



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبحان

للغافل



عليه  
صباح  
الرمضان

www.ghaemiyeh.com  
www.ghaemiyeh.org  
www.ghaemiyeh.net  
www.ghaemiyeh.ir



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# الوصائل إلى الرسائل

كاتب:

آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي

نشرت في الطباعة:

الشجرة الطيبة

رقمي الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

5	الفهرس
7	الوصائل الى الرسائل المجلد 10
7	هوية الكتاب
7	اشارة
12	أما الأولى
42	المسألة الثانية
97	المسألة الثالثة :
108	الأمر الثاني :
144	وأما الكلام في الشروط
159	فرعان
163	الأمر الثالث
165	الأمر الرابع
177	المطلب الثالث: في اشتباه الواجب بالحرام
180	خاتمة: في ما يعتبر في العمل بالأصل
180	أما الاحتياط :
203	وأما البرائة
205	أما وجوبُ أصل الفحص
222	أما العقاب
254	وأما الكلام في الحكم الوضعي
255	أما المعاملات :
284	وأما العبادات :
293	الأول :
306	الثاني :

340 ..... وأما الكلام في مقدار الفحص .

347 ..... تذييب :

374 ..... قاعدة لا ضَرَر .

388 ..... تعريف مركز .

بطاقة تعريف: الحسيني شيرازي، السيد محمد، 1307 - 1380.

عنوان العقد: فرائد الاصول .شرح

عنوان المؤلف واسمه: الوصلات إلى الرسائل / السيد محمد الحسيني الشيرازي.

تفاصيل النشر: قم: دارالفكر: شجرة طيبة، 1438ق. = 2017م. = 1396.

مواصفات المظهر: 15 ج.

شابك : دوره: 978-600-270-175-6 ؛ ج.1: 978-600-270-160-2 ؛ ج. 964: 15-7263-15-5 :

لسان : العربية.

ملحوظة : چاپ سوم.

ملحوظة : كتابنامه.

موضوع : انصاري، مرتضى بن محمد امين، 1214 - 1281ق . فرائد الاصول - نقد و تفسير

موضوع : اصول فقه شيعه

معرف المضافة: انصاري، مرتضى بن محمد امين، 1214 - 1281ق . فرائد الاصول. شرح

تصنيف الكونجرس: BP159/الف8 409 1300ى

تصنيف ديوي: 297/312

رقم البليوغرافيا الوطنية: 3014636

ص: 1

اشارة

اللّهم صل على محمد وآل محمد وعجل فرجهم

سرشناسه : حسینی شیرازی، سید محمد، 1307 - 1380.

عنوان قراردادی : فرائد الاصول .شرح

عنوان و نام پدیدآور : الوصائل الى الرسائل / سید محمد الحسینی شیرازی.

مشخصات نشر : قم: دارالفکر: شجره طیبه، 1438ق. = 2017م. = 1396.

مشخصات ظاهری : 15 ج.

شابك : دوره: 978-600-270-175-6 ؛ ج.1: 978-600-270-160-2 ؛ ج. 2-15: 964-15-7263-5-15

یادداشت : عربی.

یادداشت : چاپ سوم.

یادداشت : کتابنامه.

موضوع : انصاری، مرتضی بن محمد امین، 1214 - 1281ق . فرائد الاصول - نقد و تفسیر

موضوع : اصول فقه شیعه

شناسه افزوده : انصاری، مرتضی بن محمد امین، 1214 - 1281ق . فرائد الاصول. شرح

رده بندی کنگره : BP159/الف8ف409 1300 ی

رده بندی دیویی : 297/312

شماره کتابشناسی ملی : 3014636

اطلاعات رکورد کتابشناسی : رکورد کامل

الشجرة الطيبة

الوصائل إلى الرسائل

---

آية الله العظمى السيد محمد الحسيني الشيرازي رحمه الله



انتشارات: دار الفکر

المطبعة: قدس

الطبعة الثالثة - 1438 ه.ق

---

شابك دوره: 6-175-270-600-978

شابك ج 1: 2-160-270-600-978

---

دفتر مرکزی: قم خیابان معلم، مجتمع ناشران، پلاک 36 تلفن: 5-37743544

تهران، خیابان انقلاب، خیابان 12 فروردین، خیابان شهدای ژاندارمری، روبروی اداره پست، پلاک 124، واحد یک، تلفن: 66408927 -

66409352

ص: 2





فالأقوى فيها أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة، لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة، فاذا انتفى المركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده.

أما عموم جزئيته لحال الغفلة،

(أما الأولى: فالأقوى فيها: أصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إلا أن يقوم دليل عام) على الصحة، مثل ما ورد: «من وجوب سجدتي السهو لكل زيادة ونقص» (1)، حيث ان هذا الدليل الثانوي يدل على ان نقص الجزء السهوي لا يكون ضاراً (أو) يقوم دليل (خاص على الصحة) كما إذا ورد - مثلاً - ان من ترك السورة سهواً فلا شيء عليه.

وإنما قلنا بالبطلان إلا ان يقوم دليل (لأن ما كان جزءاً في حال العمد كان جزءاً في حال الغفلة) لان اطلاق دليل الجزئية يقتضي الجزئية في كلا- الحالين (فاذا انتفى) الجزء (انتفى المركب، فلم يكن المأتي به موافقاً للمأمور به، وهو معنى فساده) فان الفساد في الأمور الخارجية كالفتح وما أشبهه معناه: عدم سلامته لنقص كالتعفن وما أشبهه، أما في الأمور الاعتبارية فمعنى الفساد: عدم تحقق المركب في الخارج أصلاً، إذ ما أتى به ناقصاً لم يكن من ذلك الكلي المأمور به.

(أما عموم جزئيته لحال الغفلة) فلأن الخطاب لا يختلف بملاحظة العلم

ص: 5

1- - اشارة الى مرسله سفيان ، انظر نزهة الناظر ص 40 ، تهذيب الاحكام : ح 2 ص 155 ب 23 ح 66 ، الوافي : ج 2 ص 149 ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 251 ب 32 ح 10563 .

فلأن الغفلة لا- يوجب تغيير المأمور به ، فان المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة ، لأنه غافل عن غفلته .

والجهل إذا كان الخطاب واحدا ، فلا يكون خطاب العالم الملتفت هو : وجوب الصلاة مع السورة ، وخطاب الجاهل الغافل هو : وجوب الصلاة بلا سورة ، لان ذلك مستلزم للدور كما مرّ في موضعه .

نعم ، لا- بأس بذلك إذا كان بخطابين ، كما ورد بالنسبة إلى الجاهل بالجهل والقصر ، وكما ورد من الدليل العام أو الخاص بالنسبة إلى الغافل عن الحمد والسورة في الصلاة ، ولكن الكلام حسب الفرض إنّما هو في مقام لا يوجد فيه خطابان ، وإلا لم يكن مجال للبحث عن البطلان وعدمه بسبب النقيضة غفلة أو جهلاً .

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف حيث قال ما يلي : ( فلأن الغفلة لا يوجب تغيير المأمور به ، فان المخاطب بالصلاة مع السورة إذا غفل عن السورة في الأثناء لم يتغير الأمر المتوجه إليه قبل الغفلة ) فان تكليفه قبل الغفلة هو نفس تكليفه بعد الغفلة ( ولم يحدث بالنسبة إليه من الشارع أمر آخر حين الغفلة ، لأنه غافل عن غفلته ) إذ تنجز كل تكليف موقوف على احراز موضوعه ، فلو وجبت الصلاة بلا سورة على الغافل توقف تنجز هذا التكليف على توجه المكلف إلى الموضوع وهو : الغفلة عن السورة ، ومن الواضح : ان الغافل عن الشيء غافل عن غفلته أيضا ولو تبّهه أحد على غفلته زال عنه الغفلة وصار ملتفتا .

نعم ، يستثنى من ذلك أمور ثلاثة :

الأول : ما إذا كان في المسألة خطابان - على ما عرفت - .

فالصلاة المأتي بها من غير سورة غير مأمور بها بأمر أصلاً ، غاية الأمر عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة اليه ، لاستحالة تكليف الغافل ، فالتكليف ساقط عنه ما دام الغفلة ، نظير من غفل عن الصلاة رأساً أو نام عنها ، فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الأمر الأول .

الثاني : ما إذا خوطب بعنوان آخر مثل ان يقول له : أيها المرتدي للشوب الأبيض .

الثالث : ما إذا خوطب بعبارة الغفلة بدون ذكر متعلق الغفلة ، كما إذا قال : أيها الغافل عليك كذا ، دون ان يلتفت إلى غفلته عن السورة حتى يصير ملتفتاً .

لكن من دون هذه الأمور الثلاثة لا طريق إلى تنجز التكليف على الغافل ، فلا يبقى إلا ان يكون مشتركاً في التكليف مع الملتفت .

وعليه : ( فالصلاة المأتي بها من غير سورة ، غير مأمور بها بأمر أصلاً ) لا بالأمر الأول لأن المفروض : ان متعلقه عام يشمل كل مكلف من العالم والجاهل ، والملتفت والغافل ، ولا بأمر جديد لعدم امكان حدوث أمر آخر حال الغفلة بعنوان الغفلة مع ذكر متعلق الغفلة كما عرفت .

( غاية الأمر : عدم توجه الأمر بالصلاة مع السورة اليه ) أي : إلى الغافل ( لاستحالة تكليف الغافل ) لانه غير قادر ، وغير القادر لا يمكن توجيه التكليف اليه .

إذن : ( فالتكليف ساقط عنه ) بالمرة ( ما دام الغفلة ) باقيةً ( نظير من غفل عن الصلاة رأساً ، أو نام عنها ) أو أغمي عليه ، أو ما أشبه ذلك ممّا يسلب فيه عقله أو التفاته ( فاذا التفت اليها ) أي : إلى الصلاة بعد ذلك ( والوقت باق ) مع بقاء سائر الشرائط ( وجب عليه الاتيان به بمقتضى الأمر الأول ) كما انه إذا التفت اليها

فان قلت : عمومُ جزئية الجزء لحال النسيان يتمُّ فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » دون ما لو قام الاجماع مثلاً على جزئية شيء في الجملة ، واحتمل اختصاصها بحال الذكر ،

والوقت خارج وكان أمر جديد بالقضاء وجب عليه القضاء ، وكذلك بدون أمر جديد عند من يرى القضاء بالأمر الأول .

( فان قلت : ) شمول التكليف بجزئية الجزء لمثل الناسي والغافل إنّما يتم إذا ثبتت للجزئية عمومٌ ، بدليل لفظي مثل : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » (1) أو كان له معقد اجماع حتى يكون بحكم الدليل اللفظي ، دون ما إذا ثبت بدليل لبي لا إطلاق له ، مثل ما إذا قام إجماع على جزئية شيء في الجملة واحتملنا اختصاصه بحال الالتفات فقط .

وعليه : فما ثبت جزئيته بدليل لبي ، فانه لا يكون له عموم ليشمل الغافل والناسي حتى يرجع اليه حال النسيان والغفلة فيحكم ببطلان العبادة ، بل يرجع شكه في صحة العبادة وفسادها لأجل النسيان والغفلة عن الجزء إلى الشك في الجزئية وعدمها ، فيكون مرجعها البرائة أو الاحتياط على ما تقدّم من الخلاف في الأقل والأكثر الارتباطيين .

وعليه : فان ( عموم جزئية الجزء لحال النسيان ) ونحو النسيان إنّما ( يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » دون ما لو قام الاجماع ) الذي ليس له معقد ممّا هو دليل لبي ( مثلاً على جزئية شيء في الجملة ، واحتمل اختصاصها بحال الذكر ) والالتفات ، فاذا احتمل ذلك لم يثبت جزئيته لحال

ص: 8

كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسيّ فيها بعضُ الأجزاء على وجه يظهر من الدليل كونه صلاته تامة .

مثل قوله عليه السلام : « تمت صلاته ولا يعيد » وحينئذ ، فمرجع الشك

النسيان والغفلة ، وإذا شك في الجزئية ، فالأصل العدم .

( كما ) لو ( انكشف ذلك ) أي : الاختصاص بحال الالتفات ( بالدليل ، في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسيّ فيها بعض الأجزاء ) وذلك بأن كان التخصيص ( على وجه يظهر من الدليل : كون صلاته تامة ، مثل قوله عليه السلام : « تمت صلاته ولا يعيد » ) فقد روي عن محمد بن مسلم في الصحيح عن أحدهما عليهما السلام : « فمن نسي القراءة فقد تمت صلاته ولا شيء عليه » (1) وغيره مما يثبت صحة هذه العبادة ، وينفي احتمال عموم الجزئية للغافل والناسي وعدم اختصاصها بحال الالتفات والذكر .

إذن : فالقول : بأن الجزء أعمّ من حال الالتفات وحال النسيان ، وإنّما جعل الشارع الناقص بدلاً عن الكامل تعبداً غير تام .

( وحينئذ ) أي : حين كان الدليل مجملاً مع احتمال اختصاصه بحال الالتفات ولا عموم يرجع إليه ، ينتفي جزئية الجزء في حال الغفلة والنسيان ، وعندئذ ( فمرجع الشك ) في الصحة والفساد بالنسبة إلى هذه الصلاة الفاقدة ، يكون

ص: 9

1- - وسائل الشيعة : ج6 ص87 ب27 ح7415 وقريب منه في الكافي فروع : ج3 ص347 ح1 وتهذيب الاحكام : ج2 ص145 ب23 ح27 والاستبصار: ج1 ص353 ب206 ح1 وبحار الانوار : ج88 ص142 ب5 ح1 .



إلى الشك في الجزئية حال النسيان ، فيرجع فيها إلى البرائة والاحتياط على الخلاف .

وكذا لو كان الدالّ على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر ، وكان الأمر بأصل العبادة مطلقا ، فإنه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد ، أعني حال الذكر ، إذ لا تكليف حال الغفلة ، فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي

( إلى الشك في الجزئية حال النسيان ، فيرجع فيها إلى البرائة والاحتياط على الخلاف ) المتقدم في الشك في الجزء : من ان مجراه هو البرائة كما يقول به المشهور ، أو الاحتياط كما يقول به جمع .

( وكذا ) عموم جزئية الجزء لا يتم ( لو كان ) الدليل ( الدالّ على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر ) كما إذا قال سبحانه : « فاقروا ما تيسر منه » (1) فإنه يستفاد من هذه الآية التكليف بالقراءة ، ومن التكليف بها استفاد الجزئية ( وكان الأمر بأصل العبادة مطلقا ) مثل قوله : « أقيموا الصلاة » (2) ( فإنه يقتصر في تقييده ) أي : في تقييد مثل : « أقيموا الصلاة » ( على مقدار قابلية دليل التقييد ، أعني : حال الذكر ) والالتفات .

وإنما يقتصر فيه على ذلك ، لأنه كما قال : ( إذ لا تكليف حال الغفلة ) والنسيان ، فيحكم بأنّ الجزء إنّما هو جزء حال الالتفات ، وأما حال النسيان والغفلة فليس بجزء فيتمسك فيها باطلاق دليل العبادة ، فيحكم بصحتها .

وعلى هذا : ( فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي ) كما مثلنا له بانتزاع جزئية

ص: 10

1- - سورة المزمل : الآية 20 .

2- - سورة البقرة : الآية 43 .

نظير الشرط المنتزِع منه في اختصاصه بحال الذكر ، كلبس الحرير ونحوه .

قلت :

القراءة من التكليف بقوله سبحانه : « فاقْرئوا ما تيسّر منه » يكون ( نظير الشرط المنتزِع منه ) أي : من التكليف مثل : « إذا قمتم إلى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم إلى المرافق » (1) ( في اختصاصه بحال الذكر ) والالتفات .

أمّا مثال الشرط المنتزِع فهو : ( كلبس الحرير ) فان شرطية عدم لبس الحرير في الصلاة منتزِع من أدلة حرمة الحرير ، لقوله صلى الله عليه و آله وسلم مشيراً إلى الذهب والحرير : « إن هذين محرّمان على ذكور أمتي » (2) وقد تقدّم : انه لا يمكن اجتماع الأمر والنهي ، فلبس الحرير في الصلاة غير جائز ، لكن التكليف لمّا لم يكن في حال النسيان ، فلا شرطية لعدم لبس الحرير في الصلاة .

( ونحوه ) أي : نحو لبس الحرير في الحكم سائر الأمثلة المنتزعة ، كانتزاع شرطية اباحة المكان من حرمة الغضب حيث قال عليه السلام : « ياكميل انظر فيم تصلّي وعلى ما تصلي » (3) ونحو ذلك .

إن قلت ذلك ( قلت ) : توجه الخطاب بالتام الأجزاء إلى الغافل غير ممكن لما عرفت : من انه في حال الغفلة لا يتمكن من الاتيان بذلك الجزء المغفول عنه ،

ص : 11

1- - سورة المائدة : الآية 6 .

2- - بحار الأنوار : ج 83 ص 248 ب 5 ح 9 وقريب منه في ج 66 ص 553 ب 5 ح 56 و ج 77 ص 167 ب 7 ح 2 .

3- - بحار الانوار : ج 77 ص 275 ب 11 ح 1 ، بشارة المصطفى : ص 28 بالمعنى .

إن أُريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته في الجملة في حق الناسي إيجابُ العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه ، فهو غير قابل لتوجّه الخطاب اليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً واسقاطاً .

وتوجه الخطاب بالناقص عن ذلك الجزء المجهول وإن كان ممكناً ، لكنه لا يمكن أن يكون بالعنوان بأن يقول : يا أيها الغافل عن السورة عليك بتسعة أجزاء الصلاة .

وأما إذا أمضى الشارع ما أتى به الناسي من العبادة الفاقدة للجزء ، وذلك بأن اكتفى منه بتسعة أجزاء وجعلها بدلاً عن العبادة الواقعية ذات الأجزاء العشرة فهو تام ، لأنّ الشارع قد حكم في حقه بعد زوال غفلته .

هذا ، ولكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك ، مما لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البرائة والاحتياط ، لوضوح : أن هذا المعنى من البدلية واسقاط جزئية العاشر حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البرائة ، بل الأصل عدم البدلية وعدم الاسقاط باتفاق العلماء ، إذ معنى بطلان العبادة الفاقدة للجزء نسياناً هو : عدم كونها مأموراً بها ولا مسقطاً للمأمور به .

وعليه : فإنه ( إن أُريد بعدم جزئية ما ثبت جزئيته ) عندنا ، لكن لا بالدليل اللفظي ، بل بالاجماع على ما ذكرناه ، وذلك ( في الجملة ) أي : بأن لم يكن للاجماع معقد حتى يلحق بالدليل اللفظي ، فيكون ما اريد به ( في حق الناسي : إيجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه ) بأن يوجّه المولى الخطاب إلى المكلف باتيان تسعة أجزاء ( فهو غير قابل لتوجّه الخطاب اليه بالنسبة إلى المغفول عنه إيجاباً واسقاطاً ) فإنه كما يمتنع إيجاب الجزء العاشر يمتنع اسقاطه بالخطاب لما عرفت من انه يلزم أن يقول : يا أيها الغافل يجب عليك الجزء العاشر ، أو لا يجب عليك الجزء العاشر ، ومثل هذا الخطاب ممتنع .

وان أُريد به إمضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية ، فهو حسن ، لأنه حكم في حقه بعد زوال غفلته ، لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك ممّا لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البرائة والاحتياط ، لأنّ هذا المعنى حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البرائة ، بل الأصل فيه العدم بالاتفاق .

( وان أُريد به : امضاء الخالي عن ذلك الجزء من الناسي بدلاً عن العبادة الواقعية ) بأن أمضى الشارع الأجزاء التسعة بدلاً عن الأجزاء العشرة ( فهو حسن ) ويكون نظير جعل الشارع الجهر مكان الاخفات أو العكس ، أو جعل الاتمام موضع القصر بالنسبة إلى الجاهل .

وإنّما يكون بمعنى البديل حسناً ( لأنه ) أي : جعل البديل ( حكم ) وضعي ( في حقه بعد زوال غفلته ) فلا يحكم عليه بالأجزاء العشرة أو بالأجزاء التسعة حكماً تكليفاً ، وإنّما يقول له بعد زوال غفلته : قد جعلت الأجزاء التسعة بدلاً لك عن الأجزاء العشرة .

( لكن عدم الجزئية بهذا المعنى ) المذكور : من بدلية التسعة عن العشرة ( عند الشك ) في جزئية الجزء العاشر ( ممّا لم يقل به أحد من المختلفين في مسألة البرائة والاحتياط ) .

أما على رأي القائلين بالاحتياط فواضح ، لأنهم يقولون بالأجزاء العشرة لا بالتسعة .

وأما على رأي القائلين بالبرائة ، فإنهم إنّما يقولون بالبرائة بالنسبة إلى التكليف لا بالنسبة إلى اثبات الوضع للأجزاء التسعة كما قال : ( لأنّ هذا المعنى ) أي : البدلية ( حكم وضعي لا يجري فيه أدلة البرائة ) فان البرائة إنّما تجري في التكليف لا في الوضع ( بل الأصل فيه ) أي : في الحكم الوضعي ( العدم بالاتفاق )

وهذا معنى ما اخترناه من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا، بمعنى عدم كونها مأمورا بها ولا مسقطا عنه .

ومما ذكرناه ظهر أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء في شيء ، لأن تلك المسألة مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأمورا به بأمر شرعي ، كالصلاة مع التيمم أو بالطهارة

فلا يكون التسعة بدلاً عن العشرة على نحو الحكم الوضعي .

( وهذا معنى ما اخترناه : من فساد العبادة الفاقدة للجزء نسيانا ، بمعنى : عدم كونها مأمورا بها ) لما عرفت : من امتناع الاختلاف في التكليف ، بأن يكون تكليف الملتفت عشرة ، وتكليف الناسي تسعة ( ولا مسقطا عنه ) أي : عن المأمور بها لعدم ثبوت الاسقاط بالبرائة على ما عرفت .

( ومما ذكرناه ) : من ان هذه الصلاة الفاقدة للجزء نسيانا غير مأمور بها بأمر أصلاً ، لا بأمر التكليف خطابا ، ولا بأمر الوضع بدلاً ( ظهر : أنه ليس هذه المسألة من مسألة اقتضاء الأمر للأجزاء في شيء ) فلا يمكن ان يقال : ان هذه الأجزاء التسعة مجزية عن الأجزاء العشرة ، حتى يكون حال المقام حال الصلاة مع التيمم ، المجزية عن الصلاة مع الوضوء حال عدم الامكان من الماء .

وإنما لم تكن المسألة من تلك ( لأن تلك المسألة ) أي : مسألة الاجزاء ( مفروضة فيما إذا كان المأتي به مأمورا به بأمر شرعي ) سواء كان أمرا اضطراريا ، بأن خاطب المولى العبد بالصلاة مع التيمم لقوله سبحانه : « فتيّموا صعيدا طيبا » (1) فقال ( كالصلاة مع التيمم أو ) كان أمرا ظاهريا فقال : كالصلاة ( بالطهارة

ص: 14

المظنونة، وليس في المقام أمرٌ بما أتى به الناسي أصلاً .

وقد يتوهمُ : « أن في المقام أمراً عقلياً ، لاستقلال العقل ، بأنّ الواجب في حقّ الناسي هو هذا المأتيّ به ، فيندرج لذلك في إتيان المأمور به بالأمر العقلي » .

وهو فاسد جدا ،

المظنونة ( وذلك إذا قلنا بان الظن حجّة في باب الطهارة عن الحدث ، كما قلنا به في باب الطهارة عن الخبث .

هذا ( وليس في المقام ) أي : مقام الغفلة عن الجزء العاشر ( أمر بما أتى به الناسي أصلاً ) لا أمراً اضطرارياً ولا أمراً ظاهرياً لما عرفت : من استحالة ذلك .

( وقد يتوهمُ : ) فيقال : بأن عدم الأمر بالتكليف أو بالوضع بالنسبة إلى الغافل عن الجزء وان كان مسلماً ، إلاّ ( « أن في المقام أمراً عقلياً ) بهذه الأجزاء التسعة .

وإنّما يتوهم ذلك ( لاستقلال العقل ، بأنّ الواجب في حقّ الناسي ) للجزء العاشر ( هو هذا المأتيّ به ، فيندرج لذلك في إتيان المأمور به بالأمر العقلي » ) وكلّما كان فيه أمر عقلي كان مجزياً ، فان بعض الفقهاء حكم لوجود الأمر العقلي في مثل الغافل : بأنّ واجبه هو ما أتى به من الاجزاء التسعة ، فيكون مندرجاً في إتيان المأمور به بالأمر العقلي وان لم يكن هناك أمر شرعي به .

( و ) لكن هذا التوهم ( هو فاسد جدا ) وذلك لأنّ العقل إنّما ينفي التكليف بالجزء المغفول عنه لعدم امكان مثل هذا التكليف ، لا ان العقل يثبت التكليف بما عدا الجزء المغفول عنه ، وهي : الأجزاء التسعة الباقية يدّعي لاتيان هذه الأجزاء التسعة الأمر بالعبادة الواقعية وان غفل عن عدم كون المأتيّ به هي العبادة الواقعية ، فانه كيف يمكن التكليف والحال ان التكليف سواء كان عقلياً أم شرعياً يحتاج

لأنَّ العقل ينفي تكليفه بالمنسيّ ولا يُثبت له تكليفاً بما عداه من الاجزاء .

وإنّما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها .

كيف والتكليف عقلياً كان أو شرعياً ، يحتاجُ إلى الالتفات ، وهذا الشخصُ غير ملتفت إلى أنّه ناس عن الجزء حتّى يكلف بما عداه .

ونظيرُ هذا التوهّم توهم أنّ ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد أنّه المأمور به من باب اتيان المأمور به بالأمر العقلي ،

إلى الالتفات والتوجه ، وهذا الشخص الغافل أو الناسي غير ملتفت إلى انه ناس للجزء أو غافل عنه حتى يكلف بما عداه ؟ .

وإلى هذا المعنى من فساد التوهّم أشار المصنّف حيث قال : ( لأنَّ العقل ينفي تكليفه بالمنسيّ ) والمغفول عنه حال نسيانه أو غفلته أو ما أشبه ذلك ( ولا يثبت له تكليفاً بما عداه من الاجزاء ) التسعة ( وإنّما يأتي بها بداعي الأمر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه إياها ) أي : عدم كون هذا المأتي به تلك العبادة الواقعية .

وعليه : فانه ( كيف ) يمكن كون الصلاة بلا سورة واجبة على الغافل وجوباً عقلياً ؟ كما قاله هذا المتوهم ، أو وجوباً شرعياً ، كما قاله بعض ممّن تقدّم ( و الحال ان ( التكليف عقلياً كان أو شرعياً ، يحتاج إلى الالتفات ) إلى الموضوع والحكم معا ( وهذا الشخص غير ملتفت إلى ) الموضوع ، لأنه ليس بملتفت إلى ( أنّه ناس عن الجزء حتّى يكلف بما عداه ) كما عرفت تفصيلاً ذلك .

( ونظير هذا التوهّم ) المذكور وهو استقلال العقل بوجوب المأتي به ( توهم : أنّ ما يأتي به الجاهل المركب باعتقاد أنّه المأمور به من باب اتيان المأمور به بالأمر العقلي ) فاذا قطع بأنّ السورة مثلاً ليست جزءاً للصلاة قطعاً ، وذلك بأن كان

وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه .

وأما ما ذكره : « من أن دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف ، وهو لاختصاصه بغير الغافل ، لا يقيد الأمر بالكلّ إلا بقدر مورده ، وهو غير الغافل ،

---

جاهلاً مركباً وأتى بتسعة أجزاء ، فهذه التسعة قالوا بأنها مأمور بها بالأمر العقلي .

وفيه ما عرفت : من أن العقل يحكم بعدم جزئية السورة مع الجهل المركب ، لا بوجوب الصلاة ذات الأجزاء التسعة ، كما قال : ( وفساده يظهر مما ذكرنا ) في فساد التوهم الأول ( بعينه ) بلا زيادة ولا تقيصة .

هذا تمام الكلام في رد ما تقدّم من الجزء الأول من أن قلت وهو : أن عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزء بمثل قوله : « لا صلاة إلا بفاتحة الكتاب » (1) دون ما لو قام الاجماع - مثلاً - على جزئية في الجملة .

ثم شرع المصنّف في رد الجزء الثاني من أن قلت وهو : عدم عموم جزئية الجزء لحال النسيان لو كان الدال على الجزء حكماً تكليفياً مختصاً بحال الالتفات ومثلاً له بقوله سبحانه : « فاقروا ما تيسر منه » (2) فقال : ( وأما ما ذكره ) في أن قلت : ( من أن دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف ) مثل : « فاقروا ما تيسر منه » فإنه يدل على وجوب القراءة بالحكم التكليفي ( وهو ) أي : هذا التكليف ( لاختصاصه بغير الغافل ، لا يقيد الأمر بالكلّ ) في مثل : « أقيموا الصلاة » ( إلا بقدر مورده ، و ) مورده ( هو غير الغافل )

ص: 17

---

1- - مفتاح الفلاح : ص 202 ، غوالي اللثالي : ج 3 ص 82 ح 65 .

2- - سورة المزمل : الآية 20 .



فاطلاق الأمر بالكلِّ المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة إلى الغافل بحاله » .

ففيه : أنّ التكليف المذكور إن كان تكليفا نفسيا فلا يدل على كون متعلّقه جزءا للمأمور به حتى يقيّد به الأمر بالكلِّ .

وإن كان تكليفا غيريّا ، فهو كاشف عن كون متعلّقه جزءا ، لأنّ الأمر الغيريّ إنّما يتعلّق بالمقدمة ،

---

عن وجوب القراءة .

إذن : ( فاطلاق الأمر بالكلِّ المقتضي لعدم جزئية هذا الجزء ) وهو القراءة ( له ) أي : للكل وهو الصلاة في المثال ، يبقى ( بالنسبة إلى الغافل بحاله » ) سالما عن التقييد بالقراءة .

هذا هو تمام المراد من الجزء الثاني في ان قلت ، ثم اعترض عليه المصنّف بقوله : ( ففيه : أنّ التكليف المذكور ) بالجزء العاشر كالقراءة - مثلاً - ( إن كان تكليفا نفسيا ) بأن كانت القراءة واجبا نفسيا ( فلا يدل على كون متعلّقه ) وهو القراءة ( جزءا للمأمور به ) الذي هو الصلاة ( حتى يقيّد به الأمر بالكل ) في مثل قوله سبحانه : « أقيموا الصلاة » (1) .

( وإن كان تكليفا غيريّا ) بأن كان الأمر بالقراءة من باب الجزئية للصلاة ( فهو كاشف عن كون متعلّقه ) وهو القراءة ( جزءا ) للصلاة ، وذلك ( لأنّ الأمر الغيريّ إنّما يتعلّق بالمقدمة ) والغفلة عنها توجب انتفاء تنجز الأمر بالنسبة إلى الغافل ، لكنها لا توجب انتفاء الجزئية كما قال :

ص: 18

وانتفاؤه بالنسبة إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه ، لأنّ الجزئية غير مسببة عنه ، بل هو مسبب عنها .

ومن ذلك

-----  
( وانتفاؤه ) أي : انتفاء الأمر الغيري ( بالنسبة إلى الغافل لا يدل على نفي جزئيته في حقه ) بل يبقى جزءا حتى بالنسبة إليه ، وذلك لما قد عرفت : من ان الغفلة لا توجب انتفاء الجزئية ( لأنّ الجزئية غير مسببة عنه ) أي : عن الأمر ( بل هو ) أي : الأمر ( مسبب عنها ) أي : عن الجزئية ، فان الجزئية ليست بتابعة للأمر حتى تنتفي بانتفاء الأمر ، بل الأمر تابع للجزئية على ما ذكرناه .

والحاصل : ان التكليف بالقراءة ان كان نفسيا فلا ربط للقراءة بالصلاة ، لان الكلام في الجزء لا في أمر خارج عن الصلاة ، وان كان التكليف بالقراءة غيريا ، فالقراءة جزء غفل عنها أم لم يغفل ، فكيف يقال : بأنها ليست جزءا إذا غفل المكلف عنها ؟ .

نعم ، غاية الأمر : انه لا أمر بالقراءة حال الغفلة ، لكن عدم الأمر من جهة الغفلة لا يوجب عدم الجزئية ، إذ الأمر تابع للجزء لا ان الجزء تابع للأمر ، وذلك لما قد سبق : من ان المولى يتصور الاجزاء ، ثم يعتبرها اجزاء ، ثم يأمر بها ، فالأمر تابع وليس بمتبوع .

( ومن ذلك ) الذي ذكرناه : من ان ارتفاع الأمر لا يوجب ارتفاع الجزء ، ظهر الفرق بين الجزء الذي فهم من الأمر وبين الشرط الذي فهم كذلك ، فان الشرط يرتفع بارتفاع الأمر ، بينما لا ترتفع الجزئية فيما لو فهم الجزء من التكليف بارتفاع أمره ، كما في فهم جزئية القراءة من قوله سبحانه : « فاقروا ما تيسر منه » (1) .

ص: 19

يُعلم الفرق بين ما نحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي ، كلبس الحرير فإنَّ الشرطيَّة مسببة عن التكليف ، عكس ما نحن فيه ، فتنتفي بانتفائه .

وهنا أراد المصنّف بيان ان الشرط الذي يفهم من التكليف ليس كالجزء الذي يفهم منه ، فانه إذا ارتفع التكليف ارتفع الشرط بخلاف الجزء ، فاذا اشترط - مثلاً - عدم الغصبية في لباس المصلي من باب ان الغصب حرام منهي عنه ولا يجتمع الأمر والنهي ، فعدم الغصبية شرط ، لكن إذا غفل المكلف عن كونه غصباً لم يكن نهياً ، لانه لا يمكن نهى الغافل ، وإذا ارتفع النهي فلا شرطية ، فلا يتحقق حينئذ اجتماع الأمر والنهي .

وبذلك ( يُعلم الفرق بين ما نحن فيه ) من الجزء الذي فهم من التكليف ( وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفي ، كلبس الحرير ) وارتداء الغصب بالنسبة إلى الصلاة ، حيث تشترط الصلاة بعدم كون الساتر فيها حريراً للرجال ، وعدم كونه غصباً للرجال وللنساء ، وذلك لانه كما قال :

( فإنَّ الشرطية مسببة عن التكليف ، عكس ما نحن فيه ) من الجزئية ( فتنتفي ) الشرطية ( بانتفائه ) أي : بانتفاء التكليف بينما لا تنتفي الجزئية بانتفاء التكليف ، وذلك لأن التكليف تابع للجزئية على ما عرفت ، لا أن الجزئية تابعة للتكليف ، فانه ما دام لم يعتبر الشارع الوحدة بين أمور متعددة منها القراءة - مثلاً - لا معنى لتعلق الأمر الغيري بالقراءة ، فعند الغفلة ينتفي الأمر الغيري ولا يلزم من انتفائه انتفاء الجزئية .

بينما لا يكون الأمر كذلك في الشرط المفهوم من التكليف ، فان الشرطية تكون تابعة للتكليف لا ان التكليف تابع للشرطية ، فانه ما دام لم يكن الحرير

والحاصل : أنّ الأمر الغيري بشيء ، لكونه جزءاً ، وإن انتفى في حق الغافل عنه من حيث انتفاء الأمر بالكلّ في حقه ، إلا أنّ الجزئية لا تنتفي بذلك .

حراماً لم يلزم من الصلاة في الحرير اجتماع الأمر والنهي حتى يكون اجتناب الحرير من شرائط الصلاة ، فعند الغفلة عن النهي عن الحرير أو عن الغضب ترتفع الحرمة ، وإذا ارتفعت الحرمة ارتفعت الشرطية .

( والحاصل : ان الأمر الغيري بشيء ، لكونه جزءاً ) كالقراءة المنكشف جزئيتها من قوله سبحانه : « فاقرأوا ما تيسر منه » (1) ( وان انتفى في حق الغافل عنه ) أي عن الأمر الغيري ، لانه لا أمر بالنسبة إلى الغافل ( من حيث انتفاء الأمر بالكلّ في حقه ) أي : في حق الغافل ( إلا أنّ الجزئية لا تنتفي بذلك ) أي : بانتفاء الأمر بالكل في حقه ، بينما الشرطية ليست كذلك ، فان الشرطية المستفادة من التكليف تنتفي بانتفاء التكليف ، وانتفاء التكليف إنّما يكون بالغفلة .

هذا ولا يخفى : ان الشرط على قسمين :

الأول : ما يكون شرطاً معتبراً في المأمور به مأخوذاً في موضوع الأمر ، فيكون حاله حال الجزء .

الثاني : ما يكون معتبراً في امتثال الأمر المتعلق بالمأمور به بحيث لا يكون له ارتباط بالمهية أصلاً ، وإنّما فهم هذا الشرط من التكليف .

ومن الواضح : ان كلام المصنّف إنّما هو في القسم الثاني من الشرط لا في القسم الأول ، لأنّ القسم الأول والجزء متساويان فيما ذكر دون القسم الثاني ،

ص : 21

وقد يتخيّل: أنّ أصالة العدم على الوجه المتقدّم وإن اقتضت ما ذكر، إلا أنّ استصحاب الصّحة حاكم عليها.

وفيه ما سيجيء في المسألة الآتية من فساد التمسك به في هذه المقامات، وكذا

وهذا هو سرّ ما ذكره الفقهاء: من عدم بطلان الصلاة إذا صلّى بالغضب جاهلاً بالغصبيّة أو ناسياً لها.

(وقد يتخيّل أنّ أصالة العدم) أي: عدم الجزئية (على الوجه المتقدّم) أي: على ما ذكرناه قبل أسطر في جواب ان قلت مما خلاصته: عدم بدلية الناقص ذات الأجزاء التسعة عن الكامل ذات الأجزاء العشرة، فانه (وإن اقتضت ما ذكر) من فساد العبادة لان العبادة التي يريدّها الله سبحانه وتعالى ذات أجزاء عشرة، ولا دليل على بدلية ذات الأجزاء التسعة عنها.

(إلا أنّ استصحاب الصّحة حاكم عليها) فان الأجزاء التي أتى بها من تكبيرة الاحرام والقراءة والركوع والسجود وما أشبهه، كانت صحيحة ولا نعلم هل بطلت بسبب فقدان الجزء العاشر الذي هو جلسة الاستراحة - مثلاً - أم لا؟ فالاستصحاب يقول بصحة تلك الأجزاء، وهذا الاستصحاب حاكم على أصل عدم بدلية الناقص عن الكامل فيؤخذ به، لأنّ الاستصحاب عرش الاصول، فلا يبقى معه مجال للبرائة والاستغال والتخيير.

(وفيه ما سيجيء في المسألة الآتية: من فساد التمسك به) أي: بالاستصحاب (في هذه المقامات) لوضوح: ان الأجزاء الفاقدة للجزء المغفول عنه لم يثبت صحتها حتى تستصحب، كما ان صحة الأجزاء المتقدمة على الجزء المفقود، لاينفع استصحابها لصحة الاجزاء المتأخرة عنه، بل (وكذا) سيجيء فساد

التمسك بغيره مما سيذكر هناك .

فان قلت : إنَّ الأصل الاوَّلي وإن كان ما ذكرت ، إلاَّ أنَّ هنا أصلاً ثانوياً يقتضي إمضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه ، وهو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « رُفِعَ عن أمتي تسعةٌ : الخطأ والنسيانُ .. » ، بناءً على أنَّ المقدَّر ليس خصوصاً المؤاخذة ، بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسيِّ لولا النسيان ،

( التمسك بغيره ) أي : بغير استصحاب الصحة لتصحيح الفاقدة ( مما سيذكر هناك ) ان شاء الله تعالى .

( فان قلت : ان الأصل الاوَّلي وإن كان ما ذكرت ) : من عدم كون الناقص ذات الاجزاء التسعة بدلاً عن الكامل ذات الاجزاء العشرة في مثل الصلاة ( إلاَّ أنَّ هنا أصلاً ثانوياً يقتضي امضاء ما يفعله الناسي خالياً عن الجزء والشرط المنسي عنه ) أي : الشرط الذي هو من باب الامتثال ، لا الشرط الذي له دخل في المهية .

( و ) ذلك الأصل الثانوي ( هو قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « رُفِعَ عن أمتي تسعةٌ : الخطأ والنسيانُ .. » ) (1) ، بناءً على أنَّ المقدَّر ليس خصوصاً المؤاخذة ، بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسيِّ ( ترتباً لولا النسيان ) فانه قد تقدّم ان في الحديث ثلاثة احتمالات :

الأوَّل : رفع جميع الآثار .

الثاني : رفع المؤاخذة فقط .

ص : 23

1- - تحف العقول : ص 50 ، الخصال : ص 417 ح 27 ، التوحيد : ص 353 ح 24 ، وسائل الشيعة : ج 15 ص 369 ب 56 ح 20769 .

فإنه لو ترك السورة لا للنسيان يترتبُ حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة ، وهذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا .

وإن شئت قلت : إنَّ جزئية السورة مرتفعة حال النسيان .

الثالث : رفع الأثر المناسب لكل واحد واحد من التسعة المرفوعة .

أمّا على الاحتمال الثاني والثالث فلا ينفع الحديث لما نحن فيه ، إذ لا منازعة في عدم مؤاخذة الناسي ، كما لا منازعة في رفع الأثر المناسب ، وإثما النزاع في وجوب الاعادة ، وعدم المؤاخذة ، والاحتمالان لا يثبتان عدم وجوب الاعادة حتى يمكن التمسك بالحديث لنفي وجوب الاعادة .

نعم ، ينفع ما نحن فيه على الاحتمال الاول وذلك كما قال : ( فإنه لو ترك السورة لا للنسيان ) وإثما تركها عالما عامدا ، فإنه ( يترتبُ حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة ) في الوقت ، والقضاء خارج الوقت ( وهذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا ) لمكان حديث الرفع .

( وإن شئت قلت : إنَّ جزئية السورة مرتفعة حال النسيان ) فإن الحديث يرفع الجزئية عند النسيان ، فيرتفع القضاء والاعادة المترتان على ترك الجزء كالسورة مثلاً ، فتكون النتيجة صحة هذه الصلاة المنسيّ جزؤها .

والحاصل : ان الأصل الأوّلي وان كان هو البطلان ، لكن مقتضى الأصل الثانوي هو الصحة ، وقد نقل هذا أيضا عن الشيخ والحلي والمحقق الثاني وغيرهم .

والأصل الثانوي هو حديث الرفع الحاكم على الأدلة الاولية مما يدل على اختصاص جزئية السورة بحال الالتفات ، وعدم جزئيتها في حال النسيان ، ولازم ذلك : كون المأتي به في حال النسيان الفاقد للجزء المنسي هو تمام المأمور به ، ومعلوم: ان الاتيان بالشيء تاما لا يجب معه الاعادة داخل الوقت ولا القضاء خارجه .

قلت : بعد تسليم إرادة رفع جميع الآثار إنّ جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها شرعا ، بل هي ككلية الكلّ .

وإنّما المجعول الشرعي وجوب الكلّ

( قلت : بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار ) من حديث الرفع ، فقد مرّ في أصل البرائة من المصنّف عدم تسليمه دلالة حديث الرفع على رفع جميع الآثار ، وإنّما على رفع المؤاخذة فقط حيث قال ما لفظه : ان المقدّر في الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار في كل واحد من التسعة ، وهو الأقرب اعتبارا إلى المعنى الحقيقي ، وان يكون في كل منها ما هو الأثر الظاهر فيه ، بأن يقدر المؤاخذة في الكل ، وهذا أقرب عرفا من الأوّل وأظهر من الثاني أيضا ، لأنّ الظاهر : ان نسبة الرفع إلى مجموع التسعة على نسق واحد ، فاذا أريد من الخطأ والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة على نفسها ، كان الظاهر « فيما لا يعلمون » ذلك أيضا ، انتهى .

وعلى كل حال : فانه بعد تسليم رفع جميع الآثار نقول : ( إنّ جزئية السورة ليست من الأحكام المجعولة لها ) أي : للسورة ( شرعا ، بل هي ككلية الكلّ ) أمر انتزاعي ، فقولكم : ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان غير تام .

وإنّما لم يكن تاما ، لان الجزئية والكلية أمران انتزاعيان لا ربط لهما بالجعل ، ولذلك لم نجد الشارع يقول ذات مرة : حكمت بجزئية السورة أو بكلية الصلاة ذات الأجزاء العشرة ، وإنّما يعتبر الشارع الوحدة بين أمور متعددة ، فينتزع من هذا الاعتبار : كلية المجموع ، وجزئية الأبعاض .

وعليه : فلا ترتفع جزئية السورة بحديث الرفع لانها ليست مجعولا شرعيا ( وإنّما المجعول الشرعي وجوب الكلّ ) ومن جعل الكل مأمورا به ينتزع وجوب



والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية، ووجوب الاعادة بعد التذكير يترتب على الأمر الأول لا على ترك السورة .

ودعوى : « أن ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو سبب وجود الأمر الأول ، لأن عدم الرفع من أسباب البقاء ، وهو من المجعولات القابلة

---

الكل مطابقة ، ووجوب الأجزاء تضمنا ( والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ) دون الجزئية ، فان الجزئية ليست حكما شرعيا حتى ترتفع .

هذا ( ووجوب الاعادة بعد التذكير يترتب على الأمر الأول ) فان الأمر الاول يقتضي الاتيان بالشيء كاملاً ، فاذا لم يأت به لكونه فاقدا لبعض الأجزاء وجب عليه الاتيان به ، وهذا الاتيان يسمى بالاعادة ( لا ) ان وجوب الاعادة مترتب ( على ترك السورة ) حتى يرتفع عند النسيان .

وعليه : فالأمر الأول متوجه إلى الكل ولما تعدّر توجهه إلى المكلف حال نسيانه كان معذورا ، فهو كما لو لم يتمكن من اتيان الكل ، أو نام عنه ، أو ما أشبه ذلك ، فاذا ارتفع العذر وزال المانع توجه الأمر اليه مع بقاء الوقت ، أو دلالة الدليل على القضاء إذا قلنا بأن القضاء بأمر جديد .

( ودعوى ) : ان النسيان سبب ترك السورة ، وترك السورة سبب بقاء الأمر الاول ، فاذا رفع النسيان رفع ما يتبعه من الأثر الشرعي الذي هو بقاء الأمر الاول ، فلا أمر حتى يجب الاعادة أو القضاء كما قال : ( « أن ترك السورة سبب لترك الكل الذي هو ) أي : ترك الكل ( سبب وجود الأمر الأول ) القائل بوجوب الصلاة - مثلاً - ( لأن عدم الرفع ) الذي هو عدم الاتيان بالكل ( من أسباب البقاء ) للأمر الأول بالكل ، فانه إذا لم يأت بما يرفع وجوب الصلاة كان معناه : بقاء الأمر الأول بالوجوب ( و ) الأمر الأول بالوجوب ( هو من المجعولات القابلة

للارتفاع في الزمان الثاني .

فمعنى رفع النسيان رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل ، ومعنى رفعه رفع ما يترتب عليه وهو وجود الأمر في الزمان الثاني .

مدفوعة بما تقدم ، في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف ، من أن المرفوع في الرواية الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان ، لا الآثار غير الشرعية

للارتفاع في الزمان الثاني ) كما لا يخفى .

وعليه : ( فمعنى رفع النسيان ) في الحديث : ( رفع ما يترتب عليه وهو ترك الجزء ) فكأن الجزء لم يترك ( ومعنى رفعه ) أي : رفع ترك الجزء ( رفع ما يترتب عليه وهو ترك الكل ) فكأن الكل لم يترك ( ومعنى رفعه ) أي : رفع ترك الكل حتى كأن الكل لم يترك ( رفع ما يترتب عليه ) أي : على ترك الكل ( وهو : وجود الأمر في الزمان الثاني ) « فلا أمر في الزمان الثاني حينئذ حتى يلزم الاعادة أو القضاء .

هذه الدعوى ( مدفوعة بما تقدم ، في بيان معنى الرواية في الشبهة التحريمية في الشك في أصل التكليف ) حيث كان ما تقدم هو عبارة عما ذكره بقوله : ( من أن المرفوع في الرواية : الآثار الشرعية الثابتة لولا النسيان ) فالافطار - مثلاً - لا عن نسيان يوجب الكفارة ، وهذا الافطار نفسه عن نسيان لا يوجب شيئاً .

( لا - ) ان المرفوع في الرواية : ( الآثار غير الشرعية ) مما نحن فيه : من ترك الجزء ، وترك الكل ، فانهما مترتبان عقلاً على نسيان السورة وليس من الآثار الشرعية لنسيان السورة .

ص: 27

ولا ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية .

فالآثار المرفوعة في هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب ،

( ولا ) ان المرفوع في الرواية : ( ما يترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية ) كبقاء الأمر فإن بقاء الأمر تابع لترك الكل الذي هو تابع لترك الجزء ، ومن المعلوم : ان ترك الكل موجب لإعادة فانه أثر شرعي مترتب على ترك الكل الذي هو أثر عقلي مترتب على النسيان .

والحاصل : ان الآثار التي يمكن رفعها بحديث الرفع على ثلاثة أقسام :

الأول : الآثار الشرعية .

الثاني : الآثار العقلية مثل كون الانسان في الحيّز ، والعادية مثل الالتحاء إذا مضى على الانسان من عمره عشرين سنة .

الثالث : الآثار الشرعية المترتبة على الآثار العقلية أو الآثار العادية .

هذا ، وحديث الرفع إنّما يرفع القسم الأول من الآثار دون الثاني والثالث .

إذن : ( فالآثار المرفوعة في هذه الرواية ) أي : في حديث الرفع ( نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب ) فان الاستصحاب إنّما يثبت الآثار الشرعية المباشرة ، لا الآثار العقلية والعادية ، ولا الآثار الشرعية المترتبة على العقلية والعادية ، فاذا غاب زيد عشر سنوات فاستصحب بقاءه له ثلاثة أقسام من الآثار :

الأول : الآثار الشرعية مثل وجوب الانفاق على زوجته وحرمة تقسيم أمواله .

الثاني : الآثار العقلية والعادية مثل كونه في الحيّز ، ونبات لحيته .

الثالث : الآثار الشرعية لهذين القسمين من العقلية والعادية ، كما إذا نذر

في أنها هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع دون الآثار العقلية والعادية، ودون ما يترتب عليها من الآثار الشرعية .

نعم ،

والد زيد ان يذبح كل شهر شاة ما دام زيد في الحيّز ، أو نذر انه إذا التحى زيد ان يعطي ديناراً للفقير .

ومن المعلوم : انه إنّما يثبت باستصحاب بقاء زيد : الأثر الأوّل فقط ، دون الأثرين الآخرين : العقلي والعادي ، ولا ما يترتب عليهما من الآثار الشرعية .

هذا ، وحديث الرفع مثل : الاستصحاب (في أنها) أي : في ان الآثار المرفوعة بها ( هي خصوص الشرعية المجعولة للشارع ) ابتداءً وبلا واسطة .

( دون الآثار العقلية ) مثل : ترك الجزء وترك الكلّ المترتبين على النسيان ( والعادية ) كالسكر المترتب على شرب الخمر غفلة .

( ودون ما يترتب عليها ) أي : على الآثار العقلية والعادية ( من الآثار الشرعية ) فللاثر الشرعي المترتب على الأثر العادي مثل : انتقاض الطهارة المترتب على السكر ، والأثر الشرعي المترتب على الأثر العقلي مثل : بقاء الأمر الأوّل المترتب على ترك الكل ، المترتب ذلك الترك على ترك الجزء ، فان ترك الجزء يسبّب ترك الكل ، وترك الكل يسبّب بقاء الأمر الأوّل .

( نعم ) لو لم يكن للرفع أثر شرعي مباشر وكان له أثر شرعي غير مباشر بان كان الأثر الشرعي مترتباً على أثر عقلي أو عادي ، فاللازم ان نقول : بأن دليل الرفع يرفع ذلك الأثر الشرعي ، إذ لو لم يرفعه دليل الرفع كان كلام الشارع لغواً ، فلصون كلام الشارع من اللغوية نقول برفع ذلك الأثر الشرعي المترتب على الأثر العقلي أو العادي .

ص : 29

لو صرّح الشارع بأن حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السورة - مثلاً - وجب حمله، تصحيحاً للكلام، على رفع الاعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً، فافهم.

مثلاً: ( لو صرّح الشارع: بأن حكم نسيان الجزء الفلاني مرفوع، أو أنّ نسيانه كعدم نسيانه، أو أنّه لا حكم لنسيان السورة - مثلاً - ) أو قال: ان جهل الجزء الفلاني مرفوع، أو غير ذلك ( وجب حمله ) أي: حمل الرفع ( تصحيحاً للكلام ) الصادر من الشارع حتى لا يكون بلا فائدة ( على رفع الاعادة وإن لم يكن أثراً شرعياً ) له.

وعليه: فإنّ هناك فرقا بين دليل الرفع العام القائل: « رفع عن امتي النسيان » وذلك بناء على رفع جميع الآثار لا خصوص المؤاخذة، وبين دليل الرفع الخاص القائل: رفع نسيان السورة مثلاً، وذلك من جهة دعوى ظهور الدليل العام وكذا أخبار الاستصحاب في خصوص الآثار الشرعية، دون الآثار العقلية والعادية، ودون الآثار الشرعية مع الوسطة.

بخلاف الدليل الخاص الوارد في مورد لا أثر للرفع فيه إلاّ الأثر الشرعي مع الوسطة، فانه يتعيّن إرادته بدلالة الاقتضاء، ففرق بين الدليلين: العام والخاص، ولذلك يحمل العام على رفع الآثار الشرعية فقط لانه المتبادر منه، ويحمل الخاص على رفع الأثر الشرعي المترتب على الأثر العقلي لانه لو لم نحمله على ذلك لزم لغوية الكلام.

( فافهم ) فانه لا فرق بين دليل الرفع العام والخاص في رفع جميع الآثار: الشرعية وغير الشرعية، المترتبة مع الوسطة أو بلا واسطة.

وزعم بعض المعاصرين الفرق بينهما حيث حكم في مسألة البرائة والاشتغال في الشك في الجزئية بأن أصالة عدم الجزئية ، لا يثبت بها ما يترتب عليه من كون المأمور به هو الأقل ، لأنه لازم غير شرعي ، أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي فيثبت به كون المأمور به هو الأقل .

وذكر في وجه الفرق ما لا يصلح له

هذا ( وزعم بعض المعاصرين ) وهو صاحب الفصول ( الفرق بينهما ) أي : بين الاستصحاب ، وحديث الرفع ، وذلك باثبات الاستصحاب الآثار الشرعية فقط ونفي دليل الرفع جميع الآثار ( حيث حكم في مسألة البرائة والاشتغال في الشك في الجزئية بأن ) الشك هل يقتضي البرائة عن الجزء المشكوك ، أو ان الأمر يقتضي الاشتغال ؟ قال : ان الاستصحاب وهو ( أصالة عدم الجزئية ، لا يثبت بها ما يترتب عليه ) أي : على هذا العدم ( من كون المأمور به هو الأقل ، لأنه لازم غير شرعي ) أي : انه لازم عقلي لعدم وجوب الأكثر ، فهو من نفي الضد لاثبات ضده الآخر ، وهو أمر عقلي فلا يثبت بالاستصحاب .

وقال : ( أما رفع الجزئية الثابتة بالنبوي ) وهو لازم غير شرعي ، فانه إذا شككنا في ان السورة هل هي جزء الصلاة أم لا ؟ ورفعنا جزئيتها ، بقوله صلى الله عليه وآله وسلم : «رفع... ما لا يعلمون» (1) ( فيثبت به ) ما يترتب عليه : من ( كون المأمور به هو الأقل ) وهي - مثلاً - الاجزاء التسعة الباقية للصلاة .

( وذكر في وجه الفرق ) بين الاستصحاب والنبوي ( ما لا يصلح له ) أي :

ص: 31

1-- تحف العقول : ص 50 ، التوحيد : ص 353 ح 24 ، الخصال : ص 417 ح 27 ، وسائل الشيعة : ج 15 ص 369 ب 56 ح 20769 .

من اراده راجعة فيما ذكره في أصالة العدم ، وكيف كان ، فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة .

ما لا يصلح للفرق بنظرنا ، و ( من اراده ) أي : أراد أن يعرف وجه الفرق الذي ذكره الفصول بينهما ( راجعة فيما ذكره في أصالة العدم ) حيث ذكر هناك في وجه الفرق ما حصله : ان أصل العدم المستفاد من الاستصحاب يجري في نفي ما يحتمل اعتباره شطرا أو شرطا ، لكنه لا يصلح لتعيين الماهية كذلك .

وأما أصل العدم المستفاد من أخبار الوضع والرفع ، فيكون دائرته أوسع ، لجريانه بمقتضى هذا الدليل في مطلق أحكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية ، لأنّ المفهوم من أخبار هذا الباب هو : رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الأحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه أحكام شرعية ، وذلك عملاً بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضي هنا صرفه عنه ، إذ الوجه الذي قرّناه في منع إطلاق أخبار الاستصحاب ، وبيان ان المستفاد منها هو : ابقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع المشكوك فيه ، واثبات أحكامه الشرعية خاصة غير متطرق إلى إطلاق هذه الاخبار .

هذا ، ولكن فيه ما عرفت سابقا : من ان الجزئية ليست حكما شرعيا حتى ترتفع بحديث الرفع ويوجب رفعها ذلك ، رفع جميع آثارها العقلية والعادية والشرعية المترتبة على الآثار العقلية والعادية ، فالاستصحاب والحديث النبوي في هذا المجال من مساق واحد .

( وكيف كان ) الأمر في الفرق الذي ذكره الفصول بين النبوي والاستصحاب صحة وسقما ، فانه لا- يهمننا التعرض له ، وإّما نقول : ( فالقاعدة الثانوية في النسيان غير ثابتة ) علما بأن القاعدة الثانوية هي القائلة بعدم وجوب القضاء

نعم ، يمكن دعوى القاعدة الثانوية في خصوص الصلاة من جهة قوله عليه السلام : « لاتُعاد الصلاةُ إلاّ من خمسةٍ ، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود » .

وقوله عليه السلام في مرسله سفيان : « يسجد سجدي السهو في كل زيادة ونقيصة » .

والاعادة بسبب نسيان جزء من الصلاة ، أو من أي مركب آخر أمر به الشارع ، فهي مقابل القاعدة الأولية القائلة بوجوب الاعادة والقضاء ، لانه لم يأت بالمركب المطلوب .

( نعم ، يمكن دعوى القاعدة الثانوية ) والقول بكفاية الناقص وعدم لزوم الاتيان بالكامل ثانيا اعادة أو قضاء ( في خصوص الصلاة ) وذلك ( من جهة قوله عليه السلام : « لاتعاد الصلاة إلاّ من خمسة : الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود » (1) ) فاذا توفرت هذه الأمور الخمسة في الصلاة ، فلا يلزم إعادة الصلاة لترك جزء أو شرط آخر غيرها .

( وقوله عليه السلام في مرسله سفيان : « يسجد سجدي السهو في كل زيادة ونقيصة » (2) ) حيث ان ظاهر هذا الحديث والذي عمل به غير واحد من الفقهاء : ان الزيادة والنقيصة لا توجب بطلان الصلاة ، لان ظاهر قوله : « يسجد سجدي

ص: 33

1- - تهذيب الاحكام : ج2 ص151 ب23 ح55 ، من لا يحضره الفقيه : ج1 ص279 ح857 و ص339 ح991 ، وسائل الشيعة : ج1 ص372 ب3 ح980 وج4 ص312 ب9 ح5241 وج5 ص471 ب1 ح7090 ، الخصال : ص285 ح35 .

2- - تهذيب الاحكام : ج2 ص155 ب23 ح66 ، نزهة الناظر : ص40 ، الوافي : ج2 ص149 ، وسائل الشيعة : ج8 ص251 ب32 ح10563 .



وقوله عليه السلام في مَنْ نسي الفاتحة : «أليس قد أتممت الركوع والسجود ؟ » ، وغيره .

ثم إنَّ الكلام في الشرط كالكلام في الجزء ، في الأصل الاوَّلي والثانوي المزيَّف والمقبول ،

-----  
السهو» كفاية سجدة السهو في تكميل الصلاة الناقصة جزءاً أو شرطاً .

( وقوله عليه السلام في مَنْ نسي الفاتحة : «أليس قد أتممت الركوع والسجود ؟ » (1) ) مما يكون معناه : انه لا حاجة إلى إعادة الصلاة بسبب نسيان الفاتحة .

( وغيره ) من الأخبار الخاصة الدالة على عدم بطلان الصلاة بالزيادة والنقص لجزء أو شرط سهواً أو نسياناً فيما عدا تلك الأمور الخمسة .

( ثم ان الكلام في الشرط ) المنسي ( كالكلام في الجزء ، في الأصل الاوَّلي ) وهو البطلان ( والثانوي ) بكلا قسميه : ( المزيَّف ) والمردود منه ، وهو جعل الناقص بدلاً عن الكامل لدليل الرفع العام ( والمقبول ) منه ، وهو جعل الناقص بدلاً عن الكامل في خصوص الصلاة لدليل الرفع الخاص .

ولا يخفى : ان كلام المصنّف هذا ليس مناقضاً لكلامه السابق ، حيث ان مراده من الشرط الذي جعل حكمه حكم الجزء هنا هو : شرط المهية لا شرط الامتثال ، فقد تقدّم من المصنّف : التصريح بمخالفة حكم نسيان شرط الامتثال لحكم نسيان الجزء ، فاشكال بعض المحشّين على المصنّف بمناقضة كلامه هذا لكلامه

ص : 34

1- - الكافي فروع : ج 3 ص 348 ح 3 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 146 ب 23 ح 28 ، الاستبصار : ج 1 ص 353 ب 206 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 6 ص 90 ب 29 ح 7424 .

السابق في الشرط ، غير تام ( و ) الله سبحانه ( هو غاية المسؤول ) لأن يأخذ بأيدينا إلى الحق وإلى سواء السبيل .

هذا ، ولكن الظاهر من إطلاق حديث الرفع ونحوه : رفع جميع الآثار الشرعية سواء كانت لواسطة أم بغير واسطة ، عن نسيان كانت أم عن جهل ، أم غير ذلك ، قصورا كانت أم تقصيرا وان كان المقصر معاقبا على تقصيره .

ويؤيده : « حديث لا تعاد » (1) ، وما دل على رفع النسيان في باب الصوم ، وقوله عليه السلام في باب الحج : «أي امرء ركب أمرا بجهالة فلا شيء عليه » (2) وقول النبي صلى الله عليه وآله وسلم في باب الحج : « لا حرج ، لا حرج » (3) مكررا ، وغير ذلك من الروايات في هذا المجال ، ولو ثبت عدم الرفع في مكان ، كان ذلك تخصيصا لأدلة الرفع ، وحيث ان تفصيل الكلام في ذلك خارج عن وضع الشرح نكله إلى موضعه .

ثم ان المصنّف رحمه الله عقد في أول التنبيه حين قال : وينبغي التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط مسائل ثلاث لبيان حكم الاخلال بالجزء نقيصة وزيادة ،

## المسألة الثانية

ص : 35

- 1- - الخصال : ص 285 ح 35 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 151 ب 23 ح 55 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 279 ح 857 و ص 339 ح 991 ، وسائل الشيعة : ج 1 ص 372 ب 3 ح 980 و ج 4 ص 312 ب 9 ح 5241 و ج 5 ص 471 ب 1 ح 7090 .
- 2- - وسائل الشيعة : ج 8 ص 248 ب 30 ح 10558 و ج 12 ص 489 ب 45 ح 16861 و ج 13 ب 8 ص 158 ح 17474 وفي تهذيب الاحكام : ج 5 ص 72 ب 1 ح 47 «رجل» .
- 3- - الكافي فروع : ج 4 ص 504 ح 2 ، تهذيب الاحكام : ج 5 ص 236 ب 16 ح 135 ، الاستبصار : ج 2 ص 284 ب 195 ح 3 وسائل الشيعة : ج 14 ص 157 ب 39 ح 18859 .

في زيادة الجزء عمدا وإثما تتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة، فلو أخذ بشرطه فالزيادة عليه موجبٌ لاختلاله

وذكر الشرط أيضا تبعا :

احداها : نقيصة الجزء سهوا .

ثانيتها : زيادة الجزء عمدا .

ثالثتها : زيادة الجزء سهوا .

هذا ، وقد تعرّض في المسألة الأولى لنقيصة الجزء سهوا ، - على ما تقدّم - فاختر فيها بطلان العبادة مطلقا في كل العبادات ، إلا أن يقوم دليل عام أو خاص على الصحة ، مثل : « حديث لاتعاد » ونحوه ، ولما فرغ منها تعرض لذكر ما يليها فقال : ( المسألة الثانية : في زيادة الجزء عمدا ) ويمكن تقسيم الجزء إلى ما يشترط زيادته : كالسجدة حيث يشترط الحاق السجدة الأولى بالسجدة الثانية ، وإلى ما يشترط عدم زيادته : كالركوع فانه يشترط عدم الحاقه بركوع ثان ، وإلى ما يكون بلا شرط لانه لوحظ فيه الاطلاق فله ان يزيد منه أو ينقص : كالذكر في الركوع والسجود ، وهذه الأقسام لا كلام فيها لوضوحها كما لا يخفى .

( وإثما ) الكلام في الزيادة العمدية التي وصفها المصنّف بأنّها : ( تتحقق في الجزء الذي لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة ) .

وعليه : ( فلو أخذ بشرطه ) أي : بشرط عدم الزيادة ( فالزيادة عليه موجب لاختلاله ) أي : لاختلال ذلك الجزء بلا كلام ، وذلك لان الشارع قد اعتبر جزئيته

ص : 36

من حيث النقيصة، لأنّ فاقد الشرط كالمتروك، كما أنّه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدّد فلا إشكال في عدم الفساد .

ويشترط في صدق الزيادة قصد كونه من الأجزاء، أمّا زيادة صورة الجزء لا بقصدّها كما لو سجد للعزيمة في الصلاة، لم يعدّ زيادة في الجزء .

نعم، ربما ورد في بعض الأخبار: « أنّها زيادة في المكتوبة »،

بشرط عدم الزيادة عليه، فالزيادة فيه مخلّة ( من حيث النقيصة ) فان الجزء الذي قد زيد عليه ما يشابهه يكون ك- لا جزء، فتكون الصلاة ناقصة الجزء .

وإنّما يكون الزائد كالناقص ( لأنّ فاقد الشرط كالمتروك ) فإذا قال المولى - مثلاً - : يشترط في التسبيح ان لا يكون معه تسبيح آخر، فسبح المصلي تسبيحتين فهو، كأن لم يسبح أصلاً، لان تسبيحه فاقد للشرط .

( كما انه لو أخذ في الشرع لا بشرط الوحدة والتعدّد، فلا إشكال في عدم الفساد ) أي : عدم فساد ذلك الجزء بلا كلام أيضاً، وذلك سواء اتى به واحداً أم متعدداً، وقد مثلنا له بذكر الركوع والسجود وما أشبه ذلك .

هذا ( ويشترط في صدق الزيادة : قصد كونه من الأجزاء، أمّا زيادة صورة الجزء لا بقصدّها ) أي : لا بقصد الجزئية ( كما لو سجد للعزيمة في الصلاة، لم يعدّ زيادة في الجزء ) لان الجزئية في الأمور القصدية إنّما تتحقق بالقصد، فبدون القصد لا يعدّ جزءاً .

( نعم، ربما ورد في بعض الأخبار : « أنّها ) أي : سجدة العزيمة في الصلاة ( زيادة في المكتوبة » (1) ) وظاهر هذا الحديث : ان الاتيان بأي شيء يشبه جزءاً

ص: 37

1- - الكافي فروع : ج3 ص318 ح6، تهذيب الاحكام : ج2 ص96 ب23 ح129 (بالمعنى)، وسائل = = الشيعة : ج6 ص105 ب40 ح7460 .

وسياتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة .

ثم الزيادة العمديّة تتصور على وجوه :

أحدها : أن يزيد جزءاً من أجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً ، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان ، كالسجود .

من أجزاء الصلاة ، يكون زيادة في الصلاة وان لم يقصد جزئيته ، فاذا انحنى في الصلاة إلى حدّ الركوع احتراماً للقرآن - مثلاً - عدّ زيادة في المكتوبة ، وان لم يقصد به الركوع ، وهكذا غيره ممّا يشبه أجزاء الصلاة .

( وسياتي الكلام في معنى الزيادة في الصلاة ) تقيحاً له ، فان تقيح الموضوع مهم في المقام ، لما قد ورد في جملة من الاخبار : بطلان الصلاة والطواف بالزيادة ، فلا بد من معرفة ما يتحقق به الزيادة ليعرف بها صحيح العبادة من باطلها ، غير ان ظاهر الزيادة المخلّة بالعبادة هو : ان يكون الزائد من سنخ المزيد عليه امّا مثل اللعب بالأصابع ، والعبث باللحية في الصلاة فلا يصدق عليه الزيادة ، وأن يكون قد قصد جزئيته لأنّ الأعمال القصدية لا تتحقق بدون القصد ، إلاّ ما أخرجه الدليل كسجدة العزيمة وكقول أمين .

( ثم الزيادة العمديّة تتصور على وجوه ) كالتالي :

( أحدها : ان يزيد جزءاً من اجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءاً مستقلاً ، كما لو اعتقد شرعاً ) بسبب الجهل المركب من غير تقصير ( أو تشريعاً ) بسبب الجهل المركب مع التقصير في البحث ومراجعة غير الحجّة ، حتى اعتقد على أثرها : ( أنّ الواجب في كلّ ركعة ركوعان ، كالسجود ) فكان يصلي مدة من الزمان صلاة

الثاني : أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا ، كما لو اعتقد أن الواجب في الركوع الجنسُ الصادقُ على الواحد والمتعدد .

الثالث : أن يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه ، إمّا

ذات ركوعين في كل ركعة .

قال في بحر الفوائد عند قوله : كما لو اعتقد شرعا أو تشريعا : المراد من الاعتقاد التشريعي هو الاعتقاد الحاصل لأكثر العوام الذين لا يرتدعون عنه مع نهيهم عن العمل به ، وتنبههم على فساد سلوك الطريق الذي يسلكونه من جهة عدم اعتنائهم بقول الناهي ، فيقلدون سلفهم أو من يحذو حذوهم بجبلتهم العوامية المنحرفة عن الحق ، المائلة إلى الباطل ، كما نشاهد بالوجدان في حق أهل البوادي ، بل البلدان ، بل ربما نشاهد في حق بعض من يدعي كونه من الخواص وأهل الاجتهاد في الأحكام ، فانه لا يرتدع بردع غيره عن سلوك ما ليس أهلاً له ، عصمنا الله واخواننا من الأهواء الباطلة والنفس الأمارة بالسوء ، انتهى .

( الثاني : ان يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا ) لتصوره انه مأمور بالمهية الصادقة بالقليل والكثير ( كما لو اعتقد ) شرعا عن قصور ، أو تشريعا عن تقصير ( أن الواجب في الركوع : الجنس الصادق على الواحد والمتعدد ) لتصوره انه نظير الذكر في الركوع والسجود ، فأتى بركوعين ، أو بأربع سجودات ، أو ما أشبه ذلك .

( الثالث : ان يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد ) عليه ( بعد رفع اليد عنه ، إمّا ) رفعا

اقتراحا ، كما لو قرء سورة ، ثم بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ ، وقرء سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة ، أو دنيوي كالاستعجال ، وأما لإيقاع الأول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط ، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء ، أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ، ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح .

أما الزيادة على الوجه الأول ، فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة

( اقتراحا ) والمراد بالاقتراح هنا تركه من غير علة توجهه ( كما لو قرء سورة ، ثم بدا له ) أي : ظهر له تركها ( في الأثناء ) أي أثناء السورة ( أو بعد الفراغ ) منها فرفع يده عن السورة التي قرأها ( وقرء سورة أخرى لغرض ديني كالفضيلة ، أو دنيوي كالاستعجال ) لأن السورة الأولى كانت - مثلاً - سورة طويلة فرفع يده عنها في الأثناء ليقراء سورة أخرى قصيرة .

ولا يخفى : انه يمكن قياس ذلك بالأمر العرفية وذلك فيما إذا أمره المولى باتيان الماء فأتى بالماء في ظرف ، ثم بدا له تبديله لان هذا الظرف - مثلاً - لا يليق بالمولى ، فبدل الظرف وأتى بماء ثان .

( وأما لإيقاع الأول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط ، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياء ، أو مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ) أو انه أتى بسورة اخفاتا ، ثم تنبه ان الموضع موضع جهر فأتى بسورة ثانية جهرا ( ثم يبدو له في إعادته على وجه صحيح ) أي : بدون قصد الرياء ، ومع الطمأنينة ، ومع الجهر في مكان الجهر ، إلى غير ذلك .

( أما الزيادة على الوجه الأول ) وهو : ان يزيد جزءا في العبادة بقصد انها جزء مستقل ( فلا إشكال في فساد العبادة إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة

أوفي الأثناء ، لأن ما أتى به وقصد الامتثال به ، وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به ، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به .

وأما الأخيران فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما ، لأن مرجع الشك إلى الشك في مانعية الزيادة ، ومرجعها إلى الشك في شرطية عدمها ، وقد تقدم أن مقتضى الأصل فيه البرائة .

أوفي الأثناء ) بخلاف ما لو نوى ذلك بعد العمل ، فإنه لا يؤثر في الفساد بالعنوان المذكور ، لعدم مجيء التعليل الذي ذكره المصنّف للفساد في هذا القسم بقوله : ( لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به ، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به ) وحيث ان عمل العبادة أمر قصدي يكون قصد الخلاف وعدم قصد الوفاق مبطل ، فهو مثل أن يقصد بقراءة الحمد في الصلاة : الحمد لأجل الأموات ، أو يقصد بالسجود في الصلاة سجود التلاوة ، أو لم يقصد بالركوع والسجود والقراءة الصلاة ولا غير الصلاة .

( وأما الأخيران ) وهما : الاتيان بالزائد بقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا ، والاتيان بالزائد بدلاً عن المزيد عليه اما اقتراحا أو لايقاع الأول فاسدا ، فقد استدل على الصحة فيهما بوجه خمسة كالتالي :

الأول : ما أشار اليه بقوله : ( فمقتضى الأصل : عدم بطلان العبادة فيهما ) أي : في هذين الأخيرين ، وذلك ( لان مرجع الشك ) في الصحة فيهما ( إلى الشك في مانعية الزيادة ، ومرجعها ) أي : مرجع مانعية الزيادة ( إلى الشك في شرطية عدمها ) أي : شرطية عدم الزيادة ( وقد تقدم : ان مقتضى الأصل فيه البرائة ) .



وقد يستدلّ على البطلان بأنّ الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلّة ، وقد احتجّ به في المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة .

وفيه نظر : لأنّه إن أريد : تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة فالصغرى ممنوعة ، لأنّ اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة

وعليه : فكلمّا شككنا في ان الشيء الفلاني وجوده شرط للصحة ، أو عدمه شرط للصحة ، فالأصل عدمه ، لأنّ الشرط شيء ، يحتاج إلى الدليل ، فاذا لم يكن عليه دليل كان الأصل عدمه .

هذا ( وقد يستدلّ على البطلان ) في الأخيرين : ( بأنّ الزيادة تغيير لهيئة العبادة الموظفة ) وقد قال صلى الله عليه وآله وسلم : « صلّوا كما رأيتموني أصلي » (1) مما يدل على ان للصلاة صورة خاصة موظفة ، والزيادة تضرّ بتلك الصورة ( فتكون ) الزيادة لأجل التغيير ( مبطلّة ) كسائر القواطع ، مثل النوم والحدث ، والبكاء والضحك ، وما أشبه ذلك .

( وقد احتج به ) أي : بهذا الدليل الذي ذكرناه بقولنا : وقد يستدل على البطلان : المحقق ( في المعتبر على بطلان الصلاة ب ) سبب ( الزيادة ) المغيرة للهيئة .

( وفيه نظر : لأنّه إن أريد : تغيير الهيئة المعتبرة في الصلاة ) شرعا ( فالصغرى ممنوعة ) فان دليل صاحب المعتبر مركب من صغرى وهي : هذه الزيادة تغيير ، وكبرى وهي : كل تغيير مبطل .

وإنّما نمنع الصغرى ، لأنّها لا- نسلم تغيير الهيئة الشرعية بالزيادة بنحو الوجهين الأخيرين : الثاني والثالث ، وذلك ( لأنّ اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة

ص: 42

أول الدعوى ، فاذا شك فيه فالأصل البرائة .

وإن أريد أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة ، لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً .

ونظير الاستدلال - بهذا للبطلان - في الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها ،

أول الدعوى ) إذ لا دليل على ان الشارع اعتبر الهيئة الكذائية ، وحيث لا دليل ( فاذا شك فيه ) أي : في اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة ( فالأصل البرائة ) عنه لأن الاعتبار أمر نشك فيه ، وكلما شكنا فيه فالأصل عدمه .

( وإن أريد : أنه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة ، فالكبرى ممنوعة ، لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلاً ) فانا لا نسلم ان تغيير الهيئة العرفية موجبا للبطلان ، وذلك لانا مأمورون بالهيئة الشرعية لا الهيئة العرفية .

لا يقال : الوجه الثاني من الزيادة كان عبارة عن زيادة الركوع ، ومن المعلوم : ان زيادة الركوع مبطل للصلاة .

لانه يقال : بطلان الصلاة بزيادة الركوع إنما هو لوجود الدليل الخارجي على ذلك ، وكلامنا فيما لا دليل على البطلان من الخارج ، وأما ذكر المصنّف زيادة الركوع في الوجه الثاني فهو من باب المثال فقط ، كما ان ذكره زيادة السورة في الوجه الثالث من باب المثال أيضا ، والأصح التمثيل للوجه الثالث بما لو أتى بركوعين وجعل الركوع الثاني بدلاً عن الركوع الأول .

الثاني من الوجوه الخمسة للاستدلال على الصحة فيهما : ما أشار اليه بقوله : ( ونظير الاستدلال - بهذا ) أي : بالذي استدل به المعتبر ( للبطلان - في الضعف : الاستدلال للصحة باستصحابها ) أي : باستصحاب الصحة ، فانه كما يكون

بناء على أن العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها وعدم عروض البطلان لها .

وفيه : أن المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة، فلم يتحقق بعد، وإن كان صحة الأجزاء السابقة منها فهي غير مُجدية، لأنَّ صحة تلك الأجزاء،

---

الاستدلال للبطلان بتغيير الزيادة للهئية ضعيفا، كذلك يكون الاستدلال للصحة باستصحاب الصحة ضعيفا أيضا، وذلك (بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة، والأصل بقائها) أي: بقاء الصحة بعد زيادة هذا الجزء (وعدم عروض البطلان لها) أي: للعبادة بعد زيادة الجزء .

(وفيه : إنَّ المستصحب إن كان صحة مجموع الصلاة، فلم يتحقق بعد) لانه لم يأت بالمجموع فكيف يستصحب صحة المجموع؟ وبعد الاتيان بالمجموع يشك في انه هل بقيت الصحة أو لم تبق، لانه قد أتى فيه بزيادة مثل: تكرار الركوع في مثال المصنّف؟ .

(وان كان صحة الأجزاء السابقة منها) أي: من العبادة، بأن كان التكبير والقراءة والركوع - مثلاً - التي قد جاء بها صحيحة ثم جاء بزيادة يشك بعدها في انه هل بطلت تلك الاجزاء السابقة أم لا؟ فيستصحب تلك الصحة، فان كان المستصحب هذه الصحة (فهي غير مجدية) لتصحيح العبادة، لان هذه الصحة بما يأتي لها من معنى متيقنة للأجزاء السابقة، فلا حاجة لاستصحابها .

وإنما لا تجدي هذه الصحة المتيقنة في تصحيح العبادة، لان الكلام في صحة المجموع بعد الاتمام، لا في صحة الأجزاء السابقة على الزيادة فقط، وصحة المجموع بعد الاتمام محل اشكال، وذلك (لأنَّ صحة تلك الأجزاء) السابقة

إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها ، وإمّا ترتّب الأثر عليها .

والمراد بالأثر المترتب عليها حصول المركّب بها منضمّة مع باقي الأجزاء والشرائط ، إذ ليس أثر الجزء المنوط به صحته إلاّ حصول الكلّ به منضمّا إلى تمام غيره مما يعتبر في الكلّ .

ولا يخفى أنّ الصحة بكلا المعنيين ثابتة للأجزاء السابقة ، لأنّها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها ، لا تنقلب عمّا

يتصور لها أحد معنيين :

( إمّا عبارة عن مطابقتها للأمر المتعلق بها ) لأنّ هناك عدة أوامر متعلقة بأجزاء الصلاة مثل : كبر ، وقرء ، واركع ، واسجد ، وما أشبه ذلك .

( وإمّا ) عبارة عن ( ترتّب الأثر عليها ) أي على تلك الأجزاء السابقة على الزائد .

( والمراد بالأثر المترتب عليها ) أي : على تلك الأجزاء السابقة على الزائد هو : ( حصول المركب بها ) أي : بتلك الأجزاء ( منضمّة مع باقي الأجزاء والشرائط ) بمعنى : ان المركب من الأجزاء السابقة على الزائد ، والأجزاء اللاحقة على الزائد ، كلّها تؤثر أثرا خاصا ، وهو الامتثال وسقوط القضاء والاعادة .

وإنّما يكون المراد بالأثر حصول المركب ( إذ ليس أثر الجزء المنوط به ) أي : بالأثر : ( صحته ) أي : صحة ذلك الجزء ( إلاّ حصول الكلّ به منضمّا إلى تمام غيره مما يعتبر في الكلّ ) فان معنى كون الجزء ذا أثر: انه منضمّا إلى بقية الأجزاء ذو أثر .

( ولا- يخفى : ان الصحة بكلا- المعنيين ) المذكورين : من كون الجزء مطابقا للأمر ، وكون الأثر مترتبا على الجزء مع الانضمام ( ثابتة للأجزاء السابقة ) على الزائد ، فلا يجدي استصحابها .

أمّا مطابقة الجزء للأمر فهي ( لأنّها بعد وقوعها مطابقة للأمر بها ، لا تنقلب عمّا

وقعت عليه ، وهي بَعْدُ على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ ، فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكلّ إلى تلك الأجزاء لا يُخلّ بصحتها .

الأ- ترى أن صحة الخلل من حيث كونه جزءا للسكنجبين لا يراؤ بها إلا كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين لحصل الكلّ ، فلو لم ينضم إليه تمام ما يعتبر فلم يحصل ذلك الكلّ ، لم يقدح ذلك

وقعت عليه ) لأنّ الانقلاب غير معقول .

( و ) اما ترتب الأثر عليها ، فلأنها ( هي ) أي : الاجزاء السابقة على الزيادة ( بَعْدُ ) أي : بعد الاتيان بهذه الزيادة في التأثير ، باقية ( على وجه لو انضم إليها تمام ما يعتبر في الكلّ حصل الكلّ ) إذ لا دليل على انه إذا وقعت زيادة بين الأجزاء السابقة ، والأجزاء اللاحقة ان تسبّب عدم حصول الكل في الأثر وهو الامثال .

وعليه : ( فعدم حصول الكلّ لعدم انضمام تمام ما يعتبر في الكلّ ) إنضماما ( إلى تلك الأجزاء ) السابقة على الزيادة ( لا يخلّ بصحتها ) أي : بصحة الأجزاء السابقة على الزيادة .

( ألا ترى : أن صحة الخلل من حيث كونه جزءا للسكنجبين لا يراؤ بها ) أي : بالصحة ( إلا كونه على صفة لو انضم إليه تمام ما يعتبر في تحقق السكنجبين ) من السكر ، ومن جعله على النار حتى يحصل له الامتزاج والقوام ، فانه لو انضم إليه ذلك ( لحصل الكلّ ، فلو لم ينضم إليه ) أي : إلى الخلل ( تمام ما يعتبر ) في تحقق السكنجبين ( فلم يحصل ذلك الكلّ ، لم يقدح ذلك ) أي : عدم حصول الكل

في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيه ، فاذا كان عدم حصول الكلّ يقينا لعدم تمام ما يعتبر في الكلّ غير قادح في صحة الجزء ، فكيف إذا شك في حصول الكلّ من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر ، كما فيما نحن فيه .

فإنّ الشك في صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة

( في اتصاف الخل بالصحة في مرتبة جزئيه ) .

وإنّما لا يقدح في صحة جزئيه لان الخل في نفسه جزء صحيح ، سواء انضم اليه بقية الأجزاء حتى يحصل السكنجين أو لم ينضم اليه .

وعليه : ( فاذا كان عدم حصول الكلّ يقينا ) وذلك ( لعدم ) انضمام ( تمام ما يعتبر في الكلّ ) كما إذا علمنا بعدم الانضمام ، فإنّ علمنا بذلك ( غير قادح في صحة الجزء ) أو الأجزاء السابقة على الزيادة ( فكيف إذا ) لم يكن لنا علم ، بل كان لنا ( شك في حصول الكلّ ، من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر ، كما فيما نحن فيه ) من زيادة جزء أثناء العبادة ، فانه غير مخلّ بصحة ما سبق من الأجزاء بطريق أولى؟ .

والحاصل : انه إذا كان الجزء باقيا على وصف الصحة مع القطع بعدم حصول الكل لعدم انضمام سائر الأجزاء إلى الجزء السابق ، فبقاء الجزء على وصف الصحة مع الشك في تحقق الكل للشك في انضمام سائر الأجزاء اليه يكون بطريق أولى ، فاذا شككنا في صحة الأجزاء السابقة وعدم صحتها بعد تلك الزيادة، لم يكن وجه للقول ببطلان تلك الأجزاء .

إذن : فالأجزاء السابقة متيقنة الصحة ، لكنها لا تنفي الشك في صحة الصلاة وذلك كما قال : ( فان الشك في صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة )

من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء ، لعدم كون عدم الزيادة شرطا ، وعدم انضمامه ، لكون عدم الزيادة أحد الشروط  
المعتبرة ولم يتحقق ، فلا يتحقق الكلّ .

ومن المعلوم أنّ هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الاجزاء السابقة ، فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه ، لأننا نقطع ببقاء صحتها  
، لكنه لا يجدي في صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها

-----

في أثنائها إنّما هو ( من جهة الشك في انضمام تمام ما يعتبر إلى الأجزاء ) أي : ان الشك فيه إنّما هو لاحتمال انضمامه ، وذلك ( لعدم كون  
عدم الزيادة شرطا ، و ) لاحتمال ( عدم انضمامه ) وذلك ( لكون عدم الزيادة أحد الشروط المعتبرة ولم يتحقق ) شرط عدم الزيادة ( فلا  
يتحقق الكلّ ) .

وعليه : فان هنا احتمالين : احتمال انضمام بقية الاجزاء إلى الاجزاء السابقة ، وذلك بأن لا يكون عدم الزيادة من الشروط ، واحتمال عدم  
انضمام بقية الاجزاء إلى الاجزاء السابقة ، وذلك بأن يكون عدم الزيادة من الشروط ، ومع هذين الاحتمالين يشك في تحقق الصلاة أو  
العبادة التي وقعت الزيادة في أثنائها .

هذا ( ومن المعلوم : انّ هذا الشك لا ينافي القطع بصحة الاجزاء السابقة ) على الزيادة ( فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه )  
أصلاً ، لأنّ الاستصحاب إنّما يكون مع الشك ، وهنا لا شك في صحة الاجزاء السابقة ( لأننا نقطع ببقاء صحتها ) أي : صحة الاجزاء  
السابقة على الزيادة .

( لكنه ) أي : لكن هذا القطع ببقاء الاجزاء السابقة على صحتها ( لا يجدي في صحة الصلاة بمعنى : استجماعها ) أي : استجماع الصلاة ( )  
لما عداها ) أي :

من الاجزاء والشرائط الباقية .

فان قلت : فعلى ما ذكرت فلا يفرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً ، بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور إلى أبد الدهر وإن وقع بعدها ما وقع من الموانع ، مع أنّ من الشايح في النصوص والفتاوى إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة .

لما عدا الاجزاء السابقة ( من الاجزاء والشرائط الباقية ) فإنّ قطعنا بصحة الاجزاء السابقة ، لا يفيدنا في انا صلينا صلاة صحيحة ، لاحتمال ان الصلاة مشروطة بعدم الزيادة .

وعليه : فاستصحاب الصحة لتصحيح العبادة غير تام لوجهين :

أولاً : لأنه لا مجال لاستصحاب الصحة مع القطع بالصحة .

ثانياً : لأنه لو صح الاستصحاب لم ينفع في كفاية هذه الصلاة في باب الامتثال .

( فان قلت : فعلى ما ذكرت ) : من كون الأجزاء السابقة لا تتقلب عن الصحة الذاتية ولا عن الصحة التأهيلية ( فلا يفرض البطلان للأجزاء السابقة أبداً ، بل هي باقية على الصحة بالمعنى المذكور ) : من الصحة الذاتية التي وقعت عليه ، والتأهيلية لأن تكون جزءاً من الصلاة الصحيحة إذا التحق بها سائر الأجزاء والشرائط اللاحقة ( إلى أبد الدهر وان وقع بعدها ما وقع من الموانع ) كالحدث والنوم والضحك وما أشبهه .

هذا ( مع أنّ من الشايح في النصوص والفتاوى : إطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة ) فكيف تقولون ببقاء الصحة للأجزاء السابقة مع ان ظاهر النصوص والفتاوى تقول : بانه إذا عرض شيء من الموانع والقواطع كالحدث ونحوه يكون مبطلاً وناقضاً للأجزاء السابقة ؟ .

ص: 49



قلت : نعم ولا ضمير في التزام ذلك ، ومعنى بطلانها عدم الاعتداد بها في حصول الكلّ ، لعدم التمكّن من ضمّ تمام الباقي اليها ، فيجب استيناف الصلاة امتثالاً للأمر .

نعم ، إنّ حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعا للصلاة أو ناقضا ، يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية

-----  
( قلت : نعم ) الأجزاء السابقة باقية على صحتها أبد الدهر ( ولا ضمير في التزام ذلك ) من بقائها على صحتها الذاتية والتأهلية ( و ) لكن ( معنى بطلانها ) بعروض الموانع والقواطع ممّا اشتهر في النصوص والفتاوى إنّما هو : ( عدم الاعتداد بها في حصول الكلّ ) وذلك ( لعدم التمكّن من ضمّ تمام الباقي اليها ) .

مثلاً : الحدث بين الأجزاء السابقة والاجزاء اللاحقة لا يخرج الأجزاء السابقة عن الصحة ، وإنّما يمنع من انضمام الأجزاء اللاحقة إلى الأجزاء السابقة ( فيجب استيناف الصلاة امتثالاً للأمر ) الفائل بوجوب الصلاة - مثلاً - كما في قوله سبحانه : « أقيموا الصلاة » (1) كذا غيره من سائر الأوامر ، فبالحدث لا تنقلب الأجزاء السابقة إلى البطلان .

( نعم ) انه قد يفرّق بين ما حكم الشارع بكونه قاطعا فيجري استصحاب الصحة في الشك فيه ، وبين ما حكم بكونه مانعا فلا يجري استصحاب الصحة في الشك فيه ، وذلك لأجل ( أنّ حكم الشارع على بعض الأشياء بكونه قاطعا للصلاة أو ناقضا ، يكشف عن أنّ لأجزاء الصلاة في نظر الشارع هيئة اتصالية

ص: 50

ترتفع ببعض الأشياء دون بعض ، فإنّ الحدث يقطع ذلك الاتصال والتجشأ لا يقطعه ، والقطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين ، وهما في ما نحن فيه الاجزاء السابقة ، والاجزاء التي يلحقها بعد تخلل ذلك القاطع . فكلّ من السابق واللاحق يسقط عن قابلية ضمه إلى الآخر وضمّ الآخر اليه .

ومن المعلوم أنّ الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركّب ،

-----  
ترتفع ببعض الأشياء ) كالحدث ( دون بعض ) كالتجشأ ( فان الحدث يقطع ذلك الاتصال ) الذي اعتبره الشارع بين اجزاء الصلاة - مثلاً -  
( والتجشأ لا يقطعه ) .

هذا ( والقطع ) بسبب الحدث - مثلاً - ليس كالمانع بسبب النجاسة - مثلاً - فان المانع لا يوجب فساد الاجزاء السابقة ، بينما القاطع يوجب فساد الطرفين ، لانه ( يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين ) من الطرفين فتتفصل الأجزاء السابقة عن الاجزاء اللاحقة ، ويكون الانفصال قائماً بالسابق على الزائد ، واللاحق عليه كما قال : ( وهما ) أي : المنفصلان ( في ما نحن فيه ) أي : في العبادة المركبة عبارة عن ( الاجزاء السابقة ، والاجزاء التي يلحقها بعد تخلل ذلك القاطع ) كالحدث ( فكلّ من السابق واللاحق ) لاجزاء الصلاة بسبب هذا الانفصال الحدتي ( يسقط عن قابلية ضمه إلى الآخر وضمّ الآخر اليه ) .

وعليه : فيكون حينئذ مثل الأجزاء السابقة واللاحقة للصلاة كمثّل أجزاء من الحديد فصل بينها التراب ، فان التراب يمنع من وصول الحرارة من طرف إلى طرف آخر مع ان كلا- الطرفين من أجزاء الحديد لها صلاحية ذاتية للاتصال بحيث لولا هذا التراب لاتصلت الحرارة من جانب إلى جانب كما قال : ( ومن المعلوم : أنّ الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركّب )

والأصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الموجود .  
ولكن هذا مختص بما إذا شك في القاطعية، وليس مطلق الشك في مانعية الشيء - كالزيادة في مانحن فيه - شكاً في القاطعية .  
وحاصل الفرق بينهما أنّ عدم الشيء في جميع آفات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط ،

وذلك فيما إذا لم يكن هذا القاطع حاصلاً بين الأجزاء السابقة والأجزاء اللاحقة .

لكن هذا إنّما هو في القاطع القطعي : كالحادث وما أشبه ذلك ، أما إذا كان شيء مشكوك قاطعيته : كالزيادة التي لا نعلم انها قاطعة أو ليست بقاطعة ، فالأصل هو المحكّم ، ولذا قال المصنّف :

(والأصل) على فرض الشك في ابطال الزيادة (بقاء تلك القابلية) أي : قابلية انضمام الاجزاء السابقة إلى اللاحقة (و) بقاء ( تلك الهيئة الاتصالية بينها) أي : بين الاجزاء السابقة (وبين ما يلحقها، فيصح الاستصحاب في كل ما شك في قاطعية الموجود) فاذا شككنا في شيء انه قاطع أو ليس بقاطع نستصحب عدم القاطعية .

(ولكن) قد عرفت : ان (هذا) الاستصحاب (مختص بما إذا شك في القاطعية ، و) معلوم انه (ليس مطلق الشك في مانعية الشيء - كالزيادة في مانحن فيه -) يكون (شكاً في القاطعية) حتى يجري استصحاب الصحة فيه .

(و) عليه : فان (حاصل) ما ذكره من (الفرق بينهما) أي : بين المانع والقاطع : انه لا يتمسك باستصحاب الصحة عند الشك في المانع ، وإنّما يتمسك باستصحاب الصحة في الشك في القاطع كما قال : (أنّ عدم الشيء في جميع آفات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط) أي : لا من جهة اخلاله

فاذا وجدنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه ، فلا يتحقق المركب من هذه الجهة . وهذا لا يجدي فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلاً عن استصحابها ، وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الاجزاء ، فاذا شك في رافعيته لها

بالاتصال ، وقد ذكرنا سابقاً : ان العدم ليس بشيء ، فلا يمكن ان يكون شرطاً أو نحوه ، فالمراد من كون العدم شرطاً : ما يرجع إلى الوجود . وعليه : ( فاذا وجدنا ) ما اشترط عدمه في الصلاة ( ما فقد انتفى الشرط على وجه لا يمكن تداركه ) لانه بانتفاء الشرط ينتفي المشروط ( فلا يتحقق المركب ) وهو الصلاة - مثلاً - ( من هذه الجهة ) أي : من جهة انتفاء الشرط .

( و ) لا يخفى : ان ( هذا ) القسم إذا شك في مانعيته فانه ( لا يجدي فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة ) لان صحة الاجزاء السابقة مع تحقق هذا المانع لا ينفع في صحة المركب ( فضلاً عن استصحابها ) أي : استصحاب الصحة في الاجزاء السابقة .

وإنما لا يجدي فيه ذلك لأنه لا تلازم بين صحة الاجزاء السابقة وبين عدم مانعية الزائد المشكوك في مانعيته ، فلا يستلزم صحة ما مضى أن يكون الزائد المشكوك غير مانع من انضمام الاجزاء الباقية إلى الاجزاء السابقة ، حتى يثبت الانضمام .

( وقد يكون اعتباره ) أي : اعتبار عدم الشيء لا من حيث انه بنفسه من جملة الشروط ، بل ( من حيث كون وجوده قاطعاً ورافعاً للهيئة الاتصالية والارتباطية في نظر الشارع بين الاجزاء ) كما إذا اعتبر الشارع الحدث - مثلاً - قاطعاً ( فاذا شك في رافعيته ) أي : في رافعية شيء ( لها ) أي : للهيئة الاتصالية ، بأن شككنا في ان شرب

حَكَمَ ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الاجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الاجزاء .

وربما يُرَدُّ استصحاب الصحة

الماء القليل أو الأكل القليل - مثلاً - يقطع الاتصال أم لا ؟ ( حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها وعدم انفصال الاجزاء السابقة عمّا يلحقها من سائر الاجزاء ) بسبب الاستصحاب .

وعليه : فنحكم لأجل الاستصحاب ببقاء الأجزاء السابقة على قابليتها للانضمام مع الأجزاء اللاحقة ، كما نحكم ببقاء الاجزاء اللاحقة على صلاحيتها للالتحاق بالأجزاء السابقة ، وبذلك يصح اتصال الطرفين وتتحقق الهيئة الاتصالية الموجبة لصحة المركب .

وحاصل الفرق كما ذكرنا : ان المانع هو ما يمنع أصل الفعل أولاً وبالذات ، فيكون عدمه شرطاً في عرض سائر الشروط المعتبرة في المأمور به كالطهارة والقبلة والساتر وما أشبهه ، بينما القاطع هو ما يقطع الهيئة الاتصالية أولاً وبالذات فلا يكون عدمه في عرض سائر الشروط المعتبرة في المأمور به ، وإنما لقطعه الهيئة الاتصالية المعتبرة في المأمور به يمنع وجود الفعل على النحو الصحيح ، ولذا لا يتحقق المركب .

وعليه : فاذا أردنا تشبيه القاطع والمانع في المركب الاعتباري بالامور التكوينية نقول : الخشب الذي يحمل السقف قد يقطعه شيء من الوسط ، فيكون هذا هو القاطع الذي يوجب فقد الخشب صلاحيته لحمل السقف ، وقد لا يقطعه شيء ، وإنما يكون الخشب واهياً ، فلا يكون لذلك صالحاً لحمل السقف وهذا هو المانع .

( وربما يُرَدُّ استصحاب الصحة ) كما هو المحكي عن الفصول حيث ادعى

بأنه : « إن أُريد صحة الاجزاء المأتي بها بعد طرؤ المانع الاجمالي فغير مُجد ، لأن البرائة إنّما تتحقق بفعل الكلّ دون البعض ، وإن أُريد اثبات عدم مانعية الطاريء ، أو صحة بقية الأجزاء فساقط ، لعدم التعويل على الاصول المثبتة » ، انتهى .

وفيه نظر يظهر مما ذكرنا ، وحاصله :

---

وهن التمسك بالاستصحاب مستدلاً له : ( بأنه : « إن أُريد صحة الاجزاء المأتي بها بعد طرؤ المانع الاجمالي ، ف ) هذا الاستصحاب للصحة ( غير مُجد ، لأن البرائة إنّما تتحقق بفعل الكلّ دون البعض ) فانا نحتاج إلى البرائة من التكليف ، والبرائة من التكليف إنّما تكون بصحة كل الاجزاء لا بعض الاجزاء السابقة على المانع الاجمالي فقط .

( وإن أُريد اثبات عدم مانعية الطاريء ، أو صحة بقية الأجزاء ، ف ) الاستصحاب ( ساقط ، لعدم التعويل على الاصول المثبتة » ) فان القول بأنّ الاجزاء السابقة صحيحة بالاستصحاب إذن : فالطاريء المشكوك ليس مانعا ، أو القول بان الاجزاء السابقة صحيحة بالاستصحاب إذن : فالأجزاء اللاحقة صحيحة ، مثبت ، لان كلاً من عدم مانعية الطاريء المشكوك ، وصحة الاجزاء اللاحقة ، من اللوازم العقلية لصحة الاجزاء السابقة ، فلا تثبت بالاستصحاب لما قرر في محله : من ان مثبت الاستصحاب ليس بحجة ( انتهى ) الكلام المحكي عن الفصول .

( وفيه نظر يظهر مما ذكرنا ، وحاصله ) : انه ان أراد بالأصل المذكور : ما يجري في الشك في المانع ، فقد تقدّم : ان هذا ساقط من أصله فلا يجري أصلاً حتى يبيح عن كونه مثبتاً أو ليس بمثبت ، وان أراد به : ما يجري في الشك في القاطع ، فهو ليس من الأصول المثبتة حتى يعترض عليه كما قال :

أنّ الشك إن كان في مانعية شيء وشرطية عدمه للصلاة، فصحة الـجزء السابقة لاـ يستلزم عدمها ظاهراً ولا واقعا، حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها من الأصول المثبتة، وإن كان في قاطعية الشيء ورفعها للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع، فاستصحاب بقاء الاتصال كاف، إذ لا يقصد في المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية، والشك إنّما هو فيه، لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعة، ولا في صحة بقية الاجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء السابقة،

---

( أنّ الشك إن كان في مانعية شيء وشرطية عدمه للصلاة، فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم عدمها ) أي : عدم المانعية ( ظاهراً ولا واقعا ) أي : لا في مرحلة الظاهر ولا في مرحلة الواقع فلا يجري فيها الاستصحاب أصلاً ( حتى يكون الاستصحاب بالنسبة إليها ) أي : بالنسبة إلى المانعية ( من الأصول المثبتة ) غير الحجّة ، فلا يصح قول الفصول انه تعويل على الأصول المثبتة .

( وإن كان ) الشك ( في قاطعية الشيء ورفعها للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة في نظر الشارع ) حيث ان للصلاة - مثلاً - هيئة اتصالية يجب ان لا- تقطع ( فاستصحاب بقاء الاتصال كاف ) في الحكم بالصحة وليس بمثبت ( إذ لا يقصد في المقام ) أي : في مقام الشك في القاطعية ( سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية، والشك إنّما هو فيه ) أي : في بقاء تلك الهيئة فلا يكون استصحابه مثبتاً .

وعليه : فالشك في نفس البقاء ( لا في ثبوت شرط أو مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعة ) فيكون مثبتاً ( ولا في صحة بقية الاجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء السابقة ) حتى يكون مثبتاً أيضاً، وذلك لان

والمفروض إحراز عدم زوالها بالاستصحاب .

وبما ذكرنا يظهر سرّاً ما أشرنا إليه في المسألة السابقة ، من عدم الجدوى في استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسيّ فيها بعض الأجزاء ، عند الشك في جزئية المنسي حال النسيان .

المقصود من استصحاب الهيئة الاتصالية إنّما هو اثبات نفس المستصحب ؛ وهو الهيئة الاتصالية ، لفرض ان الشك في هذه الهيئة لا في شيء آخر؛ فلا يكون الاستصحاب مثبتاً .

هذا ( والمفروض : إحراز عدم زوالها ) أي : عدم زوال الهيئة الاتصالية احرازاً ( بالاستصحاب ) وهذا بخلاف استصحاب الصحة ؛ حيث قد عرفت : انه مثبت ، لانه لا يراد باستصحاب الصحة : صحة الاجزاء السابقة ، بل يراد به إثبات شيء آخر وهو : نفي المانع ، وصحة الكل ، وكلاهما بالنسبة إلى استصحاب الصحة من اللوازم العقلية لا من اللوازم الشرعية على ما عرفت .

( وبما ذكرنا ) : من عدم الملازمة بين صحة الاجزاء السابقة وبين نفي المانع ، أو بين صحة الكل ( يظهر سرّاً ما أشرنا إليه في المسألة السابقة ، من ) قول المصنّف: وفيه ما سيجئني المسألة الآتية من فساد التمسك به في هذه المقامات ، وما أشار إليه هو : ( عدم الجدوى في استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسيّ فيها بعض الأجزاء ، عند الشك في جزئية المنسي حال النسيان ) .

مثلاً : إذا علمنا بأنّ القراءة جزء حال الالتفات وشككنا في انها جزء حال النسيان أم لا ؟ فاستصحاب الصحة لا يثبت لمن نسي القراءة عدم جزئية القراءة حال النسيان حتى يكون المأني به مطابقاً للمأمور به غير محتاج إلى الاعادة والقضاء .

إلى هنا صحّح المصنّف استصحاب عدم القاطع عند الشك فيه ، والآن يريد



هذا، ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب : بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة بعضها مع بعض فهو باق لا ينفع ، وإن كان ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية ، فالشك في وجودها لا بقائها .

وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقي بها ، فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة .

---

الخدشة في هذا الاستصحاب بقوله : ( هذا ولكن يمكن الخدشة فيما اخترناه من الاستصحاب : ) أي : استصحاب عدم القاطع وبقاء الهيئة الاتصالية ( بأن المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية إن كان ما بين الأجزاء السابقة ) نفسها أي : ( بعضها مع بعض فهو باق ) يقينا ولا يحتاج اثباته إلى الاستصحاب ، غير انه ( لا ينفع ) أي : ان بقاء الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة لا ينفع لمطلوبنا نحن ، لان مطلوبنا هو الهيئة الاتصالية بين الكل ، لا بين الأجزاء السابقة فقط .

( وإن كان ) المراد بالهيئة الاتصالية : الاتصال ( ما بينها وبين ما لحقها من الأجزاء الآتية ، فالشك في وجودها ) أي : وجود الهيئة الاتصالية ( لا بقائها ) حتى تستصحب ، وذلك لان المفروض انّ الزيادة - على فرض قاطعتها - قد قطعت الهيئة الاتصالية بين الأجزاء السابقة مع الأجزاء اللاحقة ، فلا اتصال حتى يشك في بقائه .

ان قلت : ان لم نستطع استصحاب الهيئة الاتصالية للشك في وجودها ، نستصحب بقاء الأجزاء السابقة على قابليتها لاتصال الباقي بها .

قلت : ( وأما أصالة بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقي بها ، فلا يبعد كونها من الأصول المثبتة ) وذلك لان بقاء الأجزاء السابقة على قابلية الاتصال لا يترتب عليه أثر شرعي ، وإنما يترتب عليه : عدم كون الزيادة قاطعة للهيئة

اللهم إلا أن يقال : استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية غير المبنية على التدقيق ، نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية .

الاتصالية ، وعدم القاطعية أثر عقلي ، فيكون من الأصول المثبتة ، وقد ثبت في محله ان الأصل المثبت ليس بحجة .

وربما يقرر كون الأصل مثبتاً ببيان آخر وهو : ان الحكم بصحة الصلاة مترتب على فعلية اتصال الاجزاء السابقة بالاجزاء اللاحقة ، لا على قابلية الاتصال ، فاثبات الحكم المذكور بالاستصحاب موقوف على ثبوت الفعلية بمجرد استصحاب القابلية ، لانه لو كان قابلاً كان فعلاً ، والتلازم بين القابلية والفعلية تلازم عقلي أو عادي ، فهو مثل ان نقول : نستصحب بقاء زيد فنثبت عليه انبات اللحية لانه كان قابلاً فيكون فعلاً ، وهذا واضح كونه من الأصول المثبتة .

( اللهم إلا أن يقال ) في تصحيح استصحاب الهيئة الاتصالية بحيث لا يكون مثبتاً : ان ( استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية غير المبنية على التدقيق ) فهو ( نظير استصحاب الكرية في الماء المسبوق بالكرية ) من حيث التسامح العرفي ، فيكون المستصحب فيما نحن فيه هو : مطلق الاتصال من غير نظر إلى تقومه في السابق بالاجزاء السابقة ، كما يكون المستصحب في الماء المسبوق بالكرية هو : مطلق الكرية من غير نظر إلى تقومها في السابق بالماء السابق .

ويمكن تقرير الاستصحاب بادعاء : ان الاتصال الثابت في السابق والباقي فلا اللاحق هو : شيء واحد في نظر العرف ، كما ان الكرية الثابتة في الماء السابق والباقية في الماء اللاحق هي شيء واحد في نظر العرف ، فاذا شككنا في ان هذا

ويقال في بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الاتصال : إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع وعدمه هو لزوم استيناف الأجزاء السابقة وعدمه

،

الشيء الواحد أزيل أم لا ؟ استصحبنا بقائه .

لا يقال : استصحاب الكرية لا معنى له ، وذلك لان الماء الموجود سابقا وكان كرا قد انعدم قطعاً ، والماء الموجود الآن يشك في كونه كرا ، فكيف يحكم باستصحاب كريته ؟ .

لأنه يقال : انا نستصحب الصفة دون الموصوف فنقول : ان الكر الكلي الذي كان موجودا في الحوض لا نعلم انه قد أزيل يأخذ بعض الماء منه أو لم يزل ، فنحكم لأجل الاستصحاب ببقائه ، فيكون البقاء حينئذ بالنسبة إلى الكر الكلي لبالنسبة إلى الماء حتى يرد عليه : ان الماء السابق قد انعدم قطعاً ، والماء اللاحق لا يعلم كـريته .

كما ويمكن تقرير المسامحة العرفية في الكر : بأن الموضوع أعني : هذا الماء منزّل بالمسامحة العرفية منزلة الماء السابق وكان في السابق كرا ، فنستصحب كريته ، وكذا نقول في تصحيح الاستصحاب فيما نحن فيه ، فان الموضوع : أعني : الاجزاء السابقة منزّل بالمسامحة العرفية منزلة المجموع وكان في السابق قابلاً ، فنستصحب قابليته .

( و ) عليه : فانه ( يقال في ) تصحيح استصحاب ( بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الاتصال : إنه لما كان المقصود الأصلي من القطع ) للهيئة الاتصالية ( وعدمه ) أي : عدم القطع لها ( هو : لزوم استيناف الاجزاء السابقة وعدمه ) لان الزائد إذا قطع الهيئة الاتصالية وجب استيناف الاجزاء السابقة ، وإذا لم يقطعها لم يلزم

ص : 60

وكان الحكم بقبليتها للاحق الباقي بها في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها ، خرج من الأصول المثبتة التي ذكر في محلّه : عدم الاعتداد بها في الاثبات ، فافهم .

الاستيناف ، فالمقصود من استصحاب قابلية الاتصال ليس هو أثرها المباشر أعني : عدم قاطعية الزيادة الذي هو أثر عقلي ، وإنما عدم القاطعية واسطة لاثبات أثر شرعي وهو : عدم وجوب الاستيناف ، وحيث ان هذه الوسطة خفية بنظر العرف رتب الحكم المزبور على الاستصحاب المذكور .

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله : ( وكان الحكم بقبليتها ) أي : قابلية الاجزاء السابقة ( للاحق الباقي ) من الاجزاء ( بها ) أي : بالاجزاء السابقة كان بالمسامحة العرفية لخفاء الوسطة ( في قوة الحكم بعدم وجوب استينافها ) فانه لما كان كذلك ( خرج ) الاستصحاب ( من الأصول المثبتة التي ذكر في محلّه : عدم الاعتداد بها في الاثبات ) وصار حجة ومعتدا به .

والحاصل : انا نستصحب قابلية الاتصال في الأجزاء السابقة إلى المجموع ، لأنّ كلا طرفي الزيادة من الاجزاء اللاحقة والاجزاء السابقة شيء واحد في نظر العرف ، أو نستصحب الاتصال الذي هو الصفة لا الموصوف ، كما نستصحب الكرية للماء لرؤية العرف رؤية مسامحة بان كلا المائين شيء واحد .

( فافهم ) ولعله إشارة إلى انه لو قلنا بمثل هذه المسامحات العرفية ، لزم حجية غالب الاستصحابات المثبتة ، وهذا ما لا يقول به المحققون من الأصوليين .

ثم لا يخفى : ان الكلام إلى هنا كان في صورتين : الثانية والثالثة من صور الزيادة العمدية التي ذكرها المصنّف بقوله : الثاني : ان يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا ، والثالث : ان يأتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه ،

وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك في طرؤ المانع بقوله تعالى : « ولا تُبطلوا أعمالكم »

واستدل على الصحة فيهما بوجهين : أولهما : ما ذكره بقول : فمقتضى الأصل عدم بطلان العبادة فيهما وثانيهما : ما ذكره بقوله : واستصحاب الصحة بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة .

هذا ، وحيث أتم المصنّف الكلام في الوجهين السابقين؛ شرع في بيان وجه ثالث لصحة العبادة التي تخللتها الزيادة فقال :

( وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة عند الشك في طرؤ المانع ) فيها ، كتعمد الزيادة فيما نحن فيه من الصورتين : الثانية والثالثة ، فيتمسك لصحتها ( بقوله تعالى : « ولا تُبطلوا أعمالكم » ) وبهذا بدأ المصنّف بعد فراغه من تأسيس الأصل الاولي في الصحة والاشكال على ذلك الأصل ، بدأ في تأسيس الأصل الثانوي بسبب الآية الشريفة من سورة محمد صلى الله عليه وآله وسلم حيث يقول سبحانه : « إنّ الذين كفروا وصدّوا عن سبيل الله وشاقوا الرسول من بعد ما تبين لهم الهدى لن يضروا الله شيئا وسيحبط أعمالهم \* يا أيها الذين آمنوا أطيعوا الله وأطيعوا الرسول ولا تبطلوا أعمالكم » (1) .

ولا يخفى : ان الشاهد في الجزء الأخير من الآية الثانية ، والمشهور بين الفقهاء هو التمسك بهذه الآية وان تأمل في الاستدلال بها المقدس الأردبيلي في محكي شرح الارشاد ، وكذا صاحب الحدائق فانه بعد نقل الاحتجاج بها قال : ان الآية لا تخلو من الاجمال المانع عن الاستدلال ، وتبعه الفاضل النراقي في عوائده

ص: 62

فان حرمة الابطال : إيجابٌ للمُضي فيها ، وهو مستلزم لصحّتها ولو بالاجماع المركب ، أو عدم القول بالتفكيك بينهما

---

حيث قال : ويمكن أن يكون وجه تأمل المحقق الاردبيلي ، وسبب الاجمال الذي ذكره صاحب الحدائق أحد الأمور التالية :

الأول : التأمل في افادة النهي للحرمة .

الثاني : عدم بقاء الأعمال على عمومها قطعاً ، لوجوب القطع في بعض الأحيان في الصلاة ، وجوازه مطلقاً في بعض الأعمال كالوضوء والغسل والصوم المستحب ونحو ذلك .

الثالث : اعتبار الاجمال في الابطال .

هذا ، وسيأتي وجه الاجمال في كلام المصنّف ، فانه قد استدل بهذه الآية على ان الشيء الزائد لا يوجب الابطال بتقريب أشار اليه بقوله :

( فان حرمة الابطال : إيجابٌ للمضي فيها ) أي في الصلاة ( وهو ) أي : ايجاب المضي في الصلاة ( مستلزم لصحّتها ) لانها لو لم تكن صحيحة لما وجب المضي فيها ، وهذا التلازم عرفي وثابت ( ولو بالاجماع المركب ، أو عدم القول بالتفكيك بينهما ) .

وعليه : فقد ذكر المصنّف في كلامه الأخير وجوها ثلاثة للتلازم بين إيجاب المضي وصحة العمل ، وهي :

الأول : ما أشار اليه بقوله : ولو ، فان في مفهومه ما يدل على ان ايجاب المضي يستلزم الصحة بالدلالة اللفظية وذلك للملازمة بينهما عرفاً ، فان العرف يفهم من وجوب المضي : الصحة .

الثاني : ما ذكره بقوله : بالاجماع المركب ، فانه ان أنكرنا الاستلزام اللفظي

في غير الصوم والحجّ .

وقد استدلّ بهذه الآية غير واحد تبعاً للشيخ قدس سره .

وهو لا يخلو عن نظر يتوقف على بيان ما تحتمله الآية الشريفة من المعاني .

قلنا بالتلازم بين ايجاب المضي وصحة العمل للاجماع المركب ، وذلك لأن الأصحاب بين من يقول بعدم وجوب المضي وفساد العمل ، وبين من يقول بوجوب المضي وصحة العمل ، فاذا قال أحد بوجوب المضي وفساد العمل ، كان احداثاً لقول ثالث ، وهو كما ترى خرق للاجماع المركب .

الثالث : ما أشار اليه بقوله : أو عدم القول بالتفكيك بينهما ، بتقريب : ان الأصحاب لم يفرّقوا بين حكم المضي وحكم العمل ، فان وجب الأوّل صح الثاني، وان لم يصح الثاني لم يجب الأوّل ، فاذا قيل بوجوب المضي كما يظهر من الآية وفساد العمل ، كان تفكيكاً بين الموضوعين وهو خلاف الاجماع .

وعلى أيّ حال : فالتلازم بين الأمرين ثابت ( في غير الصوم والحجّ ) وذلك لما دلّ من الدليل على وجوب المضي فيهما حتى إذا فسد ، فان الصائم في شهر رمضان إذا أفسد صومه بالافطار لا يحق له الافساد ثانياً وثالثاً ، بل يجب عليه المضي فيه إلى المغرب ، وكذلك الحاج إذا أفسد حجه بالجماع ونحوه ، فانه لا يجوز له رفع اليد عن حجه ، بل يجب عليه المضي في الحج إلى الأخير وان وجبت عليه الكفارة في الصوم والحج ووجب قضائهما بعد ذلك .

هذا ( وقد استدلّ بهذه الآية غير واحد ) من الفقهاء ( تبعاً للشيخ قدس سره وهو ) أي : الاستدلال المذكور بالآية ( لا يخلو عن نظر ) غير انه ( يتوقف ) توضيح ذلك النظر ( على بيان ما تحتمله الآية الشريفة من المعاني ) الثلاثة الآتية

فنعول : أن حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الأفعال ، إحدائ البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلاً ، نظير قولك : أقمْتُ زيدا ، أو أجلسُته ، أو أغنيتهُ ، والآية بهذا المعنى راجعُ إلى النهي عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه أثر كالمعدوم ، بعد أن لم يكن كذلك .

فالإبطال هنا نظير الابطال في قوله تعالى : « لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ

( فنقول ) : المعنى الأول : ( أن حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الأفعال ) حيث يدل على احداث الفعل المجرد مثل : « أكرم » أي : احداث الكرم ، و « أفهم » أي : احداث الفهم و « أعلم » أي : احداث العلم وهكذا ، غير ان ذلك فيما إذا لم يكن هناك قرينة خارجية ، وإلاّ فالمعنى يكون بحسب القرينة الخارجية مثل : « أنجد » أي : دخل النجد إلى غير ذلك ممّا ذكره في الصّرف .

وعليه : فمقتضى الوضع هنا هو : ( إحدائ البطلان في العمل الصحيح وجعله باطلاً ) وذلك باطاله بعد العمل بمثل العجب ، والكفر ، والشرك ، وما أشبه ذلك .

وعلى هذا المعنى يكون ما نحن فيه ( نظير قولك : أقمْتُ زيدا ) بمعنى : أحدثت فيه القيام بعد ان لم يكن قائما ( أو أجلسُته ) أي : أحدثت فيه الجلوس بعد أن لم يكن جالسا ( أو أغنيته ) أي : أحدثت فيه الغنى بعد أن كان فقيرا .

( والآية بهذا المعنى راجعُ إلى النهي عن جعل العمل لغوا لا يترتب عليه أثر ) في الدنيا ولا ثواب في الآخرة ، وذلك بان يجعله ( كالمعدوم ، بعد أن لم يكن كذلك ) أي : لم يكن معدوما ، والمراد من جعله كالمعدوم بعد أن كان موجودا هو : إذهاب فوائده وآثاره بسبب ارتكاب بعض الأعمال المبطلّة للعمل بعد الاتيان به .

إذن : ( فالإبطال هنا نظير الابطال في قوله تعالى : « لا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ



والأذى» ، بناء على أنّ النهي عن تعقيبها بهما ، بشهادة قوله تعالى : « ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنَّا وَلَا أَدَى » ، الآية .

الثاني : أن يراد به ايجاد العمل على وجه باطل ، من قبيل قوله : « ضَيِّقْ فَمَ الرِّكْيَةِ » ، يعني أحدثه ضيقًا ، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة ،

والأذى « (1) بناء على أنّ النهي (في « لا- تبطلوا صدقاتكم » نهي (عن تعقيبها) أي : تعقيب الصدقات (بهما) أي : بالمنّ والأذى ، وذلك (بشهادة قوله تعالى) : « الذين ينفقون أموالهم في سبيل الله ( ثُمَّ لَا يُتَّبَعُونَ مَا أَنْفَقُوا مَنَّا وَلَا أَدَى » ) (2) إلى آخر (الآية) .

هذا كله بناء على ان المراد من الابطال : أنّ يأتي الانسان بالعمل تاما ، ثم يأتي بعد ذلك بما يبطله من كفر أو شرك أو ما أشبه ذلك .

المعنى (الثاني : أن يراد به) أي : بالابطال في الآية المباركة : « وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ » (3) ( ايجاد العمل على وجه باطل ) بأن يكون فاقدًا للشرط ، أو واجدا للمانع ، كأن يدخل في الصلاة بلا طهارة ، وفي الصيام بلا نية ، وما أشبه ذلك ، فيكون ( من قبيل قوله : « ضَيِّقْ فَمَ الرِّكْيَةِ » ، يعني : أحدثه ضيقًا ، لا أحدث فيه الضيق بعد السعة ) فان قوله : ضَيِّقْ فَمَ الرِّكْيَةِ ، يحتمل المعنيين ، فربما تكون الرِّكْيَةُ وهي البئر ، واسعة الفم فيريد تضيقها ، وربما يريد انشاء البئر فيقول له : ضَيِّقْ فَمَهَا أَي : لا توسّعه ، بل انشئه ضيقًا .

ص: 66

1- - سورة البقرة : الآية 264 .

2- - سورة البقرة : الآية 262 .

3- - سورة محمد : الآية 33 .

والآية بهذا المعنى نهى عن اتیان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها أو فاقدةً للأُمور المقتضية للصحة ، والنهي على هذين الوجهين ظاهره الارشاد ، إذ لا يترتب على إحداث البطلان في العمل ، أو ايجاده باطلاً، عدا فوتِ مصلحة العمل الصحيح .

( والآية بهذا المعنى ، نهى عن اتیان الأعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها) كالصلاة في اللباس المغصوب ، أو في المكان المغصوب ، أو ما أشبه ذلك ( أو فاقدة للأُمور المقتضية للصحة ) كالصلاة بدون طهارة حدثية أو بدون طهارة خبثية .

هذا ( و) لا يخفى : ان ( النهي على هذين الوجهين ) أي : الوجه الأول والوجه الثاني ( ظاهره الارشاد ) لا المولوية .

وإنما كان ظاهراً في الارشاد ( إذ لا يترتب على إحداث البطلان في العمل ، أو ايجاده باطلاً ، عدا فوتِ مصلحة العمل الصحيح ) فاذا أتى بالعمل صحيحاً كاملاً ثم أبطله بشرك أو كفر ، أو لم يوجد من أوله إلا باطلاً بسبب عدم الطهارة - مثلاً - لم يكن لذلك الآ عقاب واحد وهو العقاب المترتب على عدم الاتيان بالعمل الصحيح .

وعليه : فيكون : « لا تبطلوا أعمالكم » (1) من قبيل « أطيعوا الله » (2) ارشادياً ، وقد تقدّم : ان الأوامر الارشادية لا يترتب على معصيتها إلا فوت مصلحة الواقع ، فيكون العقاب على ترك الواقع لا على مخالفة الأمر ، لانها من قبيل أوامر الطبيب .

هذا ، ومن المعلوم : ان المعنيين المذكورين أولاً وثانياً للآية لا ربط لهما

ص: 67

1- - سورة محمد : الآية 33 .

2- - سورة محمد : الآية 33 .

الثالث : أن يراد من إبطال العمل قطعُه ورفعُ اليد عنه ، كقطع الصلاة والصوم والحجّ ، وقد اشتهر التمسك بحرمة قطع العمل بها .

ويمكن ارجاع هذا إلى المعنى الأوّل ، بأن يراد من الأعمال ما يعمّ الجزء المتقدّم من العمل ،

بما نحن فيه : من الزيادة في أثناء العبادة ، إذ الحكم بمناعية الزيادة وقطع العمل غير احداث البطلان في العمل المأتي به صحيحا بعد اتمام العمل ، كما انه غير ايجاد العمل من الأوّل باطلاً .

المعنى ( الثالث : أن يراد من ابطال العمل قطعُه ) في أثناءه ( ورفعُ اليد عنه ) بعد الدخول فيه ( كقطع الصلاة ) بعد ركعتين ( و ) قطع ( الصوم ) أثناء النهار ( والحجّ ) بعد الدخول في الاحرام ، وإذا كان النهي عن الابطال بهذا المعنى أمكن ان يكون ارشادا إلى حفظ العمل ، وأممكن أن يكون للتحريم .

هذا ( وقد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل ) في أثناء العمل ( بها ) أي : بهذه الآية ( و ) لكن مع ذلك ( يمكن ارجاع هذا إلى المعنى الأوّل ، بان يراد من الأعمال ) في قوله سبحانه : « ولا تبطلوا أعمالكم » (1) جميع العمل فيكون ابطاله بعده بشرك ونحوه ، أو بعض العمل فيكون ابطاله في الاثناء بضحك ونحوه .

وعليه : فالمراد هنا بالاعمال كما قال : ( ما يعمّ الجزء المتقدّم من العمل ) لصدق أعمالكم عليه ، فان الانسان كما يمكنه ابطال عمله بعد اتمامه ، كذلك يمكنه ابطال عمله في الأثناء ، فاذا أحرم للصلاة وصلّى ركعتين - مثلاً - فهو عمل له ، فاذا أبطّل الصلاة في الأثناء ، فقد أبطّل الركعتين ، وعلى هذا فهناك في الآية

ص: 68

لأنه أيضا عملٌ لغَةً ، وقد وجد على وجه قابل لترتّب الأثر وصورته جزءا فعليا للمركب ، فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابليّة كونه جزءا فعليا ، فجعل هذا المعنى متغاييرا للأول مبنيّ على كون المراد من العمل : مجموع المركب الذي وقع

معنيان للابطال فقط :

الاول : المعنى الذي ذكره بقوله : الثاني وهو ان يراد به : ايجاد العمل على وجه باطل .

الثاني : المعنى الأوّل لكن الأعم من الذي ذكره بقوله : الثالث ، يشمل المعنى الأوّل وهو : ابطال العمل بعد تحققه كاملاً ويشمل المعنى الثالث وهو : ابطال العمل في أثناءه .

وإنّما يعم المعنى الأوّل المعنى الثالث ( لأنه أيضا عمل لغَةً ، وقد وجد على وجه قابل لترتّب الأثر ) عليه ( وصورته جزءا فعليا للمركب ) فان الانسان إذا صلّى ركعتين ، كانتا قابلتين لترتب الأثر عليهما ، كما لو أن الركعتين صارتا جزءا فعليا للصلاة المركبة منهما ومن بقية الركعات ( فلا يجوز جعله باطلاً ساقطاً عن قابليّة كونه جزءا فعليا ) للعبادة ، ومن المعلوم : ان اسقاطه إنّما يكون باتيان المبطل في الأثناء .

وعليه : فان كان المقصود من ابطال العمل مجموع العمل ، فللابطال ثلاثة معاني - كما مرّ - وان كان المقصود منه ما يعم مجموع العمل وبعض العمل فللابطال معنيان ، وهذا هو السرّ في تثليث الأقسام وتثنيتهما كما قال :

( فجعل هذا المعنى ) أي : المعنى الثالث للابطال معنى مستقلاً وكذلك ( متغاييرا للأول مبنيّ على كون المراد من العمل : مجموع المركب الذي وقع

وكيف كان : فالمعنى الأول أظهر ، لكونه المعنى الحقيقي ، ولموافقته لمعنى الابطال في الآية الأخرى المتقدمة ،

الابطال في أثنائه ) لا الأعم من مجموع المركب ومن بعض أجزاء المركب ، فانه على الأعم يكون للابطال معنيان .

هذا ، ومن المحتمل : ان يكون للآية المباركة معنى رابعا وهو : جميع المعاني الثلاثة على نحو العموم ، لأنّ كلها ابطال ، ولعل هذا أقرب ، والسياق لا يدل على التخصيص بعد أن كان العموم دليلاً على الآية السابقة ، فالآيتان من قبيل : لاتضرب زيدا ، فان اهانة المؤمن حرام .

( وكيف كان ) أي : سواء رجع المعنى الثالث إلى المعنى الأول ، أم كانا معنيين مستقلين ( فالمعنى الأول أظهر ) عند المصنّف ، فلا ظهور للآية في خصوص المعنى الثاني بمعنى ايجاد العمل باطلاً ، ولا للمعنى الثالث بمعنى الابطال أثناء العمل .

وإنّما يكون المعنى الأول أظهر لوجه تالية :

أولاً : ( لكونه ) أي : المعنى الأول هو ( المعنى الحقيقي ) للابطال حيث تقدّم : انه يدل على ذلك مقتضى وضع باب الافعال ، كما علم من نظائره مثل : أقمت زيدا ، أو أجلسته ، أو أغنيته ، أو ما أشبه ذلك .

ثانيا : ( ولموافقته لمعنى الابطال في الآية الأخرى المتقدمة ) في حرمة ابطال الصدقات حيث قال سبحانه : « ولا تبطلوا صدقاتكم بالمنّ والأذى » (1) فان الظاهر من هذه الآية : التصدّق ثم ابطاله بالمنّ أو الأذى .

ومناسبته لما قبله من قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ » ، فإنّ تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول بالنهي عن الابطال يُناسب الاحباط ، لا إتيانَ العمل على الوجه الباطل ، لأنّها مخالفة لله وللرسول .

ثالثا : ( ومناسبته لما قبله من قوله تعالى : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تَبْطُلُوا أَعْمَالَكُمْ » (1) ) والتناسب بين الجمل نوع قرينة تهدي غالبا إلى المعنى المراد كما قال :

( فإنّ تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول بالنهي عن الابطال يُناسب الاحباط ) الذي هو المعنى الأوّل ، وذلك لان مقتضى وقوع النهي عن الابطال عقيب الأمر بالاطاعة هو : ان يكون المعنى : اطيعوا الله واطيعوا الرسول ، ولا تسبّبوا بطلان أعمالكم بالكفر ، والصد عن سبيل الله ، ومشاققة الرسول وغير ذلك مما ذكر في الآية السابقة سببا لحبط الأعمال .

لكن قد عرفت : ان هذه المؤيّدات الثلاثة لا يمكنها ان تصرف الآية عن العموم، فابقائها على عمومها بما يشمل المقام من الزيادة العمدية في أثناء الصلاة هو الأوفق بالظاهر .

هذا ، غير أنّ المصنّف يرى ظهور الآية في المعنى الأوّل ( لا ) في المعنى الثاني الذي هو : ( إتيان العمل على الوجه الباطل ) فان الاتيان بالعبادة على وجه باطل ليس هو معنى الآية حتى يقال بحرمتها ، وإنّما يقال بحرمتها ( لأنّها مخالفة لله وللرسول ) بينما لا مخالفة هنا بنظر المصنّف لانه لا يرى في الآية نهيا عن ايجاد

ص: 71

هذا كله مع ظهور الآية في حرمة إبطال الجميع ، فيناسب الاحباط بمثل الكفر ، لا ابطال شيء من الأعمال الذي هو المطلوب .

ويشهد لما ذكرنا - مضافا إلى ما ذكرنا - ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول ، فعن الأمامي وثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام قال :  
قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « مَنْ قَالَ : سُبْحَانَ اللَّهِ ،

العمل على الوجه الباطل حتى يقال بحرمة الشروع في العبادة بلا تية - مثلاً - أو الاعتكاف في غير المسجد ، أو الوضوء بالماء المضاف ،  
أو ما أشبه ذلك من صور ايجاد العمل باطلاً .

( هذا كله ) وجه عدم ارادة المعنى الثاني من الآية ، كما انه لا يراد من الآية المعنى الثالث لما ذكره بقوله : ( مع ظهور الآية في حرمة ابطال  
الجميع ) أي : ابطال مجموع العبادة بعد الاتيان بها كاملة ( فيناسب الاحباط ) الذي هو احداث البطلان في العمل ( بمثل الكفر ) والشرك  
، ومشاققة الرسول ، وما أشبه ، وذلك يكون بعد العمل ( لا ابطال شيء ) أي : جزء ( من الأعمال ) في الأثناء ( الذي هو المطلوب ) في  
مقامنا حيث ان المطلوب في المقام وجود دليل يدل على بطلان العبادة بالزيادة في أثنائها .

( ويشهد لما ذكرنا ) : من ان الآية ظاهرة في المعنى الأول وهو : احداث البطلان في العمل التام بما يوجب احباطه ( مضافا إلى ما ذكرنا )  
سابقا : من المؤيدات الثلاثة ( ما ورد من تفسير الآية بالمعنى الأول ) في رواياتنا :

( فعن الأمامي وثواب الأعمال عن الباقر عليه السلام قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : مَنْ قَالَ : سُبْحَانَ اللَّهِ ، غَرَسَ اللَّهُ لَهُ  
بِهَا شَجْرَةً فِي الْجَنَّةِ ، وَمَنْ قَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ ،

عَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجْرَةً فِي الْجَنَّةِ ، وَمَنْ قَالَ : الْحَمْدُ لِلَّهِ ، غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجْرَةً فِي الْجَنَّةِ ، وَمَنْ قَالَ : لَا إِلَهَ إِلَّا اللَّهُ ، غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجْرَةً فِي الْجَنَّةِ ، وَمَنْ قَالَ اللَّهُ أَكْبَرَ غَرَسَ اللَّهُ لَهُ بِهَا شَجْرَةً فِي الْجَنَّةِ ، فَقَالَ رَجُلٌ مِنْ قُرَيْشٍ : إِنَّ شَجْرَنَا فِي الْجَنَّةِ لَكَثِيرٌ ، قَالَ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : نَعَمْ ، وَلَكِنْ إِيَّاكُمْ أَنْ تُرْسِدُوا إِلَيْهَا نَارًا فَتُحْرَقُوهَا ، إِنَّ اللَّهَ عَزَّوَجَلَّ يَقُولُ : « يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا أَطِيعُوا اللَّهَ وَأَطِيعُوا الرَّسُولَ وَلَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ » .

غرس الله له بها شجرة في الجنة ، ومن قال : لا اله الا الله ، غرس الله له بها شجرة في الجنة ، ومن قال الله اكبر ، غرس الله له بها شجرة في الجنة ، فقال له رجل من قريش : ان شجرنا في الجنة لكثير ( يريد بذلك انه كثيرا ما يقول : سبحان الله والحمد لله ولا اله الا الله ، ف ( قال له صلى الله عليه وآله وسلم : ( نعم ، ولكن اياكم ان ترسدوا اليها نارا فتحرقوها ) والمراد من احراقها بالنار ارتكاب ما يبطل العمل بعد الاتيان به تاما .

واتما يكون المراد منه ذلك ، لان النبي صلى الله عليه وآله وسلم استدل بعدها بقوله : ( ان الله عز وجل يقول : « يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم » (1) (2) .

ولا يخفى : ان هذه الرواية لا تكون دليلاً على اختصاص الآية بالمعنى الأول ، لانه كثيرا ما يستدل الانسان بالعموم على الخصوص ، كما هو الحال في كثير

ص: 73

1- - سورة محمد : الآية 33 .

2- - الأماالى للصدوق : ص 486 ح 14 ، وسائل الشيعة : ج 7 ص 186 ب 31 ح 9074 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 8 ص 186 ب 23 ح 154 .



من الآيات والروايات .

ثم ان هنا بحثا لا بأس بالتعرض له وهو : ان كلاً من الأمور الحسنة وكذلك السيئة يمكن تغييرها إلى ضدّها كما يمكن تعقيها بالزند بما يفسدها أو يصلحها، فانه يمكن جعل العنب خمرا، والخمر خلاً - مثلاً - كما يمكن خلط الخل بالعسل حتى يفسد العسل ، أو ذرّ المسك على المكان المتعفن حتى يطيب ريحه - مثلاً - .

هذا ، ولا يبعد استفادة كل هذه الأمور الأربعة من الأخبار والآيات بالنسبة إلى أعمالنا الحسنة والسيئة أيضا .

أمّا في مجال التغيير إلى ضد الحسن ، فقد قال سبحانه : « فأولئك يبدّل الله سيئاتهم حسنات » (1) .

وأما ما يدل على عكسه : فكما ورد في حق الزوج الذي ينوي حين النكاح تضييع مهر زوجته : بأنّه يكتب عند الله زان ، مع ان النكاح شيء حسن في نفسه .

وأما في مجال التعقيب بالزند السيء ، فقد قال سبحانه : « سيحبط أعمالهم » (2) وقال صلى الله عليه وآله وسلم كما في الحديث المتقدم : « ان لم ترسلوا إليها ناراً فتحرقوها » (3) ، وأمّا ما يدل على عكسه : فكما في حديث الجب (4) وغيره من الآيات والروايات الدالة على الغفران ، والبحث في ذلك طويل نكتفي منه بهذا المقدار .

ص : 74

1- - سورة الفرقان : الآية 70 .

2- - سورة محمد : الآية 32 .

3- - الأمالي للصدوق : ص 486 ح 14 ، بحار الانوار : ج 8 ص 186 ب 31 ح 9074 ، وسائل الشيعة : ج 7 ص 186 ب 31 ح 9074 .

4- - اشارة الى الحديث الوارد « الاسلام يجب ما قبله » ، انظر غوالي اللثالي : ج 2 ص 54 ح 154 .

هذا إن قلنا بالاحباط مطلقا أو بالنسبة إلى بعض المعاصي .

وإن لم نقل به وطرحنا الخبر ، لعدم اعتبار مثله في مثل المسألة ، كان المراد في الآية الابطال بالكفر ،

وعلى كل حال : فان ( هذا ) المعنى الأول الذي ذكرناه للآية : من حمل الابطال على احداث البطلان في العمل بعد الايمان به تاما ، إنما هو ( إن قلنا بالاحباط مطلقا ) أي : بكل معصية ( أو بالنسبة إلى بعض المعاصي ) لا بكل معصية .

( و ) لكن ( إن لم نقل به ) أي : بالاحباط رأسا ، بل قلنا بالمجازات ( وطرحنا الخبر ) المتقدم المنقول عن الباقر عليه السلام في غرس الأشجار الدالّ على حبط الأعمال ، فنطرحه ( لعدم اعتبار مثله ) أي : مثل هذا الخبر الواحد ( في مثل المسألة ) الاعتقادية التي نحن فيها ، فانه ان لم نقل بالاحباط ( كان المراد في الآية ) من الاحباط حينئذ هو : ( الابطال بالكفر ) .

ولا يخفى : ان في مسألة الاحباط ، التي هي مسألة كلامية ثلاثة مذاهب وأقوال :

الأول : بطلان الاحباط مطلقا ، إلا في مقام قام الاجماع عليه ، مثل الاحباط بالشرك والكفر ، وهذا ما ذهب اليه المحققون من الامامية وغيرهم .

الثاني التفصيل بين ما قام على الاحباط دليل من كتاب أو سنة أو اجماع فصحيح وبين ما لم يتم عليه شيء من ذلك فباطل ، وهذا هو مختار العلامة المجلسي كما حكى عنه .

الثالث : صحة الاحباط مطلقا بمعنى : ان المكلف يسقط ثواب عمله المتقدم بسبب معصيته المتأخرة ، وهذا ما ذهب اليه جماعة من المعتزلة ، وتفصيل

لأن الاحباط به اتفاقي ، وببالي أنني وجدتُ أو سمعتُ ورود الرواية في تفسير الآية : « ولا تبطلوا أعمالكم » بالشرك .

هذا كله ، مع أن إرادة المعنى الثالث الذي يمكن الاستدلال به موجباً لتخصيص الأكثر ،

هذه الموارد موكول إلى علم الكلام (1) .

وإنما قلنا بأن المراد من الاحباط في الآية - ان لم نقل بالاحباط رأساً - هو الابطال بسبب الكفر ( لأنّ الاحباط به ) أي : بسبب الكفر ( اتفاقي ) بين الجميع (وببالي أنني وجدتُ أو سمعتُ ورود الرواية في تفسير الآية : « ولا تبطلوا أعمالكم » (2) بالشرك ) .

قال في الأوثق : عن العيون في باب ما جاء عن الرضا عليه السلام من الأخبار المنقولة باسناده قال : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : اختاروا الجنة على النار ، ولا تبطلوا أعمالكم فتقذفوا في النار منكبين خالددين فيها أبداً » (3) قال : وظاهره كون بطلان الأعمال لأجل الشرك لأنه السبب للخلود في النار وفسره أبو علي أيضاً بالنفاق والشك (4) .

( هذا كله ) في تقريب عدم دلالة الآية على المعنى الثالث ( مع إنّ إرادة المعنى الثالث الذي ) هو : ابطال العبادة وقطعها بسبب الزيادة في الأثناء مما ( يمكن الاستدلال به ) أي : الاستدلال بالمعنى الثالث لتحريم القطع لكنه مبتلى باشكال آخر وهو : انه ( موجبٌ لتخصيص الأكثر ) وتخصيص الأكثر مستهجن ، فيدل

ص: 76

1- - لتفصيل راجع الكتب الكلامية للشارح أمثال القول السديد في شرح التجديد وشرح منظومة السبزواري قسم الفلسفة ، وكتاب الفقه العقائد وما أشبهه .

2- - سورة محمد : الآية 33 .

3- - عيون أخبار الرضا : ج2 ص32 ح52 .

4- - أوثق الوسائل : ص383 دلالة الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة العمدية .

فإنّ ما يحرمُ قطعهُ من الأعمال بالنسبة إلى ما لا يحرم في غاية القلّة .

فاذا ثبت ترجيح المعنى الأوّل ؛ فان كان المراد بالأعمال ما يعمّ بعض العمل المتقدم ، كان دليلاً - أيضاً - على حرمة القطع في الأثناء .

إلاّ أنّه لا ينفع فيما نحن فيه ،

على ان قوله : « لا تبطلوا أعمالكم » لا يراد به رفع اليد عن العبادة وقطعها للزيادة في الأثناء .

وإنّما يوجب تخصيص الأوّل - أكثر لانه كما قال : ( فإنّ ما يحرم قطعهُ من الأعمال ) خاص ببعض الواجبات كالصلاة ، والصوم ، والحج ، والاعتكاف ، وما أشبهه ، مما هي ( بالنسبة إلى ما لا يحرم ) قطعهُ كجميع المستحبات إلاّ ما ندر مثل الحج المستحب ، وكأغلب الواجبات مثل الوضوء والغسل والتيمم وغيرها ممّا لا يحرم قطعها في الأثناء ( في غاية القلّة ) .

وعليه : ( فاذا ثبت ترجيح المعنى الأوّل ) الذي هو احداث البطلان بعد تمام العمل ( فان كان المراد بالأعمال : ما يعمّ بعض العمل المتقدم ، كان دليلاً - أيضاً - على حرمة القطع في الأثناء ) وذلك لما تقدّم : من ان المعنى الأوّل شامل للمعنى الثالث ، فكما انه لو كان الابطال بمعنى القطع كانت الآية دليلاً على حرمة القطع ، فكذلك لو كان بمعنى احداث البطلان بعد تمام العمل وقلنا بأنّ العمل أعم من التام والناقص كانت الآية دليلاً على حرمة القطع أيضاً .

( إلاّ أنّه لا - ينفع فيما نحن فيه ) لأنّ الآية على هذا المعنى وان كانت ظاهرة في حرمة القطع ، لكن في المقام إذا رفع المصلي يده عن الصلاة بعد الزيادة التي أتى بها في الأثناء لم يحرز كونه قطعاً للصلاة ، لأن العمل يحتمل أن يكون قد انقطع بالزيادة ، فلا يحرز الموضوع الذي هو القطع بسبب رفع اليد عنه حتى يثبت

لأن المدعى فيما نحن فيه هو انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه ، كانه قطعاً بالحدث الواقع فيه لا عن اختيار . فرفع اليد عنه بعد ذلك لا يُعلم كونه قطعاً له وإبطالاً ، ولا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل .

ومما ذكرنا يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع ، لمنع كون رفع اليد - بعد وقوع الزيادة -

له الحكم الذي هو الحرمة .

وإنما لا ينفذ في المقام ( لأن المدعى فيما نحن فيه هو : انقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه ) أي : في أثناء العمل ( كانه قطعاً بالحدث الواقع فيه ) وذلك انقطاعاً ( لا عن اختيار ، فرفع اليد عنه ) أي : عن العمل ( بعد ذلك ) الذي أتى به من الزيادة ( لا يعلم كونه قطعاً له ) أي : للعمل ( وإبطالاً ، و ) ذلك لاحتمال كون العمل منقطعاً ، فانه بعدها ( لا معنى لقطع المنقطع وإبطال الباطل ) .

إذن : فلا دليل في الآية على وجوب المضى في هذا العمل الذي لا يعلم صدق القطع عليه برفع اليد عنه ، وإنما يلزم ان نلتمس دليلاً آخر يدلنا على انه هل يجوز رفع اليد عن مثل هذه الصلاة أو لا يجوز ؟ .

( ومما ذكرنا ) في ضعف الوجه الثالث من الاستدلال بالآية على الصحة وحرمة قطع العبادة وذلك لعدم احراز صدق القطع برفع اليد عن العبادة بعد الاتيان بالزائد في الأثناء ( يظهر ضعف الاستدلال ) بوجه رابع ( على الصحة فيما نحن فيه ) أي : في العبادة التي توسّطت الزيادة فيها ، استدلالاً ( باستصحاب حرمة القطع ) إذ قبل الزيادة كان يحرم قطعها ، والآن حيث نشك بسبب الزيادة في حرمة القطع وعدم حرمة ناستصحاب حرمة القطع .

وإنما ظهر ضعف هذا الاستدلال ( لمنع كون رفع اليد - بعد وقوع الزيادة -

قطعا لاحتمال حصول الانقطاع ، فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع حتى يُحكّم عليه بالحرمة .

وأضعفُ منه استصحاب وجوب اتمام العمل للشك في الزّمان اللاحق في القدرة على اتمامه ، وفي أنّ مجرد الحاق باقي الأجزاء اتمام له ، فلعلّ عدم الزيادة من الشروط ، والاتيان بما عداه من الأجزاء والشرائط ، تحصيلٌ لبعض الباقي لاتمامه حتى يصدق اتمام العمل .

قطعا ) للعبادة ، فانا لا-نعلم انه قطع يقينا ( لاحتمال حصول الانقطاع ) بسبب الزيادة ( فلم يثبت في الآن اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة ) فكيف يحكم باستصحابها بها ؟.

( وأضعف منه ) أي : من الوجه الرابع الذي ذكرناه التقريب صحة الصلاة ووجوب المضي فيها : التمسك بوجه خامس وهو : ( استصحاب وجوب اتمام العمل ) فانه كان يجب اتمام العمل قبل هذه الزيادة ، وبعد الاتيان بالزيادة نشك في انه هل بقي هذا الوجوب أو لم يبق؟ فنستصحب الوجوب .

وإنّما قلنا بأن هذا الوجه أضعف مما كان قبله لما يلي :

أولاً : ( للشك في الزّمان اللاحق في القدرة على اتمامه ) لاحتمال انه قد انقطع فلا يكون الاتيان ببقية الأجزاء اتماما .

ثانيا ( و ) للشك ( في أنّ مجرد الحاق باقي الأجزاء اتمام له ) أي : للعمل ( فلعلّ عدم الزيادة من الشروط ، والاتيان بما عداه ) أي : بما عدا هذا الشرط ( من الأجزاء والشرائط ، تحصيلٌ لبعض الباقي ) أمّا البعض الآخر وهو : تحقق الشرط فقد فات بسبب الزيادة ، فلا يمكن حينئذ تحصيل تمام الباقي ، كما قال : ( لاتمامه حتى يصدق اتمام العمل ) وحيث لا يصدق عليه اتمام العمل لا يصح استصحاب

ألا ترى أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه ، لم يحكم على الحاق ما عداها إلى الأجزاء السابقة أنه إتمام للعمل .

وجوبه لعدم تمامية أركان الاستصحاب .

(ألا- ترى أنه إذا شك بعد الفراغ عن الحمد في وجوب السورة وعدمه ) وذلك للخلاف في انه هل تجب السورة أم لا ؟ ( لم يحكم على الحاق ما عداها ) أي : ما عدا السورة ( إلى الأجزاء السابقة ) على السورة من الحمد والتكبير والنية ، لم يحكم عليه : ( أنه إتمام للعمل ) وذلك لاحتمال ان السورة جزء العمل ومع عدمها يكون الحاق ما عداها تحصيل بعض العمل وليس اتماما للعمل .

وعليه : فإتمام العمل لا يكون موجبا لاحاق ما بعد السورة بما قبلها ، ولذا لا يجب التمسك في صحة الصلاة بدون السورة المشكوكه باستصحاب حرمة القطع ، وباستصحاب وجوب الاتمام ، بل الذي ينفع في المقام هو أصالة البرائة عن السورة .

والحاصل : انه لا- يمكن استصحاب حرمة القطع كما لا- يمكن استصحاب وجوب الاتمام ، وذلك لاحتمال انه انقطاع وليس بقطع ، ولا احتمال انه استيناف وليس باتمام بعد وقوع هذه الزيادة .

قال في الأوثق : ثم ان الوجه في كون الاستصحاب الثاني أضعف من الأول : ان وجوب الاتمام ليس تكليفا مستقلاً مغايراً لحرمة القطع ، بل هو منتزع منها ، فلا يكون موردا للأصل وعلى تقديره فهو تابع له ، وعلى تقدير كونه موردا له بنفسه فقد عرفت ضعفه (1) .

ص : 80

1- - أوثق الوسائل : ص 383 دلالة الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة العمدية .

وربما يجاب عن حرمة الابطال ووجوب الاتمام الثابتين بالأصل بأنهما لا يدلان على صحة العمل ، فيجمع بينهما وبين أصالة الاشتغال بوجوب إتمام العمل ثم إعادته ،

أقول : ان كان الشيء واجبا ، كان معناه : حرمة تركه ، وان كان حراما ، كان معناه : وجوب تركه ، فلا يكون أحدهما إذن تابعا للآخر لأنهما في عرض واحد ، وتفصيل الكلام فيه في محله .

( وربما يجاب ) عن استصحاب حرمة القطع واستصحاب وجوب الاتمام بما قاله صاحب الرياض حيث أجاب ( عن حرمة الابطال ووجوب الاتمام الثابتين بالأصل ) أجاب : ( بأنهما لا يدلان على صحة العمل ) وإنما يدلان على حرمة القطع ، ووجوب الاتمام فقط .

وعليه : فالاستصحابان بنظر الرياض يجريان فيثتان الوجوب والحرمة ، ولا يثبتان صحة العمل وعدم وجوب الاعادة والقضاء ، وهذا خلاف ما تقدم : من جواب المصنّف عن الاستصحابين حيث قال : انهما لا يجريان أصلاً ، لعدم احراز صدق القطع ، وعدم احراز صدق الاتمام بعد الزيادة .

ثم على فرض جريان الاستصحابين لاثبات وجوب الاتمام ، وحرمة القطع - كما هو رأي الرياض - فانه يثبت وجوب اتمام الصلاة ، ويحرم قطعها ، أمّا صحة الصلاة وعدم صحتها ، ووجوب الاعادة والقضاء وعدم وجوبهما ، فيلزم مراجعة دليل آخر ، ولا دليل هنا - بنظر الرياض - سوى الاشتغال .

وعليه : ( فيجمع بينهما ) أي : بين الاستصحابين ( وبين أصالة الاشتغال ) فيحكم لذلك ( بوجوب اتمام العمل ) لأنّ الاتمام هو مقتضى الأصلين ( ثم اعادته ) لانه مقتضى العمل بالاشتغال .



لشك في أنّ التكليف هو إتمام هذا العمل ، أو عمل آخر مستأنف .

وفيه نظر : فإنّ البرائة اليقينية تحصل بالاعادة من دون الاتمام .

وإنّما نحكم بوجوب الاتمام ثم الاعادة ( للشك في أنّ التكليف هو : اتمام هذا العمل ، أو عمل آخر مستأنف ) فيكون من العلم الاجمالي ، فيجب الجمع بين الأمرين : الاتمام ، والعمل المستأنف ، لانه المقتضى للعلم الاجمالي .

والحاصل : إنّ غاية ما يدل عليه الاستصحابان المذكوران هو : وجوب الاتمام وحرمة القطع ، دون الصحة وعدم وجوب الاعادة والقضاء ، فانه يرجع فيهما إلى الاشتغال ، فيجمع بين الاستصحابين وبين أصالة الاشتغال ، فيحكم بوجوب اتمام العمل تمسكا بالاستصحابين ، وبوجوب الاعادة تمسكا بقاعدة الاشتغال حيث يدور الأمر بين المتباينين : من وجوب الاتمام ووجوب عمل آخر مستأنف .

( وفيه نظر : ) وذلك لأن جواب الرياض لا- يكون دليلاً على وجوب الجمع بين الأمرين ، لأننا إن بنينا على جريان استصحاب وجوب الاتمام ، فالبرائة يقينية تحصل بالاتمام من دون حاجة إلى الاعادة ، إذ وجوب الاتمام معناه : ايجاب امثال الأمر بكليّ الصلاة في ضمن هذا الفرد ، وإذا تحقق الفرد كانت البرائة يقينية فلا مجال لأصالة الاشتغال ، لأنّه لا احتمال للضرر .

وإن بنينا على عدم جريان استصحاب وجوب الاتمام فمقتضى الاشتغال هو الاستيناف والاعادة ، فلا يجب الاتمام ، واحتمال وجوب الاتمام مدفوع بأصل البرائة ، إذ الشك في وجوب الاتمام وحرمة القطع على هذا يكون شكاً في أصل التكليف ومرجعه البرائة ، لا شكاً في المكلف به حتى يلزم الاحتياط بالاتمام والاعادة معا .

وعليه : ( فإنّ البرائة اليقينية تحصل بالاعادة من دون الاتمام ) فلا حاجة إلى

واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالأصل ، لأنّ الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي ، بل لا احتياط في الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع ، لأنّه موجبٌ لالغاء الاحتياط من جهة أُخرى ، وهي مراعاة نيّة الوجه التفصيلي في العبادة ،

الاتمام لأننا نشك في وجوب الاتمام بعد الزيادة ( و ) مع الشك في وجوب الاتمام، ينتفي القطع بوجوبه ويبقى الاحتمال ، والاحتمال يدفع بالأصل كما قال :

وأما ( احتمال وجوبه ) أي : وجوب الاتمام ( وحرمة القطع ) فموجود وهو يستدعي الاتمام والإعادة ، غير ان هذا الاحتمال ( مدفوع بالأصل ، لأنّ الشبهة في أصل التكليف الوجوبي أو التحريمي ) والشبهة في أصل التكليف مجرى للبرائة .

( بل لا احتياط في الاتمام ) أي : في اتمام العمل ، وذلك ( مراعاة لاحتمال وجوبه ) أي : وجوب الاتمام ( و ) كذا مراعاة لاحتمال ( حرمة القطع ، لأنه ) أي : الاحتياط هنا ( موجب لالغاء الاحتياط من جهة أُخرى وهي : مراعاة نيّة الوجه التفصيلي في العبادة ) فيكون عندنا احتيطان متعارضان أحدهما أقوى من الآخر ، فيترك الأضعف للأقوى ، علما بأنّ الاحتياطين هما عبارة عمّا يلي :

الأول : الاحتياط بالاتمام .

الثاني : الاحتياط بقصد الوجه .

وعليهما : فإذا أتم الصلاة سقط الاحتياط الثاني لانه لم يتمكن من قصد الوجه عند الاعادة ، لاحتمال ان الذي أتمه كان هو الواجب ، بخلاف ما إذا ترك الصلاة التي زاد فيها ، فانه يتيقن بأنّ الواجب هي المعادة فينوي فيها الوجه ، فالاحتياط بالاتمام الغاء للاحتياط من جهة أُخرى ، فيكون الاحتياط في ترك الاحتياط .

فانه لوقطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم ، فان أتمّه ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه .

ولا- شك أنّ هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه أولى من الاحتياط المتقدّم ، لأنّه كان الشك فيه في أصل التكليف ، وهذا شك في المكلف به .

وعليه : ( فانه لوقطع العمل المشكوك فيه ) بسبب الزيادة ( واستأنفه ، نوى الوجوب على وجه الجزم ) لانه يعلم ان هذه الصلاة هي الصلاة التي يريدّها المولى منه ، بينما ليس كذلك لو أتمّ ثم أعاد كما قال : ( فان أتمّه ثم أعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه ) لانه بعد اتمام العبادة المشكوكة يحتمل حصول الواجب الواقعي بتلك العبادة ، فاذا شرع في الثانية شرع فيها من دون جزم بوجوبها عليه ، فلا يتمكن حينئذ من نية الوجه فيها جزماً .

إذن : فالاحتيطان متعارضان ( ولا شك ان هذا الاحتياط ) وهو : ابطال العمل الأول والاتيان بالثاني بنية الجزم فانه حتى ( على تقدير عدم وجوبه ) أي : عدم وجوب الجزم - كما هو كذلك - يكون ( أولى من الاحتياط المتقدّم ) وهو : اتمام العبادة المشكوكة ثم اعادتها .

وإنّما يكون ذلك أولى ( لأنّه كان الشك فيه ) أي : في الاحتياط المتقدّم بالاتمام شكاً ( في أصل التكليف ، و ) ذلك للشك في انه هل كلف بالاتمام أم لا؟ وإذا كان الشك في أصل التكليف كان محلاً للبرائة .

بينما ( هذا ) أي : الشك في وجوب الجزم بالنية ( شك في المكلف به ) لاسنّ التكليف متيقن ، وإنّما يشك في ان المكلف به ، هل هو العمل بدون نية الجزم أو معها؟ فاللازم ان يأتي به معها حتى يكون فارغاً يقيناً مما اشتغلت به ذمته ، ولا يكون ذلك إلا بالاستيناف .

والحاصل : أنّ الفقيه إذا كان مترددا بين الاتمام والاستيناف ، فالأولى له الحكمُ بالقطع ، ثم الأمر بالاعادة بنية الوجوب .

وعليه : فإن الشك في اعتبار قصد الوجه شك في المكلف به وهو مورد لقاعدة الاحتياط ، ومن المعلوم : كون هذا شكاً في المكلف به إنّما هو بحسب الظاهر ، وإلا فهو من الشك في التكليف لانه من الشك في الأقل والأكثر الارتباطيين ، وقد تقدّم من المصنّف : الرجوع الى البرائة في الأقل والأكثر الارتباطيين ، لأنّ الشك فيهما راجع إلى الشك في أصل التكليف .

( والحاصل : إنّ الفقيه إذا كان مترددا بين الاتمام والاستيناف ) بان لم يعلم هل المقدم هو الاحتياط بالاتمام والاعادة ، أو المقدم هو الابطال والاستيناف حتى يجزم بالنية ؟ ( فالأولى له : الحكم بالقطع ) و برفع اليد عن العمل ( ثم الأمر بالاعادة بنية الوجوب ) .

وإنّما كان الأولى له ذلك لترجيح الاحتياط الذي فيه نية الوجه لانه بحسب الظاهر من الشك في المكلف به ، على الاحتياط الذي فيه الاتمام والاعادة لانه من الشك في التكليف .

هذا ما يخص الفقيه ، أمّا المقدّد : فإن التفت إلى هذه المسألة قبل الدخول في الصلاة ، فعليه ان يسأل حكمها من مرجعه وما يجب عليه من الاتمام أو الاستيناف ، وان كان في الصلاة وابتلى بهذه المسألة ، فعليه السؤال ان تمكن في وقتها ولو بالاشارة ، والعمل عليه .

والآبأن لم يمكنه شيء من ذلك ، فإن حصل له ظن بأحد الطرفين : من الاتمام ، أو الابطال وجب عليه البناء على ما يظنه ، لأنّ الامتثال الظني مقدّم على الامتثال الوهمي مع البناء منه على السؤال بعد العمل ، وهذا نوع احتياط بالنسبة

ثم إن ما ذكرناه من حكم الزيادة وأن مقتضى أصل البرائة عدم مانعيتها إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي ، وإلا فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات البطلان ، كما في الصلاة ، حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها.

مثل قوله عليه السلام : « من زاد في صلاته فعله الاعادة ».

وقوله عليه السلام : « وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل

اليه ، وإن لم يحصل له ظن بأحد الطرفين : من الاتمام أو الابطال ، فإنه يتم الصلاة احتياطاً ، ثم يسأل عما يجب عليه ، فإن قال مرجعه بكفاية تلك الصلاة فهو ، وإلا أعادها.

( ثم إن ما ذكرناه : من حكم الزيادة وأن مقتضى أصل البرائة : عدم مانعيتها ) فيما إذا وقعت أثناء العبادة ( إنما هو بالنظر إلى الأصل الأولي ) مما تقتضيه القواعد مع غرض النظر عن وجود دليل في المسألة يدل على ان التكليف هو البرائة أو غيرها .

( وإلا ) بأن كان هناك دليل ، فلا بد من العمل بما يقتضيه الدليل ( فقد يقتضي الدليل في خصوص بعض المركبات ) العبادية ( البطلان ، كما في الصلاة ، حيث دلت الأخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها ) وكذلك الطواف إذا زاد فيه ، وقد لا يقتضي الدليل البطلان ، فلا بد من ملاحظة الأدلة والحكم بالصحة أو البطلان بحسبها .

أمّا ما يقتضي البطلان فهو ( مثل قوله عليه السلام : « من زاد في صلاته فعله الاعادة » [\(1\)](#) ) وقوله عليه السلام : « وإذا استيقن أنه زاد في المكتوبة فليستقبل

ص: 86

1- - الكافي فروع : ج3 ص 355 ح 5 ، تهذيب الاحكام : ج2 ص 194 ب 23 ح 65 ، الاستبصار : ج1 ص 376 ب 219 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج8 ص 231 ب 19 ح 10509 .

وقوله صلى الله عليه وآله وسلم فيما حكى عن تفسير العياشي في مَنْ أتمَّ في السفر : « أَنَّهُ يُعِيدُهُ ، قال عليه السلام : « لَأَنَّهُ زَادَ فِي فَرَضِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ » ،

صلاته « (1) وقوله صلى الله عليه وآله وسلم في ما حكى عن تفسير العياشي في مَنْ أتمَّ في السفر : « أَنَّهُ يُعِيدُهُ ) ، قال عليه السلام : ( لَأَنَّهُ زَادَ فِي فَرَضِ اللَّهِ عَزَّ وَجَلَّ » (2) ) حيث أن الركعتين الأولىين فرض الله سبحانه وتعالى، والركعة الثالثة في المغرب والأخيرتين من الظهرين والعشاء سنة النبي صلى الله عليه وآله وسلم كما دلت عليه الأخبار والأحاديث .

ولا يخفى : ان الجمع بين الأحاديث في باب فريضة الله وسنة النبي لعله يكون بما يلي : وهو : ان الله فرض علينا أولاً : خمسين صلاة ثم أرجعها بشفاعة النبي صلى الله عليه وآله وسلم إلى خمس صلوات ذات ركعتين ، فكان مجموعها عشر ركعات ، فأضاف إليها النبي صلى الله عليه وآله وسلم سبع ركعات فقررها الله سبحانه له ، فصارت سبع عشرة ركعة .

هذا ، ولا يخفى ما في ذلك من الحكمة : فان في فرضها أولاً خمسين صلاة ، اشارة إلى جهة الاقتضاء الأولى فيها ، وفي ارجاعها بشفاعة النبي إلى خمس صلوات ، اظهار لمنزلة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في الشفاعة وفي تقريره ما أضافه النبي من الركعات ، بيان لمكانة النبي صلى الله عليه وآله وسلم في العصمة وانه لا ينطق عن الهوى ، والتفصيل في هذا موكول إلى محله ، وإنما أردنا الالمام إلى ما ذكره المصنّف

ص : 87

- 
- 1- - الكافي فروع : ج 3 ص 354 ح 2 ، غوالي اللئالي : ج 3 ص 94 ح 106 ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 231 ب 19 ح 10508 (بالمعنى) .  
2- - الخصال : ص 604 ح 9 ، بحار الانوار : ج 89 ص 59 ب 1 ح 26 .

ودلّ بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكلّ زيادة في فرض الله عزوجل .

وما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام : « لأنّ السجود زيادة في المكتوبة » .

وما ورد في الطواف : « لأنّه مثل الصلاة المفروضة في أنّ الزيادة فيه مُبطلة له » .

من التعليل في قوله عليه السلام : لانه زاد في فرض الله عزوجل .

( و ) عليه : فقد ( دلّ ) خبر العياشي ( بعموم التعليل ) في قوله : « لأنّه زاد في فرض الله » ( على وجوب الاعادة بكلّ زيادة في فرض الله عزوجل ) فيشمل هذا الحديث كل زيادة في كل فرائض الله .

( و ) قد دل على وجوب الاعادة أيضا ( ما ورد في النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام : « لأنّ السجود زيادة في المكتوبة » (1) ) فانه إن لم يسجد للتلاوة في الصلاة لزم تأخير السجود وهو محرمّ ، وان سجد كانت سجدة التلاوة زيادة في المكتوبة وهو ليس بجائز ، وهذا الحديث بهذا التعليل يدل على ان كل زيادة في الفريضة موجب للاعادة . ( و ) كذا يدل على وجوب الاعادة ( ما ورد في ) النهي عن زيادة ( الطواف ) الواجب في الحج بقوله عليه السلام : ( « لأنّه مثل الصلاة المفروضة في أنّ الزيادة فيه ) أي : في الطواف ( مُبطلة له » (2) ) فيدل على ان الزيادة في الصلاة المفروضة مبطلة وموجبة للاعادة .

ص : 88

1- - الكافي (الفروع) : ج 3 ص 318 ح 6 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 96 ب 23 ح 129 ، وسائل الشيعة : ج 6 ص 105 ب 40 ح 7460 .

2- - تهذيب الاحكام : ج 5 ص 151 ب 1 ح 23 بالمعنى ، وسائل الشيعة : ج 13 ص 366 ب 34 ح 17967 (بالمعنى) .

ولبيان معنى الزيادة، وأنَّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة مقامٍ آخر، وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أنَّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة أهم من ذكر ما يناسب.

هذا (ولبيان معنى الزيادة، وأنَّ سجود العزيمة كيف يكون زيادة في المكتوبة) مع انه يقصد الاتيان للعزيمة لا للصلاة؟ (مقام آخر) فلا يهَمُّنا التعرُّض له في المقام (وإن كان ذكره هنا لا يخلو عن مناسبة، إلا أنَّ الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة) حيث وضعناها لمباحث الشك في التكليف والمكلف به، يكون (أهم من ذكر ما يناسب) المقام.

ثم انه لا يبعد القول: بأنَّ كل ما رآه المشرعة زيادة في العبادة حسب تلقِّيهم من الشرع تكون مبطله لها، سواء كان من سنخ المزيد عليه كالركوع والسجود وما أشبه، أم لم يكن من سنخ المزيد عليه، وسواء كان بقصد الجزئية أم لا بقصدها، وسواء كان لعمل خارجي كسجود التلاوة أم لا، كل ذلك لاطلاق الزيادة.

نعم، يلزم ان لا يكون هناك دليل يدل على الصحة أو البطلان، كالدليل الدال على ان كل ذكر وقرآن ودعاء في الصلاة فهو لا بأس به، وكالدليل الدال على ان السكوت الطويل ماح لصورة الصلاة، فان سكت طويلاً ولو عن قرينة وذلك باعتبار ان الصمت من المستحبات الشرعية بطلت صلاته.



## المسألة الثالثة :

في ذكر الزيادة سهوا التي تقدح عمدا وإلا فما لا يقدر عمدا فسوها أولى بعدم القدح والكلام هنا كما في النقص نسيانا ، لأن مرجعه إلى الاخلال بالشرط

( المسألة الثالثة : في ذكر الزيادة سهوا ) وقد تقدّم من المصنّف ذكر الزيادة العمدية وذكر أحكامها المترتبة على أقسامها الثلاثة ، التي هي عبارة عن انه : قد يأتي بالزائد بقصد كونه جزءا مستقلا ، وقد يأتي بالزائد بقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءا واحدا ، وقد يأتي بالزائد بدلا عن المزيد عليه اما اقتراحا أو لايقاع الأول فاسدا .

هذا ، والآن حيث قد فرغ منها شرع في بيان قسم آخر من الزيادة وهي الزيادة السهوية ( التي تقدح ) ان صدرت ( عمدا ) فاذا كانت الزيادة عمدها قادحا ، فهل إذا وقعت سهوا تقدح أم لا ؟ .

( وإلا فما لا يقدر عمدا فسوها أولى بعدم القدح ) فاذا أتى بقل هو الله أحد - مثلاً - في الركوع ، أو في حال التشهد ، أو ما أشبه ذلك ، فزيادة قل هو الله أحد عمدا لا تضر ، حيث ان القرآن في الصلاة غير ضار ، فاذا أتى بها سهوا فهي بعدم القدح أولى .

( والكلام هنا ) أي : في الزيادة سهوا يكون ( كما في النقص نسيانا ) فانه كما إذا نقص من المركب جزءا نسيانا بطل المركب لانه لم يأت بالمركب المطلوب ، كذلك يكون إذا زاد في المركب جزءا نسيانا فانه لم يأت بالمركب المطلوب .

وإنما يكون الكلام في الزيادة كالكلام في النقص ( لأن مرجعه ) أي : مرجع الاثتان بالزيادة نسيانا ( إلى الاخلال بالشرط ) أي : شرط عدم الزيادة اخلالاً

نسيانا ، وقد عرفت أنّ حكمه البطلان ووجوب الاعادة .

فيثبت من جميع المسائل الثلاث أنّ الأصل في الجزء أن يكون ناقصه مخلاً ومفسداً دون زيادته ، إلا أن يدلّ دليل

( نسيانا ، وقد عرفت : ان حكمه ) أي : حكم الاخلال بالشرط سواء بالزيادة أو بالنقصان هو ( البطلان ووجوب الاعادة ) .

والحاصل : ان كل زيادة أو نقصان سهوية يوجب بطلان العبادة ، لانه لم يأت بالعبادة المطلوبة المحدودة بأجزاء خاصة ، وفي عدم الاتيان بها إما من جهة الزيادة ، وإما من جهة النقصان .

وعليه : ( فيثبت من جميع المسائل الثلاث ) التي هي عبارة عن : نقصان الجزء سهواً ، وزيادة الجزء عمداً ، وزيادة الجزء سهواً ( إنّ الأصل في الجزء ان يكون ناقصه مخلاً ومفسداً ) سواء كان عمداً أم سهواً ، وذلك لانه لم يأت بالمركب المطلوب ، فيكون النقص عمداً مبطلاً ، لأن من لوازم وجوب الاتيان بالمركب انه إذا نقص منه جزء كان باطلاً ، ويكون النقص سهواً مبطلاً ، لان الجزء حال النسيان جزء أيضاً فنقصه مبطل أيضاً ، فلا فرق إذن في النقص بين العمد والسهو .

( دون زيادته ) أي : زيادة الجزء عمداً وسهواً ، فانه لا يوجب البطلان إلا إذا كان عدم الزيادة شرطاً ، وقد عرفت في المسألة الثانية من تنبيهات الجزء والشرط : ان عدم الزيادة إذا كان شرطاً كان مرجع الزيادة إلى النقصان ، فيكون مبطلاً من جهة النقص لا من جهة الزيادة ، والكلام الآن فيما لا يكون عدم الزيادة شرطاً ، فلا يكون الزائد مبطلاً ، لا عمداً لأن الأصل عدم كونه قاطعاً ومبطلاً للصلاة ، ولا سهواً لأن العمد إذا لم يكن مبطلاً فالسهو لا يكون مبطلاً بطريق أولى .

إذن : فالزيادة إذا لم يشترط عدمها لم تكن مبطلّة ( إلا ان يدلّ دليل )

على خلافه .

مثل قوله عليه السلام : « لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة » بناء على شموله لمطلق الاخلال الشامل للزيادة .

وقوله عليه السلام في المرسلة : « تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة

من الخارج من كتاب أو سنة أو اجماع ( على خلافه ) أي : خلاف ما قلناه : من ان الأصل في الجزء ان يكون نقصه مخللاً دون زيادته ، فانه إذا دل دليل على ان النقص غير مخل بالعمل ، وعلى ان الزيادة مخللة به ، كان هذا الاخلال وعدم الاخلال بالأصل الثانوي ، وإلا فالنقص بالأصل الأولي مخلل ومبطل ، كما ان الزيادة بالأصل الأولي ليست مخللة ولا مبطله .

وأما ما دل على خلاف الأصل الأولي زيادة ونقصا فهو : ( مثل قوله عليه السلام : لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة ) (1) والخمسة عبارة عن : القبلة والطهور والوقت والركوع والسجود ( بناء على شموله ) أي : شمول لا تعاد ( لمطلق الاخلال ) بالصلاة ( الشامل ) ذلك الاخلال ( للزيادة ) والنقيصة .

وعليه : فيكون معنى لا تعاد الصلاة إلا من خمسة : ان نقص شيء من هذه الخمسة وكذلك زيادتها مخلل بالصلاة ، كما ان زيادة أو نقص غير هذه الخمسة لا يخل بالصلاة ، فاذا توفرت هذه الخمسة في الصلاة صحّت الصلاة سواء زاد فيها أم نقص منها ، وهو خلاف ما بنينا عليه من الأصل .

( و ) مثل ( قوله عليه السلام في المرسلة : تسجد سجدي السهو لكل زيادة ونقيصة

ص : 92

1- - تهذيب الاحكام : ج2 ص151 ب23 ح55 ، من لا يحضره الفقيه : ج1 ص279 ح857 و ص339 ح991 ، الخصال : ص285 ح35 ، وسائل الشيعة : ج1 ص372 ب3 ح980 و ج4 ص312 ب9 ح5241 و ج5 ص471 ب1 ح7090 .

تَدْخُلُ عَلَيْكَ» .

نعم ، لو دَلَّ دليل على قدح زيادته عمدا ، كان مقتضى القاعدة البطلانَ بها سهوا .

فتلَخَّص من جميع ما ذكرنا : إنَّ الأصلَ الأوَّلي فيما ثبت جزئيته الركنيَّة إنَّ فُسِّرَ الركنُ بما يبطل الصلاة بنقصه .

وإنَّ عُطِفَ على النقص الزيادة عمدا وسهوا ،

---

تدخل عليك ) (1) فإنه يدل على صحة الصلاة مع الزيادة والنقيصة غير أنه بحاجة إلى سجدتي السهو ليتلافى بهما ما زاد وما نقص من الصلاة ، وهذا أيضا خلاف ما قلناه من الأصل في الزيادة والنقيصة .

( نعم ، لو دَلَّ دليل على قدح زيادته عمدا ، كان مقتضى القاعدة : البطلان بها ) أي : بالزيادة ( سهوا ) أيضا ، لأن حال العمد وحال السهو واحد إذا كان الدليل شاملاً لهما .

إذن : ( فتلَخَّص من جميع ما ذكرنا ) في قولنا : وينبغي التنبيه على أمور متعلقة بالجزء والشرط بما فيها من المسائل الثلاث : ( ان الأصل الأوَّلي فيما ثبت جزئيته : الركنيَّة ان فُسِّرَ الركن بما يبطل الصلاة بنقصه ) سواء كان النقص عن عمد أم عن سهو ، لأن الأصل يقتضي قدح النقص بالمركب المطلوب مطلقا ، فيكون مبطلاً له .

هذا ( وان عطف على النقص الزيادة عمدا وسهوا ) بان قلنا : ان الركن هو

ص: 93

---

1- - تهذيب الاحكام : ج 2 ص 155 ب 23 ح 66 ، نزهة الناظر : ص 40 ، الوافي : ج 2 ص 149 وسائل الشيعة : ج 8 ص 251 ب 32 ح 10563 .

فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمدا وسهوا ، لكنّ التفصيل بينهما غير موجود في الصلاة ، إذ كلّ ما تبطل الصلاة بالا خلال به سهوا تبطلُ بزيادته عمدا وسهوا .

فأصالة البرائة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضةً - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا .

الذي يبطل الصلاة بنقصه عمدا وسهوا ، ويبطل أيضا بزيادته عمدا وسهوا فان فسّرنا الركن بذلك ( فالأصل يقتضي التفصيل بين النقص والزيادة عمدا وسهوا ) وذلك بأن يكون النقص قادحا عمدا وسهوا ، والزيادة غير قادحة لا عمدا ولا سهوا .

( لكنّ التفصيل بينهما ) أي : بين النقص والزيادة ( غير موجود في الصلاة ) فان مقتضى الأصل الأوّلي في طرف النقيصة وان كان هو الركنية ، وفي طرف الزيادة عدم الركنية ، إلا ان هذا التفصيل لم يقل به أحد في الصلاة ، فالاجماع المركب قائم على ان الزيادة والنقيصة في الصلاة بمنزلة واحدة ( إذ كلّ ما تبطل الصلاة بالا خلال به ) عمدا و ( سهوا تبطل بزيادته عمدا وسهوا ) .

إن قلت : ان أصل البرائة هنا حاكم بعدم البأس بالزيادة ، فيلزم التفصيل .

قلت : ( فأصالة البرائة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة ) على ما ذكرناه سابقا ( معارضة - بضميمة عدم القول بالفصل - بأصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهوا ) فان أصالة الاشتغال تقول بقدرح النقص ، وإذا ضممننا إلى هذا الأصل عدم القول بالفصل كان ذلك مقتضى لقدرح الزيادة أيضا ، مع ان أصالة

فان جَوَزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي تقتضيه الأصول العمليّة فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي ، فيعمل بكلّ واحد من الأصليين ،

البرائة كما عرفت تقتضي عدم قدح الزيادة ، فيتعارض الأصلان : أصل البرائة وأصل الاشتغال معا في الزيادة .

وعليه : ( فان جَوَزنا الفصل في الحكم الظاهري الذي تقتضيه الأصول العمليّة فيما لا فصل فيه من حيث الحكم الواقعي ، فيعمل بكلّ واحد من الأصليين ) في مورده بلا محذور ، ولذلك ذهب جماعة من الفقهاء والأصوليين إلى جواز الفصل في الحكم الظاهري .

وإنّما ذهبوا إلى ذلك لانهم قالوا : ان الدليل إنّما دل على عدم جواز الفصل في الحكم الواقعي ، لا في الحكم الظاهري وما نحن فيه من الحكم الظاهري ، فيجوز فيه الفصل بين الأصليين ، لانه على تقدير جواز الفصل لا تعارض ولا تنافي بينهما .

ولا يخفى : انه قد ورد كثيرا في الشريعة : الفصل بين المتلازمين في الحكم الظاهري مع ان الحكم الواقعي يقتضي وحدة الحكم ، مثل : اعطاء ربع الوصية ونصفها وثلثها بسبب شهادة امرأة أو اثنتين أو ثلاث ، مع ان الوصية ان كانت ثابتة لزم تنفيذ جميعها ، وإلا فلا تنفيذ لها أصلاً .

ومثل اعطاء الجمل منصّفاً لفرين حيث ادعى كل واحد منهما كله ، فقسّمه أمير المؤمنين عليه السلام بينهما نصفين مع ان الجمل إمّا كله لهذا أو كله لذاك .

ومثل إعطاء ثلاثة أرباع الارث للخنثى ، مع انه إمّا ذكر وإمّا أنثى ، فيجب ان يكون إمّا الكل وإمّا النصف .

ومثل أخذ المال من السارق دون القطع إذا اعترف مرة ، مع انه ان كان سارقاً لزم الحكمان ، وان لم يكن سارقاً سقط الحكمان ، إلى غير ذلك من الأمثلة .

وإلا فاللزام ترجيح قاعدة الاشتغال على البرائة ، كما لا يخفى .

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأصول ، وأما بملاحظتها فمقتضى : « لا تُعاد الصلاة إلا من خمسة » والمرسلة المذكورة

ومن هنا قال الفقهاء بمثل هذا التفكيك في الأصول أيضا .

( وإلا ) بأن لم نجوز الفصل بين الأصلين في الحكم الظاهري ، لانه مخالفة عملية للحكم الواقعي ولو اجمالا وهو لا يجوز ( فاللزام ترجيح قاعدة الاشتغال على البرائة ) وذلك لأن دفع المخالفة العملية الاجمالية إنما يكون باتحاد حكم الزيادة والنقيصة ، ويتم بالقول بالبرائة فيهما معا ، أو الاشتغال فيهما معا ، وحيث لا تجري البرائة فيهما معا حسب الفرض جرى الاشتغال فيهما معا ، لاستقلال العقل بذلك دفعا للمخالفة العملية الاجمالية .

وعليه : فيكون المحكم فيهما معا هو الاشتغال ( كما لا يخفى ) فيحكم ببطلان الصلاة بالزيادة عمدا وسهوا .

( هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الأصول ) الاولية ( وأما بملاحظتها ) أي : بملاحظة القواعد الحاكمة ( فمقتضى « لا تعاد الصلاة إلا من خمسة » (1) والمرسلة (2) المذكورة ) الحاكمة بسجدي السهو لكل زيادة ونقيصة

ص: 96

- 1- - تهذيب الاحكام : ج2 ص151 ب23 ح55 ، من لا يحضره الفقيه : ج1 ص279 ح857 و ص339 ح991 ، الخصال : ص285 ح35 ، وسائل الشيعة : ج1 ص372 ب3 ح980 وج4 ص312 ب9 ح5241 وج5 ص471 ب1 ح7090 .
- 2- - تهذيب الاحكام : ج2 ص155 ب23 ح66 ، الوافي : ج2 ص149 ، نزهة الناظر : ص40 وسائل الشيعة : ج8 ص251 ب32 ح10563 .

عدم قدح النقص سهواً، أو الزيادة سهواً، ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة قدحُ الزيادة عمداً وسهواً، وبينهما تعارضُ العموم من وجه في الزيادة السهوية بناءً على اختصاص « لا تُعاد » بالسهو .

والظاهر حكومة قوله « لا تُعاد » ، على أخبار الزيادة ،

هو : ( عدم قدح النقص سهواً ، أو الزيادة سهواً ) .

هذا ( ومقتضى عموم أخبار الزيادة المتقدمة ) الحاكمة بالاعادة كقوله عليه السلام لمن زاد في صلاته فعلية الاعادة (1) هو : ( قدح الزيادة عمداً وسهواً ، وبينهما تعارض العموم من وجه في الزيادة السهوية ) لان أخبار لا تعاد تشمل النقص والزيادة ، وأخبار من زاد في صلاته تشمل الزيادة عمداً وسهواً ، فيكون التعارض في الزيادة سهواً ، لأنّ خبر لا تعاد يقول بعدم الاعادة ، وخبر من زاد يقول بالاعادة .

وإنّما يكون التعارض في الزيادة سهواً فقط لانه ( بناءً على اختصاص « لا تعاد » بالسهو ) وعدم عمومه للعمد وان كان يحتمل عمومه للعمد أيضاً ، لان اطلاقه يشمل العمد والسهو ، زيادة ونقيصة .

هذا ( والظاهر : حكومة قوله ) عليه السلام : ( لا تعاد (2) ، على أخبار الزيادة (3) ) لأنّ

ص : 97

1- - الكافي فروع : ج 3 ص 355 ح 5 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 194 ب 23 ح 65 ، الاستبصار : ج 1 ص 376 ب 219 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 231 ب 19 ح 10509 .

2- - تهذيب الاحكام : ج 2 ص 151 ب 23 ح 55 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 279 ح 857 و ص 339 ح 991 ، الخصال : ص 285 ح 35 ، وسائل الشيعة : ج 1 ص 372 ب 3 ح 980 و ج 4 ص 312 ب 9 ح 5241 و ج 5 ص 471 ب 1 ح 7090 .

3- - الكافي فروع : ج 3 ص 355 ح 5 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 194 ب 23 ح 65 ، الاستبصار : ج 1 ص 376 ب 219 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 231 ب 19 ح 10509 .



لأنها كأدلة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة ، كالحدث والتكلم ، وترك الفاتحة .

وقوله : «لاتعاد» يفيد أنّ الاخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الاخلال به إذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة ،

مقتضى اطلاق لا تعاد : عدم البطان في هذه الصورة ، ومقتضى اطلاق الاعادة للزيادة : بطلان هذه الصورة ، فيتعارضان فيها ، غير ان هذا التعارض صوري بدائي لحكومة لا تعاد على اخبار البطان .

وإنّما يكون هذا التعارض صوريا لأنّ الظاهر من أخبار « لا تعاد » كونها بيانا ومفسرا للأخبار الأولية ، فهي كقاعدة الضرر والخرج والعسر وما أشبه ذلك ، والظاهر من أخبار الزيادة انها في مقام الجعل والتأسيس فهي كسائر أدلة الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع .

وعليه : فحديث « لا تعاد » يدل على ان الاخلال الذي دل الدليل على عدم جوازه إذا وقع سهوا ، فهو لا يوجب الاعادة وان كان من حقه ايجاب الاعادة لولا حديث لا تعاد ، فتخرج الزيادة السهوية بذلك عن عموم اخبار الزيادة الدالة على البطان إلى اخبار لا تعاد .

إذن : فاخبار « لا تعاد » حاکمة على اخبار الزيادة وذلك ( لانها ) أي : اخبار الزيادة ( كأدلة سائر ما يخلّ فعله أو تركه بالصلاة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة ) وترك ذكر الركوع والسجود وما أشبه ذلك ( وقوله : « لا تعاد » يفيد : انّ الاخلال بما دلّ الدليل على عدم جواز الاخلال به إذا وقع سهوا لا يوجب الاعادة ) .

هذا ، والجمع بين الدليلين : حديث لا تعاد ، واخبار الزيادة ، يقتضي : اعطاء

وإن كان من حقه أن يوجبها .

والحاصل : أنّ هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما ثبت قدح الاخلال به في الجملة .

ثمّ لو دلّ دليل على قدح الاخلال بشيء سهوا ، كان أخصّ من الصحيحة

الزيادة السهوية لحديث لا تعاد ، لا لأخبار الزيادة التي توجب البطلان ( وان كان من حقه ان يوجبها ) أي : من حق الاخلال أن يوجب الاعادة لولا خبر لا تعاد .

( والحاصل ) من بيان حكومة حديث « لا تعاد » على اخبار الزيادة في الزيادة السهوية : ( أنّ هذه الصحيحة ) وهي صحيحة لا تعاد (1) مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهوا بما ) أي : بشرط أو جزء ( ثبت قدح الاخلال به في الجملة ) فانه لو لم يكن حديث لا تعاد لكانت الزيادة في الجملة قادحة ، فجاء حديث لا تعاد وأخرج الزيادة السهوية عن القدح ، وبذلك أصبح حديث لا يعاد محكما في الزيادة السهوية .

وعليه : فقد تبين من كل ما قاله المصنّف إلى هنا : ان الزيادة عمدا مبطلّة ، وذلك لاخبار الزيادة ، والزيادة سهوا ليست مبطلّة لاخبار لا تعاد ، والآن شرع في بيان ان الزيادة السهوية قد تكون مبطلّة أيضا للدليل ، فما يكون نسبتها من حديث لا تعاد ؟ فبيّنها بقول :

( ثم لو دلّ دليل على قدح الاخلال بشيء سهوا ) أيضا ، كدلالة الدليل على ان الاخلال بتكبيرة الاحرام سهوا مبطل ( كان أخصّ من الصحيحة ) أي :

ص : 99

1- - تهذيب الاحكام : ج2 ص151 ب23 ح55 ، من لا يحضره الفقيه : ج1 ص279 ح857 و ص339 ح991 ، الخصال : ص285 ح35 ، وسائل الشيعة : ج1 ص372 ب3 ح980 و ج4 ص312 ب9 ح5241 ج5 ص471 ب1 ح7090 .

إن اختصت بالنسيان ، وعممت بالزيادة والنقصان .

والظاهر أن بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو ، مثل قوله : « إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته » .

من صحيحة لا تعاد ، وذلك ( ان اختصت ) تلك الرواية الدالة على قدح الاخلال بشيء سهوا ( بالنسيان ، وعممت ) الصحيحة ( بالزيادة والنقصان ) معا ، بان قلنا : ان الصحيحة تشمل الزيادة والنقصان ، وذلك الدليل مختص بصورة النسيان ، فيكون ذلك الدليل أخص من الصحيحة .

ولا يخفى إن قول المصنّف قبل قليل : ثم لو دل دليل ، كبرى كلية ، وقوله الآن : ( والظاهر ) صغرى لتلك الكبرى الكلية ، وهي : ( ان بعض أدلة الزيادة مختصة بالسهو ، مثل قوله ) عليه السلام : ( « إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته » ) (1) فان ظاهر استيقن : حصوله بعد النسيان .

وعليه : فيكون هذا الحديث أخص من الصحيحة ، كما ان الصحيحة كانت أخص من أخبار الزيادة ، فالجمع بين الأدلة الثلاثة يكون هكذا : كلما زاد بطل إلا إذا كانت الزيادة سهوية ، وكلما زاد سهوا لم يكن مبطلاً إلا إذا كان في تكبيرة الاحرام - مثلاً - .

هذا ، ومن المعلوم : إن الزيادة السهوية في تكبيرة الاحرام إذا خرجت من تحت لا تعاد ، دخلت تحت كلي كلما زاد أعاد ، فيدل الدليل الأول من اخبار الزيادة وهو قوله عليه السلام : « من زاد في صلاته فعليه الاعادة » (2) على بطلان الصلاة

ص: 100

- 1- - الكافي فروع : ج 3 ص 354 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 231 ب 19 ح 10508 ، غوالي اللئالي : ج 3 ص 94 ح 106 .
- 2- - الكافي فروع : ج 3 ص 355 ح 5 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 194 ب 23 ح 65 ، الاستبصار : ج 1 ص 376 ب 219 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 231 ب 19 ح 10509 .

## الأمر الثاني :

إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة ، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطيته المطلقتين ، حتى إذا تعدّر سقط التكليف بالكلّ أو المشروط

بزيادة تكبيرة الاحرام سهوا ، والكلام في المقام طويل جدا مذكور في الفقه اکتفينا هنا بالشرح فقط لتوضيح العبارة .

( الأمر الثاني ) من الأمور التي ينبغي التنبيه عليها هو : انه إذا تعذر بعض ما له دخل في المأمور به وجودا : كالجاء والشرط ، بأن اضطر - مثلاً - إلى ترك السورة ، أو ترك الاستقبال وعدمها : كالمانع والقاطع ، بأن اضطر - مثلاً - إلى الغضب أو الضحك ، ففي سقوط التكليف بأن لا يكلف بالصلاة أصلاً ، وعدم سقوطه بان يكلف بالصلاة مع فقد الجاء أو الشرط أو مع وجود المانع أو القاطع ، قولان بين الفقهاء ، مبنيان على ثبوت ذلك الجاء والشرط ، أو عدم المانع والقاطع حتى في حال التعذر ، أو اختصاصها بحال التمکن فقط .

إذن : فإنه ( إذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة ) بان لم يكن الدليل دالاً على الجزئية والشرطية في كل الأحوال ، لأنه إذا دل الدليل على الجزئية والشرطية في كل الأحوال ، فمن المعلوم : انه مع التعذر يسقط التكليف رأساً ، ومن الواضح : ان الكلام ليس في هذا ، وإنما فيما إذا ثبت في الجملة ، كما أشار اليه المصنّف آنفاً .

وعليه : ( فهل يقتضي الأصل ) الأولي ( جزئيته وشرطيته المطلقتين ) أي : الشامل لحال التمکن والتعذر ، فمع التعذر لا يجب الاتيان بالباقي كما قال : ( حتى إذا تعدّر سقط التكليف بالكلّ ) رأساً من حيث تعدّر الأجزاء ( أو ) سقط (المشروط ) رأساً من حيث تعدّر الشروط .

أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن ، فلو تعذر لم يسقط التكليف ؟ وجهان ، بل قولان :

للأول : أصالة البرائة من الفاقد وعدم ما يصلح لاثبات التكليف به ، كما سنبين .

ولا يعارضها استصحاب وجوب الباقي ، لأنّ وجوبه كان مقدمة لوجوب الكلّ ، فينتفي بانتفائه ، وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء .

-----  
( أو ) يقتضي الأصل الأولي ( اختصاص اعتبارهما ) أي : الشرط والجزء ( بحال التمكّن ) فقط ، ومع التعذر يجب الاتيان بالعبادة الفاقدة للجزء والشرط أو الواحدة للمانع والقاطع ، كما قال : ( فلو تعذر لم يسقط التكليف ) بالباقي ؟ فيه ( وجهان ، بل قولان ) :

استدل ( للأول ) وهو سقوط التكليف رأسا ، بدليل : ( أصالة البرائة من الفاقد ) لوضوح : انه إذا شك في وجوب الفاقد ، كان شكافي أصل التكليف والشك في أصل التكليف مجرى للبرائة ( و ) من المعلوم : ان المفروض هنا هو : ( عدم ) وجود ( ما يصلح لاثبات التكليف به ) أي : بالفاقد حتى يمنع من جريان البرائة فيه .

( كما سنبين ) بعد قليل تلك الأمور التي تقتضي وجوب الباقي وان فقدت الأجزاء والشرائط أو وجدت الموانع والقواطع .

هذا ( ولا يعارضها ) أي : البرائة ( استصحاب وجوب الباقي ) بعد تعذر الشرط والجزء ، أو وجود المانع والقاطع ( لأنّ وجوبه ) أي : وجوب الباقي الفاقد للشرط والجزء ، أو الواحد للمانع والقاطع ( كان مقدمة لوجوب الكلّ فينتفي بانتفائه ) فلا وجوب مقدمي للباقي ( و ) أما ( ثبوت الوجوب النفسي له ) أي : للباقي فهو ( مفروض الانتفاء ) لانا لا نعلم بالوجوب النفسي للباقي .

نعم ، إذا ورد الأمر بالصلاة - مثلاً - وقلنا بكونها اسماً للأعم كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء غير المقومة فيه من قبيل التقييد ، فإذا لم يكن للمقيّد إطلاق

والحاصل : ان الوجوب المقدمي الثابت للباقي حال التمكن من الكل قد ارتفع قطعاً ، إذ لا وجوب مقدمي بعد تعذر بعض الأجزاء والشرائط أو بعد وجود بعض الموانع والقواطع ، والوجوب النفسي لم يكن ثابتاً للباقي حال التمكن من الأجزاء والشرائط ، وحال التمكن من الفاقد للموانع والقواطع ، بل الوجوب النفسي كان للكل وقد ارتفع بالتعذر ، فلا مجال حينئذ للاستصحاب ، لأنه إما لا يقين في السابق وإما لا شك في اللاحق .

هذا ، وحيث بيّن المصنّف اصالة عدم الوجوب لفاقد الشرط والجزء ، أو لواجد المانع والقاطع استثنى من عدم الوجوب صورة اطلاق دليل الوجوب مما يشمل فاقد الجزء والشرط ، أو واجد المانع والقاطع ، فقال :

( نعم ، إذا ورد الأمر بالصلاة - مثلاً - ) كما في قوله : « أقيموا الصلاة » (1) ( وقلنا بكونها اسماً للأعم ) من واجد الأجزاء والشرائط وفاقدهما ( كان ما دلّ على اعتبار الأجزاء غير المقومة فيه ) بأن لم تكن الأجزاء مقومة للاسم ( من قبيل التقييد ) لاطلاق الصلاة ، ومعلوم : ان دليل هذا القيد قد يكون له اطلاق بحيث إذا تعدّر يسقط المقيّد رأساً فلا وجوب للباقي ، وقد لا يكون كذلك بحيث إذا تعدّر لم يسقط المقيّد رأساً ، فيبقى وجوب الباقي كما قال : ( فإذا لم يكن للمقيّد اطلاق

ص : 103

1- - سورة البقرة : الآيات 43 و 83 و 110 ، سورة النساء : الآية 77 ، سورة الانعام : 72 ، سورة يونس : 87 .

بأن قام الاجماع على جزئيه في الجملة أو على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه ، كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر .

أما العاجز فيبقى على اطلاق الصلاة بالنسبة اليه سليما عن المقيّد ، ومثل ذلك الكلام في الشروط .

نعم ، لو ثبت الجزء والشروط بنفس الأمر بالكل والمشروط ، كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح ، لزم من انتفائهما انتفاء الأمر ولا أمر

بأن قام الاجماع على جزئيه في الجملة ) أي : لا على جزئيه مطلقا عند القدرة وعدم القدرة ( أو على وجوب المركب من هذا الجزء في حق القادر عليه ) فقط ، كما إذا قال المولى - مثلاً - : صلّ ، وقلنا : بأن الصلاة اسم للأعم من الصحيحة والفاصلة ثم قام الاجماع وهو دليل لبي على اشتراط الصلاة بالقرائة ، فإذا كان كذلك ( كان القدر المتيقن منه ) أي : من دليل القيد ( ثبوت مضمونه بالنسبة إلى القادر ) على القرائة فقط .

( أما العاجز فيبقى على اطلاق الصلاة ) الشاملة للواجدة والفاصلة ( بالنسبة اليه ) أي : إلى العاجز ، وإذا بقي الاطلاق ( سليما عن المقيّد ) والمقيّد بصيغة اسم الفاعل أي : ما يقيّد الصلاة بهذا الجزء المتعدّد ، فانه يكفيه الصلاة بلا قرائة مثلاً .

( ومثل ذلك الكلام ) الذي ذكرناه في الجزء موجود ( في الشروط ) أيضا ، لان الشرط والجزء كلاهما في الملاك واحد .

( نعم ، لو ثبت الجزء والشروط بنفس الأمر بالكل والمشروط ) أي : ثبت الجزء والشروط بعين دليل المركب ( كما لو قلنا بكون الألفاظ أسامي للصحيح ، لزم من انتفائهما ) أي : الجزء والشروط ( انتفاء الأمر ) بالكل ، أو بالمشروط رأسا ( ولا أمر

آخر بالعارى عن المفقود ، وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة ، فان كلاً منها أمر غيري ، إذا ارتفع فيه الأمر بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدمة ،

آخر ( غير الأمر بالكل أو بالمشروط يأمرنا ( بالعارى عن ) الجزء أو الشرط ( المفقود ) حتى يجب الباقي ، فيسقط التكليف رأسا .

وعليه : فاذا ثبت الجزء أو الشرط بدليل المركب نفسه كما لو قال : صلّ قائما ، أو صلّ متطهرا ، فان الصلاة وان وضعت للأعم على قول الأعمى ، فلم تقيد الصلاة وضعا بالطهارة ولا بالقيام ، إلا ان الصلاة قيدت بهذه القيود حين الأمر بها ، فاذا انتفى القيد انتفى المقيد رأسا .

وهكذا الحال فيما إذا قلنا بأن أسامي العبادات وضعت للصحيح ، فان التقيد بجميع الشروط والأجزاء يكون دفعة واحدة ، فاذا لم يكن جزء أو شرط لم يصدق على الفاقد الصلاة ، لفرض كون الصلاة موضوعة للصحيح ، والفاقد ليست بصحيحة .

( وكذلك ) يلزم من انتفاء الجزء والشرط انتفاء الأمر رأسا ( لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة ) بأن كان المركب ثابتا بعين دليل الأجزاء ( فان كلاً منها ) أي : من تلك الأوامر المتعلقة بالأجزاء والشرائط ( أمر غيري ، إذا ارتفع فيه الأمر بسبب العجز ارتفع الأمر بذى المقدمة ) .

مثلاً : إذا كان هناك عشرة أوامر بالنية ، والتكبير ، والقيام ، والركوع ، والسجود ، وغير ذلك ، من دون أمر بالصلاة وانتزع من المجموع أمرا واحدا بالمركب منها ، فانه إذا انتفى بعض الأجزاء أو الشرائط لتعذر أو تعسر ، انتفى الأمر المنتزع منها ، فاذا شككنا في وجود الأوامر الغيرية بالنسبة إلى الأجزاء والشرائط الباقية جرى



فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي في الفرض الأوّل كما ذكرنا .

ولا يلزم فيه استعمال لفظ المطلق في المعنيين ، أعني المجرّد عن ذلك الجزء بالنسبة إلى العاجز ، والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة إلى القادر .

لأنّ المطلق ، كما بيّن في موضعه ، موضوع للماهية المهملة الصادقة

فيها البرائة .

وعلى هذا (فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي) بعد تعذّر بعض الاجزاء والشرائط (في الفرض الأوّل كما ذكرنا) وهو ما ذكره المصنّف بقوله : نعم ، إذا ورد الأمر بالصلاة مثلاً وقلنا بكونها اسماً للأعم .

وإنّما قال في الفرض الأوّل ليكون في مقابل الفرضين الأخيرين الذين أشار إلى أولهما بقوله : نعم لو ثبت الجزء والشرط بنفس الأمر بالكل ، وإلى ثانيهما بقوله : وكذلك لو ثبت أجزاء المركب من أوامر متعددة فان فيهما يسقط التكليف رأساً .

لا- يقال : على الفرض الأوّل يستلزم استعمال الصلاة في معنيين المعنى التام للأجزاء والشرائط للقادر ، والمعنى الناقص من الأجزاء والشرائط للعاجز ، واستعمال اللفظ في معنيين غير جائز عقلاً كما يقوله الآخوند ، أو ظهوراً حيث لم تكن قرينة كما يقوله آخرون .

لأنّ يقال : ( ولا يلزم فيه استعمال لفظ المطلق في المعنيين أعني : المجرّد عن ذلك الجزء ) أو الشرط ( بالنسبة إلى العاجز ، والمشتمل على ذلك الجزء ) أو الشرط ( بالنسبة إلى القادر ) عليهما .

وإنّما لا يلزم ذلك ( لأنّ المطلق كما بيّن في موضعه موضوع للماهية المهملة ) أي : للطبيعة بما هي طبيعة ، فالصلاة - مثلاً - وضعت لطبيعة الصلاة ( الصادقة

على المجرد عن القيد والمقيّد ، كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك .

فان الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين أو مطلقاً ، مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه ، وفي الحضر والسفر والصحة والمرض ، وغير ذلك ، وكذا غير الصلاة من الواجبات .

---

على المجرد عن القيد ، والمقيّد ( بالقيد ، سواء كان القيد جزءاً أم شرطاً .

( كيف ولو كان كذلك ) أي : لو لزم من اطلاق الصلاة على التامة والناقصة ، استعمال اللفظ في معنيين ( كان كثير من المطلقات مستعملاً كذلك ) في معنيين أو أكثر ، لوضوح : ان افراد المطلق مختلفة من حيث الخصوصيات كما قال :

( فان الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين ) وقت الخطاب ( أو مطلقاً ) ليعمّ الموجودين وغير الموجودين ( مع كونهم مختلفين في التمكن من الماء وعدمه ، وفي الحضر والسفر ، والصحة والمرض ، وغير ذلك ) كالتمكن من القراءة وعدم المتمكن منها ، فان الصلاة لم تستعمل في هذه الخصوصيات حتى يقال : بأن الصلاة استعملت في معاني كثيرة ، بل الصلاة استعملت في القدر المشترك بينها وهي الطبيعة السارية في كل تلك الأفراد المختلفة .

( وكذا غير الصلاة من ) سائر ( الواجبات ) كالصوم والحج والاعتكاف والوضوء والغسل وغيرها ، فلكل من هذه الواجبات افراد مشتتة مختلفة زيادة وتقيصة من حيث الكم والكيف ، ومع ذلك فان ألفاظ هذه العبادات لم تستعمل فيها باعتبارها معاني متعددة ، وإنما استعملت في الطبيعة السارية في جميعها ، كالانسان المستعمل في طبيعة الانسان السارية في زيد وعمرو ، وبكر وخالد ،

وللقول الثاني : استصحاب وجوب الباقي إذا كان المكلف مسبقاً بالقدرة ، بناء على أنّ المستصحب هو مطلق الوجوب ، بمعنى لزوم الفعل ، من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره ،

وان كان بعضهم عالماً وبعضهم جاهلاً ، وبعضهم غنياً وبعضهم فقيراً ، وبعضهم كاملاً وبعضهم ناقصاً ، إلى غير ذلك من الخصوصيات في الأفراد .

هذا تمام الكلام في الاستدلال للقول الأوّل وهو : سقوط التكليف رأساً عند تعذر شرط أو جزء من الواجب المركّب .

( و ) استدلال ( للقول الثاني : ) وهو : اختصاص اعتبار الأجزاء والشرائط بحال التمكن ، فلو تعذر لم يسقط التكليف رأساً ، بل يبقى الباقي على وجوبه ، فإنه يدل عليه ( استصحاب وجوب الباقي ) من الأجزاء والشرائط بعد فقد بعض الأجزاء والشرائط .

وإنما يدل عليه الاستصحاب فيما ( إذا كان المكلف مسبقاً بالقدرة ) لا ما إذا بلغ وهو غير قادر إلا على بعض الأجزاء والشرائط ، أو أفاق من جنونه وحين أفاقته لم يقدر إلا على البعض ، إذ في هذه الصورة لا يجري الاستصحاب ، وإنما يجري الاستصحاب في صورة مسبوقية المكلف بالقدرة .

إن قلت : الوجوب كان في السابق نفسياً ، والآن الوجوب غيري ، والوجوب النفسي غير الوجوب غيري ، فما كان متيقناً زال يقيناً ، وما هو باق لم يكن سابقاً .

قلت : إننا نستصحب كلي الوجوب ، لأن الوجوب النفسي والوجوب غيري لهما جامع هو : كلي اللزوم ، فإذا شككنا في زوال هذا الكلي حتى لا يجب الباقي ، أو عدم زواله حتى يجب الباقي ، استصحبنا بقائه ، لتامة أركان الاستصحاب ، فيجب الباقي ، وذلك كما قال : ( بناء على أنّ المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى : لزوم الفعل من غير التفات إلى كونه لنفسه أو لغيره ) أي : نستصحب

أو الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها ، بدعوى صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الأعمّ الموجود في اللاحق ولو مسامحة ، فان أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها : أنّ الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ، ولا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها .

مطلق الوجوب مجردا عن الخصوصية النفسية أو الغيرية .

( أو ) نستصحب ( الوجوب النفسي المتعلق بالموضوع ، الأعمّ من الجامع لجميع الأجزاء والفاقد لبعضها ) فانه يمكن استصحاب الوجوب النفسي بعناية المسامحة العرفية في الموضوع ، وذلك ( بدعوى : صدق الموضوع عرفا على هذا المعنى الأعمّ ، الموجود في ) السابق و ( اللاحق ولو مسامحة ) .

وإنّما يصدق الموضوع بالتسامح العرفي ، لان العرف يرى الوحدة بين هذه الصلاة الفاقدة لبعض الاجزاء والشرائط ، وبين تلك الصلاة الواجدة لكل الأجزاء والشرائط مثل : زيد الناقص وزيد الكامل ، فهو من قبيل تبدّل الحالات لا تبدل الموضوعات .

والشاهد على ذلك ما ذكره بقوله : ( فان أهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها : أنّ الصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ، و ) الأصل الآن بقاء الصلاة على وجوبها ، مع انه ( لا يعلم بقاء وجوبها بعد العجز عنها ) أي : عن السورة ، مما يكشف ذلك : عن ان الموضوع عند العرف هو الأعمّ من الصلاة الواجدة للسورة والفاقدة لها .

ومن المعلوم : ان كلامهم هذا يدل على ان الموضوع عندهم في الحال هو الموضوع عندهم سابقا ، وفقد بعض الأجزاء أو فقد بعض الشرائط لا يؤثر

ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختلّ جريانه في كثير من الاستصحابات ، مثل : استصحاب كثرة الماء وقلّته ، فان الماء المعين الذي أُخِذَ بعضُه أو زيد عليه ، يقال إنّه كان كثيرا أو قليلاً ، والأصل بقاء ما كان ، مع أنّ هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة أو القلّة ، وإلّا لم يحتمل الشك فيه ، فليس الموضوع فيه إلّا أعم من هذا الماء

في صدق الاسم عندهم .

هذا (ولو لم يكف هذا المقدار) من التسامح العرفي (في الاستصحاب) وصحته (لاختلّ جريانه) أي: جريان الاستصحاب (في كثير من الاستصحابات) لوضوح: ان الشك في البقاء كثيرا ما ينشأ عن حصول تعيّر في الموضوع كما أو كيفا ، وقليلاً ما يكون الموضوع هو الموضوع السابق بعينه وإثما يكون التغيّر في الزمان فقط .

(مثل : استصحاب كثرة الماء وقلّته) مع ان الماء سابقا كان كثيرا ، والحال بعد ان اخذ منه صار قليلاً ، أو بالعكس كما قال :

(فان الماء المعين) الموجود فعلاً في الحوض - مثلاً - (الذي أخذ بعضه ، أو زيد عليه) علماً بأنّ الزيادة أيضاً تسبب تغيير الموضوع بالدقة العقلية فانه مع ذلك (يقال : أنّه كان كثيرا ، أو قليلاً ، والأصل بقاء ما كان ، مع انّ هذا الماء الموجود) الآن حين نريد استصحابه (لم يكن متيقن الكثرة أو القلّة) بل كان سابقا متيقن الكثرة ، أو متيقن القلّة ، والآن زيد عليه أو نقص منه .

(وإلّا) بان كان باقيا على حالته السابقة لم ينقص ولم يزد (لم يحتمل الشك فيه) فان الشك ناشئ عن الزيادة أو القلة التي حدثت فيه .

وهكذا بالنسبة إلى التغيير الكيفي كما إذا كان وسخا فصار نظيفا ، أو بالعكس .

إذن : (فليس الموضوع فيه) عند العرف (إلّا أعم من هذا الماء)

مسامحة في مدخلية الجزء الناقص أو الزائد في المشار إليه ، ولذا يقال في العرف : هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته وتقيصته .

ويدل على المطلوب أيضا : النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللثالي .

الموجود الآن ، والموجود سابقا ، وذلك ( مسامحة في مدخلية الجزء الناقص أو الزائد ) وكذا في مدخلية الكيف زيادة وتقيصة ( في المشار إليه ) من الماء أو الصلاة - مثلاً - وهذا المقدار من الزيادة والتقيصة في الجزء ، أو الكيف ، إنما هو من تبدل الحالات في نظرهم لا من تبدل الموضوع .

( ولذا يقال في العرف : هذا الماء كان كذا ) أي : كان كرا - مثلاً - ( وشك في صيرورته كذا ) أي : ناقصا عن الكر - مثلاً - ( من غير ملاحظة زيادته وتقيصته ) كما ولا زيادته وتقيصته كيفا ، وهكذا يكون الحال في سائر الاستصحابات .

مثلاً : إذا استصحبنا بقاء زيد بعد سنة ، فان اجزائه قد تغيرت كلية ، فليس زيد هذا هو نفس زيد السابق من حيث الاجزاء ، ولا هو زيد السابق من حيث الصفات ، فيما إذا تغيرت صفاته كلية .

وهكذا إذا استصحبنا الزمان فان الزمان الثاني ليس هو الزمان الأول ، كما انه كذلك يكون استصحاب الليل والنهار ، والدم الجاري من المرأة ، والماء الجاري في النهر ، وغير ذلك من الأمثلة التي حالها حال ماء الكرّ في المثال الذي ذكره المصنّف .

( ويدل على المطلوب ) الذي قلناه وهو : وجوب الباقي وعدم سقوط التكليف رأسا إذا تعذر بعض الأجزاء والشرائط ( أيضا ) أي : بالاضافة إلى ما تقدّم من دليل الاستصحاب فأنه يدل عليه : ( النبوي والعلويان المرويان في غوالي اللثالي )

« فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » ، وعن علي عليه السلام : «الميسور لا يسقط بالمعسور» .  
و «ما لا يدرك كله لا يترك كله» .

وضعف إسنادها مجبوراً باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في أبواب العبادات ، كما لا يخفى على المتتبع ، نعم ، قد يناقش في دلالتها :  
أمّا الأولى ،

على النحو التالي : ( «فعن النبي صلى الله عليه وآله وسلم : إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» (1) ، وعن علي عليه السلام :  
«الميسور لا يسقط بالمعسور» (2) و « ما لا يدرك كله لا يترك كله » (3) وضعف إسنادها مجبوراً باشتهار التمسك بها بين الأصحاب في  
أبواب العبادات ) قديماً وحديثاً ( كما لا يخفى على المتتبع ) .

بل يستدلون بها في غير أبواب العبادات أيضاً ، كما إذا لم يتمكن إلا من بعض النفقة الواجبة عليه ، أو من بعض الواجب عليه من معايشة  
الزوجة أو الزوج ، وكذا من تربية الأولاد ، ومن صلة الرحم ، ومن الوفاء بالنذر ، أو بالعهد ، أو باليمين ، أو بالشرط ، أو غير ذلك من الأمور  
المذكورة في محلها .

( نعم ، قد يناقش في دلالتها ) على المقصود فيما نحن فيه وهو : وجوب الباقي من الشرائط والجزاء في العبادة بعد تعذر بعضها ،  
بمناقشات كالتالي :

( أمّا ) المناقشة ( الأولى : ) فهي : إنَّ النبوي إنّما يستدل به على وجوب الباقي

ص : 112

- 1- - غوالي اللثالي : ج 4 ، ص 58 ، ح 206 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 22 ص 31 ب 37 .
- 2- - غوالي اللثالي : ج 4 ، ص 58 ، ح 205 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 84 ص 101 ب 12 ح 2 .
- 3- - غوالي اللثالي : ج 4 ، ص 58 ، ح 207 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج 19 ص 75 ب 239 ، بحار الانوار : ج 56 ص 283 ب 25 .

إذا قدرنا فيه « من » تبعيضية ، و « ما » موصولة ، فيكون المعنى : ائتوا ببعضه المقذور إذا كان ذلك البعض يصدق عليه : انه بعضه عرفا ، لا مثل ما إذا أمره بالمرق فقد ر على مائه فقط ، فانه لا يسمى : المقذور من المرق ، فالاستدلال بالنبوي إنما يكون لو كان على هذا التقدير ، وهذا التقدير غير ثابت حتى يستدل به على وجوب الباقي ، فالمناقشة فيه إذن لوجود تقادير واحتمالات أخر فيه كما قال : ( فلاحتمال كون « من » بمعنى الباء ) التي هي للتعدية ( أو بيانيًا ، و ) على الاحتمالين تكون ( « ما » مصدرية زمانية ) فيكون المعنى : ائتوا بالمأمور به زمان استطاعتكم ، أو : ائتوا الذي هو واجب عليكم زمان استطاعتكم ، وعلى هذين التقديرين لا يدل النبوي على وجوب الباقي وإنما يدل على ان تنجز المأمور به مشروط بالاستطاعة فاذا لم يستطع من الصوم - مثلاً - حال الشيخوخة ، أو من القيام بحقوق الزوجية في بعض الأزمان - مثلاً - فانه لا يجب عليه ذلك .

ويؤيد هذا المعنى : مورد الحديث ، فقد روي في دعائم الاسلام عن النبي صلى الله عليه وآله وسلم انه خطب فقال : « ان الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة بن محصن ويروي سراقه بن مالك فقال : أفي كل عام يارسول الله ؟ فأعرض عنه حتى عاد مرتين أو ثلاثا ، فقال : ويحك وما يؤمنك أن أقول : نعم ، والله ولو قلت : نعم لوجبت ، ولو وجبت ما استطعتم ، ولو تركتم لكفرتم فاتركوني ما تركتكم ، وإنما هلك من هلك قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم إلى أنبيائهم ، فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » (1)



وفيه : أنّ كون « من » بمعنى الباء مطلقاً وبيانية في خصوصية المقام مخالف للظاهر بعيداً ، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام .

والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له اجزاء حتى يصحّ الأمر باتيان ما استطيع منه ، ثم تقييده بصورة تعدّر إتيان جميعه ، ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لايجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً ،

---

( وفيه : أنّ كون « من » بمعنى الباء ) للتعدية ( مطلقاً ، وبيانية في خصوصية المقام ، مخالف للظاهر بعيداً ، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام ) عند العرب ، فان كون « من » بمعنى الباء خلاف الموضوع له ، فليس من معاني « من » الباء ، وأما كون « من » بيانا : فانه وان كان من جملة معاني « من » - كما ذكره الأدباء - إلاّ انه إنّما يستعمل للبيان فيما إذا كان هناك كلام مبهم ، وليس في المقام مبهم حتى يبيّنه « من » .

( والعجب معارضة هذا الظاهر ) من صاحب الفصول ( بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور ) وهو : كون « من » تبعيضية ( بما كان له اجزاء حتى يصحّ الأمر باتيان ما استطيع منه ، ثم تقييده بصورة تعدّر إتيان جميعه ) لتعذر بعضه ( ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً ) فان صاحب الفصول وان سلّم ظهور الحديث في المعنى المشهور ، إلاّ انه ضعفه بلزوم كثرة التقييدات فيه ، لانه كما تصوّر يلزم تقدير الحديث هكذا :

إذا أمرتكم بشيء ذي اجزاء ولم تقدرُوا على إتيان جميعه فأتوا ببعضه المقدور .

وهذا كما لا يخفى مخصص أيضا بجملة أمور : كالصوم إذا تمكن ان يصوم

كما في كثير من المواضع ، إذ لا يخفى أنّ التقييد الأولين يستفادان من قوله : «فأتوا منه» ، إلى آخره ، وظهوره حاكم عليهما .

نعم ، اخراج كثير من الموارد لازم ، ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد .

بعض النهار دون بعض ، وكالحج إذا تمكن ان يأتي ببعض الأعمال دون بعض ، وكالصلاة إذا تمكن ان يصلّي الظهر ثلاث ركعات دون أربع ، وكالاعتكاف إذا تمكن ان يصوم يومين ونصف دون ثلاثة أيام - مثلاً - ، وهكذا ( كما في كثير من المواضع ) .

وعليه : فحيث يستلزم المعنى المشهور للنبي بنظر الفصول المحذورات المذكورة ، قال : نحمل « من » فيه على معنى الباء ، أو التبيين .

وإنما كان كلام الفصول هذا موجبا للتعجب ( إذ لا يخفى : أنّ التقييد الأولين ) من الفصول للنبي بكونه ذا أجزاء ، وتعذر بعضه ( يستفادان من قوله : «فأتوا منه» إلى آخره ) لوضوح : ان وجوب البعض المقذور لا يعقل إلا في شيء ذي أجزاء تعذر بعضه وتمكن المكلف من بعضه الآخر بشرط أن يكون البعض الباقي مقوماً لذلك الشيء ، لا مثل الماء بالنسبة إلى المرق كما مرّ في المثال السابق .

هذا ( وظهوره ) أي : ظهور النبي في المعنى المشهور ( حاكم عليهما ) أي : على ذينك القيدين لوضوح : ان الاحتياج إلى القيدين موقوف على عدم ظهور « من » في التبويض ، فاذا كان « من » ظاهرا في التبويض لم يحتج إلى تقدير القيدين ، بل الكلام بنفسه يدل على القيدين المذكورين .

( نعم ، اخراج كثير من الموارد لازم ، ولا بأس به في مقابل ذلك المجاز البعيد ) الذي ارتكبه صاحب الفصول : من حمل « من » على معنى الباء أو التبيين .

هذا إضافة إلى ان التخصيص ليس كثيرا ، بل كل من الصلاة والحج والخمس

والحاصل : أنّ المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية .

والزكاة والكفارات وسائر الواجبات يؤتى بها بقدر المستطاع ، فما يبقى على وجوبه من الواجبات بعد تعذر بعض الأجزاء والشرائط أكثر مما يسقط منها لتعذر بعض الأجزاء والشرائط إلا في مثل الصوم فإنه على الأغلب لا يبعث في غير ذي العطاش ، ومن يفطر عند الغروب تقية ، وما أشبه ذلك .

( والحاصل : إنّ المناقشة في ظهور الرواية ) في المعنى المشهور ( من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية ) والمحاوير المتداولة عند أهل اللسان .

ثم انه إذا قلنا : بان « ما استطعتم » أعم من الزماني والاجزائي ، شمل الحديث كليهما ، فيكون المعنى : اتوا بالحج قدر الاستطاعة الزمانية وقدر الاستطاعة الاجزائية .

لا يقال : إنّ الحج لا يجب على الانسان كل عام حتى يجب الاتيان به قدر الاستطاعة الزمانية .

لأنه يقال : الحج على جميع المسلمين من حيث المجموع واجب كل عام ، إذ يجب ان لا يترك الحج في عام من الأعوام - كما ذكره الفقهاء - حتى انه إذا لم يكن في بعض الأعوام مستطيع ، وجب على الوالي إرسال جماعة من المسلمين على نفقة بيت المال إلى « الحج حتى لا تبقى تلك المشاهد المكرمة خالية عن الحاج والزائرين (1) .

ص: 116

1 - - وقد ذكر الشارح بعض اقتراحاته لتطوير مناسك هذا الركن الاساسي من أركان الاسلام في كتابه « لكي يستوعب الحج عشرة ملايين » وكتابه « الحج بين الأمس واليوم والغد » وكتابه « ليحج خمسون مليوناً كل عام » .

وأما الثانية: فلما قيل: من أن معناه أن الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المعسور، ولا كلام في ذلك؛ لأن سقوط حكم شيء

(وأما) المناقشة (الثانية: ) فهي: ان الاستدلال برواية الميسور لوجوب الباقي إنما يكون لو حملنا الميسور والمعسور في الرواية على اجزاء المركب، فيكون المعنى: ان وجوب ما تيسر من اجزاء المركب، لا يسقط بسقوط وجوب ما تعذر منه، ومن المعلوم: ان هذا ليس بصحيح إذ وجوب الاجزاء الميسورة من المركب غيري تابع لوجوب المركب، فاذا تعذر المركب سقط وجوب الاجزاء، فلا وجوب حتى يتمسك به لوجوب الباقي فيلزم حينئذ حمل الميسور والمعسور في الرواية على الأمور المستقلة كما قال:

أما المناقشة في رواية الميسور (فلما قيل: من إن معناه: ان الحكم الثابت للميسور) المستقل لا الميسور من اجزاء المركب (لا يسقط بسبب سقوط المعسور) المستقل دون المعسور من اجزاء المركب فانه يسقط بسقوطه، وذلك لأن اجزاء المركب وجوبها غيري تابع لوجوب المركب، فاذا تعذر المركب سقط وجوب الاجزاء، فلا وجوب للباقي الميسور كما عرفت.

وحاصل المناقشة: ان وجوب الباقي إنما يكون في العموم الافرادي دون الاجزائي، فاذا كان هناك عموم له افراد وكان وجوب بعضها مستقلاً عن وجوب بعض ولم يتمكن المكلف من بعضها، سقط ذلك البعض ووجب الباقي، كما إذا وجب عليه صيام شهر رمضان فلم يتمكن من صوم بعض الأيام فانه يصوم الباقي منه، وهكذا بالنسبة إلى النفقات الواجبة، والأخماس، والزكوات ونحوها مما لها افراد مستقلة.

(ولا كلام في ذلك) المعنى الذي ذكرناه (لأن سقوط حكم شيء) مستقل

لا يوجب لنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر .

فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في أكرم العلماء .

وفيه : أولاً ، أن عدم السقوط محمولٌ على نفس الميسور لا على حكمه .

---

( لا يوجب لنفسه سقوط الحكم الثابت للآخر ) المستقل وهو واضح .

وعليه : ( فتحمل الرواية على دفع توهم السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في اكرم العلماء ) فانه إذا لم يتمكن من اكرام بعض العلماء وجب عليه اكرام الباقي ، إذ وجوب افراد الاكرام بالنسبة إلى افراد العلماء واجبات مستقلة لا يرتبط بعضها ببعض ، فاذا لم يتمكن من بعضها وتمكن من الباقي ، وجب الباقي .

ولا يخفى : ان هذه المناقشة وهي المناقشة الثانية محكمة عن صاحبي الفصول والعوائد وهي تفيد ، أمرين :

الأول : ان المراد من الميسور والمعسور في الرواية ليس هو نفس الميسور والمعسور ، بل حكمها ، لان شأن الشارع بيان الأحكام لا بيان الموضوعات .

الثاني : ان المراد من الرواية الأفراد لا الأجزاء .

وعلى هذا لا يكون الحديث دليلاً على وجوب الباقي بعد تعذر بعض الأجزاء أو الشرائط .

( وفيه : أولاً ، ان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه ) لأن الامام عليه السلام لم يقل حكم الميسور لا يسقط بسبب حكم المعسور حتى يقال : بأن هذا إنما يتم في الأفعال المستقلة لان حكمها نفسي ، دون الأجزاء ، لان الأجزاء حكمها مقدمي يسقط بسقوط ذي المقدمة فلا بد ان يكون الظاهر من الرواية :

فالمراد به عدم سقوط الفعل الميسور بسبب المعسور ، يعني : أنّ الفعل الميسور إذا لم يسقط عند عدم تعسّر شيء فلا يسقط بسبب تعسره

وبعبارة أخرى ما وجب عند التمكن من شيء آخر ، فلا يسقط عند تعذره .

وهذا الكلام إنّما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن

الأحكام النفسية لا المقدمية ، فانه ليس كذلك حتى يقال بذلك .

إذن : ( فالمراد به ) أي : بعدم السقوط في الرواية هو : ( عدم سقوط ) نفس ( الفعل الميسور ) من الصوم والصلاة والخمس والزكاة ، وما أشبه ذلك ( بسبب ) سقوط الفعل ( المعسور ) منها ( يعني : أنّ الفعل الميسور ) نفسه سواء كان اجزاء أم افراداً ( إذا لم يسقط عند عدم تعسّر شيء ، فلا يسقط بسبب تعسره ) أي : تعسر ذلك الشيء ، فكأن الشارع قال : الميسور باق ، وحيث كان كلامه انشاء لا إخباراً كان معناه : أبقيه على حالته السابقة ، فأت به سواء كان ميسور الأجزاء أم ميسور الافراد .

( وبعبارة أخرى : ما وجب عند التمكن من شيء آخر ، فلا يسقط عند تعذره ) أي : عند تعذر الشيء الآخر ، فالاجزاء التسعة من الصلاة - مثلاً - كانت واجبة عند تيسر الجزء العاشر ، فلا تسقط هذه التسعة عن الوجوب عند تعذر الجزء العاشر ، وكذا اكرام خمسة من العلماء كان واجبا عند التمكن من اكرام كل العلماء ، فلا يسقط اكرام هذه الخمسة عن الوجوب عند تعذر اكرام سائر العلماء .

( وهذا الكلام ) أي : الميسور لا يسقط بالمعسور ( إنّما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء ) كالجزم والشرط الميسورين ( بالتمكن

من ذلك الشيء الآخر محققا ثابتا من دليله كما في الأمر بالكلّ ، أو متوهّما كما في الأمر بما له عموم أفراديّ .

وثانيا : أنّ ما ذُكِرَ من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط

من ذلك الشيء الآخر ( من الجزء والشرط المعسورين ) محققا ثابتا من دليله ) أي : دليل الوجوب ( كما في الأمر بالكلّ ) مثل : « أقيموا الصلاة » (1) فان وجوب اجزاء الصلاة وشرايطها مرتبط بعضها ببعض ارتباطا محققا في الخارج ، لان وجوب الكل مرتبط بالتمكن من الاجزاء والشرايط ، ووجوب الاجزاء والشرايط المتمكن منهما مرتبط بوجوب الكل .

( أو ) يكون ارتباط وجوب الشيء ( متوهّما ) بان لم يكن الارتباط متحققا في الخارج ، بل الارتباط متوهم ( كما في الأمر بما له عموم أفراديّ ) مثل : اكرم العلماء ، فان كل فرد من افراد الاكرام وان كان موضوعا مستقلا للوجوب ، إلا ان وحدة دليل اكرم يوجب توهم كون المجموع موضوعا واحدا للوجوب .

وعليه : ففي مقام يكون الارتباط محققا أو متوهّما ، إذا تعدّر شيء منها لزم ان ينتفي الكل ويسقط وجوب الباقي ، في مثل هذا المقام تقول الرواية بوجوب الباقي ، وإذا تعدّر البعض لم يسقط الكل بسبب تعدّر ذلك البعض ، فيكون الميسور سواء من الأجزاء والشرايط ، أم من الجزئي والافراد باقيا على حكمه السابق من الوجوب بعد تعدّر المعسور وسقوط وجوبه بسبب العسر ، فيجب على المكلف الاتيان بالباقي .

( و ) فيه ( ثانيا : أنّ ما ذكر ) في المناقشة الثانية : ( من عدم سقوط

ص: 120

الحكم الثابت للمعسور ، كاف في اثبات المطلوب ، بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب ، من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعتبرون عن وجوب باقي الأجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ببقاء وجوبها ، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه ، لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا ، وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي ،

الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور ( إذا سلمناه ، فهو ( كاف في اثبات المطلوب ) : من ان الرواية تشمل عدم السقوط في الكل والكلّي ، لا انها خاصة بالكلّي كما ذكره المناقش حيث ناقش في وجوب الباقي : بان حكم الاجزاء مقدمي تابع لحكم الكل فيسقط بسقوط الكل فلا وجوب حينئذ للباقي الميسور بعد تعذر المعسور .

وإنّما يكون ما ذكره المناقش كافيا لاثبات المطلوب لانه كما قال : ( بناء على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب ) في المسألة السابقة ( من أنّ أهل العرف يتسامحون فيعتبرون عن وجوب باقي الاجزاء بعد تعذر غيرها من الأجزاء ) يعتبرون ( ببقاء وجوبها ) تسامحا ( و ) يعتبرون ( عن عدم وجوبها : بارتفاع وجوبها وسقوطه ) أي : سقوط الوجوب تسامحا أيضا .

إذن : فأهل العرف يرون وجوب باقي الاجزاء هو نفس الوجوب الذي كان للكل ، فيحكمون ببقاء وجوب الباقي بعد تعذر البعض ، وذلك إمّا من جهة ان الوجوب شامل للنفسي والمقدمي ، لانه جنس لهما والجنس باق وان تعذر بعض أنواعه ، وإمّا من جهة الوجوب النفسي شامل للكل والجزء .

وإنّما يرون وحدة ذلك ( لعدم مداقتهم في كون الوجوب الثابت سابقا غيريا ، وهذا الوجوب الذي يتكلم في ثبوته وعدمه نفسي ) إذ بالنظر الدقي لم يكن



فلا يصدق على ثبوته البقاء ، ولا على عدمه السقوط والارتفاع ، فكما يصدق هذه الرواية لو شك بعد ورود الأمر باكرم العلماء بالاستغراق  
الافراي

الوجوبان شيئاً واحداً ، بل شيئان ، وإذا كانا شيئين ( فلا يصدق على ثبوته البقاء ، ولا على عدمه السقوط والارتفاع ) كما عبّر عنه العرف  
تسامحاً .

ولا يخفى : ان حمل البقاء لوجوب الباقي الميسور في الرواية على الأعم من البقاء الحقيقي كما في الكلّي وافراده ، والمسامحي كما في  
الكل واجزائه يكون كما يلي :

أولاً : انه ظاهر الحديث وانه الذي يستفاد منه عرفاً .

ثانياً : انا لو حملناه على ما ذكره الفصول : من البقاء الحقيقي ، يكون تأكيداً لما هو بديهي ، لأنّ كلّ واحد يعلم ان الافراد الواجبة إذا لم  
يمكن فرد منها ، وجب الفرد الآخر ، بخلاف ما إذا قلنا بانه أعم من الكل والكلّي ، فانه يكون تأسيساً ، لأن بقاء وجوب بعض الأجزاء بعد  
سقوط البعض الآخر يكون محتاجاً إلى دليل خاص غير دليل أصل وجوب الكل .

إذن : فعلى ما ذكره الفصول تكون الرواية تأكيداً ، وعلى ما ذكرناه تكون تأسيساً ، ومن الواضح : ان حملها على التأسيس خير من حملها  
على التأكيد .

والعمدة في ذلك ما ذكرناه : من الظهور ، وإلا فان الوجوه الاعتبارية لا تصحح الظهور كما لا تسقطه .

وعليه : ( فكما يصدق هذه الرواية ) أي : رواية الميسور على وجوب الباقي ( لو شكّ بعد ورود الأمر باكرم العلماء بالاستغراق الافراي )  
بأن علمنا أنّ المولى يريد اكرام كل عالم عالم يعني : كل جزئي من جزئيات الكلّي بحيث لم يكن

في ثبوت حكم إكرام البعض الممكن الاكرام ، وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعدّر إكرامه ، كذلك يصدق لو شكّ بعد الأمر بالمركب في وجوب الاجزاء بعد تعذر بعضه ، كما لا يخفى .

الواجب اكرام مجموع العلماء بما هو مجموع ، بل كان الواجب اكرام زيد مستقلاً ، واكرام عمرو مستقلاً وهكذا ، فانه كما يصدق رواية الميسور لو شككنا ( في ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام ، وسقوطه ) أي : سقوط حكم الباقي ( بسقوط حكم اكرام من يتعدّر اكرامه ) كما في مثال اكرم العلماء ( كذلك يصدق لو شكّ بعد الأمر بالمركب في وجوب الاجزاء ) الباقية ( بعد تعذر بعضه ) كما في أقم الصلاة .

إذن : فالاجزاء في الكل كالجزيئات في الكلي بالنظر المسامحي العرفي ( كما لا يخفى ) فتكون الرواية شاملةً لكليهما .

ثم لا يخفى : انه إنّما تجري قاعدة الميسور فيما إذا لم يكن الجزء المتعذر من الأجزاء المقوّمة ، لانه إذا كان من الاجزاء المقوّمة تغير نظر العرف بالنسبة اليه ، فلا يرى التسامح فيه كما تقدّم في مثال الماء لمن تعدّر عليه المرق ، فيلزم في وجوب الباقي بالنسبة إلى الاجزاء صدق الاسم على الميسور من الاجزاء عرفاً .

بخلاف الميسور من الافراد ، فانه إذا لم يتمكن إلا عن فرد واحد ، وجب عليه ذلك الفرد الواحد وان كان أضعف الافراد في نظر العرف ، لان الوجوب هنا مستقل لا يرتبط بعضه ببعض بينما الوجوب في الأجزاء مرتبط بعضه ببعض .

ثم إنّ صاحب الفصول كما تقدّم حمل دليل الميسور على إرادة الحكم لا الموضوع فكان معناه ان حكم الميسور لا يسقط بحكم المعسور ، ولم يحمله على نفس الميسور والمعسور حتى يكون معناه : الميسور لا يسقط بالمعسور .

وبمثل ذلك يقال في دفع دعوى جريان الايراد المذكور على تقدير تعلّق عدم السقوط بنفس الميسور لا بحكمه ، بأن يقال : إنّ سقوط المقدّمة لمّا كان لازماً لسقوط ذبيها ، فالحكم بعدم الملازمة في الخبر

والمصنّف أخذ بظاهر الرواية من ارادة نفس الميسور والمعسور ، فلقائل ان يقول: ان حملكم الرواية على نفس الميسور والمعسور يرفع المناقشة ، إذ مناقشة الفصول جارية حتى على ارادة نفس الميسور والمعسور لا حكمها .

وإنّما تكون جارية لأنّ الاجزاء نفسها إنّما هي مقدمة لتحقق الكل ، فتكون تابعة لكل نفيًا وإثباتًا ، فاذا تعذر بعض الاجزاء انتفى الكل ، فتنتفي المقدمة للتلازم بينهما ، فلا يمكن الحكم بعدم سقوط المقدمة ، ولذا لا يمكن حمل الرواية على الجزء والكل ، لأنه مستلزم للحكم بغير المعقول .

إذن : فلا بد من حمل الرواية على ما له عموم افرادي مثل : اكرم العلماء دفعا لتوهم سقوط الباقي من أجل تعذر البعض فان في العموم الافرادي لا يسقط الباقي لاجل تعذر البعض ، بينما في الكل الاجزائي السقوط قطعي للتلازم العقلي بينهما ، فاذا حملنا الرواية على الكل الاجزائي وردت مناقشة الفصول .

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف حيث قال : ( وبمثل ذلك ) الذي قلناه : من التسامح العرفي في دفع ايراد الفصول على القول : بأن المراد من الميسور في الرواية ، حكم الميسور لا نفسه ( يقال في دفع دعوى جريان الايراد المذكور على تقدير تعلّق عدم السقوط بنفس الميسور ، لا بحكمه ) .

أما تصوير ايراد الفصول على القول : بان المراد من الميسور والمعسور في الرواية نفسيهما ، لا- حكمهما ، فهو : ( بان يقال : أنّ سقوط المقدّمة لمّا كان لازماً لسقوط ذبيها ، فالحكم بعدم الملازمة في الخبر ) حيث قال : بأن الميسور لا يسقط

لابد أن يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب ، لدفع توهم السقوط الناشيء عن ايجابها بخطاب واحد .

وأما في الثالثة :

بسقوط المعسور ، يكون بالنسبة إلى الأجزاء غير معقول ، ولصونه من ذلك ( لابد ان يحمل على الأفعال المستقلة في الوجوب ) كإكرام أفراد العلماء لا كأجزاء الصلاة .

وإنما يحمل على الأفراد المستقلة دون الأجزاء مع انه لا ملازمة بين الأفراد ( لدفع توهم السقوط ) أي : سقوط الميسور من الأفراد بسقوط المعسور منها ( الناشيء ) ذلك التوهم في الأفراد ( عن ايجابها ) أي : ايجاب العموم الافرادي ( بخطاب واحد ) كما مرّ تفصيله .

إذن : فلا يمكن حمل الميسور في الرواية على الأجزاء حتى لو قلنا : بان المراد بالميسور في الرواية نفس الميسور ، لا حكمه .

هذا هو تصوير مناقشة الفصول ، واما دفعه فهو : بأن يقال : ان الأجزاء الباقية بعد تعذر البعض هي نفس الأجزاء قبل تعذر البعض عرفا ، فاذا كان الموضوع بنظر العرف واحدا ، ترتب عليه الحكم ، وهو الوجوب ، فلا يسقط الميسور من الأجزاء بسقوط المعسور منها .

والحاصل : ان المراد بعدم السقوط الذي هو بمعنى البقاء : عدم السقوط والبقاء الأعم من الحقيقي والمسامحي ، ومن المعلوم : ان البقاء المسامحي موجود في الجزء بالنسبة إلى الكل كما هو موجود في الفرد بالنسبة إلى الكلي ، لأنّ عرف العقلاء يتسامحون في ذلك فيحكمون بالبقاء وان كان بحسب الدقة العقلية غير باق .

( وأما ) المناقشة الثالثة ( في ) الرواية ( الثالثة ) ونصّها : « ما لا يدرك كله لا يترك »

كله» (1) وهي : ان الاستدلال بها لوجوب الباقي إنما يكون لو حملنا الموصول في « ما لا يدرك كله » بقرينة « كله » على الكل الاجزائي ، وحملنا النهي في : « لا يترك كله » على انشاء التحريم ، لا على الاخبار ، فاذا لم يكن كذلك لم يصح الاستدلال بالرواية على وجوب الباقي ، ولذا أشكلوا في دلالة الرواية المذكورة على ما نحن فيه بأربعة اشكالات :

الأول : إن جملة « لا يترك » خبرية ، والجملة الخبرية لا تفيد إلا الرجحان لا الحرمة ، فلا تدل على ما هو المطلوب من وجوب الاثبات بالباقي .

الثاني : انه لو سلم ظهور جملة « لا- يترك » في الحرمة ، فالأمر دائر بين حملها على مطلق المرجوحية لتلائم الجملة عموم الموصول الشامل للواجبات والمندوبات جميعا ، وبين تخصيص الموصول بالواجبات ليلائم الموصول ظهور الجملة الخبرية في الحرمة ، وحيث لا ترجيح لأحدهما على الآخر ، فلا يمكن الاستدلال بالرواية على بقاء الوجوب بعد سقوط بعض الأجزاء .

الثالث : انه لم يعلم من جملة « لا يترك » ان تكون انشاءا ، إذ من الممكن ان تكون اخبارا عن طريقة الناس وان طبيعتهم عدم ترك جميع الشيء بمجرد عدم درك مجموعه ، فلا يكون حينئذ في الرواية دلالة على الحكم الشرعي .

الرابع : انه من الممكن ان يكون لفظ « كل » في قوله : « ما لا يدرك كله » للعموم الافرادي لا للاجزائي ، فيختص بمثل : افراد العلماء لا بمثل اجزاء الصلاة ، فيكون

ص: 126

1- - غوالي اللثالي : ج 4 ص 58 ح 207 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج 19 ص 75 ب 239 ، بحار الانوار : ج 56 ص 283 ب 25

فما قيل من أنّ جملة « لا يترك » خبرية لا تفيد إلا الرجحان ، مع أنّه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها ، إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحية ، أو اخراج المندوبات ولا رجحان للتخصيص .

مع أنّه قد يمنع كون الجملة

المعنى : انه إذا تعذر اكرام عالم وجب اكرام بقية العلماء ، لا إذا تعذر جزء من الصلاة وجب الاتيان ببقية الصلاة .

وإلى الاشكال الأول أشار بقوله : ( فما قيل من ان جملة « لا يترك » خبرية ) والجملة الخبرية التيستعمل في مقام الطلب ( لا تفيد إلا الرجحان ) المطلق وهو أعم من الواجب والمستحب ، فلا تدل الرواية حينئذ على وجوب الميسور من اجزاء الصلاة بعد عدم التمكن من بعض اجزائها الأخر .

وإلى الاشكال الثاني أشار بقوله : ( مع أنّه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها ) بأحد نحوين ( إمّا بحمل الجملة على مطلق المرجوحية ، أو اخراج المندوبات ) لأننا إذا سلّمنا ان ظاهر الرواية الحرمة ، فالحرمة لا تتم في المندوبات وهو واضح ، وحينئذ فلا بد من مخالفة أحد الظاهرين على ما عرفت .

هذا ( ولا- رجحان للتخصيص ) أي : تخصيص الموصول هنا بالواجبات حتى نحفظ ببقاء لا يترك على ظاهره من الحرمة ، يعني : لا رجحان للتصرف في : الموصول على التصرف في « لا يترك » حتى يثبت مطلوبنا من وجوب الباقي بعد تعسر بعض الاجزاء أو تعذرّها .

إذن : فغاية ما تدل عليه هذه الرواية : استحباب الاتيان بالقدر الميسور لا وجوبه كما هو المطلوب .

وإلى الاشكال الثالث أشار بقوله : ( مع أنّه قد يمنع كون ) هذه ( الجملة )

إنشاء، لإمكان كونه إخباراً عن طريقة الناس وأنهم لا يتركون الشيء بمجرد عدم إدراك بعضه .

مع احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الافرادي ،

الخبرية : لا- يترك في قوله عليه السلام : « ما لا يدرك كله لا يترك كله » يمنع ان تكون ( انشاء ) للحرمة ، أو انشاء لمطلق المرجوحية الأعم من الحرمة والكراهة ، وذلك ( لامكان كونه ) أي : كون لا يترك ( اخباراً عن طريقة الناس ، وأنهم ) في أمورهم العرفية ( لا يتركون الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه ) .

وإنما يمكن ان يكون « لا يترك » اخباراً لا انشاء ، لان النبي والأئمة من أهل بيته صلوات الله عليهم أجمعين اضافة إلى بيانهم للأحكام الشرعية من الواجبات والمستحبات والمكروهات والمحرمات والمباحات كانوا يخبرون عن أحوال الناس وكيفية معاشرتهم الاجتماعية وغيرها ، مثل ما ورد من قوله عليه السلام :

وَمَنْ هَابَ الرَّجَالَ تَهَيَّبُوهُ

وَمَنْ وَهَنَ الرَّجَالَ فَلَنْ يَهَابَا (1)

ومثل قوله عليه السلام : « من دخل مداخل السوء أتهم » (2) إلى غير ذلك .

ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية على وجوب الباقي من الأجزاء بعد تعسر البعض أو تعذره .

وإلى الاشكال الرابع أشار بقوله : ( مع احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الافرادي ) دون الاجزائي ، فيكون المقصود من قوله : « ما لا يدرك كله » يعني : كل افراده لا كل اجزائه ، فيختص بالعموم الذي له افراد ، فاذا تعذر بعض هذه الافراد ، وأمكن بعضها

ص: 128

1- الخصال : ص 73 ح 111 بالمعنى ، ديوان الإمام علي عليه السلام : ص 25 .

2- وسائل الشيعة : ج 12 ص 38 ب 19 ح 15578 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج 19 ص 264 ب 355 و ص 265 .

لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكلّ المجموعي ، ولا مشتركا معنويا بينه وبين الأفراد ، فلعله مشترك لفظي أو حقيقة خاصة في الافراد ، فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادى ، إذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم لا يترك موافقته فيما أمكن من الافراد .

ويرد على الأول : ظهور الجملة في الانشاء الالزامي ، كما ثبت في محله ،

الآخر فالأفراد الممكنة يجب الاتيان بها ولا يجوز تركها لأجل تلك الافراد المتعدرة .

وإنّما يحتمل اختصاص « كل » بالعموم الافرادى ( لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكلّ المجموعي ) ذي الأجزاء ( ولا مشتركا معنويا بينه ) أي : بين الكلّ المجموعي ( وبين الأفرادى ) حتى يشمل الكل والكلّي ويكون على هذين التقديرين دليلاً على وجوب الاجزاء الباقية من المركب المتعسر بعض اجزائه .

وإنّما لم يثبت كون كل كذلك لانه كما قال : ( فلعله ) أي : لفظ كل في الرواية ( مشترك لفظي ) بين الافرادى والمجموعي فيكون مجملاً فلا يمكن التمسك به .

( أو ) لعله ( حقيقة خاصة في الافرادى ) فقط ( فيدلّ على أنّ الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادى ) مثل : اكرم الفقهاء ( إذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم ) بان لم يتمكن من اكرام كل واحد واحد من العلماء ( لا يترك موافقته فيما أمكن من الافراد ) .

وبهذه الاشكالات الأربعة ظهر : انه لا يمكن الاستدلال بهذه الرواية لوجوب الباقي من الاجزاء بعد تعدّر البعض أو تعسره .

هذا ( ويرد على الأول : ) من الاشكالات وهو : ان جملة لا يترك خبرية ما يلي :

أولاً ( ظهور الجملة في الانشاء الالزامي ) لا مطلق الرجحان واضح ( كما ثبت في محله ) من مباحث الألفاظ حتى قال بعض العلماء : ان الجملة الخبرية



مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب ، لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية .

وأما دوران الأمر بين تخصيص الموصول والتجوّز في الجملة ، فممنوع ، لأن المراد بالموصول في نفسه ليس هو العموم قطعاً ،

المستعملة للطلب أقوى دلالة من الأمر والنهي ، فقول المولى لعبده : تدخل السوق وتشتري اللحم ، أقوى دلالة من قوله : ادخل السوق واشتر اللحم ، وكذلك قول المولى : لا يشرب أحد من عبيدي الخمر ، أقوى دلالة من لا تشربوا الخمر .

ثانياً : ( مع أنه إذا ثبت الرجحان في الواجبات ثبت الوجوب ، لعدم القول بالفصل ) فان كل من قال بالرجحان في الواجبات ، قال بالوجوب فيها ، فإذا دلت الرواية على الرجحان دلت على الوجوب أيضاً ، لأن الفقهاء ( في ) هذه ( المسألة الفرعية ) التي هي محل الكلام ، اتفقوا على ان الاتيان بالميسور من اجزاء الواجب إذا كان راجحاً كان واجباً ، فليس هناك قول بأنه راجح وليس بواجب .

( وإما ) الاشكال الثاني الذي ذكره المستدل وهو : ( دوران الأمر بين تخصيص الموصول ، والتجوّز في الجملة ، فممنوع ) إذ لا دوران بين الأمرين ، فانه لو كان الموصول شاملاً للمستحبات كان الأمر يدور بين الشيين الذين ذكرهما المستشكل ، بينما الموصول ليس بشامل للمستحبات من أول الأمر بقرينة لا يترك الظاهر في تحريم الترك كما قال : ( لان المراد بالموصول في نفسه ) أي : من أول الأمر ( ليس هو العموم ) الشامل للواجبات والمستحبات ( قطعاً ) وذلك لما عرفت : من قرينة « لا يترك » الظاهرة في تحريم الترك .

وإنما قلنا بأن الموصول ليس للعموم ، لأنه بالاضافة إلى قرينة « لا يترك » :

لشموله للأفعال المباحة بل المحرّمة ، فكما يتعيّن حمله على الأفعال الراجحة بقريئة قوله : « لا يترك » ، كذلك يتعيّن حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة ، الظاهرة في الوجوب .

وأما احتمال كونه إخبارا عن طريقة الناس ، فمدفوع بلزوم الكذب

انه لو كان للعموم كان غير صحيح قطعاً ، وذلك ( لشموله للأفعال المباحة بل المحرّمة ) أيضاً لان لفظ « ما » بنفسه شامل لكل الأفعال من الواجب والمستحب والمكروه والمباح والمحرّم .

إذن : ( فكما يتعيّن حمله ) أي : حمل لفظ « ما » من أول الأمر ( على الأفعال الراجحة ) فلا يشمل المباح والمكروه والمحرّم ( بقريئة قوله ) عليه السلام : ( « لا يترك » ، كذلك يتعيّن حمله ) من أول الأمر ( على الواجبات بنفس هذه القرينة ، الظاهرة في الوجوب ) .

لا- يقال : العموم الشامل للأحكام الخمسة في الموصول هنا مقطوع العدم ، لكن على الظاهر لا مانع هنا من حمل الموصول هذا على الواجب والمستحب ، فيكون لا- يترك أيضاً محمول عليهما ؛ لأنه يقال : هذا خلاف ظاهر « لا يترك » ، فظهور « لا يترك » يوجب حمل الموصول أيضاً على الوجوب .

أقول : لا- يبعد ان يكون الموصول في الرواية ظاهراً في الأعم من الواجب والمستحب ، ويكون لا يترك واجبا في الواجب ، ومستحبا في المستحب ، فان هذا هو المستفاد عرفاً من هذه الرواية .

( وأما احتمال كونه إخبارا عن طريقة الناس ) لا انشاء للحكم الشرعي ، وهذا هو الاشكال الثالث على دلالة الرواية ( فمدفوع بلزوم الكذب ) فان الناس كثيراً

أو اخراج أكثر وقايعهم .

وأما احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الافرادي ، فلا وجه له ، لأن المراد بالموصول هو فعل المكلف .

وكله عبارة عن مجموعه .

مايتركون الميسور بسبب المعسور ( أو اخراج أكثر وقايعهم ) وهو تخصيص مستهجن وكلاهما مقطوع العدم .

وهنا جواب آخر لعله أولى من هذا الجواب وهو : ان الأصل في كلماتهم عليهم السلام هو : بيان الأحكام لا التاريخ والحكاية وما أشبهه ، لان بيان الأحكام هو شأنهم ، فانهم وان كانوا ربّما يتكلمون في غيره لكنه يحتاج إلى قرينة ، والقرينة مفقودة في مثل المقام ، ولذا حمل العلماء : «ومن هاب الرجال إلى آخره» (1) على انه بيان لاستحباب تهيب الناس وكراهة وهنهم ، وحملوا : «من دخل مداخل السوء اتهم» (2) على انه بيان لكراهة ذلك .

(وأما) الاشكال الرابع وهو : ( احتمال كون لفظ الكلّ للعموم الافرادي ) دون الكل المجموعي الذي هو عبارة عن المركب ( فلا وجه له ، لان المراد بالموصول هو فعل المكلف ) لا افعال المكلف ، إذ الموصول عندهم من قبيل المطلقات لا من قبيل العمومات حتى يختص بالعموم الافرادي .

(و) عليه : فيكون المراد من لفظ (كله) في الرواية : (عبارة عن مجموعه) أي : مجموع اجزائه ، لا كل فرد فرد منه ، فيكون المعنى : ما لا يدرك مجموعه

ص : 132

1- - الخصال : ص 73 ح 111 بالمعنى ، ديوان الإمام علي عليه السلام : ص 25 .

2- - وسائل الشيعة : ج 12 ص 38 ب 19 ح 15578 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج 19 ص 264 ب 355 و ص 265 .

نعم ، لوقام قرينةً على إرادة المتعدّد من الموصول بأن اريد : أنّ الافعال التي لا يدرك كلّها ، كإكرام زيد ، وإكرام عمرو ، وإكرام بكر ، لا يترك كلّها ، كان لما احتمله وجهٌ ، لكن لفظ الكلّ حينئذٍ أيضا مجموعي لا افراديّ ، إذ لو حمل على الافرادي كان المراد: « ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها » ، ولا معنى له ،

من حيث المجموع لا يترك جميعه .

( نعم ، لوقام قرينة ) خارجية ( على ارادة المتعدّد من الموصول بان اريد : أنّ الافعال التي لا يدرك كلّها كإكرام زيد ، وإكرام عمرو ، وإكرام بكر ، لا يترك كلّها ، كان لما احتمله ) من ارادة كل فرد فرد من العام ، لا كل جزء جزء من المركب ( وجه ) وجهيه .

( لكن لفظ الكلّ حينئذ ) أي : حين قيام القرينة ( أيضا مجموعي لا افراديّ ) فيكون المعنى : ان الأعم من الأجزاء في المركب والأفراد في العام إذا لم يدرك كله المجموعي لا يترك كله ، بل يأتي بما تيسر منه ، فيكون لفظ الكل مجموعيا على كلا التقديرين ، سواء كان المراد الفعل الذي لا يدرك كله فيما كان ذا أجزاء كالصلاة ، أم كان المراد الأفعال التي لا يدرك كلها فيما كان ذا أفراد كالعلماء .

وإنّما يكون لفظ الكل مجموعيا حتى مع قيام القرينة على ان الموصول للمتعدد ( إذ لو حمل ) لفظ الكل ( على الافرادي كان المراد ) حسب ظاهر العبارة ( ما لا يدرك شيء منها لا يترك شيء منها ، و ) من الواضح : ان هذا ( لا معنى له ) فان مثل هذا الكلام ليس بصحيح .

لكن الأوثق وغيره اشكلوا على المصنّف بقولهم : وفيه ما لا يخفى : لانه لو حمل لفظ كل على العموم الافرادي كان النفي في القضيتين مفيدا لسلب

فما ارتكبه في احتمال العموم الافرادى مما لاينبغى له ، لم ينفعه فى شىء .

فثبت ممّا ذكرنا : أنّ مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات ، ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها فى المطالب ، حتى أنّه يعرفه العوامّ بل النسوان والأطفال .

العموم الصادق مع السالبة الجزئية ، وما ذكره إنّما يتم لو كان مقتضاه عموم السلب فتدبر (1) .

وكيف كان : (فما ارتكبه) المستشكل (فى احتمال العموم الافرادى مما لا يينبغى له) ارتكابه ، لانه لا معنى له .

وإنّما لا- يينبغى له ارتكابه ، لانه (لم ينفعه فى شىء) مما أراد اثباته ، وذلك لما قد تقدّم : من ان المراد بالموصول هو : فعل المكلف لا افعال المكلف ، لان الموصول هنا ظاهر فى المطلق لا فى العموم ، فيتناسب مع ذى الاجزاء لا مع ذى الافراد .

وعليه : (فثبت ممّا ذكرنا : أنّ مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات) الثلاث من النبوي والعلويين لافادة وجوب الباقي من الاجزاء عند تعسر البعض أو تعذره .

(ولذا شاع بين العلماء ، بل جميع الناس الاستدلال بها) أي : بهذه الروايات (فى المطالب) المشابهة لما نحن فيه (حتى أنّه يعرفه العوامّ بل النسوان والأطفال) الذين يميّزون مثل هذه الأمور .

ص: 134

1- - أوثق الوسائل : ص391 دفع ما أورد على دلالة العلويين على وجوب الباقي المتيسّر .

ثم إن الرواية الأولى والثالثة وإن كانتا ظاهرتين في الواجبات إلا أنه يعلم جريانهما في المستحبات بتتقيح المناط العرفي ، مع كفاية الرواية الثانية في ذلك .

( ثم إن الرواية الأولى ) وهي قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « فأتوا منه ما استطعتم » (1) ( والثالثة ) وهي قوله عليه السلام : « ما لا يدرك كله لا يترك كله » (2) ( وان كانتا ظاهرتين في الواجبات ) ما كان : « فأتوا » و « لا يترك » ( إلا أنه يعلم جريانهما في المستحبات بتتقيح المناط العرفي ) فان العرف يفهم من مثل هذه العبارات ان مناطها موجود في المستحبات أيضا .

لكن ربما يقال : بأن ظاهر الروايتين هو الأعم من الواجب والمستحب ، فلا حاجة إلى المناط ، كما لا تحتاج الرواية الثانية إلى المناط على ما أشار اليه المصنّف بقوله : ( مع كفاية الرواية الثانية في ذلك ) أي : في شمولها للواجب والمستحب بلا حاجة إلى المناط ، وذلك لان قول أمير المؤمنين عليه السلام : « الميسور لا يسقط بالمعسور » (3) بنفسه يشمل الواجب والمستحب معا .

ولا يخفى : ان هذه الروايات كما تشمل الواجب والمستحب تشمل الحرام والمكروه أيضا ولو بالمناط يعني : بغض النظر عن الأدلة الموجودة في المقام فان هذه الروايات تشملهما أيضا ، فاذا كان شيء حراما ، واضطر إلى ارتكاب بعضه لا جميعه حرم عليه ارتكاب الباقي ، وكذلك إذا كان شيء مكروها ، كأكل الجبن ،

ص : 135

- 1- - غوالي اللثالي : ج 4 ص 58 ح 206 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 22 ص 31 ب 37 .
- 2- - غوالي اللثالي : ج 4 ص 58 ح 207 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج 19 ص 75 ب 239 ، بحار الانوار : ج 56 ص 283 ب 25 .
- 3- - غوالي اللثالي : ج 4 ص 58 ح 205 ، بحار الانوار : ج 84 ص 101 ب 12 ح 2 .

أو النوم بين الطلوعين - مثلاً - .

بقي هنا شيء وهو : انه قد تقدّم في مباحث الألفاظ : ان العموم على ثلاثة أقسام : استغراقي ، ومجموعي ، وبدلي .

أمّا الأوّل وهو العام الاستغراقي : فيلاحظ فيه كل فرد من أفراد موضوعاً مستقلاً للحكم ، كإكرام كل عالم إذا لوحظ كل فرد من أفراد هذا العام موضوعاً مستقلاً لوجوب الإكرام بحيث لا يرتبط أيّ فرد منه بفرد آخر ، ولازم هذا القسم : حصول الطاعة والمعصية بفعل كل واحد وترك كل واحد من أفراد .

وأما الثاني وهو العام المجموعي : فيلاحظ فيه جميع الأفراد موضوعاً واحداً للحكم ، بحيث يكون كل فرد من الأفراد جزءاً من الموضوع ، فيكون الاتيان بالمجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً قد ارتبط امتثال بعضه ببعضه الآخر على نحو لو أتى بالجميع إلاّ واحداً لم يتحقق الامتثال ، وذلك كما إذا قال المولى : كُنْ يقظاً كل ساعات الليل ، لان السارق يترصّد غفوته ليسرق المتاع ، ولازم هذا القسم : حصول الطاعة بفعل الجميع ، والعصيان ولو بترك فرد واحد من أفراد .

وأما الثالث : وهو العام البدلي : فيلاحظ فيه واحد من الأفراد على البدل موضوعاً للحكم ، كإكرام عالماً من العلماء ، فانه يحصل الامتثال بإكرام أي واحد شاء من العلماء ، ولازم هذا القسم : حصول الطاعة بفعل واحد من الأفراد ، والعصيان بترك الجميع .

هذا هو تمام الكلام فيما ينبغي التنبيه عليه في الجزء .

## وأما الكلام في الشروط

فنعول: إنَّ الأصل فيها ما مرَّ في الأجزاء من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عام لصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللزام الاقتصار في التقييد على صورة التمكّن من الشرط .

(وأما الكلام في الشروط) علماً بأنَّ الفرق بين الجزء والشرط يكون واضحاً، لان الجزء: ما كان داخلياً في المهية ومعتبراً في عرض سائر الأجزاء كالركوع والسجود وما أشبه بالنسبة إلى الصلاة، والشرط: ما كان خارجاً عن حقيقة المركب وليس من اجزائه الخارجية بل من كفيّاته، فيكون المركب مقيداً به بحيث يكون التقييد داخلياً والقيّد خارجاً، كالطهارة والقبلة وما أشبه في الصلاة .

ولهذا فقد عرّف بعضهم الشرط: بأنّه ما يلزم من عدمه العدم، ولا يلزم من وجوده الوجود، كالوضوء - مثلاً - فإنه إذا كان معدوماً لم تكن صلاة، أمّا إذا كان موجوداً لا يلزم ان تكون صلاة .

وربما عرّف الشرط: بأنه ما يتوقف عليه الشيء ولا يكون مقوماً له، ومن المعلوم: ان الشرط في كلامنا يشمل الشرط المتقدم، والشرط المتأخّر، والشرط المقارن، لأنّ كل هذه الأقسام من الشروط تعطي لونا للمشروط .

وعليه: (فنعول: انَّ الأصل فيها) أي: في الشروط (ما مرَّ في الأجزاء: من كون دليل الشرط إذا لم يكن فيه إطلاق عام لصورة التعذّر وكان لدليل المشروط إطلاق، فاللزام الاقتصار في التقييد على صورة التمكّن من الشرط) فإذا كان للمركب إطلاق معتبر ولم يكن للشرط مثل ذلك الاطلاق، اختص الشرط بصورة التمكّن، إذ عند تعذر الشرط يتمسك باطلاق دليل المشروط، فلا يسقط المشروط بتعذّر الشرط .



وأما القاعدة المستفادُ من الروايات المتقدمة ، فالظاهرُ عدم جريانها .

أما في غير هذه الصورة من الصور الأخر فيسقط المشروط عند تعذر الشرط فيها ، وذلك لأصالة البرائة من المشروط .

لكن لا يخفى : ان في عبارة المصنّف نوع تسامح ، ولذا قال في بحر الفوائد :

« إنّ حق التحرير في المقام ان يقول قدس سره : ان الأصل فيها ما مر من الرجوع إلى البرائة ، أو الاستصحاب على الوجهين ، فيرجع إليه إذا لم يكن لدليل المشروط إطلاق يرجع إليه ، أو كان له إطلاق لا يرجع إليه من جهة إطلاق دليل الشرط ، فانه لا يرجع إلى الأصل في صورتين ، فان ما أفاده بقوله : من كون دليل الشرط إلى آخره ، لا يمكن أن يجعل بياناً للأصل ، إلا ان يجعل المراد من الأصل : الأصل الثانوي المستفاد من دليل المشروط ، فلا بد ان يراد بالأصل : الثانوي» ، انتهى .

وان شئت قلت : انه إذا كانت هناك قاعدة مستفاد من الروايات بالنسبة إلى الشرط أخذ بتلك القاعدة ، وإذا لم تكن قاعدة أخذ بالأصل اللفظي ، وإذا لم يكن الأمران فالأصل هو أحد ما تقدّم : من البرائة ، أو الاستصحاب ، كما ذكر تفصيله في الكلام عن الجزء .

( وأما القاعدة المستفاد من الروايات المتقدمة ، ) يعني بها قاعدة الميسور ( فالظاهر : عدم جريانها ) عند تعذر بعض الشروط .

لكن لا يخفى ان هذا هو ما يراه المصنّف ، وإلا فالظاهر : إنّ العرف يفهم من جميع تلك الروايات عدم الفرق بين الجزء والشرط والمانع والقاطع بالنسبة إليها ولا منافاة بين الدقة العقلية التي ذكرها ، والفهم العرفي الذي نراه ، ومن المعلوم :

أما الأولى والثالثة : فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح .

وأما الثانية : فلاختصاصها - كما عرفت سابقا - بالميسور الذي كان له مقتضى للثبوت حتى ينفي كون المعسور سببا لسقوطه .

ومن المعلوم : أن العمل الفاقد للشرط ، كالرقبة الكافرة - مثلاً - لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجودا

إنّ المعيار هو الثاني لا الأول .

وكيف كان : فالمصنّف يناقش في دلالة الروايات على وجوب الباقي عند تعذر بعض الشروط وذلك بقوله : (أما الأولى والثالثة : ) وهما : « فأتوا منه ما استطعتم » (1) و « ما لا يدرك كله لا يترك كله » (2) ( فاختصاصهما بالمركب الخارجي واضح ) وذلك بقرينة التبعية في الأولى ولفظ الكل في الثالثة ، فلا يشملان الشرط .

(وأما الثانية : فلاختصاصها - كما عرفت سابقا - بالميسور الذي كان له مقتضى للثبوت ) وذلك بان يكون الميسور في نظر العرف هو المأمور به النفسي مسامحة ( حتى ينفي كون المعسور سببا لسقوطه ) أي : سقوط الميسور ، فالميسور بنظر العرف باق على وجوبه عند تعذر بعض الاجزاء لوجود المقتضي لثبوته ، دون الميسور بعد تعذر بعض الشروط فانه كما قال :

( ومن المعلوم : ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة - مثلاً - لم يكن المقتضي للثبوت فيه موجودا ) وذلك لان الرقبة الكافرة مباينة في نظر العرف

ص: 139

1- - غوالي اللثالي : ج4 ص58 ح206 بالمعنى ، بحار الانوار : ج22 ص31 ب37 .

2- - غوالي اللثالي : ج4 ص58 ح208 ، شرح نهج البلاغة لابن أبي الحديد : ج19 ص75 ب239 ، بحار الانوار : ج56 ص283 ب25 .

حتى لا يسقط بتعسر الشرط ، وهو الايمان .

هذا ، ولكن الانصاف جريئها في بعض الشروط التي يحكم العرف ، ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها .

ألا ترى : أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة ، أو الستر ، أو الطهارة ، إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها هذه الشروط ؛  
فاذا تعذرت احدى هذه صدق الميسور على الفاقد لها ، ولولا هذه المسامحة

للقبة المؤمنة ، وكذا الصلاة مع الطهارة مباحنة للصلاة بلا طهارة ، فليست هي حينئذ المأمور به النفسي مسامحة ( حتى لا يسقط )  
الميسور الباقي منها ( بتعسر الشرط ، وهو الايمان ) في الرقبة والطهارة في الصلاة مثلاً .

( هذا ، ولكن الانصاف جريئها ) أي : جريان الرواية الثانية وهي رواية الميسور ( في بعض الشروط التي يحكم العرف ، ولو مسامحة  
باتحاد المشروط الفاقد لها ) أي : للشروط ( مع الواجد لها ) فهما عند العرف شيء واحد ، إلا ان أحدهما ميسور والآخر معسور .

( ألا ترى : أنّ الصلاة المشروطة بالقبلة ، أو الستر ، أو الطهارة ، إذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف ) بالنظر المسامحي ( هي  
التي فيها هذه الشروط ، فاذا تعذرت احدى هذه ) الشروط ( صدق الميسور على الفاقد لها ) أيضا ، لأن أهل العرف يرون الصلاة صلاة  
سواء كانت مع الشرط أم بدون الشرط .

نعم ، يرون من اللازم أولاً : الاتيان بها مع الشروط المذكورة ، فاذا تعذر شيء من تلك الشروط رأوا من اللازم : الاتيان بها بحسب  
المقدور من تلك الشروط .

( و ) عليه : فانه ( لولا هذه المسامحة ) العرفية لم تجر قاعدة الميسور هنا ،

لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم .

نعم ، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغايرٌ كليّ في العرف ، نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة ،

كما ( لم يجر الاستصحاب ) فيما نحن فيه أيضا ولا في كثير من الأمور .

أما تصور المسامحة العرفية هنا فيكون ( بالتقرير المتقدم ) وهو : ان الجامع للشروط مع الفاقد للبعض يكون بنظر العرف واحدا ، لانه عندهم من تبدل الحالات لا من تبدل الموضوع ، وكما يجوز في أمثال هذه الموارد المشكوكة التمسك باستصحاب وجوب المشروط ، كذلك يجوز فيما نحن فيه التمسك بدليل الميسور ، لان العرف يرى ان الباقي هو الميسور من المعسور الذي لا يتمكن المكلف منه إطلاقا ، أو يتمكن منه لكن بعسر مرفوع شرعا .

( نعم ، لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كليّ في العرف ، نظير الرقبة الكافرة بالنسبة إلى المؤمنة ) فان بينهما تغاير كلي ، وقد أشار تعالى إلى المغايرة هذه وهو يصف الكفار بقوله : « يأكلون كما تأكل الانعام والنار مثوى لهم » (1) .

وقال جلّ ذكره : « ان هم إلا كالانعام بل هم أضل » (2) .

وقال عزّ من قال : « فمثله كمثل الكلب » (3) .

وقال سبحانه تعالى : « مثل الذين حُمّلوا التوراة ثم لم يحملوها كمثل الحمار يحمل أسفارا » (4) إلى غير ذلك .

ص: 141

1-- سورة محمد : الآية 12 .

2-- سورة الفرقان : الآية 44 .

3-- سورة الاعراف : الآية 176 .

4-- سورة الجمعة : الآية 5 .

أو الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق ، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان ، لم تجر القاعدة المذكورة .  
ومما ذكرنا يظهر ما في كلام صاحب الرياض ، حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح ، بدل ماء الصدر ،

-----  
( أو ) كان التغير الكلي نظير ( الحيوان الناهق بالنسبة إلى الناطق ) كما إذا قال المولى : جئني بحيوان ناطق ، فلم يتمكن من الناطق ، فهل يأتي بالحيوان الناهق لوجود الجنس فيهما معا ؟ .

( وكذا ) لو كان التغير الكلي نظير تغير ( ماء غير الرمان بالنسبة إلى ماء الرمان ) فإنه إذا قال المولى : جئني بماء الرمان ، لا يكفي ان يأتي له باللبن ، أو بماء العنب ، أو بالماء القراح - مثلاً - لأن أهل العرف لا يرون هذا الممكن ميسور ذلك الفاقد .

وعليه : فإذا كان التغير بين الواحد والفاقد كلياً كما مثلنا له ( لم تجر القاعدة المذكورة ) أي : قاعدة الميسور ، كما لا يجري الاستصحاب حينئذ أيضاً .

نعم ، ربما يفهم من كلام المولى بسبب القرائن الخارجية ان الأمثلة المذكورة هي من الميسور أيضاً ، كما إذا أراد المولى الطواف وهو لا يقدر على المشي .

فقال لعبده : أنتني بحيوان ناطق ليحمله في الطواف ، فان الناهق هنا يكون ميسوراً منه ، وكذا إذا غصّ المولى بلقمته وأراد تليين اللقمة ليزردها فقال : أنتني

بماء الرمان ، فان غيره من المضاف ، أو القراح يكون ميسوراً عنه عرفاً وهكذا .

( ومما ذكرنا ) : من التفصيل في الشروط ، وأن فقد بعض الشروط لا يوجب سقوط المشروط للمسامحة العرفية بين الواحد للشرط وفاقده ، وان فقد بعضها الآخر يوجب سقوط المشروط لعدم المسامحة العرفية فيها ( يظهر ما في كلام صاحب الرياض ، حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح ، بدل ماء الصدر )

على أن ليس الموجود في الرواية الأمر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد، وإثما الموجود: « وليكن في الماء شيء من الصدر » .

أو بدل ماء الكافور على انه ليس من المقيد .

وإثما أوجب الغسل بالماء عند تعذر الصدر أو الكافور لانه قال : ان الأمر هنا ليس من قبيل القيد والمقيد حتى ينتفي الغسل بتعذر الصدر أو الكافور ، وإثما من قبيل الجزء والكل فلا ينتفي الغسل عند تعذر الصدر أو الكافور ، مع انه ليس كذلك ، فقد عرفت : انه حتى لو كان من القيد والمقيد لم ينتف الغسل للتسامح العرفي بين الواجد للصدر وفاقه ، والواجد للكافور وفاقه .

وعليه : فعند تعذر الصدر والكافور ، هل يكتفي الغاسل بتغسيه غسلاً واحداً لتعذر الصدر والكافور ، أو يغسله ثلاثة أغسال بالماء القراح ، أحدها : ميسور ماء الصدر ، وثانيها : ميسور ماء الكافور ، وثالثها : نفس الماء القراح؟ قال صاحب الرياض بوجوب الثلاثة .

هذا ، وقد استدلل لوجوب الثلاثة بناءً ( على ان ليس الموجود في الرواية الأمر بالغسل بماء الصدر على وجه التقييد ) فلم تقل الرواية : اغسله بماء الصدر والكافور لتفيد تقييد ماء الغسل بالصدر والكافور ، حتى ينتفي المقيد وهو : الغسل بانتفاء القيد وهو : الصدر والكافور ( وإثما الموجود ) في الرواية : « وليكن في الماء شيء من الصدر » (1) ولأجله قال صاحب الرياض : إن هنا مطلوبين مستقلين : الأول : الغسل .

ص: 143

1- - الكافي فروع : ج3 ص139 ح2 ، تهذيب الاحكام : ج1 ص108 ب5 ح14 و ص300 ب13 ح43 ، وسائل الشيعة : ج2 ص483 ب2 ح2699 .

توضيح ما فيه : أنه لا فرق بين العبارتين ، فانه إن جعلنا ماء السدر من القيد والمقيّد ، كان قوله : « وليكن فيه شيء من السدر » كذلك ، وإن كان من اضافة الشيء إلى بعض أجزائه كان الحكم فيها واحدا .

الثاني : خلطه بشيء من السدر ، أو بشيء من الكافور ، ولا يسقط الأوّل بتعذر الثاني .

لكن لا يخفى : ان كلام الرياض في بدلية الماء عن الخليطين تام ، فانه يجب غسل الميت بثلاثة مياه ، إلا ان طريقة استدلاله لذلك غير تام ، فبدأ المصنّف في ( توضيح ما فيه ) أي : ما في الاستدلال بقوله : ( انه لا فرق بين العبارتين ) فسواء قال : اغسله بماء السدر ، أم قال : ليكن في الماء شيء من السدر كان الحكم فيها واحدا كما قال : ( فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيّد كان قوله : وليكن فيه شيء من السدر كذلك ) من القيد والمقيّد ( وان كان من اضافة الشيء إلى بعض اجزائه كان الحكم فيها ) أي : في عبارة : وليكن فيه شيء من السدر أيضا كذلك ، فيكون حكم العبارتين المذكورتين ( واحدا ) غير ان فهم عبارة الرواية في انها من القيد والمقيّد ، أو من اضافة الشيء إلى بعض أجزائه موكول إلى العرف .

وعلى أي حال : فالعبارتان المذكورتان ، أمّا تفيدان الشرطية ، فعند تعذر السدر سقط وجوب الغسل اطلاقا لوضوح مباينة ماء السدر مع الماء القراح ، فلا يكون الماء القراح ميسورا لماء السدر ، كما انه لا يجري الاستصحاب لتبدّل الموضوع ، وأمّا تفيدان الجزئية فعند تعذر الجزء لا يسقط الغسل رأسا لجريان القاعدتين : قاعدة الميسور ، والاستصحاب .

أقول : لكنك قد عرفت : عدم الفرق بين الجزء والشرط في جريان قاعدة الميسور فيهما معا .

ودعوى : « أنه من المقيّد ، لكن لما كان الأمرُ الواردُ بالمقيّد مستقلاً ، فيختصّ بحال التمكن ، ويسقط حال الضرورة ، ويبقى المطلقات غير مقيّدة بالنسبة إلى الفاقد » ،

نعم ، ربما يستشكل هنا : بأنّ الماء القراح ليس من ميسور ماء الصدر ، كما لم يكن الماء الخالص من ميسور المرق في المثال السابق ، وذلك لما تقدّم : من انه لا يصدق عليه عرفاً انه ميسوره ، لأنّ المتعذر كان مقوماً للاسم وبانتفائه انتفى الاسم ، فسقط الباقي عن الوجوب .

ثم لا يخفى : ان هذا الكلام من صاحب الرياض إنّما هو إشكال منه على المحقق ، حيث انه عند شرح قول المحقق هنا قال :

«ولو تعذر الصدر والكافور كفت المرة بالقراح عند المصنّف وجماعة ، لفقد المأمور به بفقد جزئه بعد تسليمه ، وهو كذلك إذا دلت الأخبار على الأمر بالمركب ، وليس كذلك لدلالة أكثرها وفيها الصحيح وغيره على الأمر بتغسيله بماء وسدر ، فالمأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا في الخارج ، وليس الاعتماد في ايجاب الخليطين على ما دل على الأمر بتغسيله بماء الصدر خاصة حتى يرتفع الأمر بارتفاع خليطه ، وبعد تسليمه لا نسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعبرة باتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور ، وضعفها بعمل الأصحاب طرا مجبور ، فاذن : الأقوى وجوب الثلاثة بالقراح وفاقا لجماعة» .

هذا (ودعوى : « أنه من ) القيد و ( المقيّد ، لكن لما كان الأمر الوارد بالمقيّد مستقلاً ) بأن كان هنا أمران : أمر بالغسل ، وأمر بكونه بماء الصدر ، فانه إذا كان كذلك ( فيختصّ ) كونه بماء الصدر ( بحال التمكن ، ويسقط حال الضرورة ، ويبقى المطلقات ) الأمر بالغسل ( غير مقيّدة ) بالسدر ( بالنسبة إلى الفاقد » )



للسدر ، وكذا بالنسبة إلى الكافور .

والحاصل : ان الدعوى وان تسلّم ان السدر والكافور في ماء الغسل من الشرط والمشروط على التعبيرين ، والمشروط عدم عند عدم شرطه ، إلاّ انها تحاول التخلص فيما نحن فيه بجعل الأمر بالشرط مستقلاً بحيث إذا تعذر الشرط سقط الشرط وحده والحال ان هذا التخلص ليس بصحيح لان الشرط فيما نحن فيه ليس بأمر مستقل ، بل هو والمشروط بأمر واحد مثل : اغسله بماء السدر واغسله بماء الكافور ، وفي مثله إذا انتفى الشرط ينتفي المشروط ، لوضوح : ان المشروط وغير المشروط أمران متباينان ، فليس أحدهما ميسورا من الآخر .

نعم ، إذا ثبت كل من المركب واجزائه ، والمشروط وشروطه ، بدليل مستقل ، فان كان للدليل المركب أو المشروط اطلاق معتبر لم يكن دليل الجزء والشرط كذلك ، تقيّد الاشتراط والتركيب بحال التمكن من الشرط والجزء ، فعند تعذر الشرط والجزء يتمسك باطلاق دليل المركب والمشروط لفرض ان دليلهما مطلق يشمل حال التمكن من الشرط والجزء وحال العدم .

وعليه : فيكون ما نحن فيه حينئذ من قبيل قوله : أنفق على زوجتك ، مع قوله فيكلام آخر : ليكن الانفاق على النحو المتعارف ، فإنّ اطلاق الأمر الأوّل : يقتضي وجوب الانفاق بالنحو غير المتعارف إذا تعذر الانفاق على النحو المتعارف .

وإنّما يقتضي ذلك لان للأمر الأوّل اطلاق فيتمسك به عند تعذر المتعارف من الانفاق ، بخلاف الأمر الثاني فانه يسقط بالتعدّد ولا يستطيع ان يقيّد اطلاق الأمر الأوّل حتى في حال التعذر حتى يكون نتيجة التقييد : سقوط الانفاق رأساً عند تعذر الانفاق بالنحو المتعارف .

مدفوعةً: بأنَّ الأمر في هذا المقيّد للارشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذر، وليس مسوقاً لبيان التكليف، إذ التكليف المتصورُ هنا هو التكليف المقدمي، لأن جعل الصدر في الماء، مقدّمةً للغسل بماء الصدر

وكيف كان: فالدعوى (مدفوعة: بأنَّ الأمر في هذا المقيّد) - بالكسر - على فرض استقلاله إنّما هو (للارشاد وبيان الاشتراط، فلا يسقط بالتعذر).

والحاصل: انا وان سلمنا ان الشرط بأمر ثان مستقل، إلاّ ان هذا الأمر الثاني بالشرط أمر ارشادي كاشف عن تقيّد الواجب به وان لم يذكر معه في كلام واحد، فيكون الأمر الأوّل مقيّداً بالثاني وجوداً أو عدماً فاذا تعذر القيد سقط المقيّد رأساً فلا تكليف بالأمر الأوّل.

(و) ان قلت: الأمر الثاني تكليف مستقل، فاذا تعذر سقط وحده وبقي الأمر الأوّل بالغسل.

قلت: (ليس) الأمر الثاني المقيّد للأول (مسوقاً لبيان التكليف) مستقلاً حتى يكون هناك تكليفاً أحدهما مستقل عن الآخر، فاذا سقط التكليف الثاني بالتعذر، بقي التكليف الأوّل على وجوبه (إذ التكليف المتصور هنا) أي: في الأمر الثاني على رأي المصنّف قدس سره (هو التكليف المقدمي).

وعليه: فالأمر الثاني لا يخلو من أحد وجهين: فهو إمّا ان يكون ارشادياً محضاً، كما قال: الأمر في هذا المقيّد للارشاد، وإمّا ان يكون مولوياً مقدّمياً، وذلك (لأن جعل الصدر في الماء، مقدّمة للغسل بماء الصدر) كجعل التطهر مقدّمة للصلاة مع الطهارة.

وعلى كل من الوجهين: فانه سواء جعلنا الأمر الثاني تكليفاً مقدّمياً، أم ارشادياً محضاً، فالأمر الثاني يكون مقيّداً للأمر الأوّل ولا يسقط وحده بالتعذر،

المفروض فيه عدم التركيب الخارجي له ، لا جزء خارجي له حتى يسقط عند التعذر .

وتقييده بحال التمكّن ناشٍ من تقييد وجوب ذبيها ، فلا معنى لاطلاق أحدهما وتقييد الآخر كما لا يخفى على المتأمل .

بل إذا تعذر السدر سقط الأمر بالغسل أيضا .

وإنما جعل الأمر الثاني هنا من القيد والمقيّد لا من الجزء والكل ، لان ( المفروض فيه عدم التركيب الخارجي له ) كما اعترف به المدعي في الدعوى أيضا ، فالأمر الثاني إذن من المقيّد ( لا ) ( جزء خارجي له ) ليكون من الجزء والكل ( حتى يسقط عند التعذر ) أي : تعذر الجزء ويبقى الأمر الأول بالغسل على وجوبه لقاعدة الميسور .

والحاصل : ان الأمر بالسدر ، سواء قلنا : انه أمر تكليفي مقدمي ، أم أمر ارشادي محض ، فانه لا يسقط بالتعذر ، بل يكون الاشتراط باقيا حال التعذر أيضا ، فاذا لم يتمكن من السدر سقط الغسل رأسا ، لا انه يسقط السدر ويبقى الغسل بالماء القراح .

( و ) إنما قال : لا يسقط الأمر الثاني وحده حال التعذر ، لان ( تقييده بحال التمكّن ) حتى يسقط وحده عند التعذر ، أو عدم تقييده بحال التمكّن حتى لا يسقط وحده عند التعذر ( ناشٍ من تقييد ) أو عدم تقييد ( وجوب ذبيها ) أي : تابع في وجوده وسقوطه لذي المقدمة .

إذن : ( فلا معنى لاطلاق أحدهما وتقييد الآخر ) أي : لا معنى لأن نقول : بأن الأمر بالغسل مطلق يشمل حال التمكّن والتعذر عن السدر والأمر بالسدر مقيّد بحال التمكّن منه فقط ( كما لا يخفى على المتأمل ) .

ويمكن أن يستدل على عدم سقوط المشروط بتعدُّر شرطه برواية عبد الأعلى مولى آل سام ، قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرتُ فانقطع ظفري

وان شئت قلت : إنَّ المحقق قال : انه إذا تعذر الخليط كفاه غسل واحد ، والرياض أشكل عليه : بأن قاعدة الميسور تقتضي ثلاثة أغسال ، والمصنّف وغيره أشكلوا على الرياض بأمر :

الأوّل : انه لا فرق بين العبارتين فسواء قال المولى : اغسله بماء السدر ، أم قال : وليكن في الماء شيء من السدر ، فان الحكم فيهما يكون واحدا .

الثاني : ان احتمال الاستقلال في العطف بالواو ، إنّما هو فيما إذا لم يدل قرينة على خلافه ، وهنا قرينة تدل على ارتباط الماء بالسدر والسدر بالماء ، فلا استقلال لكل منهما ، لان اللازم هو الماء الخليط .

الثالث : انه على فرض الاستقلال ، فان الأمر الثاني هنا إنّما للارشاد المحض ، فيدل على ان الغسل الواجب مشروط بهذه الكيفية ، فلا يسقط الشرط بالتعذر ويبقى أصل الغسل ، وإمّا للتكليف المقدمي ، فيدل على ان جعل السدر في الماء مقدمة للغسل بماء السدر ، فاذا تعذر السدر سقط الغسل رأسا ، لانه من القيد والمقيد ، لا من الجزء والكل حتى يسقط الجزء عند التعذر ، ويبقى أصل الغسل .

هذا ، ولا يخفى : ان الكلام في المقام طويل لا يقتضيه الشرح وان كان الأظهر هو ما قاله الرياض : من وجوب الأغسال الثلاثة إذا تعذر السدر والكافور .

(ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعدُّر شرطه ) بعد ان استدل عليه بالبرائة والاستصحاب على اشكال فيهما ( برواية عبد الأعلى مولى آل سام ) وهي كما يلي :

( قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام عثرت ) أي : زلت قدمي ( فانقطع ظفري ) أي :

فجعلتُ على اصبعي مرارةً، فكيف أصنع بالوضوء؟ قال: يُعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزوجل: « ما جعلَ عليكم في الدين من حَرَجٍ » إمسح عليه .

فإنَّ معرفة حكم المسألة، أعني: المسح على المرارة من آية نفي الحرج، متوقفةٌ على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط، بأن يكون المنفيُّ بسبب

ظفر أصابع رجله (فجعلت على اصبعي مرارةً فكيف اصنع بالوضوء) مع تعذر المسح على نفس الاظفر والاصبع؟ .

(قال) عليه السلام: (يعرف هذا وأشباهه من كتاب الله عزوجل) حيث قال سبحانه: « ما جعلَ عليكم في الدين من حرجٍ » (1) ثم قال: (امسح عليه) (2) أي: على ما جعله على اصبعه من المرارة، فإنَّ المسح على نفس الاصبع حرج، ولذا كان مرفوعاً.

وإنَّما يكون هذا الحديث دليلاً على عدم سقوط المشروط مع تعذر شرطه لما ذكره المصنّف بقوله:

(فإنَّ معرفة حكم المسألة، أعني: المسح على المرارة من آية نفي الحرج، متوقفةٌ على) مقدمة خارجية وهي: (كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط) فالمسح واجب ويشترط ان يكون بمباشرة اليد للرجل، وحيث ان سقوط الشرط لا يوجب سقوط المشروط، أمر الامام (بأن يكون المنفيُّ بسبب

ص: 150

1- - سورة الحج: الآية 78 .

2- - الكافي فروع: ج 3 ص 33 ح 4، تهذيب الاحكام: ج 1 ص 363 ب 16 ح 27، الاستبصار: ج 1 ص 77 ب 46 ح 3، وسائل الشيعة: ج 1 ص 464 ب 29 ح 1231، بحار الانوار: ج 2 ص 277 ب 33 ح 32 .

الخرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ، ولا ينتفي بانتفائه أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء .

إذ لو كان سقوط المعسور ، وهي المباشرة ، موجبة لسقوط أصل المسح ، لم يكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفي الخرج ، لأن نفي الخرج ، حينئذ يدل على سقوط المسح في هذه الوضوء رأساً ، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليل خارجي .

---

الخرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولا ينتفي بانتفائه ) أي : بانتفاء الشرط الذي هو المباشرة ( أصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء ) (1) ومن سائر الروايات الدالة على وجوب المسح .

( إذ لو كان سقوط ) الشرط ( المعسور وهي المباشرة ، موجبة لسقوط ) المشروط وهو ( أصل المسح ، لم يكن معرفة وجوب المسح على المرارة ) مستفادا ( من مجرد نفي الخرج ) في الآية ( لان نفي الخرج حينئذ ) أي : حين تعذر المباشرة ( يدل على سقوط المسح في هذه الوضوء رأساً ، فيحتاج وجوب المسح على المرارة إلى دليل خارجي ) .

والحاصل : ان حكم المسألة وهو المسح على المرارة لا يمكن استفادته من آية : نفي الخرج وحدها إلا بعد ضم قاعدة الميسور المستفادة من الروايات إليها .

وإنما لا يمكن ذلك إلا مع ضم القاعدة لأن نفي الخرج في الآية أعم من المسح على المرارة ، فلولا قاعدة الميسور كانت المسألة مجملة في انه هل المراد من نفي

ص: 151

---

1- - اشارة الى الآية 6 من سورة المائدة «يا أيها الذين آمنوا اذا قمتم الى الصلاة فاغسلوا وجوهكم وأيديكم الى المرافق وامسحوا برؤسكم وأرجلكم الى الكعبين» .

الأول : لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط - كما في ما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد ، على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه - فالظاهر تقديم ترك الشرط ، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس ، وترك الشرط باتيان جميع الأجزاء

الخرج سقوط أصل المسح ، أو سقوط المباشرة؟ فبمعونة قاعدة الميسور تتعين دلالة الآية على سقوط المباشرة دون أصل المسح ، فيمسح على المرارة .

ومن المعلوم : إن أشباه ذلك من أحكام الجبائر في الوضوء والغسل والتيمم بالنسبة للأحياء والأموات يفهم أيضا من هذه الآية بمعونة قاعدة الميسور - كما عرفت - .

(فرعان : الأول : لو دار الأمر بين ترك الجزء وترك الشرط ) بان لم يتمكن من الاتيان بهما معا ( - كما في ما إذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع أجزائها في مجلس واحد ، على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه - ) فانه إذا اشترط ذلك ودار الأمر بين ان يأتي بكل الأجزاء في مجلسين مما يوجب فقد الشرط وهو : المجلس الواحد ، وبين أن يأتي ببعض الأجزاء في مجلس واحد فيوجب فقد الجزء ، وكذا لو دار الأمر - مثلاً - بين ترك الاستقبال في الصلاة أو ترك الحمد .

( فالظاهر ) عند المصنّف ( تقديم ترك الشرط ، فيأتي بالأجزاء تامة في غير المجلس ) الواحد .

هذا ( وترك الشرط ) يكون بأحد وجهين : إما (باتيان جميع الأجزاء ) بلا شرط ، وذلك بأن لا يكون الشرط في جزء من الأجزاء ، كالاتيان بأجزاء الصلاة جميعها

أو بعضها بغير شرط ، لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ، ويحتمل التخيير .

إلى غير القبلة .

( أو ) باتيان ( بعضها بغير شرط ) كما إنه إذا أراد الاحتفاظ بقراءة الحمد الذي هو جزء الصلاة طالت صلاته ، فرآه الظالم وأجبره على الانحراف من القبلة حيث يقع بعض أجزاء الصلاة فاقدا للشرط فيما إذا أراد الاحتفاظ بالجزء وهو قراءة الحمد ، فيدور أمره بين ترك الحمد واتيان جميع الصلاة إلى القبلة ، وبين قراءة الحمد واتيان بعض الصلاة إلى غير القبلة .

هذا ، وفي كلا الوجهين قال المصنّف بتقديم ترك الشرط .

وإنّما قال المصنّف بتقديم ترك الشرط بوجهيه على ترك الجزء ( لأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف ) وذلك لأن الوصف متأخر عن الأصل ، والجزء يعدّ من الأصل ، فالجزء سابق على الشرط ، والسابق أولى بالمراعاة ، فاللازم الاتيان بالجزء لأنّ تقدّم رتبة الجزء على الشرط في مقام تأليف المهية يعطي للجزء أهمية أكثر .

( ويحتمل التخيير ) فيما لو دار الأمر بين ترك الشرط أو الجزء ، وذلك لأن مجرد تأخر رتبة الشرط في التصور لا يوجب تعيّن فوات الشرط عند الدوران بين فواته وفوات الجزء .

هذا ، لكن الظاهر في المسألة هو : التفصيل بين ما إذا أحرز الأهمية في أحدهما إلى حد المنع عن النقيض ، فيقدم الأهم ، وبين ما لم يحرز ذلك فيتخيّر .

وأما ما ذكره المصنّف قدس سره في وجه تقديم الجزء ، فهو وجه اعتباري لا- يوجب الجزم ، فإنّ تقدّم لحاظ الجزء في مقام التأليف لا يقتضي ترجيحه على الشرط



الثاني : لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطرارياً ، كالتييمم ، ففي تقديمه على الناقص وجهان :

عند وقوع التزاحم بينهما ، بل لا بد من ملاحظة مرجحات باب التزاحم ، فربما يقدم الجزء وربما يقدم الشرط .

هذا ، ولا يخفى : ان المصنّف رحمه الله تبع الدروس في هذا الأمر حيث قد سبقه الدروس في الاستدلال بأنّ فوات الوصف أولى من فوات الموصوف على ما حكى عنه .

ومما ذكرنا : من ان اللازم مراعاة أهم الأمرين ان كان ، وإلا فالتخيير ، يعلم حال ما إذا دار الأمر بين شرطين ، أو بين جزئيين ، أو بين مانعين ، أو بين قاطعين ، أو باختلاف مثل شرط ومانع إلى غير ذلك .

نعم ، ربما يقال : ان اللازم مراعاة المقدمّ زماناً وان تساوى ، فاذا دار الأمر - مثلاً - بين ان يقوم في الركعة الأولى أو الثانية ، فانه يلزم تقديم القيام في الركعة الأولى على القيام في الركعة الثانية ، لانه قادر الآن ولا وجه لحفظ القدرة للركعة الثانية بدون الاضطرار إلى ذلك ، وكذا إذا دار الأمر بين الصيام أول يوم من شهر رمضان أو ثاني يوم منه ، وهكذا .

ومن المعلوم : ان تقديم المقدمّ زماناً هو نوع من الترجيح الذي ذكرنا انه من مقتضيات التزاحم فيما إذا كان راجح هناك .

الفرع ( الثاني : لو جعل الشارع للكلّ بدلاً اضطرارياً كالتييمم ) الذي هو بدل اضطراري عن الوضوء والغسل ( ففي تقديمه على الناقص ) من المبدل منه ، كما إذا دار الأمر بين الوضوء الناقص أو التيمم ، أو دار الأمر بين الغسل الناقص أو التيمم ( وجهان ) :

من أنّ مقتضى البدلية : كونه بدلاً عن التام ، فيقدّم على الناقص كالمُبدل .

ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تام ، لانتفاء جزئية المفقود ، فيقدّم على البدل كالتام ويدلّ عليه رواية عبد الأعلى المتقدمة .

-----  
أمّا وجه تقديم البدل فهو قوله : ( من أنّ مقتضى البدلية : كونه بدلاً عن التام ، فيقدّم على الناقص كالمبدل ) وهو التام حيث يقدم على الناقص ، وذلك لان التيمم في قوة الوضوء التام حال تعذر الوضوء لانه مقتضى البدلية ، وكما يقدم الوضوء التام على الوضوء الناقص ، كذلك يقدم التيمم الذي هو بدله على الوضوء الناقص .

وأما وجه تقديم الناقص فهو قوله : ( ومن أنّ الناقص حال الاضطرار تام ، لانتفاء جزئية المفقود ، فيقدّم ) الناقص ( على البدل كالتام ) أي : كما يقدم الوضوء التام على التيمم ، كذلك يقدم الوضوء الناقص على التيمم ، لانّ الناقص في حال تعدّد الجزء بمنزلة التام .

( ويدلّ عليه ) أي : على تقديم الناقص من المبدل على التام من البدل الاضطراري ، اضافة إلى قاعدة الميسور : ( رواية عبد الأعلى المتقدمة ) حيث أمره الامام عليه السلام فيها، بوضوء ناقص ، وذلك بأن يمسه على الجبيرة (1) ، ولو كان التيمم مقدّماً على الوضوء الناقص لكان تكليفه التيمم، فلأمره بالتيمم لا بالوضوء الناقص .

ص: 155

---

1- - الكافي فروع : ج 3 ص 33 ح 4 ، الاستبصار : ج 1 ص 77 ب 46 ح 3 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 363 ب 16 ح 27 ، وسائل الشيعة : ج 1 ص 464 ب 29 ح 1231 ، بحار الانوار : ج 2 ص 277 ب 33 ح 32 .

لكن لا يخفى انه يشترط هنا كما ذكرنا فيما سبق : لزوم ان يصدق الميسور على الناقص ، فاذا لم يصدق عليه كان اللازم البدل ، كما إذا تعذر عليه غسل وجهه في الوضوء وتمكن من غسل اليدين والمسحين فقط ، فان اللازم تقديم التيمم ، لا الوضوء الفاقد لغسل الوجه ، وكذا إذا تمكن من الصيام مع شرب الدواء في اليوم مرات لمكان مرضه ، فانه ينتقل إلى البدل وهو القضاء ، لا الناقص من صوم شهر رمضان .

( الأمر الثالث ) من الأمور التي ينبغي التنبيه عليها : ( لودار الأمر بين الشرطية والجزئية ) بان علمنا إن الشيء الفلاني واجب ، لكن لم نعلم هل انه شرط أو جزء ؟ وذلك كما تقدم في مثال السدر والكافور حيث لم نعلم ان الواجب هو الماء، والسدر والكافور من شرطه ، أو ان الواجب هو ماء السدر وماء الكافور ، بان يكون هناك جزئان : ماء وسدر ، أو ماء وكافور ؟ .

وكذا حال النية في الصلاة بان لم نعلم هل النية جزء أو شرط ؟ .

وهكذا الطمأنينة بين السجدين حيث لم نعلم هل انها جزء من الصلاة أو شرط وهكذا ؟ .

وعليه : فهل هناك أصل يدل على ان هذا جزء أو شرط ، أو انه لا أصل في المقام ؟ .

ثم لا بأس هنا بعد ان ذكرنا في المباحث القريبة الفرق بين الجزء والشرط ، ان نشير الآن إلى الثمرة المترتبة على كون الشيء جزءا أو شرطا ، فانهم ذكروا الثمرة في امور هي : مثل ما لو نذر ان يعطي لمن صلى الصبح - مثلاً - دراهم بعدد أجزاء

فليس في المقام أصل كليّ يتعيّن به أحدهما ، فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على أحدهما وأنّه موافق للأصل أو مخالف له .

صلاته ، فهل يجب أن يعطيه درهما بازاء النية أم لا؟ فعلى الجزئية يجب ان يعطيه درهما بازائها ، وعلى الشرطية لا .

ومثل ما لو نذر وقوع عمل في وقت خاص ، وكان ذلك الوقت لا يسع لأداء العمل مع الاتيان بالشيء المشكوك في انه جزء أو شرط لذلك العمل ، فانه إذا كان ذلك المشكوك شرطا إنعقد النذر ، بينما لو كان جزءا لم ينعقد ، وذلك فيما إذا كان النذر خاصا بالأجزاء دون الشروط .

ومثل ما لو قلنا بجريان قاعدة الميسور في الأجزاء دون الشروط ، فانه يجب الاتيان بالميسور عند تعذر المشكوك بناء على كونه جزءا ، بخلاف ما إذا كان شرطا .

ومثل ما لو أجر نفسه لعمل مشتمل على شيء مردد بين الشرط والجزء وأخل به ، فان كان شرطا لم يقسّط الثمن عليه لبنائهم على انه ليس للشرط ثمن ، بينما إذا كان جزءا قسّط الثمن عليه بمقداره .

وكيف كان : ( فليس في المقام أصل كليّ يتعيّن به أحدهما ، فلا بد من ملاحظة كل حكم يترتب على ) خصوص ( أحدهما ) من الشرط أو الجزء ( وانه موافق للأصل أو مخالف له ) فاذا شك في شيء انه جزء للصلاة أو شرط فيها وقلنا : بان الرياء في الجزء مبطل للعمل دون الشرط ، كان مقتضى الأصل : عدم ابطال الرياء فيه ، لانه لم يحرز كونه جزءا حتى يبطله الرياء .

قال : في الأوثق : « ربما يمكن تمييز الجزئية أو الشرطية بحسب تعبيرات الشارع في الأدلة اللفظية ، فان قال الشارع : لا صلاة إلا بطهور ، أو بستر ،

لودار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءاً أو كونه زيادة مبطله .

ففي التخيير هنا ، لأنه من دوران الأمر في ذلك

أو باستقبال ، أو ما يؤدي هذا المعنى ، يستفاد منه كون هذه الأمور خارجة عن حقيقة الصلاة معتبرة في كفييتها وهو معنى الشرطية ، وان قال : تطهر ، وتستر ، واستقبل مثل قوله : اركع واسجد في الصلاة استفيد منه كونها داخله في المهية « (1) .

( الأمر الرابع ) من الأمور التي ينبغي التنبيه عليها : ( لودار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً ) كالجهر بالقراءة في ظهر يوم الجمعة - مثلاً - حيث لا نعلم هل انه شرط في صحة القراءة ، أو مانع عن صحتها حتى يكون الاجهار بها مبطلاً للصلاة ؟ .

( أو ) دار الأمر ( بين كونه جزءاً أو كونه زيادة مبطله ) كتدارك الحمد - مثلاً - عند الشك فيه بعد الدخول في السورة ، حيث لا نعلم هل انه جزء فيجب الاتيان به ، أو زيادة مبطله فيحرم الاتيان به ؟ .

وعليه : فهل الحكم في مثل ذلك هو التخيير ، لانه من دوران الأمر بين الوجوب والتحريم ، أو انه لا بد من الاحتياط والاتيان بالعمل مرتين : مرة مع ذلك الشيء المشكوك ، ومرة مع عدمه لانه من العلم الاجمالي ؟ .

إذن : ( ففي التخيير هنا ) بين الفعل والترك ( لأنه من دوران الأمر في ذلك

ص: 158

الشيء بين الوجوب والتحريم ، أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرّة مع ذلك الشيء ، وأخرى بدونه ، وجهان .

مثاله الجهرُ بالقراءة في ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه ، وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر ، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين ، وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة .

الشيء بين الوجوب والتحريم ) ولا دليل على أحدهما ، ولذلك ان شاء فعل وان شاء ترك .

( أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعالها مرّة مع ذلك الشيء ، وأخرى بدونه ؟ ) أي : بدون ذلك الشيء؟ ( وجهان ) .

ومن المعلوم : ان الاحتمال الثاني وهو لزوم الجمع بينهما احتياطاً إنّما هو مع القدرة عليه ، وإلا فبدونها كما إذا ضاق الوقت فلم يسع لصلاتين ، فاللازم القول بالتخيير .

أما ( مثاله ) أي : مثال الدوران بين الشرطية والمانعية فهو : ( الجهر بالقراءة في ظهر ) يوم ( الجمعة حيث قيل بوجوبه ، وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر ، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الأخيرتين ) لمن يريد قراءة الفاتحة فيهما ، فهل عليه ان يجهر بها أو يخفت ، لان في المسألة قولين ؟ .

( و ) أما مثال الدوران بين الجزئية والزيادة المبطله فهو ( كتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول في السورة ) حيث قد عرفت : انه يحتمل كون الحمد واجبا ، فاللازم الاتيان به ، فيكون تركه مبطلاً ، ويحتمل انه قد تجاوز محله ، فلا يجوز الاتيان به ، فيكون الاتيان به مبطلاً .

أمّا بناء على ما اخترناه : من أصالة البرائة مع الشك في الشرطية والجزئية ،

وعليه : فان هنا وجهين : التخيير ، والاحتياط ، ومع ذلك قال : ( فقد يُرَجَّح الأول ) وهو : التخيير ، فيكون المكلف الشاك في ان الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة - مثلاً - شرط أو مانع ، مخيراً بين الجهر والاختفات ، فله ان يجهر بالقراءة في ظهر الجمعة وله ان يخفت بها .

هذا ، ولكن لما كانت هذه المسألة مرتبطة بمسألة الشك في الشرط والجزء ، كان الحكم فيها مبتنيا على الحكم في تلك المسألة ، وقد كان في تلك المسألة قولان : قول بالبرائة ، وآخر بالاحتياط ، فكيف قال بالتخيير ورَجَّحه في هذه المسألة مع ابتنائها في الحكم على تلك المسألة؟ فلا بد إذن من تصحيح التخيير هنا على القولين هناك :

أمّا أول القولين في مسألة الشرط والجزء وهو : البرائة ، فقد قال به المصنّف ، ولذلك بدأ يشرح كيفية جريان البرائة هنا ليبيّن عليه التخيير فقال :

( أمّا بناء على ما اخترناه : من أصالة البرائة مع الشك في الشرطية والجزئية ) فان المصنّف قد اختار البرائة هناك في مسألة الشك في شرطية شيء أو جزئيته ، وبنى عليها هنا التخيير ، وذلك لان البرائة هنا تقتضي عدم وجوب احدى الخصوصيتين من الجهر والاختفات على الشاك في الجهر والاختفات - مثلاً - فيكون مخيراً بين الاتيان بالقراءة جهراً ، وبين الاتيان بها اخفاتاً .

إن قلت : كيف تجري البرائة هنا مع انها تستلزم المخالفة القطعية ، فيلزم القول بالاحتياط ، وحينئذ فلا تخيير .

فلأنّ المانع من اجراء البرائه عن اللزوم الغيري في كلّ من الفعل والترك ، ليس إلّا لزوم المخالفة القطعية ، وهي غير قاذحة ، لأنها لاتتعلق بالعمل ، لأنّ واحدا من فعل ذلك الشيء وتركه ضروريّ مع العبادة ، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة ، كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة .

وبتقرير آخر : إذا أتى بالعبادة مع واحد منهما

قلت : صحيح ان البرائة هنا تستلزم المخالفة القطعية ، لكنها مخالفة التزامية وليست عملية حتى تكون قاذحة كما قال : ( فلانّ المانع من اجراء البرائة عن اللزوم الغيري ) المقدمي للمشكوك جزئيه أو شرطيه ( في كل من الفعل والترك ) الذي تردد المكلف بينهما ( ليس إلّا لزوم المخالفة القطعية ، وهي غير قاذحة ) في المقام ( لانها ) أي : المخالفة القطعية إنّما تتعلق بالالتزام و ( لا تتعلق بالعمل ) .

وإنّما لا- تتعلق بالعمل ( لأنّ واحدا من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة ) لعدم خلو المكلف من الفعل المطابق لاحتمال الوجوب ، أو الترك المطابق لاحتمال الحرمة ( فلا- يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة ) حتى يقال بوجوب التكرار دفعا للعقاب ، وإنّما يلزم منه المخالفة الالتزامية ، والمخالفة الالتزامية غير قاذحة كما تقدّم في باب القطع وغيره .

وعليه : فلا يلزم هنا مخالفة قطعية عملية ( كما كان يلزم في طرح المتباينين كالظهر والجمعة ) لان اجراء الأصل في الظهر والجمعة معا يوجب مخالفة قطعية عملية ولهذا يجب الاتيان بهما ، بينما هنا ليس الأمر كذلك فيجري الأصل فيهما .

( وبتقرير آخر ) للمصنف أوضح فيه جريان البرائة عن كلا المحتملين في هذه المسألة ، وهو : انه ( إذا أتى ) المكلف ( بالعبادة مع واحد منهما ) فقد أتى



قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر في الواقع لو كان معتبرا ، لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان .

فالأجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشئا للعقاب ، وأما هذا المرّد بين الفعل والترك ، فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم العلم به ، وتركهما جميعا غير ممكن ، حتى يقال : إنّ العقاب على تركهما معا ثابتٌ،

بالموافقة الاحتمالية وبقي الطرف الآخر مشكوكا ، وإذا كان مشكوكا ( قبح العقاب) عليه ، والعقاب إنّما يكون ( من جهة اعتبار ) الطرف ( الآخر في الواقع ، لو كان معتبرا ) فرضا ، فيكون العقاب عليه قبيحا ( لعدم الدليل عليه ) أي : على اعتبار الطرف الآخر ( و ) إذا لم يكن دليل عليه دل على نفيه ( قبح المؤاخذة من دون بيان ) .

والحاصل : ان العلم الاجمالي باعتبار وجوب شيء أو عدمه ، لا أثر له بعد عدم تمكن المكلف من المخالفة العملية القطعية ، لان الأمر دائر بين الفعل والترك ، فلم يبق إلا الشك في الاعتبار وهو مورد لاصالة البرائة .

إذن : ( فالأجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشئا للعقاب ) يؤاخذ على تركها ، فلا يجوز له ان يترك شيئا منها ( وأما هذا ) الواجب ( المرّد بين الفعل والترك ) لفرض ان المكلف يعلم ان الجهر - مثلاً اما واجب الفعل أو واجب الترك ( فلا يصح استناد العقاب اليه ) سواء فعله أو تركه ، وذلك ( لعدم العلم به ) تفصيلاً .

( و ) اما ( تركهما جميعا ) بان يترك الفعل ويترك الترك ، فهو هنا ( غير ممكن حتى يقال : انّ العقاب على تركهما معا ثابت ) فانه في مكان يمكن تركهما معا

فلا وجه لنتيه عن كل منهما .

وأما ، بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية ،

يثبت العقاب على تركهما ( فلا وجه لنتيه ) أي : لنفي العقاب حينئذ ( عن كل منهما ) بالأصل ، ومعلوم : ان ما نحن فيه ليس كذلك .

نعم ، من يقول بعدم جريان الأصلين في مكان علم ان جريان أحدهما فيه ليس بصحيح ، وذلك لانه يرى عدم شمول دليل الأصل لمثلهما وان لم يستلزم مخالفة عملية فانه يقول بعدم جريان الأصلين هنا أيضا .

وأما ثاني القولين في مسألة الشرط والجزء وهو الاحتياط ، فقد قال به جماعة ، ولذلك بدأ المصنّف بشرح كيفية جريان الاحتياط هنا ليبيّن عليه التخيير ، وقال : فقال : ( وأما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك في الشرطية والجزئية ) فان جماعة قالوا بالاحتياط في مسألة الشك في شرطية شيء أو جزئيته ، وبنى المصنّف عليه التخيير هنا .

وإنما بنى المصنّف على الاحتياط هناك حكم التخيير هنا ، لان الاحتياط هناك إنما يجب لتدارك ما هو جزء أو شرط واقعا ، وحيث ان تداركه هناك لا يستلزم تكرار العبادة جاز ، لانه لا يضر بالجزم بالنية ، بينما الاحتياط هنا لتدارك ما هو شرط أو مانع واقعا يستلزم تكرار العبادة ، وذلك بأن يصلي مرة بقراءة جهرية ، ويصلي ثانية بقراءة اخفائية ، وهذا التكرار هنا لا يجوز ، لانه يضر بالجزم بالنية .

وعليه : فيدور الأمر هنا بين بقاء وجوب الجزم بالنية فيحرم التكرار لانه مضر بالجزم في النية ، وبين بقاء وجوب ذلك المشكوك انه شرط أو مانع واقعا فيجب التكرار لاحراز ما هو واجب واقعا .

ومن المعلوم : ان وجوب الاحتياط بالجزم بالنية لتنجزه بسبب العلم به مقدّم

فلأن وجوب الاحتياط فرعُ بقاء وجوب الشرط الواقعي المرّدّد بين الفعل والترك ، وإيجابه مع الجهل مستلزمٌ لالغاء شرطية الجزم بالنية واقتران الواجب الواقعي بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكّن ،

على وجوب الاحتياط بالتكرار ، لعدم تنجزه بسبب الجهل بما هو واجب واقعا لتردده بين وجوب فعله أو وجوب تركه ، فيكون المكلف حينئذ حتى بناء على الاحتياط في تلك المسألة ، مخيراً هنا بين الجهر والاخفات في القراءة ، فيصلي صلاة واحدة بقراءة جهرية ، أو اخفائية - مثلاً - ليحرز الجزم بالنية .

وإلى هذا المعنى: من ترتيب حكم التخيير على الاحتياط أشار المصنّف قائلاً :

واما حكم التخيير هنا بناء على وجوب الاحتياط هناك ( فلان وجوب الاحتياط فرع ) ناشئمن الشك في المكلف به ، والشك في المكلف به فرع ناشيء من ( بقاء وجوب الشرط الواقعي المرّدّد بين الفعل والترك ) كما في مثال القراءة في ظهر الجمعة حيث لا يعلم ان الجهر فيها شرط أو مانع واقعا ( وإيجابه ) أي : ايجاب ما هو شرط أو مانع واقعا ( مع الجهل ) به لتردده بين الفعل والترك ( مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية ) لانه مستلزم لتكرار الصلاة مرة مع الجهر ، وأخرى مع الاخفات - مثلاً - فلا يمكن الجزم بالنية .

هذا ( واقتران الواجب الواقعي بنية الاطاعة به ) أي : بذلك الواجب ( بالخصوص مع التمكّن ) من نية الاطاعة بالخصوص وهو الجزم بالنية يمنع من ايجاب ذلك الشرط المردد بين الفعل والترك على المكلف ، إذ لو كان واجبا لما تمكن من الجزم بالنية ، فالجزم بالنية إذن مستلزم لالغاء شرطية الشرط الواقعي المرّدّد بين الفعل والترك .

فيدور الأمر بين مراعاة ذلك الشرط المرّد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية .

وبالجملة : فعدم وجوب الاحتياط في المقام لمنع اعتبار ذلك الأمر المرّد بين الفعل والترك في العبادة واقعا في المقام ، نظير

وعليه : (فيدور الأمر بين ) وجوب ( مراعاة ذلك الشرط المرّد ) بين الفعل والترك ( وبين مراعاة شرط الجزم بالنية ) وقد عرفت : ان الجزم بالنية مقدّم على ذلك الشرط المررد بين الفعل والترك فيتخير أحدهما : الفعل أو الترك ليجزم بالنية .

( وبالجملة : ) فان الجزم بالنية لما كان منجزًا على المكلف للعلم باعتبار موجهه ، قدّم على الاحتياط بتكرار العبادة لعدم تنجزه على المكلف وذلك للجهد باعتبار موجهه لفرض ترده بين الفعل والترك .

وبعبارة أخرى : يشك المكلف في ان ذلك الشيء المررد بين الفعل والترك، هل بقي على وجوبه بعد استلزامه فقد الجزم بالنية ، أم لم يبق على وجوبه ؟ والشك في أصل بقاء الوجوب شك في التكليف وهو مجرى البرائة ، لا ان وجوب ذلك الشيء محرز والواجب فيه مرّد بين الفعل والترك ، حتى يكون من الشك في المكلف به ، والشك في المكلف به مجرى الاحتياط فيلزم التكرار .

إذن : ( فعدم وجوب الاحتياط ) المستلزم لتكرار العبادة ( في المقام ) أي : في مقام مزاحمته للجزم بالنية ، إنّما هو ( لمنع ) تنجز ( اعتبار ذلك الأمر المرّد بين الفعل والترك في العبادة واقعا في المقام ) فانه بعد تنجز الجزم بالنية ، لم يبق مجال لتنجز الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة .

وعليه : فيكون المقام ( نظير ) ما إذا شك في جهة القبلة إلى أربع جهات

القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة ، لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل ، لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به .

هذا ، وقد يُرجَّح الثاني ، وإن قلنا بعدم وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية ، لأن مرجع الشك هنا

حيث يقال بوجوب صلاة واحدة فقط وترك الاحتياط ، لانه إذا أتى بواحدة جزم بالنية فيها ، بخلاف ما إذا أتى بأربع ، فانه لا يتمكن من الجزم بالنية فيها ، والجزم بالنية مقدّم على الاحتياط المستلزم للتكرار ، فيجب الاتيان بواحدة .

إذن : فالقول بعدم وجوب الاحتياط هنا يشبه ( القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة ) إلى أربع جهات ، فان عدم الوجوب فيها إنّما هو ( لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل ) بجهة القبلة ( لا لعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به ) فان الاحتياط عند الشك في المكلف به واجب ، لكنه إذا دار الأمر بين التكرار وبين الجزم ، قدّم الجزم على التكرار .

( هذا ) هو تمام الكلام في ترجيح الوجه الأول من وجهي الأمر الرابع وهو : التخيير فيما لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً مع ابتناؤه على القولين : البرائة والاحتياط في المسألة المتقدمة عليه من الشك في الشرطية والجزئية .

وأما الكلام في الوجه الثاني من وجهي الأمر الرابع وهو الاحتياط فيما لو دار الأمر بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً ، فهو ما أشار اليه بقوله :

( وقد يُرجَّح الثاني ) أي : الاحتياط بأن يأتي بصلاتين - مثلاً - مرة مع فعل الشرط ، وأخرى مع تركه ، فانه ( وان قلنا بعدم وجوبه ) أي : وجوب الاحتياط ( في ) المسألة المتقدمة عليه وهي مسألة ، ( الشك في الشرطية والجزئية ) إلا انا نقول هنا بوجوبه ( لان مرجع الشك هنا ) أي : فيما دار الأمر بين كون الشيء

لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل .

وما ذُكر : من « أن إيجاب الأمر الواقعي المراد بين الفعل والترك ، مستلزمٌ لالغاء الجزم بالنية » ، مدفوعٌ بالتزام ذلك ولا ضير فيه .

ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين ، وإلى الجهات الأربع ، وتكرار الوضوء بالمايعين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما ،

شرطاً أو مانعاً وليس إلى الأقل والأكثر كما كان في الشك في الشرطية والجزئية حتى نقول فيه بالبرائة .

وإنما لم نقل بالبرائة هنا كما قلنا بها هناك ( لمنع جريان أدلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل ) لان الشك في الشرط أو الجزء شك في التكليف ، وفي المقام شك في المكلف به ، ومن المعلوم : ان الشك في التكليف مجرى البرائة بخلاف الشك في المكلف به فانه مجرى الاحتياط .

هذا ( وما ذكر : « من أن إيجاب الأمر الواقعي المراد بين الفعل والترك ، مستلزمٌ لالغاء الجزم بالنية ) والجزم بالنية مقدم على الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة ، فيلزم ترك الاحتياط رعاية للجزم بالنية ، فان هذا الذي ذكر ( مدفوعٌ بالتزام ذلك ) فانا نلتزم القول بالاحتياط هنا وان كان مستلزماً لالغاء الجزم بالنية ( ولا - ضير فيه ) أي : في التزامنا هذا ، وذلك لما قد سبق : من انه لو دار الأمر بين الجزم بالنية وبين الاحتياط - مثلاً - لزم ترك الجزم بالنية رعاية للاحتياط .

( ولذا وجب تكرار الصلاة في الثوبين المشتبهين ، وإلى الجهات الأربع ، وتكرار الوضوء بالمايعين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما ) بأن كان هناك ماء مطلق وماء مضاف ، ولا نعلم أيهما المطلق وأيهما المضاف ؟ .

والجمع بين الوضوء والتميم إذا فقد أحدهما ، مع أنّ ما ذكرنا في نفي كلّ من الشرطية والمانعية بالأصل ، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة ، إنّما يستقيم لو كان كلّ من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار ، وإلاّ فيلزم

( و ) كذا ( الجمع بين الوضوء والتميم إذا فقد أحدهما ) أي : أحد الانائين المردد بين المطلق والمضاف أو كان هناك ماء واحد مردّد بين كونه مطلقاً أو مضافاً ، أو دار أمره بين الوضوء الناقص أو التميم التام ، وغير ذلك من الأمثلة التي يستلزم الاحتياط فيها تكرار العبادة ، فإن المشهور قالوا بوجوب الاحتياط فيها مع استلزامه فقد الجزم بالنية ، مما يدل على ترجيح القول بالاحتياط وان أدّى إلى سقوط الجزم بالنية .

هذا ( مع أنّ ما ذكرنا في ) أول وجهي الأمر الرابع عند ( نفي كلّ من الشرطية والمانعية بالأصل ) أي : بأصل البرائة لرتّب عليه التخيير وذلك في قولنا قبل عدة صفحات : ( فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقّنة ) أي : مخالفة عملية فان عدم استلزامه ذلك ( إنّما يستقيم لو كان كلّ من الفعل والترك توصلياً ) لا تعبدياً .

كما إذا شككنا في أنّه هل يجب تكفين الرجل بالحرير حيث لا كفن سواه ، حتى يكفّن بالحرير ، أو يحرم حتى يدفن عارياً ، فان فعله ( على تقدير الاعتبار ) للتكفين - مثلاً - توصلي ، كما ان تركه على تقدير اعتبار ترك التكفين توصلي أيضاً ، فينفى كل منهما بالأصل دون أن يلزم منه مخالفة عملية ، وذلك لان فعل التكفين أو تركه توصلي وقد تحقق ، فان تحقّقه غير مرتبط بقصد القرية .

( وإلاّ ) بأن لم يكن توصلياً ، بل كان تعبدياً محتاجاً إلى قصد القرية ( فيلزم

من العمل بالأصلين مخالفة عملية، كما لا يخفى .

والتحقيق : أنه لو قلنا بعدم وجوب الاحتياط في الشك في الشرطية والجزئية ، وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن عملية ،

من العمل بالأصلين مخالفة عملية كما لا يخفى ) والمخالفة العملية ممنوعة على ما عرفت في مبحث القطع .

أما أنه كيف يستلزم منه مخالفة عملية ، فلأنه - مثلاً - إذا شك في أن الجهر بالقراءة شرط حتى يجب فعله ، أو زيادة مبطله حتى يجب تركه ، فإنه لا يجري الاصلان فيه ، لأن الجهر بالقراءة على تقدير وجوب فعله ، أو وجوب تركه تعبدية ، والتعبدية يحتاج في تحققه إلى قصد القرية ، وقصد القرية متعذر بعد إجراء أصل عدم وجوب فعل الجهر ، وأصل عدم وجوب ترك الجهر ، وحينئذ سواء أتى بالجهر أم تركه فقد علم بالمخالفة العملية ، لأنه قد أتى بالجهر أو تركه بلا قصد القرية مع أن التعبدية لا يتحقق فعله أو تركه إلا بقصد القرية ، فلا يجري الاصلان إذن في التعبدية ، بل يختص بالتوصلي فقط .

هذا ( والتحقيق ) في المقام هو القول بالتفصيل ، وهذا قول ثالث بعد القولين : حيث كان الأول يقول بالتخيير هنا في الأمر الرابع مطلقاً ، سواء بنينا هناك في الأمر الثالث على البرائة أم الاحتياط ، والقول الثاني يقول بالاحتياط هنا مطلقاً ، سواء بنينا هناك على البرائة أم الاحتياط ، وهذا التفصيل هو قول ثالث يقول بالتخيير هنا لو بنينا على البرائة هناك ، وبالاحتياط هنا لو بنينا على الاحتياط هناك ، وذلك كما قال : ( أنه لو قلنا بعدم وجوب الاحتياط ) هناك أي : ( في الشك في الشرطية والجزئية ، وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع إذا لم تكن ) مخالفة عملية ،



فالأقوى التخيير هنا ، وإلا تعيّن الجمع بتكرار العبادة ، ووجهه يظهر ممّا ذكرنا.

### المطلب الثالث: في اشتباه الواجب بالحرام

فالأقوى التخيير ( بين الفعل والتترك ( هنا ) أي : في الشك بين كون الشيء شرطاً أو مانعاً وكون الشيء جزءاً أو زيادة مبطلّة .

( وإلا ) بأن قلنا بوجوب الاحتياط هناك ( تعيّن الجمع بتكرار العبادة ) ووجوب الاحتياط هنا ، وذلك بأن يصلي مرة مع الجهر بالقراءة ، وأخرى بدون الجهر بالقراءة .

( ووجهه ) أي : وجه هذا التفصيل ( يظهر ممّا ذكرنا ) سابقاً : من ان المسألة هنا مبتنية على المسألة هناك ، فان قلنا بالبرائة هناك ، قلنا بالبرائة هنا أيضاً ورتبنا عليه التخيير ، وان قلنا بالاحتياط هناك ، قلنا بالاحتياط هنا ورتبنا عليه تكرار العبادة مرة بفعله وأخرى بتركه .

أقول : لكن لا يبعد الفرق بين الأمر الثالث وبين الأمر الرابع ، فنقول بالبرائة هناك لانه كما عرفت من دوران الأمر بين الأقل والأكثر ، فالشك فيه شك في التكليف وهو مجرى البرائة ، ونقول بالاحتياط هنا ، لانه من دوران الأمر بين المتباينين ، فان الصلاة مع الجهر بالقراءة - مثلاً - صلاة بشرط شيء ، والصلاة بدون الجهر بالقراءة صلاة بشرط لا ، فيكون الشك فيه شكاً في المكلف به وهو مجرى الاحتياط ، فيلزم تكرار العبادة .

( المطلب الثالث ) من مطالب الشك في المكلف به ( في اشتباه الواجب بالحرام ) فقد تقدّم من المصنّف عند البحث في الشك في المكلف به مطلبان :

بأن يُعلم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر محرم واشتبه أحدهما بالآخر.

وأما لو عَلِمَ أنّ واحدا من الفعل والترك واجب والآخر محرّم ، فهو خارج عن هذا المطلب ، لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدّم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف .

والحكم في ما نحن فيه

المطلب الأوّل : في دوران الأمر بين الحرام وغير الواجب .

المطلب الثاني : في دوران الأمر بين الواجب وغير الحرام .

إذن : فلم يبق من أقسام الشك في المكلف به إلا دوران الأمر بين الواجب والحرام ، وذلك ( بأن يعلم أنّ أحد الفعلين واجب والآخر محرم واشتبه أحدهما بالآخر ) كما إذا كان لشخص زوجتان فحلف على وطئ احدهما وترك وطئ الأخرى ، ثم اشتبهتا .

( وأما لو علم أنّ واحدا من الفعل والترك واجب والآخر محرّم ) كما إذا كان لشخص زوجة وحلف ، فلم يعلم انه حلف على وطئها أو على تركه ( فهو خارج عن هذا المطلب ، لأنّه من دوران الأمر بين الوجوب والحرمة الذي تقدّم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف ) .

وعليه : فالدوران هنا فيما نحن فيه في أمرين ، بينما الدوران هناك في أمر واحد ، ففي الأمر الواحد لا يلزم منه لو بنى فيه على الوجوب وفعل ، أو على التحريم وترك ، مخالفة قطعية ولا موافقة قطعية ، بخلاف ما نحن فيه ، فانه لا يجوز ترك وطئ المرأتين معا أو وطئهما معا ، لان في كلتا صورتين مخالفة قطعية لعلمه بان إحداهما محرمة واحداهما واجبة .

( و ) لذلك قالوا : ان ( الحكم في ما نحن فيه ) وهو دوران الأمر بين شيئين

وجوب الاتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك .

لأن الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر .

ومنشأ ذلك أنّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسنُ بارتكاب الضرر المقطوع ،

أحدهما واجب ، والآخر حرام مع اشتباه أحدهما بالآخر هو : ( وجوب الاتيان بأحدهما وترك الآخر مخيراً في ذلك ) فللمكلف في المثال ان يظاً هندا ويترك وطى دعد ، كما ان له يظاً دعدا ويترك وطى هند .

وإنما قال : له ان يختار أحدهما ويترك الآخر دون فعلهما معا أو تركهما معا ( لأنّ الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى من الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر ) فإنه إذا أتى بأحدهما وترك الآخر احتمل الموافقة لكلا التكليفين ، بينما إذا أتى بكليهما قطع بالموافقة للواجب والمخالفة للحرام ، وإذا ترك كليهما قطع بالموافقة للحرام والمخالفة للواجب ، فالموافقة الاحتمالية حينئذ تكون أولى .

هذا ، ولكنهم قالوا في درهمي الودعي وما أشبهه بالتقسيم ، لا باعطائه كله لأحدهما ، مع انه يحصل من التقسيم العلم بمخالفة قطعية في النصف ، وبموافقة قطعية في النصف الآخر ، أما اعطائه كله لأحدهما ففيه موافقة احتمالية .

( و ) كيف كان : فان ( منشأ ذلك ) الحكم الذي ذكرناه : من وجوب الموافقة الاحتمالية هو : ( انّ الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع ) به ، فإنه إذا وطئ كليهما قطع بالضرر ، كما انه إذا ترك وطى كليهما قطع بالضرر أيضاً ، بخلاف ما إذا وطئ أحدهما وترك الأخرى ، فإنه لا يقطع بالضرر .

والله أعلم .

## خاتمة: في ما يعتبر في العمل بالأصل

والكلام تارة في البرائة، وأخرى في الاحتياط .

### أما الاحتياط :

فالظاهر أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ،

لكن ربما يقال بالتفصيل : بين ما إذا تساوى الحكمين فيهما : فكما ذكره المصنّف ، وبين ما إذا اختلفا : فاللازم ترجيح الأهم ، فإذا كانت عنده - مثلاً - امرأتان : احدهما زوجته وهي على رأس أربعة أشهر حيث يجب وطئها . والأخرى أجنبية حيث يحرم وطئها فنشك في ان أيتها الزوجة وأيتها الأجنبية ، فانه يلزم عليه ترك وطئهما ، إذ وجوب وطئ الزوجة مهم ، وحرمة وطئ الأجنبية أهم ، فيقدم الأهم على المهم ( والله أعلم ) بحقايق الأحكام وهو الموفق المستعان .

( خاتمة : في ما يعتبر في العمل بالأصل ، والكلام تارة في البرائة ، وأخرى في الاحتياط ) وذلك من غير فرق بين أن يكون الاحتياط لازماً ، كما في الشك في المكلف به ، والشك قبل الفحص ، وبين أن يكون راجحاً كما في الشك في التكليف ، والشك في الشبهة البدوية ، وفي كل ذلك لا فرق بين الشك في الوجوب أو في الحرمة ، وبين الشك في الموضوع أو في الحكم .

( أمّا الاحتياط : فالظاهر : أنه لا يعتبر في العمل به أمر زائد على تحقق موضوعه ) فانه كلما تحقق انه احتياط ، كان العمل به حسناً إذا لم تكن وسوسة

ص: 173

ويكفي في موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به ، ولو كان على خلافه دليل اجتهادي بالنسبة اليه ، فإن قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه ، لعموم أدلة رجحان الاحتياط ،

وما أشبه كما ذكرناه في أوائل الكتاب .

( ويكفي في موضوعه احراز الواقع المشكوك فيه ) احرازاً ( به ) أي : بالاحتياط ، فإذا كان هناك متباينان حصل الاحتياط فيه بالتكرار ، وإذا كان هناك أقل وأكثر سواء كان الأكثر جزءاً أو شرطاً حصل الاحتياط فيه باتيان الأكثر ، وإذا كان شكاً بدوياً حصل الاحتياط فيه باتيان المحتمل ، أما إذا عارض احتياط احتياطاً فاللازم الأخذ بأهمهما ، كما إذا دار الأمر بين قراءة السورة وخروج بعض الصلاة من الوقت ، فإنه يقدم الاحتياط الأهم على الاحتياط المهم .

وعليه : فإنه إذا تحقق موضوع الاحتياط ، فالاحتياط حسن ، حتى ( ولو كان على خلافه ) أي : على خلاف الاحتياط ( دليل اجتهادي بالنسبة اليه ) أي : بالنسبة إلى ذلك الاحتياط مثل : وجود ظاهر الكتاب ، وخبر العادل ، وكذا إذا كان هناك أصل عملي على خلافه كالبراءة - مثلاً - فإنه يكون حسناً أيضاً .

وإنما يكون الاحتياط حسناً حتى مع الدليل على خلافه ، لانه كما قال : ( فإنّ قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء ) من الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - أو ما أشبه ذلك ( لا يمنع من الاحتياط فيه ، لعموم أدلة رجحان الاحتياط ) عقلاً ونقلاً ، مثل قوله عليه السلام : « أخوك دينك فاحتط لدينك بما شئت » (1) .

ص : 174

1- - الأماي للمفيد : ص 283 ، الأماي للطوسي : ص 110 ح 168 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 167 ب 12 ح 33509 .

غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط ، وهذا مما لاخلاف فيه ولا اشكال .

إنّما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع ، كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه ،

( غاية الأمر : عدم وجوب الاحتياط ) مع وجود الدليل الاجتهادي ، أو الأصل العملي على خلافه ( وهذا مما لا خلاف فيه ولا اشكال )  
فان الكل متفقون عليه .

( إنّما الكلام يقع في بعض الموارد ) وذلك ( من جهة تحقق موضوع الاحتياط و ) عدم تحققه ، وانه هل يصح ( احراز الواقع ) فيه بالاحتياط أم لا؟ ( كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه ) فان التوصليات لا تحتاج إلى النية ، ولهذا يصح الاحتياط فيها بدون خلاف ، بينما التعبديات التي تحتاج إلى النية فقد اشترط بعض صحة الاحتياط فيها بان يكون بعد الفحص والتأكد من تحقق موضوع الاحتياط .

بل ربما يقال : بعدم مشروعية الاحتياط في العبادات المتوقفة على النية حتى بعد الفحص ، كما أشرنا إلى ذلك فيما سبق ، فلا يجوز - مثلاً - لمن يتمكن من الصلاة الواحدة في ثوب طاهر ان يأتي بصلاتين في ثوبين قد اشتبه أحدهما بالنجس ، وهكذا بالنسبة إلى القبلة وسائر الخصوصيات .

ومن الواضح : ان الكلام في التعبديات ليس في الكبرى فان الاحتياط حسن على كل حال ، وإنّما الكلام في الصغرى وهو : انه هل يتحقق الاحتياط فيها قبل الفحص أم لا ؟ .

فإن المشهور أنّ الاحتياط فيها غير متحقق إلاّ بعد فحص المجتهد من الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها ، لأنّ نية الوجه حينئذٍ ساقطة قطعاً .

فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه أو في وجوب السورة واستحبابها ، فلا يصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية ، لأنه يتمكن من الفعل بنية الوجه ،

وعليه : ( فإنّ المشهور ) قالوا في التعدييات : ( انّ الاحتياط فيها غير متحقق إلاّ بعد فحص المجتهد من الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل ) وذلك بان يفحص المجتهد - مثلاً - عن صلاة الجمعة هل هي الواجبة يوم الجمعة أو صلاة الظهر ، ليأتي بها بنية الوجه؟ وكذا حال البسملة في الركعتين الأخيرتين وانه هل يجب الجهر فيها أو الاخفات؟ وهكذا ، فانه بعد الفحص ( وعدم عثوره على طريق منها ) أي : من الطرق الشرعية المثبتة لوجه الفعل يجوز له الاحتياط .

وإنّما يجوز له الاحتياط بعد ذلك مع ان الاحتياط يستلزم ترك نية الوجه ( لأنّ نية الوجه حينئذٍ ) أي : حين الفحص وعدم العثور على طريق اجتهادي يشتها ( ساقطة قطعاً ) كما سبق الالماع اليه .

وعليه : ( فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه ) وهذا من الشك في التكليف المستقل ( أو في وجوب السورة واستحبابها ) وهذا من الشك في التكليف الضمني ( فلا- يصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية ) وذلك بان يأتي بغسل الجمعة وبالسورة احتياطاً دون ان ينوي الوجه فيهما .

وإنّما لا يصح له الاحتياط قبل الفحص ( لانه يتمكن من الفعل بنية الوجه )

والفعل بدونها غير مُجدد ، بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط ، فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع .

فاذا تفحص ، فان عشر على دليل الوجوب أو الاستحباب ، أتى بالفعل ناويا لوجوبه واستحبابه ، وإن لم يعثر عليه ، فله أن يعمل بالاحتياط ، لأن المفروض سقوط نية الوجه ، لعدم تمكّنه منها ، وكذا لا يجوز للمقلّد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده .

بأن يفحص حتى يعلم ان غسل الجمعة واجب أو مستحب ، فيأتي به بنية وجوبه أو استحبابه ، وهكذا بالنسبة إلى السورة ، وغير ذلك .

( و ) من المعلوم : ان ( الفعل بدونها ) أي : بدون نية الوجه ، بأن لم يعلم أنّ ما يأتي به واجب أو مستحب - مثلاً - ( غير مجد ، بناء على اعتبار نية الوجه ) في العبادات .

وإنّما لم يكن مجديا بدون نية الوجه ( لفقد الشرط ) الذي هو قصد الوجه في العبادة ( فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع ) لو أتى بها احتياطاً .

وعليه : ( فاذا تفحص فان عشر على دليل الوجوب أو الاستحباب ، أتى بالفعل ناويا لوجوبه أو استحبابه ، وان لم يعثر عليه ، فله ان يعمل بالاحتياط ) بان يأتي بغسل الجمعة بما يريد الله سبحانه وتعالى من الوجوب أو الاستحباب ، وكذلك بالنسبة إلى السورة ( لأنّ المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكّنه منها ) فانه إنّما يشترط نية الوجه لو كان متمكنا منها والمفروض : ان المجتهد لم يتمكن منها في هذه الصورة .

هذا بالنسبة إلى المجتهد ( وكذا ) بالنسبة إلى المقلد ، فانه ( لا يجوز للمقلّد الاحتياط ) في العبادات ( قبل الفحص عن مذهب مجتهده ) الذي يجب عليه تقليده .



نعم ، يجوز له بعد الفحص ، ومن هنا اشتهر بين أصحابنا : « أنَّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ، غير صحيحة وإن عَلِمَ إجمالاً بمطابقتها للواقع ، بل يجب أخذُ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد » .

ثم إنَّ هذه المسألة ، أعني : بطلان عبادة تارك الطريقتين ، يقع الكلام فيها في مقامين ، لأن العامل التارك في عمله بطريقي : الاجتهاد والتقليد ، إما أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط واحراز الواقع ،

( نعم ، يجوز له بعد الفحص ) وعدم عثوره على فتواه ان يأتي بالشيء المشكوك بين الوجوب والاستحباب بقصد الاحتياط .

( ومن هنا ) أي : بناء على اعتبار نية الوجه في العبادة ، وعدم جواز العمل بالاحتياط قبل الفحص ( اشتهر بين أصحابنا : « أنَّ عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد ، غير صحيحة وإن ) عمل بالاحتياط ولم يكن في الاحتياط محذور ، و ( علم اجمالاً بمطابقتها للواقع ) وذلك لأنه وان علم ان غسل الجمعة مراد لله سبحانه وتعالى ، لكنه لا يعلم هل انه مراد على نحو المنع من النقيض ، أو لا على نحو المنع من النقيض ؟ فلا- يمكنه نيّة الوجه فيه مع قدرته على العلم بالوجه عن طريق الاجتهاد أو التقليد ، ولذلك قالوا : ( بل يجب أخذ أحكام العبادات عن اجتهاد أو تقليد » ) فيما إذا تمكن المجتهد من الاجتهاد في المسألة ، والمقلد من التقليد فيها .

( ثم إنَّ هذه المسألة ، أعني : بطلان عبادة تارك الطريقتين ) : الاجتهاد والتقليد ( يقع الكلام فيها في مقامين ، لان العامل التارك في عمله بطريقي : الاجتهاد والتقليد ) لا يخلو من أحد وجهين :

الوجه الأول : ( اما أن يكون حين العمل بانياً على الاحتياط واحراز الواقع )

وإمّا أن لا يكون كذلك ، فالمتعلق بما نحن فيه هو الاول ، وأمّا الثاني : فسيجيء الكلام فيه في شروط البرائة ، فنقول : إنّ الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط على قسمين : لأن احرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل ، كالاتي بالسورة في صلاته احتياطاً ، وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية ؛

وذلك بأن يأتي بالشيء المشكوك احتياطاً ليحترز الواقع عن طريقه .

الوجه الثاني : ( وإمّا ان لا- يكون كذلك ) بل كان بانياً على البرائة عند الشك في التكليف ، ومكتفياً ببعض الاحتمالات عند الشك في المكلف به .

هذا ، ومن المعلوم : ان كلامنا الآن في الاحتياط لا في البرائة كما قال : ( فالمتعلق بما نحن فيه هو الاول ، وأمّا الثاني : فسيجيء الكلام فيه في شروط البرائة ) لانه من مبحث البرائة - كما هو واضح - .

ومن المعلوم أيضاً : ان الكلام في الاحتياط إنّما هو في العبادات ، اما المعاملات ، فلا اشكال عند المشهور في جواز الاحتياط فيها ، بل ربما ادعي عليه الاجماع ، كما ان المراد بالعبادات : العبادات التي تتحقق بالايجاد ، أمّا العبادات التي تتحقق بالترك ، كتروك الاحرام والصوم ، فلا كلام فيها أيضاً إلاّ بناء على اعتبار نية الوجه والتميز وهو غير معتبر كما عرفت .

وعليه : ( فنقول : انّ الجاهل التارك للطريقين الباني على الاحتياط ) في عباداته يكون ( على قسمين : لأن احرازه للواقع تارة لا يحتاج إلى تكرار العمل ) كما في غير المتباينين مثل الدعاء عند رؤية الهلال ، والصلاة على النبي عند ذكره صلى الله عليه وآله وسلم .

وكذا في مثل الشك بين الأقل والأكثر ( كالاتي بالسورة في صلاته احتياطاً ، وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية ) حيث ان المحتاط يأتي بهما

وأخرى يحتاج إلى التكرار ، كما في المتباينين ، كالجاهل بوجوب القصر والاتمام في مسيرة أربعة فراسخ والجاهل بوجوب الظهر أو الجمعة عليه .

أمّا الأوّل ، فالأقوى فيه الصحة ، بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل ، والكلام في ذلك قد حرّراه في «الفقه» في نيّة الوضوء .

-----  
في أثناء العبادة ، لا مستقلاً .

( وأخرى يحتاج إلى التكرار ، كما في المتباينين ، كالجاهل بوجوب القصر والاتمام في مسيرة أربعة فراسخ ) ذهابا وإيابا ، فان فيه خلافاً ، اما انه إذا قصد ثمانية فراسخ ، فلا اشكال في وجوب القصر عليه ، كما انه إذا قصد دون الثمانية مستقيماً أو ملفقاً ، فلا اشكال أيضا في وجوب الاتمام عليه .

( و ) كذا مثل ( الجاهل بوجوب الظهر أو الجمعة عليه ) في ظهر يوم الجمعة - وغير ذلك - مما يحتاج الاحتياط فيه إلى التكرار ، فيكرره احتياطاً لادراك الواقع .

( أمّا الأوّل ) وهو ما لا يحتاج الاحتياط فيه إلى التكرار : ( فالأقوى فيه الصحة ) لأن العقل يحكم بحصول الامتثال بالاحتياط ، وكذلك العقلاء ، لكن بشرط ان لم يكن محتاجاً إلى التكرار ، ولم يثبت من الشارع منع عنه ، ولم يكن المقام من احتمال اللعب بأمر المولى ، أو من احتمال الوسوسة ، كما يحتمل ذلك في التكرار .

نعم ، قد يعارض الاحتياط احتياط آخر ، فيقدّم الأقوى منهما إذا كان أحدهما أقوى ، ومع التساوي يكون مخيراً .

وإنّما يكون الأقوى في هذا القسم من الاحتياط هو الصحة ( بناء على عدم اعتبار نية الوجه ) والتميز ( في العمل ) على ما سبق الالمام اليه ( و ) حيث ان ( الكلام في ذلك قد حرّراه في «الفقه» في نيّة الوضوء ) فلا حاجة إلى تكراره هنا .

نعم ، لو شك في اعتبارها ، ولم يقيم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها ، كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل ،

والحاصل : ان العقل مستقل ، وكذا العقلاء بكفاية الاحتياط غير المستلزم للتكرار قبل الفحص عن وجه الفعل بالنسبة إلى المجتهد القادر على الفحص ، وبكفاية الاحتياط قبل الرجوع إلى المجتهد بالنسبة إلى المقلد ، والشارع لم يغيّر هذه الطريقة العقلية والعقلانية .

( نعم ، لو ) فرض تردد العقل في كفاية الاحتياط في مقام امتثال أحكام الشرع ، وذلك بأن ( شك في اعتبارها ) أي : اعتبار نية الوجه ( ولم يقيم دليل معتبر من شرع أو عرف حاكم ) أي : لا عرف عادي ، بل العرف الذي يكون ميزانا للحكم ثبوتا وسقوتا ، فانه إذا لم يثبت شيء منهما يدل على انه ( بتحقق الاطاعة بدونها ) أي : بدون نية الوجه والتمييز ( كان مقتضى الاحتياط اللازم ) بحكم العقل : ( الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل ) بنية الوجه سواء كان مجتهدا ولم يفرغ وسعه في الفحص ، أو مقلدا ولم يرجع إلى مجتهد في الحكم .

هذا ، ولا يخفى : ان العرف ميزان وحاكم في ثلاثة أمور :

الأول : في معنى الموضوع وحدوده .

الثاني : في معنى الحكم وحدوده .

الثالث : في تحقق الامتثال وعدمه .

وعليه : فاذا ورد مثلاً : الكلب نجس فاجتنبه ، فانه يرجع إلى العرف في معنى الكلب وحدوده ، وفي معنى النجس وحدوده ، وفي معنى الاجتناب وحدوده ، وهل ان الامتثال يتحقق بالاجتناب عنه مطلقا حتى عن النظر اليه ، أو هو الاجتناب

حتى على المختار من اجراء البرائة في الشك في الشرطية .

لأن هذا الشرط ليس على حدّ الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيّز الأمر ،

بنوع خاص ؟ فانه يرجع فيه إلى العرف للحكم بان هذا العمل فعلاً كان أم تركا امتثال أو ليس بامتثال ، وذلك فيما إذا شك في انه امتثل أم لا ، من جهة فقد بعض الخصوصيات ، أو زيادة بعض أمور لا ترتبط بالتكليف .

هذا ، ولكن الظاهر : ان قوله : « نعم لو شك في اعتبار نية الوجه » ، انه مجرد فرض إذ لا- يحصل مثل هذا الشك بعد القطع بحصول الامتثال عقلاً و عرفاً باتيان المأمور به بقصد أمره الواقعي وان لم يعلم انه واجب أو مستحب ، فيكفي مجرد العلم بتعلق الطلب بالعبادة وان لم يعلم انه على سبيل الوجوب أو على سبيل الاستحباب .

هذا من جهة العقل والعقلاء والعرف ، واما من جهة الشرع فانه حيث لم يدل على اعتبار مثل نية الوجه في العبادة دليل مع ان المسألة مما يعمّ بها البلوى وتكرر الحاجة اليها ليلاً ونهاراً لكل مكلف ، فهو دليل على عدم اعتبارها ، من باب انه لو كان لبان ، فعدم الدليل في مثل ذلك دليل العدم .

نعم ، لو فرض الشك لزم الاحتياط ( حتى على المختار ) عند المصنّف : ( من اجراء البرائة في الشك في الشرطية ) كما تجري البرائة في الشك في الجزئية ( لان هذا الشرط ليس على حدّ الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعة في حيّز الأمر ) وداخله ، بأن وقع الأمر عليها ، فان الشرط على قسمين :

الأول : شرائط المأمور به التي يقع الأمر عليها مثل : شرط الطهارة والقبلة والستر وما أشبهه في الصلاة ، وهذا القسم إذا شك فيه ، فأصل البرائة محكم فيه ،

حتى إذا شك في تعلق الالتزام به من الشارع حَكَمَ العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو على تقدير اعتباره شرطاً لتحقيق الطاعة، وسقوط الأمور به، وخروج المكلف عن العهدة.

وذلك لأنه من الشك في التكليف .

الثاني : شرائط الامتثال التي تأتي بعد الأمر مثل : نية الوجه والتمييز وما أشبه في الصلاة ، فإنه إذا صدر الأمر بالصلاة - مثلاً - استلزم اتيانها بهذا النحو من النية والتمييز وغير ذلك ، وهذا القسم إذا شك فيه لزم الاتيان به ، لأنه من الشك في المكلف به والشك في المكلف به مجرى الاحتياط .

إذن : فليس هذا القسم الثاني من الشرط كالقسم الأول ( حتى إذا شك ) المكلف ( في تعلق الالتزام به من الشارع حَكَمَ العقل بقبح المؤاخذة المسببة ) تلك المؤاخذة ( عن تركه ) أي : ترك هذا القسم من الشرط المأخوذ في الأمور به ( و ) حكم ( النقل ) أيضاً ( بكونه مرفوعاً عن المكلف ) فإنه ليس من شروط الأمور به حتى يحكم العقل والنقل فيه بالبرائة ويجري فيه : « رفع ما لا يعلمون » (1) و « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم » (2) .

( بل هو ) أي : هذا القسم الثاني من الشرط ( على تقدير اعتباره : شرط لتحقيق الطاعة ، وسقوط الأمور به ، وخروج المكلف عن العهدة ) فهو من شروط الامتثال ، لا من شروط الأمور به .

ص : 183

- 1- - تحف العقول ص 50 ، التوحيد : ص 353 ح 24 ، الخصال : ص 417 ح 27 ، وسائل الشيعة : ج 15 ص 369 ب 56 ح 20769 .
- 2- - التوحيد : ص 413 ح 9 ، الكافي اصول : ج 1 ص 164 ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 163 ب 12 ح 33496 ، بحار الانوار : ج 2 ص 280 ب 33 ح 48 .

ومن المعلوم: أنّ مع الشك في ذلك لابد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة .

وبالجملة: فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك في أنّ أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط أو به بشرط كذا .

والمختار في الثاني البرائة، والمتعين في الأول الاحتياط .

(ومن المعلوم: أنّ مع الشك في ذلك) أي: في شرط الامتثال (لابد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه) أي: من ذلك الوجه (بالخروج عن العهدة) فلا يكون موردا للبرائة حتى إذا لم يأت به يأمن العقاب على تركه .

(وبالجملة: فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء) المشكوك مثل: قصد الوجه والتمييز ونحوهما من الأمور المترتبة على الأمر، لا الأمور السابقة على الأمر (غير حكم الشك في أنّ أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط، أو به) أي: بالفعل (بشرط كذا) الذي هو من شروط المأمور به وسابق على الأمر حيث يأتي الأمر عليه، كما مثلنا له بالطهارة والستر والقبلة وما أشبهه .

هذا (والمختار في الثاني) أي: في شروط المأمور به وهو ما ذكره بقوله: الشك في ان أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط، أو به بشرط كذا، هو: (البرائة، والمتعين في الأول) أي: في شروط الامتثال وهو ما ذكره بقوله: ومن المعلوم: ان مع الشك في ذلك لابد من الاتيان به، هو: (الاحتياط) وذلك لما عرفت: من أن باب الاطاعة وعدمها عرفي، والعرف يوجبون الاحتياط عند الشك في مثل الوجه والتمييز، ولا دليل من الشرع على عدم لزومه، فاذا لم يأت

لكن الانصاف : أنّ الشك في تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق ، لقطع العرف بتحققها ، وعدّهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع مطيعا وإن لم يعرفه تفصيلاً ، بل لا بأس بالاتيان به بقصد القرية المشتركة بين الوجوب والندب من غير أن يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفعل اجمالاً .

وتفصيل ذلك في « الفقه » ، إلا أنّ الأحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط ،

به لا يكون مأمونا من العقاب .

( لكن الانصاف : أنّ الشك في تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق ) فان العرف لا يشكون في تحقق العبادة وان لم ينو المكلف الوجه فيها ، وذلك ( لقطع العرف بتحققها ، وعدّهم الآتي بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه في الواقع ) بأن ينوي : اني آتي بهذا الشيء على وجهه الواقعي سواء كان واجبا أم مستحبا ، فانه يعدّ ( مطيعا وان لم يعرفه تفصيلاً ) بانه واجب أو مستحب .

( بل لا بأس بالاتيان به بقصد القرية المشتركة بين الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعي ) فانه قد ينوي : اني آتي بهذا العمل على وجهه الواقعي من الوجوب والندب ، وقد ينوي : اني آتي به قرية إلى الله تعالى من دون ان يجعل في نيته انه يأتي به على وجهه الواقعي ( المعلوم للفعل إجمالاً ) من انه اما واجب واما مستحب ( وتفصيل ذلك في « الفقه » ) فلا حاجة إلى تكراره .

( إلا أنّ الأحوط ) احتياطا استجبانيا ( عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد أو التقليد بالاحتياط ) وإنما عليه أن يفحص حتى يعلم هل هو واجب أو مستحب ؟ فحسا اجتهاديا بالنسبة إلى المجتهد وتقليديا بالنسبة إلى المقلد .



لشهرة القول بذلك بين الأصحاب ، ونقل غير واحد : اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو نديه أو لوجههما .

ونقل السيد الرضي قدس سره : اجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها ، وتقرير أخيه الأجل علم الهدى قدس سره له على ذلك في مسألة الجاهل بالقصر .

بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول والمنقول

وإنما قال : الأحوط ترك الاحتياط قبل الفحص ( لشهرة القول بذلك ) أي : بعدم كفاية العمل الاحتياطي ( بين الأصحاب ، ونقل غير واحد : اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه أو نديه ) بان ينوي : اني آتي بصلاة الظهر لوجوبها ، أو آتي بصلاة النافلة لندبها ( أو لوجههما ) أي : وجه الوجوب ووجه الندب علما بأن الوجه في الوجوب هو المصلحة الملزمة وفي الندب هو المصلحة غير الملزمة .

( ونقل السيد الرضي قدس سره : اجماع أصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم أحكامها ) وإطلاقه يشمل الاحتياط ، كما انه يشمل ما إذا كان العمل الذي أتى به مطابقا للواقع أيضا ، وليس ذلك إلا لعدم نية الوجه في مثل هذه الصلاة .

( و ) كذا ( تقرير أخيه الأجل علم الهدى قدس سره له على ذلك ) الاجماع ( في مسألة الجاهل بالقصر ) فانه إذا جهل بالقصر وصلى صلاتين : قصرا وتاماما لم يكف ، كما إنه إذا جهل بالقصر لكنه صلى قصرا وكان ما صلاه مطابقا للواقع لم يكف أيضا ، وما ذلك إلا للاخلال بنية الوجه .

( بل يمكن أن يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من أهل المعقول ) من المتكلمين ( والمنقول ) عن الرضي والمرضى حيث ادعى الاجماع

المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلاً في المسألة ، فضلاً عن كونهما منشئاً للشك الملزم للاحتياط ، كما ذكرنا .

وأما الثاني : وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة ، فقد يقوى في النظر أيضاً جواز ترك الطريقتين فيه إلى الاحتياط بتكرار العبادة ،

من الأصحاب ( المعتضدان بالشهرة العظيمة ) في كتب الفقه ( دليلاً في المسألة ) على لزوم تية الوجه ( فضلاً عن كونهما منشئاً للشك )  
بالنحو ( الملزم للاحتياط كما ذكرنا ) عند قولنا : « نعم لو شك في اعتبارها » إلى آخره .

ولا يخفى : ان المصنّف يظهر منه : انه متردد في المسألة ، فقد رجح في مبحث القطع جواز العمل بالاحتياط ، بل رجحانه حتى في صورة  
التمكن من الظن الخاص فضلاً عن الظن المطلق في صورة عدم التكرار ، وصرّح هناك : بان شبهة اعتبار نية الوجه ضعيفة ، كما انه صرح  
بعدم حجية الاجماع المنقول في المسائل التعبدية فكيف في المسائل العقلية؟ وهنا مال إلى الوجوب وجعل الاجماع مستندا .

هذا ، ولعل العمدة في وجه ترده قدس سره هو ترده بين الأدلة الصناعية المقتضية لعدم لزومه ، وبين الشهرة ونقل الاجماع الدالين على  
لزومه ، والظاهر : ان الأدلة الصناعية مقدمة ، إلا إذا قيل بالاحتياط الاستحبابي .

( وأما الثاني : وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة ) سواء كانت العبادة من جنس واحد كالصلاة في ثوبين أحدهما نجس ، أم من  
جنسين كصلاة الجمعة وصلاة الظهر ( فقد يقوى في النظر أيضاً جواز ترك الطريقتين ) : من الاجتهاد والتقليد ( فيه ) أي : في هذا القسم  
الثاني ( إلى الاحتياط بتكرار العبادة ) وذلك لما عرفت : من حصول الطاعة بالاحتياط عرفاً إذا لم يكن هناك محذور

بناء على عدم اعتبار نية الوجه .

لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجماليّة ، وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة ، بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه .

الوسوسة وما أشبه ذلك من المحاذير التي تقدمت الاشارة اليها .

وإنّما قال : قد يقوى جواز الاحتياط هنا أيضا ( بناء على عدم اعتبار نية الوجه ) على ما ذكرناه آنفاً ، لأنه إذا قلنا باعتبار نية الوجه ، فاعتبارها ينافي تكرار العبادة بالنسبة إلى من يقدر على تحصيل الوجه بالاجتهاد أو التقليد .

هذا ( لكن الانصاف ) عدم كفاية الاحتياط بتكرار العبادة قبل الفحص لوجوه ثلاثة ذكرها المصنّف :

الأوّل : ( عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجماليّة ) لأن الاطاعة الاجمالية تستلزم فقد النية ، والمفروض : اعتبار نية الوجه ، فيقوى بسبب اعتبارها اشتراط الاطاعة التفصيلية كما قال : ( وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية في العبادة ) مع التمكن منها .

هذا ، والاطاعة التفصيلية إنّما تحصل ( بأن يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه أنّه هو الواجب عليه ) بعينه ، لا انه مردد بين الواجب وغير الواجب .

وفيه : ان المشهور بين الأصحاب جوازه ، لأنه لا دليل على لزوم قصد الوجه مؤيدا ذلك بمكاتبة صفوان بن يحيى ، في الحسن عن أبي الحسن عليه السلام : يسأله عن الرجل كان معه ثوبان فأصاب أحدهما بول ولم يدر أيّهما هو؟ وحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع؟ قال : يصلي فيهما جميعا (1) .

ص: 188

ولذا يعدّ تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به أجنبيا عن سيرة المشرعة ، بل من أتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة ، بأن صلّى في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب ، أحدها طاهرٌ ، ساجدا على خمسة أشياء : أحدها ما يصح السجود عليه ، مائة

كذا قيل ، لكن ظاهر هذه الرواية : عدم التمكن من العلم التفصيلي ، فهي تصلح في ردّ ابن إدريس الحلبي القائل بالصلاة عاريا في مفروض المسألة ، ولا تصلح لرد من يقول بلزوم العلم في صورة التمكن منه .

الثاني : السيرة على عدم كفاية الاطاعة الاجمالية كما قال رحمه الله : ( ولذا يعدّ تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به ) أو الظن التفصيلي المعتبر به ، كشهادة أهل الخبرة - مثلاً - بالنسبة إلى القبلة ونحوها ، يعدّ ( أجنبيا عن سيرة المشرعة ) فان سيرتهم على تحصيل العلم أو الظن المعتبر ، لا الاحتياط .

لكن أورد على السيرة : بعدم الحجية ، إلاّ إذا كانت متصلة بزمان المعصوم ، وعلم تقرير المعصوم لها ولو من جهة عدم إنكارها ، وكلا الأمرين في المقام محل نظر .

الثالث : من وجوه عدم كفاية الاحتياط قبل الفحص المستلزم للتكرار : لزوم اللعب بأمر المولى ، كما أشار اليه المصنّف بقوله :

( بل من أتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة ، بأن صلّى في موضع تردّد فيه القبلة بين أربع جهات في خمسة أثواب أحدها طاهرٌ ساجدا على خمسة أشياء : أحدها ما يصح السجود عليه ) فيكون مجموع ما يصلّيهِ ( مائة )

مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة، يعدّ في الشرع والعرف لاعبا بأمر المولى .

والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لا يرجع إلى محصل .

صلاة مكان صلاة واحدة ( مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة ) من القبلة، والثوب الطاهر، وما يصح السجود عليه، فان المحتاط هذا ( يعدّ في الشرع والعرف : لاعبا بأمر المولى ) وهو واضح .

( و ) ان قلت : هناك فرق بين صورة استلزام الاحتياط : التكرار الكثير، وعدمه، فالتكرار في ثوبين مشتبهين - مثلاً - لا يعد لاعبا بأمر المولى .

قلت : ( الفرق بين الصلوات الكثيرة ) كما في مثال الاحتياط بمائة صلاة ( وصلاتين ) كما في مثال الثوبين المشتبه أحدهما بالنجس ( لا يرجع إلى محصل ) لأن المعيار هو : التكرار وعدم التكرار ، فاذا تحقق التكرار فلا فرق فيه بين القليل والكثير .

لكن لا يخفى : وضوح الفرق بينهما عند العرف، فانه إذا قال المولى : أتتني بكتاب الرسائل فجاء العبد بكتابين أحدهما الرسائل لا يوبّخه العرف، بينما إذا جاء بمائة كتاب احدها الرسائل ونحوه على انه لماذا يلعب بأمر المولى، وذلك على فرض تسليم كونه لاعبا بأمر المولى ؟ .

وكيف كان : فقد أجاب عن هذا الاشكال جمع، منهم صاحب الكفاية حيث قال : واما كون التكرار لعبا وعبثا، فمع انه ربما يكون لداع عقلائي، كما إذا كان في تحصيل العلم التفصيلي بالامثال مشقة وكلفة، أو بذل مال، أو ذل سؤال، ونحو ذلك، إنّما يضر إذا كان لعبا بأمر المولى، لا في كيفية إطاعته بعد حصول الداعي اليها .

نعم ، لو كان ممن لا يتمكن من العلم التفصيلي ، كان ذلك منه محمودا مشكورا .

وبالي : أنّ صاحب الحدائق قدس سره يظهر منه : دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكّن من العلم التفصيلي .

ولقد بالغ الحلّي قدس سره في السرائر حتى أسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوّز التكرار المحرز له ، فأوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان ، ولم يجوّز تكرار الصلاة فيهما مع ورود النص به ، لكن من طريق الآحاد ،

-----  
(نعم ، لو كان) العبد (ممن لا- يتمكن من العلم التفصيلي) فاحتاط وأتى بالشيء مكرراً لتحصيل الواقع (كان ذلك) التكرار (منه محمودا مشكورا) لكن بشرط ان لا يكون فيه عسر أو حرج أو ضرر منه عنده شرعاً .

هذا (وبالي : أنّ صاحب الحدائق قدس سره يظهر منه : دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكّن من العلم التفصيلي ، ولقد بالغ الحلّي) ابن إدريس (قدس سره في السرائر حتى أسقط اعتبار الشرط) كالستر (المجهول تفصيلاً ولم يجوّز التكرار المحرز له) أي : لذلك الشرط المعلوم اجمالاً .

وعليه : فإذا كان للمكلف - مثلاً - ثوبان اشتبه أحدهما بالنجس ولم يتمكن من تطهيره أو تحصيل الثوب الطاهر (فأوجب الصلاة عارياً) عليه أي : (على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوّز تكرار الصلاة فيهما مع ورود النص به) وهو النص الذي تقدّم من مكاتبة صفوان بن يحيى .

(لكن) إنّما أسقط الحلّي الشرط المجهول ولم يعمل بالنص فيه ، لأن النص قد ثبت (من طريق) الخبر (الآحاد) والحلي لا يعمل بالخبر الواحد ، ولذا يرى

مستندا في ذلك إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه .

وكما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار ، كذا لا يجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ ، فان طابق الواقع وإلا أعاده .

ولو دخل في العبادة بنية الجزم ، ثم اتفق له ما يوجب تردده في الصحة ووجوب الاتمام ، وفي البطلان ووجوب الاستئناف ،

---

لزوم العمل حسب القواعد ، لأن الخبر الواحد ليس بحجة عنده ( مستندا في ذلك ) أي : في عدم جواز التكرار ( إلى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه ) ومعلوم أنّ التكرار ينافي قصد الوجه .

( و ) عليه : فانه ( كما لا يجوز الدخول في العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار ) على رأي المصنّف للوجه الثلاثة التي ذكرها ( كذا لا يجوز ) على رأيه الدخول في العمل ( بانيا على الفحص بعد الفراغ ، فان طابق الواقع ) فهو ( وإلا أعاده ) .

كما إذا صلى في أحد الثوبين المشتبهين مع تمكنه من ثوب طاهر ، بانيا على الفحص عن هذا الثوب بعد الصلاة ، فان كان طاهرا اكتفى بتلك الصلاة ، وان كان نجسا أعادها في ثوب طاهر ، فانه جعل هذا التكرار الأول في عدم الجواز .

وإنما يكون الحكم هنا مثل حكم التكرار هناك في عدم الجواز ، لأن هذا المصلي قد أخل بقصد الوجه هنا أيضا مع انه قادر على الصلاة مع قصد الوجه .

هذا ( ولو دخل في العبادة بنية الجزم ) بالصحة ، وذلك بأن كان حين الدخول فيه غير متردد في وجه العمل ( ثم اتفق له ما يوجب تردده ) بين الصحة والبطلان ، وذلك للشك ( في الصحة ووجوب الاتمام ، وفي البطلان ووجوب الاستئناف ) .

كما إذا علا صوته بالبكاء ، أو تأوّه في الصلاة ، مما جعله يتردد بين الاتمام

ففي جواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه ، وجهان : من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا ، ولذا لم يجوّز هذا من أوّل الأمر .

وبعبارة أخرى : الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالاتداء ، ومن أنّ المضيّ في العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ ، محافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمة واقعا

أو الاستيناف ( ففي جواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة) ان ظهر مخالفة ما أتى به للواقع ( وعدمه ) أي : عدم جواز الاتمام لأنه فقد الجزم بالوجه ( وجهان ) :

أشار المصنّف إلى أوّل الوجهين وهو : وجه البطلان بقوله : ( من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا ) أنفا من يعلم اعتبار قصد الوجه والتمييز ( ولذا لم يجوّز هذا ) أي : التردد في الصحة ( من أوّل الأمر ) أي : قبل الدخول في العمل ، فاذا أراد الدخول في الصلاة ولم يعلم ان هذه الصلاة صحيحة أو ليست بصحيحة لم يجز الدخول فيها ، كذلك إذا تردد في الأثناء لم يجز اتمامها .

( وبعبارة أخرى : الجزم بالنية معتبر في الاستدامة كالاتداء ) فكما انه لا يصح الدخول في الصلاة بلا جزم بالنية ابتداءً ، كذلك لا يصح البقاء في الصلاة بلا جزم بالنية استدامة .

وأشار إلى ثاني الوجهين وهو : وجه الصحة بقوله : ( ومن أنّ المضيّ في العمل ولو مترددا بانيا على استكشاف حاله ) أي : حال العمل ( بعد الفراغ ) منه ، وذلك البناء ( محافظة على عدم إبطال العمل المحتمل حرمة ) أي : حرمة إبطاله ( واقعا



على تقدير صحته ، ليس بأدون من الاطاعة التفصيليّة ولا يباه العرف ولا سيرة المتشرّعة .

وبالجملة : فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل متردداً من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام .

ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب

---

على تقدير صحته ، ليس بأدون ) وأنزل ( من الاطاعة التفصيليّة ) حتى نقول بابطال صلاته ، واستئناف صلاة جديدة .

هذا ( ولا يباه ) أي : المضي في العمل والبناء على السؤال ( العرف ) الذين هم المخاطبون بالاحكام الشرعية فتلقّيهم كاشف عن ارادة الشارع .

( ولا ) يباه أيضا ( سيرة المتشرّعة ) في أمثال هذه الأمور ، فانهم إذا ترددوا في صحة الصلاة وعدمه أثناء الصلاة أتموها بانين على السؤال بعد ذلك .

( وبالجملة : فما اعتمد عليه في عدم جواز الدخول في العمل متردداً من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام ) وهو ما إذا حصل التردد في أثناء العمل .

وأولى بالمضي ما إذا تردد في أثناء صوم شهر رمضان ، أو الحج ، أو صوم الاعتكاف في اليوم الثالث ، أو ما أشبه ذلك ، لأنه إذا كان صحيحا كان واجبا عليه إتمامه قطعاً ، وإذا وجب عليه إتمامه حرم قطعه يقينا بخلاف ما إذا رفع يده عن الصلاة ، فان وجوب الاتمام في الصلاة ليس مقطوعاً به بمثل القطع بوجوب إتمام صوم شهر رمضان وإتمام الحج وما أشبههما .

( ويمكن التفصيل ) هنا وهذا وجه ثالث في المسألة ، ويبدو انه مختار المصنّف كما يظهر من عدم ردّه له وهو : التفصيل ( بين كون الحادث الموجب

للتردّد في الصحة ممّا وجب على المكلف تعلّم حكمه قبل الدخول في الصلاة لعموم البلوى ، كأحكام الخلل الشايح وقوعها وابتلاء المكلف بها .

فلا يجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردّد في الأثناء ، المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ ، لأنّ التردّد حصل من سوء اختياره ، فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل مترددا ، وبين كونه ممّا لا يتفق إلا نادرا .

ولأجل ذلك لا يجب تعلّم حكمه قبل الدخول ، للوثوق بعدم الابتلاء غالبا ،

---

للتردّد في الصحة ممّا وجب على المكلف تعلّم حكمه قبل الدخول في الصلاة ) ووجوب تعلم حكمه ( لعموم البلوى ) وكثرة الابتلاء به ( كأحكام الخلل الشايح وقوعها ) مثل الشك بين الاثنتين والثلاث وما أشبه ذلك ( وابتلاء المكلف بها ) كثيرا ، فان عموم البلوى موجب للتعلم ، وذلك لاطلاق أدلة التعلم .

وعليه: فاذا كان الحادث الموجب للتردد من هذا القبيل ( فلايجوز لتارك معرفتها إذا حصل له التردّد في الأثناء ، المضي والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ ) .

وإنّما لا- يجوز المضي ( لأنّ التردّد حصل من سوء اختياره ) حيث لم يتعلم قبل الصلاة مع وجوب التعلم عليه ( فهو في مقام الاطاعة كالداخل في العمل مترددا ) وكما لايجوز الدخول في العمل مترددا كذلك لا يجوز استدامة العمل مترددا .

إذن : فالتمصيل بين عموم البلوى فلا يجوز المضي ( وبين كونه ممّا لا يتفق إلا نادرا ) مثل : انقاذ الغريق ، واطفاء الحريق ، وما أشبه ذلك ( ولأجل ذلك ) أي : ندرة وقوعه ( لا يجب تعلّم حكمه قبل الدخول ) في الصلاة ، وعدم وجوب تعلم حكمه إنّما هو ( للوثوق بعدم الابتلاء غالبا ) به ، فلا يشمل أدلة التعليم والتعلم .

فيجوز هنا المضي في العمل على الوجه المذكور ، هذا بعض الكلام في الاحتياط .

## وأما البرائة

فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة في الموضوع ، فقد تقدّم أنّها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها ،

وعليه : ( فيجوز هنا ) فيما إذا تردد في الأثناء ( المضي في العمل على الوجه المذكور ) بأن يمضي في العمل ويبني على الفحص والسؤال بعد الاتمام ، فان صح فهو وإلا أعاده ( هذا بعض الكلام في الاحتياط ) .

ولا يخفى : ان المصنّف ذكر في هذا المبحث ان الكلام تارة في الاحتياط ، وأخرى في البرائة ، وأهمل ذكر التخيير في المقام مع انه من الأصول أيضا ، ولعله لاتحاد حكم التخيير مع البرائة ، مضافا إلى أنه صرّح بعد ذلك بعدم الفرق بينهما حيث قال : ثم أن في حكم أصل البرائة كل أصل عملي خالف الاحتياط ، وقوله : هذا يشمل التخيير والاستصحاب ، وان كان لو أبدل قوله : خالف الاحتياط بقوله : غير الاحتياط لكان أولى ، كما ألمع اليه الآشتياني .

( وأما ) الكلام في ( البرائة : فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة في الموضوع ) كما إذا شك في ان هذا الماء نجس أم لا ، أو ان هذا المايح خمر أم لا ، إلى غير ذلك من الشبهات الموضوعية التي يستطرق فيها باب العرف من غير مدخلية للشرع فيها ( فقد تقدّم أنّها ) أي : البرائة ( غير مشروطة بالفحص عن الدليل ) فلا يلزم سؤال أهل الخبرة وما أشبه ذلك ( المزيل لها ) أي : لهذه الشبهة .

وإن كان من جهة الشبهة في الحكم الشرعي .

هذا ، ولكننا ذكرنا سابقا كما عرفت وذكرنا في الفقه أيضا : ان الواجب هو الفحص ، إلا فيما علم من الشارع عدم لزوم الفحص فيه ، كالشك في الطهارة والنجاسة ، والشك في المرأة التي يريد أن يتزوجها بأن لها زوج أم لا ، وغير ذلك مما صرح الشارع بعدم لزوم الفحص فيه .

وإنما نقول بالفحص في الشبهات الموضوعية أيضا إلا ما استثني ، لأن الفحص في الموضوعات أيضا كالأحكام ، هو طريق الطاعة عرفا ، وعليه بناء العقلاء والسيرة المستمرة من المتشعبة ، ولذا اشتهر بينهم فتوى أو احتياطا : الفحص عن بلوغ النصاب في الزكاة ، والزيادة عن المؤنة في الخمس ، وحصول الاستطاعة في الحج ، وغير ذلك .

نعم ، ورد عدم الفحص في بعض مسائل الحلال والحرام ، لكنه يحتمل ان يكون ذلك من جهة الأصول المصححة مثل : السوق ونحوه ، فقد جاء في ذيل رواية مسعدة بن صدقة : « والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا ، أو تقوم به البينة » (1) وقوله عليه السلام : « حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة » (2) إلى ما يشبههما مما تعرضوا له في الفقه .

(وإن كان) الشك الموجب للرجوع إلى البرائة (من جهة الشبهة في الحكم الشرعي) وجوبا : كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، أو حرمة كحرمة شرب :

ص: 197

1- - الكافي فروع : ج 5 ص 313 ح 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 22053 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 33 ح 12 .

2- - الكافي فروع : ج 6 ص 339 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 25 ص 118 ب 61 ح 31377 ، بحار الانوار : ج 65 ص 156 ح 30 .

فالتحقيقُ : أنه ليس لها إلا شرط واحد ، وهو : الفحص عن الأدلة الشرعية .

والكلامُ يقع تارةً في أصل الفحص ، وأخرى في مقداره .

## أما وجوب أصل الفحص

وحاصله : عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في التعلّم ، فيدل عليه وجوه :

الأوّل : الاجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البرائة قبل استفراغ الوسع في الأدلة .

التن (فالتحقيق انه ليس لها ) أي : للبرائة ( إلا شرط واحد ، وهو : الفحص عن الأدلة الشرعية ) في مضامينها ، غير انه ربما يتوهم ان هناك شرطا آخر للبرائة ، لكن سيأتي الكلام في عدم تماميته .

هذا ( والكلام ) هنا في وجوب الفحص قبل اجراء البرائة ( يقع تارة في أصل الفحص ، وأخرى في مقداره ) أي : في مقدار الفحص .

( أما وجوب أصل الفحص ) عن الدليل حتى يجوز له اجراء البرائة إذا لم يظفر بدليل ( وحاصله : عدم معذوريّة الجاهل المقصّر في التعلّم ( إذا خالف الواقع ( فيدل عليه وجوه ) خمسة :

( الأوّل : الاجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البرائة قبل استفراغ الوسع في الأدلة ) اللهم إلا أن يقال : ان هذا الاجماع محتمل الاستناد ، والاجماع المحتمل الاستناد ليس بحجة ، كما تقدّم الكلام في ذلك في باب الاجماع ، فلا يكون حينئذ كاشفا عن قول المعصوم حتى يكون دليلاً على المطلب .

الثاني : الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم ، مثل آيتي : النفر للتفقه وسؤال أهل الذكر ، والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم ، وتحصيل التفقه ، والذم على ترك السؤال .

( الثاني : الأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم ) من الآيات والروايات ( مثل آيتي : النفر للتفقه ، وسؤال أهل الذكر ) فقد قال سبحانه : « فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم » (1) وقال سبحانه : « فاستلوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون » (2) .

( والأخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم ، وتحصيل التفقه ، والذم على ترك السؤال ) مثل : ما روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ، انه قال : قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : « طلب العلم فريضة على كل مسلم » (3) وفي بعض الروايات : « طلب العلم فريضة على كل مسلم ومسلمة » (4) .

وفي رواية أخرى عنه عليه السلام أيضا انه قال لحمزان بن أعين : « إنما يهلك الناس لأنهم لا يسألون » (5) فان إيجاب التعلم يدل على عدم جواز اجراء البرائة قبل الفحص .

ثم لا يخفى : ان الظاهر من العلم الواجب في قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « طلب العلم

ص: 199

- 1- - سورة التوبة : الآية 122 .
- 2- - سورة النحل : الآية 43 ، سورة الانبياء : الآية 7 .
- 3- - الكافي اصول : ج 1 ص 30 ح 1 ، الأمالي للمفيد : ص 28 ، دعائم الاسلام : ج 1 ص 83 ، مجموعة ورام : ج 2 ص 14 ، روضة الواعظين : ص 10 ، ارشاد القلوب : ص 165 ، بصائر الدرجات : ص 2 ، المحاسن : ص 225 ، اعلام الدين : ص 81 ، مشكاة الانوار : ص 133 ، منية المرید : ص 99 .
- 4- - مجموعة ورام : ج 2 ص 176 ، غوالي اللثالي : ج 4 ص 70 ح 36 ، كنز الفوائد : ج 2 ص 107 ، مشكاة الانوار : ص 133 ، عدة الداعي : ص 72 ، مصباح الشريعة : ص 22 .
- 5- - الكافي اصول : ج 1 ص 40 ح 2 .

الثالث : ما دلّ على مؤاخذه الجهّال والذمّ بفعل المعاصي المجهولة ، المستلزم لوجوب تحصيل العلم ، لحكم العقل بوجوب التحرّز عن مضرة العقاب .

مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم ، فيمن غسل مجدورا أصابته جنابة ، فكّر ، فمات : « قتلوه ، قتلهم الله ، ألا سألوا ، ألا يممّوه ؟ » .

فريضة « هو : علم أصول الدين ، وعلم الفروع التي هي محل الابتلاء ، وعلم ما يتوقف عليه نظام المعاش والمعاد : من سياسة ، واقتصاد ، وطب ، وهندسة ، وصناعة ، واجتماع ، وزراعة ، وعمارة ، وغيرها مما يتوقف عليها نظام المعاش والمعاد توقفاً أولياً ، أو بحيث لا يغلب بسببها أهل الباطل أهل الحق فيكون توقفه عليه توقفاً ثانوياً .

هذا ، ومن الواضح : انه حتى إذا لم يكن في الحديث كلمة : « أو مسلمة » كان قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « فريضة على كل مسلم » شامل للصنفين أيضاً .

( الثالث : ما دلّ على مؤاخذه الجهّال والذمّ بفعل المعاصي المجهولة ) كونها معصية ( المستلزم ) ذلك ( لوجوب تحصيل العلم ) إذ لولا وجوبه لما ذم عليه .

إذن : فالأخبار هذه تستلزم وجوب تحصيل العلم ، وذلك ( لحكم العقل بوجوب التحرّز عن مضرة العقاب ) ومعلوم : ان التحرّز لا يكون إلا بالعلم ، فيجب تحصيله .

أما تلك الأخبار فهي ( مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيمن غسل مجدورا ) وهو المبتلى بالجذري حيث ( أصابته جنابة ، فكّر ) والكرّ : داء أو رعدة متولدة من شدة البرد ، فغسله ( فمات ) فقال صلى الله عليه وآله وسلم : « قتلوه قتلهم الله ، ألا سألوا ؟ ألا يممّوه ؟ » (1) .

ص: 200

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 40 ح 1 و الكافي ( فروع ) : ج 3 ص 68 ح 5 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 184 ب 8 ح 3 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 107 ح 219 ، مستدرک الوسائل : ج 2 ص 528 ب 4 ح 2631 .

وقوله عليه السلام: لمن أطلّ الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: « ما كان أسوء حالك لو مُتَّ

« فعن الفقيه والكافي: قيل لرسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: ان فلانا أصابته جنابة وهو مجذور، فغسلوه، فمات، فقال صلى الله عليه وآله وسلم: ألا سألو؟ ألا يمموه؟ ان شفاء العيِّ السؤال « (1).

وفي رواية الجعفري عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام قال: « ان النبي صلى الله عليه وآله وسلم ذكر له ان رجلاً أصابته جنابة على جرح كان به، فأمر بالغسل فاغتسل فمات؟ فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: قتلوه قتلهم الله، إنّما كان دواء العيِّ السؤال « والعيِّ هنا هو الجهل، والسؤال دواؤه.

هذا، ولا يخفى: ان تشديد النبي والأئمة صلوات الله عليهم أجمعين أحياناً في الكلام كما في الرواية السابقة لبيان أهمية الأمر، كأهمية العلم والسؤال من أهل العلم من جهة، ولبين طريقة الاسلام في تقويم المجتمع واصلاحه من جهة أخرى، فانهم حيث أرادوا الجمع بين النهي الأكيد عن المنكر لتقويم المجتمع وبين عدم استعمال السيف والسوط والسجن والتعذيب ومصادرة الأموال وما أشبه ذلك مما جرت عليه عادة الحكام غالباً، شدّدوا في الكلام من باب دوران الأمر بين الأهم والمهم.

(و) مثل (قوله عليه السلام: لمن أطلّ الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء) حيث كان جاهلاً بحرمة الاستماع فقال له عليه السلام: ( ما كان أسوء حالك لو مُتَّ

ص: 201

1- الكافي اصول: ج 1 ص 40 ح 1 و ج 3 (فروع) ص 68 ح 5، تهذيب الاحكام: ج 1 ص 40 ح 1، من لا يحضره الفقيه: ج 1 ص 107 ح 219، وسائل الشيعة: ج 3 ص 346 ب 5 ح 3824.



على هذه الحالة ، ثم أمره بالتوبة وغسلها .

وما ورد في تفسير قوله تعالى : « فليلحججة البالغة » من أنه :

على هذه الحالة ، ثم أمره بالتوبة وغسلها (1) أي : غسل التوبة فقد روي عن أبي عبد الله الصادق عليه السلام ما يلي :

« ان رجلاً جاء اليه فقال : ان لي جيرانا لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت الكنيف فأطيل الجلوس استماعاً مني لهن ، فقال له : لا تفعل ، فقال : والله ما هو شيء أتيت به برجلي إنما هو سماع اسمعه بأذني فقال عليه السلام : أما سمعت الله عز وجل يقول : « إن السمع والبصر والفؤاد كل أولئك كان عنه مسئولاً » (2) فقال الرجل : كأني لم أسمع بهذه الآية من كتاب الله عز وجل من عربي ولا عجمي ، لا-جرم اني قد تركتها واني أستغفر الله ، فقال له عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدا لك فلقد كنت مقيماً على أمر عظيم ، ما كان أسوء حالك لو مت على ذلك ، استغفر الله واسأله التوبة من كل ما يكره ، فانه لا يكره إلا القبيح ، والقبيح دعه لأهله فان لكل أهلاً » (3) .

إذن : فالروايات كما عرفت تدل على مؤاخضة الجهال والذم على ما يفعلونه من المعاصي وان كان عن جهل ، وهو يستلزم وجوب تحصيل العلم لما تقدّم من حكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب .

( و ) مثل ( ما ورد في تفسير قوله تعالى : « فليلحججة البالغة » (4) من أنه :

ص : 202

- 1- - الكافي فروع : ج 6 ص 432 ح 10 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 116 ب 5 ح 36 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 80 ح 177 ، فقه الرضا : ص 281 ، وسائل الشيعة : ج 3 ص 331 ب 18 .
- 2- - سورة الاسراء : الآية 36 .
- 3- - الكافي فروع : ج 6 ص 432 ح 10 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 116 ب 5 ح 36 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 80 ح 177 ، وسائل الشيعة : ج 3 ص 331 ب 18 .
- 4- - سورة الانعام : الآية 149 .

« يقال للعبد يوم القيامة : هل علمت ؟ فان قال : نعم ، قيل : فهلاً عمِلتَ ؟ وإن قال : لا ، قيل له : هَلَّا تعلّمت حتى تعمل ؟ » .

وما رواه القمّي في تفسير قوله تعالى : « الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم » « نزلت فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه » « قالوا فيم كنتم قالوا : كُنّا مستضعفين في الأرض » أي : لم نعلم من الحق ،

« يقال للعبد يوم القيامة : هل علمت ؟ فان قال : نعم ، قيل : فهلاً عمِلتَ ) وهَلَّا للتحضيض ، يعني : لماذا لم تعمل بما علمت ؟ ( وإن قال : لا ، قيل له : هَلَّا تعلّمت حتى تعمل ؟ ) (1) مما يدل على ان التعلم واجب .

( و ) مثل ( ما رواه القمّي في تفسير قوله تعالى : « الذين توفّاهم الملائكة ظالمي أنفسهم » ) أي : بسبب المعاصي لان الانسان إذا لم يطع الله كان ظالماً لنفسه ، فقال القمي ( « نزلت ) هذه الآية والمراد من نزولها : التأويل لا التنزيل كما هو واضح ، فانه قد يطلق على التأويل التنزيل باعتبار انه نزل مراداً به هذه التأويل ، فتأويلها ( فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين عليه السلام ولم يقاتل معه ) الناكثين والقاسطين والمارقين .

وعليه : فالآية تشير إلى ما يجري بين الملائكة وأولئك الظالمين الذين تخلفوا عن أمير المؤمنين عليه السلام وذلك أرواحهم وتقول :

( « قالوا : ) أي : الملائكة لأولئك الظالمين ( فيم كنتم ) كناية عن انه لماذا لم تنصروا الحق وتكونوا بجانب أمير المؤمنين عليه السلام ضد أعدائه ( « قالوا كُنّا مستضعفين في الأرض » (2) أي : لم نعلم من ) هو ( الحق ) ومن هو الباطل

ص: 203

1- - الأماي للمفيد : ص 292 ح 1 .

2- - سورة النساء : الآية 97 .

فقال الله تعالى : « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » ؟ أي : دينُ الله وكتابه واضحاً متسعاً ، فتنظروا فيه ، فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق .

الرابع : إنَّ العقل لا يعذرُ الجاهل القادر على الاستعلام في المقام ، الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى ، وأتى بطومار يدعي أنَّ الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها ،

( فقال الله تعالى : « ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها » (1) ؟ أي : دين الله وكتابه واضحاً متسعاً ) لمن أراد النظر فيهما حتى يعرف الحق من الباطل ( فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق ) (2) .

إذن : فالحديث هذا وإن كان لمكان دلالة أقرب إلى أصول الدين ، إلا أنه لمكان علته شامل للجاهل بالفروع عن تقصير أيضاً فيكون دليلاً على ما نحن فيه .

( الرابع : إنَّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام في المقام الذي ) نحن فيه من الشبهة الحكمية مع استطاعته من تحصيل العلم بالحكم عن طريق الفحص ، فإنه إذا لم يفحص لم يحرز اللابيان ، الذي هو موضوع البرائة ، وإذا لم يتحقق الموضوع لم يثبت الحكم فلا يستقل العقل بقبح عقابه إن أجرى البرائة وخالف الواقع .

هذا ، و ( نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعي الرسالة من المولى وأتى ) وجاء معه ( بطومار ) أي : صحيفة وكتاب ( يدعي أنَّ الناظر فيه يطلع على صدق دعواه أو كذبها ) إلى الطومار ويفحص عن صدقه وكذبه ، فإنه إذا كان ذلك المدعي صادقاً وكان في طوماره ما يدل على صدقه كان للمولى معاقبة هذا العبد ،

ص : 204

1-- سورة النساء : الآية 97 .

2-- تفسير القمي : ج 1 ص 149 بالمعنى .

فتأمل .

والنقل الدالّ على البرائة في الشبهة الحكمية ، مُعارضٌ بما تقدّم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة ، كما في صحيحة عبدالرحمان المتقدمة ،

وليس للعبد الاعتذار بعدم العلم ، لأن العقل لا يعذر الجاهل بما في الطومار مع تمكنه من الفحص عنه والعلم بما فيه .

(فتأمل ) ولعله إشارة إلى بيان الفرق بين النظر في الأحكام والنظر في الطومار ، إذ لا يحصل العلم من الأوّل غالباً بل الظن بينما يحصل العلم من الثاني غالباً ، فيقال بعدم معذورية الجاهل المجري للبرائة وهو قادر على الفحص فيما إذا أورث النظر العلم ، ومعذوريته فيما إذا لم يورثه .

لكن الظاهر : ضعف هذا الفرق ، لأن مبنى المسألتين على وجوب دفع الضرر المحتمل ، من دون مدخلة للعلم أو الظن المعتبر في ذلك أصلاً .

( و ) ان قلت : ان النقل يدل على البرائة ، وذلك لما تقدّم من اخبارها مثل : « ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم » (1) ومثل : « رفع ما لا يعلمون » (2) وما أشبه ذلك .

قلت : ( النقل الدالّ على البرائة في الشبهة الحكمية ، معارض بما تقدّم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة كما في صحيحة عبدالرحمان المتقدمة ) حيث قال عليه السلام : في مسألة الصيد : « إذا أصبتم بمثل هذا

ص : 205

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 164 ح 3 ، التوحيد : ص 413 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 163 ب 12 ح 33496 ، بحار الانوار : ج 2 ص 280 ب 33 ح 48 .

2- - تحف العقول : ص 50 ، التوحيد : ص 353 ح 24 ، الخصال : ص 417 ح 27 ، وسائل الشيعة : ج 15 ص 369 ب 56 ح 20769 .

وما دلّ على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين أدلة البرائة ، بحملها على صورة التمكّن من ازالة الشبهة .

الخامس :

فلم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسألوا وتعلموا « (1) .

هذا ، ومن المعلوم : ان هذا الحديث ليس خاصا بمسألة الصيد في هذا المورد الخاص لقوله : «بمثل هذا» والعرف يفهم منه : انه لا فرق بين الشبهة الحكمية في جميع المسائل ( وما ) أي : ومعارض أيضا بما ( دلّ على وجوب التوقف ) عند الشبهة ( بناء على الجمع بينها ) أي : بين اخبار التوقف ( وبين أدلة البرائة بحملها ) أي : بحمل اخبار التوقف ( على صورة التمكّن من ازالة الشبهة ) وحمل اخبار البرائة على صورة اليأس من إزالتها .

وإنما نجمع بهذا بين الطائفتين لأن الاخبار الدالة على مؤاخذه ترك التعلم ، المقتضية لوجوب الفحص ، تعطي الأولوية لخبار الاحتياط والتوقف على اخبار البرائة ، فيؤخذ بظهور هذه الاخبار الدالة على الاحتياط والتوقف ، ويقيد بها إطلاق حديث الرفع والحجب ونحوهما ، فيكون مورد حديث الرفع ونحوه ، بعد الفحص واليأس عن الظفر بالدليل .

( الخامس : ) من أدلة وجوب الفحص : العلم الاجمالي لكل مسلم بوجود تكاليف في الشريعة ، وكما ان العلم الاجمالي بوجود إتيان الظهر أو الجمعة ، أو اجتناب هذا الاناء أو ذاك ، يمنع عن البرائة ، فكذلك العلم الاجمالي بوجود تكاليف في الشريعة يمنع عن البرائة .

ص : 206

1- - الكافي فروع : ج 4 ص 391 ح 1 ، تهذيب الاحكام : ج 5 ص 466 ب 16 ح 277 ، وسائل الشيعة : ج 13 ص 46 ب 18 ح 17201 و ج 27 ص 154 ب 12 ح 33464 .

حصول العلم الاجمالي لكلّ أحد قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ، ومعه لا يصح التمسك بأصل البرائة ، لما تقدّم : من أنّ مجراه الشك في أصل التكليف ، لا في المكلف به مع العلم بالتكليف .

فان قلت : هذا يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البرائة

إذن : فمما يدل على وجوب الفحص هو : ( حصول العلم الاجمالي لكلّ أحد ) من المسلمين ( قبل الأخذ في استعمال المسائل ) علما إجماليا ( بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ) الاسلامية ( ومعه ) أي : مع العلم الاجمالي ( لا يصح التمسك بأصل البرائة ) وذلك لأن العلم الاجمالي في المكلف به يوجب الاحتياط ، إلا إذا انحل العلم الاجمالي فيه بسبب الفحص .

إذن : فلا يجوز اجراء البرائة قبل الفحص والظفر بالمقدار المعلوم ، لعدم انحلال العلم الاجمالي بسبب الفحص إلى معلوم تفصيلي ، وشك بدوي في باقي المحتملات حتى يكون باقي المحتملات مجرى لأصل البرائة ، وذلك ( لما تقدّم : من أنّ مجراه ) أي : مجرى أصل البرائة هو : ( الشك في أصل التكليف ) كالشك في باقي المحتملات بعد الفحص والظفر بالمقدار المعلوم ، فان مع الشك في الباقي يكون من الشك في التكليف وهو مجرى البرائة .

( لا في المكلف به مع العلم بالتكليف ) كما فيما نحن فيه قبل الفحص والظفر بالمقدار المعلوم ، حيث إنا نعلم بالتكليف ، لكن نشك في المكلف به هل هو هذا أو فيه ذاك ؟ والشك في المكلف به مجرى الاحتياط .

( فان قلت : هذا ) أي : الوجه الخامس ( يقتضي عدم جواز الرجوع إلى البرائة

ولو بعد الفحص ، لأن الفحص لا يوجب جريان البرائة مع العلم الاجمالي .

فان قلت : إذا علم المكلف تفصيلاً بعدة أمور من الواجبات والمحرمات ، يحتمل انحصار التكاليف فيها ، كان الشك بالنسبة إلى مجهولاته شكاً في أصل التكليف .

وبتقرير آخر : إن كان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلاً موجبا لكون الشك في الباقي شكاً في أصل التكليف ، فلا مقتضي لوجوب الفحص وعدم الرجوع إلى البرائة ،

ولو بعد الفحص ) وذلك ( لأن الفحص لا يوجب جريان البرائة مع العلم الاجمالي ) منا ببقاء واجبات ومحرمات بين الأحكام ، فانه بعد الفحص والظفر بألف حكم - مثلاً - لم ينحل العلم الاجمالي ، لاحتمال ان الأحكام أكثر من ألف ، فاللازم الاحتياط في الباقي أيضا .

هذا ، وفي نسخة أخرى جاء التعبير عن « ان قلت » بما يلي : ( فان قلت : إذا علم ) المكلف تفصيلاً بعدة أمور من الواجبات والمحرمات ، يحتمل انحصار التكاليف فيها ) أي : في هذا الذي علمه تفصيلاً ( كان الشك بالنسبة إلى مجهولاته ) الباقية ( شكاً في أصل التكليف ) فيجري فيها البرائة بلا حاجة إلى الفحص فيها ، مما يدل على صحة إجراء البرائة وعدم وجوب الفحص من الأول .

( وبتقرير آخر : ان كان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلاً ) بسبب الفحص ( موجبا لكون الشك في الباقي شكاً في أصل التكليف ) والشك في أصل التكليف مجرى البرائة ( فلا مقتضي ) حينئذ ( لوجوب الفحص وعدم الرجوع إلى البرائة ) من الأول .

وإلا لم يجر الرجوع إلى البرائة ولو بعد الفحص ، إذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه إلى البرائة ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي .

قلت : المعلوم إجمالاً قبل الفحص : وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر على الوصول إلى مداركها ، وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها ،

-----  
( وإلا لم يجر الرجوع إلى البرائة ولو بعد الفحص ) أي : ان لم نقل بجريان البرائة وعدم وجوب الفحص من الأوّل ، يجب أن لا نقول بجريانه حتى بعد الفحص أيضاً ، وذلك لأن الشك - حسب الفرض - في المكلف به وهو مجرى الاحتياط ، وليس شكاً في التكليف حتى يكون مجرى البرائة كما قال : ( إذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه إلى البرائة ) حتى ( ولو بذل الجهد في الفحص وطلب الحكم الواقعي ) من مظاته .

إن قلت ذلك ( قلت : ) ان الواجب علينا هو : اتباع ما في مداركنا لا أكثر من ذلك ، فاذا ظفرنا بألف حكم في الكتاب والسنة إنحل العلم الاجمالي ، فيكون مثل التتن ومثل الدعاء عند رؤية الهلال - مثلاً - من الشبهة البدوية ويجري حينئذ فيها البرائة كما قال :

فان ( المعلوم إجمالاً قبل الفحص : وجود التكاليف الواقعية في الوقائع التي يقدر ) المكلف ( على الوصول إلى مداركها ) من الكتاب والسنة والاجماع والعقل ( وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدارك الواقعة ) كشرب التتن ، أو الدعاء عند رؤية الهلال ( خرجت تلك الواقعة عن الوقائع التي علم إجمالاً بوجود التكاليف فيها ) .



فيرجع فيها إلى البرائة .

ولكن هذا لا يخلو عن نظر ، لأن العلم الاجمالي إنما هو بين جميع الوقايح من غير مدخليّة لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك .

فدعوى اختصاص أطراف العلم الاجمالي بالوقايح المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفةً .

وعليه : فينحل العلم الاجمالي إلى معلوم تفصيلي وهو ألف حكم فرضا ، وشك بدوي وهو الباقي الذي لم يظفر بمدركه مثل : شرب التتن والدعاء عند رؤية الهلال ( فيرجع فيها إلى البرائة ) .

والحاصل : انه بعد الفحص في الأدلة واليأس عن الظفر بحرمة شرب التتن ، وبوجوب الدعاء عند رؤية الهلال تخرج أمثال هذه الأمور المشكوكة عن دائرة العلم الاجمالي ، وتدخل في دائرة الشك البدوي ، والشك البدوي مجرى البرائة على ما عرفت في مبحثها .

( ولكن هذا ) الجواب ( لا يخلو عن نظر ) عند المصنّف ( لأن العلم الاجمالي إنما هو بين جميع الوقايح ) المتجاوزة عن الألف ( من غير مدخليّة لتمكّن المكلف من الوصول إلى مدارك التكليف ) في تلك الوقايح ( وعجزه عن ذلك ) أي : عن الوصول إلى مدرك التكليف ( فدعوى اختصاص أطراف العلم الاجمالي بالوقايح المتمكّن من الوصول إلى مداركها مجازفةً ) .

أقول : ولا يخفى ما فيه ، فانه لا شك في انا لسنا مكلفين بأكثر مما في المدرك ، وإلا بان كان تكليفنا أكثر منه ، فاما أن نكون مكلفين بالواقع وهو محال ، أو بالاكتياط في جميع الأطراف المحتملة وهو مرفوع لاستلزامه العسر والجرح ،

مع أنّ هذا الدليل إنّما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من التكاليف يحتمل إنحصار المعلوم إجمالاً فيها، فتأمل، وراجع ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط

إضافة إلى انه لو كنا مكلفين بالاحتياط، لكان على الشارع بيان ذلك والتأكيد عليه حتى يصبح الاحتياط أمراً ضرورياً عند المتشعبة، ومن المعلوم: انه لا بيان كذلك، مضافاً إلى السيرة القطعية على اجراء البرائة فيما إذا لم يظفر المكلف بمدرک الحكم المحتمل .

( مع أنّ هذا الدليل ) ان تمّ بأن كان الفحص لازماً لمكان العلم الاجمالي، فانه يدل على وجوب الفحص قبل انحلال العلم الاجمالي لا بعده، فاذا فرض الانحلال بأن علم حرمة أمور يحتمل إنحصار المحرمات فيها وشك في وجود حرام آخر غيرها، لم يجب الفحص بعد ذلك، مع ان الفحص واجب في كل ما شك فيه ولو بعد فرض الانحلال .

وعليه: فهذا الدليل أخص من المدعى، لأنه ( إنّما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من التكاليف يحتمل إنحصار المعلوم إجمالاً فيها ) واما بعد الاستعلام فلا يوجب الفحص، وقد عرفت: ان الفحص واجب على كل حال .

مثلاً: إذا علمنا بوجود محرمات وفحصنا فظفرنا بألف محرم، ثم شككنا في حرمة التتن فانه يلزم على هذا الدليل اجراء البرائة في التتن من غير فحص، بينما لا شك في لزوم الفحص عن حرمة التتن أيضاً، فاذا حصل اليأس من الظفر بحرمة كان مجرى للبرائة، فلا تجري البرائة قبل الفحص .

( فتأمل وراجع ما ذكرنا في ردّ استدلال الأخباريين على وجوب الاحتياط

في الشبهة التحريمية بالعلم الاجمالي .

وكيف كان : فالأولى ما ذكر في « الوجه الرابع » من أن العقل لا يعذرُ الجاهل القادر على الفحص ، كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً ،

---

في الشبهة التحريمية بالعلم الاجمالي ( فانهم استدلوا هناك على وجوب الاحتياط بالعلم الاجمالي بوجود محرمات في الشريعة ، وردهم المصنّف : بانحلال العلم الاجمالي الكبير بعد العلم بجملة من المحرمات الى علم اجمالي صغير ، حيث يلزم الفحص بعد ذلك بقدر هذا الصغير ، فاذا ظفر بقدر العلم الاجمالي الصغير كان الخارج عنه مجرى للبرائة .

أمّا التتن ، فبدون الفحص عن حكمه لا ينحل العلم الاجمالي الصغير ولا يخرج عنه إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليله ، فاذا فحصنا عنه ولم نظفر بدليله خرج ، فكان مجرى للبرائة .

وبهذا ظهر : عدم تمامية إشكال الكفاية على هذا الدليل مما حاصله : ان موجب الفحص لو كان هو العلم الاجمالي ، لزم جواز الرجوع إلى البرائة قبل الفحص بعد إنحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال ، مع انه غير جائز قطعاً، فلا بد من أن يكون المدرك أمراً آخر غير العلم المزبور .

( وكيف كان ) : الأمر بالنسبة إلى الوجه الخامس وما فيه ( فالأولى ) أن يكون الاستدلال بدليل خال عن الاشكال وهو : ( ما ذكر في « الوجه الرابع » من أن العقل لا يعذرُ الجاهل القادر على الفحص ) في مورد الشك في التكليف ( كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً ) إذا لم ينحل علمه الاجمالي فيه ، وذلك مثل : دوران الأمر بين المتباينين كالظهر والجمعة ، فانه لا ينحل العلم الاجمالي

ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو : عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما ، فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر .

ألا ترى أنهم حكموا باستقلال العقل ، بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة وعدم معذوريته في تركه ، مستنديين في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل ،

فيه ، حتى بعد الفحص ، بخلاف ما إذا إنحل العلم الاجمالي فيه بعد الفحص كالشك بين الأقل والأكثر ولو الارتباطيين منهما .

هذا ( ومناطق عدم المعذورية في المقامين ) أي : في مقام الشك في التكليف قبل الفحص ، والشك في المكلف به بعد الفحص ، وعدم الانحلال ( هو : عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما ) عقلاً .

وعليه : ( فاحتمال الضرر ) وهو العقاب ( بارتكاب الشبهة ، غير مندفع ) إذا لم يفحص في الشبهة في التكليف ، ولم يحتط في الشبهة في المكلف به ( بما ) أي : بشيء ( يأمن معه من ترتب الضرر ) وقوله : بما متعلق بمندفع فيكون المعنى : انه لا شيء يدفع الضرر المحتمل إذا لم يفحص في الشبهة في التكليف ، ولم يحتط في الشبهة في المكلف به .

( ألا ترى أنهم ) أي : المتكلمون ( حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعي النبوة ) إذا احتمل صدقه ، لا مثل مدعي النبوة بعد خاتم الأنبياء صلى الله عليه وآله وسلم ( وعدم معذوريته في تركه ) أي : ترك النظر ، فانه إذا ترك النظر في معجزته لم يكن معذورا إذا كان نبيا في الواقع ( مستنديين في ذلك ) أي : في وجوب النظر ( إلى وجوب دفع الضرر المحتمل ) الذي يحتمله الانسان القادر

لا إلى أنه شك في المكلف به .

هذا كله مع أن في الوجه الأول وهو الاجماع القطعي كفاية .

ثم إن في حكم أصل البرائة كل أصل عملي خالف الاحتياط .

على الفحص .

وعليه : فانهم يستندون في وجوب الفحص وعدم معذورية الجاهل إلى وجوب دفع الضرر ( لا إلى أنه شك في المكلف به ) من جهة العلم بوجود أنبياء في هؤلاء الذين يدعون النبوة ، كما كان هو مقتضى الوجه الخامس : فالوجه الخامس وان كان غير كاف لاثبات وجوب الفحص ، إلا ان الوجه الرابع كاف لاثبات ذلك .

هذا ، ولا يخفى ان الضرر المحتمل إنما يجب دفعه إذا كان كثيرا ، كما في المقام ، وكما في صورة احتمال صدق مدعي النبوة ، وإلا فالضرر القليل لا يلزم دفعه حتى إذا كان متيقنا .

( هذا كله ) أي : ما ذكرناه من الوجوه الخمسة يكون دليلاً على وجوب الفحص ( مع أن في الوجه الأول وهو الاجماع القطعي كفاية ) في الدلالة عليه ، إذ لا مخالف في المسألة إطلاقاً .

( ثم إن في حكم أصل البرائة ) من حيث وجوب الفحص قبل اجرائه ( كل أصل عملي خالف الاحتياط ) سواء كان تخييراً كما في الدوران بين المحذورين ، أم استصحاباً يدل على التكليف ، أو على عدم التكليف ، كما في الأمور التي لها حالة سابقة ، فإنه يجب الفحص قبل اجرائها ان احتملنا ان يكون هناك تكليف آخر .

مثلاً : إذا كان الاستصحاب يدل على وجوب الظهر واحتملنا وجود دليل يدل على وجوب الجمعة ، فإنه لا يجوز اجراء الاستصحاب إلا بعد الفحص واليأس عن دليله ، وكذا التخيير .

بقي الكلام في حكم الأخذ بالبرائة مع ترك الفحص ، والكلام فيه إمّا في استحقاقه العقاب ، وإمّا في صحة العمل الذي أُخِذَ فيه بالبرائة .

## أما العقاب

وحيث أنهى المصنّف الكلام في عدم جواز العمل بالبرائة في الشبهات الحكمية إلاّ بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يخالفها ، قال : ( بقي الكلام في حكم الأخذ بالبرائة مع ترك الفحص ، والكلام فيه ) يكون في مقامين :

الأوّل : ( إمّا في استحقاقه العقاب ) وعدم استحقاقه لو ترك الفحص خالف الواقع أم وافق الواقع .

الثاني : ( وإمّا في صحة العمل الذي أُخِذَ فيه بالبرائة ) من دون فحص وعدم صحته .

( أمّا ) الكلام في المقام الأوّل : وهو استحقاق ( العقاب ) وعدمه ، فقد اختلف الفقهاء فيه على ثلاثة أقوال :

القول الأوّل : ما نسب إلى صاحب المدارك : من استحقاق العقوبة على ترك الفحص والتعلم مطلقا ، سواء صادف عمله الواقع أم خالفه .

القول الثاني : ما اختاره المشهور : من استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع لو اتفقت ، لا على ترك التعلم والفحص ، فاذا شرب الانسان العصير العنبي من غير فحص عن حكمه ، فانه يستحق العقوبة ان اتفق مع الحرام واقعا ، وان لم يتفق كونه حراما واقعا ، فلا عقاب إلاّ عند من يرى حرمة التجري كالشيخ وأبو المكارم ، فالعقوبة عندهما على التجري .

القول الثالث : ما اختاره المصنّف : من إستحقاق العقوبة على ترك الفحص

فالمشهور : أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت ، فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه ، فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب ، ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير ، لا على ترك التعلم .

أما الأول : فلعدم المقتضي للمؤاخذة

والتعلم من حين تركه لكن لا مطلقا ، بل إذا أدى إلى مخالفة الواقع .

ولا يخفى : ان منشأ هذا الخلاف هو الخلاف في وجوب التعلم المستفاد من العمومات الدالة على وجوب التفقه والتعلم ، كما سيأتي الكلام في ذلك ان شاء الله تعالى .

وإلى ما ذكرناه من الأقوال الثلاثة في إستحقاق تارك الفحص العقاب وعدمه أشار المصنّف حيث قال : ( فالمشهور : أنه ) أي : العقاب ( على مخالفة الواقع لو اتفقت ) المخالفة ( فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه ) أي : عن حكم العصير فشربه هذا ، لا يخلو من أحد وجهين : اما انه يتفق مع الحرام ، واما لا- ( فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب ، ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم ) خلافا للمدارك واستأذنه حيث ذكرنا : ان العقاب على ترك التعلم ، فالكلام إذن في أمرين : المصادفة وعدم المصادفة .

( أما الأول : ) وهو ما لو أجرى البرائة وشرب العصير - مثلاً - من دون فحص ولم يصادف الحرام واقعا فلا عقاب .

أما انه لا عقاب ( فلعدم المقتضي للمؤاخذة ) لأنه لم يفعل حراما حتى يكون مؤاخذا ، وان كان قد يتخيل المؤاخذة وذلك على ترك التعلم ، أو على التجري ، لكنه ليس تاما كما قال :

عدا ما يتخيل من ظهور أدلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي .

وهو مدفوع : بأن المستفاد من أدلته بعد التأمل إنّما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع ، كما لا يخفى ، أو ما يتخيل من قبح التجريّ بناء على أنّ الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة ، كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك ، كما صرح به جماعة ، منهم : الشيخ في العدة ، وأبو المكارم في الغنية .

( عدا ما يتخيل من ظهور أدلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي ) فيكون العقاب على ترك التعلم ، على شرب العصير الحلال واقعا ، فالتعلم واجب نفسي على هذا القول .

( و ) لكن ( هو ) أي : هذا التخيل ( مدفوع : بأن المستفاد من أدلته ) أي : أدلة وجوب التعلم ( بعد التأمل ) فيها لمعرفة ما يستظهره العرف منها ( إنّما هو وجوب الفحص ) من باب المقدمة ( لئلا يقع في مخالفة الواقع ) والمفروض : انه لم يخالف الواقع لأن الواقع حلّية العصير لا حرمة ( كما لا يخفى ) هذا المعنى لمن راجع العرف .

( أو ) عدا ( ما يتخيل من قبح التجريّ بناء على أنّ الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة ) مثل الاقدام على محتمل الحرمة من دون فحص هو ( كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك ) أي : كونه ضارا ( كما صرح به جماعة ، منهم : الشيخ في العدة ، وأبو المكارم في الغنية ) .

وعليه : فان الشيخ الطوسي وأبو المكارم ومن تبعهما لا يقولون بالفرق بين محتمل الضرر ومقطوع الضرر من جهة استحقاق العقاب لمن أقدم عليهما ،



لكنه قد أسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا الدليل .

وأما الثاني : فلوجود المقتضي ، وهو الخطاب الواقعي

أما في مقطوع الضرر فلكونه مخالفة ، واما في محتمل الضرر فلكونه تجريباً .

( لكنه قد أسلفنا الكلام في صغرى وكبرى هذا الدليل ) فانه يتشكل من قياس صغراه : الاقدام على ما لا يؤمن كونه مضرّة تجرّ ، وكبراه : وكل تجرّ حرام ، فالاقدام على محتمل الضرر حرام .

ومن المعلوم : ان الرجوع إلى الأصل قبل الفحص الذي هو محل بحثنا جزئي من جزئيات الاقدام المذكور فيكون حراماً .

وفيه : اما صغرى : فانه ان اريد بالضرر : الضرر الدنيوي ، فنقول : لا يجب عدم الاقدام ، ولذا يقدم العقلاء على الأضرار الدنيوية لمصالح في نظرهم ، كما في ركوب البحر للتجارة وغير ذلك .

وان أريد بالضرر : الضرر الأخرى فنقول : هو واجب عقلاً ، إلا ان الشارع قد أذن فيه هنا ، كما أذن في الشبهة الموضوعية والشبهة الوجودية حتى عند الاخباريين .

وأما كبرى : فانه قد سبق في بحث القطع : ان التجري ليس بحرام ، وإنما فيه قبح فاعلي لا-فعلي ، حتى يكون محرّماً في عداد سائر المحرّمات مثل شرب الخمر ، وقتل النفس ، وما أشبهه .

( وأما الثاني : ) وهو ما لو أجرى البرائة وشرب العصير - مثلاً - من دون فحص ، فصادف الحرام واقعا ، فالعقاب ، لكن لا على ترك التعلم والفحص ، بل على شرب العصير ، وقد ذكر المصنّف لذلك وجوها ثلاثة :

الأول ما أشار اليه بقوله : ( فلوجود المقتضي ) للعقاب ( وهو الخطاب الواقعي

الدالّ على وجوب شيءٍ وتحريمه ، ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به ، وهو غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً .

أمّا العقل : فلا يقبّح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب إذا علم أنّ بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي

الدالّ على وجوب شيءٍ وتحريمه ( فالشبهة الوجوبية كالدعاء عند رؤية الهلال والشبهة التحريمية ، كشرب العصير العنبي ، وذلك لو فرضنا وجود الدليل على هذا الواجب وهذا الحرام واقعا .

( ولا مانع منه ) أي : من العقاب ، فانه إذا وجد المقتضي ، وفقد المانع كان العقاب مقطوعاً به ( عدا ما يتخيل من جهل المكلف به ) أي : بالتكليف ( وهو ) أي : الجهل بالتكليف مع القدرة على الفحص ( غير قابل للمنع ) عن العقاب ، لا ( عقلاً ولا شرعاً ) وذلك بالتفصيل التالي :

( أمّا العقل : فلا يقبّح مؤاخذه الجاهل التارك للواجب إذا علم أنّ بناء الشارع على تبليغ الأحكام على النحو المعتاد ) لا على نحو الاعجاز ، والنحو المعتاد هو ( المستلزم لاختفاء بعضها ) أي : بعض تلك الأحكام ( لبعض الدواعي ) والمراد ببعض الأحكام : ما عدا الضروريات .

ومن المعلوم : ان اعتماد الشارع في إيصال أحكامه على النحو المتعارف ، يستلزم اختفاء ما عدا الضروريات من الأحكام في بطون الكتب ، فيحتاج الظفر بها إلى الفحص ، بخلاف ما إذا كان الشارع يوصل أحكامه عن طريق الاعجاز ، فانه حينئذ لا يخفى شيء منه على أحد حتى يحتاج إلى الفحص ، بل يكون اختفاؤه وعدم وصوله دليل على عدم وجوده رأساً .

وكان قادرا على إزالة الجهل عن نفسه .

وأما النقل فقد تقدّم : عدم دلالة على ذلك ، وإنّ الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ما تقدّم من أدلة الاحتياط ، الاختصاص بالعاجز .

مضافا إلى ما تقدّم في بعض الأخبار المتقدمة في « الوجه الثالث »

وعليه : فان العقل لا يمنع من عقاب الجاهل الذي ترك الفحص ( وكان قادرا على إزالة الجهل عن نفسه ) بسبب الفحص ، لأن الحكم واصل وإنّما اختفى في بطون الكتب فيحتاج في حصوله إلى الفحص ، فلا عذر إذن لمن ترك الفحص وخالف .

( وأما النقل ) فهو أيضا لا يمنع من عقاب الجاهل بالتكليف ، القادر على الفحص وذلك كما قال : ( فقد تقدّم : عدم دلالة على ذلك ) أي عدم دلالة النقل على معذورية الجاهل إذا ترك الفحص وخالف الواقع ( وإنّ الظاهر منها ) أي : من أدلة البرائة النقلية ( ولو بعد ملاحظة ) تعارضه مع ( ما تقدّم من أدلة الاحتياط ) وأدلة التوقف هو : ( الاختصاص ) أي : اختصاص البرائة ( بالعاجز ) عن التعلّم ، وذلك جمعا بين أدلة البرائة وأدلة الاحتياط .

إذن : فأدلة الاحتياط قبل الفحص خاصة بالقادر على التعلّم ، وأدلة البرائة خاصة بالعاجز عن التعلّم والفحص .

الثاني من وجوه الاستدلال على ان الجاهل القادر على الفحص لو أجرى البرائة وشرب العصير من دون فحص - مثلاً - فاتفق مخالفته للواقع ، كان العقاب على مخالفة الواقع ، لا على ترك التعلّم ، هو : ما أشار اليه بقوله :

( مضافا إلى ما تقدّم في بعض الأخبار المتقدمة في « الوجه الثالث » ) حيث قال المصنّف : الثالث : ما دل على مؤاخذه الجهال والذم بفعل المعاصي المجهولة ،

المؤيدة بغيرها ، مثل : رواية تيمّم عمار المتضمّنة لتوبيخ النبي صلى الله عليه وآله وسلم إياه بقوله : « أفلا صنعت هكذا » ؟ .

المستلزم لوجوب تحصيل العلم ، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيمن غسل مجدورا اصابته جنابة فكّر فمات : قتلوه قتلهم الله ، ألا سألوا؟ ألا يّمّمه؟ (1) .

ومثل قوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء : ما كان أسوء حالك لو مت على هذه الحالة (2) ، إلى آخر ما ذكر هناك من الأخبار ( المؤيدة بغيرها مثل : رواية تيمّم عمار المتضمّنة لتوبيخ النبي صلى الله عليه وآله وسلم إياه بقوله : « أفلا صنعت هكذا ؟ » (3) ) .

وإنما قال : المؤيدة لأن التوبيخ حيث لم يكن في قوة التهديد لم يكن دليلاً ، بل كان مؤيداً لكون العقاب إنّما هو على مخالفة الواقع ، لا على ترك التعلم ، واما رواية تيمّم عمار فهي كالتالي :

عن أبي جعفر عليه السلام قال : أتى عمار بن ياسر رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: يارسول الله ، اني اجنبت الليلة ولم يكن معي ماء ، قال صلى الله عليه وآله وسلم : كيف صنعت؟ قال : طرحت ثيابي وقمت على الصعيد وتمعّكت فيه ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم : هكذا يصنع الحمار ، إنّما قال الله عزوجل : « فتيّمموا صعيدا طيبا » (4) ثم علّمه

ص: 221

- 1- - وسائل الشيعة : ج3 ص346 ب5 ح3824 ، الكافي اصول : ج1 ص40 ح1 و الكافي (فروع) : ج3 ص68 ح5 ، من لا يحضره الفقيه : ج1 ص107 ح219 ، مستدرک الوسائل : ج2 ص528 ب4 ح2631 ، تهذيب الاحكام : ج1 ص184 ب8 ح3 .
- 2- - الكافي فروع : ج6 ص432 ح10 ، تهذيب الاحكام : ج1 ص116 ب5 ح36 ، من لا يحضره الفقيه : ج1 ص80 ح177 ، وسائل الشيعة : ج3 ص331 ب18 .
- 3- - الكافي فروع : ج3 ص62 ح4 (بالمعنى) ، تهذيب الاحكام : ج1 ص207 ب9 ح1 ، الاستبصار : ج1 ص170 ب102 ح4 ، وسائل الشيعة : ج3 ص359 ب11 ح3862 ، تفسير العياشي : ج1 ص244 ح144 .
- 4- - سورة النساء : الآية 43 ، سورة المائدة : الآية 6 .

وقد يستدل أيضا بالاجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها .

وفيه : أنّ معقد الاجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كالأصول ، ومؤاخذتهم عليها بالشروط المقررة للتكليف ، وهذا لا ينفى دعوى

رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم كيفية التيمم « (1) .

الثالث من وجوه الاستدلال على ان عقاب الجاهل يكون على مخالفة الواقع لو اتفقت المخالفة ، لا على ترك التعلم هو : ما أشار اليه بقوله : ( وقد يستدل ) على ذلك ( أيضا ) أي إضافة إلى وجود مقتضى العقاب وعدم المانع منه ، وإضافة إلى الأخبار الدالة على المؤاخذه ، يستدل له ( بالاجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع مع أنهم جاهلون بها ) .

وجه الاستدلال هو : تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالأحكام وفي المؤاخذه عليها ، ومعلوم : ان الكفار يجهلون الأحكام ، فيكون عقابهم لأجل تركهم الأحكام ، لا لأجل جهلهم ، فكذا يكون عقاب المسلمين لأجل تركهم الأحكام ، لا لأجل جهلهم .

( وفيه : أنّ معقد الاجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع كالأصول ، ومؤاخذتهم عليها ) أي : على الفروع ( بالشروط المقررة للتكليف ) من البلوغ ، والعقل ، والقدرة ، والعلم ، والالتفات ، وما أشبه ( وهذا ) الاجماع الذي هو في مقابل إنكار أبي حنيفة لتكليف الكفار بالفروع ( لا ينفى دعوى :

ص : 222

1- - الكافي اصول : ج 3 ص 62 ح 4 ( بالمعنى ) ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 207 ب 9 ح 1 ، الاستبصار : ج 1 ص 170 ب 102 ح 4 ، تفسير العياشي : ج 1 ص 244 ح 144 ، وسائل الشيعة : ج 3 ص 359 ب 11 ح 3862 .

اشتراط العلم بالتكليف في حقّ المسلم والكافر .

وقد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي ، حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلّم لقبح تكليف الغافل ، وفهم منه بعض المدققين أنّه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة .

اشتراط العلم بالتكليف في حقّ المسلم والكافر ( لأن إثبات الشيء لا ينفى ماعداه .

إذن : فلا إشكال في تساوي الكفار والمسلمين من حيث المؤاخذه على الفروع ، لكن من أين انه على ترك الأحكام لا على ترك التعلم ؟ .

( وقد خالف فيما ذكرنا ) على مخالفة الواقع لا على ترك التعلم ( صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الأردبيلي حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلّم ) لا على مخالفة الواقع .

وإنّما جعل العقاب على ترك التعلم ( لقبح تكليف الغافل ) الجاهل بالأحكام ، فان الجاهل قد يكون جهله جهلاً مركباً وهذا لا عقاب عليه في مخالفته للواقع ، لأنّه قاطع بعدم التكليف .

وقد يكون جهله جهلاً بسيطاً لكنه كان حين العمل ملتفتاً إلى ان له تكليفاً ومع ذلك لم يعتن بالتكليف واتفق مخالفته للواقع ، فان هذا يكون معلقاً أيضاً ، لأنّه ليس بغافل ، وهذان القسمان لا خلاف فيهما .

وقد يكون جاهلاً بسيطاً قصر في التعلم ، لكنه لم يكن حين العمل ملتفتاً إلى انه له تكليفاً ، فاتفق مخالفته للواقع عن غفلة ، وهذا القسم هو مورد الخلاف وهو مراد المدارك .

هذا ( وفهم منه ) أي : من كلام المدارك ( بعض المدققين : أنّه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذي المقدمة ) أي انه يعاقب على انه لماذا لم يتعلم ،

ويمكن توجيه كلامه بارادة إستحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة ، فان من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما قبح توجه النهي إليه في هذا الزمان ، لغفلته وإثما يعاقب على النهي الموجه اليه قبل ذلك حين التفت إلى أن في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها ، فاذا ترك المعرفة عوقب عليه

لا على انه لماذا لم يؤدي الواجب ، ولماذا فعل الحرام؟ والمراد ببعض المدققين هو صاحب الذخيرة كما في بعض الحواشي .

(ويمكن توجيه كلامه ) أي : كلام المدارك بغير ما ذكره صاحب الذخيرة وذلك ( بارادة إستحقاق عقاب ذي المقدمة حين ترك المقدمة ) فان من ترك التعلم ملتفتا إلى وجوب التعلم واتفق مخالفته للواقع ، يعاقب لكن لا على المخالفة نفسها ، لأن المفروض : انه غافل حين المخالفة ، وعقاب الغافل قبيح ، ولا على ترك التعلم وحده ، لأن المفروض : عدم الوجوب النفسي للتعلم ، وإثما يعاقب على ترك التعلم من حيث إفضائه إلى المخالفة - كما قال - :

( فان من شرب العصير العنبي ) حال كونه ( غير ملتفت حين الشرب إلى احتمال كونه حراما ) لغفلته عن ذلك غفلة مطلقة ، فقد ( قبح توجه النهي إليه في هذا الزمان ) وذلك ( لغفلته ) وقد عرفت : ان الغافل لا يصح مخاطبته ، فلا يصح معاقبته .

إذن : فلا يعاقب حين المخالفة لفرض غفلته ( وإثما يعاقب على النهي الموجه اليه قبل ذلك ) أي : قبل حال الغفلة ، يعني : ( حين التفت إلى ان في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها إلا بعد معرفتها ، فاذا ترك المعرفة عوقب عليه ) أي : على ذلك التكليف المتروك ، لكن من حين ترك المعرفة بعد التفاته ، فيكون

من حيث افضائه إلى مخالفة تلك التكاليف ، ففي زمان الارتكاب لا تكليف ، لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة ، وهي : المعرفة .

ونظيره من ترك قطع المسافة في آخر أزمنا الامكان ، حيث أنه يستحق أن يُعاقب عليه ، لافضائه إلى ترك أفعال الحج في أيامها ، ولا يتوقف إستحقاق عقابه على حضور أيام الحج وأفعاله .

العقاب على ترك المعرفة لا لذات ترك المعرفة ، بل ( من حيث افضائه ) أي : افضاء الترك ( إلى مخالفة تلك التكاليف ) .

وعليه : ( ففي زمان الارتكاب لا تكليف ) حتى يعاقب عليه ، وذلك ( لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة ، وهي : المعرفة ) فكما ان من يترك المقدمة يتعذر عليه ذو المقدمة ، كذلك من يترك التعلم يتعذر عليه الاطاعة ، فلا تكليف متوجه اليه بالنهاي حين ارتكاب المخالفة ، وإنما التكليف متوجه اليه بالنهاي قبل ارتكاب المخالفة وذلك من حين ترك التعلم .

( ونظيره ) أي : نظير ما نحن فيه : مثال ( من ترك قطع المسافة في آخر أزمنا الامكان ) كما إذا كانت قوافل الحج تذهب إلى الحج من أول رجب إلى آخره ، فلم يذهب حتى مع آخر قافلة منها وهو يعلم بعدم إمكان الذهاب بعدها ( حيث أنه يستحق ان يُعاقب عليه ) أي : على ذلك التكليف المتروك ، لكن من حين ترك السفر ، فيكون العقاب على ترك السفر لا لذاته ، بل ( لافضائه إلى ترك أفعال الحج في أيامها ) أي : في أيام أفعال الحج ( ولا يتوقف إستحقاق عقابه على حضور أيام الحج وأفعاله ) .

إذن : فالعقاب ليس على ترك السفر وحده ، ولا على ترك أعمال الحج في أيام ذي الحجة وحده ، وإنما العقاب على ترك السفر من حيث افضائه إلى ترك أعمال



وحينئذٍ : فإن أراد المشهور توجّه النهي إلى الغافل حين زمان غفلته ، فلا ريب في قبحه .

وإن أرادوا إستحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجّه اليه نهى وقت المخالفة :

-----  
الحج في أيام الحج ، فيكون ، مستحقاً للعقاب من حين ترك السفر في شهر رجب دون أن يتوقف على حضور شهر الحج وأيامه .

أقول : وفي كلام المصنّف هذا ما لا يخفى ، لأن لازمه : ان من يسقي السم لانسان يجرّ اليه الموت بعد سنة ، ان تحكم الآن على الساقى بالقتل ، وهذا ما لا يمكن الالتزام به ، لأنه لم يمّت المسموم بعد ، فكيف يجرى ساقيه جزاء القاتل؟ .

وعلى فرض موت الساقى قبل موت المسقى ، فهل يعاقب الله الساقى حين موته عقاب القاتل والحال انه لم يمّت المسقى بعد؟ أو هل يجوز ضرب عنق الساقى قصاصاً والمسقى بعد في قيد الحياة ؟ .

( وحينئذٍ ) أي : حين استظهر المصنّف ما ذكره والمسقى في توجيه كلام صاحب المدارك ، اعترض على المشهور القائلين بكون العقاب على مخالفة الواقع لا على ترك التعلم بقوله :

( فان أراد المشهور ) القائلون بأن العقاب على مخالفة الواقع لا على ترك التعلم ( توجّه النهي إلى الغافل حين زمان غفلته ، فلا ريب في قبحه ) إذ الغافل لا يمكن أن يخاطب من قبل الحكيم بشيء .

( وان أرادوا إستحقاق العقاب على المخالفة ) من حين المخالفة ( وان لم يتوجّه اليه نهى وقت المخالفة ) لأنه كان وقت المخالفة غافلاً ، ونهى الغافل قبح ، فان كان مراد المشهور هذا ، فهو يتصور على وجهين :

فان أرادوا الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصيته .

ففيه : أنّ لا وجه لترقّب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لأجل ترك المقدمة

أشار المصنّف إلى الوجه الأوّل بقول : ( فان أرادوا الاستحقاق على المخالفة : وقت المخالفة لا قبلها ) بأن لم يكن الاستحقاق من حين ترك التعلم ، وذلك ( لعدم تحقق معصيته ) حين ترك التعلم لأن المفروض عدم الوجوب النفسي للتعلم ، فلا يكون في ترك التعلم عقاب ، فاذا ترك تعلم حكم العصير العنبي يوم الجمعة ، وشربه يوم السبت - مثلاً - فاتفق حرمة واقعا ، فقد وقعت المخالفة يوم السبت فكيف يعاقب عليها يوم الجمعة؟ فيجب أن يكون الاستحقاق يوم السبت أيضا .

( ففيه : انّ لا وجه لترقّب حضور زمان المخالفة ) وذلك ( لصيرورة الفعل ) من الاتيان بالواجب أو ترك الحرام - مثلاً - ( مستحيل الوقوع ) من حين ترك التعلم ، وذلك ( لأجل ترك المقدمة ) فان التعلم مقدمة للعمل ومن ترك المقدمة استحال عليه فعل ذي المقدمة .

وعليه ، فان المصنّف رحمه الله يرى لزوم كون العقاب على المخالفة لو اتفقت ، لكن لا وقت المخالفة وإنّما وقت ترك المقدمة وهي : التعلم ، فاذا لم يتعلم حكم العصير - مثلاً - يوم الجمعة وشربه يوم السبت فاتفق حرمة عوقب على شربه من يوم الجمعة حيث لم يتعلم ، لا من يوم السبت حيث شربه ، وهكذا نظيره من مسألة الحج وغيره .

هذا كله هو كلي المطلب عند المصنّف ، وقد استدل له ببعض صغريات

مضافا إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذه من رمى سهما لا يصيبُ زيدا ولا يقتله إلا بعد مدة بمجرد الرمي .

وإن أرادوا إستحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة ، فهو حسن لا محيص عنه .

هذا ، ولكن بعض كلماتهم

---

المسألة بقوله : ( مضافا إلى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذه من رمى سهما لا يصيبُ زيدا ولا يقتله إلا بعد مدة ) فاذا رماه مثلاً هذه الساعة فأصابه السهم بعد ساعة فقتله ، فانه يحسن مؤاخذته ( بمجرد الرمي ) .

ولكن فيه ما قد عرفت : من ان لهذا الكلام كله لوازم لا يلتزم بها أحد ، كما مثلنا له بسقي السم وغيره .

وأشار إلى الوجه الثاني بقوله : ( وان أرادوا ) أي : المشهور : ( إستحقاق العقاب في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة ) كما استظهره المصنّف من كلام صاحب المدارك ( فهو حسن لا محيص عنه ) لكنك قد عرفت ما فيه .

إذن : فاللازم أن نقول هنا بما قالوه في غير هذا الموضوع : من ان الممتنع بالاختيار لا ينافي الاختيار عقابا وان كان ينافيه خطابا ، فان من يلقي نفسه من شاهق لا يخاطب حين السقوط : بأن لا تقتل نفسك ، لخروجه من اختياره وقدرته لكنه إذا مات عوقب على انه قتل نفسه ، فالعقاب على القتل وقت القتل لا قبله حال المقدمة .

والحاصل : ان المصنّف يحاول بتوجيهه هذا : التوفيق بين المشهور وبين صاحب المدارك ، وذلك بأن يجعل النزاع بينهما لفظيا ، وهذا ما لم يرتضه المصنّف نفسه ، ولهذا قال : ( هذا ، ولكن بعض كلماتهم ) أي : كلمات المشهور

ظاهرة في الوجه الأول ، وهو توجّه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته ، فإنّهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم ، لأن الجاهل كالعالم ، وأنّ التحريم لا يتوقف على العلم به ، ولولا توجّه النهي إليه حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان ،

( ظاهرة في الوجه الأول ، وهو توجّه النهي إلى الجاهل حين عدم التفاته ) أي : حين المخالفة .

ولكن ربّما يقال : بأنهم يقصدون : كون العقاب حال العمل ، لا ان الخطاب حال العمل .

وكيف كان : فكلام المشهور يخالف كلام صاحب المدارك ، فليس النزاع بينهما لفظيا ، وإنّما هو نزاع معنوي .

ثم استدل المصنّف على ظهور كلمات المشهور في الوجه الأوّل بقوله : ( فإنّهم يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم ) أي بحرمة الغصب ، وذلك ( لأن الجاهل كالعالم ، وأنّ التحريم لا يتوقف على العلم به ) أي : بالتحريم ، فان التحريم ان توقف على العلم به لزم الدور ، وذلك لأن العلم إنّما هو بعد التحريم ، فكيف يؤخذ في موضوع التحريم ؟ .

وعلى هذا : فالحرام مطلق سواء علم المكلف به أم لم يعلم به ، وإذا كان حراما توجه النهي إليه فكان فاسدا ، لأن الحرام المنهي عنه لا يتقرب به إلى الله كما قال : ( ولولا توجّه النهي إليه ) أي : إلى من يصلي في المغصوب جاهلاً ( حين المخالفة ، لم يكن وجه للبطلان ) .

لكن يمكن أن يقال : ان البطلان هنا ليس لذلك ، بل لفقد الشرط الواقعي حيث

بل كان كناسي الغصبية .

والاعتذار عن ذلك - بأنه يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومُعاقب عليه ، ولو لم يكن منهيًا عنه بالفعل -

قال عليه السلام لكميل : انظر فيم تصلي؟ وعلى م تصلي؟ (1) إلى آخر الحديث ، فيكون الصلاة في الغضب حالها حال الصلاة بغير طهارة ، فان الصلاة بلا طهارة باطلة ، علم المصلي ذلك أم جهل به ، جهلاً بسيطاً أم مركباً ، غير أن المصنّف يرى ان وجه قولهم ببطلان الصلاة في الغضب هو : توجه النهي اليه حال المخالفة .

وعليه : فاذا فرض عدم توجه النهي اليه حال المخالفة لزم عدم البطلان هنا لانه يكون كالناسي هو : توجيه كما قال : ( بل كان كناسي الغصبية ) أي : كان الجاهل بالحكم كناسي الموضوع ، فكما ان ناسي الموضوع لا تكون صلاته باطلة ، كذلك الجاهل بالحكم لا تكون صلاته باطلة ، وذلك لان المشهور يحكمون بصحة صلاة ناسي الغصبية معللين ذلك بعدم توجه النهي اليه .

( والاعتذار عن ذلك ) أي : عن قول المشهور القائلين ببطلان صلاة الجاهل بحكم الغضب ( بأنه ) ليس لتوجه النهي اليه حتى يقال كيف يوجه النهي إلى الجاهل؟ وإنما هو لاجتماع مبغوضية الغضب مع الصلاة ، إذ ( يكفي في البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومُعاقب عليه ولو لم يكن منهيًا عنه بالفعل ) .

والحاصل : ان حكم المشهور ببطلان صلاة الجاهل بحكم الغضب ، ليس هو لتوجه النهي إلى الجاهل ، بل لاجتماع الأمر مع المبغوض ، فان النهي وان لم يتوجه اليه إلا أن هذا الغضب مبغوض معاقب عليه فلا يجتمع مع مقربة الصلاة .

ص: 230

1- - بشارة المصطفى : ص 28 بالمعنى ، بحار الانوار : ج 77 ص 275 ب 11 ح 1 .

مدفوع مضافاً إلى عدم صحته في نفسه ، بأنهم صرّحوا بصحة صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها ، لعدم النهي عنه وإن كان آثماً بالخروج .

إذن : فالاعتذار عنه بذلك ( مدفوع ) بما يلي :

أولاً : ( مضافاً إلى عدم صحته في نفسه ) فإنا لا نسلم صحة هذا الاعتذار لأن الموجب للبطلان هو : إجتماع الأمر والنهي ، لا إجتماع الأمر والمبغوض .

وفيه : أنّ المبغوض هو بنفسه لا- يكون محبوباً ومقرباً ، فلا حاجة للقول بالبطلان إلى أن يكون مستنداً إلى إجتماع الأمر والنهي بل يكفي استناده إلى عدم إمكان الجمع بين المحبوب والمبغوض .

ثانياً : ( بأنهم صرّحوا بصحة صلاة من توسط أرضاً مغصوبة في حال الخروج عنها ) فإن الذي يتوسط الأرض المغصوبة ويضيق عليه الوقت قال المشهور : بأن له أن يصلي حال الخروج منها ، وحكموا بصحة صلاته هذه ، وعللوا ذلك بقولهم : ( لعدم النهي عنه ) أي : عن الخروج من الأرض المغصوبة .

وعليه : فإذا لم يكن نهي ، صحّت صلاته ( وإن كان آثماً بالخروج ) لأنه نوع تصرّف في الغضب ، وهو حرام لسوء اختياره بالدخول فيه عامداً ، فيظهر من تعليلهم الصحة هنا بعدم النهي : ان علة قولهم بالبطلان هنا إنّما هو لوجود النهي .

إذن : فالمتوسط أرضاً مغصوبة باختياره لا بدّ له أن يخرج منها عقلاً ، لأن معصيته في الخروج أقل من معصيته في البقاء ، فإذا ضاق وقت الصلاة بحيث لا يدرك الوقت بعد الخروج وجبت عليه الصلاة في حال الخروج ، لأن فقد الوقت أهم من فقد الشرط الذي هو الصلاة في المباح ، فالخروج واجب عقلاً ، لكن هل هو واجب شرعاً ، أو حرام شرعاً ، أو ليس بواجب ولا حرام ، لتعارضهما

إلا أن يفرّق بين المتوسط للأرض المغصوبة وبين الغافل بتحقيق المبعوضيّة في الغافل ،

وتساقطهما ؟ احتمالات .

والحاصل : ان المشهور قالوا بتوجه النهي إلى الغافل مع عدم التفاته حين المخالفة : لأن العقاب على المخالفة لا على ترك التعلم ، والمدارك قال : بعدم توجه النهي إلى الغافل لأن الغافل لا يمكن تكليفه ، فالعقاب على ترك التعلم لا على المخالفة ، والمصنّف جمع بين كلامهما ، فجعل مراد المشهور هو مراد المدارك ، وذلك بجعل العقاب على ترك التعلم المؤدي إلى ترك الواجب .

لكن هذا الجمع كما عرفت : غير مرضي ، لأننا نرى ان المشهور يقولون بتوجه النهي إلى الغافل مع غفلته حين المخالفة ، وذلك بدليل انهم يقولون ببطان صلاة الجاهل بحكم الغضب مع ان البطان لا يكون إلا من جهة النهي .

هذا ، وقد اعتذر عن المشهور بعض وقال : انهم يقولون ببطان صلاة الجاهل بالحكم ، لكن لا لأنه منهي عنه ، بل لأنه مبغوض للمولى ، ولا يمكن إجتماع الأمر والمبعوضيّة في الصلاة .

وأجيب عن هذا الاعتذار بطلانه ، أولاً : وبأن هؤلاء لا يقولون ببطان صلاته للمبعوضيّة ، بل للنهي عنها ثانياً ، ولذا قالوا بصحة صلاة المتوسط أرضاً مغصوبة ، لأنه لا- نهى عنها ، إذ لا يمكن النهي عن الخروج ، فعلم : ان المعيار عند المشهور هو : النهي وعدمه ، لا المبعوضيّة وعدمها .

( إلا أن يفرّق بين المتوسط للأرض المغصوبة ) الذي يريد الخروج للتخلص من الغضب تصح صلاته في حال الخروج ( وبين الغافل بتحقيق المبعوضيّة ، في الغافل ) الذي يجهل الحكم التكليفي للغضب بتركه التعلم حيث تكون صلاته باطلة .

ص: 232

وإمكان تعلّق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمة مع بقاء الحكم الواقعي بالنسبة إليه ، لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر

---

وعليه : فالفرق بينهما حينئذ هو : ان الغافل عن حرمة الغضب الذي ترك التعلم، تصبح صلاته مبغوضة ولهذا تفسد ، وليس كذلك المتوسط عمدا في أرض مغصوبة ، فانه مأمور بالخروج الآن ، فلا مبغوضية لصلاته بعد أمر الشارع له بالخروج ، ولذا تصح صلاته .

إذن : فالفرق هو : تحقق المبغوضية وعدمها ، حيث لا تتحقق المبغوضية بالنسبة لمن يخرج من الغضب ، بينما هي متحققة بالنسبة لمن لم يتعلم حكم الغضب ، ولذلك تبطل صلاته كما قال :

( وإمكان تعلّق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمة ) كالصلاة في الغضب ، فان الشارع يكره الغضب ( مع بقاء الحكم الواقعي ) للغضب ( بالنسبة إليه ) أي : الغافل عن حرمة الغضب ، فانه وان لم يتوجه إليه الحكم فعلاً كغفلته ، إلا أنه باق في حقه .

وإنما يكون الحكم الواقعي باقيا في حقه ( لبقاء الاختيار فيه ) حيث ان الغافل قادر على ترك الغضب والصلاة في مكان مباح - مثلاً - وليس مضطرا إلى الغضب كاضطرار المتوسط في الأرض المغصوبة حيث انه مجبور على الغضب بقي أم خرج .

( و ) لأجل ( عدم ترخيص الشارع للفعل ) أي : للغضب بالنسبة إلى الغافل ( في مرحلة الظاهر ) لأن ترخيص الشارع ، إنما يكون مع الاضطرار إلى الغضب ، والغافل ليس مضطرا إلى الغضب حتى يكون مرخصا فيه .



بخلاف المتوسط ، فإنه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج ، كالطلب الفعلي لتركه ، لعدم التمكن من ترك الغضب .

( بخلاف المتوسط ) في أرض غضبية عالما عامدا ( فأنه ) قد رخص الشارع في خروجه ، بل أمر به من باب أمره بالأهم ، فان الشارع يرى إن بقاءه في الغضب أسوء من خروجه منه ، فيأمره بالخروج ليكون المحذور أقل ، ولذلك ( يقبح منه ) أي : من المولى ( تعلق الكراهة الواقعية بالخروج ، كالطلب الفعلي لتركه ) أي : لترك الخروج ، فانه كما يقبح تعلق الكراهة بالخروج ، كذلك يقبح النهي عن الخروج ، فالمولى لا يطلب الخروج ولا يطلب عدم الخروج منه .

وإنما لا يكره المولى خروجه ، ولا يطلب منه ترك الخروج ( لعدم التمكن ) بالنسبة للمتوسط أرضا مغضوبة ( من ترك الغضب ) لأنه مبتلى بالغضب على كل حال ، سواء بقي أم خرج ، لكن حيث ان خروجه أقل محذورا ، لا- يكره المولى خروجه ، وحينئذ لا تكون صلاته مكروهة ، وإذا لم تكن صلاته مكروهة كانت مأمورا بها .

فتحصّل من كل ذلك : ان الفرق بين الغافل الذي ترك التعلم وصلّى في الغضب حيث تبطل صلاته على المشهور ، والمتوسط أرضا مغضوبة عمدا الذي صلّى في حال الخروج حيث تصح صلاته عند المشهور ، هو : ان صلاة الأول مكروهة للمولى ، وصلاة الثاني ليست مكروهة للمولى ، والفرق الآخر : ان الأول ليس مضطرا ، بينما الثاني مضطرا .

ثم ان المشهور قالوا : ان صلاة من لا يعلم بموضوع الغضب صحيحة ، وصلاة من لا يعلم بحكم الغضب ، إذا كان جاهلاً مقصرا باطلة ، ووجه هذا الفرق هو : ان الجاهل بالموضوع ليس مكلفا بالفحص عن الموضوع ، بينما الجاهل بالحكم

وممّا ذكرنا : من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغضب وإن فرض فيه الحرمة الواقعية .

نعم ، يبقى الاشكال في ناسي الحكم خصوصا المقصّر ،

مكّلف بالفحص عن الحكم .

وإلى هذا المعنى أشار المصنّف بقوله : ( وممّا ذكرنا : من عدم الترخيص ) في الغافل المقصّر ( يظهر الفرق بين جاهل الحكم ) الذي قصّر في تحصيل الحكم ( وجاهل الموضوع ) الذي لم يفحص عن الموضوع ، فان الجاهل بالموضوع هو ( المحكوم بصحة عبادته مع الغضب وإن فرض فيه الحرمة الواقعية ) وذلك لعدم تنجّز الحرمة في حقه وإن كان مقصّرا ، دون الجاهل بالحكم عن تقصير ، فانه هو المحكوم ببطلان عبادته مع الغضب لتنجّز الحرمة عليه .

والفارق : ما ذكرناه : من ان الشارع لم يرخص في ترك الفحص عن الحكم ، بينما رخص في ترك الفحص عن الموضوع .

والحاصل : ان الجاهل بالحكم ان كان مقصرا فصلاته باطلة ، اما الجاهل بالحكم قاصرا ، أو الجاهل بالموضوع قاصرا ، أو مقصرا ، فصلاته صحيحة .

( نعم ، يبقى الاشكال في ناسي الحكم خصوصا المقصّر ) فقد اختلفوا في الناسي ، فبعض قال : بأن ناسي الموضوع أو الحكم قصورا تصح صلاته لرفع النسيان ، اما ناسي الموضوع تقصيرا بأن لم يتحفظ على ان هذه الدار غضب - مثلاً - حتى نسي الموضوع ، أو ناسي الحكم تقصيرا بأن لم يتحفظ على ان الغضب حرام حتى نسي الحكم ، فبين قائل بالبطلان فيهما لأنه متصرف في الغضب ، وبين قائل بالصحة فيهما لاطلاق رفع النسيان .

ص: 235

وللتأمل في حكم عبادته مجال ، بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع ، لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة ، فافهم .

هذا ( وللتأمل في حكم عبادته ) أي : عبادة الناسي ( مجال ) واسع في انها هل تصح مطلقا ، أو تبطل مطلقا ، أو يفرق بين القاصر والمقصر ، بالصحة في القاصر ، والبطلان في المقصر؟ فقد تأمل فيه بعض كما قال :

( بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع ، لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة ) فان الجاهل بالموضوع كما عرفت : لا حكم له ، لأن الشارع لم يأمره بالفحص ، بخلاف الغافل عن الموضوع الذي علم ثم غفل ، فانه قصّر في عدم الحفظ ، ولهذا يمكن أن تكون صلاته باطلة .

( فافهم ) فان ناسي الموضوع أولى بالصحة من ناسي الحكم ، فاذا قلنا بشمول رفع النسيان لناسي الحكم وصححنا صلاته ، فالأولى ان نقول بصحة صلاة ناسي الموضوع أيضا .

ولا يخفى : ان الكلام في هذه المقامات طويل جدا ، وذكر تمامه ينافي الشرح ، لذلك نكله إلى محله من الفقه ، غير أنا نذكر هنا كلام المحقق الأردبيلي ، وصاحب المدارك ، ليظهر لمن يريد التدبّر ماذا أرادا من كلامهما؟ فقد قال المحقق الأردبيلي في شرح الارشاد :

« واعلم أيضا ان سبب بطلان الصلاة في الدار المغصوبة - مثلاً - هو النهي عن الصلاة فيها ، المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير ، وان النهي مفسد للعبادة ، فلا تبطل صلاة المضطر ، ولا الناسي ، ولا الجاهل ، لعدم النهي حين الفعل ، ولأن الناسي في سعة ما لا يعلمون وان كان في الواقع مقصرا ومعاقبا على التقصير ، ولعل قول المصنّف : وان جهل إلى آخره المراد به : عدم علمه بالبطلان ،

لا- التحريم ، وان كان ظاهر كلامه غير ذلك وفهم من غير هذا المحل « ، انتهى كلام المحقق الأردبيلي ، وظاهره : ان الجاهل المقصّر معاقب من جهة تركه الفحص والتعلم .

ثم ان المدارك ذكر عند شرح قول المحقق : « وإذا أخل المصلي بإزالة النجاسة عن بدنه أو ثوبه أعاد في الوقت وخارجه » قائلاً :

« إذا أخل المصلي بإزالة النجاسة التي تجب إزالتها في الصلاة عن ثوبه وبدنه ، فأمّا أن يكون عالماً بالنجاسة ذكراً لها حالة الصلاة ، أو ناسياً ، أو جاهلاً ، فهنا مسائل ثلاث ، ثم قال في المسألة الأولى : وإطلاق كلام الأصحاب يقتضي إنه لا فرق في العالم بالنجاسة بين أن يكون عالماً بالحكم الشرعي أو جاهلاً ، بل صرح العلامة وغيره : بأن جاهل الحكم عامد ، لأن العلم ليس شرطاً في التكليف ، وهو مشكل لقبح تكليف الغافل ثم قال :

والحق : إنهم ان أرادوا بكون الجاهل كالعامد ، انه مثله في وجوب الاعادة في الوقت ، فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة ، وان أرادوا انه كالعامد في وجوب القضاء ، فهو على إطلاقه مشكل ، لأن القضاء فرض مستأنف ، فيتوقف على الدليل ، فان ثبت مطلقاً أو في بعض الصور ثبت الوجوب وإلا فلا ، وان أرادوا أنه كالعامد في إستحقاق العقاب فمشكل ، لأن تكليف الجاهل بما هو جاهل به ، تكليف بما لا يطاق ، نعم ، هو مكلف بالبحث والنظر إذا علم وجوبهما بالعقل أو الشرع ، فيأثم بتركهما لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح « انتهى .

( وممّا يؤيد إرادة المشهور للوجه الأوّل ) وهو : توجه النهي إلى الغافل حين

دون الأخير أنه يلزم حينئذ عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا تنتج على المكلف إلا بعد دخول أوقاتها .

غفلته ( دون الأخير ) أي : كون العقاب على ترك ذي المقدمة ، لكن حين ترك المقدمة من غير انتظار ظهور زمان المخالفة ( أنه يلزم حينئذ ) أي : حين إرادتهم الوجه الأ-خير ( عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا- تنتج على المكلف إلا- بعد دخول أوقاتها ) كالتكليف بالصلاة في أوقات خاصة حيث قال تعالى : « أقم الصلاة لدلوك الشمس » (1) وفي الحديث : « إذا دخل الوقت وجب الطهور والصلاة » (2) .

وهكذا بالنسبة إلى التكاليف المشروطة بالاستطاعة كالحج مثلاً .

وعليه : فان المشهور ان لم يساوا بين العالم والجاهل في توجه الخطاب اليهما حتى يلزم عقابهما معا ، لزم عدم العقاب في التكاليف المشروطة والموقته التي لا- تنتج على المكلف إلا بعد حصول شرطها ووقتها ، مع ان العقاب ثابت فيهما إجماعاً ، إذ لا خلاف في ان الغافل المقصّر التارك للموَقَّات كالحج والصلاة - مثلاً - مستحق للعقاب ، وإستحقاقه للعقاب يتم على الوجه الأول وهو توجه التكليف إلى الغافل ، لا على الوجه الأخير ، وهو عدم توجه التكليف إلى الغافل .

وإنما يتم على الوجه الأول دون الأخير ، لأنه حين الالتفات إلى هذه التكاليف التي لم يدخل وقتها ، لم يكن مكلفاً بها حتى يعاقب عليها ، وبعد دخول وقتها لم يكن ملتفتاً إليها ، فلا يتوجه إليه التكليف حتى يعاقب على مخالفتها كما قال :

ص: 238

1- - سورة الاسراء : الآية 78 .

2- - من لا- يحضره الفقيه : ج 1 ص 33 ح 67 ، وسائل الشيعة : ج 1 ص 372 ب 4 ح 981 و ج 2 ص 203 ب 14 ح 1929 ، تهذيب الاحكام : ج 2 ص 140 ب 23 ح 4 .

فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج ، والمفروض أنه لا تكليف قبلها ، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا .

أما حين الالتفات إلى امتثال تكليف الحج ، فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة ، وأما بعد الاستطاعة لفقد الالتفات وحصول الغفلة ، وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها .

---

( فإذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج ، والمفروض انه لا تكليف قبلها ) أي قبل الاستطاعة ( فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا ) أي : إطلاقا لا قبل الوقت ولا بعد الوقت .

( أما حين الالتفات إلى امتثال تكليف الحج ، فلعدم التكليف به ، لفقد الاستطاعة ) قبل أيام الموسم وحضور أشهر الحج .

( وأما بعد الاستطاعة ) بأن دخل الموسم وحضر أشهر الحج ( فلقد الالتفات وحصول الغفلة ) حينها ؛ والغافل لم يكن مكلفا ، فلم يكن معاقبا عليه .

( وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة إلى أوقاتها ) كقبل الزوال بالنسبة إلى صلاة الظهر وبعده ، وكقبل الفجر بالنسبة إلى الصوم وبعده ، فانه قبل الوقت لا تكليف ، وبعد الوقت لا التفات ، فلا عقاب في كلا صورتين .

وعليه : فإذا أراد المشهور الوجه الأول : صحَّ العقاب على المخالفة ، وأما إذا أراد المشهور الوجه الأخير : فاللازم أن يقولوا باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع في التكاليف المطلقة فقط ، دون المشروطة والموقته لأن الواقع في المشروط والموقت لم يتنجز على المكلف كي يعاقب عليه ، لا قبل الشرط والوقت ، ولا بعد الشرط والوقت .

أما قبل تحقق الشرط ودخول الوقت فواضح ، لأنه لا تكليف حيث لم يدخل

ومن هنا قد يلتجأ إلى ما لا يباهه كلام صاحب المدارك ومن تبعه ، من أنّ العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو ، لا من حيث  
إفضائه إلى المعصية ، أعني ترك الواجبات و

الوقت ولم يتحقق الشرط ، واما بعد دخول الوقت وتحقق الشرط فكذلك أيضا ، لأجل الغفلة الناشئة عن ترك الفحص والتعلم ، فلا يصح  
العقاب عليه مع ان الاجماع والضرورة قائمان على إستحقاق العقاب بالمخالفة ، سواء في التكاليف المؤقتة والمشروطة أم في التكاليف  
المطلقة .

(ومن هنا) أي : من حيث ان الوجه الأخير وهو : عدم توجه التكليف إلى الغافل ، يستلزم القول بالتفصيل في العقاب على المخالفة بين  
الواجبات المطلقة والواجبات المؤقتة والمشروطة مع انه لم يقل به أحد ، لذلك ( قد يلتجأ إلى ما لا يباهه كلام صاحب المدارك ومن تبعه )  
وهو كما قال :

( من انّ العلم واجب نفسي والعقاب على تركه ) أي : على ترك التعلم يكون ( من حيث هو ) أي : من حيث انه ترك التعلم ( لا من حيث  
إفضائه إلى المعصية أعني ) من إفضاء عدم التعلم إلى المعصية هو : أدائه إلى ( ترك الواجبات وفعل المحرّمات المجهولة تفصيلاً ) فان  
الجاهل وان كان يعلم بواجبات ومحرّمات في الجملة ، لكن لا يعلم بهما تفصيلاً ، فلا يعاقب على تركهما ، وإنّما على ترك التعلم فقط .

( و ) ان قلت : إذا كان العقاب على ترك التعلم من حيث هو لا من حيث إفضائه إلى المعصية ، فماذا تصنعون بظاهر الأدلة الدالة على ان  
التعلم واجب من باب المقدمة ، مثل آية النفر (1) ، وآية السؤال (2) ، ومثل قوله عليه السلام : « عليكم بالثقة

ص: 240

1- - إشارة الى سورة التوبة : الآية 122 .

2- - إشارة الى سورة النمل : الآية 43 .

فعل المحرّمات المجهولة تفصيلاً .

وما دلّ بظاهره من الأدلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمولاً على بيان الحكمة في وجوبه ، وأنّ الحكمة في إيجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرّمات حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ولا يناله مضرة إهماله عنها ،

في دين الله ، ولا تكونوا أعراباً ، فان من لم يتفقه في دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة » (1) ومثل قوله عليه السلام بعد ما سأله السائل : « هل يسع الناس ترك المسألة عما يحتاجون اليه ؟ قال : لا » (2) إلى غيرها من الآيات والروايات الدالة على ان وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة لا من باب انه واجب نفسي ؟ .

قلت : ( ما دلّ بظاهره من الأدلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة ) لا انه واجب نفسي ( محمول على بيان الحكمة في وجوبه ) أي : بيان الحكمة في الوجوب النفسي لتحصيل العلم .

( و ) معنى ذلك : ( انّ الحكمة في إيجابه لنفسه ) أي : في إيجاب العلم وجوباً نفسياً هو : ( صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرّمات ) وذلك ( حتى لا يفوته منفعة التكليف بها ) أي : بالواجبات والمحرّمات ( ولا يناله مضرة إهماله ) أي : إهمال المكلف ( عنها ) أي : عن تلك التكاليف من الواجبات والمحرّمات .

إذن : فالحكمة في إيجاب التعلم بالوجوب النفسي يكون على قسمين :

الأول : إدراك المكلف مصلحة الواقع ، نظير التقوى - مثلاً - من إيجاب الصوم

ص : 241

1- - الكافي اصول : ج 1 ص 31 ح 7 .

2- - الكافي اصول : ج 1 ص 30 ح 3 ، وسائل الشيعة : ج 27 ص 68 ب 7 ح 33219 .



فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلاً للخطاب ، بل الحكمة الظاهرة في الارشاد و تبليغ الأنبياء والحجج ليس إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف .

وجوبا نفسيا ، فقد قال سبحانه : « كُتِبَ عَلَيْكُمُ الصِّيَامُ كَمَا كُتِبَ عَلَى الَّذِينَ مِنْ قَبْلِكُمْ لَعَلَّكُمْ تَتَّقُونَ » (1).

الثاني : صيرورة المكلف قابلاً للخطاب بالتكاليف الشرعية من أمر ونهي .

هذا ، وما نحن فيه : من إيجاب التعلم وجوبا نفسيا إنما هو للقسم الثاني من الحكمة كما قال : ( فإنه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه ) أي : وجوبا نفسيا هو : ( صيرورة المكلف قابلاً للخطاب ) فكأن الشارع قال للجاهل : تعلم ، والتعلم عليك واجب نفسي ، والحكمة في إيجاب التعلم عليك هو : ان تصبح قابلاً للخطاب بالصلاة والصيام والحج وما أشبه ذلك .

( بل ) هذا القسم الثاني من الحكمة في الواجبات النفسية أمر شائع ، فان ( الحكمة الظاهرة في الارشاد ) أي : وجوب تعليم الجهال على العلماء ( و ) كذلك في وجوب ( تبليغ الأنبياء والحجج ) الأطهار عليهم صلوات الله الملك الجبار أحكام الله تعالى إلى الناس ( ليس إلا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف ) .

إذن : فالتعلم واجب نفسي على افراد الناس لهذه الحكمة وهي : ان يصبحوا قابلين للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوتهم منفعة التكليف بالواجبات والمحرمات ولا ينالهم مفسدة إهمال الأحكام .

هذا غاية ما يمكن من تقريب كون التعلم واجبا نفسيا .

ص: 242

لكنّ الانصاف : ظهور أدلّة وجوب العلم في كونه واجبا غيريّا ، مضافا إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث ، الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة .

( لكنّ الانصاف : ظهور أدلة وجوب العلم في كونه واجبا غيريّا ) كقوله تعالى : « فاعلم انه لا إله إلاّ الله » (1) فانه ظاهر في ان العلم واجب من جهة كونه مقدمة الاعتقاد، لا من جهة نفسه ، ولذلك إذا علم ولم يعتقد ، لم ينفعه علمه ، كالكفار فانهم كانوا يعلمون ، لكنهم كانوا لا يعتقدون بالحق ، ولذلك قال فيهم سبحانه : « وجحدوا بها واستيقنتها أنفسهم » (2) وقال سبحانه : « يعرفونه كما يعرفون أبناءهم » (3) إلى غير ذلك ( مضافا إلى ما عرفت من الأخبار في الوجه الثالث ) من الوجوه الخمسة المتقدمة ( الظاهرة في المؤاخذة على نفس المخالفة ) لا ترك التعلم ، مثل قوله صلى الله عليه وآله وسلم فيمن غسل مجدورا اصابته جنابة فكّر فمات : « قتلوه قتلهم الله ، إلاّ سألوا ؟ إلاّ يّمّموه ؟ » (4) .

وقوله عليه السلام لمن أطال الجلوس في بيت الخلاء لاستماع الغناء: « ما كان أسوء حالك لو متّ على هذه الحالة ، ثم أمره بالتوبة وغسلها » (5) .

وما ورد في تفسير قوله تعالى: « فلله الحجة البالغة » (6) حيث يقال للعبد يوم

ص: 243

- 1- - سورة محمد : الآية 19 .
- 2- - سورة النمل : الآية 14 .
- 3- - سورة البقرة : الآية 146 ، سورة الانعام : الآية 20 .
- 4- - الكافي اصول : ج 1 ص 40 ح 1 و الكافي ( فروع ) : ج 3 ص 68 ح 5 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 107 ح 219 ، مستدرک الوسائل : ج 2 ص 528 ح 2631 ، وسائل الشيعة : ج 3 ص 346 ح 3824 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 184 ب 8 ح 3 .
- 5- - الكافي فروع : ج 6 ص 432 ح 10 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 116 ب 5 ح 36 ، من لا يحضره الفقيه : ج 1 ص 80 ح 177 ، وسائل الشيعة : ج 3 ص 331 ب 18 .
- 6- - سورة الانعام : الآية 149 .

ويمكن أن يلتزم حينئذ باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف ، الواجب مقدمة ، وان كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة ،

القيامة : هل علمت ؟ فان قال : نعم ، قيل : فهلا عملت ؟ وان قال : لا ، قيل له : هلاً تعلمت حتى تعمل ؟ (1) إلى غيرها من الروايات الظاهرة في كون المؤاخذة على نفس المخالفة لا على ترك التعلم .

( و ) عليه : فقد ظهر : ان وجوب التعلم غيري لا نفسي ، لكن يبقى عليه إشكال التفصيل في العقاب بين الواجبات المطلقة وغير المطلقة ، وللتخلص من هذا الاشكال ( يمكن أن يلتزم حينئذ ) أي : حين كان وجوب التعلم غيريا لا نفسيا ، - إضافة إلى ما تقدّم - : ( باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف ، الواجب ) ذلك التعلم ( مقدمة ، وان كانت ) تلك التكاليف ( مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما يعلمه إجمالاً ) .

والحاصل : انه لا فرق في تنجز التكليف حين الالتفات اليه ولو إجمالاً بين أن يكون ( من الواجبات المطلقة والمشروطة ) فانها تنتجز على الملتفت إليها إجمالاً بلا فرق بينها ، إلا ان التكاليف المطلقة تنتجز بنحو الاطلاق ، والمشروطة بنحو التقييد .

ولا يخفى : إن هذا كما قلنا هو وجه آخر لحل وإشكال التفصيل في العقاب على القول بأن وجوب التعلم مقدمي نفسي ، وحاصله كما يلي :

إنّ المكلف حين التفاته الاجمالي إلى ان عليه بعض التكاليف ، تنتجز عليه تلك التكاليف بلا فرق بين أن يلتفت إلى ما ليس له شرط كوجوب الستر ،

ص : 244

لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة ،

أو إلى ما له شرط كالحج ، أو إلى ما له وقت كالصوم والصلاة ، فلا فرق بين التكليف المطلقة والمشروطة في تنجزها على المكلف حين الالتفات الاجمالي إليها ، فصلاة الظهر - مثلاً - إذا التفت إليها قبل الظهر إجمالاً ، يكون مكلفاً بها لكن بشرط دخول الوقت ، وهكذا .

وعليه : فالتكليف بالظهر - مثلاً - موجود الآن حين الالتفات الاجمالي إليه ، فلا يقال انه لا تكليف قبل الظهر لأن الوقت لم يدخل بعد ، كما انه لا يقال لا تكليف بعد الظهر لأنه غافل والغافل لا يكلف ، وإذا لم يكن تكليف على الغافل فلا يصح عقابه على ترك الصلاة حتى يضطر إلى أن نقول : بأن العقاب على ترك التعلم ، بل نقول : ان العقاب على ترك الصلاة الملتفت إليها قبل الوقت إجمالاً وان كان التكليف بها مشروطاً بدخول الوقت .

وإنما نقول : بانه لا فرق بين الواجبات المشروطة والمطلقة ( لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم ) الذي كتب المولى أوامره فيه وأعطاه لعبده فلم ينظر العبد إلى ما جاء فيه ، وكان فيه بعض التكليف المطلقة وبعض التكليف المشروطة ، فان للمولى الحق في معاقبته على كلا القسمين من التكليف .

وإنما له الحق في ذلك ، لأن بناء العقلاء ( على عدم الفرق في المذمة على ترك التكليف المسطورة فيه ) أي : في ذلك الطومار ( بين المطلقة والمشروطة ) فتساوي ذم العقلاء على تركهما يدل على تنجز التكليف بالمشروط حين الالتفات إليه إجمالاً وان كان قبل حصول شرطه .

ويؤيد تنجز التكليف حين الالتفات إليه إجمالاً وان كان قبل حصول الشرط :

إنه إذا دخل قبل الظهر حجرة مصنوعة من الخشب واغلق على نفسه بابها وألقى المفتاح خارج الحجرة ولم يكن هناك من يفتح له الباب ، فإنه يعاقب على ترك الصلاة قطعاً ، مع إنه غير قادر على الطهور ماءً وتراباً ، وقد قال جملة من الفقهاء :

بأن فاقد الطهورين لا يصلي .

وكذا لو لم يأكل طعام السحور قبل الفجر في شهر رمضان مثلاً وكان لضعف مزاجه لا يتمكن من الصيام بدون أكل طعام السحور ، فإنه يعاقب على إفطاره هذا.

وكذا لو ذهب إلى مكان لا يوجد فيه خمر ، لكن يعلم إجمالاً بأنه بعد ساعة يأتي ظالم بخمر فيجبره على شربها ، فإنه يلزم على قولكم : من ان الواجب المشروط لا- يكون منجزاً حين الالتفات إليه إجمالاً- قبل تحقق شرطه ، ان لا يكون معاقباً ، لأنه قبل مجيء الخمر لم يكن مكلفاً وبعد مجيئها لم يكن مختاراً ، مع وضوح انه معاقب عليه ، لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار .

وكانه إلى هذا أشار صاحب الكفاية في حاشيته حيث قال : ويمكن ان يقال : ان التكاليف الموقته والمشروطة في الشريعة يكون التكليف فيها فعلياً منجزاً بحيث يجب على المكلف تحصيل غير ما علق عليه من مقدماته مما كان باختياره، وذلك بأن يكون الوقت والشرط من قيود المادة والمأمور به، لا من قيود الهيئة والأمر.

( فتأمل ) ولعله إشارة إلى عدم توقف العقاب على توجه الخطاب ، بل مجرد المبعوضة كافية ، ومن المعلوم : ان كلاً من ترك الصلاة في الوقت ، والافطار في نهار شهر رمضان ، وشرب الخمر في المثال المتقدم مبعوض للمولى ، لأن فيه تقويت مصالح وجلب مفسد ، فالعقاب لأجل جلب المفسدة ودفع المصلحة ، لا لأجل توجه الأمر .

هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البرائة .

## وأما الكلام في الحكم الوضعي

وهي : صحّة العمل الصادر من الجاهل وفساده ، فيقعُ الكلام فيه تارة في المعاملات ، وأخرى في العبادات .

هذا ، وقد ذكر جملة من المعلقين والمحشين على قوله : فتأمل ، مطالب نحن في غنى عن ذكرها ، لأنها لا تناسب الشرح ، والله سبحانه العالم .

( هذا خلاصة الكلام بالنسبة إلى ) الحكم التكليفي وهو : ( عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البرائة ) وكذا يكون حال العامل بما يطابق التخيير ، أو الاستصحاب التارك للفحص ، وكان التخيير أو الاستصحاب مخالفا للحكم الذي إذا فحص عنه وجده .

( وأما الكلام في الحكم الوضعي وهي : صحّة العمل الصادر من الجاهل وفساده ) فهل عمل الجاهل صحيح أو فاسد؟ ( فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات ) بالمعنى الأعم وهي ما لا تحتاج إلى قصد القرية مما ذكر في الفقه من العقود ، والايقاعات ، والأحكام .

وقال بعض : ان المعاملة تطلق على كل ما جعله الشارع سببا أو شرطا أو مانعا أو قاطعا لشيء آخر ، بلا فرق بين أن يكون من العقود والايقاعات : كالنكاح والطلاق ، أو الجنائيات : كالقتل والقذف ، أو التوصليات : كغسل الثوب للتطهير والذبح لحلية اللحم ، وغير ذلك .

( وأخرى في العبادات ) وهي التي يشترط فيها قصد القرية بحيث انه إذا

فالمشهور فيها أنّ العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفتها ، سواء وقعت عن أحد الطرفين أعني الاجتهاد والتقليد ، أم لا عنهما ، فاتفقت مطابقتها للواقع ، لأنها من قبيل الأسباب لأمر شرعية ، فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها .

فمن عقد على امرأة عقد

لم يقصد القربة فيها لم تتحقق تلك العبادة .

( أما المعاملات ، فالمشهور فيها ) بين الفقهاء خلافا للنراقي كما يأتي كلامه ( أنّ العبرة فيها ) أي : في المعاملات إنّما هي ( بمطابقة الواقع ومخالفتها ) فان طابقت الواقع صحت ، وان خالفت الواقع فسدت ( سواء وقعت عن أحد الطرفين أعني الاجتهاد والتقليد ، أم لا عنهما ) بأن وقعت المعاملة بدون اجتهاد أو تقليد .

وعليه : فان وقعت المعاملة عن جهل بلا اجتهاد أو تقليد ، ومع ذلك ( فاتفقت مطابقتها للواقع ) فانها صحيحة ، لأن عمله هذا طابق الواقع ومطابقة الواقع هو المعيار في الصحة والفساد على مذهب المخطئة ، والاجتهاد والتقليد عندهم طريقان إلى الواقع وليس أكثر .

وإنّما العبرة في صحة المعاملات مطابقتها للواقع ( لأنها ) أي : المعاملات ( من قبيل الأسباب لأمر شرعية ) وكما ان الأسباب العرفية لا تنفك عن مسبباتها وجودا وعدما ، فكذلك الأسباب الشرعية لا تنفك عن مسبباتها وجودا وعدما بلا مدخلة للعلم أو الجهل فيها كما قال : ( فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها وترتب المسببات عليها ، فمن عقد على امرأة عقد ) بالفارسية - مثلاً - اجتهادا

لا يعرف تأثيره في حلية الوطي فانكشف بعد ذلك صحته ، كفى في صحته من حين وقوعه ، وكذا لو انكشف فساد رتب عليه حكم الفساد من حين الوقوع ، وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه ، فانكشف كونه صحيحا

وتقليدا ، ولا عن اجتهاد أو تقليد وهو ( لا يعرف تأثيره في حلية الوطي ) وكان في الواقع مؤثرا لحلية الوطي ، حلّ الوطي ، وان كان في الواقع غير موجب لحلية الوطي لم يحل الوطي .

نعم ، إذا فعل ذلك عن اجتهاد أو تقليد صحيح ، كان معذورا فيما فعله ، وكان الوطي ذلك وطي شبهة .

وعليه: فاذا عقد بالفارسية ( فانكشف بعد ذلك صحته ، كفى في صحته من حين وقوعه ) فيترتب عليه آثار الصحة من حين الوقوع لا من حين انكشاف الصحة .

( وكذا لو انكشف فساد رتب عليه حكم الفساد من حين الوقوع ) لا من حين انكشاف الفساد .

هذا ، وترتب الفساد من حين الوقوع يثمر - مثلاً - : ان لا نفقة للمرأة ، فلو لم يكن الرجل ينفق عليها مدة زواجها ، وكانا يزعمان انه مديون لها ، انكشف بذلك عدم المديونية ، وانكشف أيضا ان زواج الرجل بأختها أو بالخامسة كان حلالاً وان زعم حين الزواج انه كان حراما ، وانكشف أيضا ان أخذ المرأة الارث من الرجل بعد موته لم يكن صحيحا فيلزم عليها ان ترده إلى سائر الورثة ، وكذا إذا ماتت المرأة وورثها الرجل ، إلى غير ذلك من الأحكام المترتبة عليه .

( وكذا من ذبح ذبيحة بفري ودجيه ) وهما العرقان في جانبي الحلقوم ، فقد قال بعض بكفاية فريهما ، بينما المشهور قالوا : بلزوم فري الأوداج الأربعة ، فزعم حين ذبحه بفري ودجيه انه صار حراما ( فانكشف كونه صحيحا ) فانه يترتب



أو فاسدا ، ولو ترتب عليه أثرا قبل الانكشاف ، فحكمه في العقاب ما تقدّم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما إذا وطأها ، فإنّ العقاب عليه مراعى .

عليه أثر الصحة من حين الذبح ( أو فاسدا ) فانه يترتب عليه أثر الفساد من حين الذبح أيضا .

إذن : فالعبرة بمعاملة الجاهل - في نفسها لا بملاحظة الأثر المترتب عليها - من حيث الحكم الوضعي : الصحة والفساد هو : مطابقتها للواقع وعدم مطابقتها له ، فان طابقته صحت ، وإلا فلا .

هذا حكم المعاملة في نفسها ، اما حكمها بالنسبة إلى الأثر المترتب عليها ، فالكلام يقع فيه من جهتين : جهة حكمه التكليفي ، وجهة حكمه الوضعي . اما جهة حكمه التكليفي فهو ما أشار إليه بقوله :

( ولو ترتب عليه ) أي : على معاملة الجاهل ( أثرا قبل الانكشاف ) أي : قبل إنكشاف صحة المعاملة وفسادها ، وذلك بأن تصرف فيها - مثلاً - ( فحكمه ) التكليفي من حيث الحرمة وعدمها يعني : ( في العقاب ) وعدمه هو : ( ما تقدّم ) في المبحث السابق عند بيان الحكم التكليفي لعمل الجاهل : ( من كونه مراعى بمخالفة الواقع ) فان كان مخالفا للواقع كان حراما وعوقب عليه ، وإلا فلا .

أما مثال ذلك فهو : ( كما إذا وطأها ) أي : المرأة التي عقد عليها بالفارسية ، أو أكل من لحم الذبيحة التي ذبحت بفري ودجيتها ، أو تطهر بالكرّ الذي قدر مائه سبعة وعشرون شبرا ، أو ما أشبه ذلك ( فإنّ العقاب عليه مراعى ) بمخالفة الواقع ، فان كان مخالفا للواقع ومن دون حجة شرعية عوقب عليه ، وإلا بان كان له حجة شرعية من اجتهاد أو تقليد ، أو كان مطابقا للواقع فلا يعاقب عليه .

وأما حكمه الوضعي كما لو باع لحم تلك الذبيحة ، فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتى ينكشف الحال .

ولا إشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات ،

-----  
( وأما حكمه الوضعي ) أي : حكم الأثر المترتب على معاملة الجاهل من حيث الصحة والفساد قبل إنكشاف صحة المعاملة وفسادها وذلك ( كما لو باع لحم تلك الذبيحة ) التي ذبحت بفري ودجيهها ( فحكمه ) أي : حكم هذا الأثر وهو البيع من حيث الصحة والفساد هو : ( كما ذكرنا هنا : من مراعاته حتى ينكشف الحال ) أي : حال ذي الأثر وهي معاملة الجاهل نفسها .

وعليه : فان انكشف صحة الذبح انكشف صحة البيع ، وان انكشف فساد الذبح انكشف فساد البيع ، وكذا الحكم إذا تزوج بالعقد الفارسي ودخل بالمرأة على المهر المسمى ، ولكن هنا إنكشف الفساد ، قال المشهور : عليه ان يعطيها مهر المثل ، لكننا ننظرنا في مهر المثل في الفقه لاحتمال وجوب مهر المسمى ، وذلك لأن المسمى ان كان أقل من المثل ، فهي دخلت على الأقل حيث أسقطت حقها عن الزائد فلا حق لها في الأكثر ، وان كان أكثر فهو دخل على الأكثر حيث سمى الزائد على المثل ، فلا حق له في إعطاء الأقل الذي هو المثل .

بقي شيء وهو : انه لو عقد بالفارسية - مثلاً - ثم شك في صحته وفساده اجتهاداً أو تقليداً ، كان عليه في الظاهر : الاجتناب لأصالة فساد المعاملة حتى يتأكد من صحتها ، وكذلك إذا ذبح الحيوان بفري ودجيه ثم شك في صحة الذبح وفساده ، كان عليه الاجتناب عن تلك الذبيحة لأصالة عدم التذكية وهكذا .

هذا ( ولا إشكال فيما ذكرنا ) من دوران حكم معاملة الجاهل تكليفاً ووضعاً مدار الواقع ، وذلك ( بعد ملاحظة أدلة سببية تلك المعاملات ) لمسبباتها ،

ولا خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين ، حيث أطال الكلام في تفصيل ذكره - بعد مقدمة هي :

أنّ العقود والايقاعات ، بل كلّ ما جعله الشارع سبباً ، لها حقائق واقعية هي ما قرره الشارع أولاً ، وحقائق ظاهرية هي ما يظنّه المجتهد أنّه ما وضعه الشارع ، وهي قد تطابق الواقعية وقد تخالفها .

وسيدكر المصنّف ان هذه الأسباب الشرعية كالأموال الواقعية غير المجعولة في عدم توقف تأثيرها على قيام طريق علمي أو ظني حجة عليها ، فكما ان النار تحرق سواء علم بها الانسان أم لا ، كذلك العقد الصحيح يؤثر أثره سواء علم الانسان بصحته أم لا .

(ولا- خلاف ظاهراً في ذلك أيضاً إلا من بعض مشايخنا المعاصرين ) وهو النراقي قدس سره في كتابه المناهج ( حيث أطال الكلام في تفصيل ذكره ) هناك بين الجاهل المركب والجاهل البسيط ، وبين العقد والذبح ، وذلك ( بعد مقدمة هي ) كالتالي :

( انّ العقود والايقاعات بل كلّ ما جعله الشارع سبباً ) كسببية الذبح لحل اللحم ، وحياسة المباح للتملك - مثلاً - ( لها حقائق واقعية هي : ما قرره الشارع أولاً ) وبالذات مثل : جعل الشارع حياسة المباح سبباً للملك ، والاعراض عن الشيء سبباً للخروج عن الملك ، وما أشبه ذلك ( وحقائق ظاهرية هي : ما يظنّه المجتهد ) ظناً حجة على ( أنّه ما وضعه الشارع ) كما إذا ظن المجتهد بأنّ العقد الفارسي سبباً للحلية ، وان عشر رضعات سبب لانتشار الحرمة .

إذن : فالأسباب الشرعية لها حقائق واقعية ، وحقائق ظاهرية ( وهي ) أي : الظاهرية ( قد تطابق الواقعية وقد تخالفها ) فنظر المجتهد قد يطابق الواقع وقد

ولمّا لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية إلى الواقعية ، فالسبب والشرط والمانع في حقنا هي الحقايق الظاهرية .

ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة : أنّ ترتب الآثار على الحقايق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص ، فان ملاقة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره ، وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسي للتمليك ، أو الزوجية .

يخالفه ، فاذا طابق الواقع كان قد أدرك الواقع وان خالفه كان معذورا .

هذا ( ولمّا لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية ) أو الأصول العملية ( إلى الواقعية ) التي هي ثابتة في اللوح المحفوظ ( فالسبب والشرط والمانع ) والقاطع ( في حقنا هي الحقايق الظاهرية ) التي يؤدي إليها نظر المجتهد من الأدلة الاجتهادية ، أو الأصول العملية .

( ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة : أنّ ترتب الآثار على الحقايق الظاهرية يختلف بالنسبة إلى الأشخاص ) المجتهدين ، وذلك حسب اختلافهم في الاجتهاد .

مثلاً : ( فان ملاقة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد ) من المجتهدين ( دون غيره ) لأن بعضهم يرى عدم إنفعال الماء القليل .

( وكذا قطع الحلقوم ) وحده في الذبح سبب ( للتذكية ) عند بعض ، بينما البعض الآخر يرى وجوب قطع الأدواج الأربعة .

( و ) كذا ( العقد الفارسي للتمليك ، أو الزوجية ) تمليكا في المعاملات وزوجية في النكاح ، يصح عند بعض المجتهدين دون بعض ، فان بعض المجتهدين يرى اشتراط العربية في ذلك .

وحاصل ما ذكره من التفصيل : أنّ غير المجتهد والمقلّد على ثلاثة أقسام ، لأنّه إمّا غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعاملة مخالفا للواقع ، وإمّا أن يكون غير غافل ، بل يترك التقليد مسامحة .

فالأول : في حكم المجتهد أو المقلّد ، لأنّه يتعبّد باعتقاده

هذا كله حال المجتهد ومقلده ، لأن المقلّد أيضا مأمور باتباع نظر المجتهد ، فيختلف المقلدون في الحلّية والحرمة ، والزوجية وعدمها ، والملكية وعدم الملكية باختلاف المجتهدين فيها .

( وحاصل ما ذكره من التفصيل : إنّ غير المجتهد والمقلّد على ثلاثة أقسام ) بالنسبة إلى ما يوقعه من المعاملات :

الأول : الغافل عن مخالفة الواقع .

الثاني : غير الغافل عن مخالفة الواقع ، لاحتمال أن يكون ما صدر منه اما موافقا ، أو مخالفا للحكم القطعي .

الثالث : غير الغافل عن مخالفة الواقع ، لاحتمال ان يكون ما صدر منه اما موافقا ، أو مخالفا للحكم الظني .

وإلى القسم الأول أشار بقوله : ( لأنّه إمّا غافل عن احتمال كون ما أتى به من المعاملة مخالفا للواقع ) بان كان غافلاً مطلقاً ، أو جاهلاً مركباً .

وأشار إلى القسم الثاني بقوله : ( وإمّا أن يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة ) لعدم مبالاته بالتقليد كما هو حال بعض الناس خصوصا أوائل بلوغهم .

( فالأول : في حكم المجتهد أو المقلّد ، لأنه يتعبّد باعتقاده ) فهو إمّا قاطع والقطع حجة من أي سبب حصل ، أو غير ملتفت إطلاقاً وغير الملتفت لا حكم له ،

كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ما دام غافلاً ، فاذا تنبّه فان وافق اعتقاده قول من يقلده فهو ، وإلا كان كالمجتهد المتبدّل رأيه ، وقد مرّ حكمه في باب رجوع المجتهد .

وأما الثاني : وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع - فأمّا أن يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع ،

فيكون تعبده باعتقاده ( كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده ) في الحكم ، لكن ( ما دام غافلاً ) وقوله : « ما دام غافلاً » ، متعلق بقوله : « في حكم المجتهد أو المقلد » .

وعليه : ( فاذا تنبّه ) إلى انه لا ينبغي له ان يعمل بدون اجتهاد أو تقليد ، وان عمله السابق كان بدون اجتهاد أو تقليد ( فان وافق اعتقاده ) الذي عمل به ( قول من يقلده ) أو اجتهاد هو فرأى عن صحة ما عمله سابقا ( فهو ) لأنه لا شيء عليه بعد ذلك ، فقد كان تكليفه ان يعمل بقول المجتهد فاتفق ان قول المجتهد أو ان اجتهاده كان موافقا لما عمله .

( وإلا ، كان كالمجتهد المتبدّل رأيه ) لأنه يرى حينئذ غير ما يراه في السابق ، فلا يصح له ان يعمل حينئذ بما رآه سابقا ، بل عليه ان يعمل بما يراه الآن ( وقد مرّ حكمه في باب رجوع المجتهد ) عن اجتهاده السابق إلى اجتهاد لاحق جديد ، وسيأتي أيضا تفصيل ذلك ان شاء الله تعالى .

( وأما الثاني : وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع ) فأنّه يكون على قسمين : ( فأمّا ان يكون ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعي الصادر من الشارع ) كما إذا علم قطعا حلية البيع الذي أوقعه بالفارسية سابقا ،

وإما أن لا يكون كذلك ، بان كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية .

فالأول : يترتب عليه الأثر مع الموافقة ، ولا يترتب عليه مع المخالفة ، إذ المفروض أنه ثبت من الشارع قطعا أن المعاملة الفلانية سببٌ لكذا ، وليس معتقدا لخلافه ، حتى يتعبد بخلافه

لعدم اشتراط العريية في البيع ، أو علم قطعا حرمة المرأة التي عقد عليها بالفارسية سابقا ، لاشتراط العريية في النكاح .

( وإما ان لا يكون كذلك ، بان كان حكم المعاملة ثابتا بالظنون الاجتهادية ) كما إذا ظن بحلية التي ارتضعت معه عشر رضعات ، أو ظن بحرمة منظورة الأب .

( فالأول ) من قسمي المتفظن لمخالفة الواقع ، وكان ما صدر عنه موافقا أو مخالفا للحكم القطعي ، فانه ( يترتب عليه الأثر مع الموافقة ، ولا يترتب عليه مع المخالفة ) أي : ان كان ما أوقعه من المعاملة موافقا للحكم الواقعي ترتب عليه الأثر ، وان كان مخالفا للحكم الواقعي لم يترتب عليه الأثر .

وإنما قال : يترتب عليه الأثر مع الموافقة ( إذ المفروض : أنه ثبت من الشارع قطعا أن المعاملة الفلانية سببٌ لكذا ) أي : ان معاملة البيع بالعقد الفارسي - مثلاً - سبب لانتقال المتاع إلى المشتري والتمن إلى البائع قطعا ، وحيث ان المعاملة توافقت مع الحكم الواقعي الثابت من الشارع قطعا ترتب عليها الأثر .

( و ) إنما قال : لا يترتب عليه الأثر مع المخالفة ، إذ المفروض ان المتفظن للمخالفة الجاهل بالحكم الواقعي ( ليس معتقدا لخلافه ) أي لخلاف الحكم الواقعي ، لأن جهله كان بسيطا وليس مركبا ، فلا يكون قاطعا بالخلاف ( حتى يتعبد بخلافه ) الذي اعتقد به ويكون معذورا عليه بسبب قطعه ، فانه حيث لم يكن كذلك بل كان جهله بسيطا لم يترتب عليه الأثر مع المخالفة .

ولا دليل على التقييد في مثله بعلم واعتقاد ، ولا يقدح كونه محتملاً للخلاف ، أو ظانا به ، لأنه مأمور بالفحص والسؤال ، كما أن من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وإن لم يسأل ،

-----  
إن قلت : انه يلزم من ذلك ان لا يترتب عليه الأثر حتى مع الموافقة للواقع ، وذلك لعدم العلم بالموافقة للواقع حين المعاملة .

قلت : ( ولا دليل على التقييد في مثله ) أي : لا دليل في مثل ما أوقعه من المعاملات إذا تطابقت مع الواقع أن تكون مقيدة ( بعلم واعتقاد ) ممن أوقعها ، فان الشارع لم يقل : ان المعاملة صحيحة ان علمت صحتها حين إيقاعها ، أو ان اعتقدت صحتها حين إيقاعها ، بل يقول : ان المعاملة صحيحة ، والمفروض انه أوقع هذه المعاملة صحيحة ، فتؤثر أثرها بمجرد موافقتها للواقع وان لم يعلم صحتها حين إيقاعها .

( و ) إن قلت : انه يقدح في صحة معاملة المتفطن للمخالفة - وان طابقت الواقع - احتمالاً أو ظنه بالمخالفة قبل المعاملة ، فلا يترتب الأثر عليها ، لأنه لا يجوز له الاقدام على المعاملة قبل الفحص والسؤال .

قلت : ( لا يقدح ) في صحة معاملة المتفطن وترتب الأثر عليها بعد ان طابقت الواقع ( كونه محتملاً للخلاف ، أو ظانا به ) حتى وان كان منشأ توهم القدح هنا هو : ( لأنه مأمور بالفحص والسؤال ) .

وعليه : فكون الجاهل مأموراً بالفحص والسؤال لا يقدح في صحة معاملته بعد مطابقتها للواقع وان لم يسأل ( كما ان من اعتقد ) أي : غلب على ظنه ( حلية الخمر مع احتمال الخلاف ) أي : الحرمة ( يحرم عليه الخمر وان لم يسأل ) .



لأنه مأمور بالسؤال .

وأما الثاني : فالحق عدم ترتب الأثر في حقه ما دام باقيا على عدم التقليد ، بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت أحد الأقوال أم لا ؟ .

إذ المفروض عدم القطع

وإنما يحرم عليه ذلك ( لأنه مأمور بالسؤال ) والفحص كما تقدّم : من ان الشبهات الحكمية لا يجوز ارتكابها إلا بعد الفحص .

إذن : فالمعيار في ترتب الأثر وعدمه هو : موافقة الواقع وعدمها ، فكلما ظهر كون الشيء موافقا للواقع ترتب الأثر عليه وان كان يحرم عليه ارتكابه قبل الفحص ، فان من المعلوم : ان الحرمة غير قاذحة هنا ، لأن الكلام هنا في ترتب الأثر على المعاملة وعدم ترتبه ، لا في جواز الارتكاب قبل الفحص وعدمه ، فان عدم جواز الارتكاب قبل الفحص مسلّم .

( وأما الثاني : ) من قسمي المتفطن لمخالفة الواقع وكان ما صدر عنه من المعاملة موافقا أو مخالفا لما ثبت بالظنون الاجتهادية ، سواء الأدلة الاجتهادية أم الأصول العملية فحكم معاملته كما قال : ( فالحق عدم ترتب الأثر ) على المعاملة ( في حقه ) أي : في حق هذا الجاهل البسيط المتفطن لاحتمال مخالفة ما أوقعه من المعاملة للواقع ، فانه ( ما دام باقيا على عدم التقليد ) لا يترتب الأثر في حقه حتى ولو إنكشف مطابقة معاملته لفتوى المجتهد الذي يجب عليه تقليده لكنه لم يقلده بعد .

( بل وجود المعاملة كعدمها ) في حق المتفطن غير المقلد من جهة عدم ترتب الأثر عليها ( سواء طابقت ) المعاملة ( أحد الأقوال ) للمجتهدين الذين يجوز رجوعه إليهم لتساويهم فرضا ( أم لا ؟ ) بأن لم تطابق فتوى أحد المجتهدين .

وإنما تكون المعاملة هنا كعدمها لأنه كما قال : ( إذ المفروض عدم القطع

ص : 258

بالوضع الواقعي من الشارع ، بل هو مظنون للمجتهد، فترتب الأثر إنَّما هو في حقه .

ثم إن قلَّد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد ، فلا إشكال فيه ؛ وإن قلَّد من يقول بترتب الأثر ، فالتحقيق التفصيل بما مرَّ في نقض الفتوى بالمعنى الثالث ،

---

بالوضع الواقعي من الشارع) في صورة مطابقته لفتوى أحد المجتهدين (بل هو مظنون للمجتهد ، فترتب الأثر إنَّما هو في حقه ) وحق مقلديه فقط .

إذن : هناك فرق بين مطابقة المعاملة للواقع ، وبين مطابقة المعاملة لفتوى المجتهد ، إذ الحكم الواقعي منطبق في الصورة الأولى ، أمَّا الصورة الثانية : وهي فتوى المجتهد ، فإنَّما تنفع المجتهد ومقلديه ، والمفروض : انه لم يدخل في مقلدي هذا المجتهد ، ولذا إذا سأل عنه يوم القيامة لماذا عملت بهذا العمل المخالف للواقع؟ لم يتمكن ان يعتذر : بأنه مجتهد ، لأنه ليس بمجتهد ولا : بأن مجتهد قال كذا ، لأنه ليس بمقلد ، فلا يصح ان يستند إلى المجتهد في عمله هذا المخالف للواقع .

( ثم ان قلَّد بعد صدور المعاملة ) منه ( المجتهد القائل بالفساد ، فلا إشكال فيه ) أي : في فساد معاملته من أول ما أوقعها .

( وان قلَّد من يقول بترتب الأثر ) وصحة المعاملة ( فالتحقيق التفصيل بما مرَّ في نقض الفتوى بالمعنى الثالث ) فانه قد ذكر هناك في باب تبدل رأي المجتهد معاني ثلاثة لنقض الفتوى مما حاصله :

إنَّ النقض ان كان بمعنى : الحكم بفساد الأعمال السابقة وتجديد الصوم والصلاة ، فهو خلاف الاجماع .

فيقال : أنّ ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين كالطهارة والنجاسة ، والحلية والحرمة وأمثالها ، يترتب عليه الأثر ، فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد ، أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم فقط - مثلاً - كذلك ، ثم قلّد من يقول بكفاية الأوّل :

وإن كان بمعنى : العمل في المستقبل بالفتوى الثانية ، فهذا لا إشكال فيه .

وإن كان بمعنى : سلب آثار المعاملات الماضية بأن تصير الزوجة أجنبية ، والطاهر نجسا ، ففيه تفصيل كالتالي :

القول بعدم الجواز في الأثر الشخصي كزوجة زينب لزيد ، لأن إبطال العقد الواقع فارسيا - مثلاً - من الأوّل ينافي وقوعه صحيحا ، وإبطاله من الآن لا- معنى له ، لعدم وجوده فعلاً حتى يكون موردا للفتوى الثانية ، و : بالجواز في الأثر النوعي كطهارة الثوب ، لأن الغسل مرة - مثلاً - قد أثر من الأوّل في طهارة الثوب في حق كل من يرى كفاية الغسل مرة ، ولم يؤثر من الأوّل في حق من لا يرى كفايته ، غاية الأمر انه إلى الآن كان داخلاً في العنوان الأوّل فكان طاهراً في حقه ، والآن داخل في العنوان الثاني فنجس في حقه ، وهذا ليس بنقض .

وعليه : فان هذا المعنى الثالث للنقص وهو التفصيل بين الأثر الشخصي فغير مترتب ، وبين الأثر النوعي فمترتب جار في المقام أيضا ( فيقال : أنّ ما لم يختص أثره بمعين أو بمعينين ) أي : بشخص معين أو بشخصين معينين ( كالطهارة والنجاسة والحلية والحرمة وأمثالها ، يترتب عليه الأثر ، فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد ، أو اكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم فقط ) لا الأوداج الأربعة ، ( - مثلاً - كذلك ) أي : بدون تقليد أيضا ( ثم قلّد من يقول بكفاية الأوّل :

في الطهارة، والثاني: في التذكية، ترتب الأثر على فعله السابق، إذ المغسول يصير طاهرا بالنسبة إلى كل من يرى ذلك .

وكذا المذبح حلالاً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلدا حين الغسل والذبح .

وأما ما يختص أثره بمعين أو معينين : كالعقود، والايقاعات، وأسباب شغل الذمة وأمثالها، فلا يترتب عليه الأثر، إذ آثار هذه الأمور

---

في الطهارة والثاني: في التذكية، ترتب الأثر على فعله السابق) فيكون الأول طاهرا، والثاني مذكى .

وإنما يترتب الأثر على النوعي (إذ المغسول يصير) من حين غسله وان لم يقلد الغاسل أحدا بعد ( طاهرا بالنسبة إلى كل من يرى ) كفاية ( ذلك ) أي : كل مجتهد يرى كفاية التطهير بالغسل مرة، فلا يختص أثره بشخص معين ( وكذا المذبح ) يصير ( حلالاً بالنسبة إلى كل من يرى ) كفاية ( ذلك ) الذبح في التذكية من المجتهدين دون أن يختص بشخص معين .

وعليه : فالمغسول يطهر بذلك الغسل والمذبح يذكى بذلك الذبح ( ولا يشترط ) في ترتب أثر الطهارة والتذكية عليهما ( كونه مقلدا حين الغسل والذبح ) وذلك لأن الطهارة للجميع والتذكية للجميع، ولا يختص بشخص معين أو بشخصين معينين .

( وأما ما يختص أثره بمعين أو معينين : كالعقود، والايقاعات، وأسباب شغل الذمة ) كالنذر والعهد واليمين ( وأمثالها ) كحق السبق إلى المسجد، أو الحسينية، أو ما أشبه ذلك ( فلا يترتب عليه الأثر، إذ آثار هذه الأمور ) ليست عامة للجميع،

لابد من أن يتعلّق بالمعيّن ، إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليّتها على كلّ من يرى جواز هذا العقد ومقلّديه .

وهذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا ، فلم يترتب في حقه الأثر كما تقدّم ، وأمّا بعده وإن دخل في مقلّديه لكن لا يفيد ، ليرتب الأثر في حقه ، إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد - متصلاً بصدوره - للأثر ،

بل ( لابد من ان يتعلّق بالمعيّن ) الذي أوقع المعاملة فقط .

وإنّما يتعلّق بالمتعاقدين فقط ( إذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة ) كعقد زيد على هند ( لحليّتها على كلّ من يرى جواز هذا العقد ومقلّديه ) فان هنذا تكون حلالاً ليزيد فقط ، كما هو واضح .

( و ) إنّما لم يترتب عليه الأثر ، لأن ما يرجع إلى الظنون الاجتهادية لابد وان يكون غير المجتهد مقلدا فيها مع ان ( هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلدا ، فلم يترتب في حقه الأثر ) لأن الأثر كان ثابتا في حق المقلد وهذا لم يكن مقلدا ( كما تقدّم ) الكلام عنه .

( وأمّا ) تقليده المجتهد فيها ( بعده ) أي : بعد صدور العقد ، فانه ( وان دخل في مقلّديه ) لفرض انه قلد المجتهد القائل بجواز مثل هذا العقد ( لكن لا يفيد ، ليرتب الأثر في حقه ) .

وإنّما لا يفيد في حقه لأن المجتهد إنّما يفتي بصحة العقد الفارسي - مثلاً - إذا كان الأثر متصلاً بصدور العقد ، والمفروض : انه لم يكن الأثر متصلاً بصدور العقد ، لأن العقد كان قبل شهر والأثر حين التقليد بعد شهر كما قال :

( إذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد - متصلاً بصدوره - للأثر ) وقوله : « للأثر » متعلّق بالسببية فيكون معناه : ان العقد سبب للأثر إذا كان الأثر متصلاً بصدور العقد

ولم يصبر هذا سبباً كذلك .

وأما السببية المنفصلة فلا دليل عليها، إذ ليس هو مضمون المجتهد، ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك، والأصل في المعاملات الفساد، مع أنّ عدم ترتب الأثر كان ثابتاً قبل التقليد، فيستصحب «،

( و ) الحال انه ( لم يصبر هذا ) العقد ( سبباً كذلك ) أي : متصلاً لصدوره، لأن المفروض : ان العقد كان قبل شهر، والأثر حين التقليد بعد شهر - مثلاً - .

ان قلت : ما المانع من أن يكون مضمون المجتهد سببياً للعقد للأثر ولو منفصلاً، خصوصاً وان الانفصال هنا ظاهري لا واقعي، لأنه بسبب التقليد ينكشف ان الأثر كان مترتباً حين صدور المعاملة ؟ .

قلت : ( وأما السببية المنفصلة فلا دليل عليها ) حتى يقال : ان العقد قبل شهر - مثلاً - سبب للأثر بعد شهر ( إذ ليس هو مضمون المجتهد ) فان المجتهد يرى السببية المتصلة لا المنفصلة، فتكون المعاملة باطلة .

هذا ( ولا دليل على كون الدخول في التقليد كإجازة المالك ) في كونها مصححة للعقد الفضولي السابق حتى يكون التقليد هنا مصححاً للمعاملة السابقة.

( و ) على فرض الشك في صحة المعاملة وفسادها بعد التقليد، نرجع إلى الأصل في المعاملات فنرى ان ( الأصل في المعاملات : الفساد ) ما لم يثبت دليل على صحتها، فيلزم القول بفساد المعاملة .

هذا مضافاً إلى استصحاب عدم الأثر كما قال : ( مع انّ عدم ترتب الأثر كان ثابتاً ) في الظاهر ( قبل التقليد، فيستصحب « (1) ) بعد التقليد أيضاً للشك فيه،

ص: 263

1- - مناهج الأحكام للنراقي : ص 311 .

انتهى كلامه ملخصا .

والمهم في المقام : بيان ما ذكره في المقدمة ، من أنّ كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية ،

فان غير المقلّد حيث لم يستند حين المعاملة إلى علم أو علمي ، كانت معاملته فاسدة ، فاذا شككنا في صحة تلك المعاملة وفسادها بعد التقليد استصبحنا فسادها ، فيحكم بالبطلان .

( انتهى كلامه ملخصا ، والمهم في المقام : بيان ما ذكره في المقدمة : من أنّ كل ما جعله الشارع من الأسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية ) فانه بعد بيان ما هو وارد على هذا الكلام يظهر بوضوح مواقع النظر في جملة كلامه .

لكن قبل ان نشرع في كلام المصنّف نقول : أن مقتضى القاعدة هنا في المعاملات : ان من جاء بمعاملة من عقد ، أو إيقاع ، أو ما أشبه ذلك ، فاما ان يكون قاطعا ، أو مستندا إلى اجتهاد أو تقليد ، أو بلا استناد :

أما إذا كان قاطعا بصحة المعاملة فانه يرتب عليها الأثر سابقا ولاحقا ، وان كان قاطعا بفساد المعاملة ، فلا يرتب عليها الأثر لا سابقا ولا لاحقا ، وان كان قد رتب الأثر عليها سابقا ظهر بطلانها من حين صدورهما ، كما إذا علم - مثلاً - ان زوجته أخته من الرضاعة فالعقد السابق باطل من حين صدوره ، فاذا لم يواقعها - مثلاً - وعقد عليها شخص آخر حال كونها في الظاهر زوجته كان عقد الثاني صحيحا ، لأنها لم تكن زوجته وإنّما زعم إنها زوجته .

وأما ان كان مستندا في المعاملة إلى الظن الاجتهادي أو التقليدي ثم تبدل إلى خلافه ، صح السابق ورتب الأثر لاحقا على ما فعله سابقا ، إذ لا دليل على ان الاجتهاد اللاحق يبطل آثار الاجتهاد السابق بتبدله .

ص: 264

فنقول : بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين : من أن التسيببات الشرعية راجعة إلى تكاليف شرعية :

هذا ، ولعل صاحب الفصول حيث قال : ان الواقعة الواحدة لا تتحمل اجتهادين أشار إلى هذا المعنى ، فاذا عقد على من ارتضعت معه عشر رضعات لصحته عن اجتهاد أو تقليد ، ثم تبدل اجتهاده إلى فساد ، فانها تبقى على الزوجية السابقة .

نعم ، لا يحق له ان يتزوج بعد تبدل الاجتهاد إلى الفساد بمن ارتضعت معه عشر رضعات ، وكذلك في سائر الأمور : من الطهارة والنجاسة ، والحلية والحرمة ، والبيع والشراء ، والخمس والزكاة ، والحج والجهاد ، والصلاة والصيام ، وغيرها ، ويشهد لذلك سيرة المسلمين على انهم بتبدل الاجتهاد أو المجتهد لا يرتبون الأثر على ما سبق من أعمالهم ، التي بطلت بنظر المجتهد أو الاجتهاد اللاحق .

وأما إن كان غير مستند في المعاملة إلى اجتهاد أو تقليد ، وذلك بأن كان قد أوقعها بلا مبالاة قصورا أو تقصيرا ، لزم عليه ان يرتب على السابق واللاحق أثر الاجتهاد الحالي ، فاذا قلد من يقول بفساد عقد من ارتضعت معه عشر رضعات لزم عليه ان يفارقها أو بصحته ثبت عليها ، وهكذا .

والآن نرجع إلى الكلام المصنّف ( فنقول : ) لا نسلم ان الأحكام لها حقايق واقعية وحقايق ظاهرية ، فانه ( بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين : من أن التسيببات الشرعية راجعة إلى تكاليف شرعية ) وليست هي شيئا مستقلاً ، فالحكم عند المصنّف قسم واحد لا قسمان .

لا يخفى : ان الفقهاء اختلفوا في انه هل هناك قسمان من الحكم : قسم يسمى



بالأحكام التكليفية وهي : الواجبات ، والمحرمات ، والمستحبات ، والمكروهات، والمباحات ، وقسم يسمى بالأحكام الوضعية وهي : الجزئية والشرطية ، والمانعية والقاطعية ، والحرية والرقية ، والملكية والزوجية ، وغير ذلك .

وعليه : فتكون الأسباب الشرعية عند هؤلاء الفقهاء كالأسباب التكوينية أحكاما مستقلة، غير ان الأسباب التكوينية تؤثر في التكوينات كالشمس للحرارة، والثلج للبرودة، وهذه تؤثر في التشريعات ، كالعقد للزوجية ، والايقاع لفسخ الزوجية ، كما في الطلاق - مثلاً - ؟ .

أو قسم واحد من الحكم وهي : الأحكام الخمسة التكليفية فقط ، فليس للشارع أحكام وضعية ، وإنما الأحكام الوضعية تنتزع من الأحكام التكليفية ، فالحكم بحللية اللحم عقيب الذبح - مثلاً - ينتزع منه سببية الذبح للحلية ، والحكم بحللية النظر إلى المرأة ووطيها عقيب العقد ، ينتزع منه سببية العقد للحلية وهكذا؟ .

ومن المعلوم : ان كلام النراقي إنما يتم على القول الأول دون القول الثاني إذ على القول الثاني : لا وجود للأحكام الوضعية حتى ينقسم إلى الأحكام الواقعية والظاهرية .

لكن لا يخفى : ان للنراقي أن يقول : تقسيمنا للأحكام إلى الواقعية والظاهرية لا ينافي عدم القول بالأحكام الوضعية ، وذلك لأنه يمكن أن يقال : ان صحة المعاملة وفسادها منتزع من جواز التصرف وعدم جوازه ، والحكم بالجواز وعدمه الذي هو حكم تكليفي قد يكون واقعيا ، وقد يكون ظاهريا ، فيكون هذا الاشكال من المصنّف على النراقي محل تأمل .

إنّ الأحكام الوضعية على القول بتأصّلها هي الأمور الواقعية المجعولة للشارع ، نظير الأمور الخارجية غير المجعولة ، كحياة زيد وموت عمرو ، ولكنّ الطريق إلى تلك المجعولات كغيرها ، قد يكون هو العلم ، وقد يكون هو الظن الاجتهادي ، أو التقليد ،

وعليه : فانه بناء على وجود قسمين من الحكم نقول : ( إنّ الأحكام الوضعية على القول بتأصّلها ) أي : جعل الشارع لها بالأصالة لا تبعاً للأحكام التكليفية ( هي الأمور الواقعية ) فلا يكون للعلم والظن ، والشك والوهم ، والتقليد والاجتهاد مدخلة فيها ، ولذلك فان وقع العمل موافقاً لما جعله الشارع من الواقع ، ترتب عليه الأثر سواء وافقه الاجتهاد أم خالفه ، وان وقع العمل مخالفاً لما جعله الشارع من الواقع لم يترتب عليه الأثر ، سواء وافقه الاجتهاد أم خالفه؟ .

إذن : فالأحكام الوضعية ، هي الأمور الواقعية ( المجعولة للشارع ، نظير الأمور الخارجية غير المجعولة ، كحياة زيد وموت عمرو ) .

وإنّما تكون نظيرها لأنها لا تتغير عما هي عليه واقعا ، وافقها الاجتهاد أم خالفها ، فكما انه إذا اجتهد في التكوينيات لم يؤثر اجتهاده في تبديل حياة زيد إذا كان حيا واقعا إلى الموت ، كذلك إذا اجتهد في المجعولات الشرعية لم يؤثر اجتهاده في تبديل صحة المعاملة إذا كانت صحيحة واقعا إلى الفساد ، فالواقع باق على ما هو عليه وان خالفه الاجتهاد .

هذا ( ولكنّ الطريق إلى ) إثبات ( تلك المجعولات ) الشرعية من الأحكام الوضعية مثل : صحة المعاملة وفسادها ، تكون ( كغيرها ) من التكوينيات مثل : حياة زيد وموت عمرو ، على أقسام : فالطريق إليها ( قد يكون هو العلم ، وقد يكون هو الظن الاجتهادي ، أو التقليد ) أو الاستصحاب - مثلاً - .

وكلّ واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر ، وقد يحصل معه ، وقد يحصل بعده ، ولا فرق بينها في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله .

إذا عرفت ذلك ، فنقول : إذا كان العقد الصادر من الجاهل سببا للزوجة ،

( وكلّ واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الأثر ، وقد يحصل معه ، وقد يحصل بعده ) فان العقد قد يقارن الاجتهاد ، وقد يتقدم على الاجتهاد ، وقد يتأخر عن الاجتهاد .

هذا ( ولا فرق بينها ) أي : بين تلك الطرق ( في ) هذه الجهة وهي : ( أنه بعد حصول الطريق ) بأي قسم كان ، وفي أي وقت حصل ، متقدما على العقد أو متأخرا عنه أو متقارنا معه ، مجتهدا كان الذي حصل له الطريق أو مقلدا ، أو غير مجتهد ولا مقلد ، لا فرق في انه ( يجب ترتيب الأثر على ذي الأثر من حين حصوله ) .

وعليه : فان السبب إذا حصل حصل المسبب ، سواء علم به الانسان أم لم يعلم به ، قارن حصول السبب علمه أم كان علمه متأخرا عنه .

وبذلك يظهر : ما في كلام النراقي القائل بالفرق بين إنكشاف مطابقة الواقع ، وإنكشاف مطابقة الفتوى ، إذ ليس هناك وراء الواقع شيء على ما عرفت ، وكذا يظهر ما في كلامه في الفرق بين تقدّم التقليد وتأخره لتصوره إنفصال الأثر في صورة تأخر التقليد .

( إذا عرفت ذلك ، فنقول : إذا كان العقد الصادر من الجاهل ) غير المجتهد ولا المقلد ( سببا للزوجة ) في الواقع بأن جعله الشارع سببا من حيث كمال السبب وهو العقد ، وكمال محله وهو : الزوجة والزوج ببلوغهما وعقلهما وغير

فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني : العلم ، أو جعلي بالظن الاجتهادي ، أو التقليد يترتب في حقّه أحكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما ، فإنّ أحكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما ، فقد يتعلّق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية ، كأحكام المصاهرة، وتوريثها منه ، والانفاق عليها من ماله ، وحرمة العقد عليها حال حياته ،

ذلك ( فكل من حصل له إلى سببية هذا العقد طريق عقلي أعني : العلم ، أو ) طريق ( جعلي بالظن الاجتهادي ، أو التقليد ) أو الظن على الانسداد - مثلاً - إذا قلنا بالحكومة ، فانه ( يترتب في حقّه أحكام تلك الزوجية ) سواء علم بذلك أم لم يعلم ( من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما ) .

وإنّما يعم غير الزوجين أيضا لان لغير الزوجين أحكام بالنسبة إلى هذين الزوجين أيضا ، فانه لا يجوز لأحد أن يتزوج بهذه الزوجة ، كما لا يجوز للزوج ان يتزوج بأختها - مثلاً - .

وعليه : ( فإنّ أحكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما ) كما ذكره النراقي رحمه الله ( فقد يتعلّق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية ، كأحكام المصاهرة، وتوريثها منه ، والانفاق عليها من ماله ، وحرمة العقد عليها ) أي : على هذه الزوجة لثالث ( حال حياته ) أي : حياة هذا الزوج لأنها زوجته .

أمّا أحكام المصاهرة : فانه لا يجوز لهذا الزوج ان يتزوج بأُم هذه الزوجة ولا بأختها ، ولا ببنتها ، ولا بخامسة ان كانت هي الرابعة ، ولا ببنت أختها أو بنت أخيها بدون إذنها ، واما توريث هذه الزوجة من هذا الزوج ، فان شخصا ثالثا هو الولي أو الحاكم الشرعي يدفع اليها خفها من ارثه إذا مات ، واما الانفاق على هذه

ولافرق بين حصول هذا الطريق حال العقد ، أو قبله ، أو بعده .

ثم إنّه إذا اعتقد السببية وهو في الواقع غير سبب ، فلا يترتب عليه شيء في الواقع .

نعم ، لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا ، فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل على مقتضاه .

-----  
الزوجة فيما إذا غاب هذا الزوج عنها بسفر ، أو حبس ، أو سفه ، أو جنون ، فإن على ثالث وهو الولي أو الحاكم الشرعي ان ينفق عليها من ماله ، وهكذا غيرها من الأحكام المتعلقة بغير الزوجين بالنسبة إلى هذين الزوجين .

( ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد ، أو قبله ، أو بعده ) في ترتب أثره في حقه ان كان موافقا للواقع ، وعدم ترتب أثره في حقه من حين صدره ان كان مخالفا للواقع ، بينما النراقي قد فرّق بين هذه الأمور كما عرفت .

( ثم أنّه ) أي : الجاهل الذي لا تقليد له ولا اجتهاد ( إذا اعتقد السببية وهو في الواقع غير سبب ، فلا يترتب عليه شيء في الواقع ) فما يظهر من النراقي في كلامه السابق من حجية الجهل المركب وان ظهور خلافه بمنزلة تبدل الرأي محل نظر .

( نعم ، لا يكون مكلفا بالواقع ما دام معتقدا ) لأنه لا يمكن تحميل الواقع على من هو قاطع بخلاف الواقع كما سبق في بحث القطع ( فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع وعمل على مقتضاه ) أي : مقتضى الواقع بالنسبة إلى السابق واللاحق .

مثلاً : إذا كان مقتضى الواقع فساد العقد بالفارسية والزوج لم ينفق على هذه الزوجة مدة مع زعمه بأنه مديون لها ، تبين عدم كونه مديونا لها ، وكذا إذا كان قد عقد على الخامسة ، أو الأخت ، أو الأم ، أو البنت ، غير مبال بقطعه ، تبين صحة العقد عليهن ، وهكذا .

وبالجملة : فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية ، كحياة زيد وموت عمرو ، فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضيّ مدة من موته، وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه ، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره ، وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور ، فإنّ مؤدّى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له وحكما ظاهريا في حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة الزوجية بين زيد وهند.

والمفروض : أنّ دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا

---

( وبالجملة : فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية ) التكوينية ( كحياة زيد وموت عمرو ) ومنتهى الفرق بينهما : ان الثاني تكويني والأول تشريعي .

( فكما أنه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضيّ مدة من موته ، وبين قيام الطريق الشرعي ) كالبينة على موته ( في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه ) أي : من حين الموت لا من حين الانكشاف ( فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لأثر بعد صدوره ، وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور ) في وجوب ترتيب الأثر على العقد من حين صدوره ، لا من حين الانكشاف .

وعليه : ( فإنّ مؤدّى الظن الاجتهادي الذي يكون حجة له ) أي : لهذا الشخص الجاهل بعد ان اجتهد أو قلّد ( وحكما ظاهريا في حقه هو : كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة الزوجية بين زيد وهند ) فلا إنفصال بين العقد وأثره ، واذا لم يكن انفصال بينهما كان ما ذكره النراقي من الانفصال بين الأثر والمؤثر لا وجه له .

هذا ( والمفروض : أنّ دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقا

إلى الواقع ، فأى فرق بين صدور العقد ظانًا بكونه سببا ، وبين الظن به بعد صدوره ؟ .

وإذا تأملت في ما ذكرنا عرفنا مواقع النظر في كلامه المتقدم ، فلا نطيل بتفصيلها .

ومحصّل ما ذكرنا : أنّ الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي التكليفي

---

إلى الواقع ) لا انه سبب ، فان هذا الظن - حسب الفرض - حجة من باب الطريقية فيكشف عن ترتب الأثر على العقد من حين صدوره ، لا من باب السببية حتى يكون ناقلاً للأثر من حين تعلق الظن به ، والظن قد حصل الآن ، بينما العقد قد حصل قبل شهر ، فوقع الانفصال بين العقد وأثره .

والحاصل : انا ذكرنا في أول مبحث الظن : ان الظن طريق وليس بسبب ، وحينئذ ( فأى فرق بين صدور العقد ظانًا بكونه سببا ، وبين الظن به بعد صدوره ؟ ) فكلاهما يؤدي إلى ان العقد لمّا تحقق وكان موافقا للواقع ترتب عليه أثره متصلاً به لا منفصلاً عنه .

( وإذا تأملت في ما ذكرنا عرفنا : مواقع النظر في كلامه المتقدم ، فلا نطيل بتفصيلها ) أي : لا حاجة لعدّ مواقع النظر فيها : من جعله الأحكام تكليفية ووضعية ، وذلك بالفرق بين مطابقة الواقع ومطابقة الفتوى ، وبين تقدّم التقليد وتأخره ، وكذا بين الجهل البسيط والجهل المركب .

( ومحصّل ما ذكرنا : أنّ الفعل الصادر من الجاهل ) الذي لم يكن مجتهدا ولا مقلدا ( باق على حكمه الواقعي التكليفي ) من إستحقاق العقاب وعدمه ، فاذا باشر المرأة وكان حراما عليه واقعا مباشرتها - لعدم تأثير النكاح بالعقد الفارسي

والوضعي ، فاذا لحقه العلم ، أو الظن الاجتهادي أو التقليد كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا أو جعليا عن حاله حين الصدور ، فيعمل بمقتضى ما إنكشف ، بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد :

في حلية المرأة - إستحق العقاب ، وإلا فلا .

( و ) باق أيضا على حكمه الواقعي ( الوضعي ) من الصحة وعدمها ، فاذا أوقع معاملة في الخارج وكانت صحيحة واقعا ترتب عليها الأثر ، وإلا فلا ، فالفعل الصادر من الجاهل لا يتغير ، بل يبقى على ما هو عليه واقعا من حيث الحرمة والحلية ، والصحة والفساد .

هذا بالنسبة إلى ما صدر من الجاهل غير المجتهد ولا المقلد من حيث الحكم الواقعي تكليفا ووضعيا ، واما بالنسبة إلى ما يلحقه من الانكشاف ، فحكمه كما قال : ( فاذا لحقه العلم ، أو الظن الاجتهادي ، أو التقليد ) أو الظن الانسدادي ( كان هذا الطريق كاشفا حقيقيا ) فيما إذا كان علما ( أو جعليا ) فيما إذا كان دليلاً شرعياً معتبراً ، سواء في الأحكام أم في الموضوعات ، فانه يكشف على كل تقدير ( عن حاله حين الصدور ) .

وإنما يكشف عن حاله من حين صدوره لا من حين الانكشاف ، لأن ذلك هو مقتضى الطريقة لما عرفت : من ان أدلة الطرق المجعولة إنما هي كالعلم حجة من باب الطريقة ، لا من باب السببية ( فيعمل بمقتضى ما إنكشف ) له من الخلاف أو الوفاق من حين صدوره .

هذا هو بالنسبة إلى الجاهل الذي لم يجتهد ولم يقلد ، واما بالنسبة إلى المجتهد أو المقلد فيما صدر عنهما ، فكما قال : ( بل حققنا في مباحث الاجتهاد والتقليد :



أنّ الفعل الصادر من المجتهد أو المقلّد أيضاً باق على حكمه الواقعي ، فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفاً عن حاله حين الصدور ، فيعمل بمقتضى ما انكشف

انّ الفعل الصادر من المجتهد أو المقلّد أيضاً ) لا يغير الواقع ، بل هو ( باق على حكمه الواقعي ) فاذا اجتهد ، أو قلّد مجتهداً يرى حرمة من ارتضعت معه عشر رضعات وكانت في الواقع حلالاً عليه بقيت على حليتها ، أو يرى انها تحلّ له وكانت في الواقع حراماً عليه بقيت على حرمتها ، وإلى غير ذلك .

نعم ، هنا إشكال وهو : انه لو فرض عدم إنكشاف الواقع إطلاقاً ، فما هي فائدة الواقع حتى يحكم به الشارع ؟ .

والجواب عنه : بأنه ينكشف في زمان الحجة عجل الله تعالى فرجه .

هذا الجواب يرد عليه : بأن الحكم إذن ينفع في زمانه ، فلماذا جعل في زماننا ؟ .

اللهم إلا أن يقال : انه لا يوجد هناك حكم بحيث لا ينكشف إلا في زمان الحجة إطلاقاً ، وحينئذ يرد عليه : انه إذا خفي الحكم في زمان المفيد - مثلاً - وإنكشف في زمان المحقق ، فأية فائدة لتشريع هذا الحكم في زمان المفيد وجعله حكماً واقعياً له ؟ .

وكيف كان : فان الفعل الصادر من المجتهد أو المقلّد يكون باقياً على ما له من الحكم واقعا ( فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان ) الاجتهاد اللاحق ( كاشفاً عن حاله ) أي : حال الفعل ( حين الصدور ، فيعمل بمقتضى ما انكشف ) له من حين الصدور ، فانه كما على الجاهل ان يعمل بمقتضى ما انكشف له من حين الصدور كذلك على المجتهد والمقلّد العمل بمقتضى ما انكشف له من حين الصدور .

خلافًا لجماعة، حيث تخيلوا: أنّ الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا كان مبنيًا على الدوام واستمرار الآثار، كالزوجية، والملكية، لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق، وتمام الكلام في محلّه .

وربما يتوهم: الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشكّ في ترتب الأثر على ما يوقعه فلا يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات .

وفيه: أنّ قصد الانشاء إنّما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة،

مثلاً: إذا كان الواقع حلية الذبيحة التي ذبحت بفري ودجيتها فقط، وكان الاجتهاد الأول على الحرمة، ثم تبدل اجتهاده إلى الحلية، كشف الاجتهاد الثاني عن الحلية من حين الذبح لا من حين الاجتهاد الثاني .

( خلافًا لجماعة حيث تخيلوا: أنّ الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا كان مبنيًا على الدوام واستمرار الآثار، كالزوجية، والملكية ) والوقفية، والاباحة، والحرمة، وما أشبه ذلك، قالوا: بأنه ( لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق ) .

لكنك قد عرفت: ان قول هؤلاء الجماعة هو مقتضى القاعدة، وهو الذي جرت عليه سيرة المشرعة بالنسبة إلى القضايا السابقة، اما بالنسبة إلى القضايا اللاحقة فيلزم عليه العمل وفق الاجتهاد الثاني ( وتمام الكلام في محلّه ) من بحث الاجتهاد والتقليد .

هذا ( وربما يتوهم: الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشكّ ) الذي يعترضه من غير فرق بين العقد والايقاع، فان الجاهل يشك ( في ترتب الأثر على ما يوقعه ) من عقد أو إيقاع ( فلا يتأتى منه قصد الانشاء في العقود والايقاعات ) وحيث لا يتأتى منه قصد الانشاء يكون عقده وإيقاعه باطلاً .

( وفيه: أنّ قصد الانشاء إنّما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة ) يعني :

وهو: الانتقال في البيع، والزوجية في النكاح، وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا، فضلاً عن الشك فيه، ألا ترى أن الناس يقصدون التملك في القمار، وبيع المغصوب، وغيرهما من البيوع الفاسدة.

ومما ذكرنا يظهر: أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع إنكشافها بعد العقد، بين شكّه في الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم،

إنّ الجاهل يعتبره هكذا، فانه بمجرد تحقق مضمون العقد يحصل المراد من قصد الانشاء (وهو: الانتقال في البيع، والزوجية في النكاح) والحرية في العتق، والتملك في حيازة المباح، وما أشبه ذلك (وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلاً عن الشك فيه) أو الظن بعدمه.

(ألا- ترى) كشاهد لما ذكرناه: من حصول القصد حتى مع القطع بالفساد (إنّ الناس يقصدون التملك في القمار، وبيع المغصوب، وغيرهما من البيوع الفاسدة) فلا يصح أن يقال: انهم لا يقصدون التملك وما أشبه بمعنى: انه لا يتمشى منهم قصد الانشاء، بل يتمشى منهم ذلك إلا- ان إنشائهم في غير موقعه، فيكون كإنسان ليس له الاعتبار فيعتبر ورقا خاصا دينارا - مثلاً - فانه إنشاء لكنه لا ينطبق على الخارج، لا انه لم يكن إنشاءً.

(ومما ذكرنا) فيما سبق: من أنّ الفعل الصادر من الجاهل يكون باقيا على حكمه الواقعي بلا تغيير (يظهر: أنه لا فرق في صحة معاملة الجاهل) الذي ليس بمجتهد ولا بمقلد (مع إنكشافها) أي: إنكشاف صحة المعاملة (بعد العقد، بين شكّه في الصحة حين صدورها، وبين قطعه بفسادها) أو ظنه بأحدهما.

(فافهم) ولعله إشارة إلى ما ذكرناه: من عدم وجود فائدة للحكم الواقعي الذي لم ينكشف أصلاً، فان الحكيم لا يحكم بشيء ليس له تأثير في الخارج، أو إشارة

هذا كله حال المعاملات .

## وأما العبادات :

فملخص الكلام فيها : أنه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها يقتضيه البرائة ؛ كأن صلى بدون السورة ، فان كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله ، بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال ، فلا إشكال في الفساد وإن إنكشف الصحة بعد ذلك ، بلا خلاف في ذلك ظاهراً ،

إلى ما ذكرناه : من ان السيرة جرت على عدم تغيير السابق بسبب تغيير الاجتهاد والتقليد وان كان آثار السابق باقيا ، أو هو إشارة إلى غير ذلك مما ذكره بعض الشراح والمحشين .

( هذا كله حال المعاملات ) بالمعنى الأعم الشامل للايقاعات والأحكام أيضا .

( وأما العبادات : فملخص الكلام فيها : انه إذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها يقتضيه البرائة ) أو الاستصحاب ، أو التخيير ، من دون فحص ( كأن صلى بدون السورة ، فان كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله ، بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال ) لا على الفحص بعد العمل ( فلا إشكال في الفساد وان إنكشف الصحة ) بأن إنكشف ( بعد ذلك ) اجتهادا وتقليدا : ان ما أتى به سابقا في حال جهله كان جامعا لجميع أجزاء المأمور به وشرائطه ، وفاقدا لكل الموانع والقواطع .

وعليه ، فانكشف الجامعية في عبادة الجاهل بعد إتيانه بها ، لا يكشف عن صحتها ( بلا خلاف في ذلك ظاهراً ) .

وإنما يكون باطلاً وان كان جامعا للأجزاء والشرائط وفاقدا للموانع والقواطع

لعدم تحقق نيّة القربة ، لأنّ الشاك في كون المأتي به موافقا للمأمور به كيف يتقرب به ؟ وما ترى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به على تقدير صدوره ، كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نصّ معتبر ، وإعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا

( لعدم تحقق نيّة القربة ) من الشاك ( لأنّ الشاك في كون المأتي به موافقا للمأمور به ، كيف يتقرب به ؟ ) فان الانسان إذا لم يعلم بأن هذا العمل يقرب به إلى مولاه ، لا يتمكن أن يقول في نفسه : اني أعمل هذا العمل متقربا به إلى المولى واقعا .

لا يقال : ان كان المشكوك لا يمكن التقرب به ، فكيف يتقرب في الاحتياطات الواجبة ، كما لو كان الشك في المكلف به ، مثل : دوران أمر الصلاة بين الظهر والجمعة ، أو دوران أمر القبلة بين أربع جهات؟ أم كيف يتقرب في الاحتياطات المستحبة ، كما لو كان الشك في غير المكلف به ، مثل : بعض الأغسال والصلوات المندوبة ، أو إعادة العبادات السابقة إستحبابا ، مع وضوح رجحان الاحتياط في كل ذلك ، وتسليمه عند الجميع ؟ .

لأنّه يقال : بأن هناك فرقا بينهما كما قال : ( وما ترى من الحكم بالصحة فيما شك في صدور الأمر به ) من العبادات حيث يحكم الفقهاء بصحته ( على تقدير صدوره ) أي : صدور الأمر به في الواقع ( كبعض الصلوات والأغسال التي لم يرد بها نصّ معتبر ) فان الفقهاء يحكمون بصحة الاحتياط فيه إستحبابا مع كونه مشكوكا ، وذلك للتسامح في أدلة السنن .

( و ) كذا ما ترى من الحكم بصحة ( إعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهرا ) على ما يفعله بعض المقدسين حيث يعيدون عباداتهم لاحتمال خلل في تلك العبادات التي أتوا بها سابقا ، كما نقل من إعادة العلامة وبعض الفقهاء الآخرين

من باب الاحتياط ، فلا يشبه ما نحن فيه ، لأن الأمر على تقدير وجوده هناك لا يمكن قصد إمثاله إلا بهذا النحو ، فهو أقصى ما يكون هناك من الامتثال ، بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع ، فان امتثاله لا يكون إلا باتيان ما يعلم مطابقته له ، وإتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لا يعدّ إطاعة عرفا .

عباداتهم مرة أو مرّات ( من باب الاحتياط ) إستحبابا لادراك الواقع .

وكذا ما ترى من الحكم بصحة عملين أو أكثر مما يعلم بوجود الواقع بينهما كالصلاة عند اشتباه القبلة ، فانه يصح التقرب بالمشكوك في كل ذلك بدون المشكوك فيما نحن فيه ، للفرق بينهما ( فلا يشبه ) ذلك ( ما نحن فيه ) من إتيان الجاهل بالعبادة شاكا في صحتها وسقمها .

وإنما لا يشبه ذلك ما نحن فيه ( لأن الأمر على تقدير وجوده هناك ) أي : في الموارد المذكورة : كالشك في المكلف به ، والصلوات المستحبات ، وما أشبه ذلك ( لا يمكن قصد إمثاله إلا بهذا النحو ) من الامتثال ، لعدم القطع بوجود أمر من الشارع هناك ( فهو ) أي : هذا الاحتياط ( أقصى ما يكون هناك من الامتثال ) لأنه لا إمتثال وراء ذلك ، ولهذا يصدق عليه الطاعة عرفا .

( بخلاف ما نحن فيه ) من عبادة الجاهل ( حيث يقطع بوجود أمر من الشارع ، فان امتثاله لا يكون إلا باتيان ما يعلم ) أو يظن ظنا معتبرا ( مطابقته له ) أي : لذلك الأمر الموجود من الشارع ، فيلزم العلم بالمطابقة حتى يتمكن من الجزم بقصد القربة ، والعلم بالمطابقة لا يحصل إلا عن طريق الاجتهاد أو التقليد ، ولذلك فان ترك الاجتهاد والتقليد ( وإتيان ما يحتمله ) مأمورا به من الشارع ( لاحتمال مطابقته ) أي : مطابقة ما يأتي به ( له ) أي : لأمر الشارع ( لا يعدّ إطاعة عرفا ) .

وبالجملة : فقصدُ التقرب شرطُ في صحة العبادة إجماعاً ، نصّاً وفتوىً ، وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرّباً .

وأما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم ، والجزم فيه غير معتبر إجماعاً ،

لكن يمكن أن يقال : إنّ إمكان الجزم بقصد القربة وعدم إمكان الجزم به ، ليس فارقاً بعد إمكان الاتيان بالعبادة المحتملة بقصد الرجاء ، ولا دليل على أكثر منها ، مؤيداً ذلك بأن الجاهل إذا ظهر له مطابقة عمله لفتوى المجتهد ، أو اجتهد فظهر له مطابقة عمله لاجتهاده فرح على إتيانه بالعمل المطلوب للمولى ، مما يدل على ان الفطرة تشير إلى كفاية مثل ذلك .

نعم ، إذا لم يتطابق عمله للواقع ، ولم يكن مستنداً إلى اجتهاد أو تقليد حال العمل ، حق للمولى عقابه على مخالفته للواقع وعدم استناده إلى اجتهاد أو تقليد ، ومعلوم : ان هذا بحث آخر .

( وبالجملة : فقصد التقرب ) على نحو الجزم ( شرط في صحة العبادة إجماعاً نصّاً وفتوىً ) على ما يراه المصنّف ( وهو لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرّباً ) فلا بد من إزالة الشك ، ولا يزول الشك فيما نحن فيه إلا بالاجتهاد أو التقليد ، فاذا لم يكن أحدهما حين العمل وقع باطلاً ، وهذا أصل يجب أن يبني عليه .

( وأما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط ) الواجب أو المستحب ( فهو غير ممكن على وجه الجزم ) لأنه لا يعلم بالحكم جزماً ، فكيف يقصد القربة جزماً ؟ .

وهذا ( والجزم فيه ) أي : في مورد لم يمكن الجزم فيه ( غير معتبر إجماعاً ،

إذ لولاه لم يتحقق إحتياط في كثير من الموارد مع رجحان الإحتياط فيها إجماعا .

وكيف كان : فالعامل بما يقتضيه البرائة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته وإن إنكشف مطابقته للواقع .

أمّا لو غفل عن ذلك أو سكن فيه إلى فعل من يسكن اليه من أبويه وأمثالهما ، فعمل باعتقاد التقرب ، فهو خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاكّ قبل الفحص بما يقتضيه البرائة ،

إذ لولاه ) أي : لولا عدم اعتبار الجزم في هذه الموارد المشكوكة ( لم يتحقق إحتياط في كثير من الموارد ) سواء موارد العلم الاجمالي ، أم موارد احتمال كونه طاعة ( مع رجحان الإحتياط فيها إجماعا ) حيث يعلم من هذا الإجماع : ان هذه الموارد قد خرجت عن مقتضى الأصل الأولي الذي قلنا فيه قبل قليل يجب ان يبنى عليه .

( وكيف كان : فالعامل بما يقتضيه البرائة مع الشك حين العمل ، لا يصح عبادته وإن إنكشف مطابقته للواقع ) لما عرفت : من انه لا يتمكن من الجزم بقصد القرية .

( أمّا لو غفل عن ذلك ) أي : عن احتمال عدم صحة ما يأتي به واتفق مطابقته للواقع ( أو سكن فيه إلى فعل من يسكن اليه ) في أمور عباداته ومعاملاته وسائر شئونه ( من أبويه وأمثالهما ) بأن رأى شيوع عمل في المجتمع واعتقد عباديته وكان مطابقا للواقع ( فعمل باعتقاد التقرب فهو ) في هذين الصورتين ( خارج عن محل كلامنا الذي هو في عمل الجاهل الشاكّ قبل الفحص ) العامل ( بما يقتضيه البرائة ) أو بما يقتضيه التخيير أو الاستصحاب .

وإنما خصص محل الكلام من البرائة هنا بالجاهل الشاك : لأنه كما قال :



إذ مجرى البرائة في الشاك ، دون الغافل ، أو معتقد الخلاف .

وعلى أي حال : فالأقوى صحته إذا إنكشف مطابقته للواقع ، إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب ، والمفروض : حصوله والعلم بمطابقته للواقع ، أو الظن بها من طريق معتبر شرعي غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل ، فان أدلة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلة ، ورجوع المقلد

-----  
( إذ مجرى البرائة ) يختص ( في الشاك ، دون الغافل ، أو معتقد الخلاف ) لأن الغافل ليس شاكاً ، وكذا معتقداً للخلاف ، لا يكون شاكاً أيضاً .

( وعلى أي حال : فالأقوى صحته إذا إنكشف مطابقته للواقع ) في هاتين الصورتين : من الغفلة ، واعتقاد الخلاف ( إذ لا يعتبر في العبادة إلا إتيان المأمور به على قصد التقرب ، والمفروض : حصوله ) أي : قصد التقرب ، وكذا حصول المطابقة للواقع ، فان هذا العامل قد أتى بعبادة متطابقة مع الواقع وقد قصد التقرب بها .

( و ) أما ( العلم بمطابقته للواقع ، أو الظن بها من طريق معتبر شرعي ) زيادة على مطابقة العمل للواقع ، فهو ( غير معتبر في صحة العبادة لعدم الدليل ) عليه ، فانه لا يلزم أن يكون المكلف حين العمل إذا كان عمله مطابقاً للواقع أو لفتوى الفقيه : ان يعلم بالمطابقة .

إن قلت : الأدلة تقول : بأنه يلزم ان يكون العمل مستندا إلى الاجتهاد أو التقليد ، وهذا الغافل المعتمد على أبيه - مثلاً - لم يكن عمله مستندا ، لا إلى الاجتهاد ولا إلى التقليد ، فكيف تقولون بصحته ؟ .

قلت : الرجوع إلى المجتهد أو الاجتهاد إنما هو طريق ، لا ان له مدخلية في الموضوع ( فان أدلة وجوب رجوع المجتهد إلى الأدلة ، ورجوع المقلد

إلى المجتهد إنّما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع ، لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق ، كما لا يخفى على من لاحظها ، ثم إنّ مرآة مطابقة العلم الصادر للواقع العلم بها أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد أو المقلّد .

إلى المجتهد ) ليس من باب انه بدونهما لا يكون الواقع واقعا ، بل ( إنّما هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع ) فانه لو وافق إحدى الطرق الشرعية وكان عمله مخالفاً للواقع لا يعاقب يوم القيامة على مخالفته تلك ، لأنه ليس مكلفاً بأكثر من ذلك .

وعليه : فان الأدلة لبيان الطرق الشرعية ( لا لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق ) فان الشارع لم يجعل الواقع مقيداً بهذه الطرق حتى إذا لم يسلك الانسان هذه الطرق لا يكون آتياً بالواقع ( كما لا يخفى على من لاحظها ) فان الذي يلاحظ تلك الأدلة يرى انها تدل على ان الاجتهاد والتقليد من الطرق إلى الواقع ، لا ان الواقع مقيد بهذه الطرق .

( ثم انّ مرآة مطابقة العلم الصادر ) عن الغافل أو المعتمد على أبيه - مثلاً - ( للواقع ) تلك المرآة هي ( العلم بها ) أي : بالمطابقة للواقع ( أو الطريق الذي يرجع إليه المجتهد ) إجتهاداً ( أو المقلّد ) تقليداً ، بلا فرق بين الانكشاف القطعي الذي هو العلم ، أو الانكشاف الظني الحجة الذي هو عبارة عن الاجتهاد أو التقليد .

إن قلت : ان ظن المجتهد إنّما يصحح الواقعة المستندة اليه حين صدورها ، فلا يصحح الواقعة التي صدرت سابقاً بلا استناد إليه ، كعمل الغافل ، أو المعتمد على أبيه - مثلاً - .

وتوهم : « أن ظنَّ المجتهد وفتواه لا- يؤثر في الواقعة السابقة » غلط ، لأن مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلية .

قلت : ( وتوهم : أن ظنَّ المجتهد وفتواه لا يؤثر في الواقعة السابقة غلط ) فان ظن المجتهد يؤثر في تصحيح العمل بلا فرق بين الأعمال السابقة واللاحقة ( لأن مؤدى ظنه ) أي : ظن المجتهد ( نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلية ) فلا موضوعية لظن المجتهد حتى يتقيد صحة العمل بالاستناد اليه حين الصدور .

أقول : ان كلام المصنّف هذا القائل : بأن ظن المجتهد يؤثر في الواقعة السابقة كما يؤثر في الواقعة اللاحقة ، إنّما هو بالنسبة إلى الحكم الوضعي : من صحة الأعمال السابقة وعدم صحتها الذي هو محل الكلام ، لا بالنسبة إلى الحكم التكليفي : من إستحقاق العقاب على مخالفة أعماله السابقة للواقع وعدم إستحقاقه عليها - مما سيأتي الكلام عنه ان شاء الله تعالى مفصلاً - .

وعليه : فانه ان قلّد من يقول بصحة أعماله السابقة كان معذورا في عدم قضائها، لكنه لم يكن معذورا في المؤاخذه عليها ان كانت أعماله السابقة مخالفة للواقع ، فاذا قيل له يوم القيامة : لماذا لم تقض أعمالك السابقة؟ كان له أن يقول : ان المجتهد أفتى بعدم القضاء عليّ ، اما إذا قيل له : لماذا خالفت الواقع بأعمالك السابقة ؟ لم يكن له أن يقول : استندت إلى فتوى المجتهد ، لأنها حين الصدور لم تكن مستندة إلى فتواه فيستحق العقاب عليها .

والحاصل : ان كلام المصنّف هنا في صحة عمل الجاهل غير المقلّد

وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع ، فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم ، في أنّ أثرها قبل العمل : عدم وجوب السورة في الصلاة ، وبعد العمل : عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة ، كما تقدّم نظير ذلك في المعاملات .

ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص ، بأمور

ولا المجتهد وعدم صحته بعد التقليد ، لا في إستحقاق العقاب ان خالف الواقع ، وعدم إستحقاقه بعد التقليد .

هذا ( وأما ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع ) إلى المجتهد ( فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة ) - مثلاً - يكون ( كالعلم ، في أنّ أثرها قبل العمل : عدم وجوب السورة في الصلاة ، وبعد العمل : عدم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة ) وهكذا بالنسبة إلى سائر الأجزاء والشرائط والموانع والقواطع ( كما تقدّم نظير ذلك في المعاملات ) السابقة على التقليد ، فانه إذا كان فتوى المجتهد على صحته رتب عليها الأثر في المستقبل أيضا ولا حاجة إلى اعادةها .

نعم ، ان ما قلناه هناك من إستحقاق العقاب على مخالفة الواقع يأتي هنا أيضا ، لأنه لا فرق في ملاك ما ذكرناه بين العبادات والمعاملات ، غير انه قد استثنينا من العقاب بعض الصور في كتاب التقليد مما لا داعي إلى ذكره هنا أيضا .

( ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص ، بأمور ) هي كالتالي :

إنَّ العبرة في باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته ، هل هو الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة ، فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع ، وفرض جود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص على الحليّة ،

الأمر ( الأول : ) في بيان الحكم التكليفي للجاهل العامل بالبراءة ، فان المصنّف بعد أن ذكر الحكم الوضعي بالنسبة إلى الأعمال الصادرة من الجاهل العامل بالبراءة أو التخيير ، أو الاستصحاب ، بدأ في بيان الحكم التكليفي له : من المؤاخذة وعدمها ، وهل انه يستحق المؤاخذة بمخالفة الواقع وان وافق الطريق الشرعي ، أو بمخالفة الطريق الشرعي وان وافق الواقع ، أو يكفي في المؤاخذة مخالفة أحدهما : من الواقع أو الطريق ، أو يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما : من الطريق أو الواقع؟ احتمالات أشار المصنّف إليها بقوله :

( إنَّ العبرة في باب المؤاخذة والعدم ) أي : عدم المؤاخذة ، إنّما هي ( بموافقة الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته ) لأن الواقع هو المحور أخذاً وعطاءً ولا كلام فيه .

بل الكلام في ان هذا الواقع ( هل هو الواقع الأولي الثابت في كل واقعة عند المخطئة ) أي : بغض النظر عن الطريق الشرعي ، فان المخطئة وهم الشيعة والمعتزلة يرون ان لكل واقعة حكما عند الله سبحانه وتعالى سواء وصل اليه المجتهد أم لا وان العبرة به ؟ .

وعليه : ( فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراما في الواقع ، وفرض جود خبر معتبر يعثر عليه بعد الفحص ) يدل ذلك الخبر ( على الحلية )

فيعاقب ، ولو عكس الأمر لم يعاقب ، أو العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب في صورة العكس دون الأصل ، أو يكفي مخالفة أحدهما فيعاقب في الصورتين

---

ففي هذه الصور فيكون معاقبا كما قال : ( فيعاقب ) هذا الجاهل الشارب لهذا العصير على شربه ، لأن العبرة في الحرمة بالواقع ، وقد فرض انه خالف الواقع واما موافقة الطريق فليس بمهم .

( ولو عكس الأمر ) بأن كان العصير حلالاً في الواقع واقتضى الخبر حرمة العصير ( لم يعاقب ) الجاهل على شربه ، لأنه قد وافق الواقع في عمله واما مخالفة الطريق فليس بمهم .

( أو العبرة بالطريق الشرعي المعثور عليه بعد الفحص ) أي : لا بالواقع الأولي ، فانه ان كان العبرة بالطريق الشرعي مع غض النظر عن الواقع الأولي ، ففي هذه الصورة يكون حكمه كما قال : ( فيعاقب في صورة العكس ) أي : في صورة كون العصير حلالاً في الواقع وحراما بحسب الطريق ، لأن الجاهل بشربه هذا قد خالف الطريق واما موافقة الواقع فلا عبرة به .

( دون الأصل ) فانه لا يعاقب على شربه في صورة كون العصير حراما في الواقع وحلالاً بحسب الطريق ، لأنه كان حسب هذا الاحتمال مكلفا باتباع الطريق ، والطريق دلّ على الحلية فلا عبرة بمخالفة الواقع .

( أو يكفي ) في عقاب الجاهل ( مخالفة أحدهما ) من الواقع أو الطريق ( فيعاقب في الصورتين ) أي : في صورة كون العصير حراما في الواقع وان كان حلالاً في الظاهر ، وفي صورة كون العصير حراما في الظاهر وان كان حلالاً في الواقع ، نعم ، لو فرض موافقة الظاهر مع الواقع في الحلية فحينئذ لا يعاقب على شربه .

أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما ، فلا عقاب في صورتين ، وجوه :

من أن التكليف الأولي إنما هو بالواقع ، وليس التكليف بالطرق الظاهرية إلا على من عثر عليها .

-----  
( أم يكفي في عدم المؤاخذة موافقة أحدهما ، فلا- عقاب في صورتين؟ ) فإذا كان العصير العنبي في الواقع حلالاً ، أو بحسب الطريق حلالاً ، لا يعاقب على شربه ، وإنما يعاقب على شربه في فرض مخالفته للظاهر والواقع معاً ، بأن كان العصير في الواقع والظاهر حراماً ، وعلى هذا ففي المسألة ( وجوه ) أربعة .

لكننا نرى وجهاً خامساً في المسألة وهو : انه يعاقب على مخالفة الواقع الذي لو فحص وصل إليه ، لا ما إذا فحص لم يصل إليه ، لأنه لا معنى للعقاب على حكم لم يصل إليه المكلف ، فيشترط حينئذ في العقاب أمران :

الأول : كونه مخالفاً للواقع .

الثاني : كونه بحيث لو فحص عنه لوصل إلى ذلك الواقع .

أما الوجوه الأربعة فقد أشار المصنّف إلى أولها وهو : كون المؤاخذة على مخالفة الواقع بقوله : ( من أن التكليف الأولي ) الثابت في كل واقعة بحسب المصالح والمفاسد الواقعية كما دلّ عليه النص والعقل ( إنما هو بالواقع ، وليس التكليف بالطرق الظاهرية إلا على من عثر عليها ) .

هذا ، والمفروض : انه لم يعثر على الطريق الظاهري ، فلا- يكون مخالفاً للطريق الظاهري ، وإنما إذا كان مخالفاً للواقع عوقب ، وإذا كان موافقاً للواقع لم يعاقب عليه .

وأشار إلى ثاني الوجوه وهو : كون المؤاخذة على مخالفة الطريق بقوله :

ومن أن الواقع إذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول إليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلاً عنه ، فالمكلف به هو : مؤدَى الطريق دون الواقع على ما هو عليه ، فكيف يعاقب الله على شرب العصير من يعلم أنه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمة .

ومن أن كلاً من الواقع ومؤدَى الطريق تكليفاً واقعي ، أمّا إذا كان التكليف ثابتاً في الواقع ، فلأنه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط ، وعلى إسقاطه

-----  
(ومن ان الواقع إذا كان في علم الله سبحانه ) وتعالى ( غير ممكن الوصول إليه ) لاختفائه بسبب الاغراض والأطماع السياسية وما أشبه ذلك ( وكان هنا ) ك ( طريق مجعول ) أي : جعل ( مؤداه بدلاً عنه ) أي : عن الواقع ( فالمكلف به هو : مؤدَى الطريق دون الواقع على ما هو عليه ) .

وعليه : فإذا كان عمل الجاهل مخالفاً للطريق عوقب ، وإذا كان موافقاً للطريق لم يعاقب ، سواء وافق الطريق الواقع أم خالفه .

وإنما لم يكن مناط العقاب الواقع ، لأن المفروض عدم إمكان الوصول إليه ( فكيف يعاقب الله على شرب العصير من يعلم أنه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمة ؟ ) .

وأشار إلى ثالث الوجوه وهو : كون المؤاخذه على مخالفة أحدهما : من الواقع أو الطريق بقوله : ( ومن ان كلاً من الواقع ومؤدَى الطريق تكليفاً واقعي ) اما الواقع فلأنه هو الأصل ، واما مؤدَى الطريق فلأنه بديل عن الواقع ، فيعاقب في الصورتين كما قال : ( أمّا ) معاقبته على ما ( إذا كان التكليف ثابتاً في الواقع ، فلأنه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط ، و ) كان قادراً أيضاً ( على إسقاطه ) أي :



عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف ، فإذا لم يفعل شيئاً منهما فلا مانع من مؤاخذته ، وأمّا إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعي ، فلائنه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به ، فإن أدلة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة .

ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة ،

إسقاط الواقع ( عن نفسه بالرجوع إلى الطريق الشرعي المفروض دلالته على نفي التكليف ، فإذا لم يفعل شيئاً منهما ) أي : من الاحتياط ، أو الرجوع إلى الطريق ( فلا مانع من مؤاخذته ) على مخالفة الواقع .

( وأمّا ) معاقبته على مخالفة ما ( إذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعي ) بأن لم يكن التكليف حسب الواقع وأمّا كان التكليف حسب الطريق الشرعي ، كما إذا كان العصير - مثلاً - حراماً حسب الطريق حلالاً حسب الواقع ، فهو معاقب على مخالفة الطريق لما ذكره بقوله : ( فلائنه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به ) والجاهل القادر على تحصيل العلم بالطريق - كالعالم - يعاقب على مخالفة الطريق ، وذلك لأنه كما قال :

( فإن أدلة وجوب الرجوع إلى خبر العادل أو فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة ) فالخطاب منجّز في حق الجاهل أيضاً ، فيكون معاقباً على تركه .

وأشار إلى رابع الوجوه وهو : كون المؤاخذة على مخالفة الواقع والطريق معا ، فلا يكفي في المؤاخذة مخالفة أحدهما بقوله : ( ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة ) على الواقع حسب الفرض ، فلا يكون مكلفاً بالواقع ، فإذا خالف الواقع

وبالطريق الشرعي لكونه ثابتاً في حق من أطلع عليه من باب حرمة التجري، فالمكلف به فعلاً، الذي يكون المؤاخذة على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريقاً، فإذا لم يكن وجوب أو تحريم فلا مؤاخذة.

نعم، لو أطلع على ما يدلّ ظاهراً على الوجوب أو التحريم الواقعي

لم يعاقب على مخالفة الواقع لو وافق الطريق.

(و) من عدم التكليف (بالطريق الشرعي لكونه) أي: لكون الطريق الشرعي (ثابتاً في حق من أطلع عليه) والمفروض: أنه لم يفحص حتى يطلع عليه، فإذا خالف الطريق لم يعاقب على مخالفة الطريق لو وافق الواقع.

وإنما قال: بأن الطريق الشرعي ثابت على من أطلع عليه فقط، لأن ثبوت ذلك عليه (من باب حرمة التجري) وإلا فهذا الطريق حسب الفرض لم يكن طريقاً إلى الواقع، كما أنه لم يكن بنفسه موضوعاً للحكم، فمخالفة الطريق هذا لا يوجب شيئاً لو وافق الواقع.

إذن: (فالمكلف به فعلاً، الذي يكون المؤاخذة على مخالفته هو: الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق) موافق لهما (فإذا) خالفهما الطريق بأن (لم يكن وجوب أو تحريم) في الواقع (فلا مؤاخذة) على مخالفة هذا الطريق.

وان شئت قلت: الواقع ليس بحرام فلا عقوبة على الواقع، والطريق الذي يقول بالحرمة ليس على السببية، فلا شأن له في العقاب بالنسبة إلى هذا الجاهل بالطريق.

(نعم، لو أطلع على ما يدلّ ظاهراً على الوجوب أو التحريم الواقعي

مع كونه مخالفا للواقع بالفرض ، فالموافقة له لازمةٌ من باب الانقياد ، وتركُّها تجرّ ، وإذا لم يَطَّلِع على ذلك لتركه الفحص ، فلا تجرّي أيضا .  
وأما إذا كان وجوب واقعي وكان الطريق الظاهري نافيا ، فلأن المفروض عدم التمكن من الوصول إلى الواقع ، فالمتضمن للتكليف متعذّر الوصول إليه ، والذي يمكن الوصول إليه ناف للتكليف .

والأقوى هو الأوّل ، ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة .

مع كونه مخالفا للواقع بالفرض ( بأن كان الواقع الحلية والطريق على الحرمة ( فالموافقة له ) أي : للطريق ( لازمة من باب الانقياد ، وتركها )  
أي : ترك الموافقة للطريق مع الاطلاع عليه ( تجرّ ، و ) اما ( إذا لم يَطَّلِع على ذلك ) أي : على الطريق ( لتركه الفحص ، فلا تجرّي أيضا )  
لعدم إطلاع على الطريق ، كما لا عقاب من جهة الواقع لعدم مخالفته للواقع .

( وأما إذا كان وجوب واقعي ) أو حرمة واقعية ( وكان الطريق الظاهري نافيا ) للوجوب أو الحرمة ( ف ) لا عقاب أيضا ( لأن المفروض :  
عدم التمكن من الوصول إلى الواقع ، فالمتضمن للتكليف متعذّر الوصول إليه ) ويقبح عقاب من يتعذر له الوصول إلى الواقع ( والذي يمكن  
الوصول إليه ) من الطريق ( ناف للتكليف ) فلا عقاب لا على الطريق ولا على الواقع .

هذا ( والأقوى هو الأوّل ) من هذه الوجوه العبرة في المؤاخذة وعدمها موافقة الواقع ومخالفته ، فاذا شرب العصير من غير فحص فان كان  
في الواقع حراما عوقب عليه ، وان لم يكن حراما لم يعاقب عليه ( ويظهر وجهه بالتأمل في الوجوه الأربعة ) من الاحتمالات التي ذكرناها .

وحاصله : أنّ التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعدّر الوصول إليه تفصيلاً ، إلاّ أنّه لا مانع من العقاب بعد كون المكلّف محتملاً له قادراً عليه غير مطّلع على طريق شرعي ينفيه ، ولا واجداً لدليل يؤمّن من العقاب عليه مع بقاء تردّده ، و هو : العقل والنقل الدالّان على برائة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول ، وإن احتمل التكليف وتردّد فيه .

( وحاصله : ) أي : حاصل الوجه الأوّل الذي اختاره المصنّف هو : ( أنّ التكليف الثابت في الواقع وإن فرض تعدّر الوصول إليه تفصيلاً ) لا- إجمالاً- ، لأنّه يمكن الوصول إليه إجمالاً بسبب الاحتياط ( إلاّ أنّه لا مانع من العقاب ) عليه لو كان مخالفاً للواقع ( بعد كون المكلّف محتملاً له ) أي : لمخالفة الواقع ، لأنّه حسب الغرض جاهل بسيط وليس جاهلاً مركباً قاطعاً بالخلاف حتى يكون معذوراً .

وعليه : فإن المفروض كون المكلّف ( قادراً عليه ) أي : على الوصول إلى الواقع بسبب الاحتياط ( غير مطّلع على طريق شرعي ينفيه ) أي : ينفى الواقع ، لفرض ان الطريق الشرعي الذي ينفى الواقع لم يصل اليه المكلّف بالفحص .

( ولا- واجداً لدليل يؤمّن من العقاب عليه ) أي : على الواقع ( مع بقاء تردّده ، و ) المقصود من الدليل المؤمّن مع بقاء شكّه ( هو : العقل والنقل الدالّان على برائة الذمة بعد الفحص والعجز عن الوصول ) إلى الواقع حتى ( وإن احتمل ) بعد الفحص وإجراء البرائة ( التكليف وتردّد فيه ) أي : في التكليف .

إذن : فالعقل والنقل تدلان على البرائة لكنهما لا يجريان في حق المقصر عن الفحص بل يجريان بعد الفحص واليأس ، فالشك واللاشك ليسا معياراً وأتما المعيار الفحص واللافحص .

وأما إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع ، فلا مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعية ، ولو فرض هنا طريقاً ظاهرياً مثبتاً للتكليف لم يعثر عليه المكلف ، لم يعاقب عليه ، لأن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع ، وإنما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه ، فإذا أخطأ

( وأما إذا لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع ) بأن لم يكن العصير العنبي - مثلاً - حراماً واقعاً ، بل كان حلالاً فرضاً ( فلا مقتضى للعقاب ) لمن شربه ( من حيث الخطابات الواقعية ) لأن المفروض عدم حرمة واقعاً ، وإذا لم يكن حراماً واقعاً فإنه حتى ( ولو فرض هنا طريقاً ظاهرياً مثبتاً للتكليف لم يعثر عليه المكلف ) بأن كان فتوى المجتهد حرمة ، لكن الجاهل لم يفحص عن فتوى مرجعه وشرب العصير ، فإنه ( لم يعاقب عليه ) .

وإنما لم يعاقب عليه ( لأن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعول من حيث هو هو في مقابل الواقع ) إذ قد تقدم في باب القطع : ان الطرق الظاهرية ليست مجعولة في مقابل الواقع ، ولا هي من باب السببية ، بل هي من باب الطريقة ، ولذلك فإن طابقت الواقع كان الواقع لازماً على الانسان ، وان لم تطابق الواقع لم يكن الطريق لازماً عليه حتى يعاقب على مخالفة هذا الطريق الذي لم يعثر عليه ، لأن جعل مؤدى الطريق حكماً واقعياً للجاهل بحيث يعاقب على مخالفته وان لم يطابق الواقع ، من التصويب الباطل ، وهو خلاف ما ذهب إليه العدلية القائلين بأن الأحكام تابعة للمصالح والمفاسد الواقعية .

( و ) عليه : فان الطريق الشرعي ( إنما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً إليه ) أي : إلى الواقع ( فإذا أخطأ ) الطريق بأن كان في الواقع حلالاً ، لكن الطريق دل على

لم يترتب عليه شيء ، ولذا لو أدى عبادة بهذا الطريق ، فتبين مخالفتها للواقع ، لم يسقط الأمر ووجب إعادتها .

نعم ، إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته ، لأن المفروض : عدم العلم بمخالفته للواقع ، فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كونه طريقا شرعيا إلى الواقع ، فهو في الحقيقة نوع من التجري ، وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ،

---

حرمته ( لم يترتب عليه ) أي : على هذا الخطأ الطريقي ( شيء ) حتى يعاقب الشارب للعصير على انه خالف الطريق .

( ولذا ) أي : لأجل ما ذكرناه : من ان الطريق إذا أخطأ لم يترتب عليه شيء ، فانه ( لو أدى ) المكلف ( عبادة ) أو معاملة ( بهذا الطريق فتبين ) بعد إتيانه بالعبادة أو المعاملة ( مخالفتها ) أي : مخالفة تلك العبادة أو المعاملة ( للواقع ، لم يسقط الأمر ووجب إعادتها ) بالنسبة إلى العبادة ، واما بالنسبة إلى المعاملة ، فلا يترتب عليها أثر .

( نعم ، إذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته ، لأن المفروض : عدم العلم بمخالفته للواقع ) بل يحتمل مخالفته ، بل ربما يظن بأن هذا الطريق مطابق للواقع ( فيكون معصية ظاهرية من حيث فرض كونه طريقا شرعيا إلى الواقع ) فاذا خالفه كان في الظاهر عاص ( فهو في الحقيقة نوع من التجري ) والتجري عصيان ظاهرا وان كنا ذهبنا إلى انه ليس بمعصية في الواقع .

( و ) لكن ( هذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق ) لأنه لم يخالف طريقا ظاهريا وان كان متجريا من جهة ترك الفحص عن الدليل مما مرّ بيانه في مسألة عقاب الجاهل .

ووجوب رجوع العائمي إلى المفتي لأجل إحراز الواجبات ، فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع ، وإن لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجبا في الواقع ، ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة بعدم إنكشاف الخلاف لا إستحقاق العقاب على الترك ، فإنه

( و ) ان قلت : فلماذا يجب رجوع العائمي إلى المفتي ، مع ان قول المفتي ليس طريقا إلى الواقع دائما ، بل ربما كان طريقا وربما لم يكن طريقا .

قلت : ( وجوب رجوع العائمي إلى المفتي ) ليس لأجل كون مؤدى الفتوى مجعولا للمقلد مقابل الواقع ، وإنما هو محض طريق ربما أخطأ وربما أصاب ، فالرجوع إليه ( لأجل إحراز الواجبات ) بالطريق العقلاني المتعارف .

وعليه : ( فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع ) لا من حيث انه فتوى المفتي .

( و ) لكن ( ان لم يصادف الواقع ، لم يكن الرجوع إليه في هذه الواقعة واجبا في الواقع ) فلا يترتب عليه آثار الواقع ( و ) إنما ( يترتب عليه آثار الوجوب ظاهرا مشروطة ) تلك الآثار ( بعدم إنكشاف الخلاف ) فاذا إنكشاف الخلاف تبين انه ليس بطريق وإنه لا يجب عليه العمل به .

إذن : فالذي يترتب على الطريق هو آثار الوجوب الظاهري ( لا- إستحقاق العقاب على الترك ) فإنه لا- يترتب على فتوى الفقيه العقاب الأخرى ، بل العقاب الأخرى دائر مدار الواقع وجودا وعدما ، وإنما يترتب على فتوى الفقيه آثار الوجوب في الظاهر مشروطا بعدم إنكشاف الخلاف على ما عرفت .

نعم ، لو لم يرجع إلى فتوى الفقيه وإنكشف ان فتوى الفقيه لم يكن مطابقا للواقع لم يكشف ذلك عن عدم إستحقاق العقاب ( فإنه ) أي : إستحقاق العقاب

يثبت واقعا من باب التجري .

ومن هنا يظهر : أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف .

نعم ، لو قلنا : بأن مؤديات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية لزم من ذلك إنقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق ، وكان أوجه الاحتمالات حينئذٍ الثاني منها .

على ترك الطريق ( يثبت واقعا من باب التجري ) بناء على حرمة ، لكننا ذكرنا في أول الكتاب ان التجري له قبح فاعلي لا فعلي حتى نقول بحرمة .

( ومن هنا ) أي : مما ذكرنا : من ان مؤدى الطريق ليس مجعولا في مقابل الواقع حتى يكون هناك تكليفان : تكليف بالواقع ، وتكليف بالطريق ( يظهر : أنه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع ) بأن كانت الفتوى مصادفة للواقع ، وذلك ( من جهة تعدد التكليف ) بأن يقال : انه خالف الواقع فعليه عقاب ، وخالف الطريق فعليه عقاب آخر ، فان الأمر ليس كذلك ، بل انه لو خالف الواقع كان عليه عقاب واحد ، ولو لم يخالف الواقع لم يكن عليه شيء .

( نعم ، لو قلنا : بأن مؤديات الطرق الشرعية أحكام واقعية ثانوية ) وان الشارع يريدنا جزما لمصلحة في السلوك ، كما لم يستبعده المصنّف في باب القطع ( لزم من ذلك ) فيما إذا خالف الطريق الواقع ( إنقلاب التكليف إلى مؤديات تلك الطرق ) فاللازم على العامي حينئذ ان يعمل بتلك الطرق ، فان عمل بها ائيب وان لم يعمل بها عوقب .

( و ) عليه : فاذا قلنا بانقلاب التكليف ( كان أوجه الاحتمالات ) المتقدمة ( حينئذ ) أي : حين قلنا بالانقلاب : الاحتمال ( الثاني منها ) أي : من تلك



الاحتمالات الأربعة وهو: أن يكون العبرة بموافقة الطريق ومخالفته لا بموافقة الواقع ومخالفته ، فان وافق الطريق أثيب ، وان خالف الطريق عوقب ، من غير فرق بين ان يكون الطريق موافقا للواقع أو مخالفا له .

لكن قد تقدّم في أول الكتاب : ان إنقلاب التكليف إلى مؤديات الطرق خلاف المشهور ، بل الظاهر من الأدلة : ان الواقع هو المراد لا غيره ، وإنما الطريق جعل للوصول إليه .

نعم ، لا- إشكال في انه لو وافق الطريق ولم يصادف الواقع ، كان له ثواب الاتقياد ، كما انه لو خالف الطريق ولم يكن موافقا للواقع كان عليه عقاب التجري عند من يقول بحرمة التجري ، فمن يرى ان التجري محرما يرى حرمة المخالفة من جهة التجري .

والحاصل : ان ترتيب جميع آثار الوجوب على الطريق مشروط بعدم إنكشاف الخلاف ، إلا- أثر العقاب على الترك فانه ثابت من باب التجري بناء على كون التجري حراما موجبا للعقاب ، فاستحقاق العقاب فيه ليس مشروطا بعدم إنكشاف الخلاف ، بل هو ثابت مطلقا على القول بكون التجري حراما سواء إنكشف الخلاف أم لم ينكشف .

نعم ، لو اخترنا ما ذهب إليه صاحب الفصول : من ان التكليف الفعلي هو مؤدى الطريق وان الواقع بما هو واقع ليس مكلفا به ، لزم من ذلك أيضا ، كما كان يلزم من القول بالمصلحة السلوكية : انقلاب التكليف إلى مؤديات الطرق ، فيكون الأوجه حينئذ أيضا الاحتمال الثاني المذكور في أول العنوان وهو : كون العبرة في باب المؤاخذة موافقة الطريق وعدم موافقته ، لا موافقة الواقع وعدم موافقته .

الأمر ( الثاني ) من أمور الخاتمة المتعلقة بالجاهل العامل قبل الفحص هو : ان المصنّف بعد ان ذكر في الأمر الأوّل الملازمة بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي في أعمال الجاهل المقصر ، وانه كلما كان العمل باطلاً إستحق عليه العقاب ، وكلما كان صحيحاً لم يكن عليه عقاب ، تعرض هنا إلى ذكر استثناء للملازمة ، فقد ذكر الأصحاب موارد للاستثناء ، منها في باب الحج حيث ورد فيه : « أيما امرء ركب أمراً بجهالة فلا شيء عليه » (1) .

هذا ، لكن المصنّف اكتفى بذكر موردين من موارد انفكاك الملازمة بين الحكم الوضعي والحكم التكليفي ، والانفكاك بمعنى : أن يكون العمل صحيحاً مع إستحقاق العقاب عليه ، والموردان هما : مواد القصر والاتمام ، ومورد الجهر والاخفات ، فمن جهر بالقرائة في موضع الاخفات وان كان جهله بالحكم عن تقصير ، صحت صلاته ، وكذلك العكس ، وكذا من أتم صلاته في موضع القصر صحت صلاته وان كان جهله بالحكم عن تقصير ، دون العكس غير انه يكون مستحقاً للعقاب في الموردين .

أمّا إستحقاق العقاب : فلتسالم الأصحاب عليه ، واما صحة الصلاة : فلانه بالاضافة إلى وجود الاجماع وجود أخبار صحيحة تدل على ذلك .

مثلاً : في صحيحة زرارة ومحمد بن مسلم « قالوا : قلنا لأبي جعفر عليه السلام فيمن صلّى في السفر أربعاً : أيعيد أم لا؟ قال عليه السلام : ان قرئت عليه آية التقصير وصلّى

ص : 299

1- - تهذيب الاحكام : ج 5 ص 72 ح 47 ب 1 وفيه رجل ، وسائل الشيعة : ج 8 ص 248 ب 30 ح 10558 و ج 12 ص 489 ب 45 ح 16861 و ج 13 ص 158 ب 8 ح 17474 .

قد عرفت : أنّ الجاهل العامل بما يوافق البرائة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال ، غير معذور ، لا من حيث العقاب، ولا من جهة سائر

أربعا أعاد ، وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه» وزاد في بعضها: « وفسرت له » (1) عقيب قوله : « ان كانت قرئت عليه آية التقصير » .

وفي صحيحة أخرى لزرارة أيضا : «قال : قلت لأبي جعفر عليه السلام : رجل جهر بالقراءة فيما لا ينبغي أن يجهر فيه ، أو أخفى فيما لا ينبغي الإخفاء فيه؟ فقال عليه السلام: أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، وان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري ، فلا شيء عليه فقد تمت صلاته » (2) .

هذا ، وقد أشكل بعض على صحة الصلاة مع وجود العقاب بما سيذكره المصنّف قريبا ان شاء الله تعالى ، والظاهر : ان أول من أشكل بذلك هو السيد الرضوي ، حيث اعترض على أخيه السيد المرتضى قائلا : بأن الصحة لا تجامع مع ما أجمعنا عليه من بطلان صلاة من لا يعرف أحكامها ، والجهل بأعداد الركعات جهل بأحكامها ، فلا تكون الصلاة صحيحة مجزية .

وكيف كان : فإنه ( قد عرفت : انّ الجاهل العامل بما يوافق البرائة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال ، غير معذور ) لأنه جاهل مقصّر والجاهل المقصّر معاقب ، وإذا كان معاقبا كان لازمه بطلان عمله .

إذن : فالجاهل المقصّر غير معذور ( لا من حيث العقاب، ولا من جهة سائر

ص: 300

1- - تهذيب الاحكام : ج3 ص226 ب13 ح80 ، من لا يحضره الفقيه : ج1 ص435 ح1265 ، وسائل الشيعة : ج8 ص507 ب17 ح11300 .

2- - تهذيب الاحكام : ج2 ص162 ب23 ح93 ، وسائل الشيعة : ج6 ب26 ص86 ح7412 .

الآثار ، بمعنى : أنّ شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً أو غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حقّ العالم ، لا يرتفع عن الجاهل لأجل جهله .

وقد استثنى الأصحاب من ذلك القصر والاتمام ، والجهر والاختفات ، فحكموا بمعذورية الجاهل في هذين الموضوعين .

وظاهر كلامهم إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي ، وهي الصحة بمعنى : سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة ، وهو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضوعين أيضاً .

الآثار (الوضعية كالقضاء والاعادة والكفارة ، فان عدم المعذورية هنا (بمعنى : أنّ شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً أو غيره) أي : غير العقاب كالقضاء والاعادة (من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حقّ العالم ، لا يرتفع عن الجاهل) إرتفاعاً (لأجل جهله) لأن الجاهل بالحكم عن تقصير لا يكون عذراً .

(و) لكن (قد استثنى الأصحاب من ذلك) موضعين (القصر والاتمام) بأن صلّى التمام في موضع القصر (والجهر والاختفات) بأن جهر في موضع الاختفات أو أخفت في موضع الجهر (فحكموا بمعذورية الجاهل) بالحكم (في هذين الموضوعين) بلا استثناء .

هذا (وظاهر كلامهم : إرادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي) أي : ان الصلاة ليست باطلة كما قال : (وهي الصحة بمعنى : سقوط الفعل ثانياً) من حيث القضاء أو الاعادة (دون) العذر من حيث الحكم التكليفي وهي : (المؤاخذة) .

وعليه : فانهم وان حكموا بصحة الصلاة لكنهم يقولون باستحقاق العقاب (و) هذا المعنى (هو الذي يقتضيه دليل المعذورية في الموضوعين أيضاً) فان ظاهر دليل المعذورية هي : المعذورية الوضعية ، لا المعذورية التكليفية فاستحقاق

فحينئذ يقع الاشكال في أنه إذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصّر ، فيكون تكليفه بالواقع وهو : القصر بالنسبة إلى المسافر باقيا .

وما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ، إن لم يكن مأمورا به ، فكيف يسقط الواجب ، وإن كان مأمورا به ، فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر .

العقاب إنما هو للأصل الذي يقول : بأن الجاهل المقصر معاقب .

( فحينئذ ) أي : حين قالوا بانفكاك الملازمة بمعنى : إستحقاق العقاب وعدم لزوم القضاء أو الاعادة ( يقع الاشكال في أنه إذا لم يكن معذورا من حيث الحكم التكليفي ) أي : من حيث إستحقاقه العقاب على ترك الواقع ( كسائر الأحكام المجهولة للمكلف المقصّر ) حيث انه يستحق العقاب على تركها مما يستلزم بقاء التكليف بها ( فيكون تكليفه بالواقع وهو : القصر بالنسبة إلى المسافر باقيا ) لأن المسافر مكلف من عند الله سبحانه وتعالى واقعا بأن يأتي بالصلاة في السفر قصرا ، وإذا كان تكليفه بالواقع باقيا لزم أحد المحذورين : اما عدم كون ما أتى به مأمورا به فكيف يسقط الواجب واما اجتماع الضدين وهو تناقض كما قال :

( وما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطا ) للقضاء أو الاعادة ( ان لم يكن مأمورا به ، فكيف يسقط الواجب ) الذي هو القصر ؟ ( وإن كان مأمورا به ، فكيف يجتمع الأمر به مع فرض وجود الأمر بالقصر ؟ ) فان الجمع بين هذين يكون من الجمع بين الضدين .

وإن شئت قلت : ان ثبوت المؤاخذة على ترك الواقع يدل على ثبوت الأمر بالقصر وبقاء الأمر الواقعي ، والحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة يدل على

ودفع هذا الاشكال ، إمّا بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك ، وإمّا بمنع تعلّقه بالمأتمّي به ، وإمّا بمنع التنافي بينهما .

---

كونه مأموراً بالاتمام ، فيكون معنى ذلك : انه مأمور بالقصر وبالاتمام معا ، وهذا تناقض ظاهر ، وكذلك بالنسبة إلى الجهر والاخفات .

ويمكن الجواب عن ذلك جواباً أولياً : بأن المؤاخذة على ترك الواقع لا يدل على بقاء الأمر الواقعي ، فاذا أمر المولى عبده بأن يأتي إليه بماء عذب ليشر به لأنه قد غصّ بلقمته ، فجاءه بماء أجاج فشر به اضطراراً لم يبق الأمر الأول ، لأن المولى قد تخلص من اللقمة فلا يحتاج بعدها إلى الماء ومع ذلك فان العبد مستحق للعقاب على عدم إطاعة الأمر الأول .

( ودفع هذا الاشكال ) هو كدفع الاشكال في كل مورد يتوهم فيه التناقض والتضاد ، وذلك بأن يقال : اما ان يكون هذا الضد غير موجود ، أو ذلك الضد غير موجود ، أو ان كليهما موجودان إلاّ انه ليس بينهما تناف .

إذن : فالجواب عن هذا الاشكال يكون أولاً : ( إمّا بمنع تعلق التكليف فعلاً ) أي : انه بعد إتيان التمام موضع القصر لا تكليف ( بالواقعي المتروك ) الذي هو القصر ، فالقصر إنّما يجب على المسافر العالم بالحكم ، لا المسافر الجاهل بالحكم .

ثانياً : ( وإمّا بمنع تعلّقه بالمأتمّي به ) أي : ان الأمر في الواقع قد تعلق بالقصر لا بما أتى به من التمام ، لكن هذا التمام غير المأمور به قد أسقط القصر الذي كان مأموراً به ، كما مثلنا له بالماء العذب والماء الأجاج .

ثالثاً : ( وإمّا بمنع التنافي بينهما ) أي : انه لا يلزم من الأمر بالتمام والأمر بالقصر ، أمراً بضدين في آن واحد .

فالأول : إثمًا بدعوى كون القصر - مثلاً - واجبا على المسافر العالم ، وكذا الجهر والاختفات .

وإثمًا بمعنى معذرويته فيه ، بمعنى : كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع ، يُعذر صاحبه ويُحكم عليه ظاهراً ، بخلاف الحكم الواقعي .

( فالأول ) وهو : منع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك فيمكن تقريره بوجوه أربعة :

الوجه الأول : ما ذكره بقوله : ( إثمًا بدعوى كون القصر - مثلاً - واجبا على المسافر العالم ) لا المسافر الجاهل ( وكذا الجهر والاختفات ) فكان الشارع قال : يجب القصر على المسافر العالم بوجوب القصر ، والجهر على المصلي العالم بوجوبه ، وهكذا الاختفات .

ولا يرد على هذا إشكال الدور القائل : بأن العلم قد أخذ تارة في موضوع الحكم وأخرى بعد الحكم ، لأنه يمكن تصحيح ذلك بأمرين فيما إذا اختصت مصلحة القصر - مثلاً - بالعالم بوجوب القصر فقط ، فيقول المولى أولاً : يجب القصر في السفر ويقول ثانياً : ان مصلحة القصر إنما هي على العالم بوجوب القصر لا على الجاهل بوجوبه .

الوجه الثاني ما أشار إليه بقوله : ( وإثمًا بمعنى معذرويته ) أي : معذورية الجاهل ( فيه ) أي : في القصر والاطمأن ، والجهر والاختفات ( بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يُعذر صاحبه ) فان الجاهل بالموضوع - كالجاهل بأن هذا المايح خمر - معذور وان كان الحكم الواقعي للخمر ثابتاً عليه ( و ) لأجل معذورية هذا الجاهل بالموضوع ( يُحكم عليه ظاهراً ) أي : حكماً ظاهرياً ( بخلاف الحكم الواقعي ) .

وهذا الجاهل وإن لم يتوجه إليه خطابٌ مشتملٌ على حكم ظاهريّ، كما في الجاهل بالموضوع، إلاّ أنّه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه في الواقع، وإمّا من جهة القول بعدم تكليف الغافل

إذن: فكما ان الجاهل يكون هذا المايح خمرا يحكم عليه حكما ظاهريا بجواز شربه وان كان الحكم الواقعي للخمر ثابتا عليه، فكذلك الجاهل بالحكم فيما نحن فيه فانه معذور لكنه لغفلته لم يحكم عليه بحكم ظاهري، لاستغناؤه عن الحكم الظاهري بسبب اعتقاده بوجوب التمام - مثلاً - عليه كما قال:

(وهذا الجاهل وان لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهريّ) لفرض غفلته عن الحكم الظاهري أيضا، فلا يتوجه هذا الخطاب إليه (كما) كان يتوجه الخطاب المشتمل على حكم ظاهري (في الجاهل بالموضوع) لفرض التفاته إلى الحكم الظاهري لهذا المايح الذي لم يعلم خمريته (إلاّ أنّه) أي: الخطاب بالحكم الظاهري بالنسبة إلى هذا الجاهل بالحكم (مستغنى عنه).

إذن: فالشارع لا يخاطبه بالتمام الذي هو حكم ظاهري له لاستغناؤه عن هذا الحكم الظاهري (ب) سبب (اعتقاده) أي: اعتقاد هذا الجاهل (لوجوب هذا الشيء عليه) وهو التمام (في الواقع) فان الشارع قد اكتفى منه بما أتى به من التمام في السفر من دون ان يخاطبه به، وإمّا أوكله إلى ما اعتقده من كون تكليفه التمام.

والفرق بين هذا الوجه والوجه الأوّل هو: ان في الوجه الأوّل لا تكليف بالتمام بالنسبة إلى الجاهل بالحكم، وفي الوجه الثاني له تكليف شأني لا-فعلي، والجهل بالتكليف الشأني يكون نظير الجهل بالموضوع من حيث المعذورية ويحكم فيه بمقتضى الأصول على خلاف الحكم الواقعي.

الوجه الثالث ما أشار إليه بقوله: ( وإمّا من جهة القول بعدم تكليف الغافل



بالواقع وكونه مؤاخذاً على ترك التعلّم ، فلا يجب عليه القصر ، لغفلته عنه .

نعم ، يُعاقب على عدم إزالة الغفلة ، كما تقدّم إستظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه .

وإمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع ، إلا أنّ الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز ، وإن كان العجز بسوء اختياره ، فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر ، لكنه ليس مأموراً به

-----  
بالواقع ، وكونه مؤاخذاً على ترك التعلّم ( فالعلم شرط تنجز التكليف ، إلا أنه معاقب من جهة ترك التعلّم ( فلا يجب عليه القصر ) فعلاً ، وذلك ( لغفلته عنه ) أي: عن القصر .

( نعم ، يعاقب على عدم إزالة الغفلة ، كما تقدّم إستظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه ) القائلين بأن العقاب على ترك التعلّم ، لا على ترك الحكم ، فيكون الفرق بين هذه الأوجه الثلاثة هو : ان العلم على الوجه الأوّل : شرط شرعي لثبوت الحكم نظير البلوغ والطهارة ، وعلى الثاني : شرط عقلي نظير اشتراط القدرة في ثبوت التكليف ، وعلى الثالث : واجب نفسي نظير وجوب الصلاة .

الوجه الرابع : ما أشار إليه بقوله : ( وإمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع ) فالجاهل المقصر مكلف بالواقع والتكليف منجز عليه ( إلا أنّ الخطاب بالواقع ينقطع عند ) عروض ( الغفلة ) عليه وذلك ( لقبح خطاب العاجز وإن كان العجز بسوء اختياره ، فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر ) فليس العقاب على ترك المقدمة ، كما قاله المدارك ومن تبعه ، بل العقاب على ترك الواقع من حين ترك المقدمة ، والمقدمة هي عبارة عن تحصيل العلم .

إذن : فالجاهل المقصر وإن كان معاقباً على ترك القصر ( لكنه ليس مأموراً به )

حتى يجتمع مع فرض الأمر بالاتمام .

لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور ، حيث أنّ الظاهر منهم كما تقدّم : بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل .

ولذا يُبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب ، إذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجهٌ للبطلان .

والثاني :

أي : بالقصر ( حتى يجتمع مع فرض الأمر بالاتمام ) ويكون هناك أمر بالضدين : أمر بالقصر ، وأمر بالاتمام ، وبواحد من هذه الوجوه الأربعة يتم التخلص من إشكال اجتماع الضدين .

( لكن هذا كله ) أي : كل الوجوه الأربعة التي ذكرناها في وجه الجواب الأول لدفع إشكال التضاد يكون ( خلاف ظاهر المشهور ، حيث أنّ الظاهر منهم كما تقدّم : بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل ) المقصّر بينما قال الوجه الأول من الوجوه الأربعة بعدم التكليف بالقصر أصلاً ، والوجوه الثلاثة الأخر منها بعدم التكليف المنجز وهو يخالف قول المشهور .

إذن : فالمشهور كيف يجمعون بين التكليف بالقصر والتكليف بالتمام وهم يقولون ببقاء التكليف المنجز واقعا؟ ( ولذا ) أي : لأجل قولهم ببقاء التكليف الواقعي ( يُبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب ، إذ لولا النهي حين الصلاة ) نهيا واقعا منجزا ( لم يكن وجه للبطلان ) وان كان يمكن أن يكون وجهه : عدم وجود الشرط كما لو جهل المتوضئ نجاسة الماء ، فهو ليس منهيًا عنه مع ان صلاته باطلة .

( والثاني ) من الأجوبة التي دفع بها إشكال التضاد هو ما ذكره المصنّف بقوله :

ص: 307

منع تعلق الأمر بالمأتي به والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب ، فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع .

نعم ، قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب ، فيحرم بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد ، كما في آخر الوقت ، حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر .

وأما بمنع تعلقه بالمأتي به يعني : ( منع تعلق الأمر بالمأتي به ) فالتمام في السفر لا أمر به إطلاقاً ، ( والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب ) فهو لا بأس به ( فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع ) .

وإنما نلتزم بذلك لأنه من الممكن ان يكون غير الواجب مسقطاً عن الواجب كالوضوء قبل الوقت حيث انه يسقط الواجب الذي هو الوضوء بعد الوقت ، فوجوب القصر منجز على الجاهل المقصر وهو مؤاخذ به ، لكن الاتمام مسقط للاعادة أو القضاء مع انه لم يكن مأموراً به ، فلا يلزم حينئذ الأمر بالضدين .

( نعم ) كون التمام مسقطاً للاعادة أو القضاء إنما يصح إذا أتى به قبل تضييق الوقت ، وأما إذا أتى به عند تضييق الوقت كان فعل التمام مضاداً لفعل القصر المأمور به واقعا ، والمفروض : ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، فيكون التمام حراماً باطلاً لأنه عبادة منهي عنها ، والحرام الباطل لا يكون مسقطاً .

وعليه : فانه ( قد يوجب إتيان غير الواجب فوات الواجب ، فيحرم ) هذا الذي هو غير واجب ، وذلك ( بناء على دلالة الأمر بالشيء على النهي عن الضد ) ومثال تقويته يكون ( كما في آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر ) وكذلك بالنسبة إلى الجهر والاختفات في آخر الوقت حيث يستلزم فعل الجهر فوات الاختفات ، وفعل الاختفات فوات الجهر .

ويردّ هذا الوجه : أن الظاهر من الأدلة : كون المأتيّ به مأمورا به في حقه ، مثل قوله عليه السلام : في الجهر والاختفات : « تمت صلاته » ، ونحو ذلك .

والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب يمنع عدم وجوب البديل ، بل الظاهر في تلك الموارد سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبديل ، فتأمل .

( ويردّ هذا الوجه : ان الظاهر من الأدلة : كون المأتيّ به مأمورا به في حقه ) وليس المأتيّ به مجرد المسقط حتى يكون كالماء الاجاج الذي مثلنا له بإسقاطه الاتيان بالماء العذب ، وأمّا الادلة : فهي ( مثل قوله عليه السلام : في الجهر والاختفات: تمت صلاته (1) ، ونحو ذلك ) فان ظاهر تمت : انه مأمور به لا انه مجرد المسقط ، وإلا كان الامام عليه الصلاة والسلام يقول : سقط عنه التكليف وما أشبه ذلك ، فلا يرتفع إذن إشكال الجمع بين الضدين ، لأنه مأمور بالقصر ومأمور بالتمام في وقت واحد .

هذا ( والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب يمنع عدم وجوب البديل ، بل الظاهر في تلك الموارد : سقوط الأمر الواقعي وثبوت الأمر بالبديل ) فالكبرى الكلية عبارة عن ان وجوب البديل مسقط لوجوب المبدل ، لكن المقام ليس من هذه الكبرى ، لأن الاتمام على الوجه الثاني من أجوبة دفع إشكال التضاد ليس بواجب ومع ذلك يسقط الواجب الذي هو القصر .

( فتأمل ) ولعله إشارة إلى ان الكبرى ليست تامة ، إذ من الممكن إسقاط غير الواجب للواجب ، كما في مثال الوضوء قبل الوقت فانه مسقط للوضوء بعد الوقت ، ومن الممكن إسقاط الحرام للواجب ، كما في مثال الاتيان بالماء الأجاج

ص: 309

الثالث : ما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله من أنّ التكليف بالاتمام مترتب على معصيته للشارع بترك القصر ، فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر .

مكان الاتيان بالماء العذب ، فانه مسقط له لكنه معاقب عليه .

وأما ( الثالث ) من الأجوبة التي دفع بها إشكال التضاد وهو ما ذكره المصنّف بقوله : وأما بمنع التنافي بينهما فهو ( ما ذكره كاشف الغطاء رحمه الله ) والمحقق الكركي ، وسلطان العلماء ، وغيرهم ( من أنّ التكليف بالاتمام مترتب على معصيته للشارع بترك القصر ) .

ولا يخفى : ان تقرير الترتب في المقام يكون على ما قالوا عبارة عن : ان وجوب كل من القصر والتمام غير جائز إذا كان على وجه التقارن بأن يوجبهما الشارع متقارنين ، وجائز إذا كان على وجه الترتب بأن يكون التكليف بالاتمام مترتباً على معصيته بالقصر ، فانه لا يمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده أوجب عليك الحضور في المدرسة ولكن لو عصيتني فيه أوجب عليك الحضور في المسجد ، فان الأمر الثاني لا يناقض الأمر الأول بل هو مترتب على مخالفة الأمر الأول كما قال : ( فقد كلفه ) الشارع أولاً ( بالقصر ) حيث قال سبحانه : « وإذا ضربتم في الأرض فليس عليكم جناح ان تقصروا من الصلاة » (1) ( و ) بعد عصيانه للقصر كلفه وأوجب عليه ( الاتمام ) فالأمر بالاتمام مترتب ( على تقدير معصيته في التكليف بالقصر ) وكذلك يكون الحال بالنسبة إلى الجهر والاخفات .

ص : 310

وسلك هذا الطريق في مسألة الضدّ في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيّقين ، إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم .

ويردّه : أنّا لانعقل الترتب في المقامين ،

( و ) عليه : فان كاشف الغطاء قد ( سلك هذا الطريق ) وهو طريق الترتب ( في مسألة الضدّ ) بناء على ان الأمر بالشيء يقتضي النهي عن ضده ، كما في تصحيح فعل غير المضيّق من الواجبين المضيّق أحدهما كالصلاة والازالة .

وعلى هذا : فمن جاء إلى المسجد وهو يريد الصلاة في وقت موسّع ورأى في المسجد نجاسة ، كان مخاطباً أولاً بالازالة لأن وقتها مضيّق ، ثم بالصلاة لأن وقتها موسّع فاذا ترك الازالة وصلى ، اقتضى الأمر بالازالة النهي عن الصلاة ، فتكون الصلاة باطلة ، فصحتها كاشف الغطاء بطريق الترتب وذلك بأن يخاطبه الشارع بقوله : أزل النجاسة عن المسجد فان عصيت فصلّ .

وقد سلك هذا الطريق أيضا ( في تصحيح فعل غير الأهم من الواجبين المضيّقين إذا ترك المكلف الامتثال بالأهم ) فاذا كان هناك واجبان مضيّقان أحدهما أهم كصلاة الظهرين في آخر الوقت ، والآخر مهم كصلاة الآيات ، كان مخاطباً بالظهرين أولاً ثم بالآيات .

وعليه : فاذا ترك الظهرين وأتى بالآيات ، اقتضى الأمر بالظهرين النهي عن الآيات ، فتكون الآيات باطلة ، فصحتها كاشف الغطاء بطريق الترتب ، وذلك بأن يخاطبه الشارع بقوله : صلّ الظهرين ، فان عصيت فصلّ صلاة الآيات .

( ويردّه ) أي : يردّ هذا الوجه وهو الوجه الثالث من الأجوبة المذكورة لتصحيح القصر والاتمام ، والجهر والاختفات ، قولنا : ( أنّا لانعقل الترتب في المقامين ) لا في المقام الذي نحن فيه من القصر والاتمام ، أو الجهر والاختفات ،

وإنّما يُعقل ذلك فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصيته الأوّل ، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية ، فكلف لضيق الوقت بالترايبية .

ولا في مقام مسألة الضد من الواجبين المصنّيقين أحدهما أهم ، أو أحدهما موسّع دون الآخر .

وإنّما لا- نعقل الترتب فيهما ، لأن الأمر الثاني فيهما وان لم يصعد إلى مرتبة الأوّل إلاّ ان الأمر الأوّل ينزل إلى مرتبة الأمر الثاني ، لأن المولى يريد الأمر الأوّل مطلقا ، أمّا الأمر الثاني فلا يريده إلاّ في حال عصيان الأمر الأوّل .

مثلاً : إذا كان المولى ضامناً وسقط طفل له في البئر ، فانه يقول لعبده : انقذ الطفل ، فاذا عصاه العبد في أمره هذا قال له : إذن جنني بالماء ، فإنّ أمر المولى بانقاذ الطفل مطلق شامل لوقت إتيان العبد بالماء أيضا وان كان الأمر باتيان الماء لا يصعد إلى وقت إنقاذ الطفل .

هذا ، وقول المولى له : جنني بالماء إنّما هو ليخفف عنه عقابه ، وإلاّ فالمولى يعاقب العبد على ترك الانقاذ سواء أتى بالماء أم لم يأت به .

إذن : فالترتب لا- يعقل في المقامين ( وإنّما يعقل ذلك ) الترتب ( فيما إذا حدث التكليف الثاني بعد تحقق معصيته ) للأمر ( الأوّل ) وذلك بأن لم يبق للأمر الأوّل مجال إطلاقا .

وذلك أمّا مثاله فهو : ( كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية ، فكلف لضيق الوقت بالترايبية ) فان في هذه الصورة لا تكليف بالماء إطلاقا ، لسقوطه بسبب العصيان ، فالمولى يأمره حينئذ بالتراب وان كان يعاقبه على تقويته مصلحة الماء ، ومثل هذا الترتب لا يستلزم الأمر بالضدين بخلاف الترتب في المقامين

أنّ وجوب الفحص إنّما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص ، أو إجمال بعض ألفاظه ، أو تعارض النصوص .  
أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية ، فإن كانت الشبهة في التحريم ، فلا إشكال ولا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الفحص .

ويدل عليه إطلاق الأخبار ، مثل

السابقين فانه من الأمر بالضدين .

الأمر ( الثالث ) من أمور الخاتمة المتعلقة بالجاهل العامل قبل الفحص هو : ان المصنّف بعد ان ذكر في الأمرين السابقين حكم الجاهل المقصر في الشبهة الحكمية ، تعرّض هنا لذكر حكمه في الشبهة الموضوعية وانه هل يجب عليه الفحص في الشبهة الموضوعية التحريمية والوجوبية أم لا؟ فقال :

( انّ وجوب الفحص إنّما هو في إجراء الأصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص ، أو إجمال بعض ألفاظه ، أو تعارض النصوص )  
وذلك لما تقدّم : من انه يلزم الفحص في الشبهة الحكمية قبل العمل ، فان ظفر بحكم شرعي عمل به وإلاّ أجرى الأصول الممكنة : من الاستصحاب ، أو البرائة ، أو غير ذلك .

( أمّا إجراء الأصل في الشبهة الموضوعية ، فإن كانت الشبهة في التحريم فلا إشكال ) عند المصنّف ( ولا خلاف ظاهرا في عدم وجوب الفحص ) فيها ، لكن كونه لا خلاف فيه ، محل تأمل ، بل أشكل بعض الفقهاء في أن يكون هناك إجماع في المسألة غير ان المصنّف يرى عدم وجوب الفحص كما هو المشهور أيضا .

( ويدل عليه ) أي : على هذا المشهور ( إطلاق الأخبار ) والروايات ( مثل



قوله عليه السلام: « كلُّ شيء لك حلال حتى تعلم » ، وقوله: « حتى يستبين لك غيرُ هذا ، أو تقومَ به البيّنة » ، وقوله: « حتى يجيئك شاهدان يشهدان : أنّ فيه الميتة » ، وغير ذلك ، السالم عمّا يصلح لتقييدها .

قوله) عليه السلام : ( « كلُّ شيء لك حلال حتى تعلم » ) ( إنه حرام بعينه (1) ) وقوله ) عليه السلام : ( « حتى يستبين لك غير هذا ، أو تقوم به البيّنة » (2) ، وقوله ) عليه السلام : ( « حتى يجيئك شاهدان يشهدان : أنّ فيه الميتة » (3) ) ومثل قوله عليه السلام في النكاح : « لم سألت ؟ » (4) أي : عن كونها خلية أو متزوجة ( وغير ذلك ) مما هي ظاهر في عدم وجوب الفحص .

وإنّما يقول المشهور بعدم وجوب الفحص هنا لاطلاق الروايات ( السالم عمّا يصلح لتقييدها ) من الأخبار الدالة على وجوب الفحص ، فان الأدلة التي سبقت في وجوب الفحص - كما عرفت - مختصة بالشبهة الحكمية .

لكن يمكن أن يقال : ان الأدلة المذكورة لوجوب الفحص في الشبهة الحكمية تجري في الشبهة الموضوعية أيضا ، وما يجاب به عن أدلة الحل بالنسبة إلى الشبهة الحكمية يجاب به بالنسبة إلى الشبهة الموضوعية أيضا .

مثلاً : قد يجاب عنها : بأن ما خرج عن دليل الفحص يحكم بعدم إرادة الفحص فيه ، كالطهارة والنجاسة ، والحلية والحرمة في الجملة ، وإلّا فالأصل

ص: 314

1- - الكافي : ج 5 ص 313 ح 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 22053 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 33 ح 12 .

2- - الكافي : ج 5 ص 313 ح 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 22053 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 33 ح 12 .

3- - الكافي فروع : ج 6 ص 339 ح 2 ، وسائل الشيعة : ج 25 ص 118 ب 61 ح 31377 ، بحار الانوار : ج 65 ص 156 ح 30 .

4- - الكافي فروع : ج 5 ص 569 ح 55 ، وسائل الشيعة : ج 20 ص 301 ب 25 ح 25676 .

وإن كانت الشبهة وجوبية ، فمقتضى أدلة البرائة حتى العقل ، كبعض كلمات العلماء : عدم وجوب الفحص أيضا ،

وجوب الفحص ، لأنه طريق العقلاء في إطاعة الموالي .

الأ ترى : ان من يعلم ان الخمر والخنزير والميتة محرّات ، يلزم عليه الفحص حتى يعرف ما هي الخمر؟ وما هو الخنزير؟ وما هي الميتة ؟ .

وكذا من يعلم ان الأم والأخت والمرضعة محرّات ، فانه يلزم عليه الفحص حتى يعلم ان آية هذه النساء أمه؟ وأيهن أخته؟ وأيهن مرضعته ؟ .

وهكذا بالنسبة إلى من يعلم ان الغيبة والنميمة والقذف محرّات ، إلى غير ذلك .

ولا يخفى : ان بناء الفقهاء إنّما هو على وجوب الفحص في بعض فروع النكاح وغيره مما هو في الشبهة الموضوعية التحريمية على ما ذكره في محله .

هذا هو تمام الكلام في الشبهة التحريمية الموضوعية .

( وان كانت الشبهة ) موضوعية ( وجوبية ، فمقتضى أدلة البرائة حتى العقل ، كبعض كلمات العلماء : عدم وجوب الفحص أيضا ) أي : كما في الشبهة الموضوعية التحريمية ، وقد بين الأوثق وجه قوله : حتى العقل بما هو محل تأمل حيث قال :

« لعل الوجه فيه : ان عدم حكم العقل بالبرائة قبل الفحص في الشبهات الحكمية ، إنّما هو من جهة كون العمل بها قبل الفحص عن دليل الواقعة - مع احتمال وجوده في الواقع وإمكان الوصول إليه بالفحص - نوع تجرّ على مخالفة الشارع ، نعم ، بعد الفحص والعجز عن الوصول إليه ، يحكم بعدم تنجز التكليف بالواقع لو كان ، لأجل قبح التكليف بلا بيان ، وهذا الوجه غير جار في الشبهات

وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد ، مثل قول المولى لعبده : « أكرم العلماء أو المؤمنين » ، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثاليين ، إلا أنه قد يترأى : أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط ، كما إذا أمر المولى باحضار علماء البلد ، أو أطبائها ، أو اضافتهم ، أو اعطاء كل واحد منهم دينارا ، فإنه قد يدعى أن بنائهم على الفحص عن أولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً

الموضوعية بناء على ما حقق في الشبهة التحريمية الموضوعية : من عدم كون الخطابات الواقعية دليلاً على الشبهات الخارجية في نظر أهل العرف ، فوجود هذه الخطابات لا يمنع من العمل بأصالة البرائة في المصاديق الخارجية المشتبهة « (1) » .

( و ) كيف كان : فان عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية ( هو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد ، مثل قول المولى لعبده : « اكرم العلماء أو المؤمنين » ، فإنه لا يجب الفحص في المشكوك حاله في المثاليين ) .

ولا يخفى ما فيه: فان المولى إذا أعطى لعبده مالاً وقال له : اعطه لكل علماء قم المقدسة ، لزم عليه الفحص عنهم حتى إنه إذا لم يعط أحدهم كان معاقبا عند المولى .

هذا ( إلا أنه قد يترأى : أن بناء العقلاء في بعض الموارد على الفحص والاحتياط ، كما إذا أمر المولى باحضار علماء البلد ، أو أطبائها ، أو اضافتهم ، أو اعطاء كل واحد منهم دينارا ، فإنه قد يدعى أن بنائهم على الفحص عن أولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداءً ) من دون أن يفحص عن واحد واحد

ص: 316

1- - أوثق الوسائل : ص 409 وجوب الفحص في اجراء الأصل في الشبهات الحكمية وعدمه .

مع احتمال وجود غيرهم في البلد .

قال في المعالم : في مقام الاستدلال على وجوب التبيين في خبر مجهول الحال بأية التثبت في خبر الفاسق : « ان وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف ، لا بما تقدم العلم به منه .

ومقتضى ذلك

منهم ( مع احتمال وجود غيرهم ) أي : غير المعلوم لديه ( في البلد ) ابتداءً .

وكذلك إذا قال المولى لعبده وهو في المعركة : جهّز كل مسلم قتل في المعركة، فاشتبه المسلم بالكافر ، فان عليه الفحص عن المسلم منهم للقيام بتجهيزه ودفنه ، وليس له أن يجري البرائة قبل الفحص مقتصرًا على المعلوم منهم ابتداءً .

ثم إنَّ المصنّف ذكر كلام صاحب المعالم وصاحب القوانين دليلاً على وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية فقال :

( قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبيين في خبر مجهول الحال بأية التثبت في خبر الفاسق ) فان الآية تقول : « إن جانك فاسق بنياً فتبينوا » (1) فاذا علمنا ان زيدا فاسق ، وعمروا عادل ، وشككنا في خالد هل هو عادل أو فاسق ؟ وجب الفحص في خبر خالد ، لا أن نتركه بلا فحص لاحتمال فسقه ، ولا أن نعمل به بلا فحص لاحتمال عدالته .

قال : « ان وجوب التثبت فيها ) أي: في الآية المباركة ( متعلق بنفس الوصف ) أي: بالفاسق الواقعي ، بالفاسق الواقعي يتثبت في خبره ( لا بما تقدم العلم به منه ) أي : لا بالفاسق الذي علم المكلف بأنه كان فاسقاً فقط .

( ومقتضى ذلك ) أي : مقتضى تعلق التثبت بالفاسق الواقعي لا بمن علم انه

ص: 317

إرادة الفحص والبحث عن حصوله وعدمه « ، ألا ترى أنّ قول القائل : « أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة - مثلاً - درهما » يقتضي إرادة السؤال والفحص عمّن جمع الوصفين، لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه « ، انتهى .

وأيّد ذلك المحقق القمي قدس سره في القوانين ب« أن الواجبات المشروطة بوجود شيء

فاسق ( إرادة الفحص والبحث عن حصوله ) أي : حصول وصف الفسق فيه ( وعدمه ) أي : عدم حصول وصف الفسق فيه واقعا ، وذلك لأن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا للمعلومة ، فاذا علّق المولى الحكم على لفظ وجب أن نفحص عن مصاديق ذلك اللفظ .

( ألا ترى أنّ قول القائل : « أعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة - مثلاً - درهما يقتضي إرادة ) هذا القائل ( السؤال والفحص عمّن جمع الوصفين ) البلوغ والرشد ، سواء علم المكلف بهما حال الأمر ، أم لم يعلم بهما ؟ .

( لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما ) أي : باجتماع الوصفين ( فيه ) « (1) ، انتهى ) كلام المعالم .

( وأيّد ذلك ) أي : أيد وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية ( المحقق القمي قدس سره في القوانين ) مستدلاً عليه : ( بأن الواجبات المشروطة بوجود شيء ) مثل وجوب التين للنبأ المشروط بفسق المنبيء ، ومثل وجوب الحج المشروط بالاستطاعة ، ومثل وجوب الخمس والزكاة المشروطين بالزيادة عن المؤنة والنصاب ، إلى غيرها من الأمثلة ، فانه قال :

ص: 318

1- - معالم الدين : ص 201 .

إنّما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا على العلم بوجوده ، فبالنسبة إلى العلم مطلق لا مشروط ، مثل أنّ من شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحج ، لعدم علمه بمقدار المال ، لا يمكنه أن يقول : إنّني لا أعلم أنّي مستطيع ولا يجب عليّ شيء ، بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنّه واجدٌ للاستطاعة أو فاقد لها .

(إنّما يتوقف وجوبها) أي : وجوب تلك الواجبات المشروطة (على وجود الشرط) واقعا (لا على العلم بوجوده) حتى يأتي المكلف بما علم وجود الشرط فيه ، ويترك ما لم يعلم وجود الشرط فيه من الافراد المشكوكة .

إذن : (ف) الواجب المشروط (بالنسبة إلى العلم مطلق لا- مشروط) لأن الشارع قال : حج إن استطعت ، ولم يقل حج إن علمت بالاستطاعة ، فالواجب على المكلف حينئذ الفحص حتى يعلم هل انه مستطيع أو ليس بمستطيع ؟ وذلك كما قال :

(مثل أنّ من شكّ في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول : أنّي لا أعلم أنّي مستطيع ولا يجب عليّ شيء) فيترك الحج لشكّه هذا (بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم أنّه واجدٌ للاستطاعة أو فاقد لها) .

كذلك حال من لا يعلم هل ان بدنه يتحمّل هذا السفر الطويل أم لا؟ فاللازم الفحص عن ذلك ، كما انه يجب الفحص بالنسبة إلى الصحة البدنية في باب الصوم وكذا بالنسبة إلى تخلية السرب وأمن الطريق في الحج ، وذلك فيما لم يكن له حالة سابقة ، كما في توارد الحالتين ، فاذا تواردت حالتان : من الأمن والخوف في الطريق - مثلاً - وجب الفحص إذ لا حالة سابقة حتى تستصحب ، فان مع توارد الحالتين لا إستصحاب .

نعم ، لو شك بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا ؟ فالأصل عدم الوجوب حينئذ .

ثم ذكر المثال المذكور في المعالم بالتقريب المتقدم عنه .

وأما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة ، فقد أفتى جماعة منهم ، كالشيخ والفاضلين وغيرهم ، بأنه لو كان فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك في مقداره

ثم قال القوانين : ( نعم ، لو شك بعد المحاسبة في أنّ هذا المال هل يكفي في الاستطاعة أم لا ؟ فالأصل عدم الوجوب حينئذ « (1) ) .

لكن لا يخفى : ان هذا أيضا محل تأمل ، فان من الزلام الفحص لتحصيل العلم بأن هذا المقدار من المال كمائة دينار - مثلاً - هل يكفي للحج أو لا يكفي ؟ فلا وجه للتفصيل بين الفحصين .

( ثم ذكر ) القوانين ( المثال المذكور في المعالم ) وهو : مثال التثبت في الآية المباركة ( بالتقريب المتقدم عنه (2) ) أي : عن المعالم .

( وأما كلمات الفقهاء ) بالنسبة إلى وجوب الفحص وعدمه في الشبهة الموضوعية الوجوبية ( فمختلفة في فروع هذه المسألة ) في مختلف أبواب الفقه .

( فقد أفتى جماعة منهم ، كالشيخ والفاضلين وغيرهم : بأنه لو كان فضة مغشوشة بغيرها ) أي : بغير الفضة بحيث كان الخلط زائدا على المتعارف ، إذ هناك قدر متعارف يحتاج إليه الدينار والدرهم ، أما إذا كان زائدا على المتعارف ( وعلم بلوغ الخالص نصابا ) زكويًا ( وشك في مقداره ) بأنه هل بلغ النصاب الثاني أو الثالث أم لا ؟ وجب عليه أحد أمرين كما قال :

ص : 320

1- - معالم الدين : 201 .

2- - القوانين المحكمة : ص 224 .

وجب التصفية ، لتحصيل العلم بالمقدار ، أو الاحتياط باخراج ما تيقن معه البرائة .

نعم ، إستشكل في التحرير في وجوب ذلك ، وصرّح غير واحد من هؤلاء - مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب - ، بأنّه لا يجب التصفية ، والفرق بين المسألتين مفقودٌ إلاّ ما ربما يتوهّم : من أنّ العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب ،

( وجب التصفية ) إذا لم يمكن العلم بمقدار الخالص عن طريق آخر ، ووجوب التصفية إنّما هو ( لتحصيل العلم بالمقدار ) الخالص من الفضة حتى يؤدي زكاته حسب ما بلغ من النصاب .

( أو الاحتياط باخراج ما تيقن معه البرائة ) بأن يعطي الزائد على المتيقن .

( نعم ، إستشكل في التحرير في وجوب ذلك ) أي : في وجوب أحد الأمرين : من الفحص أو الاحتياط ، واحتمل كفاية إخراج ما يتيقن وجوبه ، لا ما يتيقن معه البرائة .

هذا ( وصرّح غير واحد من هؤلاء - مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب - : بأنّه لا يجب التصفية ) بل يجري البرائة عن وجوب أصل الزكاة .

( والفرق بين المسألتين ) : عدم العلم بمقدار النصاب ، وعدم العلم ببلوغه النصاب ( مفقود ) لأن كلاً منهما شبهة موضوعية وجوبية ، فأما ان يجب الفحص فيهما معاً أو لا- يجب الفحص فيهما معاً ، فلا فارق بين المسألتين ( إلاّ ما ربما يتوهّم : من انّ العلم بالتكليف ثابت ) إجمالاً ( مع العلم ببلوغ النصاب ) والشك في مقداره ، فيلزم الخروج عن عهدة التكليف الثابت ، فيكون من الشك في المكلف به - مثلاً -



بخلاف ما لم يعلم به .

وفيه : أنّ العلم بالنصاب لا- يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الأمر بين الأقل والأكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً ، ألا ترى أنّه لو علم بالدين وشك في قدره ، لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص ،

( بخلاف ما لم يعلم به ) أي : ببلوغه النصاب أصلاً ، فيكون من الشك في التكليف - مثلاً - فيجري فيه البرائة عن وجوب أصل الزكاة ، لكن قد عرفت ان هذا الفارق المتوهم غير فارق كما قال :

( وفيه ) أولاً : ( انّ العلم بالنصاب لا- يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ) لأنّ المفروض : انه يعلم بلوغ النصاب الأوّل ولا يعلم الزائد عليه ، فاللازم أن يأتي بالقدر المتيقن ويجري البرائة عن الزائد .

( و ) فيه ثانيا : ان العلم بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع ( دوران الأمر بين الأقل والأكثر ) ( مع كون الزائد على تقدير وجوبه ) أي : تقدير وجوب ذلك الزائد ( تكليفاً مستقلاً ) غير ارتباطي .

إذن : فالعلم بالنصاب فيما نحن فيه يكون من قبيل الدّين المرّدّد بين الدينار والدينارين ، لا من قبيل الصلاة المرددة بين تسعة أجزاء أو عشرة أجزاء ، فانه حتى ولو قلنا بالاحتياط في الأقل والأكثر الارتباطيين ، لا نقول بالاحتياط في الأقل والأكثر الاستقلاليين ، وما نحن فيه من قبيل الاستقلاليين ، فاذا شك في الزائد كان اللازم عليه إعطاء الأقل وإجراء البرائة عن الأكثر .

( ألا ترى أنّه لو علم بالدين وشك في قدره ، لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص ) بل يجري البرائة من الزائد .

لكنّا ذكرنا سابقا : إنّ الاحتياط واجب في هذا المورد أيضا ، لأن الاحتياط

يمنع من إجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها بعده ، إذ العلم الاجمالي لايجوز معه الرجوع إلى البرائة ولو بعد الفحص .

طريق العقلاء في الاطاعة فاذا شك في انه مديون لزيد دينار أو دينارين وهو يتمكن من المراجعة والفحص فهل يقال بالبرائة عن الدينار المشكوك فيه؟ وكذا إذا شك في ان ثلث والده مائة دينار ، أو مائتا دينار ، فهل يقال بالبرائة من المائة المشكوك فيها؟ إلى غيرها من الأمثلة .

وفيه ثالثا : ان العلم بالنصاب هنا لا يلزم منه علم إجمالي معتبر حتى يوجب الاحتياط قبل الفحص الاجمالي غير المععتبر ( يمنع من إجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها ) أي : من البرائة ( بعده ) أي : بعد الفحص أيضا ( إذ العلم الاجمالي ) المععتبر ( لا يجوز معه الرجوع إلى البرائة ولو بعد الفحص ) .

والحاصل : إنه إذا كان هناك أقل وأكثر ، وكان الأقل متيقنا والزائد مشكوكا ، كان الزائد موردا للبرائة ، لأنه من الشك في التكليف .

وأما إذا لم يكن هناك قدر متيقن بأن كان الواجب مشتبه بينهما ، كان المورد من الشك في المكلف به ، فلا يرجع فيه إلى البرائة حتى بعد الفحص ، إذ حال قبل الفحص وبعده سواء ، لأن الفحص ليس له موضوعية ، وإنما الموضوعية تكون للشك في التكليف أو المكلف به ، فانه مع العلم بنجاسة أحد الانائين - مثلاً - الذي هو شك في المكلف به ، لا يجوز الرجوع إلى البرائة حتى بعد الفحص إذا كان الشك في النجس باقيا على حاله ، بينما الشك في حرمة التتن الذي هو شك في التكليف يرجع فيه بعد الفحص إلى البرائة وان كان الشك فيه باقيا .

إذن : فالحكم بعدم جواز إجراء الأصل قبل الفحص ، وجوازه بعده ، ليس على وتيرة واحدة في مورد العلم الاجمالي .

وقال في التحرير في باب نصاب الغلات : « ولو شك في البلوغ ، ولا مكيال هنا ولا ميزان ، ولم يوجد سقط الوجوب دون الاستحباب » ، انتهى .

وظاهره : جريان الأصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم .

وبالجملة فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في

هذا ، لكن لا يخفى ان مرادهم من الفحص الذي لا يجوز العمل قبله هو : الفحص الذي يرتفع به الشك في المكلف به ويتبدل إلى الشك في التكليف بالنسبة إلى الزائد ، اما إذا بقي الشك على حاله فاللازم الاحتياط كما هو طريق الطاعة .

( وقال في التحرير في باب نصاب الغلات : ولو شك في البلوغ ) أي : بلوغ غلته بقدر يجب فيه الزكاة أم لا ( ولا مكيال هنا ، ولا ميزان ، ولم يوجد ) بعدها ميزان ولا مكيال حتى يكتشف بهما بلوغ غلته النصاب ، وعدم بلوغها ( سقط الوجوب دون الاستحباب « [1](#) ) ، انتهى ) كلام التحرير .

( وظاهره : جريان الأصل ) في الشبهة الموضوعية الوجوبية ( مع تعذر الفحص و ) تعذر ( تحصيل العلم ) .

لكن يمكن أن يقال في هذا الفرع : بالتنصيف بين مالك الغلة ومستحق الزكاة ، وذلك لقاعدة العدل ان قلنا بأنها طريق إمتثال التكليف والطاعة في الأمور المالية ، وذلك للفرق بين أن يشك الانسان في انه هل عليه قضاء أم لا؟ أو ان القضاء الذي عليه خمسة أو عشرة؟ حيث يجري البرائة عن أصل القضاء في الأول وعن الزائد في الثاني ، وبين ان يشك الانسان في حقوق الناس كما نحن فيه .

( وبالجملة : فما ذكره من إيجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن في

ص : 324

1- - تحرير الأحكام : ص 62 .

بعض افراد الاشتباه في الموضوع مشكلٌ .

وأشكل منه : فرّقهم بين الموارد، مع ما تقرّر عندهم: من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر .

وأما ما ذكره صاحب المعالم رحمه الله وتبعه عليه المحقق القمي رحمه الله : من تقريب الاستدلال بآية التثبيت على ردّ خبر مجهول الحال من جهة تعلق الأمر بالموضوع الواقعي المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه ، وعدم الاقتصار على القدر المعلوم ، فلا يخفى ما فيه ،

بعض افراد الاشتباه في الموضوع مشكل ( كما في مثل الشك في الاستطاعة ، والشك في الزائد على النصاب الأول - مثلاً - ووجه الاشكال هو ما تقدّم : من جريان البرائة في الشبهة الموضوعية الوجوبية لاطلاق أدلتها .

( وأشكل منه : فرّقهم بين الموارد ) على ما عرفت : من انهم فرّقوا بين الشك في أصل النصاب ، فلم يوجبوا الفحص فيه ، والشك في النصاب الزائد ، فأوجبوا الفحص فيه ، مع انه لا فارق بين المسألتين ، لأن كليهما من الشبهة الموضوعية الوجوبية فتفريقهم بينها مشكل ( مع ما تقرّر عندهم : من أصالة نفي الزائد عند دوران الأمر بين الأقل والأكثر ) خصوصاً في غير الارتباطيين .

( وأما ما ذكره صاحب المعالم وتبعه عليه المحقق القمي رحمه الله : من تقريب الاستدلال بآية التثبيت على ردّ خبر مجهول الحال من جهة تعلق الأمر بالموضوع ) الذي هو الفاسق ( الواقعي ) ذلك التعلق ( المقتضي وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم ) منه ابتداءً ، وذلك على ما عرفت تفصيله فيما سبق (1) ( فلا يخفى ما فيه ) .

ص: 325

1-- انظر معالم الدين : ص 201 .

لأن ردّ خبر مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك ، وإلاّ لجاز الأخذ به ، ولم يجب التبيّن فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله ، كما لا يجب الاعطاء في المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم العلم باجتماع الوصفين فيه ،

وإنّما قال : لا يخفى ما فيه ( لأن ردّ خبر مجهول الحال ) وان كان قطعياً ، لكنه ( ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك ) في الموضوع من فسق الخبر وعدمه بل ردّه مبني على اشتراط قبول الخبر بعدالة المخبر .

( وإلاّ ) بأن كان الرد مبنياً على وجوب الفحص عند الشك في الموضوع ( لجاز الأخذ به ، ولم يجب التبيّن فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله ) أي : بحال المخبر ، وانه فاسق أم لا ؟ .

( كما لا يجب الاعطاء ) للزكاة ( في المثال المذكور ) من نصاب الغلّات ( بعد الفحص عن حال المشكوك ) وهو : مقدار الغلّة ( وعدم العلم ) بحاله فان التكليف بالزكاة ينتهي ( باجتماع الوصفين ) : الفحص واليأس عند الشك ( فيه ) أي : في بلوغ الغلّة مقدار النصاب أم لا؟ وحينئذ كما لا يجب الزكاة بعد الفحص هنا كذلك لا يجب التبيّن في الخبر بعد الفحص هناك .

والحاصل : ان صاحب المعالم يقول : ان الفحص لازم لأن في الآية تعليق ، والمصنّف يقول : ان الفحص لازم ، لأن الأصل عدم الحجية ، فيكون لازم قول المعالم : انه يجوز الأخذ بالخبر وان لم يظهر : بعد الفحص انه عادل بل بقي مجهولاً ، بينما لازم قول الشيخ المصنّف : انه لا يجوز الأخذ به إذا لم يظهر بعد الفحص انه عادل ، لأن الأصل عدم الحجية ، فما لم تثبت الحجية لا يجوز الأخذ به .

بل وجهه ردّه قبل الفحص وبعده أنّ وجوب التبيّن شرطي ، ومرجعه إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من دون اشتراط التبيّن فيه بعدالة المخبر

فاذا شك في عدالته شك في قبول خبره في نفسه ، والمرجع في هذا الشك والتمتعين فيه عدم القبول ، لأن عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته .

وعليه : فان وجه الرد لخبر مجهول الحال ليس هو وجوب الفحص عند الشك في الموضوع حتى يلزم قبوله بعد الفحص واليأس عن معرفة حاله ( بل وجه ردّه قبل الفحص وبعده ) أي : سواء لم نفحص عن حال المخبر المجهول الحال أم فحصنا عن حاله ولم نعرف انه فاسق أو عادل فانه يجب ردّ خبره .

وأما وجه ردّه فهو : ( أنّ وجوب التبيّن ) في خبر الفاسق ليس وجوباً نفسياً كوجوب الزكاة حتى ينتفي بعد الفحص واليأس عنه ، بل للتبين وجوب ( شرطي ، ومرجعه ) أي : مرجع الوجوب الشرطي ( إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه ) أي : ( من دون اشتراط التبيّن فيه ) فان قبوله مشروط ( بعدالة المخبر ) فقط .

وعليه : ( فاذا شك في عدالته ) كان معناه : انه ( شك في قبول خبره في نفسه ) ومن دون اشتراطه بالتبين ( والمرجع في هذا الشك والتمتعين فيه ) عند العمل هو : ( عدم القبول ) وردّ الخبر سواء فحص عن حال المخبر ولم يصل إلى انه عادل أو فاسق ، أو لم يفحص عنه ؟ ( لأن عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته ) .

إذن : فالتبيّن في خبر مجهول الحال وردّه بعد الفحص لو حصل له اليأس عن معرفة حاله قطعي ، إلا ان وجهه ليس ما ذكره المعالم ، بل هو ما ذكره المصنّف بقوله : « بل وجه ردّه ان وجوب التبين شرطي .. » .

ثمّ الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص ، أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص ، بحيث لو أهمل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا ، تعيّن هنا بحكم العقلاء : اعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة ،

-----  
( ثم ) ان المصنّف لما نقل عن المشهور عدم وجوب الفحص في الشبهة الموضوعية الوجوبية ، ونقل عن المعالم وغيره ما يظهر منهم وجوب الفحص ، فصّل هو في المسألة بين ما يقع المكلف بسببه في مخالفة التكليف كثيرا فالزم فيه الفحص ، وبين ما ليس كذلك فلم يلزم الفحص فيه فقال :

إن ( الذي يمكن ان يقال في وجوب الفحص ) في الشبهات الموضوعية الوجوبية هو : ( أنّه إذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيرا على الفحص ، بحيث لو أهمل الفحص ) وأخذ بالبرائة ( لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيرا ) فحيث انا نعلم بأن الشارع لا يرضى لنا ذلك ( تعيّن هنا بحكم العقلاء : اعتبار الفحص ) أولاً ( ثم العمل بالبرائة ) إذا لم يؤدّ الفحص إلى العلم به .

مثلاً : عدم الفحص عن أصل النصاب أو مقداره ، وعن الزيادة في المؤنة في باب الخمس وعدمها ، وعن الاستطاعة المالية والبدنية وتخلية السرب في الحج وعدمها ، وغير ذلك توقع كثيرا في مخالفة التكليف .

وكذا عدم الفحص عند الزواج فيما إذا تداول الرضاع بين قبيلة ، فانه يوقع كثيرا من أهل تلك القبيلة في الزواج المحرّم فيجب فيها الفحص ، وهذه الأمثلة للفحص نوعا .

وقد يكون الفحص من جهة الشخص ، كما إذا كان هناك شخص قد تمتع بجملة من نساء القرية بحيث أصبح في كل ثلاث منهنّ متعة - فرضا - فان

كبعض الأمثلة المتقدمة .

فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم ، لا يمكن للشخص الجاهل إلاّ بالفحص ، فإذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك ، نافية لوجوب إضافة من عده بأصالة البرائة من غير تفحص زائد على ما حصّل به المعلومين ، عدّ مستحقا للعقاب والملامة عند إنكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد .

ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحج المتقدم : إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة ،

ابن ذلك الشخص إذا أراد أن يتزوج من تلك القرية لزم عليه الفحص حتى لا- تكون التي يريد زواجها زوجة أبيه ، و ( كبعض الأمثلة المتقدمة ) .

وعليه : ( فإنّ إضافة جميع علماء البلد أو أطبائهم ، لا يمكن للشخص ) المأمور بضيافتهم ( الجاهل ) لهم ( إلاّ بالفحص ، فإذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك ، نافية لوجوب إضافة من عده بأصالة البرائة من غير تفحص زائد على ما حصّل به المعلومين ، عدّ ) هذا الشخص ( مستحقا للعقاب والملامة عند إنكشاف ترك إضافة من يتمكن من تحصيل العلم به ) تمكنا ( بفحص زائد ) .

وإنّما يعدّ مستحقا للعقاب على ذلك لأنه لو فحص لظفر على علماء أو أطباء أكثر مما كان يعلمهم قبل الفحص .

( ومن هنا يمكن أن يقال في مثال الحج المتقدم : إنّ العلم بالاستطاعة في أوّل أزمنة حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة ) وكذا بالنسبة إلى مثل الخمس والزكاة أصلاً ومقدارا .

ص: 329



فلو بنى الأمر على تركها ونفى وجوب الحج بأصالة البرائة، لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص، لكنّ الشأن في صدق هذه الدعوى .

وعليه : (فلو بنى الأمر على تركها) أي : ترك المحاسبة (ونفى وجوب الحج) عنه ، أو نفى الخمس والزكاة - مثلاً - (بأصالة البرائة، لزم تأخير الحج عن أول سنة الاستطاعة بالنسبة إلى كثير من الأشخاص) ولزم ترك الخمس والزكاة رأساً ، وذلك فيمن لا يعلم هل ربح شيئاً أم لا- في الخمس؟ أو هل بلغت غلّته مقدار النصاب أم لا في الزكاة؟ ولزم ترك مقدار من الخمس والزكاة فيمن علم الأقل وشك في الأكثر وذلك بالنسبة إلى كثير من الناس .

( لكنّ الشأن ) والكلام إنّما هو (في صدق هذه الدعوى) أي : دعوى لزوم تأخير الحج ، وترك الخمس والزكاة وغير ذلك من الواجبات المتوقفة على المحاسبة بالنسبة إلى كثير من الناس ، فان لم تكن الدعوى صادقة ، فهل يعدّ اجراء البرائة في مثلها مخالفة للمولى وخلاف طريقه العقلاء؟ وان كانت الدعوى صادقة، فلماذا اشتهر بينهم عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعية الوجوبية ؟ .

هذا إضافة إلى انه ينتفض بمثل « كل شيء حلال » (1) و « كل شيء طاهر » (2) و « الأشياء كلها على ذلك حتى تستبين أو تقوم به البينة » (3) و « لم سألت ؟ » (4)

ص: 330

1- - الكافي فروع : ج 5 ص 313 ح 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 17 ص 89 ب 4 ح 22053 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 33 ح 12 .

2- - مستدرک الوسائل : ج 1 ص 190 ب 4 ح 318 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 285 ب 12 ح 119 .

3- - الكافي فروع : ج 5 ص 313 ح 40 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 226 ب 21 ح 9 ، وسائل الشيعة : ج 7 ص 89 ب 4 ح 22053 ، بحار الانوار : ج 2 ص 273 ب 33 ح 12 .

4- - الكافي فروع : ج 5 ص 569 ح 55 ، وسائل الشيعة : ج 20 ص 301 ب 25 ح 25676 .

وأما ما استند إليه المحقق المتقدم : من أنّ الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ، ففيه : أنّه مسلّم ولا يجدي ، لأنّ الشك في وجود الشرط يوجب الشك في وجود المشروط وثبوت التكليف ، والأصل عدمه .

غاية الأمر : الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به ، إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية يقطع بانتفاء التكليف

---

في النكاح حيث يقع في قلبه انها ذات زوج وغير ذلك ، مع وضوح : انه إذا حكم بالحل والطهارة أدّى إلى مخالفة الواقع كثيرا .

( وأما ما استند إليه المحقق المتقدم ) أي : القمي قدس سره ( : من أنّ الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط ) واقعا ، فيلزم الفحص حتى يتبين ان الشرط موجود واقعا أم لا ( لا العلم بوجوده ) فقط ، فانه لا يكفي العلم بوجود الشرط من دون تحققه واقعا .

( ففيه : أنّه مسلّم ) لأن الألفاظ موضوعة للمعاني الواقعية لا المعاني المعلومة للانسان ( و ) لكن هذا المقدار ( لا يجدي ) في إيجاب الفحص عند الشك في الشبهة الوجودية الموضوعية ( لأنّ الشك في وجود الشرط ) وعدمه واقعا ، لا يوجب الفحص ، بل ( يوجب الشك في وجود المشروط و ) في ( ثبوت التكليف ) فإنّ الشك في الشرط شك في المشروط . ( والأصل عدمه ) أي : عدم المشروط وعدم التكليف .

( غاية الأمر : الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء ) واقعا ( واشتراطه بالعلم به ) أي : العلم بوجود الشيء فقط ، فان بينهما فرقا ( إذ مع عدم العلم في الصورة الثانية ) أي : صورة اشتراط الشيء بالعلم به ( يقطع بانتفاء التكليف )

من دون حاجة إلى الأصل ، وفي الصورة الأولى يشك فيه ، فينفى بالأصل .

---

لأن العلم لما لم يكن موجودا لم يكن المشروط موجودا ( من دون حاجة إلى الأصل ) بأن يجري أصل البرائة حتى ينفى بسببه التكليف .

( وفي الصورة الأولى ) وهي : اشتراط التكليف بوجود الشيء واقعا ، فانه ( يشك فيه ) أي : في التكليف فيحتاج في إحراز عدمه إلى إجراء أصل البرائة ( فينفى بالأصل ) .

مثلاً : إذا قال المولى : يجب عليك الحج ان علمت الاستطاعة ، بأن كان الشرط : العلم ، فاذا لم يعلم بها قطع بعدم الحج عليه ، لأنه لم يقطع بعدم حصول الشرط ، فيحتاج لاحراز عدم الحج عليه إلى إجراء البرائة حتى يقطع بعدم وجوب الحج عليه .

إذن : فهناك بين الصورتين فرق ، ففي الأولى يعلم بعدم الشرط فيقطع بعدم المشروطة ، وفي الثانية : يشك في عدم الشرط ، وعند الشك يحتاج إلى أصل البرائة .

ومما ذكرنا : يظهر وجوب الفحص عن البلوغ وعدمه ، وعن الاحتلام في النوم وعدمه ، وعن خروج الدم من بدنه إذا كان فيه قرح أو جرح ، ما أشبه ذلك ، وعن التصاق شيء بموضع وضوئه أو غسله من قير ونحوه إذا كان عمله - مثلاً - يقتضي ذلك ، وعن حصول الحيض والاستحاضة وعدمه ، وعن الحمل وعدمه ، إلى غيرها مما يكون احتمال الأمور المذكورة فيها قريبا .

هذا تمام الكلام في أصل وجوب الفحص عن الدليل في الشبهة الحكمية بعد بيان حكم الفحص في الشبهة الموضوعية أيضا .

## وأما الكلام في مقدار الفحص

فملخصه : أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلة ، ويختلف ذلك باختلاف الأعصار ، فإنّ في زماننا هذا إذا ظنّ المجتهد بعدم

( وأما الكلام في مقدار الفحص ) وانه هل يجب إلى ان يقطع بأنه لا دليل ، أو يظن بذلك أو يطمئن بعدمه؟ احتمالات ثلاثة .

الظاهر هو : الثالث كما قال : ( فملخصه : أنّ حدّ الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بأيدينا من الأدلة ) واليأس يحصل بالاطمينان بالعدم .

هذا ( ويختلف ذلك ) اليأس ( باختلاف الأعصار ، فإنّ في ) زمان النبي صلى الله عليه وآله كان مقدار الفحص عن الحكم بالنسبة إلى من كان عند الرسول حضور مجلسه والسؤال عنه ، وبالنسبة إلى من كان في البلاد البعيدة عن الرسول كالبحرين واليمن وما أشبه الرجوع إلى نائبه .

وكذا في إعصار الأئمة عليه السلام ، فان على معاصريهم الرجوع إليهم والسؤال عنهم ، أو السؤال عن الوسائط المعتمدة الذين أمروا عليهم السلام بالرجوع إليهم حيث قالوا : « لا عذر لأحد من موالينا في التشكيك فيما يرويه عنا ثقاتنا » (1) أو الرجوع إلى الكتب المعتمدة كالأصول الأربعمئة التي كتبت في زمانهم عليهم السلام .

إذن : فحال أولئك حال العوام في زماننا حيث انهم مأمورون بالسؤال عن الفقيه ، أو من يعرف فتواه وهو ثقة ، أو الرجوع إلى رسالته العملية .

وأما في ( زماننا هذا ) بالنسبة لمن يريد الاجتهاد ، فانه ( إذا ظنّ المجتهد بعدم

ص: 333

1- وسائل الشيعة : ج 1 ص 38 ب 2 ح 61 و ج 27 ص 150 ب 11 ح 33455 ، رجال الكشي : ص 536 ، بحار الانوار : ج 5 ص 318 ب 4 ح 15 .

وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر ، على وجه صار  
ميؤوسا ، كفى ذلك منه في اجراء البرائة .

وجود دليل التكليف في الكتب الأربعة وغيرها من الكتب المعتمدة في الحديث ( كعيون أخبار الرضا ، وكمال الدين ، وأمالي الصدوق ،  
وغیرها من الكتب ( التي يسهل تناولها على نوع أهل العصر ) فان المجتهد إذا راجعها وظن ظنا اطمینانیا بعدم الدلیل ( على وجه صار  
میؤوسا ) من الدلیل ( كفى ذلك منه في اجراء البرائة ) لكن مع إضافة كتب الفتوى في كل زمان إليها .

وإنما قلنا مع إضافة كتب الفتوى حتى يعلم ان الخبر - مثلاً - مشهور ، أو معرض عنه ، أو مجمع عليه ، أو مجمع على خلافه ، وغير ذلك  
مما هو موجود في أمثال كتب الشيخ وابن إدريس والفاضلين والشهيدین ومن إليهم ، وفي زماننا أمثال الجواهر والحدائق والمستند وما إلى  
ذلك أيضا ، ويضاف عليه معرفة الرجال بقدر الحاجة ، فان اللازم هو الفحص بقدر ما يراه العقلاء لازما ، والعقلاء لا يرون اللزوم بأكثر من  
هذا .

لا يقال : لا شك في ان الأحكام ما كانت بالقدر الكافي في زمانهم عليهم السلام ، كما لا تحصل بالقدر الكافي بالنسبة إلى كثير من الناس  
حتى في زماننا هذا ، خصوصا بالنسبة إلى أهل القرى والأرياف .

لأنه يقال : ان الله سبحانه جعل الأحكام حسب المصالح والمفاسد ، ولذا كان لكل شيء حكم ، أما من لا يقدر على تحصيله بالطرق  
المتعارفة فهو معذور ، كما انه ليس على المجتهد أكثر من الاطمینان .

ومنه يظهر جواب انه لماذا كان الاجتهاد سهلاً بالنسبة إلى زمان الشيخ

وأما عدم وجوب الزائد ، فللزوم الحرج وتعطيل استعمال سائر التكاليف ، لأن إنتهاء الفحص في واقعة إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع ،

وما بعده، صعبا بالنسبة إلى زماننا؟ فان جوابه : ان الاطمينان كان يحصل بالشيء القليل في ذلك الزمان ، ولا يحصل بمثله في هذا الزمان حيث توسع فيه الفقه والأصول والرجال وما أشبهه ، فيكون مثله مثل شخصين : أحدهما في البلد والآخر في القرية حيث يحصل الاطمينان لمن في القرية بطبيب القرية ، بينما لا يحصل الاطمينان لمن في البلد بطيب القرية .

والحاصل : ان حكم الله لم يتغير بالنسبة إلى الناس ، وإنما الذي يتغير هو الامكانات ، سواء بالنسبة إلى المجتهد أم المقلد ، وهذا جار في كل شيء حتى في العاديات ، فان ضيافة الشخص الكريم في الصحراء لا يحتاج إلى ما يحتاج إليه ضيافة نفس ذلك الشخص في البلد .

( وأما عدم وجوب الزائد ) ما ذكرناه من مقدار الفحص وهو : كفاية حصول الاطمينان وعدم وجوب تحصيل العلم بعدم الدليل ( فللزوم الحرج ) من ذل أولاً وهو واضح ( وتعطيل استعمال سائر التكاليف ) ثانيا .

وإنما يستلزم الفحص الزائد تعطيل معرفة بقية الأحكام ( لأن إنتهاء الفحص في واقعة إلى حدّ يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف ) أي : بأن لا نكتفي بالمقدار الذي يحصل منه الاطمينان بعدم الدليل في تلك الواقعة بل نوجب تحصيل العلم في كل واقعة ، فانه ( يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الوقائع ) .

فيجب فيها إمّا الاحتياط ، وهو يؤدي إلى العسر ، وإمّا لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه .

وجواز ممنوع ، لأنّ هذا المجتهد المتفحص ربما يخطئ ذلك المجتهد في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة .

نعم ، لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد وكان

---

وعليه : فيلزم من ذلك ان يتجزأ المجتهد في اجتهاده ، وذلك بأن يجتهد في واقعة واحدة كالطهارة - مثلاً - فقط ، أو الصلاة فقط ، وهكذا ، وأما في سائر الوقائع التي حرم من الاطلاع على أدلتها ( فيجب فيها ) أي : في تلك الوقائع عليه أحد أمرين :

( إمّا الاحتياط ، وهو يؤدي إلى العسر ) والخرج وهو خلاف سيرة المشرعة ، بل خلاف سيرة جميع أهل الأديان .

( وإمّا لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه ) فيلزم على المجتهد العظيم مثل الشيخ المرتضى الذي اجتهد في المكاسب فقط - مثلاً - ان يقلد مجتهداً من الدرجة الثانية في غيرها ( وجواز ممنوع ) .

وإنّما قال بمنع جوازه ( لأن هذا المجتهد المتفحص ) في واقعة واحدة عن دقة واستقصاء ، كالشيخ في المثال ( ربما يخطئ ) ذلك المجتهد ) الذي يريد تقليده ( في كثير من مقدمات استنباطه للمسألة ) فان من المعلوم : ان الشيخ المرتضى أعلم في الأصول وسائر أدلة الاستنباط من المجتهد الذي هو من الدرجة الثانية ، فكيف يطمئن الشيخ بتقليد ذلك المجتهد؟ أم كيف يؤمر شرعاً بأن يقلد الشيخ مثل هذا المجتهد؟ .

( نعم ، لو كان جميع مقدماته مما يرتضيها هذا المجتهد ) فرضاً ( وكان

التفاوت بينهما أنّه اطّلع على ما لم يطّلع هذا ، أمكن أن يكون قوله : حجة في حقّه .

لكن اللازم أن يتفحص حينئذ في جميع المسائل ، إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ، ثم الرجوع إلى هذا المجتهد ، فإن كان مذهبه مطابقاً للبرائة ،

التفاوت بينهما أنّه اطّلع على ما لم يطّلع هذا ) أي : الشيخ مثلاً عليه ( أمكن ان يكون قوله : حجة في حقّه ) .

لكنه أيضا محل تأمل ، لأن حجية قول مجتهد لمجتهد آخر ، وخبير لخبير آخر ، هو خلاف بناء العقلاء بالنسبة إلى المجتهدين والخبراء سواء في مسائل الدين كأحكام الصلاة والصيام ، والخمس والزكاة ، والحج والجهاد ، وغيرها ، أم مسائل الدنيا كمسائل الحساب والهندسة ، والتاريخ والجغرافيا ، والاقتصاد والسياسة ، وغيرها ، ولعله من أجل هذا قال الشيخ أمكن ولم يقل لزم ؟ .

( لكن اللازم ان يتفحص ) هذا المجتهد الذي يريد الرجوع إلى مجتهد آخر ( حينئذ في جميع المسائل ، إلى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ، ثم ) انه إذا فحص بهذا المقدار كان له بعدها ( الرجوع إلى هذا المجتهد ) الذي فرضنا انه من الدرجة الثانية .

وإنما يلزم عليه الفحص أولاً ثم الرجوع إلى مجتهد آخر على فرض جوازه لأن الرجوع إلى مجتهد آخر إنّما هو للاضطرار ، والمتيقن منه هو صورة الفحص بنفسه إلى حد اليأس .

ثم إنّ هذا المجتهد الذي فحص حتى ظن بعدم الدليل في تلك الوقائع ورجع فيها إلى مجتهد آخر ( فان كان مذهبه ) أي المجتهد الثاني ( مطابقاً للبرائة ،



كان مؤيِّدا لما ظنه من عدم الدليل ، وإن كان مذهبه مخالفا للبرائة ، كان شاهد عدل على وجود دليل التكليف ، فان لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسيّة أو العقلية من الأخبار ، أخذ بقوله في وجود دليل وجعل فتواه كروايته .

ومن هذا القبيل ما حكاه غير واحد ، من أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص .

---

كان مؤيِّدا لما ظنه ( المجتهد الأوّل ( من عدم الدليل ) على تلك الوقائع ( وان كان مذهبه مخالفا للبرائة ، كان ) المجتهد الثاني ( شاهد عدل على وجود دليل التكليف ) فيها .

وعليه : ( فان لم يحتمل ) المجتهد الأوّل ( في حقه ) أي : في حق المجتهد الثاني ( الاعتماد على الاستنباطات الحدسيّة أو العقلية من الأخبار ) وإنما اعتمد على الأخبار بنصوصها مثل الشيخ في نهايته ، والمفيد في مقنعه ، والصدوق في مقنعه ، ومن أشبههم من الذين كانوا يفتون حسب نصوص الروايات ( أخذ بقوله في وجود دليل ، وجعل فتواه كروايته ) .

وحيث لا يكون رجوع الشيخ المرتضى - مثلاً - إلى نهاية الشيخ الطوسي من قبيل رجوع العامي إلى رسالة المجتهد ، إذ النهاية نصوص ، بخلاف رسالة المجتهد ، فإنها خليط من النص والاجتهاد .

( ومن هذا القبيل ) أي : من قبيل رجوع المجتهد إلى كتب القدماء التي هي نصوص منقولة بالمعنى ومحذوف منها الاسناد ( ما حكاه غير واحد ، من أنّ القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ أبي الحسن علي بن بابويه عند اعواز النصوص ) وهكذا كان حال رجوعهم إلى المقنع ، والمقنعة ،

والتقييد باعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى ، وإن احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل ، لم يكن دليل على اعتباره في حقه وتعيين العمل بالبرائة .

وما أشبه ذلك .

( والتقييد باعواز النصوص مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى ) فان مع وجود الروايات المنصوصة المنقولة باللفظ ، لا يرجع إلى الروايات الفتوائية المنقولة بالمعنى .

وإنما لا يرجع إلى هذه مع وجود تلك ، لأن في الروايات الفتوائية قد تدخل الاجتهاد أيضا حيث صار التقطيع فأوجب اختفاء القرائن كثيرا ، وحذف رجال الاسناد وغير ذلك ، ولهذا يقدم الرجوع إلى نصوص الروايات الموجودة في كتب الأحاديث على الرجوع إلى هذه الكتب التفوائية .

هذا كله فيما لو لم يحتمل المجتهد الأول اعتماد المجتهد الثاني على الحدس والعقل ( وان احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس والعقل ) فحينئذ ( لم يكن دليل على اعتباره في حقه ) أي : في حق هذا المجتهد كالشيخ المرتضى الذي يريد الرجوع إلى شيخ الطائفة في فتواه - مثلاً - ( وتعيين العمل بالبرائة ) في حقه .

وإنما لا يجوز له الرجوع إليه ، لأن ذلك من رجوع العالم إلى العالم وهو غير جائز ، وليس من رجوع الجاهل إلى العالم الذي هو واجب عقلاً وشرعاً .

ص: 339

ذكر الفاضل التونسي لأصل البرائة شروطا :

الأول : أن لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى ، مثل أن يقال ، في أحد الانائين المشتبهين : الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه ، فأنه يوجبُ الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر أو عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا ،

( تذنيب : ذكر الفاضل التونسي لأصل البرائة شروطا ) ولغير أصل البرائة أيضا ، فانه قال فيما حكي عنه : واعلم ان لجواز التمسك بأصالة برائة الذمة ، وبأصالة العدم ، وبأصالة عدم تقدّم الحادث ، شروطا :

( الأول : ان لا يكون إعمال الأصل موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى ) فان أصل البرائة إتّما هو لنفي الحكم ، فاذا أريد به إثبات حكم آخر ، فلا يجري مثل هذا الأصل .

أما مثاله : فهو كما قال ( مثل ان يقال في أحد الانائين المشتبهين : الأصل عدم وجوب الاجتناب عنه ، فأنه ) أي : جريان هذا الأصل غير صحيح ، لأنه ( يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر ) بل يلزم في الانائين المشتبهين العمل على قاعدة الشبهة المحصورة وهو الاجتناب عن كليهما .

( أو ) مثل أصل ( عدم بلوغ الملاقي للنجاسة كرا ) وذلك كما إذا كان عندنا ماء قليل فزدنا عليه مقدارا من الماء حتى شككنا في كريتته ، فاذا لاقى هذا الماء نجسا ، فانه لا يصح لنا اجراء أصالة عدم بلوغ هذا الماء كرا حتى يقول بنجاسته ووجوب اجتنابه ، بل نجري في هذا الماء أصالة الطهارة .

أو عدم تقدّم الكريّة، حيث يعلم بحدوثها على ملاقة النجاسة، فإن أعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر أو الملاقي أو الماء .

أقول : توضيح الكلام في هذا المقام :

(أو) مثل أصل (عدم تقدّم الكريّة حيث يعلم بحدوثها) أي : بحدوث الكريّة ويشك في تقدمها (على ملاقة النجاسة) فإنه إذا علم إجمالاً - بلوغ الماء كرا، وحدوث الملاقة للنجس، ولم يعلم هل ان الكريّة كانت متقدمة على الملاقة حتى يكون هذا الماء طاهراً، أو الملاقة حتى يكون هذا الماء نجساً؟ فإنه لا يصح لنا اجراء أصالة عدم تقدّم الكريّة على ملاقة النجاسة حتى نقول بنجاسة الماء ووجوب اجتنابه بل نجري في هذا الماء أصالة الطهارة .

وإنما قال بعدم جريان الأصل في هذه الأمثلة الثلاثة لما ذكره بقوله : (فإن أعمال الأصول يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر) في المثال الأول (أو الملاقي) في المثال الثاني (أو الماء) في المثال الثالث وذلك غير جائز عنده .

ثم لا يخفى : ان ما جعله الفاضل التوني شرطاً للعمل بأصل البرائة، أراد به الأعم من أصل البرائة وإستصحاب العدم، وأمثله هنا واضحة، فإن أصالة عدم الماء كرا، وكذا أصالة عدم تقدّم الكريّة، من قبيل الاستصحاب لا من قبيل البرائة، بينما مثاله الأول من قبيل البرائة .

(أقول : توضيح الكلام في هذا المقام) هو : ان الأصل ان كان موجبا لثبوت حكم آخر، فاما ان يكون على نحو السبب والمسبب، بأن يساعد لإثبات موضوع حكم آخر، فجريان الأصل فيه لا مانع منه، واما ان يكون على نحو الملازمة، بأن يثبت الحكم الآخر بالملازمة، فجريان الأصل فيه مشروط بأن لا يكون معارضا بأصل آخر من جهة أخرى، لأنه إذا استلزم العمل بالأصل، إثبات حكم شرعي

إنّ إيجاب العلم بالأصل لثبوت حكم آخر، إمّا باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي، كأن يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال، وافٍ بالحج من الدين، فيصير بضميمة أصالة البرائة مستطيعا، فيجب عليه الحج، فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالأصل

من جهة أخرى، فأصل عدم هذا الحكم الشرعي يعارضه .

هذا، ومن الواضح - كما سيأتي - ان اشتراط الفاضل التونسي هنا مطلق ليشمل الأصول الحاكمة، والأصول المحكومة، والأصول المعارضة أيضا؛ ولذلك قال المصنّف في توضيحه ما يلي :

( إنّ إيجاب العلم بالأصل لثبوت حكم آخر، إمّا ) على نحو السبب والمسبب، وذلك ( باثبات الأصل المعمول به لموضوع أنيط به حكم شرعي ) يعني : ان الحكم الشرعي مترتب على موضوع يكون الأصل مساعدا لاثبات ذلك الموضوع من باب السبب والمسبب .

وعليه : فان مثل هذا الأصل لا بأس بجريانه وذلك ( كأن يثبت بالأصل براءة ذمة الشخص الواحد لمقدار من المال ، وافٍ ) ذلك المقدار ( بالحج ) فيثبت به البرائة ( من الدين فيصير ) هذا الشخص ( بضميمة أصالة البرائة مستطيعا فيجب عليه الحج ، فإنّ الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع ) الدين ( بالأصل ) .

وعليه : فإنّ موضوع وجوب الحج هو المستطيع ، والاستطاعة تحصل بوجود المقتضي وهو المال ، وبعدم المانع وهو الدين ، لأنه لو كان مديونا وجب صرف ماله في الدين فلا يكون مستطيعا للحج .

إذن : فوجود المال محرز بالوجدان ، وكونه ليس مديونا يحرز بالأصل ، فيكون

ويحكمُ بوجود الحج بذلك المال .

ومنه المثال الثاني ، فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجس كراً يوجب الحكم بقلته التي أنيط بها الانفعال .

وإما لاستلزام نفي الحكم به عقلاً أو شرعاً أو عادة

الأصل مساعدا لإثبات موضوع الاستطاعة ( ويحكم بوجود الحج بذلك المال ) فإنّ مثل هذا الأصل لا بأس به .

( ومنه المثال الثاني ) للفاضل التوني وهو : الشك في بلوغ الماء الذي لاقى النجس كرا وعدمه ( فإنّ أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجس كراً ) إذا أجريناه هنا ( يوجب الحكم بقلته ) لأن كل ماء ليس بكر فهو قليل ، والقلّة هي ( التي أنيط بها ) حكم ( الانفعال ) والتنجس بملاقاة النجاسة وهذا الأصل جار أيضاً ، لأنه يساعد على إثبات موضوع النجاسة .

وعليه : فايجاب الأصل حكماً آخر إما بإثبات موضوع الحكم من باب السببية والمسببية ، فقد عرفت عدم المانع من جريانه .

( وإما لاستلزام نفي الحكم به ) أي : بالأصل إثبات حكم آخر على نحو الملازمة ( عقلاً ) وذلك مثل : دوران الأمر بين المحذورين ، إذ نفي أحد الضدّين يستلزم عقلاً إثبات الضدّ الآخر إذا كان الضدّان لا ثالث لهما ، كما في نفي الليل لإثبات النهار ، أو نفي النهار لإثبات الليل .

( أو ) الملازمة ( شرعاً ) مثل : دوران الأمر بين وجوب الظهر والجمعة ، فان نفي وجوب أحدهما ملازم شرعاً لإثبات وجوب الآخر ، لأننا نعلم بأن الواجب في يوم الجمعة أمّا الظهر وأمّا الجمعة .

( أو ) الملازمة ( عادة ) مثل : دوران الأمر بين تقدّم الكريّة والملاقاة ، فان نفي

ولو في هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد أو في مورد آخر، كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الانائين .

فإن كان إيجابه للحكم على الوجه الأول ،

تقدم أحدهما يستلزم عادة لا عقلاً - تقدم الآخر ، لأن التقدم والتأخر ليسا ضدّين لا ثالث لهما ، بل لهما ثالث وهو : التقارن بين الكريّة والملافة ، غير ان هذا التقارن لا يكون عادة ، فيكون أصالة عدم تقدم الكريّة مستلزماً عادة لتقدم الملافة فيثبت للماء حكم النجاسة الموجب للاجتناب .

وعليه : فاذا كان الأصل موجبا لاثبات حكم آخر على نحو الملازمة ، فالفاضل التوني يمنع من جريان هذا الأصل ( ولو في هذه القضية الشخصية ) وذلك لعدم الفرق بين أن تكون الملازمة كلية ، كما في الأمثلة المتقدمة : من العقلية والشرعية والعادية ، وبين أن تكون الملازمة في صغرى جزئية ، كما في مثال الانائين حيث إتفق نجاسة أحدهما في الخارج .

والحاصل : ان الفاضل التوني يشترط في جريان الأصل بأنه لا يكون موجبا لثبوت حكم آخر سواء كان على نحو السبب والمسبب كما مر ، أم على نحو الملازمة بأن استلزم نفي الحكم بالأصل ( لثبوت حكم تكليفي ) آخر ( في ذلك المورد ) كما في أصل عدم تقدم الكريّة على الملافة المستلزم عادة لتقدم الملافة على الكريّة ، فيثبت حكم النجاسة لنفس هذا الماء ( أو في مورد آخر ، كنفى وجوب الاجتناب عن أحد الانائين ) المستلزم عقلاً لوجوب الاجتناب عن ذلك الاناء الآخر لا نفس هذا الاناء .

لكن ليس الأمر على إطلاق ، كما قال الفاضل التوني ، بل فيه تفصيل أشار إليه المصنّف بقوله : ( فإن كان ) الأصل ( إيجابه للحكم ) الآخر ( على الوجه الأول )

كالمثال الثاني ، فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل ، لجريان أدلته من العقل والنقل من غير مانع .

ومجرد إيجابه لموضوع حكم وجودي آخر لا يكون مانعا عن جريان أدلته ، كما لا يخفى على من تتبّع الأحكام الشرعية والعرفية .

بأن كان على نحو السبب والمسبب ، وذلك ( كالمثال الثاني ) للمصنف وهو : أصل عدم بلوغ الماء الملاقي للنجس كرا ، وأصل عدم كون المستطيع مديونا ، وغير ذلك من أمثلة السببية والمسببية ( فلا يكون ذلك مانعا عن جريان الأصل ) .

وإنما لا يكون مانعا ( لجريان أدلته من العقل والنقل ) فان قبح العقاب بلا بيان دليل البرائة عقلاً ، وإثبات الاستطاعة بالأصل بيان ، فاذا ترك الحج حينئذ لم يكن عقابه من العقاب بلا بيان ، كما ان «رفع ما لا يعلمون» دليل البرائة شرعا ، والدين المشكوك مما «لا يعلمون» فيرفعه الأصل ، فتثبت الاستطاعة عقلاً ونقلاً ( من غير مانع ) يمنع منها .

( و ) ان قلت : ان الأصل إنما هو لنفي الحكم ، فاذا استلزم ثبوت حكم آخر ولو من باب السبب والمسبب بأن أثبت موضوع حكم وجودي آخر ، كان ذلك مانعا من جريانه .

قلت : ( مجرد إيجابه ) أي : إيجاب الأصل ( لموضوع حكم وجودي آخر ) كالأستطاعة - مثلاً - التي هي موضوع وجوب الحج ( لا يكون مانعا عن جريان أدلته ) أي : أدلة الأصل فيه .

( كما لا يخفى على من تتبّع الأحكام الشرعية والعرفية ) أيضا ، حيث لم يدع احد اشكالا في وجوب الحج بعد إجراء أصالة البرائة عن الدين ، ولا في جواز العبادة الاستيجارية للأجير الذي يجري البرائة عن وجوب الصوم أو الحج



ومرجعه في الحقيقة إلى رفع المانع ، فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين ، فلا مانع من اجراء أصالة الحل وإثبات كونه واجدا للطهور ، فيجب عليه الصلاة .

-----

على نفسه ، حيث يشترط جواز استيجار الصوم والحج في الأجير بأن لا يكون عليه صوم أو حج ، وغير ذلك مما سيأتي من الأمثلة .

( ومرجعه ) أي : مرجع هذا الأصل ( في الحقيقة إلى رفع المانع ) فان المانع عن وجوب الحج على هذا المستطيع هو : ان يكون مديونا ، فأصل عدم الدين يرفع هذا المانع ، لا ان أصل عدم الدين يثبت وجوب الحج .

وعليه : ( فإذا انحصر الطهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان محرّم الاستعمال لم يجب الصلاة ، لفقد الطهورين ) وذلك عند من يقول : فاقد الطهورين لا صلاة عليه في الوقت ، فان في المسألة أربعة احتمالات :

الأول : ان عليه القضاء دون الأداء .

الثاني : ان عليه الأداء دون القضاء ، وهو ما نذهب إليه .

الثالث : ان عليه الأداء والقضاء معا .

الرابع : إنه لا أداء ولا قضاء عليه .

وحيثئذ : ( فلا مانع من اجراء أصالة الحل ) في هذا الماء المشكوك الإباحة ( وإثبات كونه واجدا للطهور ) فيرتفع المانع بذلك وتجب عليه الصلاة .

وكذا إذا شك في ماء انه مضاف أو مطلق وكان سابقا مطلقا ، فانه يستصحب اطلاقه ، فيرتفع المانع به ، ( فيجب عليه الصلاة ) .

إلى غير ذلك من الأمثلة التي تسبب أصالة العدم ، برائة ، أو استصحابا : رفع

ومثاله العرفي : ما إذا قال المولى لعبده : « إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا » ، فإنَّ العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم بوجود شيء على نفسه من قبل المولى .

وإن كان على الوجه الثاني : الرجوع إلى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكمين :

فإن أُريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما اثبات الآخر ، ففيه :

إنَّ مفاد أدلة البرائة

المانع ، فالدليل يشمل المقام .

هذا هو المثل الشرعي ( ومثاله العرفي : ما إذا قال المولى لعبده : « إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلي فاشتغل بكذا » ، فإنَّ العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا إذا لم يعلم ) العبد ( بوجود شيء على نفسه من قبل المولى ) وذلك لأنهم يرون برائته من الوجوب إذا لم يعلم به ، فيرتفع المانع فيجب عليه الاشتغال بكذا.

هذا كله إذا كان الأصل موجبا لحكم آخر على الوجه الأول بأن كان من باب السببية والمسببية .

( وإن كان على الوجه الثاني : الرجوع إلى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردّد بين حكمين ) وذلك كما إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الانائين ، فإن إعمال الأصل في نفي أحدهما يمكن فيه إرادة أحد وجهين كما قال :

( فإن أُريد بإعمال الأصل في نفي أحدهما اثبات الآخر ) من باب الملازمة بأن يقال : الأصل عدم وجوب الاجتناب عن هذا الاناء ، فيثبت بالملازمة الحكم بوجود الاجتناب عن الآخر .

( ففيه : إنَّ مفاد أدلة البرائة ) وأصل عدم ، وكذلك استصحاب عدم في مورد

مجرد نفي التكليف دون إثباته ، وإن كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفي ، فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت ، إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر ، كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين والحج ، وسيجيء توضيح ذلك في باب

تعارض الأصلين هو ( مجرد نفي التكليف ) في مورد جريان الأصل ( دون إثباته ) أي : لا يثبت التكليف من جهة أخرى .

إذن : فكلام الفاضل التوني في هذا المقام صحيح حتى ( وان كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفي ) لأنه إذا كان هذا الاناء طاهرا كان معناه نجاسة ذلك الاناء الثاني للعلم الاجمالي بنجاسة أحدهما .

وإنما يكون مفاد أدلة أصل البرائة هو : مجرد نفي التكليف لما ذكره بقوله : ( فإنّ الأحكام الظاهرية إنّما تثبت بمقدار مدلول أدلتها ) فقط ، دون اللازم والملزوم والملازم ، بخلاف الطرق والأمارات فانها تثبت للوالم أيضا .

مثلاً : إذا قامت البيئة على طهارة هذا الاناء كان معنى ذلك : نجاسة الاناء الآخر ، أما الأصل فلا يفيد إلا مقدار مدلوله ( ولا يتعدى إلى أزيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه ) أي : بين ذلك الأزيد ( وبين ما ثبت ) بالأصل .

( إلا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالأصل موضوعا لذلك الحكم الآخر ) بأن كان من باب السببية والمسببية ( كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين و ) وجوب ( الحج ) ومثال براءة الذمة عن الصوم والحج لاثبات جواز استيجار الحج والصوم النيايين وغيرهما من الأمثلة ( وسيجيء توضيح ذلك في باب

تعارض الاستصحابيين .

وإن أريد باعماله في أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات ، فهو جار ، إلا أنه معارض بجريانه في الآخر .

فاللازم إما اجرائه فيهما ، فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالي لأجل العمل بالأصل ، وإما إهماله فيهما ، وهو المطلوب ، وإما اعمال أحدهما بالخصوص ، فترجيح بلا مرجح .

تعارض الاستصحابيين ( انشاء الله تعالى .

هذا ان اريد باعمال الأصل في نفي أحد المشتبهين إثبات الآخر .

( وان أريد باعماله ) أي : باعمال الأصل ( في أحدهما ) أي : أحد الموردين ( مجرد نفيه ، دون الاثبات ) لحكم في الآخر ، كما إذا أجرى الأصل في أحد الانئين المشتبهين لارادة شربه ، أو التوضيئمنه ، أو تطهير ثيابه به ، لا لارادة اثبات نجاسة الآخر ( فهو جار ) .

وإنما يكون جاريا لأن أدلة الأصول تشمل هذا المورد ( إلا أنه معارض بجريانه في الآخر ) فان أصالة طهارة هذا الاناء معارض بأصالة طهارة الاناء الآخر .

وحيثئذ : ( فاللازم ) أحد أمور تالية : ( إما اجرائه فيهما ، فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالي لأجل العمل بالأصل ) ومن المعلوم : ان العلم الاجمالي غير قابل للطرح .

( وإما إهماله ) أي : إهمال الأصل وعدم اجرائه ( فيهما ، وهو المطلوب ) لأننا نرى : انه إذا تعارض الأصل في الطرفين ولم يكن بينهما سببية ومسببية لزم طرحهما لمكان العلم الاجمالي المعارض لهما .

( وإما اعمال أحدهما بالخصوص ) في هذا الاناء فقط ، أو في ذلك الاناء فقط ( ف ) هو غير صحيح ، لأنه ( ترجيح بلا مرجح ) له من عقل أو شرع .

ص: 349

نعم ، لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام ممّا يضرّ طرحه لزم العمل بهما ، كما تقدّم أنّه أحد الوجهين فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحرير .

وكيف كان ، فسقوط العمل بالأصل في المقام لأجل المعارض ،

-----  
( نعم ، لو لم يكن العلم الاجمالي في المقام ) أي : في مقام نفي الحكم فقط ، بأن لم يرد به إثبات حكم آخر ، لو لم يكن ( ممّا يضرّ طرحه ) أي : طرح العلم الاجمالي لانه لم يلزم منه مخالفة عملية ، بل مخالفة التزامية فقط ، كما لو نذر فنسي انه نذر ان يطأ زوجته هذه الليلة أو ان لا يطأها ، فاجراء أصل عدم الوجوب وأصل عدم الحرمة ، لا يلزم منه سوى المخالفة الالتزامية ، وقد تقدّم : انه لا ضير فيها ، وإذا كان كذلك ( لزم العمل بهما ) أي : بالأصلين معا .

وإنّما يلزم العمل بهما معا لأنه لا مخالفة عملية هنا ، والمخالفة الالتزامية غير ضارة ( كما تقدّم أنّه ) أي : العمل بالأصلين معا هو ( أحد الوجهين ، فيما إذا دار الأمر بين الوجوب والتحرير ) والوجهان هما عبارة عن عدم إجراء الأصلين رأسا والأخذ بالتخيير ، أو لزوم اجراء الأصلين معا ، وذلك على ما ذكره المصنّف .

إذن : فاجراء أصل عدم الوجوب وأصل عدم التحريم في مثل ما لو نذر فنسي انه نذر الفعل أو الترك لا يضر شيئا ، لأن الانسان هنا اما فاعل أو تارك ، غير ان جريانهما مشكل لما يلي :

أولاً : لأنه لا فائدة فيه ، والتشريع بلا فائدة محال على الحكيم .

ثانيا : إنهما معارضان للعلم الاجمالي ، ولا معنى لتشريع ما يعلم خلافه .

( وكيف كان : فسقوط العمل بالأصل في المقام ) أي : في مقام إرادة مجرد نفي الحكم لا إثبات حكم آخر به ، إنّما هو ( لأجل المعارض ) حيث قد عرفت : تعارضهما وتساقطهما ، فعدم العمل للتعارض لا لما ذكره الفاضل التوني من ان

ولا إختصاص لهذا الشرط بأصل البرائة ، بل يجري في غيره من الأصول والأدلة .

ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك ، وقد عبّر هو قدس سره في باب الاستصحاب بعدم المعارض .

وأما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا ، فقد عرفت : أنه لا مانع من استلزام جريانها بالحكم بنجاسة الملاقي ، فإنه

اعتبار هذه الأصول إنّما هو لمجرد نفي الشيء لا لإثبات شيء آخر .

هذا ( ولا- إختصاص لهذا الشرط ) أي : شرط عدم التعارض في جريان الأصول ( بأصل البرائة ، بل يجري في غيره من الأصول ) كالاستصحابين ( والأدلة ) كالخبرين ، والاجماعين إذا فرض إمكان وجود إجماعين متعارضين .

( ولعل مقصود صاحب الوافية ) الفاضل التوني من الشرط الذي ذكره ، هو ( ذلك ) الذي ذكرناه : من عدم إختصاصه بالبرائة .

( و ) يؤيد كون مراده من الشرط الذي ذكره ، هو ما ذكرناه : انه ( قد عبّر هو قدس سره في باب الاستصحاب بعدم المعارض ) فاشترط في جريان الاستصحاب ان لا يكون له معارض .

( وأما أصالة عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرا ) بعد ان كان سابقا غير كرّ فيستصحب عدم كريبته ( فقد عرفت : أنه لا مانع من استلزام جريانها ) أي : جريان هذه الأصالة واستلامها ( الحكم بنجاسة الملاقي ) أي : نجاسة هذا الماء المسبوق بعدم الكرية الذي لاقاه النجس .

وإنما لا مانع من ذلك ، لأنه كما قال ( فإنه ) من باب السبب والمسبب ، فإذا جرى أصل عدم بلوغه كرا ، كان لازمه الشرعي : النجاسة بملاقاته للنجس

نظير أصالة البرائة من الدين المستلزم لوجوب الحج .

وقد فرّق بينهما المحقق القمي رحمه الله حيث اعترف بأنه لا مانع من إجراء البرائة في الدين وإن استلزم وجوب الحج ، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرىة ، جمعا بينها وبين أصالة طهارة الماء ، ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً .

ثم إن مورد الشك في البلوغ كذا : الماء المسبوق بعدم الكرىة .

( نظير أصالة البرائة من الدين المستلزم لوجوب الحج ) فيما تقدّم ذكره .

هذا ( وقد فرّق بينهما ) أي : بين الحكم بالنجاسة والحكم بالحج ( المحقق القمي رحمه الله حيث اعترف بأنه لا مانع من إجراء البرائة في الدين وإن استلزم وجوب الحج ، ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان أصالة عدم الكرىة ) .

وإنما لم يحكم بنجاسة الماء ( جمعا بينها ) أي : بين أصالة عدم الكرىة ( وبين أصالة طهارة الماء ) فأصل عدم الكرىة يقول : انه ليس بكرّ ، فحكم فيه بعدم الكرىة وقال بعدم جواز إدخال اليد النجسة فيه ، لأنه أثر عدم الكرىة ، وأصل طهارة الماء يقول : إنه طاهر ، فحكم فيه بالطهارة وقال بجواز الاستفادة منه ، لأنه أثر الطهارة ، وبهذا جمع بين الأصلين ، غير انه استلزم الفرق بين المسألتين .

هذا ( ولم يعرف وجه فرق بينهما أصلاً (1) ) لأنه كما يستلزم أصل عدم الدين في المستطيع وجوب الحج عليه ، كذلك يستلزم أصل عدم الكرىة في الماء نجاسته إذا لاقى نجسا .

( ثم إن مورد الشك في البلوغ كذا : الماء المسبوق بعدم الكرىة ) وقد سبق الكلام فيه بأسهاب ، وقلنا : انه محكوم بالنجاسة إذا لاقاه النجس .

ص : 352

1- - القوانين المحكمة : ص 272 .

وأما المسبوق بالكريّة ، فالشك في نقصانه من الكريّة ، والأصل هنا بقاؤها ، ولو لم يكن مسبوqa بحال ، ففي الرجوع إلى طهارة الماء للشك في كون ملاقاته مؤثرة في الانفعال ، فالشك في رافعيها للطهارة ؛ أو إلى النجاسة ، لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة ، والكريّة مانعة عنها بمقتضى

---

( وأما ) الماء ( المسبوق بالكريّة ، فالشك ) المتصور فيه إنّما هو ( في نقصانه من الكريّة ) بأن كان الماء كرا ثم أخذ منه مقدارا سبب الشك في انه هل بقي على الكريّة أم لا؟ ( والأصل هنا بقاؤها ) أي : بقاء الكريّة ، وإذا حكمنا ببقاء الكريّة يكون مطهرا ، لأنهما من باب السبب والمسبب ، إذ المطهريّة مسببة عن الكريّة .

( ولو لم يكن ) الماء المشكوك كريتته ( مسبوqa بحال ) كما إذا اغترف من ماء البحر مقدارا يحتمل ان يكون كرا ويحتمل ان لا يكون كرا ، فلاقى النجس أو كان مسبوqa بحال وجهلناه نحن ، كما إذا تواردت الكريّة وعدمها عليه ولم نعلم السابق واللاحق منهما ( ففي الرجوع إلى طهارة الماء ) بعد ملاقاته للنجس وذلك ( للشك في كون ملاقاته ) للنجس ( مؤثرة في الانفعال ) لأننا نحتمل كريتته ، ولذا إذا لاقى النجس نستصحب طهارته .

وعليه : ( فالشك ) يكون حينئذ ( في رافعيها للطهارة ) أي : رافعية الملاقاة لطهارة هذا الماء ، فنستصحب طهارته .

( أو ) الرجوع ( إلى النجاسة ) والحكم بنجاسة هذا الماء عند ملاقاته للنجس وذلك ( لأن الملاقاة مقتضية للنجاسة والكريّة مانعة عنها بمقتضى



قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قَدَرَ كَرَّ لم يُنَجِّسه شيء» ، ونحوه ، ممَّا دَلَّ على سببِيَّةِ الكَرِّيَّةِ ، لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه ، والشك في المانع في حكم العلم بعدمه ، وجهان .

وأما أصالة عدم تقدُّم الكَرِّيَّةِ على الملاقاة ، فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوبة بالعدم حتى يجري فيه الأصلُ ،

---

قوله عليه السلام: «إذا كان الماء قَدَرَ كَرَّ لم يُنَجِّسه شيء» (1) حيث علق الامام عليه السلام عدم التنجس بالكربة ( ونحوه ) أي : نحو هذا الحديث ( ممَّا دَلَّ على سببِيَّةِ الكَرِّيَّةِ لعدم الانفعال ) بملاقاة النجاسة ( المستلزمة لكونها ) أي : الكَرِّيَّةِ ( مانعة عنه ) أي: عن الانفعال .

هذا ( والشك في المانع في حكم العلم بعدمه ) لأنه ثبت ان بناء العقلاء على أعمال المقتضي وهو هنا : الانفعال ما لم يعلموا بوجود المانع وهو هنا : الكَرِّيَّةِ .

وعليه : فيكون في الرجوع إلى الطهارة أو إلى النجاسة في هذا الماء ( وجهان ) .

( وأما ) إذا شكنا في ان الكَرِّيَّةِ تقدمت على الملاقاة حتى يكون الماء طاهرا ، أو أن الملاقاة تقدمت على الكَرِّيَّةِ حتى يكون الماء نجسا ، فلا يجري فيه ( أصالة عدم تقدُّم الكَرِّيَّةِ على الملاقاة ) كما لا يجري أصالة عدم تقدُّم الملاقاة على الكَرِّيَّةِ ، وذلك لقصور في نفس التقدُّم كما قال :

( فهو ) أي : التقدُّم ( في نفسه ليس من الحوادث المسبوبة بالعدم حتى يجري فيه الأصل ) فان التقدُّم والتأخر ، وكذلك التقارن أمور انتزاعية والأمر الانتزاعي

ص: 354

---

1- - الكافي فروع : ج 3 ص 2 ح 1 و ح 2 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 150 ب 6 ح 118 ، الاستبصار : ج 1 ص 6 ب 1 ح 1 ، الامالي للصدوق : ص 646 ، وسائل الشيعة : ج 1 ص 158 ب 9 ح 391 .

نعم ، نفس الكريّة حادثة ، فاذا شكّ في تحققها حين الملاقاة ، حكم بأصالة عدمها ، وهذا معنى عدم تقدّم الكريّة على الملاقاة ، لكن هنا أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكريّة ، وهو معنى عدم تقدّم الملاقاة على الكريّة ، فيتعارضان ، لا وجه لما ذكره من الأصل .

لم يكن بنفسه مجرى للأصل ، وإنّما يلزم إجراء الأصل في منشأ انتزاعه .

وعليه : فاذا شككنا - مثلاً - في فردية التفاحات الموجودة في المخزن أو زوجيتها ، لا يصح لنا أن نجري أصل عدم الزوجية أو أصل عدم الفردية ، بل يلزم أن نجري الأصل في نفس التفاح الذي هو منشأ انتزاع الزوجية والفردية .

إذن : فالأمر الانتزاعي لا يجري فيه الأصل لأنه محكوم بالأصل الجاري في منشأ الانتزاع ، وما دام يجري الأصل في الحاكم لا مجرى للأصل في المحكوم .

( نعم ، نفس الكريّة حادثة فاذا شكّ في تحققها حين الملاقاة ، حكم بأصالة عدمها ) لأن الأصل عدم كل حادث إلا أن يعلم حدوثه ( وهذا معنى ) أصالة ( عدم تقدّم الكريّة على الملاقاة ) فان هذا الأصل يكون جاريا لولا المعارض .

( لكن هنا ) يعارضه ( أصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكريّة ، وهو معنى عدم تقدّم الملاقاة على الكريّة ، فيتعارضان ) والتعارض يوجب التساقط على ما عرفت .

وعليه : فالفاضل التونسي رحمه الله منع من إجراء أصل عدم تقدّم الكريّة لاستلزامه إثبات حكم آخر ، فأجابه الشيخ : بأنه ( لا وجه لما ذكره من الأصل ) إذ لا مانع لجريانه من هذه الجهة ، وإنّما المانع هو تعارضه وتساقطه علما بأن جواب الشيخ هذا جاء بعد إشارته إلى نكته خارجة عن المبحث وهي : ان التقدم أمر انتزاعي لا يجري فيه الأصل ، بل يجري الأصل في منشأ انتزاعه ، وهكذا بالنسبة إلى التأخر والتقارن .

وقد يفصّل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكريّة والملاقاة معلوماً ، فأنّه يحكم بأصالة تأخر المجهول ، بمعنى : عدم ثبوته في زمان يشك في ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة ،

إلى هنا تبين لنا عدم جريان أصل تقدّم الكريّة على الملاقاة وكذا عدم جريان أصل تأخر الكريّة عن الملاقاة مطلقاً ، ولكن في المقام تفصيل يمكن أن يكون هو المعتمد في الحكم ، فان للمسألة وجوها ثلاثة :

الأول : الجهل بهذا الطرف ، كما إذا علمنا حدوث الكريّة ظهراً ، ولم نعلم ان الملاقاة حدثت ظهراً أو صباحاً أو مساءً ؟ .

الثاني : الجهل بذاك الطرف ، كما إذا علمنا حدوث الملاقاة ظهراً ، ولم نعلم ان الكريّة حدثت ظهراً أو صباحاً أو مساءً ؟ .

الثالث : الجهل بهما معاً ، كما إذا لم نعلم تاريخ الملاقاة ولا تاريخ الكريّة .

وإلى التفصيل في وجوه المسألة أشار المصنّف بقوله : ( وقد يفصّل فيها ) أي : في المسألة ، والمفصّل هو صاحب الفصول ، فانه فصّل ( بين ما كان تاريخ واحد من الكريّة والملاقاة معلوماً ) وتاريخ الآخر مجهولاً ( فأنّه يحكم بأصالة تأخر المجهول ) وذلك ( بمعنى : عدم ثبوته ) أي : ثبوت المجهول ( في زمان يشك في ثبوته فيه ) أي : يشك في ثبوت ذلك المجهول في ذلك الزمان فيحكم بتأخره .

وعليه : فإذا ثبت بالأصل تأخر المجهول التاريخ ( فيلحقه حكمه ) كما قال :

( من الطهارة ) ان كان المجهول هو الملاقاة ، لاستصحاب تأخر الملاقاة عن الكريّة .

( والنجاسة ) ان كان المجهول هو الكريّة ، لاستصحاب تأخر الكريّة عن الملاقاة .

وقد يجهل التاريخان بالكلية، وقضية الأصل في ذلك التقارن، ومرجعه إلى نفي وقوع كل منهما في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه، وهو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كَرَّ حال الملاقاة، فلا يتنجس به « انتهى .

وفيه :

-----  
( وقد يجهل التاريخان بالكلية ) بأن لم يعلم هل الملاقاة كانت متقدمة أو الكرية ؟ ( وقضية الأصل في ذلك ) أي : مقتضى الأصل في هذه الصورة وهي صورة جهل التاريخين ( التقارن ) .

وإنما يكون مقتضى الأصل هنا : التقارن ، لأن الأصل عدم تقدّم الملاقاة والأصل عدم تقدّم الكرية فيثبت تقارنهما ، فيكون التقارن عين مؤدى الأصلين ، فلا يمكن إجراء أصالة عدم التقارن .

( و ) عليه : فيكون ( مرجعه ) أي : مرجع التقارن كما قلنا : ( إلى نفي وقوع كل منهما ) أي : من الملاقاة والكرية ( في زمان يحتمل عدم وقوعه فيه ) أي : في ذلك الزمان ( و ) التقارن ( هو مقتضى ورود النجاسة على ما هو كَرَّ حال الملاقاة ، فلا يتنجس ( به « (1) ) أي : بالورود المذكور ( انتهى ) كلام الفصول .

( وفيه ) أولاً : ان التقارن أمر وجودي عند العرف وليس أمراً عدمياً ، فإذا كان وجودياً لا يمكن اثباته بالأصل ، حتى بناء على مذهب الفصول القائل بعدم حجية الأصل المثبت ، فالأصل إذن لا يثبت إلا اللوازم الشرعية ، والتقارن ليس من اللوازم الشرعية .

وثانياً : سلمنا ثبوت التقارن بالأصل لكنه لا - ينفع لاثبات طهارة الماء ، لأنه يمكن أن يقال : بأن التقارن موجب لانفعال الماء ، لأن علة الحكم بعدم الانفعال

ص: 357

أنّ تقارن ورود النجاسة والكريّة موجب لانفعال الماء ، لأنّ الكريّة مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكريّة على ما هو مقتضى قوله عليه السلام : « إذا كان الماء قدّر كرّ لم ينجسه شيء » ، فانّ الضمير المنصوب راجع إلى الكرّ المفروض الكريّة ، فإذا حصلت الكريّة حال الملاقاة كان المفروض للملاقاة غير كرّ ، فهو نظير ما إذا حصلت الكريّة بنفس الملاقاة فيما إذا تمّ الماء النجس كرّا بطاهر والحكم فيه النجاسة، إلا أنّ ظاهر المشهور فيما نحن فيه

إنّما هو الكريّة السابقة ، فلا بدّ من حصولها أولاً حتى يترتب عليه المعلول ، أمّا إذا تقارنا لم تكن الكريّة سابقة حتى لا يتنجس كما قال :

( انّ تقارن ورود النجاسة والكريّة موجب لانفعال الماء ، لأنّ الكريّة مانعة عن الانفعال بما يلاقيه ) بشرط ان يكون الملاقاة ( بعد الكريّة ، على ما هو مقتضى قوله عليه السلام : « إذا كان الماء قدر كرّ لم ينجسه شيء » (1) ، فانّ الضمير المنصوب ) في قوله : لم ينجسه ( راجع إلى الكرّ ) أي : الماء ( المفروض الكريّة ) قبل الملاقاة .

وعليه : ( فإذا حصلت الكريّة حال الملاقاة كان المفروض للملاقاة غير كرّ ) لأنه لا يعقل تقارن الكريّة مع الملاقاة ( فهو نظير ما إذا حصلت الكريّة بنفس الملاقاة ) وذلك ( فيما إذا تمّ الماء النجس كرّا بطاهر ، و ) كما يكون حكم هذا الماء هو النجاسة ، كذلك يكون ( الحكم فيه ) أي : في الماء الذي تقارن فيه الكريّة والملاقاة هو ( النجاسة ) أيضاً .

( إلا أنّ ظاهر المشهور فيما نحن فيه ) من تقارن الكريّة والنجاسة هو :

ص: 358

1- - الكافي فروع : ج 3 ص 2 ح 1 و ح 2 ، تهذيب الاحكام : ج 1 ص 150 ب 6 ح 118 ، الاستبصار : ج 1 ص 6 ب 1 ح 1 ، الأمالي للصدوق : 646 ، وسائل الشيعة : ج 1 ص 158 ب 9 ح 391 .

بل إدعى المرتضى قدس سره عليه الاجماع حيث استدل بالاجماع على طهارة كرّئي فيه نجاسة لم يعلم تقدّم وقوعها على الكرية على كفاية تميم النجس كرا في زوال نجاسته .

( الحكم بالطهارة ) فانه لا يتنجس الملاقي بسبب النجاسة إذا تقارنت الملاقة والكرية ( بل إدعى المرتضى قدس سره عليه الاجماع ) ولا يخفى ان هناك مسألتين :

الأولى : ان الماء النجس ، المتمم بالطاهر حتى صار كرا ، هل هو طاهر أو نجس ؟ يرى السيد طهارته ، ويمكن تقريبه : بأن الماء الطاهر يستصحب طهارته ، والماء النجس يستصحب نجاسته ، وحيث لا يمكن ان يكون للماء الواحد حكمان : نصفه طاهر ، ونصفه نجس ، لأنه خلاف ما فهمه المشرعة من الشرع ، فيتساقط الاستصحابان ويكون المرجع أصل الطهارة .

الثانية : ما إذا تواردت الكرية والنجاسة في لحظة واحدة بأن تقارن الأمران ، فالمقتضي للطهارة الكرية ، والمقتضي للنجاسة الملاقة ، فيتساقط المقتضيان ويكون المرجع أصل الطهارة .

وعليه : فالملاك في المتمم كرا موجود في تقارن الملاقة والكرية ( حيث استدل ) السيد ( بالاجماع على طهارة كرّئي فيه نجاسة لم يعلم تقدّم وقوعها على الكرية ) كما لم يعلم تأخر وقوعها عن الكرية ، فانه حيث كانت هذه المسألة إجماعية استدل السيد بها ( على كفاية تميم النجس كرا ) بطاهر ( في زوال نجاسته ) .

وإنما استدل بالاجماع هناك على طهارته هنا لأن ملاك الاجماع في المسألة الأولى موجود بنفسه في المسألة الثانية أيضا .

وردّه الفاضلان وغيرهما : بأنّ الحكم بالطهارة هنا لأجل الشك في ثبوت النجس ، لأنّ الشك مرجعه إلى الشك في كون الملاقاة مؤثرة ، لوقوعها قبل الكريّة ، أو غير مؤثرة .

لكنّه يُشكل ، بناء على أنّ الملاقاة سببٌ للانفعال والكريّة مانعة ، فاذا علم بوقوع السبب في زمان ولم يعلم فيه وجود المانع ، وجب الحكم بالمسبّب ،

( وردّه الفاضلان ) : المحقق والعلامة ( وغيرهما : بأنّ الحكم بالطهارة هنا ) في مسألة تقارن الكريّة والنجاسة إنّما هو ( لأجل الشك في ثبوت النجس ، لأنّ الشك ) في انه هل تنجس بسبب تقارن النجاسة والكريّة أم لا ، يكون ( مرجعه إلى الشك في كون الملاقاة مؤثرة ، لوقوعها قبل الكريّة ، أو غير مؤثرة ) لوقوعها مقارنا للكريّة أو بعدها ، وهذه العلة لا تنسحب إلى الماء النجس المتمم بظاهر حتى صار كرا .

وعليه : فان مقتضى القاعدة فيما نحن فيه هو : الطهارة ، وفي مثال التتميم هو : النجاسة .

وإنّما يكون المقتضى فيهما ذلك لأنّ الملاقاة إنّما تقتضي النجاسة إذا حصلت قبل الكريّة ، وحصول النجاسة قبل الكريّة مشكوك ، فرفعها للطهارة مشكوك فيحكم ببقاء الطهارة على التقريب الذي ذكرناه ، واما المتمم كرا فلا ينسحب فيه هذه العلة ، لأنّ الشك إنّما هو في زوال النجاسة بالتتميم فيحكم ببقائها .

( لكنّه ) أي : حكم المشهور بالطهارة عند تقارن النجاسة والكريّة ( يُشكل ، بناء على أنّ الملاقاة سببٌ للانفعال والكريّة مانعة ، فاذا علم بوقوع السبب في زمان ولم يعلم فيه وجود المانع ، وجب الحكم بالمسبّب ) الذي هو النجاسة

إلا أنّ الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل ، فتأمل .

الثاني : أن لا يتضرر بأعمالها مسلم ،

وقد تقدّم: ان الشك في المانع يكون في حكم العلم بعدم المانع .

هذا ( إلا أنّ الاكتفاء بوجود السبب من دون إحراز عدم المانع ولو بالأصل محل تأمل ) فان تأثير المقتضي موقوف على إحراز عدم المانع ولو بالأصل ، وعدم المانع فيما نحن فيه غير محرز ، لأن أصالة عدم المانع لا يثبت عدم تقدّم الكربة إلا على القول بالأصل المثبت .

( فتأمل ) ولعل وجهه : ان عدم العلم بالمانع في حكم العلم بعدم المانع وذلك لبناء العقلاء على عدم الاعتناء باحتمال المانع مع إحراز المقتضي ، فلا حاجة حينئذ إلى احراز عدم المانع ولو بالأصل .

ثم لا يخفى : انهم قد اختلفوا في ان الماء النجس ، المتمم بطاهر حتى أصبح كرا ، أو الماء الطاهر ، المتمم بنجس حتى أصبح كرا هل هو طاهر بعد التتميم أم لا ؟ .

وجه الطهارة ما ذكرناه ، ووجه النجاسة : أنّ الماء النجس لا بد ان يتصل بالكر ، أو بالمطر ، وما أشبه حتى يطهر ، وهذا لم يتصل بشيء من ذلك ولذا ذهب غير واحد من الفقهاء إلى القول بنجاسته كما حكي عن الشرائع ، والمعتبر ، والتحرير ، والمنتهى ، والمختلف ، والقواعد ، والذكرى ، وكشف اللثام ، والجواهر ، وغيرها ، وتفصيل الكلام في مسألتى : التقارن والتتميم كرا في الفقه .

( الثاني ) من شروط البرائة التي ذكرها الفاضل التونسي : ( أن لا يتضرر بأعمالها ) أي : بأعمال البرائة ( مسلم ) وينبغي ان يضاف إليه : ومن

هو محترم

ص: 361



كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهرب دابته، فإنّ إعمال البرائة فيها يوجبُ تضرّر المالك، فيحتمل اندراجه في قاعدة الاتلاف وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: « لا ضرر ولا ضرار »،

المال والعرض والدم، كالذمي والمعاهد ونحوهما، لأن الجميع في هذه الجهة بحكم واحد.

( كما لو فتح إنسان قفص طائر فطار ) الطائر ( أو حبس شاة فمات ولدها ) أو وضع قربة السمن في الشمس فذاب السمن وأريق ( أو أمسك رجلاً فهرب دابته ) إلى غير ذلك، لا كلام في انه لو كان متعمدا لاستحق العقاب والتعزير عليه، وإنما الكلام في انه إضافة إلى ذلك هل هو ضامن لأنه أضرب بالغير، أم له ان يجري البرائة لأنه لم يباشر الضرر؟ .

هذا، ولا يخفى: ان اجراء البرائة هنا يضر بالغير كما قال: ( فإنّ إعمال البرائة فيها يوجب تضرّر المالك ) وقد عرفت: ان من شرط البرائة ان لا يتضرر بإعمالها غيره من محترم المال والعرض والدم.

وعليه: ( فيحتمل اندراجه ) أي: اندراج كل واحد من هذه الأمثلة لأنها من الضرر بالتسيب، لا بالمباشرة حتى يقطع باندراجها، بل يحتمل اندراجها ( في قاعدة الاتلاف ) وهي « من أتلف مال الغير فهو له ضامن » ( وعموم قوله صلى الله عليه وآله وسلم: « لا ضرر ولا ضرار » (1)).

إذن: فعلى هذا الضار ان ينفي الضرر بالضمان للقيمة ونحوها.

ص: 362

1- - الكافي فروع: ج 5 ص 280 ح 4 و ص 292 ح 2 و ص 294 ح 8، تهذيب الاحكام: ج 7 ص 164 ب 22 ح 4، غوالي اللئالي: ج 1 ص 309 ح 18 و ص 183 ح 11، معاني الاخبار: ص 281، نهج الحق: ص 489 و ص 495 و ص 506.

لأنّ المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع، وإلّا فالضرر غير منفي، فلا علم حينئذ ولا ظن بأن الواقعة غير منصوصة، فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل من فقدان النصّ، بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعي بالضرار، ولكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير

وإنّما عليه الضمان (لأنّ المراد) من (نفي الضرر) ليس هو نفي وجوده، بل تركه (من غير جبران بحسب الشرع، وإلّا فالضرر غير منفي) لوجوده بكثرة بين المسلمين، فأدلة نفي الضرر وان نقت نفس الضرر، إلّا أن وجود الضرر بين المسلمين قرينة على ان المراد من نفيه هو: الضرر غير المتدارك.

إذن: (ف) في هكذا موارد بناء على ان المنفي هو: الضرر غير المتدارك، لا يجوز للضرار إجراء البرائة من دون فحص عن الدليل لاحتمال وجود دليل يبيّن ما يجب عليه من التدارك، فيرجع هذا الشرط وهو: ان لا يتضرر من اعمال البرائة غيره إلى ما سبق من اشتراط البرائة بالفحص واليأس، إذ (لا علم حينئذ ولا ظن بأن الواقعة) المذكورة في الأمثلة المتقدمة (غير منصوصة).

وإنّما لا علم ولا ظن بعدم النص لاحتمال ان «لا ضرر» و «من أتلف» وما أشبهه يشمل هذه الوقايع من الأمثلة (فلا يتحقق شرط التمسك بالأصل) أي: أصل البرائة (من فقدان النصّ) لأن النص موجود.

وعليه: فليس المقام إذن مما لا نص فيه حتى يجري فيه البرائة، بل المقام مما فيه العلم الاجمالي بلزوم الضرر شيئاً كما قال: (بل يحصل القطع بتعلّق حكم شرعي بالضرار) مردّد بين كونه هو التعزير والعقاب خاصة، أو الضمان خاصة، أو كلاهما.

إذن: فهو يعلم بتوجه حكم اليه (ولكن لا يعلم) هل (أنّه مجرد التعزير)

أو الضمان أو هما معا ، فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح » .

ويرد عليه : أنه إن كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل ، كان دليلاً ، كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة ، وإلا فلا معنى للتوقف في الواقعة

في الدنيا والعقاب في الآخرة ( أو الضمان ) فقط ( أو هما معا ) أي : التعزير والضمان وحينئذ ( فينبغي له تحصيل العلم بالبراءة ) لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ( ولو بالصلح » (1) ) مع المتضرر .

( ويرد عليه : ) بالاضافة إلى انه قد يقطع بعدم التعزير والعقاب ، كما في صدور هذه الأفعال عن الصبي ، أو المجنون ، أو غير العامد - : ان هذا ليس من شروط البراءة ، فان قاعدة « نفي الضرر » ، وكذا قاعدة « الاتلاف » يتقدّمان على أقوى الأمارات ، فكيف بالأصول العملية وخاصة أصل البراءة منها كما قال :

( أنه إن كان قاعدة نفي الضرر ) وقاعدة : « من أتلف مال الغير فهو له ضامن » ( معتبرة في مورد الأصل ) بأن تكون مشرّعة في مورد أصل البراءة ، كما هو الصحة ، فان قاعدتي الاتلاف والاضرار ظاهرتان في شمول المباشر والمسبب معا ، فلا يدعان مجالاً للشك حتى يكون المقام من مورد الأصل .

وعليه : فاذا اعتبر كذلك ( كان دليلاً كسائر الأدلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة ) فان كل الأدلة الاجتهادية تتقدم الأصول العملية على ما عرفت .

( وإلا ) بأن قلنا باجمال قاعدة الاتلاف ، وقاعدة نفي الضرر بالنسبة إلى غير المباشر ، وان ظهورهما في الانسان المباشر للاتلاف فقط ، دون الانسان الذي هو سبب فينتفي الدليل بالنسبة اليه ، وإذا انتفى الدليل ( فلا معنى للتوقف في الواقعة

ص: 364

1-- الوافية : مخطوط .

وترك العمل بالبراءة ، ومجرد احتمال إندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف والضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل .

والمعلوم تعلّقه بالضّار فيما نحن فيه هو : الاثم والتعزير إن كان متعمداً ، وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه ، فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح .

وترك العمل بالبراءة ( فيها حينئذ .

( و ) ان قلت : احتمال إندراج الواقعة في القاعدة يوجب رفع اليد عن البراءة .

قلت : ( مجرد احتمال إندراج الواقعة في قاعدة الاتلاف والضرر لا يوجب رفع اليد عن الأصل ) أي : البراءة فان موارد إجمال النص ، كموارد فقدان النص يكون المحكم فيها بعد الفحص هو البراءة .

والحاصل : ان الأمثلة المذكورة ان كانت مشمولة لقاعدة الاتلاف والضرر فلا مجال لأصل البراءة ، وان لم تكن مشمولة أو شككنا في شمول القاعدة لها كان المحكم هو : البراءة ، فلم يكن ما ذكره الفاضل التوني هنا على ما إدعاه هو من شرائط اجراء البراءة .

( و ) أمّا ما ذكره هنا من العلم الاجمالي المررد بين أمور ثلاثة : التعزير والعقاب خاصة ، أو الضمان خاصة ، أو كلاهما فهو غير تام ، لوضوح ان ( المعلوم تعلّقه بالضّار فيما نحن فيه هو : الاثم والتعزير إن كان متعمداً ) في فعله ذلك ( وإلا فلا يعلم وجوب شيء عليه ) أي : على الضّار ، وإذا كان الاشتغال مشكوكا ( فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح ) .

وعليه : فقد ظهر من كل ذلك : ان محصل كلام الفاضل التوني أمران :

الأول : ان الأمثلة المذكورة هي ممّا توجب الضرر على المالك ، فيحتمل

وبالجملة : فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره في خصوص أدلة الضرر ، كما لا وجه لما ذكره في تخصيص مجرى الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة ، بناء على أنّ المثبت لأجزاء العبادة هو النص ،

اندراجها تحت قاعدتي : الاتلاف والضرر ، فتكون مما فيه نص ولا تكون مجالاً للبراءة ، فأورد عليه المصنّف بقوله : ويرد عليه : انه ان كان قاعدة نفي الضرر معتبرة في مورد الأصل كان دليلاً ، وإلا فلا معنى للتوقف عن العمل بالأصل .

الثاني : انه يعلم إجمالاً بتعلق حكم شرعي بالضرر ، ولكن لا يعلم هل هو مجرد التعزير ، أو الضمان ، أو هما معا؟ ومع هذا العلم الاجمالي لا تجري البرائة ، فيلزم تحصيل العلم ببرائة الذمة ولو بالصلح ، فأورد عليه المصنّف بقوله : والمعلوم تعلقه بالضرر فيما نحن فيه هو : الاثم والتعزير ان كان متعمداً ، وإلا فلا شيء عليه .

( وبالجملة : فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره ) الفاضل التوني ( في خصوص أدلة الضرر ) إذ لا خصوصية لأدلة الضرر ، بل الميزان في جميع الموارد انه ان وجد دليل إجتهادي كان الدليل الاجتهادي محكماً ، وان لم يوجد دليل اجتهادي كانت البرائة وسائر الأصول محكمة فلا خصوصية لا للأمثله التي ذكرها ولا للبراءة .

( كما لا وجه لما ذكره ) الفاضل التوني هنا من شرط ثالث لجريان البرائة حيث ذكر هنا ( في تخصيص مجرى الأصل ) أي : خصص جريان أصل البرائة ( بما إذا لم يكن جزء عبادة ، بناء على أنّ المثبت لأجزاء العبادة هو النص ) .

وعليه : فان الفاضل التوني جعل من شرائط البرائة ان لا يكون المشكوك جزء عبادة كالسورة - مثلاً - والذي دعاه إلى اشتراط هذا الشرط هو : ان ماهية العبادة إنّما تثبت بالنص من الشارع ، فلا تكون حينئذ مجرى للبراءة .

فان النص قد يصير مجملاً وقد لا يكون نص في المسألة .

فان قلنا بجريان الأصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الأقل والأكثر فلا مانع منه ، وإلا فلا مقتضى له ، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة .

### قاعدة لا ضرر

وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ، ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة

وإنما لا وجه لهذا الشرط من الفاضل التونسي ، لما ذكره المصنّف بقوله : ( فان النص قد يصير مجملاً ) فلا يعلم المراد منه ( وقد لا يكون نص في المسألة ) أصلاً ، وفي صورتين ( فان قلنا بجريان الأصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف ) ذلك التكليف ( المردد بين الأقل والأكثر ) الارتباطيين كما في الصلاة مثلاً ( فلا مانع منه ) أي : من إجراء أصل البرائة لما سبق : من ان الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو مجرى البرائة بالنسبة إلى الأكثر .

( وإلا ) بأن لم نقل بالبرائة ، بل قلنا بوجوب الاحتياط في الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين ( فلا مقتضى له ) أي : لأصل البرائة هنا ، لأننا نرى الاحتياط فيه .

هذا ( وقد قدمنا ما عندنا في المسألة ) أي : في مسألة الجزئية والشرطية في العبادة وقلنا بجريان البرائة فيها ، وذلك على التفصيل الذي تقدّم .

قاعدة لا ضرر ( وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ، ناسب بسط الكلام في ذلك في الجملة ) فان هذه القاعدة هي قاعدة مهمة وقد تمسك بها الفقهاء من أول الفقه

فنقول : قد إدعى فخر الدين في الايضاح ، في باب الرهن : تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار ، فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلا لما هو أصح ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة ، وهي الروايات المتضمنة لقصة

إلى آخره .

ثم ان المصنّف قدس سره بحث هنا تارة : في مدارك هذه القاعدة وأخرى : في معنى اللفظين الواردين فيها من الضرر والضرار ، وثالثة : في معنى نفي الضرر والضرار ، ورابعة : في نسبة هذه القاعدة مع سائر العمومات ، وخامسة : في إشكالات التمسك بها .

( فنقول ) : يدل على حرمة الضرر والضرار بالاضافة إلى الاجماع القطعي ، والعقل المستقل ، الكتاب ، والسنة .

أمّا الكتاب : فأيات مثل قوله سبحانه : « لا تضارّ والدها ولا مولود له بولده » (1) وقوله سبحانه : « ولا يضارّ كاتب ولا شهيد » (2) وقوله سبحانه : « ولا تضارّوهن لتضيّقوا عليهن » (3) إلى غيرها .

وأما السنة : فانه ( قد إدعى فخر الدين في الايضاح في باب الرهن : تواتر الأخبار على نفي الضرر والضرار ) في كتب الحديث والفقهاء من السنة والشيعية ، ولذلك ( فلا نتعرض من الأخبار الواردة في ذلك إلا لما هو أصح ما في الباب سنداً وأوضحه دلالة ) ولعلها هي الرواية الأولى التي رويت عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في هذا الباب .

( و ) عليه : فان أصح الروايات هنا ( هي الروايات المتضمنة لقصة

ص : 368

1- - سورة البقرة : الآية 233 .

2- - سورة البقرة : الآية 282 .

3- - سورة الطلاق : الآية 6 .

سَمْرَةَ بن جُنْدَب مع الأنصاري ، وهي : ما رواه غير واحد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام :

« إِنَّ سَمْرَةَ بن جُنْدَب كان له عذْقٌ ، وكان طريقه إليه في جوف منزل لرجل من الأنصار ،

سَمْرَةَ بن جُنْدَب ) الذي كان من أصحاب رسول الله ، ولكن كان شقيًّا في زمانه ، حيث قصته مع الأنصاري في العذق ، وقصته في ضرب ناقة الرسول على رأسها وشجَّها حتى خرجت الناقة إلى الرسول تشتكيه ، كما كان شقيا بعد زمانه ، فان معاوية بذل له مالا كثيرا ، يقال : انه مائة ألف درهم مقابل جعل رواية عن رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم في تفسير آية : « ومن الناس من يعجبك قوله في الحياة الدنيا ويشهد الله على ما في قلبه وهو ألد الخصام » (1) بأنها نزلت في علي عليه السلام ، وبأن آية : « ومن الناس من يشري نفسه ابتغاء مرضات الله والله رءوف بالعباد » (2) نزلت في ابن ملجم وقد كان في زمان يزيد مدير شرطة ابن زياد في الكوفة وكان يحرض الناس على الخروج إلى قتال الحسين عليه السلام حين أمر ابن زياد .

وعلى أي حال : فقصته ( مع الأنصاري ) مورد كلامنا هنا ( وهي : ما رواه غير واحد عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « أَنَّ سَمْرَةَ بن جُنْدَب كان له عذْقٌ ) والعذق عبارة عن النخلة المثمرة ( وكان طريقه إليه في جوف منزل لرجل من الأنصار ) فقد تعارف في ذلك الزمان بيع البستان ، أو الدار فيها أشجار ، باستثناء شجرة أو أشجار منها ، فكان مالك الشجر يضطر بعد ذلك للذهاب إلى شجرة أن يدخل بيوت الناس ويساتينهم ومعلوم : ان ذلك لا يسوِّغ له الدخول بلا إذن .

ص : 369

1- - سورة البقرة : الآية 204 .

2- - سورة البقرة : الآية 207 .



وكان يجيء ويدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري . فقال الأنصاري : ياسمرة ! لا تزال تفجأنا على حال لا نحبُّ أن تفجأنا عليها ، فإذا دخلت فاستأذن . فقال : لا أستأذن في طريقي إلى عذقي . فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه ، فقال له صلى الله عليه وآله وسلم : إن فلانا قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه ، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل ، فقال : يارسول الله ، استأذن في طريقي إلى عذقي؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : خلّ عنه ولك عذق في مكان كذا . قال : لا ، قال : فلك اثنان ، فقال : لا أريد ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم يزيد حتى بلغ عشر أعذقٍ ، فقال صلى الله عليه وآله وسلم :

هذا ( و ) لكن سمرة ( كان يجيئو يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري ، فقال الأنصاري ( لسمرة يوما : ( ياسمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نحبُّ أن تفجأنا عليها ) لدخولك بلا إذن ( فإذا دخلت فاستأذن ) ثم أدخل .

( فقال ) سمرة : ( لا أستأذن في طريقي إلى عذقي ، فشكاه الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فأتاه ) أي : أتى سمرة الرسول صلى الله عليه وآله وسلم ( فقال له ) الرسول ( صلى الله عليه وآله وسلم : إن فلانا قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه ، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل ) منزله .

( فقال : يارسول الله ، استأذن في طريقي إلى عذقي ؟ ) هذا ما لا يكون .

( فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ) إذن ( خلّ عنه ) أي : ارفع يدك عن عذقك ( ولك عذق في مكان كذا ) يريد الرسول بذلك أن يعوّضه عذقا مكان عذقه حتى يكون عذق سمرة للأنصاري - مثلاً - .

( قال : ) سمرة ( لا ، قال : ) الرسول صلى الله عليه وآله وسلم : ( فلك اثنان ، فقال لا أريد ، فجعل صلى الله عليه وآله وسلم يزيد حتى بلغ عشر أعذقٍ ، فقال ) رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم لسمرة

خَلَّ عَنْهُ ، وَلِكْ عَشْرَ أَعْدَقٍ فِي مَكَانِ كَذَا ، فَأَبَى ، فَقَالَ : خَلَّ عَنْهُ وَلِكْ بِهَا عَدَقٌ فِي الْجَنَّةِ . فَقَالَ : لَا أُرِيدُ . فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ ، لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقُلِعَتْ ، ثُمَّ رُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ . وَقَالَ لَهُ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : انْطَلِقْ وَاغْرَسْهَا حَيْثُ شِئْتَ « ، الْخَبْرُ .

وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى مُوَثَّقَةٌ : « أَنْ سَمِرَةَ بِنَ جَنْدَبٍ كَانَتْ لَهُ عَدَقٌ فِي حَائِطِ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بَابَ الْبَسْتَانِ ، وَفِي آخِرِهَا قَالَ : رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِلْأَنْصَارِيِّ : إِذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ « ، الْخَبْرُ .

( خَلَّ عَنْهُ ، وَلِكْ عَشْرَ أَعْدَقٍ فِي مَكَانِ كَذَا ، فَأَبَى ) سَمِرَةَ .

( فَقَالَ ) صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : ( خَلَّ عَنْهُ وَلِكْ بِهَا عَدَقٌ فِي الْجَنَّةِ ، فَقَالَ : لَا أُرِيدُ ) .

وَهُنَا لَمَّا رَفَضَ سَمِرَةَ كُلَّ هَذِهِ الْحُلُولِ ظَهَرَ أَنَّهُ يَصِرُّ عَلَى أَدَى جَارِهِ ( فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ ، لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ عَلَى مُؤْمِنٍ ، قَالَ عَلَيْهِ السَّلَامُ : ثُمَّ أَمَرَ بِهَا رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ فَقُلِعَتْ ، ثُمَّ رُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ ، وَقَالَ لَهُ الرَّسُولُ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ : انْطَلِقْ وَاغْرَسْهَا حَيْثُ شِئْتَ « (1) الْخَبْرُ ) .

هَذَا ( وَفِي رِوَايَةٍ أُخْرَى مُوَثَّقَةٌ : « أَنْ سَمِرَةَ بِنَ جَنْدَبٍ كَانَتْ لَهُ عَدَقٌ فِي حَائِطِ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بَابَ الْبَسْتَانِ ، وَفِي آخِرِهَا قَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَسَلَّمَ لِلْأَنْصَارِيِّ : إِذْهَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضِرَارَ « (2) الْخَبْرُ ) .

ص: 371

1-- الكافي فروع : ج 5 ص 294 ح 8 ، وسائل الشيعة : ج 25 ص 428 ب 12 ح 32281 .

2-- الكافي فروع : ج 5 ص 292 ح 2 ، تهذيب الأحكام : ج 7 ص 146 ب 22 ح 36 ، وسائل الشيعة : ج 25 ص 429 ب 12 ح 32281 .

ثم إن الأوثق قد جمع جملة من الروايات الدالة على ذلك ، نذكرها تباعا ، ففي رواية العيون : « قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم : ليس منا من غش مسلما أو ضره أو ماكره» (1).

وفي رواية طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام : « ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم » (2).

وفي رواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمسكن وقال: لا ضرر ولا ضرار» (3).

وعن هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام : « في رجل شهد بعيرا مريضا وهو يباع فاشتره رجل بعشرة دراهم ، فجاء واشترك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد ، فقضى : ان البعير برىء فيبلغ ثمنه دنائير ، قال : لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ ، فان قال : لا أريد إلا الرأس والجلد ، فليس له ذلك هذا الضرار ، وقد أعطي حقه إذا أعطي الخمس » (4).

وعن محمد بن الحسين قال : « كتبت إليه - يعني أبا محمد - عليه السلام رجل كان له رحى على نهر قرية ، والقرية لرجل ، فأراد صاحب القرية أن يسوق إلى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطّل هذه الرحى ، أله ذلك أم لا-؟ فوقع عليه السلام : يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضرب أخاه المؤمن » (5).

ص: 372

- 1- - عيون اخبار الرضا : ص 29 ح 26 ، تحف العقول : ص 42 ، صحيفة الرضا : ص 43 ح 13 .
- 2- - الكافي اصول : ج 2 ص 666 ح 2 و ج 5 ( فروع ) ص 31 ح 5 ، تهذيب الاحكام : ج 6 ص 140 ب 22 ح 5 و ج 7 ص 146 ب 22 ح 35 .
- 3- - الكافي فروع : ج 5 ص 280 ح 4 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 164 ب 22 ح 4 ، من لا يحضره الفقيه : ج 3 ص 76 ب 2 ح 3368 .
- 4- - الكافي فروع : ج 5 ص 293 ح 4 ، تهذيب الاحكام : ج 7 ص 79 ب 22 ح 55 و ص 82 ب 22 ح 65 .
- 5- - الكافي فروع : ج 5 ص 293 ح 5 .

وأما معنى اللفظين ، فقال في الصحاح : « الضَّرُّ خلافُ النِّفعِ ، وقد ضَرَّه وضارَّه بمعنى ، والإسْمُ الضَّرُّ ، ثم قال : والضَّرارُ : المُضارَّةُ » .

وعن النهاية الأثيرية : في الحديث : « لا ضَرُّ

وعن عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قضى رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم بين أهل المدينة في مشارب النخل : انه لا يمنع نفع البئر ، وبين أهل البادية : انه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل كلاء ، فقال ، لا ضرر ولا ضرار » (1) .

وفي جملة من الروايات ان « من أضرب بشيء من طريق المسلمين فهو ضامن » (2) .

(وأما معنى اللفظين) : الضرر والضرار (فقال في الصحاح : « الضَّرُّ ) بالفتح ( خلافُ النِّفعِ ) والظاهر : انه خلاف لا نفع ولا ضرر أيضا ، فان من يسافر لأجل تجارة قد يتضرر ، وقد ينتفع ، وقد لا يتضرر ولا ينتفع ( وقد ضَرَّه وضارَّه بمعنى ) : واحد ( والإسْمُ ) أي : اسم المصدر : ( الضَّرُّ ) .

ولا يخفى : ان الفرق بين المصدر واسم المصدر هو : ان المصدر يدل على الحدث المنسوب إلى الفاعل كالاغتسال بمعنى : فعل الغسل ، وأما اسم المصدر : فيدل على الحالة الحاصلة من المصدر كالغسل فانه صورة وهيئة لما يأتي به المغتسل ، وكذلك التوضي والوضوء .

(ثم قال : والضَّرارُ : المُضارَّةُ » (3) ) فيكون كالقتال والمقاتلة .

( وعن النهاية الأثيرية ) أي : نهاية ابن الأثير انه قال : ( في الحديث : « لا ضرر

ص: 373

1- الكافي فروع : ج 5 ص 293 ح 6 .

2- الكافي فروع : ج 7 ص 350 ح 3 ، تهذيب الاحكام : ج 10 ص 240 ب 4 ح 38 و ص 231 ب 4 ح 44 ، من لا يحضره الفقيه : ج 4 ص 155 ب 2 ح 3546 .

3- الصحاح : ج 2 ص 719 و ص 720 مادة ضرر .

ولا ضِرار في الاسلام» . الضُرُّ ضد النفع ، ضَرَّه يَضُرُّه ضَرًّا وِضْرارًا ، وأَضُرَّ به يُضِرُّهُ إِضْرارًا ، فمعنى قوله : لا ضرر : لا يَضُرُّ الرجلُ أخاه فينقصه شيئًا من حَقِّه ، والضِرارُ فِعْلاً من الضَرِّ ، أي : لا يجازية على إِضْراره بادخال الضرر عليه ، والضرر فعل الواحد ، والِضِرار فعل الاثنين ، والضرر ابتداء الفعل ، والضرر الجزاء عليه . وقيل : الضُرُّ ما تَضُرُّ به صاحبك وتنتفع أنت به ، والضِرارُ أن تَضُرَّه بغير أن تنتفع .

ولا ضِرار في الاسلام» (1) : الضُرُّ ضد النفع ، ضَرَّه يَضُرُّه ضَرًّا وِضْرارًا . وأَضُرَّ به يُضِرُّهُ إِضْرارًا ) كل ذلك مستعمل ( فمعنى قوله : لا ضرر : لا يَضُرُّ الرجلُ أخاه فينقصه شيئًا من حَقِّه ) والحق هنا يراد به الأعم من المال والجسم والعرض وما أشبهه .

( والضِرارُ ) مصدر على وزن : ( فِعْلاً ) من ضارب يضارب مضاربة وضرابا وضيرابا ، وهكذا : ضارر يضارر مضاررة وضاررا وضيوارا ( من الضَرِّ ، أي : لا يجازية على إِضْراره بادخال الضرر عليه ) فالمعنى الذي ذكره النهاية هو : انه إذا أضر إنسان إنسانا ، فلا يجوز لذلك الانسان المعتدى عليه ان يضُرَّ الضار .

( والضرر فعل الواحد ، والضِرار فعل الاثنين ) مثل : القتل والقتال ( والضرر ابتداء الفعل ، والضرر الجزاء عليه ) .

ثم قال النهاية : ( وقيل : الضُرُّ ما تَضُرُّ به صاحبك وتنتفع أنت به ، والضِرارُ أن تَضُرَّه بغير أن تنتفع ) ولكن هذا القيل لا شاهد عليه من إنصراف ونحوه .

ص: 374

1- - معاني الاخبار : ص 281 ، مصباح الكفعمي : ص 346 ، وسائل الشيعة : ج 26 ص 14 ب 1 ح 32382 ، نهج الحق ص 489 و ص 506 .

وقيل : هما بمعنى . والتكرار للتأكيد « ، انتهى .

وعن المصباح : « ضَرَّه يَضِرُّه » من باب قتل : إذا فَعَلَ به مَكْرُوهًا ، وأضَرَّ به ، يتعدى بنفسه ثلاثيًا والباء رباعيا ، والاسم الضُرُّ ، وقد يطلق على نقص في الأعيان ، وضارَّةٌ يُضارُّه مضارَّةٌ وضِرارًا ، يعني : ضَرَّه « ، انتهى .

وفي القاموس : الضرر ضد النفع ، وضارَّه يضارُّه ضِرارًا . ثم قال : والضرُّ سوء الحال ، ثم قال :

( وقيل : هما بمعنى ) واحد بلا فرق بين ان تقول : ضَرَّ أو ضارَّ ( والتكرار ) في الحديث : « لا ضرر ولا ضرار » إثمًا هو ( للتأكيد ) (1) ، انتهى ) كلام النهاية .

( وعن المصباح : « ضَرَّه يَضِرُّه » من باب قتل ، إذا فَعَلَ به مَكْرُوهًا وأضَرَّ به ) ذلك المكروه ، كما إذا ألقى متاعه في البحر ، لا مطلق المكروه ، فان من أحزن إنسانا لا يقال : انه ضره .

وهو ( يتعدى بنفسه ثلاثيًا ) فيقال : ضَرَّه ( والباء رباعيا ) فيقال : أضَرَّ به ، فيكون من باب الأفعال حينئذ ( والاسم ) أي : اسم المصدر ( الضرُّ ) .

هذا ( وقد يطلق على نقص في الأعيان ) وذلك من باب استعمال الكلي في بعض افراده لأن نقص العين نوع من الضرر ، كما ان جرح الجسم نوع من الضرر أيضا ( وضارَّةٌ يُضارُّه مضارَّةٌ وضِرارًا ، يعني : ضَرَّه « (2) انتهى ) فيكون حينئذ باب المفاعلة والمجرد بمعنى واحد .

( وفي القاموس : الضرر ضد النفع ، وضارَّه يضارُّه ضِرارًا ) فهو مضار ( ثم قال : والضرُّ سوء الحال ) وهو معنى ملازم لكثير من افراد الضرر كما لا يخفى ،

ص : 375

1- - النهاية : ج 3 ص 81 مادة ضرر .

2- - المصباح المنير : ص 360 .

والضراؤُ: الضيق» ، انتهى .

إذا عرفت ما ذكرنا ،

والأفسوء الحال لا يسمى في العرف ضررا ( ثم قال : ) القاموس ( والضراؤُ : الضيق «(1) ، انتهى ) .

هذا ، لكن الظاهر : ان المفاعلة ليست بمعنى المجرد ، بل المراد بها فعل الاثني ، غير انها قد تطلق على الواحد من باب التلازم الغالبي ، فان من أضرب بانسان اضرب به ذلك الانسان غالبا .

وكذا مثله قوله سبحانه : « قاتلهم الله » (2) حيث ان طبيعة القتل هو ان يكون له ردّ ، وقوله سبحانه : « يخادعون الله وهو خادعهم » (3) وقوله سبحانه : « وان عاقبتم فعاقبوا بمثل ما عوقبتم به » (4) .

وهكذا قوله : سافرت ، حيث ان السفر ذهاب ومجيء ، وسامحت زيدا حيث ان السماح من جانب يلازمه غالبا السماح من الجانب الآخر ، ومن ذكر لهما معنى واحدا أراد نتيجة الاستعمال لا إنهما بمعنى واحد ، فقد اشتهر : ان زيادة المبنى تدل على زيادة المعنى ، وهو كذلك عند التتبع .

( إذا عرفت ما ذكرنا ) من مدرك هذه القاعدة ، ومن معنى اللفظين : « ضرر ، وضرار » ، ففي الرواية نقول : ان عمدة الاحتمالات في معنى هذا الحديث ثلاثة ، وسائر الاحتمالات ترجع إليها .

أمّا الاحتمال الأوّل فهو ما أشار إليه المصنّف بقوله :

ص: 376

1- - القاموس المحيط : ج2 ص550 مادة الضرّ .

2- - سورة التوبة : الآية 30 ، سورة المنافقون : الآية 4 .

3- - سورة النساء : الآية 142 .

4- - سورة النحل : الآية 126 .

فاعلم: إنَّ المعنى بعد تعذُّر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنى: أنَّ الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرراً على أحد، تكليفاً كان أو وضعياً، فلزوم البيع من الغبن حكماً يلزم منه ضرراً على المغبون، فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك. وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلاّ بثمن كثير،

(فاعلم: إنَّ المعنى بعد تعذُّر ارادة الحقيقة) إذ ظاهر « لا ضرر » انه لا وجود للضرر في الخارج مثل لا رجل في الدار حيث ان معناه: لا وجود للرجل في الدار، لكن حيث ان الضرر في الخارج موجود قطعاً، فاللازم ان يراد من لا ضرر: المعنى المجازي وهو: كما قال:

(عدم تشريع الضرر، بمعنى: أنَّ الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفاً كان) ذلك الحكم، كوجوب الوضوء والغسل والصلاة والصوم والحج وما أشبه ذلك (أو وضعياً) بناء على ان الوضع غير التكليف على ما سبق الالمام إلى القولين في المسألة.

وعليه: (فلزوم البيع من الغبن حكماً يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي) اللزوم (بالخبر) أي: بقوله: « لا- ضرر ولا- ضرار » فيكون للمغبون حق الفسخ.

(وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك) يلزم منه تضرر الشريك، فينتفي اللزوم بالخبر ويكون للشريك حق فسخ البيع، وقد تمسك الامام عليه السلام بهذه الرواية لثبوت الشفعة.

(وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلاّ بثمن كثير) فانه ضرر عليه فيرفعه الخبر، فلا يجب عليه الوضوء، وإنَّما يجوز له التيمم، وهكذا بالنسبة إلى الغسل والتيمم.



وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه ، وإباحته له من دون استيذان من الأنصاري ، وكذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه .

ومنه : براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر ، إذ كما أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر منفي بالخبر ، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث ، بل يجب أن يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة

-----  
( وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته ) أي : إباحة الشارع الدخول ( له ) أي : للمالك ( من دون استيذان من الأنصاري ) فان في هذا التسليط نوع ضرر لأن الضرر قد يكون دينيا ، وقد يكون ماليا ، وقد يكون عرضيا ، وقد يكون جسمية ، وقد يكون روحيا ، كما إذا سقاه دواءً فصار معتوها ، فانه لم يتضرر جسمه ، وإنما تضرر روحه ، وسمرة كان يضر الأنصاري عرضيا .

( وكذلك ) بسبب « لا ضرر » يرتفع ( حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه ) لأن الشارع إذا حرّم الرجوع إلى حكام الجور للتقاضي عندهم في حين لم يتمكن صاحب الحق ان ينقذ حقه من الظالم إلا بالرجوع إليهم كان الشارع قد أضره بسبب ذلك .

( ومنه : براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر ) على المتضرر ، فان الشارع إذا قال : ان الضار بريئ الذمة كان معناه : ان الشارع أضر المتضرر بسبب البرائة ذمة الضار ( إذ كما أنّ تشريع حكم يحدث معه الضرر ) على ما مرّ من الأمثلة المتقدمة ( منفي بالخبر ، كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث ) يكون منفيًا بالخبر أيضا ، ومنه حكم الشارع ببراءة ذمة الضار كما عرفت .

( بل يجب ان يكون الحكم المشروع في تلك الواقعة ) التي أضر فيها إنسان

على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث .

إلا أنه قد ينافي هذا قوله : « لا ضرار » بناء على أنّ معنى الضرار : المجازاة على الضرر .

وكذا لو كان بمعنى : المضارة ، التي هي من فعل الاثنين ، لأن فعل الثاني منهما ضرر قد نفي بالفقرة الأولى ، فالضرار المنفي بالفقرة الثانية

إنسانيا آخر ، ان يكون الحكم فيها ( على وجه ) الضمان - مثلاً - بحيث ( يتدارك ذلك الضرر ) حتى يكون الضرر الوارد ( كأن لم يحدث ) وهذا إنّما يكون إذا حكم الشارع بضمنان الضار .

( إلا أنه قد ينافي هذا ) المعنى وهو : حكم الشارع بضمنان الضار ( قوله : « لا ضرار » بناء على أنّ معنى الضرار : المجازاة على الضرر ) فإنه لو كان معنى « لا ضرار » : انه لا يحق لانسان ان يجازي على الضرر ، لزم في المثال الأخير تعارض لا ضرر ولا ضرار .

وإنّما يلزم تعارضهما لأن الصدر يدل على عدم براءة ذمة الضار ووجوب الغرامة عليه ، والذيل يدل على ان المتضرر يحرم عليه أخذ الغرامة .

( وكذا لو كان ) الضرار ( بمعنى : المضارة ، التي هي من فعل الاثنين ) فإنه لو كان معنى « لا ضرار » عدم مضارة أحدهما للآخر ، لزم منه تعارض لا ضرر ولا ضرار في المثال الأخير أيضا .

وإنّما يلزم تعارضهما على هذا المعنى أيضا ( لأن فعل الثاني منهما ) وهو : المتضرر إذا أخذ الغرامة مثلاً من الضار ، فإنه ( ضرر قد نفي بالفقرة الأولى ) من وقله : « لا ضرر » المفيدة لوجوب ردّ الضرر بضرر مثله ( فالضرار المنفي بالفقرة الثانية ) من قوله : « لا ضرار » المفيدة لحرمة ردّ الضرر بضرر مثله

إنّما يحصلُ بفعل الثاني ، وكأنّ من فسره بالجزاء على الضرر أخذَهُ من هذا المعنى ، لا على أنّه معنى مستقلّ .

(إنّما يحصل بفعل الثاني ) أي : برّد المتضرر الضرر على الضار فيحصل التعارض بين الصدر القائل بوجوب ردّ الضرر ، والذيل القائل بحرمة ردّ الضرر بضرر مثله .

( وكأنّ من فسره ) أي : فسر « الضرار » في الرواية بالمعنى الأوّل أي : ( بالجزاء على الضرر أخذه ) أي : أخذ هذا التفسير ( من هذا المعنى ) أي : من معنى المضارة التي هي بين اثنين ، فهذا المعنى هو نفس المعنى الأوّل ( لا على أنّه معنى مستقلّ ) .

هذا ، لكنك قد عرفت المعنى الذي ذكرناه ، وان الضرار غير الضرر ، فان الظاهر من : « لا ضرر ولا ضرار » انه لا يحق لانسان ان يضر غيره ، كما لا يضر الله سبحانه وتعالى الانسان بتشريع حكم ضرري عليه .

وكذا لا يحق لنفرين ان يضر أحدهما الآخر ، لأن المفاعلة بين الاثنين ، وهذا ليس بمعنى عدم الجزاء على الضرر حتى يقال : انه ينافي قوله سبحانه : « وجزاء سيئة سيئةً مثلها » (1) وينافي قوله سبحانه : « فمن اعتدى عليكم فاعتدوا عليه بمثل ما اعتدى عليكم » (2) بل معناه : عدم تشاغل نفرين في اضرار الآخر كشخصين إذا التقيا بسيفيهما حيث قال صلى الله عليه وآله وسلم : « القاتل والمقتول في النار » (3) ، وهذا غير ما إذا ضرب أحد شخصا بسيف حيث ان للمضروب حق القصاص وليس في النار .

ص: 380

1- - سورة الشورى : الآية 40 .

2- - سورة البقرة : الآية 194 .

3- - تهذيب الاحكام : ج6 ص174 ب22 ح25 بالمعنى ، وسائل الشيعة : ج15 ص148 ب67 ح5184 (بالمعنى) .

## تعريف مركز

بسم الله الرحمن الرحيم  
جَاهِدُوا بِأَمْوَالِكُمْ وَأَنْفُسِكُمْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ذَلِكُمْ خَيْرٌ لَّكُمْ إِن كُنْتُمْ تَعْلَمُونَ  
(التوبة : 41)

منذ عدة سنوات حتى الآن ، يقوم مركز القائمة لأبحاث الكمبيوتر بإنتاج برامج الهاتف المحمول والمكتبات الرقمية وتقديمها مجاناً. يحظى هذا المركز بشعبية كبيرة ويدعمه الهدايا والندور والأوقاف وتخصيص النصيب المبارك للإمام عليه السلام. لمزيد من الخدمة ، يمكنك أيضاً الانضمام إلى الأشخاص الخيريين في المركز أينما كنت.

هل تعلم أن ليس كل مال يستحق أن ينفق على طريق أهل البيت عليهم السلام؟  
ولن ينال كل شخص هذا النجاح؟  
تهانينا لكم.

رقم البطاقة :

6104-3388-0008-7732

رقم حساب بنك ميلا:

9586839652

رقم حساب شيبا:

IR390120020000009586839652

المسمى: (معهد الغيمية لبحوث الحاسوب).

قم بإيداع مبالغ الهدية الخاصة بك.

عنوان المكتب المركزي :

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم 129، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي 03134490125

هاتف المكتب في طهران 021 - 88318722

قسم البيع 09132000109 شؤون المستخدمين 09132000109.

مركز  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

