

دُرُودُكُمْ
فِي فُرُوعِ الْعَالَمِ الْإِسْلَامِيِّ
عَلَيْكُمْ بِبَابِ الْعَزَّةِ الْوَقْفِيِّ

دُرُوسُهَا
فِي فُرُوعِ الْعِلْمِ الْإِسْلَامِيِّ
عَلَى كِتَابِ الْعُرْوَةِ الْوُثْقَى

الجزء الثاني

تَقْرِيراً لِدُرُوسِ
سَمَاحَةِ الشَّيْخِ
حَيْدَرِ النَّبِيِّ الْأَحْمَدِيِّ



الحمد لله رب العالمين
والصلاة والسلام على أشرف الأنبياء والمرسلين
محمد وآله الطيبين الطاهرين

مقدمة المركز:

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على أشرف مبعوث للعالمين،
نبينا محمد المصطفى وآله الطيبين الطاهرين، وبعد..

فإن الكتاب المائل بين يدي القارئ الكريم يشكل دروساً فقهية تطبيقية عميقة و دقيقة في مسائل فروع العلم الإجمالي التي ذكرها السيد محمد كاظم اليزدي رحمته الله في كتاب العروة الوثقى، وقد وجد مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب في دروس المقرّر له وهو سماحة العلامة الشيخ حيدر السندي الإحسائي رحمته الله فائدة كبيرة لطلاب العلوم الدينية المهتمين بمسائل علم الفقه؛ لتسلسل أبحاثها ووضوح مطالبها، و اشتغالها على أبحاث موسّعة في بعض المسائل الفقهية و القواعد الأصولية والرجالية - كما سوف يقف القارئ الكريم -، فقد بحث سماحة الشيخ رحمته الله مخرجة السلام وقسماً وافراً من أبحاث قاعدة الفراغ والتجاوز وقاعدة لا تعاد، وحقيقة الزيادة في المركبات، وموجبات سجود السهو، وقاعدة الصلاة على ما افتتحت عليه، و حجية

٨ دروس في فروع العلم الإجمالي على كتاب العروة الوثقى / ج ٢

الاستصحاب في اللوازم وجريانه في الموضوعات المركبة، و تبعية المدلول
الالتزامي للمطابق في الحجية، و تداخل الأسباب، و حال روايات حريز عن
الإمام الصادق عليه السلام، و إذ يقدم مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب هذا الكتاب،
فإنما يقوم بذلك لما يحوي الكتاب من قيمة علمية جديرة بالعناية والإهتمام .
والله من وراء القصد، وهو الهادي إلى سواء السبيل

مركز الإمام الحجة لخدمة الطلاب

٦ / ٩ / ١٤٤٠ هجري

المسألة السادسة

إذا شك في عدد ركعات العشاء وتذكر نسيان المغرب

قال السيد اليزدي رحمته الله في المسألة السادسة من مسائل فروع العلم الإجمالي من كتاب العروة الوثقى: «إذا شك في العشاء بين الثلاث والأربع وتذكر أنه سها عن المغرب بطلت صلاته وإن كان الأحوط إتمامها عشاءً، والإتيان بالاحتياط، ثم إعادتها بعد الإتيان بالمغرب».

أقول: فرض هذه المسألة هو أن المصلي كان يصلي صلاة العشاء ثم شك فيها بين الثلاث والأربع أو شك بين الاثنتين والثلاث بعد إكمال الركعتين الأوليين، فإنه لا فرق من هذه الجهة سواء كان شكه بين الثلاث والأربع أو كان شكه بين الاثنتين والثلاث بعد إكمال الركعتين الأوليين، المهم أن لا يكون الشك في عدد الركعات موجباً لبطلان الصلاة.

كما إن مراعاة جميع الاحتمالات يقتضي أن نضيف قيداً، وهو أن لا يُحرز بطلان الصلاة بالزيادة فيما لو كانت ثلاثية نظير ما لو شك بين الأربع والخمس بعد الركوع، فإنه لا شبهة في بطلان الصلاة لو كانت الصلاة مغرباً لوجود زيادة ركوع، ووجه إضافة هذا القيد هو أن البحث - كما سوف يتضح - حول إمكانية تصحيح الصلاة التي في يد المصلي عشاء أو مغرباً، فلو كان الشك يُوجب العلم ببطلان الصلاة التي في اليد على كل تقدير سواء كانت رباعية أم كانت ثلاثية، فلا معنى للبحث عن إمكان التصحيح عشاءً أو مغرباً، ولو كانت الصلاة باطلة - مع غض النظر عن جهة مبطلية الشك في الركعات - على تقدير كون الصلاة ثلاثية لم يكن وجه للبحث عن إمكان تصحيحها مغرباً، وانحصر البحث في إمكان التصحيح عشاءً، وسوف تأتي

محاولة من محاولات التصحيح يراد فيها تصحيح الصلاة مغرباً، وهذه المحاولة لا معنى لذكرها ضمن أبحاث هذه المسألة إذا كان المصلي يعلم بأنه جاء بزيادة مُبطلَة لصلاة المغرب.

وكيف كان، فإن فرض المسألة هو ما لو كان المصلي يصلي صلاة العشاء ثم شك فيها في عدد الركعات شكّاً لا يوجب بطلان الصلاة الرباعية كما لو شك بين الثلاث والأربع - وهو ما ذكره صاحب العروة - أو بين الاثنتين والثلاث بعد إكمال الركعتين الأوليين، ثم التفت إلى أنه لم يصل المغرب، فهل صلاته هذه باطلة أم لا، وإذا أمكن تصحيحها فهل يمكن تصحيحها بعنوان العشاء أم بعنوان المغرب؟

بيان فرضي المسألة وحكم الأول:

ويوجد في هذه المسألة فرضان أساسيان:

الفرض الأول: أن يكون المصلي في آخر الوقت بحيث لم يبق منه ما يكفي إلا لإدراك صلاة العشاء، وهذا الفرض خارج عن محل البحث وليس نظر صاحب العروة رحمته الله إليه، إذ لا ينبغي الشك في أن وظيفة المصلي في هذا الفرض أن يحكم بصحة الصلاة التي في يده عشاءً والبناء فيها على الأكثر، والإتيان بصلاة الاحتياط، ثم قضاء صلاة المغرب خارج الوقت؛ لأنه التفت إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب، فهو يجزم بأنه لم يأت بها، فيلزمه قضاؤها.

دليل السيد الخوئي رحمته الله على الترتيب:

والسر في ذلك هو أن وظيفة المصلي في هذا الفرض حتى لو كان مُلتفتاً إلى أنه لم يصل المغرب قبل الشروع في الصلاة الإتيان بصلاة العشاء، وتقديمها على صلاة المغرب؛ لأنه في الوقت الأخير وهذا الوقت إما هو وقت مُحْتَصَص لصلاة العشاء وليس وقتاً أصلاً لصلاة المغرب وإما هو وقت مشترك غايته يجب تقديم صلاة العشاء فيه في فرض الالتفات وهذا ما فعله المصلي، فإنه أوقع صلاة العشاء فيه، وقد تقدم فيما سبق ذكر دليل التقديم، وهو ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في بحوثه الفقهية^(١) من روايات اشتراط الترتيب الواردة بلسان «إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان إلا أن هذه قبل هذه»، فهي تدل على أن الوقت مشترك بين الفريضتين، فإذا زالت الشمس فالوقت يبدأ للظهرين، وإذا غربت يبدأ وقت العشاءين للفريضتين، ولكن ينبغي تقديم الظهر على العصر وتقديم المغرب على العشاء، وهذا يعني أن الوقت من الغروب إلى منتهاه مشترك بين صلاة المغرب وصلاة العشاء، ولكن يجب إيقاع المغرب أولاً، ففي أول الوقت بمقدار سبع ركعات يكون الجزء الأول منه بمقدار ثلاث ركعات للمغرب والجزء الثاني منه بمقدار أربع ركعات للعشاء، فإذا مضى هذا الوقت ولم يصل المصلي وجاء الوقت الذي بعده بمقدار سبع ركعات نقول إن الجزء الأول منه بمقدار ثلاث ركعات للمغرب

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ١١، ص ١١١.

والجزء الثاني للعشاء وهكذا إلى أن يبقى من الوقت سبع ركعات، فنقول في هذا الوقت أوله بمقدار ثلاث ركعات مختصة بالمغرب وفي آخره بمقدار أربع ركعات مختصة بالعشاء، فإذا جاء الوقت الأخير بمقدار أربع ركعات ولم يصل العبد المغرب، فمقتضى «إلا أن هذه قبل هذه» هو أن هذا الوقت وقت للعشاء فيجب تقديمها على المغرب فيه في حال الالتفات، هذا ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في وجه التقديم وكرره في مواضع^(١).

قال رحمته الله: ثم إنك عرفت صحة القول بوقت الاختصاص بالمعنى الآخر أعني لزوم صرف الوقت في صلاة العصر في من لم يأت بهما إلى أن بقي مقدار أربع ركعات، وذلك لا لقصور في الوقت نفسه لوقوع الظهر فيه، كيف وما بين الحدين وقت لكلتا الصلاتين، وكل جزء منه صالح لوقوع أيّ منهما فيه بمقتضى قوله عليه السلام في جملة من الأخبار: «إذا زالت الشمس فقد دخل الوقتان». ومن ثم لو قدّم العصر نسياناً أو باعتقاد الإتيان بالظهر ساغ له الإتيان بصلاة الظهر حينئذ كما تقدم. بل لأجل أن ذلك هو مقتضى الترتيب المستفاد من قوله عليه السلام في ذيل تلك الأخبار: «إلا أنّ هذه قبل هذه» فإن مقتضى اعتبار القبلية أنّ الظهر لا تزامم العصر في هذا الوقت، بل يسقط أمرها ويتعين صرف الوقت في صلاة العصر فحسب.

وبعبارة أخرى: لا يعقل بقاء الأمر بالصلاتين معاً في هذا الوقت لعدم

(١) منها ما في ج ١١، ص ١٢٧.

سعته، وحينئذ فإما أن يكون مأموراً بصلاة العصر فقط أو بالظهر فقط، أو بهما معاً على البدل وعلى سبيل التخيير بعد وضوح عدم سقوط الصلاة عنه رأساً. لكن الآخرين ساقطان قطعاً، إذ مضافاً إلى تسالم الأصحاب على عدم وجوب الظهر حينئذ لا تعييناً ولا تخييراً، لا يمكن الالتزام به في نفسه، فإن كل جزء من الوقت وإن كان صالحاً في حد ذاته لكل واحدة من الصلاتين، ولا تراحم الشريكة صاحبتهما في شيء منه كما سبق إلا أنها لما كانتا منبسطتين على مجموع الوقت على صفة الترتيب فاختصاص الأربع الأخيرة بصلاة العصر هو لازم الانبساط والتقسيت المزبور ومن مقتضياته بطبيعة الحال، فلا جرم ينتهي بذلك وقت الظهر ويتعين صرف الوقت في العصر. وتعضده النصوص الواردة في الحائض الناطقة بأنها تصلي العصر إذا طهرت عنده كما تقدم.

ويلاحظ على هذا الدليل ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: هي أنه اعتمد في هذا الوجه على روايات «إلا أن هذه قبل هذه»، مع أنه حكم بضعفها^(١)، فقد ذكر أن روايات «إلا أن هذه قبل هذه» منحصرة في ثلاث:

الرواية الأولى: رواية إسماعيل بن مهران وهي مكتوبة للإمام الرضا عليه السلام.

الرواية الثانية: رواية القاسم بن عروة عن عبيد الله بن زرارة ولها طريقان، طريق الكليني وطريق للشيخ عليه السلام.

(١) راجع موسوعته: ج ١٩، ص ١٢٦.

الرواية الثالثة: رواية الضحاك بن يزيد أو زيد عن عبيد الله بن زرارة عن زرارة.

وذكر رحمته أن الرواية الأولى في طريقها سهل بن زياد وهو لم تثبت وثاقته، فقد توقف رحمته في وثاقة سهل كما في المعجم^(١)، والرواية الثانية في طريقها القاسم بن عروة وهو لم يوثق. نعم، قيل وثقه الشيخ المفيد رحمته في الرسالة الصاغانية، ولكن الرسالة الصاغانية المطبوعة والموجودة الواصلة إلينا لم يثبت أنها للشيخ المفيد، والرواية الثالثة فيها الضحاك بن يزيد أو بن زيد، وهو مجهول لم تثبت وثاقته، وإن شاء الله لنا وقفة مفصلة حول هذه الروايات.

نعم. يمكن التعويض عن هذه الروايات بروايات أخرى معتبرة سنداً على مبناه رحمته، منها صحيحة المحاربي قال عليه السلام: (وصل الأولى إذا زالت الشمس، وصل العصر بعيدها وصل المغرب إذا سقط القرص، وصل العتمة إذا غاب الشفق) فإن البيان الذي ذكره رحمته من أن الروايات تدل على دخول الوقتين وأنه يجب تقديم الأولى على الثانية فإذا تضيق الوقت، ولم يبق وقت إلا للثانية، فيجب إيقاع الثانية، يأتي في هذه الروايات، وهذه الروايات معتبرة عنده رحمته.

الملاحظة الثانية: ما ذكره السيد التقي القمي رحمته^(٢)، وحاصلها: إن ما دل على اشتراك وقتي الفريضتين مع لزوم تقديم صلاة المغرب على العشاء يدل

(١) معجم رجال الحديث: ج ٩، ص ٣٥٦.

(٢) مباني منهاج الصالحين: ج ٤، ص ٨٥.

على أن الفريضتين مشتركتان في جميع آتات الوقت، ولكن لابد من إيقاع المغرب قبل العشاء في جميع هذه الآتات، ففي كل آنٍ من هذه الآتات التي تشترك فيها الفريضتان يجب إيقاع المغرب قبل، فإن مفاد «إلا أن هذه قبل هذه» أو «صل المغرب إذا سقط القرص وصل العتمة إذا غاب الشفق» لزوم تقديم هذه على هذه، ففي كل آنٍ يجب تقديم المغرب على العشاء، فإذا دخل الوقت الأخير، بقي من الوقت مقدار أربع ركعات فقط، فإن أمكن توسعة الوقت بما دل على أن «من أدرك ركعة فقد أدرك الوقت» يُقال للعبد صل المغرب ثم صل العشاء؛ لأنه ستدرك العشاء في الوقت بإدراك ركعة من الوقت، أما إذا بقي من الوقت ما لا يكفي لإيقاع الصلاتين كما لو بقي مقدار ثلاث ركعات فقط، أو أربع مع عدم تمامية «من أدرك» فهنا مقتضى هذه الأدلة الدالة على أن كل آنٍ مشترك ولكن يجب تقديم المغرب في أول آنٍ؛ أن نقدم صلاة المغرب؛ لأن هذا وقت المغرب وهي ليست مشروطة بتقديم العشاء عليها بينما العشاء مشروطة في هذا الوقت بتقديم المغرب فكيف يسوغ الإتيان بها قبل المغرب، فما ذكره السيد الخوئي رحمته الله محل تأمل. نعم، لزوم تقديم العشاء في آخر الوقت كما ذكر السيد الخوئي ووافقه السيد القمي رحمته الله مُتسالم عليه بين الأصحاب، وإطباقهم كاشف عن أن الوظيفة هي تقديم صلاة العشاء.

نعم، قد يقال: إن هذا الإجماع هنا مُحتمل المدركة، فلعل المجمعين

استندوا إلى روايات «إلا أن هذه قبل هذه» وحيث إن هذه الروايات ليست تامة دلالة في نفسها، فهذا الإجماع لا قيمة له، ولا قيمة لمستنده.

ويمكن أن تذكر المحاولة التي ذكرها الشهيد الصدر رحمته الله للتخلص من هذا الإشكال، فقد أفاد أن مجرد وجود ما يوافق معقد الإجماع ولو بحسب بعض الأنظار ليس كافياً لإسقاط قيمة الإجماع، بل لابد أن نلاحظ هل يمكن أن يكون هذا الدليل مستنداً للمجمعين أم لا يمكن فربما يكون الدليل من الضعف بمكان لا يصلح لأن يكون مستنداً لإطباق أعظم الفقهاء، كما لو صرح أغلبهم بضعفه ومع ذلك يُجمعون على النتيجة، أو كنا نعلم أن أغلب هؤلاء لم يقف على الدليل ومع ذلك يُجمعون ويُطبقون على نتيجته.

إذن، فالعمدة بحسب ما انتهى إليه صاحب مباني المنهاج رحمته الله في هذه المسألة التسالم، وتوجد طوائف من الروايات يمكن أن تذكر في مقام تدعيم هذا الرأي الذي هو محط التسالم أو الإجماع، وليست واضحة الضعف بحيث لا نحتمل أن يستند المجمعون إليها فنحتمل أن بعضهم استند إليها أو نحتمل أن قسماً منهم استند إلى قسم منها والقسم الآخر استند إلى قسم آخر منها، فلا يكون التسالم حجة، وهذه الطوائف هي:

الطائفة الأولى: ما دل على أن الحائض إذا طهرت في آخر الوقت تقدم صلاة العصر، كمعتبرة مُعمر بن عمر قال سألت أبا جعفر عليه السلام عن الحائض تطهر عند العصر، تصلي الأولى؟ قال عليه السلام: (لا، إنما تصلي الصلاة التي طهرت

عندها) فإن ما يدل على اشتراط الترتيب يدل على انبساط الصلاتين على تمام آتات الوقت، وتقدم الظهر والمغرب في جميع الآتات على صلاة العصر والعشاء للقول بعدم الفصل، فتأتي هذه الرواية وتثبت تقديم العصر إذا طهرت الحائض عند صلاة العصر، فيسقط شرط الترتيب فتكون هذه الرواية مُقَيِّدَةً لإطلاق ما دل على شرط الترتيب.

ولكن الإنصاف هو أن هذه الطائفة من الروايات لا تنفع أن تكون دليلاً يستند إليه في إثبات سقوط شرط الترتيب وتقديم صلاة العصر على الظهر أو العشاء على المغرب فيما إذا بنينا على أن الوقت مُشترك، وإنما تنفع مؤيده؛ وذلك:

أولاً: لاحتمال خصوصية الحائض، بينما الاجماع والتسالم لا يختص بالحائض.

وثانياً: من المحتمل أن هذه الرواية موافقة لما عليه العامة الذين يرون عدم اشتراك الوقت، فهي لا تقول في الوقت الأخير تُقدم العصر بل تقول بعد أن يكون الظل أربعة أقدام ينتهي وقت الظهر، ويدخل وقت العصر نظير رواية الفضل بن يونس (إذا رأت الظهر بعدما يمضي من زوال الشمس أربعة أقدام فلا تصلي إلا العصر) فتكون محمولة على التقية لموافقتها العامة ولمخالفتها لما دل على أنه يجب الإتيان بالظهر أولاً ثم العصر إذا طهرت قبل الغروب، كرواية عبدالله بن سنان عن الإمام الصادق عليه السلام (إذا طهرت المرأة قبل غروب

الشمس فتصلي الظهر والعصر وإن طهرت من آخر الليل فتصلي المغرب والعشاء) فمن المحتمل أن تكون هذه الطائفة واردة في مقام التقية؛ لأنها مخالفة لروايات تدل على وجوب تقديم الظهر على العصر والمغرب على العشاء حتى في آخر الوقت، لو كنا مع إطلاق هذه الروايات التي تدل على تقديم الظهر وتقديم المغرب لكان ينبغي أن يقال حتى في الوقت الأخير إذا التفت المصلي إلى أنه لم يصل المغرب يجب عليه أن يصلي صلاة المغرب، ولا يجوز له أن يقدم العشاء، ولكن إذا تم الإجماع والتسالم فهو مُقيد.

الطائفة الثانية: ما دل على أن الرجل إذا أخر الصلاة إلى وقت العصر يُقدم العصر، ومن ذلك ما عبّر عنه أكثر من عَلم ومنهم صاحب الجواهر وسيد المستمسك رحمته الله بالصحيح، وهو رواية إسماعيل بن همام عن أبي الحسن عليه السلام أنه قال (في الرجل يؤخر الصلاة حتى يدخل وقت العصر أنه يبدأ بالعصر ثم يصلي الظهر)، فقد حمل الشيخ الطوسي رحمته الله هذه الرواية على فرض تضيق الوقت فقال: «إذا تضيق وقت العصر بدأ به ثم صلى بعده الظهر»، وبحسب هذا الفهم تكون هذه الرواية دليلاً على تقديم العصر مع تضيق الوقت، فهي تدل على سقوط شرط الترتيب في هذا الوقت، ولكن الإنصاف هو أن هذه الطائفة من الروايات كالطائفة السابقة، تنفع للتأييد - لو وجد دليل يدل على سقوط شرط الترتيب بناءً على اشتراك الوقت - ولا تنفع في نفسها دليلاً؛ لاحتمال أنها تدل على عدم اشتراك الوقت وخروج وقت الظهر، فتكون نازرة

إلى فرض تقديم صاحبة الوقت على الفاتئة وهذا ما فهمه - أيضاً - بعض الأعلام، وعلى هذا تكون مُعارضة لما دل على اشتراك الفريضتين في الوقت، وهذه الروايات التي تدل على الاشتراك أقوى وأرجح؛ لكثرتها. و المحتمل أن تكون هذه الطائفة موافقة لما عليه العامة ولا تتحدث عن الوقت الأخير بمقدار أربع ركعات، وإنما تتحدث عن وقت بلوغ الظل مثل الشاخص كما هو المعروف عند الشافعية أو مثليه كما هو معروف عند الأحناف، فتكون صادرة تقية.

الطائفة الثالثة: ما دل على أنه إذا خاف المكلف فوات صلاة العصر يُقدمها على صلاة الظهر، ففي رواية الحلبي قال: سألت عن رجلٍ نسي الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس، فقال عليه السلام: (من كان في وقتٍ لا يخاف فوات أحدهما فيصلّي الظهر ثم يصلي العصر، وإن خاف أن تفوته فليبدأ بالعصر ولا يؤخرها فتفوته فتكون قد فاتتاه جميعاً ولكن يُصلي العصر فيما بقي من وقته ثم يُصلي الأولى بعد ذلك على أثرها)، وقد عبر السيد الخوئي رحمته الله عن هذه الرواية بالصحيحة، ولكن في موضع آخر قال هي ضعيفة بمحمد بن سنان، وهناك خلاف في محمد بن سنان هل هو ثقة، والسيد لا يبنى على وثاقته، ودالته على أن الوقت مشترك ولكن تُقدم العصر في آخر الوقت دلالة واضحة، فإن السائل فرض النسيان إلى آخر الوقت، «سألت عن رجل نسي الأولى والعصر جميعاً ثم ذكر ذلك عند غروب الشمس»،

فالمفروض نسيان الفريضة إلى آخر الوقت، وليس إلى وقت بلوغ ظل الشاخص مثله أو مثليه، وأجاب الإمام عليه السلام بأنه إن وسع الوقت للفريضة يأتي بهما مع الترتيب، أي يجب أن يُقدم في هذا الوقت صلاة الظهر على صلاة العصر، ومع الخوف يُقدم صلاة العصر، ومثل هذه الرواية صحيحة عبدالله بن سنان حسب تعبير السيد الخوئي رحمته الله الواردة في العشاءين، وفيها عن أبي عبدالله عليه السلام: (إذا نام رجل أو نسي أن يصلي المغرب والعشاء الأخرى، فإن استيقظ قبل الفجر قدر ما يُصليهما كليهما فليصلهما، وإن خاف أن تفوت إحداهما فليبدأ بالعشاء الأخرى، وإن استيقظ بعد الفجر فليصل الصبح ثم المغرب ثم العشاء الأخرى قبل طلوع الشمس) ومثلها صحيحة أبي بصير عن أبي عبدالله عليه السلام^(١). فدلالة هذه الطائفة إنصافاً على ما اتفق عليه العلماء وأجمعوا دلالة واضحة وقوية، فهذه الطائفة تنفع أن تكون مُستنداً لإجماع المُجمعين.

نعم هنا توجد جهة ينبغي أن تعالج وهي أن الروايات الصحيحة من هذه الطائفة واردة في المغرب والعشاء^(٢)، والوارد في الظهرين الرواية الأولى وهي ضعيفة بمحمد بن سنان إن بنينا على عدم وثاقة محمد بن سنان، ولكن يمكن علاج هذه المشكلة بالقول بعدم الفصل، فإنه لا يوجد عالم يفصل، فيقول إذا تضيق وقت الظهرين تقدم الظهر وإذا تضيق وقت العشاءين تقدم العشاء.

(١) وسائل الشيعة: باب ٦٢ من أبواب المواقيت، حديث ٣-٤.

(٢) فإن صحيحة عبدالله بن سنان وصحيحة أبي بصير وارتدتان في المغرب والعشاء.

المسألة السادسة: إذا شك في عدد ركعات العشاء وتذكر نسيان المغرب ٢٣

والنتيجة هي: أنه في فرض تضيق الوقت تكون صلاة العشاء التي في يد المصلي صحيحة؛ وإن لم يصل المغرب.

حكم الفرض الثاني محل البحث:

الفرض الثاني: هو فرض سعة الوقت، بأن كان المصلي في وقت يسعه لرفع اليد عن الصلاة التي في يده ثم الإتيان بصلاة المغرب وصلاة العشاء في الوقت، ولكنه غفل عن صلاة المغرب وصلى صلاة العشاء ثم شك بين الثلاث والأربع - مثلاً، ثم التفت إلى أنه قد سها عن صلاة المغرب، وهذا الفرض هو محط نظر صاحب العروة رحمته الله لما حكم ببطلان الصلاة. و السؤال الذي نواجهه في هذا الفرض:

هل الصلاة التي في يد المصلي باطلة كما حكم صاحب العروة رحمته الله أم لا هي صحيحة؟ وإذا كانت صحيحة فهل من الممكن تصحيحها عشاءً أم تصحيحها مغرباً؟

في مقام الجواب على هذا السؤال توجد احتمالات ثلاثة:

وجه القول بالبطلان:

الاحتمال الأول: هو القول ببطلان هذه الصلاة التي في يد المصلي وهذا مُحْتَار صاحب العروة، وظاهر كل من لم يُعْلَق على كلام صاحب العروة كالمحقق العراقي والاصفهاني والخوئي والگلبيگانی رحمته الله.

ووجه هذا الاحتمال هو أن المصلي حيث يشك في الصلاة التي في يده بين الاثنين والثلاث أو بين الثلاث والأربع، فلا يمكن أن يعدل بها إلى صلاة المغرب؛ لأن أدلة العدول مُنصرفة إلى العدول إلى صلاة صحيحة، والعدول في المقام عدول إلى صلاة باطلة؛ فإن محل الفرض هو أن المصلي يشك في ركعات الصلاة التي في يده فإذا عدل بها سوف يعدل بها إلى صلاة المغرب، وصلاة المغرب صلاة ثلاثية الشك فيها في عدد الركعات شكٌ مُبطل، فلا يمكن أن يُقال لهذا المصلي اعدل بما في يدك إلى صلاة المغرب؛ لأن أدلة العدول التي هي على خلاف القاعدة منصرفة إلى العدول إلى صلاة صحيحة، لغرض التصحيح لا الإبطال.

كما أنه لا يمكن تصحيح الصلاة بالقول «لا تعدل» والأمر بالإكمال؛ لأنه يلزم من إكمال هذه الصلاة وقوع الأجزاء الباقية من صلاة العشاء مع سعة الوقت قبل الإتيان بصلاة المغرب وهذا إخلال عمدي بالترتيب في بعض أجزاء الصلاة التي في يد المصلي، وهو يُوجب البطلان؛ لأنه يُشترط أن تكون صلاة العشاء واقعة بتمام أجزائها بعد صلاة المغرب، فإذا التفت المصلي كما هو الفرض في أثناء صلاة العشاء إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب، وقيل له (أكمل) وأكمل فسوف تقع الأجزاء الباقية قبل صلاة المغرب، مع الالتفات والإخلال العمدي بشرط الترتيب، والإخلال العمدي بشرط الترتيب مُوجب للبطلان.

والخلاصة هي أن الاحتمال الأول - وهو الذي ذهب إليه صاحب العروة - الحكم بالبطلان؛ ووجهه عدم إمكان العدول لانصراف أدلته، ولا الإكمال للزوم الإخلال العمدي بالترتيب فيما بقي من أجزاء.

نعم لا يتعين القطع فيما إذا كان لو أكمل ما في يده ولو بنية الرجاء يمكن أن يُدرك صلاة المغرب والعشاء في الوقت، وهو مُوافق للاحتياط، لهذا قال صاحب العروة رحمته الله: وإن كان الأحوط إتمامها عشاءً، والإتيان بالاحتياط. ولا بد من حمل قوله: (الأحوط إتمامها عشاءً) على الإكمال بنية الرجاء؛ لأن الجزم خلاف الاحتياط كما هو واضح.

وجه القول بالصحة عشاءً:

الاحتمال الثاني: الحكم بصحة الصلاة التي في يد المصلي عشاءً، فيلزمه إكمالها بالبناء على الأكثر ثم الإتيان بصلاة الاحتياط، ثم الإتيان بالمغرب بعدها، وقد ذهب إلى هذا الحكم جملة من الأعلام منهم:

١- الشيخ كاشف الغطاء رحمته الله، فقد قال في تعليقه على هذه المسألة: «لا تبطل، بل يتمها عشاءً بالبناء على الأربع ويأتي بعدها بالمغرب؛ لأن الترتيب شرط ذكري والعدول قد فات محله».

لا يجب على المصلي أن يعدل إلى المغرب؛ لأنه فات محل العدول، هو يشك بين الثلاث والأربع، فيقال له وظيفتك أن تكمل عشاءً ولا ضير عليك من جهة الإخلال بالترتيب؛ لأنك لم تخل بالترتيب عن عمد، وإنما عن سهو،

فإنه غفل عن صلاة المغرب ثم دخل في صلاة العشاء.

٢- سيد المستمسك رحمته الله، فقد قال في تعليقه على هذه المسألة: «لا تخلو الصحة من وجه».

٣- السيد السيستاني رحمته الله، فقد قال - في تعليقه على قول صاحب العروة «بطلت صلاته» - «بل تصح على الأظهر».

٤- المحقق النائيني رحمته الله، فقد استشكل في بطلان الصلاة عشاءً، ثم نفى البعد عن صحتها واحتاط، والذي يظهر لي أن هذا الاحتياط استحبابي فقد قال: «في البطلان نظر بل لا يبعد الصحة ولكن الاحتياط لا ينبغي تركه».

وبعض الأعلام استشكل في الحكم بالبطلان واحتاط وجوباً بالإكمال والبناء على الأكثر والإتيان بصلاة الاحتياط، ثم الإتيان بصلاة المغرب وإعادة صلاة العشاء، ومن هؤلاء الشيخ عبدالكريم الحائري رحمته الله، فقد قال في تعليقه - على قول صاحب العروة «بطلت صلاته» -: «لا يترك الاحتياط»، ومنهم السيد عبدالهادي الشيرازي رحمته الله، فقد قال في تعليقه على هذه المسألة: «لا يُترك ولا سيما إذا كان الشك بعد الركوع»^(١).

ويفهم من عبارته رحمته الله «لا سيما إذا كان الشك بعد الركوع» وجود فرعين في الفرض الثاني من فرضي المسألة السادسة:

الفرع الأول: أن يكون المصلي واقفاً بعد لم يركع ثم حدث عنه الشك بين

(١) العروة الوثقى مع تعليقات الأعلام: ج ٣، ص ٣٢٧.

الثلاث والأربع، ثم التفت إلى أنه سها عن صلاة المغرب.

الفرع الثاني: أن يركع ثم يشك ثم يلتفت إلى أنه سها عن المغرب؟

وذكر رحمته الله الأحوط في كلا الفرضين، وبين أن الاحتياط في الفرع الثاني

أوجه، قال «لا يترك ولا سيما إذا كان الشك بعد الركوع»، فما هو وجه ذلك؟

وقد بحث عن كلام للسيد عبدالهادي الشيرازي رحمته الله في ذاك، ولم أظفر

بشيء ولكن يمكن أن نحدس بعدة احتمالات أكتفي بذكر اثنين منها:

الأول: هو أن يُقال بأن الصلاة التي في يد المصلي لا يمكن تصحيحها

عشاءً، للإخلال العمدي بشرط الترتيب، فينحصر وجه تصحيحها بالعدول

بها إلى المغرب، فإذا كان ينحصر وجه تصحيح هذه الصلاة في العدول بها إلى

المغرب، سوف نقول وجه تصحيح هذه الصلاة مغرباً بالعدول بها إلى المغرب

في حال ما قبل الركوع أقوى من وجه التصحيح في حال ما بعد الركوع،

والسر في ذلك هو أنه في حال ما قبل الركوع كما لو كان المصلي واقفاً وشك

بين الثلاث والأربع لا يوجد وجه للبطلان إلا الشك في عدد الركعات، فإن

كانت هذه الصلاة مغرباً باطلة فبسبب الشك في عدد الركعات، وأما في

فرض كون المصلي بعد الركوع فيوجد وجهان للحكم بالبطلان:

الوجه الأول: الشك في عدد الركعات.

الوجه الثاني: احتمال زيادة الركعة.

وسواء أمكن معالجة هذا الاحتمال بأصالة عدم الزيادة أم لا، فالنتيجة

هذا الاحتمال قائم، ومع وجوده يجعل الحكم بالصحة أبعد من الحكم بالصحة في الفرض الذي لا يوجد فيه هذا الاحتمال، فكأن السيد عبد الهادي الشيرازي رحمته الله بناءً على الاحتمال الأول يريد أن يقول: الأحوط عدم الحكم بصحة الصلاة التي في اليد حتى مغرباً بالعدول لا سيما إذا كان المصلي قد ركع.

الثاني: أن يُقال بأن بطلان الصلاة عشاءً ينبنى على اشتراط الترتيب بين المغرب والعشاء، وفي فرضنا إذا كان شرط الترتيب ساقطاً، فسوف نحكم بلا إشكال بصحة الصلاة عشاءً، فإذاً الموجب للحكم بالبطلان هو اعتبار الترتيب، ومن الواضح أن مُبطلية الترتيب للصلاة قبل الركوع في الفرع الأول أوضح من مُبطلية الترتيب فيما لو كان المصلي بعد الركوع؛ لأنه إذا كان قبل الركوع سوف يُخل بالترتيب في الأجزاء اللاحقة وهي عبارة عن الركوع وما بعده بينما إذا كان بعد الركوع فسوف يكون المصلي مُخللاً بالترتيب عن عمدٍ فيما بعد الركوع فيكون إخلاله في أجزاء أقل.

وعلى هذا الاحتمال يكون المقصود من عبارته رحمته الله: إن الاحتياط في عدم البناء على البطلان وقطع الصلاة لا سيما إذا كان الالتفات بعد الركوع فهو يستشكل في الحكم ببطلانها عشاءً، وهذا التأمل أوجه إذا كان الالتفات بعد الركوع؛ لأن الإخلال بالترتيب سوف يكون في أجزاء أقل في هذا الفرع، وهذا الاحتمال أقرب إلى سياق عبارة صاحب العروة وتعليقته رحمته الله؛ لأن

صاحب العروة حكم بالبطلان ثم قال «وإن كان الأحوط إتمامها عشاءً، والإتيان بالاحتياط» فعلق السيد عبد الهادي رحمته الله بقوله: «لا يترك ولا سيما إذا كان الشك بعد الركوع»، فكأنه يريد أن يقول إذا كان المصلي بعد الركوع يكون الحكم بالبطلان أبعد منه فيما لو كان الالتفات قبل الركوع هذا مجرد احتمال نذكره للتأمل.

وتوجد عدة تخريجات لتصحيح الصلاة عشاءً:

التخريج الأول: عدم وجود دليل مطلق لشرط الترتيب

التخريج الأول: ما تعرض له سيد المستمسك رحمته الله^(١): وهو أن يقال بعدم وجود دليل مطلق على شرطية الترتيب بين صلاة المغرب وصلاة العشاء يشمل المقام؛ وذلك لاختصاص أدلة الترتيب بفرض الالتفات قبل صلاة العشاء، أو لكونها في مقام بيان أصل الاشتراط، وليست في مقام بيان اشتراط الترتيب في جميع الحالات، مع الالتفات قبل العمل أو في الأثناء بعد الغفلة عن الإتيان بصلاة المغرب، فإذا قلنا لا يوجد دليل على اشتراط الترتيب في فرضنا، فسوف نقول لا مانع من صحة الصلاة التي في يد المصلي إلا شرط الترتيب، وشرط الترتيب غير ثابت بدليل محرز، فيمكن أن نجري البراءة عنه عند الشك في دخالته.

(١) المستمسك: ج ٧، ص ٦٠١.

وقد ناقش السيد الحكيم رحمته الله هذا التخريج بوجود إطلاق يدل على اعتبار الترتيب مطلقاً، وهو ما دل على الترتيب بلسان «إلا أن هذه قبل هذه»، فقد قال رحمته الله: «إلا أنه لا وجه لدعوى القصور في الروايات المتضمنة أنه إذا غربت الشمس فقد دخل وقت الصلاتين إلى نصف الليل إلا أن هذه قبل هذه».

بحث حول سند روايات «إلا أن هذه قبل هذه»

وتعقبه السيد الخوئي رحمته الله بأن ما ذكره رحمته الله من إطلاق هذه الروايات صحيح، ولكن يلاحظ عليه أن هذه الروايات غير مُعتبرة سنداً، فلا ينبغي الاستدلال بها وينبغي الاستدلال بطائفة أخرى من الروايات تامة دلالة وسنداً، ولكي يتضح تعقب السيد الخوئي رحمته الله وما فيه نتحدث في نقاط:

النقطة الأولى: استدل السيد الحكيم على وجود إطلاق في أدلة اعتبار الترتيب بروايات «إلا أن هذه قبل هذه»، وأشكل عليه السيد الخوئي رحمته الله بأن هذه الروايات تنحصر في ثلاث روايات وكلها ضعيفة:

الرواية الأولى: ما رواه الشيخ بإسناده عن سعد بن عبد الله عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي والعباس بن المعروف جميعاً عن القاسم بن عروة عن عبيد بن زرارة قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن وقت الظهر والعصر، فقال «إذا زالت الشمس دخل وقت الظهر والعصر جميعاً إلا أن هذه قبل هذه ثم أنت في وقت منهما جميعاً حتى تغيب الشمس».

ورواه - أيضاً بإسناده - عن أحمد بن محمد بن عيسى عن البرقي عن القاسم بن عروة.

وهذه الرواية ضعيفة بالقاسم بن عروة، فإنه لم يوثق. نعم، قيل: وثقه الشيخ المفيد في الرسالة الصاغانية، ولكن الرسالة الصاغانية المطبوعة الواصلة في أيدينا التي يوجد فيها توثيق الشيخ المفيد رحمته الله لم تثبت نسبتها إليه، وكان السيد الخوئي رحمته الله يبنّي على صحة هذه الرواية التي ضعفها^(١)؛ لأن الشيخ الصدوق رحمته الله روى هذه الرواية عن عبيد بن زرارة ولا يقع في طريقه القاسم بن عروة، قال الشيخ الصدوق رحمته الله: «وما كان فيه عن عبيد بن زرارة فقد رويته عن أبي عليه السلام عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسين بن أبي الخطاب عن الحكم بن مسكين الثقفي عن عبيد بن زرارة بن أعين»، وهذا السند لا يقع فيه القاسم بن عروة. نعم، يوجد فيه مشكلة من جهة الحكم، فإن ابن مسكين الثقفي لم يوثق - أيضاً - نعم هو من رجال كامل الزيارات، فلو قلنا بوثاقة جميع الرواة الواقعيين في أسانيد الكتاب أو في الأسانيد التي تنتهي إلى المعصومين عليهم السلام، كما هو مبنى السيد الخوئي السابق لدلالة عبارة ابن قولويه في المقدمة على ذلك، فيمكن استفادة توثيق ابن مسكين؛ ولأن السيد الخوئي رحمته الله كان يبنّي على استفادة التوثيق من عبارة ابن قولويه فقد ذهب إلى صحة هذه

(١) كتاب الصلاة: ج ١، ص ١٢٧.

(٢) من لا يحضره الفقيه (المشيخة): ج ٤، ص ٣٣٠.

الرواية، ثم عدل عن الصحة لما عدل عن رأيه في عبارة ابن قولويه، وذهب إلى أن غاية ما تدل عليه عبارته توثيق المشايخ المباشرين الذين يروي عنهم بلا واسطة، وعليه تكون صحة هذه الرواية متوقفة على تحديد مقدار ما يستفاد من عبارة ابن قولويه في مقدمة كتاب كامل الزيارات.

الرواية الثانية: ما رواه الشيخ في الاستبصار بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن الضحاك بن يزيد عن عبيد بن زرارة عن أبي عبد الله عليه السلام في قوله تعالى: (أقم الصلاة لدلوك الشمس إلى غسق الليل) قال: «إن الله تعالى افترض أربع صلوات أول وقتها زوال الشمس إلى انتصاف الليل منها صلاتان أول وقتها من عند زوال الشمس إلى غروب الشمس إلا أن هذه قبل هذه»، وهذه الرواية في سندها الضحاك بن يزيد أو زيد، وهو لم تثبت وثاقته فهو مجهول.

الرواية الثالثة: ما رواه الشيخ في الاستبصار عن سهل بن زياد عن إسماعيل ابن مهران قال كتبت إلى الرضا عليه السلام: ذكر أصحابنا أنه إذا زالت الشمس فقد دخل وقت الظهر والعصر وإذا غربت دخل وقت المغرب والعشاء الآخر إلا أن هذه قبل هذه في السفر والحضر وأن وقت المغرب إلى ربع الليل، فكتب: «كذلك الوقت»، وهذه الرواية ضعيفة من جهة سهل والسيد الخوئي رحمته الله متوقف ومستشكل في وثاقته وبعض العلماء يحزم بعدم وثاقته، هذا ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله، فقد ذكر أن هذه روايات ثلاث وكلها ضعيفة.

ويبدو أن الروايات ليست ثلاثاً، وإنما هما روايتان فقط:

الرواية الأولى: المروية عن عبيد بن زرارة ولها عدة طرق منها ما ذكرناه وهو ما فيه القاسم بن عروة وما فيه الحكم بن مسكين وما فيه الضحاك بن يزيد أو زيد، ويوجد طريق روى فيه البنزطي عن القاسم بن عروة، وهو ما ذكره الشيخ في الاستبصار^(١): عن الحسين بن عبيد الله عن أحمد بن محمد بن يحيى عن أحمد بن محمد بن أبي نصر عن القاسم مولى أبي أيوب، والقاسم مولى أبي أيوب هو القاسم بن عروة، وهذا الطريق مهم جداً؛ لأن فيه يروي البنزطي عن القاسم بن عروة، وهو من أصحاب الإجماع ومن المشايخ الثلاثة الثقات الذين ذهب جملة من الأعلام ومنهم السيد السيستاني رحمته الله إلى أن روايتهم عن شخص قرينة على وثاقته، ولكن إذا ثبت أن أحمد بن أبي نصر روى عنه، وهو في الأسانيد روى عنه في هذا الموضع الذي نقلناه، وروى عنه - أيضاً - في مواضع أخرى^(٢)، فمن يبني على وثاقة من يروي عنه البنزطي ينبغي أن يبني على وثاقة القاسم بن عروة.

الرواية الثانية: رواية إسماعيل التي نقل فيها مكاتبة الإمام الرضا عليه السلام.

النقطة الثانية: في منهجية البحث في سند روايتي «إلا أن هذه قبل هذه» على ضوء المعطيات التي تقدمت في النقطة السابقة، وما ينبغي أن يقال هو أن

(١) الجزء ١، الصفحة ٢٤٦.

(٢) لاحظوا - مثلاً - من لا يحضره الفقيه: ج ٤، ص ١٣٢. الاستبصار: ج ١، ص ٢٦٥، وكذلك في ج ٣ ص ١٦ وفي ج ٤ ص ٢٨٢ وفي ج ١٠ ص ٢١٨.

روايتي «هذه قبل هذه» ينبغي أن تفرز ما فيها من الأسانيد وتلاحظ الطرق ويتأمل فيها وفي إمكانية توثيق الرواة الواقعين فيها ومقدار ما يوجد من قرائن تحف بهذه الطرق وأنها هل تفيد الوثوق بالصدور أم لا؟

أما الرواية الأولى - رواية عبيد بن زرارة فيوجد لها أربع طرق:

الطرق الأول: طريق الشيخ رحمته الله بإسناده إلى سعد بن عبدالله عن أحمد بن محمد عن الحسين بن سعيد ومحمد بن خالد البرقي والعباس بن معروف جميعاً عن القاسم بن عروة.

الطريق الثاني: طريق الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن البرقي عن القاسم بن عروة.

وهذان الطريقتان فيهما مشكلة من جهة القاسم بن عروة فإنه لم يُوثق، وتوجد عدة محاولات للتخلص من هذه المشكلة:

المحاولة الأولى: الاعتماد على التوثيق الموجود في الرسالة الصاغانية المنسوبة إلى الشيخ المفيد.

المحاولة الثانية: الاعتماد على وثاقة من روى عنهم المشايخ الثقات الذين قيل إنهم لا يروون إلا عن ثقة، فقد روى عن القاسم أحمد بن محمد بن أبي نصر البزنطي، وأيضاً روى عنه ابن أبي عمير.

المحاولة الثالثة: البناء على وثاقة المعاريف، وهذا ما بنى عليه الشيخ التبريزي رحمته الله وهم الرواة الذين تصدى جملة من الرواة ومنهم الأجلاء للأخذ

عنهم والاعتماد عليهم وفي موارد كثيرة، فإن هذا يدل على أنهم محط أنظار الأصحاب، فلو لم يرد قدح فيهم ولو بطريق ضعيف غير معتبر كشف ذلك عن حسن ظاهرهم، وبعض المعاصرين قال في دعم هذا الرأي: إن الرواة - في الحقيقة - نظير طلاب العلم في زماننا، فإن ظاهر طالب العلم العدالة وحسن الحال، فإذا رأينا الناس يعتمدون على طالب علم في أخذ الفتاوى، ولم نجد أحد يقدره منهم كشف ذلك عن عدالته، وحصل الوثوق بها، إذ كيف يسكت عنه الناس، وهو معتمد في مقام نقل الفتوى ولا يقدر فيه أحد مع أنه ضعيف في نفسه، إن ما يطمأن به في مثل هذه الحالة حصول قدح ولو من واحد أو اثنين وبلوغ القدح ولو بطريق غير مُعتبر، والرواة كذلك؛ فلأن ظاهرهم رجال دين كطلاب العلم في زماننا، فإذا اعتمد على بعضهم من العلماء ولم يرد أي قدح فيهم، فإن هذا يفيد الوثوق بحسن حالهم نوعاً، ولا يخفى أن المدعى أمارية المعروفة على الوثاقة بمعنى إفادتها الاطمئنان ولو نوعاً، وليس المقصود أن كون الراوي من المعاريف يفيد القطع بالوثاقة بنحو لا يمكن احتمال عدم الوثاقة ولو باحتمال غير معتد به، فلا ينافي هذا احتمال وجود الضعف في كتاب رجالي لم يصل إلينا أو احتمال أن النقل من قبل الرواة عن الراوي المعروف لم تستند إلى المعاشرة ومعرفة حسن الحال، وإنما هي مستندة إلى وجود قرائن تحف بروايات هذا الراوي المعروف، فإن مثل هذه الاحتمالات وإن كانت موجودة ولكنها مستبعدة ولا يلتفت إليها الناس فيما

إذا التفتوا إلى أن هذا الراوي كان عام البلوى ونقل عنه الأصحاب كثيراً وفي مواضع متعددة وأبواب مختلفة ومع ذلك لم يقدح فيه أحد ولم يكن غرض الأصحاب جميعاً فقط جمع الروايات ووضعها في الكتب، بل إن غرضهم كان جمع الروايات المعتمدة البعيدة عن الوضع والتزوير وهذا هو المناسب لحالهم بعد حث الأئمة عليهم السلام على الحذر من الوضاعين وأصحاب التوجهات المنحرفة الذين يدسون الأحاديث، والذي يكشف عن حرصهم على نقل الروايات التي يرونها معتبرة، قيامهم بعرض الكتب على الأئمة عليهم السلام وأخذ موقف الأئمة من تلك الروايات وقيامهم بتوثيق بعض الروايات وتضعيف البعض الآخر كما ذكر الشيخ في كتاب العدة، فإن الملاحظ لهذه الأمور ولغيرها يصل إلى هذه النتيجة وهي أن ضعف الراوي مما يوجب عدم الاعتماد والأصحاب حريصون على بيان ضعف الراوي؛ لأنه من البعيد أن تكون كل الروايات المروية عن هذا الراوي مخفوفة بقرائن تفيد الوثوق للكل.

فلا يبعد أن ما بنى عليه الشيخ التبريزي رحمته الله في نفسه متين، فكون الراوي معروفاً ولم ينقل فيه قدح ولو ضعيف - بهذا القيد - يفيد الوثوق بكونه ثقة.

الطريق الثالث: هو طريق الشيخ الصدوق رحمته الله في المشيخة إلى عبيد بن زرارة قال: فقد رويته عن أبي عليه السلام عن سعد بن عبد الله عن محمد بن الحسن بن أبي الخطاب عن الحكم بن مسكين الثقفي عن عبيد بن زرارة.

وهذا الطريق كما قلنا فيه مشكلة من جهة الحكم بن مسكين، فإنه لم يوثق،

وتوجد عدة محاولات لتوثيقه.

المحاولة الأولى: البناء على وثاقة جميع الرواة الواقعين في أسانيد كامل الزيارات.

المحاولة الثانية: البناء على وثاقة من يروي عنهم المشايخ الثقات.

المحاولة الثالثة: ما ذكره الشهيد الأول رحمته الله في كتاب الذكرى^(١)، وهي أن النجاشي رحمته الله ذكر ابن مسكين ولم يذمه وهذا يدل على وثاقته، طبعاً الموجود في كتاب الشهيد الكشي، ولكن ذكر السيد محمد رضا السيستاني رحمته الله أنه لعل المقصود كلام النجاشي ولكن وقع تصحيف؛ لأن الكشي لم يذكر ابن مسكين الذي ذكره النجاشي ولم يعلق، وتعقبه رحمته الله^(٢):

أولاً: بالنقض بعدم قدح النجاشي فيمن هو مسلم الضعف، كفارس بن حاتم القزويني، فلو كان سكوته يدل على الوثاقة لكان سكوته عن فارس يدل على وثاقته وهذا بعيد؛ لأن فارس مسلم الضعف.

وثانياً: بالحل وهو أن كتاب النجاشي ليس كتاب رجال وضع لبيان حال الرواة وإنما هو فهرست، كتب لبيان الطرق إلى الكتب والمصنفات. نعم، الشيخ النجاشي - من باب الكلام يجر الكلام أو الاستطراد - يتعرض لبيان حال بعض الرواة، ومن العجيب أن الشيخ الطوسي وضع كتاباً للرجال،

(١) ذكرى الشيعة في أحكام الشريعة: ج ٤، ص ١٠٨.

(٢) كتاب القبسات: ج ١، ص ٢٣٦.

ولكن النجاشي تعرض لأحوال الرجال في الفهرست الذي لم يوضع لبيان حال الرجال أكثر من الشيخ الطوسي في كتاب الرجال. إذن، النجاشي لم يضع الكتاب لبيان حال الرواة، وبيان حال الرواة أمر ثانوي، ولهذا خلت مفردات كثيرة في الفهرست من ذكر الحال وبيان الوثاقة أو الضعف.

وثالثاً: لماذا سكوت النجاشي أمانة على الوثاقة ولماذا لا يقال العكس وهو أن سكوته أمانة على عدم الوثاقة إذ لو كان ثقة لوثقه، خصوصاً وأن النجاشي تعرض لوالده وذكر أنه والد الحكم وقال عن الوالد ثقة وترك توثيق الولد مع أنه في سواه في موارد متشابهة تعرض للابن وللأب ووثق الاثنين، ففي إسماعيل بن أبي خالد محمد بن مهاجر قال: روى أبوه عن أبي جعفر وروى هو عن أبي عبد الله عليه السلام وهما ثقتان، ففي غير ابن مسكين تعرض للوالد وما ولد ووثق الاثنين بينما في ابن مسكين قال: أبوه الحكم بن مسكين كوفي ثقة، ولم ينص على وثاقة الابن.

المحاولة الرابعة: هي أن الحكم بن مسكين من المعاريف.

الطريق الرابع: وهو طريق الشيخ بإسناده عن أحمد بن محمد بن عيسى عن أحمد ابن محمد بن أبي نصر عن الضحاك بن يزيد عن عبيد بن زرارة، وهذا السند فيه مشكلة من جهة الضحاك، وتوجد محاولة للتخلص من هذه المشكلة، وهي أن أحمد بن محمد بن أبي نصر روى عنه، فإذا قيل بوثاقة من

يروي عنه المشايخ الثقات ينبغي أن يُحكم بثاقته فلا يكون مجهولاً.

وأما الرواية الثانية - رواية إسماعيل بن مهران - فقد تقدم أن في سندها سهل بن زياد، واختلف فيه، فبعضهم بنى على وثاقته، وبعضهم بنى على ضعفه، وبعضهم توقف فيه كالسيد الخوئي رحمته الله.

النقطة الثالثة: وهي في بيان المختار في اعتبار هاتين الروایتين فهل روايتا «إلا أن هذه قبل هذه» معتبرتان، كما هو مبنى سيد المستمسك رحمته الله والسيد الخميني رحمته الله أم لا كما هو مبنى السيد الخوئي في بعض كلماته؟
ونُبين المختار في اعتبار هاتين الروایتين في جهتين:

الجهة الأولى: هي أن الخبر الذي يفيد الوثوق والاطمئنان بصدوره حجة، حتى عند الذي يقول بحجية خبر الثقة وعدم حجية خبر غير الثقة؛ لأن الاطمئنان حجة عقلائية، فمتى ما حصل الوثوق بصدور رواية لاحتفافها بقرائن الوثوق والاطمئنان فإن الرواية تكون مُعتبرة، وبعض من لا دراية له بمباني الأعلام في حجية خبر الواحد تصور أن السيد الخوئي رحمته الله إذا قال بحجية خبر الثقة في مُقابل من يقول بحجية الخبر الموثوق به، فهو يلغي حجية الخبر الموثوق به، فزعم أن منهج السيد الخوئي رحمته الله السندي يضيع التراث ويوجب رفع اليد عن كثير من حقائق الدين، وقد غاب عن هذا أن الخبر الموثوق به لقرائن عقلائية حجة بالاتفاق لمكان حجية الاطمئنان العقلاني، نعم وسع السيد الخوئي رحمته الله دائرة الحجية وقال بشمولها للخبر غير المُفيد

للأطمئنان فيما إذا كان صحيحاً حسناً موثقاً باصطلاح المتأخرين، وهذا ما بينه في مواضع متعددة من بحوثه الفقهية والأصولية.

قال السيد الخوئي رحمته الله: على أن في الأخبار الواردة في الرياء مضافاً إلى دلالتها على حرمة دلالة واضحة على بطلان العمل المأتي به رياء، وأنه مردود إلى من عمل له وغير مقبول، وفي بعضها أن الله سبحانه يأمر به ليجعل في سجين، إلى غير ذلك من الأخبار، وهذه الأخبار وإن كان أغلبها ضعيفة إلا أن استفادتها بل الأطمئنان بصدور بعضها - لو لم ندع العلم - كافية في الحكم باعتبارها، على أن بعضها معتبرة في نفسه.

وقال رحمته الله: الأطمئنان كالعلم: هل الأطمئنان ملحق بالعلم فيما ذكرناه أو لا يترتب أثر عليه؟ الصحيح هو الأول؛ لأن الأطمئنان أمر يعتمد عليه العقلاء ولم يرد في شيء من النصوص ردع عن العمل به ولا يحتمل أن تكون الأدلة الناهية عن العمل بالظن رادعة عنه لأنه لا يطلب الظن على الأطمئنان لدى العرف قطعاً، نعم الظن لا يعتمد عليه لأنه ليس له أثر يترتب عليه مثل الشك كما إنه بمعنى الشك لغة.

وقال رحمته الله: فالتابع في توسعة موضوع الحجية وضيقه هي السيرة وقد تقدم أن السيرة لم تقم على العمل بخبر الضعيف. نعم الخبر الموجب للوثوق والأطمئنان الشخصي يجب العمل به وإن كان ضعيفاً في نفسه. وليس ذلك لأجل حجية الخبر الضعيف، بل لأن الأطمئنان المعبر عنه بالعلم العادي حجة

وإن كان حاصلًا مما لا يكون حجة في نفسه كخبر الفاسق أو خبر الصبي مثلاً. وقال رحمته الله: تعليقاً على: (مسألة ١٥): «إذا أخبر جماعة غير معلومين بالعدالة بعدالته وحصل الاطمئنان كفى بل يكفي الاطمئنان إذا حصل من شهادة عدل واحد، وكذا إذا حصل من اقتداء عدلين به، أو من اقتداء جماعة مجهولين به، والحاصل انه يكفي الوثوق والاطمئنان للشخص من أي وجه حصل بشرط كونه من أهل الفهم والخبرة والبصيرة والمعرفة بالمسائل لا من الجهال، ولا ممن يحصل له الاطمئنان والوثوق بأدنى شيء كغالب الناس»: كما أفاده في المتن. لا ريب في كفاية الوثوق والاطمئنان الذي هو حجة عقلائية لكن الماتن قيده بأمرين أحدهما أن يكون من حصل له الوثوق الشخصي من أهل الفهم والخبرة والبصيرة المعرفة بالمسائل. ثانيهما أن لا يكون ممن يحصل له الاطمئنان والوثوق بأدنى شيء. أقول: أما القيد الثاني ففي محله فان المستند في حجية الوثوق الشخصي انما هي السيرة العقلائية وهي خاصة بما إذا تحصل الوثوق من السبب العادي المتعارف الذي يراه العرف موجبا لذلك دون ما لم يكن كذلك كما لو حصل له الوثوق بعدالة زيد أو فضله من قلة أكله أو كبر عمامته ونحو ذلك مما لا يراه العقلاء منشأ للوثوق، بل ربما يلام ويستهزأ من ادعاه مستنداً إلى هذا الأمور، بل قيل ان القطع لا يكون حجة إذا استند إلى سبب غير عادي فضلاً عن الوثوق، وإن كان هذا ممنوعاً جداً لحجية القطع الطريقي مطلقاً كما تبين في الاصول. وأما القيد الأول فلم نعرف له وجهاً ابداً، إذ لا

فرق في السيرة القائمة على حجية الوثوق الناشئ من السبب العادي بين أن يكون صاحبه من أهل الفهم والخبرة أم من الجهلة السفلة، فلو رأى الجاهل جماعة من ذوي الفضل وإن لم يعلم عدالتهم يأتون بشخص فحصل له الوثوق بعدالته وفرضنا أن هذا سبب عادي لدى نوع أهل العرف فلا قصور في شمول السيرة للوثوق الحاصل لمثل هذا الشخص وإن لم يكن من أهل الخبرة والفضل.

وقال رحمته الله: إن الظن الذي لم يقم على حجيته دليل هل يجبر به ضعف السند أو الدلالة بحيث لو لاه لم يكن حجة أم لا؟ وهل يوهن به السند أو الدلالة بحيث لو قام على خلافه يسقط عن الحجية أم لا؟ وهل يرجح به احد المتعارضين على الآخر أم لا؟ فيقع الكلام في هذه الجهات الثلاث: (اما الكلام في الجهة الاولى) فهو إن المعروف المشهور بينهم انجبار ضعف السند بعمل المشهور، مع ان الشهرة في نفسها لا تكون حجة. واختاره صاحب الكفاية رحمته الله وذكر في وجهه أن الخبر الضعيف وإن لم يكن حجة في نفسه، إلا أن عمل المشهور به يوجب الوثوق بصدوره، ويدخل بذلك في موضوع الحجية. أقول: إن كان مراده أن عمل المشهور يوجب الاطمئنان الشخصي بصدور الخبر، فالكبرى وان كان صحيحة إذ الاطمئنان الشخصي حجة بيناء العقلاء، فانه علم عادي، ولذا لا تشمله أدلة المنع عن العمل بالظن، لكن الصغرى ممنوعة، إذ ربما لا يحصل الاطمئنان الشخصي من عمل المشهور).

فالخبر المحفوف بقرائن عقلائية تفيد الوثوق بصدوره حجة، وهذا ما عليه السيرة العقلائية الممضاة من قبل الشارع، وروايتا «إلا أن هذه قبل هذه» محفوفةً بقرائن متعددة تفيد الوثوق بصدورهما عن المعصومين عليه السلام:

القرينة الأولى: هي أن هذه الرواية مروية في جميع الكتب الأربعة، وغيرها كتفسير العياشي، فهي محط اهتمام وقبول المحمدين الثلاثة، وكانوا (شكر الله سعيهم) في مقام انتقاء أصح الروايات وأقربها إلى الواقع، والتي يوجد لها طرق متعددة بل إن بعضهم صرح بأنه لم يخرج الروايات كإخراج عامة المصنفين الذين وضعوا كتباً لجمع الروايات المنقولة فقط، وإنما غرضه إخراج ما يحتاج به بينه وبين ربه تبارك وتعالى.

القرينة الثانية: هي أن لهاتين الروائتين طرقاً متعددة تبلغ خمسة. نعم، أربعة طرق منها تنتهي إلى رواية عبيد بن زرارة، وتعدد الطرق يعطي قيمة احتمالية تُؤخذ في حساب الاحتمال.

القرينة الثالثة: هي أن بعض طرق هاتين الروائتين مروية عن رجال ثقات على الصحيح، كما سوف يتضح إن شاء الله.

القرينة الرابعة: وقوع أحمد بن محمد بن عيسى في بعض طرق هاتين الروائتين، فقد نُقلت الرواية عن البرقي عن القاسم بواسطته، بواسطة أحمد بن محمد بن عيسى، كما أنه نقل هذه الرواية عن أحمد بن محمد بن أبي نصر، وأحمد بن محمد بن عيسى كان من المتشددين في نقل الرواية حتى نقل الكشي

عن نصر بن صباح أنه - أحمد بن محمد بن عيسى - ما كان يروي عن ابن محبوب من أجل أن أصحابنا يتهمونهم، وابن محبوب من أصحاب الإجماع، فهو لا يروي عن رجل من أصحاب الإجماع؛ لأنه يوجد فيه غمزة، وكذلك نقل ابن نوح أنه ما روى عن ابن المغيرة ولا عن الحسن بن حربوذ، فأحمد بن محمد بن عيسى كان من المتشددین جداً في نقل الرواية ومع ذلك نقل هذه الرواية.

القرينة الخامسة: وقوع بعض المشايخ الثقات الذين قيل إنهم لا يروون إلا عن ثقة في سند هذه الرواية، فإن في سند الشيخ - وهو الطريق الرابع المتقدم - أحمد بن أبي نصر عن الضحاك بن يزيد.

وملاحظة هذه القرائن الخمس تفيد الاطمئنان والوثوق بصدور عبارة «إلا ان هذه قبل هذه» فإذا قيل بحجية هذه الرواية من باب الوثوق لم يكن هذا القول بعيداً عن الصواب.

الجهة الثانية: لو سلمنا عدم حصول الوثوق والاطمئنان بصدور هاتين الروایتين فلا ينبغي الشك في صحة سند هاتين الروایتين باصطلاح المتأخرين؛ وذلك لأن الرواية الأولى - كما تقدم - رويت بأربعة طرق الأولان لا إشكال فيهما إلا من جهة القاسم بن عروة، والصحيح وثاقة القاسم بن عروة؛ لأنه من المعاريف، وأيضاً روى عنه المشايخ الثقات والصحيح وثاقة من روى عنه المشايخ الثقات كما ذهب إليه السيد السيستاني رحمته الله، هذا فيما يرتبط بالسند الذي فيه القاسم بن عروة.

وأما السند الثالث الذي فيه الحكم بن مسكين فأيضاً يمكن تصحيحه؛
لرواية ابن أبي عمير عن ابن مسكين في عدة أسانيد كما تقدم، مضافاً إلى كونه
من المعاريف.

وأما السند الرابع الذي وقع فيه الضحاك بن يزيد، فيمكن تصحيحه
- أيضاً - من خلال إثبات وثاقة الضحاك برواية المشايخ الثقات عنه.
وبعد هذا لا حاجة لإثبات صحة الرواية الثانية بالدخول في بحث وثاقة
سهل، فأمره بعدما تقدم سهل.

النتيجة التي ننتهي إليها: هي أن التخريج الأول لتصحيح الصلاة التي في
يد المصلي عشاءً، وهو عدم وجود إطلاق يدل على شرط الترتيب في المقام
ليس تاماً؛ لوجود أدلة مطلقة تدل على اشتراط الترتيب وهي شاملة للمقام
ومنها كما ذكر سيد المستمسك الروايات الواردة بلسان «إلا أن هذه قبل
هذه».

التخريج الثاني: تصحيح الصلاة بنكته التخصيص.

التخريج الثاني: وهو تصحيح الصلاة التي في يد المصلي عشاءً بنكته
التخصيص، فإنه وأن وجد إطلاق لدليل الترتيب ومقتضاه بطلان الصلاة
التي في يد المصلي لعدم إمكان العدول بها إلى المغرب للزوم البطلان من جهة
الشك في عدد الركعات، وعدم إمكان تصحيحها بالإتمام عشاءً من جهة
الإخلال بشرط الترتيب، إلا أنه يوجد مخصص لهذا الإطلاق يدل على عدم

اعتبار الترتيب حال الغفلة هو فرض مسألتنا، فإن المصلي لم يقم إلى صلاة العشاء عمداً مع التفاته إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب، والمخصص صحيحة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «فإن كنت قد صليت العشاء الآخرة ونسيت المغرب فقم وصل المغرب» فإن هذه الصحيحة تدل على أن من قدم العشاء نسياناً وغفلة فعليه أن يصلي المغرب فقط، ولا يجب عليه أن يُعيد العشاء بعدها، وهذا دليل على عدم اعتبار الترتيب، وإلا لألزمه الإمام عليه السلام وهو في مقام البيان بأن يصلي العشاء بعد المغرب.

ولكن يُلاحظ على هذا التخريج أن مورد صحيحة زرارة الغفلة عن تمام صلاة العشاء وعدم الالتفات إلى ترك المغرب إلا بعد إتمامها والفراغ منها، فإنه عليه السلام قال «فإن كنت قد صليت العشاء الآخرة» وظاهر (صليت) إتمام الصلاة ومضيها، ويؤكد نظر الإمام عليه السلام إلى فرض الغفلة في تمام صلاة العشاء أنه قال بعد ذلك «وإن كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قنت في الثالثة فانوها المغرب ثم سلم ثم قم فصل العشاء الآخرة»، فإن هذا الذيل يدل على أن من غفل عن صلاة المغرب ثم التفت وهو في صلاة العشاء لم يسقط في حقه شرط الترتيب، وإنما وظيفته أن يعدل ولا معنى للأمر بالعدول إلا عدم سقوط شرط الترتيب فيما إذا التفت المصلي في الأثناء، فمورد الالتفات بعد إتمام صلاة العشاء، والذي ينفعنا في المقام هو إثبات شرط الترتيب حتى في فرض الالتفات في أثناء صلاة العشاء وهذا ما لا تدل عليه الرواية، بل تدل الرواية في ذيلها على خلافه.

التخريج الثالث: تصحيح الصلاة بنكته الحكومة:

التخريج الثالث: وهو يعتمد على نكته الحكومة، فإن إطلاق دليل الترتيب وإن كان يقتضي البطلان - كما تقدم بيانه - إلا أن قاعدة (لا تعاد) جارية في المقام، وهي ناظرة إلى أدلة الأجزاء والشرائط وحاكمة عليها، ومن أدلة الأجزاء والشرائط، دليل الترتيب فهي حاكمة على دليل اعتبار الترتيب بين صلاة العشاء والمغرب، فإن شرط الترتيب ليس من الأمور الخمسة المستثناة كما أنه ليس من الفرائض، وإنما هو يندرج ضمن السنن، فالإخلال به عن غفلة أو عن جهل قصوري، لا يبطل الصلاة، وتوجد تقريبات ثلاثة لتطبيق قاعدة (لا تعاد) في مقام وإثبات صحة الصلاة التي في يد المصلي عشاءً، نستعرض هذه التقريبات الثلاثة:

تقريبات جريان قاعدة (لا تعاد)

تقريب المحقق النائيني رحمته الله:

التقريب الأول: هو ما ذكره الميرزا النائيني رحمته الله وتبعه فيه السيد السيستاني رحمته الله،

وحاصله:

إن قاعدة (لا تعاد) لا تختص بالإخلال عن غفلة ونسيان أو عن جهل قصوري، وإنما هي شاملة لكل إخلال عن عذر، ولو كان ذلك الإخلال عن عمد، وفي المقام إذا كان المكلف في صلاة العشاء وشك في عدد الركعات ثم

التفت في أثنائها إلى ترك صلاة المغرب، فهو بلحاظ الأجزاء السابقة أخل بالترتيب عن غفلة، فلا خلاف في شمول قاعدة (لا تعاد) له من هذه الجهة، وأما بلحاظ الأجزاء اللاحقة - وهو المهم - فهو وإن كان ملتفتاً إلى الإخلال بشرط الترتيب، وإكماله للصلاة يُوجب الإخلال العمدي، إلا أن هذا الإخلال العمدي عن عذرٍ، فإن هذا المصلي قد غفل سابقاً عن صلاة المغرب وقام وكبر لصلاة العشاء وهذه الغفلة هي التي أوقعته في أن يأتي بالأجزاء اللاحقة، وهو مُلتفت إلى أنه يُخل فيها بشرط الترتيب، فهو وإن أخل عمداً بلحاظ ما سوف يأتي من الأجزاء إلا أنه معذور بسبب الغفلة، وقد تقدم في الأبحاث السابقة مناقشة الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله في دعوى شمول (لا تعاد) للإخلال العمدي، نقضاً بموارد لا يلتزم بها الفقيه بجريان قاعدة (لا تعاد) كمورد تكلم المصلي عمداً اضطراراً، وهو في الصلاة كما لو رأى ولده يقترب من شاهق فأخذ يُنبه ولده، فإن كلامه هنا عن عذرٍ، ولا يقول فقيه بصحة الصلاة، ومثل هذا المورد ما لو كانت المرأة تصلي وجاءت الريح وأخذت الساتر، فهنا الإخلال بشرط الستر فيما يأتي بسبب الريح، ولو أكمل المصلي فسوف تأتي بأجزاء لا عن ستر، ولا يلتزم فقيه بإجراء قاعدة (لا تعاد) مع سعة الوقت.

وأما حلاً فبأن قاعدة (لا تعاد) لما كان لسانها لسان نفي الإعادة، فهي ناظرة إلى من أخل غفلة، ويريد أن يُعيد الصلاة، فتأتي القاعدة لتقول له «لا

تُعد الصلاة، ويكفيك ما وقع»، وفي المقام انكشف للمكلف الإخلال بالترتيب في الصلاة، ويُريد أن يأتي بباقي الأجزاء مع الإخلال بالترتيب عمداً، ومثل هذا لا يُقال له (أعد)، وإنما يُقال له (صل)؛ لأن خطاب (صل) بعدُ لم يسقط، فهذا الشخص على تقدير بطلان صلاته لا يُقال له أعد حتى يكون مشمول بلسان (لا تعاد) الذي هو لسان نفي الإعادة، هذا مضافاً إلى أن الإخلال العمدي عن عذر لا يصدق في المقام؛ لأن المصلي في فرض سعة الوقت بإمكانه أن يقطع الصلاة ويأتي بالمغرب ثم يأتي بصلاة العشاء بعدها ولا يمنعه من ذلك مانع، فكيف يكون تركه للقطع والاستئناف وإعادة العشاء بعد المغرب عن عذر!

أقول: أما مناقشته رحمته الله النقضية، وهي أن هنالك موارد لا يلتزم الفقيه بجريان قاعدة (لا تعاد) فيها، ويلزم القول بجريان (لا تعاد) فيها إذا بنينا على شمول (لا تعاد) للإخلال العمدي عن عذر، فيمكن دفعه بأن المانع من جريان (لا تعاد) فيها كما لو كان الإجماع أو التسالم دليلٌ مُخصَّصٌ لعموم القاعدة، وهو إنما يمنع في معقده فقط، ولا يمنع من الجريان في غير مورد كالمقام الذي لا يوجد فيه إجماع ولا يوجد فيه تسالم.

وبعبارة أخرى: ليكن عدم التزام فقيه بجريان (لا تعاد) في بعض الموارد مُخصَّصاً للقاعدة، ومن المعلوم أن الدليل إذا كان عاماً وخرج من عموم بعض الموارد، فإن ذلك لا يُوجب سقوط حجية العام في الباقي.

وأما مناقشته الثانية وهي المناقشة الحليّة، وهي عدم صدق (لا تعاد) على فرض الالتفات إلى الإخلال بالترتيب في أثناء العمل؛ لأن المصلي حينئذٍ مخاطب بصلٍّ وليس مخاطباً بـ(أعد)، فيمكن دفعها بأن المصلي إذا كان - كما هو الفرض - في الركعة الثالثة، ويشك هل هو في الثالثة أو في الرابعة، بعبارة أدق إذا كان المصلي يجزم أنه جاء بثلاث ركعات ويشك هل جاء فقط بثلاث ركعات أو جاء بركعة رابعة، لا إشكال ولا شبهة في أنه يصدق عليه أنه جاء بصلاة؛ لأنه حقق المسمى الذي قيل بوضع اللفظ له على القول بالأعم في مسألة الوضع للصحيح أو الأعم، فيصدق على ما في يده صلاة، وحينئذٍ يصح أن يقال: إن كان ما في يده صحيحاً فوظيفته أن يبني على الأكثر ويتم هذه الصلاة ثم يأتي بصلاة المغرب بعدها، وإن كان ما في يده باطلاً يجب عليه أن يعيد الصلاة، فتأتي قاعدة (لا تعاد) التي لسانها لسان نفي الإعادة لتقول له لا تعد.

نعم، الشأن كل الشأن في شمول قاعدة (لا تعاد) للإخلال العمدي عن عذر فينبغي أن نبحت المسألة من الناحية الكبرى والصغرى: هل لسان قاعدة (لا تعاد) خاص بالجهل والنسيان أم لا هو مطلق يشمل حتى الإخلال العمدي عن عذر، مع العلم بعدم الشمول للإخلال لا عن عذر؟

ولنفرض أننا انتهينا إلى أن القاعدة شاملة من جهة أن اللسان مطلق أو تطبيق مناسبات الحكم والموضوع والمركز، فهل المقام فعلاً صغرى لإخلال

عمدي عن عذر أم لا؟

والصحيح وفاقاً للسيد الخوئي رحمته الله والشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله، وهو يظهر - أيضاً - من عبارات السيد الحكيم رحمته الله؛ عدم جريان (لا تعاد) بهذا التقريب الأول الذي يعتمد على نكتة شمول قاعدة (لا تعاد) للإخلال العمدي عن عذر؛ لأن الصغرى غير مُنطبقة في المقام، فإنه لا يصدق الإخلال عن عذر إذا التفت المصلي في الأثناء إلى ترك المغرب وأن ما سوف يأتي به فاقده لشرط الترتيب مع إمكانية أن يرفع المصلي اليد عن هذه الصلاة، ويصلي المغرب ثم يأتي بصلاة العشاء في الوقت، فلو أن المصلي أكمل هذه الصلاة واكتفى بها وصلى المغرب وبقي وقت لصلاة العشاء عرفاً لا يصدق أنه ترك الترتيب عن عذر. نعم، فيما سبق من أجزاء يصدق ترك الشرط عن عذر، لكن فيما سوف يأتي لا يصدق عرفاً ذلك.

تقريب سيد المستمسك رحمته الله

التقريب الثاني: وهو ما ذكره سيد المستمسك رحمته الله وهو تطوير للتقريب السابق، وذكره من أجل التخلص من الإشكال الوارد عليه، فإنه قد يورد على التطبيق السابق لقاعدة (لا تعاد)، بأن المصلي إذا أكمل صلاة العشاء التي في يده فهو سوف يُجَل بشرط الترتيب في الأجزاء اللاحقة - والتي سوف يأتي بها - عن عمد وبلا عذر، فلا يشمل حديث (لا تعاد) حتى لو قلنا بشمول (لا

تعاد) للإخلال العمدي عن عذرٍ وهذا الإشكال مبني على مقدمة مطوية، وهي أن الترتيب شرطٌ مُقارن لجميع أجزاء الصلاة، ولأنه مقارن لجميع أجزاء الصلاة بما في ذلك الأجزاء التي سوف تأتي، فإن المصلي إذا جاء بالأجزاء اللاحقة مع التفاته إلى عدم الإتيان بالمغرب سيكون مخلاً بشرط مُقارن للأجزاء اللاحقة عن عمد وبلا عذر.

من هنا وقف الفقيه النبيه سيد المستمسك رحمته الله عند هذه المقدمة المطوية، فذكر أن هذه المقدمة ليست صحيحة، فإن الترتيب ليس شرطاً مقارناً لجميع الأجزاء؛ لأنه يعني وقوع المغرب (قبل صلاة العشاء) وليس (وقوع العشاء بعد المغرب)، والفرق بينهما كبير، فإنه إذا قيل بأن شرط الترتيب وقوع العشاء بعد المغرب، فالعشاء اسم لجميع الأجزاء والشرائط، اسم للتكبير للقراءة للركوع للسجود إلى آخر صلاة العشاء فيجب أن يكون كل جزء جزء بعد صلاة المغرب، فيكون شرط الترتيب شرطاً مقارناً لكل جزء، وأما إذا قيل: معنى شرط الترتيب ليس وقوع العشاء بعد المغرب وإنما وقوع المغرب قبل العشاء، فهنا لن يكون شرط الترتيب شرطاً مقارناً للأجزاء، وإنما سابق وهو وقوع المغرب قبل.

فإذا كان شرط الترتيب وقوع المغرب قبل العشاء والترتيب بهذا المعنى محله قبل صلاة العشاء، فلو غفل المصلي عن المغرب ودخل في العشاء وتجاوز محل الشرط عن غفلة، والتفت في أثناء صلاة العشاء أنه ترك صلاة المغرب

يكون مُحَلًّا بالترتيب عن غفلة، ووقع منه الإخلال سابقاً وقد تجاوز محله، ولا يكون مُحَلًّا بالترتيب عمداً في الأجزاء اللاحقة؛ لأن الأجزاء اللاحقة لا يوجد شرط مقارن لها يسمى بشرط الترتيب، ويمكن أن نقرب هذا المعنى بمثال:

لو فرضنا امرأة غفلت عن غطاء رأسها ودخلت في الصلاة وهي في الأثناء جاءت ابتتها ووضعت غطاء الرأس على رأسها فالتفت الآن وهي مُغطاة الرأس إلى أنها كانت سابقاً غير مُغطاة الرأس، فإن هذه المرأة قد وقع الخلل بشرط الستر في صلاتها، لكن في ما هو سابق، وكان عن غفلة وليس عن عمد، ومن آن الالتفات إلى نهاية الصلاة هي غير مُحَلَّة بالشرط؛ لأن المفروض أن البنت قد وضعت الغطاء، ففي مثل هذا المورد تجري قاعدة (لا تعاد) بلا إشكال، وكذلك في المقام - بناءً على تفسير السيد الحكيم لشرط الترتيب - فإن المصلي قد غفل قبل الصلاة عن الشرط ودخل في صلاة العشاء قبل المغرب، والتفت في الأثناء، فبلحاظ موضع الشرط هو أخل، لكن إخلاله عن غفلة، وبلحاظ ما سوف يأتي لا يوجد إخلال؛ لأنه تجاوز موضع الشرط، كتجاوز موضع الستر بلحاظ أجزاء الصلاة اللاحقة في مثال المرأة.

من هنا ذكر السيد الحكيم رحمته الله تقريباً حاول أن يطبق فيه قاعدة (لا تعاد)، بناءً على اختصاصها بالإخلال عن غفلة أو الإخلال عن جهل، وعدم شمولها للإخلال العمدي، وهذا التقريب تطوير للتقريب السابق، فإن التقريب السابق مبني على أن شرط الترتيب شرط مُقارن، فجاء إشكال عليه بأنه يلزم

الإخلال العمدي، وقاعدة (لا تعاد) لا تجري مع الإخلال العمدي إما لمحدور كبروي؛ لاختصاصها بالنسيان والجهل القصورى، أو لمحدور صغروي وهو أنه لو قلنا أنها شاملة للإخلال العمدي عن عذرٍ فالمقام ليس من صغريات الإخلال عن عذرٍ بل عن لا عذرٍ.

وهذا إشكال غير وارد على التقريب الثاني؛ لأن الترتب شرطٌ متقدم، فيكون مشمولاً بقاعدة لا تعاد من دون حاجة إلى تعميم قاعدة لا تعاد؛ لأن المورد سوف يكون من موارد الإخلال بشرط سابق عن غفلة

قال رحمته الله بعد أن أشكل على نفسه بأن قاعدة (لا تعاد) ناظرة إلى الإخلال المتحقق بالفعل الذي جاء به المكلف سابقاً بعنوان الامتثال، ولا تجري في الإخلال بالشرط قبل تحققه: «ذلك يتم بالنسبة إلى الشرائط المقارنة كالساتر ونحوه لا بالنسبة إلى الشرائط المتقدمة كصلاة الظهر فيما نحن فيه إذا تُركت نسياناً أو صلاة المغرب فيما نحن فيه إذا تُركت نسياناً، فإن شرطية الترتيب راجعة إلى شرطية سبق صلاة الظهر كما لا يخفى، ولذا يجري الحديث مع الالتفات في الأثناء إلى ترك الجزء السابق نسياناً مع أن الترتيب المعتبر من الأجزاء لا يختص بالأجزاء المأتي بها قبل الالتفات بل يعم الأجزاء اللاحقة له أيضاً، والسر في ذلك أن الفوت في مثل ذلك قبل الالتفات».

وما يستفاد من كلامه رحمته الله أمور ثلاثة:

الأمر الأول: هو أن الترتيب يعني سبق صلاة المغرب أو سبق صلاة

الظهر.

الأمر الثاني: هو أن هذا الشرط شرط سابق نظير الترتيب بين الأجزاء، فإن معنى شرطية الترتيب بين الفاتحة والسورة هو سبق الفاتحة على السورة وهذا في الحقيقة نقض لطيف من السيد الحكيم رحمته الله على ما ذهب إليه صاحب العروة وتابعه فيه السيد الخوئي رحمته الله من منع جريان قاعدة (لا تعاد) في المقام، ونوضح هذا النقض ضمن نقاط:

توضيح نقض السيد الحكيم رحمته الله:

النقطة الأولى: هي أنه يوجد فرعان فقهيان:

الفرع الأول: أن ينسى المصلي صلاة الظهر، ويدخل في صلاة العصر ثم يلتفت إلى أنه ترك الظهر في الأثناء.

الفرع الثاني: أن يكون المصلي في صلاة الظهر، ثم يركع، ويلتفت إلى أنه ترك القراءة - لم يقرأ الفاتحة أو لم يقرأ السورة - وركع.

وبعض الأعلام فرق بين هذين الفرعين في جريان قاعدة (لا تعاد)، ومن هؤلاء صاحب العروة رحمته الله، فإنه في الفرع الأول - وهو فرع نسيان الظهر والدخول في العصر - منع جريان قاعدة (لا تعاد)، بينما في الفرع الثاني - نسي جزءاً ودخل في الركن الذي بعده - أجرى قاعدة (لا تعاد)، وإن كان التفت المصلي في حال الركوع - مثلاً - ففي المسألة التاسعة من مسائل فصل في الركعات قال صاحب العروة «لو نسي القراءة والتسبيحات وتذكر بعد

الوصول إلى حد الركوع صحت صلاته» وعلق السيد الخوئي رحمته الله على كلام صاحب العروة بقوله «أما الصحة فهي على طبق القاعدة من أجل حديث (لا تعاد)».

النقطة الثانية: أشكل سيد المستمسك على هذا التفريق بأنه لا معنى له؛ لأن في المراد بشرط الترتيب المعتبر بين الصلاتين، والمعتبر في أجزاء الصلاة احتمالين:

الاحتمال الأول: ما اختاره السيد الحكيم من أن الشرط بمعنى سبق صلاة الظهر على العصر أو المغرب على العشاء، وسبق القراءة على الركوع، وعلى هذا الاحتمال ينبغي إجراء قاعدة (لا تعاد) في الفرعين؛ لأن الإخلال سوف يكون غفلة في أمر سابق ولا يوجد إخلال بشرط مقارن عن عمد فيما سوف يأتي من أجزاء.

الاحتمال الثاني: أن يقال بأن شرط الترتيب ليس سبق الظهر أو المغرب، وليس سبق الفاتحة على الركوع، وإنما شرط الترتيب هو وقوع العصر بعد الظهر أو العشاء بعد المغرب، أو وقوع الركوع بعد القراءة، وعلى هذا الاحتمال ينبغي عدم إجراء قاعدة (لا تعاد) في الفرعين؛ لأن المصلي ما دام قد التفت في الأثناء - في الفرع الأول - إلى أنه لم يأت بصلاة الظهر لو كان في العصر أو المغرب لو كان في العشاء، فهو سوف يُحل بشرط الترتيب فيما بقي من أجزاء في الصلاة التي في يده عن التفات، وكذلك الأمر فيما لو كان راکعاً

والتفت إلى أنه لم يقرأ، فإنه سوف يكون مُحَلًّا بشرط مُقارن للأجزاء اللاحقة عن التفات، فلا يكون مشمولاً بقاعدة (لا تعاد)، فما فعله صاحب العروة والسيد الخوئي رحمهما الله من تفريق في حكم هذين الفرعين لا وجه له.

النقطة الثالثة: حيث إن (لا تعاد) تجري عند الإخلال بالجزء المنسي فهذا مؤثر واضح على أن المقصود بشرط الترتيب ليس وقوع الجزء أو الصلاة بعد، وإنما شرط الترتيب هو وقوع السابق قبل.

ويوجد على كلامه عدة تعليقات نكتفي بذكر ثلاثة منها:

التعليق الأول: هو أن السيد الحكيم رحمته الله بنى محاولته هذه على أن شرط الترتيب بمعنى سبق صلاة المغرب على العشاء، وليس بمعنى وقوع العشاء بعد المغرب، وقد يُورد على كلامه هذا إشكال - هو رحمته الله أورده على نفسه^(١) - حاصله:

لو كنا نحن وروايات شرط الترتيب الواردة بلسان «إلا أن هذه قبل هذه» لقلنا بصحة تفسير شرط الترتيب بوقوع المغرب قبل العشاء، فإن الظاهر منها اعتبار وقوع الظهر قبل، واعتبار وقوع المغرب قبل، ولكن توجد عندنا أدلة أخرى تدل على أن الشرط هو وقوع العصر بعد الظهر أو العشاء بعد المغرب وهذه الأدلة هي أدلة العدول، ومفادها أن المصلي إذا كان في العشاء، وتذكر أنه نسي المغرب وجب عليه أن يعدل إلى المغرب، ففي صحيحة زرارة المتقدمة

(١) المستمسك: ج ٧؛ ص ٦٠٢.

عن أبي جعفر عليه السلام «وإن كنت ذكرتها وقد صليت من العشاء الآخرة ركعتين أو قنت في الثالثة، فانويها المغرب ثم سلم ثم قم وصل العشاء الأخرى» والأمر بالعدول فيها يدل بالالتزام على اعتبار شرط الترتيب وعلى اعتبار شرط الترتيب بنحو الشرط المقارن لا بنحو الشرط السابق، وإلا لو كان شرط الترتيب شرطاً سابقاً وقد أخل به المكلف عن غفلة كما يقول السيد الحكيم لأجرى الإمام قاعدة (لا تعاد)، وقال له أكمل الصلاة التي في يدك ثم صل المغرب، فأمر الإمام بالعدول يدل على أن وظيفة المصلي أن يوقع تمام صلاة العشاء بعد المغرب، وحيث إنه نسي المغرب وبقيت أجزاء سوف يأتي بها قبل المغرب فعليه أن يعدل إلى العشاء رعاية لشرط الترتيب فيما سوف يأتي من أجزاء.

وقد دفع الفقيه النبيه السيد الحكيم عليه السلام هذا الإشكال بأنه تام لو كانت أدلة العدول شاملة للمقام، وقد تقدم عدم شمول أدلة العدول للمقام، فإن بحثنا - كما تقدم - فيمن شك في عدد ركعات العشاء ثم التفت إلى أنه أخل بالترتيب ولم يصل المغرب وقد قلنا - سابقاً - إن أدلة العدول منصرفة عن هذا الفرض؛ لأن لسان أدلة العدول لسان تصحيح الصلاة بالعدول، وفي محل الفرض العدول يُوجب البطلان؛ لأن في محل الفرض وقع شك في عدد الركعات في الصلاة التي في اليد، والعدول في محل الفرض عدول إلى صلاة ثلاثية، والصلاة الثلاثية يُبطلها هذا الشك، فأدلة العدول ليست شاملة للمقام، فما

يوجد أدلة «إلا أن هذه قبل هذه» فقط، فشرط الترتيب الثابت في المقام بمعنى وقوع المغرب قبل العشاء. وهنا يأتي إشكال لطيف، وهو أنه قد يُقال للسيد الحكيم رحمته الله: يوجد في أدلة العدول مدلول مطابقي ويوجد مدلول التزامي، والمدلول المطابقي (الأمر بالعدول)، والمدلول الالتزامي (هو أن شرط الترتيب شرط مقارن بمعنى وقوع العشاء بعد المغرب)، وحيث إن المدلول المطابقي لا يشمل المقام للزوم البطلان، فيسقط عن الحجية، ويبقى المدلول الالتزام على الحجية، إذ ما الموجب للحكم بسقوطه، وإذا بقي المدلول الالتزامي على الحجية لعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية - كما هو رأي بعض الأعاضم ومنهم الميرزا النائيني والسيد الحكيم نفسه رحمته الله - سوف يكون عندنا في المقام دليل على أن شرط الترتيب بمعنى وقوع صلاة العشاء بعد المغرب وبالتالي يكون الشرط شرطاً مقارناً ولا يمكن أن نجري قاعدة (لا تعاد). وقد دفع رحمته الله هذا الإشكال بقوله: (لأنه يقال: ذلك يتم في عدم القدرة الناشئ من قصور المكلف، لا الناشئ من قصور المحل كما في المقام، فلاحظ)^(١). والذي يظهر من عبارته هذه هو أنه يقبل كبرى عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، فقد يسقط المدلول المطابقي عن الحجية وتبقى الحجية للمدلول الالتزامي، ولكن قولنا بعدم التبعية له مورد خاص، فإن لعدم شمول الحجية للمدلول المطابقي صورتين:

الصورة الأولى: أن يكون عدم الشمول لقصور قدرة المكلف كما في فرض التراحم فإذا ابتلي المكلف بغريقين أحدهما نبي والآخر مؤمن عادي، وضاعت قدرته عن إنقاذهما معاً، فإذا قلنا بالترتب سوف نقول في ظرف اشتغال المكلف بإنقاذ النبي لا يوجد أمر بإنقاذ المؤمن العادي، وإذا بنينا على عدم معقولية الترتب كما هو مبنى صاحب الكفاية فسوف نفول هنا لا يوجد خطاب بإنقاذ المؤمن العادي سواء اشتغل المكلف بإنقاذ النبي أم لم يشتغل، لكن السؤال هنا هو: هل يوجد ملاك في إنقاذ المؤمن العادي حال الاشتغال بإنقاذ النبي أم لا؟ نحن نعلم بعدم وجود خطاب، ولكن هل لا يوجد ملاك أيضاً أم يوجد؟ فهنا المدلول المطابقي وهو مثلاً (يجب إنقاذ المؤمن) ساقط عن الحجية، لكن ماذا عن المدلول الالتزامي وهو وجود ملاك فهل هو باق ويمكن به معرفة جواب السؤال؟ يجيب السيد الحكيم رحمته الله بأن المدلول الالتزامي باق على الحجية؛ لأنه لا يتبع المدلول المطابقي في سقوطها، وذلك لأنه يوجد أمر كاشف عن الملاك غايته سقطت حجية الأمر بسبب خروج إنقاذ المؤمن عن قدرة المكلف، وكاشفيته على المدلول الالتزامي باقية، فتبقى له الحجية، فإن المشكلة ليست في المدلول الالتزامي، إذ أي محذور في أن يكون هناك ملاك في إنقاذ المؤمن مع ضيق قدرة المكلف عن إنقاذه في ظرف انقاذ النبي؟ إن المحذور يتمركز في حجية المدلول المطابقي حيث يترتب عليها تكليف المكلف بالجمع مع عدم القدرة.

الصورة الثانية: هي صورة عدم ثبوت الحجية للمدلول المطابقي من جهة قصور المحل والخطاب الشرعي بأن لا يكون له ظهور في المدلول المطابقي شاملاً لمحل البحث، لا أنه يوجد لكنه سقطت حجيته، ومن ذلك روايات الأمر بالعدول في محل البحث فإن روايات الأمر بالعدول ليست شاملة؛ لأن لسانها لسان تصحيح، فلسانها في نفسه منصرف عن المقام، لا أنه شامل، ولكن المحذور في ثبوت الحجية، فاذا كان اللسان من رأس ليس ثابتاً فلا يوجد مدلول مطابقي، فلا يوجد مدلول التزامي فهنا لا حجية للمدلول الالتزامي من باب السالبة بانتفاء الموضوع فلا يمكن تطبيق كبرى عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، وإن بنينا عليها. والخلاصة هي: أن السيد الحكيم رحمته الله دفع الإشكال بقبول الكبرى ومنع الصغرى، وبعض الأعلام تعرض لهذا الإشكال ودفعه بمنع الكبرى والصغرى، وحيث إن هذه المسألة (مسألة كبرى تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية أو عدم التبعية) مسألة شريفة ونافعة جداً، وترتبط بها فروع كثيرة ومنها هذا الفرع الذي نحن فيه، فمن المناسب جداً أن نقف قليلاً عندها لكي نبين أهميتها ونحدد موضوعها، ونتعرف على آراء الأعلام فيها وما استدلوا به لإثبات التبعية أو عدم التبعية.

بحث حول تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية:

والكلام في هذه الكبرى سوف يكون ضمن جهات:

أهمية القاعدة:

الجهة الأولى: في أهمية القاعدة، فإنها من المسائل الأصولية المهمة التي ترتبط بها جملة من مسائل علم الأصول ومسائل علم الفقه، فإن الموقف يختلف في المسائل كثير باختلاف الموقف في كبرى تبعية المدلول الالتزامي للمطابقي في الحجية، ونستعرض بعض هذه المسائل التي تشكل تطبيقات للقاعدة، ومن خلال هذه التطبيقات نقف - إن شاء الله - على كيفية توظيف هذه القاعدة في الاستدلال الأصولي والاستدلال الفقهي:

المسألة الأولى: مسألة انفعال الماء المضاف الكثير بمجرد ملاقة النجاسة أو المتنجس، فقد استدل السيد الخوئي رحمته الله على انفعال الماء بما دل على عدم جواز استعمال سؤر الكلب والخنزير والكافر الكتابي على تقدير نجاسته والناصب. ففي موثقة ابن أبي يعفور عن أبي عبد الله عليه السلام قال: (وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام، ففيها تجتمع غسالة اليهودي والنصراني والمجوسي والناصب لنا أهل البيت وهو شرهم، فإن الله تبارك وتعالى لم يخلق خلقاً أنجس من الكلب وأن الناصب لنا أهل البيت لأنجس منه).

وجه دلالة هذه الرواية هو: أن النهي عن استعمال السؤر إرشاد إلى النجاسة، ف قوله ﷺ: «وإياك ان تغتسل من غسالة الحمام» نهي إرشادي إلى النجاسة؛ وهو نهي مطلق يشمل كل مائع لاقاه اليهودي والنصراني والناصب، سواء كان هذا المائع مطلقاً أم كان مضافاً، وسواء كان قليلاً أم كان كثيراً، غايته رفعنا اليد عن إطلاقها بما دل على اعتصام الماء الكر أو الذي له مادة، فغير الكر أو غير ما له مادة باق تحت إطلاق هذه الروايات، وغير الماء المطلق الكر أو اما له مادة هو الماء المطلق القليل والماء المضاف بقسميه، فهذا دليل على انفعال الماء المضاف الكثير بمجرد الملاقاة عنده ﷺ.

وقد أشكل عليه الشهيد الصدر ﷺ في بحوثه^(١)، بأن روايات النهي عن استعمال السؤر على أصناف، ولا تنفع بأجمعها لإثبات انفعال الماء المضاف الكثير بمجرد الملاقاة، فإنَّ بعض روايات السؤر مختصة بالماء المطلق، إمَّا مختصة صراحةً أو مختصة على نحو الظهور، ففي رواية العباس التي فيها «واصب ذلك الماء» ورد التعبير بلفظ الماء وهو لا يشمل إلا المطلق، فهذه الرواية بحسب تعبير الشهيد الصدر صريحة في الاختصاص بالمطلق، وفي رواية معاوية بن شريح لا يوجد لفظ الماء ولكن بقرينة قول الإمام ﷺ فيها.. «اشرب منه وتوضأ» تكون ظاهرة في النظر إلى الماء المطلق؛ لأن الماء المطلق هو الذي يتوضأ به.

(١) بحوث في شرح العروة: ج ١، ص ١٠٠ وما بعدها.

وبعض روايات السؤر وإن كانت مطلقة تشمل المضاف إلا أنها معارضة كروايات نجاسة الكتابي فإنها معارضة بما دلّ على طهارته، وهذا الصنف ينفعنا كثيراً في المقام، فله ارتباط وثيق بالكبرى التي نبحت عنها - كما سوف نبين إن شاء الله -.

وبعض روايات السؤر يعلم باختصاصها وجداناً بالماء المطلق، كموثقة ابن أبي يعفور «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام» فإنّ هذه الرواية واردة في ماء الحمام، وهو مطلق وليس مضافاً، فكأنّ الشهيد رحمته الله فهم من هذه الرواية الدلالة على انفعال الغسالة الموجودة في الحمام بالملاقاة، ولكن يدعي العلم وجداناً أنّ هذه الرواية ناظرة إلى الماء المطلق؛ لأنّ الغسالة الموجودة في الحمام ماءً مطلق دائماً، ولا يوجد في الحمام غسالة تتحول إلى ماءٍ مضاف، وهذا العلم الوجداني يحتاج إلى دراسة تاريخية لما عليه الحمامات في زمن الأئمة عليهم السلام، وهل أنّ الماء الموجود في الحمامات دائماً يكون مطلقاً أم لا تكون هناك مكان من صغيرة خاصة أو مجاري للماء يتحول الماء فيها إلى مضافٍ بسبب استعمال السدر أو الأشنان أو نحو ذلك من أدوات التنظيف التي كانت مستعملة في ذلك الزمان، فالوصول إلى الجزم واليقين الذي وصل إليه الشهيد رحمته الله يحتاج إلى دراسةٍ تاريخيةٍ لوضع الحمامات في ذلك الزمان، ولكن مع ذلك أصل اختصاص هذا الصنف من الروايات بالماء المطلق صحيح؛ وذلك لنفس الوجه الذي ذكره الشهيد في رواية العباس المتقدمة التي ورد فيها «واصب

ذلك الماء» فإن التعبير بالماء قرينة، وكذلك الأمر في رواية معاوية بن شريح التي ورد فيها «.. اشرب منه وتوضأ» فإن الأمر بالشرب والوضوء قرينة على إطلاق الماء كما ذكر الشهيد، وكذلك الأمر في رواية ابن أبي يعفور «وإياك أن تغتسل من غسالة الحمام» فإن الغسل كالوضوء لا يكون إلا بالماء المطلق فهذه قرينة تدلّ على أن الرواية ناظرة إلى الماء المطلق، فما ذكره في رواية معاوية يأتي هنا، وأمّا الإحراز الوجداني فيحتاج إلى دراسة تاريخية.

وبعض روايات السؤر لا يشمل المائع الكثير سواء كان مطلقاً أم كان مضافاً كرواية محمد بن مسلم التي ورد فيها عنوان الإناء «في إناء يشرب منه الكلب، قال: اغسل الإناء» فإنّ الإناء لا يشمل ما له مادة وقد يقال: لا يشمل الكثير البالغ قدر كره؛ لأنّه منصرف إلى الأواني المتعارفة التي لا تحمل كراً، وبعض الأعلام أفاد أن لفظ الأواني منصرف إلى الأواني المتعارفة، كما ذكر السيد الشهيد رحمته الله والأواني المتعارفة كانت أواني لا تحمل مائعاً كثيراً، لهذا الاستدلال بهذا الصنف لإثبات انفعال الماء المضاف الكثير محل تأمل، إلا أن بعض العلماء لم يقبل ذلك، وأفاد أن من المتعارف في تلك الأزمان وجود قدور كبيرة يطبخ فيها في المعارك والمناسبات العامة ويوضع فيها الجمل ونحوه، فلفظ الإناء مطلق يشمل ما يحمل الماء الكثير.

وبعض روايات السؤر مجملة مثل رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «ليس بفضل السنور بأس أن يتوضأ منه ويشرب، ولا يشرب سؤر الكلب إلاّ

أن يكون حوضاً كبيراً يُستقى منه»، فإنه قد يقال بإطلاق هذه الرواية، وأنها شاملة لسؤر الكلب سواء كان مطلقاً أم مضافاً وسواء كان قليلاً أم كثيراً. نعم، نرفع اليد عن الشمول للمطلق الكثير بما دل على اعتصامه، فيبقى تحته القليل المطلق والمضاف بقسميه، ولكن الشهيد الصدر رحمته الله لم يقبل هذا الكلام، فقال: (تمامية هذا الإطلاق لا يخلو عن إشكال أيضاً) وذكر في بيان ذلك ما حاصله:

إن الرواية قد أخذت في الاستثناء قيد «يستقى منه»، ويحتمل في هذا القيد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يكون قيداً على نحو الموضوعية في الاعتصام وعدم الانفعال بمجرد الملاقاة، وعلى هذا الاحتمال يكون للرواية إطلاق يشمل الماء المضاف الكثير، لأن مفاد الرواية سوف يكون (يوجد بأس في سؤر الكلب - أي ما يلاقيه الكلب من المائع نجس - إلا إذا كان ذلك السؤر حوضاً كبيراً يستقى)، والمفروض أن «يستقى منه» موضوع للاعتصام، وعلة عدم الانفعال، ولا يوجد حوض كذلك إلا للمطلق، فتكون الرواية في الاستثناء مخرجة للماء المطلق الكثير فقط؛ لأنه هو الذي يستقى منه، فيبقى في المستثنى منه - وهو ما فيه بأس من السؤر - الماء القليل المطلق والماء المضاف بقسميه.

الاحتمال الثاني: أن يقال بأن قيد «يستقى منه» لا موضوعية له، فإن القول بأن له موضوعية خلاف المرتكز العقلاني ومناسبات الحكم بالاعتصام

للموضوع العرفي الذي يراه العرف منشأ للاعتصام والغلبة وعدم المقهورية بالنجاسة، فإن العرف لا يرى لكون الحوض يستقى منه خصوصية في الاعتصام وعدم الانفعال بالنجاسة، فإن العرف لا يقبل أن يقال في حوض فيه عشرة أكرار ولا يستقى منه غير معتصم، ويقال باعتصام حوض فيه كران لأنه يستقى منه. فما له موضوعية هو الغلبة والقاهرة في العرف وعليه يكون الاحتمال الأقوى عدم موضوعية «يستقى منه» فهو مجرد مشير إلى ماله موضوعية، وإذا كان قيداً مشيراً، فيحتمل فيما يشير إليه عدة محتملات:

المحتمل الأول: أن يكون عنوان «يستقى منه» مشيراً إلى الكثرة، فكأن الرواية قالت: (كل سور ينجس بمجرد الملاقاة إلا إذا كان كثيراً)، وعلى هذا الاحتمال لا تدل الرواية على نجاسة المضاف الكثير بل تدل على اعتصامه وعدم نجاسته؛ لأن المضاف الكثير صار داخلاً في الاستثناء.

المحتمل الثاني: أن يكون مشيراً إلى الإطلاق، فكأن الرواية قالت: (السور ينجس بمجرد الملاقاة إلا إذا كان الماء مطلقاً).

المحتمل الثالث: أن يكون مشيراً إلى كون الماء مطلقاً بصفة خاصة من العذوبة، فإن ماء البحر وإن كان مطلقاً إلا أنه لا يستقى منه بسبب ما فيه من الملوحة، فلما عبر الإمام بتعبير السور ينجس بمجرد الملاقاة إلا إذا كان حوضاً كبيراً يستقى منه أراد بيان اشتراط درجة معينة من العذوبة.

المحتمل الرابع^(١): أن يكون مشيراً إلى ما تقدم في الاحتمالات الثلاثة المتقدمة، أي إلى الكثرة والإطلاق وإلى وجود درجة خاصة من العذوبة.

وعلى هذه المحتملات الثلاثة الأخيرة، سوف تكون الرواية دالة على انفعال المضاف الكثير بمجرد الملاقاة؛ لأنه ليس مطلقاً، والنتيجة هي أن الرواية على المحتمل الأول فقط تكون دالة على عدم انفعال المضاف الكثير بمجرد الملاقاة، وحيث إن الرواية مجملة فلا يمكن التمسك بها لإثبات انفعال الماء المضاف الكثير بمجرد الملاقاة. وبعد هذا كله - وهو بمنزلة مقدمة - نصل عند محل الشاهد، وهو الذي يعنينا ويرتبط بمسألتنا، وهي كبرى تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، أو عدم والتبعية.

فإنه من خلال ما استعرضناه من استدلال السيد الخوئي، ومناقشة الشهيد الصدر رحمهما الله انتهينا إلى الفائدة التالية، وهي: أن الشهيد الصدر رحمهما الله ذكر أن بعض روايات انفعال السور بمجرد الملاقاة وإن كان مطلقاً تدل على الانفعال في الماء المطلق والمضاف سواء كان قليلاً أم كان كثيراً إلا أنها معارضة بروايات عدم نجاسة الكتابي، وهنا قد يقول قائل للسيد الشهيد: إن هذه الطائفة تسقط في مدلولها المطابقي بالمعارضة، ويوجد فيها مدلول التزامي لا تسقط حجيته، بيان ذلك:

إن ما دل على تنجيس الكتابي لما يلاقيه من المائع يشتمل على مدلولين:

(١) ولم يذكره الشهيد رحمهما الله صراحة.

١- مدلول مطابق، وهو (الكتابي نجس).

٢- مدلول التزامي، وهو (ينجس ما يلاقيه سواء كان مطلقاً أم كان مضافاً).
وإذا سقط المدلول المطابقي بالمعارضة بقي المدلول الالتزامي، وهو أن
الملاقي ينجس مطلقاً ولو كان كثيراً.

و الشهيد^{رحمته الله} يعترف بأن بعض الروايات تدل على انفعال السؤر بمجرد
الملاقاة، لكنه خصها بالماء المطلق، فيقال له نسلم بذلك ولكن يوجد مدلول
التزامي، فإن منطوق هذه الروايات ومدلولها المطابقي هو (الماء المطلق إذا كان
قليلاً ينفعل بالملاقاة)، ولازمه لو كان مضافاً ينفعل من باب أولى لان الماء
المطلق أكثر مانعية عرفاً بالنسبة إلى الانفعال، وكذلك تدل بالمدلول المطابقي
على أن السؤر إذا كان مطلقاً ينجس بمجرد الملاقاة ولو كان كثيراً؛ لأن
الروايات مطلقة من حيث القلة والكثرة وإن كانت خاصة من حيث
الإطلاق، وهذا له مدلول التزامي عرفي، وهو إن الكلب إذا لاقى الماء الكثير
المضاف ينجسه من باب أولى، فالأولوية تعمل في المدلول المطابقي في الماء
القليل فتثبت الانفعال في الماء المضاف القليل، وكذلك تعمل من جهة الكثرة،
فإن المنطوق يدل على انفعال الماء المطلق الكثير بالملاقاة ومن باب أولى يثبت
هذا الحكم في الماء المضاف الكثير.

نعم، وجد دليل خصص هذه الروايات في المدلول المطابقي، فأفاد أن الماء
الكثير معتصم، ويترتب على هذا التخصيص سقوط هذه الروايات في جزء

من مدلولها المطابقي وهو الماء الكثير لكن بقي المدلول المطابقي في القليل وهذا حجة لعدم سقوط الحجية عن مدلوله المطابقي، وبقي المدلول الالتزامي في المضاف القليل وفي المضاف الكثير، فإنه لا معنى للقول بسقوط الحجية عنه، لأن الدليل المخصص أخرج الماء المطلق الكثير فقط، والمضاف بقسميه ليس مطلقاً، فنرفع اليد عن الحجية في خصوص محل المعارضة وتبقى الحجية في الباقي من المدلول المطابقي والالتزامي بقسميه.

ويناقش السيد الشهيد^{عليه السلام} هذا الإشكال بأنه مبني على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية إذ ينبغي على أن بعض روايات السؤر مختصة بالماء المطلق، ومع ذلك تدل بالأولوية العرفية على انفعال المضاف بقسميه فإذا جاء دليل وخصص المنطوق وأسقط الحجية عنه في بعض مفاده، وهو الماء المطلق الكثير تبقى الحجية للباقي من المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي بقسميه لعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية بقاءً.

المسألة الثانية: هي مسألة تحييز المبتدئة برؤية الدم بالصفات مع عدم الوثوق باستمرار الدم ثلاثة أيام، فقد اختلف الفقهاء في تحييز المبتدئة بمجرد رؤية الدم، ويوجد ثلاثة أقوال:

القول الأول: عدم التحييز مطلقاً، حتى لو كان الدم بالصفات، وهو للإسكافي وسلار والسيد المرتضى والعلامة في بعض كتبه والشهيد الأول في

الدّروس رحمهُمُ اللهُ.

القول الثاني: التحيُّض مع الصفات، والاستظهار مع عدم الصفات، وهذا القول لصاحب المدارك، والشيخ الأنصاري، وعليه جماعة من المتأخرين رحمهُمُ اللهُ. **القول الثالث:** التحيُّض مع الصفات، وعدم التحيُّض مع عدم الصفات من دون حاجة إلى الاستظهار، فيما إذا لم يكن الدَّم بالصفات، وهو منسوب للشيخ الطوسي في المبسوط، والعلامة في الذكرى، وقيل عليه أشهر الفقهاء رحمهُمُ اللهُ. وعلى هذا يوجد في الدم الذي تراه المبتدئة بالصفات مع عدم الوثوق بالاستمرار ثلاثة أيّام، قولان: أحدهما الحكم بالحيض واستدل عليه بمجموعة من الروايات من ضمن تلك الروايات مصحّحة إسحاق بن عمّار نقلها الشيخ رحمهُمُ اللهُ بإسناده إلى الحسين بن سعيد إلى فضالة عن أبي النظرة عن إسحاق بن عمّار قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام عن المرأة الحُبلى ترى الدَّم اليوم واليومين؟ فقال عليه السلام: «إن كان دماً عبيطاً فلا تُصلي ذينك اليومين». وجه الاستدلال بهذه الرواية على تحيُّض المبتدئة بمجرد رؤية الدم بالصفات ولو دون ثلاثة أيّام ولو مع عدم الوثوق بالاستمرار هو أنّه لا فرق في الحكم بالتحيّض بين الحامل وبين غيرها كالمبتدئة، فلا نحتمل وجود حكم خاص للحامل، وهو أنّها تتحيّض بمجرد رؤية الدَّم بالصفات ولو كان ليومين فهذا الحكم إن كان ثابتاً فهو ثابتٌ للجميع، وقد دلّت هذه الرواية على أنّ الدَّم إذا كان بالصفات «دماً عبيطاً» تتحيّض المرأة مطلقاً، «فلا تصلي ذينك اليومين»،

وحيث إنَّ المبتدئة كالحامل، فالرواية أيضاً تدلُّ على تحيض المبتدئة وإن لم يستمرَّ الدم ثلاثة أيَّام ما دام الدَّم بالصفات.

وهذا الوجه - إذا تأمَّلنا فيه - نجده يدلُّ على تحيض المبتدئة بالمدلول الالتزامي لا بالمدلول المطابقي؛ لأنَّ مدلول هذه الرواية المطابقي يدل على تحيض الحُبلى، فالمدلول المطابقي لم يأت فيه ذكر المبتدئة. نعم، نحن نقول: حيث إنَّ حكم المبتدئة كحكم الحامل في الشريعة، فلهذه الرواية مدلول التزامي، وهو تحيض المبتدئة بمجرد رؤية الدَّم بالصفات وإن لم يستمر ثلاثة أيَّام.

وحيث إنَّ المدلول المطابقي لهذه الرواية ساقطٌ عن الحجية؛ لوجود أدلَّة تدلُّ على أنَّ أقلَّ الطُّهر ثلاثة أيَّام، فلا تتحيز المرأة بيوم أو يومين فهنا لكي نستدل على الرواية الساقطة عنها الحجية في المدلول المطابقي، لا بد أن نقول بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية.

المسألة الثالثة: وهي المسألة الأصولية المعروفة بنفي الحكم الثالث في التعارض المستقر، فقد وقع خلاف بين علماء الأصول في أنَّه إذا وجد تعارض بين دليلين أو أدلة وكان ذلك التعارض مستقراً ولا يوجد ترجيح بين الدليلين أو الأدلَّة، كما إذا دلَّ دليل على الحرمة ودليل على الوجوب وقلنا بأنَّ التَّعارض مُستقرٌّ، فلا يوجد ظاهرٌ وأظهر، ولا يوجد خاص وعام، ولا يوجد مقيّد ومطلق، ولا حاكم و محكوم، ولا يوجد ترجيح ووصلنا إلى مقتضى القاعدة وهو التساقط، فلا كلام في سقوط المدلول المطابقي عن الحجية في

الدليلين المتعارضين أو الأدلة المتعارضة، ولكن لو كان لهذه الأدلة أو لهذين الدليلين مدلول التزامي محط اتفاق، فهل يسقط المدلول الالتزامي عن الحجية بسبب التعارض أم لا؟ ففي مثالنا يوجد دليلان يدلان على حكم إلزامي مختلف، ولكنهما يتفقان في نفي الإباحة، فالدليل الأول يفيد الوجوب وينفي الإباحة، والدليل الثاني يفيد الحرمة وينفي الإباحة أيضاً. ويسقط الدليلان عن الحجية في المدلول المطابقي وهو الوجوب والحرمة، فهل يسقطان أيضاً في المدلول الالتزامي الذي يتفقان فيه وهو نفي الإباحة فيمكن بهما نفي الثالث؟

هنا اختلف موقف علماء الأصول فبعضهم قال يمكن نفي الثالث بالبيان التالي: إن التعارض يوجب سقوط المتعارضين بمقدار التعارض فقط، والتعارض إنما هو ثابت في الوجوب والحرمة؛ لأنه عندنا علم إجمالي بأن أحد هذين المتعارضين كاذب، إذ لا يمكن أن يكون حكم الله في الواقع وجوباً وحرمةً، ونحتمل أن كلا الدليلين المتعارضين كاذب، إذ لعل حكم الله تعالى هو الإباحة، فإذا كنا نجزم بأن أحد هذين الدليلين كاذب فدليل الحجية كدليل حجية خبر الواحد، أو دليل حجية البينة - كأن يكون التعارض بين بيتين - ليس شاملاً لأحدهما المعلوم إجمالاً بأنه كاذب فيكون شاملاً للآخر بلا معارض غايته هذا الآخر نحن لا نستطيع أن نعيه بسبب اختلاطه بما نجزم بأنه كاذب، فيكون مورد العلم الإجمالي من موارد اشتباه الحجة باللاحجة وهذا الذي يحتم أن نحتاط في موارد العلم الإجمالي لأنه يوجد

عندنا حجة إجمالية لا يمكن أن نميزها فإذا كنا نعلم بوجود حجة إجمالية وهي أحد هذين المتعارضين، أو هذه الأدلة المتعارضة، فيكفي وجود هذه الحجة الإجمالية لنفي الثالث.

وهذا البيان هو البيان الذي اختاره صاحب الكفاية رحمته الله، وهو مبني على سرية العلم الإجمالي من العنوان الانتزاعي (أحدهما) إذ على أساس ذلك يمكن أن نقول بأن عندنا علم بكذب أحد المتعارضين، فلا يمكن أن تكون الحجية شاملة له فتكون شاملة للآخر غير المعين، وأما إذا قلنا بعدم السرية فحينئذ لا يوجد عندنا علم بكذب طرف من المتعارضين، وإنما يوجد عندنا علم بأن الأحد الانتزاعي كاذب، أما الروايتان فلا يوجد علم بكذب واحدة منهما في الواقع. نعم، العنوان الانتزاعي يقبل الانطباق على هذا ويقبل الانطباق على ذاك، لكن العلم نفسه لا يسري، وبالتالي سوف تكون نسبة تلك الروايتين إلى أدلة الحجية نسبة واحدة، ليس تطبيق دليل الحجية على إحدى الروايتين أولى من التطبيق على الأخرى، فالتطبيق على إحدى الروايتين ولو إجمالاً ترجيح بلا مرجح، من هنا حاول بعض الأعلام كالسيد الحكيم رحمته الله أن يسلك طريقاً آخر لنفي الثالث، وهو أن يقال: في الدليلين المتعارضين، إنما يتساقط الدليلان في المدلول المطابقي؛ لأن المدلول المطابقي هو مصب التكاذب، وأما المدلول الالتزامي فهو مصب الاتفاق، إذ كل دليل من هذين الدليلين يؤيد الآخر في نفي الإباحة، فلا يوجد تكاذب بلحاظ المدلول

الالتزامي فلماذا نقول فيه بالتساقط، وهذا البيان مبني على عدم تبعية المدلول
الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية؛ لأن المفروض أن المدلول الالتزامي
للمتعارضين وهو نفي الإباحة، إنما وجد بسبب ظهور الدليل الأول في إثبات
الوجوب، وظهور الدليل الثاني في إثبات الحرمة، فإذا قلنا بسقوط الحجية عن
المدلول المطابقي الذي هو منشأ لحدوث المدلول الالتزامي، فلا بد أن نبحث
هل سقوط الحجية في المدلول المطابقي يستلزم سقوط الحجية في المدلول
الالتزامي أم لا؟

وحيث إن السيد الحكيم رحمته الله اختار عدم السقوط فقد جاز له أن يقول بنفي
المتعارضين غير المتصفين بالحجية في المدلول المطابقي للثالث، لبقاء الحجية
لهما في المدلول الالتزامي.

ومسألة نفي الثالث ذات تطبيقات كثيرة في الفقه، وفي بعضها ليس
الثالث المنفي حكماً شرعياً من قبيل الإباحة كما في المثال المتقدم، وإنما أمراً آخر
له ارتباط بالحكم الشرعي كمسألة تحديد الكر بالمساحة:

ففي هذه المسألة توجد طوائف ثلاث من الروايات:

الطائفة الأولى: رواية إسماعيل بن جابر عن الإمام الصادق عليه السلام «ذراعان
عمقه في ذراع وشبر سعة» وهذه الرواية يستفاد منها أن المساحة ستة وثلاثون
شبراً.

الطائفة الثانية: رواية إسماعيل الأخرى عن أبي عبد الله عليه السلام والتي فيها:

«ثلاثة أشبار في ثلاثة أشبار» وهي الرواية التي يستفاد منها أن مساحة الكر سبعة وعشرون شبراً.

الطائفة الثالثة: رواية أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام: «عن الكر من الماء كم يكون قدره قال إذا كان الماء ثلاثة أشبار ونصف في مثله ثلاثة أشبار ونصف في عمقه في الأرض» وهي الرواية التي يستفاد منها رأي المشهور، وهو أن مساحة الكر اثنان وأربعون وسبعة أثمان الشبر.

والسؤال الذي يرتبط بما نحن فيه هو: كيف انتهى المشهور إلى أن المساحة اثنان وأربعون وسبعة أثمان الشبر؟

وتوجد عدة تقريبات وما يهمننا هنا التقريب التالي: إن روايات تحديد الكر من حيث المساحة متعارضة في مدلولها المطابقي، ولكنها متفقة على مدلول التزامي واحد، وهو إن الكر لا يزيد عن اثنين وأربعين وسبعة أثمان الشبر، فإن الرواية التي تقول: مساحته سبعة وعشرون تقول هو لا يزيد عن اثنين وأربعين والرواية التي تقول: مساحته ستة وثلاثون - أيضاً - تقول: هو لا يزيد عن اثنين وأربعين، وكذلك الرواية التي تقول: مساحته اثنان وأربعون شبراً، فهي متفقة على أن ما بلغ هذا المقدار فهو يحقق الكرية على جميع التقادير، فتسقط حجية هذه الروايات في المدلول المطابقي، ولا نثبت أن سعته السبعة والعشرون أو الستة والثلاثون، فنرجع إلى إطلاقات انفعال الماء بمجرد الملاقاة فيهما، لعدم وجود مقيد حجة فيهما، وأما ما بلغت مساحته

اثنين وأربعين وسبعة أثان فسوف نحكم باعتصامه لوجود مقيد حجة، وهو المدلول الالتزامي الذي تتفق عليه هذه الروايات الثلاث، وهو أن المعتصم لا يزيد عن هذا المقدار.

فهنا لا يوجد عندنا نفي لحكم ثالث، إذ الثابت هو أن الكر إما ما عليه المشهور أو أقل، وبعبارة أخرى ما عليه المشهور ليس أقل من الكر.

المسألة الرابعة: هي المسألة المعروفة في علم الأصول بمسألة إمكانية إثبات وجود الملاك بعد سقوط الأمر، فإنَّ دليل الأمر كقوله تعالى: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ يدلُّ على أمرين:

الأمر الأول: ثبوت التكليف، وهو في مثالنا ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ الوجوب، وجعل الصلاة في عهدة المكلف.

الأمر الثاني: ثبوت الملاك، فإنَّ أحكام الله تبارك وتعالى عند العدلية تابعة للمصالح والمفاسد، وثبوت الوجوب دليل على وجود مصلحة ملزمة ترتب عليها اعتبار الفعل في عهدة المكلف على نحو الإلزام.

والأمر الأول - الحكم بالوجوب أو اعتبار الحكم في عهدة المكلف - مدلول مطابق لخطاب ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾، والأمر الثاني - وهو ثبوت الملاك - مدلول التزامي، والسؤال المثار عند علماء الأصول هو أنه إذا سقط التكليف الذي هو المدلول المطابقي للكلام عن الحجية أو سقطت الحجية عنه، فهل تسقط الحجية - أيضاً - عن المدلول الالتزامي، فلا يمكن أن نحرز بعد سقوط

الوجوب وجود ملاك في الفعل، أم لا تسقط الحجية عن المدلول الالتزامي فيوجد عندنا حجة على وجود الملاك وإن سقط الوجوب؟

فإذا قلنا بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، فلا يمكن أن نقول بثبوت الملاك؛ لأنَّه لما سقط الوجوب الذي هو المدلول المطابقي عن الحجية سقط وجود الملاك الذي هو المدلول الالتزامي. وإذا قلنا بعدم التبعية فيمكن أن نقول بثبوت الملاك وهذه المسألة تترتب عليها ثمرات كثيرة جداً وعملية، نذكر منها ثمرتين:

الثمرة الأولى: هي أننا لو أنكرنا إمكان الترتب وبنينا على ما بنى عليه صاحب الكفاية رحمته الله وقلنا بمعارضة الأمر بالمهم للأمر بالأهم عند ضيق القدرة عن الجمع إلاَّ أنه يقدّم الأهم، فهنا لو جاء المكلف بالمهم فهل عمله وهو المهم صحيح أم لا؟ إذا بني على أنَّ المدلول الالتزامي ليس تابعا للمدلول المطابقي في الحجية سوف نقول بأنَّ عمله صحيح؛ لأنَّ المولى لما أمر بالصلاة فأمره بالصلاة دلَّ على وجود تكليف بالصلاة، وملاك، فلما تزاممت الصلاة مع إزالة النجاسة، وقلنا بالمعارضة وسقوط الأمر بالصلاة أي: سقوط الوجوب، سقط الأمر بالصلاة في مدلوله المطابقي عن الحجية، وأمَّا المدلول الالتزامي فهو باقٍ بناءً على عدم التبعية، فإذا بنينا على عدم التبعية يمكن التصحيح، وإذا لم نبني على عدم التبعية وبنينا على التبعية فإنَّه لا يمكن تصحيح الصلاة بالملاك؛ لأنَّ المدلول الالتزامي ساقط عن الحجية بتبع المدلول المطابقي.

الثمرّة الثّانية: إمّكان تصحيح الحصّة غير المقدورة فيما إذا تعلّق التكليف بجامعٍ وخرجت بعض حصص هذا الجامع عن القدرة، فلو تعلّق التكليف بجامعٍ كالصلاة في ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾، وهو جامع ينطبق على الصلاة على الأرض والصلاة على الشمس، فالصلاة على الأرض مقدورة والصلاة على الشمس غير مقدورة، فهل التكليف هنا فعلاً متعلّق بالجامع بين الصلاة على الأرض والصلاة على الشمس أم لا بحسب الحقيقة وبحسب الدقة التكليف لا يتعلّق بالجامع بين المقدور وغير المقدور وإنما يتعلّق بالحصّة المقدورة فحسب؟

اختلف الأعلام، فالمرزا النائيني رحمته الله ذهب إلى أن حقيقة الأمر ليست مجرد جعل الفعل في العهدة كما بيني تلميذه السيد الخوئي رحمته الله، وإنما هي متقومة بالبعث، فلا يكون ثابتاً إلّا مع قابلية الانبعاث؛ لأنّه لا يتحقّق مفهوم البعث حقيقة إن لم تكن هناك قابلية للانبعاث، لهذا لو قال شخص للجدار (صل) لا يصدق عنده عنوان التكليف هنا؛ لأنّ التكليف يتقوم بالبعث والجدار لا قابلية له للانبعاث والبعث إنّما يكون معقولاً حيث يكون الانبعاث معقولاً، ولهذا المبني انعكس على مسألة التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، فذهب رحمته الله إلى أن التكليف لا يتعلّق إلّا بالحصّة المقدورة، وفي مقابله جملة من العلماء قالوا بتعلّق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره حتى لو بنينا على تقوم التكليف بالبعث؛ لأنّ الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، وبناءً على أن الجامع بين المقدور وغير المقدور مقدور، لو اتفق صدور الحصّة غير المقدورة من العبد

بطريقة إعجازية كما لو مكناه الله تبارك وتعالى من أن يصلي على الشمس^(١) فهل يمكن تصحيحها؟

الجواب: نعم بناء على إمكانية تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره لأن هذه الحصة مصداق للجامع الذي تعلق به الأمر، فهنا يمكن أن نصح هذه الحصة بالأمر ولا نحتاج إلى التصحيح بالملاك، وأما إذا بنينا على مبنى الميرزا النائيني رحمته الله وقلنا لا يعقل التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور والتكليف مباشرة ينصب على الحصة المقدورة، فهنا لا يمكن أن نصح هذه الحصة غير المقدورة بالأمر لأن الأمر ليس متعلقاً بالجامع الذي ينطبق على هذه الحصة التي جاء بها المكلف، وإنما هو مباشرة منصب على الحصة الأخرى التي لم يأت بها، ولكن هل يمكن التصحيح بالملاك؟

الجواب: هذا ينبغي على الكبرى التي نحن بصدد الحديث عنها، فإذا قلنا بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، فلا يمكن تصحيح هذه الحصة حتى بالملاك، وإذا قلنا بعدم التبعية فيمكن التصحيح.

هكذا تم الربط بين هذه المسألة - وهي مسألة إمكانية التصحيح بالملاك - وبين كبرى تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي بالحجية، وفي ذلك تأمل يتضح - إن شاء الله - في الأبحاث المستقبلية.

(١) هكذا يعبر بعض علماء الأصول، ولكن إذا مكناه الله سبحانه وتعالى صار غير المقدور مقدوراً وخرجنا عن الفرض.

تحديد محل النزاع في الكبرى:

الجهة الثانية: في تحديد محل الخلاف، فما هو مصب خلاف الأعلام المختلفين

في كبرى تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية؟
وهنا نستعرض جملة من الأمور حتى يتضح من خلالها محل الخلاف عند
الأصوليين، أو لا أقلًا عند بعض علماء الأصول:

الأمر الأول: هو أنه ورد في عنوان هذه الكبرى لفظ التبعية «تبعية أو عدم

تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية»، ماذا يُقصد من هذه التبعية؟

الجواب: المراد بالتبعية: توقف بقاء حجية المدلول الالتزامي على بقاء

حجية المدلول المطابقي، فمن يقول بالتبعية يقول كما أن ثبوت المدلول

الالتزامي يتوقف على ثبوت المدلول المطابقي، وهذا ما يعبر عنه بعض علماء

الأصول بالتبعية الذاتية- ذات المدلول الالتزامي تتوقف على ذات المدلول

المطابقي - كذلك يتوقف المدلول الالتزامي في حدوث وبقاء حجيته على بقاء

حجية المدلول المطابقي، وهذه هي التبعية التعبدية، فمن يقول بالتبعية يقول

الحجية في المدلول الالتزامي بقاء تعتمد على بقاء الحجية في المدلول المطابقي،

ومن ينكر يقول يكفي حدوث مدلول مطابقي حجة لكي تثبت حجية مطلقة

للمدلول الالتزامي، سواء بقيت الحجية للمدلول المطابقي أو لم تبقى.

الأمر الثاني: في المقصود بالمدلول الالتزامي الذي قيل أنه تابع للمدلول

المطابق في الحجية، وقد تعرض السيد السيستاني رحمته الله في بحث التعارض^(١) لبيان المراد بالمدلول الالتزامي، فذكر أن الميرزا النائيني رحمته الله في بحث الأصل المثبت فرق بين اصطلاحين:

الاصطلاح الأول: لازم الكلام.

الاصطلاح الثاني: المدلول الالتزامي للكلام.

فهناك لازم للكلام، وهو يختلف عن المدلول الالتزامي للكلام، فلازم الكلام ليس مدلولاً وضعياً للكلام، وكأن^(٢) لازم الكلام لازم عقلي للمعنى المطابق الذي يدل عليه الكلام، فعندنا دال واحد ومدلول واحد لكلام وهو المدلول المطابق، لكن للمدلول المطابق لازم أو لوازم، تلك اللوازم التي لا يدل عليها الكلام يعبر عنها باللوازم، فهي تلزم الكلام من دون أن يطلق عليها لفظ مدلول، ودعونا نمثل لذلك مبدئياً بمثال: ادرك العقل لوجود الملاك في الصلاة عند العلم بأن الله تبارك وتعالى قال: ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾، فإن إدراك وجود ملاك ليس من جهة دلالة الآية على وجود ملاك، بل لأن السامع يرى ملازمة عقلية واقعية بين أمر الله تبارك وتعالى بفعل وبين ثبوت الملاك لذلك الفعل، ودليل هذه الملازمة هو أن الله تبارك وتعالى حكيم لا يعثر، لا يلهو في أفعاله، وفي تشريعاته، فإدراك وجود ملاك ليس لأن الكلام يدل على وجود ملاك،

(١) تقرير السيد هاشم الهاشمي (عافاه الله وأطال عمره) ج ١ ص ١٣١.

(٢) هذا التعبير لم يأت في بيان السيد السيستاني رحمته الله وسوف ننقل عبارته.

وإنما لأن السامع عنده ملازمة بين المدلول - الذي هو إنشاء الوجوب من الحكيم تعالى - وبين ثبوت الملاك؛ لأنه عدلي، ولهذا لا يدرك الأشعري - الذي لا يؤمن بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد - من الآية الدلالة على وجود ملاك في الصلاة، فلا ينقدح في ذهنه عند سماع الآية ذلك.

فإدراك وجود الملاك على هذا لازم للكلام، أي ليس مدلولاً له، وإنما هو لازم للمدلول، فلازم الكلام لازم للمدلول الذي يدل عليه الكلام، والسيد السيستاني رحمته الله لم يعبر بهذا التعبير وإنما عبر بتعبير آخر، حيث أفاد بأن في لازم الكلام لا توجد ملازمة ذهنية فيه بين المدلول المطابقي واللازم بل هنالك ملازمة خارجية فحسب.

وأما المدلول الالتزامي للكلام فهو مدلول وضعي للكلام يدل عليه الكلام، فإن الوضع ينبعث منه ثلاث دلالات: (دلالة مطابقة، دلالة التزامية، دلالة تضمنية)، والمدلول الالتزامي الذي هو طرف في الالتزامية: هو اللازم البين للمعنى الوضعي، أي الذي توجد بين المعنى المطابقي وبينه ملازمة ذهنية عند العرف بحيث يكفي تصور المدلول المطابقي لتصور المدلول الالتزامي، وهو الذي يصطلح عليه الميرزا النائيني رحمته الله باللازم البين نظير مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة، فإذا قال تبارك وتعالى ﴿فَلَا تَقُلْ لَهُمَا أَفِي﴾ فهم العرف من المدلول المطابقي وهو النهي عن التأفف حرمة ما هو أعظم للفحوى والأولوية، فحرمة الضرب مدلول التزامي، وليس مجرد لازم

للكلام كذلك إذا قال المولى: (إذا جاء زيد فأكرمه) بناء على ثبوت المفهوم في الجملة الشرطية، فإن الانتفاء عند الانتفاء لازم بين، توجد بينه وبين المنطوق ملازمة في الذهنية العرفية.

وقد تعرض السيد السيستاني رحمته الله لبيان منشأ حصول هذا التلازم اليّن الذي يجعل اللازم مدلولاً التزامياً وضعياً للكلام، فذكر ما حاصله:

إن منشأ انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ هو الاقتران، فلا يكفي مجرد الوضع لكي يتحقق انتقال الذهن إلى المعنى عند سماع اللفظ بل لابد من الاقتران ثم بسبب المشابهة أو التضاد تحصل علاقة ذهنية بين المعنى الوضعي الذي اقترن به اللفظ وصار الذهن ينتقل إليه عند سماع اللفظ وبين (المدلول الالتزامي)، فإذا قلت - مثلاً - (الكتاب أبيض) ينقدح في ذهن العرف ليس أسوداً لوجود منافاة بين السواد والبياض، وقد ذكر الميرزا النائيني رحمته الله في بحث الأصل المثبت أن الأمانة حجة في لازم كلامها وفي المدلول الالتزامي على حد سواء خلافاً للأصل العملي الذي ليس حجة في اللوازم غير الشرعية، والأمانة حجة في مدلولها الالتزامي باعتبار أن المدلول الالتزامي ظهور للكلام والظهور حجة، وحجة في لازم الكلام للمرتكزات العقلية، فإن المرتكز العقلاني قائم على أن الأمانة كخبر الثقة حجة في المدلول المطابقي، وحتى في اللوازم العقلية للمدلول المطابقي وإن لم يكن المخبر ملتفتاً إليها حال الإخبار. نعم، إذا سقطت الأمانة عن الحجية في مدلولها المطابقي تسقط

عن الحجية في لازم الكلام ولا تسقط عن الحجية في المدلول الالتزامي للكلام وبهذا دخل رحمته الله في كبرى تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الكلام.

أقول: وفق هذا الأمر - وهو أن المقصود بالمدلول الالتزامي ليس مطلق اللازم، ولو كان لازماً للمدلول المطابقي في الواقع، وليس ملازماً للمدلول المطابقي في الذهنية العرفية - لابد من إخراج جملة من المسائل التي طبقت فيها كبرى تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، وهذه جهة مهمة جداً ينبغي العناية بها بدقة، فمن المسائل التي طبقت فيها كبرى (تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي) صحة المهم عند عصيان الأهم والإتيان به بناءً على إنكار الترتب، ففي هذه المسألة لا ينبغي أن نُخرج الصحة والإجزاء على أساس عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي ببيان أن الأمر بالمهم يدل بالمطابقة على التكليف وبالالتزام على ثبوت الملاك فإذا سقط المدلول المطابقي عن الحجية أو سقطت الحجية عنه بسبب المعارضة مع دليل الأهم، تبقى الحجية للمدلول الالتزامي، فإنَّ هذا البيان لا يصح لعدم كون وجود الملاك مدلولاً التزامياً للكلام، وإنَّما هو لازم للكلام، واللازم يسقط عن الحجية بسقوط الحجية عن المدلول المطابقي حتى عند الميرزا النائيني رحمته الله الذي يخالف في المسألة ويبنى على عدم التبعية. نعم، لو كان وجود ملاك مدلولاً التزامياً أمكن تطبيق قاعدة عدم التبعية إذا

بنينا عليها، ولكنه - كما تقدم - ليس مدلولاً التزامياً، فهو لازم واقعي لمدلول الكلام فحسب إذا كان السامع يبنى على تبعية الأحكام للمصالح، ولو كان لا يبنى على تبعية الأحكام للمصالح فلن يكون عنده تلازم بين مفاد الدليل وبين ثبوت الملاك، وعلى كلا التقديرين - سواء كان من العدالة أم لم يكن من العدالة - لا ينقدح في ذهنه وجود الملاك بمجرد سماع دليل الوجود، فالمتكلم قد لا يلتفت حال إلقائه للكلام لوجود الملاك، والسامع - أيضاً - قد لا يلتفت؛ لعدم وجود ملازمة عرفية في الذهنية العرفية بين ثبوت التكليف ووجود الملاك حتى تتحقق دلالة التزامية. نعم، هنالك برهان عقلي يكشف عن ملازمة واقعية بين حكم الله تبارك وتعالى وبين وجود الملاكات، فمسألة الكشف عن الملاك لا تدخل كصغرى لكبرى تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي؛ لأنَّ وجود الملاك ليس مدلولاً التزامياً وإنَّما هو لازم للكلام.

وهذا البيان يجري في مسألتنا محلَّ البحث، وهي مسألة من كان في صلاة العشاء وشكَّ بين الثلاث والأربع ثمَّ التفت إلى أنَّه لم يصلَّ المغرب، فقد اختلف - كما تقدم - في جريان قاعدة (لا تعاد)، والسيد الحكيم صاحب المستمسك رحمته الله ذهب إلى جريان القاعدة، ومذهبه يبنى على تفسير شرط الترتب بين صلاة المغرب وصلاة العشاء بوقوع المغرب قبل؛ لأنه لا يوجد عندنا إلا دليل «إلا أن هذه قبل هذه» فيمكن أن تجري قاعدة (لا تعاد)، لأنَّ

الإخلال وقع عن غفلة قبل الالتفات.

والمعترض ذكر وجود دليل آخر، وهو روايات الأمر بالعدول، فإنها تدل بالمطابقة على العدول وبالاتزام على أن الشرط بمعنى وقوع العشاء بعد المغرب، والسيد الحكيم في مقام دفع هذا الإشكال قال: روايات العدول لسانها لسان تصحيح فلا تشمل الفرض الذي يكون العدول فيه موجباً للبطلان. وعاد المعترض ليقول: هذا الجواب غاية ما يثبت عدم حجية المدلول المطابقي، وهو الأمر بالعدول، لكن بناء على عدم تبعية المدلول الاتزامي للمدلول المطابقي لا تسقط الحجية عن المدلول الاتزامي، فالشرط عبارة عن وقوع العشاء بعد المغرب.

وأجاب السيد الحكيم رحمته الله بأن هذا الكلام ليس تاماً في المقام؛ لأن المدلول المطابقي لا وجود له في مسألتنا، فإن لسانه لسان الأمر بالعدول والأمر بالعدول ظاهرٌ في إرادة التصحيح، والعدول في مقامنا يُوجب الفساد، فنفس كون الرواية في مقام التصحيح قرينة متصلة تُوجب عدم انعقاد ظهور للروايات يشمل المقام، فلم يحدث ظهور في المدلول المطابقي حجة لنسأل عن بقاء حجية مدلوله الاتزامي بعد سقوط الحجية عنه.

ويُوجد وجه آخر لدفع الإشكال، وهو ينبنى على ما بينه السيد السيستاني رحمته الله في مقام شرح كلام المحقق النائيني رحمته الله، وهو أن المقصود باللازم الذي لا تسقط عنه الحجية ليس مطلق اللازم، ولو كان هنالك ملازمة في الواقع ولا

توجد ملازمة في الذهنية العرفية، وإنما المقصود به خصوص المدلول الالتزامي، فعلى هذا لا بد أن نثبت أن كون شرط الترتيب وقوع العشاء بعد، لازم يبين للأمر بالعدول، وأما إذا لم يثبت أنه لازم بين فحتى لو قلنا بوجود مدلول مطابق ساقط عن الحجية في المقام لا يمكن أن نطبق كبرى عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، لأن موردها هو المدلول الالتزامي ولم يثبت أن شرطية الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد لازم بين، والعرف يدرك ذلك في مقام التصور بين الأمر بالعدول وبينه فإن الذكي النبيه بحاجة إلى أن يتأمل ويحلل حتى يظفر بوجود تلازم بين مفاد الكلام وهو الأمر بالعدول وبين كون شرط الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد، هذا إن كان هنالك ملازمة واقعية. إذاً بناءً على الأمر الثاني لتحديد محل البحث سوف نحصل على جواب آخر على اعتراض المعارض.

الأمر الثالث: هو أن بحث تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية أو عدم التبعية يختص بالموارد التي يتوقف عليها حدوث حجية المدلول الالتزامي على حدوث حجية المدلول المطابقي، وأما الموارد التي لا تتوقف فيها حجية المدلول الالتزامي على حجية المدلول المطابقي، بأن كانت الحجية ثابتة مباشرة، وعلى نحو الأصالة للمدلول الالتزامي، فهي خارجة عن بحث هذه الكبرى، ولكي يتضح هذا الأمر أذكر مثالين:

المثال الأول: ما لو شهد شخص بوقوع دم في إناء، وشهد شخص آخر

بوقوع بول فيه، وقلنا بعدم حجية الخبر الواحد في الموضوعات الخارجية - وأيضاً - قلنا بكفاية وجود مركز واحد في البيئة ولو كان ذلك المركز مدلولاً التزامياً في الحجية، فهنا سوف تثبت عندنا نجاسة الإناء؛ لأنه في نجاسة الإناء توجد بيئة بناء على أنه يكفي في البيئة وجود مركز واحد، ولو كان مدلولاً التزامياً، فإن المخبرين اتفقا على مدلول التزامي واحد وهو النجاسة، فالنجاسة توجد عليها بيئة، والبيئة حجة في الموضوعات الخارجية، وأما خصوصية التنجس بالدم أو بالبول فهي ليست ثابتة؛ لأن المفروض عدم وجود بيئة في خصوصية الدم، وعدم وجود بيئة في خصوصية البول، إذ الموجود إخبار واحد ثقة فقط، وإخبار الثقة ليس حجة في الموضوعات.

فلو أن أحد الشاهدين في هذا الفرض قال أنا مشتبّه ونفى مدلوله المطابقي، فهل يمكن أن يقال سقوط المدلول المطابقي عن الحجية لا يُسقط المدلول الالتزامي بناء على عدم التبعية فتثبت النجاسة؟ أم يقال سقوط الحجية عن المدلول المطابقي يلزم منه سقوط الحجية عن المدلول الالتزامي، فننفي حجية البيئة في النجاسة، فلا نثبت الحكم بالنجاسة؟

الجواب: كلا؛ لأن المدلول المطابقي في نفسه ليس حجة، وإنما الحجة هو المدلول الالتزامي، والحجية ثابتة له مباشرة، وليست ثابتة له بتبع ثبوت الحجية للمدلول المطابقي حتى نبحت عن بقاء الحجية له بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي. نعم، إن كان هناك بحث فينبغي أن يكون عن دليل

حجية البيئة الذي قيل بأنه يشمل المركز الواحد ولو كان مدلولاً التزامياً، هل هذا الدليل له إطلاق وشمول بحيث يشمل فرض تراجع أحد الشاهدين عن مدلوله المطابقي^(١) أم لا؟ ولا ينبغي أن ندخل المسألة كصغرى من صغريات تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، وإن كان المدلول الالتزامي حاصلاً بسبب وجود المدلول المطابقي ويوجد بينهما تفرع ذاتي فذات المدلول الالتزامي متفرعة على ذات المدلول المطابقي لأن الإخبار عن المدلول المطابقي لم يكن حجة من الأساس، وليست حجية المدلول الالتزامي متفرعة عن حجتيته فالذات محفوظة والحجية منفية من الأول، فلا ينبغي أن نعقد بحث بعنوان (بقاء الحجية في المدلول الالتزامي بعد سقوطها عن المطابقي)؛ لأن الحجية لم تثبت للمدلول المطابقي ولم تسقط عنه من باب السالبة بانتفاء الموضوع. نعم، ينبغي أن نبحث في دليل حجية البيئة هل يشمل مورد اعتراف أحد الشاهدين بالاشتباه أو تردده أم لا؟

المثال الثاني^(٢): لو ادعى زيد أنه يملك كتاباً وادعى عمرو أن الكتاب له، فقال زيد مخبراً: اشتريته من عمرو، فهنا يوجد مدلول مطابقي وهو أن الكتاب انتقل بالشراء، ويوجد مدلول التزامي وهو أن الكتاب كان لعمرو وليس لزيد، والمدلول الالتزامي يشمله دليل حجية الإقرار على النفس،

(١) والذي في نفسه ليس حجة، ولكنه يولد لنا مدلولاً التزامياً حجة بثبوت عنوان البيئة فيه.

(٢) لا يخلو المثال من مساححة، والغرض من ذكره تقريب الفكرة.

والمدلول المطابقي ليس مشمولاً بدليل حجية الإقرار، لأن دليل حجية الإقرار يثبت حجية الإقرار على النفس وليس الإقرار للنفس، وهذا إقرار له وليس إقراراً عليه، ولكن المدلول الالتزامي الذي فيه إثبات الملكية السابقة لعمرو فيه إقرار عليه؛ لأنه لو كان الكتاب مثلاً في يده وأخبر بهذا الإخبار فسوف ينتقل من كونه مُنكراً إلى مُدع، ويكون هو المطالب ببينة أن الكتاب انتقل إليه، والجهة الملحوظة في المثال هي أن المدلول المطابقي للكلام وهو تملكه للكتاب بالشراء ليس مشمولاً بدليل الحجية، وإنما المشمول بدليل الحجية مباشرة المدلول الالتزامي، فلو وجد معارض لهذا الخبر في المدلول المطابقي بأن قامت بينة على عدم بيع عمرو للكتاب ولو لعدم القدرة التكوينية أو الشرعية، فهل يمكن أن يقال هنا إذا بنينا على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي يكون إقراره على نفسه حجة، وإذا أنكرنا عدم التبعية بأن قلنا بالتبعية لا يكون هذا الإقرار حجة؟

الجواب: لا يمكن؛ لأن المدلول المطابقي هو في نفسه ليس حجة، فدليل حجية الإقرار أثبت الحجية مباشرة للمدلول الالتزامي، فبشكل عام إذا وجد خبر له مدلول مطابقي ومدلول التزامي، ودليل حجية الإقرار لا يشمل المطابقي؛ لأن المدلول المطابقي ليس إقراراً، وإنما الإقرار في المدلول الالتزامي، ثم وجد مُعارض للمدلول المطابقي أو ما يُوجب الريب فيه، لا يمكن أن يقال بعدم بقاء الحجية للمدلول الالتزامي للتبعية، أو يقال ببقائها لعدم

التبعية؛ لأن الحجية ثابتة مباشرة للمدلول الالتزامي، وليست ثابتة للمدلول المطابقي، وبتبع ثبوتها للمدلول المطابقي ثبتت للمدلول الالتزامي حتى نبحت بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي هل تسقط - أيضاً - عن المدلول الالتزامي أم لا؟ نعم ينبغي أن نبحت في دليل حجية الإقرار هل له شمول بحيث يشمل ما لو وجد مُعارض للمدلول المطابقي وإن لم يكن مشمولاً بحجية دليل الإقرار أم لا؟

الأمر الرابع: وهو أن البحث في كبرى تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي المطابقي إثباتاً أو نفيًا، فيما إذا كان هنالك مدلول مطابقي، وأما إذا لم يكن هناك مدلول مطابقي بأن كنا نتوهم وجود مدلول مطابقي ثم انكشف لنا أنه ليس موجوداً من رأسٍ، أو لم يبق عرفاً وجود للمدلول المطابقي بأن تصورنا في مورد من الموارد سقوط الحجية وانتفاء ذات المدلول المطابقي، فلا معنى للبحث عن بقاء الحجية للمدلول الالتزامي بعد سقوطها عن المدلول المطابقي.

والوجه في ذلك هو أن محل البحث فيما إذا وجد مدلول التزامي، وثبتت له الحجية ثم سقطت الحجية عن المدلول المطابقي وبقي ذات المدلول الالتزامي، فيأتي السؤال عن الحجية للمدلول الالتزامي على نحو السالبة بانتفاء المحمول لا السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأن المدلول الالتزامي متفرع ذاتاً على المدلول المطابقي، فإذا لم يكن مدلول مطابقي أو لم تبق ذات المدلول

المطابقي، فإنه لا وجود لذات المدلول الالتزامي، ومع عدم وجود ذات المدلول الالتزامي لا معنى للبحث عن ثبوت الحجية له، ويتجلى هذا الأمر - وهو ضرورة وجود مدلول مطابقي - في تفريق المحقق النائيني رحمته الله بين مسألة التزام بناءً على إنكار الترتب وبين مسألة تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وبين غيره، وقد تقدم فيما سبق الحديث عن هاتين المسألتين ووجه ارتباطهما بالكبرى التي نبحت عنها، وقد ذكر المحقق النائيني رحمته الله أنه في مورد التزام الصلاة مع الإزالة، والقول بأهمية الإزالة، والقول بعدم إمكان الترتب - كما هو رأي صاحب الكفاية - تقع معارضة بين (صل) و(أزل)، ويُقدم الأمر بالأهم، فيسقط الأمر بالمهم في مدلوله المطابقي عن الحجية، ولكن لو أن المكلف صلى تكون صلاته صحيحة، لوجود ملاك يمكن به تصحيح الصلاة، وأما في مسألة تعلق التكليف بالجامع بين الحصة المقدورة وغير المقدورة، لو صدرت الحصة غير المقدورة من العبد اتفاقاً، فلا يمكن تصحيحها بالأمر ولا يمكن تصحيحها بالملاك، ففرّق في مسألة الأجزاء بين مسألة التزام وبين مسألة تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، وصار هذا سبباً لأن يُسجل تلميذه المحقق الكبير السيد الخوئي رحمته الله إشكالاً عليه، وهو: أنه لا جـه للتفريق بين المسألتين في الحكم بالأجزاء، فإننا إما أن نبني على تبعية المدلول المطابقي للمدلول الالتزامي في الحجية فينبغي أن نقول بعدم الأجزاء في المسألتين؛ لأن الملاك مدلول التزامي، وإذا سقطت الحجية عن المدلول

المطابقي فلمكان التبعية تسقط - أيضًا - عن المدلول الالتزامي، فلا يوجد لازم حُجة في مسألة التزامهم، وفي مسألة تعلق التكليف بالجامع على حد سواء، وإذا بنينا - كما هو مبنى الميرزا رحمته الله - على عدم التبعية، فينبغي أن نحكم بالصحة والجزاء في المسألتين؛ لأنه في مسألة الترتب وأن سقط الأمر بالصلاة في مدلوله المطابقي عن الحجية بالتعارض، إلا أن هذا السقوط لا يستتبع السقوط عن المدلول الالتزامي، وهو ثبوت ملاك الصلاة، وكذلك في مسألة تعلق التكليف بالجامع فإن تحول بعض حصصه من مقدورة إلى غير مقدورة، وأن أسقط حجية الدليل الدال على تعلق التكليف بالطبيعة عن الحجية باعتبار أنه لا يمكن التكليف بالجامع بين المقدور وغيره، إلا أن الساقط هو الحجية عن المدلول المطابقي وهو تعلق التكليف بالجامع وأما المدلول الالتزامي - وهو وجود ملاك في الجامع الذي ينطبق على الحصة غير المقدورة - فلا تسقط عنه الحجية، فيمكن تصحيح الحصة غير المقدورة بالملاك الموجود فيها المستكشف من تعلق التكليف بالجامع المنطبق عليها.

وقد تعرض الشهيد الصدر رحمته الله ^(١) لإشكال أستاذه على المحقق رحمته الله وبين عدم وروده بما يعتمد على ما ذكرناه في الأمر الرابع، وهو ضرورة وجود مدلول مطابقي وأما إذا لم يكن هنالك مدلول مطابقي بل كنا نتوهم وجود مدلول مطابقي، فلا معنى للحديث عن التبعية أو عدم التبعية.

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٢، ص ٢٩٠.

وأفاد رحمته الله أنه حيث إننا نبني على التبعة، فينبغي أن نحكم بعدم الإجزاء في المسألتين، ولكن لو قممنا ثوب الميرزا النائيني رحمته الله وبنينا على عدم التبعة فالتفريق بين المسألتين له وجهٌ وجيه بالبيان التالي:

في مسألة تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور حيث إن حقيقة التكليف البعث، والبعث مقوم له، ولا يعقل البعث إلا إذا أمكن الانبعاث أو قل: حيث إن ظاهر حال المُكَلَّف بالتكليف أنه يُكلف للبعث والتحريك ولا يُعقل البعث والتحريك إلا مع قابلية الانبعاث والتحريك، فهذا الظهور أو كون البعث مقوماً لحقيقة التكليف قرينة متصلة بالخطاب الشرعي الذي فيه تكليف متعلق بالجامع بالطبيعة العامة الشاملة للمقدور وغير المقدور، وإذا كان بمثابة القرينة المتصلة فسوف يكون هادماً لظهور الدليل في إرادة الطبيعة العامة الشاملة للمقدور وغيره، لما ذكر في بحث الظهورات أو في بحث العام والخاص والمطلق والمقيد، من أن القرينة المتصلة تمنع من انعقاد ظهور العام أو ظهور المطلق، بخلاف القرينة المنفصلة، فإنها لا تمنع من انعقاد الظهور، ولكنها تمنع من حجيته، في إرادة الطبيعة المطلقة السارية في جميع الأفراد، بما في ذلك الأفراد غير المقدورة، ففي مسألة تعلق التكليف بالجامع بين المقدور توجد قرينة بمثابة القرينة المتصلة تمنع من انعقاد الظهور في المدلول المطابقي، فلا يوجد عندنا أصلاً مدلول مطابقي موجب لتحقيق المدلول الالتزامي حتى نسأل عن حجية المدلول الالتزامي بعد سقوط

المدلول المطابقي عن الحجية، ففي مسألة تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، الحجية غير ثابتة للمدلول الالتزامي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وأما مسألة التزام فيوجد عندنا خطاب متعلق بالطبيعة ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ لِدُلُوكِ الشَّمْسِ ﴾ وهذا يشمل حتى الصلاة المزاحمة للإزالة، غايته إذا اتفق في الخارج المزاحمة مع واجب أهم، يقع التعارض على مبنى صاحب الكفاية رحمته الله والتعارض لا ينفي وجود الأمر بإقامة الصلاة، ولا يفيد عدم وجود مدلول مطابقي فيه، إنما يفيد بعد استحكامه سقوط الحجية عن المدلول المطابقي، فذات الظهور محفوظة، غايته سقط عنها التعبد الشرعي بالحجية، وإذا كانت ذات الظهور محفوظة، وهي المنشأ لحصول المدلول الالتزامي، فسوف يكون ذات المدلول الالتزامي موجودة، فيأتي السؤال حينئذ عن بقاء ثبوت الحجية له.

فتفريق الميرزا النائيني رحمته الله بين المسألتين ينبنى على أساس متين، وهو أن محل البحث في قاعدة تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية يختص بفرض وجود ذات المدلول المطابقي، ولا يوجد مدلول مطابقي في مسألة تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغير المقدور، ويوجد في مسألة التزام.

ونفس هذه النكتة التي على أساسها أخرج المحقق الميرزا النائيني مسألة

تعلق التكليف بالجامع بين المقدور وغيره من صغريات كبرى تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، أوجبت أن يخرج سيد المستمسك رحمته الله مسألتنا - وهي: من شك بين الثالثة والرابعة في العشاء ثم التفت إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب - من صغريات القاعدة في روايات الأمر بالعدول التي قيل بأنها تدل بالالتزام على أن الشرط وقوع صلاة العشاء بعد صلاة المغرب، فإنه لا يوجد في أدلة الأمر بالعدول ظهور في المدلول المطابقي ثابت ومتحقق في مسألتنا، لأن لسان الخطاب لسان تصحيح، وفي موردنا العدول يوجب البطلان، فكون اللسان لسان تصحيح قرينة متصلة توجب عدم انعقاد ظهور في أدلة الأمر بالعدول في إرادة العدول مطلقاً حتى في الموارد التي يلزم من العدول فساد الصلاة.

ومن هذا الأمر يتضح لنا - أيضاً - خروج موارد الكنايات، وما كان بمنزلة الكنايات عن كبرى تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي؛ وذلك لأن الكنايات وما شابه الكنايات لا يوجد مدلول مطابقي ومدلول التزامي فيها، لكي نبحث بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي عن بقاء الحجية في المدلول الالتزامي، فإنه إذا قال المتكلم: زيد كثير الرماد، فقد جاء بلفظ يدل على شيء ولكن لم يرد بيان ذلك الشيء، وإنما أريد بيان المزوم، وهو الكرم والجود، فتعبير (زيد كثير الرماد) له مدلول واحد، فإن المقصود منه والظاهر هو أنه كريم، فلا يوجد إفادة لكثرة الرماد، ومن إفادة كثرة الرماد يحصل

ظهور ثانوي، وهو أنه كريم، لكي يقال: إذا ذهبنا إلى بيته ووجدنا أنه ليس كثير الرماد، نواجه هذا السؤال: بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي (كثرة الرماد) هل تبقى الحجية ثابتة في المدلول الالتزامي (الكرم)؟ فإن الظاهر من هذا الكلام ليس بيان أنه كثير الرماد، وإنما بيان أنه كريم، فهنا مدلول واحد وهو المقصود بالتفهم، ولم يقصد إفادة المعنى الوضعي لكثير الرماد، وإنما جيء بلفظ وضع للآزم، وأريد به بيان الملزوم، فالموارد التي من هذا القبيل خارجة عن محل البحث.

في مواقف الأعلام وتحقيق المسألة:

الجهة الثالثة: في تحقيق نفس الكبرى وبيان الموقف منها فهل الصحيح التبعية أم الصحيح عدم التبعية؟ وللأصوليين مواقف ثلاثة:

الموقف الأول: هو القول بعدم التبعية مطلقاً، وهو القول المنسوب إلى المحقق النائيني رحمته الله، ونحن نقول المنسوب إلى المحقق النائيني باعتبار أن المحقق النائيني لم يبحث هذه المسألة مستقلاً ببحث مستقل، والمسألة جديدة جداً في زمن المحقق النائيني رحمته الله، لم تنصب عليها أنظار المحققين بنحو مستقل، فلا يمكن أن نجزم أن الميرزا النائيني رحمته الله يرى عدم التبعية مطلقاً، بل يُحتمل أنه يرى التفصيل ولكن الذي يبدو من بحثه أنه ينفي التبعية مطلقاً، لهذا نقول بأن المنسوب إليه نفي التبعية مطلقاً.

وكيف كان فإن حاصل دليل القول بعدم التبعية مطلقاً هو: أن الشارع

المقدس إذا جعل الحجية للمدلول المطابقي والمدلول الالتزامي، فلا يجوز لنا أن نرفع اليد عن الحجية في هذين المدلولين، إلا إذا وجد مسوغ شرعي، فإذا وجد مانع من حجية المدلول الالتزامي نرفع اليد عن حجية المدلول الالتزامي، وإذا وجد مانع عن حجية المدلول المطابقي نرفع اليد عن حجية المدلول المطابقي، وإذا وجد مانع في المدلولين نرفع اليد عن حجية المدلولين، وأما رفع اليد بدون مسوغ فلا يجوز، فإذا وجد مانع من ثبوت الحجية في المدلول المطابقي ولم يوجد مانع من ثبوت الحجية في المدلول الالتزامي، وقلنا بسقوط الحجية حتى عن المدلول الالتزامي بتبع سقوط الحجية عن المدلول المطابقي فهذا يعني أننا رفعنا اليد عن الحجية التي جعلها الشارع في المدلول الالتزامي بلا مسوغ.

إن قلت: يوجد مسوغ وهو أن المدلول الالتزامي في وجوده تابع للمدلول المطابقي، فكيف تثبت له الحجية مع سقوط الحجية عن المدلول المطابقي؟

قلت: لا ارتباط بين الملازمة في الوجود والملازمة في الحجية، فإن المختار هو أن مجرد ثبوت التلازم الوجودي لا يعني التلازم في مقام الحجية؛ لأن الحجية أمرها بيد الشارع، وقد جعل الحجية مطلقة للمدلول المطابقي وللمدلول الالتزامي، ووجد مسوغ في المدلول المطابقي خاصة، وهو المعارضة مثلاً، فلا يسري إلى المدلول الالتزامي.

وبعبارة أخرى: إذا دل دليل على حجية الخبر في مدلوله المطابقي ومدلوله الالتزامي، فإنه لا يجوز أن نرفع اليد عن حجية أحد المدلولين بلا مسوغ، فإذا وجد مسوغ لرفع الحجية في المدلول المطابقي، كما إذا كان المدلول المطابقي متعارضاً مع خبر آخر يتفق معه في المدلول الالتزامي، فنرفع اليد فقط عن المدلول المطابقي، ولا مسوغ لرفع اليد عن حجية المدلول الالتزامي؛ لأن الشارع جعل هذه الحجية ولا يوجد مانع من بقائها؛ إلا تصور التبعية الذاتية، ولكن التبعية الذاتية لا تلازم التبعية في الحجية، لأن الحجية أمر اعتباري بيد المشرع، فيتبع ما قرره المشرع وهو إطلاق دليل الحجية.

مناقشة دليل المحقق النائيني رحمته الله:

وقد اعترض الأعلام على هذا الاستدلال بعدة اعتراضات:

الاعتراض الأول: وهو اعتراضٌ وجيهٌ، حاصله: إنَّ دليل التبعيد بحجية المدلول الالتزامي هو إمضاء السيرة العقلائية وما عليه المرتكز العقلائي، فإنَّ حجية الخبر في مدلوله المطابقي وفي مدلوله الالتزامي من باب حجية الظهور، وحجية الظهور ثبتت عند الشارع في الحقيقة عن طريق إمضاء الحجية الموجودة لدى العقلاء، فإنه في السيرة العقلائية الممضاة دائماً يوجد حكمٌ مماثل، فالحجية هي بمعنى جعل حكم مماثل للحكم العقلائي، لأن مجرد قيام السيرة العقلائية على العمل بالظهورات - مثلاً - لا يثبت حجية الظهور عند الله تبارك وتعالى، إلا إذا جعل الله تبارك وتعالى حكماً مُماثلاً لما عند العقلاء،

فالعقلاء عندهم حجية والشارع - أيضاً - يجعل حجية في لوح تشريعاته، وهذا الحكم المماثل هو نتيجة الإمضاء، فحجية المدلول الالتزامي هي حجية أمضاها الشارع، فإذا أردنا أن نعرف هذه الحجية سعة وضيقاً فلا بد وأن نلاحظ ما قامت عليه السيرة العقلائية؛ لأنَّ الحجية الشرعية إمضاء لما عليه العقلاء فإذا أردنا أن نعرف مقدار حجية الشارع فلا بد أن نعرف مقدار الحجية عند العقلاء، وحيث إن السيرة العقلائية لا لسان لها، فهي دليلٌ لبيٍّ يُقْتَصَرُ فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن من سيرة العقلاء هو العمل بالمدلول الالتزامي فيما إذا كان المدلول المطابقي حجة، وأما إذا لم يكن المدلول المطابقي حجة، فنحن لا نحرز أن السيرة العقلائية قائمة على حجية ظهور الدليل في المعنى الالتزامي.

فلا يمكن إثبات الحجية للمدلول الالتزامي بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي؛ لأن دليل حجية ظهور المدلول الالتزامي هو السيرة، والسيرة دليل لبي، القدر المتيقن منها حجية الظهور فيما إذا كان المدلول المطابقي حجة، ولعل هذا البيان الذي قلناه هو مراد السيد الخوئي رحمته الله في تعليقه على أجود التقريرات ^(١) فإنه رحمته الله تعرض لمسألة (ما لو أمر المولى بفعل ولم يقيد خطاب الأمر بالقدرة، فكانت القدرة عقلية وليست قدرة شرعية، فعجز المكلف عن الفعل)، فهل يمكن القول بوجود ملاك أم لا؟

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣١.

قد يقال: يمكن القول بوجود ملاك بالبيان التالي: الخطاب إذا لم يقيد بالقدرة، وحكم العقل باعتبار القدرة في متعلق التكليف، فإن حكم العقل - مع العجز - يوجب سقوط المدلول المطابقي عن الحجية، ولا يوجب سقوط المدلول الالتزامي الذي هو وجود ملاك؛ لأن العقل لا يقيد مرحلة الملاك بالقدرة، بل هو إما يقيد مرحلة التكليف، باعتبار أن التكليف بداعي البعث، ولا معنى للبعث إذا لا يمكن الانبعاث - كما هو رأي الميرزا النائيني رحمته الله - وإما يقيد مرحلة الإدانة - كما هو مبنى السيد الخوئي رحمته الله في بعض كلماته -، ولا تكون القدرة عقلاً دخيلة في أمر تكويني، وهو اشتغال الفعل على مصلحة أو مفسدة، فهذا مما لا يحكم به العقل، وعليه: يمكن أن يقال: العجز وإن أوجب سقوط المدلول المطابقي باعتبار أنه لا يمكن أن يكلف الله تبارك وتعالى مع العجز بناء على دخالة القدرة في التكليف، فالخطاب من حيث المدلول المطابقي ساقط عن الحجية إلا أنه من حيث المدلول الالتزامي وهو كشفه عن الملاك ليس ساقطاً عن الحجية، لأن العقل لا يقيد مرحلة الملاك بالقدرة.

وأورد السيد الخوئي رحمته الله على هذا البيان بقوله: فجوابه: أن الدلالة الالتزامية كما أنها تابعة للدلالة المطابقية وجوداً تابعة لها في الحجية، فإذا ارتفعت حجية الدلالة المطابقية ارتفعت حجية الدلالة الالتزامية أيضاً، ولذلك لأجل أن الحكاية عن الالتزام إنما كانت حجة ولو مع عدم التفات المتكلم إلى الملازمة وعدم قصده الحكاية عنه لأن ثبوت الملزوم والتعبد به يقتضي التعبد بلازمه لبناء

العقلاء على ذلك في باب الظهورات على ما يأتي تفصيله.

فإنه قد يستفاد من كلامه النظر إلى المدلول الالتزامي، ولو لم يلتفت إليه المتكلم حال إلقاء الكلام (ولو مع عدم التفات المتكلم)، فقد يكون المدلول الالتزامي ظاهراً في الكلام، ولكن المتكلم غافل عنه في مقام التكلم لأنه متوجه بكل حواسه إلى المدلول المطابقي، ومع ذلك يرى العرف الكلام حجة في المدلول المطابقي وفي المدلول الالتزامي؛ لأن المدلول الالتزامي وإن كان غير ملتفت إليه إلا أنه ظاهر من الكلام.

فالسيد رحمته الله يفيد بهذه العبارة: سقوط الحجية في المدلول الالتزامي؛ لأن دليل حجية اللازم هو بناء العقلاء القائم على حجية الظهورات، وهذا ما نحتمل فيه إرادة أن الوجه عنده رحمته الله هو أن حجية المدلول الالتزامي من باب حجية الظهور، ودليل حجية الظهور دليل لبي وهو بناء العقلاء والدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن والقدر المتيقن حجية ظهور اللازم فيما إذا كان الظهور في الملزوم حجة، ففي كلام السيد الخوئي رحمته الله أمور دقيقة جداً:

الأمر الأول: هو أن المدلول الالتزامي ظهور للكلام وحجيته من باب حجية الظهور وهذا يناسب ما تقدم من السيد السيستاني رحمته الله من أن الميرزا النائيني رحمته الله يقول: المدلول الالتزامي الذي نبحت عنه ما كان ظاهراً، والكلام يدل عليه بالدلالة الوضعية، فإن المدلول الوضعي ثلاثة أقسام: (مدلول مطابقي، ومدلول التزامي، ومدلول تضمني)، والمدلول الالتزامي الذي يدل

عليه الكلام وضعاً، وهو ظهور الكلام، وهو المبحوث عن بقاء حجتيه أو عدم بقاء حجتيه فيما إذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي.

الأمر الثاني: أن المدلول الالتزامي حجة، سواء قصده المتكلم أم لم يقصده، التفت إليه أم لم يلتفت، فإن المتكلم قد يغفل عن بعض ظواهر كلامه، ومع ذلك السيرة العقلائية قائمة على حجية جميع الظهورات الموجودة في كلامه.

الأمر الثالث: هو أن حجية المدلول الالتزامي حجية عقلائية أمضاها الشارع، فيكون دليل هذه الحجية دليلاً لبيّاً، يقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو في المدلول الالتزامي مورد بقاء حجية المدلول المطابقي.

ونحن لا نجزم أن هذا هو مراد السيد الخوئي رحمته الله ولكن نقول لعل هذا هو مراده لأنه في مقام تعليل سقوط الحجية ذكر أن دليل الحجية السيرة القائمة على حجية الظهور، فقال: (ولذلك لأجل أن الحكاية عن الالتزام إنما كانت حجة ولو مع عدم التفات المتكلم إلى الملازمة وعدم قصده الحكاية عنه لأن ثبوت الملزوم والتعبد به يقتضي التعبد بلازمه لبناء العقلاء على ذلك في باب الظهورات على ما يأتي تفصيله).

ووجه الارتباط بين الدليل وبين ما يراد الاستدلال عليه، هو أن الدليل دليل لبيّ يقتصر فيه على القدر المتيقن.

وقد فهم السيد السيستاني رحمته الله (١) من كلامه رحمته الله أنه يريد أن يقول: إن المدلول

(١) بحث التعارض تقرير سيد هاشم الهاشمي: ص ١٣٤.

الالتزامي حيث لا يلتفت إليه في الكلام وليس ظاهراً منه، فحجتيه تدور مدار بناء العقلاء، وبناء العقلاء قائم على حجية الظهور، لا حجية اللوازم بهذا المعنى التي لا تكون ظاهرة للكلام، وهي مغفول عنها، ومن هنا أشكل عليه بأن كلامه ناظر إلى لوازم الكلام غير الظاهرة، والبحث في مسألة تبعية أو عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة مختص بالمدلول الالتزامي الذي هو ظاهر للكلام، لهذا قال عليه: (وهذا الاعتراض على ما يبدو ناظر إلى اللوازم التي قد لا يلتفت إليها، والبحث ليس بالنسبة لمثل هذه اللوازم، بل البحث في خصوص اللوازم التي يكون الكلام ظاهراً فيها كظهور ثان وراء ظهوره في المدلول المطابقي، لتشمله أصالة الظهور فهو في الحقيقة خروج عن محل البحث كما هو واضح).

ونحن نحتمل أن ما أراده السيد الخوئي ليس ما أشكل عليه السيد السيستاني، فالسيد السيستاني عليه جعل كلام السيد الخوئي عليه نظراً إلى اللوازم غير الظاهرة التي قد لا يلتفت إليها مطلقاً على مستوى الدلالة العرفية، بينما السيد الخوئي صرح بأن كلامه ليس ناظراً إلى خصوص اللوازم التي قد لا يلتفت إليها مطلقاً، بل اللوازم التي قد لا يلتفت إليها المتكلم، قال عليه: (وذلك لأجل أن الحكاية عن اللازم إنما كانت حجة ولو مع عدم التفات المتكلم إلى الملازمة)، ثم بين حجية هذا اللازم الذي قد يغفل عنه المتكلم وأنها من باب حجية الظهورات (لأن ثبوت الملزوم والتعبد به يقتضي التعبد بلازمه لبناء

العقلاء على ذلك في باب الظهورات على ما يأتي تفصيله)، نعم ما ذكره رحمته الله محتمل من عبارته، إذ لعله يقصد أن الظاهر خصوص المدلول المطابقي، ولكن حجية ظهوره التعبدية تشمل لوازمه غير الظاهرة عند العقلاء.

الاعتراض الثاني: ما نسبته السيد السيستاني رحمته الله إلى مصباح الأصول^(١)، وحاصله: لو قلنا ببقاء حجية المدلول الالتزامي بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي بسبب التعارض - مثلاً، فإنه يلزم من ذلك الأخذ بحجية المدلول الالتزامي حتى لو علمنا بكذب المدلول المطابقي؛ لأنه على القول بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية سوف نتعامل مع المدلول الالتزامي كخبر مستقل، فكأنه يوجد خبران مستقلان، إذا سقطت الحجية عن أحدهما لا تتأثر حجية الآخر، فقولنا بعدم التبعية يعني أننا ننظر إلى المدلول الالتزامي كخبر مستقل، لا تتأثر حجتيه بسقوط الحجية عن المدلول المطابقي وهذا يلزم منه لازم باطل لا يلتزم به عرفاً وشرعاً، وهو أن يقال بعدم سقوط الحجية عن المدلول الالتزامي حتى لو علم كذب المدلول المطابقي؛ لأنه خبر مستقل، لا تتأثر حجتيه بالعلم بكذب المدلول المطابقي، فإذا وجدت عندنا رواية تقول يجب الدعاء عند رؤية الهلال، فهي تشتمل على مدلول التزامي وهو نفي الإباحة، وإذا وجدت رواية أخرى تعارضها وتفيد أنه يحرم الدعاء عند رؤية الهلال، فهي توافقها في المدلول الالتزامي، وهو نفي

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٣٦٩.

الجواز، فيتحقق تعارض في المدلول المطابقي دون المدلول الالتزامي، وبعض العلماء ذهب إلى سقوط الحجية عن المدلول المطابقي وبقاء الحجية للمدلول الالتزامي، فيمكن أن ننفي الجواز، وإن كان هناك تعارض بين الخبرين، فهنا لم يؤخذ بالمدلول المطابقي للخبرين لوجود علم إجمالي بكذب أحدهما في المدلول المطابقي، وأخذ بحجية المدلول الالتزامي، فلو قبلنا هذا الكلام للزم أن لا نرفع اليد عن حجية المدلول الالتزامي في الخبر الذي نعلم بكذب مدلوله المطابقي تفصيلاً إذ لا فرق بين أن نعلم بالكذب إجمالاً كما في التعارض، أو نعلم بالكذب تفصيلاً، واللازم واضح الفساد عند العرف وعند الشرع والأمثلة العرفية والشرعية على خلاف ذلك، وقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله مثالين أحدهما عرفي، والآخر شرعي:

أما المثال العرفي: فهو لو أخبرنا شخص بأن زيداً سافر جهة المشرق، فهنا يوجد مدلول مطابقي، وهو أنه تحرك ناحية المشرق، ويوجد مدلول التزامي، وهو أنه لم يمكث في محله ولم يذهب إلى إحدى الجهات الأخرى، فلو قال المخبر أنا مشتبه وزيد لم يذهب ناحية المشرق، فهل يقبل العرف بقاء حجية المدلول الالتزامي، فيقال لم يذهب إلى المشرق ولم يذهب إلى الشمال والجنوب والغرب ولم يمكث في محله، إذاً إبقاء اليد على حجية المدلول الالتزامي لا يقبله العرف كما في هذا المثال.

وأما المثال الشرعي: لو قامت بينه على أن بولاً أصاب ثوباً، ثم قال

المخبران: إنا مشتبهان وهذا الثوب لم يصبه بول، فهل يقبل فقيه القول بسقوط المدلول المطابقي عن الحجية، وهو إصابة البول للثوب وعدم سقوط الحجية عن المدلول الالتزامي، فيحكم بثبوت طبيعي النجاسة لهذا الثوب، هذا هو الاعتراض الثاني بحسب تقرير السيد السيستاني رحمته الله.

وقد أشكل السيد السيستاني رحمته الله على هذا الاعتراض في مثاليه - المثال العرفي والمثال الشرعي - فأما المثال العرفي: وهو إخبار شخص بأن عمراً سافر ناحية المشرق، فقد أشكل عليه السيد السيستاني بإشكالين:

الإشكال الأول: وهو يتوقف على ذكر مقدمة: إذا أخبر المخبر بخبر له مدلول التزامي، كما لو أخبر الطبيب بأن سبب صفرة وجه المريض هو السل، فإن لخبره مدلولاً التزامياً، وهو أن السبب ليس فقر الدم مثلاً، وهنا توجد ثلاثة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون منشأ الإخبار بالمدلول المطابقي والالتزامي متعدد، كأن يقول الطبيب: (قمت بالفحص وأدركت أن المريض مصابٌ بالسُّل ثم كررت الفحص وأدركت أنه ليس مصاباً بفقر الدم) فقال مخبراً بأن سبب الصفرة هو السل، وفي هذه الحالة يختلف منشأ المدلول المطابقي عن منشأ المدلول الالتزامي، فإن منشأ المدلول الالتزامي فحص مستقل عن الفحص الذي هو منشأ المدلول المطابقي، وهنا إذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي لا تسقط الحجية عن المدلول الالتزامي؛ لأنَّ المنشأ مختلف.

الاحتمال الثاني: أن يتحد المنشأ، بأن قام الطبيب بالفحص مرة واحدة ثم أدرك أن السبب هو السَّلَّ وأخبر، وصار لكلامه ظهور في المدلول الالتزامي، وهو أن السبب ليس فقر الدم. وفي هذا الاحتمال حجية المدلول الالتزامي تابعة لحجية المدلول المطابقي، فإذا ثبت أن المريض ليس مصاباً بالسَّل فلا يمكن أن يقال بحجية (أن المنشأ للصفرة ليس مرضاً آخر كمرض فقر الدم).

الاحتمال الثالث: أن نشك هل المنشأ واحد أم متعدد؟ وهنا يقول السيد السيستاني رحمته الله: بنى على بقاء الحجية للمدلول الالتزامي؛ لأصالة عدم الاشتباه، فنحن نحتمل أن المخبر مشتبّه - أيضاً - في المدلول الالتزامي كما هو مشتبّه في المدلول المطابقي، على تقدير كون المنشأ واحداً، ولكن نحتمل أنه متعدد واشتباهه في المدلول المطابقي لا يستلزم اشتباهه في المدلول الالتزامي، فالشك في وحدة المنشأ وفي تعدده يستلزم الشك في أن المخبر مشتبّه في المدلول الالتزامي أو لا، فنجري أصالة عدم الاشتباه، وتكون النتيجة بقاء الحجية للمدلول الالتزامي، والقول بعدم التبعية.

وحيث إن العادة فيمن يخبر بأن زيداً توجه ناحية المشرق يكون منشأ إخباره واحداً، وهو أن المخبر رأى شخصاً - مثلاً - يشبه زيداً سافر ناحية المشرق، فأخبر بسفر زيد ناحية المشرق، وصار لكلامه مدلول التزامي بأنه لم يمكث في محله ولم يذهب إلى الجهات الثلاث الأخرى، ففي نقض السيد الخوئي رحمته الله سوف نقول بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، لكن هذا لا

يعني ثبوت التبعية في كل مورد؛ لأن النقض متمحض في وحدة المنشأ، فهذا النقض - لو تم - لا ينفي كلام الميرزا النائيني بالجملة، وإنما ينفيه في الجملة.

وقد يلاحظ على ما ذكره رحمته الله ملاحظتان:

الملاحظة الأولى: هو أن السيد السيستاني رحمته الله قال (عادة منشأ الإخبار عن تحرك زيد ناحية المشرق واحد في المدلول المطابقي وفي المدلول الالتزامي)، وهناك ما يقابل العادة، وليكن فرضاً نادراً، وإذا جئنا عند الفرض النادر، وهو الذي يكون المنشأ فيه متعددًا، أو الذي يُشك فيه في وحدة المنشأ وفي تعدده، سوف نجد أن نقض السيد الخوئي قائم وماثل، فإنه لا يمكن الالتزام عرفاً بأنه إذا ثبت كذب سفر زيد أو عمرو ناحية المشرق تبقى الحجية للمدلول الالتزامي، وهو أنه لم يمكت في محله ولم يذهب ناحية الشمال أو الغرب أو الجنوب، حتى لو كان المنشأ متعدد أو كنا نشك، فإنه لا يلتزم عرفاً - أيضاً - ببقاء الحجية للمدلول الالتزامي.

الملاحظة الثانية: هي أنه (دامت أيامه وبركاته) قال يوجد احتمالات ثلاثة (إحراز تعدد المنشأ. إحراز وحدة المنشأ. الشك)، وفي حالة الشك تجري أصالة عدم الاشتباه، فإذا قال لي الطبيب سبب الصفرة «السل» وصار لكلامه ظهور في أن السبب ليس فقر الدم، وشككت هل منشأ المدلول المطابقي ومنشأ المدلول الالتزامي واحد أم متعدد، فأنا في الحقيقة أحرز الاشتباه في المدلول المطابقي وأشك في اشتباه المدلول الالتزامي؛ لأنه إن كان المنشأ واحداً

فهو مشتبه، وإذا كان متعددًا فلا يثبت الاشتباه، فتجري أصالة عدم الاشتباه وتكون النتيجة إبقاء الحجية للمدلول الالتزامي وإن سقطت الحجية عن المدلول المطابقي، ولكن أصالة عدم الاشتباه أصالة عقلائية دليلها السيرة العقلائية، والسيرة العقلائية دليل لبي، والدليل اللبي يقتصر فيه على القدر المتيقن، والقدر المتيقن من أصالة عدم الاشتباه ليس هذا المورد، بل ما لو أخبر المُخبر وعلمنا أن منشأً في المدلول الالتزامي يختلف في المدلول المطابقي ولكن شككنا هل هو مشتبه في هذا المنشأ أم لا؟ وأما إذا قطعنا بأن للمدلول المطابقي منشأً واتضح كذبه وشككنا هل المنشأ الذي هو كاذب منشأً للمدلول الالتزامي - أيضاً - أم لا؟ فلا نحرز قيام السيرة العقلائية على إجراء أصالة عدم الاشتباه.

وبعبارة أخرى: ما ذكره عليه السلام قابل للتأمل؛ لأن أصالة عدم الاشتباه دليلها السيرة العقلائية، وهي دليل لبي، والقدر المتيقن من إجراءات تعدد المنشأ في الدليل المطابقي والالتزامي والشك في وجهة المنشأ، ولا يحرز شمول هذا الأصل العقلائي لمورد احتمال وحدة المنشأ مع إحراز بطلان وعدم حقانية منشأ المدلول المطابقي.

الاشكال الثاني: هو أنه عليه السلام قال لأستأذه عليه السلام: نقضك صحيح ولا يلتزم فيه العرف ببقاء الحجية في المدلول الالتزامي، ولكن منشأ عدم التزام العرف ببقاء الحجية وجود علم إجمالي بكذب أحد هذه المداليل الالتزامية، فإنه إذا أخبر

زيد بأن عمراً تحرك ناحية المشرق وعلمنا بكذب تحرك عمرو ناحية المشرق، فإنه يستحيل أن يكون في نفس الوقت ليس ماكتاً في محله وليس متحركاً ناحية الشمال أو المغرب أو الجنوب، فإذا علمنا أنه لم يذهب ناحية المشرق فهو لا محالة إما في محله أو تحرك شمالاً أو غرباً أو جنوباً أما أن يقال هو لم يذهب ناحية المشرق، وفي نفس الوقت لم يبق في محله ولم يذهب شمالاً أو جنوباً أو غرباً فهذا باطل للعلم الاجمالي، فهنا العرف إنما لا يحكم ببقاء المدلول الالتزامي لوجود علم إجمالي بكذب أحد هذه المداليل الالتزامية، فمورد النقض صحيح، ولكن في فرض وجود علم إجمالي وأما الفرض الذي لا يوجد فيه علم إجمالي كما لو قال زيد: (أخبرتكم بأن عمراً تحرك ناحية المشرق وأنا أعلمكم الآن أني لا أعلم هل تحرك ناحية المشرق أم لا) فهنا تسقط الحجة عن المدلول المطابقي ولكن يبقى احتمال أن الذي ذهب ناحية المشرق هو عمرو، فلا يوجد علم إجمالي بكذب أحد المداليل الالتزامية، لعلها صحيحة بأجمعها، وهنا ينبغي البحث عن أن سقوط الحجة عن المدلول المطابقي يستلزم سقوط الحجة عن المدلول الالتزامي أو لا؟

وهذا إشكال وجيه على نقض السيد الخوئي رحمته الله العرفي، فإن هذا النقض يرتبط بمورد وجود علم إجمالي بكذب أحد المداليل الالتزامية، والبحث لا يختص بهذه الصورة بل قد يقال بأن الذين قالوا ببقاء الحجة للمدلول الالتزامي نعلم من خلال ملاحظة جلالة قدرهم ورفعة شأنهم أنهم لا

يلتزمون ببقاء الحجية مع العلم بكذب المدلول الالتزامي في الجملة.
وأما المثال الشرعي: وهو قيام البيئة على إصابة البول لثوب، فأشكل عليه
السيد السيستاني رحمته الله - أيضاً - بإشكالين:

الإشكال الأول: هو أن السيد الخوئي رحمته الله ذكر في التنقيح^(١) أن الطهارة
والنجاسة ليستا من الأمور المحسوسة، فلا تكون البيئة حجة فيهما، فهما لا
يثبتان كمدلول التزامي حجة للبيئة، فلو كنت الطهارة أو النجاسة مدلولاً
مطابقاً لم تكن البيئة فيهما حجة. نعم، عند قيام البيئة على سبب الطهارة كما لو
أخبرت بأن عمراً غسل ثوبه أو عن سبب النجاسة كما في مثالنا، تكون حجة
في إثباته لأنه أمر حسي، وما يوجد فيما إذا أخبرت البيئة بإصابة البول للثوب
مدلول مطابق فقط، وهذا المدلول المطابقي جعله الشارع حجة، فإذا
انكشف كذب البيئة تسقط الحجية عن المدلول المطابقي ولا معنى للحديث
عن بقاء الحجية للمدلول الالتزامي؛ لأن البيئة لم يكن حجة فيه من الأساس
حتى نبحث عن بقاء الحجية له، هذا ما ذكره سيدنا السيستاني رحمته الله.

وأما الشهيد الصدر رحمته الله فقد أشكل على هذا النقض الشرعي بإشكال ليس
بعيداً عن إشكال السيد السيستاني في روحه وجوهره وإن اختلف في كيفية
التعبير عنه، فأفاد رحمته الله أن نجاسة الثوب ليست مدلولاً التزامياً للمدلول
المطابقي وهو إصابة البول للثوب، وإنما النجاسة حكم شرعي رتبة الشارع

على إصابة البول للثوب، وترتيب هذا الحكم قد يكون وجدانياً كما إذا علمت وجداناً بإصابة البول للثوب، وقد يكون تعبدياً، كما إذا قامت بينة أو خبر ثقة بناءً على حجية خبر الثقة في الموضوعات على إصابة البول للثوب، وبعد الثبوت يأتي الشارع ليقول: حيث إنه ثبت بطريق شرعي موضوع الحكم بالنجاسة فإن الحكم بالنجاسة ثابت، فليست النجاسة مدلولاً التزامياً للكلام، ويشهد لذلك أن المخبر بإصابة البول للثوب قد لا يكون معتقداً بشرع الله تبارك وتعالى، وبالحكم بالنجاسة فيما إذا أصاب البول الثوب.

إذن، النجاسة ليست مدلولاً التزامياً، فإذا لم تكن مدلولاً التزامياً لا يوجد عندنا في الحقيقة إلا مدلول مطابق حجة، رتب الشارع عليه الحكم، فإذا ارتفعت الحجة عن المدلول المطابق لاتضح كذب البينة لا يوجد طريق لإثبات موضوع الحكم الشرعي، فينتفي الحكم لانتفاء موضوعه.

وقد يناقش ما ذكره العلمان بمناقشة يتوقف بيانها على ذكر أمرين:

الأمر الأول: هو أن المدلول الالتزامي لا يشترط فيه أن يكون أمراً حسيّاً بل يمكن أن يكون أمراً غير حسي فإذا قيل بحجية البينة في المدلول الالتزامي أو حجية خبر الثقة في المدلول الالتزامي أو حجية خبر الثقة الموثوق به في المدلول الالتزامي فإن هذه الحجة كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله ثابتة من باب حجية الظهورات والكلام حجة في الظهور الالتزامي ولو لم يكن الظهور الالتزامي أمراً حسيّاً، ولهذا تجد في كلمات الأصوليين والفقهاء ذكر وجود

الملاك في المدلول الالتزامي الذي فيه البيئة وخبر الثقة حجتان، فإذا أخبر زرارة عن الإمام الصادق عليه السلام أنه قال: «يستحب الدعاء عند رؤية الهلال» فيقول الفقهاء: بأن لهذا الكلام لازماً حجة وهو وجود ملاك في الدعاء عند رؤية الهلال مع أن الملاك ليس أمراً حسيّاً، ويذكرون أن من المدلول الالتزامي الحجة نفي الثالث فلو أخبر زيد عن الإمام بوجوب فعل، فيقولون بأنه يثبت بهذا الإخبار عدم الحرمة وعدم الإباحة بالمعنى الخاص، لهذا قالوا لو تعارض خبران وسقطت الحجة عن المدلول المطابقي فهل تسقط الحجة عن المدلول الالتزامي الذي هو نفي الثالث أم لا؟ فقد اعتبروا نفي الثالث مدلولاً التزامياً واعتبروا الخبر فيه حجة، مع أنه ليس أمراً حسيّاً، فهو عدم حكم، وأيضاً ذكروا في مسألتنا، أن من اللازم تفسير شرطية الترتيب بأنه وقوع اللاحق بعد، واعتبروا ذلك لازم أدلة الأمر بالعدول، مع أن تفسير شرط الترتيب بهذا التفسير ليس أمراً حسيّاً، إذن الفقهاء في كلماتهم ذكروا جملة من المصاديق التي هي أحكام شرعية، أو نفي لأحكام شرعية، أو تفسير لأحكام شرعية ضمن المداليل الالتزامية. نعم، مما تقدم سابقاً اتضح أن بعض هذه ليست ظهورات للكلام وإنما هي لوازم واقعية، واستشهدنا بها لبيان أن حجة البيئة في اللازم لا تتوقف على كونه محسوساً، فما ينبغي أن يقال هو أن حجة المدلول الالتزامي من باب ظهور الكلام فيه والنجاسة ليست ظهوراً للكلام. فنحن نسلم بأنه يشترط في حجة البيئة أن تكون إخباراً عن أمر حسي،

لكن هذا في المدلول المطابقي، فإذا كان الإخبار للمدلول المطابقي حسيّاً كان حجة، وإلّا لا يكون حجة، فإذا كان المخبر عنه حسيّاً فإن السيرة العقلانية قائمة على ثبوت هذا المدلول الحسي وثبوت لوازمه التي هي مدلولات للكلام، لأن الكلام ظاهر في إرادتها وهذا الظهور ظهور حجة، ولهذا لا تجد فقيهاً يقول إذا ثبت وجوب فعل فإنه لا يثبت عدم الإباحة، وبالتالي لا يجوز أن ننسب إلى الله أنه لم يعتبر الإباحة، إلّا إذا كان لا يرى حجية الأمانة في اللوازم.

الأمر الثاني: هو أنه لا يبعد أن النجاسة مدلول التزامي للإخبار بإصابة البول للثوب، فإن الإخبار بإصابة البول للثوب له ظهور في الإخبار عن النجاسة، فإذا قال مخبر: أصاب الثوب بول، فلهذا الكلام ظهور عند المشرع في الإخبار عن ثبوت النجاسة، وليس ثبوت النجاسة مجرد حكم يترتب على ثبوت الموضوع بالإخبار. نعم، عند غير المشرعة - كما ذكر السيد الشهيد - لا يوجد ظهور، وقد يخبر المخبر عن إصابة البول للثوب من دون أن يكون ملتفتاً إلى النجاسة، ولكن عند المشرعة الأمر مختلف، فالمشرعة يفهمون من إخبار المشرع بإصابة البول للثوب أنه يخبر عن النجاسة؛ وذلك لأن من أسباب نشوء الأنس الذهني بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي الذي يوجب ظهور الإخبار عن المدلول المطابقي في الإخبار عن المدلول الالتزامي علاقة العلية المرتبة بالأغراض اليومية والمتكررة، فعلاقة العلية الملتفت إليها

والتي يخبر عنها كثيرًا وتكون محط اهتمام المتحاورين توجب علاقة في ذهن المتشرعة بين إصابة البول وبين النجاسة، ولا يمكن إنكار كثرة إخبار المتشرعة عن إصابة البول للإخبار عن المسبب وهي النجاسة، وهذا الغرض الأهم والأساس عند الإخبار عن إصابة عين النجاسة عندهم، وعلى هذا يمكن أن نقول بأن إشكال السيد الخوئي رحمته الله على المحقق النائيني رحمته الله من هذه الجهة تام، فلو أخبرت بينة بإصابة بول لثوب، وقلنا بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي وتعاملنا مع المدلول الالتزامي كخبر مستقل، فينبغي أن يحكم بالنجاسة فيما إذا علمنا بكذب البينة؛ لأن البينة بلحاظ المدلول المطابقي أخبرت عن أمر حسي وهو إصابة البول للثوب، ولها ظهور في الإخبار عن النجاسة عند المتشرعة ولا يشترط في حجية البينة بعد أن كان المدلول المطابقي فيها حسيًا أن يكون المدلول الالتزامي أيضًا حسيًا.

الإشكال الثاني: الذي أورده السيد السيستاني رحمته الله، يتوقف بيانه على ذكر مقدمة وهي:

ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية في الحجية، فلو أخبر زيد بدخول عمرو النار، وأخبر خالد بأنه لم يدخل النار وإنما شرب السم، تقع المعارضة في المدلول المطابقي فتسقط حجيته في كل خبر وتسقط الحجية أيضًا عن المدلول الالتزامي وهو الموت، ومن حقل أن تسأل عن سبب سقوط الحجية عن المدلول الالتزامي مع وجود اتفاق عليه؟

ويُحِبُّ السيد الخوئي رحمته الله بأن السبب هو أن التعارض هنا لا يقف عند المدلول المطابقي فقط، بل يسري حتى إلى المدلول الالتزامي؛ لأن المدلول الالتزامي لخبر دخول عمرو النار ليس مطلق الموت، وإنما حصة خاصة من الموت وهي الموت الناشئ من الاحتراق، والمدلول الالتزامي لخبر أنه شرب السم ليس مطلق الموت بل حصة خاصة، وهي الموت الناشئ من شرب السم، فيقع تعارض بين أنه مات بالاحتراق وبين أنه مات بسم.

ويمكن أن يبين كلامه بصيغة أخرى وهي أن يقال: اللازم حيث كان دائماً حصة خاصة ملازمة للمدلول المطابقي، ففي الإخبار بدخول عمرو النار يثبت مدلول التزامي مفاده مات عمرو بنار، وهذا المدلول يتقوم بدخول عمرو النار؛ لأنه يقول مات عمرو بنار، فإذا لم يثبت أنه دخل في النار تنتفي هذه الحصة الخاصة المتقومة بدخوله في النار، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإخبار عن شرب السم، فإن المدلول الالتزامي حصة خاصة وهي الموت بالسم فإذا ثبت أنه لم يشرب السم أو سقطت الحجية عن الخبر الذي يخبر بأنه شرب السم سقط ما يثبت الموت بالسم، فكيف يمكن أن نحكم ببقاء الحجية.

بعد هذه المقدمة نأتي عند إشكال السيد السيستاني رحمته الله، وهو موجود - أيضاً - في كلمات الشهيد الصدر رحمته الله وحاصله: إن ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أن اللازم دائماً حصة خاصة صحيح في الجملة أي صحيح في صورة وليس صحيحاً في صورة أخرى:

أما الصورة التي هو فيها صحيح: فهي صورة ما إذا كانت العلاقة بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي علاقة العلية كما في صورة موت عمرو بالدخول في النار أو موته بالسم، فإن الموت هنا معلول لدخول النار أو لشرب السم، فيكون المدلول الالتزامي حصة خاصة، فلا يمكن أن يقال ببقاء الحجية للمدلول الالتزامي بل لابد من القول بسقوط الحجية عن المدلول الالتزامي.

أما في الصورة التي هو فيها ليس تاماً: فهي صورة ما إذا كانت العلاقة بين المدلول المطابقي والالتزامي علاقة المعاندة والتضاد كما لو أخبر زيد بأن الكتاب أحمر، فإن اللازم هو أنه ليس أبيضاً، وهنا لا يصح أن يقال بأن اللازم هو عدم البياض الخاص المقارن للحمرة لماذا؟

يجيب السيد السيستاني رحمته الله: لأن سبب الأئس الذهني بين المدلول المطابقي وهو (ثبوت الحمرة) والمدلول الالتزامي وهو (عدم البياض) علاقة التعاند والتضاد، وهذه العلاقة ليست موجودة بين الحمرة وحصة خاصة من عدم البياض، فالذي يضاد الحمرة ليس فرداً خاصاً وحصة خاصة من البياض، وإنما البياض في أي فرد، فإذا ثبتت الحمرة يتنفي مطلق البياض لأن التنافي بين الحمرة ومطلق البياض، وهذا يعني أن الأئس الذهني ناشئ بين الحمرة وبين مطلق عدم البياض وليس عدم البياض الخاص المقارن للحمرة، وعليه ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في نقضه الشرعي وهو (الإخبار عن إصابة البول

للتوب) يندرج ضمن الصورة الاولى التي يكون منشأ الانس بين المدلول المطابقي والالتزامي فيها علاقة العلية، فإن إصابة البول علة للحكم بالنجاسة، فالنقض من قبيل الصورة الأولى، ونحن نقبل في الصورة الأولى أن المدلول الالتزامي حصة خاصة، فلا تثبت الحجية للمدلول الالتزامي، فيما إذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي، ولكن هذا النقض لا ينفعنا في الصورة الثانية وفي الموارد التي يكون سبب الأنس بين المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي فيها ليس علاقة العلية، لأن الأنس فيها ليس بين المدلول المطابقي وحصة خاصة.

والخلاصة: إن النقض الشرعي إذا قبلناه فإنما نقبله في صورة دون صورة، فلا يثبت التبعية مطلقاً.

وتامة هذا الإشكال تتوقف على ملاحظة ما هو المدلول الالتزامي عند العرف فيما إذا أخبر المخبر بمدلول مُطابقي بينه وبين شيء آخر معاندة ومُضادة في عالم الثبوت والواقع كما إذا أخبر بالوجوب وبين الوجوب وبين الإباحة مضادة ومنافرة في عالم الواقع، فهل يفهم العرف الإخبار عن عدم الإباحة مطلقاً؟ أو يفهم عدم الإباحة المقارنة لثبوت الوجوب؟

بعبارة أخرى: صحيح هناك معاندة بين الوجوب وبين مطلق الإباحة وهناك ملازمة واقعية بين ثبوت الوجوب وانتفاء مطلق الإباحة، ولكن هذا في عالم الثبوت وفي عالم الواقع، والذي يرتبط ببحثنا ليس عالم الثبوت وعالم الواقع،

وإنما عالم الإثبات والدلالة، فإن البحث في قاعدة تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة بحثٌ عن بقاء الحجية ليس للآزم الكلام، وإنما للمدلول الالتزامي للكلام، والذي تقدم أنه ظهور يختلف عن لازم الكلام الذي هو لازم في عالم الثبوت وإن لم يكن ظاهراً في عالم الدلالة وفي عالم الإثبات.

وقد يقال ما يظهر في عالم الدلالة وعالم الإثبات هو أن المخبر يخبر عن عدم الضد الخاص وليس عن عدم الضد مطلقاً، فهو يخبر عن الآزم المقارن لثبوت المدلول المطابقي وما يظهر من كلامه وينطبق عليه أنه ظهور ويكون حجة من باب الظهور ونبحث عن بقاء هذه الحجية له عند سقوط الحجية عن المدلول المطابقي هو عدم الضد الخاص، كعدم الإباحة المقارن لثبوت الوجوب، فهذه نقطة ينبغي أن نتأمل فيها، وقد احتمل بعض الأعظم ماهو قريب من ذلك حيث أفاد أنه ينبغي أن نفصل بين صورتين:

١- ما إذا كان موضوع الأثر الشرعي الآزم الخاص.

٢- ما إذا كان موضوع الأثر الشرعي طبيعي الآزم.

فإنه على تقدير كون الظاهر لازماً خاصاً لا بد من ملاحظة دليل الأثر هل هو طبيعي الآزم أو الآزم الخاص؛ لأن الحجية لا يمكن أن تكون جزافاً، بل تتوقف على وجود مصحح، فإذا كان المصحح الآزم الخاص سثبت الحجية حيثئذٍ للآزم الخاص، فتسقط الحجية عن المدلول الالتزامي بتبع سقوطها عن المدلول المطابقي، أما إذا قلنا أن موضوع الأثر طبيعي الآزم - وهو - مثلاً -

موت عمرو بأي سبب - فسوف نثبت الحجية لخصوص اللازم العام، فلا نقول بتبعية الحجية حينئذ فتأمل.

الاعتراض الثالث، وهو عبارة عن جملة من النقوض ذكرها السيد الخوئي رحمته الله وقال لا يلتزم بها فقيه. والكلام في هذا الاعتراض سوف يكون في مقامين:
المقام الأول: في بيان هذه النقوض.

المقام الثاني: في استعراض بعض ما ذكره تلامذة السيد الخوئي في مقام التخلص من هذه النقوض.

أما بالنسبة إلى المقام الأول فقد ذكر رحمته الله نقوضاً أربعة:

النقض الأول: هو ما تقدم الكلام حوله وهو ما إذا قامت بينه على إصابة بول لثوب، فإن لهذه البيئة مدلولاً مطابقاً، وهو إصابة البول للثوب، ومدلولاً التزامياً وهو النجاسة، فإذا علمنا بكذب البيئة في مدلولها المطابقي تسقط الحجية عن إصابة البول للثوب، وإذا قلنا بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية فسوف تبقى حجية إخبار هذه البيئة باللازم عن نجاسة الثوب، وهذا ما لا يلتزم به فقيه، وقد تقدم التعليق على هذا النقض.

النقض الثاني: هو ما لو كانت الدار في يد زيد وقامت بيئة على أن الدار لعمرو، ثم قامت بيئة أخرى على أن الدار لبكر، فهنا توجد بيتان بينهما معارضة، إحداهما تقول الدار لعمرو، والأخرى تقول الدار لبكر، فهناك تعارض ولكن هذا التعارض في المدلول المطابقي وأما المدلول الالتزامي

(وهو أن الدار ليست لزید الذي له يد على الدار) فلا يوجد مُعارضة فيه، فإذا قلنا بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، يلزم أن نحكم بأن الدار ليست لزید مع أن له يداً، فتكون الدار مجهولة المالك، وهذا لا يلتزم به فقيه.

النقض الثالث: لو كانت الدار في يد زيد وتداعى عمرو وبكر، فادعى كل واحد منهما أن الدار له، وقدم كل واحد منهما شاهداً، فهنا يوجد مدلول مطابقي، وهو كون الدار لعمرو وكون الدار لبكر، ويوجد مدلول التزامي، وهو أن الدار ليست لزید ذي اليد، فإذا قلنا بعدم تبعية المدلول المطابقي للمدلول الالتزامي، فسوف نقول بوجود بينة على أن الدار ليست لزید - ذي اليد - لأن الشهادتين تتفقان على أن الدار ليست لزید على مستوى المدلول الالتزامي، فينبغي أن تؤخذ الدار منه مع أن له يداً عليها وهذا لا يلتزم به فقيه؛ لأن الدعوى هنا دعوى مالية فالتداعي يرتبط بدارٍ والدار مال، وفي الأموال لا تكفي شهادة الواحد بل لا بد من بينة أو رجل وامرأتين أو رجل ويمين، ففي هذا المورد على مستوى الصناعة الفقهية ينبغي أن نقول بأنه لا يسمع لشهادة بكر؛ لأنها شهادة واحدة من دون يمين ولا يسمع أيضاً لشهادة عمرو؛ لأنها شهادة واحدة من دون يمين، فلا نرتب أثراً، ونجري قاعدة اليد ونحكم بأن الدار ملك لزید، ولكن بناء على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية لا بد أن نقول بترتب الأثر ونأخذ الدار من يد زيد.

النقض الرابع: لو كان المال كالدار - مثلاً - في يد زيد، وقامت بينة على أن الدار لعمرو وليست لذي اليد، وأقر عمرو بأن الدار ليست له، فمقتضى الصناعة الفقهية أن يقال بأن الإقرار مقدم على البينة، فتبقى الدار في يد عمرو، ولكن إذا بنينا على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية فسوف نقول بأن البينة على أن الدار لعمرو، ولها مدلول مطابقي ولها مدلول التزامي، والمدلول المطابقي هو (أن الدار لعمرو) والمدلول الالتزامي هو (أن الدار ليست لزيد)، فإذا سقط مدلول البينة المطابقي عن الحجية بسبب الإقرار يبقى المدلول الالتزامي على الحجية؛ لأن الإقرار لا ينافي المدلول الالتزامي، فمفاده (ليست لعمرو)، وليس (الدار لزيد) وقد يقال: لو كان يفيد أنها لزيد لا يسمع؛ لأنه في هذه الجهة ليس إقراراً على النفس، وإنما شهادة بثبوت المال لزيد، فلو بنينا على عدم التبعية سوف نحكم بأن الدار ليست لزيد مع أن لزيد يداً عليها، وهذا ما لا يلتزم به فقيه.

وأما الكلام في المقام الثاني، وهو موقف تلامذة السيد الخوئي رحمته الله من هذه النقوض الذكية فإن بعض تلامذته قبل هذه النقوض أو قبل بعضها، وبعضهم لم يقبلها بالجملة، ونحن ننقل موقف علمين من أعلام تلامذة السيد الخوئي لم يقبلوا هذه النقوض بالجملة:

العلم الأول: السيد الشهيد الصدر رحمته الله فقد علق على هذه النقوض

بتعليقين:

التعليق الأول: ما تقدم بيانه من أن اللازم في مورد النقوض حكم شرعي، وهو النجاسة أو الملكية، والأحكام الشرعية ليست لوازم للكلام، وإنما هي أحكام يرتبها الشارع فيما إذا ثبت موضوعها وجداناً أو تعبداً، وعليه لا يوجد عندنا في هذه النقوض مدلولان مدلول مطابق ومدلول التزامي هو النجاسة أو عدم الملكية، وإنما يوجد عندنا مدلول واحد وهو المدلول المطابقي، فإذا سقطت الحجية عنه ينتفي موضوع الحكم الشرعي فلا يرتب الشارع حكماً، وإذا أريد الحكم وهو - مثلاً - النجاسة، فيوجد احتمالات ثلاثة كلها باطلة، وبطلانها يكشف عن وجود مشكلة في النقوض تمنع من القول ببقاء الحجية للمدلول الالتزامي حتى لو بنينا على عدم التبعية.

فكان السيد الخوئي رحمته الله يريد أن يقول بأن عدم التزام فقيه بحجية اللازم في هذه النقوض دليل على التبعية، فيجيبه الشهيد رحمته الله بأننا نقبل بعدم التزام فقيه في موارد النقوض، ولكن ليس هذا من جهة أن المشكلة منحصرة في هذه الموارد بالقول بالتبعية، بنحو لو قيل بالتبعية يمكن الالتزام، فإنه توجد مشكلة تمنع من الالتزام حتى لو بُني على عدم التبعية، فللميرزا النائيني رحمته الله أن يقول مع قولي بعدم التبعية لا ألتزم في مورد النقوض.

والاحتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن نطبق حجية البيئة في النجاسة مباشرة بأن نقول: البيئة حجة في مدلولها المطابقي وفي مدلولها الالتزامي وهو النجاسة، وبعد سقوط

الحجية في المدلول المطابقي تبقى الحجة للمدلول الالتزامي، وهذا الاحتمال باطل - كما تقدم - لأن النجاسة ليست مدلولاً التزامياً.

الاحتمال الثاني: أن نطبق دليل الحجية على المدلول المطابقي، ثم نقول حيث إن المدلول المطابقي هو الإخبار عن موضوع النجاسة، فتثبت النجاسة بتبع ثبوت الموضوع وهذا الاحتمال باطل؛ لأن المفروض العلم بكذب البينة، وأنها ليست مصيبة في الواقع في مدلولها المطابقي.

الاحتمال الثالث: أن يقال: إذا شهدت البينة بملاقة البول لثوب فهي في الحقيقة تشهد بأمرين:

الأمر الأول: ملاقة نجس لثوب، وهذا الأمر عام.

الأمر الثاني: خصوصية أن الملاقى بول.

فإذا علمنا بكذب الأمر الثاني الذي هو الخصوصية البولية - حيث علمنا بعدم إصابة البول للثوب - تسقط الحجية عن هذه الخصوصية، وتبقى الحجية للأمر الأول الذي هو عنوان النجس العام، فنحكم بثبوت النجاسة ونثبت المدلول الالتزامي.

وهذا الاحتمال - أيضاً - باطل؛ لأن الإخبار عن إصابة نجس بوجه مطلق، ليس إخباراً مستقلاً عن إصابة البول للثوب، وإنما هو إخبار بالتضمن، فإن ما تحقق إخبار واحد، ولكنه بالتحليل ينحل إلى أمرين: (إخبار بأمر عام وإخبار بالخصوصية)، وإذا لم يكن مستقلاً بل هو منك ومستبطن في

إخبار البيئة الذي علمنا بكذبه، فعلمنا بكذب إخبار البيئة علم بكذب ما يتضمنه هذا الإخبار، ولو أردنا أن نثبت الأمر العام بهذا البيان يلزم أن نتمكن من إثبات جملة من الأمور بالأخبار الكاذبة، فمثلاً لو قال شخص: اليوم جاء شيخ فلان إلى الحوزة، ثم علمنا بأنه في العراق سافر لزيارة الأربعين، فعلمنا بكذبه، يمكن أن يقال: إخبار بمجيء فلان إلى الحوزة ينحل إلى أمرين: إخبار بأصل المجيء وخصوصية اليوم، وعلمنا بكذب خصوصية اليوم، فثبت بأنه جاء في الحوزة ولو في غير هذا اليوم، ومن يلتزم بذلك من أبناء العرف.

أقول: ذكرنا سابقاً أن هذا الكلام ينبغي على أن النجاسة والطهارة والملكية وسائر الأحكام الشرعية المسببة عن أسباب يُخبر عنها المشرعة ليست مداليل التزامية للكلام، ولكن ليس من البعيد القول بأنها مداليل التزامية في المحاورات العرفية بين المشرعة.

التعليق الثاني: هو أن بعض الأمثلة التي ذكرها السيد الخوئي رحمته الله خارجة عن أصل البحث في تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة، فالنقض الثالث - وهو مورد الدار التي في يد زيد، وقد تداعى عمرو وبكر عليها وقدم كل واحد منهما شاهداً - أجنبي ولا ربط بينه وبين مسألتنا، ففي مسألتنا نبحث عن بقاء الحجية للمدلول الالتزامي لكلام كان حجة في المدلولين معاً، فسقطت الحجية عن المدلول المطابقي، ونريد أن نعرف هل تبقى الحجية للمدلول الالتزامي أم لا؟ بينما في هذا النقض لا توجد حجة للمدلول

المطابقي من رأس؛ لأن المفروض أن التداعي على مال، والمال لا يثبت إلا بينة (شهادة عدلين) أو عدل وامرأتين أو عدل ويمين، وكل واحد من عمرو وبكر لم يقدم شيئاً من هذه الثلاثة بل جاء بشاهد واحد ليس حجة في ثبوت الملكية لزيد أو عمرو، ففي هذا الفرض لا يبحث عن بقاء الحجية للمدلول الالتزامي بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي، وإنما يبحث مباشرة عن شمول دليل حجية البينة لمورد الاتفاق في المدلول الالتزامي فقط، فقد يقال: الاتفاق في اللازم مع التنافي في المدلول المطابقي ليس بينة، ولهذا لا يثبت اللازم وهو نفي الملكية عن ذي اليد، وإن قيل بعدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة.

العلم الثاني: السيد السيستاني رحمته الله، فقد علّق تعليقاً مفصلاً على كل نقضٍ نقضٍ.

أما بالنسبة إلى النقض الأول: وهو ما لو قامت البينة على إصابة بول للثوب، فقد تقدم سابقاً استعراض كلامه فيه مفصلاً فلا نعيد.

وأما النقض الثاني: وهو ما لو كان المال في يد زيد وأدعى بكر أنه له وكذلك عمرو، وقدم كل واحدٍ منهما بينة، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله فيه أنه يلزم من عدم سقوط حجية المدلول الالتزامي أمران لا يلتزم بهما فقيه:

الأمر الأول: أن لا يُحكم بأن المال لزيد ذي اليد، أو بعبارة أخرى أن يُحكم أن المال ليس لزيد، وإن كان له يد على المال؛ لأن المدلول الالتزامي

للبيتين مُقدم على قاعدة اليد.

الأمر الثاني: أن يصبح المال مجهول المالك؛ لعدم ثبوت ملكية عمرو وبكر وعدم ملكية زيد، بسبب حجية المدلول الالتزامي للبيتين.

وقد ناقشه رحمته الله بمناقشات ثلاث:

المناقشة الأولى: إن عدم ملكية زيد هو الصحيح وعليه الفتوى والنصوص، وهو مختار السيد الخوئي رحمته الله نفسه، كما في مباني تكملة المنهاج، فهذا النقض الذي جاء به السيد الخوئي لكي يكون نافياً لنظرية المحقق النائيني ينبغي أن يعد مؤيداً لها للعمل بلازم البيتين المتعارضتين فيه.

أقول: وليس معلوماً أن الفقهاء حكموا بعدم ملكية زيد من باب أنه لازم للبيتين، فقد يكون من جهة نصوص خاصة موجودة، وهذا يفتح لنا باب التأمل في كلام السيد الخوئي رحمته الله، فلعله يريد أن يقول هذا اللازم يلزم لو لم توجد نصوص خاصة، فإن مقتضى الصناعة البناء على عدم ثبوت ملكية زيد، إذا قلنا بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، وهذا من حيث كونه مقتضى الصناعة لا يلتزم به فقيه، لكن إذا وجد دليل خاص معتبر شرعاً يدل على نفي الملكية، فنحن عبيد الله مُسلمون لأمره تعالى خاضعون لأحكامه، فلعله رحمته الله يتكلم بقطع النظر عن الأدلة الخاصة، وما التزم به في الفقه بعد ملاحظة الأدلة الخاصة.

المناقشة الثانية: إن قول السيد الخوئي رحمته الله بلزوم أن يكون المال مجهول

المالك، ولا قائل بذلك أبداً؛ غير تام، فإنه إذا قيل بحجية المدلول الالتزامي فلا يبنى على كون المال مجهول المالك، إذ لا ملازمة بين أن يكون المدلول الالتزامي حجة فيحكم بأن المال ليس لزيد وبين ثبوت كون المال مجهول المالك، فإنه يمكن أن يقال إذا لم يكن لزيد فهو إما لعمرو أو لبكر، فيكون مردداً بين الاثنين اللذين توجد بيئة على قول كل واحد منهما، فيتعين المال فيهما، وحينئذ إما أن يقال بالقرعة، فيكون لهذا أو ذاك باعتبار أن القرعة لكل أمر مشكل، أو - كما قال السيد الخوئي نفسه - تصل النوبة إلى الحلف، فالذي يحلف يأخذ المال، وإذا حلفا معاً يقسم بينهما، وإذا امتنعا يقسم بينهما أيضاً.

وهذه المناقشة يأتي فيها التعليق المتقدم في سابقتها.

المناقشة الثالثة: لا يثبت نفي ملكية زيد للمال حتى لو قلنا بحجية المدلول المطابقي في المقام؛ لأن البيئة تكون حجة وتسمع من القاضي فيما إذا كانت ترتبط بدعوى المتداعين، أما إذا لم تكن علاقة بينها وبين دعوى المتداعين، فإنه لا تسمع ولا تكون حجة، وعليه لا يثبت نفي ملكية زيد حتى لو قلنا بحجية البيئة في المدلول المطابقي وهذا يعني أن النقض لا يرتبط بقاعدة التبعية؛ لأنه توجد مشكلة في المدلول الالتزامي لتمنع ثبوت الحجية له حتى لو قلنا ببقاء الحجية للمدلول المطابقي؛ لأن الالتزامي لا يرتبط بدعوى بكر ودعوى عمرو، فإن كل واحد منهما يدعي أن الكتاب - مثلاً - له فيسمع من البيئة ما يرتبط بالدعوى وهي ملكية الكتاب، أما أن الكتاب ليس لزيد فلا

ربط له بالدعوى، فهذه البيئة ليست حجية في المدلول الالتزامي حتى لو كانت حجة في المدلول المطابقي.

هذا الذي فهمته من تقرير كلامه (دام مجده)، ولكن قد يقال: بأن هنالك فرقاً بين أن يتدعى في ملكية المال لآخرين، فحينئذ يقال دعوى كل واحد منهما لا ترتبط به، فلا يُصغى لها ولا للبيئات التي يقدمونها، وبين أن يدعي كل واحد منهما أن المال له ويأتي بيينة تشهد على دعواه، فتكون هذه البيئة حجة في مدلولها المطابقي، وحيث إن هذه البيئة الحجة في مدلولها المطابقي لها ظهور - أيضاً - في المدلول الالتزامي، والبناء العقلاني قائم على حجية الظهور، فتكون حجة في المدلول الالتزامي. نعم، قد يقال بعدم إحراز قيام السيرة العقلائية على حجية مثل هذا الظهور فالبيئة وإن ارتبطت بالدعوى ولو في مدلولها المطابقي إلا أنه لا يحرز حجيتها في الظهور الالتزامي إذا سقطت الحجية بسبب المعارضة في الظهور المطابقي.

وأما النقض الثالث: وهو ما لو كان المال في يد زيد وادعى بكر أنه له وكذلك عمرو، وقدم كل واحدٍ منهما شاهداً واحداً بدون يمين، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله أن لازم القول بعدم التبعية القول بأن الكتاب ليس لزيد، مع أن له يداً عليه.

وأشكل عليه السيد السيستاني رحمته الله بثلاثة إشكالات:

الإشكال الأول: ما سجله رحمته الله على النقض السابق في المناقشة الأخيرة،

وهو أنه حتى لو بنينا على عدم التبعية في هذا النقض لا يحكم بأن الدار ليست لزيد؛ لوجود مشكلة تجعل عدم الالتزام بنفي ملكية زيد، لا ينافي القول بعدم التبعية، والمشكلة هي: أنه يشترط في حجية البينة في باب الشهادات أن تكون البينة مرتبطة بدعوى المتخاصمين، فلو كان بكر يدعي أن الدار له، وعمره يدعي أنها له، لا بد وأن تقوم البينة على دعوى الأول، أو دعوى الثاني، وأما أن تقوم على أن الدار ليست لزيد، وزيد ليس طرفاً في الدعوى، وليس نفي ملكيته هو المدعى في مقام النزاع، فهو يوجب عدم حجيتها فلو أن كل واحد منهما جاء مباشرة وقال الدار ليس لزيد، لم تسمع شهادة شاهده؛ لأن البينة لا ترتبط به، وليس هو موضوع الخصومة وموضوع النزاع، والمفروض لا توجد بينة على أن الدار لعمره أو أن الدار لبكر، وإنما يوجد اتفاق في المدلول الالتزامي على أن الدار ليست لزيد، وهذا المدلول الالتزامي لا يرتبط بدعوى كل واحد منهما، وحيث إن الشاهد في هذا النقض لا حجية لشهادته في المدلول المطابقي، والمدلول الالتزام لا يرتبط بالدعوى، فحتى لو قلنا بتبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقية لا يمكن البناء على أن الدار ليس لزيد.

وهذه المناقشة هنا لها وجه وجيه، فإنه لا يمكن أن يقال بأن كل واحد منهما قد أقام حجة في المدلول المطابقي الذي يرتبط بدعواه وحيث إن هذه الحجة لها ظهور في اللازم، والظهور عند العقلاء حجة، فتثبت الحجة للمدلول الالتزامي؛ لأن ما قدمه كل واحد منهما ليس حجة حتى فيما يرتبط بالدعوى.

الإشكال الثاني: يشترط في حجية البيئة تطابق شهادة الشاهدين، فلو كان بين شهادة الشاهدين عموم وخصوص من وجه لا تقبل الشهادة، وفي المقام لا يوجد تطابق بين الشهادتين على مستوى المدلول الالتزامي، وبيان ذلك:

إذا ادعى عمرو بأن الدار له، وأتى بشاهد يقول بأن الدار لعمرو، فهنا يوجد مدلول مطابق - وهو الدار لعمرو - ويوجد مدلول التزامي، وهو يتكون من أمرين:

الأمر الأول: هو أن الدار ليست لبكر - ليست لخصيم عمرو في مقام التداعي -.

الأمر الثاني: هو أن الدار ليس لكل شخص هو غير عمرو وغير بكر، كزيد الذي هو الطرف الثالث، هذا هو المدلول الالتزامي لشاهد عمرو. والمدلول الالتزامي لشاهد بكر أمران أيضاً (إن المال ليس لعمرو، وليس لكل شخص هو غير عمرو وغير بكر كزيد)، وبالنسبة إلى من هو غير بكر وغير عمرو كزيد يوجد تطابق بين المدلولين الالتزاميين، فشاهد عمرو يقول: الدار ليست له، وشاهد بكر يقول الدار ليست له، ولكن بالنسبة إلى عمرو وبالنسبة إلى بكر يوجد تناف بين المدلولين الالتزاميين، فالنسبة بين المدلولين الالتزاميين هي نسبة العموم والخصوص من وجه، وهذا نظير أن يتدعى اثنان على كتاب فيأتي الأول بشاهد يقول: هذا الكتاب ليس لأحمد وخالد، والآخر يقول: هو ليس لخالد وعلي، فهنا بين المدلول المطابقي للشهادتين

عموم وخصوص من وجه، ومثل هذه البيئة ليست مقبولة فيما لو كانت تشهد على مستوى المدلول المطابقي فكيف تكون مقبولة في محل البحث الذي يكون فيه المركز المتفق عليه هو المدلول الالتزامي لا المدلول المطابقي؟!

الإشكال الثالث: ذكر السيد الخوئي رحمته الله أنه توجد بيئة في المدلول الالتزامي (عدم ملكية زيد للدار)، فإذا قلنا بحجية المدلول الالتزامي مع عدم حجة المدلول المطابقي يلزم من ذلك أن نعمل بهذه البيئة، فننفي ملكية زيد، وهذا لا يلتزم به فقيه، وعلق عليه السيد السيستاني رحمته الله بقوله: «هذا القول يتوقف على أن يستظهر من أدلة الشهادة اعتبار البيئة حتى بالنسبة إلى المدلول الالتزامي لها وعدم اختصاصها بالمدلول المطابقي وهو محل تأمل» ونحتمل في مراده رحمته الله أمرين:

الأمر الأول: هو أنه لا يوجد في المقام بالنسبة إلى المدلول المطابقي بيئة حجية، ثم سقطت عن الحجية فيه، ليقع البحث عن بقاء الحجية في المدلول الالتزامي، فالموجود شهادة اثنين ليست حجة في المدلول المطابقي؛ لأن المدلول المطابقي يرتبط بالأموال، وشهادة الواحد ليست حجة من دون أن ينضم إليها اليمين، فالبحث في المقام ليس عن بقاء الحجية للمدلول الالتزامي بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي، وإنما البحث عن حجية مثل هذه الشهادة الالتزامية في المدلول الالتزامي مباشرة، وهذا ما تقدم بيانه عن الشهيد الصدر رحمته الله.

الأمر الثاني: هو أن حجية البينة في المقام من باب حجية الشهادة، فلا بد وأن نلاحظ ما تدل عليه أدلة حجية الشهادة، فهل تدل على حجية البينة حتى فيما إذا ما كان المركز الواحد الذي يتفق عليه الشاهدان مدلولاً التزامياً أم تدل على حجية البينة في خصوص ما إذا كان المركز الواحد مدلولاً مطابقياً، وأما إذا لم يوجد مركز يتفق عليه على مستوى المدلول المطابقي فلا شمول؟!

فإن السيد الخوئي رحمته الله في مقام الاستدلال على حجية البينة ذكر وجوهاً واختار منها الوجه التالي وحاصله: إن لفظ البينة لم يرد في آية ولا رواية بمعنى شهادة العدلين، وإنما ورد بمعناه اللغوي وهو من البيان وما يثبت به الشيء، ففي قوله تعالى: ﴿بِالْبَيِّنَاتِ وَالزُّبُرِ﴾ المقصود بالبينات ليس شهادة الاثنين، وإنما ما يكون مبيناً ومثبتاً، وكذلك الأمر في قول رسول الله صلى الله عليه وآله: «إنما أقضي بينكم بالبينات، والأيمان» فإن المقصود بالبينات ما يفيد البيان، والوضوح، وما يكون معتمداً في مقام الإثبات، فلم يثبت عنده رحمته الله في مورد من الموارد إطلاق البينة على شهادة الاثنين حتى في رواية مسعدة بن صدقة عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سمعته يقول: كل شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك وذلك مثل الثوب يكون عليك قد اشتريته وهو سرقة، والمملوك عندك ولعله حر قد باع نفسه أو خدع فبيع قهراً، أو امرأة تحتك وهي أختك أو رضيعتك والأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير ذلك أو تقوم به البينة).

فإنه ليس المقصود هنا بالبينة شهادة العدلين، فإطلاق البينة على شهادة

الاثنين متداول على السنة المشرعة المتأخرين ولم يثبت جريانه في لسان الشارع، والمقصود في لسانه البينة بالمعنى اللغوي. نعم، قامت هناك أدلة أفادت أن النبي ﷺ والأئمة عليهم السلام في مقام الشهادة اعتمدوا على شهادة العدلين، في باب القضاء وفصل الخصومات، وهذا يكشف عن أن إخبار العدلين من مصاديق البينات التي يعتمد عليها رسول الله ﷺ، فإن اعتماد الشارع على شهادة الاثنين في باب القضاء وفصل الخصومات يكشف عن أن شهادة الاثنين حجة في نفسها في مرتبة سابقة على باب الخصومة، وباب القضاء، والشارع إنما يعتمد عليها كحجة من الحجج الثابتة عنده. وهذا الدليل - كما هو واضح - دليل لبي، لا لسان له، فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو أن النبي كان يقضي بالبينات فيما إذا كان في هذه البينات مركز مشترك على مستوى المدلول المطابقي.

وأما النقض الرابع: وهو ما لو كان المال بيد زيد وأقام شخص بينة على أنه لعمرو وأقر عمرو بأن المال ليس له فقد ذكر السيد الخوئي أنه يلزم الحكم بأن المال ليس لزيد مع أن له اليد وهذا لا يلتزم به فقيه بناء على عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية، وناقشه السيد السيستاني رحمه الله بأن ما ذكره من أنه لا يلتزم فقيه بعدم ملكية زيد صحيح، وهم يطبقون في مثل هذا المورد قاعدة اليد، لكن هذا لا ينافي القول بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية؛ لأنه حتى من يقول بعدم التبعية يقول

في هذا النقض بالملكية لزيد؛ لأن إقرار عمرو لا يتمحض في معارضة المدلول المطابقي، بل يعارض المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي على حد سواء، فإن البيئة القائمة على ملكية عمرو، تفيد بالمدلول الالتزامي أن المال ليس لزيد وليس لغير زيد الذي هو غير عمرو كبكر، فلو أقر عمرو بأن المال ليس له، فإن مدلول الإقرار المطابقي ينافي المدلول المطابقي للبيئة، فالبيئة تقول الكتاب - مثلاً - لعمرو، والإقرار يقول الكتاب ليس لعمرو، وللإقرار مدلول التزامي وهو أنه لغير عمرو، وقضية (الكتاب لغير عمرو) قضية مهمة، وقد ذكر في المنطق أن القضية المهمة في قوة القضية الموجبة الجزئية، والموجبة الجزئية تنافي السالبة الكلية، وهي أن المال ليس لغير عمرو، فهناك تناف بين الإقرار وبين البيئة على مستوى المدلول الالتزامي، وحينئذٍ نحن بين احتمالين:

الاحتمال الأول: أن يقال: كما أن هنالك طولية بين الإقرار والبيئة على مستوى المدلول المطابقي كذلك توجد طولية على مستوى المدليل الالتزامية، فنقدم المدلول الالتزامي للإقرار على المدلول الالتزامي للبيئة ويسقط المدلول الالتزامي للبيئة وهو أن المال ليس لغير عمرو، وتصل النوبة إلى قاعدة اليد، وهي تثبت ملكية زيد.

الاحتمال الثاني: أن يقال بعدم وجود طولية بين الإقرار والبيئة على المدلول الالتزامي، فتقع المعارضة ويسقط المدلولان الالتزاميان، وتصل النوبة إلى قاعدة اليد.

إذن، ما ذكر السيد الخوئي رحمته الله من عدم التزام فقيه بنفي ملكية زيد صحيح، ولكن لا ينافي القول بعدم التبعية؛ لوجود مشكلة تمنع من الأخذ باللازم، وبحثنا في قاعدة تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي فيما إذا لم يوجد مانع من حجية المدلول الالتزامي إلا ما قد يقال من سقوط الحجية عن المدلول المطابقي.

الاعتراض الرابع: وهو ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله ^(١)، ونوضح كلام السيد السيستاني رحمته الله ضمن أمور ثلاثة:

الأمر الأول: هو أن القول ببقاء الحجية للمدلول الالتزامي بعد سقوطها عن المدلول المطابقي مبني على وجود ظهور آخر للكلام في اللازم غير الظهور الموجود في المدلول المطابقي، فلتعدد الظهورات تتعدد الحجية، فيوجد ظهور في المدلول المطابقي وله حجية، ويوجد ظهور في المدلول الالتزامي وله حجية أخرى، فيوجد عندنا حجتان، إذا سقطت الحجية الأولى لا تتأثر الحجية الثانية، هذا هو مركز قاعدة القول بعدم سقوط الحجية عن المدلول الالتزامي بعد سقوطها عن المدلول المطابقي.

الأمر الثاني: إن القول بتعدد الظهورات في الكلام الواحد غير صحيح، فالكلام الواحد لا يوجد فيه إلا ظهور واحد، في المدلول المطابقي، وأما

(١) على ما في تقرير بحثه للسيد الهاشمي رحمته الله تعارض الأصول: ج ١، ص ١٤٣، وهو المعتمد عنده رحمته الله وما تقدم من تفصيل بلحاظ وحدة أو تعدد منشأ الإخبار بالمدلول المطابقي والالتزامي كان تنزيلاً مع غمض العين عن هذا الاعتراض.

المدلول الالتزامي فهو في الحقيقة ليس مدلولاً، وإنما هو لازم لمدلول الكلام، فما يُعبر عنه الميرزا النائني بمدلول التزامي في مقابل لازم الكلام في الحقيقة هو لازم للكلام وليس مدلولاً له.

الأمر الثالث: في وجه اعتبار السيد السيستاني رحمته الله لما يُعبر عنه الميرزا النائني بمدلول التزامي لازماً للكلام وليس مدلولاً. ونبينه ضمن مقدمات ثلاث:

المقدمة الأولى: هي أن علماء الأصول قالوا: إن الدلالة تنقسم إلى ثلاثة أقسام:

١- دلالة أنسية تصورية.

٢- دلالة تصديقية أو تفهيمية أولى.

٣- دلالة تصديقية أو تفهيمية ثانية.

المقدمة الثانية: في منشأ هذه الدلالات (الدلالة التصورية، والدلالة التصديقية الأولى، والدلالة التصديقية الثانية).

أما منشأ الدلالة التصورية أو الدلالة الأنسية فهو قانون تداعي المعاني، فإن الدلالة التصورية تكون بين تصور اللفظ والمعنى وأيضاً تكون بين تصور المعنى وتصور معنى آخر، والمنشأ لحصول هذه الدلالة هو قانون تداعي المعاني بسبب الوضع، فإذا تصورنا اللفظ نتصور المعنى، وبسبب الاقتران أو علاقة المشابهة وعلاقة التعاند تنتقل من تصور معنى إلى تصور معنى آخر،

وعلى هذا تكون لوازم الكلام متصورة عند سماع الكلام بسبب تداعي المعاني.

وأما منشأ الدلالة التصديقية الأولى فهو أصل عقلائي مفاده: كل متكلم إذا قصد إيجاد كلام وهو يعرف بأن إخطار هذا الكلام سبب لإخطار معنى فهو يقصد إخطار ذلك المعنى، وبهذا الأصل العقلائي يوجد دلالة تصديقية أولى، وهي قصد التفهيم، ولك أن تعبر بتعبير آخر: وهو أنه لأصالة عدم اللغوية وعدم كون العاقل يتكلم بلا هدف لا بد أن يقال بأن المتكلم إذا جاء بكلامه فهو قاصد لتفهيم معنى وإلا لكان لغواً والأصل عدم اللغوية، وإذا كان مردّ هذا الأصل إلى نفي اللغوية فاللغوية تندفع بأي مصحح، فلا بد وأن نقول: بأن الظهور التصديقي الأول غاية ما يدل عليه هو قصد تفهيم المعنى المقال على نحو المطابقة، ولا نحتاج إلى أن نقول بأن المتكلم قصد أيضاً تفهيم اللوازم التي تنقدح في الذهن بمقتضى قانون تداعي المعاني؛ لأن هذا من تكلف ما لا يلزم، فالأصل العقلائي هو أصالة عدم اللغوية، واللغوية تندفع بأي مصحح، ويكفي لدفع اللغوية القول بأنه قصد المدلول المطابقي، فلا حاجة إلى إدخال اللوازم أيضاً في المدلول التصديقي الأول.

وأما منشأ الدلالة التصديقية الثانية فهو أصل عقلائي وهو قانون الميثاق العقلائي القائم على أن المتكلم يؤخذ بكلامه وهذا القانون لا يختص بالمدلول التصديقي في الدلالة التصديقية الأولى بمعنى قصد تفهيم المدلول المطابقي؛

لأن العقلاء في تبانيهم وفي مواقفهم لديهم مصالح وأغراض، ويريدون أن يحافظوا على نظامها فما يحافظ على النظام يتعهدون على ثبوته ويتفقون، ولهذا يوجد بينهم عقد اجتماعي على ثبوته، وقد وجدوا أن ما يحقق أغراضهم ويحافظ على مصالحهم ليس أخذ المتكلم في ما يدل عليه كلامه في خصوص المدلول التصديقي الأول الذي قصد المتكلم تفهيمه خروجاً عن اللغوية تطبيقاً لأصالة عدم اللغوية، وإنما أخذ المتكلم بما هو أوسع من مدلول كلامه، والدائرة الأوسع التي جعل العقلاء لها الحجية بمقتضى هذا الميثاق العقلاني، تشمل الظهور ولوازم الكلام الظاهر، فجعلوا الحجية للمرحلة الثالثة، وهي مرحلة المدلول التصديقي الثاني لظاهر الكلام وللوازمه.

المقدمة الثالثة: إذا تأملنا جعل العقلاء الحجية في مرحلة المدلول التصديقي الثاني نجد أن العقلاء وإن جعلوا الحجية في مدلول الكلام ولازم مدلول الكلام إلا أن جعلهم الحجية للآزم ليس على نحو الاستقلال، وفي عرض جعل الحجية للمدلول التصديقي الأول، فقد جعلوها في هذه الدائرة الواسعة الشاملة للوازم باعتبار أن هذه اللوازم لازمة للظهور التصديقي الأول الذي هو حجة، فهم يتبع جعل الحجية لما قصد المتكلم إفهامه يجعلون الحجية للوازم، فإذا سقطت الحجية عن المدلول الذي هو المدلول المطابقي، فلامعنى حينئذ للقول ببقاء الحجية للمدلول الالتزامي؛ لأن المدلول الالتزامي ليس مفاداً للكلام، وليس ظهوراً للكلام، فالكلام لا يدل عليه

مباشرة، إنما يدل مباشرة على المدلول المطابقي الذي هو الظهور التصديقي الأول، وبالتبع - بسبب أن هناك علاقة عقلية بين المدلول وبين اللوازم - يجعلون الحجية للوازم لأجل مصالح نظامية، فإذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي فلا تبقى حينئذ الحجية للمدلول الالتزامي.

إن قلت: عدم جعل اللازم مدلولاً للكلام وجعله من قبيل ما يعبر عنه الميرزا بلازم الكلام؛ خلاف ما ذكره علماء المنطق، من أن الدلالة اللفظية تنقسم إلى ثلاثة أقسام: (مطابقة، تضمنية، التزامية)، فعلماء المنطق اعتبروا الدلالة الالتزامية دلالة لفظية، وهذا يعني أن اللفظ عندهم يدل على المدلول الالتزامي.

قلت: ذكر علماء المنطق أن الدلالة الالتزامية دلالة لفظية وعقلية، ومرادهم من ذلك ما ذكرناه من أن اللفظ يدل أولاً على المعنى المطابقي على مستوى الدلالة التصديقية الأولى، ثم باعتبار أن مصالح العقلاء قائمة على جعل الحجية لدائرة أوسع، جعلوا الحجية للمدلول وللوازم المدلول؛ لهذا هي دلالة لفظية من جهة أن اللازم لازم لما يدل عليه اللفظ، وهي عقلية؛ لأن اللازم ليس مدلولاً مباشرة للفظ، وإنما هو بسبب أنس العقل وقانون تداعي المعاني.

وقد أجاب السيد السيستاني رحمته الله بهذا الجواب، ولم ينقل لنا شاهداً من كُتب علماء المنطق، ولكن نسب ذلك إلى ابن سينا ولم ينقل عبارته، ولكن

يمكن أن نؤيد كلامه ﷺ بعبارة تكاد تكون صريحة في المعنى الذي ذكره، وهي عبارة ابن سينا في الاشارات والتنبيهات^(١)، فإن ابن سينا في مقام الحديث عن قيام الخاصة مقام الجنس في التعريف كأن نعرف الإنسان بالحساس المتحرك بالإرادة بدل حيوان فنقول: (حساس متحرك بالإرادة ناطق) بدل أن نقول: (حيوان ناطق)، فبين أن الخاصة لا تقوم مقام الجنس، وإن كان لازم الخاصة الجنس وما ذاك إلا لأن اللفظ الدال على الخاصة يدل على الجنس بالدلالة الالتزامية وهي ليست دلالة باللفظ، قال ما نصه: وذلك لأن المفهوم من الحساسة المتحرك بالإرادة وأمثال ذلك بحسب المطابقة هو أنه شيء له قوة الحس، أو قوة حس وقوة حركة، أو أنه شيء له قوة حس وقوة حركة، وكذلك مفهوم الأبيض هو أنه شيء ذو بياض فأما ما ذلك الشيء فغير داخل في مفهوم هذه الألفاظ إلا عن طريق الالتزام حتى يُعلم من الخارج أنه لا يمكن أن يكون من هذه إلا جسمًا، وإذا قلنا (لفظة كذا تدل على كذا) فإنما نعني به طريق المطابقة أو التضمن دون طريق الالتزام.

فاللزام - وهو (ما له الحس والقوة أو ما هو ذو بياض) - ليس داخليًا في مفهوم لفظ (حساس متحرك)، أو (الأبيض) إلا عن طريق الالتزام، فإذا قال معاشر المناطق: اللفظ يدل على كذا، فلا يكون المدلول شاملاً للوازم، وإنما يكون خاصاً بالمطابقي والتضميني، وهذا يؤيد ما ذكره السيد السيستاني رحمه الله

(١) الإشارات والتنبيهات: ج ١، ص ٧٢.

من أن تقسيم الدلالة اللفظية إلى: مطابقة وتضمنية والتزامية، فيه نحو مسامحة؛ لأن المدلول الالتزامي ليس مدلولاً لفظياً، فاللفظ لا يدل عليه. نعم، يتدخل العقل وينتقل إلى المدلول الالتزامي، فعلى مستوى الدلالة التصديقية الأولى لا يوجد ظهور في المدلول الالتزامي، لكن العقلاء في مرحلة الحجية بنوا الميثاق العقلاني على ثبوت الحجية حتى في ما يسمى بالمدلول الالتزامي، فإذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي تسقط عن المدلول الالتزامي؛ لأن جعلهم للحجية في المدلول الالتزامي ليس لأن للكلام ظهوراً فيه كما أن له ظهوراً في المدلول المطابقي، وإنما بتبع جعل الحجية لظهور الكلام فإذا لم يكن ظهور الكلام حجة فلا حجة في المدلول الالتزامي.

وبهذا نقف على موقف ثان لعلماء الأصول في قاعدة تبعية أو عدم تبعية الدلالة الالتزامية للدلالة المطابقة في الحجية، وهو الموقف الذي يتبناه السيد الخوئي رحمته الله، والسيد السيستاني رحمته الله، فإن هذين العلمين ذهبا إلى ثبوت التبعية مطلقاً، في مُقابل ما يُنسب إلى الميرزا النائيني من عدم التبعية مطلقاً.

والحاصل هو: إن اللازم ليس مدلولاً للكلام مطلقاً؛ لأنه حاصل من أنس الذهن المتكون بسبب علاقة التشابه أو التعاند أو الاقتران بين المعنى الذي يدل عليه الكلام وبين اللازم، والعقلاء إنما يحكمون بكون المدلول المطابقي هو المقصود بالتفهم، لإخراج المتكلم عن اللغوية، وأصالة عدم اللغوية لا تقتضي جعل اللازم مقصوداً في التفهم، ويكفي في إشباعهم هذه

الأصالة اعتبار المدلول المطابق مقصوداً بالتفهم وظاهراً تصديقاً للكلام^(١).

منشأ المداليل التصديقية:

وقد يلاحظ على ما أفاده رحمته أن المدلول التصديقي الأول - وهو قصد التفهم - والمدلول التصديقي الثاني - وهو قصد التفهم جداً ليسا مدلولين للكلام؛ لأن مدلول الكلام الذي يدل عليه الكلام مباشرة بناء على غير مسلك التعهد في حقيقة الوضع هو المعنى التصوري، ولا يدل الكلام على

(١) وهذا يجري سواء كان المدلول المطابق في استعمال حقيقي واللفظ يدل على المعنى وضعاً أم كان في استعمال مجازي، فإن اللفظ بمقتضى الوضع يدل على المعنى الذي وضع له، فإذا كان اللفظ مستعملاً في معناه الحقيقي فأصالة عدم اللغوية تقتضي عند العقلاء حصول ظهور تصديقي أول، وهو أن المتكلم قصد تفهم المعنى الذي يدل عليه اللفظ وضعاً، وإذا كان اللفظ مستعملاً في غير ما وضع له ولا يدل على المعنى وضعاً، وإنما لوجود مناسبة بين المعنى الوضعي والمعنى المستعمل فيه اللفظ، ووجدت قرينة على أن المتكلم استعمل اللفظ في غير ما وضع له - بناء على المشهور في حقيقة المجاز - فأصالة عدم اللغوية تقتضي ظهور اللفظ في قصد تفهم هذا المعنى المجازي، وأما لازم المعنى المفاد في الاستعمال الحقيقي أو الاستعمال المجازي فلا حاجة لجعله مقصوداً بالتفهم؛ لأن ما يُحوجنا إلى جعل المتكلم قاصداً للتفهم أصالة عدم اللغوية، ويمكن إسكاتها وإقناعها بكون المتكلم قاصداً للتفهم في المعنى المفاد باللفظ، نعم في مرحلة الحجية وهي مرحلة المدلول التصديقي الثاني يجعل العقلاء الحجية للمدلول المقصود تهيمه وللوازمه؛ لأن الأغراض العقلانية والمصالح الاجتماعية تتوقف على جعل الحجية للوازم أيضاً، فتكون دائرة الحجية شاملة لما هو مقصودٌ بالإفهام وللوازم المقصود بالإفهام العقلية، ولكن جعل الحجية للوازم بتبع جعل الحجية لمفاد الكلام، وليس جعلاً استقلالياً، وإذا كان جعلاً تبعياً فلا يُنْصَرَفُ جعل الحجية للمدلول الالتزامي بعد سقوط الحجية عن المدلول المطابق، وقد أعدنا كلامه رحمته ببيان آخر.

قصد التفهيم ولا على الجدية في قصد التفهيم. نعم، المتكلم إذا تكلم بكلام في مقام إفادة المعاني التصورية بالألفاظ يتصور منه الذهن معنى، ويكون للمتكلم ظهور في أنه قصد ما أفاده باللفظ على مستوى التفهيم فيأتي المدلول التصديقي الأول، وظهور في أنه قصده جداً - وليس في مقام اللهو والهزل واللعب - فيأتي المدلول التصديقي الثاني، فالمدلول التصديقي الأول والمدلول التصديقي الثاني ظهوران حاليان يستفادان من ظاهر حال المتكلم وليس مدلولين للكلام، وحجتيهما من باب حجية الظهور الحالي، فإن حجية الظهور العقلانية تشمل الظهور الحالي؛ ولأن هذا الظهور الحالي في مقام التكلم وتأدية المعاني بالألفاظ، فيسمى ظهوراً لفظياً، وإلا فإن اللفظ في نفسه بعد تحليل عملية الدلالة لا يدل مباشرة إلا على معانٍ تصورية. نعم، المتكلم إذا أفاد هذه المعاني التصورية فله ظهورٌ حاليٌّ سياقيٌّ يستند إلى قرائن حالية وملابسات يعيشها المتكلم في لحظة التكلم عادة، فهذا الظهور هو الظهور التصديقي الأول، والظهور التصديقي الثاني، فليس الظهور التصديقي الأول ناشئاً من أصالة إخراج المتكلم عن اللغوية وليس الظهور التصديقي الثاني ناشئاً من ميثاق اجتماعي بل الميثاق الاجتماعي قائم على حجية ظهور المتكلم حال الكلام في الجدية؛ فلأن ظاهر حال المتكلم أنه يؤدي كلامه جداً، يقول العقلاء له: نحن نؤاخذك بكلامك هذا الذي يظهر منك قصده جداً، فالميثاق لا يحقق الدلالة التصديقية الثانية ولا يوجد الظهور بل إذا وجد الظهور يأتي

الميثاق ويجعل حكماً لهذا الظهور وهو أن المتكلم يؤخذ به ويُحاسب على ضوئه. نعم، إذا شكَّ بسبب عدم وضوح القرائن مثلاً هل المتكلم جاء بالكلام بغرض التفهيم أم لا، وهل جاء بالكلام وغرضه التفهيم جداً أم هو في مقام الهزل أو التقية، جرت أصالة عقلائية مفادها أن الأصل هو أن المتكلم في مقام بيان مراده جداً، وليس هو في مقام الهزل أو التقية، باعتبار أن قصد الإجمال وعدم التفهيم أو قصد الهزل من الحالات النادرة للإنسان ومن الحالات الشاذة ففي الأعم الأغلب يكون الإنسان في مقام الكلام جاداً، فباعتبار هذه الغلبة، وأيضاً باعتبار توقف ترتب الأغراض العقلائية على الإلزام؛ اعتبر العقلاء أصالة إرادة تأدية المعنى جداً، ولكن في مقام الشك، وهذا المقام لا يرتبط بمقام تحديد منشأ الظهور التصديقي الأول ومنشأ الظهور التصديقي الثاني، فهل المنشأ أصالة إخراج المتكلم عن اللغوية والميثاق العقلائي أم لا بل المنشأ هو الظهور؟ وإذا كان الظهور التصديقي ظهوراً حالياً بسبب القرائن فلا بد أن نلاحظ هذه القرائن والملابسات، فقد تقتضي أن يكون ظاهر حال المتكلم بيان المدلول المطابقي فقط، وقد تقتضي هذه القرائن أن يكون ظاهر حاله في مقام البيان تفهيم المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي معاً، وقد تكون القرائن - كما في باب الكنايات - دالة على أنه ليس في صدد بيان المدلول المطابقي، وإنما في صدد بيان المدلول الالتزامي، وعليه تكون النتيجة أن المدلول الالتزامي يكون ظاهراً؛ لأنه قد تكون هنالك

قرائن تفيد أن المتكلم لما أراد هذا المعنى قصد تفهيم اللوازم، فظاهر حاله قصد تفهيم اللوازم، فليس المدلول الالتزامي - كما أفاد رحمته - دائماً هو لازم للكلام وليس مدلولاً له، والصحيح - كما ذكر الميرزا النائيني - أنه قد يكون اللازم مدلولاً للكلام، وقد يكون لازماً للكلام فقط، وقد يكون هذا مقصود السيد الخوئي رحمته في قوله^(١): «لأن ثبوت الملزوم والتعبد يقتضي التعبد بلازمه لبناء العقلاء على ذلك في باب الظهورات».

فإنه من المحتمل أن يكون مراده رحمته أن اللازم ظاهر من الكلام والعقلاء يبنون على حجية الكلام فيه من باب حجية الظهور، غايته أنه رحمته يبنى على أن اللازم من الكلام دائماً لازم مساو للملزوم، فإذا سقطت الحجية عن الملزوم تسقط الحجية عن المدلول الالتزامي.

فاللازم قد يكون ظهوراً في بعض الأحيان وليس مجرد لازم عقلي لا يظهر قصده، بل قد يظهر أنه المقصود في مقام التفهيم جداً بحسب القرائن، ولعل هذا هو مراد السيد الأستاذ رحمته في مناقشته لاعتراض السيد السيستاني، فإنه رحمته نقل^(٢) اعتراض السيد السيستاني، فقال معقّباً عليه: «وللتأمل فيه مجال، حيث إن ما ذكره تام في المداليل الالتزامية العقلية، لافي المداليل الالتزامية العرفية الواضحة التي يلتفت إليها عند الخطاب، فإن اللفظ يعد وسيلة

(١) أجود التقريرات: ج ٢، ص ٣١.

(٢) بحوث في العلم الإجمالي: ص ٤٥.

لإخطارها عرفاً كالمدلول المطابقي وهذا هو محل النزاع».

فلعل مراده ما ذكرناه من أن بعض اللوازم تكون دخيلة ضمن ظهور حال المتكلم في قصد التفهيم جداً، فتشمله الحجة من باب حجية الظهور؛ ولأنها مدلول تصديقي في مقام التبيين الكلامي، ويعبر عنه بأنه مدلول للكلام باعتبار أن هذا الظهور التصديقي ظهور للمتكلم حال تأديته للكلام، وإلا مجرد تصور السامع للآزم في حال إلقاء الكلام وعدم غفلته عنها لا يجعلها حجة، فما يكون داخلاً ضمن دائرة الحجة هو الظهور التصديقي الثاني وهو ما يظهر أن المتكلم يقصده جداً، فما دلت القرينة على أنه مقصود وداخل في الإرادة الجدية سوف يكون حجة، وحجته من باب حجية الظهور فيكون مدلولاً بحسب الاصطلاح، وأما ما لا يكون كذلك بأن لم تدل القرائن على أنه مقصود في مقام التفهيم جداً، فهو لا يدخل ضمن دائرة الحجة، وإن كان ينقدح في الذهن بسبب قانون تداعي المعاني عند بيان المدلول المطابقي.

النتيجة: هي أن الآزم قد يكون مدلولاً للكلام بالمعنى الذي ذكرناه لكلمة مدلول الكلام؛ لأنه ليس المقصود بها أن الكلام يدل عليه بمعنى أنه سبب لإخطاره، فإن السببية بين معنيين تصوريين، وإنما المقصود أن التلفظ والقرائن يشتركان في إفادة ظهور حال المتكلم في إرادة ما أفاده اللفظ. فلو بنينا - مثلاً - على أن حقيقة الوضع القرن الأكيد بين اللفظ والمعنى،

فإن ما يترتب على الوضع هو أن تصور اللفظ يوجب تصور المعنى الذي وضع له وما يشابه أو يعاند أو يقترن المعنى الذي وضع له اللفظ، وهذه علامة أنسية ذهنية تصورية، وموضوع الحجية ليس المدلول التصوري الذي يحصل من إلقاء اللفظ في الاستعمال الحقيقي، وفي الاستعمال المجازي، وإنما موضوع الحجية هو قصد التفهيم جدًّا وهذا أمر وجودي خارجي قائم بنفس المتكلم، وليس من سنخ التصور. نعم، له صورة تحكيه، وتنقذ صورته في نفس المخاطب بسبب القرائن، والملابسات الحالية السياقية التي ترتبط بمقام التكلم.

بهذا ننتهي من بيان الموقف الثاني الذي وقفه بعض الأصوليين اتجاه قاعدة تبعية الدلالة للالتزامية للدلالة المطابقة، وهو موقف من قال بالتبعية مطلقاً.

الموقف الثالث: موقف الذين فصلوا في القاعدة، فقالوا بالتبعية في فرض وعدم التبعية في فرض آخر. ونذكر علمين من الأعلام الذين اتخذوا هذا الموقف الثالث:

العلم الأول: الشهيد الصدر رحمته الله، فقد ذكر أن حجية الخبر تتوقف على أمرين:

الأمر الأول: وثاقة المخبر، وهذه ترتبط بجهة الصدور، فمن يبنى على اشتراط الوثاقة يقول: حجية الخبر تتوقف على وثاقة المخبر. وأما من يبنى على عدم حجية خبر الثقة وإنما على حجية الخبر الموثوق فسوف يبدل عبارة الشهيد ويقول: الأمر الأول هو أن يكون الخبر موثقاً به.

الأمر الثاني: هو أصالة عدم الاشتباه، فإذا أخبر الثقة بخبر، فإن من المحتمل عدم مطابقة الخبر للواقع، إذ كون المخبر ثقة أو كون الخبر يفيد الوثوق لا يرفع احتمال الاشتباه، ولكن تجري أصالة عقلائية في هذا الاحتمال، وهي أصالة عدم الاشتباه، باعتبار أن حالات الاشتباه حالات نادرة، فالأصل في الإنسان أن لا يكون مشتبهاً.

فإذا جاء خبر فيه مدلول مطابق وفيه مدلول التزامي، فحجية هذا الخبر في مدلوليه تتوقف على الوثاقة وأصالة عدم الاشتباه.

والمدلول الالتزامي للخبر ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: مدلول واضح عرفاً، بنحو يكون له منشأ مستقل عن المدلول المطابقي، ولإثبات الحجية فيه لا يكفي تطبيق أصالة عدم الاشتباه في المدلول المطابقي فقط، بل لابد من تطبيق فرد آخر من أصالة عدم الاشتباه فيه.

القسم الثاني: مدلول غير واضح، وهو ما لا يعد عرفاً ظهوراً مستقلاً للكلام وراء ظهور المدلول المطابقي، بحيث يكون تطبيق أصالة عدم الاشتباه في المدلول المطابقي هو منشأ الحكم بالحجية فيها.

وفي القسم الأول إذا ثبت عدم حجية المدلول المطابقي لا نرفع اليد عن حجية المدلول الالتزامي؛ لأن المفروض أن حجية المدلول الالتزامي ظهور مستقل، في عرض الظهور في المدلول المطابقي فكما إذا ورد خبران مستقلان وثبت اشتباه الخبر الأول فإنه لا يوجب رفع اليد عن أصالة عدم الاشتباه عن

الخبر الثاني؛ لأن له أصالة عدم الاشتباه مستقلة، كذلك في هذا القسم من المداليل الالتزامية الواضحة جداً فإنها عند العرف خبر مستقل، فتطبق فيه أصالة عدم الاشتباه مستقلة، حتى إذا لم يمكن تطبيق أصالة الاشتباه في المدلول المطابقي؛ لثبوت الاشتباه فيه، أو وجود مانع كالتعارض، فحيث يوجد ظهور مستقل للكلام في المدلول الالتزامي، وحجية هذا الظهور من أصالة عدم الاشتباه المستقلة عن الأصالة الجارية في المدلول المطابقي؛ فلا تسقط حجتيه مع عدم إمكان تطبيق الأصالة في المدلول المطابقي، وهذا بخلاف القسم الثاني، حيث لا يوجد ظهور مستقل، ومنشأ الحجية في المدلولين أصالة عدم الاشتباه في المطابقي، فعدم إمكان التطبيق في المطابقي تسقط الحجية فيهما، قال رحمته الله (١): (وعلى هذا الأساس صح التفصيل في التبعية بين الدلالة الالتزامية البينة عرفاً - أي الدلالة التصورية (٢) - والدلالة الالتزامية غير البينة - الدلالة التصديقية العقلية - حيث لا يلتزم بالتبعية في الأولى إذ لو كانت الدلالة الالتزامية بدرجة من الوضوح بحيث تشكل ظهوراً في الكلام زائداً على مدلوله المطابقي فسوف يكون عدم إرادة المتكلم لها مخالفة إضافية زائدة (٣) على ما يستلزمه عدم إرادة المدلول المطابقي، فيكون مثل هذه الدلالة

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٧، ص ٢٦٤.

(٢) أي اللوازم التي تنقذ وتأتي إلى الذهن عند إلقاء اللفظ.

(٣) فإن العقلاء يقولون: لو كان المتكلم مشتبهاً في المدلول المطابقي وفي المدلول الالتزامي في هذه اللوازم الواضحة، فهو واقع في اشتباهين وليس مشتبهاً باشتباه واحد، ولهذا يكرر تطبيق أصالة

الالتزامية مستقلة في ملاك الحجية، فلا تتبعها في السقوط^(١).

وهو ﷺ لم يذكر منشأ الوضوح، هل هو تعدد منشأ الإخبار أو قرائن تُبين أن المدلول الالتزامي لا يقل أهمية عن المدلول المطابقي عند المخبر، ولهذا ينظر إليه العرف على أنه في مقام الإخبار عن المدلول الالتزامي في عرض الإخبار عن المدلول المطابقي، ولكن بنى على عدم التبعية في فرض الوضوح؛ لأن المدلول الالتزامي ظهور مستقل له أصالة عدم الاشتباه على نحو الاستقلال تختلف عن أصالة المدلول المطابقي، فإذا ثبت الاشتباه في المدلول المطابقي أو وجد مانع من تطبيق أصالة عدم الاشتباه في المدلول المطابقي كما في موارد التعارض، فلا يوجد محذور في تطبيق هذه الأصالة في المدلول الالتزامي.

وقد أشكل عليه السيد الأستاذ ﷺ بأن كون المدلول الالتزامي ظاهراً وواضحاً لا يُوجب أن يكون مقصوداً بالأصالة، كما في الكنايات التي يُقصد فيها بالأصالة اللازم وإن عُبر بلفظ الملزوم، وعليه يكون الإخبار عن اللازم تبعياً تتبع الإخبار عن المدلول المطابقي وإن كان واضحاً ينقدح في ذهن

عدم الاشتباه في المدلول المطابقي وفي المدلول الالتزامي، بخلافه في اللوازم غير الواضحة، فإنه إذا اشتبه في المدلول المطابقي لا يقال اشتبه اشتبهاً آخر في المدلول الالتزامي، لهذا يقول في اللازم البين بأنه ظاهر بحيث يشكل ظهوراً في الكلام زائداً على مدلوله المطابقي ويكون عدم إرادة المتكلم لها مخالفة إضافية زائدة.

(١) لا تتبع الدلالة المطابقة في السقوط.

المتكلم والسامع حال المحاوره، فإذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي تسقط الحجية عن متبوعه وهو المدلول الالتزامي.

ويمكن أن يُدافع عن السيد الشهيد رحمته الله بأن باب الكنايات يمتاز عن المقام بعدم وجود قصد لتفهم المدلول المطابقي، فإنه إذا قال القائل: (زيد كثير الرماد) لا يراد الإخبار عن كثرة رماده، وإنما يراد الإخبار عن كرمه، وأما في المقام فيوجد قصد لتفهم المدلول المطابقي كما يوجد قصد لتفهم المدلول الالتزامي، ولكن تارة يكون قصد تفهم اللازم بتبع الملزوم كما إذا كان اللازم خفياً غير ظاهر، فهنا العرف يقول قصد إخبار المتكلم عن اللازم قصدً تبعي، وأخرى يكون قصد تفهم اللازم بسبب القرائن ظاهر جداً لا يقل عن ظهور قصد تفهم المدلول المطابقي، بحيث يرى العرف الظهور في اللازم في عرض الظهور في الملزوم وهنا لا يوجد ظهور تبعي، وهذا ما يدعيه رحمته الله ولهذا يبنى على بقاء الحجية لهذا الظهور بعد سقوط الحجية عن الظهور المطابقي. نعم، لو كان يدعي أن الظهور ظهور تبعي فما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله في محله فالعرف يرى الظهور في اللازم متعلق بالظهور في الملزوم - المدلول المطابقي - فكيف تسقط الحجية عن المدلول المطابقي وتبقى الحجية في المدلول الالتزامي؟! ولكن الذي نستظهره من عبارة الشهيد رحمته الله عدم إرادة وجود ظهور تبعي بل إرادة وجود مستقل بسبب القرائن الحالية التي توجب ظهوراً مستقلاً في اللازم، بحيث يكون المخبر بمنزلة من أخبر خبرين مستقلين ولكن بالإخبار عن المدلول المطابقي، ونحن قلنا فيما سبق بأن الحجية

للظهور التصديقي والظهور التصديقي ليس مدلولاً مباشراً للفظ وإنما هو مدلولٌ حاليٌّ سياقيٌّ بسبب القرائن، والقرائن قد تفيد أن المتكلم في مقام بيان المدلول المطابقي فقط، وقد تفيد أنه في مقام بيان المدلول المطابقي والمدلول الالتزامي بنحو يكون المدلول الالتزامي تبعياً وقد تفيد أنه في مقام بيان المدلول المطابقي والالتزامي بنحو يكون المدلول الالتزامي مدلولاً مستقلاً، وقد تفيد أن المتكلم في مقام بيان المدلول الالتزامي فقط وليس في مقام بيان المدلول المطابقي كما في باب الكنايات.

نعم، يتجه على الشهيد^{عليه السلام} ما ذكرناه في الاعتراض الأول على القول بعدم التبعية وهو أن أصالة عدم الاشتباه دليلها دليل لُبِّي وهو السيرة العقلانية، والقدر المتيقن من تطبيق حجية الظهور وأصالة عدم الاشتباه هو ما إذا كان ظهور اللازم ثابتاً مع حجية ظهور المدلول المطابقي - حجية ظهور الملزوم - وأما إذا لم يُبين على حجية ظهور الملزوم فلا نُحرز قيام السيرة على حجية الظهور في اللازم وتطبيق أصالة عدم الاشتباه فيه.

وبعبارة أخرى: إن ظهور الكلام في اللازم قد يكون مستقلاً، ولكن هذا الظهور الاستقلالي قد يكون من خبر واحد صدر من المتكلم، وقد يكون من خبرين في كلامين:

١- كلام يدل على المدلول المطابقي.

٢- كلام يدل على المدلول الالتزامي.

وفي الفرض الأول لا نحرز تطبيق أصالة عدم الغفلة مع سقوط الحجية عن المدلول المطابقي.

العلم الثاني: هو السيد محمد سعيد الحكيم رحمته الله فقد ذكر^(١) أن المدلول الالتزامي ينقسم إلى قسمين:

القسم الأول: ما يُساق الكلام لبيانه وإن كان الكلام يدل على الملزوم، فإن المتكلم قد يكون في مقام الحكاية عن اللازم ولكن يأتي بلفظ يدل على الملزوم نظير الكنايات وهنا يقال بعدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي؛ لأن اللازم يصدق عليه أنه خبر ويصدق عليه أنه شهادة ويصدق عليه أنه ظاهر، فيصدق عليه العناوين المأخوذة في موضوع الحجية فإذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي لا موجب لرفع اليد عن حجية المدلول الالتزامي؛ لأن المفروض أن العناوين التي هي موضوع الحجية كما تصدق على المدلول المطابقي كذلك تصدق على المدلول الالتزامي، فالمدلولان يدخلان تحت دائرة الحجية، فإذا خرج أحدهما لا موجب لإخراج الآخر.

القسم الثاني: هو المدلول الالتزامي الذي لم يُسقِ الكلام للإخبار عنه وليس ظاهراً من الكلام. نعم، هذا اللازم ينقذ في الذهن فيما إذا سمع الكلام بسبب وجود ملازمة عقلية واقعية بين مدلول الكلام وبينه، وهو الذي عبّر عنه الميرزا بلازم الكلام وليس المدلول الالتزامي للكلام.

وهنا قال السيد الحكيم رحمته الله بأن اللازم ليس ظاهراً للكلام ولا خبراً في الكلام ولا ينطبق عليه عنوان الشهادة، فلا يكون حجة من باب أنه خبر أو شهادة أو ظاهر للكلام. نعم، العقلاء في مقام الحجية يجعلون له الحجية بتبع جعل الحجية للمدلول المطابقي، وعليه إذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي فلا بد وأن نفصل بين فرضين:

الفرض الأول: أن يكون سبب سقوط الحجية عن المدلول المطابقي بحسب المرتكز العقلائي قصور الدليل الذي يدل على المدلول المطابقي، فهو قاصر في نفسه، كما في مورد التعارض، وفي هذا الفرض إذا سقطت الحجية عن المدلول المطابقي تسقط الحجية عن المدلول الالتزامي.

الفرض الثاني: أن يكون سبب السقوط ليس قصوراً في طريقة الدليل بحسب المرتكز العقلائي، وإنما لخصوصية موجودة في المدلول المطابقي، فهذه الخصوصية أوجبت عدم حجية المدلول، ومثل لذلك بمثالين:

المثال الأول: الإقرار.

فلو فرضنا شخصاً غير ثقة أخبر بخبر فيه مدلول مطابقي ومدلول التزامي، ولكن المدلول الالتزامي ينطبق عليه عنوان الإقرار، فسوف نقول بحجية هذا الخبر في المدلول الالتزامي؛ لأنه يشمل دليل حجية الإقرار، ولا نقول بحجية المدلول المطابقي لخصوصية فيه وهو أنه لا ينطبق عليه عنوان الإقرار الذي أخذ في دليل الحجية.

المثال الثاني: ما لو وجد شاهد ومعه يمين على أن زيداً سرق.

فهذه الشهادة تشتمل على مدلول مطابقي، وهو أن زيداً سرق، وفيها مدلول التزامي، وهو وجوب الضمان على زيد، وبلحاظ المدلول الالتزامي سوف نقول بحجية هذه الشهادة مع اليمين؛ لأن الضمان يرتبط بأموال وحقوق الناس، والشهادة مع اليمين حجة في مورد الأموال وحقوق الناس، لكن بلحاظ المدلول المطابقي لن نحكم بالحجية؛ لأن الحد حق من حقوق الله وهي لا تثبت إلا بشهادة عدلين.

وفي هذا الفرض لا يقال بتبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، فإذا سقطت حجية المدلول المطابقي ثبتت الحجية للمدلول الالتزامي؛ لأن عدم ثبوت الحجية في المدلول المطابقي ليس لقصور في دليلية الدليل، فالدليل ليس قاصراً من حيث اللازم في شموله لدليل حجية الإقرار أو حجية الشهادة مع اليمين في الأموال.

أقول: وما ذكره رحمته الله من تفصيل فيه مواضع كثيرة للتأمل ولكن نقتصر على بعضها:

الموضع الأول: هو أنه فصل بين مورد سوق الكلام لبيان اللازم فيها نظير الكنايات وبين مورد سوق الكلام لبيان المدلول المطابقي واللازم، وهذا فيه خروج عن محل البحث؛ لما تقدم من أن محل البحث هو وجود كلام يكون حجة في المدلول المطابقي وحجة في المدلول الالتزامي ثم تسقط الحجية عن

المدلول المطابقي فنبحث عن بقائها في المدلول الالتزامي، ففي مورد الكنايات لا يوجد مدلول مطابقي حجة؛ لأن من يقول (زيد كثير الرماد) لا يريد الإخبار عن كثرة الرماد حتى نبحث عن بقاء الحجية للزمه بعد سقوط الحجية عنه.

ومن المحتمل أن يكون مراده ﷺ موارد الكنايات التي يكون اللزوم صادقاً ومقصوداً في الكلام ولكن لبيان الملزوم كما في (فلان ثوبه طويل) أو (حذاؤه يتسع لقدمه) أو (قلنسوته كبيرة)، فإن هذه التعبيرات وإن صدقت فيما إذا كان لفلان ثوب طويل أو حذاء يتسع لقدمه أو قلنسوة كبيرة، إلا أن المقصود النهائي ليس الإخبار عن ذلك، وإنما الإخبار عن طول القامة وكبر القدم أو الرأس، بخلاف مورد (عينه فراغة) الذي لا يراد بيان فراغ العين أصلاً، وإنما يراد بيان الجشع والطمع، ولكن مع ذلك يأتي عليه - بعد التسليم بثبوت الحجية للمدلول المطابقي في هذه الموارد - ما تقدم من أن حجية الشهادة والخبر تتوقف على أصالة عدم الاشتباه، ودليلها لبي يقتصر فيه على المتيقن، وهو غير مورد سقوط الحجية عن المدلول المطابقي.

الموضع الثاني: ذكر ﷺ أن اللازم تارة يساق الكلام لبيانه دون الملزوم، وأخرى لا يساق الكلام لبيانه ولا يكون ظاهراً، ثم بحث كل قسم. وهذا التقسيم ليس حاصراً إذ لا يدور الأمر بين أن يكون الكلام كناية أو لا يكون كناية، فلا يكون ظاهراً في المدلول الالتزامي، ونتعقل أن لا يكون

كناية ويكون ظاهراً في المدلول الالتزامي؛ لأن القرائن السياقية قد تُفيد أن المتكلم في مقام قصد المدلول الالتزامي جداً وإن كان في مقام بيان المراد المطابقي جداً، وهذا ما فصلنا الكلام فيه فيما سبق.

الموضوع الثالث: ذكر رحمته في اللازم الذي لم يسق الكلام لبيانه ولا يكون مشمولاً لدليل الحجة، وإنما تثبت الحجة فيه لللازم توسعاً عند العقلاء؛ أنه لا بد من التفصيل فيه بين سقوط الحجة عن المدلول المطابقي بسبب قصور دليلية وطريقة الدليل وبين عدم قصور الدليلية ولكن وجدت خصوصية في المدلول المطابقي تمنع من شمول دليل الحجة له، ومثل لذلك بمثالين.

وهذا الكلام - أيضاً - خروج عن محل البحث لعدم وجود حجة من رأس في المثالين اللذين ذكرهما رحمته، ففي مورد إخبار غير الثقة أو إخبار الواحد مع اشتراط التعدد إذا انطبق عنوان الإقرار على المدلول الالتزامي فقط، فالمدلول المطابقي في نفسه ليس حجة، والحجة تثبت للمدلول الالتزامي مباشرة فقط، فليس القول بالحجة فيه من القول ببقاء الحجة للمدلول الالتزامي بعد سقوط الحجة عن المدلول المطابقي، بل هذا من القول بوجود خبر لا يوجد دليل على حجة مدلوله المطابقي ويوجد دليل على حجة المدلول الالتزامي، والكلام هو الكلام في مثال (وجود شاهد مع يمين على السرقة).

هذا تمام الكلام في كبرى قاعدة تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجة، وانتهينا إلى التبعية مطلقاً.

تطبيق كبرى التبعية في محل البحث:

وبعد هذا نرجع إلى محل البحث، لنرى الموقف الذي ينبغي أن يتخذ من الإشكال الذي أورده السيد الحكيم صاحب المستمسك رحمته الله على نفسه في تفسيره لشرط الترتيب بوقوع السابق قبل.

فقد ذكرنا أن السيد الحكيم رحمته الله حكم بصحة الصلاة عشاء فيما إذا شك المصلي في صلاة العشاء بين الثلاث والأربع، ثم التفت إلى أنه لم يصل المغرب، والوجه جريان قاعدة (لا تعاد)؛ لأن الإخلال بالترتيب لا يدخل ضمن المستثنى ويدخل ضمن المستثنى منه، وقد أورد على نفسه أن المصلي سوف يخل فيما سوف يأتي من الأجزاء بشرط الترتيب عن عمد؛ لأنه لم ينته من الصلاة، ودفع الإشكال بأنه تام لو كان شرط الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد المغرب، وليس كذلك، وإنما هو وقوع صلاة المغرب قبل صلاة العشاء، فيكون شرط الترتيب شرطاً سابقاً، وقد أخل به المصلي عن غفلة وتجاوز محله، ثم التفت.

فإن قلت: روايات العدول تدل على أن شرط الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد المغرب بالمدلول الالتزامي؛ لأنها دلت على أن من التفت في أثناء الصلاة إلى أنه لم يأت بالمغرب يجب عليه أن يعدل، والأمر بالعدول يدل بالالتزام على أن شرط الترتيب هو وقوع العشاء بعد، وإلا لما أمر بالعدول.

قلت: روايات الأمر بالعدول ليست شاملة للمقام؛ لأن لسان روايات

العدول لسان تصحيح، فلا يشمل الموارد التي يكون العدول فيها مُبطلاً كما في محل البحث، إذ المفروض أن المصلي يشك في عدد الركعات، فلو عدل إلى المغرب سوف يكون شكه مبطلاً للصلاة.

وهنا يطرح إشكال ثالث وهو: أن السيد الحكيم رحمته الله يرى عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي، فإذا لم يكن المدلول المطابقي حجة فالمدلول الالتزامي حجة، واللازم هو تفسير شرط الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد، فينبغي عدم تطبيق قاعدة (لا تعاد).

وهذا هو الإشكال الذي أدخلنا في كبرى تبعية أو عدم تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجة، وبعد ملاحظة جواب السيد الحكيم وما ذكرناه في كبرى قاعدة التبعية نظفر بثلاثة أجوبة على هذا الإشكال:

الجواب الأول: هو أن هذا الإشكال مبني على عدم التبعية، وقد اتضح مما سبق أننا نبني على التبعية.

الجواب الثاني: ما ذكره السيد الحكيم رحمته الله - فهو بنى على عدم التبعية - ولكن عدم التبعية فيما إذا كان هناك ظهور للمدلول المطابقي يشمل المورد، أما إذا لم يكن ظهور من رأس كما في أدلة الأمر فلا.

الجواب الثالث: إن القائل بعدم التبعية يقول ذلك في اللازم البين الذي هو ظهور للكلام، وكون شرط الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد المغرب ليس لازماً بيئاً للأمر بالعدول، فإن العرف لا يلتفت إلى تفسير الشرط بهذا التفسير

من الأمر بالعدول، بل قد يقال هو ليس لازماً؛ لأنه إذا التفت المصلي في صلاة العشاء إلى أنه لم يأت بالمغرب، وقال له الشارع اعدل، يُحتمل أن سبب العدول هو أن شرط الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد، وهو قد أخل بالشرط، ويُحتمل أن الشرط هو وقوع السابق قبل، ولكن في فرض الالتفات أثناء الصلاة يوجد ملاك يقتضي الأمر بالعدول، أو مفسدة في إتمام الصلاة، فإننا لا نحيط بملاكات الله تبارك وتعالى، وبالتالي اللازم الذي يراد إثباته في المقام ليس لازماً عقلياً، ولو كان لازماً عقلياً ليس لازماً بيناً، بهذا انتهينا من التعليق الأول على كلام السيد الحكيم رحمته الله وهو مخصص لتشديد محاولته من جهة دفع الإشكالات التي هو أوردتها على نفسه.

مناقشة السيد الخوئي للسيد الحكيم:

التعليق الثاني: ذكر السيد الحكيم رحمته الله أنه إذا كان شرط الترتيب بمعنى وقوع صلاة المغرب قبل صلاة العشاء يمكن إجراء قاعدة (لا تعاد) فتصح الصلاة عشاءً؛ لأن الإخلال سوف يكون بشرط سابق وهو وقوع صلاة المغرب قبل العشاء عن غفلة، ولا يُقال: إن المصلي يعلم بأنه سوف يُخل بشرط الترتيب في الأجزاء الباقية؛ لأن المصلي يعلم بأنه سوف يأتي بالأجزاء الباقية من دون أن يحقق البعدية فيها، ولكن العلم بذلك لا يضر؛ لأن الأجزاء الباقية ليست مشروطة بكونها بعد المغرب، فالذي يعلم بانتفائه ليس شرطاً، وأما الشرط «وقوع المغرب قبل» فهو وإن كان يعلم بانتفائه إلا أنه يعلم

بانتفائه عن غفلة سابقاً، ولا يعلم بانتفائه مقارناً للأجزاء اللاحقة.

ولم يرتضِ السيد الخوئي رحمته الله والأستاذ الشيخ الشهيدي والسيد الأستاذ (حفظهما الله) ما تفضل به، وقد أورد السيد الخوئي رحمته الله إشكالاً نوضحه بالبيان التالي:

إن الروايات التي تحدثت عن شرط الترتيب بين الفرائض تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الروايات التي لسانها لسان «إلا أن هذه قبل هذه» وهذا القسم ضعّفه السيد الخوئي رحمته الله، وتقدمت مناقشته في ذلك.

وذكر السيد الحكيم رحمته الله أن هذا القسم من الروايات يدل على أن شرط الترتيب بمعنى وقوع السابق قبل.

ويلاحظ عليه: أن قوله عليه السلام «هذه قبل هذه» يدل على لزوم وقوع تمام المغرب قبل تمام العشاء؛ لأن قوله «هذه» إشارة إلى طبيعة صلاة المغرب، وطبيعة صلاة المغرب هي تلك الطبيعة السارية في جميع الأجزاء والشرائط، و(هذه) في «قبل هذه» إشارة إلى صلاة العشاء، وصلاة العشاء طبيعة سارية على نحو الاستغراق في جميع الأجزاء والشرائط، فالرواية تفيد وجوب أن يقع مجموع أجزاء صلاة المغرب قبل مجموع أجزاء صلاة العشاء، فيكون المستفاد من هذا القسم من الروايات، ضرورة أن تقع صلاة المغرب قبل كل جزء جزء من صلاة العشاء، ومعنى هذا أن قبلية صلاة المغرب شرط مقارن لكل جزء،

فإذا التفت المصلي في أثناء صلاة العشاء إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب؛ سوف يحصل عنده علم بأن بعض ما تنطبق عليه «هذه» لم تقع صلاة المغرب قبله، فيكون المصلي عالماً حينئذٍ بأنه سوف يُخل بشرط الترتيب فيما سوف يأتي من الأجزاء؛ لأن ما سوف يأتي من الأجزاء مشروط بوقوع المغرب قبل، والمصلي يعلم أن المغرب لم تقع قبل، فلو أكمل المصلي الصلاة - والحال هذه - فسوف يخل بشرط الترتيب بلحاظ ما سوف يأتي من الأجزاء عن عمد.

القسم الثاني: الروايات التي تدل على لزوم إيقاع العصر بعد الظهر وإيقاع العشاء بعد المغرب، وهي الروايات العمدة عند السيد الخوئي رحمته الله، ومن هذه الروايات صحيحة ذريح المحاربي^(١) قال عليه السلام: وصل الأولى إذا زالت الشمس وصل العصر بُعدها وصل المغرب إذا سقط القرص وصل العتمة إذا غاب الشفق.

فإن لسان هذه الرواية وما ناظرها هو أن المعتبر إيقاع صلاة العصر بعد الظهر وإيقاع صلاة العشاء بعد المغرب، وهو مساوق لتفسير شرط الترتيب بوقوع اللاحق بعد لا وقوع السابق قبل، وعليه يكون إخلال المصلي فيما سوف يأتي من الأجزاء إخلالاً بشرط الترتيب عن عمد؛ لأن المطلوب إيقاع صلاة العشاء - وهي الطبيعة المنبسطة على جميع الأجزاء - بعد صلاة المغرب، والمصلي إذا التفت في أثناء الصلاة إلى أنه لم يأت بالمغرب سوف يعلم بلحاظ

(١) وسائل الشيعة: ج ٤، ص ١٥٨، أبواب المواقيت، الباب ١٠، الحديث ٨.

ما بقي من أجزاء بأنه لم يُحقق البعدية التي هي شرط مقارنة للأجزاء التي سوف تأتي.

قال السيد الخوئي رحمته الله^(١): لظهور الأدلة في اعتبار الترتيب في جميع أجزاء اللاحقة وهو وقوعها بجمعها بعد السابقة، ومعه لا يصح الاستناد إلى الحديث للزوم الإخلال بالترتيب عمداً بالإضافة إلى الأجزاء الآتية، وواضح حديث «لا تعاد» لا يشمل الإخلال العمدي.

مناقشة نقض السيد الحكيم:

التعليق الثالث: يرتبط بالنقض الذي أورده السيد الحكيم رحمته الله فإنه رحمته الله وجد صاحب العروة رحمته الله ومن شايعه في مورد الترتيب بين الفرائض لا يجري قاعدة «لا تعاد»، ولذا حكم في مسألتنا بطلان الصلاة عشاء، وفي مورد الترتيب بين أجزاء الصلاة الواحدة يجري قاعدة «لا تعاد»، ويحكم في من نسي السجدة ثم ركع بجريان قاعدة (لا تعاد) في حقه ويحكم بصحة صلاته، وذلك فيه تهافت؛ فإن من اللازم في المرتبة السابقة تفسير حقيقة شرط الترتيب، ويوجد فيها احتمالان:

الاحتمال الأول: شرط الترتيب بمعنى وقوع السابق «قبل»، وعلى هذا الاحتمال ينبغي أن نجري قاعدة (لا تعاد) في الموردين.

(١) المستند من موسوعة السيد الخوئي: ج ١٩، ص ١٢٦.

الاحتمال الثاني: شرط الترتيب بمعنى وقوع اللاحق «بعد»، وهنا ينبغي أن نحكم بعدم جريان قاعدة (لا تعاد) في الفرضين؛ لأنه عند التفات المصلي في الأثناء في حال ركوع الركعة الثانية - مثلاً - إلى أنه لم يسجد إلا سجدة واحدة في الركعة السابقة؛ فإنه سوف يعلم بأنه سوف يخل بالترتيب في ما بقي من أجزاء الصلاة؛ لأن الصلاة مركب عبادي، وتركبه على نحو الارتباط، فكل جزء فيه مقيد بأن يكون واقعاً بعد السابق، فالركعة الثانية مشروطة بكونها بعد السجدين، والركعة الثالثة التي بعد هذه الركعة مقيدة بوقوعها بعد الركعة السابقة المقيدة بوقوعها بعد السجدين فلا تجري فيه قاعدة «لا تعاد».

والسيد الخوئي رحمته الله مع نظره إلى كلمات المستمسك لم يتعرض لمناقشة هذا النقض، وكذلك الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله في دروسه، فمع أنه ناظر إلى كلام سيد المستمسك والسيد الخوئي رحمتهما الله لم يتعرض لهذا النقض أيضاً. وتعرض له السيد الأستاذ رحمته الله (١)، وبسط الكلام فيه، وذكر كلاماً لطيفاً ودقيقاً، ونحن نعرض ما ذكره رحمته الله ببيان آخر غير البيان الذي تفضل به، فقد أورد مناقشة النقض بعبارة مختزنة جداً، ونريد أن نبسط المطالب التي اختزلها فلهذا نغير العرض بذكر بيانين:

البيان الأول: بيان مختصر بمنزلة الفهرس، وهو أن السيد الأستاذ رحمته الله ذكر

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي من العروة الوثقى: ص ٤٧.

محاولتين للتخلص من النقض، والمحاولة الأولى لبعض الأساتذة خلاصتها عدم جريان قاعدة (لا تعاد) في الإخلال بشرط الترتيب في مورد الإخلال بشرط الترتيب في أجزاء الصلاة وإنما تجري في جزئية الجزء الذي أحل به المصلي، فمن نسي السجدة ودخل في الركوع فهو أحل بسجدة وأحل بشرط الترتيب، وتجري القاعدة في الإخلال الأول فقط دون الثاني، فنلغي جزئية السجدة.

ثم ناقش السيد الأستاذ رحمته الله هذه المحاولة بمناقشة، وذكر طرقاً ثلاثة للتخلص من المناقشة، والطريقة الثالثة منها هي المحاولة الثانية التي يرتضيها رحمته الله، فتكون عندنا في الحقيقة محاولتنا والمحاولة الثانية منهما تطوير وتعديل للمحاولة الأولى، وبهذا ينكشف وجه تمييز صاحب العروة والسيد الخوئي رحمته الله بين الإخلال بشرط الترتيب في الفرائض، وبين الإخلال بشرط الترتيب في أجزاء الصلاة الواحدة.

البيان الثاني: نسب السيد الأستاذ رحمته الله إلى بعض الأساتذة التفريق بين الإخلال بشرط الترتيب بين الفرائض وبين الإخلال بشرط الترتيب بين أجزاء الصلاة الواحدة وحاصله:

إننا نفسر شرط الترتيب في الفرضين (بين الفرائض، وبين أجزاء الصلاة الواحدة) بمعنى وقوع اللاحق بعد السابق، وعلى هذا الأساس لا جريان لقاعدة (لا تعاد) في فرض المسألة السادسة، فيما إذا ألتفت المصلي في أثناء صلاة العشاء إلى أنه ترك صلاة المغرب.

فإن قلت: يلزمكم أن لا تجري قاعدة (لا تعاد) إذا التفت المصلي في الصلاة بعد الركوع إلى أنه ترك سجدة من الركعة السابقة - أيضاً -.

قلتُ: لا نجري قاعدة (لا تعاد) في فرض الإخلال بشرط الترتيب في الأجزاء في شرط الترتيب ليقال: كيف أجريتم (لا تعاد) في شرط الترتيب في الأجزاء، ولم تُجروه في شرط الترتيب بين الفرائض مع أن شرط الترتيب بمعنى واحد، وهو وقوع اللاحق بعد؟!، وإنما نجري قاعدة «لا تعاد» في نفي جزئية الجزء المنسي، وهو السجدة في المثال، فإن من ركع قبل أن يسجد السجدة الثانية من الركعة السابقة وقع في إخلالين:

١- نسي سجدة.

٢- لم يراع شرط الترتيب؛ فإن الركوع الذي جاء به مشروط بكونه بعد السجدة الثانية من الركعة السابقة وهو لم يأت بهذه السجدة، وقاعدة (لا تعاد) لا تجري في شرط الترتيب؛ لأننا نفسر شرط الترتيب بوقوع اللاحق بعد، والإخلال به بلحاظ ما يأتي عن عمد، و(لا تعاد) لا تجري في الإخلال العمدي، ولكن قاعدة (لا تعاد) تجري بلحاظ الإخلال الأول، ونتيجة جريانها هو أن السجدة التي لم يأت بها المصلي ليست جزءاً من الصلاة، وإذا لم تكن جزءاً من الصلاة سوف ينتفي شرط الترتيب بلحاظها؛ لأن شرط الترتيب إنما هو بين أجزاء الصلاة، فما كان جزءاً من الصلاة يكون له موضع خاص فيها، وهذا الموضع الخاص هو الذي يسمى بشرط الترتيب، وأما غير

الجزء، فلا يوجد بينه وبين أجزاء الصلاة هيئة خاصة فلا يوجد فيه ترتيب، فنفي قاعدة (لا تعاد) لجزئية السجدة نفي لإخلال المصلي بشرط الترتيب فيما سوف يأتي من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

وقد أورد السيد الأستاذ رحمته الله إشكالاً على هذه المحاولة وهو أن المصلي إذا نسي السجدة ثم ركع لا يمكن القول بأن قاعدة (لا تعاد) تنفي الجزئية وبتبع نفي الجزئية تنتفي الشرطية، لمعارضة ذلك لما دل على وجوب قضاء السجدة فإنه يدل على أن السجدة لم تلغ جزئيتها، فتقع المعارضة^(١) بين قاعدة (لا تعاد) التي تنفي الجزئية وبين أدلة قضاء السجدة التي تثبت الجزئية.

وذكر السيد الأستاذ رحمته الله للتخلص من هذا الإشكال وجوهاً ثلاثة:

الوجه الأول: أن يقال بأن أدلة وجوب قضاء السجدة المنسية لا تثبت وجوب القضاء حقيقة، وإنما هي تثبت وجوباً تكليفاً مستقلاً متعلقاً بسجدة غير السجدة المنسية، وبناء على هذا لا توجد منافاة بين قاعدة (لا تعاد) ووجوب الإتيان بسجدة بعد الصلاة؛ لأن قاعدة (لا تعاد) تقول: السجدة التي نسيها والواجبة بالوجوب الضمني ليست جزءاً من الصلاة، بينما أدلة وجوب القضاء تقول: يجب على المكلف أن يأتي بسجدة غير تلك السجدة

(١) ليست هذه المعارضة مستقرة؛ لأن نسبة أدلة قضاء السجدة إلى قاعدة (لا تعاد) هي نسبة العموم والخصوص المطلق، فإن (لا تعاد) أعم فتشمل الأجزاء التي يجب قضاؤها والتي لا يجب قضاؤها بينما أدلة قضاء السجدة خاصة بالسجدة، وسوف يأتي من السيد الأستاذ بيان ذلك.

بوجوب تكليفي مستقل، وأي منافاة بين هذا المفاد وذاك؟! ولم يرتض رحمته الله تبعاً للسيد الخوئي رحمته الله هذا الوجه، فقد أفاد السيد الخوئي أن ما تدل عليه أدلة وجوب قضاء الأجزاء المنسية هو أن نفس الوجوب الضمني الثابت داخل الصلاة باق، ولكن محل مُتعلقه تغير بسبب النسيان، فالسجدة التي في داخل الصلاة تغير موضعها وصار بعد السلام، وهذا ما يفهمه العرف من الأمر بقضاء الجزء المنسي، وذكر لذلك شاهداً، وهو أن من نسي سجدة والتفت ثم سلم ولم يأت بالسجدة وأحدث عمداً، فإن الفقهاء يحكمون ببطلان صلاته، والسر في ذلك هو أن المستفاد من أدلة وجوب قضاء السجدة تغير موضع السجدة، فالمصلي بسبب نسيانه للسجدة لا يخرج من الصلاة بالسلام، وإنما يخرج بعد الإتيان بالجزء المنسي، ولو كان وجوب الإتيان بالسجدة وجوباً تكليفاً مستقلاً لما حكم الفقهاء بالبطلان، إذ المفروض تمام الصلاة ووقوع الحدث بعدها، غايته يوجد تكليف آخر منضم إلى تكليف الصلاة، ووقع الحدث بينهما، وهذا نظير أن ينذر الصدقة بعد الصلاة ثم يحدث بعد السلام وقبل التصديق، فإن هذا الحدث لا يضر بصحة الصلاة شيئاً.

الوجه الثاني: أن يقال مقتضى الجمع بين قاعدة «لا تعاد» وبين الأدلة الدالة على وجوب القضاء هو أن المطلوب من المكلف جامع بين حصتين:
الحصة الأولى: الإتيان بالسجدة في داخل الصلاة.

الحصة الثانية: هي الإتيان بالسجدة خارج الصلاة بشرط الغفلة بنحو تكون الغفلة قيداً في متعلق التكليف، وأما التكليف نفسه فمطلق وليس مقيداً بالغفلة، وهو متعلق بجامع بين صلاة الملتفت وصلاة الغافل، وبعبارة أخرى بين الحصة التي تكون السجدة فيها في داخل الصلاة وبين الحصة المقيدة بالغفلة والسجدة فيها خارج الصلاة، فتنحل حينئذ مشكلة المعارضة.

وأشكل عليه السيد الأستاذ رحمته الله بأنه في الحقيقة ليس إلا تعبيراً آخر عن كون قاعدة (لا تعاد) ترفع شرط الترتيب فقط، فيأتي إشكال شمول قاعدة «لا تعاد» للإخلال بشرط الترتيب فيما سوف يأتي مع أنه إخلال عن التفات، ويعود السؤال عن وجه التفريق بين الإخلال بالشرط في الأجزاء فتجري (لا تعاد)، وبين الإخلال في الفرائض فلا تجري.

وهذا يعني أن هذا الوجه بحاجة إلى تطوير وتعديل، فإن ما ذكره بعض الأساتذة من أن قاعدة «لا تعاد» ترفع الجزئية ولا ترفع شرط الترتيب صحيح فيما لو كان الإخلال في داخل الصلاة؛ لأن الإخلال بشرط الترتيب سوف يكون بلحاظ ما سوف يأتي عن عمد، وقاعدة «لا تعاد» لا ترفع شرط الترتيب في مورد الإخلال العمدي، لكن هذا فيما إذا أغفلنا طرفاً ثانياً في الفرض غير القاعدة، وهو أدلة وجوب القضاء، فلا بد أن نلاحظ مورد هذه الأدلة، وما يستفاد منها ثم نلاحظ قاعدة «لا تعاد» بالنسبة إلى ما يستفاد منها، وهنا يأتي:

الوجه الثالث الذي ذكره السيد الأستاذ رحمته الله ونبينه ضمن أمور ثلاثة:

الأمر الأول: تقدم سابقاً أن شرط الترتيب بمعنى وقوع اللاحق بتمامه بعد السابق، وعليه لا تجري قاعدة «لا تعاد» عند الإخلال بشرط الترتيب بين الفرائض وعند الإخلال بشرط الترتيب في أجزاء الصلاة؛ لأن الإخلال بلحاظ ما سوف يأتي سوف يكون إخلالاً عن عمد وقاعدة «لا تعاد» لا تشمل الإخلال العمدي، فقاعدة «لا تعاد» لا ترفع الشرطية، وإنما هي كما ذكر بعض الأساتذة ترفع الجزئية فقط، هذا هو مفادها، فهي تقول: الجزء المنسي ملغي.

الأمر الثاني: قاعدة «لا تعاد» تفيد على نحو الإطلاق رفع كل جزء منسي، ويوجد في مقابلها دليل خاص ورد في بعض الأجزاء، وهي الأجزاء التي يجب فيها القضاء، فإنه يدل على عدم رفع السجدة المنسية، ونسبة هذا الدليل إلى قاعدة «لا تعاد» نسبة المقيّد إلى المطلق، فقاعدة «لا تعاد» تدل على أن نسيان السجدة ونسيان غير السجدة يوجب إلغاء الجزئية، ودليل وجوب قضاء السجدة يدل على أن نسيان السجدة لا يوجب إلغاء الجزئية، ومقتضى الجمع هو أن قاعدة «لا تعاد» تلغي الجزئية في كل جزء جزء في حال النسيان إلا إذا كان ذلك الجزء يجب قضاؤه، فإن الملغى فيه ليس الجزئية، وإنما الملغى شرط الترتيب؛ لأنه إذا لم تُلغ الجزئية ولم يُلغ شرط الترتيب ينبغي أن يحكم بالبطلان، والحال أن قاعدة «لا تعاد» تثبت الصحة.

وإذا قلت كيف تلغي قاعدة (لا تُعاد) شرط الترتيب إذا كان بمعنى وقوع
اللاحق بعد، والإخلال فيه إخلال عن عمد وقاعدة (لا تُعاد) لا تشمل
الإخلال العمدي.

قلت: في خصوص نسيان الجزء الذي يجب قضاؤه يكون ما ذكره السيد
الحكيم من تفسير لشرط الترتيب صحيحاً، حيث إن الشارع هنا ألغى شرط
الترتيب بقاعدة «لا تُعاد» ولم يلغ الجزئية لأدلة القضاء، فإن أدلة القضاء
تكشف عن أن شرط الترتيب هنا بمعنى وقوع السابق قبلاً، إذ سوف يكون
الإخلال عن عمد وهو ليس مشمولاً بقاعدة (لا تُعاد) فيما إذا فسرنا الشرط
بوقوع اللاحق بعد، فيكون مقتضى الجمع في هذا المورد فقط هو أن نفسر
شرط الترتيب بتفسير السيد الحكيم، وأما فيما عداه فلا موجب لرفع اليد عن
ظاهر الأدلة العامة في تفسير شرط الترتيب بأنه وقوع اللاحق بعد، ففي
القراءة - مثلاً - لا توجد مشكلة في أن قاعدة (لا تُعاد) ترفع الجزئية؛ لأنه لا
يوجد دليل يُعارض ويقول الجزئية ليست مرفوعة. نعم، في مثل السجود
يوجد دليل خاص يقول الجزئية ليست مرفوعة، فنقول حيث إن الجزئية من
جهة ليست مرفوعة، وهذا الفرض جزءاً بالاتفاق مشمول بقاعدة (لا تُعاد)
من جهة أخرى، فلا بد أن تكون قاعدة (لا تُعاد) رافعة لشرط الترتيب
وحيث إن شرط الترتيب بمعنى وقوع اللاحق بعد لا يُرفع بقاعدة (لا تُعاد)،
فلا بد أن يكون الشرط بمعنى وقوع السابق قبل، وبهذا تنحل المشكلة.

الأمر الثالث: لو سلمنا باستحكام المعارضة وقلنا بأن قاعدة (لا تُعاد) لا ترفع شرط الترتيب، وهي بلحظ الجزئية تعارض ما دل على وجوب القضاء، فلا ترفع الجزئية، فإنه توجد أدلة خاصة وردت فيمن نسي جزءاً غير ركني، ودخل في الركن الذي بعده والتفت في الصلاة، وهي تدل على صحة الصلاة، فلتكن هذه الأدلة هي الفارق بين فرض الإخلال بشرط الترتيب بين الفرائض والإخلال بشرط الترتيب بين الأجزاء، وتكون دافعة لنقض السيد الحكيم رحمته الله (١).

(١) قال رحمته الله: وأما النقض فقد دفعه بعض الأساتذة بالنسبة إلى جريانها في السجدة المنسية، بأن المرفوع بها أصل الجزئية، لا الترتيب كي يرد فيه الإشكال. نعم، هو يرتفع أيضاً بارتفاع موضوعه. أقول: لكن ما ذكر معارض بما دل على وجوب قضاء السجدة بعد الصلاة؛ إذ كيف يمكن الجمع بين رفع الجزئية وبين وجوب القضاء؟ إلا أن يتخلص من ذلك بدعوى كون وجوب القضاء وجوباً نفسياً - أي: أن المجمعول في حق المتنفت مختلف عن المجمعول في حق الناسي - فالأول هو الصلاة المشتملة على الجزء، والثاني الصلاة مع وجوب السجدة بعدها وجوباً نفسياً. لكن ظاهر الأدلة أن وجوب قضاء السجدة هو الأمر الضمني السابق، وإن تأخر المحل؛ ولذلك لو تركها عمداً حتى أتى بالمنافي أعاد صلاته. أو يتخلص من ذلك بدعوى أن مقتضى الجمع بين «لا تعاد» وما دل على وجوب قضاء السجدة هو أن المصلي مكلف بالجامع بين الصلاة المشتملة على السجدة أو الصلاة مع السجدة بعدها حال نسيانها، بحيث يكون النسيان قيداً في المتعلق فما تثبت «لا تعاد» هو كون المطلوب الفرد الثاني من الجامع لا الأول.

ولكن يلاحظ عليه أن مرجعه لرفع الترتيب لا لرفع الجزئية؛ إذ لا معنى لإلغاء الترتيب إلا رفع السجدة من هذا الموضع لما بعد الصلاة. فالمتعين أن يقال: إننا وإن سلمنا بأن القاعدة لا تجري بالنسبة للترتيب بين الفريضتين لأخذه فيها على نحو العموم الاستغراقي، إلا أن جريانها في أجزاء الصلاة المنسية لأجل رفع أصل الجزئية، كما في القراءة المنسية، فيرتفع الترتيب بارتفاع موضوعه. نعم، لما قام الدليل على وجوب قضاء السجدة والتشهد انكشف لنا أن المرفوع بها في

تقريب السيد الخميني رحمته الله:

التقريب الثالث: وهو ما ذكره السيد الخميني رحمته الله^(١)، فقد قال «وأما الصحة عشاء فتبتني على أمرين أحدهما شمول حديث (لا تعاد) لرفع الإخلال بالترتيب غير العمدي في مثل المقام وهو الأصح لما عرفت سابقاً من ظهور أدلة الترتيب في أنه معتبر بين ماهية الصلاتين لا أجزائها ومحل تحصيله أول الشروع فيها».

وحاصل كلامه رحمته الله هو أن قاعدة (لا تُعاد) تجري في محل بحثنا وإن كان شرط الترتيب بمعنى وقوع اللاحق بعد، ولا يلزم من ذلك الإخلال العمدي بشرط الترتيب فيما سوف يأتي من أجزاء صلاة العشاء؛ لأن المطلوب في شرط الترتيب ليس وقوع جميع أجزاء صلاة العشاء بعد المغرب، ليقل أن المكلف سوف يعلم فيما سوف يأتي من الأجزاء بوقوع الخلل فيها من جهة عدم تحقيق شرط الترتيب حيث إنها مشروطة بكونها بعد المغرب والفرض أن المصلي التفت إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب قبله، فشرط الترتيب لا يعني وقوع العشاء بجميع أجزائها بعد صلاة المغرب ليقال ذلك، وإنما وقوع ماهية صلاة العشاء بعد صلاة المغرب فالترتيب ليس ترتيباً بين أجزاء صلاة العشاء وصلاة

هذه الموارد شرط الترتيب لا أصل الجزئية وأخذ الترتيب فيها على نحو الشرط السابق كما أفاد في المستمسك، مضافاً لورود النص الخاص الدال على صحة الصلاة عند نسيان السجدة وعدم ذكرها إلا بعد الدخول في الركن اللاحق، سواء جرت (لا تعاد) أم لا.

المغرب بل بين ماهية وطبيعة صلاة العشاء وصلاة المغرب، وشرط الترتيب بهذا المعنى يُحققه المكلف بمجرد أن يشرع في صلاة العشاء بعد الإتيان بصلاة المغرب؛ لأنه إذا صلى المغرب ثم كبر لصلاة العشاء يصدق أنه حقق طبيعة صلاة المغرب قبلاً فيكون محققاً لشرط الترتيب المطلوب بين صلاة العشاء وبين صلاة المغرب، ولا حاجة إلى إتمام صلاة العشاء، وعليه إذا كبر المكلف لصلاة العشاء واشتغل بها ثم التفت في الاثناء إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب، يصدق أنه أخل بشرط الترتيب عن غفلة في فترة سابقة، وهي فترة أول الشروع في صلاة العشاء فيكون مُحلاً بشرط الترتيب سابقاً عن غفلة؛ لأن المفروض أن موضع الشرط على هذا أول الشروع في العشاء، وكان المصلي غافلاً عن صلاة المغرب في أول الشروع الماضي، لهذا قال رحمته الله:

(وأما الصحة عشاءً، فتبني على أمرين أحدهما شمول حديث «لا تعاد» لرفع الإخلال بالترتيب غير العمدي في مثل المقام وهو الأصح) فإن الإخلال بشرط الترتيب في المقام ليس عن عمد؛ وذلك لأنه وإن كان المصلي يعلم بوقوع الأجزاء الباقية قبل المغرب، إلا أن هذا ليس إخلالاً بالترتيب فيها (لما عرفت سابقاً من ظهور أدلة الترتيب في أنه معتبر بين ماهية الصلاتين لا أجزائهما) فيكون المعتبر وقوع طبيعة المغرب قبل طبيعة العشاء (ومحل تحصيله) يعني تحصيل شرط الترتيب بمعنى إيقاع طبيعة العشاء بعد في (أول الشروع فيها) يعني صلاة العشاء.

ويلاحظ عليه:

أولاً: ما ذكره الشيخ الأستاذ الشهيد والسيد الأستاذ (حفظهما الله) من أن ظاهر الأدلة ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله، وهو أن شرط الترتيب ليس بمعنى اعتبار الترتيب بين الماهيتين والطبيعتين بنحوٍ يتحقق شرط الترتيب بمجرد أن يكبر الإنسان لصلاة العشاء بعد الإتيان بصلاة المغرب، وإنما شرط الترتيب شرطٌ معتبرٌ بين جميع أجزاء صلاة العشاء وصلاة المغرب بنحوٍ لا يتحقق شرط الترتيب إلا إذا أتمَّ الإنسان صلاة العشاء بعد صلاة المغرب، فإن المستفاد من مثل «إلا أن هذه قبل هذه» أو «صل المغرب إذا سقط القرص وصل العتمة إذا غاب الشفق» أن المعتبر وقوع ما يسمى «عشاء» أو ما يسمى «العتمة» بعد صلاة المغرب وما يسمى العشاء وهو العتمة: مركب اعتباري خاص بدايته التكبيرة ونهايته التسليم، فهو هذه الأجزاء المتعددة نفسها، فقولُه: «إلا أن هذه قبل هذه» إشارة إلى صلاة العشاء التي هي الأجزاء والشرائط، فيعتبر وقوع ما يصدق عليه أنه «هذه» أو صلاة عشاء أو صلاة عتمة بعد صلاة المغرب وما يسمى عشاء وعتمة تمام المركب، فالظاهر من أدلة شرط الترتيب وقوع الأجزاء بالأسر وبأجمعها بعد صلاة المغرب وحينئذ لا يصح ما ذكره رحمته الله من أن شرط الترتيب يتحقق بمجرد الشروع في صلاة العشاء بعد صلاة المغرب، فشرط الترتيب معتبر في الكل، فلكي يتحقق لا بد من الإتيان بالكل، فإذا التفت المصلي قبل الإتيان بالكل إلى أنه لم يأت بصلاة

المغرب يكون بلحاظ ما بقي عالماً بأنه سوف يحققه دون تحقق شرط الترتيب الذي هو وقوع الكل بعد صلاة المغرب.

ثانياً: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) بقوله: مضافاً لعدم جدوى حمل ما دل على الترتيب على النظر للماهيتين، فإنه في محل الكلام لا أثر له لكون الشك بين الثلاث والأربع قبل ركوع الرابعة.

ومن المحتمل أن مراده رحمته الله هو: أننا لو قبلنا بمبنى السيد الخميني رحمته الله في تفسير شرط الترتيب، وقلنا بأن شرط الترتيب بمعنى وقوع طبيعة العشاء بعد صلاة المغرب مع ذلك لا يمكن إجراء قاعدة «لا تعاد»؛ لأن إجراء قاعدة «لا تعاد» على هذا المبنى يتوقف على إحراز تحقق طبيعة صلاة العشاء في الفترة السابقة قبل الإتيان بصلاة المغرب، فإن السيد الخميني رحمته الله يقول: إن من سها عن صلاة المغرب وشرع في صلاة العشاء يصدق أنه حقق طبيعة صلاة العشاء وهو لم يأت بصلاة المغرب، وحيث إنه حقق هذه الطبيعة في الفترة السابقة، فهو أخل بالشرط في الفترة السابقة عن غفلة، فيكون مشمولاً بقاعدة «لا تعاد»، وهذا الكلام ينبني على أن نحرز تحقق طبيعة صلاة العشاء في الفترة السابقة، ونحن لا نحرز تحقق طبيعة صلاة العشاء، باعتبار أن محل الفرض أنه يشك بين الثلاث والأربع وهو بعد لم يركع فهو لا يحرز أنه حقق ركعة رابعة أو دخل في الركعة الرابعة، فإذا كان لم يحرز الدخول في الرابعة،

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٤٧.

فهو لم يحقق الماهية التي تمتاز بها صلاة العشاء، فإن الصلاة إما ثنائية، أو ثلاثية، أو رباعية، وصلاة العشاء رباعية وإنما تتحقق طبيعتها فيما إذا جاء المصلي بركوع الركعة الرابعة، أما (قبل) فهو لم يحقق هذه الطبيعة، لبقاء الصلاة مرددة بين طبيعتين، طبيعة المغرب وطبيعة العشاء، وإذا دخل في الركعة الرابعة تنتفي طبيعة صلاة المغرب وتتعين طبيعة صلاة العشاء، والفرص أن المكلف لا يحرز أنه دخل في الركعة الرابعة؛ لأنه يشك بين الثلاث والأربع قبل الركوع.

فهذا محتمل في كلامه عليه السلام وعليه لو التفت بعد ركوعه في الركعة الرابعة إلى أنه لم يأت بصلاة المغرب تجري قاعدة «لا تعاد»؛ لأن المصلي حقق طبيعة صلاة العشاء، فيما إذا قلنا أن الترتيب شرط بين ماهيتين.

فإذا كان هذا مراده فيلاحظ عليه أن صدق عنوان العشاء الذي هو ماهية وطبيعة لصلاة العشاء لا يتوقف على الدخول في ركوع الركعة الرابعة، بل يكفي قصد طبيعة صلاة العشاء حال التكبير، والإتيان بما يحقق المسمى بناء على الوضع للأعم، ولا شك عرفاً في أنه تصدق طبيعة صلاة العشاء إذا كبر المصلي قاصداً صلاة العشاء وجاء بركعتين، وعليه إن كان مراد السيد الأستاذ في مناقشته ما بيناه، فيمكن دفعه بأنه في محل بحثنا يصدق عرفاً أن المصلي قد حقق صلاة العشاء، فتجري قاعدة «لا تعاد» بناء على التفسير الذي ذكره السيد الخميني، فهذه المناقشة من هذه الجهة ليست واردة، والسيد الخميني

ملتفت إليها فإنه قال: «لما عرفت من ظهور أدلة الترتيب في أنه معتبر بين ماهية الصلاتين لا أجزائها، ومحل تحصيله (يعني تحقق الماهية) أول الشروع فيها».

التقريب الرابع: قد يُقال حتى لو كان شرط الترتيب بمعنى وقوع العشاء بعد المغرب، وكان المراد من صلاة العشاء جميع الأجزاء وليس الطبيعة - خلافاً للسيد الخميني رحمته الله فإنه يمكن إجراء قاعدة «لا تُعاد»؛ وذلك لأن تطبيق قاعدة (لا تُعاد) بلحاظ ما سبق من أجزاء يُوجب بحسب المرتكز العقلائي تطبيق القاعدة بلحاظ ما بقي من أجزاء.

بيان ذلك: إذا التفت المصلي في أثناء صلاة العشاء إلى أنه سها عن صلاة المغرب، فإنه بلحاظ الأجزاء السابقة أخل بالترتيب عن غفلة فيكون مشمولاً بقاعدة (لا تُعاد) وحيث إن دليل شرط الترتيب دليل واحد ناظر إلى جميع أجزاء صلاة العشاء «إلا أن هذه قبل هذه» فإن العرف يقول إذا حكمت (لا تُعاد) على هذا الدليل الواحد بلحاظ ما سبق من أجزاء، فإنها - أيضاً - تكون حاکمة بلحاظ ما بقي؛ لأن التفكيك ليس عرفياً، فإن العرف لا يقبل أن يكون الدليل الواحد جاري بلحاظ بعض الأجزاء، فإن دليل شرط الترتيب واحد، وهو ناظر إلى جميع أجزاء الصلاة، فكيف في هذا الدليل نقول هو ليس ثابتاً بلحاظ ما مضى وثابت بلحاظ ما بقي، مع أن الصلاة واحدة ودليل شرط الترتيب دليل واحد وهو يثبت الشرطية بلحاظ الجميع، وقاعدة (لا تُعاد) لا

تصحح بالجريان في البعض دون البعض، فإذا تصرفت قاعدة (لا تُعاد) في هذا الدليل ورفعته بلحاظ ما سبق والمفروض أنه لا يمكن أن يصحح المصلي صلاته إلا إذا رفع الشرط أيضاً بلحاظ ما بقي، فالعرف يقول بأن قاعدة (لا تُعاد) ترفع الترتيب حتى بلحاظ ما يأتي. وبعبارة أخرى: حتى لو كان المقصود بشرط الترتيب وقوع اللاحق بعد، وقلنا الترتيب مُعتبر بين جميع أجزاء صلاة العشاء وصلاة المغرب مع ذلك تجري قاعدة (لا تُعاد)؛ لأن قاعدة لا تعاد تشمل الأجزاء السابقة التي جاء بها المصلي من صلاة العشاء قبل أن يلتفت؛ لأن إخلاله فيها بشرط الترتيب إخلال عن غفلة، فإذا شملت قاعدة (لا تُعاد) هذه الأجزاء يتدخل المرتكز العقلاني فيقول لا بد أن نقول بأن قاعدة لا تعاد شاملة للأجزاء اللاحقة؛ لأن دليل اعتبار الترتيب واحد في الجميع ولا معنى لرفع هذا الدليل بقاعدة (لا تُعاد) بلحاظ ما سبق دون ما بقي مع عدم إمكان تصحيح الصلاة إلا برفع شرط الترتيب حتى بلحاظ ما بقي. ويلاحظ على هذا التقريب: أنا نسلم أن العرف لا يقبل شمول قاعدة (لا تُعاد) لبعض الأجزاء دون البعض الآخر في محل البحث، ولكن هذا لا يُعين احتمال ارتفاع الشرط بلحاظ الجميع حتى فيما سوف يأتي من أجزاء، فلماذا لا يعكس الأمر ويقال لأن قاعدة (لا تُعاد) لا تشمل ما سوف يأتي من أجزاء فالمرتكز العقلاني يقول هي لا تشمل ما سبق من أجزاء؛ لأن التفكيك ليس عرفياً.

بهذا تم الكلام في التخريج الثالث لتصحيح الصلاة عشاءً والاعتماد على نكتة الحكومة.

التخريج الرابع: تصحيح الصلاة عشاءً بتطبيق فكرة الإقحام:

التخريج الرابع: هو تصحيح الصلاة عشاءً بتطبيق فكرة الإقحام التي تبناها الميرزا النائيني رحمته الله، فإذا التفت المصلي في أثناء صلاة العشاء إلى أنه ترك صلاة المغرب، فحيث لا يمكنه العدول في محل الفرض للزوم بطلان الصلاة؛ لأنه يلزم أن تكون الصلاة ثلاثية وفيها شك في عدد الركعات فيمكن للمصلي أن يوقف صلاة العشاء ثم يكبر لصلاة المغرب وإذا سلم منها يرجع إلى صلاة العشاء ويكملها من حيث توقفت، وهذا ما يُسمى بالإقحام، وبه تصح صلاته عشاءً؛ لأن المصلي قبل أن يلتفت أدخل بشرط الترتيب عن غفلة، فهو مشمول بقاعدة «لا تعاد»، وبلحاظ ما بقي من أجزاء صلاة العشاء لا يحتاج إلى إجراء قاعدة (لا تُعاد)؛ لأنه يُحرز فيها شرط الترتيب؛ لأنه أقحم صلاة المغرب ثم جاء بالأجزاء بعدها.

وقد تقدم سابقاً مناقشات ثلاث للشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله لفكرة الإقحام، فلا نعيد.

محاولة تصحيح الصلاة مغرباً:

بقي شيء وهو أن السيد الخميني رحمته الله في كتاب الرسائل العشر ذكر محاولة

لتصحيح الصلاة التي في يد المصلي مغرباً، ونبين هذه المحاولة ضمن أمور
ثلاثة:

الأمر الأول: هو أن هنالك أدلة دلت على لزوم العدول إلى صلاة المغرب
عند الشروع في صلاة العشاء قبل الإتيان بصلاة المغرب غفلة.

الأمر الثاني: في محل البحث وهو ما لو شرع المصلي في العشاء وشك في
عدد الركعات ثم التفت إلى نسيان صلاة المغرب لا يوجد مانع من العدول إلا
دعوى لزوم بطلان صلاة المغرب؛ لوقوع الشك في عدد الركعات فيها، وهذا
المانع غير تام؛ لأن ما يبطل صلاة المغرب هو وقوع الشك فيها، والمفروض
في المقام أن الشك لم يقع في صلاة المغرب فلم يقع في صلاة ثلاثية، بل وقع في
صلاة رباعية والشارع بعد الشك حكم بصحتها ولم يحكم ببطلانها غايته أن
الشارع قال له اعدل إلى صلاة المغرب، فما يوجب البطلان وهو حدوث
الشك في عدد الركعات في الصلاة الثلاثية لم يقع، وما وقع وقوع الشك في
صلاة رباعية لا يبطل؛ لأنه شك حدث في رباعية.

الأمر الثالث: قد يقال بأن مقتضى أدلة البناء على الأكثر أن هذا المصلي
الذي شك في صلاة العشاء بين الثلاث والأربع يبني على أنها أربع، وإذا حكم
الشارع بأن المصلي في الرابعة، فسوف يلزم من ذلك بطلان الصلاة فيما إذا
عدل بها إلى المغرب؛ لأنه جاء بزيادة ركعة.

وهذا الكلام يأتي فيما لو كان المصلي راکعاً وشك هل هو راکع في الثالثة أم

راكن في الرابعة، فإذا حكم الشارع بالبناء على الأكثر فلا يمكن تصحيح هذه الصلاة مغرباً للزوم زيادة الركوع ولا يأتي فيما لو كان قائماً قبل الركوع؛ لأن البناء على الرابعة قبل أن يأتي المصلي بالركوع لا يضر بصلاة المغرب غايته عليه أن يهدم القيام، فهذا الإشكال ناظر إلى فرض ما بعد الوصول إلى حد الركوع. ولكن يقال: إن أدلة البناء على الأكثر موردها الصلاة الرباعية، والمفروض أن الصلاة بعد العدول إلى المغرب لا تكون رباعية، فلا يبنى فيها على الأكثر. نعم، نشك هل زاد المصلي ركوعاً أم لا؟ فيجري استصحاب عدم الزيادة، فتتحل المشكلة، والنتيجة هي جواز العدول إلى المغرب والبناء على الثلاث باستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وإكمال الصلاة مغرباً، ثم الإتيان بصلاة العشاء بعدها.

وقد ناقش السيد الخميني رحمته الله هذه المحاولة بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي أن ظاهر الأدلة اعتبار اليقين في عدد ركعات صلاة المغرب، ففي صحيحة محمد بن مسلم: قال: سألت أبا عبد الله عليه السلام: عن الرجل يصلي ولا يدري واحدة صلى أو اثنتين؟ «قال عليه السلام: يستقبل حتى يتيقن أنه أتم في الجمعة والمغرب وفي الصلاة في السفر»^(١).

وفي صحيحته الأخرى عن أحدهما عليه السلام قال: سألته عن السهو في المغرب، قال عليه السلام: «يعيد حتى يحفظ». وظاهر هذه الأدلة أنه يعتبر في صلاة

(١) وسائل الشيعة: ج ٨، ص ١٨٩، كتاب الصلاة، أبواب الخلل، الباب ١، الحديث ٧.

المغرب أن يكون المصلي متيقناً بعدد الركعات، وفي فرضنا إذا عدل إلى المغرب سيكون شاكاً، وكأن السيد الخميني رحمته الله يريد أن يقول: لو سلمنا بأن أركان الاستصحاب متوفرة في المقام، فإنه يوجد دليل خاص ألغى حجية الاستصحاب في موردنا وهو (الشك في عدد ركعات صلاة المغرب) والدليل هو ما دل على اعتبار اليقين، إذ مفاده: إن تيقنت فصلاتك صحيحة وإلا فهي باطلة ولا علاج لها، فلا تجري الاستصحاب.

المناقشة الثانية: لو سلمنا إمكانية العدول وعدم بطلان صلاة المغرب؛ لعدم حدوث الشك فيها، فنحن نواجه مشكلة أخرى، وهي أن المصلي فعلاً بعد العدول يشك في عدد ركعات هذه الصلاة، فكيف نعالج هذا الشك؟

وقد أجاب صاحب هذه المحاولة بأن العلاج في جريان استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فإن المصلي يعلم ولو في أول الصلاة بأنه لم يأت بالركعة الرابعة، ويشك الآن، فيستصحب أنه لم يأت بالركعة الرابعة، ويلاحظ عليه: أن هذا العلاج - وهو إجراء استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة - ليس علاجاً صحيحاً؛ لأن هذا الاستصحاب هنا أصل مثبت، إذ بهذا الاستصحاب لا يمكن أن نثبت أن المصلي في الركعة الثالثة بلا نقيصة وبلا زيادة حتى يتمكن المصلي من إكمال هذه الصلاة التي بيده ويضم إليها السجدين والتشهد والسلام؛ لأن لازم عدم الإتيان بالركعة في ظل العلم الإجمالي بكون الركعة إما الثالثة أو الرابعة هو كون المصلي في الثالثة، وهذا

لازم عقلي وليس لازماً شرعياً، إذ لا توجد آية ولا رواية تقول: إذا ثبت عدم الإتيان بالرابعة يثبت أن المصلي في الثالثة مع عدم الإتيان بزيادة فيها. أقول: أما المناقشة الأولى فمتينة، وأما المناقشة الثانية فهي محط تأمل، إذ ما المقصود من كون هذا الاستصحاب استصحاباً مثبتاً، إذ يوجد احتمالان في مراده:

الاحتمال الأول: أن يكون مراده أن صلاة المغرب مقيدة بعدم الزيادة والنقيصة في الركعات، فهي متقيدة، واستصحاب عدم الركعة الرابعة لا يثبت عنوان تقيد الصلاة بعدم الزيادة؛ لأن عدم الركعة منشأ لانتزاع هذا العنوان البسيط الذي هو تقيد الصلاة بعدم الزيادة، فإثبات هذا العنوان المنتزع باستصحاب منشأ انتزاعه من أجل وأوضح مصاديق الأصل المثبت. ويلاحظ عليه: أنه لا دليل على تقيد الصلاة بعدم الزيادة، فإن المطلوب هو الإتيان بالصلاة والزيادة فيها موجبة للبطلان، أما أن الصلاة مقيدة بعدم الزيادة فهذا لا دليل عليه، فإذا شك المصلي في عدد الركعات يقال له: لقد جئت بثلاث ركعات جزماً، وتحتل زيادة ركعة رابعة مبطله، وهذا من احتمال حدوث المبطل، فيجري استصحاب عدمه.

الاحتمال الثاني: أن يكون مراده ما ذكره المحقق العراقي، وهو أن من الواجب أن يوقع التشهد والتسليم في الركعة الثالثة من المغرب، فلا بد أن نحرز أن المصلي في الركعة الثالثة، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لا

يثبت أن ما سوف يأتي به المصلي في الثالثة المغرب إلّا على نحو الأصل المثبت.

ويلاحظ عليه مناقشتان ذكرهما السيد الخوئي رحمته الله:

المناقشة الأولى: هي أنه لا دليل على لزوم وقوع ما بقي من صلاة المغرب في الثالثة، فإن الثابت لزوم وقوع ما بقي من أجزاء بعد السابق، أما عنوان (كونه في الركعة الثالثة) فلا دليل على اعتباره في صحة الصلاة، والمصلي بالوجدان يحرز أنه جاء بالركعة الأولى وجاء بالركعة الثانية، وبالتالي يحرز بالوجدان أن ما سوف يأتي به واقع بعد ما أتى به في الركعتين السابقتين، غايته يشك في زيادة ركعة فيستصحب عدم زيادة الركعة.

المناقشة الثانية: لو سلمنا أن الواجب وقوع ما بقي من أجزاء في الركعة الثالثة من صلاة المغرب مع ذلك يمكن تصحيح الصلاة بالاستصحاب؛ لأنه يمكن إثبات أن ما بقي من أجزاء سوف يقع في الثالثة بالاستصحاب، وذلك بالبيان التالي:

إذا كان المصلي يعلم أنه إما صلى ثلاث ركعات أو أربع، فإنه سوف يعلم بأنه كان في الركعة الثالثة جزءاً؛ لأنه يقول إما أنا الآن في الركعة الرابعة، فتكون السابقة هي الركعة الثالثة وقد تجاوزتها، وإما أنا في الثالثة فعلاً فلم أتجاوزها، فيمكنه أن يستصحب أنه في الثالثة وإذا استصحب أنه في الثالثة سوف يكون ما يأتي به من أجزاء في الثالثة، فالاستصحاب يثبت لنا وقوع ما سوف يأتي من أجزاء في الثالثة.

وهذه المناقشة التي ذكرها رحمته الله محل تأمل بوجهين:

الوجه الأول: هو أن استصحاب بقاء الثالثة أو بقاء المصلي في الثالثة استصحاب لمنشأ انتزاع وقوع ما سوف يأتي به من أجزاء في صلاة المغرب؛ لأن لازم بقاء الركعة الثالثة العقلي أن ما سوف يأتي به المصلي في الركعة الثالثة، فإن المستصحب بقاء الركعة الثالثة وهو مفاد كان التامة، بينما وقوع التشهد في الركعة الثالثة مفاد كان الناقصة، أو المستصحب وصف قائم بالمصلي وهو كونه في الثالثة، وموضوع الأثر وصف للأجزاء وهو كونها في الثالثة، فإن لازم بقاء كون المصلي في الثالثة أن ما يأتي به في الثالثة، ونحن لا نستصحب وقوع التشهد في الثالثة نفسه.

الوجه الثاني: إن الاستصحاب مُبتلى بإشكال المعارضة، بيان ذلك:

إن الاستصحاب المذكور يجري من جهة أن المصلي يعلم بأنه كان في الركعة الثالثة في صلاة المغرب، وقد أشكل عليه الشهيد الصدر رحمته الله بإشكال المعارضة، ففي المقابل يجري استصحاب عدم كون المصلي في الركعة الثالثة فإن المصلي عندما شك بين الثلاث والأربع كما يعلم بأنه كان في الثالثة يعلم - أيضاً - بأنه لم يكن في الثالثة؛ لأنه يقول إما الركعة السابقة هي الركعة الثالثة فأكون في غير الركعة الثالثة، أو أنا في الثالثة ولكن في الركعة السابقة لست في الثالثة، فهو يُحرز أنه كان في غير الثالثة، ويشك هل هو باق في غيرها، فيجري استصحاب عدم كونه في الثالثة.

وكان السيد الخوئي رحمته الله لا يقبل إشكال المعارضة؛ لأنه يعتبر استصحاب عدم الثالثة أو عدم كون المصلي فيها من استصحاب الكلي من القسم الثالث، لكن رجع عن ذلك في بحث الأسير من كتاب الصوم، فقبل الإشكال.

قال رحمته الله: وقد يقال في مفروض الكلام بعدم وجوب الصيام إلى أن يتيقن بدخول شهر رمضان عملاً بالاستصحاب وبعد اليقين المزبور يجب الصوم أخذاً باستصحاب بقاء الشهر إلى أن يتم، فلأجل هذا الأصل الموضوعي الحاكم يسقط العلم الإجمالي عن التنجيز. ويرده: أنه لا مجال للاستصحاب المزبور أعنى استصحاب بقاء شهر رمضان بعد اليقين بدخوله لاندراج المقام في كبرى تحقق الحالتين السابقتين المتضادتين مع الشك في المتقدم منهما والتأخر المحكوم فيها بتعارض الاستصحابين، فإنه إذا علم بدخول شهر رمضان ولم يعلم أنه دخل في هذا اليوم مثلاً حتى يبقى إلى شهر أو أنه قد دخل قبل ذلك وانصرم فهو - طبعاً - يعلم بأن أحد الشهرين السابقين على زمان اليقين لم يكن من شهر رمضان غير أنه لم يميز المتقدم منهما عن التأخر ولم يدر أن ذاك هل هو العدم السابق عليهما أو غيره، وكما ساغ له استصحاب بقاء رمضان ساغ له استصحاب عدم الخروج من ذاك الزمان فيتعارضان بطبيعة الحال... ولمزيد التوضيح نقول: متى تردد شهر رمضان بين شهور فبطبيعة الحال لا يتيقن بدخول شهر رمضان إلا في اليوم الأول من الشهر الأخير ولكنه لا يدري أن هذا اليوم هل هو اليوم الأول، أو أن شهر رمضان قد دخل قبل ذلك فهنا

استصحابان:

أحدهما: استصحاب عدم دخول الشهر إلى زمان اليقين بدخوله، وهذا الاستصحاب لا يعارضه إلا أصالة البراءة بالتقريب الآتي.

ثانيهما: استصحاب بقاء عدم الشهر إلى ذلك اليوم أي يوم اليقين بدخوله فإن اليقين بدخوله مع عدم العلم بزمان الدخول يلزم الشك في التقدم والتأخر بالنسبة إلى زمان الدخول بمعنى انه لا يدري أن شهر رمضان قد تحقق وانقضى فعدمه باق إلى هذا اليوم أو أنه كان متأخراً وذلك العدم قد انقضى فالباقى هو شهر رمضان ففي مثل ذلك يتعارض الاستصحابان لا محالة فيسقطان^(١).

ويأتي تفصيل الكلام في ذلك في الجزء الثالث.

تم الكلام والله الحمد في المسألة السادسة.

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ٢٢، ص ١٢٩ - ١٣١.

المسألة السابعة

حكم الدخول في المترتبة مع ترك ركعة من السابقة

قال السيد اليزدي رحمته الله: «المسألة السابعة: إذا تذكر في أثناء العصر أنه ترك من الظهر ركعة قطعها وأتم الظهر ثم أعاد الصلاتين ويحتمل العدول إلى الظهر بجعل ما في يده ركعة لها إذا لم يدخل في ركوع الثانية ثم إعادة الصلاتين وكذا إذا تذكر في أثناء العشاء أنه ترك من المغرب ركعة».

توضيح المسألة السابعة:

أقول: في بداية الحديث حول هذه المسألة نوضح ما ذكره صاحب العروة رحمته الله وما ذكره الأعلام في مقام التعليق على كلامه، ثم بعد ذلك نستعرض الصور المحتملة في هذه المسألة ونُبيّن حكم الصور على نحو التفصيل.

وحاصل ما ذكره صاحب العروة رحمته الله هو أن المصلي إذا كان في صلاة العصر وتذكر أنه لم يأت من صلاة الظهر إلا بثلاث ركعات، بأن سلّم على ثالثة الظهر ثم قام وكبّر لصلاة العصر، وبعد أن اشتغل بصلاة العصر التفت إلى أنه قد أنقص من الظهر ركعة، يوجد في حكمه احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون وظيفته قطع صلاة العصر ورفع اليد عنها والرجوع إلى صلاة الظهر وإكمال ما أنقص منها، فيلغي الركعة التي جاء بها بعنوان العصر ثم يأتي بركعة بعنوان الظهر إتماماً لها ثم يسلم ويعيد الصلاتين، بأن يصلي الظهر بنية رجاء المطلوبة - إذا لم يجر استصحاب عدم الامتثال - ثم يصلي بعدها صلاة العصر، ولعل حكمه بإتمام صلاة الظهر فراراً من قطع صلاة الظهر؛ لأنه يُحتمل أنها صحيحة ويحرم قطعها، ففراراً من قطعها يرجع إليها المصلي ويتمها ثم يعيد.

وإذا كان صاحب العروة رحمه الله يريد أن يراعي احتمال حرمة القطع بذلك، فينبغي عليه أن يقول - أيضاً - ينبغي بعد إكمال صلاة الظهر أن يرجع المصلي إلى صلاة العصر، فيكملها بأن يضم إليها ثلاث ركعات ثم يُسلم ويُعيد الصلاتين حتى يُجزم بأنه لم يقطع صلاة صحيحة.

وهذا الاحتمال - الأول - هو الذي قواه صاحب العروة.

الاحتمال الثاني: أن يعدل المصلي بالركعة التي في يده التي بعنوان العصر إلى صلاة الظهر فيعتبرها ظهراً ثم يكمل صلاة الظهر بأن يتشهد ويسلم وبعد ذلك يُعيد الصلاتين، هذا إذا لم يركع المصلي ركوع الركعة الثانية من صلاة العصر، وأما إذا ركع ركوع الركعة الثانية، فلا مجال حينئذٍ للعدول إلى صلاة الظهر؛ لأن صلاة الظهر لا تشتمل على خمس ركوعات، وما هو الحكم لو ركع ركوع الركعة الثانية من صلاة العصر؟

لم يجب صاحب العروة صراحة على هذا السؤال، وقد يقال: يعرف موقفه من تقوية الاحتمال الأول، وهو الحكم ببطالان الصلاتين وعليه أن يعيد، ويحتمل أن صاحب العروة يريد كلاماً آخر، وهو أن المصلي بعد ركوع الركعة الثانية ينكشف له بطلان صلاة الظهر، فينطبق عليه موضوع روايات العدول، التي مفادها أن من دخل في العصر وقد نسي الظهر أو التفت إلى بطلان صلاة الظهر، فإن وظيفته أن يعدل بما في يده من الصلاة اللاحقة إلى الصلاة السابقة، وسوف يأتي إن شاء الله تفصيل الكلام في هذه الجهة.

هذا ما ذكره صاحب العروة رحمته الله ولم يعلق على كلامه السيدان الجليلان السيد الخميني رحمته الله والسيد محمد بن السيد محمد باقر الفيروز آبادي، وهذا يدل على قبولهما لكلامه رحمته الله بالجملة.

وأما الميرزا النائيني رحمته الله فذكر احتمالين:

الاحتمال الأول: ما ذكره صاحب العروة في الاحتمال الأول مع إضافة شيء، فقد ذكر أن على المصلي أن يوقف صلاة العصر ثم يرجع إلى الظهر ليكمل ما أنقص منها، ثم يرجع إلى العصر من حيث توقف فيها ويكملها ثم يعيد الصلاتين.

الاحتمال الثاني: أن يكمل صلاة العصر بأن لا يتوقف عن صلاة العصر، فإذا انتهى منها يستدرك الركعة التي نسيها من صلاة الظهر، ولا شيء عليه، وهذا ما قوّاه رحمته الله ثم ذكر أن الاحتمال الثاني في كلام صاحب العروة - وهو العدول - ضعيفٌ غايةً، وهذا الاحتمال عبر عنه بالبعيد كل من المحقق الأصفهاني والسيد أحمد الخوانساري والمحقق العراقي رحمته الله، وقال فيه السيد البروجردي: ضعيف وإن وردت فيه رواية شاذة، وقال الشيخ عبد الكريم الحائري: هذا الاحتمال بعيد جداً، وعبر عنه سيد المستمسك والسيد الكلبيكاني رحمته الله بالضعيف، فالاحتمال الثاني في كلمات هؤلاء الأعلام بين ضعيف جداً وضعيف غايةً، أو بعيد، ومع ذلك حكم السيد الخوئي رحمته الله بأنه الصحيح والمتعين، وأما الشيخ محمد رضا آل يس فذكر أنه يمكن تصحيح الصلاتين بالنحو التالي: أن يوقف المصلي صلاة العصر ويأتي

بالركعة التي نسيها من الظهر ثم يكمل صلاة العصر ولا شيء عليه، والاحتياط سبيل النجاة، فمن أراد الاحتياط عليه أن يعيد الصلاتين، وأما الشيخ علي حفيد صاحب الجواهر فذكر أن صاحب العروة ذكر احتمالين:

الاحتمال الأول: قطع صلاة العصر والإتيان بما بقي من صلاة الظهر ثم إعادة الصلاتين.

الاحتمال الثاني: أن يعدل بالركعة التي في يده إلى صلاة الظهر ثم بعد الانتهاء من صلاة الظهر يعيد صلاة الظهر. فقال معلقاً على ذلك: الأقوى عدم وجوب الإعادة مطلقاً قطعاً أو عدل.

فصاحب العروة قال في الاحتمالين: يجب على المصلي أن يعيد الصلاتين، والشيخ علي آل جواهر قال: لا وجه للحكم بإعادة صلاة الظهر، وإنما اللازم إعادة العصر في الاحتمالين؛ فإنه بناء على الاحتمال الأول إذا رفع المصلي اليد عن صلاة العصر ورجع وأكمل صلاة الظهر فسوف تلزمه إعادة العصر بعد الانتهاء من صلاة الظهر فقط، ويحتمل أن الوجه في هذا الحكم، هو أنه إذا حكمنا ببطلان صلاة الظهر فليس الوجه في الحكم بالبطلان هو الزيادة - زيادة الركوع وزيادة سجدتين - باعتبار أن الزيادة في المركبات الاعتبارية لا تتحقق إلا بالقصد، والمصلي هنا لم يقصد بالركعة التي جاء بها أنها من صلاة الظهر، ولو قصد أنها من صلاة الظهر لم توجد مشكلة، فيكون الوجه إحداث فعل كثير ماح لصورة الصلاة، وفي مبطلية الفعل الكثير خلاف بين الأعلام،

والمشهور على أنه مبطل في صورة العمد وصورة السهو، وجملة من الأعلام يقولون: ليس مبطلاً مطلقاً، وإنما هو مبطل في صورة العمد، وفي محل بحثنا وقع الفعل الكثير الذي جاء به المصلي - ركعة من صلاة العصر في الظهر - عن سهو؛ لأنه ظن أنه أنهى صلاة الظهر، وعليه سوف نحكم بصحة صلاة الظهر وعدم مبطلية هذه الركعة التي جاء بها بعنوان العصر، فوظيفته أن يرجع ويكمل، فإذا أكمل جاء بصلاة ظهر صحيحة، فما هو الوجه للحكم بإعادة صلاة الظهر حيثذا؟! وإذا قلنا بالعدول - الاحتمال الثاني - فالأمر كذلك، فإنه إذا كانت وظيفة المصلي أن يعدل بهذه الركعة إلى صلاة الظهر، فإن أدلة العدول قد صححت صلاة الظهر، فما هو الموجب للحكم بإعادة الصلاتين؟! فما ذكره صاحب العروة من وجوب إعادة الصلاتين في الاحتمالين في غير محله.

من مجموع ما تقدم ننتهي إلى أن للأعلام في صورة مالمو سلم المصلي على الثالثة من الظهر وقام مباشرة وكبر للعصر وجاء بركعة؛ أربعة مواقف:

الموقف الأول: ما اختاره صاحب العروة ومن لم يعلق على كلامه، وهو أن على المصلي أن يقطع صلاة العصر، ويرجع إلى صلاة الظهر ويكملها ثم يعيد الصلاتين.

الموقف الثاني: ما ذكره الشيخ محمد رضا آل ياسين، وهو أن على المصلي أن يوقف صلاة العصر، ثم يقحم فيها الركعة الباقية من الظهر، وبعد إتمامها

يرجع إلى صلاة العصر ويكملها ولا شيء عليه.

الموقف الثالث: قول المحقق النائيني، وهو أن على المصلي أن يقحم صلاة العصر كلها في وسط صلاة الظهر، فلا يرفع اليد عن صلاة العصر ولا يوقفها بل يكمل، فإذا سلم منها رجع إلى صلاة الظهر ليم ما نقص منها.

الموقف الرابع: هو أن على المصلي أن يعدل بما في يده إلى صلاة الظهر ويتم صلاة الظهر ثم يصلي بعدها صلاة العصر، وهذا هو مختار الشيخ محمد حسين كاشف الغطاء، والسيد الخوئي رحمته الله وهذا الموقف يتم في صورة ولا يتم في صورتين، فقد بين الشيخ كاشف الغطاء والسيد الخوئي أن الفرض الذي ذكره صاحب العروة يوجد فيه ثلاث صور، وينبغي أن تبحث هذه الصور على حدة بحثاً مستقلاً:

الصورة الأولى: هي أن نفرض أن المصلي بعد أن سلم في الثالثة صلاة الظهر أحدث، وبعدها توضأ، وكبر لصلاة العصر، وهذه الصورة تعرض لها الشيخ كاشف الغطاء في التعليقة ولم يتعرض لها السيد الخوئي صراحة في التعليقة، ولكن تعرض لها في بحثه، والحكم فيها عند الشيخ كاشف الغطاء أن على المصلي أن يتم صلاة العصر ثم صلاة الظهر، والسيد الخوئي يرى أن عليه أن يعدل بالصلاة التي بيده إلى صلاة الظهر ثم يصلي بعدها صلاة العصر.

الصورة الثانية: أن يسلم المصلي على الركعة الثالثة من الظهر ثم يقوم

مباشرة ويُكبر للعصر ويدخل في ركوع الركعة الثانية، ويلتفت إلى أنه أنقص من صلاة الظهر ركعة، وهنا لا يمكن العدول إلى صلاة الظهر؛ لأن المفروض أنه زاد ركناً، فما هي وظيفته؟ هنا اختلف الشيخ كاشف الغطاء مع السيد الخوئي رحمهما الله، فالشيخ كاشف الغطاء قال: على المصلي أن يكمل صلاة العصر ثم يأتي بعدها بصلاة الظهر وهذا مبني على جريان قاعدة «لا تعاد» في شرط الترتيب بلحاظ الأجزاء التي سوف تأتي.

وأما السيد الخوئي فقال: حيث لا تجري قاعدة «لا تعاد» في شرط الترتيب بلحاظ ما سوف يأتي؛ لأنه من الإخلال العمدي، فإن المصلي سوف يعلم بأن صلاة الظهر بعد ركوعه في الركعة الثانية من العصر باطلة، فيكون موضوعاً لأدلة العدول، فيقال له صلاة العصر التي في يدك صحيحة؛ لأن الإخلال السابق بشرط الترتيب بلحاظ ما سبق وقع عن سهو وغفلة، فأنت مشمول بلحاظ ما سبق بقاعدة (لا تُعاد)، وإذا كنت في صلاة عصر صحيحة، ولم تصل صلاة الظهر صحيحةً، فوظيفتك أن تعدل.

الصورة الثالثة: أن يسلم المصلي على الركعة الثالثة من الظهر ثم يقوم مباشرة ويُكبر للعصر وقبل أن يركع ركوع الركعة الثانية للعصر يلتفت إلى أنه أنقص من صلاة الظهر ركعة، وفي هذه الصورة حكم الشيخ كاشف الغطاء والسيد الخوئي بالعدول. نعم، زاد المصلي سلاماً، فإنه سلم في ثالثة الظهر، فيجب عليه أن يأتي بسجود السهو، وسوف يأتي إن شاء الله تحديد المراد

بالدقة من كلمة العدول في هذه الصورة.

وتفصيل الكلام في تخريج حكم الصور بأن يقال:

تفصيل الكلام في الصورة الأولى:

أما في الصورة الأولى: وهي ما لو سلّم المصلي على الثالثة الظهر وجاء بالمنافي المطلق ثم قام وكبّر لصلاة العصر، فلا شك في بطلان صلاة الظهر؛ لأن المصلي أنقص ركعة ولا يمكنه أن يتدارك بعد المنافي المطلق، وإذا بطلت صلاة الظهر فهذا يعني أن المصلي في صلاة عصرٍ صحيحة قبل أن يأتي بصلاة ظهرٍ صحيحة، فيلزم العدول إلى^(١) الظهر، ثم الإتيان بالعصر بعد ذلك، ولم يزد الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله على ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله شيئاً.

وأما السيد الأستاذ رحمته الله فقد ذكر أن المصلي قد أخل بشرط الترتيب عن سهو، فإن قيل بشمول قاعدة (لا تُعاد) كان هذا الإخلال مرفوعاً فيقال للمصلي أكمل ما في يدك بعنوان العصر؛ لأنه لا يجب عليه أن يعدل إلى صلاة الظهر؛ لأن وجوب العدول من جهة اعتبار شرط الترتيب، وحيث أن شرط الترتيب ليس مُعتبراً، فلا يجب على المصلي العدول، فتطبيق روايات العدول في المقام مبني على عدم جريان قاعدة (لا تُعاد) وأما إذا جرت القاعدة فلا يصح التطبيق.

ويلاحظ عليه أن جريان قاعدة (لا تُعاد) في شرط الترتيب غاية ما يُثبت

(١) المستند من موسوعة السيد الخوئي: ج ١٩، ص ١٣٢.

أن الصلاة التي في يده صلاة عصر صحيحة، وليست باطلة من جهة الإخلال بشرط الترتيب فإذا كانت صحيحة تأتي روايات العدول فتقول: حيث يجب العدول كلما دخل المصلي في صلاة عصر صحيحة قبل امتثال الظهر، والصلاة التي في يد المصلي صلاة عصر صحيحة لجريان (لا تُعاد) فيما سبق، فيجب عليه العدول، لعدم إمكان إلغاء شرط الترتيب فيما سيأتي؛ لأنه إخلال عن عمد.

ولكن من المحتمل جداً وجود سبق قلم أو خطأ في طبعة كتابه رحمته الله، ففي النسخة المطبوعة توجد العبارة التالية: (فإن قلنا بسقوطه - أي شرط الترتيب - عند الإخلال به سهواً؛ لقاعدة (لا تُعاد) فيصح ما بيده عصرًا، ولكن بناء على اعتباره كما هو الصحيح، فوظيفة المكلف العدول بها)^(١)، بينما مراده: (فإن قلنا بسقوطه - أي شرط الترتيب - عند الإخلال به عمداً؛ لقاعدة (لا تُعاد) فيصح ما بيده عصرًا، ولكن بناء على اعتباره كما هو الصحيح، فوظيفة المكلف العدول بها)، وحينئذ يستقيم المعنى، فبعد جريان (لا تُعاد) في الإخلال العمدي في الأجزاء اللاحقة - كما هو مبني المحقق النائيني رحمته الله - لا يجب العدول، لاختصاص أدلة العدول بمورد اعتبار شرط الترتيب. لكن قد يقال: إذا كان مفاد قاعدة (لا تُعاد) إلغاء شرط الترتيب في مورد الإخلال العمدي فيما يأتي، فإن مقتضى شمول روايات العدول عدم إلغاء شرط الترتيب، فما هو

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٤٩.

الوجه لتقديم (لا تُعاد) على روايات العدول، وهي تدل بالمطابقة على الأمر بالعدول وبالالتزام على اعتبار الترتيب، كما تقدم بيانه في الأبحاث السابقة، فأدلة العدول نفسها تتكفل إثبات شرط الترتيب، وتقديم (لا تُعاد) إلغاء لها؟! وسوف يأتي الكلام في ذلك.

تفصيل الكلام في حكم الصورة الثانية:

وأما الصورة الثانية: وهي أن يسلم المصلي على ثالثة الظهر، ثم يكبر للعصر، ويركع ركوع الركعة الثانية منها، أو يسلم على ثانية الظهر، ثم يقوم ويكبر للعصر ويركع ركوع الثالثة منها، وحكمها حكم الصورة السابقة عند السيد الخوئي رحمته الله والشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله، فإن المصلي إذا كان سلم على ثالثة الظهر ودخل في ركوع الركعة الثانية سوف يعلم بطلان صلاة الظهر، وأنه في صلاة عصر قبل أن يأتي بصلاة ظهر صحيحة فيجب عليه العدول بمقتضى روايات العدول.

ونذكر على هذا الكلام عدة تعليقات، وفي هذه التعليقات نعرض لجملة من المطالب المرتبطة بهذه الصورة، ومذكورة في كلمات الأعلام:

التعليق الأول: ذكر إشكالان على ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من أن المصلي ينكشف له بطلان الظهر ويجب عليه أن يعدل بالصلاة التي في يده إليها:
الإشكال الأول هو ما طرحه السيد الخوئي رحمته الله نفسه، وإذا تم هذا الإشكال، ينبغي أن نفرق بين حكم الصورة الأولى: (ما لو أتى بالمنافي المطلق ثم كبر

للعصر)، وبين حكم هذه الصورة، فنقول بصحة القول بالعدول في الصورة الأولى، وعدم الصحة في هذه الصورة، ونبين هذا الإشكال ضمن مقدمتين:

المقدمة الأولى: هي أن موضوع روايات العدول ما لو صلى المكلف صلاة الظهر باطلة أو لم يصلها من رأس وشرع في صلاة عصر صحيحة، فإذا شرع في صلاة عصر صحيحة لا يخل شيء بصحتها يمكن تطبيق روايات العدول؛ حيث يقال: بما أنه لا يوجد خلل يضر بالصحة إلا الإخلال بالترتيب وهو بلحاظ الأجزاء السابقة مشمول بقاعدة (لا تعاد) فتكون الصلاة صحيحة فيجب العدول إلى صلاة الظهر، وهذا مفاد: (إذا نسيت الظهر حتى دخلت العصر وذكرتها وأنت في العصر أو بعد فراغك منها فانوها الأولى؛ فإنما هي أربع مكان أربع) فإن الظاهر من هذه الرواية أن المورد مورد نسيان الظهر، ولإلغاء الخصوصية فنقول تشمل ما لو بطلت صلاة الظهر.

المقدمة الثانية: هي أن موردنا ليس من عدم الإتيان بصلاة الظهر من رأس ولا من مورد الإتيان بصلاة ظهر باطلة حتى يكون مشمولاً بروايات العدول، وإنما موردنا من الشروع في صلاة العصر في صلاة ظهر صحيحة، فإن المصلي لما سلم على ثلاثة الظهر لم تبطل صلاة الظهر، ولما قام المصلي ونوى العصر وكبر لم تبطل الصلاة - أيضاً - بذلك، فما يصدق هو أن المصلي شرع في صلاة العصر في داخل ظهر صحيحة، ففرضنا من إدخال صلاة في صلاة، وهو ليس مشمولاً بأدلة روايات العدول. نعم، في الصورة الأولى لما أحدث

المصلي انتهت صلاة الظهر، فلما قام وكبر لصلاة العصر لا يصدق أنه أدخل صلاة في صلاة، بل يصدق أنه شرع في صلاة العصر بعد صلاة ظهر باطلة، فيكون مشمولاً بروايات العدول.

وأجاب رحمته الله بأن صلاة الظهر مركب عبادي ارتباطي، والمركب العبادي الارتباطي إذا شرع الإنسان فيه لا يصدق على ما يأتي به من أجزاء أنه جزء، إلا إذا تحقق شرط متأخر، وهو ضم سائر الأجزاء إليه، وأما إذا جاء بأجزاء، ثم انكشف عدم الإتيان بالأجزاء اللاحقة، فلا يصدق على ما جاء به أنه جزء، ولهذا ذكر السيد الخوئي رحمته الله وبعض تلامذته في مسألة الإحرام للحج أن من أحرم ثم انكشف أن طوافه باطل بعد هلال شهر محرم، فإنه ينكشف أنه من الأول لم يحرم، ولم يكن محرماً ثم انكشف بطلان إحرامه.

وعليه يقال في المقام: لما جاء المصلي بثلاث ركعات من صلاة الظهر، ثم قام وكبر للعصر، فهذه الثلاث ركعات لا يصدق عليها أنها من صلاة الظهر حتى يأتي المصلي بالركعة الباقية مع حفظ الأجزاء والشرائط، وإلا سوف ينكشف من الأول أنها ليست أجزاء لصلاة الظهر، وفي فرض الصورة الثانية لم يأت المصلي بالركعة الباقية بشرائطها، إذ المفروض أنه قام وركع ركوع الركعة الثانية من صلاة العصر، وهذا مبطل لصلاة الظهر، فقد انكشف أنه لم يشرع في صلاة الظهر لكي يصدق أنه شرع في صلاة العصر فيها، فالمراد من موارد روايات العدول؛ لأن المصلي بعد أن ركع في الركعة الثانية من صلاة

العصر انكشف له بطلان صلاة الظهر وأن ما جاء به من أجزاء ليس أجزاء من صلاة الظهر المأمور بها؛ لأن صلاة الظهر كمركب عبادي لا تتصف أجزاؤها السابقة بالجزئية إلا إذا انضمت إليها الأجزاء اللاحقة على نحو الشرط المتأخر، والمفروض في المقام لم تنضم إليها أجزاؤها.

ولكن لا يخفى أن انكشاف البطلان شيء وانكشاف عدم تحقق أجزاء ظهريّة ولو باطلة شيء آخر. نعم، لا يبعد دعوى شمول دليل العدول لفرض البطلان بالشروع في اللاحقة في السابقة.

الإشكال الثاني: ما أورده الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله وحاصله:

إن الظاهر من روايات العدول أن من صلى صلاة لاحقة صحيحة في نفسها قبل السابقة التي رتبها الشارع قبلاً؛ وظيفته العدول من اللاحقة إلى السابقة، فموضوع روايات العدول العدول من صلاة صحيحة في نفسها إلى الصلاة السابقة، وفي محل البحث - الصورة الثانية - صلاة العصر ليست صحيحة في نفسها لما سلّم المصلي على ثالثة الظهر وقام وكبر لها؛ لأنه لا يوجد أمر بها، باعتبار أن هذا المصلي إذا سلّم على ثالثة الظهر، فإن وظيفته أن يتم الظهر، والأمر المتوجه هو (أتم صلاة الظهر)، وليس (بالإتيان بصلاة العصر)، فإذا لم يكن مأموراً بالإتيان بصلاة العصر وإنما مأمور بإتمام صلاة الظهر، يكون إتيانه بصلاة العصر غير صحيح؛ لعدم الأمر، ولهذا نظائر في الفقه كثيرة، فمن كان في الطواف ووصل إلى الشوط السادس، فقال سألرفع

اليد عن هذا الطواف فإن الفقهاء يقولون له شروعه قبل أن تخرج من المطاف أو تحدث أو تخل بالمولاة محل إشكال؛ لأنك مأمور بالإتمام، ولست مأموراً بالشروع في طواف جديد، ونفس الكلام فيما لو توضأ شخص وبلغ المسح، وأراد الاستئناف؛ لأنه مأمور بالإتمام وليس مأموراً بالاستئناف، وكذلك لو أحدث بالحدث الأصغر في الغسل - وبينا على غير مبنى السيد الخوئي رحمته الله وهو مبطلية الحدث الأصغر للغسل -، فإن رفع اليد عن الغسل واستئناف غسل من جديد مشكل؛ لأن المكلف مخاطب بالإتمام وليس باستئناف الغسل.

وأجاب الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله بنفس الجواب المتقدم عن السيد الخوئي في دفع الإشكال السابق، فإن المصلي إذا ركع في الركعة الثانية من صلاة العصر ينكشف له بطلان صلاة الظهر وأنه ليس مأموراً بإكمالها؛ لأنه لا يوجد أمر بإكمال صلاة باطلة، بل الواجب عليه أن يأتي بصلاة الظهر، وحيث إنه صلى العصر قبل الظهر، وأخل بشرط الترتيب، وإخلاله بلحاظ الأجزاء السابقة كان عن سهو؛ فتكون صلاته صلاةً صحيحة، غايته لا يمكن أن يكمل هذه الصلاة، بناء على عدم جريان قاعدة (لا تُعاد) في الفرض فيما سوف يأتي من أجزاء؛ لأن الإخلال فيها بشرط الترتيب إخلال عن عمد، فتأتي روايات العدول، وتأمره بالعدول إلى صلاة الظهر.

فإن قلت: صلاة العصر لا تبطل صلاة الظهر إذا سلم المصلي على الثالثة

الظهر وقام وكبر للعصر وجاء بالركوع والسجود وبعد لم يدخل في ركوع الركعة الثانية، فهو في هذا الحال في صلاة ظهر صحيحة وليست باطلة، فإذا كانت صحيحة فهو مأمور بإتمامها، وإذا كان مأموراً بإتمامها لا يكون مأموراً بالشروع في صلاة العصر فيعود الإشكال، وهو لزوم كون المصلي قد قام وكبر للعصر من دون أمر.

قلت: نسلم عدم بطلان الظهر قبل ركوع الركعة الثانية من العصر، ولكن إذا استمر المصلي في صلاة العصر وركع ركوع الركعة الثانية، فسوف ينكشف من الأول أن صلاة الظهر باطلة؛ لما تقدم - سابقاً - من أن المركب الاعتباري لا يصدق على أوله أنه منه إلا إذا تحقق شرط متأخر وهو الإتيان بباقي الأجزاء ضمن الهيئة المقررة شرعاً، فإذا لم يأت المصلي بباقي الأجزاء طبق الهيئة الشرعية، ينكشف أن ما جاء به أولاً ليس جزءاً صحيحاً من المركب، وفي المقام كذلك لما ركع الركوع الخامس انكشف عند السيد الخوئي رحمته الله أن الركعات الثلاث التي جاء بها ليست من صلاة الظهر.

أقول: التعبير الدقيق هو أنه انكشف بطلان الظهر، فإذا كانت باطلة لا يجب إتمامها؛ إذ لا أمر بإتمام الباطل، ولا يمنع الشروع في الباطل من شمول روايات العدول.

التعليق الثاني: تقدم في الصورة الأولى أن السيد الخوئي رحمته الله قال: ينكشف بعد الحدث بطلان صلاة الظهر ويجب على المصلي أن يعدل، وهذا الذي قاله

السيد الخوئي رحمته الله قاله الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله، ولم يزد عليه شيئاً، وأما السيد الأستاذ رحمته الله فقال: إذا قلنا بجريان قاعدة (لا تُعاد) في شرط الترتيب مع الإخلال السهوي فإن وظيفة المصلي إكمال صلاة العصر ثم الإتيان بصلاة الظهر، وإذا قلنا بعدم جريان (لا تُعاد) في شرط الترتيب، فالمتعين حينئذ العدول تطبيقاً لروايات العدول، وذكر رحمته الله هذا الكلام في الصورة الثانية - أيضاً -، والتعليق السابق على كلامه يأتي هنا.

ونعيد التعليق هنا ببيان مختلف، فإن في كلامه رحمته الله احتمالين:

الاحتمال الأول: هو أن يكون مقصوده من جريان (لا تُعاد) في شرط الترتيب جريان (لا تُعاد) في الإخلال بشرط الترتيب بلحاظ ما جاء به من أجزاء صلاة العصر وليس المقصود جريان (لا تُعاد) لرفع شرطية الترتيب حتى بلحاظ ما سوف يأتي من أجزاء وهذا هو الموافق لمبناه ومبنى السيد الخوئي، فإن السيد الخوئي أفاد أن حقيقة شرط الترتيب بمعنى وقوع اللاحق بعد، فهو شرط مقارنة لجميع أجزاء الصلاة على ما تقدم بيانه مفصلاً، وعليه من التفات في أثناء الصلاة إلى أنه أحل بشرط الترتيب بمعنى أنه لم يأت بالصلاة السابقة، فلا تجري قاعدة (لا تُعاد) فيه بلحاظ ما سوف يأتي من أجزاء. وهنا يكون الإشكال الذي أورد عليه رحمته الله تاماً؛ لأنه سوف يقال: غاية ما تثبت بقاعدة (لا تُعاد) أن صلاة العصر صحيحة، فإن الخلل الواقع بلحاظ ما سبق مرفوع أثره؛ لأن شرطية الترتيب ألغيت بلحاظ ما سبق، لكن بلحاظ

ما سوف يأتي لا تثبت قاعدة (لاتعاد) رفع شرط الترتيب، وهنا تأتي روايات العدول فتقول اعدل إلى صلاة الظهر.

وعلى هذا لا يكون تطبيق روايات العدول متفرعاً على عدم جريان قاعدة (لاتعاد) بل الأمر بالعكس فإن تطبيق روايات العدول يتوقف على إجراء قاعدة (لاتعاد)؛ لأنه إذا لم نجر قاعدة (لاتعاد) ونصحح صلاة العصر بلحاظ ما تقدم من أجزاء فسوف نحكم ببطلان صلاة العصر، وإذا حكمنا ببطلان صلاة العصر فلا تأتي روايات العدول؛ لأن موضوع روايات العدول هو العدول من صلاة صحيحة.

الاحتمال الثاني: أن يكون مقصود ﷺ من جريان قاعدة (لاتعاد) هو جريان القاعدة في شرط الترتيب بلحاظ تمام صلاة العصر بلحاظ ما سبق من أجزاء وبلحاظ ما سوف يأتي باعتبار أن المقصود بشرط الترتيب هو وقوع السابق قبل كما هو مبنى صاحب المستمسك رحمته، فهنا الإشكال لن يكون وارداً على كلامه؛ لأن قاعدة (لاتعاد) إذا جرت سوف تفيد أن صلاة العصر ليست مشروطة بوقوع الظهر قبلها، فيكون المصلي مخيراً بين أن يبدأ بصلاة الظهر وبين أن يأتي بصلاة العصر، ومع هذه التخيير لا معنى لأن يُلزم المصلي برفع اليد عن صلاة العصر؛ لأنه لم يأت بصلاة الظهر، فإذا جرت قاعدة (لا تُعاد) صار من حق المصلي أن يُكمل، أما إذا لم تجر تصل النوبة إلى روايات العدول.

نعم يبقى إشكال آخر وهو معارضة قاعدة (لا تُعاد) للأدلة الآمرة

بالعدول فإن المصلي إذا ركع في الركعة الثانية من صلاة العصر، وانكشف له أنه أنقص ركعه من صلاة الظهر، أو إذا لم يركع في الركعة الثانية من صلاة العصر لكن أحدث بعد السلام من صلاة الظهر فيوجد في مورده دليلان: **الدليل الأول:** قاعدة (لا تُعاد)، وهي تثبت أن شرط الترتيب مرفوع بلحاظ ما بقي من أجزاء.

الدليل الثاني: أدلة العدول، فإنها شاملة للمقام، فإنه من موارد الإتيان بصلاة العصر قبل الاتيان بصلاة ظهرٍ صحيحة، ومفادها اعتبار شرط الترتيب، وإذا قلنا باستحكام المعارضة سوف يتساقط الدليلان، وإذا تساقط الدليلان نرجع إلى أدلة الأحكام الأولية التي أثبتت الأجزاء والشرائط، والتي منها دليل الترتيب، وتكون النتيجة هي الحكم ببطلان صلاة العصر، ولزوم الإتيان بصلاتين.

وهذا الإشكال يمكن أن يُذكر كلامان للتخلص منه:

الكلام الأول: هو أن يقال بان قاعدة (لا تُعاد) مقدمة على أدلة العدول بالحكومة؛ وذلك لأن أدلة العدول هي من أدلة إثبات الأجزاء والشرائط، وقاعدة (لا تُعاد) ناظرة إليها وحاكمه عليها فتقدم وإذا قدمت يجب على المصلي أن يكمل صلاة العصر ثم يأتي بصلاة الظهر.

الكلام الثاني: هو أن أدلة العدول ليست من الأدلة المحكومة بل هي نظير (لا تُعاد) ناظرة إلى أدلة الأجزاء والشرائط في مقام تصحيح عمل المكلف،

وتثبت عدم رفع الشرط في حال النسيان. ومع ذاك قاعدة (لا تُعاد) مقدمة؛ لأنها أظهر لمكان الحصر، فإن دلالتها أقوى، فيوجد جمع عرفي وهو تقديم الأظهر على الظاهر، فنقدم حينئذ قاعدة (لا تُعاد).

ولكن يلاحظ على الكلامين - ما تقدم - من أنه إذا قدمنا (لا تُعاد) يلزم أن لا يبقى مورد لروايات الأمر بالعدول؛ لأن روايات الأمر بالعدول لا تجري حال الإخلال عمداً، وهي واردة في مورد النسيان فإذا قلنا شرط الترتيب بين الفرائض مرفوع في ظرف النسيان بقاعدة (لا تُعاد) يلزم إلغاء روايات الأمر بالعدول؛ لأنه يلزم من تقديم (لا تُعاد) لغوية روايات الأمر بالعدول، فينبغي تقديم روايات الأمر بالعدول، فإذا قدمنا روايات الأمر بالعدول وجب على المصلي أن يعدل.

التعليق الثالث: وهو أن ما تقدم عن السيد الخوئي رحمته الله من الحكم ببطلان صلاة الظهر ثم العدول من صلاة العصر إلى صلاة الظهر بعد تطبيق قاعدة (لا تُعاد) في الأجزاء التي جاء بها من صلاة العصر قبل صلاة الظهر، إنما يستقيم إذا قلنا بعدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في عناوين الصلوات اليومية كما هو مختاره رحمته الله، وأما إذا بنينا على جريان كبرى الاشتباه في التطبيق - كما هو الصحيح وتقدم تقريره في المسألة الأولى من مسائل فروع العلم الإجمالي^(١) - فيوجد تصوران نذكر هنا التصور الأول، وأما التصور الثاني فيأتي

(١) دروس في فروع العلم الإجمالي: ج ١، ص ١١.

- أن شاء الله - بيانه في تعليقات الصورة الثالثة، وحاصل التصور الأول هو:
أن يقال تقدم سابقاً أن سيدنا الخوئي رحمته الله قسم العناوين المرتبة بالوظائف إلى قسمين:

القسم الأول: العناوين غير القصدية، والتي لا يتقوم بها المأمور به وليست قيداً فيه حسب تعبير سيد المستمسك رحمته الله ^(١)، وهي العناوين غير المنتزعة من المأمور به، ولهذا لا يجب قصدها في مقام الامتثال؛ لأنها ليست داخلية تحت الأمر، نظير عنوان اليوم الأول واليوم الثاني واليوم الثالث... إلخ من شهر رمضان، فإنه لا يجب على الصائم أن يقصد عنوان اليوم الأول وعنوان اليوم الثاني، ونظيره عنوان أول الوقت في الصلاة اليومية، فإنه لا يجب أن يقصده المكلف، فلو أن شخصاً كبرّ وصلى في أول الوقت من دون أن يقصد كون الصلاة في أول الوقت، فصلاته صحيحة؛ لأن عنوان أول الوقت ليس عنواناً قصدياً أخذ في متعلق ﴿ أَقِمِ الصَّلَاةَ ﴾ وفي هذا القسم من العناوين تجري قاعدة كبرى الاشتباه في التطبيق، فلو أن المكلف اعتقد بأن اليوم هو اليوم الأول من شهر رمضان فقصده صومه بعنوان اليوم الأول، ثم انكشف أنه اليوم الثاني، كما لو رأى الهلال مثلاً مطوّقاً، فانكشف له أن الليلة السابقة من شهر رمضان، فإن صومه صحيح؛ لأنّ عنوان اليوم الأول و عنوان اليوم الثاني ليسا من العناوين القصدية فالمطلوب هو أن يحقق طبعي الصوم، من

دون تقييد بعنوان اليوم الأول أو الثاني، والصائم قصد الطبيعي، ولكنه اشتبه وظنَّ أنَّ اليوم هو اليوم الأول فقصد عنوان اليوم الأول فانكشف أنه ليس اليوم الأول، فعنده اشتباه في تطبيق الوظيفة الفعلية - التي هي صوم الطبيعي في هذا اليوم - على اليوم الأول، وهذا لا يضر مع تحقق المأمور به عن قصد.

القسم الثاني: العناوين القصدية المنتزعة من المأمور به والمقومة لمتعلّق الأمر، والتي لا يتحقق الامتثال إلا بقصدها، وفيها لا تجري كبرى الاشتباه في التطبيق، ومن هذه العناوين عناوين الفرائض اليومية كعنوان الظهر والعصر، وغيرهما، وعليه فالواجب على المصلي إذا كان مأموراً بصلاة الظهر هو أن يقصد عنوان صلاة الظهر حتى يكون قاصداً لمتعلّق الأمر، فحيث إن متعلق الأمر يتقوم بعنوان الظهرية فلا بد في مقام الامتثال من قصد عنوان الظهر، فلو أنَّ المصلي قصد عنوان العصر فلا يكون قاصداً لعنوان الظهر؛ لأنه قاصد لعنوان آخر مباين، والمباين لا يكون حاكياً عن مباينه، فلم يتحقق بقصد العصر قصد الظهر لا بعنوان تفصيلي، ولا بعنوان إجمالي؛ لأن المفروض أن المصلي قصد العصر والعصر عنوان مباين لا يحكي الظهر، وعلى هذا يقال في محل بحثنا إذا سلم المصلي على ثلاثة الظهر ثم قام وكبر بعنوان العصر، فما جاء به بعنوان العصر ليس جزءاً من الظهر ولا يقع ظهراً، فإذا لم يقع ظهراً تأتي روايات العدول وتقول المصلي في صلاة عصر صحيحة لجريان قاعدة (لاتعاد) فيها بلحاظ ما تقدم من أجزاء، وهو بعد أن ركع ركوع الركعة الثانية قد أبطل الظهر، فهو إذن في صلاة عصر صحيحة ولم يأت قبلها

بصلاة ظهر صحيحة فوظيفته أن يعدل، هذا إذا قيل بعدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في عنوان الظهر وعنوان العصر، وأما إذا قلنا بجريان كبرى الاشتباه في التطبيق في العناوين القصدية بما فيها عنوان الظهر والعصر؛ لأن المقصود من الاشتباه في التطبيق هو أن يكون عند المكلف قصد امتثال الوظيفة الفعلية المتوجهة إليه في علم الله تبارك وتعالى، غايته المكلف اشتبه فوجد عنده قصد آخر، وهو قصد تطبيق الوظيفة الفعلية على العصر كما في محل بحثنا، فسوف نقول بأن المشتبه في التطبيق قصد الوظيفة الفعلية؛ غايته هو يعتقد اشتباهاً أن الوظيفة الفعلية (ب) مع أن الوظيفة الفعلية في الواقع (أ)، فطبق عنوان الوظيفة الفعلية على (ب) وهذا التطبيق مجرد قصد اشتباهي لا يضر بكون المصلي فعلاً في مقام أداء الوظيفة الفعلية؛ لأن المطلوب في العبادة قصد الوظيفة الفعلية، وعنوان الوظيفة الفعلية عنوان إجمالي ينطبق على الظهر إذا كانت هي الوظيفة الفعلية في الواقع. وعليه إذا سلم المصلي على ثلاثة الظهر، ثم قام ليصلي صلاة العصر، فهو في حال قيامه قاصد امتثال الوظيفة الفعلية، والمفروض وظيفته الفعلية أن يكبر لصلاة الظهر، لكن اشتبه وطبق الوظيفة الفعلية على صلاة العصر، وفي الواقع هو يقصد صلاة الظهر وتطبيقه ليس إلا اشتباه، فيصدق أنه قصد الظهر التي هي الوظيفة الفعلية ولكن بقصد إجمالي، وعلى هذا نقول له: الصلاة التي قمت إليها وكبرت لها هي في الحقيقة صلاة ظهر فلا حاجة لإجراء قاعدة (لا تُعاد) فيها، ثم الأمر بالعدول منها إلى صلاة الظهر. نعم، لو كان قصد المكلف على نحو التقيد،

وهو أن يكون قصده أن يكبر لصلاة العصر فيما إذا كانت الوظيفة صلاة العصر، وأما إذا لم تكن صلاة العصر بأن كانت صلاة الظهر باطلة فهو لا يريد أن يصلي، فيمكن أن يأتي ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله لكن التقيد في نفسه فرض نادر جداً^(١). هذا هو التصور الأول، وسوف يأتي تصور ثانٍ إن شاء الله.

(١) هذا الكلام الذي قلناه حول جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في عناوين الفرائض اليومية يفتح لنا باباً لفهم روايات العدول، فقد ورد أن المصلي إذا غفل عن صلاة الظهر ثم دخل في صلاة العصر يجب عليه أن يعدل «إذا نسيت الظهر حتى دخلت العصر وذكرتها وأنت في العصر أو بعد الفراغ منها فانويها الأولى فإنها هي أربع مكان أربع»، وهذه الرواية وإن كانت واردة في نسيان الظهر، ولكن بعد إلغاء الخصوصية تشمل مورد الإتيان بالظهر باطلة، فعلى المصلي أن ينوي الصلاة التي في يده ظهراً وهذا ما عبر عنه بالعدول، والسؤال الذي نواجهه هو: ما هو المقصود من «فانويها الأولى» هل المقصود أن المصلي إذا التفت أنه لم يأت بالظهر يكون حقيقة في صلاة العصر ووظيفته أن يعدل بها إلى الظهر أو المقصود أنه ينكشف أنه في صلاة الظهر حقيقة وعليه أن يتمها بعنوان الظهر أي حقيقتها ليست عصرًا بل هي ظهر من البداية ولكن اشتبه المصلي، وظن أنه في صلاة عصر، فلا يوجد عدول بمعنى أن الصلاة عصر ويتوقف تحويلها إلى ظهر على قصد المصلي، بل هي بصورة مباشرة وقعت ظهراً والظاهر البدوي من الرواية هو الاحتمال الأول «وذكرتها وأنت في العصر أو بعد الفراغ منها» فهذا اللسان يدل على وقوعها عصرًا، ولكن قد يقال: ينبغي رفع اليد عن هذا الظهور البدوي إذا قلنا بجريان كبرى الاشتباه في التطبيق في عناوين الفرائض اليومية وكون الفرد الشائع من المكلفين هو الذي يقصد في مقام الامتثال الوظيفة الفعلية؛ لأنه سوف يقال بأن المصلي إذا نسي صلاة الظهر وكبر لصلاة العصر هو في الحقيقة قصد صلاة الظهر؛ لأنه قاصد لوظيفته الفعلية وهي الظهر وليست صلاة العصر، فتعبير الإمام عليه السلام «وأنت في صلاة العصر» ينبغي أن يحمل على زعم المخاطب، ومعنى «انوها الأولى» أي أكملها بنية الظهر. وقد ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى توقف العدول على القصد، وهذا يتناسب مع مناه القائل بعدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في العناوين القصدية، وذهب بعض الأعلام إلى تحقق الانقلاب قهراً.

تفصيل الكلام في حكم الصورة الثالثة:

وأما الكلام في الصورة الثالثة، وهي ما لو سلم المصلي على ثلاثة الظهر ثم قام مباشرة وكبر للعصر دون أن يحدث بين التسليم والتكبير ما يوجب بطلان صلاة الظهر، ثم قبل الركوع للركعة الثانية التفت إلى أنه قد أنقص من الظهر ركعة.

وهذه الصورة هي التي تقدم نقل مواقف أربعة فيها، وهي:

الموقف الأول: ما اختاره صاحب العروة رحمته الله ومن لم يعلق على كلامه، وهو أن على المصلي أن يقطع صلاة العصر، ويرجع إلى الظهر، ثم يعيد الصلاتين.

الموقف الثاني: وهو أن على المصلي أن يوقف صلاة العصر، ثم يُقحم فيها الركعة الباقية من صلاة الظهر، وبعد إتمام صلاة الظهر يرجع ويكمل صلاة العصر.

الموقف الثالث: هو أن على المصلي أن يُقحم صلاة العصر بتمامها، فلا يقف وإنما يكملها، ثم إذا انتهى من صلاة العصر يأتي بالركعة الباقية من صلاة الظهر.

الموقف الرابع: هو أن على المصلي أن يعدل بما في يده إلى صلاة الظهر، فيحسب الركعة التي في يده من صلاة الظهر، ثم يكمل ويُسلم، وبعد ذلك يأتي بصلاة العصر.

توضيح كلام سيد المستمسك رحمته الله:

وفي بداية البحث عن حكم هذه الصورة ننقل ما ذكره الفقيه النبيه سيد المستمسك رحمته الله فقد أفاد رحمته الله (١) أن هذه الصورة من إدخال صلاة في صلاة، فقد أدخل المصلي فيها صلاة العصر في صلاة الظهر؛ لأن المصلي حسب الفرض بعدُ لم ينته من صلاة الظهر، إذ لم يأت بالجزء الأخير ولم يُحدث ما يوجب البطلان حتى يقال فرغ من الظهر وشرع في صلاة العصر وهو غير مشغول بصلاة الظهر، فهو قام في الظهر ودخل في صلاة العصر وهو فيها.

وفي إدخال صلاة في صلاة احتمالات ثلاثة، لابد أن نميز بينها بدقة:

الاحتمال الأول: أن نقول بأن إدخال صلاة في صلاة من إحداث فعل كثير ماح لصورة الصلاة، وهو الظاهر، فإن الظاهر أن الإتيان بركعة بعنوان العصر في وسط صلاة الظهر من الفعل الكثير الماحي لصورة صلاة الظهر، ونقول بأن إحداث الفعل الكثير الماحي لصورة الصلاة مُبطل للصلاة مطلقاً حتى في صورة السهو - كما هو المشهور -.

وعلى هذا الاحتمال سوف نحكم ببطلان صلاة الظهر وسوف نحكم بصحة صلاة العصر، ونقول للمكلف حيث كنت في صلاة عصر صحيحة ولم تأت قبلها بصلاة ظهر صحيحة، فوظيفتك بناءً على روايات العدول أن

(١) المستمسك: ج ٧، ص ٦٠٢.

تعدل بالصلاة التي في يدك إلى صلاة الظهر.

وإذا نتأمل في هذا الكلام نفهم منه أن سيد المستمسك رحمته الله يرى تقديم روايات العدول على قاعدة «لا تعاد» الجارية وفق مبناه في شرط الترتيب في المقام، حيث إن الإخلال هنا إخلالٌ بشرط الترتيب عن سهو؛ لأنَّ شرط الترتيب عنده هو وقوع السابق قبلاً، والمفروض أن المصلي تجاوز محل هذا الشرط والإخلال وقع سابقاً عن سهو.

والحكم ببطان صلاة الظهر؛ لإدخال الفعل الكثير الماحي فيها، والمفروض البناء على أن الفعل الكثير مبطل ولو في صورة السهو. والحكم بصحة صلاة العصر؛ لأنه لا وجه للحكم ببطان صلاة العصر إلا أحد وجهين:

الوجه الأول: أن يقال بأنها باطلة؛ لأنه بها وقع إبطال صلاة الظهر، وإبطال صلاة الظهر محرّم، وكأنَّ هذا الاحتمال يقول: حيث إنَّ إبطال صلاة الظهر محرّم، وهذا الإبطال يقع ويتحقق بصلاة العصر، فصلاة العصر سوف تكون منهيّاً عنها، وإذا كانت منهيّاً عنها تكون فاسدة؛ لأن النهي عن العبادة يقتضي الفساد؛ لعدم إمكان التقرب بها، فإن العبادة تتقوم بقصد القربة، وقصد القربة لا يمكن أن يتأتى في المنهي عنه.

ويلاحظ على هذا الاحتمال أن المصلي قام وكبّر لصلاة العصر سهواً، غافلاً عن كونها قاطعة، ومتعلقاً للنهي، والسهو والنسيان رافعٌ للتكليف، فلا يوجد نهي متعلق بصلاة العصر، فما جاء به يمكن التقرب به.

وإذا أشكل على جوابه عليه السلام بأنه مبنيٌّ على أنَّ النسيان رافعٌ للتكليف وهو مبنيٌّ على عدم معقولية التكليف للناسي، وأنَّ الرَّفْع للناسي رفع واقعيٌّ، وإذا قيل بأنَّ النسيان ليس رافعاً للتكليف واقعاً لا يكون تاماً.

قلنا: لم تثبت حرمة قاطع الصلاة، وإنما الثابت حرمة القطع، وفرقٌ بين القاطع والقطع، فالقاطع مقدمة لتحقيق القطع المحرم، وأما القطع فهو نتيجة لارتكاب القاطع، فإن الدليل القائم على حرمة رفع اليد عن الصلاة إما الإجماع والقدر المتيقن منه حرمة القطع، أو مُصححة حريز عن أبي عبد الله عليه السلام: «إذا كنت في صلاة الفريضة ورأيت غلاماً قد أبق أو رأيت غريباً لك عليه مال أو حية تخافها على نفسك فاقطع صلاتك»^(١) والمفهوم لا تقطع، وليس يحرم الإتيان بالقاطع، فصلاة العصر كأَي قاطع كاستدبار القبلة أو الفعل الكثير الماحي إذا تحقق به القطع لا يكون متعلقاً للحرمة، وإنما المتعلق للحرمة ما يتحقق بهذه الأمور.

فإن قيل: القاطع مقدمة لقطع صلاة الظهر، وهو هنا صلاة العصر، وإذا كان مقدمة سوف يترشح من حرمة ذي المقدمة مبغوضية إلى القاطع الذي هو المقدمة فيكون القاطع - أيضاً - مبغوضاً، وإذا كان مبغوضاً لا يمكن التقرب به فيعود الإشكال.

(١) وسائل الشيعة: باب ٢١ من قواطع الصلاة (باب جواز قطع الصلاة الواجبة لضرورة كاحراز المال الذاهب وإمساك الغريم الهارب والطفل المتردي والدابة والآبق وقتل الحية المخوفة ونحو ذلك ويبنى مع عدم المنافي)، الحديث ١ .

قلت: يتضح الجواب على هذا الإشكال بذكر أمرين:

الأمر الأول: هو أن المولى إذا أبغض مقدمة بتبع بغض ذي المقدمة فهو في الحقيقة لا يُبغض المقدمة في ذاتها، وإنما من حيث كونها مُوصلة إلى المبعوض الأصلي، وهو ذو المقدمة، وكون الشيء مبغوضاً من حيث هو موصل إلى المفسدة لا ينافي أن يكون هو في نفسه محبوباً، فالشيء قد يكون في نفسه محبوباً ولكنه يوصل إلى نتيجة مبغوضة، فيكون مبغوضاً بالتبع، وليس مبغوضاً في نفسه، فترشح البغض من القطع إلى القاطع لا يوجب أن يكون القاطع في نفسه مبغوضاً وإنما يكون مبغوضاً من حيث كونه مقدمة وموصلاً وهذا لا ينافي أن يكون القاطع في نفسه محبوباً، إنما تقع المنافة إذا كان في نفسه مبغوضاً إذ كيف يكون في نفسه مبغوضاً وأيضاً - هو في نفسه محبوباً!، وإما إذا لم يكن في نفسه مبغوضاً، وإنما من جهة إيصاله إلى مبغوض، فهذا لا ينافي أن يكون في نفسه محبوباً وهذا أمر وجداني، فكل واحد منا ينبغي أن يجلس مع وجدانه ويتأمل هل فعلاً المبعوض لغيره يمكن أن يكون لنفسه محبوباً أم لا؟.

الأمر الثاني: هو أن المكلف تارة يكون ملتفتاً إلى كون صلاة العصر قاطعة لصلاة الظهر وبالتالي هي مبغوضة بالبغض التبعي، وأخرى لا يكون ملتفتاً كما في محل البحث، فإن المصلي ظن الفراغ من صلاة الظهر، ولو كان ملتفتاً إلى أنه لم يفرغ لم يأت بصلاة العصر القاطعة.

فإن كان ملتفتاً فيوجد مجال للقول بأن العبد لا يمكن أن يقصد التقرب

ولو على مبنى الشهيد الصدر رحمته الله القائل بأن العبادة تتقوم بركنين:

الركن الأول: ثبوت داع رحمني.

الركن الثاني: عدم ثبوت داع شيطاني، فإن الله تبارك وتعالى لا يُطاع من حيث يعصى، فإذا كان في الفعل تحقيق معصية من أي جهة من الجهات والعبد يلتفت إلى تحقق المعصية لا يمكن أن يتحقق عنوان العبادة، ولو كان يقصد القربة من جهة محبوبة الفعل.

وأما إذا كان المكلف غير ملتفت إلى قاطعية صلاة العصر فلا يوجد عنده إلا داع قربي رحمني، والمفروض أن الفعل إذا كان مبغوضاً بالغير يمكن أن يكون محبوباً في ذاته، فالعبد جاء بفعل محبوب في ذاته وقصد التقرب إلى الله تبارك وتعالى فما هو الوجه حيثئذ للحكم ببطلان ما جاء به؟!

الوجه الثاني: هو أن صلاة العصر باطلة من جهة الإخلال بشرط الترتيب. ويلاحظ عليه: جريان قاعدة (لا تُعاد) في شرط الترتيب إذا انكشف الإخلال في شرط الترتيب في أثناء الصلاة، فإن شرط الترتيب منفي بلحاظ ما سبق وأيضاً. بلحاظ ما سوف يأتي، فصلاة العصر صلاة صحيحة وإذا كانت صلاة صحيحة، وهي فعلٌ كثير ماح لهيئة صلاة الظهر والفعل الكثير الماحي مبطل مطلقاً حتى في صورة السهو؛ فسوف يتنقح عندنا موضوع روايات العدول، فعلى المكلف حيثئذ في هذا الاحتمال من الصورة الثالثة أن يعدل بالصلاة التي في يده إلى صلاة الظهر.

قال السيد الحكيم رحمته الله: إذا قلنا بأن إدخال الصلاة في الصلاة من قبيل الفعل الكثير الماحي - كما هو الظاهر - وقلنا بأن الفعل الكثير الماحي مبطل ولو كان سهواً - كما هو المشهور - فصلاة الظهر في الفرض باطلة وركعة العصر صحيحة، إذ لا موجب لبطلانها، لا من حيث حصول الإبطال المحرم بها ولا من حيث فقد الترتيب، لأن المفروض وقوعها سهواً، فلا مانع من التقرب بها، ويسقط اعتبار الترتيب. وحينئذ يتعين عليه العدول بها إلى الظهر^(١).

الاحتمال الثاني: أن يقال الفعل الكثير مبطل في خصوص صورة العمد، وهنا يحكم بصحة صلاة الظهر ويترتب أمران:

الأول: لا يمكن الأمر بالعدول، لأن موردها العدول بصلاة تامة لا ركعة واحدة، فإن ما دلت عليه الروايات العدول في فرض عدم الإتيان بالظهر، لا مورد الإتيان ببعضها.

الثاني: إذا لم يشمل دليل العدول المقام شملت قاعدة (لا تُعاد) صلاة العصر، فتصح الصلاتان، ومقتضى الصحة في كل واحدة منهما حرمة القطع، ولكن إكمال كل واحدة منهما إبطال للأخرى لأنه عن عمد، والفعل الكثير الماحي العمدي مبطل للصلاة، فتقع المزاخرة، وفي علاج المزاخرة وجهان:

الوجه الأول: التخيير لعدم المرجح.

الوجه الثاني: ترجيح الظهر، لعدم إمكان إتمام العصر؛ لأن المصلي إن أتم

الظهر بطلت العصر، وإن أتم العصر، فبمجرد إضافة ركعة تبطل الظهر، فتأتي روايات العدول، وتأمر بإكمالها ظهراً. وقد رجح السيد الحكيم الاحتمال الأول، وعرض الثاني بعنوان (اللهم إلا أن يقال) وهو يدل على عدم الرضا.

قال رحمه الله: وإن قلنا إنه لا يبطل إذا وقع سهواً تكون كل من الصلاتين صحيحة ولأجل أنه لا مجال للعدول - لكون المفروض صحة صلاة الظهر فلا مجال للعدول بركعة العصر إليها - كان جريان حديث «لا تعاد» لرفع شرطية الترتيب بالإضافة إلى بقية ركعات العصر في محله. وعليه فمقتضى صحة الظهر وجوب إتمامها، فتبطل ركعة العصر لإدخال الظهر فيها عمداً، كما أن مقتضى صحة ركعة العصر وجوب إتمامها، فتبطل الظهر لما سبق. ولما لم يكن ترجيح لأحد الحكمين يتخير بين الأمرين، فإن شاء أتم الظهر وإن بطلت العصر، أو أتم العصر وإن بطلت الظهر. اللهم إلا أن يقال: إنه يمتنع إتمام العصر؛ لأنه إن شرع في البقية بطلت الظهر؛ لأنه أدخل فيها العصر عمداً، وإذا بطلت وجب العدول بالعصر إليها، فدليل قاطعية إدخال الصلاة في الصلاة ودليل العدول حاكمان على دليل وجوب الإتمام ورافعان لموضوعه، لما عرفت: من أنه بلحاظهما لا يكون الإتمام ممكناً، فيتعين حينئذ إتمام الظهر لا غير^(١).

وهنا نذكر بعض التعليقات:

التعليق الأول: لماذا لم يرجح رحمه الله تقديم صلاة الظهر للسبق الزماني، فإنه رحمه الله

يبني في الأصول على أن من مرجحات باب التراحم السبق الزماني، ولهذا بنى على أنه لو نذر الإنسان زيارة الحسين عليه السلام في موسم الحج ثم استطاع بعد ذلك يجب عليه أن يذهب لزيارة الحسين عليه السلام؛ لأن وجوب الوفاء بالنذر سابق، فلماذا في المقام رجح العلاج الأول وقال بالتخير، ولم يقل بتقديم صلاة الظهر؛ لأن وجوب صلاة الظهر سابق زماناً خصوصاً على مبناه من أن أول الوقت مختص بالظهر ويثبت فيه وجوب صلاة الظهر، وإن قال: (في النفس منه شيء)، وحتى في فرض عدم الجزم بسبق وجوب صلاة الظهر يكفي احتمال أن يكون المرجح بالأسبقية موجوداً حتى يقال بتعين تقديم صلاة الظهر، والوجه الذي يثبت ذلك هو الوجه الذي ذكره في مورد التقديم باحتمال الأهمية.

ويمكن أن يُذكر في مقام الجواب على هذا السؤال وجوهاً ثلاثة لعدم تطبيق الفقيه النبيه الترجيح بالسبق الزماني في محل بحثنا:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله وهو أن صغرى الترجيح بالأسبقية غير متحققة في المقام، بيان ذلك:

إن ترجيح أحد المتراحمين على الآخر بالأسبقية يختص بما إذا كان أحد الواجبين أمثاله قبل امتثال الواجب الآخر، كما إذا دار الأمر بين أن يركع المصلي ركوع الركعة الأولى أو أن يركع ركوع الركعة الثانية، وقلنا بجريان التراحم في المسائل التي عبّر عنها السيد السيستاني رحمته الله بالمسائل الدورانية - كما

هو مبنى الميرزا النائيني رحمته الله - فهنا يمكن تطبيق التقديم بالسبق الزماني؛ لأن زمن امتثال ركوع الركعة الأولى سابق على زمن امتثال ركوع الركعة الثانية، وكذلك الأمر لو كان على شخص دينان، دين حال يوم الخميس، ودين حال يوم الجمعة، ولا يتمكن من الجمع بين امتثالهما، فهنا حيث إن زمان امتثال أداء الدين الأول سابق يأتي التقديم بالسبق الزماني، ففي مورد تقدم الامتثال زماناً يأتي التقديم بالسبق الزماني، ولا يكفي مجرد تقدم زمن الوجوب مع اتحاد زمن الامتثال، وهذه الناحية الكبرى صحيحة، فإن المرتكز العقلاني قائم على ذلك، فلو أن طبيباً جاءه مريضان ولا يتمكن من إنقاذهما معاً إلا أن الأول أصيب قبل الثاني، فزمن وجوب الإسعاف ثبت فيه قبل الثاني، فهل يحكم هنا العقلاء بلزوم تقدم من أصيب أم لا؟ بالطبع لا. نعم، لو أن الطبيب جاءه مريض ثم قالوا له سوف نأتيك بمريض بعد ساعة أصيب قبله، وهو لا يتمكن من أن يجمع بين إنقاذهما، فهنا ليس من حقه عند العقلاء أن يقول لن أنقذ هذا؛ لأنني لا أتمكن من الجمع وسوف أدخر القدرة للثاني، ففي فرض انفكاك زمن الامتثال لوجود تقدم وتأخر يأتي المرتكز العقلاني ويقضي بلزوم تقدم السابق زماناً ولا ينظر العقلاء إلى سبق زمن الوجوب مع اتحاد زمن الامتثال.

وفي المقام حتى لو كان وجوب صلاة الظهر سابقاً زماناً إلا أنه بلحاظ الامتثال لا يوجد سبق زماني، فالفرض أننا حكمنا بصحة الصلاتين والمصلي

أدى ثلاث ركعات من ظهر صحيحة وركعة من عصر صحيحة، وهو الآن ليس مطالباً بتقديم الظهر على العصر لجريان قاعدة (لا تُعاد) في شرط الترتيب، فزمن الامتثال زمن واحد فلا يجري الترجيح بالسبق الزماني.

أقول: قد يقال إن هذا الوجه وإن كان صحيحاً في نفسه إلا أنه لا نتوقع أن يكون هو الوجه الذي اعتمد عليه سيد المستمسك؛ لأنه يصرح بأن سبق زمن الوجوب كاف للترجيح حتى ولو اتحد زمن الامتثال، وهذا ما ذكره في مثال نذر زيارة الإمام الحسين عليه السلام في موسم الحج ثم تحققت الاستطاعة، فإنه قال بتقديم الزيارة مع أن زمن الامتثال واحد، وقال بتقديم الزيارة بالسبق الزماني ولا وجه لتطبيق سبق هنا إلا بلحاظ الوجوب، فسبق الوجوب عنده - وإن اتحد زمن الامتثال - مرجح فيعود السؤال عن الوجه الذي جعل سيد المستمسك لا يرجح صلاة الظهر بالسبق الزماني مع أنه يرى كفاية سبق زمن الوجوب في الترجيح وإن اتحد زمن الامتثال.

الاحتمال الثاني: وقبل بيانه نذكر مقدمة وهي:

طرح صاحب العروة رحمته الله المسألة التالية في كتاب الإجارة: (لو آجرت امرأة نفسها للخدمة ثم تزوجت بنحو تكون خدمتها مزاحمة لحق استمتاع الزوج، فهل تبطل الإجارة لعدم القدرة على التسليم مع امتناع الزوج أو تصح ويكون للزوج حق الاستمتاع غير المنافي للخدمة التي استؤجرت الزوجة من أجلها) وقد حكم سيد المستمسك رحمته الله بصحة عقد الإجارة وتقديمها على حق الزوج؛

لأنه سابق، وذكر في وجه ذلك أن الإجارة سبب يقتضي الأثر شرعاً، وقد تحقق قبل سببية الزواج لحق الاستمتاع فيقدم بالسبق الزماني، وإذا رجعنا إلى الوجه الذي اعتمد عليه سيد المستمسك هناك في التقديم بالسبق الزماني نجده يستدل بالمرتکز العقلاني، لأن المرتکز العقلاني قائم على أن السابق وارد يرفع موضوع اللاحق في باب الشروط وفي باب الأحكام وفي باب الحقوق الذي منه مسألة إجارة المرأة ثم تزوجها، وحيث إن حق المستأجر سابق زماناً فيقدم على حق الزوج وإن كان زمانها واحداً، فإذا كان مدرك سيد المستمسك هو المرتکز العقلاني، ولا يوجد دليل لفظي، فيكون دليله لبيّاً، والدليل اللبي ليس له لسان، وإنما يقتصر فيه على القدر المتيقن والقدر المتيقن من التقديم بسبق الزمان ما لو التفت المكلف إلى الحكمين اللذين أحدهما سابق زماناً قبل الامتثال فيقال له قدم السابق ولست مأموراً باللاحق ما دمت ممثلاً للسابق، وأما إذا قدم السابق وغفل عن إتمامه وبدأ في اللاحق عن عذر يحكم معه بصحة اللاحق وصار المكلف في مقام الامتثال مبتلى بسابق ولاحق معاً كما هو محل البحث، فلا نحرز وجود مرتکز عقلائي على وجوب تقديم السابق، فهنا وإن كان زمان وجوب الظهر سابقاً وزمان الامتثال متقارناً ومتحدّاً إلا أن وقوع بعض اللاحق الذي هو صلاة العصر صحيحاً بعد بعض السابق يمنع من إحراز وجود مرتکز على التقديم يؤجب تطبيق قانون التقديم بالأسبقية ولهذا السيد الحكيم قال بالتخير لأن مدرك

التقديم بالأسبقية قاصر عن الشمول للمقام.

الاحتمال الثالث: أن يقال بأن التزاحم ليس بين وجوب صلاة الظهر ووجوب صلاة العصر، ولا بين وجوب إتمام صلاة الظهر وإتمام صلاة العصر، وإنما بين حرمة قطع صلاة الظهر وحرمة قطع صلاة العصر فإن الدليل قائم على حرمة القطع فقط، فإذا كان الثابت حرمة قطع صلاة العصر فالتزاحم سوف يكون بين الحرمتين، وإذا كان التزاحم بين حرمة القطع في الظهر وحرمة القطع في العصر فسوف تكون حرمة القطع في الظهر سابقة زماناً لأن المصلي أول ما كبر لصلاة الظهر ثبتت في حقه حرمة قطعها قبل أن يكون المصلي في الركعة الأولى أو الثانية أو الثالثة، وقبل أن يسلم سهواً، ثم بعد أن سها وقام وكبر للعصر وحكمنا بصحة صلاة العصر ثبتت حرمة قطع العصر، فحرمة قطع العصر متأخرة زماناً، فإذا قلنا بالتزاحم فسوف يكون التقديم بملاك الأسبقية زماناً واضح.

وبهذا سوف يقال باستحكام الإشكال على سيد المستمسك، ولكن يقال حيث إن دليل حرمة القطع الإجماع، والإجماع دليل لبّي، يقتصر فيه على المتيقن، والقدر المتيقن غير موارد التزاحم التي منها محل البحث.

فإن قلت: توجد مُصححة حريز «إذا كنت في صلاة الفريضة ورأيت غلاماً قد أبق أو رأيت غريباً لك عليه مال أو حية تخافها على نفسك، فاقطع صلاتك واتبع غلامك أو غريمك أو اقتل الحية» وهي تدل على حرمة القطع

مطلقاً، وليست كالإجماع دليلاً لبيهاً، فإذا وجد عندنا دليل على حرمة القطع مطلقاً فسوف تثبت حرمة القطع هنا وحرمة القطع هناك، حتى في مورد التزاحم.

قلت: أن هذه المصححة تدل على جواز القطع، لكل غرض عقلائي، فإذا وجدت حاجة عرفية، فهي - مثلاً - تدل على جواز أن يقطع المصلي صلاته إذا رأى غريباً يطلبه مالاً، ولعل المال مال قليل ليس مالاً كثيراً، إذ لم تقيد الرواية المال بالكثرة، ولا خصوصية للأمثلة الواردة فيها، فقد أخرجها الإمام عليه السلام مخرج المثال، فما يفهم عرفاً من الرواية جواز القطع لكل غرض وحاجة كما هو رأي بعض الأعلام ومنهم السيد السيستاني رحمته الله، ومن الحاجات العقلية إكمال صلاة العصر في مورد التزاحم فإن هذه حاجة، وإذا كانت حاجة فلا يثبت حينئذ حرمة القطع، فنفس دليل حرمة القطع قاصر عن الشمول لمورد التزاحم، أو دوران الأمر بين إكمال واجب وواجب آخر كلاهما صحيح، ففي الوجه الثالث رفعنا التزاحم من رأس، فإن التزاحم يعني وجود تكليفين، تضيق القدرة عن امتثالهما، وفي الوجه الثالث قلنا لا يوجد تزاحم؛ لأنه لو كان تزاحم فهو بين حرمة قطع صلاة الظهر وحرمة قطع صلاة العصر، وهذه الحرمة ليست ثابتة في المقام لقصور دليلها، وهذا الذي يميز هذا الوجه عن الوجه الثاني الذي نسلم فيه بوجود تزاحم ولكن نرفع اليد فيه عن التقديم بالأسبقية الزمانية، لقصور دليله عن الشمول.

والنتيجة: حتى لو بنينا على ما بنى عليه سيد المستمسك من تقديم السابق زماناً - لأنه من مرجحات باب التزامم التقديم بالأسببية - مع ذلك يسهل سيد المستمسك في هذه المسألة أن يحكم بالتخير.

التعليق الثاني: ذكر السيد الحكيم رحمته الله احتمالين لحل التزامم في الفرض الثاني - وهو فرض البناء على أن الركعة التي أدخلها المصلي بعنوان العصر في صلاة الظهر من الفعل الكثير الماحي، والقول بأن الفعل الكثير الماحي لا يبطل إلا في صورة العمد - فإن سيد المستمسك حكم بصحة الصلاتين في محل البحث ثم قال يترتب على صحة الصلاتين وجود مزاحمة بين حرمة قطع صلاة الظهر وحرمة قطع صلاة العصر، وذكر احتمالين لحل هذا التزامم: الاحتمال الأول: التخير.

الاحتمال الثاني: هو تقديم صلاة الظهر؛ لعدم إمكان إتمام صلاة العصر على كل حال، فإن المصلي إن أكمل صلاة الظهر لزم بطلان صلاة العصر، وإن أكمل صلاة العصر لزم بطلان صلاة الظهر، فيجب العدول بصلاة العصر إلى صلاة الظهر، فعلى كل حال لا يمكن إتمام صلاة العصر فتقدم صلاة الظهر عليها.

وقد ذكرنا سابقاً أن الذي يظهر من المستمسك هو البناء على التخير، وأما الاحتمال الثاني فهو عنده ضعيف، وقد أفاد السيد الأستاذ رحمته الله (١) في وجه

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٥٩.

ضعف هذا الاحتمال، أن هذا الاحتمال تام لو كان الواجب إتمام الصلاة، فيقع التزاحم بين إتمام صلاة الظهر وإتمام صلاة العصر، فيقال حينئذٍ حيث لا يمكن إتمام صلاة العصر فالترجيح لوجوب إتمام صلاة الظهر، ولكن الصحيح هو أن الإتمام ليس واجباً، وإنما الثابت فقط هو حرمة القطع، فالتزاحم بين حرمة قطع الظهر وحرمة قطع العصر، وكل واحد من هذين التكليفين يمكن امتثاله في نفسه فإنه يمكن امتثال حرمة قطع صلاة الظهر بإكمالها، ويمكن امتثال حرمة قطع صلاة العصر بإكمالها، غايته إذا أكمل صلاة العصر فسوف تبطل صلاة الظهر، فتأتي روايات العدول، وتقول له اعدل، فلا يتمكن من إتمام صلاة العصر، ولكن عدم تمكنه من إتمام صلاة العصر لا ينافي تمكنه من امتثال حرمة القطع.

ثم قال رحمته: إلّا أن يقال بأن الإجماع القائم على حرمة قطع الصلاة لا يشمل حرمة قطع صلاة العصر، فالأثر المرجو هو إتمام صلاة العصر، فلماذا يحكم الشارع بحرمة القطع حتى تتم، وفي الفرض لا يمكن المصلي إذا لم يقطع أن يتم صلاة العصر؛ لأنّه يجب عليه أن يعدل، فالإجماع قاصر عن إثبات حرمة القطع بالنسبة لصلاة العصر في المقام؛ لأنّ القدر المتيقن من هذا الإجماع وجود أثر يترتب على حرمة القطع، ولا أثر بسبب أن المصلي لم يتمكن من إتمام صلاة العصر، وكان ينبغي على سماحته رحمته أن يدخل في الحساب مصححة حريز لكي ينظر هل هي - أيضاً - قاصرة عن شمول محل البحث أم لا؟

وكيف كان فإن هذا الاحتمال الذي يظهر من عرضه أنه ﷺ لا يرتضيه؛
ينبني على أنه لا أثر لحرمة القطع إلا إتمام صلاة العصر، ولهذا قال سماحته: إلا
أن يقال بأن الإجماع القائم على حرمة قطع صلاة العصر ثابت فقط فيما إذا
ترتب أثر، وحيث لا يترتب إتمام صلاة العصر، فالإجماع ليس شاملاً للمقام،
فكأن هذا الاحتمال لا يرى أثراً لحرمة القطع إلا إتمام صلاة العصر ولهذا
يمكن أن يلاحظ عليه بأنه يكفي أثراً لحرمة القطع في المقام أنه يلزم المكلف أن
يتم صلاة العصر إلى أن تبطل صلاة الظهر، ثم يعدل بها إلى صلاة الظهر،
ونحن لا نحيط بملاكات الله (تبارك وتعالى) ونحتمل أنه في مثل هذا الفرض
لا يمكن الظفر بتمام ملاك صلاة الظهر إلا بهذه الطريقة، وهي أن يكمل
المصلي صلاة العصر ثم يعدل بها إلى صلاة الظهر، أو أن هناك مفسدة في قطع
صلاة العصر حتى لو لم يتمكن المصلي من إتمامها بسبب دخول روايات
العدول على الخط، فهذا مما نحتمله، ومع هذا الاحتمال كيف نجزم بأنه لا أثر
يترتب على حرمة قطع صلاة العصر بمعنى لزوم عدم رفع اليد عنها بإتمامها
إلى أن تبطل صلاة الظهر، ليتنقح موضوع روايات العدول فتأمر بالعدول؛
ولهذا حتى لو كان دليل حرمة القطع هو الإجماع إلا أنه نقول بأن الإجماع
الذي دلّ على حرمة القطع يثبت حرمة القطع إلا إذا لم يكن في حرمة القطع
ملاك، فلو كنّا نحيط بالملاكات وجزمنا بعدم وجود ملاك فسوف نقول:
الإجماع ليس شاملاً للفرض، وأما ونحن لا نحيط بملاكات الله (تبارك

وتعالى) وعندنا إجماع يدل على حرمة القطع وهو شامل لمحل البحث فإنه نفس ما يكشف عنه الإجماع من وجود حرمة القطع هو يكون كاشفاً عن وجود ملاك و مع احتمال وجود الملاك فإنه لا طريق إلى استكشاف الملاك إلا الأمر والمفروض عندنا إجماع يثبت ولا يمكن رفع اليد عن هذا الإجماع بالقول بأنه لا أثر؛ لأنه نحن لا نحيط بملاكات الله وبالتالي لا نحرز أنه لا أثر، فلا بد وأن نحرز أولاً أنه لا يترتب أثر ثم نقول الإجماع غير شامل، أما ونحن نحتمل الأثر والإجماع في نفسه شامل فلا موجب لرفع اليد عن الحكم الذي يكشف عنه الإجماع.

وبالتالي إما أن نقول لا يوجد عندنا إجماع يشمل موارد التزاحم، وإما أن نقول بوجود إجماع يشمل موارد التزاحم، فعلى الأول لا دليل على حرمة قطع صلاة الظهر وكذلك لا دليل على حرمة قطع صلاة العصر، والثابت لزوم أن يفرغ المكلف ذمته المشغولة بصلاة الظهر وصلاة العصر، ويمكن أن يفرغ ذمته بإكمال الظهر ثم الإتيان بالعصر أو إكمال العصر والعدول بها إلى الظهر ثم الإتيان بالعصر، وعلى الثاني يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن يقال: يوجد مرتكز عقلائي على تقديم السابق زماناً في مورد التزاحم، فحينئذ سوف نقدم صلاة الظهر.

الفرض الثاني: أن يقال بعدم شمول المرتكز العقلائي في التقديم بالسبق الزماني لمحل البحث، وحينئذ سوف تكون النتيجة هي نتيجة التخيير.

فالقول بالتخير متعين إذا أنكرنا شمول دليل حرمة القطع أو قلنا بشموله ولكن أنكرنا شمول الترجيح بالأسبقية، وإذا قلنا بهما معاً فسوف نقول بلزوم تقديم صلاة الظهر.

التعليق الثالث: قلنا سابقاً أن السيد الحكيم رحمته الله ذهب إلى التخيير بين امتثال حرمة قطع صلاة الظهر وامتثال حرمة قطع صلاة العصر، وقد ذكر رحمته الله احتمال تقديم صلاة الظهر ولم يرتضه، والاحتمال الذي ذكره وتحدثنا عنه في التعليق السابق هو أن صلاة الظهر مترجحة؛ لأنه لا يمكن إتمام صلاة العصر على كل حال، وقد يذكر وجه آخر غير الوجه الذي ذكره سيد المستمسك في ترجيح صلاة الظهر على صلاة العصر، وهو ما نقله السيد الأستاذ رحمته الله ^(١) عن بعض، وحاصل هذا الترجيح: أنه في فرض دوران الأمر بين قطع صلاة الظهر وإتمام العصر أو قطع صلاة العصر وإتمام الظهر لا يمكن القول بحرمة قطع صلاة العصر، فتكون الحرمة الثابتة للظهر فقط، فلا يكون هناك تراحم حقيقة، والوجه في عدم إمكان القول بحرمة قطع العصر هو أن القول بها يستلزم الدور ببيان ذلك:

إن القول بحرمة قطع صلاة العصر في هذا الفرض يتوقف على وجود أمر يشمل الصلاة التي في يد المصلي، وهي الصلاة التي جاء فيها بركعة وهي صلاة العصر، بأن يكون هنالك أمر متعلق بطبيعي صلاة العصر، وهذه

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٦٠.

الطبيعة التي تعلق بها الأمر منطبة على هذه الركعة التي في يد المصلي، وشمول الأمر بطبيعي العصر للفرد الذي في يد المكلف يعني وجود ترخيص في تطبيق الأمر بطبيعي الصلاة على هذا الفرد الذي بيد المكلف؛ لأنه لو لم يكن هناك ترخيص لتطبيق طبيعي صلاة العصر على هذه الركعة لما كان الأمر بصلاة العصر شاملاً لهذه الركعة.

إذن، شمول الأمر بطبيعي العصر لهذا الفرد يعني وجود ترخيص بتطبيق الطبيعي على هذا الفرد، ونستفيد هذا الترخيص من الإطلاق، فإن الإطلاق يلزم الترخيص بالتطبيق على جميع الأفراد بما في ذلك الفرد الذي في يد المكلف، فحرمة قطع صلاة العصر تتوقف على شمول طبيعي المأمور به للفرد وهذا الشمول يعني الترخيص في التطبيق على هذا الفرد، وشمول الأمر بطبيعي صلاة العصر الذي يعني الترخيص بالتطبيق على الصلاة التي في يد المصلي يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر؛ لأنه إذا كان يحرم على المصلي أن يقطع صلاة الظهر ويتعين عليه إكمالها فكيف يرخص الشارع بتطبيق طبيعي صلاة العصر على هذا الفرد ويأمر بالإكمال مع أن هذا التطبيق يؤدي إلى إبطال صلاة الظهر المحرم؟!

والنتيجة إلى هنا هي أن حرمة قطع صلاة العصر تتوقف على شمول الأمر بالطبيعي للعصر التي في يد المكلف، وشمول طبيعي الأمر يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر إذ لو حرم قطعها لما جاز تطبيق وجوب صلاة

العصر على هذه الصلاة التي بيد المصلي؛ لأنها قاطعة لصلاة الظهر وصلاة الظهر يحرم قطعها، وبعبارة أخرى: فثبتت حرمة قطع صلاة العصر يتوقف على شمول الأمر بتطبيق الطبيعي على الفرد الذي في يد المصلي، فهو يتوقف على وجود تجويز شرعي للتطبيق، وهذا التجويز فرع عدم حرمة قطع صلاة الظهر؛ لأنه إذا كان يحرم قطع صلاة الظهر فكيف يجوز الشارع تطبيق متعلق الأمر بالصلاة الذي هو الطبيعي على صلاة العصر التي تقطع الظهر، فجواز التطبيق يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر.

وإذا كان جواز تطبيق المأمور به - وهو طبيعي صلاة العصر - على الصلاة التي في يد المكلف يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر نقول: عدم حرمة قطع صلاة الظهر يتوقف على عدم شمول الأمر بطبيعي الظهر للفرد الذي أدى المكلف منه ثلاث ركعات، إذ لو كان الأمر شاملاً لكانت صلاة الظهر صلاة صحيحة وإذا كانت صلاة صحيحة يحرم قطعها، وعدم شمول الأمر بطبيعي صلاة الظهر لهذا الفرد الذي جاء المصلي بثلاث ركعات منه يتوقف على شمول الأمر بطبيعي صلاة العصر للفرد الذي جاء الكلف منه بركعة، فإنه لولا شمول الأمر بطبيعي صلاة العصر للفرد لم يكن هناك مانع من شمول الأمر بطبيعي الظهر للفرد الذي في يد المصلي فيتوقف شمول الأمر لصلاة العصر المثبت لحرمة القطع على نفسه وهذا هو الدور، فلا بد من القول بعدم حرمة قطع صلاة العصر فيقدم إتمام صلاة الظهر لحرمة قطعها فقط.

فصاحب هذا الوجه يقول لا يمكن أن نقول في المقام بحرمة قطع صلاة العصر، لأن القول بحرمة قطع صلاة العصر يتوقف على صحة صلاة العصر التي هي ركعة وصحة صلاة العصر تتوقف على شمول الأمر بطبيعي صلاة العصر لهذا الفرد وشمول طبيعي الأمر بصلاة العصر للفرد يتوقف على ترخيص الشارع في تطبيق ذلك الطبيعي على هذا الفرد؛ لأنه لو لم يرخص الشارع في التطبيق لا يمكن أن نقول هذا الفرد مشمول بالأمر بصلاة العصر. والترخيص بالتطبيق يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر لأن هذا التطبيق معناه أن للمصلي أن يكمل صلاة العصر وهذا يؤدي إلى إبطال صلاة الظهر، وإذا كان يحرم قطع صلاة الظهر كيف يجوز التطبيق، إذن جواز التطبيق فرع عدم حرمة القطع بلحاظ صلاة الظهر، وعدم حرمة قطع صلاة الظهر الذي يتوقف عليه الترخيص بالتطبيق يتوقف على عدم شمول الأمر بصلاة الظهر لهذا الفرد الذي جاء المصلي منه بثلاث ركعات؛ لأنه لو كان الأمر بطبيعي صلاة الظهر شاملاً لحرمة القطع، فلا يجوز الترخيص في التطبيق، إذن الترخيص في التطبيق فرع عدم شمول الأمر بطبيعي الصلاة لصلاة الظهر، وعدم شمول الأمر بصلاة الظهر لهذا فرع حرمة قطع صلاة العصر؛ لأنه لا مانع من الشمول إلا أنه لو شمل الأمر صلاة الظهر فأكمل صلاة الظهر يلزم من ذلك إبطال صلاة العصر، فصارت حرمة قطع صلاة العصر تتوقف على حرمة قطع صلاة العصر ولكن بوسائط.

وبعبارة ثالثة: لا يمكن أن يقال بحرمة قطع صلاة العصر؛ للزوم الدور، فلا يبقى عندنا إلا حرمة قطع صلاة الظهر فلا يكون المقام من صغريات باب التزاحم؛ لأنه لا يوجد تكليفان تضيق قدرة المكلف عن امتثالهما، وإنما يوجد تكليف واحد وهو حرمة قطع صلاة الظهر، لماذا لا يمكن القول بحرمة قطع صلاة العصر؟

الجواب: لأن القول بها يستلزم الدور.

كيف يستلزم القول بحرمة قطع صلاة العصر الدور؟

الجواب: باعتبار أن القول بحرمة صلاة العصر يتوقف على شمول الأمر بطبيعي صلاة العصر للفرد الذي في يد المصلي الذي جاء منه بركعة حسب الفرض، والشمول يستبطن الترخيص، فإن معنى شمول خطاب (صل العصر) للفرد أنه تطبيق طبيعة صلاة العصر التي تعلق بها الأمر على الفرد، فهناك جواز تكليفي في تطبيق الطبيعة على الفرد، فالشمول يستبطن الجواز التطبيقي، والشمول الذي يستبطن الجواز التطبيقي يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر؛ لأنه بإكمال العصر نقطع الظهر، فلو حرم قطع صلاة الظهر لما جاز تطبيق طبيعي صلاة العصر على هذا الفرد؛ لأن هذا التطبيق يستلزم ارتكاب المحرم، فلا بد وأن نقول بعدم حرمة قطع صلاة الظهر، وعدم حرمة قطع صلاة الظهر يتوقف على شمول الأمر بطبيعي العصر لهذا الفرد؛ لأن المانع من شمول دليل وجوب صلاة الظهر لهذا الفرد وبالتالي يحرم قطعه

شمول دليل صلاة العصر لهذا الفرد، فعدم حرمة قطع صلاة الظهر تتوقف على عدم شمول الأمر لصلاة الظهر، وعدم شمول الأمر لصلاة الظهر يتوقف على شمول الأمر لصلاة العصر، فيتوقف شمول الأمر بصلاة العصر على شمول الأمر بصلاة العصر، وهذا هو الدور.

وناقش السيد الأستاذ رحمته الله هذه المحاولة بعدة مناقشات^(١):

المناقشة الأولى: نقض رحمته الله على صاحب هذه المحاولة بحرمة قطع صلاة الظهر، فإن صاحب هذه المحاولة يقول بثبوت حرمة قطع صلاة الظهر، وينكر حرمة قطع صلاة العصر لأنها دورية، ويلاحظ عليه أنه إذا كان إشكال الدور صحيحاً، فيلزم منه عدم إمكانية القول - أيضاً - بحرمة قطع صلاة الظهر؛ لأن نفس البيان يأتي في حرمة قطع صلاة الظهر، فإن حرمة قطع صلاة الظهر تتوقف على شمول الأمر بطبيعي صلاة الظهر لهذا الفرد الذي بيد المصلي، وهو الذي جاء منه بثلاث ركعات، وهذا الشمول يستبطن جواز التطبيق تكليفاً، وهذا الجواز يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة العصر التي جاء المصلي منها بركعة والمفروض أنها صحيحة، وعدم حرمة قطع صلاة العصر يتوقف على عدم شمول الأمر لطبيعي العصر لهذا الفرد، وعدم شمول الأمر لطبيعي صلاة العصر يتوقف على شمول طبيعي الأمر لصلاة الظهر لهذا

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي ص ٦٠.

الفرد؛ لأنه لولا شمول الأمر بطبيعي صلاة الظهر لم يكن مانع من شمول
طبيعي صلاة العصر، فيتوقف شمول الأمر بطبيعي صلاة الظهر على نفسه
وقد يُعمَّق ما ذكره رحمته الله بأن: هذا الوجه الذي ذكر لترجيح حرمة قطع
الظهر والذي بين السيد الأستاذ رحمته الله جريانه في حرمة قطع الظهر - أيضاً - لو
تم فسوف يسد باب التزاحم ويمنع وقوعه في الخارج من رأس؛ لأنه في كل
مورد تراحمي يتوقف التزاحم على شمول الأمر بالمتزاحمين للمورد فإذا مسكنا
كل طرف من الطرفين فسوف نجد أن شموله يتوقف على نفسه، فمثلاً إذا
دخل زيد المسجد في آخر وقت الصلاة ورأى نجاسة في المسجد، فعلماء
الأصول يقولون بوقوع التزاحم بين خطاب «صل»، و«أزل النجاسة»، وهذا
التزاحم ليس حكمه عند جملة من علمائنا حكم التعارض، بل له حكم
خاص، وهو الترجيح بالأهمية، وإذا لم يوجد أهم يقولون بالتخير، وحكم
التعارض التساقط إلا مع مرجحات باب التعارض، لأن فيه تكاذباً بين
الدليلين ولا تكاذب في باب التزاحم، وإنما يوجد تراحم في مقام الامتثال
فيرجح بالأهمية وإلا يثبت التخير، وفي ظل محذور الدور ينبغي أن يقال
بوجود تعارض بين «أزل» و«صل»؛ لأن شمول (صل) لهذا المورد يستبطن
جواز تطبيق طبيعي الصلاة على هذا الفرد المبتلى بمزاحم، وهذا الجواز فرع
عدم وجوب الإزالة؛ لأنه إذا وجب إزالة النجاسة فوراً، فكيف يرخص
الشارع في تطبيق طبيعي الصلاة على الصلاة والاشتغال بها وترك الإزالة؟!!

ونفس الكلام يأتي في شمول دليل الإزالة لإزالة النجاسة التي رآها المكلف، فإن شمول دليل الإزالة يستبطن جواز تطبيق المتعلق على هذا الفرد، وجواز التطبيق التكليفي يتوقف على عدم لزوم الإتيان بالصلاة، فلا بد وأن نقول بعدم الوجوب إذ مع وجوب الصلاة كيف يجوز للمصلي أن يتركها ويشغل بتطبيق متعلق «أزل» على هذا الفرد ويشغل بالإزالة؟!

وهذا منبه على أن وجود خلل في الدور؛ لعدم وجود تكاذب بين خطاب «أزل» و«صل».

المناقشة الثانية: هي أن الدور الذي ذكره صاحب هذه المحاولة يتوقف على أن يكون شمول وجوب طبيعي صلاة العصر لهذه الفريضة التي جاء المكلف منها بركعة متوقفاً على عدم حرمة قطع صلاة الظهر؛ لأنه لو حرم قطع صلاة الظهر لم يحز تطبيق متعلق (صل صلاة العصر) على الفرد، وعدم حرمة قطع صلاة الظهر يتوقف على عدم شمول الأمر لصلاة الظهر الذي هو يتوقف على شمول الأمر بصلاة العصر، والصحيح أن شمول الأمر بالعصر لا يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر؛ لأن الإتيان بصلاة العصر هو بنفسه يقطع صلاة الظهر، فهو قطع لصلاة الظهر، فهنا شيء واحد يتعلق به عدم الحرمة ويتعلق به الوجوب، فنفس صلاة العصر هي متعلق للوجوب بناء على شمول الأمر لصلاة العصر، وهي باعتبار أنها قطع لصلاة الظهر يتعلق بها عدم حرمة القطع، فإذا قلنا حرمة قطع صلاة العصر تتوقف على

عدم حرمة قطع الظهر فإنه يوجد حكمان وقلنا أحدهما متوقف على الآخر:
الأول: هو الوجوب وهو مستفاد من شمول الأمر لصلاة العصر.
الثاني: عدم حرمة قطع صلاة الظهر.

وهذان الحكمان متعلقان بشيء واحد وهو صلاة العصر؛ لأن القطع يتحقق بصلاة العصر فالذي يتعلق به عدم الحرمة عين الإتيان بصلاة العصر الذي يتعلق به الوجوب، فإذا قيل لا يحرم قطع الظهر، فكأنه قيل (لا يحرم الإتيان بصلاة العصر) لأن صلاة العصر هي القطع، وإذا كانا حكمين والمتعلق واحداً، يكونان في رتبة واحدة وإذا كانا في رتبة واحدة لا يمكن أن يكون أحدهما متوقفاً على الآخر، فينتفي محذور الدور.

هذا ما ذكره رحمته الله في المناقشة الثانية وفي الحقيقة - لم يتضح لي مراده رحمته الله، وذلك:

أولاً: لأن هناك فرقاً بين قطع صلاة الظهر وبين القاطع الذي يُحقق القطع، فإن الإتيان بصلاة العصر في وسط صلاة الظهر إذا كان مبطلاً فهو إنما يبطل لأنه سبب يُحقق القطع ومتعلق الحرمة ليس الإتيان بسبب القاطع، وإنما متعلق الحرمة نفس القطع، فعندنا حكمان:

١- وجوب صلاة العصر.

٢- عدم حرمة قطع الظهر.

ومتعلق هذين الحكمين مختلف، فإن متعلق وجوب صلاة العصر (صلاة

العصر)، أما متعلق عدم حرمة القطع أو متعلق حرمة القطع فهو ليس صلاة العصر؛ لأن صلاة العصر ليست قطعاً، وإنما هي السبب الذي يحقق المحرم، وهو القطع فإذا كان المتعلق متعددًا بحسب الدقة العقلية يأتي محذور الدور، فإن محذور الدور عقلي دقي ينبغي التدقيق فيه لمعرفة أنه ثابت أم لا وحيث أن ثبوته يتوقف على تعدد المتعلق فإن الدقة العقلية تكشف عن تعدد المتعلق فيأتي محذور الدور.

وثانيًا: لأن صاحب هذه المحاولة يقول هنالك عدة أمور:

الأمر الأول: حرمة قطع صلاة العصر

الأمر الثاني: شمول الأمر بطبيعي العصر للفرد الذي جاء المصلي منه بركعة.

الأمر الثالث: عدم حرمة قطع صلاة الظهر.

الأمر الرابع: عدم شمول الأمر بطبيعي صلاة الظهر لصلاة الظهر التي

جاء المصلي منها بثلاث ركعات.

وحرمة قطع العصر ليست في رتبة عدم شمول الأمر بصلاة الظهر لهذا

الفرد الذي جاء المكلف منه بثلاث ركعات حتى لو كان المتعلق واحداً.

فإن السيد الأستاذ رحمته الله جعل المناط في دفع الدور وحدة المتعلق، فإذا كان

المتعلق واحداً فهما في رتبة واحدة، فلا يوجد بينهما توقف، والصحيح لو كان

المتعلق واحداً يوجد بينهما توقف؛ وذلك لأن الأحكام تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الأحكام الواقعية والتي دور العقل فيها دور الانتزاع فقط

وقد ذكر جملة من علماء المعقول إنه إذا انتزع الذهن مفاهيم متعددة من مصداق واحد، فيمكن أن يكون بينها تقدم وتأخر وإن كانت منتزعة من مصداق واحد، ويتصف بها موضوع فارد، ومثلوا لذلك بأصالة الوجود ووحدته الوجود وبإمكان الماهية وحاجة الماهية إلى العلة، فإن الوجود ليس له ثانٍ، ومع ذلك ننتزع منه مفهوم الاصلية ثم بواسطة الأصالة ننتزع مفهوم الوحدة، باعتبار أن الأصالة مقتضية للوحدة، فإنه إذا كان الوجود أصيلاً ويشكل متن الخارج فسوف يكون واحداً، وكذلك الأمر بالنسبة إلى الإمكان والحاجة إلى العلة يقولون: «الماهية تقررت فأمكنحت فاحتاجت فأوجبحت فوجبت فأوجدت فانوجدت في الخارج» ولا يوجد عندنا تعدد خارجي لهذه المراتب، ولكن في مقام الذهن يوجد مفاهيم متعددة منتزعة من حقيقة واحدة، وهذه المفاهيم بعضها متقدم وبعضها متأخر، والعقل يقول باستحالة أن يقال أن المتأخر متقدم على المتقدم، فمجرد كون الماهية واحدة وهي الموصوفة بكونها ممكنة ومحتاجة إلى العلة لا يسوغ أن يقال بأن علة إمكان الماهية الحاجة لعله؛ لأنه يلزم الدور، فإن علة الحاجة إلى العلة هي الإمكان.

القسم الثاني: الأحكام الاعتبارية مثل وجوب صلاة العصر حرمة قطع صلاة الظهر أو اعتبار عدم حرمة قطع صلاة الظهر، وهنا يوجد حكمان ولكل حكم سبب مستقل وإن كان المتعلق واحداً، فالحكم بوجوب الصلاة سببه اعتبار الشارع لوجود مصالح في وجوب الصلاة، والحكم بعدم حرمة

القطع اعتبار آخر للشارع سببه وجود مفسدة في حرمة القطع، فهذان ليسا في رتبة واحدة بل هما فعلاّن مستقلان ولكل فعل مبادئه الخاصة، واتفقا في الموصوف وفي هذا القسم يجري محذور الدور حتى لو منعنا الدور في القسم الأول (المفاهيم الحقيقية) فلا وجه للقول بعدم جريان محذور الدور.

والنتيجة: إذا قلنا بأن شمول الأمر بصلاة العصر يستبطن ترخيصاً تكليفاً فإن محذور الدور وارد ولا ينفع في دفع محذور الدور القول بأن المتعلق واحد، فإن وحدة المتعلق أولاً ممنوعة، فإننا نفكك بين القطع والقاطع، والقاطع تعلق به الوجوب والحرمة وعدمها لم تعلق بالقاطع وإنما تعلق بالقطع.

ولو كان القطع والقاطع شيئاً واحداً أو قلنا الحرمة تعلق بالقاطع كما تعلق بالقطع، نقول وحدة المتعلق في هذا النحو من الأحكام الاعتبارية التي لها مبادئ مستقلة لا تجعل الحكمين في رتبة واحدة بنحو لا يجري الدور فيها.

المناقشة الثالثة: إن إشكال الدور ينبني على شمول الأمر لطبيعي صلاة العصر لهذا الفرد الذي جاء المصلي منه بركعة، وهذا الشمول يستبطن جواز التطبيق تكليفاً، ولأنه يستبطن جواز التطبيق تكليفاً صار الشمول متوقفاً على عدم حرمة قطع صلاة الظهر؛ لأنه يستبطن الترخيص التكليفي، والترخيص التكليفي لا يجتمع مع حرمة قطع صلاة الظهر تكليفاً، فلا بد أن يقال بأن حرمة قطع صلاة العصر تتوقف على شمول الأمر وشمول الأمر حيث إنه يستبطن الترخيص، فلا يمكن أن يتحقق إلا إذا قلنا بعدم حرمة قطع صلاة

الظهر، فيأتي محذور الدور؛ لأن عدم حرمة قطع صلاة الظهر تتوقف على عدم شمول الأمر لها، ولا مانع من شمول الأمر بصلاة الظهر إلا حرمة قطع صلاة العصر، فمحذور الدور يرتكز على قاعدة: وهي اشتغال الإطلاق والشمول على الترخيص التكليفي في التطبيق، والصحيح كما هو مبنى الشهيد الصدر رحمته الله هو أن شمول دليل الأمر لصلاة العصر لا يدل على أكثر من دخول الطبيعة في عهدة المكلف، ولا يدل على وجود ترخيص تكليفي في التطبيق، فإذا قال المولى أعتق رقبة ولم يقيد بقيد الإيمان يكون مدلول الخطاب دخول الطبيعة - طبيعة الرقبة - في عهدة المكلف، ولا يدل على وجود ترخيصات متعددة بعدد أفراد الرقبة ثابتة للأفراد المؤمنة وللأفراد غير المؤمنة. نعم، العقل يحكم بأن المولى حيث أمر بالطبيعة ولم يخرج فرداً منها بأن كل فردٍ يساوي الفرد الآخر من حيث تحقيقه للملاك، وهذا ما يسمى بالترخيص الوضعي، فالشمول يدل على الترخيص الوضعي - أي يدل على أن الأفراد من حيث أنها محققة للملاك متساوية فلا يوجد بينها تفاوت وإلا لقيد المولى بإخراج الأفراد التي لا تساهم في تحقيق الملاك - وعليه فإن شمول الأمر بالعصر لهذا الفرد الذي بيد المصلي لا يستبطن الترخيص التكليفي للتطبيق المنافي لحرمة قطع صلاة الظهر حتى يقال بأن هذا الترخيص يتوقف على عدم حرمة قطع صلاة الظهر، بل غاية ما يدل عليه هو أن ملاك صلاة العصر يتحقق بهذا الفرد، وهو الذي بيد المصلي، والذي إكماله يؤدي إلى إبطال صلاة الظهر، ودلالة

الشمول على أن هذا الفرد فيه ملاك لا تنافي حرمة قطع صلاة الظهر، وبهذا ينتفي محذور الدور، ونتخلص من المشكلة الكبيرة التي طرحناها - سابقاً - في باب التزامهم، من أنه لو كان محذور الدور الذي ذكره صاحب هذه المحاولة تاماً ويمنع من ثبوت حرمة قطع صلاة العصر للزم من ذلك أن لا يكون هنالك التزام تطبق فيه مرجحات باب التزامهم، في مورد ضيق قدرة المكلف عن الإتيان بتكليفين متزامين؛ لأن باب التزامهم سيدخل في باب التعارض وتطبق فيه مرجحات باب التعارض، هذه المشكلة الكبيرة إنما جاءت لأنه قلنا بأن الأمر بـ(صل) يستبطن جواز تطبيق المتعلق على هذا الفرد المزام ل إزالة النجاسة، والترخيص التكليفي في التطبيق لا يجتمع مع لزوم إزالة النجاسة، لأن الجواز التكليفي يتنافى مع وجوب الصلاة، فإذا قلنا لا يشمل الإطلاق على الترخيص التكليفي في التطبيق، وما يدل عليه خصوص الترخيص الوضعي أي اشتغال الفرد على ما يحقق الملاك، فلن يكون هناك في باب التزامهم تكاذب بين دليلي الواجبين المتزامين أو الواجب والحرام المتزامين.

هذا هو تمام الكلام في الفرض الثاني الذي ذكره سيد المستمسك في الصورة الثالثة.

الفرض الثالث: أن يقال بأن إدخال صلاة العصر في صلاة الظهر يوجب بطلانها من جهة الإخلال بالموالة المعتبرة بين أجزاء صلاة الظهر لا من جهة تحقيق الفعل الكثير الماحي، وهنا قال سيد المستمسك رحمه الله يوجد احتمالان:

الاحتمال الأول: أن يقال بأن الموالاة واجبة في حالة العمد، وليست واجبة في حالة السهو، فمن أخل بها سهواً لا تبطل صلاته، وعلى هذا الاحتمال سوف نقول بصحة صلاة الظهر؛ لأنه وإن أخل فيها بالموالاة بإدخاله ركعة من صلاة العصر إلا أن إخلاله لم يكن عن عمد بل كان عن سهو وفي حالة السهو لا يعتبر شرط الموالاة، وأيضاً سوف نقول بصحة صلاة العصر؛ لنفس البيان المتقدم هناك، إذ لا وجه للحكم ببطلانها إلا أنها قاطعة أو الإخلال بشرط الترتيب، وقد تقدم سابقاً مفصلاً بيان أن كونها قاطعة والإخلال بشرط الترتيب لا يوجبان البطلان، وعليه إذا كانت صلاة الظهر صحيحة وصلاة العصر صحيحة سوف نكون بين نفس الخيارين السابقين، إما أن نبني على التأخير أو نقدم صلاة الظهر؛ وذلك لأنه إذا صحت الصلاتان سنقع في تراحم؛ لأن إكمال صلاة العصر إخلال بالموالاة عمداً ونحن فرضنا أن الإخلال بالموالاة عن عمد يبطل، وكذلك إكمال صلاة الظهر يبطل العصر، فتقع مزاحمة بين حرمة إبطال صلاة العصر وحرمة إبطال صلاة الظهر، فإذا أن يقال بالتأخير أو يقال بتقديم صلاة الظهر بالمحاولة التي ذكرها سيد المستمسك أو بمحاولة الدور.

الاحتمال الثاني: أن يقال بعدم وجوب الموالاة، حتى في حال العمد في الفرض الذي نحن فيه، وعلى هذا الاحتمال حيث حكمنا بصحة الصلاتين وقلنا لا تجب الموالاة ولا يضر إقحام صلاة العصر في صلاة الظهر، ولا يعتبر

شرط الترتيب حتى فيما سوف يأتي من أجزاء صلاة العصر لجريان قاعدة (لا تُعاد) فيه - كما هو مبنى سيد المستمسك - فهنا سوف يكون المصلي بالخيار بإمكانه أن يوقف صلاة العصر ويأتي بالركعة الباقية من الظهر ثم يسلم، ويرجع إلى صلاة العصر ويكمل الثلاث ركعات الباقية منها ويسلم ولا شيء عليه وبإمكانه - أيضاً - أن لا يوقف صلاة العصر بأن يكملها ويأتي بما بقي منها ثم يرجع بعد السلام منها إلى الظهر ويأتي بالركعة المتبقية، هذا ما ذكره أولاً، وحيث هو الفقيه النبيه قال بعد ذلك: بما أننا بنينا على أن السلام دائماً يكون مخرجاً من الصلاة فهنا لو أن المصلي أكمل صلاة الظهر بأن جاء بالركعة المتبقية وسلم سوف يخرج من الصلاتين، فتبطل صلاة العصر، ولو أنه أكمل صلاة العصر ثم سلم سوف يخرج من الصلاتين، فتبطل صلاة الظهر، وعليه سوف يعود إشكال التزاحم وتأتي مسألة التخيير أو ترجيح صلاة الظهر.

وقد بحثنا - سابقاً^(١) - مسألة مخرجية السلام مطلقاً، وقلنا الدليل القائم يدل على مخرجية السلام في فرض نسيان سجدة ولا إطلاق له بحيث يدل على أن السلام مخرج مطلقاً وعلى هذا سوف نعود إلى ما ذكره سيد المستمسك أولاً ونقول للمصلي أنت مخير، لأن السلام يخرج من الصلاة التي جئت به لها فقط، ولا يخرج من الصلاة الأخرى.

قال رحمته الله: وإن قلنا بأن إدخال الصلاة في الصلاة من قبيل ما يوجب فوات

(١) دروس في فروع العلم الإجمالي: ج ١، ص ٧٢.

الموالة، فإن قلنا بوجوبها عمداً - لا سهواً - كان الكلام في الفرض على نحو ما سبق، إذ حينئذ تكون كلتا الصلاتين صحيحة، لكن إتمام إحداها مبطل للأخرى لوقوعه عمداً، فيجري فيه ما سبق من الترجيح والتخير، وإن قلنا بعدم وجوب الموالة - كما استظهرناه سابقاً - فإتمام كل من الصلاتين لا يبطل الأخرى. ولأجل أن الترتيب سقط - لأجل أن الدخول في الثانية كان سهواً - فله إتمام كل منهما ثم إتمام الأخرى، من دون حاجة إلى الاستئناف. نعم لا يبعد أن يستفاد مما دل على مخرجة التسليم: أن التسليم لإحدى الصلاتين مخرج عنهما معاً، فتبطل الظهر لو كان قد أتم العصر، كما أنه تبطل العصر لو كان قد أتم الظهر. فراجع وتأمل^(١).

مناقشة السيد الحكيم رحمته الله:

هذا تمام ما ذكره سيد المستمسك رحمته الله في الصورة الثالثة، وينبغي في جميع الفروض الثلاثة على أن المصلي إذا سلم في ثالثة الظهر ثم قام وكبر للعصر، يكون حقيقة في صلاة العصر، ويصدق عليه أنه أدخل صلاة في صلاة، فينبغي أن نبحت عن إدخال صلاة في صلاة والإتيان بركعة من الصلاة المدخلة: هل هو من الفعل الكثير الماحي أو هو من الإخلال بالموالة، وما ذكره رحمته الله محط تأمل، وقد ذكرت وجوه لبيان ما فيه من ضعف:

الوجه الأول: إن ما ذكره ينبغي على عدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق

(١) المستمسك ك: ج ٧، ص ٦٠٣.

في عناوين القصدية، والتي منها عناوين الفرائض اليومية، فإنه إذا بني على عدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في عناوين الفرائض اليومية يمكن أن يُقال بأن المصلي إذا قام وكبر لصلاة العصر، وهو بعد لم ينته من صلاة الظهر، ولم يقصد ما جاء به عنوان صلاة الظهر لا تفصيلاً - كما هو واضح - ولا إجمالاً؛ لأنه قصد عنواناً مبيناً لعنوان صلاة الظهر، والمباين لا يحكي ما يُبينه؛ فيصدق أن المصلي أدخل صلاة في صلاة.

وأما إذا بنينا على جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في عناوين الفرائض اليومية فسوف نقول حينئذٍ بأن المصلي لما كان قاصداً للوظيفة الفعلية، وهي في الواقع إتمام صلاة الظهر، فهو قصد إتمام صلاة الظهر بقصد إجمالي. نعم، اشتبه واعتقد أنه فرغ من صلاة الظهر، وأن وظيفته الإتيان بصلاة العصر، فقصد صلاة العصر اشتباهاً، وهذا القصد لا يضر؛ لأنه ليس مطلوباً عدمه في صحة العبادة، فإن المطلوب الإتيان بالمتعلق مع قصد الأمر ولو بقصد إجمالي، وهذا متحقق في المقام. نعم، لو قصد المصلي العصر على نحو التقييد فلا يصدق على ما جاء به المصلي أنه إتمام لصلاة الظهر، ولكن فرض التقييد فرض نادر جداً، والغالب في المكلفين الذين يسرون على ما يقتضيه زي العبودية، هو الإتيان بالعمل لتفريغ ما بالذمة أداءً لحق الله تبارك وتعالى، فإذا بنينا على جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في عنوان الظهر والعصر، فسوف نقول بأن المصلي حقيقة لما قام وكبر لصلاة العصر لم يخرج من عنوان

صلاة الظهر، والركعة التي جاء بها وقعت رابعة الظهر، فلا يصدق أن المصلي أدخل صلاة في صلاة.

الوجه الثاني: لو قلنا بعدم جريان قاعدة الاشتباه في التطبيق في عناوين الفرائض اليومية، تأتي مناقشة سيدنا الخوئي رحمته الله فإنه ناقش السيد الحكيم بأن هنالك أدلة تثبت في محل بحثنا بأن المصلي وإن قام وكبر للعصر إلا أنه في صلاة الظهر، وتلك الأدلة هي الروايات الدالة على أن الصلاة على ما افتتحت به، ومفاد هذه الروايات أن المصلي إذا قام وكبر لصلاة ثم غفل في الأثناء، ونوى الصلاة صلاةً أخرى، فنيته العرضية هذه لا تضر، ويحسب ما جاء به من الصلاة الأولى التي قام إليها، ففي معتبرة ابن أبي يعفور، عن أبي عبد الله عليه السلام قال: سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصلّى ركعة وهو ينوي أنها نافلة^(١) فقال: هي التي قمت فيها ولها، وقال: إذا قمت وأنت تنوي الفريضة فدخلك الشك بعد، فأنت في الفريضة على الذي قمت له، وإن قمت ودخلت فيها وأنت تنوي نافلة ثم أنك تنويها بعد فريضة، فأنت في النافلة، وإنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتداءً في أول صلاته^(٢). فإن مفاد ذيلها قاعدة عامة: «إنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتداءً في أول صلاته»؛ تشمل التطبيق الوارد في الرواية وتشمل محل البحث، فإن المصلي قام وكبر لصلاة الظهر ثم

(١) الفرض أن المصلي قام إلى فريضة، فهو افتتح الصلاة بعنوان أنها فريضة، كما لو كبر لفريضة الفجر، ثم وجد نفسه في أثنائها نواها نافلة كنافلة الفجر.

(٢) وسائل الشيعة: باب ٢ من أبواب النية، حديث ٣.

بعد ذلك نوى العصر، فيحسب ما جاء به بنية العصر من الصلاة التي قام لها وإليها وهي صلاة الظهر.

وقد أُشكل على كلام السيد الخوئي رحمته الله بإشكالين:

الإشكال الأول: ما ذكره جماعة وتبناه الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله من أن مورد هذه الرواية تبدل النية في الصلاة الواحدة ومحل بحثنا هو أن المصلي جاء بصلاة أخرى جديدة بعنوان العصر، فإن ما اشتملت عليه الرواية فرض صلاة واحدة وهي - مثلاً نافلة، وفي الأثناء نوى المصلي الفريضة، أو فريضة وفي الأثناء نواها النافلة، وأما محل بحثنا فإن المصلي فيه كبر لصلاة الظهر، ثم اعتقد أنه فرغ منها، وقام وكبر للعصر، والمفروض أننا نبني على عدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق فعندنا صلاتان لا صلاة واحدة.

إن قلت: ماذا تصنع بذيّل الرواية، فهو قاعدة عامة.

قلت: هو قاعدة عامة وليس تعليلًا، والتعليل هو ما يعمم الحكم؛ لأنه يدور مدار العلة، وأما القاعدة العامة فعموميتها لا توجب تطبيقها على غير ما تشمل، وهو فرض وحدة الصلاة، وهو إشكال متين.

الإشكال الثاني: ما أورده الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله، ولم يذكره السيد الأستاذ رحمته الله، وهو إشكال نقضي، فقد نقض على السيد الخوئي رحمته الله بمورد الصورة الثانية المتقدمة وهي ما لو سلم المصلي على ثلاثة الظهر ثم قام وكبر

للعصر وركع ركوع الركعة الثانية ثم التفت إلى أنه أنقص ركعة من صلاة الظهر فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله هناك أن صلاة الظهر تبطل، فتأتي روايات العدول، وتقول للمصلي: أنت في صلاة عصر، ولم تأت قبلها بصلاة ظهر صحيحة، فاعدل من الصلاة التي في يدك إلى صلاة الظهر، هذا الكلام لا ينسجم مع روايات الصلاة على ما افتتحت عليه؛ لأن من قام وكبر لصلاة العصر، وهو بعد لم ينته من صلاة الظهر، فهو بمقتضى روايات الصلاة على ما افتتحت عليه في صلاة الظهر، فجاء بالركعة الأولى وأتم بها أربع ركعات صلاة الظهر، ثم جاء بركعة الثانية التي هي خامسة في صلاة الظهر فأبطل صلاة الظهر، فإذا كان رحمته الله يرى شمول روايات الصلاة على ما افتتحت عليه لمورد الصورة الثالثة، فينبغي عليه أن يقول بالشمول في مورد الصورة الثانية، فيحكم هناك ببطالان الصلاة التي في يد المصلي، وأن عليه أن يستأنف صلاتين صلاة ظهر وصلاة عصر، وعليه يكون السيد الخوئي رحمته الله بين خيارين:

الخيار الأول: أن يقول بأن روايات الصلاة على ما افتتحت عليه لا تشمل المقام، فلا يصح أن يُشكل بها حينئذ على السيد الحكيم، ويعتمد عليها في الحكم بأن هذه الركعة التي جاء بها بعنوان العصر في الصورة الثالثة من صلاة الظهر.

الخيار الثاني: أن يقول بالشمول، فيكون إشكاله على صاحب المستمسك في الصورة الثالثة صحيح، ولكن حكمه هناك في الصورة الثانية ببطالان صلاة

الظهر والعدول ليس صحيحاً. هذا هو الإشكال النقضي الذي أورده الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله حطة.

ويمكن أن يدفع هذا النقض بأن لسان موثق ابن أبي يعفور لسان صحيح الصلاة التي تخلفت فيها النية فاذا قلنا بإلغاء خصوصية أن يكون انحراف النية في صلاة واحدة، فيمكن أن يقال بأن روايات الصلاة على ما افتتحت عليه، لا تجري في الصورة الثانية؛ لأن العدول فيها يوجب البطلان فللسيد الخوئي رحمته الله أن يفرق بهذه النكتة ويتخلص من النقض. نعم، الشأن كل الشأن في إلغاء خصوصية مورد الرواية من جهتين:

الجهة الأولى: تبدل النية في صلاة واحدة.

الجهة الثانية: التبدل من نافلة إلى فريضة أو العكس، فإن مورد الرواية تبدل النية من نافلة إلى فريضة أو العكس^(١)، فإذا أردنا أن نطبق روايات الصلاة على ما افتتحت عليه في المقام فلا بد أن نلغي خصوصية التبدل من نافلة إلى فريضة أو العكس لأن محل البحث هو التبدل من فريضة إلى فريضة.

الوجه الثالث: وهو ما يظهر من غير واحد من الأعلام الذين عبروا بالعدول في تعليلتهم على العروة في ذيل هذه المسألة، وهي المسألة السابعة، وقد تبنى الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله حطة هذه الوجه وحاصله:

(١) «سألته عن رجل قام في صلاة فريضة فصل ركعة وهو ينوي أنها نافلة، فقال هي التي قمت فيها ولها وقال إذا قمت وأنت تنوي الفريضة فدخلك الشك بعد فأنت في الفريضة على الذي قمت له وإن كنت دخلت فيها وأنت تنوي نافلة ثم إنك تنويها بعد فريضة فأنت في النافلة»

إن روايات العدول التي تدل على أن المصلي إذا دخل في اللاحقة قبل الإتيان بالسابقة يجب عليه أن يعدل منها إليها، تثبت في المقام أن وظيفة المصلي أن يعدل بالركعة التي في يده بعنوان العصر إلى عنوان الظهر، فإن المستفاد ذلك من مثل: «إذا نسيت الظهر حتى دخلت العصر ودخلتها وأنت في العصر أو بعد الفراغ منها فانويها الأولى فإنما هي أربع مكان أربع» فإن مورد هذه الرواية وإن كان العدول بتمام العصر إلى صلاة الظهر المنسية، ولكن إذا ألغينا خصوصية العدول بتمام الصلاة، وقلنا بأن المستفاد من «إنما هي أربع مكان أربع» أن النية التي أحدثها المصلي بعنوان العصر قبل إتمام صلاة الظهر لا تضر، فيمكن أن تصحح هذه الفريضة بالعدول بالركعة إلى السابقة، فيقال لسيد المستمسك: إذا كانت صلاة العصر صحيحة فليس وظيفة المصلي التخير؛ لأن روايات العدول تقول له: عليك أن تعدل بالركعة التي في يدك من عنوان العصر إلى عنوان الركعة الرابعة من الظهر.

قال الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله: (فإن قيل: الروايات الآمرة بالعدول لا تنفع أيضاً؛ لأنها وردت في العدول بتمام الصلاة التي بيده، وقد نواها عصرًا، ففي هذا الفرض يعدل بكلّها، وأما في المقام يريد أن يعدل بالركعة الأولى من صلاة العصر، ويريد أن يعدل بها رابعة من صلاة الظهر قلنا: صحيح أن الروايات لم ترد في هذا، ولكن العرف يلغي الخصوصية بمقتضى ما ورد من أن أربعاً مكان أربع، فكأنه قال بأن النية السهوية لصلاة العصر لا تضر فاعدل

بها، فهنا حيث يجوز العدول بها إلى الظهر تكون هذه الركعة آخر ركعة من صلاة الظهر؛ لأنه جاء بثلاث سابقاً^(١).

ولست أدري لماذا لم يقبل عليه من السيد الخوئي رحمته إلغاء خصوصية روايات الصلاة على ما افتتحت عليه، من تبدل النية في الصلاة الواحدة إلى إحداث صلاة أخرى قبل إكمال الصلاة الأولى، وقبل هنا إلغاء الخصوصية في روايات العدول وسرّاها من العدول بتمام الصلاة إلى صلاة أخرى، إلى العدول بركعة واحدة من صلاة العصر إلى ركعة واحدة من صلاة الظهر؟!

وقد يقال: يوجد في ذيل الرواية «فإنما هي أربع مكان أربع» وهو كلام عام يفهم منه أن المدار مدار أن تكون هذه كتلك في عدد الركعات وهذا هو الفارق، ولكن هذا الفارق يمكن أن يذكر - أيضاً - في روايات الصلاة على ما افتتحت عليه، فإن الإمام قال في الذيل: «وإنما يُحسب للعبد من صلاته التي ابتدأ بها في أول الصلاة»؛ إذ يفهم منه أن المدار مدار النية التي نواها المصلي في البداية، فإذا كان تعبير «إنما هي أربع مكان أربع» يلغي خصوصية العدول بتمام الصلاة إلى صلاة تامة، فليكن تعبير «إنما يحسب للعبد من صلاته التي ابتدأ بها في أول الصلاة» يُلغي أيضاً خصوصية أن تكون الصلاة واحدة.

والحاصل هو: أن من الصعب التعميم وإلغاء خصوصية عدم الإتيان بالصلاة من رأس، وهو ما تقدم عن سيد المستمسك رحمته. نعم، نوافق العلمين

(١) نص عبارته نقلتها من دروسه المسجلة.

في النتيجة: فإن وظيفة المصلي هو أن يعتبر الركعة الأولى من صلاة العصر رابعة الظهر ولكن؛ لا من جهة روايات العدول وروايات الصلاة على ما افتتحت عليه، وإنما لجريان كبرى الاشتباه في التطبيق في المقام، فإن المصلي إذا قام وكبر للعصر، فإنه ناو للوظيفة الفعلية، والوظيفة الفعلية في حقه هو أن يكمل صلاة الظهر فيكون ما جاء به من صلاة الظهر، نعم هو زاد تسليماً وزاد تشهداً وزاد تكبيرة، فيجب عليه لذلك سجود السهو ويتعدد وجوب سجود السهو بناء على وجوبه لكل زيادة.

إعادة نظر وتأمل:

وهذه النتيجة التي ذكرناها توجب أن نرجع إلى الصورة الثانية ونأمل فيما ذكرناه فيها، فقد قلنا سابقاً أن الصورة الثانية من صور المسألة السابعة هي أن يسلم المصلي على ثالثة الظهر ثم يقوم مباشرة ويكبر للعصر دون أن يأتي بمناف بين التسليم والتكبيرة ويركع ركوع الركعة الثانية ثم يلتفت، وقلنا في هذا الفرض: بناء على كبرى الاشتباه في التطبيق في عنوان الظهر وعنوان العصر يقال: حيث إن وظيفة المصلي وهو قائم ليكبر للعصر أن يأتي بصلاة ظهر تامة، فمقتضى جريان كبرى الاشتباه في التطبيق أنه قصد بهذه الصلاة صلاة الظهر فتقع منه ظهراً ولا حاجة لما ذكره جملة من الأعلام من أن الصلاة الثانية تقع عصرًا، وبمجرد أن يركع المصلي فيها ركوع الركعة الثانية ينكشف بطلان الظهر، فتأتي روايات العدول وتقول له (اعدل)؛ لأنه فعلاً من البداية

كان قاصداً للظهر، فهي ظهر وعليه أن يكملها ثم يأتي بعدها بصلاة العصر، هذا ما قلناه سابقاً، ووعدنا بأنه سوف يأتي - إن شاء الله - مزيد بيان ونظر وتأمل، وقد حان وقت الوفاء بالوعد، فإنه مقتضى التدقيق والتأمل أن يقال: إذا أردنا أن نطبق كبرى الاشتباه في التطبيق في الصورة الثانية ينبغي أن نحكم بماحكم به صاحب العروة وهو بطلان الصلاتين؛ لأن المصلي لما سلم على ثالثة الظهر، فوظيفته الفعلية ليس أن يأتي بصلاة ظهر تامة، وإنما أن يكمل صلاة الظهر، فلما قام وكبر للعصر فهو في الحقيقة قام مكملًا لصلاة الظهر، غايته زاد تكبيرة وزيادة التكبيرة لا تضر - كما سيأتي بحث ذلك مفصلاً، فلما أتم الركعة الأولى التي يقصدها عصرًا وهي رابعة ظهر في الواقع - قام وقرأ ثم ركع، فأبطل صلاة الظهر بزيادة ركوع فيها، فلما بطلت صلاة الظهر صارت وظيفته أن يصلي صلاة الظهر ثم يصلي بعدها صلاة العصر.

ولكن قد يقال بعد أن ركع ركوع الركعة الثانية من صلاة العصر حسب اعتقاده انكشف له أنه مطالب بعد التسليم بالإتيان بصلاة الظهر، لأن ركوعه كشف له عن بطلان ما جاء به من صلاة الظهر التي هي الثلاث الركعات، والكاشف متأخر وهو ركوع الركعة الثانية، ولكن المنكشف سابق؛ لأنه ينكشف من الأول أن صلاة الظهر من بدايتها باطلة فيكون في وقت قيامه وتكبيره للعصر مطالب بالإتيان بصلاة ظهر؛ لأنه انكشف أن صلاة الظهر باطلة بالكاشف المتأخر، فتكون وظيفته الفعلية حال التكبيرة أن يأتي بصلاة

ظهر تامة فيعود البيان السابق الذي قلناه فيما سبق، وهو أن مقتضى تطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق أن المصلي قصد صلاة الظهر حال تكبيره للعصر، فوقعت منه هذه الصلاة الجديدة بعنوان ظهر، ووظيفته أن يكملها ويأتي بعدها بصلاة العصر.

وهذا البيان غير تام، وإن كان فيه ظرافة؛ لأنه يلزم من القول بأن وظيفته حال التكبير للعصر الإتيان بصلاة ظهر تامة أن لا تكون وظيفته الفعلية استئناف صلاة الظهر، أي يلزم من وجود الشيء عدمه بيان ذلك:

إن كون وظيفة المصلي الفعلية حال التكبير الإتيان بصلاة ظهر تامة فرع عدم وجوب إتمام ما جاء به المصلي من صلاة الظهر، لأن المصلي لا يجب عليه في اليوم صلاتا ظهر، فإذا كان يجب عليه الإتيان بصلاة ظهر تامة، فهذا يعني أن الركعات الثلاث التي جاء بها لا يجب إتمامها، وعدم وجوب إتمام ما جاء به من صلاة الظهر فرع البطلان؛ لأنه إذا كان باطلاً لا يجب إتمامه، وأما لو كان صحيحاً فيجب إتمامه، والبطلان فرع وقوع ركوع الركعة الثانية في صلاة الظهر، لأن الموجب لبطلان صلاة الظهر أن المصلي ركع ركعة ثانية فيها، فالبطلان فرع وقوع ركوع الركعة الثانية في صلاة الظهر، ووقوع الركوع الثاني - الذي هو زيادة - في صلاة الظهر فرع كون الإتمام هو الوظيفة الفعلية لأنه لو لم يكن الإتمام هو الوظيفة الفعلية لا يكون ما جاء به إكمالاً لصلاة الظهر ولا يكون الركوع الذي ركعه في الركعة الثانية مبطلاً لصلاة الظهر،

وعليه يتوقف كون الوظيفة الفعلية هو استئناف صلاة الظهر على البطلان، والبطلان يتوقف على أن تكون الوظيفة الفعلية الإكمال والإتمام، لا الاستئناف.

بعبارة ثانية: لكي تكون الوظيفة الفعلية حال التكبيرة لصلاة العصر الإتيان بصلاة ظهر جديدة الذي هو الاستئناف، لابد أن لا تكون وظيفة المصلي الفعلية الإتيان بصلاة ظهر تامة بل الإكمال؛ لأنه لكي تجب عليه صلاة ظهر تامة حال التكبيرة، لابد أن يقال ببطلان الثلاث الركعات التي جاء بها بعنوان الظهر؛ لأنه لو كانت صحيحة يجب عليه أن يكمل، لا أن يستأنف، والبطلان يتوقف على أن تكون وظيفته الإكمال؛ لأنه إذا لم تكن وظيفته الإكمال لا يكون ما جاء به من ركوع ثانٍ مُبطلاً لصلاة الظهر؛ لأنه إنما يكون مبطلاً إذا كان المصلي في صلاة الظهر، ومتى يكون المصلي في صلاة الظهر؟ إذا كان ما جاء به إكمالاً، ومتى يكون ما جاء به إكمالاً؟ إذا كانت وظيفته الفعلية الإكمال لا الاستئناف؛ لأنه لو كانت وظيفته الفعلية الاستئناف فمتقضى تطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق أن يقال أن ما جاء به المصلي ليس إكمالاً للظهر، وإنما استئناف، فيلزم من كون الوظيفة الفعلية الاستئناف أن الوظيفة الفعلية ليست الاستئناف وإنما الإكمال.

والخلاصة في حكم الصورة الثالثة هي: أن المصلي في صلاة الظهر، وعليه فقط أن يتمها تطبيقاً لكبرى الاشتباه في التطبيق، كما هو مبنى السيد الخوئي،

ومبنى الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته، ولكن الوجه تطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق وليس روايات العدول ولا روايات الصلاة على ما افتتحت عليه، وهذه النتيجة تخالف ما انتهى إليه صاحب العروة فإنه ذكر أن على المصلي أن يرفع اليد عن صلاة العصر ويرجع إلى الظهر ويتمها ثم يعيد الصلاتين.

جهات ترتبط بما تقدم:

وقد بقي بعض الجهات التي ترتبط بما تقدم في حكم هذه المسألة:

ما هو حكم الإقحام؟

الجهة الأولى: في حكم الإقحام الذي بنى عليه بعض الأعلام، فإذا لم نقل جريان كبرى الاشتباه في التطبيق، أو شمول روايات الصلاة على ما افتتحت عليه أو شمول روايات العدول في الصورة الثالثة - وهي ما لو سلم المصلي على ثالثة الظهر وقام مباشرة دون أن يأتي بمناف مطلق وكبر للعصر والتفت إلى أنه أنقص ركعة من الظهر قبل أن يركع ركوع الركعة الثانية - فسوف يكون المصلي فعلاً داخل صلاة العصر، فيفتح حينئذ باب الحديث عن الإقحام الذي ذهب إليه بعض الأعلام، فقد قلنا - سبقاً - للعلماء مواقف متعددة في حكم الصورة الثالثة بحسب ترتيبنا لأبحاث المسألة السابعة، ومن ضمن هذه المواقف يوجد موقفان يذهبان إلى جواز الإقحام:

الموقف الأول: ما عن الشيخ محمد رضا آل ياسين رحمته، وهو أن على المصلي

أن يوقف صلاة العصر ثم يرجع إلى صلاة الظهر ويتمها ثم يرجع إلى صلاة العصر ويتمها.

الموقف الثاني: ما تنبهه الميرزا النائيني رحمته الله، وهو أن على المصلي أن يستمر في صلاة العصر، فيقحم ما بقي من صلاة العصر في صلاة الظهر، ثم بعد الانتهاء منها يرجع إلى الظهر ويتم ما نقص منها، فإذا استطعنا أن نطبق فكرة الإقحام يمكن أن نصحح الصلاتين بها أما إذا لم يكن بالإمكان تطبيق فكرة الإقحام فلا يمكن تصحيح الصلاتين معاً، بل سوف نقول - إذا حكمنا بصحة الصلاتين - إن أتم العصر أبطل الظهر، وإن أتم الظهر أبطل العصر، وقد ذكرت وجوه لإبطال فكرة الإقحام وإثبات عدم إمكان تصحيح الصلاتين بها:

الوجه الأول: إن الاستفادة من بعض النصوص ضرر الفعل الكثير، ففي صحيحة الحلبي عن الرجل يريد الحاجة وهو في الصلاة فقال «يومي برأسه ويشير بيده ويسبح، والمرأة إذا أرادت الحاجة وهي تصلي، فتصفق بيدها»^(١).

فإن الظاهر من سؤال السائل وجود ارتكاز متشرعي على أن الفعل الكثير يضر بصحة الصلاة، ولهذا أراد السائل أن يأخذ من الإمام عليه السلام حلاً، فيما إذا كنت حاجة في الصلاة وأراد المصلي في معالجتها أن يفعل شيئاً، فأجاب الإمام عليه السلام «يومي برأسه ويشير بيده ويسبح، والمرأة إذا أرادت الحاجة وهي تصلي، فتصفق بيدها»، فالرواية تفيد ارتكازية ضرر الفعل الكثير، والإتيان

(١) وسائل الشيعة: الباب ٩ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث رقم ١.

بصلاة في داخل صلاة من أوضح مصاديق الفعل الكثير، ولعله لهذا ذكر الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله أن فكرة الإقحام باطلة؛ لأنها منافية للمركز التشريعي، إذا قد يسأل سائل عن كيفية وقوفه على المركز التشريعي، ولعل هذه المسألة ليست معنونة في كتب المتقدمين، ولو كانت متعنونة في كتب المتقدمين فما وصلنا من كتبهم الفقهية لا يكفي للكشف عن المركز التشريعي، وجملة من الأكابر يقبلون فكرة الإقحام، ومنهم المحقق النائيني والشيخ محمد رضا آل ياسين رحمتهما الله.

والجواب: من خلال جو الروايات، كما في هذه الرواية التي يكشف السؤال والجواب فيها عن وجود مركز تشريعي على أن الفعل الكثير يضر بصحة الصلاة.

وقد يقال: الرواية تكشف عن أصل المركز ولا تبين حدوده بنحو يكون شاملاً لكون الفعل عبادياً فتأمل.

الوجه الثاني: ما دل على أن السجود زيادة في المكتوبة، وهو يدل بالأولوية العرفية على أن الركوع والركعة زيادة في المكتوبة. نعم، وقع في سند رواية السجود زيادة في المكتوبة القاسم بن عروة، وهو كما قيل لا يوجد طريق لإثبات وثاقته، إلا رواية ابن أبي عمير عنه، وفي كبرى وثاقة من روى ابن أبي عمير والمشايخ الذين قيل إنهم لا يرون إلا عن ثقة خلاف، فقد رفضها السيد الخوئي رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله، وقبلها السيد السيستاني رحمته الله وهو الصحيح.

ورواية السجود زيادة في المكتوبة واردة في سجود التلاوة، فهي تعبدنا بزيادة السجود، وإن لم تتحقق الزيادة الحقيقية - كما هو مبنى السيد الخوئي رحمته الله - بناء على أن الزيادة في المركبات الاعتبارية تتوقف على القصد، وعليه لا يمكن أن يقال بعدم تحقق زيادة صلاة العصر إذا أقحمها المصلي في صلاة الظهر؛ لأنه لم يقصد الجزئية وإنما قصد الإتيان بصلاة مستقلة داخل صلاة ولم يقصد الجزئية، لأن الرواية تعبدنا بالزيادة في مورد السجود، وبالأولوية العرفية في الركوع والركعات والصلاة يصدق تعبدًا على إقحام صلاة العصر في صلاة الظهر عنوان الزيادة.

الوجه الثالث: ما دل على أن الزيادة مبطله للصلاة، ففي الكافي عن الحسين بن محمد عن عبد الله بن عامر عن علي بن مهزيار عن فضالة بن أيوب عن أبان بن عثمان عن أبي بصير قال: قال أبو عبد الله عليه السلام: «من زاد في صلاته فعلية الإعادة»^(١) وهذا هو الوجه الذي اختاره السيد الأستاذ رحمته الله بعد أن ضعف رواية السجود زيادة في المكتوبة^(٢)، وهي تثبت بطلان صلاة الظهر إذا أقحم فيها صلاة العصر، باعتبار أن هذا الإقحام زيادة فيها.

ولكن يلاحظ على ما ذكره رحمته الله أنه ذكر^(٣) تبنيه لرأي السيد الخوئي رحمته الله في تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية، وهو أن تحقق الزيادة يتوقف على القصد،

(١) وسائل الشريعة: باب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث ٢.

(٢) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٦٢

(٣) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٥٦.

وبدون قصد لا تتحقق الزيادة. نعم، أضاف إلى كلام السيد الخوئي رحمته الله إضافة، وهي: أن القصد المقوم لتحقيق الزيادة ليس قصد الجزئية - كما ذكر السيد الخوئي - فلا تدور الزيادة مدار قصد خاص وهو قصد الجزئية؛ بل الزيادة تدور مدار قصد الإضافة إلى العمل وإن لم يقصد أنه جزء منه، ورتب على ذلك:

أولاً: لو قصد المصلي الإتيان بفعل أجنبي لا بنية الإضافة، كسجدة شكر بعد الصلاة لا تتحقق الزيادة، ومثل قصد سجود السهو قصد سجود التلاوة، فإنه لا يحقق الزيادة حقيقة. نعم، إذا وجد دليل معتبر يُعبدنا بالزيادة فحينئذ نحن عبيد لله فسوف نبني على تحقق الزيادة التعبدية لا الزيادة الحقيقية.

ثانياً: لو قصد المصلي إضافة شيء إلى العمل بعنوان أن العمل ظرفاً له؛ لأنه يُستحب الإتيان به فيه، فإن الزيادة تتحقق؛ لأن المعتبر قصد الإضافة، وليس قصد الجزئية، وهنا المنتفي قصد الجزئية وقصد الإضافة ليس منتفياً.

ثالثاً: لو قصد بالعمل الجزئية، تتحقق الزيادة سواء كانت الجزئية المقصودة جزئية لطبيعي المأمور به أم جزئية للفرد الذي يريد المصلي تطبيق طبيعة المأمور به عليه في مقام الامتثال، فإنه في كلا الفرضين تتحقق الزيادة؛ لوجود قصد الإضافة.

فهذا ما ذكره في ضابطة تحقق الزيادة التي هي موضوع الرواية التي استدل بها «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» وهذه الضابطة لا تنطبق على محل

بحسبنا، وهو إقحام صلاة العصر في صلاة الظهر، فإن المصلي كما هو واضح لم يقصد الجزئية، وأيضاً لم يقصد الظرفية الاستحابية، وإنما المصلي - وفق مبنى الميرزا النائيني بناء على سقوط شرط الترتيب بين صلاة الظهر والأجزاء الباقية من صلاة العصر، وعدم وجود دليل يدل على بطلان صلاة الظهر بإكمال صلاة العصر - يأتي بصلاة العصر لجواز إكمالها أو تعينه حرمة قطعها، فعلى مبناه عليه السلام لا تتحقق ضابطة الزيادة.

الوجه الرابع: ما ذكره الشيخ الأستاذ الشهيد عليه السلام من أن إقحام صلاة في صلاة يوجب إحداث سلام الصلاة المّقحمة في الصلاة المقّمح فيها والسلام كلام آدمي زائد جاء به المصلي عمداً وهو يوجب البطلان.

حكم زيادة التكبيرة:

الجهة الثانية: تقدم أن فرض الصورة الثالثة هو: أن المصلي سلّم في الثالثة الظهر ثم قام مباشرة وكبّر للعصر، وقبل أن يركع في الركعة الثانية التفت إلى أنه أنقص من الظهر ركعة، وتقدم إمكان تطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق في هذه الصورة، والبناء على أن الركعة الرابعة التي جاء بها بعنوان العصر رابعة الظهر، وإذا بنينا على أن المصلي باق في صلاة الظهر، فإننا سوف نواجه مشكلة في صحة صلاة الظهر من جهة زيادة التكبيرة، فإن المصلي لما قام وكبّر للعصر، وهو في الظهر، فقد زاد في صلاة الظهر تكبيرة، فهل تبطل صلاة الظهر بزيادة هذه التكبيرة أم لا؟

فقد يقال بالبطلان؛ لأن زيادة التكبيرة زيادة لركن، والزيادة الركنية توجب البطلان، وحيث إن هذه الدعوى تشتمل على أمرين:
الأمر الأول: بمنزلة الصغرى، وهو في أن هذه التكبيرة زيادة.
الأمر الثاني: بمنزلة الكبرى، وهو في أن زيادة التكبيرة مُبْطلة.
فلا بد من البحث في مقامين:

بحث ضابطة تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية

المقام الأول: في تحقيق الصغرى؛ وذلك ببيان متى تصدق الزيادة في المركبات الاعتبارية كالصلاة؛ لأن محل البحث تحقق الزيادة في الصلاة التي هي مركب اعتباري، وقبل ذكر نظريات الأعلام في ضابطة تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية أذكر أموراً مهمة وتعطينا تصوراً وافياً لمحل البحث:
الأمر الأول: هو أن الزيادة تنقسم إلى قسمين:

القسم الأول: الزيادة التشريعية والمقصود بها أن يأتي المكلف بغير ما هو مأخوذ في متعلق الأمر مع قصد الجزئية من المأمور به، كأن يُحرك رأسه في الاتجاهات الأربعة في الصلاة بقصد الجزئية، وهذا النحو أو القسم من الزيادة يصدق عليه عنوان الزيادة عرفاً أو هو زيادة بسبب الصدق العرفي، فيكون مشمولاً برواية «من زاد في صلاته فعله الإعادة».

القسم الثاني: الزيادة الحقيقية الواقعية، والمقصود بها تحقق الزيادة في المركب خارجاً لا تشريعاً بحسب الصدق العرفي، ففي الزيادة الحقيقية نريد

أن نعرف هل ما جاء به المكلف في المركب الاعتباري زيادة واقعاً سواء قصد الجزئية أم لم يقصد الجزئية، وقد وقعت الزيادة الحقيقية في الأمور به محل خلاف من جهة أنه قد يقال بعدم إمكان تحقق الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية، كالصلاة والصوم والحج ونحو ذلك، فهي ممكنة في المركبات الحقيقية، كالدار - مثلاً - تزداد فيها غرفة، وليست ممكنة في المركبات الاعتبارية.

الأمر الثاني: إذا قيل بعدم إمكان تحقق الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية وانحصار الزيادة فيها في الزيادة التشريعية العرفية، فلن يتحقق موضوع «من زاد في صلاته فعله الإعادة» إلا مع قصد الجزئية، وأما مع عدم قصد الجزئية فلا تتحقق زيادة، فلا تثبت الإعادة من باب «من زاد في صلاته فعله الإعادة» إلا إذا دل دليل تعبدى على ثبوت الزيادة، ووجوب الإعادة، كما في رواية السجود زيادة في المكتوبة، فإن مورد هذه الرواية سجود التلاوة في الصلاة، مع أن سجود التلاوة لا يؤتى به بقصد الجزئية إلا أن الإمام حكم بأن السجود زيادة في المكتوبة، وهذا يدل على أن الشارع المقدس هنا مع عدم تحقق الزيادة الحقيقية عبدنا بثبوت الزيادة، وعليه حيث إن دليل التعبد خاص بالسجود ومن باب الأولوية ثابت في الركوع، فلا تكون التكبيرة التي جاء بها المصلي في محل البحث في صلاة الظهر بعنوان العصر زيادة؛ لأن الفرض أن المصلي لم يأت بها بقصد الجزئية من صلاة الظهر، وإنما جاء بها بعنوان العصر، فلا موجب للحكم بالبطالان، لعدم تحقق الزيادة الحقيقية لفرض استحالة

تحقق الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية، ولعدم تحقق الزيادة التشريعية لعدم قصد الجزئية ولعدم تحقق الزيادة التعبدية، لأن دليل التعبد خاص بالسجود، ومن باب الأولوية شمل الركوع، فهو لا يشمل التكبيرة، هذا إذا قلنا بعدم إمكان تحقق الزيادة الحقيقة في المركبات الاعتبارية. أما إذا قلنا بالإمكان فلا بد أن نبحت عن ملاك تحقق الزيادة الحقيقية إذ قد يصدق على الإتيان بتكبيرة الإحرام عنوان العصر في صلاة الظهر، لهذا من الضروري أن نبحت عن ضابطة تحقق الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية، بعد البحث عن إمكان تحقق هذه الزيادة.

الأمر الثالث: طرح في علم الأصول إشكال على إمكان تحقق الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية، وحاصل هذا الإشكال: هو أنه لا يعقل تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية، ولنمثل لذلك بالركوع، فلو أن مكلفاً في الركعة الأولى جاء بركوعين، لا يصدق على الركوع الثاني عنوان الزيادة بل يستحيل صدق عنوان الزيادة عليه؛ وذلك لأنه يحتمل في هذا الركوع الثاني الذي جاء به المكلف في الركعة الأولى احتمالان:

الاحتمال الأول: أن تكون الصلاة أو الركعة الأولى التي هو فيها أخذت بشرط لا عن الركوع الثاني الذي أضافه المصلي، بأن كانت الصلاة أو كان الركوع في الركعة الأولى مُقيداً بعدم الإتيان بركوع ثانٍ وعلى هذا الاحتمال يكون الإتيان بالركوع الثاني موجباً لعدم تحقق القيد، أي قيد الصلاة بأن

تكون كل ركعة مشتملة على ركوع واحد فقط، أو قيد الركوع في الركعة الأولى بعدم الكثرة، فإن الركوع في الركعة الأولى مُقيد بشرط لا عن الركوع الثاني، فإذا جاء بركوع ثان فسوف ينتفي القيد الذي هو (شرط لا)، وإذا أُنْتَفَى القيد ينتفي المقيد، فلم يأت بالصلاة أو لم يأت بالركوع؛ لأن المقيد منتف عند انتفاء قيده، فعلى هذا الاحتمال يكون الإتيان بالركوع الثاني محققاً للنقيصة وليس محققاً للزيادة؛ لأن الركوع الثاني يعني أن الركوع الأول الذي جاء به ليس مصداقاً للمأمور به؛ لأن مصداق المأمور بشرط لا عن الركوع الثاني، فتكون الصلاة ناقصة.

الاحتمال الثاني: أن تؤخذ الصلاة أو الركعة الأولى منها لا بشرط وعلى هذا لا تكون الصلاة مُقيدة بعدم الركوع الثاني، فلم يؤخذ فيها عدم تعدد الركوع في ركعاتها. وعلى هذا الاحتمال تكون الصلاة مطلقة تصدق على الصلاة التي في كل ركعة من ركعاتها يوجد ركوع واحد، وأيضاً - على الصلاة التي يتعدد الركوع في ركعاتها، فإذا جاء المصلي بركوعين في الركعة الواحدة لا يصدق عنوان الزيادة؛ لانطباق المأمور به على الركوع الثاني.

وعليه لا يعقل الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية؛ لأن المركب الاعتباري إما يؤخذ بشرط لا فما يضاف يكون نقيصة وإما لا بشرط فما يضاف يكون جزءاً من المأمور به ولا تتحقق حينئذ الزيادة، وهذا ينطبق على تكبيرة الإحرام، فإن صلاة الظهر التي قام المصلي في ثالثتها وكبر للعصر، إما

هي مأخوذة بشرط لا، وهنا لم تتحقق زيادة، وإنما تحققت نقيصة، وإما أخذت لا بشرط، فتكون مطلقة، والشارع يريد ركعة رابعة سواء كانت مشتملة على تكبير بعنوان العصر أم لا، وهنا لم تتحقق زيادة؛ لأن هذه الركعة الرابعة مع تكبيرتها صارت مصداقاً لمعلق الأمر.

وقد تصدى جملة من الأعلام لدفع هذا الإشكال ومن الأعلام الذين دفعوا هذا الإشكال السيد الخوئي رحمته الله، فقد ذكر^(١) أن الاحتمالات الموجودة في المقام لا تنحصر في احتمالين:

١- بشرط لا.

٢- لا بشرط.

وذلك لأن لا بشرط يوجد فيه معنيان:

المعنى الأول: لا بشرط بمعنى الطبيعة المطلقة التي تصدق على الواحد وعلى المتعدد، فإذا قلنا الركوع أخذ لا بشرط عن الركوع الثاني يعني أن المأمور به طبيعة الركوع التي تصدق على الواحد، وتصدق على الاثنين والثلاثة وهكذا.

وفي هذا المعنى يأتي الإشكال فإنه إذا أخذ الركوع لا بشرط بمعنى أن المأمور به الطبيعة المطلقة يكون الركوع الثاني جزءاً من المأمور به، ولا يكون زيادة.

(١) ولعل ما ذكره رحمته الله هو مراد الشيخ الأنصاري رحمته الله في الرسائل: الجزء ٢، صفحة ٣٧٠.

المعنى الثاني: لا بشرط بمعنى صرف الوجود، أي أخذ صرف وجود الركوع في الصلاة، فالذي يحقق الواجب حينئذ الركوع الأول؛ لأن المطلوب الصرف والصرف يهتك عدمه ويتحقق وجوده بأول فرد، فيتحقق حينئذ الامتثال، ويصدق الإتيان بالمأمور به، فإذا قام المصلي من ركوعه الأول وركع ركوعاً ثانياً يصدق أنه زاد على المأمور به؛ لأن المأمور به حيث أنه صرف الوجود وهو يتحقق بالأول، فلا يكون شاملاً للركوع الثاني، فيكون الركوع الثاني ركوعاً في الصلاة وليس مأموراً به؛ لأن المفروض أن المأمور به قد تحقق، ولا تكرر في التجلي.

وقد اعترض بعض المعاصرين على جواب السيد الخوئي رحمته الله بأن فيه اعترافاً بأن الركوع إذا أخذ بشرط لا لا تتحقق الزيادة، وإنما تتحقق النقيصة فقط، وهذا الاعتراف والتسليم ما كان ينبغي منه رحمته الله؛ لأن تحقق النقيصة على هذا الاحتمال - بشرط لا - يتوقف على الزيادة؛ لأن المفروض أن الركوع المأمور به بشرط لا عن الزيادة، فمتى يكون الركوع الأول الذي جاء به ليس مأموراً به وبالتالي تكون الصلاة ناقصة لركوع إذا انتفى القيد «لا زيادة» ومتى ينتفي «لا زيادة»؟ بتحقق الزيادة، فعلى هذا الاحتمال ينبغي أن يقال بتحقق الزيادة، إذ لولاها لم يتحقق ما سلم السيد الخوئي رحمته الله بتحقيقه وهو النقيصة.

فإن قلت: كيف تتحقق الزيادة والنقيصة في الركوع مع أن الزيادة ضد للنقيصة والنقيصة ضد للزيادة ولا يجتمعان في آن واحد؟!

قلت: لابد أن نفرق بين المأمور به في الصلاة، وبين المسمى في الصلاة، فإن المصلي لو صلى صلاة ناقصة لركعة أو صلى صلاة وزاد فيها عشر ركعات، يصدق أنه جاء بمسمى الصلاة الذي وضعت له لفظة الصلاة؛ لأن لفظة الصلاة وضعت للأعم من الصحيح والفاقد، ولكن لا يصدق تحقق المأمور به، إذ هناك فرق بين لفظة الصلاة وبين المأمور به في الصلاة الذي تعلق به أقم الصلاة.

وإذا قلنا بتحقيق النقيصة والزيادة معاً فنحن نقول بتحقيق النقيصة بلحاظ وتحقيق الزيادة بلحاظ آخر، واختلاف اللحاظ يظهر من التميز بين المسمى وبين المأمور به، فإن المقصود أن الركوع الذي هو جزء من المأمور به لم يأت به المصلي؛ لأنه بشرط لا حسب الفرض، وقد جاء المصلي بركوع ثان، فقد أخل بقيده، فيكون الركوع بلحاظ المأمور به ناقصاً.

وأما الزيادة فهي بلحاظ المسمى الذي وضع له لفظ الصلاة، فإن المسمى يتحقق بركوع واحد وأيضاً. يتحقق بركوعين، فإذا جاء المصلي بركوعين يكون أنقص بلحاظ المأمور به، وزاد بلحاظ المسمى.

أقول: هذا الكلام يحتاج الى تطوير وتعديل، وإن شاء الله - يأتي له تطوير وتعديل عندما نصل عند رأي المحقق العراقي والشهيد الصدر رحمهما الله في بيان ضابطة تحقق الزيادة، ولكن باختصار نذكر تعليقاً بسيطاً، وهو أن صاحب الإشكال صاغ احتمال بشرط لا بهذه الصياغة: (بشرط لا عن الزيادة) فجعل

«لا» داخله على زيادة الركوع، فقال: تحقق النقيصة الذي هو عدم الإتيان بالركوع المأمور به يتوقف على انتفاء القيد الذي هو «لا زيادة»، وانتفاء القيد بتحقيق الزيادة، إذاً تحقق النقيصة يتوقف على الزيادة، ومن يقول باستحالة تحقق الزيادة في احتمال بشرط لا، لا يدخل بشرط لا على زيادة الركوع، بل على نفس الركوع الثاني، ويصيح هذا الاحتمال بهذه الصياغة (الركوع الأول بلحاظ الركوع الثاني إما لا بشرط أو بشرط لا)؛ لأنه قبل أن نصل إلى وصف الركوع - وهو الزيادة - ونرى هل ركوع الصلاة بالنسبة إليها أخذت بشرط لا أم لا بشرط؟ لابد أن نسأل في الرتبة السابقة عن نفس الركوع الثاني، هل الركوع الأول بالنسبة إليه أخذ لا بشرط أو أخذ بشرط لا، فإذا قلنا بالنسبة إليه بشرط لا حينئذٍ يستحيل أن تتحقق الزيادة، لا تقول لي كيف يستحيل أن تتحقق الزيادة وتتحقق النقيصة مع أن النقيصة تتوقف على الزيادة، لأني سوف أقول لك: لا تتوقف على تحقق الزيادة؛ لأن الركوع لم يؤخذ بشرط لا عن الزيادة ليقال انتفاء القيد يتوقف على تحقق الزيادة، وإنما الركوع أخذ بشرط لا عن وجود الركوع الثاني، فوجود الركوع الثاني ليس هو الزيادة، بل ما يوجب تحقق النقيصة، فتحقق النقيصة إذاً لا يتوقف وفق هذه الصياغة على الزيادة.

لهذا لابد وأن نقف عند هذه الصياغة (الركوع أخذ بشرط لا عن وجود الركوع الثاني)، ونرى هل فعلاً يمكن أن تتحقق زيادة وفق هذا الاحتمال أم لا).

والحاصل: الذي انتهينا إليه بعد استعراض ما تقدم هو أن بعض الأعلام قال بإمكانية تحقق الزيادة الحقيقية؛ وذلك فيما إذا أخذت الصلاة لا بشرط بمعنى صرف الوجود، وبعض الأعلام قال أيضاً بتحقيق الزيادة فيما إذا أخذت الصلاة بشرط لا عن الزيادة، وأما إذا قيل أن المأمور به أخذ لا بشرط بمعنى الإطلاق فيظهر من السيد الخوئي ومن غيره أنه لا تتحقق الزيادة؛ لأن المصلي إذا حقق ركوعين حينئذٍ سوف يصدق حتى على الركوع الثاني أنه مأمور به، وسوف يأتي أن بعض الأعلام يقول - أيضاً - بتحقيق عنوان الزيادة في هذا الفرض.

وهنا نأتي عند ضابطة تحقق الزيادة الحقيقية في المركب الاعتباري في كلمات الأعلام، وتوجد فيها آراء مختلفة:

رأي المحقق العراقي رحمته الله:

الرأي الأول: رأي المحقق العراقي رحمته الله فقد تعرض لضابطة الزيادة في كتابه نهاية الأفكار^(١) وما ذكره مختزل جداً بقدر ما هو عميق ودقيق^(٢)؛ لهذا سوف

(١) نهاية الأفكار: الجزء ٣، صفحة ٤٣٦.

(٢) قال رحمته الله: المقام الثاني في بطلان العمل بزيادة الجزء عمداً وسهواً (والكلام فيه) أيضاً يقع من جهات ثلاث (الأولى) في تصوير وقوع الزيادة الحقيقية في الأجزاء والشرائط (الثانية) في بيان حكم كل من الزيادة العمدية والسهوية من حيث الصحة والبطلان بحسب ما تقتضيه القاعدة الأولية (الثالثة) فيما تقتضيه القاعدة الثانوية على خلاف ما اقتضته القاعدة الأولية (أما الكلام في الجهة الأولى) فتوضيحه يحتاج إلى تمهيد أمور (الأول) لا شبهة في أنه يعتبر في صدق الزيادة

الحقيقية في الشيء ان يكون الزائد من سنخ المزيد عليه وبدونه لا يكاد يصدق عنوان الزيادة الحقيقية ؛ ولذا لا يصدق على الدهن الذي أضيف إليه مقدار من الدبس أنه زاد فيه إلا على نحو من العناية (نعم) الصادق إنما هو عنوان الزيادة على ما في الطرف بعنوان كونه مظروفاً لا بعنوان كونه دهنًا، فقوام الزيادة الحقيقية حينئذ في أجزاء المركبات وشرائطها إنما هو بكون الزائد من سنخ ما اعتبر جزءاً أو شرطاً لها (فإذا كان) المركب بنفسه من العناوين القصدية كالصلاة مثلاً على ما هو التحقيق من أن حقيقتها عبارة عن الأفعال والأذكار الخاصة الناشئة عن قصد الصلواتية، لا أنها عبارة عن مجرد الأفعال والأذكار والهيئات الخاصة ولا مجردة عن قصد الصلواتية بشهادة عدم حرمتها كذلك على الحائض إذا أتت بها على الكيفية الخاصة لا بعنوان الصلواتية، يحتاج في صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلواتية بالجزء المأتي به أيضاً، وإلا فمع فرض خلوه عن قصد الصلواتية وعنوان الجزئية لها لا يكون المأتي به حقيقة من سنخ الصلاة فلا يرتبط حينئذ بالصلاة حتى يصدق عليه عنوان الزيادة في الصلاة إلا على نحو من العناية للمشكلة الصورية (الثاني) يعتبر أيضاً في صدق عنوان الزيادة في الشيء ان يكون المزيد فيه مشتملاً على حد مخصوص ولو اعتباراً حتى يصدق بالإضافة إليه عنوان الزيادة وعدمها كما في ماء الحب أو النهر مثلاً، فإنه لا بد في صدق هذا العنوان من أن يفرض للماء حد مخصوص ككونه بالغاً إلى نقطة كذا ومقدار كذا ليكون الزائد موجبا لانقلاب حده الخاص إلى حد آخر فيصدق عليه بهذا الاعتبار عنوان الزيادة فيه (والا فبدون) ذلك لا يصدق عليه العنوان المزبور وإن بلغ في الكثرة ما بلغ (وكذلك) الأمر في المركبات ففيها أيضاً لا بد من اعتبار حد خاص فيها اعتبر جزءاً لها في مقام اختراع المركب واختراعه ليتحقق بذلك عنوان الزيادة في المكتوبة (الثالث) إن أخذ الجزء أو الشرط في المركب في مقام اعتباره واختراعه يتصور على وجه ثلاثة (أحدها) اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو بشرط لا من جهة الزيادة في مقام الوجود والتحقق (وثانيها) اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط من طرف الزيادة على معنى أنه لو زيد عليه لكان الزائد خارجاً عن ماهية المركب باعتبار عدم تعلق اللحاظ بالزائد في مقام اعتباره جزءاً للمركب كما لو فرض أنه اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعة الركوع، فإن في مثله يكون الوجود الثاني من الركوع خارجاً عن حقيقة الصلاة لعدم تعلق اللحاظ به في مقام جعل ماهية الصلاة (الثالثة) اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط بنحو لو زيد عليه لكان الزائد أيضاً من المركب وداخلاً فيه لا خارجاً عنه (كما لو اعتبر)

في جعل ماهية الصلاة طبيعة الركوع في كل ركعة منها الجامعة بين الواحد والمتعدد، لا الركوع الواحد كما في الصورة الثانية (وبعدما عرفت ذلك) نقول انه على الاعتبار الأول لا شبهة في أنه لا مجال لتصور تحقق الزيادة (فإنه) من جهة اشتراطه بعدم الزيادة في مقام اعتباره جزءاً للمركب تكون الزيادة فيه موجبة للإخلال بقيده فترجع إلى النقيضة (وكذلك الأمر) على الاعتبار الثاني فإنه وإن لم ترجع الزيادة فيه إلى النقيضة، إلا أن عدم تصور الزيادة الحقيقية إنما هو لكان عدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، فإنه بعد خروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ في مقام جعل ماهية الصلاة يستحيل اتصاف الوجود الثاني بالصلائية فلا يرتبط حينئذ بالصلاة حتى يصدق عليه عنوان الزيادة ويصدق على الصلاة أنها تكون مزيداً فيها، بل يكون ذلك من قبيل ضم الدبس إلى الدهن (نعم) لو قصد الصلائية بالوجود الثاني تشريعاً بأن أتى به بعنوان أنه من الصلاة يصدق عليه الزيادة بهذا الاعتبار، ولكنه ادعاء لا حقيقة (وتوهم) صدق الزيادة حينئذ على الوجود الثاني عرفاً (ممنوع) جداً فإن المدار في الزيادة المبحوث عنها في المقام ليس على مجرد كون الصلاة ظرفاً لوقوع مطلق ما زيد على ما اعتبر فيها ولو لم تكن من سنخها بل المدار على صدق كون الصلاة مزيداً فيها، وكونها ظرفاً للزيادة على ما اعتبر فيها غير كونها مزيداً فيها، والمستفاد من الأدلة من نحو قوله من زاد في صلاته هو الثاني دون الأول كما هو ظاهر (وأما على الاعتبار الثالث) فالظاهر أنه لا قصور في تصور الزيادة الحقيقية (فإن المدار) في زيادة الشيء في الشيء على ما عرفت إنما هو بكون الزائد من سنخ المزيد فيه مع كونه موجباً لقلب حده إلى حد آخر، ولا ريب في صدق ذلك وتحقيقه على هذا الاعتبار، من غير فرق بين أن يكون الجزء مأخوذاً في مقام الأمر والطلب بشرط لا، أو على نحو لا بشرط بالمعنى الأول الذي لازمه هو خروج الوجود الثاني عن دائرة المطلوبة، أو اللابشرط بالمعنى الثاني الراجع إلى كون المطلوب هو صرف وجود الطبيعي المتحقق بأول وجوده (وذلك على الأولين) ظاهر فإن الوجود الثاني من طبيعة الجزء مما يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى ما اعتبر في المأمور به من تحديد الجزء بالوجود الواحد، حيث إنه يتعلق الأمر بالصلاة المشتملة على ركوع واحد مثلاً يتحدد طبيعة الصلاة بالقياس إلى دائرة المأمور به منها بحد يكون الوجود الثاني بالقياس إلى ذلك الحد من الزيادة في الصلاة الموجب لقلب حده إلى حد آخر وإن لم يصدق عليه عنوان الزيادة بالنسبة إلى المأمور به بما هو مأمور به (غاية) ما هناك أنه على الأول تكون الوجود الثاني من الزيادات المضرة بالمأمور به من جهة رجوعه إلى الإخلال به من جهة النقيضة (بخلافه) على الثاني فإنه لا تكون من الزيادات

نعرضه ضمن نقاط:

النقطة الأولى: إن الزيادة الحقيقية تتوقف على شرطين:

الشرط الأول: أن يكون المزيد من سنخ المُرَاد عليه، فلو وضعت قبضة حنطة على مثلها صدق عنوان الزيادة، أما إذا صببت الخل على الزيت لم يصدق عنوان زيادة الزيت. نعم، يصدق عنوان الزيادة على عنوان (ما في الظرف)، يقال ما في الظرف زاد، ولكن لا يقال الزيت زاد، لأن المضاف ليس من جنس المضاف إليه.

الشرط الثاني: أن يكون للشيء حد مخصوص ولو اعتباراً، فماء النهر - مثلاً - إذا اعتبرنا له حداً كأن يكون الارتفاع مترين، يمكن أن يصدق فيه عنوان الزيادة، فيقال زاد ماء النهر إذا ارتفع فوق المترين، وأما إذا لم تعتبر لماء النهر حد، فمهما ارتفع النهر لا يصدق عنوان الزيادة، ومثال الحد الاعتباري ما جعله الشارع المقدس في المركبات الاعتبارية.

النقطة الثانية: عنوان الصلاة عنوان قصدي، فلا تتحقق الصلاة بمجرد تحقيق تكبيرة وقراءة وركوع وسجود، بل لابد من قصد عنوان الصلاة بهذه الأفعال وأن كل واحد منها جزء من الصلاة، وهذا يعني أن من كان في

المبطله، وإنما غايته هو كونه لغواً وخارجاً عن دائرة المطلوبية (وكذلك الأمر) على الأخير، إذ بانطبق صرف الطبيعي على الوجود الأول في الوجودات المتعاقبة يتحدد دائرة المركب والمأمور به قهراً أي يكون الوجود الثاني بالقياس إليه من الزيادة في المركب والمأمور به فتأمل.

صلاته وركع ركوعين في الركعة الأولى مثلاً فلكي يكون الركوع الثاني زيادة
لابد من شرطين:

الشرط الأول: أن يكون الركوع من سنخ أفعال الصلاة

الشرط الثاني: أن يكون للصلاة حد مخصوص، ويتحقق الشرط في ظل ما
ذكر في النقطة الثانية بالقصد، فلا بد من قصد كون الركوع الثاني جزءاً من
الصلاة التي في يد المصلي؛ لكي يكون الركوع الثاني من سنخ الصلاة التي في
يد المصلي فيتحقق الشرط الأول للزيادة، وهو كون المزيد من سنخ المزداد عليه،
وبهذا نعرف أن المحقق العراقي لا يشترط القصد في صدق عنوان الزيادة،
وإنما يشترط أن يكون المزداد من سنخ المزداد عليه، والقصد محقق للشرط، وبهذا
عرفنا الارتباط بين النقطة الأولى وبين النقطة الثانية، ففي النقطة الأولى:
تعرفنا على شرطي الزيادة، وفي النقطة الثانية: تعرفنا على توقف تحقق الشرط
الأول في المركبات الاعتبارية على القصد.

النقطة الثالثة: هي أنه إذا أخذنا الجزء لا بشرط بمعنى صرف الوجود،
كما إذا أخذنا الركوع في كل ركعة لا بشرط بمعنى صرف الوجود، فهنا إذا
جاء المصلي في الركعة الأولى بركوعين يوجد فرضان:

الفرض الأول: أن لا يقصد جزئية الركوع الثاني من الصلاة، وفي هذا
الفرض لا يصدق عنوان الزيادة الحقيقية، لأن المصلي لم يحقق الشرط الأول،
وهو كون المزداد من سنخ المزداد عليه، إذ هذا الشرط يتوقف - كما تقدم - على

قصد الصلّاتية أو قصد كون هذا الركوع جزءاً من الصلاة، ولم يقصد المصلي الجزئية في هذا الفرض فيكون الركوع الثاني - حسب تعبير المحقق العراقي رحمته الله - من ضم الدبس إلى الدهن.

الفرض الثاني: أن يقصد الجزئية، وعنوان الصلّاتية، وفي هذا الفرض تتحقق الجزئية تشريعاً بنظر المصلي، لأن المصلي يرى أنه حقق جزئية وجاء بزيادة تشريعاً، ولا تتحقق الجزئية - كون الركوع الثاني من سنخ الصلاة واقعاً وحقيقة -، لأن المفروض أن حقيقة الصلاة متقومة بصرف الوجود حسب الفرض؛ وصرف الوجود يتحقق بالوجود الأول واقعاً، ولا يتحقق بالوجود الثاني بعد تحققه بالوجود الأول، ومجرد ادعاء المصلي أن للصلاة ركوعاً ثانياً لا يغير من واقع الأمر شيئاً، وهو أن الصلاة تتحقق بالركوع الأول فقط، فالمصلي وإن زعم أنه أضاف ركوعاً ثانياً، إلا أن زعمه هذا لا يغير من الواقع شيء؛ لأنه حقيقة لم يقصد سنخ الصلاة؛ لأنه بعد أخذ الركوع بنحو صرف الوجود صار ما هو من سنخ الصلاة الركوع الأول وأما الركوع الثاني فلا ينضم إلى الصلاة، ويكون فيها زيادة حقيقة. نعم، يكون منضمّاً وزيادة ادعاءً. ويصدق أن المصلي حقق شيئاً في الصلاة، وجعل الصلاة ظرفاً لذلك الشيء، وهو الركوع الثاني، لكن كون الصلاة ظرفاً للركوع شيء وأن الصلاة زادت بأن انضم إليها الركوع وصار منها شيء آخر.

والحاصل: هو أن المحقق العراقي رحمته الله يرى أن الصلاة إذا أخذت لا بشرط

بمعنى صرف الوجود لا تتحقق الزيادة سواء قصد المصلي الجزئية أم لا؛
لاختلال الشرط الأول من شرطي الزيادة، وهو كون المزيد من سنخ المزداد
عليه.

النقطة الرابعة: إذا أخذنا الصلاة بشرط لا أي قيّدنا الركوع في كل ركعة
من الركعات بعدم وجود الركوع الثاني، لا تتحقق الزيادة، كما ذكر المشكل،
فالمحقق العراقي رحمته الله يقبل أن المأمور به لا تتحقق فيه زيادة إذا أخذ الركوع في
الصلاة بشرط لا.

النقطة الخامسة: إذا أخذنا الركوع في الصلاة لا بشرط بمعنى الإطلاق،
وقلنا المأمور به في الصلاة هو ركوع مطلق ليس مقيداً بقيد الوحدة، فهو
ينطبق على الواحد وينطبق على الكثير، وجاء المصلي بركوعين في الصلاة، فإنه
يصدق عنوان الزيادة الحقيقة لتحقق الشرطين.

أما الشرط الأول: وهو كون المزيد من سنخ المزداد عليه؛ فلأن الركوع
الثاني جزء من الصلاة لعدم أخذ الصلاة بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف
الوجود، فهذا الركوع الثاني ينطبق عليه المأمور به، فهو من سنخ المأمور به؛
لأن المأمور به يقبل أن ينطبق على الواحد ويقبل أن ينطبق على الكثير.

وأما الشرط الثاني: وهو أن الركوع زيادة على حدّ الصلاة، فنواجه فيه
السؤال التالي: إذا كان الركوع مأخوذاً في الصلاة بمعنى الإطلاق، وهو ينطبق
على الواحد وينطبق على الكثير، فكيف يكون الركوع زائداً عن الحدّ؟

وقد أجاب المحقق العراقي على هذا السؤال^(١) بما يتوقف بيانه على ذكر مقدمة وهي: إن المقصود من صلاة أحد معنيين - وتقدم الإشارة إليهما -:

المعنى الأول: المسمى الذي وضعت له لفظة الصلاة وهو الأعم من الصحيح والفاسد، وهو لا بشرط بمعنى الإطلاق عن قيد الوحدة، ولهذا تصدق الصلاة على الصلاة الواجدة لركوع واحد من حيث الاستعمال اللغوي وتصدق - أيضاً - على الواجدة لأكثر من ركوع في الركعة الواحدة.

المعنى الثاني: هو المأمور به الذي تعلق به خطاب «أقم الصلاة» وفي الصلاة بمعنى المأمور به احتمالات ثلاثة على ما تقدم:

الاحتمال الأول: احتمال لا بشرط بمعنى صرف الوجود.

الاحتمال الثاني: بشرط لا.

الاحتمال الثالث: لا بشرط بمعنى الإطلاق.

فالركوع الأول في الصلاة بلحاظ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق، وفي المأمور به يوجد احتمالات ثلاثة، ولا يحتمل أن يكون بشرط شيء، إذ لا مجال للحديث عن الزيادة بعد اعتبار ركوع ثان في الصلاة.

فإذا أخذنا الركوع المعتبر في الصلاة بالنسبة إلى الركوع الثاني، لا بشرط بمعنى الإطلاق بلحاظ المسمى وأخذنا الركوع بالنسبة إلى الركوع الثاني بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود يصدق عنوان الزيادة؛ لأن شرط

أن يكون المزيد من سنخ المزداد عليه متحقق ولكن بلحاظ المسمى، فإن الركوع الثاني بلحاظ المسمى هو من سنخ المسمى المأخوذ (لا بشرط بمعنى الإطلاق) فهو يصدق على الصلاة التي فيها ركوع واحد ويصدق على الصلاة التي فيها ركوعان، فالشرط الأول متحقق بلحاظ المسمى، والشرط الثاني - أيضاً - متحقق وهو كون هذا الركوع الثاني خارجاً عن حد الصلاة ولكن بلحاظ المأمور به؛ لأنه أخذ المأمور به بشرط لا أو أخذ لا بشرط بمعنى صرف الوجود، فالزيادة متحققة لتحقق الشرط الأول بلحاظ المسمى وتحقق الشرط الثاني بلحاظ المأمور به. نعم، في فرض أخذ المسمى (لا بشرط بمعنى الإطلاق) والمأمور به (بشرط لا) تكون الزيادة زيادة مُبطلّة؛ لأن المفروض تقييد المأمور به بشرط لا، والمكلف لم يلتزم بالشرط، فلم يحقق القيد المعتبر في المركب، فيكون ما جاء به ليس موافقاً للمأمور به ولا يسقط الأمر إلا بما هو المأمور به، إذ لا يقوم غير المأمور به مقام المأمور به.

وأما في فرض أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق وأخذ المأمور به بمعنى صرف الوجود، فالزيادة لا تكون مُبطلّة بحسب القاعدة؛ لأن المفروض أن الصلاة لا بشرط بمعنى صرف الوجود، فقد تحقق امتثالها بالركوع الأول، والركوع الثاني عدمه ليس قيداً حتى يكون وجوده موجباً لعدم تطابق المأتي به مع المأمور به. نعم، يثبت البطلان مع وجود دليل تعبدى يعبدنا بالبطلان.

هذا كله فيما إذا أخذنا المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق والمأمور به بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود، وهو لا يرتبط بالسؤال المتقدم، فإن السائل يسأل عن قول المحقق العراقي رحمته الله بتحقيق الزيادة فيما إذا أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق، وأيضاً - المأمور به لا بشرط بمعنى الإطلاق، فكيف تتحقق الزيادة مع أن المأمور به ليس له حدّ بعد أخذ لا بشرط بمعنى الإطلاق والركوع الثاني ليس خارجاً عن حدّه؛ لأنه إذا تحقق وتحقق بعده ركوع ثالث ورابع وخامس ينطبق عليه وعليها المأمور به.

وهنا أجاب المحقق العراقي رحمته الله بأن الزيادة تتحقق لتوفر الشرط الثاني بلحاظ المأمور به، فإنه إذا قلنا بأن المأمور أخذ لا بشرط بمعنى الإطلاق، فإن المصلي حيث أمر بطبيعي الركوع بالأمر الضمني، والطبيعة تصدق حتى على الوجود الأول، فإن المصلي إذا ركع الركوع الأول سوف تتحقق الطبيعة، فيتحقق المأمور به وإذا تحقق المأمور به يكون الركوع الثاني زائداً. نعم، لو كان المكلف قادراً على أن يحقق الركوعين في آن واحد دفعة واحدة لا يصدق عنوان الزيادة؛ لأن الركوعين صاروا داخلين تحت المأمور به لكن المكلف زمني وفعله على نحو التدريب يحقق في الآن الأول الركوع الأول و في الآن الثاني الركوع الثاني، فبجرد أن ينقضي الآن الأول ووجد فيه الركوع الأول يحقق المأمور به؛ لأن المأمور به الطبيعة، والطبيعة تتحقق بأول فرد، فيكون الفرد الثاني زيادة على المأمور به لا حاجة إليه، ولهذا لو أن المصلي لم يأت بالركوع

الثاني في الآن الثاني يكون المأمور به تاماً.

أقول: وما ذكره رحمته الله مبني على سقوط الأمر بالامتنال وتحقيق ما تنطبق عليه طبيعة المأمور به، فحينئذ يقال لا وجود للأمر المتعلق بالطبيعة بعد الإتيان بالركوع في الآن الأول، فيكون الركوع في الآن الثاني ليس مشمولاً للمأمور به؛ لأنه لا مأمور به، بعد سقوط الأمر المتعلق به بالإتيان بالركوع في الآن الأول.

وأما إذا قلنا لا يسقط الامتنال الأمر، أو قلنا يسقط الأمر ولكن في الأمر الضمني بالركوع المتعلق بالطبيعة الصادقة على الواحد والمتعدد لا يسقط الأمر إلا بقصد إتيان الواحد فقط، أو تجاوز موضع المأمور به - وهو موضع طبيعة المأمور به - بالدخول في الجزء المترتب، فلا يتم ما ذكره إذ مجرد الإتيان بالركوع لا يُسقط الأمر ولا يوجب عدم انطباق متعلق الأمر على الركوع الثاني إذ المفروض أن الأمر الباقي متعلق بالطبيعة، والطبيعة تصدق على الواحد وتصدق على الكثير. وهذا ما يفهمه العرف من الأمر بالطبيعة غير المُقيدة بقيد الوحدة المتوجه إلى المكلف الاعتيادي الطبيعي الذي لا يمكن أن يُحقق المتعدد إلا على نحو التدرج.

والخلاصة التي نفهمها من مجموع كلمات المحقق العراقي رحمته الله، هي أنه يرى أن الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية تتقوم بركنين:

١- أن يكون المزداد أو تكون الزيادة من سنخ المزداد فيه، وهذا الشرط عند

المحقق العراقي في المركبات الاعتبارية يتوقف على قصد الصلاتية - كما في بعض عبارته - وقصد الجزئية - كما في البعض الآخر..

٢- أن يكون للمزاد حدّ.

فإذا أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق تتحقق الزيادة سواء أخذ المأمور به بشرط لا أم لا بشرط بمعنى صرف الوجود أم لا بشرط بمعنى الإطلاق.

وأما إذا أخذ المسمى بشرط لا عن الزيادة أو أخذ لا بشرط بمعنى صرف الوجود لا تتحقق الزيادة لعدم توفر الشرط الأول وهو كون الإضافة من سنخ المضاف إليه. نعم، إذا كان المأمور به بشرط لا تصدق النقيصة فقط، وإذا كان لا بشرط بمعنى صرف الوجود لا تصدق النقيصة ولا تصدق الزيادة، وإنما تكون الإضافة لغواً.

وقبل الانتقال إلى الرأي الثاني أذكر بعض التنبيهات:

التنبيه الأول: هو أن ما ذكره المُشكل من أن الزيادة لا تتحقق في فرض أخذ الواجب لا بشرط بمعنى الإطلاق، غير صحيح عند المحقق العراقي، فإنه إذا أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق تصدق الزيادة فيما إذا أخذ المأمور به لا بشرط بمعنى الإطلاق.

التنبيه الثاني: ما ذكرناه في جواب السيد الخوئي رحمته الله من أن الركوع إذا أخذ لا بشرط بمعنى صرف الوجود تتحقق الزيادة؛ ليس مقبولاً على إطلاقه عند

المحقق العراقي، بل لابد أن يقال: إذا كان الركوع مأخوذاً في المسمى لا بشرط بمعنى صرف الوجود أو بشرط لا لا تتحقق الزيادة، ولو أخذ المأمور به لا بشرط بمعنى صرف الوجود؛ لتخلف الشرط الأول، فإنه لم يصدق مسمى الصلاة حتى يصدق عنوان الزيادة فيها؛ لأن المفروض أن الركوع الصلاتي مأخوذ في المسمى بشرط لا أو لا بشرط بمعنى الصرف عن الركوع الثاني، فلم يتحقق المسمى لكي تتحقق الزيادة.

نعم، إذا أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق تتحقق الزيادة فيما إذا أخذ المأمور به لا بشرط بمعنى صرف الوجود، لكن لا خصوصية للحاظ لا بشرط بمعنى صرف الوجود؛ لأن الزيادة - أيضاً - تتحقق في فرض بشرط لا ولا بشرط بمعنى الإطلاق.

التنبيه الثالث: بناء على رأي العراقي في ضابطة تحقق الزيادة الحقيقية نقول في محل بحثنا لكي يصدق على التكبيرة التي كبرها المصلي بعنوان العصر عنوان الزيادة في صلاة الظهر لابد من تحقق شرطين:

الشرط الأول: أن يكون مسمى صلاة الظهر لا بشرط بمعنى الإطلاق من جهة وجود تكبيرة بعنوان صلاة العصر، فمسمى صلاة الظهر صادق على صلاة الظهر التي لم يتخللها تكبيرة بعنوان العصر، وصادق أيضاً على صلاة الظهر التي تخللها التكبير بعنوان صلاة العصر، فهي صادقة على الأربع ركعات التي لا يتخللها تكبيرة بعنوان العصر، وعلى الأربع الركعات التي يتخللها.

الشرط الثاني: أن تكون التكبيرة التي جاء بها المصلي بعنوان العصر من سنخ صلاة الظهر، وهذا الشرط - كما تقدم - يتوقف عنده على القصد، وعليه لابد من تحديد مراد المحقق العراقي من القصد، فإذا كان مراده من القصد قصد الصلواتية يصدق على التكبيرة عنوان الزيادة؛ لأنه جاء بها بعنوان الصلاة لا بعنوان الذكر المطلق فتكون من سنخ صلاة الظهر فتكون زيادة في صلاة الظهر، وإذا كان مراده قصد الجزئية أي الإتيان بالتكبيرة بعنوان أنها جزء من صلاة الظهر، فلا يصدق عنوان الزيادة، ولا يمكن التمسك بمثل «من زاد في صلاته» لإثبات بطلان صلاة الظهر؛ لأنه لم تتحقق زيادة، إلا إذا وجد دليل يعتبر هذه التكبيرة زيادة.

رأي الشهيد الصدر^(١):

الرأي الثاني: هو رأي الشهيد الصدر^(١)، ونعرضه ضمن أمور:

الأمر الأول: هو أن الشهيد^(١) قسم الزيادة الى قسمين:

القسم الأول: زيادة تشريعية، وهي الإتيان بغير الجزء بقصد الجزئية تشريعاً، وهذه الزيادة لا نتصورها فيما إذا أخذ الواجب لا بشرط بمعنى الإطلاق والجامع، فإنه إذا كان الركوع مأخوذاً في الصلاة لا بشرط بمعنى الإطلاق فسوف ينطبق على ركوع وعلى ركوعين وأكثر، فلا نتصور الزيادة

(١) بحوث في علم الأصول مبحث الأقل والأكثر: ج ٥، ص ٣٩٠.

التشريعية بإضافة ركوع ثان؛ لأن الزيادة التشريعية تتقوم بقصد ما ليس جزءاً والركوع الثاني بناء على هذا الاعتبار إذا تحقق يكون جزءاً فلم يقصد ما ليس جزءاً.

نعم إذا أخذ الركوع بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود تصدق الزيادة التشريعية عرفاً، وإذا صدقت الزيادة حينئذ ينبغي أن نبحت هل هذه الزيادة توجب البطلان أو لا توجب البطلان.

القسم الثاني: الزيادة الحقيقية، وهي التي تكون بدون قصد الجزئية، وقد أتضح سابقاً لزوم القصد لكي تتحقق الزيادة الحقيقية في المركبات الاعتبارية على مبنى المحقق العراقي، بينما السيد الشهيد رحمته الله يفترض أن الزيادة الحقيقية هي التي تتحقق من دون القصد، أما الزيادة التي تتوقف على قصد ما ليس جزءاً فيسميها التشريعية.

وذكر السيد الشهيد رحمته الله أن تحقق الزيادة الحقيقية يتوقف على شرطين أخذهما من المحقق العراقي رحمته الله:

الشرط الأول: أن يكون المزداد فيه مرناً ومطاطياً يقبل الانطباق على الزيادة، فتكون من سنخه مشمولة به، وهذا نظير المنزل، فإنه بلحاظ الغرف مطاطي مرن يمكن أن توجد فيه أربع، فيكون شاملاً للغرفة الرابعة، ويمكن أن توجد فيه ثلاث غرف، فإذا كان فيه ثلاث غرف وأضيفت غرفة رابعة ينطبق على الغرفة الرابعة، فهو بلحاظ الغرفة مطاطي، ولكن لو أضيف إليه

دكان أو حلاق لا يصدق أن المنزل زاد، فبلحاظ الدكان ليس مطاطياً بل يقال وجد دكان بجانب المنزل.

الشرط الثاني: أن يكون للمزاد فيه حدٌ فلو أعطي مهندس مخططاً لمنزل فيه ثلاث غرف وبنى أربعاً يصدق عنوان الزيادة؛ لأن للبيت حداً والمهندس تجاوز الحد، وأما لو أعطي مخططاً فيه المنزل بلا حد من حيث عدد الغرف، بأن فوض إليه العدد لم يصدق عنوان الزيادة إذا بنى عشر غرف؛ لأنه لا يوجد حد.

الأمر الثاني: حيث يشترط في تحقق الزيادة الحقيقية والتي تتحقق حتى من دون قصد؛ شرطان، فلا بد وأن نلاحظ هذين الشرطين مع الأخذ بعين الاعتبار للملاحظتين التاليتين:

الملاحظة الأولى: ملاحظة الاعتبارات الثلاثة المتقدمة في أخذ مثال الركوع (بشرط لا، لا بشرط بمعنى صرف الوجود، لا بشرط بمعنى الإطلاق).

الملاحظة الثانية: ملاحظة أن الصلاة تارة يُقصد بها المسمى وأخرى يُقصد بها الواجب المأمور به.

الأمر الثالث: في ملاحظة الاعتبارات في المسمى.

وهنا ذكر السيد الشهيد عليه السلام أننا إذا أخذنا الركوع في المسمى بشرط لا عن الركوع الثاني لا يتحقق الشرط الأول للزيادة في المسمى بالإتيان بالركوع الثاني، وإذا انتفى الشرط ينتفي المشروط؛ لأن مسمى الصلاة أخذ بشرط لا

فلا يشمل الركوع الثاني.

وإذا أخذنا الركوع لا بشرط بمعنى صرف الوجود، فالأمر كذلك لا تتحقق الزيادة لعدم الشرط الأول خلافاً للسيد الخوئي فقال بتحقيق الزيادة، لأن صرف الوجود يتحقق بالركوع الأول والثاني لا ينطبق عليه المسمى فلم يصدق عنوان زيادة الصلاة التي هي المسمى، وهذا نظير ما ذكره المحقق العراقي.

وإذا أخذنا الركوع في المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق الذي يصدق على الوجود الأول وعلى الوجود الثاني فهنا يتحقق الشرط الأول، فإن المسمى يشمل الصلاة التي فيها ركوع، ويشمل الصلاة التي فيها ركوعان، فإذا حقق الركوع الثاني يكون الركوع الثاني من سنخ الصلاة بمعنى المسمى.

ويمكن أن نحصل الشرط الثاني إذا نظرنا إلى المأمور به - كما فعل المحقق العراقي - فإن الواجب إذا كان بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود يكون له حد، وإذا تجاوز المصلي هذا الحد يصدق عنوان الزيادة؛ لأنه جاء بما هو من سنخ المسمى ولكنه تجاوز حد المأمور به، وأما إذا أخذ المأمور به لا بشرط بمعنى الإطلاق، فلا تتحقق الزيادة خلافاً للمحقق العراقي لعدم الشرط الثاني.

والخلاصة: إذا أخذنا المسمى بشرط لا أو لا بشرط معنى صرف الوجود لا تتحقق الزيادة الحقيقية بإضافة ركوع ثانٍ لانتهاء الشرط الأول، وإذا أخذ

المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق تتحقق الزيادة بشرط أخذ المأمور به بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود.

الأمر الرابع: في ملاحظة الاعتبارات في المأمور به أو الواجب، والمقصود هنا أن نلاحظ هل تتحقق الزيادة حقيقة في الصلاة بعنوان كونها مأموراً بها بعنوان كونها واجباً، فيقال زاد في المأمور به حقيقة أم لا؟

وهنا ذكر السيد الشهيد رحمته الله أن الزيادة الحقيقية لا تصدق في جميع الاعتبارات.

أما إذا أخذ الركوع الثاني بشرط لا في الواجب؛ فلأن الركوع الثاني لا يصدق عليه عنوان الواجب، فهو ليس من سنخه؛ وذلك لأن الواجب أخذ بشرط لا فلا يكون مرناً يقبل الانطباق على الركوع الثاني.

وأما إذا أخذ الركوع الثاني لا بشرط بمعنى صرف الوجود فلا تتحقق الزيادة - أيضاً - لاختلال الشرط الأول؛ لأن الواجب لما صار متقوماً بصرف الوجود، وهو يصدق على الأول فقط، فلا يكون الواجب مرناً ويقبل الانطباق على الثاني.

وأما إذا أخذنا الركوع لا بشرط بمعنى الإطلاق؛ فلأنه وإن توفر الشرط الأول وهو أن الواجب مرن ويقبل الانطباق على الركوع الثاني، إلا أن الشرط الثاني منتف، إذ لا وجود لحد حتى يلاحظ وقوع تجاوز له. نعم، يمكن أن نفرض وجود حدّ في الصلاة مستفاد من الأمر بأصل الصلاة، متعلق

بالطبيعي الذي ينطبق على ما فيها ركوع واحد وما فيها ركوع متعدد، وأمر آخر يدل على كراهة التعدد، فنقول بلحاظ الكراهة يوجد حدّ، فإن ما لا كراهة فيه ينتهي بالركوع الأول ثم ما بعده يكون مكروهاً، فنحصل على حدّ، وبلحاظ هذا الحد يتحقق عنوان الزيادة، أو نفرض وجود أمر متعلق بطبيعي الصلاة وأمر آخر يدل على استحباب وحدة الركوع في الصلاة، فبلحاظ وجود هذا الأمر الثاني نتحصل على حدّ وهو حد الاستحباب فإذا تجاوز المصلي هذا الحدّ يتوفر الشرط الثاني، لكن هذه الزيادة خارجة عن محل البحث؛ لأن مثل هذه الزيادة لا كلام في أنها ليست مُبطلّة وليست هي التي يُبحث عنها في خاتمة مباحث دوران الأمر بين الأقل والأكثر.

بقي هنا سؤال لم يتعرض له السيد الشهيد رحمته الله حسب تقرير بحثه فقد أفاد أنه: إذا أخذ الواجب بشرط لا ولا بشرط بمعنى صرف الوجود لا تتحقق الزيادة؛ لعدم الشرط الأول، وإذا أخذ الواجب لا بشرط بمعنى الإطلاق لا تتحقق الزيادة لعدم الشرط الثاني، مع أن لقائل أن يقول لماذا لا تفعل في المأمور به وفي الواجب ما فعلت في المسمى، بأن تقول إذا أخذ الواجب لا بشرط بمعنى الإطلاق يتوفر الشرط الأول، ويمكن توفير الشرط الثاني إذا نظرنا إلى المسمى وقلنا المسمى مأخوذ بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود فيتحقق عندنا زيادة وإن كانت تلفيقية، فلماذا لم يقل ذلك في المأمور به؟

وقد يقال: إن الوجه في ذلك هو أن المسمى إذا كان بشرط لا مثلاً فلا يصدق عنوان الصلاة على الركوع الثاني؛ لأن المفروض أن المسمى له حدّ فالركوع الثاني ليس صلاة، وإذا لم يكون الركوع الثاني صلاة، كيف يصدق عنوان زيادة في الصلاة؟

ومما تقدم كله نستفيد أن الشهيد الصدر رحمته الله يختلف عن المحقق العراقي رحمته الله في أمرين:

الأمر الأول: يرى المحقق العراقي أن الصلاة إذا أخذت لا بشرط في المسمى تصدق الزيادة سواء أخذ المأمور به لا بشرط بمعنى الإطلاق أم لا بشرط بمعنى صرف الوجود، أم بشرط لا، والشهيد الصدر لا تتحقق الزيادة عنده إذا أخذ الواجب لا بشرط بمعنى الإطلاق.

الأمر الثاني: هو أن المحقق العراقي قال لا بد من القصد لكي تتحقق الزيادة؛ لأن الشرط الأول في المركبات الاعتبارية يتوقف عليه، وأما الشهيد فقال بتحقق الزيادة إذا توفر الشرطان بلا حاجة إلى القصد، فإن مجرد أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق وأخذ الواجب بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود يوجب تحقق الزيادة فيما إذا جاء المصلي بركوع آخر أو تكبيرة إحرام أخرى، وإن لم يقصد الجزئية، وعلى هذا إذا كانت صلاة الظهر بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود بالنسبة إلى تكبيرة الإحرام الأخرى يصدق على التكبيرة الأخرى الثانية التي جاء بها المصلي في صلاة الظهر بعنوان العصر عنوان الزيادة حقيقة عند الشهيد الصدر.

رأي السيد الخوئي رحمته الله:

الرأي الثالث: للسيد الخوئي رحمته الله وقد تعرض له في مواضع كثيرة من بحوثه المقررة، في الفقه والأصول^(١) ونوضح كلامه رحمته الله ضمن أمور أيضاً:

الأمر الأول: هو أن الزيادة واضحة في الكم جداً عند العرف ولا يوجد فيها خفاء، فلو أخذ في السفر الذي هو موضوع للقصر كمّ معين، كثمانية فراسخ يصدق على إضافة فرسخ عنوان الزيادة عرفاً، وهذا الصدق صدق واضح، قصد المسافر الزيادة أو لم يقصد، وكذلك إذا أخذ عدد معين كعدد النصاب في الزكاة أو وزن معين يكون صدق الزيادة على الإضافة واضحاً.

نعم، يوجد خفاء في تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية التي تتكون من مقولات مختلفة متباينة بتمام الذات، بل قد تتكون من وجود وعدم، كما في الصلاة التي تتكون من قراءة وركوع، والقراءة من الكيف والركوع من الوضع والكيف يباين الوضع بتمام الذات، وأيضاً تتكون من ركوع وهو وجود ومن عدم القهقهة وهو عدم، فالصلاة لأنها تتكون من موجودات ومعدومات ومن موجودات متباينة بتمام الذات، لا توجد لها وحدة حقيقة بل هي في الحقيقة مجموعة من الوجودات، مع اعتبار بعض الأعدام فيها فكيف تتحقق زيادة فيها مع أنها وجودات مختلفة؟

(١) منها ما في موسوعة السيد الخوئي: ج ١٤، ص ٩٥، ومنها ما في مصباح الأصول ج ٢، ص ٤٦٦.

الجواب: هو أن الصلاة لها وحدة قصدية تجعل أجزائها وقودها ملتئمة تشكل وحدة اعتبارية، وعليه لكي يكون المضاف زيادة في الصلاة بحيث يلتئم مع سائر الأجزاء ويشكل معها شيئاً واحداً لا بد من قصد الجزئية، فالزيادة، إنما تتحقق مع قصد الجزئية، وبدون قصد الجزئية لا زيادة، فإن قصد المصلي الجزئية كان المضاف زيادة، وإن لم يكن من سنخ أجزاء الصلاة، كما لو قبض بيده حجارة وهو يصلي ورماه وقصد بذلك الجزئية، وإذا لم يقصد الجزئية لا تتحقق الزيادة ولو كان المأتي به من سنخ الصلاة كما لو جاء بركوعين في الركعة الأولى. نعم، إذا دل دليل على التعبد بالجزئية حتى مع عدم القصد عمل بذلك الدليل؛ لأنه سوف يكون حينئذ حاكماً موجباً لتوسعة الدليل الذي أخذ عنوان الزيادة «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» ومحققاً لفرد اعتباري تعبدي لموضوع هذا الدليل، والدليل الحاكم موجود في السجدة الواحدة، وبالأولوية في الركوع وفي الركعة؛ لأن السجدة الواحدة ليست ركنًا، فإذا كانت إضافة ما ليس ركنًا زيادةً إضافة الركن زيادة من باب أولى، وعلى هذا يتضح أن رأي السيد الخوئي رحمته الله هو تقوم الزيادة بقصد الجزئية فإذا أضاف المصلي شيئاً لا بقصد الجزئية لا تتحقق الزيادة وبالتالي بطلان الصلاة من باب الزيادة مع عدم القصد ينسد إلا إذا وجد دليل يُعبدنا بالزيادة.

فالخلاصة هي: أن في المركب الاعتباري لا يمكن أن تكون الإضافة ملتئمة

معه وداخله تحت وحدته وتشكل زيادة فيه إلا مع قصد الجزئية؛ لأن المركب الاعتباري كالصلاة والحج المكون من وجودات وأعدام ومن وجودات مختلفة من مقولات متباينة بتمام الذات؛ لا توجد فيه وحدة وراء الوحدة القصدية، فلا بد من القصد لكي يكون المنضم جزءاً زائداً من مجموع واحد.

الأمر الثاني: إذا كانت الزيادة تتوقف على القصد فإنه إذا جاء المصلي بركوع ثان مع قصد الجزئية توجد احتمالات:

الاحتمال الأول: أن تكون الصلاة مأخوذة بشرط شيء بالنسبة إلى الركوع الثاني وهنا لا تصدق الزيادة؛ لأن ما جاء به المصلي من المأمور به شرعاً، وليس زائداً عليه إذ لا فرق حينئذ بين الركوع الثاني في الركعة الأولى وبين الركوع الذي يأتي به في الثانية والثالثة والرابعة، فإن الكل مأخوذ في الصلاة معتبر فيها.

الاحتمال الثاني: أن تكون الصلاة لا بشرط بمعنى الإطلاق، وهنا لا تصدق الزيادة؛ لأن ما جاء به المصلي مصداق للمأمور به؛ لأن المأمور به لما كان لا بشرط بمعنى الإطلاق، فهو الطبيعة التي تنطبق على الركوع وتنطبق أيضاً على الركوعين.

الاحتمال الثالث: أن تكون الصلاة لا بشرط بمعنى صرف الوجود، وهنا تصدق الزيادة الحقيقية؛ لأن المصلي إذا حقق الركوع الأول يتحقق المأمور به ويسقط الأمر، فيكون الركوع الثاني زيادة على المأمور به.

الاحتمال الرابع: أن تأخذ الصلاة بشرط لا أو يُقيد الركوع المأخوذ في الصلاة بقيد الوحدة، وهنا كما قال المشكل لا تتحقق الزيادة حقيقة وبالدقة العقلية، وإنما تتحقق نقيصة؛ لأن المصلي إذا أضاف ركوعاً ثانياً فقد أخل بقيد الركوع، فلم يحقق الركوع المأخوذ في الصلاة، فهو بلحاظ المأمور به قد أنقص بحسب الدقة العقلية، ولكن تصدق الزيادة العرفية التسامحية التي تنزل عليها خطابات الشارع والتي منها «من زاد في صلاته فعليه الإعادة».

والنتيجة هي أنه مع قصد الجزئية تتحقق الزيادة عقلاً وعرفاً فيما إذا أخذ الواجب لا بشرط بمعنى الصرف، ولا تتحقق الزيادة العقلية الدقيقة، وتتحقق العرفية فيما إذا أخذ الواجب بشرط لا.

الأمر الثالث: إذا كانت الزيادة كما إذا جاء المصلي بالإضافة مع قصد الجزئية تأتي الأدلة التي تقول «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» وأما إذا لم يتحقق قصد الجزئية كما لو كان المصلي في صلاة الظهر وكبر تكبيرة إحرام أخرى بعنوان العصر، كما في محل بحثنا، لا تتحقق الزيادة؛ لأن قصد الجزئية مفقود، وقصد الجزئية مقوم للزيادة. نعم، لو كان المضاف مثل سجود وركوع تتحقق الزيادة التعبدية، ولكن لا تتحقق الحقيقية ولا تتحقق الزيادة العرفية، وعلى هذا فقد ذكر المرحوم السيد الخوئي رحمته الله ثلاثة أنواع للزيادة:

١- زيادة حقيقية دقيقة.

٢- زيادة عرفية، وهي بحسب الدقة العقلية ليست زيادة.

٣- وزيادة تعبدية، وهي ليست زيادة بحسب الدقة العقلية، وليست زيادة حتى بحسب النظر العرفي، ولكن الشارع عبدنا بكونها زيادة.

وفي محل البحث - وهو الإتيان بتكبيرة الإحرام للعصر في صلاة الظهر - لا تتحقق الزيادة، فلا يمكن القول ببطلان صلاة الظهر لزيادة التكبير، فإذا أردنا معرفة حكم الصلاة من حيث الصحة والفساد، فلا بد من ملاحظة أن صلاة الظهر هل هي بشرط لا عن الإتيان بتكبيرة أخرى مطلقاً وبعبارة أخرى سواء قصد المصلي من تكبيرة الإحرام الثانية في صلاة الظهر الجزئية أم لم يقصد، أي سواء تحققت الزيادة أم لم تتحقق؟

وفي مقام الجواب لا بد من مراجعة الأدلة لمعرفة أن الصلاة أخذت بشرط لا عن الزيادة في فرض قصد الجزئية وعن ذات تكبيرة الإحرام في فرض عدم قصد الجزئية، فإذا استفدنا أن الصلاة أخذت بشرط لا، يكون الإتيان بكبيرة الإحرام ثانية في صلاة الظهر موجباً للبطلان سواء تحقق عنوان الزيادة أم لم يتحقق^(١).

وإذا قلنا الصلاة ليست مأخوذة بشرط لا، ولا يستفاد من الأدلة أنها مُقيدة بعدم تكبيرة إحرام ثانية سواء كانت زيادة أم لم تكن فسوف نحكم حينئذ بصحة صلاة الظهر؛ لأن وجود تكبيرة إحرام فيها بعد تكبيرة الإحرام الأولى ليس فيه أي إخلال بالمأمور به، وإذا شككنا لعدم الظفر بما يدل على أن

(١) إلا إذا دل دليل على عدم البطلان في حالة الجهل والنسيان.

صلاة الظهر أخذت بشرط لا فالمرجع البراءة عن تقيّد الصلاة بـ (بشرط لا)؛ لأن الشك من موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر، وهو ﷺ في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين يجري البراءة خلافاً لأستاذه المحقق العراقي رحمته الله.

الأمر الرابع: ما ذكرناه في الأمر الثالث من أن المصلي إذا قصد بتكبيرة الإحرام الثانية الجزئية تتحقق الزيادة، وإذا لم يقصد الجزئية فإن الزيادة لا تتحقق، وعلى كلا التقديرين لكي نعرف حكم الصلاة لابد من ملاحظة الأدلة وهل أخذت الصلاة بشرط لا أو لم تأخذ، هذا كله فيما إذا لم يوجد وجه آخر يوجب البطلان حتى في فرض عدم أخذ الصلاة بشرط لا، إذ على تقدير العلم بوجود وجه آخر يوجب البطلان، فلا وجه لإتعايب النفس، وذكر ﷺ أن من الممكن أن يُحكم ببطلان الصلاة بوجه آخر غير تقيّد الصلاة بقيد عدم وجود التكبيرة الثانية، وذلك الوجه هو التقييد، فلو أن المصلي صلى الظهر، وقلنا بأن الظهر لم تأخذ بشرط لا عن تكبيرة إحرام ثان، ولكن قصد الإتيان بصلاة الظهر التي فيها تكبيرتين فقط، بحيث لو أن الله تبارك وتعالى لم يأمر بصلاة فيها تكبيرتا إحرام، وإنما أمر بصلاة فيها تكبيرة إحرام واحدة فهو لا يصلي، فهنا لا بد من الحكم بالبطلان، وإن كانت الصلاة لم تأخذ بشرط عن التكبيرة الثانية، وما ذاك إلا من جهة أن الصلاة عبادة وصحة العبادة تتوقف على قصد امتثال الأمر، وفي فرض التقييد لا يوجد يقصد امتثال الأمر.

رأي السيد السيستاني رحمته الله:

الرأي الرابع: ما ذهب إليه سيدنا السيستاني رحمته الله بالنحو الذي عرضه السيد الأستاذ رحمته الله^(١)، واعتمد في عرضه على تعلية السيد السيستاني على العروة^(٢)، فقد ذكر صاحب العروة أنه لا فرق في بطلان الصلاة بالزيادة العمدية بين كون المزداد من سنخ الأفعال الصلواتية وبين كونه ليس من سنخها، فعلق السيد السيستاني رحمته الله بقوله: (في تحقق الزيادة بضم ما ليس مسانخاً لها إشكال بل منع. نعم قد يوجب البطلان من جهة أخرى كما إذا كان ماحياً للصورة أو قصد به الجزئية تشريعاً على نحو يُخل بقصد التقرب) وهذه العبارة يظهر منها أمران:

الأمر الأول: هو أن تحقق الزيادة يتوقف على كون الفعل المزداد من سنخ الفعل المزداد فيه، ولكن هل يشترط مع كون المزداد من سنخ الفعل المزداد فيه أن يتحقق قصد الجزئية أم لا؟

فهم السيد الأستاذ رحمته الله أنه لا يشترط، ففسر عبارة أستاذه بأنها تدل على أن المدار مدار كون الفعل مسانخاً، فلا تتحقق مع عدم المسانخة حتى مع قصد الجزئية، ومع المسانخة تتحقق الزيادة حتى مع عدم قصد الجزئية، فالعبارة تدل على أن المدار في تحقق الزيادة على المسانخة، ولكن في النفس شيء من

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٥٤.

(٢) ج ٢ ص ٢٨٣.

استفادة ذلك من عبارته هذه، ولعله يوجد عنده رحمه الله مستند آخر وحمل هذه العبارة على ما يفهمه من رأي أستاذه، فإن هذه العبارة في نفسها لا تدل على ما ذكره؛ لأن نظر السيد السيستاني رحمه الله إلى ضم ما ليس مسانخ وأنه لا يحقق الزيادة مطلقاً سواء قصدت الجزئية أم لم تقصد، وأما ضم المسانخ فهل يحقق الزيادة مطلقاً حتى مع عدم قصد الجزئية، فالعبارة لا تدل عليه، فالأمر الأول الذي نستفيده من عبارته هذه مقومية المسانخة للزيادة، وأما عدم مقومية القصد فالعبارة بالنسبة إليه ساكتة.

الأمر الثاني: إذا لم تتحقق الزيادة في ضم ما ليس مسانخاً لأفعال الصلاة حتى مع قصد الجزئية، لا يمكن القول ببطلان الصلاة من باب الزيادة. نعم، يمكن قول ذلك من أحد بابين آخرين:

الباب الأول: انمحاء صورة الصلاة، فلو كان المضاف الذي هو ليس من سنخ أفعال الصلاة موجباً لمحو صورة الصلاة، إما بسبب كثرته أو بسبب كفيته كما في الرقص يحكم بالبطلان.

الباب الثاني: التقييد في النية. لهذا يقول رحمه الله: نعم قد يوجب البطلان من جهة أخرى كما إذا كان ماحياً للصورة أو قصد به الجزئية تشريعاً، والتشريع لا يبطل مطلقاً وإنما إذا كان بنحو يُخل بقصد التقرب، أما لو قصد تشريعاً بنحو لا يُخل بقصد التقرب أي ليس على نحو التقييد فلا يلزم من ذلك البطلان؛ لأنه لا يوجد أي موجب للحكم بالبطلان، لا توجد زيادة، ولا

يوجد محو لصورة الصلاة، ولا يوجد تقييد في النية.

رأي السيد الأستاذ رحمته الله:

الرأي الخامس: رأي السيد الأستاذ رحمته الله وقد تعرضنا له سابقاً مختصراً
ونعيد ذكره هنا ضمن أمرين:

الأمر الأول: هو أنه رحمته الله وافق المحقق العراقي والسيد الخوئي رحمتهما الله وجملة
من تلامذتهما كالمرزا التبريزي رحمته الله في توقف تحقق الزيادة على قصد المكلف،
ورفض ما ذهب إليه كل من الشهيد الصدر رحمته الله والسيد السيستاني حفظه الله
من تحقق الزيادة بدون القصد، أما ما ذهب إليه الشهيد الصدر فهو أن الزيادة
تتحقق إذا أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق وأخذ المأمور بشرط لا أو لا
بشرط بمعنى صرف الوجود. فناقشه رحمته الله بأنه تام في المركب الحقيقي حيث
انطباق المركب على الإضافة قهري، كما إذا أعطي مهندس خريطة لمنزل
يتكون من ثلاث غرف فأضاف المهندس غرفة من دون قصد الجزئية، فإنه
ينطبق المنزل على هذه الإضافة قهراً، وتتحقق الزيادة من دون قصد. وأما في
المركب الاعتباري، فلا يحصل الانطباق القهري لتوقف صدق المركب
الاعتباري على القصد.

وأما ما ذكره السيد السيستاني رحمته الله فهو بحسب تفسير السيد الأستاذ رحمته الله
دوران الزيادة مدار كون الإضافة مسانحة، وقد ناقشه رحمته الله بما ناقش به السيد
الشهيد، وهو ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من كون المركب الاعتبار أمراً اعتبارياً

يتوقف على الاعتبار والقصد في صدقه.

الأمر الثاني: هو أن السيد الأستاذ رحمته الله خالف السيد الخوئي رحمته الله في اعتبار قصد الجزئية خاصة، فذهب إلى كفاية قصد الإضافة إلى المركب، وإن لم يتحقق قصد الجزئية، فإذا لم يتحقق قصد الجزئية ولم يتحقق قصد الإضافة لا تتحقق الزيادة، كما إذا جاء المصلي بسجدة أجنبية بعنوان الشكر بعنوان سجدة الآيات ولا يرى بينها وبين المركب أي ارتباط وأي صلة، إلا إذا وجد دليل شرعي يُعبدنا بالزيادة وإذا لم يكن المأني به أجنبياً فتوجد موارد:

المورد الأول: أن يقصد المصلي - مثلاً - الجزئية من طبعي المأمور به، كما لو قصد جزئية الركوع الثاني من طبعي الصلاة الذي تعلق به خطاب «أقم الصلاة» وهنا تتحقق الزيادة؛ لأن قصد الجزئية موجود.

المورد الثاني: أن لا يقصد المصلي مثلاً الجزئية من طبعي المأمور به، وإنما يقصد الجزئية من الفرد الذي يريد الامتثال به، كما لو ركع في الركعة الأولى ثم بعد أن ارتفع من ركوعه التفت إلى أن المأمور به في الصلاة ركوع بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود وهو يتحقق بما جاء به، ولكن جاء بركوع آخر ليحقق امتثال الأمر بالفرد الذي فيه ركوعان، فهو يريد أن يطبق طبعي الأمر على الفرد الذي فيه ركوعان، وقصد الجزئية من الفرد الذي أريد تطبيق الطبيعة عليه، وهنا يتحقق عنوان الزيادة أيضاً؛ لأن الصلاة لها حدٌ وأخذت بشرط لا عن الركوع الثاني أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود، وهي بمعنى

المسمى تنطبق على الركوع الثاني لأنها لا بشرط بمعنى الإطلاق، فالشرطان
المعتبران في تحقق الزيادة بعد القصد متوفران.

المورد الثالث: أن لا يقصد المصلي بالركوع الثاني الجزئية، لا من طبعي
المأمور به ولا من الفرد الذي يراد تطبيق الطبيعة عليه، إنما يقصد جعل
الصلاة ظرفاً للركوع الثاني، كما إذا كان المصلي يرى الركوع الثاني مأموراً به
بأمر استحبابي مستقل وظرفه الصلاة، فجاء به امتثالاً لأمر مستقل استحبابي
في الصلاة باعتبار أن الصلاة ظرفاً له شرعاً، وهنا تتحقق الزيادة، وبهذا امتاز
رأيه عن رأي السيد الخوئي رحمته الله.

الرأي الرابع:

والذي نميل إليه هو أن ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من توقف تحقق المركب
على القصد، وبدونه لا يتحقق المركب الاعتباري؛ صحيح في نفسه، ولكن إذا
قصد المكلف المركب الاعتباري وشرع فيه يتحقق المركب الاعتباري، فإذا
كبر لصلاة الظهر - مثلاً - وشرع فيها يصدق تحقق صلاة الظهر وأن المصلي
فيها، وإن لم تتم وبقيت بعض أجزائها، وإذا تحقق المركب الاعتباري بقصده
لا يتوقف صدق الزيادة عليه عرفاً على قصد الجزئية أو قصد الإضافة، ما دام
المأمور به لم يؤخذ لا بشرط بمعنى الإطلاق، كما ذكر الشهيد الصدر رحمته الله. نعم،
لا بد أن يكون المضاف من سنخ المضاف إليه ومن نفس طبيعة أجزائه إذا لم
يتحقق قصد الجزئية، فنحن نقبل ما ذكره السيد الشهيد من تحقق الزيادة

بدون قصد الجزئية ولكن في فرض كون المضاف من سنخ المضاف إليه، فما ذكره السيد السيستاني رحمته الله من عدم تحقق الزيادة في فرض عدم القصد فيما إذا لم يكن المضاف مسانخاً صحيحاً أيضاً. نعم، هو ممنوع لو كان شاملاً لفرض قصد الجزئية إذ تحقق قصد الجزئية يوجب تحقق الزيادة حقيقة حتى مع عدم كون المضاف مسانخاً للمركب، وإذا تحقق قصد الجزئية تتحقق الزيادة الحقيقية و ليس الزيادة العرفية فقط، فالزيادة فيما نرى تتحقق بأحد أمرين:

الأمر الأول: كون المضاف من سنخ المضاف إليه، وهنا تتحقق الزيادة عرفاً في الأمور به، وتحقق الزيادة في الأمور به ليس بما ذكره الشهيد الصدر رحمته الله من أنه إذا أخذ المسمى لا بشرط بمعنى الإطلاق وأخذ الأمور به بشرط لا أو لا بشرط بمعنى صرف الوجود تتحقق الزيادة، فإن هذه الزيادة تتحقق في المسمى والمعنى اللغوي لكلمة الصلاة، ولا تتحقق حقيقة في الأمور به، والبحث في الزيادة المبطلّة عن الزيادة الواقعة في الأمور به.

الأمر الثاني: قصد الجزئية، فإنه يوجب صدق الزيادة ليس فقط عرفاً بل وحقيقة وبحسب الدقة العقلية، ولو كانت الإضافة ليست مسانخة لأفعال المضاف إليه؛ لأن المركب الاعتباري حيث إنه وجود اعتباري يدور مدار الاعتبار والقصد في تحقيقه فقصد الجزئية واعتبار المضاف جزءاً من المضاف إليه يوجب صدق المركب المعبر حقيقة على الإضافة، ولو كانت غير مسانخة، وأما ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من تحقق الزيادة مع قصد الإضافة

من دون حاجة إلى قصد الجزئية ففيه أن المقصود إضافته، إن كان مسانحاً لأفعال المضاف إليه صدقت الزيادة العرفية من دون حاجة إلى البحث عن صدق الزيادة الحقيقية بتحقيق قصد الإضافة؛ لأن المنظور والذي عليه المدار في خطابات الشارع الفهم العرفي، وما دمنا نقول بأن إضافة المسانح ولو من دون قصد تحقق الزيادة العرفية، فالزيادة العرفية مُتحققة ويأتي دليل «من زاد في صلاته فعله الإعادة» والأدلة الأخرى التي ترتبط بالزيادة من دون حاجة إلى تجشم عناء البحث عن صدق الزيادة الحقيقية، وإن كان غير مسانح لم تصدق الزيادة الحقيقية ولا العرفية بمجرد قصد الإضافة وعدم قصد الجزئية؛ إذ مجرد جعل الصلاة ظرفاً للمأمور به بأمر مستقل لا يوجب أن يكون المظروف من الظرف لا حقيقية ولا عرفاً.

وعلى هذا يصدق عنوان الزيادة على التكبيرة التي جاء بها المصلي بعنوان صلاة العصر في صلاة الظهر فيما إذا أخذت الصلاة بشرط لا أو أخذت لا بشرط بمعنى صرف الوجود، لأن هذه التكبيرة وإن لم يُقصد بها الجزئية إلا أنها من سنخ أفعال الصلاة، فيصدق عليها زيادة عرفاً، وليست زيادة حقيقة، وهذا يناسب ويوافق ما ذهب إليه السيد السيستاني رحمته الله بناء على تفسير السيد الأستاذ رحمته الله لرأيه من جعل المدار في صدق الزيادة على المسانحة، ففي فرض كون المضاف مسانحاً تصدق الزيادة ولو مع عدم قصد الجزئية، وهذا ما ملنا إليه، ويترتب على ذلك أن دليل «فإن السجود زيادة في المكتوبة» ليس دليلاً

حاكماً على ما دل على بطلان الصلاة بالزيادة، فإن حكومته تتوقف على أن لا يصدق عنوان الزيادة عرفاً على السجود الذي تحقق بعنوان الآيات، فيأتي هذا الدليل ويقول: وإن لم يصدق عنوان الزيادة عرفاً، والملاحظ في خطابات الشارع الزيادة العرفية إلا أنني أوسع تعبداً موضوع الشارع وأجعله شاملاً للسجود، فحكومة هذا الدليل تتوقف على عدم صدق الزيادة مع عدم القصد، أما إذا قلنا بصدق الزيادة مع عدم القصد في فرض كون المضاف مسانخاً، وهو ما بنى عليه السيد السيستاني رحمته الله بحسب تفسير السيد الأستاذ، ونميل إليه؛ فحينئذٍ لن نقول بالحكومة؛ لأن سجود الآيات زيادة عرفاً فلا يوجد أي توسعة تعبدية.

وبهذا انتهينا من الكلام في المقام الأول وهو تحقيق صغرى صدق عنوان الزيادة على التكبيرة التي جاء بها المصلي بعنوان العصر في صلاة الظهر.

هل زيادة تكبيرة الإحرام توجب البطلان؟

المقام الثاني: إذا قلنا بصدق عنوان الزيادة على التكبيرة فهل هذه التكبيرة الزائدة توجب البطلان في محل البحث أم لا؟

فقد يقال: إذا كانت التكبيرة زائدة كما هو المختار فهي توجب البطلان؛ وذلك لوجود إجماع على أن تكبيرة الإحرام ركن، والركن ما تضر نقيصته وزيادته ولو سهواً.

وقد ناقش السيد الخوئي رحمته الله هذا الكلام بأنه لو سلمنا وجود إجماع على ركنية تكبيرة الإحرام، فإنه لم يرد عنوان الركن في آية ولا في رواية، ولم يرد تفسيره بهذا التفسير المشهور (ما يلزم من نقيضته وزيادته ولو سهواً البطلان)، وإذا رجعنا إلى اللغة والعرف لا نجد مساعدة اللغة والعرف على تفسير الركن بهذا التفسير، ألا ترى أن الأعمدة أركانٌ للبيت، فإنه لا يوجد البيت بدونها، ولكن لا ينتقض البيت بزيادتها، فلو أن منزلاً يكفي في قيامه على سوقه وجود ثلاث أعمدة لم ينتقض إذا وضع فيه عمود رابع وخامس، فالركن بحسب اللغة وبحسب العرف هو الذي يلزم الانتفاء بنقيضته ولا يلزم الانتفاء من زيادته، ولا إجماع على تفسير الركن بما يلزم البطلان بزيادته. بل نزع ثبوت عدم الإجماع؛ لأن بعض الكلمات في مقام تفسير الركن اقتضت على تفسير الركن بأنه ما يلزم البطلان من الإخلال به بنقيضة، ولم تذكر الزيادة، هذا لو سلم وجود إجماع على ركنية تكبيرة الإحرام، فلا مجال للاستدلال بالإجماع على أن زيادة تكبيرة الإحرام في المقام موجبة لبطلان صلاة الظهر، كما أنه لا مجال للاستدلال على البطلان بما هو منسوب للفقهاء المحققين الهمداني رحمته الله من أن تكبيرة الإحرام قاذحة في صدق الهيئة الاتصالية لصلاة الظهر إذا كانت زائدة بعنوان العصر، وكأن الوجه في ما نسب إلى الفقهاء الهمداني هو أنه رحمته الله يرى أن المصلي لما اعتقد بأنه فرغ من صلاة الظهر وقام وكبر للعصر صدق عليه عرفاً أنه أخل بالهيئة الاتصالية العرفية للصلاة.

وقد ناقش السيد الخوئي رحمته الله هذا الوجه^(١)، بأن العرف لا دخل له في اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة، كما لا دخل له في تحديد ماهي الهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة، فأصل الاشتراط وتحديد كيفية المشترط بيد الشارع لا بيد العرف، وعليه إذا كان الفاصل طويلاً، كنصف ساعة مثلاً بنحو نُحرز معه الإخلال بالهيئة الاتصالية للصلاة فسوف نحكم بالبطان. أما في مثلاً الفاصل الذي يساوي تكبيرة إحرام (الله أكبر) فلا يرى العرف إخلالاً بالهيئة الاتصالية، ولو شككنا هل هو موجب للإخلال بالهيئة الاتصالية فيكون موجباً للبطان أم لا؟ فنحن في الحقيقة نشك هل قيّدت الصلاة بعدم هذا الفاصل أم لا؟ وهذا ما نحن بصدد البحث عنه فكيف يقال هو مُضر؛ لأن الشارع اعتبر عدمه هذا مصادرة على المطلوب.

ولا يخفى أنه إذا شككنا في فاصل ما، كالفاصل الذي تستوعبه التكبيرة هل هو مُبطل للصلاة أو ليس مبطلاً فشكنا هذا في الحقيقة يرجع إلى الشك في اعتبار عدم هذا الفاصل في الصلاة، فإن اعتبر عدم هذا الفاصل في الصلاة وأخذت بشرط لا سوف نحكم بالبطان لعدم موافقة المأتي به للمأمور به، وإلا يحكم بالصحة، وشكنا في أن الصلاة هل أخذت بشرط لا أم لا من الشك بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وهو مجرى للبراءة عند السيد الخوئي رحمته الله.

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ١٤، ص ٩٤.

على أن هذا الوجه المنسوب إلى المحقق الهمداني لا يعتمد في الحكم بالبطلان بتكبير الإحرام التي جاء بها المصلي بعنوان العصر على صدق عنوان الزيادة عرفاً، وإنما هو يعتمد على كون هذه الزيادة فاصلاً مخلاً بالهيئة الاتصالية للصلاة، وفي كون الفاصل المخل بالهيئة الاتصالية للصلاة مبطلاً مطلقاً ولو سهواً كما هو المشهور أو مُبطل في صور العمد فقط، فتكون التكبيرة في المقام ليست مبطلّة؛ لأنها عن سهو؛ خلاف.

وتحقيق هذا الخلاف يُخرجنا عن الغرض من هذه الأبحاث فإن الوقوف عند كل بحث يوجب أن تتورم هذه الأبحاث وتخرج عن السيطرة.

إذن، بناء على صدق عنوان الزيادة على تكبيرة الإحرام في محل البحث لا يمكن إثبات بطلان الصلاة استناداً إلى الإجماع، كما لا يمكن إثبات بطلان الصلاة استناداً إلى اعتبار الهيئة الاتصالية في الصلاة، فهل يمكن إثبات البطلان بما دل على بطلان الصلاة بالزيادة كالرواية المعتبرة «من زاد في صلاته فعليه الإعادة» أم لا؟

وتعرض السيد الخوئي رحمته الله لهذا البحث في فقهه في مواضع متعددة^(١)، ونبين ما ذكره رحمته الله برسم أمور:

الأمر الأول: هو أن مقتضى القاعدة في الزيادة في المركبات الاعتبارية هو أن الإضافة لا توجب البطلان إلا إذا وجد قصد الجزئية لتوقف صدق الزيادة

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ١٤، ص ٩٥. مصباح الأصول: ج ٢، ص ٤٦٨.

على قصد الجزئية، ونحن فيما سبق خالفناه، وقلنا: إن الزيادة لا تتوقف على قصد الجزئية فيمكن أن نحكم بالبطلان وإن لم تقصد الجزئية، إذا وجد دليل يدل على بطلان الصلاة بالزيادة، وكان هذا الدليل ينطبق على مورد الزيادة التي لم يقصد فيها الجزئية.

ولابد أن يثبت في رتبة سابقة أن الصلاة أخذت بشرط لا عن الزيادة التي وقعت، فإنه لو صدق عنوان الزيادة، ولكن لم يوجد دليل يدل على أن الصلاة أخذت بشرط لا عن هذه الزيادة، فلا يمكن أن نحكم بالبطلان. وعليه لابد أن نبحت في مقام الإثبات في الأدلة التي وردت في عنوان الزيادة لنرى أي زيادة أخذ الشارع عدمها في صحة الصلاة هل عدم الزيادة مطلقاً أم أخذ عدم زيادة خاصة، فلا يمكن على مبنى السيد الخوئي رحمته الله أن نقول ببطلان الصلاة من باب الزيادة إلا إذا تحقق قصد الجزئية ووجد دليل يدل على أن الذي قصدت جزئيته وتحقيق فيه الزيادة أخذت الصلاة بالنسبة إليه بشرط لا.

الأمر الثاني: وردت طوائف ثلاث في الزيادة في باب الصلاة الذي نحن الآن بصدد الحديث فيه:

الطائفة الأولى: دلت على بطلان الصلاة بكل زيادة سواء كانت في الأركان أم كانت في غيره، سواء كانت الزيادة عن عمد أم عن سهو ومن هذه الطائفة «من زاد في صلاته فعلية الإعادة».

الطائفة الثانية: دلت على بطلان الصلاة بالزيادة السهوية في جميع الأجزاء سواء كانت ركنية أم غير ركنية ومن هذه الطائفة «إذا استيقن أنه زاد في صلاته

المكتوبة لم يعتد بها»^(١)، فإن هذه الرواية تدل على حكم الزيادة السهوية، وأنها مُبطلّة مطلقاً لمكان التعبير بإذا استيقن أنه زاد في صلاته، فهذه الرواية من حيث المنطوق تبين حكم الزيادة السهوية، وأن هذه الزيادة السهوية مُبطلّة مطلقاً ولو وقعت في غير الأركان، ولكن هي تُثبت البطلان بالزيادة العمدية بالأولوية القطعية، فإنه إذا كانت هذه الرواية تثبت بطلان الصلاة بزيادة سجدة سهواً، فهي تثبت بطلان الصلاة بزيادة السجدة عمداً من باب أولى، إذاً هذه الطائفة تدل على بطلان الزيادة في الأركان وغيرها في السهو من حيث المنطوق، وتثبت البطلان في الزيادة العمدية بالفحوى.

الطائفة الثالثة: دلت على التفصيل بين الزيادة في الأركان والزيادة في غير الأركان بإثبات البطلان في الأركان وعدم البطلان في غير الأركان، وهذه الطائفة هي حديث لا تعاد «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود» فإن مفاد الحديث المشتمل على استثناء من نفي «لا تعاد... إلا...» هو إثبات الإعادة في الإخلال من جهة الخمسة الواقعة في الاستثناء، ونفي الإعادة في غيرها الداخل في ضمن المستثنى منه.

والسيد عليه السلام عبر عنها بأنها فصلت بين الزيادة في الأركان، فتوجب البطلان وبين الزيادة في غير الأركان، فلا توجب البطلان وهذه الطائفة ناظرة إلى فرض السهو.

(١) الكافي: ج ٣، ص ٣٥٤. وسائل الشيعة: باب ٢٤ من أبواب الركوع، الحديث ١.

و(لا تُعاد) لم تفصل بين الأركان وغيرها في الزيادة، حيث لا يُعقل الزيادة فيما ذكر في الاستثناء إلا في الركوع والسجود، ففي مسألة الزيادة لهذه القرينة فصلت بين الركوع والسجود وغيرهما. هذا بلحاظ الصدر، وأما بلحاظ الذيل «ولا تنقض السنة الفريضة» تكون القاعدة مفصلة بين الفريضة والسنة ولا خصوصية للركوع والسجود الواردين في الاستثناء.

الأمر الثالث: في تحديد مفاد حديث (لا تُعاد)، فقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله عدة مطالب ترتبط بحديث (لا تُعاد)، ويعنينا الحديث عن مطلبين:

المطلب الأول: هو أن حديث (لا تُعاد) لا يدل على نفي البطلان مطلقاً عند الإخلال بغير الإركان، أي لا يدل على عدم البطلان حتى لو كان الإخلال عن عمد، وإنما هو يدل على نفي الإعادة عند الإخلال بغير الأركان عن سهو أو عن جهل قصوري، ولا تشمل العمد والجهل التقصيري.

وقد ذكرت وجوه لبيان عدم شمول قاعدة (لا تُعاد) للعمد وللجاهل المقصر.

المطلب الثاني: هو أن حديث (لا تُعاد) يشمل الإخلال بغير الأركان وبالأركان فيما إذا كان بنقيصة وفيما إذا كان بزيادة، فليس الحديث وارداً في الإخلال بالنقيصة فقط، فمفاد حديث (لا تُعاد) في نظره الشريف هو أن من زاد أو أنقص في صلاته لا يجب عليه أن يُعيد إلا إذا زاد أو أنقص في الخمسة، وقد خالف رحمته الله في ذلك شيخه النائيني رحمته الله فإنه ذهب إلى أن الحديث ليس ناظراً

إلى فرض الزيادة، وإنما هو وارد في الإخلال بالنقيصة فقط، وقد أقام الميرزا شاهداً على دعواه هذه وهو أن بعض المذكورات في الاستثناء لا يعقل فيه الزيادة كالطهور والوقت والقبلة، فإنه لا يعقل الزيادة في هذه الأمور الثلاثة، فعدم المعقولية في هذه الأمور الثلاثة قرينة على أن الحديث ناظر إلى الإخلال بالنقيصة فقط.

وقد ناقشه السيد الخوئي رحمته الله بأن أصل حديث (لا تُعاد) هو لا تعاد الصلاة من الإخلال إلّا إذا كان الإخلال في الخمسة، فهناك تقدير وهو كلمة الإخلال، والإخلال قد يكون بزيادة وقد يكون بنقيصة فهناك لفظ مقدر، واللفظ المقدر مطلق، يشمل النقيصة والزيادة، ويقبل في نفسه النقيصة والزيادة، وحيث إن هذا المُقدر لم يُقيد نتمسك بإطلاقه فنقول هو شامل للنقيصة والزيادة. نعم، الإخلال في بعض الموارد لا يكون إلّا بالنقيصة ولا يكون بالزيادة كما في الطهور والقبلة، وفي البعض يكون بالنقيصة ويكون بالزيادة، وفي البعض الذي لا يقبل الزيادة نقول عدم قبوله للزيادة قرينة على أن الحديث ناظر في الإخلال فيه إلى النقيصة فقط، وأما البعض الذي يقبل النقيصة والزيادة فلا مانع من التمسك بإطلاق الإخلال فيه.

وقد ناقش شيخنا الأستاذ الشيخ علي الجزيري رحمته الله ما ذكره السيد الخوئي في نقاشه أستاذه النائيني بمناقشتين:

المناقشة الأولى: هي أن السيد الخوئي رحمته الله قدّر الإخلال، وقال إن مفاد

الحديث: هو من أخل عليه الإعادة إلا إذا أخل بالخمسة، والإخلال في نفسه يشمل الزيادة والنقيصة وهذا خلاف ما تقدم منه من أن مفهوم الركن الثابت في السجود لا يدل على تحقق الإخلال بالزيادة، وهذا ما عليه العرف واللغة، فكيف فسر الحديث بأنه يتحدث عن الإخلال مطلقاً الشامل للزيادة، هذا الكلام يتنافى مع ما تقدم منه سابقاً.

ولكن يلاحظ على هذه المناقشة أن السيد الخوئي في كلامه السابق كان ناظراً إلى نفس مفهوم الركن وأنه لا يقتضي أكثر من تحقق الإخلال بالنقيصة ولا يقتضي أن تكون الزيادة إخلالاً، وهذا لا ينافي أن يثبت عندنا بدليل آخر أن الزيادة إخلال، وتوجد أدلة تدل على أن الزيادة إخلال، وهي الطائفة الأولى والطائفة الثانية، وذكر بعض الفقهاء أن ما دل على الإخلال بالزيادة في الصلاة لا ينحصر في هاتين الطائفتين بل توجد روايات أخرى لم يرد فيها عنوان الزيادة، ولكن يفهم منها أن الزيادة مُضرة في الصلاة، وهي الروايات البيانية التي تُبين كيفية الصلاة في مقام التحديد، فإن هذه الروايات بينت أن الصلاة لها حد خاص بدؤها التكبيرة ونهايتها التسليم، وفيها عدد خاص من الركوعات ومن السجودات، ويفهم منها أنها بشرط لا عن الزيادة، فقول السيد الخوئي سابقاً بأن مفهوم الركن لا يستبطن كون الزيادة مُحلة في الصلاة لا ينافي قوله هنا بأن الإخلال يشمل الزيادة، وذلك لوجود دليل يدل على أن الزيادة مُحلة بالصلاة.

المناقشة الثانية: ذكر السيد الخوئي رحمته الله أن المقدر هو الإخلال ولم يُقم قرينة على أن المُقدر خصوص الإخلال، لعل المقدر النقيضة، ولا توجد قاعدة تفيد أنه إذا دار أمر المُقدر بين العام والخاص فالأصل أن يكون المقدر هو العام.

وزيادة في تأييد مناقشة الشيخ الأستاذ رحمته الله نقول: الذي يظهر من كلام السيد الخوئي رحمته الله دعوى ظهور (لا تُعاد) في أن المُقدر هو الإخلال، وإذا كان المُقدر هو الإخلال سيكون إيقاع الزيادة في الركوع والسجود داخلاً ضمن الاستثناء؛ لأنه لا تعاد الصلاة من إخلال إلا إذا كان الإخلال في الركوع والسجود، والإخلال يشمل الزيادة والنقيضة، فستكون زيادة السجود والركوع داخلة ضمن الاستثناء موجبة للبطلان.

وقد يؤيد ما أفاده بالتعليل الوارد في ذيل (لا تُعاد) فإن الرواية تقول «لا تعاد الصلاة إلا من خمسة: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود» ثم قال «القراءة سنه والتشهد سنه والتكبير سنة ولا تنقض السنة الفريضة» فإن المستفاد من هذا الذيل أن علة الحكم بالبطلان في الخمسة وعدم البطلان في غير الخمسة هو أن الخمسة من الفرائض وغير الخمسة ليس من الفرائض، فيكون الإخلال في غير الخمسة لا يضر بالنقيضة والزيادة؛ لأن غير الخمسة سنة وفي الخمسة يضر بالنقيضة والزيادة؛ لأن الخمسة فريضة، فالمدار مدار كون الخمسة فريضة ووقوع الخلل فيها، وهذا التعليل يقتضي أن يكون الحكم عاماً، فكأن الرواية تقول ما فرضه الله تبارك وتعالى في الصلاة له أهمية وينبغي

أن يُحفظ ويُصان، فإذا صانه الإنسان لا يضره الإخلال في غيره، وأما إذا أخل فيه ولم يصنه يضر ذلك بصحة صلاته.

ولكن هذا الجواب محل تأمل؛ لأنه إذا كان المدار مدار السنة في عدم الضرر بالإخلال والفريضة في تحقق الضرر بالإخلال فهنا سوف نقول لا بد أن نبحث هل زيادة السجود والركوع من الفرائض أم من السنن؟ لا كلام في أن الركوع فريضة وانقاصه إخلال بالفريضة ولكن إذا جاء المكلف بالركوع الواجب في الصلاة ثم أضاف ركوعاً فهل مانعية الإضافة والزيادة فرض أم سنة؟ إذا قلنا مانعيتها فرض يتم هذا الكلام، فيقال مقتضى كون المدار مدار الإخلال بالفرائض فالحكم البطلان ودخول الاستثناء؛ لأن الزيادة فريضة، وأما إذا قلنا مانعية زيادة الركوع ليست فرضاً، وإنما هي من السنة، فحينئذٍ مقتضى التعليل أن تكون الزيادة غير مُبطلة؛ لأن التعليل يقول المدار مدار الإخلال بالفرض، والإخلال بالزيادة ليس إخلالاً بالفرض وإنما إخلال بسنة، فيدل حديث (لا تُعاد) على أن من أخل بالنقيصة والزيادة في غير الأركان صلاته صحيحة إذا كان عن سهو أو جهل قصوري، وإذا أخل بالزيادة في الأركان صلاته صحيحة؛ لأنه خالف ما دل على مانعية الزيادة، وهو ليس مما فرضه الله، وإنما هو مما بُين في السنة، وإذا أخل بالنقيصة في الأركان تكون صلاته باطلة، فيكون الإخلال بالزيادة في الأركان وفي غيرها داخل في المستثنى منه، والإخلال بالنقيصة في غير الأركان داخلاً في المستثنى منه وفي الأركان داخلاً في

الاستثناء، فيكون الذيل قرينة على تحديد المراد من قاعدة (لا تُعاد) ولولا هذه القرينة لكان حديث (لا تُعاد) مجمل؛ لأنه يحتمل في المُقدر احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: الإخلال الأعم من النقيصة والزيادة، فتدخل زيادة الركوع والسجود في الاستثناء.

الاحتمال الثاني: الشيء لا تعاد الصلاة من شيء إلا إذا كان ذلك الشيء الركوع والسجود وسائر الخمسة، وحيث لا يحتمل أن الخلل من نفس الشيء، فلا بد أن يفسر الشيء المُقدر بالنقيصة أو الزيادة أو الأعم، فنحتاج أن نجري مقدمات الحكمة، ونتمسك بالإطلاق في المُقدر، فتدخل زيادة الركوع والسجود في الاستثناء.

الاحتمال الثالث: النقيصة لكن عندنا قرينة الذيل فإن تعليل الذيل يقول المدار مدار كون الإخلال في الفريضة لكي يحكم بالبطلان، هذا التعليل جعلنا نقول الزيادة والنقيصة ملحوظة في السنن، والزيادة في الأركان داخلية في المستثنى منه، والنقيصة في الأركان داخلية ضمن الاستثناء، وطبعاً هذا الكلام إنما نقوله جازمين فيما إذا كان مفهوم الفريضة عندنا جلي وظاهر، لأن في مفهوم الفريضة عدة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون المقصود بالفريضة ما بينه الله في القرآن، والسنة ما لم يبين في القرآن، على هذا يمكن نقول جازمين بأن زيادة الركن ليست من الفرائض.

الاحتمال الثاني: أن يقال المقصود بالفريضة ما بُيِّن في القرآن وبُيِّن في السنة توضيح للقرآن وتفصيل لإجمال الكتاب، وعلى هذا أيضاً يمكن أن يقال بأن زيادة الركوع والسجود من السنن، حيث لم يرد في السنة بيان مانعية الزيادة في مقام تفسير ما بينه القرآن الكريم.

الاحتمال الثالث: أن يقال المقصود بالفرض هو ما فرضه الله سواء بينه الكتاب أم بينته السنة، وأما السنة فما أضافه رسول الله ﷺ، وعلى هذا ينبغي أن نلاحظ هل مانعية الزيادة مما بينه رسول الله ﷺ كحكم عن الله عز وجل، أم هو من جعل رسول الله ﷺ، فكما أنه جعل ركعتين في صلاة الظهر زيادة على جعل الله جعل مانعية الزيادة، وأنه لا يحق للمصلي أن يضيف ركعة خامسة، فإذا انتهينا إلى أن مانعية الزيادة مما فرضه الله تبارك وتعالى فسوف نقول زيادة الركوع داخلة ضمن الاستثناء.

فالتنتيجة التي بنى عليها السيد الخوئي رحمه الله هي أن الإخلال بالزيادة في الأركان داخل ضمن الاستثناء وهو مُضر بالصلاة، وعلى هذا الأساس سوف ندخل في بيان باقي الأمور المرتبطة بما ذكره رحمه الله في تحقيق الزيادة في مقام الإثبات.

الأمر الرابع: في بيان نسبة هذه الطوائف الثلاث وما يستفاد من الجمع بينها، وملاحظة هذه الطوائف الثلاث يفيد التالي:

أولاً: إذا زاد المصلي الركوع والسجود عمداً، فمقتضى إطلاق الطائفة

الأولى «من زاد في صلاته فعلية الإعادة» البطلان، ومقتضى الطائفة الثانية «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها» هو البطلان بالأولوية؛ لأن هذه الطائفة تدل على البطلان بالزيادة السهوية بالمطابقة، وتدل على البطلان بالزيادة العمدية بالأولوية، ومقتضى الطائفة الثالثة «قاعدة لا تعاد» هو البطلان إذا قلنا (لا تُعاد) ناظرة إلى مطلق الإخلال سواء بالنقيصة أو بالزيادة وهي تفصل بين الإخلال في غير الخمسة، فتثبت الصحة وبين الإخلال في الخمسة، فتثبت البطلان، فإن قاعدة (لا تُعاد) سوف تكون مثبتة للبطلان فيما إذا تحققت الزيادة عن سهو في الركوع والسجود، فتثبت البطلان فيما إذا تحققت الزيادة عمداً بالأولوية.

ثانياً: إذا زاد المصلي الركوع والسجود سهواً، فمقتضى الطائفة الأولى هو البطلان بالإطلاق، وكذلك الطائفة الثانية والثالثة، فإن الطائفة الثانية واردة في الزيادة السهوية فبالإطلاق تشمل زيادة الركوع والسجود، وقاعدة (لا تُعاد) حسب مبنى السيد الخوئي رحمته الله واردة في تحقق الإخلال عن سهو، والإخلال مطلق يشمل الزيادة والنقيصة فيكون الاستثناء شاملاً بالإطلاق لزيادة السجود والركوع.

فإذن، في فرض زيادة الركوع والسجود سهواً أيضاً لا يوجد خلاف وتعارض بين الطوائف الثلاث.

ثالثاً: إذا زاد المصلي شيئاً غير الركوع والسجود، وكانت زيادته عمدية كما

لو زاد تشهداً أو قراءة، فمقتضى الطائفة الأولى هو البطلان بالإطلاق، ومقتضى الطائفة الثانية هو البطلان بالأولوية؛ لأن الطائفة الثانية واردة في الزيادة السهوية، فإذا كانت تثبت البطلان في الزيادة السهوية، فهي تثبت البطلان في الزيادة العمدية من باب أولى، وأما قاعدة (لا تُعاد) فحيث إنها - خلافاً لما نسب إلى المجدد الشيرازي رحمته الله - ليست ناظرة إلى الإخلال العمدي، فهي غاية ما تدل عليه أن الإخلال إذا كان عن سهو في الركوع والسجود - وسائر المذكورات في الاستثناء - يوجب البطلان وحيث إنها تثبت ذلك في فرض السهو والجهل القصورى؛ لأنها ناظرة إلى السهو والجهل القصورى فهي بالأولوية تثبت البطلان في فرض العمد فيما إذا وقع الإخلال عن عمد في المذكورات في الاستثناء، وتدل قاعدة (لا تُعاد) على عدم البطلان فيما إذا وقع الإخلال بغير المذكورات في الاستثناء سهواً هذا ما تدل عليه، أما إذا وقع الإخلال في غير المذكورات في الاستثناء عمداً، فقاعدة (لا تُعاد) ساكتة بالنسبة إليه؛ ولا يمكن أن يقول قائل: إذا كانت قاعدة (لا تُعاد) تثبت البطلان في الإخلال غير العمدي في المذكورات في الاستثناء فهي تثبت البطلان في الإخلال العمدي في غير المذكورات في الاستثناء بالأولوية؛ لأنه لا أولوية بين ثبوت البطلان في الإخلال بالفرائض عن سهو، وثبوت البطلان في الإخلال عن عمد في السنن، فإن كون الفرائض فرائض يجعلها ذات أهمية، فيطلب الشارع سلامتها عن الإخلال في حال السهو، والأمر واضح.

إذن، قاعدة (لا تُعاد) ساكنة في الإخلال العمدي في غير المذكورات في الاستثناء، فالحكم بالبطلان يستند إلى الطائفتين الأوليين.

رابعاً: لو زاد المصلي سهواً في غير الركوع والسجود أو في غير الأركان كما في بعض التعبيرات، فهنا يوجد اختلاف بين مفاد الطائفتين الأوليين ومفاد الطائفة الثالثة «قاعدة لا تُعاد»، فإن المصلي إذا زاد تشهداً - مثلاً - سهواً، فمقتضى الطائفة الأولى هو البطلان ومقتضى الطائفة الثانية البطلان، ولكن مقتضى قاعدة (لا تُعاد) النافذة إلى الإخلال السهوي والإخلال عن جهل قصوري هو عدم البطلان، فإن «لا تُعاد الصلاة» إرشاد إلى الصحة، فلا تبطل الصلاة «إلا من خمسة» والتشهد ليس من الخمسة.

فهنا إذا تناف بين الطائفتين الأوليين وبين الطائفة الثالثة، والنسبة بين الطائفتين الأوليين و«لا تُعاد» هو العموم والخصوص من وجه فإن الطائفتين الأوليين تدلان على البطلان في الزيادة فقط «من زاد في صلاته» «من استيقن أنه زاد في صلاته» فموضوعها الزيادة، فهما خاصتان من جهة الزيادة، ولكنهما مطلقتان من حيث كون الزيادة عمدية أو سهوية، وقاعدة (لا تُعاد) عامة من جهة الزيادة والنقيصة، وهي في المذكورات في الاستثناء تثبت البطلان، وفي غير المذكورات في الاستثناء تنفي البطلان، وتثبت الصحة، فالطائفتان الأوليان عامتان من حيث شمولهما في غير المذكورات في الاستثناء للإخلال العمدي، وقاعدة (لا تُعاد) شاملة للنقيصة في مورد الإخلال في غير

المذكورات في الاستثناء، والطائفتان الأوليان لا تشملان النقيصة، ومادة الاجتماع الإخلال غير العمدي في غير المذكورات في الاستثناء، فإن قاعدة (لا تُعاد) تثبت فيه الصحة والطائفتان الأوليان تثبت فيه البطلان، وتفترق الطائفتان الأوليان في الإخلال العمدي بالزيادة في غير المذكورات في الاستثناء حيث تدلان على البطلان فيه، وقاعدة (لا تُعاد) ساكتة، وتفترق (لا تُعاد) بالنقيصة سهوًا في غير المذكورات في الاستثناء، وفي المذكورات في الاستثناء -أيضاً- باعتبار أن (لا تُعاد) شاملة للإخلال بالنقيصة بينما الطائفتان الأوليان مورداهما الزيادة فقط، إذًا هنالك تناف والنسبة هي العموم والخصوص من وجه، وذكر في الأصول أن الدليلين المختلفين بالعموم والخصوص من وجه بينهما تعارض مستحكم إلا في حالات، ومن تلك الحالات وجود حكومة لأحد المتنافيين على الآخر، والحكومة موجودة في المقام بين قاعدة «لا تعاد» وبين الطائفتين الأوليين، فإن (لا تُعاد) ناظرة إلى أدلة الأجزاء والشرائط سواء كانت شرائط وجودية أم كانت شرائط عدمية وهي التي تسمى بالموانع، بينما الطائفة الأولى والطائفة الثانية هي من أدلة الأجزاء والشرائط والموانع؛ لأنها تثبت مانعية الزيادة، وأن الصلاة أخذت بشرط لا عن الزيادة، فتكون قاعدة (لا تُعاد) ناظرة إلى الطائفتين الأوليين، وإذا كانت ناظرة تكون حاکمة، وإذا كانت حاکمة تكون قرينة مقدمة على الطائفتين الأوليين.

النتيجة هي أن الزيادة العمدية مبطلّة مطلقاً سواء وقعت في المذكورات في الاستثناء أم في غيرها، والزيادة السهوية مبطلّة إذا وقعت في خصوص المذكورات في الاستثناء، وأما إذا وقعت في غير المذكورات في الاستثناء فإنه وإن دلت الطائفتان الأوليان على البطلان، إلا أن قاعدة «لا تعاد» دلت على الصحة وهي مقدمة؛ لأنها حاكمة.

الأمر الخامس: هو أن بعض الأعلام وإن عبر عن نتيجة قاعدة (لا تُعاد) بأنها تدل على البطلان في زيادة الأركان - ومن هؤلاء السيد الخوئي في بعض كلمات - إلا أن الفقيه النبيه السيد الخوئي رحمته الله بين أن هذا التعبير ليس دقيقاً^(١)؛ لأن الوارد في قاعدة لا تعاد «إلا من خمسة الطهور والقبلة والوقت والركوع والسجود» وما يعقل فيه الزيادة من الخمسة اثنان الركوع والسجود وأما سائر ما قيل بركنيته، كالقيام حال تكبيرة الإحرام، وتكبيرة الإحرام والقيام المتصل بالركوع، فلو قلنا بركنيته فهي ليست داخلية في الاستثناء، فلو تعقلنا فيها النقيصة دون الإخلال بركن آخر أو تعقلنا فيها الزيادة كما في تكبيرة الإحرام فهي داخلية ضمن المستثنى منه وليست داخلية ضمن الاستثناء؛ لأنها ليست مذكورة ضمن الاستثناء^(٢)، فإذا صدق عنوان الزيادة على تكبيرة

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ١٤، ص ٩٦.

(٢) هذا مع عدم ملاحظة ذيل الرواية، ومع ملاحظته وإفادته عدم وجود خصوصية في الخمسة، وأن حكم بالبطلان للزيادة ولو سهواً في الخمسة؛ لأنها فرائض، فسوف نعمم الحكم لكل فريضة، ولو كان غير الخمسة، وبالتالي ينبغي أن نبحت ما قيل بركنيته غير هذه الخمسة هل هو من الفرائض أو من السنن.

الإحرام في محل بحثنا، وهي (التكبيرة التي جاء بها المصلي بعنوان العصر في صلاة الظهر)، فإن نتيجة ملاحظة أدلة مَبْطِلِيَةِ الصلاة بالزيادة هو عدم الحكم بالبطلان؛ لأن تكبيرة الإحرام ليست من الخمسة المذكورات في الاستثناء، وهذا ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله.

هذا إذا قلنا بشمول «لا تعاد» للإخلال بالزيادة، وقدّرنا الإخلال الشامل للنقيصة والزيادة، فقد فصل حديث «لا تعاد» بين الإخلال في الخمسة المذكورة في الاستثناء، فحكم بالبطلان بلزوم الإعادة، باعتبار أن الاستثناء من النفي يدل على الإثبات وبين الإخلال بالنقيصة والزيادة في غير المذكورات في الاستثناء.

وأما إذا قلنا أن ذيل قاعدة (لا تُعاد) يدل على أن علة الحكم بالبطلان في المذكورات في الاستثناء كونها فرائض، فإن حديث (لا تُعاد) يدل على أن الإخلال بالفرض يوجب البطلان وأما الإخلال بالسنة فلا يوجب البطلان.

فلا بد أن نبحث عن المراد بالفرض، فإذا قلنا بأنه ما يُبَيَّن في القرآن، والسنة ما لم يُبَيَّن في القرآن فسوف نقول بأن زيادة الركوع والسجود لم يذكر حكمها في القرآن، وأخذ الصلاة بشرط لا عن الزيادة في الركوع والسجود مما يُبَيَّن في السنة، بالتالي ستكون زيادة المذكورات في الاستثناء مشموله بالمستثنى منه فضلاً عن تكبيرة الإحرام، وهذا بيان آخر لإثبات عدم بطلان صلاة الظهر بزيادة تكبيرة الإحرام.

ويوجد بيان ثالث وهو أن الصحيحة ذكرت في الذيل التكبيرة في السنن فقالت الصحيحة «القراءة سنة والشهد سنة والتكبيرة سنة ولا تنقض السنة الفريضة» فيستفاد من «التكبيرة سنة» الإطلاق الشامل لتكبيرة الإحرام، بل قد يقال: المقصود هنا خصوص تكبيرة الإحرام؛ لأن غير تكبيرة الإحرام ليس واجباً، إلا أن يقال بوجوب غير تكبيرة الإحرام في بعض الصلوات فتأمل.

إلى هنا انتهينا من تحقيق الكلام في أنه لو قلنا بزيادة تكبيرة الإحرام فهل هي مُبطلّة لصلاة الظهر أم لا؟ والنتيجة هي أنها ليست مُبطلّة.

حكم زيادة الركوع:

الجهة الثالثة: ترتبط ببيان حكم صلاة الظهر من جهة زيادة الركوع فيما إذا قلنا بعدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق أو روايات الصلاة على ما افتتحت عليه أو روايات العدول، فإنه قد يقال بوجود دليلين يدلان على بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً وهذان الدليلان مخصصان لقاعدة (لا تُعاد)، فيما إذا قلنا بأن زيادة ما ذكر في الاستثناء داخله ضمن المستثنى منه كما ملنا إليه سابقاً، وقد تقدم بيان الوجه في ذلك مفصلاً.

والدليلان المخصصان لقاعدة (لا تُعاد) هما:

الدليل الأول: رواية «لا تعاد الصلاة من سجدة، وتعاد من ركعة» وهو الدليل الذي يُعرف بقاعدة (لا تُعاد) الصغيرة، فإن المقصود من الركعة في

هذه الرواية ليس الركعة بالمعنى المتعارف في زماننا، وهو الفعل المشتمل على ركوع وعلى سجدين وسائر الأجزاء التي تشكل الركعة بالمعنى المتعارف، وإنما المقصود بالركعة هو الركوع وقد قيل:

أولاً: لكثرة استعمال الركعة في الركوع في الروايات، وهذه الكثرة توجب انصراف الذهن إلى الركوع عند إطلاق كلمة الركعة.

ثانياً: لأن هذا هو المعنى المناسب للغة، فإن ركعة مصدر ركع تقول ركع ركوعاً وركعة، وإطلاق الركعة على المتعارف إطلاق مجازي من باب إطلاق لفظ الجزء وإرادة الكل.

ثالثاً: للمقابلة، فإن الرواية قالت «لا تعاد الصلاة من سجدة وتعاد من ركعة» فجعلت الركعة مقابلة للسجدة، وهذا يدل على أن المراد بالركعة الركوع. فإذا كان المراد بالركعة الركوع فالرواية واضحة الدلالة في الإعادة من جهة الركوع، فتكون مخصصة لقاعدة (لا تعاد) الكبيرة إذا كانت زيادة الركوع فيها داخلية في المستثنى منه، ومورد صحيحة منصور بن حازم السهوية، ففي السؤال «سألت عن رجل صلى فذكر أنه زاد سجدة» فقال الإمام عليه السلام: «لا يعيد الصلاة من سجدة ويعيدها من ركعة».

ولا يخفى أن الرواية نسبت الذكر إلى الزيادة وليس إلى الركعة نفسها فتكون شاملة لفرض زيادة الركوع عمداً وسهواً ثم السهو عن الزيادة والتذكر بعد ذلك. نعم، هي بحسب تركيبها اللفظي تشمل زيادة السجدة

عمداً ثم تذكر الزيادة، ولهذا قد يشكل بأن هذا خلاف ما دل على بطلان الصلاة بزيادة السجدة عمداً وهو متفق عليه، ولكن يدفع هذا بأن العلم ببطلان الصلاة لزيادة السجدة مخصص، فيكون مفادها بطلان الصلاة لزيادة السجدة سهواً ولزيادة الركوع مطلقاً، فتكون قاعدة (لاتعاد) الكبيرة النافية للبطلان بالزيادة السهوية في الركوع أخص من هذه الجهة، فتأمل .

الدليل الثاني: صحيحة زرارة وبكير بن أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالاً إذا كان استيقن يقيناً»^(١) فإن هذه الرواية واردة في الزيادة وفي زيادة الركوع بالتحديد؛ لأنها وإن عبرت بلفظ ركعة إلا أنه بالبيان السابق في الدليل الأول اتضح أن المقصود بالركعة هو الركوع، فلا مجال للتشكيك في دلالتها على بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً، فإن موردّها السهو «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها»، فيكون هذا الدليل مثبتاً لبطلان الصلاة بزيادة الركوع، ويكون مخصصاً لقاعدة (لا تُعاد).

ولكن يلاحظ على الاستدلال بهذه الرواية أن هذه الرواية يدور أمرها بين أن تكون مقيدة لقاعدة (لا تُعاد) أو تكون القاعدة حاکمة عليها؛ لأن هذه الرواية كما ذكر السيد الخوئي رحمته الله^(٢) قد نقلت بنحوين مختلفين:

(١) وسائل الشريعة: أبواب الركوع باب ١٤، الحديث ١.

(٢) موسوعة السيد الخوئي: ج ١٨، ص ٥.

النحو الأول: ما في الكافي والتهذيب، وهو بدون كلمة ركعة «إذا أُستيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها» وفي هذا النحو تكون قاعدة لا تعاد حاكمة؛ لأن النسبة بين هذه الرواية وقاعدة (لا تُعاد) ستكون العموم والخصوص من وجه، وقاعدة (لا تُعاد) مُقدمة من باب الحكومة؛ لأنها ناظرة إلى أدلة الأجزاء والشرائط والموانع الأولية وهذه الرواية من تلك الأدلة؛ لأنها في مقام بيان مانعية الزيادة، فتكون قاعدة لا تعاد ناظرة إليها وموجبة لتضييقها بإخراج ما هو داخل في المستثنى منها، ومن الداخل في المستثنى منه زيادة الركوع سهواً.

النحو الثاني: ما هو موجود - أيضاً - في الكافي في باب السهو في الركوع، وهو ما أشتمل على كلمة ركعة «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها» وفي هذا النحو لا يمكن تقديم قاعدة (لا تُعاد) لما ذكر في باب التعارض من أنه إذا اختلف دليلان وكان تقديم أحدهما يلزم منه إلغاء الآخر من رأس، فإن المقدم هو ما يلزم إلغاؤه، وفي المقام حيث إن تقديم (لا تُعاد) في زيادة الركوع يلزم منه إلغاء دليل «إذا أُستيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة» لأن مورد هذا الدليل زيادة الركوع سهواً، فإذا قدمنا في زيادة الركوع سهواً قاعدة (لا تُعاد) سيبقى الدليل بلا مورد، بخلاف ما لو قدمنا هذا الدليل على قاعدة (لا تُعاد)، فإن غاية ما يترتب خروج زيادة الركوع من المستثنى منه، ويبقى تحت القاعدة موارد كثيرة، فيلزم حينئذ تقديم هذا الدليل على القاعدة، وحيث إننا لا نعلم هل تشتمل الرواية على كلمة (ركعة) أم لا؛

لأنها نقلت بنقلين ولا يمكن التعيين، فأمر هذه الرواية دائرٌ بين أن تكون مُقيدة لقاعدة (لا تُعاد)، أو تكون قاعدة (لا تُعاد) حاكمة عليها، فلا تنفعنا هذه الرواية في إثبات بطلان الصلاة بزيادة الركوع سهواً، وفي تخصيص قاعدة (لا تُعاد)، ولا يسري إجمالها إلى دليل (لا تُعاد) لأنها ليست متصلة، فقاعدة (لا تُعاد) بيّنة في عدم مَبطلية الصلاة بزيادة الركوع سهواً، وإطلاقها حجة إذا لا موجب لرفع اليد عنه إلاّ بدليل أقوى وهو الخاص فيما إذا كان بيّناً والمفروض أن الخاص الموجود في المقام مع عدم إحراز وجود (ركعة) ليس بيّناً فلا يكون قوياً بمقدار تخصيص قاعدة (لا تُعاد) إذا غير الحجة لا يخصص الحجة، وعليه لو قلنا بأن المصلي في محل الفرض^(١) زاد الركعة لعدم إمكان تطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق أو روايات العدول أو روايات الصلاة على ما افتتحت عليه، فيصح ما ذكره جملة من الأعلام الذين طبقوا فكرة الإححام أو قالوا بالتخير بين إكمال صلاة الظهر ورفع اليد عن صلاة العصر أو إكمال صلاة العصر، وهو عدم مَبطلية زيادة الركوع إن صدق عنوان الزيادة على هذه الركعة مع عدم توقف عنوان الزيادة على قصد الجزئية - خلافاً للسيد الخوئي رحمته الله - ولكن مع عدم كون هذه الركعة فعلاً كثيراً ماحياً لهيئة صلاة الظهر أو كان كذلك، ولكن قلنا الفعل الكثير الماحي يوجب البطلان فيما إذا

(١) من سلم على ثلاثة الظهر، وقام وكَبّر للعصر مباشرة من دون أن يأتي بمناف مطلق وجاء بركعة بعنوان العصر.

كان عن عمدٍ ولا يوجب البطلان مطلقاً حتى لو كان عن سهوٍ، ولعل هذا هو الوجه الذي جعل بعض الأعلام يحكمون بصحة صلاة الظهر، كما أنه لعل ما ذكرناه في تقييم الدليلين اللذين استدل بهما على بطلان الصلاة بزيادة الركوع السهوية هو الوجه الذي جعل بعض المعاصرين يحتاط في بطلان الصلاة بزيادة الركوع، فهو يرى أن زيادة الركوع ليست داخلية في المستثنى، وإنما داخلية في المستثنى منه، فقد يكون احتياطه مراعاة للمشهور أو بسبب وجود شيء في نفسه من قوة الدليلين اللذين تقدما.

دفع إشكال عن تطبيق كبرى الاشتباه أو روايات العدول:

الجهة الرابعة: في دفع إشكال على تطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق أو روايات الصلاة على ما افتتحت عليه أو روايات العدول في المقام، فقد تقدم سابقاً أن المصلي إذا سلّم على ثلاثة الظهر ثم قام مباشرة وقبل أن يأتي بمناف وكبر للعصر ثم جاء بركعة، أنه يمكن القول بصحة صلاة الظهر، وأن ما جاء به بعنوان العصر هو ركعة رابعة من صلاة الظهر، فليس على المصلي إلا أن يتم صلاة الظهر بأن يتشهد ويسلم، ثم بعد الإتيان بسجود السهو عليه أن يأتي بصلاة العصر ولا شيء عليه، والوجه في ذلك هو جريان قاعدة (لا تُعاد) في التكبيرة التي جاء بها بعنوان العصر إن كانت زائدة، وأما إذا لم ينطبق عليها عنوان الزيادة فهي لا تضر بصحة الصلاة؛ لأنه لا ينطبق عليها موضوع دليل

مانعية الزيادة، غايته نحن نشك هل للشارع حكم خاص وهو تقييد الصلاة بشرط لا بالنسبة إلى زيادة التكبيرة، فيمكن أن يتمسك بالإطلاق اللفظي إن وجد، وإذا وصلت النوبة إلى الأصل العملي، فهو البراءة بناء على جريان البراءة في موارد دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين، وكذلك الأمر بالنسبة إلى السلام الزائد الذي جاء به المصلي فإنه مجرى لقاعدة «لا تعاد»، فإذا جرت فيه وفي التكبيرة يفتح الباب للقول بأن المصلي حيث إنه في مقام بيان الوظيفة الفعلية ووظيفته الفعلية هي الظهر، فقصدته عنوان العصر في هذه الركعة لا يضر، أو يقال: حيث إن الصلاة على ما افتتحت عليه وهو افتتح الصلاة بعنوان الظهر فهذه الركعة تحسب ظهراً، أو يقال: روايات العدول شاملة لمحل البحث فهو وإن قصد الركعة عصرًا إلا أنه يعدل بها إلى الظهر أو تحسب له ظهراً، هذا ما تقدم.

وقد يشكل عليه بأنه تام إذا قلنا بأن السلام الذي وقع منه ليس مخرجاً من الصلاة، فحينئذ هو باق في عنوان الظهر وإن قصد عنوان العصر، فيمكن تطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق أو العدول أو الصلاة على ما افتتحت عليه وتصح الصلاة ظهراً. وأما إذا قلنا: بأن السلام مخرج من الصلاة مطلقاً كما هو مبني جملة من الأعلام، ومنهم سيد المستمسك رحمته الله، فإنه سوف نقول لما سلم على ثالثة الظهر قد خرج منها، وإذا خرج منها فقد أنقص منها ركعة، تشتمل على ركوع وسجدين فتكون صلاته باطلة؛ لأن نقصان الركوع

والسجدتين داخل بلا شك في استثناء قاعدة (لا تعاد)، وإذا كانت الصلاة باطلة فلا معنى للحكم بالصحة استناداً إلى كُبرى الاشتباه في التطبيق أو الصلاة على ما افتتحت عليه أو روايات العدول.

وقد تقدم سابقاً بحث مُخرجة السلام من الصلاة مفصلاً^(١)، وانتهينا إلى أنه لا يوجد دليل على أن كل سلامٍ مُخرج من الصلاة، فلكي يكون السلام مُخرجاً لا بد أن يكون في محله. نعم، يوجد دليل على أن السلام مُخرج في مورد ما إذا ترك المصلي سجدة من الركعة الأخيرة، وهذا الدليل لا يشمل نسيان الركوع ونسيان السجدتين.

وقد يقال: ورد في صحيحة حكم بن حكيم قال سألت أبا عبد الله عليه السلام: «عن رجل ينسى من صلاته ركعة أو سجدة أو الشيء منها ثم يذكر بعد ذلك، قال: يقضي ذلك بعينه، قلت: أيعيد الصلاة قال عليه السلام: لا»

وهو يدل على أن نسيان الركعة «عن الرجل ينسى من صلاته ركعة» ثم تذكرها بعد السلام المبين بقول السائل «بعد ذلك» لا يوجب البطلان، وهو يدل على عدم مخرجة السلام، ولهذا قال له الإمام عليه السلام: «يقضي ذلك بعينه» أي يقضي الركعة أو السجدة أو الشيء بعينه، ومعنى يقضي بعينه بعد السلام، الإتيان بالمنسي فقط، فلا يجب على المصلي أن يعيد ما رتبته الشارع بعد المنسي من أجزاء، فهذه الرواية تدل على أن السلام مُخرج في مورد نسيان الركعة،

(١) راجع دروس في فروع العلم الإجمالي ج ١ ص ٧٢.

فالسّلام في محل بحثنا مُخرج؛ لأنّه مشمول برواية حكم بن حكيم. ولكن يلاحظ على التمسك بهذه الرواية أنّ الرواية لا عامل بها، فإن الرواية تحكم بأن على المصلي أن يقضي ما نسي ولو كان ركعة، ولا يقول بذلك أحد، فإن المقصود بالركعة في هذه الرواية ليس الركعة بالمعنى المتعارف في زماننا بل المقصود الركوع بقريئة ذكر السجود أو الشيء منها، ومن الواضح أنه لا يقول أحد من الفقهاء أن المصلي إذا نسي ركوعاً يجب عليه أن يقضي الركوع وتكون صلاته صحيحة، بل إما صلاته باطلة؛ لنسيان الركوع، وزيادة السجدين بناء على أن زيادة السجدين داخلية ضمن الاستثناء؛ لوقوعهما في غير محلّهما، وإما الحكم بالصحة ولزوم التدارك. هذا مضافاً إلى أنه إذا كان المقصود في الرواية من الركعة الركوع، فهي لا تنطبق على محل بحثنا؛ لأنّه في محل البحث لم ينس المصلي ركوعاً بل نسي ركعة بالمعنى المتعارف، فلو كان هناك دليل على الخروج من الصلاة في مورد نسيان الركوع، فهو لا يثبت الخروج أيضاً في مورد نسيان ركوع وسجدين، إلّا بدعوى الجزم بأن المناط واحد، ولا طريق لإحراز وحدة المناط. فإذا لم يكن السّلام مُخرجاً وإنما وقع زائداً تجري فيه قاعدة (لا تُعاد)، فكأنه لم يقع، فيفتح الباب لتطبيق كبرى الاشتباه في التطبيق أو روايات العدول أو روايات الصلاة على ما افتتحت عليه^(١).

(١) قال الشيخ رحمته الله في ختم الدرس الذي بين فيه هذا المطلب: (ولله الحمد انتهينا من المسألة السابعة وما يرتبط بها من جهات، وتوجد بعض الجهات التي لم نتعرض لها ترتبط بكبرى الاشتباه في

التطبيق، فقد قلنا: يوجد خلاف في انطباق الكبرى في عناوين الفرائض اليومية، وهذا البحث مهم جداً، وله ثمرات كثيرة وتطبيقات متعددة، ولكن الدخول فيها يجعل ذيل هذه المسألة أكبر من البدن، وقد بحثناه في رسالة مستقلة، فرأينا أن نأجل الكلام فيه إلى مسائل مُقبلة إن شاء الله.

نصائح مهمة لطالب العلم:

ونختم الدرس في نهاية هذه المسألة بذكر بعض الأمور التي يوصي بها أساتذتنا، فإن هناك مجموعة من الأمور التي ينبغي أن يلتفت إليها طالب العلم:

الأمر الأول: هو أن طالب العلم ينبغي أن يبحث عن كل ما يساهم في حفر الطالب العلمية في ذاكرته، خصوصاً في الطالب العلمية التي تشكل منطق تفكير طالب العلم في علوم الشريعة، كمسائل المنطق ومسائل علم الأصول، ومن أهم المساهمات في حفر الطالب العلمية في ذاكرة طالب العلم كتابة الدرس، فعلى الطالب أن يستمع إلى الدرس ويكتبه، ثم يلخصه ويتباحث فيه، عملية السماع توجب حضور الطالب ثم يتأكد هذا الحضور بالكتابة والتلخيص والمباحثة، الباحثة مع زميل في الدرس مع زميل خارج الدرس مع المدرس، بأن يسأل المدرس، أستغرب من بعض الطلبة يمر الشهر والشهران ولا يطرح سؤالاً واحداً على أستاذه، مع أن السؤال مفتاح العلم، ويساهم في تثبيت العلم، بعض الأساتذة قد يكون حاداً في إجابة الأسئلة، تتوقع إذا سأله أن تضرب بعضاً شدته على الرأس؛ لأنه قد يُشخص أنه ينبغي على الطالب أن يكون حصيفاً ودقيقاً في طرح السؤال، يعتمد على النظر والتأمل في المطلب أولاً، ثم بعد ذلك يسأل، فيجيب بخشونة على الأسئلة، ونحن ينبغي أن نقول: له تكليفه ولنا تكليفنا فمع ما نتوقعه من خشونة في مقام الجواب، ينبغي أن نسأل، وليس من الصحيح أن يمر الشهر والشهران والثلاثة ولا يطرح طالب العلم سؤالاً على أستاذه، لا أتصور أن الطالب كلها لا تحتاج إلى سؤال ومناقشة، فعدم انقذاح سؤال قد يكون سببه بُعد الطالب عن المادة، فينبغي أن يلتفت إلى نفسه ويُحدث في يده بنكاً من الأسئلة يطرحها على الأستاذ على من هو في رتبة الأستاذ أو على زملائه في الدرس أو على غيرهم من طلاب العلم الذين يثق بجدهم ونباهتهم.

إذن ينبغي دائماً على طالب العلم أن يبحث عن الأمور التي تُثبت العلم وتجعل الطالب العلمية محفورة في ذاكرته.

الأمر الثاني: معرفة كيفية التحصيل العلمي بعض طلاب العلم خصوصاً في مرحلة البحث الخارج لا يعرف كيف يُحصل في هذه المرحلة، نحن نشاهد بعض الطلبة علاقتهم بالدرس

تنحصر بمجلس الدرس، إذا دخل باب مجلس الدرس يرتبط بالدرس وينتهي الارتباط عند خروجه من نفس الباب، وفي المقابل نجد بعض الطلبة يتمصون دور الأستاذ، بل يبالغون في البحث والنظر ويصلون إلى درجة فوق درجة بحث الأستاذ، فيبحث في كل كتاب في يده وإذا لم يكن الكتاب في يده يطلبه ويلاحظ في المسألة الواحدة عشرين نظراً، لعل المدرس لا يعرض إلا خمسة أنظار ستة أنظار أو أقل بينما هو في نفس المسألة يريد أن يجمع جميع الأنظار، فيتأخر عن متابعة البحث؛ لأن المدرس يمضي وهو بعد لم ينته من المسألة الأولى التي يريد أن ينظر فيها في جميع الآراء، أو يحاول مواكبة المدرس ولكن يكون مروره على جميع الأنظار والمباني مرورا سطحياً؛ لأنه لا يملك القدرة الذهنية ولا الوقت لإعطاء كل نظر حقه، فلا يعطي نظر من الأنظار حقه، ومع مرور الوقت يجد أن حصيلته سطحية وليست عميقة، ولا يجد عنه قدرة على استيعاب الأنظار لدقة وعلى نقدها أو دعمها أو تشييدها والدفاع عنها ودفع الإشكالات بمهارة، لهذا ينبغي على الطالب في مرحلة البحث الخارج أن يقتصر على بعض الأنظار، ونقلت لكم سابقاً عن بعض الأساتذة المشهورين أنه قال: ينبغي على طالب العلم في زماننا هذا إذا كان يحضر أستاذاً ناضجاً في مرحلة البحث الخارج أن يأخذ مباني السيد الخوئي له مشروع بحث وتحقيق، فيحاول أن يستوعب دقائق نظر السيد الخوئي، فإن وافقه أو خالفه عن بصيرة فقد نضج، واقتراح أبحاث السيد الخوئي ﷺ نعم الاقتراح، وبإمكان طالب العلم أن يأخذ بحث عالم آخر من أساتذة أو من تلاميذ السيد الخوئي ﷺ وغيرهم، ويجعله مشروع بحثه وتحقيقه.

بعض أستاذتنا قال لي في مقام النصيحة إذا أردت أن تختصر الطريق فخذ آراء المشايخ الثلاثة (المحقق النائيني والمحقق الأصفهاني والمحقق العراقي) وتباحث فيها ولا تخرج عنها فإذا تمكنت فيها فأنت متمكن من استيعاب وتقييم سائر الأنظار التي طرحت بعد هؤلاء الأعلام ﷺ.

فينبغي على طالب العلم أن لا يشتت جهوده ويوقع نفسه في ما لا طاقة له عليه خصوصاً في بداية مشواره العلمي، وإنما يكون ذلك بانتقاء بحثٍ والتأمل فيه بدقة، فإن العالم الدقيق الذي خاض هذه الأبحاث قبلنا يختصر علينا المسافات؛ لأنه يعطينا خارطة البحث ويضع في أيدينا المفاتيح، ويُنِين لنا أي احتالٍ ينبغي أن يطرح وهو جدير بالتأمل، ولكن كيف نصل إلى استيعاب هذه النتائج، إنما يكون بتركيز الجهود على بحث أو على بحثين، لا تشتت الجهود في عشرين بحثاً.

الأمر الثالث: قد يكون العلم حجاباً نورانياً يحول بين الإنسان وبين الوصول إلى قرب الله، والذي هو المرجو من تحصيل العلوم الشرعية، فكم وجدنا طلاب علم أخذهم الغرور بما

وصلوا إليه وتملكهم الإعجاب بالنفس، فأوقعهم ذلك في الزهو وتصور أن غاية الطريق أن يظهرُوا أمام الناس علماء متمكنين، بإمكانهم بأن يتفوقوا على كل من يدخل معهم في حوار علمي أو نقاش ولا يقفون عند أي سؤال متحيرين، ويملكون الجواب على جميع الأسئلة، فشغلهم هذا بأنفسهم وجعل أنفسهم في أعينهم المحور فصار العلم حجاباً يحول بينهم وبين الوصول إلى مرضاة الله تبارك وتعالى، ولا نزكي أنفسنا من ذلك بل نسأل الله تبارك وتعالى العافية لنا جميعاً.

العلم ينبغي أن يكون طريقاً لتحقيق القرب من الله تبارك وتعالى، وعلينا أن نلتفت إلى أن طلب العلم وسيلة لتحقيق مقاصد الشريعة، فلا يشغلنا طلب العلم وإبراز العضلات العلمية والتفاخر العلمي عن تحقيق مقاصد الشارع المقدس، ومن أعظم مقاصد الشارع المقدس توظيف العلم في ترويح معالم الدين ودفع الشبهات والإشكالات عنها.

ينقل العلامة المجلسي رحمته الله عن الاحتجاج أن في تفسير الإمام العسكري عليه السلام: «لولا من يبقى بعد غيبة قائمنا عليه السلام من العلماء الداعين إليه والدالين عليه والذابين عن دينه بحجج الله والمنقذين لضعفاء عباد الله من شباك إبليس ومردته ومن فخاخ النواصب لما بقي أحد إلا ارتد عن دين الله ولكنهم الذين يمسكون أزمة قلوب ضعفاء الشيعة، كما يمسك صاحب السفينة سكانها أولئك هم الأفضلون عند الله عز وجل» هؤلاء الذين خرج علمهم في الدفاع عن العقيدة وبيان الحق هم الأفضلون عند الله، وليس الذين يخرج علمهم في نشر الشبهات وإثارة الإشكالات على المعتقد الشيعي لكي يبرزوا متميزين أمام الناس.

ونحن من الآن ينبغي أن نحدد مستقبلنا والمصير الذي نسير إليه هل نريد أن نكون من الذين فضلهم الله تبارك وتعالى وهم الذين يوظفون علمهم في الدفاع عن الحق وإنقاذ ضعفاء الشيعة ودفع الشبهات الإشكالات أم من الذين يأخذهم الزهو والتفاخر والاشتغال بالأنا، عن مقاصد علام الغيوب الذي يعلم ونحن لا نعلم، وإذا أردنا أن نكون من المدافعين عن الدين من المتصددين لرد الشبهات والإشكالات، فينبغي أن نعلم أن رد الشبهة في هذا الزمان يحتاج إلى تمكن في علوم كثيرة، وبعض هذه العلوم لا تدرس في الحوزة، فينبغي من الآن أن نضع لنا برنامجاً، وفي هذا البرنامج نقف على العلوم والأبحاث الحديثة التي توظف في صناعة الشبهات حتى نكون قادرين على دفعها، أسأل الله تبارك وتعالى لي ولكم دوام التوفيق والثبات على ولاية أهل البيت عليهم السلام والتوفيق لخدمتهم ونصرتهم وترويح معالمهم.

المسألة الثامنة

إذا صلى صلاتين وعلم بنقصان ركعة من إحداهما

قال صاحب العروة رحمته الله المسألة الثامنة: «إذا صلى صلاتين ثم علم نقصان ركعة أو ركعتين من إحداهما من غير تعين، فإن كان قبل الإتيان بالمنافي ضم إلى الثانية ما يحتمل من النقص، ثم أعاد الأولى فقط بعد الإتيان بسجدي السهو لأجل السلام احتياطاً، وإن كان بعد الإتيان بالمنافي فإن اختلفتا في العدد أعادهما، وإلا أتى بصلاة واحدة بقصد ما في الذمة».

أقول: الفرض الأساس في هذه المسألة هو أن المصلي صلى فريضتين، كالظهرين أو العشاءين أو العصر والمغرب، ثم علم أنه أنقص ركعة أو ركعتين من إحدى الصلاتين ولا يعلم أيهما الناقصة، هل الناقصة الأولى أم الناقصة الثانية؟

وقد جعل صاحب العروة هذا الفرض فرضين، وذكر تحت كل فرض صورتين فيكون مجموع ما تعرض له ﷺ أربع صور:

الفرض الأول: أن يعلم المصلي بأنه أنقص ركعة أو أنقص ركعتين من إحدى الصلاتين قبل الإتيان بالمنافي، بأن سلّم من الصلاة الثانية ثم قبل الإتيان بالمنافي حصل له العلم بأنه أنقص ركعة مثلاً، إما من الصلاة الثانية أو من الصلاة الأولى، وتوجد صورتان فيه:

الصورة الأولى: أن تكون الصلاتان متفقتين في الهيئة كما لو كانتا الظهرين.
الصورة الثانية: أن تكون الصلاتان مختلفتين في الهيئة كما لو كانتا عشاءين.
الفرض الثاني: أن يعلم المصلي بالنقص بعد الإتيان بالمنافي بعد الصلاة الثانية، وهذا الفرض يوجد فيه صورتان:

الصورة الأولى: أن تكون الصلاتان متفقتين في الهيئة (عدد الركعات).
الصورة الثانية: أن تكون الصلاتان مختلفتين في الهيئة.

الصور المحتملة في المسألة :

ولا ينحصر عدد الصور المختلفة في فرض المسألة الثامنة في أربع صور، بل توجد صور متعددة وهي كثيرة جداً؛ وذلك لأن العلم بنقصان إحدى الصلاتين قد يكون مع كون الصلاتين في الوقت أو في خارج الوقت، وقد يكون مع خروج وقت إحدى الصلاتين، وبقاء وقت الصلاة الثانية، كما لو علم المصلي بنقص صلاة العصر التي خرج وقتها أو صلاة المغرب التي انتهى منها ووقتها باق.

وأيضاً المنافي يحتمل فيه أربعة احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقع مرتين بعد كل واحدة من الصلاتين، كما لو صلى الظهر ثم أحدث، فذهب وتوضأ وصلى العصر، ثم أحدث وعلم بنقصان إحدى الصلاتين ركعة أو ركعتين.

الاحتمال الثاني: أن يقع بعد الأولى فقط، فيكون في الوسط ولم يقع بعد الثانية.

الاحتمال الثالث: عكس الاحتمال الثاني، وهو وقوع المنافي بعد الثانية فقط، ولم يقع بعد الأولى.

الاحتمال الرابع: أن لا يقع المنافي من رأس، بأن سلم المصلي من الظهر، فقام مباشرة وكبر للعصر، ثم سلم من العصر، وحصل له العلم مباشرة قبل الإتيان بالمنافي.

ولاختلاف هذه الاحتمالات أثر يظهر على بعض المباني، فلو قلنا بجواز إقحام فريضة في فريضة كما هو رأي الميرزا النائيني رحمته الله، فإنه يكفي أن يضم المصلي ركعة فيما إذا علم بأنه أنقص في الصلاتين المتربتين كالظهرين ركعة ولم يأت بمناف من رأس، ولا حاجة إلى أن يُعيد المصلي صلاة - كما حكم صاحب العروة رحمته الله - والوجه في ذلك هو إن المصلي إذا علم بأنه أنقص من الظهر ركعة أو من العصر، فهو يعلم أنه إما صلى الظهر ثلاث ركعات أو صلاها أربعاً وصلى العصر ثلاثاً وبعد لم يأت بالمنافي، فحيث يجوز له إقحام صلاة في صلاة، فيمكنه أن يقوم ويأتي بركعة واحدة بعنوان الأعم من صلاة الظهر ومن صلاة العصر، ويحرز بذلك فراغ الذمة؛ لأنه يقول إن كان النقص في صلاة الظهر فأنا أقحم فيها صلاة العصر، وهذه الركعة التي جئت بها إكمال لصلاة الظهر، وإن كنت صليت الظهر كاملة فقد أغناني الله عن الإقحام وهذه الركعة التي جئت تنمة لصلاة العصر، فالعلم بنقصان إحدى الصلاتين مع عدم وقوع المنافي مطلقاً بين الصلاتين وبعد الصلاة الثانية يمكن الخروج من عهده وفق نظرية الإقحام بالإتيان بركعة واحدة فقط بعنوان ما في الذمة.

وأما إذا وقع مناف بين الصلاتين بأن صلى الظهر ثم أحدث ثم توضأ وصلى العصر وبعد السلام مباشرة حصل عنده علم بنقصان إحدى الصلاتين ركعة، فهنا لا يمكن تطبيق فكرة الإقحام، على تقدير نقصان الصلاة الأولى؛

لأنه إذا كان النقص فيها فهي باطلة، ولا يمكن إقحام الثانية فيها؛ لأنها تمت باطلة بوقوع المنافي، وطبعاً المقصود بالمنافي هنا المنافي المطلق، فعلى تقدير وقوع النقص فيها تكون باطلة، يجب إعادتها فيتشكل علم إما بطلان الصلاة الأولى أو إذا لم تكن الصلاة الأولى ناقصة فهي صحيحة، ولكن الصلاة الثانية ناقصة وإذا كانت ناقصة يحرم قطعها ويجب إتمامها، فهنا يوجد علم منجز إما بوجوب إعادة الصلاة أو بوجوب إتمام الصلاة، ولا يمكن الخروج من عهدة هذا العلم بضم ركعة بعنوان الأعم، وسوف يأتي الحديث مفصلاً في حكم هذا العلم وما يقتضيه.

هذا إذا وقع المنافي بين الفرضين، وكذلك لا يمكن تطبيق فكرة الإقحام والاكتفاء بضم ركعة بعنوان الأعم إذا وقع بعد الصلاة الثانية ولم يقع بعد الصلاة الأولى؛ لأن المصلي على تقدير كون النقص في الصلاة الأولى؛ فهو لا يمكنه أن يتمها بإقحام الثانية ثم ضم ركعة؛ لأن المفروض وقوع المنافي بعد الثانية، وصار هذا المنافي مُبطلاً للأولى، فلا يمكن تصحيحها بضم ركعة، وعليه إذا كان النقص في الأولى فيجب عليه أن يُعيد، وإذا كان النقص في الثانية فالأولى صحيحة، ويجب على المصلي أن يُعيد الثانية؛ لأنه سلّم فيها على ثلاث وجاء بمناف مطلق فيها. إذن على تقدير وقوع المنافي فقط بعد الثانية يتشكل علم إجمالي إما بوجوب إعادة الأولى أو بوجوب إعادة الثانية وهذا علم منجز، ولا يتحقق إحراز فراغ الذمة بضم ركعة بعنوان الأعم، وسوف

يأتي إن شاء الله الحديث فيما يقتضيه هذا العلم أيضاً.

إذن، بناء على نظرية جواز الإقحام لابد أن نميز بين احتمالات وقوع المنافي، والتي منها احتمال وقوع المنافي في الوسط فقط، ولهذا قال الميرزا النائيني رحمته الله في تعليقه على العروة على هذه المسألة (لو لم يتخلل ما ينافي الصلاة عمداً وسهواً) يعني إذا لم يقع المنافي المطلق الذي يُبطل في صورة السهو كما يُبطل في صورة العمد (بعد الأولى ولا الثانية أتى ببعض المعلوم نقصه بقصد ما في الذمة ثم سجد سجدي السهو لزيادة التسليم وتصح الصلاتان بلا حاجة إلى إعادة صلاة) وقد عرفنا مما بيناه الوجه في حكمه هذا.

كما أن العلم الإجمالي المفروض في المقام وهو العلم بنقصان ركعة أو ركعتين يتصور على نحوين:

النحو الأول: ما تعرض له صاحب العروة رحمته الله وهو أن يعلم المصلي بنقص صلاة ويعلم بعدم نقص الأخرى، ولكن لا يميز الناقصة، وهذا هو العلم الذي يكون المعلوم فيه متعيناً في الواقع، أو كما يُعبر بعض علماء الأصول متعين في علم الله تبارك وتعالى.

النحو الثاني: أن يعلم بنقص إحدى الصلاتين ويحتمل نقص الأخرى وهذا العلم لا تعين للمعلوم فيه حتى في الواقع وليس عند العالم فقط، إذ لا توجد فيه صورة ذهنية لا تقبل الانطباق إلا على أحد الطرفين، فإن كل طرف يحتمل أن يكون مصداقاً للمعلوم بالإجمال؛ لأننا نحتمل حصول النقص في

الصلاتين، وهذا نظير أن يعلم المكلف - مثلاً - بوقوع قطرة دم في أحد إناءين، ولكن يحتمل أن هذه القطرة انقسمت في الهواء وتحولت إلى قطرتين ووقعت كل واحدة منهما في إناء فهنا نعلم بوقوع قطرة في أحد الإناءين، ونحتمل أيضاً وقوع قطرة في الإناء الآخر، فالصورة التي نحملها عن وقوع قطرة في إناء لا يوجد في الواقع طرف مُتعين يكون مصداقاً لها دون سواه أو مُنطبقاً لها دون سواه، إذ نحتمل أن القطرة وقعت في الاثنين، فيكون كل واحد منهما محكياً بالصورة التي تعلق بها علمنا الإجمالي، وإذا تعرضنا إلى صور المسألة الثامنة وقلنا بوجود علم إجمالي بنقصان ركعة أو ركعتين، فلا بد وأن نبحت عن حكم الصور فيما إذا كان العلم الإجمالي من النحو الأول وعن حكم الصور فيما إذا كان من النحو الثاني. إذن، الصور الموجودة في المسألة الثامنة صور كثيرة جداً جداً، ولن نبحت جميع هذه الصور على نحو التفصيل، كما أنه لن نقتصر على الصور التي تعرض لها صاحب العروة رحمته الله.

تحقيق حكم الصورة الأولى:

الصورة الأولى: ما إذا علم المصلي بأنه أنقص من صلاة واحدة فقط وأما الثانية فلا نقص فيها، وكان علمه قبل الإتيان بالمنافي بعد الصلاة الثانية، مع اتحاد الصلاتين في الوقت والهيئة، كما إذا صلى الظهرين ثم بعد أن سلم من صلاة العصر علم أنه أنقص ركعة، إما من صلاة الظهر وإما من صلاة العصر قبل أن يأتي بالمنافي، وقد حكم صاحب العروة رحمته الله في هذه الصورة بثلاثة أحكام:

الحكم الأول: وجوب أن يضم المصلي إلى الصلاة الثانية - وهي صلاة العصر- ما يحتمل أنه أنقصه منها ركعة أو ركعتين.

الحكم الثاني: وجوب سجود السهو احتياطاً.

الحكم الثالث: وجوب إعادة الصلاة الأولى، والمشهور يرى وجوب إعادة أربع ركعات عما في الذمة بعنوان الأعم من صلاة الظهر، ومن صلاة العصر.

والسؤال الذي نواجهه هنا ما هو الوجه في حكم صاحب العروة بلزوم ضم ما يحتمل نقصه إلى الصلاة الثانية؟ وإن شاء الله في بياننا للجواب على هذا السؤال نعرف الوجه الذي جعل صاحب العروة يحكم بلزوم إعادة الصلاة الأولى.

وقد ذكر السيد الخوئي رحمته الله أنه يحتمل في وجه حكم صاحب العروة بلزوم ضم ما يحتمل إلى الصلاة الثانية وجهان:

الوجه الأول: أن العلم الإجمالي إما بدخول النقص على الصلاة الأولى أو الصلاة الثانية ينجز وجوب إعادة الأولى ووجوب ضم ما يحتمل نقصه من الثانية؛ لأن المصلي يعلم إما بدخول النقص في الأولى فتكون باطلة ويجب عليه إعادتها وإما أن الأولى لم يدخل فيها نقص وهي صحيحة لا تجب إعادتها، ولكن دخل النقص على الثانية، ودخول النقص على الثانية يعني أن السلام الذي جاء به المصلي في صلاة العصر في غير محله، فهو باق في صلاة

العصر، إذ الفرض أنه لم يأت بالمنافي المطلق بعد سلام صلاة العصر الزائد، وإذا كان باقياً في صلاة العصر يحرم عليه قطعها، فهو إذاً يعلم إما بوجوب إعادة الأولى إن وقع النقص فيها، أو حرمة قطع الثانية إن وقع النقص فيها، وهذا العلم مُنجز، ومقتضى منجزية هذا العلم هو وجوب أن يضم إلى الثانية ما يحتمل أنه أنقصه ثم يعيد الأولى.

الوجه الثاني - المحتمل في حكمه بلزوم ضم ما يحتمل نقصه من الثانية :-
هو الاستصحاب، وللاستصحاب تقريران:

التقريب الأول: أن يقال بأن المصلي يعلم بنقص صلاة إما الأولى أو الثانية ولا يمكنه إجراء الفراغ والتجاوز في الصلاتين؛ لأن الإجراء هنا يعارضه الإجراء هناك، فتصل النوبة إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في الصلاة الأولى، ومقتضى هذا الاستصحاب لزوم إعادة الصلاة الأولى، إذ استصحبنا عدم الإتيان بالركعة الرابعة فيها يثبت بطلانها، وأركان الاستصحاب متوفرة فيها، ففي زمان التكبير لها يعلم المصلي أنه لم يأت بالركعة الرابعة، ويشك الآن هل جاء بالركعة الرابعة أم لا؟ فيوجد يقين سابق بعدم الإتيان وشك لاحق فيستصحب عدم الإتيان، فيرتب وجوب إعادة.

ويجري استصحاب كونه في الصلاة الثانية، وأثره هو وجوب ضم ما يحتمل نقصه، إذ بعد استصحاب كونه في صلاة العصر يحرم عليه قطعها، وترك ما بقي قطع لها.

التقريب الثاني: أن يقال بعد عدم جريان الأصول المؤمنة في الصلاتين، فإن مقتضى جريان قاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الأخيرة في الأولى؛ الإعادة، ومقتضى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الأخيرة من الثانية هو لزوم إكمالها وحرمة القطع.

والفرق بين التقريب الأول والثاني في كيفية جريان الاستصحاب، ففي الأول نجري استصحاب بقاء المصلي في الصلاة، فنقول: المصلي نعلم أنه كان في صلاة العصر نشك الآن أنه انتهى وخرج بالسلام أم لم يخرج؟ فنستصحب أنه في صلاة العصر، فإذا كان في صلاة العصر وهو لا يحرز الإتيان بالركعة الأخيرة نقول له يجب عليك أن تضم الركعة الأخيرة المحتمل أنك أنقصتها؛ لأنك لو لم تضم هذه الركعة فسوف تقطع الصلاة، والصلاة يحرم قطعها.

وأما في الثاني فنحن نستصحب عدم الإتيان بالركعة الأخيرة، لكي نثبت أن على المصلي أن يكمل الصلاة بضم الركعة الأخيرة التي ثبت تعبداً عدم الإتيان بها، هذا وجه لزوم الجمع بين ضم ما يحتمل نقصه إلى الثانية وإعادة الأولى.

وأما وجه الحكم الثالث - وهو وجوب سجود السهو احتياطاً - فهو أن المصلي يعلم إما بنقص الصلاة الأولى، فيجب عليه إعادتها أو بنقص الثانية، وإذا كانت الثانية ناقصة فهذا يقتضي أولاً وجوب إكمالها، وثانياً زيادة السلام الذي جاء به فيها، ويجب سجود السهو للسلام الزائد، فعندنا علم إما

بوجوب إعادة الأولى أو حرمة قطع الثانية ووجوب سجود السهو للسلام الزائد، وهذا العلم منجز، ومقتضى منجزيته لزوم الإتيان بسجود السهو، وهذا ما ذكر في وجه حكم صاحب العروة في الصورة الأولى.

الصورة الثانية: كالصورة الأولى، ولكن نفرض الصلاتين مختلفتين من حيث الهيئة، ونفس الوجه الذي تقدم في الصورة الأولى يأتي في الصورة الثانية، ولكن هنا يوجد فرق بسيط، وهو أنه في الصورة الأولى قلنا مقتضى العلم الإجمالي إعادة الأولى، والمشهور قال يأتي بأربع ركعات عما في الذمة، وما أفاده المشهور لا يأتي في الصورة الثانية؛ لأن المفروض اختلاف الهيئة، (الصلاة الأولى صلاة مغرب والصلاة الثانية صلاة عشاء) فلا يمكن أن يُؤتي بصلاة واحدة عما في الذمة، وحيث إن صاحب العروة لا يرى جواز الإقحام، فلا يختلف الحكم الذي ذكره في الصورتين السابقتين وهما صورتا عدم تحقق الحدث بعد الصلاة الثانية، عن فرض تحقق الحدث - أيضاً - بين الصلاتين؛ لأن صاحب العروة رحمته الله حتى في فرض عدم تحقق الحدث بين الصلاتين يقول إذا كان النقص واقعاً في الأولى، فالأولى باطلة بسبب الإتيان بالثانية حيث لا يجوز عنده الإقحام، فما ذكره رحمته الله في الصورتين الأوليين يشمل ما إذا لم يقع الحدث من رأس أو وقع ولكن لم يقع بعد الصلاة الثانية.

وقد وافق الفقيه النبيه سيد المستمسك رحمته الله (١) صاحب العروة في فرض

(١) المستمسك: ج ٧، ص ٦٠٥.

الإتيان بالمنافي بين الفريضتين، وأما في الصورة الأولى - وهي ما إذا لم يقع المنافي من رأس - فذكر عليه السلام أنه لا بد من بحث مسألة هي أصل موضوعي لمعرفة الحكم في هذه الصورة، وهي أن المصلي إذا سلم على الثالثة الظهر مثلاً ثم قام وصلى بعدها العصر والتفت بعد العصر إلى أنه أنقص من الظهر ركعة، فهل تبطل صلاة الظهر بإدخال العصر فيها أم لا؟ وبعبارة أخرى: هل إدخال صلاة العصر مناف أم ليس منافياً؟ فإذا قلنا تبطل صلاة الظهر بإدخال العصر فيها، فيأتي كلام صاحب العروة وهو وجود علم إجمالي إما ببطان الظهر أو حرمة قطع العصر وهو منجز، فيجب إتمام العصر والإتيان بأربع ركعات. وإذا قلنا لا تبطل صلاة الظهر بإدخال العصر فيها فهذا يحكم بصحة الصلاتين، ويجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من الصلاة الأولى وايضاً استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من الصلاة الثانية، وهذا مبني على جريان الأصول المنجزة في جميع أطراف العلم الإجمالي، ومقتضى ذلك هو أن المصلي في صلاتين صحيحتين، ولكن لا يمكنه أن يتم الصلاتين معاً؛ لأنه إذا ضم ما يحتمل نقصه من صلاة الظهر فسوف تصح صلاة الظهر، ولكن تبطل صلاة العصر؛ لأنه أدخل فيها ركعة بعنوان الظهر عن عمد، وإذا جاء بركعة بعنوان العصر صحت صلاة العصر، ولكن بطلت صلاة الظهر؛ لأنه أدخل فيها ركعة بعنوان العصر عن عمد، وحيث يحرم قطع صلاة الظهر والإتيان بركعة العصر قطع لها، ويحرم قطع صلاة العصر والإتيان بركعة

الظهر قطع لها، ولا يمكن أن يمثل حرمة القطع في الصلاتين؛ يقع تراحم، والعقل يحكم بالتخير^(١)، ولكن لا يجوز للمصلي أن يترك الركعتين (ركعة الظهر وركعة العصر)؛ لأنه قادر أن يمثل حرمة القطع في إحدى الصلاتين، فلا يسوغ له الترك في الصلاتين؛ للزوم مخالفة التكليف مع القدرة على الامتثال، ويمكن لهذا المصلي - عملاً - أن يخرج من عهدة التكليفين بضم ركعة واحدة، فإذا قلت: كيف؟! وهو إذا ضم ركعة إلى العصر ستبطل الظهر، وإذا ضم ركعة إلى الظهر ستبطل العصر.

والجواب: يضم ركعة بعنوان الأعم، فهنا سوف يقال إن كان النقص في الأولى فصلاة العصر تامة، وهذه الركعة للأولى، وإن كان النقص في الثانية فصلاة الظهر صحيحة، وإذا كانت صحيحة فهذه الركعة إكمال للعصر، وإذا كان يحرز الخروج من عهدة التكليف في الفريضتين بهذه الكيفية يتعين عليه أن يعمل بها حتى يحرز الفراغ اليقيني من عهدة التكليفين الموجودين في الطرفين. هذا ما ذكره الفقيه النبيه سيد المستمسك^{رحمته الله}، فعلى القول بمبطلية صلاة العصر لصلاة الظهر يوافق صاحب العروة^{رحمته الله}، ويقول بتنجز العلم الإجمالي.

قال^{رحمته الله}: أما مقتضاها في الصورة الرابعة^(٢): فهو ضم ركعة متصلة إلى الثانية - الذي هو حكم من سلم على نقص - ووجوب إعادة الأولى، لبطلانها

(١) مرّ فيما سبق فرض نظير هذا الفرض، وهناك فصلنا الكلام فيه، فلا نعيد.

(٢) وهي حسب ترتيبنا الصورة الأولى وهي صورة عدم وقوع المنافي من رأس.

بفعل الثانية في أثنائها. نعم بناء على عدم اقتضاء ذلك البطلان فمقتضى أصالة عدم الركعة - الجاري في كل من الصلاتين - وجوب ركعتين، إحداهما للثانية، وثانيتها للأولى. وحينئذ إن جاء بها للأولى بطلت الثانية؛ لأنه أدخل صلاة في أخرى عمداً، وإن جاء بها للثانية بطلت الأولى لذلك أيضاً، فيتخير بين الأمرين عقلاً. نعم له أن يكتفي بالإتيان بركعة بقصد ما في الذمة المرددة بين ركعة الأولى والثانية، فيجب عليه ذلك فراراً من لزوم الإبطال المحتمل.

وسوف يكون كلامنا ناظراً إلى ما ذكره صاحب العروة ووافقه فيه سيد المستمسك رحمته الله، وهو أنه إذا كان الإتيان بصلاة العصر مبطلاً، فإن العلم الإجمالي بنقصان الظهر أو نقصان العصر وبالتالي إما بوجوب إعادة الظهر أو حرمة قطع العصر علم منجز، فقد أشكل السيد الخوئي رحمته الله بعدة إشكالات على مطلب صاحب العروة، ونحن ننقل مناقشاته تباعاً، ومن ضمن هذه المناقشات مناقشة لتنجيز العلم الإجمالي:

مناقشات السيد الخوئي رحمته الله:

وسوف نبين كلام السيد الخوئي رحمته الله مع تغيير يسير في كيفية العرض:
المناقشة الأولى: هي أن صاحب العروة رحمته الله حكم بوجوب إعادة أربع ركعات بعنوان الظهر، فإن هذا هو الظاهر من قوله: «ثم أعاد الأولى»، والمشهور - كما قيل - يرى إعادة بعنوان ما في الذمة.
ويلاحظ عليه: أن هذا خلاف ما بنى عليه هو رحمته الله من أن صلاة العصر

المتقدمة على صلاة الظهر تحسب ظهراً، لصحيحة زرارة «فإنما هي أربع مكان أربع» فإنه بناء على هذه الرواية سوف نعلم بأن المصلي صلى صلاة ظهر تامة؛ لأن المصلي إن كان أنقص الأولى دون الثانية فالأولى باطلة وحسبت له الثانية ظهراً، وإن نواها عصرًا، وإن كان صلى الأولى التي هي الظهر تامة ووقع النقص في العصر فصحة صلاة الظهر سوف تكون أوضح.

إذن، المصلي يعلم على كل حال بأنه صلى الظهر تامة، فكيف يلزم بإعادة (الأولى) أو يقال يجب عليه أن يأتي بأربع ركعات بنية الأعم، المفروض إحراز أن ما في الذمة عصر، فهنا يكفي المصلي أن يأتي بأربع ركعات بنية العصر ويجرز فراغ الذمة، نعم هو عنده علم إجمالي إما بوجوب إعادة العصر أو بحرمة قطع صلاة العصر؛ لأنه يقول إذا كان النقص في صلاة الظهر التي هي الأولى، فهي باطلة وأصبحت الثانية بتمامها ظهراً بناء على «إنما هي أربع مكان أربع»، فعليه أن يأتي بصلاة عصر تامة، وإذا كان النقص في الثانية فصلاة الظهر صحيحة وصلاة العصر أيضاً صحيحة وهو فيها غايته يحرم عليه أن يقطع، فيجب عليه أن يضم ما أنقص فعنده علم إجمالي ليس بحرمة قطع العصر ووجوب إعادة الظهر، وإنما بلزوم إعادة العصر أو حرمة قطع العصر، وهذا العلم يمكن أن يخرج المصلي من عهده بأن يأتي بمناف مطلق، كأن يلتفت ويستدبر القبلة، فحينئذ سوف يحصل عنده علم إجمالي إما بطلان الأولى أو بطلان الثانية ومقتضى العلم الإجمالي إعادة الصلاتين، ولكن في صورة اتفاق الصلاتين في الهيئة يكفي أن يأتي بصلاة واحدة

بنية الأعم. نعم، في صورة اختلاف الصلاتين في الهيئة إذا جاء بالمنافي المطلق سوف يتعين عليه إعادة الصلاتين.

إذن، ما ذكره صاحب العروة من لزوم إعادة الظهر وما ذكره المشهور من لزوم إعادة أربع ركعات بنية الأعم؛ لا وجه له بناء على رواية «إنما هي أربع مكان أربع» حيث نحرز صحة صلاة الظهر غايته نعلم إجمالاً إما بلزوم إعادة العصر أو إتمام صلاة العصر، فيمكن أن نرفع اليد عن الصلاة التي في يدنا ونأتي بأربع ركعات وتنحل المشكلة.

المناقشة الثانية: وهي - أيضاً - تدفع إشكالاً عن المناقشة الأولى.

قد يقال: إذا بنينا على عدم جريان رواية «إنما هي أربع مكان أربع» في المقام، ولو من جهة إعراض المشهور، فما ذكره سيد العروة متين جداً، إذ لا بد من القول بلزوم ضم ما يحتمل نقصه إلى الثانية وإعادة الأولى؛ وذلك لوجود علم إجمالي منجز وهو العلم بوقوع النقص في الأولى فيجب إعادتها، أو في الثانية فيجب إكمالها أو يحرم قطعها، فيوجد علم إما بوجوب إعادة الأولى أو حرمة قطع الثانية، وهذا علم منجز ومقتضى منجزته ما ذكره صاحب العروة، فالضم مما لا بد منه.

وكذلك إذا قلنا بجريان صحيحة زرارة «إنما هي أربع مكان أربع» في المقام يتعين القول بلزوم الضم كما أفاد صاحب العروة؛ لأنه إذا علم المصلي بالنقص في الأولى أو الثانية فسيعلم بأنه إن كان النقص في الأولى فقد حسبت

الثانية ظهراً وعليه أن يأتي بصلاة عصر تامة، وإن كان النقص في الثانية فيحرم عليه قطعها؛ لأنه بعدُ باقٍ في صلاة العصر، فلا بد من الضم قضاء لحق هذا العلم الإجمالي المنجز، وأحد طرفيه حرمة القطع، إذ على كل تقدير لا بد من الضم إلى الثانية سواء قلنا بعدم جريان رواية «إنما هي أربع مكان أربع» أم قلنا بجريانها. نعم، إذا قلنا بعدم الجريان فإن العلم الإجمالي المنجز له شكل وإذا قلنا بالجريان فله شكل آخر.

فعلى القول بعدم الجريان نعلم إما بلزوم إعادة الظهر أو حرمة قطع العصر، وعلى القول بالجريان نعلم إما بلزوم إعادة العصر أو حرمة العصر، واختلاف شكل العلم الإجمالي لا يؤثر، إذ هو منجز في شكله؛ لحرمة قطع صلاة العصر.

وأشكل عليه السيد الخوئي رحمته الله بأن العلم الإجمالي بلزوم إعادة الظهر أو حرمة قطع العصر ليس منجزاً؛ لعدم تعارض الأصول المؤمنة في أطرافه، والسر في ذلك هو وجود أصل منجز في أحد طرفي هذا العلم وأصل مؤمن في الطرف الآخر، فإنه في طرف احتمال نقصان الصلاة الأولى (صلاة الظهر) لا يوجد أصل مؤمن وإنما يوجد فقط أصل منجز، وهو أصالة الاشتغال فإنه يعلم المصلي في أول الوقت باشتغال ذمته بصلاة الظهر ويشك في فراغ الذمة من جهة احتمال أنه أنقص من صلاة الظهر ركعة والشك في فراغ الذمة من التكلم المعلوم فلا تجري البراءة، وتجري قاعدة الاشتغال. وأما في طرف

احتمال نقص العصر وبالتالي حرمة قطعها، فيوجد أصالة البراءة عن حرمة القطع، فإن الشك في الحرمة هنا شك في التكليف، والشك في التكليف مجرى لأصالة البراءة، فتجري أصالة البراءة عن حرمة قطع العصر بلا معارض.

ونفس هذا البيان يجري في العلم الإجمالي في شكله الثاني بناء على جريان صحيحة زرارة «فإنما هي أربع مكان أربع» في المقام، فإن العلم إما بلزوم إعادة العصر أو حرمة قطع العصر لا تتعارض فيه الأصول المؤمنة؛ لجريان أصل منجز في احتمال لزوم الإتيان بصلاة العصر، وهو قاعدة الاشتغال، وأما بالنسبة إلى حرمة القطع فتجري أصالة البراءة.

فإن قلت: يوجد أصل منجز في طرف حرمة قطع الفريضة يمنع من جريان البراءة فيها وهو الاستصحاب، والاستصحاب - كما تقدم - له تقريران:

التقريب الأول: هو أن المصلي يعلم سابقاً بأنه في صلاة العصر، ويشك هل خرج منها أم لا؟ يستصحب بقاءه فيها، وإذا ثبت أنه في العصر يلزمه أن يضم ما يحتمل أنه أنقصه منها؛ لأن عدم الضم يلزم منه القطع، ويحرم قطع الصلاة الصحيحة التي ثبت أن المكلف فيها.

وأورد السيد الخوئي رحمته الله بأن استصحاب بقاء المصلي في صلاة العصر لا يثبت أن عدم الضم قطع لها إلا على نحو الأصل المثبت، فما يراد بهذا الاستصحاب إثبات لزوم الضم؛ لأن عدمه قطع، والقطع محرم، فيمنع جريان البراءة عن حرمة القطع، فلا تصل النوبة إليها، ولكن هذا الاستصحاب لا

يتكفل إثبات ذلك، إذ غاية ما يثبت أن المصلي باقٍ في صلاة العصر، وكونه باقياً في صلاة العصر لا يثبت أن عدم الضم قطع لصلاة العصر إلا على نحو الأصل المثبت، إذ لا توجد آية ولا رواية تقول إذا كان المصلي في الصلاة فعدم إتيانه بالركعة الأخيرة قطع لها، هذا مما يحكم به العقل. نعم، لو قلنا المحرم ليس عنوان قطع الصلاة الذي هو عنوان بسيط منتزع من بقاء المصلي في الصلاة والإتيان بالقاطع، وإنما المحرم هو أمر تركيبي من بقاء المصلي في الصلاة وتحقيق القاطع الذي هو ترك الركعة الأخيرة أو الإتيان بالضحك والقهقهة أو الأكل ونحو ذلك، وليس القطع المنتزع من انضمامهما إلى بعضهما؛ أمكن القول بجريان الاستصحاب؛ لأنه إذا لم يأت المصلي بالركعة الرابعة فسوف يقول جزء الموضوع - وهو أنني في الصلاة - ثابت بالتعبد، والجزء الثاني - وهو الإتيان بالقاطع - أحرزه وجداناً إذا لم أضم الركعة الرابعة، وضم الوجدان إلى التعبد يفيد فعلية الحكم وهو الحرمة، لكن الموضوع حسب الأدلة ليس تركيبياً وإنما هو عنوان بسيط منتزع، وهو عنوان القطع.

التقريب الثاني: استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر، فإن المصلي يعلم في أول الوقت أنه لم يأت بالركعة الرابعة من صلاة الظهر ولم يأت بالركعة الرابعة من صلاة العصر، ويشك جاء بالركعة الرابعة من الصلاتين أم لا؟ فيجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة الظهر وأثره بطلانها ولزوم إعادتها، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة

الرابعة من صلاة العصر وأثره حرمة القطع ووجوب الضم.
وأورد عليه السيد الخوئي رحمته الله أن الاستصحاب - أيضاً - مثبت، فإن
استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر لا يثبت أن ما يأتي
به المصلي من منافيات مطلقة محقق للقطع.

وأضاف الشيخ الأستاذ الشهيد رحمته الله أنه حتى لو قلنا بأن استصحاب
عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر يثبت أن ما يأتي به المصلي منافٍ
مطلق ومنه ترك ضم ما يحتمل نقصه، مع ذلك لا ينفعنا هذا الاستصحاب في
المقام، لما تقدم سابقاً من أنه لا يوجد دليل مطلق على حرمة القطع.

فإذا لم يكن العلم الإجمالي بصيغتيه^(١) منجزاً فلا معنى للحكم بلزوم ضم
ما يحتمل نقصه إلى الصلاة الثانية، إلا استصحاب بقاء المصلي في الصلاة أو
استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر، وقد عرفت أن هذا
الاستصحاب مثبت، والاستصحاب المثبت ليس بحجة.

مناقشتان لمناقشة السيد الخوئي رحمته الله:

وقد نقل السيد الأستاذ رحمته الله مناقشتين لقول السيد الخوئي رحمته الله بعدم منجزية

العلم الإجمالي:

(١) والصيغتان:

- ١- العلم بلزوم إعادة الظهر أو قطع العصر.
- ٢- العلم بلزوم إعادة العصر أو حرمة قطع العصر.
- (٢) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٦٦.

المناقشة الأولى: لم يذكر رحمته صاحبها، وحاصلها هو:

إن في قول السيد الخوئي رحمته بعدم منجزية العلم الإجمالي لوجوب إعادة الأولى أو حرمة قطع الثانية احتمالين:

الاحتمال الأول: العلم الإجمالي ليس منجزاً؛ لوجود أصل منجز في أحد الأطراف غير العلم الإجمالي، ووجود منجز في أحد الأطراف غير العلم الإجمالي يمنع من منجزية العلم الإجمالي للقاعدة المشهورة المعروفة: (المتنجز لا يتنجز)، وفي المقام يوجد عندنا منجز في أحد الأطراف، وهو طرف احتمال دخول النقص على صلاة الظهر، والمنجز قاعدة الاشتغال، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فهذا الطرف متنجز بمنجز فلا يتنجز بالعلم الإجمالي. ويلاحظ على هذا الاحتمال: أن عدم تنجز المتنجز في الأسباب الثابتة على نحو التدرّج كما إذا وجد سبب للتنجز في الآن الأول ثم وجد سبب آخر للتنجز في الآن الثاني فحينئذٍ يقال ما تنجز في الآن الأول لا يتنجز في الآن الثاني، وأما إذا وجدت أسباب متعددة للتنجز في آن واحد، كما في محل البحث (قاعدة الاشتغال، العلم الإجمالي، استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة)، فلا يوجد محذور في أن يكون الجميع هو المنجز، إذ لا يأتي محذور التكرار في التجلي؛ لأنه لا يدعى وجود تجلٍّ بعد التجلي، بل يدعى وجود تجلٍّ واحد، ولكن بأسباب متعددة.

وللشيخ الأستاذ الجزيري رحمته الله بيان آخر لطيف ذكره في بحوثه في الاجتهاد والتقليد حاصله: أن ما اشتهر من أن المتنجز لا يتنجز صحيح إذا كان المقصود من التنجز حكم العقل باستحقاق العقاب، فإنه على هذا التفسير للتنجز سوف نقول إذا حكم العقل باستحقاق العبد للعقاب على المخالفة في الفعل الواحد بالسبب الأول، فلا معنى لأن يحدث حكم آخر بالاستحقاق للسبب الثاني، فإن الحكم بالاستحقاق لا يقبل أن يتكرر، وأما إذا كان المقصود بالتنجز صحة احتجاج المولى على العبد وأن له أن يحتج عليه في مقام المحاسبة، فصحة الاحتجاج قابلة للتكرر، فإذا حدث سبب مصحح للاحتجاج في الآن الأول، ثم حدث مصحح للاحتجاج في الآن الثاني والثالث والعاشر، فإنه يصح للمولى أن يحتج بالأول أو بالثاني أو بالثالث أو بالجميع وقبل حدوث السبب الثاني المصحح للاحتجاج ما كان يصح للمولى أن يحتج إلا بالسبب الأول، لكن لما حدث السبب الثاني صار يصح له أن يحتج بالسبب الأول وأيضاً - بالسبب الثاني، وهذا يعني أن المتنجز يتنجز، ولكن إذا فسرنا التنجز بصحة الاحتجاج، وهذا الكلام ينطبق في المقام، فإنه وإن وجد في أحد الأطراف منجز سابق، لكن هذا لا يمنع أن يتنجز بالعلم الإجمالي إذا سوف يكون للمولى حق الاحتجاج بالعلم الإجمالي كما يصح له الاحتجاج بقاعدة الاشتغال، هذا هو الاحتمال الأول لمنع منجزية الإجمالي، واتضح ما فيه.

الاحتمال الثاني: العلم ليس منجزاً؛ لأنه منحل بأصل مؤمن يجري في الطرف الأول دون الطرف الثاني، والطرف الأول هو صلاة الظهر وذلك: إما بأن يقال بأن قاعدة الفراغ التي هي على مبنى السيد الخوئي تجري عند الشك في الصحة ومفادها إثبات الصحة تجري في صلاة الظهر ولا تجري في صلاة العصر؛ لأنه إذا كان النقص واقعاً في صلاة الظهر فهذا يعني أن المصلي قد أنقص من صلاة الظهر ركعة وقد فات محل التدارك حيث جاء بعد أن سلّم على ثالثة الظهر بصلاة عصر فكيف يسعه أن يتدارك فإذا كان النقص في الظهر لا محالة تكون باطلة، وحيث إننا نشك هل وقع النقص في الظهر أم لا فنحن نشك هل صلاة الظهر صحيحة أم لا؟ فتجري قاعدة الفراغ التي موضوعها الشك في الصحة، ولا تجري القاعدة في صلاة العصر؛ لأننا لا نشك في صحتها، فإنها صحيحة على كل تقدير، أما صحتها بناء على وقوع النقص في صلاة الظهر؛ فلأنه جاء بالعصر أربع ركعات، وأما بناء على وقوع النقص في صلاة العصر؛ فلأن المصلي بعد فيها وغاية ما صدر منه سلام زائد غفلة وزيادة السلام غفلة لا توجب البطالان، غايته يجب عليه أن يضم ما أنقص ثم يأتي بسجدي السهو فصلاة العصر على كل تقدير نعلم بصحتها، وإذا كنا نعلم بصحتها لا تجري فيها قاعدة الفراغ التي موضوعها الشك في الصحة، فتجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر بلا معارض ولا يكون العلم حينئذٍ منجزاً.

أو بأن يقال: لو سلّمنا بجريان قاعدة الفراغ في صلاة العصر كما تجري في صلاة الظهر تقع المعارضة بين جريان قاعدة الفراغ في صلاة الظهر وجريان الفراغ في صلاة العصر فتسقط القاعدة في الطرفين وتصل النوبة إلى قاعدة التجاوز، وقاعدة التجاوز تجري في الصلاة الأولى؛ لأننا نحرز التجاوز فيها إذ تجاوزنا محل تدارك الركعة الرابعة لما جئنا بصلاة عصر بعدها، ولا تجري قاعدة التجاوز في صلاة العصر لعدم إحراز التجاوز؛ لاحتمال أننا في ثالثة العصر، فيوجد عندنا أصل مؤمن وهو قاعدة التجاوز وهذا الأصل يجري في طرف دون طرف، فلم تتعارض الأصول المؤمنة في أطراف هذا العلم فلا يكون هذا العلم منجزاً.

وبعبارة أخرى: إذا قلنا قاعدة الفراغ لا تجري في صلاة العصر، فلا يكون هناك تعارض فتجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر فقط، وإذا قلنا يوجد تعارض لأن قاعدة الفراغ تجري في صلاة العصر، وهي تعارض قاعدة الفراغ في صلاة الظهر؛ تسقط قاعدة الفراغ، وننتقل إلى قاعدة التجاوز في الظهر.

وهذا الاحتمال غير صحيح، أما بطلان القول بعدم جريان قاعدة الفراغ في صلاة العصر؛ فلأن وجه القول بعدم جريان قاعدة الفراغ هو البناء على أن مورد قاعدة الفراغ الشك في الصحة، والصحيح أن قاعدة الفراغ لا تختص بمورد الشك في الصحة فإن مضمونها هو التعبد بالامتثال سواء كان الشك في الصحة أم كان الشك في الإتمام.

وأما بطلان أن يكون سبب عدم المنجزية تعارض قاعدة الفراغ في الطرفين وجريان قاعدة التجاوز في الأولى دون الثانية؛ فلأن وجه هذا البيان هو القول بأن التجاوز مُحَرَز في الصلاة الأولى وليس مُحَرَزاً في الصلاة الثانية، وهذا الوجه باطل؛ لأن التجاوز مُحَرَز حتى في الصلاة الثانية فإن التجاوز يتحقق بالإتيان بالجزء الأخير، والمفروض أن المصلي جاء بالجزء الأخير وهو السلام، فهو يشك في وجود الركعة بعد أن دخل فيما رتبته الشارع بعد الركعة المشكوكة، فتجري في حقه قاعدة التجاوز فإذا قيل بوقوع التعارض في قاعدة الفراغ ووصول النوبة إلى قاعدة التجاوز ستكون أيضاً قاعدة التجاوز مبتلاة بالمعارضة.

والنتيجة هي أن ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله من عدم منجزية العلم الإجمالي ليس صحيحاً؛ لأنه إن كان وجهه (المتنجز لا يتنجز) فقد بينا إمكانية تنجز هذا العلم، وإن كان وجهه عدم وقوع معارضة في الأصول المؤمنة في طرفي هذا العلم فقد أتضح أنه إن كان وجهه عدم المعارضة في قاعدة الفراغ فالصحيح وجود المعارضة؛ لأن قاعدة الفراغ لا تختص بمورد الشك في الصحة، وإذا كان وجه كلامه عدم المعارضة في قاعدة التجاوز فقد بينا أن الصحيح المعارضة حتى في قاعدة التجاوز، ثم قال السيد الأستاذ رحمته الله: «فتأمل» ولم يعلق على هذه المناقشة.

وفي مقام التعليق أذكر كلمات ثلاث:

الكلمة الأولى: هي أن السيد الخوئي رحمته الله لم يقل بعدم منجزية العلم الإجمالي بسبب أي احتمال من الاحتمالين اللذين وردا في المناقشة، وإنما قال ذلك لجريان الأصل المؤمن ليس عن صلاة الظهر ولا عن صلاة العصر، وإنما عن حرمة قطع صلاة العصر، فهو رحمته الله ناظر إلى ما حكم به صاحب العروة من لزوم الضم إلى صلاة العصر فقال: لا وجه للحكم بلزوم الضم إلا منجزية العلم الإجمالي إما بوقوع النقص في الظهر، فتجب إعادتها أو العصر، فيحرم قطعها وهذا العلم ليس منجزاً، فلو تعارضت التجاوز والفراغ ووصلت النوبة إلى الأصول الطولية فلا منجزية.

الكلمة الثانية: على مبنى السيد الخوئي رحمته الله تجري قاعدة التجاوز في طرف صلاة الظهر وطرف صلاة العصر من جهة الشك في الركعة الرابعة، فإنه يوجد شك في وجود الركعة الرابعة من صلاة الظهر ووجود الركعة الرابعة من صلاة العصر، وهو مجرى لقاعدة التجاوز، فعلى مبناه ينبغي أن يقال تجري القاعدتان وتسقطان بالمعارضة.

وأما قاعدة الفراغ فعلى مبناه ينبغي أن يقال لا توجد معارضة بين إجراء قاعدة الفراغ في صلاة الظهر وإجراء قاعدة الفراغ في صلاة العصر؛ لأن القاعدة لا تجري في صلاة العصر حيث إننا نحرز الصحة على كل تقدير.

وقد يقال: تجري قاعدة الفراغ في صلاة العصر على مبناه؛ لأن الكلام ناظر إلى فرض عدم إجراء رواية «إلا أنها أربع مكان أربع» وعلى هذا التقدير

إذا كان النقص في صلاة الظهر، فسوف تكون صلاة الظهر باطلة، وأيضاً صلاة العصر باطلة من جهة الإخلال بشرط الترتيب، فإذا علمنا إما بوقوع نقص في صلاة الظهر أو نقص في صلاة العصر فسوف نحتمل بطلان صلاة العصر؛ لأننا نحتمل وقوع النقص في الأولى، ووقوع النقص في الأولى يبطل الصلاتين، فقاعدة الفراغ لها مجال واسع وبإمكانها أن تجري حتى في صلاة العصر فتقع المعارضة.

ولكن يقال: على هذا البيان يكون الشك في صحة صلاة العصر من جهة الشك في الإخلال بشرط الترتيب على تقدير وقوع النقص في الصلاة الأولى، وعدم وقوع النقص في الصلاة الثانية وقاعدة (لا تُعاد) في هذا التقدير تصحح لنا صلاة العصر؛ لأنه على تقدير وقوع النقص في الصلاة الأولى جاء المصلي بصلاة عصر تامة وأخل بشرط الترتيب عن غفلة، فيكون مشمولاً بقاعدة (لا تُعاد) فلا يوجد شك في الصحة يُحوجنا إلى إجراء قاعدة الفراغ في صلاة العصر، وعليه يكون ما ذكره السيد الخوئي في البحث على المسألة الثامنة بقوله^(١) في صلاة العصر: (نعم، حيث لا مؤمن عن صحتها لجواز نقصها وسقوط قاعدة الفراغ بالمعارضة) لا يتلاءم مع مبناه في قاعدة الفراغ إذ سقوط قاعدة الفراغ بالمعارضة في الطرفين فرع جريانها فيهما، مع أنها لا تجري عنده إلا عند الشك في الصحة ولا يوجد في صحة صلاة العصر شك،

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ١٩، ص ١٣٥.

قال رحمته الله^(١): (فتحصل مما ذكرناه أن المستفاد من ظواهر الأدلة كون القاعدتين مجموعتين بالاستقلال وأن ملاك إحداهما غير ملاك الأخرى، فإن ملاك قاعدة الفراغ هو الشك في صحة الشيء مع إحراز وجوده وملاك قاعدة التجاوز هو الشك في وجود الشيء بعد التجاوز عن محله)، فإذا كان ملاك قاعدة الفراغ الشك في صحة الشيء بعد الشك في وجوده، فنحن بالنسبة إلى صلاة العصر لا نشك في صحتها بعد الوجود، وإنما نشك في وجود الركعة الرابعة مع إحراز الصحة.

الكلمة الثالثة: إذا قلنا بجريان قاعدة الفراغ في صلاة الظهر فقط وعدم جريانها في صلاة العصر كما هو مبنى سيدنا الخوئي رحمته الله، و بالتالي قلنا: بعدم وقوع المعارضة بين قاعدة الفراغ في صلاة الظهر وقاعدة الفراغ في صلاة العصر، فكيف يكون تخريج الصورة الأولى والصورة الثانية من المسألة الثامنة من مسائل فروع العلم الإجمالي؟

في مقام الجواب على هذا السؤال أذكر بيانين للتأمل:

البيان الأول: إذا علم المصلي بأنه إما أنقص من الظهر فتكون باطلة أو من العصر فيجب إعادتها، لا تجري أصالة الاشتغال أو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في صلاة الظهر لو جرت قاعدة الفراغ فيها لحكومة قاعدة الفراغ عليها، ولكن قاعدة الفراغ لا تجري لا لمعارضتها قاعدة الفراغ في

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٢٩٧.

صلاة العصر إذ قاعدة الفراغ في صلاة العصر لا تجري لعدم الشك في صحتها، وإنما لمعارضة أصالة البراءة عن حرمة القطع في صلاة العصر إذا قلنا بوجود دليل يدل على حرمة القطع مطلقاً حتى في فرضنا أو لمعارضة أصالة البراءة ليس عن خصوص حرمة قطع صلاة العصر، وإنما عن الجامع بين إعادة العصر وضم ما يحتمل نقصه إلى صلاة العصر.

وإذا قلت: كيف تقع المعارضة بين قاعدة الفراغ في الصلاة الأولى والبراءة عن الجامع بين الإعادة أو الضم في الصلاة الثانية؟

قلت: يتضح ذلك بالالتفات إلى أمرين:

الأمر الأول: هو أنه إذا علمنا بنقص ركعة إما من الظهر أو العصر، فإننا نشك في الحقيقة في وجود الركعة الرابعة من الصلاتين والشك في كل طرف مجرى لقاعدة التجاوز؛ لأنه في كل صلاة نشك في وجود الركعة الرابعة بعد التجاوز، فقاعدة التجاوز تجري في الطرفين، ولا تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر وتعارض قاعدة التجاوز في صلاة العصر؛ لأنها محكومة بقاعدة التجاوز الجارية في موردتها وهو صلاة الظهر.

وبعبارة أخرى: إذا علمنا بنقصان الظهر أو العصر يتحقق موضوع قاعدة التجاوز في الفريضتين، وأما الفراغ فهو ليس متحققاً في العصر، ومتحقق في الظهر، فهل تجري قاعدة الفراغ في الظهر، وتدخل في المعارضة، فيكون أصلاً في الظهر (قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز) يعارضان أصلاً واحداً في صلاة العصر؟

الجواب: لا تدخل قاعدة الفراغ في المعارضة؛ لما ذكره السيد الخوئي رحمته الله ^(١) من أن الشك في الصحة دائماً مُسبب عن الشك في وجود الجزء أو وجود الشرط، فلو كنا نحرز في الفريضة تحقق جميع الأجزاء وجميع الشرائط لم يكن هناك شك في الصحة. فالشك في الصحة شك مُسببي ويوجد شك سببي هو المنشأ للشك في الصحة، وهو الشك في وجود الجزء أو الشك في وجود الشرط، وعلى هذا تكون القاعدة المعالجة للشك في الوجود حاکمة على الأصالة الجارية المعالجة للشك في الصحة؛ لأنها تعالج الشك السببي فإذا جرت قاعدة الشك السببي وعبدتنا بعدمه فلا يبقى الشك المسببي ذا أثر شرعاً، وعليه إذا شككنا في نقصان الركعة الرابعة من الظهر في محل الفرض فيوجد شك في وجود الركعة وشك في صحة الصلاة، والشك في الصحة مُسبب عن الشك في وجود الركعة، وحيث إن قاعدة التجاوز جارية في الشك في وجود الركعة وتؤمن من جهته فتكون مقدمة على قاعدة الفراغ الجارية في الشك في الصحة، وعليه لا تجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر في رتبة قاعدة التجاوز، ففي رتبة قاعدة التجاوز فقط عندنا قاعدة التجاوز في صلاة الظهر وقاعدة التجاوز في صلاة العصر، فتتعاض قاعدة التجاوز في الطرفين وبعد التساقط تصل النوبة إلى قاعدة الفراغ في صلاة الظهر فقط؛ لأن صلاة العصر لا نشك في صحتها حتى تجري فيها قاعدة الفراغ.

(١) مصباح الأصول: ج ٣، ص ٢٧٥.

وإذا قلت: لا نقبل هذه الحكومة إما لأن هذه السببية ليست سببية شرعية أو إذا كانت سببية شرعية فنحن نبنى على ما ذهب إليه الشهيد الصدر رحمته الله من أن الأصول التي بينا طولية إذا كانت متوافقة لا يوجد بينها حكومة، فهي تجري في عرض واحد.

نقول: مع ذلك لا تدخل قاعدة الفراغ في المعارضة، ولكن بيان آخر، وهو ما ذكر الشهيد الصدر في أصوله من أنه في أطراف العلم الإجمالي إذا وجد خطابان أحدهما مشترك من سنخ واحد والآخر مختص لا يجري إلا في طرف واحد، فإن هذا العلم مُنحل؛ لأن الخطاب الجاري في الطرفين هو في نفسه متهافت، وهو مبتلى في داخله بالإجمال، فلا يقوى على معارضة الخطاب الآخر المختص، وفي المقام كذلك فإن خطاب قاعدة التجاوز مشترك يجري في الطرفين، فيكون هو في نفسه مبتلى بالإجمال فلا يقوى على معارضة قاعدة الفراغ، فتجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر بلا معارض.

الأمر الثاني: إذا حصل عندنا علم بنقص صلاة الظهر فتكون باطلة أو نقص صلاة العصر فيجب إعادتها أو إتمامها، ووصلت النوبة إلى قاعدة الفراغ في صلاة الظهر والبراءة في صلاة العصر وقلنا لا يوجد دليل على حرمة القطع في محل البحث؛ سيكون الأمر دائراً بين إعادة العصر أو الإتمام وعلمنا الإجمالي سوف يكون إما بلزوم إعادة الظهر؛ لأن النقص وقع فيها أو لزوم الجامع بين الضم وبين رفع اليد عن صلاة العصر وإعادتها باعتبار أنه لا يحرم القطع في هذا

الفرض، والواضح أنه لا يمكن أن نجري قاعدة الفراغ في صلاة الظهر وفي نفس الوقت نجري البراءة عن الجامع بين إعادة العصر أو الضم إلى صلاة العصر؛ لأنه يلزم من ذلك مخالفة المعلوم بالإجمال؛ لأنه سيجوز للمصلي عدم إعادة الظهر وترك الجامع بين إعادة العصر وضم ما يحتمل نقصه.

والنتيجة هي: أن العلم ينجز علينا إعادة الظهر والجامع بين الضم أو إعادة صلاة العصر، وحيث إن محل البحث هو الصلاتان المتفقتان في الهيئة، ويحزر المصلي أنه إذا جاء بأربع ركعات صحيحة تفرغ ذمته، فيكفي أن يأتي بأربع ركعات عما في الذمة، وهذه هي النتيجة التي انتهى إليها السيد الخوئي رحمته الله ولكن ببيان آخر.

البيان الثاني: أن يقال إذا جرت قاعدة الفراغ في صلاة الظهر، فإن قلنا قاعدة الفراغ في صلاة الظهر أمانة والأمانة حجة في اللوازم، ومفاد قاعدة الفراغ هو التعبد بتمامية صلاة الظهر فسوف نقول بانحلال العلم الإجمالي تعبدًا؛ لأن قاعدة الفراغ إذا أثبتت عدم وقوع النقص في صلاة الظهر فهي تثبت أن النقص في صلاة العصر، فنحن نعلم تعبدًا أن النقص وقع في صلاة العصر، فعلى المصلي أن يضم ما يحتمل أنه أنقصه، وإذا قلنا قاعدة الفراغ ليست أمانة أو الأمانة ليست حجة في اللوازم أو مفاد قاعدة الفراغ ليس إلا التعبد بعدم لزوم الإعادة؛ فهنا حيث يُعلم أن المصلي إما سلّم على ثلاثة صلاة العصر فيجب الضم أو سلّم على الرابعة فلا يجب عليه اتجاه العصر شيء،

فبإمكان هذا المصلي أن يقول: أنا أعلم بصحة صلاة الظهر بقاعدة الفراغ غايته أنا أحتمل نقصان صلاة العصر فيأتي بركعة بنية الرجاء، فيحرز الفراغ من جهة صلاة العصر؛ فلائنه إن لم يقع النقص فيها فهي صحيحة، وإن وقع فيها فقد أتممتها بالركعة.

والنتيجة في هذا البيان تختلف عن النتيجة في البيان السابق، ففي البيان السابق قلنا يأتي المصلي بصلاة عما في الذمة ويحرز فراغ الذمة ولا يجب عليه أن يضم، وفي هذا البيان أيضاً نقول لا يجب عليه أن يضم ولكن أيضاً لا يجب عليه أن يأتي بأربع ركعات عما في الذمة بل يكفي أن يأتي فقط ركعة بنية الرجاء، فتأمل.

تأمل في مبنى السيد الخوئي في موضوع قاعدة الفراغ:

ذكر السيد الخوئي رحمته الله في موارد متعددة من أبحاثه الأصولية والفقهية أن مورد جريان قاعدة الفراغ هو الشك في الصحة والفساد، ومن هذه الموارد ما في مصباح الأصول^(١)، حيث قال: (لا فرق في جريان قاعدة الفراغ فيما إذا شك في صحة العمل وفساده بعد الفراغ منه بين الشك في الجزء والشك في الشرط)، ومنها ما في موسوعته الشريفة^(٢)، فقد تعرض رحمته الله لفرض ما لو اعتقد المصلي في الصلاة أنه ترك سجدة أو ترك تشهداً وهو راعٍ في الركعة الثالثة -

(١) الجزء ٣ صفحة ٣١٠.

(٢) الجزء ١٨ صفحة ٣٢٨.

مثلاً - ثم أكمل الصلاة باعتبار أن محل التدارك قد فات ودخل في الركن اللاحق، ثم بعد الفراغ انقلب يقينه واعتقاده إلى شك، فهل يجب عليه قضاء السجدة أو التشهد أم لا؟

فذكر رحمته أنه هنا لا يجب عليه القضاء؛ لأن المدار مدار الحالة الفعلية وهي الشك، فتجري قاعدة التجاوز في شكه هذا؛ لأنه يشك في الوجود بعد التجاوز، وذكر رحمته أنه لا تجري قاعدة الفراغ - وهذا هو محل الشاهد - لأن مورد قاعدة الفراغ الشك في الصحة والفساد، وفي المقام لا يشك في صحة الصلاة، فإنها صحيحة على كل تقدير، وإنما يحتمل النقص الموجب للقضاء، قال رحمته: (مورد قاعدة الفراغ هو الشك في الصحة والفساد وهذا غير منطبق على المقام إذ لا شك في صحة الصلاة ولم يتطرق احتمال الفساد، وإنما التردد في تحقق النسيان وحصول موجب القضاء وعدمه بل يجب القضاء على تقدير ولا يجب على تقدير آخر والصلاة صحيحة على التقديرين ومعه لا موضوع لإجراء تلك القاعدة). وبناء على هذا ينبغي أن يقال في مسألتنا محل البحث^(١) بعدم جريان قاعدة الفراغ على مسلك السيد الخوئي رحمته؛ لأن احتمال الفساد لم يتطرق في صلاة العصر؛ لأننا نعلم بصحة صلاة العصر على كلا التقديرين

(١) ما لو علم إجمالاً بنقصان ركعة إما من صلاة الظهر أو من صلاة العصر بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي، أو ما إذا لم يكن هناك علم إجمالي بعد السلام وشك المصلي هل جاء بالركعة الأخيرة من صلاة العصر أم لا؟ ولم يأت بالمنافي .

غايته نحتمل حدوث النقص الموجب للتدارك وليس النقص الموجب للفساد وإعادة صلاة العصر، وعلى أساس هذا الفهم قال السيد الأستاذ رحمته الله (١) في الإشكال على قول السيد الخوئي رحمته الله بتعارض قاعدة الفراغ في الصلاتين: «وجريان أصل مختص بالأولى كقاعدة الفراغ بناء على مسلكه من أن مفادها التصحيح فقط لا التتميم، وإنما هو يتصور في الأولى لا في الثانية».

إذن، وفق هذه العبارات التي يبين فيها السيد الخوئي رحمته الله موضوع قاعدة الفراغ ينبغي أن يقال في المقام بعدم جريان قاعدة الفراغ فيكون تعبيره بالجريان ووقوع التعارض على خلاف مسلكه.

ولكن في مقابل ذلك توجد كلمات تدل على أن السيد الخوئي رحمته الله يجري قاعدة الفراغ حتى لو لم يكن الشك في الصحة بمعنى احتمال حدوث نقص في شرط أو جزء يوجب إعادة العمل، ومن هذه الكلمات قوله في المسألة الثامنة محل البحث، بوقوع المعارضة بين جريان قاعدة الفراغ في صلاة العصر وجريان القاعدة في صلاة الظهر مع أن ما نحتمله في صلاة العصر نقصاً لا يوجب الفساد، وإنما يوجب التدارك فقط، قال رحمته الله: وهو يتحدث عن صلاة العصر: «نعم، حيث لا مؤمن عن صحتها لجواز نقصها وسقوط قاعدة الفراغ بالتعارض» (٢).

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٦٧.

(٢) موسوعته السيد الخوئي: ج ١٩، ص ١٣٥.

وهنا يأتي هذا السؤال هل فعلاً يوجد تهافت في كلمات السيد الخوئي، وإشكال عدم انسجام ما ذكره في المسألة الثامنة في محل بحثنا مع مبناه في قاعدة الفراغ إشكال متجه أم لا؟

فقد يقال بوجود تهافت - كما قال من أشكل عليه - لأنه من جهة يقول بعدم جريان القاعدة عند الشك في نقصان سجدة، ويعلل ذلك بعدم وجود شك في الصحة، ومن جهة أخرى يقول بجريان قاعدة الفراغ في محل بحثنا وهو احتمال نقص ركعة من صلاة العصر بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي مع أن الشك هنا ليس شكاً دائراً بين الصحة والفساد، والنقص على تقدير ثبوته لا يستلزم الإعادة.

وقد يقال: لا يوجد تهافت، وذلك لأن السيد الخوئي رحمته الله إذا قال مجرى قاعدة الفراغ الشك في الصحة والفساد، لا يقصد من ذلك دوران الأمر بين إعادة العمل أو عدم إعادة العمل، بعبارة أخرى: لا يقصد الشك في الصحة أو الفساد بمعنى مضي العمل فاسداً فلا بد أن يعاد، وإنما يقصد احتمال حدوث نقص إما هو موجب للفساد فعلاً، بمعنى مضي العمل فاسداً، فيجب أن يعاد أو إذا لم يتدارك النقص المحتمل وكانت الصلاة في الواقع ناقصة يلزم الإعادة، فيكون مورد قاعدة الفراغ هو الشك في الصحة والفساد الأعم من الفساد الفعلي أو الفساد على تقدير عدم التدارك وثبوت النقص في الواقع، بيان ذلك:

إذا شك المصلي في نقص جزء ففي شكه فرضان:

الفرض الأول: أن يشك في نقص جزء لا يلزم من نقصه في الواقع البطلان على تقدير جريان أصل مؤمن وانكشاف أن الصلاة ناقصة من جهته، كما في مورد الشك في نقصان السجدة من الركعة الأولى، أو سجدة من الركعة الأخيرة بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي، فإنه في كلا هذين الفرضين تجري قاعدة التجاوز وتقول أنت سجدت، فلو أن المصلي استناداً إلى قاعدة التجاوز ولم يسجد - بمعنى يقضي السجدة في الفرض الأول أو يتدارك السجدة في الفرض الثاني - ثم انكشف بعد ساعة أنه أنقص، لا يحكم ببطلان صلاته وهنا يقول السيد الخوئي رحمته الله بعدم جريان قاعدة الفراغ؛ لأنه لا شك في الصحة والفساد بمعنى الفساد الفعلي أو الفساد على تقدير عدم التدارك.

الفرض الثاني: أن يشك المصلي في نقص ما يلزم من نقصه البطلان على تقدير عدم التدارك كما لو شك في نقص الركعة الأخيرة من الصلاة، بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي فهنا المصلي يشك في صحة الصلاة وشكه يدور بين الصحة والفساد لكن ليس المقصود بالفساد هنا الفساد الفعلي بمعنى مضي العمل فاسداً، وإنما المقصود الفساد على تقدير عدم التدارك، فإنه لو أجريت قاعدة التجاوز انكشف عدم الإتيان بالركوع فتكون صلاة باطلة، وتجب إعادتها؛ لأن النقص داخل في ضمن الاستثناء في قاعدة (لا تُعاد)، وهنا يقول السيد الخوئي رحمته الله بجريان قاعدة الفراغ لأن الشك هنا شك بين

الصحة والفساد، لكن الفساد بالمعنى الأعم الذي ذكره توجيهاً لكلام السيد الخوئي رحمته الله.

وعندنا شاهد لتفسير كلام السيد الخوئي رحمته الله بالفساد بالمعنى الأعم الذي نرفع به ما يتصور من تهافت في كلماته بين ما ذكره في مسألة الشك في نسيان السجدة حيث قال لا تجري قاعدة الفراغ لعدم الشك في الصحة فإن الناقص على تقدير نقصانه غاية ما يترتب قضاء سجدة لا الفساد، وبين ما قاله في مورد الشك في نسيان الركعة حيث لا يوجد شك في الفساد بمعنى مضي العمل باطلاً على تقدير نقص الركعة ومع ذلك قال بجريان قاعدة الفراغ، وذلك الشاهد ما ذكره^(١) السيد الخوئي رحمته الله في فرض الشك في الإتيان بالجزء الأخير من الوضوء قبل فوات الموالاة، وإمكان التدارك، فهنا يعلم بأن الوضوء صحيح على كل تقدير، سواء لم يقع النقص وجاء المتوضئ بالجزء الأخير أم وقع النقص إذ غاية ما يترتب وجوب أن يتدارك بضم ما نقصه فهنا لا يوجد شك في الصحة والفساد الفعلي بمعنى مضي الوضوء فاسداً، ومع ذلك عبّر رحمته الله عن الشك في الإتيان بهذا الجزء الأخير بأنه شك في الصحة والفساد.

قال رحمته الله: الصورة الثالثة ما إذا شك في صحة وضوئه وفساده من جهة الشك في أنه أتى بالجزء الأخير أو لم يأت به مع إمكان التدارك وعدم فوات الموالاة.

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ٦، ص ١٢٠.

وكيف يكون الشك في الصحة والفساد فرض عدم فوات الموالاة وإمكان التدارك؟ لا معنى لهذا إلا أن يكون مراده عليه السلام من التعبير بالفساد الأعم من الفساد الفعلي أو فساد العمل على تقدير عدم التدارك، فإن عدم الإتيان بالجزء الأخير يوجب الفساد فيما إذا انكشف بعد فوات الموالاة ترك الجزء الأخير. وهذا الكلام نأخذه كقرينة على أن ما في مصباح الأصول وغيره من أن مورد قاعدة الفراغ الشك في الصحة والفساد يقصد الفساد الأعم وبالتالي إذا جاء في محل بحثنا وقال تجري قاعدة الفراغ في صلاة العصر مع أننا نحرز عدم فساد صلاة العصر فعلاً فإن قوله هذا ينسجم مع قوله في مصباح الأصول، وبهذا لا تكون المناقشة الأولى واردة على السيد الخوئي عليه السلام.

المناقشة الثانية - لكلام السيد الخوئي عليه السلام - مناقشة السيد التقي القمي عليه السلام ^(١)، حاصل هذه المناقشة: هو أن السيد الخوئي عليه السلام ذكر أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر لا يثبت أن عدم ضم ما يحتمل نقصه قطع لصلاة العصر.

وهذا يرد عليه بالنقض والحل:

أما النقص: فبمورد ما لو كان المصلي شاكاً في طهارته قبل الصلاة، وكانت حالته السابقة الطهارة، أو كان في الصلاة وشك في طهارته واستصحابها، فإن السيد الخوئي عليه السلام يحكم بصحة الصلاة وحرمة قطعها، مع

(١) الدرر والالء في فروع العلم الإجمالي: ص ٤٣.

أن استصحاب بقاء الطهارة المصحح للصلاة لا يثبت أن ما يأتي به المصلي من منافيات، كإخراج الريح أو استدبار القبلة قطعاً للفريضة الصحيحة التي يحرم قطعها؛ لأنه يحتمل في الواقع أن هذه الصلاة فاسد من جهة عدم الطهارة، فكيف صار هذا الاستصحاب مثبتاً لحرمة القطع، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة أو استصحاب بقاء المصلي في صلاة العصر لا يثبت حرمة القطع.

وأما الحلّي: فهو أن استصحاب بقاء المصلي في الصلاة واستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية لصلاة العصر يثبت حرمة القطع؛ لأن المقصود من القطع هدم الهيئة الاتصالية الثابتة وباستصحاب الهيئة الاتصالية نثبت بقاءها، وإذا كانت باقية تحقق موضوع هدم الهيئة الاتصالية. فإذا كان المحرم - هو قطع الصلاة - هدم الهيئة الاتصالية الباقية، والهيئة الاتصالية باقية في الموردين، فبالاستصحاب تثبت حرمة القطع.

ويوجد اختلاف بسيط في تقرير السيد الأستاذ رحمته الله لمناقشة السيد القمي لكلام السيد الخوئي والجواب عنها؛ وذلك لأن السيد الخوئي ذكر أن للاستصحاب المنجز لحرمة القطع تقرّيين:

١- استصحاب بقاء المصلي في صلاة العصر.

٢- استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر.

والسيد الأستاذ رحمته الله في المناقشة ذكر أنها مناقشة لاستصحاب عدم

التمامية، وهو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة أو يقرب منه قال: «كما أشكل على المناقشة الثانية المتعلقة بعدم جريان استصحاب عدم التمامية» وفي ذيل المناقشة عند الحديث عن الجواب الحلي ذكر رحمته الله جواباً يرتبط باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية للصلاة فقال «وأما الحل فيرد عليه أن استصحاب الهيئة الاتصالية لا يثبت صدق عنوان القطع على فعل المنافي» وهو لم يرد في كلام السيد الخوئي، وإنما الوارد في كلام السيد الخوئي استصحاب بقاء المصلي في الصلاة أو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة أو استصحاب عدم التمامية، ولكن روح استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية لصلاة العصر يرجع إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة.

وكيف كان فقد أجاب السيد الأستاذ رحمته الله عن النقض والحل:

أما النقض فأجاب عنه بأن السيد القمي قال لا يوجد فرق بين مورد الشك في الطهارة وبين محل البحث، وهو استصحاب بقاء المصلي في الصلاة أو عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر من جهة أن استصحاب الطهارة إذا كان يُثبت حرمة القطع، فكذلك استصحاب عدم التمامية أو بقاء المصلي في الصلاة وإذا كان استصحاب بقاء المصلي في الصلاة أو عدم التمامية أو عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر لا يثبت موضوع حرمة القطع فكذلك يقال في استصحاب بقاء الطهارة.

والجواب: هو أن هنالك فرقاً بين مورد الاستصحابين، ففي استصحاب

بقاء الطهارة لا يتوقف صدق القطع على صحة الصلاة، فإن المصلي يعلم أنه في الصلاة ورفع اليد عن الصلاة التي هو فيها قطع لها وجداناً سواء كانت صحيحة أم كانت فاسدة، فهو كبرّ ودخل في الصلاة، ويعلم فعلاً أنه في الصلاة غايته يشك هل هو متطهر فتكون صحيحة أم ليس متطهراً، فتكون باطلة، وإذا كان يعلم أنه في صلاة، فهو يعلم أنه لو رفع اليد عن هذه الصلاة، فهو يقطعها، ولكن لا يدري هل هو قطع لصلاة صحيحة أم قطع لصلاة فاسدة، وشكه في الصحة للشك في الطهارة، فيجري استصحاب الطهارة، ويثبت صحة الصلاة، وإذا ثبتت صحة الصلاة يتنقح موضوع حرمة قطع الصلاة؛ لأن موضوع حرمة قطع الصلاة الصحيحة ولو ظاهراً، ونحن بالوجدان نعلم أن عدم الإتيان بباقي الصلاة إلى فوات الموالاة أو الإتيان بالمنافي قطع لهذه الصلاة، ونعلم أنه قطع لصلاة صحيحة تعبداً، وبضم الوجدان إلى التعبد نحرز الموضوع وهو أن ما يأتي به قطع لصلاة صحيحة ظاهراً، فتثبت حرمة القطع.

وأما في مورد استصحاب بقاء المصلي في الصلاة أو عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر الذي هو محل البحث، فحيث إننا نحتمل أن المصلي سلّم على رابعة العصر؛ لأننا نعلم إما بنقص الظهر أو العصر، وعلى تقدير وقوع النقض في الظهر العصر تمت وانقضت، فنحن لا نحرز أن المصلي في صلاة العصر وبالتالي لا نحرز وجداناً أن ما يأتي به قطع للصلاة، فهنا الأمر

بالعكس حيث نحرز الصحة ونشك في أن ما يأتي به المصلي من منافيات قاطع أم لا بينما في مورد استصحاب الطهارة نحرز أنه قاطع ويحقق القطع ولكن نشك في صحة الصلاة، فحيث إننا لا نعلم وجداناً بتحقيق القطع ويراد إثبات أن ما يأتي به المصلي من منافيات قاطع بالاستصحاب يرد إشكال المثبتية، فإن استصحاب بقاء المصلي في صلاة العصر أو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة لازمه عقلاً أن ما يأتي به قاطع، إذاً هنالك فرق بين مورد الطهارة وبين مورد الشك في الركعة الأخيرة من صلاة العصر.

ثم ذكر رحمته الله أنه قد يورد على السيد الخوئي بنقض أقوى من النقض الذي أورده السيد القمي في استصحاب الطهارة، وذلك النقض الأقوى هو مورد جريان قاعدة التجاوز، فلو أن المصلي شك هل ركع أم لا بعد أن سجد فإنه هنا تجري قاعدة التجاوز وتعبده بالركوع، فيحكم بصحة الصلاة ويثبت عند السيد الخوئي حرمة قطع الصلاة، مع أنه هنا لا يُحرز أنه ما يؤتى به قطع للصلاة فيما إذا كان منافياً كاستدبار القبلة أو عدم الإتيان بالباقي إلى فوات الموالاة؛ لاحتمال أن الصلاة انقطعت بترك الركوع، فكيف أثبتت قاعدة التجاوز هنا حرمة القطع.

وبعبارة أخرى: في كلا الموردين لا يُحرز وجداناً أن ما يؤتى به قاطع أما في المورد الأول وهو الشك في الركعة الأخيرة من صلاة العصر؛ فلأنه يحتمل أن الصلاة أنقضت صحيحة. أما في المورد الثاني وهو الشك في الإتيان

بالركوع؛ فلأنه يحتمل أن الصلاة أنقضت ومضت فاسدة بترك الركوع فالموردان من وادٍ واحد ومع ذلك السيد فرق في الحكم قال في الأول لا تثبت حرمة القطع، وفي الثاني: تثبت حرمة القطع.

وأجاب السيد الأستاذ رحمته الله: بأن قاعدة التجاوز لا تثبت حرمة القطع ولكن يوجد عندنا علم إجمالي منجز يميز فرض جريان قاعدة التجاوز عند الشك في الركوع، وهو العلم بعدم الإتيان بالركوع فالصلاة باطلة وتجب إعادتها، أو الإتيان به فالصلاة صحيحة ويحرم قطعها.

فإن قلت: ولكن السيد الخوئي رحمته الله هنا أجرى قاعدة التجاوز في الطرف الأول وهو احتمال نقصان الركعة وصحح الصلاة، فكيف يكون هذا العلم منجزاً ومانعاً من جريان البراءة في الطرف الثاني وهو حرمة القطع.

قلت: جريان الأصل المؤمن في أحد الأطراف لدليل خاص لا يسوغ جريان الأصل المؤمن الثاني إذا كان يلزم من جريانه مخالفة قطعية.

هذا ما ذكره رحمته الله ولكن من حقنا أن نسأل السؤال التالي: إذا كان الأصل المؤمن لا يجري في أحد الأطراف فكيف منع العلم الإجمالي جريان الأصل المؤمن في الطرف الآخر؟

وقد يقال في مقام الجواب: قد يتشكل العلم فتعارض الأصول المؤمنة وتتساقط ثم بعد ذلك يقوم دليل على جواز ارتكاب أحد الأطراف، كما لو علمنا بنجاسة أحد الاناءين وسقطت قاعدة الطهارة في الطرفين، ثم طهر

الإناء الأول، فهنا يجوز ارتكاب الإناء الأول ولكن العلم الإجمالي يبقى مانعاً من إجراء الطهارة في الإناء الثاني.

ولكن يلاحظ على تطبيق هذه الفكرة في المقام أن دليل قاعدة التجاوز موجود قبل تشكل العلم الإجمالي، وهو يعبدنا بتحقيق الركوع في كل مورد يتشكل فيه علم من هذا القبيل، والتعبد بتحقيق الركعة عرفاً هو التعبد بتامة الصلاة وأن الصلاة لم يقع فيها نقص، وهذا الظاهر من لسان «بلى قد ركع» وحيث أن موضوع حرمة القطع تامة الصلاة، فدليل قاعدة التجاوز مفاده موضوع حرمة القطع، فلا تصل النوبة للبراءة.

وكيف كان لنا على ما تفضل به رحمته الله تعليقان:

التعليق الأول: اعتبر السيد الأستاذ رحمته الله النقض بمورد قاعدة التجاوز في الشك في الركوع أقوى من النقض بمورد استصحاب الطهارة الذي ذكره السيد القمي، وقد يقال لا وجه لهذه الأقوائية، لأن النقضين من وادٍ واحد، ففي النقض باستصحاب الطهارة يحرز المصلي بالوجدان أنه في الصلاة غايته يشك في صحتها وبالتالي يشك أن ما يأتي به من مناف مطلق مُبطل للصلاة الصحيحة فيكون محرماً أم لا فلا يكون محرماً، فيجري استصحاب بقاء الطهارة وبضم الوجدان إلى التعبد يتنقح موضوع حرمة القطع، وكذلك الأمر في النقض الذي ذكره السيد الأستاذ، فإن المصلي يحرز أيضاً أنه في الصلاة إذا كان المدار مدار الصلاة بمعنى المسمى بناء على الوضع للأعم في

مسألة الصحيح والأعم غايته يحتمل أنه في صلاة باطلة، وبالتالي يُحرز أن رفع اليد عما في يده من صلاة هو قطع لها غايته هو يشك هل رفعه لليد رفع عن صلاة صحيحة أم عن صلاة فاسدة، ومنشأ الشك في الصحة هو الشك في الإتيان بالركوع، فتجري قاعدة التجاوز وتقول «بلى قد ركع»، فتثبت لنا الصحة ظاهراً، فنضم ما نعلمه بالوجدان من كون المصلي في الصلاة وما يأتي به من رفع يد عن الصلاة قطع لها إلى التعبد بالصحة، فيتفتح موضوع حرمة القطع بناء على رأي السيد الخوئي فالنقصان من واد واحد، ولم يتضح لنا وجه القول بأقوائية النقض بقاعدة التجاوز.

وقد طرحت هذا التأمل عليه عليه السلام فأجاب بما نصه: (قد يقال إن استصحاب الطهارة مرجعه إلى استصحاب عدم الناقض كما احتمله سيدنا عليه السلام وحينئذ يكون إثبات حرمة القطع به من الأصل مثبت بشكل واضح فلذلك يكون النقض بقاعدة التجاوز أقوى) وكأنه عليه السلام يريد أن يقول في فرض الشك في الطهارة ثم استصحابها، قد يقال مرجع استصحاب الطهارة إلى استصحاب عدم تحقق الناقض، كاستصحاب عدم خروج الريح، واستصحاب عدم النوم، ومن الواضح أن استصحاب عدم الناقض لا يثبت أن ما يأتي به المصلي من مناف مطلق بعد ذلك يوجب قطع الصلاة، وأما في مورد الشك في الركوع وجريان قاعدة التجاوز، فصحيح أن جريان قاعدة التجاوز والتعبد بتحقيق الركوع لا يثبت أن ما يأتي به المصلي من مناف قاطع

لها، ولكن عدم كونه مُثبتاً ليس واضحاً كوضوح كون استصحاب عدم الناقض مُثبتاً.

ولكن يلاحظ على ما أفاده أنه في كلا الموردين لسنا بحاجة إلى إثبات أن ما يأتي المصلي من مناف مطلق قاطع للصلاة؛ لأننا نعلم بذلك وجداناً، فكما نعلم بأن المصلي في الصلاة الفاقدة للطهارة هو في الصلاة ورفع يده عن هذه الصلاة قطع لها غايته شك هل هي صحيحة فيكون رفع اليد مُحرمًا أم لا؟ كذلك نعلم في الصلاة التي نقص منها ركوع أن المصلي في الصلاة إلّا إذا بنينا على القول بالوضع لخصوص الصحيح، لكن ما دمنا بنينا على الوضع الأعم فنحن نحرز وجداناً أنه في صلاة غايته شك هل هذه الصلاة صحيحة فيكون رفع اليد قطعاً لها محرماً أو لا؟ تجري قاعدة التجاوز وتثبت الصحة.

نعم إذا أردنا أن نسجل نقضاً قوياً على السيد الخوئي رحمته الله فيمكن أن نسجل عليه بمورد ما لو سكت المصلي مدة أوجبت الشك في ارتفاع الصلاة وعدم بقائها، فهنا لو استصحابنا بقاء الصلاة أو عدم حدوث الفاصل أو السكوت الذي يرفع عنوان الصلاة أو يوجب صدق عنوان انقضاء الصلاة، فإن هذا الاستصحاب لا يثبت أن ما يأتي به المصلي مناف مطلق إلّا على نحو الأصل المُثبت، فإذا كان السيد الخوئي حتى في هذا المورد يقول بثبوت حرمة القطع يكون ذلك نقضاً عليه.

التعليق الثاني: العلم الإجمالي في فرض الشك في ترك الركوع - وهو العلم

بتركه فتجب الإعادة أو عدم تركه فيحرم القطع - ليس منجزاً خلافاً للسيد الأستاذ رحمته الله، فقد أفاد أنه منجز؛ لأن جريان الأصل المؤمن عن حرمة القطع بعد جريان قاعدة التجاوز في نقصان الركوع ترخيص في المخالفة القطعية.

قال رحمته الله: وعدم منجزية هذا العلم الإجمالي من طرف الإعادة لتعبد الشارع بصحة الصلاة بدليل خاص وهو قاعدة التجاوز لا يرفع منجزية من حيث الطرف الآخر وهو حرمة القطع إذ لازم جريانها الترخيص فيه أيضاً بأصالة البراءة بعد التعبد بالأصل الترخيصي في الطرف الأول «وهو الترخيص في المخالفة القطعية»^(١).

ويلاحظ عليه أن جريان قاعدة التجاوز في الطرف الأول والبراءة في الطرف الثاني لا يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، إذ غاية ما يترتب على جريان قاعدة التجاوز في الطرف الأول هو الحكم بصحة الصلاة والتعبد بالإتيان بالركوع وأن الصلاة صحيحة، وغاية ما يترتب على جريان البراءة عن حرمة القطع هو أن هذه صلاة صحيحة ولكن يجوز قطعها، فيكون المصلي بين خيارين:

١- أن يكمل الصلاة ويكتفي وحينئذ لا يكون محرراً للمخالفة القطعية بل يحتمل الموافقة من جهة أنه يحتمل في الواقع أن الصلاة التي في يده ناقصة وقد أتمها.

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٦٨.

٢- أن يقطعها ويعيد، فيحرز فراغ الذمة من الصلاة، ولكن يحتمل أنه قطع صلاة صحيحة، فيحتمل المخالفة من جهة قطع الصلاة الصحيحة ولكن هذا الاحتمال مؤمن من جهته بالبراءة.

وقد تقول: يلزم الحكم بصحة العصر وجواز قطعها، ونعلم بعدم جواز قطع الصلاة الصحيحة.

والجواب: إن المصحح هنا قاعدة التجاوز والمفروض عدم وفائها بإثبات عنوان القطع، وإلا لم تكن حاجة إلى التمسك بمنجزية العلم الإجمالي، والسيد الأستاذ رحمته الله يحتمل انقطاع الصلاة وانقضاءها بترك الركوع في الواقع، هذا مضافاً إلى أنه يتوقف على وجود دليل عام على حرمة القطع يشمل مثل المقام. ولكن تقدم سابقاً أن جريان قاعدة التجاوز يعبد بالتمامية، وهو موضوع حرمة القطع بناء على أن موضوع الحكم بحرمة القطع الصحة ولو ظاهراً. هذا ما يرتبط بمناقشة السيد الأستاذ رحمته الله لإشكال السيد القمي النقضي.

أما ما ذكره في مناقشة الإشكال الحلّي: فإن السيد القمي قال في مناقشته للسيد الخوئي: إذا شك المصلي في أنه جاء بالركعة الأخيرة من صلاة العصر أو لا، يمكنه أن يستصحب بقاء الهيئة الاتصالية لصلاة العصر، وحيث إن المحرم هو إبطال هذه الهيئة الاتصالية، فيثبت موضوع حرمة القطع باستصحاب بقاء الهيئة الاتصالية.

وأجاب السيد الأستاذ رحمته الله عنه بأن استصحاب الهيئة الاتصالية لا يثبت

أن ما يأتي به المصلي مبطل للصلاة إلا على القول بحجية الاستصحاب في غير اللوازم الشرعية، فإن لازم بقاء الهيئة الاتصالية عقلاً أن رفع اليد عن الصلاة أو الإتيان بالمنافي المطلق قطع لها ولا توجد آية ولا رواية تقول إذا بقيت الهيئة الاتصالية فأخرج الريح مثلاً أو النوم يكون قطعاً لها إنما ندرك هذا بالعقل، والاستصحاب ليس حجة في إثبات اللوازم العقلية.

أقول: تحقيق الكلام في صحة كلام السيد القمي رحمته الله، ومناقشة السيد الأستاذ رحمته الله يتوقف على معرفة ما هو موضوع الحرمة، فإن فيه احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يقال بأن المحرم موضوع تركيبي وهو عبارة عن:

١- بقاء الصلاة أو الهيئة الاتصالية للصلاة أو بقاء كون المصلي في الصلاة أو عدم الإتيان بالركعة الرابعة للصلاة.

٢- تحقق المنافي المطلق.

وعلى هذا الاحتمال يصح ما ذكره السيد القمي من أن استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية يثبت موضوع حرمة القطع، وقد تقدم فيما سبق بيان ذلك ولا يصح ما ذكره السيد الخوئي من أن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة أو بقاء المصلي في الصلاة لا يثبت موضوع حرمة القطع.

الاحتمال الثاني: أن يقال بأن الموضوع عنوان بسيط منتزع من الأمر التركيبي الذي هو بقاء المصلي في الصلاة أو بقاء الهيئة الاتصالية للصلاة أو عدم الإتيان بالركعة الرابعة للصلاة مع تحقق المنافي المطلق، وهو عبارة عن

عنوان القطع وعلى هذا الاحتمال يصح ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله وما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله من أن استصحاب بقاء المصلي في الصلاة أو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من الصلاة أو استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية لا يثبت أن ما يأتي به المصلي من منافع مطلق مصداق لموضوع حرمة القطع.

الاحتمال الثالث: أن يقال المحرم ليس عنوان قطع الصلاة وإنما هو إبطال الصلاة الصحيحة والقطع ليس إلا أحد المبطلات فإن الإبطال قد يكون بالقطع كما إذا رفع المصلي يده عن باقي الصلاة إلى أن فاتت الموالاة، أو جاء بالفعل الماحي لهيئة الصلاة سواء كان كثيراً أو لم يكن - كما قيل في الرقص - وقد يكون الإبطال بغير قطع، كما إذا جاء بمبطل يبقي الصلاة عرفاً بمعنى ما وضع له لفظ الصلاة على القول بالوضع للأعم ولكن يوجب فسادها، فالإبطال قد يتحقق مع القطع وقد يتحقق بدون قطع، ومن الواضح البين أن موضوع الحرمة ليس القطع بعنوانه إذ لا خصوصية لعنوان القطع بما هو حتى لو ورد في رواية كمصححة حريز، فإن العرف بمقتضى مناسبة الحكم للموضوع لا يرى خصوصية للقطع، وإنما المدار مدار احترام الصلاة الصحيحة بعدم إبطالها سواء كان بعنوان القطع أم كان لا بعنوان القطع، وعليه إذا كان المقصود من موضوع الحرمة هو الإبطال، فينبغي أن نبحت عن حقيقة الإبطال، فإن كان مفهوماً بسيطاً متزجاً من تحقق الصلاة الصحيحة والمبطل، فالصحيح ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله، وإن كان

نفس فعل المبطل أو تحقق الصلاة والمبطل على نحو التركيب أو اعتباراً شرعياً يترتب عليهما، صح ما ذكره السيد القمي؛ وذلك لأن الإبطال هو نفس الإتيان بالمنافي المطلق أو عدم الإتيان بباقي الصلاة ورفع اليد عنها؛ لأنه عدم موافقة المأتي به لمتعلق الأمر بالإتيان بما يجعل الفعل كذلك، وهو المستصحب أو هو حكم اعتباري شرعي للمستصحب.

ويوجد مورد يشي بأن البطلان ليس أمراً بسيطاً منتزِعاً وهو أن السيد الخوئي رحمته الله والسيد الأستاذ رحمته الله والأعلام يقولون: لو علم المصلي بنقصان ركوع من صلاة الظهر أو العصر بعد الإتيان بالمنافي المطلق بعد صلاة العصر يجري عدم الإتيان بالركعة في صلاة الظهر ويثبت البطلان ويجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة في صلاة العصر ويثبت البطلان مع أن المستصحب نفس عدم الإتيان بالركوع أو الركعة وهو ما يجعل الصلاة ليست موافقة لمتعلق الأمر، ومع ذلك هم يثبتون البطلان ولا يقولون: البطلان أثر عقلي لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان بالركعة؛ وما ذاك إلا لأن البطلان إما هو نفس الإتيان بالمنافي في الصلاة أو حكم الشارع بفساد الفعل في فرض العلم بالإتيان بالمنافي وجداناً أو تعبداً وفي المقام نقول ذلك؛ فإن استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية مع الإتيان بالمنافي هو المقصود بالبطلان أو هو عدم تمامية الصلاة مع الإتيان بالمنافي، أو هو حكم الشارع بفساد الفعل وعدم كفايته وموضوعه تحقق المنافي والمصلي في الصلاة، ولو كان الإبطال موضوعاً بسيطاً منتزِعاً من هذين لما

أمكن إثبات بطلان صلاة الظهر والعصر في المورد الذي ذكرناه باستصحاب عدم الإتيان بالركعة أو الركوع؛ وذلك لأن المستصحب هو منشأ الانتزاع فنحن نستصحب عدم الإتيان بالركعة ونضم إليه وجدان الإتيان بالصلاة ونحكم بالبطلان، فلو كان البطلان موضوعاً بسيطاً منتزِعاً من هذين لما أمكن إثباته بالاستصحاب، فالكلام في مورد استصحاب الركعة هو الكلام في مورد استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية مع الإتيان بمناف غايته في مورد استصحاب عدم الركعة نعلم بتحقيق الصلاة وجداناً والمنافي نعلم بتحقيقه تعبداً، وأما في مورد استصحاب الهيئة الاتصالية للصلاة فإن بقاء الصلاة ووجود الصلاة نثبتته تعبداً وأما المنافي فنعلم بثبوت وجداناً، والمطلب بحاجة إلى مزيد تأمل.

المناقشة الثالثة - للسيد الخوئي رحمته الله لكلام صاحب العروة رحمته الله :- وهي ترتبط بحكم صاحب العروة رحمته الله بوجوب سجود السهو احتياطاً، وفي وجه حكمه بوجوب سجود السهو احتمالان:

الاحتمال الأول: منجزية العلم بنقصان الصلاة الأولى، فتجب إعادتها أو نقصان الثانية فيكون السلام وقع فيها قبل أوانه، فيجب سجود السهو وهذا العلم مُنجز، وقضاء لحق منجزيته، يحكم بوجوب سجود السهو.

الاحتمال الثاني: استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر، لا استصحاب بقاء المصلي في الصلاة لأنه قد يقال استصحاب المصلي في صلاة العصر لا يثبت أن السلام الواقع زائد؛ لأنه حتى لو أنه المصلي

أربع ركعات من صلاة العصر، فهو في صلاة العصر وإتيانه بالسلام بعد التشهد ليس زائداً، فعنوان (كون المصلي في الصلاة) أعم من زيادة السلام، لكن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة يثبت وقوع السلام قبل الإتيان بالركعة الرابعة وهذا هو زيادة السلام التي يجب فيها سجود السهو.

وقد تعقبه السيد الخوئي رحمته الله: بأن العلم الإجمالي ليس منجزاً؛ لعدم تعارض الأصول في أطرافه، فإنه تجري أصالة البراءة عن وجوب السلام الزائد من دون أن يعارضها أصل مؤمن في طرف نقصان الظهر؛ لأن الأصل الجاري في صلاة الظهر أصل منجز، وهو قاعدة الاشتغال، فإن الشك في الظهر شك في الامتثال أو هو مجرى لاستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة وهو أصل مُنجز يترتب عليه بطلان صلاة الظهر، فتجري البراءة عن سجود السهو بلا معارض، وكأن السيد الخوئي رحمته الله يريد أن يقول لنا إذا علمنا بنقصان إما الظهر أو العصر تتعارض قاعدة التجاوز وقاعدة الفراغ في الطرفين وتسقط القاعدتان فتصل النوبة إلى الأصول الجارية بعد قاعدة الفراغ والتجاوز وهي أصالة الاشتغال أو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في طرف الظهر والبراءة عن وجوب سجود السهو في طرف العصر.

فإن قلت: إذا سقطت قاعدة التجاوز أو الفراغ في الطرفين تصل النوبة إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في الطرفين. ونتيجته وجوب إعادة الظهر ووجوب سجود السهو للسلام الزائد في العصر، فإن استصحاب عدم

الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر يُثبت أن السلام وقع في غير محله فيكون زائداً، وهنا يأتي الاحتمال الثاني في وجه وجوب سجود السهو للسلام. ويجب السيد الخوئي رحمته الله بأن استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة من صلاة العصر لا يثبت موضوع سجود السهو؛ لأن موضوع سجود السهو هو عنوان الزيادة وعنوان الزيادة عنوان بسيط متزع من عدم الإتيان بالركعة الرابعة مع إتيان السلام، فلا يثبت بالعلم الوجداني بإتيان السلام مع ضم استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة إلا إذا قلنا بحجية الاستصحاب في غير اللوازم الشرعية.

حكم الصورة الثالثة :

الصورة الثالثة: وهي صورة ما إذا جاء المصلي بالمنافي المطلق بعد الصلاة الثانية ثم علم إجمالاً بنقصان إحدى الصلاتين ركعة أو ركعتين مع عدم نقصان الأخرى وكون الصلاتين في الوقت أو كون الصلاتين خارج الوقت، فالصورة الثالثة موافقة للصورتين الأوليين، وتمتاز بقيد واحد وهو وقوع المنافي المطلق بعد السلام من الثانية، وفي هذه الصورة - كما تقدم - فرضان: **الفرض الأول:** أن تكون الصلاتان مختلفتين في عدد الركعات كما في العشاءين، وهنا يجب إعادة الصلاتين، وذلك لتعارض الأصول المصححة في الفريضتين ومقتضى منجزية العلم الإجمالي إعادة الصلاتين. **الفرض الثاني:** أن تكون الصلاتان متفقتين في عدد الركعات كما في الظهرين

وهنا تتعارض الأصول المصححة - أيضاً - في كل صلاة بعنوانها، وتصحيح الظهر بقاعدة الفراغ والتجاوز يعارضه تصحيح العصر، ولكن حيث يُعلم بأن المصلي قد جاء بصلاة رباعية صحيحة ولا يجب عليه أن يعيدها بالتالي لا يجب أن يعيد كلتا الصلاتين، ولا يمكنه أن يعين ما يعلم بصحته فيكفي في مقام الامثال أن يأتي بصلاة رباعية عما في الذمة ويحترز فراغ الذمة حينئذٍ.

وقد وافق صاحب العروة سيدُ المستمسك رحمته الله حيث قال (مهما وجب إعادة الصلاتين في هذه الصورة يكتفى بصلاة واحدة بقصد ما في الذمة مع الاتفاق في الكيفية أما مع الاختلاف فلا بد من إعادتهما معاً)^(١).

وقد تعقب السيد الخوئي رحمته الله السيدين بأنه بعد ورود صحيحة زرارة «إنما هي أربع مكان أربع» يعلم المصلي بفراغ ذمته من صلاة الظهر؛ لأن النقص إن كان قد وقع في الثانية فقد جاء المصلي بالصلاة الأولى التي بعنوان الظهر صحيحة، وإن كان وقع في الأولى فقد حسبت له الثانية التامة ظهراً، وعليه لا يجب على المصلي إلا أن يأتي بصلاة رباعية بعنوان العصر ولا حاجة إلى الاحتياط بقصد ما في الذمة.

فإن قلت: تطبيق رواية «إنما هي أربع مكان أربع» مع عدم إحراز موضوعها، فإن موضوعها هو عدم الإتيان بصلاة الظهر، «إذا نسيت الظهر حتى دخلت العصر وذكرتها وأنت في العصر أو بعد الفراغ منها فانوها الأولى

(١) المستمسك: ج ٧، ص ٦٠٦.

فإنما هي أربع مكان أربع» وفي المقام لا يحرز المصلي امتثال العصر قبل الإتيان بصلاة الظهر؛ لاحتمال أن المصلي صلى الظهر تامة والنقص وقع في العصر فكيف تطبق عليه الروية.

قلت: يوجد دفعان لهذا الإشكال:

الدفع الأول: هو أن تطبيق رواية «إنما هي أربع مكان أربع» على تقدير دخول النقص في صلاة الظهر.

الدفع الثاني: ما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله وهو إجراء استصحاب عدم امتثال الظهر لتنقيح موضوع رواية «إنما هي أربع مكان أربع» فالمصلي يحرز أنه لم يأت بصلاة الظهر سابقاً ويشك في الإتيان بها؛ لاحتمال أن المصلي جاء بالأربع الأولى صحيحة، فيستصحب عدم الامتثال فيثبت موضوع الرواية ولكن تعبدًا بالاستصحاب.

وقد يُشكل عليه: بأن موضوع الرواية ليس مطلق عدم الإتيان بصلاة الظهر وإنما عنوان النسيان «إذا نسيت الظهر حتى دخلت العصر» واستصحاب عدم امتثال الظهر لا يثبت عنوان نسيان الظهر، ولا مهرب من هذا الإشكال إلا بالقول بأن مقتضى تطبيق مناسبات الحكم والموضوع هو عدم وجود خصوصية لعنوان النسيان، والمدار مدار ترك الظهر عن عذر ولا مدخلة لعنوان النسيان، فإذا استظهر الفقيه عدم الموضوعية حينئذٍ ينفعنا هذا الاستصحاب.

كما أنه قد يشكل عليه من جهة أخرى، إذ قد يقال: بأن استصحاب عدم امتثال الظهر الذي يُنقح موضوع رواية «إنما هي أربع مكان أربع» مُعارض باستصحاب عدم امتثال العصر، والمعارضة ليست من العلم الإجمالي بصحة إحدى الصلاتين، فإن العلم الإجمالي لا يمنع من جريان الأصول المنجزة - خلافاً للشيخ الأعظم والميرزا النائيني رحمهما الله - وإنما من جهة أن استصحاب عدم امتثال العصر يعارض استصحاب عدم امتثال الظهر في أنه ناف لموضوع الرواية «إنما هي أربع مكان أربع».

ولكن هذا الإشكال هيّن فإن استصحاب عدم امتثال صلاة العصر لا يرفع موضوع «إنما هي أربع مكان أربع» لأن موضوعه عدم الإتيان بصلاة الظهر مع كون المصلي قد صلى العصر أو هو في العصر، فمجرد استصحاب عدم امتثال صلاة العصر لا ينفي الموضوع، فإنه قد يكون الموضوع ثابتاً وإن لم يمتثل العصر كما لو كان في صلاة العصر.

وقد يشكل على السيد الخوئي في تطبيق رواية «إنما هي أربع مكان أربع» بأن المشهور أعرض عن العمل بالرواية، وإعراض المشهور مُوهن، فلا يمكن أن نعمل بهذه الرواية، فإذا سقطت هذه الرواية عن الاعتبار بسبب إعراض المشهور فسوف يأتي ما ذكره صاحب العروة من أننا نحتمل بطلان الأولى، فيجب إعادة الظهر لا العصر، ويحتمل بطلان الثانية فيجب إعادة العصر لا الظهر، وحيث لا مُعين لا بد من الإتيان بأربع عما في الذمة ولا يكفي قصد

عنوان العصر خصوصاً على مبنى السيد الخوئي من عدم جريان كبرى الاشتباه في التطبيق في العناوين القصدية والتي منها عنوان الظهر وعنوان العصر . وهذا الإشكال ينبنى على ثبوت كبرى وهن الرواية بإعراض المشهور، والظاهر صحة هذه الكبرى، لكن الشأن كل الشأن في إثبات الصغرى، فهل فعلاً هناك شهرة متصلة إلى زمن المتقدمين وهذه الشهرة توجب وهن الرواية، يتوقف البت في هذا على ملاحظة آراء العلماء السابقين وعدم الاكتفاء بما يذكره المتأخرون من أن المشهور على عدم تطبيق رواية «إنما هي أربع مكان أربع» في الفرع محل البحث.

حكم الصورة الرابعة :

الصورة الرابعة: لم يتعرض لها صاحب العروة رحمته الله، إلا أنها تندرج ضمن الفرض الأساس الذي تعرضت له المسألة الثامنة، ولهذا تعرض لها السيد الأستاذ رحمته الله (١)، وتعرض لها تبعاً له، وهي: ما إذا شك المصلي في نقص ركعة أو ركعتين من صلاتين يعلم إجمالاً بنقص إحداهما وعدم نقص الأخرى مع خروج وقت الأولى وبقاء وقت الثانية، كما لو صلى العصر ثم خرج وقتها وصلى المغرب ثم وهو في وقت المغرب علم بنقصان إحدى الصلاتين وعدم نقصان الأخرى، وهذه الصورة فيها فروض؛ لأن العلم قد يكون قبل الإتيان

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٦٩.

بالمنافي المطلق بعد صلاة المغرب، وقد يكون بعد الإتيان بالمنافي المطلق، وعلى كلا التقديرين ربما المصلي أحدث بين الصلاتين، وربما لم يحدث، والمهم هنا ملاحظة حكم هذه الصورة من جهة اختصاص الصلاة الأولى وهي صلاة العصر حسب المثال بجريان قاعدة الحيلولة، فقد نقل السيد الأستاذ رحمته الله ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله (١)، وحاصله:

إن العلم بنقص العصر أو المغرب غير منجز؛ لأنه مُنحل بقاعدة الحيلولة الجارية في صلاة العصر فقط.

بيان ذلك:

إذا علمنا بنقصان العصر أو المغرب مع بقاء وقت صلاة المغرب، فإن قاعدة الفراغ في صلاة العصر تتعارض مع قاعدة الفراغ في صلاة المغرب، فتصل النوبة إلى قاعدة الحيلولة في صلاة العصر، حيث إن الشك فيها شك بعد خروج وقتها، وقاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الثالثة من صلاة المغرب فيُحكم بصحة صلاة العصر ولزوم إعادة صلاة المغرب إن كان قد جاء بالمنافي المطلق بعدها أو ضم ما يحتمل نقصه إلى المغرب فيما إذا لم يأت بالمنافي المطلق بعدها.

فإن قلت: لماذا جعلت التعارض في قاعدة الفراغ فقط، فتصل النوبة إلى

(١) رسالة عقد اللائ: ص ١٠.

قاعدة الحيلولة، ولم تقل تتعارض قاعدة الفراغ في صلاة المغرب مع قاعدة الفراغ وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر، فتساقط القاعدتان.

قلت: حيث إن دليل قاعدة الفراغ خطاب مشترك فهي تجري في طرفي العلم الإجمالي وقاعدة الحيلولة دليلها خطاب مختص لا يجري إلا في صلاة العصر، فلا تقع المعارضة إلا في دليل قاعدة الفراغ المشترك، وأما المختص فهو في جُنة من التعارض.

ووفق هذا البيان طبق المحقق الإيرواني رحمته الله كبرى عدم دخول الخطاب المختص في التعارض في طرفي أو أطراف العلم الإجمالي، وكلامه يشتمل على أمرين:

الأمر الأول: بمنزلة الصغرى، وهو أن الصورة الرابعة من موارد جريان قاعدة الحيلولة في الصلاة الأولى، وهي صلاة العصر حسب الفرض.

الأمر الثاني: بمنزلة الكبرى، وهو أن قاعدة الحيلولة لا تدخل في المعارضة في المقام، فتصل النوبة إليها بعد سقوط دليل قاعدة الفراغ؛ لأن خطابها خطابٌ مختص.

وقد علّق السيد الأستاذ رحمته الله على هذين الأمرين بتعليقات ثلاث، ونعرض ما ذكره رحمته الله بطريقة أخرى تختلف عما في كتابه النفيس قليلاً:

التعليق الأول: هو إشكال على الأمر الأول الذي ذكره المحقق الإيرواني بمنزلة الصغرى، فقد أفاد السيد الأستاذ رحمته الله أن محل البحث - وهو فرض الإتيان بصلاة العصر والشك في صحتها من جهة نقص ركعة بعد الوقت -

ليس مورداً من موارد قاعدة الحيلولة؛ لأن مورد قاعدة الحيلولة الشك في أصل الإتيان بالصلاة بعد الوقت، وليس الشك في صحة العمل الذي جاء به المصلي بعد الوقت، وفي المقام نحن لا نشك في أصل الإتيان بصلاة العصر بعد الوقت، بل نعلم أن المكلف جاء بصلاة عصر، وإنما نحن نشك في صحة ما جاء به.

وفيما ذكره السيد الأستاذ رحمته الله خلاف بين الأعلام، فإنه يظهر من بعض الأعلام شمول قاعدة الحيلولة للشك في الصحة، ففي الحقائق على سبيل المثال^(١) تعرض المحقق البحراني رحمته الله لفرض صلاة المصلي لصلاتين بوضوئين ثم حصول العلم ببطان أحد الوضوئين، فهنا إن كان الباطل الوضوء الثاني فالصلاة الأولى صحيحة؛ لأنه توضأ وصلى الأولى ثم توضأ وصلى الثانية، وتكون الثانية صحيحة للوضوء الأول، وإذا كان الباطل الوضوء الأول فالصلاة الأولى باطلة والثانية صحيحة، والمحقق البحراني في سياق الحديث عن هذا الفرض ذكر أن هذا الشك لو كان بعد الوقت لم يجب قضاء صلاة من الصلاتين؛ لأنه يحتمل أن الوضوء الأول وضوء صحيح فيكون المصلي قد جاء بالصلاتين بوضوء صحيح غايته الوضوء الثاني وقع لغواً والطهارة موجودة في الصلاتين مستندة إلى الوضوء الأول، واستدل على ذلك بصحيفة زرارة والفضيل وهي الرواية العمدية في إثبات قاعدة الحيلولة، وهذا يعني أن

المحقق البحراني يرى جريان قاعدة الحيلولة حتى لو كان الشك في الصحة بعد الإتيان ولا يختص موردها بالشك في أصل الإتيان؛ لأن المفروض في هذا الفرض الذي تعرض له أن المصلي قد جاء بالصلاتين ولكن علم ببطلان إحدى الطهارتين فاحتمل بطلان الأول، فالمفروض الإتيان بالصلاة والشك في الصحة بعد الوقت ومع ذلك أجرى قاعدة الحيلولة واستدل بدليلها في المقام، فالمحقق البحراني رحمته الله يفهم منه أن مورد قاعدة الحيلولة لا يختص بالشك في أصل الإتيان.

وفي المقابل صرح بعض الأعلام بأن مورد قاعدة الحيلولة الشك في أصل الإتيان بالعمل، كما ذكر السيد الأستاذ رحمته الله ومن هؤلاء السيد الخوئي رحمته الله في مواضع متعددة منها ما ذكره رحمته الله ^(١) في فرض ما لو خرج المكلف مسافراً ووصل إلى نقطة يشك هل هي حد الترخص أم لا؟ فإنه بإمكانه أن يجري استصحاب عدم بلوغ حد الترخص فيصلي تماماً، ثم هذا المصلي نفسه في رجوعه إلى وطنه إذا بلغ نفس النقطة وشك هل بلغ حد الترخص فيصلي تماماً أم لا؟ يجري في حقه استصحاب عدم بلوغ حد الترخص فتكون وظيفته القصر، لكن هنا سوف تقع معارضة بين استصحاب عدم بلوغ حد الترخص حال الخروج، واستصحاب عدم بلوغ الحد حال الرجوع والدخول فيسقط الاستصحابان بالمعارضة، فيقفز أمام أعيننا السؤال التالي:

(١) موسوعة السيد الخوئي: ج ٢٠، ص ٢١٩.

كيف يمكن تصحيح صلاته التمام التي وقعت منه حال الخروج؟ فقد كنا مستنديين إلى الاستصحاب ونحكم بصحتها تحت ظله، ولكن ظله لم يدم بسبب المعارضة؟

وأجاب السيد الخوئي: بأنه لا يمكن أن نصحح بقاعدة الفراغ، وأيضاً لا يمكن أن نصحح بقاعدة الحيلولة - وهذا محل الشاهد - قال ما هذا نصه: (لا مجال للرجوع إلى قاعدة الحيلولة لاختصاصها بالشك المتعلق بأصل الإتيان بالصلاة دون من علم بأنه صلى تماماً وشك في صحتها كما في المقام) وقال أيضاً: (وهل يلحق بقاعدة الفراغ قاعدة الحيلولة التي يكون الشك في موردها في أصل الوجود في الوقت لا في صحة الوجود)^(١).

إذن، أنظار العلماء مختلفة في موضوع قاعدة الحيلولة، فبعضهم يرى اختصاص المورد أو الموضوع بالشك في أصل الوجود، وبعضهم يعمم ويرى شمول موردها للشك في صحة الوجود.

التعليق الثاني: هو مبني على ما ذكره رحمته الله في التعليق الأول، وحاصله: إذا قلنا بعدم جريان قاعدة الحيلولة في المقام فلا يمكننا أن نصور الانحلال بالتصوير الذي ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله، فنقول: تتعارض قاعدة الفراغ وتصل النوبة إلى قاعدة الحيلولة؛ لأن موضوعها ليس متحققاً في المقام، ولكن يمكن أن نصور الانحلال بتصوير آخر لا يعتمد على قاعدة الحيلولة، وذلك

بأن يقال إذا علمنا إما بنقص العصر أو المغرب تتعارض قاعدة الفراغ في الصلاتين وتصل النوبة إلى الأصول الجارية بعد قاعدة الفراغ، والأصول الجارية بعد قاعدة الفراغ ليست متعارضة؛ لوجود أصل تنجيزي يجري في بعض الأطراف دون البعض الآخر، فإنه في طرف صلاة المغرب لا يوجد عندنا أصل ترخيصي، وإنما يوجد استصحاب عدم الإتيان بالركعة الثالثة أو قاعدة الاشتغال، فإن الشك بالنسبة إلى صلاة المغرب شك في الامتثال، وأما في طرف صلاة العصر فحيث أن القضاء بأمر جديد وموضوعه الفوت وهو لا يثبت باستصحاب عدم الإتيان بصلاة العصر، فنحن في الحقيقة عندنا شك في التكليف بالقضاء وهو مجرى لقاعدة البراءة، فتجري البراءة عن وجوب القضاء بلا معارض، فيكون العلم حينئذٍ منحللاً.

فإن قلت: لماذا لم تدخل قاعدة البراءة عن وجوب القضاء في المعارضة مع قاعدة الفراغ وجعلتها جارية بعد سقوط قاعدة الفراغ؟ فنفس السؤال الذي تقدم في الحيلولة يأتي هنا.

والجواب هو الجواب، فإن دليل قاعدة الفراغ خطاب مشترك، ودليل قاعدة البراءة خطابها مختص، فالسيد الأستاذ رحمته الله ذكر بياناً آخر لعدم منجزية العلم بنقصان العصر بعد خروج وقتها أو المغرب مع بقاء وقتها، غير البيان الذي ذكره المحقق الإيرواني بناء على التسليم بالكبرى وهي أن الأصل الذي دليله مختص لا يدخل في المعارضة مع الأصل الذي دليله مشترك في موارد العلم الإجمالي.

والبيان البديل الذي ذكره السيد الأستاذ هو أنه في هذا العلم بعد سقوط قاعدة الفراغ بالمعارضة تصل النوبة إلى البراءة عن وجوب القضاء في صلاة العصر، وقاعدة الاشتغال أو استصحاب عدم الإتيان بما يحتمل نقصه في صلاة المغرب.

والنتيجة: عدم وجوب القضاء بالنسبة إلى صلاة العصر، وضم ما يحتمل نقصه إلى المغرب فيما إذا كان العلم قد تشكل قبل الإتيان بالمنافي المطلق أو إعادة صلاة المغرب فيما إذا كان العلم قد حصل بعد الإتيان بالمنافي المطلق.

أقول: قد يقال: ما ذكره عليه السلام وفاقاً لبعض الأعلام، وهو اختصاص قاعدة الحيلولة بفرض الشك في الإتيان بالعمل بعد الوقت هو الموافق لدليل قاعدة الحيلولة، فقد ذكر السيد البروجردي رحمته الله (١) أن العمدة في دليل قاعدة الحيلولة رواية واحدة، وهي صحيحة أو حسنة زرارة أو الفضيل عن أبي جعفر عليه السلام «متى استيقنت أو شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها أو في وقت فوتها أنك لم تصلها صلها، وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخلت حائل، فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلها في أي حال كنت» وذكر بعض الأعلام أن عبارة «إذا شككت في فريضة» لا تختص بباب الصلاة لهذا يمكن التعميم لكل فريضة، وقد طبق صاحب العروة رحمته الله قاعدة الحيلولة في باب الزكاة، والظاهر من الرواية أن

(١) نهاية التقرير: ج ٢، ص ٤٧٢.

موردها الشك في أصل الإتيان بالعمل، فقوله عليه السلام «إذا شككت في وقت فريضة أنك لم تصلها» ناظر إلى الشك في أصل الإتيان في الوقت مع بقاءه، وقوله عليه السلام «أو في وقت فوتها» ناظر إلى الشك في أصل الإتيان بالقضاء بعد خروج الوقت مع العلم بالفوت في الوقت، وقوله عليه السلام «وإن شككت بعدما خرج وقت الفوت وقد دخلت حائل، فلا إعادة عليك من شك حتى تستيقن، فإن استيقنت فعليك أن تصلبها في أي حال كنت» في هذا السياق يدل على أن الشك في أصل الإتيان والفوت بعد الوقت لا يترتب عليه وجوب القضاء، فعلى هذا قد يقال: الظاهر من الرواية أن موردها هو الشك في أصل الإتيان بالعمل، فلا تكون القاعدة شاملة لمورد الشك في الصحة بعد الإتيان.

ولكن قد يقال مقتضى الفهم العرفي هو أنه لا خصوصية لعدم إحراز الإتيان بالفعل، وأن المدار مدار الشك في فراغ الذمة بعد الوقت، فإذا استيقن بفراغ الذمة لا يجب عليه أن يأتي بالعمل، وإذا شك في فراغ الذمة فإن كان الشك في الوقت يعتني، وإن كان الشك بعد خروج الوقت ووجود حائل، فلا قيمة لهذا الشك من جهة وجوب القضاء، هذا ما يفهمه العرف.

بل قد يقال أن الفهم العرفي يفيد من الرواية أن الشارع إذ حكم بالإتيان بالعمل أو بعدم وجوب القضاء مع الشك في أصل الإتيان من جهة احتمال الغفلة عن تمام العمل، فإنه يحكم بالامتنال أو عدم القضاء من باب أولى في فرض الإتيان بالعمل واحتمال الغفلة عن جزء من أجزائه يوجب البطلان،

فإذا كان الشارع في مورد احتمال الغفلة عن أصل العمل يُخفف على العبد ويقول لا قيمة لشكه من جهة وجوب القضاء فمن باب أولى إذا لم يغفل العبد عن أصل العمل، وتصدى للامتنال، ولكن احتمل أنه غفل عن قيد من قيوده أو جزء من أجزائه أن يُخفف ويسقط القضاء.

فما ذكره المحقق البحراني والمحقق الإيرواني رحمهما الله من شمول موضوع قاعدة الحيلولة للشك في صحة المأتي به بعد الوقت لا يخلو من قوة.

التعليق الثالث: نقاش للكبرى التي ذكرها المحقق الإيرواني رحمته الله فإن المحقق الإيرواني رحمته الله ذهب إلى أن الدليل المختص بأحد طرفي أو أطراف العلم الإجمالي لا يدخل في المعارضة مع الأصل المشترك، وبالتالي في محل البحث قاعدة الحيلولة لا تدخل في المعارضة مع قاعدة الفراغ، ثم بعد سقوط القاعدة في الطرفين يأتي دورها في صلاة العصر بلا مُعارض؛ لأن الأصل الجاري في المغرب بعد سقوط قاعدة الفراغ أصل منجز وليس أصلاً مؤمناً.

وقد منع السيد الأستاذ رحمته الله هذه الكبرى وقال لا يوجد دليل عليها إذ يحتمل في الدليل وجوه ثلاثة وكلها وجوه غير تامة:

الوجه الأول: ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله (١)، وقرره السيد الأستاذ بالنحو التالي: العلم الإجمالي يمنع من جريان الخطاب المشترك؛ لأن شمول دليل الخطاب المشترك للطرفين ترخيص في المخالفة القطعية وإجراؤه في أحد

الطرفين بعينه ترجيح بلا مرجح، فالدليل الأصل المشترك لا يمكن إجراؤه لا في الطرفين ولا في طرف بعينه فيسقط، فتصل النوبة إلى الخطاب المختص، وحيث إن جريانه في طرف بعينه لا يعارض الجريان في الطرف الآخر من باب السالبة بانتفاء الموضوع؛ لأنه لا يجري في الطرف الآخر، فلا يرد محذور الترخيص في المخالفة القطعية ولا محذور الترجيح بلا مرجح، وعليه نقول: لا يمكن أن تجري قاعدة الفراغ في الطرفين لأنه يلزم الترخيص في المخالفة القطعية، ولا تجري في خصوص العصر أو في خصوص المغرب؛ لأن هذا ترجيح بلا مرجح، فتصل النوبة إلى قاعدة الحيلولة، فتجري في صلاة العصر فقط ولا تجري في المغرب لعدم خروج وقتها، فهي لا تجري في الطرفين وعدم جريانها في المغرب واختصاص جريانها بالعصر ليس ترجيحاً بلا مرجح بل لوجود مرجح، وهو تحقق الموضوع فقط في صلاة العصر.

وناقشه رحمته بأن قبح الترخيص في المخالفة القطعية كما يمنع جريان الفراغ في صلاة العصر يمنع أيضاً من جريان قاعدة الحيلولة فيها، فإن إجراء قاعدة الفراغ في المغرب يمنع من إجراء الفراغ ومن إجراء الحيلولة في صلاة العصر على حد سواء؛ لأن هذا الإجراء ترخيص في المخالفة القطعية.

ثم ذكر رحمته أن هذا ما التزم به السيد الخوئي رحمته نفسه فيما لو علم بنجاسة أحد إناءين، وكان أحدهما معلوم الطهارة سابقاً، فإن السيد الخوئي قال بمنجزية هذا العلم، مع أنه في طرف يوجد استصحاب الطهارة وأصالة

الطهارة، وفي طرف آخر يوجد فقط أصالة الطهارة، فهنا يوجد دليل مشترك ويوجد دليل مختص، والدليل المشترك أصالة الطهارة، والدليل المختص الاستصحاب، فإنه فقط يوجد في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، ومع ذلك قال السيد الخوئي في هذا العلم الإجمالي بسقوط دليل قاعدة الطهارة المشترك، وأيضاً دليل حجية الاستصحاب المختص.

هذه مناقشة السيد الأستاذ لهذا الوجه الذي نسبته إلى السيد الخوئي.

رأي السيد الخوئي في عدم دخول الأصل المختص في المعارضة:

وفي مقام التأمل في كلام السيد الأستاذ رحمته الله أذكر أموراً:

الأمر الأول: هو أن السيد الخوئي رحمته الله ذكر في سقوط الخطاب المشترك وجريان الخطاب المختص قيوداً ثلاثة، ولا بد أن نلاحظ هذه القيود الثلاثة هل هي موجودة في علمنا بنجاسة أحد إناءين نعلم بحالة أحدهما السابقة وهي الطهارة أم لا ليست موجود؟ وبالتالي لا بد أن نعرف هل هذه القيود موجودة في محل البحث وهو علمنا بنقصان العصر أو المغرب ووجود قاعدة الحيلولة في خصوص العصر والفراغ في الصلاتين؟

والقيود الثلاثة التي ذكرها السيد الخوئي رحمته الله وطبق فيها الوجه الأول الذي نقله السيد الأستاذ رحمته الله:

القيد الأول: هو لزوم المخالفة القطعية من جريان الأصول في جميع الأطراف.

القيد الثاني: لزوم الترجيح بلا مرجح من إجراء الأصل المؤمن في بعض الأطراف دون الآخر.

القيد الثالث: وهذا هو المهم، أن يكون الأصل الذي دليله مختص محكوماً بدليل الأصل المشترك وهذا كما لو علم إجمالاً بنجاسة الماء أو الثوب، فهنا يوجد أصل موضوعي حاكم مشترك وهو قاعدة الطهارة، ويوجد أصل محكوم مختص وهو أصالة الحل في شرب الماء، فإن هذه الأصالة أصالة حكمية تجري في حكم شرب الماء، بينما أصالة الطهارة الجارية في الماء أصالة موضوعية، فإن موضوع الحكم بحلية الشرب الطهارة، وقاعدة الطهارة ناظرة إلى الموضوع، فتكون حاكمة على أصالة الحل، فإن أصالة الحل ناظرة إلى رتبة متأخرة عن الطهارة والأصل الجاري في الطهارة إذا جرى وأثبت لنا الطهارة يرفع الشك في الحلية الذي هو مجرى لقاعدة الحل، فهنا في مثل هذا المثال الذي تتوفر فيه القيود الثلاثة ذكر السيد الخوئي عدم دخول الدليل المختص في المعارضة؛ لأنه محكوم لا يجري في الماء مع جريان أصالة الطهارة، وذكر أن المانع من جريان أصالة الطهارة هو أن الجريان في بعض الأطراف ترجيح بلا مرجح، وفي جميع الأطراف ترخيص في المخالفة القطعية فتسقط أصالة الطهارة لوجود مانع يمنع من شمول دليلها للمقام، وإذا سقطت أصالة الطهارة في الطرفين يرتفع المانع من شمول أصالة الحل في طرف الماء، فإن الدليل الحاكم قد سقط، فيكون دليل أصالة الحل شاملاً لطرف شرب

الماء من دون وجود حاكم ومعارض - حاكم في مورده ومعارض يجري في الطرف الآخر - لأن الطرف الآخر ثوب لا تجري فيه أصالة الحل، فجرى أصالة الحل - بعبارة أخرى - بعد سقوط قاعدة الطهارة في أحد الطرفين دون الطرف الآخر ليس من باب الترجيح بلا مرجح، فالسيد الخوئي رحمته الله إنما قال بعدم دخول الأصل المختص في المعارضة لوجود حكومة عليه^(١). نعم، إذا كان هناك مناقشة لكلامه فينبغي أن تكون في كبرى حكومة الأصول والقواعد، فيما إذا كانت متوافقة كما في محل بحثنا في قاعدة الطهارة وأصالة الحل، فإنه يوجد خلاف بين الأعلام في ذلك، والسيد الخوئي رحمته الله يرى وجود حكومة بينهما فلا يجري الأصل الحكمي ويجري الأصل الموضوعي. نعم، إذا سقط الأصل الموضوعي بمعارضة تصل النوبة إلى الأصل الحكمي، فإذا قبلنا كبرى الحكومة وأخذنا بمبناه، فكلامه سوف يكون متيناً، ومما ذكرناه في هذا الأمر اتضح التعليق على ادخال السيد الأستاذ رحمته الله مثال العلم بنجاسة أحد الإناءين يعلم بالحالة السابقة لأحدهما وهي الطهارة، فإن هذا المثال سوف يكون أجنبياً عن الوجه الذي نقله عن السيد الخوئي رحمته الله، ولتوضيح ذلك أذكر في وجود أصل مختص في أطراف العلم الإجمالي أمثلة ثلاثة:

المثال الأول: محل البحث، وهو العلم بنقص العصر التي خرج وقتها أو نقص المغرب التي لم يخرج وقتها، ففي هذا المثال يوجد أصل مشترك وهو

(١) - مصباح الأصول: ج ٢، ص ٣٥٧.

قاعدة الفراغ، ويوجد أصل مختص لا يجري إلّا في العصر، وهو قاعدة الحيلولة.

المثال الثاني: إذا علمنا بنجاسة إما الثوب أو الماء، ففي هذا المثال يوجد أصل مشترك، وهو قاعدة الطهارة، ويوجد أصل مختص لا يجري إلّا في الماء، وهو أصالة الحل حلية الشرب.

المثال الثالث: ما لو علمنا بنجاسة أحد إناءين نعلم الحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة، فهنا يوجد أصل مشترك وهو قاعدة الطهارة ويوجد أصل مختص بالطرف الذي توجد له حالة سابقة وهو الاستصحاب.

وبعد مراجعة كلام السيد الخوئي في مصباح الأصول والذي أشار إليه السيد الأستاذ رحمته الله، ونقله كدليل على كُبرى عدم دخول الأصل المختص في المعارضة في موارد العلم الإجمالي، وجدنا أن السيد الخوئي رحمته الله ذكر هذا الوجه فيما إذا توفرت القيود ثلاثة، وهذه القيود تنطبق على مثال العلم بنجاسة إما الثوب أو الماء، فإن الأصل المشترك هنا هو قاعدة الطهارة وإجراؤها في جميع الأطراف يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية، وفي بعض الأطراف ترجيح بلا مرجح، وهذه القاعدة في موردّها الذي يجري فيه الأصل المختص حاکمة، لأن قاعدة الحل ناظرة إلى الحكم بينما قاعدة الطهارة ناظرة إلى الموضوع، ففي هذا المثال يأتي ما ذكره السيد الخوئي، وهو لم يذكر في وجه عدم دخول الأصل المختص في المعارضة أن قبح الترخيص في المخالفة القطعية يمنع من

جريان الأصل المشترك فقط؛ لكي يقال له في مقام المناقشة قبح الترخيص كما يمنع من جريان الأصل المشترك في الطرف الآخر أيضاً يمنع جريان الأصل المختص في الطرف الآخر، وإنما قال بعدم دخول الأصل المختص في المعارضة بسبب حكومة الأصل المشترك، وكون الأصل المختص طويلاً لا يجري إلا في طول المشترك، وهذا لا ينطبق على مثال العلم بنجاسة أحد الإناءين يعلم بالحالة السابقة لأحدهما وهي الطهارة، لأن الأصل المختص فيه هو الحاكم على المشترك في مورده.

الأمر الثاني: لو لم يكن هنالك طولية وحكومة بين الأصل المشترك والأصل المختص بأن كان الأصل المختص والمشارك يجريان في عرض واحد أو كان المختص حاكماً في مورده على المشترك، وهذا كما في المثال الذي ذكره السيد الأستاذ رحمته الله في مقام مناقشة السيد الخوئي رحمته الله، وهو مثال العلم بنجاسة أحد إناءين يُعلم بالحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة، ففي هذا المثال يوجد أصل مشترك وهو قاعدة الطهارة ويوجد أصل مختص وهو الاستصحاب، والمختص في مورده - وهو الإناء الذي له حالة سابقة - حاكم على المشترك وليس محكوماً كما في مثال العلم بنجاسة إما الثوب أو الماء. فهنا لم يذكر السيد الخوئي الوجه الذي نقله السيد الأستاذ عنه في إثبات الكبرى بل قال بمنجزية العلم الإجمالي، فإن هذا المثال تعرض له السيد الخوئي رحمته الله في نفس الجزء ولكن ليس في الصفحة التي أشار إليها السيد الأستاذ في كتابه،

وإنما في صفحة أخرى^(١)، وذكر أن المعارضة هنا لا تقع بين قاعدة الطهارة والاستصحاب فقط، بل بين قاعدة الطهارة في الإناء الأول الذي لا تُعلم حالته السابقة وبين الاستصحاب وقاعدة الطهارة في الإناء الثاني؛ لأن الترخيص في الطرفين ترخيص في المخالفة وإجراء الطهارة في الإناء الأول يمنع من إجراء الأصل الترخيصي في الإناء الثاني سواء كان الأصل الترخيص حاكماً أو كان محكوماً بلافق، فإن إجراء الحاكم أو المحكوم في الطرف الثاني مع إجراء أصالة الطهارة في الطرف الأول يلزم منه الترخيص في المخالفة القطعية.

وهنا نواجه السؤال التالي: لماذا فرق السيد الخوئي بين الفرضين التاليين؟
 الفرض الأول: أن يكون الأصل المشترك حاكماً والمختص محكوماً، مثاله العلم الإجمالي بنجاسة الثوب أو الماء، فقال بعدم دخول الأصل المحكوم في طرف المعارضة.

الفرض الثاني: أن يكون الأصل المشترك غير حاكم على المختص بل المختص هو الحاكم، ومثاله العلم بنجاسة أحد إناءين يُعلم بحالة أحدهما السابقة وهي الطهارة، فقال بدخول المحكوم وهو الطهارة في الطرف الذي فيه استصحاب في المعارضة.

فلماذا لم يقل في الموردين بأن المحكوم خارج عن المعارضة ويجري بعد

التساقط، فإنه إذا قلنا بأن الأصلين المتوافقين لا حكومة بينهما ينبغي دخول الأصل الذي يُعبر عنه بالمحكوم في المعارضة في الفرضين، وإذا قلنا بينهما حكومة فينبغي عدم دخول المحكوم في المعارضة في الفرضين، فما هو وجه تفريق السيد الخوئي رحمته الله بينهما؟

وهذا ما لم يجب عنه السيد الخوئي رحمته الله؛ لأنه اكتفى بالقول بأنه في مورد العلم بنجاسة أحد الإناءين مع العلم بطهارة أحدهما سابقاً، تُعارض أصالة الطهارة في الأول أصالة الطهارة والاستصحاب في الطرف الثاني؛ للعلم بثبوت النجاسة في أحدهما، فلا يمكن الحكم بطهارة الأول الذي لا يُعلم بحالته السابقة بأصالة الطهارة، وأيضاً الحكم بطهارة الثاني بالاستصحاب أو بأصالة الطهارة وهذا المقدار من البيان لا يوضح لنا النكته التي على أساسها فرق بين الفرضين، إذ يمكن أن يقال: نفس البيان يجري فيما لو كان الدليل المشترك هو الحاكم، فإنه نعلم في مورد العلم بنجاسة الثوب أو الماء بثبوت النجاسة فإجراء قاعدة الطهارة في الثوب يمنع من إجراء قاعدة الطهارة أو قاعدة الحل في الماء؛ لأنه نحن نعلم بنجاسة أحدهما وأنه لا يجوز الصلاة في هذا أو لا يجوز شرب ذاك، ولهذا ذكر السيد الشهيد رحمته الله (١) أن السيد الخوئي رحمته الله لم يُبين النكته التي على أساسها بنى على عدم دخول الأصل المختص في المعارضة في مثال العلم بنجاسة الثوب أو الماء ودخول الأصل المختص في

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٢١٣.

المعارضة في العلم بنجاسة أحد الإناءين مع العلم بالحالة السابقة وهي الطهارة.

وكيف كان: فإن ما نقله السيد الأستاذ رحمته الله عن السيد الخوئي رحمته الله من عدم دخول الدليل المختص في المعارضة يرتبط بصورة أخرى غير الصورة التي يندرج فيها مثال العلم بنجاسة أحد الإناءين اللذين يُعلم بنجاسة أحدهما سابقاً والذي ذكره السيد الأستاذ في نقاش السيد الخوئي.

نعم، الذي ينبغي أن يطرح على السيد الخوئي السؤال عن وجه التفريق بين صورتين فإنه ما دمنا نلتزم بحكومة الأصول المتوافقة فيما بينها، فينبغي أن يقال في مثال العلم بطهارة الثوب أو الماء، لا تدخل أصالة الحل في المعارضة؛ لأنها محكومة بقاعدة الطهارة في الماء، وكذلك ينبغي أن يقال في مثال العلم بطهارة أحد إناءين يُعلم بالحالة السابقة وهي الطهارة في أحدهما، المعارضة تقع في البداية بين أصالة الطهارة في الإناء الأول والاستصحاب في الإناء الثاني، ولا تدخل قاعدة الطهارة في المعارضة في الطرف الثاني؛ لأنها محكومة بالاستصحاب، فتقع بين الطهارة هنا والاستصحاب هناك فقط، ثم بعد سقوط أصالة الطهارة في الطرف الأول والاستصحاب في الطرف الثاني تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة في الطرف الثاني، وقاعدة الطهارة في الطرف الثاني لا يلزم من إجرائها الترخيص في المخالفة القطعية؛ لأنها لا تجري في الطرفين لفرض سقوط دليل قاعدة الطهارة في الطرف الأول بالمعارضة

وإجراؤها في الطرف الثاني ليس ترجيحاً بلا مرجح لوجود مانع يمنع من شمول دليل قاعدة الطهارة للطرف الأول، فلماذا لم يطبق السيد الخوئي فكرة الحكومة حتى في مثال العلم بنجاسة أحد إناءين يُعلم بالحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة؟

الأمر الثالث: هل محل بحثنا وهو العلم بنقصان العصر أو المغرب التي لم يخرج وقتها، من صورة كون الدليل المشترك حاكماً أو من صورة كون الدليل المختص هو الحاكم حتى نرى هل العلم الإجمالي الموجود مُنجز أو ليس بمنجز؟ وهنا توجد احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الأول: أن يقال بعدم وجود حكومة بين قاعدة الفراغ وقاعدة الحيلولة، فالأصلان يجريان في عرض واحد وعلى هذا الاحتمال تدخل قاعدة الحيلولة في المعارضة ويكون الوجه الأول الذي نقله السيد الأستاذ عن السيد الخوئي أجنبياً عن المقام؛ لأن هذا الوجه ناظر إلى فرض حكومة الدليل المشترك وعلى هذا الاحتمال لا توجد حكومة، فقاعدة الفراغ تجري في عرض قاعدة الحيلولة في صلاة العصر فتقع المعارضة بينهما وبين قاعدة الفراغ في صلاة المغرب إذ لا موجب للقول بوقوع المعارضة فقط بين قاعدة الفراغ في صلاة المغرب وقاعدة الفراغ في صلاة العصر، إذ المفروض أن الفراغ والحيلولة في صلاة العصر تجريان في عرض واحد.

الاحتمال الثاني: أن يقال بحكومة قاعدة الحيلولة على الفراغ وهنا يكون

محل البحث نظير فرض العلم بنجاسة إناءين يُعلم بالحالة السابقة لأحدهما، وهي الطهارة، فيكون محل البحث أجنياً عن الوجه الذي نقله السيد الأستاذ عن السيد الخوئي رحمته الله.

الاحتمال الثالث: أن يقال بحكومة قاعدة الفراغ على قاعدة الحيلولة في صلاة العصر، وهنا يكون محل البحث مرتبطاً بالوجه الذي نقله السيد الأستاذ عن السيد الخوئي، فإن قاعدة الفراغ نظير قاعدة الطهارة في مثال العلم بنجاسة الثوب أو الماء، هي أصل مشترك وفي موردها هي حاكمة على قاعدة الحيلولة، كحكومة أصالة الطهارة هناك على قاعدة الحل.

فمن الناحية الثبوتية توجد احتمالات ثلاثة، في احتمالين منهما يكون محل البحث خارجاً عن الوجه الذي نقله السيد الأستاذ عن السيد الخوئي، وفي احتمال واحد وهو الاحتمال الثالث يكون محل البحث مرتبطاً بالوجه الذي نقله السيد الأستاذ عنه.

وعليه لا بد أن نلاحظ في مقام الإثبات أدلة قاعدة الفراغ وأدلة قاعدة الحيلولة، لنرى هل القاعدتان في عرض واحد أو بينهما حكومة؟ والحكومة لقاعدة الفراغ أو لقاعدة الحيلولة؟

وقد يقال في مقام الإثبات: إن استفدنا من الأدلة رجوع قاعدة الفراغ والتجاوز والحيلولة إلى قاعدة واحدة لها نكتة واحدة، وهي التعبد بالامثال عند تجاوز محل المشكوك كما في قاعدة التجاوز، أو الفراغ من العمل كما في

قاعدة الفراغ، أو تجاوز وقت المشكوك كما في قاعدة الحيلولة؛ فسوف نقول: بين القاعدتين عرضية فلا ينطبق الوجه الأول الذي نقله السيد الأستاذ عن السيد الخوئي على محل البحث.

وإن قلنا بوحدة قاعدة الفراغ والتجاوز واختلافهما عن قاعدة الحيلولة، فهنا يمكن أن يقال أيضاً بوجود عرضية بين القاعدتين؛ لأن لسان القاعدتين هو لسان إلغاء الشك، فإن دليل القاعدتين ناظر إلى الشك ويُعبد بإلغاء الشك من جهة وجوب الإعادة أو من جهة وجوب القضاء، ففي بعض أدلة قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز بناء على وحدة القاعدتين يوجد لسان «فشكك ليس بشيء» أو «إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» وهذا اللسان لسان إلغاء الشك، وكذلك في لسان دليل قاعدة الحيلولة فقد ورد فيه «فلا إعادة عليك من شك» فالرواية لم تقل فلا إعادة عليك لكي نقول هي تُعبد بعدم وجوب القضاء، بل أضافت (من شك) وهذا اللسان يستفاد منه عرفاً النظر إلى الشك وإلغاء قيمته وأنه لا عبرة به، فتكون القاعدتان في عرض واحد كل واحدة منهما ناظرة إلى الشك وهو الموضوع، ولا يوجد بينهما طولية، فيكون محل البحث أيضاً خارجاً عن الوجه الذي نقله السيد الأستاذ عن السيد الخوئي.

وإن قلنا باختلاف قاعدة الفراغ عن قاعدة التجاوز أيضاً، وأن لسان «فشكك ليس بشيء» و«إنما الشك إذا كنت في شيء لم تجزه» وارد فقط في أدلة قاعدة التجاوز، والوارد في قاعدة الفراغ يدل على التعبد بالصحة فقط،

فحينئذ سوف نقول بحكومة قاعدة الحيلولة على قاعدة الفراغ؛ لأن قاعدة الفراغ ناظرة إلى الحكم بالصحة، فإذا شككنا في الصحة تثبت الصحة، بينما قاعدة الحيلولة ناظرة إلى موضوع هذا الحكم، وهو الشك وتبين إلغاءه، وأنه لا عبرة به من جهة وجوب القضاء^(١) «فلا إعادة عليك من شك».

الوجه الثاني^(٢): ما نقله السيد الأستاذ رحمته الله عن الشهيد الصدر رحمته الله، وقد قرره

بالنحو التالي:

أن الدليل المشترك يتناقض في نفسه عقلاً إذ لا يمكن إجراؤه في الطرفين لوجود غرض إلزامي والعقلاء يحكمون بتقديم الغرض الإلزامي على الغرض الترخيضي، فإذا تناقض الدليل المشترك وصار في نفسه مبتلى

(١) نستفيد من دليل قاعدة الحيلولة النظر إلى الشك، وإلغاء الشك من جهة الحكم بوجوب القضاء وعدم وجوب القضاء، وبعض الأعلام ومنهم السيد الخوئي رحمته الله يستفيد معنى من «فلا إعادة عليك من شك» إلغاء الشك والتعبد بالإتيان بالعمل الصحيح، ويترتب على ذلك ثمرة فقهية ذكرها رحمته الله وهي:

لو أن شخصاً ذهب إلى مشهد ووصل قبيل المغرب بنصف ساعة ونوى الإقامة ثم دخل عليه المغرب وعدل عن الإقامة وصلى صلاة المغرب ثم قام يريد أن يصلي صلاة العشاء، فشك هل صلى الظهرين قبل خروج الوقت وصلاهما رباعية، فيجب عليه أن يصلي العشاء رباعية وإن عدل عن نية الإقامة أو لا لم يصل؟ فإذا قلنا قاعدة الحيلولة تلغي الحكم فقط وهو وجوب القضاء أو تلغي الشك من جهة وجوب القضاء فسوف نحكم فقط بعدم وجوب القضاء، ولا نحكم بتحقيق موضوع البقاء على التمام بعد العدول عن نية الإقامة. وأما إذا قلنا ما قاله السيد الخوئي رحمته الله وهو أن المستفاد التعبد بالإتيان بالعمل الصحيح، وهو الصلاة الرباعية في الوقت حسب الفرض، فستكون قاعدة الحيلولة مُنقحة لموضوع البقاء على التمام.

(٢) لكبرى عدم دخول الأصل المختص في المعارضة.

بالإجمال الداخلي، فلا يكون قادراً على معارضة الدليل المختص، فلو علم بنجاسة الثوب أو الماء فحيث إن قاعدة الطهارة مشتركة في الطرفين وإجرائها في الطرفين ترخيص في المفسدة إجمالاً، فدليل قاعدة الطهارة يكون في نفسه مبتلى بالإجمال، فهو في نفسه متعارض فلا يقوى على معارضة دليل قاعدة الحل الموجود في الماء فقط.

وأشكل عليه السيد الأستاذ بأن هذا الوجه مبني على بلوغ تقديم الغرض الإلزامي على الترخيصي حد الارتكاز العقلاني بحيث يكون هذا الارتكاز حافاً بدليل الأصل المشترك - دليل قاعدة الطهارة في المثال - ويمنع من شموله فيه، فلا يكون جارياً وبالتالي لا يكون معارضاً لدليل الأصل المختص، وهو - أي تقديم الغرض الإلزامي - لم يصل إلى حد الارتكاز، فيكون دليل الأصل المشترك شاملاً لأطراف العلم الإجمالي؛ لتحقيق الموضوع في كل طرف من طرفي أو أطراف العلم ولا مانع من جريانه إلا العلم بلزوم الترخيص في المخالفة القطعية، وهذا العلم كما يجعل الأصل المشترك في هذا الطرف معارضاً للأصل المشترك في ذلك الطرف أيضاً يجعل الأصل المشترك في هذا الطرف معارضاً للأصل المختص

رأي الشهيد رحمته الله في عدم دخول المختص في المعارضة:

ومن النافع جداً أن يُبين ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله في تقريب كلام أستاذه السيد الخوئي رحمته الله وما علّق به عليه، ولهذا سوف نكرر بعض ما تقدم، ولكن

بيان آخر، ونبين ما ذكره الشهيد ضمن أمور:

الأمر الأول: هو أن السيد الشهيد رحمته الله بين أن أستاذه السيد الخوئي رحمته الله ذكر صوراً أربعاً:

الصورة الأولى: أن يكون هناك أصل مشترك من سنخ واحد، ولكن في مورده يوجد أصل مختص حاكم على الأصل المشترك، ونحن سابقاً مثلنا لهذه الصورة بفرض العلم بنجاسة أحد إناءين يعلم بالحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة، والسيد الشهيد ذكر مثلاً آخر وهو أن يعلم أن هذا الماء الذي كان طاهراً وقعت فيه قطرة بول أو الإناء الآخر فيه بول، فهنا عندنا علم إما بأن الإناء الأول ماء وقعت فيه قطرة بول أو الإناء الثاني بول فنحتمل أن الأول ماء لم تقع فيه القطرة والثاني بول، ويوجد قاعدة الطهارة واستصحابها في الماء الذي نحتمل وقوع قطرة بول فيه، وفي الطرف الآخر توجد أصالة الطهارة فقط بناء على جريان أصالة الطهارة عند الشك في النجاسة الذاتية.

وفي هذه الصورة ذهب السيد الخوئي رحمته الله إلى وقوع التعارض بين الأصول الثلاثة ابتداءً، فقاعدة الطهارة في الطرف الثاني تتعارض مع قاعدة الاستصحاب والطهارة في الطرف الأول، والوجه في ذلك هو أن قبح الترخيص في المخالفة القطعية كما يمنع من جريان الأصلين العرضيين يمنع من جريان الأصل المرخص في الإناء الأول والأصل الطولي في الإناء الثاني وهذا يعني أن حجية دليل الأصل لا يلاحظ فيها الرتبة، فيقال مثلاً الاستصحاب

رتبته متقدمة على رتبة الطهارة في الإناء الذي فيه ماء ونعلم بحالته السابقة وهي الطهارة، وإنما يلاحظ الزمان، فيما أن هذه الأصول ابتلي بها في زمان واحد، وصار دليل الأصول شاملاً لها في زمان واحد، فتقع المعارضة بين هذه الأصول الثلاثة.

الصورة الثانية: أن يوجد أصلان مشتركان من سنخ واحد، وأحدهما حاكم على الأصل المختص، ومثاله العلم بنجاسة الثوب أو الماء، وهنا لا يكون العلم منجزاً؛ لأن التعارض يقع في دليل الأصل المشترك لعدم إمكان إجرائه في الطرفين للزوم الترخيص في المفسدة القطعية ولا في أحدهما للزوم الترجيح بلا مرجح، فتصل النوبة إلى الأصل الطولي وهو أصالة الإباحة في الماء.

الصورة الثالثة: أن يوجد أصل مشترك من سنخ واحد، ويكون الأصل الطولي مخالفاً للأصل المشترك في النتيجة، ومثال هذه الصورة أن يُعلم إجمالاً إما بزيادة الركوع في صلاة سابقة أو نقصان ركعة بعد الإتيان بالمنافي المطلق في الصلاة اللاحقة، ففي هذا المثال أصلان من سنخ واحد في الطرفين وهما قاعدة الفراغ، ويوجد أصل طولي في طول قاعدة الفراغ مخالف في أحد الطرفين وهو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الأخيرة من الصلاة الثانية، ونتيجته بطلان الصلاة، وهي تخالف نتيجة قاعدة الفراغ.

الصورة الرابعة: أن يوجد أصلان من سنخين نتيجتهما واحدة وأصل طولي نتيجته مخالفة، ومثال هذه الصورة نفس مثال الصورة الثالثة لكن مع

إضافة تغيير بسيط كأن يعلم إما بزيادة الظهر أو نقصان العصر ركعة بعد السلام وقبل الإتيان بالمنافي، ففي هذا المثال يوجد عندنا قاعدة الفراغ في صلاة الظهر ويوجد عندنا قاعدة التجاوز في الصلاة الثانية وهي صلاة العصر، ولا يوجد قاعدة الفراغ؛ لأن الشك ليس في الصحة وإنما الشك في الوجود، ونحن نجزم بأن العصر صحيحة على كل حال غايته نحتمل النقص فيجب ضم ما يحتمل نقصه، ويوجد عندنا أصل مخالف لقاعدة التجاوز في صلاة العصر وهو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الأخيرة.

وفي هاتين الصورتين حكم السيد الخوئي رحمته الله بعدم منجزية العلم الإجمالي؛ لأن التعارض يقع أولاً بين الأصلين الترخيصيين اللذين يجريان في عرض واحد سواء كانا من سنخ واحد كما في الصورة الثالثة أم من سنخين كما في الصورة الرابعة ثم تصل النوبة إلى الأصول الطولية وهي ليست متعارضة؛ لأنه لا يوجد أصلاً ترخيصيان في طول هذين الأصلين اللذين سقطا، وإنما يوجد أصل ترخيصي وأصل منجز، ففي صلاة الظهر يوجد استصحاب عدم الزيادة؛ لأننا نحتمل الزيادة ونعلم سابقاً بعدمها فنستصحب عدم الزيادة وثبت الصحة، فلا تجب الإعادة، وأما في صلاة العصر فيجري استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة الأخيرة، وأثره في الصورة الثالثة البطالان وفي الصورة الرابعة وجوب ما يحتمل نقصه. هذا ما ذكره السيد الشهيد في مقام بيان رأي أستاذه السيد الخوئي رحمته الله.

الأمر الثاني: وهو في نقاش السيد الخوئي فيما ذكره في الصورة الرابعة.

فإن السيد الخوئي رحمته الله ذهب إلى عدم منجزية العلم الإجمالي؛ لأن المعارضة تقع فقط بين قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز ثم تصل النوبة إلى الأصول الطولية وهي استصحاب عدم الزيادة واستصحاب عدم الإتيان، وهذان الاستصحابان ليسا متعارضين؛ لأنه لا يلزم من إجرائهما معاً الترخيص في المخالفة القطعية، مع أن ما ذكره في الصورة الأولى وهو فرض العلم بنجاسة أحد إناءين يعلم بالحالة السابقة في أحدهما، وهي الطهارة يجري في الصورة الرابعة بلا فرق، فإن السيد الخوئي رحمته الله ذكر في الصورة الأولى أن أصالة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة تعارض الاستصحاب وأصالة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، ومجرد اختلاف الرتبة وكون قاعدة الطهارة في طول الاستصحاب لا يُخلص قاعدة الطهارة من المعارضة، سواء كانت في عرض الاستصحاب أم كانت في طول الاستصحاب، وهذا الكلام يجري بعينه في الصورة الرابعة بناء على مسلك الاقتضاء في منجزية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة الذي يبني عليه السيد الخوئي رحمته الله؛ لأن إجراء قاعدة التجاوز في الصلاة الثانية يعارض إجراء قاعدة الفراغ واستصحاب عدم الزيادة في الصلاة الأولى، ومجرد كون استصحاب عدم الزيادة في صلاة الظهر في طول قاعدة الفراغ في صلاة الظهر لا يخلص هذا الاستصحاب الترخيصي من المعارضة، فأی فرق بين الصورة الرابعة وبين الصورة الأولى

ليقال في الصورة الأولى تقع المعارضة بين الأصول الثلاثة (قاعدة الطهارة في الإناء الأول، والاستصحاب وقاعدة الطهارة في الإناء الثاني)، بينما يقال في الصورة الرابعة: لا تقع المعارضة بين الأصول الثلاثة (التجاوز في صلاة العصر وقاعدة الفراغ والاستصحاب في صلاة الظهر)؟!!

وقد يقال: الفرق هو أنه في الصورة الرابعة يوجد أصل رابع مخالف للأصل الترخيصي الجاري في صلاة العصر، وهو استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة، فوجود هذا الأصل المخالف قلب المعادلة، وجعل العلم الإجمالي غير منجز؛ لأنه أوجب عدم دخول استصحاب عدم الزيادة في المعارضة.

ولكن يقال: لا ندرك وجهاً لتأثير هذا الاستصحاب المخالف في قلب المعارضة، فمجرد وجود هذا الاستصحاب كعدمه لا يؤثر، فإنه ما دمنا نقول بأن اختلاف الرتبة لا يخلص الأصل من المعارضة، فينبغي أن يقال بأن استصحاب عدم الزيادة وإن اختلف رتبة عن قاعدة الفراغ في الظهر إلا أن اختلافه الرتبي لا ينجيه من معارضة قاعدة التجاوز.

الأمر الثالث: في بيان وجه ما ذكره السيد الخوئي رحمته الله في الصورة الثانية وهي صورة وجود أصل مشترك حاكم في موره على الأصل المختص، ومثالها العلم بنجاسة الثوب أو الماء، فإن السيد الخوئي هنا قال بعدم دخول الأصل المختص في المعارضة.

وذكر الشهيد هنا أن السيد الخوئي رحمته الله لم يذكر الوجه الفني الذي على أساسه يقال بعدم دخول الأصل الطولي، وهو أصالة الحل في هذا المثال في المعارضة، وذكر الوجه الفني الذي يختاره، وهو الذي نقله السيد الأستاذ رحمته الله كوجه ثانٍ لكبرى عدم دخول المختص في المعارضة في موارد العلم الإجمالي، وحاصل هذا الوجه هو:

إن الأصلين الترخيصيين إذا كانا من سنخ واحد أي يرجعان إلى نكتة ثبوتية واحدة وإلى دليل واحد، فإن دليلهما يكون مبتلى بالإجمال الداخلي، فيكون دليل الأصل غير المسانخ والمختص بلا معارض فيجري، ولا يجري دليل الأصل المشترك، فسنخية الأصلين الجاريين في الطرفين إذا كانت متحدة، كأن يكونا فراغاً وفراغاً أو تجاوزاً وتجاوزاً أو قاعدة الطهارة وقاعدة الطهارة أو استصحاباً واستصحاباً تمنع من جريان الأصل لأن الدليل مبتلى بالإجمال الداخلي، أما لماذا هو مبتلى بالإجمال الداخلي؟ هل لمحدور ثبوتي وهو لزوم الترخيص في المخالفة القطعية وهذا الترخيص قبيح عقلاً؟ أو لمحدور إثباتي؟ وهو أن إجراء الأصول الترخيصية في الطرفين أو في جميع أطراف العلم الإجمالي تقديم للغرض الترخيصي على الغرض الإلزامي والمركز العقلاني الحاف بدليل الأصول على خلاف ذلك؟ فهذه جهة أخرى، واللّب فيما ذكره السيد الشهيد هو أن دليل الأصلين المشتركين مُبتلى في نفسه بضعف، فلا يقوى على معارضة الأصل المختص، فيجري الأصل المختص

بلا معارض، ووحدة السنخية كما تمنع في فرض كون الأصل المشترك حاكماً على المختص وهو مورد الصورة الثانية التي قال فيها السيد الخوئي بعدم التنجيز، ومثالها العلم بنجاسة الثوب أو الماء، كذلك تمنع في مورد وجود أصليين مشتركين والأصل المختص هو الحاكم، وهذا هو فرض الصورة الأولى والتي قال فيها السيد الخوئي بالتنجيز، ومثالها العلم بنجاسة أحد إناءين يُعلم بالحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة.

ففي فرض وجود أصل مشترك ومختص والمختص حاكم على الأصل المشترك يخالف الشهيد الصدر أستاذه السيد الخوئي ويقول بأن هذا العلم ليس منجزاً، لأن دليل الأصل المشترك هنا - أيضاً - مبتلى بالتعارض الداخلي أو الإجمال الداخلي، فيجري الأصل المختص وهو استصحاب طهارة الإناء الذي نعلم بحالته السابقة بلا مُعارض.

وقد تسأل: كيف يدخل الأصل الطولي في المعارضة ويكون دليلاً مُجملاً مع أن الأصل الطولي لا وجود له في رتبة جريان الاستصحاب؟ إن الذي ينبغي أن يقال هو أن المعارضة تقع بين قاعدة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة والاستصحاب في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، ولا تدخل قاعدة الطهارة الجارية في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة؛ لأنه لا وجود لها في رتبة الاستصحاب، فكيف يكون دليل قاعدة الطهارة مجملاً؟! مع أن هذا الدليل لا وجود له في الإناء الذي نعلم بحالته

السابقة في رتبة جريان الاستصحاب. وإذا سقط الاستصحاب سوف تسقط قاعدة الطهارة التي في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة معه بالمعارضة، فلا يكون هناك معارض لقاعدة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة فلا إجمال!

ويجب السيد الشهيد عليه السلام بأنه تارة نتكلم بناء على عدم حكومة الأصل الجاري في الموضوع على الأصل الجاري في الحكم إذا كانا متوافقين، وهنا سوف يبتلى أصل الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة بأصل الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة؛ لأن أصل الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة يجري في عرض الاستصحاب الجاري في مورده إذ لا حكومة، فيكون عندنا دليل مشترك يجري في الموردين ودليل مختص، والدليل المشترك مبتلى في نفسه بالمعارضة.

وأخرى نبني على ما يبني عليه السيد الخوئي رحمته الله من وجود حكومة بين الأصول التي تسمى بالأصول الطولية كأصالة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة التي هي في طول الاستصحاب، فهنا أيضاً نقول قاعدة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة لا تنفع لتكون معارضة للاستصحاب في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، وما ذاك إلا من جهة أنه في الاستصحاب يوجد مرجح يُرجح جريانه في طرفه على إجراء قاعدة الطهارة في الطرف الآخر.

بيان ذلك: إن جريان قاعدة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة فرع ظهور دليل قاعدة الطهارة في الشمول لهذا الإناء، أما إذا كان الدليل ليس شاملاً فلا تجري، إذاً جريان قاعدة الطهارة في هذا الإناء فرع شمول دليل قاعدة الطهارة له، وشمول الدليل لهذا الطرف الذي لا نعلم بحالته السابقة فرع عدم شموله للطرف الآخر، إذ لا بد أن نقول دليل قاعدة الطهارة ليس شاملاً للإناء الذي نعلم بحالته السابقة؛ لأنه لو كان شاملاً سوف يأتي الإجمال الداخلي، وعدم شمول دليل قاعدة الطهارة للإناء الثاني الذي نعلم بحالته السابقة فرع جريان الاستصحاب فيه؛ لأن الاستصحاب إذا جرى يكون دليلاً حاكماً على دليل قاعدة الطهارة، فلا يكون دليل قاعدة الطهارة شاملاً.

إذن، جريان قاعدة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة يتوقف على عدم جريان قاعدة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته، وعدم الجريان يتوقف على جريان الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب إذا جرى يكون حاكماً ولا يجري دليل قاعدة الطهارة في مورده.

والنتيجة: هي أن إجراء القاعدة في هذا الإناء يتوقف على جريان الاستصحاب في ذلك الإناء، فإذا كان جريان الطهارة في هذا الطرف يتوقف على جريان الاستصحاب، فيكون جريان الاستصحاب بمنزلة العلة، فكيف يكون المعلول معارضاً لعلته، هذا أمر غير معقول، فالدليل الاستصحاب في

نفسه تام وشامل بلا محذور؛ لأن إجراء الطهارة في الطرف الآخر ليس في رتبته بل في رتبة متأخرة عنه فلا يعارضه.

وأما جريان الطهارة الذي نريد أن نجعله معارضاً للاستصحاب فدليله ليس في نفسه تام الاقتضاء إلا إذا جرى الاستصحاب، فهو يتوقف على جريان الاستصحاب، فكيف يجري ويكون مانعاً من وجوده. وبهذا يكون السيد الشهيد مخالفاً لأستاذه السيد الخوئي في فرض وجود أصل مشترك وأصل مختص في مورده حاكم على الأصل المشترك.

الأمر الرابع: مما تقدم اتضح عندنا عدة نتائج:

النتيجة الأولى: هي أن الشهيد الصدر رحمته الله - خلافاً للسيد الخوئي - يرى عدم منجزية العلم إذا وجد أصل مشترك في الطرفين وأصل مختص سواء كان الأصل المختص حاكماً أم كان محكوماً أم كان بينهما عرضية.

النتيجة الثانية: إذا كان هنالك طولية بين الأصول المتوافقة في النتيجة، فإنما يكون العلم منجزاً إذا لم يوجد أصلاً ترخيصاً من سنخ واحد يجريان في الطرفين مع وجود أصل ترخيصي في طرف واحد فقط، أما إذا وجد أصلاً ترخيصاً، وفي طولهما أصلاً ترخيصاً فهذا العلم منجز حتى لو كان الأصلاً الجريان أولاً من سنخ واحد؛ لأنه بعد سقوطها تنتقل إلى الأصلين اللذين بعدهما وهما إن كانا من سنخين أو سنخ واحد يسقطان فيكون العلم منجزاً أيضاً.

فالعلم لا يكون منجزاً إذا كان عندنا أصلاً ترخيصاً من سنخ واحد وأصل ترخيصي ثالث يختلف عنهما سنخاً يجري في طرف فقط سواء كان حاكماً أم محكوماً.

النتيجة الثالثة: في بيان كيفية تطبيق هذه الكبرى التي ذكرها السيد الشهيد على محل البحث أي على مسألتنا وهي: أن يعلم المصلي بنقصان العصر التي خرج وقتها لركعة أو نقصان المغرب التي لم يخرج وقتها كذلك، وقلنا بحسب نظر السيد الشهيد إذا وجد أصل مشترك لا يدخل الأصل المختص في المعارضة، وإذا لم يوجد أصل مشترك أو وجد أصل مشترك ولكن بعده لا يوجد أصل ترخيصي في طرف واحد فقط فإن السيد الشهيد يقول بمنجزية العلم الإجمالي، فهل محل بحثنا مندرج ضمن الكبرى لكي نقول العلم غير منجز أم ليس مندرجاً تحت هذه الكبرى والعلم فيه منجز؟

الجواب: محل بحثنا فيه فرضان: فبحسب فرض يندرج ضمن الكبرى بنظر السيد الشهيد، وبحسب فرض لا يندرج:

الفرض الأول: هو أن يعلم المصلي بنقصان العصر أو بنقص المغرب وعلمه هذا بعد الإتيان بالمنافي المطلق بعد صلاة المغرب، فهنا في هذا الفرض يوجد قاعدة فراغ في صلاة العصر وقاعدة فراغ في المغرب، وعندنا أصل مختص في طول قاعدة الفراغ في صلاة العصر وهو الحيلولة، فتطبق الكبرى بحسب رأي السيد الشهيد وبحسب نظر السيد الخوئي إذا كانت الفراغ حاكمة؛ لأن هذا الفرض من قبيل أن نعلم بنجاسة الماء أو الثوب.

الفرض الثاني: هو أن يحصل هذا العلم قبل الإتيان بالمنافي المطلق كما لو سلّم من المغرب ثم علم بأنه إما أنقص ركعة من العصر التي خرج وقتها أو من صلاة المغرب، وهنا لا يوجد عندنا أصل مشترك؛ لأنه في صلاة العصر توجد قاعدة الفراغ وفي صلاة المغرب لا توجد قاعدة الفراغ بناء على أن مجرى قاعدة الفراغ الشك في الصحة؛ لأننا لا نشك في صحة المغرب، بل نجزم بصحتها غاية نشك أتمناها أم لا، فالشك في الوجود لا في صحة الموجود، فتجري قاعدة التجاوز، وتوجد قاعدة الحيلولة في صلاة العصر، فهذا الفرض لا تنطبق عليه الكبرى عند السيد الشهيد، فينبغي أن يقال وفق مبانيه بمنجزية العلم فتأمل.

الأمر الخامس: يرتبط بمحل بحثنا في فرضه الثاني، وهو فرض أن يعلم المصلي بأنه أنقص إما من صلاة العصر التي خرج وقتها أو من صلاة المغرب التي بقي وقتها قبل الإتيان بالمنافي، فإن الجاري في هذا الفرض أصول ترخيصية ثلاثة:

الأصل الأول: قاعدة الفراغ في صلاة العصر.

الأصل الثاني: قاعدة الحيلولة في صلاة العصر.

الأصل الثالث: قاعدة التجاوز في صلاة المغرب.

وذكر السيد الشهيد رحمته الله أمراً يرتبط بهذا الفرض فيما إذا كان هناك طولية بين قاعدة الفراغ وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر سواء قلنا بحكومة قاعدة الفراغ

أم قلنا بحكومة قاعدة الحيلولة فالأمر لا يختلف من هذه الجهة، فقد ذكر رحمته الله أن المعارضة تقع بين الأصل العرضي في طرف والأصل العرضي والطولي في الطرف الآخر إذا لم يكن في أطراف العلم الإجمالي أصل مشترك، ومثال ذلك الفرض الثاني، فإنه يوجد فيه في صلاة العصر أصلان هما قاعدة الفراغ والحيلولة وقاعدة الفراغ في طولها بناء على ما بيناه سابقاً، وهما متوافقان، ويوجد في طرف العصر قاعدة التجاوز، فيوجد أصول ثلاثة ولا يوجد بينها أصل مشترك، كما أنه يوجد أصل ترخيصي فقط في صلاة المغرب ولا يوجد في طرفه أصل ترخيصي، فإن الأصل الجاري في طرفه استصحاب عدم الإتيان بالركعة الثالثة من صلاة المغرب وهو أصل منجز وليس أصلاً ترخيصياً، ففي هذا الفرض ذكر السيد الشهيد رحمته الله أن المعارضة لا تقع فقط بين قاعدة التجاوز في صلاة المغرب وقاعدة الحيلولة في صلاة العصر ثم بعد التساقط تصل النوبة إلى استصحاب عدم الإتيان بالركعة الثالثة من صلاة المغرب، والفراغ في صلاة العصر، بل المعارضة تقع بين الأصول الترخيصية الثلاثة، بين قاعدة التجاوز في صلاة المغرب وقاعدة الفراغ والحيلولة في العصر.

وقد يقال بعدم منجزية هذا العلم؛ لعدم دخول قاعدة الفراغ في المعارضة، وقد ذكرت وجوه متعددة لإثبات عدم دخول الفراغ في المعارضة وبالتالي عدم منجزية هذا العلم، تعرض لها السيد الشهيد رحمته الله (١)، ونكتفي بنقل

(١) بحوث في علم الأصول: ج ٥، ص ٢١٥-٢٢٢.

الوجه السادس منها وهو الوجه الذي اعتبره الشهيد وجهاً فنياً ولكنه لم يقبله وحاصله:

إن إجراء قاعدة الحيلولة بناء على حكومتها على الفراغ في صلاة العصر يشتمل على محذور واحد، وهو محذور الترخيص في المخالفة القطعية أو محذور الترجيح بلا مرجح؛ لأنه إذا أردنا أن نجري قاعدة الحيلولة في صلاة العصر التي نحتمل أنها باطلة من جهة نقصان ركعة إما أن نجريها فيها مع إجراء قاعدة التجاوز في صلاة المغرب فيلزم من ذلك الترخيص في المخالفة القطعية، وإما أن نجريها ولكن من دون أن نجري قاعدة التجاوز في صلاة المغرب، فيلزم الترجيح بلا مرجح، ففي إجراء قاعدة الحيلولة محذور واحد، وأما في إجراء قاعدة الفراغ في صلاة العصر فيوجد محذوران:

المحذور الأول: المحذور الموجود في إجراء قاعدة الحيلولة، فإننا إذا أردنا أن نجري قاعدة الفراغ فيما أن نُجريها مع إجراء قاعدة التجاوز في صلاة المغرب فيلزم الترخيص في المخالفة، وإما أن نُجريها مع عدم إجراء قاعدة التجاوز فيلزم الترجيح بلا مرجح فالمحذور الأول في إجراء الحيلولة جار بعينه في إجراء قاعدة الفراغ.

المحذور الثاني: هو أن إجراء الفراغ في صلاة العصر إن كان مع إجراء قاعدة الحيلولة فيها، فيلزم من ذلك إجراء الأصل الطولي المحكوم في عرض الدليل الحاكم، وإذا كان إجراؤه مع عدم إجراء قاعدة الحيلولة يلزم من ذلك

تقديم الأصل المحكوم على الأصل الحاكم.

ونخلص من هذا إلى أن قاعدة الحيلولة لا تتساوى مع قاعدة الفراغ في صلاة العصر من جهة المحذور، فإن المحذور فيها أقل من المحذور الموجود في قاعدة الفراغ؛ لأنه يوجد فيها محذور واحد بينما في الفراغ يوجد محذوران، وهذا يعني عدم التساوي فيكون إجراء قاعدة الحيلولة أولى من إجراء الفراغ، فينبغي إجراء قاعدة الحيلولة أولاً فتعارض مع قاعدة التجاوز في صلاة المغرب، فتسقط القاعدتان، وتصل النوبة إلى قاعدة الفراغ في العصر، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة في صلاة المغرب، فلا يكون هذا العلم منجزاً.

ولم يقبل السيد الشهيد رحمته الله هذا الوجه، والسّر في ذلك كما ذكر رحمته الله هو أن المدار في فهم أدلة الأصول والتي منها قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز وقاعدة الحيلولة؛ على الفهم العرفي والفهم العرفي ليس مبنياً على هذه المداقة، وهي أن يلاحظ في أصل وجود محذورين وفي أصل آخر وجود محذور واحد، فيقال الأولى بالجريان ما فيه محذور واحد فيجري ويعارض الأصل الترخيصي في الطرف الآخر ثم بعد التساقط تصل النوبة إلى ما فيه محذوران.

فإن الفهم العرفي يرى أن دليل الفراغ شامل لهذا العلم الإجمالي وكذلك دليل الحيلولة والتجاوز ولا يمكن تطبيق الأدلة الثلاثة؛ لأنه يلزم من ذلك الترخيص في جميع الأطراف والترخيص في جميع الأطراف تقدم للغرض

الترخيصي على الغرض الإلزامي المعلوم وهذا خلاف المرتكز العقلائي.
وعليه تدخل قاعدة الفراغ الجارية في صلاة العصر في المعارضة، فيكون
هذا العلم منجزاً. نعم، إذا كان هناك أصل مشترك في أطراف العلم الإجمالي
هنا يوجد ارتكاز عقلائي قائم على أن دليل الأصل المشترك مُبْتَلَى بالإجمال
ومُبْتَلَى بالتعارض الداخلي فلا يكون مُعارضاً لدليل الأصل المختص.
هذا ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله في كبرى عدم دخول الأصل المختص في
المعارضة في موارد العلم الإجمالي.

الأمر السادس: وفيه نذكر تأملين لا نحسم بهما البحث، فهو بحاجة إلى
مزيد تدبر:

التأمل الأول: هو إنه قد يقال: إن الصحيح هو عدم منجزية العلم
الإجمالي، إذا وجد أصل طولي مرخص في طرف فقط، في جميع الصور الثلاث
التالية:

الصورة الأولى: وجود دليل مشترك في الطرفين مع كونه حاكماً على المختص.
الصورة الثانية: وجود دليل مشترك في الطرفين مع كونه محكوماً
والمختص حاكماً.

الصورة الثالثة: عدم وجود أصل مشترك.

ويتضح عدم منجزية العلم الإجمالي في هذه الصور الثلاث إذا التفتنا إلى
نقاط ثلاث:

النقطة الأولى: هي أن العلم الإجمالي ليس علة تامة لتنجيز وجوب الموافقة القطعية، خلافاً للمحقق العراقي رحمته الله، فهو إنما ينجز إذا تعارضت الأصول، وإذا لم تتعارض الأصول بأن كان الأصل الترخيصي جارياً في طرف واحد فقط، فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً لوجوب الموافقة.

النقطة الثانية: هي أن العرف يدرك من اختلاف لسان الدليل اختلاف رتبة الأصل العملي الجاري، ولهذا وجد عندنا دليل حاكم ودليل محكوم، مثلاً في فرض الشك البدوي بعد السلام في نقصان الركعة، يوجد استصحاب عدم الإتيان بالركعة الرابعة ومع ذلك الفقهاء لا يجرونه ويجرون قاعدة التجاوز، لماذا يجرون قاعدة التجاوز؟

لأن الفهم العرفي يرى أن مدلول دليل قاعدة التجاوز أصل حاكم على ما يشته دليل الاستصحاب، فالعرف هو يدرك من خلال الأدلة وجود طولية بين الأصول التي تثبتها تلك الأدلة.

النقطة الثالثة: إذا وجد دليلان في أطراف العلم الإجمالي في عرض واحد سواء كانا من سنخ واحد أم من سنخين ووجد دليل في طول أحد الدليلين العرضيين وهو ترخيصي في طرف واحد فقط سواء كان من سنخ أحد الدليلين العرضيين أم لم يكن؛ فإن العرف يدرك أن كل طرف من أطراف العلم الإجمالي يختلف عن الطرف الآخر والأصل الجاري في هذا الطرف يختلف عن الأصل الجاري في ذلك الطرف، مثلاً في مثال العلم بنجاسة أحد

الإناءين يُعلم بالحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة يوجد قاعدة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة ويوجد قاعدة الطهارة في الطرف الذي نعلم بحالته السابقة مع الاستصحاب، وقاعدة الطهارة الجارية في الطرف الأول موردها يختلف عن مورد قاعدة الطهارة الجارية في الطرف الثاني فهاتان قاعدتان يثبتهما الدليل وكل واحدة من هاتين القاعدتين تجري في مورد يختلف عن المورد الذي تجري فيه القاعدة الأخرى، فإن كل تطبيق فيه قاعدة طهارة مختلفة لانحلال الخطاب بعدد الموارد.

نعم، في موارد العلم الإجمالي المنجز يوجد إجمال في دليل القاعدة يمنع من جريان القاعدة في الطرفين ولكن الدليل لا يثبت قاعدة واحدة في مورد واحد، وإنما يثبت قاعدتين في موردين غايته نحن لا يمكن أن نجري هاتين القاعدتين بسبب لزوم محذور الترخيص في المخالفة القطعية أو محذور الترجيح بلا مرجح، ولا يخفى أن تعدد سنخ الدليل عند الشهيد لا يغير من روح الحكم الظاهري فإن روحه عنده تقديم الملاك الأهم وأما اللسان فهو مجرد صياغة.

بعد اتضاح هذه النقاط الثلاث نأتي إلى محل البحث ونحاول أن نبين عدم منجزية العلم الإجمالي فيما إذا وجد أصل طولي مطلقاً في الصور الثلاث التي تقدمت من خلال مثال العلم بنجاسة أحد أناءين يُعلم بالحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة، أي من خلال مثال الصورة الثانية التي هي محل خلاف بين السيد الخوئي وبين الشهيد الصدر، فالسيد الخوئي يرى العلم فيها منجزاً،

بينما السيد الشهيد عليه السلام لا يراه منجزاً، ثم من خلال معرفة حكم هذا المثال في الصورة الثانية يُعرف حكم الصورة الثالثة.

فإنه يوجد - كما تقدم - أصول ثلاثة:

الأصل الأول: قاعدة الطهارة في الإناء الذي نجهل حالته السابقة.

الأصل الثانية: الاستصحاب في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة.

الأصل الثالث: قاعدة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة.

والأولان في عرض واحد والثالث في طول الاستصحاب والعرف يدرك الطولية بين الاستصحاب وبين قاعدة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، ولهذا لو كان الشك بدوياً وقلنا بحكومة الأصلين المتوافقين كما هو مفروض البحث يجري الاستصحاب ولا تجري قاعدة الطهارة، فلو كنا نشك على نحو الشبهة البدوية في هذا الماء الذي نعلم بحالته السابقة هل وقعت فيه قطرة دم أم لا، فإنه توجد فيه قاعدة الطهارة كما أنه يوجد الاستصحاب، مع ذلك بناء على حكومة الأصلين الترخيصيين الطولين لا تجري قاعدة الطهارة - كما هو مبنى السيد الخوئي - ويجري الاستصحاب وما ذاك إلا لأن العرف يفهم من الأدلة وجود طولية بين الاستصحاب وبين قاعدة الطهارة، كما أن العرف يدرك أن مورد جريان قاعدة الطهارة في الإناء الذي نجهل حالته السابقة يختلف عن مورد جريان قاعدة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة. نعم، حيث يُعلم بنجاسة أحد الطرفين في أحد هذين الإناءين يقال بعدم جريان أصالة

الطهارة في الطرفين للزوم الترخيص في المخالفة القطعية وبعدم جريانه في أحد الطرفين بعينه للزوم الترجيح بلا مرجح، ولكن هذا العلم - العلم الإجمالي بثبوت النجاسة في أحد الطرفين - ليس علة تامة لمنع جريان الأصول المؤمنة في جميع الأطراف أو في أحد الأطراف بعينه فهو إنما يمنع فيما إذا لزم من ذلك ترخيص في المخالفة أو فيما إذا لزم الترجيح بلا مرجح وفي المقام لا يوجد هذا المحذور؛ لأن المفروض أن هنالك طولية بين قاعدة الطهارة وبين الاستصحاب في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، فبلحاظ أصالة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة توجد مشكلة، وهي معارضة الاستصحاب في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، وأما في مورد الإناء الذي نعلم بحالته السابقة فلا توجد مشكلة في دليل قاعدة الطهارة إلاّ مشكلة حكومة الاستصحاب، ففي ظرف جريان الاستصحاب لا يوجد دليل قاعدة الطهارة والموجود دليل الاستصحاب فقط. نعم، بعد جريان الاستصحاب ومعارضته لقاعدة الطهارة في المورد الآخر سوف يسقط الاستصحاب وترتفع المشكلة الوحيدة الموجودة في قاعدة الطهارة، وهي حكومة الاستصحاب فتجري قاعدة الطهارة، وإذا جرت قاعدة الطهارة لا يوجد محذور من جريانها إلاّ توهم أن قاعدة الطهارة في الطرف الآخر تعارضها، والمفروض أن قاعدة الطهارة في الطرف الآخر سقطت بالمعارضة مع الاستصحاب، فهنا يوجد أصلٌ جارٍ بعد السقوط في طرف واحد ولا يجري في الطرف الآخر، فليس له معارض في الطرف الآخر، والعلم الإجمالي لا يمنع من

جريان أصل مُرخص في طرف واحد لوجود مرجح في جريانه، وهو عدم جريان المعارض بسبب سقوط الأصل المرخص في الطرف الآخر، إذاً طولية الأصل الطولي التي يدركها العرف تخرج الأصل الطولي من المعارضة وتجعل الأصل الطولي جارياً في طرف بعينه بعد سقوط الأصلين العرضيين لمرجح وليس لعدم وجود مرجح.

إذن، ما ذكره السيد الشهيد رحمته الله من أنه في مورد وجود أصل مشترك محكوم يكون ارتكاز العقلاء على أن دليل الأصل المشترك لا يجري يمكن أن يلاحظ عليه بأن مجرد اتحاد السنخ لا يكفي لإثبات الإجمال لأن تعدد السنخ ووحدته لا يؤثر إذا اطلع العرف على أن روح الحكم الطاهري الترخيصي واحد وهو تقديم الأهم. نعم، إذا لزم الترخيص في الطرفين أو الترجيح بلا مُرجح لا يجري الأصل، وهذا لا يأتي في مورد الأصل الطولي بناء على حكومة أحد الأصلين المتوافقين إذا كان بينهما طولية كأن يكون أحدهما ناظراً إلى الموضوع والآخر ناظراً إلى الحكم فإن أصالة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة لا وجود لها في رتبة الاستصحاب المعارض لقاعدة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة، وهي أيضاً في مورد يختلف عن مورد قاعدة الطهارة في الإناء الآخر. نعم، يوجد محذور من جريانهما في عرض جريان قاعدة الطهارة في الطرف الآخر لكن العقلاء يقولون هما لا يجريان في عرض واحد بل يجري الاستصحاب في الطرف الذي نعلم بحالته السابقة ويكون مانعاً من جريان

قاعدة الطهارة فيه، فيعارض الاستصحاب قاعدة الطهارة في الإناء الثاني، ودليل قاعدة الطهارة في الإناء الثاني في مورد يختلف عن مورد قاعدة الطهارة في الإناء الأول الذي نعلم بحالته السابقة، وكل هذا يدركه العرف فلا غموض ولا دقة فيه، فإذا جرى الاستصحاب هنا وعارض قاعدة الطهارة هناك وتساقطا تصل النوبة حينئذٍ إلى الأصل الطولي وهو قاعدة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة، وبهذا لا يكون العلم الإجمالي منجزاً، وهذه النتيجة هي بعينها تنطبق وبصورة أجلى وأوضح في الصورة الثالثة وهي صورة ما إذا لم يكن هناك أصل مشترك يجري في طرفي العلم الإجمالي.

التأمل الثاني: هو في الحقيقة دفع لإشكال قد يُورد على ما ذكرناه في التأمل الأول وهو موجود في كلمات الشهيد الصدر رحمته الله وتقدم سابقاً بيانه.

فقد ذكر السيد الشهيد رحمته الله في مورد وجود دليل مشترك ودليل مختص حاكم وهو الصورة الثانية ومثالها العلم بنجاسة أحد الإناءين مع العلم بالحالة السابقة في أحدهما وهي الطهارة: أن قاعدة الطهارة في الإناء الذي لا نعلم بحالته السابقة لا تعارض الاستصحاب في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة والوجه في ذلك هو أن جريان قاعدة الطهارة في الإناء الذي نجهل بحالته السابقة يتوقف على عدم جريان قاعدة الطهارة في الإناء الذي نعلم بحالته السابقة؛ لأن قاعدة الطهارة لو كانت تجري أيضاً في الإناء الآخر سوف يأتي الارتكاز العقلاني القائم على أن دليل الأصل المشترك مُبتلى بالإجمال الداخلي فلا يكون دليل

قاعدة الطهارة شاملاً للإناء الأول الذي نجهل حالته السابقة.

إذن، جريان قاعدة الطهارة في الإناء الأول الذي نجهل حالته السابقة يتوقف على عدم جريان الطهارة الثاني الذي نعلم بحالته السابقة وعدم جريان قاعدة الطهارة في الإناء الثاني الذي نعلم بحالته السابقة يتوقف على جريان الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب هو الحاكم الذي يمنع جريان قاعدة الطهارة في موردته فتكون قاعدة الطهارة في الإناء الأول متوقفة في جريانها على الاستصحاب في الإناء الثاني فلا تكون معارضة له بل يجري الاستصحاب حيثئذ بلا معارض فلا يكون العلم الإجمالي منجزاً بهذا البيان من جهة أن جريان قاعدة الطهارة في الإناء الأول يتوقف على جريان الاستصحاب في الإناء الثاني، وما كان متوقفاً على شيء لا يكون معارضاً لذلك الشيء ونحن نوافق الشهيد الصدر^{عليه السلام} في النتيجة ونقول هذا العلم ليس منجزاً ولكن نختلف معه في التخريج، فنحن نقول تجري قاعدة الطهارة في الإناء الثاني وليس الاستصحاب؛ لأن الاستصحاب يتعارض مع قاعدة الطهارة في الإناء الأول ولكي يتضح وجه اختلافنا مع الشهيد الصدر^{عليه السلام} في التخريج أنقل كلامين:

- ١- إن ارتكاز ابتلاء الأصل المشترك - خصوصاً إذا كان في أحد الطرفين طولياً ليس واضحاً - كما تفضل السيد الأستاذ^{عليه السلام} - خصوصاً إذا التفتنا إلى ما ذكره الشهيد من أن روح الأصل الترخيضي واحد، واللسان المعبر عنه ليس إلا صياغة.
- ٢ - ما ذكره بعض تلامذته، وحاصل ما ذكره:

هو أنه في مورد وجود دليل مشترك وهو قاعدة الطهارة في الطرفين ووجود أصل مختص حاكم في أحد الطرفين على قاعدة الطهارة لا يأتي المرتكز العقلاني، الذي يقول بأن دليل الأصل المشترك يكون مُبْتَلًى بالتعارض الإجمالي والسر في ذلك هو أن هذا المرتكز إنما يأتي إذا تساوى حال قاعدة الطهارة في الإناء الأول مع حال قاعدة الطهارة في الإناء الثاني، فإذا لم يوجد بينهما مرجح حينئذٍ يقول المرتكز العقلاني دليل قاعدة الطهارة المشترك في الطرفين مُبْتَلًى بالإجمال وفي المقام يوجد عندنا مرجح يرجح جريان قاعدة الطهارة فقط في الإناء الذي نجهل بحالته السابقة أو قل يوجد مُرْجَحٌ يجعل دليل قاعدة الطهارة شاملاً للإناء الأول الذي نجهل حالته السابقة فقط، ذلك المرجح هو أننا نعلم على كل حال بأن قاعدة الطهارة لا تجري في الإناء الثاني الذي نعلم بحالته السابقة، فإنه سواء قلنا بجريان الاستصحاب في الإناء الثاني أو لم نقل فقاعدة الطهارة لا تجري فيه، أما إذا قلنا بجريان الاستصحاب؛ فلأن قاعدة الطهارة محكومة فيه بالاستصحاب وأما إذا قلنا بعدم جريان الاستصحاب؛ فلأن قاعدة الطهارة معارضة لقاعدة الطهارة في الإناء الأول فلا تجري، فعلمنا التفصيلي بأن قاعدة الطهارة لا تجري في الإناء الثاني يجعل شمول دليل قاعدة الطهارة للطرف الثاني مرجوحاً، وشمول دليل قاعدة الطهارة للإناء الأول راجحاً، فيكون دليل قاعدة الطهارة شاملاً للإناء الأول فقط، فتقع المعارضة بينه وبين الاستصحاب الحاكم في الإناء الثاني، وبعد السقوط تصل النوبة إلى قاعدة الطهارة في الإناء الثاني.

وهنا قد يثار إشكال لم يتعرض له تلميذ الشهيد الصدر رحمته الله وهو أنه قد يقال هذا البيان لم يغير من واقع المطلب شيئاً، فالسيد الشهيد يقول جريان قاعدة الطهارة في الإناء الأول يتوقف على جريان الاستصحاب في الإناء الثاني، وهذا البيان غير المطلب إلى أن جريان قاعدة الطهارة في الإناء الأول يتوقف على رجحانه، ورجحانه يتوقف على القول بحجية الاستصحاب في الإناء الثاني؛ لأنه لو قلنا بعدم حجية الاستصحاب في الإناء الثاني سوف يكون حال قاعدة الطهارة في الطرفين واحداً وهو إمكانية الجريان على تقدير عدم جريان القاعدة في الطرف الآخر ففي آخر المطاف؛ توقف إجراء قاعدة الطهارة في الإناء الأول على القول بحجية الاستصحاب وجريان الاستصحاب في الإناء الثاني.

ولكن قد يجاب عن هذا الإشكال بأن المرجح لجريان قاعدة الطهارة في الإناء الأول هو العلم التفصيلي بعدم جريان قاعدة الطهارة في الإناء الثاني على كل حال سواء أجرينا الاستصحاب أم لم نجره، وهذا العلم لا يتوقف على ثبوت حجية الاستصحاب وجريان الاستصحاب، وإنما يتوقف على أن نفرض عدم جريان قاعدة الطهارة على كل تقدير في فرض جريان الاستصحاب وفي فرض عدم جريانه، فهو يتوقف على فرض عدم جريان القاعدة حتى على تقدير جريان الاستصحاب وبعبارة أوضح هذا العلم يتوقف على عدم الجريان في فرض جريان الاستصحاب، وفرض جريان الاستصحاب لا يتوقف على جريان الاستصحاب فعلاً، لكي تكون قاعدة الطهارة متوقفة بالآخرة على جريان الاستصحاب.

والنتيجة التي ينبغي أن يقال: هي أنه في مورد العلم بنجاسة أحد إناءين يُعلم بالحالة السابقة في أحدهما أي في مورد العلم الإجمالي الذي يوجد فيه أصل مشترك والأصل المشترك محكوم في أحد الطرفين فينبغي أن يقال بعدم منجزية هذا العلم خلافاً للسيد الخوئي وفقاً للشهيد الصدر، ولكن من جهة جريان قاعدة الطهارة في أحد الطرفين بلا معارض، وليس من جهة جريان الاستصحاب بلا معارض.

أكتفي بهذا المقدار في التعليق على الوجه الثاني الذي قيل لإثبات كبرى عدم دخول الأصل المختص في المعارضة في أطراف العلم الإجمالي.

الوجه الثالث: ما نقله السيد الأستاذ رحمته الله عن بعض الكلمات، وهو وجود علم إجمالي بتخصيص الدليل المشترك، وأما الخطاب المختص فلا علم بتخصيصه. نعم، قد يحتمل ذلك فتطبق أصالة العموم والشمول لموارد العلم الإجمالي.

وقد أورد رحمته الله على هذا الوجه مناقشتين:

المناقشة الأولى: إن دليل أصالة العموم السيرة العقلائية، وهو دليل لبي يقتصر فيه على المتيقن، وهو غير موارد العلم لإجمالي، فلو ورد خطاب (أطعم كل فقير) وعلمنا بتخصيصه إجمالاً إما بحرمة إكرام زيد الفقير العابد أو عمرو الفقير غير العابد، ثم ورد (أكرم كل عابد) وشككنا في شموله لزيد؛ لأننا نحتمل أنه المعلوم بالإجمال، فلا نحرز تطبيق أصالة العموم فيه فيترتب وجوب إكرام زيد.

ودفعها بقوله: (وهو كما ترى إذ البناء العرفي على جريان أصالة العموم ما لم يحرز المخصص)^(١). وهذه في الحقيقة دعوى مقابل دعوى، ولا يبعد القول بعدم إحراز البناء العقلائي.

المناقشة الثانية: ما ذكره بقوله: (نعم يرد على هذه المناقشة ما ورد على الوجه الأول)، والذي يظهر لي هو أن العلم الإجمالي كما يوجب العلم بتخصيص الأصل المشترك، يوجب أيضاً العلم بتخصيص المختص أو المشترك؛ لأن جريانهما معاً ترخيص في المفسدة القطعية.

وقد عرفت سابقاً أن هذه المناقشة لا تأتي مع وجود أصل طولي مطلقاً؛ لأن العلم بالتخصيص ينحصر في العرضيين فقط.

والنتيجة هي: أن ما ذكره المحقق الإيرواني رحمته الله في الصورة الرابعة تام كبرى وصغرى، ولكن بجريان الفراغ في العصر لا الحيلولة بناء على حكومتها لسقوط الحيلولة والتجاوز في فرض عدم صدور المنافي بعد المغرب، وأما في فرض صدور المنافي فتسقط الحيلولة والتجاوز في العصر لمعارضة الفراغ والتجاوز في المغرب، فتصل النوبة إلى البراءة عن القضاء في العصر، واستصحاب عدم الإتيان بالركعة الأخيرة في المغرب، ولا توجد بينهما معارضة فتأمل.

وبهذا تم الكلام في المسألة الثامنة، فله الحمد والمنة أولاً وآخرأً.

(١) بحوث في فروع العلم الإجمالي: ص ٧٠.

المحتويات

٧ مقدمة المركز:

المسألة السادسة

إذا شك في عدد ركعات العشاء وتذكر نسيان المغرب

- ١٢ بيان فرضي المسألة وحكم الأول:
- ١٣ دليل السيد الخوئي رحمته الله على الترتيب:
- ٢٣ حكم الفرض الثاني محل البحث:
- ٢٣ وجه القول بالبطلان:
- ٢٥ وجه القول بالصحة عشاء:
- ٢٩ التخريج الأول: عدم وجود دليل مطلق لشرط الترتيب
- ٣٠ بحث حول سند روايات «إلا أن هذه قبل هذه»
- ٤٥ التخريج الثاني: تصحيح الصلاة بنكته التخصيص.
- ٤٧ التخريج الثالث: تصحيح الصلاة بنكته الحكومة:
- ٤٧ تقريبات جريان قاعدة (لا تعاد)
- ٤٧ تقريب المحقق النائيني رحمته الله:
- ٥١ تقريب سيد المستمسك رحمته الله:

٤٥٤..... دروس في فروع العلم الإجمالي على كتاب العروة الوثقى / ج ٢

- ٥٥..... توضيح نقض السيد الحكيم رحمته الله:
٦٢..... بحث حول تبعية المدلول الالتزامي للمدلول المطابقي في الحجية:
٦٢..... أهمية القاعدة:
٨١..... تحديد محل النزاع في الكبرى:
٩٨..... في مواقف الأعلام وتحقيق المسألة:
١٠٠..... مناقشة دليل المحقق النائيني رحمته الله:
١٤٥..... منشأ المداليل التصديقية:
١٦١..... تطبيق كبرى التبعية في محل البحث:
١٦٣..... مناقشة السيد الخوئي للسيد الحكيم:
١٦٦..... مناقشة نقض السيد الحكيم:
١٧٦..... تقريب السيد الخميني رحمته الله:
١٨٣..... التخريج الرابع: تصحيح الصلاة عشاءً بتطبيق فكرة الإفحام:
١٨٣..... محاولة تصحيح الصلاة مغرباً:

المسألة السابعة

حكم الدخول في المترتبة مع ترك ركعة من السابقة

- ١٩٥..... توضيح المسألة السابعة:
٢٠٢..... تفصيل الكلام في الصورة الأولى:
٢٠٤..... تفصيل الكلام في حكم الصورة الثانية:
٢١٨..... تفصيل الكلام في حكم الصورة الثالثة:
٢١٩..... توضيح كلام سيد المستمسك رحمته الله:
٢٤١..... وناقش السيد الأستاذ رحمته الله هذه المحاولة بعدة مناقشات^٥:

المحتويات ٤٥٥

مناقشة السيد الحكيم عليه السلام :	٢٥٢
وقد أُشكل على كلام السيد الخوئي عليه السلام بإشكالين:	٢٥٥
إعادة نظر وتأمل:	٢٦٠
جهات ترتبط بما تقدم:	٢٦٤
ما هو حكم الإقحام؟	٢٦٤
حكم زيادة التكبير:	٢٦٩
بحث ضابطة تحقق الزيادة في المركبات الاعتبارية	٢٧٠
رأي المحقق العراقي عليه السلام :	٢٧٨
رأي الشهيد الصدر عليه السلام :	٢٩١
رأي السيد الخوئي عليه السلام :	٢٩٨
رأي السيد السيستاني عليه السلام :	٣٠٤
رأي السيد الأستاذ عليه السلام :	٣٠٦
الرأي الراجح:	٣٠٨
هل زيادة تكبيرة الإحرام توجب البطان؟	٣١١
حكم زيادة الركوع:	٣٣٠
دفع إشكال عن تطبيق كبرى الاشتباه أو روايات العدول:	٣٣٥

المسألة الثامنة

إذا صلى صلاتين وعلم بنقصان ركعة من إحداهما

الصور المحتملة في المسألة:	٣٤٦
تحقيق حكم الصورة الأولى:	٣٥٠
مناقشات السيد الخوئي عليه السلام :	٣٥٧

٤٥٦..... دروس في فروع العلم الإجمالي على كتاب العروة الوثقى / ج ٢

٣٦٣..... مناقشتان لمناقشة السيد الخوئي رحمته الله:

٣٧٦..... تأمل في مبنى السيد الخوئي في موضوع قاعدة الفراغ:

٣٩٨..... حكم الصورة الثالثة:

٤٠٢..... حكم الصورة الرابعة:

٤٠٣..... بيان ذلك:

٤١٣..... رأي السيد الخوئي في عدم دخول الأصل المختص في المعارضة:

٤٢٥..... رأي الشهيد رحمته الله في عدم دخول المختص في المعارضة:

٤٥٣..... المحتويات