسبة النعتية.

فلعل مقصود سيدنا الخوئي هو هذا، أي انه يقصد بالنعتية الوجود الرابطي لا الوجود الرابط، أي الوجود الذي يربط الجوهر بالعرض.

إذا كان هذا مقصوده فهذا يلاحظ عليه:

أولاً: بأنه انكر الوجود الرابط في بحث المعنى العرفي في مناقشته للمحقق الاصفهاني (قده) حيث ان المحقق الاصفهاني بنى على مسلك الفلاسفة من ان الوجودات ثلاثة. وهناك السيد الخوئي ناقشه وقال ليس هناك وجود في الخارج يسمى وجود رابط، ليس الا وجود الجوهر ووجود العرض. والوجود الرابط ليس هو الا نسبة المحمول للموضوع، والنسبة امر ذهني تحليلي وليس امرا خارجياً.

ثانياً: لو قلنا بان النعتية تدور مدار الوجود الرابط، فالوجود الرابط إنما يتصور في الأمور الخارجية، بينما نحن نتحدث عمّا هو أعم، إذ قد يكون العرض من الاعراض الخارجية، وقد يكون عرض الجوهر من الامور الاعتبارية كقولنا هذا الماء طاهر، فالطهارة ليست عرضا خارجياً وإنما هي امر اعتباري، أو قولنا هذا الرجل زوج. والزوجية ليست عرضا خارجياً فالوجود الرابط على فرض التسليم به فإنما هو رابط بين الوجود الخارجي للعرض الوجود الخارجي للجوهر وليس رابطا بين العرض الاعتباري وبين معروضه ومحله، فهذا القانون الذي أفاده ليس قانونا مطرداً وضابطة مطردة في جميع العوارض.

ثالثاً: سلّمنا أن الوجود الرابط حقيقي وان الوجود الرابط مطرد، وان الوجود الرابط محقق للنعتية، ولكن فرق بين ما هو نعت خارجاً وتكوينا وما هو نعت لحاظا وفي عالم الجعل، صحيح ان الوجود الرابط محقق للنعتية واقعاً وتكويناً أما القضية الواردة عن المولى المنشأة في عالم الجعل هل لوحظت فيها النعتية أم لا تلاحظ؟

لا ملازمة بين ما هو نعت تكويناً وما هو نعت لحاظاً وإنشاءً وجعلاً، حتى نقول الأصل في كل مركب من جوهر وعرضه أن يكون نعتياً.

اذن بالنتيجة: الصحيح ان المراد بالنعتية هو التقييد، تقييد الجوهر بالعرض، سواء كان عرضه عرض غيره عرض محل آخر، تقييد الجوهر بالعرض أو تقييد الجوهر بجوهر مثله هو المحقق للنعتية، فالنعتية هو التقييد بين طرفين جوهرين عرضين لمحلين، لمحل واحد، أو جوهر وعرض. والوجه في ذلك: ودخولنا في البحث هو لنكتة : هل ان استصحاب بقاء الجزء يثبت الموضوع المركب من جزئين أم لا يثبت؟ وحل هذه النكتة الصغيرة بكلمة واحدة:

انه عن كان موضوع الاثر ذات الجزأين فإن استصحاب بقاء الجزء يثبت الموضوع. وإن كان موضوع الاثر امرا زائدا على ذات الجزأين وهو التقييد فاستصحاب وجود الجزء لا يثبت الموضوع، لأنه لا يثبت التقييد. فاذا كان محور المسألة في أن استصحاب الجزء هل يثبت الموضوع لأن الموضوع ذات الجزأين أو لا يثبت لأن الموضوع اخذ فيه التقييد؟ إذن إذا عبّر بالنعتية فالمراد بها : التقييد، لأن هذا هو موطن الاثر. واما الذهاب إلى ان المحقق للنعتية الوجود الرابطي أو الوجود الرابط أو غير ذلك، فهو أخص من محل البحث.

لذلك الصحيح انه لابد من ملاحظة لسان الدليل، فإن كان ظاهرا في التركيب قلنا بان استصحاب الجزء لا يثبته، وإن لم يكن ظاهراً فالتركيب هو مقتضى الأصل لأن التقييد مؤونة زائدة تحتاج إلى اللحاظ لذلك فاستصحاب الجزء يثبت الموضوع.

أمّا دعوى أن الأصل النعتية، لأن النعتية موجودة تكوينا فهذا مما لا ملازمة فيه عرفاً. هذا تمام الكلام في هذه الجهة.

الجهة الثانية: ذكر سيدنا الخوئي (قده) في الجهة الثانية (ص259): أنّ العنوان المأخوذ في لسان الدليل موضوعا أو متعلقا لم يلحظ بما هو عنوان، وعلى نحو الموضوعية، وإنما لوحظ على نحو المعرفية للوجود الخارجي، سواء ورد هذا العنوان في جملة انشائية كما إذا قال المستطيع يجب عليه الحج، فإن عنوان المستطيع ليس بما هو عنوان أخذ في لسان الدليل بل بما هو مشير للاستطاعة الخارجية.

أو كانت الجملة خبرية كما لو قال: لا ضرر ولا ضرار في الاسلام. فإن عنوان الضرر لم يؤخذ بما هو عنوان بل بما هو مشير للوجود الخارجي.

وبناء على ذلك: فإما أن يلحظ هذا العنوان مشيراً للطبيعة السارية في كل فرد، وهذا ما يعبر عنه بالإطلاق، مثل: (صل على من مات من اهل القبلة وحسابه على الله). فهنا من مات من اهل القبلة، عنوان مشير إلى الطبيعة السارية، لذلك هذه يسمى مطلق.

وتارة يكون العنوان مشير إلى الحصة وليس إلى الطبيعة السارية، مثل: (صل خلف من تثق بدينه) فهو مشير إلى حصة من المسلمين وهو من يوثق بدينه، ولا يوجد ثالث، بمعنى لا مطلق ولا مقيد، فإن الثالث هو الإهمال، والإهمال محال في مقام الجعل.

### 120

ما زال الكلام في الجهات الدخيلة في جريان استصحاب العدم الأزلي، كما إذا شككنا في الثوب (ثوب المصلي) هل هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ فهل يجري استصحاب عدم كونه مما لا يؤكل. بأن يقال: عندما لم يكن هذا الثوب مما لا يؤكل فهو الآن كذلك. ووصل الكلام إلى:

الجهة الثالثة \_من الجهات الدخيلة لهذا البحث\_:

### التخصيص بالمتصل والمنفصل

ومحصّل هذه الجهة: ان التخصيص تارة يكون بالمتصل. وأخرى يكون بالمنفصل. فإن كان التخصيص بالمتصل: كما إذا قال اكرم كل عالم الا الفاسق. فلا إشكال بأن التخصيص بالمتصل مصادم للظهور، بمعنى انه يمنع من الأصل ظهور العام في العموم ويوجب ظهوره على طبق الخاص.

وإنما الكلام في التخصيص في المنفصل: كما إذا قال في دليل: كل امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين، وقال في دليل آخر: القرشية ترى الحمرة إلى الستين. فهنا الدليل المنفصل وهو القرشية تتحيض إلى الستين ليس مصادما للظهور فإن ظهور العام قد حصل والشيء لا ينقلب عما وقع عليه، وانما الخاص مصادم للحجية، بمعنى انه لا يمكن العمل بأصالة العموم بعد ورود المخصص المنفصل، فالعموم وان كان ظاهرا أي مرادا استعماليا ولكنه ليس مرادا جديا بعد مجيء الخاص فلا يمكن العمل بالعام في مورد الخاص. إنّما الكلام هل ان العام يتعنون بعدم الخاص أم لا؟ هذا هو محل البحث عندهم.

فاذا قال: اكرم كل عالم، وقال في دليل آخر: لا تكرم فسّاق العلماء، فهل يتعنون العام بعد مجيء الخاص بعدم الخاص؟! فكأنه قال من الاول اكرم كل عالم ليس بفاسق أم لا يوجب التعنون؟! وإذا قال: كل امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين، وقال في دليل آخر: القرشية تتحيض إلى الستين، فهل يوجب لذلك تعنونا للعام بعدم الخاص؟ فكأنه قال من الأول: كل امرأة ليست بقرشية تتحيض إلى الخمسين؟!

والمعروف بينهم: أنّ العام يتعنون بعدم الخاص، ولذلك قالوا: إذا شك في الخاص على نحو الشبهة المصداقية كأن لا ندري ان هذه المرأة قرشية أم لا؟ ولا ندري انها مندرجة تحت الخاص وهو قوله: القرشية تتحيض إلى الستين، أو مندرجة تحت العام.؟ وهو قوله: المرأة التي ليست بقرشية تتحيض إلى الخمسين، فيمكن إثبات الموضوع باستصحاب العدم الازلي، بأن نقول: هذه المرأة عندما لم تكن لم تكن قرشية، فإذا جرى الاستصحاب فيها دخلت تحت موضوع العام.

فجريان استصحاب العدم الأزلي في الشبهة المصداقية بعد المفروغية عن تعنون العام بعدم الخاص، حتى يتنقح هذا التعنون بالاستصحاب. لذلك وقع الكلام في ان العام يتعنون بعدم الخاص أم لا؟

وقد ذهب ثلاثة من الاعلام إلى عدم تعنون العام بعدم الخاص: المحقق العراقي، والمحقق الاصفهاني، وسيد المنتقى (قدس سرهم) فنحن نتعرض إلى ثلاثة تقريبات لكل واحد منهم تقريب لبيان عدم تعنون العام بعدم الخاص:

فهنا وجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق العراقي (قده) ويمكن الرجوع إلى (نهاية الأفكار، ص519): أفاد هناك مطلبين:

المطلب الاول: هناك فرق بين التخصيص والتقييد، أي تخصيص العام وتقييد المطلق. وهو ان موضوع العام نفس الافراد وليس الطبيعة، فالمولى إذا قال: كلُّ امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين فإن موضوع التحيض إلى الخمسين كل فرد فرد من أفراد المرأة، لا أن موضوع التحيض هو طبيعي المرأة. فالموضوع للأثر هو كل فرد فرد بلحاظ أن العموم استغراقي انحلالي.

فإذا جاء الخاص وقال: القرشية تتحيض إلى الستين. هل ان مجيء الخاص يوجب الانقلاب؟ إذ انه كل امرأة كانت موضوعاً تامّاً للتحيض إلى الخمسين، الآن بعد مجيء المخصص هل انقلب الأمر فأصبح المرأة ليست موضوعاً للتحيض إلى الخمسين بل لابد من ضميمة أخرى؟ أم لا؟ يقول: لا، التخصيص لا يوجب انقلاب الموضوع عمّا هو عليه، لأن المفروض ان موضوع العام هو نفس الأفراد، فكل فرد من المرأة هو موضوع لهذا العام وهو التحيض إلى الخمسين. ومجيء الخاص غاية ما يصنع عدم شمول العام للخاص، لا انقلاب الموضوع حيث ان المرأة تمام الموضوع اصبحت الآن جزء الموضوع، فلابد من جزء آخر. فغاية ما يترتب على الخاص هو عدم شمول العام للخاص لا تعنون العام بعدم الخاص. والسر في ذلك:

أنّ الخروج التشريعي كالخروج التكويني، فكما ان الخروج التكويني لا يوجب الانقلاب ولا التعنون، كذلك الخروج التشريعي، مثلاً: إذا قال المولى: اكرم كل عالم، فمات كل العلماء الهاشميين فإن هذا لا يوجب تغيراً في موضوع العام، يبقى موضوع العام كما هو: اكرم كل عالم. فموت الافراد، يعني الخروج التكويني لا يوجب انقلاباً للموضوع ولا تعنونا للعام بعدمه، فكذلك الخروج التشريعي بمعنى ان المولى اخرج فسّاق العلماء أو اخرج الأموين من العلماء، فإن الخروج التشریعي كالخروج التكويني لا يحدث انقلاباً في الموضوع ولا يوجد تعنون العام بعدم خاص.

إذن غاية ما يفيده التخصيص: أنّ العموم لا يشمل الخاص للمضادة، إذ كيف يشمل الضد ضده؟ هنا يقول اكرم وهناك يقول لا تكرم، لا يعقل ان يشمل حكم العام للخاص بلحاظ المضادة بينهما.

فالخاص يكشف عن ان الحكم وهو وجوب اكرام كل عالم أو تحيض كل امرأة إلى الخمسين يكشف عن أن هذا الحكم قاصر وضيّق من الأول، لأن الحكم تابع لملاك، فإذا كان الملاك قاصرا عن الشمول للخاص فالحكم المستند إلى هذا الملاك لا يشمل الخاص، غاية ما يفيده الخاص هذا. اما الحكم المذكور في العام قاصر عن الشمول في الخاص، أما انقلاب موضوع العام وتعنون العام بعدم الخاص، فهذا مما لا يفيده.

المطلب الثاني: أمّا التقييد فيختلف، لأن المطلق موضوعه الطبيعي وليس الافراد، فإذا قال المولى: اعتق رقبة، فموضوع الحكم بالأمر بالعتق هو طبيعي الرقبة لا الأفراد، فبما ان الموضوع هو الطبيعي بما هو طبيعي فإذا قال للمكلف لا تعتق رقبة كافرة كان ناظرا لموضوع المطلق مضيقا له، باعتبار ان الموضوع هو الطبيعي وحيث ان المولى عقبه بقوله: لا تعتق رقبة كافرة دلَّ ذلك على ان موضوع المطلق ليس طبيعي الرقبة بل الرقبة التي ليس بكافرة. إذن هناك فرق بين التقييد المطلق وبين التخصيص العام، فالتخصيص لا يوجب الانقلاب ولا التعنون بخلاف التقييد المطلق.

ثم قال: والشاهد على ذلك: ان الاصوليون اطبقوا على عدم جواز التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية للمقيِّد. فإذا قال اعتق رقبة وقال لا تعتق كافرة وشككنا ان هذه الرقبة مؤمنة أو كافرة، فاطبقوا على عدم جواز التمسك بقوله: اعتق رقبة، لإثبات عتق هذه الرقبة المشكوكة. أطبقوا على ذلك.

بينما في تخصيص العام اختلفوا: فقال كثير منهم بجواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص.

\_سيد العروة ذكر مثالين، حملها جملة من الأعلام على أنه من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية\_ فإذا قال المولى: كل دم مانع من صحة الصلاة، ثم قال: الدم الأقل من درهم ليس بمانع. وشككنا على نحو الشبهة المصداقية، هل ان هذا الدم الذي في الثوب أو البدن اقل من الدرهم أم لا؟

سيد العروة قال: لا يجوز الصلاة به، بنى على المانعية تمسكا بعموم: كل دم مانع، مع ان الشبهة مصداقية، لا ندري ان هذا الدم أقل فيدخل في المخصص، أو ليس بأقل فيبقى تحت العام، فتمسك بالعام في الشبهة المصداقية. المثال الآخر: إذا احرزنا ان هذا الدم اقل من درهم، ولكن شككنا هل ان هذا دم حيض أم دم جرح؟ لأن دم الحيض ليس معفواً عنه وإن كان اقل من درهم.

فعندنا عام: كل دم أقل من درهم فهو معفو عنه.

وعندنا خاص: دم الحيض وإن كان نقطة ليس معفوا عنه.

نرى صاحب العروة بنى على انه معفو، بنى على عدم المانعية تمسكا بالعام (كل دم أقل من درهم فهو معفو عنه إلا الحيض) بنى على التمسك بالعام عند الشك في الحيضية.

فبما ان جملة من الاعلام تسمكوا بالعام في الشبهة المصداقية للمخصص بينما لم يتمسكوا بالمطلق في الشبهة المصداقية للمقيد، فهذا شاهد على ان العام لا يتعنون بعدم خاص، بينما المطلق يتعنون بعدم المقيد، إذ لو كان العام متعنونا بعدم الخاص لكان الشك في الشبهة المصداقية شكاً في موضوع العام، فكيف يتمسك به؟ بينما هم تمسكوا، هذا شاهد على العام عندهم ليس متعنوناً وأن المشكوك مصداق قطعي للعام، بخلاف المطلق لأنهم يرون التعنون، ان المطلق يتعنون بعدم المقيد، فلا محالة في الشبهة المصداقية للمقيد يكون شبهة مصداقية لنفس المطلق، فلا يصح التمسك به. هذا تمام كلامه (قده).

وقد اشكل عليه سيدنا الخوئي (قده) بما هو موجود في كلمات شيخه النائيني(قده)، وتبعه تلامذته في نفس الإشكال على المحقق العراقي (12، ص260). وبيان ذلك بذكر أمور:

الأمر الأول: قال: ومن الغريب غفلة بعض الاساطين (قده) وزعم أن التخصيص بالمنفصل كموت بعض الأفراد، فكما ان موت الفرد خروج تكويني من دون تعنون للعام بعدمه، فكذلك التخصيص خروج تشريعي للخاص عن تحت العام من دون ان يتعنون العام بعدمه. (هذا كلام العراقي) وأنت خبير: بما في كلامه من الخلط الواضح بين كلام الجعل ومقام الفعلية.

ومحصّل كلامه:

أنّ للحكم مقامين: مقام جعل، ومقام فعلية:

فمقام الجعل: هو الخطاب الصادر على نحو القضية الحقيقية، التي لا يلحظ فيها أن الموضوع موجود خارجاً أو غير موجود، بل مرجع القضية الحقيقة إلى قضية شرطية وهي إن فرض وجود الموضوع ترتب عليه الحكم، فإذا قال: كل امرأة تحيض إلى الخمسين فهذه قضية حقيقة مرجعها لو وجد انسان وكان امرأة لكان حكمه إذا رأى الدم ان يتحيض إلى الخمسين، قضية حقيقية مرجعها إلى قضية شرطية ان و جد الموضوع ترتب عليه الحكم، وليس حاكية ما في الخارج لا وجودا ولا عدما.

وعندنا مقام الفعلية: وهو ما إذا وجد الموضوع في الخارج، فإن ثلثين من هذا العالم نساء، ونصف هذا الثلث أو اكثر يحيض، فبعد ان وجد الموضوع خارجا اصبح الحكم فعلياً، فلكل امرأة حكم فعلي بالتحيض إلى الخمسين، تحول من مقام الجعل إلى مقام الفعلية، والخروج التكويني انما يؤثر على مرحلة الفعلية دون مرحلة الجعل، فلو فرض موت مليون امرأة نتيجة وباء، فإن هذا لا يوجب تضييقاً في مرحلة الجعل، فإن الجعل ليس حاكياً عن الخارج حتى يتأثر بما يحصل في الخارج، وإنما يتأثر مقام الفعلية، فبدل ان يكون عندنا مئة مليون حكم فعلي، صار عندنا تسعين مليون حكم فعلي، لأن عشرة ملايين قد ماتوا. فإذن الخروج التكويني إنما يؤثر في مرحلة الفعلية لا في مرحلة الجعل. هذا بلحاظ الخروج التكويني.

وأما بلحاظ الخروج التشريعي (التخيصص):

فاذا قال المولى في دليل كل امرأة تتحيض إلى الخمسين وقال في دليل آخر: القرشية تتحيض إلى الستين. فلا محالة قوله ناظر إلى الخطاب الأول، فهو ناظر لمقام الجعل إلى مقام الفعلية، فكيف يخلط بينه وبين الخروج التكويني؟ الخروج التكويني لا علاقة له في مقام الجعل، بينما الخروج التشريعي ناظر إلى مقام الجعل، فإذا كان الخروج التشريعي ناظراً لمقام الجعل فلا محالة يكشف عن ان المراد الاستعمالي من العام ليس مرداً جدياً، إذ لا يعقل ان يكون مرادا جديا بعد ان اخرج منه المولى هذه الحصة.

الامر الثاني: بعد ان خرجت الحصة، خرجت القرشية من تحت العام، فلا يخلو أن موضوع العام بعد خرجت القرشية ان موضوع العام اما مهمل من جهة القرشية وعدمها، أو مطلق؟ أو مقيّد بالقرشية أو مقيّد بعدمها؟ فإذا بطلت الحالات الثلاث تعينت الرابعة.

وحيث لا يعقل الاهمال في مقام فهذه الحالة منتهية. كما انه لا يعقل الإطلاق لأنه موجب للتناقض إذ كيف تكون كل امرأة على نحو الاطلاق موضوعا للتحيض إلى الخمسين والحال بأن القرشية والنبطية تتحيض إلى الستين؟ اذن لو بقي العام على اطلاقه لكان مناقاً للخاص. وحيث إنّ التقييد للقرشية ايضا نقض، لأن المفروض ان القرشية تخيصيص فلو كانت القرشية هي المحكومة بالتحيض إلى الخمسين لكان ذلك تنقاضا بين العام الخاص. فتعينت الحالة الرابعة وهي ان يكون موضوع العام مقيّداً بعدم الخاص، أي المرأة التي ليست بقرشية، وهو المطلوب.

ثم قال: ولعمري إن هذا واضح جدا لا يكاد يخفى، فالخلط بين المقامين وقياس التخصيص بالموت كما صدر منه (قده) غريب جدا، فلا فرق حينئذ بين التخصيص والتقييد.

الامر الثالث: واغرب منه استشهاده إلى ذهاب جمع من الاعلام إلى التمسك بالعام في الشبهة المصداقية، إذ فيه عدم تعرض الاعلام للتمسك بالإطلاق في الشبهة المصداقية للتقيد لا يكشف عن عدم تمسكهم فيها كي يكون مغايراً للعام ضرورة ان كثيرا من المباحث المذكورة في باب العام والخاص لا يبحثوها في باب المطلق والمقيد استغناءً بما ذكروه في بحث العام والخاص.

فهو يريد ان يقول له : من اين تقول انهم اطبقوا على عدم التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية بينما اختلفوا في التمسك بالعام في الشبهة المصداقية؟ لا دليل لديك إلا انهم لمّا وصلوا إلى بحث المطلق والمقيد لم يبحثوا هذه النقطة، وهي انه: هل يصح التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية أم لا؟

فعدم بحثهم اعم، لا يعني اطباقهم على عدم التمسك بالمطلق في الشبهة المصداقية، لأن عدة من مباحث العام والخاص اهملوها في بحث المطلق والمقيد استغناءً لبحثهم فيها في بحث العام والخاص.

منها: هل العام حجة في الباقي بعد التخصيص في المنفصل أم لا؟ هذا لم يبحثوه في المطلق والمقيد.

منها: هل يجوز التمسك بالعام في الزائد في القدر المتيقن عند دوران المقيد المنفصل بين الأقل والأكثر أم لا؟

منها: ان المرجع بعد التخصيص في زمان والشك في بقاء حكم المخصص هل هو عموم العام أو استصحاب حكم الخاص؟

كل ذلك لم يبحثوه في بحث المطلق والمطلق، بناء على بحثهم في العام والخاص. هذا بالنسبة لرأي المحقق العراقي.

الوجه الثاني (التقريب الثاني): ما ذكره المحقق الاصفهاني(قده) بوجه يمنع من العنونة في المطلق فضلاً عن العام.

فهو ليس كالعراقي الذي منع العنونة بخصوص العام، بل كلام المحقق الاصفهاني شامل للعام والمطلق. وبيان وجهه بمقدمتين:

المقدمة الاولى: ان موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الفعلي، فإذا قال المولى: اكرم كل عالم، على نحو العموم. أو اكرم العالم، على نحو الإطلاق. فهذا بعث انشائي، فهل موضوعه وهو العالم هو موضوع البعث الانشائي هو موضوع البعث الفعلي الواقعي أم لا؟

يقول: نعم، موضوع البعث الإنشائي هو موضوع البعث الفعلي.

والسر في ذلك:

أن الإنشاء أو الحكم الإنشائي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي، أي الانشاء بداعي المحركية، فبما ان الحكم الانشائي هو عبارة عن الانشاء بداعي المحركية فلا يعقل ان يدعوا لغير ما تعلق به لا يعقل ان يدعوا لغير متعلقه. مثلا: إذا دعانا المولى إلى الصلاة هل يعقل ان الدعوة إلى الصلاة دعوة إلى الصيام؟!

او إذا دعانا إلى شرب العصير فهل هذه دعوى إلى التدخين؟

ليس كذلك، فإن الانشاء بداعي جعل الداعي لا يعقل سرايته لغير ما تعلق به، فبما ان الدعوى في البعث الانشائي تعلقت بالعالم، اذن العالم هو موضوع البعث الفعلي، لأنه لو كان موضوع البعث الفعلي غير ذلك لكانت الدعوة إلى الشيء سارية لغير متعلقه. فلا محالة متى ما وجه المولى المحركية نحو عنوان فهذا العنوان هو متعلق حكمه واقعاً، إذ لو لم يكن متعلق حكمه واقعاً لكان التحريك نحوه غير ساري لما هو متعلق حكمه الواقعي وهذا غير معقول.

المقدمة الثانية: لو قلنا بكلامكم من أنّ المخصص يعنون العام بعدمه، أو المقيد يعنون المطلق بعدمه، فإذا قال المولى: اكرم العالم، ثم قال: لا تكرم الأمويين من العلماء، أو قال: اكرم كل عالم، وقال: لا تكرم الأمويين من العلماء، لو قلنا بالانقلاب وان موضوع العام غير الموضوع الذي موجود في العام، بل موضوع العالم الذي ليس بأموياً، للزم من ذلك أن الحكم يدعوا لغير ما تعلق به. وحيث إن الحكم لا يدعوا لغير ما تعلق به فلا محالة موضوع العام والمطلق يبقى هو الموضوع دون تغير أو عنونة بعدم الخاص، نعم، خرج الخاص والمقيد والا يلزم الجمع بين النقيضين لكن يبقى موضوع البعث الانشائي وهو المستفاد من خطاب العام هو موضوع البعث الفعلي الواقعي.

ويلاحظ على ما أفيد:

أولاً: بأننا لا ندعي الانقلاب والتغيّر، وإنما ندّعي الكشف، بمعنى أن الخاص والمقيّد لما كان قرينة عرفية على المراد الجدي من العام والمطلق فالمخصص والمقيد لا يوجب انقلاباً ولا تغيراً وإنما يكشف عن أن موضوع البعث الفعلي والحكم الواقعي من اول الامر هو العالم الذي ليس بفاسق، أو العالم الذي ليس بأموي. فهذا كاشف عن الضيق لا أنه موجب للضيق حتى يقال يلزم من ذلك ان الحكم يدعو لغير ما تعلق به.

ثانياً: ان كلامه انما يتم في الاحكام التكليفية التي فيها بعث وتحريك ولا يشمل الاحكام الوضعية. فمثلا: إذا قال المولى: الغسلة من الماء تطهر المتنجس، وقال في دليل آخر: المتنجس بالبول لا يطهر الا بغسلتين.

فإن هذا ليس مشتملا لا على بعث ولا على محركية، وانما هو مجرد بيان لحكم وضعي صرف، وبالتالي ليس هناك بعث انشائي وبعث فعلي كي يقال بأن العنونة موجبة لتغاير موضوع البعث الفعلي عن موضوع البعث الإنشائي.

### 121

كان الكلام في الجهة الثالثة من الجهات الدخيلة في جريان استصحاب العدم الازلي وهي هل ان العام بعد خروج الخاص يتعنون بعدم الخاص أم لا؟ وذكرنا ان المذكور على العنونة، ولكن خالف في ذلك ثلاثة من الاعلام: المحقق العراقي وسبق بيان كلامه، والمحقق الأصفهاني وسبق أيضاً بيان كلامه، والعلم الثالث هو سيد المنتقى (قده)، فقد افاد في المنتقى بما يبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: ان هناك خلافا بين الآخوند وبين المحقق النائيني وهو: ان استفادة العموم من العام هل هي بالوضع أو بمقدمات الحكمة، حيث ذهب المحقق الآخوند وتبعه سيدنا الخوئي(قده) وجمع من تلامذته: إلى أنّ دلالة العام على العموم بالوضع، فإذا قال: اكرم كل عالم، فإن كل بنفسها تدل على شمول الحكم لجميع افراد العالم.

وأمّا بناء على مبنى المحقق النائيني(قده) الذي اختاره جمع منهم سيد المنتقى أيضاً: من ان الدلالة الدلالة بمقدمات الحكمة، أي ان المولى إذا قال اكرم كل عالم فـ(كل) تدل على شمول الحكم لما اريد من مدخولها لا تدل على شمول الحكم لكل ما ينطبق عليها مدخولها بل تدل على شمول الحكم لما يراد من مدخولها، وأما ما اريد من مدخولها فمن أين نحدده؟ فبمقدمات الحكمة، فإذا جرت مقدمات الحكمة في المدخول وهو كلمة (عالم) و ثبت ان المراد بالمدخول هو الطبيعي حينئذ تكون كلمة (كل) تدل على شمول الحكم لكل افراد الطبيعي.

المقدمة الثانية: بناء على مسلك الآخوند: يكون موضوع الحكم ليس هو الطبيعي بل موضوع الحكم هو الحصص، فإن كل حصة من العالم هي موضوع للحكم، سواء كان هاشميا أو أموياً عادلا أو فاسقا، فكل حصة موضوع للحكم، فإنه إذا قال: اكرم كل عالم، فإن كل حصة من حصص العالم فهي موضوع لحكم أي موضوع لفرد من الحكم.

واما بناء على مسلك المحقق النائيني: فالعموم كالإطلاق تماماً، فكما أن الموضوع للحكم في المطلق هو الطبيعي وليس الفرد، فاذا قال مثلا: اعتق رقبة، وقال في دليل آخر: لا تعتق كافرة. فإن موضوع الحكم هو طبيعي الرقبة لا كل رقبة، فكما نقول في باب المطلق ان موضوع الحكم هو الطبيعي، كذلك نقول في باب العموم إذا قلنا بمسلك المحقق النائيني من ان استفادة العموم بمقدمات الحكمة لا بدلالة أدوات العموم على العموم بالوضع.

النتيجة: انه بناء على مسلك الآخوند من أن موضوع الحكم في العام: كل حصة حصة. إذن إذا ورد المخصص لم يتعنون العام بعدمه، فاذا قال المولى: كل امرأة ترى الحمرة إلى الخمسين، وقال في دليل آخر: القرشية ترى الحمرة إلى الستين، فإن قوله: كل امرأة لا يتعنون، بحيث يكون موضوعه المرأة التي ليست بقرشية، لأنه أساساّ المراة ليست هي موضوع للحكم وانما موضوع الحكم هي الحصص والافراد، أي كل أمراة كل امراة. لا ان موضوع الحكم الطبيعي، فموضوع الحكم الطبيعة السارية بتعبير لا الطبيعة بما هي، فاذا كان موضوع الحكم كل فرد فرد، الفرد ليس قابلا للاطلاق والتقييد كي يقال: قبل مجيء المخصص كان مطلقا وبعد مجيء المخصص تقيد بعدمه، فإن هذا التصوير بأن يكون موضوع الحكم مطلقا ومقيدا بعدم المخصص فرع أن يكون موضوع الحكم قابلا للإطلاق والتقييد، وهذا إنما يتصور في المطلق كما إذا قال اعتق رقبة، فإن موضوع الحكم هنا قابلا للإطلاق والتقييد فإن لم يأت المقيد فالموضوع هو الطبيعي لا بشرط، وإذا أتى المقيد صار الموضوع بشرط لا، يعني الرقبة بشرط عدم الكفر. هذا معقول.

أمّا في العام بناء على ان موضوع الحكم هو كل فرد فرد، كل حصة حصة، فإن الحصة ليست الطبيعي حتى تقبل الاطلاق والتقييد، بحيث يقال: إذا خرج عنها فرد تعنونت بعدم ذلك الفرد الخارج، فإن هذا مما لا معنى له.

إذن بناء على مسلك الآخوند: إذا جاء المخصص وقال: القرشية ترى الحمرة إلى الستين، غايته أنه تحول العام إلى حصص، حصة تتحيض إلى الستين، حصة تتحيض إلى الخمسين، من دون ان تتعنون احدى الحصتين بعدم الأخرى، فإذا شككنا على نحو الشبهة المصداقية هل أن هذه المرأة قرشية أم غير قرشية؟ فلا معنى لجريان استصحاب العدم الازلي بأن نستصحب عدم قرشيتها لإثبات إنّها مندرجة تحت موضوع العام، فإنها إنما تندرج تحت موضوع العام لو كان موضوع العام معنوناً بعدم القرشية، والمفروض أنه بعد مجيء المخصص صار عندنا موضوعان، وحصتان كل مهما مغايرة للاخرى ونحن لا ندري ان هذه المشكوكة مندرجة هنا أم مندرجة هنا؟!

والاستصحاب الموضوعي لا يجري في حقها فتكون من موارد العلم الاجمالي المنجز، فاذا رأت الدم لا تدري انها حيض فيحرم عليها مسّ المصحف، أو ليس بحيض فيجب عليها تمكين الزوج، فهذا من موارد العلم الاجمالي المنجز.

وأمّا إذا قلنا بمقالة المحقق النائيني من إن استفادة العموم من مقدمات الحكمة بالإطلاق ومقدمات الحكمة فقد يُظْن: انه على مبنى المحقق النائيني لا محالة يتقيد العام بعدمه، لأنه على مبنى المحقق النائيني، موضوع العام كالمطلق هو الطبيعي، فاذا جاء المخصص واخرج حصة من الطبيعي تقيد الطبيعي بعد الحصة، والحال بأنه لابد ان نفرق بين أن المخصص اخرج حالة أو اخرج مقوّماً؟

هل ان ما تعلق به التخصيص قيد من قيود الطبيعي؟ أم ان ما تعلق به التخصيص مقوم للذات؟

فإن كان ما تعلق به التخصيص حالة من الحالات، قيد من القيود كما إذا قال: صل خلف من تثق بدينه (إمامي) وقال في حديث آخر: إن كان إماماً عادلاً أو ان كان إماما مرضيا فلا تقرأ خلفه.

فحينئذٍ الذي خرج من الإمام حالة من حالاته قيد من قيوده، وهو الفاسق غير العادل غير المرضي خرج، فبما أن الخارج حال أو قيد يثبت موضوع العام التقييد بعدمه، لأنه قبل مجيء المخصص كان مطلقاً إطلاقاً أحوالياً، وبعد مجيء المخصص حيث خرج حالة من حالاته أو قيد من قيوده لا محالة يتقيد بعدم ذلك الحال بعدم ذلك القيد، إذ لا يعقل ان يتعنون بعدمه، فإنه بالنتيجة ما خرج هو قيد لا انه ما خرج أمر اجنبي عنه، فإذا كان ما خرج هو قيد اذن بالنتيجة لا يعقل بقاء العام على إطلاقه حتى مع خروج قيد من قيوده، بل لا محالة يعنون بعدم ذلك القيد. وبالنتيجة إذا شكنا في أن هذا فاسق أم عادل هو من الخارج أم لا؟ يمكن بالاستصحاب الموضوعي تنقيح موضوع العام باستصحاب عدالته أو باستصحاب عدم فسقه عند عدم بلوغه.

وأما إذا تعلق المخصص بعنوان ذاتي، ليس مسألة انه اخرج قيد أو حال، اخرج ما هو قوام الذات، قرشية، أو كون الحيوان سبع، فإن كون الحيوان سبعا ليس قيدا من قيود الحيوان أو حالة من حالات الحيوان بل كون الحيوان سبعا مقوما للذات، أو كون المرأة قرشية أو غير قرشية هذا مقوم لذاتها وليس حالة من حالاتها، فبناء على ذلك: إذا قال المولى في العام: صل في جلد كل حيوان، وقال في الخاص: لا تصلي في جلد السبع، الذي خرج عنوان ذاتي لا حالة من الحالات، إذن هنا لا معنى لأن تقولوا تعنون موضوع العام بعدم الخاص، لأن نسبة موضوع العام إلى هذا العنوان \_حتى بالنسبة إلى مبنى النائيني\_ ليس نسبة المطلق والمقيد بل نسبة المقوم والمتقوم.

فاذا كان كذلك فموضوع العام من الأصل ليس قابلا للاطلاق والتقييد بلحاظ هذا العنوان ، أي اما هو من الأساس قرشية أم لا، اما هو من الأساس سبع أم لا؟ بخلاف نسبة إمام الجماعة العادل والفاسق، فإنه نسبة الذات إلى حالة من حالاتها، فيصح فيها أن يقال: ذات امام الجماعة قابل للإطلاق والتقييد بلحاظ حالاته وقيوده فاذا خرج عنه الفاسق تقيد بعدمه. اما نسبة الذات إلى القرشية وعدمها، أو نسبة الحيوان إلى السبع وعدمه ليس من نسبة الطبيعي إلى قيوده وحالاته، فلا محالة لم يكن قابلا للإطلاق والتقييد، فإذا لم يكن قابلا للاطلاق والتقييد فلا يصح ان يقال: بعد خروج العنوان تقيد بعدمه. فتكون النتيجة نتيجة مطلب صاحب الكفاية.

يصير مطلب صاحب الكفاية ومطلب النائيني متحدان في النتيجة إذا كان الخارج عنواناً ذاتياً.

فالنتيجة: ان لدينا حصتان: حصة قرشية تنتمي إلى قريش، وحصة غير قرشية، هذه تتحيض إلى الستين، وتلك تتحيض إلى الخمسين، ولم تتقيد احدى الحصتين بعدم الأخرى. والواقعة في هذا القسم (العناوين الذاتية) وإلا ففي العناوين غير الذاتية يجري الاستصحاب بلا كلام لأنه حالة مسبوقة بالعدم، إنما الكلام في العناوين الذاتية التي لا يجري فيها الا استصحاب العدم الأزلي، فاذا قلنا في العناوين الذاتية بأن العام لا يتعنون بعدمها فجريان استصحاب العدم الأزلي لتنقيح موضوع العام مما لا وجه له لأن العام لم يتعنون بعدم الذاتي.

هذا تمام ما افاده سيد المنتقى (قده). ولا نريد في مناقشة المبنى لأنه في الاصول. ولكن نقول بما يرتبط بمحل كلامنا:

لكن هذا الاشكال على هذا المبنى بما يرتبط بمحل كلامنا هو ما ذكره السيد الخوئي: من انه لا محالة اما مطلق أو بشرط شيء أو بشرط لا. سواء على مبنى الآخوند، أو على مبنى المحقق النائيني في العناوين المقومة أو في العناوين المنوِّعة، فيقال:

بعد خروج المخصص \_فهو كان اجنبي وكان داخلا في العام\_ كل امراة ترى الحمرة إلى الخمسين لولا مجيء المخصص لكان هذا العام شاملاً للقرشية لانها امرأة فاذا جاء المخصص فأخرج هذه الحصة فعلى جميع المباني يقال: بعد خروج الحصة أي موضوع كان العام موضوعه الفرد أو موضوعه الطبيعي، بالنتيجة الموضوع بالنسبة لما خرج الذي كان منه لولا هذا المخصص، بعد ما خرج فهو بالنسبة له اما لا بشرط، أو بشرطه، أو بشرط عدمه.

ودعوى انه ليس قابلا للاطلاق والتقييد غير تامة، لأن القابل للإطلاق والتقييد حتى بين الجوهريين الأجنبيين فضلا عن عام وخاص. فاذا لاحظنا مثلا موت المورث واسلام الوارث وهما امران متغايران مع ذلك يقال: هل ان موت المورث بالنسبة لاسلام الوارث بشرطه لا بشرطه بشرط عدمه؟! فإن تصور الاعتبارات الثلاثة في الماهية لا يختص بحالة من حالاتها أو قيد من قيودها، بل حتى بالنظر إلى ملابساته ومقارناتها.

فالنتيجة لابد ان يقال: لا بشرط، أو بشرطه ، أو بشرط عدمه. وحيث ان الأولين باطلان يتعين الثالث، وهو تعنون العام بعدم الخاص. نعم ستأتي هذه النكتة في جهة أخرى يأتي عنها الكلام إن شاء الله.

فتلّخص من هذه الجهة الثالثة: أنّ الصحيح فنيّاً: إذا خرج الخاص تعنون العام بعدمه، كتعنون المطلق بعدم المقيد.

الجهة الرابعة: ذكر سيدنا الخوئي (قده) في الموسوعة (ج12، ص263): قال هل ان عدم العرض عدم نعتي؟ أم عدم محمولي؟

وغرضه من هذه الجهة هو مناقشة شيخه المحقق النائيني (قده) . وهنا أفاد مطالب:

المطلب الأول: إنّ هناك فرقا بين الوجود والعدم، ان هناك فرقاً بين وجود العرض لمحله وعدم العرض، ففي جانب الوجود متى وردنا مركب من عرض ومحله، لا محالة يكون وجود العرض وجوداً نعتياً، لأن وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوع فلا محالة وجوده لموضوع يخلق نسبة وتلك النسبة نسبة النعتية.

هذا بلحاظ الوجود.

وأما بلحاظ العدم \_عدم العرض\_: فعدم العرض لا يتعين ان يكون عدما نعتياً، كما يظهر من عبارة المحقق النائيني، والسر في ذلك: أننا انما قلنا بضرورة النعتية في وجود العرض انه لا يمكن ان يوجد الا في موضوع، فلذلك لما كان وجوده متقوما بالموضوع كان وجوده المحمولي وجوداً نعتياً لا محالة.

وأما العدم فإنه لا يحتاج إلى موضوع لأنه عدم، فبما أنّ العدم لا يحتاج إلى موضوع فلا معنى لأن يقال : عدم العرض عن محله هو عدم نعتي، لأن العدم لا يحتاج إلى موضوع، لاجل ذلك قد يكون العدم عدما محمولياّ وهو عدم العرض، أي عدم الاتصاف، كأن نقول: الحجر ليس ببصير، فإن سلب البصر عن الحجر من باب العدم المحمولي مفاد ليس التامة يعني من باب عدم الاتصاف.

وقد يكون عدماً نعتياً، يعني من باب عدم الملكة، الذي مرجعه إلى الاتصاف بالعدم.

فقد بحث الفقهاء في الجنين: إذا سقط الجنين قبل أن تلجه الروح، يصدق عليه ميتة؟ فيترتب عليه أحكام النجاسة؟! أم ليس مصداقا للميت؟

وهنا أفاد جمع من الفقهاء، منهم سيد المستمسك: بأن تقابل الحياة والموت تقابل الملكة والعدم، فالموت عدم الحياة ممن اتصف بالحياة لا ان الموت عدم الحياة ولو بالحجر، فبما ان الموت عدم الحياة ممن اتصف بالحياة، اذن فمرجع الموت إلى عدم ملكة أي ان مرجعه إلى الاتصاف بالعدم لا إلى عدم الاتصاف، فعندما يقال: هذا ميت أو هذا ميتة يعني هذا متصف بعدم الحياة، لأجل ذلك إذا شككنا في أنّ هذا الجنين هل عرضه الموت؟ أم لا؟ فإن استصحاب عدم الحياة لا يثبت اتصافه بعدم الحياة اتصافه بالموت. أي ان استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي وهو عدم الملكة، أو فقل: استصحاب مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة. بل بالعكس يجري فيه استصحاب العدم، لا ندري انه اتصف بالموت أم لا؟ نجري استصحاب عدم اتصافه بالموت، فلا يترتب عليه آثار الميتة.

بخلاف سيدنا الخوئي، قال نعم أنه ميتة وإن لم نحرز انه اتصف بالحياة آناً ما. وقد أتينا به من باب المثال للفرق بين عدم الملكة والعدم المحمولي.

فلأجل ذلك يقول سيدنا الخوئي: بأن عدم العرض قد يكون عدماً محمولياً وقد يكون عدما نعتياً، فلا مساوقة بين عدم العرض عن محله وبين كونه عدما نعتياً.

المقدمة الثانية: إن هناك فرقا بين النسبة والوجود الرابط، فقد افاد سيدنا (قده) خلافاً لشيخه المحقق الاصفهاني: بأن الفرق بين النسبة وبين الوجود الرابط: هو أنّ النسبة هي عبارة عن الحمل، سواء كان حملاً ذهنياً أو حملاً لفظيّاً، أي نسبة كلامية أو نسبة ذهنية. النسبة هي الحمل، الا ان الحمل قد يكون نسبة إيجابية قد يكون نسبة سلبية، فالنسبة الإيجابية هي عبارة عن ثبوت شيء لشيء. والنسبة السلبية هي عبارة عن سلب الربط لا ربط السلب.

فلا تتوهم عندما نقسم النسبة إلى ايجابية وسلبية ان النسبة السلبية عبارة عن ربط السلب، بل هي سلب الربط بين المحمول والموضوع، أي هي من السالبة لا من الموجبة المعدولة، كما ان النسبة قد تكون بين الوجود والماهية، كأن نقول: زيد الإنسان موجود، مع انه لا يوجد ثبوت شيء لشيء، إذ ليس في الخارج لا الوجود، ليس عندنا ماهية ووجود حتى يصير من باب ثبوت شيء، فإذن ليس في الخارج الوجود، فحمل الوجود على الماهية مجرد حمل ذهني، والا ليس من باب ثبوت شيء لشيء.

وكذلك الحال في الذاتي، ذاتي باب الكليات وهو المسمّى (الايساغوجي) كقولنا الإنسان حيوان ناطق، فإن هذا ليس من باب ثبوت شيء لشيء بل الانسان هو نفس الحيوان الناطق.

وقد يكون من باب الحمل الذهني كقولنا الإنسان نوع، إذن عنوان النسبة عام، ليس معنى النسبة هو ثبوت شيء لشيء، أما الوجود الرابط \_يقول السيد الخوئي\_ خاص بما بين العرض ومحله فقط، لا أن الوجود الرابط عبارة عن النسبة، النسبة اعم، الوجود الرابط شيء يربط بين العرض ومحله، فهذا هو موقعه، فعندما نقول: زيد عالم، فلدينا وجودان محموليان وجود الجوهر وهو زيد ووجود العرض وهو العلم، ووجود رابط، فالوجود الرابط موقعه ما بين العرض ومحله واما النسبة فهي اعم من ذلك. فلا ينبغي الخلط بين المقامين.

ومما ذكرنا يظهر الخلل في جملة في جملة من كلمات المحقق النائيني. وسيأتي الكلام فيه. إن شاء الله تعالى.

### 122

أفاد سيدنا الخوئي (قده) في (ج12، ص265) قال: تلخّص مما ذكرناه: أنّ الموضوع مركب من عرض ومحله، لابّد به من أخذ العرض نعتياً، بلحاظ ان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه، وهذا يقتضي ان تكون هناك نسبة بين العرض ومحله، فالمدار على تلك النسبة، لأجل ذلك إذا شك في الموضوع فان كان لهذه النسبة المعبر عنها بالنعتية حالة سابقة جرى استصحابها، كما إذا احرزنا ان هذا الماء متصف بالكرية قبل قليل ونشك الآن في بقاء كريته، أو أن هذا الإمام كان متصفا بالعدالة قبل مدة ونشك في بقاء اتصافه، فيجري الاستصحاب.

وأمّا إذا كان وصف النعتية غير محرز سابقا فاستصحاب الوجود المحمولي لا يثبت الوجود النعتي. وقد مثلنا له فيما سبق وقلنا: لو فرضنا أنّ في هذا الحوض كان يوجد كر سابقا والآن لا ندري هل أنّ الكر انتفى أم لا؟ والمفروض أنّ الحكم الشرعي وهو الاعتصام موضوعه النسبة، يعني الماء الكر، الماء المتصف بالكرية، فإذا شككنا في هذا الاتصاف فاستصحاب وجود الكر الذي كان في هذا الحوض لا يثبت اتصاف هذا الماء بالكرية، فان استصحاب وجوده المحمولي أي مفاد كان التامة لا يثبت الوجود النعتي أي مفاد كان الناقصة، بل بالعكس يجري استصحاب عدمه، أي عدم الاتصاف. هذا إذا كان الموضوع مركبا من عرض ومحله.

وأما إذا كان الموضوع مركب من عدم العرض ومحله: فيقول: مقتضى الأصل بالعكس حيث قلنا بأنه إذا كان الموضوع مركب من عرض ومحله، فالأصل النعتية، أي أخذ العرض في الموضوع على نحو مفاد كان الناقصة، اما لو كان الموضوع مركبا من عدم العرض ومحله، فليس الاصل هو النعتية بل الأصل هو المحمولية، لأن عدم العرض يعني عدم الاتصاف به لا الاتصاف بعدمه. ودعوى ان المأخوذ هو حيثية النعتية أي حيثية الاتصاف تحتاج إلى مؤونة زائدة والأصل عدمها، فمتى ما وجدنا موضوعاً مركباً من محل وعدم عرض فان الجزء الثاني هو العدم المحمولي مفاد ليس التامة لا العدم النعتي مفاد ليس الناقصة، أي أن مرجعه إلى عدم الاتصاف لا الاتصاف بالعدم، وبالتالي فيجري استصحابه ويثبت بالاستصحاب، مثلاً: إذا كان موضوع التحيّض إلى الخمسين المرأة التي ليس قرشية فالموضوع مركب من محل وهو المرأة وعدم العرض، وهو عدم القرشية، والمفروض ان العدم مأخوذ على نحو العدم المحمولي أي مفاد ليس التامة، فإذا شككنا في ان هذه قرشية أم لا؟ جرى الاستصحاب، استصحاب عدم القرشية، ويثبت بهذا الاستصحاب الموضوع، أي موضوع التحيّض إلى الخمسين. هذا هو الاصل في عدم العرض. الا ان تقوم قرينة على عدم النعتية، أي أنّ المأخوذ في الموضوع اتصاف المحل بالعدم. مثلاً: في موضوع (لا تعاد الصلاة الا من خمسة). عندنا حكم: وهو لا تعاد، أي صحة الصلاة، وعندنا موضوع: وهو من اخل بالسنة عن جهل، هذا الموضوع مركب من جزأين، من أخل بالسنة جهلاً (هذا الجزء الأول) لا عن تقصير، (هذا الجزء الثاني) فالجزء الثاني عدمي لا وجودي، فلدينا موضوع مركب من جزأين: الجزء الأول: اخل بالسنة جهلا. والجزء الثاني: ليس بتقصير. فإذا شككنا ان هذا الشخص ترك التشهد أو ترك احدى السجدتين وقد ترك ذلك جهلاً، لا ندري ان جهله عن قصور أو عن تقصير بحيث يكون موضوعاً لـ(لا تعاد) أم لا؟

فيجري استصحاب عدم كونه عن تقصير فهو قد اخل بالسنة عن جهل ولا ندري ان الجهل عن قصور أو عن تقصير نستصحب عدم التقصير. وهذا من استصحاب العدم الأزلي، لأنه ليس المراد من استصحاب العدم الأزلي يعني الأزل، وإنما المقصود باستصحاب العدم الأزلي: العدم قبل وجود الموضوع، فكل عدم قبل وجود الموضوع فهو من العدم الأزلي اصطلاحاً، فهذا مثلاً لما لم يكن بالغا لم يكن مقصراً، فنستصحب ذلك، إذن بالنتيجة استصحاب عدم التقصير ينقح موضوع لا تعاد، اخل بالسنة عن جهل وجداناً لا عن تقصير بالاستصحاب تنقح موضوع لا تعاد، صلاته صحيحة. ولا يعارض باستصحاب عدم كون الجهل عن قصور لأنه ليس مورداً للأثر الأثر مترتب على الجهل لا عن تقصير لا على الجهل القصوري، إذن هذا من موارد ما أخذ في عدم العرض على نحو العدم المحمولي.

لكن إذا قامت قرينة على أخذ عدم العرض عدما نعتياً، يعني أخذت حيثية الاتصاف بالعدم، مثل: أن موضوع النجاسة الإنسان الميت أو الإنسان الميتة، والميتة عرفا ليست عدما محمولياً بل الميتة عرفا من قبيل عدم الملكة، وعدم الملكة اخذت فيه حيثية الاتصاف، فكما أن هناك فرقا بين الجهل وعدم العلم، حيث ان عدم العلم عدم محمولي لأن مرجعه إلى عدم الاتصاف بالعلم، لكن الجهل عدم نعتي مرجعه الاتصاف بعدم العلم، إذن بالنتيجة نقول: إذا شككنا في هذا الجنين الذي سقط من بطن امه بعد شهر ونصف، لا ندري هذا الجنين متصف بكونه ميتة؟ يعني متصف بعدم الحياة؟ لأن الميتة هي عبارة عن الاتصاف بعدم الحياة لا عدم الاتصاف بالحياة، فهذا من العدم النعتي قامت قرينة في البين عنوان الميتة ظاهر في ذلك. هنا إذا لم ندري لا يصح لنا استصحاب عدم الحياة ونقول: هذا الجنين عندما لم يتكون لم يكن حياً فهو الآن كذلك ليس بحيّاً، فان استصحاب عدم الحياة لا يثبت الاتصاف بعدم الحياة، لأن المستصحب هو العدم المحمولي، على نحو مفاد ليس التامة ونحن نريد اثبات العدم النعتي وهو مفاد ليس الناقصة، فكيف باستصحاب عدم الحياة نثبت الاتصاف بعدم الحياة؟! بل يجري استصحاب عدمه فلا تترتب آثار الميتة من النجاسة.

هذا ملخّص ما ذكره سيدنا (قده) فقال بما ذكرناه ظهر الخلل فيما ذكره شيخنا النائيني (قده) من انه إذا دار امر العدم بين العدم النعتي والعدم المحمولي فالأصل هو العدم النعتي. هكذا يقول النائيني. السيد الخوئي يقول: لا، فالاصل هو العدم المحمولي، النعتية هي التي تحتاج إلى قرينة خاصة.

لكن تلميذه السيد الشهيد (قده) في تقرير بحوثه (ج3، ص332) قال: ما مراده بالنعتية؟ فإنهم اختلفوا هل ان الاصل في العدم النعتية أم المحمولية؟ \_يعني عدم العرض\_ واتفقوا على أن الاصل في الوجود النعتية، قالوا: إذا كان الموضوع مركبا من عرض ومحله، فالاصل النعتية، وإذا كان الموضوع مركبا من عدم عرض ومحله النائيني قال الاصل النعتية، اما الخوئي قال الاصل المحمولية.

يقول السيد الشهيد: نحن قبل ان نصل إلى النعتية فلنعين ما هو المقصود بالنعتية؟ إذا عرفنا ما هو المقصود بالنعتية استطعنا ان نحدد النعتية معقولة أم غير مقولة؟ وعلى فرض انها معقولة فما هو مقتضى القاعدة؟ فلابد من تحديد اولا ما هو مقصود بالنعتية؟

ذكر (قده) ثلاثة محتملات:

المحتمل الاول: ما ذكره السيد الأستاذ في رسالته المعقودة في حكم اللباس المشكوك: من ان المراد بالنعتية (نعتية العرض لمحله) أخذ الوجود الرابط، وهو الوجود في غيره الذي هو أخس أنواع الوجود الأربعة.

فالسيد الخوئي في رسالته اللباس المشكوك قال: بأن المراد بالنعتية أخذ الوجود الرابط. وفرّع على ذلك عدم معقولية النعتية في طرف العدم، \_الوجود الرابط انما يتصور في الوجود، لا في العدم\_ إذ لا يعقل الوجود الرابط بين المحل وعدم العرض، لأن الوجود الرابط لابد ان يكون بين وجودين لا بين وجود وعدم والا لتقوم الوجود بالعدم. لأن الوجود الرابط متقوم بطرفيه، فلو كان احد طرفيه عدما لتقوم الوجود بالعدم، وهذا محال. هذا ما ذكره في رسالته في اللباس المشكوك.

وهذا الوجه مما لا يمكن المساعدة عليه، \_يعني تفسير النعتية بهذا المعنى\_ لأن الوجود الرابط انما يعقل في الاعراض الحقيقة كالبياض، كالحركة، لكن العوارض الناعتة لمحلها لا تنحصر في الاعراض الحقيقية، قد يكون العرض الناعت عرضا اعتبارياً كاتصاف المرأة بالزوجية، اتصاف الماء بالنجاسة مثلاً، وقد يكون عرضا انتزاعياً كاتصاف السقف بالفوقية. إذن نحن نبحث عن النعتية بما لها عرض عريض، فتسفير النعتية بالوجود الرابط مع أن الوجود الرابط لا يتصور الا في الاعراض الحقيقية الخارجية تفسير ناقص.

هل السيد الخوئي ذكر الوجود الرابط في رسالته في اللباس المشكوك؟

نحن راجعنا رسالته ولم نجد أنه ذكر الوجود الرابط، لا في (ص60، و53) وجدنا هذا التعبير: "لما كان وجود العرض في نفسه عين وجوده لموضوعه كانت نسبة بينه وبين محله".

هل هذا الذي يقصده السيد الصدر؟ عندما قال: كان نسبة، يقصد النسبة الوجود الرابط؟ أو ان مدعى السيد الخوئي أن نفس وجود العرض هو وجود نسبي، لأن وجوده في نفسه عين وجوده لموضوعه. فلا يوجد تصريح بالوجود الرابط. لكن توجد عبارة في (ج12، ص265) قال:

"إذن الوجود الرابط منحصر في العرض ومحله لما عرفت من ان وجوده (العرض) في نفسه عين وجوده في محله، وأما عدم العرض فلا تحقق ربط فيه ومن ثم لا يؤخذ وصفاً".

هل هذا يستفاد منه ان السيد الخوئي يرى ان المناط في النعتية أن يدعي أن الوجود الرابط هو نفس وجود العرض، لا أن بين العرض وبين الجوهر وجود ثالث اسمه الوجود الرابط، فإذا كان مبنى السيد الخوئي ان هناك وجود ثالث اسمه الوجود الرابط وهو المحقق للنعتية فإشكال السيد الصدر وارد عليه.

وإذا يدعي أن الوجود الرابط هو نفس وجود العرض، فهذا مخالف لمصطلح اهل الحكمة، ان الوجود الرابط مقابل الوجود المحمولي، فوجود العرض هو وجود محمولي كوجود الجوهر، غاية ما في الامر وجود الجوهر يحتاج إلى موضوع ، ووجود العرض لا يحتاج إلى موضوع، والا كلاهما وجودي محمولي والوجود الرابط مقابل للوجود المحمولي، لأن الوجود المحمولي ما كان وجودا في نفسه والوجود الرابط ما كان وجوداً في غيره، فهما متقابلان لا ان الوجود الرابط هو نفس وجود العرض.

المعنى الثاني: ما ذكره المحقق النائيني في رسالته المعقود في اللباس المشكوك:

من أنّ النعتية هي لحاظ العرض بما هو وجود رابطي لموضوعه.

وهذا الوجه أيضاً لا يمكن المساعدة عليه، فإنه مضافاً إلى كونه خلاف فرض المحقق النائيني \_لأنّ المحقق النائيني يدعي الاصل في الوجود هو النعتية والاصل في العدم هو النعتية، فإذا فسر النعتية بالوجود الرابطي هذا الوجود الرابطي غير موجود في طرف العدم فكيف يكون الاصل في العدم النعتية كما هو في الوجود \_ حيث ينتج عدم معقولية النعتية في طرف العدم، إذ لا يكون العدم في نفسه عين العدم لموضوعه.

هذا لا معنى له. إذن فهذا التفسير غير تام.

المعنى الثالث: وهو مختار السيد الشهيد: ان المراد بالنعتية العنوان الانتزاعي الذي له تقرر واقعي مع غمض النظر عن الوجود، وبذلك السيد الشهيد يقول: العنوان النعتي اصلا عنوان ثابت لا نحن نلاحظه ولا نخترعه، عنوان ثابت واقعاً. مثلاً: عندما نقول: قلّد العالم العادل، عندنا علم وعدالة، ننتزع من انضمام العدالة للعلم عنوانا نعبر عنه بـ(عدالة العالم)، عدالة العالم هذه غير موجودة في الخارج، عدالة العالم عنوان انتزاعي منشأ انتزاعه وهي ذات متصفه بعلم متصفه بعدالة، اما عدالة العالم، يعني أن تتصف العالمية بالعدالة هذا عنوان انتزاعي. فعدالة العالم عنوان انتزاعي، قرشية المرأة عنوان انتزاعي، كرّية الماء عنوان انتزاعي، ميتة الجنين عنوان انتزاعي، هذه العناوين الانتزاعية هي المراد بالنعتية.

وهذا العنوان الانتزاعي له تقرر واقعي يعرضه الوجود، \_يعني حتى لو لا يوجد عالم عادل مع ذلك الذهن يقول: لو وجدت ذات وكان لها علم وكان له عدالة لاتصفت بعدالة العالم.

بناء على ذلك يقول السيد الشهيد: فالنعتية مفهوم اسمي منتزع من تلك المعاني النسبية شأنه شأن سائر المفاهيم الاسمية المنتزعة من النسب الخارجية، كمفهوم الظرفية الذي ينتزع منه الظرفية الخارجية، مفهوم الأبتداء الذي ينتزع من البدء الخارجي، مفهوم الاجتماع الذي ينتزع من الاجتماع الخارجي، فأخذ النعتية يعني أخذ هذا العنوان الانتزاعي في موضوع الحكم. وهذا المعنى لا يعقل بين المحل وعدم العرض، لأن العنوان الانتزاعي يحتاج إلى منشأ انتزاع ولا يوجد منشأ انتزاع بين العدم وبين المحل كي ننتزع منه عنوان الناعتية.

ثم يقول: ولكن لا موجب لتخصيص بحث استصحاب العدم الأزلي بهذا المصطلح، فإنه جارٍ في كل موضوع مركب أخذ بين جزئيه ربط، محل بحثنا في استصحاب العدم الأزلي ما إذا كان لدينا موضوع مركب من جزأين بينهما ربط، فنقول: عدم هذا الربط يصح استصحابه أزلاً.

ثم بعد أن بيّن مراده من النعتية وبيّن أن مورد استصحاب العدم الأزلي لا يختص بالنعتية بل يكفي فيه موضوع مركب من جزأين بينهما ربط، قال: يترتب على هذا التفسير الذي اخترناه مطلبان:

المطلب الاول: أنّ النعتية بهذا المعنى الذي ذكرناه لا يتصور الا بين وجود العرض ومحله، فلا يتصور بين عدم العرض ومحله. والوجه في ذلك: أنّ النعتية كما قلنا عبارة عن تحصص أحد الطرفين بالآخر، وعدم العرض لا يمكن ان يكون محصصاً لمحله، لأن التحصص في المعدوم لا في العدم، \_يعني إذا قلت بأن موضوع التحيض إلى الخمسين المرأة وعدم القرشية، ما الذي تحصص؟ هل العدم تحصص؟ أو المعدوم تحصص؟

المعدوم وهو القرشية تحصص، لأن المعدول القرشية عن هذه المرأة لا العدم تحصص، فرق بين تحصص العدم وتحصص المعدوم، عندنا موضوع مركب من امرأة بالوجدان وعدم القرشية، هل يعني ذلك ان الجزء الثاني من الموضوع حصة من العدم؟

يقول لا، العدم لا يتحصص حتى يكون محصص لموضوعه، يقول الذي تحصص هو نفس القرشية لأن القرشية الآن المنعدمة ليست القرشية مطلق المنعدمة بل قرشية هذه المرأة هي المنعدمة لا مطلق القرشية، وإلا فقرشية امرأة أخرى موجودة، فليس المنعدم طبيعي القرشية بل المنعدم قرشية هذه المرأة فالتخصيص في المعدوم لا في العدم، فإذن العدم لا يعقل ان يكون محصصا. فإذا لا يعقل أن يكون محصصا كيف يكون نعتاً لمحله؟!

المطلب الثاني: قال لو تنزّلنا وتصورنا النعتية حتى بين عدم العرض ومحلّه كما يقول النائيني مع ذلك لا مانع من جريان استصحاب العدم الأزلي بنحو العدم النعتي فيما إذا كان عدم العرض مضافاً إلى ذات الموضوع لا إلى الموضوع الموجود.

فنقول: ما هو موضوع فساد الصلاة؟ موضوع فساد الصلاة مركب من جزأين: ثوب جزء وجودي، أن لا يؤكل لحمه جزء عدمي. لو قلنا بأن عدم المأكولية غير وصف للموجود وصف للذات وصف للماهية، ماهية الحيوان وجد أم لم يوجد هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل، يعني ماهية الغنم بما هي ماهية هي مما يؤكل، ماهية السبع بما هو ماهية هو مما لا يؤكل، فاتصاف المحل بالعدم اتصاف ذاتي لا اتصاف بعد الوجود، السبع بما هو ماهية مما لا يؤكل، والغنم بما هو ماهية مما يؤكل. بناءً على ذلك إذن الماهية اتصفت بهذا العدم أزلاً لا بعد الوجود، فإذا شككنا بعد الوجود هل هو مما يؤكل أو مما لا يؤكل؟ نستصحب كونه مما لا يؤكل أزلاً، لأن العدم وصفٌ للماهية، فيصح استصحاب هذا العدم بنحو العدم النعتي، لأن هذا النعت موجود منذ الأزل.

### 123

ذكرنا فيما سبق: أنّ المحقق النائيني (قده) ذهب إلى أن عدم العرض عدم نعتي لا يمكن إثباته باستصحاب العدم المحمولي، وذكرنا أن السيد الشهيد (قده) في مقابل ذلك افاد: بأن النعتية اما نسبة افتراضية أو هي عبارة عن الوجود الرابط أو الرابطي أو هي عبارة عن النسبة التحصيصية الانتزاعية، والصحيح في نظره هو الأخير إذ لا يمكن ان يراد بالنعتية النسبة الافتراضية ولو لم يكن لها حكاية عن الواقع. مثلا لو افترضنا أن نسبة بين حجر في افريقيا وطير في جزيرة الواقواق، فقلنا ذلك الحجر في أفريقيا مشابه لذلك الطير في الذي هو في جزيرة الواقواق وهي جزيرة موهومة، فإن هذه النسبة ليست من النعتية في شيء، فهي نسبة افتراضية ليس لها حكاية عن الواقع.

كما انه ليس المراد بالنعتية الوجود، سواء فسرّناه الوجود الرابط كما ورد في بعض كلمات سيدنا الخوئي، أو فسرناه بالوجود الرابطي كما في كلمات المحقق النائيني، لأن الوجود سواء كان رابطاً أو رابطياً يختص بالأعراض المقولية الخارجية. بينما محل كلامنا في النعتية أعم، لأن النعت قد يكون أمراً اعتبارياً كاتصاف الماء بالنجاسة وقد يكون أمراً انتزاعياً كاتصاف السقف بالفوقية، وقد يكون أصلاً من العناوين الذاتية، كاتصاف الإنسان بالحيوانية أو الناطقية. فإذن ليس المناط في النعتية هو الوجود الرابط أو الرابطي، وإنما النعتية في نظره هو المحتمل الثالث أي ان النعتية نسبة تحصيصية انتزاعية، فهي من جهة تحصيصية بمعنى أنها تحصص المحمول بالموضوع، فإذا قيل زيد قائم فليس المراد مطلق القيام بل القيام المتحصص بزيد.

ومن جهة أخرى فهي نسبة انتزاعية، أي ذات منشأ واقعي، لا أنّها نسبة افتراضية، نسبة انتزاعية بمعنى أن لها منشئا واقعياً، مثلا إذا ادرك الذهن زيد وادرك ان لزيد صفتين: صفة العلم وصفة العدالة، انتزع الذهن من هذا (عدالة العالم) فهذا العنوان المنتزع وهو عدالة العالم نسبة بين العالم والعدالة تحصيصية لأنها حصصت العدالة بالعالم، انتزاعية: لأن لها منشأً واقعياً، فالنعتية نسبة تحصيصية انتزاعية، أي ذات منشأ واقعي، وهذه النسبة الانتزاعية لها تقرر قبل عالم الوجود لأنهّا قد توجد وقد لا توجد، مثلا لنفترض: عدالة الاموي نسبة تحصيصية انتزاعية، لكنها قد توجد وقد لا توجد، فالنسب التحصيصية الانتزاعية لها منشأ واقعي ولو كان هذا المنشأ الواقعي هو ما يتصوره الذهن، اما الوجود قد يعرض عليها وقد لا يعرض عليها. بناء على هذا التحليل منه (قده) رتب عليه مطلبين:

المطلب الأول: قال بما ان النعتية نسبة تحصيصية انتزاعية فلا تتعقل الا بين العرض ومحله، ولا تتعقل في طرف العدم مثلاً، لأن المفروض أن النعت تحصيص والعدم لا يتحصص بل المتحصص هو المعدوم لا العدم كما مضى أمس.

المطلب الثاني: لو سلّمنا مع المحقق النائيني أن النعتية تأتي في العدم كما تأتي في الوجود، نحن نقول يستحيل النعتية في العدم، لذلك على مبنانا نحن نقول:

لا معنى للبحث ان العدم النعتي هل يثبت باستصحاب العدم المحمولي أم لا؟ على مبنانا لا معنى للبحث لأنه أصلاً لا يتصور النعتية في الأعدام، ولكن لو سلمنا على مبنى النائيني أن العدم يكون عدماً نعتياً، بناء على ذلك: نقول: إذا كان العدم نعتيا يمكن اثباته بالاستصحاب خلافا لما يقوله المحقق النائيني من أن العدم النعتي لا يمكن إثباته باستصحاب العدم المحمولي. وبيان ذلك كما فصّله في تقرير بحوثه: (ج3، ص336) قال (قده): إن المحقق النائيني فسّر النعتية بالوجود الرابطي، ومعنى الوجود الرابطي ان وجود العرض لموضوعه هو النعتية فوجود القيام لزيد نعت، ووجود العلم لزيد نعت ففسّر النعتية بالوجود للموضوع، فبناء على تفسيره للنعتية بالوجود بالموضوع يعني وجود العرض لمحله، نقول أيضاً في العدم: عدم الشيء عن موضوع نعت، بما ان ملاك النعتية لدى المحقق النائيني في وجود العرض لمحله، اذن ملاك النعتية في طرف العدم هو عبارة عن عدم العرض في محله، وجود العرض في محله نعت، عدم العرض عن محله نعت، فنتصور النعتية في طرف الوجود وفي طرف العدم. هذه المقدمة الاولى.

المقدمة الثانية: تارة نأخذ في موضوع العدم \_ يعني عدم العرض\_ وجود الموضوع، وتارة: لا نأخذ وجود الموضوع، أي تارة نقول: مرادنا بعدم العرض الذي هو نعت عدم العرض عن هذا الموجود. مثلا: المرأة التي ليست قرشية تتحيض إلى الخمسين، مقصودنا بليست قرشية: تارة نقول مقصودنا بليست قرشية عدم القرشية عن المرأة الموجودة، فأخذنا عنصر الوجود في الموضوع، إذا أخذنا عنصر الوجود في الموضوع صح كلامه، لا يمكن إثبات هذا العدم باستصحاب العدم قبل وجود الموضوع، فإن النعت هو عدم القرشية عن المرأة الموجودة، فاذا كان النعت عبارة عن عدم القرشية عن المرأة الموجودة كيف نثبته باستصحاب عدم القرشية لعدم وجود امرأة؟! هنا إشكاله تام.

أما إذا كان عدم العرض مضافاً لذات الماهية لا للماهية الموجودة، فنقول: القرشية من صفات المرأة الموجودة اما عدم القرشية لا يختص بالمرأة الموجودة حتى المعدومة تتصف بعدم القرشية، فأضفنا العدم لذات المرأة لا للمرأة الموجودة، وهذا أمر يصح وجداناً ان نقول: هذه المرأة التي لم تولد والتي سوف تولد بعد خمسين سنة يصح أن اصفها بأنها ليست قرشية، فإذن إذا أضفنا عدم القرشية لذات المرأة لا للمرأة بما هي موجودة صح لنا إثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي، لأننا كما قلنا في المقدمة الاولى، المحقق النائيني ما اخذ في النعتية حيثية الاتصاف، بل قال النعتية الوجود للموضوع، فالنعتية في العدم، العدم في الموضوع، لا اتصاف الموضوع بالعدم فهو لم يأخذ حيثية الاتصاف حتى تقولون لا يمكن إثباتها باستصحاب العدم المحمولي، حيثية الاتصاف لم يأخذها، قال: النعتية في وجود العرض عبارة عن وجود العرض عن محله، إذن بناء على كلامه النعتية في عدم العرض عدم العرض عن محله من دون أخذ حيثية الاتصاف. والمفروض في المقدمة الثانية: أنّ العدم أخذ لذات الماهية لا للماهية الموجودة فاذا اخذ العدم لذات الماهيّة لا للماهية الموجودة، نقول: هذه المرأة التي نسميها مثلا (عفراء) هذه المرأة عندما لم تكن موجودة لم تكن قرشية، أيضاً هذه المرأة عندما لم تكن موجودة فعدم القرشية مضاف لها، فإذا اضفنا عدم القرشية لها هذا العدم يمكن اثباته باستصحاب العدم الأزلي. هذه المرأة عندما لم تكن موجودة لم تكن قرشية، هذه المرأة لم تكن قرشية منذ الازل منذ ان تصورناها فتبقى منعوتة بعدم القرشية إلى يومنا هذا .

إذن كما يمكن إثبات العدم المحمولي باستصحاب العدم الازلي، كذلك يمكن اثبات العدم النعتي باستصحاب العدم المحمولي. هذا تمام ما قرره في مناقشة استاذه المحقق النائيني(قده).

في مقام الإشكال على كلامه (قده) نذكر مقدمات:

المقدمة الاولى: تعرّض لها الاعلام في بحث حجية الظهور وفي أوائل بحث الاستصحاب. وملّخص هذه المقدمة: هل المدار في النعتية على ما هو الظاهر اللغوي لخطاب الشارع؟ أو المناط في النعتية على ما هو ظاهر الخطاب بمضميمة المرتكزات العرفية، لا اشكال بأن الخطابات الشرعية محفوفة بالمرتكزات العرفية، ولأجل احتفافها بالمرتكزات العرفية فليس المدار في تحديد ما هو نعت وما ليس بنعت على الظاهر اللغوي للخطاب، بل على ما يستفاد من الخطاب بضميمة احتفافه بهذه المرتكزات. نذكر مثالين لتوضيح المطلب، والسيد الخوئي أيضاً طبقاً لهذين المثالين بأنه لا نعتية في البين:

المثال الاول: إذا قال الشارع: الغسل بالماء الطاهر مطّهر.

إذا اخذنا بالظاهر اللغوي يثبت لنا انه اخذ في موضوع المطهرية اتصاف الغسل بكونه بماء طاهر، يعني لابد ان نثبت ان الغسل اتصف بكون الماء طاهراً، اما إذا حكّمنا المرتكزات العرفية، المرتكزات العرفية، تقول ان هذا التقيد ليس له دخل وهو ان يتقيد الغسل بكون الماء طاهراً، بل المدار في حصول المطهرية على غسل وماء طاهر، لا على تقيد الغسل بالماء الطاهر. فمثلاً: لو أننا غسلنا الثوب المتنجس ولا ندري هذا الماء الذي غسلنا به الثوب المتنجس طاهر أو لا؟ وكان سابقاً طاهراً، استصحاب طهارة الماء إلى حين الغسل، هل يتردد احد من الفقهاء في طهارة الثوب المتنجس؟! باستصحاب طهارة الماء إلى حين الغسل لم يتردد احد في أن يرتب أحد آثار الطهارة على الثوب المغسول، مع ان استصحاب الطهارة إلى حين الغسل لا يثبت تقيد الغسل بكون الماء طاهراً، مما يعني دخل المرتكزات العرفية في تحديد الظهور، حيث إن المرتكز العرفي يقول: لا مناسبة للتقيد، يكفي في تحصيل الطهارة ان يحصل غسل وأن يكون الماء طاهر، اما التقيد لا دخل له في حصو الطهارة.

المثال الثاني: إذا قال: (اذا بلغ الماء كرا لم ينجسه شيء) هل الكرية وصف للماء بما هو ماء أو وصف للمائع؟ لو جمدنا على الظاهر اللغوي للخطاب، الظاهر اللغوي هو: انه يعتبر في الماء ان يكون كراً، يعني المائية بالكرّية.

أمّا إذا رجعنا إلى المرتكزات العرفية، فالمرتكزات العرفية تقول: تريد اعتصام، والاعتصام ان يكون لديك مائع وهذا المائع له وصفان، هو من جهة ماء وهو من جهة كرّ، أما أن يتصف المائية بالكرية هذا امر لا دخل له في الاعتصام، ما هو دخيل في الاعتصام ان يكون هذا المائع الذي بين يديك من جهة ماء ومن جهة كرٌّ، اما ان تتصف مائيته بكريته امر لا دخل له، لأجل ذلك لو كان لدينا مضاف (مائع) فانقلب ماء، صار ماء، ولكن لا ندري عندما صار ماء هل صار كرا أو لا؟ وكان سابقاً كراً، فهل ان استصحاب الكرّية إلى أن صار ماءً يثبت موضوع العصمة أم لا؟ فلو اعتبرنا في الموضوع اتصاف المائية بالكرية لا يثبت، لأن استصحاب الكرية إلى حين صيرورته ماء لا يثبت اتصاف مائيته بكريته، بخلاف ما لو قلنا بأن الكرية وصف للمانع، فاستصحاب الكرية يقول: هذا مائع ماء، كر، ترتبت عليه حيثية الاعتصام.

إذن المقدمة الاولى: عبارة عن أن المدار في استفادة النعتية وعدمها لا على ما هو الظاهر اللغوي للخطاب بل هو على ظاهر الخطاب المحتف بالمرتكزات العرفية.

المقدمة الثانية: بعد المفروغية عن تحكيم المرتكزات العرفية في استفادة ما هو دخيل وما ليس بدخيل، نقول: إذا جائنا دليل مشتمل على وصف وجودي كما إذا قال: صل خلف امام عادل. فإنه باشتماله على وصف وجودي، فإن المرتكز العرفي يفهم ان العدالة نعت له، وغاية ما يستفيد العرف من النعتية هي الإضافة إلى موضوعه، الإضافة إلى محله، فمعنى (صل خلف امام عادل) ان العدالة المأخوذة في الموضوع العدالة للإمام لا العدالة في نفسه، ليس معنى النعتية الا إضافة العرض لمحله، بحيث لو علمنا ان في الدار عالم، والدار فيها خمسة، ونعلم قبل يومين ان في الدار عالم، ونحن نعلم أنه إن كانت العدالة باقيةً في الدار فهي لزيد، لا لعمر ولا لبكر ولا لخالد، إن كانت العدالة موجودة في الدار فهي لزيد، ونشك الآن في بقاء عدالة في الدار، هل استصحاب العدالة في الدار يثبت ان العدالة لزيد؟ لا يثبتها، هذا معنى ان العرف استفاد من ظاهر الدليل النعتية، يعني استفاد ان الدخيل في الحكم العدالة لمحلها لا العدالة في نفسها، وهذه الإضافة لا تستفاد باستصحاب مفاد كان التامة. هذا بلحاظ الوجود.

وأما بلحاظ العدم: لو افترضنا إنّ الشارع قال في دليل: من صلى تماماً وليس بعالم بوجوب القصر أجزأته التمام، التمام يجزي فيمن صلى وليس بعالم. أُخذ ليس بعالم.

العرف إذا تلقى هذا الدليل يقول: انه يكفي في الحكم وهو اجزاء التمام عدم العلم لا عدم العلم لمن صلى، (لـ) هذه لا يرى العرف دخلها، العرف يقول: غاية ما افهم من الدليل ان الدخيل في موضوع الاجزاء عدم العلم بوجوب التمام. إما الإضافة عدم العلم (لـ) هذا لا أرى دخلها في الحكم، هذا نسميه عدم محمولي.

لكن لو ان الشارع عبر في لسان الدليل بالمعدولة، فقال: المرأة اللا قرشية تحيض إلى الخمسين، بمجرد أن يعبر بهذا التعبير يستفيد العرف: أن الشارع حوّل العدم إلى وصف، ومعنى انه حول العدم إلى وصف انه اخذ فيه الاضافة، عدم القرشية للمرأة. فبناء على ذلك: كما تتصور النعتية في طرف الوجود تتصور النعتية في طرف العدم.

المقدمة الثالثة: تبيّن مما ذكرناه امران:

الامر الأول: النعتية ليست الا كون الجزء الثاني من الموضوع وصفاً، يعني مضاف إلى محله، لا أنّ النعتية هي عبارة عن الوجود الرابط حتى نقول يختص بالاعراض المقولية، ولا أن النعتية عبارة عن نسبة تحصيصية انتزاعية يعرض عليها الوجود، ثم نظر ونقول ولكن يكفي في استصحاب العدم الأزلي مجرد الربط!!

لماذا تفسر النعتية بنحو، ثم تقول لا نحتاج اليه في جريان استصحاب العدم الأزلي. فخذ النعتية بالعنوان الأولي لا النعتية بالعنوان الثانوي. النعتية بالمعقول الأولي هي النعتية العرفية بمعنى اضافة العرض لمحله، وأمّا النعتية بالمعقول الثانوي فهي عنوان انتزاعي تحصيصي.

كما تبين من خلال ما ذكرناه إمكان النعتية في طرف الوجود وطرف العدم، إذ ليست النعتية إلاّ ما أخذه الشارع وصفاً في خطابه. بأن يقول: (إلاّ) مثلاً، أو (الغير) أو ما أشبه ذلك.

### 124

ذكرنا فيما سبق في الجهة الرابعة: أنّ النعتية والمحمولية تتصوران في طرف الوجود وفي طرف العدم، غاية ما في الباب عند تحليل أي من الأمرين يتوقف على الاستظهار من لسان الدليل بضميمة المرتكزات العرفية. ويقع الكلام فعلاً في:

الجهة الخامسة: فيما ذكر من

### الوجوه لمنع جريان الاستصحاب في العدم الازلي

حيث منع منه المحقق النائيني وفصّل فيه المحقق العراقي فيه المحقق العراقي ومنع منه جمع كالسيّد الإمام (قدست اسرارهم). ونتعرض للوجوه:

الوجه الأول: ما ذكره المحقق النائيني(قده) في بحثه اللباس المشكوك. وكلامه مؤلف من مقدمتين:

المقدمة الأولى: ان النعتية طور من أطوار وجود العرض وليس طوراً من أطوار ماهيته، فإننا إذا نظرنا للوجود قلنا: الماهية إن وجدت لا في موضوع فهي جوهر وان وجدت في موضوع فهي عرض، فاتصاف الجوهر بالاستقلالية عن الموضوع، واتصاف العرض بالغيرية كلها من اطوار وجوده، الماهية التي إن وجدت لم تحتج إلى موضوع فهي جوهر، والماهية التي إن وجدت احتاجت إلى موضوع فهي عرض، إذن النعتية والاستقلالية طوران من أطوار وجود الماهية لا من أطوار نفس الماهية، وإلا الماهية من حيث هي لا جوهر ولا عرض، الماهية من حيث هي لا نعتيه ولا نفسية، فالنعتية والنفسية ليسا شأنين من شؤون الماهية بما هي، الماهية من حيث هي هي لا نعت ولا لا نعت، لا استقلال ولا لا استقلال وإنما الاستقلالية والنعتية طوران من اطوار وجودها.

المقدمة الثانية: إنّ الوجود والعدم نقيضان، والنقيضان لا يعرض أحدهما على الآخر، فالعدم لا يعرض على الوجود ليرفعه والوجود لا يعرض على العدم ليعرضه، إذ لو عرض احدهما على الآخر فهذا خلف تقابلهما، فإن مقتضى تقابلهما أن لا يعرض أحدهما على الآخر، بل المعروض لكل منهما ذات الماهية، فهذه الماهية كماهية الإنسان نقول: توجد وتعدم لا ان العدم يعرض على وجودها، ولا أن الوجود يعرض على عدمها، بل الماهية المخلاة عن الوجود والعدم هي معرض للوجود والعدم لا أن الوجود يعرض على العدم ولا أن العدم يرفع الوجود، هذا مقتضى التقابل بين الوجود والعدم.

وبعد الفراغ عن هاتين المقدمتين يحرر المحقق النائيني استدلاله على عدم جريان استصحاب العدم الأزلي. بيان ذلك: إذا افترضنا أن المرأة القرشية تحيض إلى الستين والمرأة التي ليس قرشية تحيض إلى الخمسين وشككنا في هذه المرأة التي استمر الدم معها إلى بعد الخمسين هل هي قرشية أم لا؟

يقول المحقق النائيني: أن القائلين باستصحاب العدم الأزلي يستصحبون عدم القرشية، يقولون: هذه المرأة عندما لم تكن لم تكن قرشية.

ما هو المستصحب؟ هل المستصحب عدم وجود القرشية؟ أو المستصحب عدم القرشية؟ يعني العدم المضاف إلى الوجود أو العدم المضاف للذات. فإن كان المستصحب العدم المضاف إلى الوجود، عدم وجود القرشية فهذا باطل لما قررناه في المقدمة الثانية، من أن العدم لا يعرض على الوجود كي يقال ان المستصحب عدم وجود الماهية، فهذا الفرض باطل.

وإن كان المستصحب عدم نفس الماهية، نقول: هذه الماهية من قبل لم تكن فهي الآن كذلك. فيقال: هل المستصحب حينئذ العدم النعتي لهذه الماهية أو المستصحب العدم المحمولي، بمعنى هل المستصحب عدم القرشية عن هذه المرأة، أو المستصحب عدم القرشية في نفسه؟

فإن كان منظوركم أن المستصحب العدم النعتي؟ اي عدم القرشية عن هذه المرأة هذا العدم بهذا القيد نستصحبه فليست له حالة سابقة، لأن الحالة السابقة عدم القرشية في نفسه عدم المرأة في نفسها لا عدم القرشية عن هذه المرأة فهذا العدم النعتي ليس له حالة سابقة كي يستصحب.

وإن كان المنظور العدم المحمولي، يعني عدم القرشية في نفسه: يجري الاستصحاب اما لا يثبت عدم القرشية عن هذه المرأة، فاستصحاب عدم القرشية في نفسه لا يثبت لنا عدم القرشية عن هذه المرأة الموجودة بين أيدينا لأن استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي واستصحاب مفاد ليس التامة لا يثبت مفاد ليس الناقصة.

ولكن أجيب عن كلمات المحقق النائيني (قده) لدى جملة من الأعلام:

بأن ما هو موضوع الحكم الشرعي هو المستصحب.

فما هو موضوع الجعل الشرعي؟

إن موضوع الجعل الشرعي دائما هو المفهوم لا بما هوهو بل بما هو حاكٍ عن الخارج، ولا الخارج في نفسه، مثلاً: القرشية موضوع للحكم الشرعي، حيث إن المولى على نحو القضية الحقيقية يقول: المرأة القرشية تحيض إلى الستين. فما هو موضوع الجعل في قوله: المرأة القرشية تحيض إلى الستين؟ هل الوجود الرابط الخارجي؟ يعني موضوع جعله القرشية الخارجية؟ ليس كذلك. أو موضوع جعله مفهوم القرشية بما هو مفهوم.

إذن فما موضوع جعله؟ موضوع جعله مفهوم القرشية لكن بما هو مشير للخارج، وبعبارة أخرى: موضوع الجعل القرشية المفروضة الوجود، حتى تصير قضية حقيقية، وإلا إذا تقول القرشية الخارجية صارت قضية خارجية، القرشية المفروضة الوجود تتحيض إلى الستين، يعني كلما فرض وجود قرشية فإنها تتحيض إلى الستين.

إذن موضوع الجعل المفهوم بفرض الوجود لا المفهوم بما هو هو، ولا الوجود الخارجي. فبما ان موضوع الجعل القرشية المفروضة الوجود، فالمستصحب عدم هذا الموضوع عدم المفهوم بما هو مشير إلى الخارج وحاك عنه، ومن الواضح ان العدم يصح اضافته إلى المفهوم، لأن ما سمعت وما قرره النائيني من أن العدم لا يعرض على الوجود والوجود لا يعرض على العدم، هذا في العدم والوجود الواقعيين؛ لأن التقابل ليس بين مفهوم العدم ومفهوم الوجود، بل التقابل بين واقع العدم وواقع الوجود لا بين المفهومين، ولذلك يصح ان تقول: بأن تنسب احدهما إلى الآخر بأن تحمل مفهوم العدم على الوجود ومفهوم الوجود على العدم، مفهوم الوجود معدوم في ذهني، مفهوم العدم موجود في ذهني، هذا لا مانع منه، لأن التقابل ليس بين اللحاظين بل الملحوظين يعني واقع العدم وواقع الوجود، فبما أن التقابل بين الواقعيين والملحوظين لذلك لا يعرض واقع العدم على واقع الوجود ولا واقع الوجود على وقع العدم، ولكن الذي نقصده في المقام: هو استصحاب عدم هذا المفهوم بما هو مشير إلى الخارج، عدم القرشية المفروضة الوجود، فهذا مما لا مانع منه، فنقول: بأن المرأة لما لم تكن لم تكن قرشية، يعني كل امرأة افترضتها معدومة فقد افترضت عدم قرشيتها، فهذا العدم عدم القرشية الذي كان ثابتا سابقا هو المراد استصحابه إلى يومنا هذا.

فإن قلت: بأن استصحاب العدم المحمولي لا يثبت العدم النعتي لأن العدم المحمولي ليس نقيضاً للوجود النعتي، نقيض الوجود النعتي العدم النعتي، ونقيض الوجود المحمولي العدم المحمولي لأن نقيض كل شيء بديله، فنقيض الوجود المحمولي العدم المحمولي، ونقيض الوجود النعتي العدم النعتي، فبما أنكم افترضتم في جانب الوجود ان القرشية مأخوذة على نحو القرشية، المرأة المنعوتة بالقرشية، إذن لا محالة لابد أن تستصحبوا العدم النعتي العدم البديل لهذ الوجود، لا أن تستصحبوا العدم المحمولي. إذن بما أن المأخوذ في موضوع الجعل الوجود النعتي فلابد في مقام نفيه من استصحاب النعتي اي العدم البديل له، لا العدم المحمولي، والمفروض ان العدم النعتي لا يمكن استصحابه لأن ليس له حالة سابقة؟!

الجواب: صحيح بحسب الاصطلاح يقولون: بديل الوجود النعتي العدم النعتي أو بديل الوجود المحمولي العدم المحمولي، ولكن هذا ليس نقيضه، ولعل هذا من التعبيرات التسامحية، نقيض كل شيء رفعه لا المرفوع به، وإلا لزم ارتفاع النقيضين، لأننا إذا قلنا نقيض الوجود النعتي العدم النعتي فإذا كان العدم الحاصل هو العدم المحمولي فقد ارتفع نقيضه، الوجود النعتي والعدم النعتي كلاهما ارتفع، لأن الحاصل خارجاً هو العدم المحمولي ولا يعقل ارتفاع النقيضين، إذن لا محالة نقيض الوجود النعتي رفعه، لا ان نقيض الوجود النعتي بديله يعني المرفوع به وهو العدم النعتي.

وبعبارة عرفية نقيض الوجود النعتي عدمه لا العدم المتصف بكونه نعتاً. نقيض القرشية: عدم القرشية لا الاتصاف بعدم القرشية، هذا ليس نقيضه، فبما ان نقيض النعت عدمه لا نعت العدم إذن فبالنتيجة نقول: يصح رفع موضوع التحيّض إلى الستين باستصحاب عدم القرشية على نحو العدم المحمولي، لأن العدم المحمولي رافع للوجود النعتي وإن لم يكن بديلا عنه، يعني مرفوعاً به.

فتلّخص من ذلك: أنّ ما افاده المحقق (قده): بأن المستصحب ان كان عدم وجود القرشية فالعدم لا يعرض على الوجود، وان كان عدم القرشية على نحو العدم النعتي فليست له حالة سابقة.

وإن كان على نحو العدم المحمولي فلا يثبت العدم النعتي. نقول: المستصحب عدم القرشية، لا عدم الوجود الخارجي للقرشية، لأن هذا ليس موضوعا للجعل الشرعي، بل المستصحب عدم ماهية القرشية بما هي مشيرة للخارج ويصح اضافة العدم إلى الماهية بما هي مشيرة للخارج والمستصحب حينئذ ليس العدم النعتي اي عدم الماهية بنحو العدم النعتي كي يقال ليس له حالة سابقة، بل العدم المحمولي.

فان قلت: بأن بديل الوجود النعتي العدم النعتي، قلنا : ليس هذا مهما في المقام، لأن المقصود رفع موضوع الحكم الشرعي، ويصح رفع موضوع الحكم الشرعي باستصحاب عدم العرض من دون حاجة إلى إثبات نعتية هذا العدم.

الوجه الثاني: ما تعرّض له السيد الإمام (قده) في تهذيب الأصول \_وكلامنا الآن في الموانع الثبوتية\_: لا يعقل اخذ السلب المحصل قيدا لموضوع حكم وجودي. بيان ذلك:

التحيّض إلى الخمسين حكم وجودي، موضوع هذا الحكم الوجودي: أنتم تقولون بأن موضوع هذا الحكم الوجودي مركب من امرأة وعدم القرشية على نحو السلب المحصّل \_يعني السلب الذي يصدق مع عدم الموضوع\_ وعدم قرشية يصدق حتى مع عدم هذه المرأة.

يقول هذا محال عقلا، لأنه لا يعقل تركب موضوع من جزء وجزء آخر صادق مع عدم الجزء الأول، إلا في الأحكام العدمية. انتم لا تقولون مثلا: موضوع الـ(لا) اللا حيض، موضوع اللا حيض المراة مع عدم القرشية، إذا كان الحكم عدمي لا مانع ان يكون أحد أجزاء موضوعه أمراً عدمياً، أما إذا الحكم وجودي وهو التحيض إلى الخمسين فالحكم الوجودي فعليته فرع فعلية موضوعه، فكيف تتحقق فعلية الموضوع بجزأين أحد الجزأين لا يجتمع الا مع عدم الجزء الآخر، لأن الجزء الثاني عدم القرشية مع عدم المرأة، فهذا غير ممكن، فلا يعقل تركب موضوع من جزأين بأن يكون الجزء الثاني عدماً مجامعاً لعدم الجزء الأول، فهذا غير معقول أصلاً. لأجل ذلك متى ما قال الشارع : المرأة ليست قرشية، فالمنصرف منه الموجبة المعدولة، يعني المرأة اللا قرشية، أو المرأة غير القرشية، أو المرأة التي هي ليست قرشية، بحيث يكون الجزء الثاني أمراً إيجابياً وليس أمراً عدمياً، وإذا كان امراً ايجابيا توقف ثبوته على ثبوت الجزء الأول، فإن ثبوت شيء لشيء فرع ثبوت المثبت له. فلا يتم إثباته باستصحاب العدم الأزلي.

يوجد نوع من الاشتباه في كلمات تهذيب الأصول: وهو أنه ما هو المراد من السلب المحصّل؟ هل المراد به سلب المحمول بشرط عدم الموضوع؟ أو سلب المحمول الذي يصدق مع عدم الموضوع أحياناً، لا بشرط عدم الموضوع، فإذا كان السلب المحصّل هو السلب بشرط عدم الموضوع، صحيح الإشكال يرد، إذ لا يعقل تركب الموضوع من جزء وجزء لا يكون فعليا الا بشرط عدم الشرط الأول، هذا واضح، لكن هذا لا يقول به أحد في معنى السلب المحصّل، بل المقصود من السلب المحصل: سلب المحمول الذي يصدق مع عدم الموضوع، لا ان صدقه مشروط بعدم الموضوع. وبالتالي اي مانع من ان يكون موضوع الحكم الوجودي مركب من جزأين احد الجزأين وجودي وهو المرأة والجزء الآخر عدمي وهو عدم القرشية الذي يصدق حتى مع عدم الموضوع لا ان صدقه مشروط بعدم الموضوع، وإلا فمن الواضح ان موضوعات الأحكام الوجودية تتركب حتى من جوهر وعدم جوهر آخر أصلاً، مثلاً: إذا اصبح الصباح ولم يحدث بلاء فتصدق، مع أن الجزء الاول وجودي والجزء الآخر عدم شيء آخر لا ربط له بالجزء الأول ومع ذلك يتنقح بهما موضوع حكم وجودي، فتركب موضوع الحكم الوجودي من جزء وجودي وجزء عدمي ولو عدم محمولي أمرٌ وجداني لا إشكال فيه، إن أصبح صباح ولم يحدث بلاء فتصدق.

هذا ما ا فاده (قده) في الوجه الثاني من وجوه منع استصحاب العدم الأزلي.

الوجه الثالث: ما ذكره السيد نفسه في (تهذيب الأصول) من ان الاستصحاب لا يجري لعدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، والسر في عدم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة:

يقول: بأن صياغة الاستصحاب على نحو العدم الأزلي المذكورة في كلام الأعلام هي: هذه المرأة عندما لم تكن لم تكن قرشية وهي الآن كذلك. وهذا خطأ واضح، لأن الماهية قبل الوجود معدومة والمعدوم المطلق لا يصح الاشارة اليه لا حسّاً ولا عقلاً، لا حساً فواضح لأنه معدوم، ولا عقلاً، لأن الماهية قبل الوجود لا شيء، إذ المفروض أن الماهية منتزعة من الوجود، لأن الماهية منتزعة من حد الوجود، فإن لم يكن وجود فلا ماهية، فالماهية قبل الوجود لا شيء، لا معنى ان نقول: هذه المرأة عندما لم تكن لم تكن ولا لم تكن ولا....الخ، فالماهية قبل الوجود عدم مطلق والعدم المطلق لا تصح الإشارة اليه لا حسّاً وهو واضح، ولا عقلاً لأنه لا شيئية لها قبل الوجود.

فإن قلت: القضية السالبة إشارة عندما نقول: المرأة التي لم توجد ليست قرشية، هذه القضية السالبة اشارة، مثل قولنا والد عيسى لم يأكل ولم يشرب؟

قال: هذا من باب التفنن في التعبير وإلا القضية السالبة لا حكاية لها لأن القضية ذات الحكاية ما كان للنسبة المحكية واقع، والمفروض ان القضية السلبية ليس لمحكيها واقع، فالقضية السلبية مجرد ربط كلامي لا اكثر، وإلا فليس لهذه القضية محكي لأن السلب عدم لا واقع له فكيف يكون محكيا بهذه القضية السالبة؟!

وبعبارة أخرى هو يذكرها: معنى قولنا المرأة التي لم توجد ليست قرشية ليس معناها سلب القرشية عن المرأة، بل معناها سلب القرشية في نفسها وسلب المرأة في نفسها، لا سلب القرشية عن المرأة. فمعنى المرأة التي لم توجد ليست بقرشية أو والد عيسى لم يأكل ولم يشرب، معناه: لا والد لعيسى ولا أكل ولا شرب، فمرجعها إلى سلب الموضوع في نفسه وسلب المحمول في نفسه، لا سلب المحمول عن الموضوع.

إذن لم تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة، فإن القضية المشكوكة هي عدم القرشية عن هذه المرأة الموجودة، بينما القضية المتيقنة عدم القرشية لعدم المرأة، فلم تتحد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة كي يجري الاستصحاب.

وهذا الإشكال محل تأمل نقضاً وحلاً:

أما نقضاً: فلأنه يصح سلب الوجود عن الماهية بلا كلام، فيقال: المرأة ليست موجودة، كيف يصح الإخبار له مع ان الموضوع مما لا يشار اليه لا حسّاً ولا عقلاً، كيف سلبنا عنه الوجود والحال أن سلب الوجود حكم واقعي صحيح، فإذا قيل العنقاء ليست موجودة، أليس هذا الحكم حكم صحيحاً واقعيا مع ان المحكوم عليه مما لا يشار اليه لا حسّاً كما قال، ولا عقلاً لأنه لم ينتزع. ألا يصح ان يقال وجدانا اجتماع النقيضين محال؟! شريك الباري ممتنع؟! كيف صحَّ الاشارة اليه وهو ما يقبل الإشارة إليه لا حسّاً ولا عقلاً كيف نحمله عليه؟! مع انه لا اشكال ولا ريب اننا إذا قلنا اجتماع النقيضين محال وشريك الباري ممتنع نرى ان هذه القضية قضية صادقة وحقيقية، وليست قضية تفنن في الكلام أو أنها مجرد ربط كلامي، بل قضية واقعية وحقيقية اجتماع النقيضين محال، مع ان موضوع هذه مما لا يقبل الإشارة لا حسّاً ولا عقلاً.

أمّا الحل: فيكفي في الاشارة عقلا المعبَّر عنه بالانتزاع، معنى أن الشيء يقبل الإشارة عقلاً يعني يقبل الانتزاع، ان العقل ينتزعه فيشار اليه، يكفي في صحة الاشارة اليه عقلاً ويكفي في انتزاعيته قابليته للوجود الذهني، فكل ما فرض وجوده ذهنا صح الاشارة اليه بالحمل عليه، وإن كان مما يستحيل وجوده خارجاً، بل يصح حتى في الامتناع، يصح لك ان تقول: امتناع الوجود حكم، امتناع الوجود حقيقة، اي ان الاحكام اما ممكن الوجود أو ممتنع الوجود، إمكان الوجود امر واقعي، امتناع الوجود امر واقعي، يصح ان تحمل الواقعية على امتناع الوجود مع ان امتناع الوجود لا يقبل الإشارة اليه حسّاً ولا عقلاً بمعنى أنه لا ينتزع من الوجود، أصلاً لا قابلية له بأن ينتزع من الوجود.

فالنتيجة: المرأة التي لم تكن لم تكن قرشية استصحاب صحيح، لأن المرأة قبل وجودها مما يصح الاشارة اليها عقلاً، ويكفي في صحة الاشارة اليها عقلاً انتزاعيتها ويكفي في انتزاعيتها فرض وجودها الذهني مشيراً إلى الخارج.

فتحصّل من ذلك: أنّ الوجوه الثلاثة غير كافية لمنع جريان العدم الأزلي. يأتي الكلام غداً في تفصيل المحقق العراقي(قده).

### 125

ما زال الكلام في وجوه المنع الثبوتية عن جريان الاستصحاب في العدم الأزلي، ووصلنا إلى:

الوجه الرابع: وهو ما أفاده المحقق العراقي (قده) من التفصيل. وحيث ان لكلامه (قده) تقريرين: احدهما ذكره في رسالته اللباس المشكوك، والآخر ذكره في رسالته استصحاب العدم الأزلي، لذلك لابد من عرض كلامه بتقريريه، إنما الكلام فيما أفاده هو في رسالته في اللباس المشكوك، ورسالته في استصحاب العدم الأزلي.

أما التقرير الأول: الذي أفاده في اللباس المشكوك، فهو يبتني على مقدمتين:

المقدمة الأولى: افاد (قده) إن الوصف متأخر رتبة عن الموصوف، إذ لا يعقل الوصف حتى يكون له معروض وموصوف، مثلا: القرشية متأخرة رتبة عن المرأة إذ لا يعقل ثبوت للقرشية من دون ثبوت للمرأة ولو في عالم الذهن. وإذا كان هذا الأمر في طرف الوجود بمعنى أن ثبوت الوصف متأخر رتبة عن ثبوت الموصوف فكذلك في طرف العدم بمعنى أن عدم الوصف متأخر رتبة عن الموصوف أيضاً، والسر في ذلك: أن الوجود والعدم ما داما نقيضين فالنقيضان متواردان على موضوع واحد، إذ لا معنى لأن يقال وجود بكر يناقضه عدم زيد فإن هذا ليس تناقضا، بل لابد من التناقض من ورودهما على موضوع واحد، فمقتضى تقابل النقيضين ووردهما على موضوع واحد أن يكونا في رتبة واحدة لا في رتبتين، إذ لو كانا في رتبتين لم يردا على موضوع واحد، لأجل لما كانت رتبة الوصف متأخرة عن رتبة الموصوف كان عدمه أيضاً متأخرة رتبة عن الموصوف، لاشتراط التناقض بوحدة الرتبة، فإذا افترضتم ان القرشية متأخرة رتبة عن المرأة فعدم القرشية أيضاً متأخر رتبة عن المرأة. وهذا ما نسميه نحن بالعدم النعتي وقد يسميه غيرنا بالعدم المحمولي.

المهم بنظر العراقي أن العدم نقيض الوجود، والوجود متأخر رتبة عن الموصوف فعدمه كذلك.

المقدمة الثانية: بأن المدار في جريان الاستصحاب على ما هو الموضوع في عالم الجعل لا على ما هو الموصوف خارجاً، بل على ما هو الموضوع في عالم الجعل، فبما ان المدار في عالم الاستصحاب على تحديد ما هو الموضوع في عالم الجعل، فلابد أن نرجع إلى استنطاق الدليل الموجود في عالم الجعل، فإذا رجعنا لاستنطاق الدليل وجدنا ان الوصف الا وهو القرشية تارة تؤخذ بنحو طولي وتارة تؤخذ بنحو عرضي كما عبّر.

أما النحو الأول: الا وهو الطولي، فهو عبارة عن اخذ القرشية وصفا للمرأة الموجودة لا لذات المرأة، بأن نستفيد من ظاهر الدليل أنه قال: إذا وجدت امرأة وكانت قرشية فإنها تتحيض إلى الستين، فأخذ القرشية وصفاً للمرأة الموجودة المرأة التي فرض وجودها، هذا معنى ان القرشية لوحظت على نحو طولي أي لوحظت في طول الوجود يعني في طول وجود الموضوع الا وهو المرأة، فبناء على ذلك من الواضح لا يجري استصحاب العدم الأزلي، لأنه إذا كان المأخوذ في لسان الدليل النحو الطولي أي القرشية العارضة على المرأة الموجودة، فعدم هذه القرشية هو عدم القرشية عن المرأة الموجودة لأنه يشترط في النقيضين وحدة الرتبة، بمقتضى تواردهما على موضوع واحد، فإذا كان الوجود هو عبارة عن القرشية للمرأة الموجودة فنقيضه عدم القرشية للمرأة الموجودة، وهذا العدم مما لا يمكن إثباته باستصحاب العدم الأزلي فإن المتيقن أزلاً عدم القرشية لعدم المرأة لا عدم القرشية عن المرأة الموجودة.

وأمّا إذا لوحظ الوصف على نحو العرضي، أي لم يلحظ وصفاً للموجود وإنما لحظ وصفاً للذات، فكأنه قال: إذا وجدت امرأة قرشية تتحيض إلى الستين لا إذا وجدت امرأة كانت قرشية على فرض وجودها، أخذ المقيِّد بما هو مقيد موضوعا، قال المرأة القرشية يعني التي فرغنا عن اتصافها بالقرشية أزلاً وفي رتبة سابقة المرأة القرشية إن وجدت تتحيض إلى الستين لا المرأة ان وجدت وكان على فرض وجودها قرشية، المرأة القرشية التي فرغ عن اتصافها بالقرشية في رتبة سابقة ان وجدت تتحيض إلى الستين، فبناء على ذلك: موضوع الجعل على نحو العرضية يعني المرأة والقرشية في عرض واحد لا أن القرشية متأخر عن وجود المرأة، صحيح ان القرشية وصف والوصف لا ثبوت له الا بالموصوف لكن ليس المدار على النسب الواقعية بل المدار على ما أخذ في لسان الدليل وفي موضوع الجعل، فإذا أخذ في لسان الدليل الحصة بما هي يعني المرأة القرشية بما هي حصة وفرض وجودها فقال على فرض وجودها تتحيض إلى الستين، فحينئذٍ عدم هذا الوصف يتحقق بعدم المرأة، لأن المفروض ان الموضوع في عالم الجعل المرأة القرشية فيصدق عدم هذا الوصف بعدم المرأة أيضاً، فبما أن الوصف في لسان الدليل لم يؤخذ متأخرا عن الوجود وانما اخذ في عرض المرأة فعدمه صادق بعدم المرأة، لأجل ذلك يجري استصحاب العدم الأزلي لإثبات عدم القرشية ولو لعدم المرأة. هذا بالنسبة إلى تقريره الأول المذكور في رسالته في اللباس المشكوك.

وأُشكِل على هذا التقرير كما يظهر من كلمات سيدنا الخوئي في رسالته في اللباس المشكوك وأيضاً في بحثه في (ج12):

ومخلّص الإشكال عليه:

أنّ دعواه انه يشترط في التناقض وحدة الرتبة هو مِفصل هذا الكلام، وإلا إن لم نشترط في التناقض وحدة الرتبة فلا فرق بين اللسانين، بأن يقول ان وجدت المرأة وكانت قرشية، أو ان يقول المرأة القرشية ان وجدت، لا فرق بينهما. والسر في ذلك: عندما يقال يعتبر في التناقض وحدة الرتبة، فما هو المقصود من الرتبة؟ هل المقصود بالوحدة المعنى السلبي؟ أو المقصود بالوحدة المعنى الإيجابي؟

فإن كان المقصود بوحدة الرتبة: المعنى السلبي، يعني ليس بينهما ملاك يقتضي تأخر أحدهما عن الآخر، هذا المعنى السلبي عند تأخر الرتبة. مثلا: عندما ننظر إلى وجود النار وعدم النار، نقول: ليس بين النار وعدمها ملاك يقتضي أن يتأخر أحدهما عن الآخر، هذا معنى وحدة الرتبة بالمعنى السلبي، لا يوجد ملاك يقتضي أن يتأخر عدم النار عن وجودها أو وجود النار عن عدمها، هذا معنى الوحدة بالمعنى السلبي.

اذا كان هذا هو الشرط في التناقض لا يقع التناقض بين وجود وعدم حتى لا يكون ملاك يقتضي تأخر احدهما عن الآخر، اما هذا لا يقتضي تأخر أحدهما عن الآخر، هذا كلام صحيح، أما هذا لا يقتضي في أنه إذا تأخر الوصف عن الموصوف رتبة فلابد أن يتأخر عدم الوصف عن الموصوف.

لأن المفروض المراد بالوحدة المعنى السلبي، يعني ليس بينهما ملاك يقتضي تأخر أحدهما عن الآخر لا أن بينهما ملاك يقتضي تساويهما في الرتب. صحيح ان الوصف متأخر رتبة عن الموصوف لكن لا يشترط أن يكون عدمه أيضاً متأخر رتبة عن الموصوف، إذ المراد بوحدة الرتبة ان لا ملاك وهو حاصل حتى وإن لم يتساويا في الرتبة بالتأخر عن الموصوف ثبوتاً.

وأما إذا كان المقصود بوحدة الرتبة المعنى الإيجابي: يعني هناك ملاك يقتضي تساويهما، لا أن لا ملاك يقتضي تأخر احدهما، كما ذكر في المعلولين لعلة واحدة. فإذا قيل مثلا: حركة الأرض علّة لطلوع الشمس ووجود النهار فهما معلولان لعلة واحدة، مقتضى كونهما معلولين لعلة واحدة تساويهما في الرتبة، هذا يسمى بـ(الوحدة في الرتبة بالمعنى الإيجابي). فإذا كان المحقق العراقي (قده) يقصد انه لا يقع تناقض بين وجود وعدم حتى يكون هناك ملاك يقتضي تساويهما في الرتب فهذا مما لم يقل به أحد أصلاً.

لذلك وجود العرض عدمه عدم العرض لا العدم المقيَّد برتبة العرض كما ذكرنا في الدرس السابق: نقيض كل شيء رفعه لا المرفوع به، نقيض العرض عدم العرض لا العدم المقيد برتبة العرض، مثلاً: ثبوت القرشية فرع ثبوت المرأة، فما هو نقيض القرشية؟ نقيض القرشية عدم ذلك، لا العدم المقيد بثبوت المرأة.

إذن متى ما أخذت القرشية وصفاً للوجود وهو ما عبّر عنه بالنحو الطولي، أو وصفا للماهية وهو ما عبّر عنه بالنحو العرضي، على أية حال في عالم الثبوت يفترقان اما في عالم العدم لا يفترقان، عدمهما شيء واحد عدم القرشية، لا العدم المقيد بالوجود ولا العدم المقيد بثبوت الماهية، وبالتالي بما أن عدمهما كذلك يصح إثباته باستصحاب العدم الأزلي.

أما التقرير الذي أفاده في (استصحاب العدم الأزلي) مقدمتين:

المقدمة الأولى: إنّ القرشية متأخرة عن المراة برتبتين، لأن القرشية متأخرة رتبة عن التقيد، والتقيد متأخر رتبة عن المقيَّد وهو المرأة، فهناك امرأة وتقيدها والقرشية. فلولا المرأة لما تصورنا التقيد، ولولا التقيد لما تصورنا أن القرشية قيد، فقيدية القرشية فرع التقيد والتقيد فرع المرأة، فرع المقيد، ومقتضى هذا البيان: ان يكون عدم القرشية ايضاً متأخر عن المرأة برتبتين، للنكتة التي ذكرها في التقرير السابق، وهو ان النقيضين يعتبر فيهما وحدة الرتبة.

إذن فعدم القرشية متأخر عن عدم التقيد، وعدم التقيد متأخر رتبة عن عدم المرأة، فلولا عدم المرأة لما عدم التقيد ولولا عدم التقيد لما عدم القيد.

المقدمة الثانية: لابّد من ملاحظة عالم الجعل، فإذا لاحظنا عالم الجعل، فنقول: هل أن ذات المرأة متقيدة بالقرشية؟ أم أن المتقيد بالقرشية وجود المرأة؟

فإن استفدنا من لسان الدليل في عالم الجعل ان القرشية وصف لنفس المرأة، المرأة القرشية إن وجدت تتحيض إلى الستين، فالقرشية وصف لذات المرأة، قبل ان توجد قبل ان يوجد شيء، الملائكة تقول: المرأة القرشية إن وجدت تتحيض إلى الستين، فأُخِذت القرشية وصفا للمرأة في رتبة سابقة على الوجود. يقول: في مثل ذلك يجري الاستصحاب، لأن ظرف عدم الذات ظرف عدم القيد وان كان التقيد ثابتاً، يقول: في ظرف عدم الذات المرأة غير موجودة، ظرف عدم الذات ظرف لعدم الوصف، لأن المفروض ان الموضوع الاتصاف في رتبة سابقة، فإذا كان الموضوع هو اتصاف المرأة القرشية في رتبة سابقة على الوجود، إذن ظرف عدم الذات هو ظرف عدم الوصف. هذا واضح، أمّا هذا لا يعني ان التقيد غير موجود، إذ المفروض ان التقيد ليس وجودي بل ماهوي، يعني ماهية المرأة متقيدة بالقرشية لا وجودها، فإذا كان التقيد من شؤون الماهية لا من شؤون الوجود، فعدم الوجود لا يعني عدم التقيد، هذا نظير اتصاف الاربعة بالزوجية، فإن اتصاف الاربعة بالزوجية ثابت وجدت الأربعة أم لم توجد.

كذلك إذا كانت القرشية وصفاً لماهية المرأة لا لوجودها فهذا التقيد لا يزول، التقيد ثابت، غاية ما في الباب نقول: ان وجدت الذات وجد الوصف، ان لم توجد الذات لم يوجد الوصف، فظرف عدم الذات ظرف عدم القيد، لكن التقيد ثابت، فلأجل ذلك يصح استصحاب عدم القرشية إلى حين وجود المرأة، وجدت المرأة فهل هي قرشية أم لا؟ نقول: نستصحب عدم القرشية إلى الآن. إن قلتم: لا يثبت التقيد؟ نقول: التقيد ثابت لأنه وصف للماهية، فلم يزل حتى نحتاج إلى إثباته. إذن متى ما وجدت المرأة وشككنا في أنها قرشية أم لا؟ نبطية أم لا؟

حينئذٍ يقال: بما أن ظرف عدم الذات عدم للوصف فيجري استصحاب عدم الوصف إلى حين وجود الذات وتتم بذلك قضية الجعل يتنقح موضوع الجعل.

أما إذا كانت القرشية وصفا للوجود وليس وصفا للماهية، إذن ظرف عدم الذات ظرف عدم التقيد، لا فقط عدم القيد، إذ المفروض ان التقيد من شؤون الوجود، فظرف عدم الذات عدم التقيد لا عدم القيد كما قلنا في النحو الأول، وبما أن ظرف عدم الذات عدم التقيد، فبالنتيجة نقول: ان تستصحبوا عدم الذات، فهذا رتبة أولى، أو عدم التقيد، فهذا رتبة ثانية، أو عدم القيد، فهذا رتبة ثالثة. عدم القيد لعدم التقيد ، عدم التقيد لعدم الذات، فاستصحاب عدم الذات أو عدم التقيد لا يثبت عدم القيّد، لأن عدم القيد متأخرة رتبة عن عدم التقيد المـتأخر رتبة عن عدم الذات، ويكون من الأصل المثبت.

والجواب عن ذلك هو الجواب عن التقرير السابق: إذا كان الوجود متقيد برتبة كالقرشية المتقيدة برتبة وجود المرأة إذ أخذناها وصفاً للوجود، فالقرشية متأخرة رتبة عن وجود المرأة. في عالم الوجود وعالم الثبوت هذا الكلام صحيح.

نأتي إلى عالم العدم: نقيض القرشية في رتبة وجود المرأة عدم القرشية في الرتبة. كلمة (في الرتبة) قيد للمعدوم لا للعدم، بحيث تكون كلمة (في رتبة الوجود) قيد للقرشية نفسها لا قيد للعدم، قيد للمنفي وليس قيداً للنفي.

فإذا كانت (في الرتبة) قيداً للمنفي لا قيداً للنفي هذا معنى اشتراط المتناقضين باتحاد الرتبة. فنحن نسلم معك بالمقولة وهي انه يعتبر في التناقض وحدة النقيضين في الرتبة، لكن ما معنى وحدهما في الرتبة؟ يعني أن يكون عدم الوجود عدمه في رتبته لا أن يكون عدمه متقيدا في رتبه، فكلمة (في الرتبة) قيد للمنفي وللمعدوم وليست قيداً للعدم والنفي، وبالتالي إذا لم يكن كلمة (في الرتبة) قيدا للنفي والعدم، فيصح إثبات هذا العدم باستصحاب العدم المحمولي، يعني بمفاد ليس التامة.

فتلخّص من ذلك: أن ما أفاده المحقق العراقي في التفصيل، محل تأمل.

### 126

ما زال الكلام في الموانع الثبوتية في جريان استصحاب العدم الأزلي، ووصل الكلام الى المانع الخامس وهو ما افاده في المستمسك مع عدم جريان استصحاب العدم الأزلي عند الشك في الذاتي او الذاتيات. وبيان مطلبه (قده) يتضح بذكر مقدمتين:

المقدمة الأولى: لا اشكال ولا ريب عند الجميع بانه لا يجري استصحاب العدم الأزلي عند الشك في عوارض الماهية كزوجية الاربعة، وإمكانية الإنسان، إذ لا يصح ان يقال: بان الأربعة قبل وجودها لم تكن زوجا فهي بعد وجودها فهي ليس بزوج، او أن الإنسان قبل وجوده لم يكن ممكنا فهو بعد وجوده ليس ممكناً، لان الامكان والزوجية من عوارض الماهيّة لا من عوارض الوجود، فماهية الأربعة أزلا اما زوج او ليست بزوج، وماهية الإنسان ازلاً إما ممكن أو غير ممكن، لا أن الزوجية والإمكان عارضان على الماهية بعد الوجود كي يجري فيها هذا الاستصحاب.

فالجميع يرى ان الشك في عوارض الماهية ليس مجرى لاستصحاب العدم الأزلي لانتفاء الموضوع، حيث إن موضوع الاستصحاب ما يتصور له عدم، وأما عوارض الماهية فلا يتصور فيها عدم كي تكون مجرى للاستصحاب.

ولذلك وقع البحث في المكاسب في باب الشروط في الشرط المخالف للكتاب، لو شك في ان الشرط مخالف للكتاب هل يجري فيه استصحاب العدم الأزلي ام لا؟ مثلا: اذا اشترطت الزوجة على زوجها في ضمن عقد النكاح ان تكون ولاية الطلاق بيدها وشككنا في ان هذا الشرط مخالف للكتاب او لا؟

فهنا بعضهم تمسك كما في بحث الشروط باستصحاب العدم الأزلي فقال: بأن هذا الشرط عندما لم يكن لم يكن مخالفاً للكتاب فهو الآن ليس مخالفا للكتاب، فمقتضى هذا الاستصحاب هو نفوذ الشرط.

ولكن كون الشرط مخالفا للكتاب ام لا؟ هذا ليس من عوارض الوجود، بالنتيجة: هذا الحكم وهو ولاية المرأة على الطلاق، هذا الحكم في نفسه وجد ام لم يوجد، وجدت امرأة أم لم توجد، وجد زوج ام لم يوجد، هذا الحكم أزلا اما صحيح او فاسد، هذا الحكم ازلا اما موافق للكتاب وأما مخالف للكتاب، لا أن هذا الحكم قبل وجوده يتصف بكذا او لا يتصف بكذا. هذ الحكم بما هو هو في نفسه مع غمض النظر عن وجود موضوعه او عدم وجوده اما موافق للكتاب او مخالف للكتاب، فالاتصاف بموافقة الكتاب او عدمه من عوارض الماهية، يعني من عوارض ذات الحكم لا من عوارض الوجود كي يكون مجرى للاستصحاب.

بل يمكن ان يقال كما ذكرنا سابقا: اذا نظرنا لأول الشريعة نقول: متعلق الشرط اول الشريعة اما حكم تكليفي او حكم وضعي، أي تارة تشترط الزوجة على الزوج ان لا يتسرى عليها بان لا ينكح ملك اليمين مثلا، فهذا اشتراط لأمر تكليفي. وتارة: تشترط الزوجة على الزوج ان تكون ولاية الطلاق بيدها، هذا امر وضعي.

بالنسبة للأمر التكليفي: بما انه في اول الشريعة امر حلال حيث إن الاحكام الشرعية بنيت على التدريج في البيان، اذن التسري بمملوكة اليمين مباح في أول الشريعة فنستصحب حليته، مقتضى استصحاب حليته من اول الشريعة الى الآن: ان الشرط المتعلق به محرم للحلال، فإذا كان الشرط المتعلق به محرما للحلال إذ ثبت ان متعلقه حلال لا يقبل التحريم، إذن فبالنتيجة يكون الشرط غير نافذ.

وأمّا اذا كان متعلقه امرا وضعيا، والمفروض في الامر أصالة الفساد، فإذن هذا الأمر الوضعي في صدر الشريعة كان غير نافذاً، ولاية المراة على الطلاق في اول الشريعة، لأنه حكم وضعي الأصل فيه الفساد، نستصحب عدم نفوذه. فإذا استصحبنا عدم نفوذه فالشرط المتعلق به شرط محلل للحرام، او مخالف للكتاب، وبالتالي لا يكون هذا الشرط شرطا نافذاً. لا من باب استصحاب عدم مخالفته للكتاب على نحو استصحاب العدم الأزلي.

المقدمة الثانية: أن الفقيه سيد المستمسك (قده) عمم الإشكال الى الذات والذاتيات: قال: كما لا يجري استصحاب العدم الأزلي في عوارض الماهية لانتفاء موضوعه فيها وهو أن ليس لها عدم سابق، كذلك لا يجري الاستصحاب في الذاتي والذاتيات، بنفس النكتة، مثلا: قال: اذا شككنا في كرية ماء ابتدائي، الآن ماء منذ خلقته لا ندري خلق كرا ام لا؟

يقال: هنا لا يمكن ان يجري استصحاب عدم الكرية على نحو استصحاب العدم الازلي، بان نقول: هذا الماء عندما لم يكن لم يكن كرّاً، لأن الكرّية مرتبة من الماهية، كأنما ماهية الماء ماهية تشكيكية بعض مراتبها قلة وبعض مراتبها كرّ، فالكرية مرتبة من مراتب الماهية.

هذا ولكن من الواضح ان الكرية من عوارض الوجود وليس من عوارض الماهية ولا من الذات ولا من الذاتيات في شيء، فالكرية مجرى لاستصحاب العدم الأزلي. فالمثال فيه غرابة.

المثال الثاني: اذا شككنا في ان هذا الاحمر دم ام ليس بدم، فهل يجري فيه استصحاب عدم كونه دماً؟ بأن نقول: هذا الاحمر عندما لم يكن لم يكن دماً؟ فينتفي به أثر النجاسة وحرمة التناول وإلى غير ذلك؟

أو اذا شككنا في المرئي انه امرأة ام لا؟ لا ادري ان هذا الشبح من بعيد امرأة فلا يجوز النظر اليها؟ او ليست بامرأة فيجوز النظر اليها، هل يجري استصحاب عدم كونه امرأة؟ هذا الشبح عندما لم يكن لم يكن امرأة، فمقتضى استصحاب عدم كونه امرأة جواز النظر اليها.

وكذلك اذا شككنا في الفلس وعدم الفلس، إذا شككنا في ان هذا السمك مما له فلس ام مما ليس له فلس؟ هل يجري استصحاب عدم كونه ذا فلس، فنقول: هذا السمك عندما لم يكن لم يكن ذا فلس وهو الآن ليس كذلك، ومقتضى الاستصحاب حرمة أكله؟!

اذا شككنا في الدم ما له نفس سائلة او مما ليس له نفس سائلة، هل هذا الدم من ذوات النفس السائلة ام من ذوات النفس غير السائلة؟ هل يجري استصحاب عدم كونه من ذوات النفس السائلة فيترتب عليه الطهارة، لأن دم ما ليست له نفس سائلة طاهر وهكذا. فهو امر كثير الدوران في الفقه.

فسيد المستمسك (قده)، قال: بأن هذه الذوات: دم، او ذاتيات: امرأة، ذو فلس، هذه كعوارض الماهية ليس له عدم سابق كي تكون مجرى للاستصحاب.

ولكن سيدنا(قده) أجاب عن ذلك: بالفرق بين الحمل الأولي والحمل الشايع الصناعي، فقال: بأنه بلحاظ الحمل الأولي الأمر كما أفاد بعض الأعاظم (سيد المستمسك) بلحاظ انه يقال: السمك أزلا اما ذو فلس او ليس له فلس، هذا الأحمر أزلا اما دم او ليس بدم، فليس لها حالة سابقة كي تكون مجرى للاستصحاب.

وأما اذا نظرنا الى الحمل الشايع الصناعي، فيقال: بلحاظ الحمل الشايع الصناعي يصدق جريان الاستصحاب فيقال: هذا المصداق، هذه الحمرة الموجودة عندما لم تكن موجودة لم تكن مصداقا للدم، فهذا واضح، فهي الآن ليست مصداقاً، فالمنفي المصداقية، وليس المنفي عروضه للماهية وعدم عروضه، هذه الحمرة المشار اليها عندما لم تكن موجودة لم تكن مصداقاً للدم، بلا إشكال، فهي الآن ليست مصداق للدم، هذا السمك الذي بين أيدينا عندما لم يكن موجوداً لم يكن مصداقاً لذي الفلس فهو الآن ليس مصداقاً لذي الفلس. هذا الشبح المرئي عندما لم يكن موجودا لم يكن مصداقا للمرأة فهو الآن ليس مصداقا للمرأة.

فإذن تقولون بانه لا يتصور له عدم سابق، بل يتصور له عدم سابق.

فإذا نظرتم للمقارنة بين الصفة والماهية وهو ما نعبّر عنه بالحمل الاولي: لم يكن لعدمه حالة سابقة، فلا يجري فيه الاستصحاب، واما اذا نظرتم لعالم الصدق لا لنسبة الصفة للماهية فيقال: بان هذا الذي اشرنا إليه عندما لم يكن لم يكن مصداقا للدم مصداقا للمرأة مصداقا، مصداقاً للفلس، مصداقاً لما له نفس سائلة وأشباه ذلك، فهو الآن كذلك، وهو ما نعبرّ عنه بالحمل الشايع، فيجري فيه الاستصحاب.

إذن فرق بين النظرين، نحن أيضاً نقول عوارض الماهية لا يجري فيها الاستصحاب وحتى السيد الخوئي يقول، فإذا نظرتم للصفة مقارنة بالماهية يعني بما هي عرض من عوارض الماهية نعم، ليست مجرى للاستصحاب لأنها ليس لها عدم سابق، واما اذا نظرتم للموجود الخارجي فبلحاظ عالم الصدق يصح جريان استصحاب العدم الأزلي بالنسبة اليه.

(طبعا هذا الكلام لصاحب المستمسك وليس للمحقق العراقي ألسيد الخوئي تصور انه للمحقق العراقي ونسبه للمحقق العراقي وناقشه، فكلام المحقق العراقي ذكرناه في الجرس السابق، فهذا تفصيل ذكره في المستمسك بناء على ما هو المتسالم من عدم جريان الاستصحاب في عوارض الماهية فعممه للذاتي والذاتيات).

فتلّخص: أن لا يوجد مانع ثبوتي من جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقا، وإنما الكلام في

### الموانع الإثباتية

فهنا عدة وجوه لبيان المانع الإثباتي:

الوجه الأول: ما ذكره بعض أساتذتنا (دام ظله) وهو أن يقال: أن نفس قوله في صحيحة زرارة: (وليس ينبغي لك ان تنقض اليقين بالشك أبداً) منصرف الى استصحاب العدم الأزلي. والسر في ذلك: أن هذا التعبير وهو قوله (ليس ينبغي لك) إشارة الى نكتة ارتكازية، بمعنى ان الاستصحاب ناشئ عن نكتة ارتكازية لا ان الاستصحاب أمر تعبدي محض.

فبما أنه ناشئ عن نكتة ارتكازية فتلك النكتة الارتكازية هي ما لو كان رفع اليد عن اليقين السابق نقضا لليقن بالشك لكان مجرى للاستصحاب، ففي كل مورد يرى المرتكز أن رفع اليد عن المتيقن السابق نقض لليقين بالشك فهو مجرى للاستصحاب، ولو عرض على المرتكز انه: ماذا تقول في هذه المرأة عندما لم تكن؟ كانت قرشية او غير قرشية؟

فلا يرى ان عدم ترتيب آثار عدم القرشية على المرأة المشكوكة نقضاً لليقين بالشك. فعندما يعرض على المرتكز العرفي ويقال له هذه المرأة التي نشك انها قرشية ام لا؟ ترتبت عليه آثار عدم القرشية، لا يرى أن عدم ترتيب آثار عدم القرشية نقضا لليقين بالشك، فبما أنه لا يرى ذلك إذن فقوله (فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك) منصرف عنه.

وأمّا ما ذكره سيد المنتقى (قده) من أن هذا رجوع للعرف في المصداق، هل ان هذا نقض لليقين بالشك او ليس نقضاً لليقين بالشك، هذا رجوع للعرف، إنما يرجع للعرف في تحديد المفهوم، وهو مفهوم النقض، أما هل هذا نقض ام ليس بنقض بعد المفروغية عن تحديد المفهوم فنظر العرف ليس حجة في ذلك، فأنتم تقولون فنرجع الى العرف هل يرى ان عدم ترتيب آثار عدم القرشية نقض لليقين بالشك ام لا؟ هذا رجوع للعرف في المصداق. ونظره ليس بحجة.

ولكن ما افاده محل منع، باعتبار اننا لا ندعي الرجوع الى نظر العرف في تحديد المصداق، وإنما ندعي أن خفاء الصدق أوجب الانصراف كسائر الموارد التي ينصرف العنوان لخفاء الصدق، فنحن نقول: عنوان لا تنقض اليقين بالشك منصرف عن فرض استصحاب العدم الأزلي للخفاء، لا لأن نظر العرف حجة في تحديد المصداق.

نظير ما يقال بان عنون ما لا يؤكل لحمه منصرف عن الإنسان. (لا تصلي في شعر ما لا يؤكل لحمه) يقولون عنوان ما لا يؤكل لحمه منصرف عن الإنسان لخفاء صدقه عليه، لا أن ما رجعنا الى العرف وسألناه هل ان الإنسان مما لا يؤكل لحمه ام لا؟ فقال لنا لا !. فحكمنا نظر العرف؟! ، بل نقول من الاساس عنوان ما لا يؤكل لحمه منصرف عن الانسان لخفاء صدقه عليه عرفاً.

الوجه الثاني \_من الموانع الإثباتية\_: ما اشار اليه السيد الإمام (قده) في تهذيب الأصول: وتقريبه:

ان يقال: بان العدم المحمولي بعد الوجود وان كان عين العدم المحمولي قبل الوجود دقة وعقلا الا انه غيره عرفاً.

فعدم القرشية بعد وجود المرأة هو نفس عدم القرشية قبل وجودها دقة، ولكنه غيره عرفاً، فالعرف يرى ان السالبة بانتفاء المحمول غير السالبة المحصّلة، حيث إن السالبة المحصلة تصدق مع عدم الموضوع، العرف يقول السالبة المحمولة يعني السالبة عن الموضوع الموجود غير السالبة المحصلة، فالسالبة بانتفاء المحمول ليست امرا مركبا بنظر العرف، أي عندما يقال: المرأة ليس قرشية، هذه ليست قضية مركبة بنظر العرف مكن جزأين: المرأة وعدم القرشية، بحيث يمكن إثبات الجزء الثاني باستصحاب العدم المحمولي الثابت قبل الوجود، هذا كله بناء على التركيب. أما العرف يستفيد من قولنا: (المرأة ليست قرشية) سلب القرشية عن المراة الموجودة، لذلك لمّا العرف يستفيد أنّ السالبة بانتفاء المحمول قضية بسيطة ليست مركبة، وهي عبارة عن سلب القرشية عن المرأة الموجودة فهذا غير عدم القرشية لعدم وجود المرأة. وبالتالي استصحاب عدم القرشية لعدم وجود المرأة لإثبات عدم القرشية عن المرأة الموجودة مما لم تتحد فيه القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة. وهو كلام متين.

الوجه الثالث \_من موانع الإثبات\_: أن السيد الخوئي (قده) وتبعه السيد الشهيد في بحوثه، قالوا: إذا دار الأمر في ان العام هل تعنون بعدم الخاص على نحو العدم المحمولي او على نحو العدم النعتي، فمقتضى اصالة الإطلاق أنه لم يتعنون بالعدم النعتي.

بيان ذلك: اذا قال في الدليل: كل امراة ترى الحمرة الى الخمسين، وقال في دليل آخر: القرشية ترى الحمرة الى الستين. قطعا العام تعنون بعدم خاص، ولكن لا ندري تعنون بعدم القرشية على نحو العدم المحمولي الذي يمكن اثباته بالاستصحاب؟ او تعنون باتصافه بعدم القرشية على نحو العدم النعتي فلا يمكن اثباته بالاستصحاب.

السيد الخوئي يقول، هذا تقييد، بالنتيجة الاتصاف قيد، يعني انتم من يقول بالعدم النعتي: ان موضوع العام تقيد بالاتصاف بعدم القرشية، هذا التقييد يحتاج الى مؤونة، مقتضى اصالة الاطلاق عدمه، او فقل: مقتضى أصالة التطابق بين الإثبات والثبوت ان الموضوع ثبوتاً هو المرأة وعدم القرشية.

ولكن هل أن العرف يجري أصالة الإطلاق فيما اذا علم المراد وشك في العنوان؟!

بيان ذلك: قال الشارع: جهزوا مواتاكم، وقال في دليل آخر: لا يجب تجهيز الكافر. فنحن نعلم أن الكافر خارج عن موضوع العام حتماً، أما هل خرج عن موضوع العام لأن موضوع العام أساساً هو المسلم؟ يعني موضوع العام عنوان وجودي، او خرج عن موضوع العام أساساً لان موضوع العام من ليس بكافر، فيتنقح بالاستصحاب، هو قطعاً خارج أما خروجه لأجل هذا العنوان او لأجل هذا العنوان؟

فالشك حينئذ ليس شكا في تخصيص زائد كي يكون مجرى لأصالة العموم.

وإنما الشك في عنوان العام أساساً لأن الخاص كشف عن أن موضوع العام لا يشمله قطعاً، فلا يشمله لماذا؟ لأجل ان موضوع العام هو عنوان المسلم لأجل ان موضوع العام هو ليس بكافر؟ لا نحرز أن بناء العرف اذا شك في ذلك فإن العرف يجري أصالة الإطلاق لنفي أن موضوع العام المسلم، فيثبت ان موضوع العام بأصالة الإطلاق من ليس بكافر، فيمكن اثباته بالاستصحاب.

بل نقول ما هو ازيد من ذلك، ذكرنا في بحث تعارض الأدلة في منشأ اختلاف الروايات تبعا للسيد الاستاذ (دام ظله) حيث إنه اختص بهذا البحث وهي (مناشئ اختلاف الروايات) وذكر من مناشء اختلافات الروايات النقل بالمعنى، حيث تعارف لدى الرواة في زمن الائمة وبمرأى ومسمع منهم النقل بالمعنى، بل ورد (إن كنت تريد المعنى فلا بأس).

فبما ان النقل بالمعنى هو الفرد الشائع في الروايات. فعند الشك في ان هذا اللفظ الذي نقله الراوي مشتمل على العدم النعتي او العدم المحمولي؟

هل تجري هنا أصالة عدم الخطأ او أصالة الضبط في الراوي لتعيين ما هو القيد؟!

مثلا سيدنا الخوئي (قده) ذكر في الفقه: اذا قال المولى: الفقاع خمر فلا تشربه، غير اذا قال: الفقاع خمر لا تشربه.

فإنه اذا قال: الفقاع خمر فلا تشربه: ظاهر في تنزيل الفقاع منزلة الخمر في تمام الآثار، ومنها: حرمة الشرب.

وأما اذا قال الفقاع خمر لا تشربه. فلا يستفاد من التنزيل اكثر من التنزيل لحرمة الشرب، بل عندنا رواية وهي الراوية الواردة في ولد الزنا فيمن فجر بامرأة: (الولد لغّية لا يرث، او لا ترث) هل يستفيد من ذلك تنزل ولد الزنا منزلة عدم الولد من تمام الآثار ومنها عدم الأرث؟ او التنزيل بلحاظ عدم الارث؟ فهل الالتفات الى هذه الخصوصيات أنه ان عبر بالفاء استفاد عموم التنزيل، وإن عبّر بدون (الفاء) قال لا تشربه لا يرث، فلا يستفاد عموم التنزيل، هل هذا الفرق بين القيود مما يتنبه له الذهن العام للرواة؟ بحيث اذا شككنا فمقتضى أصالة الضبط في الراوي ان نتقيد باللفظ الذي نقله، فيستفاد منه عموم التنزيل او عدم عمومه؟!

أم يقال: بما ان هذه القيود مما لا يتنبه لها الذهن العام لأجل ذلك لا يمكن أثباتها بأصالة الضبط في الراوي. لعل الإمام قال: فلا تشربه، لكن الراوي قال لا تشربه. لانه غير ملتفت الى الفرق الدقيق بين اللفظي، او لعل الإمام قال : لا تشربه. فهو قال فلا تشربه، لعدم التفاته الى الفرق، فكذلك الامر في المقام: لو افترضنا أن الامام واقعاً قال: على نحو الموجبة المعدولة (كل امرأة غير القرشية تحيض الى الخمسين) لكن الرواية لا يرى الفرق بين الموجبة المعدولة او السالبة فقال المرأة التي ليس \_لم يقل غير\_ قرشية تحيض الى الخمسين، لا ندري هل انها سالبة محصلة ام موجبة معدولة؟ هل يمكن بأصالة الضبط في الراوي أن نثبت أنها سالبة محصلة أو انها موجبة معدولة؟

أو ورد عندنا عام وخاص:

العام: (كل امراة تحيض ترى الحمرة الى الخمسين) وخاص: (القرشية تتحيض الى الستين). نقول: مقتضى الجمع بينهما ان موضوع العام من ليست قرشية على نحو العدم المحمولي، لعل العام صُرّح فيه، لعل أصلا ليس عاما وخاصا بل هما دليلان: دليل يقول: كل امراة غير القرشية تتحيض الى الخمسين، ودليل يقول: القرشية تتحيض الى الستين. فهذا دليل وذاك دليل، لكن الراوي اكتفى بنقل الخاص عن ذكر القيد للعام، اكتفى بنقل الخاص، في الدليل الاول، فأصالة الضبط لا تثبت لنا ان ما هو المأخوذ في اللفظ هو العدم المحمولي ام العدم النعتي.

وقد أشار لذلك سيد المنتقى لكن لا بهذا النحو الذي ذكرناه. فاذا كان مراده هذا حيث قال: لا ندري بعد خروج الخاص هل الثابت هو العدم المحمولي او العدم النعتي ولا يوجد اصل يثبت لنا احدهما، إذا كان مراده ما ذكرناه فهو كلام متين.

وبناء على ذلك، فتحصل من الكلام كله:

ان استصحاب العدم الأزلي لا إشكال فيه ثبوتاً، وإنما المشكلة إثباتية، فإن بينا على المانع الاول وهو انصراف دليل الاستصحاب عن استصحاب العدم الأزلي لم يجري استصحاب العدم الأزلي في تمام الموارد.

وإما اذا لم نبني على المانع الاول وقلنا بأن دليل الاستصحاب دليل تعبدي ونتسمك بإطلاقه وعملنا بالموانع الإثباتية الأخرى، فنفصل بين جريان الاستصحاب في الموضوعات الوجودية وبين جريان استصحاب العدم الأزلي لتنقيح موضوع العام أو تنقيح موضوع الخاص.

فإن كان الموضوع وجوديا (حرّمت عليكم الميتة والدم ولحم الخنزير وما أهل لغير الله به) هذا موضوع، حكم رتب على عنوان وجودي، نشك هل هذا دم ام لا؟ نجري فيه استصحاب العدم الأزلي، لانه بالنتيجة ليست هنا قضية سالبة حتى يقال بان السالبة بانتفاء المحمول غير السالبة المحصلة او أن الراوي اشتبه هنا مثلا ما نقل اللفظ الدقيق.

فإذا كان الموضوع وجودياً يمكن نفي الموضوع باستصحاب العدم الأزلي.

وأما اذا كان عندنا عام وخاص، فأردنا باستصحاب العدم الأزلي تنقيح الخاص او تنقيح موضوع العام فإنه لا يجري لما ذكرناه في المانع الأخير.

### 127

بقي في مسألة استصحاب العدم الأزلي تنبيه على أمرين:

الأمر الأول: ذكرنا أن سيدنا (قده) ناقش سيد المستمسك في قوله بعدم جريان استصحاب العدم الأزلي في الذاتي والذاتيات، بأن هذا إنما يتم إذا لوحظ الذات والذاتيات بالحمل الأولي لا ما إذا لوحظت بالحمل الشائع، وقلنا بأن سيدنا (قده) وسائر الأعلام لم يستشكلوا في عدم جريان استصحاب العدم الأزلي في عوارض الماهية، إلا ان المقصود بعوارض الماهية الذي يميزه عن الذات والذاتيات لابد من بيانه حتى يتضح المطلب.

فقد أفاد في بيانه (قده) في (ج2 من الموسوعة) بأن عوارض الماهية التي لا يجري فيها استصحاب العدم الأزلي باتفاق الاعلام : كل ما كان ثبوت مصداقه لا يتوقف على الوجود، فما كان ثبوت مصداقه يتوقف على الوجود فهو مجرى للاستصحاب بالحمل الشائع، سواء كان من الذاتيات أم من العرضيات، وكل ما لا يتوقف ثبوت مصداقه على الوجود فإنه لا يجري فيه استصحاب العدم الأزلي لعدم الحالة السابقة، أو لانتفاء العدم السابق.

بيان ذلك بالمثال: عنوان السبعية، عنوان الدمّية، عنوان ذي الفلس، عنوان ما لا نفسه له أو ما له نفس، هذه العناوين وان كانت ذاتية لأن الاحمر اما دم أم غير دم، والدم اما من ذي النفس أو ليس ذي النفس، ولكن عندما نسأل عن مصداقه، نقول: الدم له مفهوم ومصداق، ثبوت مصداقه يتوقف على الوجود، بما ان ثبوت مصداقه يتوقف على الوجود إذن فهو مجرى لاستصحاب العدم الأزلي بلحاظ مصداقه، فنقول: هذه الحمرة عندما لم تكن لم تكن مصداقا للدم فهي ليست مصداقا الان، أو ما ليس له نفس سائلة أو ما له نفس سائلة وإن كان من الذاتيات، لكن ثبوت مصداقه يتوقف على الوجود، فنقول: هذا الدم الموجود عندنا عندما لم يكن لم يكن مصداقاً لذي النفس السائلة فهو الآن كذلك.

فكل عنوان توقف ثبوت مصداقه على الوجود وان كان من الذات كالدمية والسبعية وما لا نفس له، أو من الذاتيات كالقرشية ، أو من العرضيات كالفسق وأمثال ذلك. كل ما يتوقف ثبوت مصداقه على الوجود فهو مجرى لاستصحاب العدم الازلي بلحاظ مصداقه.

اما ما لا يتوقف ثبوت مصداقه على الوجود، هو ثابت وجد أم لم يوجد، فليس له عدم سابق كي يكون مجرى لاستصحاب العدم الازلي.

ونحن نقتصر على المثال الذي مثل به وهو الإمكان، فإن امكان الانسان لا يتوقف على وجوده، الإنسان مصداق للإمكان وجد أم لم يوجد، فثبوت مصداق للامكان لا يتوقف على الوجود لأن معنى الإمكان هو تساوي النسبة بين الوجود والعدم، فكيف يتوقف مصداقه على الوجود؟! فبما ان الامكان لا يتوقف ثبوت مصداقه على الوجود، اذن ليس لهذا المصداق عدم سابق كي نستصحبه بلحاظ عدم مصداقه سابقاً.

إذن بالنتيجة: ما ذكره الاعلام من ان عوارض الماهية لا تجري فيه استصحاب العدم الازلي لانتفاء موضوعه وهو انه ليس له عدم سابق، هذا ينطبق على الإمكان الذي لا يتوقف ثبوت مصداقه على الوجود.

الامر الثاني: ذكرنا فيما سبق: أنه إن قلنا بانصراف دليل الاستصحاب عن استصحاب العدم الازلي فمقتضى ذلك عدم جريان العدم الازلي مطلقا في جميع الموارد، واما إذا قلنا باطلاق دليل الاستصحاب وانما قلنا بموانع اخرى، نظير ان نقول: لم نحرز الاتحاد بين السالبة المحصلة والسالبة بانتفاء المحمول، فهذا لا يقتضي المنع عن جريان استصحاب العدم الأزلي مطلقا، وإنما يجري استصحاب العدم الازلي فيما إذا اخذ الموضوع على نحو مفاد كان التامة، فيجري فيه استصحاب العدم الازلي لنفيه، واما متى ما اخذ الموضوع على نحو التركيب، يعني مفاد كان الناقصة، ثبوت شيء لشيء أو عدم ثبوته له، فهذا لا يمكن تنقيحه باستصحاب العدم الأزلي لأن السالبة المحصلة لا تثبت السالبة بانتفاء المحمول بناء على تغايرهما.

لا يوجد مثال فقهي يكون موضوعه في مرحلة الشك على نحو مفاد كان التامة بحيث لا يراد من الاستصحاب لا اثبات شيء لشيء ولا نفي شيء عن شيء، فهذا مشكل في الامثلة الفقهية،

لكن نحن نمثل له بالأمثلة العرفية. فمثلا: لو قال المولى لعبده: ان وجدت زلزلة فتصدق، فالموضوع المأخوذ في الأمر بالصدقة وجود الزلزلة على نحو مفاد كان التامة، ونحن بالاستصحاب نريد ان ننفي الموضوع، لا نريد ان نثبت شيء لشيء ولا نريد ان ننفي شيئا عن شيء، يعني الموضوع ليس مركبا حتى نثبت شيئا لشيء ولا ننفي شيئا عن شيء، نريد ان ننفي الموضوع، فيصح لنا ان نقول: عندما لم تكن الارض لم تكن زلزلة، والغرض من ذلك ليس الا نفي موضوع الامر بالصدقة ، لا نريد ان ننفي وجود الزلزلة عن شيء موجود الان حتى يقال بأنه نقل الزلزلة عن شيء موجود سالبة بانتفاء المحمول، والسالبة بانتفاء المحمول لا تثبت باستصحاب السالبة المحصلة، بل الغرض نفي الموضوع في نفسه، فإذا قال المولى: ان حصل خطر أو قامت زلزلة أو ولد انسان فتصدق، ففي الموضوعات التي عندما نشك فيها فنحن نشك في مفاد كان التامة يجري استصحاب العدم الأزلي لنفيه، أما متى ما رجع الشك إلى ثبوت شيء لشيء أو نفيه عنه فهذا امر لا يمكن اثباته باستصحاب العدم الازلي بناء على المانع الثاني وهو ان استصحاب السالبة المحصلة لا يثبت السالبة بانتفاء المحمول لتغايرهما عرفاً.

هذا تمام الكلام في استصحاب العدم الأزلي.

ثم ذكر سيدنا (قده) من الأصول الموضوعية الجارية في اللباس المشكوك هو

### الاصل السادس: الاستصحاب التعليقي في مسالة اللباس المشكوك

بناء على ان مركز المانعية هي الصلاة، وبيان ذلك بذكر مقدمتين:

تارة نقول بأن مركز المانعية اللباس، يعني يعتبر في لباس المصلي ان يكون مما لا يؤكل.

وتارة يكون مركز المانعية المصلي، يعتبر في المصلي ان لا يلبس ما لا يؤكل، وتارة يكون مركز المانعة الصلاة، يعتبر في صحة الصلاة عدم اقترانها بما لا يؤكل. فإن كان مركز المانعية اللباس أو مركز المانعية المصلي لا يتصور الاستصحاب التعليقي.

وأمّا إذا كان مركز المانعية هو الصلاة نفسها، فهل يتصور الاستصحاب التعليقي أم لا؟

المقدمة الثانية: قد يقال في تصوير الاستصحاب التعليقي، الآن هو صلى ولا يدري من اول فعل من افعال الصلاة، الصلاة وجدت وهي مقترنة بثوب مشكوك، ليس لها حالة سابقة حتى يستصحب بأن يقول: الصلاة كانت في فعل وفعل غير مقترنة، فهي غير مقترنة في تمام الأفعال، هي في أول جزء منها مقترنة بثوب مشكوك، بحيث ليس لها حالة سابقة، الآن إذا اراد ان يجري الاستصحاب، يقول: هذه الصلاة لو كانت متحققة قبل لبس المشكوك لكانت صحيحة فهي الآن كذلك، فهذا من الاستصحاب التعليقي. فهل يجري ويثبت الصحة في المقام أم لا؟

ذكر سيدنا (قده) تبعاً لشيخه النائيني (قده) في (رسالته اللباس المشكوك) ان البحث في مقامين: في الكبرى وفي الصغرى: فالبحث أولا في:

المقام الأول: هل ان الاستصحاب التعليقي اصلا حجة أم لا؟

قال: وبناء على ما بنينا عليه في بالاصول تبعاً لشيخنا المحقق النائيني(قده) من عدم جريان الاستصحاب التعليقي، لا يجري في المقام.

وقد قال به الشيخ الاعظم وصاحب الكفاية والمحقق العراقي وسيد المستمسك، ذهبوا إلى جريان الاستصحاب التعليقي.

ونحن نبحث في الكبرى بحثا مختصرا، فنقول: ما هو تقريب جريان الاستصحاب التعليقي؟

بيان ذلك ان يقال: إن للحكم مراحل ثلاث:

1- مرحلة الجعل، 2- ومرحلة الوجود المشروط، 3- ومرحلة الفعلية المطلقة.

مثلا: إذا قال المولى العنب إذا غلى يحرم، فهذه القضية لها مراحل ثلاث، مرحلة الجعل وهي إنشاء القضية على سبيل القضية الحقيقية الراجعة لقضية شرطية، ان وجد الغليان في العنب ثبتت الحرمة. وهي مرحلة الجعل، ولا يقع الشك عادة في مرحلة الجعل الا الشك في النسخ، ان شك في نسخها فيستصحبون عدم النسخ.

المرحلة الثانية: مرحلة الوجود المشروط. وجد العنب خارجاً أما لم يوجد غليان، فموضوع الحرمة مركب من جزأين: عنب وغليان، فإذا وجد احد الجزأين وجدت الحرمة بوجوده وجوداً مشروطاً. فهذه هي المرحلة الثانية وهي مرحلة الوجود المشروط، ان الحرمة وجدت بوجود العنب اما وجودا مشروطاً، يعني ثبوت الحرمة للعنب الموجود مشروطة بانضمام الجزء الاخر اليه وهو الغليان.

المرحلة الثالثة: مرحلة الفعلية المطلقة. أن يوجد الموضوع بتمام قيوده، بأن يوجد عنب مغلي، ولا اشكال عند أحد في فعلية الحرمة، ولا شك في بقاءها أو زوالها الا من ناحية الشك في الموضوع، لأن هذا ليس جعل بل هي فعلية، فهي فعلية ما دام موضوعها فعلياً، وزائلا ما زال ما موضوعها، لذلك إذا وقع الشك في بقاء الحرمة فهو ناشئ عن الشك في بقاء الموضوع.

فهنا من ذهب إلى الاستصحاب التعليقي ركّز على المرحلة الثانية وهو الوجود المشروط، فإذا وجد أحد جزئي المركب يعني وجد العنب ولم يوجد الغليان بعد وتحول العنب زبيبا قبل الغليان ثم حصل غليان، نقول: بأن الجعل وهو إذا غلى العنب ليس به شك، والفعلية قطعا لم تحصل، لأن الفعلية معلقة على اجتماع الجزأين: عنب وغليان، اما العنب هنا صار زبيباً، اذن نستصحب، تلك الحرمة المشروطة التي ثبت للعنب حال وجوده تبقى، نقول: هذا العنب لو غلى يحرم، الآن غلى وإن تحول إلى زبيب اما غلى، فتلك الحرمة المشروطة التي ثبتت له قبل زبيبيته، نستصحبها إلى ما بعد زبيبيته. هل هذا يجري أم لا؟

أورد عليه بإيرادات:

الإيراد الاول: ما ذكره المحقق النائيني (قده) وتبعه سيدنا(قده) قال: (ج12، ص275): لا معنى للاستصحاب التعليقي اصلا، إن المستصحب هنا يتصور على محتملات ثلاثة: إما استصحاب الجعل، إما استصحاب الفعلية، اما استصحاب الملازمة بين الغليان وبين الحرمة، وكل منهما باطل.

اما إذا اريد استصحاب الحرمة الثابتة في مرحلة الجعل \_يعني من مجعولات الشريعة حرمة العنب إذا غلى، فهذا ليس فيها شك حتى نستصحبها، بل نقطع في بقائها\_ فلا يحتمل ارتفاعها بل هي باقية جزما، لاختصاص رافعها بالنسخ المنفي احتماله اما بالروايات أو الاستصحاب. وإن أريد بها الحرمة الفعلية، يعني الحرمة الفعلية بفعلية موضوعها بتمام قيوده، فهي لم تحصل حتى نستصحبها لأن المفروض ان العنب عندما كان عنب لم يغلي حتى تثبت له الحرمة الفعلية فتستصحب، فهنا لا يجري الاستصحاب لعدم الحالة السابقة.

وإن أردتم استصحاب الملازمة، أي يوجد ملازمة بين الملازمة الحرمة، لا نريد ان نستصحب الجعل ولا نريد ان نستصحب الفعلية، نريد ان نستصحب الملازمة، قبل ان يتحول زبيب كانت هناك ملازمة بين الغليان والحرمة، الآن بعد ان تحول إلى زبيب نجر الملازمة إلى هذا الظرف.

فأجاب سيدنا الخوئي (قده): بأن الملازمة عقلية وليست شرعية، أي أن الشارع لم يجعل ملازمة بين الغليان والحرمة، إنما الشارع قال: ان غلى يحرم، فما جعله الشارع الحرمة في فرض الغليان، ونحن انتزعنا من جعل الحرمة في فرض الغليان عنوان الملازمة، فالملازمة عقلية انتزاعية وليست جعلية كي تكون مجرى الاستصحاب.

والمحقق العراقي (قده): السببية حكم وضعي شرعي مجعول. الشارع يجعل السببية، سببية الزواج لوجوب الصلاة، سببية الاستطاعة لوجوب الحج، ايضا هنا سببية الغليان للحرمة. فالمستصحب السببية والسببية حكم شرعي مجعول.

أجاب عن ذلك السيد الخوئي: بأن السببية غير مجعولة، بل المجعول هو المسبب عند حصول السبب. قال جعلت الحرمة عند حصول الغليان، فانتزعنا من ذلك السببية.

وثانيا: لو فرضنا ان السببية مجعولة فليس لها اثر شرعي إذ لا يكفي في الاستصحاب ان يكون المستصحب مجعولا شرعيا بل لابد له من اثر، هل تريدون باستصحاب السببية اثبات فعلية المسبب وهو الحرمة؟ هذا لا يثبت باستصحاب السببية، لأن فعلية المسبب فرع فعلية السبب لا فرع فعلية السببية، السببية من الأمور الأزلية الثابتة التي تصدق حتى مع عدم طرفيها.

هذا ايراد الخوئي والنائيني على الاستصحاب التعليقي.

اجيب عن هذا الايراد من قبل سيد المستمسك (قده) في (ج1، ص416) قال: هنا أمور:

الامر الاول: إن الحكم التكليفي يختلف عن الحكم الوضعي، فإن الحكم التكليفي ليس من قبيل الاعتبار وانما من قبيل الارادة، اي ان الاحكام التكليفية هي امور نفسانية، الإرادة المنقدحة في النفس النبوية أو الولوية هي الحكم، بينما الحكم الوضعي، كالملكية والزوجية، ليس فيها ارادة، فيها اعتبار، فهو يقول بالاعتبار في الاحكام الوضعية وينكر الاعتبار في الاحكام التكليفية، لذلك قال: بما أن الحكم الوضعي مرجعه للاعتبار الذي قاله النائيني من وجود مرحلة جعل ومرحلة فعلية، وانكر المرحلة الوسط وهو الوجود المشروط، هذا الذي قاله النائيني يأتي في الاعتباريات، نقول: المولى اصدر اعتباراً معلق على موضوع معين، فإذا حصل موضوعه صار الاعتبار فعليا بفعلية موضوعه، ممكن ان نقول بذلك في الاحكام الوضعية.

وأما في الاحكام التكليفية التي هي عبارة عن الإرادة فالإرادة فعلية لا تصير جعلية وفعلية، فلا يتصور فيها مرحلتان: مرحلة الجعل ومرحلة الفعلية بل هي فعلية من اول حصولها.

فإن قلت: كيف تكون فعلية والشرط المنوط به الإرادة لم يتحقق؟ مثلا: ارادة وجود الحج منوطة بالاستطاعة، الاستطاعة ما تحققت كيف تكون فعلية؟

يقول: إن الإرادة متقومة بالعنوان الثابت في وعاء الارادة بالخارج، إذ لا يعقل إناطة الإرادة بما في الخارج، إذ لا يعقل اناطة الوجود النفسي بالوجود الخارجي فلا محالة ما هو الشرط في فعلية الارادة الارادة بالذات، يعني العنوان الثابت في وعاء الإرادة لا الخارج وبما ان العنوان في وعاء الإرادة فعلي إذن الإرادة فعلية.

الامر الثاني: بأن ما قاله النائيني بأن للحكم مرحلة أخرى وهي مرحلة الفعلية التابعة لفعلية الموضوع، فنسأل ما هو معنى الفعلية؟

المولى قال: يجب الحج على المستطيع، وجد مستطيع في الخارج، وجد وجوب فعلي بوجود المستطيع، نسأل: هذا الوجوب مجعول أو غير مجعول؟

إن قلت بأنه غير مجعول من قبل المولى لم يكن من مراحل الحكم، وإن قلت بأنه مجعول: اما مجعول بجعل آخر أو بالجعل الاول؟

فإن قلت مجعول بجعل آخر فهذا خلاف الوجدان، قطعا المولى ليس عنده جعلان، جعل لوجوب الحج عن الاستطاعة وجعل لوجوب الحج إذا وجدت الاستطاعة، وإن قلت بأنه مجعول بالجعل الاول لزم التفكيك بين الايجاد والوجود لأن الايجاد سابق ولا يحصل الوجود إلا بوجود الاستطاعة خارجاً، والتفكيك بين الإيجاد والوجود محال.

إذن ما يعبّر عنه النائيني من أنّ هناك مرحلة اسمها الفعلية يعبّر عنها بالمجعول هذا كلام خيال، اما غير مجعول فلا قيمة له، وأما مجعول بجعل ثاني فهذا خلاف الوجدان، اما مجعول بجعل اول يلزم التفكيك بين الإيجاد والوجود.

الامر الثالث: بما اننا ندعي ان الأحكام التكليفية فعلية من الأول فيجري الاستصحاب فيها بلا معارض.

فعندما قال الشارع العنب إذا غلى يحرم، ثم وجد العنب، الحرمة فعلية لا حرمة مشروطة، فإذا تحول العنب زبيبا ثم غلى وشككنا في بقاء تلك الحرمة الفعلية صح لنا استصحابها ولا معنى لأن يقال ان الحرمة الفعلية ليس له حالة سابقة، بل لها حالة سابقة. هذا كلام صاحب المستمسك تبعا لشيخه المحقق العراقي (قده)

### 128

ذكرنا سابقا: ان كلام المحقق النائيني (قده) اصبح مورداً لعدة إشكالات:

الأول: ما ذكره العراقي (قده) من أن وجود مرحلتين، مرحلة للجعل ومرحلة للفعلية إنما يتصور في الامور الاعتبارية وأما الاحكام التكليفية فليست من سنخ الاعتباريات كي يتصور لها مرحلتان، بل هي عبارة عن الارادة والكراهة، والإرادة والكراهة فعليتان منذ حصولهما،

وأما ما افاده المحقق النائيني من وجود جعل ومجعول يتحقق بفعلية الموضوع خارجاً. فيلاحظ عليه: انه إذا حصل الموضوع فهذا اما غير مجعول فلا ربط لنا به، أو مجعول بجعل ثاني وهو خلف الوجدان، أو مجعول بالجعل الاول فيلزم التفكيك بين الجعل والمجعول.

والجواب عما افاده العراقي: ان جميع الصفات النفسانية سواء قلنا بأن حقيقة الحكم هي الارادة أو قلنا بأن حقيقة الحكم الاعتبار، فإن كليهما من الصفات النفسانية، جميع الصفات النفسانية لها معروض وموصوف، فمعروضها اي متعلقها بالذات، هو العنوان القائم في النفس، كعنوان المستطيع كعنوان الخمر، كعنوان الميتة وما اشبه ذلك،

وأما موصوفوها، اي ما يتصف بالحكم خارجا فهو الوجود الخارجي، مثلا إذا قال المولى يجب الحج على المستطيع، فهذا الوجوب الكلي سواء كان من باب الارادة أو كان من باب أي متعلقه بالذات هو العنوان القائم في افق النفس، فإن الوجوب تعلق بالمستطيع المفروض الوجود، يعني عنوان المستطيع، وأما الموصوف: اي متى يتصف بهذا الحكم موصوف، إذا وجد مستطيع في الخارج فاذا وجد مستطيع في الخارج، قيل هذا المستطيع يجب عليه الحج.

فمعروضية الوجوب غير الاتصاف في الوجوب، معروضية الوجوب هي في افق الاعتبار اما الموصوف بالوجوب هو الوجود الخارجي، يقال: هذا المستطيع يجب عليه الحج، هذا الخمر حرام، هذا الدم نجس، وأشباه ذلك.

فبناء على ذلك: لا يوجد لدينا جعلان: جعل لقضية كلية وجعل لقضية جزئية، بل ليس هناك الا جعل واحد له معروض وموصوف لا اكثر من ذلك، هذا الجعل الواحد وهو قوله: يجب الحج على المستطيع، ما لم يوجد مستطيع في الخارج فليس له الآن الا معروض، فإذا وجد مستطيع في الخارج صار له موصوف، لا اكثر من ذلك، فهو مجعول واحد له معروض وموصوف فاذا وجد موصوفه بالخارج اتصف به لا انه وجد مجعول جديد ثانٍ.

إذن فبناء على هذا التحليل:

أولاً: لا فرق بين كون الحكم من سنخ الإرادة أو الكراهة أو من سنخ الاعتبار، كل منهما يحتاج الى معروض وموصوف.

ثانياً: لا معنى لأن نسأل بعد وجود مستطيع في الخارج هل وجد مجعول جديد أم لا؟ فإن وجد مجعول فهل هو بجعل آخر، خلاف الواجدان. هل هو بالجعل الاول يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول.

نقول: بعد وجود المستطيع في الخارج لم يوجد إلا الاتصاف بذلك المجعول الاول لا انه وجد مجعول جديد. فلم يلزم التفكيك بين الجعل والمجعول، ولم يلزم وجود مجعول آخر كي يبحث عن منشأ جعله.

إذن بالنتيجة معروض الحكم هو ما يعبر عنه بالقضية الحقيقية، وموصوف الحكم هو ما يعبر عنه بالقضية الفعلية الخارجية. هذا بالنسبة للإشكال الاول الذي اورده العراقي (قده) وجوابه.

الإشكال الثاني: الذي افاده سيد المستمسك تبعا لشيخه المحقق العراقي (قده) ويبتني على مقدمتين:

المقدمة الاولى: ذكر المحقق النائيني وتبعه تلامذته ان كل القيود ترجع الى الموضوع ولا معنى للتفصيل في الموضوع بأن هناك قيد يرجع للموضوع وهناك قيد يرجع الى الحكم. فإن مرجع القضية الحقيقة الى قضية شرطية، وهي: كلما وجد الموضوع بتمام القيود صار الحكم فعلياً، فعندما يقول المولى: المكلف إذا استطاع وجب عليه الحج، فهل في الواقع يوجد موضوع ويوجد شرط؟

المحقق النائيني يقول في الواقع لا يوجد الا قيود موضوع (المستطيع) لا شيء ثاني، وإن صيغت القضية بصياغة شرطية. فاذا قال المولى: المكلف إن استطاع وجب عليه الحج فليس هناك عنصران الاول موضوع والثاني شرط، والثاني دخيل في الحكم وليس دخيلا في الموضوع، بل مرجع جميع القيود لباً الى الموضوع، فإذا قال المكلف إن استطاع وجب عليه الحج، فكأنه قال: إذا وجد مستطيع وجب عليه الحج. فجميع القيود ترجع الى الموضوع لبّاً.

وببيان سيدنا الخوئي (قده): إذا كان الموضوع مركبا من جزأين، مكلف ومستطيع، أو عنب وغليان. فنقول: الجزء الأول إما مهمل من حيث الجزء الثاني، وهو غير معقول في الجزء. اما مطلق بالنسبة اليه وهو خلف المفروض، لانه لو كان الجزء الاول هو مطلق العنب غلى أم لم يغلي، فهذا خلف دخل الغليان في الحرمة.

فتعين ان يكون الجزء الاول مقيداً بالجزء الثاني، يعني تعين ان يكون موضوع الحكم المكلف المستطيع، العنب المغلي، اذن لا محالة جميع القيود ترجع الى الموضوع لباً، فبناء على رجوع جميع القيود الى الموضوع لبّاً لا فعلية للحرمة الا بفعلية جميع القيود. فكيف تستصحبون الحرمة التي ثبتت للعنب قبل غليانه والحال بانه لا حرمة للعنب قبل غليانه، لان القيود راجعة للموضوع ولا فعلية للحكم قبل فعلية موضوعه. هذا ما ذكره المحقق النائيني وتلامذته.

السيد الحكيم ينقض على ذلك في:

المقدمة الثانية: هذا الكلام غير تام، لأحد وجهين:

الوجه الاول: ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار قال بأن الشروط حيثيات تعليلية لا حيثيات تقييدية، فالمولى إذا قال: العنب إن غلى يحرم، فالحرمة ليست ثابتة للغليان ثابتة للعنب بواسطة الغليان، الغليان مجرد حيثية تعليلية كيف تعتبره قيدا في الموضوع؟ لو كان الغليان قيدا في الموضوع لاتصف بالحرمة، لقلنا ان المحرم هو العنب المغلي، لكن الغليان ليس قيدا في الموضوع بل حيثية تعليلية. عندنا موضوع عندنا حكم عندنا علة، علة ثبوت الحكم للموضوع هو ذلك القيد المسمى بالغليان، فلا وجه لإرجاع القيود الى قيود في الموضوع، بل القيود علل ووسائل في ثبوت الحكم للموضوع.

ثانياً: ذكر السيد الحكيم (قده): بأن المحقق النائيني أرجع الأمور كلها الى الموضوع، بمعنى انه ارجع الشرطية الى الحملية، المولى يقول شرطية، النائيني يقول حملية، المولى يقول العنب إذا غلى يحرم، النائيني مصر على العنب المغلي، لأنه يرجع القيود الى الموضوع. مرجع كلامك الى قولك (العنب المغلي يحرم) يقول: ارجاع القيود الى الموضوع مآله الى ارجاع الشرطية الى الحملية، وحينئذٍ نسأل النائيني: هل مدعى النائيني ان الشرطية راجعة الى الحملية اثباتاً؟ أو أن الشرطية راجعة الى الحملة ثبوتاً؟ فإن كان منظوره رجوع الشرطية الى الحملية إثباتاً، فهذا خلاف الوجدان، الوجدان عنده يفرق بين الشرطية والحملية، هذا له مدلول وهذا له مدلول، كيف يقول النائيني الى أن مرجع الشرطية الى قضية حملية إثباتاً؟! وإن كان مدعاه ثبوتا ترد القضية الشرطية الى القضية الحملية، لازم ذلك رفع اليد عن السنة الأدلة والحال بانكم تقيدون بألسنة الأدلة ولذلك تقولون: لو قال الشارع: إن وجد رمضان فصم، غير إذا قال الشارع: صم في رمضان، لانه إذا قال: ان وجد رمضان فصم، الموضوع أخذ على نحو مفاد كان التامة، فاذا شك المكلف انا الآن في رمضان أم العيد صار، يستطيع ان يستصحب بقاء رمضان، فيجب عليه الصوم، إن وجد رمضان فصم فوجد رمضان بالاستصحاب يجب الصيام. أما إذا قال الشارع: صم في رمضان. انا لا ادري الآن رمضان أو شوال، استصحاب بقاء رمضان لا يثبت أن الصوم وقع في رمضان، إذن انتم مشيتم على لسان الأدلة، مع انه في الواقع شيء واحد أما رمضان موجود أو غير موجود، مع ذلك فرّقتم في جريان الاصل وقلتم إن كان لسان الدليل إن وجد رمضان جرى الاستصحاب، وان كان لسان الدليل صم في رمضان جرى الاستصحاب، وهذا تقيد بلسان الدليل. فاذا كان لسان الدليل موردا لاهتمامكم فكيف ترجعون الشرطية الى الحملية؟! إذن بناء على اختلاف لسان الأدلة نقول: هل الدليل قال: العنب المغلي حرام؟ فيجب كلام الميرزا، أم الدليل قال: العنب إذا غلى حرام، فإن موضوع الحرمة هو العنب والغليان مجرد علة، إذن هناك حرمة ثبتت للعنب من حين وجوده ونشك في بقاء تلك الحرمة تحوله الى زبيب فنستصحب تلك الحرمة. هذا كلام السيد الحكيم.

ولكن يلاحظ على ما افيد في المستمسك:

اولاً: كما ذكر السيد الشهيد انه لا توجد عبارة للنائيني أنه قال الشرطية ترجع الى الحملية أو قيود الحكم ترجع الى الموضوع ([[5]](#footnote-6))، وإنما نقول: مقصود المحقق النائيني من رجوع القيود الى الموضوع لبا هو انه لا فرق بين القيد والموضوع في أخذ كل منهما مفروض الوجود، فليكن لسان الدليل جعل هذا موضوع وجعل هذا شرط، فقال: العنب إذا غلى يحرم، فلسان الدليل فرض العنب موضوعا وفرض الغليان شرطاً، ليكن كذلك، اما كل من الشرطين أخذ مفروض الوجود، يعني العنب ان فرض وجوده، والغليان ان فرض وجوده، فما دام كل منهما قد اخذ مفروض الوجود فلا فعلية للحرمة قبل فعليتهما معاً، هذا معنى رجوع القيود الى الموضوع، وليس معنى رجوع القيود الى الموضوع اننا نقول بإلغاء السنة الأدلة، فنحن نعلم بمقتضى السنة الأدلة فيما تدل عليه، ولكن إذا كان نفس لسان الدليل ظاهراً في اخذ كل من العنصرين مفروض الوجود فمقتضى العمل أصلاً بلسان الدليل هو لا فعلية للحرمة قبل فعليهما. فلأجل ذلك نقول: ان الحرمة التي تريدون استصحابها أصلاً لم يثبت حرمتها فعليتها قبل الغليان كي يجري استصحابها، فهذا هو كلام النائيني من رجوع القيود الى الموضوع.

ثانياً: بانه بناء على كلام السيد الحكيم تبعا لشيخه العراقي (قده) يقال: بانه أفاد المحقق العراقي والسيد الحكيم انه لا يعقل التفكيك بين الجعل والمجعول، فإن التفكيك بينهما من قبيل التفكيك بين الايجاد والوجود، بناء على ذلك، فلماذا يفرق السيد الحكيم بين الجملة الشرطية والجملة الحملية، على اية حال الحكم فعلي، إذا كان مرجع هذه الكبرى وهي (لا يعقل التفكيك بين الجعل والمجعول) اي متى حصل الجعل كان المجعول فعلياً، ولا تتوقف فعلية المجعول على فعلية القيد، فبناءً على مسلككم هذا اذن الحرمة فعلية بمجرد جعلها سواء صاغ المولى بلسان القضية الحملية أم بلسان القضية الشرطية، فتفريق السيد الحكيم بين اللسانين تبعا لسيد العروة الذي فرّق بين اللسانين مما لا ينسجم مع هذه الكبرى وهي استحالة التفكيك بين الجعل والمجعول في الفعلية.

الإشكال الثالث: ما ذكره المحقق العراقي في نهاية الافكار، (ج4، ص188) قال: إن المحقق النائيني(قده) يشترط في جريان الاستصحاب ان يكون المستصحب فعليا إذ ما لم يكن المستصحب فعليا سابقا فلا يجري استصحابه.

فنسأل: نقول: لازم كلامكم انه لا يجوز للمجتهد ان يجري الاستصحاب في القضايا الفرضية، لان المستصحب ليس فعلياً، والحال بأن المجتهد يفترض ماء متنجسا بالتغير، يفترض كرا متنجسا بالتغير، ثم يفترض المجتهد أنه زال تغيره من قبل نفسه، ويشك أنه بعد زوال تغيره من قبل نفسه هل يجري استصحاب النجاسة أو يجري استصحاب النجاسة؟ والمجتهد يجري فرضيات يفترض ان المرأة طهرت من الحيض ويفترض ان المرأة لم تغتسل بعد ويشك في بقاء الحرمة، حرمة الوطء التي كانت ثابتة حالة الحيض لما بعد انقضاء الحيض وقبل الغسل، فيستصحب الحكم. السؤال ما هو المستصحب هنا؟

هل المستصحب هنا فعلي الوجود؟ أم المستصحب هنا فرضي الوجود؟ فإن ادعيتم ان المستصحب هنا هو فعلي الوجود فهو خلف الوجدان، لانه لا يوجد مستصحب فعلي الوجود خارجاً، وان ادعيتم انه فرض الوجود، ثبت بالاستصحاب التعليقي، إذ لا فرق بين أن تفرضوا تمام الموضوع أو تفرضوا جزء الموضوع، ففي هذا المثال فرضتم تمام الموضوع، كر متغير بالنجاسة، ففرضتم النجاسة، ثم زال تغيره من قبل نفسه فاستصحبتم الحرمة، هنا ايضا المجتهد فرض وجود عنب قبل الغليان، فاذا وجد العنب قبل الغليان اذن هناك حرمة مفروضة بفرض الغليان، وإذا كانت هناك حرمة مفروضة بفرض الغليان ويشك بارتفاع هذه الحرمة المفروضة بفرض الغليان بعد ان صار العنب زبيبا فيجري المجتهد استصحابه، فأي فرق بين ان تفرضوا تمام الموضوع وتستصحبون، وبين ان تفرضون بعض الموضوع وتستصحبون. أي فرق بينهما من حيث الفرض؟

والجواب عن ذلك: ما تعرض له الاعلام (قده) من ان في المثال الاول فرض واقعي، وفي المثال الثاني فرض وهمي وليس واقعي. صحيح انه لا يتوقف الاستصحاب على فعلية المستصحب خارجا بل يجري في فرض وجود المستصحب، إذا فرضت وجود المستصحب، ثم شككت في بقائه اجريت الاستصحاب، إذا كان لهذا الاجراء اثر عملي كما هو في حق المجتهد أثره العملي هو الفتوى، فرض المستصحب موجوداً وفرض الشك في بقاءه فأجرى الاستصحاب لان بإجراء الاستصحاب في حقه اثرا وهو جواز الافتاء. فالمجتهد عندما يفترض نجاسة الكر المتغير بالنجاسة فهذا فرض واقعي، لأن الذي فرضه هو فعلية النجاسة بفعلية موضوعها، وفرض فعلية النجاسة بفعلية موضوعها فرض واقعي،

أما فرض فعلية الحكم بفعلية جزء من موضوعه هذا فرض وهمي، لا معنى لقياسه على ذلك، بأن يقول المجتهد: الموضوع للحرمة مركب من جزأين: عنب وغليان، لكن وجد العنب بعد ان وجد العنب افترض الحرمة فعلية واستصحب بقائها، فيقال له ما افترضته ليس حكما واقعياً ، لأن ما افترضته فعلي بفعلية احد الجزأين وهذا ليس حكما واقعياً، لذلك لا معنى ولا وجه لاستصحابه بخلاف ما هو ديدن المجتهد في مقام الفتوى هو فرض حكم واقعي وهو حكم فعلي بفعلية تمام موضوعه.

السيد الشهيد (قده) (ص288، ج6، البحوث) قال: يجري الاستصحاب، ولكن بتوجيه. بيان ذلك: قال: لا برهان يقتضي ان جميع القيود لابد وأن تؤخذ في عرض واحد، بل كما يمكن اناطة الحرمة بخصوصية الغليان في اناطتها بالعنبية كذلك يمكن ان تكون إناطتها بالغليان في طول ذلك، بمعنى ان الحكم يقيد بالغليان اولا ثم هذا الحكم المقيد بالغليان يناط بالعنبية سواء عبر المولى بذلك بالقضية الشرطية أو عبر عن ذلك بالقضية الحملية،

بيان ما أفاده: يقول أن المحقق النائيني وتلامذته الذين اشكلوا على الاستصحاب التعليقي بأن لا فعلية للحرمة قبل فعلية تمام القيود، بنوا ذلك على ان القيود يجب ان تكون في عرض واحد، يعني الغليان في عرض العنبية، لذلك لا فعلية للحرمة قبل فعلية الغليان. هذا كلام صحيح اما لا برهان على ذلك، بل يمكن ان يتصور بين القيود طولية بأن يكون القيد الاول في طول القيد الثاني وليس العكس، اي ان المولى ابتداء يقول: حرمة العصير منوطة بالغليان فأناط الحرمة بالغليان، بعد ذلك: هذه الحرمة المنوطة بالغليان بما هي منوطة بالغليان علقها على العنبية، فقال: الحرمة المنوطة بالغليان فعلية ان كان العصير عنباً فصار القيد الاول وهو العنبية في طول القيد الثاني، فكأنه قال: يحرم العصير إذا غلى وهذه الحرمة المقيدة بالغليان فعلية إن كان العصير عنباً. فبناء على ان القيد الأول في طول القيد الثاني، الحرمة المقيدة بالغليان بما هي مقيدة تصبح فعلية بمجرد فعلية العنب، فيثبت لهذا العنب حرمة مقيدة بالغليان.

نظير ما ذكره فقهائنا ومنهم سيدنا (قده) من ان عنوان الطهور عنوان تعليقي وليس تنجيزي، فالمولى إذا قال: الماء طهور، ما هو معنى الطهور؟ معنى الطهور ان لو غسل به متنجس لطهر، نفس الطهور معنى تعليقي، لكن بما هو معنى تعليقي فعلي بفعلية الماء، فمتى ما صار الماء فعليا كانت طهوريته فعلية، الا ان طهوريته الفعلية معناها معنى تعليقي، وهو انه لو غسل به متنجز لطهر، كذلك نفس الكلام في المقام متى ما صار العنب فعليا صارت له حرمة فعلية، اما هذه الحرمة الفعلية هي معنى تعليقي وهي الحرمة على تقدير الغليان. فبعد ان ثبتت حرمة فعلية للعنب الفعلي وشككنا في ارتفاع هذه الفعلية التعليقية بعد صيرورة العنب زبيباً صح لنا استصحابها.

### 129

ذكرنا فيما سبق: أنّ الاستصحاب التعليقي: هو عبارة عن استصحاب الحرمة المشروطة، كاستصحاب الحرمة المشروطة بالغليان بعد تحول العنب زبيباً، وذكرنا أنّ هذا الاستصحاب اعترض عليه بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: ما ذكره المحقق النائيني (قده): من أنه لم يثبت فعلية الحرمة كي تكون مجرى للاستصحاب، وقلنا بأن هذا الاعتراض من قبل المحقق النائيني أجيب عنه بعدة أجوبة من قبل سيد المستمسك والمحقق العراقي، ووصل الكلام إلى: الجواب الأخير \_عن اعتراض المحقق النائيني\_:

ما أفاده السيد الشهيد (قده) من انه يتصور الطولية في التقييد بأن يقوم المولى في مقام الاعتبار بتقييد الحرمة بالغليان وفي طول ذلك يقيدها بالعنبية، فمتى ما صار العنب فعلياً صارت له حرمة فعلية وإن كانت هذه الحرمة الفعلية تعليقية، فبناء على ذلك: ما ذكره المحقق النائيني من أنه لا توجد حرمة فعلية قبل الغليان كي يجري استصحابها غير تام.

ولكن يلاحظ عليه (قده) على وفق مبانيه: حيث إنه من مبانيه (قده) أن المدار في حكم العقل بلزوم الامتثال ليس على الحكم، بل على روح الحكم، فإن الحكم في نفسه مجرد صياغة اعتبارية ليست هي موضوعا لحكم العقل بلزوم الامتثال، وإنما الموضوع لحكم العقل بلزوم الامتثال روح الحكم، وروح الحكم هو الإرادة المبرزة، ومن الواضح حينئذٍ اننا اذا نظرنا إلى روح الحكم الا وهي الإرادة المبرزة، فالإرادة متعلقة بالقيدين معاً، بمعنى أن لا إرادة لترك العصير الا اذا اجتمع فيه قيدان: العنبية والغليان، فسواء جمع بين هذين القيدين في مقام الاعتبار على نحو العرضية بأن قال: العنب المغلي حرام أو العنب اذا غلى حرام، أو جمع بينهما على نحو الطولية بأن قال: يحرم من العصير ما غلى اذا كان عنبا، فإن الفرق إنما هو فرق في مقام الصياغة، وإلا بحسب روح الحكم، يعني المفسدة والإرادة المترتبة على المفسدة مصب روح الحكم هو مجموع القيدين، فلا مصب لروح الحكم إلا بعد تحقق القيدين، وبالتالي مجرد انه حصلت حرمة مشروطة لا تكون مجرى للاستصحاب، لأن ما هو موضوع حكم العقل بحيث يجري فيه الاستصحاب ويكون لاستصحابه اثر ما هو روح الحكم لا ما هو صياغة الحكم، الصياغة الاعتبارية. هذا هو الاشكال الاخير على كلام المحقق النائيني.

وقد تبين بعد عرض الاشكالات والجوب عنها ان كلام المحقق النائيني تام. وبناء على ذلك فينهدم بكلام المحقق النائيني وتلامذته جريان الاستصحاب التعليقي.

الاعتراض الثاني: أن يقال: سلّمنا بأن هناك حرمة مشروطة، أي ان العنب اذا صار فعلياً صارت حرمة فعلية لكن تلك الحرمة حرمة مشروطة، إلا ان استصحابها لا اثر له، لأن استصحاب الحرمة المشروطة غاية ما يثبت انه اذا صار العنب زبيباً هناك حرمة مشروطة، فاستصحاب الحرمة المشروطة لا يعني فعلية الجزاء وهو فعلية حرمة الشرب، ففرق بين استصحاب الحرمة المنجزة وبين استصحاب الحرمة المشروطة، فاستصحاب الحرمة المنجزة اثرها هي فعلية الجزاء، اما استصحاب الحرمة المشروطة غايته انه بعد ان صار العنب زبيباً عندنا قضية مشروطة، فليكن، قلنا هذا لا يعني فعلية الجزاء وهو تنجز الحرمة فعلاً.

لكن السيد الشهيد اجاب عن ذلك فقال: هذا مبني على مسلك المحقق النائيني من ان هناك جعلا ومجعولا أي ان هناك حرمة جعلية وحرمة فعلية، فما لم تثبت الحرمة الفعلية لا يترتب الآثار، ولكن بناء على مسلكنا: من انه يكفي في حكم العقل إحراز القضية الشرطية وإحراز الشرط الخارجي، لا نحتاج إلى ان نحرز حرمة فعلية، هذا كافي في حكم العقل، مثلاً: نحن نعلم بقضية شرطية وهي وجوب الحج على المستطيع، اذا استطاع المكلف وجب عليه الحج، وشككنا في ارتفاعها، استصحبنا بقائها، بمجرد أن نعلم بوجود مستطيع في الخارج يترتب الأثر العقلي وهو وجوب الحج، يكفي في حكم العقل (وهو مقتضى حق الطاعة) يكفي في حكم العقل بلزوم الامتثال المستند إلى حق الطاعة أن تعلم بالكبرى وإن تعلم بموضوعها، ولا حاجة إلى ان تعلم بشيء آخر المسمى بالمجعول أو بالوجوب الفعلي.

فلو قلنا بمسلك النائيني ان هناك جعلا وهو قوله (يجب الحج على المستطيع) وان هناك مجعولاً وهو فعلية هذا الوجوب في حق المستطيع خارجاً، وأن لا يترتب الأثر وهو حكم العقل الا اذا احرزنا المجعول يعني احرزنا فعلية الوجوب. على كلام النائيني نعم القضية طويلة. أما على مبنانا: من انه حكم العقل المستند لحق الطاعة لا يحتاج إلى هذا التطويل، يكفي ان تعلم بأن المولى قال: يجب الحج على المستطيع وأن تعلم بوجود مستطيع في الخارج، فمتى ما علمت بالكبرى وعلمت بالصغرى، يعني بالموضوع، حكم العقل بلزوم الجري وراء الحج.

ففي المقام اذا ثبت ان هناك حرمة صارت فعلية بفعلية وجود العنب واستصحبناها إلى حين صار العنب زبيباً وقد حصل الغليان خارجا بالوجدان، فإحراز الحرمة المشروطة مع احراز الشرط خارجاً يكفي في حكم العقل بلزوم الاجتناب، ولا حاجة أن نثبت أن وراء الحرمة المشروطة حرمة فعلية.

هذا بالنسبة إلى الاعتراض الثاني وجوابه وهو متين على مبنى السيد الشهيد(قده).

الاعتراض الثالث \_على جريان الاستصحاب التعليقي\_: ما ذكر في الكفاية فما بعدها: من انه لو تم جريان الاستصحاب التعليقي لكان معارض بالاستصحاب التنجيزي، وبيان ذلك:

انه اذا وجد العنب فيوجد له حكمان بالفعل: الأول: ان عليه حرمة مشروطة بالغليان. الثاني: انه حلال بالفعل. لأنه لا اشكال في حلية شرب العصير العنبي قبل الغليان، فهو حرام وحلال، حرام: حرمة معلقة على الغليان. حلال بالفعل، لأنه لم يغلي بعد. فاذا تحول العنب إلى زبيب ثم غلى فانتم تستصحبون تلك الحرمة المشروطة بالغليان، تقولون متقضى استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان ان يحرم يشربه. نقول استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان معارضة باستصحاب حلية الشرب التي ثبتت للعصير العنبي قبل الغليان. فحتى لو قلنا بتمامية الاستصحاب التعليقي في نفسه الا انه معارض باستصحاب تنجيزي الا وهو استصحاب الحلية.

ولكن اجيب عن هذا الاعتراض بوجهين:

الوجه الاول: ما ذكره السيّد الخوئي (قده) تبعاً لصاحب الكفاية (قده) من أنه لا تعارض بين الاستصحابين أصلاً، والسر في ذلك: ان كل منهما مقيد، اما الحرمة فواضح انها مقيدة بالغليان، وأما الحلية فواضح انها مقيدة بعدم الغليان، لأنه اذا حصل الغليان ترتفع الحلية، فأي فرق بينهما؟! فكما ان حرمة شربه منوطة بالغليان، حليّة شربه مقيّدة بعدم الغليان، فالعصير العنبي قبل غليانه في حقه حكمان مقيدان: حرمته ان غلى، حليته ان لم يغلي. فكيف بعد غليانه تستصحبون الحلية؟!

اذن لا تعارض بين استصحاب حرمته المعلقة على الغليان استصحاب حليته المغيّاة بالغليان، إذ بعد حصول الغليان ارتفعت الحلية، فلا تعارض بين الاستصحابين ابداً.

ولكن الاستاذة قالوا بأن ليس المستصحب الحلية المغيّاة، وإنما المستصحب الحلية بالفعل، بمعنى: تارة نقول: يحل العصير العنبي ما لم يغلي، وتارة نقول يحل شرب هذا المانع لا بما هو عصير عنبي، هذا المائع يحل شربه، الحلية الثانية هي الحلية الشرعية الفعلية، هذا العصير بما هو عصير عنبي يحرم ان غلى، وهذا العصير بما هو مائع من المائعات يجوز شربه فعلا بلا تقييد بالغليان، وأما الحلية المنوطة بالغليان فهذه حلية انتزاعية لا ان الشارع جعل حكمين للعصير العنبي، حكم حرته ان غلى، وحكم حليّته ان لم يغلي، بل هذه الحلية حلية منتزعة من الحرمة، لأن الشارع اذا قال العصير العنبي يحرم اذا غلى، عقلا إذن يحل ما لم يغلي، فالحلية المغيّاة بالغليان هذه حلية انتزاعية وليست مجعولة، أما ما جعله الشارع له لا بما هو عصير عنبي بل بما هو مائع من المائعات هو حليّة شربه فعلاً، فإذن استصحاب الحرمة المعلقة على الغليان معارضة باستصحاب الحلية التنجيزية التي ثبتت له لا بما هو عصير عنبي بل بما هو مائع من المائعات. فلا معنى لدفع التعارض بما ذكر، فلا يجري استصحاب الحرمة لوجود معارض له.

وأجاب المحقق النائيني (قده): بأن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي رافع لموضوعه، فلو تم الاستصحاب التعليقي فلا معنى لهذه المعارضة، لأن الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي رافع لموضوعه، وهذا الكلام من النائيني صار محلا للصراع.

وقد ذكر السيد الشهيد (قده) بعنوان قوله (والتحقيق في الاجابة عن هذا الاعتراض) يعني بيان كلام صناعي لكلام المحقق النائيني. لكن هذا الوجه ايضا ذكره شيخنا الاستاذ (قده) وبنى عليه ثمرات.

قال وتوضيح ذلك: أي توضيح الحكومة التي يدعيها النائيني، حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي ذكرها (ص292، ج6 من البحوث):

متى ما كانت عندنا حالتان سابقتان بشيء واحد، فإن كانت احداهما فقط تجمع اركان الاستصحاب دون الاخرى جرى الاستصحاب فيها دون، مثلاً: اذا شك اثناء الصلاة انه على طهارة أم لا ؟ وقد كان طاهراً سابقا، فقالوا يجري في حقه استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة.

فعورض: بأنه كيف الامام في صحيحة زرارة يقول استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة وهذا استصحاب معارض؟! استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة معارض باستصحاب عدم الصلاة في ظرف الطهارة، فكيف يجري استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة مع انه معارض باستصحاب عدم الصلاة إلى حين الطهارة؟!

إذن الصلاة من حيث الطهارة لها حالتان: سبق الطهارة، وسبق عدم الصلاة، كل شيء له حالتان فيما سبق يتصور فيه استصحابان متنافيان، الصلاة حينئذٍ محط لاستصحابين، تقولون نستصحب الطهارة السابقة إلى حين الصلاة، فيثبت صحة الصلاة، نقول نستصحب عدم الصلاة على حين الطهارة إلى أن انقضت الطهارة وما صارت صلاة.

فيقال: اذا كانت الصلاة معلومة التاريخ، نعلم ان الصلاة وقعت اول الساعة الخامسة ونعلم ان الطهارة سابقة على هذه الساعة، ولا نعلم بانقضاء الطهارة في تاريخ معين، لعلها مازالت باقية، فهنا الحالة الثانية لا تجري، يجري استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة ولا يعارض باستصحاب عدم الصلاة الى حين الطهارة، إذ الصلاة معلومة الوقت، والطهارة ليست معلومة الانقضاء، اذن الحالة السابقة الثانية لم تجمع اركان الاستصحاب، الحالة الاولى جمعت اركان الاستصحاب، استصحاب الطهارة إلى حين الصلاة، الحالة الثانية وإن كان متصورة، عدم الصلاة حين الطهارة لكنها لم تجمع اركان الاستصحاب، للعلم بتاريخ الصلاة وعدم العلم بانقضاء الطهارة، فيجري الاستصحاب في هذه الحالة دون تلك الحالة.

الصنف الثاني: وان كانت كل منهما في حد ذاتها مستجمعة لأركانه، يعني الشيء له حالتان سابقتان وكل منهما جامعة لأركان الاستصحاب، فتارة: تكون الحالتان في عرض واحد كما في موارد تعارض الحالتين، فالاستصحابان يتعارضان، هذا المكلف كان محدثاً وكان متطهراً، ولا يدري السابق من اللاحق، فله حالتان سابقتان ولكل منهما مجرى للاستصحاب في نفسه كان محدثا وكان متوضئا جزما، وك ان ثوبه نجس في فترة وكان ثوبه طاهر في فترة، ولم يعلم السابق من اللاحق إذن يجري الاستصحابان معاً ويتعارضان، استصحاب طهارة الثوب مع استصحاب نجاسته، استصحاب الحدث مع استصحاب الطهارة.

الصنف الثالث: ان تكون لديه حالتان جامعتان لأركان الاستصحاب، لكن بينهما طولية.

فماذا تقصدون بالطولية؟ قال: نقصد الطولية: ان إحداهما ناسخة للأخرى عرفاً، لا شرعاً، حتى تقولوا لا توجد سببية شرعية ولا حكومة شرعية، نحن ندّعي النسخ العرفي، أن تكون للشيء حالتان سابقتان جامعتان لأركان الاستصحاب لكن إحداهما ناسخة للأخرى عرفاً. مثلاً: نحن ان المدرس يدرس كل يوم في الساعة العاشرة، شككنا اليوم المدرس يأتي اليوم أم لا؟

الذي يستصحبه العرفي هو الديدن، يقول: بما ان ديدنه على الدرس في الساعة العاشرة فإذا شككنا في أنه رفع يده عن هذا الديدن أم لا؟ نستصحب بقاءه. لكن هذا الاستصحاب معارض، لأنه قبل الساعة العاشرة نائم، فنستصحب عدم تدريسه الذي كان قبل الساعة العاشرة إلى ما بعدها، فيتعارض الاستصحابان، فاستصحاب بقاء المدرس على دينه ودأبه من انه يأتي الساعة العاشرة وهذا الاستصحاب يقتضي حضور الدرس وعدم التأخر، معارض باستصحاب ان المدرس قبل الساعة العاشرة لم يكن يدرس، فنستصحب عدم تدريسه إلى ما بعد العاشرة فيتعارض الاستصحابان. فما هو الحل؟

الجواب: ان استصحاب الديدن ناسخ عرفا لاستصحاب عدم التدريس قبل العاشرة. فمن كان ديدنه على الإتيان في الساعة العاشرة فعدم الدرس قبل العاشرة قد ارتفع بالدرس في العاشرة، إذن استصحاب الديدن ناسخ عرفا لاستصحاب عدم التدريس، لا شرعا، ليس بينهما ترتب شرعي، لم يقل الشارع اثر الديدن أنه يدرس، لم يقل الشارع ذلك، وانما بينهما نسخ عرفي، نقول بما ان الشك في بقاء العدم (عدم الدرس) الذي كان ثابتاً قبل العاشرة مسبب عرفاً عن الشك في أن المدرس على ديدنه أم رفع اليوم يده عن الديدن؟ فلا محالة استصحاب بقائه على الديدن ناسخ عرفا لاستصحاب عدم الدرس.

فإذا قلت: اذا لم يكن بين الاستصحابين سببية شرعية فيتعارض الاستصحابان، فلا يكون استصحاب الديدن رافعا لاستصحاب عدم الدرس ما لم يكن بينما سببية شرعية؟!

الجواب: لا إشكال في شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب الديدن، لأنه استصحاب جامع للأركان، فإذن مقتضى إطلاق دليل الاستصحاب شموله لاستصحاب الديدن. وبمجرد ان يشمل اطلاق دليل الاستصحاب استصحاب الديدن ينعقد مدلول التزامي لهذا الاطلاق وهو عدم الشك في بقاء عدم الدرس.

فتقديم استصحاب الديدن على استصحاب عدم الدرس لا من باب حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي كي يقال بأن ليس بينهما سببية شرعية، بل من باب التشبث بالمدلول الالتزامي لإطلاق دليل الاستصحاب، وهذا ما يعبر عنه في كلمات: لوازم الاستصحاب لا لوازم المستصحب، لوازم المستصحب أصل مثبت، أما لوازم دليل الاستصحاب فهي لوازم الامارة وليس لوازم الأصل العلمي.

فنقول: الاستصحاب (أي دليل الاستصحاب) اما ان يشمل استصحاب الديدن أو يشمل استصحاب عدم الدرس، لانهما لا يشملهما معا لتعارضهما في النتيجة، لكن حيث لا إشكال في شموله لاستصحاب الديدن فمجرد شموله له ينعقد للإطلاق وهو عدم الشك في ارتفاع عدم الدرس.

هذا نطبقه على محل كلامنا: فنقول: لدينا عصير عنبي بعد لم يغلي، هذا العصير العنبي المولى يقول: بما هو مائع من المائعات يجوز شربه، لكن بما هو عصير عنبي يحرم اذا غلى، وحرمته اذا غلى ترفع حليته الثابتة له بما هو مائع من المائعات، لأنه يحل بما هو مائع من المائعات، لكن بما هو عصير عنبي يحرم اذا غلى، وإذا غلى وهو عصير عنبي فسوف ترتفع تلك الحلية.

اذن بالنتيجة: بما أن الحرمة المشروطة ناسخة عرفا للحلية المنجزة باعتبار ان الشك في بقاء الحلية المنجزة مسبب عن الشك عن ان الحرمة تشمله أم لا تشمله. أن كان الحرمة تشمله بعد ان صار زبيباً فالحلية قد ارتفعت وإلا فهي باقية، فبما ان الشك في الحلية مسبب عن الشك في شمول الحرمة المشروطة له وعدم الشمول، فاستصحاب الحرمة المشروطة ناسخ عرفا لاستصحاب الحلية المنجزة. أو فقل: إن شمول دليل الاستصحاب للحرمة المشروطة لكونه استصحابا جامعا للأركان ينعقد له مدلول التزامي وهو ارتفاع الشك في بقاء الحلية.

فهذا ما قصده النائيني بقوله: حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي. وهو كلام متين.

وقد رتّب عليه شيخنا الأستاذ (قده) مبناه في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية. حيث ان سيدنا الخوئي (قده) ذهب إلى المعارضة، فقال ان استصحاب المجعول معارض باستصحاب عدم سعة الجعل، يعني اذا وجد لدينا كر تغير بالنجاسة ثم زال تغير من قبل نفسه، وشككنا في بقاء نجاسة الكر، فالمعروف بين الأصوليين استصحاب النجاسة، كان هذا الكر متنجساً عندما كان متغيرا الآن لا ندري زالت نجاسته بزوال تغير من قبل نفسه فنستصحب بقاء نجاسته.

السيد الخوئي قال: استصحاب النجاسة معارض باستصحاب عدم سعة النجاسة لما بعد زوال التغير، الحصة هذه نشك في ثبوتها فنستصحب عدمها.

الشيخ الأستاذ يقول: هذا حاكم وليس معارضاً، استصحاب عدم سعة الجعل حاكم على استصحاب المجعول وليس معارضاً، لا من باب الحكومة الشرعية بمعنى حكومة الأصل السببي على المسببي كي تقولوا لا توجد سببية شرعية، بل من باب ما ذكره النائيني في حكومة الاستصحاب التعليقي على الاستصحاب التنجيزي من انه ناسخ عرفاً.

لأن شككم في بقاء النجاسة مسبب وجدانا عن الشك في الجعل الزائد، لا أدري ان النجاسة باقية أم لا؟ لأنني لا أدري هل الشارع جعل نجاسة طويلة أم نجاسة قصيرة، فالشك في بقاء النجاسة مسبب عن الشك في جعل زائد للنجاسة بعد زوال التغير.

فبما انه مسبب عنه فهو منسوخ به، إذن لا إشكال في شمول دليل الاستصحاب لاستصحاب عدم الجل الزائد في توفر أركانه فيه، فإذا شمله شمله انعقد له مدلول التزامي وهو ارتفاع الشك في بقاء المجعول.

فالشيخ الأستاذ (قده) ذهب إلى أن استصحاب عدم الجعل حاكم على استصحاب المجعول، فالسر في عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو الحكومة وليس المعارضة كما ذهب اليه سيد الطائفة (قده) ([[6]](#footnote-7)).

### 130

ذكرنا فيما سبق: أنّ الاعتراض الثالث على جريان الاستصحاب التعليقي هو دعوى المعارضة مع الاستصحاب التنجيزي ، بل ذكرنا أنّ المحقق النائيني (قده) أفاد أنّ الاستصحاب التعليقي حاكم على الاستصحاب التنجيزي.

لأن بينهما سببية، وقد وقع كلامه موقع النقض والإبرام في كلمات الأعلام من بعده. على نحوين:

النحو الاول: من قرّب كلامه بالسببية العرفية، وقد سبق شرحه في الدرس السابق.

النحو الثاني: من قرّب كلامه بالسببية الشرعية أي ان الاستصحاب التعليقي حاكم حكومة شرعية على الاستصحاب التنيجزي من باب حكومة الأصل السببي على الأصل المسببي. وبيان هذه الحكومة الشرعية لوجوه ثلاثة:

الوجه الاول: ان يقال: إذا شككنا بعد ان تحول العنب زبيباً على نحو الشبهة الحكمية هل ان الحرمة المجعولة هي حرمة للجامع بين العنب والزبيب أم أنها حرمة لخصوص العنب؟

فان كانت الحرمة مجعولة للجامع فإذن الزبيب المغلي حرام، وإن كان مجعولة لخصوص العنب فالزبيب المغلي حلال، إذن فالشك في حلية الزبيب المغلي وحرمته مسبب عن الشك في المجعول ما هو، هل المجعول الحرمة للجامع؟ أم المجعول الحرمة لخصوص العنب؟ ووببركة الاستصحاب اثبتنا ان الحرمة للجامع أي باستصحاب الحرمة التي كان لها وجود مشروط بوجود العنب استصحاب هذه الحرمة إلى ان اصبح العنب زبيبا بنفس هذا الاستصحاب ثبت تعلق الحرمة بالجامع، فإذا ثبت تعلق الحرمة بالجامع ثبت انه حرام بالفعل، اذن بالنتيجة: ترتب الحرمة الفعلية على استصحاب الحرمة المشروطة بلحاظ ان استصحاب الحرمة المشروطة يثبت تعلق الحرمة بالجامع، ومتى ثبت تعلق الحرمة بالجامع وقد تحقق مصداق من مصاديق هذا الجامع وهو الزبيب المغلي اصبحت الحرمة فعلية، فالسببية حينئذٍ سببية شرعية.

لكن السيد الخوئي (قده) في مصباح الاصول: افاد بأنه لا يجدي استصحاب هذه الحرمة المشروطة، فقال: أن حرمة الزبيب بعد الغليان ليست من الآثار الشرعية لجعل الحرمة على تقدير الغليان مطلقا، (يعني من دون تخصيص بالعنب وكذا)

بل هي من اللوازم العقلية فلا مجال للحكومة فيبقى التعارض على حاله. أي بين الاستصحاب التنجيزي والاستصحاب التعليقي.

وكلامه (قده) إنما يتم إذا قلنا بأن استصحاب الحرمة لا يثبت التوسعة، إذا قلنا بأن استصحاب الحرمة المشروطة بالغليان إلى ما بعد تحول العنب إلى زبيب لا يثبت تعلق الحرمة بالجامع، فإذا لم يثبت تعلق الحرمة بالجامع فإذا وجد الزبيب المغلي فلا شاهد على حرمته الفعلية، واما لو كان الاستصحاب مثبتا لتعلق الحرمة بالجامع، أي ثبت لنا ببركة الاستصحاب ان موضع الحرمة هو شرب الجامع، سواء كان عنبا مغليا أو زبيبا مغليا، لا محالة إذا ثبت ذلك وقد تحقق مصداقه وهو الزبيب المغلي يكون حراماً بالفعل.

الوجه الثاني: أنّ سيدنا الخوئي (قده) افاد في مصباح الاصول ان الاباحة الثابتة من اول الشريعة اباحة مغيّاة أي ان المستفاد من قوله ع: (كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهي) ان كل شيء على الاباحة إلى ان يصدر النهي. إذن مقتضى هذا الدليل ان الاباحة دائما مغيّاة ان صدور الحرمة وارد على الاباحة فلا تعارضان، لا فقط حكومة بل ورود. فلأجل ذلك نقول: بناءً على مسلكه: لا يجري استصحاب الحلية التي كان ثابتاً للعنب يوم كان عنباً، لأن استصحاب الحرمة إلى ما بعد الزبيبية يثبت استصحاب الحرمة صدور الحرمة من الشارع للزبيب المغلي، فإذا ثبت ذلك ارتفع موضوع الحلية فضلا عن استصحابها.

إذن على مسلكه (قده) من ان الاباحة مغياة وليست في عرض الاحكام الأخرى، أي ان الاحكام اما وجوب وندب، وحرمة وكراهة، وأما الإباحة فهي في طول ذلك، أي في طول عدم جعل الحرمة، لأنه متى ما جعل الحرمة ارتفع موضوع الاباحة، فبناء على هذا المسلك لا يجري استصحاب الحلية الذي كان ثابتا قبل الغليان، لأن استصحاب الحرمة محقق للغاية، فاذا تحققت الغاية ارتفعت الاباحة بارتفاع موضوعها.

ولكن الكلام في انه إنما يكون جعل الحرمة وارداً على الاباحة رافعا لموضوعها إذا تعلقت الحرمة بنفس مصب الاباحة.

مثلا: كان صوم العاشوراء حلالا، فجاءت الحرمة على نفس صوم عاشوراء. فهنا نقول: صدور الحرمة أو وصول الحرمة رافع لموضوع الإباحة فهو وارد عليها. أما إذا لم ينصب جعل الحرمة على مصب الاباحة فلا يكون ورود فلا يكون اشكالا على السيد الخوئي انه بناء على مبناه يكون استصحاب الحرمة واردا على استصحاب الاباحة، والسر في ذلك:

أن مصب الإباحة جواز تناول العصير بما هو. بينما مصب الحرمة: العصير العنبي إذا غلى يحرم. فاختلف المصب، فبما أن المصب مختلف كيف يعد الثاني واردا على الاول، الاول يقول: العصير بما هو عصير يحل شربه وأنا اشك في ارتفاع هذه الحلية فاستصحب بقائها. الثاني يقول: العصير ان كان عنبا وغلى كان حراماً. فلم ينصب جعل الحرمة على مصب الاباحة كي يقال بورود الثاني على الاول خصوصا ان الثاني مشروط وليس فعلياً.

الوجه الثالث: من موارد اثبات السببية الشرعية: ما ذكره السيد الامام (قده) في رسائله (ج1، 173) قال السببية هنا شرعية وليس السببية هنا عقلية وان الملازمة عقلية، هكذا عبارته:

ولما كان التعليق شرعياً تكون فعلية الحرمة مع فعلية الغليان بحكم الشرع.

يقول: لا اشكال ان تعليق الحرمة على الغليان ليس هو حرمة تكوينيا بل هو تعليق شرعي، فاذا كان تعليق الحرمة على الغليان تعليقا شرعياً مقتضى ذلك انه إذا صار الغليان تكون الحرمة حرمة شرعية فعلية، فكيف يقولون بأن الملازمة ملازمة عقلية والسببية سببية عقلية؟!

ولذلك أشكل عليه من قبل ما نقل عن كلمات السيد الأستاذ (دام ظله) قال: وما نقل في الرسائل محل تأمل، إذ إما ان تكون الحرمة التعليقية مغايرة للحرمة الفعلية أو متحدة، فإن كانتا متغايرتين فلا ملازمة بينهما، أي ثبوت الحرمة التعليقية بالاستصحاب لا يستلزم ثبوت الحرمة الفعلية، بل هو حكم عقلي. وإن كانتا متحدتين فيرد عليه: ان الاستصحاب متعرض للحرمة الفعلية، أي مثبت، أي ببركة استصحاب الحرمة التعليقية ثبتت الحرمة الفعلية لأن المفروض انهما متحدتان، واستصحاب الحلية الفعلية ينفيها، فيتعارضان، فمجرد اثبات أن التعليق شرعي لا يحل المعارضة، المعارضة باقية، استصحاب الحرمة التعليقية يثبت الحرمة الفعلية واستصحاب الحلية الفعلية ينفيها، فالتعارض باقٍ، إذن مجرد إثبات ان التعليق شرعي وان الحرمة فعلية لا ينفي المعارضة.

ولكن يمكن تصوير كلام السيد الإمام (قده) الذي عبّر عنه السيد الاستاذ ببعض الاكابر، بما نقلنا سابقا عن السيد الشهيد انه يقول: لا نحتاج في الاثر العقلي إلى اثبات الحرمة الفعلية، بل يكفينا اثبات الكبرى والصغرى، فمتى ما ثبتت الكبرى وهي حرمة العصير على فرض غليانه بالاستصحاب، وثبتت الصغرى بالوجدان وهو كون هذا عصيراً عنبياً، ترتب الأثر العقلي وهو لزوم اجتنابه، فلا نحتاج في البين إلى تنقيح الحرمة الفعلية إذ لا وجود لما يسمى بالحرمة الفعلية، فبناء على كلام السيد الشهيد (قده) فلا مجال حينئذٍ لاستصحاب الفعلية بعد ثبوت الكبرى بالاستصحاب وثبوت الكبرى بالوجدان، لأنه لا يبقى شك حينئذٍ بالفعلية، بمجرد ان تثبت الكبرى وتثبت الصغرى حينئذٍ تكون الحرمة منجزةً، فلا مجال حينئذ لاستصحاب الحلية، إذن بالنتيجة لعل مرجع كلامه (قده) إلى ذلك. هذا كسائر الموارد التي تشكون في حليتها لكن ثبتت الكبرى وثبتت الصغرى، فتستصحبون حليتها. فأنتم هذا الصوت اللهوي لا تدرون انه غناء أم لا؟ تستصحبون حليته، ثم ثبتت لكم الكبرى ان الصوت اللهوي غناء محرم وهذا صوت لهوي فهو حرام، فهل تستصحبون الإباحة؟! هذا مما لا معنى له.

إذن بعد ثبوت الكبرى وثبوت الصغرى فلا وجه لدعوى المعارضة.

هذا تمام الكلام في المقام الاول من جريان الاستصحاب التعليقي في الصلاة في اللباس المشكوك.

وأما الكلام في المقام الثاني: وهو في الصغرى:

هل أن محل كلامنا وهو استصحاب عدم وقوع الصلاة فيما لا يؤكل لحمه من موارد الاستصحاب التعليقي أم لا؟

الإشكال الأول: وهو إشكال كبروي تعرض له سيدنا (قده) في أصوله وتعرض له السيد الشهيد في اصوله:

وهو انه له يجري الاستصحاب التعليقي في الموضوعات أم يختص بالاحكام؟

وعلى فرض جريانه في الاحكام، فهل يجري في الاحكام الجزئية أم يختص بالاحكام الكلية.

أما الأمر الاول: وهو جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات فاتفقوا على عدمه. أن الاستصحاب التعليقي لا يجري في الموضوعات، لأن القضية التعليقية حينئذٍ قضية تكوينية، مثلاً: إذا شكّ المكلف هل الصوم الآن في النهار أو ليس في النهار، فاذا شك في ذلك وافترضنا ان استصحاب الزمن لا يجري، أي استصحاب النهار لا يثبت ان الصوم بالنهار الا في الاصل المثبت، فرفعنا اليد عن الاستصحاب التنيجيزي في الزمان وذهبنا إلى الاستصحاب التعليقي في الصوم نفسه، فقلنا : بأن الصوم لو وقع قبل هذا الآن لكان صوما للنهار، فهو الآن صوم في النهار.

فهذا من جريان الاستصحاب التعليقي في الموضوعات.

هذا الصوم صوم مستحب إلى ما قبل الغروب انوي ويصير صوما، لكن انا لا ادري هل صار غروباً حتى انوي الصوم أم لا؟ فأنا اجري الاستصحاب التعليقي، اقول: لو وقع الصوم منّي قبل هذا الدقيقة لكان صوماً في النهار فهو الآن كذلك، فيقولون: هذه القضية التعليقية ليست حكما شرعياً، هذه قضية تكوينية، (لو وقع الصوم قبل دقيقة في النهار لكان صوماً) هذه قضية تعليقية لكن تكوينية، فبما انها قضية تعليقية تكوينية وليست تعليقية شرعية، فما الذي تريدون استصحابها منها؟ هل تريدون استصحاب الوجود التقديري للصوم؟ كان الصوم موجودا تقديرا قبل هذ الآن فهو موجود الآن؟! من الواضح ان موضوع الآثار الوجود الفعلي للصوم وليس الوجود التقديري، وان كنتم تريدون باستصحاب الصوم التقديري إثبات الصوم الفعلي؟ من الواضح ان هنا يكون أصلا مثتباً، لازم بقاء الصوم تقديرا إلى الآن حصول الصوم فعلا، فما هو الغرض من الاستصحاب، هل الغرض إثبات الصوم التقديري؟

هذا ليس موضوعا للأثر، هل الغرض إثبات الصوم الفعل؟ يكون من الأصل المثبت. اذن الاستصحاب التعليقي لا يجري في الموضوعات.

وبناء عليه ذكر سيدنا (قده)في المقام، الآن بعد ان دخلت الصلاة في الثوب المشكوك فأقول: لو وقعت الصلاة منيّ قبل ان ألبس هذا المشكوك لكانت في غير المشكوك، هذه قضية تعليقية لكنها تكوينية، لأنه ما هو المراد من استصحاب ذلك، هل المراد إثبات الوجود التقديري للصلاة، الصلاة في غير المشكوك ثبتت الآن لكن تقديرا، هذا ليس موضوعاً، وان كان الغرض اثبات ان الصلاة فعلاً وقعت في غير المشكوك، فهذا لازم عقلي. إذن لا معنى لإجراء الاستصحاب في الموضوع. هذا بلحاظ جريان الاستصحاب في الموضوعات.

الامر الثاني: هل يجري الاستصحاب في الشبهات الموضوعية بلحاظ الحكم لا بلحاظ نفس الحكم. حتى لا تكون القضية قضية التعليقية قضية تكوينية محضة، لانها إذا اجرينا في الموضوع مع غمض النظر عن الحكم كانت قضية تكوينية محضة، فيأتي فيها الإشكال السابق.

اما إذا نحن نريد ان نجريها في الحكم الجزئي لا في الموضوع، مثلا: لا نريد ان نقول: إن الصلاة لو وقعت قبل لبس المشكوك لوقعت في غير المشكوك، بل نقول: ان الصلاة لو وقعت قبل لبس المشكوك لكانت صحيحة فهي الآن صحيحة، فنستصحب الصحة التعليقية وليس الوجود التقديري للصلاة، مصب الاستصحاب هو الحكم هو الصحة التعليقية.

يقول السيد الخوئي (قده) (ج12، ص277) يقول: ان متعلق التكليف أو فقل الموضوع للصحة هي الصلاة غير الواقعة خارجا في غير المأكول لا الصلاة التي على تقدير وجودها لم تكن كذلك، فاستصحاب الصحة التقديرية المنتزعة من انطباق المأمور به على المأتي به خارجا لا يثبت موضوع الصحة الفعلية الا على القول بالأصل المثبت.

طبعا السيد الصدر ذكر في اصوله: انه على مبنانا من انه لا يوجد مجعول، يعني لا توجد صحة فعلية أصلاً، ليس الا الكبرى والصغرى، على مبنانا من انكار المجعول والاحكام الفعلية بفعلية الموضوع اصلا لا يجري الاستصحاب التعليقي في الشبهات الموضوعية إذا كان مصب الحكم، لأنه لا حكم ، فعلى مسلكنا من انه لا توجد الا الكبرى والصغرى لا معنى لاستصحاب الحكم الجزئي في الشبهات الموضوعية لأنه اساسا لا يوجد حكم جزئي، وإنما الكلام كله على مسلك القوم الذين يرون ان هناك احكام جزئية فعلية بفعلية موضوعاتها، فإن استصحاب الوجود التقديري لهذا الحكم الجزئي لا يثبت الحكم الفعلي الا بالاصل المثبت.

إذن على فرض القول بجريان الاستصحاب التعليقي فإنه إنما يجري في الشبهات الحكمية، مثل مسألة العصير العنبي ، شك على نحو الحرمة الموضوعية، هل ان الحرمة تشمل الزبيب أم لا؟ وقد مثل له المحقق النائيني (قده) بالجعالة والوصية، مثلا: جعلت لمن يتقن درس الفقه جائزة، ثم أتقن شخص درس الفقه لكن بعد مضي السنة، فهل يبقى ذلك الحق الذي نشأ بالجعل (جعلت بكذا كذا) فهل هذا الحق الذي ثبت بالجعل ما زال باقيا أم لا؟

يقولون: هذه الشبهة حكمية، وهي استصحاب الحق التقديري، الحق الذي ثبت بنفس عملية الجعل كان حقا تقديرا، أي حقا على تقدير العمل، فهذا الحق التقديري هل يمكن إثباته بالاستصحاب أم لا؟

هذا هو المثال لجريان الاستصحاب التعليقي في الشبهات الحكمية.

الإشكال الثاني: إشكال صغروي على الصلاة، حيث قال المحقق النائيني: إنما يجري الاستصحاب التعليقي في موضوع خارجي لا في موضوع تقديري. مثلا نقول: امرأة كانت حائض نقيت من الحيض ولم تغتسل بعد، نقول: هذه المرأة لو وطئها زوجها قبل نقائها من الحيض لكان الوطء موضوعاً للكفارة، فالآن أيضا لو وطئها زوجها قبل نقائها وقبل الغسل يكون الوطء موضوعاً للبحث، فهنا استصحاب تعليقي لكن موضوعه موضوع خارجي وهو المرأة الفعلية، هذا معقول. هذا استصحاب تعليقي، اما الصلاة هنا، الصلاة ما وقعت، كيف نقول الصلاة لو وقعت قبل لبس المشكوك لكانت صلاة صحيحة. ليس هناك موضوع خارجي قائم بالفعل نشير اليه فنقول لو حصل فيه كذا لكان كذا كما اشرنا إلى المرأة الفعلية. فالمانع من جريان الاستصحاب التعليقي هنا أن الصلاة قبل لبس المشكوك ما كانت موجودة، فكيف يقال ان الصلاة لو وقعت قبل لبس المشكوك لكانت صلاة صحيحة فهي كذلك.

السيد الخوئي يقول: هذا ليس اشكال، لأن محط الاستصحاب هو طبيعي الصلاة لا الصلاة الخارجية، هذا الطبيعي طبيعي الصلاة لو وقع قبل لبس المشكوك لكان صحيحا فهو الآن كذلك صحيح، لا يشترط في الاستصحاب ان يكون موضوعا خارجياً. تم الكلام في هذا البحث.

يأتي الكلام بعد العطلة في الأصول الحكمية.

1. أقول النجاشي ذكر ان نسخة عبدالله بن الحسن هي غير المبوبة فعلى هذا لا يأتي هذا الكلام ، الا ان يقال انه سهو من النجاشي اما ما ذكره النجاشي فافاده في رجال النجاشي - فهرست أسماء مصنفي الشيعة؛ ص: 251

   662 علي بن جعفر بن محمد‌

   بن علي بن الحسين أبو الحسن، سكن العريض من نواحي المدينة فنسب ولده إليها.

   له كتاب في الحلال و الحرام يروي تارة غير مبوب و تارة مبوبا. أخبرنا القاضي أبو عبد الله قال: حدثنا أحمد بن محمد بن سعيد قال: حدثنا جعفر بن عبد الله المحمدي قال: حدثنا علي بن أسباط بن سالم قال: حدثنا علي بن جعفر بن محمد قال: سألت أبا الحسن موسى [عليه السلام]، و ذكر المبوب. و أخبرنا أبو عبد الله بن شاذان قال: حدثنا أحمد بن محمد بن يحيى قال: حدثنا عبد الله بن جعفر قال: حدثنا عبد الله بن الحسن بن علي بن جعفر بن محمد قال: حدثنا علي بن جعفر، و ذكر غير المبوب.

   اما انه سهو فذكر في مقدمة كتاب علي بن جعفر ذكر المحقق مسائل علي بن جعفر و مستدركاتها؛ ص: 70

   لكنّ المطبوع في رجال النجاشي- و ما نقل عنه في المراجع الرجالية المتأخّرة- في السند إلى الكتاب هكذا:

   .... حدّثنا علي بن إسباط بن سالم، قال: حدّثنا علي بن جعفر بن محمد، قال: سألت أبا الحسن موسى، و ذكر المبوّب.

   ... عبد اللّه بن جعفر، قال: حدّثنا عبد اللّه بن الحسن بن علي بن جعفر بن محمد، قال: حدّثنا علي بن جعفر، و ذكر غير المبوّب «1».

   و هذا غير صحيح:

   لأنّ الموجود برواية عبد اللّه بن جعفر الحميري- و هو الذي أثبته في كتابه قرب الإسناد‌

   قال: حدّثنا عبد اللّه بن الحسن العلويّ، عن جدّه علي بن جعفر، قال: سألت أخي موسى بن جعفر عليه السلام، عن الرجل عليه الخاتم الضيّق ..

   إنّما هي النسخة المبوّبة على ترتيب الأبواب الفقهية «2» من الطهارة و الصلاة و ... بعنوان باب في كذا ....

   فكيف يقول النجاشي عنها بالذات: إنّها غير المبوّبة؟!

   مع أنّ النجاشي ذكر أولا قوله: له كتاب في الحلال و الحرام، يروى تارة‌

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

   (1) رجال النجاشي: 252 رقم 662، و مجمع الرجال 4/ 173.

   (2) قرب الإسناد: 83.

   مسائل علي بن جعفر و مستدركاتها، ص: 71‌

   غير مبوّب، و تارة مبوّبا «1».

   ثم ذكر الطرق إلى كل من الروايتين، و ترتيب اللّف و النشر يقتضي أن يكون الطريق الأول- المنتهي إلى علي بن أسباط- إلى غير المبوّب المذكور أولا.

   و أن يكون الطريق الثاني- المنتهي إلى عبد اللّه بن الحسن- إلى المبوّب المذكور ثانيا.

   هذا، و لم أجد من تنبّه إلى هذا التصحيح في كتاب النجاشي.

   \_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_\_

   عريضى، على بن جعفر عليهما السلام، مسائل علي بن جعفر و مستدركاتها، در يك جلد، مؤسسه آل البيت عليهم السلام، قم - ايران، اول، 1409 ه‍ ق [↑](#footnote-ref-2)
2. الصحيح ان هذا مبنى الشيخ التبريزي قده كما ذكر ذلك في الأصول 1441 في مبحث الاستصحاب في التدريجيات [↑](#footnote-ref-3)
3. ليس المدار على تكفل الشارع وانما على ان القضية لا تعرف الا من قبله وهذا ما ذكره السيد الشهيد.. [↑](#footnote-ref-4)
4. رسالة الصلاة في المشكوك (للنائيني، ط - الحديثة)، ص: 316‌ [↑](#footnote-ref-5)
5. **أجود التقريرات ؛ ج‏1 ؛ ص287**

   المقدمة الثانية قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان شرائط التكليف كلها ترجع‏ إلى قيود الموضوع‏ و لا بد من أخذها مفروضة الوجود في مقام الجعل و الإنشاء و ان فعلية التكليف تتوقف على فعليتها و تحققها في الخارج فحالها حال الموضوع بعينه إذ كل موضوع شرط و كل شرط موضوع

   **أجود التقريرات ؛ ج‏2 ؛ ص412**

   (توضيح ذلك) انا قد ذكرنا في بحث الواجب المشروط ان كل شرط يكون لا محالة مأخوذا في موضوع الحكم كما ان كل موضوع يكون شرطا في الحقيقة فقولنا يحرم العنب إذا غلى عبارة أخرى عن قولنا العنب المغلي حرام و بالعكس و لهذا الحكم ثبوتان حقيقيان تشريعا (أحدهما) ثبوته في مرحلة الجعل و الإنشاء مع قطع النّظر عن وجود عنب في الخارج أصلا و الرافع للحكم في هذه المرحلة هو النسخ ليس إلا (و ثانيهما) ثبوته الخارجي بفعلية تمام موضوعه أعني به وجود العنب و غليانه إذ مع انتفاء أحد قيود الموضوع يستحيل فعلية الحكم و إلا لزم الخلف و عدم دخل ذلك القيد في موضوعه و المفروض في المقام عدم الشك في بقائه في مرحلة الإنشاء و عدم فعلية موضوعه في الخارج و المفروض في المقام عدم الشك في بقائه في مرحلة الإنشاء و عدم فعلية موضوعه في الخارج فأين الحكم الشرعي المتيقن حتى يستصحب وجوده

   **فوائد الاصول ؛ ج‏4 ؛ ص466**

   أقواهما: عدم الجريان، لأنّ الحكم المترتّب على الموضوع المركّب إنّما يكون وجوده و تقرّره بوجود الموضوع بما له من الأجزاء و الشرائط، لأنّ نسبة الموضوع‏ إلى الحكم نسبة العلّة إلى المعلول، و لا يعقل أن يتقدّم الحكم على موضوعه، و الموضوع للنجاسة و الحرمة في مثال العنب إنّما يكون مركّبا من جزءين: العنب و الغليان من غير فرق بين أخذ الغليان وصفا للعنب، كقوله: «العنب المغليّ يحرم و ينجس» أو أخذه شرطا له، كقوله: «العنب إذا غلى يحرم و ينجس» لأنّ الشرط يرجع إلى الموضوعو يكون من قيوده لا محالة، فقبل فرض غليان العنب لا يمكن فرض وجود الحكم، و مع عدم فرض وجود الحكم لا معنى لاستصحاب بقائه، لما تقدّم: من أنّه يعتبر في الاستصحاب الوجوديّ أن يكون للمستصحب نحو وجود و تقرّر في الوعاء المناسب له، فوجود أحد جزئي الموضوع المركّب كعدمه لا يترتّب عليه الحكم الشرعي ما لم ينضمّ إليه الجزء الآخر. [↑](#footnote-ref-6)
6. **الرافد في علم الأصول ؛ ص87**

   ما طرحه الاستاذ السيد الخوئي (قده) في الاشكال على جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية من أن استصحاب عدم الجعل معارض‏ باستصحاب بقاء المجعول، فمثلا استصحاب بقاء حرمة وطء الحائض بعد نقائها و قبل غسلها معارض باستصحاب عدم سعة الجعل‏ لما بعد فترة الحيض،

   و قد يلاحظ عليه- كما هو مذكور في كلمات المحقق النائيني (قده)- بان استصحاب عدم الجعل في المقام مثبت‏، و لعله لأن استصحاب الجعل أو عدمه متقوم بالارتباط الأول و هو ارتباط الحكم بمعروضه بينما استصحاب المجعول متقوم بالارتباط الثاني و هو ارتباط الحكم بموصوفه، فأحد الاستصحابين لا يعارض الآخر و لا ينفيه، إذ لا توجد نقطة جامعة بينهما فكل منهما مرتبط بمرحلة معينة. [↑](#footnote-ref-7)