



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغات



اشرافيية  
عليه صلوات الله  
وسلامه

www. **Ghaemiyeh** .com  
www. **Ghaemiyeh** .org  
www. **Ghaemiyeh** .net  
www. **Ghaemiyeh** .ir

# علم الأصول

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

فِي مَبَاحِثِ الْأَصُولِ الْعَمَلِيَّةِ

تأليف

عبدالحاميد بن عبدالمعطي

ابن عبدالحاميد بن عبدالمعطي الكوفي

الجزء السابع

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# لئالى الاصول

كاتب:

آيت الله سيد محمد على علوى گرگانى

نشرت فى الطباعة:

دار التفسير

رقمى الناشر:

مركز القائمية باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
١٠	لثالى الاصول فى مباحث الاصول العمليه المجلد ٧
١٠	اشاره
١٠	اشاره
١٤	اقتضاء نقص الجزء سهواً وعدمه
١٦	البحث عن جريان حديث الرفع لرفع الجزئيه فى الجزء المنسى
١٦	اشاره
١٨	دلالة حديث رفع على عدم الاعاده
٢٨	بيان رفع الإشكال عن مدلول حديث الرفع
٣١	جريان الأدله الاجتهاديه فى الأجزاء المنسيه
٣٣	البحث عن شمول حديث لا تعاد لصوره الجهل وعدمه
٣٧	البحث عن حكم الزيادة العمديه من الجزء والشرط
٣٧	اشاره
٥٢	حكم الزيادة المشكوكه كيفيتها:
٥٣	البحث عن إمكان جريان الاستصحاب فى المقام وعدمه
٥٣	اشاره
٥٧	صوره الشك فى المانع والقاطع:
٥٩	حكم صوره الشك فى القاطع أو المانع
٦٢	كيفيته جريان الاستصحاب فى مشكوك الاتصال
٦٢	اشاره
٧٥	إزاحه شبهه ودفع توهم:
٨٨	النسبه بين حديث لا تعاد وحديث النهى عن العرائم
٩٢	النسبه بين لا تعاد وخبر سفيان
٩٤	حكم تعدد القيد فى المأمور به

٩٦	البحث عما تقتضيه القاعده في القيود
٩٦	اشاره
١٠٥	مقتضى الدليلين عند الإطلاق أو الإجمال أو الاهمال
١٠٧	المقام الثاني: في بيان مقتضى سائر القواعد
١٠٧	اشاره
١٢٢	القاعده الأولى
١٢٢	البحث عن قاعده الاستطاعه
١٢٩	القاعده الثانيه
١٢٩	قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور
١٣٢	المناقشه في دلاله حديث الميسور
١٣٤	البحث عن ملاك الميسور
١٣٩	القاعده الثالثه
١٣٩	البحث عن قاعده الادراك
١٤٥	حكم دوران الأمر بين الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع
١٤٧	حكم اشتباه الواجب بالحرام
١٤٨	خاتمه
١٤٨	بيان ما يعتبر في الأخذ بالاحتياط والبراءه
١٤٨	اشاره
١٥٣	حكم الاحتياط مع وجود الحجّه الشرعيه المخالفه
١٥٧	حكم الاحتياط في الاطراف المستلزم لتكرار العمل
١٦١	كيفية الجزم بالنتيه عند الاحتياط
١٧٥	البحث عن جريان البراءه العقليه
١٧٥	اشاره
١٧٦	الوجه الأول
١٨٤	الوجه الثاني
١٨٥	الوجه الثالث

١٨٧	قيام الاجماع على وجوب الفحص
١٨٧	اشاره
١٨٧	دلالة الكتاب والسنة على وجوب الفحص
١٨٩	البحث عن جريان البراءة النقلية
١٩٣	البحث عن مقدار الفحص قبل اجراء البراءة
١٩٣	اشاره
١٩٤	حكم العامل بالبراءة قبل الفحص
٢٠٠	فروع مرتبطة بالفحص عن الواقع
٢٢٢	حكم الفحص في الشبهات الموضوعية الالزامية
٢٢٢	تذييل:
٢٢٢	اشاره
٢٢٥	نظريه الفاضل التونى
٢٢٥	تنبيهة نبيه:
٢٣٣	رساله
٢٣٣	قلائد الدرر فى قاعده لا ضرر
٢٣٤	الأخبار الناهيه عن الضرر
٢٥٣	البحث عن مدلول القاعدة
٢٥٣	اشاره
٢٤١	تحقيق حول معنى الضرر والضرار
٢٤٨	البحث عن مصاديق القاعدة فى الأخبار
٢٨١	البحث عن معنى أده النفى فى الحديث
٢٨١	اشاره
٢٩٣	مناقشه استدلال المحقق الخمينى رحمه الله:
٢٩٧	تنبيهات قاعده لا ضرر
٢٩٧	اشاره
٣١٣	التنبيه الثانى

٣١٧	التنبيه الثالث
٣٢٢	التنبيه الرابع
٣٣٢	التنبيه الخامس
٣٣٢	اشاره
٣٣٦	حكم العلم المنكشف بطلانه
٣٤٤	التنبيه السادس
٣٥٠	التنبيه السابع
٣٥٣	التنبيه الثامن
٣٥٥	التنبيه التاسع
٣٥٥	في تعارض الضررين
٣٥٥	اشاره
٣٧٣	تقرير آخر لتوجيه مسلك الشيخ رحمه الله
٣٧٦	مناقشه رأى المحقق النائيني رحمه الله
٣٧٩	التنبيه العاشر
٣٩٠	البحث عن حقيقه الأحكام المستصحبه
٣٩٢	البحث عن أن الاستصحاب قاعده فقيهيه أم اصوليه
٣٩٢	اشاره
٣٩٧	في الفرق بين القواعد الثلاث
٤٠١	أركان الاستصحاب
٤٠٨	الانقسامات اللاحقه للاستصحاب
٤٢٧	المناقشه حول جريان أصاله العدم
٤٣٨	البحث عن حدود حجته الاستصحاب
٤٣٨	اشاره
٤٤٦	أخبار الاستصحاب
٤٤٢	شبهات ورود
٤٤٥	البحث عن معنى الشك في المقتضى والرافع



- ٤٦٥ ..... اشارة
- ٤٦٩ ..... الشك في المقتضى في الأحكام الشرعيه
- ٤٧٣ ..... جريان الاستصحاب عند الشك في الراجع
- ٤٧٣ ..... اشارة
- ٤٩١ ..... الخبر الثانى الدال على حجتيه الاستصحاب
- ٤٩١ ..... اشارة
- ٥٠٣ ..... المناقشه في فقرات الروايه
- ٥١٣ ..... الخبر الثالث المستدلّ به على حجتيه الاستصحاب
- ٥٢٣ ..... الخبر الرابع المستدلّ به على حجتيه الاستصحاب
- ٥٢٨ ..... الخبر الخامس المستدلّ به على حجتيه الاستصحاب
- ٥٣٣ ..... الخبر السادس الذى استدلّ به على حجتيه الاستصحاب
- ٥٣٥ ..... الخبر السابع الذى استدلّ به عليه حجتيه الاستصحاب
- ٥٣٧ ..... الخبر الثامن الذى استدلّ به على حجتيه الاستصحاب
- ٥٤٠ ..... الاحتمالات الوارده في الأخبار
- ٥٤٠ ..... اشارة
- ٥٤٥ ..... رأى المحقق العراقى حول مدلول الأخبار
- ٥٥٤ ..... تعريف مركز

## ثالثی الاصول فی مباحث الاصول العملیه المجلد ۷

### اشاره

سرشناسه : علوی گرگانی، سید محمدعلی، ۱۳۱۷ -

عنوان و نام پدیدآور : ثلثی الاصول فی مباحث الاصول العملیه / تالیف السید محمدعلی العلوی الحسینی الکرگانی.

مشخصات نشر : قم: دارالتفسیر، ۱۴۳۱ ق.= ۱۳۸۹.

مشخصات ظاهری : ۱۰ ج .

شابک : ۱۵۰۰۰۰ ریال: دوره: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۴-۶؛ ج.۱: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۵-۳؛ ج. ۲: ۹۷۸-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۶-۰؛ ج.

۹۷۸ ۳-۹۶۴-۵۳۵-۲۴۷-۷:

وضعیت فهرست نویسی : فاپا

یادداشت : عربی.

یادداشت : عنوان عطف: ثلثی الاصول.

یادداشت : کتابنامه.

عنوان عطف : ثلثی الاصول.

موضوع : اصول فقه شیعه

رده بندی کنگره : ۱۵۹/۸BP/ع۹۸۶ ۱۳۸۹

رده بندی دیویی : ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی : ۲۱۶۳۰۳۴

ص: ۱

### اشاره







بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

□  
الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه وأشرف برّيته،

□  
سيدنا ونبيّنا أبي القاسم محمّد وآله الطاهرين، ولعنه الله

على أعدائهم أجمعين من الآن إلى قيام يوم الدين.

### اقتضاء نقض الجزء سهواً وعدمه

سبق وأن تعرضنا للشروط المتوقف عليها جريان حديث الرفع، وكان الثاني من الشرطين اللذين ذكره المحقّق النائيني لحديث الرفع -ولا يمكن المساعدة معه، هو: (أن يكون المرفوع شاغلاً لصفحة الوجود، بحيث يكون له نحو تقرّر في الوعاء المناسب له: من وعاء التكوين، أو وعاء التشريع، فإنّه بذلك يمتاز الرفع عن الدفع، حيث إنّ الدفع إنّما يمنع عن تقرّر الشيء خارجاً وتأثير المقتضى في الوجود، فهو يساوق المانع، وأما الرفع فهو يمنع عن بقاء الوجود ويقتضى اعدام الشيء الموجود عن وعائه.

نعم، قد يستعمل الرفع في مكان الدفع وبالعكس، إلّا أنّ ذلك بضربٍ من العناية والتجوّز، والذي تقتضيه الحقيقة هو استعمال الدفع في مقام المنع عن تأثير المقتضى في الوجود، واستعمال الرفع في مقام المنع عن بقاء الشيء الموجود).

انتهى محلّ الحاجه (1).

ص: ٥

أقول: وفيه ما لا يخفى - كما سيجيء تفصيله - لأنَّ الرفع يعنى نسيان الموضوع المستلزم لرفع الحكم؛ لأنَّ الناسى وإن كان قد نسى الموضوع وهو الجزء، إلَّا أنَّ نسيانه مستلزم لنسيان حكمه وهو جزئيه جزئه، فالرفع يتوجّه إلى ما تعلق به النسيان، بحيث لولاه كان اللّازم هو الإعادة، والجزء يعدّ شاغلاً لصفحة الوجود لولا النسيان، مع أنّ القول باختصاص حديث الرفع، بخصوص الوجود، وأنّه ولا - يشمل ما يكون معدوماً ممّا لا يصغى إليه، لأنّه لا فرق فى شمول حديث الرفع، لأنّه يشمل ما نسى فى شىء يأتياه وكان الشىء المنسى مانعاً وقاطعاً لشرط لازم فيه أو كان نسيانه لأجل ترك جزءٍ وشرطٍ كان شاغلاً لصفحة الوجود، لأنَّ الرفع يتعلّق بشىء، وهو الوجود، سواء كان أثره اعدام شىء أو وجود شىء وعليه فهذا الشرط ممّا لا يمكن المساعدة معه كما لا يخفى.

وخلصه الكلام: بعد الوقوف على مدلول ومفاد المتعلق بتلك الشروط الأربعة المتوقف عليها جريان حديث الرفع، يصل الدور إلى البحث عن حكم ترك الجزء العنوانين نسياناً وهو:

تارة: يكون من جهه عنوان منا لا يعلم المنطبق فيه، حيث إنّه يشكّ كونه لما يجب فيه الإعادة أم لا.

وأخرى: من جهه تطبيق عنوان النسيان.

أما على الأول: فالظاهر عدم القصور في جريان الحديث لرفع جزئيه المنسي للطبيعه المأمور بها في حال النسيان، لما قد عرفت بأن الشك فيه إنما يكون فيما إذا لم يكن لدليل الجزء إطلاقاً يشمل ذلك، وإلا لا يبقى في المورد شك ويحكم بجزئيه في حال النسيان قطعاً، فإذا شك في حق الناسي في أن الثابت في حقه هل هي الطبيعه الواجده للجزء أو الفاقده له، كان حينئذٍ داخلاً في صغريات مسأله الأقل والأكثر الارتباطي، فيجری فيه الحديث، ونحكم بعدم وجوب الإعادة بعد التذكّر وزوال الغفله، كجريانه في ما إذا شك في أصل جزئيه شيء أو شرطيته للمأمور به، غايه الأمر قد يكون متعلق الرفع هو الأكثر المشتمل لذلك الجزء المنسي، وآخر يكون هو نفس الجزء المنسي المشكوك دخله حال النسيان في المأمور به.

قد يُقال: إن المرفوع هنا إن كان هو الجزئيه، فهي من الأمور الانتزاعيه التي لا يمكن تعلق الرفع بها، لأنها بالنظر إلى دخلها في المصلحه تكون من الأمور التكوينيّه التي لا تنالها يد الوضع والرفع التشريعي، وإن كان بالنسبه إلى التكليف الفعلي الذي كان هو منشأ انتزاع الجزئيه الفعليه، لا يكون المكلف بنفسه قابلاً للثبوت لولا الرفع، للقطع بانتفائه في حال النسيان، لاستحاله التكليف بما لا يُطاق، هذا.

فأجاب عنه المحقق العراقي رحمه الله بقوله: (بأنّه مدفوع لأنه يكفي في صحّه



الرفع وجود المقتضى لثبوت التكليف والجزئيّه في حال النسيان،الموجب لبقاء الأمر،المستلزم لوجوب الإعادة بعد زوال النسيان).

أقول: ولكن لا- يخفى ما فيه من الإشكال،لأنّه إذا فرض عدم إمكان تعلق التكليف وفعليته في حقّه،فلا وجه للحكم ببقاء الأمر المستلزم لوجوب الإعادة، لوجود المقتضى؛ لأنّ المقتضى الذي له مانع،عن فعليته لا- يوجب بقاء الأمر حتّى يحكم بوجوب الإعادة،حتّى يستلزم رفعه بحديث الرفع.

وعليه،فالأولى في الجواب أن يقال بما قد عرفت منّا سابقاً،بأنّ التكليف حيث لا- يكون شخصياً،بل يكون من باب القانون والكلية،ويُحتمل فعليته بالنسبه إلى الناسى،ونشكك حدوث أمرٍ فيه يقتضى جريان حديث الرفع فيه لتحقق موضوعه وهو عدم العلم،مما يستلزم الحكم بعدم وجوبه لعدم وجود إطلاق على الفرض يرفع الشكّ.

هذا،ولا- مجال في المقام لورود الإشكال الذي ذكره المحقّق النائيني قدس سره في أنّ الرفع هنا حال النسيان ما دام وجود النسيان في الوقت،بخلاف ما لو زال قبل تمام الوقت،حيث يستلزم ذلك وجوب الإعادة لأجل كونه شكّاً في سقوط التكليف لا في ثبوته.

لأنّ هذا الإشكال:لو سلّمنا جريانه-إنّما يكون لو أردنا التمسك بفقره رفع النسيان،والحال أنّا نتمسك بجملة:(ما لا يعلم) وهو أمرٌ موجود حتّى بعد زوال النسيان إذ يصدق عليه أنّه لا يعلم،وحيث إنّ نشكّ في بقاء الأمور به بعد إتمام

العمل الذى قد نسى جزئه وعدمه، فالحديث يحكم برفعه حينئذٍ، مما يستلزم عدم وجوب الإعادة.

هذا تمام الكلام فى الفقرة الأولى وهى جملة: (ما لا يعلم).

### دلالة حديث رفع على عدم الإعادة

وأما على الثانى: وهو التمسك بالحديث بلفقره المذكور فيها كمله النسيان، لكى نحكم بعدم وجوب الإعادة، باعتبار أن هذه الفقرة تفيد أن المأثى به هو المأمور به فى حال النسيان بعدما عرفت أن ذلك إنما يكون فيما إذا كان مقتضى إطلاق دليل الأمر المتعلق بالمركب أو دليل الجزء هو إطلاقه لحالى الذكر والنسيان، عكس ما قلنا فى ما لا يعلم.

أقول: بعد الوقوف على موضوع النزاع، نصرف عنان الكلام إلى ما ذكره الأعلام فى المقام مثل المحقق النائنى قدس سره فى فوائده، حيث قال ما حاصله:

(إنّ الظاهر الأوّلى من قوله صلى الله عليه وآله: فى رفع النسيان، إن كان رفع نفس صفه النسيان وهى الحالة المنقذحة فى النفس، فهو غير ممكن لأنه يعدّ من الأمور التكوينيّة ولا تناله يد الجعل والتشريع، وليس هناك أثر أخذ النسيان موضوعاً له شرعاً لكى يكون رفعه بلحاظ أثره، بل يلزم من ذلك ترتيب آثار الصدور العمدى على الفعل الصادر عن نسيان، لأنّه يفرض النسيان كالعدم، أى كأنه صدر عن عمدٍ، فلازمه وجوب إقامة الحدّ على من شرب الخمر نسياناً، وهو كما ترى ينافى الامتنان.

وعليه، فلا- محيى من رفع اليد عمياً يقتضيه هذا الظاهر الأولى بتأويل المصدر يعنى المفعول؛ أى جعل النسيان بمعنى المنسى، فيكون المرفوع نفس الفعل الصادر عن المكافئ نسياناً، بأن يفرض عدم وقوع الفعل منه، وخلق صفحه الوجود عنه، فالمرفوع فى حق من شرب الخمر نسياناً هو نفس الشرب، لا- وصف صدوره عن نسيان، فالرفع عنه إنّما يكون بلحاظ رفع آثاره المترتبة عليه شرعاً من الحرمة وإقامه الحدود، ورفع بهذا الاعتبار يكون موافقاً للامتنان ويوجب التوسعه والتسهيل.

وعلى هذا يختص الحديث بالأحكام الانحلاليه العدميه التى تتعلّق بالموضوعات الخارجيه، كحرمة شرب الخمر، وإكرام الفاسق، وغيبه المؤمن، فيصح رفع آثار تلك الأمور بواسطة عروض النسيان، وأما التكاليف الوجوديه التى يكون المطلوب فيها صرف الوجود كوجوب إكرام العالم وإقامه الصلاه، فلا يمكن أن يعمها حديث الرفع لما قد عرفت أنّ مقتضى رفع هذه الأمور هو إثبات التكليف ثانياً وهو ينافى الامتنان.

ثم قال رحمه الله: وبذلك يظهر فساد توهم دلالة رفع النسيان على سقوط جزئيه الجزء المنسى، ووقوع الطلب فيما عداه؛ لأنه يرد عليه:

أولاً: أنّ المنسى ليس هو جزئيه الجزء وإلّا يرجع النسيان إلى الحكم، وهو من أقسام الجهل به، فيدخل فيما لا يعلم لا فى رفع النسيان، بل المنسى هو نفس الجزء أى الإتيان به قولاً أو فعلاً، ومعنى نسيان الجزء هو خلق صفحه الوجود عنه،

فلا يُعقل تعلق الرفع به لأنه معدوم، وقد عرفت أنه لا بدّ في المرفوع أن يكون شاغلاً لصفحة الوجود ولا يعمّ المعدوم.

وثانياً: أنّ محلّ البحث ليس نسيان المستوعب لتمام الوقت أو العمر، بل لبعض الوقت، وسقوط الجزئية لبعض الوقت لا يقتضى سقوطها في تمام الوقت أو العمر حتّى في زمان الذكر وزوال النسيان، لأنّ عدم القدره في وقتٍ لا يقتضى عدم القدره في جميعه.

وثالثاً: أنّه ليس في المركّبات الارتباطية إلماطلب واحد تعلق بأمر متباينه يجمعها وحده اعتباريّه، وتنتزع جزئيه كلّ واحدٍ من الأمور من انبساط الطلب عليها، وليست جزئيه كلّ واحدٍ منها مستقلّه بالجعل، فالذى يلزم من نسيان أحد الأجزاء هو سقوط الطلب عن الكلّ لا عن خصوص الجزء المنسى، لأنّه لا طلب إلّا واحداً ولا معنى لتبعيضه...

إلى أن قال: فتحصيل من جميع ما ذكرنا أنّه لا دليل على كون المكلف به هو ما عدا الجزء المنسى، خصوصاً في النسيان الغير المستوعب، بل مقتضى إطلاق أدلّه الأجزاء والشرائط خلاف ذلك، انتهى (١).

ويرد عليه أولاً: أنّه كيف التزم بأنّ الرفع لا يمكن تعلقه بنفس النسيان لكونه من التكوينيّات ولم يلتزم بذلك في موضوع الشرب مع أنّه أيضاً كذلك، وإن أراد توجيه ذلك بالحمل على رفع أثر الشرب، كان ينبغي عليه أن يفعل ذلك في نفس

ص: ١١

النسيان بالإرجاع إلى أثره لا إلى نفسه، فالتفريق في غير محلّه ولا وجه له.

وثانياً: ما أجاب المحقق العراقي عن إشكاله الأوّل بقوله:

(إنّ المنسىّ ليس هو الجزئيّه وإلّا كان داخلاً في نسيان الحكم ويندرج في قوله: «ما لا يعلم»، بأنّ المقصود من رفع الجزئيّه ليس كونها هو المنسىّ حتّى يتوجّه عليه الإشكال المزبور، وإنّما المقصود من رفع الجزئيّه باعتبار كونها من آثار ذات الجزء المنسىّ، واقتضاء رفعه رفع الجزئيّه الثابته له؛ لأنّ لازم جزئيّه المنسىّ للمركّب حينئذٍ إنّما هو بطلان المأتي به في حال النسيان، فيكون رفعه عبارته عن سقوطه عن الجزئيّه في حال النسيان، ولازمه هو صحّه المأتي به في حال النسيان من جهه اقتضائه، لكون المأتي به حال النسيان تمام المأمور به في حقّه، ومثله يستتبع عدم وجوب الإعادة عليه بعد التذكّر).

أقول: ولا- يخفى ما في هذا الجواب؛ حيث أنّه إذا أوّل جملة رفع النسيان إلى معنى المفعول أيّ المنسىّ، فعليه حينئذٍ من إثبات متعلّق للرفع، وليس ذلك إلّا الذي تعلق به النسيان، وهو ليس الجزئيّه على حسب دعوى الخصم حتّى يصحّ رفعه، فجوابه بأنّ المقصود والغرض من الدفع هو الحكم بصحّه المأتي به، لا يوجب صحّه رفع كون المنسىّ هو الجزئيّه، بل المنسىّ في الحقيقة ليس إلّا نفس الجزء، فلا بدّ أن يرجع الرفع إليه وهو غير موجود حتّى يتعلّق به الرفع، مع أنّ من شروط جريان حديث الرفع كون المرفوع أمراً موجوداً حتّى يصحّ رفعه، وبالتالي فجوابه رحمه الله لا يُسمن ولا يُغنى.

فالأولى فى الجواب هو المنع عن إرجاع النسيان إلى المنسى كما سنشير إليه عن قريب عند البحث عن صحه التمسك بالحديث حتى بهذه الجملة منه فانتظر حتى تلاحظ ما رزقنى الله من كشف حل ذلك.

أقول: ثم إن المحقق العراقى رحمه الله علق وضوح الجواب عن الإشكال الثانى والثالث على الجواب الأول، لأنه بذلك يفهم أن سقوط الجزئيه عن ذلك يستلزم كون المأمور به قد تحقق وحصل فلا وجه للإعاده، وانحصاره بخصوص حال النسيان، كما أنه يظهر أن المطلوب فى حقه ليس إلما أتى بعد الجمع بين الدليل الأول والحديث.

لكن بعد ما عرفت الإشكال فى جوابه الأول، وعرفت عدم تماميته، لزم منه عدم تماميه ما يترتب عليه من الجوابين كما لا يخفى، وعليه فالأولى أن نتعرض:

أولاً: لحقيقه دعوى المحقق العراقى بعدم جواز التمسك بهذه الفقره من الحديث.

وثانياً: البحث عما يورد عليه.

وأخيراً: التعرض لما هو حل المسأله.

فنقول: إن المحقق العراقى جعل وجه عدم جواز التمسك به ما قاله فى آخر كلامه: (وبالجملة صحه التمسك به فى المقام للاجتراء بالمأتى به فى حال النسيان، وعدم وجوب الإعاده بعد التذكّر يحتاج إلى الالتزام بأحد الأمور الثلاثه؛

أما دعوى أن الحديث ناظرٌ إلى رفع دخل الجزء المنسى فى ظرف النسيان فى مصلحه المركب، وهو غير ممكن، لأن دخاله الجزء والشرط فى المصلحه أمرٌ

تكويني والحديث لا يكون ناظراً له؛ لأن من الشرائط كونه ممّا تناله يد التشريع.

أو دعوى اقتضاء الحديث برفع جزئيه المنسّى تحديد دائره الطبيعه المأمور بها فى حال النسيان بالتبعيه، وإثبات التكليف بها ولو بنحو جعل البدل، مع أنّه غير صحيح لأنّ الحديث لا يثبت التكليف فى حقّ الباقي لأجل أنّ الحديث جعل للامتنان والتوسعه دون الكلفه والتضييق؛ بل لأنّ إثبات التكليف فى الباقي عقلى لا- شرعى، باعتبار أنّ الحديث مجعول للرفع لا الوضع، والحكم بإثبات التكليف فى حقّ الباقي وضع لا رفع.

أو دعوى الالتزام باستفاده تعدّد المطلوب من الخطاب المتعلّق بالصلاه، بأن تكون الصلاه المشتمله على تمام الأجزاء والشرائط مطلوباً، والصلاه المشتمله على ما عدا الجزء المنسّى مطلوباً آخر، ولو كان ذلك من جهه حديث الرفع بضميمه المطلقات الأولىه المشبهه للأجزاء والشرائط، مع أنّه لا سبيل إلى إثباته لكونه خلاف ما تقتضيه إطلاقات الأوامر المتعلّقه بالمركبات من الظهور فى وحده المطلوب، وما تقتضيه إطلاقات الأدله المشبهه للأجزاء والشرائط من الجزئيه والشرطيّه المطلقتين، ولذلك ترى بنائهم على سقوط التكليف عن المركّب عند تعدّر بعض أجزائه، إلما إذا كان هناك ما يقتضى ثبوت التكليف بالنسبه إلى الباقي ووجوب الإتيان بها كقاعده الميسور ونحوها؛ فإذا لم يكن إثبات صحّه ما أتى به ممكناً لأجل عدم اقتضاء رفع النسيان لتحديد دائره الطبيعه المأمور بها فى الباقي، وإثبات الأمر الفعلى بها، فحينئذ يكفى فى وجوب الإعادة عند التذكّر

إطلاق دليل الجزئية الموجب لدخل المنسّى في مصلحه المركّب وملاكه حتّى في حال النسيان).انتهى ملخّص كلامه.

أقول: ولا يخفى عليك ما في كلامه من الإشكال، حيث أنّه يمكن لنا اختيار أحد الشقّين الآخرين من ملاحظه حديث الرفع مع الأدلّه الأوّليه.

إمّا بأن يقال بأنّ إثبات التكليف للتبعيّة ليس على حسب مفاد حديث الرفع حتّى يقال إنّّه ورد للرفع لا للوضع، لوضوح أنّه لا يتكفّل على الفرض إلّارفع الجزء المنسّى، ويفيد أنّه جزء في حال الذكر دون حال النسيان، إلّا أنّه إذا ضمّمنا إليه لسان أدلّه الداله على نسبه وجوب الصلاه بأجزائه العشره، يوصلنا إلى أنّ بقيّه الأجزاء واجبه، فإثبات التكليف للباقي لا يكون إلّا بواسطة دلاله الأدلّه الأوّليه، مع ملاحظه سقوط جزئيه جزء المعنى، كما هو الأمر كذلك في مثل مدلول الأدلّه الأوّليه مع قاعده الميسور أو مثلها من سائر القواعد، حيث أنّ الميسور لا يُمضى إلّا ما كان له الاقتضاء بالأدلّه الأوّليه، مع تأييد سقوط المعسور عن مورد التكليف، ففي هذا القول لا يخرج الحديث عمّا هو شأنه كما فرضه قدس سره.

أو يصحّ دعوى الأخير لا- بأن يكون المطلوب هنا متعدّداً، بل المطلوب ليس إلّاأمرأ واحداً وهو طلب الكلّ والمركّب المشتمل على عشره أجزاء، غايه الأمر إذا فرض شمول الحديث لصوره النسيان، وحكمنا بعدم جزئيته في ذلك الحال، كشفنا بذلك أنّ المطلوب في حال النسيان ليس إلّابقيّه الأجزاء بواسطة الأمر الأوّلى مع ملاحظه دليل الكاشف، وإلّا لولا ذلك جرى هذا الإشكال في



سائر القواعد مع الأدلّه الأوليّة مثل قاعده الميسور مع الدليل الأولى، أو قاعده لا تعاد مع الأدلّه الأوليّة، مع أنّ الخصم قد سلّم صحّه تلك القواعد كما يستفاد ذلك من لسان كلامه، وليس هذا إلّا لأجل ما ذكرنا من أنّ الطلب ليس إلّا طلب واحد إلّا أنّه بعد جريان حديث الرفع أو أمثاله يفهم أنّ المطلوب في حقّ الناسى ليس إلّا تسعه أجزاء كما في تعذّر بعض الأجزاء إذا لوحظ مع قاعده الميسور.

وأيضاً: ومنه يظهر الجواب عمّا ذكره المحقّق النائيني رحمه الله في إشكاله الثالث من وحده الطلب، وأنّه لا يمكن الحكم بالصحّه مع جريان حديث الرفع، بخلاف ما لو كان متعدّداً، ووجه الظهور هو ما عرفت من صحّه ذلك حتّى مع وحده الطلب كما لا يخفى.

كما أنّه يظهر بعد التأمل جواب الإشكال الثاني، وهو رفع الحكم ما دام النسيان باقياً في بعض الوقت لا تمام الوقت أو العمر، حيث أنّ المرفوع إذا كان بملاك جزئيه الشىء للمركّب المأمور به، بما أنّه ناسٍ في حال الامتثال، وقلنا بالكشف بواسطة حديث الرفع عن كون المأمور به هو المأتى به خارجاً دون جميع الأجزاء العشره، فلا يبقى مجالاً للقول بوجوب الإعادة بعد زوال الغفله والنسيان وهو واضح.

أقول: بقى هنا البحث عن حقيقه أنّ المرفوع في المقام، وهذا هو الإشكال الأوّل الواقع في كلام المحقّق النائيني قدس سره.

قد يُقال: - كما في «نهاية الأفكار» للعراقي -: بأنّ المرفوع عبارته عن رفع

ترك الجزء المنسَى حتى يصحّ الحكم بعدم وجوب الإعادة.

بتقريب أن يقال: إنّ رفع الترك عباره عن جعله كأن لم يكن في عالم التشريع، على معنى عدم جعله موضوعاً للحكم بالفساد ووجوب الإعادة، الراجع إلى البناء على صحّة المأْتى به للفاقد للجزء المنسَى، بجعله بدلاً عن الواقع في القناعه به عنه (المحقّق) في مقام تفرّغ الذمّه.

وقد أجاب عنه المحقّق العراقي: بأنّه إنّما يتمّ إذا كان الرفع بلحاظ تحديد دائره الطبيعه المأمور بها في حال النسيان بما عدا المنسَى، وإلّا فلا أثر لمجرّد رفع الترك إلّا بقاء الأمر والتكليف في حال النسيان الموجب لوجوب الإعادة لا عدمها، فكأنّه أراد أنّه قد عرفت أنّ حديث الرفع رقع للتكليف لا وضع له.

ثمّ نقل بإيراد آخر لهذا الاحتمال: بأنّ استفاده الاجتزاء بالمأْتى به حينئذٍ مبنئٌ على اقتضاء رفع الترك للبناء على وجود الجزء المنسَى وتحقّقه، وهو بمعزل عن التحقق، لأنّ شأن حديث الرفع إنّما هو تنزيل الموجود منزله المعدوم، لا تنزيل المعدوم منزله الموجود؛ لأنّ تنزيله بمنزله الموجود وضعّ والحديث وضعّ للرفع لا للوضع، فلا يمكن تطبيق الرفع على ترك الجزء المنسَى.

ثمّ أجاب عنه المحقّق المزبور: (بأنّ مرجع الرفع في الحديث-بعدهما كان إلى الرفع بالعنايه، الراجع إلى خلوّ صفحه التشريع عن المرفوع-على معنى عدم أخذه موضوعاً للأحكام في عالم التشريع، ولا- يكاد يفرّق بين رفع الفعل أو الترك، كما أنّ رفع الموجود في عالم التشريع يرجع إلى رفع الأثر المترتب عليه وخلوّه

عن الحكم فى التشريع، كذلك كان فى رفع العدم والترك، فرفعه يرجع إلى عدم أخذه موضوعاً للحكم، فإذا كان أثر الترك هو الفساد ووجوب الإعادة مثلاً، فرفعه يرجع إلى رفع الفساد بترتب نقيضه وهو الصحه وعدم وجوب الإعادة، لا أن مرجعه إلى قلب العدم بالوجود بالبناء على وجوده وتحققه حتى يتوجه الإشكال المزبور)، انتهى محصل كلامه (١).

أقول: لا يخفى عليك أن ما ذكره فى بيان المرفوع من رفع الجزئيه الذى قد عرفت عدم كونه منسياً، أو رفع نفس الجزء الذى قد عرفت أيضاً عدم وجوده، فكيف يرفع مع عدم كونه موجوداً، أو رفع الترك المتعلق للجزء الذى ظهر أنه يلزم كون الرفع وضعاً لا رفعاً وهو خلاف لما جعل، وعليه فكل ما ذكره رحمه الله مما لا يسمن ولا يغنى عن الاستناد إليه فى رفع الإشكال، مع وجود الإشكال فى بعضها كما ذكره سابقاً، كما فى مثل كون الرفع هنا وضعاً لأجل كونه فى مقام تحديد الطبيعه المأمور بها فى الباقي، حيث قد عرفت جوابه بأن حديث الرفع لا يقتضيه، بل المقتضى لذلك بقاء الأمر الأولى مع إسقاط الجزء المنسى عن الجزئيه، فلا يصير الرفع وضعاً كما توهمه.

\*\*\*

ص: ١٨

١-١. نهايه الأفكار: ج ٣/٤٣١.

## بيان رفع الإشكال عن مدلول حديث الرفع

ولكن التحقيق أن يُقال في حلّ الإشكال بأنّ الحديث دال على صحّة المأتى به بكلّ من فقرتيه من جمله: «ما لا يعلمون»: وجمله: «رفع النسيان»، وتوضيح ذلك موقوفٌ على بيان امور:

الأمر الأوّل: أنّه قد مضى تفصيل البحث في مبحث البراءة بأنّ تخصيص هذه الأمور وتقييدها عن الأدلّة الأوّليّة، أو حكومه الأدلّة الحاكمه على الأدلّة الأوّليّة ليس معناه التصرّف في أصل الجعل والإداره الجديّه الأوّليّه، لاستلزام ذلك النسخ المستحيل في حقّه تعالى، بل المراد من الرفع والتخصيص هو رفع اليد عن الإراده الاستعماليّه على حسب ما هو المتعارف في القوانين الكليه بين الأمم من أصحاب التقنين، حيث يُشرعون أولاً الأحكام بنحو العموم والقانون، ثمّ يلحقون بها ثانياً المخصّصات والمقيّدات بصوره التبصره والموادّ والفصول، حيث إنّ مثل هذه الأمور تكشف عن أنّ الإراده اللبّيّه قد تعلّقت بغير المقيّد والمخصّص، كما أنّ عدم العثور على المقيّدات يكشف عن تطابق الإراده الجديّه والإراده الاستعماليّه.

الأمر الثاني: أنّ الرفع في حديث الرفع قد يُسند تاره إلى نفس الموصول، ويكون صلته مثل: «رفع ما لا يعلمون»، و«ما اضطرّوا إليه»، أو «ما استكروهوا»، وفي بعض الموارد يكون صلته نفس العنوان مثل النسيان والخطاء كما في قوله

تعالى: «رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَسِينَا أَوْ أَخْطَأْنَا» ١. وقد يمكن أن يكون الوجه في التفاوت هو أنّ ما اسند إلى ما الموصول وصلته كان المقصود هو رفع الحكم الذى وقع عليه تلك العناوين من الاضطرار والإكراه، بلا فرق بين كون المتعلق فى الاضطرار والإكراه والجهل هو فعله أو تركه، وتكون هذه العناوين متوجهه بالذات إلى نفس الحكم وينطبق عليه العنوان، كما فى مثل الاضطرار لأكل الميتة حيث يصدق عليه الاضطرار، هذا بخلاف الرفع المسند إلى النسيان والخطاء، حيث أنه مسند إلى الموضوع وهو على قسمين:

تارة: يكون نفس الشيء قد تعلق به النسيان والخطاء، كما لو ترك المكلف الجزء أو الشرط نسياناً أو خطأً.

وأخرى: ما لا يصدق عليه نفس ذلك العنوان، بل النسيان والخطاء سببان وموجبان لحصول ذلك، أو يعدّ عدم تركه موجباً لتحقيق المانع والقاطع فى الصلاة من المصلّى العالم كما لو لم يترك الضحك فيما لو كان غافلاً عن كونه فى الصلاة، فإنّ الضحك صادر عن الإنسان عمداً بلا إشكال، إلّا أن منشأه قد يكون غفلته ونسيانه عن كونه فى الصلاة.

وعليه فالمقصود من رفع الموضوع هو الرفع بكلا قسميه، بلا فرق فى ذلك بين أن يكون النسيان موجباً لتحقيق أمرٍ وجودى مانع أو أمر عدمى موجب

لحصول ذلك مثل ترك الموالاه وغيره.

الأمر الثالث: أنّ النسيان المتعلق بالموضوع لا يتعلّق بوجود الطبيعه ولا بعدمها، بل يتعلّق بنفس الطبيعه، لأنّ المصلّى يكون قد غفل عن طبيعه الجزء، وانمحى عن ذهنه جزئيه أمر وتركها، كما لا- يتعلّق الحكم بوجودها لوضوح أنّه إن كان المراد عن الوجود هو تعلّقه بالفرد الخارجى فواضح الفساد؛ لأنّ الشىء بعد وجوده لا معنى لتعلّق النسيان بوجوده، وإن كان المراد هو النسيان عن إيجادها، فهو يرجع إلى ما ذكرنا، من تعلّقه بالطبيعه حتّى يصدق أنّه ذهّل وغفل عن إيجاد الطبيعه، وحيث أنّ الرفع يُسند إلى الطبيعه، يصحّ كون المراد من الرفع هو مطلق الآثار لا- المؤاخذه فقط، ولا الأثر المناسب له؛ لأنّ رفع الطبيعه يناسب رفع ما له من الآثار من الوجوب والحرمة والشرطيّه والجزئيّه والقاطعيّه والمانعيّه وغيرها من الأمور.

الأمر الرابع: لا إشكال فى أنّ الرفع قد اسند إلى نفس النسيان، ومعلوم أنّه غير مرتفع بالوجدان، وعليه فلا بدّ من التصرّف فى ظاهر الدليل، فقد يقتضى أن يكون، التصرّف فى الكلمه بأن يراد من كلمه (النسيان) المنسى على نحو المجاز فى الكلمه، أو يكون التصرّف فى الاسناد والمجاز فيه، بأن تكون الكلمه مستعمله فى معناها حقيقه، غايه الأمر يدعى رفعه حقيقه وادّعاءً من جهه أنّه لا أثر له من جهه الشرع، فالنسيان الذى لا يترتب عليه أثره من الحرمة والبطلان كأنّه ليس بنسيان ولا يكون موجوداً؛ لأنّ الآثار التى تترتب عليه بالإطلاقات والعمومات إذا انتفت عنه فى دائره الشرع، فكأنّه ليس غير موجود، وهذا هو المطلوب.

ص: ٢١

أقول: إذا عرفت هذه الأمور الأربعة، تعرف أنّ مقتضى الجمع بين الأدلّة الأوليّة المقتضية لإثبات الجزئية لكلا حالتى المذكور والنسيان، مع ملاحظه الدليل الحاكم المستفاد من حديث الرفع-الدال على رفع النسيان ادعاءً بمعنى رفع الجزئية فى حالته بما له من الآثار الحرمه والبطالان وغيره-ينتج إثبات الوجوب لبقية الأجزاء، فالرفع لا يتعلّق بوجود الجزء حتّى ينتج نقيض المطلوب؛ لأنّ أثر وجود الجزء هو الصحّة، فرفعه يكون هو البطلان، بل النسيان المرفوع متعلّق بطبيعته الجزء، ورفعهما يكون باعتبار جميع آثارها ومنه الجزئية، ومن آثار رفع الجزئية عدم الفساد فى تركه، فعليه يصحّ القول بتعلّق الرفع فى رفع النسيان بالأجزاء المنسيه والحكم بصحّة الصلاة بحديث الرفع، ولا يتوجّه إليه الإشكال، وهذا هو المطلوب.

هذا تمام الكلام فى الدليل الخارجى الذى يدلّ على صحّته ما أتى به ناقصاً من الأصل العملى وهو البراءة المستفاده من حديث الرفع بفقرته.

### جريان الأدله الاجتهاديه فى الأجزاء المنسيه

يقتضى المقام التعرض للدليل الخارجى الاجتهادى الدالّ على صحّته المأتى به كذلك، وبالرغم من أن تفصيل هذا الكلام مرتبط بالفقه-ولذلك ترك أكثر الأصحاب من أهل الخبره فى الأصول، التعرّض له، وتعرّض له بعضهم-لكن نحن نذكره تمييزاً للبحث لكن على نحو الاجمال، إذ أن تفصيله أزيد ممّا ذكر هنا

وهو موكولٌ إلى محلّه في الفقه، فنقول ومن الله الاستعانة:

وقد عرفت أنّ مقتضى الدليل الأوّلى في أجزاء المركّب، هو لزوم الإعادة في النقصان السهوى، إلّا أنّ مقتضى الدليل على خلافه، ومنه في باب الصلاة حيث وردت أخبار صحاح دالّة على عدم وجوب الإعادة في الأجزاء غير الركّتيه، وهي تفيد وقاعده لا تعاد الوارده في الروايه الصحيحه المرويّه عن زراره، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: لا تُعاد الصلاة إلّا من خمس: الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود» (١).

حيث تدلّ هذه القاعده على عدم لزوم الإعادة فيمن ترك السوره أو غيرها من غير الخمس، فدلالتهما على عدم وجوب اتيان الناقص سهواً واضحاً ولا كلام فيه، لأنّه القدر المتيقّن الداخل فيه، وإنّما الإشكال والكلام يكون في الترك العمدي الحاصل من الجهل والعلم حيث يأتي البحث عن شمول اطلاق الأخبار والقاعده له وعدمه؟ أمّا صورتي العلم والعمد، فلا إشكال ولو بواسطة الإجماع خروجهما، ولعلّ خروجهما أنّه لو لم تكن خارجاً لاستلزم اللغويّه في أصل الوضع والجعل؛ لأنّ إيجاب ما يجوز تركه عمداً وعلماً المترتب على تركه عقوبه، جمع بين المتناقضين والمتنافيين؛ لأنّ مقتضى كون الشئ واجباً هو عدم جواز تركه عمداً أو علماً، بحيث لو تركه لترتبت العقوبه على تركه بحسب مقتضى حكمه الأوّلى ودليله، مع أنّ شمول عموم (لا- تعاد) له يكون معناه أنّه لو تركه عمداً لا

ص: ٢٣

---

١- ١. الوسائل: ج ٣ الباب ٩ من أبواب القبلة، الحديث ١.



عقوبه عليه، فلا يجتمع بين الحكم بلزوم العقوبه على تركه، وعدم العقوبه على تركه لأجل جواز تركه، هذا.

أقول: ولكنّه لا- يخلو عن إشكال؛ لأنّ وجوب شيء لا- يلزم البطلان في تركه، إذ من الممكن أن يكون الشيء واجب الإتيان، إلّا أنّه لو عصى المكلف وترك اتيانه تاماً، لما أوجب ذلك بطلان المأتي به ناقصاً، كالحجّ فإنّ من واجباته رمى الجمره، حيث يجب وقوعه في النهار، فلو رمى الجمار في الليل ولم يأت به نهراً، فإنّه يكون قد ترك واجباً، وأمّا بطلانه لأصل عمل الحجّ بتركه محلّ تأمّل، وعليه فالأولى دعوى عدم عمومه للعمد، مضافاً إلى قيام الإجماع على ذلك، وهو إمكان دعوى انصراف لسان الأدلّه المذكوره مثل دليل لا تعاد عن مثل الترك العمدي كما لا يخفى. والله العالم.

### البحث عن شمول حديث لا تعاد لصوره الجهل وعدمه

بقي الكلام في المقام عن أنّ عموم حديث لا تعاد هل يشمل الجهل، أو أنّه مختصّ بالنسيان فقط؟

فقد يُدعى الاختصاص: بتقريب أن يقال: الظاهر المستفاد من قوله عليه السلام: «لا تعاد»، إنّما هو نفي الإعادة في موردٍ لولا هذا الدليل فيكون المكلف مخاطباً بإيجاد الأمور به بعنوان الإعادة بمثل قوله: أعد الصلاة، وهذا يختصّ بموارد السهو والنسيان، فإنّه لمّا لا يمكن بقاء الأمر والتكليف بإيجاد الأمور به في حال

النسيان، يكون الأمر بإيجاده ممحضاً بكونه بعنوان الإعادة، بخلاف موارد الجهل والعمد فإنّ التكليف بإيجاد المأمور به يكون متحققاً في ظرف الجهل، ويكون وجوب الإعادة باقتضاء الأمر الأوّل باقياً في ظرف الجهل، لا أنّ الإعادة تثبت بخطابٍ جديد كما في موردى السهو والنسيان، وبما ذكرنا يثبت أن دليل لا تعاد مختصّ بصوره الإخلال الناشئ عن السهو والنسيان، ولا يشمل صورتى الجهل والعمد.

وفيه: أجاب عنه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار» بقوله:

أنّ إعادته الشىء فى الطبائع الصرفه بعد أن كانت حقيقتها عباره عن ثانى وجود الشىء على نحو يكون له وجودٌ بعد وجوده، فلا شبهه فى أنّه لابدّ فى صدق هذا العنوان وتحققه من أن يكون الشىء مفروض الوجود أو لا، إمّا حقيقته أو ادعاءً وتخيلاً، ليكون الإيجاد الثانى تكراراً لوجود ذلك الشىء وإعادته له، وإلّا فبدونه لا يكاد يصدق هذا العنوان فيهما بعد فرض أنّه كان لصرف الطبيعى وجود مسبقاً كونه بوجود آخر له حقيقه أو تخيلاً وزعماً ينتزع منه عنوان الإعادة باعتبار كونه ثانى الوجود لما أتى أولاً من المصداق الحقيقى أو الزعمى، كأن تعلق الأمر بهذا الثانى بعنوان الإيجاد أو بعنوان الإعادة.

وحينئذٍ نقول: إنّّه كما أنّ فى موارد الإخلال السهوى بالجزء يصدق هذا العنوان، وينتزع من الإيجاد الثانى عنوان الإعادة، كذلك يصدق العنوان المزبور فى موارد الجهل بل العمد أيضاً، حيث أنّه ينتزع العقل من الإيجاد الثانى عنوان الإعادة باعتبار كونه إعادةً لما أتى أولاً من الفرد الفاسد، غايه الأمر يكون

وجوب هذا العنوان في موارد الجهل والعمد من جهة اقتضاء التكليف الأوّل الباقي في ظرف الجهل، وفي موارد السهو والنسيان بخطابٍ جديد، ولكن هذا المقدار لا يوجب فرقاً بينهما فيما نحن بصدده، كي يوجب اختصاص لا تعاد من جهة اشتماله على لفظ الإعادة بموارد النسيان، بل ذلك كما يشمل السهو والنسيان، كذلك يشمل الجهل بل العمد أيضاً، انتهى محلّ الحاجة (١).

أقول: يجب البحث عن المراد من الإعادة التي هي بمعنى التكرار، وأن المراد منا هل هو الأمر بذلك في خلال تكرار الأمر، أو تكرار الوجود من الفرد الخارجى؟

فإن كان المراد من التكرار هو خطاب جديد، فلا إشكال في أنّ الجاهل لا خطاب له إلا بالأمر الأوّل؛ لأنّ المفروض كونه مخاطباً على الفرض بخطاب الأمر الأوّل، بخلاف الناسى حيث إنّه يكون له خطاب جديد بالإعادة، لو لم يرد حديث لا تعاد، فعلى هذا التقدير لا- يشمل حديث لا- تعاد الجاهل، سواء كان جهله جهلاً- بالحكم أو بالموضوع، لعدم خطابٍ جديد، فلا وجه حينئذٍ لملاحظه التكرار بالنظر إلى الوجود الخارجى حتّى يقال بعدم الفرق بين صورته الجهل والنسيان.

وإن أريد من التكرار الوجود في الخارج بأن يؤتى بالعمل مجدداً بعد ما أوجده أولاً ولو بصوره الفاسد، فالإعادة هنا صادقٌ على كلّ واحدٍ من الجهل والنسيان، إلا أنّه مبنئٌ على القول بكون وضع ألفاظ العبادات على الأعمّ من الصحّة، حتّى يصحّ أن يقال له أعد، وإلا على القول بوضعها للصحيح فلا يصدق

ص: ٢٦

على الإتيان به ثانياً إعادته الأول حتى يشملته حديث لا تعاد؛ لأن المفروض فساد العمل في الأول، فلم يأت بشيء من الصلاه حتى يُحكم عليه بإعادتها، وعلى القول بالأعم فإنه لا إشكال في صدق الإعادة، سواء كان الحكم بلزوم الإتيان ثانياً من جهة أمر الأول كما في الجهل، أو كان بمقتضى أمر جديد كما في النسيان، وما أجاب به المحقق العراقي متعلقً بالثاني كما لا يخفى

هذا كله على فرض مبناه من عدم إمكان توجه الخطاب إلى الناسي حال النسيان.

وأما على ما ذكرناه سابقاً من أن الخطابات الكليه والقانونيه فعليته في حق جميع الناس حتى للناسين والجاهلين والعاجزين، غايه الأمر يُعذرون في ترك الجزء والشرط، فحينئذٍ على فرض كون الأمر باقياً في حق جميعهم بالأمر الأول، بمقتضى إطلاق دليل الجزء والشرط، حيث يحكم بكون المنسى جزءاً حال النسيان أيضاً كما يقال بأن الجزء المتروك جهلاً جزءاً أيضاً، فلا بد من الإعادة بالأمر الأول لبقائه لولا حديث الرفع وأمثاله، سواء ترك الجزء نسياناً أو جهلاً، وكان انطباق الإعادة بلحاظ الوجود من الفرد الأعم من الصحيح والفساد، فلا إشكال في شمول حديث لا تعاد لكل واحدٍ منهما، ويحكم بعدم وجوب الإعادة بلحاظ الأمر الأول، حيث يكون مفاده حينئذٍ وقوع الامتثال بما أتى به، الراجع خلاصته بالحكومه على عدم إطلاقه دليل الجزئيه والشرطيه في حال النسيان أو الجهل لو لم يرد دليل آخر يدل على إلحاق الجهل بالعمد في عدم المعذوريه، كما ادعى ذلك المحقق المزبور اعتماداً على لسان الأخبار الخاصه، ولا يقتضى المقام

بيان تلك الأخبار؛ لأنّ مجال البحث عنها هو الفقه لا الأصول، فدعوى شمول عموم لا تعاد لكلّ من النسيان والجهل بحسب طبعه ليست بممنوعه.

ثمّ على فرض قبول إلحاق الترك جهلاً- بالحكم أو الموضوع بالترك القهري في الإخلال، إنّما يصحّ ذلك إذا لم يكن الشارع قد أمره في الجهل بوجوب المضى وعدم الاعتناء، كما في الشكّ بعد تجاوز المحلّ، حيث أمر الشارع بوجوب المضى، وعدم لزوم الإتيان به، حتّى فيما إذا أمكنه التدارك بعدم استلزام زياده ركّيته مبطله، وإلّا لما كان شكّه وجهله ملحقاً بالإخلال العمدي؛ لأنّ المكلف حينئذٍ مأموّرٌ من ناحيه الشارع بوجوب المضى، فلو ظهر ترك الجزء كسوره الحمد مثلاً لا يوجب ذلك البطلان، لأنّه لو لم يحكم الشارع به لكان آتياً بها ولم يتركها، في يكشف عن أنّه قد بقى تحت عموم لا تعاد، كما يدلّ الحديث على ذلك عند الإخلال السهوى.

هذا تمام الكلام في هذا البحث، وهناك مزيدٌ من التحقيق حول هذا الموضوع نحيله إلى أبحاثنا في الفقه، وأسأل الله التوفيق في تحقيقه في محله إن شاء الله تعالى.

## البحث عن حكم الزيادة العمديه من الجزء والشرط

### إشاره

قال المحقق الخراساني رحمه الله في «الكفايه»:

(الثالث: أنّه ظهر ممّا مرّ حال زياده الجزء إذا شكّ في اعتبار عدمها شرطاً

ص: ٢٨

أو شرطاً في الواجب، مع عدم اعتباره في جزئيته، وإلّا لم يكن من زيادته بل من نقصانه، وذلك لاندرجاه في الشكّ في دخل شيء فيه جزء أو شرط، فيصحّ لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً أو سهواً، وإن اشتغل العقل لولا النقل بلزوم الاحتياط لقاعده الاشتغال.

نعم، لو كان عبادةً وأتى به كذلك على نحو لو لمن يكن للزائد دخلٌ فيه لما يدعوا إليه وجوبه، لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورته عدم دخله فيه، لعدم قصور الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال، لقاعده الاشتغال، وأمّا لو أتى به على نحو يدعوا إليه على أيّ حال كان صحيحاً لو كان مُشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإنّ تشريعه في تطبيق المأتيّ به مع الأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كلّ حال) انتهى محلّ الحاجه (١).

أقول: لا يخفى أنّ كلام المحقّق الخراساني مشتملٌ على البحث عن تحقق الزيادة في الجزء أو الشرط في الخارج وعدمه، وعلى البحث عن حكم علمه بالزيادة وعدمه، وأنّه لو شكّ في شرطية عدم الزيادة في الواجب مع عدم اعتبار عدمها في جزئيه الجزء أو شرطية، هل مقتضى الأصل حينئذٍ هو الصحّح أو البطلان، كما أنّ الإتيان بالزيادة هل يوجب البطلان مطلقاً أم يفصل بملاحظته قصد الآتي به؟

ص: ٢٩

فهذه امورٌ لا بدّ أن يبحث فيها، ولا يتضح المراد فيها إلّا بعد بيان امور متقدّمه على أصل المطلب، وهى أنّ الشيخ الأعظم قدس سره قد فرض لتصوّر الزيادة العمديّه وجوه ثلاثه:

الوجه الأوّل: أن يأتي ويزيد جزءاً من الأجزاء بقصد كون الزائد جزءً مستقلّاً، كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً أنّ الواجب في كلّ ركعه ركوعان كالسجود.

الوجه الثاني: أن يقصد كون مجموع الزائد والمزيد عليه جزءً واحداً، كما لو اعتقد أنّ الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدّد.

الوجه الثالث: أن يأتي بالبراءه بدلاً عن المزيد بعد رفع اليد عنه.

إمّا اقتراحاً كما لو قرأ سورة ثمّ بدا له في الأثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة اخرى: لغرض ديني كالفضيله، أو دنيوي كالاستعجال.

وإمّا لإيقاع الأوّل على وجهٍ فاسد بفقد بعض الشروط، كأن يأتي ببعض الأجزاء رياءً أو مع عدم الطمأنينه المعتبره فيها، ثمّ يبدو له في إعادته على وجهٍ صحيح.

أمّا الزيادة على الوجه الأوّل: فلا إشكال في فساد العباده بها إذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاه أو في الأثناء، لأنّ ما أتى به وقصد الامتثال - به وهو المجموع المشتمل على الزيادة - غير مأمور به، وما أمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال.

وأمّا الأخيران: فمقتضى الأصل عدم بطلان العباده فيهما؛ لأنّ مرجع الشكّ إلى الشكّ في مانعيه الزيادة، ومرجعها إلى الشكّ في شرطيه عدمها، وقد تقدّم أنّ

مقتضى الأصل فيه البراءة، انتهى كلام الشيخ الأعظم قدس سره (١).

أقول: يقتضى المقام التعرض لنص الأمور المذكوره فى المقام:

الأمر الأول: هل كان عقلاً أو عرفاً فرض وقوع زياده الجزء أو الشرط عمداً فى المركب، أو لا يمكن عقلاً، بل يمكن عرفاً؟ فلا بأس بذكر بعض ما قيل فى المقام:

تارة: بأن زياده الجزء أو الشرط لا يمكن ثبوتاً، لأن الجزء أو الشرط:

إما أن يؤخذ بشرط لا، فترجع زيادته إلى نقيضه الشرط أو الجزء لأنه يلزم الإخلال بالزياده بقيد الجزء، وهو أن لا يكون معه شىء آخر.

وإما أن يؤخذ لا بشرط، حيث لا يكاد يتحقق من خلاله الزياده، لأن ماهيته لا بشرط تتلائم مع الضمائم ولا يصدق الزياده مع هذه الماهية، هذا.

أجاب عنه المحقق النائنى قدس سره بقوله: (إن مقام الإمكان الثبوتى غير مقام الصدق العرفى، ولا إشكال فى صدق الزياده عرفاً على الوجود الثانى، فيما إذا كان الواجب صيرف الوجود، كما لا إشكال فى صدق الزياده عرفاً على العدد المضاف إلى عدد الواجب، كما فى باب الركعات إذا أضاف ركعاً على ركعتى الصبح، فهذه زياده، فهكذا يكون فى إضافة الركوع الثانى على الأول، كما أن وجود الثانى للركوع إذا لم يقيّد بقيد الوحده، وكان الأمر به يقتضى صرف الوجود فى قوله: (اركع فى الصلاه)، يكون زياده فى الركوع الواجب، فلا فرق فى صدق الزياده بين القسمين، غايه الأمر أن الزياده فى الأول إنما تتحقق بإضافه عددٍ

ص: ٣١



آخر إلى عدد الواجب ولو عَرَضاً فيما إذا أمكن ذلك، كما إذا أوجب إعطاء درهم واحد فأعطى المكلف درهمين دفعه واحده، فإنَّ الدرهم الثاني يكون زياده في الواجب، وأمّا الزيادة في الثاني فهي لا تتحقّق إلّا بالوجود الثاني، وذلك إنّما يكون بتعاقب الوجودات في الأفراد الطوليّه، ولا يمكن أن تحصل الزيادة في الأفراد الدفعيّة فيما إذا أمكن ذلك، فإنّ صرف الوجود إنّما يتحقّق بالجامع بين الأفراد العَرَضِيّه كما لا يخفى.

وعلى كلّ حال، عدم إمكان تحقّق زياده الجزء أو الشرط ثبوتاً، لا ينافي صدق الزيادة عرفاً، والموضوع في أدلّه الزيادة إنّما هو الزيادة العرفيّة، فتأمل جيّداً، انتهى كلامه (١).

أقول: هذا، ولكن قد يرد عليه - كما في «نهاية الأفكار»، حيث علّق المحقق العراقي على ما ورد في «فوائد الأصول» بقوله: (إنّ ما أفاد النائي رحمة الله صحيح لو اعتبر في جعل ماهية الصلاة الركوع الواحد، وإلّا فلو اعتبر فيها طبيعة الركوع الجامع بين الواحد والاثنين، فتصوير الزيادة الحقيقيه فيها في غايه الإمكان، لأنّ المراد من زياده الشيء في الشيء كون الزائد من سنخ المزيد عليه، وموجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر، وعلى ما ذكرنا يكون الأمر كذلك).

نعم، لو اعتبر الركوع واحداً يستحيل اتّصاف الركوع الثاني بالصلاّتيه، فلا يكون حينئذٍ من سنخ الصلاه، فلا يعقل صدق الزيادة عليه، بل تكون ضمّه إلى

ص: ٣٢

الأول من قبيل ضمّ الدبس إلى الدهن.

نعم، على هذا لا بأس بالبناء على كونه صلاةً تشريعاً، فيصير صدق الزيادة عليه ادعائياً، ولكن لم نلتزم بهذا المعنى كي نلتزم بهذا المحذور، بل التحقيق الالتزام بالمعنى الأول، فيكون الزيادة عليه حقيقةً كما لا يخفى<sup>(١)</sup> انتهى كلامه (١).

أقول: ما ذكره رحمه الله في هذا المقام مبنئ على مقدّمات ثلاث، قد مهّدها قبل ذلك في نهايته، وهى:

المقدمه الأولى: يعتبر فى الزيادة كون الزائد من سنخ المزيد عليه، وبدونه لا يكاد تصدق الزيادة، فلا بدّ فى صدق عنوان الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتى به أيضاً، وإلّا فمع فرض خلّوه عن هذا القصد، وقصد الجزئيه، لا يكون المأتى به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يصدق عليه الزيادة، إلّا على نحو من العناية للمشاكله الصوريّه.

المقدمه الثانيه: يعتبر فى صدق الزيادة كون المزيد فيه مشتملاً على حدّ مخصوص ولو اعتباراً، حتّى يصدق بالإضافه إليه عنوان الزيادة وعدمها كما فى ماء الحَبِّ أو النهر مثلاً، وإلّا فبدونه لا يصدق عليه الزيادة وإن بلغ ما بلغ، وكذلك الأمر فى المركّبات، ففيما أيضاً لا بدّ من اعتبار حدّ خاصّ فيما اعتبر جزءً لها فى مقام اختراع المركّب وابداعه ليتحقّق بذلك عنوان الزيادة فى المكتوبه.

المقدمه الثالثه: أنّ أخذ الجزء أو الشرط فى المركّب فى مقام اعتباره

ص: ٣٣

١-١. حاشيه فوائد الأصول: ج ٢٣٠/٤.

واختراعه يتصوّر على وجوهٍ ثلاثه:

١- اعتبار كونه جزءاً أو شرطاً على نحو بشرط لا من جهة الزيادة في مقام الوجود والتحقّق.

٢- اعتبار كونه جزءاً على نحو لا بشرط من طرف الزيادة، على معنى أن يكون الزائد خارجاً عن ماهيّة المركّب، من جهة عدم تعلّق اللّحاظ به، مثل ما اعتبر في الصلاة الركوع الواحد لا مقيداً كونه بشرط عدم الزيادة، ولا طبيعه الركوع، ففي مثله يكون الركوع الزائد خارجاً عن حقيقه الصلاة، لعدم تعلّق اللّحاظ به في مقام جعل ماهيّة الصلاة.

٣- اعتباره على نحو لا بشرط، مع كون الزائد داخلياً في اللّحاظ، كما لو اعتبر في جعل ماهيّة الصلاة طبيعه للركوع في كلّ ركعه منها، الجامعه بين الواحد والمتعدّد لا الركوع الواحد.

فعلى الأوّل لا- مجال لتصوّر تحقّق الزيادة، وكذلك الأمر على الثاني، وإن لم ترجع الزيادة إلى النقيصه، إلّا أنّ عدم قصور الزيادة الحقيقيه إنّما هو لو كان لعدم كون الزائد من سنخ المزيد عليه، هذا بخلاف الثالث فإنّه لا قصور في تصوّر الزيادة الحقيقيه، لأنّ الزائد كان من سنخ المزيد مع كونه موجباً لقلب حدّه إلى حدّ آخر... إلى آخر كلامه (١).

إشكال: لا يخفى ما في كلامه رحمه الله من الإشكال في أنّه كيف تصوّر في الوجه

ص: ٣٤

الثانى الجمع بين الجزء بصورة اللابشرط مع تمثيله بالركوع الواحد؛ لأنّ الوحده إن لوحظت فيه أصبح الوجه الأول من قبيل بشرط لا، وإن لم تُلاحظ إلّا طبيعته أصبح من الوجه الثالث، فتصوير الزيادة فى هذا القسم دون القسم الثالث لا يرجع إلى محصل، وعليه فمرجع الكلام يرجع إلى ما ذكره صاحب «الكفايه» من اختلاف اللّحاظ بين أن يكون مع الوحده فالزيادة حينئذ تكون نقيصه شرط لا زياده جزء، أو اللّحاظ بصورة لا بشرط فيكون ما أتى به تكررًا داخلًا فى الجزء دون أن يعدّ زياده، هذا.

قال المحقق الخمينى قدس سره: إنّ ما ذكره صاحب «الكفايه» ممنوع، لأنّ: (ما ذكره فى كون قيد الوحده فى الزيادة نقيصه بشرط لا- زياده جزء، ليس بشىء، لأنّ ما هو الجزء إنّما هو ذات الركوع، وكونه مأخوذًا بشرط لا أو وصف له، فلو أتى بالجزء أو الركوع أيصدق أنّه زاد فى الجزء وإن كان الزيادة يوجب ورود النقص لمكان الشرط أيضًا.

والحاصل: أنّه وَقَعَ الخلط بين زياده الجزء ونقصان الشرط، فالتكرار بذاته زياده باعتبار آخر مُنشأً للإخلال بقيد الجزء وشرطه، ولا مانع من كون شىء زياده ومنشأً للنقصان.

وتوهم: أنّ ما هو الجزء هو مجموع الشرط والمشروط، فذات الركوع ليس بجزء فلا يصير تكراره زياده فيه.

مدفوع: بأنّ جعل المجموع جزءًا لا يقتضى خروج ذات الركوع عن

الجزئية، لأنّ جزء الجزء جزء (١)، انتهى.

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال؛ لأنّ كلامه رحمه الله متين على خلاف مسلكه من عدم إمكان تصوير زياده الجزء، فجوابه رحمه الله يكون فى باب المماشاه مع الخصم باعتبار إمكان تحقّق الزيادة، وإلّا فإنّه يمكن أن نقول:

إذا فرض كون الركوع الجزئى المركّب هو الذى أتى به بالوحده وإلّا ليس بركوع جزء، فإذا فقد الشرط فقد المشروط، فإذا أتى بركوع ثان يكون قد خرج الأوّل عن كونه جزءاً بواسطة فقدان شرطه، فإذا فقد الجزء فالإتيان بركوع الثانى لا يؤدّى إلى تحقّق الزيادة فى الصلاة إلّا بنحو المشاكلة، لانتفاء الصلاة الصحيحه لأجل نقيصه الشرط الموجب لنقيصه الجزء، فلا تصل النوبه إلى بطلانه بواسطة زياده الجزء كما فرضه قدس سره. وعليه فجوابه فى ذيل كلامه من أنّ المجموع جزءٌ وأنّ جزء الجزء جزء لا يرجع إلى محصّل؛ لأنّ المفروض عدم كون ذات الركوع جزءً بل الجزء هو عنوانٌ وحدانى من الشرط والمشروط، فبفقد الشرط يفقد وينتفى المشروط كما عرفت، وبالتالي فإشكاله غير وارد على المحقّق الخراسانى قدس سره.

ولكن الذى يختلج بالبال حول قضيه زياده الجزء عمداً أو سهواً أن يُقال:

إنّه يمكن ملاحظه الزيادة من جهتين:

١- ملاحظتها بالنظر إلى المجعول الشرعى،

٢- ملاحظتها بالنظر ما يؤتى به فى الخارج،

ص: ٣٦

ثم ما يؤتى به فى الخارج:

قد يأتى به بقصد كونه جزءاً للواجب.

وقد يأتى به عارياً عن هذا القصد.

فأما الزيادة بالنظر إلى الجعل فلا إشكال أنه لا يكون بيد المكلف، إذ هو خارج عن قدرته ويده، غايته هو التشريع فى ذلك، فهو ليس زيادة فى أصل الواجب فى الواقع، بل العمل فى نفسه حرام؛ لأنَّ قصد أصل العمل حرام، وصحيح فى ذاته من حيث دخله فى عمل المولى الصادر من العبد كما لا يخفى.

وأما الزيادة بالنظر إلى ما يؤتى فى الخارج فقد يلاحظ:

تاره: من حيث وقوع الزيادة فى نفس العمل الخارج، من دون أن يقصد فرضها أجزاء زائده على أصل الواجب.

وأخرى: ما يقصد ذلك.

فعلى الأول: وبرغم أنَّ عنوان الزيادة منطبقٌ عليه بالنظر إلى أصل العمل الخالى عنه، لكن فرض كونه زيادة فى الجزء وعدمها، مبنى على أنَّ فرض الشىء جزءاً للمركب هل هو محتاج إلى القصد بكونه كذلك، أو يصير جزءاً ولو لم يقصد كونه كذلك كما فى المركبات الخارجيه الحقيقيه، مثل أن يضاف شيئاً آخر غير مسانخ إلى المركب الخارجى مثل الدار أو المعاجين، فإنَّ إضافه شىء فيها يوجب تحقق عنوان الزيادة، بل وصدق كون أجزائه زائده، سواءً قُصد العامل عنوان الزيادة أم لم يقصده، بل المركب بما هو الموجود فى الخارج من حيث المجموع

ص: ٣٧

يصدق على الكلّ مع تلك الزيادة.

وأما الذى يحتاج إلى القصد، فهو:

تارة: قد يكون الزائد الذى قد قصد إتيانه غير مسانخ مع المزيد عليه.

وأخرى: تكون المسانخه موجوده بين الزائد وأجزاء الأصل.

فعلى الأول: لا- يمكن جعله جزءاً إلّابأن تكون الأجزاء التى قد اخذت فى ذلك المركّب هو الأعمّ من المسانخ وغيرها، فحينئذٍ يصدق عليه الزيادة فى الأجزاء، لحصول جميع شرائطه من القصد والإتيان به فى حال الوجود وكونه فى المركّب وداخلاً فيه.

وأما لو كان الزائد مع القصد والسنخيه، فصدق الزيادة عليه يكون أيسر، إلّا أن يؤخذ تلك الأجزاء فى المركّب مشروطاً بعدم هذه الزيادة، حيث ظهر مما ذكرنا أنّ الإتيان بالزيادة حينئذٍ يوجب فقد المركّب نتيجةً لفقد الجزء الحاصل من فقد شرطه.

نعم، لو أخذ الشارع الأجزاء فى ذلك بصورة اللابشرط، بمعنى أنه لو فرضنا صحه الإتيان بمماثله أزيد من مرّه، وكون ذلك جزءاً له، فلا- تتصوّر الزيادة حينئذٍ أصلاً، مثل أن يفرض أنّ الشارع اعتبر مطلق قراءه السوره وإن تعدد جزءاً للصلاه، فإنّه لو أتى بعشر سور، عدّت كلّ واحده منها جزءاً لصلاته، ولا تكون زائده حتّى يبحث عن أنها زياده مبطله أم غير مبطله.

أقول: إذا عرفت جميع ما ذكرنا، يظهر لك أنّ صدق الزيادة فى الشىء بما

أنه جزء لا- يكون إلّا من جهة قصد الآتى بذلك، لا من جهة المأمور به أو الجعل فى التشريع، فإذا قصد الزيادة وأتى به، يصدق ذلك إذا لم يكن الجزء المأخوذ بصورة اللابشرط، وإلّا لا يمكن قصد الزيادة فيما يأتى به ولو كان من سنخ الجزء، لأنّ كلّ ما أتى به يصير جزءاً حينئذٍ بمجرّد إيجاده فى المركّب كقراءة السور فى النوافل.

وعليه، فما ادّعه المحقّق الخمينى قدس سره من عدم إمكان الجمع بين عنوان الجزئى والزيادة الجزئى وأن فرض الجمع بينها من قبيل الجمع بين المتنافيين عقلاً؛ لأنّ الجزئى أمرٌ انتزاعى عن تعلق الأمر بالمركّب ولا يتنزع إلّا بعد الأمر، والزيادة أمرٌ خارج عن متعلق الأمر، فلا يمكن القول فى شىء واحد إنّه جزء وزيادته، لأنّه يرجع إلى القول بأنّ الشىء الفلانى كان مأموراً به وغير مأمور به، وهو محالٌ؛ صحيح بحسب الواقع الجعلى والتشريعى، وهو غير مراد للعلماء والأصوليين، بل مقصودهم من ذلك هو الزيادة بالنظر إلى الآتى مع ما لوحظ فى جعل ذلك الجزء فى المركّب كما أوضحناه، وفى مثله يصحّ تصوير الزيادة فى بعض المصاديق دون بعض كما عرفت؛ لأنّ الزيادة فى المركّبات الخارجيّة متحقّقة بوجود جزء آخر فى المجموع، سواءً كان من سنخ المزيد عليه أو غيره، هذا بخلاف المركّبات الاعتباريّة، حيث أنّ تحقّق الزيادة المنسيّة إلى الجزء لا يمكن إلّا إذا كان المأتى به من البراءة مقصوداً بلحاظ الجزئى، وكان المركّب أمراً اعتبارياً، وكان الزائد من جنس المزيد عليه، فمع ذلك لا بدّ أن يلاحظ كيفيّة أخذ عنوان الجزء:



١- فإن كان قد اخذ بشرط عدم لحوق مثله إليه، فلازم إضافته يرجع إلى نقيضه الجزء، لأنّ الجزء حينئذٍ ليس ذات الوقوع مثلاً، بل هو مع عدم الحاق مثله، فإذا انتفى الشرط انتفى المشروط، فبانتفاء المشروط ينتفى الجزء، ويحصل النقيضه من حيث الجزء، فيبطل بذلك.

وإن كان بالنظر إلى العرف المسامحي يطلق عليه زياده الجزء، لكنّه ليس زياده حقيقيه لعدم بقاء عنوان الصلاه بعد إضافه هذا الجزء إليها حتّى يطلق عليه ذلك، لإمكان حصول البطالان قبل تماميه الفرد الزائد، فلا يبقى مجال لفرض تحقق عنوانين عنوان الصلاه والزياده.

٢- وإن أخذ الجزء بصوره اللابشرط، وهو أمرٌ قابل للانطباق على كلّ ما يؤتى فيه من الأفراد المسانخه للجزء، فلا يمكن تصوير الزياده فيه، إلّا من جهة ملاحظه العدد بالنظر إلى الأقلّ منه، لكنّه غير مقصودٍ قطعاً، ومن تصوّر الزياده في هذا اللّحاظ بجعل اللّابشرط على قسمين - كما عرفت من كلام المحقّق العراقي، بل ويظهر من كلام المحقّق الإصفهاني في «نهايه الدرايه» - حيث قد عبّر عنه باللّابشرط القسّمى - قد عرفت أنّه لا يرجع إلى محصّل يفيد في المقام فائده تامّه.

هذا كلّّه بحسب ما يلاحظ الزياده بالنظر إلى الجزء، عمداً كان أو سهواً، حيث قد عرفت أنّه غير ممكن في بعض أفراد المرّكبات. نعم، يصحّ فرض تحقق عنوان الزياده بنفسه من دون لزوم الانتساب إلى الجزء، فهو أمرٌ معقول ومحقّق في الخارج، وفي تحقّق مثل ذلك لا حاجه إلى

القصـد ولا- إلى السـنخـيه، ولا- إلى كونه عن عمدٍ، لإمكان تحقّقه بالسّهو، لأنّه حينئذٍ يتصوّر بلحاظ وجود الإضافة فيه بالنظر إلى أصل المجعول والمأمور به، سواءً كان من سنخ المأمور به أو من غيره.

وعليه فلا يقع بحث عن إمكان تحقّقه، إلّا البحث في مثل هذه الزيادة عن أنّها مبطله للصلاه والعمل أم لا؟ والحكم عن ذلك تابع لملاحظه حال مقتضى القاعده والدليل والأصل العملي كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى.

الأمر الثاني: ويدور البحث فيه عن أن إقتضاء القاعده الأوّليه عند تحقّق الزيادة في عملٍ هل هو البطلان أم لا؟

وإجمال الكلام فيه: أنّه لا شبهه في عدم بطلان العمل من هذه الناحيه، بلا فرقٍ بين العمـد والسّهو، لأنّه على فرض القول بعدم إمكان زياده الجزء- كما قرّرناه تبعاً لصاحب «الكفايه»- فلا وجه للحكم بالبطلان بالزياده الصادره عن المسامحه العرفيه، بل حتّى لو قصد زياده جزئيه، فلا- يوجب ذلك البطلان لا- من جهه الزيادة ولا من حيث الجزئيه التشريعيه؛ لأنّ الجزء إن لم يؤخذ فيه بشرط لا- أمكن فرض اشتمال المأتي به كلّ الأفراد، فلا- زياده فيه حتّى يقال إنّّه يوجب البطلان، أما لو كانت الزيادة مأخوذه بشرط لا فقد عرفت أنّه خروج عن الزيادة في الواقع.

وعليه، فعلى فرض كونه زياده أيضاً، فإنّه حتى وإن كان بصوره العمـد والتشريع سواء كان في أصل الجعل والماهيه أو في تطبيق المأمور به على المأتي

به، حتى يشمل ما هو المشتمل على الزائد، إلا أنه لا يوجب البطلان، لأنه قد أتى بالمأمور به الواقعي الموجود في الزائد أيضاً.

ومن ذلك ظهر صحه ما لو قلنا بإمكان جعل الزيادة في الجزء؛ لأنّ الكلام فيه كما عرفت، فالعمل لا يبطل من تلك الناحية.

نعم، هذا لا ينافي أن يكون العمل باطلاً من جهة اخرى، مثل ما لو قصد الأمر الجعلي المتعلق بالزائد دون الأمر الواقعي القُربى، حيث إنّه يبطل العمل من هذه الجهة لا من جهة الزيادة لأنه لم يمثل الأمر المتعلق بالمأمور به الواقعي، كما يمكن القول بالبطلان أيضاً فيما إذا قصد كلا الأمرين، إلا أنّ داعويته كان للأمر الجعلي دون الواقعي، بأن يكون تبعياً، أو كان البطلان في جهة مدخلية كلا الأمرين في داعويته مستقلاً لو كان منفرداً، والآن قد تشارك فيهما، حيث يقال بالبطلان بذلك إمّا للمشاركة كما عليه البعض، أو لأجل أنّ العمل بواسطه الأمر الجعلي لا يكون مقرباً لله، فيكون البطلان لأجل عدم حصول التقرب به لا من حيث الزيادة بنفسها.

أقول: هذا كلّه فيما إذا علم ماهية الجزء المجمعول وأنه كان على نحو شرط لا أو اللابشرط، حيث يكون البطلان في الأوّل بواسطه النقيصه، وفي الثاني لأجل ما عرفت لا للزيادة، إمّا لعدم تحقّق مفهومها، أو على فرض صدقها كان وجه البطلان لمنافاته مع قصد القربه، أو لعدم وجود قصد امتثال الأمر فيه.

نعم، قد يُشاهد في بعض الموارد أن النصوص تحكم بالبطلان بالزيادة وإن

لم يكن من الذى قصد فيه ذلك، مثل زياده السجود فى الصلاه للإتيان بسجده التلاوه، حيث إن الشارع حكم من خلال الدليل التعبدى عليها بالزياده، مع أنه ليس منه حقيقه، ويلحق بالسجود الركوع بالأولويه القطعيه فيما لو ثبتت هذه الأولويه، ويترتب على ذلك عدم صحه الإتيان بصلاه فى أثناء صلاه اخرى فى غير الموارد المنصوصه، فإن الركوع والسجود المأتى بهما بعنوان الصلاه الثانيه محقق للزياده فى الصلاه الأولى، الموجه لبطلانها، كما أفتى به جماعه من الفقهاء، ومنهم المحقق النائنى والسيد الإصفهانى .

وكيف كان، فالبطلان فى هذه الموارد إنما هو بمقتضى النصوص والإلحاق لأجل تحقق الزياده حقيقه كما لا يخفى.

هذا إذا فرض العلم بكيفيه الجعل فى الجزء، من كونه بصوره اللابشرط أو بشرط لا.

### حكم الزياده المشكوكه كيفيتها:

وأما إذا شك فى كيفيه الزياده، ولم يعلم بأنها مأخوذه على النحو الأول أو الثانى، فالمرجع الشك إما إلى الشك فى أن الزياده هل هى مانع أم لا، ليكون الشك واقعا فى حصول المانع وعدمه، فالأصل حينئذ هو البراءه نقلاً وعقلاً فى الأقل والأكثر، ويكون الأصل حينئذ عدم حصول المانع، بإعتبار أن الأصل عدم الأخذ فى الجزء على نحو بشرط لا.

وبعبارة اخرى: يشكّ في حصول الزيادة وعدمه لا، فالأصل إن قلنا بإمكان حصولها، كما يمكن أن يُقرّر الشكّ في حصول الزيادة إلى الشكّ في حصول النقيصه في الواجب وعدمه؛ لأنه إن كان قد أخذ الجزء بصورة الوحده وبشرط لا، فالإتيان بالزائد موجبٌ لنقيصه الجزء كما عرفت، وإلا فلا نقيصه كما لا زيادة مبطله، فالأصل أيضاً العدم، أى عدم تحقّق النقيصه الموجبه للبطلان كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنسبه إلى البراءه النقليه والعقليه.

قد يُقال: بأنّ المقام من موارد جريان الاستصحاب دون البراءه، لأنه من الأصول المحرزه دونها، فلا بأس بتوضيح ذلك والبحث عن إمكان جريان الاستصحاب في المقام وعدمه.

### البحث عن إمكان جريان الاستصحاب في المقام وعدمه

#### اشاره

الأمر الثالث: بما أنّ البحث عن الزيادة والنقيصه يدور مدار بيان حكم القاطع والمانع من حيث جريان الاستصحاب وعدمه، فلا بأس بأن يُذكر حكم الفرق بين هذين العنوانين، حيث يمتاز حكم استصحابهما عن الآخر، فنقول:

لا يخفى أنّ القاطع عباره عن كون الشىء بوجوده يوجب القطع في المركبات الاعتباريه، بحيث يعدّ بوجوده مغنياً لما هو الشرط المأخوذ في المركب المأمور به، ولا يحصل هذا القطع إلّا بعد أن يُلاحظ في المأمور به أمراً اتّصالياً وهيئه متّصله، بحيث تصبح الأجزاء بواسطه تلك الهيئه متّصله بالابتداء والانتهاء،

مثل التكبيره فى الصلاه حيث أن المتشرعه يجعلونها ابتداءً للصلاه ويجعلون التسليمه انتهائهما، ويلاحظ الاستمرار فى تلك الأجزاء بواسطه ذلك إلى آخرها، فحينئذ لو وقع شىء فيها أوجب إنقطاع هيئه الصلاه عن هذا الاتصال، بحيث لم يمكن قاطعاً لها الإتيان بسائر الأجزاء متصله بعد وجود ذلك الشىء القاطع كالضحك مثلاً إذا تحقّق فى الصلاه، حيث يوجب قطع الصلاه، أو الحدّث حيث يكون وقوعه موجباً لزوال الطهاره التى كانت وجودها شرطاً للصلاه، فبوجوده يوجب قطع الصلاه ولذلك يقع النهى عليه.

هذا بخلاف المانع حيث إنّه عباره عن ملاحظه ما يكون عدمه ملحوظاً فى المأمور به كاعتبار الشرط بوجوده فيه، وهو مثل النجاسه فى الصلاه، حيث إنّه يكون مانعاً فى الصلاه، لاعتبار عدمها فيها كاعتبار الطهاره شرطاً، فإذا تحقّقت لزم منه بطلان الصلاه.

وعليه فكلّ من القاطع والمانع مشتركان فى حقيقه واحده وهى أنّهما موجبان للإخلال بالمأمور به، حيث يوجب وجودهما بطلانه، إلّا أنّ الفارق بينهما هو أنّ القاطع لم يلحظ فيه كون عدمه ملحوظاً فيه، بل يكون وجوده موجباً لزوال وافناء شىء يوجب البطلان، وهو الاتصال الموجود فى المأمور به المأخوذ فيه شرطاً، فسببه بطلان القاطع باعتبار أنّه يوجب اعدام شىء كان معتبراً فيه فى المأمور به وهو المعتر عنه بالجزء الصدرى فى لسان القوم، وهو الاتصال القائم والهيئه الاتصاليه، حيث أنّ تلك الهيئه موجوده سواء اشتغل المكلف باداء جزء

من أجزائها أم لم يكن مشغلاً، بل كان في السكونات المتخلله بين اجزاء المركب، فوجود القاطع لا يتحقق إلا مع وجود تلك الهيئة، هذا بخلاف المانع حيث أنه قد لوحظ فيه عدمه في المركب المأمور به فوجوده يتحقق البطلان لأجل فقد ما أخذ عدمه قيداً في المأمور به، ولا يعتبر في المانع وجود هيئه اتصاليه في المأمور به كما يعتبر في القاطع، وهذا هو الفارق بينهما والمذكور على لسان الأصحاب.

أقول: قد يُقال في وجه الفرق بينهما بفرقٍ آخر، وهو جعل المانع عباره عمياً يمنع وجوده عن صحه المأمور به، إذا وقع في خصوص حال اشتغال المكلف باداء الأجزاء، والقاطع عباره عمياً يمنع وجوده عن صحته عند وقوعه في أثناء المأمور به مطلقاً، حتى في حال السكونات المتخلله بين الأجزاء.

هذا كما يظهر عن كلام المحقق النائيني قدس سره في فوائده.

وأورد عليه المحقق العراقي في نهايته بقوله: (ولكن فيه نظر؛ فإنه كما يمكن ثبوتاً كون المانع مانعاً عن صحه المأمور به في خصوص حال الاشتغال بالأجزاء، كذلك يمكن كونه مانعاً عن الصحه مطلقاً، حتى في حال السكونات المتخلله في البين، كما أن الأمر في طرف القاطع كذلك، حيث يتصور فيه ثبوتاً كونه قاطعاً مطلقاً أو في خصوص حال الاشتغال بالأجزاء، لأنه تابع كفيته اعتبار الشارع إيّاه، وأمياً في مقام الإثبات فيحتاج استفاده كل من الاعتبارين في كل من المانع والقاطع إلى قيام الدليل عليه، ويختلف ذلك باختلاف كفيته لسان الأدله الوارده في باب القواطع والموانع، ولا يبعد استفاده المانعيه والقاطعيه المطلقه بما

ورد بلسان التّهي عن إيقاع شىء فى الصلاه بنحو جعل الصلاه ظرفاً، لعدم وقوع المانع أو القاطع فيها لولا مزاحمه الجهات الأخر المقتضيه لتحقيق المانع أو القاطع بحال الاشتغال بالأجزاء، أو مع الشكّ وعدم استفاده أحد الأمرين من الأدله يندرج فى الأقل والأكثر، فإنّ المتيقّن من المانع أو القاطع حينئذٍ إنّما هو فى خصوص حال الاشتغال بالأجزاء، والمرجع فى الزائد هى أصاله العدم) انتهى كلامه (١).

أقول: ولكن الذى يختلج بالبال فى وجه الفرق بينهما هو ملاحظه حال اسميهما الذى قد سميا به، حيث أنّ القاطع يشتقّ عن القطع، ومن الواضح أنّ القطع إطلاقاً لا يصحّ إلّافهما كان المحلّ له وحده اتّصاليه، وكان ذلك الشىء القاطع يوجب بوجوده قطع تلك الحاله والوحده الاتّصاليه، ولا فرق فيه كون تحقّق القاطع واقعاً فى حال السكونات، أو فى حال الاشتغال بالأجزاء، فانحصاره بخصوص الأوّل ممّا لا وجه له، فإنّ وقوع الحدّث أو الضحك يوجب قطع الصلاه والخروج عنها سواء وقع فى حال الاشتغال بالأجزاء أو فى حال السكونات، المتخلّله، وإن كان يظهر متعلّقه هو الاتّصال المتبلور فى حال السكونات ولكنّه لا يوجب كونه منحصراً فيه.

هذا بخلاف المانع حيث أنّه بوجوده يمنع عن إلحاق بقيه الأجزاء بالسابقه، فإنّه لا يوجب مجرد وجوده البطلان كالنجاسه، لأنّه إذا وجدت فى الثوب مثلاً فى الصلاه، ولم يأت بشىء من الأجزاء مع تلك النجاسه، فأزالها أو طهرها بلا فصل

ص: ٤٧



طويل ولا- فعل كثير، ثم أتى بباقي الأجزاء، فإنه لا يوجب البطلان، وأما لو أتى بجزء من الأجزاء مع النجاسه، واكتفى به ولم يأت بعوضه وبدله إن أجزنا ذلك، فإنه بوجب البطلان، لأن النجاسه قد منعت عن صحه ما أتى به، فليس العمل مأثماً بما له من الأجزاء والشرائط.

هذا هو وجه الفرق بينهما على حسب ما يشاهد في لسان الأدله وفتوى الفقهاء في المسأله ومقام الإثبات.

وأما إمكان تصوير كل من الوجهين في مقام الثبوت في كل من القاطع والمانع في لسان الشرع، مما لا يكاد يُنكر، ولا أظن أن ينكره أحد من الأصوليين.

هذا كله على فرض وضوح حال الشيء من جهه القاطعيه والمانعيه.

### صوره الشك في المانعيه والقاطعيه:

وأما عند الشك فيهما وعدم علم المكلف بخصوص أحدهما، فالظاهر صحه كلام المحقق المزبور، حيث أن المتيقن هو المنع عن إتيان الأجزاء اللاحقه بعد تحققه، لأنه إما قاطع فقاطع قبل الاشتغال أو في حال الاشتغال، أو مانع، وفي كل الأحوال لا يصح الاكتفاء بما أتى مع وجود ذلك الشيء، وأما بطلانه قبل ذلك فمشكوك والأصل عدمه.

وتوهم: وجود التباين بينهما؛ لأنه إما حصل القطع بصرف الوجود، أو تبطل، فالاشتغال بالأجزاء والاكتفاء بها مع الشيء المحتمل كونه مانعاً فلا متيقن في البين.

مدفوع: بأنه بعد الاشتغال يقطع بحصول ما هو المنهَى عنه إمّا من جهه ما هو قاطع أو أنه مانع وهو المتيقّن، واحتمال تحقّق القاطع قبله مندفع بأصل العدم، ولا يعارض مع أصل عدم المانع، لعدم إرادته إثباته حتّى يدفع بالأصل، بل بنفسها مقتضيه لذلك، لإمكان اعتبارها بدون اعتبار هذه الوحده، كما نشاهد ذلك في مثل الحجّ مثلاً، حيث أنّه مركّب من عدّه مجموعه من الأمور والأجزاء الخارجيّة، من الإحرام والطواف والسعي والنفر والرّمى والحلق والتقشير والدّيح، من دون أن يكون قد اعتبر فيها وحده اتّصاليه على نحوٍ يوجب حصول القطع بواسطه تحقّق بعض ما ورد النهى عنه، لإمكان أن يكون ذلك من الموانع، لأنّه أقرب إلى الاعتبار من القاطع، إذ هو يحتاج إلى مؤونه زائده، ولذلك يمكن أن يُقال عند التردّد في كون النهى عن تحقّق الغير في عمل إنّ من الموانع أو القواطع أنّ الأولى أقرب وأولى بالقبول.

فعلى هذا لا بدّ عند إثبات القاطعيه من ورود دليل خاصّ يدلّ عليه، ولا يبعد دعوى قيام مثل ذلك في باب الصلاه، حيث إنّ وإن كانت مركّبه عن عدّه أجزاء خارجيه كالحجّ متباينه بعضها مع بعض، إلّا أنّه يستظهر من بعض النواهي الوارده في بعض الأمور- مثل الضحك والالتفات إلى الورا والحدّث- يفهم منها القاطعيه.

واحتمال كون النواهي في مثلها من الموانع، كما يستشعر ذلك من كلمات بعض المحققين كالمحقّق النائيني قدس سره.

ليس على ما ينبغي، لأنّه يصحّ فرضه قاطعاً بطبيعته حتى قبل ورود الدليل

المدال على أنه قاطع، كما في الصلاة حيث ورد في بعض الأحاديث مثل الخبر المروي عن عمّار عن الصادق عليه السلام في حديث قال: «وإن كان متوجّهاً إلى دبر القبلة فليقطع الصلاة، ثم يحوّل وجهه إلى القبلة ثم يفتتح الصلاة» (١).

حديث آخر رواه عمّار وقد ورد هذا التعبير في عنه عليه السلام، بقوله:

وإن طلعت الشمس قبل أن يُصَلِّي ركعاً فليقطع الصلاة ولا يُصَلِّي حتّى تطلع الشمس ويذهب شعاعها» (٢).

وغير ذلك من الروايات التي ورد فيها هذا التعبير في باب الخلل، فإنّه يفهم من جميع ذلك أنّ الشارع لم يلحظ في النواهي الغيريّه المتوجّهه إلى تلك الأمور مثل الضحك والكلام وغيرهما عنوان المانع، بل وردت بصوره القاطعيّه، فيستفاد من جميع ذلك وجود هيئه اتّصاليّه، ولحاظ هذه الحاله للصلاه، وأنّ مثل ذلك مطلوب للشارع، وأنّ التّهيّ إرشاداً إلى إفهام مطلوبيّه تلك الحاله، وأنّها مأمور بها للشارع، وإلّا لما نهى عن ايجاد أمورٍ مثل الضحك والتكلم والالتفات إلى الورااء في الصلاه، فاحتمال المانع في مثلها ممنوعٌ جدّاً.

### حكم صوره الشك في القاطعيه أو المانعيه

بعد ما ثبت امكان وجود القاطعيّه والمانعيه كليهما في الصلاه:

ص: ٥٠

١- ١. الوسائل: ج ٣ الباب ١٠ من أبواب القبلة، الحديث ٤.

٢- ٢. الوسائل: ج ٣ الباب ٣٠ من أبواب المواقيت، الحديث ٣.

فتارةً: يُحرز كون الشيء مانع أو قاطع، فلا إشكال في الحكم بثبوت أثر كل واحد منهما.

وأخرى: يُشكك فيه بأنه قاطع أو مانع أو ليس بشيء منهما؟

أما الشك في القاطع فإنه يتصور على وجوه عديدة:

إذ تارةً: يقطع بوجود أحدهما ويعلم بعدم خلو الواقعة عن أحدهما، فقد يعلم بأن هذا الشك واقع في مركب، ويمكن وجود كل منهما فيه كالصلاه، فحينئذ لا إشكال في لزوم الاحتراز عن ذلك الشيء، ولا يكون المورد من باب جريان أصل البراءة، لعلمه بكونه منهيًا عنه إجمالاً. إما لأجل كونه قاطعاً أو كونه مانعاً، فأيهما كان لا بد من الاحتراز، ولا فرق في لزوم الاحتراز عنه بين أن يحرز وجود الجزء الصوري للمركب المأمور به وعدمه؛ لأنه على فرض الإحراز واضح، وعلى الفرض الثاني إن كان الشك بالنسبة إليه، كان من قبيل الشك في الأقل والأكثر الموجب لجريان البراءة فيه، إلمائه لا. يجرى هنا هذا الأصل لعلمه بوجود أحدهما، وتعلق النهي بوجوده ولزوم الاحتراز عن المعلوم المراد بينها على الفرض، فهذا واضح لا كلام فيه.

وأخرى: يشكك في كونه قاطعاً أو مانعاً، أو لم يكن بشيء منهما، فهو أيضاً:

تارةً: يكون مع إحراز وجود الجزء الصوري للمركب المأمور به.

وأخرى: مع عدم الإحراز بل يكون مشكوكاً.

فعلى الأول: تجرى فيه البراءة بالنسبة إلى احتمال المانع، لأجل أن

الشبهه بدويّه، والأصل يقتضى عدمه، كما أنّ الأصل فى ناحيه القاطعِ أيضاً كذلك، مضافاً إلى وجود استصحاب بقاء الهيئه الاتصاليّه لو صحّحنا جريان الاستصحاب هنا كما سيأتى بحثه إن شاء الله تعالى، فإذا أجزنا جريان أصل البراهه فى صورهِ إحرار الجزء الصورى، ففى صورهِ الشكّ فى ذلك يكون جريان الأصل المذكور بطريق أولى، لقيام الشكّ فى وجود الجزء الصورى فى المركّب ليرتب عليه الحكم باحتمال وجود القاطع المنهَى عنه، لاحتمال عدم اعتبار وجود الجزء الصورى فيه، فلا وجه لوجود القاطع حينئذٍ كما لا يخفى.

وثالثه: يشكّ فى اعتبار الجزء الصورى للمركّب المأمور به، مع فرض وجود العلم بأنّه إذا كان له جزءٌ صورى كان لوجود المنهَى عنه عنوان القاطعِ، حيث أنّ حكمه أيضاً حكم الصوره الثانيه؛ لأنّ الشكّ بالنظر إلى اعتبار الجزء الصورى فى المركّب وعدمه يكون شكّاً فى الأصل والأ-كثر، فتجرى فيه البراهه، والأصل العدم لما قد عرفت أنّ فرض اعتبار الجزء الصورى له مؤونه زائده على أصل المركّب ذى الأجزاء، فهو أيضاً واضح.

ورابعه: يكون الشكّ فى كونه مصداقاً للقاطع حتّى يحكم بأثره، كالشكّ فى أنّ التبسم هل هو من أفراد ومصاديق الضحك ليكون قاطعاً حيث يكون الشكّ فى قاطعيته من جهه الشكّ فى كونه من الشبهه الموضوعيه، أى لا يدري أنّه ضحك أم لا، أو من أجل الشبهه الحكميه، حيث لا يدري بأنّ الشارع قد ألحقه بالقاطع حكماً بعد ما لم يكن منه موضوعاً، لتكون الشبهه حينئذٍ حكميه؟

ففى كلتا الصورتين الأصل هو الاستصحاب أى أصاله بقاء الهيئه الاتصاليه -لو صححنا جريان الاستصحاب فيه-والحكم بصحه الصلاه.

هذا بعد القول بعدم جريان أصل العدم فى ناحيه أصل السبب وهو الشىء المنهى عنه إمّا لعدم إحراز الحاله السابقه فيه لأجل عدم القول بالأصل العدمى الأزلى، كما ذهب إليه بعض، وإمّا على جريانه، إلما أنه لا- يجدى لإثبات المسبب وهو بقاء الهيئه الاتصاليه، لكونه أمراً عقلياً، ويعدّ إثباته بذلك أصلاً مثبتاً، وليس بأصل شرعى.

ولكن كلا الأمرين عندنا غير مقبول لصحه جريان الأصل الأزلى عندنا، كما أنّ الأصل الجارى فى ناحيه السبب يكفى فى إثبات الحكم فى ناحيه المسبب، لأنه يزول الشكّ عن ناحيته كما لا يخفى، وتفصيله فى محلّه.

### كيفية جريان الاستصحاب فى مشكوك الاتصال

#### إشاره

أقول: إذا بلغ الكلام إلى جريان استصحاب الصّحه وبقاء الشبهه الاتصاليه، فلا- بأس بذكر ما يتوهم ويتصوّر من أقسام الاستصحاب هنا على ما هو الموجود فى كلمات القوم.

القسم الأول: استصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه، وهو ما التزم به الشيخ رحمه الله وفى خلاله نفى وجود المانع وأثبت تحقق وبقاء الهيئه الاتصاليه عند الشكّ فى وجود المانع عنها وعدمه، وبالنتيجه حكم رحمه الله بالصحه وعدم إحراز وجود القاطع.

القسم الثاني: المنع عن جريان الاستصحاب في بقاء الهيئه الاتصاليه وهو ما التزم به المحقق النائيني ردّاً على الشيخ الأعظم قدس سره، قال النائيني رحمه الله في فوائده في مقام الجواب عن مختار الشيخ رحمه الله.

ثانياً: فعلى فرض تسليم دلالة النهى الغيرى على أنّ للصلاه هيئه اتصاليه وجزءً صوري، إلّا أنّ دعوى تعلق الطلب به على حدّ سائر الأجزاء ممّا لا سبيل إليها، بل لمانع أن يمنع ذلك، ويدعى أنّ الجزء الصوري المستكشف من أدلّه القواطع ممّا لم يتعلّق به الطلب والبعث، بل الطلب إنّما تعلق بنفس عدم تخلّل الالتفات ونحوه، كما هو ظاهر الأدلّه، فلا مجال لاستصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه من جهه أنّه لا أثر لبقائها بعد فرض عدم تعلق الطلب بها.

وأما ثالثاً: فعلى فرض تسليم تعلق الطلب بالجزء الصوري أيضاً، إلّا أنّه لا إشكال في تعلق الطلب بعدم وقوع القواطع وثبوت النهى عنها، فإنّه لا مجال للمنع عن ذلك بعد إطباق ظواهر الأدلّه على تعلق النهى بالقواطع، وحينئذٍ فلا بدّ من علاج الشبهه عند وقوع ما يشكّ في قاطعيته من جهه الشبهه الحكميه أو الموضوعيه، ولا ترتفع الشبهه في ذلك باستصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه، بداهه أنّ الشكّ في بقاء الجزء الصوري مسبّب عن الشكّ في قاطعيته الموجود، والأصل الجارى في الشكّ المسببى غير قابلٍ لرفع الشكّ السببى، بل الأمر بالعكس.

وعلى فرض التنزّل والمنع عن السببيه والمسببيه، فلا أقلّ من كونهما متلازمين في الوجود، بحيث يكون الجزء الصوري ملازماً في الوجود لعدم تحقّق

القواطع وبالعكس، ومن الواضح أنّ استصحاب أحد المتلازمين لا- يثبت وجود الآخر إلباعلى القول باعتبار الأصل المثبت، فاستصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه على تقدير جريانه فى نفسه، لا ينفع فى إثبات عدم قاطعيه الزياده العمديّه أو السهوِيّه، بل لا بدّ من علاج الشكّ فى إبطال الزياده الواقعه فى الأثناء، وطريق علاجه ينحصر بأصالة البراءه، لرجوع الشكّ إلى تقييد الصلاه بعدم وقوع الزياده، فىكون من صغريات دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر.

وقد تحصيل من جميع ما ذكرنا: أنّ الزياده العمديّه والسهوِيّه لا تقتضى بطلان العمل، فىكونا فى الأصل فى طرف زياده الجزء عدم الركتيه، إلبا أن يقوم دليل على الخلاف على عكس طرف النقيصه، حيث تقدّم أنّ الأصل فيه يقتضى الركتيه) انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: بما قد عرفت فيما سبق من أنّ الصلاه معدوده من المركبات الاعتباريه التى قد لوحظ فيها الهيئه الاتصاليه، وأنها أمر آخر سوى الأجزاء المتباينه.

وثانياً: إنّ تلك الحاله مطلوبه بالطلب الذى يتعلّق بالأجزاء كما استفيد ذلك، ولكن الطلب الذى تعلّق بها يكون كالطلب المتعلّق بالأجزاء، أى ليس بطلب وبعث استقلالى، كما لا يكون الطلب المتعلّق بالأجزاء مستقلاً على حده، وإلّا لزم الالتزام بتعدّد العقوبه عند المخالفه بتعدّد الأمر والبعث، مع أنّه ليس كذلك، بل

ص: ٥٥



الطلب المتعلّق بها هو عين الطلب المتعلّق بالمركّب، والأوامر المتعلّقه بالأجزاء تكون أوامر إرشاديّه إلى بيان جزئيّه تلك الأجزاء، فبذلك يظهر أنّ الوحده أيضاً متعلّقه للطلب أيضاً.

وثالثاً: قيل إنّ بعد الفراغ عن تحقّق الهيئه الاتّصاليّه وتثبيت الطلب للوحده، لا يمكن إثبات الطلب بالقواطع أيضاً، لعدم امكان تصوّر شرطيه أحد الضدّين ومانعيه الآخر أو قاطعيّته، كما اعترف به في رسالته في اللباس المشكوك فيه، بل جعل ابتناؤه في الوضوح تالياً لامتناع اجتماع الضدّين، وعليه فلا بدّ من صرف ظواهر الأدلّه الدالّه على النواهي المتعلّقه على القواطع عن ظاهرها إلى كونها إرشاداً إلى اعتبار الوحده الاتّصاليّه، كما هو الحال في الأوامر المتعلّقه بالأجزاء، فاستصحاب الهيئه الاتّصاليّه يكفي في الحكم بالصحّه من دون حاجه إلى إحراز عدم قاطعيّه الزائد؛ لأنّ المفروض عدم تقيّد الصلاه بعدم وجود القاطع كما كان الأمر كذلك في المانع، حيث أنّ أصله عدم وجود المانع كافٍ في إحراز ذلك، مضافاً إلى وجود استصحاب الصحّه لا بمعنى الوحده الاتّصاليّه لأنّها موجوده مع وجود المانع، بل بالمعنى الذي ستعرف هنا.

وتوهم: أنّ ملاحظه الضديّه بين الوحده الاتّصاليّه والقواطع إذا لوحظ عدم حصول القواطع في الوحده لكي يبقى المركب على وحدته الاتّصاليّه، مما يعني أنه لا يمكن أن تتحقّق الضديّه إلّابأن تكون الوحده بما هي مورداً للطلب ويلاحظ فيها الشروط والقواطع مثل الضحك والحادث القاطعين في جهه وملاحظه عدمه

للآخر من جهد آخرى، ليحصل بذلك الفرق بين الضحك والتبسم حيث يكون الأول قاطعاً دون الثاني، لأن عدم الأول مأخوذ في الصلاة دون الثاني، فإذا لوحظ هكذا استحالة دعوى تحقق ذلك في الضدين.

مدفوع: بأن الممتنع هو جعل شيء شرطاً لشيء وضده قاطعاً له، هذا بخلاف ما لو جعل عدم الشيء الضد قاطعاً لذلك الشرط، وال ضد شرطاً لشيء آخر، فهو غير ممتنع، ما نحن فيه من هذا القبيل إذ الوحدة تضاد القاطع ولا مجال لفرض اجتماعهما، فعدم القاطع ملحوظ في وجود الوحدة، ولكن الوحدة بعينها هي الشرط في الصلاة، لا أن تكون الوحدة مع عدم القاطع مأخوذ في الصلاة شرطاً وقاطعاً، ليتوهم ما سبق ذكره، ويمكن تنظير ذلك، بعدم الأحداث المعهودة المعتبره حدوداً وبقاءً للطهاره حيث تنتزع منه القاطعيه وتقع الضديه بينهما بهذا الاعتبار، لكن ما جعل معتبراً في الصلاة هو الطهاره لا عدم الاحداث، فلا تكون الصلاة إلا مشروطه بالطهاره، وهكذا يكون في المقام حيث أن عدم وجود القاطع أخذ عدمه قيداً للوحده وهي أخذت شرطاً للصلاه، ولا مانع فيه.

هذا خلاصه ما ذكره المحقق الخميني رحمه الله في كتاب «أنوار الهدايه» (١).

أقول: ولكن الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال على المحقق النائيني قدس سره، لأنه:

١- لم يتصور رحمه الله الوحدة الاتصاليه وكونها مطلوبه، حتى يرد عليه أنه يمتنع الجمع بين أخذ الشرطيه في أحد الضدين والقاطعيه في الآخر، فتقرير الإشكال

ص: ٥٧

عليه مع ما هو وارد على مسلكتنا ليس بصحيح كما لا يخفى.

٢- مضافاً إلى أنّ كون القيد في ناحيه القاطع مأخوذاً بصورة العدم، قد عرفت خلافه لأنّ وجود القاطع هو المنفَى للوحده، وإفناء الوحده موجبٌ لفقدان شرط الصلاه الموجب للبطلان، فاستصحاب الهيئه الاتصاليه كافٍ في تصحيح العباده ولا نحتاج إلى إحرار عدم قاطعيه الزائد، كما هو الحال في استصحاب الطهاره عند احتمال وجود الخفقه والخفقتان، ولا يقول أحد في لزوم الحكم بصحّه الصلاه بعدم كفايه استصحاب الطهاره، بل لابد من إحرار عدم حدوث الخفقه، بل جريان الاستصحاب في الطهاره هو المنصوص، وهو يكفى في الحكم بالصحّه، الأمر في المقام أيضاً كذلك.

هذا هو القسم الأوّل من الاستصحاب، وثبت مما ذكرنا أنّ تمسك الشيخ الأعظم قدس سره بهذا الاستصحاب متينٌ في غايه المتانه.

أمّا القسم الثاني: وهو اجراء الاستصحاب فيما إذا شك المصلّي ما أتى به لاحتماله وقوع الزياده الذي لا يعلم أنّها القاطعه لصلاته كالتبسّم، أو أنّها المانع لصلاته كالدم الخارج من البواسير الشاكّ في أنّه هل هو دم الجروح أو القروح ليكون معفوّاً أو كسائر الدماء حتّى لا تكون زيادتها معفوّاً عنها أكثر عن مقدار الدرهم، وحينئذٍ له أن يقوم باجراء استصحاب عدم قاطعيه الزياده أو مانعيّتها بنحو العدم الأزلّي، بأن يقول عن الماهيته الزائد بأنّها قبل تحقّقها لم تكن متّصفه بالقاطعيه والمانعيه، والآن كذلك، وبذلك يثبت صحه صلاته وعدم لزوم الاعاده.

ص: ٥٨

أقول: ناقش المحقق الخميني قدس سره في صحه جريان هذا الاستصحاب بناءً على ما التزم به من عدم جريان الاستصحاب العدم الأزلي (كما عليه عدّه من الأعلام، خلافاً للآخرين من جريانه وصحّته كما هو المختار، كما سيأتي تحقيقه تفصيلاً في باب الاستصحاب)، وقال في مقام بيان مراده في «أنوار الهدايه»:

(وفيه ما عرفت سابقاً من عدم محفوظيّه الهديّه لأنّ الشىء قبل تحقّقه لم يكن مشاراً إليه، ولا محكوماً بشىء إثباتاً ونفيّاً، والماهيه قبل وجودها لا شبيّه لها حتّى يقال إنّها قبل وجودها كانت كذا أو لم تكن كذا.

وإن شئت قلت: لا بدّ في الاستصحاب من وحده القضيّه المتيقّنه والمشكوك فيها، وليس في السالبه بانتفاء الموضوع على حدو سائر القضايا موضوعٌ ومحمول ونسبه حاكيه عن الواقع، ولو بنحوٍ من الحكايه، فاستصحاب العدم الأزلي ممّا لا أصل له.

مع إمكان أن يُقال: إنّ إثبات صحّه المأتي به باستصحاب عدم اتّصاف الزائد بالقاطعيّه عقليّ، بل لا يبعد أن يقال إنّ سلب قاطعيّته للصلاه الموجوده بذلك الاستصحاب أيضاً عقليّ، وفيه نظر آخر يطول بذكره (1).

وأما الثاني: وهو الجواب، فسيأتي تفصيله في موضعه وهو باب الاستصحاب، ولكن إجماله هو أن يقال:

إنّه إن اعتبر في المستصحب بأن كان وجود الأثر من قبله إلى حال

ص: ٥٩

الاستمرار والبقاء كان للإشكال المذكور وجهٌ وجيه، لوضوح أنه لم يكن للمستصحب له وجود موضوع ولا محمول ولا نسيه حاكبه في السالبة بانتفاء الموضوع، وأما لو أجزنا في صحته جريان الاستصحاب وجود ترتيب الأثر على المستصحب ولو بقاءً دون قبله، فإن فرض لاستصحاب وجود هذا الأثر فيكفي في جريانه صحته، والمقام يكون من هذا القبيل؛ لأن عدم قاطعيه الزائد بعدم وجوده، وإن لم يترتب عليه الأثر في حال سابقه المعلوم عدمه بعدم أزل، إلا أن جرّ هذا العدم في البقاء والحكم بعدم القاطعيه بعد وجود الزائد له أثر شرعي، وهو صحه الصلاه المأتي بها، فإجراء هذا الاستصحاب لترتب هذا الأثر ممّا لا مانع فيه، ووحده القضيّه المتيقنه والمشكوك فيها محفوظة لأن القطع بعدم وجود الزائد القاطع ولو بعدم أزل كان متيقناً والآن كما كان، وإن كان عدم السابق بعدم سلب مطلق، والآن بعدم ترتب المحمول عليه، واختلاف هذين العدمين لا يضّر بأصل المطلب بعد تماميه أركان الاستصحاب فيه كما هو المقصود من جريانه. ولزوم كونه أصلاً مُثبتاً كما توهم غير وارد، وتفصيله موكولٌ إلى محلّه.

القسم الثالث: استصحاب عدم وقوع القاطع والمانع في الشبهه الاتصاليه الحاصله في الصلاه، بناءً على القول بوجود الشبهه الاتصاليه فيها كما عرفت تحقيقه، وتقرير الاستصحاب في هذه الحاله هو أن يقال:

إنّ الصلاه لها هيئه اتصاليه ولم تحصل فيها ما يخلّ بها، مما يعنى عدم تحقّق القاطعيه والمانعيه، تم إذا تحقّق أمرٌ زائد فيها يُشكّ في أنّ الزائد هل يعدّ قاطعاً

مخلاً بالهيئة الاتصاليه المعتميره، بمعنى أنه هل تحقّق بوجوده ووقع فيه القاطع والمانع أم لا، فيستصحب عدمه.

والفرق بين هذا وسابقه واضح فإن استصحاب عدم القاطع والمانع مبنئ على العدم الأزلى بملاحظه نفس وجود القاطع والمانع حيث يقال إنّه لم يكن موجوداً حتّى يتّصف بهذا الوصف، فالآذن كما كان، وهذا بخلاف المقام حيث يلاحظ عدمهما بلحاظ وقوعهما فى الصلاه بواسطه وجود الزائد، فهذا الاستصحاب استصحاب لعدم الوقوع لا لعدم الوجود، فالإشكال الجارى فى العدم الأزلى غير جارٍ هنا.

أقول: نعم، نوقش فى المقام بإشكالٍ آخر وهو أنّ الصلاه لعلّها تكون مقيدّه بعدم المانع، والاستصحاب لا يُثبت التقيد، لأنّ إثباته به يعدّ مثبتاً.

أجيب عنه: - كما فى «أنوار الهدايه»:- (أنّ الاستصحاب جارٍ فى نفس التقيد أى الكون الرابط، فإنّ استصحاب عدم تحقّق المانع فى الصلاه عباره اخرى عن كونها بلا مانع) وهذا ممّا لا إشكال فيه.

إلّا أنّه أورد على نفسه فى حاشيته: (بأنّ عدم تحقّق المانع فيها ملازمٌ عقلاً لكونها بلا مانع، نظير استصحاب عداله زيد لإثبات كونه عادلاً، فإنّ الظاهر أنّه مُثبتٌ أيضاً) (١).

لكنّه مدفوع: بأنّ اللّازم فى صحّه الجماعه وقبول الشهاده ليس إلّا إثبات

ص: ٦١

عداله زيد، وهو يُحرز بهذا الاستصحاب، ولا نحتاج إلى إثبات تلك الصفه بخصوصها حتى يقال بأنه حكمٌ عقليٌ ولا يمكن إثباته لكونه مثبتاً، مع أن مثل تلك الواسطه لعلها خفي لا يضر بالاستصحاب.

كما لا- يرد عليه: ما استشكل عليه أيضاً في حاشيته: بأن جريان استصحاب عدم المانع أو القاطع موقوفٌ على انتزاعها من تقييد الأمور به بعدمهما، مع نحو اختلافٍ في اعتبارها، وأمّا لو قلنا إن اعتبارهما من جعل الضديّ بينهما وبين الأمور به فلا يجرى الاستصحاب لكونه مثبتاً.

لأنك قد عرفت منّا سابقاً في بيان الفرق بينهما، بعدم قيام المصادّه بين الأمور به وبينهما، بل المانع عبارته عمّا أخذ عدمه فيه، بخلاف القاطع حيث أن وجوده يفتى ما هو الشرط لصحّه العباده من الهيئه الاتّصاليه، فاستصحاب عدمهما يكفي في إثبات الصحّه، ولا نحتاج إلى إحراز غير ذلك حتى يقال إنه مثبتٌ، مضافاً إلى ما عرفت من كفايه استصحاب بقاء الهيئه الاتّصاليه-لولا هذا الاستصحاب- كما لا يخفى.

فهذه الاستصحابات الثلاث عندنا قابله للجريان وقادره على إثبات الصحّه فيما إذا شكّ في القاطع والمانع.

القسم الرابع: استصحاب الصحّه التأهليّه للأجزاء، بعد وقوع ما يشكّ في قاطعيته أو مانعيته، ومعنى الصحّه هو بقاء الأجزاء السابقه القابله لتقبل لحوق الأجزاء اللّاحقه.

قال المحقق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول»: (وإن أريد من الصَّحَّة القائمه بالأجزاء السابقة إنما هي الصَّحَّة التأهليَّة، وهي عبارة عن صلاحية تلك الأجزاء لانضمام البقية إليها، فإنَّ الصَّحَّة المتصوَّره في كلِّ جزء من العمل ليست إلَّا بهذا المعنى، واستصحاب الصَّحَّة التأهليَّة مع أنَّه يرجع إلى الاستصحاب التعليقي الباطل من أصله - كما سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه في محلّه - لا - مجال لجريانه، للقطع ببقاء الصَّحَّة التأهليَّة في الأجزاء السابقة حتَّى بعد وقوع الزيادة التي يشكُّ في مانعيَّتها، فإنَّ الزيادة لو كانت مانعه، فإنَّما هي تمنع عن صلاحية لحق الأجزاء الباقية إلى الأجزاء السابقة، ولا تضرُّ بصحَّة الأجزاء السابقة، فإنَّ الأجزاء السابقة بعدُ باقية على ما وقعت عليه من الصَّحَّة التأهليَّة؛ لأنَّ الصَّحَّة التأهليَّة ليست إلَّا عبارة عن وقوع الأجزاء على وجهٍ تصلح للحق الأجزاء الأخر إليها، وهذا المعنى يدور مدار كون الجزء حال صدوره واجداً للشرائط المعتره فيه، فإن كان واجداً لها فلا محاله يقع صحيحاً، ولو مع تعقُّبه بما يقطع كونه مانعاً، فإنَّ الشيء لا ينقلب عمَّا وقع عليه، فالشكُّ في مانعيَّه الزيادة الواقعه في الأثناء لا يوجبُ الشكَّ في بقاء الصَّحَّة التأهليَّة للأجزاء السابقة لكي يجري فيها الاستصحاب) انتهى محلِّ الحاجه (١).

أقول: ما ذكره قدس سره ليس إلَّا ما اختاره الشيخ الأعظم في المسألة على ما

ص: ٦٣

١ - ١. فوائد الأصول: ج ٤/ ٢٣٢.



حُكى عنه في «نهاية الأفكار» (1) فإنه بعد تقرير المسأله عن إمكان جريان الاستصحاب في الصحه وعدمه، قال:

(حيث إن فيه خلافاً مشهوراً، والذي اختاره الشيخ هو المنع عنه، ومحصيل ما أفاده في تقريب المنع هو أنّ المراد من الصحه المستصحبه: إمّا أن يكون هي الصحه الفعلية، أو هي الصحه الشائيه التأهليه، والأول ممّا لا سبيل إلى استصحابه لعدم كون الصحه بهذا المعنى ممّا له حاله سابقه، لأنها إنّما تكون في ظرف إتيان الأمور به بما له من الأجزاء والشرائط، ومع الشكّ في مانعيه الموجود لا يقين بالصحه الفعلية بمعنى المؤثريه الفعلية للأجزاء السابقه حتّى يستصحب.

وأما الصحه بالمعنى الثانى: فهى وإن كانت ثابتة للأجزاء السابقه، لكنّها لا شكّ في بقائها...) إلى آخر ما عرفت من كلام النائينى.

ثمّ قال: (وكذا الكلام فى الصحه بمعنى الموافقه للأمر، حيث أنّ موافقه الأجزاء السابقه للأمر المتعلّق بها متيقنه، سواءً فسد العمل أم لا) انتهى محلّ الحاجه.

فى معرض الجواب عن هذا الإشكال-أى عن استصحاب الصحه بمعنى التأهليه-قال:

(بأنّ معنى الصحه التأهليه أنّ الأجزاء السابقه تكون لها حيثيه استعداديه للحقوق الأجزاء اللآحقه بها، ولم يخرج بواسطه تخلّل ما يشكّ فى قاطعيته عن

ص: ٦٤

تلك الحيثيه، ولم يبطل الاستعداد بواسطته، وهذه الحيثيه أمرٌ مشكوك بعد ذلك التخلل، فلا يكون الاستصحاب تعليقاً.

نعم، يرد على هذا الاستصحاب: أن أصله بقاء الاستعداد في الأجزاء السابقه لا- يثبت ربط الأجزاء اللاحقه بها، وتحقق الصحه الفعلية، إلّا بالأصل المثبت (1).

ولكن أقول: إن استصحاب الصحه التأهليه لا بد أن يلاحظ بلحاظ عنوان الجامع للأجزاء، وهو الصلاه مشيراً إلى الأجزاء السابقه، بأن يقال: إن هذه الصلاه بالنظر إلى الأجزاء المأتى بها كانت ذات استعداد لإلحاق سائر الأجزاء بها حتى تترتب عليه الصحه الفعلية، فالآن مشكوك بواسطه هذا التخلل، والاستصحاب يحكم ببقائه، وليس أثر ذلك هو الحكم بالصحه الفعلية حتى يقال إنه مثبتٌ كما افترضه المحقق المذكور، بل أثر هذا الاستصحاب بقاء الاستعداد، وصحه إلحاق سائر الأجزاء، فإذا أتى بها بعد ذلك خارجاً ينتزع منه الصحه الفعلية، ويوجب إسقاط اشتغال الذمه به، فيكفي في صحه الإلحاق إثبات بقاء هذا الاستعداد، وهو يحصل بالاستصحاب، فلا تعليق كما لا مثبت في الأصل، وهو المطلوب.

وبالجملة: يمكن جريان الاستصحابات الأربعة لإثبات عدم إضرار المانع أو القاطع المشكوك، فمع وجود هذه الاستصحابات بل أحدها لا تصل النوبه إلى أصل البراءه لتقدمه عليها كما لا يخفى.

وقد أجاب المحقق العراقي عن إشكال المزبور في الأخير:

(بأن هذا الإشكال في الصحه الفعلية إنما يجري ويتم إذا كان الأثر المترتب

ص: ٦٥

على الأجزاء دفعى الحصول والتحقق عند تحقق جزء الأخير من المركب، وأما إذا كان الأثر مما يتدرج حصوله شيئاً فشيئاً من قبل الأجزاء، بحيث يكون كل جزء مؤثراً في تحقق مرتبه منه إلى أن يتم أجزاء المركب فيتحقق تلك المرتبه من الأثر الخاص المترتب على المجموع، فلا- قصور في استصحاب صحه العباده، فإنها بهذا المعنى مما تم فيه أركانه من اليقين السابق والشك اللماحق، حيث إنه بإتيان الجزء الأول من المركب تتحقق الصحه، ويتصف الجزء المأتي به بالمؤثر به الفعلية، وبوقوع مشكوك المانع في الأثناء يشك في بقاء الصحه وانقطاعها، فتجرى فيها الاستصحاب كسائر الأمور التدريجية، ومنه يظهر الحال في الصحه بمعنى موافقه المأتي به للمأمور به في التدريجي.

إلى أن قال: وتوهم كون ترتب هذا الأثر عليه عقلي لا شرعي.

يدفعه: كونه مما أمر رفعه ووضع بيد الشارع ولو بتوسط منشأ الذي هو أمره وتكليفه، إذ لا نعى من شرعيه الأثر إلا إذاك، فتدبر) انتهى كلامه (١).

### إزاحه شبهه ودفع توهم:

قد يُقال: بأن المورد- أي مورد مشكوك المانع والقاطعيه- يكون من موارد لزوم مراعاة الاحتياط بالجمع بين إتمام هذه الصلاه مع هذا الوصف، والإتيان بها تامه بالإعاده لحصول العلم الإجمالي بوجوب أحدهما مع تحقق هذا

ص: ٦٦

الشك، لأنه إن بطل به وجبت الإعادة، وإن لم تبطل وجب الإتمام، فلا يبقى وجه للرجوع إلى أصل البراءة عن مشكوك المانع أو الاستصحاب.

والجواب: إن هذا العلم الإجمالي قد انحلّ إلى علم تفصيلي وشكّ بدوى بواسطة صحّته جريان الاستصحاب كما قلنا، أو جريان البراءة على فرض عدم صحّته الاستصحاب، لأنّ قيام العلم الإجمالي كان منشأه هو الشكّ في صحّته الإتيان بالباقي بواسطة هذا العارض، فإذا حكمنا بصحّته بواسطة الأصل فنحن نعلم تفصيلاً بوجود الإتمام يقيناً تبعداً، ويشكّ في وجوب الإعادة بدواً كما لا يخفى، وعليه فالبراءة والاستصحاب مقدّمان على وينفيان وجوب مراعاة الاشتغال.

الأمر الرابع: هناك عدة روايات تتحدث عن موضوع الزيادة في العبادات المركبة، وقد حملها الفقهاء على أنّها تفيد بطلان العبادة بل عن بعض الأعظم دعوى اختصاص الصلاة بذلك؛ أى لم يقدّم دليل على مبطلية الجزء الزائد: إلّا في باب الصلاة، مع أنّه لا يخلو عن تأمل، والأخبار والنصوص هي:

١- الخبر المروى في «الكافي» و«الوسائل» بإسنادهما عن أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد في صلاته فعليه الإعادة» (١).

٢- الخبر المروى عن زرارة وبكير بنى أعين، عن أبي جعفر عليه السلام، قال:

«إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتدّ بها واستقبل صلاته استقبالاً

ص: ٦٧

١- ١. الوسائل: ج ٥ الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث ٢.

إذا كان قد استقين يقيناً» (١).

هذا كما رواه الكليني في «الكافي» والشيخ في «التهذيب» و«الاستبصار»، والكاشاني في «الوافي» من دون زياده (لفظه ركعه بعد قوله: زاد)، بخلاف ما رواه صاحب «الوسائل»، وجاء في «شرح الكافي» في باب السهو في الركوع بالسند المذكور بإسقاط بكير بن أعين، والتمن المذكور بزياده لفظه ركعه، وفي باب من سها في الأربع والخمس رواها عن زراره وبكير بلا زياده لفظه ركعه مع تفاوتٍ يسير.

٣- الخبر المعلل المروي عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام، قال:

«لا تقرأ في المكتوبه بشيء من العزائم، فإنَّ السجود زياده في المكتوبه» (٢).

وهذه الأحاديث تدلُّ على أنَّ مطلق الزياده مبطله للصلاه، لكن في مقابل هذه الطائفة.

حديث لا- تعاد، وهو الخبر الذي رواه الشيخ الصدوق عن محمّد بن عليّ بن الحسين بإسناده عن زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، أنه قال:

«لا- تعاد الصلاه إلّا من خمسه: الطهور والوقت والقبله والركوع والسجود، ثم قال: القراءه سُنّه، والتشهد سنّه، ولا- تنقضُ السُنّه الفريضة» (٣).

وعليه، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه النسبه بينهما «البحث عن النسبه بين الخبرين» وكيفيّة الدلاله، والجمع بين كلّ واحدٍ من الثلاثه، خصوصاً الخبرين

ص: ٦٨

١- ١. الوسائل: ج ٥، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحديث ١.

٢- ٢. الوسائل: ج ٤، الباب ٤٠ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ١.

٣- ٣. الوسائل: ج ١٤، الباب ٢٩ من أبواب القراءه في الصلاه، الحديث ٥.

الأولين مع حديث لا تعاد، وملاحظه نتیجه الجمع بينهما، فنقول ومن الله الاستعانه:

أولاً: يلاحظ النسبه بين حديث لا تعاد مع ما ورد في الخبر الأول من قوله:

«من زاد في صلاته فعلية الإعادة»، فقد قيل إن ظاهر لفظ (من زاد في صلاته) بإطلاقه من جهة المتعلق هو الزيادة من سنخ الصلاه لا مطلقاً، ولا تتحقق إلّا بالركعه والركعتين، نظير من قال: (زاد الله في عمر ك)، هذا كما عن المحقق الحائري في «الدرر» (١).

وفيه أولاً: إن المتعلق ليس إلّا بنحو الظرف، ويصدق كلّ ما يزداد فيه ما يناسبه ولو كان بسجود أو ركوع أو غيرهما ممّا كانت زيادته ممنوعه.

نعم، زياده ما لا يناسب الصلاه كرفع اليد ونظائر ذلك لا يصدق عرفاً أنه زاد في صلاته، فانحصار الزيادة بخصوص الركعه والركعتين حتّى يصحّ الجمع مع حديث لا تعاد، لأنّ الزيادة بالركعه تشمل زياده الركوع والسجود الداخلى فى المستثنى، ممّا لا يمكن المساعده عليه.

نعم، قد يمكن قبول ذلك من باب نتیجه الجمع، كما توهمه بعض، فهو أمرٌ آخر لا بدّ أن يتأمل فيه.

وثانياً: على فرض تسليم ذلك، لا بدّ من البحث عن أنّ المراد من الزيادة هل الزيادة السهويه أم الأعم منها لتشمل العمده، سواء كان عن علم أو جهل بالحكم أو بالموضوع كما يأتى هذا الكلام، والاحتمال فى حديث لا تعاد بأنّه هل المراد هو

ص: ٦٩

خصوص الزيادة، أو هو مع النقيصه، كما يحتمل أن يكون المراد هو خصوص السهو أو الأعمّ الشامل للعمد عن علم وجهل بكلا قسميه، فتلاحظ النسبه بينهما، ولذلك ينبغي أن نصرف عنان الكلام في بيان صور المحتملات في كلّ من الحديثين:

فأما الحديث الأول: فقد يُقال بالإطلاق في جملة: (من زاد) حتّى يشمل الزيادة العمديّه عن علم، مضافاً إلى شموله للعمد الجهلى عن الحكم أو الموضوع، كما يشمل السهو والنسيان، وقد يقال بعدم الإطلاق والشمول للعمد عن علم، لأنّ الإنسان العامل بالوظيفه، والمتشرّع الذى يحاول إتيان العمل لإبراء ذمته لا يُقدّم على ما يوجب بطلان عمله العبادى بالزيادة وغيرها، فلا بدّ أن يكون وجه إتيانه هو السهو أو الجهل، فهذا الحديث على هذا التقدير لا يشمل إلّا صوره السهو والعمد عن جهل كما لا يشمل صورته النقيصه.

وهذا البيان يجرى في حديث لا- تعاد بالنظر إلى جانب المستثنى منه، إلّا أنّه أعمّ من حيث الزيادة والنقيصه، لعدم ذكر المتعلّق فيه، كما يقع البحث فيه أيضاً بأنّه مطلق من حيث الزيادة والنقيصه بكونهما عن عمدٍ أو سهو أو جهل أو غيره، أو لا- يشمل إلّا صورته السهو والجهل فقط، لا- لأجل خصوص الانصراف كما ذكر في حديث من زاد بأنّ البحث يكون مع المتشرّع كما عرفت.

بل قد يقال هنا: إنّ لا يناسب الحكم بعدم وجوب الإعادة مع ترك جزءٍ أو شرطٍ عمداً عالمياً لأنّه يستلزم لغويّه الجعل، إذ لا يجامع الحكم بوجوب الإتيان بجزء كذا مثل القراءه والحكم بأنّه إن ترك عامداً لا إعادته للصلاه، هذا.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه: بأنه لا مانع بأن يحكم الشارع بوجود شيء للصلاة باعتبار أنه بفعله ذلك يدرك المقدار المطلوب من المصلحة الملزمة، لكن إن تركه متعمداً لزم من ذلك لتفويت المصلحة المطلوبة ولكن الصلاة بدونها محصل لمقدار مصلحه بما لا- يمكن تدارك تلك المصلحة الفاتته بعد الإتيان بالصلاة بلا- ذلك الجزء، ففى مثل ذلك يحكم بوجود ذلك الجزء، ويعاقب على تركه، ولكن لا- يوجب تركه وجوب الإعادة، ولا يكون ذلك لغواً، ولكن الظاهر تسالم الأصحاب على عدم شمول حديث لا تعاد للترك العمدي والزيادة العمديه إن كان عن علم.

وأما العائد الجاهل:، فقد يقال- كما عليه المحقق النائيني- بأن حديث لا تعاد مختص «بصوره الخلل السهوى، وقد نُسب ذلك إلى الأصحاب، وقد وجهه المحقق العراقي في «نهاية الأفكار»، بقوله:

الظاهر منه إنما هو نفي الإعادة في موردٍ لولا هذا الدليل لكان المكلف مخاطباً بإيجاد الأمور به بعنوان الإعادة، بمثل قوله: (أعد الصلاة)، وهذا يختص بموارد السهو والنسيان، فإنه لَمَّا لا يمكن بقاء الأمر والتكليف بإيجاد الأمور به في حال النسيان، يكون الأمر بإيجاده ممحّضاً بكونه بعنوان الإعادة، بخلاف موارد الجهل والعمد، فإنّ التكليف بإيجاد الأمور به يكون متحققاً في ظرف الجهل، لا- أنه بخطابٍ جديدٍ متعلق بعنوان الإعادة، كما في موارد السهو والنسيان، وبذلك يختص لا- تعاد بخصوص صوره الإخلال الناشئ عن السهو والنسيان ولا



يشمل صورته الجهل والنسيان) (١).

ولكنه مندفع أولاً: بأن الإعادة لا تستعمل إلّا فيما يتكرّر الشيء خارجاً بوجود بعد وجوده، ولو كان وجوده الأوّل صحيحاً، غايته كان الثاني مشتتاً على مزية أخرى كصلاّه المعاده بالجماعه، أو كان وجوده الأوّل باطلاً. والثاني صحيحاً كما في المقام، وأكثر الموارد التي يحكم بلزوم الإعادة، غايه الأمر قد يكون مقتضى دليل وجوب الإعادة هو التكليف الأوّل، كما في السهو والنسيان، لما زعموا من عدم إمكان الخطاب بالناسي والساهي، فيكون الخطاب والتكليف الأوّل باقياً بحاله، بخلاف صورته الجهل في العمده، حيث أنّ الحكم بالإعادة يكون بـخطابٍ جديد، وذلك المقدار من الفرق لا يوجب عدم صدق الإعادة في مورد الجهل والعمد.

وثانياً: قد عرفت منّا سابقاً بإمكان تعلق التكليف الأوّل على الناسي والساهي بصوره الخطاب القانوني الكلي، كما هو مفروض الكلام. نعم، يصحّ ذلك في الخطابات الشخصيه كما لا يخفى.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّه لا مانع عقلاً من شمول حديث لا تعاد لصوره العمده بالعلم والجهل، إلّا أنّ الأوّل منهما قد خرج بالإجماع كما عرفت.

أقول: إذا عرفت إطلاق جملة (لا- تعاد) المستثنى منه بالنظر إلى زياده والنقيصه، واختصاص حديث من زاد لخصوص زياده دون النقيصه، وعدم

ص: ٧٢

اختصاص حديث من زاد للزيادة السهوِيه، بل إطلاقه يشمل صورته العمدة ولو جهلاً فحينئذٍ تصبح النسبة بينهما هو العموم والخصوص المطلق، لكون حديث لا تعاد بعد التخصيص لخصوص النقيصه يحكم بعدم الإعادة بعد التخصيص دون الزيادة إذ مقتضى ذلك تقديم الخاص على العام.

نعم، مع ملاحظه حال المستثنى- حيث حكم بالإعادة فى الخمسه- بقى صدر الحديث الدال على عدم الإعادة هو النقيصه فى غير الخمسه فقط دون الزيادة لدخولها فى حديث من زاد حتى صورته السهو والنسيان.

ونتيجه الجمع: هو الحكم بوجوب الإعادة لمطلق الزيادة، سواء كانت من أفراد الخمسه أم غيرها، وسواء كانت الزيادة عن سهو أم عمد، وعدم الإعادة فى النقيصه فى خصوص غير الخمسه، سواء كان عن سهو أم عمد- وإن قلنا بشمول إطلاقه لصورته العمدة لكن قد عرفت الإشكال فيه- بلا فرق فى الحديثين إذا لوحظا بمفردهما بين كون الزيادة فى الأركان وغيرها كما كان الأمر كذلك فى طرف النقيصه، حيث لا يكون موجباً للإعادة، سواء كان فى الأركان أم غيرها.

أقول: ومن هنا يظهر الإشكال فى كلام المحقق الخمينى رحمه الله حيث قال فى «أنوار الهدايه» بعد جعل المراد من (لا تعاد) فى المستثنى منه والمستثنى، هو الزيادة والنقيصه فى عدم الإعادة والإعادة، وخصّ قوله عليه السلام: (من زاد...) لخصوص الزيادة السهوِيه، ثم قال:

فحينئذٍ تصير النسبه بين (لا تعاد) وقوله: «من زاد فى صلاته فعلية الإعادة»

هى العموم من وجه إن قلنا بأنّ المستثنى والمستثنى منه جملتان مستقلّتان يقاس كلّ منهما إلى غيره فى مقام التعارض، بعد ورود الاستثناء على المستثنى منه، فتقلب النسبه، فإنّ جمله المستثنى منه حينئذٍ تختصّ بغير الأركان، وتعمّ الزيادة والنقيصه، وقوله: «من زاد» يختصّ بالزيادة ويعمّ الأركان وغيرها، فيقع التعارض بينها فى الزيادة الغير الركيته (1).

وجه الظهور: ما عرفت من أنّ الداخلى تحت عموم حرف «من» عباره عن الزيادة السهوئيه والعمديّه عن جهل بلا نقيصه، والداخلى تحت عموم «لا تعاد» كلاً من الزيادة والنقيصه الناشئتان من السهو والعمد عن جهل، فيخصّص بخصوص النقيصه فلا اعاده منها فى صورتى السهو والعمد، ويبقى وجوب الإعاده لخصوص الزيادة فى كلّ من السهو والعمد بمقتضى دلاله «من زاد»، وأمّا حكم المستثنى بوجوب الإعاده فى الخمسه، فهو شامل لكلّ من النقيصه والزيادة، وفى صوره الزيادة توافق مع حديث «من زاد» بخلاف صوره النقيصه حيث تخرج عن عموم «لا- تعاد»، فلا- يبقى حينئذٍ لعموم «لا- تعاد» إلّا افراد قلائل، وهو النقيصه فى غير الخمسه، مما يستلزم تخصيص الأكثر المستهجن بملاحظه النسبه بالعموم والخصوص المطلق لا من وجه.

مضافاً إلى أنّه لا وجه لاختصاص «لا تعاد» لغير الأركان، مع إطلاق العبارة لكلّ من الأركان وغيرها، إلّا أن يستفاد ذلك من استثناء الخمسه، الذى

ص: ٧٤

اعتبر الركوع والسجود من الأركان، وحكم فيهما بالإعادة، فبذلك يحكم بخروج مطلق زياده الأركان.

لكن يرد عليه: أنّ السجود بإطلاقه يشمل السجده الواحده، فيلزم الحكم بالبطلان في مثلها لو زادها سهواً، وهذا ما لم يفت به أحدٌ لتخصيصه بالأركان، وعليه لا بدّ أن يستفاد ذلك من دليل خارجي لا من نفس دليل «من زاد» ولا تعاد، هذا إن لاحظنا الحديثين مع فرض كون النسبه بينهما بالعموم من وجه، لو قلنا باختصاص «من زاد» للسهو فقط كما هو المشهور، أو العموم المطلق لو قلنا بشمول عمومه للسهو والعمد عن جهل كما هو المختار.

وأما لو التزمنا باختصاص «من زاد» للزيادة السهويه والعمديه، واختصاص «لا تعاد» بخصوص النقيصه فيهما كما ادّعاه بعض الفحول والترم بعدم دخول الزيادة في «لا- تعاد»، مما يقتضى عدم وجود المعارضه؛ لأنّ عدم الإعادة في النقيصه تكون في غير الخمسه، والإعادة في الخمسه. وفي الزيادة هو الحكم بالإعادة مطلقاً، سواء كانت في الخمسه أو في غيرها، وهذا ممّا لا يمكن المساعده عليه، لأنّ إطلاق «لا تعاد» لكُلّ من النقيصه والزيادة واضح.

نعم، لنا طريق آخر غير هذين المسلكين، وهو أن يُقال بإطلاق كلّ من الحديثين من حيث السهو والعمد عن جهل، والإطلاق من حيث الأركان وغيرها كالإطلاق في حديث «لا- تعاد» من حيث الزيادة والنقيصه، مع فارق أنّ لسان دليل «لا تعاد» صادر بنحو الحكومه على لسان دليل «من زاد» فيقدّم الحاكم على

الدليل المحكوم وهو «من زاد» وجه ذلك يمكن أن يكون لسببين أو أزيد:

أحدهما: أنّ لسان «لا تعاد» ناظر إلى دليل الجزء والشرط والمانع، مثل لسان دليل «من زاد»، بتقريب أن يقال: إنّه يقصد الحكم بعدم الإعادة فيها لولا دليل «لا تعاد»، وحينئذٍ يكون مقتضى القاعدة هو الإعادة، وفي مثل الزيادة والنقيصه، سهواً كان أو عمدًا، فيقدّم ذلك على لسان دليل «من زاد» فيحكم بعدم الإعادة إلّا في الخمسه الواقعه في المستثنى، حيث تجب فيها الإعادة، برغم أنّ مصداق الزيادة لا- يتحقّق في الخمسه إلّا في خصوص الركوع والسجود، ولذلك جعل السجود عنواناً مشيراً للسجدتين اللّازمتين في الصلاه لا- لمجرد وجوده القابل للانطباق على السجده الواحده، فيخرج بذلك عن عموم «من زاد» في وجوب الإعادة في جميع الزيادات السهوئيه والعمديّه الناشئه في الجهل بالحكم عدا الركوع والسجود، فيلحق غيرهما من الأركان بهما في الحكم بالإعادة من جهه الزيادة بواسطه قيام الإجماع المركّب مع عدم القول بالفصل.

وثانيها: أن يحكم بتقديم «لا- تعاد» على حديث من زاد ولو لم نقل بالحكومه، وذلك بملا- حظّه أظهرئيه حديث «لا- تعاد» عن حديث «من زاد» لأنّ حديث «لا تعاد» معلّل في آخره بأنّ «الشّنه لا تنقض الفريضه» ومثل زياده التشهّد أو القراءه لمّا يوجب النقض في الفريضه، فلسانه التعليل، وبذلك يُقدّم على حديث «من زاد».

وكيف كان، تصبح النتيجة على ذلك الحكم بعدم الإعادة في الزيادة

والنقيصه عدا زياده الأركان إذا صدرت سهواً أو عمداً ناشئاً من الجهل كما لا يخفى، ولا يوجب ذلك تخصيص قال به سيدنا كما الأ- كثر الممنوع الأستاذ المحقق الخميني لبقاء مجموعته كبيره ومصاديق كثيره للحكم بالبطلان فى الزيادة وهو الأركان فى السهو والعمد عن جهل، وهو واضح.

هذا كله عند ملاحظه النسبه بين حديث «لا تعاد» مع حديث «من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» بصورتين.

وثالثها: هو أن يُحمل كلّ من الحديثين على القدر المتيقّن منهما، فالقدر المتيقّن من حديث «لا تعاد» هو الزيادة السهوياً غير الركنية، وفى حديث «من زاد» هو الزيادة السهوياً الركنية لأنهما فيهما أظهر.

أقول: بعد الفراغ النسبه بين الخبرين السابقين، يقتضى المقام ثبت أن الحكم هو فى ملاحظه النسبه القائمه بين «البحث عن النسبه بين حديث لا تعاد وحديث من استيقن» حديث «لا تعاد» مع حديث «من استيقن أنه زاد فى صلاته المكتوبه، لم يعتدّ بها، واستقبل صلاته استقبالاً، إذا كان قد استيقن يقيتياً»، وقد عرفت مفاد المستثنى منه وهو حديث لا تعاد من عموميتته وشموله للزيادة والنقيصه السهويه والعمديه، واختصاصه بغير الأركان بالتفصيل الذى قد عرفت، من جهه ملاحظه حال المستثنى، حيث ثبت أن الحكم هو وجوب الإعادة فى مثل الركوع والسجود الركنى، فبضميمه عدم القول بالفصل يلحق الأركان بهما، فيكون الصدر لخصوص غير الركن، ومفاد من استيقن لخصوص الزيادة أعمّ من السهويه والعمديه، وإن

ادّعى المحقّق العراقي الاختصاص بالسهو، ويمكن التوجيه دعواه بأنها ظاهره من كلمه «استيقن» الواردة في الخبر.

نعم، هو الأعمّ من حيث الركن وغيره، فيقع التعارض في الزيادة السهويّه في غير الركن، حيث يدلّ هنا الخبر على وجوب الإعادة و«لا تعاد» بعدم الإعادة، فلا بدّ من الجمع بينهما.

إمّا بفرض تساقطهما بالتعارض، والرجوع إلى عموم مدلول حديث «من زاد» والحكم بوجوب بالإعادة.

أو يقال بتقدّم حديث لا تعاد بواسطة الحكومه على الخبر، لأنّ لسان الحديث لسان الحكومه.

٣- أو يقال بأظهريته من جهة ظهور التعليل في حديث «لا تعاد».

٤- أو الحمل على القدر المتيقّن من وجوب الإعادة في الركن، وعدم الإعادة في غيره لحديث «لا تعاد» كما عرفت.

٥- أو يقال بحمل حديث «من استيقن» على صورته الركن، كما يظهر ذلك بحسب روايه الكليني، حيث ورد فيه ذكر لفظ الركعه، فيحمل المطلق على سائر النقل عليه، وتكون النتيجة أنّ الزيادة السهويّه في غير الركن لا- توجب الإعادة، فيدخل في حديث «لا تعاد»، وأمّا الزيادة السهويّه في الركن فتوجب الإعادة لدخولها تحت حديث «من استيقن»، فيحكم بالإعادة، لدوران الأمر بين الخطأ في زيادة الكلمه يجب لقل الكليني والأصل وعدمه، وبين النقيصه بحسب روايه

الشيخ رحمه الله والأصل عدمه، فيتقدّم الأوّل عند التعارض، بل قد يقال بلزوم تقدّم حديث «لا تعاد» على «من استيقن»، لأنّه لولا ذلك لزم اللغو في «لا تعاد»؛ لأنّ لازمه الحكم بلزوم الإعادة في الزيادة السهو في غير الركن، فبضميمة النقيصه في السهو في غير الركن من الحكم بالإعادة بعدم القول بالفصل، لا- يبقى لحديث «لا- تعاد» موردٌ إلّا الزيادة العمديّة الركنيّة وغيرها والنقيصه كذلك، انحصار المورد بهما يستلزم لغويّه حديث «لا- تعاد»، هذا بخلاف عكس ذلك، بأن يحكم بوجود الإعادة في الزيادة السهو في الركنيّة وكذلك العمديّة، بخلاف السهو في غير الركن وعمده، حيث لا اعاده فيهما، كما أنّ نقيصتهما يكون كذلك ولا يلزم منها الاعاده.

وتوهم: اختصاص «لا- تعاد» لخصوص النقيصه ودون أن لا- يشمل الزيادة، مما يقتضى أن لا- يقع التعارض مع حديث «من زاد» وحديث «من استيقن» لعدم تصوّر الزيادة في ثلاثه من الخمسه وهو الطهور والقبله والوقت.

مندفع: بأنّ مجرد عدم تصوّر الثلاثه في الزيادة بخلاف النقيصه، لا يوجب انحصار الإخلال بالنقيصه فقط.

هذا تمام الكلام في ملاحظه النسبه بين حديث «لا تعاد» مع حديث «من استيقن» وبيان وجه تقديم الأوّل على الثاني.

### **النسبه بين حديث لا تعاد وحديث النهي عن العزائم**

وأما ملاحظه النسبه بين حديث «لا تعاد» مع الأخبار الناهيه عن الإتيان



بقراءه العزائم المشتمله على التعليل وهو أن «السجود زياده فى المكتوبه»، وحيث إن المحقق النائنى قدس سره استفاد من النهى الوارد فى هذه الأخبار ان النهى عن الزيادة يكون حتى فيما قصد الخلاف، فيفهم أن صدق الزيادة موجود حتى مع الإتيان بمطلق ما يعد مسانخاً مع أفعال الصلاة.

فأجاب عنه بقوله: (ولكن يمكن أن يقال إن المقدار المستفاد منه صدق الزيادة على ما لا يكون له حافظ وحده ولم يكن بنفسه من العناوين المستقله، وأما ما كان كذلك كإتيان صلاة في أثناء صلاة الظهر، فالظاهر عدم اندراجه فيه؛ لأن السجود والركوع المأتى بهما لصلاة اخرى لا دخل لهما بصلاة الظهر ولا تصدق عليهما الزيادة، ويؤيد ذلك بل يدل عليه ما ورد فى بعض الأخبار أنه لو ضاق وقت صلاة الآيات، وخاف المكلف أنه لو أخرها إلى فراغ اليوميه، يفوت وقتها، صلّاها فى أثناء الصلاة اليوميه، ويبنى عليها بعد الفراغ من الآيات من غير استيناف، وليس ذلك إلّا لعدم صدق الزيادة، فيمكن التعدى إلى عكس المسأله بإتيان الصلاة اليوميه فى أثناء الآيات فى ضيق الوقت، فإن بطلان الآيات إمّا للزيادة فالمفروض عدم الصدق، وإمّا لفوات الموالاه فلا خير فيه إذا كان لأجل واجب أهمّ، وعلى هذا يبتنى جواز الإتيان بسجدة السهو من صلاة في أثناء صلاة اخرى)، انتهى (1).

ويرد عليه أولاً: أن عنوان الزيادة عرفاً أمرٌ حاصل بزيادة سجده أو ركوع

ص: ٨٠

وغيرهما، غايه الأمر لولا الدليل لأمان الذهاب إلى اعتبار قصد الجزئية والصلاتي في صدقه، ولكن مع ملاحظه هذا الحديث والتعليل، يُعلم أنّ الزيادة صادقه حتى مع قصد الخلاف، فلعله كان بلحاظ صدقه إذا كان مسانخاً في للأفعال ولو مع قصد الخلاف، وعليه:

فما ذكره في حلّ الإشكال من احتمال كون الملاك هو عدم وجود الوحده الجامعه وإلا لا يرد فيه الإشكال تأييداً بإدخال صلاه الآيات في اليوميه.

غير تامّ، لوضوح وجود وحده جامع لسجده التلاوه، وهو سماع التلاوه أو قرائتها الموجب لوجوب الإتيان بالسجده الواجبه، ومع ذلك حَكَم عليه السلام بأنّها زياده في المكتوبه.

وثانياً: إن سلّمنا ذلك، فكيف يصحّ القول بإتيان زياده مع جامع في صلاه بدون صدق الزيادة، مع أنّ الفصل بذلك يوجب فوت المولات.

ودعوى أنّه لا ضير فيه ممّا لا يمكن المساعده عليه؛ لأنّ ذلك يحتاج إلى دليلٍ آخر يدلّ عليه، ولا يجوز ذلك بحكم أوّلى حتى في مثل الآيات واليوميه.

ثالثاً: إنّ امكان إدخال صلاه في صلاه اخرى ثابت في خصوص صلاه الآيات فيما إذا ظهر ضيق الوقت وتزاحمهما مع اليوميه في أثناء أداء صلاه الآيات، حيث وردت في بعض الأخبار الحكم بجواز البناء عليها والإتيان باليوميه، وأفتى به بعض الفقهاء، دون عكس المسأله، ودون إدخال اليوميه في اليوميه، حيث لم يكن ذلك جائزاً لكونه مخالفاً للقاعده ويحتاج إلى دليلٍ هو

مفقوداً في المقام كما لا يخفى.

أمّا المحقق العراقي: فقد اعتبر في «نهاية الأفكار» الحديث دليلاً على كون الحكم بالزيادة في مثل السجود للتلاوه على خلاف القاعدة، ولذلك يجب الاكتفاء على مورد النص، ولا يتعدى إلى غيره من سجده الشكر ونحوها ممّا لا يقصد به الجزئية في الصلاة.

واحتمال: كون زيادته بلحاظ قراءه سورته الموجه للسجده فتكون زياده، لأنّ السوره قد أتى بها بقصد الجزئيه.

مندفع: بأنّه لو كان الأمر كذلك، ينبغي أن يُعلّل الزيادة بنفس السوره لا بالسجده.

وعليه، فلا بدّ أن يقال في وجه ذلك: بأنّ الملاك في صدق الزيادة في الفريضة، إنّما هو من جهة وجود خصوصيته في الفريضة حيث لا يجامع مع تلك الزيادة، بخلاف سائر الصلوات غير الفريضة مثل المنذوبات، مع أنّها في الشرائط والموانع تكون كالفرائض في الجملة، ولذا لا يجوز الإتيان بسجده زائده بقصد الجزئية في الصلاة بخلاف قراءه سوره العزائم فيها، فإنّه يجوز قراءتها فيها.

ورابعاً: أنّه يظهر من آخر كلامه رحمه الله تجويز إدخال سجدة السهو في أثناء فريضة إذا توجه فيها أنّه تركها لفريضة سابقة، مع أنّ ذلك يحتاج إلى دليل يدلّ عليه وإلا يشكل الحكم به.

وبالجملة: الذي يختلج بالبال في الجمع بين حديث «لا تعاد» وما ورد في حديث زراره من قوله عليه السلام: «لأنّ السجود زياده في المكتوبه»، هو الحكم بخروج

خصوص قراءه سورہ العزائم عن حدیث «لا- تعاد» لأجل كونه خاصاً بالنسبه إلى عموم «لا تعاد»، فيخصّص. وأما زياده غير هذا السجود من سائر الأفعال إذا أتى بها لا بقصد الصلاّتيه والجزئيه، فهو داخلٌ تحت العموم الدال على عدم كونه مبطلاً للصلاه إذا لم يكن ركناً وداخلاً في المستثنى، فلازم ذلك هو عدم إبطال الصلاه بزياده سجده واحده للشكر سهواً، وأما الاثنان منها فإنه يمكن القول بعدم الجواز، لاحتمال شمول المستثنى لها بعمومه حتى ما لم يقصد الجزئيه للصلاه، بل لا يبعد القول بجواز بالاثنيان بزياده سجده واحده فقط بقصد الجزئيه للصلاه، إذا لم يصدق عليها زياده الركن إذا صدر منه سهواً أو عمداً عن جهل، ولم تبطل الصلاه إن قلنا أنّ المراد من السجود في المستثنى عنواناً مشيراً إلى ما هو الركن من السجده وهي اثنتان منها لا الواحد.

### النسبه بين لا تعاد وخبر سفيان

أقول: بقى هنا ملاحظه النسبه بين عقد المستثنى من حدیث «لا تعاد» الدال على لزوم الإعاده عند زياده الخمسه ونقيصتها، وبين الحدیث الذي رواه سفيان بن السمط، عن أبي عبد الله عليه السلام قال:

«تسجد سجدي السهو في كلّ زياده تدخل عليك أو نقصان» (1)، فإن مقتضى الحدیث الأوّل وجوب الإعاده في خصوص الأركان في الزيادة

ص: ٨٣

---

١- ١. الوسائل: ج ٥ الباب ٣٢ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، الحدیث ٣.

والنقصان ويعمّ النسيان والسهو وغيره، ومقتضى الخبر الثانى عدم الإعادة ولزوم الحكم بالصحة فى خصوص السهو والنسيان، ويعمّ الأركان وغيرها بالزيادة أو النقصان، فيقع التعارض فى الزيادة والنقصان فى الأركان، حيث يقتضى الحديث الأوّل الإعادة والثانى عدمها، ومقتضى التعارض التساقط والرجوع إلى القاعده الأوّليه التى قيل هى عدم البطلان.

نعم، لو قلنا باختصاص لا تعاد لخصوص السهو صرفاً أو انصرافاً وعدم شموله لغيره، فلا بدّ من تقديم «لا تعاد» فى عقد المستثنى على حديث «تسجد سجدة السهو» فى الأركان لأخصيّه عقد المستثنى عن الحديث، لا اختصاصه بخصوص الأركان بخلاف الحديث، والنتيجة هى لزوم بالإعادة فى الأركان عند حصول الزيادة والنقصان وهو المطلوب.

وفيه لكن الإشكال فى صحّحه حمل دعوى اختصاص حديث «لا- تعاد» لخصوص السهو، لا لزم الفرض الآخر هو الحكم بعدم البطلان حتّى فى الأركان فى صورته الزيادة والنقصان.

ولقد أجاب عنه المحقّق العراقى: بأنّ حديث تسجد لا يشمل إلّا حكماً واحداً، وهو أنّه على فرض صحّحه الصلاة حكمه كذا، فلا يحكم بصحّحه الصلاة فى الزيادة والنقصان حتّى يوجب التعارض مع عقد المستثنى، ومن حيث الزيادة هل هو مانع عن صحّحه الصلاة أم لا ساكت ولا تعرّض فيه، هذا أوّلاً.

وثانياً: لو حكمنا بتقديم تسجد على عقد المستثنى، لزم اللغو فيه، لأنّه لم

يبقى للمستثنى إلّا الزيادة والنقيصه العمديّه في الأركان، وهما نادران، بخلاف العكس فإنّه يبقى لـ «تسجد» مصداق وهو الزيادة والنقيصه السهويتان في غير الأركان كما لا يخفى، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولقد أجاد فيما أفاد، إذ لا تناقض ولا تهافت بين الحكم ببطلان الصلاه مع الحكم بالحرمة بإتيان سجدة السهو لكلّ زياده ونقيصه، غايه الأمر أنّه علمنا من الخارج أن الأمر في أشباهه ونظائره هو الحكم بالصحة مع لزوم سجدة السهو، فلذلك قلنا بدلالته عليه بدلاله الاقتضاء، فحينئذ لا يقع التعارض بينه وبين حديث «لا تعاد» في عقد المستثنى وهو واضح، فاذن لازم، ما ذكرنا هو الحكم بوجوب الإعادة في الزيادة والنقيصه الركيته في السهو والعمد من دون لزوم السجده السهوية حتّى في صوره السهو، لما قد عرفت من أنّ تكون لازمه في سجده السهو الصلاه المحكوم به بالصحة، فإذا حكمنا بالبطلان بواسطه الزيادة أو النقيصه في الأركان ولو سهواً، فلا يبقى موردٌ حينئذٍ لإيجاب سجدة السهو، فلا تعارض بينهما حتّى نحتاج إلى الجمع بينهما كما لا يخفى، فتأمل جيّداً.

### حكم تعذر القيد في المأمور به

الأمر الخامس: يدور البحث في هذا الأمر عن أنّه لو تعذر أحد القيود الوجودية أو العدمية للمأمور به، وبعبارة اخرى لو تعذر جزء أو شرط في الأمور

ص: ٨٥

الوجودية، أو تعذر تركّ مانعٍ أو قاطعٍ للمأمور به في الأمور العدمية بواسطة اضطرار ونحوه، مثل ما لو اضطرّ إلى ترك جزءٍ أو شرطٍ في المأمور به، أو اضطرّ إلى إيجادٍ مانعٍ أو قاطعٍ في المأمور به، فهل يوجب ذلك سقوط التكليف عن بقيه الأجزاء والشرائط المقدوره أم لا؟

فيه وجهان، بل قولان مبنيان على سقوط القيود حال التعذر أو اختصاصها بحال التمكّن والقدرة.

أقول: البحث هنا بعد الفراغ عن بحث أنّ عنوان الجزئية والشرطية هل هما متّخذان أو منتزعان من الأوامر الغيرية المتوجهه إلى الأجزاء والشرائط كما عليه المحقّق النائيني، أو يمكن الانتزاع عنها وعن الأمر المتعلّق بالمركب كما هو مختارنا ومختار المحقّق العراقي وغيره، وعلى الأحرى في المقام أن نصرف عنان الكلام إلى أصل المطلب والانصراف عن هذا البحث، وعمّا أتعب المحقّق النائيني نفسه الشريف في كيفية دخل المانع وقيدية عدم المانع في المأمور به، وأنّه هل هو لأصل وجود النهي أو بملاكه، يعني هل يكون المأمور به مقيداً بعدم وجود المنهي عنه بواسطة وجود النهي لاضطرار ونحوه، بحيث لو اضطرّ إلى ارتكاب المنهي عنه وسقط النهي يتحقّق الأمر فيه، أمّا إذا كانت المانع مسببه سقط النهي، لكن ذلك لا يمنع عن أن يبقى الملاك باقياً على حاله من التنجيز، حيث أنّ هذا البحث تفصيله متعلق بباب اجتماع الأمر والنهي وباب النهي في العبادات، فليس هنا محلّ ذكره كما تعرض لذلك المحقّق النائيني والعراقي،

ولذلك صرفنا عنه الكلام إلى ما نحن بصدده، وهو أنّ تعذر القيد هل يوجب سقوط المقيّد رأساً أم لا؟

والكلام فى ذلك يقع فى مقامين:

المقام الأوّل: فيما تقتضيه القاعده الأوّليه فى باب القيود، هل هو السقوط أم لا؟

المقام الثانى: فى قيام الدليل على خلاف القاعده.

## البحث عمّا تقتضيه القاعده فى القيود

### إشاره

أمّا المقام الأوّل: فنقول إنّ القيديه:

تارة: تستفاد من الأمر المتعلّق بالمركبّ فيما إذا لاحظ الأمر المركبّ بما له من الأجزاء والشرائط وعدم الموانع، ويتعلّق أمره عليه، فينتزع منه عنوان القيديه فى الوجود بالجزء والشرط، وفى العدم بالمانع والقاطع من دون أن يكون للقيد أمر يخصّه.

وأخرى: تستفاد القيديه من أمر آخر تعلّق بنفس القيد غير الأمر الذى تعلّق بالمركبّ، كما إذا ورد بعد الأمر بالصلاه أمرٌ بالسجود والطهاره والنّهى عن لبس غير المأكول، حيث ينتزع الجزئيه والشرطيّه عن الأمر الغيرى المتعلّق بالجزء والشرط والمانعيّه والقاطعيّه عن النّهى المتعلّق بالمانع والقاطع.

أمّا القسم الأوّل: حيث لا يكون فى البين إلّا أمراً واحداً أو لا أمر للقيود، فلازمه سقوط الأمر المتعلّق بالمقيّد بتعذر أحد القيود الوجوديه والعدميه، فالحكم



بوجوب الإتيان بباقي الأجزاء غير المتعذر مع سقوط ذلك الأمر لا يمكن تصوّره إلّا بوجود أمرٍ آخر من الشارع مستفاد من حديث أو أصل عملي أو قاعده ونظائرها داله على لزوم بقيه الأجزاء، أو تدلّ على عدم سقوط الأمر الأوّل بعد تعذر القيود.

وأما القسم الثاني: وهو كون كلّ من المقيد والقيّد متعلّقين بالأمر، فحينئذ يتصوّر على وجوه متعدّده؛ لأنّه:

تارة: قد يكون لكلّ من الأمر المتعلّق بالمقيد والقيّد إطلاقاً شاملاً لحال التمكن للقيّد وعدمه.

وأخرى: ما لو كان لأحدهما إطلاقاً دون الآخر، فهو:

تارة: يكون للأمر المتعلّق بالمقيد إطلاقاً دون القيّد.

وأخرى: يكو للأمر المتعلّق بالقيّد إطلاقاً دون المقيد.

وثالثه: لا- يكون لكلّ من الأمر بالقيّد والمقيد إطلاقاً بل كان كلّ منهما مجملاً أو مهملاً بالنسبه إلى حالتى التمكن من القيّد وعدمه.

فإن كان للأمر المتعلّق بالقيّد إطلاقاً بلزومه فى حالتى التمكن وعدمه، ولم يكن لأمر المقيد إطلاقاً، فحينئذ لا إشكال فى أنّ مقتضى إطلاق أمر اسجد واركع وغيرهما-الذى لازمه جزئيتهما حتّى فى حال التعذر، وعدم سقوط جزئيتهما- هو سقوط أمر المتعلّق بالمقيد؛ لأنّ تعذر الجزء موجب لتعذر امثال أمره المفروض لزوم وجوده فى أصل المقيد، بحيث لولاه لما كان المقيد ذا مصلحه

وملاك، فلازمه سقوط أمره إلّا أن يثبت وجوبه بأمرٍ آخر من أصلٍ أو قاعده، حيث يوجب ذلك تقيّد إطلاق أمر القيد.

كما أنّه لا إشكال في عدم سقوط الأمر المتعلّق بالمقيّد إذا كان له إطلاقٌ شاملٌ لكلتا حالتى التمكّن من القيد وعدمه، ولم يكن لأمر القيد إطلاقٌ أصلاً، كما إذا قام اجماعٌ على اعتبار شىء في الصلاة، وكان المتيقّن منه اختصاصه بصوره التمكّن من ذلك الشىء، فالمرجع عند تعدّد القيد هو الرجوع إلى إطلاق الأمر بالمقيّد، فيجب القيام بأداء المأمور به خالياً عن القيد، لأنّ إذ استفاد من إطلاق دليل المقيّد -مثل قوله: «لا تترك الصلاة بحال»- أنّه يجب الإتيان بالصلاة المأمور بها حتّى مع عدم تمكّن اتيان جزء من أجزاء الصلاة، هذا إنّما يستقيم إن قلنا بوضع ألفاظ العبادات للأعمّ، وإلّا إن قلنا بأنّها موضوعة للصحيح لا يصحّ الرجوع إلى إطلاقه، لاحتمال مدخله ذلك الجزء في صحته فيصير مجملاً، وهذا هو الفارق بين الصحيح والأعمّ.

كما أنّه لا- إشكال في صورته ما لم يكن للأمرين إطلاقٌ أصلاً، وكانا مجملين أو مهملين من حيث تعدّد الأجزاء وعدم التعدّد، فحينئذٍ عند عروض التعدّد لا- إطلاق لأحدهما حتّى يتمسك به لإثبات وجوب الباقي أو عدمه، فحينئذٍ يكون المرجع الأصول العمليّة، أمّا أنّه الاستصحاب أو البراءة؟ فهذا ممّا لا بدّ أن يُبحث فيه، كما سيأتى عن قريب بحثهما إن شاء الله.

أمّا القسم الرابع: وهو ما لو كان لكل واحدٍ من الأمر النفسى المقيّد والمتعلّق

بالمركب، والأمر الغيرى المتعلق بالقيد إطلاقاً يشمل لكنتا حالتى تعذر احضار القيد وعدمه، فحينئذ:

هل يؤخذ بإطلاق القيد، ويحكم بسقوط الأمر المتعلق بالمقيد، أم يؤخذ بالأمر المتعلق للمقيد ويحكم بعدم سقوطه؟ فيه خلاف؛

ذهب المحقق النائنى رحمه الله إلى تقدم إطلاق القيد الموجب لسقوط أمر المقيد، واستدل على ذلك: (بأن إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيد كحكمه إطلاق القرينه على ذيها) (١).

وهو مختار المحقق العراقى فى «نهايه الأفكار» حيث قال:

(قد تقدم فى الأمر الأول هو الرجوع أولاً إلى إطلاق دليل جزئيه المتعذر أو قيدته للمركب والمقيد، إذا كان له إطلاق يقتضى الجزئيه أو القيديه، حتى فى حال تعذره، فيؤخذ بإطلاقه ويحكم بسقوط التكليف عن المركب والمقيد من غير فرق بين أن يكون بلسان الوضع كقوله عليه السلام: «لا- صلاه إلا بفتح الكتاب»، و«لا صلاه إلا بطهور». أو يكون بلسان الأمر والتكليف، ولا بين أن يكون الدليل المثبت للجزئيه أو القيديه هو نفس دليل المركب، كما لو أمر بالصلاه المشتمله على القراءه والركوع والسجود أو دليل آخر منفصل عن دليل المركب أو متصل به، فعلى كل تقدير لابد بمقتضى إطلاقه من الحكم بسقوط التكليف عن البقيه، إلا إذا كان هناك دليل آخر من أصل أو قاعده تقتضى التكليف بالبقيه كما سيأتى بيانه إن

ص: ٩٠

شاء الله تعالى، ولا يرجع مع إطلاق دليل الجزء والقييد إلى دليل المركب والمقيّد وإن فرض له إطلاق في نفسه وكان وارداً في مقام البيان؛ لأنّ إطلاق دليل الجزء والقييد حينئذٍ يكون حاكماً على إطلاق دليل المركب والمقيّد، انتهى (١).

بل يظهر ذلك من كلام المحقّق الإصفهاني في نهايه الدرايه أيضاً.

خلافاً لما ذهب إليه المحقّق الخميني قدس سره في «أنوار الهدايه» و«تهذيب الأصول» حيث قال:

(وأما ما يقال: من أنّ إطلاق دليل القيد حاكم على إطلاق دليل المقيّد كحكومته إطلاق القرينه على ذيهها، فممنوع في المقيس والمقيس عليه، أمّا في باب قرائن المجاز فلاّ أنّ التقدّم ليس على نحو الحكومه غالباً، بل من باب تقديم الأظهر على الظاهر، والفرق بين البابين محقّق في محلّه.

ثمّ فصل في ما نحن فيه: بين أن يكون دليل الجزء بصوره الأمر كاقراً أو بصوره الوضع كقوله: الركوع جزء للصلاه، وكان للمركب إطلاق حيث يكون هذا الإطلاق حاكماً على دليل الجزء، إذا كان بصوره: «الصلاه لا تترك بحال»، وجعل وجه الحكومه أنّ دليل المركب تعرّض لما لا تعرّض له أدلّه اعتبار الجزء والشرط وهو مقام الترك المتأخّر عن اعتبارهما، وقد ذكرنا في محلّه أنّه داخل في باب الحكومه.

وبين أن يكون دليل الجزء بصوره: «لا صلاه إلّا بفاتحه الكتاب»، و«لا

ص: ٩١

صلاه إلبطهور»، حيث أنهما حاكمان على دليل قوله: «الصلاه لا تترك بحال»، فضلاً عن غيره مثل: «أقم الصلاه». انتهى (١).

أقول: والذي يقتضيه النظر أن الحق يكون مع المحققين السابقين عليه قدس سره، لأن دليل القيد حيث يكون بحسب الطبع ناظراً إلى دليل المقيّد والمركب، لأنه لولا المقيّد لما أمكن بصوره انتزاع الجزئيه أو الشرطيّه من شيء، فلا بدّ من ملاحظه دليل الجزء بأى وجه ورد، سواء كان بصوره الأوامر الغيريّه والنواهي الغيريّه مثل إقرء أو اركع أو اسجد، أو بصوره الوضع مثل: «لا- صلاه إلبفاتحه الكتاب»، أو «لا صلاه إلبطهور». فإذا كان الأمر كذلك، لا بدّ أن يكون إطلاق الدليل فى القيد ناظراً وحاكماً على إطلاق دليل المقيّد، هذا إذا ورد دليل كلّ من المقيّد والقيد بحكم أولى كما هو فى الإطلاقات المتعارضه، مثل: «أقيّموا الصلّاء» أو صلّوا، مع إطلاق دليل الأجزاء والشرائط والموانع، هذا لا ينافى أن يكون فى بعض الموارد خارجاً عن ذلك، وهو ما لو كان لسان دليل المقيّد لساناً كاشفاً عن أنه ناظرٌ عن لسان كلّ الأدلّه، وهو كما فى مثل: ما ورد: «الصلاه لا تترك بحال»، حيث إنّه يظهر من لسانه أنه ناظرٌ إلى عدم سقوطه فى حالٍ من الحالات المتوارده عليه من الاضطرار والعذر، ففى مثله يكون إطلاق دليل المقيّد حاكماً على إطلاق دليل القيد مطلقاً، سواء كان لسان دليل القيد بصوره الأمر والنهى، أو كان بصوره الوضع مثل: «لا صلاه إلبفاتحه الكتاب»، حيث يُحمل بعد تقديم دليل المقيّد عليه على

ص: ٩٢

عدم الصلاة بدون الفاتحة لمن كان قادراً على إتيانه بلا عُذْرٍ لا مع العذر، أو على نفي الكمال فيما يمكن حمله عليه، مثل: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد»، ولعلّ وجه تقدّمه عليه هو أظهريّة دلالته على دلاله دليل القيد، نظير ما قاله في تقدّم قرينه على ذبيها، بل لعلّ هذا المعنى هو المراد من كلمات الأعلام في تقدّمه على ذبيها بالحكومة، بأن يكون وجه تقدّمه أظهريّة لا كونه قرينه المجاز والآخر حقيقه.

فعلى ما ذكرنا لا- يبعد موافقتنا لكلام الأعلام بتقديم إطلاق دليل القيد على إطلاق دليل المقيّد بالحكم الأوّلي بين إطلاقي الدليلين إلّا ما خرج.

وبالجملة: ثبت وظهر مما ذكرنا أنّ ما ذكره الأستاذ من إرجاع كلام المحقق الخميني إلى مختار المحقق الوحيد البهبهاني ليس بجيّد؛ لأنّ المنقول منه هو عدم التفصيل في دليل المقيّد بين قوله بصوره الأمر والتكليف مثل «أَقِيمُوا الصَّلَاةَ» أو بصوره الوضع مثل قوله: «الصلاة لا تترك بحال»، بل إنّ قد فصل بين هاتين الحالتين في دليل القيد بأنّه إن كان بصوره الأمر، يكون دليل المقيّد حاكماً على دليل القيد، وإن كان بصوره الوضع يكون الأمر بالعكس، فلا يمكن فرض رجوع كلام الأول للأخير لأنّ الاستفادة في كلام سيّدنا الأستاذ قدس سره حكمه بتقديم صورته الوضع في إطلاق دليل القيد على الوضع في إطلاق دليل المقيّد بخلاف صورته الأمر في ناحيه القيد، حيث يقدّم إطلاق الوضع في دليل المقيّد على إطلاق دليل القيد بصوره الأمر كما هو صريح كلامه.

أقول: ومما ذكرنا يظهر الإشكال على مختار الوحيد البهبهاني أيضاً بما قد

عرفت من اختلاف لسان الأدلّه في ماهيّة المقيد والقيد، حيث يقدّم الثاني على الأول بالطبع إلّا في بعض الموارد، فلا نعيد، وقد عرفت تفصيله.

وأيضاً: لا يرجع إلى محصل ما وجهه المحقق النائيني رحمه الله في ذكر التفصيل في كلام الوحيد الهباني، حيث قال ما ملخصه:

يمكن توجيهه بأنّ الأمر الغيرى مقصور بالتمكّن من متعلّقه، لا بشرط كلّ خطابٍ بالقدرة عليه، فلا بدّ من سقوط الأمر بالقيد عند عدم التمكّن منه، ويبقى الأمر بالباقي على حاله، وهذا بخلاف القيدية المستفاده من مثل قوله: «لا - صلاه إلّا بفاتحه الكتاب والطور»، ممّا يقيد القيدية بلسان الوضع لا التكليف، فلا يشترط فيه القدرة.

هذا بحسب تلخيص المحقق الخميني قدس سره (1) لكلامه.

ثمّ أورد عليه المحقق النائيني بما هو حاصله: إنّ القدرة معتبره في متعلّقات التكاليف النفسية لكونها طلباً مولوياً وبعثاً فعلياً، بخلاف الخطابات الغيرية حيث أنّها ليست إلّا الإرشاد إلى الجزئية والشرطية كالخطابات الغيرية في باب الوضع والأسباب والمسببات، ففي الحقيقة الخطابات الغيرية إخبارات دون بعثٍ وتحريكٍ حتّى نحتاج إلى القدرة في متعلّقاتها، ولو سلّم الفرق بين الوضعيات والتكليفات وأنّ الثانية تتضمّن البعث، فلا - إشكال في أنّه ليس في آحاد الخطابات ملاك البعث وإلّا لخرجت عن كونها غيرية، بل ملاك البعث المولوى قائم

ص: ٩٤

بالمجموع، فالقدره معتبره فيه لا- فيها، فلا فرق بين القيديه المستفاده من مثل: «لا صلاه إلا بفتح الكتاب»، والمستفاده من الأمر والنهي الغيرى) انتهى ملخصه (١).

أقول: الظاهر عدم تماميه ما ذكره من التوجيه، ولا الإشكال الذى أورد عليه.

فأما الأول: لعدم وجود أثر لهذا البيان فى كلامه، بأن يكون القدره معتبره فى التكليف والأمر دون القيد بصورة الوضع، لإمكان أن يكون الوجه فى الفرق هو الخصوصيه الموجوده فى قوله عليه السلام: «لا- صلاه...» حيث أنها تنفى أصل لأصل الصلاه فتكون مقدماً على إطلاق المقيّد، بخلاف الوضع الذى لم يكن بهذا النحو مثل ما ورد فى أن الركوع جزء والقراءه جزء ونظائر ذلك.

وأما الثانى: فقد عرفت متباً سابقاً عدم شرطيه القدره فى فعليه التكليف، بل هو شرط فى تنجزه فى الخطابات الكليه القانونيه. نعم، يصح ذلك فى الخطابات الشخصيه هذا أولاً.

وثانياً: على فرض شرطيه، لا فرق بين كونه بصورة الأمر النفسى أو الغيرى إذا كان الدليل وارداً بصورة الأمر والخطاب، لأنّ القدره شرط فى البعث والتحرك بأى ملاك صدر كما لا يخفى.

هذا كله تمام الكلام فيما إذا كان لكل من دليلي المقيّد والقيد إطلاقاً وحكماً بتقديم أحدهما على الآخر على حسب الاختلاف الذى قد عرفت تفصيله.

\*\*\*

ص: ٩٥



أقول: يقع البحث فيما لو لم يكن لأحد الدليلين إطلاق، بأن كانا مجملين أو مهملين، أو كان لكليهما إطلاق، لكن لم نحكم بتقديم أحدهما على الآخر، فالكلام حينئذ يقع في مقامين:

أحدهما: في مقتضى الأصل العقلي والقواعد الأولية.

والثاني: في مقتضى القواعد الأخرى من الأصول العملية والقواعد الفقهيّة.

أمّا المقام الأوّل: فلا يخفى أنّ العجز عن الجزء أو الشرط:

تارة: يكون من أوّل زمن التكليف وأوّل بلوغه، فالحكم بالبراءة العقلية عن التكليف عقلاً بالنسبة إلى المركّب التام لجميع الأجزاء والشرائط واضح، لأنّه عاجز عن احضار التكليف أصلاً ولو للحظة واحدة حتّى يتنجز الحكم في حقّه ويحكم بوجود الباقي كما لا يخفى.

وأخرى: لا يكون كذلك، بل يكون قادراً على المركّب التام ثم يطرء عليه العجز، فهو أيضاً على قسمين:

تارة: يكون في يومين مثلاً بأن يكون قادراً في يوم وواقعه، وعاجزاً في يوم آخر وواقعه أخرى.

وأخرى: وقع العجز في يوم واحد وواقعه واحده، مثل ما لو كان في أوّل الظهر قادراً على جميع الأجزاء ثم طرأ العجز عن بعض الأجزاء بعد ساعه.

أمّا الأوّل منهما: فلا إشكال في سقوط التكليف عنه عقلاً؛ لأنّ ثبوت

التكليف والحجّه عليه في الأيّام السابقه غير مرتبط بهذا اليوم الذي يشكّ في ثبوته عليه مع العجز عن بعض أجزائه، وعجزه عن الإتيان بالمركب التام، فحكمه حينئذٍ أيضاً حكم العاجز في أوّل بلوغه.

وأما الثاني: فقد يمكن أن يقال بوجوب الإتيان بالناقص باعتبار فعلية التكليف وتنجزه بالمركب التام في أوّل الوقت، وطروء العجز عن بعض أجزائه بعد التمكن والقدرة عن الامتثال بإتيان التام، فيكون من قبيل الشكّ في القدرة الذي قيل فيه بوجوب الاحتياط عقلاً، لكونه شكّاً في السقوط أى التكليف لا- في الثبوت، أو كان كالأضطرار العارض في أحد أطراف العلم الإجمالى، حيث يحكم العقل بحرمه المخالفه القطعيه، فيجب الاجتناب عن طرفه الآخر الغير المضطرّ بعد العجز عن تحصيل الموافقه القطعيه بواسطه الاضطرار، مثل ما لو اضطرّ إلى شرب أحد الإنائين المعلومين بالإجمال بالنجاسه، فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر أيضاً فراراً عن الوقوع في المخالفه القطعيه المحرّمه.

أقول: ولكنّه مندفع:

أمّا الأوّل منهما: فالأئنه قياسٌ مع الفارق، لأنّ ثبوت التكليف الفعلى من قبل المولى وتوجهه في مورد الشكّ في القدرة معلومٌ، والشكّ إنّما هو في إتيانه لاحتمال العجز، وفيما نحن فيه تكون الجزئيه معلومه في حال القدرة، لكنه يشكّ وفي حال العجز في جزئيه، مما يعنى أن العجز عن إتيان الجزء معلومٌ والتكليف بالفاقد مشكوك فيه مع القدرة عليه، ولهذا لا مجال لقياس المورد بالشكّ يقاس في القدرة.

ويعباره أوفى: إنَّ التكليف بالنسبه إلى الفاقد من أوّل الظهر كان مشكوكاً، لأننا لا- نعلم أنّ التكليف قد تعلق بالأعمّ للواجد والفاقد أو بخصوص الواجد فقط، لأجل الشكّ في جزئيه الجزء، ولذلك لم تكن الحجّه بالنسبه إلى الفاقد تامّه.

ومن ذلك يظهر الجواب عن الثانى أيضاً: لوضوح الفارق بين الموردين من جهه وجود العلم الإجمالى بالتكليف فى المقيس عليه، بخلاف المقام، حيث لا علم إجمالى، بل الحاصل علمٌ تفصيلى بوجوب الإتيان بالواجد التام، وشكٌ بدوىّ فى وجوب الفاقده لبعضها، فلا إشكال حينئذٍ فى جريان البراءه العقلية كما لا يخفى.

وأما لو اريد إثبات التكليف لما بعد العجز، فلا بدّ من إثبات ذلك بدليلٍ آخر من الأصل أو القاعده وهو مرتبط بالمقام الثانى الآتى.

## المقام الثانى: فى بيان مقتضى سائر القواعد

### إشاره

الذى يمكن أن يتمسك به من الأصول هو أصل البراءه والاستصحاب، ومن القواعد هو قاعده الميسور والإدراك والاستطاعه، فلا بأس بذكر كلّ واحدٍ منها برأسه حيث لا يخلو البحث عنها من فائده، فنقول ومن الله الاستعانه:

فأما أصل البراءه: فقد يقال بأنّه إذا لم يثبت لواحدٍ من الدليلين من المقيّد والقيّد إطلاقاً، أو كان لكليهما إطلاقٌ ولم نحكم بتقديم أحدهما على الآخر، فنشكّ فى ثبوت التكليف بالنسبه إلى الفاقد لبعض الأجزاء بواسطه العجز والاضطرار، جاز التمسك بحديث الرفع تارةً بفقره: «رفع ما اضطرّوا إليه»، وأخرى ب: «ما لا يعلمون»، وكلاهما يثبتان وجوب بقيه الأجزاء فى الفاقد، لأنّ رفع الجزء عن

الجزئيه فى حال العجز يوجب إثبات الوجوب للباقي، وهذا هو المطلوب.

وفيه: نوقش فى الاستدلال بالفقره الأولى من الحديث وهو: رفع المضطرّ إليه.

تارة: بأنه لا- وجه للتمسك به، لأنّ الشارع فى مقام جعل الامتنان والممنه، وإثبات الوجوب للباقي يعدّ خلافاً للمنه، فلا يجرى فيه ذلك.

وأجيب عنه تارة: بأنّ الدليل فى الرفع ليس منحصرأ فى حديث الرفع حتّى يرد هذا الإشكال، بل لنا دليل آخر مثل حديث الحجب والسعه والإطلاق ونظائرها، فيجرى مثل ذلك فى المقام، ويثبت وجوب الباقي، وهذا الأصل وارد على أصل البراءه الجارى فى وجوب الباقي، لأنّ الشكّ فى وجوبه وعدمه كان سبباً عن الشكّ فى الجزئيه والشرطيّه فى حال العجز، فإذا حكمنا برفع الجزئيه والشرطيّه فيه، أوجب ذلك ثبوت التكليف على الفاقد، وعدم جريان البراءه فى وجوب الباقي كما لا- يخفى، هذا كما عن صاحب «عنايه الأصول».

وفيه أولاً: لا- نسلم كون الرفع وارداً لإثبات خصوص الامتنان استظهاراً من لفظ «عن امتى» كما صرح رحمه الله بذلك، بل كيفيه ورود هذه الأحاديث وشأنيتها يفهمنا كونها كذلك إذ ليس الرفع والحجب والسعه إلّابلسان الامتنان لا التضييق، ومن الواضح أنّ الحكم بوجوب الباقي ليس سعه بل هو تضييق، فإثبات الوجوب بواسطه تلك الأحاديث ليس على ما ينبغي.

وثانياً: إنّ حديث الرفع يتعلّق بأصل التكليف بعد الاضطرار بترك الجزء أو الشرط حيث أنّ التكليف قد تعلّق بالصلاه المركبه التامه، فإذا انتفت بانتفاء الجزء

نشك في تعلق الوجوب بالباقي وعدمه، فإذا ثبت التكليف لم يكن ثبوته بالأمر الأوّل لأنّه قد انتفى قطعاً، فلا بدّ أن يكون إمّا بأمر ثانٍ، أو القول بكون الأمر الأوّل قد تعلق بالمركب الواحد لهذا الجزء وفاقده، وإثبات مثل هذا الأمر - مع اختلاف المركبات في تعلق العذر لأجزائه وتطوّره - في غايه الإشكال، والأصل عدمه، فإجراء البراءه لرفع الجزئيه عن الجزء أو الشرطيّه عن الشرط، وإثبات تعلق الأمر بالباقي أشبه شيء بالأصل المثبت وليس بحجّه، مضافاً إلى أنّ التمسك بحديث الحجب والسعه لمورد الاضطرار مَحطّ البحث، لا يخلو عن تحكّم، إذ ليس فيهما إلّا الحجب عن العلم لا الاضطرار.

وأجيب اخرى: بأنّ لسان حديث الرفع هو رفع الحكم، وإثبات الوجوب للباقي يعدّ وضعاً وإثباتاً لا رفعاً، وعليه يعدّ دعوى الثبوت منافياً لمدلول الحديث ومجراه، ومخالفاً للمنه المفروضه في الحديث؛ لأنّ فرض مخالفه المنه إنّما هو بعد فرض جريانه في ذاته، والحال أنّ إثبات الحكم ليس مفاده، هذا كما عن المحقّق الخميني رحمه الله.

وفيه: إنّ حديث الرفع لا يرفع إلّا الجزئيه والشرطيّه في حال التعدّر ومما رفع لا وضع، وغايه أثر ذلك الرفع مع وجود الأمر - لولا الإشكال الذي ذكرناه في ما قبله - هو إثبات الوجوب للباقي، والعجب أنّه قدس سره سلّم ما ذكرناه في تعارض إطلاق دليلي القيد والمقيّد، حيث حكم - باعتماده على حديث الرفع - برفع التعارض بين الإطلاقيين، وحكومته حديث الرفع على إطلاق دليل الجزء، واستنتج بأنّه: (ليس هذا خلاف المنه حتّى لا يجرى الحديث، لأنّ موافقه المنه ومخالفتها

إنّما تلحظان فى مجرى الحديث ورفع الجزء حين الاضطراب منه، وإثبات وجوب البقيّة ليس بمفاده ولا- من لوازمه العاديّة أو العرفيّة أو العقليّة، بل لانزاه رفع التعارض، ومع رفعه يكون إثبات الحكم مفاد دليل المركّب، هذا لكن الحديث إنّما يجرى فى الاضطراب العادى، وأمّا الاضطراب العقلى فيمكن أن يقال إنّّه لا يكون مجرى الحديث لأنّ العقل يحكم بسقوطه، تأمّل).

ثمّ ذكر فى حاشيته: (ثمّ إنّ ما ذكرنا إنّما هو على فرض جريان حديث الرفع فى الاضطراب على الترك، وأمّا على عدمه فلا) (1).

أقول: بالرغم من أنّه جعل الرجوع إلى حديث الرفع المقتضى لرفع التعارض من جهة حكومه حديث الرفع على إطلاق دليل الجزء، لكن يبقى السؤال عن المراد من حكومته عليه؟

فإن كان مقصوده منها أنّه يقتضى رفع الجزئيّه عن ما هو المتعدّد، مما لازمه عدم كون الجزء جزءاً حال الاضطراب، ويوجب سقوط إطلاق دليل الجزء، ولا- يمكن القول بعدم وجوب الباقي، لأنّه كان مقتضى إطلاق دليل الجزء، فبإطلاق دليل المركّب يحكم بوجوب الباقي من دون معارض له.

فإنه يرد عليه: أنّه كيف يصحّ الحكم بتقديم الأصل على إطلاق دليل اجتهادى، ويُجعل ذلك حاكماً عليه، مع أنه أمرٌ غير مقبول.

فإن أُجلب: بأنّه يصحّ ذلك إذا لم يكن الإطلاق معارضاً مع إطلاق آخر،

ص: ١٠١

ففى مورد التعارض يصحّ لأجل رفع التعارض كما أشار إليه فى ضمن كلامه.

قلنا: إنّ مقتضى التعارض فى غير المقام ليس إلّا الترجيح بواسطة الأصل، وتقديم ما هو الموافق له على المخالف، ولازم ذلك هنا هو عدم الحكم بتقديم أحدهما، بل نتيجة التعارض هنا هو التسايط، والرجوع إلى أصله عدم جزئيه الجزء حال التعذّر، وهو لا يوجب الحكم بوجوب الباقي، لما قد عرفت أنّ لسان الأصل ليس إلّا الرفع لا الوضع والوجوب، فلا بدّ من إثبات الوجوب هنا من أصلٍ آخر غير أصل البراءة، من الاستصحاب أو القاعدة، فإذا لم يكن لازم الأصل إثبات الوجوب للباقي، كيف يصحّ جعل الترجيح به لإطلاق المركّب وإثبات الوجوب للباقي بواسطة إطلاق المركّب، فالأولى هو الحكم بعدم امكان التمسك بأصله البراءة لوجوب الباقي، كما لا يتمسك به لنفى وجوب الباقي أيضاً لكون الأصل فيه مسبباً عن الأصل الجارى فى الجزئيه، كما قاله صاحب «عنايه الأصول»، وقد عرفت الإشكال فيه.

أو يقال بالتمسك به بالكيفيه التى ذكرناها من جهه الشكّ فى وجوبه بواسطة أصل التكليف، من جهه عدم العلم بنحو تعلّق الأمر فى المركّب.

وعليه، فالشكّ فيه يوجب كون الأصل عدم تعلّقه بما يجعل الباقي واجباً اعتماداً على أمرٍ جديد أو دلاله إطلاقه الأمر الأوّل على الأعمّ.

أقول: ومما ذكرنا يظهر حال التمسك بقوله عليه السلام «بما لا يعلمون» لإثبات الوجوب للباقي أو عدمه؛ لأنّ هذا الأصل والفقره لا ينطبق إلّا فى ما لو كان الشكّ

فى وجوب الباقي أو فى الجزئيه،بمعنى أنه لا يعلم هل هو جزء حال التعذر أم لا؟

قال سيدنا الأستاذ فى حاشيه «أنوار الهدايه»: (وجريان «ما لا يعلمون» وإن كان لا مانع منه،ولا فرق فيه بين الموارد،لكنه لا يفيد فى المقام على الظاهر، ويشكل القول بحكومته على دليل الجزء،ومع تعارضه مع دليل المركب حتى يبقى دليل المركب قابلاً للتمسك به لإثبات وجوب البقيه.منه قدس سره (١).

أقول: يا حبذا لو كان يعمم دعواه إلى ما فكيف بالحكومته فى صورته اضطرّوا إليه، إذ لا فرق فى لسان الرفع بين الفقرتين، فكيف حكم بالحكومته فى صورته الاضطرار دون صورته الجهل عدم العلم؟

□  
والحاصل: لا- يمكن إثبات الوجوب للباقي إلّا بأصلٍ آخر أو من خلال القاعده كما سيأتى الإشاره إليهما إن شاء الله تعالى؛ لأنّ مفاد «لا- يعلمون» هو نفي مورده من الحكم التكليفي أو الوضعى لا- شىء آخر غير مورده من الإثبات، فمقتضاه ليس إلّا نفي الجزئيه عن الجزء المتعذر، أو نفي الوجوب عن الباقي لو أجريناه فيه، وليس مقتضى شىء منهما إثبات الوجوب لبقيه الأجزاء، كما لا اقتضاء لإطلاق دليلى المركب والقييد لإثبات الوجوب للباقي، لأجل قيام التعارض فيه فى تقدير عدم وجود إطلاق أصلاً على تقدير آخر، فانحصر الطريق لإثبات ذلك إلى التمسك بأصلٍ آخر أو قاعده اخرى يوجب استمرار بقاء الوجوب للباقي.

ص: ١٠٣



هذا، والأصل الذى يمكن الاستدلال به أو قيل به هو الاستصحاب:

أمّا المحقق النائنى فقد التزم التفصيل فى جريانه بين ما لو كان لدليل القيد إطلاق يشمل ثبوت الجزئيه والقيديّه فى حال التعذّر، حيث يوجب القطع بارتفاع ذلك الوجوب المتعلّق للكُلّ بواسطة تعذّر القيد، فحينئذٍ عند الشكّ فى ثبوت وجوب آخر لبقية الأجزاء مقارنة مع وجود الوجوب للكُلّ أو مقارنة لارتفاعه يكون استصحابه من القسم الثالث من أقسام استصحاب الكلى، ولا يعتبر ذلك إلّا على بعض الوجوه كما سيأتى فى محله إن شاء الله تعالى.

هذا بخلاف ما لو لم يكن لدليل القيد إطلاق، فحينئذٍ بعد تعذّر بعض الأجزاء يُشكّك فى ارتفاع شخص ذلك الوجوب، فيستصحب لاحتمال مقصوده الجزء لحال التمكن فقط، فتعذّره لا يوجب ارتفاع الوجوب، فالاستصحاب هنا جارٍ لدليل حكومه القاعده عليه.

هذا وقد علّق مقرر بحثه الشريف رحمه الله فى آخر كلامه بأنّ الأستاذ كان يميل إلى عدم التفصيل بين إطلاق دليل القيد وعدمه، وأنّ الاستصحاب يجرى فى كلا صورتين، لولا حكومه القاعده عليه، ولم يذكر لذلك وجه يمكن الاعتماد عليه، انتهى ملخص كلامه (1).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: بما قد عرفت منّا بأنّ مورد جريان الأصل هو عند عدم إطلاق شىء

ص: ١٠٤

من الدليلين أو إطلاق كليهما الموجب للتعارض والرجوع إلى الأصل وهو الاستصحاب مثلاً، وأما لو كان لدليل القيد إطلاقاً فقط دون المركب مما يستلزم القطع بسقوط الوجوب عن الكل، فحينئذ لا وجه لحدوث الشك في وجوب الباقي حتى نحتاج إلى التمسك بدليل الاستصحاب؛ لأن مع وجود الدليل اجتهادي الدال على سقوط الوجوب، فلا يبقى مورد لإثباته بالاستصحاب، فلا تصل النوبه إلى دفع جريان الاستصحاب في المقام باعتبار أنه من القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلي، حتى يستلزم صحته عند من يصح هذا القسم منه، إذ الشك في وجوب الباقي لا بد له من منشأ وهو مفقود هنا كما لا يخفى.

وثانياً: أورد على هذا الاستصحاب بأنه كيف يجرى مع أن مورده غير قابل لجريان الاستصحاب فيه، لأنه:

١- إيراد باستصحاب الوجوب، استصحاب طبيعه الوجوب الجامع بين النفسى والغيرى الثابت لما عدا المتعذر قبل طرؤ الاضطرار، حيث أنه بعد طرؤ الاضطرار يشك في ارتفاع مطلق الوجوب الثابت للبقية فيستصحب بقاء الوجوب.

وقد اجيب عن هذا الاستصحاب أولاً: بأن كون الجزء واجباً بوجوب غيري أمر غير محصل كما مضى تحقيقه في محله، وعليه فأصله مخدوش.

وثانياً: على فرض التسليم نقول بأن الجامع ليس بحكم ولا موضوع ذى حكم حتى يستصحب.

أما عدم كونه موضوع ذى حكم فواضح.

وأما عدم كونه حكماً فلأنَّ الحكم المجعول ليس إلَّانفس الوجوبين، أى النفسى المتعلِّق بالمركب والغيرى المتعلِّق بالأجزاء، وهو ليس بحمل الشائع وجوبٌ ولا حكم.

وأما الجامع فهو أمرٌ انتزاعى غير متعلِّق للجعل، بل العقل يقوم بانتزاعه من الحكم الشرعى المجعول للمركب، وعليه فليس بمجعول شرعى حتَّى يستصحب.

وثالثاً: على فرض التسليم بكونه حكماً، لكنَّه يعدُّ من القسم الثالث من استصحاب الكلِّى، لأنَّ الوجوب مشكوك الحدوث فى الباقى حال ارتفاع وجوب المركب قطعاً، فإثبات الوجوب بالاستصحاب الكلِّى يكون من قبيل هذا القسم من أقسام الاستصحاب، وهو ليس بحجِّه إلَّما فى بعض الوجوه، وهو ما كان الناقص من المرتبه الضعيفه للكامل كما فى الألوان والأنوار، وهو غير جارٍ فى المقام.

ورابعاً: لو سلَّمنا حجَّيته فى المقام أيضاً، فإنَّ هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب حاكم عليه، وهو استصحاب جزئيه الجزء حال التعذُّر؛ لأنَّ الشكَّ فى وجوب الباقى مسبَّب عن الشكَّ فى جزئيه الجزء حال التعذُّر وعدمه، فإن كان جزءاً سقط الوجوب منه، وإلَّا فإن ثابتاً، فإجراء الاستصحاب فيه يرفع الشكَّ عن الثانى فيسقط وجوب الباقى، وهو المطلوب.

وتوهم: أنَّ سقوط الوجوب عن الباقى بواسطه ذلك الاستصحاب يكون مثبتاً لكونه من اللوازم العقلية، والمثبت ليس بحجِّه.

مدفوعٌ: بالجواب الذى ذكره المحقق العراقى قدس سره بأنه: لا مانع عنه ولا ضير

فيه، لأنَّ السقوط يعدّ من اللوازم العقليّة المترتبه على ما يعمّ الواقع والظاهر؛ يعنى أنّ ثبوت الجزئيه سواء كان ثبوته واقعاً في حال الاضطرار يوجب سقوط الوجوب عن الباقي، هكذا يكون ثبوت الجزئيه للجزء ظاهراً بواسطة الأصل والاستصحاب عند تركه بالاضطرار موجباً لسقوط الوجوب عن الباقي عقلاً، فيكون هذا الأثر مترتباً عليه بواسطة هذا الأصل كما لا يخفى.

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الجواب؛ لأنّ مجرد أن يكون سقوط التكليف المؤثر في ثبوت الجزئيه من لوازمه العقليّه واقعاً وظاهراً، لا- يوجب حجّيه ذلك الأصل لإثبات هذا الأثر، فإذا لم يكن حجّه، كان استصحاب وجوب الباقي -لولا الإشكالات السابقه عليه- جارياً بلا مانع، فيثبت به المطلوب كما لا يخفى.

هذا كلّه بالنظر الى استصحاب للوجوب الجامع بين النفسى والغيرى.

والتقريب الثانى: لجريان الاستصحاب المثبت لوجوب الباقي هو أن يقال باستصحاب الوجوب النفسى الثابت للكلّ والأكثر، بتسامح من العرف في موضوعه، بجعله عبارة عن الأعمّ من الواجد للجزء المتعدّد والفاقد له، نظير استصحاب كُريّه الماء الذى اخذ منه مقداراً، أو وجوب الاكرام الثابت لزيد سابقاً حتى بعد قطع من أجزاءه، فكما أن استصحاب الوجوب الثابت سابقاً يفيد ثبوته لاحقاً وفي ظرف الشك، هكذا كان فى المقام.

وقد اجيب عنه: -والمجيب هو المحقّق الخمينى قدس سره فى الأنوار-: (بأنّ قياس العناوين الكلّيه-مثل الصلاه مع السوره والماء المتغيّر والإنسان العالم إذا

لوحظت مع غيرها، أى الصلاه بلا- سوره والماء غير المتغير والإنسان غير العالم- مع الموجودات الخارجيه كاليد والرّجل المزيده، وأخذ مقدار من الماء لماء الكثر، قياس مع الفارق، حيث أنّ العرف فى مثل ذلك يستصحب لوجود الوحده فى القضيه المتيقنه والمشكوكه، وذلك لبقاء الهوهويه عرفاً، هذا بخلاف العناوين الكليه الغير المتحققه كالصلاه الكليه المركبه من الأجزاء والشرائط حيث أنّ رفع جزء أو شرط أو غيره يوجب تبدل الموضوع عرفاً إلى موضوع آخر فلا يجرى فيه الاستصحاب، هذا أولاً.

وثانياً: ما يقال فى الاستصحاب من أنّ تبدل بعض الحالات لا يوجب تغير الموضوع، إنّما يكون فيما إذا تعلق حكم بعنوانٍ وشك فى كونه واسطه فى الثبوت أو فى العروض.

وإن شئت قلت شك فى أنّ العنوان دخيل فى الحكم حدوداً وبقاءً أو حدوداً فقط فيستصحب مع زوال العنوان.

وأما إذا علم أنّ العنوان دخيل فى الحكم ويكون جزءاً للموضوع، فلا معنى لجريان الاستصحاب، وما نحن فيه من قبيل الثانى، فإننا نعلم أنّ الأمر متعلق بالمركب بما له من الأجزاء، فمع انتفاء جزء منه ينتفى الحكم المتعلق بالمركب بالضروره، فلا معنى للشك فى بقاء شخص الحكم، إذ فرق بين المقام وبين الكريه، حيث يحتمل أن لا يكون الماء المأخوذ منه داخلاً فى الكريه ودخياً فيه، فيكون

الاستصحاب جارياً فيه، هذا بخلاف المقام، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: لا يذهب عليك أنّ فقدان الجزء وتعدّره متفاوتٌ عند العرف في المركّبات - أعمّ من الخارجيّة أو العناوين الكلّيه - حيث إنّ الجزء المتعدّر:

١- قد يكون من الأجزاء المقوّمه، والأركان الدخيله في قوام المركّب، مثل الركوع والسجدتين في العناوين الكلّيه، أو من أجزاء الأساسيّة والرئيسه في المركّبات الخارجيّة كالمعاجين، ففي مثل هذه الأمور لا يساعد العرف في استصحاب الوجوب المتعلّق بالمركّب العام واثباته على الفرد الناقص لكونه من قبيل تبدّل الموضوع إلى موضوع آخر كما هو واضح.

٢- وأمّا إذا كان الجزء المتعدّر من الأجزاء غير المقوّمه وغير الدخيله في قوام المركّب، مثل عجز المصلّي عن تلفظ حرف الشين في جملة (أشهد أن لا إله إلاّ الله) في التشهّد، فحينئذٍ لو أوجب الشكّ في وجوب الباقي، فلا إشكال عند العرف من المسامحه، وإسراء الوجوب إلى الباقي بتعدّره، ولأنّ ذلك يعدّ من قبيل تبدّل الحالات غير الضارّ في الاستصحاب ووحده القضيّه المتيقّنه والمشكوكه، أنّ الأمر كذلك في المركّبات الخارجيّة، حيث إنّ فقدان بعض الأجزاء التي حالتها كذلك لا يوجب المنع عن وجوب الباقي، وإن أوجب الشكّ صحّ وجاز فيه الاستصحاب.

مناقشه المحقّق الخميني: في التقريب الثالث من الاستصحاب، وهو أن:

يستصحب الشخص الوجوب النفسى المتعلّق بالمركّب التام على الناقص، فقد

ص: ١٠٩

١- ١. أنوار الهدايه: ج ٢/ ٣٨٢.

ادعى رحمه الله بأنه لا نعقل تعلق طلب واحد، وإرادته واحد، بالمركب التام والناقص، إذ المطلوب متعدّد والطلب كذلك، لأنّ المطلوب من القادر هو المركب التام، ومن العاجز هو الناقص، فالطلب والإرادة متعدّدان بتعدد الفردين المطلوبين، وعليه فلا مجال لاستصحاب حكم الوجوب الثابت لأحدهما وهو القادر إلى الآخر وهو العاجز.

وجه عدم الجريان: أنّ تعدّد الطلب يقتضى تعدّد المطلوب وبالعكس، إن كان متعلّق الطلب فى كلّ واحدٍ مغايراً عند العرف لمتعلّق الطلب الآخر، وأمّا إذا فرضنا أنّ العرف لا يرى تفاوتاً وفرقاً بين المتعلّقين، بل بالمسامحة العرفية اعتبرهما واحداً، فلا وجه لدعوى تعدّد الطلب باعتبار التعدّد المطلوب.

كما لا يجرى فيه إشكال كون هذا القسم من الاستصحاب من أفراد القسم الثالث من أقسام الاستصحاب الكلّي، كما جرى هذا الإشكال فى التقريب السابق.

وجه عدم جريانه: هو وضوح أنّ معقد استصحاب الوجوب هنا ليس إلّا الوجوب الأوّل، الذى قد تعلق بالمركب، حيث إنّ بعد حصول التعذّر لبعض الأجزاء غير المقومه، ربما يوجب الشكّ فى أنّ الوجوب المتعلّق بالأجزاء الباقية:

هل كان من قبيل القصير العمر مثل البقّ من بين الحيوانات بحيث بعد تعذّر ذلك الجزء يكون قد ارتفع.

أو أنّه من قبيل حيوان طويل العمر كالقيل، من جهة عدم دخاله فقانه فيه فيستصحب، فيكون هذا من القسم الثانى من أقسام الاستصحاب الكلّي لا القسم الثالث، وهو حجّه، كما لا يخفى. لكن بالرغم من صحه مثل هذا الاستصحاب، إلّا

أنه قليل الجدوى؛ لأنّ أكثر أفراد موارد التعذّر ليس إلّا من الأجزاء المقومه الدخيله فى المركّب، وقلّ ما يتفق أن يكون الجزء من الأجزاء التى لا تأثير لفقدانه فى المركّب، فحينئذٍ لا يجرى الاستصحاب فى أكثر الموارد، ولعلّه لذلك -أى لندره موارد- أعرض الأصحاب عن ذكره؛ لأنّ النادر كالمعدوم، ولذلك لم يتوجّهوا إلى مثل هذا الاستصحاب فى كتبهم وإلّا كان الاستصحاب فى فقدان بعض الأجزاء جارياً بالمسامحه، كما وافق عليه الشيخ الأعظم والمحقّق الحائرى صاحب «الدرر».

وبالجمله: ممّا ذكرنا من التفصيلات ظهر فساد تقريب استصحابين آخرين:

أحدهما: استصحاب شخص الوجوب النفسى المتعلّق بالترك التام وإسرائه إلى الناقص، لا بالمسامحه العرفيه، بل بالحقيقه، وهو ما قد عرفت من خلال توضيح المحقّق الخمينى عدم معقوليته، لأنّ تعدّد المطلوب يقتضى تعدّد الطلب، فوحدته غير معقوله، فلا نعيد.

ثانيهما: بأن يُراد بالاستصحاب إثبات الوجوب الضمنى المنبسط المتعلّق للأجزاء الباقية، الذى كان موجوداً قبيل تعذّر الجزء، بحيث أنّ احتمال وجود مناطٍ آخر فى البين يقتضى تبدّل حدّه الضمنى بحدّ آخر مستقلّ، واحتمال تبدّل المناط السابق بمناطٍ آخر مستقلّ للأجزاء الباقية، يقتضى استقلالها فى الوجوب عند تعدّد الكل، وهذا وإن قبله المحقّق العراقى قدس سره، ولكنّه لا يصحّ عندنا، لوضوح أنّ الإراده حقيقه بسيطه متعلّقه بالمركّب، ولا معنى لتجزئتها إلى الأجزاء،



فالوجوب هنا ليس إلواحداً، كما أنّ الطلب والإرادة تكون كذلك، فبعد فقد الجزء عن المركّب، إذا كان المفقود من الأجزاء المقومّه، لزم منه إفناء ذلك الطلب والمركّب، فلا يبقى حينئذٍ شيءٌ حتّى يستصحب فى الزمان اللاحق، بل يقطع بالارتفاع كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاستصحابات.

خلاصه الكلام: وعلى ما ذكرنا فى الاستصحاب، من صحّه جريانه فى بعض الموارد الفاقده للأجزاء، فإنّه لولا قلّه لولا الجدوى منه لظهر عدم احتياجنا فى ردّ هذا الاستصحاب بما أتعب نفسه المحقّق الخوئى فى بيان عدم جريان الاستصحاب فى الأحكام الكلّيه، بتشقيقه على ثلاث صور ردّاً على استاذه المحقّق النائينى، وإن نتفق معه رحمه الله فى جريان الاستصحاب هنا، فيما إذا كان التعدّر بعد دخول الوقت والبلوغ لا قبلهما، كما قد فصيّلناه فى أوّل البحث، وبعد كون الجزء من الأجزاء غير المقومّه عرفاً كما سبق بيانه، لأنّ الاستصحاب- فى مقام الجعل والتشريع، أو فى الحكم الكلّى فى السّعه والضيق، أو فى الحكم الجزئى- لا يختصّ بالمجتهد فقط، بل يشمل المقلّد أيضاً، ويجرى فى الأحكام التى لا موضوع لها خارجاً، بخلاف ما نحن بصدده حيث إنّ الموضوع كان فى الخارج له والشكّ وقع فى بقاء حكمه كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام فى الاستصحاب.

أقول: بقى أن نتعرض للقواعد الجارّيه فى المقام، وهى:

القاعده الأولى هي قاعده الاستطاعه، المستفاده من الحديث النبوي الذي رواه أبو هريره بطرق العامه، قال:

«خطبنا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم فقال: أيها الناس قد فرض الله عليكم الحج فحجّوا.»

فقال رجل: قيل سِراقه هو ابن مالك بن جعشم المدلجي الكناني أبو سفيان أو عكاشه، هو أبو محصن عكاشه بن محصين الأسدي حليف قريش -: أكل عام يا رسول الله؟

فسكت، حتى قالها ثلاثاً، فقال: ويحك ما يؤمنك أن أقول نعم، والله لو قلت نعم لوجب ولما استطعتم (في الكفايه زاد بعده لكفرتم).

ثم قال صلى الله عليه وآله: ذروني ما تركتكم، فإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم على أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فدعوه» (١).

وقد نقله المحقق الخوئي في «مصباح الأصول» عن صحيح النسائي بلفظ آخر، وهو: أنه صلى الله عليه وآله قال:

«فإذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم، وإذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه.»

ص: ١١٣

---

١- ١. عوالي اللئالي: ج ٤/٥٨ ح ٢٠٦، ومجمع البيان: ج ٢/٢٥٠ في ذيل آيه ١٠١ من سورة المائده.

ثم قال: وقد رواه الخاصه في مصادرهم بالوجهين المذكورين، كما هو الحال عند العامه، والمذكور في باب صلاه العُراه من البحار ص ٩٥: «فأتوا به ما استطعتم».

أقول: يدور البحث عن مدلول هذا الحديث في مقامين: تارة في سنده، وأخرى في دلالاته.

وأما سنده: فقد قيل بأنه لا يشبهه في أنّ الروايه من المراسيل الضعاف، لا سيما أنّ راويها أبو هريره، وقد تصدّى لإثبات كونه متعمداً الكذب على رسول الله صلى الله عليه و آله جماعه من الأصحاب منهم السيد شرف الدين العاملى، هذا فضلاً عن أنها غير مرويه في كتب متقدمى الأصحاب، وإنما رواها المتأخرون نقلاً عن «غوالى اللثالى»، والكتاب المذكور أيضاً ليس موثقاً به، وقد تصدّى للقدح فيه من ليس من عادته القدح في كتب الأخبار مثل صاحب «الحدائق» فضعف سنده ممّا لا إشكال فيه، وإنما الكلام في انجباره بعمل الأصحاب.

فأورد عليه أولاً: بعدم ثبوت استنادهم عليها في مقام العمل، ومجرد موافقه الفتوى للحديث لا- يوجب الانجبار ما لم يثبت استنادهم إليه.

وثانياً: على فرض ثبوت الاستناد، لا مجال للحكم بالانجبار إذا كان نفس الحديث ضعيفاً.

المقام الثانى: في دلالة الحديث:

أقول: عمدته الاشكال في دلالاته في أنّه هل يدلّ على المقصود أم لا-؟ وإلّا لو ثبت دلالاته على المطلوب لأمكن إثبات انجباره بعمل الأصحاب؛ لأنّ فتواهم إذا

طابق مضمون الحديث، كان ذلك كافياً في ثبوت أصل المطلب، وكونه صادراً عن المعصوم، لا أقل في المقدار الذي عمل به، وإن لم يثبت ثقه الراوى في أصل الروايه حتى لما لم يكن مطابقاً لفتواهم، ونحن ملتزمون بالانجبار في الروايات الضعيفه، كما نلتزم بأن إعراضهم موهنٌ لجواز العمل بها، وعليه فالأولى صرف عنان الكلام إلى دلالتها بعد قبول الانجبار في ضعف سنده.

وأما الكلام في دلالة الحديث: فأورد عليه بإيرادات:

الـإيراد الأول: في بيان المراد من الألفاظ الواردة في الخبر، وهي: (الشيء) ولفظه (ما) وكلمه (من): فإن كان المراد من كلمه (الشيء) المركب ذى الأجزاء حتى يكون (ما) موصوله، وكلمه (من) التبعية، ليصبح معناه أنه إذا أمرتكم بمركب ذى أجزاء فأتوا بعض أجزائه بقدر الاستطاعة، فعلى هذا التقدير يدل على المطلوب.

وأما إذا أريد من (الشيء) الكلى ذى الأفراد، ومن لفظه (من) البعض، ليكون المعنى: إذا أمرتكم بكلى فأتوا من أفراد ذلك الكلى بقدر الاستطاعة، فلا يكون الحديث مرتبطاً بما نحن فيه.

كما أنه لو كان المراد من (الشيء) الأعم من المركب والكلى يصح الاستدلال به للمركب، إلا أنه قد ادعى صاحب «نهاية الدراية» أنه لا يصح أن يراد به الأعم، من جهة ظهور كلمه (من) فى التبعية، حيث يقتضى صحه التمسك به للمورد.

لكن أورد عليه المحقق الخمينى قدس سره بقوله: (مردوداً، لأن معنى كون لفظه (من) تبعية ليس كونها مرادفة للفظ (بعض)، فإنه ضرورى البطلان، بل المراد

أنه قد ينطبق على ما هو بعض المركب فليس معنى (أكلت من السمكه) أنه أكلت بعضها كما يظهر بالمراجعه إلى موارد استعمالها في العربية، ومرادفها في الفارسيه، ألا ترى أن قوله: (البيع الكذائي من طبيعه البيع وأن زيده من طبيعه الإنسان) ليس تجوزاً، ولو قال: (إذا أمرتكم بطبيعه الصلاه فأتوا منها كل فرد يكون في استطاعتكم) ليس مرتكباً لخلاف الظاهر.

وإن أبيت عن ذلك، يمكن أن يُقال: إن الطبيعه في نظر العرف بمنزله المخزن، يخرج منه الأفراد، فيكون منطبقاً على التبعض بالحمل الشائع عرفاً، فحينئذ يكون قوله: «إذا أمرتكم بشيء...» أعم من المركب والطبيعه، ولا داعي لاختصاصه بأحدهما، انتهى محل الحاجه (1).

أقول: الظاهر من كلام المحقق الاصفهاني أن لفظ (الشيء) وإن كان له صلاحية ما يشمل الأعم، إلا أن ظهور لفظه من في التبعض يمنعه إرادته ذلك، فينصرف بواسطته إلى خصوص المركب، وليس في كلامه دعوى كون لفظه (من) بمعنى التبعض حتى يُشكل عليه بما قال لإمكان أن يُراد من التبعض هو الذي ذكره، إلا أنه يدعى ظهوره في كون الشيء في المركب الطبيعه أو الأعم، وعليه فالأولى أن يقال بمنع الظهور فيه.

ودعوى: صحه كون لفظه من تبعضيه بمعنى القابل للأعم منهما كما عرفت، وكون لفظه من بيانيه للشيء، وكونها بمعنى ما يصح تكراره مثل الصلاه وغيرها لا

ص: ١١٦

بمعنى المركب بالخصوص، بل هي بحيث يصح انطباقه على المركب القابل لتكراره أو على البسيط الذي يصح فيه ذلك، ويكون جملة (ما استطعتم) إما موصولة أو زمائية، فيكون كلمه من حينئذ بمنزله الباء أو زائده، مثل أن يُقال فأتوا به ما استطعتم، فيساعد مع الكلّي القابل للتكرار كالحجّ فيناسب المورد.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا أنّ الإيراد الثاني -الذي أورده المحقق النائيني- الذي أورده عليه، هو لجعل المورد موضوعاً لعدم قابليته إرادته الإتيان بالأجزاء المقدوره في المركب، إذ التعذّر بعض أجزاءه، وقد عدّ المحقق المذكور إرادته كلّ من المركب الكلّي من لفظ الشيء جعله فاسداً، لعدم وجود جامع بينهما، لأنّه مبين للحاظ الأجزاء، ولا يصح استعمال كلمه من في الأعمّ من الأجزاء والأفراد وإن صحّ استعمال (الشيء) في الأعمّ من الكلّ والكلّي، فيصير هذا ثالث الإيرادات.

فأجاب عنه المحقق الخميني: بما قد عرفت بإمكان جعل المراد من البعض القابل للانطباق لكليهما حقيقه أولاً، أو بالمسامحه العرفيه ثانياً عند الإباء عن دعوى الحقيقه كما لا يخفى.

الإيراد الرابع: هو الذي صدر عن المحقق العراقي رحمه الله في القول بعدم إمكان التمسك بمثله وقال موضعاً ذلك بأنّ: (الأولى في الإشكال في دلالة الروايه على المطلوب هو أن يقال إنّ العموم المستفاد من (الشيء) في الروايه لكلّ من الكلّ و الكلّي، إنّما هو من جهة الإطلاق ومقدّمات الحكمه، وحيث أنّ من المقدّمات انتفاء القدر المتيقّن في مقام التخاطب، فلا مجال للأخذ بإطلاقه في المقام، لوجود

القدر المتيقن في مقام التخاطب، وهو ما يقتضيه المورد من الكلّي الذي تحقق أفراد، فإنه مع وجود ذلك لا يبقى له ظهور في الإطلاق ليعمّ الكل والكلّي، حتّى يصحّ التمسك بظهوره لإثبات ما عدا الجزء المضطرّ إليه).

أقول: لكنّه مندفع:

أولاً: بأنّ خصوصيّة المورد لا يمنع عن الإطلاق، وإلا قلّ ما يتفق في مورد لا يكون كذلك، ولذلك اشتهر في الألسنة بأنّ العبرة بعموم الوارد لا بخصوص المورد.

وثانياً: إنّ المقام ليس من موارد الإطلاق الثابت بمقدّمات الحكمه حتّى يؤخذ بقدره المتيقن في مقام التخاطب، بل وجه إرادته الإطلاق هو إطلاق لفظ (الشيء) بإرادته جنسه باعتبار أنّ الألف و اللّام هو الجنس القابل للانطباق عليهما، فلا وجه حينئذٍ للأخذ بقدر المتيقن في مقام التخاطب.

الإيراد الخامس: من الإيرادات هو الصادر عن المحقق الخوئي قدس سره، حيث ادّعى ورود الحديث بطريقتين في الفريقين:

أحدهما: القابل لبيان التبعض كما عليه المشهور.

والثاني: بصوره كون ما زمامته، الدال على وجوب الإتيان بالمأمور به عند الاستطاعه.

ثم ناقش رحمه الله في سند الحديث وضعفه، وأنه غير منجبر بعمل الأصحاب، وعلى فرض تسليم الانجبار يكون لأحدهما إجمالاً، فلا يصحّ الاستدلال لأحدهما بخصوصه مع عدم ثبوت إنجباره بخصوصه، فيسقط الحديث عن الاستدلال.

ص: ١١٨

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بما عرفت من حيث المبني من الانجبار.

وثانياً: يؤخذ بما يوافق فتوى الأصحاب، فهو بالخصوص منجبرٌ دون الآخر إذ لا فتوى على طبق الآخر، وما ينطبق عليه هو أن صدر الحديث ليس إلّا في صورته التبعض في المركب فيؤخذ به.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أن جميع هذه الإيرادات الخمسة يمكن الجواب عنها.

نعم، هنا يبقى إشكال آخر في الحديث وهو أنه قد عرفت وجود الاحتمالين من التبعض و إرادته المركب أو الأعم أو التبيين، وأن (ما) زمانية ليكون شاملاً للكل والكلّي بلحاظ قابليته كلّ للتكرار، فحينئذ:

إن اريد منه الثاني الحكم باستحباب التكرار بحسب قدره لا- الوجوب، لأنه خلاف الإجماع القائم على أن الأمر بالشىء لا يستلزم تكراره بقدر الاستطاعة إذ لم يفت به أحد.

و إن اريد منه الإتيان به مرّة واحدة زمن الاستطاعة كما قاله المحقق الخميني، يكون المراد منه هو الإتيان بما حكم به العقل، لصدق الامتثال على إتيان الشىء المأمور به مرّة واحدة، لكنه خلاف الظاهر جملة «ما استطعتم» حيث أن العرف يفهم منها التكرار بقدر الاستطاعة، لا- الإتيان في زمن الاستطاعة لمرّة واحدة، وعلى ذلك لا يدلّ على المطلوب، فإذا جاء الاحتمال بطل الاستدلال، والله العالم.

\*\*\*



قاعده الميسور لا يسقط بالمعسور

هذه القاعده مستفاده من الخبر المرسل المروى عن أمير المؤمنين عليه السلام وقد رواه صاحب كتاب «غوالي اللئالي» بأنه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

أقول: يقع البحث عنها في مقامين:

المقام الأول: عن سند هذا الخبر، ولا يخفى وضوح الأمر فيه حيث قد عرفت إرساله وضعفه، فلا يمكن الحكم باعتباره إلّا بالانجبار بعمل الأصحاب، فلا بحث فيه.

المقام الثانى: البحث عن دلالة الخبر، وهو «والعمده فى المقام، فلا بدّ أوّلاً من ذكر جملات الحديث، وبيان ما ذكر من احتمالاته، ثمّ بيان ما يستفاد منه للمقام.

فقد ذكر: لقوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أربع احتمالات:

الأوّل: أن يكون المراد منه عدم سقوط نفس الميسور بواسطه سقوط المعسور.

الثانى: أن يكون السقوط بلحاظ حكم الميسور عن عهده لا نفسه.

الثالث: أن لا يسقط حكم الميسور عن موضوع الميسور.

الرابع: أن يكون السقوط بلحاظ موضوعه موضوع الميسور؛ أى الموضوع لا يسقط عن موضوعيته بواسطه معسوريه المعسور.

وأحسن الاحتمالات هو الأوّل، وذكر فى توجيه أحسنيته أنّ السقوط لا بدّ أن يكون فى وجود شىء قائم على مرتفعٍ ويسقط منه وإلّا لا معنى للسقوط، وهذا

المعنى ثابت فى الاحتمال الأول و الثانى لأن السقوط تدلّ على ثبوت شىء أولاً ثم سقوطه لاحقاً، وحيث كانت الطبائع ثابتة على عهده المكلف ورقبته، بواسطة الأوامر تتعلق بعهدته ورقبته مما يعنى أنّ الأوامر كانت محمولة على ذمه المكلفين بواسطة الأمر، فإذا ثبت الأمر عليها ثبت أجزاءه بعين ثبوت تركبته، فإذا سقط الحكم بواسطة تعدّد بعض الأجزاء، لا مجال لاثبات تبعيته الأجزاء للساقط لولا الدليل، ولو كان الدليل لإثباته نفس هذا الحديث والدليل، فالاختلاف فى ملاك الثبوت - حيث كان ثبوت الأول بالأمر الأصلي والآمن بواسطة هذا الدليل - لا يضرّ بأصل المطب كاختلاف الدعائم التى تتبدّل تحت السقف القائم عليها، حيث يبقى بأنّ شخص السقف محفوظاً وبقياً بواسطة حقيقة، برغم تبدل أفرادها، فهكذا يكون فى المقام، وإن كان بواسطة تعدّد الطلب و المطلوب.

هذا حاصل ما أفاد الخمينى قدس سره فى «الأنوار» (١).

أقول: ما ذكره كان فى غايه المتان، إلّا أنّ المصحح لعدم السقوط من الميسور هو الحكم الثابت عليه، كما هو الذى أوجب التحميل على عهده المكلف، ولذلك يطلق عليه عنوان التكليف، فيصحّ أن يقال إنّ الميسور لا يسقط لأنّ حكمه لا يسقط، وعليه فالاحتمال الثانى لا يخلو عن جوده، إلّا أنّ احتمال الأول أقوى لقوّه توجيهه، لارتكازه على ثبوت الحكم كما لا يخفى.

وأما سائر الاحتمالات فهى اردأ منهما لوضوح أنّ معنى السقوط لا يساعد

ص: ١٢١

مع سقوط الموضوع عن موضوعيته حيث لا يلاحظ فيه مكان مرتفع حتى يناسب استعمال هذا اللفظ في حقه، كما لا يناسب مع سقوط الحكم عن موضوعه وإن هو أقرب من الاحتمال الرابع، ولكن برغم ذلك التزام سيدنا الأستاذ قدس سره بأن خلاف الظاهر مشترك في الكل غير الأول، لأن الحكم الأول يسقط عن الميسور سواء كان وجوبه غيري أو نفسي ضمنى بواسطة تعذر المعسور، والثابت له يكون حكم آخر بأمر آخر ولو كان بنفس هذا الحديث، فبنسبه عدم السقوط إليه يحتاج إلى المسامحة بخلاف الاحتمال الأول.

والتحقيق: إن قبلنا الاحتمال الثاني، فلا يخلو الواقع عن أحد الوجهين:

إما القول بعدم السقوط واقعاً باعتبار المسامحة العرفية في المتعلق للنص الدال على جريانه عند عدم صورته التعذر، مما يقتضى بقاء الحكم الأول على حاله، فعدم السقوط المنسوب إليه كان حقيقياً كما اختاره الشيخ الأعظم وتبعه المحقق الحائري، وهو مختارنا.

أو القول بالسقوط بواسطة التعذر الطارئ، فيكون نسبه عدم السقوط إلى حكم الميسور من باب المجاز والعناية، أي إذا فرضنا دلالة الحديث على ثبوت الحكم على الميسور وعدم سقوطه، فكأنه لم يسقط، وإن كان في الحقيقة ساقطاً، وثابت بأمر آخر، ولعله لذلك ذهب الشيخ إلى أن عدم السقوط كان بلحاظ الحكم الثابت له من الوجوب والاستجابى كما عليه المحقق النائني من نظيره المقام بمدلول لا تنقض اليقين بالشك الشامل للوجوب والاستجاب، وليس الشبهه

خارجة عن موضوع المسأله.

هذا، وكون الاستصحاب مفادها التعبد بإبقاء اليقين عند الشك في بقاء المتيقن، وفي المقام لا شك في سقوط ما كان ثابتاً وهو الحكم، نعم يشك في ثبوت البقية على الذمه، لا يوجب الفرق بين المقامين بأن يكون المقصود من عدم السقوط بلحاظ الحكم بما له الأقسام كما يساعده العرف، كما ذكرناه قبل ذلك.

### المناقشه في دلاله حديث الميسور

أقول: نوقش في الاستدلال بهذا الحديث:

المناقشه الأولى: إنَّ المتعلِّق حيث يتردّد كونه المركّب حتّى يكون النّهى في لا يسقط مولويّاً، أو الطبعيّة والكليّ حتّى يكون النّهى إرشاديّاً، ولأنّ الوجوب الباقي في الميسور في المركّب كان بالسقوط قطعياً لأنّ بقائه كان بأمرٍ آخر بخلاف الوجوب الميسور للأفراد، حيث أنه لا يسقط بأصله، لأنّ تعذر المتعذر لا يؤثّر لباقي الأفراد، فلا بدّ أن يجعل الحديث لغير المقام، فلا يصحّ الاستدلال بهذا الحديث للمقام) هذا كما عن سيدنا الخوئي في «مصباح الأصول» (1).

ويرد عليها أولاً: إنّ كون الجملة بنحو الإخبار لكنها في مقام الإنشاء، فتكون الجملة نافية ودالاتها أبلغ من النّهى، وكونه لخصوص الكليّ لعدم وجود جامع بين المولوى في المركّب و الإرشاد في الكليّ غير متين؛ لأنّ الظاهر كون

ص: ١٢٣

١-١. مصباح الأصول: ج ٢/٤٨٣.

المقصود بيان الحكايه عمّا هو متحقق فى الخارج بأن سقوط الحكم فى جهه المتعذر لا يوجب السقوط فى الميسور ولو بلحاظ المسامحي العرفى للأمر الأوّل، أو بلحاظ ثبوت الحكم له كالأوّل ولو بالنظر إلى هذا الحديث، مع أنّك قد عرفت احتمال أن تكون نسبة عدم السقوط بلحاظ أصل الميسور لا حكمه كما ذهب إليه المحقق الخمينى رحمه الله.

وثانياً: أنّ عدم السقوط لأفراد الكلّى غير المتعذر ليس فى مورد توهم السقوط حتّى يقال بعدم السقوط، أو ينهى عن سقوطه، أو يكون ارشاداً إلى ذلك لانفكاك الأفراد بعضها عن بعض، والذى ينبغى أن يتوهم فيه ذلك هو المركّب كما لا يخفى. وعليه فحمله على طبيعه حتّى يسقط عن الاستدلال لا يخلو عن وهن.

ومن ذلك يظهر فساد احتمال التردّد بين المولويّه والإرشاديّه، لأنّه إذا انحصر مورده فى المركّب ينحصر النهى فيه للمولويّه فقط دون غيره.

المناقشه الثانيه: ما عن المحقق صاحب «الكفايه» قدس سره من أنّ القاعده أمرها دائر بين أن لا- عموم فيها للواجبات والمستحبات، أو لا تشمل خصوص الواجبات أيضاً، لأنّه إن اريد من نفي السقوط:

خصوص الاستحباب أو مطلق الرجحان، أى ما هو المستحبّ أو الراجح من الميسور لا يسقط بالمعسور، فرجحان الميسور لا يلازم وجوبه بل يساعد مع استحبابه.

وإن اريد من النفي خصوص الوجوب، خرجت التكاليف الاستحبابيه عن عمومها مع أنّ المدعى خلافه.

فيمكن أن يُجاب عنها أوّلاً: بأنّ ظاهر قاعده الميسور هو إثبات ما هو الثابت قبل عروض العُسر لبعض أجزائه من الحكم، فإن كان وجوبياً فهو الثابت، وكذلك إن كان استصحابياً، فهي ليس بصدد بيان تأسيس الحكم ابتداءً أو نفي جهه خاصه من الوجوب أو الاستحباب ليس إلّا كما لا يخفى.

وثانياً: كما عن الخوئي قدس سره أنّ رجحان الإتيان بغير المتعذّر من أجزاء الواجب يستلزم وجوبه، لعدم القول بالفصل، فإنّ الأمر دائر بين كونه واجباً أو غير مشروع، فرجحانه مستلزمٌ لوجوبه كما هو الظاهر.

### البحث عن ملاك الميسور

إذا ثبت إمكان التمسّك بقاعده الميسور لإثبات الميسور بما له من الحكم من الوجوب في الواجبات والاستحباب في المستحبات، يأتي الكلام في بيان ما هو الملاك في كون الشيء ميسوراً:

هل الملاك فيه كون الباقي ركن المركّب وما به قوامه.

أو أنّ الملاك هو صدق الميسور عليه و لو لم يكن الباقي من الأجزاء الركيته، وإن كان المعسور من الأجزاء الركيته.

ففيه وجهان بل قولان، ذهب إلى الأوّل المحقّق النائيني، وإلى الثاني المحقّق العراقي، مستدلاً على مختاره بأنّ الأدلّه لم تبيّن ذلك ولم يذكر فيها ما هو الركن أو ما به القوام في المركّب، فانحصار القاعده فيه إذا صدق عرفاً الميسور

لذلك المتعذر ممّا لا وجه له.

قلنا: وإن كان لما ذكره وجهٌ وجيه، إلّا أنّه يمكن أن يدعى عدم وجدان مورد كان عن العرف ميسوراً مع فقد كلّ أركان الشىء وما به قوامه، ولعلّه لذلك ادّعى النائينى رحمه الله الأوّل بلا تردّد، وأشار إلى أنّه مع الشك فيه لا يمكن التمسك بالقاعده، لأنّه يصبح من قبيل التمسك بالعامّ فى الشبهه المصداقيه له.

وبما ذكرنا ظهر أنّ النزاع بين العلمين نزاع لفظى، وإلّا إن أمكن وجود مورد كذلك ربما لا يبعد مساعدته فى صدق الميسور عليه عرفاً، وجواز التمسك به لأجل وجود الإطلاق فى الأدلّه.

أقول: إنّ الملاك فى تشخيص الميسور، هل هو العرف أم لا؟

قد يُقال: - كما عن النائينى - بالفرق بين الموضوعات العرفيه والموضوعات الشرعيه، باعتبار (أنّ للعرف طريق لتشخيص الأوّل، ومثّل له بالقيام الذى أخذ جزءاً للصلاه، حيث أنّ له معنى عرفى وهى الهيئه المقابله لهيئه الجلوس والمشى والاضطراب الفاحش، وله خصوصيات اخر اعتبرها الشارع فيه من الاستقرار والاعتماد على الأرض والانتصاب، فلو تعذّر الاعتماد أو الاستقرار يصدق على الباقي التمكن منه أنّه الميسور، فلا ينتقل الفرض إلى الجلوس أو المشى، لتمكّنه عن تلك الهيئه التى يتقوّم بها القيام عرفاً.

وأما لو فرض تعذّر تلك الهيئه، ودار الأمر بين الجلوس والمشى، ففى تقديم المشى على الجلوس بدعوى أنّه أقرب إلى القيام أشكل، إذ لا أثر للأقربيه

ما لم يصدق على الشيء أنه ميسور المتعذر، وقد يقطع بعدم الصدق، وقد يشك فيه، فلا بد فيه الرجوع إلى ما تقتضيه الأصول العملية.

وأما في الموضوعات الشرعية فتشخيص الركن عن غيره و الميسور عن المباين في غاية الإشكال، فإن كون الركعتين أو الثلاث ميسور الأربع عند تعذر الأربع مما لا طريق إلى إحرازه، إذ من المحتمل أن تكون خصوصية الأربع ركناً لصلاه الظهر ومقومه لحقيقتها، وكذا كون الغسلات الثلاث بلا مسح عند تعذر المسح ميسور الوضوء مما لا يكاد يعلم، إذ من المحتمل أن يكون للمسح دخل في حقيقه الوضوء، ولذا اختلف الأصحاب عند تعذر المسح ببلل الماسح على أقوال ثلاث، فقليل إنه ينتقل إلى التيمم، وقليل إنه يمسح من غير بله، وقليل إنه يأخذ من بلل سائر الأعضاء أو من ماء آخر، وليس هذا الاختلاف إلا لأجل عدم تشخيص الركن في قوله عليه السلام: «امسح ببله يمناك»، فإنه يحتمل أن يكون الركن هو المسح باليمنى، وكون المسح بالبله من الخصوصيات الخارجة المعتبرة فيه، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن هو المسح بالبله، وكون البله باليمنى من الخصوصيات المعتبرة، ويحتمل أيضاً أن يكون الركن مجموع الأمرين، وهذه الاحتمالات صارت منشأً للأقوال الثلاثة.

وبالجملة: معرفه الميسور من الموضوعات الشرعية في غاية الإشكال، ولأجل ذلك قيل إن التمسك بقاعده الميسور في العبادات يتوقف على عمل الصحابه، فإن الحاجه إلى عمل الأصحاب ليس لجبر السند أو الدلاله، فإن السند



لا يحتاج جبره إلى العمل بالرواية في جميع الموارد، وهل يكفي في الجبر العمل بالرواية في الجملة ولو في موردٍ واحد.

وأما الدلالة فالعمل غير جابر لها كما حَقَّقناه في محلِّه، فالحاجة إلى العمل في المقام إنما هو لأجل تشخيص الركن في العبادة، ليكون الباقي ميسور التعذُّر فإنَّ من عمل الصحابه بالقاعده في موردٍ يُستكشف أنَّ الباقي كان عندهم ركناً، وأنَّهم أخذوا ذلك من أنَّهم عليهم السلام ) انتهى محلِّ الحاجه من كلامه (١).

أقول: وفيه ما لا- يخفى باعتبار أنَّ التشخيص في الموضوعات في جميع الموارد يكون على عهد العرف إذا لم يبيِّن الشارع موضوعه، ولا- فرق فيه بين كون الموضوع عرفياً أو شرعياً، ضرورة أنَّ الوضوء مثلاً- طبعه قد تصدق بنظر العرف على الناقص شرطٍ أو جزء، وقد لا- تصدق، وقد يُشكَّك، فكلُّ موردٍ أحرز فيه الموضوع يترتب عليه حكمه، وكلُّ ما شكَّ فلا، فالتفصيل بين الموضوعات العرفيه والشرعيه في غير محلِّه، ولذلك نرى أنَّ قولهم بلزوم عمل الأصحاب في العمل بالقاعده ليس لأجل ما ذكره، بل لأنَّهم لا يعتبرون القاعده بنفسها دليلاً على المسأله، بل لابدَّ من عمل الأصحاب في كلِّ موردٍ حتَّى نطمئن بالتمسك.

بحث: المراد من الميسور هل هو الميسور من الصوره الظاهريه من الأجزاء والشرائط، أو الميسور بلحاظ تحصيل الغرض بالكلِّ أو بالبعض أي السنخيه المعنويه؟

الظاهر هو الأول، لأنَّه الذي إليه طريق في العرف لا الواقع ونفس الأمر، فذكر

ص: ١٢٨

١- ١. فرائد الأصول: ج٤/٢٥٦.

الميسور بلحاظ الغرض أمرٌ خارج وخلاف لظاهر اللفظ ولا داعى له، فكلّ موردٍ يصدق فيه الميسور يؤخذ به إلّا أن يرد دليل على خلافه فيكون تخصيصاً للقاعده.

ودعوى أنّه يوجب زياده التخصيص المستلزم للاستهجان أوّل الكلام، ولو قلنا بشمول القاعده للمستحبات كالواجبات.

ثمّ لا فرق فى جريان القاعده بين تعدّد بعض الأجزاء أو الشرائط، لأنّ العرف لا يرى تفاوتاً فى ذلك من تلك الناحيه، فيجرى فى الشرائط ما جرى فى الأجزاء بلا فرقٍ بينهما.

هذا تمام الكلام فى قاعده الميسور، واخترنا جريانها فى العبادات وغيرها كما لا يخفى.

\*\*\*

ص: ١٢٩

القاعده الثالثه التى يقتضى المقام البحث عنها هى قاعده الإدراك، ومستندها الحديث العلوى عليه السلام المنقول عن كتاب «غوالى اللئالى»: فقد نسب لأمير المؤمنين عليه السلام أنه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

أقول: لا- إشكال فى أن لفظه ما الموصوله يدلّ على العموم الشامل للواجب والمستحبّ؛ أى كلّ ما يكون فيه رجحان وداع للإتيان، لظهور كلمه الدرك فى ذلك، ولذلك قيل بدلاله الحديث على كلا الحكمين عدا الإباحه والحرمة، كما أنّ كلمه (كُلّ) فى كلتا الفقرتين يحتمل فى مقام التصوّر بأربع احتمالات:

الاحتمال الأوّل: بأن يكون العموم فى فقره الأولى للاستغراقى وكذلك فى الثانيه، ويكون عموم لفظه بمعنى الشىء، الشامل للكُلّ المسمّى بالمركبّ، أى أجزاء الكُلّى ذى الأفراد، فيصير المعنى هكذا: (كُلّ شىء من المركّب والكُلّى لا يُدرك كلّ أجزاءه و أفراده فرداً فرداً وجزءاً جزءاً، لا يُترك كلّ فردٍ فردٍ و كلّ جزءٍ جزءاً).

وهذا الاحتمال فاسد جداً، لأنّ المتعذّر من كلّ فرد كيف يمكن عدم تركّ كلّ واحدٍ واحدٍ منها.

الاحتمال الثانى: بأن يكون العموم فى كليهما مجموعياً أى ما لا يدرك مجموعه لا يترك مجموعه.

وهذا الاحتمال أيضاً فاسد لما ذكرناه فى الاحتمال الأول، لأنّه إذا صار

المجموع متعذراً كيف يمكن أن لا يترك، وكذلك لأنّ التعذر مساوق للترك والعدم.

الاحتمال الثالث: أن يكون الكلّ في ناحيه المدرك استغراقياً، وفي ناحيه الترك مجموعياً فيصير المعنى هكذا: (إذا لا يمكن ترك كل واحد من الأفراد أو الأجزاء، فلا يجوز ترك مجموعه) حيث يستفاد منه لزوم الإتيان بالباقي.

وعليه، فما ادّعاه سيّدنا الخوئي قدس سره بقوله: (وكذا لا يمكن الالتزام بالصوره الثالثه إذ لا يعقل وجوب الإتيان بالمجموع مع تعذر الإتيان بكل فرد فرد) ممنوع، لأنّه مأخوذ عما قاله.

الشيخ الأعظم الأنصاري قدس سره (من أنّه لا بدّ من ما لا يدرك كله، المجموع لا المتعدّد، وإلّا يكون المعنى ما لا يدرك شيء منه لا يترك شيء منه وهو فاسد) (1).

ولا يخفى أنّ المراد من القضية السالبه في الفقرتين ليس هو عموم السلب حتّى يرد المحذور كما ذكرناه، بل المراد هنا هو سلب العموم، فيكون معناه حينئذٍ أنّ ما لا يمكن درك جميع الأجزاء أو الأفراد من حيث الجميع، فلا يترك مجموع أجزائه و أفراده، أى يؤتى ببعض أجزائه و أفراده، وهذا هو معنى سلب العموم، فيكون هذا من قبيل: ليس كلّ إنسان في الدار، فلا ينافى وجود بعضه فيها، بخلاف عموم السلب بأن يقال: ليس بواحدٍ منه فيها، حيث يفيد أنّه ليس أحد فيها، وما نحن فيه يكون من قبيل الأوّل دون الثاني، وهذا هو النزاع المعروف بين العَلَمين -الشيخ الأعظم و الشيخ محمّد تقى صاحب «الحاشيه» أو صاحب «الجواهر»-

ص: ١٣١

حيث اختار الأول عموم السلب، ليكون مفهوم: «إذا بلغ الماء قدر كَرَّ لم ينجسه شيء»، أنه إذا لم يبلغ ذلك ينجسه كل شيء، خلافاً للثاني حيث يكون مفهومه سلب العموم، بمعنى أنه ليس أنه إذا لم يبلغ كَرّاً ينجسه كل شيء، بل ينجسه شيء بصورة القضية الموجبه الجزئية، فتكون القضية السالبة الكليه بعموم السلب عند الشيخ، وسلب العموم عند صاحب «الحاشية»، والثاني أولى لأن نقيض كل شيء رفع الشيء ورفع تلك القضية كما عرفت.

وبالجمله: فالاحتمال الثالث في المقام وإن يدل على المقصود، ولكن الأظهر منهما الاحتمال الرابع بأن يكون التقدير في ناحيه ما لا يدرك هو المجموع، وفي ناحيه لا يترك هو الاستغراق، حيث أن العرف يساعده، فيكون المعنى هكذا: (ما لا يدرك مجموعه لا يدرك بالكلية و بجمع أجزائه وأفراده، فلا يترك غير المتعذر لأجل المتعذر).

أقول: وبقي هنا إشكالان على الحديث:

الاشكال الأول: أنه لا يمكن استفاده وجوب الباقي منه، لأنه وإن كان ظهور لا يترك في التحريم إنشاءً إن كان نهياً، أو إخباراً في مقام الإنشاء إن كان بصوره الحكايه، إلماً أن ظهوره يصادم مع ظهور عموم الموصول فيما لا يدرك، الدال على مطلق الرجحان، سواء كان واجباً أو مستحباً، والإتيان بالباقي في الثاني مستحب لا واجب فلا يثبت الحديث إللارجحان الإتيان بالباقي.

والجواب: عرفت سابقاً بأن الظاهر أن الحديث ناظر إلى ما هو الموجود في

الخارج من الحكم الاستجابي أو الوجوبي المستفاد من كلمه يدرك، فيراد من لا- يترك أيضاً ما هو المناسب للصدر، أى المرجوحيه المطلقه القابله للانطباق على الحرمة والكراهه- كل شىء بحسبه- مضافاً إلى ما عرفت من عدم القول بالفصل فى كون الرجحان بالإتيان بالباقي بالوجوب فى الواجب أو عدم المشروعيه، فلا- قول ثالث برجحان الإتيان فى الباقي بمعنى الاستجاب.

الاشكال الثانى: حيث يدور الأمر فى كون جمله «فيما لا- يدرك» هو المركب أو الكلّى حتّى يشمل الأجزاء فى الأوّل، فيكون النهى فى «لا- يترك» كلّ مولويّاً، لارتباط الأجزاء بعضها مع بعض، أو يشمل الأفراد فى الثانى حتّى يكون النهى إرشادياً لعدم الارتباط بين الأفراد، فتعذر بعضها عقلاً لا يوجب سقوط المتمكّن، فيكون النهى حينئذٍ إرشادياً، فحيث يتردد بينها، وليس لنا جامع بين المولوى والارتباطى فيسقط الحديث عن الاستدلال.

والجواب: قد عرفت إطلاق لفظ الكلّ من المركب والكلّى وأن المراد منه هو التحريك إلى الإتيان بغير المتعذر فيما إذا تعذر بعض أجزائه أو أفرادها، بلا فرق فى جهه الدّاعى بأن يكون هو المولويّه أو الإرشاديّه، ولذلك التزمنا بصحة جريان الحديث فى المستحبات، كما يجرى فى الواجبات؛ لأنّ الحديث ليس فى صدد إبداء الإنشاء، بل فى مقام بيان استمرار الحكم الذى كان على الشىء فى الباقي بحسب ما له من الوجوب أو الندب، فلا إجمال فى الحديث، وعليه فيصحّ التمسك به.

نعم، الاشكال المهم فى سنده كما فى خبرى القاعدتين الأولى والثانيه، وقد

عرفت انجباره بعمل الأصحاب، فلا نعيد، كما أنّ إطلاقه يشمل للباقي الذي لم يكن ميسوراً بالنسبة إلى الكلّ، إلّا أن يحمل بمناسبة الحكم، والموضوع على ما يصدق عليه الميسور، كما لا يبعد أن يكون كذلك عرفاً، فلا يُشمل لما يفقد فيه معظم الأجزاء والأفراد كما لا يخفى، كما كان الأمر كذلك في قاعده الميسور، إلّا أنّه كان أقرب منه في الدلالة.

وخلصه الكلام: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ القواعد الثلاثة من الاستطاعة والميسور وعدم الإدراك يمكن الاستدلال بالأخيرتين منها دون الأولى، كما عليه المشهور من الأصحاب، وإن خالف في ذلك بعض الأعلام كالسيد الخوئي قدس سره.

أقول: بقي هنا فرعان:

الفرع الأوّل: إذا دار الأمر في العمل المأمور به بين سقوط الجزء أو الشرط، بأن تعدّر جمعهما معاً حين الامتثال ففي صرف القدره في الجزء والإتيان به، وجعل المركّب فاقداً للشرط، أو العكس، أو التخيير بينهما إن لم يكن في البين أحد المرّجحات الجارية في باب التراحم وإلتاعين صرف القدره في الراجح منهما، وجوه أقواها الأخير.

وربما قيل: -ونُسب إلى الشيخ الأعظم- تقدّم الجزء في هذه الحالة على الشرط، لتقدّم رتبته في مقام تأليف الماهية، لأنّ نسبته إلى الأثر المقصود نسبة المقتضى المقدّم طبعاً على الشرط فيقدّم.

أقول: دعوى أنّ الجزء بحسب الطبع مقدم على الشرط بالنسبة إلى الماهية

وصحيحه، إلا أن بعض الشروط لها من الأهمية في تأثير المقتضى على نحو لا يكون المركب بدون ذلك الشرط مؤثراً أصلاً كالطهاره عن الخبث بالنظر إلى الصلاه مع ملاحظه الذكر فى الركوع، فمن الواضح أن أهميه الطهاره للصلاه تكون أعظم بالنسبه إلى ترك ذكر الركوع مع الإتيان بسائر أركانها وأجزائها، فالأولى هو الحكم بالتخير فيما لم تُحرز الأهميه، وإلا يقدم ما هو الأهم من الجزء أو الشرط، وعليه فما نُسب إلى الشيخ الأعظم من لزوم تقديم الجزء مطلقاً ممّا لا نعرف له وجهاً، والحق مع المحقق النائيني و العراقى من القول بالتخير لو لم تُحرز أهميه أحدهما كما فى المتزاحمين، وطريق استكشاف الأهميه ملاحظه دلالة الأدله المتكفله لبيان الجزء والشرط كما لا يخفى.

الفرع الثانى: إذا كان للمركب بدل اضطرارى كالوضوء أو الغسل، وتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما التى لا تكونان من الأركان، ففي وجوب الإتيان بالناقص، وعدم الانتقال إلى البدل وهو التيمم، أو الانتقال إلى البدل وترك الناقص وجهان بل قولان؛

فذهب المحقق النائيني إلى الأوّل ووجه اختياره بأنه لا موجب للانتقال إلى البدل، لأنه يتوقف على عدم التمكن من المركب الذى هو الواجب بالأصله، وقاعده الميسور تقتضى تعيين الباقي المتمكن منه، ويصير الواجب هو الخالي عن المتعذر، فيكون بمنزله الواجب الأصلي، فلا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى، هذا.

وفيه: الإنصاف أن يلاحظ دليل البدل، فإن جعل المتعذر فى مرتبه كمال



الواجب الأصلي، فحينئذٍ يقدم البدل على الناقص وإلا فلا، لكن الظاهر بحسب الموجود في الخارج هو عدم الانتقال إلى البدل مع إمكان الإتيان بالواجب الأصلي، ولو بنحو الجبره أو الفاقده للجزء مثل الأقطع و أمثال ذلك، ولعلّه لذلك أفتى النائني رحمه الله بنحو الإطلاق، وعليه فالحكم بتقديم أحدهما على الآخر مطلقاً ليس بتمام، كما أنّ القول بالتخيير الصادر عن المحقق العراقي أيضاً ليس على ما ينبغي، فالأولى هو ملاحظه دليل البدليه من جهه الجعل الشرعي بالقياس إلى مرتبه التعذر.

هذا، وبرغم كلّ ذلك يبقى الشك في الحكم باقياً باعتبار أنه يستلزم اللغويّه في قاعده الميسور، لأنه يبقى مورد بعد النقص يراجع إليه، ولذلك نعتقد أنّ ما ذهب إليه المحقق النائني متين غاية المتانه.

\*\*\*

### حكم دوران الأمر بين الجزء أو الشرط أو المانع أو القاطع

لو دار الأمر بين كون المشكوك جزءاً أو شرطاً أو مانعاً أو قاطعاً، بمعنى أنّنا نعلم إجمالاً باعتبار أحد الأمرين في الواجب إمّا فعله أو تركه، وإمّا أن يكون وجوده قيداً أو عدمه، وهو يتصوّر على وجوه:

تارة: يكون الواجب واحداً شخصياً، ولم تكن له أفراداً طوليه ولا عرضيه، مثل ما لو ضاق الوقت ولم يتمكن المكلف إلّا من إتيان صلاه واحده، ودار الأمر بينهما، ففي مثله لا مناص للمكلف إلّا بالتخيير، مثل ما إذا دار الأمر بين الإتيان

بصلاه عارياً أو مع الثوب المتنجس، وكالصلاه المرذده بين القصر و الإتمام فيه، فهو مخير بالإتيان بواحدٍ منهما، قد أدرج الشيخ رحمه الله هذا الوجه في باب الأقل والأكثر باعتبار أنّ القصر مسلّم الوجوب، والزائد عنه مشكوك، والأصل البراءة، والمفروض أنّه عاجزٌ عن تحصيل الموافقه القطعيه، كما أنّ المخالفه القطعيه بالترك غير جائزه، فلا يبدّ من الاكتفاء بواحدٍ منهما من التخيير أو اختيار الأقل، ولكن التخيير أولى لأنه يدور الأمر في ذكر التسليم بين كونه جزءاً أو قاطعاً في الركعه الثانيه، فيكون من قبيل المتباينين لا الأقل والأكثر.

وأخرى: ما إذا كانت وقائع متعدده، ولم يكن للواجب أفراد طوليّه ولا عرضيّه، كما إذا دار الأمر بين كون شيء شرطاً في الصوم أو مانعاً عنه، فحيث كان المكلف به متعدداً فالتخيير ابتدائي، ولا يبدّ أن يختار أحدهما من الفعل أو الترك دائماً، وإلا قطع بتحقيق المخالفه القطعيه بالإتيان في يوم و الترك في يوم آخر.

وثالثه: ما إذا كان الواجب متعدداً ذا أفراد طوليّه، بحيث يكون المكلف متمكناً من الاحتياط، فهل الحكم هنا هو التخيير أو الاحتياط بتكرار العمل؟

الذي يظهر من الشيخ رحمه الله أنّه بنى هذه المسأله على المبني في الأقل والأكثر من الاحتياط و البراءه، ولكن الأقوى هو الحكم بالاحتياط، لإمكان تحصيل الموافقه القطعيه بالتكرار، خصوصاً مع عدم القول باعتبار الجزم في التيه، والعجب عن الشيخ قدس سره أنّه قد حكم بوجوب الاحتياط في المرذد بين القصر والإتمام في غير ضيق الوقت، برغم أنّه يعدّ من صغريات هذه المسأله، فالمسأله واضحه.

## حكم اشتباه الواجب بالحرام

من أقسام الشك في المكلف به، ما إذا اشتبه الواجب بالحرام، كما إذا علم بوجود أحد الشيئين وحرمة الآخر، واشتبه الواجب بالحرام: أمّا الشيخ رحمه الله فقد أطلق الحكم بالتخيير بين فعل أحدهما و ترك الآخر؛ لأنّ الموافقه الاحتماليّه حاصل لكلّ من التكليفيين وهي أولى من تحصيل الموافقه القطعيّه لأحدهما والمخالفه القطعيّه للآخر.

أقول: لكنّ الأولي ملاحظه ما هو الأهمّ من الواجب و الحرام فيقدّم ويلاحظ فيه المرجّحات، و إليّ تخيير عند التساوى، ولعلّه مراد الشيخ رحمه الله من الحكم بالتخيير لا فيما كان الأهمّ منهما معلوماً ومحرزاً كما لا يخفى والله العالم.

\*\*\*

ص: ١٣٨

## بيان ما يعتبر في الأخذ بالاحتياط والبراءه

## اشاره

الكلام هنا يقع في مقامات ثلاث:

تارة: في الاحتياط، وقد تقدم ذكره لأجل مناسبه البحث، حيث كان في ذيل قاعده الاشتغال، فلذلك ترى أنّ الأصوليين قدّموه في البحث على سائر القواعد.

وأخرى: في البراءه العقلية.

وثالثه: في البراءه النقلية.

أمّا الكلام في المقام الأول: ففي «الكفايه» ورد تصريح المحقق الخراساني بأنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شيء أصلاً، بل يحسن على كلّ حال، إلّا إذا كان موجِباً لاختلال النظام، ولا يرى رحمه الله فرقاً في حسنه بين المعاملات والعبادات مطلقاً، ولو كان موجِباً للتكرار فيها.

وتوهم: كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعبر في العباده.

فاسد: لوضوح أنّ التكرار ربما يكون بداعٍ صحيح عقلائي.

مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي، وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاه بلا داعٍ له سواه، لما ينافي قصد الامتثال، وإن كان لاغياً في كفيته امتثاله، فافهم. بل يحسن أيضاً فيما قامت الحجّه على البراءه عن التكليف لئلا يقع فيما كان في مخالفته

على تقدير ثبوته من المفسده وفوت المصلحه، انتهى محلّ الحاجه (١).

□  
أقول: ينبغى البحث عن امور عديده الاحتياط إذ الوقوف عليها لا يكون خالياً عن الفائدة، فلا بأس بالإشاره إليها مستعيناً بالله عزّ وجلّ.

الأمر الأوّل: فى أنّ حُسن الاحتياط بماذا يتحقّق، هل هو بالأمر أو بموضوعه، وما المراد من الموضوع؟

فقد يتوهم عن بعض العبارات أنّ حسنه يكون بالأمر الوارد من الشرع بتعايير مختلفه، مثل قوله عليه السلام: «أخوك دينك فاحتط لدينك»، أو: «الاحتياط طريق النجاه»، ونظائر ذلك، ولكن الشيخ الأعظم قدس سره قد أجاب عنه بقوله: (فالظاهر أنّه لا يعتبر فى العمل به أمرٌ زائد على تحقّق موضوعه، ويكفى فى موضوعه إحراز الواقع المشكوك فيه به، هذا).

وبرغم أنّ ما ذكره الشيخ متين، إلّا أنّ الذى يحكم بالحسن هو العقل، فلا يبعد أن يقال إنّ العقل مستقلّ فى الحكم بحسنه، بناءً على ما هو المختار المنصور من وجود حكم للعقل فى الأمور، خلافاً للآخرين حيث يعتقدون أنّ وظيفته ليس إلّا التشخيص فقط دون الحكم، فإذا كان حكم العقل مستقلاًّ بذلك كما يستفاد صحّه ذلك من كلام المحقّق النائنى قدس سره فىكون الأمر بالاحتياط من ناحيه الشرع أمراً إرشادياً نظير الأمر بالإطاعه، فلذلك لا يكون الوجه فى تحقّق حُسنه إلّا وجود موضوعه، يعنى إذا تحقّق موضوعه حكم العقل بالحسن ولا حاجه بعد

ص: ١٤٠

حكم العقل بالبحث عن أمر الشارع.

وأما موضوعه فهو عبارته عن احتمال وجود التكليف والواقع، وغايته إحرازه بأى وجه أمكن.

الأمر الثانى: فى بيان أنّ حسنه هل يكون مطلقاً أو مقيداً بقيد؟

قد يتوهم من كلام صاحب «عنايه الأصول» نسبه الأول إلى الشيخ رحمه الله حيث قال: (إنّ ظاهر الشيخ أنّ الاحتياط حسنٌ على كلّ حال، فمهما تحقّق موضوعه حسن العمل به، ثمّ أورد عليه بقوله: ولكنّ الأحسن كما صرّح به المصنّف هو تقييد حسنه بما إذا لم يكن موجباً لاختلال النظام، بل بما إذا لم ينجز إلى الوسواس شيئاً فشيئاً، وإلاّ فلا حسن فيه كما لا يخفى) انتهى كلامه (1).

وفيه: الإنصاف عدم تماميه هذا الإشكال، لوضوح أنّ مقصود الشيخ رحمه الله ليس إلّا بيان حسنه من حيث نفسه، وذلك لا ينافى عدم حسنه إذا استلزم أمراً آخرأ أهمّ، فيخرج بواسطته عن الحسنى كما لو استلزم القيام به اختلال النظام وغيره، وإلاّ لولا ذلك لا يمكن الإشكال على المحقق الخراسانى بأنّه لماذا لم يستثنى مثل الوسواس عنه.

وكيف كان، فالمسأله واضحه لا تحتاج إلى مزيد بيان، فحسنه يكون ما لم يزاحم الأهمّ، وإلاّ يقدّم كما هو كان الأمر كذلك فى سائر الموارد.

الأمر الثالث: فى بيان دفع الإشكال الوارد فى العمل بالاحتياط مطلقاً،

ص: ١٤١

١-١. عنايه الأصول: ج ٤/٢٦٤.

سواء في التوضيحات أو التعديلات، وسواء في أطراف العلم الإجمالي أو لم يكن، وسواء كانت الأماره والحجّه قائمه على أحد الطرفين أو الأطراف أو لم تكن قائمه.

تقريب الإشكال: إنّ العمل بالاحتياط لابد أن يكون في أمرٍ يعدّ مصداقاً لإطاعه أمر المولى، وإطاعته لا تتحقّق إلّا أن يكون الأمر داعياً له إلى العمل وصروره العبد متحرّكاً بتحريكه، مع أنّ تحريكه الأمر المجهول غير معقول، واحتمال الأمر وإن كان محرّكاً، لكن المحرّك هو نفس الصورة الذهنيّه وهو الاحتمال سواء كان في الواقع أمرٌ أم لا، مع أنّه لو كان وجود الأمر الواقعي دخيلاً في تحريكه مستقلاً أو بنحو الجزئيّه، كان اللّازم عدم تحرّكه مع وجود الأمر في الواقع، مع أنّ خلافه مشهودٌ بالعيان، حيث انبعث من احتمال الأمر مع عدم وجود الأمر في الواقع أصلاً، فينتج من جميع ذلك عدم إمكان حصول الاحتياط فيما لا يعلم الأمر في خصوص شيء تفصيلاً، لعدم حصول الانبعاث فلا يحصل الإطاعه، هذا هو الإشكال.

أجاب عنه المحقق الخميني أولاً: (بأنّه ينبغي في صدق الإطاعه كون الصورة الذهنيّه الاعتقاديّه محرّكه، إلّا أنّها حيث كانت حاكيه بنظر القاطع والعامل عن الواقع ففي صورته مصادفتها يكون الانبعاث عن نفس الواقع، لأنّه منكشفٌ ولو بالواسطه، فتلك الصورة وسيله إلى انكشافه، فالانبعاث حاصلٌ من الواقع المنكشف لا من الجبهه التقيديّه، فالإنسان العالم العامل بالاحتياط منبعتٌ من أمر

أقول: هذا صحيح على تقدير دون تقدير؛ لأن الإصابه والمصادفه إن حصلت صدقت الإطاعه وإلّا فلا، مع أنّ العامل بالاحتياط قد يتفق أن لا يوافق الواقع أصلاً ولا يصادفه، مع ذلك يصح الاحتياط منه وكان حسناً، فكيف التوفيق؟

وأجاب قدس سره ثانياً: (بأنّ الانبعاث اللّازم ليس هو الانبعاث عن البعث بالذات، بل يكفى انبعاثه عن بعث المولى ولو بالعرض، أى ولو بواسطه الصورة الذهنيه المحرّكه، فلا يعتبر فى حقيقه الطاعه أزيد من كونه منبعثاً عن بعثه ولو بالعرض، وإلّا كان غير معقول؛ لأنّ الإنسان لا ينال شيئاً من خارج ذاته نيلاً بالذات، بل يكون بالواسطه، وهو الصورة الذهنيه ومنه الطاعه، ولا يراد من دخاله البعث فى الانبعاث أزيد من ذلك).

أقول: الجواب عنه هو ما عرفت بأنّ ذلك صحيح فى كفايه صدق الإطاعه ولو بالعرض، لكن لو صادف الواقع حراماً، وأما فيما لم يصادف فإنّه لا يصدق الانبعاث حتّى بالعرض، لعدم وجود أمر فى الواقع، ولكن مع ذلك ترى الاحتياط فيه أيضاً ضمناً، ولذلك ترى اعترافه قدس سره بذلك فى الاحتياط فى الشبهات البدويه، وعليه فالأولى والأحسن فى الجواب أن يقال:

إنّه لا- نُسلم كون حسن الاحتياط متوقفاً على حصول حقيقه الإطاعه فى العمل، بل حسنه موقوفٌ على كون الاحتياط موجباً لحصول احتمال الإطاعه،

ص: ١٤٣



وهو كافٍ في حسنه وإن لم يصادف العمل للأمر الواقعي أصلاً، فضلاً عما يصادفه في أحد طرفيه، كما في أطراف العلم الإجمالي، وعليه يعد الاحتياط حسناً على كل حال، أي سواء كان الواقع المنكشف في الجملة موجوداً أم لا، وبهذا لدفع الاشكال.

وبعبارة أخرى: الاحتياط مشتمل على واحدٍ من الأمرين إما الإطاعة لو صادف العمل للواقع، أو الانقياد لو لم يصادف، وكلّ منهما يكون قد تحقّق عن العبد بالنسبة إلى مولاه، والاقدام على كل منهما حسنٌ، وهذا المعنى جارٍ في الاحتياط مطلقاً، سواء كان فيما صادف العمل للأمر قطعاً ولو بالإجمال، أو لم يعلم منه ذلك بل كان فيه مجرد احتمال المصادفه كما في الشبهات البدويّة من الموضوعيّة أو الحكميّة، وجوبيّة كانت أو تحريميّة.

الأمر الرابع: بعد ما ثبت أنّه لا يعتبر في حُسن الاحتياط عقلاً إلّا تحقّق موضوعه، يظهر أنّه لا فرق بين كونه مُحَرِّزاً للواقع على ما هو عليه، أو إضافياً أقرب إلى الواقع كالأخذ بأحوط القولين أو الأقوال من المجتهدين الأحياء، كما لا فرق بين كونه على خلافه حجّة معتبره شرعيّة من أماره أو أصل أو لم يكن.

### حكم الاحتياط مع وجود الحجّة الشرعيه المخالفه

البحث في أنّه هل يعتبر في حُسن فعل الاحتياط أنّه إذا كان على خلافه حجّة شرعيّة أن يعمل المكلف أولاً بمؤدّي الحجّة ثمّ يعقّبه بالعمل بالآخر، أم لا يعتبر بل يجوز له العمل بكلّ من الأطراف؟ فيه وجهان بل قولان:

القول الأول: للمحقق النائيني قدس سره حيث التزم بالأول وصرح بأنه ليس للمكلف العمل على طبق ما اقتضت الحجّة خلافه ثمّ العمل على الحجّة، إلّا إذا لم يستلزم رعايه احتمال مخالفه الحجّة للواقع استيناف جملة العمل و تكراره مثل ما إذا كان مفاد الحجّة عدم وجوب السوره فى الصلاه، فإنّ رعايه احتمال مخالفتها للواقع يحصل بالصلاه مع السوره، وهو غير متوقّف على تكرار الصلاه وإن كان يحصل بالتكرار أيضاً، ففى مثله يجوز العمل بأيّهما ابتداءً.

وهذا بخلاف ما يستلزم التكرار، مثل ما إذا كان مفاد الحجّة وجوب خصوص صلاه الجمعة، مع احتمال كون الواجب هو خصوص صلاه الظهر، فإنّ رعايه احتمال المخالف لا- تحصل إلّا بتكرار العمل، ففى مثله لا يجوز العمل على ما خالف الحجّة إلّا بعد العمل بمفاد الحجّة.

وجعل رحمه الله السير فى ذلك أنّ معنى اعتبار الطريق هو إلغاء احتمال مخالفته للواقع عملاً، وعدم الاعتناء به، والعمل به أوّلاً ينافى الإلغاء، لأنّه حينئذٍ يكون عين الاعتناء باحتمال الخلاف لا الإلغاء، هذا بخلاف ما لو قدّم العمل بالحجّة فإنّه حينئذٍ قد أدّى المكلف وظيفته، فالعقل يستقلُّ بحسن الاحتياط لرعايه إصابه الواقع.

ثمّ ذكر رحمه الله الوجه الثانى لذلك بقوله: (هذا مضافاً إلى أنّه يعتبر فى حسن الطاعه الاحتماليه عدم التمكن من الطاعه التفصيليه، وبعد قيام الطريق المعتبر على وجوب صلاه الجمعة، يكون المكلف متمكناً من الطاعه والامتثال التفصيلي بمؤدى الطريق، فلا يحسن منه الامتثال الاحتمالي لصلاه الظهر). انتهى محض

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: إن مقتضى قيام الحجّ المعتمره على طرفٍ لا- يوجب إلّارفع حكم الوجوب عن العمل بالاحتياط لا عدم جوازه، فحُسن العمل به يبقى ثابتاً سواءً أتى بمفاد الحجّهُ أولاً ثمّ الآخر أو بالعكس، ومعنى إلغاء احتمال الخلاف فشيرٌ إلى مقام التعبد بالعمل لا إلى مقام تحصيل الواقع رجاءً، فعلى هذا لا فرق في حسنه بين تقديم ما قامت له الحجّهُ أو تأخيره.

نعم، قد يوجب تقديم غير مفاد الحجّهُ عملاً- إزاله مورد العمل بالآخر الذي قامت عليه الحجّهُ، ففي ذلك لا يجوز التقديم، ولا يبعد أن يكون المثال الذي مرّ ذكره-صلاه الجمعة و الظهر- من هذا القبيل؛ لأنّ صلاه الجمعة لا يمكن اقامتها إلّا في وقت الزوال إلى مده معيّنه، كما ورد في حديث فضيل بن يسار، عن أبي جعفر عليه السلام في حديثٍ: «والجمعه ممّا ضيق وقتها، فإنّ وقتها يوم الجمعة ساعه تزول». الحديث (٢)، وهذا بخلاف صلاه الظهر حيث إنّ وقته أطول، فحينئذٍ قد يوجب تقديم صلاه الظهر إثناء صحّه العمل بصلاه الجمعة، لأنّه يستلزم خروجها عن وقتها مع خطبتها، بخلاف عكس ذلك، فلعلّه لذلك لا يجوز التقديم، بل الأمر كذلك حتّى لو فرض قيام الحجّهُ في ناحيه الظهر وأراد العمل بالاحتياط بالجمع

ص: ١٤٦

١- ١. فوائد الأصول: ج٤/٢٦٥.

٢- ٢. الوسائل: ج٣ الباب ٧ من أبواب المواقيت، الحديث ١.

بينهما، فلا بدّ من تقديم الجمعه رعايه لوقتها، مع أنّها يكون في طرف خلاف الحجّه.

أو يمكن أن يُقال: إنّ وجه تقديم الجمعه أن يكون حكمها بالخصوص كذلك عند الفقهاء في هذا الواجب التخييري، لأنّه يكون على نحوٍ إن أتى بالظهر بدواً وأولاً- لما جاز له الإتيان بالجمعه بعدها، لسقوط التكليف قطعاً، وهذا بخلاف عكسه حيث يحتمل بقائه فيجوز الإتيان بالظهر بعدها، فعليه يكون المورد خارجاً عن فرض الكلام تخصّصاً، لأنّه يوجب إمكان العمل بالاحتياط على تقدير دون تقدير، ولهذا لا يوجب القول بذلك حتّى فيما لا يستلزم ذلك كما هو المفروض.

وثانياً: إنّ دعواه بأنّ الإتيان بما عليه خلاف الحجّه ضدّ الإلغاء، ويكون عين الاعتناء صحيحاً لو اكتفى به، ولم يأت بما عليه الحجّه، وإلّا لزم منه ورود هذا الإشكال حتّى بعد الإتيان بالوظيفه، لأنّه يبقى السؤال عمّا يأتيه أخيراً، مع أنّ مقتضى العمل بالحجّه عدم الاعتناء به كما لا يخفى، فضلاً عن أنّ الوجدان قاضٍ بعدم الإشكال في الإتيان رجاء درك الواقع لو كان فيه، ولو باحتمالٍ ضعيف.

وثالثاً: بأنّ ما ذكره من عدم جواز الإتيان بالامثال الإجمالي مع إمكان التفصيلي - كما في المقام - مندفع أولاً:

بما قد حُقّق في محله بالمنع عنه، لأنّ العقلاء يجوّزون الاكتفاء بالامثال العقلاني مع إمكان التفصيلي، خصوصاً إذا ترتب عليه غرضٌ عقلائي كما ستأتى الإشارة إليه عن قريب.

وثانياً: لو سلّمنا ذلك إنّما يكون فيما إذا أراد الاكتفاء بخصوص الامثال

الإجمالى فقط، لا فيما إذا أتى بالتفصيلى بعده.

وعليه فالحكم بعدم جواز تقديم الإجمالى على التفصيلى فى ذلك أيضاً يحتاج إلى دليلٍ مفقود فى المقام.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا جواز العمل بالاحتياط وحُسنه مطلقاً، حتى بتقديم غير ما عليه الحجة فى مقام العمل، بلا فرق بين كون الحجة محرزة للواقع من أماره أو أصلٍ تنزيلي، أو غير محرزة كالأصول غير التنزيلية حجية مطلقاً، كما لا فرق فيه فى عند الانسداد بين القول بأن حكم الظن فيه حينئذٍ حكم الكشف أو فى حكم الحكومه، حيث إن فى جميع الصور يكون المكلف فيه بالخيار بتقديم أيهما شاء، خلافاً للمحق النائينى حيث قد فصل بين ما يكون مؤدى الطريق بمعنى ثبوت المؤدى وإحراز الواقع وإلغاء احتمال الخلاف، ويلحقه الكشف فى حجة الظن أيضاً فلا يجوز التقديم وإلا يجوز كما لا يخفى.

### حكم الاحتياط فى الاطراف المستلزم لتكرار العمل

الأمر الخامس: فى بيان الإشكال الوارد فى الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى الذى يستلزم العمل بالاحتياط التكرار، سواء فى التوصلات أو التعبدات، غاية الأمر يكون الإشكال فى الثانيه أقوى.

تقريب الإشكال: أن العمل بالتكرار لتحصيل الاحتياط مع إمكان السؤال وتحصيل الحال ينتج اللب بأمر المولى، كما ما لو علم أن مولاه أراد منه انشاء

عقد النكاح، فطلب العبد ذلك من جماعه باحتمال كون أحدهم مورداً لقصد المولى لإجراء الصيغه، مع إمكان السؤال له وتحديد المنشى، أو أجاز الولي لجماعه لتجهيز الميت والصلاه عليه مع أن المطلوب أحدهم لا أكثر، فإن العرف يعدّ تصرفه هذا لعباً بأمر مولاه، بل قد يعدّ تصرفه بهذه الكيفيه استهزاءً بالمولى مع إمكان السؤال ورفع الاشتباه.

ولكن يمكن أن يُجاب عنه أولاً: بأن تحقق اللعب عرفاً بأمر المولى فى قضيه جزئيه خاصه لا يستلزم الحكم على النحو الكليه بأن يكون الاحتياط الموجب للتكرار مستلزماً لذلك فى جميع الموارد حتى فيما إذا أراد إطاعه أمر مولاه باحضار جميع فى يحتمل انطباق المطلوب منه.

مع أننا على فرض تسليم ذلك نقول إذا كان قصد العبد من ذلك هو الاستهزاء بأمر المولى فلا إشكال فى استحقاقه العقوبه على ذلك حتى فى الامتثال التفصيلى أيضاً، وإن لم يكن مقصوده من التعدد والتكرار إلّا تحصيل مطلوبه، ويترتب عليه غرض عقلايى، فحينئذ لا إشكال فى حسنه وصدق الإطاعه على فعله المذكور.

هذا فضلاً عن أن الإطاعه تحصل بالامتثال لنفس الأمر، وليس الإتيان بأطراف المحتملات إلّا كالضمائم المباحه فى العبادات، فكما أن انضمام تلك الضمائم والخصوصيات لا يضرّ بأصل العباده فى سائر الموارد كذلك يكون الحال فى المقام.

وكونه لاعباً بأمر مولاه إن اريد مع كونه قاصداً بذلك الاستهزاء به فهو

خارج عن الفرض، وإن كان بدون ذلك القصد، بل كان المقصود هو إطاعه أمر مولاه وامثاله، فعلى فرض تسليم كونه لاعباً فإنه يعدّ لاعباً في كَيْفِيَّةِ الامتثال والإطاعه لا في أصل العمل المطلوب.

وعليه فالتكرار في التوصلات قد ظهر مما ذكرنا أنه ممّا لا إشكال فيه.

أمّا العبادات: فقد يُشكل ذلك في التعبدات لأجل أمرين:

أحدهما: قصد الوجه، حيث إنه ما لم يعلم خصوص الأمر تفصيلاً لا يمكن قصد الوجه من الوجوب والاستحباب.

وثانيهما: الجزم بالتيه، حيث لا يمكن إلبتعيين الأمر تفصيلاً، ولذا قيل ببطلان عباده تارك الطريقتين من الاجتهاد والتقليد والعمل بالاحتياط، وليس هذا إلّالأجل عدم تحقق الجزم في التيه بذلك في العبادات، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: أنّ قصد الوجه لا- يتوقّف على العلم بوجود الأمر تفصيلاً، بل يصحّ حتى مع العلم الإجمالي بوجوده، بل لا يبعد إمكانه حتّى مع الشكّ بوجوه.

وثانياً: أنّه لو سلّمنا على عدم إمكانه، فإنّه لا دليل على لزوم ذلك القصد، بل وكذا الجزم في التيه في العبادات، لأنّ ما يقتضى ذلك إمّا هو العقل أو الشرع وكلاهما مفقودان:

أمّا الأول: فلأنّ تحقّق العباده لا يتوقّف إلّاعلى وجود الامتثال للأمر مع قصد القربه، فإذا تحقّق هذان الأمران فقد يحصل به العباده سواء قصد الوجه من

الوجوب أو الندب أم لم يقصد، والمفروض أنّ هذين الأمرين حاصلان في المقام، لأنّه إذا أتى بالمأمور به ووافق المأتي به مع المأمور به، عُيِّد العبد مطيعاً ومتقرباً عند العقل والعقلاء، ولا فرق في ذلك بين من أتى بالمأمور به مع احتمال الأمر، أو أتى به مع علمه به، فالميزان في صحّة العباده ليس إلّا موافقه المأتي به للمأمور به.

نعم، قد يستدلّ بالإجماع على لزوم قصد الوجه في العباده باعتبار أنّه دليل شرعى يجب التمسك به والعمل بمضمونه بعد فقد دليل الكتاب والسُّنّه، وإلّا لو ورد ما يفيد الحكم فيهما وجب بيانه، ومع قيام الإجماع على اعتباره حكم الأصحاب ببطلان عباده تارك طريقي الاجتهاد والتقليد، والمعتضده بدعوى الاتّفاق المحكّي عن أهل المعقول والمنقول المعتضده بالشهره المحقّقه، هذا.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ دعوى قيام الإجماع الكاشف عن وجود دليل تعييدي ونصّ معتبر في المسأله التي فيها حكم العقل، ويكون الاستدلال بحكم العقل فيها رائجاً لا يخلو عن تحكّم، ودعوى المتكلمين والفقهاء بذلك مبنيّه على دعواهم لحكم العقل بذلك، كما ترى حكم السيّد الرضويّ ودعواه قيام إجماع أصحابنا على بطلان عباده من صلّى صلاة لا يعلم أحكامها، وكما نقل عن المحقّق الطوسي دعوى قيام الإجماع على أنّ استحقاق الثواب في العباده موقوفٌ على نيه الوجه، مع وضوح أنّ استحقاق الثواب حكمٌ عقليّ مترتب على موافقه المأتي به للمأمور به من دون توقّفٍ على قصد الوجه من الوجوب و الندب.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا بأنّ الإشكال من هذه الناحيه مرتفع،



والاحتياط حسن حتى مع إمكان تحصيل العلم التفصيلي بالتكليف.

مع أنه لو شككنا في اعتبار قصد الوجه في صحه العباده، فالمرجع على مختارنا هو البراءه، لكون الشك في العباده يكون من حيث الأقل والأكثر، لأن المكلف يشك في اعتبار قصد الوجه فيما سوى الأجزاء والشرائط التي يعلم لزوم القصد المذكور فيها وعدمه، وحينئذ الأصل هو البراءه، وإن كان هذا خلاف مبنى الشيخ الأعظم قدس سره في باب العبادات، باعتبار أن المشكوك مثل قصد القربه مما لا يمكن أخذه في متعلق الأمر، لأنه شيء يحصل بعد تعلق الأمر بالشيء لا قبله، فلا يمكن أخذه في متعلقه حتى يؤخذ بإطلاق الأمر، وقد قررنا في محله صحه الأخذ في تعلق الأمر في عالم اللحاظ، وتعلق الأمر بذلك مع تمام تلك الخصوصيات، فإذا لم يتعلق يصح لنا التمسك بالإطلاق لذلك، فعند الشك في اعتباره وفي كل ما يكون من هذا القبيل يكون المرجع إلى أصل البراءه.

وخلصه الكلام: ثبت من جميع ما ذكرنا أن الاحتياط حسن مطلقاً حتى مع التكرار، ولا ينافي كونه غير قابل للجمع لقصد الوجه لو سلمناه فيه.

### كيفية الجزم بالنيه عند الاحتياط

بقي الكلام في مسأله الجزم بالنيه، حيث إن المحقق النائيني قدس سره ذهب إلى أنه يعتبر في حسن الاحتياط عقلاً عدم التمكن من إزاله الشبهه، وقال في توضيح مرامه: (إن مراتب الامتثال عقلاً أربعة وهي الامتثال التفصيلي ثم الإجمالي ثم

الظنّي ثمّ الاحتمالي، ولا- يجوز الانتقال إلى المرتبه اللاحقه مع التمكن من السابقه، فيعتبر في حسن الطاعه الإجماليه عدم القدره على الطاعه التفصيليه، لأنّ حقيقه الطاعه هي أن تكون إرادته العبد تبعاً لإرادته المولى بانبعائه عن بعثه، وهذا يتوقّف على العلم بتعلّق البعث نحو العمل، ولا- يمكن الانبعاث بلا- توسيط البعث الواصل إلى المكلف والانبعاث عن البعث الاحتمالي ليس في الحقيقه انبعاشاً، نعم هو مرتبه من العبوديه ونحو من الطاعه، إلّا أنّ حسنه يتوقّف على عدم التمكن من الانبعاث عن البعث المعلوم الذي هو حقيقه العباده و الطاعه، وعلى ذلك جرت طريقه العقلاء في مقام الطاعه، ولا يكاد يشكّون فيما قلناه من تقديم الامثال التفصيلي على الإجمالي، ومع ذلك لو شككنا في اعتباره فالأصل هنا هو الامثال التفصيلي، أو التخيير بينه وبين الإجمالي، كان الأوّل هو والتعيين، وقد تقدّم منّا أنّه إذا دار الأمر بين التعيين لخصوص الامثال التفصيلي، أو التخيير بينه وبين الإجمالي، كان الأوّل هو المطابق للأصل، وليس الشكّ هنا كالشكّ في قصد الوجه حيث قلنا فيه البراءه، لكونه شكّاً في الأقلّ و الأكثر، بخلاف المقام حيث لا يكون كذلك لعدم وجود جامع يعيّن الأقلّ هنا بين الامثال التفصيلي و الإجمالي حتّى يصير الشكّ فيه شكّاً في الأقلّ والأكثر، وتجرى فيه البراءه، بل يجري عليه حكم الشكّ في المتباينين). انتهى ملخص كلامه في «فوائد الأصول» (1).

ص: ١٥٣

أقول: وفي كلامه ما لا يخفى من الإشكال:

أولاً: المنع عن المراتب العقلية الأربعة التي ذكرها في مقام الامتثال، بذلك للامتثال عقلاً لأنَّ العقل يستقلّ بكفايه إتيان الأمور به بجميع قيوده ولو باحتمال الأمر، حتّى مع التمكن من الامتثال التفصيلي، لأنّه لا يعتبر في صدق الإطاعة عقلاً إلّا الامتثال للأمر الحاصل بطريقتين إمّا بنحو التفصيل أو بنحو الإجمال، إذا حصل الامتثال للمأمور به المطلوب، وعُدَّ الإطاعة انبعاثاً ببعث الأمر، ومن المعلوم أن دعوى كون الامتثال لا يحصل إلّا مع العلم التفصيلي، وبالرغم من أنّه ممنوعٌ أولاً:

باعتبار أن الانبعاث له مبادٍ آخر من الخوف والطمع في نفس المكلف، وإنّما الأمر يكون موضوعاً لتحقق الطاعة، فمع احتمال الأمر أيضاً تتحقّق تلك المبادئ.

يرد عليه ثانياً: بالمنع عن توقّفه صحّة العبادة على باعثيه الأمر، ولو لم يصدق على الإتيان حينئذٍ إطاعه أمر المولى، بل صحّتها متوقّفه على إتيان الماهيّة موافقه لغرض المولى مع جميع قيودها، ولو لم يكن الأمر حاصلًا إمّا لأجل غفله المولى أو لجهله نظير وجوب إنقاذ ولد المولى ولو لم يكن الأمر صادراً عنه، وعُدَّ الإنقاذ مقرّباً للمولى ولو لم يصدر منه أمرٌ، أو سقوطه لأجل مصادفته لأمرٍ آخر مضادّ له، فإنّه يصحّ العبادة إذا أتى بها لأجل المصلحة الموجودة فيها، ولو لم يكن للمولى في ذلك أمرٌ كما لا يخفى.

وثانياً: لو شككنا في اعتباره في الإطاعة، كان المقام من مصاديق قصد الوجه ومندرجاً في الشكّ في الأقلّ و الأكثر لا المتباينين والشكّ في التعيين

والتخيير، لوضوح وجود قدرٍ جامعٍ متيقنٍ في المقام، وهو مطلق الطاعة والمقرَّبِيَّةُ الحاصلة من موافقه المأتى به لغرض المولى فضلاً عن أمره، فهذا هو المتيقن الحاصل في الاحتياط الذي يكون امتثالاً احتمالياً، ففي الزائد تجرى البراءة وهو المطلوب.

وبالجملة: ثبت مما مرَّ ذكره أنَّ الاحتياط حسنٌ حتَّى في العبادات ولو استلزم التكرار وعدم الجزم في التيه، بلا- فرقٍ بين كون الاحتياط في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، سواءً كانت الشُّبهه فيها حكميَّة أو موضوعيَّة، أو كان الاحتياط في الشبهات البدويَّة سواءً كانت موضوعيَّة أو حكميَّة، ففي الحكميَّة أيضاً سواءً كانت الشُّبهه إلزاميَّة أو غير إلزاميَّة، خلافاً للنائبي رحمة الله حيث التزم بوجوب إزالة الشُّبهه في المقرونة بالعلم الإجمالي مطلقاً، أي سواءً كانت الشُّبهه موضوعيَّة أو حكميَّة، والظاهر أنَّ مقصوده الإلزاميَّة منها لا غير الإلزامي كما سيظهر من كلامه المتأخَّر، فلا حُسن في الاحتياط عنده إلَّا بعد عدم التمكن من إزاله الشُّبهه.

وأما في الشبهات البدويَّة ففي غير الإلزاميَّة لم يلتزم بالوجوب، معللاً- بعدم وجوب الفحص، وجواز الاقتحام فيها اعتماداً على الأصل وكذلك في الموضوعيَّة، فلا- مجال لتوهم عدم حسن الاحتياط فيها، لأنَّ الوجدان يأبى عن المنع عن حُسن الطاعة الاحتماليَّة مع جواز ترك الطاعة رأساً.

وأما في الشُّبهه الحكميَّة الإلزاميَّة: فقد ناقش في جواز الاحتياط فيها وترك الفحص إشكالاً. قال رحمه الله: (والأقوى عدم جواز الاحتياط إلَّا بعد الفحص

والياس عن زوال الشبهه لكي يتعدّر الامتثال التفصيلي، لوجود الشك في تحقّق الامتثال مع عدم الإزاله (المستلزم للاشتغال على مسلكه)، لأنه حينئذ يكون من قبيل الشك في اعتبار قصد القرية الممكن الأخذ في المتعلّق ولو نتيجة التقييد، فيصير حكمه حكم سائر الأجزاء والشرايط، فلا يكون الفاعل معذوراً لو كان المركّب واجباً واقعاً، فيكون الشك هنا من قبيل المتباينين، لعدم وجود قدر متيقّن.

نعم بعد الفحص والياس يسقط وجوب امتثال التفصيلي، وتصل النوبه إلى الامتثال الاحتمالي).

ويظهر من كلامه رحمه الله أنّ وجوب الامتثال التفصيلي لا يختصّ بصوره ما إذا لزم من الامتثال الاحتمالي تكرار العباده، كما هو الحال كذلك في الشبهات المقرونه بالعلم الإجمالي، بل يجب حتّى فيما لا يستلزم التكرار كما في الشبهات البدويّه الإلزاميه).

ثم قال: (نعم، يجب الامتثال التفصيلي في خصوص أجزاء العباده، بل يجوز العمل بالاحتياط فيها بفعل كلّ ما احتمل جزئيه، ولو مع التمكّن من رفع الشك، لأنّ الامتثال التفصيلي إنّما يجب بالنسبه إلى جملة العمل لا كلّ جزء منه، وكذلك لا يجب في التوصلّيات، بل يجوز ولو استلزم التكرار)، انتهى حاصل كلامه (1).

أقول: إذا عرفت كلامنا فيما سبق فإنه يمكن تطبيقه في المقام أيضاً، بل يجري فيه بالأولويّه لأنّ الشبهات البدويّه لا يكون حكمها أقوى من الشبهات

ص: ١٥٦

المقرونه بالعلم الإجمالى، فإذا قلنا بعدم وجوبه فى الثانية ففى الأولى يكون بطريقٍ أولى، لأجل وجود قدر متيقن فيه أيضاً، فيصير الشك شكاً فى الأقل والأكثر، والأصل فيه بحسب القاعدة هو البراءة، كما هو الحال كذلك فى الأجزاء، والعجب منه رحمه الله كيف عدّ حاله السابقه من قبيل الشك فى المركب من الجزء والشرط، وقال لا يكون الفاعل معذوراً فى تركه لو كان واجباً واقعاً، ثم خالف ذلك بعد عدّه قال أسطرٍ بقوله: (إنّ الشك فى الجزء ليس من هذا القبيل). فكأنه أراد إجراء أصل البراءة فيه.

وأعجب منه تجويز الاكتفاء بالامتنال الاحتمالى فى التوضيحات ولو استلزم التكرار، مع أنّ شبهته من عدم وجود قدر متيقن جامع بين الامتثالين تجرى ويشترك فيها أيضاً، فكيف استطاع رفع الاشكال هنا دون التعديلات من تلك الناحية، ولو سلّمناه من جهة الجزم فى التيه لعدم اعتباره فى التوضيحات، وحيث أنا لم نعتبر عدم قدره على الامتنال التفصيلى فى حُسن الاحتياط مطلقاً، جاز لنا الحكم بحُسن الاحتياط فى جميع الموارد المذكوره والقيام بأداء الامتنال الإجمالى أو الاحتمالى مع قدره على الامتنال التفصيلى.

ههنا فرعان:

الفرع الأول: على القول باعتبار الامتنال التفصيلى فى العبادات، يجرى البحث فى أنّه عند دوران الأمر بين سقوط جزءٍ أو شرط ورفع اليد عنهما، أو سقوط الامتنال التفصيلى ورفع اليد عنه أيهما يقدّم، أو يقال بالتخير؟ وجوه.

ص: ١٥٧

قال المحقق الحلي قدس سره: في مسأله ما لو اشتبه الثوب الطاهر مع النجس، ولم يقدر على تطهيرهما أو أحدهما، إنما لأجل فقد الماء، أو لضيق الوقت أو غير ذلك، ودار أمره بين الإتيان بصلاتين في ثوبين مشتبهين، والاكتفاء بالامتنال الاحتمالي والإجمالي، أو تركهما والإتيان بالصلاه عارياً رعايه لتحصيل الامتنال التفصيلي، وإلقاء شرطيه الستر الطاهر، خصوصاً في المرأه لمطلق الستر، أن على هذا المكلف الصلاه عارياً تقديماً للامتنال التفصيلي، وعدم جواز تكرارها في الثوبين المشتبهين، هذا.

فاعترض عليه النائيني بقوله: (ولا- يخفى ما فيه، لأن اعتبار الامتنال التفصيلي مشروطاً بالتمكّن منه ومع عدم التمكن يسقط، فلا يزاحم الشرط أو الجزء المتمكّن منه كالمثال، لتمكّن المكلف من الساتر الطاهر ولو بتكرار الصلاه، ولا ينتقض ذلك بالتمكّن من الامتنال التفصيلي بالصلاه عارياً، لأن التمكن من الامتنال التفصيلي يتوقف على سقوط الشرط، وسقوطه يتوقف على اعتبار الامتنال، واعتباره يتوقف على التمكن منه، والتمكّن منه يتوقف على سقوط الشرط، فيلزم الدور) فتأمل، انتهى كلامه (1).

ولقد أورد عليه: (بأن لنا تشكيل دور آخر، وهو أن سقوط الامتنال التفصيلي منوطٌ على بقاء الشرط على شرطيته، وهو منوط بسقوط الامتنال التفصيلي).

والتحقيق في أمثال المقام أنه من باب التزاحم، وملازمه وجود كل مع عدم

ص: ١٥٨

الآخر، فيكون الدور من الطرفين معيًّا، فلا يضرّ، وحينئذٍ ففي قوّه سقوط الامتثال التفصيلي على فرض اعتباره نظرًا، ولكن عمده الكلام فيه، فتدبرّ).

ثمّ تهزّب المعترض عن هذا الإشكال - أي من جهة الامتثال التفصيلي - بذكر تفصيل في المقام فقال في «نهاية الأفكار»:

(لكن الحرّي أن يُقال: إنّ ثبوت شرطيه السّتر في الصلاة:

تارة: يكون بدليل لفظي له إطلاق يقتضي اعتباره فيها مطلقاً حتّى في حال اشتباهه بالنجس.

وأخرى: يكون بدليل لبي لا يكون له هذا الإطلاق من إجماع ونحوه.

فعلى الثاني: يلزم الإتيان بالصلاة عارياً، للشك في شرطيه السّتر حينئذٍ للصلاة؛ لأنّ القدر المتيقّن من الشرطيّه إنّما هو في طرف عدم اشتباهه بالنجس، وأمّا في طرف اشتباهه به فيشكّ في أصل اعتباره فتجرى فيه البراءة، ولازمه كما ذهب إليه الحلّي قدس سره هو وجوب الصلاة عارياً.

وأما على الأوّل: فاللّازم هو تكرار الصلاة في الثوبين، ولا يزاحمه حينئذٍ قضيه شرطيه الامتثال التفصيلي، لأنّ الشرطيّه على القول به إنّما هو في صورته التمكن من ذلك، وبعد اقتضاء إطلاق دليل شرطيه السّتر ووجوب تحصيله، يصير المكلف غير متمكّن من الامتثال التفصيلي، ومع عدم تمكنه منه بمقتضى إطلاق دليل شرطيه السّتر، يسقط شرطيه الامتثال التفصيلي، ولكن حيث أنّ الدليل على شرطيه السّتر هو ظواهر الأدلّه، فالتحقيق هو سقوط الامتثال التفصيلي، ولزوم



حفظ شرطيه السّتر بتكرار الصلاه فى الثوبين)، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى أنّه على القول بشرطيه الامتثال التفصيلى يكون المقام من باب التزاحم بين شرطيه السّتر و شرطيه الامتثال، ولا بدّ من رفع اليد عن أحدهما إذا لم يمكن الجمع بينهما فى الامتثال، فلا- محيص من ملاحظه أقوائيه أحدهما على الآخر، فإن كان دليل السّتر لُبيّاً ودليل الامتثال لفظياً، يرفع اليد عن دليل السّتر ويثبت دليل الامتثال، وإن كان دليل السّتر لفظياً ودليل الامتثال لُبيّاً يرفع اليد عن دليل الامتثال دون السّتر، والظاهر كون المقام من هذا القبيل، لما عرفت من عدم الدليل على اعتبار الامتثال التفصيلى إلّا الإجماع والعقل، وإن ضعفناهما، فلا بدّ حينئذٍ من رفع اليد عن دليل الامتثال والأخذ بدليل شرطيه السّتر الذى يكون بالإطلاق اللفظى، وإن كان الدليل فى كليهما لُبيّاً ثبت حكم التخيير إن لم يفهم الأهميه فى أحدهما، وإلّا يقدّم كما كان الأمر كذلك إن كان الدليل فى كليهما لفظياً كما لا يخفى.

مع أنّه يمكن أن يُقال بالجمع بين الصلاه عارياً والصلاه فى الثوبين المشتبهين، باعتبار أنّ إتيان الصلاه عارياً يوجب فقد شرط السّتر الطاهر الذى يحتمل وجوب تحصيله، كما أنّ الاكتفاء بالصلاه فى الثوبين يحتمل فقد شرطيه الامتثال التفصيلى، فمقتضى الاحتياط وسعه الوقت لزوم الإتيان بثلاث صلوات، وعند ضيق الوقت إلّا أحدهما يكون مخيراً بينهما بالإتيان بصلاتين فى الثوبين، أو صلاه واحده عارياً لو لم يكشف الأهميه لأحد الطرفين.

ص: ١٦٠

هذا، مع إمكان الإشكال في أصل تحقّق الامتثال التفصيلي إذا صَلَّى عرياناً، لأنّه يستلزم رفع اليد عن الركوع والسجود الاختياري، وتبديله بالاضطراري فراراً عن انكشاف عوره الرجل المصلّي أو المرأة المصلية، مضافاً إلى رفع اليد عن مطلق الستر لبدنها الذي هو شرط آخر غير الطهاره، وهكذا يتبين عدم إمكان تحصيل الامتثال تفصيلي فيه، مع أنّه يحتمل مطلويّه كلّ من الأمور المذكوره.

نعم، يصدق التفصيل من حيث أنّه فعلٌ واحد لكن لا أثر له.

وبالجملة: الأقوى عندنا في هذا المورد هو الاكتفاء بالامتثال الإجمالي، بالرغم من أن الاحتياط بالإتيان بثلاث صلوات يعدّ حسناً، والله العالم.

الفرع الثاني: المترتب على القول بوجود الامتثال التفصيلي، هو ما لو عرض في أثناء الصلاه ما يوجب الشك والترديد، وكان إتمام المكلف لصلاته بداعي احتمال الأمر، فهنا حالتان:

تارة: يكون العارض موجباً لذلك لأجل طرؤ ما يحتمل المانع أو القاطعيه.

وأخرى: ما يتوجب ذلك من غير تلك الجبهه.

أمّا الأولى: فإن الترمنا بمسلك الشيخ الأعظم والمحقق النائيني . من عدم جريان استصحاب الصحه، وعدم جريان استصحاب بقاء الهيئه الاتصاليه عند طرؤ أحدهما، ومن ناحيه اخرى عدم إمكان التمسك بدليل حرمه إبطال العمل المستفاد من عموم قوله تعالى: «لَا تُبْطَلُوا أَعْمَالَكُمْ»، لأنّ الشبهه مصداقيه ويحتمل كون العمل باطلاً قهراً بواسطة القاطع والمانع، فعلى هذا لا إشكال في

وجوب القطع بناءً على القول بوجود الامتثال التفصيلي، لعدم وجود مزاحم لهذا الوجوب لفقد الاستصحاب ودليل حرمه الإبطال.

وأما على المختار من إمكان جريان الاستصحابين كما فضّلنا بحثه سابقاً، فعلى القول بوجود الامتثال التفصيلي يقع التزاحم بين هذين الدليلين؛ أي حرمه الإبطال المستفاد من الاستصحابين، ووجوب الإبطال لأجل وجوب الامتثال، فإن أحرزنا أهميته أحدهما كان هو المقدم وإلّا يتخير لأجل عدم قدره المكلف حينئذٍ على الامتثال والجمع بين التكليفين، فلا يبعد القول هنا بتقديم حرمه الإبطال، لأنّ دليله لفظي ودليل الامتثال - لو سلّمناه - لبي، وإن كان المحقق العراقي قدس سره قد اختار التخيير لأجل عدم احرازه للأهميته في أحدهما، لكن قد عرفت خلافه.

وأما على الثاني: بأن لا يكون العمل باطلاً بعروض ما يوجب الترديد، وكان العمل بعد عروضه كقبل عروض العارض مقطوع الصحّة، فالبطلان إن عرض يحتمل أن يكون لأجل وجوب القطع لتحصيل الامتثال التفصيلي، وقد بحث عنه المحقق النائيني في «فوائد الأصول» وذكر لذلك وجوه أربعة:

الوجه الأول: وجوب الإتمام بداعي الاحتمال، باعتبار عجزه عن الامتثال التفصيلي بواسطة حرمه القطع من جهة الاستصحابين لا بدليل (لا تبطلوا) لأنه معدودٌ من أفراد الشُّبهه المصداقيّه لعمومه كما لا يخفى، ومثاله ما لو عرض للمكلف شكُّ الشكِّ في فعلٍ من الأفعال كالشَّهَد مثلاً في الأثناء، وتردّد بين كون

شكّه فيه قبل تجاوز المحلّ ليعتنى به- كما لو التفت وشكّ في القيام وبعد الشروع في قراءه التسييح مثلاً- أو كان بعده لثلا يعتنى به، فحيث لا يقدر على الامتثال التفصيلي لأجل حرمة القطع وجب عليه الاتمام بداعي احتمال آخر.

الوجه الثاني: وجوب قطعه واستيناف العمل، لأنّ وجوب تحصيل الامتثال التفصيلي يوجب أن لا يكون القطع حراماً، لأنّ حرمة القطع منوطه بعدم كون الامتثال التفصيلي واجباً، فإذا ثبوت وجوبه لا يكون المكلف قادراً على إتمام العمل صحيحاً، وحكمه حكم لو عرض للمكلف في الصلاة تعذّر جزء كالتشهد فلا إشكال في وجوب قطعه، لأنّه لا يجوز له إتمام الصلاة بلا تشهد.

الوجه الثالث: التخيير بينهما لأجل المزامحه بين الوظيفتين، وعدم قدرته على الجمع فلا محيص في هذه الحاله عن التخيير، كما في موارد تزامم الحكمين الاستقلاليين، وقد حكى هذا القول عن الميرزا الرشتي رحمه الله.

الوجه الرابع: وجوب الجمع بين الإتمام بداعي الاحتمال والإعاده ولو في صوره المصادفه للعلم الإجمالي بأحد التكليفين من حرمة الإبطل ومن وجوب الامتثال، ولم يعلم تفصيل ما هو الوظيفه في هذا الحال، ولازم ذلك هو الجمع بينهما (1).

هذا وقد اختار المحقق النائيني رحمه الله في بين هذه الوجوه الأربعة الوجه الثاني، واستشكل على الثالث بأنّ التخيير كان بين المتزاممين الاستقلاليين من الحكمين لا في القيود والتكاليف الغيريه، لإمكان الجمع بين القيدين المتزاممين ولو بتكرار

ص: ١٦٣

١-١. فوائد الأصول: ج ٤/٢٧٤.

العمل، كما ناقش في الوجه الرابع بأنه كثر على ما فرّ منه، إذ لا يمكن الإعادة بداعى الامتثال التفصيلي، خصوصاً مع تبين مصادفه المأتى به للواقع فلا بدّ من الإتيان بداعى احتمال الأمر فلا يمكن الجمع.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أمّا عن مختاره: من لزوم قطعه لعدم قدرته على الإتمام صحيحاً، فلأنّ هذا موقوفٌ على الحكم بتقديم دليل الامتثال على دليل حرمة القطع والإبطال، مع أنّه أوّل الكلام، لكون دليل الامتثال تُبى ودليل حرمة الإبطال لفظى من الاستصحاب الموجب لدخوله فى موضوع دليل «لَمَّا تُبْطَلُوا أَعْمَى الْكُمِّ»، فعليه يجب عليه الإتمام بداعى الامتثال، لعدم قدرته على الامتثال بواسطة حرمة الإبطال الذى قدّم على الدليل الآخر.

نعم، لو لم تُحرز الأهميه كما لو كان الدليل فى كليهما تُبياً أو لفظياً ولم تُحرز الأهميه، كان المكلف مخيراً كما التزم به الميرزا الرشتى رحمه الله وتبعه المحقق العراقى قدس سره.

وعليه فالاحتمال الأوّل عندنا هو القوى.

كما يرد عليه: ممّا أورد على التخيير بعدم جريانه إلّاعلى الحكمين المتزاحمين الاستقلاليين، وهنا يتكرّر الجمع بتكرار العمل.

أولاً: كيف يمكن فرض تحقق التزاحم فى القيدين بل هو حاصل فى حكم وجوب الامتثال التفصيلي، وهو حكمٌ مستقلٌ يحكم بقطع الصلاة، وأمّا حكم حرمة الإبطال فهو أيضاً استقلاليّ، ومن المعلوم أن المكلف غير قادر على الجمع

بينهما في عملٍ واحدٍ بامثال كلا التكليفين.

وثانياً: دعوى إمكانية تكرار العمل ممنوعه ويرد عليها بما قد اعترف به في ذيل كلامه بأن تكرار العمل بالإعادة لا يوجب تحصيل الامثال التفصيلي لا بما أتى بيده ولا بالإعادة، لأجل احتمال المطلوبية في كل منهما، فهو كثر علي ما فر كما قاله.

تنبيه: لا- فرق في الوجوه المذكوره بين كون المسأله مما تعم به البلوى أم لا، إذا عرض ذلك في الأثناء، لأن الحكم هنا كان من جهه الصحه والفساد، ولا- أثر فيه بين القسمين. نعم، الفرق بين ما يعم وغيره يكون من حيث الحكم التكليفي من حيث صحه العقوبه على ترك التعلم فيما تعم، فيستحق العقوبه، وأما في غيره فلا يستحق، والله العالم.

هذا تمام الكلام في بيان شرط أصاله الاحتياط، وقد ثبت مما ذكرنا أنه ليس لحسنه شرطاً، بل يكون حسناً مطلقاً بمجرد تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف، لكن إذا لم يستلزم ما يوجب القطع لعدم حسنه كاختلال النظام وغيره كما عرفت تفصيله، هذا تمام الكلام في المقام الأول.

\*\*\*

ص: ١٦٥

المقام الثانى: ويقع البحث فيه عن بيان شرط جريان أصله البراءة العقلية، والظاهر أنّ البحث فى شرطها وفى البراءة النقلية يكون فى غير الشبهات الموضوعية، لأجل قيام الإجماع على عدم وجوب الفحص فيها، بل قد ادعى أنه يكون كذلك على حسب إطلاق الأدلة ولكنه حكم ينبغى البحث عنه.

وأما فى الشبهات الحكمية فالظاهر أنه ممّا لا خلاف فى أنه قبل جريان البراءة يجب الفحص واليأس عن الظفر عن الحجّه.

أقول: البحث عن اشتراط الفحوى واليأس قبل جريان البراءة العقلية يكون فى جهات أربع:

الأولى: فى اعتبار الفحص وعدمه.

الثانية: فى مقداره.

الثالثة: فى استحقاق التارك للفحص للعقاب وعدمه.

الرابعة: فى صحّه العمل المأتى به قبل الفحص وعدمه.

أمّا الوجهه الأولى: وهى عن اشتراط وجوب الفحص واليأس فى صحّه جريان البراءة العقلية، قد يُقال إنه ثابت بالأدلة الأربعة من الكتاب و السنّه و الإجماع والعقل وهو العمده، ولذلك تقدّم وجهه حيث يستظهر بعده وجود الشرطين المذكورين بالأدله الثلاثه، ولذلك قلنا بأنّ دليل وجوب الفحص واليأس عن الظفر بالدليل و الحجّه العقلية يمكن تقريره بوجوه عديده بعضها لا يخلو عن عده مناقشات، فلا بأس بذكرها تفصيلاً.

ما ذكرها المحقق النائني قدس سره وهو: (حصول العلم الإجمالي لكلِّ أحدٍ قبل الأخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات و محرّمات كثيره في الشريعة، ومعه لا يصحّ التمسك بأصل البراءه لأنّ الشك في المكلف به لا التكليف) (١).

هذا، وإن أمكن نسبته إلى الغير إجمالاً بقوله: وقد يُقرّر، إلّا أنّه لا يرده حيث يظهر منه تسليمه، كما يحتمل أن يكون هذا الوجه منه رحمه الله.

ولكن أورد عليه المحقق الخميني قدس سره بقوله: (وهو من الضعف بمكان، لأنّ كلامنا إنّما هو في شرائط جريان أصل البراءه بعد المفروغيه عن مجراه، وهو الشك في التكليف لا المكلف به، فالاستدلال بالعلم الإجمالي خروج عن موضوع البحث، فالنقض والإبرام في أطرافه في غير محلّهما، لكن المحقّقين لمّا تعرّضوا له فلا محيص عنه بنحو الإجمال) (٢).

أقول: لكن بالتأمّل في كلام النائني رحمه الله يمكن رفع هذا الإشكال الشك في المكلف به كان بالنظر إلى أصل الفحص الذي أخذ شرطاً لجريان البراءه، وأمّا الشك في التكليف باعتبار أنّ فهو مرتبط بخصوص الحكم المشكوك مثل شرب التتن، فالتعلّق لأحدهما يكون غير الآخر، فالإشكال بأنّه بحث في غير مورده ممّا لا ينبغي أن يصغى إليه، إذ لا منافاه بين أن يكون الشك في وجوب الفحص شكّاً

ص: ١٦٧

١-١. فوائد الأصول: ج ٤/٢٧٨.

٢-٢. أنوار الهدايه: ج ٢/٤١٦.



فى المكلف به، والشك فى حرمه شرب التتن شكاً فى التكليف، وعليه فهذا الإشكال غير وارد على كلام المحقق المذكور، فما لم يفحص ولم يحصل اليأس لم يصير الشك فى المسائل والأحكام شكاً فى التكليف حتى تجرى فيه البراءة.

ثم ذكر رحمه الله المناقشه فى الدليل المذكور بأنه أخص من المدعى بقوله:

(إن المدعى هو وجوب الاستعلام عن حكم كل مسألة تعم بها البلوى، وهذا الوجه إنما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من الأحكام بمقدار يحتمل انحصار المعلوم بالإجمال فيه لانحلال العلم الإجمالى بذلك).

لكنه أجاب عنه بعد أسطر بما هو حاصله:

(إن متعلق العلم يكون على نحوين:

تارة: يتردد من أول الأمر بين الأقل والأكثر بأن لا يعلم من أول الأمر بأن الموطوءة فى القطيع عشرة أو عشرين، ففي مثله ينحل باحتمال انحصار المعلوم بالإجمال فى العشرة إذا علم لموطئيتها، ولكن المقام ليس من هذا القبيل، بل كان من قبيل قسم الآخر هو ما لو تعلق العلم على عنوان ليس بنفسه مردداً بين الأقل والأكثر من أول الأمر، بل المعلوم بالإجمال هو العنوان بما له من الأفراد فى الواقع كالبيض من الغنم فى القطيع، فتحصيل العلم بالعشرة الموطوءة لا يوجب انحلال العلم الإجمالى بموطئيه ما يحتمل انطباق عنوان البيض عليه، وما نحن فيه من هذا القبيل؛ لأن عنوان ما بأيدينا من الكتب يكون كعنوان البيض فى متعلق العلم الإجمالى، فصرف تحصيل جملة من الأحكام لا يوجب انحلال العلم

الإجمالى ممّا لا- يوجب الفحص عن باقى الأخبار الموجوده فى ما بأيدينا من الكتب،ولازم ذلك هو وجوب الفحص التام عن جميع الكتب التى بأيدينا،ألا ترى أنه ليس للمكلف الأخذ بالأقلّ لو علم اشتغال ذمته لزيد بما فى الطومار، وتردد ما فى الطومار بين الأقلّ و الأكثر،بل لابدّ له من الفحص التام فى جميع صفحات الطومار كما عليه بناء العرف والعقلاء،وما نحن فيه يكون بعينه من هذا القبيل)،انتهى محلّ الحاجه من كلامه (١).

وقد أورد عليه أولاً: بأنّه لا- فرق فى وجوب الفحص بين كون العلم متعلّقاً من أول الأمر فى المرّدّد بين الأقلّ و الأكثر أو متعلّقاً بعنوان بما له من الأفراد التى يحتمل وجوده بين الأقلّ،والأكثر حيث يوجب العلم التفصيلى بمقدار من المعلوم بالإجمال انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى و الشكّ البدوى،فتوسّط العنوان بين العلم والأفراد فى المتعلّق إذا كان مرّدداً بين الأقلّ والأكثر لا يوجب التفاوت فى الانحلال،وإن لم يكن العنوان مرّدداً بين الأقلّ والأكثر فهو خارج عن الفرض.

وثانياً: إنّ تعلق العلم الإجمالى بالعنوان الذى ليس له حكم ممّا لا- أثر له،بل المعتبر تعلق العلم بما له من الأثر من حيث الحكم،أى الاعتبار بالذى يوجب تنجز الحكم لو كان،فصرف كون الأحكام فى الكتب بأيدينا ليس له أثر حكمى نظير عنوان البيض فى الغنم،بل هو عنوانٌ عرفى قد يقترن مع الموطوءه،فما له أثر

ص: ١٦٩

من تنجز الحكم هو كونه موطوئه في المثال، والحكم الصادر في الواقع من الشارع في ما نحن فيه، هو المردد بين الأقل و الأكثر، فإذا حصل العلم التفصيلي بالأقل لزم منه الانحلال في العلم الإجمالي والشك البدوي في الثاني، فصرف كونه في الكتب التي بأيدينا موجباً لعدم الانحلال ولو حصل العلم التفصيلي بجملة من المسائل، ممّا لا يوجب رفع الإشكال في إيجاب الفحص التام لجميع ما في الكتب.

وثالثاً: بناءً على صحّ دعواه لا يبقى مجالاً لدعوى الانحلال، لإمكان أن يُقال إنّ العلم الإجمالي العام تعلق بعنوان واحد وهي الأحكام التي في الكتب مطلقاً، أو الأحكام الصادره من الشرع، والمفروض أنّ تعلقه به موجب لتجزه بما له من الأفراد الواقعيه، وتردده بين الأقل و الأكثر في الكتب التي بأيدينا لا يوجب الانحلال.

اللَّهُمَّ إَلَّا أَنْ يُدَّعى كون الأحكام في الكتب التي بأيدينا عنواناً واحد دون كونها في مطلق الكتب أو غير ذلك من العناوين، وهو كما ترى، هذا.

وفيه: الإنصاف عدم ورود هذا الإشكال عليه، لأنّ المفروض أنّ الأحكام المنجزه عيناً ليست إلّما هو الموجوده في الكتب المتداوله بأيدينا لا في مطلق الكتب ولا غيرها لعدم القدره العرفيه في تحصيلها، لخروجها عن مورد الابتلاء.

يرد عليه رابعاً: بأنّ الإشكال إنّما يرد لو كان العلم بصوره المطلق إذا تعلق بعنوان يؤدى إلى التنجز التكليف لجميع الواقعه، مع أنّه ليس كذلك، بل الملاك في تنجز العلم في كلّ الأفراد هو إحراز أنّ المشكوك من أفراد ما علم تعلق التكليف به، وإلّا مع عدم إحراز ذلك، لا يؤثّر وجود تعلق العلم بالعنوان وجوب الفحص

فيه، بل تجرى البراءة فيه كما لا يخفى.

أقول: لكن الذى يدفع أصل إشكال أخصيه الدليل، بأنه إنما يرد و يتجه لو كان متعلق العلم الإجمالى مطلقاً، أو كان مقيداً بالظفر به على تقدير الفحص، وأمياً بناءً على تحقق العلم الإجمالى بمقدار من الأحكام على وجه لو فحص لظفر به ولو فى جملة من المسائل، فالإشكال وارد، وأمياً لو كان تقريب حصول العلم الإجمالى بأنه علم إجمالاً. بوجود مقدارٍ من الأحكام فى مجموع المسائل المحرّره، على وجه لو فحص فى كل مسألة تكون مظهره وجود محتمله لظفر به، فلا يرد إشكال، لأنه على هذا التقريب لا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ولا يجرى رفع أثر العلم مجرد الظفر بمقدارٍ من المعلوم بالإجمال فى جملة من المسائل ليكون الشك بدوياً، كما أنه يترتب عليه جواز الرجوع إلى البراءة فى كل مسألة بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل فيها على التكليف، فإنه بمقتضى التقييد المزبور يستكشف من عدم الظفر بالدليل فيها خروجها عن دائره المعلوم بالإجمال من أول الأمر.

وأما مسأله الطومار الذى أشار إليه المحقق المذكور وقاس المحقق النائنى المقام به، فهو قياس مع الفارق، حيث إن الرجوع اللّازم فيه ليس لأجل قيام العلم الإجمالى بوجود الدّين حتّى يكون مثل المقام، بل كان لأجل أنّ وجود الاسم فى الدفتر يستلزم التأكّد منه بمراجعته والفحص عنه، يرجع فإذا لم يرجع إليه برغم احتمالته وإن لم يكن العلم موجوداً فى البين، لحكم العقلاء بلزوم الرجوع، ولا

ص: ١٧١

يجوزون إجراء البراءة.

وبالجملة: فصرف الاحتمال مع عدم المراجعه باعتبار أنه يعدّ من مصاديق الشبهات الموضوعيّة التي لا يحتاج حصول العلم فيها إلى مقدّمات كثيرة، بل يحصل بمجرد النظر، فلا يرتبط بما نحن فيه.

هذا كلّه تمام الكلام في المناقشه الأولى على العلم الإجمالي المستلزم لوجوب الفحص والجواب عنها.

المناقشه الثانيه: وهي أنّ الدليل يكون أعمّ من المدعى، لأنّ المدعى هو وجوب الفحص عن الأحكام في خصوص ما بأيدينا من الكتب، والمعلوم بالإجمال معنى أعمّ من ذلك، لأنّ متعلّق العلم هي الأحكام الثابته في الشريعة واقعاً، لا- خصوص ما بأيدينا، والفحص فيما بأيدينا من الكتب لا يرفع أثر العلم الإجمالي، بل العلم باقٍ على حاله ولو بعد الفحص التام عمّا بأيدينا.

أجاب عنه المحقّق النائيني بقوله: (وإن علم إجمالاً بوجود أحكام في الشريعة أعمّ ممّا بأيدينا من الكتب، إلّا أنّه لا يعلم إجمالاً أيضاً بأنّ فيما بأيدينا من الكتب أدلّه مثبتة للأحكام مصادفه للواقع بمقدارٍ يحتمل انطباق ما في الشريعة عليها، فينحلّ العلم الإجمالي العام بالعلم الإجمالي الخاصّ، ويرتفع الإشكال بحذفيره، ويتمّ الاستدلال بالعلم الإجمالي لوجوب الفحص)، انتهى كلامه (1).

وأضاف إليه المحقّق العراقي رحمه الله قائلاً: (لو أشكل بعدم وجود العلم الإجمالي

ص: ١٧٢

الخاصّ والصغير في وجود أحكام كثيرة في ما بأيدينا من الأخبار والكتب، أجب أنّه يدفعه قضاء الوجدان على خلافه، كما أنّ دعوى زياده المعلوم بالإجمال في العام عن المعلوم بالإجمال في الخاص، فلا يجوز البراءة بعد تحصيل مقدارٍ من الأحكام لعدم الانحلال في العلم الإجمالي العام.

ثم أجب عنه: بأنّه يدفعه منع وجود هذا العلم، فإنّ مجرد عدم وصول كثيرٍ من الأخبار المدوّنه في كتب أصحاب الأئمه لمكان ظلم الظالمين، لا يوجب مغايره مضامين تلك الأحكام مع الأحكام الحاصله بالفحص، بل لعلّها عينها كما هو غير عزيز أيضاً، فمع هذا الاحتمال أين يبقى مجال دعوى زياده التكليف المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي العام من التكليف المعلوم بالإجمال في العلم الإجمالي الخاص، حتّى يمنع عن الانحلال المزبور كما هو ظاهر، انتهى كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في جوابهما من الإشكال، لأننا لا نعلم عدد الأحكام بالخصوص حتّى يوجب تحصيل المقدار المذكور والفحص فيه الانحلال بالنسبه إلى كلّ الأحكام لوضوح وجود العلم إجمالاً بوجود أحكام اخرى في الأخبار التي لم تصل إلينا غير الأحكام الواصله، كما يؤمى إلى ذلك بعض الأحاديث بوجود جميع ما يحتاج إليه البشر من الأحكام حتّى أرش الخدش في صحيفه فاطمه عليها السلام، فدعوى العلم بالانحلال بذلك يكون في غايه الإشكال، وبهذا نتفق مع ما صرح به السيّد الخميني رحمه الله في حاشيه أنواره، مع فرض تسليم كون الدليل هو

ص: ١٧٣

١- ١. نهايه الأفكار: ج ٣/٤٧١.

العلم الإجمالي، لكن مرّ أن المشكله فى أصل دليليه هذا الدليل كما عرفت جوابه.

وبالجملة: هذا الجواب الصادر عن العَلَمين لا يُسَمَن ولا يُغنى عن جوع، فلا بدّ من بيان جواب آخر، فنقول:

الذى يختلج بالبال فى الجواب عن هذا الإشكال، هو أن يُقال: مجرد وجود علم إجمالى بوجود أحكام كثيره صادره من الشريعة فى تلك الأخبار والكتب التى لم تصل إلينا، لا- يوجبُ تنجّز العلم الإجمالى بالنسبه إلى كلّ مسأله قد فحصنا فيها، ولم نجد دليلاً حتّى لا- يجوز جريان البراءه فيها؛ لأنّ من شرط تنجّز العلم الإجمالى إمكان التنجّز فى كلّ طرفٍ لو احتمل وجود الحكم فيه، والأمر هنا ليس كذلك، لأنّ الحكم لو كان فى تلك الأخبار الخارجه عن قدرتنا و أيدينا لا يوجب العلم بتنجّزه لخروجها عن الابتلاء الذى هو شرطٌ فى منجّزيته دون فعليته كما حرّرتنا تفصيله سابقاً. فعلى هذا تكون النتيجة أنّ الواجب علينا بواسطه قيام العلم الإجمالى المنجّز ليس إلّا العلم الإجمالى الخاصّ الموجود فى الأخبار الموجوده بأيدينا ليستلزم الانحلال فى ذلك العلم لا هو الموجود فى العام.

فثبت من جميع ما ذكر: أنّ أحسن الوجوه المقرّره على وجوب الفحص فى الشبهات الحكميه سواءً الوجوبيه أو التحريميه، ليس إلّا قيام العلم الإجمالى بوجود مجموعه من تكاليف فى الأخبار والكتب التى يمكن العلم بها إلّا عن طريق الفحص وتحصيل تلك الأحكام إلى أن يحصل اليأس من الظفر، وفيما عداه الأصل هو البراءه، إذ كلّ ما يقرّر فى وجوب الفحص يكون من متفرّعات ذلك الوجه كما سنذكره عن قريب إن شاء الله تعالى.

الوجه الثانى فى تقرير وجوب الفحص هو ما ذكره المحقق النائى وارتضاه، وخلصته: (أنَّ العقل مستقلٌ باستحقاق من ترك التعلّم العقوبه مع القدره عليه، بعد الالتفات إلى الشريعه وأنّ بنائها على تبليغ من الأحكام على النحو المتعارف بين العقلاء فى تبليغ مقاصدهم، فمن ترك التعلّم والحال هذه كان عند العقل كتارك التكليف عن عمدٍ و علم فى استحقاق العقاب... إلى آخر كلامه).

قلنا: إنَّ وجوب الفحص بدلاله حكم العقل بذلك، ليس إلّا بعد الفراغ عن قيام العلم إجمالى للمكلف بأنّه متميّز عن الحيوان بواسطه التكليف، و علم بحسب الفطره بأنّ الله تبارك وتعالى جعل له أنبياء ورُسل لإبلاغ أحكامه، فبعد العلم بذلك يحكم عقله الدراك بوجوب تحصيل تلك الأحكام بالطرق المتعارفه عند العقلاء، فما لم يتحقّق للمكلف هذا العلم، لا يتحقّق له الدعوه العقلية إلى تحصيل المطلوب حتّى يحكم باستحقاق العقوبه عند تركه، فلا بدّ فى تقرير وجوب الفحص بيان قيام العلم إجمالى بالأحكام، ليستتبع بما قرّر فى بيان استحقاق العقوبه عند ترك الفحص.

هذا، بل بالنظر إلى جميع الأحكام الصادره لا يبعد صحّه دعوى المحقق النائى رحمه الله من كون وجوب الفحص من صغريات وجوب الفحص عن معجزه من يدعى النبوه بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى؛ لأنّ لازم وجود النبىّ إبلاغه الأحكام عن الله تعالى للمكلفين، فلا بدّ من الفحص عن معجزته بدوّاً ليحصل للمكلف العلم



بنبوتة، ليجب له العلم بوجوب الفحص عن الأحكام الصادره والمبلغه عنه، وإنكار بعض الأعظم كالمحقق الأصفهاني في «نهايه الدرايه» ليس في محلّه.

\*\*\*

### الوجه الثالث

ثالث الوجوه التي ذكرها أصحابنا في توجيه حكم العقل بوجوب الفحص هو الذي تبناه المحقق العراقي قدس سره في نهايته في البراءة العقلية.

وخلصته: (إن مقتضى القاعده هو اشتراط الفحص فيها نظراً إلى دعوى أنّ اللأ بيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح العقوبه عباره عن خصوص الشك المستقرّ الذي لا يكون في معرض الزوال بالفحص عن الأدله، لا أنّه مطلق الجهل بالواقع، فمع احتمال الزوال بالفحص، وتمكّنه من الوصول إلى الواقع، لا- يكادُ يحرز الموضوع المزبور، ومع عدم إحرازه لا- يكون للعقل حكمٌ بالقبح، بل حينئذٍ يجيئ احتمال الضرر والعقوبه، فيتبعه حكم العقل بوجوب دفعه)، انتهى كلامه.

أقول: ولا- يخفى أن هذا الدليل من فروع البحث السابق لوضوح أنّ حكم العقل بقبح العقوبه حيث يكون موضوعه الشك المستقرّ لا الشك المزيل بالفحص ليس إلّا بعد العلم الإجمالي بوجود أحكام لا بدّ من تحصيله، فحينئذٍ إذا حصل له الشك في أن كلّ مسأله هل له فيه حكمٌ أم لا لا بدّ له من الفحص حتّى يطمئن بعدم وجود حكم، فحينئذٍ يصحّ أن يقال إنّ لو عاقبه المولى لكان من مصاديق قبح العقاب بلا بيان.

ص: ١٧٦

ومن ذلك يظهر أنّ ما أفاده المحقق الخميني رحمه الله في مناط قبح العقاب بلا بيان، بأنّ الميزان في الوصول ليس هو الإيصال إلى سماع المكلفين ونفوسهم وادراكاتهم، بل المعتبر فيه هو الإيصال المتعارف بحسب اختلاف الموالى والعبيد، فالبيان من المولى المقتن هو الثقنين، وابلّاغ رسله، ومن ثمّ ابلّاغ المرسلين تلك الأحكام إلى عامه المكلفين بالطرق المعموله والمتعارفه، بابلّاغ النبي أصحابه وخواصه أولاً ثم نشرها بين الآخرين أو ثبتها في الكتب والدفاتر ومن ثم إيصالها إلى الناس، فإذا أوصل المولى أحكامه لما المكلفين بحسب ما هو المتعارف من طرق الايصال، لكن ترك العبد وظيفته من الفحص والتفتيش، فلا يعدّ حينئذٍ لتركه العمل عقوبه بلا بيان، ولا يعدّ عند العقلاء معذوراً، وعليه فالعقل يحكم بوجود الفحص عند قيام الشبهة ومجال لجريان البراءة العقليّه، لأنّ هذه الشبهة تندرج في فروع وجود العلم بالأحكام الموجوده، الذي يقتضى وجوب الفحص عقلاً- لصدوق وصول الحكم والبيان الشرعى إلى المكلف عرفاً ولولا هذا العلم لما كان لوجوب الفحص وجه كما لا يخفى، وعليه فإنكاره رحمه الله لمثل هذا العلم كما عرفت ليس في محلّه.

هنا وجه رابع قرره المحقق الاصفهاني لوجوب الفحص بقوله: (إنّ ترك الفحص في المشتبه، مع أنّ أمر المولى ونهيه لا يعلم عادةً إلّا بالفحص عنه، خروجٌ عن زى الرقيه و سلّم العبوديّة، فالإقتحام بلا فحص ظلّم)، هذا كما في «نهايه الدرايه» (1).

ص: ١٧٧

أقول: لكنّه مندفِع بما قد عرفت بأنّ ذلك يكون بعد الفراغ عن العلم بوجود أحكام كما اعترف نفسه الشريف بذلك في كلامه، فالأحسن الإشاره في دليل وجوب الفحص بأصل الدليل وهو العلم الإجمالي بذلك، فلا يحصل الفراغ عن مثله إلّا بالفحص واليأس.

هذا تمام الكلام في الدليل العقلي على وجوب الفحص.

\*\*\*

## قيام الاجماع على وجوب الفحص

### اشاره

ومما استدللّ به على وجوب الفحص دعوى قيام الاجماع القطعي على ذلك، ولكن بعدما عرفت من قيام الدليل العقلي على الوجوب، فلا يبعد دعوى عدم حجّيه الاجماع هنا لاحتمال كونه مدركياً، أي بأن يكون مدرك المُجمعين ومستندهم هو حكم العقل لا الشرع، ففي مثله لا يكون الإجماع حجّه.

\*\*\*

## دلاله الكتاب والسنة على وجوب الفحص

استدلّ على وجوب الفحص بآيات السؤال و النفر و روايات لزوم التفقه والتعلم.

ولكن لا يبعد دعوى كون الحكم فيهما للإرشاد إلى أصل العقل بذلك، لا حكماً تأسيسياً تعبدياً، مع أنه يمكن استفاده ذلك من نفس آيه النفر، حيث قيل في تفسيرها:

إنّ غايه وجوب التفقه في الدين تحذّر المستمعين، ومعلوم أنّ المطلوب هو

ص: ١٧٨

العمل بالأحكام لا نفس التحذّر، هكذا في قوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ» ١ حيث لا يكون المطلوب نفس السؤال، بل المطلوب هي الأحكام التي إذا وصلت إلى المكلف يكون قادراً على أداءها، ومثل ذلك يفهم من آية الحجّه وهي قوله تعالى: «قُلْ فَلِلَّهِ الْحُجَّةُ الْبَالِغَةُ» ٢ حيث ورد في تفسيرها أنه يقال للعبء يوم القيامة: «هل علمت؟» فإن قال نعم، قيل: فهلاً عمّلت، وإن قال لا، قيل له: هلاً تعلمت حتى تعمل» (١).

حيث يستفاد من هذا الحديث أنّ المقصود من التعلّم ليس لذاته بل لأجل العمل، مضافاً إلى أنّ الأمر إذا تعلّق بالعناوين المرآتيه كالتفقه والتعلّم يكون ظاهراً في المقدّميه للتحمّظ على العناوين المستقله، فالأمر بطلب العلم أو التفقه في الدّين يكون ظاهراً في الوجوب المقدّمى لحفظ الدّين و أحكام الله والعمل بها، كما لا يخفى.

هذا تمام الكلام في بيان اشتراط جريان البراءه العقلية في الشبهات الحكمية من الوجوبية والتحرّيمية.

\*\*\*

ص: ١٧٩

## البحث عن جريان البراءة النقلية

يدور البحث في المقام عن جريان البراءة النقلية في الشبهات الحكمية، وأنه هل يصح جريانها في الشبهات الحكمية الوجوبية والتحريميّة قبل الفحص، أم لا يجوز إجرائها في الشبهات الّا بعد الفحص؟

والذى يستفاد من صريح كلام بعض الأعلام والمحققين كالمحقق العراقي والأصفهاني رحمهما الله عدم وجوبه لأجل الإطلاق في أدلتها.

قال المحقق العراقي رحمه الله في نهايته: (وأما في البراءة الشرعيّة فمقتضاها هو عدم اشتراطها بالفحص، بعكس ما اقتضته القاعده في البراءة العقليّة، نظراً إلى إطلاق أدلتها الشامل لمطلق الجهل بالواقع ولو قبل الفحص).

وتوهم: انصراف هذه الأدله أيضاً إلى الشك المستقرّ الذى لا يكون في معرض الزوال بالفحص عن الأدله، فتوافق موضوعاً مع البراءة العقليّة في الاختصاص بما بعد الفحص من الأدله والطرق الشرعيّة.

مدفوع: بأنّه دعوى بلا-شاهد، بل الشاهد على خلافها، وهو تمسك الأصحاب بإطلاق مثل دليل الرفع والحجب والحليّة لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة، فإنّه لولا فهم الإطلاق منها لما كان وجه تمسكهم بهذه الأدله لعدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيّة.

مؤيداً ذلك بما في روايه مسعده بن صدقه من قوله عليه السلام: «الأشياء كلّها على هذا حتى تستبين أو تقوم به البيّنه»، وعلى ذلك ينقلب ما أسسناه في البراءة العقليّة

من اقتضاء القاعده فيها وجوب الفحص إلى عدمه، فإنه بإطلاق أدلته الترخيصات الشرعيه كدليل الحليه وحديث الرفع والحجب، يرتفع حكم العقل بوجوب الفحص، لأجل احتمال الضرر بارتفاع موضوعه، لوضوح أنه مع جريانها يجزم بعدم الضرر، فلا يبقى معه حكم للعقل بوجوب الفحص، كما أنه على ذلك يكون عدم وجوب الفحص في الشبهات الموضوعيه على القاعده، لا أن ذلك بإجماع تعبدى في البين، كما توهم.

فمقتضى القاعده في جميع الشبهات موضوعيه أو حكميه، هو عدم وجوب الفحص فيها، فتحتاج في الخروج عن القاعده في كل من الشبهات الموضوعيه والحكميه إلى دليل مخرج من عقل أو نقل... إلى آخره) (1).

وأما المحقق الاصفهاني: قال في «نهايه الدرايه» ما حاصله:

(إن المراد من عدم العلم المأخوذ في موضوع أدله البراءه الشرعيه:

إن كان عدم الحجّه القاطعه للعدر، فحالتها حال البراءه العقليه، لأن الحجّه الواقعيه إذا كانت بحيث لو تفحص لظفر كافٍ في تنجز الواقع، فمع احتمالها قبل الفحص يشكّ في تحقّق موضوع البراءه، فلا مجال لإطلاقها.

□  
وأما إن كان المراد هو عدم العلم الوجداني، فهو قابلٌ للإطلاق من حيث التمكن من الاستعلام في غير مثل دليل: «ما حجب الله علمه عن العباد» لأنّ المراد من الحجب هو الأمور الطارئه لا مثل ترك الفحص من المكلف، فهو

ص: ١٨١

الحاجب للتكليف عن نفسه لا هو تعالى شأنه بواسطة الأسباب، فلازم ذلك هو الإطلاق في البراءة الشرعيّة قبل الفحص وبعده في مطلق الشبهات، حكميّة كانت أو موضوعيّة، فالحكم بوجود الفحص وعدم جريانها قبل الفحص في الشبهه الحكميّة يحتاج إلى مقيد، فبعد عدم وجود مقيد عقلي، لأنّ الأغراض متفاوتة، فلو كان بالأهميّة لأوصله الشارع ولو يجعل الاحتياط لئلا يفوت الغرض، وحيث لم يفعل يفهم أنّه ليس بالأهميّة في تلك المرتبة، فصرف الاحتمال لا يكون منجزاً حتى يوجب الفحص، فإذا عرفت عدم وجود مقيد عقلي، وعدم صلوح الإجماع للتقيد، وعدم العلم الإجمالي كما هو المفروض، فانحصر المقيد في الأخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم ونحوهما المختصّه بمعرفة الأحكام الكليّة بالفحص عن طرقها، وسيجيء إن شاء الله تعالى بيان مفاد هذه الأخبار، انتهى محصل كلامه (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامهما من الإشكال المشترك:

أولاً: بما قد عرفت من وجود ما ينتج التكليف هنا وهو العلم الإجمالي بوجود تكاليف للمكلفين في تلك الوقائع، فمقتضى ذلك هو لزوم الفحص، والعجب من المحقق الأول مع تسليمه لمثل هذا العلم في ما تقدّم، كيف التزم بعدم وجوب الفحص حتى في الشبهات الحكميّة، وكيف ينجو نفسه من هذا مستلزمات العلم؟! نعم من لا يسلم ذلك فله ذلك من هذه الجهة كالمحقق الأصفهاني والخميني رحمهما الله.

ص: ١٨٢

وثانياً: لو سلّمنا عدم وجود مثل هذا العلم، فلنا أن ندعى وجوب الفحص أيضاً، لأنّ المراد من: «رُفِعَ ما لا يعلمون»، أو: «كُلَّ شَيْءٍ لَكَ حَلَالٌ حَتَّى تَعْرِفَ أَوْ تَعْلَمَ أَنَّهُ حَرَامٌ»، وأمثال ذلك ليس إلماً الحجّة لا- العلم الوجداني، لوضوح أنّ قيام البيّنه هو أيضاً علمٌ بمعنى الحجّة، لأنّه يوجب رفع الشك، فيصير المعنى أنّه مع عدم الحجّة ووجودها تجرى البراءة، فإذا كانت الحجّة موجودة ولم يتفحص فإنّه عقلاً تصحّ عقوبته، كما هو كذلك في مثل «ما حَجَبَ اللَّهُ علمه»، مع أنّ المحقّق الثاني قد ارتضاه فهو أيضاً يكون من أدلّه البراءة، فكيف يصحّ إجرائها من دون حَجَبٍ على فرض كلامه؟

هذا فضلاً عن أنّ العقل يحكم بأنّ التجويز بترك الفحص عن الأحكام، وعدم الذهاب إلى تحصيله بجعل الأصابع في الأذان، أو كونه في محلّ لا- يسمع كلام المبلّغين حتّى لا- تتمّ عليه الحجّة، ليس إلماً لغويه ثبت الرسل و إنزال الكتب، والإجازة والإذن وصيروره الناس كالبهائم والمجانين، وهذا ممّا لا يقبله الذوق السليم، فلو سلّمنا على الفرض من وجود الإطلاق للدليل، فلا بدّ من دعوى التقييد بحكم العقل المزبور، بل بواسطة بعض الأدلّه الدّالة على وجوب الفحص مثل قوله تعالى: ﴿وَمَا كُنَّا مُعَذِّبِينَ حَتَّى نَبْعَثَ رَسُولًا﴾ ١، والتبليغ يكون على حسب المتعارف من ذهاب الناس لتحصيله إلى الأماكن المعدّه لذلك، والحضور وعند الأشخاص المعهوده، فترك الفحص حتّى يوجب ترك الواقع والحجّة يصحح



تعذيب تاركه لتمايمه الحجّه بالإبلاغ. مضافاً إلى صحّحه دعوى الانصراف فى الأخبار الوارده فى البراءه عن صورته قبل الفحص فى الشبهات الحكميه، وترخيص الشارع فى مثل الشبهه الموضوعيه، مضافاً إلى أنّ الإجماع القائم على عدم وجوب الفحص لعلّه حاصل من ورود بعض الأخبار الداله على عدم وجوب الفحص والتفتيش كحديث مسعده بن صدقه ونظائره، واستفاده ذلك منه تسهياً للعباد حتّى لا يستلزم عليهم العسر والخرج، ولعلّه لذلك قد ادّعى الإجماع على عدم وجوب الفحص فيها، ولكن مثل ذلك لا يوجب عدم وجوبها فى الشبهه الحكميه، هذا فضلاً عن وجود أحاديث التفقه والتعلم، والتي سنتعرض لها لاحقاً إن شاء الله تعالى.

هذا تمام الكلام فى الجهه الأولى وهو وجوب الفحص.

\*\*\*

## البحث عن مقدار الفحص قبل اجراء البراءه

### اشاره

الجهه الثانيه: ويدور البحث فيها عن فى مقدار الفحص الواجب، والظاهر أنه ليس فى البين بيان حدّ خاصّ ومقدار مخصوص، بل المدار فى المقدار هو التفحص إلى حين حصول اليأس عن الظفر بالدليل فيما بأيدينا من الكتب، بنحو يستقرّ معه الشك فى الواقعه، الموجب لتحقق موضوع حكم العقل، وهو قبح العقاب بلاه بيان، فلا يكون حينئذٍ احتمال التكليف له منجزاً للعلم بعدم الضرر

ص: ١٨٤

بحسب قاعده قبح العقاب بلا بيان، فيوجب ذلك خروج المشتبه عن كونها في أطراف للعلم الإجمالي.

هذا، ويختلف مقدار الفحص والتتبع بحسب حال الأشخاص، بل حتى الأزمان، فالواجب على المكلف بذل الجهد واستفراغ الوسع لتحصيل الأدلّه حتّى بمراجعته الفتاوى وكلمات الأصحاب لتحصيل الإجماع، بل ينبغي أن يطلع على مباينهم في مقام تطبيق القواعد والكبريات على الموارد، إذ قد يوجب الوقوف على مستندات أفكارهم ومباينهم ملاحظه مخالفه البناء مع المبنى في بعض الموارد، مما يؤدّي إلى الخلل في دعوى قيام الاجماع أو الاتفاق.

وكيف كان، فلا بدّ في الفحص أن يكون بمقدار بحيث لو كان في البين دليل لظفر المتتبع به ووقع عليه، ثم إذا حصل له اليأس من الوقوف على المطلوب بعد الفحص المقياد، وصل الدور إلى اعمال قواعد البراءه لدخول المورد فيها، ولعلّ هذا هو مراد من حدّد مقداره بالخروج عن مظانّ وجوده، أو الوصول إلى مرحله العسر والحرج، لوضوح أنّ المراد من العسر هو النوعى منه دون الشخصى، ومثله يلزم تحقق اليأس العادى عن وجود الدليل على حكم الواقعه، كما لا يخفى.

\*\*\*

### حكم العامل بالبراءه قبل الفحص

وأما الجبهه الثالثه: ويدور البحث فيها عن بيان استحقاق التارك للفحص العقوبه وعدمه؛ والأقوال فيه ثلاثه:

ص: ١٨٥

القول الأول: ما نسب إلى المحقق الأردبيلي وتلميذه صاحب «المدارك» من أن الاستحراق ثابت على ترك الفحص والتعلم بنفسه سواء صادف الواقع أم خالفه.

القول الثاني: يظهر من الشيخ رحمه الله على ما نسب إليه صاحب «النهاية» واختاره المحقق النائيني رحمه الله أن استحراق العقوبة ثابت على ترك التعلم والفحص لكن لا مطلقاً بل عند أدائه إلى مخالفه الواقع، مثل ما لو شرب العصير العنبي فصادف عمله كونه حراماً، فخالف الحكم لأجل ترك الفحص عن دليله الدال على حرمة، فتكون العقوبة لأجل ترك التعلم لكونه صادف مخالفه لا مطلقاً، ولذلك لو لم يكن في الواقع حراماً لما عوقب على ترك التعلم والفحص على شربه إلا على القول بحرمة التجري.

القول الثالث: ما نسب إلى المشهور من أن الاستحراق ثابت لمخالفه نفس الواقع لو اتفق المصادفه، وإلا فلا عقوبة لترك التعلم والفحص، كما في المثال الأنف الذكر.

هذا، ولكن قال صاحب «فوائد الأصول» أن القولين الأخيرين لا ثمره عملياً فيها، بل الثمره في اختلافهما علمياً، لأن الشخص يعاقب على الترك المنجر على مخالفه، سواء كانت العقوبة على الواقع أو على ترك التعلم والفحص.

أقول: وكيف كان، فإن منشأ الخلاف إنما هو الاختلاف في فهم الوجوب المستفاد من أدله وجوب التفقه من «لِيَتَفَقَّهُوا» والمتعلم من قوله: «هَلَّا تَعَلَّمْتَ»، والعمومات الواردة في ذلك، وأن الوجوب المستفاد:

١- هل هو وجوبٌ نفسيٌّ استقلاليٌّ كسائر التكاليف النفسيّه مثل الصلاه والصوم، حتّى تكون العقوبه لمخالفه نفسه.

٢- أو أن الوجوب المستفاد وجوب نفسي تهيوى لأجل اعداد المكلف وحثّه على الفحص وتعلّم الأحكام لامتنال الواجبات والاجتناب عن المحرّمات الثابته فى الشريعه، مما يقتضى أن تكون العقوبه نفسيّه أيضاً.

٣- أو أنّ وجوبه طريقى كوجوب سائر الطرق والأمارات المثبته،الموجبه لاستحقاق العقوبه على المخالفه عند المصادفه للواقع لا مطلقاً.

٤- أو أنّ الوجوب وجوب شرطى من جهه شرطيه الفحص تعبداً لحجّيه أدلّه الأحكام والأصول النافيه.

٥- أو أنّ وجوبه مقدمى غيرى نظراً إلى دعوى تقدم الفحص والتعلّم للعمل على أدله الأحكام.

٦- أو أن الوجوب إرشادى محض إلى حكم العقل بلزوم الفحص للفرار عن العقوبه المحتمل، إمّا لأجل قيام العلم الإجمالى، أو لاستقرار الجهل الموجب لعذره، أو لحكمه منجزيه احتمال التكليف قبل الفحص، بناءً على عدم الإطلاق فى أدلّه البراءه الشرعيّه لمطلق الشك حتّى قبل الفحص.

هذه هى الوجوه المتعدده لاختلاف المسالك، فلا- بأس حينئذٍ بالإشاره إلى أدلّه كلّ قول، وما يرد عليه حتّى يتضح ما يمكن الاختيار فى المقام:

أمّا القول الأول: فقد استدلا له المحقّق الأردبيلى وصاحب المدارك بأنّ

الفحص يعدّ مقدّمه لتحصيل الأحكام حتّى يتحقّق الامتثال، فإنّ ترك المكلف الفحص يصبح عاجزاً عن الامتثال، فالظاهر من الأدلّه مثل قوله: «هلّا تعلّمت»، كون التعلّم بنفسه مطلوباً مقدّمياً تهيوئياً، فتكون مطلوبيته نفسيّه تهيهه، العقوبه تترتب على ترك نفس التعلّم لا على الواقع حتّى يتوقّف على وقوع المخالفه.

أقول: وفيه ما لا يخفى، لأنّ مجرد كون ظاهر الأمر هو الوجوب النفسى التهيوئى لا يوجب مخالفته العقوبه، لأنّ التعلّم ليس فيه مطلوبيه ذاتيه إلزاميه حتّى يوجب مخالفته العقوبه، بل لا يكون الأمر إلّالأجل معرفه الأحكام ومن ثم العمل، فلا يكون أمره مولوياً ذاتياً موجباً لاستحقاق العقوبه على نفس تركه، بل كان لأجل التحفّظ على امور اخرى كأوامر الاحتياط.

مضافاً إلى أنّه لو قلنا باستحقاق العقوبه على ترك خصوص التعلّم، لوجب ترتّب أحد المحاذير الأنفه:

إمّا القول بتعدّد العقاب لو خالف الواقع، وهو خلاف الإجماع، بل القبيح عقلاً:

أو القول بتعدّد العقوبه لترك عمل واحد.

أو الالتزام بعدم استحقاق العقوبه للمخالفه بالنسبه إلى التكليف النفسى الاستقلالى، وثبوت العقوبه للتكليف التهيوئى، مما يستلزم مزيه الفرع على الأصل.

مع أنّ القول بعدم العقوبه لمخالفه الواقع غير وجيه، فضلاً عن أنّه لا دليل عقلى أو نقلى يدلّ على لزوم كون العقوبه لخصوص ترك التعلّم لا الواقع.

وأما القول الثانى: على ما فى «فوائد الأصول» هو أنّ الغرض من إيجاب

التعلّم مجرد الوصول إلى الأحكام والعمل على طبقها، ولكنّه ليس من قبيل وجوب المقدمه لذيها، لأنّه لا يتوقّف فعل الواجبات وترك المحرّمات على التعلّم والاحتياط، إذ ليس للعلم دخلٌ في القدره ليكون حاله حال المقدمه المفوّته، كما أنّه ليس لهما دخلٌ في تحقّق الملاك أيضاً، فلا يكون لإيجابها شائبه النفسيه والاستقلاليه، فوجوبهما غير مترشّح عن وجوب الواقع، كما هو الحال في المقدمه مع ذيها، وعليه فيكون العقاب على ترك التعلّم المؤدّي إلى ترك الواقع لا على الواقع المجهول، لأنّ العقاب على المجهول قبيح، وإيجاب التعلّم لا يُخرجه عن الجهاله ولا على ترك التعلّم غير المؤدّي إلى مخالفه الواقع لينافي وجوبه الطريقي، وقياس الشيخ الأنصاري قدس سره المقام بمقام وجوب حفظ القدره وتحصيلها للواجب-مثل وجوب قطع الطريق للوصول إلى الحجّ، ومثل إيجاب الغسل قبل الفحر لتحصيل شرط الصوم من أوّل اليوم، ووجوب تحصيل الطهاره وحفظها قبل الوقت للصلاه-ليس بصحيح، وجه الفرق هو أنّ المكلف في الموارد المذكوره عاجزٌ عن الواجب بدون هذه احضار الأمور، فالتوقّف في هذه الأمور محقّق.

فيكون من قبيل تفويت القدره بترك الغسل وقطع الطريق والطهاره، فلا بأس حينئذٍ بأن تكون العقوبه مترتبه على ترك نفس الواجب الواقعي من حين ترك المقدمه.

هذا بخلاف ما نحن فيه، حيث لا يكون فعل الواجبات وترك المحرّمات موقوفاً على التعلّم، لإمكان تحصيلهما بالاحتياط، فالوجوب هنا طريقي قطعاً،

والعقاب يكون لنفس ترك التعلّم عند حصول المخالفه للواقع)، انتهى خلاصه كلامه (١).

أقول: ويرد عليه:

أولاً: إنّ ترك الفحص بحسب مختاره من وجوب الامتثال التفصيلي يعدّ من قبيل وجوب حفظ قدره، لأنّ مع ترك الفحص يصبح المكلف عاجزاً عن إتيان الواجبات على نحو الامتثال التفصيلي، مع أنّ ترك الفحص ربما يوجب الغفله وترك الواجب على نحو يكون تحصيله موقوفاً في موارد ابتلائه على ترك ما يوجب ترك الواجب، وهو ليس إلّا ترك التعلّم، فأشكاله على الشيخ قدس سره بإطلاقه ليس في محله.

وثانياً: إنّ الواقع الذي لا عقاب عليه على الفرض ثابت في موارد الجهل، مما يقتضى أن ينتفى العقاب عند ترك الفحص أيضاً، لأنّه طرّق إلى الواقع الذي لا عقاب فيه، فلا معنى للعقاب على ترك الفحص المؤدى إلى ترك الواقع الذي لا عقاب عليه.

وثالثاً: إنّ وجوب التعلّم إذا كان طريقيّاً محضاً، لما أمتن تبدّل طريقته إلى النفسية بمجرد أدائه إلى ترك الواجب، فالعقاب عليه ممّا لا معنى له وإن أدى إلى ترك واجب نفسي.

ورابعاً: إنّ الواقع المحرّم الذي ارتكبه المكلف نتيجة تركه الفحص كيف يمكن القول بعدم استحقاق العقوبه عليه إذا فرضنا كونه حراماً عليه؟

ص: ١٩٠

فإن قيل: إنه لا يستحق العقوبه لأنه لا عقوبه على الواقع المجهول.

قلنا: لا بد من القول حينئذٍ بعدم كونه حراماً، لأن ما يقبح عقوبته لجهالته، يقبح تكليفه، مع أن المفروض خلافه، لأن التكليف بالنسبه إليه منجز ولو بواسطة العلم الإجمالي بثبوت تكاليف على عهده، والعلم بالبيان الصادر على النحو المتعارف عند العقلاء عن المولى، فلا عُذرٍ للعبد حينئذٍ في مخالفته، فعليه يكون الفحص والتعلم لتحصيل ذلك واجباً، مما يستلزم منه، أن يكون العقاب ثابتاً على الواقع لا على نفس ترك الفحص.

وبالجملة: إذا ثبت ما قلنا، يثبت صحه قول المشهور من أن العقاب ثابت على ترك الواقع والأوامر المذكوره في مثل التعلم والتفقه أوامر إرشاديّه لا مولويّه لأن العقل يحكم بوجود الفحص، وهو شرط ثابت سواء كان في جريان البراءه العقليّه أو النقليه.

\*\*\*

### فروع مرتبطه بالفحص عن الواقع

الفرع الأول: يأتي الكلام في أنه على تقدير أن استحقاق المكلف للعقوبه إنما هو:

على تركه الواقع لا على تركه الفحص، فهل يستحق مطلقاً، أى سواء عمل المولى بوظيفته من إيصال البيان بالنحو المتعارف، بإبلاغه في الكتب، وعلى لسان الأنبياء والأوصياء وأتباعهم، أو لم يعمل بذلك بحيث لو تفحص لما وجد شيئاً، بل

ص: ١٩١



ربما وجد ضده من الأمر بالحليه في المشتبه.

أو أن الاستحقاق منحصر بصوره وجود البيان، بحيث لو فحص لوجد، فحينئذ لو ترك وخالف الواقع لاستحق العقوبه.

قد يُقال بالأوّل كما عن «فرائد الأصول» و«فوائد الأصول» و«نهاية الأفكار» على ما حكى المحقّق الخميني قدس سره عنهم:

إمّا لأجل أنّه خالف الواقع بلا عذر، والطريق إلى الحلّيه ليس عذراً وحجّه يمكن الاعتماد عليه في مقام الاعتذار كما عن «الفرائد».

وإمّا لأجل حكم العقل بالاحتياط على فرض ترك الفحص وهو بيان على الواقع.

نعم، لو فحص لم يحكم بالاحتياط ويختصّ موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان بما لو لم وصل إليه بيان، وأمّا قبل الفحص فيحكم العقل على سبيل التخيير بلزوم الفحص أو الاحتياط، ومع عدم الفحص لزم عليه الاحتياط، فمخالفته الواقع مع حكم العقل بالاحتياط موجبه للاستحقاق، هذا خلاصه ما في «الفوائد» و«النهايه».

فأورد عليه المحقّق الخميني قدس سره بقوله بعد ذلك:

(اللَّهُمَّ إِنْ لَأَنْ يُقَالَ: إِنَّ حَكْمَ الْعَقْلِ بِالْإِحْتِيَاظِ فِي الْمَقَامِ لَيْسَ لِأَجْلِ التَّحْفُظِ عَلَى الْوَاقِعِ مُسْتَقِلًّا وَمُسْتَقِيمًا، بَلْ لِاحْتِمَالِ وَصُولِ الْبَيَانِ وَضَبْطِهِ فِي الْكِتَابِ وَالسُّنَنِ، وَمَعَهُ يَتِمُّ الْبَيَانُ وَيُرْفَعُ مَوْضُوعُ الْقَاعِدَةِ، وَفِي مِثْلِهِ لَا- يَوْجِبُ تَرْكَ الْإِحْتِيَاظِ اسْتِحْقَاقَ الْعِقَابِ عَلَى الْوَاقِعِ بِلَا بَيَانٍ فَضْلًا عَنِ وِرُودِ بَيَانِ الضَّدِّ،) انتهى كلامه (١).

ص: ١٩٢

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من الإجمال، ولعلّه ناش من وقوع السقط فيه، ولأنّ مراده من قوله: اللّهُمَّ... هو رفع العقوبه عن تارك الفحص والاحتياط لا إثباته، وعله رفعه عدم تماميّة البيان، فيكون مصداقاً لقاعده قبح العقاب بلا بيان، لأنّه لو فحّص لما وجد أو وجد ما يّضاده فلا معنى لعقوبته، ولكنّ الإشكال فى أنّ العبد مع ترك الفحص والاحتياط لا حُجّه فى يده على المولى مع فرض قيام علم إجمالى له على وجود تكاليف لا بدّ له من الفحص، فى الجملة، ولو لم يكن البيان من المولى فى هذه الواقعة صادراً أو صدر ضده، فحيث لم يتفحص فلا مجال له لكى يتميّك بحجّه، ولم يقم بعمل بمقتضى مدلول العلم الإجمالى فيدخل فى مدلول كلام الشيخ بأنّه خالف الواقع بلا عُذرٍ فإن عاقبه المولى على ذلك لما كان عمله قبيحاً، فبذلك يظهر إمكان إرجاع كلام الشيخ رحمه الله إلى ما ذكره المحقّقان المذكوران، ممّا يدلّ على وحده مقصودهم جميعاً والله العالم.

وبالجملة: فمن جميع ما ذكرنا ظهر أنّ العمل إذا طابق الطريق ووافق الواقع، فلا استحقاق للعقوبه فيه، كما لا إشكال فى استحقاق العقوبته إذا خالف كلاهما، كما لا إشكال فى استحقاقه للعقوبه على ما ذكرنا إذا خالف الواقع وطابق مع ترك الفحص الطريق، أو لم يكن له طريق منصوب، كما لا عقوبه عليه إذا وافق الواقع وخالف الطريق، أو لم يكن عليه طريق منصوب أصلاً، فمدار الاستحقاق وعدمه على المختار هو مخالفه الواقع وعدمه، من دون مدخليه للطريق فى ذلك، إلّا فى الاعتذار إذا عمل به وخالف الواقع، حيث إنّ لا يستحقّ العقوبه حينئذٍ لكونه معذوراً.

الفرع الثاني: يظهر من «الكفايه» بأن المخالفه الحاصله بترك الفحص توجب غفله المكلف مما تقتضى عدم استحقاقه العقوبه، فدعوى استحقاق الغافل العقوبه ممنوعه كل لأنه قبيح لعدم توجهه بذلك، فكيف يعاقب عليه.

وأجاب رحمه الله: بأنه لا قبح فيه، لأنه منتهيه بالاختيار، فيستحق العبد العقوبه عليها.

فأورد عليه المحقق الخميني رحمه الله: بأنه غير وجيه على إطلاقه، لأن الكلام في شرائط جريان الأصل، ولا إشكال في أن المورد ملتفت إليه، واحتمال المخالفه مورد الالتفات، وإن كانت المخالفه غير معلومه، ففرق بين كونها غير معلومه وكونها مغفولاً عنها، والمقام من قبيل الأول، ثم مثل رحمه الله بمثال فيه وجود الغفله وهو ما لو ترك الفحص عن حرمة شرب التتن، وفرض كون الفحص عنه مستلزماً للإطلاع بتكليف وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فترك الفحص عن الأول يوجب لغفله عن وجوب الدعاء، فاختار عدم معذوريته عقلاً، لأن التكليف فعلى مع العجز والجهل والغفله لأنه لا دخاله لتلك الأمور في فعليته، كما أن عقوبته غير قبيح لأنه يكون من قبيل من أوجد في نفسه سبب الغفله بشرب دواء يوجب ذلك، فلا يعذره العقل، إذ العقاب حينئذ ليس بعقاب بلا بيان (١).

أقول: ما ذكره صحيح هنا لكن على إطلاقه غير وجيه، لأن شرب الدواء إذا أوجب الغفله والنسيان المستلزم لترك الأمور به تارة، وفعل المنهى عنه اخرى لا يكون حراماً مطلقاً، وإلا لأشكل جواز شرب بعض الأطعمة والأدويه التي يعلم

ص: ١٩٤

عروض ذلك عليه وهذا ما لم يلتزم به أحد.

نعم، فرّق بين ما نحن فيه وبين شرب الدواء الموجب لذلك بالقول بعدم العقوبة في الثاني دون الأوّل، لأنّ الفحص هنا كان واجباً، وتركه حرام بملاحظه قيام العلم الإجمالي، أو لدلاله حكم العقل بعدم معذوريّته في الترك في البيان الواصل، غايه الأمر وجوبه إرشادي، فتركه يستحقّ العقوبة إذا أدّى إلى ترك المأمور به، وتكون العقوبة المستحقه حينئذٍ لأجل ترك المأمور به، فيكون هذا من قبيل إيجاب التحفّظ والاحتياط لتحصيل المأمور به، حيث إنّ تركه يستلزم العقوبة كما لا يخفى، فهكذا يكون في المقام سواء كان ترك الفحص مستلزماً للغفله أم لا، لما قد عرفت أنّ العقوبة هنا نشأت عن إيجاب الشارع الفحص لتحصيل الواجبات وترك المحرّمات، فتركه يوجب ذلك إذا صادف المخالفه كما عرفت والله العالم.

الفرع الثالث: لا إشكال في أنّه يستحقّ العقوبة التارك للفحص في الواجب المطلق أو المشروط بعد حصول وقت شرطه، وفي الواجب الموقّت بعد تحقّق وقته وتنجزه، للعلّه التي قد عرفت حالها، إنّما الإشكال في الواجب المشروط أو الموقّت قبل حصول شرطه ووقته، ولكن الأمر كان على نحو لو لم يفحص قبل الشرط والوقت أصبح عاجزاً عن تحصيله عند حصولهما، فهل يستحقّ التارك للفحص العقوبة بترك الفحص قبل حصول شرطه أم لا؟

قد يقال: إنّه لا بدّ من التفصيل على حسب اختلاف المبني، لأنّه على القول

بمقاله الشيخ ومن تبعه من إرجاع الواجب المشروط إلى المعلق بأن يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً، فلا بأس بالقول باستحقاق العقوبه بترك الفحص، ولو كان وجوب الفحص بملاك المقدميه، حيث إن وجوبها متوقف على وجوب ذبها، التي لم يأت وقتها، لأن التبعيه على هذا القول محفوظه لأن الوجوب الحالى قبل تحقق الشرط والوقت كان للواجب وذى المقدمه، فيصح الحكم بعقوبه تاركه قبل الشرط والوقت، لأن وجوب الفحص حينئذ مأخوذ من وجوب نفس الواجب المشروط والموقت.

نعم، يشكل الأمر على القول بمقاله المشهور، حيث التزموا بأن الوجوب فى الواجب المشروط والموقت استقبالى كالواجب، فحينئذ كيف يمكن القول بوجوب الفحص قبل تحقق الشرط والوقت، حيث لا وجوب فعلى للواجب حتى يوجب ترك الفحص عقوبته بعد حصول الشرط والوقت، وهو غير قادر على تحصيل الواجب على الفرض؟

ويقوى هذا الإشكال على القول بوجوب المقدمات بتبعيه وجوب ذبها، ولذلك لجأ المقدس الأردبيلي وتلميذه صاحب «المدارك» إلى اعتبار وجوب التعلم والتفقه وجوباً نفسياً تهيوياً ليستلزم منه صحه القول باستحقاق العقوبه لتارك التعلم والفحص، حتى فى الواجب المشروط والموقت، لكن قد عرفت فساد هذا القول، لوضوح أن إيجاب التعلم والتفقه بحكم الوجدان ليس لمطلوبيته الإلزاميه النفسيه، بل ثبت أن مطلوبيته لأجل التوصل إلى ما هو الواجب حقيقه أو الحرام

كذلك، سواءً في الواجب المطلق أو المشروط والموقت، وعليه فلا وجه للالتزام بوجود النفسى التهيؤى.

كما لجأ بعضٌ آخر للحكم باستحقاق العقوبه كصاحب «الكفايه» إلى مدلول القاعده المعروفه المشهوره وهى أنّ الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، فترك الفحص عن تحصيل الواجب قبل شرطه ووقته لو انتهى إلى تركه بعد حصول شرطه ووقته لعدم قدره على تحصيله فيه حيث كان بسوء اختياره، وإن كان فى تلك الحاله غير قادر، لكنّه غير معذورٍ عند العقل، لأنّ تعجيز النفس عن إتيان الواجب كما هو مستلزمٌ لاستحقاق العقوبه فى الواجب المطلق، كذلك موجب لاستحقاق العقوبه فى تعجيزه فى الواجب المشروط المستلزم لتركه فى حال تحقّق شرطه ووقته.

أقول: علّق جماعه من الأعلام على الاعتماد على هذه القاعده:

منهم المحقّق الخمينى قدس سره حيث قال فى معرض مناقشه: بأنّ تلك القاعده غير مربوطه بمسألتنا، بل هى مربوطه بمسأله عقليه فلسفيه فى قبّال توهم بعض المتكلمين المنكرين للإيجاب والامتناع السابقين بتوهم أنّ التزامه موجبٌ لصيروره الفاعل - موجّباً - بالفتح - فأنكر على مثله أهل الفنّ بأنّ الوجوب بالاختيار وكذا الامتناع بالاختيار لا ينافيان الاختيار، وأمّا فى مثل المقام، فلا شبهه أنّ الامتناع بالاختيار ينافى الاختيار، فمن ترك السير إلى أن ضاق الوقت، خرج إتيان الحجّ عن اختياره، ولو كان الامتناع باختياره، لكن لا يكون هذا

الامتناع عذراً عند العقل والعقلاء، وهو قاعدةٌ أخرى غير القاعدة المشتهرة)، انتهى كلامه (١).

أقول: إنَّ التأمُّيل يقضى بعدم ورود هذا الإشكال، لوضوح أنَّ جواب أهل الفنِّ بذلك ليس إلَّا بلحاظ الآثار والتبعات لا بلحاظ أصل ذات الإيجاب والامتناع، وإلَّا فمن المعلوم أنَّ الفاعل عاجز بعده بخلاف ما اقتضاه أوَّلاً من الامتناع أو الإيجاب، إلَّا أنَّه لا يوجب كون الفاعل مثل العاجز على الخلاف بالذات أى غير القادر بالطبع.

وجه الفرق والمغايره هو كونه بسوء اختياره دون غيره، فهكذا يكون فى المقام، لوضوح أنَّ ترك السير إلى أن ضاق الوقت ينافى الاختيار بموضوعه، لكن لا ينافى الاختيار بآثاره، فتصحَّ عقوبته، فلا ينافى الاختيار، ومعناه أنَّه يؤخذ بكونه اختياري لا إجباري وقهرى حتَّى لا يستحقَّ العقوبة، فإسراء تلك القاعدة إلى هنا ليس بأجنبى كما ادَّعاه قدس سره فيمن جعله من ملاكات صحَّه العقوبة لو لم يرد عليه إشكالٌ آخر.

ومنهم المحقِّق العراقى قدس سره: قال: (إنَّ بأنَّ تلك القاعدة كانت فيما إذا كان الامتناع ناشئاً عن سوء اختيار المكلف، ولا يكون ذلك إلَّا إذا تحقَّق التكليف الفعلى بالواجب فى حقِّه، وقد تساهل المكلف فى تحصيل مقدّماته حتَّى عجز عن امتثاله، وأمَّا إذا لم يتحقَّق التكليف الفعلى فى حقِّه، كما هو المفروض، لأنَّه قبل

ص: ١٩٨

تحقق شرطه لا- تكليف فعلي، فلا- يكون تساهل المكلف في تحصيل مقدماته موجبا لتقصيره، ليكون الامتناع امتناعاً عن سوء اختياره، فلا يبدل لإثبات تلك القاعدة من إثبات الوجوب للمقدمات عقلاً- أو نقلاً- كي يصدق التقصير بتركها، ويترتب عليه الاستحقاق للعقوبة، فالقول بوجوب المقدمات بواسطة تلك القاعدة يستلزم دوراً واضحاً، فذلك الإشكال يوجب عدم جواز التمسك بتلك القاعدة لإثبات استحقاق العقوبة)، انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ولكن الأولى أن يقال إنه: لا فرق في استحقاق العقوبة في ترك المقدمات بين الواجب المطلق والمشروط والموقت، لأن ملاك وجوب المقدمات ليس مترشحاً عن وجوب ذيها حتى يرد عليه الإشكال، بل المقدمات بنفسها لها مبادئ تصوّريّة وتصديقيّة إذا علم المولى والعبد بوجوب شيء في وقتٍ وكان مطلوباً بذاته وهو لا يحصل إلا بتلك المقدمات، فلا جرم يحكم العقل والعقلاء بوجوب الإتيان بالمقدمات قبل الوقت لتحصيل غرض المولى، فتركه المنجرّ إلى ترك الواجب في وقته لا يكون عُذراً له عند العقل والعقلاء، فلا- فرق فيه بين كون الوجوب حالياً أو استقبالياً، فلا- نحتاج لإثبات استحقاق العقوبة في ترك الفحص والتعلم إلى الوجوب النفسى النهى كما لا يخفى، والله العالم.

الفرع الرابع: إنّه لا ينبغي الإشكال في أنّ عمل الجاهل المقصّر قبل الفحص محكومٌ بالبطلان ظاهراً، بمعنى أنّ العقل يحكم بعدم جواز الاكتفاء به في مقام

ص: ١٩٩



الامتثال، لعدم إحراز مطالبته للواقع، بلا فرقٍ فيه بين المعاملات والعبادات إذا فرض تمشّي قصد القربة منه في العبادات، هذا إذا لم ينكشف الحال بالعلم أو الحجّج. وأمّا إذا تبيّن فالمسألة ذات صور عديده:

الصورة الأولى: أن تنكشف مخالفته للواقع في المقلّد لمخالفته لفتوى مجتهده حين العمل، وحين الانكشاف لو كان مفتيه متعدّداً أو كان واحداً في كلاً- وقتيه، وكان مخالفاً أو كان العامل مجتهداً وخالف عمله للواقع بدون استنادٍ إلى دليل وانكشف خلافه، سواءً كان لدليلٍ واحدٍ في الوقتين أو الدليلين في الوقتين لو تفحصهما لوجدهما.

ولا يخفى أنّ بطلان هذه الصورة واضح لعدم مطابقتها للواقع على حسب الحجّج الفعلية و الحجّج حين العمل.

الصورة الثانية: ما لو كان عمله مطابقاً للواقع مع تمام هذه التفصيلات التي ذكرناها، ودليله واضح وهو مطابقتها للحجّج في كلاً وقتيه، فحكم هاتين صورتان واضح لا غبار عليه.

الصورة الثالثة: هي المطابقتها للحجّج السابقة في المجتهد والمقلّد، والمخالفة للحجّج الفعلية في كليهما.

فالظاهر هو الحكم بالبطلان، لأنّ المقتضى للصحة:

إن كانت الأدلّة الخاصّة كحديث لا تعاد، فهو إمّا يشمل الجاهل لاختصاصه بالناسي كما عليه النائيني رحمه الله، أو إن عمّمناه للجميع فلا يشمل للمقصر الذي لم

يعمل بوظيفته.

أو الأدلة العامه التي أقاموا عليها دلالة الأوامر الظاهريه للأجزاء،ولو انكشف الخلاف،وعمدتها قيام الإجماع على عدم وجوب الإعادة والقضاء بعد الامتثال ولو انكشف الخلاف،لكنه لا يشمل المقام،لأن الإجماع على فرض قيامه وصحته كان فيما إذا عمل العامل مستنداً على الأمر الظاهري،لا فيما إذا لم يستند عمداً كما فى المقام.

اللهم إلاً أن يقال إن نفس المطابقه للواقع فى ذلك الزمان ولو بلا استناد يكون كافياً فى الحكم بالصحه.

الصوره الرابعه: عكس ذلك،بأن يطابق العمل للواقع بحسب الحجّه الفعلية دون السابقه فى المقلد والمجتهد،وقد حكم الأصحاب فى هذه الحاله بالصحه وعدم وجوب القضاء وفقاً للحجّه الفعلية.

نعم،قد يُقال هنا إن صحه عقوبته لترك الأداء الذى كان مخالفاً للحجّه والواقع فى محلها،ولو لم يعاقبه على ترك القضاء على الحجّه الفعلية،لأنه ترك واجباً وقد مضى وقته وعصى بتركه فيه مقصراً.

نعم،لا- يعاقب على ما تركه لو وافق عمله الحجّه الفعلية دون السابقه،مما ذكرنا وثبت ذلك العمل،فحينئذ لا يعاقب على ترك الأداء لعدم تحققه ولا ترك القضاء لعدم وجوده.

ومما ذكرنا يظهر حكم من ترك التقليد وأتى بالعمل الذى خالف الواقع على

ص: ٢٠١

فتوى مجتهدٍ دون آخر، حيث أنّ البطلان موقوفٌ على ملاحظته مخالفه من يجب تقليده حال العمل وفات وترك، فلو كان العمل بالفعل موافقاً لفتوى الحال، أو حكم بما يؤخذ من فتوى المجتهد إذا كانا متساويين، فإن أخذ بما هو مخالفه فالبطلان، وإلا صحّ فعله كما يجرى ذلك في المجتهد بالنسبة إلى الدليل الذي يؤخذ في باب الاستناد.

نعم، لو بان مخالفته لدليلٍ أو لفتوى مجتهدٍ ثم ظهر بعد ذلك بدليلٍ أقوى أو فتوى الأعلّم، وكان عمله مطابقاً له، فلا يستحق العقوبة حينئذٍ ولا -بطلان-، كما أنّ حكم الأوّل هو البطلان إذا ظهر عكس ذلك، إلا أن يقام الإجماع على الإجزاء ولو بدليل أن عمله يلزم منه اختلال النظام وغيره.

الصورة الرابعة: بعد ما ثبت أنّ المخالفه للواقع بلا فحصٍ توجب العقوبة والبطلان والفساد، يستفاد منه الملازمه في الطرفين وهي الصحّة في المطابقه وعدم العقوبة والفساد والبطلان في المخالفه، والظاهر كون هذه الملازمه متسالمٍ فيها بين الأصحاب، لكنها منتقضه في ثلاثه مواضع، وهو القصر في موضع الإخفات وعكسه في الجاهل المقصّر الذي ترك الفحص وأتى بالعمل على خلاف الواقع، وكذا صحّة الإتمام في موضع القصر دون عكسه، وإن ذهب إلى عكسه بعض الأصحاب في بعض الموارد لكنّه غير مشهور وفرضٌ نادر، وكيف كان، فإنّه يرد الإشكال في هذه الموارد الثلاثه، وتقريبه هو أن يقال إنّ الإشكال هنا من وجوه:

الوجه الأول: في استحقاق العقاب بمجرد ترك القصر في زمانٍ حتّى مع بقاء

الوقت وإمكان إعادته، كما هو ظاهر المشهور من عدم إيجاب الإعادة بعد رفع الجهل وبقاء الوقت، مع أنه لا عقاب إلّاعلى ترك الواجب فى تمام الوقت، فكيف يصحّ عقابه قبل تمام الوقت؟ ويجرى مثله فى الجهر موضع الإخفات وعكسه.

الوجه الثانى: من اتّصاف الإتمام بالصّحّه، مع أنّه لو لم يكن مأموراً فما معنى صحّته؛ لأنّ الصّحّه عباره عن موافقه المأتى به للمأمور به، وإن كان مأموراً به لزم أن يكون على المكلف صلاتان فى وقت واحد، مع أنّ الإجماع والضروره قائمتان على خلافه، حيث لا يجب إلّاصلاه واحده، فيجرى مثل هذا الكلام على تاليه.

مضافاً إلى أنّه يلزم التخيير بينهما لو كان كلّ منهما مأموراً على الاختيار حتّى مع العلم بذلك، مع أنّه ليس كذلك، فلا يصحّ الحكم بكونه مأموراً به لا تعييناً ولا تخييراً.

الوجه الثالث: من حيث عدم اجتماع استحقاق العقوبه على ترك القصر، ولو مع استمرار الجهل إلى آخر الوقت مع صحّه الإتمام؛ لأنّ الإتمام إن كانت واجده لتتمام مصلحه القصر، فهى مُجزيه عنها، وحينئذٍ لا معنى لاستحقاق العقوبه مع بقاء المصلحه، وإن أوفت مصلحه ناقصه فلا معنى لإسقاط القصر، لأنّ الناقص لا يمكن أن يكون بدلاً عن الكامل، فلا معنى للحكم بصحّته.

وإن لم تكن واجده لمصلحتها، فما معنى عدم وجوب إعاده القصر، وما معنى توصيفها بالتماميه بقوله عليه السلام: «تمّت صلاته» فإنّ ظاهر السؤال والجواب أداء فريضه الوقت والفراغ عنها بفعل الإتمام جهلاً.

هذا أصل الإشكال فى المسأله.

أقول: لقد أجاب عن هذه العويصه ثلثه من المحققين، فلا بأس بالتعرض إلى أقوالهم، وتحديد ما يمكن أن نلتزم به وما لا يمكن، فنقول ونستعين بالله ونتوكل عليه:

الجواب الأول: ما عن الشيخ الأنصارى قدس سره:

تارة: بعدم تعلق الأمر بخصوص الصلاة المقصوره عند الجهل بالحكم والعقاب، وإنما يكون على ترك التعلم.

ويرد عليه أولاً: ما قد عرفت سابقاً من عدم كون وجوب التعلم نفسياً حتى يستحق العقوبه، فهذا الجواب لا يفيد لمن لا يقبل ذلك، فالعقاب إن كان لأصل ترك الصلاة المقصوره فيعود المحذور.

وثانياً: أنه كيف يُعاقب على ترك التعلم مع أن الوقت باقٍ، وله استطاعه الإعادة وتحصيل المصلحه إن كانت، ومع عدم فوات المصلحه فلا معنى لاستحقاق العقوبه لترك التعلم الذى لم يستلزم ترك مصلحه ملزمه.

وأخرى: بعدم تعلق الأمر بالمأتى به وهو الصلاة تماماً عند الجهل بالحكم، بل هو مسقط للواجب، والمأمور به إنما هو الصلاة المقصوره، والعقاب يكون على ترك المأمور به وهو الصلاة المقصوره.

فيرد عليه أولاً: بما اعترف نفسه الشريف بأن ذلك مخالفٌ لظاهر الأدله وكلمات الأصحاب؛ لأن ظاهر قوله عليه السلام: «تمت صلاته» كونها مأموراً به.

ثانياً: يبقى الإشكال وارداً عليه بالنظر إلى بقاء الوقت، حيث أنه لا يصدق

ص: ٢٠٤

عليه ترك الواجب حتى يستحق العقوبه، لإمكان استيفائه بالإعاده، مع أنهم لم يوجبوا ذلك، هذا مع أن قولهم باستحقاق العقوبه مما لا يجتمعان.

وثالثاً: أن سقوط الواجب، لا يخلو: إما أن يكون بعد استيفاء تمام المصلحه، فالإسقاط صحيح فلا معنى لعقوبته وإما أن لا يكون بعد استيفاء تمام المصلحه، فلا وجه للإسقاط، كما لا وجه للإسقاط إذا أوفت مقداراً من المصلحه، فهذا الجواب غير وافٍ بحلّ المشكله.

الجواب الثانى: ما عن الشيخ الكبير فى كتابه «كشف الغطاء» فقد جاء فى مقدمات كتابه من الالتزام بالأمر الترتبى، وأن الواجب على المكلف أولاً- هو القصر، وعند العصيان وترك الصلاه المقصوره ولو لجهله بالحكم يجب عليه الإتمام، كما هو الشأن فى جميع موارد الأمر الترتبى فى الضدين حيث يكون الأمر بأحدهما مشروطاً بعصيان الآخر، هذا (1).

أورد عليه النائينى رحمه الله أولاً: بأنه أجنبى عن الأمر الترتبى، لأنه كان للضدين اللذين كان مورد كل منهما ذا ملاك، ولكن المكلف لا- يقدر على الجمع بينها فى مقام الإتيان، وإلما لتعلق الأمر بكل منهما، والمقام لا يكون من هذا القبيل لعدم ثبوت الملا-ك فى كل من القصر والإتمام، وإللتعلق الأمر بهما لإمكان جمعهما، فليسا كالضدين اللذين لا يمكن جمعهما، فحيث لا أمر لهما يكشف عن عدم وجود الملاك إلفى القصر.

ص: ٢٠٥

وثانياً: أنه يعتبر في الخطاب الترتيبي أن يكون خطاب المهّم مشروطاً بعصيان خطاب الأهمّ، وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يُخاطب التارك للقصر بعنوان (العاصي)، فإنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه لخرج عن عنوان الجاهل ولا تصحّ منه الصلاه التامه، فلا يندرج المقام في صغرى الترتب، والشيخ قدس سره كأنه مسلّم لاندراج المقام في صغرى الترتب ومنع عن الكبرى، حيث قال: (وفيه: إننا لا نفعل الترتب ولكن الحقّ منع الصغرى وتسليم الكبرى كما أوضحناه في محلّه) (١).

أقول: وفي كلا الإشكاليين مناقشه:

فأما الأول: لأنّه يكفي كون الخطابين مترتبين بأن يكون أحدهما في طول الآخر، سواء كانت المصلحتين أيضاً كذلك كما في الضدين، أو لم يكن كما في المقام، فإذا كان الخطاب في أحدهما مطلقاً وفي الآخر مشروطاً بعدم خطاب الأول فيحصل الترتب، وما نحن فيه يكون من قبيله.

وأما عن الثاني: لأنّه لا يعتبر في صحّه التخاطب بأن يلتفت إلى حال عصيانه، بل لو كان الشرط حاصلًا بحسب الواقع جاز توجه الخطاب إليه، والأمر في ما نحن فيه كذلك، فإنّ عنوان الجهل بالحكم أو العصيان للأمر القصرى حاصل بحسب الواقع، والمكلف ينبعث باعتقاد الأمر التامى، فإذا توجه إليه هذا الأمر، يكون انبعثه بهذا البعث المتوجه إليه، ولو لم يعلم بأنّه عاصٍ للأمر القصرى،

ص: ٢٠٦

فالتصحيح بالأمر الترتيبي بمكانٍ من الإمكان إن قلنا بصحّهِ الترتب من حيث الكبرى، وكلام الشيخ يحتمل الوجهين ويصحّ التوجيه بهما بأن يكون منعه للصغرى كما يصحّ كونه للكبرى.

نعم أورد عليه المحقق الخميني: في حاشيته على «الأنوار» بأنّ الترتب مع فرض معقوليته غير صحيح في المقام، إذ العصيان المنوط به الأمر بالتمام بترك القصر في تمام الوقت، والمفروض بقاء الوقت ولا يحصل العصيان إلّا بخروجه، هذا.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بما سيأتي بإمكان صدق العصيان هنا لأجل تفويته المصلحه الملزمه التي كانت في القصر، وهو عاجز عن تداركها بعد ذلك ولو في الوقت، فالترتب صحيح إن قلنا بإمكانه كما هو المختار في محلّه.

ثالثها: ما عن النائني رحمه الله في الجهر في موضع الإخفات وعكسه، حيث يقول: (إنّ الواجب على عامّة المكلفين هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات للعالم والجاهل، ويكون الجهر والإخفات في موردهما واجبان مستقلان نفسيان في الصلاة، فالمجموع جزءاً للصلاه أولاً - هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات من دون دخلٍ لأحدهما في حصول الجزء للصلاه، بل تكون الصلاة ظرفاً لامثال واجب كسائر موارد وجوب الشيء في ظرف واجب آخر، ولكن وجوبهما الاستقلالي كان عند العلم به، فينقلب إلى وجوب الغيرى ويصير قيماً للصلاه، ولا مانع من أن تكون صفه العلم موجباً لتبدل صفه الوجوب من النفسية إلى الغيرية، ومن الاستقلاليه إلى القيدية، فيرتفع الإشكال بحذافيره، لأنّ العقاب يكون لترك



الواجب النفسى فى حال الجهل، مع كون المأتى به هو المأمور به فى ذلك الحال؛ لأنّ المفروض أنّ المأمور به هو القدر المشترك بين الجهل والإخفات، وقد أتى به، ولا يلزم من ذلك صحّ العمل عند زوال صفه الجهل، لما عرفت من أنه بالعلم يتبدل الاستقلالى النفسى إلى الغيرى القيدى، فيصحّ العمل من الجاهل ولا يصحّ من العالم.

وأما عن مسأله الإتمام فى موضع القصر بأن يقال إنّ الواجب على المسافر الجاهل بالحكم خصوص الركعتين الأولتين، لكن لا بشرط عدم الزيادة، بل لا بشرط من الزيادة، فلا تكون الركعتان الأخيرتان مانعتين عن صحّ الصلاة، إلّا أنّ العلم بالحكم يوجب الانقلاب، ويصير الواجب، على المسافر خصوص الركعتين الأولتين بشرط عدم الزيادة، فتصحّ الصلاة التامه عند الجهل بالحكم، وتفسد عند العلم به، ويبقى إشكال العقاب ويمكن أن يكون ذلك لأجل ترك السلام بعد التشهد الثانى، بأن يكون أصل التسليم فى الصلاة جزءاً لها، ولكن وقوعه عقب التشهد الثانى واجب نفسى، فيكون المتمّم فى موضع القصر قد أحلّ بهذا الواجب النفسى، فيعاقب عليه مع صحّ صلاته.. إلى آخر كلامه (1).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه فى الموردين من الإشكال:

فأما فى الأوّل: -مضافاً إلى بعده ذاتاً- إنّ صفه استقلاله الوجوب ونفسيته كيف ينقلب عمّا هو عليه بواسطة حصول العلم إلى الغيريه والقيديه، إذ هذه الصفه

ص: ٢٠٨

كانت حاصله في رتبته سابقه على العلم، فتبدله إلى ذلك بواسطة العلم يحتاج إلى دليل مفقود في المقام، بل قد ادعى الاستحالة عن بعض، والذي أُلجأ إلى ذهابه إلى ذلك ليس إلاملاحظه أن استقلال الوجوب وكونه واجباً في واجب يوجب عدم بطلان الصلاة بتركه ولو علماً، لأن الالتزام بارتباطيته يوجب الحكم بفساد الصلاة مع تركه جهلاً. وهو خلاف المفروض، والالتزام بحدوث وجوب آخر بواسطة العلم على الصلاة جهراً مثلاً مع العلم غير الوجوب الاستقلالي الأولى يوجب ما لا يمكن الالتزام به، وهو تعدد العقوبة لمن ترك الصلاة مع الجهر ولم يأت بالصلاة إحداهما لنفس الصلاة وأخرى لترك الجهر، وهو واضح البطلان.

وأما عن الثاني: -مضافاً إلى اعترافه في ذيل كلامه بكونه خلاف ظاهر كلمات الأصحاب، بل لا ينطبق عليه بعض الفروع المتسالم عليها بينهم- الظاهر تسالمهم على أن الجاهل لو نوى التمام و أتمّ صلاته بهذا العنوان، صحّت صلاته بعنوان ما نواها، وهذا لا يمكن إلا أن يكون المأمور به في هذا الحال هو الإتمام، إذ لو كان المأمور به في هذا هو القصر ولولا بشرط عن الزيادة، كان اللّازم هو فساد صلاته لعدم نية المأمور به، وكذا الظاهر تسالمهم على أن الجاهل لو نوى القصر من باب الاتفاق، وتمشّى منه قصد القربة، وأتى قصرأ صحّت صلاته، وهذا لا يستقيم إلا إذا كانت الصلاة المقصوره مأموراً بها ولو في حال الجهل بالحكم، فيلزم تعلق الأمر بكل من التمام والقصر مع استحقاق العقاب على ترك القصر، فكيف يصحّ؟

ثمّ تخلص نفسه الشريف رحمه الله عن ذلك بالالتزام بالتخيير بين القصر والتمام للجاهل، غايه الأمر في القصر خصوصيته تقتضى تعينه لا على وجه القيديه، بل على وجه الوجوب النفسى، وبالعلم بالحكم تصير تلك الخصوصيه قيداً للصلاه، ومما لها دخل في الصحه، إلما أنه من ترتب العقاب على ترك القصر في حال الجهل يُستكشف أنّاً أنّ هناك واجباً نفسياً فات من المكلف، كما يُستكشف من صحه الصلاه في كلّ من القصر والإتمام أنّ الواجب عليه هو التخيير بينها، ومن بطلان القصر في حال العلم يُستكشف القيديه والارتباطيه ولا بُعد في ذلك كلّه.

هذا خلاصه ما قاله قدس سره في «فوائده» وهو مختار تلميذه السيّد الخوئي رحمه الله في كتابه «مصباح الأصول».

أقول: ولكن الإنصاف إنّنا لا ضروره للالتزام بهذه التكلّفات والتعمّيات البعيده مع إمكان الجواب عن الإشكال بأسهل من ذلك كما لا يخفى، وهو أن يُقال:

إنّ المجموع أولاً- هو الصلاه القصريه للعالم والجاهل بمصلحه ملزمه خاصه مشتمله مثلاً على عشره درجات، ثمّ يجعل الشارع للجاهل التارك للقصر حكماً آخر وهو وجوب الإتمام بخمسه درجات بمصلحه ملزمه، ولكن الثاني مترتب على ترك القصر، فحينئذ لو أتى بصلاته قصرأ أو جهلاً أو علماً فقد أتى بوظيفته ولا عقوبه عليه، ولا قضاء عليه لو تركه إلّا القصر، وأما لو تركه عملاً- وأتى به تماماً فقد أدرك نصف المصلحه الملزمه، لكنه يكون قد أتى بعملٍ صحيح موجباً لتحقق المأمور به ويعدّ ممتثلاً، ولا يمكن تدارك الباقي من المصلحه المفوّته لها لأجل

الجهل ولو علم بها في الوقت، فلذلك يُعاقب عليه لو سلّمنا وجود العقوبة في تركه القصر جهلاً، وإلا إن أنكرنا ذلك كما عليه المحقّق النائيني والخوئي وقلنا بأنّه لا عقوبة عليه في تلك المسائل الثلاثة، فلا إشكال فيه ولا عقوبة عليه، وجوابنا هذا مشتمل على الترتّب في المصلحتين والخطابين سواء قلنا بصدق العصيان للخطاب الأوّل المحقّق الموضوع الخطاب الثاني، أو لم يتحقّق العصيان، لأنّ الملاك في الترتّب هو وجود الخطاب الثاني وتحقّقه عند سقوط خطاب الأوّل إمّا بالعصيان أو بعدم إمكان التحريض نحوه والبعث إليه لأجل الغفلة فيحدث الخطاب الثاني.

كما أنّ القول بعدم العقوبة في الجاهل المقصّر في تلك المسائل الثلاث، مع تسليم وجود العقوبة في الجاهل المقصّر مطلقاً، ممّا لا يقبله الذوق السليم.

خلاصه الكلام: وعلى ما ذكرنا يصحّ القول باندفاع الإشكال جملة وتفصيلاً؛ أمّا صحّهُ التمام لكونه مأموراً به على الفرض، كما أنّه لو أتى بالقصر اتفاقاً مع اعتقاده التمام فباعتبار كونه مأموراً به أيضاً بالمصلحة الكاملة، كما أنّه يصحّ عقوبته على فرض الإتيان بالتمام لتفويته بواسطة جهله بمقدارٍ من المصلحة الملزمة حتّى في الوقت لعجزه عن إدراكه على الفرض.

وما استشكل عليه المحقّق الخوئي رحمه الله تارة: بأنّ الترتّب يكون بين الخطابين لا المصلحتين لعدم تضادّهما.

وأخرى: أنّه يستلزم تعدّد العقوبة لو ترك القصر والإتمام بواسطة تحقّق ترك الفريضة.

غير وجهه، فأما عن الأول: بأنه دعوى بلا دليل، لوضوح إمكان وجود التضاد بين الملاكات كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: لوضوح أنّ التارك لا يخلو: إما أن يكون عالماً بالحكم أو جاهلاً.

فعلى الأول: لم تفوت منه إلّا المصلحه الملزمه المترتبه للعلم لو كان قد أتى بما علمه وتركه عمداً، فالعقوبه تكون مترتبه عليه لا على القصر.

مع إمكان أن يقال إنّ عقوبته فى تركه أيضاً كان لأجل ترك القصر، لأنه كان واجباً واقعاً، والتبدل بوجوب التمام كان بعد عدم إيقاع السلام فى التشهد الثانى عملاً، فلا عقوبه عليه إلّا على ترك القصر، ولذلك يجب عليه قضاء القصر لا التمام.

وعلى الثانى: فالحكم واضح، لأنه لا عقوبه إلّا على القصر، ونحن قد فرغنا فى الجواب عن هذه المشكله آنفاً.

\*\*\*

ص: ٢١٢

تذييل:

إشارة

بعد الفراغ من البحث عن الجهات الأربع المتعلقة بالفحص في الشبهات الحكمية الإلزامية تحريمية كانت أو وجوبية، يصل الدور إلى البحث الشبهات الموضوعية الإلزامية بكلا قسميها.

ذهب الأعلام إلى عدم وجوب الفحص إلّما خرج بالدليل على وجوب الفحص فيه، بل ادّعى المحقق النائيني رحمه الله قيام الإجماع عليه، وعليه فعدم وجوب الفحص فيها ممّا لا - خلافاً فيه ولا - كلام، وعليه فينبغي البحث عن سبب الإجماع القائم وعلته، بيان الدليل لعدم وجوبه:

قال المحقق العراقي رحمه الله في نهايته: إنّ الحكم بعدم الوجوب حكم بمقتضى القاعده بعد ورود الدليل الشرعي كحديث الرفع والحليه والإطلاق على الترخيص فيما لا - يُعلم، ولو من جهة احتياج علمه إلى الفحص، وهذا المعنى مطلق يشمل كلّ الشبهات من الحكمية والموضوعية، خرج منها الأولى بواسطة العلم الإجمالي وغيره، المقتضى للفحص، فيبقى الموضوعية باقية تحت العموم على القاعده إلّما خرج بالدليل، مثل الاستطاعة في الحجّ، والنصاب في الزكاه، والمؤونه في الخمس وغيرها من الأمور التي يهتم بها الشارع من النفوس والأعراض.

ثمّ أيّد رحمه الله دعواه بحديث مسعده بن صدقه في الجبّين بقوله: «والأشياء كلّها على ذلك حتّى تستبين أو تقوم بها البينه». وجعل من المستثنى باب المائيات

كالدين المرّد بين الأقل والأكثر مع ضبطه في دفتر الحساب وتمكّنه من الرجوع إليه لمعرفة مقداره)، هذا خلاصه كلامه في «النهايه» (١).

وفيه: أنّ الظاهر من تلك الأدله هو الحجب والجهل الذي لم يكن أمره بيده من دون مؤونه أصلاً، حيث يظهر ذلك من قوله عليه السلام: «ما حجب الله علمه عن العباد» لا ما كان جهله ناشئاً تقصيره كما لو لم يرفع رأسه ليشاهد الهلال، كما يظهر من قوله: «أولى بالعدر». بأن يرى العرف جهله وحجته عذراً له.

نعم، يصحّ ذلك بعد الفحص والياس حتى في الموضوعات، فدعوى شمول إطلاق تلك الأدله على عدم وجود الفحص لعموم الموارد ممّا لا يقبله الذوق السليم.

قال المحقق النائيني في توجيه عدم الوجوب: إنّ عدم وجوبه فيها إنّما هو فيما إذا لم يكن مقدّمات العلم حاصله، بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى مزيد من النظر في تلك المقدّمات، فإنّ في مثل هذا يجب النظر، ولا يجوز الاقتحام في الشبهه مطلقاً، إلّا بعد النظر في المقدّمات الحاصله بعدم صدق الفحص على مجرد النظر فيها، إذ الفحص إنّما يكون بتمهيد مقدّمات العلم التي غير حاصله، فلا يجوز الأكل والشرب اعتماداً على استصحاب الليل، إذا توقّف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر إلى الأفق، وكذا لا يجوز الاقتحام في المانع المرّد بين كونه خللاً أو خمراً إذا توقّف العلم به على مجرد النظر في الإناء، أو السؤال عن الذي في جنبه، نعم لا يبعد عدم وجوب الفحص في خصوصيات الطهاره

ص: ٢١٤

والنجاسه لما عُلِم من التوسعه فيها) انتهى كلامه (١).

أقول: يظهر من كلامه رحمه الله عدم صدق الفحص في الأمور التي مقدماتها حاصله، ولهذا يجب النظر فيه ولو كان في الموضوعات، نعم كلما يصدق فيه عنوان الفحص فلا يجب.

فيرد عليه أولاً: أن لا يزم كلامه وجوب الفحص مطلقاً حتى في الموضوعات إلا ما لا يصدق ذلك فيه، وهو خلاف لمدّعاه قيام الإجماع في أول كلامه في البحث عن عدم وجوب الفحص في الموضوعات.

وثانياً: لو لم يصدق الفحص على مثله فلماذا استثنى عدم وجوبه في باب الطهاره والنجاسه، مع اعترافه بأنه ليس بفحص عرفاً، مضافاً إلى أنه لم يرد بهذا اللفظ في دليل حتى يلاحظ موارد صدقه وعدمه عرفاً.

أقول: الأولى أن يقال في وجه عدم وجوب الفحص في الموضوعات هو قيام الدليل على عدم وجوبه تسهياً للعباد، لئلا يقعوا في العسر والحرج بعد لزوم التوقف في كل شيء من جهه طهارته ونجاسته، وعدم جواز التصرف إلا بعد الفحص، مما يستلزم الحرج المنفي في الشرع، بل صريح الدليل على جريان أصاله الطهاره والحليه في كل شيء حتى يستبين الخلاف أو تقوم به البيئه كما في حديث مسعده، فهذا أصل عام في جميع موارد الشبهات الموضوعيه، إلا أن يحصل من القرائن الخارجيه أو الحالتيه كون غرض الشارع في مورد معين مراعاة

ص: ٢١٥

١-١. فوائد الأصول: ج ٣٠٢/٤.



الاحتياط، لاستنزام جريان الأصل فى تلك الموارد نقض الغرض أو الهرج والمرج مثل الأمور التى نلاحظ اهتمام الشارع بها كالنفوس والدماء والفروج والأموال التى يجب ضبطها وتحديد مقدارها فراراً عن الشبهه والخطأ، ففى مثله يجب الفحص تحصيلاً للغرض المطلوب والمحجوب أو جواباً للعلم المزبور حيث قد جعله علامه لذلك، وهو يكفى دليلاً فى المسأله كما لا يخفى.

مضافاً إلى تشكيك المكلفين عادةً فى موارد معينه مثل تعيين النصاب فى الزكات وفى الاستطاعه ومقدار الربح لأجل الخمس ولذلك أمر الشارع بالبحث والفحص فيها فراراً عن الوسوسه فيها، بخلاف مثل الطهاره والنجاسه كما هو واضح.

## نظريه الفاضل التونى

### تنبیه نبيه:

نسب الشيخ الأنصارى قدس سره وغيره للفاضل التونى أنه اشترط تحقق شرطين أو أزيد لجريان أصل البراءه بعد الفراغ عن كونها مشروطه بالفحص:

أحدهما: أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم أو من بحكمه، ومثّل له بما لو فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاة فمات ولدها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته، فإنّ إجراء البراءه فى هذه الموارد يوجب الضرر على المالك.

ثانيهما: أن لا يكون مستلزماً لثبوت حكم إلزامى من جهه أخرى، ومثّل له بما إذا علم إجمالاً بنجاسه أحد الإنائين، فإنّ جريان البراءه عن وجوب أحدهما

يوجبُ وجوب الاجتناب عن الآخر، للعلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، وغير ذلك من الأمثلة.

أقول: ويظهر من كلامه المنقول فى «فرائد» الشيخ رحمه الله بقوله: (فلا- علم ولا- ظنّ بأنّ الواقعه غير منصوبه، فلا يتحقّق شرط التمسك بالأصل)، أنّه جعل شرط جريان الأصل حصول العلم بعدم النصّ.

مع أنّه فاسدٌ، إذ يكفى فى صحّحه جريان الأصل مجرد عدم العلم بالمنصوص، لا العلم بالعدم المنصوص كما ذكره.

وكيف كان، فإنّ العمده عنده هو الشرطان الأوّلان اللذان ذكرهما، فيأتى البحث عن تماميتهما وعدمها؟

اعترض الشيخ رحمه الله فى فرائده على الشرط الأوّل- وتبعه الآخرون كصاحب «الكفايه» وغيره- بأنّ منشأ عدم جريان البراءه فيما يستلزم بجريانها الضرر على الآخر، كان لأجل أنّ مورده حينئذٍ فى موارد جريان قاعده لا ضرر، وهو دليل اجتهادى أماره حاكيه عن الواقع، ومع جريانها لا- يبقى شكّ حتّى يرجع إلى أصل البراءه أو أصلٍ آخر، لأنّ مثل هذا الدليل حينئذٍ بيانٌ للمكلف. ومن الواضح أنّ جريان الأصل إنّما يكون فى مورد وجود الشكّ المفروض فقداً له لأجل قاعده لا ضرر، فجعل ذلك شرطاً له غير وجيه.

□  
أقول: لقد أجاد فيما أفاده رحمه الله عليه، إذ لا اختصاص حينئذٍ بخصوص وجود دليل لا ضرر، بل يقدم عليه كلّ دليل اجتهادى من الأمارات.

أما سيدنا الخوئي رحمه الله: فقد أورد على الشيخ رحمه الله في «المصباح» بأن الاشكال متين لو كان مراد الفاضل هذا المعنى (ولكن يحتمل أن يكون مراده ما ذكرناه في أول بحث البراءة من أن حديث الرفع وارد في مقام الامتنان، بقريته انتساب الأئمة إليه في قوله صلى الله عليه وآله: «رفع عن امتي»، فلا بد أن يجرى فيما لا- يكون فيه خلاف الامتنان على أحد من الأئمة، فلو لزم من جريانها تضرر مسلم فلا تجرى، ولهذا قلنا إن حديث الرفع لا يقيد إطلاق «من أتلف مال الغير فهو له ضامن»، فلو أتلف مال الغير جهلاً أو خطأً أو نسياناً لا يمكن القول بعدم الضمان لأجله، لكونه خلاف الامتنان على المالك، بخلاف الأدلة الدالة على وجوب الكفارة على من أفطر في شهر رمضان، فإنه يقيد بما إذا كان عالماً أو عامداً فلا يجب للجاهل والناسي.

وأما الأمثلة المذكورة في كلام الفاضل، فلا- يمكن التمسك بقاعده لا ضرر فيها، لوقوعها لا محالة إما على المالك أو على المتلف؛ لأنه بالحكم على الضمان يتضرر المتلف، ومع عدم الضمان يتضرر المالك، ولا- تجرى البراءة، لكونه خلاف الامتنان، فيحكم بالضمان لإطلاق قوله: «من أتلف»، فيما إذا ترتب الطيران وموت الولد وهروب الدابة على فعل هذا الشخص ترتب المعلول على العلة بنظر العرف، بأن يعدّ إتلافاً عرفياً ولو لم يكن كذلك بالحقيقه الفلسفيه، والأمثلة كانت كذلك عرفياً في الطيران وموت الولد وهرب الدابة لأجل فتح الباب وحبس الشاه وإمساك الرجل) هذا خلاصه كلامه في «المصباح» (1).

ص: ٢١٨

وفيه أولاً: إنّ ورود حديث الرفع للامتنان حتى للغير دون من تجرى في حقه هو أول الكلام، مثل ما لو أجرى الإمام البراءه على نفسه بعدم وجوب الاجتناب عما يحتمل نجاسته، فإنه يوجب عدم جواز الاقتداء لمن يعلم نجاسته، أو إعادته صلاته لأجل ترك الاستعاذه، حيث إنّ المأموم كان يراها واجبه وأمثال ذلك لأنه خلاف الامتنان بواسطه أحد من الأمة، وهو غير مقصور قطعاً، لأنّ الملاك هو تحقق ما يخالف الامتنان في حق من تجرى البراءه في حقه، وفي المقام ليس كذلك.

وثانياً: إنّ ملاحظه جريانها مستلزماً لخلاف الامتنان يعدّ فرع كون المورد من موارد جريان أصل البراءه وهو الشك، وأما إذا لم يحصل للمكلف شك، ولم يكن لأجل وجود الأماره والبيّنه، فلا تصل النوبه إلى ذكر أنّ جريانها خلاف الامتنان كما لا يخفى.

وثالثاً: إنّ وجه تقدّم دليل من أتلّف على حديث الرفع ليس لأجل ما ذكره من أنّ جريانه وتقييد إطلاقه به مستلزماً لخلاف الامتنان، بل يمكن أن يكون ذلك لأجل أن لسان «من أتلّف مال الغير فهو له ضامن»، لسان الحكومه، أى ناظر إلى حال الجهل والنسيان وغيرهما؛ لأنّ تقييده بذلك واختصاصه بخصوص حال العلم والضرر يستلزم الاستهجان، لندره ذلك بالنسبه إلى الجهل والنسيان، وفي تلك الأمثله ليس لأجل عدم جريان البراءه، ولكون جريانه مخالف للامتنان، بل لأنّ دليل من أتلّف دليل اجتهادى مقدّم على الأصل، فلا يبقى شكّ في موارد

الشك، أو بيان للحكم فيما إذا كان وقوع ذلك جهلاً أو نسياناً، ولذلك يكون الحكم الضمان ولا مجال للرجوع إلى حديث الرفع لأجل الحكومه التي قد عرفت حالها وعليه فما ذكره وجهاً لكلام الفاضل ليس بتمام كما لا يخفى.

وأما ما أورده على الشيخ الأنصارى رحمه الله من عدم جريان لا ضرر في الأمتله لوجود الضرر على كل حال إما على المالك أو على المتلف؛

فممنوع، لأن ضرر المتلف أمر طبيعي معلول لعمله، ومستند إليه، فالحكم بالضمان ثابت في حقه، وعليه أن يتحمل الضرر، كما يؤيده من أتلف أيضاً، ولا يقاوم لا ضرر المتلف مع لا ضرر الجارى في حق المالك، لأن الثاني مقدم عليه، مضافاً إلى إمكان القول بإجراء لا ضرر في كليهما، فبالمعارضة المرجع إلى دليل من أتلف، ويحكم عند ضرر المتلف بالضمان كما لا يخفى، فما ذكره الشيخ في جواب الفاضل كان أولى.

وأما الجواب عن الشرط الثاني: وهو عدم جريان البراءة إذا استلزم حكماً إلزامياً من جهة أخرى، وتحقيق المسألة هنا أن يقال: إن ترتب حكم إلزامى على جريان البراءة يتصور على أنحاء كما سنشير إليها، إلا أن الترتب ليس إلا لأجل أن مجرى البراءة قد أخذ موضوعاً لذلك الحكم عقلاً أو شرعاً أو لجهه أمر خارجي، فالموضوع إذا تحقق يترتب عليه الحكم قهراً، وليس هذا أمراً مستنداً إلى مقتضى جريان أصل البراءة، مع أن الترتب ربما يكون بمقتضى دليل آخر، وجريان البراءة يرفع المانع عن انطباق الحكم وعمل المقتضى باقتضائه.

بيان ذلك: إن الترتب يكون على أقسام:

تارة: أن لا- يكون بينهما ترتب لا- شرعاً ولا- عقلاً، إلا أنه استفيد ذلك من شيء خارجي كالعلم الحادث للشخص، ومثل العلم الإجمالي بنجاسه أحد الإنائين، فإن إجراء الأصل هنا في أحدهما يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر، إلا أنه ليس في الحقيقة شرعاً ولا- عقلاً- ترتب بين طهاره أحدهما ونجاسه الآخر، لإمكان كون كليهما نجساً في الواقع، إلا أن العلم الإجمالي الحادث أوجب الترتب هنا، والعلّة في عدم الرجوع إلى الأصل ليس لأجل ذلك الاستنزام، بل لأن الأصل الجارى في كلّ واحدٍ منهما معارضٌ لأصلٍ آخر جارٍ في الآخر، فلا يجرى، أو إن جرى يسقط بالمعارضه، فلا تصل النوبه إلى استناد عدم الجريان إلى كون الدليل مثبتاً، ولذلك كان الأمر كذلك في الأماره الجاريه فيهما، مع أنّ مثبتاتها حجّه، هذا فيما إذا لم يكن فيه ترتب أصلاً.

وأما إذا كان الترتب موجوداً فهو:

إما عقلي أو شرعي، فيكون قد تحقّق موضوعه ولا محيص عن تحقّق الترتب.

ففي الأول: مثل ترتب وجوب المهمّ عند عدم وجوب الأهمّ عند من استحال الترتب، أى لا يجوز في وجود الأمر للمهمّ مع وجود الأمر في الأهمّ ولو بصوره العصيان، نعم يوجد مع عدم وجوب الأهمّ ولو بالأصل، فإذا جرى وجب الحكم بوجوب المهمّ، لإطلاق دليله، لأنّ علّه رفع اليد عن إطلاق دليل المهمّ ليس إلّا فعلية الأمر بالأهمّ وتنجزه، فإذا سقط فعليته ولو بترخيص الشارع ظاهراً، لا

ص: ٢٢١

محاله يترتب عليه وجوب المهّم بواسطة إطلاق دليله، فهو المثبت لوجوبه حقيقه لا- البراءه والتي ترفع المانع، وهو عجز المكلف، فلا وجه حينئذٍ لاشتراط جريان البراءه بعدم إثباته للحكم الإلزامى لأن الترتب حصل بواسطة دلالة إطلاقه.

وأما الثاني: بأن يكون جواز شيء مأخوذاً في موضوع وجوب شيء آخر في لسان دليل الشرع، فهو:

تارة: يكون المرتب في الحكم الواقعي المترتب على الإباحه الواقعيه، ففي ذلك لا- يترتب الحكم الإلزامى على مورد جريان البراءه، لأن الأصل لا يثبت الإباحه إلاًظاهراً لا واقعاً، بخلاف الأصول التنزيليه كالاستصحاب أو الأمارات.

وأخرى: كان الحكم الإلزامى واقعيّاً مترتباً على الإباحه الجامعه من الظاهريه والواقعيه، فلا- إشكال في حصول الترتب حينئذٍ قهراً، لاستحاله تفكيك الحكم عن الموضوع بلا وجود مانع وراذع، بلا فرق فيه بين كون الأصل تنزيلياً أم لا.

وأثر هذا الترتب في هذا القسم أنه لو انكشف الخلاف، يرتفع الوجوب من حين الانكشاف لا من أول الأمر مثل الماء المشكوك إباحته، فإذا أحرز إباحته بالأصل يترتب عليها وجوب التوضي واقعاً، فإذا بان الخلاف يرتفع الوجوب من حينه.

هذا بخلاف القسم الثالث وهو ما لو كان الترتب في الحكم الواقعي على الإباحه الظاهريه فقط، حيث إن الإلزام حينئذٍ ظاهري أيضاً، فعند كشف الخلاف يُحكم بعدم ثبوته من أول الأمر، مثل الاستطاعه وإباحه المال بواسطة الأصل، حيث يترتب عليه وجوب حجّه الإسلام، فيصير المكلف بجريان الأصل مستطيعاً

تنزيلياً، سواءً كان الأصل تنزيلياً مثل الاستصحاب أو غير تنزيلى كالبراءة، فلو انكشف الخلاف وبأن عدم إباحه المال له، ينكشف عدم كونه مستطيعاً، وعدم وجوب حججه الإسلام عليه من أول الأمر.

وبالجملة: ظهر من جميع ما ذكرنا أنّ الأصل لا يكون من شرائطه عدم ترتب الحكم الإلزامى، لأنّ في بعضها قد عرفت كون وجه ترتبه غير الأصل كما في القسم الأول من الثلاثة، وما لا يكون الترتب فيه عقلياً ولا شرعياً، وفي بعضها الآخر كان أمراً قهرياً لأجل ترتب الحكم على تحقّق موضوعه.

أقول: بعد الفراغ عن بحث عدم شرطيه مثل ذلك في جريان البراءة كما لا شرطيه في عدم استلزامه للضرر بما قد عرفت، يقتضى المقام التعرّض بالتفصيل لقاعده لا ضرر لأهميتها وكثره الاحتياج إليها في مباحث الفقه، ولذلك أفردتها بعض الفحول في رساله مستقله خارجه عن بحث تقريرات الأصول، ونحن نقتفى آثارهم ونجعلناها في رساله مستقله، وأسميها ب«قلائد الدرر في قاعده لا ضرر».

\*\*\*

ص: ٢٢٣



## قلائد الدرر في قاعده لا ضرر

الحمد لله رب العالمين، والصلاه على سيد الأنبياء والمرسلين، ومحمد وآله الطاهرين، ولعنه الله على أعدائهم أجمعين من الآن إلى يوم الدين.

وبعد، لما رأينا حاجه الفقيه لمعرفة حقيقه هذه القاعده، وكثره فروعها، وتعدد ثمراتها صمنا أفرادها في رساله مستقله، وجعلناها ذخيره ليوم الحاجه، ومن الله نطلب السداد والمعونه فنقول:

بما أن هذه القاعده لا تعد أصلاً كلياً، بل هي قاعده جاريه في موارد معينه وخاصه ولذلك سميت بالقاعده الفقهيّه، في هذه الجبهه نرى أنّ صاحب «الكفايه» اعتذر من التعرّض لها في المقام بأنّ المقام التعرّض لها لكن نبحت عما استجاب له لطلب بعض الأحبه، غايه الأمر أن الأبحاث التي تبحت فيها تفيدنا في مباحث الأصول، ومع ملاحظه كثره فائدتها وجريانها في الموارد الكثيره من الفقه، فإنّ من الأصلح أن نستقصى في البحث عنها، وبيان كلّ ما يمكن أن يستدلّ به لإثبات هذه القاعده في الشرع الإسلامى من الآيات والروايات من العامه والخاصه، والبحث حولها، وأدعوا الله سبحانه وتعالى أن يعيننى في هذا الأمر إنّه خيرنا ناصر ومعين.

أمّا الآيات الداله على عدم جواز الإضرار فهي ثلاث آيات صريحه، وهناك آيات غير صريحه اخرى تفيد ذلك.

الآيه الأولى: قوله تعالى: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى

الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» وهذه الآية الشريفة.

وردت في موضوع الرضاع ونهى الوالده والوالد عن الإضرار بالولد، من منعه من أن يرتضع في حليب امه، أو ابعاد الولد عن امه بأن يطلّقتها ويُبَعِدُها عن ولدها، أو يمنعها الزوج في ارضاعها ارضاءً لسوره غضبه عليها، وقد يكون الاضرار من الأم بأن تمتنع من التمكين لزوجها لكي لا تحمل حتى تتكفل لارضاعها بعد الولاده ولذلك يتضرر الزوج وبالعكس أو كان وردت الاشاره إلى هذه الموارد في الأخبار الواردة عن الأئمه عليهم السلام في تفسير هذه الآية الشريفة.

وكيف كان، فإن هذه الآية تدلّ على عدم جواز الإضرار بالغير، سواء كان المتعلّق مكلفاً أو غير مكلف، وسواء كان ابتداءً أو لأجل ملاحظه شيء آخر كما وردت الاشاره إلى ذلك في الحديث أيضاً، وهو ما رواه أبي بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال سمعته يقول:

«المطلّقه الحُبلى يُنْفَقَ عليها حتّى تضع حملها، وهى أحقّ بولدها أن ترفعه بما تقبله إمراه اخرى، يقول الله عزّ وجلّ: «لَا تُضَارَّ وَالِدَةٌ بِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَالِدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» لا يُضَارُّ بالصّبي ولا يُضَارُّ بأمه في إرضاعه، وليس لها أن تأخذ في رضاعه فوق حولين كاملين، فإذا أرادا الفصال عن تراضٍ منهما كان حسناً، والفصال هو الفطام» (١).

فنفى الضرر والإضرار يستفاد من هذه الآية، خصوصاً مع إلحاق الوارث

ص: ٢٢٥

١- ١. الوسائل: ج ١٥ الباب ٧٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٦.

عليهما يُفهم منه التعميم، ورفع ما يتوهم كون النهى للزوجين فقط، كما يستفاد منها أنه ليس لأجل الزواج فقط، بل كان أصل الإضرار مبغوضاً ولو من غير الزوجين بالنسبة إليهما، كما يستفاد عدم الضرر للصبى وعدم الإضرار للطرف المقابل فى كل منهما، فدعوى دلالة الآية على القاعده بفقرتها ليست ببعيده.

الآيه الثانيه: وهى الآيه السادسه فى سوره الطلاق: «أَسِيْكُونَهُنَّ مِنْ حَيْثُ سَيَكُنْتُمْ مِنْ وُجْدِكُمْ وَلَمَا تُتَارَوْهِنَّ لِتَضَيَّقُوا عَلَيْهِنَّ» الآيه، حيث نهى الله سبحانه وتعالى من التضييق على المطلقات الرجعيه حتى يخرجن من بيوتهن، والسكنى التى اعطيت لهن مما يستلزم الاضرار بهن، فدلالته على النهى عن ذلك واضحه.

أقول: والكلام فيها كما فى الآيه السابقه، إذ قد يطلق باب المفاعله على طرف واحد، ولا يبعد أن تكون هذه الآيه الشريفه من هذا القبيل، لأن الخطاب فيها متوجه إلى الرجال، وإن كانت المخاصمه تحصل من الطرفين غالباً.

□  
الآيه الثالثه: وهى قوله تعالى فى سوره البقره آيه ٢٨٢: «وَأَشْهِدُوا إِذَا تَبَايَعْتُمْ وَلَا يُضَارَّ كَاتِبٌ وَلَا شَهِيدٌ»، حيث ينهى الله تعالى الكاتب والشهود عن الخيانه، وعدم إقامه الشهاده، أو الشهاده على خلاف الموجب للضرر على المشهود له.

وبالجملة: دعوى حرمه الإضرار فى الإسلام بحسب الآيات-فضلاً عن الروايات التى سوف نذكرها لاحقاً- أمرٌ ضرورى واضح ومطابق لوجدان العقلاء، وعليه، فدعوى تواتر الأخبار والأدله على ذلك، كما عن فخر المحققين رحمه الله فى

كتاب الرهن «إيضاح الفوائد» مسموعه جداً، مع وجود تلك الآيات، وعلى الخصوص أیه النهی عن الطلاق والإمساك للإضرار وهی قوله تعالى «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا» ١.

## الأخبار الناهية عن الضرر

وردت أخبار كثيرة ناهية عن الضرر والاضرار ويمكن الوقوف عليها في كتب الأخبار، والمقام يقتضى التعرض لها، ونتعرض أولاً لبعض الأخبار الواردة في مصادر العامه، ثم نستعرض الأخبار الواردة عن أهل بيت العصمه والطهاره عليهم السلام.

أمّا الأخبار العامية:

□  
فمنها: ما رواه أحمد بن حنبل في جامعه ومسنده (١)، وكذا ما رواه ابن ماجه القزويني في جامعه (٢)، قال: حدّثنا عبد الله، حدّثنا أبو كامل الجحدري، حدّثنا الفضيل بن سليمان، حدّثنا موسى بن عقبه، عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عباد الصّامت، عن عباد، قال:

□  
«إنّ من قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله أنّ المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار... (٣) وقضى في الركاز الخمس، وقضى أنّ تمر النخل لمن أبرّها، إلّا

ص: ٢٢٧

١- ٢. مسند أحمد بن حنبل: ٣٢٦/٥.

٢- ٣. سنن ابن ماجه: ٣١٣/١.

٣- ٤. بالضمّ والتخفيف بمعنى الهدر يعنى لا غرم فيه، والعجماء أى البهيمه.

أن يشترط المبتاع، وقضى أن مال المملوك لمن باعه.

إلى أن قال: وقضى للجدتين من الميراث بالسِّدس بينهما، وقضى أن من أعتق شركاء في مملوك، فعليه جواز عتقه إن كان له مال، وقضى لا ضرر ولا ضرر، وقضى أنه ليس لعرق ظالم حق، وقضى بين أهل المدينة في النخل لا يمنع نفع بئر، وقضى بين أهل المدينة أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع فضل الكلاء... إلخ».

والمراد من العجماء هي البهيمة، والأنعام سُمِّيت بذلك لأنه لا يقدر على التكلم، فجرح البهيمة هدرٌ ولا غرم فيه إذ ربما نقلت ويوجب هلاكها فهدرت.

ومنها: ما رواه مبارك بن محمد الشيباني الموصلي الشافعي المعروف بابن الأثير في «نهاية اللغه» قال:

(وفي الحديث لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

بل عن الشيخ الأعظم في «الرسائل» وفي رسالته المستقلة حول القاعده نقلاً عن «النهاية» بأنه روى رسالاً عن النبي صلى الله عليه و آله هذه الروايه.

فنكتفى من العامه بهاتين الروايتين، حيث قد ورد فيهما عنواني الضرر والضرار، مع وجود كلمه الإسلام في واحدٍ منهما دون الآخر، فليكن على ذكر منك إلى أن نذكر الاستدلال تفصيلاً بعد نقل الأخبار من الخاصه، حيث قد وقع البحث في وجود هذه الكلمه وعدمها في الاستدلال المزبور.

أما الأخبار المرويّه في مصادر الاماميه: فنقدّم الكلام في الأخبار غير المشتمله على هاتين الكلمتين التي قد سمّيت القاعده بهما، ونبحث عن دلالتها

وكيفيته الاستدلال بمضمونها على القاعده.

منها: الخبر الذي ينهى عن الإضرار وهو الذي رواه الصدوق قدس سره في «عقاب الأعمال» عن النبي صلى الله عليه وآله، قال:

□  
«ومن أضرَّ بامرأته حتى تفتدى منه نفسها، لم يرض الله له بعقوبه دون النار....»

□  
إلى أن قال: ومن ضارَّ مسلماً فليس متناً، ولسنا منه في الدنيا والآخرة.. إلى أن قال: وأنَّ الله ورسوله بريئان ممَّن أضرَّ بامرأته حتى تختلع منه» (١).

□  
ومنها: ما رواه الكليني رحمه الله عن محمد بن يحيى، عن أحمد بن محمد بن محمد بن يحيى، عن طلحة بن زيد، عن أبي عبد الله، عن أبيه عليهما السلام قال:

□  
«قرأتُ في كتابٍ لعليِّ عليه السلام أنَّ رسول الله صلى الله عليه وآله كتبَ كتاباً بين المهاجرين والأنصار ومن لحق بهم من أهل يثرب: أنَّ كلَّ غازية غزت بما يعقب بعضها بعضاً بالمعروف والقسط بين المسلمين، فإنه لا يجوزُ حربُ إلباذن أهلها، وأنَّ الجار كالنفس غير مضارٍّ ولا آثم، وحرمة الجار على الجار كحرمة أمه وأبيه، لا يُسالَم مؤمنٌ دون مؤمنٍ في قتالٍ في سبيل الله إلَّا على عدلٍ وسواء» (٢).

□  
والظاهر زياده لفظه (بما) بعد قوله: (غزت). وعن «التهذيب» غزت معنا، وفي بعض النسخ: «لا تجار حرمة» بدل «لا يجوز حرب»، بل في نسخه وسائلنا:

«لا يجاز حرمة حرمة إلباذن أهلها».

ص: ٢٢٩

- 
- ١- ١. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق الباب ٢ من أبواب الخلع والمباراه، الحديث ١.  
٢- ٢. الوسائل: ج ١١ كتاب الجهاد الباب ٢٠ من أبواب جهاد العدو وما يناسبه، الحديث ٥.

وكيف كان، فإنّ هذا الخبر ينهى عن الإضرار بالجار، بحيث يشمل عمومه حتّى للمجاور فى حال الحرب، فضلاً عمّن يجاور البيت، وشبّه الجار بنفس الإنسان فكما لا يرضى الإنسان بإضرار نفسه، فهكذا لا بدّ أن يكون لجاره، بل جعل حرمة كحرمة أبيه وأمه.

ومنها: ما رواه الكليني رحمه الله عن محمّد بن الحسين، قال:

«كتبْتُ إلى أبي محمّد عليه السلام: رجلٌ كانت له رَحَى على نهرٍ قريهٍ، والقريه لرجل، فأراد صاحب القريه أن يسوق إلى قريته الماء فى غير هذا النهر، ويعطّل هذه الرَحَى، ألّه ذلك أم لا؟

□  
فوقّع عليه السلام: يتقى الله ويعمل فى ذلك بالمعروف ولا يضرّ أخاه المؤمن» (١).

□  
ومنها: حديث عُقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«فى رجلٍ أتى جبلاً فشقّ فيه قناه فذهبت الآخر بماء قناه الأوّل؟

قال: فقال: يتقاسمان بحقائب البئر ليله ليله، فينظر أيتهما أضرت بصاحبها، فإن رأيت الأخيره أضرت بالأولى فلتعور» (٢).

وقال صاحب «الوافى»: (عقائب بدل حقائق، والعقب كلّ شىء أعقب شيئاً، والمراد هنا النوبه بأن يمسك كلّ واحدٍ منهما عن إجراء الماء ليله هذا وليله ذاك، فإن أوجب سدّ مجرى إحداهما كثره ماء الأخرى، تبين إضرارها بها، وإن قلّه

ص: ٢٣٠

- 
- ١- ١. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٥ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.
  - ٢- ٢. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٦ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

الماء في إحداهما بسبب جريان ماء الأخرى).

هذا الشرح مذکور في حاشیه «الوسائل»، كما أنّ الوارد في بعض النسخ:

(فلتغور) بدل فلتعور.

وكيف كان، فإنّ الخبر في مقام بيان كيفيّة حصول الإضرار بالماء حتّى يمنع عنه.

ومنها: حديث آخر لمحمد بن الحسن، قال:

«كتبْتُ إلى أبي محمّد عليه السلام: رجلٌ كانت له قناه في قريه، فأراد رجلٌ أن يحفر قناه أخرى إلى قريه له، كم يكون بينهما في البعد حتّى لا تضرّ إحداهما بالأخرى في الأرض إذا كانت صلبه أو رخوه؟

فوقع عليه السلام: على حسب أن لا تضرّ إحداهما بالأخرى إن شاء الله، الحديث» (١).

ومثل هذا الحديث في المضمون والدلالة الخبر الذي رواه محمد بن يحيى (٢).

ومنها: حديث هارون بن حمزه الغنوي، عن أبي عبد الله عليه السلام:

«في رجلٍ شهد بغيراً مريضاً وهو يُباع فاشتراه رجلٌ بعشره دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضى أنّ البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير؟

قال: فقال: لصاحب الدرهمين خمس ما بلغ، فإن قال أريد الرأس والجلد فليس له ذلك هذا الضرار، وقد أعطى حقه إذا أعطى الخمس» (٣).

ص: ٢٣١

- ١- ١. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.
- ٢- ٢. الوسائل: ج ١٧ كتاب إحياء الموات، الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.
- ٣- ٣. الكافي: ج ٤/٣٩٣/٥ باب الضرار من كتاب المعيشه، الوسائل ج ١٣ الباب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان، الحديث ١.



ومنها: الخبر الذي رواه السكوني، عن جعفر بن محمد، عن أبيه عليهما السلام، قال:

«قال علي عليه السلام: ما ابالي أضررت بولدي أو سرقتهم ذلك المال» (١).

□  
ونقله الشيخ رحمه الله عن عبد الله بن المغيرة مثله إلا أنه قال: «أضررت بورثتي».

ومنها: وحديث آخر من السكوني (٢)، عن الصادق، عن أبيه عليهما السلام، قال:

«قال علي عليه السلام: من أوصى ولم يحف ولم يضارَّ كان كمن تصدَّق به في حياته».

ومنها: حديث «مجمع البيان»، قال: (جاء في الحديث: أن الضرار في الوصية من الكبائر) (٣).

□  
ومنها: حديث الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام في حديث: «أنه نهى أن يضارَّ بالصبي، أو تضارَّ أمه في رضاعه، الحديث» (٤).

□  
ومنها: حديث أبي بصير، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

□  
«سمعتَه يقول: المطلَّقه الحُبلى يُنْفَق عليها حتَّى تَضَع حملها، وهى أحقُّ بولدها أن ترضعه بما تقبله امرأه أخرى، يقول الله عزَّ وجلَّ: «لَا تُضَارُّ وَالِدَهُ بَوْلِدِهَا وَلَا مَوْلُودٌ لَهُ بِوَلَدِهِ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذَلِكَ» لا يُضَارُّ بالصبي ولا يضارُّ بأمه في إرضاعه، الحديث» (٥).

ص: ٢٣٢

- 
- ١- ١. الوسائل: ج ١٣ من كتاب الوصايا الباب ٥ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ١.
  - ٢- ٢. الوسائل: ج ١٣ من كتاب الوصايا الباب ٥ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٢.
  - ٣- ٣. الوسائل: ج ١٣ من كتاب الوصايا الباب ٨ من أبواب أحكام الوصايا، الحديث ٤.
  - ٤- ٤. الوسائل: ج ١٥ الباب ٧٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث ٣.
  - ٥- ٥. الوسائل: ج ١٥ الباب ٧٠ من أبواب أحكام الأولاد، الحديث

ومنها: حديث حسن بن زياد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

«لا ينبغي للرجل أن يُطلق امرأته ثم يراجعها، وليس له فيها حَاجَهَ ثم يطلقها، فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه، إلا أن يُطلق ثم يراجع وهو ينوي الإمساك» (١).

ومنها: حديث الحلبي، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «سألته عليه السلام عن قول الله عز وجل: «وَلَا تُمَسِّكُوهُنَّ ضِرَارًا لَتَعْتَدُوا؟» قال: الرجل يطلق حتى إذا كانت (كادت) أن يخلو أجلها راجعها ثم طلقها يفعل ذلك ثلاث مرّات، فنهى الله عز وجل عن ذلك» (٢). ومثله حديث محمد بن مسلم (٣).

ومنها: صحيحه البزنطي، عن حمّاد، عن المعلّى بن خنيس، عنه عليه السلام، قال:

«من أضّر بطريق المسلمين شيئاً فهو ضامن» (٤).

ونقله النراقي في «عوائد الأيام» (٥).

ومنها: صحيحه الكناني، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «من أضّر بشيء من طريق المسلمين فهو له ضامن» (٦).

ومنها: ما رواه المشايخ الثلاثة رحمهم الله بإسنادهم عن الحلبي، وفيه:

ص: ٢٣٣

- ١- ١. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ١.
- ٢- ٢. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٢.
- ٣- ٣. الوسائل: ج ١٥ كتاب الطلاق، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث ٣.
- ٤- ٤. المستدرک: ج ٣ الباب ٩ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث ١.
- ٥- ٥. عوائد الأيام: ١٦.
- ٦- ٦. الوسائل: ج ١٩ من كتاب الديات الباب ٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ٢.

«كل شيء يضر بطريق المسلمين فصاحبه ضامن لما يصيبه» (١).

حيث يمكن الاستظهار من هذه الأخبار الثلاثة أنّ الإضرار ولو بنحو العام الشامل لجميع الناس دون خصوص بعضهم المعلوم مبعوضٌ للشارع ومستلزم للضمان.

هذا كله في الأخبار الواردة فيها عنوان (الضرر) بعناوين مختلفه.

وأما الأخبار التي وردت فيها عنواني ضرر ولا ضرار فهي كثيره:

منها: حديث «دعائم الإسلام»، قال: روينا عن أبي عبد الله عليه السلام:

«أنه سُئل عن جدار الرجل وهو سُتره بينه وبين جاره سقط، فامتنع من بنيانه؟

قال: ليس يجبر على ذلك إلا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل أستر على نفسك في حقك إن شئت.

قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه؟

قال: لا يترك، وذلك لأن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار (في نسخه بدل ولا إضرار) وإن هدمه كلف أن يبنيه».

ومنها: حديث عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء (نقع) بئر، وقضى صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال: لا ضرر

ص: ٢٣٤

١-١. الوسائل: ج ١٩ من كتاب الديات الباب ٩ من أبواب موجبات الضمان، الحديث ١.

ولعل وجه كون منع فضل الماء لمنع فضل الكلاء هو أنّ البهائم يأتون إلى الكلاء المجاوره للماء.

ومنها: ما في «الوسائل» بإسناده عن عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله الشفعه بين الشركاء في الأرضين والمساکن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أُرُف الأُرُف وحدت الحدود فلا شفعه» (٢).

والأُرُف: هي جمع أُرْفه، وهي بمعنى الحدود التي تعين بين الدور والضياع.

وتُسمى بالفارسيه پارچين أو پرچين.

ومنها: ما في «الوسائل» نقلاً عن الصدوق، قال: «وقال النبي صلى الله عليه وآله: الإسلام يزيد ولا ينقص» (٣).

وفي حديث آخر للصدوق عنه صلى الله عليه وآله، وقال عليه السلام: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً». وقال عليه السلام: الإسلام يعلو ولا يعلى عليه» (٤).

ومنها: ما قاله الشيخ رحمه الله في «الخلافا» (٥) في مسأله السادسة من كتاب

ص: ٢٣٥

- ١-١. الوسائل: ج ١٧، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.
- ٢-٢. الوسائل: ج ١٧، الباب ٥ من أبواب الشفعه، الحديث ١.
- ٣-٣. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ٩.
- ٤-٤. الوسائل: ج ١٧، الباب ١ من أبواب موانع الإرث، الحديث ١٠.
- ٥-٥. الخلافا: ج ٢٢/٣.

البيوع في باب خيار الغبن: (دليلنا: ما روى عن النبي صلى الله عليه وآله أنه صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار»).

وقال ابن زهره في باب خيار العيب من «الغنيه»: (ويحتج على المخالف بقوله صلى الله عليه وآله: «ولا ضرر ولا ضرار»).

وفي «التذكرة» (1) للعلامة مرسلًا عن النبي صلى الله عليه وآله، قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام».

وفي «مجمع البحرين»: (وفي حديث الشفاعة قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفاعة بين الشركاء في الأرضين والمساکن، وقال: لا ضرر ولا ضرار في الإسلام).

ومنها: حديث أبي عبيده الحذاء، قال:

«قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسيمره بن جندب نخله في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرجيل يكرهه الرجيل، قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه، فقال: يا رسول الله صلى الله عليه وآله إن سمره يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرًا منه، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله و آله فدعاه فقال: يا سيمره ما شأن فلان يشكوك ويقول يدخل عليّ بغير إذني فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله صلى الله عليه وآله: يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنختك؟ قال:

لا، قال: لك ثلاثة، قال: لا، قال: ما أراك يا سمره إلامضارًا، اذهب يا فلان فاقطعها

ص: ٢٣٦

(فاقلعها) واضرب بها وجهه» (١).

ومنها: حديث زراره، عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إِنَّ سَيِّمُرَهُ بِنِ جُنْدَبِ كَانَ لَهُ عِدْقٌ فِي حَائِطِ لِرَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، وَكَانَ مَنْزِلُ الْأَنْصَارِيِّ بَبَابِ الْبَسْتَانِ، فَكَانَ يَمُرُّ بِهِ إِلَى نَخْلَتِهِ وَلَا يَسْتَأْذِنُ، فَكَلَّمَهُ الْأَنْصَارِيُّ أَنْ يَسْتَأْذِنَ إِذَا جَاءَ، فَأَبَى سَيِّمُرَهُ، فَلَمَّا تَأَبَّى جَاءَ الْأَنْصَارِيُّ إِلَى رَسُولِ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ وَخَبَّرَهُ بِقَوْلِ الْأَنْصَارِيِّ، وَمَا شَكَا، وَقَالَ: إِذَا أُرِدْتَ الدُّخُولَ فَاسْتَأْذِنْ، فَأَبَى، فَلَمَّا أَبَى سَاوَمَهُ حَتَّى بَلَغَ بِهِ مِنَ الثَّمَنِ مَا شَاءَ اللَّهُ فَأَبَى أَنْ يَبِيعَ، فَقَالَ: لَكَ بِهَا عِدْقٌ يُمَدُّ لَكَ فِي الْجَنَّةِ، فَأَبَى أَنْ يَقْبَلَ، فَقَالَ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ لِلْأَنْصَارِيِّ إِذْ هَبْ فَاقْلَعْهَا وَارْمِ بِهَا إِلَيْهِ، فَإِنَّهُ لَا ضَرَرَ وَلَا ضَرَارَ» (٢).

ومنها: حديث آخر لزراره منه إلمائه قال: «فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: إِنَّكَ رَجُلٌ مُضَارٌّ وَلَا ضَرَرٌ وَلَا ضَرَارٌ عَلَى مَوْءِنٍ، قَالَ: ثُمَّ أَمَرَ بِهَا فُقِّلِعَتْ وَرُمِيَ بِهَا إِلَيْهِ، فَقَالَ لَهُ رَسُولُ اللَّهِ صَلَّى اللَّهُ عَلَيْهِ وَآلِهِ: انْطَلِقْ فَاغْرِسْهَا حَيْثُ شِئْتَ» (٣).

وصدره هكذا: عن أبي جعفر عليه السلام قال: «إِنَّ سَيِّمُرَهُ بِنِ جُنْدَبِ كَانَ لَهُ عِدْقٌ وَكَانَ طَرِيقُهُ إِلَيْهِ فِي جَوْفِ مَنْزِلِ رَجُلٍ مِنَ الْأَنْصَارِ، فَكَانَ يَجِيءُ وَيَدْخُلُ إِلَى عِدْقِهِ بِغَيْرِ إِذْنٍ مِنَ الْأَنْصَارِيِّ، فَقَالَ لَهُ الْأَنْصَارِيُّ: يَا سَيِّمُرَهُ لَا تَزَالُ تَفْجَأُنَا عَلَى حَالٍ لَا نَحِبُّ أَنْ تَفْجَأَنَا عَلَيْهَا، فَإِذَا دَخَلْتَ فَاسْتَأْذِنْ، فَقَالَ: لَا أَسْتَأْذِنُ فِي طَرِيقِ

ص: ٢٣٧

- ١-١. الوسائل ج ١٧ الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.
- ٢-٢. الوسائل ج ١٧ الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٣.
- ٣-٣. الوسائل ج ١٧ الباب ١٤ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

وهو طريقى إلى عذقى، قال: فشكاه الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله فأتاه فقال له: إن فلاناً قد شكاك وزعم أنك تمرّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله أستأذن فى طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: نخلٌ عنه ولك مكانه عذقى فى مكان كذا وكذا، فقال: لا، قال: فلنك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشره أعداق، فقال: لا، قال: فلنك عشره فى مكان كذا وكذا فأبى، فقال: نخلٌ عنه ولك مكانه عذقى فى الجنه، قال: لا أريد، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنك رجلٌ مضارٌّ. إلى آخره».

هذه جمله ما عثرت عليه من الأخبار فى لا ضرر ولا ضرار مع اختلاف ألفاظه، ولعله أزيد مما ذكرنا لمن تتبع.

وسيمره بن جندب بن هلال الفزارى كان خبيث السيره، سىء السريره، مسرفاً فى القتل، فلا يحصى من قتل من عباد الله، استخلفه زياد على البصره، فقتل منهم ثمانيه آلاف، وقال: لو قتلت مثلهم معهم ما خشيت. أراح الله العباد منه سنه ٥٨ حيث سقط فى قدر مملؤه ماء حاراً (١).

أقول: بعد الفراغ عن ذكر الآيات والروايات يقتضى بدواً أن نتعرض لأسانيد الأخبار المرويه، فنقول:

فى «الكفايه»: (والإنصاف أنه ليس فى دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور إليها موجبٌ لكمال الوثوق بها، وانجبار ضعفها، مع أن بعضها

ص: ٢٣٨

موثقه، فلا مجال للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى) انتهى محلّ الحاجه (١).

والمدعى للتواتر والشائع على ألسنه المتأخرين، هو فخر المحققين قدس سره صاحب «إيضاح الفوائد» في كتاب الرهن على ما هو المحكى، أنه قال:

(ثالثها العتق، فنقول: يجب عليه فك الرهن بأداء الدين.. إلى أن قال: ولو بذله بالأزيد ولو بأضعاف قيمته، فالأصح وجوب فكه عليه، لوجوب تخليص الحُرّ، فإنه لا عوض له إلبا التخليص، ولا يمكن إلبا الأزيد من قيمه، وما لا يتم الواجب إلبا به فهو واجب، واحتمال عدمه لإمكان استلزامه الضرر بأن يحيط بمال الزاهن، والضرر منفيّ بالحديث المتواتر ضعيفٌ ولا وجه له عندي) (٢). انتهى كلامه على ما في «منتهى الدرايه».

أقول: والكلام هنا يقع في مقامين:

المقام الأوّل: البحث السندی:

إنّ سند الأخبار الدّاله على حرمة الضرر والضرار نقلها الشيخ الصدوق وأسنده جزماً إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، مثل الخبر الذي رواه صاحب «الوسائل» في باب موانع الإرث حيث روى عنه أنه قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الإسلام». من دون ذكر كلمه روى ليكون الخبر مرسلًا، فبملا حظّه تعهّده الصدوق في أوّل «الفيّه» من أنه لا يروى في كتابه خبراً إلّا أن يكون حجّه بينه

ص: ٢٣٩

١-١. الكفایه: ج ٢/٢٦٦.

٢-٢. منتهی الدرايه: ج ٦/٤٩٥.



وبين الله، ونحن نعلم على ذلك وتعتبر مثل هذه الأخبار حجة كما هو ملك جماعه من الفقهاء.

أما بعض الأخبار فسنده معتبر مثل الخبر المروي عن زراره والمنقول في «كتاب إحياء الموات» فإنه موثق، لأن سلسله الرواه جميعهم موثقون مثل عدّه من الأصحاب عن أحمد بن محمد بن خالد وهو ثقة، وعن أبيه محمد بن خالد البرقي وهو ثقة، وإن كان ناقلاً. لأخبار الضعاف لكنه لا. يوجب ضعفه فقد وثقه الشيخ والعلماء، وما ورد عن النجاشي من أنه: (كان ضعيفاً في الحديث) لعله أراد نقله عن الضعاف لا. تضعيفه، أمّا عبد الله بن بكير فهو وإن كان فطحياً إلا أنه ثقة، بل قيل إنه من أصحاب الإجماع، وأمّا زراره فجلالته معلوم لا يحتاج إلى بيان أصلاً، فالحديث موثق، ويكفي في الاعتماد إليه لو لم يكن في البين غير هذا، وهو يشتمل على جملة «لا- ضرر ولا- ضرار». مع أنّ عمل الأصحاب بتلك الأحاديث في موارد متعدده، يكفينا في صحه الاعتماد عليها، وكمال الوثوق بها.

وبالجملة: فلا مشكله في أخبار قاعده لا ضرر من ناحيه السند.

المقام الثاني: البحث عن تواتر أخبار القاعده وعدمه.

أقول: لا يخفى أنّ التواتر على ثلاثة أنحاء:

١- التواتر اللفظي: وهو ما لو كان لفظ واحد قد تكرر بعينه في طائفة من الأخبار، إذ الألفاظ قد تتكرر في أخبار كثيره، ولا فرق في تحقق ذلك بين أن يكون مورد جميعها واحداً أم لا مثل حديث الغدير والكلمه التي صدرت عن

رسول الله صلى الله عليه و آله في حق علي عليه السلام «من كنت مولاه فعلي مولاه».

٢- والتواتر المعنوي: هو حصول النقل المتواتر على قضيه خاصه بألفاظٍ مختلفه، كتواتر شجاعه مولانا أمير المؤمنين عليه السلام، بنقل ما صدر عنه في الحرب مع عمرو بن عبد ودّ، ومرحب الخيبري، وغيرهما من شجعان العرب، ولا يعتبر فيه أيضاً وحده المورد كما توهمه الجزائري- بل قد يظهر كلام صاحب «الكفايه»- القول بذلك من شجاعه علي عليه السلام من خصوص الحرب، بل هناك موارد اخرى يستفاد منه ذلك مثل رفع مصراع الباب في حرب خيبر، بل ومقابلته للحيوان المفترس، وجميعها تكون حاكيه عن شجاعته، وغير ذلك من القضايا في موارد متعدده حاكيه عن شجاعته، والفارق بين هذا التواتر مع التواتر اللفظي ليس إلّا من جهة عدم تكرّر لفظ خاص أو ألفاظ خاصه في القضايا كما هو الحال كذلك في التواتر اللفظي، فالفرق بينهما يظهر بذلك لا بواسطة أنه يعتبر فيهما وحده المورد مع الاختلاف في تكرّر الجملة وعدمها، كما صرح الجزائري رحمه الله بذلك في كتابه المسمى ب«منتهى الدرايه»، وحيث لاحظ صاحب «الكفايه» أنّ قضيه حديث لا ضرر ولا ضرار لم يكن من هذين القسمين لاختلاف ألفاظها في الروايات، وتعدّد مواردّها من الشفعه والإرث وإحياء الموات وغيرها، التجأ إلى أنّ التواتر الحاصل في ألفاظ هذه القاعده لم يكن في القسمين المذكورين بل هناك تواتر عن قسم ثالث وهو التواتر الذي ادّعاه الفخر رحمه الله في المقام وهو التواتر الإجمالي، حتّى يساعد مع اختلاف الألفاظ والموارد.

ص: ٢٤١

٣- التواتر الإجمالي: ومعناه هو القطع بصدور بعضها في تلك الروايات.

أورد عليه الجزائري: بأنه على تقدير اعتبار وحده القضييه في التواتر المعنوي، يكون هذا التواتر إجمالياً لا- معنوياً، إلا أن اعتبار وحده المورد غير معلوم، فالتواتر منحصر في اللفظي والمعنوي، والتواتر الإجمالي الذي ذكره صاحب «الكفايه» الذي يختلف فيه اللفظ والمعنى أجنبي عن التواتر المصطلح عندهم، هذا.

ولكن الحق هو أن يقال: إنه لا يعتبر وحده القضييه والمورد لا في التواتر اللفظي ولا في المعنوي، بل الملاك في الأول هو تكرر جملة في طائفة من أحاديث، وفي الثاني هو الإشارة إلى جهة استفاده من عدّه روايات تفيد ذلك كشجاعه على عليه السلام ولو في وقائع متعدده، مع كون أزيد من واحده من الروايات يقطع ويضمن بصدورها، هذا بخلاف التواتر الإجمالي حيث إنه أيضاً يشير إلى جهة واحده من تلك، وإلى موضوع واحد، إلا أنه لم يقطع بصحة صدور كل واحد منها، بل يقطع بصدور واحده من تلك الأحاديث المتواتره، وهذا هو مراد صاحب «الكفايه» في توجيه كلام الفخر قدس سره.

أقول: وهذا التوجيه أيضاً مخدوش، بأنه لو سلمنا عدم تواتر جملة (لا ضرر ولا ضرار) بنفسها، فلا أقل من حصول التواتر المعنوي لأجل الإشارة إليه في طائفة كثيره من الأخبار، وفي وقائع متعدده كما لا يخفى، فكونها متواتره معنوياً أقرب إلى القبول من التواتر الإجمالي.

ص: ٢٤٢

خلاصه الكلام: بعد ما ثبت صحه أسانيد أخبار القاعده وحجيتها الشرعيه، فلا مجال للتوقف في الحكم بصحة القاعده بملاحظه عدم اعتبار سند واحدٍ منها مثلاً، لما عرفت-على مبنانا-بصحة الاكتفاء بجزميات الصدوق، كما أنه يكفي في ثبوت الحجية كون الحديث موثقاً، كما لا يضرنا اضطراب متن الحديث، لأن التواتر المعنوي أو الاستفاضه-كما ادعى قيامها استاذنا السيد الخميني رحمه الله في تهذيبه-يحصلان حتى مع الاختلاف والاضطراب، لأنه لا يعتمد على حديث واحد حتى يتضرر بذلك مع وجود الشهره الفتاويه والعملية من الأصحاب على طبق القاعده في أكثر موارد الفقه، من المتقدمين والمتأخرين، بل حتى من العامة فضلاً عن الخاصه، خصوصاً مع ملاحظه دلالة الآيات الأربعة، والأخبار الواردة في السنة على عدم جواز الإضرار والضرر، خصوصاً مع مساعدته ومطابقتها مع حكم العقل، وتوافقه أيضاً مع سماحه الشريعة وسهولتها، ومطابقتها لأمر قد حسبه العقلاء، فمع وجود جميع هذه الأمور ربما يطمئن ويقطع الفقيه بصحة القاعده وحجيتها، إلى درجة بحيث يعتمد عليها في تقديمها على العمومات والإطلاقات من أول الفقه إلى آخره في جميع الأبواب من العبادات والمعاملات، ولذلك لا تأمّل في ثبوت هذه القاعده وحجيتها، ودعوى أنها قد تكون من القواعد المختلفه المجعوله التي وضعها بعض الموضوعين ممنوعه لما سبق ذكره من الأدله والشواهد والقرائن على صدورها مشرعاً والله العالم.

\*\*\*

بعد الوقوف على صحه صدور القاعدة كتاباً وسنّه، وحيثها شرعاً وعقلاً يصل الدور إلى البحث عن دلالتها من حيث التركيب اللغوي ومفهوم الكلمات الواردة في الأخبار، فنقول ومن الله الاستعانه:

ههنا امور تجب ملاحظتها:

الأمر الأول: إنّ إداه النفي (لا) في قوله صلى الله عليه و آله: «فإنّه لا ضرر ولا ضرار»، احتمل فيها وجوهاً ثلاثه:

تارة: نقول إنّها زائده حتّى في المعنى، وكون كلمتي ضرر وضرار كلمتان مرفوعتان منونتان، و(فإنّه) مركّب كلمه من حرف إنّ المشبّهه وضمير الشأن اسمه، وضرراً وضراراً خبراه.

أشكل عليه: المحقق السيد مصطفى الخميني في كتابه «تحرير الاصول» بأنّه إذا كانت اداه (لا) زائده، وكلمه ضرر وضرار خبران ل(إنّ) يلزم منه أن تكون الجملة إيجابيه لا نافية، فيفسد المعنى، لأنّه حينئذ يفيد بأنّ الشأن كونه ضرراً وضراراً، فلا بدّ أن يفرض (لا) غير زائده بل نافية ملغى عن العمل، حتّى تكون لا ضرر ولا ضرار جمله خبريه، ل إنّ فيكون الخبر حينئذٍ قضيه إيجابيه معدوله المحمول، ولذلك نعتقد أن الخبر لا بد أن يكون خالياً عن اداه (إنّه) ليصح الاستدلال به على القاعدة.

وفيه: إنّ دعواه غير مقبوله جدّاً؛ لأنّ الغاء (لا) عن العمل لا بدّ له من وجهٍ

وسبب، وهو غير موجود هنا.

أخرى: أن يكون لا المشبهه بليس، ويقرء الضرر والضرار مرفوعان متونان باعتبار أنهما اسمين ل (لا)، والخبر محذوف، واداه (لا) مع اسمه يعدّ خبراً ل إن.

وثالثه: أن يكون (لا) لنفى الجنس والضرر والضرار اسمان له مفتوحاً لا منصوباً.

وعلى هذين الوجهين لابد من تقدير خبر، لأنه ليس المراد هو السلب التام في مقابل كان التامه؛ يعنى بأن يقال لم يوجد ضرر ولا ضرار، بل قيل إنه غير معقول كما في «تحريرات الأصول».

أقول: ولكن الإنصاف إمكان وجود الوجهين، باعتبار أنه السلب التام في مقام بيان المبالغه، فكأنه صلى الله عليه وآله أراد نفي الموضوع بلحاظ عدم وجود حكم كذلك، كما يصح أن يكون النفي بلحاظ الحكم والخبر بأن يقدر ما يناسب موضوعه إذا لم يفرض وجوده في الكلام، والمحذوف يمكن أن يكون لا- ضرر ولا- ضرر بين المخلوقات والإنسان بعضهم مع بعض، أو في الإسلام، أو على مؤمن.

ودعوى: أن التقدير والخلاف يوجب الإجمال، فيسقط الخبر عن الاستدلال كما عن صاحب «تحريرات الأصول».

ليس على ما ينبغي، لأنه إنما يلزم ذلك إذا لم يُبين في حديث معتبر آخر ذلك المتعلق كما في حديث الصدوق رحمه الله المعبر عندنا، مع أنه يعتبر حينئذ أن يقدر ما يناسب الشارع، وهو ليس إلّا الحكم فيفيد المقصود، هذا.

أقول: والمشهور من هذه الوجوه الثلاثة بين العلماء هو الأخير، من اعتبار

كلمه (الضرر) مفتوحاً بنفى الجنس كما لا يخفى. و أما كون النفي بنفى الموضوع أو الحكم فسيأتى البحث عنهما عن قريب إن شاء الله تعالى.

الأمر الثانى: فى بيان ما وصل إلينا من جملات هذه القاعدة: لا خلاف فى ثبوت جمله «لا ضرر ولا ضرار»، لأن هذه الجملة قد ووردت فى كثير من تلك الأخبار التى فيها الصحيح وغيره، بل وهكذا وجود كلمه «فى الإسلام» على حسب ما هو الموجود فى كلام الصدوق قدس سره الذى أسنده جزماً إلى النبى صلى الله عليه وآله وسلم، فيكون الخبر المرسل عندنا كالمسند كما قلنا بذلك فى مراسيل ابن أبى عمير، وهو مختار المحقق الخوئى رحمه الله فى دورته الأولى، لكنه عدل عن ذلك فى دورته الأخيره ويا ليت لم يعدل عنه، واستدل على عدلوه بأن صحه السند عند الصدوق رحمه الله لا يفيد فى حقنا مع وجود اختلاف كثير فى المبانى فى معنى العدالة، حتى قال بعضهم إن العدالة هى شهاده أن لا إله إلا الله وأن محمداً رسول الله صلى الله عليه وآله، مع عدم ظهور الفسق، وبعضهم قائل بحجبه خبر الثقة كما هو التحقيق، وبعضهم لا يرى جواز العمل إلا بالخبر المتواتر أو المحفوف بالقرينه العمليه، فمع هذا كيف يمكن الاعتماد على خبر قد اعتمده شخص وعدّه معتبراً مع اختلاف مباينه مع ما نتبناه، ولذلك لا يمكن عدّ الصحيح عنده صحيحاً عندنا.

ولكنه مندفع: بأن توثيق مثل الشيخ أو النجاشى أو الكشى لراو لا يعنى إلا التوثيق على حسب مبناه فى وثاقه الخبر وصحته، فكما نعتمد على توثيقهم للرجال، ولم يناقشهم فى ذلك أحد فكذا الحال فى المقام؛ فإن نقل الحديث عن

مثل الصدوق ونسبته إلى النبي أو الإمام مع خبريته وتقدمه وجلاله قدره ووثاقته، ليس بأقل من توثيقه لرجال ذلك الحديث، حتى لو لم نعلم أساميهم، فوجه القبول منه ومن ابن أبي عمير وأحزابهم ممن قيل في حقهم أنهم لا يرسلون ولا يروون إلّا عن الثقة بمثل قبول قول الشيخ والنجاشي في توثيق رجل يؤخذ منه أخبار كثيرة مشتملة على أحكام كثيرة، فالإختلاف في المباني إن كان علّة لتشكيك في قبول خبر الصدوق، للتشكيك، لجرى في جميع الأعيان من أهل الرجال، وعليه فكلامه ممّا لا يمكن المساعده عليه، والحقّ مع من يرى جواز الاعتماد على كلام الصدوق كصاحب «الجواهر» والمحقّق الهمداني والآملي وغيرهم من المتأخّرين.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا وجود كلمه (في الإسلام) أيضاً، كما ثبتت جملي (لا ضرر ولا ضرار) لأنّه إذا دار الأمر في احتمال الخطأ بين النقيصه والزيادة، تكون أصله عدم الزيادة أولى بالقبول، ولذلك يكون وجود جملة (في الإسلام) أولى بالقبول من عدمه، لأنّ الخطأ بالنقيصه يكون أزيد من الزيادة.

أمّا فقره (على مؤمن): فقد وردت هذه الفقره في الخبر الذي رواه الشيخ الطوسي بسنده ابن مسكان عن عليّ بن محمّد بن بندار، عن أحمد بن أبي عبد الله - وهو أحمد بن محمّد بن خالد البرقي - عن أبيه، عن بعض أصحابنا، عن عبد الله بن مسكان، عن زراره، وقد يرد على هذا الحديث بعدم نقل توثيق لعليّ بن محمّد بن بندار، لكنه ممنوع، لأنّ هذا الرجل من جملة مشايخ ثقة الإسلام



الكلينى، مضافاً إلى إرساله بقوله عن بعض أصحابنا.

لكن برغم ذلك فإنّ إثبات هذه الفقرة من جهة نقل الروايه مشكلاً لعدم اشتمال سائر الأحاديث عليها، كما هو الحال عند الأصحاب فى خصوص هذه الفقرة فهى غير ثابتة عنهم لأنهم يعتقدون أنّ الجملة إمّا: «لا ضرر ولا ضرار» بصوره الإطلاق، أو مع جملة «فى الإسلام».

نعم، لولا- هذا الإشكال لكان الأصل الجارى فى المقام- وهو عدم الخطاء- فى كلّ واحدٍ من كلمه (فى الإسلام) وكلمه (على مؤمن) متعارضان، لأنّ كلّ واحدٍ منهما يكون الأصل الجارى فيه هو عدم الزيادة، فلأزم التعارض التساقط وعدم جواز الاستدلال بشىء منهما، لو لم يمكن الجمع بينهما، وإلاّ جاز الجمع بينهما والأخذ بكل واحد منهما، فيحكم على عدم جواز الضرر والضرار فى الإسلام بنفى الحكم أو الموضوع كما سيأتى، وعدم جوازهما على مؤمن أيضاً.

هذا، لكن قد عرفت الإشكال فيه من جهة السند وهو إرساله فيؤخذ بجملة فى الإسلام. غايه الأمر يمكن استفاده عدم الجواز على المؤمن بطريق الأولويّه، لا أن يكون الانحصار فيه، كما ربما ينتفى ذلك على فرض تقديم ذلك.

وبالجملة: تحقّق من جميع ما ذكرنا اعتبار القاعده استناداً إلى العبارة الوارده فى الخبر وهى قوله صلى الله عليه وآله: «لا ضرر ولا ضرار فى الإسلام» وهذه الجملة هى التى يستند إليها فى الاستدلال.

الأمر الثالث: فى تشريح مواد القاعده.

أما أداه (لا) فقد عرفت حالها من كونها لام نفى الجنس أو اللام المشبهه بليس.

وكيف كان، فإنَّ حال الجملة لا يخلو: إما إنَّها نافية أو في موضع الإنشاء كما قد عرفت وسيجيء.

وأما كلمتي الضَّرر والضَّرار: ناهيه بمعنى أنها إخبار فينبغي لمعرفه معناهما من الرجوع إلى كتب اللغة. ويستفاد من ظاهر ما قاله صاحب «الصحاح» و«النهايه» لابن أثير و«القاموس» أنَّ الضَّرر ما يقابل النفع، كما أنَّه يظهر من «الصحاح» و«المصباح المنير» أنَّ الضَّرر اسم مصدر، وهو اسمٌ للأثر الحاصل والمصدر هو الضَّر، وعليه فالضَّر فعل الضَّار، والضَّرر نتیجه فعله، وهو النقص الوارد في النفس أو الطَّرْف كاليدنين والرَّجلين ونحوهما، أو في العِرْض أو المال، ولذلك قال صاحب «الكفايه» (الظاهر أنَّ الضَّرر هو ما يقابل النفع من النقص في النفس أو الطَّرْف أو العِرْض أو المال. وتقابلها تقابل العدم والملكه).

وقد أورد عليه المحقق الخوئي: (بأنَّ الضَّرر هنا حيث كان اسم المصدر، فلا بدَّ أن يكون مقابله المنفعه: لا النفعُ لأنَّه مصدرٌ فيقابلة المصدر وهو الضَّر مصدر ضَرَّ يضرُّ، كما في الآية «لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا».

ومادَّ الضَّرر تستعمل متعدية إذا كانت مجردة، فيقال ضَرَّه و يضرُّه، وأما إن كانت من باب الأفعال، فتستعمل متعدية بالباء يقال: أضَرَّ به ولا يقال أضَرَّه.

وأما معنى الضَّرر فهو النقص في المال، كما إذا خسر التاجر في تجارته، أو في العِرْض كما إذا حدث شيء أوجب هتكه، أو في البدن بالكيفيه كما إذا أكل شيئاً

فصار مريضاً، أو بالكمية كما إذا قطع يده مثلاً. والمنفعة هي الزيادة من حيث المال كما إذا ربح التاجر في تجارته، أو من حيث العرض كما إذا حدث شيءٌ أوجب تعظيمه، أو من حيث البدن كما إذا أكل المريض دواءً فعوفي منه، وبينهما واسطه كما إذا لم يربح التاجر في تجارته ولم يخسر فلم يتحقق منفعة ولا ضرر، فظهر أنّ التقابل بينهما من تقابل التضادّ لا من تقابل العدم والملكه على ما في «الكفايه» انتهى كلامه (١).

أقول: قد عرفت من ظاهر كلمات أهل اللغه مثل «الصحاح» و«النهايه» و«القاموس» أنّ الضرر هو ما يقابل النفع، بل المعنى كذلك في كلمات الأصحاب من الأصوليين، ولم أرَ من أطلق عنوان الضرر وجعله في مقابل المنفعة عدا السيد الخوئي رحمه الله، ولعل وجهه أنّ الضّر وإن كان مصدرًا إلّا أنّ أصل المصدر مع المدّ هو عدم الإدغام، أى أنّ أصل الضّر هو الضّرر، فيصحّ حينئذٍ أن يُقال بأنّ الضرر الذي كان اسماً للمصدر صحيح في محلّه، ويمكن الذي يقع في مقابل النفع هو المصدر المنفك عن الإدغام لا اسم المصدر، فكما يصحّ قوله تعالى: ﴿لَا يَمْلِكُونَ لِنَفْسِهِمْ نَفْعًا وَلَا ضَرًّا﴾ بمعنى المصدر، هكذا يصحّ لا ضرر بالمعنى المصدرى، كما يقال في العرف إنّه لا نفع في البين. هذا أولاً.

مع أنّه يمكن فرض عكس ذلك بأن يُراد من النفع المنفعة حتّى يوافق التقابل بين الضرر الاسم المصدر والنفع كذلك.

ص: ٢٥٠

وثانياً: أنّ المنفعة قد يطلق ويراد بها ما يقابل الأعيان، مثل منافع العين وهي نمائها المتّصلة والمنفصلة، واستعمال ذلك لا تشمل مثل الأعيان، فإرادته الضرر هنا في مقابل المنفعة قد يوجب كون المراد من الضرر هو الوارد على المنافع فقط دون الأعيان، مع أنّ الأمر ليس كذلك، فلا بدّ أن يُراد من المنفعة هنا ما يصدق على مطلق النفع في المال والمنافع والأعيان، فينطبق على النفع المطلق، فيرجع إلى ما قاله الأعلام.

هذا، وينبغي التنبه إلى أنّ إطلاق الضرر في أخبار القاعده كان على العَرَض دون المال، لأنّ سَيَمُّره كان يزاحم الأنصاري بعدم الاستيذان، ويجعله في الحرج والشدّه والضيق، فاستعمال ذلك لا يناسب مع المقابله المذكوره بأن يقال إنّ الاستيذان عند الدخول يتضمّن منافع، ولا يخفى عدم موافقه هذا الأمر مع منهم العرف وطبعهم، هذا بخلاف ما لو كان المراد هو الضرر ضدّ النفع، أى كان الاستيذان له فائده وهو زوال الشدّه والحرج، وعليه فجعله بمعنى ضدّ النفع يعدّ أولى من جعله ضدّ المنفعة كما لا يخفى.

وثالثاً: كون التقابل هو التضادّ لا العدم والملكه بملاحظه فرض الواسطه بين الضرر والنفع، يمكن أن يكون باعتباره قدس سره أنّ العدم والملكه لا يقبلان الواسطه بخلاف التضادّ، مع أنّ الفسق والعداله من قبيل العدم والملكه ومع ذلك لا ينطبق شىء منهما على الإنسان قبل بلوغه، ففرض هذا التقابل إنّما يكون في مورد من شأنه وجود ذلك ولم يكن، فلعلّ الضرر والنفع من هذا القبيل، حيث إنّهُما

يلاحظان بالنسبه إلى فعل الشخص الذى يفعله، فإن كان مضرّاً للآخر فهو ضررٌ حتى وإن حصل الضرر بعد مده وإلا فلا، فإن كان قد لوحظ أنه كان من شأن الإنسان إيصال النفع إلى الغير فمن لم يكن كذلك فهو ضارّ.

ولكنّ الإنصاف عدم قوّه ذلك، لما نشاهده فى كلمات اللّغويين حيث فسّروا الضرر بما يقابل النفع دون المنفعه، والشاهد على ذلك أنه يمكن الوقوف على تصريح بعضهم بأنّ الضرر هو ضدّ النفع مثل ما ذكره ابن الأثير فى «النهايه» وكذلك فى «المنجد»، ولعلّ الوجه هو أن الضرر والنفع أمران وجوديّان قد يتحقّق أحدهما وقد لا- يتحقّق، كما أنّ الحال فى الضدّين كذلك، فليس الضرر بأمّر عدميّ كما هو الحال فى مثل العمى بالنسبه إلى البصر، والفقر بالنسبه إلى الغنى كما لا يخفى.

\*\*\*

### تحقيق حول معنى الضرر والضرار

يقتضى المقام البحث عن معنى الضرر والضرار وبيان وجه التكرار، فلا بأس بذكر كلام أهل اللّغه هنا؛

أولاً: ففى نهايه ابن الأثير بعد ذكر الحديث، قال: (الضرر ضدّ النفع، ضرّه يضرّه ضرّاً وضراراً وأضرّ به يضرّه إضراراً، فمعنى قوله: لا ضرر، أى لا يضرّ الرجل أخاه فينقصه شيئاً من حقّه، والضرار فعالٌ من الضّر، أى لا يجازيه على إضراره بإدخال الضرر عليه، والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه، وقيل: الضرر ما يضرّ به صاحبك وتنتفع أنت به،

ص: ٢٥٢

والضَّرار أن تضرّه من غير أن تنتفع، وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد)، انتهى كلامه.

وفي «المصباح»: الضَّر بفتح الضاد، مصدر ضَرّه يضرّه من باب قتل إذا فعل به مكروهاً، وأضرّ به يتعدى بنفسه ثلاثياً بالباء رباعياً والاسم الضرر. وقد يُطلق على نقصٍ في الأعيان، وضارّه مضارّةً وضراراً بمعنى ضَرّه)، انتهى.

وفي «القاموس»: (الضرر الضيق) لكن نقل الشيخ رحمه الله في رسائله عن «القاموس» أنّ الضرار بمعنى الضيق.

وفي «صحاح اللّغه»: (الضَّر بخلاف النفع، فقد ضَرّه وضارّه بمعنى، والاسم الضرر.. إلى أن قال: الضرار المضادّه).

وفي «المنجد»: (الضَّر والضَّر والضَّر ضدّ النفع، الشدّه والضيق وسوء الحال النقصان يدخل في الشيء).

هذا ما ورد في كتب اللّغويين حول مادّتهما، وقد عرفت أنّ أكثرهم حكموا بالتفكيك بين الكلمتين في المعنى، ولكن مع ذلك قال صاحب «الكفايه»:

(والأظهر أن يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً).

وفي قبالة السيّد الخميني رحمه الله حيث قال: (وليس الضرار يعني الضرر في الحديث لكونه تكراراً بارداً، ولا بمعنى الإضرار على الضرر، ولا مباشره الضرر ولا المجازاه عليه، ولا اعتبر كونه بين الاثنتين كما قيل).

وقال صاحب البدائع في توضيحه: (ولا يخفى عليك أنّ أخذ التكرار تأكيداً يوجب عدم كون هيئه اللّفظين في معنى واحد، مع أنّ الأصل في الهيئه هو

الاختلاف في المعنى والتأسيس إذا كان في مادّه واحده، نعم في المادّتين يمكن الذهاب إلى التأكيد ووحده المعنى حتّى يكون من قبيل المترادفين كالإنسان والبشر، وإن كان التناسب في اختلاف هذين اللفظين موجوداً، فالذهاب إلى التأسيس في مادّه واحده أولى من التأكيد، ولعلّه لذلك قال الأستاذ لكونه تكراراً بارداً (١).

وعليه، فإذا كان التأسيس أولى، فيأتى البحث عن أنّ أيّ معنى من المعان المتعدّده المشار إليها هي المراد:

١- هل المراد كون الضرر بمعنى النقص عن الحقّ، والضرار بمعنى المجازاه بإدخال الضرر عليه جواباً وجزاءاً.

٢- أم أنّ الضرر هو فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين.

٣- أم أنّ الضرر هو ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه.

٤- أم أنّ الضرر على الصاحب وينتفع الضارّ من إضراره للغير، والضرر هو الإضرار على الصاحب من دون أن ينتفع الضارّ به، وكون الضرر فيما إذا فعل مكرهاً أو فعل ما يوجب ضيق صاحبه أو كون الضرار بهذا المعنى.

قال الفاضل النراقى: إنّ الوارد في الأحاديث ثلاثه ألفاظ من الضرر والضرار والإضرار، وهذه وإن كانت مختلفه بحسب معنى اللغوى على ما يستفاد من أكثر كلماتهم، ولكنّه ليس اختلافاً يختلف به الحكم المعلق عليها، بل الاختلاف في بعض الأوصاف للمعنى غير متعلّق كثيراً بما يتعلّق به الحكم، فإنّ

ص: ٢٥٤

١- ١. بدائع الدرر: ٧٠.

الضرر سواء كان إسمًا أو مصدرًا يكون مال المنفَى بقوله: «لا ضرر» متَّحدًا، ويرجع إليه معنى الإضرار، وأمَّا الضرر فهو وإن كان بمعنى الضرر كما قيل فواضح، نعم يختلف في الجملة لو لم يكن بمعناه، بل أخذت فيه المجازات أو الاثنية، ولكن الظاهر من الرواية السادسة - وهو الحديث الوارد في بيع بعير مريض قد شرك الرجل في رأسه وجلده وهو الخبر المروي عن هارون بن حمزة الغنوي - عدم اعتبار شيء فيهما فيه؛ وبالجملة: الأمر في ذلك سهلٌ جدًا لظهور المعنى، انتهى محلّ الحاجة (1)، هذا.

أقول: الإنصاف أن يُقال إنَّ قاعده لا ضرر ولا ضرار لا يخلو حالها:

إمّا أن تكون قاعده مستقلّة وقاعده على حدّه بنحو الكليّة ليكون الاستشهاد بها في الروايات من باب الإشارة إليها.

وإمّا أن تكون وارده أخذت في الجملة بنحو يتم الكلام في الحديث الوارد فيه هذه الجملة؟

فإن كانت من قبيل الثاني، فلا بدّ حينئذٍ من ملاحظه التناسب بما في المورد مع كلّ واحدٍ من هذين اللَّفظين أي الضرر والضرار، فإن عدّ تأكيداً كان الحكم واضحاً، وإلّا لابدّ أن يلاحظ التناسب مع معنى كلّ واحدٍ منهما، وعليه يصحّ ما ذكره من عدم التناسب في الحديث السادس مثلاً مع شيء من المجازات وفعل الاثنين.

وأما إن كانت من قبيل الأول وفرض كون الجملة شيئاً مستقلاً وقاعده

ص: ٢٥٥

١-١. عوائد الأيام: ١٧ في العائده الرابعه.



مستقله، فحينئذٍ لا- حاجه للحكم بصحة التمسك بها إلّا حفظ المناسبه في واحدٍ منها لا- في كلّ واحدٍ من اللفظين كما لا يخفى، ولعلّ مقصود صاحب «الكفايه» من كون التكرار للتأكيد أفضل هو تعيين الثانى، فلذلك جعل معنى اللفظين واحداً، لكن الذى يظهر من كلامه رحمه الله هو تأييد ما ادّعاه بأمر:

منها: إطلاق لفظ المضارّ من باب المفاعله في قضيه سَمُرَه بقوله صلى الله عليه وآله: «أنت رجلٌ مضارٌّ»، مع أنّ الضرر لم يصدر إلّا من شخص واحد وهو سَمُرَه دون الأنصارى.

ومنها: ما حُكى عن «النهايه» لابن الأثير بقوله: (قيل: هما أى الضرر والضرار بمعنى والتكرار للتأكيد).

ومنها: ما حُكى عن «المصباح» من أنّ ضارّه يضارّه مضارّه وضراراً يعنى ضرّه. ولكن الذى يظهر من بعض آخر هو عدم التأكيد، وكون الضرار غير الضرّ، سواء كان فى قاعده مستقله أو تميمًا للكلام؛ لأنّ مع إمكان فرض تعدّد المعنى كما هو الأصل فى الكلام، لا- وجه لقبول الوحده والتكرار للتأكيد، بلا- فرق فى ذلك بين كون الجملة قاعده مستقله أم لا. نعم، لو كان تميمًا للكلام لا بدّ من وجود المناسبه لكلّ واحدٍ منهما من المعنى فى ذلك الكلام، هذا بخلاف ما لو كانت هذه الجملة جزءاً من القاعده فإنّه يكفى وجود المناسبه مع إحداهما ولو لم يكن الآخر متناسباً فى تلك الواقعه.

وأما كون جملة «لا- ضرر ولا ضرار» بنفسها قاعده مستقله فقد ادّعاها بعض الأعظم، وصاحب «منتهى الأصول» وبعض آخر إذا راجعت كلماتهم.

ولكن أورد عليهم المحقق الخميني في كتابه المسمّى بالرسائل، بقوله:

□  
(بأنّه يمكن أن يقال بظهور ما في «دعائم الإسلام» في الاستقلال بوروده عن رسول الله صلى الله عليه وآله، لكنّه احتمال لا يُعوّل عليه، وليس ظهوراً لفظياً، واستشهاده بقوله صلى الله عليه وآله لا يدلّ على كونه قضيه مستقلّه من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله. هذا حال وروده في ضمن القضايا، وقد ورد في موارد مستقلاً:

منها: مرسله «دعائم الإسلام» الثانيه، ومراسيل الصدوق، والشيخ، وابن زهره، والعلّامه، وابن الأثير.

ومنّها: ما في مسند أحمد بن حنبل. هذا ما وقفنا عليه من نقله مستقلاً.

لكن إثبات استقلاله بها مشكّل لعدم حجّيه تلك المراسيل، وعدم ظهورها في كونه صادراً مستقلاً، ولعلّ استشهادهم إنّما يكون بما في ذيل قضيه سيّمه بن جندب، واحتمال أخذ بعضهم من بعض، ولا يكون إلّا مرسله واحده، وكتاب المسند لا يجوز الاستناد إليه عندنا، وبالجملة لا طريق لنا بإثبات كونه مستقلاً.

فما ادّعى بعض أعاضم العصر رحمه الله في رسالته المعموله في قاعده لا ضرر من قوله: (وعلى أيّ حال وروده مستقلاً على الظاهر ممّا لا إشكال فيه) إن كان مراده من الورد هو الأعمّ من الحجّيه فهو كذلك، لوروده في مسند أحمد وغيره، وكذلك إن كان مراده ثبوت الورد، فلا دليل عليه يمكن الاستناد إليه) انتهى كلامه (١).

أقول: إنّ ما ادعاه بعض الأعاضم وجماعه من تلامذته من الاستقلال ليس

ص: ٢٥٧

ببعيد، ويعدّ وروده كذلك مسلماً بالحجّه لا مطلقاً، لأجل ما عرفت منّا سابقاً من أنّ مرسلات الصدوق إذا كانت مذكوره بصوره الجزم فهي حجّه لنا، كما اعتمد نفسه الشريف على هذا الأمر في عدّه موارد من الفقه و الأصول، فإذا كان الأمر كذلك فقد عرفت ممّا سبق نقل الصدوق هذه الجملة مع كلمه (في الإسلام) بصوره الاستقلال.

وربّما يدعى - كما عن «حاشيه الرسائل» للشيخ مجتبي الطهراني - من احتمال كون جمله «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام» في كلام الصدوق من كلام نفسه لا - الإمام عليه السلام، وأيّده الصدوق بأمر استدلال عليها لاثبات مطلبه لا أن يكون بصدد بيان نقل الحديث، ثمّ قال: (راجع «من لا يحضره الفقيه» باب ميراث أهل الملل).

وفيه: هذا ممّا لا يمكن المساعده عليه، لأنّه قد استدللّ لذلك بنقل الأخبار عن النبيّ صلى الله عليه وآله جزماً، ومن المعلوم عن مثل الصدوق أنّه لا - يعقل أن يسند خبراً إليه قدس سره جزماً بدون العلم بصدوره، كما لا يمكن قبول الاحتمال الذي ذكره الأستاذ من أخذ هذه الجملة من موارد أخر، والإتيان بها هنا، لوضوح أنّ إجراء تلك الاحتمالات وقبولها يوجب الإشكال في جميع موارد الاستدلالات.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا عدم استبعاد كون الجملة بياناً لقاعده مستقلّه وثابته عند الفريقين، وكان الاستشهاد إليها من باب التمسك بالكبرى وتطبيقها على الصغرى. □

كما يؤيد الاستقلال قضيه سيّمه بن جندب، بل يمكن دعوى امكان استظهار كون هذه القاعده متداوله بين الفريقين، وقاعده مسلّمه بينهم، هو تمسك

رسول الله صلى الله عليه وآله بها في الحكم بقلع الشجره رميها عند سمره، وقوله صلى الله عليه وآله: «ما أراك يا سمره إلّارجلًا مضارًا ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام». فلو لم يكن هذا أمرًا ثابتًا عند المسلمين لكان من حقّ أحدهم أن يعترض أن قلع الشجره بنفسه يعدّ ضررًا ولا يعقل صدوره منه صلى الله عليه وآله، ولذلك نعتقد أنه صلى الله عليه وآله أراد إفهام أنه حيث كان الأمر معلومًا عندهم بعدم تجويز الإضرار على الغير ولذلك جاز له ذلك دفعًا للإضرار عن الغير، هذا.

\*\*\*

## البحث عن مصاديق القاعده في الأخبار

إذا بلغ الكلام إلى هنا تصل نوبه البحث عن جريان هذه الجملة في مصاديق وموارد اخرى المذكوره في الأخبار قضيه هدم الجدار، وقضيه الشفعه، وقضيه عدم منع فضل الماء، أمّا القضيّه الثالثه: فقد رواها عقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشيء. وقضى صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء، وقال:

لا ضرر ولا ضرار» (١).

أمّا القضيّه الثانيه فقد وردت في حديث آخر لعقبه بن خالد، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعه بين الشركاء في الأرضين

ص: ٢٥٩

---

١- ١. الوسائل ج: ١٧ الباب ٥ من أبواب الشفعه، الحديث ١.

والمساكن وقال: لا ضرر ولا ضرار» (١).

□  
أمّا القضية الأولى وهى قضيه هدم جدار الجار فهى مرويه فى خبر ورد فى «دعائم الإسلام»، قال: «روينا عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط ولكنّه هدمه أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه؟

□  
قال: لا يترك وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار، وإن هدمه كلف أن يبنيه» (٢).

ويؤيد بل يدلّ استشهاد الإمام عليه السلام فى هذه القضايا بقاعده لا ضرر ولا ضرار على أنها قاعده مستقله خصوصاً إذا لاحظنا كيفيه حديث هدم الجدار للجار، حيث ذكر بصورة التعليل بقوله: وذلك أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله.. إلخ. فيكون الأمر كذلك فى الحديثين الآخرين، ولذلك قال المحقق الخمينى والسيد الخوئى \* بأن الظاهر منهما أنّه من تمتتها، وبمنزله كبرى كليته يندرج فيها الموردان وثلاث موارد كاندراج قضيه سيمره فيها، ولا يرفع اليد عن هذا الظهور ولو كان ضعيفاً إلابدليل موجب له. نعم، لو امتنع جعله كبرى كليته وعله للحكم وكذا عله للتشريع، فحينئذ لا بدّ من رفع اليد عنه، ولذلك لا بدّ من التعرّض لهذه الحاله حتى يتّضح الحال، ونحن نستعرض كلام السيد الخمينى فى بدايعه فهو رحمه الله بعد ذكر كونه كبرى كليته، قال: (فيلزم منه إشكالات:

ص: ٢٦٠

١- ١. الوسائل: ج ١٧ الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث ٢.

٢- ٢. المستدرک: ج ٣ الباب ٩ من أبواب إحياء الموات، الحديث ١.

منها: أنه لو كان بمنزلة العله للحكم لزم كونها معممه ومخصّصه، واللّازم منه في باب الشفّعه أن يخصّص حقّ الشفّعه بموارد لزم فيها من الشركه الثانيه ضرر دون غيرها، ضروره أنّ الضرر لم يكن لازماً لمطلق الشركه مع غير الشريك الأوّل، فربّما تكون الشركه مع الثاني أنفع له من الأوّل، وربما لا يكون ضرر أصلاً مع عدم التزامهم بذلك.

وأيضاً: يلزم منه ثبوت الشفّعه في غير البيع من سائر المعاوضات إذا لزم منها الضرر، وبالجملة قضيه العليه دوران الحكم مدارها.

ومنها: أنه يلزم أن يكون لا ضرراً مشرعاً للحكم الثبوتى، فإنّ جواز أخذ الشفّعه حكمٌ ثبوتى زائد على نفي اللّزوم في البيع بالغير اللّازم منه الضرر.

ومنها: أنه يلزم أن ترفع بالضرر الأحكام التي يلزم منها عدم النفع، فإنّ في فضل الماء عدم وصول النفع إلى الماشيه، مضافاً إلى أنّ المشهور - على ما قيل - على كراهه منع فضل الماء، فيلزم منه سدّ باب الاستدلال ب لا ضرر ولا ضرار، إلى غير ذلك ممّا لا يمكن الالتزام به) انتهى محلّ الحاجه (1).

أقول: الإنصاف إمكان الجواب عن كلّ واحدٍ منها بعد التأمل، ودعوى أنّها إشكالات يعجز الفقيه عن الردّ عليها ممّا يستلزم صيرورتها قرينه على عدم كونها قاعده كبرويه، بل هي من متمّات القضايا ممنوعه.

وأما الجواب عن إشكال الأوّل: من لزوم كون العله مخصّصه، لتكون الشفّعه

ص: ٢٤١

١-١. بدائع الدرر: ٤٥.

المشتملة على الضرر صاحب جواز الأخذ بالشفعة، كما لو كان المشتري إنساناً مؤدياً دون البائع هو أنّ المراد بالضرر هنا ليس من جهة حال الشخص والشريك بكونه أسوأ أو أحسن حالاً حتى يقال بتلك المقالة، بل المقصود هو ملاحظه حال الشفيع حيث إنّه لو لم يعط له هذا الحقّ بأخذ سهم شريكه، ويجبر على قبول الشركة مع شخص ثالث عدّ عند العرف ضرراً والزام واجباراً بما لا يرضاه، لأنّه ربما يكون مقصوده الخلاص من الشركة بأخذه من أخيه، فالشارع يقول بأنّ هذا من حقوق الشركة بنحو الإشاعه، وأنّ الذى له الأولويّه فى تحصيل نصيب شريكه هو الشفيع، فمنعه من هذا الحقّ يعدّ ضرراً عليه، فيستدلّ بتلك القاعده ويقال لا ضرر ولا ضرار، ومثل هذا الأمر لا يتفاوت فيه سوء حال الثالث وحسنه كما لا يخفى.

ومّا يؤيد هذا المعنى ملاحظه ذيل حديث عقبه بقوله: «فإذا أرّفت الأرف، وحُدّت الحدود فلا شفعه»؛ أى فلا ضرر فى بيعه إلى ثالثٍ دون صاحبه، لأنّ إفراز الأرض عن الشركة يُسقط الحقّ، فعلى هذا لا يأتى دعوى أنّ العله مستلزم للتخصيص لحقّ الشفيع بما فيه ضرراً للثالث، لأنّ الضرر موجود فى كلّ فردٍ من أفرادِهِ لو منع من حقّه، فلا ضرر ولا ضرار يوجب إثبات حقّه.

كما يمكن الجواب عن معتميه العله: بأنّ التعميم لا- يوجب كون الشفيعه جاريه فى غير البيع من سائر المعاوزات، إذا استلزم الضرر قضيه للعله؛ لأنّ إثبات ذلك يكون فرع وجود الشفيعه شرعاً فى غير البيع، لأنّ الأحكام تابعه لموضوعاتها، فما لم يثبت الموضوع فى موردٍ لم يثبت فيه حكمه، فإن أثبت

الشارع الشفعة في غير البيع قلنا بذلك فيه أيضاً، وأما إن لم يثبت الشفعة بموضوعها إلفى البيع، فلا معنى لإجراء الشفعة في غيره، ولأجل ذلك ترى وقوع الخلاف في مثل الصلح المعاوضى الذى هو كالبيع حيث نوقش في جريان الشفعة فيه وعدمه. وعليه، فإن ثبات القاعده لا يوجب التعميم للشفعة كما توهم حتى فيما لم تجر فيه الشفعة عند الشرع كما هو واضح.

وأما الجواب عن الإشكال الثانى: يكون القاعده مستلزماً لكون الضرر مشرعاً لحكم ثبوتى زائداً على نفي اللزوم. هو أن مقتضى قاعده لا ضرر ليس إلاً بيان ما يوجب انتفاء الضرر عنه، وهو يحصل بجواز أخذه واسترداده كما يجوز له تركه وعدم أخذه من الشريك الثالث حتى يوجب إمضاء البيع، فلازم عدم استيدانه وإمضاء العقد بذلك هو الضرر، والقاعده بحسب مقتضاها لا يحكم إلاً منعه عن البيع إلا بعد إعلام صاحبه وردّه، فلو باع من دون إعلامه، كان لصاحبه أخذه بالشفعة، لأنه لو لم يكن له ذلك وسلبنا عند حق الأخذ بها للزم منه ورود الضرر عليه، فيكون حكم بيعه كالبيع الفضولى منوطاً بإجازة الشفيع، ومثل هذا الحكم لا يعدّ تشريعاً ممنوعاً، فالمراد ببطلان البيع ليس إلاً كونه موقوفاً على إذن الشفيع وردّه بالأخذ، فكيف يكون القاعده حينئذ مشرعاً؟! بل الاستدلال بها حسنٌ جداً وهو المطلوب.

أقول: وبما ذكرناه يظهر الجواب عن ما ذكره سيدنا الخوئى رحمه الله بقوله: (إن كان الضرر بأصل البيع فيحكم بطلانه، وإن كان فى لزومه فيجبر بالخيار، فلا معنى



لجعل حكم الشفعة لجريان الضرر وتداركه).

وجه الظهور: أنّ المقصود ببيان القاعده هو حكمه جعل حقّ الشفعه وعلتها من دون نظر إلى كون البيع أو لزومه ضررياً أم لا، مثل حقّ المرتهن في بيع العين المرهونه حيث لو لم يكن له هذا حقّ لاستلزم منه الضرر عليه، فالإشكال مدفوع جملته وتفصيلاً.

وأما الجواب عن الإشكال الثالث والرابع: وهو أنّ معنى منع فضل الماء عدم النفع لا الضرر وهو أمرٌ مكروه لا حرام، والجواب عند هو أنّ هذا فرع ملاحظه أنّ حديث لا- ضرر هل هو في مورد النهي في الأعم من التحريمي والتنزيهي أو أنّه لخصوص الأول؟

فإن قلنا بأنّ مقصود الشارع هو عدم حصول الضرر ولو في موردٍ كان التضرر فيه كراهه دون أن يكون محرماً، فحينئذٍ لا مانع من التمسك بهذه القاعده لإثبات أمر مكروه في المكروه وإثبات أمر حرام في الحرام، فحينئذٍ يمكن أن يقال لعلّ وجه كون المنع هنا ضرراً لا- عدم النفع فقط هو بالنظر إلى الحيوانات، لأنّ في المعلوم أنّ الحيوانات عادة تجتمع وتقصد الكلاء الذي فيه الماء، فلعلّ قصد الإمام عليه السلام إفهام شدّه الكراهه في منع فضل الماء المترتب عليه منع فضل الكلاء، المترتب عليه حرمان البهائم من الرعى ممّا يعدّ تضررهنّ ولو بالمسامحه العرفيه.

فإن قلنا: بأنّ المنع مكروه، فالاستدلال بالقاعده يكون بلحاظ كراهته وتعليلاً لهذه الحثيه، وإن كان حراماً كان الاستدلال له.

ص: ٢٦٤

وبالجملة: مثل هذه الإشكالات لا يوجب رفع اليد عن كونها كبرى كلياً تندرج تحتها تلك القضايا كما لا يخفى.

مناقشه اخرى للمحقق شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره: قال في رسالته المعموله في قاعده لا ضرر- ونحن نقلها بحسب ما نقلها المحقق الخميني قدس سره في بدائعه:-

(إنّ الحديثين لم يكونا حال صدورهما عن النبي صلى الله عليه وآله-والظاهر مراده من الحديثين هما الواردان في قضيه الشفعه وفضل الماء-مذيلين بحديث الضرر، وأنّ الجمع بينهما وبينه وقع من الراوى بعد صدور كلّ في وقتٍ خاصّ به.

وعمده ما استدللّ به رحمه الله لهذه الدعوى هو أنّه يظهر بعد التروى والتأمل التامّ في الروايات أنّ الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه وآله في مواضع مختلفه وموارد متشتمته كان معروفاً بين الفريقين؛ أمّا من طرقنا فبروايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام، ومن طرق أهل السنّه بروايه عباده بن الصّامت، ثمّ روى قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله عن مسند أحمد بروايه عباده وبروايتنا عن أبي عبد الله عليه السلام.

ثمّ قال: قد عرفت ممّا نقلناه مطابقه ما روى من طرقنا لما روى من طرق القوم من روايه عباده من غير زياده ونقيصه، بل بعين تلك الألفاظ غالباً إلّا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من زياده قوله: «لا ضرر ولا ضرار» وتلك المطابقه بين الفقرات ممّا يؤكّد الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً كانا مطابقين لما رواه عباده من عدم التذيل بحديث الضرر.

وقال أيضاً: الذي أعتقده أنّها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي

عبد الله عليه السلام كما في روايه عباده بن الصّامت، إلّا أنّ أئمّه الحديث فرّقوها على الأبواب) انتهى نقل كلامه.

أقول: أراد رحمه الله بهذا البيان تفكيك الذيل عن هذين الحديثين، حتّى لا يستلزم تلك الإشكالات المذكوره، ولكن أجاب المحقّق الخميني عن هذا الإشكال وقد أجاد فيما أفاد، ونحن نكتفي بنقل كلامه لاشتماله بما يفيدنا في مطلبنا.

□  
فقال بعد نقل كلامه: أقول: (إنّه قدس سره قد نُقل من قضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرق القوم بروايه عباده عشرين قضيه تقريباً، ونقل من طرقنا بروايه عقبه بن خالد ستّ أو سبع قضايا، اثنتان منها قضيه الشفعه وعدم منع فضول الماء، قد تفحصت في الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله من طرقنا فوجدت أنّ غالبها غير منقوله بروايه عقبه بن خالد، وهو أيضاً غير متفرد - غالباً - فيما نقله، فكيف يمكن مع ذلك دعوى الوثوق بأنّ قضايا كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد ففرّقها أئمّه الحديث على الأبواب؟! فمن راجع الأخبار الحاكيه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله ورأى أنّ عقبه بن خالد لم ينقل إلّانادراً من قضاياها، ولم يكن في نقل تلك النوادر متفرداً غالباً، يطمئن بخلاف ما ادّعى ذلك المتبحر، فلو كان لنا مجالٌ واسعٌ لسردت الروايات المتضمّنه لقضايا رسول الله صلى الله عليه وآله حتّى تجد صدق ما ادّعيناه.

هذا، مع أنّه بناءً على أن تكون التجزئه على الأبواب من فعل أئمّه الحديث لا معنى لتكرار (لا ضرر) في ذيل قضيتين، فإنّ عقبه بن خالد لم يذكر حينئذٍ تلك القضايا إلّامرّه واحده.

وأما ما قيل -مراده المحقق النائيني في «منية الطالب»- في تأييد قوله بأنَّ سند الكليني إلى عقبه في جميع القضايا المنقولة منه واحداً، ففي غايه السقوط؛ لأنَّ الطريق إلى أرباب الكتب و الأصول من أصحاب الجوامع قد يكون واحداً وقد يكون متعدداً، فوحده طريقهم إلى كتب الرواه لا تدلُّ على اجتماع رواياتهم كما هو واضح، فحينئذٍ بقيت الروايتين المذيلتان بحديث لا ضرر في قالب الإشكال) انتهى كلامه (١).

أقول: هذا، مضافاً إلى أنَّ ما ذكره ليس إلَّا الاحتمال بالزيادة، وأصالة عدم الزيادة تدفعه، والعجب عن سيّدنا الخوئي رحمه الله حيث جعل احتمال زياده الرواه أولى وأرجح من احتمال كون الذيل في أصل كلام المروي، مع أنَّ قبول هذه الاحتمالات يستلزم سقوط حججه الأخبار وسد باب الاستدلال، وهو مخالفٌ لسيره العقلاء وأسلوبهم في مكاتباتهم ومراسلاتهم، فكيف وعليه فدعواهم ممنوعه، والأقوى عندنا ثبوت الخبر في طرقنا مذيّله بهذا الذيل دون أن يستلزم المحذور والإشكال، لما قد عرفت جوابه بحمد الله والمنّه.

بيان المحقق النائيني قدس سره: فهو بعد قبوله الإشكال ونفيه تضمّن الخبرين للذيل، يقول:

(إن قلت: عدم استقامه كونه علّه للحكم لا يكشف عن عدم كونه في ذيل الحديثين لإمكان أن يكون علّه للتشريع.

ص: ٢٦٧

١-١. بدائع الدرر: ٤٦.

قلت: نعم، وإن كان على فرض وروده في ذيلهما لا مناص عن كونه عله التشريع، كاختلاط المياه بالنسبه إلى جعل العده، والحرَج بالنسبه إلى جعل الطهاره للحديد، إلا أن قوته عله للتشريع أيضاً بعيد؛ لأن وقوع الضرر على الشريك والممنوع من فضل الماء اتّفاقي، وعله التشريع وإن لم يعتبر كونها دائميّاً، ولكنّه يعتبر أن تكون غالبياً أو كثير الاتّفاق، فإنّ الضرر الاتّفاقي ليس بتلك المثابه من الأهميه بحيث يجعل له حكم كلى لئلا يقع الناس فيه، إلا أن يقال إنّ مناطات الأحكام غير معلومه، فلعلّ سدّ باب الضرر ولو في موردٍ صار منشأً فجعل الحكمين مطلقاً.

وكيف كان، فعلى فرض اقتران حديثي الشفعه ومنع الفضل بهذا الذيل، لا بدّ من جعله حكمه للتشريع، لأنّه لو كان هذا الذيل بمساقٍ واحد في الموارد الثلاثه، وكان كبرى كليّه لها، وكانت هذه الموارد بأجمعها من صغرياتها، لزم إشكالات غير قابله الدفع، فلا محيص عن الالتزام بالفرق بين الموارد وهو جعله كبرى كليّه في قصّه سيّره وحكمه التشريع الحكم الإلزامي في باب الشفعه، والتشريع الحكم الغير الإلزامي في باب منع فضل الماء.

توضيح الإشكالات: إنّ لو كان كبرى كليّه في الموارد الثلاثه لزم أولاً هدم أساس الحكومه وسائر المعاني المذكوره في الحديث المبارك، لأنّه لا ريب أنّ منع فضل الماء المملوك ليس إلّاعلى نحو الكراهه دون الحرمة، ولا شبهه أيضاً أنّ الصغرى لا بدّ أن تكون قطعيّ الاندراج في الكبرى، ولازم هاتين المقدمتين أن

يكون لا ضرر مستعملاً في القدر المشترك بين الحكم الإلزامي وغيره، نظير صيغته الأمر المستعمله في القدر المشترك بين الطلب الإلزامي وغيره، فلا يمكن انعقاده نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، ولا نفى الحكم الضرري، ولا نفى الضرر الغير المتدارك ولا النهي).

هذا بالنسبه إلى الإشكال الأول وأما المناقشتان الثانية والثالثة فقد سبق الجواب عنهما في كلام المحقق الخميني قدس سره فلا حاجة لا عادتهما.

ثم يقول رحمه الله أخيراً: (وهذه الإشكالات مندفعه بما ذكرنا من أنه على فرض ورود لا ضرر ولا ضرار في ذيل حديثي الشفعه ومنع فضل الماء، لا محيص عن كون نفى الضرر حكمه للتشريع لا عله للحكم) انتهى محلّ الحاجة (1).

أقول: لا يخفى عدم تماميه كلامه:

أولاً: قوله: (إنّ الضرر الاتفاقي ليس بتلك المثابه في الأهميه بحيث يجعل له حكم كلى) ممنوع لأنه سبق وأن قلنا إنه إذا حكمنا بعدم جعل حقّ الشفعه فإنه يوجب الضرر على الشفيع ووقوعه ليس اتفاقياً، نعم يوجب ذلك لو كان المقصود من الضرر اللّازم هو المعنى الذى توهموه من كون الثالث شخصاً مؤذياً، وقد عرفت جوابه، وعليه فالإشكال مندفع.

وثانياً: قوله: (بأنه لو كان هذا الذيل بصوره العله في جميع موارد الثلاثه من قصه سمره والشفعه ومنع فضل الماء يلزم إشكالات غير قابله للدفع، فلا محيص

ص: ٢٦٩

بالفرق فيها بصورة الكبرى في الأولى وحكمه التشريع في حكم الإلزامي في الثانيه وحكمه التشريع في الحكم الغير الإلزامي في الثالثه) أيضاً ممنوع لأنه يمكن أن يُجاب بأنه يكون في جميع الثلاثه بصورة الكبرى الكلّيه، غايه الأمر جعل لا ضرر مستعملاً في القدر المشترك الجامع للحكم الإلزامي وغيره، وكان الملاك هو العله لا الحكمه، كما يصحّ أن تكون حكمه أيضاً، فما ذكره بأنه موجبٌ لهدم أساس الحكومه ممنوعٌ ولا يستلزم ذلك أصلاً لأنّ، حكومه كلّ مورد تكون بحسب حاله في الحكم الإلزامي بالنظر إلى الأحكام الأوّليه فيه، وفي غير الإلزامي مثله أيضاً. فما ادّعاها أنه لا يمكن أن يكون النفي بلسان نفي الموضوع أو بلسان نفي الحكم أو نفي الضرر الغير المتدارك ولا النهي ليس على ما ينبغي، لأنه لا أثر فيما ذكرناه في تمام هذه الأقسام؛ لأنّ القاعده باقيه بحالها في الدلاله والحكومه كما لا يخفى. □

خلاصه الكلام: ثبت من جميع ما بيّناه إمكان كون «لا ضرر ولا ضرار» قاعده مستقله مفيده للحكم، ويصحّ أن تكون من متممات حديث الشفعه ومنع فضل الماء وهدم الجدار، تمسكاً بتلك الكبرى الكلّيه، وأن يكون كلّ واحدٍ منها من صغريات تلك الكبرى كقصد سمره، فإذا ثبت أن الجملتان صادرتان بنحو مستقل، جاز الاستدلال بها في المورد وجود المناسبه لإحدى الفقرتين، وجعل معنى كلّ منهما معنىً مستقلاً برأسه لا تأكيداً كما ادّعاها صاحب «الكفايه»، فيحتمل حينئذٍ أن يكون معنى الضرر هو فعل طرف واحد، والضرار فعل الاثنين، أو فعل

الضرر ابتدائه والضرار جزائه، أو فعل الضرار من دون انتفاعه، والضرر هو الإضرار على الضرر مع انتفاعه، أو الضرر هو الضيق وفعل المكروه على المال، والضرار على العرض والأهل، أو الضرر هو الإضرار من دون تعمد وقصد، والإضرار في الضرار مع القصد والتعمد، وهذا الاحتمال قريب جداً كما عليه المحقق النائيني رحمه الله.

فمع وجود هذه الاحتمالات وتناسبها مع ذيل كل قضية بصوره الكبرى، لا- وجه للذهاب إلى التأكيد بالتكرار، كما عليه صاحب «الكفايه» وتبعه آخريين.

كما أنّ دعوى اختصاص الضرر لخصوص النقص في المال والنفس، وعدم استعماله في هتك العرض بخلاف الضرار، حيث لا يُراد منه المفاعله في موردٍ من موارد استعماله، بل المقصود من استعماله هو التضيق وإيصال المكروه والحرَج إلى الغير كما كان كذلك في قصه سمره، ليس على ما ينبغي، لأنّ الضّر والضرر يطلقان على تضرر الأهل والعرض عرفاً وشرعاً.

فأما الأوّل: فواضح عند مراجعه الناس في استعمالهم ذلك لمن هتَكَ عرضه وأهله، يقول فلانٌ أخريين أو تضررت منه، كما يؤيد ذلك ما ورد في الكتاب والسُّنه في قصه أيوب النبي صلّى الله عليّ نبينا وآله وعليه، حيث أنّ زوجته بعد أن أعطت شعره رأسها إلى المرأه التي صارت عروساً، وبلغه عليه السلام ذلك، تألم كثيراً، فذكر الله سبحانه وتعالى ما أصابه بقوله: «وَأَيُّوبَ إِذْ نَادَى رَبَّهُ أَنِّي مَسَّنِيَ الضُّرُّ»



وَأَنْتَ أَرْحَمُ الرَّاحِمِينَ» ١ حيث فسّر المفسّرون الضرر الذى منّه بالضرر على أهله وهتك عرضه.

وكيف كان، فاحتمال كون اللفظين على معنى مستقلّ غير بعيد جدّاً، فكلّ ما يصدق عليه الضرر من جانب أو من جانبيين، أو الضرر بلا قصد، أو الضرر مع القصد والعمد أو غيرهما من المعانى المفهمه للاثنيّته والتأسيس دون الوحده والتكرير أمرٌ مقبول ويساعده الجمله.

\*\*\*

## البحث عن معنى أداه النفي فى الحديث

### إشاره

يقتضى المقام بعد الفراغ عن معنى كلمتى الضرر والضرار، التعرّض لمعنى أداه النفي (لا) وموارد استعمالها، فنقول:

قيل قد يُقال: إنّ كلمه (لا) هنا قد استعمل لنفى الجنس، إلّا أنّ موارد استعمالها مختلفه فى الأحكام الشرعيّه.

فمنها: ما تستعمل فى مقام الإخبار عن عدم تحقّق شيء، كنايةً عن مبغوضيته، فيكون النفي حينئذٍ يُراد به النهى، كما يصحّ الإخبار عن وجود شيء فى مقام الأمر به، مثل ما يقال للمؤمن الممثل أنّه يفعل كذا مثل قوله عليه السلام: «يعيد صلاته» أى أعدّ، وهكذا فى المقام تستعمل اداه النفي للنهى فى الحقيقه، مثل قوله تعالى: «فَلَا رَفْثَ

ص: ٢٧٢

وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» ، وفي الرواية: «لا غش بين المسلمين».

ومنها: ما أشار إليه المحقق الخوئي رحمه الله في «المصباح» في أن هذه الأداه قد تستعمل في مقام الإخبار عن عدم وجود شيء في الخارج لا- مطلقاً بل بمعنى عدم وجود طبيعه في ضمن فردٍ خاصٍّ أو حصّه خاصّه، كقوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد». وقوله عليه السلام: «لا- غيبه لمن ألقى جلباب الحياء». وأمثال ذلك، حيث قد عبّر عنه بنفى الحكم بلسان نفي موضوعه، فلا بدّ في صحّحه هذا الحكم من ثبوت حكم إلزامي أو غيره تكليفي أو وضعي في الشريعة لأصل الطبيعه حتّى ينفيه عن هذا المصداق والحصّه، هذا إذا كان النفي حقيقياً.

وأما إذا كان النفي ادّعائياً، فلا- يترتب عليه إلانفي الآثار المرغوبه المعبّر عنه بنفى الكمال، مثل قوله عليه السلام: «لا صلاحه لجار المسجد إلّا في المسجد».

أقول: دعوى أنّ لا لنفي الجنس بمنزله النهي، وإخباراً عن عدم وجود شيء كناية عن نفيه عن وجوده، لا تخلو عن وجه لأنّه أمرٌ متداول بين العقلاء، وأما كون النفي في مثل: «لا- ربا بين الوالد والولد»، نفيّاً حقيقياً، وهكذا مثل قوله: «لا غيبه...» ممّا لا يمكن المساعده عليه، لوضوح أنّ الرّبا بحقيقته كان موجوداً وكذلك الغيبه، إلّا أنّه خارج عنه حكماً، يعني لا ترتب الشارع عليه أثر الغيبه وأثر الرّبا، وإخراجه عن طبيعه الرّبا والغيبه ليس حقيقياً إلّا أن يكون ادعاءً، يعني أراد من نفيه بيان أنّ ما لا يترتب عليه ذلك الأثر فليس بربا حقيقة ادعاءً.

ومنها: ما يستعمل لنفي شيء ثابت في الشرائع السابقه في شريعه الإسلاميه، فتارةً يكون لنفي موضوع من الموضوعات في الشريعه المقدسه

فيستفاد منه نفى الحكم الثابت له في الشرائع السابقة، أو في العرف كما في قوله:

«لا رهبايته في الإسلام». فإنَّ الرهبايته كانت مشروعاً في الأمم السابقة، فنفيها في الإسلام كناية عن نفي تشريعها، ومثل: «لا مناجشه في الإسلام»، فإنَّ الزيادة في ثمن السلعة من غير قصد الشراء أمرٌ متعارف عند العرف فنفاها الشارع، والمقصود نفي تشريعها، ومثل: «لا قياس في الدين»، فإنَّ حججه القياس قضيه ثابتة ومرتكزه عند العامه فنفاها بنفيه.

وبالجملة: الحكم المنفئ في هذا القسم هو ما كان ثابتاً للموضوع في الشرائع السابقة، أو في سيره العرف، بلا فرق بين أن يكون إلزامياً أو غير إلزامي، تكليفاً أو وضعياً، هذا كما في «مصباح الأصول».

ثم أضاف إليه رحمه الله قسماً آخر وهو ما كانت الجملة مستعمله في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً، كما في قوله تعالى: ﴿وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ فإنَّ ثبوت الحرج في الشريعة إنما هو بجعل حكم حرجي، فنفيه في الشريعة إنما هو بعدم جعل حكم يلزم من امتثاله الحرج على المكلف، هذا.

ولكن يرد عليه أولاً: أنَّ البحث يدور حول المنفئ بكلمه لا- لنفي الجنس لا- النفي بأيه اداه نافية حتى بمثل أداه (ما) النافية والوارده في قوله تعالى: ﴿مَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾، وعليه فما ذكره أجنبى عما نبحت عنه ولا يرتبط هو بمبحثنا، وإن كان ذكر في صدر كلامه بيان ما يمكن أن تقع بالجملة المنفئيه.

وثانياً: أنَّ القسم الأول من هذين القسمين أيضاً لا يكون خارجاً عن مثل

القسم الأول في البحث، فقوله صلى الله عليه وآله: «لا رفث ولا فسوق» يدل على النهي وقصد النهي بهذه الجملة، وكذلك الحال في قوله صلى الله عليه وآله: «لا رهباتيه في الإسلام» أو ما ورد من النهي عن القياس، أو قوله صلى الله عليه وآله «مناجشته في الإسلام» حيث يستفاد منها خصوصية نفي الأمر المذكور في الشريعة الدالة على ثبوتها في الشرائع السابقة، أو في العرف العام أو العرف الخاص، وهذا لا يوجب كون ذلك قسماً آخر كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبتت مما ذكرنا أن الأقسام المتصوّره لدلاله (لا) اثنان لو جعلنا نفي الكمال والحقيقه واحداً وإلّا تكون ثلاثه.

وبعد هذه المقدمة يصل الدور إلى البحث عن اداه (لا) المذكوره في أحاديث قاعده لا ضرر، وأنها مندرجه تحت أى الأقسام:

١- قد يقال أنها من القسم الأول بأن يكون النفي كناية عن النهي، وأنها بمنزله قوله تعالى: «لَارَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ» فيصير المعنى حينئذٍ حرمة الإضرار بالغير، وحرمة القيام مقام الإصرار، واختار هذا الاحتمال شيخ الشريعة الاصفهاني رحمه الله وأصرّ عليه.

ولكن أورد عليه كما في «المصباح»: بأنه على فرض وجود كلمه (في الإسلام) في الحديث كان النفي حينئذٍ نفياً للتشريع لا لنفي الوجود الخارجى بداعى الزجر، وعلى فرض عدم وجود كلمه (في الإسلام) كما هو الأقوى عنده رحمه الله، فلأن حمل النفي على النهي موقوفٌ على وجود قرينه صارفه عن ظهور الجملة في كونها خبريةً كما في آيه الرفث، لما ترى من وجود الرفث والفسوق

والجدال، وملاحظه استحاله صدور الكذب على الله، فلا محاله يحمل على النهى، هذا بخلاف المقام حيث يمكن استفاده الخبريه منه، فلا وجه للحمل على النهى كما توهم.

ولكنه مندفع: بأنه على فرض وجود كلمه (فى الإسلام) يكون معناه هو النهى فى عالم الإسلام عن الإتيان بالضرر والضرار؛ أى ولو لم يكن ذلك منهيّاً فى سائر الشرائع، فيصير الإسلام ظرفاً للحرمة، فنفى الوجود ليس إلّانظراً بالنهى عن الإيجاد بالنظر إلى الإسلام، ولو لم تكن الكلمه موجوداً، فيكون الإخبار فى مقام الإنشاء، كما أنّ الرّفث والفسوق مع وجودها ينفى فيتحمل على النهى، هكذا الضرر يصير نفيه مع وجوده فى الخارج محمولاً على النهى، كما لا يشترط فى حمل كلمه «يعيد» الظاهر فى الإخبار على الإنشاء من وجود قرينه صارفه، بل يصحّ حمله عليه مع تناسب المورد، هكذا يكون فى لا ضرر ولا ضرار، غايه الأمر لا بدّ أن يلاحظ أنّ قسم منها أنسب مع جملة لا ضرر ولا ضرار كما ستأتى الإشارة إليه إن شاء الله تعالى.

٢- وربما يقال بأنّ المراد منه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع مثل قوله عليه السلام:

«لا ربا بين الوالد والولد، حيث أنّ المقصود هو نفي الحرمة، هكذا فى المقام فإنّ المراد من نفي الجملتين هو أنّ الأحكام الثابته للموضوعات حال عدم الضرر منفيّه عنها إذا كانت الموضوعات ضرريّه، ومرجع هذا إلى أنّ الموضوع أى الضرر لا حكم له، ويترتب عليه آثاراً منها عدم حكمه لا ضرر على الاحتياط العقلى، هذا

هو مختار صاحب «الكفايه» كما صرح بذلك في المقدمه الرابعه من دليل الانسداد.

هذا، ووجه عدم حكومته هو أن (لا-) لا- ينفي الحكم حتى يكون ناظرًا إلى الأحكام التكليفية والوضعيه ويقدم عليها، بل ينفي خصوص الموضوع، فلا حكومه بينهما.

وقد أورد عليه صاحب «مصباح الأصول»: بأنه وإن كان بحسب الاستعمال صحيحاً في نفسه، إلا أنه لا- يمكن الالتزام به في المقام، وذلك لأن المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه و يترتب عليه، فلو كان النفي نفيًا للحكم بلسان نفي موضوعه، لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضرري، منه فيلزم نفي حرمة الإضرار بالغير بلسان نفي الإضرار، وهو خلاف المقصود، فإن المقصود حرمة الإضرار بالغير. هذا مضافاً إلى أن الضرر بالنسبه إلى الحكم المترتب عليه موضوع، فهو مقتضٍ له، فكيف يُعقل أن يكون مانعاً عنه؟!!

أقول: ولكن لا- يخفى ما في كلامه فإن مراد صاحب «الكفايه» من نفي الحكم بلسان نفي موضوعه ليس أن يكون نفس الضرر موضوعاً مستقلاً للحكم، بل بلحاظ ما يترتب على الشيء المتلبس بذلك الوصف، بلا فرق بين أن يكون الضرر ناشئاً عن الحكم مثل الحكم بوجوب الوفاء للعقد الغبني، أو يكون المتعلق للحكم مستلزماً للضرر مثل الوضوء المشتمل للضرر، فنفي الضرر في الحديث كان بلحاظ نفي حكمه، فالشارع قد نفي الحكم لأجل وجود ضرر في متعلقه، كما

يؤيد ما ذكرناه تصريحه في ذيل كلامه بأن المنفى هو حكم الفعل الضررى بلسان نفي الموضوع.

ثم إن صاحب «الكفايه» قد شبه المقام بمثل حديث الرفع، حيث جعل الرفع مسنداً إلى نفس الخطاء والنسيان، مع أن المراد ليس إلانفى الفعل الصادر عن الخطاء والنسيان، هكذا يكون الأمر فى المقام.

وأورد عليه المحقق الخوئى: بثلاث إشكالات:

الإشكال الأول: أن المراد من النفى فى حديث الرفع، هو نفى الفعل بدلاله قيام القرينه القطعيه على ذلك، لأن أصل الخطاء والنسيان تحقق تكويناً فلا- نفى فيه، كما لا- يمكن نفى الحكم الذى كان موضوعه الخطاء والنسيان، لكونه مستلزماً لنقض الغرض، فلا محاله يكون النفى بلحاظ الفعل الصادر، هذا بخلاف الضرر حيث يمكن نفى الضرر بلحاظ الحكم فى عالم التشريع.

الإشكال الثانى: إن نسبه الخطاء والنسيان إلى الفعل هى نسبه العله إلى المعلول، فيصح أن يكون النفى نفياً للمعلول بنفى علته، فيكون المراد أن الفعل الصادر حال الخطاء والنسيان كأنه لم يصدر فى الخارج أصلاً، فيرتفع حكمه، بخلاف الضرر فإنه معلول للفعل، ولم يعهد فى الاستعمالات المتعارفه أن يكون النفى فى الكلام متعلقاً بالمعلول وأريد به نفى علته، ولو سئل صحه هذا الاستعمال فيكون خلاف الظاهر فيحتاج الأخذ به إلى القرينه القطعيه.

الإشكال الثالث: يمكن أن يكون النفى فى حديث الرفع من قبيل النفى فى

الشريعة السمحة بلحاظ وجود المؤاخذه في الشرائع السابقة على نحو لا- يكون مستلزماً للمحال، مثل إيجاب التحفظ قبل الفعل، بحيث لو تركه لأوجب العقوبة، فرفع ذلك في شريعتنا، فيكون النفي حينئذٍ لأجل نفي آثار الخطاء والنسيان، لا نفي الحكم بلسان نفي موضوعه، ويمكن تأييد هذا الاحتمال بقريته لفظ: «عن امتي».

هذا خلاصه كلامه رحمه الله في «مصباح الأصول» (١).

ولكن الإنصاف عدم ورود هذه الإشكالات عليه، لوضوح تشابه المقام بين رفع الخطاء والنسيان ونفي الضرر، حيث إن التكوين منهما غير منفى قطعاً، ونفي الحكم بلحاظ كونهما موضوعاً لهما يستلزم نقض الغرض في كلا الموردین، فلا محاله لا بد أن يكون بلحاظ نفي الحكم الضرري والفعل الخطائي من جهه أثره، فكما يرفع هناك الحكم المترتب على الفعل لولا- الخطاء والنسيان، كذلك يرفع هنا الأثر المترتب على الفعل المستلزم للضرر لولا هذا الضرر من اللزوم أو الوجوب، فلا نشاهد الفرق بين الموردین كما لا يخفى.

وأما عن الثاني: دعوى أن الخطاء والنسيان هو العله، والفعل هو المعلول لا يخلو عن إشكال، لوضوح أن الخطاء قد يكون لأجل ترك شيء ولم يأت به، فلا يكون الخطاء حينئذٍ عله للفعل، بل المراد منهما هو صدور فعل أو ترك عن تلك الحاله، فعله التحقق هو الإراده إلا أنها متصفه بصفه الخطاء، كما تتصف تارة بصفه العمد، فرفع الخطاء يرجع إلى رفع الأثر المترتب على هذا الفعل أو الترك لولا

ص: ٢٧٩



الرفع من البطلان في الصلاة، فالنفي وإن تعلّق بالخطاء، إلّا أنّ المرفوع هو أثره، فهكذا في المقام بأنّ الضرر وإن وقع متعلّق بالنفي، إلّا أنّه اريد منه نفي الأثر الذي لولا النفي لترتّب عليه من لزوم الوفاء ووجوب التوضّي، فلا تفاوت بين الموردین.

وأما عن الثالث: فلما ترى من اعترافه بأنّ نفي الضرر في عالم التشريع وفي عالم الإسلام خصوصاً مع ملاحظه وجود هذه الكلمه فيه كما تدلّ كلمه في (امتی) في حديث الرفع لذلك، فلا منافاه في المقامين من أنّ النفي عن الموضوع بلحاظ نفي أثره وحكمه لولا الضرر و الخطاء والنسيان.

وعليه فهذه الإشكالات ممّا لا أساس لها، فالعمده هو ملاحظه ما هو الأظهر في المحتملات.

الثالث من الأقسام: بأن يكون المراد من لا ضرر هو غير المتدارك منه، فما حكم الشارع بتداركه ليس بضرر. هذا هو الذي نسبه الشيخ رحمه الله إلى بعض الفحول وقال قدس سره بأنّه أردء الوجوه، ولعلّه بأمر:

أولاً: أنّه يحتاج إلى تقدير وتقييد، إذ الضرر بصوره إطلاقه لابدّ أن يكون غير مقصود، بل يكون هو الضرر المتدارك، وهو خلاف الأصل فلا يصار إليه بلا دليل.

وثانياً: بأنّ الضرر المتدارك في الخارج نافٍ للضرر، وهو أمرٌ تكويني، فليس بمقصودٍ في الحديث، وإن اريد من المتدارك هو في عالم التشريع والحكم فإنّه لا ينفى الضرر واقعاً، لأنّ الحكم بوجوب ردّ المال المسروق لا يوجب انتفاء الضرر عن صاحبه، فإن استردّ خارجاً يوجب انتفاء الضرر.

اللَّهُمَّ إلمأَن يراد كون المراد من نفي الضرر فيما هو وظيفة الشارع، وهو ليس من جهة حكمه بوجوب التدارك والجبران، أمأ أصل العمل بذلك أو عدمه كان من وظيفة العبد، ولا علاقته له بالشارع، فيكفي في صحه القول بلا ضرر في عالم الشرع هو حكم الشارع بالتدارك بعد إيراد الخساره، سواء امتثل العبد خارجاً أو لم يمتثل.

ثالثاً: - كما عن «مصباح الأصول» - بأن كل ضررٍ خارجي ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فإنه لو تضرر تاجرٌ باستيراد تاجرٍ آخر لا يجب عليه تداركه، مع كون التاجر الثاني هو الموجب للضرر على التاجر الأول، فضلاً عما إذا تضرر شخصٌ من دون أن يكون أحداً موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره مثلاً، فإنه لا يجب على جاره ولا على غيره تدارك ضرره. نعم، لو كان الإضرار بإتلاف المال وجب تداركه على المتلف، لكن لا بدليل لا ضرر، بل بقاعده الإتلاف من أنه من أتلف مال الغير فهو له ضامن. انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال، لوضوح أنه لم يرد بعض الفحول عدم وجود ضررٍ في الخارج لم يتدارك أصلاً، حتى يرد عليه بما قيل، بل مراده أن الشارع قد حكم ولو بواسطة دليل من أتلف و أمثال ذلك بتدارك الضرر الذي كان إسناده إلى شخص، وكان خارجاً عن سيره العقلاء؛ يعني إن عرض عليهم في مثله لا يجوزون ذلك، لا الضرر المطلق حتى في مثل استيراد الأجناس والأمتعه

ص: ٢٨١

وعرضها في الدكاكين بحيث يوجب توفرها هبوط قيمتها السوقية مما يوجب تضرر بعضهم، حيث إنه أمر عقلائي لا يذمّون العامل بذلك، بل عاداتهم في المعاملات كان كذلك، فالشارع أيضاً قد أمضى هذه الطريقة، ولم يحكم بوجوب التدارك.

وعليه، فالنقض غير وارد عليه بما ذكره، بل الأولى في الجواب هو ما عرفت، مضافاً إلى أنّ ملاحظه المناسبه في الأحاديث التي وردت هذه الجملة في ذيلها يفهمنا أنه ليس الشارع بصدد بيان الإخبار عن ذلك، بل كان في مقام بيان قاعده كليّه لبيان الأحكام، فلذلك قال الشيخ قدس سره إنه أردء الوجوه.

الاحتمال الرابع: وهو الذي اختاره الشيخ الأعظم وأتبعه المحقق النائيني وسيدنا الخوئي والمحقق الخميني رحمه الله وغير ذلك من المتأخرين، وهو أن يكون المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، يعني بأن يكون موجباً لضرر العباد، بلا فرق بين كون الحكم مستلزماً للضرر مستقيماً مثل الحكم بوجوب الوفاء في البيع الغبني، أو كان شمول الحكم لمتعلقه موجباً للضرر مثل التوضي في حال الضرر، أو قلنا بوجوبه ولو في تلك الحاله فهو ضرري، فيكون المنفي في عالم الجعل والتشريع خصوصاً إذا كان الحديث مديلاً بكلمه «في الإسلام». نعم بناء على الوجه الآخر وهو ثبوت كلمه «على مؤمن» يكون دالاً على عدم جواز الإضرار بالمؤمن فلا يكون الدليل شاملاً لذلك، ولكن قد عرفت عدم ثبوت خصوص هذا في تلك القاعده.

ثم قال الشيخ رحمه الله: (هذا الاحتمال هو الأرجح في نفي الروايه، بل هو المتعين

بعد تعذر حمله على حقيقته، لوجود الحقيقة في الخارج بديهه).

أقول: كلامه مشتمل على أمرين:

الأول: تعذر حمله على الحقيقة لوجود الضرر في الخارج بالفعل، فكيف يصح نفيه حقيقه؟

والثاني: أن المنفى هو الحكم الشرعي الذي يلزم منه الضرر على العباد.

وأما كون النفي هنا لأي شيء بعد نفي ما هو الحقيقي منه فيحتمل بوجوه:

الوجه الأول: أن يُراد من قوله: «لا ضرر»، أنه لا حكم ضررى بنحو المجاز في الحذف والتقدير.

الوجه الثاني: أن يُراد منه المجاز في الكلمة، بمعنى استعمال الضرر المسبب من الحكم وإرادته سببه.

الوجه الثالث: كونه حقيقه ادعائيه. ثم إن مصحح الادعاء هنا هو علاقه السببيه والمسببيه كما هو المتحقق في سائر أبواب المجازات.

وتقريب ذلك أن يقال: إنه لما كانت الأحكام الشرعيه بإطلاقها مسبباً للضرر؛ لكونها باعثه لوقوع المكلف في الضرر، لذلك ادعى المتكلم أن الأحكام هي نفس الضرر، فنفي الأحكام بنفي الضرر، وهذا معنى علاقه السببيه والمسببيه، وهذا المعنى يفارق المعنى الذي ذكره صاحب «الكفايه» في الحقيقة الادعائيه، فقد ادعى رحمه الله النفي حقيقه ادعائيه كنفى الرجوليه في مثل قول أمير المؤمنين عليه السلام لأهل البصره: «يا أشباه الرجال ولا رجال». فإن الصحيح هنا ليس هو علاقه

السببيّه والمسببيّه، بل العلاقه هنا لنفى الآثار المترقبه منهم وهى الفتوّه والمرّوه حيث لم تكن فيهم، إذ العلائق والمصحّح للاّداء فى الحقائق الادّعائيه مختلفه باختلاف المقامات، حتّى مثل «وَإِسْرَافَ الْقَرْيَةِ الَّتِي كُنَّا فِيهَا» ، و يكون من قبيل الحقيقه الادّعائيه، بدعوى أنّ القرينه أيضاً مطلقه على القضيه لغايه اشتهاها وكمال ظهورها، إذ الحلاوه واللطافه إنّما يكون فى ذكر القضيه بصوره الحقيقه إثباتاً أو نفيّاً، بخلاف ما لو كان بصوره المجاز فى الحذف أو المجاز فى الكلمه حيث لا حلاوه فيهما.

وبالجملة: فأحسن الوجوه هنا هو دعوى كون النفى حقيقه ادّعائيه بعلاقه السببيّه؛ يعنى أنّ الأحكام حيث تكون مشتمله على الكلفه والزحمه والمشقّه، فكأنّ الشارع اعتبر أنّ الأحكام هى نفس الضرر فإذا نفى الأحكام يكون قد نفى بذلك الضرر بعينه فنفى المسبّب كان بملاك نفي سببه، فيكون مراد الشيخ رحمه الله من قوله: (ففى الحقيقه متعذّر) هى الحقيقه الخارجيه، فلا ينافى أن يكون بصدد نفي حقيقه ادّعائيه كما لا يخفى.

هذا هو الذى صرّح به الأستاذ المحقّق الخميني قدس سره فى كتابيه من «الرسائل» و«البدائع» وتقريراته المسمّى بالتهذيب، وجعله أحسن الوجوه لنفى الحقيقه الادّعائيه.

### مناقشه استدلال المحقّق الخميني رحمه الله:

أقول أولاً: التأمّل والدقّه فى كلامه رحمه الله قد يوجب الإشكال فى المراد من الضرر الذى وقع فى تلو النفي ما هو؟

هل هو نفس الحكم والتكليف كما يُستشعر ذلك من بعض كلامه، مثل قوله في مقام الإثبات: (فلما كانت الأحكام الشرعيه بإطلاقها سبباً للضرر، لكونها باعته للمكلف إلى الوقوع فيه، ادعى المتكلم أن الأحكام هي نفس الضرر فنفاها بنفيه) فإن ظاهر هذا الكلام يوصلنا إلى أن نفس جعل الحكم والتكليف في نفسه فيه ضرر وكلفه، فلا معنى حينئذٍ لنفي أصل الحكم حتى يصير معنى لا ضرر أى لا حكم مجعول، لاستلزامه الأذيه والكُلفه للمكلف، فحينئذٍ لا معنى اختصاص قاعده لا ضرر بقسم من الأحكام المشتمله على الضرر وهو الذى يوجب العمل بها الضرر، مع أنه مراداً قطعاً كما صرح بذلك عند نقله لكلام الشيخ في رسالته المعموله، هذا أولاً.

وثانياً: لو كان المراد هو ما نقلنا، فلا معنى لحكومته القاعده على سائر الأحكام الأوليه، لأن الحكومه لا بد أن تكون النفي فيها بلحاظ ما يعرض الحكم من العناوين الثانويه، حتى يكون بواسطه ذلك ناظراً إلى نقض الحكم كذلك.

وعليه، فلا بد مع ملاحظه هذا الإشكال صرف كلامه عن ظاهره وأنه أراد نفي الحكم الذى يلزم منه الضرر كما صرح بذلك فى بعض موارد، مثل ما نقله عن الشيخ، فيصير النفي بلحاظ أن السببيه كان من جهه أن العمل بحكم خاص مستلزم للضرر لا أن يكون نفس الحكم بذاته ضررياً، فحكم الصلاه بذاتها والصيام بذاته وأمثال ذلك وإن كانت مشتمله على الكُلفه والزحمه، ولكنه ليس بضرري فلا يشمل حديث لا، ضرر بخلاف وجوب الوضوء مع كون الماء ضاراً،

وهكذا وجوب القيام في الصلاة إذا استلزم بطوء المصلي لمرض، فإنّ مثل هذا الحكم الوجوبي يعدّ ضرورياً بالنسبة إليه، وهذا أمرٌ صحيح ويجرى فيه معنى الحكومه، فتكون السببیه هنا بمعنى أنّ العله لتحقّق الضرر ليس إلما الحكم، فيكون حينئذٍ نفى الضرر بلحاظ نفى الحكم، أى لا يجعل حكمٌ مستلزم للضرر في الشرع، فمصصح الادعاء كان بلحاظ نفى السبب فينفى المسبب، ويعدّ حينئذٍ من قبيل ذكر المسبب وإرادته سببه، فهو إما أن يكون بصورة المجاز في الكلمه أو بصورة الحقيقه الادعائيه، والثاني أولى رعايه لفصاحه الكلام.

والظاهر أن هذا هو مراد سيدنا الأستاذ، وإن كان ظاهر بعض كلماته موهمه لخلاف ذلك، كما أنّ مدعى المحقق النائيني قدس سره يكون كدعوى السيد، إلما أنّ ظاهر كلامه بل صريحه هو إرادته المجاز في الكلمه من السببیه، كما أشار إليه في آخر كلامه في «منيه الطالب»، ولذلك ردّ الأستاذ ذلك بأنّه مختاراً للشيخ قدس سره.

الاحتمال الخامس: في حديث لا ضرر هو ما نقله سيدنا الأستاذ عنه بقوله على ما بيالى، وإن لم أقف عليه في مصنفاته المتوفّره عندنا، ولعلّه قد استقاه في مجلس درسه، وهو أن يكون نفى الضرر والضرار بلحاظ التشريع وحوزه سلطان الشريعة، فمن قلع أسباب تحقّق الضرر في صفحه سلطانه بنفى الأحكام الضرريه والمنع عن إضرار الناس بعضهم بعضاً، وحكم بتداركه على فرض تحقّقه، يصحّ له أن يقول لا ضرر في مملكتي وحوزه سلطاني وحمي قدرتي.

ثمّ يقول الأستاذ: وهو رحمه الله كان يقول: إنّه بناءً على هذا يكون معنى الضرر

والضرر محمولاً على الحقيقة لا الحقيقة الادعائية.

ثم أورد عليه أولاً: بأن نفي الحقيقة لا يحصل مع النهي عن الضرر لوجود الضرر قطعاً.

ثانياً: أنه لا معنى للحكومه حينئذ لو كان المراد نفي الحقيقة، فحيث كان حديث لا ضرر حاكماً على أدله الأحكام يفهم كون المراد هو نفي الحقيقة الادعائية.

أقول: يمكن المنع عمياً ذكره لكلام استاذة، لأنه يمكن حمل كلام المحقق الحائري رحمه الله مقصوده أن هو النفي بالحقيقة الادعائية لا نفي الحقيقة الواقعية، فكلامه قريب الأفق مع كلام الشيخ رحمه الله إلا أنه أراد النفي في حوزة الشريعة والإسلام، ولعله استظهر من كلمه (في الإسلام) وتنزيل الضرر منزله العدم بواسطة نفي الحكم والجعل تارة والتدارك اخرى، وبذلك يفرق عن كلام الشيخ قدس سره.

نعم، يرد عليه أنه لا يمكن ملاحظه حاله المبدء والمنتهى في لحاظ واحد، لأن نفي الضرر بلحاظ: نفي جعل الحكم كان في مرحله مبدءه، ونفي الضرر بلحاظ الحكم بالتدارك كان بلحاظ نتيجه، أى بعد تحقق الضرر وثبوتة على الغير حكم بالتدارك، والجمع بينهما في استعمال واحد لا يخلو عن إشكال، إلا أن يراد من اللفظ استعماله في معنى الجامع والقدر المشترك الشامل لكلا فرديه، وهو لا يخلو عن تأمل، فما ذكره الشيخ كان أحسن الوجوه وأتقنها، والله العالم.

\*\*\*



أقول: وينبغي التنبيه على امور مهمه:

التنبيه الأول: أورد الشيخ الأعظم الأنصارى قدس سره فى رسالته حول حديث لا ضرر بأنه كيف حكم النبى صلى الله عليه وآله بقلع العذق، برغم مخالفته القواعد الشريعه، بل خالفه لمدلول نفس قاعده لا ضرر؟

فأجاب رحمه الله: بأن عدم الجواب عن هذا الإشكال لا يوجب الإخلال بالاستدلال بتلك القاعده فى سائر الموارد.

توضيح كلامه: أن ما يوجب الضرر على الأنصارى لم يكن إلدخول سمره بغير استئذان، فكان مقتضى قاعده لا ضرر هو الحكم بالمنع عن ذلك، مع بقاء عذقه فى محلّه، فإن شاء الذهاب إلى ماله فليستأذنه، فكيف عيّدل رسول الله صلى الله عليه وآله عن ذلك وحكم بقلع العذق، وتمسك فى جواز قلعه بتلك القاعده بأنه لا ضرر ولا ضرار، مع أن الكبرى لا تنطبق على المورد؟

وأجاب عن هذا الإشكال المحقق النائينى فى «منيه الطالب» (1) بجوابين، وأشكل على كلام الشيخ وجوابه، فلا بأس بذكرهما:

الأول: إن قوله لا ضرر ليس عله لقلع العذق بل عله لوجوب استئذان سمره وأتما أمر الأنصارى بقلع عذقه لأنه بإصرار سمره على إيقاع الضرر على الأنصارى قد أسقط إحترام ما له فأمر صلى الله عليه وآله بقلع عذقه من باب الولاية العامه حسماً

ص: ٢٨٨

للفساد وثانياً لو سلمنا كونه عله.

الثانى: لو سلمنا كونه عله لقلع العذق، إلا أنّ هذا لا ينافى القواعد؛ لأنّ لا ضرر حاكم على قاعده السلطنه التى من فروعها احترام مال المسلم، الذى هو عباره عن سلطنه المالك على منع غيره عن التصرف فى ماله.

ثمّ قال بعد أسطر فى توضيح ذلك: (بعد ظهور القضيّه فى أنّ سيّمه لم يكن مالكاً إلا للعذق، وأنّ البستان المغروس فيها النخيل كان للأنصارى، غايه الأمر أنّه كان مستحقاً لإبقائها فيها مجاناً، إمّا لاستيجاره الأرض للغرس، وإمّا لكون مالكهما واحداً ابتداءً، ثمّ انتقل الأرض إلى أحد والنخله إلى آخر، فعلى أىّ حال كان سيّمه مستحقاً لإبقائها، فإذا كان كذلك وكان هذا عله لجواز الدخول على الأنصارى بلا استيذان، فلو كان المعلول والفرع مستلزماً للضرر، فنفى الضرر رافع لأصل العله والأصل. وبالجملة الضرر فى الحقيقه نشأ من استحقاق سيّمه لإبقاء العذق فى الأرض، لأنّ جواز الدخول بلا استيذان من فروع هذا الاستحقاق، فقاعده لا ضرر يرفع هذا الاستحقاق لأنّها بمنزله الكبرى الكليه، وقوله صلى الله عليه وآله: «إنّك رجلٌ مُضارٌّ» صغرى لها. وقوله صلى الله عليه وآله: «إذهب فاقلعها». نتيجه لهاتين المقدمتين، وتفزع جواز الدخول بلا استيذان على استحقاق إبقاء النخله، نظير تفزع وجوب المقدمه على وجوب ذبيها، وكما لا شبهه فى أنّه لو ارتفع وجوب المقدمه لكونه ضررياً يرتفع وجوب ذى المقدمه، إلا إذا دلّ الدليل على سقوط مقدمتها فى هذا الحال كالمقدمات الشرعيه للصلاه، فكذلك إذا ارتفع جواز الدخول بلا استيذان

ص: ٢٨٩

يرتفع استحقاق الإبقاء، فالضرر وإن نشأ من الدخول بلا- استيذان مع كونه مترتباً على استحقاق إبقاء العذق يكون من آثاره أيضاً، فالضرر وإن نشأ من الدخول بلا استيذان، إلا أنه معلول من استحقاق الإبقاء، نظير ما تقدم من أن الضرر في باب الوضوء وإن نشأ من اختيار المكلف إلا أنه معلول للحكم الشرعي، وهو إيجاب الوضوء، وليس الحكم الشرعي في المقامين مقدمه إعداده بل مقدمه تسيبته، والضرر عنوان ثانوي أيضاً وإن صحَّ نسبه إلى فعل المكلف على ما تقدم، انتهى محل الحاجة (١).

وقد اعترض سيدنا الخوئي رحمه الله: بأنَّ المعلول إذا كان ضررياً لا يوجب كون الارتفاع إلّا لنفسه لا لعلته، كما لو كان إطاعه الزوجه عن الزوج في عملٍ من الأعمال ضررياً، فوجوب الإطاعه مرتفعه لا- أصل الزوجية، وهكذا شرب النجس إذا كان اضطرارياً، فيرتفع حرمة لا- أصل نجاسته التي كانت عله، والقياس بالمقدمه الضرريه حيث يوجب رفع وجوب ذبيها قياساً مع الفارق، لأنَّ المقدمه إذا صارت ضرريه فيصير ذبيهاً أيضاً ضرريه لأجل التوقف حيث لا وجوب لذيها إلا بعد وجوب مقدمته، فإذا كان المشى إلى الحمام ضررياً كان الغسل أيضاً ضررياً فيرتفع، هذا).

أقول: ولكن يمكن أن يندفع هذا الإشكال، بأنه كما كانت المقدمه ضرريه موجهه لضرريه ذبيها فيرتفع وجوبه، هكذا يكون في المقام، لأنَّ الدخول بلا

ص: ٢٩٠

استيذانٍ إن أمكن دفع ضرره بقبول سمره بقبول الدخول مع الإذن، فلم يكن هناك حاجة حينئذٍ لقلع النخلة، ولذلك تمسك رسول الله صلى الله عليه وآله بهذا الأسلوب أولاً وسأومه على أن يقبل برفع الضرر عن الأنصارى بقبوله الدخول مع الاستيذان، وحيث لم يقبل واستبد في كلامه وعمله فصارت المسألة مثل المقدمه، يعنى رفع الضرر عن الأنصارى لم يكن حاصلًا إلا بقلع الشجره، كما يجرى مثل هذا الكلام فى الزوجية فيما لو لم يكن رفع الضرر فى عمل من الأعمال عن الزوجية إلا بإخراجها عن عنوان الزوجية، فمقتضى قاعده لا ضرر هو إيجاب الحاكم للزوج إلى طلاقها، أى يكون رفع الضرر عن المعلول برفع علته، والحال فى المقام أيضاً كذلك حيث إن نتيجة حكمه لا ضرر على قاعده السلطنه المقتضيه لقضيتين:

قضيه إيجابيه من حق المتصرف التصرف فى ماله حيث يشاء، وقضيه سلبيه من منع الغير عن التصرف فى ماله، فإن قاعده لا ضرر يوجب رفع تلك السلطنه، وهو لا يكون إلا بأحد الوجهين إما بقبول الدخول مع الاستيذان، ليكون حق تصرفه والمنع عن تصرف الغير باقٍ على حاله، أو بقلع أصل مادّة الحق المستلزم لانهدام أساس السلطنه، فإذا لم يمكن التعامل بالاسلوب بعد إمتناعه عن الاستيذان تصل نوبه إلى الاسلوب الثانى، فلذلك حكم صلى الله عليه وآله بقلع عذقه تمسكاً بقاعده لا ضرر من باب تطبيق الكبرى على الصغرى، وعليه فكلامه لا يخلو عن وجه.

وأجابه أولاً عن الإشكال المذكور: بأنه وإن كان الأحسن فى الجواب هو القول بأن قلع الشجره ليس من باب التمسك بالقاعده، إذ هى لا تقتضى إلا الحكم

بالاستيذان، إلما أنه إذا امتنع عن قبول عن ذلك مع تأكيد رسول الله صلى الله عليه وآله، فقد استفاد ذلك من ولايته وسلطانه وحقه الثابت على المسلمين فقام صلى الله عليه وآله بتأديبه وعززه بالأمر بالقلع قلعاً لماده الفساد، لقيامه مقام اللجاج والعناد كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله:

□  
«إقلعها وارم بها وجهه»، ثم مخاطبته صلى الله عليه وآله لسمره: «فاغرسها حيث شئت»، مع أنّ الظاهر والله العالم عدم فائده العرس بعد القلع، وعدم حصول الانتفاع بغيره في مكان آخر، فعلي هذا لا يجرى الإشكال على حديث سمره من جهة التمسك بقاعده لا ضرر في أصل القلع، كما لا يخفى، لوضوح أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله له مناصب ثلاثه:

□  
منصب الرساله عن الله في بيان الأحكام، وبذلك ينطق قوله تعالى «أَطِيعُوا اللَّهَ».

□  
ومنصب السلطنه والولاية، لأنّ النبي أولى بالمؤمنين من أنفسهم، ويدل عليها قوله تعالى الآية: «وَمَا كَانَ لِمُؤْمِنٍ وَلَا لِمُؤْمِنَةٍ إِذَا قَضَى اللَّهُ وَرَسُولُهُ أَمْرًا أَنْ يَكُونَ لَهُمُ الْخِيَرَةُ».

□  
ومنصب الحاكميه بالقضاء في الخصومات، ويدل عليها قوله تعالى: «فَلَا وَرَبِّكَ لَا يُؤْمِنُونَ حَتَّى يُحَكِّمُوكَ فِيمَا شَجَرَ بَيْنَهُمْ».

□  
وحكمه صلى الله عليه وآله بالقلع مندرج في القسم الثاني وهو قوله: «أَطِيعُوا الرَّسُولَ»، أو القسم الثالث على احتمال لا من تطبيق القاعده وبيان حكم الله، فتأمل.

□  
ثم أورد المحقق النائيني على الشيخ رحمه الله بما ذكره في آخر كلامه: (بأنّ عدم انطباق الكبرى على مورد قضيه سمره لا يخلّ بالاستدلال بأنه كيف لا يضر ولا يخلّ مع أنّ معناه أنّ خروج المورد لا يضرّ بالعموم، فيتمسك به في سائر الموارد،

مع أنك خبيرٌ بأنَّ عدم دخول المورد في عموم العلة يكشف عن عدم إرادته ما تكون العلة ظاهره فيه، وهذا أمرٌ مرجعه إلى الاعتراف بإجمال الدليل).

أقول: الظاهر من كلام سيّدنا الخوئي قبول كلام الشيخ رحمه الله حيث إنّه بعد نقل كلامه قال في «المصباح»:

(وما ذكره وإن كان صحيحاً في نفسه إلّا أنّ المقام ليس كذلك...إلى آخر كلامه).

ولكنّ الحقّ مع الشيخ رحمه الله لأنّه إذا سلّمنا كون جملة «لا ضرر ولا ضرار» بنفسها قاعده مستقلّة، مع صرف النظر عن وجودها في ذيل هذه القضية، فالجهل بوجه الاستشهاد في مثل هذه القضية لا يوجب الإجمال في أصل الدليل في غير هذا المورد كما لا يخفى.

الإشكال الثاني: الذي أورده الشيخ الأعظم قدس سره هو أنّ إجراء قاعده لا ضرر ولا ضرار بعمومه غير قابل للقبول، لأنّ أكثر الأحكام مثل الزكاة والخمس والجهاد والحجّ وباب الديات والجنايات والغرامات كلّها من الضرر، فإن أردنا تخصيصها بمثل هذه، يوجب تخصيص الأكثر، وهو مستهجن عند العقلاء، إذ لا يبقى تحت العام بعده إلّا قليلٌ من الأحكام، فكيف الخلاص من هذا الإشكال؟

وأجاب عنه الشيخ قدس سره: بأنّ الاستهجان إنّما يلزم إذا كان التخصيص بالتخصيصات الكثيرة، وأمّا إذا كان التخصيص بعنوان واحد وتخصيص فارد فلا استهجان.

وناقشه المحقّق الخراساني قدس سره في تعليقه: بأنّ عدم الاستهجان بخروج الكثير بعنوانٍ إنّما يصحّ إذا كان أفراد العام أنواعاً، لا خروج نوع واحدٍ ذا أفراد

كثيره بعنوان واحد من تحت الأنواع الكثيره فهذا لا محذور فيه، بخلاف ما لو كان العام ذا أفرادٍ وأشخاصٍ حيث لا يتفاوت في الاستهجان بين تخصيصات كثيره أو تخصيص واحد بعنوان واحد يندرج تحت هذا العنوان أفراد كثيره.

قال المحقق الخميني قدس سره: في معرض تأييده الإشكال (بأنّ الواقع خلافه، لأنّ موارد التخصيصات ممّا لا جامع لها ظاهراً، ولو فرض أن يكون لها جامع واقعي مجهول لدى المخاطب، ووقع التخصيص بحسب مقام التخاطب بغير ذلك الجامع، لا يخرج عن الاستهجان، هذا مع أنّ الخروج بعنوان واحد أيضاً لا يُخرج الكلام عن الاستهجان إذا كان المخصّص منفصلاً، فلو قال: (أكرم كلّ إنسان)، ثمّ قال بدليلٍ منفصل: (لا تُكرم من له رأس واحد)، وأراد به إلقاء الكبرى إكرام من له رأسان كان قبيحاً مستهجناً)، انتهى كلامه في «البدائع» (١).

ولكن الأولى أن يقال: إن كانت تلك الأحكام مثل الزكاه والخمس وغيرها من أخواتها خارجه بالتخصيص، ربما يمكن حصول تخصيص الأكثر، وإن كان في أصل استلزامه تأملاً، لأنّ مجموع الأحكام المجعوله إذا لوحظت نسبه مع الأحكام التي فيها ضررٌ من العبادات والمعاملات والديات لعلّه لم يكن أكثر من الأحكام غير المستلزمه، إن سلّمنا شمول عموم لا ضرر لمثل الزكاه وأخواتها المذكوره، إلّا أنّ في الحقيقه لم يكن خروجها بالتخصيص، بل كان بالتخصّص.

بيان ذلك: التخصيص عباره عن رفع الحكم عن موضوعه، ومن المعلوم أنّ

ص: ٢٩٤

لسان قاعده لا ضرر لسان ناظر إلى الأحكام ومخصّصه للأحكام بلسان الحكومه، ولازم الحكومه أن يكون المحكوم بها حكماً لا- يقتضى الضرر بطبعه وإلّا- وجه ولا- معنى للحكومه، بل يوجب وقوع التعارض بين دليل الجعل من الحكم المشتمل على الضرر، ودليل لا ضرر، فلا وجه لتقديم قاعده لا ضرر بعنوان قاعده ثانويّه بنحو الحكومه، بل يكون حينئذٍ حكمه بالجعل الأوّل لجعل نفس تلك الأحكام.

وبعبارة أوفىٍ و أخرى: إنّ قاعده لا ضرر يرفع الحكم الذى ينشأ منه الضرر، بعد ما لم يكن ضرريّاً بطبعه، لا الحكم الذى بنفسه وفى طبع جعله يقتضى ضرراً، فالضرر الطارئ والعارض يرفع لا الضرر المَجْعول بنفس الحكم، ومثل الحجّ والجهاد والزكاه وأمثال ذلك بذاتها مبنيّه على الضرر، فكيف يمكن دفعها بقاعده لا ضرر حتّى يخرج بالتخصيص، ليوجب الاستهجان لكونه تخصيصاً للأكثر؟!!

نعم، يمكن فرض اشتمال تلك الأحكام على الضرر الناشئ منها، ففى مثله لا غرو لدخوله فى قاعده لا ضرر ورفع حكمه، مثلاً لو فرض أنه لم يكن فى البلد فقيراً هاشمياً أو فقيراً مطلقاً واستلزم نقل الخمس والزكاه إلى بلدٍ آخر بنحو يتضرّر منه، فهذا ممّا يمكن أن يرتفع بلا ضرر، ولا يوجب خروج مثل ذلك تخصيصاً للأكثر، ونقول بمثل ذلك فى الحجّ والجهاد.

مضافاً إلى إمكان المنع لأصل الضرر فى كثيرٍ من الأحكام المرتبطه بالديات والجنايات والغرامات، بل وهكذا فى الأحماس و الزكوات والصدقات.

توضيح ذلك: إذا لاحظنا الواجبات شرعيه الماليه مثل الخمس والزكاه بحذ



خلوها عن الضرر حقيقه، وإن قد يبدو ضررياً في الوهله الأولى، لأنّ المفروض كون مقدار الخمس في الأرباح والغنائم المطلقة يكون ملكاً لصاحب الخمس، وكما أنّ العشر أو ربع العشر أو غير ذلك يكون ملكاً للفقراء أو للعنوان من أوّل الأمر، لا أن يكون ملكاً لصاحب المال أوّلاً ثمّ يأمر الشارع بذلك ليحدث في ملكه وماله ضرراً ونقصاً بالإخراج، حتى يصدق أنّه حكم ضرريّ ليدخل في قاعده لا ضرر.

نعم، يصحّ هذا التوهم عند من لا يُسلم الملكيه للفقراء والسادات المتعلّقه بالأعيان، بل يرى أن على صاحب المال أن يخرج نسبه الخمس أو العشر أو غيرهما من ماله بعنوان الخمس أو الزكاه أو الصدقه تكليفاً لا وضعاً، لكنه ممنوع وقد أجبنا عنه آنفاً. هذا كلّه بالنسبه إلى مثل الخمس والزكاه.

و أقيماً مثل الجنايات والديات والغرامات فأمرها أوضح، لأنّ حكم الشارع بأداء ما أتلفه المتلف أو جنى عليه الجاني لا يعدّ عرفاً ضرراً عليه، بل صدق الضرر عليه إن ثبت فهو من عند نفسه، لأنّ الجنايه والإتلاف أمران صادران عنه، سواء كان عن قصد أو عمد كما في الأمور العمديّه، أو صدرت عنه بلا قصدٍ وخطأ كما في الجنايات الخطائيّه، فإنّ الضرر في مثلها سببه نفس الفاعل دون الشارع، بل الأمر عكس ذلك، إذ لو لم يحكم الشارع بالغرامه والعوض، كان ذلك سبباً لوقوع الضرر على الغير من دون تدارك، فلا بدّ للشرع من المنع عنه، وعليه فإخراج مثل الجنايات والديات والغرامات عن عنوان الضرر خروج تخصصي لا تخصصي.

يبقى هنا توجيه بعض الأحكام الشرعيه مثل بيع الأعيان النجسه والمتنجسه والتعامل بها، حيث أنّ الشارع حكم بحرمته، ولو استلزم من التحريم ضرراً على الناس وإن كان قد رفع الحرمة في بعض الموارد كاستلزام الهلاكه والتلف لو لم تقع المعامله، نظير حرمه المراجعة إلى حكام الجور لرفع المخاصمه، حيث إنه حرامٌ أولاً وبالذات لكن الحرمة مرفوعه عند الضروره إذا استلزم الضرر في تركه.

وقد اجيب عنه: بأن لا ضرر مختصّ بالأفعال الوجوديه كقوله صلى الله عليه وآله: (رُفِعَ عَنْ أُمَّتِي...) فَإِنَّ النِّفْيَ أَوْ الرِّفْعَ إِذَا تَعَلَّقَ بِالْأُمُورِ الوجوديه تشريعاً كان ذلك كناية عن نفي حكمها ورفعها تشريعاً، كما أنّ نفي أحكامها تشريعاً عباره عن انتفاء تلك الأفعال تشريعاً، فيناسب تعلقه بالفعل، وعليه فمثل هذه الأحكام المحرّمه خارجه عن عنوان لا ضرر تخصّصاً.

وفيه: الجواب غير تامّ لأنّه فرق بين الرفع والنفي في المقام، لأنّ المناسب للرفع أن يكون متعلقاً بما كان مفروض الوجود، فيرفع تشريعاً، ولا يصحّ تعلقه بالترك، وهذا بخلاف النفي في قوله: «لا ضرر» فإنه ناظرٌ إلى نفي العنوان الذي يتولّد منه الضرر إمّا بلا واسطه كزوم العقد، وإمّا مع الواسطه كوجوب الضوء، وهذا الخبر على ما نقّحناه ليس إلّا حكم الشارع، وهو أعمّ من أن يكون وضعياً أو تكليفاً، والتكليف أعمّ من أن يكون إيجابياً أو تحريمياً، وعليه فالصواب هو الالتزام بالتخصيص والمنع عن كثرته.

أقول: الأولى في الجواب:

أولاً: ما ذكرنا سابقاً بأن لا ضرر يشمل ما لا يكون في أصله على نحو موجب للضرر بحكمه الأولى، وإلا لاستوجب التعارض بين حكمين أوليين لا- بين الثانوي والأولى، مع أنّ الثابت بين الأصحاب هو أنّ الحكمه تكون على النحو الثاني لا- التعارض على الصورة الأولى، فحكم الشارع بحرمه بيع الأعيان النجسه والمتنجسه، وحرمه أكلها وشربها حكم ثابت في حق ما من شأنه الضرر لمن أراد بيعها والتكسب بها، هذا فيما لو سلمنا صدق الضرر فيها، لإمكان إنكار أصله، باعتبار أنه ليس بتضرر حقيقه بل هو عباره عن عدم النفع، وفرق بين العنوانين.

وثانياً: يمكن القول بخروجها تخصيماً أيضاً باعتبار أنّ المحرّمات المائيه ليس نقصاً يحدثه الإنسان، إذ بعد كون الشيء نجساً يخرج عن المائيه، ويكون النجس والمتنجس كالخمر والخنزير وإتلافهما خارجاً عن المائيه شرعاً، فليس ضرراً شرعاً بل ولا عرفاً بعد عدم كونهما مالاً، فلا تخصيص أيضاً، فتأمل.

ولعل وجه التأمل: أن كون الشيء ليس بمالٍ شرعاً لا يوجب عدم كونه مالاً عرفاً، خصوصاً عند من استحلّه، ولذلك أجاز الشارع بيعه لمن استحلّه، وعليه فالأولى في الجواب أن يقال إنّ عدم جواز بيعه ليس ضرراً بل عباره عن المنع عن الانتفاع بها، فلا يكون داخلاً تحت القاعده أصلاً.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا عدم ورود تخصيص الأكثر المستهجن على القاعده، على أنه لو سلمنا ورود التخصيص بالنسبه إلى بعض ذلك، لكنّه ليس

بالكثرة التي توجب الاستهجان، وأما إن سلّمنا كونه تخصيص الأكثر فلا يصحّ الجواب بأنّه لا يوجب الإشكال لعمل الفريقين بالقاعده كما أجابه بعض، لأنّ الاستهجان عند العقلاء أمرٌ قبيح لا يصدر عن الحكيم، ومحالٌ، وعمل الفريقين لا يجوزّه.

مناقشه ردّ المحقق الخميني: ومن هنا- أي من التأمل في الجواب عن خروج مثل تلك الأحكام تخصّيصاً لا تخصيصاً- يظهر عدم تماميه الإشكال الذي ذكره المحقق الخميني ردّاً على المحقق النائيني، حيث فصّل في قاعده لا- ضرر بعموم شمول القاعده للأحكام الأوليه التي جعلت بصوره الضرر، بأنّ القاعده منصرفه عنها إلى الأحكام التي يوجب أن ينشأ من الحكم الضرر، وقال: (إنّ الأحكام ذات أقسام عديده، لأنّ الأحكام لم تكن عللاً تامّه ولا أسبابها توليديّه للضرر، بل تكون ضرريّتها باعتبار انتهاءها إلى الضرر ولو بواسطه أو وسائط، فإنّها محقّقه لموضوع الطاعه، وأمثا حصول بعض المبادئ في نفس المكلف كالخوف والطمع وغيرهما موجه لانبعاثه بعد تحقّق مقدمات الانبعاث من التصوّر والتصديق بالفائده، والشوق والإرادته، ثمّ الانبعاث والإيجاد خارجاً، وعليه فيكون وجوب المتعلّق في الخارج ضرريّاً، فحيثُ قد يكون المتعلّق علّه وسبباً توليديّاً للضرر، وقد يكون معدّاً أو منتهيّاً إليه ولو بواسطه. مثلاً- قد يكون نفس الصوم ضرريّاً، وقد يكون موجباً لليوسه وهي ضرريّه أيضاً، وكذا الكلام في لزوم البيع، فإنّ نفس اللزوم لا يكون ضرريّاً بل البيع بنفسه ضرري، فحيثُ قد يكون البيع ضرريّاً بذاته، وقد يترتب عليه الضرر ترتباً ثانويّاً، أو ترتباً مع الوسائط، بل

قد يكون بيع متاع بقيمه رخيصه موجباً لتنزل المتاع وورود الضرر الفاحش على واجديه، وقد يكون موجباً للغلاء والقحط وحصول الضرر على فاقديه، وقد يكون بيع الدار المحبوه موجباً للضرر على الأهل والأولاد، وقد يكون موجباً للإضرار بالجار والشريك.

إذا عرفت ذلك نقول: الأحكام قد توجب الضرر بنحو العليه والسببيه التوليديه، وقد توجب ذلك بنحو الإعداد، وقد تلزمه لزوماً أولياً، وقد تلزمه لزوماً ثانوياً، وفي الجميع يمكن أن يدعى أنّ المنفى بقوله لا ضرر هو الأحكام الموجه للضرر إيجاباً علياً أو أولياً، وأمّا بعدما عرفت من عدم ترتب الضرر على الأحكام كذلك، بل الترتب عليها يكون بنحو من الدخاله وبنحو من الاعداد، فلا ترجيح لاختصاص نفي الضرر بحكم دون حكم، وضرر دون ضرر، ومعدّ دون معدّ.

ودعوى اختصاص نفي الضرر بأحكام تكون متعلقاتها ضرريه بنحو السببيه لا بنحو الاعداد، كما ترى، فاتضح لزوم تخصيصات كثيره عليه، وإلّزم تأسيس فقه جديد.. إلى آخر كلامه (١).

□  
أقول: قد أتعب نفسه الشريف قدس الله روحه الزكيه ببيان أقسام ما يتصور أن يتضرر الإنسان من الأحكام بلا واسطه، أو مع واسطه واحده، أو وسائط بما لا ينتهي إلى هذا المقدار، وما لا يؤثر في ما هو المقصود في المقام، لوضوح أنّ حقيقه الأمر هو ملاحظه ما يمكن أن يشهد الدليل وما لا يمكن. وبعد الإحاطه بما

ص: ٣٠٠

ذكرناه تفصيلاً من بيان وجه عدم إمكان شمول الحديث لبعض أقسام الأحكام، لتفاوت مرتبتهما، حيث إنّ الضرر يعدّ من العناوين الثانويّة، وبعض الأحكام من العناوين الأوّليّة، ولذلك يعدّ الضرر دليلاً حاكماً عليها. والعجب منه أنّه برغم تسليمه الحكومة في دليل لا ضرر، مع ذلك يقول بشمول الحديث لجميع الأحكام، والذهاب إلى تخصيص الأكثر، ولذلك نتساءل أنه كيف له أن يجمع بين هذين الوجهين، لأنّ وحده المرتبه توجب التعارض لا- تقديم أحدهما على الآخر بالحكومة. وأما على المبني المختار فإنه لا يوجب التخصيص أصلاً، وإن سلّم التخصيص في بعضها فهو ليس بتخصيص الأكثر، وبذلك استطعنا الفرار عن الإشكال الذي أورده الشيخ الأعظم رحمه الله.

الإشكال الثالث: من الإشكالات الواردة على قاعده لا ضرر، ما بيّنه المحقّق الخميني قدس سره تبعاً للآخرين وخلاصته: إنّ قاعده لا ضرر بما أنّها حكم امتنانى على العباد، وأنّ مفادها أنّه تعالى لعنايته بالعباد لم يوقعهم في الضرر، ولم يُشرّع الأحكام للإضرار بهم، تكون قاعده آبيه عن التخصيص مطلقاً، فحكم لا- ضرر حكم قوله تعالى: ﴿مَّا جَعَلْ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ﴾ ولسانه كلسانه، و يكون آبياً عن التخصيص، مع أنّ كثيراً من الأحكام الإلهية ضرريّة كتشريع الزكاه و الخمس والجهاد والكفّارات والحدود والاسترقاق وغير ذلك كسلب المائيه عن الخمر والخنزير وآلات القمار وآلات الطرب، وسائر الأعيان النجسه، وما يلزم منه الفساد بحسب أدله الشرع، بل لو لم يكن التخصيص أكثرياً، ولم يكن لا ضرر

فى مقام الامتنان، لكان نفس خروج هذه الموضوعات والأمر التى هى أصول الأحكام الإلهية ومهماتها من قوله: «لا ضرر ولا ضرار»، مستهجنًا. فمن أمر الشارع بنفى الضرر فى الأحكام، سواءً كان إخباره فى مقام الإنشاء أم لا، ثمّ الحكم بأن معظم أحكامه وأصولها ضررى، لم يخرج كلامه عن الاستهجان، ولذلك يكون فإنّ حاصل كلام النائىنى رحمه الله أنّ الأحكام الضرريه ظاهراً خارجةً عن القاعده تخصصاً لا تخصيصاً، وعلّق المحقق الخمينى عليه بأنّه (كما ترى أو كلام شعري) وحاول الإجابة عنه.

جواب المحقق الخمينى: قال رحمه الله فى مقام الردّ على توجيه المحقق النائىنى بأنه (نعم يمكن أن يدعى أنّ دليل نفي الضرر منصرف، عن مثل تلك الأحكام المعروفة المتداوله بين المسلمين، فلا يكون خروجها تخصيصياً وهو ليس ببعيد، لكن هذا لا يدفع أصل الإشكال لورود تخصيصات غير ما عليه خصوصاً على ما قرّناه)، انتهى (1).

قلنا: إذا فرض الإطلاق لحديث لا ضرر بحسب الماده و الهيئه والتركيب لجميع الأحكام، وسلّمنا ذلك فى انطباقه عليها، فلا وجه لدعوى الانصراف عن مثل الزكاه و الخمس وغيرهما، لأنّ الانصراف بحاجه إلى ما يدلّ عليه من القرائن اللفظيه أو المقاميّه و كلاهما مفقودان فى المقام، ولذلك تبطل دعواه بعد خلوّ دليله عن القرائن المطلوبه الداله على الانصراف.

ص: ٣٠٢

ولكن الذى ألهمنى ربى- تبعاً لما تبناه أسلافنا رحمهم الله- هو أن يقال: إن خروج مثل هذه الأحكام ليس خروجاً تخصيصياً حتى يقال بأنه يستلزم الاستهجان، أو يقال إن حديث لا ضرر موضوع للمنه على الأمة كما هو كذلك حقاً وأن مثله قاعده نفي الحرج والعسر والرفع غير القابله للتخصيص، وهو كذلك بل خروجها روج تخصصى بملاحظه أن ما يترتب عليه لا يعد ضرراً أصلاً.

نعم، ما يستلزم منها الضرر مضافاً إلى أصل حكمه وطبعه وزائداً عليه يكون داخلياً تحت قاعده لا ضرر، ولا مجال للحكم بأنه خارج عن القاعده تخصصاً، لأنه حكم امتنانى آب عن التخصيص، ولا- وجه للإخراج عنه كما عليه الفتاوى، وبذلك يندفع الإشكال، وتبقى القاعده ثابتة وجاريه بقوتها.

\*\*\*

ص: ٣٠٣



يدور البحث في هذا التنبیه عن مصادیق قاعده لا ضرر، وهل هی قاعده مختصه بالأحكام الإلزامیه من الوجوب والحرمة، أو تعم غیرهما من الأحكام الترخیصیه؟

قال المحقق الخوئی: فی التنبیه الأول فی تقریراته بأن لا ضرر قاعده تختص بالأحكام الإلزامیه، ووجهه مختاره بأنه: (بناءً على ما ذكرناه- من أن قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر»، ناظر إلى نفي تشريع الحكم الضرري- يختص النفي بجعل حكم إلزامي من الوجوب والحرمة، فإنه هو الذي يكون العبد ملزماً في أمثاله، فعلى تقدير كونه ضررياً كان وقوع العبد في الضرر مستنداً إلى الشارع بجعله الحكم الضرري، وأما الترخيص في شيء يكون موجباً للضرر على نفس المكلف أو على غيره، فلا يكون مشمولاً لدليل نفي الضرر، لأن الترخيص في شيء لا يلزم المكلف في ارتكابه حتى يكون الترخيص ضررياً، بل العبد باختياره وإرادته يرتكبه، فيكون الضرر مستنداً إليه لا إلى الترخيص المجعول من قبل الشارع.

وبالجملة: نفي الضرر في الحديث الشريف- على ما ذكرناه من المعنى- ليس الا- كنفى الحرج المستفاد من أدلته نفي الحرج، فكما أن المنفى بها هو الحكم الإلزامي الموجب لوقوع المكلف في الحرج دون الترخيص، إذ الترخيص في شيء حرجي لا- يكون سبباً لوقوع العبد في الحرج، فكذا في المقام بلا فرق بينهما، فلا يستفاد من قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر»، حرمة الإضرار بالغير، ولا حرمة الإضرار

بالنفس وإن كان الأول ثابتاً بالأدلة الخاصه، بل يمكن استفادته من الفقرة الثانية في نفس هذا الحديث، وهي قوله صلى الله عليه و آله: «لا- ضرار»، بتقريب أن المراد من النفي في هذه الفقرة هو النهي كما في قوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ﴾ وذلك لأن الضرار أمرٌ خارجي، وهو كون الشخص في مقام الإضرار بالغير، فلا معنى لنفيه تشريعاً، كما لا يصح حمله على الإخبار عن عدم تحقق الإضرار في، الخارج للزوم الكذب، فلا محاله يكون المراد منه النهي عن كون الشخص في مقام الإضرار بالغير، فيدل على حرمة الإضرار بالغير بالأولوية القطعية، ولا يلزم من حمل النفي على النهي في هذه الفقرة التفكيك بين الفقرتين، لأن المعنى في كليهما هو النفي، غايه الأمر كون النفي في الفقرة الأولى حقيقياً، وفي الفقرة الثانية ادعائياً على ما تقدم بيانه. وهذا نظير ما ذكرناه في حديث الرفع، من أن الرفع بالنسبه إلى ما لا- يعلمون حقيقى، و بالنسبه إلى الخطأ و النسيان وغيرهما من الفقرات مجازى. و أما الثانى وهو الإضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة من الفقرة الثانية أيضاً، لأن الضرار وغيره ما هو من هذا الباب كالقتال والجدال لا يصدق إلا مع الغير لا مع النفس)، انتهى كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أن قاعده لا ضرر عنوان عام قابل للانطباق على كل ما يصدق عليه الضرر الذى يمكن استناده إلى الأحكام الصادره من الشارع سواء كان بنحو العله التامه، عله تامه مثل جعل

ص: ٣٠٥

وجوبٍ أو حرمة ضررى كما هو مورد قبول الخصم أو مستنداً إليه ولو بجزء العله من جهه ترخيصه، حيث إن صدور فعلٍ وعملٍ ضررى ورد الترخيص فيه من ناحيه الشارع، وإن كان صدور الفعل عن إرادته واختيار المكلف، إلا أن المتشرع الذى ينتهى بنهى الشارع لو فعل ذلك صحّ عرفاً استناد فعله أو تركه إلى الشارع ولو بجزء العله، أو برفع المانع مع وجود المقتضى فى نفسه، فإن إطلاق نفي الضرر يشمل كليهما. ولذلك مضى فى البحث عن منع فضل الماء الموجب لمنع الكلاء التمسك بذييل ذلك الحديث بلا- ضرر بعدم جواز المنع الموجب لتضرر الحيوانات، بالرغم من أن المنع عن فضل الماء مكروه عند الشرع وليس بحرام، وأثبتنا إن توهم كون حديث يشمل خصوص الأحكام الإلزاميه، ولا يشمل المكروه والمندوب ليس بصحيح، بل القاعده عمومها باقيه، ويشمل جميع الأحكام الشرعيه حتى المكروهات والمندوبات، غايه الأمر إجراء القاعده فى مثل ذلك لا يوجب إلا إثبات المنع من حيث الكراهه لا الحرمة؛ لأن حكم كل شىء يكون بحسبه إثباتاً و نفيًا.

وبالجمله: فعلى ما ذكرنا يصحّ شمول الحديث لمثل الإضرار بالغير و الإضرار بالنفس، و يصدق الضرر عليهما، ولا بأس بجعل اداه النفى (لا- فى كلاً- فرديه من نفي الجنس وأن يكون مستعملاً بصوره الحقيقه، لكن بصوره الحقيقه الادعائيه من دون تأويل إلى النهى ليصير مجازاً كما تبناه رحمه الله؛ لأنه مع إمكان الحمل على الحقيقه لا وجه لحمله على المجاز بجميع أقسامه من المجاز فى

الحذف أو المجاز في التقدير، أو المجاز في الكلمه كما عرفت سابقاً، ولذلك نلاحظ أنّ مثل المحقّق الخراساني وبعض آخر ذهب إلى أنّ الضرر يعدّ تأكيداً للضرر، وليس ذلك إلّا بالملاحظه وحده معناهما هنا، فلا ينافي كون (لا) في كليهما لنفس نفى الجنس، باعتبار أن المصحح لمثل ذلك هو نفى تشريعه ولو بصوره جزء العله وعدم المانع كما عرفت.

ولقد أجاد المحقّق النراقي رحمه الله في عوائده (1) بأن حمل لا ضرر على أنّ المراد منه نفى الشارع للضرر مطلقاً سواءً المالى منه بوجه من الوجوه، أو البدنى أو العضى ولا غير ذلك من المضارّ وأنه لم يكن متحقّقاً في أحكام الشرع، فيدلّ نفى الضرر على أنّ كلّ حكم يتضمّن أو يستلزم ضرراً أو ضراراً فهو ليس من أحكام الشرع ولم يأمر به الإسلام فلا يجب اتّباعه. وعليه فيكون دليل لا ضرر من الأدلّه الدّاله على حرمة الإضرار بالنفس وبالغير، ومؤيِّداً للأدلّه الخاصّه الوارده في هذا المضممار مثل قوله عليه السلام في حديث طلحه بن زيد: «المضارّ بالجار كالنفس إثم».

وقد مضى بحثه سابقاً.

\*\*\*

ص: ٣٠٧

---

١-١. عوائد الأيام للنراقي: ١٩.

فی بیان أنّ الضرر المذكور فی القاعده هل المراد هو الضرر الشخصی أو النوعی أو كلاهما مطلقاً، أو ینبغی التفصیل بین باب العبادات فالشخصی، وباب المعاملات فالنوعی؟

یظهر من كلام المحقق الخوئی رحمه الله أنّه نسب إلى مفاد كلام بعض الأعلام القول بالتفصیل المذكور، ثمّ أنكره وعدّه توهماً وذهب إلى أن المراد من لا- ضرر هو الشخصی منه مطلقاً سواءً فی العبادات أو المعاملات، وجعل وجه التوهم أنّ مثل الشيخ الأنصاری وغيره تمسكوا فی خيار الغبن وحقّ الشفعه بقاعده لا ضرر، ووجه السيد الخوئی تمسكهم فیها بالقاعده بأنّ الضرر فی المعامله الغبتيه أو فی حقّ الشفعه ليس إلانوعياً لا- شخصياً بخلاف العبادات حيث إنّ الضرر من العناوين ذات الإضافه حيث يتفاوت بالنسبه إلى شخص دون شخص، إذ قد يصدق الضرر فی وجوب الوضوء لشخص ولا يصدق لشخصٍ آخر، فكلّ من يصدق عليه العنوان يرتفع عند الحكم الوجوبی بالخصوص لا مطلقاً.

فأورد عليهم بقوله: (إنّ الأمر ليس كذلك، إذ الضرر فی المعامله أيضاً شخصی، لأنّ النسبه بین غبتيه المعامله مع الضرر هو العموم من وجه، باعتبار أنّه قد يكون الخيار ثابتاً مع عدم تحقّق الضرر، كما إذا كان البيع مشتملاً على الغبن، وقد غلت السلعه حين ظهور الغبن بما يتدارك به الغبن، فلا- يكون الحكم باللّزوم فی مثله موجباً للضرر على المشتري، وقد لا- يكون الخيار ثابتاً مع تحقّق الضرر،

كما إذا كان البيع غير مشتمل على الغبن، ولكن تنزلت السلعة من حيث القيمة السوقية، وقد يجتمعان كما هو واضح، كما أن النسبة بين الضرر وثبوت حق الشفعة أيضاً عمومٌ من وجه، وقد تقدمت أمثله الافتراق والاجتماع ولا نعيد.

ثم قال: بأن دليل خيار الغبن وثبوت حق الشفعة ليس هو بقاعده لا ضرر، بل كانت لأدله خاصه، ثم استشهد لذلك بعدم ثبوت الشفعة إلفي كون المبيع من المساكن والأراضي دون غيرها من الفرش والظروف، وكونه مشتركاً بين الاثنين لا أزيد منهما، وقد تقدم أن اشتهاً حق الشفعة بالقاعده في الحديث كان من قبيل الجمع في الروايه، لا الجمع في المروي، ولو سلم كونه من قبيل الثاني، فلا بد من حملة على الحكمه دون العله، كما أن المدرك لخيار الغبن ليس القاعده، بل لأجل تخلف الشرط الارتكازي الثابت في المعاملات العقلانيه، من تساوى العوضين في المائيه، فلو تخلف عن مثل هذا الشرط، ثبت خيار تخلف الشرط، انتهى محصل كلامه في «المصباح» (1).

أقول: والذي يقتضيه النظر والدقه كون المنفى في القاعده هو مطلق الضرر، شخصياً كان أو نوعياً، في العبادات أو المعاملات، لأنه مقتضى الإطلاق، غايه الأمر الغالب بحسب وجوده الخارجي هو الشخصى منه، كما هو كذلك في العبادات، ولكن لا ينافى كون النوعى منه أيضاً منفيًا، إذ مقتضى نفيه نوعياً هو إثبات حق لبعض الأفراد، كما في حق الشفعة، حيث أنه لم يلاحظ فيه كون

ص: ٣٠٩

المشترى الثالث حاله مع الشفيع مضرّاً أو نافعاً أو عدم شىء منهما حتى يلاحظ فيه وجود ضرر شخصى للشريك ليجرى فيه القاعده أولاً فلا يثبت الحق، بل الملاك هو ملاحظه حال نوع القضيه بأن الحكم فى الشفيع بعدم الأخذ بالشفعه، والصبر مع المشترى الثالث، مع كون البيع واقعاً فى الأرض التى فيه ملك مشاع، ولم يتفاوت فى المعامله قيمه المثلث، عُدّ ذلك نوع ضرر عليه ناش من حكم الشارع بلزوم عقد شريكه مع غيره، فرفع الضرر يحصل بجعل حق للشفيع بأخذ الشفعه، بأن يفسخ العقد مع الغير وبذلك يرتفع الضرر، وأما اختصاص ذلك بخصوص الأراضى والمساكن أو بين الاثنين إنّما هو لأجل قيام دليل خاص يدلّ عليه، لأنّ قاعده لا- ضرر لا- يعين حدود سعه موضوع حكمه وضيقة، بل غايه دلالتة ومقتضاه إثبات أصل حكم جواز الفسخ، وأما سائر أحكامه فمربوط بدلاله سائر الأدله.

والأمر فى خيار الغبن أيضاً كذلك، حيث إنّ أصل لزوم المعامله غبنيّ فيرتفع بلا ضرر، أما بيان سائر أحكامه بأنّ اللزوم إذا لم يكن هل يصير البيع باطلاً أو أنّ الخيار ثابتٌ لخصوص البائع، أو لا بدّ من جبران الخساره بإعطاء ما به التفاوت وما أشبه ذلك، فهو خارج عن مفاد القاعده، وموكول إلى مقتضى لسان سائر الأدله، كما اعترف بما قلنا الفاضل النراقى فى عوائده، ولقد أحسن فما أفاد حيث جعل مستند قاعده لا ضرر، بمعنى أنّه منع أن يكون الخيار ثابتاً لخصوص البائع، هذا فضلاً عن أنّ دعوى كون عدم لزومه مساوقاً لوجود الخيار له، غير

معلوم، لإمكان استفادة جواز التدارك بإعطاء ما به التفاوت لو ساعده سائر الأدلة، وإلّا فإنّ أصل قاعده لا ضرر لا تقتضى أزيد من رفع حكم اللّزوم عن المعامله، بمعنى اللّازم الأعمّ المساعد بأحد الاحتمالات الثلاث كما لا يخفى.

قال المحقّق الخميني في بدائعه: إنّ نفي اللّزوم في المعامله الغبّيّه، ونفي الوجوب الوضوء الضرري وأمّثالها فأجنبي عن مفاد الحديث، ولا- يلزم منه فقدان الدليل في كثيرٍ من الفروع المسلّمه الفقهيّه كخيار الغبن، لأنّه لم تجد ظاهراً مورداً يكون الدليل منحصرأ به، بحيث يلزم من عدم التمسك به فقدان الدليل فيه، وهذا خيار الغبن وهو من أوضح موارد النقض لا يكون متقدماً بدليل الضرر، بإمكان دعوى كون خيار الغبن عرفياً عقلياً، لا لأجل الشرط الضمني على مساواه الثمن والمثمن كما قيل، حتّى يكون خيار الغبن من قبيل خيار تخلف الشرط، فإنّ ذلك ممنوع، بل لأنّ خيار الغبن بعنوانه عرفي عقلي، فإنّ العقلاء يرجع بعضهم إلى بعض في صوره الغبن بعنوان المغبوتيه لا- بعنوان تخلف الشرط، كما أنّ الرجوع في العيب يكون بعنوانه لا- بعنوان تخلف الشرط الضمني كما قيل به أيضاً.

نعم، حكم العقلاء في باب العيب هو الخيار، أي السلطنه على حلّ العقد، وأمّا في الغبن فالظاهر أنّ حكمهم بالخيار معلق على عدم بذل الغابن التفاوت، واستفاده أمر زائد على ذلك من دليل الضرر مشكّل، كما اعترف به بعض الأعظم منهم العلّامه الأنصاري، ومنهم شيخنا العلّامه الحائري، كما أنّ المستفاد من كلام صاحبي «الغنيه» و«الجواهر» إثبات خيار الغبن بالإجماع لا بدليل الضرر. نعم،



استدلّ به الشيخ في الخلاف)، انتهى حاصل كلامه في بدائعه (١).

أقول: مما ذكرناه في جواب المحقق الخوئي رحمه الله يندفع هذا الكلام أيضاً لأنه غير تام، ووجه عدم تماميته هو صدق عنوان الضرر من حكم الشارع بالوجوب في التكليف، وباللّزوم في الحكم الوضعي، سواء كان لخيار الغبن والعيب دليل آخر أو لم يكن، غايه الأمر إن كان لهما دليل آخر مثل الإجماع أو السيره، صار دليل الضرر دليلاً في تلو سائر الأدله الداله على ثبوت الخيار، فيكون نظير الأوامر الإرشاديّه، حيث تكون فيها للعقلاء في تلك الموارد حكمٌ وإلا يعدّ بنفسه دليلاً، فدعوى إخراج مثل هذه الأمور عن دليل لا ضرر غير مسموعه، لعدم قيام دليل يرشدنا إليه، فتكون من قبيل الدعوى بلا دليل، وهو غير مقبول، غايه الأمر قد عرفت عدم اقتضائه إلانفي اللّزوم في المعامله، وأما تعيين خصوص الخيار من تلك الاحتمالات، يفتّح إلى دليل آخر من حكم العقلاء، أو كونه الشرط الضمني أو غيرهما من المحتملات التي قيل إلى الآن أو يمكن أن يُقال، والله العالم.

\*\*\*

ص: ٣١٢

١-١. بدائع الدرر: ١٣٠.

بيان ملاحظه حال دليل الضرر مع سائر الأدله الأوثیه من الأحكام، وملاحظه وجه تقديمه عليها، فقد ذكر له وجوهاً:

الوجه الأول: هو الذى أشار إليه شيخنا الأنصارى قدس سره من أن حديث لا ضرر يعدّ حديثاً امتنائياً، فيقدم على سائر الأدله التى لم ترد كذلك.

أقول: كلامه رحمه الله ممنوع، لأن الامتنان وإن أوجب عدم ورود التخصيص عليه، إلا أنه بنفسه لا يكفى بل لابد من ضمّ شيء آخر إليه مثل أن النسبه تكون بنحو الورود أو الحكومه أو أن فيه الدلاله التامه على رفعه لتلك الأدله كما سنشير إليه إن شاء الله تعالى، وعليه فمجرد الامتنان لا يوجب التقديم.

الوجه الثانى: ما أشار إليه المحقق النائنى قدس سره تبعاً للشيخ الأنصارى قدس سره من معامله التعارض بينهما أولاً، ثم الترجيح بهذه القاعده إما بعمل الأصحاب أو بمساعده الأصول لها كأصل البراءه فى مقام التكليف وغيرها فى غيره.

أقول: لكنّه أيضاً مخدوش:

أمّا عمل الأصحاب: فإنّه لا يمكن أن يكون دليلاً عليه، لإمكان كونه لأجل ملاحظه النسبه بينها وبين تلك الأدله من الحكومه وغيرها.

وأمّا التأييد بالأصول: إنّما يكون إذا لم يكن لنا وجهاً آخر للتقديم الذى يُغنينا عنه، وإلّا لا نرجع إلى الأصول كما لا يخفى، لوضوح أن الرجوع إلى الأصول إنّما يكون لأجل ذكر المرجّحات لأحد المتعارضين من الدليلين، وأمّا إن

أنكرنا أصل تعارضهما، فلا تصل حينئذٍ نوبه ذكر المرجّحات حتّى يتمسك بالأصول.

الوجه الثالث: ما ذكره المحقق الخراساني من الوجوه التي ذكرت لتقديم لا ضرر على غيره في «كفايه الأصول»، قال: (ثمّ الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر، هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأوّليه أو المتوهمّ ثبوته لها كذلك في حال الضرر، لا الثابت له بعنوانه، لوضوح أنّه العله للنفي، ولا- يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه بل يثبتته ويقتضيه. ومن هنا لا يلاحظ النسبه بين أدلّه نفيه وأدلّه الأحكام، وتقدّم أدلّته على أدلّتها، مع أنّها عمومٌ من وجه، حيث إنّّه يوفّق بينهما عرفاً بأنّ الثابت للعناوين الأوّليه اقتضائي يمنع عنه فعلاً، كما عرض عليها من عنوان الضرر بأدلّته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الأدلّه المثبتة أو النافيه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه، والأدلّه المتكفّله لحكمها بعناوينها الأوّليه. نعم، ربّما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أنّ الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء بل بنحو العليه التامه). إلى آخر كلامه.

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بأنّ ظاهر كلّ دليلٍ عند العرف ليس إلّا كون الموضوع عند وجوده عله تامه لتحقق الحكم لا اقتضاءً له، فإذا قيل الموضوع واجبٌ، والصلاه واجبه، والصوم واجب، فإنّ لازم دلاله دليله أنّ الموضوع إذا وجد مع تمام شرائطه وفقد تمام موانعه، يوجب تحقّق حكمه، وتعلّقه به، عليه فيصير ذلك عله تامه له، وإن اريد حمل ذلك على الاقتضاء دون العليه، يحتاج إلى دلاله دليلٍ أقوى منه يوجب

ص: ٣١٤

انصرافه عمياً هو ظاهره، وإلما يوجب التعارض، فكون دليل لا ضرر هو الأقوى<sup>١٤</sup> عن الأدلة الأوليه في العليه يحتاج إلى وجه عرفى يدل عليه، وهو ليس إلما سنشير إليه عن قريب، فلا يمكن القول بذهاب التقديم بالتوفيق العرفى.

وثانياً: أنّ التوفيق العرفى على ما قيل بين الدليلين بحمل أحدهما على الاقتضاء والآخر على الفعلية ليس إللبملاك أقوائيه المناط والاقتضاء، وهو لا يكون إلأفى المتراضين لا فى المتراضين كما فى المقام.

وبالجملة: فما ذهب إليه المحقق الخراسانى رحمه الله لا يرجع إلى محصل، خصوصاً أن مسلكه الإلتزام بأن (لا) فى حديث نفى الضرر يكون بصوره النفى الذى هو مختار المشهور لا بصوره النهى كما عليه شيخ الشريعة قدس سره، وسنوضح هذا الأمر إن شاء الله تعالى.

وثالثاً: إن تعلق الحكم فى الأدلة الأوليه يكون بعناوينها الأوليه دون لا ضرر الذى يكون تعلقه بعناوينها الثانويه وهذا أمر يحتاج إلى الإثبات بواسطه ما يوجب ذلك، وإلأ لا فرق بينهما من حيث الدليليه، والملاك فى الفرق بينهما ليس إلأ بأن يكون أحدهما متقدماً رتبه على الآخر، فإذا كان كذلك أوجب ذلك كون وجه التقديم شيئاً غير التوفيق العرفى وهو ليس إلأالحكوم، كما سيجىء بحثه إن شاء الله تعالى.

الرابع: أن يقال فى وجه تقديمه عليها: (إن دليل لا ضرر أخص من دليل مجموع الأحكام، وإن كان بين دليله و دليل كل حكم مستقلاً عموم من وجه، إلأ

أن ورود نفيه على أحكام الإسلام كورود نفي الحرج في الدين يقتضى ملاحظته مع مجموع الأحكام، فيقدم عليها لأخصيته، هذا كما في «منية الطالب» (١).

أقول: وفيه ما لا يخفى باعتبار أن ملاحظه خلاف المقتضى، لأن قاعدتها ملاحظه كل دليل بمفرده مع دليل لا ضرر لا المجموع و إنما يوجب ذلك هدم أساس ملاحظه النسب في الأدلة، لوضوح تغاير النسبه إذا لوحظ مجموع الأدله مع الدليل الوارد في كل مورد.

والذى أوجب الخصم إلى قول ذلك ليس إلا النظر إلى كلمه (فى الإسلام) فى لا ضرر ككلمه (فى الدين) فى نفي الحرج، فكأنه تصور أنه لا بد من ملاحظه النسبه بينه وبين مجموع الأحكام، مع أن الأمر ليس كذلك، إذ النسبه بينه وبين كل دليل هو العموم من وجه كما اعترف به، فلا بد من بيان وجه آخر للتقديم.

الخامس: بأنه لا يمكن التعامل مع لا ضرر هنا معاملة العموم من وجه، لأن نسبه مع جميع الأدله نسبه واحده، فلو قدم عليه كل دليل، لما بقى له مورد، وتقديم البعض دون بعض ترجيح بلا مرجح، وأما لو قدم هذا على سائر الأدله، فلا يلزم محذور، لبقاء حكمها فى غير مورد الضرر. هذا كما فى «منية الطالب».

أقول: وهذا الوجه جيد ومؤيد لتقديم دليل لا ضرر على غيره، منضمًا إلى ما سيأتى بيانه بما يمكن أن يرجح لما نذكره من وجه التقديم، وهو ليس إلا ما اختاره الشيخ الأنصارى فى «رسالته فى لا ضرر» وتبعه المحقق النائينى وسيدنا

ص: ٣١٦

١-١. منية الطالب: ٢١٣.

الخوئى وغيرهما من الأعلام، من أنّ وجه التقديم هو الحكومه؛ أى يكون دليل لا- ضرر حاكماً على سائر الأدله و تلك الأدله محكوماً، ودليل الحاكم مقدّم على المحكوم لوجوه، وعليه فلنا هنا دعويان:

الأولى: حكومته عليها.

والثانية: كلّ حاكمٍ مقدّمٌ على دليل المحكوم.

فلا بدّ حينئذٍ من ذكر الدليل لكليهما، هذا إن اعتبرنا أنّ اداه لا الوارده فى حديث لا ضرر تكون الجملة منفيّه بنفى لاء الجنس كما عليه المشهور لا بصوره النهى كما اختاره شيخ الشريعه ومال إليه المحقق الخمينى قدس سره، وإلّا لآبَدَ من الذهاب إلى ملاحظه النسبه بين دليل لا ضرر مع سائر الأدله، والأخذ بالمرجحات مثل سائر أخبار المتعارضين؛ لأنّ لا بصوره النهى يصير مثل لا ضرر ولا ضرار، مثل قوله: «يحرم عليك إضرار غيرك أو الضرر»، فكما أنّ مثل هذه الجملة يكون دليلاً فى عرض دليل سائر الأدله، فهكذا يكون دليل لا ضرر ولا ضرار، فلا وجه لدعوى الحكومه حينئذٍ، بخلاف ما لو كان بصوره النفى كما هو المختار، فلا يكون حينئذٍ وجه تقديمه إلّا الحكومه، سواءً كانت مفسّره لدليل المحكوم بلفظ أى وأعنى، أو كان بصوره رفع الموضوع بدليل عن دليل آخر.

توضيح ذلك: إنّ مقتضى حكومه دليل على دليل آخر هو أنّ الدليلين المتنافيين إن لم يكن أحدهما ناظراً إلى الدليل الآخر بل كان التنافى بينهما، لأجل عدم إمكان الجمع بينهما فهما متناقضان إن كان التنافى بينهما بين الوجود والعدم،

مثل: (يجب إكرام العلماء) و(لا يجب إكرام الفسّاق)، بالنسبة إلى مادّة الاجتماع، أو متضادّان إن كان التنافى بينهما في الحكمين الوجوديين مثل قوله: (أكرم العلماء) و(لا تكرم الفسّاق) في مادّة الاجتماع، فالحكم في الجمع في هذين القسمين هو الرجوع إلى مرّجحات التعارض من حيث السند والدلالة والجهة من المرّجحات الداخليّة أو الخارجيّة، فبالنهاية إلى التخيير أو التسايط على اختلاف الموارد و المشارب وكلّ على حسب مسلكه المذكور تفصيله في باب التعادل والتراجيح.

وأما إذا كان التنافى بين الدليلين على نحو نظاره أحدهما على الآخر، سواء كانت نظارته لآخر بصوره التفسير بقوله أعنى وأى يعنى، بأن يكون أحدهما ناظراً إلى ظهور الدليل الآخر، وجهه دلالته على المراد الجدّى، وهذا القسم وإن كان نادراً في الأخبار والروايات، حتّى ادّعى المحقّق النائينى عدم وجوده، لكنّه ليس الأمر كذلك لوجود مثل ما نشاهد الروايه الوارده فى باب الشك بعدما سئل عن قول الإمام عليه السلام بأنّ الفقيه لا يعيد الصلاه- فأجاب- بأنّما عنيتُ بذلك الشك بين الثلاث والأربع. و أمثال ذلك نادرٌ جدّاً.

أو كانت النظاره بصوره بيان جهه صدور الدليل الآخر، كما إذا ورد دليل ظاهر فى بيان الحكم الواقعى، ثمّ ورد دليل آخر على أنّ الدليل إنّما صدر عن تقيّه أو لأجل خصوصيّة اخرى غير التقيّه، مثل ملاحظه ما ورد فى الحديث بأنّ من أكل لحم الجمل فعليه الوضوء، حيث إنّّه بظاهره يدلّ على أنّ الحكم الصادر حكم واقعى، ثمّ ورد فى دليل آخر بأنّه ليس إلّالحفظ عرض شخص قد خرّج عنه ريح

فى مجلس كانوا قد أكلوا لحم الجملة، وأرادوا إقامة الجماعة وكانت الجماعة كلهم على طهاره عدا أكل اللحم المذكور فأمر صلى الله عليه وآله بذلك حتى لا- يفتضح الشخص الخارج منه الريح لأجل النعاس أو غيره، ولذلك لم يفت أصحابنا بلزوم الوضوء عند أكله، بخلاف العامه حيث أخذوا بذلك الظهور وأفتوا به على ما قيل، فالحديث الميّن لجهه صدور الحكم كان ناظراً للحديث الأول الذى حكم بوجود الوضوء عند أكله ظاهراً. كما لا فرق فى الحكومه والنظاره كون الدليل الحاكم بمدلوله المابقى مثل أى وأعنى مفسّراً له، أو بمدلوله الالتزامى يعنى إذا عرض الدليلين على العرف يفهم من أحدهما كونه ناظراً للآخر مثل قوله عليه السلام: «إذا شككت فابن على الأ-كثر»، مع قوله عليه السلام: «لا شكّ لكثير الشكّ»، غايه الأمر النظاره بالمدلول الالتزامى:

تاره: يكون بالنظر إلى توسعه الموضوع وإثبات عقد الوضع، كما فى مثل الحديث النبوى: «الطواف بالبيت صلاه»، حيث يترتب ويجرى على الطواف جميع ما يترتب على الصلاه من الأحكام لأجل إلحاقه بها فى الحديث.

وأخرى: يكون بالنفى والتضييق بالنظر إلى الموضوع، وعقد الوضع، نظير قوله عليه السلام: «لا ربا بين الوالد والولد». حيث إنّه ينفى وجود الربا بينهما، غايه الأمر يكون نفى الموضوع بلحاظ نفى حكمه، فكأنّه أخرج هذا القسم منه عن الربا موضوعاً.

وثالثه: ناظراً إلى المحمول وعقد الحمل، كدليل لا حرج ولا ضرر بالنسبه إلى الأدله الأوليه المثبتة للأحكام، لوضوح أنّ لا ضرر لا ينظر إلى الوضوء



الضررى بأنه ليس بوضوء، بل ناظر إلى عقد حمله بأن الوضوء الضررى ليس بواجب.

فإذا ثبت كون أحد الدليلين ناظراً ومفسيراً للآخر بأى قسم من الأقسام، فلا محيص إلّا أن يكون متأخراً رتبةً عن دليل المحكوم لأجل النظاره، لوضوح أنه لولا دليل: «إذا شككت فابن على الأكثر» فلا معنى لقوله: «لا شك لكثير الشك»، كما أنه لولا بيان حكم الرّبا لما يبقى وجه لقوله: «لا ربا بين الوالد والولد». ولولا أن يكون للصلاه حكماً لما صحّ القول بأن: «الطواف بالبيت صلاه».

أقول: ومع ملاحظه ما مرّ ذكره يصحّ دعوى أمرين آخرين:

أحدهما: لغويّه دليل الحاكم لولا تقدّم دليل المحكوم قضيه للنظاره.

والثانى: أنّ رتبة دليل المحكوم تكون متقدّمه على رتبة دليل الحاكم.

ومن ذلك ظهر صحّه ما ادّعاه الموجّه فى بيان وجه تقديم لا ضرر على الأدله الأوليه، بأنّ تقديم الأدله على لا ضرر يوجب لغويّه دليل الحاكم، لعدم وجود مورد له يعمل به بخلاف القول بتقديم الأدله الناظره مثل لا ضرر ولا حرج، حيث لا يوجب إلّا التقييد والتخصيص فى عمومها وإطلاقها، وهو أمر متعارف مشهور.

هذا تمام الكلام فى ذكر دليل الدعوى الأولى.

وأما الدعوى الثانیه: وهى كون الحاكم مقدّماً على الدليل المحكوم، ولا تلاحظ فيها النسبه والترجيح.

الدليل الحاكم إن كان ناظراً إلى توسعه الموضوع أو تضييقه، أى إلى عقد الوضع دون الحمل، فلوضوح أنّ دليل الحاكم ينصرف فى الموضوع توسعه و

تضييقاً إدخالاً- أو إخراجاً إثباتاً أو نفيّاً، ودليل المحكوم لا- يتعرّض إلّا إلى ناحيه المحمول والحكم، ولا- منافاه بينهما، إذ دليل المحكوم يقول: (الرّبّا حرام)، ودليل الحاكم يقول: (إنّ الرّبّا بين الوالد والولد ليس برّبّا)، أو دليل المحكوم يقول:

(الصلاه حكمها كذا)، ودليل الحاكم يقول: (الطواف صلاة)، فلا- منافاه بينهما، فيجب العمل بهما والحكم بحرمة الرّبّا في غير الوالد والولد وحليته بينهما.

وأما إن كان دليل الحاكم ناظراً إلى جهه الصدور في دليل المحكوم، أو إلى عقد حمليه و حكمه فالوجه في تقديمه هو أنّ حجّيه الظهور و حجّيه جهه الصدور إنّما تكون بمقتضى سيره العقلاء فإنّ بنائهم قد استقرّ على كون الظاهر هو المراد الجدّي أو كون الداعي إلى التكلّم هو بيان الحكم الواقعي، ومورد هذا البناء والسيره إنّما يكون عند الشك في المراد والشك في جهه الصدور، فإذا ورد دليل مبيّن للمراد من الدليل المحكوم، أو مبيّناً لجهه الصدور، فبه يرتفع الشك فيؤخذ به، فالدليل الحاكم هو المبيّن والمفسّر للمراد و جهه الصدور في دليل المحكوم، فإذا ارتفع الشك به فلا- يبقى موردٌ للعمل بأصالة الظهور أو أصاله الجبهه، لأنّ موردّهما إنّما يكون في مورد الشك، وهذا هو السرّ في تقديم دليل الحاكم على دليل المحكوم من دون ملاحظه النسبه والترجيح بينها بعد إحراز حجّيه دليل الحاكم.

وبعين هذا الكلام يجرى في وجه تقديم القرينه، باعتبار أنّ القرينه يجب تقدّمها بلا فرق بين كونها متّصله أو منفصله، لأنّ القرينه تعدّ مبيّنه للمراد في ذيّها، بل قيل أنّها تتقدم عليه حتّى على ظهور ذى القرينه، فتأمل.

وخلال-صه الكلام: وممّا ذكرنا ظهر عدم تماميّه ما قاله المحقّق الخميني قدس سره في بدايعه عن حكومه القاعده على أدلّه الأحكام الأوّليه بناءً على ما ذهبنا إليه في حديث نفى الضرر، قال: (لا يكون دليله حاكماً على أدلّه الأحكام الأوّليه سوى قاعده السلطنه، فإنّ دليل نفى الضرر ورد لكسر سوره تلك القاعده، الموجه للضرر والضرار على الناس، وهو صلى الله عليه وآله بأمره الصادر منه- بما أنّه سلطان على الأئمّه، وبما أنّ حكمه على الأوّلين حكمه على الآخرين- منع الرعيه عن الإضرار والضرار، فدخول سمره ابن جندب في دار الأنصارى فجأه، والإشراف على أهله ضرار، وإيصال مكروه، وخرج إلى المؤمن فهو ممنوع.. إلى آخره) (١).

وجه المناقشه: أنّ قاعده لا ضرر لو لم تكن حاكمه على الأدلّه الأوّليه في سائر الأحكام، لم تكن لها الحكومه مع قاعده السلطنه لأنها أيضاً حكمٌ أوّلي، فلا وجه للتفصيل بينها وبين سائر الأدلّه، وأمّا قوله عن وروده لكسر سوره قاعده السلطنه، فذلك إنّما يكون في خصوص قضيه سمره لا مطلقاً، مع أنّ هذه القاعده قد وردت في غير هذه القضيه أيضاً، ولذلك لا مجال لفرض حكومته على قاعده السلطنه فقط كما لا يخفى.

\*\*\*

ص: ٣٢٢

١-١. ١. بدايع الدرر: ١٢٩.

الثابت أنّ الألفاظ موضوعه للعناوين الواقعيه، فضلاً عن أنّها تدلّ على المعاني بحسب طبعها، لولا - قيام أمر خارجي دال على المعاني الواقعيه لا - العلميّه، ولذلك قيل في حمله بأنّ الأحكام ثابتة للموضوعات الواقعيه من دون تقييد بالعلم والجهل. نعم قد يُعذر الجاهل في مخالفته لأجل استناده إلى الأماره والأصل، فلا يستحقّ العقوبه، وأمّا الأحكام فهي مشتركه بين العالم والجاهل، فلازم ذلك هو رفع الحكم في كلّ مورد كان الضرر فيه ثابتاً في الواقع، حتّى ولو لم يكن المكلف عالماً به. لكن نلاحظ أنّ الفقهاء خالفوا هذا الأصل في موردين:

أحدهما: في خيار الغبن والعيب، حيث قيدهما الفقهاء بجهل المغبون والمشتري دونما إذا كان عالماً فإنهما لا - يثبتان للعالم بهما، مع أنّ الضرر في الواقع ثابت سواء علم به أم لا.

قيل: إنّ مع علم المتعامل بضرريه المعامله واقدامه عليها يكون قد أقدم بنفسه على الضرر فلا خيار.

والجواب: أنّ الإقدام كيف يؤثّر مع كونه في الواقع ضرراً، فلازمه عدم لزوم البيع كما ترى الحال كذلك في سائر الموارد، مثل بيع الخمر فإنّه باطل سواء علم المكلف ببطلانه وأقدم على المعامله بها أو جهل ذلك، فإنّ، علمه وجهله لا يؤثّران في الحكم الواقعي، والأمر في المقام كذلك حيث إنّ اللزوم إذا كان منفيّاً شرعاً فإنّه لا فائده في إقدامه على الضرر.

فأجاب عنه المحقق الخوئي: بأن الإشكال إنما يجرى ويثبت لو كان دليل الخيار هو لا ضرر، ولكن قد عرفت منّا سابقاً بأنّ دليله هو ثبوت خيار تخلف الشرط الارتكازي، باعتبار أنّ بناء العقلاء على ثبوت خيار الغبن بالتحفظ على المائيه عند تبديل الصور الشخصية، فهذا شرطٌ ضمنى ارتكازي، فمع إقدامه يكون قد أسقط بنفسه الشرط والخيار، فلا يبقى حينئذٍ مورد لهذا الإشكال.

هذا في خيار الغبن.

وأما في خيار العيب: فإن كان دليله تخلف الشرط الضمني، فالكلام فيه كالكلام في سابقه، لبناء العقلاء على سلامه العوضين، فمع الإقدام يسقط ذلك.

وأما إن كان الدليل فيه الأخبار الخاصه، فإنّها أيضاً تدلّ على الخيار مع الأرش، فيكون مختيراً بين الثلاث من الإفضاء والفسخ والأرش، فحينئذٍ تلك الأخبار تقيّد الحكم بخصوص صوره الجهل، فيكون في صور العلم به خارجاً عن الموضوع، وبالتالي لا يكون الحكم بسقوط الخيار مخالفاً لقاعده لا ضرر، هذا.

ولكن الإنصاف أن يقال في جوابه: كما ثبت فيما مضى أنّ جريان قاعده لا ضرر لا تثبت خصوص الخيار، بل تثبت نفى اللزوم في البيع أيضاً؛ فتعيين هذا الأمر من مصاديق نفى اللزوم، إنّما بدلاله الأخبار، وهي لا تدلّ إلّاعلى صور الجهل، سواء كان في خيار العيب أو الغبن، ومع العلم لا- تشمله تلك الأخبار، فينحصر الدليل حينئذٍ بلا- ضرر، وهو أيضاً لا يشمل مع العلم، لأنّه حديث امتنانى، والامتنان يقتضى الحكم باللزوم لا عدمه، نظير بيع المضطرّ حيث لا يشمل دليل

رفع الاضطرار: «رُفِعَ ما اضطرَّوا إليه» لأنه خلاف الامتنان؛ لأنه منع البائع المضطر لتسديد دينه أو علاج ولده عن نفوذ بيعه لا يعدّ منه عليه بل ضدها، والأمر في المقام، فالجواب هنا هو ذلك، فلا يكون حكم الفقهاء بذلك خلافاً لمقتضى قاعده لا ضرر كما لا يخفى، مضافاً إلى أنّ صدق الغبن عرفاً مع النقص بيعاً أو شراءً أشكل جداً، فلعلّ وجه تقييدهم بالجهل كان لإثبات موضع الغبن.

المورد الثاني: تسالم الفقهاء على صحّة الطهاره المائيه مع جهل المكلف بضرريته، مع أنّ مقتضى دليل لا ضرر عدم وجوبها حينئذٍ، وكون المفروض على المكلف حينئذٍ هو خصوص هي الطهاره التراييه، وكون الطهاره المائيه باطله ولو مع جهل المكلف، والحكم بإعادة الصلاه لو صلّى مع تلك الطهاره، مع أن الفقهاء لم يحكموا بذلك.

وقد أجاب عن هذا الإشكال المحقّق النائيني: بأنّ مفاد حديث لا ضرر هو نفي الحكم الضرري في عالم التشريع، والضرر الواقع في موارد الجهل لم ينشأ من الحكم الشرعي ليرفع بدليل لا- ضرر، وإنّما نشأ من جهل المكلف به خارجاً، ومن ثمّ لو لم يكن الحكم ثابتاً في الواقع لوقع في الضرر أيضاً، هذا.

فأورد عليه المحقّق الخوئي: بأنّ الاعتبار في دليل نفي الضرر إنّما هو بكون الحكم بنفسه أو بمتعلّقه ضررياً، ولا ينظر إلى الضرر المتحقّق في الخارج، وأنّه نشأ من أيّ سببٍ، ومن الظاهر أنّ الطهاره المائيه مع كونها ضرريه لو كانت واجبه في الشريعة، لصدق أنّ الحكم الضرري مجعولٌ فيها من قبل الشارع، وعليه فدلّيل

نفى الضرر ينفي وجوبها.

أقول: ولكن الإنصاف أن يُقال:

أولاً: إنَّ ما ذكره المحقِّق النائيني رحمه الله تبعاً للشيخ في رسالته عن قاعده لا ضرر كان لوضوح أنَّ الأحكام بطبعها مجعوله بالإطلاق والعموم لجميع أفرادها، من دون تقييد فيها بصوره العلم ولا الجهل، ولا العجز والقدرة، غايه الأمر أنه لا يكون تنجزها إلَّا بواسطة العلم والقدرة، ممَّا يعنى أنَّ الحكم لا يصبح منجزاً إلَّا بعد العلم، فالحكم في عالم التشريع أمرٌ كلى قانونى لا يرتبط بعلم المكلف وجهله، فحينئذٍ إذا اعتقد المكلف عدم وجود ضررٍ على الطهاره المائيه فى الغسل والوضوء، فمع هذا الاعتقاد يصير الحكم بزعمه منجزاً عليه، وإن لم يكن كذلك فى الواقع لو التفت إلى بضرره فأتى بالعمل خارجاً مع قصد القربه، فحينئذٍ لا وجه للحكم بالبطلان، وإن كان فى الواقع لو التفت لما كان واجباً ومنجزاً فى حقه، ليس التشريع هنا هو العله لإيجاد الضرر عليه، بل إنَّما هو يكون داعياً إليه من المقدمات الإعداديه، فلا وجه للحكم بنفى ذلك بواسطة دليل لا ضرر.

وثانياً: إنَّ شمول حديث لا ضرر لملته، والحكم ببطلان وضوئه وغسله، بل وعبادته، منافعٍ للمنه، وسياق الحديث امتنانى، فلا يشمل مثل هذه الموارد كما لا يخفى.

هذا كله بناءً على كون الإضرار بالنفس حراماً مبغوضاً للشارع، والحكم بسريان حرمة إلى حرمة عمل الوضوء والاعتسال المسبب لتحقّق الإضرار، لا اتحاد العمل المتعلّق للضرر والوضوء، إذ المفروض أنَّ نفس وصول الماء إلى

البدن المحقق للعناوين يعدّ حراماً، ولا يجوز في العبادات كون شيء مبعوضاً للشارع وفي نفس الوقت محبوباً ومقرباً ومتعلقاً لقصد القربه، وإثبات صحته مع العلم بالضرر مشكل كما أفتينا بذلك في كتابنا المسمى بـ «نور الهدى» و«التعليق على العروه» في مسأله ٣٣ من الجبائر، بأن هذه الصورة لا يخلو بطلانه عن قوه، بخلاف ما لو اعتقد عدم الضرر وتوضاً واعتسل، فظهر أنه كان مضرراً، حيث حكمنا بالصحة، وإن كان الأحوط الندبي هو الإعادة، خصوصاً إذا كان انتفائه قبل إتيان العمل المشروط به مثل الصلاه والطواف.

### حكم العلم المنكشف بطلانه

قال المحقق النائيني قدس سره: في «رساله لا ضرر»: (إن مقتضى ما ذكرنا من اعتبار الأمرين من الضرر الواقعي والعلم به، أنه لو اعتقد الضرر ثم انكشف عدم كونه ضرراً في الواقع، لم يسقط عنه الوجوب، ولازم ذلك إعادته الصلاه لو تيمم وصلّى باعتقاد الضرر، ثم انكشف عدم كونه ضرراً، لعدم انتقال الفرض إلى التيمم، وهكذا في الغسل، مع أن ظاهر المشهور عدم وجوب الإعادة فيستكشف من ذلك أن اعتقاد الضرر له موضوعيته في البابين.

ولكن يمكن دفع الإشكال: بأن ظاهر عدم الوجدان في قوله عز من قائل:

«فَلَمْ تَجِدُوا مَاءً فَتَيَمَّمُوا» هو الأعم من الواقعي والاعتقادي، واعتقاد الضرر موجب لإدراج الشخص فيمن لم يجد الماء، لأن المراد من عدم الوجدان عدم



التمكّن من استعمال الماء: إمّا لعدم وجوده، أو لعدم قدره على استعماله لمانع شرعى أو عادى، ولذا لو اعتقد عدم وجود الماء فى راحلته وصلّى متيمّماً، ثمّ تبين وجود الماء، فإنّ الفقهاء أفتوا أيضاً بصحّه الصلاه، وليس ذلك إلّا من باب عدم الوجدان واقعاً أو اعتقاداً، انتهى محلّ الحاجه من كلامه.

أقول: سبق وأن ذكرنا أن الملا-ك فى تنجّز التكليف هو التفات المكلف وعلمه، فإذا علم المكلف بما عليه من التكليف كان ذلك سبباً لتنجّز التكليف عليه، سواء كان فى ناحيه الوضوء أو من جهه حرمة الإضرار، فإذا اعتقد الضرر وأصبح العمل عنده غير مشروع لأجل حرمة، فلم يصبح وجوب الوضوء حينئذٍ منجّزاً فى حقّه، وليس فى حقّه مع اعتقاده إلّا التيمّم، فإذا انكشف الخلاف، هل يجب الإعادة أم لا- فإن الأمر فى هذه الحالة مبنى على قاعده اخرى، وهو أنّ امتثال الأمر الظاهرى هل يجرى عن امتثال الأمر الواقعى أم لا- فمن ذهب إلى الإ-جزاء يحكم بعدم وجوب إعادته هنا، ومن ذهب إلى عدم الإ-جزاء، عليه الحكم بوجوب الإعادة، خصوصاً بالنسبه إلى ما يأتى من الأعمال المشروط بالطهاره المائيه، لأنّ المفروض صدق الواجديّه للماء بالنسبه إلى زمان الانكشاف، ولو سلّمنا عدم وجوب الإعادة لما مضى من الأعمال.

ثمّ إنّه لو علم بالضرر واعتقد به، ثم برغم ذلك قام بعد انقلاب تكليفه إلى التيمّم بالوضوء، فما هو الحكم حينئذٍ؟

قال المحقق النائنى قدس سره: (إنّ وضوئه باطل ولا يمكن تصحيحه لا بالملاك

ولا بالتركب، ولا بما يقال من إن التيمم رخصه لا عزيمه، ولا يرجع إلى ذلك، مثل ما يقال إن الضرر يرفع لزوم لا الجواز، وذلك لأن مقتضى الحكومه خروج الفرد الضررى عن عموم أدله الوضوء والغسل، وعدم ثبوت الملاك له، لعدم وجود كاشف له، ولا معنى لاحتمال الرخصه فى المقام، فإن التخصيص بلسان الحكومه كاشف عن عدم شمول العام للفرد الخارج، ولا معنى لرفع اللزوم دون الجواز، فإن الحكم بسيط لا تركيب فيه حتى يرتفع أحد جزئيه ويبقى الآخر، ولا يقاس باب التكليف على الخيار، فإن العقد يشتمل على الصحه و اللزوم معاً كل منهما بخطابٍ يخصه وملاكٍ يختص به، فالجزء الأخير من العله للضرر إذا كان لزوم العقد لا وجه لرفع صحته، وهذا بخلاف الوجوب، فإنه إذا ارتفع ارتفع بكلا جزئى تحليله العقلى، ولولا توهم بعض الأعاظم أنه لو تحمّل المشقه وتوضأ أو اغتسل حرجياً لصح وضوءه وغسله لورود نفي الحرج فى مقام الامتتان، فلا يكون الانتقال إلى التيمم عزيمه لما كان البحث عن صحه الوضوء فى مورد الضرر مجالاً، ولكننا تعرّضنا لذلك لرفع هذا التوهم، وأنه لا فرق بين نفي الحرج ونفي الضرر، فإن كلاً منهما حاکمان على أدله الأحكام) انتهى محلّ الحاجه.

أقول: إن تحمّل الوضوء والغسل مع الضرر.

تاره: يكون مع الجهل به.

وأخرى: يكون مع العلم.

فعلى الأول: تارة: لم يعتقد بنفسه إلى وجوده.

وأخرى: اعتقد به مع كونه في الواقع ضرراً.

فإن كان ضرراً وجهل به ولم يقصد إليه، بل اعتقد عدمه فتوضأ واغتسل، فلا وجه للحكم بالبطلان، إلا بأن يقال بأن وجود الضرر في الواقع - ولو لم يعلم به - عدم وجود الأمر بالوضوء والغسل، وعدم وجود الملاك، فيكون وظيفته التيمم لا الطهارة المائية، فحيث لم يأت بالتيمم كان فاقداً للطهارة فتكون صلاته باطلة، خصوصاً إذا قلنا بأن وجوب التيمم ثابت عزيمه لا رخصه، وحيث إننا لم نقل بذلك، بل قد عرفت أن حكم الوضوء بزعمه منجبرٌ دون التيمم، وحكم حرمة الإضرار بالنفس غير منجبر في حقه لأجل جهله، وكان الوضوء بالذات أمراً محبوباً للمولى، والضرر كان أمراً عارضياً مانعاً لوجوبه لو علم به وتيقن بذلك والتفت إليه، وحديث لا ضرر لا يشمل لأجل عدم التفاته، وإن كان في الواقع داخلاً تحته، وكان امثالنا قد قصد القربه في وضوئه، وأتى به مقرباً إلى الله، فالحكم بالبطلان لأجل الضرر الواقعي يكون خلاف الامتنان، ولذلك نجد أنه أفتى بالصحة كثيراً من الفقهاء على ما يظهر من كلام السيد في «العروه».

٢- وأما لو كان جاهلاً بأصل الضرر الموجود، إلا أنه اعتقد ضرراً ولو من جهة أخرى وبرغم غير ما هو الموجود، فحينئذٍ لو توضأ أو اغتسل أو علم بالضرر الموجود الواقعي. وبرغم ذلك توضأ واغتسل كما هو المتعارف، فهل يكون وضوئه وغسله باطلاً أم لا؟

وهكذا في موضوع الحرج فإنه لم علم المكلف بحرجيه أحدهما فغسل فهل

يوجب ذلك بطلانه أم لا؟

فالمسألة ذات أقوال ثلاثة:

١-قولُ بالصَّحَّةِ فيهما أى فى الضرر والخرج فى خصوص الوضوء والغسل دون غيرهما من سائر الواجبات، مثل القيام فى الصلاة، فإنه المستفاد من ظاهر قول المحقق الخوئى قدس سره على ما فى مصباحه.

٢-وقولُ بالبطلان فيهما، كما عليه المحقق النائنى رحمه الله كما عرفت صراحه كلامه.

٣-وقولُ ثالث بالتفصيل بين الضرر فيحكم بالفساد، وبين الخرج فيحكم بالصَّحَّةِ، وهذا ما أفتى به السيد فى «العروه».

توضيح ذلك: قد يوجه كلام المحقق الخوئى، حيث ذهب إلى عدم حرمة الإضرار بالنفس، بأنَّ حديث لا- ضرر غير شامل للمستحب، فلا يكون التوضى والاعتسال فى حال الإضرار حراماً، فيبقى استحبابها ذاتاً فى محلّه، فيحكم بالصَّحَّةِ ولو كان ضررياً أو حرجياً، وهذا بخلاف القيام حيث لا يكون بنفسه مستحباً، ووجوبه مرفوع بحديث لا ضرر، فلا أمر له، لعدم فقد المانع، كما لا وجود للملا-ك، لعدم إمكان إحرازه مع عدم وجود الأمر الكاشف فيحكم بالبطلان، لأنه يكفى فى الحكم بالبطلان عدم وجود الأمر له، فلذلك ذهب إلى التفصيل بين الوضوء والغسل من الحكم بالصَّحَّةِ وإن أتى بهما مع الضرر والخرج دون غيرهما من الواجبات.

هذا كما عن «مصباح الأصول» فارجع.

ص: ٣٣١

ويرد عليه أولاً: بما قد عرفت من حرمة الإضرار بالنفس لقيام الأدلة العقلية والنقلية على ذلك كما اعترف به الشيخ الأنصارى رحمه الله في رسالته عن لا ضرر، فهذا الإشكال مبنائي، بل وكذلك كلامه الآخر من عدم شمول حديث لا ضرر للمستحبات، لما قد عرفت في المباحث السابقة من أن حديث لا- ضرر قاعده كليته كما تشمل الأحكام الإلزامية ويرتفع به الوجوب والحرمة، كذلك تشمل الأحكام غير الإلزامية من المستحبات والمكروهات، غايه الأمر كلّ يكون على حسبه، فلا مانع من أن يكون أمر المندوب مرتفعاً بواسطة الضرر، كما يرتفع به الكراهه أيضاً.

وثانياً: أنّ الإضرار إذا صار حراماً، فلا يبقى مجالاً للقول باستحباب التوضي والاعتسال فيما إذا أفضت إلى الضرر وعلم به، فالحكم بالصحة مع ذلك لا يكون إلّامع إحراز المحبوبيته في المورد، وهو مشكل مع العلم بالضرر، فيصبح التيمم حينئذٍ واجباً على نحو العزيمة دون الرخصة.

اللَّهُمَّ إلمّا أن يفرض الانفكاك بين الإضرار الحاصل بإيصال الماء إلى الأعضاء مع حصول الوضوء والغسل، وكان عمله مشتملاً على قصد القربة، وقلنا بعدم شمول حديث لا ضرر للحكم بالبطلان، لكونه خلاف الامتنان، فيحكم بالصحة حينئذٍ، ولازم ذلك هو الحكم بالصحة فيهما مع كونه آثماً في العمل، لعلمه بالضرر، ووجوده في الواقع، ولذلك نرى حكم السيد في «العروه» بالصحة في هذا الفرض، لكن الأحوط هو الإعادة في خصوص ذلك، ونحن حكمنا بالأحوط الوجوبي فيه لأجل ما عرفت، ولعلّ هذا هو وجه الفرق بين قاعدتي الحرج

والضرر حيث إنّ الأوّل ليس بحرام بخلاف الثّاني، فإذا لم يكن العمل بنفسه حراماً لا يبعد كونه محبوباً بالذات، ويصحّ إتيانه مع قصد القربة كما لا يخفى؛ لأنّ المنع عنه كان من باب الامتنان واللطف بنحو الترخيص، فلو تحمّل المكلف الحرج وأتى بالعمل، فإنّه لا مجال للحكم بالبطلان، لأنّ دليل نفي الحرج امتناني لا يشمل، وهذا الكلام لا يجرى في الضرر فيما إذا اخترنا حرمة الإضرار بالنفس كما عليه المشهور، فيصير العمل مبعوضاً ولا يمكن التقرب به، والله العالم.

تتميم: لو اعتقد الضرر أو عدم وجدان الماء وتيمّم، ثم انكشف الخلاف، فهل تجب إعادته أم لا؟ المسألة ذات صورتين:

تارة: يكون الانكشاف في خارج الوقت.

وأخرى: يكون في الوقت.

فأمّا على الأوّل: قد يقال بوجوبها، لأنّ الطهاره شرط في الصلاة، ولم تتحقّق، فلم تبرء ذمته عنها.

لكنّه مدفوع: بأنّ الملاك في صحّه التيمّم ليس إلّا صدق عدم الوجدان، فيما إذا اعتقد عدم وجود الماء، إمّا لعدم وجوده بزعمه، أو وجوده ممنوعاً شرعاً لأجل اعتقاده الضرر، وقلنا بكفايه ذلك في صدق العنوان، ولم نعتبر عدم وجوده واقعاً أو عدم ممنوعيته كذلك. فحينئذٍ يكون تيمّمه على حسب الوظيفة ولم يكشف الخلاف في الوقت، بل خرج الوقت وأتى بحسب وظيفته المحوّله إليه، فلا وجه للحكم حينئذٍ بالإعادته، إلّا أن يقوم دليل يدلّ على لزوم الإعادته، وهو غير موجود على الفرض، بلا فرق بين كون وجوبها من باب متابعتة للأداء أو بدليل جديد لعدم

صدق الفوت على حسب الفرض حتى يوجب وجوب القضاء.

وأما على الثانى: وهو ما لو انكشف الخلاف قبل انقضاء الوقت، فهو أيضاً يتصور على أنحاء:

تارة: ما لو أتى بالصلاه فى أول الوقت، وقلنا بعدم جواز البدار، فحينئذ لا إشكال فى وجوب الإعادة، لعدم إتيانه بما هو تكليفه ووظيفته.

وأخرى: ما لو أتى فى أول الوقت مع الشك فى بقاء العذر، مع القول بجواز البدار وأتى مع استصحاب بقاء العذر، فبعد انكشاف الخلاف الحكم هو وجوب الإعادة على مبنى القول بعدم إجزاء الامتثال الأمر الظاهرى عن الأمر الواقعى، كما هو مختارنا، حيث نقول بالإجزاء ما لم ينكشف الخلاف، كما لا تجب الإعادة على القول بالإجزاء.

وثالثه: يأتى بالصلاه فى أول الوقت مع علمه ببقاء العذر، وقلنا بجواز البدار فانكشف الخلاف، فإنه وإن أتى بحسب الوظيفة فى أول الوقت، إلا أنه لا يبعد القول بوجوب الإعادة، لإمكان أن يكون جواز البدار مشروطاً بعدم كشف الخلاف، خصوصاً مع ملاحظه كون إتيان المكلف به فى أفراد الأزمته فى الوقت الموسع بصوره الواجب التخييرى العقلى، فحينئذ إذا تعذر بعض الأفراد، لم يكن ذلك موجباً لسقوط البعض الميسور منه، ولذلك نحكم بوجوب الإعادة على الأحوال.

ورابعه: ومما ذكرنا يظهر حكم صوره اخرى، وهى ما لو انكشف الخلاف قبل الدخول فى الصلاه، فلا إشكال فى وجوب الإعادة، لأنه يصدق عليه أنه واجد الماء، فلا بد من تحصيل الشرط وهو الطهاره المائيه كما لا يخفى.

ويدور البحث فيها عن أنّ قاعده لا ضرر تكون حاكمه على خصوص الأحكام المجعوله الوجوديه فقط أى كلّ مورد يلزم من ثبوت الحكم من الوجوب والحرمة ضرراً يرفعه، أو تعمّ حتى الأحكام العدميه، مثل ما لو فات عمل الحرّ لحبسه، أو طار طائر إنسان لأجل حبسه، أو أبق عبده وجوب فيما كان محبوساً يلزم من عدم الحكم بالضمان ضرراً على المحبوس، فقاعده لا-الضرر ينفيه. وقد يظهر من كلام الشيخ في رسالته حول قاعده لا ضرر ميله إلى العموم، حيث أيد التعميم ببعض الأمور فلا بأس هنا بذكر كلامه قدس سره، قال لبيان الوجهين بعد قوله:

(فيجب الحكم بالضمان إشكال):

إنّ القاعده ناظره إلى نفي ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيه، فمعنى نفي الضرر في الإسلام أنّ الأحكام المجعوله في الإسلام ليس فيها حكم ضررى، ومن المعلوم أنّ عدم حكم الشرع بالضمان في نظائر المسأله المذكوره ليس من الأحكام المجعوله في الإسلام، والحكم بالعدم ليس من قبيل الحكم المجعول، بل هو إخبار بعدم حكمه بالضمان، إذ لا يحتاج العدم إلى حكم به، نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة أو غيرهما، فإنّه ليس إنشاء منه بل هو إخبار حقيقه.

ومن أنّ المنفى ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في شريعه الإسلام، وجودياً كان أو عدمياً، فكما أنّه يجب في حكم الشارع نفي الأحكام الضرريه، كذلك يجب جعل الأحكام التي يلزم من عدمها الضرر، مع



أن الحكم العدمي يستلزم أحكاماً وجودية، فإن عدم ضمان ما يفوته من المنافع يستلزم حرمة مطالبته ومقاصيته والتعرض له، وجواز دفعه عند التعرض له، فتأمل.

هذا مضافاً إلى أن إمكان استفاده ذلك من مورد روايه سيّمه بن جندب حيث إنه صلى الله عليه وآله سلط الأنصاري على قلع نخل سيّمه معللاً بنفي الضرر، حيث إن عدم تسلطه عليه ضرراً، كما أن سلطته سيّمه على ماله والمرور عليه بغير الإذن ضرراً، فتأمل) إلى آخر كلامه (1).

مخالفت لما تبناه المحقق النائيني في «منه الطالب»، حيث جعل مفاد حديث لا- ضرر ناظراً إلى الأحكام المجعولة من ناحية الشارع، فلا بد أولاً من ثبوت حكم مجعول حتى تنظر القاعده إليه وتقيده لو كان مستلزماً لإثبات ضرر.

وأما فيما إذا لم يكن في المورد حكم مجعول من الشارع أصلاً، كما في الأحكام العدمية، فلا وجه للقول بالحكومه عليه، وإثبات الحكم بواسطته.

ثم استشكل رحمه الله على نفسه: بأن استمرار العدم أيضاً يستند إلى الفاعل، وإلا لخرج الفاعل عن الاختيار، فلا بد له أن يجوز أن يستمر العدم، ويحكم عليه بعدم النفي، ففي هذا أيضاً حكم بالعدم.

فأجاب عنه: بأن هذا يصح لو كان في ابتداء الأمر حكم بالعدم ليستمر ذلك فيصح استناده إليه بذلك، هذا بخلاف ما ليس له وجود أصلاً كما في المقام، إذ ليس من ناحية الشارع هنا حكم حتى يستمر عدمه، ويصح الاستناد إليه، وبذلك

ص: ٣٣٦

يظهر الفرق بين ما نحن فيه وبين الاستصحابات العدمية، فلا تجرى القاعده إلفى الأحكام الوجودية.

أقول: لكن الأقوى عندنا هو القول بالتعميم، كما عليه السيد صاحب «العروه»، حيث صرح في «ملحقات العروه» في مسأله امتناع الزوج عن أداء نفقه زوجته بأن للحاكم طلاق زوجته وتمسك لذلك.

تارة: بقاعده لا ضرر، ببيان أن الحكم بعدم اختيار الحاكم للطلاق مع امتناع الزوج عن نفقته ضررٌ على الزوجه، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام.

وأخرى: بالروايات الخاصه الوارده في ذلك.

بل و يظهر اختيار هذا المسلك من الفاضل التوني، حيث حكم بالضمان لمن حبس أحداً عدواناً وكان ذلك سبباً لفرار حيوانه أو إباق عبده، حيث إن عدم حكم الشارع بالضمان يعدّ ضرراً عليه، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وأيضاً هو مختار المحقق الخوئي رحمه الله على ما في مصباحه.

وبالجملة: لازم القول به هو إثبات الحكم بقاعده لا ضرر؛ لأن نفي النفي يستلزم ثبوت الحكم، فيثبت الحكم بدليل لا ضرر في موردٍ كان نفيه ضررياً.

هذا هو المستفاد من كلمات الأصحاب فيه.

ولكن التحقيق أن يُقال: إن الحق هو الالتزام بشمول الحديث للأحكام العدمية، بمثل ما يشمل الأحكام الوجودية؛ لأن كل ما يصح عرفاً استناد ضرره إلى الإسلام والشارع يكون منفيّاً، بلا توجه إلى كون المتعلق حكماً مجعولاً كما

فرضه المتوهم، لوضوح أن إطلاق دليل حديث لا- ضرر من إضافته إلى الإسلام بقوله: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام»، مؤيد لذلك، فعدم جعل الحكم في مورد كان قابلاً للجعل، وكان من وظيفته ذلك يعدّ من مصاديق الضرر المصحح للاستناد إلى الشارع، وهو منفي خصوصاً مع ملاحظه ما ورد في الحديث بأنّ الله سبحانه لم يترك شيئاً بلا حكم، بل يمكن التأيد لذلك ملاحظه حال حق الشفعه وما ورد حول منع فضل الماء ليكون سبباً للمنع عن الكلاء، حيث إنّ الشارع لو لم يحكم بذلك في حق الشفيع كان ضرراً عليه نوعاً، فلذلك حكم بذلك بناءً على مدلول هذه القاعده، كما أنّ عدم منع الشارع عن صاحب الماء لمنعه عن فضل مائه للكلاء هو ضررٌ على المواشى والأنعام، ولذلك حكم الشارع بعدم الجواز ولو كراهه على ما عرفت شموله لمثله.

نعم، في صحّه بعض الأمثله واندرجه في باب قاعده لا- ضرر لا- يخلو عن إشكال، لإمكان أن يكون وجه الحكم فيه غير القاعده، وهو نظير الحكم بالضمان في ما إذا حبس إنساناً وشرّد دابّته، وتلف أو سُرِق حيث إنّ مقتضى دليل الإتلاف هو الحكم بالضمان، لصحّه استناد التلف إلى الحابس، لأجل أنّ حسبه أوجب فقدان من يحرس الحيوان ويرعيه فضّلت الدابه، ومثل ذلك، فمع وجود دليل «من أتلف مال الغير فهو له ضامن» وصدق انطباقه عليه، لا يبقى مجال للتمسك بحديث لا ضرر، مضافاً إلى ما عرفت ممّا سابقاً بأنّ لا ضرر لا يثبت الحكم من عند نفسه، بل مقتضاه مجرد نفى ما يوجب إثباته الضرر، غايه الأمر قد يتفق صحّه

انطباق ذلك على الحكم بالضممان لانحصار الطريق في جبران الضرر عليه، كما قد يتفق وجود طريق آخر، كما عرفت بيانه في خيار الغبن، بأن قاعده لا ضرر لا يثبت الخيار، بل مقتضاها نفي اللزوم، وهو أعم من ثبوت الخيار أو البطلان.

وأما إثبات التدارك والجبران اعتماداً على حديث لا ضرر، فإنه يصحّ لكن على مدعى وجهٍ يُعَدُّ أردأ الوجوه عندنا، وهو بأن يكون المراد من لا ضرر ولا ضرار أى لا ضرر غير متدارك في الإسلام كما أشار إليه شيخ الشريعة رحمه الله ومال إليه بعض المتأخرين، بخلاف ما اعتمده عند بيان فقه الحديث، حيث قلنا إنّ المراد هو نفي أصل الضرر لا النهى ولا غيره من الوجوه.

ومن ذلك يظهر حكم امتناع الزوج الإنفاق على الزوجه بأن حديث لا ضرر لا يثبت حكم جواز الطلاق وكونه بيد الحاكم، بل مقتضاه مجرد نفي الضرر عن الزوجه؛ يعنى أنّ الشارع لم يحكم بلزوم ثبوت الزوجية، حتّى مع منع الزوج عن الإنفاق، فرفع الضرر يمكن تحقّقه إمّا بإجبار الزوج على الإنفاق، أو إجباره على الطلاق، ولو امتنع عن كليهما كان للحاكم مباشره الطلاق لأنّه ولي الممتنع على حسب مقتضى الأدلّه الوارده في مورده، فإثبات كون الطلاق بيد الحاكم بحديث لا ضرر كما عليه السيّد قدس سره لا يخلو عن مسامحه.

بل ويمكن تسريه الإشكال للمثال الذى مثله الشيخ في المقام من الحكم بضممان المنافع المفوّته عن عمل الحرّ لأجل حبسه، حيث إنّهُ ليس من مصاديق الضرر عرفاً، بل هو منّع عن تحصيل النفع، لأنّ الضرر عرفاً عبارته عن اتلاف شيء

موجود فى الخارج واعدامه وهدمه بأن يقوم بإيراد نقص على الشىء الموجود التام أو اتلافه نهائياً، وهذا المفهوم غير صادق على مثل حبس الشخص، وإلا لزم القول بالضمان لكل من ركب السياره فابطأ السائق فى سيره فتسبب ذلك فى تأخير وصول الركاب إلى أعمالهم وتضرروا نتيجة لذلك، وهذا ما لا يقول به فقيه بل متفقه وهو حكم بعيد عن الذوق السليم وهو مما لا يقبله.

وكيف كان، ليس المناقشه فى المثال من دأب المحصّيلين، ولكن المختار فى أصل المسأله الحكم بتعميم القاعده كما هو مختار السيد والشيخ الأنصارى على ما هو المستفاد من ظاهر كلامه، والسيد الخوئى قدس سرهم.

\*\*\*

ص: ٣٤٠

فی أنّ الضرر عبارہ عمّا لم یکن بإزائہ عوض، وأمّا الذی یتدارک بعوضٍ فلا یصدق علیہ الضرر، نظیر ما یحکم الشارع بمن بذل مالاً للمهر من تملکک عوضه وهو تسلطه علی بضعه الزوجه ویجوز له الاستمتاع منها، فلا یصدق حینئذٍ بأنّ الرّجل قد تضرّر بالحکم بوجوب أداء المهر، وعلیه فإعطاء العوض إذا کان أمراً دنیویاً فهو أمرٌ معلوم لا خلاف فیہ، وأمّا إذا کان الحکم المتکفل للضرر مشتملاً علی عوضٍ أخری، فهل یصدق علیہ الضرر حتّی یوجب رفعه بقاعده لا ضرر، أم لا؟

فربّما یكون بعض الأحکام المشتمل علی الضرر مستلزماً للعوض الأخری، فلا یبقی ضرراً حتّی یتممّیک بالقاعده ویقال بحکومتها علیہ، هذا.

وقد أجب عن هذا الإشکال المحقّق النراقی: (بأنّ الضرر عبارہ عمّا لم یکن بإزائہ عوض معلوم أو مظنون، واحتمال العوض لا ینفی صدق الضرر، مع أنّ العوض الأخری معلوم الانتفاء بالأصل.

ثمّ أورد علیہ بقوله: فإن قیل هذا ینفع إذا لم یکن الحکم المتضمّن للضرر داخلاً فی عموم دلیل شرعی، وأمّا إذا کان داخلاً فیہ، سیما إذا کان من باب الأوامر وأمثاله، یثبت العوض، ویلزمه عدم تعارض نفي الضرر مع عمومہ، مع أنّه مخالفٌ لكلام القوم.

مثلاً إذا ورد: (إذا استطعتم حجّوا)، و(إذا دخل الوقت صلّوا)، یدلّ بعمومه

على الأمر بالحج والصلاه في كل وقتٍ حصلت الاستطاعه أو دخل الوقت، وإن تضمن ضرراً كلياً، والأمر يدلّ على العوض فلا يكون ضرراً.

فأجاب عنه بقوله: قلنا الأمر تعلق بالحج والصلاه، ولازمه تحقق الأجر المقابل لمهية الحج والصلاه المتحقق في حاله عدم الضرر أيضاً، وأما حصول عوض في مقابل الضرر وأجر له فلا دليل عليه. نعم، لو كان نفس الضرر ممّا أمر به يحكم بعدم التعارض، وعدم كونه ضرراً كما في قوله عليه السلام: «إذا ملكتم النصاب فزكوا»، وأمثاله). انتهى كلامه (١).

أقول: لكن الذي يختلج بالبال، هو أن يُقال: إن تدارك الضرر بالعوض الأخرى لا يوجب انتفاء حتى الضرر حتى لا يشمل دليل لا ضرر ولا ضرار، حتى ولو كان داخلياً في عموم الأمر، بل حتى ولو كان الأمر قد تعلق بنفس الضرر الذي قبله الفاضل المذكور.

توضيحه: إن صدق الضرر وانتفائه أمرٌ عرفيٌّ و يؤخذ من فهم العرف، وليس أمراً مجعولاً - شرعياً اعتبارياً حتى يلاحظ كيفيه صدقه وعدمه. ومن الواضح من العرف أن الضرر المنتفى عندهم ليس ما يشاهد عوضه، ويمكن أن يُدرك بحسب الحواس الظاهره دون ما لا يناسخ مع هذا العالم، فإنه وإن كان يصدق أن له عوض قطعاً، بل ورود في الأخبار أن الإمام قبض مال الرجل وباع له بيتاً في الجنة كما في قصه أحمد الكوفي، حيث تضرّر بدفع أمواله لشراء دار

ص: ٣٤٢

معلومه الحدود من دور الدنيا إلّا أنه وعد بيت في الجنه ولا يخفى أنّ مثل ذلك أمرٌ يناسب مع الآخرة ولا يترتب عليه أجر إلّا إذا نوى و قصد القربه، وكان الأجر في قبيل هذا القصد وما يشابهه ولا يرتبط بما نحن بصدده.

كما قد يؤيد ذلك أنّ الأجر ربما كان له ولو لم يترتب عليه ضررٌ دنيوي فلا يكون الأجر الأخرى عوضاً لذلك الضرر، حتّى يقال إنّ قد تدارك، فلا تعارضه القاعده كما توهم، مضافاً إلى الأجر الأخرى فإنّ هناك أمرٌ تفضّل على يعطيه الله عوضاً لقصد القربه والخلوص، وليس على نحو المعاوضه بين المال الموضوع المتضرر بدفعه والشواب الأخرى وأنه يستحقّه في مقابل ذلك، وأمّا مطالبه الدافع فليس ذلك ليس إلّا من جهة وعده سبحانه وتعالى بالإعطاء ونحن معتقدون بصدقه، فلذلك نتصوّر الاستحقاق المجعول من عند نفسه، وإلّا ليس لنا شيء إذ أنّ العبد وما في يده كان لمولاه، فتدارك الضرر بذلك أمرٌ غير دخيل بما نحن بصدده حتّى يقال بعدم جريان القاعده، وهو واضح.

\*\*\*

ص: ٣٤٣



فی أنّ المراد بالضرر المنفیّ فی القاعده هل الضرر النوعی أو الشخصی؟ فیہ وجهان:

قد یقال: إنّ المراد بالضرر المنفیّ هو الضرر الشخصی، لأنّ مقتضى حکومه القاعده على الأحکام المجعلوله، هو وجود جعل حکم خارجاً حتّى ینشأ منه الضرر، فیدخل تحت هذه القاعده، فما لم ینشأ منه الحکم فلا معنى للحکومه، وهذه الحکومه لا تكون إلّا فی الضرر الشخصی.

أقول: لكن الأقوى عندنا دعوى العموم فی الضرر المنفیّ فی القاعده، لأنّ جعل الأحکام من ناحیه الشارع، وكون القاعده حاکمه على الأحکام الأوّلیه، لا یوجب انحصار الضرر المنفیّ بالشخصی، كما ادّعاہ المحقق النائینی رحمه الله، لأنّہ علّل ذلك بأنّ:

(الحکومه لا تساعد مع الضرر النوعی، لأنّ الحکم لا بدّ أن ینشأ منه الضرر، فتدخل تحت القاعده وینفیّه، وما لم ینشأ کیف یمکن تصویر الحکومه علیه!)

ثمّ قال قدس سره: ولا یقال: قد تمسک أصحاب هذه القاعده لإثبات الخيار للمغبون، ولو فرض عدم تضرّره، لعدم وجود راغب فی المبیع فعلاً، مع كون بقائه ضرراً علیه.

لأنّنا نقول: الجمع بین كونه مغبوناً وكونه غیر متضرّر ممتنع؛ فإنّ الغبن عباره

عن الشراء بأزيد من ثمن المثل، أو البيع بأقل من ثمن المثل، ولا - شُبهه أن قيمة الأموال بحسب الأزمان مختلفه، فإذا لم يوجد راغبٌ وباعه بأقل مما يباع في غير هذا الزمان فلا يكون مغبوناً.

وبالجملة: مقتضى الحكومه، بل مقتضى كون الحديث وارداً في مقام الامتنان أن يكون كل شخص ملحوظاً بلحاظ حال نفسه، انتهى محل الحاجة.

وصدق قبل ذلك كون الضرر موجباً وحكمةً لجعل الحكم، فيصير هذا من وظيفه الشارع، كما أن الحرج ألزم الشارع بأن يحكم بطهاره الحديد، وجعل الخيار للمغبون، ولكن برغم جميع ذلك فإنه لا تصير القاعده حاكمه عليه.

قلنا: إن معنى لا ضرر ولا ضرار في الإسلام ليس إلبان عدم وجود ضرر ناش من ناحيه الشارع، سواء كان الضرر المتحقق ضرراً شخصياً أو ضرراً نفسياً، نظير حق الشفعه حيث قد عرفت أن جعله ليس لأجل وجود ضررٍ شخصي للشريك لشراكته مع المشتري، لإمكان أن يكون لم يتضرر منه، بل كان وجوده أنفع بحاله، بل المقصود من جعل حق الشفعه هو تحقق الضرر لنوع الشريك، يعنى عدم جعل حق الخيار والفسخ للشفيع يعد ضرراً عرفاً بحسب النوع، وهو يكفي لجعل الشارع مثل هذا الحق، فرفع كل مورد يكون بحسبه، فليس هنا إلبان جهة جعل الوظيفه وفي الضرر الشخصى هو الحكومه، وعليه فالقول بالتيمم لا يخلو عن وجه.

\*\*\*

ويدور البحث فيه عن تعارض الضررين، وفيه ثلاث مسائل:

تارة: يكون أمر الضرر متوجّهاً إلى شخص واحد، أى يدور أمره بين أحد الضررين.

وأخرى: يكون أحد الضررين متوجّهاً إلى أحد شخصين عكس الأولى.

وثالثه: يكون الأمر دائراً بين تضرّر شخص أو الإضرار بالغير.

أمّا المسألة الأولى: فيتصوّر على ثلاثة أنحاء:

تارة: يكون كلّ من الضررين المتوجّهين إليه مباحاً، مثل ما لو قلنا بعدم حرمة الإضرار بالنفس، ودار أمره بين الإضرار بأحد الضررين، فإنّه يجوز له ذلك، وله أن يختار أيّهما شاء، ولا بأس به على الفرض.

وأخرى: ما يكون أحد الضررين حراماً دون الآخر، مثل ما لو دار أمره بين تلف النفس وهو محرّم، أو تلف مالٍ لا حرمة فيه، فلا شكّ في لزوم تقديم ما هو المباح وترك ما هو المحرّم تحرّزاً عن الوقوع في الحرام.

ثالثه: ما لو كان كلاهما محرّمين، فيصير المقام حينئذٍ من باب التراحم، فلا بدّ له حينئذٍ من اختيار ما هو أقلّ ضرراً، بل الاجتناب عمّا يحتمل الأهمّيه، نعم لو كان كلاهما متساويين أو كلاهما محتمل الأهمّيه، فيكون مخيراً بينهما فى الاجتناب والاختيار، وفيه يظهر حكم الإضرار إلى أحد الشخصين إذا قلنا

بحرمة فيكون ذلك من باب التزاحم، فلا بد من اختيار ما هو الأقل، وإلا فيختير كما عرفت وجهه في المسألة الأولى.

وأما المسألة الثانية: وهي ما إذا دار أمر الضرر وكان متوجهاً إلى أحد الشخصين ولا يمكن التخلص منه إلا بتحمل الضرر في أحد الفردين، ومثّل له بالمثال المعروف وهو ما إذا دخل رأس دابة في قدرٍ ولا يمكن إخراجها إلا بأحد أمرين ضرريين وهو إما ذبح أو بكسر القدر، وهو يتصور تحققه بثلاثة أنحاء:

الأول: يكون الفعل مستنداً لفعل أحد المالكين:

قيل إن الحكم حينئذٍ هو وجوب إتلاف ذلك الفاعل، وتخليص مال المالك الآخر لردّ ماله و لقاعده اليد، ولا يجوز إتلاف مال الغير ودفع مثله أو قيمته، لأنه متى أمكن ردّ عين المال وجب ردّ عينه ولا ينتقل إلى بدله من المثل أو قيمه، لأنّ الانتقال إلى بدله إنما يكون بعد تعذر ردّ عينه.

أقول: هذا المعنى صحيحٌ فيما إذا لم يستلزم إتلاف ما يقطع بعدم رضا الشارع بذلك، أو استنكار العقلاء له. أما لو كان العمل مستنداً إلى مالكة، ففي مثل ذلك ربما ينتقل جبر الضرر إلى المثل أو قيمه، ويحكم بجواز اتلاف ذلك المال مثل ما لو كان القدر قيمته قليل بما يتسامح في كسره بخلاف ذبح الحيوان، حيث إنه ضررٌ عظيم، فلا يبعد حينئذٍ القول بجواز الكسر وإعطاء مثله أو قيمته إلى صاحبه، كما ترى مثل ذلك فيما لو كان المال ممّا لا يرضى الشارع بإتلافه، كما إذا المألُ عبداً للمالك المقدم على الاضرار بمال الغير، فإننا نعلم من الخارج عدم رضا

الشارع بالقيام بفعل يوجب تلف العبد، ولو كان ذلك بسوء اختيار مالكه، كما لا يخفى.

ثم إن الضرر المتوجه إلى مالك الفعل المستند إليه العمل المضّر قد يكون بإتلاف ماله لا بإتلاف مال صاحبه و إعطائه عوضه إليه.

الثاني: ما لو كان مثل ذلك، إلا أن الفعل كان مستنداً لشخص ثالث غير المالكين.

قيل إنه يتخير في إتلاف أيهما شاء، فيضمن مثله أو قيمته لمالكة؛ لأن بعد تعذر إيصال المال إلى مالكيهما، لا بد من إيصال أحدهما إلى صاحبه بخصوصيته، و الآخر بمالتيته من المثل أو قيمه، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين، هذا.

أقول: لكن قد عرفت مختارنا في السابق، وهو يجرى هنا أيضاً، باعتبار أن هذا التخيير إنما يصح فيما إذا فرض تساويهما في القيمة، ولم يكن عند العقلاء إفناء أحدهما وإتلافه أهون من الآخر، وإلا يقدم ذلك، وكذا لم يكن ممّا يعلم عدم رضا الشارع بإتلافه، لأجل نفس المال، وإلا قدم المال الآخر في الإتلاف وإعطاء بدله كما لا يخفى.

الثالث: ما إذا لم يكن ذلك مستنداً إلى فعل شخصي، بأن كان سبب التلف آفة سماويه أو نفس عمل الحيوان من دون دخاله إنسان فيه إن لم نقل بكونه من القسم المستند إلى مالكة وصاحبه، لما ترى من انتقال الضمان إلى صاحب المال بعمل ذلك الحيوان، كما في سائر الموارد، وإلا كان داخلاً في حكم القسم السابق.

وكيف كان، فقد نُسب إلى المشهور اختيار أقلّ الضررين، وأنّ ضمانه على مالك الآخر.

قال المحقق الخوئي في مصباحه: (لا- نعرف له وجهاً غير ما ذكره بعضهم من أن نسبه جميع الناس إلى الله تعالى نسبه واحده، والكل بمنزله عبد واحد، فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين، كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد، فلا بد من اختيار أقل الضررين، وهذا لا يرجع إلى محصل، ولا يثبت به المنسوب إلى المشهور من كون تمام الضرر على أحد المالكين، وهو من كانت قيمه ماله أكثر من قيمه مال الآخر، ولا- وجه لإلزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركاً بينهما بآفه سماويه.

ثم اختار نفسه الشريف بأن الصحيح أن يقال: إنه إذا تراضى المالكين بإتلاف أحد المالكين بخصوصه، ولو بتحملهما الضرر على نحو الشركه، فلا- إشكال حينئذٍ، لأن الناس مسلطون على أموالهم، وإلّا فلا بد من رفع ذلك إلى الحاكم، وله إتلاف أيهما شاء، ويقسم الضرر بينهما بقاعده العدل و الإنصاف الثابتة عند العقلاء. ويؤيده ما ورد في تلف درهم عند الودعي من الحكم بإعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين، ونصف درهم لصاحب الدرهم الواحد، فإنه لا يستقيم إلّا على ما ذكرناه من قاعده العدل والإنصاف، وقد تقدّم في بحث القطع. هذا فيما إذا تساوى المالكان من حيث القيمة.

وأما إن كان أحدهما أقلّ قيمه من الآخر، فليس للحاكم إلّا إتلاف ما هو أقلّ قيمه، لأنّ إتلاف ما هو أكثر قيمه سبب لزيارده الضرر على المالكين بلا

موجب)، انتهى محلّ الحاجة (١).

قلنا: لقد رحمه الله أجاد فيما أفاد، ولكن لا بدّ من التنبيه على أمرٍ وهو أنّه ثراء الرجل لعلّ وجه الكلام المنسوب إلى المشهور من توجّه الضرر إلى من هو أكثر مالاً، هو أن تكون يكون موجباً لسلب عنوان التلف وورود الضرر على ماله، باعتبار أن التالف قليلٌ بالنسبة إلى أمواله الكثيره فلا يبالي بتلف مثل هذا المال ليصدق أنه تضرر، فلا ضرر عليه عرفاً، هذا بخلاف من كان قليل المال حيث إنّ إتلاف ماله ربما يوجب انطباق العنوانين عليه من الحرج والضرر، فلا يبعد حينئذٍ الرجوع إلى ما ذكره المشهور، لما ترى من التفاوت بينهما من صحه جريان دليل نفى الحرج ونفى الضرر على أحدهما دون الآخر، حيث لا ينطبق عليه شيء منهما، أو كان غايته نفى الضرر فقط، ففي مثل ذلك لا يبعد الذهاب إلى قول المشهور.

نعم، لو كان نسبه المال في كلّ منهما إلى صاحبه على السواء، ولم يكن الكثرة على الحدّ الذي ذكرناه، صحّ ما ذهب إليه سيّدنا الخوئي.

الرابع: ما لو كان التلف مستنداً إلى كلا المالين:

فحينئذٍ إذا تراضيا بإتلاف مالٍ معيّن بينهما، وإعطاء الغرامه إلى الآخر بالنسبه، مثل التنصيف، فحينئذٍ لا إشكال فيه وإلاّ يتخيّر في إتلاف أيّهما شاء، لو كانت ماله المالمين متساويه وإلاّ يختار ما هو أقلّ ضرراً لأنّ المفروض تساويهما في الضرر والضمان، فإذا دار الأمر بين ما يتضرّر بالأزيد أو بالأقلّ فلا وجه

ص: ٣٥٠

١-١. مصباح الأصول: ج ٢/٥٦٤.

هذا فيما إذا لم يُحرز من الخارج أهميه أحد المالكين عند الشرع مثل العبد الذي قد عرفت حكمه، أو لم يكن محتمل الأهميه، وإلا يختار الآخر الذي أقل أهميه.

هذه الصور الأربع التي يمكن تصوورها في المسأله الثانيه من توجه الضرر إلى أحد الشخصين.

المسأله الثالثه: وهى مسأله مهمه كثيره الابتلاء، وموضوعها هو ما لو استلزم تصرف المالك فى ملكه تضرر الجار كما لو أراد حفر بئر أو بالوعه فى جانب من داره، ويلزم منه تلوث ماء بئر الجار أو قله مائه وأمثال ذلك، وهى تتصور على وجوه وأنحاء كثيره:

الوجه الأول: ما لو استلزم ذلك ضرراً على الجار على نحو كان الواجب على المالك أيضاً اجتناب الجار عن مثله، لإحراز وجود غرض من الشارع بذلك، كما لو كان تصرفه فى ملكه موجباً لإتلاف نفس فى الجار، مثل ما لو أوجب تخريب داره وهدم البناء على الأنفس الساكنه فيه، الذى قد أحرز من ناحيه الشارع أهميه حفظها، ففى مثل ذلك لا يمكن التمسك بقاعده السلطنه، أو نفى الضرر أو الحرج لإثبات الجواز لوجود الملاك فى تقديمه، وإحراز المناط من لسان الأدله، لأن حفظ الأنفس من الواجبات التى اهتم بها الشارع حتى فيما لو استلزم تحمّل الضرر مثل الانفاق وأمثاله، فضلاً عما يوجب عمل إنسان لإيراد ذلك، فهذا القسم حكمه واضح، ولا أظن أن يلتزم فقيه بجواز التصرف فى ملكه



مطلقاً حتّى فى ترتّب ذلك عليه.

الوجه الثانى: ما لو كان تصرّف المالك فى ملكه بلا غرض ومنفعه، بل كان لغواً وعبثاً أو للإضرار بالجار، فهو أيضاً لا إشكال فى حرمة، لأنّه داخل فى عنوان الإضرار إلى الغير الداخلى تحت عموم نفي الضرر فى قوله: «لا ضرر»، وإيذاء المؤمن بل وغير المؤمن مع عدم نفع لنفسه، فمجّرد الاستناد إلى قاعده التسلّط بقوله عليه السلام: «الناس مسلّطون على أموالهم»، لا- يوجب جواز مثل ذلك، لأنّه مخصّص بمثل حديث نفي الضرر والإضرار، فالسلطنه ثابتة فيما لو لم يستلزم ضرراً على الغير، أو كان فى تصرّفه بطريق نفع أو فى تركه ضرراً عليه، والمفروض فى المقام فقدان جميعه، فما يوهّم كلام بعض من الجواز حتّى فى مثل هذه الصوره لا يخلو عن إشكال، ومنه يظهر حكم ما لو كان للإضرار فإنّه حرامٌ بطريق الأولى.

الوجه الثالث: ما لو لم يكن فى ترك تصرّفه فى ماله ضرراً عليه، بل كان التصرّف لأجل تحصيل المنفعه، فترك تصرّفه كان بترك تحصيل المنفعه، إلّا أنّه يلزم من ذلك حدوث الإضرار على الغير:

فعن الشيخ رحمه الله فى ملحقات «المكاسب» أنّه يجوز تصرّفه فى ملكه قال فى معرض بيان مراده:

(وأما ما كان لجلب المنفعه، فظاهر المشهور كما عرفت من كلمات الجماعه الجواز، ويدلّ عليه أنّ حبس المالك عن الانتفاع بملكه، وجعل الجواز تابعاً لتضرّر الجار حرّج عظيم لا يخفى على من تصوّر ذلك، ولا يعارضه تضرّر الجار،

ص: ٣٥٢

لما تقدّم من أنّه لا يجب تحمّل الحرّج والضرر لدفع الضرر عن الغير، كما يدلّ عليه تجويز الإضرار مع الإكراه.

وأما الاستدلال بعموم: «الناس مسلّطون»، بزعم أنّ النسبه بينه وبين الإضرار عمومٌ من وجه، والترجيح مع الأوّل بالشهره، مع أنّ المرجع بعد التكافؤ أصاله الإباحه، فقد عرفت ضعفه من حيث حكومه أدلّه نفى الضرر على عموم الناس مسلّطون على أموالهم، انتهى كلامه (١).

أورد عليه المحقّق النائيني: في «متيه الطالب» في ذيل كلام الشيخ قدس سره القائل بأنّ منع المالك عن التصرف في ملكه حرج، قال:

(إنّ هذه الصغرى ممنوعه، فلا أنّ الحرج عباره عن المشقّه، ومطلق منع المالك عن التصرف في ملكه لدفع ضرر الغير ليس حرجاً عليه.

وبعباره اخرى: لا يشمل نفى الحرج المشقّه الطارئه على الجوانح، كما أنّها ليست مرفوعه بلا ضرر أيضاً، فترك الولايه من قبل الجائر لو كان موجباً للضرر على الأقرباء، أو للضرر المالى ليس حرجاً منفياً، وكذلك ترك حفر البئر في الدار وترك مطلق التصرف في الأموال...) إلى آخر كلامه (٢).

وتبعه على ذلك تلميذه في «مصباح الأصول».

أقول: الإنصاف أنّ منع المالك وحبسه دائماً عن هذا العمل والنفع ربما

ص: ٣٥٣

١- ١. رساله لا ضرر للشيخ في ملحقات المكاسب: ص ٣٧٥.

٢- ٢. منيه الطالب: ٢٢٤.

يكون حرجاً عظيماً عليه كما هو الغالب، وكيف كان، إن فرض ترتب الحرج عليه يكون مقدماً على الضرر المتوجّه إلى الجار؛ لأنّ نفي الضرر الحاكم على قاعده السلطنه نافذٌ وثابت فيما إذا لم يستلزم من نهيه عنوان الحرج، وإلّا يكون هو مع ضميمه السلطنه المستفاده من القاعده مع الموافقه، لارتكاز العقلاء على تقديم حقّ صاحب الملك على حقّ الجار لا من باب حكومه قاعده نفي الحرج على نفي الضرر، بل باعتبار أنّهما دليلان واردان في عرض واحد على الأدلّه الأوّليّه، فما عليه المشهور من جواز تصرّفه في ملكه ولو استلزم التضرّر على الجار لا يخلو عن وجه.

فإذا قبلنا تقديم حقّ صاحب المالك في مثل ذلك أصبح الحكم في الوجوه المتصوّره من الأقسام واضحاً، وهو ما لو استلزم ترك تصرّف المالك ضرراً على نفسه. بل قد يمكن تقرير وجه آخر لتقديم حقّ المالك بأن نقول:

إنّ مقتضى معارضه نفي الحرج في المالك ونفي الضرر في الجار هو التساقط، والمرجع إلى قاعده السلطنه من جهه أنّها من القواعد التي يرجع إليها عند التعارض، هذا إن التزمنا بأنّ دليل نفي الحرج مستفادٌ من الدليل النافي للحرج وهو قوله تعالى: «وَمَا جَعَلَ عَلَيْكُمْ فِي الدِّينِ مِنْ حَرَجٍ».

وأما إن قلنا بمقاله السيّد الخميني قدس سره في حديث لا ضرر بأنّ لا ضرار عبارته عن عدم الإكراه والحرج والمشقّه، فلازم ذلك استفاده نفي الحرج من دليل نفي الضرر، فشموله حينئذٍ لمثل ما نحن الذي يقع التعارض فيه بين حرج المالك

وضرر الجار مشكلاً.

مضافاً إلى أنه لو لم نسلّم كون المرجع هو قاعده السلطنه بعد التعارض، لتوهم حكومه نفى الضرر على قاعده السلطنه وتخصيصها بذلك، نقول برغم ذلك إنّ مقتضى التعارض بين نفى الحرج والضرر هو التساقط، والرجوع إلى الأصول العمليه، فيما لم يكن فى البين إطلاق وعموم، ومقتضى الأصل هنا الإباحه للمالك، وهكذا يكون الحقّ مع المشهور أيضاً.

الوجه الرابع: ما لو استلزم ترك تصرف المالك فى ملكه تضرّره، مع فرض كون تصرفه فيه يوجب تضرر الجار، فحينئذٍ أيضاً يحكم بتقديم حقّ المالك:

إمّا أن يقال: بأنّ نفى الضرر الجارى فى طرف المالك يعارض مع نفى الضرر الجارى فى طرف الجار فيتساقطان، والمرجع حينئذٍ إمّا إلى عموم قاعده السلطنه إن لم نقل بحكومه نفى الضرر عليه وإلّا يجب الرجوع إلى أصاله الإباحه كما عرفت، فلازمه تقديم حقّ المالك.

أو يقال: بأنّ دليل نفى الضرر بالنظر إلى الغير منصرفٌ عمّا لو استلزم شموله له تضرّر المالك أو حرجه، فعلى هذا لا يكون المورد حينئذٍ من مصاديق نفى الضرر بالنظر إلى الجار، فيكون حقّ المالك فى الانتفاع عن ملكه باقياً بحاله بناءً على دلالة قاعده السلطنه، لعدم جريان قاعده نفى الضرر الحاكم عليه حتّى لا يجوز التمسك به، فمقتضى ذلك تقديم حقّ المالك فى صورته حرجه.

الوجه الخامس: ومما ذكرنا فى الوجه الرابع لظهر الحكم فى هذا الوجه وهو

ص: ٣٥٥

ما لو استلزم ترك تصرفه في ملكه ضرراً وحرماً على المالك، فإنه يقدم سواء كان ما يترتب على الجار هو خصوص الضرر، أو هو مع الحرج الذي هو موضوع الصورة السادسة في المسألة.

نعم، لو لم نقل بمقاله المشهور والذي قال به الشيخ رحمه الله من أن ترك التصرف لأجل المنفعة حرجي على المالك، فيدور الأمر بين ترك المنفعة للمالك، أو توجه الضرر أو الحرج على الجار كما عليه المحقق النائيني وتلميذه، صح حينئذ تقديم حق الجار بملاحظته جريان دليل نفي الضرر أو الحرج في حق الجار وتقديمهما على قاعده السلطنة بالحكومة، وعلى الأصل بالورود، أو لعدم المورد له مع وجود دليلي نفي الحرج والضرر، ويعتد هذا أحد الطرق لإثبات حق تقدم المالك على الجار في موارد وجود الحرج أو الضرر للمالك أو تقديم حق الجار لو لم يكن للمالك حرج ولا ضرر بل كان لترك المنفعة فقط.

أقول: ويمكن أن نسلك في المقام مسلماً آخر لإثبات تقديم حق المالك على الجار، وذلك فيما إذا استلزم ترك تصرفه ضرراً عليه، وهو أن يقال:

إن تصرف المالك في ملكه لا بد أن يكون له حكم مجعول من ناحيه الشارع إما الجواز والترخيص، أو المنع والحرمة، فلا محاله لا بد أن يكون أحدهما خارجاً من حديث لا ضرر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون دليل لا ضرر مجعلاً بالنسبة إليهما، فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر في شيء منهما، فيكون المرجع حينئذ إلى أصالة البراءة عن الحرمة، والنتيجة هي لزوم الحكم بجواز التصرف.

أورد عليه المحقق الخوئي قدس سره: بحسب مبناه في حديث لا ضرر من عدم شموله إلّا للأحكام الإلزامية بالنظر إلى الأحكام الأوليّة والتشريع، بأنّ الترخيص لا- يكون مستنداً إلى الشارع حتّى يدخل في عموم حديث لا ضرر ويرتفع به، بل يكون حرمه الإضرار إلى الغير داخلاً تحت عموم حديث لا ضرر ولا معارضة له، فلا بدّ حينئذٍ من الحكم بتقديم حقّ الجار بالنظر إلى دليل لا ضرر، هذا.

وفيه: قد عرفت منّا سابقاً بأنّ حديث لا ضرر كما يشمل الأحكام الإلزامية، كذلك يشمل الأحكام الترخيصية والكراهية، غاية الأمر كلّ على حسب حاله، فحينئذٍ إن أمكن إسناد حكم جواز تصرف المالك في ملكه إلى الشارع، ولو بدليل التسلط، لكان دخوله تحت عموم حديث لا ضرر في ما يستلزم منه ذلك ممكناً، فما ذكره من الإشكال إشكالاً مبنائياً، وعليه فإذا أمكن دخوله تحت قاعده لا ضرر، لزم منه الحكم بعدم الجواز من جهة حكومه قاعده لا ضرر على قاعده السلطنة، والمفروض أنّ الحكم بعدم جواز تصرفه في ملكه مستلزمٌ للتضرر المالك على حسب الفرض، فيدخل في عموم لا- ضرر، فيوجب التعارض بين الضررين ويتساقطان، والمرجع حينئذٍ إمّا إلى عموم السلطنة إن قبل ذلك، وإلّا المرجع يكون أصالة البراءة و الإباحة فيحكم حينئذٍ بنفع المالك، هذا.

مناقشه المحقق النائيني قدس سره: فقد أشكل على شمول قاعده لا ضرر للموردين في رسالته ردّاً على الشيخ الأعظم، فقال في «منية الطالب»:

( وبالجملة: لا معنى لتعارض لا ضرر ولا حرج في نحو هذه الأمثلة، ولا

لتعارض ضرر المالك وضرر الغير، لأنه لا يمكن أن يصدر حكمان متضادان من الشرع، فالحكم المجعول منه إما جواز تصرف المالك في ملكه، وإمّا عدم جوازه، فإذا كان جواز التصرف كما هو مفاد «الناس مسلطون على أموالهم»، فلو كان ضررياً على الغير، فهو مرفوع بقاعده لا ضرر، ولو استلزم رفع هذا الحكم الضرر على المالك، فإنّ الضرر الناشئ عن رفع السلطنه من باب حكومه لا ضرر يستحيل أن يدخل في عموم لا ضرر.

وإذا كان الصادر منه عدم جواز تصرف المالك، فهذا الحكم حيث إنّه ضررى على المالك، فهو مرتفع ولو استلزم رفع عدم الجواز الضرر على الجار، فضرر المالك بناءً على الأول، وضرر الجار بناءً على الثانى، لا يدخل في عموم لا ضرر؛ لأنّ الضرر الناشئ عن حكومه لا ضرر على الأحكام الجوازيه، وهكذا الضرر الناشئ عن حكومه لا ضرر على الأحكام التحريميه، لا يُعقل أن يدخل في عموم لا ضرر).

ثمّ تحدّث طويلاً وأطال بأُمور لا يهّم ذكره، ثم استدلّ أخيراً:

(بأنّك قد عرفت أنّ قاعده لا ضرر حاكمه على الأحكام الوجوبيه والتحريميه، فإذا نشأ ضررٌ من حكومه لا ضرر، فلا يمكن أن يكون لا ضرر ناظراً إلى هذا الضرر، لأنّ المحكوم لا بدّ أن يكون مقدّماً فى المرتبه على الحاكم، حتّى يكون الحاكم شارحاً له وناظراً إليه، والمفروض أنّ هذا الضرر الحادث متأخّر فى الرتبه عن قاعده لا ضرر، فلا يمكن أن يكون محكوماً بلا ضرر.

نعم، لو قلنا بأن لا ضرر إخباراً عن الواقع، فيمكن تعارض الضررين، وأما مع الالتزام بالحكومة، فلا يعقل التعارض بحيث يدخل كل منها تحت العموم... (١).

أقول: ولا يخفى ما في كلامه من الإشكال:

أولاً: بأنه لو فرضنا أن الحكم الصادر من الشارع كان عدم الجواز، فهو ليس إلّا لأجل عله وجهه وليست هي هنا إلّا ملازمته لضرر الجار، وإلّا لا معنى لحرمة تصرف الإنسان في ماله وملكه، فإذا كانت هذه الحرمة داخله تحت عموم لا ضرر، المقتضى لعدم جواز تصرفه، مع تسليم كون هذا الحكم أيضاً مرفوعاً لأجل كونه ضررياً على المالك، فوقع التعارض بين الضررين، فلا نحتاج حينئذٍ إلى الحكم بأن رفع هذا الحكم موجب للتضرر الجار، ولا يدخل هذا في عموم لا ضرر، لكونه ناشئاً عن نفس دليل لا ضرر.

وثانياً: أن حكومه لا ضرر على الأحكام الأولى ثابتة، سواء كان ذلك الحكم الأولى هو الجواز أو الحرمة، فكما أن لا ضرر حاكم على دليل السلطنة إذا استلزم الإضرار للغير، كذلك يكون حاكماً على دليل حرمة الإيذاء والإضرار بالغير الثابت بدليل آخر غير لا ضرر، يعني لولا هذه القاعده كان الإيذاء والإضرار بالجار حراماً بحسب مفاد الدليل الأولى، فإذا صدرت هذه القاعده من قبل الشارع كانت حاكمه على هذا الدليل في عرض حكومتها على السلطنة، فلا يكون إيراد الضرر المحرم على الجار أو الجواز من المالك إلّا من الأحكام الأولى.

ص: ٣٥٩



التي تكون القاعده حاكمه عليها، ولم يكن ناشئاً عن نفس قاعده لا ضرر حتى يقال إنه يستحيل، لأجل عدم إمكان شارحيته و نظارته لعدم تحقق الرتبة اللازمه في الحكومه، مع أن أصل لزوم ذلك في الحكومه محل إشكال، لأن الحكومه عبارته عن وقوف العرف والعقلاء على ملاحظه لسان دليلين يكون أحدهما وهو الدليل الحاكم مقدماً على الآخر وهو المحكوم، حتى ولو كان دليل الحاكم مقدماً زماناً أو رتبةً على المحكوم، كما نلاحظ أن بعض الأحكام صدرت في عصر الصادقين عليهم السلام وتكون حاكمه على الأحكام السابقه، وأما حديث لا ضرر فهو صادر عن رسول الله صلى الله عليه وآله فيكون حاكماً كما لا يخفى.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أن الحق مع الشيخ؛ من قيام التعارض بين الضررين، ثم التسايط والرجوع إلى قاعده السلطنه أو للأصل كما عرفت.

أقول: ثم إنه قد يظهر من كلام شيخنا الأنصاري قدس سره -على ما نسب إليه المحقق النائيني- أنه إذا كان عدم تصرف المالك في ملكه في مورد إمّا ضرراً عليه أو كان تركه تركاً للمنفعه المستلزم للخرج عليه، قال رحمه الله أنه بعد تعارض الضررين من المالك والجار، يكون المرجع عموم التسايط، أو عموم قاعده نفي الخرج، إمّا لحكومتها على قاعده لا ضرر ابتداءً، وإمّا لتعارضهما والرجوع إلى الأصول.

ثم استشكل عليه في «منية الطالب» بقوله: ( وأما مسأله حكومه لا حرج على لا ضرر تتوقف على أمرين:

الأول: كون لا حرج مثبتاً للحكم أيضاً، أي كما أنه حاكم على الأحكام

الوجودية، يكون حاكماً على الأحكام العدمية أيضاً، وإلا يعقل تعارضه مع لا ضرر واجتماعه معه في مورد واحد حتى يكون حاكماً عليه، لأنه لو كان حاكماً على خصوص الأحكام الوجودية لا مثبتاً لحكم لولاه، لزم الحرج، فينحصر الصورة المتقدمة في قاعده لا ضرر لا الحرج، لأن عموم السلطنة مستلزم للضرر، فيرفع هذا الحكم الثابت بقاعده لا ضرر وعدم السلطنة، وإن كان حرجياً، إلا أنه لا يجوز إثبات حكم بلا حرج، لأن عدم السلطنة ليس مجعولاً حتى يرتفع بلا حرج، فعلى هذا لم يجتمع لا حرج مع لا ضرر في هذا المورد بل المورد مورد لا ضرر.

ولو فرض عكس هذه المسألة، كما لو كان تصرف المالك حرجاً على الغير، وعدمه ضرراً على المالك، فيصير الأمر بالعكس، أى ينحصر المورد بلا حرج ولا يجرى لا ضرر.

وإن شئت قلت: إن هذا الشرط يرجع إلى منع الصغرى، وحاصله عدم إمكان تعارض لا ضرر مع لا حرج.

الثانى: أن يكون لا- حرج ناظراً إلى لا- ضرر، ويبقى النظر أن يكون الحكم فى طرف المحكوم مفروض التحقق، حتى يكون الحاكم ناظراً إلى الحكم الثابت فى المحكوم، وأما لو كان كل منهما فى عرض الآخر، ولا أولوية لفرض تحقق أحدهما قبل الآخر، فلا معنى للحكومه.

وبالجملة: لا- وجه لجعل لا- حرج حاكماً على لا ضرر، فلا يمكن علاج التعارض بالحكومه، كما أنه لا يمكن علاجه بتقديم لا ضرر على لا حرج مطلقاً،

من أن باب مورد الضرر أقل من الحرج، لأن كل ضررى حرجى ولا عكس، فإنه أولاً أقلية المورد موجب للترجيح فيما إذا كان المتعارضان متضادين، لا- مثل المقام الذى يتوافقان غالباً، فإنه لو قُدم دليل لا- حرج على لا- ضرر لا- يلزم بقاء لا ضرر بلا مورد، لكفايه المورد فيما إذا كان الأمر ضررياً أيضاً كغالب الموارد، بل جميعها سوى مورد الدوران بين الحرج والضرر كالأمثله المذكوره.

وثانياً: على ما عرفت من أن الحرج هو المشقه فى الجوارح لا فى الروح، فقد يكون الشىء ضررياً كالنقص فى المال ولا يكون حرجياً، فقولك: (كل ضررى حرجى ولا عكس) غير صحيح. وعلى هذا فيقتضى عدم تسلط المالك فى الصورة الثانية أيضاً فضلاً عن الصورة الثالثة، لما عرفت من أن قاعده السلطنه من إحدى القواعد العامه محكوم به بلا ضرر، انتهى محل الحاجه (1).

أقول: ولا يخفى ما فى كلامه من المناقشه:

أولاً: إن حكومه لا حرج على الأحكام تكون كحكومته لا ضرر عامه للأحكام الوجوديه والعدميه، إن فرض كونها حكماً وكان من الأحكام الأوليه. نعم ربما لا يكون العدم بنفسه حكماً مستقلاً، بل العقل يستفيد من مفاد حكم وجودى حكماً عدمياً، كما هو الأمر كذلك فى كل حكم وجوبى أو تحريمى، غايه الأمر قد يكون رفع حكم مستلزماً لإثبات حكم آخر، لا بأن يكون لا حرج أو لا ضرر جاعلاً له، بل رفعه بواسطتهما يجعل المتعلق داخلاً بحسب الموضوع كحكم آخر

ص: ٣٦٢

عام مجعول بجعل شرعى قانونى بلسان كلى، فيرفع الجواز بواسطه لا ضرر أو لا حرج، ويدخل تحت حكم حرمه التصرف فى المال الموجب لإيذاء الجار والغير، حيث كان حكمه مجعولاً بدليل مستقل شرعى غير لا حرج ولا ضرر، لا أن تكون القاعدتان سبياً لجعل هذا الحكم.

فعلى هذا ثبت إمكان جمع دليلى لا ضرر ولا حرج فى مورد واحد، كما ادّعاها الشيخ الأعظم قدس سره فى كل من الطرفين كما لا يخفى.

وثانياً: أن ما ادّعاها فى معنى الحكومه من لزوم أن يكون الدليل الحاكم ناظراً وشارحاً لما ورد فى الدليل المحكوم قد عرفت إشكاله. نعم، الإلتزام بأن لا حرج فى عرض واحد مع لا ضرر وكلاهما واردان على الأحكام الأولى أمر صحيح ولا نقاش فيه، فلا وجه لملاحظه تقديم أحدهما على الآخر من هذه الجبهه. نعم، يمكن فرض وجود أمر آخر يكون عله لترجيح أحدهما على الآخر، كما فى لزوم شراء الماء للوضوء المستلزم للضرر دون ما إذا بلغ حدّ الحرج. ولكنه أمر مشتمل عما نبحت عنه.

وثالثاً: أن ما ذكره من انحصار دليل لا حرج بتحقق الحرج فى الجوارح دون الجوانح دعوى بلا دليل، لوضوح عدم الفرق بين صدق الحرج بكونه المشقه على الجوارح أو على الجوانح، باعتبار أن صدور ما يوجب الاضطراب النفسى والروحى يعدّ عند العرف من أفراد الحرج الذى قد يبتلى به الإنسان، فيصح حينئذ التمسك بتلك القاعده لنفى الحكم عمّا يوجب ذلك.

وبالجملة: بعد وضوح الإشكال على كلام النائيني قدس سره، ظهر تماميه كلام الشيخ قدس سره من حكمه بصحّته تعارض الضررين، أو تعارض الحرج والضرر الموجب للحكم بجواز تصرّف المالك في ملكه إذا استلزم المنع عنه لأجل ضرر الجار، إمّا بترك الانتفاع الموجب للحرج، أو ترك تصرّفه الموجب للإضرار على نفسه المرتفع بقاعده لا ضرر، وتعارضه مع لا ضرر الغير وتساوقهما والرجوع إلى قاعده السلطنه أو إلى الأصل وهو البراءة والإباحة.

### تقرير آخر لتوجيه مسلك الشيخ رحمه الله

ثم إنّ المحقّق النائيني قرّر ووجّه كلام المشهور والشيخ رحمه الله بوجه آخر، وتبعه عليه تلميذه المحقّق الخوئي قدس سره، وهو أن يقال:

(لا إشكال في أنّ ورود هذا الحديث وهو لا ضرر في مقام الامتنان يقتضى أن لا يكون رفع الضرر موجباً للوضع، فسلطنه المالك لا ترتفع بضرر الجار، إلّا إذا لم يكن عدم تسلّطه موجباً لتضرّره، كما إذا لم يكن حفر البئر في داره موجباً لكمال في الدار، ولا تركه موجباً لتضرّره، بل يحفره متشهيّاً، بل قد يقصد الإضرار.

وأما إذا استلزم رفع الضرر وضعه، فهذا لا يدخل في عموم لا ضرر، سواء قلنا بأنّ المدار على الضرر النوعي أو الشخصي، لأنّه على أيّ حال هذا الحكم - وهو دفع ضرر الجار بإلقاء الضرر على المالك - خلاف الامتنان، فإذا لم يدخل هذه الموارد في عموم قاعده لا ضرر، تبقى قاعده السلطنه بلا مخصّص. ولا يبعد أن يكون

منشأ اتفاقهم على جواز إضرار الغير بما دون القتل لدفع الضرر الناشئ عن توعيد المكره عدم شمول لا ضرر هذا الضرر المتوجه إلى الغير، وإلا فالمسألة مشكله.

وما اختاره شيخنا الأنصارى قدس سره في مسأله التوليه من قبل الجائر، من الفرق بين ما إذا توجه الضرر أولاً إلى النفس، و أراد رفعه بتوجيهه إلى الغير فلا- يجوز، وأمّا إذا توجه أولاً إلى الغير وأراد رفعه عنه بتوجيهه إلى النفس فلا- يجب، هو الصواب كما تقدّمت الإشارة إليه، انتهى كلامه (١).

أقول: ومثله كلام تلميذه في «مصباح الأصول» إلا أنه أضاف عليه بقوله:

(ولكن التحقيق عدم شمول حديث لا- ضرر للمقام، لأن مقتضى الفقه الأولى عدم حرمة التصرف لكونها ضرراً على المالك، ومقتضى الفقه الثانيه وهى الإضرار حرمة الإضرار بالغير على ما تقدّم بيانه، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فلا يمكن العمل بإحدى الفقرتين.

وإن شئت قلت: إن حديث لا- ضرر لا- يشمل المقام لا- صدرأ ولا- ذيلاً، كما ذكرناه من كونه وارداً مورد الامتتان على الأمة الإسلاميه، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للإنسان) إلى آخر كلامه (٢).

وأيضاً: قال بعد حكمه بعدم شمول الحديث للمقام: (فلا بد من الرجوع إلى غير حديث لا ضرر، فإن كان هناك عموم أو إطلاق دلّ على جواز تصرف المالك

ص: ٣٦٥

١-١. منيه الطالب: ٢٢٧.

٢-٢. مصباح الأصول: ج ١/٢: ٥٦٦.

فى ملكه حتى فى مثل المقام يؤخذ به، ويحكم بجواز التصرف، وإلّا فالمرجع إلى الأصل العملى، وهو فى المقام أصالة البراءة عن الحرمة، فيحكم بجواز التصرف.

وبما ذكرناه ظهر الحكم فيما إذا كان التصرف فى مال الغير موجباً للضرر على الغير، وتركه موجباً للضرر على المتصرف، فيجرى فيه الكلام السابق من عدم جواز الرجوع إلى حديث لا ضرر، لكونه وارداً مورد الامتنان، فيرجع إلى عموم أدله حرمة التصرف فى مال الغير، كقوله: «لا يحل مال امرئ إلا بطيب نفسه»، وغيره من أدله حرمة التصرف فى مال الغير، ويحكم بحرمة التصرف. هذا كله من حيث الحكم التكليفى.

وأما الحكم الوضعى وهو الضمان، فالظاهر ثبوته حتى فيما كان التصرف جائزاً، لعدم الملازمه بين الجواز وعدم الضمان، فيحكم بالضمان لعموم قاعده الإلتلاف.

ودعوى: كون الحكم بالضمان ضرورياً فيرتفع بحديث لا ضرر.

مدفوعه بأن الحكم بالضمان ضرورى فى جميع مواردّه، فلا يمكن رفعه بحديث لا ضرر: لما تقدّم من أنّ حديث لا ضرر لا يشمل الأحكام المجعوله ضرريه من أول الأمر، وحديث لا ضرر ناظرٌ إلى الأحكام التى قد تكون ضرريه وقد لا تكون ضرريه، ويقيدّها بصوره عدم الضرر.

هذا مضافاً إلى ما تقدّم أيضاً من أنّه حديث امتنانى لا يشمل باب الضمان أصلاً، انتهى كلامه (١).

ص: ٣٦٦

أقول: ويرد على الأستاذ وتلميذه:

أولاً: إنَّ عدم ورود حديث لا- ضرر فيما يكون المورد خلاف الامتنان صحيح، إلاَّ أنه غير صادق فى المقام، لوضوح أنَّ نفس المورد وهو رفع الضرر عن المالك أو عن الجار بنفسه يعدُّ أمراً امتنائياً، وهو يكفى فى صحَّه جريانه، ولا- يلاحظ حال ملازماته، حيث إنَّ رفعه عن المالك يستلزم الضرر على الجار، وهو خلاف الامتنان أو عكسه، لأنَّ ملازمات كلِّ شيء ربما يوجب ذلك وهو غير مرتبط بأصل القاعده.

نعم، فى مثل حديث رفع الاضرار فى حديث الرفع لو اريد جريانه لرفع صحَّه بيع المكره الذى اضطرَّ إلى بيعه داره لأجل حاجته إلى ثمنه، فإنَّه لا يجرى لكونه خلاف الامتنان، وهكذا فى مثل بعض المعاملات الضرريه المضطرَّ إليها، حيث لا يجرى فيه حديث لا- ضرر لكونه خلاف الامتنان، وعليه فما ذهب إليه الشيخ قدس سره من الحكم بجريان الحديث فى كلِّ من المالك والجار ووقوع التعارض بينهما كان أمّتن، هذا أولاً وارداً على الأستاذ والتلميذ.

وأما ثانياً: ما يرد على خصوص كلام المحقق الخوئى من إلتزامه بعدم جريان الحديث فى المقام من جهه تعارض الصدر والذيل، بأنَّ توجيهه رحمه الله غير صحيح بحسب مبناه، حيث ذهب إلى عدم دلالة الحديث لحرمة الضرر على النفس، مضافاً إلى عدم حرمة إلتفيمها إذا كان موجباً لنقض العضو، فعليه لا يدلُّ



على حرمه الضرر على المالك حتى يرفعه ليوجب تعارضه لاحقاً مع الذيل. وأما على مسلكنا فقد يتوهم ذلك، إلا أنه يستلزم التعارض من جهة الملازمه مما يقتضى الرجوع إلى عموم أو إطلاق أو إلى الأصل، ولا فرق في التعارض بين كون مقتضى دليل واحداً صدرأً وذيلاً أو بمقتضى الدليلين.

وأيضاً: ما ذكره المحقق الخوئي من الحكم بالضمان لو استلزم التصرف في ملكه ضرراً على الجار، والحكم بالجواز لا يستلزم عدم الضمان، فقد يؤيد بوجود نظائر له في الأحكام الشرعية كما في الأكل من ثمار الأشجار عند الاضطرار، حيث جَوَز الشارع ذلك، لكن دليل الضمان الذي يفيد لزوم رفع عوضه إلى صاحبه موجود ويدل على اشتغال ذمته بالضمان، هذا.

أقول: الإنصاف هو القول بالتفصيل من جهة الضمان، وهو أنه لو كان تصرفه في ملكه لدفع الضرر عن نفسه، أو لجلب المنفعة على حسب المتعارف، بحيث لا يصدق التعدى على الجار عرفاً، فلا ضمان يُشغل ذمته، لأن مقتضى دليل السلطنة هو الحكم بجواز التصرف في ملكه على نسق سائر الموارد؛ أى ولو استلزم الضرر على الجار على النحو المتعارف، كما يقع ذلك في حفر البئر المؤثر في تقليل ماء بئر الجار وأمثال ذلك الذى كان يعد آثاراً طبيعياً ومتعارفه لمثل هذه التصرفات المشروعه، ولا يعد مثل ذلك عند العرف تعدياً على الغير فلا ضمان.

وأما لو كان على نحو لو عرض على العرف يحسبونه تعدياً وتجاوزاً إلى حريم مال الغير الموجب دخوله في عموم دليل: «من أتلف مال الغير فهو له

ضامن» فيكون ضامناً، كما لو حفر في عرصه حفيره بيت سقوطه جدار الجار أو رخاوته، فلا- يبعد حينئذ الحكم بثبوت الضمان، حتى ولو قلنا بأنه كان له أن يتصرف في لو ملكه لأجل دفع الضرر عنه أو جلب المنفعة، ويستفاد هذا التفصيل من العلامة والشهيد وابن إدريس رحمه الله، بل هو أحد قولي الشافعي، بل قد يستفاد من الشيخ رحمه الله ميله إليه حيث لا- يرده بعد نقله، وعليه فالحكم بالضمان مطلقاً كما يظهر من كلام سيدنا الخوئي لا يخلو عن إشكال.

وتوهم: تنظير المقام بمسأله الأكل من طعام الغير لسد الرّمق حيث يجوز له ذلك مع ثبوت الضمان، غير وجيه لوجود الفارق بين الموردین؛ لوضوح أنّ الحكم بجواز التصرف في مال الغير يعدّ أمراً مخالفاً لمقتضى الأصل الأوّلي من حرمة التصرف في مال الغير وموجباً للضمان، فإذا اضطرّ إلى حكمه التكليفي ارتفعت الحرمة بواسطة أدلته حديث الرفع وحديث: «إنّ الله أولى بالعدر»، أو «الضرورات تبيح المحظورات» وأمثال ذلك، فإنّ هذه الأدلة ترفع الحكم التكليفي وتحلل تصرفات المضطر في ملك غيره، لكنها عاجزه عن رفع الحكم الوضعي، ولذلك يبقى الضمان ثابتاً في محلّه. هذا بخلاف ما نحن فيه حيث يكون الأمر عكس ذلك، لأنّ جواز تصرف كلّ مالك في ملكه لجلب لمنفعه أو لدفع الضرر أمرٌ طبيعي يطابق الأصل، غايه الأمر يرتفع إذا استلزم الضرر على الغير على نحو يصدق التفريط أو الإفراط لا- مطلقاً، فكلّ ما لا يصدق ذلك أو كان مشكوكاً فالأصل عدمه، فلا ضمان، وهذا هو المطلوب.

\*\*\*

ويدور البحث فيها عن أنه لا- فرق في جريان القاعده بين أن يكون المحقق لموضوع الضرر أمراً اختيارياً للمكلف أو غير اختياري، كما لا- فرق في اختياره أيضاً بين أن يكون جائزاً شرعاً أو محرماً، فإذا صار المكلف باختياره سبباً لإصابته بمرض أو بعدوّ يتضرر به، سقط وجوب الصوم والحج، لكونه حكماً ضرورياً، فحينئذٍ يتفرع عليه أنه لو أجنب نفسه مع علمه بأن الغسل يُضرّه، وجب عليه حينئذٍ التيمم، ولا يجب عليه الغسل لأنه ضروري، ولا ضرر ولا ضرار في الإسلام، وأيضاً لو قصر في الفحص عن قيمه ما باعه فصار مغبوناً، جرى في حقه قاعده لا ضرر عند من يجعله دليلاً لخيار الغبن، برغم أنّ منشأ الغبن هو جهه مسامحته في الفحص.

والحاصل: أنّ الملاك في جريان القاعده هو تحقق موضوعها بأيّ طريقٍ حصل، سواءً كان مشروعاً أو غير مشروع، فمتى تحقق الموضوع ترتب عليه تحقق الحكم المذكور، حتى ولو كان سبب تحقق الموضوع اختيارياً وليس خارجاً عن إرادته.

نعم، ما اشتهر من أنّ الإقدام على الضرر موجب لعدم جريانه، إنّما هو فيما إذا أقدم على نفس الضرر على موضوعه، مثل ما لو أقدم على البيع بلا ثمن أو بدون ثمن المثل عالماً بذلك، فمثله خارج عن موضوع القاعده، لأنّ الضرر حصل بفعل الشخص لا نتيجة لإطلاق حكم الشارع، ولذلك نرى أن استنتاج.

الشيخ قدس سره فى رسالته بأن ما ذكره بعض فى وجه وجوب ردّ المغصوب إلى مالكة، وإن تضرّر الغاصب بذلك، باعتبار أنه نفسه أدخل الضرر على نفسه بسبب الغصب، لا يخلو عن نظر.

وجه المناقشه: أنّ العرف فى مثل المثال الذى يعلم الغاصب بأنّ ما يضعه فى السفينه أو البناء ممّا يجب رده عيناً، ممّا يستلزم تخريب البناء وغرق السفينه، وبرغم ذلك يقدم بنفسه على إيراد الضرر فهو يورد لا على موضوعه، مع إمكان أن يقال هنا بأنّ أصل إحداث الغصب أمر منفصل عن وضع اللّوح فى السفينه، إذ هو إبقاء للغصب لا إحداث له، فالإقدام فى هذه الحاله على الضرر منطبق على ما الإبقاء دون الإحداث، والإبقاء أمرٌ قد يترتب عليه الضرر وقد لا يترتب، ولعله لذلك أشكل الشيخ وتنظر فى صدق الإقدام على نفس الضرر.

وكيف كان، فقد وجهه الشيخ رحمه الله من طريق آخر، وهو أنّ دفع الضرر عن الغير لا يستلزم تحمّل الضرر بمقتضى حديث لا ضرر، بمعنى أنه لا يجوز الإضرار بالغير لأجل دفع الضرر عن النفس، فكما لا يجوز إحداث الغصب لأجل دفع الضرر عن نفسه، فكذلك لا يجوز إبقاء الغصب لأجل دفع الضرر عن الغاصب، وعليه فلا يجب على المالك تحمّل الضرر لأجل دفع الضرر عن الغاصب.

لا- يقال: إنّ عكسه أيضاً كذلك، بمعنى أنه لا يجب على الغاصب تحمّل الضرر لأجل دفع الضرر عن المالك، ولذلك يجوز تقطيع السفينه وإخراج القطعه المغصوبه منها، بواسطه دليل لا ضرر الجارى فى حقّ بمعنى أنه المالك.

لأننا نقول: إنَّ عدم جريان لا ضرر في حقِّ المالك خلاف الامتنان، بخلاف عدم جريانه في حقِّ الغاصب حيث لا يكون خلافاً للامتنان، فيقدِّم لا ضرر المالك على لا ضرر الغاصب.

أقول: دعوى الشيخ رحمه الله من أنَّ عدم جريانه في حقِّ الغاصب ليس خلاف الامتنان، ليس إلَّالْأجل الإقدام، وأنَّ ما صدر منه فعلٌ اختياريٌّ من عند نفسه بما يوجب الضرر، وهو خلاف لما ذكره آنفاً في أنَّه لا يخلو عن نظر.

ثمَّ قال رحمه الله: ولو سلَّمنا التعارض بين القاعدتين فيتساقطان، فيرجع إلى عموم حرمة الإضرار بالغير، فلا يجوز إبقاء الغصب المستلزم لإضرار المالك.

مضافاً إلى وجود روايه مشهوره وهى: «ليس لعرق ظالم حقٌّ»، فإنَّ هذه الفقرة كناية عن كلِّ موضوع بغير حقٍّ، وأنَّ كلَّ موضوع بغير حقٍّ لا احترام له، فهكذا القطعه المغصوب الموضوعه على السفينه ويعدّ موضوعاً بغير حقٍّ فلا احترام له.

نعم، هذه الروايه لا تفي بجميع المراد لو فرضنا أنَّ الردَّ يتوقَّف على تضرُّر الغاصب بغير ما وضع على المغصوب أو معه من الأمور الخارجه، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: إنَّ مقتضى تضرُّر الغاصب بتخريب البيت أو السفينه هو عدم وجوب ردِّ العين المغصوبه، فلو قلنا بردَّ عوض المغصوب بالمثل أو القيمه من باب أنَّه من قبيل ما يتعدَّر ردّه عرفاً لأجل أنَّه يلزم منه تخريب مالٍ كثير، فلا بدَّ من إعطاء

ص: ٣٧٢

عوضه كما هو الحال في بدل الحيلولة حيث حكم الفقهاء بشوتها فيما لو استلزم الردّ والارجاع الهدم والتخريب، أو يقال إنّه يصير ملكاً لمن ردّ عوضه فلا- يجب ردّه بعد افراغ الذمه منه، أو يقال ببقاء عينه على ملكيه صاحبها، ويجب على الغاصب دفع أجره المثل، وجوه. ولكن الظاهر من كلمات الشيخ والأصحاب مفروغيه وجوب ردّ العين المغصوبه من دون إشاره إلى هذه البدائل.

□  
وكيف كان، لا يبعد الالتزام بأحد الوجوه السابقه، إذا استلزم ردّ المغصوب ضرراً لا يتحمّل عادةً، والله العالم.

□  
هذا آخر ما أردنا إيراده حول مبحث قاعده لا ضرر، فلنختم الكلام بحمد الله تعالى أولاً وآخراً، وظاهراً وباطناً، وقد وقع الفراغ من تحرير رساله «قلائد الدرر في قاعده لا ضرر» يوم الأحد السابع والعشرين من شهر شوال المكرّم، سنه ألف وأربعمائه وستّه عشر من الهجره النبويه على مهاجرها الصلاه والسلام والتحيه على يد أقلّ العباد الحاج السيّد محمّد على ابن آيه الله الحاج السيّد السجّاد العلوي الحسيني عفى الله عنهما.

\*\*\*

المبحث الرابع من المقصد التاسع

الاستصحاب

ص: ٣٧٤

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

□ □  
الْحَمْدُ لِلَّهِ رَبِّ الْعَالَمِينَ، وَالصَّلَاةُ وَالسَّلَامُ عَلَى خَيْرِ خَلْقِهِ وَأَشْرَفِ بَرِيَّتِهِ مُحَمَّدٍ وَآلِهِ الطَّاهِرِينَ، وَلَعْنَةُ اللَّهِ عَلَى أَعْدَائِهِمْ أَجْمَعِينَ مِنْ  
الآن إلى قيام يوم الدين، وبعد:

فصلٌ في الاستصحاب: ولا بدَّ فيه من بيان امور:

الأمر الأول: في بيان تعريفه من حيث اللُّغَة وعرف الأصوليين.

وأما في اللُّغَة: فإنَّ كلمة الاستصحاب تعني الملازمه والمصاحبه، جاء في «مجمع البحرين»: (واستصحب الشيء لازمه، واستصحبت الكتاب وغيره حملته صحبتي؛ ومنه استصحب أجزاء ما لا يؤكل لحمه في الصلاه، واستصحب الخاتم الذي عليه لفظ الجلاله وأمثالهما).

وأما في الاصطلاح وعرف الأصوليين: فقد عرّفوه بتعاريف شتى لا يخلو كل واحد منها من نقض وإبرام، بل قيل إنّه من توهم أنّه يمكن من ذكر تعريف جامع لتمام الأقوال، والرّد على جميع ما يرد عليها، فقد أخطأ الغرض، لأنّ

ص: ٣٧٥



المذكور في بعض التعاريف هو أن يصبح أصلاً، ويقتضى كونه من وظيفه الشاك، وفي بعضها أن يصير أماره وأن لا يكون الشك في موضوعه، وهما لا يجتمعان، كما لا يجتمع القول بالطريقتيه والأماريه عن الواقع وبين القول بأنه حججه على الواقع وأصل كأصل الاحتياط.

وكيف كان، فقد وقع الاضطراب في كلمات القوم هاهنا اضطراباً شديداً، فلا بأس أن يجعل كلام الشيخ الأنصاري قدس سره محوراً للبحث؛ لأنه قد عرّف الاستصحاب بتعريف عدّه أسدّ التعاريف وأخصرها، وهو القول بأنه: عبارته عن إبقاء ما كان.

وقال رحمه الله في فرائده: (والمراد بالإبقاء الحكم بالبقاء، ودخّل الوصف في الموضوع مشعراً بعليته للحكم، فعله الإبقاء هو أنه كان فيخرج إبقاء الحكم لوجود علته أو دليله)، انتهى (١).

ثم أرجع إليه تعريف الشيخ البهائي في «الزبد» بأنه: إثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمن الأول، بل نسبه المحقق الخوانساري شارح «الدروس» إلى القوم، فقال: (إنّ القوم ذكروا أنّ الاستصحاب إثبات حكم في زمان لوجوده في زمان سابق عليه).

ثم قال: بأنّ أزييف التعاريف تعريف المحقق القمي في «القوانين» بأنه: (كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق، مشكوك البقاء في الآن اللاحق)،

ص: ٣٧٤

ولا يخفى أنّ كون حكمٍ أو وصفٍ كذلك هو محققٌ مورد الاستصحاب ومحلّه لا نفسه.

أقول: لا يخفى أنّ منشأ هذا الاضطراب هو الاختلاف في منشأ حجّيته ومستنده، لأنّ ما يمكن أن يكون باقياً إمّا مستنداً إلى حكم الشارع فيما لو كان مأخوذاً من الأخبار الناهية عن نقض الشّيين بالشك، أو مأخوذاً ومستنداً إلى حكم العقل من جهة أنّ وجود شيء سابقاً يقيناً يوجب الظنّ بالبقاء من جهة حكم العقل به، أو مأخوذاً من حكم العقلاء وبنائهم على الجرى العملى بوجوده السابق، فالاختلاف في المنشأ والمستند أوجب الاختلاف في بيان تعريفه.

هذا أحد من الوجهين في تحقّق الاختلاف.

وثانيهما: هو بيان متعلّق النسبه في الحكم بالبقاء، لأنّه قد يستند إلى الشارع، فالاستناد إليه يوجب الحكم بالإلزام على البقاء لما سبق، وهو عبارته اخرى عن الحكم بالبقاء تعديداً، أو مستنداً إلى حكم العقل حيث يحكم بالبقاء ظناً حقيقه عند من سلّم وجود الحكم للعقل، لا- أن يكون صرف الملا-ك دون الحكم كما عليه المحقّق الخوئى تبعاً للآخرين، أو حكم العقلاء بناءً على كون حكمهم هو البناء العملى على البقاء.

وقد يكون متعلّق النسبه هو المكلف، أى هو الذى يحكم بالبقاء لأجل ثبوته سابقاً، مما يقتضى خلوه عن الإلزام والحكم بالبقاء، وهذا أيضاً منشأ آخر للاختلاف في تعاريفه، مع أنّه من الواضح أنّ كلام المحقّق القمى لا- يخرج عن احتمال كون الاستناد إلى المكلف هو الذى كان متّصفاً بهذا الوصف، أى وجود

حكم أو وصف يقيني الحصول في السابق، مشكوك في اللاحق، ومن الواضح أن هذا المذكور لا يعدّ تعريضاً للاستصحاب بل هو موردّه كما صرح به الشيخ رحمه الله.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا أنّ الأصحّ والأولى هو ملاحظه الاستصحاب بالنظر إلى غير المكلف من الشارع أو العقل أو العقلاء، فبعد الرجوع إليه يصحّ البحث عن حجّيته وعدمها كما سيأتي التعلّص له إن شاء الله تعالى.

هذا، ويقتضى المقام أن نبحت عن صحّحه تعريف الشيخ للاستصحاب من أنّه إبقاء ما كان، وما يرد عليه وما يمكن أن يدافع به عنه.

قال المحقّق النائيني في فوائده: (معناه يرجع إلى الحكم بدوام ما ثبت، مع أنّه ليس بصحيح، لوضوح أنّ اليقين السابق كان دخيلاً في الحكم بالبقاء، ولو من جهه كونه طريقاً إلى المتيقّن، مع أنّه يلزم عليه كون الاستصحاب من الأحكام الواقعيّه، مع أنّه من الأحكام الظاهريّه، لدخاله الشكّ فيه، فلذلك عرّف نفسه بأنّه عبارته عن عدم انتقاض اليقين السابق المتعلّق بالحكم أو الموضوع من حيث الأثر والجرى العملي بالشكّ في بقاء متعلّق اليقين)، انتهى محلّ الحاجه (1).

ويمكن دفعه: بأنّ الحكم بدوام ما ثبت لا بدّ أن يعين وجهه، إذ لا يصحّ ذلك إلّا من علّه، وهي لا يكون إلّا بوجود إحدى الثلاث؛ إمّا لوجود علّته بقاءً، أو لوجود دليله، أو لكونيته سابقاً، فإذا انتفى الاثنان الأوّلان، بقى الأخير وهو ليس إلّا عبارته قوله ما كان.

ص: ٣٧٨

نعم، قد يرد بأن مجرد كونه سابقاً لأوجب الحكم بالبقاء، أو تعلق اليقين بكونيته، لا صرف وجوده سابقاً، كما يوهم الثانى كلام القوم، ومن الواضح أنّ علة الحكم بالبقاء ليس إلماً اليقين بوجوده، غايه الأمر ليس هو لوصفته علة، بل بلحاظ كونه طريقاً إلى وجود المتيقن، ففى الحقيقه كان علة البقاء هو كونه متيقناً فى السابق، غايه الأمر الحاكم بالبقاء:

قد يكون هو الشرع إن أخذ من الأخبار، ويصير حكماً تعديداً، لعدم بقاء اليقين حقيقه، فيصير حينئذٍ من الأحكام الظاهريه لا الواقعيه.

وقد يكون العقل إن أخذ من حكمه، وأن كونه متيقناً فى السابق أوجب الظن بالبقاء حقيقه بواسطة حكم العقل أو دركه على اختلاف المبنى فيه، من إمكان وجود الحكم فيه أم لا.

وقد يكون بحكم العقلاء إن أخذ من حكمهم، أى كان بناءهم العملى على أنّ الشىء المتيقن وجوده سابقاً يكون باقياً فى مقام العمل والجرى عليه، فليس لهم حينئذٍ حكمٌ إللاً العمل، فبعد هذا التقريب لم يرد عليه أنه صار الاستصحاب من الأحكام الواقعيه، لعدم دخاله اليقين فيه، لما قد عرفت أنّ العلة لم يكن صرف وجود الشىء سابقاً حتى يكون من قبيل (الثابت يدوم) بل من جهه تعلق اليقين به وكونه متيقناً.

أقول: ومما ذكر يظهر رفع إشكاله الثانى بأنه كيف لم يتخذ الشك دخيلاً- فيه حتى يكون من الأحكام الظاهريه، لأن الحكم بالإبقاء لا بد له من وجود سبب

وإلّا لما كان للحكم حاجه، وهو ليس إلّا عروض الشك فيه، ولذلك يصير بعد الحكم من الأحكام الظاهريّه إن أخذ من مضمون الأخبار، ومن الواقعيّه إن أخذ من حكم العقل، ولعلّ وجه عدم ذكر الشيخ رحمه الله عنوان الشك واليقين في كلامه، وبتعبيره بعبارة موجزه مجمله قابله للحمل على ذلك، ليس إلّا أنه أراد ذكر تعريف جامع لتمام المسالك الثلاثة التي استند إلى كل واحد منها من الأخبار والعقل والعقلاء، ولذلك لم يبيّن متعلّق الحكم بالبقاء، وهذا هو الذي أوجب أن يستحسن المحقّق العراقي في «نهاية الأفكار» تعريف الشيخ رحمه الله وأنّ تعريفه بإجماله منطبق على جميع المسالك.

وأما تعريف المحقّق النائيني فهو ينطبق حصراً على ما أخذ من الأخبار، ولذلك نجدّه يستعمل في تعريفه ما ورد في الأخبار من أنّ الاستصحاب عبارة عن عدم جواز نقض اليقين بالشك المستفاد من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك».

وأيضاً: يؤيّد ما ذكرناه في توضيح كلام الشيخ قدس سره أنه استند في تعريف الاستصحاب بكونه في يقين سابق وشكّ لاحق، وردّ بذلك على تعريف المحقّق القميّ بأنّه تعريلاً لمورد الاستصحاب ومحلّه لا- نفسه، فتعريف الشيخ بيان لحقيقه الاستصحاب دون ذكر مورده في مقابل تعريف القميّ الذي ذكر المورد دون أصل الاستصحاب، ولذلك وصف الشيخ تعريفه بأنه من أزيّف التعاريف.

هذا مضافاً إلى أنّ تعريف الشيخ رحمه الله حيث لا يكون ممحّضاً في ما أخذ من الأخبار ومن حكم الشارع، يصحّ حمل الحجّيه عليه، كما يصحّ حمل الحجّيه على

الخبر الواحد ويقال إن الاستصحاب هل هو حججه أم لا، كقولنا في أن الخبر الواحد حججه أم لا، لإمكان انطباق التعريف على حكم العقل والعقلاء، هذا بخلاف ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله لأنه حصر تعريفه بخصوص ما حكم الشارع فيه بالبقاء، فمعنى حجته حينئذ ليس إلما كحجته المفهوم، لأن حكم الشارع هو الحجته بعينها فلا يُعقل نفى الحجته عنه إلا المناقشه في أصل الخبر والحديث، أو في عدم تماميته دلالتة، لاختصاص تعريفه بالأحكام الشرعية دون حكم العقل والعقلاء فلا تعم الأحكام الإمضائية الشرعية. وهذا مؤيد آخر لصحة كلام الشيخ وجودته كما لا يخفى.

### البحث عن حقيقة الأحكام المستصحبه

الأمر الثاني: حيث إنه أخذ في الاستصحاب وجود الشك في البقاء، غايه الأمر مسبقاً باليقين السابق، فلذلك يندرج الحكم بالإبقاء في الأحكام الظاهريه والتعبدية إن أخذ من الأخبار، مثل: «لا تنقض اليقين بالشك»، فيكون الاستصحاب حينئذ أصلاً عملياً كأصل البراءه والاشتغال في كون الشك مأخوذاً في موضوعه، وهذا هو الأقوى عندنا كما عليه الشيخ الأنصاري رحمه الله تبعاً لمن كان قبله مثل شارح «الدروس» وهو المحقق الخوانساري، وصاحب «الذخيره»، تبعاً لمن يعد أول من تمسك لإثبات شرعية الاستصحاب بالأخبار، وهو الشيخ حسين والد الشيخ البهائي رحمه الله عليهما خلافاً للشيخ.

الطوسي، والسيدان علم الهدى وابن زهره، والفاضلين الحلّي والمحقق،

والشهيدين الأول والثاني، وصاحب المعالم قدس سرهم حيث لم يتمسكوا بهذه الأخبار.

نعم، تمسك الشيخ في «العدّه» انتصاراً للقائل بحديثٍ ضعيفٍ مروى عن النبي صلى الله عليه وآله: «أنّ الشيطان ينفخ بين إيتي المصلّي فلا ينصرفنّ أحدكم إلّا بعد أن يسمع صوتاً أو يجد ريحاً» (١)، وهذا التمسك منه عجيبٌ مع توفّر.

الأخبار الصحيحة الموجوده المعدوده من حديث الأربعمائه في أبواب الصلاة، ولعل وجه عدم التفاتهم إليها، اعتبارهم أنّ الاستصحاب حقيقه مأخوذه من حكم العقل أو العقلاء بالبقاء باعتبار أنهما يحكمان بالبقاء على الشىء الموجود سابقاً ولم يعلم عدمه، فيكون الاستصحاب حينئذٍ موجبا للظن بالبقاء بالظن الشخصى إن أخذ من العقل، أو يكون من أفراد الظن النوعى إن أخذ من حكم العقلاء وعملهم، مما يؤدي إلى صيروره الاستصحاب من الأدله العقلية لا الشرعية، كما صرح بذلك صاحب «المعالم» فيصير حكماً عقلياً يتوصّل به إلى حكم شرعى كالقياس والاستقراء والاستحسان، ولأجل ذلك نلاحظ عدم اهتمام المتقدمين بمثل الاستصحاب في كتبهم الفقهية، لأنهم كانوا يعتبرون الاستصحاب من قبيل القياس وأضرابه من الظنون الباطله. مع فارق واحد وهو أنّ الاستصحاب من غير المستقلات العقلية، وكما هو معلوم فإنّ الأحكام العقلية على قسمين:

مستقله وغير مستقله، أمّا الأحكام العقلية غير المستقله فإنّ المقدمتان فيها من الصغرى والكبرى كليهما لم تكن عقليه، بخلاف المستقلات العقلية فإن المقدمتان

ص: ٣٨٢

فيها عقليه مستقله ويترتب الآثار عليهما مثل الظلم قبيح، وكلّ قبيح يجب تركه، فالظلم يجب تركه، وهذا بخلاف الاستصحاب حيث إنّ صغراه شرعي، لأنه يقال إنّ الحكم الفلاني الشرعي -مثل الطهاره- كان ثابتاً سابقاً، ولم يُعلم خلافه وعدمه، وكلّ ما كان كذلك يجب بقاءه، أو يفيد الظن ببقائه، فالحكم الشرعي الفلاني يجب بقاءه، فهو معدودٌ من الأحكام العقليه غير المستقله.

ولكن ثبت مما ذكرنا آنفاً أنّ الأقوى كونه من الأحكام الظاهريه، لأنّ مستنده الأخبار، وهو التعبد بالبقاء في ظرف الشك، فتكون نتيجة الاستصحاب من الأحكام الشرعيه.

## البحث عن أن الاستصحاب قاعده فقيهه أم اصوليه

### اشاره

الأمر الثالث: ويدور البحث فيه عن أنّ الاستصحاب:

١- هل هو من المسائل الفرعيه الفقيهيه كسائر القواعد الفقيهيه.

٢- أم أنّه من المسائل الأصوليه؟ وعلى فرض ذلك، كيف يصحّ انطباق ملاكات القواعد الأصوليه عليه، وهي لزوم وقوع الحكم في طريق استنباط الأحكام الشرعيه الفقيهيه؟

٣- أم أنّه معدودٌ من المبادئ التصديقيه للمسائل الأصوليه، باعتبار أنّه لم يُبحث عنه في علم آخر فاحتيج إلى بيانها في هذا العلم كأكثر المبادئ التصوريه، وجوه:

قال الشيخ الأنصاري قدس سره: إن قلنا بأنّ الاستصحاب من الأحكام العقليه أو



مأخوذه من بناء العقلاء، يكون البحث فيه حينئذٍ بحثاً عن المسائل الأصولية، لوضوح أنّ البحث عن هذه القاعده بحثٌ في أنّ الثبوت السابق هل يوجب الملازمه للبقاء هل في العقلي.

وأما لو التزمنا بأنّ الاستصحاب يكون من قبيل سائر الأمارات كاليد وسوق المسلمين حيث نبحت عن أنّها حجّه أم لا، يكون البحث عن حجّيته وعدمها من المسائل الأصولية، لأنّه بحث عن قاعده كليته تقع في طريق استنباط الأحكام الشرعيّه، كما هو مختارنا في تعريف علم الأصول، نعم يجرى الإشكال على مسلك المحقّق القمّي في تعريف علم الأصول حيث التزم بأنّ الأصول عباره عن البحث عن دليليه الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً، مع أنّ الاستصحاب حجّيته على هذين المسلكين لا يكون إلّا بحثاً عن حال الدليل لا عن دليليه الدليل، فيصير الاستصحاب على مسلكه من المبادئ التصديقيّه، لكن ثبت في محلّه أنّ أصل مبناه مخدوش.

والظاهر أنّ كون الاستصحاب من المسائل الأصولية على هذين المسلكين - كون مستنده العقل أو بناء العقلاء - مورد تسالم الأصحاب في الجملة ممّا لا إشكال فيه.

كما أنّ إجراء الاستصحاب في الموضوعات الخارجيه، كعداله زيد أو طهاره ثوب عمرو وما أشبه ذلك أيضاً متسالمٌ عندهم بينهم في كونه من المسائل الفرعيّه الفقهيّه، بلا فرق بين الالتزام بأنّ مستنده العقل أو بناء العقلاء، أو أنّه قاعده

مستفاده من الأخبار، لأن الاستصحاب حينئذ يكون من قبيل أصاله الطهاره وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحو ذلك.

وأيضاً: لا- خلاف في أنّ الاستصحاب الجارى في الأحكام الشرعيه الجزئيه مثل الشك في طهاره هذا المايح يعدّ من المسائل الشرعيه الفرعيه، وإن كان الإشكال فيه جارياً لأنه من وظائف وشؤون الفقيه المجتهد دون المقلد بناءً على أن وظيفه المجتهد بيان الحكم الأصولي الكلي.

أقول: وكيف كان، فالعمده في الإشكال هو الاستصحاب الجارى في الشبهات الحكميه، المثبت للحكم الظاهري الكلي، إذا كان مستنده الاخبار يكون:

قال الشيخ رحمه الله ما خلاصه: في عدّه من المسائل الأصوليه غموضٌ، لأنّ الاستصحاب يكون حينئذ قاعده مستفاده من السنّه، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنّه، بل هو نظير سائر القواعد المستفاده من الكتاب و السنّه، والمسأله الأصوليه التي بمعاونتها يستنبط هذه القاعده من قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك»، هي المسائل الباحثه عن أحوال طريق الخبر، ومدلول الألفاظ الواقعه فيه، فهذه القاعده كقاعده البراءه والاشتغال تكون نظير قاعده نفي الضرر والحرر من القواعد الفرعيه المتعلقه بعمل المكلف.

ثم ناقش في إندراجها في المسائل الفرعيه باعتبار أنّ إجراء الاستصحاب في موردّه-أعنى صوره الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق، كنجاسه الماء المتغير بعد زوال تغيره-مختصّ بالمجتهد وليس وظيفه المقلد، بمعنى أنّه يستفيد

منه المجتهد فقط ولا ينتفع منه المقلد، وهذا من خواص المسأله الأصوليه، فإن المسائل الأصوليه لما مهّدت للاجتهد واستنباط الأحكام من الأدله، اختصّ التكلم فيها بالمستنبط ولا حظ لغيره فيها، انتهى موضع الحاجه.

وفيه: الإنصاف أنّ الاستصحاب معدود من القواعد الأصوليه، لأنّ كبراه تقع في طريق استنباط الأحكام الكليه الفرعيه؛ يعنى بعد أن يصبح الاستصحاب حجّيه تكون نتيجهها استنتاج أحكام كليّه في موارد مختلفه، من وجوب صلاه الجمعه في عصر الغيبه، ونجاسه الماء المتغير بعد زوال تغييره، حتى مع عدم تحقق الموضوع في الخارج، بل يصحّ جريانه حتّى مع فرض وجود الموضوع مع اليقين السابق والشكّ اللاحق، حيث يحكم بحجّيه الحكم ببقائه، بلا- فرق بين كون المستصحاب حكماً ظاهرياً أو واقعيّاً، ثمّ في الواقعي بلا- فرق بين كونه واقعيّاً أولياً أو ثانوياً، فينطبق عليه عنوان المسائل الأصوليه، ولا ينتفع من هذا إلّا المجتهد لأنّه الذى يدخل يقينه وشكّه في جريان الاستصحاب و حجّيته دون المقلد، فإنّ يقينه وشكّه غير مرتبط باستصحاب الأحكام الكليه، فالحكم بحجّيته يعدّ من شؤون الفقيه، ولا- علاقه له بفتواه حتّى يندرج في المسائل الفقهيّه الفرعيه التى يفتى فيها الفقيه، كما أنّه ليس من القواعد الفقهيّه، لأنّ المعبر فيها هو تطبيق العنوان على المصاديق الخارجيه، مثل قاعده: ما لا يضمن بصحيحه لا- يضمن بفساده، وعكسه. أو قاعدتى الحرج والضرر وأمثالها، حيث إنّها كليّات تنطبق على أفرادها خارجاً، ويكون وظيفه التطبيق الخارجى بيد المقلد بلا فرق بين كونه من العناوين الأوليه

أو الثانويّه، وسواءً كان من القواعد والأحكام الأوليّة الواقعيّه كقاعده الضمان، أو الظاهريّه كقاعده التجاوز والفراغ، فدعوى أنّ الاستصحاب من القواعد الفقهيّه غير وجيهه لما ترى أنّ مواردها ممّا يكون لشكّ المقلّد وبقينه دخلٌ في الحكم، ولذلك على الفقيه الفتوى لمقتضى ذلك، بخلاف استصحاب نجاسه الماء المتغيّر، حيث إنّ حجّيته فيه لا يحتاج إلى فتواه، بل نتيجه تكون بيد المجتهد كما عرفت.

نعم، الاستصحابات الجاربه في الموضوعات والشبهات الخارجيه تعدّ من المسائل الفقهيّه، لأنّها بيد المقلّدين، بل لا يبعد كونه كذلك حتّى لو قلنا إنّ مستنده حكم العقل والعقلاء، لو حده الملاك في جميعها، كما صرّح بذلك المحقّق النائني رحمه الله في فوائده، وإن كان القطع بذلك لا يخلو عن إشكال، لأنّ البحث عن حجّيه الظنّ النوعي الحاصل من بناء العقلاء، أو الظنّ الشخصي من حكم الغسل لمّا كان ثابتاً بتيّاً ثمّ شكّ فيه، كان ذلك من شأن الفقيه والمجتهد دون المقلّد، بل بالنظر إلى ذلك يمكن الإشكال في حقّ الاستصحاب المستفاد من الأخبار في الموضوعات الخارجيه أيضاً، سواءً كان بلحاظ حجّيته وعدمها، فإنه أيضاً في شؤون الفقيه دون المقلّد، إلّا أنّه يكون من قبيل فتوى المجتهد بذلك لا- من قبيل حكم كلّي يقع في طريق الاستنباط كما عرفت، وبه يرتفع الإشكال فيه.

وبالجملة: ثبت من جميع ما ذكرنا أنّ الاستصحابات الجاربه في الشبهات الحكميه مطلقاً، حتّى في الأحكام الجزئيه- تعدّ من المسائل الأصوليه بخلاف الاستصحابات الجاربه في الشبهات الموضوعيه إذا كان مستندها الأخبار، فهي

تعدّ من القواعد الفقهيّة، بخلاف ما إذا كان مستنده حكم العقل والعقلاء، فهي أيضاً تكون من المسائل الأصوليّة، خلافاً للمحقق النائني في هذا التقسيم، حيث أدرجها في المسائل الفقهيّة، لكنه غير وجيه لما ذكرنا أنّ ملاك اندراج الشئ في المسائل الأصوليّة هو كونه كبرى القياس في استنباط الأحكام، وهذا هو الصحيح، دون ما قيل من أنّ ملاك اختصاص أعماله بالمجتهد وأنه لا حظّ فيه للمقلّد، لإمكان وجود قاعده فقهيّة لا تكون للمقلّد فيها حظّاً كما أشار إليه كما إلى المقلّد أيضاً، باعتبار المحقّق الخميني في رسائله من الإشكال على من أحال تطبيق قاعده ما يُضمن بصحيحه يضمن بفساده وعكسه عجز المقلّد عن فهم حدودها وطريقه تطبيقها، ولكن برغم ذلك لا يخرجها عن القواعد الفقهيّة، وإن كان الغالب هو صحّه ما ذكره الشيخ رحمه الله في ذلك أيضاً إلّا أنّه لا يمكن الاعتماد فيه.

### في الفرق بين القواعد الثلاث

الأمر الرابع: في بيان الفرق بين ثلاث قواعد وهي الاستصحاب، وقاعده المقتضى والمانع، وقاعده اليقين، فلا بأس بذكر ما به الافتراق بين هذه الثلاثة؛

أمّا قاعده المقتضى والمانع: فإنّ قوامها هو تعدّد متعلّق اليقين والشك، أي لا يتعلّق اليقين بعين ما تعلّق به الشك، وإلّا خرج عن مقتضى القاعده، يعني إذا تعلّق اليقين بالمقتضى مثل وجود ما يشتعل به السراج، وتعلّق الشك بوجود المانع وهو غير المقتضى، فيقال المقتضى موجوداً قطعاً، والمانع مفقوده لأجل الشك في

وجوده، فالأصل عدمه فيوجب تحقّق ذلك الشيء، وهذا يُسمّى بقاعده المقتضى والمانع، وبذلك يفترق هذه القاعده عن الاستصحاب وقاعده اليقين والشك، لاعتبار وحده متعلّق اليقين والشك فيهما، فظهر من ذلك مباينه هذه القاعده عن الاستصحاب وقاعده اليقين.

كما أنّ الاستصحاب يباين قاعده اليقين أيضاً، لأنّ المعبر في الاستصحاب وحده متعلّق اليقين والشك، يعنى يجب أن يكون الشك متعلّقاً بنفس ما تعلّق به اليقين، غايه الأمر أن يكون زمان المتعيّن والمشكوك متفاوئاً، وأمّا زمان وصف اليقين والشك فقد يتحد وقد يتعدّد، كما أنّه قد يكون زمان اليقين قبل زمان الشك أو بعده أو في زمانين متقاربين، فلا بأس لتوضيح الحال من ذكر المثال مثلاً لو علمنا عداله زيد يوم الجمعة، ثمّ يشكّ في بقاء عدالته إلى يوم السبت، فقد يكون ظرف اليقين بعدالته يوم الجمعة وزمان الشك يوم السبت، وقد يكون فقد اليقين بعدالته يوم الجمعة بعد حدوث الشك فيه يوم السبت، وقد يكون وجود وصف اليقين والشك في وقتٍ متقاربٍ معاً، وكيف كان يكون المتعلّق وهو المتيقّن والمشكوك من حيث ذاته متحدان إلّا أنّ زمانه متفاوت من السابق لليقين والبقاء للشك، هذا بالنسبه الاستصحاب.

وأما قاعده اليقين: فإنّه يعتبر فيها وحده متعلّق اليقين والشك، والاختلاف يكون في زمان وصف اليقين والشك، أي لا يمكن وحده زمان وصفهما، مثل ما لو علم بعداله زيد يوم الجمعة، ثمّ يوم السبت شكّ في عدالته في يوم الجمعة أيضاً،

فإنَّ ظرف اليقين والمشكوك وهو يوم الجمعة واحد، إلَّا أنَّ زمان وصف اليقين سابقٌ على زمان وصف الشك، ولذلك قد يطلق على هذه القاعده عنوان الشك السارى.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا افتراق هذه القواعد بعضها عن بعض، ودعوى احتمال الوحده بين هذه والاستصحاب، أو بينها وبين قاعده المقتضى والمانع موهونه جدًّا، كما لا يخفى.

تنبيه: المراد من قاعده المقتضى والمانع ليس هو الاستصحاب الشك فى المقتضى، الذى يقع البحث عن أنه حجّه أم لا؟ لأنَّ الشك الموجب للاستصحاب يرجع إلى الشك فى أصل المقتضى، أى لا يدرى الشاك أن المقتضى موجود إلى زمان الشك لأجل عدم اقتضائه من أوّل الأمر أم لا؟ وهذا بخلاف قاعده المقتضى والمانع حيث إنَّ المقتضى فى اقتضائه يقينى، ويقتضى البقاء، والشك متعلّق بحدوث المانع عن بقاء، غايه الأمر، أنَّ اليقين بوجود المقتضى، والشك فى حدوث المانع يتصوّر على أنحاء ثلاثه:

الأوّل: بأن يكون المراد من المقتضى المتيقّن وجوده ماهو المقتضى لوجود الأثر التكوينى فى عالم التكوين والوجود، والمراد من الشك هو الشك فى وجود المانع أى ما يمنع عن تأثير المقتضى المذكور فى التكوين والوجود، وهو كافتضاء النار للإحراق بحسب التكوين المجاور لها، فترجع دعوى من يقول باعتبار قاعده المقتضى والمانع إلى أنه يجب البناء على تحقّق المقتضى (بالفتح) عند العلم بوجود المقتضى (بالكسر) مع الشك فى وجود المانع.

الثاني: أن يكون المراد من المقتضى ما يقتضى الأثر الشرعى بحسب جعل الشارع لذلك الأثر على هذا المقتضى، والمراد من المانع ما يمنع شرعاً عن ترتب الأثر على المقتضى فى الجعل شرعى، فيكون كل من المقتضى والمانع شرعياً حينئذٍ، كما يقال إن مقتضى دلالة الأدلة أن مجرد ملاقات الماء للنجاسه يوجب النجاسه شرعاً، والكريه حيثيه مانعه شرعاً عن انفعال الماء، فترجع دعوى من يقول باعتبار هذه القاعده إلى أنه يجب البناء على ترتب المقتضى (بالفتح) وهو النجاسه على الماء الملاقى لها إلى أن يثبت الكريه المانعه عن ترتب الأثر، وهو النجاسه عليه.

الثالث: أن يكون المراد من المقتضى هو السبب والعلّه والملاك لتشريع الحكم، من الملاكات التى تُبنى عليها الأحكام، كما أن المراد من المانع هو الذى يمنع عن تأثير هذا المقتضى من جهه الجعل والملاك، ويمكن أن نقرب الأمر بمثال، مثلاً يقال إن العلم مثلاً هو السبب والملاك فى رجحان تشريع وجوب الإكرام، كما أن الفسق فى عالم الملاك هو المانع عن تشريع وجوب الإكرام حتى للعالم، فترجع دعوى من يدعى حجيّه القاعده إلى وجوب البناء على وجوب الإكرام للعالم الذى فيه مقتضى الوجوب إلى أن يثبت المانع وهو الفسق.

أقول: بعد الوقوف على مدلول هذه الوجوه الثلاثه فى معنى القاعده، يقع البحث والكلام عن أن مراد من يدعى حجيتها ويدعيها يقصد أى قسم من هذه الوجوه الثلاثه هل المراد بعضها أم جميعها؟ وتفصيل الكلام فى حجيتها وعدمها سيأتى فى



محله، وسوف نذكر إنكار بعضٍ لجميعها، خصوصاً الصورة الأخيرة، وهو الملاك، من جهة عدم إمكان الاطلاع عليها، مع إنكار أصل القاعده عند بعضٍ بدعوى عدم وجود دليل على اعتبارها، وتوضيح ذلك والجواب عنه موكولٌ إلى محله.

## أركان الاستصحاب

الأمر الخامس: ذكرنا أنّ الاستصحاب يحتاج إلى ثلاثة أمور أو أربعة، فلا بأس بذكرها والبحث عن صحتها وعدمها:

الركن الأول: اجتماع اليقين والشك في زمانٍ واحد، فلو لم يجتمع، بأن لا يكون اليقين متصلًا بالشك، فقد يؤدي ذلك إلى تبدل موضوع الاستصحاب إلى قاعده اليقين.

نعم مبدأ حدوث اليقين والشك قد يجتمعان وقد يختلفان، لأنه قد يكون مبدأ حدوث الشك في عداله زيد يوم الجمعة مقدماً زماناً على مبدأ حدوث اليقين بعدالته يوم الخميس، كما أنه قد يقدم زمان مبدأ حدوث اليقين على مبدأ حدوث الشك وهو الغالب، بأن يكون يوم الخميس متيقناً بعدالته، ثم دخل يوم الجمعة فشكّ في عدالته، وقد يجتمعان بأن يقارن زمان مبدأ حدوث اليقين المتعلق بعدالته يوم الخميس، والشك في عدالته في يوم الجمعة في يوم السبت، وعلى كلّ تقدير المعتبر لصدق الاستصحاب وجريانه هو اجتماع نفس وصف اليقين والشك في زمان واحد وهذا أمرٌ مقبولٌ ممّا لا غبار فيه، وقد تسالم عليه الأصحاب.

ص: ٣٩٢

الركن الثاني: لزوم تقدّم زمان المتيقّن على زمان وصف الشك، حتّى يصدق عدم الحكم بالبقاء نقضاً لليقين السابق، فيدخل تحت عموم قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»، وأمّا لو كان مبدأ حدوث الشك متقدّماً على المتيقّن الحاضر، بأن يكون في الحاضر متّصفاً باليقين بالعدالة، وشك في أنّ قبل هذا اليوم كان عادلاً أم لا، قيل إنّ لا يجرى فيه الاستصحاب، لأنّه يُسمّى بالاستصحاب القهقري ولا دليل على حجّيته وبصحّته كما عن المحقّق النائيني في فوائده (1)، وذكر في دليله بأنّ عدم البناء على حدوث المتيقّن في الزمان السابق على زمان اليقين بوجوده لا يعدّ نقضاً لليقين بالشك، بل الأمر في الاستصحاب القهقري بالعكس يكون من نقض الشك باليقين لا نقض اليقين بالشك.

ثمّ قال: (وبالجملة: لا إشكال في أنّ مفاد الأخبار الواردة في الباب يقتضى سبق زمان المتيقّن والشك في بقائه، وهذا المعنى أجنبيٌّ عن استصحاب القهقري، فالقائل بحجّيته لا بدّ له من أن يلتبس دليلاً آخر غير روايات الباب)، انتهى محلّ الحاجة.

ولكن يمكن أن يقال: بأنّ صدق نقض اليقين لا- يوجب أن يكون زمان المتيقّن سابقاً على زمان الشك بالضرورة، لوضوح أنّ جريان الاستصحاب كما يمكن أن يحكم ببقاء حكم اليقين السابق للشك اللاحق، كذلك يصحّ الحكم بالبقاء من اليقين الحاضر إلى الشك السابق وعدم نقض هذا اليقين الحاضر بالشك المتحقّق قبله، لأنّ قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» جملة قابله للشمول لكلا

ص: ٣٩٣

الفرضيين، نعم لو كانت الجملة على نحو لا- تنقض اليقين السابق بالشك اللاحق لأمكن القول بهذا الإشكال، مع إمكان القول بإلغاء الخصوصية فيه أيضاً، فضلاً عما يرد إلّا بنحو العموم، ونظير هذا الأصل والاستصحاب القهقري موجودٌ عند الأصوليين، حيث سمّوه بأصالة عدم النقل في مبحث الألفاظ، في مثل نقل لفظٍ عن معناه اللغوي إلى الشرعي، حيث يجرى الأصل من الحاضر إلى الزمان السابق، ويقال إنّ هذا اللفظ (الصلاة مثلاً) مستعملٌ الآن في الأفعال المخصوصة، ونشك في استعماله فيها قبل قرن من الزمان مثلاً ونحتمل نقله عن معناه إلى معنى آخر فيستصحب ويقال الأصل عدم النقل، ونستمر في الاستصحاب والحكم بعدم النقل إلى أن يبلغ الزمان يحتاج إلى إثبات عدم نقله فيه من هذا المعنى الموجود، فهذا الأصل المذكور في «معالم الأصول» كان متداولاً في جريانه عند الأصوليين، ويشابه استصحاب القهقري.

وكيف كان، فإن القائل بحجّيته يجوز له التمسّك بمثل تلك الأخبار، وإن كان موردها هو المتيقّن السابق على الشك، لكن الملاك بعموم الوارد لا بخصوص المورد، فما ذكره المحقّق المذكور من الوجه لا يخلو عن إشكال.

أقول: يمكن أن يرد على حجّيه جريان مثل هذا الاستصحاب بوجهين آخرين:

أحدهما: وهو أنّ الشك سابقٌ على المتيقّن، مثل ما لو فرض أنه متيقّنٌ بالوضوء في الزمن الحاضر، لكنه يشكّ في وضوئه في الزمان السابق مثل الصبح، فإنه لا مجال لاستصحاب ذلك وتحقيق الوضوء، لأنّ حاله السابقة قبل الشكّ أي

قبل الصبح لا يخلو: إما أن يكون بصوره العلم واليقين، أو غير العلم.

فإن كان بصوره العلم إما بالوضوء أو بعدمه، فلا تصل النوبه إلى التمسك باستصحاب القهقري، لأن استصحاب حاله السابقه على الشك- من الحكم بالوضوء لو كان عالماً به، أو بعدمه لو كان عالماً بعدمه- يرفع الشك عن المكلف، ويجعله داخلاً في المتعيّد بالبقاء، فلا يحتاج إلى الاستصحاب القهقري حتى نبحت عن حجيه وعدمها، وإن كانت حاله السابقه غير العلم من الظن غير الحجّه أو الشك بالوضوء أو بعدمه، فهو أيضاً ملحق بالشك من جهه الآثار، فينتقل الكلام المذكور سابقاً إليه إلى أن يصل بما يوجب انقلاب حاله من الشك إلى العلم، فيعود الكلام فيه بما قلناه آنفاً، ولعلّه لذلك لم يذهبوا إلى حجيه هذا الاستصحاب، هذا إن قلنا بحجيه الاستصحاب من باب الإخبار.

الوجه الثانى: لو قلنا بحجيته من باب حكم العقل أو بناء العقلاء، الموجب للحكم ببقاء الظن الشخصى به فى الأوّل، أو الظن النوعى به فى الثانى، فلا- يجرى الاستصحاب القهقري فى هذه حاله أيضاً، لعدم تحقّق الظن الشخصى أو النوعى بالبقاء فى الشك السابق على اليقين اللاحق بخلاف عكسه.

وبملاحظه هذين الأمرين نرى أن الأصحاب حصروا حجيه الاستصحاب وجريانه بصوره كون المتيقن سابقاً والشك لاحقاً، وهو المطلوب.

الركن الثالث: لزوم فعليه الشك واليقين، ولا يكفى التقديرى منهما، فإنه مضافاً إلى أنّ ظهور هذين اللفظين يقتضيانه، بل هكذا فى مطلق الألفاظ فى فعليه

الوصف العنوانى وقيام مبدأ الاشتقاق الحقيقى أو الجعلى بالذات فعلاً، وتلبسها به حال الإطلاق، ولذا وقع الاتفاق على عدم صحه إطلاق عنوان (الإنسان) على ما انقضى عنه الإنسانيه من الجوامد، أو لم يتلبس بالفعل بعد كالمشى مثلاً، قال المحقق النائنى فى توجيه ذلك.

(إن الحكم المجعول فى الاستصحاب، بل فى مطلق الأصول لا يكاد يتحقق إلّا مع فعلية الشك الذى أخذ موضوعاً فيها، بداهه أن الجرى العملى على أحد طرفى الشك، أو البناء على بقاء الحاله السابقه، وترتب آثار ثبوت المتيقن لا يمكن إلّا مع فعلية الشك. بل ولذلك يمتاز الحكم الظاهرى على الحكم الواقعى، بعد اشتراكهما فى عدم توقف الجعل والإنشاء على العلم به، لأنه يلزم الدور المستحيل، إذ فعلية الأحكام الواقعيه موقوفه على وجود الموضوع خارجاً، ولو مع جهل المكلف به، بخلاف الأحكام الظاهريه، حيث أن فعليتها لا تكون قائمه بوجوداتها الواقعيه، ولا يترتب عليها الآثار إلّا بعد الالتفات والعلم بها، حكماً وموضوعاً، إذ التنجز والمعدوريه فى الحكم الظاهرى لا يكون إلّا بعد الالتفات والعلم به، فإجراء الاستصحاب موقوف على وجود اليقين والشك فعلاً لا تقديرأ، والأمر كان كذلك، إلّا أنهم رتبوا على هذا الشرط الفرع الآتى، وهو ما لو تيقن المكلف بالحدث، ثم غفل عن حاله وصلى غافلاً، وبعد الفراغ من الصلاه شك فى تطهره قبل الصلاه، فحينئذ قالوا على اعتبار فعلية الشك فى جريان الاستصحاب ينبغى القول بصحه الصلاه، لأنه شك بعد الفراغ، فتجرى فيه قاعده الفراغ، ولا أثر

لاستصحاب بقاء الحدث الجارى بعد الصلاة عند الالتفات إلى حاله، لأنَّ القاعده حاكمه عليه بالنسبه إلى الصلاة الماضيه، ويؤثر بالنسبه إلى الصلوات الآتية.

وأما على اعتبار التقديرى، ينبغى القول ببطلان الصلاة فى الفرض المزبور، لأنه بمجرد تيقن الحدث كان الحكم المجعول فى حقّه هو البناء على بقاء الحدث إلى أن يعلم بالرافع، ولا- أثر لغفلته بعد ذلك، لأنه يكون بمنزله من صلى مُحدثاً بحكم الاستصحاب فهو كمن دخل فى الصلاة مع الشك فى الطهاره، هذا). انتهى (١).

أقول: ولكن كلامه لا- يخلو عن مناقشه؛ لأنّ الظاهر كون الثمره فى المثل المزبور إنّما تظهر فيما إذا لم يكن لنا قاعده الفراغ، حيث إنّهُ على فرض جريان الاستصحاب فى الواقع- لوجود الشك تقديراً، أى لولا- الغفله- كان وجه الحكم بالبطلان هو بقاء الحدث بالاستصحاب واقعاً، وإن لم يتمسك به لأجل غفلته، هذا بخلاف ما لو اشترطنا وجود الشك الفعلى، حيث إنّ الصلاة تكون حينئذٍ باطله لجريان قاعده الاشتغال الداله على لزوم إحراز الشرط وهو الطهاره للصلاه، وهو غير محرز لا لأجل وجود الاستصحاب، ولكن نقول إنّهُ على كلا- التقديرين تكون الصلاه السابقه صحيحه مع وجود قاعده الفراغ الحاكمه على الاستصحاب التقديرى، وعلى الاشتغال، فالثمره تلحظ مع قطع النظر عن قاعده الفراغ.

وعليه فما ذكره المحقق المذكور رحمه الله من البطلان على فرض وجود الاستصحاب حتى مع وجود قاعده الفراغ لا يخلو عن إشكال.

ص: ٣٩٧

قال الشيخ رحمه الله: إنَّ هذا الشك بعد الصلاة يوجبُ الإعادة، لأجل استحباب عدم الطهاره لولا حكمه قاعده الشك الفراغ عليه، فافهم).

ولعلَّ وجه الأمر بالتأمل: أنه لا يمكن بالاستعانة بهذا الاستصحاب إثبات حكم وجوب الإعادة، إلَّا في محلِّ قبل الصلاة المفروض انتفائه لأجل الغفله، فلا يمكن الحكم بالبطلان في السابق لأجل هذا الاستصحاب.

أو لعلَّه لا فرق في الاستصحاب بين استحباب بقاء الحدث، أو استحباب عدم الطهاره، فكما لا يجرى فيه في الأوَّل فكذلك في الثاني.

وبالجملة: الأوَّل جعل وجه الحكم بالإعادة لولا حكمه القاعده، هو جريان قاعده الاشتغال بمعنى أنه لا عُذر للمكلف للحكم بسقوط التكليف عن دفعه إذ الشغل اليقيني يحتاج إلى الفراغ اليقيني، وهو غير حاصل لولا القاعده.

الركن الرابع: أنه يعتبر في الاستصحاب مضافاً إلى فعليته اليقين والشك، ثباتهما بأن يكون اليقين السابق ثابتاً، فلو تيقن بطهارته ثم زال اعتقاده، لا يمكن إجراء الاستصحاب بالنسبه إلى الحكم بالبقاء في زمان الشك اللاحق، لأنَّ ظهور قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» هو ثبات اليقين بعد وجوده إلى زمان الاستصحاب، كما أنَّ شكَّه لو زال بعد وجوده لما أمكن الحكم بالبقاء من باب الاستصحاب، لاعتبار بقاء الشك حال الاستصحاب وجداناً، ويحكم بعدهم تعبداً كما لا يخفى، وإن كان يتوهم من كلمات بعض جريان الاستصحاب حتَّى فيما لو زال وصف اليقين أيضاً، وإن فسره المحقق الفشاركي رحمه الله بما لا يرضى صاحبه، بأن

يكون المقصود شمول لا- تنقض للاستصحاب لهذا الغرض، ولو لم يكن استصحاباً، لعموم قوله: «لا- تنقض» وهو مخالف لظاهر الحديث فارجع.

هذه جملة الأركان الأربعة التي ذكرها الأصحاب شرطاً لجريان الاستصحاب، والله العالم. □

### الانقسامات اللاحقة للاستصحاب

الأمر السادس: في بيان الانقسامات اللاحقة للاستصحاب:

تارةً: باعتبار حال المستصحب.

وأخرى: بالنظر إلى الدليل الدالّ عليه.

وثالثة: باعتبار منشأ الشك في بقاءه.

القسم الأول: وهو أقسامه بالنظر إلى المستصحب، لأنه:

إمّا أن يكون أمراً وجودياً كما هو الغالب، أو عدمياً.

وعلى كلا التقديرين إمّا أن يكون حكماً شرعياً، أو يكون موضوع ذى حكم.

وعلى الأول: إمّا أن يكون حكماً كلياً وإمّا جزئياً.

وعلى كلا- التقديرين: إمّا أن يكون الحكم من الأحكام التكليفية، وإمّا أن يكون من الأحكام الوضعيّة، هذا كلّ أقسامه بحسب المستصحب.

القسم الثاني: وهو أقسامه باعتبار الدليل الدالّ عليه، فهي:

إمّا أن يكون الدليل المعتمد هو الكتاب والسنة، وإمّا أن يكون الإجماع،



وإما أن يكون العقل بل العقلاء.

القسم الثالث: وهو أقسامه باعتبار منشأ الشك، فهي أن الشك في بقاء المستصحب:

تارة: يكون لأجل الشك في المقتضى كما سيأتي توضيحه.

وأخرى: يكون لأجل الشك في وجود الرافع أو الغايه.

وثالثه: يكون لأجل الشك في رافعيه الموجود من جهه الشبهه الحكميه أو الموضوعيه.

هذه جملة الأقسام المتصوره في الاستصحاب، حيث وقع الخلاف في حجيه كل واحد منها، وسيظهر لك إن شاء الله تعالى حال كل واحد منها من الحجيه وعدمها.

أقول: إذا بلغ الكلام إلى ذلك، لا بأس بالتعرض لما ذكره الشيخ الأنصارى قدس سره في فرائده من عدم جريان الاستصحاب إذا كان الدليل الدال على ثبوت المستصحب هو العقل، وحاصل تقريره بياناً متناً، مع تلخيص بعض ما لا ضروره في ذكره هو:

(أن الأحكام العقليه ممّا لا يتطرّق فيها الإهمال والإجمال، لأنّ العقل لا يستقلّ في الحكم بقبح شيء أو حسنه إلّا بعد التوجّه والالتفات إلى الموضوع بجميع ما يعتبر فيه من القيود والخصوصيات، فكلّ ما اعتبره العقل في حكمه، لا بدّ أن يكون دخيلاً في الموضوع، ومع هذا لا يمكن فرض عروض الشك في بقاء

الحكم العقلي وما يستتبعه من الحكم الشرعي بقاعده الملازمه مع بقاء الموضوع واتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه،المعتبر في الاستصحاب،لأنه لا- يمكن الشك في بقاء الشيء إلا بعد انتفاء بعض الخصوصيات والعوارض الأجنبيه والمكتنفه به، إذ من الواضح أنه عند بقاء الموضوع مع جميع خصوصياته على ما هو عليه،لا يتصور عروض الشك عليه،بل يقطع ببقائه،فالشك في بقاء الحكم العقلي لا- يمكن إلا مع القطع بانتفاء الموضوع على ما هو عليه،فيكون الشك في بقاء الحكم مساوياً للشك في بقاء خصوصيه الموضوع،فالموضوع في الحكم العقلي أمره يدور:

بين أن يكون مقطوع البقاء،فحكمه مقطوع البقاء بلا استصحاب.

أو مقطوع الارتفاع فحكمه كذلك،فلا- استصحاب،لأنه إن لم ينتف بعض خصوصياته،فلا- يشك في بقاء الموضوع والحكم معه،وإن انتفى بعضها،أوجب ذلك القطع بانتفاء موضوعه،فيقطع بانتفاء الحكم أيضاً بتبعه.

بل وهكذا يكون الأمر في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي بقاعده الملازمه،فلا يمكن استصحابه؛لأن المناط حينئذٍ للحكم الشرعي ليس إلا المناط الموجود في الحكم العقلي،فلا- يعقل أن يكون مناطه أوسع من مناط ما يؤخذ منه،فإذا عرفت أن الحكم العقلي أمره يدور بين مقطوع البقاء أو مقطوع الارتفاع لأجل دوران موضوعه بينهما،فهكذا يكون الحكم الشرعي المستكشف منه،فكما لا يجرى الاستصحاب في الأحكام العقليه،هكذا لا يجرى في الأحكام الشرعيه المستتبعه عنها،وهو المطلوب)،انتهى حاصل ما أفاده قدس سره.

ثم إنه مثل لتوضيح مطلبه بمثال وهو قوله: (ألا- ترى أنه إذا حكم العقل بقبح الصدق الضار، فحكمه يرجع إلى أن الضر من حيث إنه ضار حرام، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً، لأن قولنا: (المضّر قبيح) حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه أبداً، ولا ينفع في إثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر، ولا يجوز أن يقال إن هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه، لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضّر، والحكم له مقطوع البقاء.

ولكن اجيب عنه أولاً: بالمنع بأن يكون كل خصوصية أخذها العقل في موضوع حكمه أن يكون لها دخل في مناط حكمه واقعاً، للبداهة أنه ربما لا يُدرك دخاله بعض خصوصيته في مناط الحسن أو القبح واقعاً، وكان أخذه فيه لأجل كون الموضوع الواحد لتلك الخصوصية هو المتيقن في قيام مناط الحسن أو القبح، مع احتمال أن لا يكون دخيلاً فيه واقعاً؛ مثلاً يمكن أن يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار الذى لا- يترتب عليه نفع للكاذب ولا- لغيره إنما هو لأجل أن الكذب المشتمل على هذه الخصوصيات هو القدر المتيقن في قيام مناط القبح فيه، مع أنه يُحتمل أن لا يكون لخصوصية عدم ترتب النفع دخل في القبح، بل أن يكون الملاك في القبح مجرد ترتب الضرر عليه، وإن لزم منه حصول نفع للكاذب أو لغيره. والحكم الشرعى المستكشف من حكم العقل إنما يدور مدار ما يقوم به مناط القبح واقعاً، فيمكن بقاء حكم الشرعى مع انتفاء بعض الخصوصيات التى

أخذها العقل في الموضوع من باب القدر المتيقن، لاحتمال أن لا يكون دخيلاً فيه واقعاً، فيكون حكم الشرعي المتخذ من حكم العقل وزان حكم الشرعي المتخذ من الكتاب و السنه، يصح استصحابه عند الشك في بقاءه لأجل زوال بعض خصوصياته التي لا تضر في صدق بقاء الموضوع، واتحاد القضيه المتيقنه والمشكوكه عرفاً.

مناقشه المحقق الخميني: قال رحمه الله بما خلاصه إن كون الشيء مركباً في وجوه عدّه امور لا يوجب أن يصبح حكم العقل على سبيل الإجمال والإهمال، لأنه إذا لم يدرك الأشياء في كل جزء جزء بدخلته في الملاك كلاً أو جزءاً لم يحكم عليه حكماً جزمياً بتياً، فإذا أدرك ذلك كون دخيلاً في بقاء حكمه لدخلته في قوام الموضوع، فالحكم الشرعي المستكشف منه أيضاً لا يكون إلا بعد دركه الملاك والمناطق قطعاً، فلا يعرضه الشك حتى يستصحب عند الشك في بقاءه.

أقول: إن مناقشه لا يخلو عن تأمل؛ لأن إدراك العقل لدخاله بعض الخصوصيات في المناطق يكون على نحوين:

تارة: يكون على نحو الواقعيه والحقيقيه.

وأخرى: يكون على نحو كونه هو القدر المتيقن لكونه واجداً لجميع الخصوصيات.

ولا- يمكن أن يكون دركه للمناطق في جميع الموارد من قبيل القسم الأول، لأنه يحتاج إلى إحاطته بجميع وجوه الأشياء وجميع المناطق، وهو غير ممكن، فيمكن أن يكون حكمه على شيء جزماً وبتاً مبتئياً على القسم الثاني، وهو قابل

للاستصحاب عند فقد بعض الخصوصيات الموجب لعروض الشك. هذا ويبدو أن هذا المحقق العظيم قد تبّه إلى ذلك ولذلك نجده قد عدل عن مناقشته الآنفة في حاشيته على الرسائل، واعترف بما ذهب إليه المشايخ رحمه الله عليهم.

وأجيب ثانياً: والمجيب هو المحقق العراقي رحمه الله، فهو بعد تسليم كون القضية في الحكم الشرعي تابعه للحكم العقلي في القيود المأخوذة في الأحكام العقلية، قال ما خلاصه: (إنما يتوجه هذا الإشكال لو اعتبرنا في وحده قضية المتيقنه والمشكوكه بالأنظار العقلية الدقيقة، ولكن يلزمه حينئذ المنع عن جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي، لعدم إحراز بقاء الموضوع عقلاً. بعد انتفاء بعض الخصوصيات مثل الحرمة المتعلقة للصدق الضار، فمع انتفائه لا يجرى استصحاب الحرمة لنفس صدقه، لاحتمال دخاله وصف الإضرار فيه بلا فرق بين الشبهة التحريمية أو الموضوعية).

وأما على التحقيق في كفايه الوحده العرفيه بين القضيتين، حتى فيما إذا كان الحكم الشرعي مستكشفاً من الحكم العقلي، فلا مانع بملاحظه مناسبة الحكم والموضوع في العرف أن يجرى الاستصحاب فيما إذا فقد بعض خصوصياته، ولو كان الدليل الدال هو حكم العقل، كما كان كذلك إذا كان الدليل الدال هو الكتاب والسنة، فكما يجرى الاستصحاب في المشكوك في الثاني، فهكذا يجرى فيه في الأول أيضاً، لإمكان الانفكاك بين درك العقل وحكم الشرع لأن العقل لا يمكن له الدرك والجزم مع فقد بعض الخصوصيات، فلذلك لا يحكم في مقام الإثبات، هذا

بخلاف الشرع حيث إنّه يحكم بواسطة الاستصحاب، لأجل إمكان عدم دخاله ذلك المفقود في الحكم ثبوتاً، فلذلك يجرى الاستصحاب بلحاظ حال مقام الثبوت الذي ليس فيه حكم العقل، كما كان الحكم موجوداً في حال مقام الإثبات للعقل والشرع. ولا بأس بافتراق جريان الاستصحابات بين الأحكام بلحاظ حال أدلتها، فلازم ذلك هو جريان الاستصحاب فيما إذا قيل: (الماء إذا تغير يتنجس) و(الصدق إذا كان ضاراً يحرم) حيث يجرى فيه الاستصحاب، وبين ما إذا كان الثابت بالدليل العقلي المثبت للحكم بعنوان خاص كالصدق الضار والكذب النافع حيث لا يجرى فيه الاستصحاب إذا زال وصف الضار عن الأول، فليس بحرام كما إذا زال وصف النفع عن الثاني فليس بجائز حينئذٍ، لأجل عدم جريان الاستصحاب فيه، بل يجرى هذا الإشكال في كل حكم شرعي يُستكشف حكمه من الدليل غير اللفظي مثل الإجماع والسيره إذا كان دخلياً لبيئاً، فيكون كالدليل العقلي حيث لا يجرى فيه الاستصحاب، بخلاف ما إذا كان الدليل لفظياً مثل الكتاب والسنة، انتهى محلّ الحاجة (1).

مناقشه المحقق الخميني: قال رحمه الله في معرض ردّه على المحقق المذكور:

(وأما الثاني فلأنّ الناقص إذا كان له ملاك آخر تامّ، يكون موضوعاً مستقلاً بحكم مستقل شرعي، كما أنّ التام مع وجود الملاك التام فيه يكون موضوعاً بحكم آخر مستقل، لأنّ موضوعات الأحكام تلاحظ مجرّده عن اللواحق الغريبه في

ص: ٤٠٥

١-١. نهاية الأفكار: ج ٢٠/٤.

مقام تعلق الأحكام بها، فالناقص بما أنه شيءٌ بحياله قائمٌ به الملاك ملحوظٌ في مقام الموضوعية ويتعلق به حكم، والتام أيضاً كذلك، فلا يجرى الاستصحاب فيه للعلم بزوال الحكم الأول، والشك في وجود حكم آخر، وجريان استصحاب الحكم الكلي في المقام ممنوعٌ، ولو على تسليم جريانه في الجملة، لأن الجامع بين الحكمين غير مجعول، بل المجعول هو كل واحدٍ منهما مستقلاً متعلقاً بموضوعه، والجامع أمرٌ انتزاعي عقلي غير متعلق للجعل، ولا موضوعاً لأثر شرعي، وفي مثله لا يجرى الاستصحاب)، انتهى كلامه (١).

أقول: لا يخفى ما في كلامه من الإشكال بأن ما ذكره من كون كل واحدٍ من الناقص والتام موضوعاً لحكم مستقلٍ صحيحٍ لكن لو فرض ادراك العقل لتحقيق الملا-ك في الناقص للحكم، وحيث أن المفروض عدم دركه إلالتام فقط، فلا- وجه لصيروره الناقص موضوعاً لحكم مستقلٍ عقلاً، فلذلك لا يكون الحكم عند العقل إلأ متعلقاً لخصوص التام المشتمل على جميع القيود والخصوصيات، ولكنه بالنظر إلى الناقص ساكت، فالشرع حيث يرى على الاحتمال كونه مشتملاً للملاك يسرى حكمه عليه بالاستصحاب، فالكذب الضار قبيح عقلاً- لما فيه الملا-ك الذي أدركه العقل، فإذا ذهب ضرره ربما لا يكون للعقل في مثله حكماً، لأجل قصور دركه عن ملا-كه، فيستصحب حرمة حتى في حال عدم وجود الضرر، لاحتمال كون الكذب بنفسه قبيحاً وحرماً، ففي مثله لا يكون الاستصحاب من قبيل إسراء

ص: ٤٠٦

حكم من موضوع إلى موضوع آخر ولا- نحتاج في استصحابه إلى استصحاب الحكم الجامع بين الحكمين حتى يقال إنه غير مجعول كما قاله قدس سره.

فبناءً على ما قرّرناه يكون الإشكال على الشيخ وارداً إذا فرضنا كون المعبر في المستصحب من جهة وحده القضيّه المتيقنه والمشكوكه، وحدثها بنظر العرف لا الدقه العقلية.

وبالجملة: لا فرق في جريان الاستصحاب بين كون الدليل المثبت للحكم هو الكتاب والسنة، أو أنه دليل العقل، كما لا فرق بين كون المثبت للحكم دليلاً لفظياً كالكتاب و السنة، أو دليلاً لبيئاً كالإجماع والسيره، وما تبناه المحقق العراقي رحمه الله من الفرق بين المثاليين، حيث جعل في المثال الأول موضوع الحكم نفس الماء، وعلق عليه وصف التغير، وأجرى فيه الاستصحاب باعتبار أن الوصف فيه حينئذٍ تعليليه للحكم، ويتردد الأمر كونه علّه محدثه أو مبقية فبالاستصحاب يثبت كونه علّه محدثه فقط، وفي المثال الثاني جعل الموضوع المتعلق به الحكم هو الذات المقيده والمتصفه بالوصف، مثل الماء المتغير نجس، أو الصدق الضارّ قبيح وحرماً فارضاً أن الوصف حيثيه تقيده للحكم اللعازم فقدان الحكم بفقدان وصفه. ولكن ثبت مما ذكرناه أنه لا فرق في المورد من جهة التفاوت من ناحية حيثيه التعليليه والتقيديّه بين كون الدليل المثبت هو العقل أو الكتاب والسنة أو الإجماع أو السيره، وعليه فما ذكره رحمه الله من الفرق بين الدليل اللفظي وغيره من إمكان جريان الاستصحاب في الأول دون الثاني ليس في محله.



توجيه المحقق النائيني: نعم، قد يظهر من كلام المحقق النائيني رحمه الله دعوى عدم التفاوت فيما بين المثالين في جريان الاستصحاب، باعتبار أنّ الملاك في تشخيص وحده القضيه المتيقنه والمشكوكه هو العرف لا العقل، ولا فرق في نظر العرف في الشك في البقاء إذا زال الوصف-مثل التغير-في مثال الماء في كلا المثالين؛ أى لا فرق عنده في الحكم قيل (الماء إذا كان متغيراً ينجس) أو قيل (الماء المتغير نجس)، كما لا يفرق في جريان الاستصحاب في مثال الصدق بين أن يقال: (الصدق إذا كان ضاراً قبيح) أو يقال: (الصدق الضار قبيح) حيث إنه يجرى فيه الاستصحاب بعد زوال وصف الضار، لأجل أنّ مناسبه الحكم للموضوع عند العرف ملاحظه الوصف من حالات الموضوع لا من مقوماته.

أقول: صحه هذه الدعوى غير بعيدة، ومن ذلك يظهر جريان الاستصحاب على فرض كون الدليل هو العقل كما لا يخفى.

ولعله إلى ما ذكرنا يرجع كلام المحقق الخميني رحمه الله في الجواب عن الشيخ رحمه الله في رسالته حيث جعل العناوين المتصفه بالحسن و القبح من حيث الذات المعزاه عن اللواحق مورد حكم العقل في الحسن والقبح، مثل كون الكذب قبيح والإحسان حسن، إلماً أنّ هذه العناوين قد يجتمعان في الموجود الخارجى، ففى اجتماعها-أى الحسن والقبح-قد يكون الذى الملاك فيها معلوماً للعقل فيحكم به العقل قطعاً، مثل ما لو علم أنّ الكذب المُنجى لإنسان مؤمن حسن ولا قبح فيه، كما أنه يحكم بحسن إيذاء حيوان يريد قتل إنسان، ولكن قد يشكّ فيهما في

الموجود الخارجى مثل إنقاذ من يسبّ الله والرسول، حيث يشكّ العقل فى حسن إنقاذه، فههنا يستصحب حكمه من بملاحظه فهم العرف، وإنما كان لا حكم للعقل فى هذا المورد لشكّه فى حسنه) إلى آخر ما قرّره تفصيلاً (١).

فالحاصل: أنّ الحقّ هو جريان الاستصحاب فى الدليل المُثبت للحكم مطلقاً أى سواء كان المثبت هو العقل أو الكتاب أو السُّنه.

الأمر السابع: قد عرفت فى مقام ذكر تقسيمات الاستصحاب من حيث المستصحب، بأنّه قد يكون من الأحكام الكليّه، و اخرى من الأحكام الجزئيه؛ ففى الأوّل قد يتوهم عدم إمكان جريان الاستصحاب فيه، فلا بأس بذكر الإشكال وجوابه، والإشكال المذكور تعرّض له ذكره المحقّق العراقى فى نهايته وحاصله:

إنّ الشكّ فى بقاء الحكم الكلىّ لأجل اختلاف الحالات وتبدلها راجع إلى الشكّ فى بقاء موضوعه، لأنّ موضوع الأحكام الكليّه إنّما هى المفاهيم الكليّه، وباختلاف القيود وتبدّل الحالات يختلف المفهوم المأخوذ موضوعاً للحكم، بعين اختلافه فى مرحله كونه معروضاً للحسن والقبح والمصلحه والمفسده، فإذا شكّ فى بقاء الحكم الكلىّ، إمّا للشكّ فى بقاء القيد المعلوم قيديته، أو لفقد ما يُشكّ فى قيديته، أو لغير ذلك، يرجع هذا الشكّ لا محاله إلى الشكّ فى بقاء موضوعه، فلا يجرى فيه الاستصحاب.

توضيح الإشكال: منشأ هذا الإشكال هو فرض رجوع جميع القيود التى

ص: ٤٠٩

١ - ١. رسائل الخمينى: ج ٧٨.

تؤخذ في القضيّه بحسب اللب إلى الموضوع، وإن هو بحسب ظاهر القضيّه راجع إلى الحكم، إمّا لقضاء الوجدان برجوع القيود ودخالته في مصلحه الموضوع، أو دلالة البرهان من لابدّيّه كون موضوع الأحكام بعينه هو معروض المصالح، فلازمه في جميع موارد دخل القيد في مصلحه التكليف هو رجوعه إلى الموضوع، وإلّا يلزم منه إطلاق مصلحه الموضوع، لعدم الواسطه بين الإطلاق والتقييد، واستحاله الإهمال النفس الأمرى، ولازم الإطلاق المزبور هو تحقّق المصلحه في الذات ولو مع عدم وجود القيد، وهو مساوق عدم دخله في مصلحه التكليف وهذا خلف، انتهى حاصل كلامه.

أقول: إنّ مرجع هذا الإشكال إلى المناقشه التي طرحها الفاضل النراقي في «المستند» حيث اعتبر الاستصحاب من القواعد الفقهيّه نظير قاعدتي الفراغ والتجاوز، مما يقتضى عدم جريانه إلّمافى الشبهات الموضوعيّة من الأحكام الجزئيّه، أو في الموضوعات الخارجيّة دون الشبهات الحكميّة من الأحكام الكليّه الإلهيّة، غايه الأمر يكون وجه عدم جريان الاستصحاب:

تارة: هو الوجه الذي ذكره المحقّق العراقي قدس سره.

وأخرى: هو الذي ذكره المحقّق الخوئي في «مصباح الأصول» كما سنشير إليه عن قريب إن شاء الله تعالى.

ثم أجاب عنهما بما خلاصه-بتوضيح منا:- إنّ الموضوع في الأحكام الكليّه هو خصوص المفهوم الكلى وليس الأمور الخارجيه، إلّا أنّ الموضوع الذي

يكون مركزاً للحكم يمكن أن يقع على نحوين:

تارةً: يكون ذات الموضوع من دون ملاحظه قيدٍ معه لا بنحو الإطلاق ولا بنحو التقييد، فالمصلحه الموجوده فى الحكم على نحو الإلزام هى التى تعلق الحكم والوجوب به، ويندرج القيد فى الحيثيه التعليليه ويكون عله محدثه لتعلق الحكم على الموضوع، بحيث لا يكون عدم وجود القيد موجبا لعدم الحكم.

وأخرى: ما يعدّ القيد على نحو الحيثيه التقيديّه للحكم، وعله محدثه ومبقيه له، ففى مثله يدور الحكم وجوداً وعدمًا مداره.

ففى مثل الاستطاعه للحجّ والنصاب للزكاه يكون من قبيل القسم الأول، إذ الاستطاعه والنصاب إذا حصلوا يوجبان تعلق وجوب الحجّ والزكاه على صاحبهما، ويكون وصفهما بصورة العله المحدثه والحيثيه التعليليه لوجوبها، حيث لا يذهب الوجوب بذهابهما، بل إذا تحقّق كلّ واحدٍ منهما يتحقّق معه الوجوب ويبقى، بخلاف مثل وجوب النفقه على الزوجه المتمكنه على زوجها حيث إنّ وجوب الإنفاق عليه مقيّد بقيد الحكّمين، ويكون هذا الوصف من أفراد وصف التقييد والحيثيه التقيديّه والعله المحدثه والمبقيه للوجوب.

وثالثه: يشكّك فى القيد الذى أوجب تعلق الحكم على ذات الموضوع، ولا يدرى هل هو من القسم الأول حتّى يكون الوجوب بعد فقده باقياً، أو من القسم الثانى حتّى يزول الوجوب مع فقد قيده، مثل قيد حضور الإمام عليه السلام للحكم بوجوب صلاه الجمعه، حيث إنّ لا إشكال فى وجوبها فى زمن حضوره عليه السلام، وبعد

غيبته مشكوك للشك في كفيته أخذه قيماً للموضوع، وأنه مأخوذ الحقيقه التقيديه أو التعليه، فيجرى فيه الاستصحاب، إذ أن ذات الموضوع هو المركز للوجوب، غايه الأمر مع وجود المصلحه فيه وهى مشكوكه بين حصولها مع حضور الإمام أو حتى مع غيبته، وهذه القيود ليست من قبيل قيد الواجب حيث إنه يكون قيماً لقوام تحقق الواجب في الخارج بعد كون أصل وجوبه مسلماً في مقابل الطهور والستر والاستقبال حيث إنها ليست قيوداً للوجوب، ومثل هذه الاستصحابات ليس من استصحاب الحكم الكلى، فوحده الموضوع في القضية المتيقنه والمشكوكه في القسم الأول-قيد الوجوب-موجوده في نظر العرف، ولا يرى فرقاً في الموضوع بين حال الحضور و حال الغيبه، لو لم نقل بالإشكال من جهة اخرى مرت تفصيله وهى في خصوص صلاه الجمعه وهى المذكوره في محلّه، ونشير إليه استطراداً في المثال ليس من دأب المحصلين.

وخلاصه الكلام: ظهر ممّا ذكرنا أنّ ما ادّعاه المحقق العراقي من جريان الاستصحاب في الفرض المزبور، حتى لو قلنا بلزوم قيام الوحده في الموضوع بين القضية المتيقنه والمشكوكه بالدقه العقلية، فضلاً عن كفايه الوحده العرفية، ممّا لا يمكن المساعده معه.

مناقشه المحقق الخوئي قدس سره وحاصلها أنه: (ليس الوجه في عدم جريان الاستصحاب في الأحكام الكليه قصور دلالة الصحيحه للشمول، لأنّ عموم تعليلها يشملها، بل الوجه هو أنّ الاستصحاب في الحكم الكلى معارض بمثله

دائماً؛ لأنَّ الشَّكَّ في الحكم الشرعي:

تارة: يكون راجعاً إلى مقام الجعل ولو لم يكن المجعول فعلياً، لعدم تحقُّق موضوعه في الخارج، كما إذا علمنا بجعل الشارع القصاص في الشريعة، ولو لم يكن الحكم فعلياً، لعدم تحقُّق القتل في الخارج، ثم شككنا في بقاء هذا الجعل، فيجرى فيه الاستصحاب، ويسمى باستصحاب عدم النسخ، وهو خارج عن البحث.

وأخرى: ما يكون الشَّكُّ في المجعول بعد فعليته لتحقُّق موضوعه في الخارج، كالشَّكُّ في حرمه وطء المرأة بعد انقطاع الدَّم قبل الاغتسال، والشَّكُّ في المجعول حينئذٍ مرجعه إلى أحد أمرين لا ثالث لهما:

إمّا أن يكون لأجل الشَّكِّ في المجعول سعةً وضيقةً، بأن لا يدري أنّ المجعول حرمه الوطى حال وجود الدَّم، أم أوسع من ذلك إلى قبل الاغتسال، فتكون الشُّبهة حينئذٍ حكمية.

وإمّا أن يكون لأجل الشَّكِّ في الأمور الخارجيّة بأن يعلم حرمة حال وجود الدَّم، إلّا أنه يشكُّ لأجل عدم معلوميته انقطاعه، فتكون الشُّبهة حينئذٍ موضوعيّة والاستصحاب فيها جارٍ بلا إشكال.

وأما في الشبهات الحكمية:

فإن كان الزمان مُفرداً للموضوع، وكان الحكم انحلالياً كحرمه وطى الحائض مثلاً، فإنّ اللوطء أفراداً كثيرة بحسب امتداد الزمان من أوّل الحيض إلى آخره، وينحلّ التكليف وهو حرمه وطء الحائض إلى حرمه أمور متعدّدة في طول

امتداد الزمان، فلا- يجرى الاستصحاب فيها، ولو قلنا بجريانه فى الأحكام الكلّيه لأنّ هذا الفرد من الوطاء وهو الفرد المفروض وقوعه بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال لم نعلم حرمة من أوّل الأمر حتّى نستصحب بقائها، نعم الأفراد السابقه متيقّنه الحرمة قد مضى زمانها، إمّا بالامتثال أو بالعصيان، وعليه عدم جريان الاستصحاب فيه ظاهر.

وأما إن لم يكن الزمان مفرداً، ولم يكن الحكم انحلالياً، كنجاسه الماء القليل المتم كزراً، فإنّ الماء شىء واحد غير متعدّد بحسب امتداد الزمان فى نظر العرف، ونجاسه حكم واحد مستمرّ من أوّل الحدوث إلى آخر الزوال، ومن هذا القبيل الملكيه والزوجيه، فلا يجرى الاستصحاب فيه، لا بتلائه بالمعارض، لأنّه إذا شككنا فى بقاء نجاسه الماء المتم كزراً فلنا يقين متعلّق بالمجعول، و يقين متعلّق بالجعل، وبالنظر إلى المجعول يجرى استصحاب النجاسه، لكونها متيقّنه الحدوث مشكوكه البقاء، وبالنظر إلى الجعل يجرى عدم النجاسه، لكونه أيضاً متيقّناً، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسه للماء القليل فى صدر الإسلام لا مطلقاً ولا مقيداً بعدم المتم، والقدر المتيقّن إنّما هو جعلها للقليل غير المتم إمّا جعلها مطلقاً حتّى للقليل المتم فهو مشكوك، فيستصحب عدمه، ويكون المقام من قبيل دوران الأمر بين الأقلّ والأكثر، فنأخذ بالأقلّ لكونه متيقّناً ونجرى الأصل فى الأكثر لكونه مشكوكاً فيه، فيقع المعارضه بين استصحاب بقاء المجعول واستصحاب عدم

الجعل وكذا الملكيه والزوجيه ونحوهما)، انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: في جعله حرمه وطء المرأة الحائض ممّا يُفرد الزمان، فهذا ممّا لا ينبغي المساعدة معه لوضوح أنّ الذي يجري فيه الاستصحاب ذات المرأة، وهو أن يقال إنّ هذه المرأة حال جريان دم حيضها كان وطئها حراماً، سواء وقع الوطئ في الخارج أم لا، والزمان كان ظرفاً لوقوع الفعل لا مفرداً للمستصحب وهو حرمه الوطئ، إذ الحرمه المتعلقة بوطئ المرأة أمرٌ وحداني في طول زمان حيضها، غايه الأمر يشكّ في وجود هذه الحرمه حتّى لما بعد انقطاع الدّم، سواء وقع الوطء خارجاً أم لم يقع مثل سابقه، ومنشأ الشكّ هو إجمال الدليل للشكّ في ضبط (يَطْهَرُن) بالتخفيف الظاهر في حصول الحلّيه بالنقاء، أو بالتشديد (يَطْهَرُن) حتّى تكون كناية عن الاغتسال، فلا تحلّ فيستصحب، ويقال إنّها كانت محرّمه الوطئ حال جريان الدم فالآن كما كان فالزمان لا يكون مفرداً، وإلّا لأشكل جريان الاستصحاب في حال جريان الدم لأجل عروض ما يوجب الشكّ في حرمه وطئها، مثل انطباق الضروره الموجه للشكّ في الحرمه، مع أنّ الاستصحاب جارٍ فيه بلا إشكال.

اللَّهُمَّ إلمّا أن يُدعى في المقام تعدّد الموضوع، يعنى المرأة الحائض حال جريان دم الحيض عند العرف موضوعٌ غيرها في حال الانقطاع، وهو أوّل الكلام.

ص: ٤١٥



وعليه، فدعواه رحمه الله بأن الاستصحاب لا يجرى فيه، ولو قلنا بجريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، لا يخلو عن وهن، بل يكون استصحاب الحرمة جارياً فيه إلا أن الروايات تدل على جواز الوط بعد حصول النقاء وبذلك نرفع اليد عن الاستصحاب، كما أشار إليه سيدنا الحكيم رحمه الله في مستمسكه (1) فارجع.

وعليه فمجرد كون الحرمة من أول الجعل مشكوكاً لا يوجب المنع، إذ هو منشأ في غالب الاستصحابات الحكمية.

وثانياً: أن ما ذكره من ابتلاء الاستصحاب في الأحكام الكلية بالمعارض بمثله مما لا يمكن قبوله لأنه:

أولاً: لو كان الاستصحاب راجعاً إلى الشك في أصل الجعل، وقلنا بجريان استصحاب عدم جعل ذلك الحكم في المشكوك، فهو يوجب رفع الشك عن المجعول؛ لأن الشك في الثاني مسبب عن الأول لوضوح أن الشك في المجعول سعةً وضيقاً لو لم يكن الشك من جهة العوارض الخارجية، كان لأجل الشك في أصل الجعل، فالأصل الجارى فيه يمنع عن جريان الاستصحاب في المجعول، فلا تعارض كما توهمه، بل يحكم على طبق هذا الأصل.

وثانياً: أن هذا الأصل أصلٌ عدميٌ أزليٌ، لأنه لا بد أن يلاحظ فيه الحالة السابقة قبل الجعل، وهو ليس إلا العدم الأزلي، وهو غير حجة عند بعض، هذا بخلاف أصل الجارى في المجعول، حيث إنه يجرى عند الجميع لكونه أمراً

ص: ٤١٦

وجودياً أو عدمياً بالإضافة لا أزيلياً.

وثالثاً: أنّ الشك في مثل نجاسه ماء القليل المتمم كراً لا يكون في باب الشك في أصل الجعل، بل الشك يكون في الحقيقة في سعه حال المجعول وضيقة، أي نحن نعلم ونتيقن أصل الجعل إلا أنّ مقداره مشكوك، فاستصحاب نجاسه السابقة المتيقنه في هذا الماء يحكم بالنجاسه لو لم يزاومه دليل آخر لفظي مثل الكزيه، وهذا أمر آخر غير ما نحن بصدده.

ورابعاً: لا- نُسلم دعوى جعل النجاسه على الماء القليل غير المتمم كراً المتقيد بهذا القيد، بعد تسليم تمام ما قاله الخصم في استصحاب عدم الجعل؛ لوضوح أنّ الدليل الدال على النجاسه لا يفيد إلّا نجاسه الماء القليل بذاته من دون لحاظ وصف غير المتمم معه، ولا- لحاظ الإطلاق والأعم، بل يدل على أنه إذا لاقى نجساً ينجس، فمن ذلك نعلم أنّ القليل غير المتمم ينجس بالملاقاه قطعاً، فنشك في المتمم، فيجرى فيه الاستصحاب، ولا يعارضه أصله عدم جعل النجاسه مطلقاً حتى يشمل المشكوك وهو المتمم كما ادّعاه رحمه الله، وعليه فالاستصحاب هنا جارٍ بلا معارض أصلاً.

وخامساً: إنّنا لو سلّمنا جريان الاستصحاب في أصل الجعل، والترننا بأنّ الأصل عدم جعل النجاسه لماء القليل بصوره الإطلاق، حتى يشمل المتمم، فإن لازم ذلك هو الطهاره، وحينئذٍ يمكن اراده ترتيب أثر الطهاره على مثل هذا الماء كما هو المطلوب في مثل هذه الأمور لكن وإثباتها بهذا الأصل، مثبتاً، لأنه من

لوازم عدم جعل النجاسة لا نفسها، كما يمكن اراده عدم ترتيب أثر الطهاره، بل عدم ثبوت النجاسه عليه، ومن الواضح أنّ الأثر مترتب على الطهاره لا على عدم النجاسه، اللّهُمَّ إلّا أن يدعى -إن كان أصلاً مثبتاً- أنّ الواسطه هنا خفيّ.

وبالجملة: ثبت مما ذكرنا وما توصّينا إليه من خلال هذه الاجوبه هو جريان الاستصحاب في الأحكام الكليّه من دون وجود إشكال فيه، لا من حيث الموضوع ولا من جهه ابتلائه بالمعارض كما عليه الأكثر، والله العالم.

### المناقشه حول جريان أصاله العدم

بعد ما بلغ البحث في المقام إلى أصاله عدم جعل النجاسه في المثل المذكور آنفاً، أو عدم جعل حرمة الوطء بعد انقطاع الدّم، المعارض لاستصحاب حرمة الوطء، يقتضى أن نتعرض للمناقشات الوارده والبحث عما قيل عنها وما يجاب بها، وبيان ما هو الصحيح والسقيم منها:

المناقشه الأولى: وهى المستنده إلى الفاضل النراقي قدس سره، حيث أورد على نفسه بأنّ أصاله عدم جعل حرمة الوطء بعد الانقطاع غير جارٍ هنا، لأنّ من شرط جريانها اتّصال زمان الشك بزمان اليقين، المستفاد من قوله عليه السلام: «لأنّك كنت على يقين من طهارتك فشككت». فإنّ الفاء يدلّ على التعقيب واتّصال الشك باليقين، وهو غير حاصل، لأنّ الشك في حرمة الوطء بعد الانقطاع متّصل بزمان اليقين بالحرمة حال وجود الدّم، لا باليقين بعدم الحرمة لأنّه انتقض باليقين بالحرمة هذا.

وأجاب عن نفسه: بأنّ اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع لم ينتقض باليقين بالحرمة، نعم اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى زمان وجود الدّم قد انتقض باليقين بالحرمة، وأما اليقين بعدم الحرمة بالنسبة إلى ما بعد الانقطاع، فهو باقٍ بحاله حتى بعد اليقين بالحرمة حال رؤيه الدّم، فالشكّ في الحرمة متّصل باليقين بعدم الحرمة، فلا مانع من جريان استصحابه.

هذا كما نقله المحقّق الخوئي في مصباحه (١).

ثمّ نقل اعتراض المحقّق النائيني قدس سره على مناقشه النراقي قدس سره بقوله:

(لا- يعتبر في الاستصحاب اتّصال زمان الشكّ باليقين، وإنّما المعتبر اتّصال زمان المشكوك فيه بالمتيقّن، وفي استصحاب عدم الجعل ليس المشكوك متّصلاً بالمتيقّن لنصل المتيقّن الآخر بينهما، فإنّ المتيقّن الأوّل هو عدم الحرمة، والمتيقّن الثاني هو الحرمة، والمشكوك فيه متّصل بالمتيقّن الثاني دون الأوّل، فيجرى الاستصحاب في الحرمة دون عدمها، نظير ما إذا علمنا بعدم نجاسة شيء، ثمّ علمنا بنجاسته من شكنا في نجاسته، فلا مجال لجريان استصحاب عدم النجاسة، لانفصال زمان المشكوك فيه عن المتيقّن، ويجرى استصحاب النجاسة بلا معارض.

أقول: أجاب عنه سيّدنا الخوئي بما لا ينقضى تعجّبي عنه أنّه كيف جمع بين تصديق كلام النائيني رحمه الله في الكبرى بلزوم اتّصال زمان المتيقّن بزمان المشكوك فيه، مع أنّ اتّصال زمان المشكوك مع المتيقّن موجود ههنا، لكنه يقرّر بما يوجب

ص: ٤١٩

١-١. مصباح الأصول: ج ٣/٤٠.

انفصال زمان المتيقن الأول عن زمان المشكوك فيه، وإن كان الاتصال موجوداً في نفس زمان اليقين مع زمان الشك، قال رحمه الله:

(لأنّ لنا شكّاً ويقينين، والمشكوك فيه متّصلٌ بكلا- المتيقنين لا- بأحدهما فقط؛ لأنّ اليقين بعدم جعل الحرمة واليقين بالحرمة مجتمعان معاً في زمان واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع في زمان، ويقين بالحرمة حال رؤيه الدّم، وشكٌّ في الحرمة بعد الانقطاع. ومن المعلوم أنّ اليقين بالحرمة حال رؤيه الدّم لا- يوجب نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع، وهذا هو مراد الفاضل النراقي بقوله: إنّ اليقين بعدم الحرمة لم ينقض باليقين بالحرمة)، انتهى <sup>□</sup> ما في «مصباح الأصول» (1).

وفيه: إنّ المتّصل بزمان المشكوك وهو حال الانقطاع، ليس إلّا زمان المتيقن بالحرمة، نعم زمان يقينه بعدم جعل الحرمة في حال الانقطاع في زمان سابق على رؤيه الدم كان متّصلاً بزمان المشكوك فيه، لا زمان المتيقن بعدم الحرمة، إذ زمان المتيقن بعدم الجعل كان سابقاً على الفرض، فالمسألة عندنا واضحة من عدم الاتّصال، فلا يجرى فيه ذلك الاستصحاب، وإلّا أوجب جريان الاستصحاب كذلك في كلّ مشكوكٍ بالنظر إلى حال تيقنه قبل المتيقن المتّصل بالمشكوك، إذا فرض كون الشك على نحو موجوداً بالنظر إلى تلك الحالة، إلّا أن يناقش فيه بعدم كون الشك في سائر الموارد من حيث الجعل كما في استصحاب

ص: ٤٢٠

١- ١. مصباح الأصول: ج ٤١/٣.

الموضوعات، نعم يكون الأمر كذلك في الشبهات الحكمية، والكلام هو ما عرفت، لكنّه غير مقبول عندنا وعند جمهور الأصحاب، لأنّ الشك في الحقيقة راجع إلى سعه المجعول وضيقة لا إلى أصل الجعل.

المناقشه الثانيه: أنّ استصحاب عدم جعل الحرمة معارض في رتبته بمثله، وهو عدم جعل الحليه، للعلم الإجمالى بجعل أحدهما، فإذا تعارضا تساقطا، فيكون استصحاب الحرمة والمجعول بلا معارض، وهو المطلوب.

وأجاب عنه أولاً: بأنّ الحليه والرخصه في الوطى محققتان قبل تشريع حرمة الوطى، لأنّ الأصل في صدر الإسلام وقبل تشريع الأحكام كانت الحليه والإباحه في جميع الأشياء، إلّا بعض الأحكام في بعض الموضوعات التي لها دخل في استقرار النظام العام وسلامه الجمع كحرمة قتل النفس، وحرمة أكل مال الناس، والاعتدال عليه وحرمة الزنا وغيرها من الأحكام النظاميه التي لا تكون مختصه بشريعه دون شريعه اخرى، والشاهد على ذلك ما ورد في بعض النصوص من أنّ حرمة الخمر كانت ثابتة في جميع الشرائع؛

أما حرمة ووطى الحائض فقد شرّعت في الإسلام بنزول قوله تعالى:

«فَاعْتَرَلُوا النِّسَاءَ فِي المَحِيضِ»، وعليه فليس لنا من جهة الأصل إلّا عدم جعل الحرمة، فلا يعارض هذا الأصل مع أصل عدم جعل الحليه لكونها متحققه بذاتها.

وثانياً: أنّه لا مانع من الالتزام بكلا الأصلين، أى عدم جعل الحرمة، وعدم جعل الحليه لما بعد الانقطاع، لأنّه لا يلزم من الالتزام به إلّا المخالفه للالتزاميه

دون العمليّهِ القطعيّهِ، لأنّه يعلم إجمالاً- بأحدهما، وأمّا من حيث العمل فهو إمّا لا يقدر إلّاعلى الفعل أو على الترك، إذ الحليّهِ لا تلازم الوجوب حتّى يوجب تركه تحقق المخالفه العمليه، فإذا التزمنا بجرانها حصل بينهما التعارض ويتساقطان، والمرجع حينئذٍ إلى أصاله البراءه عن الحرمة، وعليه فالنفي يكون لأجل أصل البراءه... إلى آخر كلامه.

وفيه: إنّ هذا الجواب مخدوش باعتبار أنّه إذا التزمنا بعدم جعل الحرمة والحليّهِ معاً وقلنا بالتعارض، فكيف يصحّ الرجوع إلى أصاله البراءه والفتوى بالحليّهِ، لأنّ ذلك بنفسه أيضاً جعلٌ وتشريع، لأنّ عدم الجعل عنوان كلّى يشمل حتّى جعل حكم فقل البراءه، وعليه فكيف يمكن فرض ذلك؟ إلّا أن يكون المقصود منه استصحاب عدم الجعل، الثابت قبل جعل الأحكام، فحينئذٍ نقول إنّ لآزم ذلك هو التعارض والتساقط والرجوع إلى أصاله الحرمة فى المجمعول لا البراءه حيث تكون فى رتبته بعد أصاله عدم الجعل لا الرجوع إلى البراءه، ولعلّ وجه عدم رجوعه هو ما سيأتى من التزامه بأنّ هذا الأصل فى مرتبه أصاله عدم الجعل، فانظر ما نقله عن قريب فى الوجه الثالث.

وثالثاً: ما ورد فى «مصباح الأصول» بما هو حاصله:

(إنّنا لو سلّمنا وقوع التعارض بين استصحابى عدم جعل الحرمة وعدم جعل الحليّهِ، وسلّمنا وجود هذين الأصلين، لكن هذا لا يوجب الرجوع إلى استصحاب حكم المجمعول، وهو حرمة وطء الحايض، لأنّه أيضاً يكون فى رتبته هذين

الأصلين، فالتعارض يقع بين الاستصحابات الثلاث، ويسقط جميعها، لأنَّ جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية لا يكون موقوفاً على وجود موضوعها في الخارج، بل يصدق حتى مع فرض وجود الموضوع إذا تحقَّق للفقيه اليقين و الشكَّ الفعليان، وههنا كان كذلك لأنَّه ولو لم تكن المرأة الحايض موجودة في الخارج، يصحَّ طرح المسألة بأن يقال بأنَّ اليقين بعدم الجعل أصلاً قبل نزول الآية «فَاعْتَرَلُوا النَّسَاءَ» للحرمة والحليَّة حاصلٌ، كما أنَّ الشكَّ له حاصلٌ في الحرمة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال، وكلٌّ من هذا اليقين والشكَّ فعليٌّ عند الإفتاء على فرض وجود الموضوع، فيقع التعارض بين الثلاث وتسقط فلا يجوز الحكم بحرمة الوطئ (١).

وفيه أولاً: لو سلّمنا أنَّ اليقين بعدم الجعل أصلاً قبل نزول الآية لا بالحرمة ولا بالحليَّة فعليٌّ، من جهة النقض من أنَّه يمكن القول بوجود الجعل قبل الآية أيضاً في الأمم السابقة؛ لإمكان نقل الكلام لما قبل ذلك، لكن لا نُسلِّم كون الشكَّ في حرمة الوطئ بعد الانقطاع فعلياً مع فرض وجود الموضوع، لأنَّ الشكَّ فيه لا يحصل إلَّا بعد تحقُّق أصل الجعل بالحرمة، وهذا ما لم نعلم حدوده، فما لم يكن جعلاً في البين لا معنى لعروض الشكَّ فمع إلَّا تقديراً، وهو مخالفٌ لجريان الاستصحاب عند من اعتبر الفعلية فيه.

وثانياً: إنَّ المجعول بحسب الاعتبار تكون رتبته متأخره عن الجعل، وتكون من قبيل تقدُّم المصدر على اسم المصدر والمنقول، ولا يخفى عدم اتحاد

ص: ٤٢٣

١-١. مصباح الأصول: ج ٣/٤٤.



رتبتهما، نعم هما متحدان بحسب الزمان لعدم إمكان الانفكاك بينهما، وإلا يلزمه وقوع التناقض والتنافي في زمان واحد بين كونه حراماً وحلالاً، لا امتناع التفكيك بين العلة والمعلول، فلازمه تحقق الحرمة في زمان تحقق الجعل وقيام العلة، فمع ذلك كيف يمكن القول بعدم الحرمة في ذلك الزمان، كما هو مقتضى اختلاف الرتبة في الزمان.

ومما ذكرنا ظهر أنّ اتحاد الرتبة في الزمان واجب ولازمٌ دون الاعتبار فإنه ينفك قطعاً، ففي عدم التعارض يكفي عدم اتحاد الرتبة ولو اعتباراً ومن جهته كما أنّ الأمر كذلك في الشك السببي والمسببي، فعليه يتحقق في المقام وقيام التعارض بين الاستصحابين، فنشك والأصل عدم جعل الحرمة والحلية، فيسقطان والمرجع إلى أصله الحرمة وهو المطلوب، فيصير الحق مع المشهور المنصور.

أقول: أشار سيدنا الخوئي قدس سره إلى الشك السببي والمسببي، وحكومته الأول على الثاني بقوله: (ربما يقال في المقام: إنّ أصله عدم جعل الحرمة حاكمه على استصحاب بقاء المجعول، لكون الأول أصلاً سببياً بالنسبة إلى الثاني، لأنّ الشك في بقاء الحرمة مسببٌ عن الشك في سعه جعل الحرمة وضيقها، فأصله عدم جعل الحرمة موجب لرفع الشك في بقاء المجعول، فلا يبقى للاستصحاب الثاني موضوع) هذا.

فأجاب عنه: بما لا يخلو عن إشكال، وهو قوله:

(وهذا الكلام وإن كان موافقاً للمختار في النتيجة: إلا أنه غير صحيح في

نفسه، لما مرّ غير مرّه ويأتي إن شاء الله تعالى من أنّ الملاك في الحكومه ليس مجرد كون أحد الأصليين سبباً والآخر مسبباً، بل الملاك كون المشكوك فيه في أحد الأصليين أثراً مجعولاً شرعياً للأصل الآخر، كما في المثال المعروف، وهو ما إذا غسل ثوب نجس بماء مشكوك النجاسه، فالشك في نجاسه الثوب سبب عن الشك في طهاره الماء، وجريان أصاله الطهاره في الماء موجب لرفع الشك في طهاره الثوب، لأنّ من الآثار المجعوله لطهاره الماء هو طهاره الثوب المغسول به، فأصاله الطهاره في الماء تكون حاكمه على استصحاب النجاسه في الثوب، بخلاف المقام، فإنّه ليس عدم حرمة الوطء من الآثار الشرعيه لأصاله عدم جعل الحرمة، بل من آثار التكوينيّه له، لأنّ عدم الحرمة خارجاً ملازمٌ تكوينياً مع عدم جعل الحرمة، بل هو عينه حقيقه، ولا مغايره بينهما إلّا نظير المغايره بين المهية والوجود، فلا معنى لحكومته أصاله عدم جعل الحرمة على استصحاب بقاء المجعول)، انتهى (1).

أقول: يرد على توجيهه عدة إشكالات:

الإشكال الأوّل: أنّ الملاك في تحقّق أصل الحكومه ليس إلّا رفع الشك عن المسبب بسبب التعيّد في السبب، وهذا المعنى متحقّق فيما نحن فيه، نعم لو اريد ترتّب حكم شرعي على الموضوع بواسطه الأصل الجارى في السبب، لا بدّ أن يكون ذلك الأثر حكماً شرعياً لا غيره، حتّى لا يصير الأصل بذلك أصلاً مُثبتاً،

ص: ٢٢٥

مضافاً إلى أنّ الأصل الجارى فى السبب هو رفع الحكم عن المسبب لا إثباته كما فى المقام حيث لا يكون الشرط فيه إلّا بمعونه رفع الشك عن المسبب بمعونه الأصل الجارى فى السبب وهو حاصل هنا، وعليه فالحكمومه متحققه فى المقام إذ بجريان أصله عدم جعل الحرمة يرفع الشك عن بقاء المجمعول، وهو حرمة الوطاء بعد الانقطاع، كما لا يخفى، فلا يبقى شك فيه حتّى يُستصحب.

الإشكال الثانى: ما يرد عليه بما ورد فى آخر كلامه من أنّ عدم الحرمة يكون عينه حقيقةً ولا مغايره بينها إلّا كمغايره المهية والوجود.

وفيه: إن كان فى الحقيقة عينه يرد عليه الإشكال بأنّه لم التزم بأن استصحب بقاء الحرمة معارضاً بمثله وهو استصحاب عدم جعل الحرمة، لوضوح أنّ المعارضه مساوقه للمغايره وعدم العيية، فإن لم يكن عينه صحّت المعارضه، فيجرى فيه الحكمومه كما عرفت، فما قرره ممنوع كما لا يخفى للمتأمل.

وبعبارة اخرى: إن كانت المغايره بنحو مجرد الاعتبار كافيّه فى تحقق التعارض فهى كافيّه فى تحقق الحكمومه أيضاً، وإن لم تكن كافيّه فى الحكمومه لم تكن كافيّه فى المعارضه كما لا يخفى.

الإشكال الثالث: بأنّه كيف بدّل رحمه الله جهه بيان الحكمومه فى الأصل فى ناحيه المجمعول، حيث إذا أن الحكم السابق كان بقاء حرمة الوطاء بعد الانقطاع، ومخالفته مع أصله عدم جعل الحرمة واضحه، فهو ليس عينه، وعليه فالأصل هنا هو عدم الحرمة مع أنّه رحمه الله ادعى وإن لم نقف عليه أنّه عينه، ولعلّه من سهو قلم

المقرّر، وكيف كان فكلامه لا يخلو عن إشكال من جهات.

المناقشه الثالثه: التي أوردتها الأصحاب على استصحاب عدم جعل الحرمة، هو ما نسبه المحقق الخوئي إلى استاده المحقق النائيني قدس سره، وإن لم نقف عليه في «فوائد الأصول» بعد الفحص عنها، ولعله نقلها من مجلس درسه الشريف وهو:

(أن استصحاب عدم الجعل غير جارٍ في نفسه، لعدم ترتب الأثر العملي عليه، لأنّ الجعل عباره عن إنشاء الحكم في مقام التشريع، والأحكام الإنشائية لا- ترتب عليها الآثار الشرعيه، بل ولا الآثار العقليه من وجوب الإطاعه وحرمة المعصيه، مع العلم بها، فضلاً عن التعيّد بها بالاستصحاب، فإنّه إذا علمنا بأنّ الشارع جعل وجوب الزكاه على مالك النصاب، لا يترتب على هذا الجعل أثرٌ ما لم تتحقّق ملكيته في الخارج، وعليه فلا يترتب الأثر العملي على استصحاب عدم الجعل فلا مجال لجريانه).

وفيه: إنّ الأثر العملي ناتج عن الأحكام الفعليه دون الإنشائية، إلّا أنّ فعليّه الحكم لا- يتحقّق إلّا بعد الجعل والإنشاء وتحقّق موضوعه، فالفعليه لا- توجد إلّا بعد مرّحله الفراغ عن الجعل وتحقّق موضوع الحكم في الخارج، لأنّ الأحكام الثانويه والتكاليف الكليه لم تكن مجعوله على الأمور الخارجيه والمتحقّقه في الخارج، لو صوح صدق الجعل والإنشاء في عالم الاعتبار، ولو لم يكن في الخارج موضوع وإنسان، لأنّ الأحكام مجعوله على نحو القضايا الحقيقيه؛ بمعنى أنها مجعوله على فرض وجود موضوعها في الخارج، وعليه لو جعل حكمٌ في

الخارج في عالم الإنشاء، وتحقق موضوعه يصبح الحكم فعلياً، وأما إذا لم يُنشأ الحكم ولم يُجعل، فلا يمكن فيه فرض تحقق فعليته الحكم، فاستصحاب عدم الجعل إنما يفيد فيما إذا تحقق الموضوع في الخارج ثم نشك في أن الحكم المجعول حينئذٍ هلى هي الحرمة أم لا، والأصل عدمه، ويثبت بذلك عدم حرمة الوطء بعد الانقطاع وهو المطلوب.

نعم، يصح ما قيل إن اريد أنه لا أثر لهذا الأصل بعد القطع بأصل الجعل، وأن الحرمة في الوطء مجعولة، لكن نشك إلّا أن الشك كان في سعة المجعول وضيقه، فالأصل هنا هو استصحاب المجعول لا استصحاب عدم الجعل، لأنه لا أثر لهذا الأصل بعد الفراغ عن وجود المجعول، وهذا كلام صحيح متين كما بيناه سابقاً.

أقول: إذا ثبت صحه جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية، الشرعية فلا فرق فيه بين كون الحكم من الأحكام التكليفية الإلزامية من الوجوب والحرمة، أو غير الإلزامية من الاستصحاب والكراهة والإباحة إن قلنا إنها صحيحة، كما لا فرق في جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية بين كونها تكليفية أو وضعيه، وقد وافقنا على جريانه في الأحكام الشرعية غير الإلزامية والوضعيه مع المحقق الخوئي قدس سره القائل بالتفصيل في المسألة كما أشار إليه في «مصباح الأصول» فارجع.

\*\*\*

فإذا فرغنا عن حكم هذه المسأله، تصل نوبه البحث عن حجّيه الاستصحاب فى أنّه حجّيه مطلقاً، سواء كان الشك فى المقتضى أو الشك فى المانع والغايه، كما عليه بعض الأصوليين، أو يكون حجّيه بالنسبه إلى خصوص الشك فى الغايه دون الشك فى المقتضى كما عليه الشيخ قدس سره؟ وحيث أنّ توضيح هذا المطلب يحتاج إلى ملاحظه دلّله الأدله الداله على حجّيه الاستصحاب، فلا محيص إلّا من ذكر الأدله متقدماً على ذلك، فنقول ومن الله الاستعانه:

الدليل الأول: السيره

ومن الأدله التى تُمسك بها لحجّيه الاستصحاب، هى سيره العقلاء وبنائهم على العمل بالحاله السابقه المتيقنه، حيث أنّ بنائهم على عدم نقض تلك الحاله بعروض الشك عليها، بل يبنون على البقاء فى جميع امورهم كما ادّعاها العلامه فى «النهايه»، ولعلّه أول من ادّعى ذلك، وتبعه على ذلك أكثر من تأخر عنه، وزاد بعضهم:

(أنّه لولا ذلك لاختلّ نظام العالم، وأساس عيش بنى آدم، بل قد ادّعى أزيد من ذلك بأنّ العمل على الحاله السابقه أمرٌ مركز فى النفوس البشريه بل حتّى الحيوانات، ألا ترى أنّ الحيوانات تطلب عند الحاجه المواضع التى عهدت فيها الماء والكلاء والطيور وأنها تعود من الأماكن البعيده إلى أوكارها، ولولا البناء على إبقاء ما كان على ما كان له لم يكن وجه لذلك)، انتهى كلام البعض على ما فى «عنايه الأصول»، وقد قال المحقق النائينى قدس سره فى فوائده فى توضيح اختلال

النظام بأنّ (النيل إلى المقاصد والوصول إلى الأغراض يتوقّف غالباً على البناء على بقاء حاله السابقه، ضروره أنّ الشك في بقاء الحياه لو أوجب التوقف في ترتب آثار بقاء الحياه، لانسدّت أبواب المواصلات والمراسلات والتجارات بل لم يبق للعقلاء سوق.

ثمّ قال: ليس عملهم على ذلك لأجل حصول الاطمئنان لهم بالبقاء أو لمحض الرجاء، بداهه أنّه لا وجه لحصول الاطمئنان مع فرض الشك في البقاء، والعمل برجاء البقاء إنّما يصحّ فيما إذا لم يترتب على عدم البقاء أغراض مهمه، وإلّا لا يكاد يمكن ترتيب آثار البقاء رجاءاً، مع أنّه يحتمل فوات المنافع، أو الوقوع في المضارّ المهمه، فعمل العقلاء على حاله السابقه ليس لأجل الرجاء، ولا- لحصول الاطمئنان، بل لكون فطرتهم جرّت على ذلك، فصار البناء على بقاء المتيقّن من المرتكزات في أذهان العقلاء).

أقول: لا بدّ الآن من النظر إلى ما أورد بعض الأصوليين، فقد ناقش في أنّه كيف حكم العقلاء بذلك مع أنّ العقل ما لم يدرك وجود شيء لم يحكم بثبوته، فكيف يمكن حكمه بالبقاء هنا؟

الجواب: إنّ العمل على حاله السابقه ليس من الحكم بل يعدّ من البناء العملي، أي يبنون في معاشراتهم وأعمالهم على البناء على حاله السابقه، فالإشكال مندفع.

قال المحقّق الخراساني قدس سره: في معرض منعه عن جريان هذه السيره العمليه:

أولاً: إنّ ذلك لأجل التعبّد بالأخذ بأحد طرفي الشك، بل يمكن أن يكون

سيرتهم إمّا لأجل حصول الاطمئنان لهم، أو للرجاء أو للاحتياط أو ظناً ولو نوعاً أو غفله، كما هو الحال فى سائر الحيوانات دائماً وفى الإنسان أحياناً.

وثانياً: سلّمنا ذلك، لكنّه لم يعلم أنّ الشارع به راضٍ وهو عنده ماضٍ، ويكفى فى الردع عن مثله ما دلّ من الكتاب و الشّنه على منع اتّباع غير العلم، وما دلّ على البراءة أو الاحتياط فى الشبهات، فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بدّ فى اتّباعه من الدلالة على إمضاءه، انتهى كلامه.

أقول: لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال:

أولاً: أنّ المنع عن وجود السير غير صحيح، إلّا أن يكون وجه المنع هو الذى ذكره ملاكاً. وأمّا كونها لوجود الاطمئنان وعدم عروض الشكّ لهم فهو صحيح فى بعض الموارد، إلّا أنّ كليته ممنوعه، لوضوح عروض الشكّ لهم فى بعض المواقع، وأمّا كون ذلك للرجاء أو الاحتياط أمرٌ ينكره الضروره، مضافاً إلى ما ذكره المحقّق النائيني بأنّ الرجاء إنّما يصحّ فيما إذا لم يترتب على عدم البقاء أغراض مهمّة، مع أنّ الأمر كذلك. كما أنّ دعواه بأنّ ذلك كان للغفله دائماً فى الحيوان، وأحياناً فى الإنسان ممّا لا يمكن المساعدة معه، لوضوح عدم إمكان فرض الغفله فى الحيوان، بل ارتكازه ثابت على مثل هذا العمل، ولذلك نرى أنّ الحيوان لو بدّل يتوجّه إليه مدّه من الزمان حتّى يستقر فى وكره الثانى ويأنس فيه، فليس ذلك إلّالارتكاز.

نعم، الذى يمكن أن ندعى قيام التسالم عليه هو أنّ بناء العقلاء على الحالة



السابقه ليس للتعييد على طرف واحد من الشك، بل لا- يعتنى بشكّه، وذلك لأجل حصول الوثوق أو الظن بالبقاء، أى يجعل وجوده فى السابق موجباً لحصول ظنه بذلك ولو نوعاً، فعليه لا يكون الاستصحاب من الأصول، بل هو من الأمارات ويخرج عن ما أردنا إثبات حجّيته من الأصول، لوضوح أنه لو كان من الأمارات لأجل الظن، فلا بدّ من إثبات حجّيته بالأدله الخاصه، حتّى يكون من الظنون الخاصه ويصبح حجّيه، وإلّا فإنّ الأصل فى الظن عدم الحجّيه كما لا- يخفى، وعليه فالأولى الاستدلال بحجّيه الاستصحاب فى باب التعييد بأحد طرفى الشك، من دون نظر إلى حصول الظن بذلك بالأخبار الآتية التى تدلّ على ذلك كما سيجىء إن شاء الله تعالى.

وأما كون السيره مردوعه بالآيات الناهيه عن العمل بغير العلم، فقد بيّنا تفصيله فى مسأله حجّيه خبر الواحد وظواهر الألفاظ، بأنّ خروج مثل السيره عن الآيات إنّما هو بالتخصيص لا بالتخصيص، لأنّ الآيات ناظره إلى مسائل الأصول والاعتقادات دون الفروع ومثل السيره وبناء العقلاء الذى هو أمر مقبول بنفسه إلّا أن يردع عنها الشارع بالخصوص، وهو مفقود، كما لا يخفى.

أقول: قال المحقق العراقى رحمه الله: إنّ قيام مثل هذه السيره العقلانيه فى الأمور الدينيه بما هم مسلمون لا بما هم عقلاء غير ثابتة، خصوصاً مع ملاحظه كثرة الاختلاف فى حجّيه الاستصحاب الذى فسّر بأنّه الأخذ بالحاله السابقه، حيث إنّّه قد ادّعى بعضهم عدم حجّيته مطلقاً، فكيف تحصل السيره الكذائيه.

هذا من جهة منع الصغرى، كما عن المحقق العراقي قدس سره.

لكنه مندفع: بأنه إذا سلمنا وجود السيره وبنائهم في الأمور الدينويّه بملاك ما ثبت يدوم ويبنى على البقاء بحياته وعقله وأمانته، فهذا الملاك بعينه موجود في الأمور الدينيه أيضاً، فالصغرى بنفسها غير ممنوعه، وإن شئت نفيها بواسطه الردع فهو يدخل في منع الكبرى.

وأيضاً: ذهب المحقق المزبور إلى صحه ما ادّعه المحقق الخراساني رحمه الله من شمول آيات الناهيه عن مثل هذه السيره، لأنّ المراد من العلم من الآيه هو الوظيفه الواقعيه لا- الأعمّ منها ومن الظاهريه، فالاستصحاب إذا أثبتنا حجّيته لأجل الجهل بالواقع من حيث الأصليّه، فالعمل بها يكون عملاً بغير علم، بخلاف العمل بخبر الواحد حيث يكون بلحاظ تتميم الواقع، فيكون خروج السيره عن الآيه بالتخصّص هناك، وأمّا بالتخصيص فهو غير معلوم في المقام هذا.

لكنه مندفع أولاً: بأنّ إثبات حجّيه الاستصحاب بالسيره بملاك ما ثبت يدوم أى يبني على البقاء، لا بدّ أن يكون بلحاظ حصول الظن نوعاً أو شخصاً، فيكون من الأمارات وتتميماً للكشف مثل خبر الواحد، فيكون خروجها حينئذٍ تخصّصياً لا تخصّصياً، وهو خلاف المطلوب، حيث أراد إثبات حجّيته بالتعبّد من حيث الأصليّه لا الأماريّه.

وثانياً: لو سلمنا ثبوت السيره من باب التعيّد أى الأصليّه لا- الأماريّه في الاستصحاب، فمع ذلك يمكن دعوى خروجها هنا تخصّصاً، لأنّ المراد من تبعّيه

غير العلم المنفَى بالآية ليس هي الوظيفة الواقعيه، بل المراد هو الأعم أي الحجّه فمدلول الآيه الشريفه أنه لا تقف ما ليس لك إليه الحجّه، ولذلك أخرجنا من مدلول الآيات الناهيه الظنون الخاصه برغم أنها علميه وليست بعلم فهكذا تكون السيره إذا لم يثبت ردعها عن الشارع بالخصوص، وكانت في مرأى ومنظر الشارع، فهو كاف في تقريرها، وعليه فالأحسن الإشكال في أصل الصغرى، وهي المناقشه في السيره من جهه صيرورتها أماره لا أصلاً كما لا يخفى.

ثم لو فرضنا وجود السيره، وعدم شمول آيات الناهيه لها، حيث أنها دليل لمى، فلا بد من الاكتفاء بها في خصوص الشك في الواقع، دون الشك في المقتضى، لأنه لا بد من الاقتصار فيه بالقدر المتيقن، كما يقتصر حينئذ في الحجّيه على خصوص الاستصحاب في الوجوديات دون العدميات إذا حصل الشك في وجودها فيها، وكذلك في أمثال ذلك، فيصير هذا أيضاً أحد وجوه الموهنه لكون الدليل على حجّيه الاستصحاب هو السيره.

الدليل الثانى: الإجماع

والمراد منه هو الإجماع المحكى عن صاحب «المبادئ» حيث قال:

(الاستصحاب حجّه لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكمٌ ثم وقع الشك في أنه طرء ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقاءه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجّه، لكان ترجيحاً لأحد طرفى الممكن من غير مرجح)، انتهى.

وقد نقل مثله عن غيره أيضاً.

ص: ٤٣٤

والجواب: إنه ممنوع بكلا قسميه تحصيلاً ونقلًا؛

أما الأول: لأنه كيف يحصل ذلك مع وجود اختلاف كثير في المباني وتعدد الأقوال، فلا يمكن تحصيله على نحو يستكشفنا عن رأى الإمام عليه السلام، فلعله كان الإجماع مدر كياً، أى مستنداً على مبانٍ ومدارك خاصه فعلى فرض تحصيله لا يمكن الاعتماد عليه.

ومن ذلك يظهر ضعف قوله: (ولو قلنا بحجّيته المنقول في غير المقام) بما قد عرفت الإشكال في أصله.

مع أنه لو سلّمنا قيام الإجماع دليلاً فإنه لا بدّ من الاقتصار على خصوص الشك في الرفع دون غيره لكونه دليلاً لبيئاً كما عرفت في السير، بل الاعتماد على مثل هذه الأدلّة لحجّيته الاستصحاب لولا الاختيار، يوجب اختصاصها بموارد خاصّه معدوده، لأجل خروج أكثر الموارد عنها بواسطة عروض الشك في حجّيته، وهو ممّا لا يمكن المساعدة معه.

الدليل الثالث: لحجّيته الاستصحاب هي الأخبار.

وهي العمده، وتبلغ من جهه كثرتها إلى حدّ الاستفاضه، ولا يخلو بعضها عن اعتبار لولا كلّها، وقيل إنّ أول من تمسك بها لحجّيته هو الشيخ محمّد حسين والد الشيخ البهائي رضوان الله تعالى عليهما، وإن استظهر الشيخ الأنصاري قدس سره وسبق ابن ادريس الحلّي صاحب «السرائر» في ذلك، حيث عبّر عن بقاء نجاسه المتغيّر بزوال تغيّره من قبل نفسه، باستصحاب ذلك من جهه لزوم نقض اليقين باليقين،

وظاهر هذه العبارة أنها مأخوذة من الأخبار.

وكيف كان، فقد اشتهر ذلك عن والد الشيخ البهائي، وتبعه صاحب «الذخيره» وشارح «الدروس» حتى شاع بين من تأخر عنهم، وقد أصبح اليوم الاستصحاب معتبراً من جهة الأخبار، وصار مورد تسالم بين الأصحاب، ومن الأدلة المعتبرة، حتى عدّ من أهم الأصول العملية فقيلاً في حقه أنه عرش الأصول وفرش الأمارات وعرش، فيليق أن نرخص عنان الكلام ونصرفه إلى كفيته دلالة الأخبار، وبيان حدود دلالتها، وما يترتب عليها من الآثار المفيدة في أبواب الفقه، فنقول ومن الله الاستعانة وعليه التكلان:

\*\*\*

ص: ٤٣٦

الخبر الأول: هو الخبر الذى رواه زراره بسندٍ صحيح-برغم إضماره، إذ تسالموا على أن إضمار لا يضرّ باعتبار، لأجل ملاحظه شخصيّه زراره حيث لا ينقل مثله إلّا عن الإمام المعصوم عليه السلام-قال:

«قلت له: الرجل ينامٌ وهو على وضوءٍ أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء؟

فقال: يا زراره قد تنام العين ولا ينام القلب و الأذن، فإذا نامت العين والأذن والقلب وجب الوضوء.

قلت: فإن حرك على جنبه شيءٌ ولم يعلم به؟

قال: لا، حتّى يستيقن أنه قد نام، حتّى يجيىء من ذلك أمرٌ بين، وإلّا فإنه على يقين من وضوئه، ولا تنقض اليقين أبداً بالشك وإنما تنقضه بيقينٍ آخر» (١).

أقول: يقع البحث عن فقه هذا الخبر فى امور:

الأمر الأول: فى بيان معنى الخفقه، وهى عباره عن حركة الرأس بسبب النعاس، يقال: خَفَقَ رأسه خَفَقَةً أو خَفَقْتين، إذا أخذته حركة من النعاس برأسه، فمالَ برأسه دون سائر جسده. والفقره الأولى فى الخبر مشتمله عن سؤال حكم الخفقه والنعاس وأنهما هل يوجبان لزوم اعاده الوضوء أم لا، وقد أجابه الإمام عليه السلام بأن ملاك النوم ليس هو نوم العين بل نوم الأذن والقلب معه، فعليه إذا نامت العين دون الأذن والقلب لم تجب اعاده الوضوء والسؤال المطروح حينئذٍ هو أن هذه

ص: ٤٣٧

الفقره فى الجواب هل تفيد أنّ الخفقه، والخفقتان لا توجبان ابطال الطهاره، أم لا يفيد ذلك؟

يحتمل أن يقال: لا يفيد ذلك لأنّ الخفقه عباره عن نوم العين، وهو قد ينضمّ إلى نوم الأذن والقلب وقد لا ينضمّ، فالبطلان مرتّب على حدوث الأوّل، لا أيّهما حصل، وهذا لم يظهر من جوابه عليه السلام لنفهم منه عدم البطلان.

وقد يقال: بخلاف ذلك، أى أنّه يدلّ على عدم بطلانه، بتقريب أن الإمام أراد بجوابه بيان معنى الاستصحاب الذى صرح بملاكه فى ذيل كلامه وهو أنّ نوم العين متيقّن بحصول الخفقه، لكنّ ضمه إلى نوم الأذن والقلب مشكوك فيؤخذ بالمتيقّن وهو عدم حصول البطلان بمجرد نوم العين ويترك المشكوك وهو النوم، أو لا يترتب عليه الأثر وهو البطلان، وهذا يناسب مع فقره التاليه من السؤال وهو (إنّ بأن حُرّك على جنبه... إلخ)، وهذا -أى الثانى- هو الأظهر.

الأمر الثانى: فى بيان المراد من قوله: (أتوجب الخفقه والخفقتان عليه الوضوء)، وأنّ المقصود من السؤال فى أنّ الخفقه والخفقتان توجبان الوضوء بنفسهما مستقلاًّ من النواقض الأخرى، حتّى تكون الخفقه بنفسها فى النواقض حتى لو لم يصدق عليها النوم، أو أنّ المقصود منه بيان حدّ النوم بأنّه هل يكون بحدّ يدخل فيه الخفقه والخفقتان أم لا - حتى يصدق عليه النوم حقيقه بنوم الأذن والقلب؟

الظاهر كون الثانى هو الأقوى، لاستبعاد كون الخفقه ناقضه ولو لم يصدق عليها النوم، فأراد الإمام عليه السلام بيان أنّ النوم حقيقه لا يتحقّق إلّا بنوم القلب، والأماره

عليه ليس إلانوم الأذن، فلا خصوصيته لنوم الأذن إلأبأأاماريه المذكوره.

الأمر الثالث: فى بيان المراد من السؤال بقوله: (فإن حرك على جنبه... إلخ).

هل هو سؤال عن الشبهه الموضوعيه، أو عن الشبهه الحكميه أو عن الشبهه المفهوميه؟

فعلى الأول يكون سؤاله عن تحقق النوم الذى يكون نوم الأذن أماره لتحقق نوم القلب، وأنه هل يتحقق ذلك بما إذا حرك فى جنبه شىء ولم يعلم أم لا؟ فأجاب الإمام عليه السلام بقوله: «لا، حتى يستيقن أنه قد نام». يعنى عدم توجهه بذلك لا يوجب حصول اليقين بتحقق النوم.

وعلى الثانى بأن يكون سؤاله عن حكم الشبهه الموضوعيه، من أنه مع الشك فى تحققه هل يوجب الوضوء عليه أم لا؟ فأجابه عليه السلام: «لا، حتى يستيقن».

وعلى الثالث بأن يكون المراد من السؤال بيان الشبهه المفهوميه، أى لا يعلم أنه قد حرك فى جنبه شيئاً ولم يلتفت إلى ذلك، وحينئذ هل يعدّ عدم التفاته المذكور علامه على النوم أم لا حتى تكون الشبهه فى مفهوم النوم، نظير السؤال عن حصول النوم بالخفقه والخفتين؟

أقول: الظاهر كون المراد من السؤال عن الفقره الأولى أو الثانيه دون الثالثه، لوضوح أنّ الراوى قد فهم من كلام الإمام عليه السلام أنّ ملاك حصول النوم ليس إلانوم القلب، غاية الأمر أراد السؤال عن أنه هل يحكم بعدم النوم مع أنه لم يلتفت بحركه الشىء فى جنبه، فأجابه عليه السلام بنعم لأنه لم يستيقن بسبب ذلك حصول النوم، فيحكم



بعدمه حتّى يستيقن أنّه قد نام.

وعلى هذا قد أورد عليه المحقق العراقي بما لا يخلو عن مناقشه، بعد قبول كون ما ذكرناه هو الأظهر، فلا بأس بذكر حاصل كلامه قدس سره قال: (إنّ المبعّد بكون السؤال عن الشبهه المصادقته هو أنّه قد لوحظ في الروايه الاستصحاب فى الضوء الذى كان مسبباً عن عدم النوم، مع أنّ القاعده تقتضى ملاحظه الأصل والاستصحاب فى السبب وهو عدم النوم لا المسبب، إذ مع جريان الأصل فى السبب لا يجرى فى المسبب)، هذا.

ثم أجاب عنه: بما لا يخلو عن قوّه، بأنّ الاستصحاب قد جرى فى عدم النوم حيث قال: «لا حتّى يستيقن أنّه قد نام» أى لا يرفع اليد عن اليقين بعدم النوم إلّا بعد اليقين بالنوم، فيكون بيانه أنّه كان على يقين من وضوئه كناية عن اليقين بعدم النوم.

لكنّه أشكل عليه بعده بقوله: (إنّه خلاف ظاهر الروايه جدّاً، لوضوح ظهور قوله عليه السلام: «حتّى يستيقن» فى كونه فى مقام تطبيق الاستصحاب على الضوء لا - على عدم النوم، فإنّه بعد أن يسئل الراوى عن وجوب الضوء عليه بهذه المرتبه من نوم الأذن، فأجابه عليه السلام بما هو نتيجة الاستصحاب، من أنّه لا يرفع اليد عن اليقين بالوضوء ما لم يعلم بتحقق رافعه الذى هو النوم والحدث)، انتهى كلامه.

أقول: الإنصاف عدم ورود الإشكال عليه، لوضوح أنّ سياق الروايه من الأوّل فى السؤال عن أن موجب الضوء وسببه هو الخفقه والخفقتين، أو من عدم

علمه بتحريك شيء في جنبه؟ فأجابه الإمام بقوله: لا، أى لا يجب عليك الوضوء لأجل عدم تحقق الموجب والسبب، خصوصاً مع تصريح الإمام عليه السلام بالغايب، وهو اليقين بالنوم، حيث لا يكون معنى ذلك إلا إعماله عن أنه لا يصح نقض اليقين إلا باليقين، وأما ذكر الوضوء وما بعده بأنه كان على يقين من وضوئه، إنما هو من جهة ذكر كبرى كونه لموضوع الاستصحاب تكون معلومه عند العرف، فأراد بيان أن اليقين المتعلق بشيء لا يرفع اليد عنه إلا بتعيين آخر مثله، ولا فرق فيه بين كون اليقين متعلقاً بعدم النوم أو بالوضوء كما لا يخفى، وعليه فالإشكال مندفع عنه، هذا.

مضافاً أن جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» حيث جعل موضوعاً للاستصحاب لا عدم النوم كما ادعى، يمكن أن يكون لأجل عدم وجود ملازمه بين الحكم باليقين بعدم النوم على الحكم بوجود الوضوء، حتى يقال كيف جرى الاستصحاب في المسبب وهو الوضوء، مع أن المبنى قائمه على خلافه وهو عدم جريان الأصل في المسبب مع جريانه في السبب، لوضوح أن اليقين بعدم النوم سابقاً يجتمع مع عدم الوضوء أيضاً، إذ استصحاب عدم النوم قد لا يفيد وجود الوضوء لأجل أنه لم يكن على وضوء سابقاً، نعم يفيد استصحاب عدم النوم وجود الموضوع، لمن كان قد توطأ قبل ذلك، وشك في بقاءه لأجل الشك في حصول النوم.

وهكذا ظهر أن ذكر الإمام لخصوص يقين الوضوء في الاستصحاب مضافاً إلى استصحاب عدم النوم كان من قبيل ذكر الخاص بعد العام، إذ استصحاب عدم النوم يعدّ أعم من استصحاب بقاء الوضوء، أو يناسب استصحاب عدم النوم لإثبات

البيتوته المذكوره فى المسجد مثلاً أو غيره كما لا يخفى، فاندفع الإشكال من رأسه.

الأمر الرابع: فى بيان كيفيه دلالة الصحيحه على حُجّيه الاستصحاب بعد ما حُكم عليها بالصحة وعدم إضرار السند فيما إذا كان صادراً عن مثل زراره، مع أنه قيل بأن السيد الطباطبائى قدس سره فى «الفوائد» نقل الخبر باسناده عن زراره عن الباقر عليه السلام، بل وكذلك نقله الفاضل النراقى على حسب نقل الشيخ الأعظم قدس سره فى تنبيهات الاستصحاب. وكيف كان، فالعمده فى بيان كيفيه دلالتها على حُجّيه الاستصحاب.

قيل: إنّ دلالة الخبر المذكور معلق على إثبات الجواب والجزاء فى الحديث، حيث أجاب عليه السلام فى جواب السؤال عن حركه شىء فى جنبه ولم يلتفت بقوله: «لا. و إالفائنه على يقين من وضوئه... إلخ». فالمهم هو تحديد أى شىء يكون جزءاً وجواباً للشرط، فذكر هنا احتمالات:

الاحتمال الأول: أن يكون الجزاء محذوفاً وفى التقدير، وتكون جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» جملة تعليليه قائمه مقام الجواب والجزاء بأن يكون معنى الحديث هكذا: (إن لم يتيقن أنه قد نام، فلا يجب عليه الوضوء، لأنه على يقين من وضوئه)، فيكون هذا نظير ما هو الموجود فى الآيات القرآنيه كثيراً مثل قوله تعالى: ﴿وَإِنْ تَجَهَّزْ بِالْقَوْلِ فَإِنَّهُ يَعْلَمُ السِّرَّ وَأَخْفَى﴾ ١ حيث يكون الجزاء ما يناسب الشرط، مثل هو يعلم وما أشبه، لأنه يعلم السرّ وأخفى، فضلاً عن الجهر، أو

مثل آية: «وَمَنْ كَفَرَ فَإِنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» ١ حيث إنَّ الجواب في التقدير وهو لا يضر، إذ لا يمكن جعل «فإنَّ اللَّهَ غَنِيٌّ عَنِ الْعَالَمِينَ» جزء الشرط، فلا محيص من فرض الجزء محذوفاً، هذا هو مختار الشيخ وصاحب «الكفايه».

الاحتمال الثاني: أن يكون الجزء نفس قوله عليه السلام: «فإنَّه على يقين من وضوئه» لا عله لجزء الشرط المحذوف، بجعل الجملة: إمَّا إنشائيه ولو كانت بصوره الإخبار، فكأنه أراد بيان أنه إن لم يستيقن أنه قد نام، فليبين في مقام الجرى والعمل على أنه على يقين من وضوئه.

وإمَّا بجعلها إخباريه ابقاءً على ظاهرها، فيستفاد الحكم بدلاله الاقتضاء بأنه إن لم يستيقن أنه قد نام، فهو متيقن بالوضوء، ولا ينقض اليقين بالشك، وإلا فلا ترتب بين كونه شاكاً في النوم ومتيقناً بالوضوء.

الاحتمال الثالث: أن يكون الجزء هو نفس جملة: «لا- تنقض اليقين بالشك» وتكون جملة: «فإنَّه على يقين من وضوئه» توطئة للجزء، ويصبح المعنى: حيث إنه لم يستيقن بأنه قد نام، وحيث كان على يقين بالوضوء، فلا ينقض اليقين بالشك.

هذه احتمالات ثلاث في الجزء، وقيل بأنه أياً منها كان المختار تصيح الروايه في دلالتها على حجيه الاستصحاب ولو في المورد تامه، وممَّا لا ينبغي أن يُشكَّ فيها. وقد وردت الاشاره إلى هذا كما ترى ذلك في كلام المحقق النائيني

والعراقى رحمهما اللّٰه، بل عن الأوّل بأنّ إتعاب الشيخ نفسه الشريف فى تعيين الجزاء، وإصراره على كون الجزاء محذوفاً، وجمله «فإنّه على يقين من وضوئه» علّه قامت مقام الجزاء، غير لازم لما قد عرفت دلالة الحديث على حجّيه الاستصحاب على أىّ حال.

أقول: أمّا الاحتمال الأوّل فضعيف غاية، وإنّ قوّاه الشيخ قدس سره، بقوله: بداهه أنّه يلزم التكرار فى الجواب وبيان حكم المسؤول عنه مرّتين بلا- فائده فى ذلك، لأنّ معنى قوله عليه السلام: «لا حتّى يستيقن»، عقيب قول السائل: (فإن حُرِّك...)، هو أنّه لا يجب عليه الوضوء، فلو قُدِّر جزاء قوله وإلّا بمثل فلا- يجب عليه الوضوء، لزّم منه التكرار فى الجواب من دون أن يتكرّر السؤال، وهو لا يخلو عن حزازه، انتهى كلامه.

وفيه: لا- يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أنّ التكرار لا يوجب الحزازه إذا كان لأجل إفهام شىء آخر غير ما ذكره فى الأوّل، والحال فيما نحن فيه كذلك لأنّ نفي وجوب الوضوء فى الأوّل كان لإفهام عدم تحقّق مصداق النوم بمثل التحريك فى جنبه ولم يعلم به، بخلاف نفي الوجوب فى الثانى، فإنّه كان لأجل بيان ضابطه كئيه بأنّ كلّ من كان متيقناً لشىء مثل الوضوء، ثمّ عرض له الشك، لا- يجوز له رفع اليد عنه، ثمّ ذكر علّته، فهو ليس بتكرارٍ مذموم بل يعدّ من قبيل ذكر العام بعد الخاص، فهذا الإشكال مندفع جدّاً.

وأيضاً: أشكل المحقق النائنى على الاحتمال الثالث بأنّه لا يصلح أن يكون وجهاً واحتمالاً مقبولاً فى المقام لأنّه بعيد عن سوق الكلام، مع أنّه يلزم منه اختصاص قوله عليه السلام: (ولا ينقض) بخصوص باب الوضوء، وكون الألف واللّام

للعهد، ولا- يصلح لأن يكون كبرى كليته في جميع المقامات كما لا- يخفى وجهه، فيتعين أن يكون قوله: «فإنه على يقين من وضوئه»، هو الجزء بتأويل الجملة الخبرية إلى الجملة الإنشائية، انتهى محل الحاجة (1).

وفيه: وهو أيضاً مندفع، لما قد عرفت من أن جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» صادرة لبيان الملاك في لا تنقض اليقين، فتجريده عن المورد يكون بطريق إلغاء الخصوصية، لوضوح أن الملاك ليس إلا وجود اليقين والشك، إذ لا خصوصية في الوضوء حتى يكون هو كذلك، فمثل هذه الأمور لا يوجب عدم جواز جريان الاحتمال فيه، بل غاية احتمال أن مثلها بعيدة عن سوق الكلام، وهو احتمالٌ وجيه، ولعله لذلك لم يذهب الشيخ رحمه الله إليه، بل إنه قيل إنه لا يجوز لأجل وجود الواو في أوله، وهو لا يخلو عن وجه.

قال المحقق النائيني رحمه الله: إنَّ الجزء في خبر زراره، جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» وبذلك ردّ على مختار الشيخ.

أورد عليه المحقق الخوئي في مصباحه: بقوله: (لا يصح كونها جزءاً، لأنه:

إن بنى على ظاهرها من كونها جملة خبرية، فلا يصح كونه جواباً لعدم ترتبه على الشرط المستفاد من قوله عليه السلام: (والأ) لأنَّ المراد من اليقين في قوله:

«فإنه على يقين من وضوئه» هو يقينه بالوضوء السابق، وهذا اليقين حاصلٌ له على الفرض، سواء استيقن بالنوم بعده أم لا، فلا يكون مترتباً على الشرط

ص: ٤٤٥

المستفاد من قوله عليه السلام: وألّا أى وإن لم يستيقن أنه قد نام، فلا يصحّ كونه جواباً عنه.

وإن بنى على كونها جواباً وانشاءً فى المعنى، أى يجب عليه المضى على يقينه من حيث العمل، كما ذكره المحقق نائينى قدس سره، فالظاهر عدم صحته أيضاً لأننا لم نعثر على استعمال الجملة الاسميّه فى مقام الطلب بأن يقال: زيدٌ قائمٌ مثلاً ويراد به يجب عليه القيام. نعم، الجملة الخبرية الفعلية يصح استعمالها للانشاء وفى مقام الطلب كثيراً، مثل قوله أعاد ويعيد. نعم الجملة الاسميّه يستعمل لانشاء المحمول كما يقال: أنتِ طالق، أو أنتِ حُرٌّ فى مقام الانشاء.

هذا مع أنه لو سلّمنا صحه استعمالها فى مقام الطلب، ولا يستفاد منها وجوب المضى والجرى العملى على طبق اليقين، بل تكون طلباً للماده، أى اليقين بالوضوء كما أن الجملة الفعلية فى مقام الطلب تكون طلباً للماده، مثل قوله عليه السلام أعاد ويعيد، حيث يكون معناه طلب الاعاده، فيكون فى المقام طلباً لليقين بالوضوء، ولا معنى له لكونه متيقناً بالوضوء على الفرض) انتهى حاصل كلامه (١).

أقول: لا- يخفى ما فى كلامه من الاشكال، لأنّ جملة: «فإنّه على يقين من وضوئه» وان هى جملة خبريه، ألّا أن المقصود بيان لزوم ثبوته لأجل اليقين، أى لماذا ترفع يدك عن يقينك السابق، دون أن يكون ناظراً إلى ظرفه السابق، بل الرفع يكون لأجل والاستمرار. وحيث كانت الجملة الاسميّه الخبرية أولى فى الثبوت والبقاء والتحقّق يؤتى بها بصورة الحكايه عن ثباتها، فكانّه قصد القول بأنّه لا

ص: ٤٤٤

ينبغي أن يشك في بقاءه، فالترتب حاصلٌ لأنه حكاية لبيان ثبوته واستمراره، لا حكاية عن وجوده في السابق حتى لا ينافي مع الشك في النوم أو يقينه. كما أن الجملة ولو كانت خبرية إلا أنها وردت كناية عن الحكم بالبقاء، لا أنها بنفسها انشائية، بل خبرية حكاية عن كون الأمر كذلك، فيفهم من خلاله مطلوب المولى بلزوم البقاء، كما هو المتعارف عند العرف، فإنهم عند إرادته نهى شخص عن عمل، يقولون له: أنت رجلٌ أى يقبح صدور ذلك عن الرجل، لأن الاطفال يفعلون كذا، وهكذا يقال في ظرف أمره بهذه الجملة. وعليه فالجملة اسمية إلا أنه يستفاد منها مراده من أن المطلوب فعله أو تركه، وهكذا يكون في المقام.

وأيضاً: مما ذكرنا ظهر الجواب عن اشكاله الأخير بعد التسليم للانشائية، فلا بد أن يكون طلباً للماده وهو اليقين بالوضوء، مع كونه كذلك في السابق على الفرض.

وجه الظهور: أن الجملة لم ترد في مقام افهام لزوم حفظه لليقين بقاءً، لأنه أمر غير ممكن، لو ضوح أنه يرتفع بمجرد عروض الشك، فليس مراده بيان وجوده في السابق لأنه حاصل، ولا- أثر له، بل المقصود افهام أن مطلوب المولى هو ترتيب أثر اليقين عليه، أى إن كنت متيقناً للوضوء كذلك عليك أن تفعل الآن في مقام العمل من الصلاة وقراءه القرآن ومس آياته، (لأنك كنت على وضوء) وعليه فجعل هذا جزءاً لا غبار فيه، إلا أن المستفاد من مثل هذا السياق كون الجزاء مقدراً كما ادّعاه الشيخ قدس سره وذكر امثاله في الآيات وهو الأصح كما عليه صاحب «الكفاية».

الأمر الخامس: في بيان حدود دلالة الخبر على حجيه الاستصحاب، وأنه هل:



يستفاد منه-بعد الفراغ عن دلالة على الحجية-حجيه الاستصحاب في خصوص المورد وشخصه،وهو الشك في بقاء الضوء مع الشك في خصوص موجه وهو النوم،بحيث لا يتعدى في غير هذا السبب والمسبب،مثل ما لو شك في تحقق مثل البول والريح وغيرهما

أو يستفاد منه الحجية بأوسع من ذلك،من جهة الموجب والسبب،ليشمل كل ما يوجب الحدث،لكن مورده يكون في خصوص الضوء فقط ولا يتعدى منه إلى غيره.

أو يستفاد منه اوسع من ذلك بحيث يشمل جميع الطهارات الثلاث إذا شك في حدوث اسبابها.

أو يستفاد أوسع من جميع ذلك بحيث يدل على حجيه الاستصحاب في كل مورد كان فيه يقين سابق وشك لاحق،سواء كان في الطهارات أو في غيرهما، وبأى سبب كان المطلوب عند القوم هو الأخير،لكن البحث والكلام في امكان استظهار ذلك من ظاهر الخبر.

والتحقيق: الذى يمكن أن يقال فى اثبات الاحتمال الأخير جهات.

الجهة الأولى: ولا يخفى أن المناسب لذكر التعليل-وهو قوله عليه السلام:«فإنه على يقين من وضوئه»-هو عدم الاختصاص لأنه يفهم بكون العلة للبقاء هو اليقين المتعلق بالوضوء،لا- لأجل خصوصيته فى نفس الوضوء،ولا- لأجل وجود خصوصيه فى نفس النوم،وهذا الوجه يؤيد الاحتمال الاوّل فى الجزاء من حيث

كونه هو المقدر لا نفس قوله: «فإنه على يقين» وألا لا تكون في البين عله حتى يستفاد منها هذا الوجه.

الجهة الثانية: وجود قرينه داخلية تدل على المَدعى، وهي إنَّ اليقين والشك يعدان من الصفات ذات الاضافه كالحُبِّ والبغض، وهي مشتركة مع سائر الاعراض في احتياجها إلى الموضوع، ولكنها ممتازة عن غيرهما لأنها مضافاً إلى احتياجها إلى الموضوع، محتاجان إلى المتعلق أيضاً، أي اليقين والشك لا بدّ لهما من شخص هو المتيقن بالكسر، والشاك وهو الموضوع، وإلى متعلق وهو المتيقن بالفتح، والمشكوك وهو المتعلق.

فبذلك يظهر أنّ ذكر الوضوء والنوم في الحديث ليس لأجل خصوصيته فيهما، بل لأجل أنّ اليقين والشك يكون حالهما كذلك أي يحتاجان إلى ذكر المتعلق، ومنه يستفاد جواز إلغاء خصوصية الوضوء في اليقين والنوم في الشك، وأنّ حكم النهي عن النقض مرتباً بأصل اليقين والشك لا لليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم، وهو المطلوب.

الجهة الثالثة: أنّ ذكر نفس لفظ اليقين والشك في قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين أبداً بالشك» أنّ المراد من ذكرهما هو بيان أن ما يكون مبرماً ومستحكماً كاليقين لا يصحّ رفع اليد عنه لأجل الشك الذي غير مبرم، إذ لا يجوز نقض مبرم بامر غير مبرم من دون نظر في ذلك إلى خصوصية الوضوء والنوم، فرفع اليد عن اليقين المتعلق بالصلاة أيضاً بالشك يكون مثل نقض اليقين بالوضوء بالشك حيث

لا- يفهم خصوصيته كما لا- يخفى، خصوصاً مع ملاحظه كلمه (أبداً) حيث اريد من ذكرها افهام أمر ارتكازى عقلاى، وهو أن العقلاء بحسب ارتكازهم لا يقومون بنقض الأمر المبرم بغير المبرم، وعليه فيكون النهى عن النقص أمراً ارتكازياً لا تعدياً محضاً.

الجهه الرابعه: إن الألف واللام فى اليقين والشك جنسٌ لا- عهدى حتى ينحصر فى الوضوء والنوم، فيراد منه النهى عن نقض جنس اليقين بجنس الشك، وهذا أولى من القول بالنقض لخصوص اليقين المتعلق بالوضوء والشك المتعلق بالنوم، فالغاء الخصوصيه عن خصوص الوضوء والنوم يوجب حفظ الجنس في الألف واللام بخلاف ما لولم يبلغ فتصير عهداً.

هذا، ولكن اعترض على هذا المعنى- الذى ذهب إليه المحقق النائينى رحمه الله وتبعه بعض آخر- بقولهم إن ذلك لا- يفيد المطلوب إلا أن نعتقد التجريد عن خصوصيه الوضوء والنوم، وإلا فمجرد كون الألف واللام للجنس لا يفيد التعميم، وذلك لأن غاية دلالة الجنس هي أن اليقين فى جنس الوضوء وطبيعته لا يرفع اليد عنه بالشك، وأما كون اليقين المتعلق بغير الوضوء أيضاً كذلك فغير معلوم.

توضيح ذلك: إن جملة: «فإنه على يقين من وضوئه» مع جملة: «لا تنقض اليقين أبداً بالشك» يكون من قبيل القياس الشكل الأول المركب من الصغرى والكبرى الكليه فينتج المطلوب، فالأصغر الواقع فى الصغرى محمولاً- يعدّ فى الكبرى موضوعاً، لأن أخذ الأصغر شيئاً فى الصغرى، يكون هو كذلك موضوعاً

فى الكبرى، وتكون النتيجة أنه إن كان اليقين بالوضوع هو الأصغر فى ناحيه الصغرى، فيكون الموضوع فى الكبرى أيضاً هو اليقين بالوضوع، فالنتيجة يتعلّق به أيضاً، فيصير نقض يقين طبعى الموضوع بالشك منهياً عنه لا نقض مطلق اليقين، هذا بخلاف ما لو قلنا بالتجريد فى خصوص الأصغر وجعلنا نفس اليقين محمولاً ومتعلقاً فى الأصغر، ليكون الموضوع فى الكبرى أيضاً هو هذا اليقين المطلق لا اليقين الخاص، وهذا هو المطلوب.

وعليه، فما أورده المحقق العراقى من الاعتراض لا- يخلو عن حُسن، غايته إذا انضم هذا الكلام مع ما قلنا فى صفة اليقين والشك، وكونهما من الصفات ذات الاضافه، المحتاجه إلى المتعلق، مضافاً إلى الموضوع، ينحل الاشكال، لأن ذكر الموضوع والنوم ليس إلّالأجل ذلك، فيتحقق التجريد قهراً، ويحصل المطلوب، مضافاً إلى أمر آخر قد يعدّ مؤيداً للتعميم وهو شيوع وجود هذا التركيب- أى قوله: «لا تنقض اليقين»- فى سائر الأخبار لسائر الموضوعات غير الموضوع، كما سيأتى.

وبالجملة: بناءً على ما ذكرنا لا نحتاج لتحصيل التعميم إلى التكلف الذى قد تحمّله صاحب «الكفايه» بأنّ الأوسط فى الشكل الأول لا بدّ أن يُكرّر فى ناحيه الكبرى الّا فى الصغرى حيث يكون محمولاً، وفى الكبرى حيث يكون موضوعاً، وحيث أن اليقين هنا قد وقع فى الكبرى وهو قوله: (لا- تنقض اليقين بالشك) فى ناحيه الموضوع، بخلاف الصغرى حيث أن قوله: (فإنّه على يقين من وضوئه) يكون الموضوع واقعاً فى المحمول واليقين فى الموضوع، وهو مخالف للشكل

الأول، فلا بد للاستنتاج من تغيير الجمله بجعل (من وضوئه) متعلقاً للظرف، أى من كان من طرف وضوءه على يقين، بحيث يقع اليقين فى ناحيه المحمول فى الصغرى، ليصح تشكيل القياس وتحصيل التعميم على حجيه الاستصحاب فى جميع الموارد.

وجه عدم الحاجه: هو ما عرفت من تجريد اليقين عن الوضوء وإلغاء خصوصيه الوضوء فى ذلك، إذ من الواضح ان الملاك فى عدم النقض ليس إلمان جهه اليقين لكونه أمراً مبرماً ومستحكماً، لا أن الوضوء له خصوصيه فى ذلك، مضافاً إلى ما سبق أنه قد وردت جمله: (ولا تنقض اليقين أبداً بالشك) فى غير باب الوضوء فى سائر الأخبار مثل الطهاره عن الخبث أو الصلاه إذا شك فى عدد ركعاتها وما أشبه ذلك.

أقول: لا يخفى أن هذا الجواب يصح لإثبات التعميم من دون تغيير فى الجمله، لكن إن أريد تشكيل القياس، على نحو الشكل الأول يكون توجيه صاحب «الكفايه» حسناً، إذ يصبح الأوسط محمولاً فى الصغرى.

اللهم ألا ان يقال إنه لا دليل يلزمنا باتباع القياس الشكل الأول، إذ يصح الاستنتاج من القياس الشكل الثانى أيضاً كما هو ظاهر الروايه مع تأويل صاحب «الكفايه»، لا يخلو عن حُسن، بل لعل هيئه الجمله لا تخلو عن اشاره لهذا التأويل.

\*\*\*

أقول: هنا عدة شبهات يقتضى طرحها والاجابه عنها:

الشبهه الأولى: قد يقال إن غايه ما يدلّ عليه الروايه هو سلب العموم، أى لا يجوز النقض لليقين عموماً وفي جميع الموارد، وهذا لا ينافى جوازه فى بعض الموارد. نعم لو دلت الروايه على عموم السلب لكان المراد منها عدم جواز النقض مطلقاً، لكنه غير معلوم، وعليه فاثبات حجتيه الاستصحاب فى جميع الموارد مشكلاً.

الجواب: إن سلب العموم إنّما يصح فيما إذا كان معنى العموم موجوداً فى الكلمه قبل تعلق النفي أو النهي، وهو مثل لفظ كلّ وأجمع ونظائرها الداله على العموم، فإذا تعلق النفي أو النهي بمثل هذه الألفاظ دلّ على سلب العموم، كما فى قول القائل: (ليس كل حيوان انسان) فإنه سلبٌ للعموم، فيجتمع مع فى إيجاب البعض، فيكون معناه إنَّ بعض الحيوان انسان. وهذا بخلاف ما لو كان العموم مستفاداً بعد تعلق النفي أو النهي به كما فى النكره الواقعه فى سياق النفي أو النهي، مثل قوله: (لا- تضرب أحداً) فإنَّ العموم المستفاد يكون بحسب الرتبه متأخراً عن تعلق النهي والنفي على النكره، لوضوح ان النهي أو النفي المتعلق بالطبيعه لا يفيد نفي الطبيعه إلّا بعدم جميع افرادها، وهو واضح. وكذلك المفرد المحلى بالعام فإنَّ العموم فيه أيضاً متأخر رتبه عن ورود الحكم عليه، لأن العموم يستفاد من مقدمات الحكمه، من جهه أنّ الطبيعه وقعت متعلقه للحكم سلباً أو ايجابياً، ولم يُذكر معه قيد يستفاد منه العموم مثل قوله: (لا تكرم الرجل) أو (لا تنقض اليقين)

حيث يفهم منه أن متعلق النهى عبارته عن نقض طبيعته اليقين، ولا- يحصل ذلك إلا بعدم جميع أفراد النقض، فيتحقق منه عموم السلب لا سلب العموم، كما توهمه المتوهم، وعليه فتدل الرواية على حججه الاستصحاب في جميع الموارد، خصوصاً مع ملاحظه ما ذكرناه آنفاً، أن نقض اليقين إذا كان منهياً لم يكن ذلك إلا من جهة كون اليقين بذاته ونفسه يعدّ أمراً مبرماً ومستحكماً، فلا معنى حينئذٍ للقول بجواز النقض بالشك في موردٍ دون آخر، لأن الملاك في جميع افراده على السواء، وعليه فهذه الشبهه ممنوعه جمله وتفصيلاً.

الشبهه الثانيه: ان النهى قد تعلق بنفس اليقين، وبعبارة اخرى قد نهى الخبر عن نقض اليقين، فلا بد أن يكون المراد غير ما هو ظاهره لوجهين:

أحدهما: إن نقض نفس اليقين ليس أمره باختياره حتى لا- ينقضه، لأنه بعروض الشك يزول اليقين وينتقض قهراً، وما لم يكن اختيارياً كيف يمكن تعلق النهى به؟! ولذلك لا بد أن يكون النهى عن نقض اليقين راجعاً إلى النهى عن نقض المتيقن وهو الوضوء، وعليه فاسناد النقض إلى اليقين يكون اسناداً مجازياً أى اسناداً إلى غير ما هو له.

وثانيهما: أنه لو كان المراد من الرواية ظاهرها الداله على النهى عن نقض آثار وصف اليقين، فلا بد أن يلاحظ فيما اذا كان لوصف اليقين أثراً شرعياً مثل ما إذا نذر أن يتصدق كل يوم بدرهم ما دام كونه متصفاً باليقين لحياه زيد، فحينئذٍ يصح النهى عن نقض اليقين من جهة وجوب الصدقه عليه بدرهم.

ولكنه غير مرادٍ من الروايه قطعاً، لوضوح أن مورد الروايه هو المتيقن أى الضوء مثلاً، ثم عرض الشك فيه، فلا بد مع التوجه بذلك أن يكون وصف اليقين راجعاً: إما إلى المتيقن أى لا تنقض المتيقن بالمشكوك، لا نقض اليقين بالشك ليصير مجازاً كما لا يخفى.

أو يجب ارجاعه إلى آثار اليقين المترتبة على المتيقن، أى لا- تنقض المتيقن من جهه عدم ترتيب آثاره، ولا تنقض آثار اليقين بترك العمل بها ورفع اليد عنها.

فأجاب عنها صاحب الكفايه: بأن هذه الشبهه وارده فيما إذا لوحظ اليقين بصوره الاستقلال وبذاته وبنفسه، وأما إذا لوحظ آله ومرآه عن المتيقن أو آثار اليقين، كانت الشبهه غير وارده لصحه اسناد النقض العملى إلى نفس اليقين بلحاظ متعلقه أو آثاره.

فأورد عليه: إن هذا التأويل مرجعه إلى ما قواه الشيخ الأعظم من لزوم التصرف وجعل اليقين هنا هو المتيقن.

ولكن الانصاف أن يقال: بأن بعض الصفات قد يُستعمل ويراد منه أصل الوصف مثل المعنى المصدرى والاسم المصدرى. وقد يطلق ويراد منه معنى الاسم المفعول، وفى كليهما يصح اسناد النقض إلى نفس اليقين دون أن يكون الاسناد مجازياً، لأن صدق اليقين على المتيقن يكون من مصاديق تطبيق الشئ على مصداقه حقيقه وليس بمجاز، وهكذا تندفع الشبهه، كما يظهر بذلك أن المقصود من قوله عليه السلام: «لا تنقض اليقين بالشك» ليس بيان جعل حكم مماثل



لحكم صفه اليقين، أو جعل حكم يماثل الموضوع المتّصف بوصف اليقين كما في مثال النذر بوجوب التصدّق إذا كان متّصفاً بوصف اليقين بالموضوع كحياء زيد أو بالحكم مثل وجوب الصلاه أو متصفاً باليقين بموضوع ذي حكم كالتيقن بموضوع الخمرية المتصفه بوصف الحرمة مثلاً- بل المقصود هو جعل حكم مماثل للمتيقن، وهو الوضوء في الشبهه الحكميه، أو جعل حكم مماثل لموضوع ذي حكم مثل الخمرية إذا كان متيقناً بخمريته، فكان متيقناً بحرّمته، ولا تنقض يحكم بجعل حكم مماثل لموضوع الخمرية بناءً.

ولعلّ وجه الفرق بين الموردين أنّ صفه اليقين إذا أخذ موضوعاً لحكم لا يمكن استصحابه، فالحكم المتعلق على ذلك الوصف يزول بزوال الوصف، إذ بعد الشك لا- يصدق عليه أنه متيقن بالموضوع حتّى يترتب عليه الحكم، وعليه فإثبات اليقين بوصفه بواسطة الاستصحاب مشكّلٌ هذا بخلاف ما لو كان المراد هو المتيقن وآثاره حيث يصحّ أن يكون المراد من عدم النقض هو ترتيب الأثر عليه عملاً- ولولم يكن اليقين له موجوداً، إذ لم يتعلق الحكم على وصف اليقين حتّى لا- يمكن تصوّره في الفرض السابق، وعليه فلا بدّ أن يقال بأنّ المراد من نقض اليقين هو نقض المتيقن أو آثاره كما عرفت.

\*\*\*

## البحث عن معنى الشك في المقتضى والرافع

### إشاره

الشبهه الثالثه: في أن حجيه الاستصحاب المستفاده من الأدله- خصوصاً

ص: ٤٥٦

الأخبار مثل صحيحه زراره من قوله عليه السلام: «ولا تنقض اليقين بالشك» حيث أسند عليه السلام النقض إلى اليقين الذي يفيد الأبرام والاستحكام، وقد عرفت كونه بلحاظ المتعلق وهو الموضوع، هل تعم ليجرى الاستصحاب في كل من الشك في المقتضى والشك في الرفع كما هو مختار المحقق الخراساني وبعض من تأخر عنه، أم يختص بأحدهما وهو خصوص الشك في الرفع دون الشك في المقتضى كما عليه الشيخ الأعظم والمحقق الخوانساري وتبعه المحقق النائيني قدس سره؟

أقول: قبل الخوض في تعيين المورد من الحجية يقتضى المقام أولاً ومن باب المقدمه تعيين محل النزاع في الشك في المقتضى والرفع، حيث إنه يتصور بثلاثة أنحاء:

١- فقد يراد من المقتضى الملاك والمصلحه تقتضى تشريع الحكم على طبقها، ويقابله الرفع وهو ما يمنع عن تأثير الملاك في الحكم بعد العلم بأن فيه ملاك التشريع، فيكون معنى الشك في المقتضى الشك في ثبوت ملاك الحكم لأجل انتفاء بعض الخصوصيات، لاحتمال دخاله تلك الخصوصيه في الملاك، ومعنى الشك في الرفع الشك في وجود ما يمنع عن تأثير ذلك الملاك.

٢- وقد يراد من الشك في المقتضى الشك في اقتضاء وجود الشيء من ناحيه الأسباب والمسببات، من حيث جعل الشرعي تأسيساً أو تقريراً كما في عناوين الموضوع والنكاح والبيع التي فيها اقتضاء الطهاره والزوجه والملكيه، فيكون الشك فيه بمعنى الشك في بقاء اقتضاء تحقق المسبب عند انتفاء بعض

الخصوصيات، ويقابله الشك في الرفع، وهو ما إذا شك في بقاء المسبب بعد العلم ببقاء اقتضاء السبب، لكن يحتمل أن يكون في البين ما يرفع اقتضائه ويدفع تأثيره، مثلاً.

تاره: يشك في بقاء اقتضاء النكاح أو الوضوء عند قول الزوج لزوجته (أنتِ خلية) أو (أنتِ بريه) أو عند خروج المذى أو الوذى عقيب الطهاره.

وأخرى: يقطع ببقاء الاقتضاء بعد تلك الجملة في النكاح وخروج المذى والوذى في الوضوء، إلا أنه يحتمل أن يكون ذلك رافعاً لتأثير المقتضى لمكان تدافع المقتضيين، فهو يكون من قبيل الشك في الرفع.

أقول: ليس المراد من البحث بين الأصوليين في حجية عن الاستصحاب في الشك في المقتضى هذين القسمين منه، لأن إرادتهما يساوق القول بعدم حجية الاستصحاب مطلقاً، لأنه لا طريق لنا لاحراز وجود الملاك أو احراز بقاء المقتضيات الشرعية في باب الأسباب والمسببات عند انتفاء بعض خصوصيات الموضوع، أو طرو بعض ما يُشكك معه في بقاء الأثر، إذ العلم ببقاء الملاك أو الأثر يستحيل حصولهما عادة لمن لا يوحى إليه عن طريق الأدلة الشرعية.

وعليه، فالظاهر أن مراد الشيخ والمحقق \* من عدم حجيته الاستصحاب في الشك في المقتضى، هو الشك في مقدار قابلية المستصحب للبقاء في عمود الزمان، لأن كل موجود حادث في العالم لا بد بحسب طبعه بقاءه في افق الزمان على حسب استعداده وقابلية بحسب ما جرت عليه مشية الله تعالى، ولا نزاع في

اختلاف الموجودات طولاً- وقصراً فى ذلك، كما نشاهد ذلك فى الحيوانات والحجوبات والفواكه والأبنية، فإن البناء الواقع فى ساحل البحر أقصر بقاءً عادة من البناء الواقع فى المناطق الجبلية، ولو لأجل ما يلحقه من خصوصية المكان والزمان وغير ذلك، هذا فى الموضوعات، والحال فى الأحكام الشرعية أيضاً كذلك فإن لكل حكم شرعى أمداً وغيابه يبقى الحكم إليها مع قطع النظر عن اللواحق والعوارض الطارئه، فيكون مقدار قابليه بقاء الحكم فى الزمان على حسب ما ضرب له من الغايه شرعاً، غايه الفرق بين الموضوعات والأحكام هو أن تشخيص ذلك البقاء فى الأولى يتحقق بالامتحان والتجربه بخلاف الأحكام الشرعيه، فطريق تشخيص مقدار استعداد بقاء الحكم فى الزمان إنما يتم عن طريق ارشاد الشارع- ومرادهما رحمهما الله تعالى من الشك هذا هو القسم من الشك فى المقتضى الرافع، إذ العلم:

تاره: قد يتعلق بقاء موجود والشك يتعلق بحدوث زمانى أوجب رفعه واعدامه، فهو الشك فى الرافع.

وأخرى لا يتعلق العلم ببقائه، بل يكون الشك قد تعلق ببقاء واستعداده سواء كان فى الموضوع أو فى الحكم، كما لو شك فى أن البق يعيش ثلاثه أيام أو أربعه، فهذا النوع من الشك يكون من الشك فى المقتضى، وهو مرادهما، كما يشهد له التمثيل بالشك فى بقاء البلد المبنى على ساحل البحر، حيث يكون الشك فيه من قبيل المقتضى بهذا المعنى، وهو الذى ينبغى أن يقع فيه النزاع، حيث لا يلزم القول بعدم حجيه الاستصحاب فيه سد باب الاستصحاب مطلقاً.

## الشك في المقتضى في الأحكام الشرعية

أقول: إذا عرفت الكلام في الشك في المقتضى في الموضوعات الخارجيه، يجرى الكلام بمثله في الأحكام الشرعيه، لأن الحكم الشرعى على أقسام:

تاره: قد يضرب للحكم في لسان الدليل غايه ونهايه، كما قوله تعالى «أَتَمُّوا الصِّيَامَ إِلَى اللَّيْلِ» بناء على أن الغايه غايه للحكم لا للصيام.

وأخرى: في لسان الدليل غايه، وحينئذ:

١- فأما ان يعلم ارسال الحكم في الزمان، بحيث يعم جميع الأزمنه ولو بمعونه مقدمات الحكمه.

٢- وأما أن لا يعلم ذلك، بل يحتمل أن يكون استمرار الحكم إلى زمان خاص، وينقطع بعده.

ففى الأول الذى يعلم إرساله، يكون الشك فيه من قبيل الشك فى الرفع.

والثانى وهو الذى لا يعلم إرساله يكون الشك فيه من قبيل الشك فى المقتضى.

هذا لما لم يذكر فيه الغايه.

وأما إن كان له غايه:

فتاره: يشك فى مقدار الغايه من جهه الشبهه الحكميه، كما إذا شك فى أن غايه وجوب صلاه المغرب هل هو ذهاب الحمرة المغربيه أو غايته انتصاف الليل.

وأخرى: يشك فى الغايه من جهه الشبهه المفهوميه، كما إذا شك فى أن المغرب الذى اخذ غايه للظهرين هل المراد منه إستتار القرص أو ذهاب الحمرة المشرقيه.

وثالثه: يشك في الغايه من جهه الشبهه الموضوعيه، كما إذا شك في طلوع الشمس الذى اخذ غايه لوجوب صلاه الصبح، حيث يكون الشك لأجل الشك في خروج الشمس عن الأفق وعدمه.

فهذه ثلاثه أقسام، القسمان الأولان من الشك في الغايه المعدودان من الشبهه الحكيمه والمفهوميه يعدّان من قبيل الشك في المقتضى، والأخير منه يعدّ الشك من قبيل الشك في الرافع حكماً لا موضوعاً، لأن الشك في الرافع هو ما إذا شك في حدوث أمر زمانى دون ما إذا شك في أصل حدوث الزمان الذى يجعل غايه للحكم، كما في المقام، فالشك في حصول الغايه حقيقه ليس من الشك في الرافع لكنه ملحق به حكماً، فإن الشك في طلوع الشمس لا يرجع إلى الشك في مقدار استعداد بقاء الحكم في الزمان، للعلم بأنه يبقى إلى الطلوع، فالشك في الطلوع يكون كالشك في حدوث الرافع، فتأمل.

فظهر أن الشك في المقتضى يُبين الشك في الرافع دائماً، دون الشك في الغايه حيث إنّه لا يلحق بالشك في المقتضى، وقد يلحق بالشك في الرافع.

وبالجملة: ظهر ممّا ذكرنا الفرق بين الشك في الغايه والشك في الرافع لأن في الغايه أخذ الزمان قيماً لعدم الحكم أو الموضوع، بخلاف الرافع حيث إنّه زمانى يرفع الحكم ولم يؤخذ عدمه قيماً للحكم أو الموضوع، فالنسبه بينهما هي نسبه التباين كما لا يخفى.

هذا خلاصه التفصيل بين الشك في المقتضى والرافع الذى ذكره المحقق

أقول: وفي كلامه مواقع للنظر:

أولاً: من جهة اختصاص محلّ النزاع بخصوص الشك في المقتضى من جهة بقاء المستصحب في عمود الزمان موضوعاً أو حكماً، أن لا يُلزمه جعل وجهه سدّ باب حجيه الاستصحاب، لأن أكثر الاستصحابات يكون في باب الشك في المقتضى دون الرفع، وهذا دعوى بلا دليل لوضوح كثرة سائر الاستصحابات، بل أزيد من هذا، مع أن الدليل الذي ذكره الشيخ تبعاً للمحقق الخوانساري - وسنذكره مفصلاً إن شاء الله - لا يساعد هذه الدعوى، بل يعم تلك الموارد التي قد أخرجها عنه.

وأما دعواه فقدان الطريق لتحصيل المقتضيات إلّا بالوحي وهو غير مفتوح لنا إلّا من طريق الأدلة، فممنوعه لكفايه الأدلة في إثبات الملاك وإحرازه، وكذا في تحصيل مقتضى جعل السبب للحكم والمسبب، إذ عند الشك يقع البحث فيه عن جواز الاستصحاب وعدمه، وقد اختلف القول بين مثبتٍ للحجّيه وعدمه.

وثانياً: إنّ ما مثله للشك في الغايه من الأقسام الثلاثة، وجعل القسمين الأولين من الشك في المقتضى، والأخير من الشك في الرفع ليس على ما ينبغي، لا مكان تصوير هذه الشقوق الثلاثة في كلّ واحد من الأقسام الثلاثة، لوضوح أن الشك في الطلوع:

تاره: يلاحظ بلحاظ الشك في الخارج، وشكه في طلوع الشمس عدمه.

ص: ٤٦٢

وأخرى: يلاحظ من جهه عدم علمه بأن الشارع أخذ المده بين الطلوعين بساعه ونصف أو أزيد منها، فيكون الشك حينئذٍ شكاً في المقتضى لا الرفع بخلاف قبله حيث يكون شكاً في الرفع.

اللهم إلمان يقال بأن مقصوده بيان أمر كلى وهو الشك إذا كان بلحاظ الخارج والموضوع يكون شكاً في الرفع كالمثال الأول في الطلوع، كما يجرى مثله في المغرب أيضاً أى بأن لا يعلم هل تحقق الاستتار أم لا، أو هل ثبت ذهاب الحمره المشرقيه عن قمه الرأس أم لا.

وأما إذا كان شكه من جهه الحكم، أى لا يعلم ما هو المأخوذ في لسان الدليل كما في مثال المغرب، ويجرى مثله في الطلوع فيما إذا لم يعلم أن الشارع اعتبر الفاصله الزمته بين الطلوعين ساعه ونصف أو أزيد، فحينئذٍ يكون الشك شكاً في المقتضى، ولا يبعد أن يكون هذا مراده.

وثالثاً: ان الشك في الغايه ليس شيئاً وراء الشك في المقتضى والشك في الرفع، إذ الشكوك في الخارج تنقسم إلى هذين القسمين، غايه الأمر منشأ عروض الشك يختلف:

فقد يكون من جهه عروض أمر خارجي يوجب الشك في بقاء الاستصحاب في عمود الزمان.

وقد يكون من جهه الشك في بقاء المستصحب واستعداده.

وجهه الشك في مقتضيه:



قد يكون من جهه الاجمال فى لسان الدليل والشك فما هو المأخوذ فيه.

وقد يكون من جهه أمر آخر غير ذلك، مثل ما عرض له من ذهاب ماده بقاءه، فيوجب الشك فى مقدار استعداده وقد مثّلوا له بزيت السراج فيما إذا ذهب مقداراً منه وبقي قسماً منه، فإذا استعمل السراج فتره فى الزمان نشك فى قابليته للاشتغال والإناره لأجل الشك فى مقتضيه، فالشك هنا ليس لإجمال ما يدل عليه، بل لأجل عروض أمر خارجي، فالشك فى الحقيقه على قسمين ومنشأ الشك يختلف، فقد يكون الشك فى الرفع بما عرفت، وقد يكون الشك فى رافعيه الموجود، وهذا ما ينبغى البحث عنه.

## جريان الاستصحاب عند الشك فى الرفع

### اشاره

التزم جماعه من الاعلام بأن حجيه الاستصحاب ليست عامه تشمل الشك فى المقتضى والرفع بل مختصه بما إذا كان الشك فى خصوص الرفع، فإن أجبنا عن هذه الدعوى يثبت التعميم قهراً، فهنا عدّه وجوه:

الوجه الأول: ما ذكره الشيخ- تبعاً للمحقق الخوانسارى - فى فرائده، فإنه بعد نقل الأخبار، قال: (إن حقيقه النقض هو رفع الهيئه الاتصاليه كما فى نقض الحبل، والأقرب إليه على تقدير مجازيته هو رفع الأمر الثابت، وقد يطلق على مطلق رفع اليد عن الشىء ولو لعدم المقتضى له بعد أن كان آخذاً به. فالمراد من النقض عدم الإستمرار عليه، والبناء على عدمه بعد وجوده.

ص: ٤٦٤

إذا عرفت هذا فنقول: إن الأمر يدور:

بين أن يراد بالنقض مطلق ترك العمل وترتيب الأثر وهو المعنى الثالث، ويبقى المنقوض عاماً لكلّ يقين.

وبين أن يراد من النقض ظاهره، وهو المعنى الثاني، فيختصّ متعلقه بما من شأنه الإستمرار المختص بالموارد التي يوجد فيها هذا المعنى.

والظاهر رجحان هذا على الأوّل يعنى به الثالث، لأن الفعل الخاص يصير مخصصاً لمتعلقه العام، كما فى قول القائل: (لا تضرب أحداً) فإن الضرب قرينه على اختصاص العام بالأحياء، ولا- يكون عمومه للأموات قرينه على إرادته مطلق الضرب عليه كسائر الجمادات) انتهى موضع الحاجة.

وقد علق المحقق العراقي على كلامه بقوله: (ولا- ريب فى أن الأوّل- أى الأوّل من المعنيين المجازيين- أقرب إلى المعنى الحقيقى، لأنه من جهة اقتضاء البقاء فيه أشبه بخيوط الغزل وأجزاء الحبل من حيث الاتصال والاستمرار، فالنقض فى الحقيقه يكون متعلقاً بنفس المتيقن، وكان المصحح لاستعارته فى المقام هو حيث استمراره وبقائه، وإنّ اضافته إلى اليقين لأجل كونه مرآه للمتيقن لا أنه بنفسه متعلق للنقض) انتهى كلامه رحمه الله.

أقول: قد عرفت فى كلام العلمين أنه جعل النقض بلحاظ متعلق اليقين وهو المتيقن، ولو حظ فيه الحالتان الأولى النقض بما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار، والأخرى بما ليس فيه ذلك، مع أن هذا التأويل غير لازم، بل الوجه المصحح لهذا

التعبير-أى النقص-هو ملاحظه نفس اليقين حيث يُرى فيه نوع استحكام وابرام لا يمكن رفع اليد عنه بسهولة،ومن هذه الجبهه شبه اليقين بما فيه هيئه اتصاليه مستحكمه كالحبل والغزل،كما استعمل فى القرآن فى قوله تعالى «كَأَلَّتِي نَقَضَتْ غَزْلَهَا مِنْ بَعْدِ قُوَّةٍ أَنْكَاثًا» حيث استعمل هذا اللفظ لبيان قوه الغزل ومتانته واستحكامه وعدم امكان نقضه بسهولة وكذا الحال فى الميثاق والعهد حيث ورد فى القرآن عده مرات الاشاره إلى المدين ينقضون الميثاق،فإن وجه صحه استعماله هو قوه تماسك العهد والميثاق،فكأنه يلاحظه فيه عدم امكان الفك والحلّ ولذلك يطلق على رفع اليد عنه بالنقض،وهكذا يكون الحال فى اليقين وعليه فلا نحتاج لصرفه إلى المتعلق وجعله مرأتاً له حتى يقال بأنه لا بدّ فيه من اقتضاء البقاء والاستمرار حتى يصحّ هذا الاستعمال بأقربيته بالمعنى الحقيقى فيه.

نعم،يلاحظ استعمال هذا اللفظ فى غير موارد المستحكمه المتماسكه مثل الشك كما ورد فى بعض الأخبار بقوله عليه السلام:«ولكن ينقض الشك باليقين»لكن هذا الاستعمال إنّما هو من باب المجانسه والمشاكله فى الاستعاره وفى قبال اليقين، أى إذا قيل (لا- ينقض اليقين بالشك) فيحسن استعمال هذا اللفظ فى مقابله فيصحّ القول:(ولا ينقض الشك باليقين) وان لم يكن الشك بمثله من الابرام والاستحكام.

ويؤيد ما ذكرنا:من أنّ مصحح استعمال النقص إنّما هو ملاحظه نفس اليقين دون المتعلق،وجود جمله اخرى فى ذيل قوله:(لا تنقض) وقوله عليه السلام:«بل انقضه بيقين آخر»أى انقض اليقين بيقينٍ آخر،حيث جعل ما ينقض لنفس اليقين دون

المتعلق فإذا عرفت هذا.

أقول: بعد ثبوت هذا الأمر يظهر أن النقض بالنسبه إلى اليقين صحيح وقريب إلى معناه الحقيقي، سواء تعلق بما له الاقتضاء للبقاء أم لا، وسواء كان الشك فيه لأجل الشك في الرفع مع العلم ببقاء المقتضى، أو كان لأجل الشك في المقتضى، بل لعل وجه التأيد بقوله عليه السلام: (أبدأ) هو لبيان عدم النقض عموماً بحسب الزمان وبحسب الأفراد حتى يشمل لمثل الشك في المقتضى.

بل قد يؤيد ذلك جعله عليه السلام العله فيما قبل (لا تنقض) وجود نفس اليقين بالوضوء، لا الوضوء المتيقن تحقّقه.

والحاصل أنّ هذا الوجه لا يمكنها أن يصرفنا عن ظاهر عموم الحديث لحجته مطلق الاستصحاب، سواء كان في الشك في الرفع أو الشك في المقتضى.

الوجه الثاني: ما نقله المحقق العراقي على ما في نهايته بقوله:

إنّ العناية المصحّحه لاضافه النقض إلى اليقين ليس إلّا باعتبار استتباع اليقين بالجرى العملى على ما يقتضيه المتيقن، لا باعتبار ما تقتضيه صفه اليقين، لوضوح أن اليقين من الأمور التكوينيّه الخارجيه، وقد انتقض بنفس حصول الشك، كما لا يلاحظ فيه بملاحظه نفس آثار اليقين بما هو هو، فإنه لم يترتب حكم شرعى على وصف اليقين بما هو، وعلى فرض ترتبه فليس ذلك مقصوداً من أخبار الباب، إذ هو أجنبي عن باب الاستصحاب، فإذا صار النقض بلحاظ المتيقن من جهه الجرى العملى عليه يختص بما إذا كان للمتيقن بقاء واستمرار حتى

ص: ٤٦٧

يصدق على رفع اليد عنه أنه نقض، لأنه لولا رفع اليد عنه كان اقتضائه بقاءه، هذا بخلاف ما ليس فيه اقتضاء، فإن رفع اليد عنه ليس لأجل صدق النقض، لإمكان أن يكون رفع اليد لأجل عدم اقتضائه واستعداده، فليس هذا نقض، لا - أقل من الشك في كونه نقضاً، فلا يصح الأخذ بعمومه لإثبات حجته الاستصحاب في الشك في المقتضى، لأنه تمسك بالعام في الشبه المصادقيه له كما لا يخفى) انتهى (١).

فأجاب عنه رحمه الله: العناية المصححة لاستعمال النقض وأسناده إلى اليقين ليس من جهه كون المستتب لذلك هو البناء والجرى العملى على المتيقن، حتى يوجب دعوى انحصاره في الشك في الرفع، الذى كان المتعلق والمتيقن له استعداد البقاء حتى يصح الحكم بعدم النقض عند الشك بخلاف ما لو كان المتيقن مشكوكاً لأجل الشك في الاقتضاء، حيث لا نقض لليقين قطعاً لا أقل من الشك.

بل كان لأجل أن المصحح هو صحة أسناد النقض إلى نفس اليقين من جهه ترتيب جميع آثاره في مقام الجرى والعمل، سواء كان الأثر للمتيقن - كما ادّعه المدعى - أو كان الأثر المخصوص لنفس اليقين بما أنه أخذ تمام الموضوع لحكم أو جزء الموضوع من جهه العلم الموضوعى، أو من جهه ترتيب آثار الواقع على اليقين من حيث الجرى والبناء العملى، حيث أن اطلاق النهى عن النقض يشمل جميع تلك الأقسام الثلاثة من آثار المتيقن جزءاً وبناءً، ومن آثار الواقع المشكوك المترتب على اليقين، ومن آثار المترتب على نفس اليقين من باب أنه

ص: ٤٦٨

أخذ تمام الموضوع لحكم أو جزء حتى يصح بذلك كونه مقام العلم، يعنى إذا كان الحكم مترتباً على العلم صح أن يقوم مقام العلم استصحاب اليقين، أو عدم نقض اليقين، حتى يصير مثل هذا العلم غاية للحكم بالحليه والطهاره. وبعبارة اخرى إذا قيل: (كل شيء ظاهر أو حلال حتى تعلم) صح حصول تلك الغايه باستصحاب نفس اليقين من جهة أثر نفسه، وبذلك يصير الاستصحاب حاكماً على تلك الأصول، أو يكون وارداً عليها، لأنه إذا تحقق كان بمنزله تحقق العلم هو عبارة عن تحقق الغايه، وحصول العلم لا يبقى حينئذٍ مورد للحكم الظاهري المستفاد من دليل (كل شيء ظاهر أو حلال)، فبذلك يصح القول بتقديم الاستصحاب على تلك الأصول حكومه أو وروداً، لأنه حينئذٍ يقوم مقام العلمى فيصير غايه للحكم، هذا بخلاف ما لو جعل النقض لليقين بلحاظ المتيقن فقط، إذ حينئذٍ لا يكون الأثر المترتب على نفس اليقين داخلاً فى لا تنقض، فلا يكون حينئذٍ الاستصحاب قائماً مقام العلم الموضوعى، ولو على الوجه الطريقي لا- الصفتى، فلا- وجه للقول بحكومه الاستصحاب على سائر الأصول المعيّاه بغايه العلم فى الحليه والطهاره.

ثم تعرّض رحمه الله لتوهم ورفع بقوله: (إنه على فرض تسليم كون التنزيل لمطلق الآثار، أى المترتبه على المتيقن، والمترتبه على اليقين نفسه، يلزم محذور اجتماع اللحاظين المتنافيين استقلالاً ومرآتاً، لأنه بلحاظ آثار المتيقن يكون اليقين مرآتاً له وبلحاظ اليقين يكون اليقين ملحوظاً بصوره الاستقلال، فكيف يجمع بين اللحاظين فى استعمال واحد، فهل هو إلّا استعمال اللفظ فى المعنيين المتنافيين

وهو محال كما لا يخفى!؟

فأجاب عن التوهم: بأنه بعد؟ن كان للأثر المترتب على الواقع أيضاً إضافة إلى اليقين، يكون سبباً لترتب أعماله عليه، يكون معدوداً من آثاره، وبهذه الجهة يكون اليقين ملحوظاً في توجيه التنزيل إليه بلحاظ واحد وهو اللحاظ الاستقلالي.

وإن شئت قلت: إن هذا الاشكال إنما يرد لو كان التنزيل بلحاظ الآثار الشرعيه المتمشيه من الشارع، لا بلحاظ الآثار العلميه المتمشيه من المكلف، وإلا فلا مورد لهذا الاشكال، لأن ترتب هذه أيضاً إنما يكون على اليقين بالأحكام الشرعيه لا على نفس الواقع، ومعه لا يكون اليقين في القضييه إلا ملحوظاً مستقلاً بلحاظ ما يترتب عليه من الأعمال، ولازم اطلاق التنزيل حينئذ هو العموم لمطلق ما يترتب عليه من الأعمال، سواء كان العمل من جهة أحكام نفس اليقين كاليقين الموضوعي، أو من جهة أحكام المتيقن كاليقين الطريقي، كما في مورد الروايه) انتهى (1).

أقول: الانصاف أن ما ورد في قوله عليه السلام: (لا- تنقض اليقين بالشك أبداً) لا تدلّ إلا على لحاظ واحد وهو ترتيب آثار المتيقن على حاله شكّه في مقام الجرى والعمل، أي بمثل ما كنت تعمل لو كنت متيقناً أفعل كذلك وأنت في حال الشك، وعليه فالمصحح للاسناد النقض ليس هو المتيقن بل هو نفس اليقين، لأن الانسان عند اليقين يرتب الآثار، ولذلك توجه خطابه إلى ما هو يكون وسيله لذلك بما فيه من الأحكام والأبرام، فإذا كان بهذا اللحاظ ملحوظاً صحّ اسناد النقض إلى اليقين،

ص: ٤٧٠

سواء كان الشك في الرفع لأجل وجود الاستعداد والبقاء، أو كان الشك لأجل الشك في المقتضى وهو أصل الاستعداد والبقاء، ولا يتوجه حينئذ اشكال استعمال واحد في المعنيين حتى نحتاج إلى الجواب غير المقنع الذي أجاب به رحمه الله، وعليه فالرواية لا تدل إلا على لزوم ترتيب آثار المتيقن دون اليقين.

الوجه الثالث: إنَّ النقض وان كان متعلقاً باليقين لا- بالمتيقن، ولكن صدق النقض في مثله لما كان منوطاً بوحده متعلق اليقين والشك، لأنه بدونهُ يكون الشك مجامعاً مع اليقين لا ناقضاً له، فلا يكون النقض وارداً على اليقين، فتوطئه لاعتبار الوحده المزبوره وتصحيحاً لصدق النقض يحتاج إلى اعتبار وجود مقتضى البقاء في المتيقن، لكونه أقرب إلى اعتبار وحده المتعلقين، وعدم ملاحظه التقطيع الحاصل فيه في فرض عدم وجود المقتضى فيه.

أقول: وفيه ما لا- يخفى فإنَّ صحه اسناد النقض قد عرفت كونه بلحاظ حال نفس اليقين الذي كان بمنزله شيء واحد مبرم مستحکم، ولأجل ذلك نهى عليه السلام عن النقض بلا- فرقٍ فيه بين كون المتعلق فيه استعداد البقاء أو لم يكن. نعم لو كان المصحح للاسناد ملاحظه حال المستصحب والمتعلق، فللكلام المذكور وجه في الجملة، مع امكان الاشكال فيه أيضاً بأنَّ الشارع قد نهى عن رفع اليد عن المستصحب الذي كان له بقاء سابقاً، بلا فرق بين كون السبب لرفع اليد عنه الشك في عروض أمر خارج يرفعه أو لأجل الشك في تمام استعداده واقتضائه.

الوجه الرابع: إنَّ صدق نقض اليقين بالشك يتوقف على أن يكون الزمان



اللاحق الذى يشك فيه فى بقاء المتيقن متعلقاً لليقين من حين حدوثه ولو مسامحةً بحيث يقتضى اليقين بوجوده حين حدوثه ترتب الأثر عليه على الاطلاق، حتى فى الزمان اللاحق، وهذا إنما يكون إذا كان المتيقن من شأنه البقاء والاستمرار لأجل وجود مقتضيه، إذ حينئذ يكون اليقين به من الأول باعتبار المزبور كأنه يقينٌ بأمرٍ مستمرٍ باستمرارٍ مقتضيه، ويكون المتيقن فى الزمان اللاحق كأنه متيقن الوجود حين حدوث اليقين بوجوده، وقد انتقض اليقين به بطرؤ الشك فى البقاء، فيصدق بذلك النقض عليه اقتضاء كما أنه يصحّ النهى عنه بحسب البناء والعمل بخلاف فرض عدم وجود اقتضاء البقاء فيه، فإنه عليه لا يكون المتيقن متعلقاً لليقين بالوجود إلا محدوداً بزمان خاص وحدّ مخصوص، وإن كان لليقين بوجوده اقتضاء ترتب الأثر عليه إلا كذلك، فلا يكون رفع اليد عنه فى الزمان اللاحق نقضاً لليقين به حتى يصحّ النهى عنه.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: بأن الملاك فى صدق النقض ليس ملاحظه حال المتعلق من جهة الزمان حتى يلاحظ أن المتيقن بنفسه فى طول الزمان هل له اقتضاء البقاء حتى يصدق النقض، أم لا يصدق حتى يصحّ ما يدعيه المستدل، بل الملاك فى صحه صدق النقض حال وجود نفس اليقين مجرداً عن ملاحظه حال الزمان فى الخارج، هو أنّ اليقين إذا وجد كان أثره من حيث البناء والعمل هو ترتيب الأثر عليه، ولا يتوقف فيه، وعليه فمراده من النهى عن النقض هو افهام هذا المعنى وهو أنه لا يصلح لصاحب اليقين التوقف فى العمل لأجل عروض

الشك عليه، سواء كان منشأ هذا العروض هو الشك في وجود الرفع، أو الشك في أصل وجود المقتضى. نعم الوحده المعبره في المتعلق في باب الاستصحاب يكون مسامحياً عرفياً لا- بالدقه العقليه، وهذا المعنى موجود هنا إذ العرف يرى الوضوء في حال الشك كالوضوء في حال يقينه، فكأنه هو، وهذا المقدار من الوحده يكفى للحكم بصحة جريان الاستصحاب.

الوجه الخامس: وهو الذى نقله شيخنا واستاذنا المحقق الخمينى قدس سره عن بعض المحققين- وهو المحقق آقا رضا الهمدانى قدس سره فى فى تعليقه على «الرسائل»- من (أن النقض ضدّ الابرام ومتعلقه لابدّ وأن يكون له اتصال حقيقه أو ادعاء، ومعنى اضافه النقض إليه رفع الهيئه الاتصاليه، فإضافته إلى اليقين والعهد باعتبار أن لهما نحو ابرامٍ عقلى ينقض ذلك الابرام بعدم الالتزام بالعهد وبالترديد فى ذلك الاعتقاد.

فحينئذٍ نقول: قد يراد من نقض اليقين بالشك رفع اليد عن آثار اليقين السابق حقيقه فى زمان الشك، فهذا المعنى إنما يتحقق فى القاعده، وأما فى الاستصحاب فليس اضافه النقض إلى اليقين بلحاظ وجوده فى السابق، بل هو باعتبار تحققه فى زمان الشك بنحو من المسامحه والاعتبار، إذ لا يرفع اليد عن اليقين السابق فى الاستصحاب أصلاً، وإنما يرفع اليد عن حكمه فى زمان الشك، وليس هذا نقضاً لليقين، وكما أنّ الأخذ بحالته السابقه ليس عملاً به بل هو أخذٌ بأحد طرفى الاحتمال، فلا بدّ من تصحيح اضافه النقض إليه بالنسبه إلى زمان

الشك من اعتبار وجود تقديري له، بحيث يصدق بهذه الملاحظه أنّ الأخذ بالحاله السابقه عملٌ باليقين، ورفع اليد عنه نقضٌ له، ومعلوم أن تقدير اليقين مع قيام مقتضيه هينٌ عرفاً، بل بوجوده التقديري حينئذٍ وجود تحقيقي يطلق عليه لفظ اليقين كثيراً في العرف، ألا ترى إنهم يقولون: (ما عملت باليقين وأخذت بقول هذا الشخص الكاذب ورفعت اليد عن يقيني بقوله).

وأما تقدير اليقين في موارد الشك في المقتضى، فبعيدٌ جداً، بل لا- يساعد عليه استعمال العرف أصلاً فتعميم اليقين في قوله: «اليقين لا ينقض بالشك» بحيث يعم مثل الفرض بعيداً في الغايه) انتهى كلامه (1).

أقول: ولقد أجاد المحقق الخميني قدس سره فيما أفاد، ومحصل كلامه:

أولاً: ليس الأمر في صدق نسبه النقص بالنظر إلى اليقين بوجوده في السابق كما توهم من دوران صدق النقص على وجود اليقين التقديري في زمان الشك.

وثانياً: إنّ ظاهر الروايه كون اليقين الوارد في الكبرى بقوله: «لا- تنقض اليقين أبداً بالشك» هو كشف اليقين الوارد في الصغرى، وهو قوله: «فإنه على يقين من وضوئه» فكما أنّ هذا اليقين يراد منه الفعلي لا التقديري، هكذا يكون المراد من اليقين في الكبرى للزوم الوحده في القضيتين.

وثالثاً: إنّ مناسبه الحكم والموضوع تقتضى أن يكون المراد من «لا- تنقض اليقين» هو الواقعي بالشك لا التقديري الذي ليس إلّا الاعتبار.

ص: ٤٧٤

ورابعاً: إنّ قوله: «أبدأ» يفيد أنّ التأييد للحكم، وهذا لا يمكن إلاً بملاحظه أصل وجود الحكم. ثم إنه قد يراد منه التأييد والاستمرار وقد لا يراد، فلو لوحظ أصل وجود الحكم بعدم النقص لتمام ظرف الشك وتأييده إلى آخر الشك بواسطة ملاحظه حال اليقين التقديرى، فلا يبقى موردٌ لتعلق كلمه أبدأ به، لأن الاستمرار إذا لوحظ بملاحظه اليقين التقديرى بملاحظه تأييده ثانياً يكون من قبيل تحصيل الحاصل، فصحة ايراد هذه الكلمه يقتضى أن لا يكون اليقين إلاً بلحاظ الحاله السابقه، لا بالنسبه إلى الزمان اللاحق، وعليه فيكون معناه - بملاحظه لفظ أبدأ - أن اليقين لا ينقض من أول زمان حدوثه إلى حين آخر الشك، ويكون الحكم حكماً أبدأً.

وخامساً: إنّ قوله عليه السلام فى ذيل الصحيحه: «بل انقضه بيقين آخر» ليس حكماً مجعولاً، لامتناع جعل ايجاب العمل على طبق اليقين، بل بمنزله جعل الحجيه والكاشفيه له، فلا محاله تكون هذه الجملة لتعيين الغايه للحكم المتقدم، فيكون تأكيداً لاستمرار الحكم إلى زمان يقين آخر، أو لافاده استمراره حتى مع وجود الظن ان اريد بالشك ما هو المصطلح، لا عدم العلم، ويفهم من هذه الغايه أن المتكلم اعتبر ثلاثه امور وهى: اليقين السابق، والشك المستمر، واليقين المتأخر، ثم قال إنّ حكم اليقين بالأمر السابق مستمرٌ فى زمان الشك، ولا يرفع اليد عنه إلى زمان اليقين بخلافه، فاعتبار اليقين التقديرى فى ظرف الشك كما لا يساعد هذه الاعتبارات (١).

أقول: ونحن نزيد على كلامه الشريف مع متانه بيانه تميماً له وتكميلاً لمرامه:

ص: ٤٧٥

الظاهر من الروايه أنه قد نُسب النقص إلى مطلق اليقين والشك، أى سواء كان اليقين والشك فى الشك فى الرفع أو الشك فى المقتضى.

وحينئذٍ: إن اريد من اللفظ هذا الاطلاق كان الاستعمال حقيقياً، لأنه قد استعمل فى مطلق أفراده.

وأما إن اريد من اليقين والشك خصوص الشك فى الرفع دون الآخر يكون استعمالاً مجازياً لأن اللفظ المطلق قد استعمل فى خصوص أحد فرديه دون الآخر، ومن المعلوم أنه مع امكان الحقيقه مجازياً، لا يصار إلى المجاز.

وبالجملة: ظهر أن اليقين الذى قد تعلق به عدم النقص:

١- قد يلاحظ بلحاظ مباديه أى بالنظر إلى مبادئ الشك.

٢- وقد يلاحظ بالنظر إلى المتعلق من المتيقن والمشكوك.

٣- وقد يلاحظ بالنظر إلى الجرى والبناء فى مقام العمل.

٤- وقد يلاحظ بالنظر إلى ذات اليقين والشك من دون نظرٍ إلى شىء من تلك الأمور، وهذا هو الظاهر من الاطلاق كما لا يخفى.

ثبت من جميع ما ذكر بأن هذه الصحيحه تدل على أنّ فرض حجّيه الاستصحاب فى مطلق الشك فى الرفع والمقتضى هو الأولى، والله العالم.

الوجه السادس: قال المحقق الخمينى رحمه الله فى توجيه واثبات اختصاص حجّيه الاستصحاب للشك فى الرفع دون الشك فى المقتضى، بأن أدله الاستصحاب إنّما وردت على طبق ارتكاز العقلاء وبنائهم على العمل مع طبق

الحاله السابقه،ولا اشكال فى اختصاص بنائهم على العمل على طبقها فى الشك فى الرفع دون المقتضى (1).

فأجابه قدس سره: بأن أصل بنائهم على ذلك ممّا لا إشكال فيه، وأمّا كون بنائهم بلحاظ اليقين بالحاله السابقه والشك اللاحق، أو بلحاظ أصل الكون فى السابق الموجب للحكم بالبقاء عملاً فممنوع، لأن بنائهم ليس إلّا الحصول الوثوق والاطمينان لهم، بحيث لو فرضنا وجود مورد كان لهم اليقين بالسابق والشك فى اللاحق، من دون حصول الوثوق والاطمينان، لا يكون عملهم على طبق الحاله السابقه، كما أن كون الأخبار وارده على طبق الارتكاز العقلانى فممنوع غايه المنع، لأن الظاهر من الكبرى المتلقاه منها أنّ ما هو موضوع لوجود العمل هو اليقين بالحاله السابقه، والشك فى بقائها، من غير دخاله شىء آخر فيه، وهذا أمر تعبدى غير ارتكازى للعقل، كما أنّ جملة «لا ينبغى لك ان تنقض اليقين بالشك» فى مثل الوضوء ونحوه لا يدلّ على ارجاعه إلى ارتكازه كما توهم، لأنّ العقل فى مثل الوضوء إذا حصل له الخفقه والخفتان يتحققون عنهما لا- أن يعتمدون على العمل بالحاله السابقه، فجعل ذلك عند العقل تأييداً على اختصاص الاستصحاب بالشك فى الرفع فقط مما لا يساعده الاعتبار.

قلنا: يمكن أن يكون بناء العقل على الحاله السابقه لحصول الوثوق والاطمينان كما قاله رحمه الله، إلّا أن منشأ حصول ذلك يمكن أن يكون لأجل وجود

ص: ٤٧٧

اليقين السابق والشك اللاحق، فبذلك يصح دعوى وجود الارتكاز وبناء العقلاء، إلا أنه سبق منّا القول بأن الاستصحاب لو كان حجّه بواسطة ذلك، لصار من الأمارات، ولا نحصر حجّيته بخصوص ما يحصل للانسان بواسطة اليقين السابق الظن والوثوق بالبناء دون من لم يحصل له ذلك، مع أن ظاهر كلمات الأصوليين -تبعاً لظاهر الأخبار- كون الاستصحاب حجّه لأجل اليقين السابق والشك اللاحق، ولولم يحصل له الوثوق والاطمينان، فتكون حجّيته حينئذٍ باعتبار التعبد دون خصوص ارتكاز العقلاء، وعليه فلا ينافى أن يكون الاستصحاب حجّه بلا فرق بين الشك في الرافع والشك في المقتضى تعبدًا.

هذا لولم ندع وجود الارتكاز أيضاً، إذا حصل الوثوق والاطمينان بالبقاء بواسطة اليقين بالحاله السابقه، حتّى في الشك في المقتضى أيضاً، ولا تُسلم كون بنائهم منحصرًا فيما إذا كان المقتضى قطعاً موجوداً، وكان الشك في الرافع كما توهم، والله العالم.

أورد المحقق العراقي على تعميم حجّيه الاستصحاب العراقي في تقريراته نقضاً وإشكالاً على دعوى اختصاص الاستصحاب بالشك في الرافع، قال ما حاصله:

(إن مقتضى قبول ذلك هو عدم حجّيه الاستصحاب في الشبهه الحكميه، بل الموضوعيه في الأحكام التكليفيه رأساً إلفي موارد نادره مثل الشك في الفسخ، أو المُبتلى بالمزاحم، أو حصول أحد العناوين الثانويه الموجب لرفع فعليه التكليف مثل الشك في لزوم العسر والهرج أو الضرر ونحوها.

توضيح ذلك: إنَّ التكاليف الشرعية على مذهب العدلية تابعه للمصالح والمفاسد والملاكات الواقعية الكائنه في متعلقاتها، فلا يكاد يشك في بقاء حكمٍ إلَّا للشك في ثبوت ملاكه الذي اقتضى حدوثه، لأنه من الواضح أن الأحكام من جهة الملاك تكون على قسمين:

قسمٌ يكون المقتضى للبقاء هو ذاته المقتضى لحدوثه، وهو كما في الأحكام الوضعيه مثل الملكيه والزوجيه.

وقسم ما لا يكون كذلك.

والقسم الأول منه لو شك فيه كان الشك من جهة الشك فيما يزيلها وهو الرفع، لا من جهة الشك في مقتضيه، نظير الملكيه والزوجيه، حيث أن المقتضى لحدوثها هو التعبد، وأما بقائها كان بحسب استعداد ذاتها، فالشك يكون من قبيل الشك في الرفع المقتضى هذا بخلاف ما لو لم يكن كذلك بل كان المقتضى للحدوث هو المقتضى للبقاء وهو الملاك، وهو كالأحكام التكاليفيه حيث يكون طرّاً من هذا القبيل، لأن المصالح والأغراض التي كانت علّه لحدوثها هو العلّه لبقائها في متعلقاتها، حيث إنَّ روح الوجوب والحرمة هو الاراده الحقيقيه والكراهه الحقيقيه وهما تتبعان المصالح والمفاسد الكائنه في متعلقاتها، فمهما وجدت فيه مصلحة وجدت إرادته الوجوب من المولى، ومهما لم تجد لم تكن الإراده موجوده، فلا محاله لو شك في موردٍ كان شكاً في ثبوت الملاك والمصلحة، والمقتضى لاستحاله استعداد التكليف للبقاء بدون بقاء المصلحة في



متعلقه، فإذا قلنا بعدم حجيه الاستصحاب في الشك في المقتضى أوجب ذلك سد باب الاستصحاب في باب الشك في الأحكام التكليفية إلا في موارد نادره كمورد الشك في النسخ بناءً على كونه رفعاً لا دفعاً، وموارد الشك في فعلية الحكم من جهة الشك في طرؤ ما يمنع عن فعليته من وجود مزاحم أقوى، أو طرؤ عجز عن امتثاله من العسر والخرج والضرر، وهو كما ترى، لأن حصر مورد الأخبار الكثيره الداله بألسنه مختلفه وتأكيدات بليغه على عدم نقض اليقين بالشك في التكليفات بالموارد النادره من البعد بمكان لا يخفى على العارف، خصوصاً مع ملاحظه عدم الاحتياج إلى الاستصحاب في تلك الموارد بأكثرها، لوجود بناء العقلاء على لزوم الجرى على طبق المقتضى وعدم الاعتناء باحتمال وجود المزاحم الأقوى، نظير وجود بنائهم على حجيه العام ووجوب العمل به عند عدم قيام حجّه أقوى على خلافه، ولذا لا يعتنون باحتمال وجود خاص أو معارض في البين على الخلاف، كما أن موارد الشك في التكليف من جهة في قيد من القيود زماناً أو زمانياً مما يرجع إلى الشك في القدره أيضاً لاستقلال العقل عند احراز ملاك التكليف والشك في القدره بلزوم الاحتياط وعدم الاعتناء بالشك بالقدره على الامثال.

فتحقق من جميع ذلك هو صحه القول بحجيه الاستصحاب في جميع أقسامه من الشك في المقتضى أو الرافع أو رافعيه الموجود، سواء كان الشك من جهة الشبهه الحكميه أو المفهوميه أو الموضوعيه، وذلك لعموم حرمة نقض اليقين

بالشك الشامل لجميع هذه الأقسام) انتهى ملخص كلامه (١).

أقول: ما ذكره في أصل دعواه وإن كان لا يخلو عن وجه، لوضوح كثره الحاجة إلى الاستصحاب في الشك في المقتضى في باب الأحكام، كما هو ملاحظ في موارد كثيرة، إلا أن ما ادّعه من جعل الأحكام الوضعيّة من غير قبيل الشك في المقتضى بل من أفراد الشك في الرفع عكس ذلك في الأحكام التكليفيه، لا يمكن المساعدة معها لوضوح أنّ الأحكام الوضعيه على قسمين كالتكليفيه، لوضوح أن الزوجيه المشكوكه في المقصود عليها بال عقد الانقطاعى إذا شك في زمان انقضاءها فإن الشك فيه من الشك في المقتضى لا الرفع، وكذا في الملكيه الحاصله من البيع بشرط كما هو المتعارف حيث نشك في مقدار وقته، كما أن الشك في الأحكام التكليفيه يكون على قسمين: فقد يكون من قبيل الشك في المقتضى، وقد يكون من جهه الشك في الرفع، ولكن الأمر في ذلك سهل بعد موافقتنا لأصل الدعوى.

\*\*\*

ص: ٤٨١

---

١-١. نهايه الأفكار: ج ٨٥/٤.

إشاره

ومن الأخبار التي استدلت بها على حججه الاستصحاب الخبر المضمّر رواه الشيخ الطوسي باسناد صحيح إلى الحسين بن سعيد عن حمّاد عن زراره، قال:

١- «قلت له: أصاب ثوبى دم رعاٍ أو غيره أو شيء من مئى فَعَلِمْتَ أثره إلى أن اصيب له الماء، فأصبتُ وحضرتِ الصلاة ونسيْتُ أن ثوبى شيئاً وصليت، ثم إنى ذكرتُ بعد ذلك: قال تعيد الصلاة وتغسله.

٢- قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه وعلمت أنه أصابه فطلبتَه فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد... (١).

٣- قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر فيه شيئاً، ثم صليت فرأيت فيه؟ قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: لم ذلك؟ قال: لأتّك كنت على يقينٍ من طهارتك ثم شككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبدأ... (٢).

٤- قلت: فإنى قد علمت أنه قد أصابه ولم أدر أين هو فاغسله؟ قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه أصابها حتى تكون على يقين من طهارتك... (٣).

٥- قلت: فهل على إن شككت فى أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟ فقال: لا،

ص: ٤٨٢

١- ١. الوسائل: الباب ٤٢ من أبواب النجاسات، الحديث ٢.

٢- ٢. الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٣- ٣. الوسائل: الباب ٤١ من أبواب النجاسات، ذيل الورقه، الحديث ١.

ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذى وقع فى نفسك... (١).

٦-قلت: ان رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، وان لم تشك ثم رأيت رطباً قطعت وغسلته، ثم بنيت على الصلاة، لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك أبداً (٢).

أقول: هذا الحديث الشريف الذى اقتطعه صاحب «الوسائل» ورواه فى أبواب مختلفه مشتمل على ستة فقرات، والمهم فى جميعها هو قوله عليه السلام:

(فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك) الوارد فى ذيل الفقرة الثالثه والسادسه، وهى بمنزله الكبرى للصغرى التى هى قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك ثم شككت).

والخدشه فى الخبر بأنه وإن صح اسناده إلى زراره لكنه مضمّر لعدم نسبته إلى الإمام عليه السلام، ممنوعه لأنّ مثل زراره شأنه أجل من أن ينقل الحديث عن غير الإمام عليه السلام كما لا يخفى.

الإشكال الأول: قد يقال بأن الألف واللام فى (لا تنقض اليقين) هو العهدى والمشير بها إلى اليقين المذكور فى الصغرى وهو قوله: (لأنك كنت على يقين من طهارتك) فيدل الحديث على حجية الاستصحاب فى خصوص الشك فى الطهاره لا مطلقاً.

ص: ٤٨٣

١-١. الوسائل: الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

٢-٢. الوسائل: ج ٢، الباب ٤٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١.

الجواب: الأحسن القول بأن الألف واللام هنا للجنس لا للعهد، فتدلّ على حجيه الاستصحاب في مطلق الموارد بل عن الشيخ الأعظم قدس سره الالتزام بأنه للجنس هنا أظهر، وقال في توجيه ذلك بأن هذه الجملة في الصحيحه السابقه مسبوقة بقوله: (لأنك كنت على يقين من وضوئك) كما أنّ الحال كذلك في الجملة الأولى الواقعة في الفقرة الثالثه، فيمكن أن تكون لبيان الاجتماعين من الجنس والعهد، هذا بخلاف الجملة المذكوره في الفقرة السادسه حيث لم تكن مسبوقة بالذكر حتى يحتل العهد، فينحصر احتمالها للجنس وارجاعه إلى الصغرى الموجوده قبل الفقرة الثالثه، حتى يكون عهداً بعيداً ولذلك استظهر الشيخ رحمه الله أن يكون الألف واللام هنا للجنس أظهر، وعليه للجنس فتصير هذه الروايه من أدلّه حجيه الاستصحاب مطلقاً.

هذا مضافاً إلى امكان تأييده بأن الكبرى اشاره إلى أمر ارتكازى عقلائي، ولأجل ذلك قال عليه السلام: (فليس ينبغي) أى كيف تنقض اليقين مع أن العقلاء لا يفعلون كذلك، والارتكازيه المذكوره تفيد حجيه الاستصحاب مطلقاً لا في خصوص اليقين بالطهاره عن الخبث فيه وفي الحدث في السابق.

ولكن يمكن أن يجاب عنه: كما قد مرّ آنفاً بأن الاستصحاب حجه لأجل أمر تعبدى لا لخصوص الاتكاز عند العقلاء، لأنهم لا يبنون على طبق حاله السابقه لأجل وجود اليقين، بل بنائهم عليه لأجل حصول الاطمينان والوثوق، وان كان قد يحصل ذلك الوثوق من اليقين السابق، مع أنّنا نلتزم ونحكم بحجيه الاستصحاب

حتى ولو لم يحصل الوثوق والاطمينان من اليقين السابق، وهو لا يتحقق إلّامع تعبيدّه الاستصحاب، هذا ومن جهة اخرى لو كان حجيه الاستصحاب لأجل بناء العقلاء، لصار الاستصحاب من الأمارات لا الأصول، وهو خلاف مسلك القوم.

الإشكال الثانى: قيل إنّ دلاله هذه الروايه على حجّيه الاستصحاب موقوفه على أنّ المراد من اليقين فى جمله: (فليس ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك) هو اليقين المتعلّق بالطهاره قبل حدوث الظن بالاصابه، لا- اليقين الحاصل بعد الظن والفحص عن النجاسه، ويقينه بعدم وجودها، ثم حصول الشك بعد اليقين والذى أجابه عليه السلام بقوله: (لا تنقض اليقين بالشك) فإنه لو كان المراد من اليقين هو اليقين الثانى، لأصبحت الروايه دليلاً على حجيه قاعده اليقين والشك السارى لا الاستصحاب.

والجواب أوّلاً: إنّ هذا الاحتمال مخالفٌ لظاهر الروايه، إذا لفحص بعد حصول الظن بالاصابه أعم من أن يحصل له اليقين بعدم وجودها، أو يحصل الشك له بعد الفحص أيضاً، فحملة على ما قد حصل له اليقين بعد الفحص حملٌ على خلاف ظاهره، فتكون الجملة والكبرى لبيان حجيه الاستصحاب لا قاعده اليقين.

وثانياً: بأنه على فرض تسليم كون جمله الكبرى فى الفقره الثالثه دليلاً على حجيه قاعده اليقين بالتقريب المذكور، لكنه لا يوجب عدم دلاله الروايه على حجيه الاستصحاب فى جمله الثانيه الواقعه فى الفقره السادسه، حيث انه كان فى الصلاه وحصل له الشك، ثم رأى الدم رطباً واحتمل أنه الدم السابق أو احتمل وقوعه فى الحال، فقوله: (فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك) يكون بلحاظ

الاستصحاب قطعاً، لأنه ليس من الشك السارى قطعاً، فالرواية إما دالّة على حجيه قاعده اليقين والاستصحاب معاً بفقرتين، أو وارده وداله مخصوص الاستصحاب فقط ان كانت كلتا الفقرتين للاستصحاب، فيصحّ جعل الرواية من أخبار باب الاستصحاب مطلقاً كما لا يخفى.

الاشكال الثالث: الفقرة الثانيه تفيد أنّ الراوى-وهو زراره- يعلم اجمالاً- بنجاسه ثوبه، لأنه قال: «قلت: فإني لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه أصابه فطلبتَه فلم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟ قال: تغسله وتعيد»، واعتماداً على ظاهر الخبر كيف مثل زراره الاقدام على الدخول فى الصلاه مع العلم الاجمالي بنجاسه ثوبه، حيث إنّ الحمل على غفلته عن نجاسه ثوبه حين الدخول فى الصلاه بعيداً فى الغايه كبعد حمله على صورهِ حصول القطع بالعدم بعد الفحص، وأبعد عنه حمله على اعتقاده بعدم منجزية الاجمالي عنده.

فأجاب عنه المحقق العراقى قدس سره: (بالالتزام بغفلته عن نجاسه ثوبه حين الدخول، إذ لم يكن فى البين ما يوجب بُعد ذلك منه، ولا كان فى كلامه أيضاً ما يبعده، غير أنه طلبها ولم يظفر بها فدخّل فى الصلاه ثم وجدها بعد الصلاه) انتهى (1).

أقول: ونحن نزيد على كلامه رحمه الله بإمكان أن لا يكون فى الواقع فعل زراره وعمله بل أراد طرح السؤال معرفه جواب الإمام عليه السلام فى هذه القضية فيما لو صدرت من مكلف عامي، ولذا نجده يسأل عن حالات مختلفه، حيث يبعد وقوع

ص: ٤٨٦

تمام ذلك لمثله أو مكلفٍ في صلاه واحده ثم السؤال عما وقع، والله العالم.

الإشكال الرابع: والذي أوقع الأصوليين في حيص وبيص، وسلك كل واحد منهم مسلكاً وسيبلاً للتخلص عن هذا الإشكال، وهو إنَّ التعليل الوارد في الفقرة الثالثه من الروايه وهو قوله: «لأنك كنت على يقين من طهارتك، فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك أبداً» لا يناسب مع مفروض السائل، حيث إنه بعد الصلاه قد رأى الدم وتيقن بذلك، فرفع اليد عن اليقين بالطهاره، والحكم بوجوب الاعاده بعد العلم والالتفات لا- يكون نقضاً بالشك، بل يكون من نقض اليقين بالطهاره باليقين بالنجاسه. نعم، لو حكم بوجوب الاعاده قبل الانكشاف وقبل تحقّق العلم بالنجاسه، كان هذا نقضاً لليقين بالشك بالمعنى الأعم الشامل للمظنون، كما هو المفروض في الروايه، أو علّل عدم جواز الدخول في الصلاه بملاحظه مظنون النجاسه كان هذا المنع من باب النقض اليقين دون اعادتها بعد العلم بها.

أقول: قد اجيب في التفصّي عن هذا الإشكال بأمور ووجوه لا يخلو عن وهن وإشكال فلا بأس بذكرها.

الجواب الأوّل: ما ذكره المحقق العراقي بقوله: (إنَّ هذا الإشكال مبنئ على كون النجاسه المرثيه بعد الصلاه هي النجاسه المظنونه التي خفيت عليه قبل الصلاه فيصح هذا الإشكال إنّه نقض باليقين لا بالشك، وأما لو كانت النجاسه المرثيه بما احتمل وقوعها بعد الصلاه، بحيث لم يعلم وقوع الصلاه فيها- كما لعلّه هو الظاهر أيضاً ولو بقريته تغير اسلوب العبارة في كلام الراوى في هذه الفقرة، بقوله: «فلما



صليت فرأيت فيه» حيث قد جرد كلمه (فرأيت) عن الضمير الذى قد أتى به فى فقره السابقه بقوله: «فلما صليت وجدته» مع الضمير-فانه لو كانت النجاسه المرثيه هى المظنونه التى خفيت عليه قبل لكان الجرى أن يقول رأيت مع الضمير لا- خالياً عنه، مؤيداً ذلك بما فى فقره الأخيره من الروايه التى ابدى فيها الإمام عليه السلام احتمال وقوع النجاسه حين رؤيتها، فلا يرد فى البين إشكال بداهه استقامه التعليل بعدم وجوب الاعاده حينئذٍ بعدم نقض اليقين بالطهاره بالشك فيها، إذ اعاده الصلاه باحتمال وقوعها فى النجاسه عين الاعتناء باحتمال نجاسه الثوب حال الاشتغال بالصلاه، وهى نقضٌ لليقين بطهارته بالشك فيها.

وأجاب عنه نفسه بقوله: ولكن الذى يُبَعِدُ ذلك استيحاش السائل عن التفرقه بين الفرضين وسؤاله عن -لم- التفصيل، فإنه لولا فرض كون النجاسه المرثيه هى المظنونه سابقاً، لا مجال لاستيحاشه مع ارتكازيه الاستصحاب فى ذهنه) انتهى كلامه (1).

أقول: هذا مضافاً إلى إمكان الإشكال أيضاً على فرض تسليم كون النجاسه المرثيه هى المحتمله وقوعها حين رؤيتها.

ولكنه أيضاً لا- يناسب التعليل، لعدم وجوب الإعادة لحرمة نقض اليقين بالشك، لأنّ الدم إن كان هو الذى وقع حال الرؤيه فهو واقع بعد الصلاه، فلا وجه لإعادة صلاته، لأن النجاسه واقعه بعد الصلاه وان احتمل وقوعها حال الصلاه، فلا

ص: ٤٨٨

وجه لاعادتها لا لان نقض اليقين بالشك حرام، بل لأنه لم يلتفت إلى الدّم حتى تجب عليه اعاده الصلاه، وان احتمل أنّ النجاسه هي المظنونه السابقه هي الإشكال مره اخرى.

نعم، يصحّ هذا التعليل للنجاسه المرئيه حال الرؤيه، من جهه عدم جواز الدخول في الصلاه لما بعد ذلك، ولكنه لا يناسب مع فرض علمه بالنجاسه بالرؤيه.

نعم كان ذلك صحيحاً قبل الرؤيه لو احتمل وقوع النجاسه بعد الصلاه.

ولكن يرد عليه: أنه لا يكون مسبوقاً باليقين بالطهاره لأجل حصول الظن بالنجاسه قبل الصلاه:

اللّهم الا أن يراد من اليقين الأعم من اليقين الحقيقي أو اليقين بالأصل، لكنه بعيد جداً كما لا يخفى.

وعليه، فما ذكره مضافاً إلى بُعده بما أشار إليه رحمه الله لا يناسب مع التعليل بما عرفت.

الجواب الثاني: هو ما ذكره المحقق النائيني رحمه الله في «فوائد الأصول» (1) فإنّه - بعد اعتذاره أوّلاً بعدم اضرار هذا الإشكال بصحة الاستدلال بهذه الروايه على حجيه الاستصحاب، إذ العجز عن تطبيق التعليل على مورد الروايه لا يوجب سقوط الروايه عن صحه الاستدلال بها- قال يمكن دفع الإشكال وتطبيق التعليل على المورد بلا تكلفٍ، وخالصه كلامه: بأن الأخبار الكثيره داله على فساد الصلاه مع العلم بالنجاسه في الثوب أو البدن ولو لأجل النسيان عند الدخول،

ص: ٤٨٩

١- ١. فوائد الأصول: ج ٤/٣٤٢.

فتجب عليه الاعاده،دون ما لولم يعلم وصلّى وعلم،حيث لا تجب الإعاده،وقد عمل الأصحاب بمضمون هذه الأخبار،ومن ذلك يُعلم أنّ الطهاره الواقعيه ليست شرطاً،ولا النجاسه الواقعيه مانعاً،بل العلم بهما دخل فيهما.

ثم قال رحمه الله: إنّ أخذ العلم في الموضوع يتصوّر على ثلاثة أوجه:

تاره: بما أنه صفه قائمه في نفس العالم،ففي مثل هذا لا يقوم مقامه شيء من الطرق والأصول،بل لم يؤخذ مثله في الأحكام الشرعيه.

وأخرى: أخذه بما أنه طريق وكاشف عن الواقع،ففي مثله تقوم الطرق وخصوص الأصول المحرزه مقامه،بخلاف غير المحرزه منها وثالثه: أخذه في الموضوع بما أنه منجز للأحكام،ويوجب استحقاق العقوبه عند المصادفه والمعدوريه عند المخالفه،ففي مثله يقوم مقامه كلّ أصل كان منجزاً للواقع،ولو كان مثل أصاله الحرمة في الدماء والفروج والأموال،بل ولو كان مثل أصاله الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي.

ثم قال رحمه الله: إذا عرفت ذلك فاعلم أنّ أخذ العلم في باب الطهاره والنجاسه الخبثيه يتصوّر على وجوه:

أحدها: أن يكون العلم بالطهاره شرطاً للصلاه.

الثاني: أن يكون العلم بالنجاسه مانعاً.

وعلى التقدير الثاني: يمكن أن يكون أخذه بصوره كونه طريقاً إلى النجاسه أو يكون منجزاً لأحكام النجاسه.

وعلى التقادير الثلاثة: يصحّ التعليل الوارد في الروايه وينطبق على المورد.

وعلى الأول: كان التعليل بالاستصحاب إنما هو لبيان أن المكلف كان واجداً للشرط، لأنه محرز للطهاره بالاستصحاب، فلا تجب عليه إعادة الصلاه، فيستفاد منه كبرى كليته أن كل من كان محرزاً للطهاره لا تجب عليه الاعاده، نظير التعليل بالاسكار لحرمة شرب الخمر، فيكون حاصل التعليل هو: أيها السائل إذا كنت قبل الدخول في الصلاه متيقن الطهاره وشككت، كان حكمك الاستصحاب وهو البناء على الطهاره وأنتك محرز للطهاره، فلا إعادة، لأن الشرط لك حاصل، فيكون الشرط حينئذ هو الأعم من الطهاره المستصحبه والطهاره الواقعيه، ومقتضى ذلك هو استفاده قاعده كليته مطرده في جميع موارد منصوص العله، كما هو الحال في مثل حرمة الخمر للاسكار.

وأما على الوجه الثاني: بأن يكون العلم بالنجاسه مانعاً، فيستقيم التعليل سواء أخذه بصوره الطريقيه أو المنجزيه، وسواء كانت العله المجموع المركب من المورد الاستصحاب، أى مجموع: (لأنك كنت على يقين من طهارتك...) وقد انتقض، أو كانت العله خصوص قوله: (فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) وذكر المورد كان توطئه لذكر العله، فالتعليل بذلك إنما كان لافاده أن النجاسه في مفروض السؤال ليس لها منجز لعدم العلم بها تفصيلاً أو اجمالاً، والشك فيها ملغى بحكم الاستصحاب لا يوجب الاعاده لعدم تحقق موضوع ما يوجبها، فذكر المورد كان لبيان عدم حصول العلم بالنجاسه لتحقيق الطريق أو المنجزيه وذكر

الاستصحاب كان لبيان أن الشك في النجاسة ملغى عند الشارع.

فالحاصل: ظهر أن التعليل بذلك حسن، سواء كان العلم بالطهارة شرطاً، أو العلم بالنجاسة طريقاً أو منجزاً، وكان بيان المورد لذكر أنه لم يحصل العلم المانع، وذكر التعليل لبيان أن الشك ملغى، لأنه لولاه يوجب نقض اليقين بالشك لو حكمنا بوجوب الاعاده مع الشك في النجاسة، فظهر أن الحُسن في التعليل لا يكون إلّا بذلك.

ثم يختار رحمه الله كون العلم بالنجاسة مانعاً لا أنّ احراز الطهارة شرطاً، وما ترى من الحكم بوجوب إعادته من صلّى في النجاسة غافلاً، كان لأجل أنه التفت إليها وإلّا يكفى عدم العلم بالنجاسة، وهذا العنوان يحصل مع استصحاب الطهارة، لأنه حال الظن بالأصابه لم يكن عالماً بالنجاسة، فلا وجه لوجوب الاعاده... إلى آخر كلامه بتفصيله وطوله مما لا نحتاج إلى ذكره.

أقول: يرد على كلامه:

أولاً- مع تسليم ما ذكره من أنّ الملا-ك في صحه الصلاه إما احراز الطهارة بلحاظ الشرطيه، أو عدم العلم بالنجاسة بلحاظ المانعيه- أن وجه عدم وجوب الاعاده، كون الطهارة حاصله بواسطه الاستصحاب، فيكون عدم الوجوب أثر الاستصحاب لا أثر حرمة نقض المتيقن بالمشكوك، مع أن الإمام عليه السلام علّل وتمسك بحرمه النقض الذي هو من آثار المتيقن، دون أن يحكم بأن وجه عدم الوجوب هو جريان الاستصحاب.

وثانياً: هذا التعليل إنّما يصح قبل الانكشاف، يعني لو لم تنكشف له الحاله

برؤيه النجاسه لكان وجه عدم وجوب الاعاده هو حرمة نقض اليقين بالشك، لا بعد الانكشاف وظهور النجاسه، فحينئذٍ لو قلنا بوجوب الاعاده، كان؟! لأجل نقض اليقين باليقين لا- نقضه بالشك، فكيف استدل الإمام عليه السلام بعد الانكشاف بحرمة النقض.

وثالثاً: ولو سلمنا كون عدم العلم بالنجاسه كافياً للحكم بالصحة بأيّ قسم من أقسام دلالتها قسم من سواء الطريقيه أو المنجزيه، هذا إذا لم ينكشف الخلاف، وأمّا إذا ظهر الخلاف وثبت أنه كان نجساً، فهل يكفي ذلك الأصل ولو كان في الوقت، ويقدر على تحصيل الشرط أو رفع المانع؟ ولا- يخفى أن هذا لا- يصح إلّا على القول بكفايه الأمر الظاهري عن الأمر الواقعي، وهو مورد خلافٍ بين الأصحاب جداً، فيعود المحذور مرّه اخرى.

وبالجملة: ظهر عدم تماميه الوجه الثالث، وهو الذي ذكره المحقق الخراساني قدس سره في بيان حسن تطبيق التعليل عليه، وهو أن الاعتبار في الشرط في باب الطهاره الخَبِيثه حال الالتفات إليها، مجرد احراز الطهاره ولو بالأصل لا نفسها، فوجه عدم وجوب الإعادة هنا إنّما هو لأجل أن الراوى قد احرز الطهاره حال الاتيان بها واقعاً، ووجه عدم تماميه أنه كان يقتضى أن يعلل وجه عدم وجوب الاعاده باحراز الشاك الطهاره لا بحرمة النقض وبالطهاره المحرزه حال الانكشاف، مع أن هذا التعليل يكون مؤثراً قبل الانكشاف لا بعده، وعليه فحينئذٍ الحكم بوجوب الاعاده كان لأجل نقض اليقين باليقين، كما لا يخفى.

الاشكال الأول: توهم بعض كون هذه الفقره من الروايه مرتبطه بقاعده اليقين لا الاستصحاب، لعدم امكان تطبيق التعليل على المورد.

أقول: الانصاف عدم تماميه ذلك وعدم صحه حملها على قاعده اليقين، لأنه يرد عليه:

أولاً: بما قد عرفت منا سابقاً إنه لم يحصل له اليقين بالطهاره بعد الفحص والنظر حتى يوجب حصول الشك السارى له بعده فى ذلك اليقين السابق، ليطابق مع قاعده اليقين، إذ لو كان قد حصل له اليقين لآشار إليه السائل فى الروايه.

وثانياً: حتى لو سلّمنا حصول اليقين السابق له عند الفحص والنظر، ليس فى الخبر اشاره إلى حصول الشك له بالنظر إلى زمان اليقين السابق، حتى تتحقق مورد قاعده اليقين، لأن ركنها الثانى هو الشك السارى، وهو مفقود هنا.

وثالثاً: إنّ الحاله المفروضه هو حصول اليقين بالنجاسه بالنظر إلى الزمان السابق، فهو أيضاً موجب لاشكال وهو لماذا لا يجب عليه الإعادة، إذ التعليل بحرمه نقض اليقين بالشك لا يكون له موردٌ حينئذٍ إلّا إذا أرجعناه إلى الأصول الجارويه فى حقّه كاستصحاب الطهاره، فيخرج الحديث بالنسبه إلى هذه الفقره عن قاعده اليقين ويكون مرتبطاً بالاستصحاب، وعليه فلا بد من التأمل فى رفع الإشكال عن تطبيق التعليل على المورد، والذي يختلج فى سبيل ذلك بالبال هو أن يقال:

إن الطهاره تفرض شرطاً للصلاه تارة، وأخرى تفرض كون النجاسه مانعاً.

فعلى الأول:لابدّ لصحه الصلاه من تحصيل الشرط،فحينئذٍ ان جعلنا الطهاره الواقعيه شرطاً،فلازم ذلك لزوم الإعادة بعد العلم بالنجاسه لفقدان شرط الصلاه.

أما لو كان الشرط هو الطهاره الأعم من الواقعيه،حتى يشمل الظاهريه مثل استصحاب الطهاره،فهو موجود هنا حال الصلاه،فلازم الحكم بصحتها هو عدم نقض اليقين بالشك،وعليه فتعليل الإمام عليه السلام بحرمه نقض اليقين بالشك كان بلحاظ كونه علّه العلّه،أى المنشأ لما هو العلّه،لوضوح أن الحكم بعدم الإعادة كان بلحاظ كفايه الطهاره الظاهريه،وعلّه هذه الكفايه عدم نقض اليقين بالشك حال الصلاه،فلازم نقيضه حينئذٍ هو عدم الكفايه الموجب للحكم بوجوب الإعادة، ولازم وجوبها هو نقض اليقين بالشك،وعدم الاعتناء بالاستصحاب بعد العلم، فأراد الإمام عليه السلام افهام زواره بأنه ليس لك أن تنقض يقينك بالشك فى النجاسه لوجود شرط الصلاه-وهو الطهاره الظاهريه-حال الصلاه،ومع وجوده لا اعاده.

وأن قلنا:بأن النجاسه مانعه،فلازم وجود الاستصحاب حال الصلاه هو أن مانعيه النجاسه ليست بوجودها الواقعي،بل المانع هو العلم بالنجاسه،حتى ولو كان منشأ هذا العلم هو الأصل فحينئذٍ حيث أن المكلف يكون عالماً بالطهاره سابقاً فاستصحابها يحقق له العلم بارتفاع المانع ولو من ناحيه الأصل،فتكون صلاته صحيحه لأجل عدم وجود المانع لها بواسطه الطهاره،وهو لا تنقض اليقين بالشك،فلو حكمنا بوجوب الإعادة بعد العلم بالنجاسه بعد الصلاه،يوجب ذلك



رفع يده عن الاستصحاب الذي كان حال الصلاة، فيصير معناه جواز نقض اليقين بالشك بالنسبة إلى حال الصلاة، فأشار الإمام عليه السلام بأنه لا- تجب الإعادة لأنك لم تعلم بالنجاسة حال الصلاة، وإنما علمت بها بعد الصلاة، وهذا لا يوجب كونه حال الصلاة معلوم النجاسة، فصلاته تكون حينئذٍ صحيحه ببركه الاستصحاب حال الصلاة الذي معناه حرمه نقض اليقين بالشك، الموجب لعدم وجوب الإعادة.

هذا غايه ما يمكن أن يقال في توجيه الروايه، وجعل الفقره الثالثه مرتبطه بالاستصحاب.

الاشكال الثانى: إن مقتضى قبول ذلك في المقام لزوم إجراء ذلك في جميع موارد الاستصحابات، مع أنهم له يلتزموا به كما في من استصحب الطهاره عن الحدث و ثم صلّى بهذا الاستصحاب، ثم انكشف في الوقت الحكم ببطان استصحابه، وكونه حال الصلاة كان محدثاً، وعلم بذلك بعد الصلاة، فقد حكم الاصحاب ببطان صلاته ولزوم الاعاده، فما الفرق بين المقامين، ولماذا الحكم هنا بالبطان وبالصحه هنا؟

والذى يمكن أن يقال في وجه الفرق: هو أن يقال إنّ حكم النجاسه والطهاره في الموردین بحسب القاعده، لأن مقتضى الجمع:

بين الاطلاقات الوارده في أن الصلاة لا بد لها من الطهاره، مثل قوله: «لا صلاة إلا بطهور» أو اطلاق قوله: «لا تصلّ في ثوب أصابه الدم أو البول» أو غيرهما من النجاسات، حيث يستفاد منها لزوم الاجتناب عن تلك النجاسات

لأجل كونها مانعاً أو الطهاره شرطاً.

وبين دليل جواز العمل بالاستصحاب فى الطهاره وعدم النجاسه، وبين هذه الصحیحه التى حكمت بصحة الصلاه الكذائیه حتى بعد العلم بالنجاسه، بخلاف الاستصحاب الوارد فى سائر الموارد، حیث یكون حجّه ما لم ینكشف الخلاف، یفهم أن شرطیه الطهاره عن الحدّث بالاستصحاب تكون طهاره مادامیه أى مادام لم ینكشف الخلاف فهى محكومہ بالوجود، وإلّا بعد كشف الخلاف یتظهر عدم وجود شرط الصلاه، لأن الطهاره عن الحدّث شرط واقعی للصلاه، حتى لو كان تحصیل واقعیته بالاستصحاب، هذا بخلاف الطهاره عن الخَبْث، فإنّ وجود النجاسه مانع إذا أحرز، فإذا أحرز عدمه بالأصل صحت لصلاه لا مؤقتاً بل دائماً لأنه شرط دائمى لا مادامى، فتكون الصلاه صحیحه حتى ولو انكشف الخلاف بعد الصلاه وقبل خروج الوقت، ولذلك ترى أن سیدنا الخوئى رحمه الله نقل الاجماع على صحة الصلاه مع استصحاب الطهاره وعدم النجاسه حتى مع كشف الخلاف بعد الصلاه، لمن كان حال الصلاه غیر ملتفتٍ إلى النجاسه، یعنی یكون حکم الالتفات مع الشك والظن المقرونین بالاستصحاب حکم غیر الملتفت (1) من الصحه. ولهذا یكون تطبیق التعلیل على المورد حسناً، مع فرض كون النجاسه المرثیه بعد الصلاه

ص: ۴۹۷

---

۱ - ۱. بل لیس وجه الفرق منحصراً بهذه الصحیحه، بل یستفاد ذلك مما ورد بأن الجاهل إذاصلی مع النجاسه تكون صلاته صحیحه حتى إذا علم بنجاسته فى الوقت، لكفایه علمه بالطهاره حال الصلاه. هذا بخلاف الطهاره عن الحدّث للجاهل، حیث یجب علیه الإعادہ فهو أيضاً مؤید للفرق بینهما، ومثل الطهاره عن الخَبْث ستر العوره كما لا یخفى.

هي النجاسه المظنونه قبل الصلاه.

وأما التوجيه الذى ذكره الشيخ الأ-عظم رحمه الله-وتبعه المحقق العراقى-من احتمال حدوث نجاسه اخرى بعد تلك النجاسه، وفأصبحت النجاسه المرئيه بالنظر إلى النجاسه المظنونه معلومه فيجب عليه الاعاده وبالنظر إلى النجاسه المحتمله الحادته من باب (لا تنقض اليقين بالشك) فلا تجب الاعاده، فإنه مخالف لظاهر الروايه جداً.

وخلصه الكلام: هكذا استطعنا من خلال الجمع بين الاطلاقات وبين هذه الصحيحه مع حفظ حسن تطبيق التعليل على المورد فى المقام من رفع المشكله، والله هو العالم بحقيقه الحال.

الاشكال الثالث: ان فى ذيل الروايه تعرّض لوقوع النجاسه فى أثناء الصلاه، وهو قوله: «قلت: إنى رأيت فى ثوبى وأنا فى الصلاه. قال: تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت فى موضع منه ثم رأيت، وإن لم تشكّ ثم رأيت رطباً قطعت الصلاه وغسلته، ثم بنيت على الصلاه، لأنك لا تدري لعله شىء أوقع عليك، فليس ينبغى أن تنقض اليقين بالشك» وهذه الفقره من الروايه تفيد أنه عليه السلام جعل الفرق بين وقوع تمام الصلاه فى الثوب النجس، كما فى الفقره السابقه-من حكم بعدم وجوب الإعادة بملاحظه حرمة نقض اليقين بالشك حتى مع العلم بالنجاسه بعد الصلاه، وبين وقوع بعضها فى الثوب النجس، من الحكم بوجوب الإعادة، كما هو ظاهر قوله:

«تنقض الصلاه وتعيد إذا شككت فى موضع منه»، ولأجل هذا الإشكال حمل بعضهم

هذه الفقره على صورته العلم الإجمالى، مع أنه مخالفٌ لظاهر الخبر من وجوه:

١- إن الرؤيه بدواً كانت فى حال الصلاه حيث بين له الإمام أن هذه الرؤيه بعد شكك فى أصل وقوع الدم، مع جهله بموضع وقوعه واصابته أى كان الشك فى أصل وقوعه وفى موضعه، لا أن يكون أصل وقوعه معلوماً والموضع منه مشكوكاً، ويشهد لذلك قوله بعده: «وإن لم تشك» حيث لا- يكون المقصود منه عدم الشك فى الموضع، بل المراد هو عدم الشك فى أصل الوقوع.

٢- مضافاً إلى أنه لو كان المراد منه هو العلم الإجمالى، كان ذلك تكراراً، لأنه قد ذكره هذا القسم فى الفقره الثانيه، فلا وجه لتكراره مره اخرى فى الفقره السادسه.

وعليه فلا بد أن تحمل هذه الفقره على صورته الشك فى أصل الوقوع، وحينئذٍ يبقى السؤال عن أنه كيف حكم بعده بوجوب الإعادة مع حكمه بعدمها إذا كان الصلاه قد وقعت جميعها فى الثوب النجس؟!!

والاشكال الرابع: وهو ما يرد على ما ورد فى ذيل الروايه، وهو عدم فرقٍ واضحٍ بين وقوع بعض الصلاه فى النجاسه مع الجهل بها، وبين احتمال حدوث النجاسه فى الأثناء، حيث أمر الإمام عليه السلام فى الثانى بالاستصحاب بقوله: «فليس ينبغى أن تنقض» بخلاف صورته وقوع بعض الصلاه فى النجاسه مع الجهل بها، حيث لم يأمر عليه السلام بالاستصحاب والصحه بل حكم بالإعادة.

توضيح هذا الاشكال: هو أنه بعد حمل الفقرات المتقدمه من الروايه على كون النجاسه المرثيه بعد الصلاه هى النجاسه الواقعه من أول الصلاه إلى آخرها،

وحكمتكم بصحة الصلاه بإجراء الاستصحاب بالبيان المتقدم، فكيف لا يجرى مثل هذا الاستصحاب في موردنا وتصحيح الأجزاء السابقة إذا احتل حدوث النجاسه من أول الصلاه إلى حال رؤيتها في الصلاه، كما يجرى الاستصحاب أيضاً لتصحيح الأجزاء بواسطه احتمال النجاسه في الأثناء، فأى فرقٍ بالنسبه إلى الأجزاء السابقه بين الشك في حدوث النجاسه في الأثناء، أو العلم بوقوع النجاسه من أول الصلاه مع كونه جاهلاً بها، حيث لا- تجب الإعاده في الشك، هكذا لا بدّ أن لا- تجب الإعاده في ظرف الجهل، باعتبار أنّ العلم اللاحق بالنجاسه لا يضرّ بالنسبه إلى السابق، مع أن الإمام عليه السلام قد فرّق بينهما حيث حكم بعدم وجوب الإعاده في الأول دون الثانى.

وبناءً عليه جعلوا احتمال كون النجاسه المرثيه هو الحادث أقوى من احتمال كونها هي المظنونه السابقه، حتى يحصل الفرق بينهما، بأن يكون حدوث النجاسه في الأثناء أو احتمال حدوثها إلى بعد الصلاه يوجب الحكم بصحة الصلاه بواسطه الاستصحاب، بالنظر إلى حال بعد الصلاه، كما يوجب الحكم بالصحة في الأثناء بواسطه الأدله الداله على أنّ دم الرعاف إذا وقع في الأثناء لا- يكون مصراً مع العلم، فضلاً عن الشك، بخلاف ما لو كان عروض النجاسه من أول الصلاه إلى حال الأثناء، حيث يوجب الحكم بالبطلان، كما حكم به الإمام عليه السلام، لأن النجاسه المظنونه كانت من أولها إلى آخرها.

بل ويؤيد هذا الاحتمال: -أى كون النجاسه المرثيه هي الحادثه المحتمله لا

المظنونه-قول السائل:«فرأيت فيه»ولم يقل:(فرأيتته) حيث يمكن أن يكون وجه الفرق هو كون الأوّل الذى حكم فيه بالإعاده هي المظنونه،والثانى الذى حكم فيه بعدم الإعاده النجاسه الحادثه المحتمل.

كما يؤيد هذا الاحتمال أيضاً: أنه قد ذكر الاستصحاب بقوله:«فليس لك ينبغى أن تنقض اليقين بالشك»حيث ينطبق على النجاسه الحادثه لا المظنونه السابقه، وإلّا كان الأوّلى أن يقال:(وما كان ينبغى لك أن تنقض اليقين بالشك) هذا.

أقول: يمكن أن يجاب عن هذين الاشكالين بجوابٍ مشترك وهو أن يقال:

إن الاستصحاب الذى تمسك به لإثبات الصحه فيما إذا صلى ثم رأى النجاسه مع الإلتفات فى حال الصلاه،وعلم بعدها بأنها كانت موجوده حال الصلاه،مما لا مانع منه حتى بملاحظه الاحتمال الأوّل-أى كون النجاسه المرئيه هي المظنونه السابقه-لافاده الاستصحاب كونه واجداً للشرط أو فاقداً للمانع، كما عرفت تقريبه.

وأما لو رأى النجاسه فى الأثناء،سواء علم بوجودها من أوّل الصلاه أو احتمال حدوثها فى البين،فلا يمكن له حينئذٍ التمسك بالاستصحاب وتصحيح الصلاه،لأن الاستصحاب مفيدٌ ومؤثر فى حال الشك لا بعد حصول العلم،فلو أراد الحكم بالصحه حتى بعد حصول العلم بالنجاسه فى الأثناء،لابد أن يقوم دليل آخر لتصحيح الصلاه،لأنه قد علم بفقده الشرط حال الصلاه،أو علم بوجود المانع حالها،ومقتضى كل واحد منهما هو البطلان،لأن الصلاه عنوان واحد ولها هيئه

اتصاله، والأكوان غير المشغولة بالأذكار أيضاً أكوان صلواتيه بحسب ارتكاز المشرع، ودلاله ظواهر الأدلة، فالصلاة مشروطه من أولها إلى آخرها بالستر وتكون النجاسة مانعه لها، أو الطهاره شرط لها، فلا بد مجال للخروج عن طاهر هذه الأدلة إلبقيام دليل مخرج، وغايه ما يمكن أن تدل الأدله عليه، هي الأخبار الوارده فى دم الرعاف، والوارد فيها أنه لو حدث الرعاف فى أثناء الصلاة وجهل بوقوعه على الثوب فالحكم هو الصحه ويجب عليه البناء على الصلاة.

ودعوى: عدم الفرق بين حدوث هذا الدم، أو كونه من أول الصلاة من جهة وجود المانع، فيالغاء الخصوصيه نحكم بالصحه.

ممنوعه: باحتمال كون (الحدوث اتفاقاً) دخيلاً فى الحكم بالصحه، ولهذا لم يجوزوا تعمد احداث النجاسه فى الصلاة وغسلها فوراً والبناء على الصلاة، وهذا دليل على أن الحدوث هو الدخيل، وهكذا يحصل الفرق بين ما لو كانت النجاسه محتمله من أول الصلاة إلى الأثناء ثم علم بها فيحكم بالبطلان، لأجل عدم امكان جريان الاستصحاب لما بعد العلم بأنها النجاسه المظنوننه، فعدم وجود دليل يدل على الصحه فعلاً- لأن أدله دم الرعاف الموجبه للحكم بالصحه كان مخصوصه بصوره الجهل بوقوع الدم ثم العلم فى الأثناء، بأن احتمال وقوع النجاسه فى الأثناء وكان الدم رطباً، حيث إن دليل دم الرعاف يشملها، كما أن الاستصحاب يحكم بالصحه لأجل وجود الشك فى الحال، مضافاً إلى أنه لو أصابه الدم مع العلم بأنه هى النجاسه الحادثه، فإن هذا الاحتمال لا يوجب البطلان فضلاً عن احتمالها.

والأصل الذى يمكن جريانه هنا هو أصاله عدم عروض النجاسه المانع، حيث يوجب الحكم بالصحه، لا لأجل دخله فى حدوث النجاسه ليصبح أصلاً مثبتاً، بل لأجل التمسك بأصاله عدم عروض المانع، لأن النجاسه أما تكون مانعه كما هو المختار وفاقاً للمحقق الخمينى قدس سره، وإمّا أن تكون الطهاره شرطاً، فباعتبار أصاله عدم وجود المانع أو بقاء شرط الطهاره نحكم بالصحه، كما أن أصاله بقاء الهيئه الاتصاليه فى الصلاه أيضاً تحكم ببقاء الهيئه بعد عروض النجاسه.

وبالجملة: فرق بين حصول العلم بالنجاسه بعد الصلاه وعدم وجوب الاعاده لأجل الجميع بين الاطلاقات وسائر الأدله، ومنها الصحيحه المذكوره، وكذا العلم الحاصل فى الأثناء لما يحتمل وقوع النجاسه فى الأثناء، حيث نحكم بالصحه لأجل دليل دم الرعاف، حيث يكون مخرجاً عن الأصل الأولى الدال على بطلان الصلاه بفقد الطهاره أو بوجود المانع، وبين العلم الحاصل بالنجاسه فيما إذا كانت النجاسه هى المظنونه من أول الصلاه، حيث لا يوجد دليل يدل على صحه هذه الصلاه الفاقده للشرط أو الواجده للمانع.

فهذا الجواب جوابٌ عن كلا الاشكالين كما لا يخفى.

وخلاصه الكلام: ثبت من جميع ما حققناه فى مقام رفع الإشكالات الوارده على دلالة الروايه، أنّ دلالتها تامه ولا غبار عليها، ويصح الاستدلال بها على حجيه الاستصحاب حصراً ولا تدل على قاعده اليقين ولا علاقته لا بها، وأن الفقرتين المذكورتين فى الخبر من أنه لا ينبغى لك أن تنقض اليقين مرتبطان بالاستصحاب دون قاعده اليقين، والله العالم.



ومن الأخبار المستدلّ بها لحجّته الاستصحاب هي التي رواها زراره، والصحيحه الثالثه التي وقع صدرها في أبواب الخلل من «الوسائل» (١) وهذا متنه:

محمد بن يعقوب، عن علي بن إبراهيم، عن أبيه، وعن محمد بن إسماعيل، عن الفضل بن شاذان جميعاً، عن حماد بن عيسى، عن حريز، عن زراره، عن أحدهما عليهما السلام، قال: «قلت له: من لم يدر في أربع هو أم في ثنتين وقد أحرز الثنتين؟

قال: يركع بركعتين وأربع سجّات وهو قائم بفاتحه الكتاب ويتشّهّد، ولا شيء عليه:» وذيله مذكور في «الوسائل» (٢) وهذا متنه. قال: «إذا لم يدر في ثلاثٍ هو أو في أربع وقد أحرز الثلاث قام فأضاف إليها أخرى ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتمّ على اليقين فينبى عليه ولا يعتدّ بالشك في حالٍ من الحالات.»

أقول: الحديث من حيث السند صحيحٌ ومعتبر غاية كونه حسناً لأجل إبراهيم بن هاشم، والتردد في محمد بن إسماعيل - هو ابن بزيع - أو البرمكي أو النيسابوري - تلميذ الفضل وهو الأقوى - أو غيرهم لا يضرّ ولذلك عدّه حسناً، وعليه بعض الأصوليين فالأحسن الرجوع إلى البحث عن دلّالته على

ص: ٥٠٤

١- ١. وسائل الشيعة: الباب ١١ من أبواب الخلل الواقعه في الصلاه، ح ٣.

٢- ٢. وسائل الشيعة: الباب ٥ من أبواب الخلل الواقعه في الصلاه، ح ٣.

الاستصحاب بأنه هل يمكن جعله من أدلته أم لا؟

وقد استشكل عليه: بأنه لا يمكن ذلك، لأنه وان كان مشتقاً على جملة داله على حجيه الاستصحاب، إلا أنه لو أخذ بظاهره كان سبباً للإشكال.

بيان ذلك: إن مقتضى الاستصحاب عند الشك بين الثلاث والأربع هو الحكم بعدم الإتيان بالركعة الرابعة، ولازمه الحكم بإتيانها متصله للركعات حتى يتيقن وقوع الركعات الأربع المطلوبه، وبذلك المعنى هكذا: إذا كنت قبل ذلك يصبح بعدم الإتيان بالرابعة، والآن تشك في إتيانها، فلا بد من إتيانها موصوله حتى يحصل لك اليقين بالإتيان، وهذا لا يناسب مع مذهب الخاصه والإماميه حيث يقولون بلزوم البناء على الأكثر وضمّ الرابعه إلى قبلها والإتيان بتشهد وتسليم، ثم إتيان ركعه واحده منفصله غير متصله.

وحيث إن أريد العمل بالاستصحاب لا بد من الحكم بإتيان الرابعه متصله، فلا يتفق مع مذهب الخاصه، بل هو موافق للعامه.

وإن أريد العمل بما يوافق المذهب بإتيان ركعه واحده منفصله، كان ذلك موجباً لترك العمل بالاستصحاب.

ذهب الشيخ الأعظم إلى أنه لا بد من إرتكاب أحد الخلافين:

إما لأصالة الجبهه بأن يكون التمسك بالاستصحاب هنا على نحو التقيّه، وهو بعيدٌ لأن الظاهر من كل قضيه أنها مسوقه لبيان الحكم الواقعي لا ما يخالف الواقع، فيكون الحديث من أدله حجيه الاستصحاب.

أو حملة على ما هو المصطلح بين الخاصه من أن المراد من البناء على اليقين هو الإتيان بالرابعه منفصله، وأن المقصود من (لا تنقض اليقين) اليقين بالوظيفه الشرعيه من البناء على الأ-كث، والإتيان بالرابعه الموصوله، عند الشك في إتيانها، وهو بعيد أيضاً إلا أنه لا محيص عنه

وجاء في «فوائد الأصول» الحمل على التقيه ليس في أصل الاستصحاب بل في تطبيقه على المورد لأنه من الواضح أن الرابعه التي كان المكلف متيقناً بعدم الإتيان بها الآن شاك في إتيانها وعدمه، فيجب أن لا ينقض يقينه. لكن لا يمكن تطبيقه على المورد بالإتيان متصله لكونه مخالف للمذهب وعليه، فالتقيه في تطبيقه على المورد، ولا مانع من يكون الدليل الوارد لبيان أصل الحكم بياناً للحكم الواقعي إلا أن تطبيقه عليه، وكم له نظير في الأخبار مثل ما ورد عن رفاعه، عن رجل، عن أبي عبدالله عليه السلام، قال:

«دخلت على أبي العباس بالحيره، فقال يا أبا عبدالله عليه السلام: ما تقول في الصيام اليوم؟

فقال: ذلك إلى الإمام إن صمت صمنا وإن أفطرت أفطرتنا.

فقال: يا غلام عليّ بالمائده فأكلت معه وأنا اعلم والله إنه يومٌ من شهر رمضان، فكان افطاري يوماً وقضائه أيسر عليّ من أن يضرب عنقي ولا يُعبد الله» (١).

حيث إن قوله: (ذاك إلى الإمام) لبيان الحكم الله الواقعي وإن كان أصل

ص: ٥٠٦

الاستدلال في المورد للإفطار بأمر أبي العباس السفاح كان تقيّه كما ترى، ومثله تمسك الإمام عليه السلام بحديث الرفع المروي عن النبي صلى الله عليه وآله على بطلان الحلف بالطلاق والعتاق والصدقه بما يملك، حيث أن أصل حديث الرفع الوارد في الجبر والإكراه على الطلاق واردة لبيان الحكم الواقعي، إلا أن تطبيقه في المورد ليس من ذلك باب بل كان للتقيه، لأن تلك الأمور لا تتحقق بالحلف أصلاً لاحتياجها إلى الإنشاء المستقل، ولا يكون الحلف بها مؤثراً ولو كان عن اختيار، فليس هذا إلا لاقناع الخصم بالبطلان لأجل حديث الرفع. وهكذا الأمر في المقام حيث أن أصل بيان الاستصحاب من عدم جواز نقض اليقين بالشك كان لبيان حكم الله الواقعي، ولكن تطبيقه على المورد حيث يوجب الحكم بإتيان الركعه الرابعه موصولاً كان للتقيه هذا.

ولكن الاشكال في عدم لزوم حمله على ذلك، بل عن بعض المحققين أنّ هذا الاحتمال يعدّ من أردأ الاحتمالات، فيمكن ان نذكر للروايه احتمالاتٍ اخر لا بأس بالتعرّض لها:

منها: ما ذكره المحدّث الكاشاني قدس سره بأن يكون المراد من (لا ينقض اليقين بالشك) أنّه لا يبطل الركعات المحرزه بسبب الشك في الزائده بأن يستأنف الصلاه، بل يعتدّ بالمتيقنه والمراد من (ولا يدخل الشك في اليقين) لا يعتدّ بالمشكوك فيها بأن يضمّها إلى المحرزه ويؤتم بها الصلاه من غير تداركٍ وقوله: (ولا يخلط أحدهما بالآخر) عطفٌ تفسيري للنهي عن الادخال وقوله: (ولكنه ينقض الشك باليقين) أي الشك في الركعه الزائده بأن لا يعتدّ بها بل يأتي بالزائده على الإتيان، وقوله:

(ويتم على اليقين) أى يبنى على المتيقن فيها، وعليه فلم يتعزّض لذكر فصل الركعه ووصلها فى الفرعين.

ومنها: ما ذكره المحدّث المذكور من أن نحمل قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) على مثل ما تقدم، إلّا أنه يراد من قوله: (لا يدخل الشك باليقين) أى لا يُدخل الركعه المشكوكه فى الركعات المتيقنه، وقوله: (ولا يخلط أحدهما بالآخر) أى عدم جواز اختلاط تلك الركعه حتى يؤتى بها بالفصل فى كلا الفرعين من صدر الحديث فى الركعتين، وذيله فى الركعه الرابعه.

ومنها: أن يكون المراد من قوله: (لا تنقض اليقين بالشك) هو اليقين المتعلق بعدم إتيان الرابعه بالشك فى إتيانها، فيأتى بها على تقدير الاتصال. ولا يخفى أنه مخالف للمذهب فلا بدّ من حمله على التقيه كما احتمله الشيخ، بناء على دلالته على الاستصحاب. لكن على تقدير الانفصال تكون النتيجة موافقه للمذهب.

أقول: مع الاحتمال الذى ذكره الشيخ بأن يكون المراد من (اليقين) هنا هو اليقين بالبرائه بأن يأتى بالبرائه منفصله، فلا يكون الخبر مرتبطاً بالاستصحاب، تصبح المحتملات أربعه.

قد يقال: إنّه لا- يمكن حمل ما ورد ذيل الروايه بقوله: (قام وأضاف إليها ركعه) على صورته الاتصال حتى يطابق مع الاستصحاب، ويستلزم صدوره تقيّه، لأن صدر الحديث قرينه داله على الذيل بعدم كونه محمولاً على التقيه، لأن صدرها يشتمل على أن فى الشك بين الاثنتين والأربع يبنى على الأربع ويأتى

بركعتين منفصلين، المخالف لمذهب العامه.

ووجه دلالة على اتيانها بالانفصال، هو الحكم بتعين قراءه فاتحه الكتاب بعد القيام، حيث قال: (يركع بركعتين وأربع سجديات وهو قائم بفاتحه الكتاب) وهو لا- يناسب إلماع استقلال الركعتين وانفصالهما، فإذا لم يكن صدر الخبر محمولاً على التقيه بل كان مخالفاً لهم، فذيله أيضاً كذلك بقريته الصدر، أى يكون المراد من قوله: (قام وأضاف إليها ركعه) هو لزوم الإتيان بها بالانفصال لا بالاتصال، فلا يناسب الاستصحاب.

لأنا نقول: هذا التقريب يصحّ لولم تذهب العامه إلى تعيين فاتحه الكتاب فى الثالثه والرابعه، مع أن المحكى عن الشافعى وأحمد والأوزاعى القول بتعين الفاتحه فى الركعات كلها، وعليه فلا- يكون صدرها مخالفاً للعامه حتى يصلح أن يكون قرينه على الذيل، ليصبح مخالفاً للعامه، وأنه وارد بنحو التقيه لو حمل على صورته الانفصال، فيعود الاشكال مره اخرى.

أقول: الذى يمكن أن يقال فى ردّ الاشكال هو أن الروايه تعدّ من أخبار الاستصحاب وتثبت حجيه الاستصحاب والاشكال مندفع لأن المقصود من قوله عليه السلام: (لا تنقض اليقين بالشك) أى عدم جواز نقض طبيعه اليقين بالشك، سواءً لوحظ اليقين متعلقاً بعدم الركعه الرابعه قبل ذلك ثم الشك فيها كما عليه الشيخ، أو تعلق اليقين بالركعات المحرزه المتيقنه والشك فى الرابعه الزائده التى لا يدرى المكلف أنه أتى بها أم لا، وان كان احتمال الأول أقوى وأظهر من الثانى الذى ذكره

ص: ٥٠٩

المحدث الكاشاني قدس سره لوحده متعلق اليقين والشك في كلام الشيخ واحتماله دون الآخر، حيث أن اليقين قد تعلق بالركعات والشك بالزائده.

وكيف كان، فإنّ الخبر يدلّ على حجّيه الاستصحاب، ولازم هذا الاستصحاب وجوب الإتيان بالرابعه وعدم جواز تركها، وأما أنّه هل يجب إتيانها متصله أو منفصله، فإنه ليس هذا مفاد الاستصحاب، غايه الأمر أنه إذا لوحظ الصلاه بنفسها لولا الدليل الخارج وجب الحكم بلزوم الإتيان متصله، ولكن مع ملاحظه الدليل الدالّ على أنّه لا يجوز في مثل الشك في الركعات بين الثلاث والأربع إلّا الإتيان منفصله، يفهم أن مقتضى الاستصحاب مع الدليل هو هذا.

بل قد يستفاد عدم جواز الاتصال من هذا الدليل بنفسه فضلاً عن الخارج، حيث ورد في ذيل الخبر قوله: (لا يخلط أحدهما بالآخر) ولا يدخل الشك - أي المشكوك، وهو الركعه الزائده - في اليقين أي المتيقن، وهي الركعات المحرزه.

وظهور الإسناد في النهي عن الادخال يدل على أنه أمر امتناني، وليس هذا إلّا الركعه الزائده وهي الرابعه، بل (ينقض الشك باليقين) أي يتم على اليقين بالصحه بتشهد وسلام، ويأتي بالمشكوك مستقلاً، (ولا يعتدّ بالشك في حال من الحالات) أي لا يؤتى متصله حتّى يوجب الاعتناء بالشك، بل يبنى على اليقين بالصحه بأن يأتي منفصله حتّى لو كان في نفس الأمر قد أتى بالأربع وعليه فلم يستوجب إتيانها منفصله البطلان بخلاف الاتصال حيث يوجب الشك في البطلان.

فاذن الروايه داله على حجّيه الاستصحاب من دون أن يستلزم ذلك تقييداً

لاطلاق الاستصحاب- كما احتمله المحقق النائني- كما أنها أيضاً تدلّ على حجيه الاستصحاب من دون أن يلزم كونه على الحقيقه، كما لا يخفى.

قال رحمه الله في «نهاية الأفكار» أنّ هنا اشكالاً على جريان الاستصحاب وتطبيقه على الركعه حتّى على مذهب العامه من البناء على الأقل، ولزوم الاتيان بالركعه الموصوله: (والاشكال هو الاخلال في أحد أركان الاستصحاب، وهو الشك اللاحق، لأن قبل الشروع بما في يده من الركعه المردده كان قاطعاً بعدم وجود الركعه، إلّا أنه بعد الشروع بأحد طرفي العلم الاجمالي يشك في تحقق الرابعه، لكنه بهذا العنوان ليس له أثر شرعي حتّى يجرى فيه الاستصحاب، إذ الأثر مترتب لواقع ما هو الرابعه، والواقع من الرابعه أمرها دائر بين مقطوع الوجود أو معلوم العدم، ومثله مما لا- يشك فيه، لأنه على تقدير كون الرابعه ما بيده يقطع بوجوده، وعلى تقدير كون الركعه هو التي يأتي بالقيام والاضافه، يقطع بعدمها، وعلى التقديرين لا- شك فيه حتى يجرى فيه الاستصحاب.

مضافاً إلى أن وجوب التشهد والتسليم- على حسب المستفاد من الأدله- مترتب على ما هو الرابعه بوصف كونها كذلك، وباستصحاب عدم وجود الرابعه لا يثبت هذا العنوان أي رابعيه الموجود إلّا بالأصل المثبت، وهو ليس بحجه.

قصارى ما يمكن أن يقال هنا: هو حجيه المثبت هنا، لأن عدم حجيه أصل المثبت ليس لأجل محذور عقلي، ولا لأجل وجود دليل تعبدى على عدم الحجيه، بل لأجل قصور أدله حجيه الأصول لإثبات شرعيه اللوازم غير الشرعي، فإذا قام



الدليل هنا مثل هذه الروايه على حجيه تطبيق المورد بالاستصحاب يكون حجيه.

لكنه يجاب عنه: بأنه لا- يمكن الالتزام بذلك هنا، لأن الالتزام بإثبات الرابعه للركعه فى المرتبه السابقه على تطبيق الاستصحاب، والحكم بكون ما بيده هو الرابعه فيتشهد ويُسلم، يلزم بذلك رفع الشك عنه تعبدًا قبل تطبيق الاستصحاب، فلا يبقى حينئذٍ وجه لإجراء الاستصحاب، لزوال الشك عنه حينئذٍ، فما يلزم من جريان الاستصحاب عدم الاستصحاب وهو محال، وبذلك يظهر ان الحكم بوجود التشهد والتسليم بالأدله الداله على البناء على الأ- كثر هو الصحيح، وليس هو لأجل موافقته للاستصحاب، فيكون الدليل على وجوبهما هو الدليل على الاستصحاب.

ثم يستنتج قدس سره بأن الأولى أن يستدل بالروايه على حجيه الاستصحاب بنحو آخر لا يجرى فيه الاشكال، وهو أن المقصود من: (لا تنقض) أنه كان مشغولاً بالتكليف ولم يفرع منه لو اكتفى بالأقل فأشار بحجيه الاستصحاب بذلك، لكنه حيث أراد إفهام أنه لا- يجوز له الإتيان بالركعه موصوله أشار إليه بالتقيه، ولذلك أشار بجملة داله على كون المورد من موارد التقيه، ففهم السائل نظر الإمام لكونه من أهل الدرايه، ولم يفهم المخالفون مقصود للإمام عليه السلام، وعليه فالروايه يكون من أخبار باب الاستصحاب، وهو المطلوب) انتهى خلاصه كلامه (1).

أقول: أولاً لا يخفى ما فى كلامه من الإشكال، لوضوح أن الاستصحاب لو

ص: ٥١٢

١- ١. نهايه الأفكار: ج ٩٥/٤.

كان جريانه هنا مشروعاً من جهه العمل لولا أخبار الداله الأدله، فلا بدّ من العمل بحسب مقتضاه بضميمه ما دلّ على وجوب أداء شىء فى الركعه الرابعه، لأن الأصل ليس وظيفته إلّا إثبات الموضوع لحكم ورد فى الدليل، فإذا جرى استصحاب عدم الإتيان بالرابعه وقلنا بحجته لولا أدله البناء على الأكثر، أصبح مقتضى هذا الأصل وجوب الإتيان بركعه اخرى منضمه إلى ما علم إتيانه وهو الثلاث يتم، فلا بد من العمل بوظيفته بعد الرابعه، وهو الإتيان بالتشهد والتسليم، فلا نحتاج إلى إثبات وصف الرابعيه بالخصوص حتى يستلزم كونه أصلاً مثبتاً، كما أنّ ما يحتاج إليه الركعه الرابعه من تعيين الفاتحه لأجل انفصال الركعه، أو تخيير المكلف بين الفاتحه والتسييح فى المتصله غير مرتبط بالاستصحاب، هذا أولاً.

وثانياً: إنّ ما توهمه من عدم تماميته أركان الاستصحاب لعدم وجود الشك اللاحق غير تام، لأنه قبل الشروع كان متيقناً بعدم الإتيان بالرابعه، فإذا دخل فى الركعه المرده شكّ فى هذه أن هى الثالثه أو الرابعه والاستصحاب يقول عنه حدوث هذا الشك الجارى إنّه لم تأتِ بالرابعه، وأثر هذا الشك لولا الأخبار هو الإتيان بالرابعه متصله، إلّا أن تلك الأدله تفيد بأنّ عليه أن يتم صلاته ويأتى بركعه اخرى منفصله، وهذا الحكم أثر هذا الشك والاستصحاب، ولا علاقه له بالرابعه الواقعيه حتى يقال إن أمرها مرده بين ما هو مقطوع الوجود أو مقطوع العدم، بل كلّ مورد يقع مجرى الاستصحاب يكون مؤداه بالنظر إلى الواقع.

وثالثاً: لو سلّمنا هذا الإشكال، فكما ذهب رحمه الله إلى دلالة الحديث على حجيّه

الاستصحاب غايه الأمر أن تطبيقه على المورد كان تقيّه، كذلك نردّ عليه بأن الاستصحاب ناقص من جهة الأركان، فلا يكون الحديث معدوداً من أخبار باب حجيه الاستصحاب. وبهذا تثبت اندفاع الاشكال من أصله ولم أر من تنبّه إليه من المتقدمين والمتأخرين ولله الحمد.

\*\*\*

### الخبر الرابع المستدلّ به على حجيه الاستصحاب

□  
من الأخبار التي استدلّ بها الخبر الذي رواه محمد بن مسلم -على ما رواه الصدوق في «الخصال»- عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: قال أمير المؤمنين عليه السلام (في حديث الأربعمأة): «من كان على اليقين ثم شك فليمض على يقينه فإن الشك لا ينقض اليقين، الحديث» (١).

وفي روايه اخرى عن أمير المؤمنين عليه السلام، قال: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يُدفع بالشك».

أقول: أمّا تضعيف سنده لمقام قاسم بن يحيى إذ لم يوثقه أصحاب الرجال، بل قال العلّامة في مقام تضعيفه بأن: (نقل الثقات لا يوجب توثيقه) غير ضائر لنا، لأن الدليل غير منحصر فيه، فاستدلّنا به إنّما هو من باب التأييد لحجيه الاستصحاب، ولذلك لم يتعرّض أحدٌ لحجّيات سنده، هذا فضلاً عن أن مضمونه معمولٌ به عند الأصحاب، وهو يكفي في انجباره لو سلّمنا ضعفه، مع أنّه محل

ص: ٥١٤

إشكال. وعليه فالعمده الإشكال فى دلالتة فقد ناقش الشيخ الأعظم قدس سره فيه.

مناقشه الشيخ رحمه الله: قال رحمه الله إنَّ ظهور لفظ (كان) شاهدٌ على أن الخبر يتحدث عن قاعده اليقين-لأنه يدلّ على تقدم وصف اليقين زماناً على الشك-دون الاستصحاب حيث يكون المتيقن مقدماً على المشكوك لا على اليقين، إذ وصف اليقين والشك فى الاستصحاب يكون فى زمان واحد، بل قد تأخر زمان وصف اليقين عن زمان وصف الشك، بخلاف قاعده اليقين. نعم، غالباً يكون زمان وصف اليقين قبل الشك، بخلاف القاعده حيث لا بدّ فيها من التقدم.

وبعبارة اخرى: الزمان فى قاعده اليقين يكون قيماً لليقين بخلاف الاستصحاب حيث إنّ الزمان فيه ظرف، والروايه ظاهره فى أن الزمان قيد لليقين من جهة ظهور لفظ (كان)، وعليه فلا تكون الروايه مرتبطه بالاستصحاب.

أجاب عنه صاحب «الكفايه»: بأن المراد من اليقين والشك هو المتيقن والمشكوك، إذ ما بين اليقين والمتيقن نحو من الاتحاد، لأنّ اليقين طريق إلى المتيقن، والتعبير عن المتيقن باليقين أمرٌ متداول، خصوصاً مع ملاحظه وحده متعلقها فى الاستصحاب بالمسامحه العرفيه، وفى اليقين بالدقه وارتكازيه جمله:

(لا ينقض اليقين بالشك) على الاستصحاب.

أقول: هذا الجواب لا يُسمن ولا يغنى عن جوع، لوضوح أن إرادته الحقيقه مع الإمكان أولى من إرادته المجاز، فذكر اليقين وإرادته المتيقن مجازٌ فلا يصار إليه مع وجود الحقيقه تطبيقاً لقاعده اليقين.

وأجاب عنه المحقق الميرزا الشيرازي الكبير: -على ما نسب إليه في حاشية الرسائل- بأن القاعده تحتاج إلى أن يكون الزمان قيداً لليقين، وأما في الاستصحاب فإن الزمان يكون ظرفاً، فإذا دار الأمر بين كون الزمان قيداً أو ظرفاً كان الثاني أولى، لأنه الأصل دون التقيد، الذي يتوقف على دليل اثباتي.

أقول: ويرد عليه:

أولاً: بالمنع من كون الزمان في قاعده اليقين قيداً، بل هو ظرف في كل من القاعده والاستصحاب، والفارق بينهما موجودٌ بغير ذلك وهو كون اليقين والشك واقعيين في زمان واحد من أوله إلى آخره، بخلاف الاستصحاب حيث أن الشك فيه يتعلق بغير ما تعلق به اليقين من جهة الزمان، حيث إنّ اليقين فيه سابقٌ والشك لاحق.

وبعبارة أخرى: يكون الشك في القاعده مساوياً ومتعلقاً بحدوث اليقين، وفي الاستصحاب ببقائه، فالزمان في كليهما ظرفٌ لليقين والشك لا قيداً.

وثانياً: لو سلمنا ذلك، والتزمنا بأن الزمان في القاعده قيد، فإنه لا بد من دليلٍ اثباتي على ذلك، وهو موجود كما ادّعه الشيخ قدس سره، وهو ظهور لفظ (كان) في قاعده اليقين، وأنّ وصف اليقين سابق على وصف الشك، مع كون المتيقن والمشكوك واحداً حقيقه.

وأجاب المحقق النائيني عن إشكال الشيخ: (إن الروايه لا ظهور فيها على وحده متعلق اليقين والشك حتى ينطبق على القاعده نعم دلالتة على سبق وصف اليقين على وصف الشك غير قابل للإنكار، إلا أنه كان لأن الاستصحاب في

ص: ٥١٦

الغالب هو سبق زمان اليقين فيه على مكان وصف الشك، ولذلك عبّر بذلك، كما يؤيد ما ذكرناه قوله: «فليمض على يقينه» حيث يدل على الحكم باستمرار اليقين في البقاء، الكاشف في فعليته وجود اليقين، وإلّا في القاعده بعد تحقق الشك لا يقين له بالفعل حتى يحكم له وجوب المضى، فتكون الروايه مختصه للاستصحاب دون القاعده).

وتبعه على ذلك المحقق العراقي رحمه الله في نهايته لكنه أنكر إنكار ظهور لفظ (كان) في السبق بحسب الزمان بل صحّح ذكر هذا اللفظ للسبق بالرتبه وتقدم الشيء ذاتاً على الشيء الآخر كالموضوع للحكم والعلّه للمعلول، كما ذهب إلى أنّه يصحّ استعماله لسبق الزمان، فيصحّ أن يكون وجه صحه استعمال لفظ كان بملاحظه اختلاف الرتبه الموجوده بين اليقين والشك وبين الحكم بوجوب المضى الذي يعدّ من قبيل تقدم الموضوع على الحكم، وعليه فلا تكون الروايه دليلاً على القاعده.

أقول: الانصاف إمكان دعوى دلالة الحديث للاستصحاب بتقريب أنّ:

استعمال اليقين والشك الواردين فيه كفايه عن المتيقن والمشكوك دون وصفهما وان كان مجازاً لا- يصار إليه مع إمكان الحقيقه، إلّا أنه إذا لم تأت في الجملة قرنيه صارفه عن المعنى الحقيقى جاز استعماله مجازاً والأمر في المقام كذلك، لأن جملة (فليمض على يقينه) الظاهره في وجود اليقين بالفعل حيث حكم بالمضى عليه لا يوافق إلّا مع الاستصحاب، لأن اليقين في القاعده معدومٌ بعد عروض الشك، ولذا يطلق عليها الشك السارى، ويراد منه سرايه الشك إلى اليقين

وزواله بواسطته، ولذلك يصحّ أن يقال لهذا اليقين أنه جهل مركب، وهذا بخلاف اليقين في الاستصحاب، حيث إنه يكون باقياً إلى زمان الشك بالفعل، ولذا يحكم بوجود مضيّه بالبناء عليه بقاءً، فتصير هذه الجملة قرينه على أنّ المراد من اليقين في قوله: (من كان على يقين ثم شك) هو المتيقن السابق الموجود في الاستصحاب، لا اليقين بوصفه الذي زال في قاعده اليقين، فبناء على هذا لا ينافي أن يكون لفظ (كان) مستعملاً في السبق من الزمان، وهو سبق المتيقن على المشكوك، كما هو الظاهر الأولى في استعمال هذا اللفظ، دون التقدم الرتبى الذى قد أتعب رحمه الله نفسه في إصلاحه لكي يكون وصف اليقين والشك من قبيل الموضوع، ووجوب المضي من قبيل الحكم ليقال إنّه مقدم عليه رتباً.

وبهذا التوجيه يتبين أنه لم نرتكب المجاز في لفظ كان، ولا في جملة:

(فليمض على يقينه) بل المجاز فقط كان في استعمال لفظ اليقين والشك، وهو أمر شائع في باب الاستصحاب في قوله: (لا تنقض اليقين بالشك).

والنتيجة هي أنّ هذا من أخبار باب الاستصحاب، خصوصاً مع ملاحظه روايه اخرى جاء فيها قوله عليه السلام: «من كان على يقين فأصابه شك فليمض على يقينه، فإن اليقين لا يدفع بالشك».

وعليه فالتمسك بهما للمقام لا يخلو عن قوّه، وان اسقطهما المحقق الخمينى قدس سره ولم يذكرهما لعلّه لتوهم اختصاصهما بقاعده اليقين كما أشار إليه، والله العالم.

\*\*\*

من الأخبار التي استدلت بها مكاتبه على بن محمد القاساني، قال:

« كتبت إليه وأنا بالمدينة أسأله عن اليوم الذي يُشكك فيه أنه من رمضان هل يُصام أم لا؟ فكتب: اليقين لا يدخل فيه الشك، صيِّم للرؤية وافطر للرؤية» (1).

وقد جعله الشيخ الأعظم قدس سره أظهر الروايات في الدلالة على حجته الاستصحاب، لأن تفریع تحديد وجوب كل من الصوم والافطار على رؤيه هلال رمضان وشوال لا يستقيم إلّا بإرادته عدم إدخال الشك بدخول رمضان أو شوال في اليقين السابق بعدم دخول رمضان وعدم دخول شوال، فلا يزاحم الشك اليقين، وهو الاستصحاب، هذا.

أورد عليه المحقق العراقي: (بأنها أجنبيه عن حجيه الاستصحاب، لأن وجوب الصوم والافطار المترتب على النهار المشكوك لا بد أن يكون بنحو مفاد كان الناقصه، ومن المعلوم أنه بهذا المفاد لا يجري فيه الاستصحاب، لعدم إحراز الحاله السابقه، والاستصحاب الجارى هنا سواء كان وجودياً أو عدمياً يكون بمفاد كان التامه وليس التامه، كأصالة بقاء رمضان، وأصالة عدم دخول شوال، وهو بهذا المفاد لم يترتب عليه أثر شرعى، بل الأثر الشرعى من وجوب صوم رمضان ووجود افطار أول يوم من شوال يترتب على إثبات كون الزمان المشكوك من رمضان أو من شوال على نحو مفاد كان الناقصه، لا على مجرد بقاء

ص: ٥١٩



رمضان فى العالم وعدم دخول شوال كذلك، فالاستصحاب الذى له أثر لا يجرى، لعدم وجود حاله سابقه، وما يكون يجرى فيه الاستصحاب بمفاد كان التامه أو ليس كذلك لا أثر له شرعاً، فيلغو الاستصحابان هنا.

فيكون المراد من اليقين هنا هو اليقين بدخول رمضان وشوال، حيث لا- يترتب آثار هذا اليقين على الشك بدخولهما، بل رتب آثار اليقين على اليقين لا أن يكون المراد عدم ترتيب آثار اليقين بشعبان على المشكوك، وآثار اليقين برمضان على المشكوك وحاصل التحديد بالرؤيه أنه لا يُجب الصوم ولا يجوز الإفطار إلا باليقين بدخول رمضان ودخول شوال، ولا يصح الصوم بعنوان أنه رمضان فى اليوم الذى يشك أنه منه أو من شعبان، كما لا يجوز الإفطار فى اليوم الذى يشك كونه من شوال، ويطابق ذلك مع الروايه المتواتره أن الصوم والإفطار لا يجوز إلّامع الرؤيه) انتهى كلامه (1).

أقول: ويطابق كلامه ما ورد فى «فوائد الأصول» من جعلها أجنبيه عن الاستصحاب، حيث جعل معنى الحديث: أنه لا بد لصوم رمضان من اليقين بأنه من أيام رمضان دون دخله الشك، أى لا يمكن أن يجعل صوم يوم الشك من رمضان، فالمراد من اليقين هو اليقين بدخول رمضان لا وجود شعبان كما قاله الشيخ، فتأمل.

لكنّ التأمل والدقه فى الروايه يرشدنا إلى أن الروايه ظاهره فى بيان حجه

ص: ٥٢٠

الاستصحاب، بل لعل هذه الروايه من أظهر الروايات فى الدلاله عليه من جهه خلوها عن الإشكالات الموجوده فى سائر الأخبار  
والصحيح، لوضوح أنّ المراد من (اليوم الذى يشك فيه من رمضان) مردد بين ثلاث احتمالات:

إمّا خصوص يوم الشك المردد بين شعبان ورمضان، وإمّا المردد بين رمضان وشوال، أو كليهما، والظاهر هو الأول وبعده الثالث.

ولم يكن مقصوده من تفرّيعه (صم للرؤيه وافطر للرؤيه) إلّا بيان جملة (اليقين لا يدخله الشك) أى إذا كان لك يقينٌ بشيء لا  
تدخل فيه الشك، ولا ترفع يدك عن اليقين بواسطه الشك، ولازم ذلك أن يقينك بشعبان أو بعدم دخول رمضان لا يدخله  
الشك، بأن يعمل بوظيفه الشك فيصوم بعنوان أنه رمضان، بل يجب أن ترتب عليه آثار يقينك، وهذا التوجيه يناسب مع قوله:  
(اليقين لا يدخله الشك).

وأيضاً: كان الناقصه لا يجرى فى الاستصحاب لعدم إحراز الحاله السابقه لليوم المشكوك، ومفاد كان التامه لا أثر له.

مردوده أيضاً، لوجود الأثر وهو لزوم صوم يوم الشك، وإلّا كان الاستصحاب ببقاء شعبان دالاً على عدم وجوب الصوم ويترتب  
عليه آثاره فى وجوب التصدق فيما لو كان قد نذره فيما لو علم ببقاء شعبان، كما يترتب أثره ليله المشكوكه من حيث جرّ الزمان  
فيما لو شك فى بقاء عنوان ليله شعبان أو خروجه منها وكان قبله على يقين بدخوله بالاستصحاب فيحكم ببقاء الزمان بحسب  
شعبان، أى يستصحب نفس ذلك العنوان فى الزمان، فيترتب عليه آثاره الشرعيه،

وإلا لولا ذلك لجرى هذا الاشكال فى كل من العناوين المترتبة على اليوم والليلة إذا شك فى بقاء كل واحد منهما بالنسبة إلى زمانه المشكوك، حيث لا يثبت الاستصحاب بمفاد كان الناقصه كون المشكوك ليلاً أو نهاراً إلا بالأصل المثبت، مع أنه لم يلتزم به أحد، فإذا هذا الاشكال ممنوع من أساسه.

كما أنّ ما احتمله صاحب «فوائد الأصول» -ومثله المحقق العراقي- لا يناسب مع معنى الدخول، لأن الدخول لا يصدق إلا فيما إذا لم يقين المكلف بالشك وكان المقام يقتضى المقام باليقين، فإذا رفع يده عن اليقين، صح القول بأنه أدخل فيه الشك. وأما معنى الذى ذكره من أن عليه أن يرتب آثار اليقين على اليقين لا على الشك، ولا بد أن يكون على يقين برمضان فى صحه صومه وأن لا يرتب آثار الشك بالدخول عليه، فهو خارج عن مذاق العرف مع ملاحظه ما ورد فى ذيل الخبر هو قوله: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» فدلالته على حجه الاستصحاب واضحه، لأن هذا الذيل بمنزله قوله: (انقض اليقين باليقين) إذا انضم مع قوله: (اليقين لا يدخله الشك).

مناقشه اخرى فى دلالة الحديث: احتمال بعض كون المراد من قوله عليه السلام:

«اليقين لا يدخله الشك» أن الاشتغال اليقيني يحتاج إلى البرائه اليقيني، ولا يكفى الشك فى البرائه.

اجيب عنها: بأنها مندفعه لأن مقتضى هذا المعنى وجوب صوم يوم الشك حتى ولو كان آخر يوم من شعبان واندفاعه واضح.

أقول: الجواب غير مناسب، لأن صوم يوم الشك من أول رمضان لا يكون له اشتغال يقينى حتى لا يكفيه الشك فى البرائه، بل الأولى فى الجواب أن يقال:

لو كان المراد هذا المعنى فإنه لا يناسب مع صوم يوم الشك فى أول رمضان لعدم شغل يقينى به، فينحصر انطباقه بيوم الشك فى آخره، وإخراج الأول منه خلاف الظاهر جداً، حيث ينطبق عليه أو على كليهما، فيكون معناه غير ما ذكر.

كما لا يناسب أن يقال: إنَّ وجوب صوم أيام رمضان لا بد أن يكون محرزاً، ولا يصح مع الشك، لأن لازمه عدم جواز صوم يوم الشك فى اليوم المرّد بين رمضان وشوال، مع أنه وواجب وصحيح.

فظهر من جميع ما ذكرنا صحه كلام الشيخ قدس سره من جعل الحديث من الأخبار الداله على حجّيه الاستصحاب، فيكون الحديث شاملاً ليوم الشك فى أول رمضان وأول شوال بملاحظه ما ورد فى ذيله بقوله: «صم للرؤيه وافطر للرؤيه» كما لا يخفى.

مع أنه لو كان المراد هو ما ذكره المحقق النائينى والعراقى وصاحب «الكفايه» من عدم ادخال يوم الشك فى أيام رمضان بملاحظه الأخبار الوارده بأن رمضان يصوم مع القطع بوروده، ولا يجوز مع الشك، لتصبح الروايه موافقه لتلك الأخبار، لزم أن لا يجوز إدخال يوم الشك فى آخر رمضان فى شهر رمضان، مع أنه داخلٌ فيه قطعاً، لأنه الواجب بأن يصوم حتى يتيقن بورود شوال، وتلك الأخبار فى موردها صحيحه ومعمول بها، لكنها ثابتة بالنسبه إلى يوم الشك فى أول رمضان، والقول بذلك فى هذه الروايه مشكل، لما قد عرفت من إطلاق لفظ

(يوم الشك) الشامل لكل واحد منهما بواسطة ما ورد في ذيله: «صُم للرؤية وافطر للرؤية» والله العالم.

\*\*\*

### الخبر السادس الذي استدلّ به على حجّيه الاستصحاب

وممّا استدلّ به في المقام حديث اسحاق بن عمّار في الموثق، عن أبي الحسن عليه السلام، قال: «إذا شككت فابن على اليقين. قلت: هذا أصل قال: نعم» (١).

أقول: اختلف في دلالة هذه الرواية:

١- قول بأنّ هذه الرواية وارد، في الركعات المشكوكه، حيث وقع الخلاف بيننا وبين العامه من البناء على الأقل وهو اليقين والإتيان بركعه متصله عندهم، أو على الأكثر والإتيان بركعه منفصله على مذهبننا، فيحتمل أنه عليه السلام أراد بيان الثاني على المذهب لكنه تحدّث عنه بصوره التقيه، وعليه فتكون الروايه أجنبيّه عمّا نبحت عنه ولا علاقته لها بباب الاستصحاب.

٢- قول بأنّ الروايه وردت لبيان ما هو مفاد الاستصحاب من البناء على الأقل وهو اليقين، إلّا أنه وان كان مقتضاه الإتيان بالركعه المشكوكه وعدم الاكتفاء بالمتيقن، بل لولا أدله اخرى داله على الانفصال وإتيان التشهد والسلام، كان مقتضى الدليل الأول هو إتيانها متصله إلّا انه بواسطه وجود الأخبار والأدله على لزوم البناء على الأكثر والإتيان بركعه منفصله، يجمع بين مدلول الاستصحاب

ص: ٥٢٤

---

١- ١. وسائل الشيعه: الباب ٨ من أبواب الخلل الواقع في الصلاه، ح ٢.

ودليل آخر يدلّ عليه من دون منافاه بينهما.

أقول: هذا جواب جيّد، كما أشرنا إلى ذلك ذيل الحديث الثالث زواره، لكن نوقش فيه:

قال المحقق الخميني رحمه الله: (اللهم إلمأ أن يقال: إن الأخبار الداله على البناء على الأكثر والإتيان بالركعه المنفصله تدلّ على الإتيان بها إنّما يكون من باب الاحتياط لا- من باب الاستصحاب، فتنافي الأخبار الداله على البناء على اليقين فلا محمل لها إلّا التقيه، وأمّا الحمل على اليقين بالبرائه فهو محمّل بعيد كما لا يخفى) انتهى كلامه (1).

وفيه: إنّ لا- منافاه بين كون مفاد الاستصحاب لزوم اتيان ركعه، وبيان الأخبار بالإتيان بها للاحتياط، لأن الاستصحاب لا يحكم بالاتصال ولا بالانفصال، بل هو مقتضى الاستصحاب مع ملاحظه الدليل الأول من لزوم الإتيان بأربع ركعات، فإذا ورد دليل في المقام بأنه تحتسب الركعه المشكوكه رابعه ولو بالسلام والانفصال، يتم المطلوب، كما بيناه تفصيلاً فيما سبق.

هذا كلّه إن جعلناه وارداً في الشك في الركعات.

وأما ان قلنا بالتعميم وعدم إختصاصه بالركعات، كما يؤيده قوله: «إنّ هذا أصل؟ قال: نعم» أي أصل كلّى في جميع الموارد، لا في خصوص الشك في الركعات، فيكون المعنى: إنّ اليقين هو الذي لا بدّ أن يؤخذ ولا يجوز الاعتناء

ص: ٥٢٥

بالشك في كلِّ موردٍ، وهذا الأمر لا ينطبق الا على الاستصحاب، غاية الأمر خروج الشك في الركعات عنه لولا التوجيه الذي ذكرناه. وعليه فعَدَّ الحديث يكون من أخبار الباب هو الأحسن والأولى.

\*\*\*

### الخبر السابع الذي استدلَّ به عليه حجَّه الاستصحاب

□ □  
ومما استدلَّ به في المقام روايه عبدالله بن سنان، قال: سألتُ أبي عبدالله عليه السلام وأنا حاضر: إنِّي أعير الذمِّي ثوبِي وأنا أعلم أنه يشربُ الخمر ويأكل لحم الخنزير، فيردُّ عليَّ فاغسله قبل أن أصلي فيه؟

□  
فقال أبو عبدالله عليه السلام: صلِّ فيه ولا تغسله من أجل ذلك، فإنك أعرته إياه وهو طاهر، ولم تستيقن أنه نجسه، فلا بأس أن تصلِّي فيه حتَّى تتيقن أنه نجسه» (١).

وجه الاستدلال: هو تعليل الإمام عليه السلام على عدم وجوب تغسيله أنه كان طاهراً غسلاً غسلاً حال الإعارة، والآن لو شك فيه لأجل كون المستعير شارب الخمر ويأكل لحم الخنزير ولم يكن متيقناً بتنجسه، فلا يجب غسله.

واحتمال: كون وجه عدم وجوب غسل الثوب لأجل قاعده الطهاره لا الاستصحاب.

مندفع: بعدم تناسب هذا التعليل للقاعده، بل اللايق بحالها تعليله بعدم العلم

ص: ٥٢٦

---

١ - ١. الوسائل ج: ٢، الباب ٧٤ من أبواب النجاسات، الحديث ١، الوافي ج: ١، باب التطهير عن الخمر من أبواب الطهاره عن الخبث، الحديث ١٠.

بنجاسته لا تعليه بأن اعدتك إياه كان مع الطهاره،لوضوح أن القاعده لا تلاحظ فيها الحاله السابقه،فيكون الحديث دليلاً على حجيه الاستصحاب فى مورد الطهاره عن النجاسه،فيلحق غيرها به بعدم القول بالفصل فى حجيه الاستصحاب، فيتعدى عن مورده إلى غيره،فيتم المطلوب.

أقول: هذه الروايه مضافاً إلى ضعفها بواسطه السرد الواقعي فى سلسله السند حيث ولم نجد أحداً نصّ على توثيقه-لكن برغم ذلك الخبر منقول فى «الوسائل» بسند معتبر-غير ضائر بعد وجود الانجبار بعمل الأصحاب،ومؤيده بالأخبار السابقه على فرض عدم الانجبار.

قيل: إنّ هذا الخبر معارض مع روايه اخرى مرويه عن عبدالله بن سنان ومضمونها مخالف لذلك الخبر من الحكم بلزوم التطهير والتغسيل وإليك نصّ الخبر:

عبدالله بن سنان،قال:«سألت أبا عبدالله عليه السلام عن الذى يعير ثوبه لمن يعلم أنه يأكل لحم الجريّ أو يشرب الخمر فيرده،أيصلى فيه قبل أن يغسله؟

قال:لا يُصلى فيه حتّى يغسله»(١).

وفى «الوافى»:عبدالله بن سنان،قال:«سأل أبى أبا عبدالله عليه السلام...إلى آخره»(٢).

ويرد عليه: إنه كيف يمكن ورود حديثين متناقضين عن شخص واحد، فلا بدّ من اسقاط أحدهما إذ لا يصحّ الحكم بصحة كليهما،إلّا أن يحمل الثانى على

ص: ٥٢٧

١- ١. الوسائل:ج ٢ الباب ٣٨ من أبواب النجاسات،الحديث ١.

٢- ٢. الوافى:ج ١،باب التطهير عن الخمر من أبواب الطهاره عن الخبث،الحديث ٩.



استحباب الغسل - كما حمله الشيخ في «التهذيب» - حتى يصح الجمع، لكن هذا الحمل يصح لو سلمنا صدوره مرتين وفي مجلسين منفصلين وليس في سؤال واحد مردّد بين كون أحدهما من الايجاب والنفى حيث لا مرجح بينهما فيسقط عن الاستدلال، ولعله لذلك لم يستدلّ به الأصوليون إلّا المحقق العراقي رحمه الله في نهايته.

\*\*\*

### الخبر الثامن الذي استدلّ به على حجّيه الاستصحاب

ومن جملة الأخبار التي استدلّ بها الرواية التي رواها عبدالله بن بكير، عن أبيه، قال:

قال لي أبو عبدالله عليه السلام: «إذا استيقنت أنّك قد أحدثت فتوضأ، وإيّاك أن تُحدث وضوءاً أبداً حتّى تستيقن أنّك قد أحدثت» (١).

فإن ظهوره في الاستصحاب من الاعتماد على اليقين السابق بالطهارة إلى أن يحصل له اليقين بالحدوث واضح، واختصاصه بباب الطهارة يمكن تعديته إلى غيره بعدم القول بالفصل في حجّيه الاستصحاب.

وأما بيان تحذيره من الاعاده في الوضوء وعدم مناسبته مع ورود الأخبار الداله على استحباب تجديد الوضوء، يمكن أن يكون:

لأجل الردّ على من قد يقوم باعاده الوضوء بقصد الوجوب لا بقصد التجديد الذي هو مستحبّ، ولا إشكال فيه.

ص: ٥٢٨

أو قد يكون النهى عن ذلك لأجل أن لا يتلى المكلف بالوسواس.

أو لبيان أن هنا محل الاستصحاب لا الاشتغال المحكوم بوجود التجديد.

هذا والرواية معتبره من حيث السند والدلالة، وعليه فيعد من أخبار الباب.

□ □  
أقول: نحن نضيف إلى هذه الطائفة أخباراً أخرى تدل بعضها في هذا الباب وهي: «قرب الإسناد» لعبدالله بن جعفر، عن عبدالله بن الحسن، عن جده علي بن جعفر، عن أخيه موسى بن جعفر عليه السلام، قال:

«سألته عن رجل يتكئ في المسجد فلا يدرى نام أم لا، هل عليه وضوء:

قال إذا شك فليس عليه وضوء.

قال: وسألته عن رجل يكون في الصلاة، فيعلم أن ريحاً قد خرجت، فلا يجد ريحها ولا يسمع صوتها؟

قال: يعيد الوضوء والصلاة، ولا يعتد بشيء مما صلى إذا علم ذلك يقيناً» (١).

أقول: يستفاد من صدر الرواية وهو قوله: (إذا شك فليس عليه وضوء) أن من إتكا في المسجد فهو على الوضوء، وإلّا لا. تأثير لسؤاله بأنه لا يدرى أنام أم لا، فإذا كان متيقناً بالوضوء وشك فيه، قال: (ليس عليه وضوء) ليس للأجل الاستصحاب، وكذا ما ورد في ذيله، وهو قوله: (إذا علم ذلك يقيناً) يعني لا ينبغي رفع اليد عن اليقين بالوضوء إلا بالعلم اليقيني بانتقاضه، ويُعمّم هذا الحكم عن مورده إلى غير باب الوضوء بعدم القول بالفصل، إذ لا خصوصية في الوضوء في

ص: ٥٢٩

ذلك، بل الملوک هو وجود اليقين والشك، كما لا يخفى على المتأمل العارف بلسان الحديث.

الخبر التاسع: وقد استدلل به بعض الأصحاب على حجية الاستصحاب، برغم أن دلالاته ناقصه، لكن لا بأس بذكرها.

□  
والرواية هي الموثقة التي رواها عمّار عن أبي عبد الله عليه السلام، في حديث قال: «كلّ شيء نظيف حتى تعلم أنه قدر فإذا علمت فقد قدر، وما لم تعلم فليس عليك شيء» (١).

□  
الخبر العاشر: رواه مسعده بن صدقه، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:

سمعتة يقول: كلّ شيء هو لك حلال حتى تعلم أنه حرام بعينه فتدعه من قبل نفسك» (٢).

□  
الخبر الحادى عشر: رواه حمّاد بن عثمان، عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: الماء كلّ طاهر حتى يعلم أنه قدر» (٣).

وقد استدلوا بهذه الرواية المشتملة على الغايه بصوره العلم دليلاً على الاستصحاب، وكأنه يحكم بأنه كلّ شيء محكوم بالطهاره والحليه حتى تعلم ضده أو نقيضه، فيكون من قبيل: (لا تنقض اليقين بالشك بل انقضه بيقين آخر) وهذا هو الاستصحاب.

أقول: لا بدّ قبل بيان المختار في المقام من بيان جملات الروايه وفقراتها، وذكر ما يمكن أن يحتمل من المحتملات المتصوره فيها أعمّ من أن تكون صحيحه

ص: ٥٣٠

---

١-١. الوسائل: ج ٢، الباب ٣٧ من أبواب النجاسات، الروايه ٤.

٢-٢. الوسائل: ج ١٢، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث ٤.

٣-٣. الوسائل: ج ١، الباب ١ من أبواب الماء المطلق، الحديث ٥.

أو غيرها، حيث إنّ الروايات مشتمله على جملة المغيّاه المتكفل للموضوع والحكم والغايه، فلايبد أن نلاحظ المحتملات ومن ثم تطبيقها على الجملتين، فنقول ومن الله الاستعانه وعليه التكلان.

\*\*\*

## الاحتمالات الوارده في الأخبار

### اشاره

الفقرتان المذكورتان في كلّ من الروايات الثلاث مشتمله على المغيّاه والغايه، والجمله الأولى مشتمله على الموضوع والمحمول والنسبه الحكميه، والغايه قد تكون قيدها للموضوع تارة، وأخرى قيدها للحكم والاستمرار، وثالثه للنسبه الحكميه.

أما الصور والمحتملات فهي عديده وقيل إنّها سبعة.

الاحتمال الأول: أن يكون المراد من قوله: (كلّ شيء طاهر) أو (حلال) أو (الماء كلّ طاهر) هو الحكم بالطهاره والحليه الواقعتان للاشياء بعناوينها الأوليه، بأن يكون العلم الواقع في الغايه وهو قوله: (حتى تعلم) طريقاً محضاً، والغايه في الحقيقه هو عروض النجاسه والحرمة، فيكون المعنى هكذا: كلّ شيء بعنوانه الأولى طاهرٌ حلالٌ حتى تعرض عليه النجاسه والحرمة، وعليه فيكون القيد هنا قيدها للمحمول.

الاحتمال الثاني: أن يكون المراد من الجمله المغيّاه هو الحكم بالطهاره الظاهريه للشئ المشكوك، وهكذا في الحليه، وتكون الغايه وهي: (حتى تعلم)

ص: ٥٣١

قيداً للموضوع لا المحمول، فتكون الجملة داله على قاعده الطهاره والحليه، لأنه الخبر بما ورد فيه يحكم بأن الشيء المشكوك طاهر أو حلال في حال المشكوكيه إلى أن يعلم حال الشيء من النجاسه والحرمة، وهذا الاحتمال ذهب إليه المشهور.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد من الجملة الوارده الاستصحاب، بأن يكون المعنى: كل شيء طهارته وحليته مستمره سواء كانت واقعيه أو ظاهريه إلى أن يعلم ويتيقن خلافه. فكأنه أراد بيان أن متيقن الطهاره أو الحليه سواء كان تيقنه واقعياً أو ظاهرياً بمثل الأصل مستمر هذه النسبه إلى أن يعلم خلافه، فتكون الغايه (حتى) قيدا للإستمرار والنسبه، فيدل الخبر على الاستصحاب فقط.

الاحتمال الرابع: أن يراد منها بيان الحكم الواقعي للأشياء والظاهري، فكأنه أراد إثبات أن كل شيء معلوم العنوان طاهر بالطهاره الواقعيه، وحلالاً بالحليه الواقعيه، إلى أن تعلم خلافه. وكذا كل شيء مشكوك العنوان أيضاً طاهراً ظاهراً أو حلالاً ظاهراً حتى تعلم خلافه، فتكون الروايات متكفله لبيان الأحكام الواقعيه للأشياء بعناوينها الأوليه، والأحكام الظاهريه للأشياء بعناوينها الثانويه.

الاحتمال الخامس: أن يكون الخبر في صدد بيان الحكم الظاهري للأشياء بعناوينها الثانويه، أي بما أنه مشكوك، هذا بلحاظ المغياه وبيان الغايه للاستصحاب، أي كل ما ثبتت طهارته ظاهراً تبقى طهارته ثابتة ومستمره إلى أن يعلم نقيضه وضده، وهذا هو الاستصحاب، وقد التزم به صاحب «الفصول».

الاحتمال السادس: أن تكون الجملة المغياه مشتمله على حكم الطهاره

والحليّيه الواقعيّتين للأشياء بعناوينها الأولى بالنص والاجتهاد، وبالغايه تدل على بيان إستمرار هذا الحكم إلى أن يعلم خلافه، وهذا هو الاستصحاب كما عليه صاحب «الكفايه» في «الكفايه».

الاحتمال السابع: أن تكون المغياه مشتمله لكل من الطهاره والحليه واقعيه وظاهريه بالبيان المتقدم، والغايه بنفسها مشتمله للاستصحاب، هذا كما عليه المحقق الخراساني في «حاشيته على الرسائل».

هذه هي الصور السبعه المحتمله.

أقول: الأحسن والأولى في جميعها هو الاحتمال الثاني، والدال على أن الأخبار والروايات لبيان قاعدتي الطهاره والحليّيه، بأن نجعل الجملة المغياه والغايه كليهما متكفله لبيان القاعده، بأن يكون الغايه قيّداً للموضوع، فالموضوع المشكوك كونه طاهراً أو نجساً أو حلالاً أو حراماً محكوم بالطهاره والحليه إلى أن يعلم خلافه، وإليه ذهب الشيخ والنائيني والمحقق الخوئي والخميني رحمهم الله، والعلّه في أولويه هذا الاحتمال أنه سليم عن كلّ ما يتوهم إشكالاً يرد في سائر الصور ولو في بعضها، إذ الإحتمال الأوّل بعيدٌ عند من يقول بأن الطهاره والحليه ليستا من الأحكام المجعوله، بل هما من الأمور التكوينيّه للأشياء وبملاحظه أن الطبع لا يستقدر بعض الأشياء ذاتاً يحكم بأنه طاهر، لأن الطهاره أمر إنشائي جعلى بيد الشارع، بخلاف النجاسه والحرمة فهما من الأمور المجعوله، إذ ربما يكون بعض الأشياء لا تتوجه النفس إليه ويُدرّك أنّه قدرٌ، فيجعله الشارع داخلاً

فى المستقدرات، فإذا كان الأمر كذلك كما عليه المحقق الخمينى رحمه الله، فحينئذ:

أولاً: حمل الخبر على أنه وارد للإخبار عن مثل هذه الطهاره والحليه من دون إنشاء حكم على الأشياء، يوجب أن لا- يحمل عليه، لأن الأشياء بنفسها طاهره لا تحتاج إلى الإنشاء حتى يذكر فى الروايه، هذا أولاً.

وثانياً: على هذا الاحتمال لا- يحتاج إلى جعل العلم غايه، بل كان الحرى أن يُجعل الطهاره على الشىء بعنوانه الأولى من دون ذكر غايه، لأن ذكرها يكون مناسباً فيما إذا كان بصدد بيان ردّ الشك والظن عن موضوع الحكم، حتى يوافق مع القاعده كما لا يخفى، لأن غايه الحكم الواقعى هو انتهاء جعله إن قلنا بالجعل، أو بتبدل موضوعه وعروض شىء اخر ان لم نقل بالجعل.

أقول: ومن هنا يظهر أن الاحتمال الثالث وهو أن يكون المراد مما ورد فى الأخبار ذكر الاستصحاب غير وجيه، لأنه لم يلحظ فى ناحيه المعنى حاله اليقين بالطهاره الواقعيه أو الظاهريه حتى يثبت الحكم إلى حصول العلم بخلافه.

وان اريد إثباته بسبب الغايه، فإن مدلول الأخبار يدل إلأعلى جهه تفسير الحكم بعد حصول العلم.

وان اريد إثبات كلا الأمرين فيها، يلزم محذور الجمع بين اللحاظين اللذين لا يمكن ذلك فى لفظ واحد، إلا ان يُقدّر ما يناسب المقام مثل: أنه مستمر إلى أن يعلم خلافه، لكن التقدير خلاف الأصل.

أما الاحتمال الرابع: وهو الجمع بين الحكم الواقعى والظاهرى فإنه بعد

التأمل يظهر أنه غير ممكن، لأنه:

على مبنى عدم كون الأحكام الواقعيه مجعوله، يلزم منه الجمع بين الإخبار والإنشاء فى لفظ واحد، لأن جملة المغياه على الحكم الواقعي يكون إخباراً لا-إنشاءً، والحكم الظاهري إنشاءً لكونه مجعولاً، فكيف يُجمع بينهما، وهل هذا إلا جمع بين الحكامين المتنافيين؟!

وأما على مبنى كون الحكم الواقعي أيضاً مجعولاً كالظاهري، وأن كلاهما إنشائيان، إلا أنه يلزم من حمل الخبر على إرادته كليهما الجمع بين الشئيين فى مرتبتين طويلين حيث لا بد فيهما من تعدد اللحاظ، وهو غير موجود.

بيان ذلك: إن الحكم الواقعي مترتب على الشئ بعنوانه الأولى من دون أن يلاحظ معه شيئاً آخر، هذا بخلاف الحكم الظاهري حيث إنه يلاحظ الشئ مع كونه مشكوكاً من حيث النجاسه والطهاره، أو من جهه الحليه والحرمه، والجمع بين هذين الشئيين فى لحاظ واحد محال، لأن الشئ فى المرتبه الثانيه لا بد أن يلاحظ مفروض الوجود من جهه الحاله حتى يُفرض له الحكم، وهو واضح.

وبالجملة: بعد الوقوف على ما مضى من الإشكال فى الاحتمالات الثلاثه فإنه يمكن للتأمل أن يقف على الإشكال فى الجمع بين القاعده والاستصحاب الذى قاله صاحب «الفصول»، لأن الدليل والحجّه فى كلّ منها مستقله عن الأخرى، ولا يمكن الجمع بينهما فى عبارته واحده إلا بالتقدير، وهو خلاف الأصل.

وأيضاً: مما ذكرنا يظهر أنه لا يصح فرض الجمع بين الحكم الواقعي



والظاهرى والاستصحاب كما عليه صاحب «الكفايه» ولأنه بعد بطلان الجمع بين الأثنين يكون بطلان جمع الثلاثه بطريق أولى.

فثبت من جميع ما ذكرنا صحه كلام المشهور، وهو أنّ الروايات المذكوره فى صدد بيان الحكم الظاهرى وهو قاعده الطهاره والحليه دون غيرها، والله العالم.

### رأى المحقق العراقى حول مدلول الأخبار

أقول: بعد الوقوف على ما هو الحقّ المحقق فى المسأله والتأمّل فيها يثبت لنا عدم تماميته ما إدّعه المحقق العراقى فى نهايته لتصحيح إدخال القواعد الثلاثه: من الحكم الواقعى والظاهرى والاستصحاب فى تلك الروايات، خصوصاً فى أخبار الحليه حيث أنها كانت مشتمله فى ذيلها على أمثله تؤيد هذا الإحتمال الذى سنذكره، وهو أن يكون سياق تلك الجملتين - أى المغياه مع الغايه - فى صدد الإخبار عن ثبوت الحليه والطهاره ولو بإنشاءات متعدده، كما لعلّه هو الظاهر من روايه الحليه بملاحظه الأمثله الوارده فيها.

توضيح ذلك: قال المحقق العراقى رحمه الله فى مقام بيان مراده: إن كون استفاده تلك القواعد الثلاثه ولو من جهه إطلاق الحليه المحكوم بها للأعم عن الواقعيه والظاهريه، بإرادته الحليه المجمعوله لذات الشىء بجعلٍ مستقل فى المرتبه السابقه، والحليه الظاهريه المجمعوله لها بجعلٍ آخرٍ مستقل فى طول الجعل الأول، مع إرادته مطلق الإستمرار الظاهرى من إرجاع القيد إلى المحمول، الشامل للإستمرار

الحقيقى بالنسبه إلى الحكم الظاهرى والادعائى منه بالنسبه إلى الحكم الواقعى، غير أنه يحتاج إلى تعدد الدال والمدلول، وعليه فلا يرد محذورٌ فى البين من نحو اجتماع اللحاظين فى مفاد المحمول أو الغايه أصلاً، غايه الأمر حصول العلم بالجعلين من مفاد هذه الأخبار يكون فى مرتبه واحده، ومثله ممّا لا ضير فيه وإنما الضير كله فى إنشائها كذلك ثبوتاً، وهو غير لازم كما عرفت) انتهى كلامه (١).

وفيه: إنه مردود من جهات عديده:

أولاً: كون تلك الأخبار بهذا السياق فى مقام الإخبار عن ثبوت الحليه والطهاره للأشياء بالعناوين الثلاثه التى ذكرها أمرٌ خارج عن شأن الشارع والأئمه المعصومين سلام الله عليهم أجمعين، إذ هم ليسوا فى صدد نقل الأخبار فى تلك الوقائع، بل هدفهم بيان الأحكام الشرعيه حتى ولو كان بيان الحكم بصوره الإخبار فى مقام الإنشاء، نظير جمله: (يعيد) و(لا يعيد) ونظير ذلك لا الإخبار عن ثبوت شىء فى الخارج ولو كان أصل ثبوتها بالإنشاءات المتعدده، فإنه أمرٌ خارج عن مقام شرعيه الشارع.

وثانياً: لو سلمنا كونه داخلياً فى شؤونه، ولكن كيف يمكن جعل لفظ (الشيء) الموضوع للإشاره إلى حالتى العنوان الأولى فى الحكم الواقعى، والعنوان الثانوى فى الحكم الظاهرى، وملاحظته فى هذين العنوانين موضوعاً للحكم الإستمرارى، وكذا الحال فى لفظ (طاهر) أو (حلال) حيث يلاحظ مشيراً

ص: ٥٣٧

إلى الطهاره المتعلقة بالذات والطهاره المتعلقة لها فى حاله الشك، فيحكم بإستمرارها إلى حين العلم بالخلاف أليس هذا إلاجعل لفظ واحد فى كل من الموضوع والمحمول والغايه مشيراً لأمر متعدده، التى لا بد من اعتبار كل واحد منها مستقلاً فى محلّه بإنشاء مستقل، أليس هذا إلا استعمال اللفظ فى أكثر من معنى، وقد ثبت فى محلّه أنه ممنوع؟!!

وثالثاً: ثبت مما ذكرنا أنه لا بد عند اراده الاستصحاب من لحاظ وتقدير الإستمرار والمتيقن وهما غير مذكورين فى هذه الأخبار.

ورابعاً: لو كانت الروايات المذكوره فى مقام الإخبار لزم أن يكون إنشاء الحكم الواقعى والظاهرى والاستصحاب حاصلاً قبل ذلك، حتى يصح الإخبار عنها، والواقع الملاحظ أن أصاله الطهاره والحليّه غير منشأتين سابقاً، وليس عليهما دليل سوى هذه الروايات، وهى على الفرض إخبارٌ وليس بإنشاء، وعليه، فما ذهب إليه رحمه الله لا يمكن المساعده معه، والله العالم.

هذا آخر ما أردنا إيراده فى هذا الجزء من كتابنا حول أخبار باب حجيه الاستصحاب، وسيأتى فى الجزء اللآحق اداامه البحث عن الاستصحاب وما يلحق به من أمور إن شاء الله تعالى. والحمد لله رب العالمين وصلّى الله عليه سيّدنا محمد وآله الطاهرين.

\*\*\*















بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ  
هَلْ يَسْتَوِي الَّذِينَ يَعْلَمُونَ وَالَّذِينَ لَا يَعْلَمُونَ

الزمر: ٩

المقدمة:

تأسس مركز القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان بإشراف آية الله الحاج السيد حسن فقيه الإمامي عام ١٤٢٦ الهجرى في المجالات الدينية والثقافية والعلمية معتمداً على النشاطات الخالصة والدؤوبة لجمع من الإخصائيين والمثقفين في الجامعات والحوزات العلمية.

إجراءات المؤسسة:

نظراً لقلّة المراكز القائمية بتوفير المصادر في العلوم الإسلامية وتبعثها في أنحاء البلاد وصعوبة الحصول على مصادرها أحياناً، تهدف مؤسسة القائمية للدراسات الكمبيوترية في أصفهان إلى التوفير الأسهل والأسرع للمعلومات ووصولها إلى الباحثين في العلوم الإسلامية وتقديم المؤسسة مجاناً مجموعةً إلكترونيةً من الكتب والمقالات العلمية والدراسات المفيدة وهي منظمة في برامج إلكترونية وجاهزة في مختلف اللغات عرضاً للباحثين والمثقفين والراغبين فيها. وتحاول المؤسسة تقديم الخدمة معتمدةً على النظرة العلمية البحتة البعيدة من التعصبات الشخصية والاجتماعية والسياسية والقومية وعلى أساس خطة تنوى تنظيم الأعمال والمنشورات الصادرة من جميع مراكز الشيعة.

الأهداف:

نشر الثقافة الإسلامية وتعاليم القرآن وآل بيت النبي عليهم السلام  
تحفيز الناس خصوصاً الشباب على دراسة أدق في المسائل الدينية  
تنزيل البرامج المفيدة في الهواتف والحاسوبات واللابتوب  
الخدمة للباحثين والمحققين في الحوزات العلمية والجامعات  
توسيع عام لفكرة المطالعة  
تهميد الأرضية لتحريض المنشورات والكتّاب على تقديم آثارهم لتنظيمها في ملفات إلكترونية

السياسات:

مراعاة القوانين والعمل حسب المعايير القانونية  
إنشاء العلاقات المترابطة مع المراكز المرتبطة  
الاجتناب عن الروتين وتكرار المحاولات السابقة  
العرض العلمي البحت للمصادر والمعلومات

الالتزام بذكر المصادر والمآخذ في نشر المعلومات  
من الواضح أن يتحمل المؤلف مسؤولية العمل.

نشاطات المؤسسة:

طبع الكتب والملزمات والدوريات

إقامة المسابقات في مطالعة الكتب

إقامة المعارض الالكترونية: المعارض الثلاثية الأبعاد، أفلام بانوراما في الأمكنة الدينية والسياحية

إنتاج الأفلام الكرتونية والألعاب الكمبيوترية

افتتاح موقع القائمة الانترنتى بعنوان : [www.ghaemiyeh.com](http://www.ghaemiyeh.com)

إنتاج الأفلام الثقافية وأقراص المحاضرات و...

الإطلاق والدعم العلمى لنظام استلام الأسئلة والاستفسارات الدينية والأخلاقية والاعتقادية والردّ عليها

تصميم الأجهزة الخاصة بالمحاسبة، الجوال، بلوتوث Bluetooth، ويب كيوسك kiosk، الرسالة القصيرة ( sms)

إقامة الدورات التعليمية الالكترونية لعموم الناس

إقامة الدورات الالكترونية لتدريب المعلمين

إنتاج آلاف برامج فى البحث والدراسة وتطبيقها فى أنواع من اللابتوب والحاسوب والهاتف ويمكن تحميلها على ٨ أنظمة؛

JAVA.١

ANDROID.٢

EPUB.٣

CHM.٤

PDF.٥

HTML.٦

CHM.٧

GHB.٨

إعداد ٤ الأسواق الإلكترونية للكتاب على موقع القائمة ويمكن تحميلها على الأنظمة التالية

ANDROID.١

IOS.٢

WINDOWS PHONE.٣

WINDOWS.٤

وتقدّم مجاناً فى الموقع بثلاث اللغات منها العربية والانجليزية والفارسية

الكلمة الأخيرة

نتقدم بكلمة الشكر والتقدير إلى مكاتب مراجع التقليد منظمات والمراكز، المنشورات، المؤسسات، الكتاب وكل من قدم لنا المساعدة في تحقيق أهدافنا وعرض المعلومات علينا.

عنوان المكتب المركزي

أصفهان، شارع عبد الرزاق، سوق حاج محمد جعفر آباده اي، زقاق الشهيد محمد حسن التوكلي، الرقم ١٢٩، الطبقة الأولى.

عنوان الموقع : : [www.ghbook.ir](http://www.ghbook.ir)

البريد الإلكتروني : [Info@ghbook.ir](mailto:Info@ghbook.ir)

هاتف المكتب المركزي ٠٣١٣٤٤٩٠١٢٥

هاتف المكتب في طهران ٠٢١ - ٨٨٣١٨٧٢٢

قسم البيع ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩ شؤون المستخدمين ٠٩١٣٢٠٠٠١٠٩.

مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية  
اصبحان  
الغمامة



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

[www.Ghaemiyeh.net](http://www.Ghaemiyeh.net)

[www.Ghaemiyeh.org](http://www.Ghaemiyeh.org)

[www.Ghaemiyeh.ir](http://www.Ghaemiyeh.ir)

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

