



مركز  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية

اصبهان

للغلام



ارسلنا  
عليكم يا صابغ  
الرماد

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

مِنِّي الدِّمَاءُ

فِي

تَوْضِيحِ الْكِفَايَةِ

السَّيِّدِ مُحَمَّدِ جَفْرٍ حَسَنِ بْنِ مُحَمَّدِ بْنِ مَرْزُوقِ

الْمَجْلَدُ السَّادِسُ

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

# منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

كاتب:

محمد جعفر مروج جزائرى

نشرت فى الطباعة:

دار الكتاب

رقمى الناشر:

مركز القائميه باصفهان للتحريات الكمبيوترية

# الفهرس

٥	الفهرس
٧	منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه المجلد ٦
٧	اشاره
٨	اشاره
١٢	تممه المقصد السابع
١٢	فصل أصله الاشتغال
١٢	اشاره
١٤	الكلام فى مقامين
١٤	اشاره
١٥	المقام الأول فى دوران الأمر بين المتباينين (١)
١٥	اشاره
٥٩	تبيهاات الاشتغال
٥٩	الأول الاضطرار إلى بعض الأطراف
٨٤	الثانى (١) شرطيه الابتلاء بتمام الأطراف
١١٧	الثالث (١) الشبهه غير المحصوره
١٤٢	الرابع: ملاقى بعض أطراف الشبهه المقرونه
١٩٦	المقام الثانى (١): فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر الارتباطيين
١٩٦	اشاره
٢٦٠	و ينبغى التنبيه على أمور (١):
٢٦٠	الأول (٢) الاجزاء التحليليه و الذهنيه
٢٧٨	الثانى الشك فى إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان (١)
٢٩٩	الثالث (١) الشك فى ميطليه الزياده
٣٣١	الرابع (١) الشك فى إطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز
٣٤٣	قاعده الميسور

٣٧٩	تذنيب (١) الدوران بين الجزئيه و المانعيه و نحوهما
٣٨٣	خاتمته في شرائط الأصول (١)
٣٨٣	أما الاحتياط (٢)
٣٩١	و أما البراءه العقليه (٢)
٣٩١	اشاره
٤١٢	حكم العمل بالبراءه قبل الفحص
٥٠٠	قاعده لا ضرر و لا ضرار
٦٦٣	تعريف مركز

سرشناسه: جزایری ، محمدجعفر، ۱۳۷۸ - ۱۲۸۸

عنوان و نام پدیدآور: منتهی الدرایه فی توضیح الکفایه [آخوند خراسانی] / تالیف محمدجعفر الجزائری المروج

مشخصات نشر: [قم]: موسسه دارالکتاب - محمدجعفر الجزائری ، ۱۴۱۳ ق . = - ۱۳۷۱ .

شابک: بها: ۱۸۰۰ ریال (ج ۲).

یادداشت: افست از روی چاپ نجف : مطبعه النجف ، ق ۱۳۸۸

یادداشت: این کتاب در سالهای مختلف توسط ناشرین مختلف منتشر شده است

یادداشت: ج ۴ - ۱ ( چاپ چهارم : ۱۴۱۳ ق . = ) ۱۳۷۰

یادداشت: ج ۵ . ( چاپ دوم : ۱۴۰۹ ق . = ) ۱۳۶۶

یادداشت: ج ۸ . ۱۴۱۲ ق . = ۱۳۷۰

یادداشت: کتابنامه

عنوان دیگر: الکفایه الاصول . شرح

موضوع: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول -- نقد و تفسیر

موضوع: اصول فقه شیعه

شناسه افزوده: آخوند خراسانی ، محمد کاظم بن حسین ، ۱۳۳۹ - ۱۲۵۵ ق . الکفایه الاصول . شرح

رده بندی کنگره: BP۱۵۹/۸ / ک ۳۳ / ۷۰۲۱۳ ۱۳۷۱

رده بندی دیویی: ۲۹۷/۳۱۲

شماره کتابشناسی ملی: م ۷۰-۳۴۴۶





منتهى الدرايه فى توضيح الكفايه

[آخوند خراسانى]

تاليف محمد جعفر الجزائرى المروج

ص: ٢

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ الحمد لله رب العالمين و أفضل صلواته و أكمل تحياته على أشرف أنبيائه و رسله محمد و آله الطيبين الطاهرين سيما الإمام المبين و غياث المضطر المستكين عجل الله تعالى فرجه الشريف و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين.

أما بعد، فقد ساعدنا التوفيق لإعداد الجزء السادس من كتابنا «متهى الدرايه فى توضيح الكفايه» للطبع و تقديمه للملا العلمى، فله الشكر على إنعامه و إفضاله و قد سلكنا فى نظمه و ترتيبه منهج الأجزاء الخمسه المتقدمه، فالمتن أولاً، و يليه الشرح التوضيحي المعلم بالأرقام الموضوعه على كل منهما، كما رمزنا تعاليقنا ب و حواشى الماتن على الكتاب ب و آخر دعوانا أن الحمد لله رب العالمين.



لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من (١) الإيجاب أو التحريم،

أصاله الاشتغال

\*\*\*\*\*

(١). بيان للتكليف، يعنى: أنه يعتبر في جريان قاعده الاشتغال - التي هي من الأصول العمليه الأربعة - العلم بنوع التكليف كالعلم بوجود فعل مردد بين المتباينين كالظهر و الجمع، أو بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، كتردد أجزاء الصلاه بين التسعه و العشره، أو العلم بحرمة فعل مردد بين فعلين كشرب هذا الإناء أو ذاك الإناء، للعلم بإصابه النجس بأحدهما إجمالاً. و لا يكفي العلم بجنس التكليف - و هو الإلزام الدائر بين وجوب فعل و حرمة آخر - في جريان قاعده الاحتياط، و ذلك - أى اعتبار العلم بنوع التكليف و عدم كفايه العلم بجنسه في جريان أصاله الاشتغال - هو الموافق لعنوان البحث في رسائل شيخنا الأعظم (قده) حيث قال: «الموضع الثانى في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب

ص: ٥

و يشتهه الحرام أو الواجب» و جعل (قده) العلم بالجنس مجرى البراءة. و قد تقدم الكلام فى بعض التعاليق التى ذكرناها أوائل البراءة حول ما يستفاد من أنظار شيخنا الأعظم فى مجارى الأصول و مناقشه المصنف فيها، فراجع.

و كيف كان فالمصنف و ان وافق الشيخ (قدهما) هنا، فاعتبر العلم بنوع التكليف الظاهر فى عدّ العلم بالجنس من الشك فى التكليف لا-المكلف به، لكنه سيصرح بعد أسطر بأن العلم بالجنس كالإلزام الدائر بين فعل شىء و ترك آخر يكون أيضا مجرى لقاعده الاشتغال، كما إذا أحرز خطاب إلزامى للمولى و دار بين وجوب شىء كالدعاء عند رؤيه الهلال و حرمة آخر كشرب التتن، فانه (قده) حكم باندرجه فى الشك فى المكلف به، فهو كالعلم بالوجوب المردد بين فعلين. نعم إذا كان الإلزام المردد بين الوجوب و الحرمة متعلقا بفعل واحد كان من الشك فى التكليف الذى يجرى فيه البراءة على ما عرفت فى الفصل السابق.

و الفارق بين تعدد متعلق الإلزام الذى يكون مجرى قاعده الاشتغال و وحدته التى تكون مجرى البراءة هو ما أفاده فى حاشيه الرسائل بقوله: «و أما إذا كان طرفاه - أى طرفا العلم بجنس التكليف - متعلقين بأمرين فهو كالعلم بنوعه، و السر: أن التنجز يتقوم بأمرين: البيان الحاصل بالعلم و لو بالإجمال، و التمكن من الامتثال و لو بالاحتياط. و البيان و ان كان حاصلًا فى الصورة الأولى - و هى الدوران بين المحذورين - كالصوره الثانيه بلا تفاوت، الا أنه لا تمكن من الامتثال فيها مع التمكن منه فيها» و حاصله: أنه لا-قصور فى بيانيه العلم الإجمالى للإلزام، فلا بد من الامتثال و لو بالاحتياط مع التمكن منه كما فى صوره تعدد المتعلق دون وحدته، إذ معها لا يمكن الامتثال أصلا، لكونه حينئذ مما يدور أمره بين المحذورين. و عليه

فتاره لتردده بين المتباينين (١)، و أخرى بين الأقل و الأكثر الارتباطيين (٢)، فيقع

## الكلام فى مقامين

### اشاره

فالعلم بالجنس مع تعدد المتعلق مندرج فى المقام، و مع وحدته داخل فى البراءه كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). توضيحه: أن الشك فى المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتا كدوران الواجب بين الصوم و الصدقه، أو عرضا كدورانه بين القصر و التمام فيما إذا علم بوجود أحدهما إجمالا، فان التباين بينهما انما هو لكون الركعتين الأوليين ملحوظتين فى الأول بشرط لا و فى الثانى بشرط شىء، و لذا لا ينطبق أحدهما على الآخر، كما لا ينطبق أحد المتباينين ذاتا كالصوم و الصدقه على الآخر.

و الضابط فى العلم الإجمالى المتعلق بالمتباينين هو رجوعه إلى قضيه منفصله مانعه الخلو، فيقال فى المثال: «الواجب اما الصوم و اما الصدقه» و هذا يرجع إلى قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحده منهما أحد طرفى العلم الإجمالى و تاليها نقيض الطرف الآخر، فيقال حينئذ: «ان كان الصوم واجبا فليست الصدقه واجبه» و بالعكس. و هذا بخلاف الأقل و الأكثر، فانه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال: «ان كانت العشره واجبه فليست الثمانيه واجبه» بداهه أن الثمانيه بعض العشره، فوجوب العشره ووجوب الثمانيه و زياده، فوجوب الثمانيه قطعى سواء أ كان الأكثر واجبا أم لا.

و قد يكون الشك فى المكلف به لتردده بين الأقل و الأكثر، فيقع الكلام - كما فى المتن - فى مقامين أحدهما فى المتباينين و الآخر فى الأقل و الأكثر.

الدوران بين المتباينين

(٢). أما المردد بين الأقل و الأكثر الاستقلاليين فهو خارج موضوعا عن الشك

ص: ٧

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا و لو (٢) كانا (٣) فعل

-----

فى المكلف به، إذ لا- إجمال فى المكلف به حقيقه، ضروره أنه يعلم من أول الأمر بتعلق التكليف بالأقل و يشك فى تعلقه بالزائد عليه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بهما أن لا يكون بينهما قدر متيقن سواء كان تباينهما ذاتيا أم عرضيا كما مر آنفا، بخلاف الأقل و الأكثر، فان بينهما قدرا متيقنا، و المراد بهما فعلا- هو الارتباطيان اللذان تكون أوامر أجزاءهما متلازمه الثبوت و السقوط، دون الأقل و الأ-كثر الاستقلايين اللذين لا- تكون أوامر أجزاءهما كذلك كالدين المردد بين الأقل و الأ-كثر، لأذن امتثال الأمر بالأقل ليس منوطا بامتثال الأمر بالأكثر على تقدير ثبوته واقعا.

(٢). بيان لقوله: «مطلقا» و توضيحه: أن العلم بالتكليف يتصور على وجهين أحدهما: العلم بنوعه كالوجوب مع تردد متعلقه بين المتباينين كالظهر و الجمعه.

ثانيهما: العلم بجنس التكليف مع تردد نوعه بين نوعين و هما الوجوب و الحرمة كالإلزام المردد بين وجوب فعل كالدعاء و حرمة آخر كشرب التن.

و مقتضى العبارة اندراج العلم بجنس التكليف فى الشك فى المكلف به كما تقدمت الإشارة إليه، فيصح أن يقال: «يجب فعل الدعاء عند رؤيه الهلال أو يحرم شرب التن» و هذا تعريض بشيخنا الأ-عظم، حيث خص النزاع بالعلم بنوع التكليف، و جعل العلم بالجنس مجرى البراءه، و قد عرفت تفصيله فى أول البراءه.

(٣). وصلية، أى: و لو كان المتباينان فعل شىء و ترك شىء آخر كفعل الدعاء عند رؤيه الهلال و ترك شرب التن.

أمر و ترك آخر «-» ان كان فعليا من جميع الجهات بأن (1) يكون

\*\*\*\*\*

(1). هذا شروع فى بيان منجزيه العلم الإجمالى بالتكليف، و لا- يخفى أنه اختار فى مباحث القطع من الكتاب و فى حاشيه الرسائل أن العلم الإجمالى مقتضى للتنجيز، و لكنه عدل هنا إلى كونه عله تامه له كالعلم التفصيلى به، و يستفاد ذلك أيضا من حاشيته على مباحث القطع من الكتاب، و له فى الفوائد كلام مبسوط لا نتعرض له خوفا من الإطاله، و استنتج منه العليّه إذا أحرز فعليه المعلوم و عدمها إذا شك فيها، فراجعه للوقوف عليه.

=====

(-). ان كان غرضه (قده) تعميم متعلق العلم بنوع التكليف للفعل و الترك و عدم اختصاصه بفعالين كالعلم بوجوب الظهر أو الجمعه، ففيه: أن الترك ليس بواجب حتى يقال: انه يعلم إجمالا بوجوب مردد بين فعل الدعاء و ترك شرب التتن، ضروره أن الأحكام لا تتعلق الا بما تقوم به الملاكات الداعيه إلى التشريع، و من المعلوم قيام الملاكات بالأفعال دون التروك. و عليه ففعل شرب التتن حرام، لا- أن تركه واجب، نعم بناء على انحلال كل حكم إلى حكيمين يصح اتصاف ترك شرب التتن بالوجوب، لكنه فاسد كما ثبت فى محله.

و بالجمله: فمتعلق العلم بنوع التكليف من الإيجاب أو التحريم كالعلم الإجمالى بوجوب الظهر أو الجمعه أو العلم الإجمالى بحرمة شرب التتن أو نكاح الكتابيه ليس الا الفعل، فالمتباينان اللذان علم إجمالا بتعلق إيجاب أو تحريم بأحدهما هما الفعلان، فلا وجه لأن يقال: سواء كان المتباينان فعل أمر و ترك آخر.

و ان كان غرضه (قده) تعميم البحث للعلم بجنس التكليف و هو الإلزام الجامع بين الإيجاب و التحريم، ففيه أولاه: أن اللازم حينئذ افراد «كان» لا تثنيه، لرجوع اسمه حينئذ إلى التكليف، و اللازم على هذا أن يقال: و لو كان وجوب فعل و حرمة آخر.

ص: ٩



و كيف كان، فلا بد قبل تقريب كلامه من تمهيد مقدمه لتوضيح مرامه زيد فى علو مقامه، فنقول: انه لا ريب فى تبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلقات بناء على مذهب مشهور العدليه، فهى تنبعث عن الملاكات الكامنه فى أفعال المكلفين، كما لا شك فى اختلاف الملاكات قوه و ضعفا، و لذا يحكم بلزوم تقديم الأهم و الأقوى ملاكا على غيره عند التزاحم، و على هذا فالأحكام الشرعيه الفعليه أى الواجده لمرتبه البعث و الزجر ليست على حد سواء بل هى على قسمين:

الأول: أن يكون الغرض الداعى إلى الحكم مهما بمثابة لا يرضى المولى بفواته أصلا، بل تتعلق إرادته باستيفائه على كل تقدير، يعنى سواء علم به المكلف لوصول الخطاب إليه و لو تصادفا أم لم يعلم به. و فى مثله يكون على الحاكم إيصال التكليف إلى العبد و رفع موانع تنجزه اما برفع جهل العبد بجعله عالما بالحكم تكويننا، و اما بنصب طريق مصيب، و اما بتشريع إيجاب الاحتياط عليه، لمنجزيه نفس الاحتمال، و حيث تنجز التكليف بأى سبب من أسبابه استحق العقوبه على المخالفه، لقيام الحجه القاطعه للعدر عليه.

الثانى: أن لا يكون الغرض الداعى إلى الحكم مهما بنحو يريد من العبد

و ثانيا: أن عنوان صدر البحث و هو قوله: «مع العلم بالتكليف من الإيجاب أو التحريم» الظاهر فى العلم بالنوع لا- ينطبق عليه، لوضوح عدم انطباقه على العلم بالجنس.

و ثالثا: أن ما تقدم آنفا من تعلق الأحكام بالأفعال دون التروك جار هنا أيضا، إذ العلم الإجمالى بإلزام مردد بين الوجوب و الحرمة فى مثل الدعاء عند رؤيه الهلال و شرب التتن انما تعلق بفعلهما. نعم امثال حرمة الفعل يتوقف على الترك، و هذا غير تعلق الحرمة بالترك كما هو ظاهر المتن بل صريحه، فتأمل جيدا.

استيفاءه على كل حال، بل يريد على تقدير وصول الخطاب به إليه تفصيلا و لو من باب الاتفاق، و حينئذ فالحكم الذى يدعو إليه هذا النحو من الغرض يكون واجدا لمرتبته ما من التحريك، و فعليته منوطه بالعلم به تفصيلا، بحيث يكون العلم التفصيلى به موجبا لتماميه فعليته أولا، و لتنجزه ثانيا، و من المعلوم أن إيصال الحكم الناشئ عن هذا النحو من الغرض الملزم و الخطاب المتكفل له إلى العبد ليس من وظيفه المولى، لما تقدم من أن إرادته لاستيفاء الغرض ليست على كل تقدير، بل انما هي على تقدير وصول الخطاب إلى المكلف و لو من باب الاتفاق، فكما لا يجب حينئذ على الحاكم رفع موانع تنجزه، فكذلك يجوز له إيجاد المانع من وصوله إلى المكلف بنصب طريق غير مصيب أو أصل مرخص، لعدم الفرق بين إبقاء المانع و إيجاد، إذ المفروض عدم تعلق إرادته المولى باستيفاء هذا الغرض على كل تقدير.

فالمتحصل: أن التكليف فى كل من القسمين و أصل إلى مرتبه البعث و الزجر و واجد لما هو قوام الحكم. لكن مراتب التحريك و الردع مختلفة كما عرفت، فيكون فعليا حتميا تاره كما فى القسم الأول و تعليقا أخرى كما فى القسم الثانى.

إذا عرفت هذه المقدمه و أن التكاليف الفعليه على قسمين، فاعلم أن قوله: «ان كان فعليا من جميع الجهات.... إلخ» إشارة إلى القسم الأول منهما. توضيحه: أن العلم بما هو طريق للواقع لا يفرق فيه بين الإجمالى و التفصيلى فى وجوب اتباعه و الجرى على وفقه، لكن التكليف المعلوم بالإجمال ان كان من سنخ القسم الأول فهو يتنجز بالعلم الإجمالى، لوصل البعث أو الزجر إلى العبد الرافع لعذره الجهلى، فيستحق العقوبه على المخالفه، و الإجمال فى المتعلق غير مانع عن التنفيذ بعد فرض ارتفاع عذره الجهلى، غاية الأمر حكم العقل بلزوم الاحتياط بالإتيان بجميع

المحتملات كما سيأتي. وحينئذ فالأدلة النافية للتكليف - بعد فرض شمولها لأطراف العلم الإجمالي - لا بد من تخصيصها، لقيام القرينه العقلية عليه، و هي استلزام شمولها للأطراف للترخيص في المعصيه، ضروره أن المعلوم بالإجمال واجد للمرتبه الأكيده من البعث و الزجر، و لا يرضى الحاكم بالمخالفه أصلا، و لازم الاذن في الاقتحام عدم لزوم موافقته على بعض التقادير و هو كون الطرف المأذون فيه متعلقا للحكم، و هذا هو التناقض المستحيل.

و ان كان التكليف من سنخ القسم الثاني فهو لا يتنجز بالعلم الإجمالي - لا لقصور في العلم - بل لخلل في المعلوم، و هو عدم تحقق شرط تماميه فعليته أعنى العلم التفصيلي به، و لما كان التكليف في كل واحد من الأطراف مشكوكا فيه أمكن جعل الحكم الظاهري فيه، لتحقق موضوعه - أعنى الشك في الحكم الواقعي - مع العلم الإجمالي بمرتبته من الفعلية. و عليه فالمدار في التنجيز و عدمه على فعلية المعلوم لا على العلم من حيث التفصيليه و الإجماليه.

ثم ان إحراز كون الحكم المعلوم بالإجمال من القسم الأول أو الثاني منوط باستظهار الفقيهيه من أدله الأحكام، فان كان المورد من قبيل الدماء و الأعراض كان الحكم فعليا من جميع الجهات، فالعلم الإجمالي بوجود دم محقون مردد بين شخصين أحدهما مؤمن متق و الآخر كافر حربى جائز القتل منجز للتكليف.

و من هذا القبيل حكمهم بوجوب الفحص في بعض الشبهات الموضوعيه الوجوبيه كالاستطاعه الماليه و بلوغ المال الزكوى حد النصاب، فانهم مع التزامهم بالبراءه في الشبهات الموضوعيه حكموا بالاحتياط و وجوب الفحص في هذين الموردين.

و ان كان كالخمر الدائر بين الإناءين أمكن إثبات حليه كل واحد من الأطراف بالأدله المرخصه.

الإجمال و التردد و الاحتمال، فلا محيص (١) عن تنجزه و صحه العقوبه على مخالفته، و حينئذ (٢) لا محاله يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع (٣) أو السعه (٤) أو الإباحه (٥) مما يعم (٦) أطراف العلم مخصّصا (٧) عقلا، لأجل مناقضتها (٨) معه.

\*\*\*\*\*

(١). جواب «ان كان» و ضميرا «تنجزه، مخالفته» راجعان إلى التكليف.

و غرضه: أن فعليه التكليف من جميع الجهات توجب تنجزه و امتناع جعل الترخيص شرعا، لكون الترخيص مضادا للتكليف الفعلى و نقضا للغرض منه و هو جعل الداعى حقيقه من غير فرق فيهما بين العلم بالتكليف و الظن به و احتمال، لأن شمول أدله الترخيص للأطراف يوجب العلم باجتماع الضدين فى صوره العلم بالتكليف، و الظن باجتماعهما فى صوره الظن به، و احتمال اجتماعهما فى صوره احتمال، و من المعلوم امتناع الجميع.

(٢). أى: و حين كون التكليف فعليا من جميع الجهات لا محاله...، و الأولى اقتران «لا محاله» بالفاء.

(٣). الأول كحديث الرفع، و الثانى كحديث الحجب، و كذا حديث الرفع بناء على نسخه «وضع عن أمتى» بدل «رفع».

(٤). كقوله عليه السلام فى حديث السفره: «هم فى سعه ما لم يعلموا».

(٥). كقوله عليه السلام فى مرسله الصدوق: «كل شىء مطلق حتى يرد فيه نهى».

(٦). بيان للموصول فى «ما دل» و المراد بالعلم هو الإجمالى.

(٧). بصيغه اسم المفعول خبر «يكون» يعنى: أن أدله البراءه الشرعيه و ان كانت شامله - بمقتضى إطلاقها - لأطراف العلم الإجمالى، لكن لا بد من تخصيصها بالشبهات البدويه، لمحذور المناقضه المذكوره.

(٨). أى: مناقضه الرفع و الوضع و السعه و الإباحه مع الحكم الفعلى من

و ان لم يكن (١) فعليا كذلك - و لو كان (٢) بحيث لو علم تفصيلا لوجب امثاله و صح العقاب على مخالفته - لم يكن (٣) هناك مانع عقلا و لا شرعا عن شمول أدله البراءة الشرعية للأطراف.

جميع الجهات، فقله: «لأجل تعليل لتخصيص ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعه أو الإباحة عقلا، و قد عرفت تقريبا التناقض المخصص لها عقلا بقولنا: «و حينئذ فالأدلة النافية للتكليف بعد فرض... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ان كان فعليا» و الضمير المستتر فيه و فى «و لو كان» راجع إلى المعلوم بالإجمال، و قوله: «كذلك» أى: فعليا من جميع الجهات، و هذا إشاره إلى القسم الثانى من التكليف الفعلى، و هو الفعلى التعليقى، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «الثانى أن لا يكون الغرض الداعى إلى الحكم مهما بنحو... إلخ» يعنى:

أن فعليته التامة تتوقف على العلم به تفصيلا، فالعلم الإجمالى لا- يوجب تنجزه قهرا، لكنه لا- لقصور فى العلم، بل لعدم بلوغ ملاكه بدون العلم التفصيلى حدا يقتضى لزوم إيصاله إلى المكلف بأى نحو كان، فالخلل فى المعلوم لا فى العلم. و لما كان كل واحد من الأطراف مجرى للأصل النافى للتكليف، للشك فى كون كل واحد منها متعلقا للحكم الفعلى كان المقتضى لجريان أصل البراءة فيه موجودا، و المانع عنه مفقودا كما سيأتى عن قريب إن شاء الله تعالى، و معه يرتفع موضوع حكم العقل باستحقاق العقوبة على ارتكاب كل واحد من الأطراف.

(٢). للمعلوم بالإجمال الذى لا يكون فعليا من جميع الجهات فردان: أحدهما أن لا يكون فعليا أصلا يعنى لا من جهة العلم و لا من سائر الجهات. ثانيهما أن لا يكون فعليا من جهة العلم فقط، فقله: «و لو كان بحيث لو علم... إلخ» إشاره إلى الخفى منهما و هو الثانى، و قد عرفت آنفا توضيح عدم الفعليه من جميع الجهات.

(٣). جواب «و ان لم يكن» و ضميرا «امثاله، مخالفته» راجعان إلى المعلوم

بالإجمال. أما عدم المانع العقلي، فلان المانع هو قبح الترخيص في المعصية القطعية، و هو مختص بما إذا كان المعلوم بالإجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات، و أما إذا لم يبلغ هذه المرتبة و لو لعدم العلم التفصيلي به فلا مانع حينئذ من الاذن في ارتكاب تمام الأطراف.

و أما عدم المانع الشرعي، فلان المتوهم من المانع شرعاً في المقام هو لزوم محذور التناقض بين صدر أدله الأصول و ذيلها إذا بنينا على شمولها لأطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالي. توضيح لزوم التناقض: أن مقتضى عموم قوله عليه السلام «كل شيء لك حلال» حليه المشتبه بالشبهه البدويه، و كذا كل واحد من الأطراف في المقرونه، و مقتضى إطلاق ذيله - أعني «حتى تعلم أنه حرام» - هو تنجز الحرمة بالعلم الإجمالي، لأن «تعلم» مطلق يشمل كلا من العلم التفصيلي و الإجمالي، فيلزم الحكم بالحليه لكل طرف بمقتضى الصدر، و الحكم بالحرمة بمقتضى الذيل.

و هذا الإشكال و هو التناقض المذكور تعرض له شيخنا الأعظم في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبه إلى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل، قال (قده):

«فإذا فرض اليقين بارتفاع الحاله السابقه في أحد المستصحبين فلا يجوز إبقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقض بالشك، لأنه مستلزم ل طرح الحكم بنقض اليقين بمثله». لكن هذا المحذور مفقود هنا، لاختصاصه بالأدله المرخصه المشتمله على هذا الذيل. و أما الفاقد له مثل حديث الرفع فلا تناقض فيه أصلاً، فلا مانع من شموله للأطراف و إثبات الترخيص فيها، بل لا تناقض حتى في الأخبار المذيله كما ذكرناه في التعليقه، فراجع «-» .

=====

(-). و قد أجاب المصنف عن إشكال التناقض في مداليل الاخبار المشتمله على الذيل بوجه ثلاثه، تعرض لاثنين منها في حاشيه الرسائل و لثالثها في الفوائد.

و الحاصل: أنه مع عدم وجود المحذور العقلي و الشرعى من شمول أدله الأصول النافيه للأطراف لا مناص من الحكم بحليتها.

=====

الأول: أن لفظ «الشيء» إنما يكتفى به عرفاً عن المعين لا عن أحد الشئيين أو الأشياء، فيكون كل واحد من الأطراف مشمولاً لقوله: «كل شيء» بما هو معين بنحو من التعيين كالإشارة إليه، و العلم الإجمالى بحرمه أحدهما ليس غاية للحل، لعدم كونه موجبا للعلم بحرمه واحد كان معيناً بذلك التعيين الموجب لإدراجه تحت عموم المصدر. و العلم بحرمه أحدهما بلا عنوان أو بعنوان لا يتعين كل واحد منهما به لا يوجب ارتفاع الحليه السابقه، إذ الغايه معرفه حرمه الشئى ء المعين بذلك التعيين الملحوظ فى المغيا، لتبعيه الضمير فى «أنه حرام» للمرجع و ليس معرفه حرمه أحدهما بلا-عنوان أو بعنوان كونه إناء زيد المردد بين الإناءين معرفه بحرمه الشئى ء و ما ذكر هو مقتضى ظهور «الشيء» فى التعيين، لا للانصراف حتى يمنع منه بدعوى كونه بدوياً.

هذا فى قاعده الحل. و كذا الحال فى قوله عليه السلام: «و لكن تنقضه بيقين آخر» حيث ان الظاهر منه نقض اليقين بالشيء ء بيقين آخر، و ليس اليقين بأحد الشئيين اليقين بالشيء ء عرفاً. و هذا الظهور العرفى هو السر فى شمول هذه الأخبار لأطراف الشبهه غير المحصوره مع وضوح عدم الفرق فى المناقضه اللازمه - لو تمت - فى مداليلها بين المحصوره و غيرها.

و الحاصل: أن مرجع هذا الوجه إلى دعوى شمول الصدر لأطراف العلم الإجمالى بدون لزوم التناقض، إذ الاستفادة من الذيل أن الغايه هى العلم بحرمه الشئى ء المعين الذى أريد من الصدر، فالعلم الإجمالى بحرمه أحد الشئيين أو الأشياء ليس غاية لحليه الشئى ء المعين حتى يلزم التناقض.

الثانى: أن الذيل فى أخبار الاستصحاب ليس مسوقا لبيان حكم شرعى مولوى حتى يستدل بإطلاق اليقين على شموله للعلم الإجمالى بانتفاض الحاله السابقه كى يتجه محذور المعارضه، و انما الغرض تقريب عدم صلاحيه الشك لنقض اليقين به عقلا، و أن ما يصلح ناقضا له هو اليقين اللاحق، من دون نظر إلى أنه ينقض باليقين شرعا مطلقا أو خصوصا التفصيلي منه حتى يتمسك بالإطلاق الذى ينشأ منه المعارضه، و عليه فلا مانع من شمول الصدر بعمومه أو إطلاقه لجميع ما يمكن أن يعمها و منها الأطراف.

و هكذا حال الغايه فى روايه الحل، بأن يكون غايه عقليه بلا حكم شرعى فى جانبها، فلا تمنع عن شمول المغيا بإطلاقه لما يصح أن يعمه، و من الواضح أن أطراف العلم الإجمالى مما يصح أن يعمها المغيا، فتأمل فانه دقيق.

هذا ما أفاده المصنف (قده) فى الحاشيه. و الظاهر متانه كل منهما فى دفع إشكال المعارضه خصوصا الوجه الأول، فان ذلك هو المنسب من الإطلاقات المتعارفه، لظهور قول القائل: «كل شىء فى بيتى أو صندوقى أو بستانى هو ملكى الا أن يعلم أنه ملك أخى أو صديقى مثلا» فى أن ما هو متعين لا- مردد بين شيئين أو أشياء ملكى، فالفرش مثلا بماله من التعين ملكى، لا الفرش المردد بين فروش أو الظرف المردد بين ظروف عديده، فان عنوان التردد يحتاج إلى تصور زائد على نفس الشىء، بخلاف التعين، فانه ليس الا- تصور نفس الشىء، فتصور الفرش كاف فى تعينه و لا يحتاج تعينه إلى لحاظ آخر، و لذا قيل: ان إطلاق الأمر يقتضى التعيينه، لأن التعيينه ليست قيدا زائدا على تصور نفس الشىء، بخلاف التخييره، فانها تحتاج إلى لحاظ زائد و هو جعل العدل كما هو واضح.



و من هنا (١) انقدح: أنه لا فرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و من انقسام الفعلى إلى قسمين: ظهر عدم الفرق بين العلم التفصيلي و الإجمالي فى عليه كل منهما للتنجيز إذا كان المعلوم فعليا من جميع الجهات. و أما إذا لم يكن فعليا كذلك فيحصل الفرق بين العلمين، ضروره أن الفعلى بمرتبه الأولى يتنجز إذا علم به تفصيلا، و لا- يبقى مجال للإذن فى مخالفته، لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهرى - و هو الشك فى الحكم الواقعى - لانكشافه تمام الانكشاف

=====

الثالث: قال فى الفوائد: «ان ظهور الغايه لو كان فانما هو بالإطلاق، و هو لا يصلح أن يعارض به ظهور العام بلا كلام، ضروره أن من مقدمات ظهوره عدم البيان مع كون العام صالحا للبيان، فلا وجه لرفع اليد عن عمومه الا على نحو دائر، أى بسبب ظهور المطلق الموقوف على عدم العموم، و تخصيصه الموقوف على ظهوره، و الا لا يصلح قرينه على التخصيص، فيكون بلا وجه... إلخ». لكن يمكن أن يقال بتقدم ظهور الغايه و ان كان بالإطلاق على ظهور العام و ان كان بالوضع، و ذلك لما ثبت فى محله من تقدم ظهور القرينه و لو كان بالإطلاق على ظهور ذيلها و ان كان بالوضع، و لذا يقدم ظهور «يرمى» فى «رأيت أسدا يرمى» - فى الرمى بالنبال دون الرمى بالتراب - على ظهور «أسد» فى الحيوان المفترس مع كونه بالوضع. نعم مورد حديث تقدم الظهور الوضعى على الظهور الإطلاقى هو ما إذا كانا فى كلامين منفصلين انعقد الظهور فى كل منهما، فان الظهور الوضعى حينئذ صالح لأن يكون رافعا لحجيه الظهور الإطلاقى.

و عليه فلا- محذور فى كون الغايه قرينه على إرادته الشبهه البدويه من الصدر و هو «كل شىء» و إرادته العلم مطلقا و ان كان إجماليا من الغايه.

ص: ١٨

الا- أنه لا مجال (١) للحكم الظاهري مع التفصيلي، فإذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات (٢) لا محاله (٣) يصير فعليا معه من جميع الجهات، و له (٤) مجال مع الإجمالي، فيمكن أن لا يصير فعليا

حسب الفرض. و أما إذا علم به إجمالا- فرتبه الحكم الظاهري محفوظه معه، للشك في وجود التكليف في كل واحد من الأطراف، و به يتحقق موضوع الأصل النافي، فيجربى بلا مانع.

و بالجملة: فالتفاوت في ناحيه المعلوم لا- في ناحيه العلم، إذ لو كانت فعليه التكليف تامه من ناحيه إرادته المولى و كراهته - بحيث لا- يتوقف استحقاق العقوبه على مخالفته إلا- على وصوله إلى المكلف بأى نحو كان من أنحاء الوصول - تنجز بالعلم الإجمالي أيضا. و ان لم تكن الفعلية تامه الا بالعلم التفصيلي، لم يؤثر الإجمالي في تنجيزه، لعدم حصول شرط فعليته التامه و هو العلم به تفصيلا، فموضوع الأصل المرخص باق مع العلم الإجمالي كما كان قبله.

\*\*\*\*\*

(١). لما عرفت من عدم الشك الذى هو موضوع الحكم الظاهري مع العلم التفصيلي.

(٢). أى: من غير جهه العلم التفصيلي به، بل من جهه الملاك و إرادته المولى و كراهته، فإذا علم به تفصيلا صار فعليا من جميع الجهات، فيصير حتميا و لا يبقى معه مجال لحكم آخر.

(٣). الأولى اقترانه بالفاء، لأنه جواب «فإذا كان» الا أن يكون الجواب قوله:

«يصير» لكن ينبغى حينئذ تأخير «لا محاله» عنه، لأنه من معمولات «يصير».

(٤). أى: و للحكم الظاهري مجال مع العلم الإجمالي، لوجود موضوعه و هو الشك معه، و ضمير «معه» راجع إلى العلم التفصيلي، و الضمير المستتر في

معه (١)، لا مكان جعل الظاهري في أطرافه و ان كان فعليا من غير هذه الجبهه (٢) «-» فافهم.

«يصير» في الموردین راجع إلى الحكم الواقعي.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع العلم الإجمالي، و وجه عدم فعليته معه هو ما أفاده بقوله: «لإمكان» و حاصله: أن اقتران العلم الإجمالي بالشك أوجب إمكان جعل الحكم الظاهري في أطرافه، و هذا مفقود في العلم التفصيلي.

(٢). يعنى: و ان كان فعليا من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلا لتنجز، و لم يكن فعليا من الجبهه المضاده لجعل الترخيص و الحكم الظاهري في أطرافه.

(-). فيه: أن فعلية الحكم ليست الا- بوجود موضوعه بسيطا كان أو مركبا، و من المعلوم أن هذه الفعلية لا- تتوقف على العلم بنفس الحكم لا- تفصيلا و لا- إجمالا، و الا لزم دخل العلم فيه، و هو خلاف الإجماع بل الضروره. و عليه فيصير الحكم بمجرد وجود موضوعه فعليا علم به المكلف أم لا- و الحكم الفعلي بهذا المعنى يصير منجزا بكل من العلم التفصيلي و الإجمالي بناء على منجزيته، و حينئذ فالمراد بالعله التامه للبعث أو الزجر الفعلي هو وجود الموضوع بماله من الأجزاء و الشرائط من الابتلاء و عدم الاضطرار إلى بعض الأطراف و غيرهما.

و بالجمله: فالفعلية اما بمعنى وجود الحكم بوجود موضوعه، و اما بمعنى الفعلية الحتميه و هى التنجز، و على التقديرين لا فرق بين كون العلم المتعلق به تفصيلا و إجماليا. و عليه فجران الأصول في أطراف العلم الإجمالي لعدم كون الحكم فعليا من جميع الجهات لم يظهر له وجه وجيه، بل الحق بناء على منجزيه العلم الإجمالي أنه لا تجرى الأصول في أطرافه أصلا كالعلم التفصيلي. و لعله إلى ما ذكرنا أو بعضه أشار بقوله: «فافهم».

ثم ان ما يعد من موانع الفعلية كالاضطرار و الخروج عن الابتلاء و غيرهما يرجع

إلى موضوع الحكم، لما عرفت من عدم ترتبه على موضوعه الا بعد وجوده بجميع ما له دخل فى موضوعيته له شطرا أو شطرا، فالمراد بالفعل عليه معنى واحد و هو وجود الحكم بوجود تمام ماله دخل فى موضوعه. و لعله إلى بعض ما ذكرنا أشار فى مسأله الاضطرار إلى بعض الأطراف، حيث انه جعل الاضطرار من حدود التكليف و قيوده، فلا فعليه أى لا وجود للحكم مع الاضطرار و نحوه، فتأمل جيدا.

هذا كله مضافا إلى أنه لا يجدى مجرد تقسيم الفعلية ثبوتا إلى قسمين فى ترتب الأثر من جريان الأصول و عدمه، مع عدم دليل على خصوص أحدهما إثباتا، و لذا لا بد من تأسيس أصل يرجع إليه فى جميع موارد العلم الإجمالى.

الا- أن يعول على كلامه فى الفوائد من أن الفقيه ان أحرز بملا-حظه الأدله فعليه الحكم حتى بالنسبه إلى بعض الشبهات الموضوعيه كالشك فى الاستطاعه الماليه و بلوغ المال الزكوى للنصاب تنجز بالعلم الإجمالى. و ان لم يحرز الفعلية و شك فى أنه حكم إنشائى أو بالغ مرتبه البعث و الزجر كان المرجع الأصل النافى للتكليف، لاقتضاء «كل شىء لك حلال» مع قبح الترخيص فى المعصيه كون المعلوم بالإجمال حكما إنشائيا لا فعليا. لكنه لا يخلو من تأمل.

و قد أورد عليه بعض المدققين فى حاشيته بوجوه أخرى:

الأول: أن سنخ الغرض من المأمور به و ان كان يختلف قوه و ضعفا، لتفاوت الملاكات الداعيه إلى تشريع الأحكام فى ذلك، الا أنه لا يصحح الترخيص، ضروره أن الغرض من التكليف فى جميع الأوامر و النواهي الصادره بداعى البعث و الزجر واحد و هو جعل الداعى للمكلف إلى الامتثال، حيث ان محط البحث هو الحكم

المنشأ بداعى الطلب لا بدواع أخرى.

و بالجمله: فالترخيص و ان لم يكن منافيا للغرض من المكلف به، لعدم فعليته من جميع الجهات، لكنه مناف للغرض من نفس التكليف، ضروره مناقضه الترخيص لإراداه إيجاد الداعى للمكلف إلى الامتثال.

الثانى: أن المفروض وجود المقتضى التام فى المكلف به، و قد انبعث منه حقيقه البعث و الزجر، غايه الأمر أنه لا يجب على المولى إيصاله، لكن يترتب على وصوله الاتفاقى حكم العقل بوجوب الإطاعه و حرمة المعصيه، و مع فرض عدم قصور العلم الإجمالى فى البيانیه يلزم تنجز هذا القسم من الحكم الفعلى به.

و فرض دخل العلم التفصيلى فى تنجزه و قصور الإجمالى شرعا عن تنجزه خلف، لأن الكلام فى العلم الملحوظ على نحو الطريقيه لا الموضوعيه، و لو جعلناه جزء الموضوع لزم دخله فى تماميه اقتضاء المقتضى الداعى إلى البعث، فما لم يعلم تفصيلا لم يتحقق الملاك التام الداعى للجعل، و هو أيضا خلف.

و الحاصل: أنه مع حكمه قدس سره كما هو صريح كلامه بعدم الفرق بين أنحاء الوصول لا وجه لعدم تنجز العلم الإجمالى، إلا مع فرض دخله فى الموضوع و هو خلاف الفرض، ضروره أن الكلام فى منجزيه العلم الإجمالى الطريقي كالتفصيلى لا بما أنه جزء الموضوع و دخيل فى الملاك<sup>(١٠)</sup>.

الثالث: ما أورده على تعدد مراتب الفعلية فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى و غيره من عدم ارتفاع التنافى بين الحكمين الفعلين بحمل الواقعى على التعليقى و الظاهرى على التنجيزى، و ذلك لأن الشده و الضعف فى طبيعه الواحده

ثم ان الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالإجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا و لو كانت (١) أطرافه غير

\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق، و تعريض بما اشتهر من التفصيل في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الإجمالي بين الشبهه المحصوره بوجوبه فيها، و غير المحصوره بعدم وجوبه فيها، و يظهر هذا التفصيل من شيخنا الأعظم أيضا، حيث انه عقد المقام الأول للبحث عن وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين بالنسبه إلى الشبهه المحصوره، ثم عقد المقام الثاني للشبهه غير المحصوره و قال بعد نقل أدله سته على عدم وجوب الاجتناب فيها: «... و قد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة» و حاصل إشكال المصنف على هذا التفصيل هو: أن المعلوم إجمالا ان كان فعليا من جميع الجهات و جب الاحتياط في جميع الأطراف و ان كانت غير

لا- يرفعان تماثل فردين من طبيعه واحده، و لا- تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين كما يظهر لمن أمعن النظر في اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوى أو سواد ضعيف مع بياض قوى في موضوع واحد».

أقول: أما اشكاله الثانى و الثالث فالظاهر متانتهم كما أفاده (قده). و أما الأول فقد يختلج في الذهن عدم خلوه عن الغموض، و ذلك لأن الغرض من كل تكليف إلزامى و ان كان إيجاد الداعى إلى الامثال، لكن هذا الغرض من آثار الملاك الثابت فى المكلف به و توابعه، و ليس له وجود استقلالى، فان كان ذلك الملاك مهما جدا لم يجز الترخيص، و إلا جاز ذلك، فالمناطق فى جواز الترخيص و عدمه هو ملاك المكلف به قوه و ضعفا، لا- الغرض القائم بنفس التكليف، ففى فرض عدم الفعلية من جميع الجهات لا مانع من الترخيص، فتدبر.

محصوره، و انما التفاوت بين المحصوره و غيرها هو: أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعليه المعلوم مع كونه فعليا لولاه (١) من سائر الجهات.

و بالجملة: لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصوره و غيرها

محصوره، و ان لم يكن فعليا كذلك لم يجب الاحتياط فى شىء منها، بل تجوز مخالفته القطعيه و ان كانت الأطراف محصوره، إذ لا علم حينئذ بحكم فعلى من جميع الجهات حتى تجب موافقته و تحرم مخالفته.

و بالجملة: فلا وجه لإناطه تنجيز العلم الإجمالى بحصر الأطراف و عدم تنجيزه بعدم حصرها، بل المدار فى التنجيز و عدمه على الفعلية التامه و عدمها، فلا تفاوت بين حصر الأطراف و عدم حصرها. نعم يكون بينهما تفاوت فيما أشار إليه بقوله:

«و انما التفاوت» من أن الشبهه غير المحصوره تلازم غالباً جهه مانعه عن فعليه الحكم كالخروج عن الابتلاء، و الاضطرار المانع عن الفعلية، لكون الرفع فيه واقعياً لا ظاهرياً، فتكون كثره الأطراف ملازمه لما يمنع الفعلية التامه، فالتفاوت أيضاً من ناحيه المعلوم لا من جهه كثره الأطراف، فإذا كانت الأطراف الكثره مورد الابتلاء و لم يترتب الحرج المنفى شرعاً على الاجتناب عن جميعها كان العلم الإجمالى منجزاً، لتعلقه بتكليف فعلى، و عليه فلا يدور عدم تنجيز العلم الإجمالى مدار عدم انحصار الأطراف. و سيأتى الكلام بنحو أوفى فى التنبيه الثالث، فانتظر.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول فى «ما يمنع» المراد به ما عدا سائر الجهات كالخروج عن الابتلاء، و ضمير «كونه» إلى المعلوم بالإجمال، و «من سائر» متعلق ب «فعلياً» و توضيحه: أن الحكم الواقعى فى غير المحصوره فعلى من سائر الجهات غير جهه مضادته للحكم الظاهرى، فهو بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز،

ص: ٢٤

فى التنجز و عدمه فىما (١) كان المعلوم إجمالاً فعلىا ببعث (٢) المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك (٣) مع (٤) ما هو علىه من كثره أطرافه.

و الحاصل: أن اختلاف الأطراف فى الحصر و عدمه لا يوجب (٥) تفاوتاً فى ناحيه العلم،

لكن هذه الفعلية فى كل طرف منوطه بعدم ما يمنع عنها بالنسبه إلى ذلك الطرف كخروجه عن مورد الابتلاء، أو الاضطرار إلى ارتكابه أو نحوهما، فانه لو لا خروج بعض الأطراف عن الابتلاء مثلاً لكان الحكم الواقعى بالنسبه إليه فعلىا من سائر الجهات غير جهه مضادته للحكم الظاهرى، لكن هذا المانع أخرجه عن الفعلية من سائر الجهات غير جهه مضادته للحكم الظاهرى أيضاً، فعدم فعليته حينئذ ليس من جهه واحده، بل من جهات عديده، و لذا لو تعلق به العلم التفصيلي لم يتنجز أيضاً.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «تفاوتاً»، و «ما» ظرف لكون المعلوم بالإجمال فعلىا.

(٢). ان كان التكليف المعلوم إجمالاً هو الوجوب كالأمر المردد بين القصر و التمام فى بعض الموارد.

(٣). أى: فعلاً فىما كان المعلوم إجمالاً هو الحرمة كالنهى المردد بين إناءين علم إجمالاً بخميره أحدهما.

(٤). متعلق بكل من «ببعث و يزجر» و ضمير «هو» راجع إلى المعلوم بالإجمال و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول، و «من كثره أطرافه» بيان له، يعنى: مع كثره أطراف المعلوم بالإجمال.

(٥). بحيث يوجب تنجز العلم لو كانت الأطراف محصوره و عدمه ان لم تكن كذلك كما علىه المشهور، بل ادعى علىه الإجماع كما قال الشيخ: «و بالجمله فنقل



و لو أوجب (١) تفاوتاً فانما هو في ناحيه المعلوم في (٢) فعليه البعث أو الزجر مع الحصر، و عدمها (٣) (و عدمهما ) مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الإجمالي باختلاف الأطراف قله و كثره في التنجيز (٤) و عدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية و عدمها (٥) بذلك، و قد عرفت آنفاً (٦) أنه لا تفاوت بين التفصيلي و الإجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في

الإجماع مستفيض و هو كاف في المسأله» (-) .

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لو أوجب اختلاف الأطراف في الحصر و عدمه تفاوتاً فانما هو... إلخ.

(٢). بيان لقوله: «ناحية المعلوم» و «مع الحصر» متعلق ب «فعلية البعث».

(٣). أى: و عدم الفعلية مع عدم الحصر، يعنى: أن الحكم فعلى مع الحصر و غير فعلى مع عدمه.

(٤). متعلق ب «يختلف» و «ما» في «ما لم يختلف» ظرف له.

(٥). أى: و عدم الفعلية بتفاوت الأطراف كثره و قله، يعنى: أن التنجيز غير منوط بقلة الأطراف حتى تكون كثرتها مانعه عنه، بل المناط في التنجيز و عدمه هو فعلية المعلوم و عدمها، فكثرتها و قلتها ان أوجبتا اختلاف المعلوم في الفعلية و عدمها اختلف في التنجيز، و الا فلا كما مر آنفاً.

(٦). في قوله: و من هنا انقدح أنه لا فرق بين... إلخ.

(-). كيف يمكن الركون إلى الإجماع المحصل فضلاً عن المنقول في مسأله ذكروا فيها وجوهاً يحتمل بل يظن استناد المجمعين إليها. نعم لو أفادت تلك الوجوه الوثوق و الاطمئنان بصحة فتوى المجمعين فلا بأس بالاعتماد عليها، لكنه ليس لأجل حجية الإجماع بل لأجل هذا الوثوق.

طرف المعلوم (١) أيضا «-» تأمل تعرف.

و قد انقدح (٢) أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقه القطعيه مع

\*\*\*\*\*

(١). من حيث الفعلية التامه و عدمها، وقوله: «فى ذلك» أى: فى التنجيز و عدمه.

مسلك الاقتضاء و الإشكال عليه

(٢). هذا ثانى الأمرين المنقدحين المترتبين على علمه الإجمالى للتنجيز، يعنى لكل من وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين إذا كان المعلوم إلزاما فعليا من جميع الجهات، و غرضه من هذا الكلام الذى نبه عليه فى بحث العلم الإجمالى كما فى الفوائد هو التعريض ببعض كلمات شيخنا الأعظم التى يظهر منها إمكان الترخيص فى ارتكاب بعض أطراف الشبهه المحصوره، و ترك الموافقه القطعيه، فانه بعد أن حكم بلزوم الاجتناب عن كلا-المشتبهين بحكم العقل، قال: «نعم لو أذن الشارع فى ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع فى الاجتراء بالاجتناب عنه جاز...» و حاصله: أن للشارع التصرف فى مرحله الامتثال، بأن يقنع بالموافقه الاحتماليه الحاصله بترك أحد الطرفين، و الترخيص فى ارتكاب الآخر لمصلحه تقتضيه، فإذن الشارع فى ارتكاب الحرام الواقعى لا- يقبح مع جعل الحلال الواقعى بدلا عنه إذا كان ما ارتكبه هو المحرم المعلوم بالإجمال، و تكون مصلحه الترخيص جابره لمفسده ارتكاب الحرام الواقعى. و عليه فالامتثال التعبدى الحاصل باجتنا ب ما جعله

(-). الظاهر زياده هذه الكلمه، إذ المدار فى التنجيز و عدمه هو الفعلية التامه و عدمها، لا تفصيليه العلم و إجماليته و لا كثره الأطراف و قلتها، و من المعلوم ظهور «أيضا» فى عدم انحصار مناط التنجيز فى فعلية المعلوم فقط بل للعلم دخل فيه أيضا، و هذا خلاف ما صرح به آنفا.

ص: ٢٧

-----

عن الحرام الواقعي مؤمن من عقوبه المولى و رافع لموضوع حكم العقل بلزوم رعايه التكليف فى كل واحد من المشتبهين، و من المعلوم أن قناعته بالموافقه الاحتماليه مبنيه على كون العلم الإجمالى مقتضيا لوجوب الموافقه القطعيه، لا عله تامه له، إذ لو كان عله له لم يتوجه الترخيص فى بعض الأطراف، هذا ما أفاده الشيخ.

و قد أورد عليه المصنف (قدهما) بأنه لا-وجه للتفكيك - فى عليه العلم الإجمالى للتنجيز - بين حرمه المخالفه و وجوب الموافقه القطعيتين، بل اما أن يكون عله لكليهما فتجب الموافقه القطعيه كما تحرم المخالفه القطعيه، أو لا- يكون عله لشيء منهما فلا- تحرم المخالفه القطعيه كما لا- تجب الموافقه القطعيه، إذ لو كان المعلوم بالإجمال إلزاما فعليا من جميع الجهات - بمعنى كونه بالغا من الأهميه حدًا لا يرضى معه المولى بمخالفته على كل تقدير كما عرفت توضيحه فى بيان الفعلى من جميع الجهات - حرمت مخالفته و وجبت موافقته قطعاً، و ان لم يكن إلزاما بالغا هذا الحد جازت مخالفته القطعيه و لم تجب موافقته كذلك، لفرض توقف فعليته التامه على العلم به تفصيلا، و المفروض عدم حصوله، و الحكم غير الفعلى الحتمى لا موافقه و لا مخالفه له و لا تشتغل الذمه به.

و المتحصل: أن تأثير العلم الإجمالى فى كل من الموافقه و المخالفه على حد سواء، و المدار على المعلوم. فما أفاده شيخنا الأعظم من إمكان عدم وجوب الموافقه القطعيه بناء على جعل البدل لا يخلو من مناقشه «-» .

=====

(-). الأولى أن يقال: «مع حرمه المخالفه القطعيه» و قد تقدم نظيره.

(--). هذا ما التزم به شيخنا الأعظم هنا، و صريحه عدم جواز الترخيص فى بعض الأطراف إلا مع جعل وجوب الاجتناب عن الطرف الآخر بدلا ظاهريا

فعليا لوجبت موافقته قطعاً، و الا (١) لم يحرم مخالفته كذلك أيضا (٢).

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن التكليف فعليا لم يحرم مخالفته القطعيه.

(٢). أى: كعدم وجوب موافقته القطعيه، فقوله: «كذلك» أى قطعيًا.

عن الحرام الواقعي، لأن رفع اليد عن الواقع و لو على بعض التقادير بعد العلم به من دون جعل بدل قبيح عند العقل، فلو ورد ما يدل على الاذن فى بعض الأطراف تخييراً فلا بد أن يستكشف منه جعل البدل، هذا.

و لكن لسان الشيخ و هو تلميذه المحقق الآشتياني (قدهما) نقل عن شيخه الأستاذ أنه اختار فى مجلس درسه الشريف جواز ترخيص الشارع فى بعض الأطراف من دون جعل بدل، بل نسب إليه التزامه به فى بحث الانسداد عند إبطال الاحتياط الكلى و إثبات التبعض فيه. و نبه صاحب الأوثق على كلام الشيخ فى الانسداد أيضا.

و كيف كان، فقد قرر المحقق الآشتياني كلام شيخه بما حاصله: «أن اذن الشارع فى مخالفه الاحتياط الكلى الذى قد يتفق معه فوت الواقع لا بد أن يكون مشتملا على مصلحه جابره لمفسده الوقوع فى خلاف الواقع فيما يقع فيه. و أما لزوم جعل البدل فلا، إذ يحكم العقل بلزوم الاحتياط الجزئى بعد ترخيص الشارع فى ترك الموافقه القطعيه، و ليس على الشارع تعيين الطريق لامثال الأحكام الشرعيه، إذ الحاكم فى كيفية الإطاعه هو العقل الحاكم بأصل وجوب الطاعه أيضا، و انما على الشارع الإمضاء ان لم ير المصلحه فى النهى عن بعض الكيفيات أو الاذن فى مخالفته.

لا- يقال: مع استقلال العقل بكون طريق الإطاعه الاحتياط الكلى كيف يجوز للشارع النهى عنه، إذ لازمه اما التناقض فى كلام الشارع و اما عدم حجيه حكم العقل.

ص: ٢٩

فانه يقال: ان حكم العقل بأصل الإطاعة تنجيزى غير قابل لتصرف الشارع، و أما حكمه فى كفيته فهو معلق على عدم تعيين مرتبه خاصه منها لمصلحه يراها، و بعد اذنه بكيفيه خاصه يحكم العقل بمتابعتها من دون إيجاب جعل البدل على الشارع أصلا.

هذا حاصل ما حكاه المحقق الآشتياني عن مجلس درس أستاذه الأعظم.

و الظاهر أن كلامه المذكور فى التوضيح مع الغض عن المناقشه المبنايه التى أوردها المصنف عليه، لا يخلو من شىء، و أن ما حكاه المحقق الآشتياني من إمكان الترخيص فى بعض الأطراف بدون كون الطرف الاخر مصداقا جعليا للمأمور به أو المنهى عنه أسد و أمتن، لأنه ان أريد بجعل البدل تنجيز الحكم المعلوم بالإجمال فى الطرف الاخر، ففيه: أنه لا حاجه إليه، بل جعله لغو، بل ممتنع، لتنجيزه بالعلم الإجمالى و عدم ارتفاعه بجعل الترخيص فى الطرف الاخر، فجعل البدل لأجل التنجيز يوجب تنجز المنجز، و هو محال، لكونه تحصيلا للحاصل.

و ان أريد بجعل البدل تنزيل الطرف غير المرخص فيه منزله الواقع المعلوم إجمالا- فى الآثار الشرعيه، ففيه: أن لازمته ترتب أحكام المعلوم بالإجمال عليه كما هو شأن سائر التنزيلات الشرعيه نظير «الطواف بالبيت صلاه» فإذا كان المعلوم بالإجمال خمرا مثلا و شرب الطرف المجعول بدلا عنه لزم ترتيب أحكام الخمر من الحرمة و الحد و عدم جواز شهادته و الائتمام به و غير ذلك من أحكام شرب الخمر عليه. و هذا كما ترى مما لم يلتزم به أحد، و لذا صرح شيخنا الأعظم فى رابع تنبيهات الشبهه المحصوره بعد جمله من الكلام بعدم ترتيب الآثار الشرعيه

المرتبه على ذلك الحرام عليه، حيث قال: «فارتكاب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجرى أصاله عدم موجب الحد و وجوبه».

هذا كله مضافا إلى ما أورده على جعل البدل شيخنا المحقق العراقي (قده) من إشكالين:

أحدهما: لزوم الدور، و الآخر إشكال مثبتيه الأصل النافى الجارى فى بعض الأطراف.. أما الدور فتقريبه - على ما فى تقريرات (١) بحثه الشريف - هو: أن شمول دليل الأصل النافى للتكليف فى هذا الطرف متوقف على كون الطرف الاخر بدلا عن الحرام الواقعى المعلوم، لاشتغال الذمه به قطعاً، و جعل البدليه منوط بإطلاق دليل الأصل و شموله لمورد العلم الإجمالى، و هذا هو الدور.

و أما إشكال المثبتيه، فمحصل تقريبه على ما فى التقريرات المذكوره أيضا هو:

أن الأصول المرخصه إذا فرض جريانها فى بعض الأطراف بلا معارض لا تثبت كون المعلوم إجمالاً هو المشتبه الاخر، إذ ليست الأصول العمليه النافيه كالأمارات النافيه للتكليف فى طرف فى الدلاله الالتزاميه على تعيين المعلوم إجمالاً فى الطرف الاخر، و كونه مصداقاً جعلياً له فى مقام تفرغ الذمه، لأن غايه ما تقتضيه الأصول النافيه انما هى الترخيص فى ارتكاب ما تجرى فيه من دون دلالتها التزاماً على كون المعلوم إجمالاً- هو الطرف الاخر، و ان كان لازم البناء على الحليه فى طرف مع العلم الإجمالى بحرمه أحدهما كون الحرام فى الطرف الاخر، لكن اعتبار هذا اللازم مبنى على حجيه الأصل المثبت، و قد عرفت إجمالاً عدم دلالة الأصل على ذلك.

و الظاهر أن هذا الإشكال مقتبس مما أجاب به الشيخ الأعظم عن استكشاف جعل البدل من مثل قوله عليه السلام: كل شىء لك حلال، حيث قال (قده):

«قلت: الظاهر من الأخبار المذكورة البناء على حليه محتمل التحريم و الرخصه فيه لا- وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل. و لو سلم فظاهرها البناء على كون كل مشتبه كذلك، و ليس الأمر بالبناء فى كون أحد المشتبهين هو الخل أمرا بالبناء على كون الآخر هو الخمر، فليس فى الروايات من البدليه عين و لا أثر».

و كيف كان، فاستكشاف جعل البدل من ترخيص الشارع فى بعض الأطراف كما فى تقارير المحقق النائيني (قده) غير ظاهر، بل قد عرفت عدم الحاجة إليه أصلا كما أن ما فى تقارير شيخنا المحقق العراقي (قده) من «أن الاذن فى ارتكاب بعض الأطراف بدون ذلك مستلزم للاكتفاء بمشكوك المؤتمنيه بعد القطع بالاشتغال» لا يخلو أيضا عن غموض، هذا.

و قد التزم بعض المدققين بامتناع جعل البدل، لأنه لا يخرج من أحد تصويرين لا يخلو شىء منهما عن المحذور، قال قدس سره: «و أما جعل البدل، فتاره بمعنى اشتمال غير الواجب الواقعى فى حال الجهل على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواجب الواقعى، فالمأتى به اما هو الواقع أو ما يتدارك به مصلحه الواقع، و لا شتمال غير الواجب الواقعى على مصلحه يتدارك مصلحه الواقع يخير العقل بين إتيانه و إتيان الواقع، و ليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحا عقلا. و لا منافاه بين العلم الإجمالى بوجوب تعيينى واحد واقعا

و العلم بوجوبين تخييريين شرعا و عقلا بنحو الواجبين المتزاحمين ظاهرا، فلم يسقط الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفا أو يكون الترخيص التخييري منافيا، بل يسقط بحكم العقل عن التعيينه، لثبوت البديل له، و مثله لا ينافيه الترخيص إلى بدل.

و أخرى بمعنى قناعه الشارع فى مقام إطاعه أحكامه، و اقتصاره على الموافقه الاحتماليه، لما فى تحصيل الموافقه القطعيه من المفسده المنافيه لما تعلق به غرض الشارع من التسهيل على المكلف.

لكنك قد عرفت أن حرمة المخالفه القطعيه لبقاء عقاب الواقع، و لولاه لم يكن وجه لحرمة المخالفه القطعيه، مع أن عقاب الواقع على حاله و ارتفاعه على تقدير المصادفه متنافيان، بداهه أن ضم غير الواقع إلى الواقع لا- يوجب ترتب العقاب على مخالفه الواقع. و قد مر نظيره مرارا فى مسأله دليل الانسداد. و ليس إيجاب الموافقه القطعيه مولويا لمصلحه حتى إذا كان تحصيلها ذا مفسده غالبه يسقط خصوص وجوب الموافقه القطعيه، بل ليس هناك على أى حال غرض مولوى، و لا لزوم شرعى، بل و لا عقلى، فلا- محاله لا- بد من وقوع المزاحمه بين مفسده الموافقه القطعيه و المصلحه المنبعث منها الحكم الواقعي، و مع مغلوبيه المصلحه و سقوطها عن التأثير لا تكليف فعلى حتى يحرم مخالفته القطعيه.

و منه تعرف أن الاذن فى ترك الموافقه القطعيه لا يفيد اشتغال غير الواقع على مصلحه بديله، الا إذا رجع إلى الأمر بإتيان الفرد الآخر، و الا فمجرد الترخيص يكشف عن مغلوبيه المصلحه الداعيه إلى الإيجاب الواقعي، فيزول



العلم الإجمالى بالوجوب الفعلى».

و محصل اشكاله على التصوير الأول لجعل البدل هو: أن الطرف الفاقد للملاك لا معنى لتدارك الواقع به، إذ ليس الترخيص فى ترك الموافقه القطعيه موجبا لاشتمال غير الواقع على مصلحه يتدارك بها مصلحه الواقع، فلازمه الاذن فى مخالفه الواقع المنجز.

و على التصوير الثانى أمران: أحدهما: استلزام الاذن لارتفاع عقاب الواقع، و المفروض بقاؤه على حاله، و هما متنافيان.

و الاخر: أن الترخيص فى بعض الأطراف مستلزم لجواز المخالفه القطعيه، إذ ليس فى وجوب الموافقه مصلحه زائده على ما فى نفس الحكم الواقعى، و الاذن فى تركها لا بد أن يستند إلى مصلحه التسهيل الغالبه على مصلحه الواقع، فيسقط الحكم المترتب عليها عن الفعلية، و معه يجوز مخالفته القطعيه أيضا، إذ القبيح هو مخالفه الحكم الفعلى لا غيره. و من المعلوم أن القائل بجعل البدل لا يمكنه الالتزام بسقوط الواقع عن الفعلية حتى يجوز مخالفته القطعيه، و هذا اللازم الباطل أعنى سقوط الواقع عن الفعلية يكشف عن بطلان جعل البدل.

و لكن الظاهر عدم خلو كلامه زيد فى علو مقامه عن الإشكال. أما الوجه الأول، فيرد عليه أولا: أن تنظير المقام بالخبرين المتعارضين أولى من قياسه بالواجبين المتزامين، إذ المقصود أن البدل و المبدل واجبان تخييريان ظاهرا، و هذا يناسب تنظيره بما له الحجية الظاهرية، حيث ان المجعول الواقعى واحد، و الاخر لا جعل

له، و لكن حكم الشارع بالتخيير الظاهري بينهما انقيادا، و هذا بخلاف التخيير بين المتزاحمين، حيث انه فيهما واقعي لاشتمال كل منهما على الملاك.

و ثانيا: أنه مع العلم بكون الحكم الواقعي تعيينيا لا- يمكن إنشاء وجوبين تخييريين ظاهريين، لعدم انحفاظ رتبة الجعل، لاعتبار احتمال مطابقه الحكم الظاهري للواقعي، و مع العلم بالمخالفه لا موضوع لجعل الحكم الظاهري.

و عليه فأصل ما قرره لجعل البدل لا يسلم من الإشكال. و أما إيراداه عليه بعدم قيام غير الواقع مقام الواقع، فسيأتي.

و أما المناقشه فيه - بأن وفاء مصلحه البدل بتمام مصلحه المبدل حال الجهل يستلزم عدم صحه جعل الوجوب التعيني للمبدل مطلقا، و لغويه جعله، إذ مقتضى التعيينه عدم استيفاء الملاك بشيء آخر، بل اللازم كون التخيير واقعي كما في خصال الكفاره، لوفاء كل واحده منها بغرض الشارع القائم بالأخرى - فيمكن الجواب عنها: بأنه بناء على صحه جعل البدل يستكشف تقييد تعيينه الواجب الواقعي بحال العلم بها، فإذا كانت المصلحه قائمه بالجمعه مثلا صحح أن يقال: يتخير المكلف بين الظهر و الجمعه إذا لم يعلم بوجوبها تعيينا، و لا إشكال في صحه جعل العلم بمرتبته موضوعا للحكم بمرتبته أخرى، و هذا تخيير ظاهري في طول الوجوب الواقعي، فتدبر.

و أما الوجه الثاني و هو قناعه الشارع بالموافقه الاحتماليه، فما وجهه عليه من المحذور يمكن الجواب عنه نقضا بما اختاره (قده) في قاعدتي الفراغ و التجاوز من أن مفادهما الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه. و حلا أولا بعدم اقتضاء الترخيص في بعض الأطراف لسقوط الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعيه،

إذ لو كان المقام نظير باب الاجتماع في كون الحركة الشخصية مأمورا بها و منهي عنها توجه حديث الكسر و الانكسار بين مصلحة الصلاة و مفسده الغضب و رعايه أقوى الملاكين بناء على كونه من باب التراحم لا التعارض، و لكن مصلحة التسهيل هنا غير مزاحمه لمفسده الخمر الواقعي المعلوم بالإجمال، لتعدد الرتبة، إذ الأولى قائمه بنفس الترخيص نظير المصلحة في نفس سلوك الطريق الخاص غير المؤدى إلى الواقع، لا في ذى الطريق حتى تتحقق المنافاه للملاك الواقعي و يصير مغلوبا بها، ضروره أن التمانع بين الحكم الواقعي و الظاهري اما أن يكون في المبدأ و اما في المنتهى كما اختاره في الجمع بينهما، و مع قيام الأول بالمجموع و الثاني بنفس الجعل يتعدد الموضوع و يرتفع التنافي نعم الحليه في مورد الاضطرار إلى الخمر ليست ظاهريه لكون الاضطرار من قيود الواقع.

و الحاصل: أن دعوى استلزام القناعه في مقام الامتثال لغلبه مصلحة التسهيل على ملاك الحكم الواقعي عهدتها على مدعيها، لعدم مصادمه مناط الحكم الظاهري للواقعي، و الا-لاختل الجمع بينهما من ناحيه الملاك، و هذا مناف لما اختاره في الجمع بينهما.

و ثانيا: بعد تسليم المزاحمه بينهما، بأن اللازم رفع اليد عن وجوب الموافقه القطعيه، لا سقوط أصل الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعيه، إذ الضرورات تتقدر بقدرها، فلا بد من رفع اليد عن المقدار المبتلى بمزاحمه مصلحة التسهيل و هو الاحتياط التام، و لا وجه لارتفاع فعلية الحكم رأسا، إذ القائل بجعل البدل يدعى أن الشارع بملاحظه ملاك الترخيص يأذن في مخالفه الواقع مع تداركه بالاجتناب عن الطرف الاخر، يعني إبقاء الواقع بنفسه أو بما يتدارك

و منه (١) ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً اما (٢) من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و مما ذكرنا من أن المناطق فى وجوب الاحتياط فى أطراف العلم الإجمالى هو فعلية التكليف المعلوم بالإجمال فعلية تامه أى من جميع الجهات لا- كون الأ-طراف محصوره ظهر...، و غرضه: الإشارة إلى بعض الجهات المانعه عن فعلية التكليف الموجبه لعدم وجوب الموافقه القطعيه و عدم حرمة المخالفه كذلك مع العلم بالحكم إجمالاً، و قد ذكر فى العبارة ثلاثاً من الجهات المانعه.

(٢). هذا إشارة إلى الجهة الأولى، و هى عدم الابتلاء، فان الابتلاء بجميع الأطراف شرط فى فعلية التكليف كما سيأتى إن شاء الله تعالى، فلو علم إجمالاً بنجاسه إناء مردد بين إنائه و إناء من لا يتبلى به عادة كأحد ملوك الدنيا، أو علم بحرمة

به لثلا- يتبلى المكلف بمخالفه المعلوم بالإجمال بالمره، و لا مانع من تنزيل غير الواقع منزله الواقع إذا كان فيه مصلحه يتدارك بها مفسده الخمر الواقعى. نعم الترخيص فى ترك الواقع لا إلى بدل - لكونه ملقياً فى مخالفه الواقع بدون تداركه بشىء - غير معقول، و أما مع فرض تداركه، فلا مانع منه.

هذا ما يتعلق بكلام المحقق الأصفهاني (قده) فى تعليقه الأنيقه.

و قد اتضح من مجموع ما تقدم أنه لا وجه للالتزام بجعل البدل أصلاً، فلاحظ و تأمل.

و منه يظهر الإشكال فى كلام القائل بجريان الأصل تخيراً فى بعض الأطراف و ان التزم به بعض الأعظم (قده) فى الدرر، إذ مع كون المعلوم حكماً تعيينياً لا- ينحفظ معه رتبه جعل الحكم الظاهرى. و ليس الإشكال فيه ما أفيد من عدم الدليل عليه لا من ناحيه الكاشف و لا المنكشف، فانه قد ناقش فيه شيخنا المحقق العراقى، فراجع التقريرات.

في بلده عليه بالرضاع ونحوه، أو امرأه أخرى في أقصى بلاد الدنيا مع عدم ابتلائه بها عادة، لم يكن هذا العلم الإجمالي علما بتكليف فعلي، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف ما هو خارج عن مورد الابتلاء، و سيأتي تفصيله في التنبيه الثاني إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «اما من جهه» و إشاره إلى الجبهه الثانيه و هي الاضطرار إلى بعض الأطراف معيناً، كما إذا كان في أحد الإناءين المشتبهين ماء و في الآخر ماء الرمان و اضطر إلى شرب ماء الرمان للتداوى مثلاً، أو مردداً كالأضطرار إلى شرب ماء أحد الإناءين المشتبهين لرفع العطش الحاصل بشرب أى واحد منهما، فان الاضطرار بأى نحو كان مانع عن فعله و جوب الاجتناب، و سيأتي تفصيل ذلك في التنبيه الأول إن شاء الله تعالى.

منجزيه العلم الإجمالي في التدريجيات

(٢). معطوف أيضاً على «اما من جهه» و إشاره إلى الجبهه الثالثه، المعبر عنها بالعلم الإجمالي في التدريجيات و هي عدم العلم بتحقق موضوع التكليف فعلاً- و ان علم تحققه إجمالاً- في هذا الشهر مثلاً- و علم تعلق التكليف به أيضاً، فان العلم بتحقق الموضوع فعلاً شرط في فعله التكليف و تنجزه، بيان ذلك أنه لا ريب في أنه إذا كان التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات - التي منها العلم الإجمالي بتحقيق موضوعه - كان التكليف منجزاً، و وجبت موافقته و حرمت مخالفته القطعيتان كما مر غير مره سواء أ كانت أطراف الشبهه دفعيه - أى موجوده في زمان واحد - كالخمر المردد بين الإناءين اللذين يتمكن المكلف من ارتكاب أيهما شاء، أم تدريجيه أى موجوده شيئاً فشيئاً في أزمنه متعدده، فان التدرج في وجود الأطراف

ص: ٣٨

لا- يمنع عن فعلية التكليف و تنجزه، إذ كما يصح تعلقه بأمر حاصل و يكون منجزاً كذلك يصح تعلقه بأمر مستقبل كما هو الحال في الواجب المعلق، و مثل له المصنف في فوائده بما إذا علم المكلف وجوب فعل خاص عليه بالنذر أو الحلف في يوم معين و تردد ذلك اليوم بين يومين، كما إذا علم أنه نذر صوم يوم معين و شك في أن ذلك اليوم هو يوم الخميس أو الجمعة، فإنه بمجرد انعقاد النذر أو حصول المعلق عليه - فيما إذا كان النذر معلقاً على شيء كصحة مريض أو قدوم مسافر - يصير وجوب الوفاء بالنذر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهده بتكرار الفعل المنذور، فيجب عليه صوم كلا- اليومين الخميس و الجمعة، فلو توقف الامتثال في طرفه على إيجاد مقدمات قبل حلول زمان الإطاعة و جب تحصيلها، لأن وجوب الوفاء غير معلق على شرط غير حاصل، بل هو منجز فعلاً، و مجرد عدم حضور زمان الامتثال حين العلم الإجمالي لا يمنع من فعلية وجوب الصوم المنذور و تنجز خطابه، و يشهد له صحه إيجاب الحج على المستطيع قبل الموسم، و وجوب تهيئه المقدمات الموجبه للكون في المواقف المشرفه في أيام ذى الحجه، و كذا وجوب الغسل على الجنب لصوم الغد، و هكذا.

و أما إذا لم يكن التكليف المعلوم بالإجمال فعلياً من جميع الجهات، لأجل عدم العلم بتحقيق موضوعه فعلاً لم يكن منجزاً، فلا يجب موافقته بل جازت مخالفته القطعية، كما إذا كانت المرأة مستمره الدم من أول الشهر إلى آخره و علمت بأنها في إحدى ثلاثه أيام من الشهر حائض، فإنه لا يجب عليها و على زوجها ترتيب أحكام الحيض في شيء من أيام الشهر، إذ لا تكليف ما لم تصر الزوجه حائضاً، و ليس قبل الحيض إلزام فعلي حتى يجب رعايته بترتيب الأحكام المختصة به في أيام الشهر، فلها إجراء الأصل الموضوعي أعني استصحاب الطهر من أول الشهر إلى أن يبقى

المستحاضه مثلا لما (١) وجب موافقته، بل جاز مخالفته (٢)، و أنه (٣) لو علم فعليته - و لو كان (٤) بين أطراف تدريجيّه -  
لكان منجزا

ثلاثه أيام منه، ثم ترجع فى الثلاثه الأخيره إلى أصله البراءه عن الأحكام الإلزاميه للحائض. و لا مجال لاستصحاب عدم الحيض فيها، إذ مع انقضاء زمان يسير من هذه الثلاثه الأخيره تعلم المرأه بانتقاض الطهر فى تمام الشهر اما فى هذه الثلاثه و اما فيما انقضى من الأيام، فلا- مجال للاستصحاب، فترجع حينئذ إلى الأصل المحكوم و هو أصله الإباحه، هكذا علله المصنف فى حاشيه الرسائل.

و عليه، فلهذه المرأه ترتيب جميع الأحكام التكليفيه و الوضعيه، فيجوز لها دخول المسجد كما يجوز لزوجها مباشرتها و طلاقها، لأن موضوع حرمه دخول المسجد و وجوب الاعتزال و فساد الطلاق هو الحائض، و المفروض عدم إحرازه فى شىء من أيام الشهر، و حيث انه لم يحرز الموضوع لم يكن الحكم المترتب عليه فعليا، فلا- يجب موافقته و لا- يحرم مخالفته. و لا- يخفى أن شيخنا الأ-عظم عقد التنبيه السادس لبيان حكم العلم الإجمالى فى الأطراف التدريجيّه، و لما كان كلام المصنف مخالفا له من حيث المبنى تعرضنا له فى التعليقه «-» .

\*\*\*\*\*

(١). جواب «لو لم يعلم» و ضمائر «موافقته، مخالفته، فعليته» راجعه إلى التكليف.

(٢). كما عرفت فى مثال المرأه المستمره الدم.

(٣). معطوف على «أنه لو لم يعلم» و الضمير للشأن، و يمكن إرجاعه إلى التكليف.

(٤). بأن يكون وجود بعض الأطراف مترتبا زمانا على وجود الآخر، كعلمه

(-). لا- يخفى أنه (قده) ذكر أمثله ثلاثه و حكم بالاحتياط فى اثنين منها و هما العلم الإجمالى بوقوع معامله ربويه فى اليوم أو الشهر، و بندر ترك الوطاء

ص: ٤٠

ووجب موافقته، فان التدرج لا يمنع عن الفعلية، ضروره أنه كما يصح التكليف بأمر حالى كذلك يصح بأمر استقبالى كالحج فى الموسم للمستطيع، فافهم (١).

إجمالاً بوجوب صوم أحد اليومين بالندز، فان مجرد التدريجيه لا تمنع عن الفعلية، لصحة التكليف الفعلى بأمر استقبالى كصحته بأمر حالى، حيث يكون الوجوب حالياً و الواجب استقبالياً، كما هو الحال فى الواجب المعلق الفصولى كالحج، حيث انه يستقر وجوب الحج فى ذمه المستطيع قبل حلول زمان الواجب و هو الموسم، و لذا يجب عليه المسير و تهيئه المقدمات التى يتمكن بها من إتيان المناسك فى وقتها، و قد تقدم توضيحه أيضاً.

\*\*\*\*\*

(١). لعله إشاره إلى أن صحة التكليف بأمر استقبالى - بحيث يكون التكليف فعلياً غير مشروط بشىء - محل الكلام، إذ القيود غير الاختيارية لا محاله تخرج عن حيز الطلب و يتقيد هو بها، و لذا بنى غير واحد من المتأخرين على استحاله الواجب المعلق، خلافاً لآخرين، فراجع ما ذكرناه فى هذا المقام فى الجزء الثانى من هذا الشرح.

أو الحلف عليه فى ليله خاصه اشتبهت بين الليلتين أو أزيد. و بالبراءه فى واحد منها و هو مثال المرأه المستمره الدم، لكن لا لما ذكره المصنف بل لوجه آخر سيأتى بيانه.

و ينبغى قبل التعرض للاستدلال تحرير محل النزاع، فنقول: ان المبحوث عنه هو الفعلان الزمانيان المتدرجان بحسب الوجود بمعنى عدم إمكان وقوع كليهما فى الحال، بل يتقيد أحدهما بزمان متأخر أو زمانى كذلك. و أما الموجودان بالفعل مع عجز المكلف عن الجمع بينهما دفعه كشرب مائى الإناءين فهما خارجان



عن البحث، إذ لا ريب في منجزه العلم الإجمالي حينئذ، للعلم بتوجه الخطاب المنجز إلى المكلف. كما أن مفروض الكلام هو ما إذا لم تكن الأطراف منجزه بمنجز آخر.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن الأقوال في مسأله تنجيز العلم الإجمالي في التدريجيات ثلاثة:

الأول: عدم التنجيز مطلقا، فلا مانع من جريان الأصول في الأطراف، لوجود المقتضى - وهو الشك - لجريان الأصل في الطرف الموجود فعلا، وعدم مانع منه، إذ في ظرف جريانه لا يعارضه الأصل الجارى في الطرف المعدوم اللاحق، لإناطه جريانه بوجود موضوعه، و بعد وجوده يجرى الأصل فيه بلا معارض، لانعدام كل منهما في ظرف وجود الآخر، و عليه فالخطاب التنجيزى بالحرام المردد بين الموجود فى الحال و المستقبل غير موجه إلى المكلف، لفقدان شرطه و هو الابتلاء بالمتعلق، فيندرج كل واحد من الأطراف فى ضابط الشك فى التكليف لا المكلف به.

الثانى: التنجيز مطلقا، و عدم كون التدرج مانعا عن تأثير العلم الإجمالي فيما كان المعلوم تكليفا فعليا، فان المدار فى المنجزيه هو العلم بالتكليف الفعلى سواء كانت الأطراف دفعيه أم تدريجيه.

الثالث: التفصيل فى التدريجيات بالتنجيز فيما إذا لم يكن للزمان دخل موضوعى فى الحكم كحرمه الربا و الكذب و الغيبه و نحوها، و عدمه فيما إذا كان للزمان دخل فى الملاك و الخطاب كالحيض المردد بين أيام الشهر، فان الأحكام الإلزاميه المترتبه عليه لم تكن فعليه قبل حلول الزمان الخاص، إذ ليس مجرد العلم بها علما بتكليف

ببالغ مرتبه البعث و الزجر.

و كيف كان، ففصل شيخنا الأعظم بين الأمثله الثلاثه و حكم فى مثال المرأه المضطربه أو الناسيه لوقتها بعدم التنجيز و الرجوع إلى استصحاب الطهر، لعدم الابتلاء دفعه، قال (قده): «فان تنجز تكليف الزوج بترك وطى الحائض قبل زمان حيضها ممنوع، فان قول الشارع: - فاعتزلوا النساء فى المحيض، و لا تقربوهن حق يطهرن - ظاهر فى وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، إذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء، فلا يطلب بهذا الخطاب» و حكم فى المثالين الآخرين بالاحتياط.

لكن جعل الفارق الابتلاء و عدمه مشكل، إذ لو أريد عدم الابتلاء بالمره، و صيروره المكلف أجنبيا عن المتعلق بالكليه لم يتحقق هذا المعنى فى المرأه الكذائيه، لوضوح ابتلاء الزوج بها فى بعض أيام الشهر. و ان أريد عدم الابتلاء الفعلى و ان ابتلى فى المستقبل لم يكن فرق بين المثال و بين المعامله الربويه التى يعلم بابتلائه بها فى يومه أو شهره، مع عدم علمه بأنها أول معاملاتة، فيلزم الحكم بعدم الحرمة.

و كذا فى مثال النذر. و عليه فلا وجه لجعل المناطق فى جواز المخالفه القطعيه عدم الابتلاء الدفعى بتمام الأطراف.

مضافا إلى أن التفرقه بين مثال الحيض و نذر فعل فى زمان خاص مشكله أيضا، حيث ان للزمان فى كليهما دخلا موضوعيا، لفرض تقيد المنذور بزمان خاص فى صيغه النذر، فيكون كالحيض فى دخل الزمان فى أحكامه.

و عليه فليس الزمان المستقبل ظرفا محضا للامثال كما هو الحال فى الرّبا و نحوه.

نعم يتجه ذلك في النذر المطلق كصوم يوم و صلاه ركعتين، لصيروره وجوب الوفاء بالنذر حينئذ فعليا بمجرد انعقاد النذر، فالزمان يكون ظرفا للامثال لا قيذا للمندور، لا في مثل الحلف على صوم يوم معين.

وقد وجه بعض المدققين كلام شيخنا الأعظم (قدهما) بقوله: «فعلية يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط، بخلاف مثالي الحلف و المعامله الربويه، فانه ليس الزمان فيهما شرطا لا للتكليف و لا للمكلف به، فالإراداه فيهما فعلية لا على تقدير، فيصح على هذا المبني دعوى الشيخ الأجل (قده) جريان البراءه في مثال الحيض، لدوران الأمر بين المطلق و المشروط الذي لا باعثيه له بالفعل، و جريان الاحتياط في مثالي الحلف و المعامله الربويه، لأن التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوبا و واجبا، فالحكم فعلى لا على تقدير».

لكن هذا التوجيه لا يلتئم مع ما اختاره الشيخ الأعظم في الواجب المشروط من فعلية الوجوب و رجوع القيود طرّا إلى الواجب، و إنكاره للوجوب المشروط المشهورى، فالإراداه فعلية فيه لا- على تقدير، بل المراد فعلى على تقدير، لفرض رجوع القيد إلى الماده، فالواجب المشروط عند الشيخ هو المعلق الفصولى كما تقدم تفصيله فى الجزء الثانى، فالإراداه فعلية و فاعليتها منوطه بأمر متأخر، و حيث كانت الإراده فعلية مطلقا، فلا فرق بين كون متعلقها الأمر الدفعى و التدريجى، فالمكلف عالم بالإراداه الفعلية، و لكن ظرف العلم دائر بين الموجود الحالى حتى تكون فاعليه الإراده أيضا فى الحال، و الموجود الاستقبالى حتى تكون فاعليتها فى الاستقبال، لانفكاك فاعليه الإراده عن فعليتها حينئذ.

و الحاصل: أن حمل كلام الشيخ على الوجوب المشروط المشهورى - و لذا

الترزم بالرجوع إلى الأصول النافيه للتكليف من استصحاب الطهر و أصاله الإباحه و البراءه - ينافى ما نسب إليه من إنكاره الواجب المشروط و التزامه برجوع القيود لبا إلى ماده و فعليه الوجوب و الحرمة.

نعم يمكن ابتناء كلام الشيخ الأعظم (قده) على ما ينسب إليه من عدم كون مقصوده ما هو ظاهر عباره التقريرات، بل يلتزم هو أيضا باشتراط نفس الوجوب لكن لا من جهه تقييد الهيئه الذى يلتزم به المشهور، بل من باب المحمول المنتسب، فانه عليه يتم التوجيه المذكور، و قد تعرضنا له فى الجزء الثانى من هذا الشرح، فلاحظ.

و أما التسويه بين مثال النذر و الرّبا بعدم دخل الليله المستقبليه «لا فى مصلحه وجوب الوفاء بالحلف و لا فى مصلحه الوفاء، بل حيث ان الحلف تعلق بتركه فى الليله المستقبليه فلذا لا ينطبق الوفاء الواجب الا على ترك الوطاء فى الليله المستقبليه...» فقد عرفت المناقشه فيها، لعدم كون الزمان ظرفا محضا فيه، ففرق بين النذر و المعامله الربويه.

و الحق فى المقام ما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودى فى مجلس الدرس وفاقا لشيخه المحقق النائىنى (قدهما) من عدم جواز الرجوع إلى الأصول النافيه للتكليف أعنى استصحاب الطهر من أول الشهر إلى أن يبقى مقدار أقل الحيض، و فيه يرجع إلى أصاله الإباحه، و ذلك لحكم العقل به، لفرض تماميه الملاك و لزوم حفظ غرض المولى، نظير المقدمات المفوته، فان المسير إلى الميقات ليس الا بحكم العقل، لتوقف استيفاء ملاك الحج فى الموسم على قطع المسافه و غيره قبل الموسم، فمن تماميه الملاك يستكشف خطاب بحفظه.

و الحاصل: أن العقل يستقل بقبح الإقدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى مع علم المكلف بأن للمولى حكماً إلزامياً ذا مصلحه تامه، ففي باب المقدمات المفوّته يحكم العقل بلزوم حفظ القدره على ذى المقدمه. و فى المقام يستقل بلزوم ترك الاقتحام فى كل واحد من الأطراف مقدمه لحصول غرض المولى، لأنه يحتتمل أن يكون ظرف وقوع الوطاء المحرم فى كل من أول الشهر و آخره هو ظرف تحقق الملا-ك و الخطاب و عليه فلا- فرق فى منجزيه العلم الإجمالى فى الأطراف التدريجيه بين الأمثله المتقدمه التى يكون الزمان تاره ظرفاً محضاً لها كما فى المعامله الربويه، و أخرى دخيلاً فى الملاك و الخطاب كما فى مثال الحيض المردد، بضميمه حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى و الإلقاء فى المفسده.

لكن العدى يسهل الخطب أن مثال الحيض أجنبى عن هذا البحث و ليس من أمثله كما قيل، ضروره أن الحائض بأقسامها من ذات العاده و المبتدئه و المضطربه و الناسيه و المستمره الدم قد اتضحت أحكامها فى الشريعه المقدسه.

و لو سلم اندراجه فى هذا البحث فالحق فيه ما تقدم آنفاً.

و مما ذكرناه ظهر الغموض فى حكم شيخنا الأعظم بالرجوع إلى استصحاب الطهر ثم إلى أصاله الإباحه، فان عدوله عنه إليها فى الأيام الأخيره من الشهر و ان كان متيناً فى نفسه، للعلم بانتقاض للحاله السابقه بعد تحقق الآن الأول من ثلاثه أيام فى آخر الشهر، فتعارض الاستصحابات، فيرجع إلى الأصل المحكوم و هو أصاله الإباحه. لكن المجعول و هو الترخيص حيث كان موجبا لتفويت الغرض الملزم كما عرفت فلا يمكن المصير إليه.

و توجيه جريان الاستصحاب بما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده)

«من أن الأصول النافية للتكليف تجرى فى الأطراف بلا تعارض، فان الحيض لو كان فى آخر الشهر لم تكن الأحكام المختصة به فعليه من أوله، فأصالة عدم الحيض فى آخره لا تجرى من أول الشهر حتى تعارض بأصالة عدم الحيض فى أوله، و لم يجتمع الأصالة فى الزمان حتى يتعارض، لأن الحيض فى آخر الشهر لا يمكن الابتلاء به من أوله، و كذا العكس. و العلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر لا يمنع من جريان الأصول، إذ لا دليل على حرمة حصول العلم بالمخالفة للواقع» أجنبى عن مقصود الشيخ، لتصريحه بأن الجارى فى آخر الشهر هو أصالة الإباحه، و أن الاستصحاب لا يجرى فى تمام الأيام لوجود المانع منه و هو المعارضه، لما عرفت من علم المرأه - بعد انقضاء آن من الثلاثه الأخيره - بعروض حالتين و هما الطهر و الحيض عليها فى هذا الشهر، و جهلها بما تقدم منهما و ما تأخر، فلا مجال للاستصحاب.

نعم لا بأس بتوجيه العلم بالمخالفة للخطاب بما أفاده من عدم قبح العلم بتحقيق المخالفة لخطاب لم يتنجز فى ظرفه سواء كان مستندا إلى الاستصحاب النافى فقط أم إليه و إلى أصالة الإباحه. الا- أن المفروض عدم تعرض الشيخ لحال العلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر حتى يوجه بعدم تعارض الاستصحابات، فتأمل فيما ذكرناه حقه.

و أما مثال المعامله الربويه فقد حكم الشيخ فيه أولاً بالاحتياط، و على تقدير عدم منجزيه العلم الإجمالى فى التدريجات اختار ثانياً الرجوع إلى الأصول العمليه بعد عدم حجيه الأصول اللفظيه فى المقام، لما سيأتى، قال (قده): «و فى

المثال الثانى إلى أصله الإباحه و الفساد، فيحكم فى كل معامله يشك فى كونها ربويه بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها و عدم ترتب الأثر عليها، لأن فساد الرّبا ليس دائرا مدار الحكم التكليفى».

و الحق ما أفاده المصنف فى الحاشيه و الفوائد من الحكم بفساد كل معامله يحتمل كونها طرفا للعلم الإجمالى من جهه الشبهه المصدقيه، لأن حرمة الرّبا فعليه و الزمان ظرف محض فيها من دون دخل له فيها ملاكا و خطابا. و مع العلم بفعليه الحكم لا مناص من الاحتياط.

و عليه فما أفاده الشيخ من مرجعيه أصالتي الحل تكليفا و الفساد وضعا لا يخلو من شىء، فان الرجوع إلى أصله الحل فيما شك فى كونه ربويا و ان كان تاما فى نفسه، الا أنها محكومه باستصحاب العدم الأزلى فى العقد المشكوك كونه ربويا عند من يرى اعتبار الاستصحاب فى الأعدام الأزليه كما ينسب إلى شيخنا الأعظم قدس سره، و معه كما لا مجال لأصله الفساد المحكمه فى العقود، كذلك لا مجال لقاعده الحل، لفرض أن أصله عدم كونه ربويا أصل موضوعى لا يبقى معه موضوع للأصول الحكيمه.

و ما أفاده المحقق الآشتياني (قده) فى الشرح من «جريان أصالتي الحل و الفساد بأن صحه العقد وضعا تترتب على عدم كونه ربويا، و بجريان أصله الحل فى نفس العقد لا يثبت ذلك فتجرى أصله لفساد» لا يخلو من شىء، لما عرفت من إمكان إحراز العنوان تعبدا باستصحاب عدم كونه ربويا الحاكم على كل من الأصلين المذكورين.

ثم ان شيخنا الأعظم (قده) جعل المانع من التمسك بعموم مثل «أوفوا بالعقود» لصحة كل معاملة يشك في كونها ربويه أمرين: أحدهما: أنه من التمسك بالعام في الشبهه المصداقيه الّذى لا- يلتزم به. و ثانيهما: إجمال العام، للعلم الإجمالى بالمخصص الموجب لسقوط أصاله العموم عن كونها كاشفه عن المراد الجدى و لو لم يكن هذا العلم منجزا، و لذا تجرى الأصول العمليه فى الأطراف.

فالإشكال عليه بما فى تقرير المحقق النائينى (قده) من «عدم انحصار المحذور فى عروض الإجمال على العام، بل فى المقام مانع آخر و هو كونه من التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه سواء قلنا بمانعيه العلم الإجمالى أم لم نقل» كأنه نشأ من عدم ملاحظه كلام الشيخ (قده) بتمامه.

و قد أورد على جريان أصالتي الإباحه و الفساد و إثبات حكومه الأولى على الثانيه فى التقرير المذكور بما لفظه: «و بالجمله: لا إشكال فى أن المنهى عنه فى المعامله الربويه انما هو المعنى الاسم المصدري باعتبار صدوره عن العاقد بالعقد اللفظى أو بغيره، و حرمة المعامله على هذا الوجه تستتبع الفساد لا محاله، لخروج المسبب عن حيز سلطنه المالك بالمنع الشرعى كما أوضحناه فى محله. و كما أن حرمة المعامله على هذا الوجه تستتبع الفساد، كذلك حليه المعامله على هذا الوجه تستتبع الصحه، و على ذلك يبتنى جواز التمسك بقوله تعالى أحل الله البيع لنفوذه و صحته حتى لو كان المراد من الحليه الحليه التكليفيه كما استظهره الشيخ (قده) فى كتاب البيع، لأن حليه البيع على الوجه المذكور تلازم الصحه و النفوذ».

لكن الظاهر عدم توجه هذا الإشكال أيضا على الشيخ، فان الأحكام الوضعيه حتى الصحه و الفساد و ان كانت منتزعه من الأحكام التكليفيه كما نسب إليه، لكن



صحة البيع انما تنتزع من حليه عقد البيع تكليفا، و صريحه فى البيع فى الاستدلال بالآيه الشريفه على صحة المعاطاه و ترتب الملك عليها حليه التصرفات لا نفس العقد، قال (قده): «و يدل عليه أيضا عموم قوله تعالى: أحل الله البيع، حيث انه يدل على حليه جميع التصرفات المترتبه على البيع... إلخ» كما أن كلامه فى ذيل تقسيم المكاسب إلى الأحكام الخمسه يشهد بعدم الملازمه بين الحرمة و الفساد، حيث قال: «و معنى حرمة الاكتساب حرمة النقل و الانتقال بقصد ترتب الأثر المحرم، و أما حرمة أكل المال فى مقابلها فهو متفرع على فساد البيع، لأنه مال الغير وقع فى يده بلا سبب شرعى و ان قلنا بعدم التحريم، لأن ظاهر أدله تحريم بيع مثل الخمر منصرف إلى ما لو أراد ترتيب الآثار المحرمه، أما لو قصد الأثر المحلل فلا دليل على تحريم المعامله الا من حيث التشريع» مضافا إلى تصريحه فى المقام بعدم تبعيه فساد المعامله الربويه لحرمتها تكليفا، و لذا تفسد فى حق من لا يخاطب بشىء كالقاصر بالنسيان و الصبى المميز. و مع هذه العبارات الظاهره فى عدم التلازم بين التكليف و الوضع لا تصح نسبة الملازمه بين الحليه و الصحة إليه (قده) من مجرد استظهار الحليه التكليفيه من الآيه.

نعم لو ادعى دلالة الآيه على حليه عقد البيع توجه القول بانتزاع الصحة منها و الملازمه بينهما. و عليه فالإشكال المذكور غير وارد على كلام الشيخ، و التفكيك بين الأصلين و هما أصالتا الحل و الصحة فى محله.

الا- أن يقال: ان الحليه و ان تعلقت بالتصرفات، لكنها تدل بالملازمه على حليه نفس العقد أيضا و صحته، إذ المفروض ترتب التصرفات عليه، فكيف تحل

هذه مع عدم حليه سببها و هو الإنشاء بداعى تبدل الإضافه و حصول النقل و الانتقال، فلا بد أن يكون التسبب بالعقد اللفظى أو الفعلى ممضى شرعا و حاللا تكليفا أيضا، و حينئذ تتجه دعوى التلازم بين حليه عقد البيع المستكشف من حليه التصرفات و صحته، فلو جرت أصاله الحل فى العقد المشكوك كونه ربويا ترتب عليه صحه البيع، و لا مجال حينئذ لأصاله الفساد، فتأمل فيما ذكرناه.

ص: ٥١

: أن الاضطرار (٢) كما يكون مانعا عن العلم بفعليه «-» .

## تنبيهات الاشتغال

- ١

### الأول الاضطرار إلى بعض الأطراف

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذه التنبيهات بيان موانع فعلية التكليف المعلوم إجمالاً كما سيظهر. وقد سبقت الإشارة إلى بعضها أيضاً.

(٢). المراد به المشقه العرفيه التي توجب ارتكاب بعض الأطراف، لا الإلجاء الراجع للتكليف الشرعى عقلاً، ضروره أن التكليف حينئذ غير قابل للوضع حتى يصح رفعه بقوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اضطرروا إليه» فان المرفوع بالحديث هو ما يكون أمر وضعه و رفعه بيد الشارع، و ليس ذلك الا فى الاضطرار العرفى، دون الإلجاء الراجع للتكليف.

=====

(-). الصواب أن يقال: «مانعا عن العلم بنفس التكليف» بدلا عن العلم بفعليته، لتصريحه بكون الاضطرار من حدود التكليف، لا أنه مانع عن فعليته مع

ص: ٥٢

\*\*\*\*\*

(١). محصل ما أفاده في هذا التنبيه: أن الاضطرار إلى بعض الأطراف مطلقا - سواء كان حادثا قبل العلم الإجمالي بوجود الاجتناب عنها أم بعده، و سواء كان إلى فرد معين منها أم غير معين - مانع عن فعلية الحكم المعلوم، إذ الاضطرار من حدود التكليف و قيوده شرعا على ما يقتضيه الجمع بين أدله الأحكام الأوليه و أدله الأحكام الثانويه، كالضرر و العسر و نحوهما، حيث ان مقتضى الجمع بينهما هو ارتفاع الحكم الأولي بطرء العنوان الثانوي، ففي الحقيقه يقيد إطلاق الحكم الأولي بعدم العناوين الثانويه، فإطلاق حرمه شرب المتنجس مثلا يقيد بعدم الضروره إلى شربه حدوثا و بقاء. و عليه ففي جميع الصور الست - التي سيأتي بيانها - يكون الاضطرار مانعا عن الفعلية أو رافعا لها بلا تفصيل فيها على ما أفاده في المتن و في الفوائد، لكنه عدل عنه في الحاشيه إلى التفصيل كما سيظهر.

و لما كان تفصيله في ذلك ناظرا إلى ما فصّله شيخنا الأعظم و تعريضا به، فينبغي أولا بيان مراد الشيخ (قده) ثم توضيح إشكال المصنف عليه، فنقول: قال في خامس تنبيهات الشبهه المحصوره: «لو اضطر إلى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضا معيننا فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر إليه... و ان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الاخر... و لو كان المضطر إليه بعضا غير معين وجب الاجتناب عن الباقي...».

و توضيح ما أفاده: أنه إذا كان عند المكلف إناء ان في أحدهما ماء الرمان مثلا و في الاخر ماء مطلق و علم إجمالا بإصابه قطره من الدم بأحدهما، و اضطر

=====

فرض وجوده في نفس الأمر كما نبهنا عليه في بعض التعاليق المتقدمه. و عبارته شيخنا الأعظم أيضا غير خاليه عن المسامحه، لتعبيره بالتنجز، فلاحظ.

إلى شرب أحدهما المعين كماء الرمان للتداوى مثلاً أو لأحدهما غير المعين لرفع العطش المضّر بحاله، فالمستفاد من كلامه (قده) التفصيل أولاً بين طروء الاضطرار إلى المعين و طروئه إلى غير المعين، ثم التفصيل ثانياً في المعين بين عروضه قبل العلم الإجمالي بالتكليف أو مقارنة له و بين طروئه بعده و عليه فللمسألة صور ستّ نذكرها مع التنبيه على مورد مخالفه المصنف لنظر الشيخ الأعظم (قدهما) فيه.

الأولى: حصول الاضطرار إلى واحد معين - كماء الرمان في المثال - قبل العلم الإجمالي بوقوع النجس في أحدهما، و لا خلاف حينئذ في عدم وجوب الاحتياط بالنسبه إلى المحتمل الآخر أو المحتملات الأخرى، إذ لا علم بتكليف فعلي بوجوب الاجتناب، حيث ان المضطر إليه - حتى لو كان في الواقع هو النجس المعلوم بالإجمال - مما يعلم بحليته و ارتفاع حرمة بمقتضى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما اضطروا إليه» فهو في حكم التلف قبل حدوث العلم الإجمالي في عدم ترتب أثر شرعى عليه، و الطرف الآخر مما يشك في كونه موضوعاً لخطاب «اجتنب عن النجس» فيرجع فيه إلى أصاله البراءه كالشبهه البدويه.

و عليه فالعلم الإجمالي اللاحق بملاقاه النجس لأحدهما لا يؤثر في وجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه، إذ يعتبر في منجزيته كونه علماً بحكم فعلي على كل تقدير، و من المعلوم أن هذا العلم الإجمالي ليس كذلك، إذ على تقدير كون المضطر إليه هو الحرام الواقعي فهو حلال قطعاً للاضطرار، و على تقدير كونه هو الحلال الواقعي فيجب الاجتناب عن الطرف الآخر، فلا علم بتكليف فعلي على جميع التقادير حتى يلزم رعايته، بل هو احتمال التكليف الذي يجرى فيه أصاله البراءه.

فالمتحصل: أن الاضطرار الحادث قبل العلم الإجمالي مانع عن حصول العلم

بالتكليف الفعلي، فلا يؤثر هذا العلم في وجوب الاجتناب حتى يلزم الخروج عن عهده بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

الثانية: حصول الاضطرار إلى واحد معين مقارنة للعلم الإجمالي بإصابه النجس بأحدهما، كما لو أصاب النجس أحد الإناءين في الساعه الأولى، وفي الساعه الثانيه حصل العلم بذلك مقارنة للاضطرار إلى شرب أحدهما المعين، فانه لا يجب هنا أيضا الاجتناب عن غير ما اضطر إليه، لمانعيه الاضطرار المقارن عن تأثير المقتضى - وهو العلم الإجمالي - في مقتضاه، وهو التنجيز.

الثالثه: طرؤ الاضطرار إلى واحد معين بعد حصول العلم الإجمالي، وقد اختلف فيها نظر شيخنا الأعظم و المصنف (قدهما) فحكم الشيخ بلزوم الاجتناب عن غير المضطر إليه، و خالفه المصنف هنا و في الفوائد، و وافقه في الحاشيه في دعوى لزوم الاجتناب عن غير المضطر إليه بوجه آخر غير ما استند إليه الشيخ، من أن التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجز بالعلم الإجمالي المؤثر على جميع التقادير، و المعلوم بالإجمال كما كان قبل الاضطرار محتمل الانطباق على المضطر إليه و على الطرف الاخر كذلك بعد الاضطرار، و قد انتهى أمد تنجز احتمال التكليف بالنسبه إلى المضطر إليه فقط بعروض الاضطرار، و أما بالنسبه إلى الباقي فأصالة الاشتغال محكمه، فلا وجه للرجوع فيه إلى البراءه، قال (قده): «فان اذن الشارع في ترك بعض المقدمات العلميه لا يستلزم الاذن في ارتكاب الطرف الاخر». و حاصله:

أن ترخيص الشارع في ترك الموافقه القطعيه - التي يقضى بها العقل - بقوله عليه السلام: «رفع ما اضطروا إليه» لا يستلزم اذنه في المخالفه القطعيه، لما عرفت من إمكان التفكيك بينهما بجعل بعض الأطراف بدلا ظاهريا عن الحرام الواقعي.

و استدل المصنف (قده) على مدعاه من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير

رأسا بالاضطرار إلى بعض الأطراف مطلقا بأن الاضطرار من حدود التكليف و قيوده، و سيأتي بيانه.

الرابعه و الخامسه و السادسه: طرء الاضطرار إلى بعض غير معين قبل العلم الإجمالى أو بعده أو مقارنا له، و قد حكم شيخنا الأعظم بلزوم الاجتناب عن الطرف الاخر فى جميع هذه الصور، قال (قده): «الأذن العلم حاصل بحرمه واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلا و جب الاجتناب عنه...» و المقصود منه أن الاضطرار تعلق بالجامع بين الحرام و الحلال لا بخصوص الحرام كى ترتفع حرمة بطرء الاضطرار، فما هو مضطر إليه - أعنى الجامع - ليس بحرام، و ما هو حرام واقعا ليس بمضطر إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة المحرّم الواقعى المنجزه بالعلم الإجمالى بمجرد الاضطرار إلى الجامع. فالمقام نظير ما لو اضطر إلى شرب أحد الماءين مع العلم التفصيلي بحرمه أحدهما بالخصوص، فانه لا ريب فى عدم ارتفاع الحرمة عن الحرام المعلوم بالتفصيل بمجرد الاضطرار إلى شربه أو شرب الإناء الاخر. هذا توضيح ما أفاده الشيخ (قده).

و قد تحصل من كلامه فى مسأله الاضطرار تفصيلان أشرنا إليهما سابقا أيضا، و عليه فالشيخ أوجب الاجتناب عن الباقي فى أربع صور، ثلاث منها هى صور كون الاضطرار إلى غير المعين، و الرابعه هى صور كون الاضطرار إلى معين مع حصوله بعد العلم الإجمالى، و لم يوجب الاجتناب عن الباقي فى اثنتين منها، و هما كون الاضطرار إلى معين مع حصوله قبل العلم الإجمالى أو معه، و قد تقدم وجه كل من وجوب الاجتناب عن الباقي و عدم وجوبه مفصلا، هذا.

و يظهر من المصنف (قده) فى المتن و الفوائد كما أشرنا إليه سابقا الإشكال على كلا التفصيلين، أما على التفصيل الأول - و هو بين غير المعين و المعين بوجوب

غير المضطر إليه في غير المعين مطلقاً - فيما توضيحه: أن المناط في منجزيه العلم الإجمالي تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير بمعنى أنه لو كان المعلوم بالإجمال في أي واحد من الطرفين أو الأطراف كان مورد بعث الشارع أو زجره، و من المعلوم أن اذن الشارع في ارتكاب المضطر إليه كاشف عن عدم فعلية التكليف بالاجتناب عن الحرام و عدم لزوم مراعاته أصلاً، لانتفاء موضوع لزوم المراعاة بعروض الاضطرار، و ذلك لسقوط الإلزام التعيني الواقعي بمزاحمته للترخيص التخيري، و أهميه مصلحه الترخيص من ملاك الإلزام المعين، و بعد سقوط الإلزام بانتفاء موضوعه لا يبقى علم بالتكليف الفعلي في الطرف الاخر، بل هو احتمال التكليف الذي لا شك في مرجعيه البراءه فيه.

و أما على التفصيل الثاني - و هو في المعين بين حصول الاضطرار بعدم العلم الإجمالي فيجب الاجتناب عن غير المضطر إليه و حصوله قبله أو مقارنا له فلا يجب - فيما تقريبه: أن الاضطرار من حدود التكليف بمعنى اشتراط فعلية التكليف بالاختيار و دورانه مداره حدوثا و بقاء و عدم حصول العلم بالتكليف الفعلي المنجز في الاضطرار السابق على زمان العلم به و المقارن له واضح، كما يظهر من التزام شيخنا الأعظم بالبراءه في سائر الأطراف في هاتين الصورتين، و كذا في الاضطرار اللاحق، لأن العلم بالتكليف الفعلي و ان كان ثابتا ظاهرا حال اختيار المكلف و قدرته على الامثال، الا أن طروء الاضطرار يوجب انتفاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز لاعتبار الاختيار في فعلية الحكم حدوثا و بقاء كما عرفت. و مع احتمال انطباق الحرام الواقعي على المضطر إليه لا مقتضى لوجوب الاجتناب عن سائر الأطراف كما في الاضطرار السابق و المقارن. و العلم الإجمالي و ان حصل في زمان الاختيار و استقلال العقل بلزوم رعايته، الا أن طروء الاضطرار بعده أوجب اختصاص تنجيذه



كذلك (١) يكون مانعا لو كان إلى غير معين، ضروره (٢) أنه (٣) مطلقا موجب لجواز ارتكاب (٤) أحد الأطراف أو تركه (٥) تعينا أو تخيرا (٦)

بزمان قبل قبل عروض الاضطرار، لعدم بقاء العلم بالتكليف الفعلى المنجز على كل تقدير بعد عروضه، حيث انه ترتفع به القضييه المنفصله الحقيقيه المقومه للعلم الإجمالى، لمنافاه الترخيص الفعلى فى المضطر إليه مع التكليف الإلزامى المحتمل وجوده، لأن احتمال جعل المتنافيين كالقطع به فى الاستحاله.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كذلك يكون الاضطرار مانعا عن العلم بفعله التكليف لو كان الاضطرار إلى طرف غير معين من الأطراف و هذا إشاره إلى أول تفصيلى الشيخ الأعظم (قده) و هو متضمن للصوره الرابعه و الخامسه و السادسه، و قد عرفت توضيحها بقولنا: «الرابعه و الخامسه و السادسه طروء الاضطرار إلى بعض غير معين... إلخ».

(٢). تعليل لقوله: «مانعا» و إشكال على هذا التفصيل، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «أما على التفصيل الأول فبما توضيحه: أن المناط... إلخ».

(٣). أى: الاضطرار مطلقا - سواء كان إلى معين أم إلى غير معين - موحب لجواز الارتكاب فى الشبهه التحريميه، لما عرفت من منافاه الترخيص الفعلى مع فعليه الحرمة على كل تقدير، فلا وجه للتفصيل بين المعين و غير المعين.

(٤). هذا فى الشبهه التحريميه كالأضطرار إلى شرب أحد المائين معينا أو مخيرا مع العلم بنجاسه أحدهما لا على التعيين.

(٥). عطف على «ارتكاب» هذا فى الشبهه الوجوبيه، كما إذا وجب عليه الإتيان بأربع صلوات عند اشتباه القبلة، و اضطر لضيق الوقت أو غيره إلى ترك إحداها معينه أو غير معينه، و ضمير «تركه» راجع إلى «أحد».

(٦). قيدان لجواز الارتكاب أو الترك تعينا فى الاضطرار إلى المعين، و تخيرا فى الاضطرار إلى غير المعين.

و هو (١) ينافى العلم بحرمه المعلوم أو بوجوبه بينها فعلا (٢).

و كذلك لا فرق (٣) بين أن يكون الاضطرار كذلك (٤) سابقا على حدوث العلم أو لاحقا (٥)، و ذلك (٦) لأن التكليف (Z) المعلوم بينها

\*\*\*\*\*

(١). أى: جواز الارتكاب أو الترك. و هذا شاهد صدق على عدم الفرق - فى ارتكاب بعض الأطراف بالاضطرار - بين كونه إلى طرف معين أو غير معين أى الجامع، و ذلك لمنافاه اذن الشارع و ترخيصه لفعليه التكليف و تنجزه بالعلم الإجمالى كما مر توضيحه.

و الحاصل: أن الباقي مشكوك الحرمه بعد احتمال كون النجس هو الذى ارتكبه، فلا يكون الحكم فعليا.

(٢). قيد ل «بحرمه المعلوم أو بوجوبه» و ضمير «بينها» راجع إلى الأطراف.

(٣). يعنى: فى عدم تنجيز العلم الإجمالى و عدم وجوب الاحتياط، و هذا إشاره إلى التفصيل الثانى للشيخ (قده) و إشكال عليه، و قد عرفت توضيح هذا التفصيل فى الصوره الأولى و الثانیه و الثالثه بقولنا: «الأولى حصول الاضطرار...» و «الثانيه حصول الاضطرار...» و «الثالثه طروء الاضطرار... إلخ».

(٤). يعنى: سواء أ كان الاضطرار إلى معين أم غير معين سابقا على حدوث العلم أم لاحقا.

(٥). أم مقارنة له، فان الاضطرار اللاحق ان أوجب ارتفاع فعلية المعلوم فدافعيته لها فى صوره المقارنه تكون بالأولويه، و لعله (قده) ترك ذكره لوضوحه، فتدبر.

(٦). بيان لوجه الإشكال على هذا التفصيل الثانى، و قد تقدم تقريبه بقولنا:

(Z). لا يخفى أن ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه. و أما

من أول الأمر (١) كان محدودا بعدم عروض الاضطراب إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان (٢) التكليف به معلوما،

«و أما على التفصيل الثاني.... فبما تقريبه... إلخ» و توضيحه: أن الشك ان كان في مرحلة الفراغ و سقوط ما في الذمه كان المرجع فيه قاعده الاشتغال، و ان كان في مرحلة ثبوت التكليف و اشتغال الذمه به كان المرجع فيه أصاله البراءه، و حيث ان الحكم الواقعي مقيد بعدم طروء الاضطراب، فمع طرؤه لا علم بالتكليف حتى يكون الشك في مرحلة الامتثال و الفراغ لتجرى فيه قاعده الاشتغال، بل الشك يكون في مقام الثبوت الذي هو مجرى البراءه.

و بعبارة أخرى: التكليف المعلوم إجمالاً- ليس مطلقاً، بل هو مقيد بعدم الاضطراب، فمع عروضه يشك في التكليف حدوثاً ان كان الاضطراب سابقاً على العلم أو مقارناً له، أو بقاء ان كان الاضطراب لاحقاً، فالمورد من مجارى أصل البراءه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من زمان تشريعه، فان التكليف المعلوم إجمالاً شرع مقيداً بعدم الاضطراب، و ضمير «بينها» راجع إلى الأطراف.

(٢). جـواب «فلو عرض» أى: فلو عرض الاضطراب إلى بعض أطراف العلم \_\_\_\_\_ لو كان إلى أحدهما المعين، فلا- يكون بمانع عن تأثير العلم للنتج، لعدم منعه عن العلم بفعليه التكليف المعلوم إجمالاً المردد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضروره عدم ما يوجب عدم فعليه مثل هذا المعلوم أصلاً، و عروض الاضطراب انما يمنع عن فعليه التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعليه المعلوم بالإجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض و المطلق في الآخر بعد العروض. و هذا بخلاف ما إذا عرض الاضطراب إلى أحدهما لا بعينه، فانه يمنع عن فعليه التكليف في البين مطلقاً، فافهم و تأمل.

ص: ٦٠

لاحتمال (١) أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعين، أو يكون (٢) هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال (٣): الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس الا كفقده

لما كان التكليف بالمتعلق معلوما بهذا العلم الإجمالي. و ضميرا «أطرافه، به» راجعان إلى متعلق التكليف.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لما كان» يعني: لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما عرضه الاضطرار، فلم يثبت تعلق التكليف به حدوثا أو بقاء حتى تجرى فيه قاعده الاشتغال و ضمير «هو» راجع إلى «متعلقه».

(٢). معطوف على قوله: «يكون» يعني: أو لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما اختاره المكلف من الأطراف في رفع اضطراره فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين.

(٣). هذا إشكال على ما أفاده (قده) بقوله: «و كذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقا على حدوث العلم أو لاحقا» و تأييد لتفصيل شيخنا الأعظم في الاضطرار إلى المعين بين الاضطرار السابق و اللاحق، و توضيحه: أن الاضطرار يقاس بفقدان بعض الأطراف، فكما لا- إشكال - في صورته فقدان بعض الأطراف - في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فكذلك لا ينبغي الإشكال في صورته الاضطرار إلى بعض الأطراف في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فيجب الاحتياط في سائر الاحتمالات خروجاً عن عهده التكليف المعلوم قبل عروض الاضطرار، فيندرج المقام في كبرى قاعده الاشتغال لا البراءة، كما إذا علم إجمالاً بحرمة شرب أحد الإناءين أو بوجوب تجهيز أحد الميتين عليه، فأريق ما في أحد الإناءين، أو افترس السبع أحد الجسدين أو أخذه السيل، فانه لا ريب في وجوب

ص: ٦١

بعضها (١) فكما لا- إشكال فى لزوم رعايه الاحتياط فى الباقي مع فقدان، كذلك لا- ينبغى الإشكال فى لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي (٢) أو ارتكابه (٣) خروجاً (٤) عن عهده ما تنجز عليه قبل عروضه.

ثانى الإناءين، و وجوب تجهيز الميت الاخر. و لو كان فقدان قبل العلم الإجمالى - بأن أريق ما فى أحد الإناءين أو فقد أحد الميتين، ثم علم إجمالاً بحرمة شرب هذا الماء الموجود أو ذلك الإناء المفقود، أو وجوب تجهيز هذا الميت الموجود أو ذاك المفقود - لم يلزم الاحتياط بالنسبه إلى باقى الأطراف.

و عليه فحال الاضطرار حال فقدان فى منعه عن تنجيز العلم الإجمالى إذا كان سابقاً، و عدم منعه عنه إذا عرض بعد العلم، فالحق ما فصله الشيخ بين الاضطرار اللاحق و غيره.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فقدان الطارى على العلم الإجمالى لا السابق عليه و لا المقارن له، و ضمير «بعضها» راجع إلى الأطراف.

(٢). فى الشبهه التحريميه، و ضمير «رعايته» راجع إلى الاحتياط.

(٣). فى الشبهه الوجوبيه، كما إذا علم إجمالاً- بأن أحد الغريقين ممن يجب إنقاذه و الاخر كافر حربى، فهلك أحدهما قبل الإنقاذ، فان إنقاذ الاخر واجب، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، و المفروض تنجز هذا الاحتمال بالعلم الإجمالى الحاصل قبل عروض الاضطرار.

(٤). تعليل لقوله: «فيجب الاجتناب... إلخ» و ضمير «عروضه» راجع إلى الاضطرار، و ضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به وجوب الاجتناب.

(٥). هذا دفع الإشكال، و محصله الفرق بين الاضطرار و فقدان، حيث ان

المكلف به (١) ليس من حدود التكليف به و قيوده كان (٢) التكليف المتعلق به مطلقا (٣)، فإذا اشتغلت الذمه به كان قضيته الاشتغال به يقينا

الأول من قيود التكليف شرعا بحيث يكون كل حكم إلزامي مقيدا حقيقه بعدم الاضطرار، فمع طروئه يرتفع الحكم واقعا، إذ الاضطرار يزاحم الملاك الداعي إلى الحكم، فان ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثر في تشريع الحرمة ان لم يزاحم بمصلحه أهم كحفظ النفس، و لذا يجوز أكله في المخمسه بدون رضا مالكة، فاشتراط التكليف بعدم الاضطرار إلى متعلقه انما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له و هذا بخلاف فقدان، فان الحكم لم يقيد في الأدله الشرعيه بعدمه، بل عدم الموضوع يوجب انتفاء الحكم عقلا، بخلاف الاضطرار، فان الحكم مقيد بعدمه شرعا، و لذا لا يجب الاحتياط مع طروئه.

و بالجملة: فمع فقدان يشك في بقاء التكليف عقلا فيجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف، لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمه به، و لكن في الاضطرار يكون الشك في ثبوت التكليف. و عليه فقياس الاضطرار اللاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم مع الفارق.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به متعلق المتعلق و هو الموضوع كالإناء في المثال، أو الغريق في وجوب الإنقاذ.

(٢). جواب «حيث» و ضمير «به» راجع إلى المكلف به، و ضمير «قيوده» إلى التكليف.

(٣). أى: غير مقيد شرعا بالفقدان، و «المتعلق» بكسر اللام، و ضمير «به» راجع إلى المكلف به.

ص: ٦٣

الفراغ عنه كذلك (١)، وهذا (٢) بخلاف الاضطرار إلى تركه «-» فانه (٣) من حدود التكليف به و قيوده (٤)، و لا- يكون (٥) الاشتغال به من الأول إلا مقيدا بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذمه بالتكليف به (٦) إلا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده (٧)، و لا يكون (٨) ( تكون ) الا

\*\*\*\*\*

(١). أى: يقينا، و ضمائر «عنه، به» فى الموضوعين راجعه إلى المكلف به.

(٢). أى: عدم كون فقد الموضوع من شرائط التكليف...، و هو بيان لوجه فساد مقايسه الاضطرار الطارئ على العلم بفقدان بعض الأطراف، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصله الفرق بين الاضطرار و الفقدان... إلخ».

(٣). أى: فان الاضطرار إلى ترك المكلف به من شرائط التكليف بترك المتعلق كشرب الحرام و النجس، و من المعلوم عدم بقاء المحدود بعد الحد.

(٤). أى: من قيود التكليف شرعا، و الالفقيهيه بقاء الموضوع للحكم عقلا مما لا إشكال فيه، و ضمير «به» راجع إلى «تركه».

(٥). هذه الجملة مفسره لقوله: «من حدود التكليف».

(٦). أى: بالمكلف به، و ضمير «عروضه» راجع إلى الاضطرار.

(٧). أى: رعايه التكليف فيما بعد الاضطرار، و المراد بهذا الحد الاضطرار.

(٨). الضمير المستتر فيه راجع إلى ما يستفاد من قوله: «رعايته» يعنى:

=====

(-). الأولى إضافه «أو ارتكابه» إليه، إذ الاضطرار إلى الترك انما هو فى الشبهه الوجوبيه دون التحريميه، فلا بد من عطف «أو ارتكابه» على «تركه» حتى يعم كلاً من الشبهه الوجوبيه و التحريميه، حيث ان الاضطرار فى الشبهه التحريميه يكون إلى ارتكاب بعض أطرافها لا إلى تركه.

من باب الاحتياط فى الشبهه البدويه، فافهم و تأمل، فانه دقيق جدا «-» .

و لا يكون رعايه التكليف - بعد طروء الاضطرار - بالاحتياط فى باقى الأطراف الا من باب الاحتياط فى الشبهه البدويه فى عدم اللزوم، لأن العلم و ان حصل أولًا، لكنه بعد طروء الاضطرار تبدل بالشك، فلا يقين بالتكليف الفعلى حتى يجب الاحتياط فى أطرافه.

(-). و قد تحصل: أن المنجز حيث انه غير موجود بقاء لانتفائه بالاضطرار، فلا مانع من جريان الأصل المرخص فى غير المضطر إليه من الأطراف سواء قلنا بعلية العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه كما هو مختاره فى المتن، أم باقتضائه له كما هو ظاهر بعض كلمات الشيخ الأعظم (قده). أما على مسلك العليه فلا نشاطه بالتنجيز ببقاء العلم، فانه و ان كان طريقا إلى الواقع و مرآه لمتعلقه، الا- أنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز، فالعلم الإجمالى ما دام موجودا يكون محكوما عقلا بالتنجيز و موضوعا لحكمه بوجوب الإطاعه، و مع ارتفاعه ترتفع منجزيته و وجوب إطاعته أيضا، لارتفاع موضوعه كما هو مقتضى تبعيه كل حكم لموضوعه.

و أما على مسلك الاقتضاء، فلدوران منجزيته مدار تعارض الأصول الجاربه فى الأطراف و تساقطها به، و من المعلوم أن جريانها فرع تحقق موضوعها و هو الأطراف، فمع وجودها تجرى الأصول و تتساقط بالتعارض بمعنى قصور أدله اعتبارها عن شمولها لهذا الحال. و أما بعد خروج بعضها عن الابتلاء أو طروء الاضطرار إلى ارتكابه أو فقده، فلا موضوع لأحد الأصلين، فيجرى الأصل النافى للتكليف فى الطرف الآخر بلا معارض، و عليه يتجه ما أفاده فى المتن من قوله: «فلا يجب رعايته فيما بعده».

و فى كفايه حدوث العلم الإجمالى آنا ما للتنجيز أبدا حتى تتعارض الأصول



و تتساقط و الساقط لا- يعود في الطرف الموجود و لو مع انعدام غيره من الأطراف، و عدمها، لكون التعارض متقوما بوجود الأصل المعارض المنوط ذلك بتحقق الموضوع في كل آن، تأمل. و مع اعتبار بقاء العلم فهل المرتفع بالاضطرار هنا هو نفس العلم الإجمالي أم المعلوم مع بقاء العلم؟ تأمل آخر، و لعل هذا صار منشأ لاضطراب نظر المصنف و اختلاف آرائه في المسألة، فانه في المتن و الفوائد اختار عدم التنجيز مطلقا، و في الهامش عدل عنه إلى ما أفاده الشيخ (قده) من التنجيز في الاضطرار إلى المعين إذا طرأ بعد العلم الإجمالي. و يمكن أن يكون عدم تعرضه لبيان شيء في حاشية الرسائل حول تفصيلي الشيخ دليلا على تقريره و اختياره لهما و ان ناقش في حكم الشيخ - بوجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه في الاضطرار إلى غير المعين لكونه بدلا عن الحرام الواقعي - بأنه انما يصح في الاضطرار غير البالغ حد الإلجاء، و إلا فالافتاء بالموافقه الاحتماليه انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون أمره بيده.

و كيف كان، فالتحقيق منجزه العلم الإجمالي في الاضطرار إلى المعين إذا كان متأخرا عن العلم، اما لقاعده الاشتغال كما يستفاد من رسائل شيخنا الأعظم، فالعلم ساقط ذاتا و باق أثرا، و اما لدوران المعلوم بين المحدود بالاضطرار و المطلق كما في الهامش، و اما لمنجزه العلم الإجمالي في التدريجيات كما في تقرير شيخنا المحقق العراقي (قده) حيث قال: «للعلم الإجمالي التدريجي بالتكليف في الطرف المضطر إليه قبل طروء الاضطرار أو في الطرف الاخر بقاء حال طرؤه، و هو كاف في المنجزيه...».

هذا ما أفاده هنا و أحال بيانه إلى ما ذكره (قده) في بحث الانحلال، و لا بد

لفهم مقصوده من بيان كلامه هناك، فنقول: قال مقرر بحثه الشريف فى توضيح العلم الإجمالى التدريجى ما لفظه: «ان العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الطرفين تبعا لانحلال التكليف المعلوم بحسب الآتات إلى تكليف متعدده ينحل إلى علوم متعدده بعضها دفعى كالعلم بالتكليف المردد بين الطرفين فى كل من آتات الأزمنه كالصبح و الزوال فى المثال المتقدم، و هو ما لو علم إجمالاً أول الصبح بنجاسه أحد الكأسين، ثم علم تفصيلاً فى أول الزوال بنجاسه أحدهما المعين. و بعضها تدريجى و هو العلم بحدوث التكليف فى طرف فى الصبح أو بقائه فى الطرف الآخر فى الزوال مثلاً و الذى يسقط عن التأثير حين وجود العلم التفصيلىّ انما هو العلم الإجمالى الدفعى. و أما الثانى و هو العلم الإجمالى التدريجى فيبقى على تأثيره بعد عدم صلاحية العلم التفصيلىّ اللاحق للتأثير فى تنجيز المعلوم السابق عن نفسه، حيث يحكم العقل فى مثله بالاشتغال بالمردد بينهما... و بمثل هذا البيان نقول بلزوم مراعاة العلم الإجمالى فى صورته الاضطراب الطارى بعد العلم، و كذا تلف بعض الأطراف أو خروجه عن الابتلاء بعد العلم... إلخ».

أقول: لعل هذا أمتن الوجوه فى لزوم الاحتياط فى الباقي، إذ المفروض وجود العلم الإجمالى التدريجى قبل الاضطراب أو فقدان أو الخروج عن الابتلاء، و من المعلوم أنه يوجب تنجز التكليف بالنسبه إلى جميع الأطراف. و عروض الاضطراب و نحوه لا يرفع أثر العلم الإجمالى و هو التنجيز بالنسبه إلى ما بقى من الأطراف. نعم الانحلال إلى تكاليف متعدده لا يخلو من المسامحه، إذ الانحلال إليها منوط بتعدد الموضوع كما إذا تعلق الحكم بطبيعه ذات أفراد كالخمر، فان

الحكم حينئذ ينحل إلى أحكام عديده بتعدد أفراد تلك الطبيعه. و ليس المقام كذلك، ضروره أن الحكم المعلوم إجمالاً تعلق بفرد معين واقعا مجهول عندنا، لتردده بين شيئين أو أشياء، و ليس كلياً إذا أفراد حتى يقتضى كل فرد منها لاشتماله على الملاك حكماً على حده، فشرط الانحلال إلى أحكام عديده مفقود هنا.

لكن المقصود بالانحلال فى المقام انحلال العلم الإجمالى إلى علوم إجمالية تدريجية بحسب تدريجية الزمان محكومها عقلاً بالتنجيز. و هذا لا بأس به بناء على حجيه العلم الإجمالى فى التدريجيات.

و أما كلام الشيخ، فقد تقدم بيانه فى التوضيح و سيأتى أيضاً.

و أما بيان المصنف فى الهامش فمحصله: أن المناط فى وجوب الاحتياط هو بقاء العلم دون المعلوم، و تنجيز العلم يدور مدار العلم حدوداً و بقاء، و لا يكفى حدوثه فقط فى بقاء صفه التنجيز له إلى الأبد، و فى المقام لما حصل العلم الإجمالى بالتكليف الفعلى واجداً لشرائط التنجيز كان احتمال التكليف فى كل واحد من الأطراف لازم المراعاة عقلاً، و بعد طرؤ الاضطرار إلى المعين و ان لم يبق المعلوم فعلياً على أى تقدير، لإمكان كون المتعلق هو المضطر إليه، الا أن بقاء المعلوم على صفه الفعلية و التنجيز على أى تقدير غير معتبر فى بقاء تنجز التكليف بالعلم، بل المعتبر فى بقاء تنجزه به بقاء نفس العلم على صفه التنجيز، و عدم تبدل صورته العلميه بالشك السارى إليه، و هو بعد حصول الاضطرار إلى المعين باق على حاله، فيكون منجزاً و يجب متابعتة. و لا يعتبر مساواه الأطراف فى الطول و القصر، كما يشهد له حكمهم بوجوب صلاه الظهر على من علم إجمالاً بوجوب إحدى الصلاتين عليه قبل صلاه العصر فى يوم الجمعة، و لم يأت بالجمعه فى وقتها، إذ لا ريب فى وجوب

الإتيان بالظهر عليه حينئذ، مع أنه من دوران التكليف بين المحدود بساعه مثلا ان كان متعلقه صلاحه الجمعه و غير المحدود ان كان متعلقه الظهر لامتداد وقتها. و لأجل بقاء العلم بحاله يحكم بلزوم رعايه التكليف فى نظائر المقام كالخروج عن الابتلاء أو التلّف.

و بالجمله: فالمعتبر فى وجوب الاحتياط بقاء تنجيز العلم، و لا يقدر فى بقائه كون المعلوم محتمل الارتفاع، هذا.

لكن يشكل ما أفاده (قده) فى كل من المتن - الموافق لما فى فوائده - و الهامش.

أما كون الاضطرار من حدود التكليف و قيوده فهو و ان كان كذلك، الا أن المفروض تأخره عن التكليف و العلم به، فالعلم حين حصوله تعلق بالتكليف المطلق المردد بين طرفين أو أطراف، و بالاضطرار إلى طرف معين يشكك فى تحقق ما يقيد التكليف الواقعى المطلق، لاحتمال كون المضطر إليه هو المباح لا الحرام حتى ترتفع حرمة بالاضطرار، و لا مناص فى مثله من الالتزام بالاحتياط الذى يقتضيه الاشتغال اليقيني بالتكليف، فليس الشك فى ثبوت التكليف كى يتوجه مرجعيه أصاله البراءه فيه، و انما هو فى سقوطه بعد ثبوته فى الدّمّه. و الاضطرار انما يفيد الحكم الواقعى من زمان عروضه و لا يسرى إلى زمان العلم به المفروض تقدمه على الاضطرار، و لذا يجب عليه الاجتناب فعلا عن الحرام و ان علم بطروء الاضطرار إليه بعد حين.

و بالجمله: لا يحكم بارتفاع الحكم الثابت بالعنوان الأوّلى بشىء من العناوين الثانويه الرافعه له من الضرر و الحرج و غيرهما إلاّ بعد تحقق ذلك العنوان الثانوى و وروده على نفس موضوع الحكم الأوّلى.

و كلامه فى الفرق بين الفقد و الاضطرار فى المتن و فى الفوائد بقوله: «ان طرؤ الفقد على بعض الأطراف انما يوجب الشك فى سقوط خصوص ما تنجز عليه فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه تحصيلًا للقطع بالفراغ قضيه للقطع بالاشتغال...» غير ظاهر، ضروره إناطه فعليه التكليف بوجود موضوعه كإناطتها بعدم الاضطرار إليه، و مع احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المفقود لا يبقى علم بتكليف فعلى على أى تقدير، كما لا يبقى فى صورته ارتكاب بعض الأطراف للاضطرار، فلا يجب رعايه التكليف فى الطرف الآخر من باب المقدمه العلميه استنادا إلى حكم العقل بوجوب الإطاعه، و حينئذ يرتفع المانع عن جريان الأصل النافى فى ما بقى من الأطراف. و القطع بالاشتغال انما يقتضى القطع الوجدانى بالفراغ ما لم يتصرف الشارع فى ناحيه الامتثال بجعل البدل أو الاكتفاء بالموافقه الاحتماليه. و عليه فالتحديد فى كل من الفقد و الاضطرار موجود و ان كان الحاكم به فى الأول هو العقل، لتقوم كل حكم بوجود موضوعه، و فى الثانى هو الشرع لمزاحمته لأصل الملاك الداعى إلى التشريع.

الا- أن يقال: ان فقدان الموضوع ينفى القدره، فالشك فيه شك فى القدره، و العقل فيه يحكم بالاشتغال، فالفرق المزبور بين الفقد و الاضطرار فى محله، فتدبر.

و أما ما أفاده فى الهامش من دوران التكليف بين المحدود و المطلق فهو جار بعينه فى فقدان بعض الأطراف، إذ كل علم إجمالى بالتكليف تتولد منه علوم إجماليه دفعيه و تدريجيه، و الزائل بالفقد و الاضطرار و نحوهما انما هو العلم الإجمالى العرضى الدفعى، و أما التدريجى فهو باق بحاله و هو المقتضى للتنجيز.

و الحاصل: أن وجه التفرقه المزبوره بين الاضطرار و الفقدان غير ظاهر. الا أن

يوجه كلامه بما ذكره سيدنا الأستاذ (قده) بقوله: «فان شرطيه عدم الاضطرار راجعه إلى شرطيه عدم المزاحم للمصلحه المقتضيه للحكم... و شرطيه وجود الموضوع راجعه إلى شرطيه عدم المانع من اشتغال ذمه المكلف، فان الإناء المفقود مما لا قصور في مفسدته و لا في تعلق الكراهه بشربه، الا أن العلم بكراهته لا يصلح أن يكون موجبا لاشتغال الذمه به، فيمتنع أن يكون وجوده شرطا للتكليف الذي هو في الحقيقه شرط نفس الإراده و الكراهه ذاتا كما في القدره، أو عرضا كما في عدم الاضطرار، فوجود الموضوع و الابتلاء به نظير وجود الحججه على التكليف ليس شرطا للتكليف و ان كان شرطا للاشتغال في نظر العقل...».

أقول: هذا البيان غايه ما يقال في توجيه العبارة و لو تم لسلم كلام المصنف في الفرق بين الفقدان و الاضطرار مما تقدم من الإشكال، ضروره أنه على هذا التوجيه لا يكون وجود الموضوع شرطا للتكليف كشرطيه عدم الاضطرار له، بل يكون شرطا لاشتغال الذمه المذمى هو متأخر عن التكليف، فلا يعقل أن يكون شرطا له. الا أن الشأن في تماميته في نفسه، فان فرض تعلق الإراده و الكراهه بالمفقود أمر غير ظاهر، ضروره أن مناطات الأحكام من المصالح و المفسد الكامنه في المتعلقات المستتبعه للإراداه و الكراهه انما تقوم بوجود الموضوعات لا بمفاهيمها، فان المعدوم لا يتعلق به إراداه و لا كراهه. نعم يكفي في تشريع الأحكام بإنشائها لموضوعاتها المقدر وجودها بنحو القضية الحقيقيه العلم باشتمال تلك الموضوعات على الملاكات.

هذا مضافا إلى أن مقتضى قياس وجود الموضوع بقيام الحججه على الحكم هو تماميه التكليف مع عدم اشتغال الذمه به في صوره الفقدان، كتماميته مع عدم قيام

الحججه عليه، و عدم اشتغال الذمه به. لكنه لا يخلو من شىء، فان التكليف هو الذى يترتب على الوصول إليه إمكان الداعويه و الزاجريه، و لولاه لم يتجاوز الحكم عن مرتبه الإنشاء، و من المعلوم أن الدعوه إلى المعدوم و الزجر عنه كالزجر عن شرب الخمر المعدوم أمر غير معقول، و هذا بلا- فرق بين الآراء فى حقيقه الحكم من كونه الإراداه و الكراهه المبرزتين أو البعث و الزجر الاعتراريين أو الطلب الإنشائى أو إنشاء النسبه أو غير ذلك، فان الإنشاء بداعى جعل الداعى لا يتمشى من الأمر الحكيم مع انعدام الموضوع و فقدانه.

و عليه فالحق أنه مع التلف لا مقتضى لتشريع الحكم، إذ الموضوع لقيام الملاك به المستتبع للإراداه و الكراهه مقتضى له، فيناط به الحكم إناطه المعلول بعلمته، فالتلف مانع عن تشريع الحكم بمعنى إعدام المقتضى له، لا أنه مانع عن اشتغال الذمه به مع وجود المقتضى لتشريع، لأن الاشتغال به متأخر عن تشريعه، فقياس وجود الموضوع بوجود الحججه على التكليف مع الفارق، حيث ان الحججه توجب تنجز المجعول و إحراز اشتغال الذمه به بعد الفراغ عن تشريعه من دون دخل للحججه فى تشريعه. بخلاف وجود الموضوع، فانه دخيل فى ذلك دخل العله فى المعلول. كما أن الفرق بين وجود الموضوع و الاضطرار هو أن الأول كما عرفت مقتضى لملاك الحكم و الثانى رافع له.

و قد تحصل: أن الحق منجزيه العلم الإجمالى فى الاضطرار إلى المعين المتأخر عن العلم.

و أما الاضطرار إلى أحدهما المخير، فقد عرفت التزام الشيخ الأعظم (قده) فيه بالاحتياط بالنسبه إلى غير المضطر إليه، و هذا هو الصحيح، فان تعلق الاضطرار

بالحرام غير محرز، مع أن إحراز تعلقه بالحرام مما لا بد منه بمقتضى كلمه «إليه» في قوله عليه السلام: «رفع ما اضطرروا إليه» إلا أن هذا لا يلتزم مع مبنى التوسط في التكليف الذي يراد به ثبوت التكليف الواقعي على تقدير، و عدم ثبوته على تقدير آخر بتقييد إطلاقه و تخصيصه بحال دون حال. و لو كان كذلك لجرى الأصل النافي السليم عن المعارض في الطرف الآخر.

و قد نسب المحقق النائيني التوسط في التكليف إلى شيخنا الأعظم (قدهما) و العبارة التي يمكن أن يستظهر منها ذلك هي قوله: «فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً و ثبوته متعلقاً بالواقع على ما هو عليه، و حاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه و هو ترك باقي الاحتمالات».

الا- أن الظاهر أن غرض الشيخ من التوسط في التكليف هنا هو التوسط في التنجز أي في التكليف المنجز، لا التوسط في أصل التكليف، لأنه (قده) تعرض لهذا الكلام في جواب إشكال أورده على مختاره من لزوم رعايه التكليف في باقي الأطراف في الاضطرار إلى غير المعين، و لو كان مقصوده ما اصطلاح عليه المتأخرون من التوسط في أصل التكليف لكان منافياً لما اختاره من منجزيه العلم الإجمالي في الاضطرار إلى غير المعين، لعدم كون الترخيص في المقدمه الوجوديه حتى يستكشف منه عدم إرادته الحرام الواقعي، و إنما هو ترخيص في مقدمه العلم بالامثال و اكتفاء بالإطاعه الاحتماليه، و هذا يلائم التوسط في التنجز دون التوسط في أصل التكليف.

و كيف كان، فالقول بالتنجز هنا مبني على الالتزام بالتوسط في التنجز، يعني



وصول التكليف الواقعي إلى مرتبه التنجز على تقدير و عدم وصوله إلى تلك المرتبه على تقدير آخر مع إطلاق التكليف الواقعي و ثبوته على كلا التقديرين، حيث ان الاضطرار لا يزاحم حرمه المتنفس واقعا، بشهاده أنه مع العلم به تفصيلا يجب دفع الاضطرار بالمباح، و الذي يوقعه في دفع الاضطرار بالمتنفس هو الجهل به دون الاضطرار، و من المعلوم عدم المزاحمه بين الجهل و الحكم الواقعي، فالجزء الأخير للعله التامه في ارتكاب المتنفس هو الجهل الموجب للعدر في مخالفه الإلزام المجهول، فوجوب الاجتناب عنه غير منجز، لا أنه غير مجعول، هذا.

و أما استدلال المصنف على مدعاه من عدم وجوب الاحتياط عن غير المضطر إليه في غير المعين مطلقا بمنافاه الترخيص التخيري للإلزام التعيني و سقوط الحرمة التعينيّه بالمضاده، فيتوجه عليه عدم التنافي بينهما، إذ ليس الترخيص التخيري المدعى شرعيا واقعا كما في خصال الكفاره، و لا ظاهريا كما في التخير بين الخبرين المتعارضين، إذ الاضطرار الرافع للتكليف انما هو فيما إذا تعلق بعين ما تعلق به التكليف، و هو في مفروض البحث تعلق بعنوان أحد الإناءين لا بخصوص ما هو واجد للمناط و المفسده، فلا ترخيص من قبل الشارع، و انما هو بحكم العقل بعد العجز عن تمييز المتنفس المحرّم ارتكابه عن الطاهر، لأهميه وجوب حفظ النفس من حرمه شرب المتنفس، و من الواضح أن مقدمه الواجب لا تتصف بالوجوب الشرعي حتى يثبت لأجلها التخير الشرعي. و اللابديه التي يحكم بها العقل انما هي بمعنى معذوريه المضطر في ارتكاب ما اضطر إليه إذا صادف الحرام الواقعي، و لا ريب في عدم منافاتها للحرمة الفعلية المنجزه. و مع عدم سقوطها بالمضاده تتعين الموافقه الاحتماليه بالاحتياط بالنسبه إلى غير ما اضطر إليه، لا الترخيص الذي

قد يتفق معه تفويت الغرض الملزم. هذا.

و منه يظهر أن إشكال سيدنا الأستاذ (قده) في حقايقه على الشيخ «بأن الاضطراب إلى واحد غير معين من الأمرين اضطراب إلى كل منهما تخيرا، و لا فرق بين الاضطراب التعينى و التخيرى فى رفع فعلية التكليف» لا يخلو من غموض، لأن الجزء الأخير لعله ارتكاب النجس ليس هو الاضطراب، بل هو الجهل كما عرفت، فلا مجعول شرعى فى المقام.

و قد يستدل أيضا على عدم التنجيز بما فى حاشيه بعض المدققين «من أن المعذوريه فى ارتكاب أحدهما و رفع عقاب الواقع عند المصادفه ينافى بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفه القطعيه، فان ضم غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقابا على الواقع». و فيه: أنه لا- ينهض حجه على القائل باقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه مثل الشيخ الأعظم، و انما يجدى القائل بالعليه كما هو مبناه قدس سره، فلاحظ.

بقى الكلام فى صورته توسط الاضطراب بين سبب التكليف و العلم به، كحصول الملاقاه فى الساعه الأولى و الاضطراب فى الساعه الثانيه و العلم الإجمالى فى الساعه الثالثه، و لا بأس بالتعرض لها تميما للفائده، فنقول: الحق فيها عدم منجزيه العلم الإجمالى، و هو مختار سيدنا الأستاذ الشاهرودى وفاقا لشيخه المحقق النائينى (قدهما) فى دورته الأخيره و خلافا لمختاره فى دوره الأولى. أما على القول بالعليه فلعدم العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير بعد انعدام أحد الطرفين قبل حدوث

-----  
العلم و كون الباقي مما يشك في تعلق التكليف به.

و أما على القول بالافتضاء، فلجريان الأصل النافي في الطرف الموجود بلا معارض له حسب الفرض. و لا ينافي هذا كون العبره بتقدم المعلوم لا العلم المفروض تأخره، و لذا لو لاقى شىء نجسا و بعد زمان حصل العلم بنجاسه الملقى ترتب عليه وجوب الاجتناب عما لاقاه من زمان الملاقاه لا من زمان العلم بالنجاسه فالمناطق في ترتب الحكم زمان المعلوم لا زمان العلم و ذلك ملا عرفت من أن العلم طريق إلى متعلقه و موضوع لحكم العقل بالتنجيز. و العلم الإجمالى اللاحق علم بالموضوع و هو إصابه النجس لأحد الإناءين، لا علم بالتكليف الفعلى، لانعدام أحدهما بالاضطرار، و الباقي مما يشك في تعلق التكليف به، و مقتضى الأصل عدمه.

ص: ٧٦

## الثانى (1) شرطيه الابتلاء بتمام الأطراف

: أنه لما كان (Z) النهى عن الشىء انما هو

٢ - شرطيه الابتلاء بتمام الأطراف

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه بيان شرط من شرائط فعليه الحكم، و هو كون المكلف به موردا لابتلاء المكلف بمعنى كونه مقدورا عاديا له، و قد تعرض فى هذا التنبيه لجهتين: إحداهما فى اعتبار الابتلاء بالمتعلق فى صحه توجيه الخطاب إلى المكلف و ثانيتهما فى حكم الشك فى الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره. و سيأتى الكلام فيهما.

و قد تعرض شيخنا الأعظم لاعتبار هذا الأمر فى خصوص التكاليف التحريميه و هو أول من اعتبر هذا الشرط - كما فى شرح المحقق الآشتياني و غيره - مضافا إلى الشرائط العامه الأربعة فى كل تكليف. قال (قده) فى ثالث تنبيهات الشبهه المحصوره ما لفظه: «وجب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعى على كل تقدير... و كذا - يعنى لا يجب الاجتناب عن الآخر -

(Z). كما أنه إذا كان فعل الشىء العذى كان متعلقا لغرض المولى مما لا يكاد عادة أن يتركه العبد و أن لا يكون له داع إليه لم يكن للأمر به و البعث إليه موقع أصلا كما لا يخفى.

ص: ٧٧

لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكنا عقلا، لكن المكلف أجنبي عنه، و غير مبتلى به بحسب حاله...» و يظهر من المتن أيضا اختصاص شرطيه الابتلاء بالتكاليف التحريميه.

و ينبغي قبل توضيح المتن بيان أمر، و هو: أنه لا ريب في اعتبار القدره العقليه على جميع أطراف العلم الإجمالي في منجزيته و استحقاق العقوبه على مخالفته سواء كان دخلها بحكم العقل كما ينسب إلى المحقق الثاني (قده) أم باقتضاء نفس الخطاب كما عن غيره، فلو كان فعل بعض الأطراف غير مقدور للمكلف كان التكليف فيه ساقطا لا محاله، لقبح التكليف بغير المقدور، و هو في سائر الأطراف مشكوك الحدوث فيجرى فيها الأصل النافي بلا معارض. و هذا واضح. و انما المقصود هنا بيان أن المعبر في توجه الخطاب إلى المكلف هو الإمكان العادي، إذ مع عدم إمكان الابتلاء عادة بجميع الأطراف على البديل لا يصح توجيه النهي إليه، لما سيتضح، فدخول الأطراف في محل الابتلاء يراد منه القدره العاديه على ارتكاب أى واحد منها شاء في قبال اعتبار القدره العقليه. لكن يستفاد من كلام الشيخ بعد ذكر بعض الأمثله: «مع عدم استحاله ابتلاء المكلف بذلك كله عقلا و لا عاده الا أنه بعيد الاتفاق...» أن الابتلاء أضيق دائره من القدره العاديه، فهي القدره العرفيه، فلاحظ الرسائل.

إذا عرفت هذا فنقول في توضيح المتن: أن غرض الشارع الأقدس من النهي عن فعل انما هو احداث المانع في نفس المكلف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل إليه، بحيث يستند ترك المنهى عنه إلى النهي، و هذا يتحقق في موردين: أحدهما: أن لا يكون للمكلف داع إلى الترك أصلا، و انما حدث الداعي له إلى الترك بزجر الشارع و نهيه.

يكون له داع إلى الترك، و لكن تتأكد إرادته تركه للمنهى عنه بواسطة النهى، إذ لو لا الزجر الشرعى ربما كانت وسوسه النفس تحمل المكلف على المخالفه و توجد فيه حبّ الارتكاب له، الا- أنه بعد العلم بخطاب الشارع و بما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبه يقوى دأعيه إلى الترك، فيجتنب عن الحرام، أو يقصد القربه بالترك، و لو لا نهى الشارع لما تمكن من قصد القربه، لتوقفه على وصول الخطاب المولوى إليه.

و من المعلوم أن دأعيه النهى للترك تتوقف على إمكان تعلق إرادته العبد بكل من الفعل و الترك بحيث يمكنه عادة اختيار أيهما شاء، و مع خروج متعلق النهى - كالخمر - عن معرضيه الابتلاء به لا يتمكن عادة من الارتكاب، و مع عدم التمكن منه كذلك لا- تنقذح الإراده فى نفسه، و مع عدم انقداحها يكون نهى الشارع عن مبغوضه لغوا، لوضوح أن ترك الحرام يستند حينئذ إلى عدم المقتضى - و هو الإراده - لعدم وجود المتعلق حتى يتمكن من إرادته ارتكابه، لا إلى وجود المانع و هو زجر الشارع و نهيه، و قد تقرر أن عدم الشىء لا يستند إلى وجود المانع، بل إلى عدم مقتضيه، لتقدمه الطبعى على المانع. و عليه فالنهي عن فعل متروك بنفسه - مثل شرب الخمر الموجود فى إناء الملك مع عدم قدرته عليه عادة - لغوا، لعدم ترتب فائده و هى احداث الدأعي النفسائى إلى الترك عليه، و اللغو لا- يصدر من الحكيم، لمنافاته للحكمه، بل يكون من طلب الحاصل المحال فى نفسه.

و بهذا يظهر وجه إناطه تنجيز العلم الإجمالى بكون تمام الأطراف مورد الابتلاء، ضروره أنه يتوقف عليه حصول العلم بالتكليف الفعلى على كل تقدير بحيث يكون انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف موجبا لصحه توجيه الخطاب إلى المكلف، و مع خروج بعضها عن الابتلاء لا يحصل العلم

لأجل أن يصير داعيا للمكلف (١) نحو تركه لو لم يكن له داع آخر (٢)، و لا يكاد يكون (٣) ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به،

كذلك، لاحتمال انطباق الحرام على الخارج عن الابتلاء المانع عن جريان الأصل فيه، لعدم ترتب أثر عملي عليه، فيجرب فيما بقي من الأطراف بلا معارض.

ولا يخفى أن الملاك في اعتبار الابتلاء اما هو استهجان الخطاب عرفا بغير مورد الابتلاء كما في تعبير الشيخ الأعظم، و قد عرفته، و اما هو اللغوي كما في المتن و تستفاد أيضا من كلام الشيخ الآتي نقله، و اما هو طلب الحاصل كما فيه أيضا.

و الفرق بينها واضح، فان استهجان الخطاب مناف للحكمه، و فيه قبح عرفي لا يبلغ حد الامتناع العقلي. و أما لغويه الخطاب فهو أمر ممكن ذاتا، لكنه مستحيل عقلا- على الحكيم لمنافاته للحكمه أيضا. و أما طلب الحاصل فهو ممتنع عقلا ذاتا سواء كان من الحكيم أم من العاقل، و ليست استحالته بالوجوه و الاعتبارات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى أول الموردین المتقدمین، یعنی: أن النهی یوجب أرجحیه ترک متعلقه من فعله، لما یترتب علی فعله من المؤاخذه، فیحدث بالنهی الداعی العقلي إلى ترکه ان لم یکن له داع آخر.

(٢). یعنی: غیر النهی، کعدم الرغبه النفسیة و الميل الطبعی إلى المنهی عنه. و هذا إشاره إلى ثانی الموردین المتقدمین، یعنی: و ان کان له داع آخر إلى الترك کان النهی مؤکدا له و مصححا لینه التقرب بالترك ان أراد قربیته.

(٣). أى: و لا- یکاد یكون النهی داعیا الا... و هذا شروع فی الجبهه الأولى من الجهتين اللتين عقد لهما هذا التنبیه، و هی بیان أصل اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف فی منجزیه العلم الإجمالی، و حاصله: أن الشیء إذا کان بنفسه متروکا بحيث لا یتلی به المكلف عادة حتی یحصل له داع إلى فعله فلا وجه للنهی عنه، لعدم صلاحیته لإيجاد الداعی إلى الترك، فیکون النهی لغوا، و اللغو مناف للحکمه

الحكيم، بل النهى محال فى نفسه، لكونه طلبا للحاصل المحال، ضروره أن الغرض من النهى - وهو عدم الوقوع فى المفسده - حاصل بنفس خروج المتعلق عن الابتلاء، فلا يعقل طلبه حينئذ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «عنه» راجعان إلى «ما» الموصول فى «ما لا ابتلاء» المراد به المورد الخارج عن الابتلاء، و ضمير «بحسبها» راجع إلى العاده.

(٢). أى: أن النهى عما لا ابتلاء به بحسب العاده بلا فائده، لعدم ترتب الغرض من النهى و هو كونه داعيا إلى الترك عليه، و هذا إشاره إلى لغويه الخطاب بالخارج عن الابتلاء، و هى تستفاد أيضا من كلام الشيخ الأعظم: «و السّر فى ذلك أن غير المبتلى تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجه إلى نهيه».

(٣). لحصول الغرض من النهى و هو ترك المفسده بالترك الحاصل قهرا بنفس عدم الابتلاء، و معه يستحيل طلب الترك بالخطاب.

(٤). جواب «لما» فى قوله: «لما كان النهى عن الشىء... إلخ».

(٥). أى: بدون الابتلاء بجميع الأطراف، و ضمير «فانه» للشأن، و ضمير «منه» راجع إلى «ما» الموصول، و حاصله: أنه بدون الابتلاء بتمام الأطراف - بحيث يكون قادرا عاده بالمعنى المتقدم على ارتكاب أى واحد منها شاء - لا علم

=====

(-). الأولى بحسب السياق أن تكون العبارة هكذا: و أما ما لا يمكن عاده ابتلاؤه به فليس للنهى عنه... إلخ.



و منه (١) قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر «-» .

بتكليف فعلى، لاحتمال كون موضوعه ما هو خارج عن الابتلاء، ولذا لا يجب الاحتياط حينئذ في سائر الأطراف، لعدم دوران متعلق التكليف الفعلى بينها بالخصوص مع احتمال كونه هو الطرف الخارج عن الابتلاء، فلا يكون التكليف الفعلى في الأطراف المبتلى بها محرزا حتى يجب فيها الاحتياط.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و من كون النهى عن الشىء لأجل احداث الداعى إلى الترك يظهر ما هو الملاك في الابتلاء المصحح لفعليه الزجر، و محصله: أن انقذح طلب الترك الفعلى في نفس المولى تابع لإمكان حصول الداعى إلى الفعل في نفس العبد، فان أمكن للعبد إرادته شىء جاز للمولى طلبه منه، إذ لا يريد الا ما يمكن للعبد إرادته، لقبح التكليف بغير المقدور. و حينئذ فان علم العبد بتكليف مردد بين أمور، فان أمكنه إرادته فعل كل واحد منها أمكن أيضا للمولى إرادته و طلب ذلك منه، و الا فلا. و هذا مرادهم بقولهم: ان الإرادة الآمرية تابعه للإرادة المأمورية،

(-). ثم انه يمكن معرفه مورد الابتلاء عن غيره بحيث يكون ذلك معيارا له بتبديل العلم الإجمالى بالتفصيلى بالنسبه إلى الطرف المذى لا يعلم الابتلاء به لبعده، أو لمنع مانع من الوصول إليه، أو لبعده اتفاق الابتلاء به عادة، كما إذا أراد شراء دار للسكنى في بلد يعلم بغصبيتها أو غصبيه دار أخرى في بلد آخر، فمع فرض علمه تفصيلا بغصبيه الدار التى تكون في غير محل سكنه ان لم يكن له شغل بها و لا مما يحتمل السكنى فيها فحينئذ لا عبره بهذا العلم الإجمالى أصلا.

هذا. و قد جعل شيخنا الأعظم المعيار في الابتلاء حسن الخطاب، حيث قال: «و المعيار في ذلك و ان كان صحه التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بالنجاسه و حسن ذلك...» و هذا لا يختلف عما أفاده المصنف غير أنه تعبير له بالملزوم و كلام الشيخ تعبير له باللازم.

ص: ٨٢

و انقذاح (١) طلب تركه فى نفس المولى فعلا هو ما إذا صح انقذاح الداعى إلى فعله فى نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من (٢) الحال.

التشريعيه تابعه للإراداه التكوينييه. كما أن إراداه العبد فى مقام الامتثال و انبعائه تابعه لإراداه المولى و بعثه، لأنها عله لإراداه العبد كما ثبت فى محله.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيرى ل «فعليه» و الأولى إضافه «عنه» إلى كلمه «الزجر» و ضمير «هو» خبر «أن الملاك».

(٢). بيان للموصول فى «ما هو» و ضمير «هو» راجع إلى الفعل المنهى عنه و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول، و ضمير «اطلاعه» إلى المولى، يعنى:

أن المولى إذا اطلع على حال الفعل من حيث كونه داخلا- فى الابتلاء أو خارجا عنه، فان رأى صحه انقذاح الداعى فى نفس العبد إلى فعله صح له الزجر عنه، و إلا فلا. هذا تمام الكلام فى اعتبار الابتلاء و العلم به.

(٣). يعنى: فى الابتلاء، و هذا شروع فى الجبهه الثانيه من جهتى هذا التنبيه و هى بيان حكم الشك فى الابتلاء، كما إذا علم إجمالا بأن دارا مغصوبه مردده بين هذه الدار التى يريد المكلف شراءها و دار أخرى فى بلد آخر يشك المكلف فى دخولها فى محل الابتلاء و خروجها عنه، فهل يكون هذا العلم الإجمالى منجزا و أن مشكوك الابتلاء به محكوم بحكم ما هو معلوم الابتلاء به أم لا- يكون منجزا و أن مشكوك الابتلاء محكوم بحكم ما هو خارج عنه قطعاً؟ فيه خلاف بين شيخنا الأعظم و المصنف (قدهما) فذهب الشيخ إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الابتلاء به، و تمسك لذلك بالأصل اللفظى أعنى أصاله الإطلاق المقتضيه لتنجز الخطاب بالمعلوم الإجمالى، و ذهب المصنف إلى أنه بحكم ما هو مقطوع الخروج

عن محل الابتلاء، و أورد على الشيخ بما سيأتى، ثم جعل المرجع فى الشك فى الابتلاء أصالة البراءة عن التكليف.

و لتوضيح كلامهما (قدهما) نقول: أما الشيخ فانه و ان قَرَّب أوْلا- التمسك بالبراءة - لأنه من دوران التكليف بين المطلق و المشروط و من موارد الشك فى تحقق الشرط العذى لا يكون المرجع فيه الا أصالة البراءة، حيث قال: «نعم يمكن أن يقال عند الشك فى حسن التكليف التنجيزى عرفا بالاجتناب و عدم حسنه الا معلقا الأصل البراءة من التكليف المنجز» - لكنه عدل بعد ذلك إلى التمسك بأصالة الإطلاق، و قال: «... و أما إذا شك فى قبح التنجيز فيرجع فيه إلى الإطلاقات، فمرجع المسألة إلى أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق فى بعض الموارد التعذر ضبط مفهومه هل يجوز التمسك به أو لا؟ و الأقوى الجواز».

و حاصله: أنه لا- شك فى فعلية التكليف و تنجزه مع العلم بمعرضيه الأطراف للابتلاء بها، كما لا شك فى عدم فعليته مع العلم بخروج بعضها عن محل الابتلاء.

و أما إذا شك فى خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء من جهة الشك فى مفهومه سعه و ضيقا و عدم تعيين حدوده لعدم الإحاطة بحقيقته العرفيه كان مقتضى إطلاق الهيئه مثل «لا تشرب الخمر» فعليه التكليف فى الطرف المبتلى به، إذ لو كان الطرف المشكوك فيه خارجا عن مورد الابتلاء به كان الخطاب بالنسبه إليه مقيدا، فانه بمنزله قوله: «لا تشرب الخمر ان ابتليت به» و لو كان داخلا- فيه لم يكن الحكم مقيدا به، و من المعلوم أن المرجع فى الشك فى أصل التقييد و فى التقييد الزائد هو إطلاق الخطاب، إذ الخارج عنه قطعاً بملاحظه الاستهجان العرفى هو ما لا ابتلاء به أصلا، و أما المشكوك خروجه عن الابتلاء فهو مما يشمل الإطلاق، و لا بد من الاحتياط، و معه لا تصل النوبه إلى التمسك بالأصل العملى المحكوم من

الاحتياط و البراءة. هذا محصل ما أفاده الشيخ الأعظم (قده).

و أما المصنف فقد التزم بالرجوع في مورد الشك إلى أصل البراءة، لأنه من الشك في التكليف الفعلي الذي هو مجرى الأصل النافي، لإناطه فعليه الحكم بالابتلاء بالمتعلق، و مع الشك في الابتلاء به يشك في نفس الحكم. و أصله الإطلاق و ان كانت حاكمه أو وارده على الأصول العملية، الا أنه لا سبيل للتمسك بها هنا، و ذلك لأن القيد تاره يكون مصححا للخطاب بحيث لا يصح الخطاب بدونه كالتقدير العقليه، لقبح التكليف بغير المقدور. و أخرى لا يكون كذلك بل يصح الخطاب بدونه كما يصح تقييده به أيضا كالأستطاعه الشرعيه بالنسبه إلى وجوب الحج، إذ يمكن توجيه الخطاب إلى المكلف القادر عقلا على الحج و ان لم يكن مستطيعا شرعا كما يصح توجيه الخطاب إليه مقيدا بالأستطاعه أيضا، فإذا شك في دخل الأستطاعه الشرعيه فمقتضى إطلاق وجوب الحج عدم دخلها فيه، نظير إطلاق الرقبه في قوله: «أعتق رقبه» في التمسك به عند الشك في تقيدها بالايمان.

إذا عرفت هذا فاعلم: أن التمسك بإطلاق الخطاب انما يصح إذا كان ما شك في قيديته من قبيل القسم الثاني، لصحة الإطلاق - بمعنى رفض القيد المشكوك اعتباره - حينئذ قطعاً، و بالتمسك به ينتفى الشك في إطلاق الحكم ثبوتاً، لكشف إطلاقه إننا في مقام الإثبات عن إطلاقه ثبوتاً، فيثبت إطلاق الحكم واقعا بالنسبه إلى القيد الذي يكون من قبيل القسم الثاني كالأستطاعه.

و أما إذا كان القيد من قبيل القسم الأول و هو ما لا يصح الخطاب بدونه كالتقدير العقليه أو العاديه التي منها الابتلاء، فلا معنى للتمسك بالإطلاق في مرحله الإثبات، لعدم إمكان الإطلاق في مقام الثبوت بعد دخل القدره في التكليف حتى يستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات، فكل خطاب محفوف بمقيد عقلي و هو كون متعلقه مقدورا

لعدم (١) القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب (٢)، ضروره (٣) أنه لا مجال للتشبه به (٤) الا فيما إذا شك في التقييد بشىء بعد (٥) الفراغ عن صحه

عقلا و مبتلى به عاده، و لا يمكن تشريع الخطاب بنحو الإطلاق من هذا القيد العقلي ثبوتا حتى تصل النوبه إلى الإطلاق إثباتا، و مع تقييد إطلاق الحكم بالقدره العاديه لا يبقى إطلاق فى مثل قوله: «لا تشرب الخمر» حتى يتمسك به فى الشك فى الابتلاء. فيرجع الشك حينئذ إلى الشك فى أصل الحكم، و المرجع فيه أصاله البراءه.

و بعباره أخرى: التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحه إطلاق الخطاب ثبوتا فى مشكوك القيديه كالإيمان بالنسبه إلى الرقبه، و كون الشك متمحضا فى مطابقه الإطلاق للواقع. فلا يصح التمسك به إذا لم يصح الخطاب ثبوتا بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالاتلاء فيما نحن فيه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لجريان البراءه، و محصله عدم منجزه العلم الإجمالى المثبت للتكليف ما لم يكن المعلوم حكما فعليا على كل تقدير، و ذلك منوط بالابتلاء بتمام الأطراف، و المفروض عدم إحراز الابتلاء بجمعها، فيصير الحكم مشكوكا فيه، فتجرى فيه البراءه.

(٢). كما عوّل عليه الشيخ بقوله فيما تقدم من عبارته: «و الأقوى الجواز».

(٣). تعليل لعدم صحه التمسك بإطلاق الخطاب، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«و ذلك لأن القيد تاره يكون مصححا للخطاب... إلخ».

(٤). أى: بالإطلاق، و ضمير «أنه» للشأن، و «بشىء» متعلق ب «التقييد» و ضمير «بدونه» راجع إلى التقييد بشىء، أو إلى الشىء، و ذلك كالاتلاء الذى يتقيد كل خطاب به.

(٥). متعلق ب «شك» و إشاره إلى القسم الثانى من قسمى دخل القيد فى الخطاب

الإطلاق بدونه، لا (١) فيما شك في اعتباره في صحته (٢) (Z).

كالإيمان بالنسبة إلى الرقبه، فانه يصح التمسك بإطلاق الرقبه إذا شك في تقيدها به، و ضمير «بدونه» راجع إلى «شىء».

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «فيما إذا شك» و إشاره إلى القسم الأول من قسمي القيد و هو ما اعتبر في صحه نفس الخطاب، يعنى: أنه لا يصح التمسك بالإطلاق فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحه الإطلاق بدونه كالاتلاء، فانه لا يصح الخطاب بدونه، و حق العبارة أن تكون هكذا: «لا فيما إذا شك في وجود ما اعتبر قطعاً في صحه نفس الخطاب».

ثم ان الشك في الاتلاء تارة يكون بنحو الشبهه المفهوميه، و هذا هو محط بحث شيخنا الأعمم من التمسك بالإطلاق أو الرجوع إلى البراءه، حيث قال: «ان المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه...» و ان كان كلامه قبله: «لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفرادها كما في المقام» شاهداً على جريان النزاع في الشبهه المصداقيه أيضاً كالشبهه في الصدق.

و أخرى يكون بنحو الشبهه الموضوعيه كما إذا علم بحدود مفهوم الاتلاء و شك في انطباق المفهوم المبين على المصداق الخارجى لأمر خارجيه، كما إذا علم بخروج الشىء الفلانى عن مورد الاتلاء إذا كان خارج المنطقه الكذائيه، و لكن شك في خروج هذا المكان عن تلك المنطقه و دخوله فيها لظلمه أو غيرها من الأمور الخارجيه الموجهه لهذا الشك.

(٢). أى: فى اعتبار ذلك المشكوك كالاتلاء - فى صحه الإطلاق.

(Z). نعم لو كان الإطلاق فى مقام يقتضى بيان التقييد بالاتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الإطلاق و عدم بيان التقييد دالاً على فعليته و وجود الاتلاء المصحح لها كما لا يخفى، فافهم.

(-). و تفصيل الكلام: أنه قد اختلفت كلمات الأعلام في شرطيه الابتلاء لمطلق التكاليف و عدمها كذلك، و التفصيل باعتباره في المحرمات دون الواجبات على أقوال ثلاثه ينبغي التعرض لها و بيان ما هو الحق منها.

و لا- بأس قبل الخوض في المطلب بالتنبيه على أمر و هو: أن الشيخ الأعظم استشهد ببعض الفروع الفقيهيه على اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف و جعل وجه عدم منجزيه العلم الإجمالى فيها خروج بعضها عن محل الابتلاء. لكن الإنصاف عدم ابتناء الحكم بعدم منجزيته في بعضها على الخروج عن الابتلاء، كما في علم إحدى الضرّتين بأنها المطلقة أو ضرّتها، و كالعلم الإجمالى لو اجدى المنى في الثوب المشترك، فان كل شخص موضوع لحكم على حده، فلاحظ و تأمل.

نعم يمكن أن يكون من فروع المسأله ما لو علم الزوج بارتداد بعض زوجاته مع غيبه بعضهن، لجواز إجراء استصحاب الزوجيه بالنسبه إلى الحاضره و ترتيب آثارها عليها، و عدم جريان الاستصحاب في حق الغائبه حتى يقع التعارض. و قد تعرض المحقق الآشتياني في الشرح لهذا الفرع و غيره من الفروع التى ينحصر وجه عدم منجزيه العلم الإجمالى فيها خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فراجع (١).

و كيف كان فينبغى البحث في مقامين: أحدهما في الدليل على اعتبار الابتلاء في تنجز الحكم مطلقاً، و عدمه كذلك، و التفصيل بين الواجبات و المحرمات.

ثانيهما في حكم الشك في الابتلاء، فنقول و به نستعين:

أما المقام الأول فمحصله: أنك قد عرفت الاستدلال على شرطيه الابتلاء بالاستهجان و اللغويه و طلب الحاصل. و قد أورد عليه بالنقض بصحه خطاب العصاه من

المسلمين، فان المولى مع علمه بعدم ترتب انبعاث العبد و انزجاره عليه كيف تتمشى منه الإرادة و الكراهه الجزميتان. و بصحة تكليف الكفار بالفروع بنفس الوجه.

و عدم قبح تكليف غالب المكلفين - خصوصا أرباب المروات - و نهيهم عن بعض المحرمات كأكل الحشرات و القاذورات و كشف العوره مع أن دواعيهم مصروفه عنها قطعاً، و أمرهم بالإنفاق على الزوجه و الأولاد و نحوه مما يكون بناؤهم على العمل به و عدم تركه و لو لم يشرّع خطاب أصلاً. نعم منشأ لغويه الخطاب فى الابتلاء و ان كان هو بعد المسافه مثلاً و فى مورد النقض الصارف النفسائى المانع عن الارتكاب. لكن هذا غير فارق. و الالتزام بعدم الأمر و النهى المولويين فى الموارد المذكوره كما ترى.

و لا- يخفى أن النافى لشرطيه الابتلاء فى فسحه من هذا النقض، لصحة التكليف فى تمام هذه الموارد. الا أن المحقق النائينى (قده) مع التزامه باعتبار الابتلاء فى خصوص التكاليف التحريميه أجاب عنه بما محصله: «الفرق بين عدم القدره عاده على الفعل و بين عدم إرادته كذلك، لكون الأولى من الانقسامات السابقه على الخطاب، فيمكن دخلها فيه بحيث تكون من قيود موضوع الخطاب كالبلوغ و العقل، و هذا بخلاف الإراده و الإطاعه و نحوهما مما يكون متأخرا عن الخطاب و مترتباً عليه، فان مثلها يمتنع دخله فيه. فلا يمكن أن يتقيد التكليف بحال وجود إرادته العبد و لا بحال عدمها لا بالتقييد للحاظى و لا بنتيجه التقييد. و عليه فاستهجان الخطاب ثابت عند عدم القدره العقليه و العاديه، بخلاف عدم الإراده، فالقياس مع الفارق»



أقول: ما أفاده من الفرق بين القدره و الإراده و ان كان متينا فى نفسه، إذ لا سبيل لتقييد الخطاب بما هو متأخر عنه و كالمعلول له، لا- وجودا للزوم طلب الحاصل، و لا- عندما للزوم اجتماع المتنافين، فلا بد من إطلاق الخطاب لحال وجود إرادته المكلف و عدمها، الا أن المدعى عدم إمكان تأثير إيجاب الشارع مع بناء المكلف على الإتيان بالفعل، و عدم تحقق انبعائه عن أمر المولى مع عزمه على الفعل، و بتعذر الانبعاث يتعذر البعث الجدى من المولى، لأن البعث و الانبعاث متضايقان متكافئان فى الفعلية و القوه، فالمحذور الذى يدعيه المصنف فى الحاشيه باق بحاله، هذا.

مضافا إلى أن استحاله تقييد الخطاب بالإرادته لا يقتضى ضروره الإطلاق، بل تقتضى امتناعه بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه كما هو مذهبه (قده).

ثم انه قد استدل لعدم اعتبار الابتلاء بأمور:

الأول: ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) و محصله: «أن حقيقه التكليف ليست هى جعل الداعى الفعلى إلى الفعل و الترك حتى يستحيل فى فرض وجود الداعى النفسانى، بل هى جعل ما يمكن أن يكون داعيا بحيث لو انقاد العبد للمولى لانقذح الداعى فى نفسه بدعوه البعث و الزجر، و غايه ما فى عدم الابتلاء بالمتعلق هو عدم وجود الداعى له، و لكنه غير مانع من جعل الداعى الإمكانى، و لولاه لم يصح توجيه الخطاب إلى العاصى، فانه لا داعى له إلى الامتثال بل له الداعى إلى الخلاف. و لو بطل التكليف مع عدم الداعى الفعلى للزم بطلان النهى لمن لا داعى له حتى إذ كان المتعلق محل ابتلائه. و ليس كذلك قطعاً، لصحه التكليف فى الفرض. فتمام المناط هو إمكان الدعوه، و لا معنى للإمكان الا الذاتى و الوقوعى،

فيجتمع مع الامتناع بالغير أى بسبب حصول العله فعلا أو تركا من قبل نفس المكلف.

و بهذا يرتفع محذور اللغويه و طلب الحاصل. و يبقى محذور الاستهجان العرفي، و قد دفعه بما حاصله: عدم ارتباط حقيقه التكليف بالعرف بما هم أهل العرف، إذ مدار صحه الخطاب على حسنه العقلي، و مرجعيه العرف انما هي فى فهم الخطاب الملقى إليهم، و تعيين حدود مفهوم متعلقه، و من المعلوم أن العقل بمجرد قدره العبد يحكم بحسن الخطاب و ان كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء».

الثانى: أن المحاذير المتقدمه من الاستهجان و اللغويه و طلب الحاصل انما تترتب إذا كان الغرض من الأمر تحقق الفعل كيف ما اتفق و من النهى ترك المنهى عنه كذلك، كما هو الحال فى الأحكام العرفيه بين الموالى و العبيد. و أما إذا كان المقصود الإتيان بالفعل المستند إلى أمر المولى و المضاف إليه و ترك المنهى عنه كذلك ليحصل الكمال النفساني للمكلف، كان الأمر و النهى مما لا بد منه لأجل تحصيل الملكة الفاضله المتحققه بالاستناد، و بهذا يندفع محذور لغويه الخطاب و طلب الحاصل، لتوقف حصول غرض المولى - و هو الفعل المستند و الترك كذلك - على بعثه و زجره. و من المعلوم أن وجود الداعى النفساني إلى الفعل أو الترك لا ينافى قصد القربه المعتبر فى صحه العبادات، و فى تحقق الامتثال فى غيرها بنحو الإطلاق، بل قد يجتمعان<sup>(١٠)</sup>.

الثالث: أن قبح التكليف بالخارج عن الابتلاء إنما هو في الخطابات الشخصية المتوجهة إلى آحاد المكلفين، كما إذا خوطب زيد وعمرو بوجوب الاجتناب عن الخمر الموجود في بلاد الكفر، و أما الأحكام الشرعية التي هي أحكام كليه مجعوله على الجميع نظير القوانين العرفيه المجعوله لحفظ النظام، فليس فيها الا- خطاب واحد قانونى يعم المكلفين المختلفين حسب الحالات و العوارض، و لا- يقدح فى صحه خطاب «يا أيها الذين آمنوا» و «يا أيها الناس» عجز بعضهم عن الامتثال فالحكم فعلى فى حق الجميع، غير أن العجز و الجهل عذر عقلى مانع عن تنجز التكليف فى حق العاجز و الجاهل، و الملا-ك فى صحه الخطاب صلوحه لبعث عدد معتد به لا تمامهم، و الاستهجان إنما يلزم لو علم المتكلم بعدم تأثير ذلك الخطاب العام فى كل المكلفين. و عليه فلا تنقيد التكاليف الشرعيه بالدخول فى محل الابتلاء.

هذه عمدته ما ظفرنا عليه من الوجوه لعدم اعتبار الابتلاء فى فعلية التكاليف.

و فى المسأله بعض الوجوه الأخرى مثل ما اعتمد عليه المحقق النائنى (قده) فى دورته الأولى من تماميه الملاك فى صورته عدم الابتلاء أيضا. لكنه عدل عنه فى دورته الأخيره. و هو الحق، لعدم كون الملاك غير المطالب بسبب الخروج عن محل الابتلاء مثلا موضوعا لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته، فتأمل.

و كذا ما أفاده المصنف فى الفوائد« من أن خطاب «لا تشرب الخمر» بوجوده الإنشائى شامل للداخل فى الابتلاء و الخارج عنه، لأنه خطاب عام على نحو القاعده و القانون، الا أنه لا يكون تحريما و زجرا فعليا إلا عما كان مورد الابتلاء. و يكفى فى صحه التحريم الإنشائى وجود المقتضى للتحريم و ان لم تتحقق العله التامه، فمرتبته من الحكم يشترك فيها الجميع و مرتبه أخرى تختص ببعضهم.

و هذا الوجه كما ترى لا يجدى أيضا بناء على عدم كون الحكم الإنشائي واجدا لما هو المناط للحكم. و هل ينفع هذا المقدار لصحة التمسك بالخطاب عند الشك في الابتلاء أم لا؟ فيه كلام لعلنا نتعرض له في حكم الشك في الابتلاء هذا.

و أما تلك الوجوه الثلاثة فالظاهر عدم وفاء شىء منها بحل الإشكال.

أما الوجه الأول - و هو تصحيح الخطاب بإمكان الدعوه - فلأن مفاد صيغتي «افعل و لا تفعل» و ان كان هو ما يمكن أن يكون باعثا و زاجرا كما أفاده (قده) الا أن إمكان الداعويه هنا إمكان الداعويه هنا إمكان استعدادى و هو ما يتقرب منه بلوغه من القوه إلى الفعل كما فى نظيره من التكوينية، فان الشجره ثمره بالإمكان، و حيث ان المفروض وجود الصارف النفسى عن شرب الخمر أو خروجه عن معرضيه الابتلاء به مده العمر، فما ذا يترتب على جعل الزاجر الإمكانى الذى لا يصير زاجرا بالفعل أبدا؟ و قياس الإمكان الذاتى هنا بإمكان الماهيات الذى لا ينافيه الامتناع بالغير بسبب عدم حصول العله يكون مع الفارق، فان إمكان الماهيه ليس مجعولا - اعتباريا للحكيم، و لذا يجتمع بسبب وجود علتة و عدمها مع الوجوب بالغير و الامتناع كذلك، و هذا بخلاف الحكم الشرعى، فانه مجعول اعتبارى للشارع، و حقيقه الحكم الجدى هو الإنشاء بداعى جعل الداعى بالإمكان، و من المعلوم أن جعل الممكن المستعد إذا لم يتقرب منه الدعوه الفعلية فى زمن التكليف و لو مره واحده لغو، بل طلب للحاصل.

نعم ما أفاده ينحل به النقض بتكليف العاصى، حيث ان عدم فعلية البعث و الزجر الإمكانيين فيه انما هو لأجل إيجاد موانع العبوديه بسوء اختياره، و الا فالمقتضى

لجعل موجود، و تأثيره الفعلى منوط بتخليه النفس عما يزاحم الانقياد للمولى و إطاعه أحكامه. و هذا بخلاف من هو فاعل بالطبع أو تارك كذلك، إذ لا- مقتضى لبعثه الإمكانى، لفعليه ما يترتب على جعل الإمكان الاستعدادى الناشئ من الداعى النفسانى. و عليه فما استدل به على اعتبار الابتلاء لا يندفع بهذا الوجه.

و أما الوجه الثانى - أعنى كون الغرض من التكليف الاستناد إليه فى مقام العمل - فهو انما يتم فى العبادات التى يعتبر فى صحتها إضافتها إلى المولى. و أما التوصليات - و هى العمده فى محل البحث - فلا شك فى قيام الغرض فيها بذات الفعل، و اكتفاء الشارع بالعمل المجرد عن الاستناد إليه أيضا، فلو كان الغرض قائما بخصوص الفعل المستند إليه لزم كون تشريع الواجب أوسع دائره من الغرض الداعى إلى الجعل إذ المفروض سقوطه بكل من الفعل المستند إليه و غير المستند إليه، و من المعلوم أن شمول الحكم لحالات المكلف لا- يمكن إلا- عن ملا-ك ينبعث منه الحكم الكذائى، و مع فرض صحه الواجب التوصلى بلا استناد - بل و مع صدوره غفله - كيف يدعى قيام الغرض بخصوص الفعل المستند؟ و التفكيك بين الملاك و الحكم الناشئ منه واضح البطلان، لأنه خلاف مقتضى تبعيه الأحكام لملاكاتها.

هذا مضافا إلى أن ما أفاده فى آخر كلامه من «حصول الامتثال إذا كان كل واحد من الداعى النفسانى و الأمر الإلهى سببا تاما فى عالم الاقتضاء بمعنى أن يكون كل واحد منهما كافيا فى تحقق الفعل أو الترك مع عدم الاخر» لا يخلو من غموض، إذ لو فرض قيام الأغراض بالأفعال و التروك المستنده إلى الأوامر و النواهى الشرعيه، فانما يراد بها الاستناد الفعلى لا التقديرى، و من المعلوم أنه مع وجود الصارف النفسانى لا يبقى مجال للاستناد إلى الزاجر الشرعى، فيعود محذور اللغويه.

نعم لو لا الداعى النفسانى إلى الترك لكان المكلف منزجرا بالاستناد إلى النهى الإلهى، الا أن ذلك استناد تعليقى لا عبره به، إذ الموجب لكمال النفس هو الاستناد الفعلى كما لا يخفى.

و أما الوجه الثالث - و هو كون القضايا الشرعيه كالقوانين العرفيه و ليست أحكاما شخصيه - ففيه أولا: أن القضايا الشرعيه الكليه إما من القضايا الحقيقيه التى ينشأ الحكم فيها على الموضوع المفروض وجوده، و إما من القضايا الطبيعيه التى ينشأ الحكم فيها على الطبيعه و يثبت للأفراد من باب الانطباق، فخطاب «كتب عليكم الصيام» مثلا إنشاء لوجوب الصيام على المؤمن الذى له وحده نوعيه، و هذا الخطاب و ان كان واحدا، لكنه يشمل كل فرد من أفراد المكلفين إما لكون القضية حقيقيه، و اما لانطباق الطبيعه عليه. و بعد اختصاص كل مكلف بخطاب يعود ما تقدم من المحذور.

و مجرد تبعيه الأحكام للملاكات التى لا دخل لعلم المكلف و جهله و قدرته و عجزه فيها لا ينفع شيئا، إذ الكلام فى استهجان خطاب التارك للمنهى عنه بطبعه لا فى وجود المناط فى الخارج عن الابتلاء، فانه ليس محل البحث.

و ثانيا: أنه - مع تسليم كفايه انبعاث الغالب أو العدد المعتد به و انزجاره فى صحه إنشاء الخطاب القانونى - لا يسند به باب النقص ببعض ما يعلم بضروره الفقه حرمة شرعا مع عدم ميل جل الناس - بل كلهم - إلى ارتكابه لو لا طروء العنوان الثانوى، نظير أكل الميتة التى صارت جيفه، فان من له أدنى مسكه يتنفر عنها بالطبع قطعاً، فيلزم عدم جعل حرمة أكلها لهؤلاء، و من المعلوم أنه مخالف لما يعلم من الدين ضروره، و نظيره من الأحكام التى لا تؤثر فى إرادته المكلف و كراهته غير عزيز.

و قد تحصل: أن محذور الاستهجان العرفى فى الخطاب بالخارج عن الابتلاء

المذى هو كالقرينه المتصله الحافه بالإنشاءات الشرعيه باق على حاله، و لم يندفع بالوجوه المتقدمه، و لذا فلا مناص من الالتزام بشرطيه الابتلاء. و أما النقض بمخاطبه العاصى و نحوه فيندفع بما أفاده المحقق الأصفهانى (قده) من أن حقيقه التكليف جعل الداعى الإمكانى، و من المعلوم أن مثله يتمكن من الانبعاث و الانزجار برفع موانع العبوديه عن نفسه. و أما من له صارف طبعى عن ارتكاب محرّم فيكفى فى خروج الخطاب عن اللغويه فى حقه إمكان استناده إلى الشارع فى مقام التقرب إليه تعالى. و عليه فالاستدلال على اعتبار الابتلاء بالاستهجان العرفى سليم عن الإشكال حلاً و نقضاً، و الله تعالى هو العالم.

و أما المقام الثانى: أعنى به حكم الشك فى الابتلاء، فهو تاره يكون من جهه الشك فى أصل دخل الابتلاء بموضوع التكليف فى فعليه الحكم و تنجزه، و أخرى من جهه الشبهه فى الصدق بعد إحراز أصل الدخول، و ثالثه من جهه الشبهه المصدقيه. و فى شرح المحقق الآشتيانى أن كلام الشيخ الأعظم فى حكم الشك فى الابتلاء و مرجعيه الأصل اللفظى أو العملى فيه شامل للموارد الثلاثه. لكنه لا ريب فى كون الشبهه المفهوميه و المصدقيه محط نظره الشريف، و قد نقلنا بعض عباراته فى التوضيح فلاحظ، و معه لا وجه لدعوى اقتصار كلام الشيخ على بيان حكم الشبهه المصدقيه فحسب.

و كيف كان فهل المرجع إطلاق أدله الأحكام الأوليه فيما إذا كان دليل الإيجاب أو التحريم لفظياً فيلحق مشكوك الابتلاء - بجهاته الثلاث - بمعلومه، أم الأصل العملى و هو إما البراهه كما فى المتن أو الاحتياط كما فى تقرير بحث شيخنا المحقق العراقى (قده)؟ فيه وجهان.

أما وجه التمسك بأصالة الإطلاق - بحيث يصح الرجوع إليها في كل من الشك في أصل دخل الابتلاء و في الصدق و المصدق - فحاصله: أن خطاب «انما حرم عليكم الميتة مثلا» مطلق شامل للميتة الداخلة في محل الابتلاء و الخارجة عنه، و الشك في اعتبار الابتلاء به شك في أصل التقييد، و قضيه إطلاق الهيئه عدم التقييد، على ما تقرر من اقتضاء الأصل اللفظي إطلاق الوجوب فيما إذا شك في أصل اشتراطه بشئ ء.

و كذا فيما إذا شك فيه من جهة الشبهه المفهوميه، فانه يتمسك بأصالة الإطلاق أيضا إذا كان المقيّد و المخصّص منفصلا مرددا بين الأقل و الأ-كثر أو بحكمه و هو المخصص اللبى الّذى لا- يحكم به العقل بالضروره بل بالنظر و التأمل، كما إذا علم المكلف بخروج الميتة الموجوده في بلاد الهند مثلا عن محل الابتلاء، و دخول الميتة الموجوده في البلد الّذى يسكن فيه و ما يجاوره من المدن في مورد الابتلاء، و شك في الابتلاء بالميتة الموجوده في البلاد المتوسطه بين بلده و بلاد الهند، لوجود مراتب متفاوتة للقدره العاديه و العرفيه أوجبت الشك فيه، فان مقتضى حجيه الإطلاق فيما عدا القدر المتيقن من التقييد إلحاق مشكوك الابتلاء بمعلومه، كما يتمسك بعموم «أكرم الأمراء» بعد تخصيصه منفصلا ب «لا تكرم الفساق» في وجوب إكرام من ارتكب منهم صغيره بلا إصرار، و به يرتفع الإجمال عنه.

و كذا يصح التمسك بالإطلاق فيما إذا كان الشك في الابتلاء من جهة الشبهه المصدقيه، كما إذا علم أن الميتة الموجوده في بلاد الهند مثلا خارجه عن محل ابتلائه، و الموجوده في بلاد مملكته داخله فيه، و شك لأجل أمور خارجه في أن البلد الّذى فيه الميتة هو من بلاد مملكته أم من بلاد مملكه الهند. و الوجه في حجيه



الإطلاقات في مثل المقام تفصيل شيخنا الأعظم كما في التقريرات المنسوبة إليه (قده) بين المخصص الذي له عنوان - كأغلب ما يكون لفظيا - و بين ما لا- عنوان له كأكثر ما يكون ليبيا، و في الثاني يرجع إلى العام، لأنه في حكم المخصص المنفصل اللفظي المررد بين الأقل و الأكثر الذي لا يسرى إجماله إلى العام».

الا- أنه قد يمنع من فرض الشبهه هنا مفهوميه أو مصداقيه بما أفيد من أن الحاكم باعتبار الابتلاء في مقام التنجز هو العقل و العرف اللذان لا يدور حكمهما مدار صدق مفهوم مجمل، بل يتعلق حكمهما بنفس المصدايق من حيث هي، فالخارج عن عموم الخطابات انما هو العاجز الواقعي بأشخاصه لا بعنوانه، و ليس هنا عنوان لفظي حتى يؤخذ بعموم لفظه عند الشك في شموله لمشكوك الفرديه و يحكم فيه بنفي الحكم عنه، فالمتجه الرجوع إلى الإطلاق في غير المعلوم خروجه عن الابتلاء، فالمقام أجنبي عن مسأله التمسك بالعام في الشبهه المفهوميه و المصداقيه».

لكنك خير بما فيه، فان دعوى خروج ذوات المصدايق بأشخاصها لا- بعنوانها عن العمومات ممنوعه، فان خروجها انما هو لانطباق عنوان عام ذي ملاك عليها اعتبره العقل و العرف من جهه استهجان توجيه الخطاب بما هو خارج عن محل الابتلاء، و الا فلا دخل للخصوصيات المفرده في خروجها عن الإطلاقات، و انما يكون خروجها دائرا مدار صدق هذا العنوان، فلا فرق بين كون المقيّد العقل و النقل في أن التقييد عنواني لا أفرادى، كما هو الحال في خروج الفرد الكذائي

عن عموم «لعن الله بنى أميه قاطبه» حيث ان خروجه عنه انما هو لأجل انطباق عنوان المؤمن الذى استقل العقل بقبح لعنه عليه. فعلى هذا ينطبق ضابط الشبهه فى الصدق و المصداق على المقام.

هذا ما يمكن أن يقال فى تقريب التمسك بإطلاق الخطاب.

وقد أورد عليه تاره بمنع التمسك به مطلقا، و أخرى فى خصوص الشبهه المفهوميه، و ثالثه فى الشبهه المصداقيه.

أما على الأول، فأمور: أحدها: ما تقدم من المصنف فى المتن، و قد عرفته.

ثانيها: ما فى حاشيته على الرسائل، و حاصله: أن الابتلاء من قيود التنجز المتأخر رتبه عن الخطاب و من الانقسامات المترتبه عليه، و معه لا- يمكن لحاظ إطلاق الخطاب و لا تقييده اللذين هما فى رتبه إنشائه بالنسبه إلى الابتلاء حتى يتمسك بالإطلاق لدفع الشك فى اعتباره(١).

ثالثها: ما فى فوائده من كون الابتلاء من شرائط فعليه التكليف المتأخره عن مرتبه إنشائه، و من المعلوم عدم تكفل الإنشاء لما هو شرط للرتبه المتأخره عنه(٢).

رابعها: ما فى حاشيه بعض المدققين من «أن إطلاق الخطاب انما يجدى فى نفي القيود الدخيله فى فعليه الحكم شرعا، فله أخذها و رفضها بما هو شارع و أما القيود الدخيله فى فعليته بحكم العقل كالقدره و الوصول و الابتلاء و نحوها مما لا دخل له بالشارع، فلا معنى لدفع تقييد الخطاب به بتجرد خطابه منه كما هو واضح».

و أجاب المحقق النائيني عن الأول: بأن لازم الإشكال المذكور عدم صحه

التمسك بالإطلاق فى شىء من المقامات، ضروره تحقق هذا الاحتمال فى جميع الموارد خصوصا على مذهب العدليه القائلين بتبعيه الأحكام للمصالح و المفاسد فى المتعلقات، إذ لا طريق إلى إحراز الملاكات الا إطلاقات التى تكون الألفاظ ظاهره فيها و كاشفه إنا عن وجودها الداعى إلى الجعل.

و الحاصل: أن السيره العقلائيه الممضاه تكشف عن التطابق بين الإرادتين الاستعماليه و الجديه ما لم يترتب عليه محال.

و هذا البيان كما ترى واف بدفع الإشكال المتقدم توضيحه. الا أن شيخنا المحقق العراقى ووجه كلام الماتن (قدهما) بنحو آخر و هو: أن أصاله الإطلاق حكم ظاهرى، و جعله كجعل الحكم الواقعى يتوقف على عدم لغويته و ترتب الأثر عليه، فكما أن القدره العقلية و العاديه شرط فى صحه الخطاب الواقعى، كذلك شرط فى صحه التعبد بصدوره و ظهوره، فلا يصح التعبد بهما بالنسبه إلى الخارج عن محل الابتلاء، لعدم ترتب أثر عملى على التعبد بمثله، لفرض عدم القدره العقلية و العاديه عليه، فيكون التعبد به لغوا. و عليه، فإيجاب التعبد بالظهور الإطلاقى مشكوك فيه هنا، للشك فى طريقيته إلى الواقع للعمل به من جهه الشك فى قابليه المورد لتعلق الخطاب به، فلا قطع بحجيه الخطاب حتى يتمسك بالإطلاق لإثبات التكليف الفعلى فى مورد الشك.

و الحاصل: أن المنع عن التمسك بالإطلاق هنا من جهه عدم إحراز قابليه المورد إثباتا لحجيه الخطاب فيه من جهه الشك فى القدره التى هى شرط للحكم الظاهرى<sup>(١٠)</sup>.

أقول: و بهذا البيان و ان كان يسلم كلام الماتن عن إشكال المحقق النائيني (قده) الا أن الإنصاف عدم ظهور المتن في ما استفاده شيخنا العراقي، و لعله فهم ذلك من مجلس درس أستاذه المحقق الخراساني، و عليك بالتأمل فيه. و لو تم هذا التوجيه لم يندفع إشكال التمسك بالإطلاق، للشك في شمول بناء العقلاء لأصالة الإطلاق في هذا المورد، لفرض أن المحذور في نفس مقام الإثبات، و معه لا مجال لكونه كاشفا عن مقام الثبوت كما يدعيه المحقق النائيني (قده) فتصل النوبه إلى الأصل العملي الذي سيأتي الحديث عنه.

و يمكن الجواب عن الثاني بما أفيد أيضا من المنع من قوله: «فان الابتلاء بحكم العقل و العرف من شرائط تنجز الخطاب المتأخر عن مرتبه أصل إنشائه» ضروره أن القدره العاديه كالعقلية من الانقسامات الأوليه السابقه على الإنشاء اللاحقه للشئ ء قبل تعلق الأمر و النهى به، فان ذات المأمور به و المنهى عنه قبل تعلق خطاب الشارع بها تكون معروضه لقدره المكلف عليها و عجزه عنها، فانقسام المكلف إلى القادر على إيجاد المتعلق و العاجز عنه ليس متأخرا عن مرتبه إنشاء الحكم حتى لا يكون الخطاب الإنشائي مطلقا بالنسبه إلى القدره العرفيه و لا مقيدا بها، بل ذلك متقدم على مرتبته، فهو مطلق بالنسبه إلى القدره العرفيه.

و توهم «أن القدره على إتيان المأمور به مثلا بوصف أنه مأمور به متأخره عن الأمر، و من المعلوم عدم تكفل الأمر لما ينشأ منه و يترتب عليه، فلا يكون مطلقا بالنسبه إلى القدره أو مقيدا بها كقصد الأمر» كاد أن يكون من غرائب الكلام، فان الاستهجان العرفي الذي يدعيه القائل باعتبار الابتلاء انما هو العجز العادي عن المتعلق بما هو هو لا بوصف كونه مأمورا به، و كذا عدم الاستهجان عند الابتلاء

به انما هو القدره على مركب الأمر بما هو هو لا- بوصف كونه مأمورا به حتى تكون متأخره عن الإنشاء و يستحيل إطلاقه و تقييده بها، هذا.

مضافا إلى أنه مع تسليم كون الابتلاء من الانقسامات المتأخره عن الإنشاء لا وجه لجعله شرطا لتنجز الحكم، فانه - مع منافاته لتصريح المصنف قبل بيان التنبهات بكونه من شرائط مرتبه الفعلية كعدم الاضطرار إلى بعض الأطراف و نحوه - يرد عليه: أن التنجز الراجع لموضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان عباره عن وصول التكليف بعلم أو علمى إلى المكلف، فلا يكون للابتلاء دخل فيه، فليتأمل.

و توجيه الكلام بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى من «أن المقصود من تنجز الخطاب انما هو كونه منشأ لاستحقاق العقوبه على المخالفه، و هذا كما أن للوصول دخلا فيه كذلك للقدره دخل فيه» مناف لما أفاده المصنف فى تربيعة لمراتب الحكم من أن التنجز ليس إلا- وصول التكليف البعثى أو الزجرى بحجه من علم أو علمى إلى المكلف بحيث يستحق العقوبه على مخالفته، فلاحظ.

و أما اشكاله فى الفوائد، فيجاب عنه بابتنائه على ما التزم به من المراتب الأربع للحكم، و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه و جعل الإطلاق جمعا بين القيود لا- رفضا لها. الا أن الخطاب المدعى شمول إطلاقه لمورد الابتلاء و الخارج عنه ليس مجردا عن الداعويه و التحريك حتى يستحيل تقييده بالابتلاء.

و يظهر من كلام الشيخ - فى بيان وجه اعتبار الابتلاء باستهجان الخطاب بدونه و عدم استهجانه مع الاشرط به كأن يقول: اجتنب عن الخمر الموجود فى بلاد الهند مثلا ان ابتليت به - أن المنشأ بالخطاب الشرعى انما هو الحكم الفعلى الواجد لمرتبته البعث و الزجر الموجب لاستحقاق المؤاخذه على مخالفته عند وصوله إلى المكلف،

و ليس للابتلاء فى هذا التعريف عين و لا- أثر. و ان أبيت عن ذلك فالإطلاق المقامى كاف لنفى دخل الابتلاء، بعد أن اعتبر الشارع أمورا عامه و خاصه فى فعلية أحكامه و لم يعتبر الابتلاء فيها مع كونه بصدد البيان، فالسكوت عنه و عدم ذكره فى عداد الشروط دليل على عدم اعتباره فيها.

و يمكن أن يجاب عن الإشكال الرابع بأن المراد بفعلية الحكم عقلا هو تنجزه المتقوم بوصوله إلى المكلف بعلم أو علمى تقوم المعلول بالجزء الأخير لعلته التامه، و قدره العقليه و ان كانت دخيله فى التنجز أيضا، الا أن دخلها فيه إعدادى، و من المعلوم أن الخطاب لا- يتكفل مرتبه التنجز المتأخره عنه، فيمتنع التمسك بإطلاقه لتنجزه كما لا يخفى. و أما الابتلاء فهو دخيل فى عدم استهجان الخطاب عرفا، و ليس وزانه وزان قدره العقليه التى يقبح الخطاب بدونها عقلا، بل وزانه وزان العناوين الثانويه المقدوره عقلا للمكلف كالعسر و الضرر و نحوهما فى صحه الخطاب معها إطلاقا و تقييدا، فيصح للشارع أن يأمر المكلف بالوضوء مثلا- و ان كان حرجيا أو ضرريا، كما يصح أن يأمره بالوضوء ان لم يلزم منه شىء منهما. و كذا الحال فى الابتلاء، فيصح للشارع أن ينهى المكلف عن شرب المتنجس مطلقا أو مقيدا بالابتلاء به.

فالمتحصل: أن تنجز الحكم متقوم بالوصول دون قدره العقليه و الابتلاء، فانهما من معداته، فالتمسك بإطلاق الخطاب من هذه الجبهه فى مشكوك الابتلاء لا محذور فيه.

و أما الثانى: و هو الإشكال على مرجعيه الإطلاق فى الشبهه المفهوميه بعد الفراغ عن اعتبار الابتلاء، فحاصله: أنه قد يقال فى وجه عدم جواز التمسك به

فيها، بأن إجمال مفهوم الابتلاء - الذي هو مقيد لثبي متصل بكل خطاب - يسرى إلى العام و المطلق كسرايه إجمال المخصص المتصل اللفظي إلى العام و سقوط ظهوره به في الموارد المشكوكه. و عليه فإطلاق «حرم عليكم الخمر» محفوف بقريته عقليه مجمله مفهوما، فكأنه قال: «حرم الخمر المبتلى به» و المفروض عدم الإحاطه بحدود مفهوم الابتلاء، فالقدر المتيقن من فعليه الحرمة هو حرمة الخمر الداخل في محل الابتلاء، و المشكوك دخوله فيه لا سبيل لإثبات حكمه و هو الحرمة بالتشبيث بأصالة الإطلاق.

لكنك خير بان دفاع هذا الإشكال بما تقدم في تقريب كلام الشيخ في التمسك بالإطلاق و نزيدك هنا توضيحا - بعد تسليم الكبرى - بمنع كون المقام من صغرياتهما، ضروره أن حكم العقل بدخل القدره العاديه في التكليف ليس في الضروره و الوضوح بمشابه حكمه بقبح الظلم و حسن الإحسان و دخل القدره العقليه في كل تكليف، فانه يدركه كل ذى مسكه بأدنى التفات، و هذا بخلاف الابتلاء، و لذا استدل عليه بالاستهجان تاره و اللغويه أخرى و طلب الحاصل ثالثه، فهو من الحكم العقلي النظرى الذى لا يقدح احتفافه بالعام في انعقاد ظهوره في العموم، و لا يخرج به العام عن الحجية إلا فيما علم من التخصيص للمزاحمه و أقوائيه ظهوره من ظهور العام، و بعد مرجعيه عموم أو إطلاق أدله المحرمات لا تصل النوبه إلى الأصل العملى.

و أما الثالث - و هو الإشكال على التمسك بأصالة الإطلاق في الشبهه المصداقيه للابتلاء - فهو ما تقدم منا في بحث العام و الخاص من عدم حجيه أصالة العموم في مطلق الشبهات المصداقيه، و عدم إجراء التفصيل بين المخصص الذى له عنوان

و بين ما لا عنوان له، فراجع ما ذكرناه فى الجزء الثالث.

و هل المرجع فيها بعد عدم حجيه أصاله الإطلاق قاعده الاحتياط عقلا كما اختاره شيخنا المحقق العراقى (قده) أم أصاله البراءه كما اختاره الماتن و وافقه بعض أعظم العصر؟ فيه قولان.

أما الأول - و هو أصاله الاحتياط - فمحصل وجهه كما فى تقرير بحث المحقق العراقى: صغرويه المقام لكبرى العلم بالغرض و الشك فى القدره المحكوم عقلا بالاحتياط، فانه بعد تماميه مقتضيات التكليف من طرف المولى و عدم دخل القدره العقليه و العاديه فيها يستقل العقل بلزوم رعايه الملاك بالاحتياط و عدم الاعتناء باحتمال وجود الموانع الموجبه لقصور العبد عن الامتثال إلى أن يتبين العجز، و لا- مجال لجريان قاعده قبح العقاب بلا- بيان فى الطرف المبتهلى به، لاخصاصها بصوره احتمال قصور المقتضى للحكم المنفى حسب الفرض.

و لا- ينتقض هذا بما إذا علم خروج أحد الطرفين عن الابتلاء بدعوى أن المبتهلى به مما يشك فى القدره عليه، فلا- بد من الاحتياط، مع أنه لا يجب بلا إشكال.

و ذلك لعدم صدق العلم بالغرض و الشك فى القدره فى مورد النقض، و انما هو علم بالغرض و القدره على تقدير قيام المقتضى بالداخل فى الابتلاء، و علم بالملاك و العجز على تقدير وجوده فى الخارج عن مورد الابتلاء، فلا شك فى القدره، و انما الشك فى وجود الملاك فى المقدور، فتجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان».

و يتوجه على ما أفاده أولًا: النقض بما أورده على نفسه مع تسليمه لعدم دخل القدره بأبحاثها فى المقتضيات، و اختصاص مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان بما



كان احتمال القصور من ناحيه بيان المولى لا احتمال وجود المانع من قبل العبد، ضروره أنه لا يبقى مؤمن لدى العبد فى ارتكابه للطرف المقدور أو المبتلى به مع الجزم بخروج الطرف الآخر عن الابتلاء، إذ الشك فى قيام الملاك بهذا أو ذاك موجود بالوجدان.

و ما أفاده فى التخلص عن النقض لا يفى به، حيث ان تردد الغرض بين ما هو مقطوع القدره عليه ما هو مقطوع العجز عنه بنفسه موجب لتحقق الشك فى القدره على الغرض المعلوم، و مقتضاه وجوب الاحتياط تحفظا على الغرض المشكوك تمكنه منه كما هو الحال فى نظائر المقام، مثل دوران الحيوان الداخلى فى الدار بين ما يعلم بموته بعد ثلاثه أيام و ما يعلم ببقائه بعدها، و دوران الحدث الناشئ من خروج البلل المشتبه بين الأصغر و الأكبر بعد الوضوء، فان التردد بينهما يوجب الشك فى بقاء الحيوان بعد ثلاثه أيام فى الأول، و فى بقاء كلى الحدث فى الثانى.

و دوران الغرض فى المقام بين ما يقطع بالقدره عليه على تقدير و يقطع بالعجز عنه على آخر منشأ لحصول الشك فى القدره. و حينئذ فيندرج فى كبرى العلم بالغرض و الشك فى القدره و لا بد من الاحتياط، مع عدم التزام أحد به، و المفروض عدم جريان قاعده القبح على مبناه (قده) أيضا.

و ثانيا بالحل، لجريان قاعده قبح العقاب بلا بيان فى الطرف المبتلى به، لوجود المقتضى و فقد المانع.

توضيحه: أن القدره و ان لم تكن دخيله فى الملاك، الا أن البيان المأخوذ عدمه فى موضوع قاعده القبح ليس هو بيان مطلق الغرض و ان لم يكن مقدورا، بل بيان الغرض المقدور، فان وزان الغرض المعلوم وزان التكليف المعلوم، فكما يعتبر فى

منجزيه العلم الإجمالي بالتكليف تعلقه بحكم فعلى على كل تقدير لا- على تقدير دون تقدير، فكذا يعتبر فى منجزيه العلم بالغرض الملزم مقدوريه المتعلق على كل تقدير، و مع الجزم بخروج أحد الطرفين عن الابتلاء أو الشك فى خروجه عنه لا علم بالغرض المقدمور، و انما هو علم بمطلق الغرض، و هو غير منجز.

و عليه، فالمقتضى لجريان القاعده موجود و المانع عنه و هو مخالفه الغرض الملزم الذى لا يرضى المولى بفواته مفقود، فان قيام الملاك بالطرف غير المبتلى به محتمل، و جريان القاعده فى المبتلى به لا يترتب عليه الا احتمال فوت الملاك و هو موجود فى تمام موارد الأصول النافيه، و ليس ذلك مانعا عن جريانها مطلقا لا- فى المقام و لا فى سائر الموارد. و لا تجرى القاعده فى الخارج عن الابتلاء، لعدم الأثر العملى على جريانها فيه، لفرض العجز عن ارتكابه. و المشكوك خروجه عن الابتلاء شبيهه مصداقيه لدليل البراءه فلا تجرى فيه.

نعم لو ترتب العلم بفوت غرض المولى على تقدير جريان البراءه كان كالعلم بمخالفه التكليف لم تجر فيه قاعده القبح، و لا بد من الاحتياط حينئذ، كما إذا شك المكلف فى قدره على دفن الميت المسلم لصلابه الأرض و نحوها، أو شك الجنب فى كون باب الحرام مفتوحا، فان الفحص و الإقدام متعين لئلا يستند فوات غرض المولى إلى تقصير المكلف بل إلى قصوره.

و الحاصل: أن المترتب على جريان قاعده القبح فى المقام ليس الا احتمال فوات الملاك، و هو غير مانع عنه. و عليه فما أفاده المحقق العراقى (قده) من لزوم الاحتياط عقلا لم يظهر له وجه.

و أما الثانى: و هو البراءه فقد استدلل له بأن كبرى لزوم الاحتياط فى العلم

بالغرض و الشك في القدره و ان كانت مسلمه، الا- أن المقام أجنبي عنها و ليس من صغرياتها، إذ الغرض هنا مشكوك و القدره معلومه، فتجرى البراءه عن الغرض.

«و بعبارة أخرى: الفرق بين مثال دفن الميت و المقام أن الغرض في المثال معلوم و القدره مشكوك فيها، و في المقام الغرض مشكوك فيه و القدره معلومه، فكم فرق بينهما».

و يرد عليه: أن عدّ المقام من موارد الشك في الغرض انما يتجه لو كان المعبر خصوص العلم التفصيلي بالغرض دون مطلق العلم و لو كان إجماليا، لكن المفروض خلافه، لجريان البحث في العلم الإجمالي به أيضا، فهو صغرى للشك في القدره مع العلم بالغرض. و عليه فإذا تردد الملاك المعلوم إجمالا بين المقدور و غيره كان وظيفه العبد الفحص حتى يحرز العجز، و مع تسليم هذه الكبرى في كلام القائل المتقدم و عدم دخل القدره في ملاكات الأحكام، فالمعلوم غرض قائم اما بهذا الإناء المقدور و اما بذاك المشكوك حاله، فلا تجرى البراءه، بل لا بد من الفحص.

و بعد عدم تماميه ما ذكر وجها لكل من الاحتياط و البراءه في الشبهه المصدقيه للابتلاء على الإطلاق، يمكن أن يقال: ان لزوم التحفظ على أغراض المولى عند الشك في القدره عليها و ان كان مسلما، لكونه حكما عقليا أو عقلائيا، الا أنه لا بد من النظر في حده و مورد جريانه، فنقول: لا ريب في اعتباره في مورد العلم التفصيلي بالغرض و الشك في القدره، كما تقدم في مثالي دفن الميت و غسل المجنب، فان المكلف لو أهمل ذلك حتى فات الغرض كان مقصيرا في تفويته، فيقع تحت خطر المؤاخذه. كما لا ريب في عدم اعتبار هذا الحكم العقلي إذا علم

إجمالاً بغرض مردد بين المقدور وغيره، كالجزم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء.

و أما إذا علم إجمالاً- بالغرض الدائر بين ما يقطع بقدرته عليه و ما يشك في قدرته عليه - و هو محط البحث في الشبهه المصداقيه للابتلاء - فان تمكن المكلف من الفحص و استعمال حال المشكوك فيه، فلا يبعد دعوى استقرار حكم العقل و سيره العقلاء على لزوم الفحص و عدم جواز إجراء قاعده قبح العقاب بلا- بيان في الطرف المبتلى به و ان لم يتمكن من الفحص لصعوبته لتوقفه على مقدمات بعيدة الحصول كان ملحقاً بما علم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء، فتجرى فيه البراءة بلا معارض. و كذا الحال في ما لو شك في تمكنه من الفحص عن الطرف المشكوك فيه لقرب مقدماته و عجزه عنه لبعدها، فان إطلاق دليل البراءة شامل للمورد، و المتيقن من تقييده هو ما إذا كان مقدمه ظهور حال الفرد المشكوك فيه قريبه. هذا ما يمكن أن يقال في الشبهه المصداقيه من التفصيل بين شبهاتها بعد أن لم يكن في البين أصل لفظي يرجع إليه.

ص: ١٠٩

: أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت

— ٣ —

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه بيان أمرين:

الأول: أن ما قيل من كون كثره الأطراف بنفسها مانعه عن فعلية التكليف و عن تنجيز العلم الإجمالي فيها مما لا أصل له و لا دليل عليه، و ضمير «أنه» الأول الثاني للشأن.

الثاني: أن مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو إطلاق الدليل أم أصله البراءة؟ و محصل ما أفاده (قده) في الأمر الأول: أن المدار في تنجيز العلم الإجمالي كما مر سابقا هو فعلية التكليف المعلوم، لا كثره الأطراف و قلتها، فلو كان التكليف المعلوم فعليا تنجز بالعلم الإجمالي من دون تفاوت بين كون الأطراف محصوره و غير محصوره، فلا ينبغي عقد مقامين للشبهه الموضوعيه التحريمه أحدهما للمحصوره و الآخر لغير المحصوره كما صنعه شيخنا الأعظم (قده) و اختار في الثاني منهما عدم وجوب الاجتناب. و استدل له بوجه سته أولها الإجماع و استند إليه، و قد تقدم كلامه.

ص: ١١٠

بين أن يكون أطرافه محصوره و أن تكون غير محصوره (١). نعم ربما يكون كثره الأطراف في مورد موجب لعسر موافقته القطعيه باجتنا ب كلها (٢)، أو ارتكابه (٣)، أو ضرر (٤) فيها، أو غيرهما (٥) مما

نعم كثره الأطراف ربما تلازم عنوانا يرفع فعليه التكليف كالضرر و الحرج، كما إذا كان اجتناب الكل أو ارتكابه مضرا بنفسه أو بماله، أو موجبا لوقوعه في العسر و الحرج، أو كان بعض الأطراف خارجا عن محل الابتلاء، و الا فكثره الأطراف بنفسها لا ترفع فعليه المعلوم و لا- تنفى و جوب الاحتياط عنها. كما أن من الممكن طروء أحد هذه الموانع في الشبهه المحصوره و ارتفاع و جوب الاحتياط، فيها لأجلها أيضا، فلا خصوصيه في عدم انحصار الأطراف لعدم و جوب الاحتياط، بل المدار في عدم و جوبه و جوب أحد هذه الموانع، فلا- بد من ملاحظه الشئ ء الّذى يوجب ارتفاع الفعلية، و الا- فمع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلى الحتمى تجب موافقته القطعيه و تحرم مخالفته كذلك سواء كثر أطرافه أم قلت.

و بالجملة: فالمناطق في تنجيز العلم الإجمالي و عدمه هو فعليه التكليف و عدمها، لا كثره الأطراف و قلتها.

\*\*\*\*\*

(١). سيأتى بيان بعض ما قيل في تحديد عدم الحصر.

(٢). هذا في الشبهه التحريميه كما إذا تردد إناء الخمر بين ألفى إناء مثلا.

(٣). أى: ارتكاب كل الأطراف، و هذا في الشبهه الوجوبيه كما إذا تردد زيد العالم الواجب إكرامه بين ألفى شخص مثلا.

(٤). بالجر معطوف على «عسر» و ضمير «فيها» راجع إلى «موافقته» أى:

موجبه لضرر في الموافقه القطعيه.

(٥). أى: غير العسر و الضرر من موانع فعليه التكليف كخروج بعض الأطراف

ص: ١١١

لا يكون معه (١) التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً «=» (و ليست (٢) (و ليس ) بموجبه لذلك (٣) في غيره، كما أن نفسها ربما تكون موجبه لذلك (٤) و لو كانت قليله في مورد آخر (٥)، فلا بد «--» من ملاحظه ذلك ( ذاك )

-----  
عن مورد الابتلاء.

\*\*\*\*\*

- (١). الضمير راجع إلى الموصول في «مما» المراد به مانع فعلية التكليف غير العسر و الضرر، و «بعثاً أو زجراً» قيدان للتكليف.
- (٢). معطوف على «موجبه» يعنى: أن كثره الأطراف قد تكون موجبه لأحد موانع الفعلية في مورد و لا- تكون موجبه له في غير ذلك المورد، فلا تلازم بين كثره الأطراف و بين وجود بعض موانع الفعلية. و الأولى أن يقال: «و غير موجبه لذلك في غيره».
- (٣). أى: لعسر موافقته القطعيه، و ضمير «غيره» راجع إلى المورد.
- (٤). أى: لأحد موانع الفعلية، و ضمير «نفسها» راجع إلى الموافقه القطعيه، يعنى: أنه قد يتفق عروض أحد موانع الفعلية في صوره قله الأطراف أيضا كما إذا اشتبه الماء المطلق بين إناءين مثلا، و كانت الموافقه القطعيه بالتوضؤ بهما معا موجبه للعسر، أو الضرر.
- (٥). يعنى: غير المورد الذى أوجبت فيه كثره الأطراف عروض بعض الموانع

=====

- (-). الظاهر عدم الحاجه إليه، إذ المستفاد من كلامه: أن التكليف من البعث أو الزجر لا يكون فعلياً مع أحد هذه الموانع، فقوله: «فعلاً» مستدرك، فحق العبارة أن تكون هكذا: مما لا يكون معه التكليف البعثى أو الزجرى فعلياً.
- (--). الأولى أن تكون العبارة هكذا: فلا بد من ملاحظه أنه يكون في هذا المورد ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أو لا يكون.

ص: ١١٢

الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنه (١) يكون أو لا- يكون في هذا المورد، أو يكون (٢) مع كثره أطرافه، و ملاحظه (٣) أنه مع أية مرتبه من كثرتها كما لا يخفى.

و لو شك (٤) في عروض الموجب،

-----  
عن فعلية التكليف.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن الموجب، والأولى أن يقال: «و أنه يكون»، و «يكون» في المواضع الثلاثه تامه، يعنى: هل يوجد المانع عن الفعلية في ذلك المورد مطلقا أى من غير فرق بين قله الأطراف و كثرتها، أم يوجد المانع مع كثره الأطراف فقط.

(٢). عدل لقوله: «أنه يكون...».

(٣). أى: مع ملاحظه أن الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أية مرتبه من مراتب الكثره و لا يوجد مع أية منها، إذ يمكن أن يكون ذلك الموجب مع بعض المراتب لا- جميعها، و ضمير «أنه» راجع إلى «الموجب» و ضمير «أطرافه» راجع إلى «المعلوم بالإجمال» و ضمير «كثرتها» إلى الأطراف.

(٤). هذا هو الأمر الثانى أعنى بيان حكم الشك في ارتفاع فعلية التكليف من جهه الشك في طروء الرفع لها مثل الضرر و العسر، توضيحه: أنه بناء على ما تقدم من منجزيه العلم الإجمالى بفعلية التكليف في الشبهه غير المحصوره أيضا، إذا شك في أن الاجتناب عن جميع الأطراف هل يستلزم الضرر المنفى أو العسر و الحرج الشديدين حتى يرتفع التكليف به أم لا-؟ ففى المسأله صورتان:

الأولى: أن يكون دليل المعلوم بالإجمال لفظيا مطلقا كقوله: «اجتنب عن المغصوب» و يستلزم الاجتناب عن الجميع ضررا ماليا، و يكون الشك في جريان

ص: ١١٣



قاعده نفى الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه و قيوده، فان كان المقام من موارد الضرر المنفى فى الشريعه المقدسه كانت القاعده حاكمه و موجه لسقوط العلم الإجمالى حينئذ عن التأثير، و ان لم يكن من موارد أو شك فى كونه من موارد كان المعلوم فعليا منجزا.

و ما نحن فيه نظير ورود عام كـ «أكرم الأمراء» و تعقبه بمخصص منفصل مردد مفهوما بين الأقل و الأكثر كـ «لا تكرم فساق الأمراء» بناء على إجمال مفهوم الفاسق و تردده بين مرتكب كل معصيه و مرتكب خصوص الكبائر، فان المقرّر عندهم التمسك بالعام فى غير من علم شمول الخاص له. ففى المقام نعلم بحكومته أدله العناوين الثانويه كالضرر على أدله الأحكام الأوليه كوجوب الاجتناب عن المغصوب، و لكن الدليل الحاكم و هو الضرر المنفى شرعا لا يخلو من إجمال مفهوما، و لذا لا يعلم صدقه على الضرر الناشى من الاجتناب عن جميع الأطراف، فإطلاق دليل الحكم الأولى محكم مع الشك فى تقييده، و لا نرفع اليد عن إطلاقه الا مع العلم بتقييده بكونه مستلزما للضرر مثلا.

فالتتيجه: لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف الا- عما علم كونه مستلزما للضرر، و هذا معنى قوله: «فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف».

و يمكن - بمقتضى إطلاق العبارة - إرادته التمسك بالإطلاق فى الشبهه المصداقيه أيضا، يعنى مضافا إلى الشبهه المفهوميه، كما إذا كان مفهوم الضرر و العسر معلوما لنا، و لكن شككنا فى تحقق ذلك الضرر المعلوم بالاجتناب عن جميع الأطراف، فانه يتمسك بإطلاق دليل حرمة التصرف فى المغصوب مثلا و فعليه الواقع المعلوم بالإجمال.

و عليه فحكم المصنف هنا بالرجوع فى الشك فى طروء مانع عن فعليه التكليف

فالمتمتع هو إطلاق «-» دليل التكليف لو كان (١)، و الا (٢) فالبراءه

إلى إطلاق دليله يمكن أن يعم كلاً من الشبهه المفهوميه و المصادقيه. و لكنه فى بحث العام و الخاصّ التزم بعدم جواز التمسك بالعامّ فى الشبهه المصادقيه فى المخصص المتصل مطلقاً و فى المنفصل اللفظى و اللبى العقلى، و حكم بجواز التمسك به فى المخصص المنفصل اللبى غير العقلى كالإجماع و السيره، حيث قال هناك: «و ان لم يكن كذلك - أى المخصص عقلياً - فالظاهر بقاء العام فى المصادق المشتبه على حجيتة كظهوره فيه» و بعد تسليم جريان حكم العام و الخاصّ على المطلق و المقيد، يشكل حكمه فى المقام بالرجوع إلى الإطلاق مع كون دليل القيد و هو الضرر و العسر لفظياً له إطلاق، و ليس مجملاً أو لبياً.

الثانيه: أن يكون دليل الحكم المعلوم إجمالاً لبياً كالإجماع أو لفظياً مجملاً، و اشتبه المحرم بين أطراف غير محصوره، و شك فى استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر و الحرج و نحوهما، فان المرجع أصاله البراءه، للشك فى التكليف الفعلى مع احتمال ارتفاعه بالمانع.

و الفرق بينه و بين ثبوت الواقع بدليل لفظى هو: أن الدليل اللبى يؤخذ بالقدر المتيقن منه و هو ما علم ثبوته، و عدم عروض شىء من الموانع حتى ما يشك فى مانعيته، بخلاف اللفظى، فان إطلاقه محكّم و به يدفع احتمال قيديه المشكوك و يثبت به الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لو ثبت إطلاق، ف «كان» هنا تامه.

(٢). أى: و ان لم يكن إطلاق فى اليبين كما إذا كان الدليل لبياً أو لفظياً مجملاً- فالمرجع أصاله البراءه، لكون الشك فى التكليف.

=====

(-). لا يخفى أنه لا بد من تقييد ذلك بما إذا لم يكن مشكوك المانعيه عن الفعلية خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، و الا لم يصح التمسك بالإطلاق،

ص: ١١٥

لأجل الشك في التكليف الفعلى. هذا (١) هو حق القول في المقام.

و ما قيل (٢) في ضبط المحصور و غيره

\*\*\*\*\*

(١). أى: التفصيل فى رعايه المعلوم بالإجمال و عدمها بين ما إذا ثبت بدليل لفظى مطلق و بين ما إذا ثبت بغيره من إجماع و نحوه.

(٢). إشاره إلى ما نقله شيخنا الأعظم (قده) فى ثانى تنبيهات الشبهه غير المحصوره عن بعض الأصحاب من ضابط المحصور و غيره و مناقشته فيه، و اختياره ضابطا آخر بقوله: «و يمكن أن يقال بملاحظه ما ذكرنا فى الوجه الخامس: ان غير المحصور ما بلغ كثره الوقائع المحتمله للتحريم إلى حيث لا يعتنى العقلاء بالعلم الإجمالى الحاصل فيها، ألا ترى أنه لو نهى المولى عبده عن المعامله مع زيد

لما ذكره فى التنبيه السابق من رجوع الشك حينئذ إلى أصل التكليف الذى يرجع فيه إلى أصل البراءه.

نعم يصح التمسك به فيما إذا كان مشكوك المانع غير الخروج عن مورد الابتلاء من العسر و الضرر مثلا، لصحه الإطلاق بدونهما، حيث انهما ليسا من القيود المتوقفه عليها صحه الخطاب، فيصح إطلاق الخطاب بالنسبه إليهما، و التمسك به إذا شك فى وجودهما.

لكن الإشكال فى صحه الأخذ بإطلاقه إذا كانت الشبهه مصداقيه، فانه لا يجوز التمسك به عنده فى غير المخصص اللبى غير العقلى كما عرفت، و بناء على عدم جواز التمسك بالعام فى الشبهه المصداقيه مطلقا كما تقدم فى الجزء الثالث، فالمرجع هو الأصل العملى الذى مقتضاه نفى الحكم الإلزامى، للشك فيه، إذ لو كان أحد موانع الفعلية موجودا، فلا حكم. الا أن يكون هناك أصل موضوعى مثبت لفعله الحكم، فلاحظ و تأمل، فلا بد من تقييد قوله: «فالبراءه» بعدم الأصل الموضوعى.

ص: ١١٦

مع واحد من أهل قريه كبيره يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوما و ان صادف زيدا... إلى أن قال: هذا غايه ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور و غيره، و مع ذلك فلم يحصل وثوق بشىء منها...» و أنت ترى عدم اعتماد الشيخ الأعظم على شىء من الضوابط المذكوره فى كلامه، و أنه التزم بالاحتياط فى الموارد المشكوكه.

\*\*\*\*\*

(١). إذ لا دليل على شىء من الضوابط المذكوره للحصر و عدمه، مضافا إلى ورود النقض على كثير منها كما يظهر بمراجعته الرسائل.

=====

(-). ولا يخفى أن المناسب للمقام - و هو تبعيه تنجيز العلم لفعليه الحكم و عدم كون كثره الأطراف رافعه لفعليته - بيان وجه عدم الحاجه إلى تلك الضوابط و لو مع صحتها لا الخدشه فيها، لعدم إناطه الفعليه بحصر الأطراف و عدمه، لما عرفت آنفا حتى نحتاج إلى معرفه ضابط الحصر و عدمه، فالأولى أن يقال: «ان ما قيل فى ضبط المحصور و غيره مضافا إلى عدم تماميته فى نفسه مما لا حاجه إليه، فلا جدوى فى التعرض لنقله».

و كيف كان، فلا بأس ببيان بعض الضوابط التى ذكروها للشبهه غير المحصوره:

منها: كون بعض الأطراف خارجا عن مورد الابتلاء. و فيه: أنه خلاف الفرض، إذ المفروض فى الشبهه غير المحصوره اعتبار جميع شرائط التنجيز فيها، و انحصار مانع التنجيز فيها بكون الأطراف غير محصوره. و أما الخروج عن الابتلاء فلا ربط له بالمقام، لكونه بنفسه مانعا عن تنجيز العلم الإجمالى و ان كانت الشبهه محصوره.

و منها: ما يظهر من صاحب العروه (قده) من كون نسبه المعلوم بالإجمال إلى الأطراف كنسبه الواحد إلى الألف، حيث قال فى الماء المضاف المشتبه فى غير

ص: ١١٧

-----المحصور: «و ان اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كل منها كما إذا كان المضاف واحدا في ألف».

و فيه أيضا ما لا يخفى، بداهه أن العلم الإجمالي بنجاسه أو غصبيه حبه في ضمن حقه من الحنطه مع كون نسبه الحبه إلى الحقه أزيد من نسبه الواحد إلى الألف بكثير لا يكون من الشبهه غير المحصوره، و لعل نظره (قده) إلى ضعف احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف بحيث لا يعتنى به العقلاء، فان كان كذلك فهو يرجع إلى الضابط الآتى.

و منها: أن غير المحصوره ما يعسر عدده.

و فيه أولا: أنه إحاله إلى أمر غير منضبط، لاختلاف الأشخاص و الأزمان في تحقق العسر بالعدّ.

و ثانيا: أن العسر قد يعد بالنسبه إلى بعض الأشياء من شبهه غير المحصوره، كتردد شاه محرمة بالغصب أو غيره بين عشره آلاف شاه، و قد لا يعد من الشبهه غير المحصوره بالنسبه إلى بعضها الآخر، كتردد حبه واحده متنجسه من الحنطه مثلا بين مائه ألف حبه: فان العسر مع تحققه في كليهما لا يوجب كون المثال الثانى من الشبهه غير المحصوره.

و ثالثا: أن التحديد بالعسر ناظر إلى ما يرفع الحكم، و من المعلوم أن المناط حينئذ هو لحاظ ذلك العنوان الراجع بالنسبه إلى علم المكلف، فالعسر يرفع الفعل العسرى أو الترك كذلك. و أما عسر العد مع عدم العسر فى الفعل أو الترك فلا يصلح لرفع الحكم حتى يناط به حد الشبهه غير المحصوره، فتدبر.

ص: ١١٨

----- ومنها: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من كون كثره الأطراف بمثابة توجب و هو احتمال التكليف فى كل واحد منها بحيث لا يحتمل العقاب فى واحد منها، كما صرح المصنف بذلك فى توضيح عبارته الشيخ فى حاشية الرسائل بقوله:

«و الأ-حسن فى تقرير الاستدلال بهذا الوجه أن يقال: ان العلم بالتكليف بين أطراف كثره غير محصوره لا يوجب تنجزه بحيث يورث مخالفته العقاب، فلا يحتمل العقاب فى واحد من الأطراف». و قريب منه ما فى تقارير شيخنا المحقق العراقى (قده) من «أن الضابط فيها هو بلوغ الأطراف فى الكثره بمثابة توجب ضعف احتمال وجود الحرام فى كل واحد من الأطراف».

و فيه - مضافا إلى ما قيل: من أنه إحاله إلى أمر مجهول، لكون الوهم ذا مراتب كثره، فأى مرتبه منها تكون ميزانا للشبهه غير المحصوره، و ان أمكن دفعه بأن المدار فى احتمال العقاب الموجب لتنجز التكليف على الاحتمال المرجوح، مقابل الراجح و المساوى و هما الظن و الشك، و هذا أمر مبين غير مجهول و ان كان له مراتب - أن و هن احتمال التكليف ان كان مانعا عن التنجيز لكان مانعا عنه فى الشبهه المحصوره أيضا، كما إذا فرض كون احتمال انطباق النجس المعلوم إجمالا بين الإناءين مثلا على أحدهما موهوما، إذ كثره الأطراف جهه تعليليه لو هن الاحتمال - لا تقييده - حتى تختص مانعيه و هنه لتنجز العلم بغير المحصوره، فالمدار على موهوميه الاحتمال مطلقا لا على علتها، و من المعلوم أن هذه الموهوميه لا تقدح فى تنجز العلم و لزوم الاجتناب عن كليهما، كما لا تقدح فى تنجيزه فى الشبهات البدويه قبل الفحص، و مساوقتها لاحتمال العقاب إلى أن يحصل المؤمن.

----- و منها: أن الشبهه غير المحصوره ما يعسر موافقتها القطعيه.

و فيه أولاً: أنه تعريف باللائم الأعم، لعدم اختصاص العسر المزبور بالشبهه غير المحصوره، إذ قد يتفق ذلك في المحصوره أيضاً.

و ثانياً: أن عسر الامتثال اليقيني لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي حتى يرفع التكليف رأساً كما هو المقصود في غير المحصوره، بل يوجب التنزل إلى الإطاعه الاحتياطيه الناقصه.

و ثالثاً: أنه لا انضباط للعسر، لاختلافه بحسب الأشخاص و الأزمان، فالإحاله إليه إحاله إلى أمر مجهول، فتأمل.

و منها: أن الضابط هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفاً أنه غير محصور ترتب عليه حكمه.

و فيه أولاً: أن الرجوع إلى العرف في تشخيص المفاهيم إنما يكون في الألفاظ الواقعه في الأدله الشرعيه لترتيب ما لها من الأحكام عليها، و من المعلوم أن لفظ «غير المحصور» لم يقع في شىء من تلك الأدله حتى يرجع في تشخيص مفهومه إلى العرف، بل هو اصطلاح مستحدث من الأصوليين.

و ثانياً: أن الرجوع إلى العرف لا- يوجب تميز ضابط غير المحصور عن المحصور، إذ ليس له معنى متأصل عندهم، بل هو من الأمور الإضافيه التي تختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان، فلا جدوى في الرجوع إليهم في تعيين ما هم فيه مختلفون.

و منها: ما اختاره المحقق الهمداني (قده) في الحاشيه و ذكر ملخصه في مصباحه أيضاً، قال في الحاشيه: «و الحق أن يقال في تفسيرها: الشبهه غير المحصوره

----- هي ما لم تكن أطرافها محدوده مضبوطه غير قابله للزيادة و النقصان، و المحصوره ما كانت كذلك، فلو علم مثلا- بحرمة شاه من قطع غنم محدوده معينه بحيث لو سئل عن الحرام لجعله مرددا بين آحاد تلك القطيع، فيقول: هذا أو هذا أو ذاك إلى آخرها لكانت الشبهه محصوره سواء قُلت أطراف الشبهه أم كثرت... و هذا بخلاف ما لو علم بأن ما يرعاه هذا الراعى بعضها موطوءه و لكن لم يكن له إحاطه بجميع ما يرعاه مما هو من أطراف الشبهه، فليس له حينئذ جعل الحرام مرددا بين آحاد معينه، بل لو سئل عن حال كل فرد لأجاب بأن هذا اما حرام أو الحرام غيره مما يرعاه هذا الراعى على سبيل الإجمال من غير أن يكون له إحاطه بأطراف الشبهه، فحينئذ لا يجب عليه الاجتناب عن كل ما يحيط به من الأطراف... فعمده المستند لجواز ارتكاب الشبهه غير المحصوره بناء على هذا التفسير العذى هو فى الحقيقه إبقاء للفظ على حقيقته انما هى سلامه الأصل فيما أحاط به من الأطراف عن المعارض، و لا يتفاوت الحال فى ذلك بين قله الأطراف و كثرتها...».

لكنك خبير بما فيه من الخروج عن تفسير مراد الأصحاب، فان هذا الضابط راجع إلى تحديد الموضوع بلحاظ حكمه من منجزيه العلم الإجمالى و عدمها، مع وضوح أن المقصود بالشبهه المحصوره و ما يقابلها من غير المحصوره هو المحصور بلحاظ العدد قله و كثره، و أن نفس عدم الحصر مانع عن تنجيز العلم الإجمالى مع اجتماع سائر الشرائط التى منها إمكان الابتلاء بكل واحد من الأطراف.

و جعل المناط فى المحصور الإحاطه و العلم بتمام الأطراف إجمالا اصطلاح جديد فيه، و الا فلا دخل للعلم بالأطراف فى كون الشبهه محصوره. و ان أريد بها الابتلاء



بها فعدم المنجزية حينئذ يستند إلى فقد شرط آخر لا عدم الحصر.

و الحاصل: أن عنوان المحصور و غير المحصور انما هو بلحاظ قله الأطراف و كثرتها، و لا دخل للعلم و الابتلاء بها فيه أصلا، فضلا عن دعوى أن هذا التفسير إبقاء اللفظ على معناه الحقيقي، فلاحظ.

و منها: ما عن المحقق النائيني (قده) من: «أن ضابط الشبهه غير المحصوره هو أن تبلغ أطراف الشبهه حدًا لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال من أكل أو شرب أو لبس أو نحو ذلك، و هذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال، فتارة يعلم بنجاسه حبه من الحنطه في ضمن حقه منها، فهذا لا يكون من الشبهه غير المحصوره، لإمكان استعمال الحقه من الحنطه بطحن و خبز و أكل، مع أن نسبه الحبه إلى الحقه تزيد عن نسبه الواحد إلى الألف.

و أخرى يعلم بنجاسه إناء من أواني البلد، فهذا يكون من الشبهه غير المحصوره و لو كانت أواني البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادى من جمع الأواني في الاستعمال و ان كان المكلف متمكنا من آحادها، فليس عبره بقله العدد و كثرته فقط، إذ رب عدد كثير تكون الشبهه فيه محصوره كالحقه من الحنطه، كما أنه لا-عبره بعدم التمكن العادى من جمع الأطراف في الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكن عادة من ذلك مع كون الشبهه فيه أيضا محصوره، كما لو كان بعض الأطراف في أقصى بلاد المغرب، بل لا بد في الشبهه غير المحصوره - مما تقدم في الشبهه المحصوره - من اجتماع كلا الأمرين، و هما كثره العدد و عدم التمكن من جمعه في الاستعمال.

و بهذا تمتاز الشبهه غير المحصوره من أنه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكل واحد

من أطرافها، فإن إمكان الابتلاء بكل واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع. و التمكن العادى بالنسبه إلى كل واحد من الأطراف فى الشبهه غير المحصوره حاصل، و الذى هو غير حاصل التمكن العادى من جمع الأطراف لكثرتها، فهى بحسب الكثره بلغت حدًا لا- يمكن عاده الابتلاء بجمعها فى الاستعمال بحيث يكون عدم التمكن من ذلك مستندا إلى كثره الأطراف لا إلى أمر آخر».

و ملخص ما يستفاد من هذه العبارة بطولها: أنه يعتبر فى الشبهه غير المحصوره أمران: أحدهما كثره الأطراف، و الآخر عدم التمكن عاده من جمعها فى الاستعمال لكثره الأطراف لا لأمر آخر كالخروج عن الابتلاء، هذا.

و لا- يرد عليه ما فى تقريرات بعض أعاضم العصر من «أن عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلزم كون الشبهه غير محصوره، فقد يتحقق ذلك مع قله الأطراف و كون الشبهه محصوره، كما إذا علمنا بحرمة الجلوس فى إحدى غرفتين فى وقت معين، فإن المكلف لا يتمكن من المخالفه القطعيه بالجلوس فيهما فى ذلك الوقت».

و ذلك لما صرح به فى عبارته المتقدمه من كون عدم التمكن مستندا إلى كثره الأطراف لا إلى أمر آخر، و من المعلوم أن عدم القدره على ارتكاب جميع الأطراف فى مثال الجلوس و نحوه ليس مستندا إلى كثره الأطراف بل إلى أمر آخر.

كما لا- يرد عليه أيضا ما فى التقريرات المذكوره من «أن عدم القدره على المخالفه القطعيه غير مضبط فى نفسه، فانه يختلف باختلاف المعلوم بالإجمال،

و باختلاف الأشخاص، و باختلاف قله الزمان و كثرته، و غير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط، فكيف يكون ميزانا لكون الشبهه غير محصوره» لأنه بعد وضوح كون الأحكام انحلاليه يكون عدم القدره على المخالفه كسائر الموانع كالعسر و الحرج شخصيا، و كل مكلف يعلم قدرته على المخالفه و عدمها، فلا يلزم أن يكون ضابط كلى للشبهه غير المحصوره بالنسبه إلى جميع المكلفين مع اختلاف شئونهم.

نعم يرد عليه ما أورده في التقريرات أيضا بقوله: «و ثالثا: ان عدم التمكن من المخالفه القطعيه ان أريد به عدم القدره عليها دفعه، فكثير من الشبهات المحصوره كذلك، و ان أريد به عدم التمكن منها و لو تدريجا فقلما تكون شبهه غير محصوره، إذ كثير من الشبهات التي تعد غير محصوره عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنه أو أكثر أو أقل».

هذا مضافا إلى ما أفاده شيخنا المحقق العراقي من: «أنه ان أريد عدم التمكن من الجمع بينها في زمان قصير، ففيه: أنه يحتاج إلى تحديده بزمان معين، و لا معيّن في البين.

و من أن لازم الضابط المزبور اندراج شبهه الكثير في الكثير في غير المحصور كما في العلم الإجمالي بنجاسه ألف ثوب في ألفين، مع أنه لا شبهه في لحوقها بالمحصوره كما سيجى ء إن شاء الله تعالى».

ثم ان هذا الضابط يختص بالشبهات التحريميه غير المحصوره، ضروره أن عدم التمكن من الجمع في استعمال الأطراف الموجب للمخالفه القطعيه العمليه

مختص بها، إذ في الشبهات الوجوبية يمكن المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: عدم سلامه شىء من الضوابط المذكوره للشبهه غير المحصوره من الإشكال.

هذا تمام الكلام فى تحديد موضوع الشبهه غير المحصوره.

و أما حكمها، فهو على ما ذكره عدم وجوب الامتثال، لوجوه:

الأول: ما أفاده الشيخ الأعظم (قده) من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف فيها، لوهنه و فيه ما تقدم آنفا.

الثانى: دعوى الإجماع على عدم وجوب الموافقه القطعيه فيها كما عن الروض و جامع المقاصد، بل عن المحقق البهبهاني فى حاشيه المدارك بعد دعواه صريحا أنه من ضروره الدين.

و فيه - مضافا إلى عدم تعرض القدماء له لكونه من المسائل المستحدثه، فلا مجال لدعوى الإجماع فى مثله - أنه على فرض تحققه لا يكون إجماعا تعبديا، للعلم بمدركيته أو احتمالها، لصلاحيه ما ذكره من الوجوه للاستناد إليها.

الثالث: كون لزوم الامتثال فيها مستلزما للخرج المنفى شرعا.

و فيه: أن الحرج شخصى، و ذلك يختلف باختلاف الأشخاص و الأزمان و غير ذلك من الخصوصيات، فدليل الحرج لا ينفى الحكم بالنسبه إلى من لا حرج عليه فى الامتثال.

و بالجمله: فهذا الدليل أخص من المدعى، بل أجنبى عنه، إذ المقصود كون نفس عدم الحصر مانعا عن التكليف لا أمر آخر من حرج أو ضرر أو غيرهما.

الرابع: روايه أبى الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن،

فقلت له: أخبرنى من رأى أنه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما فى جميع الأرضين؟ إذا علمت أنه ميتة فلا تأكله، و ان لم تعلم فاشتر و بع و كل، و الله انى لأعترض السوق فاشترى بها اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر و هذه السودان».

بتقريب: أن الشبهه فيه غير محصوره، و الحكم فيها الحليه و عدم تنجيز العلم الإجمالى.

و فيه: ضعف الروايه سندا و دلالة. أما سندا فلاشتماله على محمد بن سنان الذى لم تثبت وثاقته.

و أما دلالة، فلظهورها فى خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء بقريته قوله عليه السلام: «حرم ما فى جميع الأرضين» فتكون الروايه أجنبيه عن الشبهه غير المحصوره، و لو لم يكن هذا المعنى ظاهر الروايه، فلا أقل من مساواته لمعان آخر:

أحدها: عدم وجوب الاجتناب عن الجبن المعمول فى الأمكنه التى لم يعلم بجعل الميتة فيه لأجل جعل الميتة فيه فى مكان معين، و ان كان هذا الاحتمال فى غايه الوهن و السقوط.

ثانيها: كون الروايه فى مقام بيان اعتبار السوق و اليد فى موارد العلم الإجمالى، فانهما يمتنعان عن انطباق المعلوم بالإجمال على بعض الأطراف الذى يكون موردا لأحدهما، لاعتبار يد المسلم و سوقه ما لم يعلم الخلاف، فعدم وجوب الاجتناب

حينئذ مستند إلى السوق و اليد، لا إلى مانعيه عدم انحصار الأطراف عن تنجيز العلم الإجمالي كما هو مورد البحث.

ثالثها: أن الحكم بحليه الجبن فى الروايه لعله من جهه دخل العلم فى الحكم بالنجاسه كما عن صاحب المدارك، لا من جهه كثره الأطراف و مع هذه الاحتمالات تصير الروايه مجمله غير صالحه للاستدلال بها.

الخامس: ما فى تقارير المحقق النائنى (قده) من «عدم حرمة المخالفه القطعيه و عدم وجوب الموافقه القطعيه. أما عدم حرمة المخالفه القطعيه، فلأن المفروض عدم التمكن العادى منها بسبب كثره الأطراف.

و أما عدم وجوب الموافقه القطعيه، فلأن وجوبها فرع حرمة المخالفه القطعيه، لأنها هى الأصل فى باب العلم الإجمالي، لأن وجوب الموافقه القطعيه يتوقف على تعارض الأصول فى الأطراف، و تعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفه القطعيه ليلزم من جريانها فى جميع الأطراف مخالفه عمليه للتكليف المعلوم فى البين، فإذا لم تحرم المخالفه القطعيه كما هو المفروض لم يقع التعارض بين الأصول، و مع عدم التعارض لا تجب الموافقه القطعيه».

و ملخصه: عدم حرمة المخالفه القطعيه، لعدم القدره عليها عاده بنفسه، فيكون عدم حرمتها من باب السالبه بانتفاء الموضوع، و عدم وجوب الموافقه القطعيه أيضاً، لتوقف وجوبها على حرمة المخالفه القطعيه و المفروض عدم حرمتها، لعدم القدره عليها، فتجرى الأصول فى جميع الأطراف بلا تعارض، لأن المانع عن جريانها و هو المخالفه القطعيه العمليه مفقود، و المقتضى له و هو عدم وجوب

الموافقه القطعيه للشك فى تعلق التكليف بكل واحد منها موجود، فيكون وجود العلم بالحكم فى الشبهه غير المحصوره كعدمه، فلا تجب موافقته كما لا تحرم مخالفته.

وفيه أولا: أن القدره المعترفه فى الأحكام و هى القدره على نفس متعلقاتها حاصله فى المقام، إذ عدم التمكن فيه ناش من اشتباه متعلق الحكم بين أمور كثيره لا يقدر المكلف على الجمع بينها لا من نفس متعلقه، و لذا تجب الإطاعه بالمرتبه المقدوره من مراتبها من التبويض فى الاحتياط أو الإطاعه الظنيه أو الاحتماليه إذ الموجب لتنجيز التكليف و استحقاق المؤاخذة على مخالفته هو نفس العلم المنجز، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف سواء كانت محصوره أم غيرها.

و ثانيا: أن المخالفه القطعيه ليست حراما شرعيا حتى يقال بعدم حرمتها لعدم القدره عليها كى يلتزم بعدم وجوب الموافقه القطعيه أيضا بدعوى الملازمه بينهما، بل قبح المخالفه القطعيه عقلى، لكونها موجهه لاستحقاق العقوبه.

و ثالثا: أنه لا- ملازمه بين وجوب الموافقه و حرمة المخالفه القطعيتين، فقد تجب الأولى مع الإمكان، و لا- تحرم الثانيه لعدم التمكن منها، كما إذا علم بحرمة الجلوس فى أحد مكانين فى وقت معين، فانه مع عدم التمكن من المخالفه القطعيه بالجلوس فى كليهما فى ذلك الوقت تجب الموافقه القطعيه بترك الجلوس فيهما.

و رابعا: أن جعل مناط تعارض الأصول مطلقا فى جميع الأطراف لزوم المخالفه القطعيه العمليه مخالف لمبناه (قده) من مانعيه المخالفه العمليه عن جريان خصوص الأصول غير التنزيليه فى أطراف العلم الإجمالى كأصالتى البراءه

و الطهاره.

و أما التنزيليه، فالمانع من جريانها فيها هو نفس العلم لا المخالفه العمليه.

و بعبارة أخرى: المانع من جريان الأصول التنزيليه فيها عدم محفوظيه رتبه الجعل و هى الشك فى الحكم فيها، فان البناء على بقاء العلم بالحكم على ما هو قضيه دليل الاستصحاب ينافى العلم بانتقاضه، فان هذا العلم رافع للشك الذى هو موضوع الأصل. و المانع من جريان الأصول غير التنزيليه هو منافاتها لمقام الامتثال الراجع إلى المكلف مع محفوظيه رتبه الجعل فيها.

و الحاصل: أن تعليل عدم جريان الأصول مطلقا فى الأطراف بلزوم المخالفه القطعيه العمليه لا يلائم ما أفاده فى وجه عدم جريان الأصول من التفصيل بين التنزيليه و غيرها.

و الحق أن يقال: انه مع فرض العلم الإجمالى بالتكليف الإلزامى و كون الأطراف موردا للابتلاء بمعنى مقدوريه كل منها على البديل يكون الحكم منجزا سواء أ كانت الشبهه محصوره أم غيرها، و سواء كانت الشبهه وجوبيه أم تحريميه.

و مجرد إمكان المخالفه القطعيه فى الشبهه الوجوبيه بترك جميع الأطراف دون التحريميه لعدم إمكان المخالفه القطعيه بارتكاب الكل فيها ليس بفارق فيما هو المهم أعنى تنجيز التكليف فى كليهما. نعم يوجب ذلك فرقا بينهما من ناحيه الامتثال، حيث انه تجب الموافقه القطعيه فى الشبهه التحريميه، لإمكان اجتناب جميع الأطراف، بخلاف الشبهه الوجوبيه، فان الامتثال القطعى فيها بارتكاب جميعها غير مقدور، فتصل النوبه إلى الامتثال الاحتياطى الناقص.

و من جميع ما تقدم يظهر ضعف ما فى تقارير المحقق النائينى (قده) من

ص: ١٢٩



أن «ما ذكرناه في وجه عدم وجوب الموافقه القطعيه انما يختص بالشبهات التحريميه، لأنها هي التي لا يمكن المخالفه القطعيه فيها. و أما الشبهات الوجوبيه فلا يتم فيها ذلك، لأنه يمكن المخالفه القطعيه فيها بترك جميع الأطراف، و حينئذ لا بد من القول بتبعيض الاحتياط و وجوب الموافقه الاحتماليه في الشبهات الوجوبيه». و ذلك لما عرفت من عدم الملازمه بين وجوب الإطاعه و حرمة المعصيه القطعيتين، و عدم الفرق بين الشبهه الوجوبيه و التحريميه في تنجز الحكم فيهما.

بقي أمور ينبغى التنبيه عليها.

الأول: أنه إذا شك في كون الشبهه محصوره أو غيرها، فعلى ما قلنا من تنجيز العلم الإجمالي مطلقا من غير فرق فيه بين الشبهه المحصوره و غيرها لا إشكال في حكمه و هو تنجز الحكم المعلوم إجمالا. و أما على الوجوه المذكوره في ضابط عدم الحصر، فيختلف الحكم باختلافها، إذ بناء على مسلك شيخنا الأعظم (قده) لا يتنجز، فيها الحكم، للشك في بيانه العلم الإجمالي عند العقلاء و عدم صلاحيته للتنجيز، فالمرجع في مثله هو البراءه.

و بناء على مسلك المحقق النائيني - و هو بلوغ كثره الأطراف حدًا لا يقدر على الجمع بينها عاده - يلحقها حكم المحصور، فتجب الموافقه القطعيه «للعلم بتعلق التكليف بأحد الأطراف و إمكان الابتلاء به فيجب الجرى على ما يقتضيه العلم إلى أن يثبت المانع من كون الشبهه غير محصوره» و يعضده أن الشك حينئذ في القدره مع العلم بالخطاب و وجود الملاك، و العقل يستقل في مثله بلزوم

الجري على ما يقتضيه العلم و عدم الاعتناء باحتمال العجز.

و بناء على الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية فى الشبهه غير المحصوره يجب مراعاة العلم الإجمالى، لأن المتيقن خروجه عن وجوب الجرى على طبقه هو الشبهه غير المحصوره، فما لم يحرز ذلك و جب العمل على ما يقتضيه العلم من تنجز التكليف. و كذا بناء على كون المانع عن وجوب الموافقة القطعية العسر و الحرج، لوجوب الجرى على مقتضى العلم حتى يحرز المانع.

الثانى: أنه بناء على عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره هل يلحق بها شبهه الكثير فى الكثير، فلا يجب الاجتناب عنها، أم يلحق بالمحصوره فيجب الاجتناب عنها؟ فإذا اشتبه مائه غنم مغصوبه فى ألف مثلاً، فهل يتنجز حرمة التصرف فى تمام الأطراف، لأن نسبه الواحد إلى العشره توجب كون الشبهه محصوره، أم لا تتنجز، لأن كثرة الأطراف و هى الألف توجب كونها غير محصوره؟ الظاهر اختلاف الحكم باختلاف المسالك فى عدم تنجيز العلم الإجمالى فى الشبهه غير المحصوره، فعلى مسلك شيخنا الأعظم (قده) تلحق بالشبهه المحصوره، لأن احتمال التكليف فى كل واحد من الأطراف لَمَّا كان من قبيل تردد الواحد فى العشره لم يكن موهوماً عند العقلاء، بل كان مما يعتنون به.

و على مسلك المحقق النائنى (قده) لا تلحق بالشبهه المحصوره، فلا تحرم المخالفه القطعيه، لعدم التمكن منها، كما لا يجب ما يتفرع عليها من الموافقة القطعيه.

و بالجملة: فلا يكون العلم الإجمالى فى شبهه الكثير فى الكثير منجزاً. لكن علله فى أجود التقريرات بقوله: «نعم فى مثل الفرض - أى كون المائه فى الألف -

لا- يكون الشبهه كالعدم، إذ المفروض عدم استهلاك المعلوم بالإجمال فيه حتى يكون تألفا بنظر العقلاء، فيجرى فيه حكم الشبهه البدويه».

و فيه أولا: أن التعبير بالاستهلاك في المقام غير مناسب، لأنه انعدام المستهلك في المستهلك فيه عرفا الموجب لانتفاء موضوع الحكم، بل المقام من باب الاشتباه بين الأفراد المحصوره.

و ثانيا: أن لازمه انتفاء الحكم رأسا في الشبهه غير المحصوره بانتفاء موضوعه بالاستهلاك. و عليه فاللازم تعليل عدم تنجز الحكم فيها بعدم الموضوع المستلزم لعدم الحكم رأسا، لا تعليل عدم وجوب الموافقه القطعيه بعدم حرمة المخالفه القطعيه لعدم التمكن منها، فتدبر.

و على مسلك من ادعى الإجماع على عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره يجب الاجتناب في الشبهه التي شك في كونها غير محصوره، لأن مورد الإجماع و هو غير المحصوره غير محرز، فلم يثبت مانع عن تنجز العلم الإجمالي.

و كذا الحال على مسلك من استدل بدليل نفى الحرج على عدم تنجز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره، و ذلك لعدم إحراز المانع عن تنجيزه و هو الحرج في المقام أعنى شبهه الكثير في الكثير.

و أما روايه الجبن فقد عرفت عدم صحه الاستدلال بها سندا و دلاله.

و كيف كان، فمقتضى ما تقدم من عدم الفرق في تنجز العلم الإجمالي بين الشبهه المحصوره و غيرها تنجز العلم الإجمالي في الشبهه التي شك في كونها غير

الثالث: أنه بناء على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهه غير المحصوره كما نسب إلى المشهور هل يفرض العلم كالعدم؟ فيكون كل واحد من الأطراف محكوما بحكم الشك البدوي، فيجرى فيه الأصل العملي الذي يقتضيه ضابطه، أم يجعل الشك في كل واحد منها بمنزله لعدم كما يظهر من العروه، حيث قال في اشتباه المضاف في غير المحصور: «و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلا يجرى عليه حكم الشبهه البدويه أيضا» و مقتضى ذلك ارتفاع الحدث بالغسل أو الوضوء بالمشتبه بالمضاف في العدد غير المحصور، إذ المفروض جعل الشك في المضاف كعدمه، و كون المشتبه به محكوما بالإطلاق، فيرتفع به الحدث و الخبث.

و لعل وجهه عدم اعتناء العقلاء باحتمال إضافه كل واحد من الأطراف، و بناؤهم على عدمها، لكثرة أطراف الشبهه، فإذا كان احتمال الإضافه كعدمه عومل مع محتمل المضاف معاملة المطلق، فان ثبت بناء العقلاء على ذلك و اعتباره شرعا و لو بعدم الردع كان ذلك أماره على إطلاق محتمل الإضافه، و معه لا يجرى استصحاب الحدث و الخبث إذا استعمل في رفعهما.

لكنه يشكل ذلك أولا: بعدم ثبوت بناء العقلاء عليه.

و ثانيا: بعدم الدليل على اعتباره، و احتمال كون الغلبه دليلا عليه مدفوع بعدم ثبوتها أولا مع الاختلاف في حكم الشبهه غير المحصوره. و بعدم اعتبارها على فرض تحققها ثانيا، لأن غايتها افادتها الظن، و هو لا يغنى من الحق شيئا.

و عليه فمقتضى استصحاب الحدث و الخبث عدم ارتفاعهما باستعمال مشكوك الإضافة و الإطلاق، بل لو لم يجر الاستصحاب، فقاعدته الاشتغال تقضى بلزوم إحراز الطهاره مطلقا المنوط بإحراز إطلاق الماء المستعمل فى رفع الحدث و الخبث.

و الحاصل: أنه لا بد من علاج الشك، و مجرد عدم تنجيز العلم الإجمالى ليس علاجاً له مع بقائه وجدانا.

و عليه فيعامل مع كل واحد من الأطراف معاملة الشبهه البدويه سواء قلنا بضعف احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد منها كما عليه شيخنا الأعظم (قده) فى عدم تنجيز العلم فى الشبهه غير المحصوره، أم بما أفاده المحقق النائنى (قده) من كون ملاك عدم التنجيز فيها عدم حرمة المخالفه القطعيه و عدم وجوب الموافقه كذلك. إذ غرضهما عدم تنجيز العلم و فرض وجوده كعدمه، و هو لا يرفع الشك عن كل واحد من الأطراف وجدانا، و لا الحكم الثابت له فى نفسه مع الغض عن العلم الإجمالى، فيجرى فيه الأصل المجعول له من البراءه أو الاشتغال.

ص: ١٣٤

أنه (١) انما يجب عقلا رعايه الاحتياط فى خصوص الأطراف

٤ -

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا التنبيه بيان حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه التى تنجز فيها التكليف سواء كانت محصوره أم غيرها و ان اشتهر فى الألسنه و الكتب جعل العنوان ملاقى الشبهه المحصوره كما فى الرسائل و غيره، قال فى العروه:

«ملاقى الشبهه المحصوره لا- يحكم عليه بالنجاسه» الا أن هذا الاشتهار مبنى على مذاق القوم الذين جعلوا مدار تنجيز العلم الإجمالى على حصر الأطراف، دون المصنف الذى جعل مداره على فعلية التكليف كما عرفت فى التنبيه الثالث، فعلى هذا المسلك يتعين جعل العنوان: ملاقى بعض أطراف الشبهه التى تنجز فيها التكليف محصوره كانت أم غيرها.

و كيف كان فلنشرع فى المقصود، فنقول: قال شيخنا الأعمش فى رابع تنبيهات الشبهه المحصوره: «ان الثابت فى كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالى بوجود الحرام الواقعى فيهما هو وجوب الاجتناب، لأنه اللازم من باب المقدمه من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعى، أما سائر الآثار الشرعيه المترتبه على ذلك

ص: ١٣٥

الحرام فلا- يترتب عليها.... إلى أن قال: و هل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس.... أو أن الاجتناب عن النجس لا- يراد به الا- الاجتناب عن العين....» فعلى الأول يجب الاجتناب، و على الثانى لا يجب، و سيأتى معنى السرايه و التعبد، و اختار الشيخ عدم وجوبه.

و أما المصنف فقد صرح فى حاشيه الرسائل بعدم لزوم الاجتناب عن ملاقي بعض الأطراف مطلقا حتى على القول بالسرايه، و قد تعرضنا له فى التعليقه.

و توضيح ما أفاده المصنف قبل بيان صور الملاقاه: أنه إذا علمنا إجمالا بنجاسه أحد الإناءين و جب الاجتناب عن كل منهما مقدمه لتحصيل العلم بالاجتناب عن النجس الواقعى بينهما، و لا يحكم على شىء من الطرفين بخصوصه بالنجاسه لا واقعا و لا ظاهرا. أما عدم الحكم عليه واقعا فلعدم إحراز نجاسته بالخصوص، لفرض الجهل بكون النجس الواقعى هذا أو ذاك. و أما عدم الحكم عليه ظاهرا، فلعدم ثبوت النجاسه فيه بخصوصه بأماره أو أصل عملى حسب الفرض، و انما و جب الاجتناب عن كل من الطرفين عقلا، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، و هو احتمال منجز، لكونه مقرونا بالعلم، و هذا هو المراد من إعطاء المشتبهين حكم النجس، و إلا فلو حكمنا على كل واحد من الطرفين بالنجاسه لم يبق معنى للاشتباه.

و عليه فمقتضى العلم الإجمالى بالنجس بين الأطراف هو ترتيب خصوص وجوب الاجتناب على كل من الطرفين بحكم العقل، تحصيلا للعلم بالامتنال، و لا- سبيل للحكم على شىء منهما بالنجاسه شرعا، كما لا سبيل لترتيب سائر الآثار الشرعيه المتعلقة بالحرام أو النجس عليه، لعدم إحراز أن هذا بالخصوص

أو ذاك هو المعلوم بالإجمال، و لذا لا يوجب ارتكاب أحد أطراف الخمر المعلوم إجمالاً حدًا و ان استحق العقوبه، اما لتحقق المعصيه لو كان ما ارتكبه خمرًا، و اما للتجري لو لم يكن خمرًا، الا أن موضوع حكم الحاكم الشرعى بإقامه الحد هو شرب المكلف للخمر، و من المعلوم عدم إحرازه بشرب أحد الكأسين، فلا يقام عليه الحد.

و عليه فإذا لم يحكم شرعا على شىء من الإناءين المشتبهين بالنجاسه، فعدم الحكم بوجود الاجتناب عن ملاقى أحدهما أوضح، هذا.

الا- أن فى المسأله قولاً- بوجود الاجتناب عما يلاقى أحدهما، فلا بد من ذكر مبنى القولين، فنقول: لا ريب بمقتضى النص و الإجماع بل الضروره فى نجاسه ملاقى الأعيان النجسه مع الرطوبه الموجهه للتأثر و السرايه، و حرمة استعماله فى الأكل و الشرب و نحوهما، الا أنه وقع الكلام فى وجه ذلك و أنه للسرايه أو للتعبد، إذ فيه احتمالان:

الأول: أن ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس كقوله تعالى: (و الرجز فاهجر) بنفسه يقتضى وجوب الاجتناب عن ملاقيه، لأجل سرايه النجاسه من الملاقى إلى الملاقى و اتساع دائره النجس بالملاقاه كاتساعها فى صورته اتصال الماء النجس بغيره و امتزاجه به، فيكون وجوب هجر النجس دالاً- بالمطابقه على وجوب هجر ملاقيه، فيكون وجوب هجر الملاقى من شئون وجوب هجر عين النجس، و يتوقف امثاله على الاجتناب عن نفسه و عن ملاقيه، فارتكاب الملاقى عصيان لخطاب نفس النجس. و يستدل على هذا الاحتمال بالآيه المتقدمه و بروايه جابر، و سيأتى بيانها.

الثانى: أن نجاسه الملاقى للنجس تكون لمحض التعبد الشرعى، و وجوب



الاجتناب عنه انما يكون بجعل مستقل فى عرض دليل وجوب الاجتناب عن نفس النجس، و لا يتكفل الأمر بهجر الرجز لحكم ملاقيه لا- مطابقه و لا- تضمنا و لا- التزاما فالملاقى و الملاقى موضوعان مستقلان، و لكل منهما إطاعه و معصيه تخصه، و انما يكون الملاقاه واسطه ثبوتيه لحدوث فرد آخر تعبدى من النجاسه أجنبى عن نجاسه الأصل، نظير وساطه الغليان لحدوث نجاسه العصير، و وساطه التغير لانفعال الماء، فلو لم يثبت هذا التعبد الشرعى بالنسبه إلى الملاقى لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عنه، لعدم الدليل عليه بعدم قصور دليل وجوب هجر النجس عن شموله له.

هذا فى ملاقى النجس المعلوم تفصيلا أو ما بحكمه. و أما ملاقى بعض أطراف النجس المعلوم بالإجمال، كما لو علم إجمالاً بنجاسه أحد الإناءين و لاقى إناء ثالث أحدهما فيلزم الاجتناب عنه بناء على السرايه دون التعبد، توضيحه: أن خطاب «اجتنب عن النجس» الدائر بين الطرفين قد تنجز بالعلم الإجمالى، و الاشتغال اليقيني يستدعى البراءه اليقنيه، و هى لا تتحقق إلا بالاجتناب عن الأصلين و الملاقى لأحدهما، لوحده المتلاقيين حكما، حيث ان الملاقاه بمنزله تقسيم ما فى أحد المشتبهين و جعله فى إناءين، فتتسع دائره الملاقى، فالملاقى و الملاقى معا طرف واحد للعلم الإجمالى، و الإناء الآخر طرف آخر له، فيجب الاجتناب عن مجموع الثلاثه، إذ القائل بالسرايه يدعى دلاله نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس على الاجتناب عنه و عن ملاقيه بوزان واحد، لفرض أنهما بمنزله نجس واحد انقسم إلى قسمين، فلو كان الملاقى هو النجس الواقعى توقف العلم بهجره على الاجتناب عنه و عن ملاقيه، كما يتوقف العلم بامتنال خطاب «اجتنب عن النجس» على الاجتناب عن طرف الملاقى أيضا، بداهه أن الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المردد لا يحصل إلا بذلك، هذا كله بناء على السرايه.

مما (١) يتوقف على اجتنابه (٢) أو ارتكابه (٣) حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين «-» في البين، دون غيرها (٤)

و أما بناء على التعبد فلا يجب الاجتناب عن الملاقي، للشك في حدوث فرد جديد من النجس بالملاقاه لأحد المشتبهين، فيرجع فيه إلى الأصل النافي للتكليف. و الاحتياط في الأصليين لا- يوجب الاجتناب عن الملاقي أيضا، لأن الاحتياط فيهما يكون من باب المقدمه العلميه، و من المعلوم أن ما يكون مقدمه للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» انما هو الاحتياط في نفس الأطراف التي يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على بعضها، دون غيرها مما لا يحتمل انطباق المعلوم عليه و ان كان محكوما بحكم بعض الأطراف واقعا، لكون ذلك البعض عله لنجاسه ملاقيه، لكن الملاقي على هذا التقدير فرد آخر ليس ارتكابه مخالفه لخطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالا، بل مخالفه لخطاب «اجتنب عن ملاقي النجس» المذمى هو مشكوك الوجود. هذا توضيح مبنى القولين، و به ظهر ما أفاده المصنف في الصورة الأولى.

\*\*\*\*\*

(١). بيان للأطراف، و ضميرا «اجتنابه، ارتكابه» راجعان إلى الموصول في «مما» و افراد الضمير باعتبار لفظ الموصول.

(٢). هذا في الشبهه التحريميه كوجوب الاجتناب عن إناءين يعلم بخمريه أحدهما.

(٣). هذا في الشبهه الوجوبيه، لتوقف العلم بفراغ الذمه على الإتيان بكلا الطرفين كالظهر و الجمعه دون غيرهما مما ليس طرفا للمعلوم بالإجمال.

(٤). أى: غير الأطراف التي يتوقف فراغ الذمه على اجتنابها أو ارتكابها،

(-). الأولى تبديله ب «المعلوم» لكونه صفة للواجب أو للحرام، و ليس صفة لكليهما معا حتى يصح تشنيته، لأن العطف ب «أو» قاطع للشركه و موجب لوحده الموصوف، فلا بد من افراد الصفة أيضا. نعم يصح التوصيف بالتثنيه كما

و ان كان حاله حال بعضها (١) في كونه محكوما بحكم (٢) واقعا.

و منه (٣) ينقدح الحال في مسأله ملاقاه شىء مع أحد «-» أطراف

-----

و ذلك كالملاقى لبعض الأطراف بناء على التعبد، إذ مع عدم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما لاقى بعض الأطراف لا موجب للاحتياط فيه، ضروره أنه على تقدير نجاسته واقعا فرد آخر غير المعلوم بالإجمال، و المفروض أنه مشكوك الحدوث.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بعض الأطراف، و ضميرا «حاله، كونه» راجعان إلى «غيرها».

(٢). الصواب «بحكمه» باتصال الضمير به، يعنى: و ان كان حال ذلك الغير المغاير للأطراف - و هو الملاقى - حال بعض الأطراف و هو الملاقى بحسب الواقع من حيث الطهاره أو النجاسه.

(٣). أى: و مما ذكرناه - من اختصاص حكم العقل بلزوم الاجتناب من باب

فى المتن ان كان العطف بالواو بدل «أو» لحصول التطابق حينئذ بين الصفه و الموصوف، فالأولى سوق العبارة هكذا: بإتيان الواجب المعلوم فى البين أو ترك الحرام كذلك دون غيرها.

=====

(-). الأولى تبديله ب «بعض» لأن المناط فى جريان الأصل فى الملاقى هو الشك فى حكمه، و ذلك يتوقف على عدم ملاقاته لجميع الأطراف سواء لاقى واحدا منها أم أكثر، إذ مع ملاقاته لجميعها يعلم حكمه تفصيلا. كما يتوقف على عدم كون عدد الملاقى بمقدار عدد الأطراف، فإذا كانت الأطراف ثلاثه مثلا و عدد الملاقى ثلاثه أيضا، ثم لاقى كل من هذه الثلاثه كل واحد من أطراف الشبهه و جب الاجتناب عن جميع الأفراد الملاقيه لها كوجوب الاجتناب عن نفس الأطراف، و ذلك لوجود العلم الإجمالى المنجز فى نفس الملاقات أيضا، كما لا يخفى.

ص: ١٤٠

النجس المعلوم بالإجمال، و أنه (١) تاره يجب الاجتناب عن الملاقى (٢) دون ملاقيه فيما كانت الملاقاه بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها (٣)

المقدمه العلميه بخصوص الأطراف دون غيرها كالملاقى لبعضها - ظهر: أنه يجب التفصيل - فى حكم الملاقى لبعض أطراف النجس المعلوم إجمالاً - بالاجتناب تاره عن الملاقى دون ملاقيه، و أخرى بالعكس، و ثالثه عن كليهما، فالصور ثلاث، و سيأتى بيانها.

\*\*\*\*\*

(١). عطف تفسيرى للحال و الضمير للشأن.

(٢). جرى الاصطلاح على تسميه ما يكون منشأ لاحتمال النجاسه بالملاقى - بالفتح - و الآخر بالملاقى - بالكسر - و إلا فيصدق على كل واحد من المتلاقيين عنوان الملاقى و الملاقى نظراً إلى ما يقتضيه باب المفاعله من صدق عنوانى الفاعل و المفعول على كل من الطرفين باعتبارين. و قوله: «فيما» متعلق ب «يجب».

(٣). أى: بين الأطراف، و هذا بيان للصوره الأولى، و قد عرفت حالها من مطاوى ما تقدم و نزيدها توضيحاً، فنقول: إذا علم إجمالاً- بنجاسه أحد الإناءين المفروض أحدهما أبيض و الآخر أحمر، ثم علم بملاقاه ثوب للأبيض مثلاً و جب الاجتناب عقلاً عن خصوص الطرفين دون الثوب الملاقى لأحدهما، لعدم كون الاجتناب عنه مقدمه علميه لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً- المردد بين الإناءين. و احتمال نجاسه الملاقى و ان كان موجوداً، إلا- أنه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه على خطاب آخر غير الخطاب المعلوم بالإجمال، و لمّا كانت مشكوكه لأنه لا يقى محتمل النجاسه و لم يلاق النجس المعلوم، فتوجه خطاب آخر أعنى «اجتنب عن الملاقى للنجس» إلى المكلف غير معلوم، و مقتضى الأصل الموضوعى أعنى استصحاب عدم الملاقاه للنجس أو الأصل الحكمى كاستصحاب الطهاره أو قاعدتها هو عدم وجوب الاجتناب عنه، لسلامه

ص: ١٤١

فانه (١) إذا اجتنب عنه و طرفه (٢) اجتنب عن النجس (٣) فى البين قطعاً و لو «٤» لم يجتنب عما يلاقيه،

أصله من التعارض و الحكومه، فان الشك فى نجاسته و ان كان ناشئاً من الشك فى نجاسه الملقى و مسبباً عنه، و مقتضى حكومه الأصل السببى على المسببى عدم جريان الأصل فيه، الا أن سقوط أصل الملقى بالمعارضه مع أصل طرفه أوجب سلامه الأصل و جريانه فى ملاقيه بلا مانع من التعارض و الحكومه.

لا- يقال: انه يحدث بالملاقاه علم إجمالى آخر طرفاه الملقى - بالكسر - و هو الثوب فى المثال المذكور و عدل الملقى - بالفتح - و هو الإناء الأ-حمر، و هو يوجب الاجتناب عن الملقى أعنى الثوب أيضاً، و لا يجرى الأصل النافى فيه للتعارض، كما لا يجرى فى الأصليين.

فانه يقال: ان هذا العلم الإجمالى و ان كان يحدث حينئذ قطعاً، لكنه غير مؤثر فى توجيه الخطاب بالملقى، لتنجز أحد طرفيه - أعنى به عدل الملقى - بمنجز سابق و هو العلم الإجمالى الأول الدائر بين الأصليين، فلا أثر للعلم الإجمالى الثانى فى تنجزه من جديد، لعدم تنجز المنجز ثانياً، هذا مجمل الكلام حول عدم تنجز التكليف بالعلم الإجمالى الثانى بالنسبه إلى الملقى، و ان شئت التفصيل فلاحظ ما ذكرناه فى التعليقه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تعليل لوجوب الاجتناب عن الملقى دون ملاقيه، و قد عرفت توضيحه مفصلاً، و ضمير «فانه» اما راجع إلى المكلف و اما للشأن.

(٢). بالجر معطوف على ضمير «عنه» و ضميره و ضمير «عنه» راجعان إلى الملقى.

(٣). أى: النجس المعلوم إجمالاً.

(٤). كلمه «لو» وصلية، يعنى: حتى إذا لم يجتنب عن الملقى، و لكن

ص: ١٤٢

فانه (١) على تقدير نجاسته لنجاسته (٢) كان فردا آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر (٣).

و منه (٤) ظهر أنه لا مجال لتوهم

=====

اجتنب عن الملاقى و طرفه، لما عرفت من أن ملاقيه على تقدير نجاسته فرد آخر للنجس، و ليس مما ينطبق عليه المعلوم بالإجمال حتى يشمله خطابه و يتوقف امتثاله على اجتناب ما يلاقى بعض الأطراف.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لتحقق امتثال خطاب «اجتنب عن النجس» بمجرد الاجتناب عن الأصليين من دون توقفه على الاجتناب عن الملاقى، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«الأنه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه... إلخ».

(٢). أى: لنجاسته الملاقى، و ضميرا «فانه، نجاسته» راجعان إلى الملاقى، يعنى: أن نجاسته الملاقى - على فرض كونه نجسا - ناشئه من نجاسته الملاقى، و قوله: «كان» خير «فانه».

(٣). يعنى: كشيء آخر لا-علاقه له بالطرفين و لا بالملاقى، حيث لا يجب الاجتناب عنه فيما إذا شك في نجاسته بسبب آخر غير ملاقاته ببعض أطراف العلم الإجمالى، كما إذا شك - بعد العلم الإجمالى بنجاسته أحد الإناءين بالبول مثلا - فى نجاسته العباء بالدم أو غيره، فان من الواضح عدم توقف اليقين بامتثال «اجتنب عن النجس» المررد بين الإناءين على اجتناب العباء، لتعدد الخطاب. هذا كله بناء على أن يكون الاجتناب عن الملاقى للنجس للتعبد و كونه موضوعا آخر. و أما بناء على السرايه فسيأتى.

(٤). أى: و من كون الملاقى لبعض الأطراف على تقدير نجاسته بإصابته للنجس واقعا فردا آخر للنجس لا-علاقه له بأطراف المعلوم بالإجمال حتى يتوقف امتثاله

ص: ١٤٣

أيضاً ظهر: أنه لا- وجه لتوهم اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، بدعوى أن الملاقى من شئون الملاقى.

و غرضه من هذا الكلام الإشاره إلى القول الآخر فى المسأله - و هو وجوب الاجتناب عن ملاقى بعض أطراف الشبهه المبنى على السرايه، و قد عرفت معنى السرايه و التعبد - قال شيخنا الأعظم: «و لذا استدل السيد أبو المكارم فى الغنيه على تنجس الماء القليل بملاقاه النجاسه بما دل على وجوب هجر النجاسات فى قوله تعالى: و الرجز فاهجر. و يدل عليه أيضاً ما فى بعض الاخبار من الاستدلال على حرمه الطعام الذى مات فيه فأره بأن الله سبحانه حرم الميتة، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين (=) فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه...».

و محصل التوهم: دعوى الملازمه بين المتلاقيين فى الحكم. و قد أفيد فى وجهه أمران: أحدهما ظهور الآيه الشريفه فى الملازمه بين وجوب هجر عين النجس و الاجتناب عنه و بين وجوب هجر ما يلاقيه، و لولا- هذا الظهور لم يتجه استدلال السيد أبى المكارم قدس سره - على انفعال الماء القليل بملاقاه النجاسه و وجوب الاجتناب عنه - بالآيه الشريفه، وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شئونه و توابعه، و من توابعه ملاقيه، فيجب هجره أيضاً.

ثانيهما: روايه جابر الجعفى عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «أتاه رجل

(-). لا- يخلو من مسامحه ظاهره، فان موضوع حكم الشارع بوجوب هجره هو عين النجس الواقعى المعلوم بالإجمال. و أما أطراف الشبهه فلا- حكم للشارع فيها أصلاً، و انما هو حكم العقل بلزوم رعايه احتمال التكليف المنجز فى كل واحد من الأطراف تحصيلاً للعلم بالامثال كما لا يخفى.

فقال: وقعت فأره فى خبايه فيها سمن أو زيت، فما ترى فى أكله؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرجل: الفأره أهون على من أن أترك طعامى من أجلها، فقال عليه السلام: انك لم تستخف بالفأره و انما استخففت بدينك، ان الله حرم الميتة من كل شىء» و تقريب دلالتها على المدعى - أعنى به كون نجاسه الملقى للميتة عين نجاسه الميتة و حرمة عين حرمتها - هو: أن الإمام عليه السلام علل حرمه أكل السمن الملقى للميتة بقوله: «ان الله حرم الميتة من كل شىء» فلو لا تماميه الكبرى و تسلمها و هى استلزام تحريم الشىء و وجوب الاجتناب عنه لتحريم ملاقيه و وجوب الاجتناب عنه أيضا لم يكن لهذا التعليل وجه، ضروره أن أكل الطعام الملقى للميتة ليس استخفافا بتحريم الميتة، بل هو استخفاف بحرمه أكل ملقى الميتة الثابت بدليل آخر، فالتعليل بحرمه الميتة لا يتجه الا بكون حرمه ملقى الميتة هى حرمه نفس الميتة.

و قد تحصل: أن مقتضى هذا الوجه - أعنى السرايه و اتساع الموضوع هو نجاسه الملقى. و عليه فلا بد من الاجتناب عن ملقى بعض أطراف الشبهه المحصوره، لتبعيه الملقى للملقى كتبعيه ولد العالم للعالم و كون إكرامه من شئون إكرامه، فإكرامه كما هو حقه لا يتحقق الا بإكرام ولده، بل ما نحن فيه أعنى السرايه أولى من التبعيه كما لا يخفى.

الا- أن كلا هذين الأمرين ممنوع. أما الأول، فلأن «الرجز» بالضم و الكسر بمعنى واحد، و هو القدر و الرجس و النجس، و قد جاء بمعنى وسوسه الشيطان فى قوله تعالى: (و نزعنا عنهم رجز الشيطان) و بمعنى العذاب فى قوله: (فلما كشفنا عنهم الرجز) و أيّا ما كان معناه فى الآية المستدل بها فهو غير ظاهر فى حكم



أن قضيه (١) تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا (٢)، ضروره (٣) أن العلم به انما يوجب

الملاقى للنجس، إذ الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز لا بما هو أعم من العين و الملاقى.

و أما الثاني فلضعف الروايه سندا و دلالة.

أما الأول فبعمرو بن شمر، حيث ان النجاشى ضعفه بقوله: «ضعيف جدا» و لأجله لا يعتد بتوثيق أرباب كامل الزيارات و تفسير القمى و المستدرک، و غايه المعارضه هي صيروره الرّجل مجهولا.

و أما الثاني، فبأن ظاهرها الملازمه بين حرمة الشىء سواء كان نجسا أم طاهرا و بين حرمة ملاقيه، لأن الميته المحرمه لا تختص بالنجسه و هي ميته الحيوان الذى له نفس سائله، و ليس هذا هو المدعى الذى استدل عليه بهذه الروايه، بل المدعى هو الملازمه بين نجاسه الشىء و نجاسه ملاقيه، فالاستدلال بها على المطلوب منوط باختصاص الحرام بما إذا كان نجسا، و أما إذا كان طاهرا كميته الحيوان الذى ليس له دم سائل فلا يكون ملاقيه حراما و واجب الاجتناب، و هذا خارج عن طريق الاستدلال بالروايه.

و عليه، فبعد قصور الدليل عن إثبات نجاسه الملاقى بناء على القول بالسرايه تعين الالتزام بمذهب المشهور من كون نجاسه الملاقى و وجوب الاجتناب عنه لأجل التعبّد الخاصّ، لا لتبعيته للملاقى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أن مقتضى مثل «و الرجز فاهجر» هو الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالا بين الطرفين و عن الملاقى لأحدهما، فضمير «عنه» راجع إلى الملاقى.

(٢). يعنى: كما يجب الاجتناب عن الملاقى.

(٣). تعليل لقوله: «لا مجال» و حاصله: منع الاقتضاء المزبور، لما عرفت من بطلان مبنى السرايه بقولنا: «الا أن كلا هذين الأمرين ممنوع...» و عليه

ص: ١٤٦

تنجز الاجتناب عنه (١) لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر (٢) لم يعلم حدوثه و ان احتمل.

و أخرى (٣) يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم إجمالاً

فينحصر الوجه في وجوب الاجتناب عن المتنفس بالملاقاه بالتعبد الشرعى، و حيث ان الملاقاه للنجس مشكوكه في المقام، فيشك في حدوث فرد آخر للنجس، و مقتضى الأصل عدمه، فلا موضوع لوجوب الاجتناب عن الملاقى.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و ضمير «به» راجعان إلى النجس.

(٢). و هو الملاقى، و «لم يعلم» صفة ل «فرد آخر» يعنى: لم يعلم بعلم إجمالى منجز، و الا- فكون الملاقى موردا لعلم إجمالى آخر حادث بينه و بين طرف الملاقى غير قابل للإنكار، لكنه لا أثر له بعد تنجز العلم الإجمالى عدم سبق تنجز التكليف إلى بعض الأطراف بمنجز شرعى أو عقلى. و ضمير «حدوثه» راجع إلى «فرد» و ضمير «احتمل» إلى حدوثه.

و قد تحصل مما أفاده المصنف في الصورة الأولى و هى الاجتناب عن الملاقى:

أن الملاقى على تقدير تنجسه بالملاقاه موضوع آخر لخطاب وجوب الاجتناب، و مخالفه هذا الخطاب و موافقه أجنبيتان عن إطاعه خطاب الملاقى و عصيانه كما عرفت مفصلاً.

(٣). عطف على قوله: «تاره» و إشاره إلى الصورة الثانية و هى وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و اقتصر المصنف في الفوائد على ذكر المورد الثانى المذكور هنا و لم يتعرض للمورد الأول، و لَمَّا كان حكمه بلزوم الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى مستبعدا في بادئ النظر، إذا الملاقى هو المنشأ لاحتمال

ص: ١٤٧

نجاسه الملاقى و وجوب الاجتناب عنه، فالحكم به فى الملاقى دون الملاقى كأنه من قبيل زياده الفرع على الأصل، كان اللازم بيان مقصود المصنف (قده) كما هو حقه حتى يظهر حال بعض الإشكالات التى توجهت عليه، و قد ذكر (قده) لهذه الصوره الثانيه موردين، و اعتمدنا فى بيان مرامه فى المورد الثانى منهما على كلماته الشريفه فى الفوائد، فنقول و به نستعين:

المورد الأول مما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى ما أفاده بقوله:

«فيمّا لو علم نجاسته» و توضيحه: أنه إذا علمنا ظهراً بنجاسه الثوب أو الإناء الأحمر مثلاً، ثم حصل لنا العلم عصراً بنجاسه الإناء الأبيض أو الأحمر صبغاً و ملاقاه الثوب للإناء الأبيض و جب الاجتناب عن الملاقى و هو الثوب و الإناء الأحمر مقدمه لامتنال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم بالعلم الإجمالى الأول الحادث بينهما ظهراً، و لا يجب الاجتناب عن الملاقى أعنى الإناء الأبيض، لأن وجوب الاجتناب عنه ان كان لأجل العلم الإجمالى الثانى الحادث عصراً بينه و بين الإناء الأحمر، فهو غير منجز بعد تنجيز العلم الإجمالى الأول الحادث ظهراً.

و ان كان لأجل ملاقاه الثوب له فهو غير مؤثر، لأن الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غير معلوم الحدوث، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاه.

و بالجمله: فهنا علم إجمالى سابق منجز و هو الحاصل بين الملاقى - الثوب - و بين الإناء الأحمر، و علم إجمالى لاحق غير منجز و هو الحاصل بين الملاقى - الإناء الأبيض - و بين الإناء الأحمر، فيصير الملاقى مشكوك النجاسه بالشك البدوى، فتجرى فيه أصاله الطهاره أو غيرها بلا مانع، إذ المانع و هو العلم بتكليف فعلى على كل تقدير مفقود، لأن التكليف المعلوم لو كان هو المردد بين الملاقى و بين الإناء الأحمر فلا علاقه له بالملاقى، و ان كان هو المردد بين الملاقى

نجاسته (١) أو نجاسه شىء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاه و العلم (٢) بنجاسه الملاقى أو ذاك الشىء (٣) أيضا (٤)، فان (٥) حال (Z) الملاقى

و بين الإناء الأحمر فهو غير مؤثر فيه، لعدم تنجيزه، كما لم يؤثر فى الملاقى فى الصورة الأولى.  
و قد يشكل حكمه (قده) بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى بما حاصله:

أن العلم مرآه لمتعلقه و كاشف عنه، فالعبره بتقدم زمان المنكشف و تأخره، لا بتقدم زمان حصول العلم، و حيث ان نجاسه الملاقى متقدمه زمانا فلا- بد من رعايه العلم الثانى لا العلم الأول الدائر بين الملاقى و الطرف. لكن يندفع بأن العلم موضوع لحكم العقل بالتنجيز و ان كان طريقا إلى متعلقه، لاحظ تفصيل المناقشه فى التعليقه.

\*\*\*\*\*

(١). الضمير راجع إلى الموصول فى «عما لاقاه» المراد به الملاقى، و ضمير «دونه» راجع إلى الملاقى.

(٢). هذا هو العلم الإجمالى الثانى الذى حدث عصرا فى المثال السابق بين الإناء الأبيض و الأحمر فاقدا لشرائط التنجيز.

(٣). المراد به عدل الملاقى و هو الإناء الأحمر فى المثال المتقدم، و فرضنا أن الملاقى هو الإناء الأبيض و الملاقى هو الثوب.

(٤). يعنى: كما حصل العلم الإجمالى أولا بين الملاقى و طرفه أى الإناء الأحمر.

(٥). تعليل لقوله: «يجب الاجتناب عما لاقاه دونه» و الوجه فى كون الملاقى فى هذه الصورة كالملاقى فى الصورة السابقه فى عدم وجوب الاجتناب عنه ما تقدم من تنجز وجوب الاجتناب عن طرفه و هو الإناء الأحمر بالعلم الإجمالى الأول الحادث ظهرا بينه و بين الملاقى أعنى الثوب، فيكون العلم الثانى الحادث عصرا

(Z). و ان لم يكن احتمال نجاسه ما لاقاه الا من قبل ملاقاته.

فى هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه فى الصورة السابقه فى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى (١)، و أنه (٢) فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسه أصلا، لا إجمالا و لا تفصيلا (٣).

أى الأبيض و طرفه أى الأحمر فاقدا لصفه التنجيز بالنسبه إليهما، فلا- يجب الاجتناب عنهما بلحاظ هذا العلم، و انما يجب الاجتناب عن الإناء الأحمر باعتبار كونه طرفا للعلم الإجمالى الأول المنجز.

\*\*\*\*\*

(١). أى: العلم الإجمالى المنجز.

(٢). معطوف على عدم، و ضميره و ضمير «كونه» راجعان إلى الملاقى.

(٣). أما تفصيلا فواضح، و أما إجمالا فلما عرفت من عدم كون الملاقى طرفا لعلم إجمالى منجز.

(٤). يعنى: يجب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و هو إشاره إلى المورد الثانى من الصورة الثانى، و هى ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى و هو حصول العلم بالملاقاه ثم العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو طرف الملاقى، و خروج الملاقى عن محل الابتلاء و صيرورته مبتلى به ثانى، توضيحه: أنه إذا علمنا - فى فرض المثال السابق - بنجاسه الثوب أو الإناء الأبيض ثم بملاقاه الثوب للإناء الأبيض فى الساعه الأولى و خرج الإناء البيض الملاقى عن محل الابتلاء ثم علمنا فى الساعه الثانى بنجاسه الثوب الملاقى أو الإناء الأحمر، ثم صار الإناء الأبيض مبتلى به ثانى و جب الاجتناب عن الثوب الملاقى و الإناء الأحمر دون الإناء الأبيض الملاقى.

و الوجه فى ذلك: أما وجوب الاجتناب عن الثوب و الإناء الأحمر فلتنجيز العلم

ص: ١٥٠

الإجمالى الثانى الحاصل فى الساعه الثانيه بين نجاسته و نجاسه الإناء الأحمر، فيكون الاجتناب عن كل منهما مقدمه علميه لامثال خطاب «اجتنب عن النجس» المردد بينهما. و أما عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى - أى الإناء الأبيض - فلعدم توجه تكليف إليه، لعدم كونه طرفا لعلم إجمالى منجز. أما بالنسبه إلى العلم الإجمالى الأول الذى كان بينه و بين الثوب فلخروجه عن محل الابتلاء، و قد عرفت فى التنبيه الثانى أن الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعليه التكليف، و أن من شروط تنجيز العلم الإجمالى الابتلاء بجميع الأطراف، و أما بالنسبه إلى العلم الإجمالى الثانى الحاصل فى الساعه الثانيه بين ملاقيه - أعنى الثوب - و بين الإناء الأحمر فهو و ان كان منجزا، لكنه - أى الملاقى - ليس طرفا له.

و أما بالنسبه إلى العلم الإجمالى الأول - بعد صيرورته مبتلى به ثانيا - فلان تنجيز العلم الإجمالى الثانى يكون مانعا عن تنجزه، لما عرفت سابقا من أن المنجز لا يتنجز ثانيا، و لا يحدث بضمه - بعد الابتلاء به ثانيا - إلى الأحمر فرد آخر من المشتبه يكون الاجتناب عنه مقدمه علميه لامثال علم إجمالى منجز، لاحتمال أن يكون النجس الواقعى هو الإناء الأحمر، فلا يعلم حدوث خطاب ب «اجتنب عن النجس» مردد بينه و بين الإناء الأحمر حتى يكون الاجتناب عنه مقدمه علميه لامثاله.

فالمتحصل: أن العلم الإجمالى فى هذا المورد الثانى من الصوره الثانيه غير منجز بالنسبه إلى الملاقى، كما كان كذلك فى المورد الأول منها، و كالملاقى فى الصوره الأولى.

فان قلت: العلم الإجمالى بوجوب النجس بين الملاقى و الطرف قد حصل حسب الفرض، و هو يقتضى تنجز وجوب الاجتناب عنهما فعلا بشرط الابتلاء بهما،

فإذا حصل الشرط و دخل الملاقى فى مورد الابتلاء فقد أثر العلم أثره، و الا لزم انفكاك العله التامه - و هو العلم الإجمالى بوجود النجس - عن معلولها و هو التنجيز، أو عدم كون العلم بوجود النجس المبتلى به عله، و هو خلف.

قلت: التكليف بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعى المردد بين الملاقى - الثوب - و طرفه قبل الابتلاء بالملاقى - و هو الإناء الأبيض - منجز يجب الاجتناب عن طرفيه من باب المقدمه العلميه، و بعد الابتلاء بالملاقى لم يعلم حدوث تكليف آخر بالاجتناب عن الملاقى أو الطرف حتى يتنجز بحصول شرط التنجيز و هو الابتلاء، لفرض قصور هذا العلم عن التأثير بعد تنجز حكم الطرف بالعلم الأول، فلا مقتضى لتنجيز العلم الثانى الحاصل بين الملاقى المبتلى به و طرفه فضلا عن أن يكون عله تامه له حتى يجب الاجتناب عن الملاقى من باب المقدمه العلميه.

ان قلت: سلمنا عدم كون الملاقى طرفا لعلم إجمالى منجز كما تقدم، الا أنه بعد الابتلاء به يجب الاجتناب عنه من جهة اقتضاء نفس العلم الإجمالى الأول المردد بين الملاقى و الطرف لتنجزه، و ذلك لأن الملاقى فرع له فى النجاسه، و المنظور إليه بالأصل هو الملاقى بعد الابتلاء به، و لا يصح قصر النظر على التابع و الفرع و ترك المتبوع و الأصل، و عليه فالملاقى لا يحتاج فى تنجز حكمه إلى علم الإجمالى منجز يقع هو طرفا له، بل يكفى فى تنجزه تنجز الخطاب فى الملاقى، و الا لزم زياده الفرع على الأصل فى الحكم.

قلت: وقع الخلط بين التبعيه فى الوجود الخارجى و الوجود العلمى التنجزى بيانه: أن نجاسه الملاقى - على تقديرها واقعا - تابعه فى الوجود الخارجى لنجاسه الملاقى، و هذا مسلم لا ريب فيه، الا أن المفروض - بناء على التعبد - اختصاص الملاقى بخطاب آخر غير خطاب الملاقى، و تنجز خطابه ليس متفرعا على تنجز

فى حال حدوئه (١) و صار مبتلى به بعده.

و ثالثه (٢) يجب الاجتناب

خطاب الملاقى، فالعلم الإجمالى الأول الحادث بين الملاقى و الطرف نجز التكليف بينهما و لم ينجزه فى الملاقى، لخروجه عن محل الابتلاء، و بعد الابتلاء به لم يقم عليه منجز كما عرفت مفصلا. و لو كانت التبعية فى التنجز ثابتة للزم الحكم بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى قبل الابتلاء بالملاقى لفرض تبعيه حكم الملاقى المنجز لحكم ملاقاه، مع أنه لا يلتزم به كما هو واضح، فان الملاقى لازم الاجتناب. هذا بيان مقصود المصنف على ضوء ما أفاده فى الفوائد بتوضيح منا.

ثم ان شيخنا الأعظم (قده) تعرض لهذه الصورة و حكم فيها أيضا بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و لكنه لم يفرض دخول الملاقى فى محل الابتلاء كما فرضه المصنف، قال (قده): «و لو كان ملاقاه شىء لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالى و فقد الملاقى - بالفتح - ثم حصل العلم الإجمالى بنجاسه المشتبه الباقى أو المفقود قام ملاقيه مقامه فى وجوب الاجتناب عنه و عن الباقى، لأن أصاله الطهاره فى الملاقى - بالكسر - معارضه بأصاله الطهاره فى المشتبه الآخر لعدم جريان الأصل فى المفقود».

و الوجه فى عدم جريان الأصل فيه حتى يعارض أصل الطرف و يسلم أصل الملاقى عن المعارضه هو: أن الخارج عن محل الابتلاء كما لا يكون متعلقا للحكم الواقعى كما عرفت فى التنبيه الثانى، كذلك لا يكون موردا للأصل العملى، ضروره عدم ترتب ثمره عمليه على جريانه فيه، فلا يجرى حتى تصل النوبه إلى المعارضه، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: حدوث العلم الإجمالى، و ضمير «بعده» راجع إلى حدوئه، و اسم «صار» ضمير راجع إلى الملاقى.

(٢). هذا إشاره إلى الصورة الثالثه التى حكم (قده) فيها بوجوب الاجتناب

ص: ١٥٣



عنهما (١) فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاه، ضروره (٢) أنه حينئذ (٣) نعلم إجمالاً اما بنجاسه الملاقى و الملاقى أو بنجاسه

عن المتلاقيين و الطرف، و هو فيما إذا كانت الملاقاه قبل العلم الإجمالى بوجود النجس بين الملاقى و طرفه، كما إذا علم أولاً بملاقاه ثوب للإناء الأبيض، ثم علم إجمالاً بإصابه النجس - قبل الملاقاه - بأحد الإناءين الأبيض و الأحمر، فيجب الاجتناب عن الجميع، للعلم بتعلق خطاب الاجتناب اما عن الملاقى و الملاقى و هما الثوب و الإناء الأبيض، و اما عن الإناء الأحمر المذى هو طرف الملاقى، فيجب الاجتناب عن كل واحد من الثلاثة مقدمه لحصول العلم بموافقه خطاب «اجتنب عن النجس أو المتنجس» المفروض تنجزه بهذا العلم الإجمالى.

فالمقام نظير العلم الإجمالى بإصابه النجس بإناء كبير أو بإناءين صغيرين فى كونه موجبا لوجوب الاجتناب عن الثلاثة. و عليه فتقدم العلم بالملاقاه على العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى و طرفه يجعل المتلاقيين معا طرفا من أطراف العلم الإجمالى و المفروض عدم وجود المانع من منجزيه هذا العلم، لعدم تنجز التكليف قبله بمنجز آخر فى بعض الأطراف حتى لا يؤثر هذا العلم المذى له أطراف ثلاثه فى التنجز. و هذا بخلاف الصورتين المتقدمتين، فانه قد سبق التنجز إلى الملاقى و الطرف فى الصوره الأولى، و إلى الملاقى و الطرف فى الصوره الثانيه.

و بالجملة: فالعلم الإجمالى هنا بالنسبه إلى الجميع من المتلاقيين و الطرف منجز بلا إشكال.

\*\*\*\*\*

(١). أى: عن الملاقى و الملاقى.

(٢). تعليل لوجوب الاجتناب عن المتلاقيين و طرف الملاقى، و قد عرفته.

(٣). يعنى: حين حدوث العلم بالملاقاه الحاصل قبل العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما.

ص: ١٥٤

شىء آخر كما لا يخفى، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس فى البين، و هو الواحد (١) أو الاثنان (٢) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). كالإناء الأحمر فى المثال، و ضمير «و هو» راجع إلى «النجس».

(٢). و هما المتلاقيان، كالثوب و الإناء الأبيض فى المثال المذكور.

(-). و تفصيل الكلام فى المقام منوط بذكر مقدمتين:

الأولى: أنه يعتبر فى جريان الأصل فى ما يلاقى بعض أطراف الشبهه المقرونه بالعلم الإجمالى أمور:

الأول: عدم جريان الأصول فى أطرافها حتى يجرى الأصل فى الملاقى بلا مانع من تعارض أو حكمه، فلو فرض جريانها فيها - كما إذا قلنا ان المانع عن جريانها فى أطراف العلم الإجمالى هو العلم بالمخالفة العمليه، و لم يلزم ذلك فى مورد كجرىان الاستصحاب فى معلومى النجاسه فيما إذا علم إجمالاً بطهاره أحدهما، حيث ان استصحاب نجاستهما لا يوجب العلم بالمخالفة العمليه - جرت الأصول فى الأطراف، و خرج هذا الفرض عن حكم مسأله الملاقاه، ضروره أن ما يلاقى مستصحب النجاسه محكوم بالنجاسه بلا كلام كالملاقى لمعلومها، لحكمه استصحاب نجاسه الملاقى عليه.

و الحاصل: أن النزاع فى حكم ملاقى بعض أطراف الشبهه المحصوره مختص بما إذا لم تجر الأصول فى أطرافها، فلو جرت فيها خرج ما يلاقى بعضها عن حريم هذا البحث.

و مما ذكرنا يظهر أنه لا- منافاه بين فعليه الحكم و جريان الأصول فى الأطراف كما عرفت فى استصحاب النجاسه فى معلومى النجاسه مع العلم الإجمالى بطهاره أحدهما، فلا ملازمه بين فعليه الحكم و تساقط الأصول مطلقاً كما قيل بها.

ص: ١٥٥

الثانى: اختصاص الملاقاه ببعض الأطراف، فالملاقى لجميعها أو لأكثر من عدد المعلوم بالإجمال - كملاقاته لثلاثه من أربعه مع كون المعلوم اثنين - واجب الاجتناب، لكونه معلوم نجاسه تفصيلا، و هو خارج عن حيز هذا البحث، كخروج الملاقى المتعدد بمقدار عدد الملاقى عن حريمه، وقد أشرنا إلى هذا الأمر فى التعليقه على قول المصنف: «ملاقاه شىء مع أحد أطراف النجس».

الثالث: أنهم لما بنوا نزاع وجوب الاجتناب عن الملاقى و عدمه على الخلاف فى وجه نجاسه ملاقى النجس، و أنه هل هو التعبد أم السرايه، فعلى الأول لا يجب الاجتناب عن ملاقى بعض أطراف العلم الإجمالى، و على الثانى يجب ذلك، فلا بأس بالتعرض إجمالا للخلاف المزبور حتى تظهر حقيقه الحال.

فنقول: لا إشكال نصاب و فتوى بل و ضروره فى نجاسه ملاقى النجس و لزوم الاجتناب عنه، و انما الخلاف فى وجه نجاسته و أنه هل هو التعبد المحض بمعنى كون نجاسه الملاقى مجعولا شرعيا بالاستقلال فى قبال جعل النجاسه للملاقى و فى عرضه، نظير تشريع النجاسه للخنزير و الكافر؟ أم السرايه يعنى سرايه النجاسه من الملاقى إلى الملاقى، و هى اما بنحو الاكتساب بمعنى كون نجاسه الملاقى ناشئه و مسبيه عن نجاسه الملاقى كتسبب حراره الماء عن حراره النار، و عليه فتكون نجاسه الملاقى فى طول نجاسه الملاقى لا- فى عرضها. و اما بنحو الانبساط بمعنى اتساع دائره النجاسه و صيروره نجاسه الملاقى من مراتب نجاسه الملاقى، بل هى عينها كانقسام النجس إلى قسمين، فلا تكون نجاسه الملاقى فردا آخر فى عرض نجاسه الملاقى كما فى التعبد المحض و هى الصوره الأولى، و لا ناشئه عن الملاقى و فى طول نجاسته كما هو مقتضى المعنى الأول من السرايه، و انما هى

بعض النجاسه التي اتسعت دائرتها.

هذا ما قيل أو يمكن أن يقال من الوجوه المحتمله ثبوتاً لنجاسه ملاقى النجس، فالكلام يقع فى مقامين: الأول فيما يترتب على الوجوه المزبوره من الثمره، و الثانى فيما يمكن استظهاره فى مقام الإثبات من الأدله.

أما المقام الأول، فمحصله: أنه بناء على التعبد المحض لا ينبغى الإشكال فى عدم لزوم الاجتناب عن الملقى، للشك فى تشريع النجاسه له، و القطع بعدم انطباق المعلوم إجمالاً عليه، إذ المفروض أنه على تقدير ملاقاته للنجس يكون فرداً آخر للنجس غير المعلوم إجمالاً، و حيث ان نجاسه الملقى غير معلومه، فلا محاله تكون فرديه ملاقيه للنجس أيضاً غير معلومه، فالعلم الإجمالى بنجاسه الملقى و الملقى و الطرف ليس علماً بتكليف فعلى على كل تقدير، و انما يكون فعلياً على تقدير ملاقاته للنجس المعلوم بالإجمال، ضروره أن طرف الملقى ان كان هو المعلوم بالإجمال فقد تنجز بالعلم الإجمالى الأول، و لا معنى لتنجز المنجز ثانياً كما سيظهر وجهه، كما أن حكم ملاقى النجس من حيث اعتبار التعدد و عدمه فى التطهير تابع لدليله و لا يشمل دليل نفس النجس، إذ المفروض كون نجاسته أجنبيه عن نجاسه الملقى.

و كذا الحال بناء على السرايه بمعنى الاكتساب، لأنه يشك فى ملاقاته للنجس التي تكون سبباً لنجاسته، فلا يجب الاجتناب عن الملقى حينئذ.

نعم بناء على السرايه بمعنى الانبساط و اتساع دائره النجاسه يجب الاجتناب عن الملقى، لأنه فى عرض الملقى طرف للعلم الإجمالى، فتكون الأطراف ثلاثه، و هى المتلاقيان و طرف الملقى، و لا طويله حينئذ بين الملقى و الملقى

حتى يقال: ان أصل الملاقى يجرى فى طول أصل الملاقى من دون مانع من التعارض، و لا يجب الاجتناب عن الملاقى لسلامه أصله النافى لوجوب الاجتناب عنه عن المعارض. بل يكون الملاقى فى عرض الملاقى و طرفه، فيكون الأصل الجارى فيه فى عرض الأصل الجارى فى الملاقى و طرفه، فتساقط الأصول الجارية فى الأطراف الثلاثة، فيكون الكل محكوما بلزوم الاجتناب.

و بالجمله: فى صورته التعبد، و كذا بناء على السرايه بمعنى الاكتساب لا يجب الاجتناب عن الملاقى، لجريان الأصل المرخص فيه بلا- مانع، لكونه فى طول الملاقى لا- فى عرضه حتى يسقط بالتعارض، و أما بناء على السرايه بمعنى الانبساط فنفس دليل النجس كما يقتضى الاجتناب عن النجس، كذلك يقتضى وجوبه عن ملاقيه أيضا، لأنه عينه عنوانا، نظير دليل حرمة الربيه على زوج أمها المدخول بها، فان نفس دليل حرمة الربيه يدل على حرمة بناتها و ان نزلن أيضا عليه، لصدق الربيه عليهن كصدقها على بنت الزوجه بلا واسطه، هذا.

و أما المقام الثانى، فمحصله: أن الظاهر من التعبيرات الواردة فى النص و الفتوى نظير «إذا بلغ الماء قدر كرم لم ينجسه شىء» و «ينفعل» و «ينجسه» و نظائرها هو كون النجس سببا لنجاسه ملاقيه، حيث ان التنجيس أسند إلى نفس النجس، و ظهور الإسناد فى السببيه لا ينكر، نظير اسناد حراره الماء إلى النار.

و هذا المعنى - أى كون النجس سببا لنجاسه ملاقيه - هو السرايه بمعنى الاكتساب الذى عبر به شيخنا المحقق العراقى (قده)، لكن لا- يراد بهذه السببيه السببيه التكوينية، إذ النجاسه حكم شرعى، و ليست أمرا تكوينيا حتى تنشأ عن أمر تكوينى كحركة المفتاح الناشئه عن حركة اليد. و لا السببيه التشريعيه، إذ

لازمها عدم مجعوليته النجاسه، حيث ان المعلول من رشحات العله، مع أنها كسائر الأحكام الشرعيه من الأفعال الاختياريه للشارع و مجعولاته.

مضافا إلى ما ثبت فى محله من امتناع جعل السببيه، بل المراد بالسببيه هنا جعل الشارع النجاسه لشيء عند ملاقاته للنجس.

و مع ما ذكرنا من المراد بالسببيه، فالتعبير بها هنا كما فى تقرير بحث المحقق العراقى (قده) «لا يخلو من مسامحه، فالأولى التعبير بالموضوع دون السبب، و لذا كان المراد بالسبب فى قولنا: «الدلو ك سبب لوجوب الصلاه» و «الاستطاعه سبب لوجوب الحج» و «البيع سبب للملكيه» و نحو ذلك موضوعيه هذه الأمور للوجوب و الملكيه، بمعنى أن الشارع عند تحقق هذه الأمور ينشئ الحكم التكليفى أو الوضعى.

ففى المقام يراد من سببيه النجس لنجاسه ملاقيه أن ملاقى النجس موضوع لحكم الشارع بنجاسته، فالملاقاه محققه لملاقى النجس الذى هو موضوع الحكم، لا- واسطه ثبوتيه أى عله لتشريع الحكم للموضوع، ضروره أن علتة هى الملا-ك القوائم بالموضوع الداعى إلى جعل الحكم له و لا واسطه عروضيه و هى المصححه لإسناد الحكم إلى ذى الواسطه مجازا كعروض الحركه لجالس السفينه بواسطه حركه السفينه، حيث ان اسناد الحركه إلى ذى الواسطه و هو الجالس مجازى، و إلى نفس الواسطه و هى السفينه حقيقى، فان الواسطه بهذا المعنى لا تنطبق على الملاقاه التى هى الواسطه العروضيه على الفرض، إذ لازمه كون اسناد النجاسه إلى نفس الملاقاه حقيقيا و إلى ذى الواسطه و هو الملاقى مجازيا، و هذا خلف،

إذ المقصود إثبات النجاسه لنفس الملاقى دون الملاقاه. مضافا إلى أنه لا معنى لنجاسه الملاقاه.

و لا- واسطه إثباتيه محضه، و هى ما يوجب التصديق بثبوت الحكم للموضوع من دون دخل له فى تشريع الحكم، و ذلك لأن الملاقاه كما مر آنفا مقومه للموضوع و هو عنوان الملاقى للنجس العدى هو متأخر رتبه عن الملاقاه، و الحكم متأخر رتبه عن الموضوع، فالحكم متأخر عن الملاقاه برتبتين، فلو كانت الملاقاه واسطه فى الإثبات كانت متأخره عن الحكم، و هو دور أو خلف.

و مما ذكرنا يظهر غموض ما فى حاشيه بعض المدققين (قده) «على المتن من جعل الملاقاه واسطه ثبوتيه و عروضيه و إثباتيه، فلاحظ كلامه رفع الله تعالى مقامه.

و كيف كان، فالحق ما تقدم من أن الذى يمكن استظهاره من النص و الفتوى هو سببيه النجس لنجاسه ملاقيه بالمعنى المتقدم من السببيه. و لا- منشأ لاستظهار الوجهين الآخرين - و هما التبعيد المحض و السرايه بمعنى الانبساط - منهما، فلا وجه للمصير إليهما، مضافا إلى أنهما يوجبان عرضيه نجاسه الملاقى و ملاقيه، و وحده رتبه الأصلين الجارين فيهما الموجه لتساقطهما، مع أنه خلاف ما بنوا عليه من طوليه أصليهما الموجه لحكومته أصل الملاقى على أصل ملاقيه.

و أما ما قيل فى وجه عدم تماميه السرايه بمعنى الانبساط من استلزامه عدم انفعال ما يلاقى الماء القليل المتنجس بالنجاسه المستهلكه فيه، بتقريب: أنه إذا وقعت قطره بول مثلا فى الماء القليل، ثم لاقى الماء ثوب، فانه يلزم بناء على

السرايه بمعنى الانبساط عدم نجاسه الثوب، إذ المفروض استهلاك البول فى الماء و إناطه نجاسه الملاقى بسرايه عين النجس إليه، و من المعلوم انعدام النجس عرفا بسبب الاستهلاك فى الماء القليل، فلا وجود له حينئذ حتى يسرى إلى الثوب، فلا بد من الحكم بطهاره الثوب، مع أن المسلم نجاسته، فالتسالم على نجاسه ما يلاقى هذا الماء القليل يكشف عن عدم صحه المبنى أعنى السرايه بمعنى الانبساط.

ففيه: أن الحكم بعدم نجاسه الثوب فى المثال المتقدم لو قيل به مبنى على عدم منجسيه المتنجس و انحصار التنجيس فى الأعيان النجسه، و هو فاسد، فان المتنجس أيضا منجس، و من المعلوم أن الماء القليل المنفعل يسرى إلى ملاقيه، فينجسه، فبطلان هذا الحكم من هذه الجهه، لا أنه لازم للسرايه بمعنى الانبساط حتى يكون بطلانه كاشفا عن عدم صحه هذا المبنى.

فالعمده فى بطلان السرايه بمعنى الانبساط عدم الدليل عليها، و تسالمهم على طوليه أصلى الملاقى و ملاقيه، كما أن هذا التسالم يكشف أيضا عن بطلان التعبد المحض المستلزم لعرضيه أصلى الملاقى و ملاقيه، فتأمل جيدا.

المقدمه الثانيه: أن منجزيه العلم الإجمالى منوطه بتعلقه اما بتكليف فعلى على كل تقدير بمعنى تنجز التكليف المعلوم بالإجمال و فعليته فى أى طرف من الأطراف كان، كالعالم بوجود الظهر أو الجمعه، و اما بما هو تمام الموضوع للحكم الفعلى كالعالم بخمريه أحد الإناءين، فيجب ترتيب آثار المعلوم بالإجمال فى كل ما يكون مقدمه لتحقق العلم بالامثال.

و أما إذا لم يكن كذلك بأن تعلق بما هو جزء الموضوع لحكم الشارع



لم يكن العلم الإجمالى منجزاً، كما إذا علم بأن أحد الجسدين ميت إنسان و الآخر جسد حيوان، فان هذا العلم الإجمالى لا يوجب حكم الشارع بوجوب غسل المس، لأن حكمه مترتب على مس ميت الإنسان، و هذا العلم قد تعلق بجزء موضوع الحكم و هو كون الممسوس ميتاً، أما جزؤه الآخر - و هو كونه إنساناً - فلم يعلم حتى يتنجز حكمه، لاحتتمال كون الممسوس جسد الحيوان، و معه يجرى الأصل النافى مثل أصاله عدم تحقق موجب الغسل أو أصاله البراءة عن وجوبه.

و هذا بحسب الكبرى من المسلمات، الا- أنه وقع الكلام فى تطبيقها على بعض الموارد، فمنها مسأله ملاقى بعض الأطراف، فان موضوع حكم الشارع بالتنجس هو ملاقاه النجس على وجه خاص، و المفروض عدم إحرازه فى ملاقى بعض الأطراف، فلا وجه للحكم بالنجاسه، و سيأتى التعرض له.

و منها: ما إذا علم إجمالاً- بغصبيه إحدى الشجرتين أو إحدى الدارين، فهل يلزم ترتيب ما للمعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية و الوضعيه على كل واحد من الطرفين أم لا؟ و قد عد المحقق النائنى (قده) هذه المسأله أجنبيه عن تلك الكبرى، و أنه لا بد من ترتيب آثار المغصوب و أحكامه على كل واحد من الشجرتين و الدارين و المنافع و التوابع المتصله و المنفصله «الآن وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب مما يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فان النهى عن التصرف فى المغصوب نهى عنه و عن توابعه و منفعه، فيكفى فى وجوب الاجتناب عن المنافع المتجدده فعليه وجوب الاجتناب عن ذى المنفعه و تنجزه بالعلم التفصيلى أو الإجمالى».

فالعلم بغصبيه إحدى الشجرتين كما يترتب عليه حرمة التصرف تكليفاً في الأصل و المنافع و التوابع، كذلك يترتب عليه الحكم الوضعي و هو ضمان نفس العين و منافعها المتجدده. و الثمره و ان لم تكن موجوده حين وضع اليد على الشجره حتى يحرم التصرف فيها، الا أن ملاكها قد تم بغصب العين المحرم تكليفاً و الموجب لضمانها و ضمان منافعها الموجوده حين الغصب و المتجدده بعد ذلك، فبمجرد وجود الثمره تترتب حرمة التصرف فيها لا محاله، هذا.

و لا يخفى أن ما أفاده (قده) لا يخلو من تأمل، لاندرج المقام في تعلق العلم الإجمالي بجزء الموضوع، فلا يحكم بحرمة التصرف في ثمره إحدى الشجرتين كما لا يحكم بضمانها، فان مجرد العلم بكبرى الحكم لا يوجب اشتغال الذمه به ما لم تحرز صغراها خارجاً، و المفروض عدم إحراز صغرويه الثمره المتصرف فيها لثمره الشجره المغصوبه، حتى يحكم عليها شرعاً بالحرمة و الضمان، لاحتمال كونها من الشجره المباحه، كما تقدم في مثال مس أحد الجسدين، فيجري الأصل الموضوعي ان كان، و إلا فأصالة البراءه عن الضمان. كما يجرى الأصل النافي بالنسبه إلى الحرمة التكليفيه، لعدم إحراز التصرف العدواني في «ما للغير» الموضوع للحكم بالحرمة، فالمرجع أصالة البراءه.

و الحاصل: أن ما تقدم من استتباع ضمان العين لضمان المنافع و ان كان متينا في نفسه، إلا أنه لا يكفي مجرد ذلك في الحكم بضمان إحدى الشجرتين، فان موضوع الحكم الشرعي هو التصرف في «ما للغير» و العلم الإجمالي بغصبيه إحداهما لا يوجب الا لزوم الاجتناب عقلاً عنهما دون الحرمة و الضمان الشرعيين.

و كيف كان فلنعد إلى مسأله الملاقى، و قد عرفت ابتناء القولين على السرايه

و التعبد كما فى الرسائل .

و أورد عليه المصنف فى حاشيه الرسائل بمنع ابتناء القولين على المبنيين المذكورين، قال (قده): «لا يخفى أن تنجس ملاقى النجس و لو جاء من قبل وجوب الاجتناب عنه بأن كان الخطاب الدال على وجوب الاجتناب عنه دالا على وجوب الاجتناب عن ملاقيه عرفا غير مستلزم للحكم بنجاسه ملاقى أحد الطرفين، لأن العقل الحاكم فى الباب بوجوب الاجتناب انما يحكم به من باب المقدمه العلميه، و هذا الباب مسند فى طرف الملاقى، فكيف يتعدى حكمه إلى ما ليس فيه ملاكه و مناطه، فتأمل جيدا».

و محصله: أن نجاسه الملاقى تتوقف على سرايه النجاسه من الملاقى المعلوم النجاسه إليه حتى يكون الملاقى محكوما بحكم ملاقاه، و المفروض أن الملاقاه كانت لما هو محتمل النجاسه بالاحتمال المنجز، لكونه مقرونا بالعلم، و لم تكن ملاقاه لمعلوم النجاسه حتى يحكم بنجاسته، فلا وجه حينئذ لتسريه الحكم إلى الملاقى، لما عرفت من أن تمام موضوع حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن الملاقى هو ملاقى النجس أو المتنجس بناء على منجسيته، و هو لم يحرز بعد حتى يشمل الدليل.

و لكن الظاهر متانه ما أفاده الشيخ (قده) ضروره أن السرايه توجب اتحاد المتلاقيين فى الحكم، و ليس الغرض إثبات الحكم الشرعى بنجاسه الملاقى حتى يقال: ان الملاقاه هنا لمحتمل النجاسه لا معلومها فلا يحكم بنجاسته، بل الغرض إثبات التنجز له كتنجز ملاقاه، لأن مناط لزوم الاجتناب عقلا عنه - و هو المقدميه - موجود فى كل من المتلاقيين بوزان واحد، حيث ان الملاقى بناء على السرايه

ص: ١٦٤

بعض الملاقى، فقياس المتلاقين بناء على السرايه على تقسيم ما فى أحد الإناءين و صيروره الأطراف ثلاثه - حيث لا شبهه حينئذ فى لزوم الاحتراز عن الكل، فتكون الملازمه حكما بين المتلاقين كالملازمه بين أبعاض الماء الواحد فى وجوب الاحتياط عقلا لوجود مناط المقدميه - فى محله، بل هو عين التقسيم المزبور، و ليس قياسا فضلا عن أن يكون مع الفارق، بتوهم «أن وجوب الاحتياط فى صوره الانقسام ليس لمجرد الملازمه، بل لأنه تفريق لما تنجز حكمه، بخلاف ما نحن فيه، فانه لا معنى للملازمه بين ما تنجز و ما لم يتنجز» و ذلك لما تقدم من أن السرايه عين الانقسام المزبور الوارد على ما تنجز حكمه، فلا يلزم الالتزام بالملازمه بين ما تنجز حكمه و ما لم يتنجز حتى يكون قياسا.

و الحاصل: أن منجزيه العلم الإجمالى لا- تقتضى أزيد من رعايه المعلوم المنجز فى كل واحد من الأطراف فى خصوص ما يكون مقدمه للعلم بامثاله، كما هو كذلك بناء على السرايه بمعنى الانبساط. و أما ما لا يكون مقدمه علميه له كما هو كذلك بناء على التعبد فلا يؤثر فيه العلم الإجمالى، و قد تقدم فى التوضيح ذكر بعض الأمثله له. فالحق ابتناء المسأله على ما بناها شيخنا الأعظم عليه. و لعل مراد المصنف هو السرايه بمعنى الاكتساب، فان كان كذلك، فأشكاله على شيخه (قدهما) فى محله.

و مما ذكرنا يظهر أن إشكال المحقق النائنى (قده) - كما فى تقرير بحثه - على كلام المصنف فى محله، قال المقرر فى مقام التفريع على القول بالسرايه:

«وقد عرفت أنه كل ما كان للمعلوم بالإجمال من الآثار و الأحكام يجب ترتيبه على كل واحد من الأطراف مقدمه للعلم بفراغ الذمه عما اشتغلت به، و لا وجه لما

ذکره المحقق الخراسانی (قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى لأحد الطرفين و ان كانت نجاسه الملاقى للنجس من الآثار المترتبه شرعا على نفس النجس.... لأنه على هذا يكون الملاقى طرفا للعلم الإجمالی كالملاقى، و يسقط عنه الأصل النافی للتكلیف بنفس سقوطه عن الملاقى بالبيان المتقدم فی منافع الدار و ما يلحق بها».

و لكن یرد على المحقق النائینی (قده) أن المترتب على الملاقى هو نفس التنجز الثابت للملاقى. و أما الأحكام الشرعیه الثابته للمعلوم بالإجمال، فلا- تترتب على الملاقى و لو على السرایه كما هو المفروض، لعدم العلم بانطباقه على الملاقى حتى يقال بترتبه على ملاقيه، فالثابت له هو الحكم العقلی أعنى التنجز فقط كما فی نفس الأطراف.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور، فنتعرض لصور الملاقاه و هى ثلاث على ما فى المتن.

الصوره الأولى: أن تكون الملاقاه بعد العلم الإجمالی بالنجس بينهما، و يستدل على وجوب الاجتناب عن الملاقى بوجهين: الأول السرایه، و قد عرفت ضعف المبني و عدم تماميته، و أن الحق كون الملاقى موضوعا حادثا للحكم بالنجاسه و وجوب الاجتناب عنه، و حيث ان الحكم بالنجاسه فى نفس الملاقى مشکوك فيه، فيثول الشك إلى الشك فى موضوعيه الملاقى لها، و مع هذا الشك كيف يحكم عليه بالنجاسه؟ الثانى: طرفيه الملاقى لعلم إجمالی حادث بوجوب الاجتناب المردد بين

الملاقى و الملاقى و الطرف - بعد العلم الإجمالى بوجوبه بين الأصليين - بحيث يكون مجموع الثلاثة أطراف العلم الثانى، و هذا العلم الإجمالى الثانى يقتضى كون الملاقى محكوما بما حكم به على الأصليين، لكون الملاقى من أطرافه كالملاقى و طرفه.

و قد أجب عنه بوجهين:

الأول: ما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من انحلاله بجريان الأصل النافى السليم عن المعارض فى الملاقى، لتأخره رتبه عن الأصل الجارى فى الأصليين، ضروره أن نجاسته على تقديرها ناشئه و مسببه عن الملاقى، و حيث يتساقط الأصلان فيهما و ليس هو فى رتبتها كى يسقط أيضا بالمعارضه فيجرى بلا مانع، و به ينحل العلم الإجمالى الثانى، لما ثبت فى محله من انحلاله بأصل عملى يجرى بلا مانع فى بعض الأطراف، هذا.

و لكن نوقش فيه تاره بما فى فى حقائق سيدنا الأستاذ (قده) من «أنه مبنى على القول بأن المانع من جريان الأصل فى أطراف العلم الإجمالى هو المعارضه دون العلم الإجمالى المبنى على كون العلم الإجمالى عله تامه لحرمة المخالفه القطعيه الحاصله من جريان الأصل فى تمام الأطراف، دون وجوب الموافقه القطعيه.

و قد عرفت أن التحقيق هو الثانى، و حينئذ لا مجال لجريان الأصل فى بعض الأطراف و ان لم يكن له معارض، لأن إجراءه مخالفه احتماليه» و حاصله: أن جريان الأصل فى الأطراف مبنى على اقتضاء العلم الإجمالى للتنجيز. و أما بناء على عليته التامه له فلا مجال لجريان الأصل فى شىء من أطرافه و ان لم يكن له معارض،

ص: ١٦٧

لأن إجراءه مخالفه احتماليه، و هي تنافى وجوب الموافقه القطعيه.

و أخرى: بعد فرض مسلك الاقتضاء بأن إطلاق ما أفاده - من انحلال العلم الإجمالي الثانى بالأصل النافى الجارى فى الملاقى السليم عن المعارض لتأخره رتبه عن الأصل الجارى فى الأصليين، حيث ان نجاسته على تقديرها ناشئه و مسببه عن الملاقى - لا يخلو من الإشكال، و ذلك لسقوط أصل الملاقى فى بعض الأحيان بالمعارضه أيضا، كما إذا كان المعلوم إجمالا النجس المردد بين إناءين، ثم لاقى ثوب أحدهما، فان أصاله الطهاره فى الثوب و ان كانت جاريه فيه بلا مانع، لعدم كونها فى رتبه الملاقى حتى يعارضها الأصل الجارى فيه، لكنها فى رتبه قاعده الحل الجاريه فى الإناءين بعد سقوط أصالتى الطهاره فيهما، فتعارضها فى هذه الرتبه و تسقط كسقوطها فى الإناءين أيضا بالتعارض. و لئلا لم يكن أثر لأصاله الحل فى الثوب فلا تجرى فيه، كما لا يجرى فيه أصل مرخص آخر، فلا بد من الاجتناب عنه.

و الحاصل: أن الأصل الجارى فى الملاقى ليس فى جميع الموارد سليما من المعارض حتى ينحل به العلم الإجمالي الثانى، فما أفاده الشيخ الأعظم (قده) فى الجواب عن منجزيه العلم الإجمالي الموجب للاجتناب عن الملاقى أخص من المدعى، و لا يجرى فى جميع الموارد كما لا يخفى.

و ثالثه: بأن اسناد عدم المعلول إلى وجود المانع فرع تماميه المقتضى كإسناد عدم احتراق الحطب إلى الرطوبه مع وجود النار، و أما مع عدم تماميه المقتضى فلا يصح اسناده إلى وجود المانع، بل لا بد من اسناده إلى عدم المقتضى، لتقدمه رتبه على المانع، و الانحلال معناه أنه لولاه لكان العلم الإجمالي مقتضيا للتنجيز، كإقتضاء

النار للإحراق لو لا المانع كالرطوبة، و المفروض أن العلم الإجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاه غير مقتضى للتنجيز في حد نفسه، لعدم إمكان تنجز المنتجز، كما سيظهر، فعدم تنجيز هذا العلم الإجمالي الثاني مستند إلى عدم المقتضى له، لا إلى وجود المانع، فلا تصل النوبه إلى إسقاطه عن الاعتبار بالمانع و هو جريان الأصل النافي في بعض الأطراف».

هذا كله مضافا إلى أن في كلام الشيخ الأعظم مسامحه أخرى، فان العلم الإجمالي الذي تعرض له بقوله: «ان قلت» مبني على السرايه، بشهاده نظيره بتقسيم ما في أحد الإناءين و صيروره الأطراف ثلاثه و أنه يجب الاجتناب عن الجميع.

و جوابه المتقدم بيانه مبني على القول بالتعبد، فيعود النزاع مبنائيا. الا أن يكون المقصود منع القول بالسرايه بنفس هذا الجواب.

الوجه الثاني: ما أفاده المصنف من عدم العلم بفرد آخر من النجس في البين و ذلك لاستحاله تنجز المنجز، فان التكليف قد تنجز في طرف الملاقى بالعلم الأول، و لا يمكن تنجزه ثانيا بالعلم الثاني، فلا يبقى إلا الشك في حدوث التكليف في الملاقى، و هو موضوع للأصل النافي. و هكذا حكم المصنف في الصورة الثانيه، فحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى فيها، لعدم العلم بفرد آخر من النجس.

وقد أورد عليه - كما عن شيخنا المحقق العراقي قدس سره - بأن التفاوت بين الصور الثلاث مبني على كون العلم الإجمالي بحدوثه موجبا لتنجز المعلوم إلى الأبد، و هو ممنوع، كيف لا يمنع؟ و لازمه في صورته ارتفاع العلم بسبب طروء



الشك السارى على المعلوم أو حصول العلم بخلافه بقاء التنجز، و هو مما يقطع بخلافه، و هذا ظاهر فى العلم التفصيلى بالوجدان فكيف بالإجمالى منه.

و التحقيق: أن العلم و ان كان طريقا إلى متعلقه، لكنه موضوع لحكم العقل بتنجز المتعلق، فلبقائه دخل فى بقاء حكمه كما يحدث التنجز بحدوثه، و على هذا فلا أثر لسبق أحد العلمين فى إسقاط العلم المتأخر حدوثه عن الأثر، بل التنجز يستند إليهما عند تحقق اللاحق، فالعلم السابق من حين حدوثه مستقل فى تنجز حكم متعلقه الدائر بين الأصلين و يجب الاجتناب عنهما مقدمه، فإذا حدث العلم الثانى بين الملقى و الطرف كان منجزا بالنسبه إلى الطرف أيضا، غايه الأمر أن حدوث التنجز كان مستندا إلى العلم الأول، و بعد حدوث الثانى يستند بقاءه إلى العلمين و يصير اللاحق جزء العله بعد أن كان الأول هو العله المنحصره فيه قبل حدوث الثانى.

و هكذا الكلام فى الصورة الثانیه، فيجب فيها الاجتناب عن الملقى أيضا، ففى صورتين يجب الاجتناب عن الجميع، و تكون الحال كما لو علم بنجاسه إناءين أو إناء ثالث حيث يجب الاجتناب عن الكل. و عليه فتأخر العلم بوجوب الاجتناب عن الملقى عن العلم بوجوب الاجتناب عن الملقى لا يخرج الملقى عن حكم المعلوم بالإجمال، هذا.

و أجاب عنه سيدنا الأستاذ (قده) فى المستمسك «بأن إناطه التنجز بالعلم حدوثا و بقاء غايه ما تقتضيه أن التنجز فى حال حدوث العلم الثانى مستند إلى وجود العلم فى ذلك الآن، لكن هذا المقدار لا يوجب إلحاق الفرض بما لو علم بنجاسه إناءين أو إناء ثالث، إذ فى هذا الفرض لَمَا كان أحد العلمين سابقا و الآخر لاحقا كان السابق موجبا لانحلال اللاحق به، و سقوطه عن التأثير، بخلاف فرض

اقتران العلمين، فانه يمتنع أن ينحل أحدهما بالآخر، لأنه ترجيح بلا مرجح، فان انحلال أحد العلمين بالعلم الآخر بحيث يسقط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقيا، بل هو حكى....».

و محصل مرامه قدس سره: أن اسناد التنجيز فى المقام إلى أسبق العلمين و إيجابه لسقوط المتأخر عن التأثير و انحلاله به ليس بلا مرجح بل معه، و هو سبق أحدهما على الآخر، و هذا بخلاف فرض اقتران العلمين، فانه يمتنع انحلال أحدهما بالآخر، لأن تساوى أقدامهما مانع عن الترجيح، فيكون ترجيحا بلا مرجح.

و الانحلال فى صورته السبق عقلاىى بمعنى عدم اعتناء العقلاء باللاحق و عدم كونه حجه على مؤداه، بل الحجه عليه هو السابق.

أقول: ينبغى النظر فى ما هى حقيقه التنجز، و لما ذا امتنع تنجز ما تنجز سابقا حتى جعل ذلك من المسلمات، فقول: «المنجز لا ينجز ثانيا» كى يظهر حال بعض ما ورد من كلمات الأعلام فى المقام، فنقول و به نستعين: ان مبنى الإشكال المتقدم مقايسه تأثير العلم و سائر الحجج فى التنجيز بالعلل التكوينية، و الظاهر أنها مع الفارق، و توضيحه: أنه لا ريب فى استقلال العله التامه فى التأثير، و أنه بحدوث العله الثانيه يحصل الاشتراك فيه، و يصير كل منهما جزء العله بعد أن كانت الأولى تمام العله -، فيستند سخونه الماء حدوثا إلى النار التى أوقدت تحته فى الساعه الأولى، و يستند إليها و إلى النار التى أوقدت بجنبه فى الساعه الثانيه، فكل من النارين تؤثر فى بقاء سخونه الماء بعد أن كانت الأولى مستقلة فى التأثير حدوثا، كاستناد الأثر إليهما حدوثا فيما إذا أوقدنا معا من أول الأمر. و هذا كلام

متين، فان العله تؤثر فى المعلول فى كل آن، و لا يكفى حدوثها فى بقاء الأثر إلى الأبد، و هذا الحديث جار فى كل ما يكون مطلقا وجوده مؤثرا فى المعلول.

لكن الظاهر أن التنجز ليس كذلك، حيث انه عباره عن انكشاف الحكم للمكلف و وصوله إليه الموجب لانقطاع عذره الجهلى، و حكم العقل باستحقاق العبد للمؤاخذة على المخالفه، و هذا المعنى فى نفسه غير قابل للتعدد، فان العقل انما يحكم باستحقاق العقوبه على عصيان التكليف الواصل بالعلم أو بحجه أخرى، و من المعلوم أن قيام صرف الوجود من الحجه موضوع لهذا الحكم العقلى، إذ التكليف الواحد بوصوله إلى المكلف له إطاعه واحده و معصيه كذلك، و يترتب على عصيانه استحقاق العقاب، و هذا الأثر باق ما دامت الحجه الأولى باقيه غير مرتفعه بالشك السارى أو العلم بالخطأ، و لا أثر لقيام الحجه الثانيه على نفس الحكم فى تنجيزه، لوضوح عدم قابليه التنجز المذى هو وصول الحكم الشرعى إلى المكلف بحيث تصح المؤاخذة على مخالفته للتعدد و التكرار، فهو من قبيل تحصيل الحاصل المحال. و عليه فالمنجز الأول باق على تنجيزه الا أن ينكشف خلافه أو يزول بالشك السارى.

و على هذا فإذا علم إجمالا بوجوب الاجتناب عن النجس المردد بين الأصليين فقد تنجز الوجوب فيهما، و العلم الإجمالى الثانى الحاصل بعد الملاقاه - فى الصوره الأولى - لا تؤثر شيئا، لأنه حصل بعد قيام صرف الوجود من الحجه على وجوب الاجتناب المردد بين الملاقى و صاحبه، و شرط منجزيه العلم الإجمالى عدم سبق المنجز إلى بعض الأطراف، و إمكان منجزيته على كل تقدير من تقادير احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الأطراف، و العلم الإجمالى الثانى لا يمكن أن ينجز

على أى تقدير، إذ لو كان النجس المعلوم بالإجمال هو الملاقي، فقد تنجز وجوب الاجتناب عنه، وقد تقدم أن التنجز غير قابل للتكرار. و لو كان هو طرف الملاقي فقد تنجز أيضا، فلا مجال لتنجزه ثانيا.

و عليه فاستحاله تنجز المنجز انما هي لأجل عدم الموضوع له، لما تقدم من أن موضوع حكم العقل و هو صرف وجود الحجه، و قد قامت أولا- حسب الفرض و انكشف بها الواقع و ترتب عليه حكم العقل باستحقاق العقوبه، فلا ينكشف ثانيا بوجود حجه أخرى، لعدم تحمل حكم واحد لانكشافين يستتبع كل منهما استحقاق المؤاخذة على المخالفه، و لذا يكون العلم الثانى ترددا صوريا غير موجب لحدوث التكليف، و من المعلوم أن المنجز هو العلم الإجمالى بالحكم الفعلى على كل تقدير، دون غيره.

و بهذا البيان يتضح متانه كلام الماتن و تماميته، و المناقشه فى الإشكال المحكى عن شيخنا المحقق العراقى (قده).

و مع الغض عما ذكرناه فما أجاب به سيدنا الأستاذ (قده) بظاهره لا يخلو عن تأمل، إذ مع تسليم «إناطه التنجز فى كل آن بالعلم فى ذلك الآن و عدم استناده إلى العلم فى الآن قبله، لعدم كفايه حدوث العلم فى التنجز إلى الأبد» يمكن دعوى أن إسقاط العقلاء للعلم المتأخر عن التأثير يكون من باب الخطأ فى مقام التطبيق، كمسامحتهم فى تطبيق الكر على ما دون المقدار الشرعى بقليل، إذ لو بنى على كون المنجز - و هو العلم - كسائر العلل فى إمكان تشريك المقتضى اللاحق فى التأثير بقاء مع المقتضى السابق كان اسناد الأثر إلى أسبق المقتضيين بالخصوص - فى تمام الأحوال التى منها حال مقارنه المقتضى المتأخر فى الوجود للسابق منهما - بضرب من العناية بحيث

لو التفتوا إليه لرفعوا اليد عن سيرتهم، و من المعلوم أن مثل هذه السيره لا عبره بها، فان إمكان تأثير العله الثانيه عقلا فيما أثرت فيه العله الأولى كاف في الردع عن هذا البناء العقلاني، فان حال العلم في تنجيز معلومه حينئذ كحال الوجود بالنسبه إلى الماهيه، حيث ان تحصلها في كل آن انما هو بإفاضه الوجود عليها من مفيضه جل و على في ذلك الآن، لا آن قبله و لا بعده.

و على هذا فإذا حصل العلم الثاني - بعد الملاقاه - بوجود النجس بين الملاقى و الملاقى و طرفه كان اسناد التنجيز إلى العلم الإجمالي الأول فقط ترجيحا بلا مرجح، لعدم كون الأسبقيه مرجحه عقلا بعد عدم القصور في تأثير العلم اللاحق أيضا حسب الفرض، و لما كان تأثير كل واحد من العلمين مستلزما لتوارد علتين مستقلتين على معلول واحد - و هو تنجز التكليف في عدل الملاقى - فلا مناص من تشريك كل منهما في التأثير و اسناد التنجيز إليهما معا بقاء بعد أن استقل السابق منهما فيه حدوثا.

و الحاصل: أن التخلص من الإشكال منوط بالامتزام بعدم قابليه الحكم المنجز للتنجز مره أخرى على ما أوضحناه. فلو التزمنا بصلاحيه كل واحد من العلمين للتنجيز لم تكن دعوى الانحلال العقلاني مجديه فيه، فلاحظ و تدبر.

و ما قيل من: «أن التنجزات اللاحقه مستنده إلى المنجز الأول، و لذا لو خرج بعض الأطراف عن الابتلاء بقى التكليف على تنجزه في سائر الأطراف» قد عرفت المناقشه فيه، إذ بعد تسليم صلاحيه المنجزات اللاحقه للتأثير لا وجه لاستناد التنجز إلى خصوص أسبق العلمين، الامع عدم قابليه المعلوم للتنجيز ثانيا على ما تقدم.

و قد تحصل: أن الحكم في الصوره الأولى و هى لزوم الاجتناب عن الملاقى

دون ملاقيه كما أفاده المصنف خال عن الإشكال.

الصوره الثانيه: و هي لزوم الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و قد ذكر المصنف لها موردين:

الأول: العلم بنجاسه الملاقى و الطرف ثم الالتفات إلى أن الملاقى لو كان نجسا فانما هو لملاقاته مع شىء ثالث علم إجمالا بنجاسته أو نجاسه الطرف، و قد حكم المصنف فيه بلزوم الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى، و عمدته الإشكالات المتوجهه على تفصيل المصنف ناظره إلى هذه الصوره و ان اشتركت الصوره الثالثه معها فى بعضها أيضا.

فمنها: ما فى تقريرات المحقق النائنى (قده) و محصله: ابتناء هذا التفصيل على كون حدوث العلم الإجمالى بما أنه صفة قائمه بالنفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف و ان تبدلت صورته و انقلبت عما حدثت عليه، لأنه عليه يكون المدار على حال حدوث العلم لا المعلوم. لكن الإنصاف فساد المبني، حيث ان المدار فى تأثير العلم انما هو على المنكشف و المعلوم لا الكاشف.

و فى جميع الصور المفروضه يكون رتبه وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف سابقه على وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف و ان تقدم زمان العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى و الطرف على العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى و الطرف، لأن التكليف فى الملاقى انما جاء من قبل التكليف فى الملاقى، و حيث ان هذا التقدم و التأخر واقعى، فلا أثر لزمان حصول العلمين تقدم العلم بالتأخر منهما، أو تقارن حصول العلمين بعد ما كان المعلوم فى أحد العلمين سابقا رتبه أو زمانا على المعلوم بالعلم الآخر».

ص: ١٧٥

و منها: ما فى التقريرات أيضا من إباء الذوق المستقيم عن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى مع أن التكليف فيه آت من قبله.

و منها: أنه يلزم انفكاك المسبب عن سببه، مع أن الملازمه واقعيه، توضيحه:

أن مقتضى عدم منجزيه العلم الثانى لوجوب الاجتناب عن الملاقى عدم كونه طرفا للعلم الإجمالى و جريان أصاله الطهاره فيه و التعبد بطهارته ظاهرا، و مقتضاه التعبد بالطهاره الظاهريه فى الملاقى أيضا، لثلا يلزم انفكاك المسبب عن سببه، فان نجاسه الملاقى مسببه عن نجاسه ملاقاته واقعا، فلو حكم الشارع بطهارته ظاهرا لعدم كونه طرفا لعلم إجمالى منجز فلا بد من الحكم بطهاره ملاقيه ظاهرا أيضا، قضيه للتلازم بينهما حكما، و هذا لا يجتمع مع ما فرض من وجوب الاجتناب عنه عقلا من باب المقدمه العلميه. و مقتضى طهاره الملاقى عدم جريان أصاله الطهاره فى الملاقى، لدوران النجس المعلوم إجمالا بينه و بين ما هو فى عرضه، فيتساقط الأصلان فهما بالمعارضه. و عليه فلازم الحكم بطرفيه الملاقى للعلم الإجمالى هذا المحذور المحال، بخلاف ما إذا انحصر الطرف فى الملاقى و ما هو فى عرضه.

و أجب عن الأول بأن العلم و ان كان طريقا إلى متعلقه و كاشفا عنه، الا- أنه انما يكون كذلك بالنسبه إلى خصوص الآثار الشرعيه المترتب على متعلقه، كما لو علمنا بنجاسه هذا الإناء من قبل يومين، فان مقتضاه الحكم بنجاسه ملاقيه من زمان الملاقاه لا- من زمان العلم، لكونه نجاسته حكما واقعا لا دخل فيه لعلم المكلف و جهله به، دون الأثر العقلى المترتب على نفس العلم و هو التنجيز الذى يترتب عليه استحقاق العقوبه، فان موضوع التنجز هو قيام الحجه الذاتيه أو الجعليه على الوظيفه الفعلية،

و إذا كان التنجيز من آثار العلم بالنجاسه لا من آثار وجودها الواقعي، فالعلم الحاصل أولا بين الملاقى و عدل الملاقى يقتضى التنجز بلا- مانع منه. و مجرد كون المعلوم بالعلم اللاحق سابقا زمانا أو رتبه لا يوجب سقوط العلم الأول عن التأثير بعد أن كان التنجيز من آثار العلم المتقدم زمانا على الآ-خر، لا- من آثار المتقدم رتبه و ان تأخر وجوده، و دوران التكليف بين الملاقى و الطرف واقعا لا يمنع من تأثير العلم الأول الحاصل بين الملاقى و الطرف، لعدم العلم به، كما لا معنى لتأثير العلم الثانى فى زمان قبل حصوله بالنسبه إلى الآثار العقلية حتى يمنع من تأثير العلم السابق، هذا.

و ما فى التقريرات المزبوره من «انحلال العلم السابق باللاحق، لكون معلومه متقدما بالزمان أو بالرتبه على معلوم أسبق العلمين» لم يظهر له وجه، إذ الانحلال فى موارد اما حقيقى و اما حكمى و اما تعبدى. و لا مسرح لدعوى الانحلال الحقيقى فانه بعد حصول العلم الثانى لم يرتفع التريده الحاصل أولا- بين الملاقى و الطرف بل هو باق بحاله، و هو يمنع عن تنجز التكليف فى الطرف بالعلم الثانى، لامتناع تنجز المنجز. و لا مجال لدعوى القطع بعدم التكليف فى الملاقى. نعم يتبدل المعلوم فيه من الأصاله إلى التبعية، و هذا لا يقدر فى تأثير أسبق العلمين.

كما لا مجال لدعوى الانحلال التعبدى المنوط بقيام أماره شرعيه على التكليف فى بعض الأطراف كالبيئه القائمه على أن الخمر المررد بين الإناءين انما هو فى الإناء الشرقى مثلا، إذ المتحقق ثانيا هو العلم الإجمالى لا الحجه التعبدية.

و أما الانحلال الحكمى أى عدم كون العلم الأول منجزا بعد حدوث العلم الثانى فهو يتم فى مثل حصول العلم يوم الجمعة بإصابه النجس بأحد الإناءين



الأبيض و الأحمر ثم العلم يوم السبت بوقوع القدر فى الإناء الأصفر أو الأبيض يوم الأربعاء، فان العلم السابق ينحل باللاحق، إذ يكشف هذا عن عدم كون السابق منهما علما بتكليف فعلى على كل تقدير، و هذا بخلاف المقام، فان التكليف قد تنجز فى طرف الملاقى أولاء و يستحيل تأثير العلم الثانى فيه مره أخرى، فان المنجز لا يتنجز، فكيف ينحل العلم الأول به حكما؟ بل فى حاشيه المحقق الأصفهانى (فده) أن مانع العلم الثانى عن تنجز العلم الأول بقاء مستلزمه للدور، قال: «لأن مانعته فرع كونه علما بحكم فعلى على أى تقدير و غير منجز بمنجز سابق، و كونه كذلك فرع سقوط العلم الأول عن التأثير بقاء.... إلخ».

و توضيحه: أن العلم الإجمالى المتقدم مقتضى للتنجيز، و المانع منه اما هو وجوب الاجتناب عن الملاقى و الطرف بوجوده الواقعى قبل تعلق العلم به، و هو باطل، لما عرفت من أن الآثار العقلية تترتب على العلم، إذ هو الصالح للاحتجاج و قطع العذر. فالعلم الإجمالى الأول لا مانع من تنجيزه، فيؤثر. و اما هو وجوب الاجتناب عنهما بوجوده العلمى أى بعد حدوث العلم الإجمالى الثانى، و هذا أيضا غير مانع عنه، فان المتأخر من العلمين معدوم حين حدوث المتقدم منهما، و المعدوم ليس محض لا يتقرب منه المانع، فلا بد أن تكون المانع بحسب وجوده البقائى موجب لانحلال العلم الأول، و لكنه باطل أيضا، و ذلك لأن المانع يتوقف على كون العلم الثانى علما بحكم فعلى على كل تقدير، و لم يتنجز بعض الأطراف بمنجز سابق. و كونه كذلك يتوقف على عدم منجزه العلم الأول للتكليف بين

الملاقى و الطرف، و عدم منجزيته يتوقف على تأثير العلم المتأخر، و هذا هو الدور الصريح.

أقول: بناء على تسليم اقتضاء العلم الأول للتنجيز فالأمر كما أفاده قدس سره من اقتضاء المانع بقاء للدور. الا أن الظاهر من تقارير المحقق النائيني (قده) عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير إذا لحقه علم آخر يكون معلومه متقدما عليه زمانا أو رتبه، و ان كان هذا الكلام فى نفسه متهافتا مع دعواه انحلال العلم السابق باللاحق، لاقتضاء الانحلال تماميه اقتضاء العلم فى التأثير لو لا المانع، و قد سبق مثل هذا التسامح فى التعبير من الشيخ كما نبهنا عليه.

و كيف كان فالظاهر أن دعوى المحقق النائيني (قده) عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير إذا لحقه علم آخر لا تخلو من شىء، لما عرفت من عدم القصور فى كاشفيه أسبق العلمين، و كون المعلوم به حكما إلزاميا أو موضوعا له، غايه الأمر أن المنكشف بالعلم اللاحق سابق زمانا أو رتبه على الأول، الا أنه غير موجب لسقوط السابق عن اقتضاء التأثير مع عدم تنجز الحكم قبله، فلا بد أن يكون تأثير اللاحق فى مرحله المنع بقاء، و إلا استلزم الدور كما عرفت. و بهذا اندفع إشكال المحقق النائيني على المصنف، و محصله كون التنجيز و التعذير من آثار العلم لا المعلوم.

و يجاب عن الثانى أيضا بأن الهدى ياباه الذوق الفقهي المستقيم انما هو التفكيك فى حكمين لموضوعين يتبع أحدهما الآخر ثبوتا، و لكنك تعرف أن لزوم رعايه التكليف فى كل واحد من أطراف العلم الإجمالى المنجز انما هو حكم عقلى من باب المقدمه العلميه، و نجاسه الملاقى على تقديرها و ان كانت تابعه فى الوجود

الخارجى لنجاسه الملاقى، الا أن التكليف بالاجتناب عن الملاقى قد تنجز بالعلم الأول بين الملاقى و الطرف، و بسبب تأثيره سقط العلم الثانى عن قابليه التأثير، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى، و حيث انه بناء على التعبد يختص كل من المتلاقيين بجعل شرعى مستقل، فتنجز الخطاب فى أحدهما - و هو الملاقى - بسبب العلم الأول لا يوجب تنجزه فى الآخر و هو الملاقى.

و أجاب المحقق الأصفهانى عن الثالث بما لفظه: «بأننا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار، لمكان الموجب له، فان التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - انما يصح بتبع التعبد بعدمه فى الملاقى - بالفتح - إذا لم يكن هناك مانع عقلى أو شرعى... إلى أن قال: و مقتضى التعبد بطهاره الملاقى - بالفتح - بعد تنجز التكليف فى الملاقى بالكسر و طرفه ليس الا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملاقى بالكسر، لا رفع وجوب الاجتناب العقلى التابع للعلم الإجمالى العذى لا مانع منه عند تأثيره، فيجب الاجتناب عقلا عن الملاقى بالكسر و عن طرفه و ان كان لا يعامل معه معامله النجس من حيث ملاقاته شىء معه فضلا عن طرفه، فان خروج الملاقى بالكسر عن وجوب الاجتناب لا يمنع بقاء احتمال التكليف المنجز فى الاخر على خلافه، فتدبر جيدا فانه حقيق به».

أقول: الظاهر أن هذا الجواب فى غايه المتاننه بناء على عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه كما هو مختاره وفاقا لشيخه الأستاذ قدس سرهما، إذ على هذا المسلك يكون العلم موجبا للتفكيك بين طهاره المتلاقيين ظاهرا مع فرض الملازمه بينهما فيها، أو حكومه أصاله الطهاره فى الملاقى على أصل الطهاره فى

الملاقى، لتقدمه رتبه كما فى الرسائل، و أنه بمجرد التعبه بطهاره الملاقى يلزم ترتيب آثار الطهاره على الملاقى، و العلم الإجمالى يمنع من التعبه بطهاره الملاقى ظاهرا، أو وجوب الاجتناب عن الطاهر الظاهرى.

و أما على مبنى اقتضاء العلم الإجمالى - كما لعله هو مبنى الإشكال - فقد يشكل هذا الكلام، من جهه أن حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الملاقى ليس الا لرعايه احتمال التكليف فيه و وجوب دفع الضرر المحتمل، و من المعلوم أن هذا الحكم العقلى معلق على عدم تأمين الشارع و عدم تصرفه فى مرحله الفراغ، إذ معه لا مسرح لحكمه بلزوم تحصيل القطع بالامثال، و عليه فإذا ورد التأمين الشرعى بلسان أصل الطهاره فى الملاقى المستتبع لطهاره ملاقيه ظاهرا، فقد حصل المانع من تنجيز العلم الإجمالى، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى حينئذ، الا أن يرفع اليد عن الملازمه بين طهاره المتلاقيين ظاهرا، و الالتزام به كما ترى.

و الحاصل: أن التخلص من الإشكال المذكور منوط بالالتزام بعليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، و أما على مسلك الاقتضاء فالجواب المذكور لا يخلو من شىء، الا أن المصنف و من تبعه فى سعه منه بناء على ما أسسوه من عليه العلم الإجمالى له.

المورد الثانى للصوره الثانیه - و هى وجوب الاجتناب عن الملاقى دون الملاقى - العلم بالملاقاه ثم حدوث العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو طرف الملاقى، و خروج الملاقى عن الابتلاء قبله أو مقارنا له و صيرورته مبتلى به بعده و قد بينا فى التوضيح مقصود المصنف (قده) و وجه حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقى اعتمادا على كلماته الشريفه فى الفوائد، فراجع.

و قد أورد عليه شيخ مشايخنا المحقق النائيني و غيره «بأنه لا أثر لخروج الملاقى عن محل الابتلاء فى ظرف حدوث العلم مع عوده إلى محل الابتلاء بعد العلم» و الظاهر متانه هذا الإشكال، إذ المفروض دوران المعلوم بالإجمال بين أطراف ثلاثه، و خروج بعضها عن الابتلاء و ان كان مانعا عن اشتغال الذمه به، لكن إذا صار مبتلى به ثانيا ارتفع المانع عن الاشتغال، فيجب الاجتناب، و ليس فى المقام علمان كما فى الصوره الأولى كى يشكل عليه بأنه غير منجز، لاستحاله تنجز المنجز.

هذا إذا قلنا يدخل الابتلاء فى مرتبه تنجز التكليف كما بنى عليه المصنف فى حاشيه الرسائل.

و أما بناء على كونه شرطا لفعليه الخطاب، فالحق معه فى عدم تأثير عود الملاقى إلى محل الابتلاء فى وجوب الاجتناب عنه.

و فى هذا الفرض يرد إشكال شيخنا المحقق العراقى على ما استدل به مثل شيخنا الأعظم من عدم جريان الأصل فى المفقود حتى يعارض أصل الطرف و يسلم أصل الملاقى عن المعارضه حتى لا يجب الاجتناب عنه بأن الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا ترتب عليه أثر فعلى و لو بالنسبه إلى ما يتبعه، قال فى المقالات: «و هذا المعنى بناء على عليه العلم الإجمالى فى وجوب الموافقه القطعيه فى غايه المتانته، لأن العلم الإجمالى الحاصل بين اللازم و طرف الملزوم التالف كان منجزا للطرفين، لعدم سبق علم آخر فى البين يمنع عن تنجيز هذا العلم، فيؤثر حينئذ أثره سواء كان فيه أصل غير معارض لأصل طرفه أو لم يكن. و أما لو بنينا على اقتضاء العلم فى تأثيره فى الموافقه القطعيه بحيث كان

قابلا- لمنع المانع، فهذا الكلام- انما يتم فى الأصول غير التنزيليه مثل قاعده الحل على وجه بضميمه كون حليه اللازم أيضا من آثار حليه الملزوم و لو ظاهريا.... إلى أن قال: و أما لو كان الأصل تنزيلا كالأستصحاب مثلا، فلا شبهه فى جريانه حتى فى التالف أو الخارج عن محل الابتلاء بلحاظ ماله من الآثار التى كانت مورد ابتلاء المكلف فعلا، و لازمه حينئذ معارضه هذا الأصل الجارى فى التالف مع الأصل فى طرفه، و يتساقط الأصلان و يرجع حينئذ إلى الأصل الجارى مستقلا فى اللازم المسبب، و نتيجته عدم لزوم الاجتناب عن الملزوم أيضا حتى فى فرض التلف، فلا- مجال حينئذ لقيام المسبب مقام السبب عند تلف السبب....».

الصوره الثالثه: حصول العلم بالملاقاه ثم العلم الإجمالى بنجاسه الملاقى أو عدله مع كون الجميع مورد الابتلاء، فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف، لتعلق العلم بتكليف لم يتنجز بمنجز سابق، فيصلح لأن يتنجز بهذا العلم، غايه الأمر أن التكليف فى بعض الأطراف ليس من سنخ التكليف فى بعضها الآخر، فانه بالنسبه إلى الملاقى و الطرف هو وجوب الاجتناب عن النجس، و بالنسبه إلى الملاقى هو وجوب الاجتناب عن المتنجس، نظير العلم بنجاسه أحد هذين الإناءين و غصبيه الثالث، إذ لا ريب فى تنجز الحكم الواقعى بالعلم فى هذا المثال. و هنا كذلك، فيدور الأمر بين وجوب الاجتناب عن النجس المردد بين الأصليين و عن المتنجس القائم بالملاقى، و هو منجز. و الملاقاه الخارجيه و ان كانت سابقه على العلم الإجمالى، الا أن الموجب الاشتغال الذمه عقلا بالتكليف هو العلم بنجاسه الملاقى و الطرف، و هو كما تعلق بالأصليين كذلك تعلق بالملاقى فى عرض واحد، لأن العلم بالملاقاه

جعل المتلاقيين بمنزله عدل واحد، وهذا مراده قدس سره بقوله: «فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان».

و المحكى عن المحقق النائيني وفاقا للشيخ الأعظم (قدهما) عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي في هذه الصورة، بدعوى أن الأصل الجارى فيه متأخر رتبه عن الأصل الجارى فى الملاقى، فيكون سليما عن المعارضه مع أصل الطرف.

و يرد عليه ما فى تقرير بعض أعاضم العصر (مد ظله) من: أن الأصل الجارى فى الملاقى و ان كان متأخرا بالرتبه عن الأصل الجارى فى الملاقى، لكنه فى عرض الأصل الجارى فى طرفه، لعدم ترتيبه عليه حتى يكون أصله متأخرا عن الأصل الجارى فى صاحب الملاقى، فحينئذ تتعارض الأصول الثلاثة و يتنجز التكليف المعلوم.

و توهم تأخر أصل الملاقى عن أصل الطرف بقياس المساواه، حيث انه متأخر عن أصل الملاقى، و بما أن الأصليين فى رتبه واحده، فيتأخر مرتبه أصل الملاقى عن الطرف أيضا، لأن المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضا، مندفع بتماميه القياس المذكور فى التقدم و التأخر الزمانيين و الشرفيين دون التبيين كما فى المقام، فان وجود العله و عدمها متساويان فى الرتبه، و وجود المعلول و ان كان متأخرا عن وجود علتة، لمكان معلوليته الموجه لتأخر وجوده رتبه عنها، الا أن ذلك لا يقتضى كونه متأخرا عنها عدما أيضا، إذ لا عليه و لا معلوليه بينهما فى مرتبه العدم.

و بعبارة أخرى: التقدم و التأخر رتبه عبارته عن كون المتأخر ناشئا من المتقدم و معلولا له، و كون شىء ناشئا من أحد المتساويين فى الرتبه و معلولا له لا يقتضى

كونه ناشئا من الآخر و معلولا له أيضا، هذا.

مضافا إلى أن أدله اعتبار الأصول ناظره إلى الأعمال الخارجيه و متكلفه لبيان أحكامها، و من هنا سميت بالأصول العمليه، و غير ناظره إلى أحكام الرتبة بوجه، و مع فعلية الشك في كل واحد من المتلاقيين لا وجه لاختصاص المعارضه بالأصل السببي بعد تساوى نسبه العلم الإجمالى إليه و إلى الأصل المسببي. نعم التقدم الرتبى انما يجدى على تقدير جريان الأصل فى السبب، و أما على تقدير عدم جريانه فيه فهو و الأصل المسببي على حد سواء(١).

و لا- يخفى أن الأصل فى الملاقى و ان لم يكن متأخرا رتبه عن أصل طرف الملاقى، الا أنه مع ذلك لا يجرى فى عرض أصل طرف الملاقى، كى تتعارض الأصول الثلاثه، لأن جريان الأصل المسببي منوط بسقوط الأصل السببي كما ثبت فى محله، ففى المقام لا- يجرى الأصل فى الملاقى الا بعد سقوطه فى الملاقى، و من المعلوم أن سقوطه منوط بمعارضته لأصل طرفه حتى يسقط أصلاهما معا و تصل النوبه إلى أصل الملاقى.

و بالجملة: أصل الملاقى و ان لم يكن متأخرا رتبه عن أصل طرف ملاقاه، و ذلك يقتضى جريانه فى عرض جريان أصله، لكنه مع ذلك لا يجرى فى عرضه، لإناطه جريانه بسقوط أصل ملاقاه، و المفروض توقف سقوطه على معارضته لأصل طرفه، فجرىان أصل الملاقى يتوقف على سقوط أصل صاحب الملاقى.

فالتتيجه: أن أصل الملاقى قبل سقوط أصلى الملاقى و طرفه لا يجرى حتى يسقط بمعارضته لهما، و بعد سقوطهما يجرى بلا مانع، فلا تجتمع الأصول



الثلاثة حتى تتعارض كي يجب الاجتناب عن الملاقى.

و أما ما أفاده دام ظله «من فعلية الشك فى كل واحد من المتلاقيين» ففيه: أن المراد بفعليته ان كان هو وجود الشك وجدانا فلا كلام فيه، لكنه غير مقصود، و الا- لبطل ما أسسوه من حكومه الأصول بعضها على بعض، إذ الحكومه لا ترفع الشك الموضوع فى الأصل المحكوم وجدانا.

و ان كان هو الشك مع العلاج، ففيه: أن الشك فى الملاقى ليس موضوعا للأصل مطلقا، بل بعد سقوط الأصل فى الأصليين.

و منه ظهر: أن التقدم الرتبى يوجب إناطه جريان الأصل فى المسبب بعدم جريانه فى السبب.

و أما ما أفاده دام ظله بقوله: «مضافا إلى أن أدله اعتبار الأصول ناظره إلى الأعمال الخارجيه... إلخ» ففيه: أن المراد بالأصول العمليه هى الأ-صول التى يرجع إليها الشاك المتحير فى الحكم الواقعى فى تعيين وظيفته التى هى أعم من الفعل و الترك، فالمراد بالعمل ليس هو خصوص الفعل الوجودى، بل أعم من الفعل و الترك، كما يشهد بذلك أصاله الاشتغال، فانها قد تقتضى الفعل كما فى الشبهات الوجوديه، و قد تقتضى الترك كما فى الشبهات التحريميه. و كذلك قاعده التخيير، حيث ان مقتضاها التخيير بين الفعل و الترك، فالمراد بالعمل فى الأصول العمليه هو ما يعم الفعل و الترك.

و أما قوله مد ظله: «و غير ناظره إلى أحكام الرتبه بوجه» ففيه: أنه لا إشكال فى عدم تكفل شىء من الأدله لحفظ موضوعه، بل مقتضاها ثبوت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، فلا بد لإحراز الموضوع من دليل آخر، و حينئذ

نقول: ان دليل الأصل العملى قاصر عن إثبات موضوعه فى الشك المسببى، لأن شكه يعالج بدليل الأصل السببى، و موضوعيته للأصل المسببى منوطه بعدم علاجه بجريان الأصل السببى، إذ مع علاجه به يرتفع تعبدا، و لا يبقى حتى يشمله دليل الأصل المسببى.

هذا ما يتعلق بحكم الملاقى حسب حالاته المختلفه التى أفادها المصنف هنا و فى الفوائد.

و منه يعلم حكم بعض الصور الأخرى التى لم يتعرض لها قدس سره مثل ما إذا توسط العلم الإجمالى بوجود النجس بين الملاقى و طرفه بين الملاقاه و العلم بها، كما إذا لاقى الثوب الإناء الأبيض يوم السبت مثلا، و علم إجمالا يوم الأحد بنجاسه الإناء الأبيض أو الإناء الأحمر، ثم علم يوم الاثنين بملاقاه الثوب للإناء الأبيض يوم السبت، فالمسأله عند المصنف ملحقه بالصورة الأولى التى يقتصر فيها على تنجز التكليف فى الأصليين، فان الملاقاه و ان كانت متقدمه على العلم الإجمالى بنجاسه أحد الإناءين، الا أنه حيث لا علم بها حين العلم الإجمالى بالنجاسه، فيتتنجز بهذا العلم الحادث يوم الأحد التكليف بين الأصليين.

و العلم بالملاقاه لا يوجب حدوث تكليف جديد بين الملاقى و الطرف، بل هو علم بالموضوع، لتنجز الحكم على تقدير كونه فى طرف الملاقى بالعلم الإجمالى السابق، فيصير التكليف فى الملاقى مشكوك الحدوث، و هو مجرى الأصل.

و دعوى لزوم الاجتناب هنا عن الملاقى أيضا، إذ العبره بالمعلوم لا العلم، فانه طريق محض إلى متعلقه، و حيث ان الملاقاه سابقه على العلم، فالتكليف

موجود واقعا، و لا- بد من الاجتناب كما فى الصورة الثالثه، مخدوشه بما تقدم فى مطاوى الكلمات من أن النظر إلى الحيث الطريقي للعلم انما هو لترتيب الآثار الشرعيه دون مثل التنجيز و التعذير اللذين يكون لقيام الحجه موضوعيه لهما عقلا، و حيث ان قيام الحجه على نجاسه أحد الإناءين متأخر عن زمان ملاقاه الثوب للإناء الأبيض، فلا يكون منجزا بالنسبه إلى الملاقى و هو الثوب.

و عليه فالعلم الإجمالى السابق كان مقتضيا للتنجيز بلا مانع منه، و العلم الثانى الحاصل بالعلم بالملاقاه غير صالح لتنجيز ما تنجز، فلا يجب الاجتناب عن الثوب الملاقى.

هذا بعض الكلام حول مسأله الملاقى، و اقتصرنا عليه و لم نستقص الصور بالتفصيل خوفا من الإطاله و الخروج عن قانون الشرح، و بهذا فرغنا عن تنبيهات الاشتغال التى عقدها المصنف أو أشار إليها، و بقى أمور لم نتعرض لها تبعا للماتن و ان كان المناسب جدا بيانها و لو بنحو الاختصار لثلا تخلو دوره الأصول من مهام أبحاثها.

و الحق أن العلم الإجمالى بثبوت التكليف

الأقل و الأكثر الارتباطيان

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: من الشك فى المكلف به، فان المقام الأول منه كان فى المتباينين و الثانى منه يكون فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ينبغى قبل توضيح المتن بيان أمور:

الأول: فى الفرق بين المتباينين و الأقل و الأكثر الارتباطيين و الاستقلاليين، أما المتباينان فقد مضى تعريفهما فى المقام الأول من الشك فى المكلف به، و حاصله عدم انطباق أحد طرفى التردد على الطرف الآخر سواء كان التباين ذاتيا كما فى الصوم و الإطعام إذا تردد التكليف بينهما، أم عرضيا كما فى القصر و التمام، فان القصر و ان كان بعض التمام و جزءا له، لكنه لما لو حظ بشرط لا و التمام بشرط شىء صارا متباينين بالعرض، و لذا يتوقف الاحتياط على رعايه التكليف فى كل واحد من الطرفين.

و الأكثر فطرًا التردد يمكن اجتماعهما بالإتيان بالأكثر.

و الفرق بين الارتباطيين و الاستقلاليين هو: أن المركب الارتباطي يتألف من أشياء يكون بين الأوامر المتعلقة بها ملازمه ثبوتًا و سقوطًا، كتلازم الأغراض و الملاكات الداعية إلى تلك الأوامر التي هي أمر واحد حقيقه منبسط على تلك الأشياء. و المركب الاستقلالي يتألف من أشياء يتعلق بها أوامر لا ملازمه بينها ثبوتًا و سقوطًا، بل يكون لكل منها إطاعه مستقلة. و عليه فالحكم في المركب الارتباطي واحد، و في الاستقلالي متعدد، فأمر التكبيره و غيرها من أجزاء الصلاه التي هي من المركبات الارتباطيه لا يسقط الا مع سقوط أوامر سائر أجزائها من الركوع و السجود و القراءه و التشهد و التسليم و غيرها من الأجزاء.

و لأجل هذا الارتباط عدّ المقام من صور الشك في المكلف به، فلو علم إجمالًا بوجوب الصلاه و تردد متعلقه بين تسعه أجزاء و عشره، فان مقتضى الارتباطيه عدم سقوط أمر الصلاه لو أتى بها مجردة عن مشكوك الجزئيه على تقدير جزئيه واقعا، و هذا بخلاف الاستقلاليين، فان وجود الأكثر على تقدير وجوبه واقعا غير معتبر في صحه الأقل و سقوط أمره، فان الأمر المتعلق بالأقل نفسى استقلالي أيضا، و يترتب الغرض عليه مطلقًا و لو مع عدم تحقق الأكثر، نظير الدين و قضاء الفوائت و قضاء صوم شهر رمضان إذا ترددت بين الأقل و الأ-كثر، فان أداء الأقل من الدين و قضاء الفوائت و قضاء صوم شهر رمضان يوجب سقوط أوامرها و ان كان الأ-كثر واجبا واقعا، و لزم امتثاله أيضا، حيث ان وجوبه استقلالي كوجوب الأقل، فلا يعتبر في سقوطه إطاعه الأمر بالأكثر.

و الحاصل: أن وحده التكليف في الارتباطيين و تعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الإطاعه و العصيان هو الفارق بينهما.

و ليس الملا-ك وحده الغرض القائم بالمتعلق و تعدده، لإمكان تعدد الغرض فى المركب الارتباطى مع الارتباطيه بين نفس الأغراض المتعدده، فالمائز بين الاستقلالى و الارتباطى هو وحده الحكم فى الثانى و تعدده فى الأول.

الثانى: الظاهر أن النزاع فى المقام بناء على انحلال العلم الإجمالى إلى علم تفصيلى بوجوب الأقل و شك بدوى فى وجوب الزائد عليه مندرج فى الشك فى التكليف كما هو مدعى القائل بالانحلال، و بناء على عدم الانحلال مندرج فى الشك فى المكلف به، و من المعلوم أن مقتضى العلم بالتكليف الفعلى حينئذ بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين هو وجوب الاحتياط عقلا بالإتيان بالأكثر، كوجوبه فى المتباينين.

الثالث: فى بيان أقسام الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هى أنه تاره يكون الأكثر المحتمل وجوبه زائدا على الأقل بحسب الوجود الخارجى فىكون من مقوله الكم، و أخرى يكون زائدا عليه بحسب الوجود الذهنى مع اتحاده مع الأقل، فالزائد حينئذ من مقوله الكيف، فالمعتبر حقيقه تقيده لا نفسه، و هذا هو الشك فى الشرطيه، و يندرج فيه الشك فى المانع باعتبار أن تقييد الأمور به بعدم المانع كتقييده بوجود الشرط، و قيديه عدم المانع مع عدم تأثير العدم انما هى بلحاظ كون وجوده مخلا بالمأمور به، فتحققه فى الخارجى منوط بعدم المانع.

و لم يتعرض المصنف فى المتن لذكر أقسام الأقل و الأكثر، و لكنه بينها فى حاشيه الرسائل، فلا بأس بذكرها لما فيه من الفائدة كما سنشير إليه فى التنبيه الأول قال (قده): «الجزء المشكوك فيه اما جزء خارجى و هو ما كان له وجود على حده قد أخذ فى المأمور به كما أخذ فيه الأ-جزاء الأ-خر.... و اما جزء تحليلى عقلى، و هو ما لا-وجود له فى الخارج على حده، بل هو و سائر الاجزاء التى

تكون كذلك موجوده بوجود واحد، و هذا كالفصول للأنواع. و اما جزء ذهنى و هو ما لا وجود له فى الخارج أصلا، و انما يكون وجوده بمعنى وجود منشأ انتزاعه كالثقيد للمقيد، و منشأ انتزاعه تاره يكون مابيننا فى الوجود مع المقيد كالطهاره مع الصلاه، و أخرى من عوارضه و أحواله كالسواد و البياض و الكفر و الإيمان..».

و لا- يخفى أن الشيخ الأ-عظم جريان على تبويه لمسائل الشك فى التكليف و المكلف به عقد مسائل أربع للشك فى الأقل و الأكثر الارتباطيين من ناحيه الجزء الخارجى، باعتبار منشأ الشك من كونه تاره فقد النص و أخرى إجماله و ثالثه تعارضه و رابعه اشتباه الأمور الخارجيه، و عقد مسأله للشك فى القيد. و لكن المصنف - لما تبّه عليه فى أول بحث البراءه من وحده المناط - عقد المقام الثانى للشك فى الجزء الخارجى و التنبيه الأول لغيره من الأجزاء التحليليه و الذهنيه مهما كان منشأ الاشتباه.

الرابع: أن نزاع الأقل و الأكثر الارتباطيين كما يجرى فى الشبهات الوجوبيه مثل الصلاه، كذلك يجرى فى الشبهات التحريميه، بأن كان المحرّم هو الأكثر أو المقيد، و يمكن التمثيل له بحرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الأرواح، و حرمة حلق تمام اللحيه، فان الأقل منهما و هو تصوير بعضه و حلق بعض اللحيه مشكوك الحرمة، و هذا لم يتعرض له الشيخ أيضا، بل قال: «و اعلم أنّا لم نذكر فى الشبهه التحريميه من الشك فى المكلف به صور دوران الأمر بين الأقل و الأكثر لأن مرجع الدوران بينهما فى تلك الشبهه إلى الشك فى أصل التكليف، لأن الأكثر معلوم الحرمة و الشك فى حرمة الأقل».

الا- أن يقال: ان متعلق الحرمة إذا كان مركبا ذا أجزاء، و المفروض أن المركب عين الأجزاء، فلا ينفك العلم بحرمة الأكثر عن العلم بحرمة الأقل، فتدبر.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأمور، فلنشرع فى توضيح المتن، فنقول: ان

في الأقل والأكثر الارتباطيين أقوالا ثلاثه:

الأول: ما اختاره شيخنا الأعظم من جريان البراءة العقلية و النقلية في الأكثر، قال: «فالمختار جريان أصل البراءة، لنا على ذلك حكم العقل و ما ورد من النقل».

الثاني: عدم جريان شىء منهما، بل الحكم وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، و هو المنسوب إلى المحقق السبزواری على ما حكاه عنه الشيخ بقوله: «بل الإنصاف أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواری على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء و الشرائط» و هو مختار المصنف في حاشية الكتاب التي ستمر عليك، حيث عدل عما في المتن إلى عدم جريان البراءة النقلية.

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية و الشرعية بجريان الثانيه دون الأولى، فلا بد من الاحتياط عقلا، و هذا هو مختار المصنف في المتن، و قد استدل عليه بوجهين: الأول من ناحيه منجزيه العلم الإجمالي بالتكليف، و الآخر من ناحيه العلم بالعرض، و سيأتي بيانهما.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بين الأقل و الأكثر الارتباطيين، و هذا شروع في الاستدلال على مختاره من لزوم الاحتياط عقلا، و أما جريان البراءة شرعا، فسيأتي بعد الفراغ من الوجهين المقتضيين للاشتغال بحكم العقل.

و محصل هذا الوجه: أن العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين الأقل و الأكثر الارتباطيين يوجب الاحتياط كسائر العلوم الإجماليه المنجزه للتكاليف الموجبه للاحتياط، فالاشتغال اليقيني بالتكليف النفسى يقتضى لزوم تحصيل العلم بفراغ الذمه المتوقف على الإتيان بالأكثر، إذ لو كان هو الواجب لكان فعل الأقل لغوا، و حيث ان هذا العلم غير منحل كما سيظهر فلا مناص من الاحتياط.

(٢). أى: كما أن العلم بثبوت التكليف بين المتباينين يوجب الاحتياط.



الأكثر (١)، لتنجزه به (٢) حيث (٣) تعلق بثبوتها فعلا.

و توهم انحلاله (٤) إلى العلم بوجود الأقل تفصيلا و الشك في

\*\*\*\*\*

(١). قيل: ان مفروض الكلام هو ما إذا لم يكن الزائد المحتمل وجوبه من الأركان التي يبطل الكل بتركه مطلقا عمدا أو سهوا أو نسيانا كالركوع في الصلاة، بل مثل السوره فيها. لكنه لا- يخلو من التأمل، إذ لا فرق في جريان البراءة على القول به بين كون مجراها محتمل الركنيه أو غيره كما هو مقتضى إطلاق دليلها.

(٢). أى: لتنجز التكليف بالأكثر بالعلم الإجمالى.

(٣). تعليل لقوله: «لتنجزه» و حاصله: أن عله تنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلا هي كون العلم الإجمالى هنا واجدا لشرط التنجز و هو العلم بالتكليف الفعلى، فلا محيص حينئذ من تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الأكثر.

(٤). أى: انحلال العلم الإجمالى، و هذا إشاره إلى كلام الشيخ الأ-عظم القائل بالانحلال بجريان البراءة العقلية و النقلية فى المقام، و له طريقان للانحلال يبتنى أحدهما على العلم بوجود الأقل تفصيلا اما نفسيا و اما غيريا، و ثانيهما على العلم بوجود الأقل نفسيا كذلك اما ضمنيا و اما استقلاليا، و كلام الماتن ناظر إلى المسلك الأول للانحلال، قال شيخنا الأعظم: «و بالجمله: فالعلم الإجمالى غير مؤثر فى وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلا و الآخر مشكوك الإلزام رأسا، و دوران الإلزام فى الأقل بين كونه مقدما أو نفسيا لا يقدر فى كونه معلوما بالتفصيل...».

و توضيحه: أن العلم الإجمالى بالوجوب النفسى المردد بين الأقل و الأكثر ينحل بوجود الأقل تفصيلا اما بوجوب نفسى لو كان هو المأمور به، و اما بوجوب غيرى لو كان المأمور به هو الأكثر، فاجتمع علمان فى الأقل أحدهما العلم التفصيلى بتعلق إلزام المولى به، و ثانيهما العلم الإجمالى بوجهه، و هو تردده بين النفسى

المعتبر فى الانحلال هو العلم التفصيلى بالإلزام فى أحد الطرفين و ان لم يعلم وجهه، إذ الموضوع لحكم العقل باشتغال الذمه هو العلم بذات الوجوب، و أما العلم بخصوصيته فلا يعتبر فيه.

و عليه فالتكليف بالنسبه إلى الأقل منجز و يترتب العقاب على مخالفته، لكونه مخالفه لما هو واجب على كل تقدير، فترك الواجب إذا كان من ناحيه الأقل ترتب عليه استحقاق العقوبه، بخلاف ما إذا كان تركه من ناحيه الأكثر، فانه لا يترتب عليه استحقاق المؤاخذة، لعدم تنجز وجوبه، فالتكليف بالنسبه إليه بلا بيان، و هو مجرى قاعده قبح العقاب بلا بيان.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «و انحلاله» و بيان له، و قد عرفت توضيحه.

(٢). أى: شرعا، و قوله: «لغيره» معطوف على «لنفسه» و ضميراهما راجعان إلى «الأقل» ثم ان هذا الوجوب الشرعى مبنى على كون وجوب المقدمه شرعيا كما قيل لقاعده الملازمه أو غيرها و قوله: «عقلا» قيد أيضا ل «غيره» أى بناء على كون وجوب المقدمه غيريا عقليا.

(٣). أى: و مع الانحلال لا- يوجب العلم الإجمالى تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، فضمير «يوجب» راجع إلى العلم الإجمالى. و ضميرا «تنجزه، كان» راجعان إلى التكليف.

(٤). خبر «و توهم» و ردّ لكلام الشيخ الأعظم (قده)، و قد أجاب عنه بوجهين أحدهما: و هو المذكور فى حاشيته على الرسائل أيضا استلزام الانحلال للمحال

ص: ١٩٥

و ما يترتب عليه المحال محال أيضا، و ثانيهما التناقض، و سيأتي إن شاء الله تعالى بيانه عند شرح كلام المصنف (قده).

أما الوجه الأول، فتوضيحه منوط بالإشاره إلى أمور:

الأول: أن وجوب المقدمه تابع لوجوب ذيهما فى الإطلاق و الاشتراط و الفعليه و التنجز، لأن وجوبها سواء كان بحكم الشرع أم العقل و وجوب ترشحي متفرع فى مقام الثبوت على وجوب ذى المقدمه، فيقال: وجب ذو المقدمه فوجبت مقدمته، و تخلل الفاء برهان الترتب الثبوتى، و فى مرتبه التنجز لا بد أيضا من تنجز حكم ذى المقدمه حتى يتنجز حكم المقدمه، و هذا واضح.

الثانى: أن الخلف محال، مثلا إذا فرض اشتراط جواز التقليد بعداله المجتهد ثم بنى على جواز تقليد الفاسق، لزم أن لا يكون ما فرض شرطا له بشرط، و هذا محال، للزوم التناقض و هو دخل العداله و عدمه فى جواز التقليد.

الثالث: أن يكون وجوب الأقل غيريا على تقدير وجوب الأكثر نفسيا بناء على ما قيل من تصوير المقدمات الداخليه.

الرابع: أن مقتضى الانحلال هو عدم تنجز التكليف المعلوم إجمالا- بناء على تعلقه بغير ما قامت الحجه على ثبوت التكليف فيه من الأطراف، كما إذا قامت البينه مثلا على نجاسه أحد الإناءين معينا بعد العلم الإجمالى بنجاسه أحدهما، فان مقتضى الانحلال عدم تنجز وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال و العذر عن مخالفته على تقدير انطباقه على غير ما قامت البينه على نجاسته.

الخامس: يعتبر فى انحلال العلم الإجمالى بالتكليف تنجز الطلب فى بعض الأطراف على كل تقدير حتى يتبدل العلم الإجمالى به يعلم تفصيلى بالتكليف فى ذلك الطرف و شك بدوى فى الاخر، و حينئذ يستقل العقل باشتغال الذمه بالتكليف فيما

تنجز فيه و البراءه عمياً لم يتنجز فيه، فالعلم بوجود الأقل نفسياً أو غيرياً انما ينحل إذا كان وجوبه المعلوم بالتفصيل منجزاً على كل تقدير، إذ لو لم يكن كذلك بأن لكان منجزاً على تقدير وجوبه النفسى و غير منجز على تقدير وجوبه الغيرى - لجريان البراءه عن الأكثر المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً و مقدمياً - لما أمكن دعوى اشتغال الذمه به قطعاً حتى يرتفع التردد المقوم للعلم الإجمالى، إذ الموجب لاشتغال الذمه هو التكليف الفعلى المنجز لا الفعلى و لو لم يبلغ مرتبه التنجز، فإذا لم يتنجز وجوب الأكثر لم يتنجز وجوب الأقل الذى هو مقدمه له، و حينئذ فلم يعلم اشتغال الذمه بهذا الأقل على تقدير وجوبه الغيرى، و المفروض أن الانحلال متوقف على القطع بالاشتغال بأحد الطرفين بالخصوص على كل تقدير، و الا فلا مجال له، لتبعيه النتيجة لأخس المقدمتين «-» .

إذا عرفت هذه الأمور، فاعلم: أن دعوى انحلال العلم الإجمالى هنا فى غير محلها، لأنه خلاف الفرض، إذ المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير - بمقتضى المقدمه الخامسه - سواء كان الواجب الواقعى هو الأقل أم الأكثر، مع أنه ليس كذلك، فان الواجب لو كان هو الأكثر لم يكن

=====

(-) . قد يقال: «ان الانحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على تقديرى تعلقه بالأقل و تعلقه بالأكثر، بل الانحلال و تنجز التكليف بالنسبه إلى الأ-كثر متنافيان لا- يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه، بل الانحلال مبنى على العلم بوجود ذات الأقل على كل تقدير أى على تقدير وجوب الأقل فى الواقع بنحو الإطلاق و على تقدير وجوبه فى الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، انما الشك فى الإطلاق و التقييد... و انما نشأت هذه المغالطه من أخذ التنجز على كل تقدير شرطاً للانحلال، و هذا ليس مراد القائل بالبراءه».

وجوب الأقل منجزاً، لتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهما في التنجز كما عرفت في المقدمه الأولى، و المفروض عدم تنجز وجوب ذيهما و هو الأكثر، فيكون تنجز الأقل مختصاً بتقدير تعلق الوجوب به لا بالأكثر، مع أن المعتبر في الانحلال تنجز الأقل على كل تقدير، ففي الحقيقه يكون لتنجز الأكثر دخل في الانحلال حتى يكون وجوب الأقل منجزاً على كل من تقديري وجوبه النفسى و المقدمى، و ليس له دخل، لأن دخله مانع من الانحلال، و هذا هو الخلف المحال.

و ان شئت فقل: ان الانحلال الموجب لعدم تنجز وجوب الأكثر موقوف على العلم التفصيلى بوجوب الأقل فعلاً، و هذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الأقل على كل حال سواء كان الوجوب متعلقاً بالأقل أم بالأكثر، و قد فرض عدم تنجز وجوب الأكثر بالانحلال، لجريان البراءه فيه، فدعوى تنجز وجوب الأقل على كل تقدير تنافى عدم تنجز وجوب الأكثر، فالذى يكون دخيلاً في الانحلال هو تنجز الوجوب المتعلق بالأقل فقط، و هو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقاً و لو كان الواجب هو الأكثر.

=====

لكنه لا يخلو من غموض، و ذلك فان التنافى بين الانحلال و التنجز و ان كان مسلماً، الا أن هذا بنفسه منشأ إشكال المصنف هنا و فى حاشيه الرسائل على من يدعى انحلال العلم بالجامع بالعلم فى طرف معين و ان لم يعلم وجهه.

و بيان الإشكال زائداً على ما تقدم فى التوضيح: أن المنجز سواء كان هو العلم أم غيره من الحجج لا بد من تعلقه بتكليف قابل للتنجز على كل تقدير حتى يوجب شغل العهد و يلزم العقل بتفريغها عنه، إذ ليس التكليف بوجوده الواقعى غير المنجز سبباً لاشتغال الدمه عقلاً كما هو واضح، و ما لم يتنجز الإلزام الشرعى فى بعض الأطراف لم يرتفع التردد و لم يصر الطرف الآخر مورداً للشبهه البدويه

كلام شيخنا الأعم (قده) من كفايه مطلوبه الأقل فى الانحلال مطلقا نفسيا أو غيريا و ان لم يكن منجزا على تقدير وجوبه الغيرى، قد عرفت الخلل فيه، و أنه لا بد فى الانحلال من كون التكليف فى أحد الطرفين منجزا على كل تقدير، هذا تقريبا إشكال الخلف. و أما الوجه الثانى و هو إشكال التناقض فسيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). بيان لاستلزام الانحلال المحال و هو الخلف، و قد عرفته بقولنا: «إذا عرفت هذه الأمور فاعلم أن دعوى انحلال العلم الإجمالى...».

(٢). هذا و «لنفسه» قيدان ل «لزوم» المقيد بقوله «فعلا» و «على تنجز» متعلق ب «توقف» يعنى: بداهه توقف وجوبه الفعلى النفسى أو الغيرى على تنجز التكليف... إلخ.

حقيقه أو حكما.

و على هذا فإذا جرت أصاله البراءه عن الأ-كثر لم يكن المعلوم - و هو وجوب الأقل - قابلا- للتنجز على كل تقدير، لارتفاع تقدير وجوبه الغيرى بجريان البراءه فى وجوب الأكثر، فلا يبقى إلا احتمال كونه تمام الواجب لا بعضه، فالأقل حينئذ غير معلوم الوجوب على كل تقدير، بل على تقدير وجوبه النفسى فقط، و من المعلوم أن هذا القدر من العلم بالجامع لا يوجب شغل الذمه، لفرض أن تقدير وجوبه المقدمى منفى بالأصل الجارى فى نفى وجوب الأكثر.

و عليه فما أفاده المصنف من امتناع الانحلال سليم عن هذه المناقشه.

هذا كله مضافا إلى استحاله الانحلال ببيان آخر حكى عن شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) من عدم معقوليه انحلال العلم الإجمالى بنفسه، لأن العلم بوجوب الأقل هو المعلوم بالإجمال، و التردد انما يكون فى كفيته و أنها هل هى بنحو

ص: ١٩٩

التكليف مطلقا و لو كان (١) متعلقا بالأكثر، فلو كان لزومه (٢) كذلك

\*\*\*\*\*

(١). بيان للإطلاق.

(٢). أى: فلو كان لزوم الأقل مطلقا و لو كان متعلقا بالأكثر مستلزما لعدم تنجزه.

إلخ.

الإطلاق أو الاشتراط، فان كان الواجب هو الأكثر كان وجوب الأقل مقيدا به، و الا كان مطلقا، و لاغ ينحل هذا التردد بنفس العلم بالوجوب، و العلم باشتغال الذمه يستدعى العلم بالفراغ حقيقه أو جعلاً، و الاكتفاء بالأقل امثال احتمالى غير رافع لخطر العقاب.

و أورد عليه بأن الاشتغال اليقيني بغير الأقل لم يثبت حتى يجب عقلا إحراز الفراغ عنه، توضيحه: أن الارتباطيه و كون كل جزء جزءا فى نفسه و شرطا لغيره من الأجزاء السابقه و اللاحقه منتزعه عن تعلق الأمر، فان تعلق بالأكثر كان المشكوك جزءا أو شرطا، و الا فلا، فالشك فى تقييد الأقل بالمشكوك و إطلاقه متأخر رتبه عن انبساط الأمر على المشكوك، فالشك متعلق بحد الأمر و أن حده ذرع مثلا- أو أزيد، فان كان متعلقا بالأكثر لم يكن منجزا، لكونه بلا- بيان، إذ المفروض عدم وفاء البيان الا بالأقل، فالعقاب عليه قبيح عقلا.

و عليه فتجرى البراه العقليه فى وجوب الأكثر، و معه لا يبقى شك فى إطلاق الأقل و تقييده بالمشكوك، لارتفاع منشأ الانتزاع و هو تعلق الأمر بالأكثر. فالقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر لتردد وجوب الأقل بين كونه بشرط شىء أو لا بشرط ضعيف، لأن هذا التردد نشأ من الشك فى حد الأمر و أنه قصير أم طويل، و حيث ان طوله غير معلوم فالعقاب عليه بلا بيان، هذا.

و أجاب عنه سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس بأن ما أفيد متين فى غير المركبات الارتباطيه، لوجوب الأقل فيه على كل تقدير، و أما فيها فلا، إذ

ص: ٢٠٠

مستلزما لعدم تنجزه (١) الا إذا كان متعلقا بالأقل كان (٢) خلفا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: لعدم تنجز التكليف كما ادعاه شيخنا الأعظم فى تقريب الانحلال.

(٢). جواب «فلو كان» وقد عرفت تقريب الخلف.

لو كان متعلق الأمر هو الأكثر لم يكن الإتيان بالأقل مجديا فى سقوط الأمر بالأقل، لتقيده بالأكثر. وقياس الأمر المتعلق بالمركب الارتباطى بالخيط والخيمه المحيطين بعده أشياء فى غير محله، إذ لا- تعلق للخيط بالمخاط، بل يكون إحاطته بالشىء مجرد الاتفاق دون التعلق والارتباط، وإذا قيل ان الخيط قد أحاط بكذا فانه مجرد عنوان مشير إلى حد الخيط، وهذا بخلاف الأوامر المتعلقة بالمركبات الارتباطيه، فان الأمر يتعلق بما انبسط عليه، ولذا ينتزع الجزئيه لكل ما انبسط عليه، ويتوقف ارتفاعها على جريان البراهه الشرعيه فيها على ما ستقف عليه.

و بالجمله: المنشأ أمر واحد يتعلق دفعه بمتعلقه المردد بين الأقل والأكثر، ويؤول الأمر إلى أن وجوب الأقل مقيد أم مطلق، و من المعلوم أن بيان كفييه المجعول كأصله وظيفه الشارع، إذ مع كفايه العلم الإجمالى فى البيانيه لا مسرح لقاعده القبح، لعدم صلاحيتها لإثبات إطلاق وجوب الأقل، والاجتزاء به إطاعه احتماليه غير مؤمنه من خطر العقاب عقلا.

(-). ثم ان الانحلال يتوقف أيضا على أمور منها: تصور مقدميه الأجزاء الداخليه، و هو ممنوع، الامع كفايه التقدم الطبعى فى صدق المقدميه، لمغايره الأجزاء حينئذ للكل من وجه، فانه الأجزاء بقيد الانضمام.

و منها: ترشح الوجوب من ذى المقدمه على مقدمته، و هو كسابقه ممنوع أيضا.

و منها: كفايه العلم بالوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى فى مقام الانحلال و عدم اعتبار السنخيه بين المعلوم بالتفصيل و ما ينحل به، و هو محل نظر أيضا.

هذا ما يتعلق بالطريق الأول الذى سلكه شيخنا الأعظم (قده) لانحلال العلم



\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثاني من الإشكال على الانحلال و هو التناقض، و محصله:

أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه، و ما يلزم من وجوده عدمه محال، لأنه من التناقض، فالانحلال محال، توضيحه: أن انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي و الشك البدوي منوط بالعلم بوجوب الأقل تفصيلا، و هذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقا نفسيا كان أو غيريا، و تنجز وجوبه الغيري يقتضى تنجز وجوب الأكثر نفسيا حتى يترشح منه على الأقل و يصير واجبا غيريا، لما مر من تبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيهما في أصل الوجوب و التنجز، مع اقتضاء الانحلال لعدم تنجز التكليف بالأكثر نفسيا المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيريا، فإذا لم يكن وجوب الأكثر منجزا - لجريان قاعده القبح فيه - فلا ينتج وجوب الأقل أيضا، فيمتنع الانحلال.

الإجمالي حقيقه بجريان البراهه العقليه. و له (قده) مسلك آخر للانحلال، و محصله وجوب الأقل قطعا بالوجوب النفسى الجامع بين الوجوبين الاستقلالي و الضمنى على تقدير تعلق الطلب بالأكثر.

و لم يتعرض المصنف (قده) لصحته و فساده لا فى المتن و لا فى حاشيه الرسائل، و قد يدعى ارتضاؤه له، لسلامته من الإشكال الوارد على الوجه الأول، مع أن مختاره فى بحث المقدمه وجوب الأجزاء بالوجوب الضمنى النفسى، فيقال فى تقريب الانحلال: ان الأقل واجب على كل تقدير، أما على تقدير كونه هو الواجب النفسى الاستقلالي فواضح. و أما على فرض كون الواجب هو الأكثر، فللعلم بوجوبه النفسى أيضا المنبسط عليه من وجوب الكل، و العقاب عليه مع البيان، بخلاف المؤاخذه على ترك الأكثر المشكوك فيه فانه بلا بيان، و ليس الأقل مقدمه للأكثر حتى يكون تنجز وجوبه الغيري منوطا بتنجز الأكثر على تقدير كونه هو المطلوب

عدمه، لاستلزامه (١) عدم تنجز التكليف على كل حال (٢) المستلزم (٣) لعدم

و ان شئت فقل: ان لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الأ-كثر على تقدير تعلق الوجوب به، و لازم عدم تنجزه عدم الانحلال، لإناطه الانحلال بتنجز وجوب الأقل مطلقا و لو كان الواجب هو الأ-كثر، فإذا كان تنجز وجوب الأقل فى صورته واحده و هى وجوب الأقل نفسيا، فلا ينحل العلم الإجمالى بالتفصيلى، لعدم حصول العلم التفصيلى حينئذ بوجوب الأقل على كل حال، بل يبقى العلم الإجمالى على حاله، و مقتضاه وجوب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر تفریغا للذمه عن الواجب النفسى المعلوم. و عليه فوجوب الأقل ثابت على كل حال و غير ثابت كذلك، و ليس هذا الا التناقض، فملاك هذا الإشكال هو التناقض، كما أن ملاك الإشكال الأول هو الخلف.

\*\*\*\*\*

(١). هذه الضمائر غير ضمير «انه» الذى هو للشأن راجعه إلى الانحلال، و قد عرفت وجه الاستلزام، إذ معنى الانحلال هو تنجز التكليف فى بعض الأطراف بالخصوص، و صيروره غيره مشكوكا فيه بالشك البدوى، و كون التكليف فيه غير منجز على تقدير تعلقه به.

(٢). أى سواء كان وجوب الأقل نفسيا أم غيريا.

(٣). صفة لقوله: «عدم» و الوجه فى الاستلزام ما عرفت من أنه على تقدير

=====

و يعود المحذور، بل المناط فى الانحلال هو العلم بوجوب الأقل نفسيا، و قد يورد على الماتن بعدم الوجه فى إهمال هذا الطريق الثانى للانحلال العقلى الذى لا ينبغى الإشكال فيه.

الا- أن يقال: ان مقتضى الارتباطيه و تلازم أوامر الاجزاء ثبوتا و سقوطا عدم جواز الاكتفاء عقلا بالأقل، إذ على تقدير كون الواجب هو الأ-كثر لا- يكون الإتيان بالأقل مسقطا للأمر و وافيا بالعرض منه، لتقيده بالجزء المشكوك و جوبه، و مناط امتناع الانحلال هو عدم العلم بوجوب الأقل على كل تقدير، لعدم تنجز التكليف

ص: ٢٠٣

لزوم الأقل مطلقا (١) المستلزم (٢) لعدم الانحلال، و ما (٣) يلزم من وجوده عدمه محال.

نعم (٤) انما ينحل إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمه، فان وجوبه

عدم تنجز وجوب الأكثر نفسيا استقلاليا ينتفى تنجز وجوب الأقل غيريا، لتبعيه وجوب المقدمه لوجوب ذيها فى التنجز و عدمه، فيصير الأقل منجزا فى صورته واحده و هو وجوبه نفسيا لا مطلقا و لو كان غيريا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و لو كان متعلقا بالأكثر، لأن وجوب الأقل حينئذ غيرى، و ليس بمنجز، لعدم تنجز وجوب الأكثر.

(٢). بالجر نعت لقوله: «لعدم» و الوجه فى هذا الاستلزام أيضا واضح، إذ لا بد من تنجز وجوب الأقل على كل تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالى، و المفروض عدم تنجزه كذلك كما مر غير مره.

(٣). أى: الانحلال المستلزم للمحال محال أيضا، و هذا هو التناقض، و ضميرا «وجوده، عدمه» راجعان إلى الموصول المراد به الانحلال.

(٤). استدراك على عدم انحلال العلم الإجمالى بالأقل و الأكثر الارتباطيين،

=====

على كل تقدير أى سواء كان متعلقا بالأقل أم بالأكثر، فان وجوب الأقل ضميئا مرتبط بوجوب الأكثر، إذ لو لا وجوبه لم يكن وجوب للجزء أصلا، و المفروض انتفاء وجوب الأكثر بأصالة البراءة، فينتفى احتمال وجوب الأقل ضميئا، و يبقى احتمال وجوبه الاستقلالى فقط، و قد عرفت توقف الانحلال على العلم بوجوبه على كل تقدير، و ليس فليس. و حينئذ فالإكتفاء بالأقل فى مقام الامتثال منوط بشمول دليل البراءة الشرعية له، و التفكيك فى التنجز بين الأقل و الأكثر، فيقتصر عليه لقيام الحجج على وجوبه، دون الأكثر و ان كان هو المأمور به لا الأقل المأتى به، و سيأتى الكلام فيه عند تعرض المصنف للبراءة النقلية إن شاء الله تعالى.

ص: ٢٠٤

حينئذ (١) يكون معلوما له، و انما كان التردد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين (٢) أو مصلحه أقوى (٣) من مصلحه الأقل، فالعقل فى مثله و ان استقل بالبراءه (٤) بلا كلام، الا أنه خارج (٥) عما هو محل

و هذا الاستدراك خارج موضوعا عن محل البحث كما سينبه عليه المصنف، و حاصله: أن الأقل و الأكثر إذا كانا استقلاليين و علم إجمالا- بمطلوبيه أحدهما فلا- مانع عقلا- من انحلاله، فان المصلحه الملزمه فى الأقل تقتضى وجوبه النفسى الاستقلالى، لإمكان وجود مصلحتين ملزمتين تقوم إحداهما بالأقل، و الأخرى بالأكثر، فلو اقتصر على الأقل ترتبت عليه مصلحته، و جرت البراءه عن وجوب الأكثر، كتردد الدين بين الدرهم و الدرهمين. هذا إذا لم يتوقف استيفاء مصلحه الأقل على استيفاء مصلحه أخرى، و الا- فمع التوقف أو التلازم لا- يستقيم جريان البراءه عن الأكثر، الموقوف جريانها على انحلال العلم الإجمالى، لتلازم أوامر الأجزاء حينئذ ثبوتا و سقوطا الموجب لاندراجه فى الأقل و الأكثر الارتباطيين.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان وجوب الأقل حين كونه ذا مصلحه نفسيه مستقله - و ان كانت بالنسبه إلى مصلحه الأكثر ضعيفه - يكون معلوما له.

(٢). يعنى: غير متلازمتين، و الا فيجرى عليهما حكم الارتباطيه، لعدم قيام المصلحه بالأقل على فرض كون واجد الملاك واقعا هو الأكثر كما أشرنا إليه.

(٣). بلا ملازمه بين مراتب المصلحه المترتبه على الأقل و الأكثر بحيث يمكن استيفاء مصلحه الأقل بدون مصلحه الأكثر.

(٤). للشك فى تعلق خطاب نفسى آخر بالأكثر غير ما تعلق قطعا بالأقل.

(٥). أى: خروج موضوعيا، لأن محل الكلام هو الأقل و الأكثر الارتباطيين، و ليس هذا منهما بل من الاستقلاليين اللذين لا إشكال فى استقلال العقل بالبراءه

ص: ٢٠٥

العلم الإجمالي فيهما صوريا لا- حقيقيا، لأنه من أول الأمر يعلم تفصيلا بوجوب الأقل و يشك في وجوب الأ-كثر، فالتعبير بالانحلال فيهما مسامحة.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ما ذكرناه من لزوم الإتيان بالأ-كثر عقلا- في الارتباطيين، لعدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين الأقل و الأكثر.

(٢). هذا هو الوجه الثاني الذى استدل به المصنف على لزوم الاحتياط عقلا- بالإتيان بالأ-كثر، مع الغض عن العلم الإجمالي بالتكليف و تسليم صحة الانحلال المزبور و عدم كون المكلف عاصيا بترك الأكثر على تقدير وجوبه واقعا، و لكن للعقل حكم آخر بوجوب الاحتياط فى هذه الأحكام الشرعية لأجل إحراز مصلحتها الشرعية لأجل إحراز مصلحتها الواقعية الملزمة الباعثة إلى الأمر بها. و محصل هذا الوجه هو اقتضاء الغرض الداعى إلى التشريع لوجوب الاحتياط بناء على تبعية الأحكام للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها كما عليه مشهور العدليه، فإذا علم المكلف بأمر المولى المتعلق إما بالأقل و اما بالأكثر فقد علم بالغرض الملزم الوحدانى المترتب عليه، لاستلزام العلم بالمعلول للعلم بالعله، فيجب عقلا تحصيل العلم باستيفاء ذلك الغرض، و الاقتصار على فعل الأقل لا- يوجب العلم باستيفائه، للشك فى كونه محصّلا له، فلا يجوز الاكتفاء به عقلا، بل لا بد فى إحراز الغرض اللازم الاستيفاء من الإتيان بالأكثر، لكونه محصّلا له قطعاً.

و بالجملة: فالمقام من صغريات الشك فى المحصّل.

و قد تعرض الشيخ الأعظم (قده) للاستدلال بالغرض، و لكنه أجاب عنه بوجهين سيأتى بيانهما، فانه بعد تقرير دلالة العقل على البراءة بما تقدم نقله عنه أورد على نفسه بأن الأوامر الشرعية نظير أمر الطبيب بتركيب معجون فشك فى

بناء (١) على ما ذهب إليه المشهور من العدليه من تبعيه الا و امر و النواهي للمصالح و المفسد في المأمور بها و المنهى عنها، و كون (٢)

جزئيه شىء له مع العلم بعدم إضرار، فتركه المريض مع تمكنه منه فانه مستحق للوم، ثم أجاب عنه... إلى أن قال: «فان قلت: ان الأوامر الشرعيه كلها من هذا القبيل، لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحه فيها اما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض، و بتقرير آخر: ان المشهور بين العدليه ان الواجبات الشرعيه انما وجبت لكونها أظافا في الواجبات العقليه...».

\*\*\*\*\*

(١). و أما بناء على حصول الغرض بنفس الأمر لا- بفعل المأمور به و ترك المنهى عنه، فلا- موجب للاحتياط حينئذ، للعلم بحصول الغرض بمجرد إنشاء الأمر.

(٢). بالجر معطوف على قوله: «تبعيه» و حاصله: أن الواجبات الشرعيه تقرب العباد إلى الواجبات العقليه و هي المقربه إليه جل و علاء فان التنزه عن القبائح تخليه للنفس عن الرذائل، و فعل الواجبات تكمله و تحليه لها بالفضائل، كما يرشد إليه قوله تعالى: (أقم الصلاه ان الصلاه تنهى عن الفحشاء و المنكر) و (انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوه و البغضاء في الخمر و الميسر) فالواجب تحصيل اللطف، و هو يتوقف على الإتيان بالأكثر، لأنه محصل له قطعاً بخلاف الأقل، فانه يشك معه في تحقق تلك الواجبات العقليه، فلا وجه للاقتصار عليه.

ثم ان المصلحه الكامنه في الفعل اما أن تكون من قبيل العنوان و الوجه للمأمور به كماطهور المطلوب حقيقه من الأمر بإزاله الحدث بالغسل و الوضوء الرافعين له، فيتعلق الأمر بنفس العنوان، فيقول المولى: «تطهر»، و اما أن تكون من قبيل الغرض من الأمر به أى المترتب على المأمور به، و لم يتعلق به الأمر، و لكن لا- بد من تحصيله، للعلم بأن المقصود من الأمر تحقيقه، فإذا شك في حصولها بفعل بعض

ص: ٢٠٧

الواجبات الشرعيه أظافا فى الواجبات العقليه (١)، و قد مر (٢) اعتبار موافقه الغرض و حصوله (٣) عقلا- فى إطاعه الأمر و سقوطه، فلا بد من إحرازه (٤) فى إحرازها كما لا يخفى «-» .

محتملات الواجب فلا بد من الاحتياط بالإتيان بالمشكوك دخله شطرا أو شرطا فى حصوله، و هذا معنى قول الشيخ الأعظم: «فالمصلحة اما من قبيل العنوان فى المأمور به أو من قبيل الغرض».

\*\*\*\*\*

(١). فالواجب الشرعى مقرب إلى الواجب العقلى و هو القرب إليه تعالى بالطاعه، و الحرام الشرعى مبعد عن المعصيه التى تكون مبغوضا عقلا.

(٢). حيث قال فى بحث التعبدى و التوصلى فى مقام الفرق بينهما: «بخلاف التعبدى، فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد فى سقوطه و حصول غرضه من الإتيان به متقربا به منه تعالى» و معنى كلامه هنا: أن الغرض لا يسقط فى التعبديات الا مع قصد الإطاعه، و الإطاعه فيها تتوقف على قصد أمرها، فما لم يقصد أمرها لم يسقط الغرض الباعث على الأمر.

(٣). معطوف على «موافقه» و ضميره راجع إلى «الغرض» و «عقلا» قيد ل «اعتبار» و هذا بناء على ما اختاره المصنف من دخل قصد الأمر عقلا فى العباده، لامتناع دخله فيها شرعا.

(٤). أى: إحراز الغرض فى إحراز الإطاعه. و حاصله: أن عله الأمر حدوثا و بقاء هو الغرض، فسقوط الأمر موقوف على سقوط الغرض، و من المعلوم عدم حصول العلم بتحقيق الغرض الا بالإتيان بالأكثر، و ضمير «إحرازها» راجع إلى «إطاعه».

(-). قد يقال: ان هذا انما يتم فيما إذا كان الفعل المأمور به عله تامه لحصول الملاك و الغرض المترتب عليه، و لم يتوسط بينهما إرادته فاعل مختار، و أما فيما

إذا كان الفعل معدًا لوجود الغرض و أنيط تحققه بأمر خارج عن قدره المكلف كما في حرث الأرض و إلقاء البذر فيها لصيرورته سنبلًا، فلا- يوجب الاحتياط العلم بترتب الملا-ك على الإتيان بكل ما يحتمل دخله في حصوله. و حيث ان جل الأحكام الشرعيه بل كلها من قبيل المعدّات لملاكاتهما، فلا مجال للتمسك لوجوب الإتيان بالأكثر بلزوم تحصيل العلم عقلا بحصول الغرض المنوط بإتيان الأكثر.

لكن فيه: أن المعوّل في معرفه كون الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعيه معدّات أو عللا تامه لترتب ملاكاتهما الداعيه إلى تشريع أحكامها عليها هو الأدله المتكفله لبيان ترتبها على تلك الأفعال، و من المعلوم ظهورها في ترتبها عليها بدون توسط مقدمه و ضم إرادته فاعل مختار إليها، و مقتضى أصاله التطابق بين مقامى الثبوت و الإثبات هو كون الأفعال عللا تامه لترتب الملاكات عليها، لا أن تكون معدّات لذلك، حيث ان دخل أمر آخر في حصول الغرض يتوقف على مئونه زائده ثبوتا و إثباتا، و الإطلاق كاشف عن انحصار المحصل له في خصوص الفعل المتعلق به الطلب و دافع لاحتمال دخل غيره فيه، و يشهد له ما ورد في خطبه الصديقه الطاهره صلوات الله عليها و على أبيها و بعلمها و بنيتها: «جعل الصلاه تنزيها من الكبر و الزكاه تنميه للمال و الأمر بالمعروف مصلحه للعامه...».

و الحاصل: أن عدّ الأحكام الشرعيه كالتكوينيات نظير إلقاء البذر و نحوه مما يكون معدا لحصول الغرض مما لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، و حيث ان الأ-غراض مترتبه على نفس الأفعال فيستكشف منه أن الفعل مستقل في التأثير، و لا- بد من الاحتياط حينئذ عند دوران الأمر بين ترتب الغرض الملزم على الأقل و ترتبه على الأكثر بإتيان الأكثر.



\*\*\*\*\*

(١). أى: عن الاستدلال بالغرض، و هذا تعريف بشيخنا الأعظم (قده) فانه تفتن لكون الغرض مقتضيا للاحتياط فى الارتباطين و ان لم يكن العلم الإجمالى بالتكليف موجبا لذلك بدعوى الانحلال المتقدم، لكنه تخلص منه بوجهين، حيث قال بعد تقرير دليل الغرض: «قلت: أولا- مسأله البراءه و الاحتياط غير مبتنيه على كون كل واجب فيه مصلحه هو لطف فى غيره... و ثانيا: ان نفس الفعل من حيث هو ليس لظفا، و لذا لو أتى به لا على وجه الامتثال لم يصح و لم يترتب عليه لطف آخر...».

و توضيحه: أنه (قده) أجاب عن برهان الغرض الموجب للاحتياط بفعل الأكثر بوجهين: الأول أن الالتزام بوجود الغرض مبنى على مذهب مشهور العدليه من تبعيه الأوامر و النواهى للمصالح و المفاسد فى متعلقاتها و هى أفعال المكلفين، و من المعلوم أن مسأله البراءه و الاحتياط ليست مبنيه على ذلك، بل تجرى على مذهب بعض العدليه أيضا المكتفى بوجود المصلحه فى نفس الأمر العدى هو فعل المولى، و على مذهب الأشعرى من عدم التبعيه أصلا و لو فى نفس الأمر، فيمكن المصير إلى أحد هذين المذهبين، و من المعلوم عدم وجود غرض حينئذ حتى يجب إحرازه فى إحراز سقوط الأمر المنوط بإتيان الأكثر.

الثانى: أن الغرض بعد تسليم كونه فى فعل العبد كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدليه و ان كان موردا لقاعده الاشتغال، لما اشتهر من عدم جريان البراءه فى الشك فى المحصل، الا أنه يكون فيما يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، و أما فيما لا يمكن للعبد إحرازه فلا- كالمقام، ضروره أن حصول المصلحه فى العبادات و ان كان منوطا بقصد الإطاعه، لكنه يحتمل عدم حصولها بمجرد ذلك، لاحتمال دخل قصد وجه أجزاء العباده من الوجوب و الندب فى تحققها أيضا،

و الاحتياط (١) على ما ذهب إليه مشهور العدليه و جريانها (٢) على ما ذهب إليه الأشاعره المنكرين (٣) لذلك، أو بعض العدليه المكتفين (٤) بكون المصلحه فى نفس الأمر (٥) دون المأمور به.

و من المعلوم أن هذا القصد موقوف على معرفه وجه الأجزاء من الوجوب و الندب و مع الجهل به لا يتمشى قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض.

و بالجمله: فمرجع هذا الوجه إلى عدم القدره على تحصيل العلم بوجود الغرض فى العبادات، فلا- يجب إحرازه، فمن ناحيه الغرض لا- يبقى وجه لوجوب الاحتياط بإتيان الأ-كثر، و حينئذ فلا- يبقى فى البين الا- التخلص عن تبعه التكليف المنجز بالعلم الإجمالى، و البيان المسوغ للمؤاخذه على المخالفه منحصر بالأقل دون الأكثر، فلو كان هو الواجب فالمؤاخذه عليه تكون بلا حجه و بيان، و هو قبيح بالوجدان، فلا ملزم بإتيان الأكثر.

هذا توضيح كلام الشيخ. و المصنف أورد عليه هنا كما فى حاشيه الرسائل بما ستقف عليه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى أول جوابى الشيخ عن الاستدلال بالغرض، و قد أوضحناه بقولنا: «الأول: أن الالتزام بوجود الغرض مبنى على مذهب المشهور.... إلخ».

(٢). معطوف على «عدم ابتناء» و الضمير راجع إلى المسأله، و «على ما ذهب» متعلق ب «ابتناء».

(٣). أى: المنكرون لما ذهب إليه العدليه من قيام الملاكات بالمتعلقات.

(٤). الصواب «المكتفى» لكونه صفة ل «بعض» كما أن الصواب «المنكرون».

(٥). لا فى فعل العبد الذى هو المأمور به حتى يلزم إحرازه، بل الغرض قائم بفعل المولى و هو الأمر.

و أخرى (١) بأن حصول المصلحه و اللطف فى العبادات لا يكاد يكون الا بإتيانها على وجه الامتثال، و حينئذ (٢) كان لاحتمال اعتبار معرفه أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال (٣)، و معه (٤) لا يكاد يقطع بحصول اللطف و المصلحه الداعيه إلى الأمر، فلم يبق الا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان (٥) ما علم تعلقه (٦) به،

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثانى جوابى الشيخ الأعظم، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «الثانى:

أن الغرض بعد تسليم كونه فى فعل العبد كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدلية.... إلخ».

(٢). أى: و حين عدم حصول المصلحه الا بإتيان العباده على وجه الامتثال، و ضمير «إتيانها» راجع إلى «العبادات».

(٣). اسم «كان» و «لاحتمال» خبره، و ضمير «أجزائها» راجع إلى «العبادات» و ضمير «بها» إلى «أجزائها».

(٤). أى: و مع احتمال اعتبار معرفه الأجزاء لا يكاد يحصل القطع بحصول المصلحه بدون قصد وجه الأجزاء، و لا يتمشى هذا القصد مع فرض عدم معرفه وجه الأجزاء، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر من ناحيه لزوم تحصيل الغرض.

(٥). متعلق ب «التخلص» و ضمير «مخالفته» راجع إلى الأمر.

(٦). أى: تعلق الأمر، و ضمير «به» راجع إلى الموصول فى «ما علم» المراد به فعل العبد، لأنه المتعلق للأمر كالصلاه و الصوم و غيرهما من أفعاله، و المراد ب «ما علم» هو الأقل، و حاصله: أنه بعد عدم إمكان تحصيل الغرض بإتيان الأكثر لا يبقى فى البين الا التخلص عن تبعه مخالفه التكليف، و هو يحصل بفعل الأقل،

ص: ٢١٢

فانه (١) واجب عقلا- و ان لم يكن فى المأمور به مصلحه و لطف رأسا، لتنجزه بالعلم به (٢) إجمالا و أما الزائد عليه (٣) لو كان فلا تبعه على مخالفته من جهته (٤) فان العقوبه عليه بلا بيان.

-----  
بالعلم الإجمالى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فان الإتيان بالأقل المعلوم تعلق الأمر به واجب عقلا، لكونه إطاعه تجب بحكم العقل، فان وجوب الإطاعه حكم عقلى، و أمرها الشرعى أمر إرشادى كما تقدم.

(٢). هذا الضمير و ضمير «لتنجزه» راجعان إلى الأمر، و قوله: «لتنجزه» متعلق بقوله: «واجب عقلا» يعنى: يجب عقلا الإتيان بمتعلق الأمر - و هو الأقل - لتنجزه بالعلم به إجمالا.

(٣). أى: على ما علم تعلق الأمر به و هو الأقل، و المراد بالزائد هو الأكثر.

(٤). أى: فلا تبعه على مخالفه الأمر من جهه الزائد، لعدم تنجز أمره على تقدير وجوده واقعا، فالعقوبه عليه بلا بيان.

(٥). تعليل لقوله: «و لا- وجه للتفصلى عنه» و شروع فى الإشكال على كلا- الجوابين اللذين ذكرهما الشيخ الأعظم (قده) عن الاستدلال بالعلم بالعرض، و قد تعرض المصنف قدس سره لبعض الإشكالات فى حاشيه الرسائل أيضا، و ملخص اشكاله على الجواب الأول هو: أن إنكار أصل الغرض بناء على مذهب الأشعرى لا يجدى فى التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره، نعم هو يجدى من يلتزم بذلك المذهب الفاسد. و ما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض فى نفس الأمر كما عليه بعض العدليه لا فى المأمور به - حتى يكون الغرض مشكوك الحصول بالإتيان

ص: ٢١٣

لا يجدى (١) من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدليه، بل (٢) من ذهب إلى ما عليه غير المشهور، لاحتمال أن يكون الداعى إلى الأمر و مصلحته (٣) على هذا المذهب (٤) أيضا (٥) هو (٦) ما فى الواجبات

بالأقل و يوجب ذلك فعل الأكثر - يرد عليه: أن مقصود ذلك البعض من العدليه القائل بتبعيه الأمر لمصلحه فى نفسه هو ردّ من التزم بوجوب كون المصلحه فى المأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحه فى نفس الأمر، لا أنه يجب أن تكون فى المأمور به، و على هذا فيحتمل أن تكون فى المأمور به، و مع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل، لعدم العلم بحصول الغرض منه.

\*\*\*\*\*

(١). لفرض قيام الملاكات بنفس المتعلقات الموجب للاحتياط بإتيان الأكثر.

(٢). عطف على «مذهب» و هو منصوب محلا لكونه مفعولا به ل «لا يجدى» يعنى: و لا يجدى هذا التفصى على مذهب غير المشهور أيضا القائل بقيام المصلحه بنفس الأمر، وجه عدم الإجداء ما عرفت آنفا من أن غرض ذلك البعض جواز قيامها بالأمر، لا منع قيامها بالمأمور به، و مع احتمال قيامها بالمتعلقات يقتضى العقل بالاحتياط بفعل الأكثر.

(٣). معطوف على «الداعى» و ضميره راجع إلى الأمر، و قوله: «لاحتمال» تعليل لعدم إجراء حكم العقل بالبراءه على مذهب غير المشهور من العدليه، و قد مر توضيحه بقولنا: «و مع احتمال قيامها بالمتعلقات.... إلخ» و الأولى إضافه كلمه «أيضا» بعد قوله: «غير المشهور» كما لا يخفى وجهه.

(٤). يعنى: مذهب غير المشهور من العدليه.

(٥). يعنى: كمذهب مشهور العدليه.

(٦). أى: الداعى إلى الأمر.

من المصلحه و كونها (١) أطفافا، فافهم (٢).

و حصول اللطف (٣) و المصلحه فى العباده و ان كان يتوقف على

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المصلحه» يعنى: أن الداعى إلى الأمر هو ما فى الواجبات من المصلحه و من كون الواجبات أطفافا، فقوله: «من المصلحه» بيان للموصول فى «ما فى الواجبات».

(٢). لعله إشاره إلى أنه بعد احتمال كون الغرض الداعى إلى الأمر على مذهب بعض العدليه هو المصلحه فى نفس الأمر لا المأمور به، فلا- يكون هنا علم بغرض قائم بفعل العبد حتى يجب عليه إحرازه، إذ لو كان قائما بنفس الأمر فليس هو مقدورا للعبد، لعدم كون الأمر فعل العبد، و مع احتمال قيام الغرض بالأمر لا ملزم بالاحتياط بفعل الأكثر لا عقلا و لا نقلا.

(٣). هذا شروع فى الإشكال على ثانى جوابى الشيخ الأعظم (قده) من تعذر استيفاء الغرض فى العبادات، لاحتمال دخل قصد وجه أجزائها فى تحققه، فيصير الشك فى حصول الغرض الداعى إلى الأمر بدون قصد الوجه شكاً فى المحصل الذى يكون المرجح فيه قاعده الاشتغال لا البراءة، لكن يتعذر الاحتياط هنا، لعدم المعرفه بوجه الأجزاء حتى يقصد، فلا يبقى الا الإتيان بما قام عليه البيان، و هو الأقل تخلصا عن تبعه مخالفته.

و المصنف أورد عليه بوجوه، الأول: ما أشار إليه بقوله: «الا أنه لا مجال..» و بيانه: أن حصول المصلحه فى العبادات و ان كان منوطا بقصد الامتثال، لكنه لا يتوقف على قصد وجه الأجزاء، إذ لا منشأ لاحتمال اعتباره فيها، فانه مع هذا الاحتمال يخرج المقام - أعنى الأقل و الأكثر الارتباطيين - عن الشك فى المكلف به الذى يمكن معه الاحتياط، و يندرج فيما يتعذر فيه الاحتياط، مع أن من الواضح كون الارتباطيين كالمبتابين فى إمكان الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين كما لو دار أمر

ص: ٢١٥

القصر و التمام، فانه لو اعتبر فى صحه الامتثال الجزم بالوجه لما أمكن فيها الاحتياط، لعدم العلم بجزئيه ما زاد على الركعتين حتى يقصد المكلف وجوبه، الا مع التشريع المحرم، فيترتب على اعتبار هذا القصد احتياطاً خلاف الاحتياط لعدم التمكن منه، مع أن البحث فى المقام و فى المتباينين ليس فى إمكان الاحتياط، بل فى لزومه و عدمه بعد الفراغ عن إمكانه كما هو واضح.

فحاصل الوجه الأول: أنه لا دليل على اعتبار قصد وجه الأجزاء فى العباده حتى يتم كلام الشيخ الأعظم من عدم إمكان الاحتياط بإتيان الأكثر، بل الدليل على خلافه موجود، و هو كون المقام كالمتباينين فى إمكان الاحتياط فيه كما عرفت.

\*\*\*\*\*

(١). الضميران راجعان إلى الأجزاء، و «إتيانها» معطوف على «معرفة».

(٢). يعنى: كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع أنه لا إشكال فى إمكان الاحتياط هنا كالمتباينين؟ و لا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها كما مر آنفاً.

(٣). يعنى: فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين، و الحاصل: أن الاتفاق على حسن الاحتياط هنا يأبى عن اشتراط إتيان الأجزاء على وجهها.

(٤). يعنى: و لا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها، و من المسلم إمكان الاحتياط فيها، فهو دليل على عدم اعتبار قصد الوجه فيها.

(٥). هذا هو الوجه الثانى من الوجوه التى أوردها على الشيخ (قده) و محصله:

ص: ٢١٦

أنه على تقدير اعتبار الجزم بالتيه في العباده ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الأجزاء، بل المقصود منه اعتباره في العباده في الجملة، وهذا المقدار يمكن تحقيقه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسى في الجملة بما اشتمل على الأجزاء و الشرائط. بيانه: أن القائل بلزوم الإتيان بالعباده على وجهها من الوجوب و الاستحباب - كما حكى عن العلامة قدس سره - انما يدعى لزوم فعل العباده الواجبه بقصد وجوبها النفسى، و من المعلوم أن الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسى بمكان من الإمكان، و ليس مقصوده لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء - اما بالوجوب الغيرى المقدمى كما تضمنه كلام الشيخ الأعظم (قده) من وجوب الاجزاء ترشحا غيريا، و اما بالوجوب النفسى الضمنى الثابت للأجزاء بواسطه اتصاف الكل بالوجوب، لوقوعه تحت الطلب - حتى يتعذر الاحتياط بفعل الأكثر، لعدم الجزم بوجوب تمام الأجزاء.

و مع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء و استحبابه فللمكلف إيقاع العباده بنيه وجوبها النفسى في الجملة أى بلا تعيين أن فرد الواجب تمام المأتى به أو بعضه كالصلاه المشتمله على السوره مع عدم وجوبها في الصلاه، فتكون السوره كالإتيان بالفريضه في المسجد من مشخصات طبيعه الصلاه و خارجه عن ماهيتها و حقيقتها. فلو كان الأكثر هو الواجب فقد أتى به، لاشتمال المأتى به على السوره المشكوكه جزئيتها للعباده، و لو كان الأقل هو المأمور به فقد أتى به أيضا، و احتمال اشتماله على ما ليس بواجب - و هو السوره - مثلا غير قادح في قصد الوجوب النفسى لطبيعه الصلاه و ان لم يقصد وجوب خصوص الجزء المشكوك فيه، فان السوره حينئذ كسائر المشخصات الفرديه التى ليست دخيله في مطلوبيه الطبيعه، و لا تضر في صدقها على الفرد المتشخص بها، للقطع بعدم كونها من الموانع.



كذلك (١)، والمراد (٢) «-» بالوجه في كلام من صرح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب (٣) اقتترانه به هو وجه نفسه من وجوبه النفسى، لا وجه أجزائه من وجوبها

نعم لو كان مشكوك الجزئيه محتمل المانعيه أيضا لكان منافيا لقصد وجوب الفعل المشتمل عليه، الا أن المفروض أن السوره يدور أمرها بين كونها جزءا للطبيعه و بين كونها من مشخصات الماهيه التي تكون الطبيعه صادقه في صورتى وجود السوره و عدمها، و ليست كالمانع فى الإخلال بقصد الوجوب النفسى للصلاه إجمالا، و عليه فيكون الأكثر محصلا للغرض من المأمور به، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: قصد الوجه فى كل واحد من الأجزاء.

(٢). قد تقدم توضيحه بقولنا: «و محصله: أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنيه فى العباده ليس المقصود منه... إلخ» و الوجه فى وضوح البطلان: أن الواجب بحكم العقل فى بابى المقدمه و الكل هو الإتيان بذات المقدمه و نفس الجزء من دون اعتبار فعلهما بداعى أمرهما، فقصد الوجه لو قيل باعتباره انما يكون مورده هو الوجوب النفسى المتعلق بعنوان المركب كالصلاه، لا الوجوب الغيرى أو العرضى لأجزائها.

(٣). معطوف على «وجوب»، و ضمائر «اقتترانه، بنفسه، وجوبه، أجزائه» راجعه إلى الواجب، و ضمير «به» إلى «الوجه».

=====

(-). الأولى أن يقال: «إذ المراد» لأنه تعليل لوضوح الفساد، و ليس وجهها آخر. ثم ان ما أفاده من كون مورد اعتبار قصد الوجه نفس الواجب دون أجزائه خلاف ظاهر معقد إجماع السيد الرضى (قده) من دعوى الإجماع على بطلان صلاه من لا يعلم أحكامها، حيث ان المراد بأحكامها أحكام أجزائها.

ص: ٢١٨

\*\*\*\*\*

(١). صفه ل «وجوبها» و هذا إشاره إلى ما قيل في وجوب المقدمه من كونه غيريا، يعنى: أن وجوب الاجزاء ليس لمصلحه في نفسها حتى يكون نفسيا، بل المصلحه في المركب، فيكون كل واحد من الأجزاء واجبا غيريا، لكونه مقدمه لتحقيق الكل، و ضمير «وجوبها» راجع إلى «أجزائه».

(٢). يعنى: الوجوب النفسى المنبسط من الأمر بالكل على كل واحد من الأجزاء، و تسميته بالعرضى انما هي لأجل كون المتصف بالوجوب أولا- و بالذات هو الكل، لتعلق الطلب به بقوله: «صل» و وجوب الجزء يكون ثانيا و بالعرض و ليس المراد بالعرضى ما يساوق الوساطه فى العروض الذى يصح معه سلب المحمول حقيقه عن الموضوع كما فى جالس السفينه المتحركه. و ضمير «وجوبها» راجع إلى «أجزائه».

(٣). مبتدأ خبره «بمكان من الإمكان» و غرضه: إثبات إمكان الإتيان بالأكثر بقصد الوجه بعد وضوح أن قصده على تقدير اعتباره يكون فى نفس الواجب لا- فى أجزائه، إذ من المعلوم أن إتيان صلاه الظهر مثلا- بفعل الأ-كثر بقصد الوجه بمكان من الإمكان، لأن المشكوك فيه ان كان مرددا بين كونه جزءا للماهيه و جزءا للفرد انطبق طبيعى الواجب على تمام الأجزاء. و ان كان مرددا بين كونه جزءا للماهيه أو الفرد و بين كونه مقارنا - اما للغويته أو وجوبه نفسيا أو استحبابه كذلك من قبيل الواجب فى الواجب أو المستحب كذلك - انطبق الطبيعى المأمور به اما على تمامه بناء على جزئيته، و اما على ما عدا المشكوك من سائر الاجزاء بناء على عدم جزئيته.

(٤). كأن ينوى: «أصلى صلاه الظهر لوجوبها» و وصفا كأن يقول: «الواجبه» بدل «لوجوبها».

يأتیان (١) الأكثر بمكان من الإمكان، لانطباق (٢) الواجب عليه و لو كان (٣) هو الأقل، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه (٤)، واحتمال (٥) اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس (٦) بضائر إذا قصد وجوب المأتى به على إجماله (٧) بلا تمييز ما له دخل فى الواجب من أجزائه، لا سيما (٨) إذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته و جزءا لفرده

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «إتيان الواجب».

(٢). تعليل لقوله: «بمكان من الإمكان» و ضمير «عليه» راجع إلى الأكثر.

(٣). أى: و لو كان الواجب بحسب الواقع هو الأقل.

(٤). بمعناه الأخير الذى أفاده بقوله: «و المراد بالوجه...» و ضمير «معه» راجع إلى إتيان الأكثر.

(٥). إشاره إلى إشكال و دفعه، أما الأول فهو: أنه قد يستشكل فيما أفاده من إمكان إتيان الواجب مقترنا بوجه نفسه يأتیان الأكثر بما محصله عدم إمكان ذلك، لاحتمال اشتمال الأكثر على ما ليس جزءا له، و معه كيف يمكن قصد الوجه يأتیان الأكثر؟ و أما الثانى فملخصه: أن الاحتمال المزبور لا- يقدر فى تمشى قصد الوجه يأتیان الواجب إجمالا، و انما يقدر فى قصد الوجوب بالنسبة إلى كل جزء من أجزاء الواجب، و ضمير «اشتماله» راجع إلى الأكثر.

(٦). خبر «و احتمال» و هو إشاره إلى دفع الإشكال، و قد أوضحناه بقولنا:

«و أما الثانى فملخصه.... إلخ».

(٧). أى: بلا تعيين أنه الأقل أو الأكثر، و «من أجزائه» بيان ل «ما له دخل».

(٨). وجه الخصوصية: أنه جزء قطعاً، غايه الأمر أنه يشك فى كونه جزءا

حيث (١) ينطبق الواجب على المآتي به حينئذ (٢) بتمامه و كماله، لأن الطبيعي (٣) يصدق على الفرد بمشخصاته (٤).

نعم (٥) لو دار

للماهيه ان كان واجبا أو جزءا للفرد ان كان مستحبا، و ذلك كالسوره مثلا بالنسبه إلى الصلاه، إذا فرض دورانها بين جزئيتها للماهيه ان كانت واجبه و للفرد ان كانت مستحبه، فعلى تقدير جزئيتها للماهيه فالواجب هو الأكثر، و على تقدير جزئيتها للفرد و كونها من مشخصاته فالواجب هو الأقل، فالسوره كالأستعاذه حينئذ.

و عليه فالمراد بجزء الماهيه ما ينتفى بانتفائه الماهيه كالأجزاء الواجبه، و بجزء الفرد ما ينتفى بانتفائه الفرد كالأجزاء المستحبه و ان لم تنتف الماهيه، فالصلاه تصدق مثلا على الواجده للأستعاذه و الفاقد لها، لعدم كونها من مقومات الطبيعه، بخلاف الأجزاء الواجبه، فان الفاقد لها لا يكون مصداقا للماهيه.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا سيما» و قد عرفت وجه الخصوصيه، و أنه لا يكون الزائد لغوا على كل حال، بل هو اما جزء الفرد و اما جزء الماهيه.

(٢). أى: حين دوران الزائد بين الجزئيه للماهيه و للفرد.

(٣). تعليل لقوله: «حيث ينطبق».

(٤). فان طبعى الإنسان يصدق على زيد مع أن له مشخصات فرديه، لكن الصدق باعتبار أنه فرد للحيوان الناطق، و كذا الصلاه جماعه فى المسجد من مشخصات الفرد و يصدق الطبيعى عليه.

(٥). استدراك على قوله: «لأن الطبيعي يصدق» و حاصل الاستدراك: أنه إذا دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءا مطلقا - للماهيه أو الفرد - و بين كونه خارجا و أجنبيا عن العباده لم ينطبق الطبيعى عليه بتمامه، إذ المشكوك فيه على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادى و ان لم يكن منافيا له، و انما هو لغو،

ص: ٢٢١

بين كونه (١) جزءا و مقارنا لما كان (٢) منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزءا (٣)، لكنه (٤) غير ضائر، لانطباقه عليه أيضا (٥) فيما لم يكن ذاك الزائد جزءا، غايته لا بتمامه (٦) بل بسائر أجزائه، هذا.

الواجب على المأتى به فى الجملة أى على أجزائه المعلومه، و هو كاف فى صحه العباده.

\*\*\*\*\*

(١). هذا الضمير و المستتر فى «دار» راجعان إلى المشكوك فيه، و مع احتمال مقارنته لا- جزئيه لا- وجه لقصد الوجوب به بالخصوص.

(٢). جواب «لو دار» و اسم «كان» ضمير راجع إلى الطبيعى.

(٣). لا للماهيه و لا للفرد، و ضمير «عليه» راجع إلى الفرد المأتى به.

(٤). أى: لكن عدم الانطباق على المأتى به بتمامه لو لم يكن المشكوك فيه جزءا غير ضائر، لانطباق الكلى على المأتى به إجمالا.

(٥). أى: كانطباق الكلى على المأتى به فى صورته دوران الجزء بين جزئيه للماهيه و للفرد.

(٦). أى: لا ينطبق الطبيعى على تمام المأتى به، بل على ما عدا ذلك الزائد من الأجزاء المعلومه.

(٧). هذا هو الوجه الثالث من وجوه المناقشه فى كلام الشيخ الأعظم (قده) و حاصله: القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلا لا فى نفس الواجب و لا- فى أجزائه، و ما تقدم فى الوجه الأول كان ناظرا إلى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه فى خصوص الأجزاء.

(٨). أى: لا فى الواجب و لا فى أجزائه، و ذلك لما تقدم منه فى مباحث القطع

مع أن (١) الكلام فى هذه المسأله لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من (٢) العبادات. مع أنه (٣) لو قيل باعتبار قصد الوجه

من أنه ليس منه فى الأخبار عين و لا أثر، و فى مثله مما يغفل عنه غالباً لا بد من التنبيه عليه حتى لا يلزم الإخلال بالعرض، فراجع ما أفاده فى مسأله العلم الإجمالى من مباحث القطع.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الرابع من وجوه الإشكالات، و حاصله: أن ما تقدم فى كلام الشيخ الأعظم أخص من المدعى، إذ المدعى و هو جريان البراءة فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين لا يختص بالعبادات التى يعتبر فيها الإتيان بها على وجه قربى، بل يعم التوصليات، لاشتمالها أيضاً على المصالح، و من المعلوم عدم اعتبار قصد الوجه فى ترتبها على تلك الواجبات، فيتوقف استيفاء الغرض فيها على فعل الأكثر مع عدم لزوم قصد الامتثال فيها فضلاً عن قصد الوجه، و حديث قصد الوجه مختص بالعبادات كما لا يخفى.

(٢). بيان للموصول فى «بما لا بد أن يؤتى به...» و ضمير «به» راجع إلى «ما» الموصول.

(٣). هذا هو الوجه الخامس من الإشكالات، و هو إشكال على كلام الشيخ الذى حكاه المصنف عنه بقوله: «فلم يبق الا التخلص عن تبعه مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به...» و توضيحه: أن قصد الوجه الذى يتوقف عليه حصول الغرض الداعى إلى الأمر لا يخلو إما أن يكون شرطاً فى حصوله مطلقاً حتى مع تعذر الإتيان به من جهة تردد المأمور به بين الأقل و الأكثر المانع من تحقق قصد الوجوب، و إما أن يكون مقيداً بصوره التمكن منه. فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله، لتعذر شرطه الناشئ من الجهل بوجوب كل جزء، و سقوط العلم الإجمالى عن التنجيز رأساً حتى بالنسبه إلى الأقل، لفرض عدم حصول الغرض لا به و لا

فى الامتثال فىها على وجه (١) ىنافىه التردد و الاحتمال، فلا وجه (٢) معه للزوم مراعاة الأمر المعلوم أصلا و لو (٣) بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، و للزم (٤) الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله

بالأكثر، فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الأقل كما أفاده الشيخ.

و على الثانى يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار، و عدم توقف حصول الغرض عليه، و لا بد حينئذ من تحصيل الغرض. و العلم بحصوله منوط بإتيان الأكثر، فيجب عقلا فعله، بداهه عدم إحراز تحقق المصلحه و الملاك بالأقل، و لا مؤمن من تبعه التكليف المعلوم إجمالا، فيحتاط المكلف بفعل كل ما يحتمل دخله فى حصول الغرض، نظير الشك فى المحصل.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «قصد الوجه» و ضمير «ينافيه» راجع إلى قصد الوجه، يعنى:

إذا كان قصد الوجه المعتبر منوطا بتميز وجه كل جزء من الأجزاء من الوجوب و الاستحباب، فلا محاله لا يتمشى قصده مع احتمال الجزئيه و تردها، لعدم إمكان تميز الوجه حينئذ حتى يقصد.

(٢). جواب «لو» و «للزوم» متعلق ب «فلا وجه» و ضمير «معه» راجع إلى التردد و الاحتمال.

(٣). وصليه، و وجه عدم حصول الغرض هو توقف حصوله على قصد الوجه الموقوف على التميز، و مع عدم قصد الوجه لا يحصل الغرض، لتوقفه على ما ليس بمقدور للعبد أعنى تميز وجه المشكوك فيه. و وجه عدم مراعاة الأمر المعلوم إجمالا و لو بإتيان الأقل الذى التزم الشيخ (قده) بفعله تخلصا عن العقاب هو ما أوضحناه بقولنا: «فعلى الأول يلزم سقوط التكليف من أصله، لتعذر شرطه الناشى من الجهل بوجوب كل جزء...»

(٤). معطوف على قوله: «فلا وجه معه» يعنى: لو قيل باعتبار قصد الوجه

ليحصل (١) القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه (٢) مع الأقل بسبب بقاء غرضه، فافهم (٣)،

على هذا النحو، فإن لم يحصل الغرض سقط العلم الإجمالي عن التأثير حتى بالنسبة إلى الأقل، فلا يجب الإتيان به أيضا، وان حصل الغرض لزم الإتيان بالأكثر لتوقف يقين الفراغ بعد العلم بالاشتغال عليه، إذ مع الاقتصار على الأقل لا يحصل العلم بالفراغ، لاحتمال بقاء الأمر بسبب احتمال بقاء غرضه، فلا بد من الإتيان بالأكثر حتى يحصل العلم بتحقيق الغرض.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أنه بعد فرض إمكان تحصيل الغرض يجب الإتيان بالأكثر، لكون المقام من صغريات قاعده الاشتغال، للشك في الفراغ مع الاقتصار على الأقل، و ضمير «حصوله» راجع إلى «الغرض».

(٢). أى: لاحتمال بقاء الأمر مع الإتيان بالأقل بسبب بقاء غرضه، و ضمير «غرضه» راجع إلى «الأمر».

(٣). لعله إشاره إلى: أن حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه خلاف الفرض، إذ المفروض اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفه وجه الأجزاء تفصيلا فى العباده، و مقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو عدم إمكان إحرازه لا بالأقل و لا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضا كما لا يخفى.

أو إشاره إلى: أن الشيخ (قده) لم يجزم باعتبار قصد الوجه حتى لا- يمكن تحصيل الغرض، و يوجب ذلك سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقا حتى بالنسبة إلى إتيان الأقل، بل احتمله، حيث قال: «فيحتمل أن يكون اللطف منحصرًا فى امثاله التفصيلي مع معرفه وجه الفعل... إلخ» و من الواضح أن الاحتمال لا- يوجب شيئا من القطع بعدم حصول الغرض، و لا القطع بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز. و عليه فيبقى المجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال و لو بإتيان

ص: ٢٢٥



عن تبعه مخالفه الأمر المعلوم إجمالاً كما أفاده الشيخ (قده) فلا يرد عليه خامس الإشكالات.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعاً إلى إثبات أحد جزأى المدعى و هو جريان قاعده الاشتغال فى الأقل و الأكثر الارتباطيين، و عدم جريان البراءة العقلية فيهما. و أما إثبات جزئه الآخر و هو جريان البراءة النقلية فيهما، فمحصله: أن البراءة الشرعية تجرى فى جزئيه ما شك فى جزئيه، لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، و يتعين الواجب فى الأقل.

و ينبغى قبل توضيح المتن التعرض لمخلص ما أفاده الشيخ الأعظم فى المقام، فان كلمات المصنف لا تخلو من تعريض به كما سيظهر، قال (قده): «و أما الدليل النقلى فهو الأخبار الداله على البراءة الواضحه سنداً و دلالة، و لذا عول عليها فى المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الإجمالى....».

و توضيح ما أفاده: جريان حديث الرفع و الحجب و نحوهما فى وجوب الجزء المشكوك و جوبه، و أن وجوب الأكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن

(Z). لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، و هو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلى، ضروره أنه ينافيه رفع الجزئيه المجهوله، و انما يكون مورد ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعا.

و بالجمله: الشك فى الجزئيه أو الشرطيه و ان كان جامعاً بين الموردين، الا- أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعل، و مورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم.

العباد، و لا- يعارضه أصاله البراءه عن وجوب الأقل، للعلم بوجوده المردد بين النفسى و الغيرى. و المنع من جريان البراءه فى الوجوب الغيرى يعنى فى وجوب الأ-كثر - و دعوى اختصاص دليلها بالوجوب النفسى المشكوك كما التزم به شريف العلماء على ما حكى - لا وجه له، بعد عدم الفرق بين الوجوبين النفسى و الغيرى المقدمى فى كون كل منهما منشأ لاستحقاق العقاب على تركه، أما استحقاقه على ترك الواجب النفسى فواضح، و أما على الغيرى فلا- أقل من جهه كونه منشأ لترك الواجب النفسى.

و عليه فالمقتضى للبراءه الشرعيه موجود، و هو كون المرفوع مجعولا- شرعيا مجهولا و فى رفعه منه، و المانع مفقود، فان المانع إما هو العلم الإجمالى بالتكليف المردد بين الأقل و الأ-كثر، و اما هو معارضة الأصل مع أصاله عدم وجوب الأقل، أما الأول فلارتفاعه، لأن هذه الأخبار حاكمه عليه و موجه لانحلاله، لأن الشارع أخبر بنفى العقاب على ترك الأكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعا، و معه لا يحكم العقل بلزوم رعايه احتمال التكليف الإلزامى فى الأكثر من باب المقدمه العلميه.

و أما الثانى فلعدم كون الأقل موردا للأصل، للعلم بوجوده تفصيلا.

ثم تعرض الشيخ الأعظم لكلام صاحب الفصول الذى منع من جريان البراءه فى التكليف و حكم بجريانها فى الحكم الوضعى، قال: «و التحقيق التمسك بهذه الأخبار على نفي الحكم الوضعى و هى الجزئيه و الشرطيه» و ناقش الشيخ فيه بوجه، قال فى جملتها: «و منع كون الجزئيه أمرا مجعولا- شرعيا غير الحكم التكليفى، و هو إيجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء» هذا توضيح كلام الشيخ.

و المصنف أورد على هذه الكلمات وجهين من الإشكال تعرض لأحدهما في المتن كما ستقف عليه، و للآخر في حاشيه الرسائل و نتعرض له في التعليقه إن شاء الله تعالى «-» .

و أما توضيح المتن فهو: أن أركان البراءه الشرعيه فى الأقل و الأ-كثر الارتباطيين مجتمعه، إذ المشكوك فيه هو جزئيه مثل السوره للصلاه، و الجزئيه مجعوله بتبع الجعل الشرعى لمنشأ انتزاعها، و هذا المقدار من الدخل كاف فى صحه جريان البراءه، لعدم الدليل على اختصاص مجراها بما هو مجعول بالأصله و الاستقلال بل يشتمل المجعول الانتزاعى و التبعى أيضا، مع كون هذا الرفع مساوقا للامتنان.

و لكن المصنف عدل عن جريان الأصل فى التكليف - كما فى كلام الشيخ - إلى جريانه فى الوضع و هو الجزئيه، و قد يقال فى وجهه: ان أصاله عدم وجوب الأكثر معارضه بأصله عدم وجوب الأقل، و لازمه القطع بالمخالفه للمعلوم بالإجمال.

و أما العلم بوجوب الأقل تفصيلا اما نفسيا و اما غيريا فهو غير مفيد فى الانحلال بنظر المصنف، إذ المجدى هو العلم بالوجوب على كل تقدير، و لا علم بهذا الوجوب كما عرفت مفصلا فى تقريب منع انحلال العلم الإجمالى.

و هذا الإشكال غير جار فى إجراء الأصل فى الجزئيه المشكوكه، لأن أصاله عدم الكليه - أى عدم وجوب الأقل - لا أثر لها، فان وجوب الإتيان بالأقل ليس من أحكام كليته حتى يرتفع بالأصل، للعلم بلزوم الإتيان به سواء كان هو تمام الواجب أم بعضه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالموصول هو الواجب كالصلاه، و الضمير البارز فى «يعينه» راجع إليه، و المستتر فيه إلى «عموم مثل حديث الرفع».

(-). قال فى حاشيه الرسائل: «يمكن أن يقال: ان وجوب واحد من الأقل

و يعينه (١) فى الأول.

لا يقال (٢): ان جزئيه السوره المجهوله ( المنسيه ) مثلا ليست

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على قوله: «يرتفع» و الأولى كونه بلفظ «و يتعين» أو «و يعين» بصيغه المجهول، أو تبديل «فمثله يرتفع» ب «فمثله يرتفع» الـ أن يكون معطوفا على «قاض» يعنى: أن عموم مثل حديث الرفع قاض و يعين الواجب فى الأقل، و الأمر سهل بعد وضوح المطلب، و المراد ب «الأول» هو الأقل.

(٢). هذا إشكال على جريان البراءة الشرعيه فى وجوب الأكثر المشكوك فيه بالتقريب الذى ذكره المصنف من جريانها فى الوضع و هو الجزئيه، و هذا ناظر إلى ما تقدم نقله من كلام الشيخ الأعمش فى جواب صاحب الفصول (قدهما) و توضيح الإشكال: أن البراءة انما تجرى فيما إذا كان المجهول شرعيا، لأن مجرى البراءة على ما قرر فى محله لا بد و أن يكون مما تناله يد الوضع و الرفع التشريعيين، و المفروض أن الجزئيه ليست أثرا شرعيا كحرمة شرب التتن و وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و لا مما يترتب عليها أثر شرعى، كالشك فى سببه الالتزام النفساني

=====

و الأكثر نفسيا مما لم يحجب علمه عنّا و لسنا فى سعه منه كما هو قضيه العلم به بحكم العقل أيضا حسب الفرض، و هذا ينافى الحكم على الأقل على التعيين بأنه موضوع عنّا و نحن فى سعته، فان نفى الوضع و السعه عما علم إجمالا- وجوبه مع العلم تفصيلا بوجوب أحد طرفيه يستدعى نفيهما عنه و لو كان هو الطرف الآخر، فلا بد اما من الحكم بعدم شمول هذه الأخبار لمثل المقام مما علم إجمالا- وجوب شىء إجمالا- و اما من الحكم بأن الأقل كثير ليس مما حجب علمه، فانه يعلم وجوب الإتيان به بحكم العقل مقدمه للعلم بإتيان ما لسنا فى سعته....».

و الظاهر أن هذه المناقشه غير متجهه على كلام الشيخ (قده) لتوقفها على

بمجموعه و ليس لها أثر مجعول، و المرفوع (١) بحديث الرفع انما

المجرد عن اللفظ - فى باب النذر - لوجوب الوفاء، فان أصاله البراءه تجرى فى السببيه التى ليست بنفسها حكما شرعيا، و لكن يترتب عليه وجوب الوفاء، فينتفى هو بجريان الأصل فى السبب و هو الالتزام النفسانى. و عليه فلا- مجال لجريان البراءه فى الجزئيه، بل لا بد من إجرائها فى التكليف مثل وجوب الجزء المشكوك فيه أو وجوب الأكثر.

و دعوى: أن الجزئيه مما يترتب عليه أثر شرعى و هو وجوب الإعاده - على تقدير كون الواجب الواقعى هو الأ-كثر - فالبراءه تجرى فى الجزئيه بلحاظ أثرها و هو وجوب الإعاده، مدفوعه أولا: بأن وجوب الإعاده أثر لبقاء الأمر الأول أى الأمر بالأكثر، لا جزئيه السوره، لأن الأمر بنفسه - ما لم يمثل - يقتضى الإعاده عقلا، دون الجزئيه، فالإعاده أثر لبقاء الأمر الأول، لا أثر للجزئيه.

و ثانيا: بأن وجوب الإعاده لا يرتفع بمثل حديث الرفع، لكونه عقليا من باب وجوب الإطاعه عقلا.

و بالجملة: فلا مجال للبراءه فى جزئيه المشكوك فيه، لعدم كونها أثرا شرعيا و لا مما له أثر شرعى.

\*\*\*\*\*

(١). الواو للحال، يعنى: و الحال أنه يعتبر أن يكون المرفوع بحديث الرفع

الالتزام بأمرين أحدهما عليه العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، و ثانيهما كاشفيه العلم بالجامع عن الخصوصيه القائمه بكل واحد من الأطراف.

و كلاهما ممنوع، أما الأول فلأن المنسوب إلى الشيخ (قده) مبنى الاقتضاء لا العليه، و ان استظهر بعض مشايخنا المحققين من مجموع كلماته القول بالعليه، الا أن لازم جريان الأصل المرخص فى بعض الأطراف هو تعليقيه حكم العقل بالقطع بالموافقه، و مع شمول حديث الرفع و الحجب للأكثر المشكوك وجوبه

ص: ٢٣٠

هو المجعول بنفسه أو أثره، و وجوب (١)الإعاده انما (٢) هو أثر بقاء

حكما أو موضوعا لحكم شرعى، فالمراد ب «بنفسه» الحكم، و ب «أثره» الموضوع للحكم.

\*\*\*\*\*

(١). هذا تقريب توهم ترتب الأثر على جريان الحديث فى الجزئيه، و قد عرفته بقولنا: «و دعوى أن الجزئيه مما يترتب عليه أثر شرعى.... إلخ».

(٢). هذا إشاره إلى الجواب الأول عن الدعوى المذكوره المتقدم بقولنا:

«مدفوعه أولا بأن وجوب الإعاده.... إلخ».

=====

يحصل الأمن من المؤاخذه على تقدير تعلق التكليف به واقعا، فيعود النزاع مبنائيا.

و أما الثانى، فلأن المعلوم بالإجمال هو الجامع بين الأطراف، و لا علم بتعلق التكليف بكل واحد منها بالخصوص، و الا كان معلوما بالتفصيل لا بالإجمال، و هذا خلف كما هو واضح. و غايه ما يقتضيه العلم بالجامع عقلا هو رعايه احتمال التكليف فى كل منها من باب المقدمه العلميه و دفع الضرر المحتمل، و من المعلوم حصول التأمين الشرعى بشمول مثل حديث الحجب لبعض الأطراف، و حيث ان الأقل ليس مجرى للأصل، فيجرى فى وجوب الأكثر المشكوك فيه بلا مانع.

نعم يلزم القطع بالمخالفه للمعلوم بالإجمال لو التزم بشمول دليل الأصل لتمام الأطراف، لكنه أجنبى عن مقاله من يدعى اقتضاء العلم الإجمالى لوجوب الموافقه القطعيه، هذا.

مضافا إلى: أن العلم بالجامع لو اقتضى الاشتغال و المنع عن جريان البراهه لم يفرق فيه بين إجرائها فى جزئيه المشكوك فيه كما فى المتن و بين إجرائها فى وجوب الأ-كثر كما فى الرسائل، لاستلزامه لفوات المعلوم بالإجمال فى كلتا صورتين على تقدير تعلقه بالأكثر. و مناقضه الإراده الفعلية على كل تقدير لعدم الإراده كذلك على تقدير تعلق الأمر بالأكثر واضحه، و قد تقدم منه أن الحكم الفعلى من

الأمر بعد العلم ( التذکر .) مع (١) أنه عقلي، و ليس الا من باب وجوب الإطاعه عقلا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع أن وجوب الإعادة، و هذا إشاره إلى الجواب الثانى عن تلك الدعوى، المذكور بقولنا: «و ثانيا بأن وجوب الإعادة لا يرتفع... إلخ» و ضمير «ليس» راجع إلى وجوب الإعادة.

=====

جميع الجهات لا- بد من موافقته قطعاً، و لا- مجال لجعل الترخيص فى بعض الأطراف للمناقضه، و من المعلوم منافاه الترخيص سواء كان بلسان نفى الوجوب أم بلسان نفى الجزئيه للعلم بمطلوبيه الجامع على كل تقدير. و لعله لذا عدل (قده) فى الهامش إلى عدم جريان البراءه النقليه فيما هو مورد حكم العقل بلزوم الإطاعه، فلاحظه.

و الحاصل: أن مقتضى تنجز الحكم الفعلى من جميع الجهات لزوم امتثاله عقلا، و عدم جواز جريان شىء من البراءتين العقليه و النقليه فيه.

و كلامه فى عدوله عن مسلك الشيخ (قده) من جريان البراءه فى التكليف و هو وجوب الأ-كثر إلى إجرائه فى الوضع أعنى الجزئيه غير ظاهر الوجه، فانه فى «لا- يقال» التزم بمجعولييه الجزئيه تبعا لجعل منشأ انتزاعها، و هذا رجوع إلى كلام الشيخ من إجراء أصله عدم وجوب الأكثر، فلا جدوى فى إجرائها فى الوضع أوّلا ثم تصحيح ذلك بإجرائها فى التكليف ثانيا، إذ لا وجود للوضع المفروض كونه انتزاعيا وراء وجود منشئه و هو التكليف.

نعم تخلص من إشكال عدم بقاء الوضع بعد ارتقاع التكليف بالأصل فى حاشيه الرسائل بجعل الحكم التكليفى سببا للوضعى، و من المعلوم تحقق الاثنييه وجودا بين كل سبب و مسببه، فلا مانع حينئذ من كون المرفوع فى وعاء التشريع هو المسبب فقط و عدم التعرض لسببه، قال (قده) فى جواب توهم الملازمه بين

ص: ٢٣٢

لأنه يقال (١): ان الجزئيه و ان كانت غير مجعوله بنفسها، الا

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال و إيراد على كلام الشيخ الأعظم، و محصله: أن الجزئيه و ان لم تكن مجعوله لكونها أمرا انتزاعيا، الا أن منشأ انتزاعها و هو الأمر مجعول شرعى، و هذا يكفى فى جريان البراءه فيها، إذ المهم كون مجرى الأصل مما تناله يد التشريع وضعا و رفعا و لو بالواسطه سواء كان مجعولا بالاستقلال كالأحكام التكليفيه المستقله كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، أم بالتبع كالأحكام الوضعيه نظير الجزئيه و الشرطيه و نحوهما، فمجرد تبعيه الوضع للتكليف لا يمنع من شمول الحديث له، لإمكان رفعه برفع منشأ الانتزاع و هو تعلق الأمر النفسى بالأكثر. و ضمائر «بنفسها، أنها، انتزاعها» راجعه إلى الجزئيه.

=====

رفع الأحكام التكليفيه و الوضعيه: «قلت: مجرد تبعيتها لها فى الرفع و الوضع لا- يقتضى اتحاد رفعها مع رفعها و وضعها مع وضعها، بداهه أن السببيه و المسببيه تقتضيان الاثنيه لا الاتحاد و العينيه».

وفيه: أن الإشكال المزبور لا يندفع بما أفاده (قده) سواء أ كانت الجزئيه منتزعه عن الأمر أم مسببه عنه، ضروره أنه على الأول لا وجود للجزئيه حتى تنفى بالأصل، و انما الوجود لمنشأ انتزاعها، إذ الأمر الانتزاعى اعتبار يعتبره المعبر من وجود شىء، فلا وجود له حتى ينفى بأصل البراءه. و على الثانى و ان كان لكل من السبب و المسبب وجود على حده، الا أنه لما كان المسبب رشحا و أثرا له فلا يعقل بقاء السبب التام بعد انتفاء مسببه، بل ارتفاعه يكشف عن انتفاء سببه لعدم انفكاك المعلول عن علته التامه، كعدم تعقل عدم تأثير العله التامه فى معلولها.

فالنتيجه: امتناع نفى الجزئيه مع بقاء الأمر سواء كانت الجزئيه مسببه عن الأمر أم منتزعه عنه.

ص: ٢٣٣



أنها مجعوله بمنشأ انتزاعها، وهذا (١) كاف في صحه رفعها.

لا يقال (٢): انما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه و هو الأمر الأول (٣)، و لا- دليل (٤) آخر على أمر آخر (٥) بالخالي عنه (٦).

\*\*\*\*\*

(١). أى: الجعل التبعي للجزئيه كاف في صحه جريان البراءه فيها، و ضمير «رفعها» راجع إلى الجزئيه.

(٢). هذا إشكال على كون الرفع بلحاظ الأمر الّذى هو منشأ انتزاع الجزئيه مثل قوله تعالى: (أقيموا الصلاه) المشكوك تعلقه بالسوره مثلا.

توضيح هذا الإشكال هو: أنه بعد جريان أصله البراءه فى الأمر بالأكثر الّذى هو منشأ انتزاع الجزئيه لا يبقى أمر يتعلق بالأقل، و المفروض عدم دليل آخر يدل على كون الواجب هو الأقل، و أصله البراءه أيضا لا تثبتة إلا على القول بحجيه الأصول المثبتة، فلا وجه حينئذ لما أفيد قبيل هذا من «أن عموم حديث الرفع يرفع الإجمال و التردد عن الواجب المردد بين الأقل و الأكثر و يعينه فى الأقل» و ذلك لبداهه ارتفاع الأمر بأصل البراءه، و لا أمر آخر يدل على كون الواجب هو الأقل الخالى عما شك فى جزئيته.

فالتتيجه: أن البراءه الشرعيه لا- تجرى حتى يثبت أن الواجب هو الأقل و ينحل به العلم الإجمالى بل يجب الاحتياط عقلا بإتيان الأكثر.

(٣). و هو الأمر المتعلق بالأكثر المفروض ارتفاعه بحديث الرفع.

(٤). أى: و الحال أنه لا دليل آخر على تعلق طلب آخر بالأقل.

(٥). يعنى: غير الأمر الأول المتعلق بالأكثر المرتفع بحديث الرفع.

(٦). أى: عما شك فى جزئيته، و المراد بالخالى عن المشكوك هو الأقل.

لأنه يقال: نعم (١) و ان كان ارتفاعه بارتفاعه منشأ انتزاعه (٢)،

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان لم يكن دليل آخر على وجوب الأقل بعد نفي الأكثر بالبراءه، الا أنه يمكن إثبات وجوب الأقل بطريق آخر سيأتى بيانه، و هذا جواب الإشكال و محصله: أن الوجه فى ثبوت الأمر بالأقل ليس هو البراءه الشرعيه حتى يقال:

ان الأصل لا يثبت اللوازم، بل الوجه فى ذلك هو الجمع بين أدله الأجزاء، و وجوب و بين أدله البراءه الشرعيه، حيث ان وجوب الأقل معلوم بنفس أدله الأجزاء، و وجوب الأكثر منفى بالبراءه الشرعيه، فيكون مثل حديث الرفع بمنزله الاستثناء و تقييد إطلاقها لحالتى العلم و الجهل بجزئيه الأجزاء، فإذا فرض جزئيه السوره مثلا للصلاه واقعا كان مثل حديث الرفع نافيا لجزئيتها فى حال الجهل بها، فكأن الشارع قال: «يجب فى الصلاه التكبير و القراءه و الركوع و السجود و التشهد مطلقا علم بها المكلف أم لا، و تجب السوره إذا علم بجزئيتها» و هذا التحديد نشأ من حكمه حديث الرفع على أدله الأجزاء و الشروط حكمه ظاهريه موجه لاختصاص الجزئيه بحال العلم بها على نحو لا يلزم التصويب كما مر فى بحث أصل البراءه.

كما أن إطلاق دليل الجزئيه لحالتى التذكر و النسيان يتقيد بفقره «رفع النسيان» بصوره التذكر.

و بالجملة: فوجوب الأقل مستند إلى أدله الأجزاء لا إلى حديث الرفع حتى يتوهم أن إثبات ذلك به يتوقف على القول بالأصل المثبت، و الحديث ينفى خصوص الوجوب الضمنى المتعلق بما شك فى جزئيته، و لا- ينفى تمام الوجوب على تقدير ثبوته للأكثر.

(٢). هذا الضمير و ضمير «ارتفاعه» راجعان إلى الأمر الانتزاعى، و هذا كارتفاع جزئيه السوره بارتفاع منشأ انتزاعه و هو الأمر الضمنى المتعلق بها، و «الناظر» صفه ل «حديث الرفع» و إشاره إلى الحكمه التى أشرنا إليها بقولنا: «و هذا

ص: ٢٣٥

من حكومه حديث الرفع... إلخ» و ضمير «إليها» راجع إلى «الأدله».

\*\*\*\*\*

(١). خبر «أن نسبه» فكأنه قيل: «السوره مثلا واجبه فى الصلاه إلا مع الجهل بجزئيتها» و هذا الاستثناء مفاد حديث الرفع، فبعد انضمامه إلى أدله الأجزاء يستفاد وجوب الأقل و عدم جزئيه مشكوك الجزئيه و ان كان جزءا واقعا.

(٢). يعنى: و حديث الرفع مع أدله الأجزاء يكون دالا على جزئيه الأجزاء إلا مع الجهل بجزئيتها، و هذا محصل الجمع بين أدله الأجزاء و حديث الرفع الذى جعل كاستثناء بالنسبه إليها، و ضمير «هو» راجع إلى «حديث الرفع» و ضمير «معها» إلى «الأدله» و ضمير «جزئيتها» إلى «الأجزاء» و ضمير «بها» إلى «جزئيتها».

=====

(-). قد يقال: انه بناء على المنع من جريان البراه العقليه لا- دليل على كون الواجب الفعلى هو الأقل و لو ظاهرا حتى يكون الإتيان به مفزعا جعليا عما ثبت فى العهد بالعلم الإجمالى، و الوجه فيه توقفه على حجية الأصول المثبتة كى يقتضى نفى وجوب الأكثر كون الواجب هو الأقل، لأن رفع المشكوك لا يثبت كون الأقل مطلقا غير مقيد بالمشكوك، لمغايره الماهيه اللا بشرط القسمى للماهيه بشرط شىء، و إثبات أحد الضدين بنفى الآخر من أظهر الأصول المثبتة.

و قد تفصى منه بوجوه نذكر بعضها، فمنها: ما التزم به المصنف من أن الدليل على وجوب الأقل هو الجمع بين أدله الأجزاء المعلومه و حديث الرفع، و قد

ص: ٢٣٦

عرفت توضيحه مع تأييده.

و لكن ناقش فيه جمع من الأعظم بما محصله: أنه لا شك في تأخر الرفع الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين، لتأخر الظاهري عن موضوعه أعني به الشك الذي هو متأخر عن متعلقه و هو الحكم الواقعي، لكونه من عوارضه، فالواقع متقدم على ما يقتضيه الأصل العملي من الرفع الظاهري بمرتبتين، و لا-ريب في استحاله تحقق المعينه في الرتبة بين أمرين يتقدم أحدهما على الآخر، لامتناع اجتماع المتقابلين و ان أمكن اجتماعهما زمانا كما يوجد المعلول بوجود علته التامه و يجتمعان زمانا، لا رتبه، لتقدم العله رتبه على المعلول كما هو واضح. و بناء على هذا يستحيل أن يكون نسبه حديث الرفع إلى أدله الأجزاء نسبه الاستثناء، إذ الاستثناء كسائر أنحاء التقييد يقتضى اتحاد المطلق و المقيد رتبه، و مع طوليه كل حكم ظاهري للحكم الواقعي يمتنع التقييد، الا بأن يكون مفاد حديث الرفع واقعا في رتبه الواقع أو بالعكس، فتقلب النسبه حينئذ من التقدم و التأخر إلى المعيه و الاتحاد الرتبي، و هذا مما لا يلتزم به أحد.

«و توهم أن الحكم الظاهري و ان لم يكن في مرتبه الحكم الواقعي، الا- أن الحكم الواقعي و لو بنتيجه الإطلاق يكون في مرتبه الحكم الظاهري، و بذلك يمكن تعلق الرفع في تلك المرتبه بفعليه الحكم الواقعي، مدفوع بأنه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي و لو بنتيجه الإطلاق في عرض الحكم الظاهري و في مرتبته، فان مرجع طوليه الحكم الظاهري بعد أن كان إلى أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي في مرتبه الشك بنفسه، و هل هو إلا دعوى أن المعروض في مرتبه

ص: ٢٣٧

عارضه...».

و هذا الإشكال لا يخلو من قوه، و لذا قد يوجه المتن بما يسلم معه منه، فقال العلامة المشكيني (قده) بعد توضيح كلام المصنف ما لفظه: «هذا ملخص ما أفاده في درسه في الدوره الأخيره، و منه يظهر وجود مسامحه في العبارة، و أن نظر حديث الرفع و كونه بمنزله الاستثناء انما هو بالنسبه إلى الدليل المجمل لا بالنسبه إلى أدله الأجزاء المعلومه كما فرضه في العبارة. و ظنى أن العبارة ناظره إلى النسخه القديمه، إذ هي صحيحه بناء على فرض النسيان كما لا يخفى، و قد غفل عن تصحيح هذه العبارة عند تصحيح الأول...».

أقول: بعد المراجعه إلى النسخ المطبوعه المختلفه لم نظفر على المتن المشتمل على كلمه «المنسيه، بعد التذكر، إلا مع نسيانها» بدل «المجهوله، بعد العلم الامع الجهل بها» إلا في المطبوعه أخيرا مع حواشى العلامة المشكيني (قده).

و إلا- فالمطبوعه في بغداد في أخريات حياه المؤلف طاب ثراه خاليه من «المنسيه...» و كذا المطبوعه مع حواشى العلامة القوجاني و غيرهما من النسخ. و نحن عولنا عليها و جعلنا الأصل موافقا لها و «المنسيه» بدلا.

و هذا هو الأصح، إذ يشهد لكون الصادر من قلم المؤلف «المجهوله» أن الكلام فعلا في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجيه فيما إذا لم يقم دليل على جزئيه بعض الأجزاء، و أن المقتضى لجريان أصل البراءه لنفيها ظاهرا موجود أم لا، و أما التمسك بحديث الرفع لصحه العباده الفاقداه للجزء المنسى لعدم جزئيته حال النسيان فهو غير مبحوث عنه فعلا، و انما عقد المصنف ثانى التنبيهات لحكم

ص: ٢٣٨

نسيان الجزء و سيأتي إن شاء الله تعالى.

و كيف كان، فان أريد من ضم حديث الرفع إلى أدله الأجزاء المعلومه تصحيح العباده المجرده عن الجزء المنسى فلا ريب فى صحته، لحكومته حديث رفع النسيان عليها، و أنه اما مقتيد لإطلاقها، و اما مبيّن لإجمالها إذا كانت مجمله، و قد تعرض المصنف لهذا فى حاشيه الرسائل فى بعض تعاليق حديث الرفع، قال:

«فيكون - أى حديث الرفع - أيضا حاكما على دليل الجزئيه و الشرطيه، و يكون مع دليلهما بمنزله دليل واحد مقيد لإطلاق دليل وجوب المركب أو المشروط لو كان له إطلاق، و إلا فمبين لإجماله.... إلخ».

و ان أريد من ضمه إليها إثبات وجوب الأقل و جواز الاكتفاء به فى مقام الامتثال و تفرغ الذمّه، فيمكن أن يقال: ان أصله البراءه و ان لم تكن فى مرتبه إنشاء الحكم الواقعي و فعليته، لكنها فى مرتبه تنجزه و عدمه كالاحتياط الذى هو منجز له، فالبراءه نقيض الاحتياط رافعه لتجزه، و حينئذ يصح أن يكون رفع الحكم المجهول فى حكم الاستثناء بالنسبه إلى سائر أدله أجزاء المركب، فيستثنى الجزء المشكوك من تنجز أجزاء المركب، فلو كان جزءا واقعا لم يكن منجزا، فالاستثناء بهذه المثونه يصح أن يرد على مشكوك الجزئيه، و يقال: أجزاء الصلاه واجبه و منجزه إلا- السوره، فانها على تقدير وجوبها غير منجزه، و تكون حكومه البراءه عليها كسائر الأصول حكومه ظاهريه لا ينافيها جزئيه السوره واقعا. نظير استصحاب الطهاره الحاكم ظاهرا على ما يدل على اشتراط مثل الصلاه بالطهاره.

و هذا بخلاف رفع الاضطرار و النسيان و أخواتهما، فان حكومتها على أدله الأحكام

الأولى حكومه واقعيه.

و لو كان المحذور مجرد تعدد الرتبه - كما تقدم فى عبارته تقريرات شيخنا المحقق العراقى (قده) - لتوجه أيضا على جعل الاحتياط منجزا للواقع، إذ هو موصل للحكم غير الواصل بعنوانه إلى المكلف، و لو لم يكن الواقع و لو بنتيجة الإطلاق محفوظا حال الجهل به، لم يتصور بيانه الاحتياط له.

و منها: ما فى تقرير بحث المحقق النائينى (قده) من: أن إشكال مثبته الأصل منوط بكون الإطلاق أمرا وجوديا كما ينسب إلى جملة من المحققين، حيث ان الإطلاق حينئذ كالتقييد يكون أمرا وجوديا، و التقابل بينهما تقابل التضاد، فإثبات الإطلاق بنفى دخل المشكوك يكون من إثبات أحد الضدين بنفى الآخر، و هو من أقوى الأصول المثبته، لكن الحق كون الإطلاق أمرا عدميا، و هو عدم لحاظ شىء قيدا أو جزءا، و حينئذ تجرى البراءة عن تقييد الأجزاء المعلومه بالمشكوك و يثبت إطلاقها أى عدم تقيدها به، و عليه فالإطلاق هنا عين مفاد البراءة لا أنه لازم لجريانها فى الأكثر كى يتوجه عليه محذور الإثبات.

و أورد عليه بعض المحققين بما لفظه: «ان الإطلاق بمعنى اللا بشرطيه معنى، و عدم تقييد الماهيه بخصوصيه معنى آخر، فان اللا بشرطيه ملا-حظه الماهيه بحيث لا- تكون مقترنه بخصوصيه و لا- مقترنه بعدمها، فعدم الاقتران بالخصوصيه لازم أعم للماهيه اللا بشرط و الماهيه بشرط لا، لا أنه عين لحاظ الماهيه لا بشرط. نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهيه بعدم الخصوصيه ينحصر الأمر قهرا فى الماهيه اللا بشرط، و هذا غير العينيه»

ص: ٢٤٠

و توضيحه: قصور حديث الرفع عن إثبات إطلاق الأقل حتى بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، إلا مع تسليم اعتبار مثبتات الأصول، و ذلك لأن مدلول الحديث عدم تقييد الأقل بوجود الجزء المشكوك فيه، و هذا ليس مساوقا للإطلاق، إذ ليس حقيقته عدم التقييد بالخصوصية فحسب، لأن هذا المعنى يتضمنه اعتبار «بشرط لا» أيضا، لعدم كونه مقيدا بوجود القيد، مع وضوح أن «بشرط لا» قسيم الإطلاق، و حقيقته الإطلاق أى «لا بشرط» هو عدم التقييد بكل من وجود الخصوصية و عدمها. و على هذا فمعنى إطلاق الأقل هو عدم تقييده مطلقا لا بوجود الجزء المشكوك فيه و لا بعدمه، و من المعلوم أن حديث الرفع لا يتكفل لإثبات إطلاق الأقل بهذا المعنى، إذ مفاده عدم تقييده بوجود المشكوك فيه فحسب، فدعوى أن مدلوله عين إطلاق الأقل و ليس لازما لجريانه حتى يكون من الأصل المثبت مخدوشه، لما تقدم من أن الإطلاق - أى اعتبار لا بشرط - ليس مدلول أصاله البراءة، إلا مع انضمام أمر آخر إليه و هو القطع بعدم تقييد الأقل فى المقام بعدم الأكثر، فيصير الإطلاق بهذه المثونه من لوازم نفي الأكثر بالأصل، هذا.

لكن يمكن أن يقال: ان حقيقه الإطلاق و ان كانت كما أفاده (قده) نفي التقييد بالوجود و العدم، و أن مدلول حديث الرفع عدم التقييد بالوجود فقط، الا أنه لا يتوقف مع ذلك جريان الأصل على القول بالأصل المثبت، حيث ان الغرض من التمسك بالأصل مع اقتضاء العلم الإجمالى لشغل الذمه و عدم جريان قاعده القبح هو تحصيل المؤمن على ترك الأكثر على تقدير كونه متعلق الطلب واقعا، فالمقصود من التمسك بالبراءة الشرعيه نفي جزئيه المشكوك فيه ظاهرا و إثبات عدم تقييد الأقل بوجود الجزء المشكوك فيه. و أما عدم تقييده بعدم الأكثر فهو أمر معلوم



لا بحث فيه، فان طرفى العلم الإجمالى هما تقييد الأقل بوجوده و عدم تقييده به، و ليس من أطرافه احتمال تقييده بعدمه، إذ ليس المقام من دوران المشكوك فيه بين الجزئيه و المانعيه حتى يدعى قصور حديث الرفع عن إثبات الإطلاق بمعنى اللا بشرط، و انما همّ العقل تحصيل المؤمن من مؤاخذه المولى على ترك المشكوك فيه، و لا ريب فى صلاحيه البراءه الشرعيه للتأمين على تركه، و إثبات إطلاق الأقل بناء على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكه، و جريان الأصل النافى للتكليف فى بعض أطراف العلم الإجمالى كما يدعيه القائل بالاقتضاء.

و الحاصل: أن عدم تقييد الأقل بعدم الجزء المشكوك فيه معلوم تفصيلا، و ليس ذلك طرفا للعلم، و انما طرفاه احتمال دخل وجود المشكوك فيه و عدمه فى المأمور به، و التأمين منوط بقيام الحجج على نفي جزئيه المشكوك فيه، و ليس متوقفا على إثبات الإطلاق بمفاد «لا بشرط» القسم لا اعتبار «بشرط شىء» و من المعلوم و فاء البراءه الشرعيه بما هو المهم بنظر العقل. و عليه فالمنع عن جريان البراءه يتوقف على المناقشه فى المبني و كون التقابل بين الإطلاق و التقييد تقابل التضاد كما قيل.

و منها: أن الأقل واجب نفسى ذاتى لا- عرضى منبسط من الأمر بالكل على كل واحد من الاجزاء، و يكفى فى إثبات هذا الوجوب النفسى الخطاب التفصيلى بوجوب كل واحد من الأجزاء، مثل «و ربك فكبر، قوموا لله قانتين، فاقراءوا ما تيسر منه، اركعوا، اسجدوا» و نحو ذلك من الخطابات المتضمنه للاجزاء، و تجرى البراءه عن المشكوك فيه بلا شبهه الإثبات، هذا.

و فيه: أن أدله الأجزاء و ان كانت ظاهره فى مطلوبه كل جزء نفسيا، إلا أنه

لا بد من صرف هذا الظهور إلى الإرشاد إلى الجزئية، إذ من المسلّم أنه لا يتعدد الأمر في المركبات بأن يتعلق أمر بالمركب و أمر نفسى آخر بكل جزء منه، بل هو أمر واحد، و حيث ان الواجب في المقام ارتباطى تردد بين الأقل و الأكثر، أشكل إثبات وجوب الأقل بأدله الأجزاء، للشك في مطلوبيه الأقل المجرد عن الأكثر، وقاعده الشغل تقتضى لزوم الاحتياط.

إلا- أن يقال: ان أوامر الاجزاء و ان كانت إرشادا إلى الجزئية، إلا أن بيان الأجزاء لما كان وظيفه الشارع صحّ التمسك بالإطلاق المقامى لنفى جزئيه المشكوك فيه و إثبات كون الواجب هو الأقل من دون لزوم إشكال الإثبات.

و منها: أن نفس العلم الإجمالى يتكفل وجوب الأقل، و لا حاجة إلى ضم حديث الرفع إليه حتى يتوجه محذور مثبتيه الأصل.

و فيه: أن الأقل المعلوم وجوبه بالعلم الإجمالى انما هو الأقل في ضمن الأكثر للعلم بتعلق الطلب النفسى به استقلالاً أو ضمناً، و أن تركه موجب لاستحقاق العقوبة اما عليه و اما على فوات الأكثر به. و هذا لا يوجب تعين وجوبه، لوضوح أن العلم بمطلوبيه الأقل مرددا بين كونه بشرط شىء و لا- بشرط لا- يصلح لإثبات العلم بمطلوبيته مجردا عن الجزء المشكوك فيه مع فرض الارتباطيه.

هذا ما يتعلق بجريان البراءة الشرعيه فى المقام، و الوجوه الدافعه لشبهه الإثبات.

بقى الكلام فى الاستصحاب و لم يتعرض له المصنف، و لا بأس بذكره تتيما للبحث، و قد استدل به للاشتغال تاره و للبراءه أخرى، فنقول و به نستعين: أما الاستدلال به على الاحتياط، فقد يجعل المستصحب الاشتغال الثابت بحكم العقل بعد العلم

الإجمالى، و قد يجعل نفس التكليف المتعلق بالواقع المردد عندنا بين الأقل و الأ-كثر، و ليكن المراد به هنا هو الأ-خير أى استصحاب القدر المشترك من الوجوب، فيتردد الواجب بعد فعل الأقل بين ما هو مقطوع الارتفاع و مقطوع البقاء، فيستصحب ذلك المجعول الشرعى، و هو من القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى، نظير استصحاب الحيوان المردد بين البق و الفيل، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من القطع بهذا التكليف سابقا و الشك فى بقاءه بعد الإتيان بالأقل.

لكن أورد عليه بأنه قاصر عن إثبات وجوب الأكثر ألى القول بالأصل المثبت، إذ لازم بقاء التكليف المردد بعد فعل الأقل هو تعلقه بالأكثر، هذا.

إلا- أن يقال: بعدم كون الأصل مثبتا هنا، إذ الثابت بالاستصحاب نفس مجعول الشارع أعنى الوجوب المعلوم إجمالا، فيحكم ببقائه تعبدا، و وجوب الإتيان بالأ-كثر انما هو بحكم العقل من باب وجوب الإطاعة لكل حكم إزمى واقعى أو ظاهرى، فالمرتب على الاستصحاب مجرد الحكم ظاهرا ببقاء التكليف المعلوم الإجمالى، من دون إثبات أن الواجب خصوص الأكثر، فالإتيان به انما هو بحكم العقل تحصيليا للعلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمه قطعا، فكلام الشيخ الأعظم (قده) «أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلا على القول باعتبار الأصل المثبت الذى لا نقول به» لا يخلو من تأمل (١)، فتأمل.

ثم ناقش (قده) فيه بوجه آخر، و هو حكومه أخبار البراءة عليه، قال: «لأنه إذا

أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأ-كثر المذمى حجب العلم بوجوبه كان المستصحب و هو الاشتغال المعلوم سابقا غير متيقن إلا بالنسبة إلى الأقل، و احتمال بقاء الاشتغال حينئذ من جهة كون الواجب هو الأكثر منفي بحكم هذه الأخبار».

و أورد عليه المصنف في حاشيه الرسائل بما لفظه: «لا يخفى أن استصحاب الاشتغال على تقدير صحته حسب ما عرفت كما هو وارد على حكم العقل بالبراءة لو سلم على ما بيناه، فكذلك هو وارد على هذه الاخبار، فان الأكثر حيث يتعين به الخروج عن عهده التكليف الثابت بالاستصحاب على تقدير الإتيان بالأقل، فوجوب الإتيان به عقلا تفرغا للذمه و خروجا عن العهده معلوم، فكيف يكون داخلا فيما حجب، هذا لو لم نقل بالأصل المثبت، و أما على القول به فالأكثر معلوم الوجوب شرعا ليس مما أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على تركه لأجل حجب العلم بوجوبه، و هذا أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان».

و التحقيق أن يقال: ان كان مفاد حديثي الرفع و الحجب نفى المؤاخذة على المجهول كما يرشد إليه قول الشيخ (قده): «فإذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر» و بنينا على اعتبار مثبتات الأصول، فدعوى ورود الاستصحاب على البراءة النقلية أو حكومته عليها في محلها، إذ يحرز وجوب الأكثر حينئذ بالتعبد الاستصحابي، لوضوح أن البيان الموضوع عدمه لقاعده القبح ما هو أعم من الواقعي و الظاهري، و حيث إن الاستصحاب محرز للواقع عملا، فلازمه اشتغال الذمه بالأكثر، لقيام الحجة عليه. و لا- مجال لنفى المؤاخذة عليه بحديث الرفع، لزوال الشك تعيدا بركة الاستصحاب، لأن حديث الرفع بناء على اقتضائه لنفى المؤاخذة مساوق لقاعده قبح العقاب بلا بيان، و لا ريب في كونها حينئذ موروده

بالأدلة الشرعية التي منها الاستصحاب، لأنه بيان، و لا يحصل التأمين مع وجود أصل مثبت للتكليف في طرف الأكثر مقدم على حديث الرفع.

و ان كان المرفوع هو الحكم الواقعي ظاهرا كما هو مختار الماتن، فالظاهر حكومه الاستصحاب أو وروده أيضا على حديث الرفع، لإحراز وجوب الأكثر بالأصل، فلا شك حتى يتحقق موضوع البراءة النقلية.

و أما دعوى حكومه أصله عدم وجوب الأكثر على استصحاب بقاء الجامع، لتسبب الشك في بقاءه عن الشك في وجوب الأكثر واقعا، فهي ممنوعة، ضروره أنه يعتبر في حكومه الأصل السببي على المسببي أن يكون التسبب شرعيا كما في طهاره الثوب المنتجس المغسول بماء محكوم بالطهاره لاستصحابها أو قاعدتها، و من الواضح فقدان هذا الشرط في المقام، حيث ان تسبب بقاء الكلي عن بقاء الفرد عقلي، و ليس أثرا تعديا له. فضابط الحكومه مفقود هنا، و من العجيب أن المدعى مع تصريحه باعتبار هذا الشرط في الحكومه التزم هنا بحكومه استصحاب الجامع، تسريه لقاعده حكومه الأصل السببي على المسببي فيه.

و ان كان المرفوع هو الحكم الواقعي و قلنا بعدم اعتبار مثبتات الأصول فالظاهر حكومه حديث الرفع على الاستصحاب، إذ المنفى حينئذ وجوب الأكثر المشكوك فيه، و الاستصحاب قاصر عن إثبات هذه الخصوصيه، لأن المستصحب هو الجامع دون الفرد، فالشك في وجوبه باق.

ثم ان التعبير بالورود هنا لا يخلو من مسامحه، لعدم زوال الشك عن وجوب الأكثر وجدانا، و انما ألغاه الشارع تعبدا عن الاعتبار ببركه جريان حديث الرفع

فيه، فالشك الموضوع للأصل العملى سواء أ كان أصلا تنزيليا أم غيره كأصالة البراءة موجود وجدانا.

نعم يمكن أن يوجه ذلك بناء على كون المرفوع بالحديث المؤاخذه، وحينئذ يتحد مفاد كلتا البراءتين العقلية و النقلية، و هل يكون تقدم الأصول الشرعية بعضها على بعض بالحكومة أم الورود؟ وجهان، اختار أولهما الشيخ و ثانيهما المصنف، و قد أشرنا إلى مجمل النزاع فى مسأله أصاله عدم التذكيه، و تحقيق المسأله فى خاتمه الاستصحاب إن شاء الله تعالى.

و دعوى ورود الاستصحاب على البراءة النقلية هنا مع عدم العبره بالأصل المثبت تتوقف على جريانه فى نفس وجوب الأكثر، دون الجامع، و من المعلوم اختلال بعض أركانه، و هو اليقين السابق بوجوب خصوص الأكثر، إذ المتيقن هو الجامع لا الفرد، و مع عدم اليقين السابق بوجوبه بالخصوص كيف يجرى فيه الاستصحاب حتى يدعى وروده على البراءة النقلية؟ و بالجملة: فدعوى ورود استصحاب وجوب خصوص الأكثر على البراءة النقلية فى غير محلها، فلا مجال للتعبد ببقاء الأكثر أصلا.

هذا ما يقتضيه التأمل فى المقام. و منه يظهر منع إطلاق كلامى الشيخ و المصنف.

و أما المنع من استصحاب الاشتغال بما فى تقارير المحقق النائيني (قده) «فقد تقدم فى المتباينين من أنه لا يجرى فى شىء من موارد العلم الإجمالى» فلا يخلو من غموض، إذ ما تقدم منه هناك قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف العلم الإجمالى، و لزوم إحرازين تعبديين على خلاف الإحراز الوجدانى. و الظاهر

أن المقام سليم عن هذا المحذور، لفرض جريان الاستصحاب فى المعلوم بالإجمال لا فى كل واحد من الطرفين حتى يمتنع التعبد بإحرازين على خلاف الإحراز الوجدانى. و كان المناسب التعرض لهذا الإشكال فيما سيأتى من استصحاب عدم وجوب الأكثر.

هذا كله فى استصحاب الاشتغال، و قد عرفت أن وجوب الأكثر لا يثبت به، لعدم العبء بالأصل المثبت، مضافاً إلى معارضته باستصحاب عدم وجوبه.

و أما التمسك به للبراءة فيمكن تقريبه بوجوه، من عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف، أو عدم المجعول، و هو إما بنحو عدم وجوب الأكثر أو خصوص الجزء المشكوك فيه أو الجزئيه، و كل منها إما بنحو العدم الأزلى أو العدم قبل البلوغ أو قبل الوقت فى الموقنات، و قد تعرض شيخنا الأعظم (قده) لبعض احتمالات هذا الاستصحاب و المناقشه فيه، و أطال المحقق النائينى (قده) الكلام فيه بذكر شقوق أخرى، و الإشكال على كل واحد من احتمالات هذا الاستصحاب، فينبغى تحرير المسأله على ضوء ما أفاده ثم النظر فى كلماته الشريفه، فنقول:

ان كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه بالعدم الأزلى السابق على تشريع الأحكام، بأن يقال: ان لحاظ الجزئيه و تعلق الجعل بها أمر حادث مسبق بالعدم، و مقتضى الأصل عدم تعلق اللحاظ و الجعل بها، فيرد عليه: أنه ان أريد من العدم العدم النعتى الذى هو مفاد ليس الناقصه و هو عدم تعلق الجعل و اللحاظ بالمشكوك فيه حين تشريع المركب و لحاظ أجزائه، فهذا العدم لم يكن متيقنا فى زمان سابق حتى يستصحب، فانه فى ظرف تعلق الجعل و التشريع و اللحاظ بأجزاء المركب اما أن يكون قد شملته عنايه الجعل أولاً، و ليس تعلق الجعل به

متأخر رتبه أو زمانا عن تعلق الجعل بالمركب ليحكم ببقائه و عدم انتفاضه.

و ان أريد من العدم العدم المحمولى الذى هو مفاد ليس التامه و هو العدم السابق على لحاظ أجزاء المركب و تعلق الجعل به، فهو و ان كان متيقنا قبل ذلك، لأن أصل الجعل و اللحاظ أمر مسبوق بالعدم، الا أن بقاء ذلك العدم إلى ظرف تعلق الجعل بالمركب غير مفيد، الا- إذا أريد إثبات تعلق الجعل و اللحاظ بخصوص أجزاء الأقل، و لا يمكن إثبات ذلك الا على القول بالأصل المثبت.

هذا كله مضافا إلى أن مجرد عدم تعلق اللحاظ و الجعل بالجزء أو الشرط المشكوك فيه لا أثر له، لأن الآثار الشرعيه بل العقليه من الإطاعه و العصيان و غيرهما انما تترتب وجودا و عدما على المجمعول لا- نفس الجعل، فان الحكم الشرعى المتعلق بفعل المكلف انما هو المجمعول، و لا أثر لنفس الجعل بما هو قول الا باعتبار أنه يستتبع المجمعول فأصالة عدم تعلق الجعل بالمشكوك فيه لا أثر لها، الا إذا أريد بها إثبات عدم المجمعول، و ذلك مبنى على حجيه الأصل المثبت أو دعوى خفاء الواسطه.

و ان كان المستصحب عدم وجوب الأ-كثر المشتمل على الجزء المشكوك فيه بأن يقال: ان تعلق الجعل و التشريع و اللحاظ بالصلاه مع السوره أمر حادث و الأصل عدمه، أورد عليه أمران: أحدهما: أنه مثبت، لترتب الأثر على عدم المجمعول، و استصحاب عدم جعل الأكثر و لحاظه لا أثر له الا إذا أريد منه عدم مجعولييه وجوب الأكثر، و هو مثبت بواسطتين واسطه اللحاظ السابق على الجعل، و واسطه الجعل السابق على المجمعول.

و ثانيهما: معارضته بأصالة عدم لحاظ الأقل بحده، فان لحاظ الأقل لا بشرط



بيان لحاظه بشرط شىء، و كل من اللحاظين مسبوق بالعدم.

هذا كله ان أريد بالعدم العدم الأزلى السابق على تشريع الأحكام.

و ان كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو عدم وجوب الأ-كثر بالعدم السابق على حضور وقت العمل فى الموقتات، نظير استصحاب عدم وجوب السوره أو عدم وجوب الصلاه المشتمله على السوره قبل الزوال، فيرد عليه ما أورد على العدم الأزلى، لأنه ان أريد به عدم وجوب الجزء بالعدم النعتى فلا يقين به سابقا.

و ان أريد به عدم وجوبه المحمولى قبل الزوال فهو و ان كان متيقنا و لو لعدم وجوب سائر الأجزاء، الا أن بقاء العدم المحمولى إلى حين الزوال لا ينفع الا إذا أريد منه انبساط الوجوب على خصوص الأقل، و هو مثبت.

و ان كان المستصحب عدم وجوب الأكثر قبل الزوال، فيرد عليه: أنه معارض بأصالة عدم وجوب الأقل، إذ لا وجوب قبل الزوال لا-لأ-كثر و لا للأقل، و هذا العدم قد انتقض بعد الزوال، و لم يعلم أن انتقاضه كان فى أى الطرفين، فتجرى أصالة عدم كل منهما و تسقط بالمعارضه.

و ان كان المستصحب العدم حال الصغر السابق على البلوغ، فيرد عليه: أن عدم التكليف بالأكثر أو بالجزء المشكوك فيه ليس بنفسه من المجعولات الشرعيه، فان معنى عدم وضع قلم التكليف على الصبى كونه مرخى العنان، و أنه لا حرج عليه عقلا فى كل من الفعل و الترك، و اللا-حرجيه الشرعيه تكون فى الموضوع القابل لوضع قلم التكليف عليه، و ذلك انما يكون بعد البلوغ. و عليه فالمستصحب ليس مجعولا-شرعيا و لا مما يترتب عليه أثر شرعى. و عدم استحقاق العقاب الذى هو أثر عقلى مترتب على ترك الأكثر محرز بالوجدان بنفس الشك فيه، و لا معنى

لإحرازه بالتعبد، فانه من أردإ وجوه تحصيل الحاصل. هذا محصل ما فى تقرير بحثه الشريف (١).

أقول: ما أفاده بالنسبه إلى استصحاب عدم وجوب الجزء بالعدم الأزلى فى غاية المتانہ.

و أما إيرادہ على أصالہ عدم جعل وجوب الأكثر بأنه مثبت بالنسبه إلى عدم مجعوليہ الأكثر، فيمكن أن يقال فيه: ان محذور الإثبات متجه لو كان عدم مجعوليہ الأكثر من لوازم عدم جعله عقلا، و لكن الظاهر اتحاد الجعل و المجعول حقيقه و تغييرهما اعتبارا، فهما كالإيجاب و الوجوب فان الجعل بالمعنى الاسم المصدرى عين المجعول و لا يغيره، فلا يلزم لغويه من استصحاب عدم الجعل بلحاظ ما يترتب على عدم المجعول، كما لا يلزم إشكال الإثبات.

و أما إشكال معارضته بأصاله عدم جعل وجوب الأقل لا بشرط، فيمكن دفعه بأن معروض الوجوب انما هو ذوات الأجزاء من دون ملاحظتها لا بشرط أو بشرط شىء، و انما ينتزع هذا الاعتبار من حدّ الواجب بعد عروض الوجوب على الماهيه، و لا شك فى أن وجوب ذوات الأجزاء المحدوده بحد الأقل بلا دخل لتقيدها بذلك الحد معلوم، فلا مورد لاستصحاب عدم وجوبها، فأصاله عدم وجوب الأكثر سليم عن إشكال المعارضه.

و بهذا يندفع أيضا إشكال الإثبات عن استصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك فيه بالعدم المحمولى قبل الوقت، و ذلك فان الأقل معلوم الوجوب، و الاستصحاب انما ينفى الوجوب المشكوك للسوره مثلا. و اعتبارات الماهيه و ان كانت متقابله،

-----  
الا أن الغرض ليس إثبات وجوب الأقل لا بشرط حتى يكون من الأصل المثبت بل الغرض نفى وجوب المشكوك فيه، و اعتبار  
اللا بشرطيه خارج عن معروض الوجوب كما تقدم.

و أما إشكال معارضه أصاله عدم وجوب الأكثر بعد دخول الوقت بأصاله عدم وجوب الأقل، فقد تبين الخلل فيه، للعلم بعد  
الوقت بانتقاض عدم وجوب الصلاه مثلا- بالعلم بوجوب عده من الأجزاء و هي الأقل، و كون الشك متمحضا فى تقيدها  
بالمشكوك فيه، فلا مقتضى لجريان الأصل فى طرف الأقل بعد العلم بوجوبه أصلا.

و أما الإشكال على استصحاب عدم الوجوب المتيقن حال الصغر بأنه ليس حكما شرعيا و انما هو اللا حرجيه العقليه، فقد أورد  
عليه مقرر بحثه الشريف (ره) بأنه انما يتم فى الصبى غير المميز، و أما المميز فله قابليه الخطاب، و لذا التزموا بمشروعيه عباداته.  
و هذا هو الحق، فانه لا قصور فى شمول عموم الخطابات المتضمنه للأحكام الإلزاميه له، و حديث رفع القلم انما يرفع الإلزام، و  
عليه فعدم الوجوب قبيل البلوغ ليس لا- حرجيه عقليه، بل خصوص التكليف الشرعى فيستصحب بعده، و يترتب عليه عدم  
استحقاق العقاب على ترك الأكثر، و لا يعارض باستصحاب عدم وجوب الأقل، لما تقدم من العلم بوجوبه.

و قد تحصل: أنه لو اندفع الإشكال عن جريان الاستصحاب هنا و لو فى بعض صور المسأله لم يبق مجال لنفى الأكثر بالبراءه.  
لكن الكلام فى قصور أدله الأصول العمليه عن شمولها لأطراف العلم الإجمالى، و قد تقدم فى بحث العلم الإجمالى من مباحث  
القطع المنع عن جريان شىء من الأصول فى الأطراف، فراجع.

و ينبغي التنبيه على أمور (١):

## الأول (٢) الاجزاء التحليليه و الذهنيه

أنه ظهر -----تنبيهات الأقل و الأكثر

\*\*\*\*\*

(١). هذه الأمور التي نبه عليها المصنف و غيره و كذا المباحث المتقدمه عليها كلها مما يتعلق بالأقل و الأكثر الارتباطيين، غايه الأمر أن تلك المباحث تتعلق بالشك في الأجزاء الخارجيه كالشك في جزئيه السوره مثلا للصلاه، و هذه التنبيهات بالشك في الأجزاء التحليليه كالشك في تفيد الصلاه مثلا بالطهاره، و في الاجزاء الخارجيه لكن مع كون منشأ الشك في الجزئيه غير الجهل كالنسيان و عدم القدره على ما سيأتى توضيح ذلك كله إن شاء الله تعالى.

١ - الاجزاء التحليليه و الذهنيه

(٢). هذا التنبيه متكفل لحكم موضوعين: أحدهما الشك في الشرطيه و عدمها، و الآخر الشك في ما دار أمره بين التعيين و التخير، كذا أفيد. لكن يمكن دعوى أن المبحوث عنه فيه ليس خصوص هذين الأمرين، بل هو الأعم منهما، بشهاده أنه في

ص: ٢٥٣

بيان أقسام الأقل والأكثر في حاشية الرسائل جعل الجزء الذهني والتحليلي في قبال الجزء الخارجي وحيث تقدم الكلام في الجزء الخارجي فينبغي أن يكون المبحوث عنه فعلا غيره. و عليه فالمراد مطلق ما يقابل الأجزاء الخارجيه، لا خصوص الشك في الشرطيه و في التعيين و التخيير كما سيتضح إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فحاصل ما أفاده: عدم جريان البراءه العقلية في الشك في الشرط و العام و الخاص، و خصوص النقليه في الثاني، بل عدم جريان البراءه العقلية هنا أولى من عدم جريانها فيما تقدم من الشك في الجزئيه في الأجزاء الخارجيه كما سيظهر إن شاء الله تعالى.

و قبل توضيح مرامه ينبغي التعرض لما أفاده شيخنا الأعظم هنا، لأن كلام المصنف ناظر إليه و إشكال عليه فنقول: قال (قده) بعد بيان حكم الأجزاء الخارجيه في القسم الأول: «و أما القسم الثاني و هو الشك في كون الشئ قيداً للمأمور به فقد عرفت أنه على قسمين... إلخ» و حاصله: أنه (قده) تعرض لحكم موارد ثلاثه من الأجزاء التحليليه أحدها المطلق و المشروط، و ثانيها المطلق و المقيد، و ثالثها الدوران بين التعيين و التخيير، و اختار في كل منها انحلال العلم الإجمالي، فقال في الأول:

«فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نزيل بالإعاده».

و قال في الثاني بعد التعرض لمقاله المحقق القمي - و هي التفصيل بين المطلق و المقيد و بين المطلق و المشروط بجريان البراءه في الثاني و الاشتغال في الأول - و المناقشه فيها: «فالتحقيق أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين».

و الفرق بين هذين القسمين هو: أن الخصوصيه و هي التقيد في الأول منتزعه

من موجود أصيل ممتاز عن وجود الواجب سواء كان التقيد بالوجود كتقيد الصلاة بوجود الطهاره فى مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة الا بطهور» أم بالعدم، مثل تقيد الصلاة بعدم كون اللباس مما لا يؤكل. و فى الثانى منتزعه مما يتحد مع الواجب و يقوم به قيام العرض بمعروضه كالإيمان القائم بالرقبه، و قد اصطلحوا على الأول بالمطلق و المشروط و على الثانى بالمطلق و المقيد.

و قال فى الثالث: «و مما ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الأمر بين التخيير و التعيين كما لو دار الواجب فى كفاره رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه و بين إحدى الخصال الثلاث، فان فى إلحاق ذلك بالأقل و الأكثر، فىكون نظير دوران الأمر بين المطلق و المقيد أو المتباينين وجهين بل قولين» إلى أن قال بعد الاستدلال للوجهين: «لكن الأقوى فيه الإلحاق، فالمسائل الرابع فى الشرط حكمها حكم مسائل الجزء» فراجع «-» .

و تقريب جريان البراءه العقليه و النقليه بالبيان المتقدم فى الأجزاء الخارجيه هو: أن المشروط - كالصلاه عن طهاره - متقوم بأمرين أحدهما الذات المؤلفه من أجزاء أولها التكبير و آخرها التسليم، و ثانيهما التقيد بالطهاره و هو جزء ذهنى، و هذا كالمركب من الاجزاء الخارجيه، غايه الأمر أن بعض أجزاء المشروط و المقيد ذهنى و بعضها خارجى، و لكن أجزاء المركب كلها موجوده فى الخارج.

و على هذا فالأقل هنا و هو الذات معلوم الوجوب تفصيلا اما بالوجوب النفسى لو كان هو متعلق الأمر، و اما بالوجوب الغيرى لو كان متعلقه هو المشروط، و تكون ذات الصلاه مقدمه لتحقيق الصلاه المشروطه حتى يتجه دعوى وجوبها الغيرى المقدمى، فقوله: «صل متطهرا» ينحل إلى وجوب ذات الصلاه و وجوبها مع

=====

(-). ثم انه (قده) نبه فى آخر كلامه على أمرين متعلقين بالشرط و المانع.

التقيد بالطهاره، و تكون نفس الصلاه مقدمه لتحقق العنوان و هو الصلاه عن طهاره، فتتصف بالوجوب الغيرى كما تتصف به الجزء التحليلى منها و هو التقيد.

ففى المقام يكون وجوب الذات وحدها معلوما تفصيلا إما بالوجوب النفسى و اما بالوجوب الغيرى، و مع التقيد غير معلوم، فيجرى فيه البراءه العقليه لعدم قيام بيان عليه، و كذا البراءه النقليه لما فى اعتباره من الكلفه الزائده، و هذا معنى انحلال العلم الإجمالى الدائر بين المطلق و المشروط و نحوه من الأجزاء التحليليه.

هذا محصل كلام الشيخ (قده) و المصنف أورد عليه فى حاشيه الرسائل كما فى المتن بالمنع من الانحلال، و فساد قياس المقام بالأجزاء الخارجيه، و ذلك لأن الأجزاء الخارجيه لوجوداتها المستقله يمكن أن تتصف بالوجوب مطلقا نفسيا أو غيريا، فيدعى العلم التفصيلى بوجوبها كذلك الموجب لانحلال العلم الإجمالى بوجوب الأقل أو الأكثر بعلم تفصيلى بوجوب الأقل و شك بدوى فى وجوب الأ-كثر، و هذا بخلاف الأجزاء التحليليه التى لا يميزها الا العقل، و لا ميز لها فى الخارج أصلا، و يعد واجد الجزء التحليلى و فاقده من المتباينين، لا من الأقل و الأكثر.

=====

الأول: أنه لا فرق فى نفي الشرط المشكوك فيه بالأصل بين كونه وجوديا و عدميا، فما تقدم من الكلام لا يختص بالشرائط الوجوديه، بل يجرى فى الموانع أيضا.

نعم لا بد من التفصيل فى العدمى بين المانع و القاطع، و هو ما لا-دخل له فى الماهيه المأمور بها الا من جهه قطعه للهيئه الاتصاليه المعتبره فى العمل شرعا. و الأول داخل فى محل النزاع و تجرى البراءه فيه على المختار، بخلاف الثانى، لوجود الأصل الحاكم فيه و هو استصحاب الهيئه الاتصاليه، و معه لا تصل النوبه لنفى الشك فى قاطعيته إلى أصاله البراءه. و هذا الاستصحاب سيأتى الحديث عنه.

فدعوى الانحلال فيها بتخييل أن ذات المطلق كالرقبه و العام كالحيوان مطلوبان قطعاً بالطلب النفسى أو الغيرى، و مطلوبيه المقيد و الخاصّ مشكوكه، مدفوعه بأن ذاتى المطلق و العام ليستا مقدمتين للمقيد و الخاصّ حتى تكونا واجبتين على كل تقدير، كوجوب الأقل فى الأجزاء الخارجيه المعلوم مقدماً أو نفسياً.

و السير فى ذلك: أن قياس الخاصّ و المقيد بالمركب الارتباطى فى الأجزاء الخارجيه فى الانحلال مع الفارق، لوضوح أن كل واحد من أجزائه كالتكبيره و القراءه و السجود و نحوها لما كان موجوداً مستقلاً أمكن اتصافه بالوجوب، و يقال: ان هذه الأشياء واجبه قطعاً، و الزائد عليها مشكوك الوجوب، فتجرى فيه البراءه. بخلاف ذات المقيد كالرقبه أو ذات العام كالحيوان، فان شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال «ان وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً أما نفسياً و اما غيرياً» حيث ان المقدمه المتصفه بالوجوب الغيرى هى ما تقع فى سلسله علل وجود ذى المقدمه كنصب السلم للصعود على السطح. و هذا المعنى لا يتحقق هنا، لأن ذات المقيد مباينه للذات بدون القيد، و كذا ذات العام المتخصص بالخصوصيه الكذائيه، إذ الرقبه بدون

=====

الثانى: أن منشأ انتزاع الشرطيه قد يكون هو التكليف الغيرى المتعلق بأجزاء العباده و شرائطها مثل النهى الغيرى عن الصلاه فيما لا يؤكل، فانه مأخوذ فى موضوع الأمر و الخطاب. و قد يكون هو التكليف النفسى من دون ارتباط له بالماهيه المأمور بها نظير إباحه مكان المصلى و لباسه، فان منشأ اعتبارها فى الصلاه هو الحرمة النفسيه للغصب بناء على الامتناع، و اتحاد الصلاه معه مصداقاً المانع من تحقق الامتثال و التقرب بالفرد الخاصّ من العباده، لأنه من التقرب بالمبغوض.

و على هذا فشرطيه الإباحه للصلاه ليست كشرطيه الستر و الاستقبال و نحوهما مما دل الدليل على كونها بعناوينها الخاصه شرطاً لها.



الإيمان مباينه لها معه، و ليست ذات الرقبه مقدمه لوجود الرقبه المؤمنه حتى يقال:

«ان المتيقن هو وجوب ذات الرقبه و وجوب تقيدها بالايمان مشكوك فيه، فينفى بالبراءه» لمغايره الرقبه المؤمنه وجودا للكافره منها، فالرقبه المتخصصه بكل من هاتين الخصوصيتين مباينه للرقبه المتخصصه بالخصيصه الأخرى.

و كذا الحيوان، فانه ليس مقدمه للخاص أعنى الإنسان، لعدم وجود الجنس بدون وجود فصل من الفصول - حتى يقال: ان وجوب إطعام الحيوان معلوم تفصيلا و يشك في اعتبار خصوصيه الإنسانيه فيه - فان الجنس لا وجود له بدون الفصل حتى يقال: «ان وجوبه معلوم تفصيلا، و وجوب الفصل مشكوك فيه، فيجرى فيه الأصل» فوجوده مع كل فصل مغاير لوجوده مع فصل آخر، فيندرج الجنس مع كل فصل من فصوله في المتباينين و يخرج عن باب الأقل و الأكثر، و المرجع فيه قاعده الاشتغال.

=====

فان كان من قبيل الأول كان من صغريات الأقل و الأكثر و جرت فيه البراءه.

و ان كان من قبيل الثانى كان خارجا عن المقام، لوجود الأصل الحاكم الجارى فى الحرمة النفسيه المشكوكه، و به ينتفى الشك تعبدا عن الشرطيه كما هو الحال فى كل أصل سببى و مسببى، هذا.

و قد أورد عليه شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) بمنع إطلاق حكمه بمرجعيه الأصل الحاكم فى منشأ الانتزاع إذا كان الشك فى الشرطيه للشك فى الحرمة النفسيه، و ذلك لأن منشأ الانتزاع يكون تاره هو التكليف النفسى بوجوده التنجزى المتقوم بوصوله إلى المكلف كما هو أقوى الوجهين فى باب الغضب، فان اشتراط عدمه فى الصلاه انما هو لأجل وقوع المزاحمه بين خطابى «صل و لا تغضب» و تغليب جانب النهى و تعذر التقرب بالمبغوض، و من المعلوم أن تقديم

و بالجمله: متعلق الوجوب هو الموجود الخارجى بحيث يصح أن يشار إليه و يقال: «هذا واجب» و ذلك متحقق فى المركب الخارجى الذى يكون خارجا متعدد حقيقه و واحدا اعتبارا كالصلاه، فان أجزاءها هى التى يكون كل منها موجودا مستقلا فى الخارج، فيتعلق به الوجوب، بخلاف الجزء التحليلى، فانه ليس له وجود مستقل فى الخارج حتى يصح تعلق الوجوب به، فان الجنس كالحيوان و المطلق كذات الرقبه - فى الرقبه المطلقه - جزء تحليلى، إذ لا وجود لهما فى الخارج، فلا يتعلق بهما الوجوب حتى يدعى العلم به تفصيلا و ينحل به العلم الإجمالى.

فلا فرق بين المطلق و بين العام من هذه الجهه و ان كان بينهما فرق من جهه أخرى، و هى: أن الخصوصيه فى مثل الرقبه المؤمنه انما تنتزع عن أمر مغاير للماهيه، فان الإيمان الذى هو منشأ انتزاع تقييد الرقبه به أمر مغاير منضم إلى الرقبه، بخلاف خصوصيه الإنسان، فانها منتزعه عن ذات ماهيه الإنسان، و ليست من الحالات الطارئه على ذات واحده، كزيد الذى يعرضه العلم تاره و الجهل أخرى.

ففرق بين ناطقيه الحيوان و ناهيته اللتين هما من الفصول المنوعه الموجه لتعدد حصص

=====

أحد الخطابين من باب التزام متوقف على تنجزهما المنوط بوصولهما، و الا لم يقع التزام بينهما كما اتضح فى محله.

و أخرى بوجوده الواقعى و ان لم يتنجز بوصوله إلى المكلف.

فعلى الوجه الأول تدور الشرطيه مدار تنجز التكليف، و مع عدمه لا شرطيه واقعا، لعدم تحقق منشأ الانتزاع بنفس عدم وصول التكليف، فلا مجال لجريان البراءه عن الشرطيه حينئذ، لأنه من تحصيل ما هو محرز وجدانا بالتعبد، بداهه أن الشرط على هذا مقطوع بعدم، لعدم تنجز منشئه.

الحيوان و تباينها، و بين الرقبه التي يعرضها الإيمان تاره و الكفر أخرى، كذا قيل.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى دوران الأمر بين الأقل و الأ-كثر الارتباطيين بالنسبه إلى الأ-جزاء الخارجيه من امتناع الانحلال عقلا لوجهين من الخلف و الاستحاله. و وجه ظهور حكم المقام مما مرّ هو وحده المناط فى استحاله انحلال العلم الإجمالى.

(٢). كالشك فى شرطيه الإقامه للصلاه مع خروج ذاتها عنها، و انما اعتبر التقييد بها فى ماهيتها، و كلام الماتن يشمل المطلق و المشروط و المطلق و المقيّد، لدخل التقييد فى كل منهما فى الواجب و ان كان منشأ التقييد فى المشروط موجودا خارجيا كالطهاره، و فى المقيّد أمرا متحدا معه كالإيمان.

=====

و على الوجه الثانى يكون الشك فى التكليف النفسى ملازما للشك فى الشرطيه، و لا بد حينئذ من علاج الشك فى الشرطيه اما بإجراء الأصل النافى فى منشأ الانتزاع فقط فيما كان من الأصول التنزيليه، لارتفاع التكليف الواقعى ظاهرا، و برفعه ترتفع الشرطيه المترتبه عليه أيضا، فلا- مجال لجريان الأصل فى نفس الشرطيه، لارتفاع الشك فيها تعبدا بإجراء الأصل فى السبب و هو التكليف.

و اما من إجراء الأصل أيضا فى نفى الشرطيه ان كان الجارى فى نفى الحرمة النفسىّ من الأصول غير التنزيليه كأصالتى البراءه و الحل، لأنهما لا تتكفلان رفع التكليف الواقعى ليرتب عليه نفى الشرطيه، بل أقصى ما تقتضيانه هو الترخيص فى الفعل و الترك، و يبقى الشك فى الشرطيه على حاله، و علاجه منحصر بجريان الأصل فيها، و لا يكفى جريان الأصل فى منشأ انتزاعها، هذا.

لكن الظاهر عدم توجه الإشكال على كلام الشيخ، و ذلك أما ما أفيد من الاستغناء عن جريان الأصل فيما كانت الحرمة النفسىّ المشكوكه بوجودها التنجزى لا الواقعى منشأ لانتزاع المانع، فلأنه مبنى على انحصار المنجز فى العلم و العلمى، و ذلك

\*\*\*\*\*

(١). المراد بالعامّ و الخاصّ هنا هو العام المنطقي كالحيوان و الخاصّ المنطقي كالإنسان كما مثل بهما في المتن، و هذا إشاره إلى موارد الدوران بين التعيين و التخيير كما إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شك في دخل خصوصيه الإنسانيه فيه.

و الوجه في كونه مثالا- للتعين و التخيير هو: أن الحيوان حيث لا- تحقق له خارجا و ذهنيا بدون فصل من فصوله، لأنه عله لوجود ماهيه الجنس، و لذا لا- يكون عروض الوجود لها كعروض الاعراض لموضوعاتها، بل عروضه لها مجرد التصور مع اتحادهما هويه، و أن الوجود لها من قبيل الخارج المحمول، فمرجع الشك فيه إلى أنه أمر بإطعام حيوان مخيرا بين فصوله، أو معينا في فصل الناطقيه مثلا و قد يمثل له شرعا بدوران مطلوبيه مطلق الذكر في الركوع و السجود أو خصوص التسيحه.

(٢). عطف تفسيري لقوله: «حال دوران» و ضمير «انه» للشأن.

=====

غير سديد، لمنجزيه الاحتمال أيضا في الشبهات الحكميه قبل الفحص، و بعد الفحص لا بد في رفع منجزيه الاحتمال من الاستناد إلى أدله البراءه، و الا لزم الاحتياط و عدم الاقتحام في الشبهه تقديما لأدلته على ما دل على البراءه كما ذهب إليه المحدثون في الشبهه التحريميه الناشئه من فقد النص.

و بالجملة: فما لم ترتفع منجزيه احتمال التكليف المجهول لا يسوغ ارتكاب الشبهه، و مع هذا المنجز هل تصح دعوى القطع بعدم الشرطيه المترتبه على الحرمة النفسيه المجهوله المنجزه بهذا الاحتمال على تقدير وجودها واقعا؟ فان هذه الدعوى كدعوى القطع بعدم الشرطيه المزبوره بناء على القول بلزوم الاحتياط في الشبهات التحريميه.

فالمتحصل: أن مجرد الشك في الحرمة النفسيه ليس مساوقا للقطع بعدم

\*\*\*\*\*

(١). و أما نقلا فسيأتى الكلام فيه، و المراد بقوله: «ها هنا» الأجزاء التحليلية.

=====

الشرط كما هو ظاهر كلامه (قده) بل لا بد من إجراء البراءة فى الحرمة لرفع تنجزها حتى يترتب على عدم التنجز عدم الشرطية المشكوكه كما أفاده الشيخ الأعظم (قده) هذا.

و أما ما أفيد فيما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف بوجوده الواقعى لا التنجزى من التفصيل بين كون الأصل الجارى فيه تنزليا كالأستصحاب و غير تنزلى كالبراءة و قاعده الحل، ففيه: أن الفرق المزبور مبنى على إنكار الحكم الظاهرى و كون مفاد حديث الرفع و نحوه مجرد الترخيص و العذر فى مخالفته بالواقع المجهول على ما تقدم منه فى الجمع بين الحكم الواقعى و الظاهرى. و أما بناء على استفاده الحكم الظاهرى من أدله البراءة، فترفع الحرمة الواقعية ظاهرا و يتبعها الشرطية المترتبة عليه، و لا فرق حينئذ بين كون الرفع للحرمة الأصل المحرز و غيره، إذ المهم حليه مشكوك الحرمة ظاهرا و لو استندت إلى حديث الرفع، و به تتم حكومه الأصل النافى للتكليف على الأصل فى عدم الشرطية المترتبة عليه، فلا يبقى حينئذ مجال لجريان الأصل فى نفي الشرطية. و حيث ان المانع واقعيه كشرطية الطهاره الحديثيه، فصحة العباده المشتمله على هذا المانع منوطه بعدم انكشاف الخلاف، هذا.

مضافا إلى أن التمسك بالاستصحاب هنا مناف لما أسسه فى بحث البراءة من عدم جريان استصحاب عدم التكليف فى الشبهات الحكميه، فلاحظ كلامه هناك، و به يشكل إجراء استصحاب عدم الحرمة الواقعيه هذا.

ثم انه قد يوجه التفصيل بين صورتين بناء على الأخذ بإطلاق كلام الشيخ الشامل لما إذا كان المانع مترتبا تاره على الحرمة المنجزه ليندرج فى باب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فى المطلق و مشروطه، و العام و خاصه، و وجه أظهره المقام من الواجب المردد بين الأقل و الأ-كثر فى ال-جزاء الخارجيه هو توقف الانحلال أولا على الالتزام بوجود المقدمه غيريا، و ثانيا على تعميم المقدمه لما يكون مستقلا

التراحم، و أخرى على الحرمة الواقعيه و ان لم تنجز. و أما مع منع الإطلاق، و كون مقصوده من الحرمة النفسيه خصوص التكليف النفسى المنجز حتى يكون الشرط - كإباحه مكان المصلى - ناشئا من تراحم خطابى «صل و لا تغصب» كما يظهر من شرح العبارة بما أفاده المحققان الآشتيانى و المصنف (قدهما) فالإشكال على تفصيل المحقق النائينى (قده) أظهر.

و قد يشكل كلام الميرزا من التمسك بأصالة البراءه فيما إذا ترتبت المانع على تنجز الحرمة النفسيه بأن تقيده الصلاة حينئذ بإباحه المكان مثلا عقلى ناش من امتناع التقرب بالمبغوض، و ليس شرعيا مأخوذا قيدها فى الماهيه المأمور بها كسائر الشروط و الموانع، و فى مثله لا تجرى البراءه الشرعيه، لعدم كون المرفوع شرعيا لحكومته العقل به، كما لا تجرى البراءه العقليه أيضا بنظر الميرزا (قده) فى دوران الأمر بين الأقل و الأكثر على ما تقدم فى الأجزاء الخارجيه و صريحه فى هذا البحث. و لازم هذا عدم وجود أصل مؤمن فى الشك فى هذا القسم من الموانع، فتصل النوبه إلى قاعده الاشتغال.

لكن يمكن دفعه بعدم منافاه حكم العقل بإباحه المكان لجريان البراءه الشرعيه، حيث ان هذا الحكم العقلى ليس واقعا فى سلسله معلولات الأحكام كباب الإطاعه و العصيان حتى يمتنع فيه الحكم المولوى نفيا أو إثباتا، بل هو فى المقام واقع فى سلسله علل الأحكام كالظلم الذى يجتمع فيه الحكم المولوى أعنى الحرمة و العقلى و هو القبح، فتدبر.

فان (١) الانحلال المتوهم فى الأقل والأكثر لا يكاد يتوهم هاهنا، بدهاه أن (٢) الأجزاء التحليليه (٣) لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمه عقلا (٤)، فالصلاه مثلا (٥) فى ضمن الصلاه المشروطه

فى الوجود كالسوره و لما لا يكون كذلك و هو التقيد. و لو فرض تسليم الأمر الأول لكن الثانى ممنوع.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للإضراب المدلول عليه بكلمه «بل كان» فهو تعليل للأظهرية.

(٢). تعليل لفساد توهم الانحلال هنا، و قد تقدم بيان الانحلال بقولنا: «و تقريب جريان البراهه العقليه و النقليه.... إلخ» كما تقدم بيان فساد الانحلال بقولنا:

«و المصنف أورد عليه فى حاشيه الرسائل كما فى المتن بالمنع... إلخ».

(٣). قد يطلق الجزء التحليلى و يراد منه الجزء المقوم كالفصل للنوع كما تقدم فى عباره المصنف فى حاشيه الرسائل عند بيان أقسام الأقل و الأ-كثر، حيث جعله قبال الجزء الخارجى، و الذهنى، فلاحظ عبارته. و قد يطلق و يراد به كل ما يقابل الجزء الخارجى، فيعم موارد الدوران بين الجنس و الفصل و بين المطلق و المشروط، و بين المطلق و المقيد، و الطبيعى و الحصره، و النوع و الفرد. و غرضه هنا كل ما يكون فى قبال الجزء الخارجى، و ذلك بقريته قوله: «بين المشروط بشىء و مطلقه» حيث ان التقيد جزء ذهنى.

(٤). قيد للمقدمه، يعنى: أن الأجزاء التحليليه ليست مقدمه عقلا حتى يعلم بوجوبها تفصيلا كى ينحل به العلم الإجمالى. و قد تقدم التنبيه على هذا أيضا فى بحث التعبدى و التوصلى، حيث قال فى جواب إشكال أورده على نفسه: «لأن ذات المقيد لا تكون مأمورا بها، فان الجزء التحليلى العقلى لا يتصف بالوجوب أصلا».

(٥). غرضه بيان وجه عدم اتصاف الجزء التحليلى باللزوم، و حاصله: أن الصلاه

ص: ٢٤٤

أو الخاصه (١) موجوده بعين وجودها (٢)، و فى ضمن صلاه أخرى فاقده لشرطها (٣) و خصوصيتها تكون متباينه (٤) للمأمور بها كما لا يخفى «-» .

الفاقد للظهاره مثلا- مباينه للصلاه المأمور بها التى هى المشروطه بالطهاره، و ليست جزءا من الصلاه المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلا، و المفروض أنه على تقدير الانحلال لا بد أن يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلا و موجودا بوجود على حده كما هو الحال فى المركب الخارجى سواء كان الزائد عليه واجبا أم لا، كما عرفت فى الصلاه المؤلفه من عشره أجزاء مثلا، فانها لا تتغير بلحوق الجزء المشكوك فيه و عدمه، و هذا بخلاف الصلاه الفاقده للشرط أو الخصوصيه، فانها مباينه للمأمور به، و ليست جزءا منه أصلا حتى يكون الفاقد مقدمه عقليه للواجد، و مع عدم كون الفاقد جزءا للمأمور به لا مجال لدعوى انحلال العلم الإجمالى بالعلم التفصيلى بوجود الأقل.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المشروطه» و ذلك كالصلاه المقصوره المباينه للتامه، و ليست مقدمه لها حتى تجب بوجود غيرى مقدمى، فضابط الانحلال مفقود، لعدم العلم التفصيلى بشىء واحد مع تعلق العلم الإجمالى بالمتباينين.

(٢). أى: وجود المشروطه أو الخاصه، فلا تعدد فى الوجود بأن تكون ذات الصلاه غير الصلاه الخاصه كى تتحقق المقدميه و يدعى العلم بوجوبها تفصيلا.

(٣). كالفاقده للطهاره مثلا، و فاقده الخصوصيه كصلاه الفجر الفاقده لخصوصيه صلاه الآيات إذا كانت هى الواجبه.

(٤). بحيث لا مقدميه بينهما، لعدم وقوع الصلاه الفاقده للطهاره فى صراط

=====

(-). لا يقال: هذا انما يتم بناء على كون المتصف بالوجوب الغيرى خصوص المقدمه الموصله، إذ مع عدم كون الذات المجرده عن الشرط و القيد مقدمه

ص: ٢٦٥



عن طهاره: حتى تجب بوجوب غيرى، فالمراد بالمتباينين هنا عدم مقدميه أحدهما للآخر، لا مجرد المباينه، لمغايره كل مقدمه لذيها وجودا. و قوله:

«تكون» خبر للصلاه المقدره قبل قوله: «و فى ضمن».

\*\*\*\*\*

(١). غرضه إبداء الفرق بين المشروط و مطلقه و بين الخاصّ و غيره بجريان البراءه النقليه فى الأول و عدمه فى الثانى، و حاصله: أن الشرط ينتزع من أمر الشارع كقوله: «أعتق رقبه مؤمنه» فان شرطيه الإيمان تكون بأمر الشارع، و لا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه، و هذا بخلاف خصوصيه الإنسان، فانها منتزعه عن ذات المأمور به، لا من أمر خارج عنه حتى ينفى بالأصل، و حينئذ يدور الأمر بين وجوب الخاصّ و وجوب العام، فيكونان من قبيل المتباينين، و الاشتغال يقتضى الإتيان بالخاص تحصيلًا للفراغ اليقيني، و ضمير «غيره» راجع إلى الخاصّ، و المراد بالغير العام.

=====

لتحقق المشروط و المقيد لا- وجه لدعوى وجوبها بالوجوب الغيرى، لكن المصنف التزم بوجوب مطلق المقدمه، و مقتضاه الالتزام بوجوب الفاقد و لو لم يكن مقدمه لتحقق المشروط و المقيد.

فانه يقال: لا منافاه بين الأمرين، حيث ان المصنف ينكر مقدميه الذات المجرده لوجود الحصبه الخاصه، و ما تقدم منه فى بحث المقدمه من عدم وجوب خصوص الموصوله انما هو بالنسبه إلى عنوان المقدمه، و مع تصريحه (قده) هنا بمباينه المشروط و المطلق و عدم وقوع الذات المطلقه فى طريق وجود المشروط و المقيد فلا مجال لدعوى المقدميه كى يشكل عليه بما ذكر.

و الحاصل: أن إنكار الصغرى و هى مقدميه الذات المجرده لتحقق المشروط و المقيد لا ينافى تسليم الكبرى و هى وجوب المقدمه مطلقا و ان لم تكن موصله.

ص: ٢٦٦

بين المشروط وغيره، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره، لدلاله (١) مثل (٢) حديث الرفع على عدم شرطيه ما شك في شرطيه.

و ليس كذلك (٣) خصوصيه الخاص، فانها انما تكون منتزعه عن نفس الخاص (٤)، فيكون الدوران بينه (٥) و بين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين (٦)، فتأمل جيدا «-» .

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا بأس» و قد عرفت توضيحه.

(٢). التعبير بالمثل لأجل دلاله سائر أخبار البراءه أيضا على نفي الشرطيه.

(٣). أى: و ليست خصوصيه الخاصّ موردا للبراءه النقليه، فانها....

(٤). أى: لا بجعل الشارع، و الفرق أنه يتعلق التكليف بالخاص و تنتزع الخصوصيه منها، بخلاف المشروط، لتعلق الأمر بكل من الشرط و المشروط.

(٥). أى: بين الخاصّ كالإنسان و بين غيره من الخاصّ الآخر كالفرس، و قوله:

«فيكون» تفرّيع على الفرق بين المقامين.

(٦). فى لزوم الاحتياط عقلا، لكن بالإتيان بالخاص، لا بالجمع بين الأطراف كما كان فى المتباينين حقيقه.

=====

(-). الحق جريان البراءه عقلا و نقلا فى الأقل و الأكثر مطلقا سواء كانا من قبيل الجزء و الكل كتردد أجزاء الصلاه بين ثمانيه و عشره مثلا، أم من قبيل الشرط و المشروط بأقسامه من كون منشأ انتزاع الشرطيه شيئا خارجا عن المشروط مبينا له فى الوجود كالوضوء للصلاه، و كون منشئه أمرا داخلا فى المشروط متحدا معه فى الوجود كالإيمان و العدالة بالنسبه إلى الرقبه و الشاهد مثلا، أم كان الأقل و الأكثر من قبيل الجنس و النوع كالحيوان و الإنسان.

و الوجه فى جريان البراءه فى مطلق الأقل و الأكثر الارتباطيين و لو كانت أجزاءهما

تحليله هو اجتماع أركان البراءة فيهما، فان أركانها من قابليه موردها للوضع و الرفع تشريعا، و من تعلق الجهل به، و من كون رفعه منه على العباد موجوده فى جميع أقسام الأقل و الأ-كثر، ضروره أن الشك فى شرطيه شىء للمركب سواء أ كان منشأ انتزاعها موجودا مغايرا للمشروط كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه، أم متحدا معه فى الوجود كالعده بالنسبه إلى الشاهد مثلا يرجع إلى الشك فى جعل الشارع، بداهه أن الشرطيه مما تناله يد التشريع، فتجرى فيها البراءه، فإذا أمر الشارع بعق رقبه و شككنا فى اعتبار خصوصيه الإيمان فيها و لم يكن لدليله إطلاق جرت فيه البراءه.

و كذا إذا أمر المولى بإطعام حيوان و شككنا فى أنه اعتبر ناطقيته أولا، فلا- مانع من جريان البراءه فى اعتبار الناطقيه فيه، لأن اعتبارها مما تناله يد التشريع، فيصح أن يقال: إطعام الحيوان معلوم الوجوب، و تقيده بالناطقيه مشكوك فيه، فيجرى فى البراءه.

و كذا يصح أن يقال: ان عتق الرقبه معلوم الوجوب، و تقيدها بالإيمان مشكوك فيه فينفى بالبراءه. و لا يعتبر فى الانحلال و جريان أصل البراءه الا-المعلوم التفصيلي و الشك البدوى، و أما اعتبار كون الشىء المعلوم وجوبه تفصيلا موجودا كأجزاء المركب الخارجى كالصلاه فلا- دليل عليه لا عقلا و لا نقلا، و انما المعتبر فيه هو كونه قابلا لتعلق الحكم الشرعى به، و ذلك حاصل، لإمكان إيجاب عتق مطلق الرقبه و إطعام مطلق الحيوان بدون تقييد الرقبه بالإيمان، و تقييد الحيوان بفصل خاص من فصوله و ان توقف وجوده على أحد فصوله، الا أنه يمكن لحاظه موضوعا بدون اعتبار فصل خاص من فصوله، فيكون المطلوب حينئذ مطلق وجود الحيوان من دون

دخول فصل خاص في موضوعيته.

و عليه فتجرى البراءة في دوران الأمر بين التعيين و التخيير، ففي مثال إطعام الحيوان إذا شك في اعتبار خصوصية الإنسان كان من صغريات التعيين و التخيير، لأنه يجب إطعام الإنسان إما تخييراً ان كان الواجب إطعام مطلق الحيوان، و اما تعييناً ان كان الواجب إطعام خصوص الإنسان، فيصح أن يقال: ان المعلوم وجوبه تفصيلاً هو إطعام الحيوان، و كونه خصوص الإنسان مشكوك فيه، و لم يتم بيان على اعتباره فيجرى فيه البراءة العقلية، و كذا النقلية، للجهل باعتبار الخصوصية الموجب لجريان البراءة الشرعية فيه.

نعم إذا علم إجمالاً بتقيد الجنس كالحيوان بنوع خاص، و تردد بين نوعين أو أنواع دخل في المتباينين، لتباين الحصص الجنسية بالفصول المحصلة لها، فان الإنسان مباين لسائر أنواع الحيوان من الفرس و البقر و غيرها، فلا بد من الاحتياط، و لا مجال لجريان البراءة فيها، فانها متعارضة في الأنواع، و المفروض أن الواجب إطعام نوع خاص لا مطلق الحيوان حتى يقال: ان وجوب إطعامه معلوم تفصيلاً و خصوصية النوع مشكوكه، حيث ان دخل نوع خاص معلوم إجمالاً، فلا تجرى فيه البراءة كسائر أقسام المتباينين، بل يجب فيه الاحتياط.

و بالجملة: فلا- فرق في جريان البراءة عقلاً- و نقلاً- بين أقسام الأقل و الأ-كثر من الأ-جزاء الخارجية و التحليلية، إذا المناط في جريانها عدم البيان، و قابلية المورد للجعل الشرعي، و المفروض وجودهما في جميع أقسام الأقل و الأ-كثر.

و مما ذكرنا ظهر ضعف إطلاق ما عن المحقق النائيني (قده) من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقل و الأكثر من قبيل الجنس و النوع، بتقريب: «أن التردد بين الجنس و النوع بنظر العرف يكون من التردد بين المتباينين، فان

الإنسان بما له من المعنى مباين للحيوان عرفا، فالعلم الإجمالى بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان يوجب الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان، لأن نسبة حديث الرفع إلى وجوب إطعام كل من الإنسان و الحيوان على حد سواء، فأصالة البراءة فى كل منهما تجرى و تسقط بالمعارضه، فيبقى العلم الإجمالى على حاله، و مقتضاه الاحتياط بإطعام الإنسان، لأنه الموجب للعلم بفراغ الذمه».

و ذلك لأنه تاره يعلم بوجوب إطعام الحيوان و يشك فى تقيده بكونه إنسانا أو غيره، فالشك حينئذ متمحض فى تقييد موضوع الحكم بقيد و هو الناطقيه أو غيرها، و أخرى يعلم إجمالا بوجوب إطعام حيوان أو إنسان بمعنى أن المولى قال: أكرم حيوانا أو إنسانا، بحيث يتردد الموضوع بينهما، فعلى الأول لا ينبغى الإشكال فى جريان البراءة فى خصوصيه الإنسانيه أو غيرها، ضروره أن موضوعيه الحيوان للحكم معلوم، و دخل الخصوصيه فيه مشكوك، و لم يقم بيان عليه، فتجرى فيه البراءة.

و على الثانى يجب الاحتياط، إذ المفروض دوران الموضوع بين الحيوان و الإنسان، و هما متباينان، حيث ان الحيوان الذى جعل موضوعا فى مقابل الإنسان لا يراد به الا الحصه المتفصله بفصل الناطقيه المباينه للحصه المتفصله بفصل الناهقيه، فأصل البراءة فى كل منهما يجرى و يسقط بالمعارضه، و يبقى العلم الإجمالى على حاله، و مقتضاه الاحتياط بإطعام الإنسان و غيره.

و كذا ظهر ضعف ما فى المتن من عدم جريان البراءة مطلقا الا فى المطلق و المشروط، حيث انه أجرى فيه البراءة الشرعيه دون العقلية، مع أن الحكم إذا كان فعليا من جميع الجهات فلا مجال لجريان شىء من البراءتين فيه كما نبه عليه أيضا فى الهامش.

إطلاق الجزء و الشرط لحال

النسيان

\*\*\*\*\*

(1). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسيانا كالقراءة و السوره فى الصلاه، و أن النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئيه أو الشرطيه أم لا، فيما لا يكون لدليليهما إطلاق يشمل حال النسيان؟ و شيخنا الأعظم تعرض لهذا الأمر بعنوان نقيصه الجزء سهوا فى المسأله الأولى من المسائل الثلاث المعقوده لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصه و زياده و بنى حكمهما على معرفه معنى الركن، حيث قال: «وجوه لا نعرف الحق منها إلا بعد معرفه الركن» ثم استظهر أصاله ركنيه كل واحد من الأجزاء.

ثم ان ارتباط هذا التنبيه بمباحث الأقل و الأكثر الارتباطيين انما هو من جهه العلم بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط إجمالا و الجهل بإطلاقه لحالتي الذكر و النسيان و اختصاصه بحال الالتفات فقط، و المباحث المتقدمه كانت فى مرجعيه الأصل عند الشك فى أصل الجزئيه و الشرطيه، و هنا فى سعه دائره المجعول و ضيقها بعد العلم بأصاله، للعلم بانبساط الوجوب الضمنى على ذكر الركوع و السجود مثلا و الشك

ص: ٢٧١

أن الأصل (١) فيما إذا شك في جزئيه شىء أو شرطيته في حال نسيانه (٢)

لأجل إجمال النص ونحوه في إطلاق المأمور به و تقييده، و بهذا يندرج الكلام هنا في كبرى الأقل و الأكثر، أما في الأجزاء الخارجيه فللشك في الجزئيه حال النسيان، و أما في الأجزاء التحليليه فمن جهه الشك في إطلاق المجعول و تقيده.

و تنقيح ذلك يتوقف على بيان أمور: الأول فيما يقتضيه الأصل العملى، و الثانى فيما يقتضيه الدليل الاجتهادى، و الثالث فى صحه العمل الخالى عن المنسى الملزوم لوجوبه، و كونه مأمورا به.

أما الأول فحاصله: أن مقتضى قوله صلى الله عليه و آله: «رفع ما لا يعلمون» و حديث الحجب و نحوهما هو جريان البراءه الشرعيه عند الشك فى الجزئيه و الشرطيه دون البراءه العقليه، لما تقدم فى الشك فى أصل الجزئيه و الشرطيه من جريان البراءه النقليه فيه دون العقليه، لعدم الانحلال، و بقاء العلم الإجمالى الموجب للاشتغال على التفصيل المتقدم هناك، فان المقام من صغرياتة، فلو لا البراءه الشرعيه كان مقتضى قاعده الاشتغال إعاده المأمور به الناقص و الإتيان به بجميع ماله دخل فيه من الأجزاء و الشرائط.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الأمر الأول، و المراد به بقرينه قوله: «ما ذكر فى الشك فى أصل الجزئيه أو الشرطيه» هو أصل البراءه، لكن لا يلائمه قوله: «و لا تعاد فى الصلاه» فان عطف ذلك على «حديث الرفع» عطف الدليل الاجتهادى على الأصل العملى المستلزم لكونهما فى رتبه واحده، مع أنه ليس كذلك، ضروره تقدم الدليل الاجتهادى على الأصل العملى و رودا أو حكومه، و حينئذ فلا بد و أن يراد بالأصل ما هو أعم من الأصل العملى و المتصيد من الدليل الاجتهادى.

(٢). يعنى: بعد العلم بجزئيته أو شرطيته فى غير حال النسيان، و انما الشك فيهما

ص: ٢٧٢

عقلا و نقلا (١) ما ذكر (٢) فى الشك فى أصل الجزئيه أو الشرطيه «-» .

نشأ من نسيان الجزء أو الشرط، لا نسيان الجزئيه أو الشرطيه حتى يندرج فى نسيان الحكم المدرج له فى الجهل الطارئ بالحكم، و ضميرا «شرطيته، نسيانه» راجعان إلى الشىء، و «فى حال» قيد ل «جزئيه شىء أو شرطيته».

\*\*\*\*\*

(١). قيدان لقوله: «الأصل» و المراد بقوله: «عقلا» هو قاعده الاشتغال كما مر آنفا.

(٢). خبر «أن» و الوجه فى كون الشك فى جزئيه المنسى كالشك فى أصل الجزئيه

=====

(-). لا يقال: لا مجال للاستدلال على الاشتغال عقلا هنا بنفس العلم الإجمالى الدائر بين الأقل و الأكثر فى الأجزاء، لعدم كونه منجزا هنا، بخلافه هناك، و ذلك للفرق بين المقامين، لحدوث الشك هنا بعد الإتيان بالأقل الذى هو العمل الفاقد للمنسى، فالعلم الإجمالى بوجوب مردد بين الأقل و الأكثر لا يوجب الاحتياط، لفرض حصوله بعد الامتثال فى أحد الأطراف، و مثله لا ينجز، كما لو علم بوجوب صوم أمس أو غد، لعدم تأثير العلم فى تكليف ظرف امتثاله متقدم على زمان حصوله، و معه لا يكون الشك فى وجوب التمام - للشك فى فساد العمل الناقص - من الشك فى التكليف الفعلى حتى يجب الاحتياط.

فانه يقال: ان المقصود تعيين وظيفه المجتهد فى أمثال المقام من جهة إجمال النص الدال على الجزء و الشرط، و تردد مطلوبيته بين الإطلاق و التقييد، و من الواضح منجزيه هذا العلم الإجمالى و اقتضاؤه للاشتغال عقلا، إلا مع دعوى انحلاله بمثل حديث الرفع كما أفاده المصنف، و عليه فالمسألان من واد واحد فيما يهمل المجتهد. و لا يقاس المقام بمثال الصوم، الا إذا تذكر بعد الوقت نسيانه للجزء و قلنا أيضا بأن القضاء بفرض جديد، و أما لو تذكر فى أثناء الوقت فقاعده الاشتغال تقضى بلزوم الاستئناف لكون المطلوب الطبيعه لا الفرد.

ص: ٢٧٣



فلو لا مثل حديث الرفع (١) مطلقا (٢) و «لا تعاد» فى الصلاه (٣) يحكم (٤) عقلا بلزوم إعاده ما أخل بجزئه أو شرطه نسيانا، كما هو (٥)الحال فيما ثبت شرعا جزئيه أو شرطيه

هو اندراجہ فى كبرى الشك فى الأقل و الأكثر، حيث انه مع عدم إطلاق يدل على جزئيه المنسى حال النسيان يشك فى جزئيه فى هذا الحال، فان كان جزءا فالواجب هو الأكثر، و الا فالأقل.

\*\*\*\*\*

(١). المراد به فقره «ما لا- يعلمون» لأن رفع النسيان داخل فيما يذكره من قوله: «يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدله الاجتهاديه» فحديث الرفع - حيث ان نسبته إلى أدله الأجزاء و الشرائط كالاستثناء على ما تقدم بيانه - يدل على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسى.

(٢). يعنى: فى الصلاه و غيرها.

(٣). يعنى: و حديث «لا تعاد الصلاه الا من خمس» المروى عن الباقر عليه السلام فى خصوص باب الصلاه، و قد مر آنفا أن الأنسب ذكر «لا تعاد» فى عداد الأدله الاجتهاديه.

(٤). جواب «فلو لا» و المراد بحكم العقل هو قاعده الاشتغال الثابته بالعلم الإجمالى الذى لم ينحل على مذهب المصنف (قده) كما تقدم، و ضميرا «بجزئه، شرطه» راجعان إلى «ما» الموصول.

(٥). يعنى: كما أن وجوب الإعاده ثابت فى الجزء أو الشرط الذى دل الدليل على جزئيه أو شرطيه فى جميع الحالات التى منها النسيان، غايه الأمر أن وجوب الإعاده حينئذ مستند إلى نفس دليل اعتبار الجزئيه أو الشرطيه، و فى صوره الشك إلى قاعده الاشتغال لو لم تجر أصاله البراءه.

ص: ٢٧٤

مطلقا (١) نصا أو إجماعا (٢).

ثم لا يذهب عليك (٣) أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال (٤) بمثل حديث الرفع،

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو فى حال النسيان.

(٢). الأول كالخمس المستثنى فى حديث «لا تعاد» المعبر عنها بالأركان، و الثانى كتكبيره الإحرام، فان اعتبارها انما هو بالإجماع الذى يعم معقده جميع الحالات التى منها النسيان دون الروايات، لعدم نهوضها على ذلك كما لا يخفى على من راجعها.

(٣). هذا إشاره إلى الأمر الثانى، و هو إمكان إقامة الدليل الاجتهادى على نفي الجزئية أو الشرطية فى حال نسيان الجزء أو الشرط بحيث ينقسم المكلف بحسب الالتفاتات و النسيان إلى قسمين الذاكر و الناسى، و يصير الواجب بتمام أجزائه و شرائطه واجبا على الذاكر، و بما عدا الجزء أو الشرط المنسى منه واجبا على الناسى، خلافا لشيخه الأعظم، حيث منع عن تنويع المكلف و جعله قسمين ذاكر و ناسيا، نظرا إلى أن الغرض من الخطابات (لَمَّا كان) هو البعث و الزجر المعلوم ترتبهما على إحراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ فى حيز الخطاب على نفسه، إذ الغافل عن الاستطاعة مثلا- لا- ينبعث عن إيجاب الحج على المستطيع أصلا، و من المعلوم امتناع خطاب الناسى بهذا العنوان، ضروره أن توجيه هذا الخطاب إليه يخرج عن عنوان الناسى و يجعله ذاكر (فلا- بد) للناسى فى الشك فى الجزئية أو الشرطية من الإتيان بالواجب بتمامه، من دون فرق فى إطلاق الجزئية و الشرطية بين الذاكر و الناسى، و التفكيك بينهما لا وجه له أصلا.

(٤). أى: حال النسيان بحديث الرفع و مثله من سائر أدله البراءة النقلية.

ص: ٢٧٥

كذلك يمكن تخصيصها (١) بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وَّجَّه الخطاب (٢) على نحو يعم الذاكر و الناسى

\*\*\*\*\*

(١). أى: تخصيص الجزئية أو الشرطية بهذا الحال أى حال النسيان بحسب الأدلة الاجتهادية بنحو لا يلزم محذور أصلا، إذ لا يتوقف تنويع المكلف بالذاكر و الناسى على جعل الناسى موضوعا للخطاب حتى يمتنع ذلك، لانقلابه بالذاكر كما أفاده الشيخ الأعظم (قده) و لذا حكم بجزئية شىء حال النسيان ان لم يكن لدليلها إطلاق يشمل تلك الحالة، و ان كان له إطلاق فهو دليل عليها و موجب لبطلان العبادة الفاقد للجزء المنسى.

و الحاصل: أنه (قده) يقول بأصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهوا، اما لإطلاق دليل الجزئية، و إما لامتناع خطاب الناسى بما عدا المنسى، و الحكم بالصحة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة.

(٢). هذا جواب المصنف عن إشكال الشيخ (قده) و قد أجاب عنه فى المتن بوجهين: أحدهما و هو الذى أشار إليه بقوله: «كما إذا وجه الخطاب.... إلخ» أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر و الناسى كعنوان «المكلف» و يخاطب بما عدا المنسى من الأجزاء، ثم يكلف الملتفت بالمنسى، فالذاكر الآتى بتمام الأمور به آت بوظيفته، و الناسى الآتى بالناقص آت أيضا بوظيفته، من دون توجه خطاب إليه بعنوان الناسى حتى يلزم محذور الانقلاب، و الخروج عن حيز الخطاب المتوجه إليه.

و بالجملة: فهذا الوجه يدفع استحاله تكليف الناسى بما عدا المنسى.

ثانيهما: أن يكلف الملتفت بتمام الأمور به و الناسى بما عدا المنسى، لكن لا بعنوان الناسى حتى يلزم الانقلاب إلى الذاكر بمجرد توجيه الخطاب إليه، بل بعنوان آخر عام ملازم لجميع مصاديقه كالبلغمى أو قليل الحافظه أو كثير النوم

أو بعنوان خاص كأخذ العناوين المختصه بأفراد الناسى كقوله: «يا زيد و يا بشر و يا بكر» إذا كان أحدهم ناسيا للسوره، و الاخر لذكر الركوع، و الثالث لذكر السجود مثلا.

\*\*\*\*\*

- (١). متعلق ب «الخطاب» و «على نحو» متعلق ب «وجه» كأنه قيل: «إذا وجه الخطاب بالخالى على نحو يعم الذاكر و الناسى».
- (٢). يعنى: حتى فى حق الناسى، و ضمير «دخله» راجع إلى «ما» الموصول.
- (٣). يعنى: غير ما دل على كون ما عدا المنسى مأمورا به للذاكر و الناسى، و ضمير «دخله» راجع إلى الموصول فى «عما شك».
- (٤). هذا إشاره إلى الوجه الثانى المتقدم بقولنا: «ثانيهما أن يكلف الملتفت بتمام المأمور به.... إلخ».
- (٥). أى: يخص الناسى فى مقابل الوجه الأول الذى كان الخطاب فيه شاملا له و للذاكر.
- (٦). هذا و «ب عنوان» متعلقان ب «خطاب» و قد مر تفسير العنوان العام و الخاص آنفا.
- (٧). تعليل لعدم صحه توجيه الخطاب بعنوان الناسى، و قد تقدم بيانه.
- (٨). أى: الخالى عن المنسى، و ضمير «عليه» راجع إلى الناسى، و هو المراد أيضا بقوله: «بهذا العنوان».

=====

(-). و له وجه ثالث أفاده فى حاشيه الرسائل، و محصله: أن يكلف الملتفت بالتمام

ص: ٢٧٧

لخروجه (١) عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محاله، كما توهم لذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). تعليل للاستحالة، وقد مر تقرب الاستحالة بقولنا: «خلافًا لشيخه الأعظم (قده) حيث منع عن تنويع المكلف.... إلخ» و ضمير «لخروجه» راجع إلى الناسى، و ضمير «عنه» إلى «عنوان الناسى» و ضمير إليه» إلى الناسى.

(٢). أى: لاستحالة خطاب الناسى بعنوان النسيان، وهذا إشاره إلى كلام شيخنا الأعظم، و قد تقدم توضيحه، و ملخصه: أن تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال المذكور بالدليل الاجتهادى على النحو المذكور ممتنع، و لذا ذهب هو (قده) إلى استحالته، و تعبير المصنف بالتوهم انما هو لأجل عدم التلازم بين التخصيص المزبور و استحالته بالدليل الاجتهادى، و عدم المانع من التخصيص بالدليل كما أفاده بأحد الوجهين المتقدمين فى المتن.

و لا يكلف الناسى، بشىء، و لكن يصح فعله للناقص، لاشتماله على المصلحه، و يكفى فى بعثه إلى الناقص اعتقاده توجه أمر الملتفت إليه، فيأتى بالناقص بداعى موافقه أمر الملتفت بالتمام».

و لا يخفى أن شيئًا من الوجوه الثلاثه لا يجدى فى مقام تخصيص الجزئيه أو الشرطيه بحال الالتفات. أما الأول لأن، فلأنهما مجرد احتمال فى مقام الثبوت، و ليس على اعتبارهما فى مقام الإثبات للجمع بين الأدله عين و لا أثر، بل مقتضى حكومه حديث «لا تعاد» على إطلاق أدله الأجزاء و الشرائط للذاكر و الناسى هو إطلاق الأدله لهما فى الأركان، و اختصاص جزئيه غيرها بحال الالتفات، فالذاكر و الناسى يشتركان فى الأمر بالأركان، و يفترقان فى غيرها من الأجزاء التى يلتفت إليها و لا يلتفت إليها.

و تقريره للوجه الأول فى حاشيه الرسائل سليم عن الإشكال، لموافقته لمقتضى الأدله قال (قده): «بأن يؤمر بالصلاه مثلا أولا ثم يقيد بدليل دال على جزئيه

ص: ٢٧٨

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «تخصيص» و مفسر له، و إشاره إلى الأمر الثالث و هو كون الخالى عن المنسى واجبا حتى يلزمه الصحه و عدم وجوب الإعادة، و هو مسأله فقيهيه و تفصيلها يطلب فى الفقه، و محصله: أن مقتضى حديث «لا تعاد الصلاه الا من خمس» و النصوص الخاصه وجوب الأركان مطلقا حتى فى حق الناسى، فنسيان شىء منها يوجب الإعادة فى الوقت و خارجه، و أما غيرها فنسيانه لا يوجب الإعادة لا فى الوقت و لا فى خارجه.

=====

السوره فى حال الالتفات إليها بناء على وضعها للأعم، أو يشرح به و بما يدل على سائر ما يعتبر فيها شطرا أو شرطا بناء على وضعها للصحيح، فان الغافل حينئذ يلتفت إلى ما توجه إليه من الأمر، و يتمكن من امتثاله حقيقه بإتيان ما هو المأمور به واقعا فى هذا الحال و ان كان غافلا عن غفلته الموجه لكون المأتى به تمام المأمور به....».

نعم لا يرد على أولهما امتناع أخذ الالتفات قيذا فى موضوع الخطاب، لتأخر الالتفات عن الحكم، و ذلك لأن الممتنع هو أخذه فى الحكم دون الموضوع كالمقام كما هو واضح.

و أما الوجه الثالث، ففيه: أن الأمر بالأركان و بالأجزاء غير المنسيه موجود، و لا حاجه معه إلى تصحيح العباده بالمصلحه.

مضافا إلى: أنها لم تقصد، مع أن صحه العباده المقربه إليه تعالى شأنه منوطه بقصدها ان لم يكن هناك أمر، أو كان و غفل عنه، أو اعتقد عدمه.

و إلى: أن تصحيح العباده بالملاك ليس مسلما و مفروغا عنه.

و كيف كان فما أفاده الشيخ من الاستحاله المزبوره فى محله. نعم لا ينحصر التخصيص بما ذكره، بل يمكن الجمع بين الأدله بما تقدم من الحكومه، بل هو المتعين فى مقام الإثبات، هذا.

العمل الخالى عن المنسى على الناسى، فلا تغفل (١).

\*\*\*\*\*

(١). عن إمكان قيام الدليل الاجتهادى بأحد الوجهين المتقدمين فى المتن على عدم جزئيه المنسى لثلا تقول بالاستحاله كما قال بها الشيخ الأعظم و النراقى فى محكى العوائد.

=====

لا يقال: انه يمكن توجيه الخطاب إلى كلى الناسى على نحو القضييه الحقيقيه كإيجاب الحج على كلى المستطيع كذلك و ان لم يصح توجيهه إلى الناسى الخارجى، لا- نقلا- به إلى الذاكر، فما أفاده الشيخ من الاستحاله يختص بمخاطبه الناسى الخارجى الشخصى دون الكلى.

فانه يقال: ان كل خطاب لا يمكن الانبعاث عنه أصلا و لو فى زمان من الأزمنه لغو، و من المعلوم أن المقام كذلك، ضروره أن أفراد طبيعه الناسى يمتنع أن يطبقوا هذه الطبيعه عليهم، و يرون أنفسهم مأمورين بالأمر الموجه إلى عنوان الناسى، بداهه أن إحراز انطباقه عليهم يوجب الانقلاب إلى الذاكر بحيث يمتنع انبعاثهم عن الأمر الموجه إلى كلى الناسى، و ليس كإيجاب الحج على كلى المستطيع لانبعاث أفراد المستطيع خارجا عن إيجاب الحج على هذا الكلى.

فقياس المقام بمثل إيجاب الحج على المستطيع فى غير محله، و من البديهى امتناع صدور اللغو عن الحكيم.

فالمتحصل: أن خطاب الناسى بعنوانه كليا و جزئيا غير سديد، و محذور الاستحاله لا يندفع بجعله موضوعا للخطاب و لو على نحو القضييه الحقيقيه، فتدبر.

و تحقيق المقام يستدعى التعرض أولا- لإمكان توجيه الخطاب بما عدا المنسى و ثانيا لإقامه الدليل أماره أو أصلا على تعلق التكليف به بعد الفراغ عن إمكانه مع اقتضاء نفس الجزئيه لسقوط الأمر عن المركب بنسيان الجزء، إذ ليس فى البين الا خطاب واحد متعلق بالمجموع أى بكل جزء بشرط الانضمام.

ص: ٢٨٠

أما الأول فقد عرفت الإشكال على إمكان مخاطبه الناسى بما عدا المنسى الا الوجه الأول بالبيان المنقول عن حاشيه الرسائل، فلاحظ.

و أما الثانى فان ما دل على التكليف بالفاقد و مطلوبيته اما أن يكون دليلا اجتهاديا أو أصلا عمليا.

و دلالة الأول تتوقف على النظر فى مفاد كل من دليلى المركب و الجزء، فانه لا- يخلو اما أن يكون إطلاق فى كليهما أو فى أحدهما، و اما أن لا يكون فى شىء منهما، فالصور أربع.

ففى الصورة الأولى يدل إطلاق الأمر بالمركب مثل الصلاه على مطلوبيته المطلقه، و قيام المصلحه به فى تمام الحالات، و عدم سقوطه بنسيان جزء أو شرط من المركب، و يدل إطلاق دليل الجزء أو الشرط على دخله المطلق فى الأمور به، و لازمه سقوط الأمر بالمركب بنسيان جزئه أو شرطه، و يقدم هذا الإطلاق على إطلاق الأمر بالمركب، لحكومته دليل الجزء على دليل المركب، فلا تكليف بما عدا المنسى، لاقتضاء الأصل اللفظى الركنيه، و إخلال نقصه السهوى بالأمور به.

و منه ظهر حكم صورته إطلاق دليل الجزء و إجمال دليل المركب بالأولويه، إذ لا- إطلاق فى الأمر بالمركب حتى يعارض إطلاق الأمر بالجزء.

و فى عكس هذه الصورة و هو إطلاق دليل المركب دون الجزء بأن كان لييا كالإجماع، فقد يقال بمطلوبيه المركب فى تمام الحالات التى منها حال نسيان الجزء فيثبت عدم ركنيه الجزء بمقتضى أصاله الإطلاق فى دليل المركب القاضيه بمطلوبيه المركب و ان كان ترك جزء منه نسيانا.

و فيه: أن إطلاق دليل الأمور به يقتضى جزئيه كل واحد من الأجزاء مطلقا



حتى حال نسيانه، إذ ليس المركب الا الأجزاء بشرط الانضمام، فمعنى إطلاقه إطلاق كل واحد من الوجوبات الضميه المستفاده من الأمر النفسى بالكل المستلزم لانتفائه بانتفاء جزئه المنسى، فكيف يدعى اقتضاء إطلاقه للإتيان به سواء نسي جزءه أم لا، إذ مع نسيانه ينتفى الكل المؤلف من أجزاء مرتبطه، وهذا كله لأجل انبساط الأمر بالمركب على كل واحد من أجزائه.

لكن الحق خلافه، لأن إطلاق دليل المأمور به ناظر إلى الأجزاء بشرط الانضمام و هو الكل، فالإطلاق يتعلق بذلك، لا بكل واحد من الأجزاء بالخصوص، و لا معارض لهذا الإطلاق.

و فى الصورة الرابعه و هى عدم انعقاد الإطلاق فى شىء من الدليلين تصل النوبه إلى الأدله الثانويه كما سيتلى عليك، و الحكم بأصالة ركنيه كل جزء و شرط للمركب لا بد أن يكون فى هذه الصورة، و إلاّ فالأصل اللفظى فى سائر الصور يعين مقدار الدخل كما عرفت. هذا بناء على فرض الإطلاق ثبوتاً فى دليل المركب و الجزء كما قيل.

و أما بحسب مقام الإثبات، فينبغى أن يكون مورد النزاع فيه هو الإطلاق بالنسبه إلى عدم المقيّد اللفظى دون العقلى كالعجز الناشى عن النسيان، لقبح مطالبه الناسى كالعاجز، لكون العجز قرينه حافه بكل ما يدل على التكليف و مانعه عن انعقاد الإطلاق فى شىء من أدله المركبات.

و كيف كان، ففى انعقاد الإطلاق فى دليل الجزء مطلقاً سواء كان بلسان التكليف مثل «اركع فى الصلاه» أم الوضع مثل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب» كما اختاره المحققان النائينى و العراقى (قدهما)، و عدمه كذلك كما يظهر من حاشيه المحقق

الأصفهاني (قده) و التفصيل بين أنحاء الدلاله كما يحكى عن الوحيد البهبهاني بانعقاد الإطلاق فى الوضع دون ما إذا كان بلسان الأمر، وجوه أقواها الأول، و ذلك لأن دليل الجزئيه و الشرطيه ان كان بلسان الوضع، فظهوره فى انتفاء الماهيه بانتفائه و فساد العمل الفاقد له مما لا- ينكر، لدلالته على دخل الجزء أو الشرط فى حقيقه المركب المأمور به مطلقا، فيشمل جميع حالات المكلف من النسيان و الذكر و غيرهما.

و ان كان بلسان التكليف فقد يقال: باختصاص الجزئيه و الشرطيه المنتزعتين منه بحال الالتفات، لتقيد منشأ انتزاعهما و هو الطلب بالقدره المفقوده حال النسيان، فلا بعث بالنسبه إلى الناسى، لتبعيه الأمر الانتزاعى لمنشأ انتزاعه سعه و ضيقا. و هذا بخلاف ما إذا كان الدليل بلسان الوضع، إذ لا- بعث و لا طلب فيه حتى يتقيد عقلا بالملتفت، بل هو بيان لأمر واقعى و هو الدخلى فى حقيقه المركب و ماهيته.

الا أن الحق خلافه، لتوقف الفرق المزبور على إفاده دليل الجزئيه - فيما كان بلسان الأمر - وجوب الجزء نفسيا حتى يتقيد بحال الالتفات، لامتناع انبعاث غير الملتفت و انزجاره عقلا، لقبح مطالبه الناسى كالعاجز. لكنه ليس كذلك، ضروره أن الأوامر و النواهي المتعلقة بأجزاء المركبات و شرائطها و موانعها منسلخه عن الطلب المولوى، لظهورها فى الإرشاد إلى دخل المتعلق فى ماهيه المركب المأمور به و حدوده جزءا أو شرطا أو مانعا، و الأمر و النهى و ان كانا ظاهرين أولا فى المولويه، الا أنه انقلب ظهورهما الأولى إلى ظهور ثانوى و هو الإرشاد إلى الجزئيه و الشرطيه و المانعيه كالوارده منها فى الأدله البيانيه، فان استحقاق العقوبه مترتب عقلا على مخالفه التكليف النفسى المولوى كعصيان الأمر بالصلاه، و لو كان الأمر بالركوع

و نحوه من الأجزاء و الشرائط و الموانع نفسيا لزم تعدد العقوبه، و لا يلتزم به أحد.

و يؤيده أن متعلقات تلك الأوامر قد وردت في الأدله البيانیه مثل صحیحه حماد الوارده فی الصلاه، حیث بین علیه السلام حقیقتها بلا أمر بالجزء و الشرط، فلا یكون شأن أوامر الأجزاء الا الإرشاد إلى ما فصلته الأدله البیانیه لا غیر.

و علیه یثبت إطلاق دخل الجزء و الشرط فی المأمور به كما إذا كان بلسان نفی الطبیعه بانتفائه مثل «لا صلاه الا بفاتحه الكتاب».

لا یقال: ان الالتزام بإرشادیه أوامر الأجزاء و الشرائط ینافی القول بانتزاعیه الأحكام الوضعیه كالجزیئیه و الشرطیه من التکلیف و عدم مجعولیتها بالاستقلال، و ذلك لإرشادیه تلك الأوامر لا مولویتها حتی تكون منشأ للانتزاع، فلا بد اما من رفع الید عن انتزاعیه الوضع و الالتزام بتأصله فی الجعل كالتکلیف، و اما من إبقاء أوامر الأجزاء و نحوها علی ظهورها الأولى فی الطلب النفسی لیتزاع منها الجزئیه، و لازمه حیثئذ اختصاص الجزئیه بحال الالتفات و الذکر.

فانه یقال: لا تهافت بین الأمرین، فان منشأ انتزاع جزئیه الركوع مثلا لیس خطاب «ارکع فی الصلاه» المحمول علی الإرشاد إلى ما هو الدخیل فی الغرض و عدم وفاء الناقص منه بالمصلحه، حتی یتوجه الإشکال، و انما هو الطلب المولوی المتعلق بنفس المركب مثل «أقیموا الصلاه» المنبسط علی کل واحد من الأجزاء و الشرائط، و تنتزع الجزئیه فی مقام الإثبات من انبساط ذلك الأمر النفسی علیهما و تنسب إلى الشارع لکونه أمرا بالمركب من أمور مرتبطه.

فان قلت: علی هذا یلزم اختصاص الجزئیه بحال الالتفات أيضا، لاستحاله دعوه الغافل و الناسی، فالأمر النفسی بالجزء المنبسط علیه من الأمر بالمركب

لما كان متقيداً بالقدره، فما ينتزع منه لا بد أن يكون أيضاً كذلك، فلا وجه لدعوى الجزئية المطلقة، و الدليل المتكفل لحكم الجزء المفروض كونه إرشاداً لا بد من كونه إرشاداً إلى هذه الجزئية المنتزعه من الأمر الضمني، لا إرشاداً إلى الجزئية المطلقة و الدخول في تمام الحالات.

قلت: لا يلزم اختصاص الجزئية بحال الالتفات، للفرق بين ما يدل على جزئية شيء للمأمور به بما هو مأمور به، و بين ما يدل على الجزئية للمركب. و الأول مدلول الجزئية المنتزعه من الأمر النفسى الضمنى بالجزء المأخوذ من الأمر بالكل و تثقيد بالالتفات، و الثانى مدلول مثل «اركع فى الصلاه» المفروض كونه إرشاداً محضاً إلى ما هو الجزء للمركب و الوافى بغرضه و ملائكه، و من المعلوم عدم تفاوت الأحوال فيما يكون جزءاً لما تقوم به المصلحه الداعيه إلى الأمر، فهذه تدل على الجزئية المطلقة.

و بهذا تصح دعوى إطلاق الجزئية لحال النسيان و غيره، و عدم الاجتزاء بالفاقد للمنسى، فالإكتفاء بما عدا المنسى إنما هو بدليل آخر، و الا فالإطلاق المزبور يقتضى عدم الاجتزاء به.

و قد تصدى شيخنا المحقق العراقى (قده) لإثبات إطلاقها مع الغض عما تقدم بوجهين آخرين، أحدهما: ما محصله: أن حكم العقل بقبح مطالبه الناسى ليس فى الارتكاز و الوضوح كقبح مطالبه العاجز فى كونه قرينه متصله بالكلام مانعه عن انعقاد ظهور لدليل الأمر بالجزء فى الإطلاق، بل هو كالقرينه المنفصله المانعه عن حجيه الظهور لا عن أصله، لعدم التفات الذهن إليه الا بعد إمعان النظر و التأمل فى المبادئ التى أوجبت حكم العقل به، و حينئذ فالساقط عن الاعتبار

انما هو حجيه ظهور دليل الجزء فى ناحيه التكليف.

و أما حجيه ظهوره فى الحكم الوضعى مطلقا الشامل لحال النسيان فلا مقيد لها و لا قرينه على خلافها، فيؤخذ بظهورها فى ذلك.

و ثانيهما ما لفظه: «يمكن التمسك بإطلاق المادة لدخل الجزء فى الملاك و المصلحه حتى فى حال النسيان، فلا فرق حينئذ فى صحه التمسك بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئيه لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفى أو بلسان الوضع».

و قد تمسك المحقق الأصفهاني بهذا الإطلاق أيضا فى تعذر الجزء أو الشرط.

لكن يشكل أول الوجهين حتى مع الالتزام بالتفكيك بين الداليتين المطابقيه و الالتزاميه فى الحجيه، لأجنيبه المقام عنه، حيث ان اللانزم له وجود خارجى و ان كان قائما بوجود الملزوم قيام العرض بمعرضه كالشمس و ضوئها، و أما الأمر الانتزاعى فليس كذلك، لعدم وجود له أصلا، و انما الوجود لمنشأ انتزاعه كالفوقيه المنتزعه عن وجود السطح مثلا، و مع فرض تقييد متعلق الطلب عقلا بحال الالتفات فمع الغفله و النسيان لا يبقى شىء حتى تنتزع الجزئيه المطلقه منه.

و عليه فالمقام ليس من صغريات تبعيه الدلاله الالتزاميه للمطابقيه و عدمها كى تبتنى المسأله عليها.

و يشكل الثانى منهما بعدم الدليل على إطلاق المادة بعد تقييد الهيئه بغير الناسى عقلا مع كون الأصل فى القيود وحده المطلوب، و لذا قيل: «إذا انتفى القيد انتفى المقيد» و حيث ان المقصود إثبات جزئيه الركوع المطلقه بمثل «اركع فى

الصلاه» لا- لكونه عباده ذاتيه و مظهرا للطاعه و الخضوع له تعالى فى نفسه و مع الغض عن جزئته للصلاه، فبعد سقوط إطلاق الأمر لحال النسيان لا دليل فى مقام الإثبات على جزئته المطلقه و دخله فى المركب فى تمام الحالات.

هذا مضافا إلى إمكان دعوى أن الحكم العقلى بقبح مطالبه الناسى لو لم يكن قرينه حافه بالكلام مانعه عن إطلاق المادة كما تقيد إطلاق الهيئه، فلا أقل من صلاحيتها للقرينيه، و من المعلوم إناطه الإطلاق بعدم القرينه و ما يصلح لها، فلاحظ.

فتحصل: أن الوجه لإثبات إطلاق أدله الأجزاء و الشرائط هو ما ذكرناه.

و منه ظهر الخلل فى التفرقه بين كون لسان دليل الجزء التكليف و الوضع، فلا نعيد.

نعم قد يمنع إطلاق دليل الجزء بما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) حيث قال: «ان الجزئيه تاره تلاحظ بالإضافه إلى الوفاء بالغرض، و هى من الأمور الواقعيه التى لا- مدخل للعلم و الجهل و النسيان فيها. و أخرى تلاحظ بالإضافه إلى مرحله الطلب و كون الشىء بعض المطلوب، و هذه حالها حال الأمر بالمركب، لأن مصحح انتزاعها هو الأمر بالمركب، فإذا لم يعقل الأمر بالمركب من المنسى و غيره لم يعقل جزئيه المنسى بالجزئيه الوضعيه الجعليه التى بيانها وظيفه الشارع، و حيث ان ظاهر الإرشاد إلى الجزئيه هى الجزئيه شرعا لا- واقعا، فانه أجنبى عن الشارع بما هو شارع و جاعل للأحكام، فلا محاله يكون حاله حال الأمر النفسى التحليلى المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صوره النسيان و عدم قدره.

و مما ذكرنا يتبين أنه لا فرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان

الوضع».

و محصله: أن خطابات الأجزاء و الشرائط و ان كانت إرشاديه لا مولويه، الا أن ذلك لا يستلزم دخل المتعلق فى المركب مطلقا حتى حال النسيان، ضروره توقف الإطلاق على كون المتكلم فى مقام بيان ما هو الدخيل فى المركب واقعا و فى مرحله الوفاء بالغرض و الملاك، و حينئذ ينعقد الإطلاق و تثبت الجزئيه فى تمام الحالات، و بيان مثل هذا الدخيل فى المركب و ان كان متمشيا من الشارع الأقدس ثبوتا، الا أنه لا دليل عليه إثباتا، إذ ظاهر مثل قوله عليه السلام: «لا صلاه الا بفتحته الكتاب» الإرشاد إلى دخل القراءه فى الصلاه بما هى مأمور بها، لا الاخبار بالجزئيه الواقعيه مع قطع النظر عن الأمر بها، إذ وظيفه الشارع من حيث الشارعيه هو بيان الأحكام و متعلقاتها و ما له الدخيل فيها شرعا، لا- بيان أمر واقعي مثل دخل الركوع فى مصلحه الصلاه و ملاكها، فانه أجنبي عن وظيفته بما هو شارع لأنه اخبار عن أمر تكويني خارجي لا مساس له بمقام الشارعيه.

و عليه فدليل الجزئيه و ان كان بلسان الوضع، الا- أنه إرشاد إلى ما هو الجزء للمأمور به، فيكون حاله حال نفس الأمر بالمركب مثل «أقيموا الصلاه» فى اختصاصه بالقادر على الامتثال، و ليس ذلك الا الذاكر و الملتفت.

و هذا البيان مع دقته كما لا يخفى على المتأمل فى كلمات قائله قدس سره فى النفس منه شىء، و ذلك فان الإرشاد إلى ما هو الدخيل فى الملاك و ان كان غير الاخبار عن جزء المأمور به بما هو هو كما أفاده (قده) و ظاهر أدله الأجزاء و الشرائط الإرشاد بالنحو الثانى لا الأول، الا أنه حيث لا ينفك جزئيه المأمور به عن الجزئيه

ص: ٢٨٨

للملا-ك، لفرض تبعيه الأحكام لملاكاتهما كما عليه العدليه، فلا- محاله يكون الإرشاد إلى جزئيه الركوع للطبيعه المأمور بها إرشادا إلى دخله فى المصلحه الداعيه إلى الأمر بالطبيعه بالبرهان الإئى، و لا سبيل للتفكيك بين هذين الإرشادين الا مع نفى تبعيه الأحكام الشرعيه لملاكاتهما النفس الأمريه، و هو خلاف مذهب العدليه.

و عليه فالخطاب المتكفل لجزئيه القراءه للصلاه و ان كان إرشادا إلى جزئيتها للصلاه بما هي مأمور بها لا بذاتها مع قطر النظر عن الأمر بها، لكون ذلك وظيفه الشارع لا بيان الأمور الخارجيه، الا أنه بمقتضى البرهان الإئى اخبار بما هو الدخيل فى الغرض، و من المعلوم عدم تفاوت الأحوال فيها، و هذا هو المقصود من الجزئيه المطلقه.

هذا كله فى اقتضاء أدله الأجزاء و الشرائط و الموانع للدخل المطلق الذى به يسقط الأمر بالمركب بنسيان جزئه أو شرطه أو إيجاد مانعه كذلك، لو لا الدليل الثانوى الدال على صحته فيما لم يكن المنسى من الخمسه المستثناه فى حديث «لا تعاد» فى خصوص الصلاه، أو ركنا فى غيرها كالوقوفين بالنسبه إلى الحج، فان حديث «رفع النسيان» يدل على صحه المأتى به - كما إذا نسى الإحرام من الميقات - مع الغض عن الأدله الخاصه، و ذلك لحكومتها على أدله الأجزاء و الشرائط حكومه واقعيه، فتقيدان إطلاقهما إذا كانا مطلقين، فان مقتضى حديثى «لا تعاد و رفع النسيان» صحه العمل الناقص و الاجتزاء به عن التام، و معه لا تصل النوبه إلى جريان البراءه الشرعيه فى المقام، لوجود الدليل الحاكم أو الوارد عليها.

نعم فى التمسك بحديث «رفع النسيان» لتصحيح العمل الفاقد للمنسى



إشكال لبعض الأعظم تعرضنا له و لجوابه فى ثانى تنبيهات حديث الرفع فى الجزء الخامس، فلاحظ.

ثم انه قد يورد على قول المصنف هنا: «لو لا حديث الرفع مطلقا و لا تعاد فى الصلاه..» بامتناع الجمع بين البراءه الشرعيه و «لا تعاد» لتصحيح الصلاه، فان الثانى حاكم على إطلاق أدله الأجزاء و الشرائط واقعا، فلا بد من فرض إطلاق فيها يتقيد لنا بحال الالتفات بحكومته «لا-تعاد» عليه، و الأول يتوقف - كما هو مفروض البحث - على إجمال دليل الجزء، و الشك فى سعه دائره المجعول و ضيقها حتى يتحقق موضوع البراءه الشرعيه أعنى «ما لا- يعلم» و من المعلوم منافاه فرض إجمال الدليل حتى يجرى حديث الرفع مع فرض إطلاقه، حتى يجرى حديث لا تعاد. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) بتوضيح منا(1).

لكن الظاهر سلامه كلام الماتن عن الإشكال، و ذلك لعدم اختصاص مورد حديث «لا تعاد» بما يكون دليل الجزء مطلقا، بل يجرى حتى إذا كان مجملا، و يكون مقتضى حكومته الشارحه تحديد مقدار الدخل، و حيث ان المتسالم عليه جريانه فى نسيان الجزء و الشرط، فهو متحد مع مفاد حديث رفع النسيان، و قد التزم المصنف بكونه مقيدا للتكليف و الوضع إذا كان دليله مطلقا و مبينا له إذا كان مجملا(2) و يتجه حينئذ التمسك به هنا، لكونه مبينا لما أريد من دليل الجزء و الشرط.

نعم يرد عليه: أنه لا مسرح للبراءه الشرعيه مع وجود الدليل الاجتهادى.

فالبحت عنه لا بد أن يكون مع الغض عن مثل حديث لا تعاد و رفع النسيان.

لكن إجمال أدله الاجزاء و الشرائط مجرد فرض، لثبوت الإطلاق فى أدلتها و لو مقاميا شاملا لحالتي الالتفات و النسيان، بل مع الغض عنه أيضا يكفى ما دل على عدم سقوط الصلاه بحال فى إطلاق الأجزاء و الشرائط، فتأمل جيدا. و عليه يتضح وجه المنافاه فى الجمع بين البراءه الشرعيه و لا تعاد.

ص: ٢٩١

### الثالث (١) الشك فى مبطلية الزيادة

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم زياده الجزء عمدا أو سهوا، لكن الشيخ (قده) عقد لكل منهما مسأله على حده، و الشك فى الأمر السابق كان فى دخل الوجود و عدمه، و فى هذا الأمر يكون الشك فى دخل العدم شطرا أو شرطا و عدمه.

و ان شئت فقل: ان الشك هنا فى المانع، إذ مرجع دخل عدم الشىء فى المركب إلى مانعيه الزيادة، و هناك فى دخل الوجود شطرا أو شرطا.

و كيف كان فلا بد أولا من بيان مورد الشك فى مانعيه الزيادة، ثم بيان حكمه.

أما الأول فتوضيحه: أن الجزء ان أخذ بشرط شىء كالسجده المشروطه بالتعدد أو بشرط لا كالركوع فى كل ركعه، إذ المأخوذ منه جزء هو الركوع بشرط الوحده، فهما خارجان عن موضوع النزاع، للقطع بعدم مانعيه الزائد على الواحد فى الأول و بمانعيه الزائد عليه فى الثانى. و ان أخذ لا بشرط كالسوره مثلا و أتى بها مرتين و شك فى أن الوجود الثانى منها مانع أو لا، دخل فى محل النزاع، لكونه شكا فى شرطيه عدمها.

ص: ٢٩٢

عدمها شرطاً أو شرطاً (١) في الواجب مع عدم اعتباره (٢) في جزئيه،

و أما الثاني، فقد أشار إليه بقوله: «ظهر مما مر» و حاصله: أن ما قلناه في جزئيه الوجود أو شرطيته من جريان البراه الشرعيه فيه دون العقليه جار هنا حرفاً بحرف، و لا تفاوت بين المقامين إلا في كون الموضوع في الأمر السابق هو الوجود، و في هذا الأمر هو العدم، و هذا لا يوجب تفاوتاً في الحكم.

\*\*\*\*\*

(١). ظاهره كون العدم جزءاً مؤثراً، و قد تقدم منه هذا أيضاً في بحث الصحيح و الأعم بقوله: «ان دخل شىء و جودى أو عدمى في المأمور به... فيكون جزءاً له و داخلاً في قوامه...» و كذا في حاشيه الرسائل في مقام الإشكال على الشيخ الأعظم حيث خص دخل عدم الزيادة بنحو الشرطيه.

و لكنه ممتنع، فان الجزء المؤثر في المصلحه و القائم به الغرض هو الأمر الوجودى، لكونه من أجزاء المقتضى. و توجيهه بكونه من باب الفرض و التقدير في غايه البعد مع امتناعه. و توجيهنا لدخل العدم بما ذكرناه في الصحيح و الأعم غير وجيه أيضاً. نعم بناء على مختار المصنف من كون متعلق النهى نفس الترك و أن لا يفعل يصح تعلق الخطاب بالعدم. لكن المبنى محل منع كما ذكرناه في محله، و أن المتعلق في كل من الأمر و النهى هو الفعل.

(٢). قيد لقوله: «زيادة الجزء» توضيحه: أن اتصاف زياده الجزء بكونها زياده الجزء انما هو في مورد لم يؤخذ في جزئيه الجزء قيد الوحده و كونه بشرط لا، إذ لو أخذ ذلك في جزئيه لم يصدق عليه زياده الجزء، بل يندرج في نقص الجزء كما نبه عليه أيضاً شيخنا الأعظم بقوله: «فلو أخذ - يعنى الجزء - بشرطه - أى بشرط عدم الزيادة - فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصه.... إلخ» فإذا اعتبر في جزئيه الركوع قيد الوحده، و أتى به مرتين صدق عليه نقص الجزء، إذ لا فرق في عدم تحقق الركوع مثلاً الذى هو جزء للصلاه بين تركه رأساً

ص: ٢٩٣

و الا (١) لم يكن من زيادته بل من نقصانه (٢)، و ذلك (٣) لاندرجاهه فى الشك فى دخل شىء فيه جزءا أو شرطا، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمدا تشريعا (٤) أو جهلا (٥) قصورا أو تقصيرا، أو سهوا (٦)

و بين الإتيان به بدون شرطه و هو عدم تكرره، فيصدق أن الصلاة فاقده للركوع المأمور به. و قد أشرنا إلى ما أفاده بقوله: «مع عدم اعتباره» بقولنا: «أو بشرط لا كالركوع فى كل ركعه» و ضمير «اعتباره» راجع إلى «عدمها» و ضمير «جزئته» إلى الجزء.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان اعتبر عدم زياده الجزء فى جزئته لم تكن الزيادة من زياده الجزء، بل تكون من نقصانه.

(٢). هذا الضمير و ضمير «زيادته» راجعان إلى الجزء.

(٣). تعليل لقوله: «ظهر مما مر حال زياده الجزء» و محصله: أن الشك فى أخذ العدم شطرا أو شرطا فى الواجب كالشك فى أخذ الوجود شطرا أو شرطا فيه فى جريان البراءة الشرعيه فيه دون العقليه، فلو لا البراءة النقليه كان مقتضى الاحتياط العقلى بطلان الواجب و لزوم إعادته، فيصح العمل، للبراءة النقليه القاضيه بعدم مانعيه الزيادة، سواء أتى بالزيادة عمدا تشريعا أم شرعا جهلا قصوريا أو تقصيرا أم سهوا. ففى جميع هذه الصور يصح الواجب. و ضمير «اندرجاه» راجع إلى الشك فى اعتبار عدم الزيادة، و ضمير «فيه» إلى «الواجب».

(٤). كما إذا علم بعدم جزئيه الزيادة و مع ذلك قصد الجزئيه تشريعا.

(٥). كما إذا اعتقد الجزئيه للجهل القصورى أو التقصيرى، فيأتى بالزيادة باعتقاد مشروعيتها.

(٦). معطوف على «عمدا» و هذا إشاره إلى الزيادة السهوويه التى عقد لها الشيخ

و ان استقل العقل (١) لو لا النقل بلزوم (٢) الاحتياط لقاعده الاشتغال.

نعم (٣) لو كان عباده و أتى به

مسأله على حده بقوله: «المسأله الثالثه فى ذكر الزيادة سهوا التى تقدح عمدا، و إلا فما لا يقدر عمده فسهوه أولى بعدم القدح، و الكلام هنا كما فى النقص نسيانا، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط نسيانا، و قد عرفت أن حكمه البطلان و وجوب الإعادة فالزيادة السهويه تندرج فى الشك فى شرطيه عدمها، و الأصل فيه البراءة و صحه الواجب كما أفاده المصنف. و أما الشيخ فيحكم بالبطلان، لإلحاقه الزيادة السهويه بالنقيصه السهويه، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة.

\*\*\*\*\*

(١). قيد لقوله: «فيصح» و إشاره إلى ما تقدم من جريان البراءة النقلية دون العقليه.

(٢). متعلق ب «استقل» و قوله: «لقاعده» متعلق ب «لزوم» و حاصله: أن مقتضى قاعده الاشتغال بالمأمور به التام هو الاحتياط بالإعادة و عدم الاجتزاء بالمأتى به مع الشك فى مانعيه الزيادة، لكن البراءة النقلية الرافعه لمانعيه الزيادة اقتضت صحه العباده و عدم لزوم الاحتياط بإعادتها.

(٣). استدراك على قوله: «فيصح» و محصله: أن الواجب ان كان توصليا ففى جميع صور الزيادة يصح العمل، و لا تكون الزيادة من حيث هى موجبة للبطلان.

نعم إذا كان الواجب عباديا فلا بد من ملاحظه أن الزيادة هل توجب فقدان قصد القربه فيه أم لا؟ فان أوجبت ذلك أبطلت العباده، و الا فلا، و لذا أشار إلى بعض الصور التى يكون التشريع فيها منافيا لقصد القربه و مبطلا للعباده، و هى ما إذا قصد كون الزيادة جزءا للواجب بحيث لو لم تكن جزءا لما أتى بالواجب.

و بعبارة أخرى: ان كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافيا لقصد القربه، فيبطل مطلقا يعنى حتى فى صورته الدخل واقعا، و ذلك لعدم انبعائه عن أمر الشارع،

ص: ٢٩٥

كذلك (١) على نحو (٢) لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه لكان باطلا مطلقا (٣) «-» .

أو يبطل في خصوص صورته عدم الدخل، لعدم قصد امتثال أمر الشارع، فالعقل بمقتضى قاعده الاشتغال حاكم بلزوم الإعادة.

و الحاصل: أن التشريع ان كان على وجه التقييد أوجب البطلان، لعدم قصد امتثال أمر الشارع، و الا فلا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بقصد جزئيه الزائد مطلقا سواء كان عمدا تشريعا أم شرعا للجهل قصورا أو تقصيرا أم سهوا. و الظاهر أن إطلاق هذا الكلام يشمل جميع الصور الثلاث التي ذكرها الشيخ (قده) من قصد كون الزائد جزءا مستقلا، و من كون الزائد و المزيد عليه جزءا واحدا، و من إتيان الزائد بدلا عن المزيد عليه، ففي جميع هذه الصور يحكم المصنف بالصحة إلا في صورته كون التشريع على وجه التقييد، و الشيخ يذهب إلى البطلان في السوره الأولى دون الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطيه عدم الزيادة، و أصاله البراءه تقتضى عدمها، بخلاف الصوره الأولى، حيث ان المأتى به المشتمل على الزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا غير مأمور به، قال (قده): «فلا بد إشكال في فساد العباده... لأن ما أتى به و قصد الامتثال به و هو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به، و ما أمر به و هو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به».

(٢). متعلق ب «كذلك» و إشاره إلى كون التشريع على وجه التقييد، و هو المراد ب «على نحو».

(٣). يعنى: حتى في صورته الدخل، فضمائر «به، فيه إليه، وجوبه» راجعه إلى الواجب، و «وجوبه» فاعل «يدعو» و «لكان» جواب «لو كان».

(-). يمكن أن يقال كما قيل بعدم الوجه للبطلان حينئذ، لتتحقق داعويه

أو في (١) صورة عدم دخله فيه، لعدم (٢) تصور (قصد) الامتثال في هذه الصورة (٣) مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «مطلقاً» و ضمير «دخله» راجع إلى الزائد، و ضمير «فيه» إلى الواجب.

(٢). تعليل للبطلان، و حاصله: عدم الانبعاث عن الأمر الواقعي على ما هو عليه، و المفروض أنه شرط التقرب، فقاعده الاشتغال في صورة عدم الدخول واقعا تقتضى بلزوم الإعادة، للشك في تحقق الإطاعة المقومه لعباديه العباد. و ما في بعض نسخ الكتاب كطبعه بغداد من «لعدم قصور» تعليلاً للبطلان فمن سهو الناسخ قطعاً إذ عليه يصير تعليلاً لصحة العباد لا لبطلانها، و هو خلاف مقصود المصنف. و من العجيب أن العلامة الكاظمي شرح العبارة بقوله: «أى صورة ما لو كان في الواقع له دخل» مع أن هذه الصورة غير مذكوره في المتن حتى يكون «لعدم» تعليلاً لصحتها.

(٣). و هي صورة عدم الدخول واقعا، و الإتيان بالعمل المشتمل على الزائد على وجه التقييد، فمع عدم الدخول لا أمر واقعا حتى ينبعث عنه.

=====

الأمر الواقعي. لكنه ضعيف، ضروره أن التقييد يقتضى داعويه الأمر التشريعي لا الأمر الواقعي على فرض وجوده، فعليه يكون وجود الأمر الواقعي كعدمه في عدم انبعاث المكلف عنه، إذ مقتضى التقييد هو الانبعاث عن الأمر التشريعي سواء كان هناك أمر واقعا أم لا.

ثم انه لا بأس ببيان جملة من صور التشريع:

منها: أن يكون التشريع في نفس الأمر، بأن يقترح من عند نفسه أمراً أجنبياً عن أمر الشارع، و ينبعث عن ذلك الأمر القائم بالمجموع من الزائد و المزيد عليه.

و منها: أن يكون التشريع في حد الأمر لا في ذاته، بأن يلتزم بتعلق أمر



\*\*\*\*\*

(١). يعنى: مع الجهل بدخل الزيادة واقعا و عدمه، و من المعلوم أنه مع هذا الجهل يشك في تحقق الامتثال الذى هو شرط صحه العباده بل مقومها، و لذا يحكم العقل بلزوم الإعادة، لقاعده الاشتغال الجاربه في صوره الشك و اشتباه الحال. و أما مع القطع بعدم الدخل، فالإعادة انما هى للقطع بالبطلان، لا لقاعده الاشتغال.

فكأن المصنف استدل بوجهين على بطلان العباده مع التشريع: الأول الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعى، لكونه قاصدا للأمر التشريعى.

الثانى: أنه مع التنزل و عدم دعوى القطع بالبطلان من جهه عدم قصد الامتثال فلا أقل من بطلانها لأجل قاعده الاشتغال الحاكمه بأن الاشتغال اليقيني يقتضى الفراغ كذلك، و من المعلوم أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد.

=====

الشارع بعشره أجزاء، مع أنه يتعلق بتسعه أجزاء، فالتشريع يكون في حد الأمر و سعته لا- في نفسه، فالانبعاث يكون من أمر الشارع، لكن بحده التشريعى دون الشرعى.

و منها: أن يكون في الأمور به، بأن يوسعه و يزيد عليه، فالتشريع يكون في متعلق الأمر، فالداعى هو أمر الشارع، لكن مع التوسعه في متعلقه، فيأتى بالمجموع من الزائد و المزيد فيه بأمر الشارع.

و منها: أن يكون في تطبيق الأمور به الخالى عن الزائد على المشتمل عليه ادعاء من دون تصرف في الأمر لا في ذاته و لا في حده و لا في متعلقه، بل في تطبيق الأمور به على المأتى به، و أنه هو ادعاء كدعوى أسديه زيد، و مرجع هذا الوجه إلى ادعاء أن متعلق أمر الشارع هذا المشتمل على الزائد، كدعوى أن

فالمتحصل: أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمديه و السهويه الا في العباده التي يكون التشريع فيها مخلا بقصد القربه، و هو صورته التقييد، و الشيخ يقول بالطلان في الزيادة السهويه مطلقا، لأن مرجعه إلى الإخلال بالشرط و هو عدم الزيادة و في الزيادة العمديه في خصوص الصورة الأولى، و هي ما إذا أتى بالزيادة بقصد كونها جزءا مستقلا، دون الصورتين الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطيه عدم الزيادة، و مقتضى أصل البراءة عدمها و صحه الواجب، و بهذا ظهر مورد اختلاف نظر المصنف و الشيخ.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى التشريع الذي لا يبطل العباده، لعدم منافاته لقصد القربه، و هو ما إذا كان التشريع في تطبيق الأمور به الخالي عن الزيادة على المأتي به المشتمل عليها، بدعوى أنه المأمور به بأمر الشارع، فلا يتصرف في المأمور به و لا في الأمر، بل في التطبيق فقط ادعاء، فداعويه أمر الشارع حينئذ ليست مشروطه بدخل الزيادة في موضوع الأمر، بل الانبعاث عن أمره ثابت مطلقا سواء كانت

الأسد زيد.

ثم ان الظاهر عدم تحقق التشريع الذي هو إدخال ما ليس من الدين في الدين الا في العلم و الجهل البسيط، إذ في الأول يعلم بعدم كونه من الدين، و مع ذلك يدخله فيه و يسنده إلى الشارع، فهو أجلى أفراد التشريع. و في الثاني لا يعلم بأنه من الدين فجعله من الدين افتراء على الشارع و إسنادا إليه بغير علم، و هو قبيح عقلا و حرام شرعا.

و أما الجهل المركب الحاصل معه الاعتقاد، فلا يتصور فيه التشريع، لوجود الاعتقاد الجزمي فيه بأمر الشارع و ان كان مخطئا في اعتقاده في خطأ الأماره غير العلميه في عدم تحقق التشريع معه. و ليس مشرعا لأمر في قبال أمر الشارع.

إليه (١) على أى حال كان (٢) صحيحا و لو كان (٣) مشرّعا فى دخله

الزيادة دخيله فى الواجب أم لا، و لا- موجب للبطلان حينئذ، إذ لا- خلل فى الامتثال و لا تحكّم فى مقام العبوديه كما كان فى صورته التقييد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى الواجب، و كذا ضمير «به» و الضمير المستتر فى «يدعوه» راجع إلى «وجوبه» و الضمير البارز فيه إلى فاعل «أتى» يعنى: و أما لو أتى بالواجب لا على نحو التشريع التقييدى كالصوره السابقه، بل على نحو يدعوه الوجوب إلى فعل الواجب على أى حال أى سواء كانت الزيادة دخيله فى الواجب أم لم تكن دخيله فيه.

(٢). جزاء «و أما» و وجه الصحه فى هذه الصوره ما عرفت من تحقق امتثال أمر الشارع، و عدم قرح التشريع فى تطبيق المأمور به فى داعويه الأمر.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كان المكلف مشرّعا، و هذا بيان للفرد الخفى من الموردين اللذين تصح العباده فيهما. و ضمير «دخله» راجع إلى المكلف، و ضمير «فيه» إلى الواجب.

=====

و كيف كان فقد يقال: ان التشريع من الأمور النفسائيه التى لا- توجب مبغوضيه الفعل الخارجى حتى يبطل، بل الفعل معه صحيح، كسائر الصفات النفسائيه الذميمة كالحسد، فانه مع كونه من أقبح الصفات و أبغضها لا يوجب بطلان العباده و لزوم إعادتها.

لكنك خير بما فيه من الضعف، لأن التشريع و ان كان من الأمور النفسائيه، لكنه فى بعض الموارد مانع عن تحقق القربه أى الانبعاث عن أمر الشارع، و من المعلوم تقوم العباده بها بحيث تنتفى بانتفاء القربه، فتلزم إعادتها، و ليس سائر الصفات النفسائيه كالحسد كذلك، ضروره أنها لا تمنع عن داعويه الأمر و لا تنافيتها، فان صلاح الحاسد لانبعاثها عن أمرها صحيحه بلا إشكال.

ص: ٣٠٠

الزائد فيه بنحو مع عدم علمه (١) بدخله، فان تشريعه (٢) فى تطبيق

\*\*\*\*\*

(١). إذ مع علمه بدخل الزائد فى موضوع الأمر لم يكن إدخال الزائد فيه تشريعا، و ان كان مخطئا فى اعتقاده على تقدير عدم الدخل واقعا، فالتشريع منوط بالعلم بعدم دخل الزيادة فى الواجب، أو عدم العلم بالدخل و عدمه، و ضمير «علمه» راجع إلى المكلف، و ضمير «دخله» إلى الزائد.

(٢). تعليل لقوله: «كان صحيحا و لو كان مشروعا» و قد عرفت تقريبه، و أن التشريع فى التطبيق ليس تشريعا فى نفس الأمر و لا فى المأمور به، فلا ينافى داعويه الأمر المقومه للقربه، و قوله: «فى تطبيق» خبر «فان تشريعه».

فالحق أن يقال: ان التشريع ان كان مانعا عن داعويه أمر الشارع كما إذا كان على وجه التقييد كان مبطلا للعبادة، لمنعه عن تمشى قصد القربه، و ان لم يكن مانعا عن دعوه الأمر كانت العبادة صحيحة، فمانعيته انما هى فى صوره التقييد سواء كان التشريع فى ذات الأمر أم فى حده، أم فى المأمور به، أم فى تطبيقه على المأتى به المشتمل على الزيادة، فالتشريع على وجه التقييد فى جميع هذه الصور مبطل للعبادة، لإخلاله بامثال أمر الشارع.

و كذا الحال فى التشريع النقيصى، فإذا شرّع فى تنقيص أجزاء الصلاة و أتى بها كذلك بطلت الصلاة، لانبعائه عن غير أمر الشارع، و ان كان النقص العمدى أيضا مبطلا، لكن لا تصل النوبة إليه بعد بطلانها فى نفسها، لعدم قصد القربه.

ثم ان فى معنى الزيادة و حكمها المستفاد من الجمع بين النصوص مباحث شريفه نتعرض لها تبعا للقوم، فنقول و به نستعين: ان فى المسألة جهات من البحث موضوعا و حكما.

الأولى: فى تصوير الزيادة فى الأجزاء. و قد عرفت فى المتن تبعا للشيخ الأعظم (قده) منعه، لأنه بعد استحاله الإهمال الثبوتى ان لوحظ الجزء بشرط لا

ص: ٣٠١

\*\*\*\*\*

(١). أى: التشريع فى تطبيق المأمور به لا ينافى قصد الامتثال و التقرب بالأمر، إذ المفروض أن التشريع ليس فى نفس الأمر حتى يكون الأمر التشريعى داعيا له و منافيا لإطاعه أمر الشارع، بل الداعى للإطاعه هو أمر الشارع.

(٢). معطوف على «الامتثال» و ضمير «به» راجع إلى «وجوبه».

فوجوده الثانى يستلزم عدم تحقق القيد العدمى فيئول إلى النقيصه. و ان لو حظ لا- بشرط بالإضافة إلى إيجادها ثانياها و ثالثا فالمأمور به بالأمر الضمنى هو الطبيعى، فالكل هو الجزء، و ليس وجوده الثانى و الثالث زائدا.

لكن يمكن تصويرها بما أفاده بعض المدققين (قده) باعتبار الجزء لا بشرط، لكن لا بالمعنى المتقدم، بل بمعنى مطلوبه صرف الوجود من الطبيعه و ما هو طارد العدم، قال (قده): «و ثالثه أخذ الجزء لا بشرط بمعنى اللا بشرط القسمى أى لا مقترنا بلحوق مثله و لا- مقترنا بعدمه، فاللا-حق لا- دخيل فى الجزء و لا مانع من تحققه، و الا فمصادق طبيعه الجزء المأخوذ فى الصلاه أول ركوع مثلا يتحقق منه، و لكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى لا اللا بشرط المقسمى...».

و الظاهر أن هذا هو مراد المحقق النائنى أيضا «من تحقق الزيادة إذا كان الجزء ناقض العدم و هو أول الوجودات و ما عداه زياده قهرا»، فلا يرد عليه ما فى تعليقه المحقق المتقدم «من أن اعتبار أول الوجودات ان كان بنحو بشرط لا كانت الزيادة نقيصه، و ان كان بنحو لا بشرط كان الجزء هو الطبيعه الصادقه على

به على كل حال (١).

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: سواء كان للزائد دخل واقعا أم لا، فان هذا التشريع لا ينافى التقرب بأمر الشارع.

=====

القليل و الكثير و الواحد و المتعدد»، و ذلك لأن المقصود بصرف الوجود من الركوع مثلا ما يصدق على أول وجود منه لا مقترنا بلحوق مثله و لا- مقترنا بعدمه، فيكون وجوده الثانى خارجا عن حريم الجزء، و ليس دخيلا- فى اقتضاء الركوع الأول للغرض المترتب عليه حتى يكون الكل جزءا و لا مخلا به حتى يكون مانعا.

و الحاصل: أنه ليس لوجوده الثانى و لا لعدمه دخل فى المركب.

كما لا بأس بتصوير الزيادة بما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) من صدق الزيادة عرفا إذا أخذ الجزء بشرط لا، و أوله إلى النقيضه بالدقه العقلية لا- ينافى إطلاق الزائد عرفا على الوجود الثانى، فان الخطابات المتضمنه لحكم الزيادة ملقاه إلى العرف.

و قد يشكل «بأنه لا كلام فى زيادته عرفا، الا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانعيه شرعا بعد فرض اعتبار عدمه شرعا بعين اعتبار الجزء بشرط لا» و محصله: لغويه جعل المانعيه للزيادة حينئذ، لكفايه نفس اعتبار الجزء بشرط لا فى بطلان الصلاه و وجوب إعادتها فى رتبه سابقه على جعل المانعيه، فلا يترتب البعث و الزجر على إنشاء المانعيه بلسان مثل «من زاد فى صلاته» و عليه فالزيادة العرفيه و ان كانت متحققه فى الفرض، لكنها لا تنفع فى لزوم الإعادة، لاستناد البطلان فى رتبه سابقه على الزيادة إلى الإخلال بشرط الجزء أعنى اعتبار وحدته و عدم تكرره. و هذا معنى لغويه جعل مانعيه الزيادة الثانى الوجودين، و لا مناص لدفع اللغويه الا بأن يجعل موضوع دليل مانعيه الزيادة مختصا بغير ما كان الجزء

ص: ٣٠٣

ملحوظا بشرط لا، هذا.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن الظاهر وحده المجعول ثبوتها في أمثال المقام و أن لب مراد المولى بيان إخلال تكرار الركوع بالصلاه و ان عبر عنه في مقام الإثبات تاره بجعل الجزء بشرط لا- مما يرجع إلى النقيصه عقلا، و أخرى بعنوان «من زاد في صلاته» نظرا إلى صدق الزيادة عرفا على ما عدا الوجود الأول، كما قد يعبر عن الجزء تاره بلسان التكليف و أخرى بلسان الوضع كما عرفت في التنبيه المتقدم.

و الحاصل: أن محذور اللغويه منوط بتعدد المجعول حقيقه حتى يكون الجعل الثانى لغوا، و مع استكشاف وحدته بمعونه القرائن يسلم كلام الميرزا من الإشكال المزبور.

نعم يرد على هذا التصوير النقض بما أفاده سيدنا الأستاذ الشاهرودى (قده) من أنه إذا انحنى بمقدار الركوع لا بقصده بل لقتل العقرب أو أخذ الطفل لحفظه عن التلف أو نحوهما، فإن الزيادة حينئذ صادقه عرفا، مع أنها لا تعد زيادة فى الصلاه حتى تندرج فى دليل مانعيه الزيادة.

لكن يمكن أن يقال: انه لا يتم النقض المزبور حتى بناء على عدم اعتبار القصد فى صدق الزيادة فى المركبات الاعتباريه، حيث ان الزيادة و ان كانت صادقه عرفا لكنها ليست على إطلاقها قاده، فان الانجاء لمثل ما ذكر من الحوائج قد خرج عن حكم الزيادة و هو المانعيه تخصيصا، لا عن موضوعها تخصيصا، لما مر من صدق الزيادة عليه.

و قد تحصل: أن تصوير الزيادة أمر ممكن، فلا بد من بيان ما يعتبر فى صدقها.

-----  
الجهة الثانية: الظاهر أن قوام الزيادة فى المركبات الاعتبارية بأمرين:

أحدهما: أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه كالأفعال و الأذكار الخاصة فى الصلاة.

ثانيهما: التجاوز عن الحد المخصوص للمزيد عليه.

أما الأول، فلظهور الزيادة الحقيقية فيما يكون الزائد مسانخا للمزيد عليه، و الا فلا يخلو إطلاقها عن العناية، و قد مثل له شيخنا المحقق العراقى بزيادة مقدار من الدبس على الدهن، فان الزيادة انما تصدق بالنسبه إلى وزن ما فى الظرف، فانه بعدم ما كان أوقيه مثلا- بلغ أوقيه و نصفاً، و لكن لا- تصدق بالنسبه إلى نفس الدهن فلا- يقال: «زيد فى الدهن» فالزيادة كالنقيصه تتقوم بالمسانخه و المماثله، فانها حقيقه توسعه فى وجود الشىء، و من المعلوم عدم تحققها بإضافه المباين الأجنبى إليه، نظير ما إذا قرأ البناء، سوره من القرآن حين اشتغاله بالبناء، فانه لا يعد القراءه بالضروره جزءاً للبناء و لا زياده فيه، كما لا تكون حركه اليد و نحوها فى الصلاة زياده فيها.

و أما الثانى: فلتوقف صدق الزيادة على فرض حد خاص للمزيد فيه، بحيث يوجب إضافه الزائد انقلاب حده إلى حد آخر كالماء البالغ نصف الإناء، فزيد عليه إلى أن امتلأ الإناء منه، ضروره صحه إطلاق الزيادة حينئذ على الماء.

و فى المركبات الاعتبارية لا- بد من اشتمال الجزء على حد خاص و لو اعتبارا كاعتبار بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الثانى الصادق على أول وجود من الطبيعه بحيث يوجب انضمام الوجود الثانى المماثل للوجود الأول انقلاب حده و صدق عنوان الزيادة عليه، لخروج الوجود الثانى عن دائره اللحاظ.



و ما ذكرناه من الأمرين هو المناط في تحقق الزيادة. و يستفاد هذان الأمران من تعليله عليه السلام للنهي عن قراءة العزيمه في الصلاه بقوله: «لأن السجود زياده في المكتوبه» فأطلق الزيادة على سجود التلاوه بمجرد كونه مسانخا لسجدتى الصلاه المعترف فيهما عدد مخصوص، مع أن المكلف في مفروض الروايه لم يسجد بقصد سجدتى الركعه التى بيده، بل قصد الخلاف و هو امتثال الأمر بسجده التلاوه، و لا يوجب مجرد قصد الخلاف منع صدق عنوان الزيادة مع كون الزائد من سنخ المزيد عليه حقيقه، و لذا يتعدى عن مورد النص إلى كل ما يكون مسانخا لأجزاء الصلاه كالركوع و القراءه و التشهد.

هذا بالنسبه إلى اعتبار السنخيه في صدق الزيادة. و أما بالنسبه إلى التجاوز عن الحد، فلأن المفروض اعتبار عدد خاص في السجود الصلاتى، و سجده التلاوه زائده على ذلك العدد و موجه لانقلاب الحد.

و دعوى اعتبار القصد في صدق الزيادة في المركبات الاعتباريه، و أن إطلاق الزيادة على سجده التلاوه بضرب من العنايه، لأجل «أن قصد الجزئيه في القراءه أوجب صدق الزيادة عليها أيضا، و أين ذلك من مثل سجده الشكر و نحوها مما لا يؤتى به بقصد الجزئيه و لا- هو من توابع ما أتى به كذلك. أو أن السجده الواحده حيث انها لا استقلال لها بنفسها فلا حافظ لها الا الصوره الصلاتيه، فيصدق على مجرد وجودها و لو مع قصد عدم الجزئيه أنها زياده فيها، فلا- يشمل مثل سجدتى السهو المشتملتين على التشهد و السلام و نحوهما...» غير مسموعه.

أما التوجيه الأول فلأنه أخص من المدعى، إذ التعليل بأنها زياده في المكتوبه

غير مختص بما إذا قرأها بعنوان الجزئيه للصلاه، بل الحكم كذلك لو قرأها بعد الفراغ من قراءته الصلاتيه بعنوان قراءه القرآن، فانه لم يقصد الجزئيه حتى يكون صدق الزياده عليها لأجل قصد الجزئيه بقراءه العزيمه.

و أما الثانى، فلان المدعى كفايه نفس المشاكله و المجانسه بين المنضم و المنضم إليه بلا اعتبار أمر آخر كأن لا يكون للزائد راسم وحده وجهه استقلال كسجدتى السهو، و صلاه الآيات المضيقه فى أثناء الصلاه اليوميه، فان وجود راسم الوحده كعدمه غير دخيل فى صدق الزياده عرفا على المسانخ، بل لا يصح جعل راسم الوحده مخرجا له عن عنوان الزياده و ان التزم به المحقق النائينى (قده) و لذا أفتى بالصحه فى غير مورد النص و هو الإتيان باليوميه فى أثناء صلاه الآيه كما أفتى به جماعه أيضا، كالإفتاء بالصحه فى مورد النص و هو الإتيان بصلاه الآيه فى أثناء اليوميه. و ذلك لورود النقض عليه بما لا يظن الالتزام به، مثل وجوب الإتيان بصلاه المغرب فى أثناء العشاء إذا تجاوز عن محل العدول، كما إذا تذكر نسيان المغرب بعد الدخول فى ركوع الرابعه ثم الإتيان ببقية صلاه العشاء. و كذا وجوب الإتيان بسجده السهو الواجبه عليه فى الصلاه السابقه فى أثناء اللاحقه التى بيده ثم البناء عليها و الإتمام، حيث ان وجوب سجده السهو فورى و لها راسم وحده كما صرح به.

و المتحصل: أن الحق صدق الزياده على المسانخ مطلقا حتى مع وجود موجب الوحده و الاستقلال، و لذا لا نتعدى عن مورد النص الدال على إتيان صلاه الآيات فى أثناء اليوميه إلى غيره، فانه على خلاف القاعده.

و أما الاستدلال على اعتبار قصد الجزئيه بما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده)

من «أن حقيقه الصلاه عباره عن الأفعال و الأذكار الخاصه الناشئه عن قصد الصلاتيه لا مطلقا و لو مجردة عن قصد الصلاتيه، و لذا لا يحرم على الحائض الإتيان بها بعنوان الصلاتيه، و عليه فيحتاج صدق الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتيه بالجزء المأتى به أيضا، و الا فمع فرض خلوه عن قصد الصلاتيه و عنوان الجزئيه لها لا يكون المأتى به حقيقه من سنخ الصلاه، فلا يرتبط حينئذ بالصلاه حتى يصدق عليه عنوان الزيادة فى الصلاه إلا على نحو من العناية للمشاكله الصوريه» فلا يخلو من غموض، لأن الصلاه، و ان كانت هى مجموعه من المقولات المتباينه التى جمعها عنوان واحد قصدى يوجب توقف اتصاف كل واحد من تلك المقولات بالجزئيه على القصد، و لكن ذلك لا يستلزم توقف صدق الزيادة على القصد أيضا، لكون الزيادة من المفاهيم العرفيه غير المتوقفه على القصد كما هو ظاهر، و من المعلوم أن أدله مانعيه الزيادة ملقاه إلى العرف، فمعنى الزيادة عرفا خال عن اعتبار القصد فيه، فاعتباره فيه لا بد أن يكون بدليل شرعى، و هو مفقود أيضا.

و بالجمله: فقد عرفت صدق الزيادة عرفا على المسانخ مطلقا حتى مع قصد الخلاف. و أما غير المسانخ كحركة اليد و ضم الطفل و الجاريه فليس زياده فى الصلاه و ان قصد به الجزئيه، و لو أوجب خلافا فيها فانما هو للاقتران بالمانع مثل ما ورد فى النهى عن التكتف من أنه عمل و ليس فى الصلاه عمل.

و أما تأييده لمدعاه بجواز سجده التلاوه فى النافله مع وضوح اشتراك الفريضه و المندوبه فى الشرائط و الموانع، و لذا لا يجوز تكرار الركوع فيها بقصد الجزئيه فلم يظهر وجهه، للفرق بين الصلاه الواجبه و المندوبه فى عده أمور كجواز الإتيان

بالنافله ماشيا وراكبا، و عدم وجوب سجده السهو فيها، و جواز البناء على كل من الأقل و الأكثر فى الأوليين، و البناء على الأقل فى خصوص الشك بين الاثنتين و الثلاث، و جواز ترك السوره فيها، و غير ذلك، و ليكن منها أيضا اغتفار الزيادة المتحققه بمجرد انضمام ما يسانخ بعض الاجزاء فيها سواء قصد الجزئيه أم لا، أخذًا بإطلاق التعليل «فانه زياده فى المكتوبه» النافى لاعتبار القصد.

هذا كله فى ما يتقوم به صدق عنوان الزيادة.

الجهه الثالثه: فى حكمها، و هو مبطله الزيادة السهو به بل العمديه للعمل و عدمها، فنقول: ان بطلان العمل لا بد و أن يستند إلى الإخلال به اما بفقد شرط أو جزء منه، و اما بوجود ما اعتبر عدمه من الموانع و القواطع فيه، و إلا- فإذا كان المأتى به واجدا لجميع ما اعتبر فيه جزءا و شرطا، و فاقدًا لما اعتبر عدمه فيه من المانع و القاطع، و لكنه اشتمل على زياده كان الشك فى بطلان العمل حينئذ ناشئا من الشك فى تقييد المأمور به بعدمها، و هو يرجع إلى الشك فى الأقل و الأكثر فى الاجزاء التحليليه، و لا بد حينئذ من النظر فى أن دليل المركب هل له إطلاق ينفى قدح الزيادة و إخلالها بالعمل، أم لا؟ بأن لم يكن لفظيا كالإجماع، أو كان و لم تنم مقدمات الحكمه فيه، لكونه فى مقام أصل التشريع.

فان كان له إطلاق فهو المرجع، و الا فتصل النوبه إلى ما يقتضيه الأصل العملى من استصحاب الصحه و نحوه، و الا فالبراءه عن مانعيه مطلق الزيادة. هذا إذا لم تكن الزيادة موجهه للبطلان من جهه أخرى كالتشريع فى الأمر بالعباده لا ما يرجع إلى التطبيق على التفصيل المتقدم.

هذا ما تقتضيه القاعده فى المركبات الاعتباريه، الا أنه وردت نصوص تدل

على بطلان الصلاة و الطواف و السعى بالزيادة مطلقا أو خصوص العمديه، فلا بد من ملاحظتها و ما يستفاد منها بعد الجمع بينها، و نحن نقصر للاختصار على بيان أخبار الزيادة فى الصلاة خاصة، فنقول و به نستعين: ان روايات الصلاة على طوائف:

الأولى: ما دل على فسادها بالزيادة مطلقا سواء أ كانت عن عمد أم سهو، و هى نصوص:

منها: معتبره أبى بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد فى صلاته فعليه الإعادة» و ظهورها فى إخلال مطلق الزيادة بالصلاة مما لا ينكر.

لكن قد يشكل الإطلاق «بأن خروج الزيادات السهوويه عن موضوع هذا الحكم يصلح لأن يكون قرينه صارفه عن الإطلاق، فلا يتعين حينئذ إرادته العمد، لجواز أن يكون المراد بها زيادة الأركان، أو الزيادة فى عدد الركعات، و الأول و ان كان أسبق إلى الذهن فى بادى الزأى من حيث مقابله العمد بالسهو، و اشعار نسبه الفعل إلى الفاعل المختار بإرادته الاختيار، و لكن بعد الالتفات إلى ندره حصول الزيادة عمدا، و كون زيادة الركعه هو الفرد الواضح مما يطلق عليه أنه زاد فى صلاته بحيث قد يدعى انصراف الإطلاق إليه يوجب التشكيك فيما أريد من الروايه».

و قد ادعى هذا الانصراف فى خبر عبد الله بن محمد الوارد فى بطلان الطواف بالزيادة فيه «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضه إذا زدت عليها فعليك الإعادة، و كذلك السعى» و أنها منصرفه عن الزيادات المتخلله فى

الأثناء و تختص بالزيادة اللاحقه سواء أ كانت شوطا أم ركعه أم أبعاضهما و ان كان الأظهر اختصاصها بالشوط و الركعه.

لكن ذلك ممنوع، فان إطلاق الزيادة محكم، إذ اختصاص الزيادة المبطله بالركعه ان كان لأجل أنها القدر المتيقن وجودا فهو غير مانع عن الإطلاق، لعدم كونه متيقنا في مقام التخاطب. و ان كان للانصراف كما تقدم في كلام القائل فممنوع أيضا بعد صدق الزيادة على الركعه التامه و على أبعاضها، خصوصا بملاحظه النص الآتى الناهى عن قراءه العزيمه فى الصلاه معللا بأن السجود زياده فى المكتوبه. و الانصراف لا يمنع عن الإطلاق ما لم يوجب التشكيك فى الصدق، و قد عرفت عند بيان ما يعتبر فى صدق الزيادة أنها تصدق مع مماثله الزائد و المزيد فيه بلا اعتبار القصد.

و أما توهم دلالة روايه الطواف على كون الزيادة المبطله فى الصلاه هى الركعه كمبطلية الشوط للطواف و عدم مبطلية ما دون الشوط له، فمردود بأن الزيادة على الطواف لا- تتوقف على الشوط، بل تصدق على أبعاضه أيضا، الا أن النص دل على عدم تحقق الزيادة المبطله فى الطواف بما دون الشوط، و من المعلوم أنه لا يوجب رفع اليد عن إطلاق مانعيه الزيادة فى الصلاه و لو بأبعاض الركعه. هذا بالنسبه إلى إطلاق الروايه للركعه و أبعاضها.

و كذا بالنسبه إلى الزيادة العمديه و السهويه، و المنع من الإطلاق بخروج الزيادات السهويه و بإشعار اسناد الفعل إلى الفاعل بصدوره عن اختيار غير متجه. أما خروج الزيادات السهويه فى غير الأركان فانما هو بدليل منفصل غير مانع عن انعقاد الظهور فى مانعيه مطلق الزيادة، و انما هو مانع عن حجيه هذا الظهور

الإطلاقى كما فى نظائره. و أما اشعار اسناد الفعل إلى الفاعل المختار فمنقوض بحكمهم بضمان المتاع الذى تلف بحركه يد النائم تمسكا بعموم «من أ تلف» فالمصحح لإسناد الفعل إلى فاعل ما هو صدوره منه بأى وجه اتفق.

و منها: معتبره على بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرجل يقرأ فى الفريضة سورة النجم، أ يركع بها أو يسجد، ثم يقوم فيقرأ بغيرها؟ قال:

يسجد، ثم يقوم فيقرأ بفاتحه الكتاب و يركع، و ذلك زياده فى الفريضة» و حيث ان للشيخ طريقا صحيحا إلى كتاب على بن جعفر فلا يقدر وقوع حفيده عبد الله ابن الحسن الذى لا توثيق له فى سند قرب الإسناد. و الذيل يدل على مبطلية الزيادة، و صدر الخبر و ان صدر تقيده، حيث انه عليه السلام أمر بالسجود، لكنه لا يوهن الاستدلال بالذيل الصادر لبيان الحكم الواقعى، و هذا المضمون قد ورد فى روايه زراره عن أحدهما عليهما السلام، «لا تقرأ فى المكتوبه بشىء من العزائم، فان السجود زياده فى المكتوبه».

و منها: روايه الأعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام فى حديث شرائع الدين، قال: «و التقصير فى ثمانيه فراسخ، و هو بريدان، و إذا قصرت أفطرت، و من لم يقصر فى السفر فلم تجز صلاته، لأنه قد زاد فى فرض الله عز و جل (١٠)».

قال شيخنا الأعظم: «دل بعموم التعليل على وجوب الإعادة بكل زياده فى فرض الله عز و جل لكن مورد الروايه - مع الغض عن سندها - الزيادة فى فرض الله و هو الركعتان فى قبال فرض النبى صلى الله عليه و آله، فلا تدل على إخلال مطلق الزيادة و لو فى

ثالثه المغرب أو رابعه العشاء مثلا.

و الحاصل: أن الظاهر منها هي الزيادة على عدد الركعات الذي افترضه الله عليه في السفر، فجعل الركعتين أربعاً. و معه لا مجال للتمسك بإطلاق «زاد في فرض الله» و الحكم بإخلال كل زياده، لقرينه المورد على اختصاص الزيادة المبطله بما إذا زاد على فرض الله، و لا يكون ذلك إلا بركعه أو ركعتين، و هذا أجنبى عما إذا زاد في السفر بقراءه سوره مثلا، لعدم صدق الزيادة عليها في فرض الله و هو الركعتان، لعدم إتيانه حسب الفرض بركعه ثالثه. و حينئذ فالاستدلال بهذه الروايه على إخلال مطلق الزيادة مخدوش، لأنها أخص من المدعى.

فتحصل: أن هذه الطائفة تدل على بطلان الصلاه بكل زياده سواء كانت في الأركان أم غيرها و سواء كانت عمدية أم سهويه.

الطائفة الثانيه: ما تدل على بطلانها بالزياده السهويه، كقوله عليه السلام في صحيح زراره و بكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه ركعه لم يعتد بها و استقبل صلاته استقبالا إذا كان قد استيقن يقينا» و صريحه إناطه بطلان الصلاه في الزيادة السهويه بكون الزائد ركعه، فما دون الركعه ليس مبطلا لها. هذا بناء على المتن المزبور الذي نقله الوسائل عن الكافي و التهذيب «المروى عن زراره و بكير ابني أعين، لكنه في الكافي و التهذيب خال عن «ركعه» فان المتن المذكور فيهما «إذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبه لم يعتد بها» فمن العجيب نقل الوسائل ذلك عن الكليني و الشيخ معا.

ص: ٣١٣



نعم فى الكافى» فى باب السهو فى الركوع روى عن زرارہ المتن المذكور مع كلمه «ركعه» و فى الوسائل أيضا فى باب بطلان الصلاة بزياده ركوع و لو سهوا، و فهم غير واحد كالمجلسى و صاحب الوسائل أن المراد بالركعه هو الركوع بقريته الروايات الثلاث المشتمله على بطلان الصلاة بالركوع دون السجود.

و يمكن تأييد فهمهم لذلك بلغويه جعل المبطله للركعه بعد القطع بالبطلان بالركوع فقط، أو السجدين كذلك، إذ الركعه تتألف من ركنين و هما السجدين و الركوع، و بعد فرض مبطله الركوع للصلاه لا معنى لجعل المبطله للركعه.

و بالجمله: فالمبطل ليس هو تمام الركعه، فلا- محيص عن إرادته الركوع من الركعه، فالمعتمد هو المتن الخالى عن الركعه فى الروايه المزبوره التى رواها زرارہ و بكير، و المستفاد منه هو بطلان الصلاة بكل زياده سهويه. و قد ظهر أيضا أن المراد بالركعه فى الروايات المشار إليها المشتمله على الركعه هو الركوع.

الطائفة الثالثه: ما تدل على بطلانها بالزياده و النقص سهوا فى الأركان، و عدم البطلان بالزياده و النقصه فى غير الأركان، كقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلا من خمس، الطهور و الوقت و القبلة و الركوع و السجود، ثم قال: القراءه سنه و التشهد سنه فلا تنقض السنه الفريضة» فان عقد المستثنى يدل على الحكم الأول و عقد المستثنى منه يدل على الحكم الثانى.

الطائفة الرابعه: ما دل على الصحه مطلقا سواء كان بالزياده أم النقصه و سواء

كان فى الأركان أم غيرها، لكن فى خصوص السهو، و ذلك مثل مرسله سفيان بن السمط عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «تسجد سجدتى السهو فى كل زياده تدخل عليك أو نقصان» بناء على الاعتماد على مراسيل ابن أبى عمير إما لشهاده الشيخ فى العده فى بحث حجيه خبر الواحد «بأنه من الذين لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقه» و إما لانجبار ضعف السند بعمل المشهور لو لم يكن وجه عملهم بها اعتمادهم على كلام الشيخ.

لكن لما لم تكن هذه الشهاده مقبوله عند الشيخ نفسه، لمخالفته لها فى جملة من المراسيل كما يظهر من التهذيب و الاستبصار - حيث انه ضعّف روايه محمد بن أبى عمير عن بعض أصحابنا عن زراره عن أبى جعفر عليه السلام فى الكتابين (») بقوله: «أول ما فيه أنه مرسل، و ما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسنده» و غير ذلك من الموارد التى ناقش الشيخ فيها بالإرسال و ان كان المرسل ابن أبى عمير أو غيره من أصحاب الإجماع - صار اعتبار مرسله سفيان موردا للإشكال، فلا يمكن الحكم باعتبارها من ناحيه كلام الشيخ، و كذا من ناحيه الجبر بعمل المشهور، لعدم إحراز استنادهم إليها، فاندراجها فى كبرى الجبر بالعمل أيضا غير معلوم. و عليه فما فى خلل صلاه الجواهر من الاعتماد على هذه المرسله لكون المرسل ابن أبى عمير لا يخلو من تأمل.

و بالجملة: فلم تثبت حجيه المرسله المزبوره حتى يجمع بينها و بين سائر الروايات، فذكر المرسله فى جملة أخبار الباب انما هو على فرض اعتبارها.

و هذه الطوائف الأربع غير متعارضه فى نقص الأجزاء غير الركنيه سهوا، كما أنها ليست متعارضه فى الزيادة و النقيصه العمديتين. أما عدم معارضتها فى حكم النقيصه غير الركنيه فلأن الطائفه الأولى منها مختصه بالزيادة، و ليست متعرضه لحكم النقيصه، و الثانيه مختصه بالزيادة سهوا، و الأخيرتان تدلان على صحه الصلاه بنقص الجزء غير الركنى سهوا، نعم عقد المستثنى من حديث «لا تعاد» يدل على بطلانها بنقص الركن سهوا.

و أما عدم تعارضها فى الزيادة و النقيصه العمديتين، فلدلاله «من زاد» على فساد الصلاه بالزيادة العمديه، و لا معارض لها. و أما النقيصه العمديه، فللزوم لغويه جعل الجزئيه و الشرطيه للأجزاء و الشرائط لو لم توجب النقيصه بطلان المركب، و لزوم الخلف أيضا.

و يقع التعارض بينها فى زياده الأجزاء سهوا ركنًا كانت أو غيره و فى نقص الأركان سهوا، لاقتضاء المرسله الصحه، و «لا تعاد» البطلان فى خصوص الركن زياده و نقصا، و اقتضاء «من زاد» و «من استيقن» البطلان فى الزيادة السهويه ركنًا كانت أو غيره. و حيث ان نسبه أخبار الزيادة مع حديث «لا تعاد» تختلف كما سيظهر بالعموم و الخصوص من جهه اختصاص الحديث بالنقيصه عن نسيان و نحوه كالجهد القصورى و عدم شموله للزيادة، لأن النقيصه هى القدر المتيقن منه، لا احتفاه بما يصلح لأن يكون مانعا عن انعقاد الإطلاق لكل من الزيادة و النقيصه و هو عدم تصور الزيادة فى الوقت و الطهور و القبلة، أو عدم اختصاصه بالنقيصه و شموله لكل منهما سواء أ كان الإخلال عن نسيان أو جهل قصورى ممن يرى أن المأتى به هو الوظيفه الفعلية - كما هو الأقوى - فلا بد من ملاحظه النسبه معه على

المبنيين فنقول و به نستعين:

انه بناء على اختصاص الحديث بالنسيان و عمومه للزيادة و النقيصه يكون مفاده بطلان الصلاه بالزيادة و النقيصه السهويتين فى الأركان دون غيرها على ما هو قضيه عقد المستثنى، و النسبه حينئذ مع ما يدل على مانعيه الزيادة أعنى روايه «من زاد» هى العموم من وجه، لاقتضاء كل منهما بطلان الصلاه بالزيادة السهويه فى الأركان و ان دل «لا تعاد» على بطلانها بالنقيصه كذلك، و لدلاله «من زاد» على بطلانها بالزيادة السهويه حتى فى غير الأركان، و لدلاله «لا- تعاد» على صحتها، و «من زاد» أعم منه، لشموله للجهل و العمد و النسيان، و أخص منه، لاختصاصه بالزيادة. كما أن «لا تعاد» أعم منه، لشموله للزيادة و النقيصه، و أخص منه، لاختصاصه بالنسيان حسب الفرض، و مورد اجتماعهما زياده غير الأركان سهوا، و فيه يتحقق التنافى بين «لا تعاد» المقتضى للصحه و «من زاد» المقتضى للبطلان، و مورد الافتراق من «لا تعاد» هو النقيصه، و من «من زاد» هو الزيادة العمديه و الجهليه.

و النسبه و ان كانت هى العموم من وجه، الا أن حديث «لا تعاد» حاكم على «من زاد» لأن الحديث من الأدله الثانويه الشارحه للأدله الأوليه المتكفله لبيان الأجزاء و الشرائط و الموانع، و «من زاد» يكون من الأدله الأوليه المتكفله لمانعيه الزيادة، فلا تلاحظ النسبه بينهما، و مقتضى هذه الحكومه اختصاص «من زاد» بغير ما يدل عليه «لا تعاد» كالزيادة لا عن نسيان.

و كذا الحال بناء على عموم الحديث لغير الناسى، للحكومه. و يختص «من زاد» بالجهل التقصيرى.

و أما روايه «من استيقن» القاضيه بإخلاق الزيادة السهويه مطلقا فلا تنافى عقد

المستثنى من الحديث كما هو واضح، و هي أعم من المستثنى منه، لشمولها للأركان و غيرها، و أخص منه لاختصاصه بالزيادة، و عقد المستثنى أعم منها، لشموله للزيادة و النقيضه، و أخص منها، لاختصاصه بالأركان، و النسبه هي العموم من وجه، و يتعارضان في زيادة غير الركن سهوا أو جهلا، و لكن لا يعامل معهما معامله المتعارضين، لتقييد «من استيقن» بحديث «لا تعاد» إذ لو لم يقدم عقد المستثنى لم يبق مورد للحكم بعدم الإعادة في الزيادة السهويه في غير الأركان، مع ظهور كلام الإمام عليه السلام في الفرق بين العقدين، لقرينه المقابله بين المستثنى منه و المستثنى على أن كل ما يثبت في المستثنى يثبت نقيضه في المستثنى منه، و من المعلوم أن الثابت في المستثنى وجوب الإعادة في زيادة الأركان و نقصانها سهوا، و نقيضه هو عدم وجوب الإعادة في غير زيادة الأركان و نقصانها كذلك، و يختص «من استيقن» بالأركان، كما أنه بناء على اختصاص «لا تعاد» بالنقيضه لا تعارض، لاختلافهما موردا.

و أما مرسله سفيان الداله على عدم قدح الزيادة و النقيضه السهويتين مطلقا من غير فرق بين الخمسه و غيرها فهي موافقه لعقد المستثنى منه في حديث «لا تعاد» و لكن يقع التعارض التباينى في عقد المستثنى، لدلاله الحديث على بطلان الصلاه بالخلل في الخمسه سهوا، و دلاله المرسله بالدلاله المطابقه على كفايه سجدتى السهو للإخلال السهوى و مدلولها الالتزامى صحه الصلاه، و من المعلوم وقوع التهافت بين ما يدل على الصحه و البطلان. و بعد تساقطهما في المجمع يكون المرجع القاعده الأوليه المقتضيه لعدم البطلان.

الا أن يعالج التعارض تاره بما أفيد من توقف المعارضه على أن تكون المرسله

متكفله لبيان حكمين أحدهما نفى وجوب الإعادة لكل زياده و نقيصه سهويه حتى فى الأركان، و ثانيهما وجوب سجدتى السهو، و هو ممنوع، لظهورها فى بيان الحكم الثانى خاصه إذا أحرز من الخارج صحه الصلاه و عدم مانعيه الزيادة السهويه، بلا تعرض لبيان ما يقدر فيه الزيادة و ما لا يقدر، و حينئذ يكون لسان عقد المستثنى من حديث «لا تعاد» لسان الشرح و الحكومه، و يبين أن الزيادة السهويه فى الأركان مبطله لها، و يرتفع بها موضوع وجوب سجدتى السهو».

و أخرى بأظهره عقد المستثنى فى البطلان من ظهور مدلول المرسله الالتزامى فى الصحه، لبنائهم على ترجيح الدلاله المطابقه على الالتزاميه.

و ثالثه بما فى تقرير شيخنا المحقق العراقى (قده) من أن الحكم فى العامين من وجه و ان كان هو التساقط، الا أنه فيما لم يكن مرجح لأحدهما، و هو موجود، فلا بد من تقديم عقد المستثنى لئلا يلزم محذور لغويه الاستثناء الظاهر فى الفرق بين الإخلال بالخمسه و غيرها، إذ لو أخرجنا مورد التصادق عن عقد المستثنى بمقتضى المرسله و حكمنا بالصحّه فى زياده الأركان سهوا و خصصنا البطلان بالزيادة العمديه لزم لغويه الاستثناء، لمساواه جميع الأجزاء فى إخلال زيادتها العمديه بالصلاه على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «ان الله تعالى فرض الركوع و السجود، و القراءه سنه، فمن ترك القراءه متعمدا أعاد الصلاه و من نسى فلا شىء عليه» مع ضميمه عدم الفصل بين النقيصه و الزيادة. و هذا بخلاف ما لو عملنا بعقد المستثنى، إذ لا يلزم لغويه المرسله، لوجوب السجدتين لكل زياده و نقيصه فى غير الأركان و هذا المضمون أعم من صدر حديث لا تعاد».

و هذا الوجه و ان كان متينا فى نفسه، الا أنه يتوقف على تخصيص مفاد الحديث بالناسى، لكن تخصيصه به بلا موجب، لظهوره فى حكم الخلل الواقع فى الصلاه فى الخمسه و غيرها ممن لا يصح مطالبه الركن منه الا بالأمر بالإعاده سواء كان عن نسيان أم جهل أم غفله، و حينئذ فلا يلزم لغويه الاستثناء لو أخل بالركن سهوا و حكم بصحة الصلاه مع السجدين، و ان كان خلاف المتسالم عليه، لكن لاندراج موارد الخلل غير السهوى فى عقد المستثنى تبقى حكمه الاستثناء محفوظه.

و أما نسبه المرسله مع «من استيقن» فهى العموم و الخصوص، لدلاله «من استيقن» على بطلان الصلاه بالزياده السهويه، و هذا أخص من المرسله الدلاله على صحتها مع كل زياده و نقيصه مطلقا، فتخصص المرسله من طرف الزياده بالركوع أو الركعه بناء على روايه زراره المشتمله على زياده الركعه، و بناء على ما رواه زراره و بكير من إخلال مطلق الزياده فيستقر التعارض بينهما، و علاجه منحصر بالتصرف فى مدلول كل منهما بحديث لا تعاد.

و أما نسبه المرسله مع حديث «من زاد» الدال على البطلان بكل زياده عمدا و سهوا سواء كانت فى الأركان و غيرها، فهى العموم و الخصوص من وجه لاختصاص المرسله بالسهو، و شمولها للزياده و النقيصه، فماده الاجتماع هى الزياده السهويه، و ماده الافتراق من طرف المرسله النقيصه، و من طرف «من زاد» الزياده العمديه، و يقع التعارض، و المرجع بعد التساقط حديث «لا تعاد» المبين لكيفيه الدخل.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه: إخلال زياده الخمسه سواء كان عمدا كما يقتضيه إطلاق «من زاد» أم سهويا كما يقتضيه «لا تعاد» بناء على شموله للزياده.

ثم انه (١) ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة، و هو لا يخلو من كلام (٢) و نقض و إبرام خارج عما هو المهم

\*\*\*\*\*

(١). غرضه الإشارة إلى ضعف ما قيل من إثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة، لا بأصالة البراءة في الشك في مانع الزيادة، بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومه حدودا قبل فعل الزيادة المشكوكه بقاء بعد فعلها، للشك في مانع الزيادة، و هو مجرى استصحاب الصحة، لاجتماع أركانه، دون أصالة البراءة في مانع الزيادة، لحكومته عليها.

و لا يخفى أن مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة جزء تشريعا، و أما إذا قصد التشريع من أول الصلاة بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذ للاستصحاب، لانهدام ركنه الأول، و هو اليقين السابق بالصحة، بل اليقين بعدمها ثابت، فالاستصحاب يجرى فيما علم بالصحة قبل فعل الزيادة و نشأ الشك في البطلان في الأثناء.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أن للاستصحاب تقريرات عديدة نذكر بعضها و نحيل معرفه جميعها إلى رسائل الشيخ (قده):

منها: أن المستصحب موافقه الأجزاء السابقه لأوامرها الضمنيه.

و منها: كون الأجزاء السابقه بحيث لو انضم إليها سائر الأجزاء لالتأم الكل.

و منها: بقاء الأجزاء السابقه على تأثيرها في المصلحه، بداهه أن لكل جزء تأثيرا في المصلحه المترتبه على الكل.

و منها: غير ذلك.

(٢). هذا إشاره إلى تضعيف الشيخ لهذا الاستصحاب، و حاصله: أن استصحاب صحة الأجزاء السابقه لا يجدى في صحة الأجزاء اللاحقه، لأن المستصحب ان كان هو الصحة بمعنى موافقه الأجزاء السابقه لأوامرها الضمنيه فذلك قطعى البقاء،

ص: ٣٢١



فى المقام (١) و يأتى تحقيقه فى مبحث الاستصحاب (٢) إن شاء الله تعالى.

و لا- شك فيها حتى يجرى فيها الاستصحاب، حيث ان الشىء لا يتغير عما وقع عليه. و هذه الصحه مع القطع بها فضلا عن استصحابها لا تنفع فى صحه الأجزاء اللاحقه.

و كذا الحال ان كان المستصحب هو المعنى الثانى، للعلم ببقاء قابليه الأجزاء السابقه للانضمام و عدم الشك فيه، و انما الشك فى مانعيه الزياده، و الاستصحاب لا يرفع المانعيه، فمع الزياده لا يعلم بالتثام الكل بانضمام اللاحقه إلى السابقه، هكذا قيل «-» .

و ان كان المستصحب هو المعنى الثالث، فلعدم اليقين السابق حتى يكون الشك فى البقاء ليستصحب، ضروره أن الشك فى البقاء يتصور فيما إذا كان مشكوك المانعيه رافعا لأثر الأجزاء السابقه، و أما إذا احتمل كونه مانعا عن تأثيرها من أول الأمر كان الشك فى الحدوث دون البقاء، و معه لا مجال للاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). إذ المهم فى المقام هو إحراز صحه العباده مع الزياده بحيث يسقط بها الأمر، و هى الصحه الفعليه التى لا- تثبت بالاستصحاب.

(٢). لا يخفى أن المصنف (قده) لم يف بوعده و لم يتعرض لتحقيقه فى مبحث الاستصحاب.

(-). و لعل الأولى فى تزييفه أن يقال: ان استصحاب الصحه بمعنى صحه الأجزاء السابقه بحيث لو انضم إليها قبل الزياده الأجزاء اللاحقه التأم الكل بالمجموع، و بعد الزياده يشك فى بقائها فتستصحب، يرد عليه - مضافا إلى أنه من الاستصحاب التعليقى العدى لا- يخلو اعتباره من الإشكال - أنه ان أريد بالأجزاء اللاحقه جميع ما يعتبر فيها شطرا و شطرا، ففيه: أنه لا يحرز حينئذ انضمام تمام الباقي إلى الأجزاء السابقه ليلتئم الكل، لاحتمال شرطيه عدم الزياده فى الواجب،

ص: ٣٢٢

و المفروض تحققها.

و ان أريد بالأجزاء اللاحقه خصوص المعلومه دون المشكوكه، ففيه: أنه لا يقين بالتثام الكل بانضمام الأجزاء اللاحقه المعلومه إلى السابقه مع فرض احتمال دخل عدم الزيادة شرطا في الواجب، بداهه أنه مع احتمال شرطيه عدم الزيادة لا يقين بالتثام الكل بانضمام الأجزاء اللاحقه المعلومه دون المشكوكه إلى الأجزاء السابقه حتى يصح استصحاب الصحه بمعنى التثام الكل بانضمام اللاحقه إلى السابقه.

وقد يقرر الاستصحاب بأن الزيادة توجب الشك في بقاء القابليه التي كانت معلومه قبل فعل الزيادة، فتستصحب، ثم يورد عليه بأن استصحاب القابليه لا يصلح لإثبات الفعلية، فلا محرز لفعلية الالتحاق التي هي موضوع سقوط الأمر.

أقول: لم يظهر وجه لعدم صلاحية استصحاب القابليه لإثبات الفعلية بعد كون الملحوظ نفس القابليه المعلومه قبل طروء الزيادة، فان هذه القابليه المستصحبه تلازم الفعلية حين انضمام الأجزاء اللاحقه إلى السابقه، وإلا فلا معنى لاستصحابها، فالاستصحاب على فرض جريانه هنا من الاستصحابات الجارويه في الشك في مانعيه الموجود، كجريان استصحاب الوضوء عند الخفقه و الخفقتين المثبت للوضوء المسوغ للدخول في المشروط بالطهاره.

نعم ان أريد بعدم صلاحيته ما تقدم من أنه لا يقين بالقابليه لو أريد بالأجزاء خصوص المعلومه، أو جميع ما يعتبر فيها شطرا و شرطا كان عدم الصلاحيه وجيها.

ص: ٣٢٣

## الرابع (١) الشك فى إطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقد هذا الأمر بيان حال الجزء و الشرط من حيث الركنيه و عدمها، و محصل ما أفاده فيه هو: أن دليل الجزء أو الشرط ان كان مطلقا بحيث يشمل جميع الحالات فلا كلام فيه، لأن مقتضى إطلاقه ركنيه الجزء و الشرط و الدخل المطلق، و من المعلوم أن تعذرهما حينئذ يوجب سقوط الأمر عن سائر الأجزاء، لما اشتهر من انتفاء الكل و المشروط بانتفاء الجزء و الشرط، الا إذا قام دليل ثانوى كقاعده الميسور على وجوب الباقي.

و أما ان كان لدليل المأمور به إطلاق دون دليل الجزء أو الشرط، فمقتضاه وجوب الإتيان بما عدا المتعذر من سائر الأجزاء الميسوره، فان إطلاق دليل المركب يقتضى مطلوبيته مطلقا و ان تعذر بعضه، من دون حاجه إلى قاعده الميسور أو غيرها لإثبات وجوب الباقي.

و ان كان دليل الجزء أو الشرط لبيبا أو لفظيا مجملا كإجمال دليل المأمور به أيضا، فحينئذ يدور أمره بين أن يكون جزءا أو شرطا مطلقا حتى فى حال العجز عنه كى

ص: ٣٢٤

أمر سائر الأجزاء، أو فى خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل، و المرجع هو الأصل العملى الذى يأتى بيانه عند تعرض المصنف له. و قد تعرض الشيخ لهذا البحث فى الأمر الثانى، و سيأتى نقل عبارته إن شاء الله تعالى.

\*\*\*\*\*

(١). كما إذا لم يكن لدليل الجزء أو الشرط و لدليل المأمور به إطلاق كما تقدم آنفا.

(٢). بيان للإطلاق، و ضمير «عنه» راجع إلى «شىء».

(٣). معطوف على «بين».

(٤). و هو الجزئى المطلقه أو الشرطيه كذلك، و الفاء فى «فيسقط» للتفريع، يعنى: أن ثمره إطلاق الجزئيه أو الشرطيه هى سقوط الأمر بالكل، لانتفاء قدره - التى هى شرط التكليف - على فعل المأمور به بتمامه، و ضميرا «منه، عنه» راجعان إلى «شىء» و المراد ب «الأمر» هو الأمر بالكل، كأمر الصلاة، و الباء فى «بالعجز» للسببيه، يعنى: أن العجز عن الجزء أو الشرط صار سببا لعدم قدره على إتيان المأمور به، فلا محاله يسقط الأمر عن الكل.

(٥). تعليل لسقوط الأمر بالكل بسبب العجز عن الجزء أو الشرط، يعنى:

أن عدم قدره على المأمور به الناشى عن العجز المزبور صار عله لسقوط الأمر، و قوله: «حينئذ» يعنى: حين العجز عما علم دخله إجمالا فى المأمور به.

ص: ٣٢٥

لا على الثاني (١)، فيبقى متعلقا (٢) (معلقا) بالباقي و لم يكن (٣) هناك ما يعين أحد الأمرين من (٤) إطلاق دليل اعتباره جزءا أو شرطا، أو إطلاق (٥) دليل الأمور به مع إجمال «-» دليل اعتباره

\*\*\*\*\*

(١). و هو اختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال التمكن، فيبقى الأمر متعلقا بما عدا الجزء أو الشرط غير المقذور.

(٢). هذا هو الصواب، و ما فى بعض النسخ من «معلقا» فلعله من سهو الناسخ و ذلك لأن ظاهر قوله: «معلقا» هو عدم الجزم ببقاء الأمر بالباقي، و هذا خلاف لازم ما فرضه من دخل التمكن فى الشرط أو الجزء.

(٣). معطوف على قوله: «علم» و ضمير «فيبقى» راجع إلى «الأمر».

(٤). بيان ل «ما» الموصول، و المراد بالأمرين هو الجزئيه أو الشرطيه المطلقه أو المقيدة بحال التمكن.

(٥). معطوف على «إطلاق دليل» و لازم إطلاق دليل الأمور به، و إجمال دليل الجزء و الشرط هو وجوب الفاقد للمتعذر، لكونه مطلوباً مطلقاً سواء تمكن من المتعذر أم لا، فقوله: «مع إجمال» قيد لإطلاق دليل الأمور به، إذ لو كان لدليل الجزء إطلاق أيضا قَدَّم على إطلاق دليل الأمور به، لحكومته عليه.

(-). ظاهره اشتراط اعتبار إطلاق دليل الأمور به بإهمال أو إجمال دليل اعتبار الجزء أو الشرط، و عدم إمكان اجتماع إطلاقهما. مع أنه ليس كذلك، ضروره أن إطلاق دليل الأمور به ليس منوطا بعدم إطلاق دليل اعتبار الجزء أو الشرط، فلعل الأولى أبدال العبارة من قوله: «و لم يكن» إلى «لاستقل» بأن يقال:

«و لم يدل شىء من دليلي الأمور به و اعتبار الجزء أو الشرط على تعيين أحد الأمرين من الدخل مطلقا أو فى خصوص حال التمكن لإجمالهما أو إهمالهما».

أو إهماله (١) لاستقل (٢) العقل بالبراءة عن الباقي، فان العقاب على تركه بلا بيان و المؤاخذه عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم (٣) و لكن قضيه مثل حديث الرفع عدم الجزئيه

\*\*\*\*\*

(١). أى: إهمال الدليل، و ضميرا «اعتباره» فى الموردین راجعان إلى «شىء» و المراد بالإجمال هو قصور الخطاب عن إفاده الإطلاق فى مقام الإثبات، لعدم ظهوره الناشئ عن إجماله، لاشتراك اللفظ أو غيره. و المراد بالإهمال هو عدم كون المولى فى مقام البيان الذى هو من مقدمات الإطلاق.

(٢). جواب «لو» فى قوله: «لو علم بجزئيه شىء... إلخ» و محصل ما أفاده المصنف (قده) من أول الأمر الرابع إلى هنا هو: أنه مع الشك فى كون الجزء أو الشرط دخيلا فى حالتى التمكن و العجز معا أو فى خصوص حال التمكن، و عدم دليل اجتهادى يعين إحدى الكيفيتين تجرى البراءة العقلية عن وجوب الباقي إذا تعذر بعض أجزاء الواجب أو شرائطه، لأن العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل» و إشكال عليه، و غرض المستشكل: أن البراءة العقلية و ان كانت جاريه فى وجوب الباقي، و رافعه للعقاب على تركه، الا- أنه لا مانع من جريان البراءة الشرعية الثابته بحديث رفع التسعه و نحوه فى نفى الجزئيه أو الشرطيه فى حال التعذر و البناء على وجوب الباقي بها، حيث ان حديث الرفع يضيق دائره الجزئيه أو الشرطيه و يخصصها بحال التمكن،

=====

و منه يظهر وجه حذف كلمه «إطلاق» فى كلام- الموردین، إذ الكلام فى عدم الدليل على تعيين كيفية الدخل من الإطلاق أو التقييد بحال التمكن، و ليس مورده عدم الدليل على خصوص إطلاق الدخل فى حالتى التمكن و التعذر كما لا يخفى.

ص: ٣٢٧

فلا يكون للجزء أو الشرط المتعذر دخل فى الواجب حتى يقيد الباقي به، و يلتزم بسقوطه، بل الباقي مطلق بالنسبه إلى المتعذر، فيجب الإتيان به، فوزان التعذر وزان النسيان، فكما يثبت بحديث الرفع وجوب ما عدا الجزء أو الشرط المنسى، فكذلك يثبت به وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط، فقوله: «نعم» تصديق لجريان البراءه العقليه، و لكن البراءه الشرعيه تثبت وجوب الباقي، لأن الشك فى بقاءه نشأ عن الشك فى اعتبار المتعذر مطلقا حتى فى حال التعذر، و حديث الرفع يرفع اعتباره كذلك، و مقتضاه بقاء وجوب الباقي و عدم تقيده بالمتعذر.

و عليه فالمراد بحديث الرفع هنا جملة «ما لا يعلمون» لفرض الجهل بكيفيه دخل الجزء و الشرط فى المأمور به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الشئ المراد به الجزء أو الشرط.

(-). لم يظهر وجه عدوله عما أفاده الشيخ (قده) من إجراء البراءه فى وجوب الباقي إلى إجرائها فى نفس الجزء أو الشرط حتى يتوجه عليه: أن إجراءها فيه خلاف الامتنان، لاستلزامها وجوب الباقي، بل هذا الإشكال يوجب إجرائها فى وجوب الفاقد و عدم إجرائها فى الجزئيه أو الشرطيه و ان كان ذلك الشك سببيا و الشك فى وجوب الباقي مسببيا، حيث ان الأصل السببى هنا لا يجرى، لكونه مثبتا، فلا محاله يجرى فى الشك المسببى.

و كيف كان فالحق أن يقال: انه لا قصور فى شمول أدله البراءه العقليه و النقليه معا للجزء أو الشرط المتعذر، إذ مفروض البحث هو عدم الدليل على إطلاق الجزئيه أو الشرطيه لحالتي التمكن و التعذر، فعدم البيان الذى هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة و كذا عدم العلم الذى هو موضوع البراءه الشرعيه محقق، فتجرى البراءه العقليه و النقليه معا فى الجزء أو الشرط.

فانه يقال (١): انه لا مجال هاهنا (٢) لمثله، بداهه (٣) أنه ورد في

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع الإشكال المزبور، و محصله: عدم جريان البراءه الشرعيه في نفى الجزئيه أو الشرطيه في حال التعذر، بداهه أن من شرائط جريانها حصول الامتنان، و هو مفقود في تعذر الجزء أو الشرط، لأن لازم اعتبارهما في خصوص حال التمكن و جوب سائر الأجزاء عند تعذرهما، و هذا ينافي الامتنان المعتبر في جريان البراءه، فلا يقاس التعذر بحال نسيان الجزء أو الشرط الذي تجرى فيه البراءه، و ذلك لأن في جريانها هناك كما الامتنان، لاقتضاءها نفى الإعاده بعد الالتفات و التذكر، ففرق بين النسيان و التعذر، لوجود الامتنان في جريان البراءه في الأول دون الثاني.

(٢). يعنى: في تعذر الجزء أو الشرط، و غرضه بيان الفرق بين التعذر و بين النسيان، و قد عرفت الفارق بينهما، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «لمثله» راجع إلى «حديث الرفع».

(٣). تعليل لقوله: «لا مجال» و قد مر توضيحه بقولنا: «بداهه أن من شرائط جريانها حصول الامتنان و هو مفقود» و ضمير «أنه» راجع إلى «مثله».

=====

و أما جوب الباقي فهو غير مستند إلى البراءه حتى يقال بعدم جريانها فيها لكونها خلاف الامتنان، حيث انها نافيه للتكليف لا مثبتة له، و ذلك لأن جوب الباقي مستند إلى أدله الأجزاء و الشرائط، لا إلى البراءه حتى يستشكل فيها بأنها تنافي الامتنان.

و منه يظهر: أن المنع عن جريان البراءه الشرعيه في الجزئيه أو الشرطيه و إجراء البراءه العقليه في جوب الباقي كما عليه المصنف (قده) و إجراء البراءه الشرعيه في جوب الباقي كما عليه الشيخ (قده) لا يخلو من منع، لما عرفت من جريان البراءتين في نفس الجزئيه أو الشرطيه من دون إشكال المثبتيه، و عدم وصول النوبه إلى جريان البراءه الشرعيه في جوب الباقي، فلاحظ و تأمل.

ص: ٣٢٩



مقام الامتنان، فيختص (١) بما يوجب نفي التكليف لا إثباته (٢).

نعم (٣) ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فيختص مثل حديث الرفع بنفى التكليف بقريته قوله صلى الله عليه وآله وسلم: «عن أمتي» و ضمير «أنه» راجع إلى «مثل حديث الرفع».

(٢). أى: إثبات التكليف كالمقام، فإن لازم اختصاص الجزئيه أو الشرطيه بحال التعذر بأصالة البراءه وجوب الباقي، و هو ينافى الامتنان، لأنه إثبات للتكليف، مع أن البراءه رافعه له. فحاصل مرام المصنف (قده) هو: أن البراءه العقليه تجرى فى نفي وجوب الباقي، و عدم العقاب على تركه، و لا- تجرى البراءه الشرعيه فى نفي الجزئيه أو الشرطيه، لأنها تقتضى وجوب الباقي، و هو خلاف الامتنان.

هذا ما أفاده المصنف. و أما شيخنا الأعظم (قدهما) فقد أجرى البراءه فى وجوب الفاقد للمعتذر جزءاً أو شرطاً، قال فى الأمر الثانى ما لفظه: «إذا ثبت جزئيه شىء أو شرطيته فى الجملة، فهل يقتضى الأصل جزئيه و شرطيته المطلقتين حتى إذا تعذر سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذر لم يسقط التكليف؟ وجهان بل قولان، للأول أصالة البراءه من الفاقد و عدم ما يصلح لإثبات التكليف به كما سنبين».

و إشكال المصنف (قده) - و هو أن البراءه نافيه للتكليف لا- مثبتة له، و الا- يلزم خلاف الامتنان - لا- يتوجه عليه، لأن مورد الإشكال جريان البراءه فى الجزئيه أو الشرطيه المستلزم لوجوب الباقي، إذ مقتضى البراءه اختصاصهما بحال التمكن فلا موجب لسقوط التكليف عن الباقي، لكن الشيخ أجرى البراءه فى وجوب الباقي، و فيه كمال الامتنان.

(٣). هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل بالبراءه عن الباقي» و الغرض

فى بعض الصور (١) وجوب الباقي فى حال التعذر أيضا (٢)،

منه منع جريان البراءة عن وجوب الفاقد للجزء المتعذر، و إثبات وجوب الباقي كما هو القول الآخر فى المسألة بالاستصحاب، و محصله: أنه قد يقال بوجوب الباقي بالاستصحاب الذى يمكن تقريبه بوجوه، لكن المذكور منها فى المتن اثنان:

أحدهما: - و هو الظاهر من عبارته الشيخ حيث قال: «و لا يعارضها - أى أصالة البراءة - وجوب الباقي، لأن وجوبه كان مقدمه لوجوب الكل، فينتفى بانتفائه. و ثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء» - كون المستصحب هو الوجوب الكلى، بأن يقال: أن الصلاة كانت واجبه مع السوره و الاستقبال و الستر مثلا و يشك فى حدوث الوجوب لها مقارنة لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعى الوجوب الجامع بين الغيرى المرتفع بتعذر البعض و النفسى المحتمل حدوثه للباقي مقارنة لارتفاع الوجوب الغيرى، و هذا ثانى وجوه ثالث أقسام استصحاب الكلى، كاستصحاب كلى الإنسان مثلا فيما إذا وجد فى ضمن زيد و علم بارتفاعه و شك فى وجود عمر و مقارنة لارتفاعه.

\*\*\*\*\*

(١). و هى ما إذا علم بوجوب الباقي قبل طروء التعذر، كما إذا تعذر بعض الأجزاء بعد توجه الخطاب و تعلق الأمر بالكل، إذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجوب الباقي حتى يستصحب، بل الشك حينئذ يكون فى أصل الحدوث لا فى البقاء، و من المعلوم أن المعتبر فى الاستصحاب هو الشك فى البقاء دون الحدوث.

(٢). يعنى: كوجوب الباقي قبل التعذر، هذا.

ثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسى القائم بالكل، بدعوى بقاء الموضوع بالمسامحة العرفيه، و جعل المتعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوماته، فيقال: «هذا الباقي كان واجبا نفسيا سابقا، و الآن

ص: ٣٣١

و لكنه (١) لا- يكاد يصح البناء على صحه القسم الثالث من استصحاب الكلّي، أو على (٢)المسامحه فى تعيين الموضوع فى الاستصحاب و كان «-» .

كما كان» نظير المثال المعروف و هو استصحاب كرىه ماء أو قلته فيما إذا أخذ منه مقدار أو زيد عليه، فيقال: «ان هذا الماء كان كزاً أو قليلاً و الآن كما كان» مع وضوح أن هذا الماء بالدقه العقليه و مع الغض عما زيد عليه أو نقص عنه لم يكن كزاً أو قليلاً، لكنه بالمسامحه العرفيه كذلك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الاستصحاب، و يمكن أن يكون الضمير للشأن، و غرضه (قده) الإشاره إلى أول تقريبي الاستصحاب و الإشكال عليه. أما تقريبه فقد عرفته بقولنا: «أحدهما كون المستصحب الوجوب الكلّي... إلخ» و أما اشكاله فحاصله: أن الاستصحاب بالتقريب الأول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلّي، و هو ليس بحجه، حيث قال فى ثالث تنبيهات الاستصحاب فى هذا القسم من استصحاب الكلّي ما لفظه: «ففى استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه».

(٢). معطوف على «على» و غرضه التنبه على أن صحه الاستصحاب على تقريبه الثانى المذكور بقولنا: «ثانيهما كون المستصحب خصوص الوجوب النفسى القائم بالكل... إلخ» منوطه بالمسامحه العرفيه فى تعيين موضوع الاستصحاب، بأن لا يكون المتعذر جزءاً أو شرطاً من مقومات الموضوع، بل من حالاته المتبادله حتى يصح أن يقال: ان الفاقد هو الواجد عرفاً ليجرى فيه الاستصحاب، فلو كان المفقود قادحاً فى صدق اتحاد الفاقد مع الواجد عرفاً كما إذا كان المفقود معظم الأجزاء لم يجر الاستصحاب، لعدم صدق الشك فى البقاء حينئذ، و مختار المصنف جواز المسامحه العرفيه فى الموضوع.

=====

(-). الأولى تبديله ب «و كون» ليكون معطوفاً على المسامحه، و مفسراً لها، أو إبداله ب «بأن يكون».

ص: ٣٣٢

ما تعذر مما يسامح به عرفاً، بحيث (١) يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعه (٢) لو قيل بعدم وجوبه . (ـ)

\*\*\*\*\*

(١). متعلق بـ «يسامح» و بيان لمقدار التسامح، يعنى: أن تكون المسامحة العرفيه بمثابه يصدق على الفاقد للمتعذر أنه الموضوع السابق، كما إذا لم يكن المتعذر معظم الأجزاء و الشرائط حتى يكون وجوبه بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً حادثاً لموضوع جديد، و عدم وجوبه ارتفاعاً له عن ذلك الموضوع، إذ مع عدم صدق الموضوع لا يعد رفع الحكم رفعا عنه و نقضا لليقين السابق، بل هو من باب عدم الموضوع.

و الحاصل: أنه لا بد فى صحه الاستصحاب من صدق النقص على نفى الحكم و الإبقاء على إثباته، و هذا الصدق منوط بوحده الموضوع، نظير استصحاب عداله زيد، فان موضوعها لا ينتلم بالمرض و الصحه و الفقر و الغنى، فإذا شك فى عدالته فلا مانع من استصحابها مع عروض هذه العوارض، لأنها من الحالات المتبادله التى لا يتغير بها الموضوع أعنى زيادا. و ضمير «تعذره» راجع إلى ما شك فى كيفية دخله من الجزء و الشرط.

(٢). معطوف على «بقاء» الذى هو فاعل «يصدق» و ضمير «ارتفاعه» راجع إلى «الوجوب» و ضمير «وجوبه» إلى «الباقي» و «لو قيل» قيد لبقاء الوجوب.

=====

(ـ). و هنا تقرب آخر للاستصحاب بحيث لا- يرد عليه إشكال، و هو يتوقف على الالتزام بأمور: الأول: كون وجوب أجزاء المركب نفسياً ضمناً، لا غيرياً مقدماً، لما مر فى مقدمه الواجب من بطلان مقدميه الأجزاء.

الثانى: كون الموضوع عرفياً صادقاً مع وجود ملاكه السابق و تبدله بملاك آخر، و بقاء الأول و حدوث غيره معه، فان الموضوع فى جميعها صادق و لا تنثلم وحدته بذلك، و انما تنثلم بكون المتعذر معظم الأجزاء و الشرائط كما مر فى

ص: ٣٣٣

و يأتي (١) تحقيق الكلام فيه في غير المقام (٢)،

\*\*\*\*\*

(١). بعد التنبيه الرابع عشر من تنبيهات الاستصحاب، وقد اختار هناك كون المرجع في تعيين الموضوع هو نظر العرف دون غيره من العقل و دليل الحكم، و ضمير «فيه» راجع إلى «تعيين».

(٢). أى: في غير هذا المقام المبحوث عنه فعلا و هو أواخر الاستصحاب، حيث انه يبحث هناك عن تعيين الموضوع في الاستصحاب.

التوضيح.

الثالث: أن الحدود أمور عدميه لا تؤثر في تعدد وجود المحدود.

و بعد الإحاطه بهذه الأمور يتضح وجه صحه استصحاب الوجوب النفسى للباقي، لأن المفروض هو المتيقن سابقا، و زوال حده التامى لا يضر بذلك، لأن الحدود أعدام لا يتعدد بها وجود المحدود، كما لا يقدر بتبدل ملاكه أو حدوث غيره معه بحيث يستند بقاؤه إليهما أو إلى أحدهما، كما إذا قال السيد لعبده: «اجلس فى المسجد إلى الزوال لقراءه القرآن» و احتملنا بقاء وجوب الجلوس فيما بعد الزوال الأجل صلاه الظهر أو لجهه أخرى، فانه لا مانع من استصحاب وجوب الجلوس، إذ الموضوع و هو الجلوس لا يتغير بتغير ملاك الوجوب.

ففى المقام لا مانع من استصحاب الوجوب النفسى للباقي و ان كان وجوبه البقائى مستندا إلى غير ملاك وجوبه الحدوثى القائم بالتام.

نعم يعتبر فى هذا الاستصحاب ما تقدم من أمرين: أحدهما: أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء و الشروط، إذ لو كان كذلك انثلت به وحده الموضوع، لوضوح قدح هذا التعذر فى وحدته عرفا، فلا وجه حينئذ للاستصحاب.

ثانيهما: أن يكون التعذر بعد تحقق الوجوب للكل، كما إذا طرء العجز عن بعض الأجزاء أو الشروط بعد دخول وقت الفريضة، و الا كان استصحابه تعليقا.

ص: ٣٣٤

و بالجمله: فاستصحاب الوجوب الشخصى النفسى للباقي مع الشرطين المذكورين جار بلا- مانع، و لا- يرد عليه شىء من الإشكالات التى أوردت على التقريين السابقين للاستصحاب، فلاحظ و تأمل.

و قد يقرر الاستصحاب بما يرجع إلى القسم الثانى من أقسام استصحاب الكلى، ببيان: أن وجوب المركب مردد بين الطويل و القصير، إذ لو كان متعلقا به على أن يكون الجزء المتعذر جزءا مطلقا سقط الوجوب بتعذره، لكونه حينئذ قصيرا، و لو كان متعلقا به على أن يكون جزءا له فى حال التمكن فقط بقى الوجوب، لكونه طويلا، نظير تردد الحيوان بين فرده الطويل و فرده القصير، هذا.

لكن الظاهر أجنيته عن القسم الثانى و اندراجه فى استصحاب الشخص، حيث ان مورد القسم الثانى هو تردد الكلى بين فرديه اللذين أحدهما طويل العمر و الآخر قصيره، نظير تردد الحيوان بين الفيل و البق مثلا، دون ما إذا تردد وصف فرد بين وصفين يوجب أحدهما بقاءه و الآخر زواله، فحينئذ يجرى الاستصحاب فى الفرد، للشك فى بقاءه، لتردد وصفه بين ما يوجب زواله و ما لا- يوجب، نظير ما إذا شك فى حياه زيد المريض، للشك فى أن مرضه ان كان مهلكا فمات و لم يبق إلى هذا الزمان، و ان لم يكن مهلكا فهو حى و باق فعلا، فانه يستصحب حياته، و ليس من استصحاب الكلى أصلا.

ففى المقام قئيد وجوب الباقي بوجوب الجزء المتعذر، و تردد هذا القيد بين كونه مطلقا أو فى خصوص حال القدره، فعلى الأول يرتفع الوجوب عن الباقي و على الثانى يبقى فيستصحب. فهذا التقريب يرجع إلى الوجه الثانى، و هو كون المستصحب الوجوب النفسى، مع الفرق بينهما بأن المستصحب فى

## قاعده الميسور

\*\*\*\*\*

(١). أى: في خصوص ما يعد فاقدا للجزء أو الشرط ميسورا للواجد لا مطلقا كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أو في خصوص فاقدا للجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الأول و الثالث المذكورين في المتن على ما سيتضح إن شاء الله تعالى.

و كيف كان فغرض المصنف (قده) - بعد أن اختار هو عدم وجوب الباقي للبراءة العقلية - الإشارة إلى أدله القائلين بوجوب الباقي، و هي الاستصحاب العدى تقدم بتقاربه، و قاعده الميسور التي تعرض لها بقوله: «مقتضى ما يستفاد» و الفرق بينها و بين الاستصحاب هو: أن القاعده دليل اجتهادى، و معها لا- تصل النوبه إلى الأصل العملى أعنى الاستصحاب، كما لا تجرى معها البراءة العقلية في وجوب الباقي،

هذا الوجه هو الوجوب النفسى القائم بالباقي، و فى ذلك الوجه هو الوجوب النفسى القائم بالكل، بدعوى وحده الموضوع مسامحه، فالمستصحب على هذين الوجهين شخصى، و على الوجه الأول كلى من القسم الثالث من استصحاب الكلى.

=====

(-). بل بالجملة بناء على اعتبار الروايات الثلاث التي استدلت بها على اعتبار قاعده الميسور، و ذلك لوفاء الخبر الأول و الثالث بوجوب الباقي مطلقا و ان لم يكن ميسورا عرفا، لعدم إناطه الوجوب به، و وفاء الخبر الثانى بتعذر الشرط.

فمجموع هذه الروايات بناء على اعتبارها تدل على وجوب الباقي سواء كان ميسورا عرفا أم لا، و سواء كان المتعذر جزءا أم شرطا.

و بالجملة: لما لم تكن بين هذه الروايات منافاه لمقتضى القاعده هو الأخذ بجميعها،

بكونه (١) مقتضى ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله: «إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

الميسور عليها، حيث انها بيان رافع لعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة.  
ولا يخفى أن شيخنا الأعظم (قده) تعرض أيضا لقاعده الميسور كما تعرض للاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١). أى: وجوب الباقي، و التعبير ب «ربما قيل» مشعر بالضعف و الوهن، للوجه العديده من المناقشات التي أوردتها على الاستدلال بها على قاعده الميسور.

(٢). غرضه: أن الاستدلال بالخبر الأول على قاعده الميسور مبنى على أمرين:

الأول: كون كلمه «من» تبعيضيّه، إذ لو كانت بيانيه أو بمعنى الباء فمعنى الخبر حينئذ: وجوب الإتيان بنفس المأمور به الكلى بقدر الاستطاعه، لا وجوب الإتيان ببعضه الميسور كما هو المقصود، فلا يشمل الخبر الكل و المركب الذي تعذر بعض أجزائه.

الثانى: كون التبعض بحسب الأجزاء لا-الأفراد، إذ مفاد الخبر حينئذ هو وجوب الإتيان بما تيسر من أفراد الطبيعه، فيدل على وجوب التكرار، و عدم كون المطلوب صرف الوجود، و لذا استدل به بعض المحققين كصاحب الحاشيه فى مبحث الأوامر على وجوب التكرار فى قبال القول بالمره و القول بالطبيعه و من



أجنبي عن المطلوب و هو وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الذى تعذر بعض أجزائه.

\*\*\*\*\*

(١). المراد بها كون مدخول «من» هو الجنس الذى يكون المبيّن - بالفتح - منه، كقوله تعالى: (اجتنبوا الرجس من الأوثان) و قوله: «أثابى من قطن و خواتمى من فضه» و هذا الضابط للبيانىه لا- ينطبق على المقام، ضروره أن مدخول «من» هنا ليس الا نفس الشىء المذكور قبله، حيث ان الضمير عين مرجعه. فكأنه قيل: «إذا أمرتكم بشىء فأوجدوه ما استطعتم» و هذا عبارته أخرى عن دخل القدره فى متعلق الخطاب، و أنه مع التمكن يجب فعل المأمور به و لا يجوز تركه، و هذا لا يدل على وجوب بعض المركب المأمور به إذا تعذر بعض اجزائه، لو لم يدل على وجوب الطبيعه المأمور بها كما مر آنفا.

(٢). قال شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل: «قد يناقش فى دلالتها - أى روايات قاعده الميسور - أما الأول فلاحتمال كون من بمعنى الباء، أو بيانياً، و ما مصدرية زمانيه» و مقتضاهما كما عرفت وجوب الإتيان بالمأمور به بقدر الإمكان، و هذا هو التكرار، و أجنبي عن محل البحث.

ثم دفع هذه المناقشه بقوله: «و فيه: أن كون من بمعنى الباء مطلقاً و بيانيه فى خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام» و حاصله: أن المناقشه المزبوره مندفعه بأن جعل «من» بمعنى الباء فى كل مورد و بيانياً فى خصوص هذا المورد خلاف الظاهر الذى لا يصار إليه بلا دليل، فالمتعين حينئذ كون كلمه «من» تبعيضيه لا بيانيه و لا بمعنى الباء، فيدل الخبر الأول على اعتبار قاعده الميسور.

=====

(-). لم يثبت كون كلمه «من» بمعنى الباء نعم حكى عن يونس استعمالها

و ظهورها (١) في التبويض و ان كان مما لا يكاد يخفى (٢)، الا أن (٣)

\*\*\*\*\*

(١). أى: كلمه «من» في التبويض الّذى هو عبارته عن صحه قيام كلمه «بعض» مقام كلمه «من» و قد عرفت تقريب هذا الظهور الّذى هو أحد الوجهين اللّذين يكون الاستدلال بالخبر الأول مبنيا عليهما.

(٢). لما مر من عدم ثبوت استعمال «من» بمعنى الباء، و عدم انطباق ضابط البيانیه أيضا عليه، فالمتعين كون «من» هنا للتبويض، فهذا الوجه الأول ثابت.

(٣). غرضه الإشكال على ثانى الوجهين، و هو كون التبويض بحسب الأجزاء لا الأفراد، و محصل الإشكال: أن التبويض ان كان بلحاظ الجامع بين الأجزاء و الأفراد بأن يراد بالشىء ما هو أعم من الكل ذى الأجزاء كالصلاه و الحج و الكلى ذى الأفراد كالعالم، أو بلحاظ خصوص الأجزاء (كان) الخبر دليلا على المقصود و هو وجوب بعض أجزاء المركب مع تعذر بعضها الآخر. و ان كان بلحاظ الأفراد أو مجملا لم يصح الاستدلال بالخبر المزبور و ضمير «كونه» راجع إلى «التبويض».

=====

بمعنى الباء استنادا إلى قوله تعالى: (ينظرون إليك من طرف خفى).

لكن فيه أولا: أن نقله لا يكفى فى ثبوت شيوع استعمالها عندهم فى ذلك بحيث يثبت لها ظهور فى إرادته الباء منها.

و ثانيا: استدلاله عليه بالآيه الشريفه اجتهاد منه، لإنكار غير واحد له، و ادعاء أنها للابتداء، فالإشكال عليه بعدم ثبوت صحه استعمالها بمعنى الباء أولى من جعله بمعنى الباء مخالفا للظاهر كما فى عبارته الشيخ (قده) المتقدمه.

و لعل احتمال كونها بمعنى الباء نشأ من أن الإتيان يتعدى بالباء إلى المأتى به كقوله تعالى: (و من يغلل يأت بما غل) فجعل «من» فى هذا الخبر بمعنى الباء للتعديه بها إلى المأتى به.

و فيه أولا: أنه اجتهاد يتوقف صحته على استعمال «من» بمعنى الباء، و قد

كونه بحسب الأجزاء غير واضح، لاحتمال (١) أن يكون بلحاظ

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «غير واضح» و محصله: أن احتمال كون التبويض بلحاظ الأفراد مانع عن الاستدلال بالخبر المزبور، لما مر من ابتناؤه على كون التبويض بلحاظ الأجزاء دون الأفراد، و مع هذا الاحتمال المصادم لظهور كون التبويض بلحاظ الأجزاء يسقط الاستدلال. و اسم «يكون» ضمير راجع إلى التبويض.

عرفت عدم ثبوته.

و ثانيا: أن الإتيان يتعدى إلى المأتى به تاره بالباء كالأية المتقدمة، و أخرى بالنفس كقوله تعالى شأنه: (و اللاتى يأتين الفاحشه) و عليه فلا موجب لجعل «من» بمعنى الباء للتعديده إلى المأتى به.

و أما عدم بيانه «من» فى خصوص المقام، فلما عرفت من عدم انطباق ضابطها عليه. مضافا إلى لزوم كون الأمر بالإتيان إرشاديا على تقدير إرادته القدره العقليه من الاستطاعه، و يكون مفاد الحديث حينئذ أجنيا عن المدعى. فتعين أن يكون «من» هنا للتبويض، فالإشكال من ناحيه إرادته التبويض منه مندفع.

الا- أن يستشكل فيه بما فى المتن من إرادته التبويض بحسب الأفراد بقريته المورد، إذ لا- معنى لإيراده بعض الأجزاء فيه. و عليه فيكون الخبر أجنيا عن المقصود.

بل يمكن أن يقال: ان المورد قريته على عدم إرادته التبويض من كلمه «من» حيث ان الفرد كزيد مثلا- ليس بعض الكلى كالإنسان، بل تمامه، و الحجج فى كل سنه فرد لكلى الحجج لا جزؤه و بعضه، الا بناء على القول بكون وجود الكلى فى ضمن الفرد، و أن الكلى الطبيعى كالأب الواحد بالنسبه إلى أولاده. لكن هذا القول غير مرضى كما ثبت فى محله، بل الكلى الطبيعى كالأباء مع الأولاد.

و منه يظهر ضعف احتمال أعميه «الشيء» من الكلى ذى الافراد و الكل ذى

ص: ٣٤٠

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و لو سلم ظهور كلمه «من» فى التبويض بلحاظ الأجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفه، و لكنه بقريته المورد لا بد هنا من إرادته التبويض بحسب الأفراد، حيث ان هذا الخبر ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أن خطب رسول الله صلى الله عليه و آله و سلم فقال: «ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشه» إلى آخر ما ذكره فى المتن، فلا محيص عن إرادته التبويض هنا بحسب أفراد العام لا بحسب أجزاء الكل، إذ لا معنى لوجوب بعض أجزاء الحج فى كل عام.

(٢). أى: لحاظ الأفراد، و ضمير «أنه» راجع إلى التبويض، و المشار إليه فى «ها هنا» هو الخبر النبوى المذكور الوارد فى الحج، و «يراد» خبر «أنه».

الأجزاء ليشمل كلمه «من» التبويض بحسب الأجزاء و الأفراد معا، و ذلك لمباينه لحاظ الفرديه للحاظ الجزئيه، فيمتنع اجتماعهما فى استعمال واحد، فيدور الأمر حينئذ بين كون «من» زائده و كونها بمعنى الباء بناء على صحته.

و أما جعلها بيانيه فقد تقدم آنفا عدم انطباق ضابط البيانيه عليه، فلا يتوقف إرادته التبويض بحسب الأفراد على كون «من» بيانيه، بل لا يصح ذلك، و انما تصح إرادته بحسبها مع زياده «من» أو كونها بمعنى الباء، و المعنى حينئذ:

«و إذا أمرتكم بشىء فأوجدوه بقدر استطاعتكم» هذا كله بناء على وجود كلمه «من» فى النبوى.

و أما بناء على عدمها كما عن صحيح النسائى، حيث ان المروى فيه «إذا أمرتكم بشىء فخذوا به ما استطعتم» فالأمر واضح، لأن مفاده حينئذ وجوب الإتيان بالشىء المأمور به بمقدار الاستطاعه، و هذا معنى التكرار كما فهمه غير واحد كصاحب الحاشيه، أو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإطاعه. و على التقديرين يكون الخبر أجنيا عن عدم سقوط الأجزاء الميسوره بمعسورها، و المقصود إثبات الوجوب المولوى للأجزاء الميسوره و عدم سقوطها بمعسورها.

حيث (١) ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روى «أنه خطب رسول الله، فقال: ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشه و يروى سراقه بن مالك فقال: فى كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثا، فقال: و يحكك و ما يؤمنك أن أقول نعم، و الله لو قلت نعم لوجب، و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم، فاتركونى ما تركتكم، و انما هلك من كان قبلكم بكثره سؤالهم و اختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم (٢) و إذا نهيتكم عن شىء فاجتنبوه».

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «فلا- محيص» و قد مر تقريبه بقولنا: «و لكنه بقرينه المورد لا- بد هنا من إرادته التبويض، فمحصل ما أفاده المصنف (قده) فى هذا الخبر: عدم تماميه الاستدلال به على وجوب الإتيان بالمركب الذى تعذر بعض أجزائه.

(٢). المراد به الاستطاعه العرفيه لا العقليه، ضروره أن ترك إطاعه الأمر لعدم الاستطاعه العقليه لا يوجب الكفر كما هو قضيه ما قبله «و لو وجب ما استطعتم، و لو تركتم لكفرتم» فمعناه: «أنه لو قلت: نعم، لوجب عليكم الحج فى كل عام، و كان ذلك عسرا عليكم، و لو تركتم و لو مع المشقه العرفيه لكفرتم». و «ما تركتم» بصيغه المفعول.

و يؤيد المتن المذكور فى صحيح النسائى قوله صلى الله عليه و آله: «فاجتنبوه» لأنه صلى الله عليه و آله فى مقام بيان لزوم فعل المأمور به و ترك المنهى عنه، فالمناسب أن يكون عدل «فاجتنبوا فأتوا به أو خذوا به» حتى يكون بمنزله «فافعلوه».

و الحاصل: أن الاستدلال بهذا النبوى على اعتبار قاعده الميسور غير سديد و الله تعالى هو العالم.

ص: ٣٤٢

و من ذلك (١) ظهر الإشكال فى دلالة الثانى أيضا (٢)، حيث (٣) لم يظهر فى عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها،

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من عدم ظهور الخبر الأول فى التبعض بحسب الأجزاء ظهر الإشكال فى دلالة الخبر الثانى و هو «الميسور لا يسقط بالمعسور» و الإشكال الذى أوردته على الاستدلال بالخبر الثانى من وجهين:

أحدهما: أن الميسور يحتمل أن يكون بحسب الأفراد لا بحسب الأجزاء، و المفروض أن الاستدلال به منوط بإرادة الميسور من الأجزاء، و مع احتمال إرادته غيره لا يصلح للاستدلال به على المقام.

ثانيهما: أنه لا يدل على المطلوب و هو وجوب الأجزاء الميسوره بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، حيث ان الميسور عام للواجبات و المستحبات، فان دل الخبر على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات عن عموم الميسور، لوضوح عدم وجوب الميسور من المستحبات التى تعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيدور الأمر بين تخصيص الميسور بالواجبات و إخراج المستحبات عنه، و هو مخالف لبنائهم على جريان قاعده الميسور فيها أيضا، و بين التصرف فى ظهور الأمر فى الوجوب و حمله على مطلق الرجحان، فلا يدل حينئذ على وجوب الباقي الميسور.

و الظاهر عدم أولويه أحد التصرفين من الآخر، فلا يصح الاستدلال به على وجوب الميسور، كعدم صحته بناء على أظهره حمل الأمر على مطلق الرجحان و المطلوبه كما قيل من تخصيص الميسور بالواجبات.

(٢). يعنى: كالإشكال على الخبر الأول، و المراد بالثانى هو خبر «الميسور لا يسقط».

(٣). هذا تقريب الإشكال الأول المتقدم بقولنا: «أحدهما: أن الميسور يحتمل.... إلخ».

ص: ٣٤٣

لاحتمال (١) إرادته عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها (٢)، هذا. مضافا (٣) إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما (٤)، لعدم (٥) اختصاصه بالواجب، و لا مجال معه (٦) لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم، الا- (٧) أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من الحكم

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «حيث لم يظهر» و حاصله: أن هذا الاحتمال مصادم لاحتمال «الميسور من الأجزاء» بحيث يبطل الاستدلال به على قاعده الميسور، و الضمير المستتر في «يظهر» راجع إلى الثاني.

(٢). الضمير راجع إلى «أفراد» و «من أفراد» متعلق بالميسور، و «بالمعسور» متعلق ب «سقوط».

(٣). هذا إشاره إلى ثانی وجهی الإشکال المتقدم آنفا بقولنا: «ثانيهما أنه لا يدل على المطلوب و هو وجوب الأجزاء الميسوره... إلخ».

(٤). يعنى: كما هو المطلوب، فلا- يدل الخبر الثاني على وجوب الأجزاء الميسوره، لعدم اختصاصه بالواجبات، لما عرفت من عموم «الميسور» لكل من الواجب و المستحب، و ضميرا «دلالة، اختصاصه» راجعان إلى «الثاني».

(٥). تعليل لعدم دلالة الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور لزوما، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «لعدم اختصاصه بالواجبات لما عرفت من عموم... إلخ».

(٦). أى: مع عدم اختصاص الخبر الثاني بالواجب لا مجال لتوهم دلالة على أن عدم السقوط يكون بنحو اللزوم، و هذا من تتمه الإشکال، فالأولى أن يقال:

«فلا مجال» لأنه نتيجة عدم اختصاصه بالواجب، و ضمير «دلالة» راجع إلى «الثاني»، و ضمير «أنه» إلى «عدم السقوط».

(٧). هذا دفع الإشکال الثاني المذكور بقوله: «مضافا إلى عدم دلالة» و استدراك

وجوبا كان أو ندبا بسبب سقوطه (١) عن المعسور «-» بأن (٢) يكون

عليه، و محصل الدفع: أن «لا- يسقط» ان كان إنشاء لوجوب الميسور كانت المستحبات خارجه عن مورد قاعده الميسور، و اختصت القاعده بالواجب المتعذر بعض أجزائه. لكنه ليس كذلك، لظهور «لا- يسقط» في حكايته عن عدم سقوط حكم الميسور من الوجوب أو الندب بسقوط حكم المعسور، فيشمل كلاً من الواجب و المستحب المتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما، فلا- تخرج المستحبات عن حيز قاعده الميسور. و هذا ك «إبقاء ما كان» في الاستصحاب، فمعنى «لا تنقض اليقين بالشك» إبقاء المتيقن السابق سواء كان حكماً تكليفياً أم وضعياً أم موضوعاً، و ليس معناه وجوب الإبقاء حتى يختص الاستصحاب بالواجبات.

و ثبوت حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه و هو الميسور نظير نفي الموضوع المراد به نفي حكمه ك «لا- ضرر» و نحوه من العناوين الثانويه الرافعه للحكم الأولى، فلزوم البيع مثلاً منفي ان كان ضرورياً.

(١). أى: سقوط الحكم عن المعسور، و ضميراً «سقوطه، له» راجعان إلى الميسور، و «من» بيان ل «ما» الموصول، و «بسبب» متعلق ب «عدم سقوطه».

(٢). هذا مبين لكون سقوط الميسور بما له من الحكم، و قد مر آنفاً تقريبه بقولنا: «و محصل الدفع أن لا يسقط... إلخ» فقوله: «بحكمه» أى بما للميسور من الحكم واجبا كان أم مستحبا.

(-). هذا هو المتعين، لما شاع في الخطابات الشرعيه من إرادته الحكم إثباتاً أو نفياً من إثبات الموضوع أو نفيه، إذ لا معنى لإنشاء وجوب الميسور، حيث ان لازمه وجوب الميسور مطلقاً سواء كان حكمه قبل تعذر بعض أجزاء المركب وجوباً أم ندباً.



قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه، حيث (١) ان الظاهر من مثله هو ذلك (٢)، كما أن الظاهر من مثل «لا ضرر و لا ضرار» هو

\*\*\*\*\*

(١). غرضه الاستشهاد على كون قضية الميسور كناية عن عدم سقوط حكمه بأن الظاهر من مثل هذا الكلام النافى لموضوع أو المثبت له هو نفى الحكم عن الموضوع أو إثباته له، حيث ان نفى الموضوع أو إثباته شرعا لا يراد منه الرفع التكويني أو الإثبات كذلك، لمنافاه التكوين للتشريع، و من المعلوم أن مورد الرفع و الوضع التشريعيين هو الحكم، فإثبات الموضوع شرعا أو نفيه كذلك لا معنى له إلا إثبات حكمه أو نفيه، نظير «لا ضرر» فان نفى الضرر الخارجى كذب، فالمراد به نفى حكمه مطلقا تكليفيا كان أم وضعيا، و هذا التعبير عن ثبوت الحكم بلسان ثبوت موضوعه و نفيه بلسان نفى موضوعه شائع متعارف. و ضميرا «سقوطه بحكمه» راجعان إلى الميسور، و ضمير «مثله» راجع إلى «الثانى» المراد به «الميسور لا يسقط بالمعسور» و المراد ب «مثله» كل ما هو بلسانه من إثبات الموضوع أو نفيه.

(٢). أى: عدم سقوطه بحكمه، و حاصله: أن إثبات الموضوع و نفيه فى

و هذا كما ترى خلاف الضروره الفقهي، إذ لا وجه لتبدل الاستحباب قبل التعذر بالوجوب بعده. و القول باختصاصه بالواجبات يوجب خروج المستحبات عن حيز قاعده الميسور. كما لا- معنى لأن يكون «لا يسقط» اخبارا عن ثبوت الميسور تكوينيا، إذ لا يعقل أن يكون العدم - أى عدم المعسور - عله لوجود الميسور كما لا يخفى. كما لا معنى لإنشاء الوجوب للثبوت، بأن يكون ثبوت الميسور واجبا، إذ ليس ثبوته فعل المكلف حتى يصح تعلق التكليف به.

نعم يصح إرادته الإتيان بالميسور، بأن يتعلق إنشاء الوجوب بالإتيان به، حيث انه فعل المكلف لكن لا بد حينئذ من كونه «يسقط» مبنيا للمفعول من باب

ص: ٣٤٦

نفى ما له من تكليف أو وضع، لا (١) أنها عباره عن عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده المكلف كى لا يكون له دلاله على جريان

الخطابات الشرعيه كناية عن إثبات حكمه شرعا أو نفيه عنه كذلك.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا أن قضيه الميسور عباره عن عدم سقوط الميسور بنفسه و بقاءه على عهده المكلف حتى تختص القاعده بالواجبات و لا تشمل المستحبات، لاختصاص العهده بالواجبات.

و الحاصل: أن الجمود على ظاهر اسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور يقتضى أن يكون نفس الميسور ثابتا فى الذمه، و حيث انه لا عهده فى المستحبات فيختص بالواجبات، و لا يشمل المستحبات.

و لكن أورد عليه: بأن الظاهر من ثبوت الموضوع شرعا و نفيه كذلك هو ثبوت الحكم أو نفيه عنه. و عليه فيدل «الميسور لا يسقط بالمعسور» على ثبوت يحكمه مطلقا و جوبا كان أم مستحبا، فتجرى قاعده الميسور فى المستحبات بلا عنايه و تكلف، و ضمائر «سقوطه، بنفسه، و بقاءه» راجعه إلى الميسور.

الأفعال، و جعل «لا» ناهيه، و ان كان مخالفا للظاهر و مما لا يساعده دليل.

و بالجمله: فالمعنى الأول و هو الاخبار عن بقاء حكم الميسور و جوبا أو ندبا و عدم سقوطه بالمعسور هو الذى ينبغى المصير إليه.

و الا يراد عليه بما فى تقارير بعض أعظم العصر دامت أيامه الشريفه: «و لكن التحقيق عدم تماميه الاستدلال المذكور، لأن السقوط فرع الثبوت، و عليه فالروايه مختصه بتعذر بعض أفراد الطبيعه باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتا قبل طروء التعذر، فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره، بخلاف بعض أجزاء المركب فانه كان واجبا بوجوب ضمنى قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالى، و هو حادث، فلا معنى للاخبار عن

\*\*\*\*\*

(1). و هو جعل «لا يسقط» للوجوب، فانه حينئذ يختص بالواجبات و لا يشمل المستحبات.

=====

عدم سقوطه بتعذر غيره» مندفع أولاً: بأن فرعيه السقوط على الثبوت انما هي ثابتة فى الكل لا فى الكلى بتعذر بعض أفراده، حيث ان وجوب الأجزاء الميسوره قبل تعذر الأجزاء المعسوره كان ثابتا و ان كان وجوبا ضمنيا، و بعد التعذر تحكم القاعده ببقاء ذلك الوجوب ان كان وجوبا، و بقاء النذب ان كان ذلك ندبا، فالحكم الضمنى الثابت للأجزاء وجوبا أو ندبا لم يسقط بتعذر بعضها.

و دعوى سقوطه بتعذر المركب من حيث المجموع ممنوعه جدا، لأنها أول الكلام و دعوى بلا برهان، إذ لو كان ذلك مسلما عندهم لما وقع النزاع بينهم فى وجوب الباقي، و التمسك لوجوبه بالاستصحاب تاره و بقاعده الميسور أخرى، و من المعلوم أن المستصحب هو الوجوب السابق لا وجوب جديد.

نعم لو لم تكن قاعده الميسور كان مقتضى الارتباطيه سقوط الأمر بالكل، لكن القاعده تكشف عن سقوطه بالنسبه إلى خصوص الأجزاء المعسوره، و سقوط تقيده الميسوره بها مع بقاء نفس أمرها الضمنى.

و أما سقوط أوامر الأفراد المعسوره من الكلى كسقوط أمر صوم يوم أو أيام من شهر رمضان، فلا وجه لتوهم مسقطيته لأوامر الأفراد الميسوره، حتى يحتاج دفعه إلى القاعده، ضروره أن كل فرد من أفراد الكلى موضوع مستقل لحكم على حده، ففى مثال الصوم لا منشأ لتوهم سقوط وجوب صوم أيام يتمكن المكلف منه بتعذر صوم أيام لا يتمكن منه.

و الحاصل: أن السقوط المتفرع على الثبوت مختص بأجزاء الكل، و لا- يشمل أفراد الكلى أصلا، كما لا يشمل أوامر الطبائع المختلفه، ضروره أنه لا وجه

\*\*\*\*\*

(1). أى: على وجه آخر، و هو حملة على الثبوت و مطلق الرجحان و المطلوبيه.

(2). لعله إشاره إلى: أن حمل «عدم السقوط» على عدم سقوطه بنفسه و بقاءه على عهده لا يوجب خروج المستحبات عن حيز قاعده الميسور، إذ لا- مانع من كون المستحبات فى عهده المكلف كالواجبات، و يدل عليه مثل ما رواه مرازم، قال: «سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله عليه السلام، فقال: أصلحك الله ان على نوافل كثيره، فكيف

لتوهم سقوط أمر الصلاة أو الحج أو الزكاه مثلا بتعذر الصوم حتى تجرى فيها قاعده الميسور. فتعذر بعض أفراد الكلى أجنبى عن مورد قاعده الميسور، فان الميسور من الشىء هو جزؤه، و لا يصدق ذلك إلا على ميسور المركب، فان التمكن من صوم عشره أيام من شهر رمضان مثلا لا يعد ميسورا للأيام التى لا يتمكن من صومها.

و ثانيا: - بعد تسليم سقوط الأمر الضمنى بتعذر المركب من حيث المجموع - بأن اسناد «لا يسقط» إلى نفس الميسور يدل على عدم سقوطه عما كان له من الموضوعيه، سواء كان الحكم الثابت له فعلا نفس الحكم الذى كان له قبل تعذر بعض الأجزاء، أم حكما آخر مسانخا له، لصدق موضوعيته فى كلتا الحالتين، فكأنه قيل: «الميسور لم يسقط عن الموضوعيه فى عالم التشريع بسبب سقوط المعسور عن الموضوعيه» و ان كان الظاهر من بقاء موضوعيته هو بقاء نفس ذلك الحكم الضمنى و عدم تبدل شىء منه إلا حدّه الذى هو أمر عدمى، فقبل تعذر بعض الأجزاء كان المركب محدودا بعشره أجزاء، و بعده صار محدودا بثمانيه مثلا، و من المعلوم أن الحدود أعدام، و لا تؤثر فى وجود المحدودات.

و بالجمله: فالاستدلال بالخبر الثانى على فرض صحته سندا و لو بالانجبار لا بأس به، و الإشكالات الواردة على دلالته قابله للدفع.

اقضها، فقال: انها أكثر من ذلك، قال: اقضها، قلت: لا أحصيها، قال: توخَّ « الحديث (١)».

و عليه فالمستحب كالواجب يستقر في العهده، غايه الأمر عدم وجوب إبراء الذمّه عنه، نظير كون المال الذي أتلفه الصبي في عهده مع عدم وجوب إبراء ذمته قبل بلوغه، فلا ملازمه بين الحكم الوضعي و التكليفي.

أو إشاره إلى: أن ما اختاره من عدم سقوط الميسور بما له من الحكم وجوبا كان أو ندبا يشمل الواجب و المندوب بلا تكليف، فلا يلزم خروج المستحبات أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). و هو «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(٢). هذا إشاره إلى أحد الإشكالات التي أوردها شيخنا الأعظم (قده) على الاستدلال بهذا الخبر. و محصل هذا الإشكال: أن الاستدلال به منوط بإرادته الكل ذى الأجزاء من كلمه «كله» كما هو واضح، إذ لو أريد الكل ذو الأفراد كما هو المحتمل كان أجنيا عن مورد قاعده الميسور، فإذا أمر بصوم كل يوم من شهر رمضان أو إكرام كل عالم، و تعذر صوم بعض الأيام أو وجوب إكرام بعض العلماء، لأن الميسور منهما ليس ميسورا لذلك المعسور بعد وضح كون صوم كل يوم و إكرام كل فرد من أفراد العالم موضوعا مستقلا للحكم بنحو العام الاستغراقي.

و المصنف (قده) - بعد تسليم ظهور الخبر في الكل المجموعى حتى يشمل المركب و يصح الاستدلال به من هذه الحثيه على قاعده الميسور، و الغرض عن احتمال إرادته الكل الأفرادى من لفظ «كله» الأول - يورد على الاستدلال به من جهة أخرى، و هي: أن الموضوع و هو «ما» الموصول عام يشمل الواجبات

ص: ٣٥٠

لا-الأفرادى لا دلالة له (١) الا- على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان أو مستحبا عند (٢) تعذر بعض أجزائه،  
لظهور (٣)

و المستحبات، فلا- بد حينئذ أن يراد من «لا- يترك» معنى عام و هو مطلق الرجحان ليناسب عموميه الموضوع، لامتناع أخصيه  
المحمول من الموضوع «الحيوان إنسان» و لثلا يلزم وجوب الإتيان بالبعض الميسور من المستحب الذى تعذر بعض أجزائه ان  
أريد به حرمه الترك، و من المعلوم أن مطلق الرجحان لا يدل على حرمه ترك الباقي و وجوب الإتيان بما عدا المتعذر.

لا- يقال: ان ظهور «لا- يترك» فى الوجوب يوجب تخصيص عموم «ما» الموصول بالواجبات، فيختص الخبر بها و لا- يعم  
المستحبات.

فانه يقال: ان ظهور الموصول فى العموم لكونه بالوضع أقوى من ظهور «لا- يترك» فى الوجوب، لكونه بالإطلاق، فيمكن أن  
يكون ذلك قرينه على حمل «لا يترك» على الكراهه و مطلق المرجوحه.

فالتجيه: أن الخبر لا يدل على وجوب الإتيان بما عدا المتعذر. و لو سلم عدم أقوائيه ظهور الموصول فى العموم من ظهور «لا  
يترك» فى الوجوب، فلا أقل من التساوى، فيصير الخبر مجملا كما أشار إليه الشيخ (قده).

\*\*\*\*\*

(١). أى: للخبر الثالث، و هو: ما لا يدرك كله لا يترك كله.

(٢). متعلق ب «الإتيان» و ضمير «أجزائه» راجع إلى «المأمور به».

(٣). تعليل لعدم دلالة هذا الخبر إلا- على مجرد رجحان الإتيان بباقي المأمور به، و قد تقدم أننا تقريره بقولنا: «و هى أن  
الموضوع و هو ما الموصول عام يشمل الواجبات و المستحبات... إلخ» و ضمير «يعمهما» راجع إلى الواجب و المستحب.

و بالجملة: فالإشكالات التى أشار إليها المصنف أمور: الأول: ما تعرض له الشيخ (قده) أيضا من: أنه يحتمل أن يكون المراد  
بالكل

ص: ٣٥١

الموصول فيما يعمهما، و ليس ظهور (١) «لا- يترك» فى الوجوب لو سلم (٢) موجبا «-» لتخصيصه (٣) بالواجب لو لم يكن ظهوره فى الأعم

هو الأفرادى، و معه لا يمكن الاستدلال به، لكونه أجنبيا عن الكل ذى الأجزاء الذى هو مورد البحث، و قد أشار إليه و إلى دفعه بقوله: «فبعد تسليم ظهور كون الكل فى المجموعى».

الثانى: أن أعميه الموصول من الواجبات و المستحبات توجب حمل «لا يترك» على مطلق المرجوحيه، و تمنع عن إرادته حرمه الترك حتى يدل على وجوب الإتيان بباقي المأمور به. و أشار إلى هذا الإشكال بقوله، «لا دلالة له الا على رجحان الإتيان».

الثالث: أن ظهور الجملة الخبريه مثل «لا يترك» فى الوجوب غير مسلم لذهاب بعض الأعظم إلى عدم دلالتها على الوجوب. لكن المصنف دفع هذا الإشكال و اعترف بدلاله الجملة الخبريه على الوجوب كما أوضحه فى مبحث الأوامر.

\*\*\*\*\*

(١). قد مر توضيحه بقولنا: «لا يقال: ان ظهور لا يترك فى الوجوب... إلخ».

(٢). إشاره إلى الإشكال الثالث الذى تقدم آنفا بقولنا، «الثالث: أن ظهور الجملة الخبريه مثل لا يترك فى الوجوب... إلخ».

(٣). أى: الموصول الذى يعم الواجب و المستحب، و هذا إشاره إلى: أن ظهور «لا- يترك» فى الوجوب لا- يوجب اختصاص الموصول بالواجب لو لم يمكن عموم الموصول قرينه على التصرف فى ظهور «لا- يترك» بحمله على الكراهه، أو مطلق المرجوحيه، و قد تقدم توضيحه بقولنا: «فانه يقال: ان ظهور الموصول فى العموم أقوى من ظهور لا يترك فى الوجوب...» و ضمير «ظهوره» راجع إلى الموصول.

(-). بل ظهوره فى الوجوب موجب لتخصيص عموم الموصول بالواجب،

قرينه على إرادته خصوص الكراهه أو مطلق المرجوحيه من النفي (١) و كيف كان فليس ظاهرا في اللزوم هاهنا (٢) و لو قيل (٣) بظهوره فيه في غير المقام (٤).

\*\*\*\*\*

(١). و هو «لا يترك». لكن كون «لا» نافية غير معلوم، لقوه احتمال كونها ناهيه. و على هذا الاحتمال ينتفى موضوع الإشكال في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، لكونها حينئذ جملة إنشائية.

(٢). يعنى: في «لا يترك» لمعارضه ظهور الموصول في الأعم من الواجب و المستحب له، و الضمير المستتر في «ليس» راجع إلى «لا يترك».

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و ان قلنا بظهور الجملة الخبرية في سائر الموارد في الوجوب، الا- أنه لا- نقول به في المقام، للمعارضه المذكوره، و ضمير «بظهوره» راجع إلى «لا يترك» و ضمير «فيه» إلى اللزوم.

(٤). أى: في سائر المقامات.

=====

لكون الذيل قرينه على الصدر، و لأن التخصيص لا- يوجب المجاز كما ثبت في محله، بخلاف حمل النهى على الكراهه أو المرجوحيه، فانه يوجب المجاز في الكلمه. و ليس ظهور الموصول في العموم قرينه على التصرف في ظهور «لا- يترك» في الوجوب، لما مر من أن الذيل قرينه على الصدر، إذ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء، فالظهور التصديقي في كل كلام منوط بإكماله، و أما الدلالة الاستعماليه فلا عبره بها في ترتيب الآثار.

و هذا من غير فرق بين كون دلالة الموصول على العموم بالوضع و بالإطلاق، لتقدم ظهور القرينه و لو كان بالإطلاق على ظهور ذيهما و ان كان بالوضع كما قرر في محله.

و عليه فلا قصور في دلالة «لا يترك» على الوجوب، كما لا قصور في دلالة «كله»

ص: ٣٥٣



ثم انه (١) حيث كان الملاك في قاعده الميسور هو صدق الميسور

\*\*\*\*\*

(١). الضمير للشأن، و غرضه من هذه العبارة: بيان موارد قاعده الميسور، و أنها تجرى في تعذر كل من الجزء و الشرط، و لا تختص بتعذر الجزء كما هو خيره شيخنا الأعظم (قده) حيث قال: «و أما القاعده المستفاده من الروايات المتقدمه - يعنى بها قاعده الميسور - فالظاهر عدم جريانها» يعنى عند تعذر أحد الشروط، و ان اختار في أثناء كلامه جريان القاعده في بعض الشروط التي يحكم العرف و لو مسامحه باتحاد المشروط الفاقد له مع الواجد له كاتحاد الصلاه الفاقد للطهاره و الستر و الاستقبال مثلا للواجده لها.

=====

الأول على الكل المجموعى و المركب ذى الأجزاء، حيث ان إرادته الكل الأفرادى منه منوطه بتقدير، بأن يقال: «ما لا يدرك كل أفراد» و هو خلاف الأصل لا يصار إليه بلا دليل، بخلاف إرادته الكل المجموعى، فانها لا تحتاج إلى تقدير، إذ معناه حينئذ أن الكل الذى لا يدرك كله بسبب تعذر بعض أجزائه يحرم ترك ما تيسر منه، بل يجب الإتيان به حتى لا يترك كله بالعجز و بعضه بالاختيار.

بل التعبير بالكل المجموعى هنا فى قبال الكل الأفرادى مسامحه، إذ المتعارف إرادته المركب ذى الأجزاء من لفظ الكل، لا إرادته الكل المجموعى بأن يلاحظ كل فرد من أفراد الكلى جزءا لموضوع الحكم.

و بالجملة: فالظاهر أن المراد بالكل فى كلا الموردین هو المركب ذو الأجزاء، و المقصود أن المركب إذا لم يمكن بسبب تعذر بعض أجزائه إدراك كله المعبر عنه بالفارسيه «همه آن نباید ترك شود همه آن» بأن يستند ترك بعضه إلى العجز و بعضه إلى الاختيار، بل لا بد من الإتيان ببعضه المقدور حتى لا يترك كله.

و الحاصل: أن الاستدلال بالخبر الثالث بعد الانجبار بالعمل كالخبر الثانى على اعتبار قاعده الميسور لا بأس به.

ص: ٣٥٤

على الباقي عرفا (١) كانت القاعده جاريه مع تعذر الشرط أيضا (٢) لصدقه (٣) حقيقه عليه مع تعذره عرفا،

-----

و كيف كان فالمعتبر في جريان قاعده الميسور عند المصنف (قده) هو صدق الميسور عرفا على الفاقد سواء كان المفقود جزءا أم شرطا، حيث ان وزان هذه القاعده وزان الاستصحاب في إبقاء الحكم السابق للباقي من حيث كون الفاقد هو الواجد، و الا لم يكن إبقاء لذلك الحكم، بل كان تشريعا لحكم جديد لموضوع مباين.

\*\*\*\*\*

(١). الوجه في اعتبار صدق الميسور عرفا على الباقي في جريان القاعده فيه هو عدم صدق بقاء الحكم السابق كما مر آنفا و عدم سقوطه الا إذا كان الباقي ميسورا للواجد حتى يكون الفاقد هو الواجد عرفا، و الحكم الثابت له فعلا هو نفس الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الأجزاء، و عليه فلا يصدق ميسور الشيء الا على ميسور الأجزاء و الشروط، و لا يصدق على ميسور الأفراد الملحوظه بنحو العام الاستغراقى كما مر سابقا، فان الحجج الميسور في هذه السنه ليس ميسور الحجج في العام الماضى.

(٢). يعنى: كما تجرى القاعده مع تعذر الجزء، و هذا تعريض بما أفاده الشيخ (قده) أولا من عدم جريان قاعده الميسور في تعذر الشرط و ان عدل عنه أخيرا و التزم بجريانها في بعض الشروط كما مر آنفا.

(٣). تعليل لجريان القاعده في تعذر الشرط، و حاصل التعليل: صدق الميسور على فاقد الشرط، و هذا هو المنطوق في جريان القاعده، و ضمير «صدقه» راجع إلى الميسور، و ضمير «عليه» إلى الباقي، و ضمير «تعذره» إلى الشرط، و «حقيقه، عرفا» قيدان ل «صدقه» يعنى: أن صدق الميسور على فاقد الشرط يكون نظير العرف على وجه الحقيقه لا المجاز.

ص: ٣٥٥

كصدقه (١) عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة (٢) و ان (٣) كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا (٤) و لأجل ذلك (٥) ربما لا- يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها موردا لها (٦) فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا و ان كان غير مباين لواجد عقلا (٧) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كصدق الميسور على الباقي عرفا مع تعذر الجزء، فقولته: «كذلك» يعنى عرفا.

(٢). يعنى: بعض الأجزاء، و هو غير المعظم منها كما سيأتى.

(٣). كلمه «و ان» وصلية، و غرضه: أن المناط في صدق الميسور على الباقي هو نظر العرف، فلو صدق الميسور عرفا على فاقد الشرط - و ان لم يصدق عليه عقلا بل كان فاقده بنظره مباينا لواجده - جرت فيه قاعده الميسور.

(٤). قيد لقوله: «مباينا» فان فاقد الشرط مباين عقلا لواجده.

(٥). يعنى: و لأجل كون المناط في صدق الميسور على الباقي هو النظر العرفى دون العقلى ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء أو للركن منها موردا لقاعده الميسور، لعدم صدق الميسور من الصلاه عرفا على فاقده الأركان و ان كانت من مراتب الصلاه و ميسورها عقلا.

(٦). أى: لقاعده الميسور، و «موردا» خير «يكون» و عدم صدق الميسور عرفا على فاقد الركن مما لم يتعرض له الشيخ (قده) و ان كان الحق ما أفاده المصنف (قده) و ضمير «لركنها» راجع إلى الأجزاء.

(٧). بأن كان الفاقد بعض مراتب الواجد، فيكون الفاقد ميسورا عقلا لا عرفا لخفاء كيفية دخل المفقود في المركب على العرف الموجب لعدم حكمهم بكون

=====

(-). يرد عليه: أن العقل مع نظره الدقى كيف يحكم بعدم قدح المفقود

الفاقد ميسورا عرفيا، فيفترق الميسور العقلى عن العرفى حينئذ، هذا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على ما ذكره من كون الملاك فى جريان قاعده الميسور هو صدق الميسور العرفى على الباقي، و غرضه: أن هذا الملاك مطرد فى جميع الموارد إلا فيما قام الدليل على خروج الميسور العرفى عن حيز هذه القاعده و عدم جريانها فيه مع كونه ميسورا عرفيا، أو قام الدليل على جريان القاعده فيما ليس بميسور عرفا.

و بالجمله: الضابط المزبور و هو اعتبار كون الميسور عرفيا متبع إلا مع قيام الدليل شرعا على إلحاق غير الميسور العرفى بالميسور العرفى فى جريان قاعده الميسور فيه كصلاه الغرقى مثلا فانها ليست بنظر العرف ميسور الصلاه، لكن دل الدليل على أنها ميسورها اما تخطئه للعرف، لعدم اطلاعه على وفاء الفاقد فى حال التعذر بجميع مصلحه الواجد أو معظمها، إذ مع اطلاعه على ذلك لعده كالشرع ميسورا، و أما تشريكا للميسور و توسعه له فى الحكم مع عدم كونه ميسورا حقيقه.

=====

فى صدق الميسور على فاقدته، و لا- يحكم العرف مع نظره المسامحى بذلك، مع وضوح أن الأمر بالعكس، فان العرف يحكم فى بعض الموارد بميسوريه الفاقد و لا- يحكم بها العقل. نعم يتفقان فى الحكم بميسوريه الفاقد فيما إذا كان المفقود من قبيل الواجب فى الواجب أو المستحب كذلك، ضروره عدم جزئيه المفقود حينئذ للمركب أصلا، لا جزءا مقوما و لا غيره، بل هو أجنبى عن أجزاء المركب، و انما جعل المركب ظرفا لمشروعيته. بل الحق منع صدق الميسور حينئذ على الباقي، لأنه نفس المركب، لا جزؤه الميسور حتى تجرى فيه قاعده الميسور، إذ الدليل المثبت لحكمه هو نفس الدليل الأولى لا الثانوى كالقاعده.

بتخطئته (١) للعرف، و أن (٢) عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه فى هذا الحال (٣) بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه فى غير الحال (٤).

أو مع قيام الدليل على إخراج الميسور العرفى عن حيز قاعدته، اما تخصيصا لعموم القاعده على حذو تخصيص سائر القواعد العامه، و اما تخطئه للعرف فى عدّهم الفاقد ميسورا، لعدم قيامه بشىء من مصلحه الواجد، كأمر الشارع بالتيمم لمن لا يتمكن من غسل عضو من أعضاء الوضوء، فان صدق ميسور الوضوء عرفا على غسل سائر الأعضاء و ان كان مسلما، لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفى و أمر بالتيمم الذى هو بدل الوضوء.

و بالجملة: فنظر العرف فى تمييز الميسور متّبع ما لم يقم دليل شرعا على الإدراج أو الإخراج.

و مع الشك فى صدق الميسور عرفا على الفاقد و عدم دليل خاص على حكمه إلحاقا أو إخراجا لا يرجع إلى قاعده الميسور، لكونه تشبها بالدليل لإحراز موضوعه، بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته، و إلا فإلى البراءه العقلية كما عليه المصنف، أو النقلية كما عليه الشيخ. و قد عرفت هناك أن الحق وجوب الباقي، و جريان البراءتين فى نفس المتعذر جزءا أو شرطا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بتخطئه الشرع للعرف، و ضمير «به» راجع إلى الميسور عرفا.

(٢). معطوف على «تخطئه» و مفسر له.

(٣). أى: حال التعذر، و «من» مفسر ل «ما» الموصول، و ضمير «قيامه» راجع إلى «الفاقد».

(٤). أى: فى غير حال التعذر، و هو متعلق ب «قام»، و «بمعظمه» معطوف

و الا (١) عدّ أنه ميسوره. كما (٢) ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفى لذلك أى للتخطئه، و أنه (٣) لا يقوم بشىء من ذلك (٤).

و المراد بتمام ما قام عليه الواجد أو معظمه هو الملاك الداعى إلى تشريع الأمر بالكل، و ضمير «بمعظمه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الملاك.

\*\*\*\*\*

(١). أى: و ان اطلع العرف على قيام الفاقد بتمام مصلحه الواجد أو معظمها لعدّ الفاقد ميسورا للواجد، و ضمير «أنه» راجع إلى الفاقد، و ضمير «ميسوره» إلى الواجد.

(٢). هذا معادل لقوله: «ربما يلحق به شرعا» يعنى: كما ربما يلحق شرعا غير الميسور العرفى بالعرفى، كذلك يخرج الميسور العرفى عن حيز قاعده الميسور لتخطئه الشرع للعرف فى عدّ الفاقد هنا ميسورا، و ذلك لعدم قيامه بشىء من مصلحه الواجد، فلا يكون الفاقد حينئذ ميسورا له.

و الحاصل: أن الميزان فى تشخيص الميسور هو العرف، الا أن يسقطه الشارع بأن يخطئه فى تشخيصه نفيا أو إثباتا، فيخرجه عن الميسور العرفى يكون من صغريات قاعده الميسور، أو يلحقه بصغريات مع عدم كونه ميسورا عرفيا، فان المعول عليه حينئذ هو هذا الدليل لا العرف. و مع شك العرف فى صدق الميسور على الفاقد و عدم نهوض دليل على حكمه يرجع إلى ما تقدم قبيل هذا من قولنا: «بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته، و الا.... إلخ».

(٣). معطوف على «تخطئه» و مفسر لها، و ضميره راجع إلى «ميسور».

(٤). أى: الملاك الداعى إلى التشريع بحيث لو اطلع العرف على ذلك لاعترف

المرجع هو الإطلاق (١) و يستكشف منه (٢) أن الباقي قائم بما يكون الأمور به (٣) قائما بتمامه «-» أو (٤) بمقدار يوجب إيجابه في الواجب

بخطائه في عدّ الفاقد ميسورا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إطلاق دليل قاعده الميسور، لما مر من أن المدار في تشخيص الميسور نظر العرف، فهو الحجه ما لم يتصرف الشارع فيه نفيًا أو إثباتًا على التفصيل المتقدم. نعم مع شك العرف في تشخيص الميسور لا يرجع إلى القاعده، بل يرجع إلى استصحاب وجوب الباقي أو غيره على ما تقدم.

(٢). أى: يستكشف من الإطلاق أن الباقي و هو الفاقد قائم بتمام ملاك الواجد أو بمقدار يوجب إيجاب الباقي في الواجب و استحبابه في المستحب، لكن هذا الاستكشاف مبنى على لحاظ الملاك في كون الفاقد ميسورا. و أما بناء على لحاظ نفس أجزاء المركب في ذلك مع الغض عن ملاك الواجد فلا يستكشف منه ذلك.

(٣). أى: الواجد، و «قائما» خبر «يكون» و ضمير «بتمامه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به الملاك.

(٤). معطوف على «بما» يعنى: و يستكشف من الإطلاق أن الباقي قائم بمقدار من الملاك يوجب إيجاب الباقي.... إلخ.

(-). الأولى أن يقال: «أن الباقي قائم بتمام ما يكون الأمور به قائما به، أو بمقدار منه يوجب... إلخ» و ذلك لأن الغرض قيام الفاقد بتمام ملاك الواجد أو بعضه. و العبارة توهم خلافه، و هو قيام الأمور به الواجد بتمام الملاك، أو مقدار منه، لأنه يتوهم في بادئ النظر عطف «بمقدار» على «بتمامه» و كلاهما معمولا- «قائما» و هو خبر «يكون» فعليه يكون القائم بتمام الملاك أو مقدار منه هو الأمور به الواجد لا الباقي الفاقد، و هو خلاف المقصود كما هو واضح.

ص: ٣٦٠

و استحبابه فى المستحب، و إذا قام دليل على أحدهما (١) فيخرج أو يدرج تخطئه أو تخصيصا فى الأول (٢) و تشريكا فى الحكم من دون الاندراج فى الموضوع (٣) فى الثانى (٤) فافهم (٥) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: الإخراج و الإلحاق، فيخرج بدليل الإخراج أو يدرج بدليل الإلحاق.

(٢). و هو الإخراج عن الميسور العرفى كصلاه فاقد الطهورين على المشهور، حيث انها مما يعد ميسورا لصلاه واجد الطهورين، لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفى و أخرجه منه، إما تخطئه للعرف فى تمييز الميسور، و إما تخصيصا لعموم قاعده الميسور.

و ان شئت فقل: ان الإخراج إما موضوعى ان كان تخطئه، و إما حكمى ان كان تخصيصا.

(٣). كالتنزيلات الشرعيه، نظير تنزيل الطواف منزله الصلاه فى الحكم مع عدم تصرف فى الموضوع.

(٤). و هو الإلحاق، و الأولى إضافه التخطئه إلى التشريك كما ذكرها فى قوله:

«نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئه للعرف» فحق العبارة أن تكون هكذا: «و تشريكا فى الحكم من دون الاندراج فى الموضوع، أو تخطئه للعرف بالاندراج فى الموضوع فى الثانى».

(٥). لعله إشاره إلى: أن المعيار فى صدق الميسور على الباقي ان كان هو قيامه

=====

(-). و قد تلخص من جميع ما ذكرناه حول قاعده الميسور أمور:

الأول: أن الحق تماميه الاستدلال بالخبر الثانى و الثالث على قاعده الميسور.

الثانى: أن مورد القاعده هو المركب ذو الأجزاء دون الكلى الذى تعذر بعض أفراده، و دون الطبائع المتعدده التى تعذر بعضها، سواء كان المتعذر فى المركب

ص: ٣٤١



القائم بالمأمور به الواجد، أو بمقدار يوجب التشريع كان ذلك مسقطاً لنظر العرف عن الاعتبار في تشخيص الميسور في الماهيات المخترعه الشرعيه، ضروره أن العرف لا- يطلع غالباً أو دائماً على الملاكات حتى يقدر على تمييز ميسورها عن غيره، فاللازم حينئذ إناطه العمل بقاعده الميسور بعمل الأصحاب في كل مورد بالخصوص، إذ المفروض عدم قدره العرف على معرفه الميسور، فعملهم يكشف عن كون ذلك المورد ميسوراً، و مورداً للقاعده. ولعل هذا صار منشأً لذهاب المشهور إلى عدم العمل بها إلا مع إحراز عملهم بها، و الافع البناء على اعتبار الميسور العرفي لا وجه لتوقف في العمل بها و إناطته بعمل المشهور.

أو إشاره إلى: أن تصرف الشارع بالإدراج أو الإخراج ليس تخطئه للعرف في الموضوع، بل هو إما تشريك و اما تخصيص، و كلاهما تصرف في الحكم.

و عليه فيكون نظر العرف في تشخيص الميسور متبعاً إلا فيما قام الدليل على التخصيص أو التشريك، فمع عدم قيام دليل عليهما يكون الميسور العرفي مجرى لقاعده الميسور، من دون توقف جريانها فيه على عمل الأصحاب، إذ الملحوظ هو الميسور بالنظر إلى أجزاء المأمور به، لا- إلى ملا- كه حتى يتوقف العمل بها على عملهم الكاشف عن كونه ميسوراً ملاكياً عند الأئمه عليهم الصلاه و السلام.

جزءاً من أجزاءه أم مرتبه من مراتب بعض أجزاءه كمرتبه من مراتب القيام أو الركوع كما يظهر من الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) حيث انه جعل الإيماء باليد ميسوراً للإيماء بالرأس و العين للسجود على ما هو المنصوص، فأوجب هو (قده) الإيماء باليد لقاعده الميسور. و ما أفاده (ره) و ان كان متيناً في نفسه، الا أن في تطبيق القاعده على المورد المذكور تأملاً، حيث ان ميسور الإيماء بالرأس و العين للسجود هو الإيماء بأحدهما، لا الإيماء باليد.

و كيف كان فلا- ينبغي الإشكال في جريان القاعده في المرتبه النازله من كل جزء من أجزاء المركب مع تعذر المرتبه العاليه، كعدم الإشكال في جريانها في تعذر جميع مراتب جزء من الأجزاء مع تيسر بعضها الآخر.

الثالث: أن قاعده الميسور كغيرها من القواعد العامه الملقاه إلى العرف في كون المتبع في تشخيص مفادها فهم العرف، لأنهم المخاطبون بها، إذ ليس للميسور حقيقه شرعيه، فلا بد في معرفه مفهومه من الرجوع إليهم. و إناطه الميسور باشماله على معظم ملاك التام الّذى لا سبيل للعرف إلى معرفته دعوى بلا برهان، فما عن المحقق النائيني و غيره بل المشهور من عدم حجيه نظر العرف في تشخيص الميسور، و إناطه جريانها في كل مورد بعمل الأصحاب، و كذا ما يظهر من المصنف من قيام الميسور بمعظم ملاك الواجد حيث قال: «و ان عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاعد... إلخ» و قال أيضا: «و يستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه أو بمقدار يوجب.. إلخ» لا يخلو من الغموض إذ مرجع ذلك إلى تأسيس قاعده كليه لا- يجوز لغير المعصوم عليه الصلاه و السلام تطبيقها على مواردّها، و هذا بمكان من الغرابه، إذ لازم ذلك عدم جريان قاعده الميسور في الماهيات المخترعه الشرعيه مطلقا، و في التوصليات التي لم يطلع العرف على ملاكاتها كما لا يخفى.

الرابع: أن القاعده تجرى في كل ما يصدق عليه عرفا ميسور المركب سواء كان حكمه الوجوب كالصلاه، أم الحرمة كحلق اللحيه، و حرمة حلق الرّأس على المحرم، و حرمة تصوير ذوات الأرواح، فانه إذا جاز ارتكاب بعض متعلق الحرمة لإكراه أو غيره لم يجز ارتكاب ما تيسر منه، لقاعده الميسور القاضيه بعدم سقوط

الحرمة عن الميسور بسبب سقوطها عن المعسور، فجواز حلق طرفي اللحية أو مقدم الرأس لمرض أو غيره لا يسوغ حلق البعض الميسور منهما، فلا يجوز حلق الباقي من الرأس و اللحية، و كذا تصوير بعض ذى الروح. و إذا شك العرف فى صدقه على مورد و لم يكن دليل على حكمه يرجع فيه إلى الأصل العملى.

الخامس: أن قاعده الميسور من العمومات القابلة للتخصيص كصلاه فاقد الطهورين، و الفاعده لركن و لو مع الإتيان بجميع أجزائها، فانه مع صدق الميسور العرفى عليهما قطعا قد خرجتا عن حيز قاعده الميسور بالنص الخاص، و التخطئه ان لم ترجع إلى التخصيص الذى مرجعه إلى الإخراج الحكمى لا يظهر لها معنى صحيح.

السادس: أن قاعده الميسور من الأدله الاجتهاديه المقدمه ورودا أو حكومه على الأصول العمليه مطلقا و ان كانت تنزيليه كالاستصحاب، و قاعده الميسور متممه لدلاله أدله أجزاء المركب و شرائطه حيث لا يكون لها دلالة على كيفية دخل الجزء أو الشرط من حيث الإطلاق و الاشتراط.

السابع: أن شأن القاعدة التوسعه فى أفراد المأمور به و جعل الفاعل للجزء أو الشرط من مصاديقه، و عليه فلو كان للمأمور به بدل اضطرارى كالتييمم الذى هو بدل طولى للغسل و الوضوء، و جرت قاعده الميسور فيهما كالجبيرى منهما لم يشرع التيمم حينئذ، لأنهما ببركه القاعدة صارا من مصاديق المبدل أعنى به الغسل و الوضوء، و من المعلوم أنه مع التمكن من المبدل لا تصل النوبه إلى البدل الاضطرارى الذى هو فى طول المبدل.

و ان شئت فقل: ان قاعده الميسور حاكمه على أدله بدليه التيمم، لأن القاعدة

بإثبات حكم الواجد للفاقد توجد فردا للمبدل، و من المعلوم أنه مع التمكن منه لا- تصل النوبه إلى البديل الذى موضوعه الاضطراب و عدم التمكن من المبدل، فما ذكره شيخنا العظم فى الفرائد بقوله: «الثانى لو جعل الشارع للكل بدلا اضطرابيا كالتميم فى تقديمه على الناقص وجهان... إلخ» من التردد فى تقديم الناقص على البديل لا يخلو من الغموض، ضروره أن الفرد الاضطرابى لكونه فردا للمبدل مقدم على البديل المترتب على العجز عن المبدل.

الثامن: جريان قاعده الميسور فى المستحبات كجريانها فى الواجبات، لما عرفت من دلالة «لا يسقط» فى الخبر الثانى على عدم سقوط الميسور عن موضوعيته للحكم الذى ثبت له قبل العسر، من غير فرق بين كونه وجوبا و ندبا، و معه لا حاجه إلى دعوى تنقيح المناط العرفى لإجراء القاعده فى المستحبات كما أفاده الشيخ (قده) بقوله: «الا أن يعلم جريانها فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى».

التاسع: الظاهر عدم اختصاص القاعده بالعبادات، فتجرى فى غيرها أيضا كالوصايا و الأوقاف، فإذا أوصى شخص بصرف ثلثه فى استئجار أشخاص لقضاء صلوات عشر سنين مثلا عنه، أو وقف بستانا أو دكانا أو غيرهما على أن تصرف أجرتها فى إطعام عدد معين من الفقراء فى كل ليله من ليالى الجمعة، و لم يف الثلث بما أوصى به، و كذا عوائد الوقف بالموقوف عليه، فان الظاهر مع الغض عن دليل خاص فى بعض الموارد جريان قاعده الميسور فيها، و صرف الثلث و الوقف فى المقدار الميسور، و عدم جواز صرفهما فى مطلق الوجوه البريه.

العاشر: مقتضى ما تقدم من جريان القاعده فى تعذر الشرط عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية، و جريانها فى الأحكام الوضعيه أيضا، فتجرى فى موانع الصلاة

كلبس الحرير للرجال و ما لا يؤكل و اللباس أو البدن المنتجس، فانه مع العجز عن تطهير البدن أو اللباس أو الاضطرار إلى لبس الحرير أو ما لا يؤكل تسقط هذه الأمور عن المانع، لقاعده الميسور و ان لم يكن هناك دليل خاص على الحكم.

و كذلك تجرى القاعده فى مراتب المانع، كما إذا تمكن من تخفيف النجاسه عن بدنه، فانه يجب ذلك، لأنه ميسور مانع النجاسه، فلا يسقط بتعذر إزاله جميعها، و كذلك سائر الموانع.

و كذا الحال فى السببيه، فان سبب حل الحيوان و هو التذكيه أمور، فإذا تعذر بعضها كالأستقبال أو التسميه مثلا جرت فيها قاعده الميسور، و مقتضاها عدم سقوط سببيه ما عدا المعسور منها للتذكيه. و كذا فى سببيه العقود لما يترتب عليها من الملكيه أو غيرها. فانه لا مانع من جريان قاعده الميسور فيها بعد تعذر بعض ما يعتبر فى سببيتها كالعريه، و إثبات سببيه ما عدا المعسور منها، و المراد بالسببيه هو الموضوعيه، فعقد البيع مثلا سبب أى موضوع للحكم بالملكيه أو غيرها، و كذلك التذكيه سبب للحل أى موضوع لحكم الشارع به، و كذا سببيه الحيازه و إحياء الموات للملكيه.

الحادى عشر: الظاهر من قوله عليه الصلاه و السلام: «ما لا يدرك كله» صدور العجز عن فعل تمام المركب لا عن اختيار، فان عدم الإدراك ظاهر فى الفوت القهرى لا مطلقا، فلا يشمل التفويت الاختيارى كما هو الأظهر فى «من أدرك الوقت» أيضا، فلا يشمل من أخر الصلاه عمدا إلى أن بقى من الوقت مقدار ركعه. و عليه فمن كان متمكنا من الصلاه التامه خاليه عن الموانع و لم يأت بها بلا عذر حتى ابتلى بموانعها لا تجرى القاعده فى الموانع، بل المرجع الأدله

الخاصه الوارده فى تلك الموارد.

وقد ظهر مما ذكرناه من القيود المعتبره فى قاعده الميسور - من كون موردها تعذر بعض أجزاء المركب، و عدم كون التعذر بسوء الاختيار - عدم ورود إشكال تخصيص الأكثر عليه، بل فى حاشيه المصنف على الرسائل: «أن الباقي تحت هذه القاعده بالنسبه إلى الخارج كالقطره من البحر» و ذلك لخروج كثير من الموارد عن حيز القاعده تخصصاً، و لورود نصوص خاصه فى جملة منها توافق القاعده، و من المعلوم عدم قدح تلك النصوص الخاصه فى عموم القاعده.

الثانى عشر: أنه قد ظهر من اختصاص القاعده بالمركب ذى الأجزاء عدم جريانها فى الواجبين المتراحمين اللذين لا يقدر المكلف على الإتيان بهما معاً، بأن يقال: ان الميسور منهما لا يسقط بالمعسور، بل المرجع حينئذ فى المتساويين العقل الحاكم بالتخير، و بإتيان الأهم منهما فى غير المتكافئين ملاكاً.

و لنختم الكلام بالبحث عن سند الروايات التى استدلت بها على قاعده الميسور، بعد أن كنت مرسله أرسلها ابن أبى جمهور إلى النبى و الولى صلوات الله عليهما بلا ذكر مأخذها من كتاب أو أصل، و يمكن إثبات اعتبارها بأحد طريقين:

الأول: و هو الجارى على ألسنه المتأخرين من دعوى جبر ضعف الإرسال بتحقيق الشهره على العمل بها كما فى الرسائل و شرح الميرزا الآشتيانى و غيرهما، و قد نقل العلامه المتتبع الميرزا فتاح (ره) فى عناوينه فروعاً كثيره تزيد على خمسين استشهاد بها على استناد الأصحاب إلى هذه القاعده و عملهم بها، قال (قده): «و من جملة القواعد المتلقاه من الشرع الكثيره الدوران المتشتمه الفروع قاعده الميسور و لزوم الإتيان بالمستطاع، و يتمسك بها فى لزوم تخفيف النجاسه كما و كيفاً كالغسل

ص: ٣٦٧

مره و ان لم يطهر، و فى غسلات الولوغ، و منزوحات البثر، و تباعد البالوعه، و قيام غير التراب مقامه فى التطهير، و وضوء الأقطع، و الجبيره فى أعداد غسلات الوضوء، و المضمضه، و غسل اليد، و المباشرة فى جميع ما تعتبر فيه، و حكاية ما أمكن من الأذان، و الإتيان بسائر الدعوات المندوبه، و أعداد مسحات الاستبراء و خرطاته، و جلوس الحائض فى مصلاها، و مندوبات الاحتضار و الموت، و الغسل بالقراح مع تعذر الخليلط من سدر أو كافور، و من وراء الثياب، و قيام غير الساتر مقامه، و الواحد مقام الثلاثه فى الكفن، و كفايه التكبيرات فى صلاه الميت، و الممكن من التربيع للجنازه، و طلب الماء و ان لم يكن غلوه أو غلوتين، و المسح مقام الغسل، و ظهر اليد موضع بطنها... إلى أن قال: و فوات القيد من زمان أو مكان، أو وصف أو حاله ذاتى أو عرضى قابل للتبدل أم لا، و نظائر ذلك مما لا يخفى على المتتبع».

و لا ريب فى أن استناد المشهور فى العشرات من الفروع إلى قاعده الميسور مما يشرف الفقيه على القطع بصدور روايات الباب و اعتبارها سندا و دلالة.

الا- أن المتتبع فى الأخبار يجد أن أكثر تلك الفروع منصوصه، و ليس مستند الحكم فيها هذه القاعده، و لو لا مخافه التطويل لسردت عليك مقدارا منها. و بعضها أجنبى عن تعذر الجزء أو الشرط، لكون المورد من الاستقلايين، و بعضها مستند إلى قاعده الاحتياط، و لو بقى بعض الفروع التى يستند فيها إلى القاعده لم يكن كافيا لتحقيق صغرى الجبر بالعمل.

مع أن دعوى استناد المشهور إلى هذه القاعده اجتهاد منه (ره)، و هو ممنوع كما عرفت، لعدم كفايه مجرد الموافقه بين الفتوى و الروايه الضعيفه فى

تحقق الجبر، لأنها أعم من الاستناد كما هو ظاهر. و عليه فإثبات اعتبار القاعده بهذا الطريق غير تام.

الثانى: إخراج هذه الروايات عن الإرسال و إثبات سند لها، بيان: أنها و ان رويت فى الغوالى مرسله كسائر ما روى فيها، الا أن مؤلف الكتاب ذكر فى مقدمته طرقا سبعة لجميع ما رواه فيه، و كلها تنتهى إلى العلامة (قده) و منه إلى الأئمه المعصومين عليهم الصلاه و السلام، فتكون مسنده، قال فى الفصل الأول من مقدمه كتابه: «فى كيفية إسنادى و روايتى لجميع ما أنا ذاكره من الأحاديث فى هذا الكتاب، و لى فى ذلك طرق...» و قال بعد بيان الطريق السابع: «فهذه الطرق السبعة المذكوره لى جميعها تنتهى عن المشايخ المذكورين إلى الشيخ جمال المحققين ثم منه ينتهى الطريق إلى الأئمه المعصومين إلى رسول رب العالمين...».

و قال: «فبهذه الطرق و بما اشتملت عليه من الأسانيد المتصله المعنونه، الصحيحه الإسناد المشهوره الرّجال بالعداله و العلم و صحه الفتوى و صدق اللهجه أروى جميع ما أرويه و أحكيه من أحاديث الرسول و أئمه الهدى عليه و عليهم أفضل الصلاه و السلام، فجميع ما أنا ذاكره فى هذا الكتاب من الأحاديث النبويه و الإماميه طريقي فى روايتها و إسنادها و تصحيحها هذه الطرق المذكوره عن هؤلاء المشايخ المشهورين بالعمل و الفضل و العداله...».

و على هذا فروايات كتاب الغوالى ليست مرسله، بل هى مسنده بفضل ما ذكره فى أول الكتاب من مشيخته و طرقه لها، فهى لا تقصر عن بعض مراسيل الصدوق التى حذف و سائطها عند بيان الروايه و ذكرها فى المشيخه، لخروج الروايه بذلك عن الإرسال.



و راجعنا شرح سيدنا الجد - السيد الجزائري - أعلى الله مقامه على الكتاب المسمى بالجواهر العوالى فيما يرتبط بالمقام، و أفاد ما حاصله: أما مشايخه و أساتيده فهم إلى فخر الدين موثقون بتوثيقه، لأنه أثنى على كل واحد منهم بما يناسب حاله، و حيث انه ثقه كما نصّ عليه جماعه من المتأخرين فتوثيقه لهم حجه أيضا. ثم قال حول شبهه الإرسال: «اننا تتبعنا ما تضمنه هذا الكتاب من الأخبار فحصل الاطلاع على أماكنها التي انتزعها منه مثل الأصول الأربعة و غيرها من كتب الصدوق و غيره من ثقات أصحابنا أهل الفقه و الحديث».

أقول: و الأمر كما أفاده (قده) فان كثيرا من تلك الروايات موجوده فى الكتب الأربعة و غيرها، فمن الممكن أن المؤلف ظفر بكتاب أو أصل معتبر و نقل بعض الأخبار منه. و قد نقل المحدث النورى (١) شطرا من كلام سيدنا الجد و أيد به مختاره فى عدّ كتاب غوالى اللثالى من الكتب المعتميره. و قد ارتضاه العلامة المجلسى أيضا على ما حكاه السيد فى مقدمه شرحه بعد أن كان راغبا عنه فى أول الأمر. هذا غايه ما يمكن بيانه بهذا الصدود.

لكن مع ذلك كله فى النفس دغدغه تثبطنى عن الركون إلى ما أفيد، و ذلك فانه و ان لم يكن وقوف ابن أبى جمهور على أصل حاو لروايات قاعده الميسور و اطلاعه عليه مستبعدا كما وقع لغيره، بعد أن كان ذلك الأصل مخفيا عن المتقدمين، إلا أن المانع من الالتزام به تصريح المؤلف بأن جميع ما يرويه ينتهى إلى العلامة، و منه إلى الأئمه عليهم السلام، و من المعلوم أن فى طريق العلامة إليهم عليهم السلام أرباب الكتب الأربعة و غيرها من جوامع الأخبار كالصدوق

والمفيد و الشيخ و غيرهم، فكيف لم يرو واحد منهم هذه الروايات الثلاث فى كتابه، - مع كونها كما ادعاه الميرزا فتاح مستندا و مدركا لكثير من الأحكام الإلزاميه و غيرها - على حدّ نقل سائر الأخبار الصحاح و الضعاف.

و دعوى إمكان خفاء ذلك الأصل عليهم إلى زمان ابن أبى جمهور تنافى تصريحه بأن ما يرويه معنعن السند إلى المحمدين الثلاثة ثم إلى الأئمه عليهم السلام.

و احتمال إجازتهم لروايه أصل اختفى على المجيز كاد أن يلحق بالمحالات، كما لا يخفى على من له معرفه بديدن الأصحاب فى نقل الاخبار و تثبتهم و دقتهم فيه.

و قد تحصل: أن إثبات اعتبار روايات قاعده الميسور مشكل، لا من ناحيه جبر إرسالها بالعمل، لما عرفت من عدم إحرازه، و لا من ناحيه جعلها من الأخبار المسنده المعتبره، الا- أن الموجب للبحث عن دلالتها دعوى جمع شهره العمل بها. و حيث كان المدار فى الحجيه على الوثوق الشخصى بالصدور، فمن حصل له الاطمئنان به فهو، و الا- فيشكل الاستدلال بها، و ان ذكر صاحب الجواهر (قده) روايه الميسور فى عداد الأدله فى عده موارد كوضوء الأقطع و تعذر الخليط فى غسل الميت و صلاه المتوسط فى دار مغصوبه و غيرها، الا أن النصوص الخاصه فيها مضافا إلى قاعده الاشتغال تمنع عن الوثوق بتحقيق الجبر بالعمل.

## تذنيب (١) الدوران بين الجزئيه و المانعيه و نحوهما

\*\*\*\*\*

(١). الغرض من عقده بيان حكم شىء دار أمره بيان الجزئيه و المانعيه و القاطعيه، أو بين الشرطيه و المانعيه و القاطعيه، و لا بد قبل التعرض لحكمه من بيان صورته، فنقول و به نستعين: ان صور المسأله أربع:

الأولى: دوران شىء بين جزئيه و مانعيته كالاستعاذه بعد تكبيره الإحرام، لاحتمال كل من جزئيتها و مانعيته، و كالسوره الثانيه، لاحتمال جزئيتها و مانعيته، و كونها مبطله للصلاه بناء على مبطليه القرآن بين السورتين.

الثانيه: دورانه بين جزئيه و قاطعيته، كما إذا فرض أن الاستعاذه ان لم تكن جزءا كانت من القواطع المبطله للصلاه و ان وقعت بين الأجزاء، لا فى نفس الأجزاء، و هذا هو الفارق بين القاطع و بين المانع المذى تختص مبطليته بما إذا وقع فى نفس الأجزاء، و يعبر عن بعض الموانع بالقاطع، لكونه قاطعا للهيئه الاتصاليه المعتبره فى الصلاه على ما قيل.

ص: ٣٧٢

الثالثه: دورانه بين الشرطيه و المانعيه، كالجهر بالقراءه فى ظهر الجمعه، للقول بوجوبه أى شرطيته و القول بمبطليته.

الرابعه: دورانه بين الشرطيه و القاطعيه، كهذا المثل إذا فرض أن القائل بمبطليته يذهب إلى قاطعيته.

إذا عرفت صور الدوران، فاعلم: أن المصنف (قده) بنى على جريان حكم المتباينين فيها، حيث انه لا جامع بين المشروط بشىء و المشروطه بشرط لا، فلا يمكن الإتيان بهما معاً، مثلاً إذا كان الجهر بالقراءه واجبا كانت الأجزاء مشروطه بوجوده، و إذا كان الإخفات واجبا و الإجهار مبطلا كان الأجزاء مشروطه بعدم الجهر، و لا جامع بين الوجود و العدم، فلا يمكن الإتيان بالطبيعه المأمور بها فى واقعه واحده الا بأحدهما، و يمكن الاحتياط بإتيانها مع كليهما فى واقعتين. و هذا هو ضابط المتباينين، فلا يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين حتى يكون الحكم فيه التخيير كما ذهب إليه شيخنا الأعظم (قده) بتقريب: أنه على تقدير جزئيه أو شرطيه يجب الإتيان به، و على فرض المانعيه أو القاطعيه يحرم الإتيان به، فيدور أمره بين الوجوب و الحرمة، و هذا هو الدوران بين المحذورين.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى ما أفاده الشيخ (قده) من اندراج المقام فى الدوران بين المحذورين، لإجرائه البراءه فيما إذا دار أمره بين الجزئيه و المانعيه، أو الشرطيه و القاطعيه، بناء على عدم حرمة المخالفه القطعيه غير العمليه كما فى دوران الأمر

=====

(-). كما لا يكاد يكون من صغريات الأقل و الأكثر، كما يظهر أيضا من كلمات شيخنا الأعظم (قده) بتقريب: أن المتيقن وجوبه ذوات الأجزاء، و الشك انما يكون فى اعتبار شىء زائد عليها، و مقتضى الأصل عدمه. و ذلك لما تقدم من دخل هذا الزائد قطعاً، غايه الأمر أنه لا يعلم كيفيه دخله فى المركب من حيث

بين المحذورين على ما صرّح هو (قده) بذلك في العلم الإجمالي من مباحث القطع، و المخالفه الالتزاميه المترتبه على الأصل الجارى فى الطرفين لا محذور فيها، لعدم وجوبها عنده، فلا محاله يكون الحكم فى دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل و الترك.

\*\*\*\*\*

(١). هذا دفع توهم كون المقام من الدوران بين المحذورين. توضيح هذا الدفع: أن ضابط الدوران بين المحذورين - و هو احتمال الموافقه و المخالفه فى كل من الفعل و الترك و عدم إمكان الموافقه القطعيه كما فى المرأه المحلوف على مباشرتها أو تركها فى وقت خاص، حيث ان فى كل من فعل المباشره و تركها احتمال الموافقه و المخالفه - لا ينطبق على المقام، لإمكان الموافقه القطعيه فيه بتكرار العمل بأن يؤتى بالصلاه تاره مع الجهر بالقراءه و أخرى بدونه، مع عدم وجود احتمال المخالفه مع كل من الفعل و الترك الناشئين عن احتمال المطلوبيه.

غايه الأمر أن ما لا ينطبق عليه الواجب يقع لغوا واقعا مع صدوره لغرض عقلاى و هو القطع بامثال أمر الشارع.

و الحاصل: أنه مع العلم الإجمالى بالتكليف و إمكان الامتثال القطعى و لو بالاحتياط المستلزم لتكرار العمل لا يحكم العقل بالتخيير بين الفعل و الترك، و لا يرخص فى ترك الإطاعه.

=====

الجزئيه أو الشرطيه أو غيرها، فيعلم إجمالا- بمطلوبيه الطبيعه فى ضمن أحد الخاصّين، و من المعلوم مباينه أحدهما للآخر، كالصلاه المقيداه بالحرم الشريف أو الجامع، فان كلاً منهما مباينه للأخرى.

و بالجمله: فالمقام أجنبى عن باب الأقل و الأكثر، فليس من موارد جريان أصاله البراءه و ان قلنا بها فى الأقل و الأكثر كما هو الصحيح.

الشيء (أ) مره و بدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى «-» .

\*\*\*\*\*

(أ). أى: الشيء الذى دار أمره بين الجزئيه و المانعيه و القاطعيه، أو بين الشرطيّه و المانعيه و القاطعيه، و ضمير «بدونه» راجع إلى «ذاك الشيء».

(-). لم يظهر لهذه العبارة الدائره فى الألسن و الكتب معنى صحيح، إذ لا بد فى المفضل عليه من وجود المبدأ فيه ك «زيد أعلم من عمرو» فلو لم يكن عمرو عالماً لم يصح هذا الكلام، و من المعلوم أنه ليس فى الخفاء وضوح حتى يقال: ان المطلوب الكذائى أوضح منه، فالصحيح أن يقال فى أمثال هذا المقام:

أوضح من الواضحات، أو: أوضح من كل واضح.

ص: ٣٧٥

أما الاحتياط (٢)

فلا يعتبر فى حسنه شىء أصلا «-» بل يحسن

شرائط الأصول العمليه

\*\*\*\*\*

(١). و هى الاحتياط و البراءه بقسميها و أصاله التخيير.

(٢). الذى موضوعه احتمال الحكم الواقعى، و فائدته المترتبه عليه هى الإحراز العملى للواقع على تقدير ثبوته، لكن شيخنا الأعمم (قده) جعل هذا الإحراز العملى موضوع الاحتياط، حيث قال: «و يكفى فى موضوعه - أى الاحتياط - إحراز الواقع المشكوك فيه به» فتدبر.

(-). الا إذا احتمل أداء الاحتياط بدون الفحص إلى ترك واجب أهم، كما إذا صرف ماءه فى الموضوع مع احتمال وجوب صرفه فيما هو أهم من الموضوع فانه يجب عليه الفحص لئلا يفوت عنه الواجب الأهم بتقصيره، كما يجب الفحص فى البراءه. و مجرد كون الاحتياط انقيادا إلى المولى لا يجوز ترك الفحص، و لا يرفع قبح تفويت الواجب عقلا.

و بالجمله: لما كان حسن الاحتياط عقلا لكونه محرزا للواقع على فرض ثبوته فلا بد من اعتبار عدم مزاحمته لما يوجب قبحه.

على كل حال (١)، الا (٢) إذا كان موجبا لاختلال النظام «-» و لا تفاوت

\*\*\*\*\*

(١). أى: سواء أقامت حجه غير علميه على خلافه أم لا، و سواء أ كان احتمال الحكم الواقعى قويا أم ضعيفا، و سواء أ كان قبل الفحص أم بعده... إلى غير ذلك من الصور، و سواء أ كان الاحتياط حقيقيا أم إضافيا كالأخذ بأحد القولين أو الأقوال فى المسائل الفرعيه.

(٢). هذا استثناء عن حسن الاحتياط، و غرضه: أنه لا- يعتبر فى حسن الاحتياط شىء إلا- عدم كونه موجبا لاختلال النظام، فالاحتياط الذى ينجرّ إلى ذلك لا حسن فيه، و ظاهر كلام الشيخ هنا عدم اعتبار شىء فى حسنه حتى عدم اختلال النظام.

و كيف كان فقوله: «الا- إذا» ظاهر فى كون الاختلال رافعا لحسن الاحتياط لا لنفسه المحرز للواقع، لظهور السلب فى القضايا السالبه فى رجوعه إلى المحمول لا الموضوع، فالاحتياط المخل بالنظام محرز للواقع، لكنه ليس بحسن لإخلاله بالنظام.

و ان كان من المحتمل رجوع الاستثناء إلى الموضوع بأن يقال: ان حقيقه الاحتياط هى إحراز الواقع عملا مع عدم مزاحمه جهه مقبّحه له عقلا، و مع وجود المزاحم ينتفى موضوع الاحتياط، فتكون السالبه بانتفاء الموضوع. لكن هذا الاحتمال ضعيف جدا، لأن حقيقه الاحتياط هى الإحاطه بالواقع، و حسنه أو قبحه أحيانا لعارض خارج عن هويته، و ظهور قوله: «الا إذا كان موجبا لاختلال النظام» فى نفى هذا الاحتمال و رجوع السلب إلى المحمول مما لا مجال للإنكاره، لأن معناه: الا إذا كان الاحتياط موجبا لاختلال النظام، فالاختلال الرافع لحسنه

=====

(-). أو لحصول الوسوسه الشيطانيه، فان كان الاحتياط معرضا لها أعاذنا الله و جميع إخواننا المؤمنين منها خرج عن الحسن إلى القبح، لكونه حينئذ تعويدا للخبيث و إطاعه له، و قد نهى فى النصوص عنهما.

ص: ٣٧٧



فيه (١) بين المعاملات و العبادات مطلقا و لو (٢) كان موجبا للتكرار فيها.

و توهم (٣) كون التكرار عبثا و لعبا بأمر المولى و هو ينافى قصد الامتثال المعبر فى العباده فاسد (٤)، لوضوح أن التكرار ربما يكون

مترتب على وجود الاحتياط، لا رافع لحقيقته، فان الحسن و القبح من المحمولات المترتبة على وجود شىء .

\*\*\*\*\*

(١). أى: حسن الاحتياط، و هذا إشاره إلى الخلاف فى حسنه فى العبادات كما نسب إلى جمع من الفقهاء تبعاً للمتكلمين، بزعم: أن الاحتياط فيها مخل بقصد الوجه المعبر فى العباده، و على هذا بنوا بطلان عباده تارك طريقى الاجتهاد و التقليد مع التمكن منهما.

(٢). كلمه «لو» وصلية، و بيان لوجه الإطلاق و إشاره إلى خلاف آخر، و هو أن الاحتياط يحسن ان لم يكن مستلزما لتكرار العباده، و إلا فلا- حسن فيها، لما سيشير إليه و تقدم أيضا فى الجزء الرابع فى سابع الأمور المتعلقة بمباحث القطع، و قد نسب إنكار حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده إلى صاحب الحدائق.

و ضمير «فيها» راجع إلى العبادات.

(٣). هذا أحد الوجوه التى نوقش بها فى حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده، و محصله: أن التكرار عبث لا- يترتب عليه غرض عقلاى، و لعب بأمر المولى، و هو ينافى قصد القربه أى امتثال أمره المعبر فى العباده. و عليه فمع التكرار لا يحصل ما هو قوام العباده من قصد القربه، و هذا الوجه يوجب امتناع الاحتياط فى العبادات، و ضمير «هو» راجع إلى التكرار.

(٤). خبر «و توهم» و دفع له بوجهين: أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح»

ص: ٣٧٨

التكرار ليس لازماً مساوياً للعبثية المنافية لقصد الامتثال، لإمكان نشوه عن غرض عقلائي، كما إذا كان التكرار موجبا لتعوده على العبادة أو دافعا لضرر عدو عن نفسه إذا استحيا العدو من الإضرار به ما دام مصليا، أو كان الفحص و السؤال سببا للذل و المهانه، أو غير ذلك من الأغراض العقلائيه الموجهه لتكرار العباده المخرجه له عن العبثيه المنافيه لقصد الامتثال المعترف فى العباده.

و بالجمله: فالعبثيه لا- تصلح لأن تكون مانعه عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العباده، لكونها أخص من المدعى كما لا يخفى.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع أنه لو لم يكن» و محصله: أن مناط القربه المعترفه فى العباده هو إتيان الفعل بداعى أمر المولى، بحيث لا يكون له داع سواه، فلو أتى بهذا الداعى فقد أدى وظيفته و ان لم يكن التكرار ناشئا من غرض عقلائي و كان لعا فى كيفيه الامتثال، لكنه لا ينافى قصد الإطاعه، حيث ان حقيقتها كما عرفت هى الانبعاث إلى الفعل عن بعث المولى، و تحركه عن تحريكه، و المفروض تحققها.

(-). يمكن أن يريد منكر حسن الاحتياط المستلزم للتكرار عبثيه هذا الاحتياط بنظر العقل مع التمكن من الامتثال العملى التفصيلى، و أن الاحتياط ليس امتثالا عقلا، و الغرض العقلائي من التكرار لا يسوغه و لا يدرجه تحت عنوان الإطاعه أصلا. و عليه فلا يندفع الإشكال بوجود الغرض العقلائي من التكرار كما يقول به من يلتزم بترتب مراتب الإطاعه و طوليتها كما لا يخفى.

مضافا إلى: أن ذلك الغرض العقلائي الراجح أو المباح ان كان مانعا عن استقلال القربه فى الداعويه، فالظاهر بطلان العباده، فلا بد من تقييد ذلك الغرض العقلائي بعدم إسقاطه للقربه عن استقلالها فى الداعويه حتى لا يندرج فى الضميمه

مع «-» أنه لو لم يكن بهذا الداعى (١) و كان أصل إتيانه بداعى أمر مولاه بلا داع له سواه (٢) لما (٣) ينافى قصد الامتثال و ان كان لاعبا فى كيفية امتثاله (٤) «--» فافهم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: داع صحيح عقلائى، و ضمير «أنه» راجع إلى «التكرار» و يمكن أن يكون للشأن.

(٢). أى: سوى أمر مولاه، و ضميرا «مولاه، له» راجعان إلى المكلف المفهوم من الكلام، و ضمير «إتيانه» إلى الفعل المستفاد من العبارة.

(٣). جواب «لو» يعنى: لو كان أصل الإتيان بداعى أمر المولى لم يكن التكرار غير الناشى عن غرض عقلائى منافيا لقصد الامتثال و قادحا فى حسن الاحتياط المستلزم للتكرار، إذ اللعب انما هو فى كيفية الإطاعة لا فى نفسها، إذ المفروض كون الإتيان بالمحتملات ناشئا من أمر المولى.

(٤). لعله إشاره إلى صحه هذا الجواب، فانه لا يلزم اللعب فى كيفية الامتثال

=====

المانعه عن كون داعى القربه صالحا للاستقلال فى البعث إلى العباده.

الا أن يقال: ان هذه الضميمه ليست فى عرض قصد القربه، بل فى طولها حيث ان الداعى إلى الإطاعة هو الأمر فقط، و الانبعاث يكون عن البعث مجردا عن كل ضميمه، و الضميمه انما تقع فى كيفية الإطاعة، و هى متأخره عن نفس الإطاعة، فليتأمل.

(-). لا يخفى أن الترتيب الطبعى يقتضى تقديم هذا الجواب على الأول، بأن يقال: «فاسد أولا بعدم منافاه التكرار لقصد الامتثال، و ثانيا: بإمكان نشوء التكرار عن غرض عقلائى على تقدير منافاته له».

(--). كيفية الامتثال هى فعل المحتملات التى يحرز بها الواقع، فلو فرض كونها لعبا امتنع انطباق المأمور به على أحد المحتملات حتى يتحقق الامتثال

أيضا، حيث ان كل عمل ناش عن داعى الأمر المحتمل، و من المعلوم أن انبعاث العمل عن الأمر المحتمل انقياد، و هو حسن عقلا، فكيف ينطبق عليه عنوان اللعب الّذى هو داع شيطانى المضاد لعنوان الانقياد الّذى هو داع رحمانى؟ و منه يظهر: عدم اللعب فى الجمع بين المحتملات أيضا، بداهه أن الجمع أيضا يكون ناشئا عن داع إلهى، و هو إطاعه أمره. و لا- فى تحصيل اليقين بامثال أمر المولى، بيان: أن تحصيل اليقين بالامثال ان كان بإتيان المأمور به المعلوم تفصيلا انطباعه على المأتى به فلا لعب، و ان كان بالجمع بين المحتملات و ترك تعينه، فهو لعب فى كيفية تحصيله، و ذلك لأن اللعب فى اختيار كيفية تحصيل اليقين مع نشوه عن الغرض العقلانى غير متصور، و الأغراض العقلانيه كثيره:

منها: امتداد زمان اشتغاله بالانقياد للمولى الّذى هو من مظاهر العبوديه.

و منها: توقف تحصيل العلم التفصيلى بالمأمور به على بذل مال، أو ذل سؤال، أو تقيه، أو غير ذلك. و يمكن أن يكون «فافهم» إشاره إلى مطالب آخر تظهر للمتأمل بالتأمل، فتأمل.

=====

الموجب لسقوط الأمر بالعباده.

و الحاصل: أن اللعب يصدق على فعل كل محتمل، و هو مانع عن تحقق الامثال به. و دفع هذه الشبهه منحصر بإنكار صدق اللعب على ما يصدق عليه الانقياد و التحرك عن تحريك المولى. كما أن الكلام فى قدح نفس التكرار من حيث هو فى حسن الاحتياط، لا القدح من جهه أخرى مقارنة للتكرار أحيانا متوقفه على القصد، فان اتصاف المحتملات باللعب منوط بقصده، و لا يتحقق ذلك مع نشوء فعل تلك المحتملات عن أمر المولى. نعم ان كان الاتصاف بها قهريا اتجه صدق اللعب عليها، لكنه محل التأمل.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «بل يحسن على كل حال» يعنى: كما أن الاحتياط يحسن فى موارد عدم قيام الحججه على نفي التكليف كالشبهات البدويه الوجوبيه أو التحريميه الناشئه عن فقد الدليل على التكليف، كذلك يحسن فى موارد قيام الحججه على عدم التكليف، كنهوض أماره معتبره على جواز شرب التتن، أو عدم وجوب السوره فى الصلاه مع العلم بعدم مانعيتها.

(٢). أى: الحججه غير العلميه، بقريته قوله (قده): «فيما كان فى مخالفته على تقدير ثبوته» فان فرض الثبوت و احتمالاه انما يكون فى الحججه غير العلميه. مضافا إلى: أنه لا معنى للاحتياط مع العلم بالواقع.

و بالجمله: و المقصود حسن الاحتياط فى موارد قيام الأماره غير العلميه على عدم التكليف.

=====

(-). لا- فرق فى حسن الاحتياط مع الحججه على نفي التكليف بين كون الحججه النافيه له أصلا عمليا كالبراءه و دليلا- اجتهاديا كالأماره، إذ موضوع الاحتياط و هو احتمال ثبوت التكليف واقعا متحقق فى كلا الفرضين.

ثم انه ان لم يلزم التكرار من العمل بالاحتياط مع الحججه النافيه للتكليف فلا إشكال، كما إذا قام الدليل على عدم وجوب السوره فى الصلاه، فان الاحتياط بإتيان السوره فيها لا- يتوقف على تكرار الصلاه، بل يأتى بها مره واحده مع السوره و ان لزم من الاحتياط تكرار العمل كما إذا قامت الحججه على وجوب صلاه الجمع، حيث ان الاحتياط مع رعايه هذه الحججه يتوقف على فعل الصلاه مرتين إحداهما أربع ركعات، و ثانيتهما ركعتان و خطبتان، فهل يجب عليه تقديم ما يقتضيه الحججه أولا ثم الإتيان بخلافه لإحراز الواقع، أم يتخير فى تقديم أيهما شاء؟ قيل بالأول، لأن فى تقديمه عملا بالوظيفه، و بعده يحتاط بفعل ما يكون على خلاف ما تقتضيه الحججه

التكليف لثلا (١) يقع فيما كان فى مخالفته على تقدير ثبوته من المفسده

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لحسن الاحتياط فى موارد قيام الحجه على عدم التكليف، و حاصله:

أن موضوع الاحتياط و هو احتمال ثبوت الحكم واقعا مع قيام الحجه غير العلميه على عدم التكليف موجود، لاحتمال خطائها، كاحتمال وجود الحكم مع خلؤ الواقعه

كصلاه الظهر فى المثال، فلو قدمها على صلاه الجمعه اندراج فى الامثال الاحتمالى مع التمكن من التفصيلي، حيث ان معنى حجه الأماره إلغاء احتمال الخلاف، و عدم الاعتناء به، و التقديم اعتناء به.

لكن فيه أولاً: أن معنى إلغاء احتمال الخلاف ليس إلغاء مطلقا بنحو يرفع حسن الاحتياط حتى لا يجوز اعتناؤه بنحو الرجاء و احتمال المطلوبيه، بل معناه إلغاؤه فى قبال اعتباره بنحو الوظيفه، كما فى اعتبار ما يقتضيه الأماره، فاحتمال خلاف الأماره لا يراعى بنحو الوظيفه، و أما رعايته بنحو الرجاء و إدراك الواقع فلا بأس بها، و لا تقتضى حجه الأماره نفيها.

و ثانيا: أن الامثال الاحتمالى انما يكون فيما إذا كان بانيا على الاكتفاء بأحد المحتملين أو المحتملات، و أما إذا كان بانيا على الإتيان بالجميع فلا يصدق عليه الإطاعه الاحتماليه، بل يصدق عليه الاحتياط.

و ثالثا: أن العمل بالأماره غير العلميه إطاعه ظنيه، فلو صدق الإطاعه الظنيه على تقديم العمل بمقتضى الأماره، فاللازم تقديم العمل بخلاف مقتضاها، أو تقديم العمل بمقتضاها بانيا على الاحتياط، لا على الإتيان به من باب حجه الأماره حتى لا يلزم تقديم الامثال الظنى على الاحتياطى.

و بالجمله: فالحق عدم لزوم العمل ابتداء بمؤدى الأماره ثم رعايه الواقع، بل المكلف مخير فى تقديم أيهما شاء. نعم الأولى الابتداء بالعمل بما تقتضيه الحجه مراعاه لشأنها، ثم رعايه الواقع بإتيان خلاف مقتضاها.

ص: ٣٨٣

و فوت (١) المصلحه.

## و أما البراءه العقليه (٢)

### اشاره

فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص و اليأس

عن الدليل على حكمها نفيًا و إثباتًا، إذ ملاك حسنه عقلا و هو الانقياد في كلتا الصورتين حاصل، بداهه احتمال ثبوت الحكم مع قيام الحججه على عدمه، فلا مانع من الاحتياط بقراءه السوره مثلا في الصلاه مع قيام الدليل غير العلمى على عدم جزئيتها لها، و ترك شرب التتن مع نهوض أماره معتبره على عدم حرمة.

و الحاصل: أنه يحسن الاحتياط لثلا يقع في مفسده مخالفه الحكم الواقعى على فرض ثبوته.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «المفسده» و «من» بيان ل «ما» و ضميرا «مخالفته، ثبوته» راجعان إلى «التكليف» يعنى: لثلا يقع المكلف فى المفسده التى تكون فى مخالفه التكليف على تقدير ثبوته، هذا.

و لكن شيخنا الأ-عظم (قده) علّل حسن الاحتياط مع قيام الحججه على عدم التكليف بقوله: «لعموم أدله رجحان الاحتياط، غايه الأمر عدم وجوب الاحتياط» و لعل هذا أولى من تعليل المصنف (قده) له بقوله: «لثلا يقع» لأن الاحتياط من طرق إطاعه أحكام الشارع، و أدله حسنه ناظره إلى كونه حافظا للأحكام و ان كان حافظا لملاكاتهما أيضا، لكن المطلوب أولا من الاحتياط هو الأول، حيث ان اللازم علينا مراعاة الأحكام دون ملاكاتهما. مع أن كفايه قصد جلب المصلحه أو دفع المفسده فى تحقق الانقياد إلى المولى لا تخلو من بحث.

اشتراط البراءه بالفحص

(٢). التى هى قبح العقاب بلا-بيان، فجواز إجرائها فى الشبهات الحكيمه دون الموضوعيه التى سيأتى البحث فيها منوط بتحقيق موضوعها أعنى عدم البيان على

عن الظفر بالحجه على التكليف، لما مرت الإشارة إليه (١) من (٢) عدم استقلال العقل بها الا بعدهما.

الحكم، و إحرار عدم البيان أعنى الحجه منوط بالفحص، و بدونه لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة، إذ لا بد فى حكمه به من إحرار موضوعه، و لا- يحرز ذلك الا- بالفحص الموجب لوصول الحجه المنصوبه من الشارع على الحكم، أو اليأس من الوصول إليها.

و عليه فلا- يستقل العقل بقبح المؤاخذة قبل الفحص، سواء أ كان نفس احتمال التكليف منجزا عند العقلاء، أم كان احتمال وجود الحجه واقعا، أم الحجه الواصله إلى المكلف - لو لا- تفصير المكلف بترك الفحص - موجبا لتوقف العقل عن الحكم بالبراءة و قبح المؤاخذة، ففى جميع هذه التقادير عدم حكمه بالبراءة انما هو لعدم إحرار موضوعه، و هو عدم الحجه على الحكم، فالبراءة العقلية فى الشبهات الحكميه لا يتحقق موضوعها - أعنى عدم البيان - الا بالفحص، فالفحص محقق لموضوعها، لا أنه أمر آخر يقيد الموضوع، فالتعبير عن الفحص هنا بالشرط مسامحه.

\*\*\*\*\*

(١). مر ذلك فى الدليل الرابع من أدله البراءة.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «بعدهما» راجع إلى الفحص و اليأس، و وجه عدم حكم العقل بالبراءة قبل الفحص و اليأس كما أشرنا إليه آنفا اما منجزيه احتمال التكليف عند العقلاء، و كونه بيانا بحيث لو لم يتفحص حسن العقاب عليه و ان لم يكن فى الواقع حجه، لكفايه نفس الاحتمال فى حسن المؤاخذة.

و اما لكون البيان هو الحجه الواقعيه، و مع الشك فى وجودها لا يحكم العقل بالبراءة حتى يحرز عدمها بالفحص، و أثره حسن المؤاخذة مع وجود الحجه واقعا و لو مع عدم العثور عليها بالفحص.

و اما لأن البيان هو الحجه التى يعثر عليها العبد بالفحص، إذ لا تصل الأحكام

ص: ٣٨٥



المكلفين بمجىء شخص النبي أو الولي صلوات الله عليهما إلى دورهم لتبليغ الأحكام، بل وصولها إليهم منحصر بالفحص عنها في مظانها وهي الطوامير الضابطة لها، أو السؤال عن الحجج الذين أمرنا بالرجوع إليهم في أخذ الحلال والحرام.

وعليه فالعقل لا يحرز موضوع حكمه إلا بالفحص، وقبله شاك في الموضوع، ومن المعلوم أنه لا يحكم مع هذا الشك، كسائر الموارد. وأثره أن ترتب العقاب عليه منوط بأمرين: أحدهما: وجود الحجج واقعا، والآخر إمكان العثور عليها بعد الفحص.

وهذا هو الحق دون الأولين، إذ في أولهما: أن منجزية الاحتمال إنما هي لرعايه الواقع، فهو كسائر الطرق إن أصابت أنجزت الواقع، وإن أخطأت أعذرت المكلف، ولو كان عليه مؤاخذة فهي على التجري لا على الواقع.

وفي ثانيهما: أنه يقبح المؤاخذة بعد الفحص، لأنها تنافي العدل، وقبل الفحص تحسن المؤاخذة، للتجري.

فالمحصل: أن البراءة العقلية لا تجرى في الشبهات الحكمية سواء أكانت وجوبية أم تحريمية إلا بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأن موضوعها وهو عدم الدليل على الحكم لا يحرز إلا بالفحص عنه الموجب للاطمئنان بعدمه.

\*\*\*\*\*

(١). وهي المستندة إلى الأدلة الشرعية.

(٢). كأحاديث الرفع والحجب والسعة وغيرها المتقدمة في أصل البراءة، حيث إن تلك الأدلة لم تقيّد بالفحص، فمقتضى إطلاقها عدم اعتبارها في جريانها في الشبهات الحكمية، كما هو حال البراءة النقلية في الشبهات الموضوعية.

=====

(-). لقائل أن يمنع إطلاق أدلتها خصوصا بعد إرادته الحجج من العلم الوارد

ص: ٣٨٦

و ان كان (١) هو عدم اعتبار الفحص فى جريانها، كما هو (٢) حالها فى

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان كانت قضيه إطلاق أدلتها عدم اعتبار... إلخ، و الأولى أن يقال: «و ان كانت هى».

(٢). أى: عدم الاعتبار، و ضمائر «حالها، جريانها، أدلتها» راجعه إلى البراءة النقلية، و ظاهر كلامه عدم اشتراط جريان البراءة الشرعيه فى الشبهات الموضوعيه بالفحص، و ذلك لإطلاق حديث الرفع، حيث ان ما دل على اعتبار الفحص فيها فانما هو بالنسبه إلى الشبهات الحكميه، و لا- مانع من بقاء إطلاقها بالنسبه إلى الموضوعيه. و أما البراءة العقلية فظاهر المتن إناطتها بالفحص مطلقا سواء فى الشبهات الحكميه و الموضوعيه، و ذلك لعدم استقلال العقل بالبراءة فيهما

=====

فى تلك الأدله، حيث ان المراد بالحجه كما مرّ فى البراءة العقلية هو الحجه التى يمكن العثور عليها بالفحص، فعدم البيان المأخوذ موضوعا للبراءة العقلية هو بعينه موضوع البراءة النقلية، فالفحص فيها محقق لموضوعها، كالفحص فى البراءة النقلية، فلا نحتاج إلى إتعاّب النفس فى إقامة الدليل على وجوب الفحص فى البراءة النقلية، كما لا يمكن إراحه النفس بإجراء أصاله عدم الحجه و العمل بأدله البراءة بدون الفحص، حيث ان موضوعها ليس مجرد عدم الحجه واقعا حتى يحرز بالأصل، بل عدم الحجه التى يمكن العثور عليها بالفحص على تقدير وجودها، و هذا لعدم لا يحرز بالأصل، بل لا بد من الفحص الموجب لليأس عن الظفر به، و للاطمئنان العقلانى و العلم العادى النظامى بالعدم.

و بالجمله: إطلاق أدله البراءة موقوف على كون موضوعها مجرد عدم العلم بالواقع الذى هو حاصل قبل الفحص و بعده، فالأدله من حيث اعتبار الفحص مطلقه. لكنه كما عرفت فى حيز المنع، فلا إطلاق لها حتى يتكلف فى تقييده بالوجه التى تشبثوا بها له.

ص: ٣٨٧

قبل الفحص، بل يستحق المبادر إلى الارتكاب فيها للوم والمذمة. هذا ما أفاده من الوجه في حاشية الرسائل و سيأتي تعقيبه في التعليقه، فلاحظ.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «و ان كان هو» و الضمير للشأن، و غرضه: أن إطلاق أدله البراءة النقلية و ان كان مقتضيا لعدم وجوب الفحص في جريانها في الشبهات الحكميه، الا- أنه استدل على وجوب الفحص فيها و عدم جواز الأخذ بإطلاق أدلتها بوجوه: أحدها: الإجماع، قال الشيخ الأعظم: «الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدله».

ثانيها: العقل، بتقريب: أنه يعلم إجمالا بثبوت تكاليف إلزاميه بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنها في الأدله لظفر بها، فلا يجوز الرجوع إلى أصاله البراءة قبل الفحص عن الأدله و اليأس عن الظفر بها، فلا يجوز الرجوع إلى أصاله البراءة قبل الفحص عن الأدله و اليأس عن الظفر بها، فالعقل بمقتضى هذا العلم الإجمالى يمنع عن إجراء البراءة قبل الفحص.

(٢). هذا هو الوجه الأول من الوجوه المحتج بها على لزوم الفحص، و ضمير «اعتباره» راجع إلى «الفحص».

هذا مضافا إلى أن الحديث الشريف بشهادته سائر الفقرات مسوق لبيان معدّريه الجهل بالواقع كمعدّريه الإكراه و الاضطرار و نحوهما، و من المعلوم أن الجهل الناشى من عدم الفحص عن خطاب المولى لا يعدّ عذرا عند العقلاء، حتى ينعدّ إطلاق فيه كى يتوسل إلى تقييده بما بعد الفحص ببعض الوجوه.

و إلى: أن استكشاف الإطلاق في مرحله الإثبات يتوقف على عدم المزاحم لمطابقه الإرادتين الاستعماليه و الجديه، و لا ريب في أن الشارع الأقدس مع كثره ترغيبه في التعلم و التفقه في الدين و حرصه على استناره القلوب بمعالم الدين و معارفه يستبعد منه جدا أن يرخص في التمسك بأصاله البراءة قبل الفحص عن

و بالعقل (١)، فانه لا مجال لها بدونه، حيث (٢) يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث (٣) لو تفحص عنه لظفر به.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الوجه الثانى، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «بتقريب: أنه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف... إلخ» و ضمير «لها» راجع إلى البراءة، و ضمير «بدونه» إلى الفحص.

(٢). هذا تقريب الاستدلال بحكم العقل، و قد تقدم بيانه.

(٣). متعلق ب «بثبوت» غرضه: أن اعتبار الفحص فى جواز إجراء أصاله البراءة انما يكون فى مورد ترتب ثمره على الفحص، و هى الظفر بالحكم على فرض ثبوته واقعا، ففى هذه الصورة لا- يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، و يجوز بعده، لخروج الواقعه حينئذ عن أطراف المعلوم بالإجمال. و أما إذا لم يترتب أثر على الفحص و كان وجوده كعدمه فى عدم الكشف عن الواقع، فلا- يجوز الرجوع إلى البراءة لا- قبل الفحص و لا- بعده، بل يجب الاحتياط فى الواقعه، لعدم خروجها عن أطراف العلم الإجمالى، فقوله: «بحيث لو تفحص عنه» تنبيه على أن الفحص المسوغ للرجوع إلى البراءة انما هو فيما إذا ترتبت الثمره المزبوره عليه، و الا فلا فائده فى الفحص، لبقاء الشك الموجب للاحتياط و عدم ارتفاعه بالفحص.

=====

أحكامه، لاستلزامه لتقض الغرض و سد باب تعلم الأحكام، و عدم وجوب الاجتهاد و التقليد، و حينئذ فإذا رخص فى مخالفه الواقع أحيانا فلا- بد أن يكون ذلك بعد الفحص عن أحكامه لثلا- يلزم التنافى بين الأمرين. و لو لم يكن هذا قرينه مانعه عن الإطلاق فلا أقل من صلاحيته له، و حيث كان الكلام محفوفا بما يصلح للتقييد فاستظهار الإطلاق منه مشكل جدا.

و حديث الحجب أظهر دلالة على هذا المعنى من سائر أخبار البراءة، إذ

و لا يخفى (١) أن الإجماع هاهنا (٢) غير حاصل، و نقله لو هنه

\*\*\*\*\*

(١). غرضه ردّ الوجهين المزبورين، أما الإجماع، فبأن المحضّل منه على وجه يكشف عن رأى المعصوم غير حاصل، إذ ليس المقام من المسائل الشرعيه المحضه التي لا يتطرق إليها العقل، فلا يجوز الاتكال على الإجماع العذى يحتمل استناد المجمعين كلهم أو جلّهم فيه إلى حكم العقل. و المنقول منه لا حجيه فيه و لو مع فرض حجيه المحضّل منه الذى لا سبيل إلى تحصيله فى المسائل التي للعقل إليها سبيل.

(٢). أى: فى مسأله وجوب الفحص فى إجراء البراءه النقليه فى الشبهات الحكميّه.

=====

لا يصح اسناد الحجب إليه تعالى مع تقصير المكلف فى الفحص بالمقدار الذى تطمئن النفس معه بعدم الحجه على الحكم. و لو تم الإطلاق كان نافيا لوجوب الفحص فى الشبهه الموضوعيه و مؤمنا من المؤاخذة على المخالفه، الا أن ينهض ما يدل على وجوبه أيضا فيها كما سيأتى.

و كيف كان فالمصنف هنا كما فى الرسائل جعل إطلاق أدله البراءه الشرعيه لما قبل الفحص مفروغا عنه، و لذا تشبث لإبداء المانع عنه ببعض الوجوه الخمسه التي ذكرها الشيخ الأعظم (قده). لكنه فى حاشيه الرسائل أناط جريان البراءه فى كل من الشبهتين بالفحص، و قال: «و لا إطلاق للنقل الدال على البراءه فيها، لقوه احتمال سوقه مساق حكم العقل، و لا ينافيه كونه فى مقام المنه، فانها بملاحظه عدم إيجاب الاحتياط، مع أنه كان بمكان من الإمكان كما حققناه...».

و قد عرفت أن الأقرب هو ما ذكره فى الحاشيه لا ما فى المتن.

ص: ٣٩٠

بلا طائل، فان تحصيله (١) في مثل هذه المسأله مما للعقل إليه سبيل

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «غير حاصل» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ ليس المقام من المسائل الشرعيه المحضه... إلخ» و ضمائر «نقله، لوهنه، تحصيله» راجعه إلى الإجماع، و قوله: «و نقله» معطوف على «الإجماع» و كان الأنسب ذكر هذا التعليل متصلا بقوله: «غير حاصل».

=====

ثم ان الشيخ (قده) ذكر وجوها خمسه لتقييد الإطلاق بما بعد الفحص، و هي الإجماع القطعي، و الأدله الداله على وجوب تحصيل العلم، و ما دل على مؤاخذه الجهال، و حكم العقل بعدم معذوريه الجاهل المقصر القادر على الاستعلام، و العلم الإجمالي الحاصل لكل مكلف قبل الأخذ في استعلام المسائل.

ثم اعتمد على حكم العقل، و قال: «فالأولى ما ذكر في الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به إجمالاً، و مناط عدم المعذوريه في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب المشتبه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر. مع أن في الوجه الأول و هو الإجماع القطعي كفايه».

أقول: أما الإجماع، فيرده ما في المتن من احتمال مدركيته و ان سلم تحققه.

و أما العقل فان الاستدلال به متين جدا بناء على ما قلنا من وحده موضوعي البراءتين، حيث ان إحراز موضوعهما و هو عدم الحجج و البيان حتى يجوز التمسك بهما منوط بالفحص، فعدم معذوريه الجاهل القادر على الاستعلام انما هو لعدم إحراز موضوع البراءه، فإطلاق أدله الترخيص لما قبل الفحص كما قيل غير سديد كما مر بعد وحده موضوعي البراءتين و كون الفحص محققا للموضوع في كليهما.

و لو سلم الإطلاق فتقييده بحكم العقل - كما تقدم في عبارته الشيخ - لا يخلو من محذور الدور، لوضوح أن هم العقل في أمثال المقام مما يحتمل فيه الحكم

ص: ٣٩١

صعب (١) لو لم يكن (٢) عادة بمستحيل، لقوه (٣) احتمال أن يكون

\*\*\*\*\*

(١). خبر «فان» ووجه صعوبه تحصيل الإجماع الكاشف عن رأى المعصوم ما عرفته من عدم كون المسأله من المسائل الشرعيه المحضه.

(٢). يعنى: لو لم يكن تحصيل الإجماع الكاشف عادة بمستحيل، إذ لا- طريق إلى استكشافه بعد قوه احتمال كون مستند المجمعين جلهم بل كلهم هو حكم العقل بتنجز العلم الإجمالى المزبور.

و أما العقل، فبأن الكلام هنا فى الشبهه البدويه دون المقرونه بالعلم الإجمالى، ففرض العلم الإجمالى هنا أجنبى عما نحن فيه، و ذلك إما لانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم التفصيلى اللاحق، و إما لعدم تنجزه، لعدم الابتلاء ببعض الأطراف و لو لغفله المجتهد حين الاستنباط لحكم المسأله عن موارد الشبهات التى يكون بينها علم الإجمالى بالتكليف، إذ وجوب الفحص مختص بصوره وجود العلم الإجمالى المنجز و لا يجرى فى الشبهات البدويه، فهذا الدليل أخص من المدعى.

(٣). تعليل لصعوبه تحصيل الإجماع أو استحالته، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

«إذ ليس المقام من المسائل... إلخ».

الإلزامى ليس إلا تحصيل المؤمن من عتاب المولى و مؤاخذته، و مثله حكم تعليقى منوط بعدم تأمين الشارع، و من المعلوم أن إطلاق حديث الرفع لما قبل الفحص و ترخيصه فى المخالفه الاحتماليه موجب للعذر و الأيمن من العقوبه، و رافع لموضوع حكمه بلزوم الفحص، و تقييد الإطلاق منوط بما يصلح للتقييد فى حد نفسه، و إلا لزم الدور، لتوقف اعتبار المقيد على عدم الإطلاق، و توقف نفي الإطلاق على اعتبار المقيد.

و لا محيص عما ذكرناه الا بجعل الحكم العقلى هنا كالتقرينه المتصله الحافه

\*\*\*\*\*

(١). الناشى عن العلم الإجمالى المذكور.

(٢). معطوف على «أن الإجماع» وإشاره إلى الجواب عن الوجه الثانى، و هو الدليل العقلى، و قد عرفت توضيح الجواب بقولنا: «و أما العقل فبأن الكلام» كما عرفت جواب الوجه الأول و هو الإجماع بقولنا: «أما الإجماع فبأن المحصل منه... إلخ».

=====

بالكلام المانعه من انعقاد إطلاق أدله البراءه الشرعيه رأسا، و الموجه لاختصاصها بما بعد الفحص من أول الأمر.

و قد يدعى تقييد الإطلاق للجمع بين أخبار التوقف و البراءه بما فى تقرير بعض أعظم العصر، و حاصله: «أن النسبه بين الطائفتين و ان كانت تباينيه، لدلاله إطلاق أخبار البراءه على الترخيص قبل الفحص و بعده، و أخبار التوقف على وجوب التوقف مطلقا، الا أن النسبه تنقلب إلى العموم و الخصوص المطلق، و ذلك لأن مورد جمله من أخبار التوقف هى الشبهه قبل الفحص، كقوله عليه السلام فى المقبوله: «أأرجه حتى تلقى إمامك» الأمره بالفحص عن الحكم الذى يتحقق فى زمان الحضور بالتشرف لديه عليه السلام و السؤال منه، و هذا المضمون يقيد إطلاق أخبار البراءه و تختص بما بعد الفحص، و بعد هذا التخصيص تنقلب النسبه التباينيه بين أخبار البراءه و التوقف إلى العموم المطلق فتختص أخبار التوقف بما قبل الفحص، و البراءه بما بعده، و هذا هو الحال فى جميع المتعارضين، لعدم ملاحظه النسبه بينهما فى أنفسهما، بل بعد ورود التخصيص فى أحدهما أو كليهما من الخارج».

و لكنه لا يخلو من شىء، و ذلك أما أولا فلأنه لا تعارض بين حديث الرفع



\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كان هناك علم إجمالى منجز كان أجنبيا عن الشبهات البدويه التى هى محل البحث، و اندرج فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى.

(٢). غرضه: أن عدم العلم الإجمالى الموجب لتجنز الحكم يستند إلى أحد وجهين، و هما: انحلاله بالعلم التفصيلى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، و عدم الابتلاء إلا بالشبهات التى لا يعلم بالتكليف بينها، و لو كان عدم الابتلاء لأجل الغفله و عدم الالتفات إلى تلك الشبهات، كما إذا استنبط المجتهد حكم شرب التتن مثلا، فانه حين استنباط حكم هذه المسأله غافل عن سائر الشبهات، فهى لأجل الغفله خارجه عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط، و لذا لا يكون العلم الإجمالى بالتكاليف بينها منجزا.

و أخبار التوقف حتى يعامل معهما معاملة التعارض التباينى، و التقييد مع فرض انفصال المقيد، و ذلك لحكومته إطلاق «رفع ما لا يعلمون» على الأمر بالتوقف حكمه شارحه لدليل المحكوم، حيث ان مثل حديث الرفع يتعرض لما لا يمكن أن يتعرض له ما دل على وجوب التوقف. بيانه: أن حديث الرفع يرفع الشبهه التى هى موضوع وجوب التوقف قبل الفحص، و يسوغ الاقتحام فى المشتبه، ضروره أن كل دليل يثبت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، و لا يدل على وجود هذا التقدير و عدمه، و الدليل الحاكم يثبت أو ينفى هذا التقدير.

و عليه فارتفاع الشبهه و لو بورود حكم ظاهرى هدم لذلك التقدير، كما صرح هو دام ظله به بقوله: «لأن أدله الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه و تدرجه فى معلوم الحليه» و مع هذا كيف يجرى على هاتين الطائفتين أحكام التعارض؟ و أما ثانيا: فبأن التقييد يتوقف على مسانحه الحكمين الواردين فى دليلى المطلق و المقيد، و المفروض فى المقام أن مفاد حديث الرفع ترخيص مولوى، و الأمر

العلم الإجمالى بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم (١) الابتلاء الا- بما لا- يكون بينها علم بالتكليف من (٢) موارد الشبهات

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «لأنحلال» و هو إشاره إلى ثانى وجهى عدم تنجيز العلم الإجمالى، كما أن قوله: «اما لأنحلال العلم» إشاره إلى أول وجهى عدم تنجيزه.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «بينها» راجع إلى «ما» الموصول باعتبار معناه و هو موارد الشبهات، يعنى: أو لعدم الابتلاء الا بموارد الشبهات التى لا يكون بينها علم بالتكليف.

=====

بالوقوف كما بينه فى موضعه إرشاد إلى عدم الوقوع فى الهلكه، فكيف يقيد به إطلاق حديث الرفع؟ و ذيل موثقه سماعه «يرجئه حتى يلقى من يخبره» و ان كان أمرا مولويا قابلا لتقييد إطلاق حديث الرفع، لكنه ينافى ما بعده من قوله عليه السلام: «فهو فى سعه حتى يلقاه».

هذا لو أريد بأدله الوقوف خصوص ما يشتمل على هذه ماده. و كذا الحال ان أريد بها ما يدل على الاحتياط مطبقه، فانه دام ظله التزم بكون الأمر فيها للاستحباب لشمولها للشبهه الموضوعيه و إبائها عن التخصيص، إذ لا تنافى بين ما يدل على استحباب الاحتياط قبل الفحص و بين ما يدل على جوازه.

و لعل ما اختاره من الجمع هنا كان مع الغض عما التزم به فى أول البراءه من حمل أوامر التوقف على الإرشاد.

و مما ذكرنا ظهر غموض ما أفاده الشيخ الأعظم فى ذيل دلالة العقل على تقييد إطلاق أدله البراءه بقوله: «و النقل الدال على البراءه فى الشبهه الحكيمه معارض بما تقدم من الأخبار الداله على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعه، كما فى

ص: ٣٩٥

و لو (١) لعدم الالتفات إليها.

\*\*\*\*\*

(١). كلمه «لو» وصلية متعلقه بعدم الابتلاء، يعنى: و لو كان عدم الابتلاء لأجل عدم الالتفات إلى سائر موارد الشبهات، و ضمير «إليها» راجع إلى موارد الشبهات، و لا يخفى أن الشيخ (قده) تعرض لهذا الدليل العقلى أيضا بقوله:

«الخامس حصول العلم الإجمالى لكل أحد قبل الأخذ فى استعمال المسائل بوجود واجبات و محرمات كثيره فى الشريعة، و معه لا يصح التمسك بأصل البراءه، لما تقدم من أن مجراه الشك فى أصل التكليف لا فى المكلف به مع العلم بالتكليف» و صريح كلامه كون المقام من الشك فى المكلف به لا- فى التكليف، و لذا لا- تجرى فيه البراءه. و قد عرفت أن بحثنا فى الشبهات البدويه دون المقرونه بالعلم الإجمالى.

صحيحه عبد الرحمن المتقدمه، و ما دل على وجوب التوقف، بناء على الجمع بينها و بين أدله البراءه بحملها على صورته التمكن من إزاله الشبهه» لعدم كون الأمر بالوقوف و الاحتياط مولويا كما حقق فى محله كى يجمع بينها و بين أخبار البراءه. هذا كله فى الشبهه الحكيمه.

و أما الشبهه الموضوعيه فبناء على المختار من عدم إطلاق أدله البراءه الشرعيه كالعقلية يتعين الفحص، لفرض أن الترخيص فى مخالفه الواقع موقوف على اليأس من استعمال الوظيفه بوجه من الوجوه. و هذا ما اختاره المصنف فى حاشيه الرسائل، و هو متين.

الا- أنه يمكن دعوى إجراء الأصل الشرعى فى الشبهه الموضوعيه قبل الفحص اعتمادا على جملة من النصوص: منها ذيل روايه مسعده: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البيئه» بملاحظه ورودها فى الشبهه الموضوعيه و حصر رافع الحليه فى العلم الحاصل اتفاقا و قيام البيئه.

و منها: قوله عليه السلام فى معتبره السكونى فى السؤال عن حكم السفره

ص: ٣٩٦

المطروحة: «هم في سعه حتى يعلموا» و السؤال انما هو للحاجه إلى معرفه الوظيفه الفعلية مع عدم أماره في موردها على التذكيه و الحليه من سوق المسلم و يده، و انما سأل عن حكمها لاحتمال كونها سفره مجوسى، فالشبهه موضوعيه محضه، و جوابه عليه السلام ظاهر في نفى اعتبار الفحص. و لو كان التفتيش و السؤال عن حالها معتبرا لتعرض له عليه السلام في الجواب خصوصا مع كون المورد مما تجرى فيه أصاله عدم التذكيه.

و منها: قوله عليه السلام في صحيحه عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شىء فيه حلال و حرام فهو لك حلال أبدا حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه» و مثله روايه عبد الله بن سليمان عنه عليه السلام أيضا: «كل شىء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه ميتة» و ظهورهما - خصوصا الثانى منهما - فى عدم لزوم الفحص و السؤال عن حكم الموضوع المشتبه مما لا ينكر.

و منها: ما ورد فى عدم التفتيش و السؤال عن حال المرأة التى زوجت نفسها، مع كون المحتمل مهما عند الشارع، و من موارد انقلاب الأصل فيها إلى الاحتياط، و هو روايه عمر بن حنظله قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام انى تزوجت امرأه فسألت عنها، فقيل فيها، فقال: و أنت لم سألت أيضا؟ ليس عليكم التفتيش» فان الجملة الأخيره صريحه فى مرجوحه السؤال و التفتيش عن حال المرأة من حيث كونها خليه أو ذات بعل مع إمكان الفحص عن الواقع و استكشافه.

نعم ورد الاحتياط فى بعض فروع النكاح و يقتصر على مورده، و يقيد به إطلاق الروايات المتقدمه أو عمومها، كما هو الحال فى الجمع الموضوعى

بين كل مطلق و مقيد.

و الأدله المتقدمه و ان كان مورد أكثرها الشبهه التحريميه، الا أن الأمر كذلك فى الشبهه الوجوبيه الموضوعيه أخذنا بعموم «و الأشياء كلها على هذا» الوارد فى روايه مسعده لبيان الضابط الكلى لكل شبهه موضوعيه، و الأمثله المذكوره قبلها و ان كانت من الشبهه التحريميه، لكنها لا تصلح لتقييد الذيل و ان أمكن تقييد صدر الروايه بها، و قد سبق الكلام حول هذه الأمثله فى أدله البراءه فراجع.

إلا- أنه يرفع اليد عن هذا الإطلاق فيما إذا أحرز أهميه المحتمل، أو توقف امتثال الكبريات الشرعيه غالباً على الفحص عن الموضوع، مثل الفحص عن اشتغال المال الزكوى على النصاب، و بلوغ المال حد الاستطاعه، و ما يفضل عن مؤنه سنته من أرباح المكاسب و نحوها، إذ لو قصّر فى الفحص و اعتمد على أصاله براءه ذمته عن تلك الأحكام المترتبه على موضوعاتها لزم إهمالها، و لا- يرضى الشارع به قطعاً. و لكنها موارد خاصه تتوقف على إحراز الملازمه بين المخالفه و عدم التفطيش عن حال الموضوع، أو أهميه الملاك الداعى لتشريع الحكم الكلى و عدم رضاه بتفويته، و لا سبيل لدعوى التلازم المذكور فى جميع الشبهات الموضوعيه الوجوبيه كالتحريميه حتى يجب الفحص فيها، إذ التخلف عن الواقع قد يتفق أحياناً فى مثل الخمر المحتمل مع عدم التزامهم بوجوب الفحص فيه.

و الاستدلال بخبر زيد الصائغ فى زكاه النقدين الأمره بسبك الفضه المغشوشه بالصفى لأجل تعيين مقدار الفضه الخالصه ثم إخراج زكاتها أجنبى عن الشبهه البدويه التى لا علم بأصل التكليف فيها، لظهورها فى العلم إجمالاً ببلوغها النصاب

ص: ٣٩٨

و الشك في مقداره.

و المتحصل: أن المرجع في جميع الشبهات الموضوعية هو أصله البراءة إلاّ مع إحراز اهتمام الشارع بالمورد كما في الدماء و الأموال و الأعراض، أو توقف الامتثال غالبا على الفحص عن الموضوع كما في مثال الاستطاعة لئلا يلزم تأخير الحج عن عامها.

نعم قد يشكل على مرجعيه أصله البراءة العقلية في الشبهه الموضوعية بعدم جريانها، للقصور في المقتضى، فان البيان الموضوع عدمه للأصل هو بيان الحكم الكلى مثل حرمة شرب الخمر، لا حرمة مصاديق طبيعه الموجوده في الخارج، فانه ليس من وظيفته حتى يرتفع بقاعده القبح، مع وضوح أن مدلول القاعده نفى المؤاخذة عما يكون بيانه وظيفه المولى و هو الحكم الكلى، و حينئذ لا مؤمن على ارتكاب الموضوع المشتبه على تقدير كونه فردا للحرام.

و هذا الإشكال قد اعتمد عليه بعض المحققين (قده) في رساله اللباس المشكوك.

و لكنك خبير بأن وظيفه الشارع في مقام التشريع و ان لم تكن بيان أحكام المصاديق الخارجيه، إذ عليه بيان الكبريات، لكن الأحكام الشرعيه حيث كانت من القضايا الحقيقيه فلا محاله يتعلق بكل واحد من أفراد طبيعه المحرمه حكم مستقل عن أحكام سائر الافراد و له إطاعه و معصيه تخصه. و من المعلوم أن تنجز كل حكم يتوقف على وصوله و إحراز موضوعه، إذ مع الشك في الموضوع يشك في توجه التكليف المتعلق به أيضا، و بيان الحكم الجزئي و ان كان خارجا عن عهده الشارع، لكن المصحح للعقوبه هو التنجز المتقوم بإحراز كل من الحكم و موضوعه، و ليس العلم بحرمة طبيعه الخمر شرعا مع فرض الانحلال، و كون

ص: ٣٩٩

فالأولى (١) «-» الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات (٢) و الأخبار على وجوب التفقه و التعلم (٣) و المؤاخذه (٤) على ترك

\*\*\*\*\*

(١). هذا ثالث الوجوه التي استدلت بها على وجوب الفحص.

(٢). كقوله تعالى: (و لو لا نفر من كل فرقه منهم طائفة ليتفقهوا فى الدين ) الآية و غيرها.

(٣). كالنبي «طلب العلم فريضه على كل مسلم ألا- ان الله يحب بغاه العلم» و قوله عليه السلام: «أيها الناس اعلموا أن كمال الدين طلب العلم و العمل به، ألا و ان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال» الحديث و غيرهما، و قد جعل الشيخ الآيات و الروايات المشار إليها ثانى الوجوه الخمسه الداله على وجوب الفحص.

(٤). معطوف على «وجوب التفقه» هذا ثالث تلك الوجوه الخمسه فى الرسائل، و تقريب الاستدلال بما دل على وجوب التعلم و المؤاخذه على تركه: أنه لو كان إجراء البراءه قبل الفحص جائزا و كانت المؤاخذه على خصوص الواجبات و المحرمات المعلومه لم يكن وجه لوجوب التعلم و استحقاق المؤاخذه على تركه،

=====

نفيها من السلب المحصل منجزا لحرمة كلى الخمر بالنسبه إلى هذا المائع المشكوك فيه، إذ لا أثر لحرمة الطبيعه بالنسبه لما شك فى فرديته لها، بل لا- بد فى ترتيبه من إحراز فرديه شىء لها بعلم أو علمى أو أصل محرز. نعم بناء على كون المجعول الشرعى على نحو القضييه المعدوله يتجه الإشكال، لكنه مجرد فرض، و قد تعرضنا لهذا المطلب تبعا للماتن فى ثانى تنبيهات البراءه، فلاحظ.

(-). قد عرفت فى التعليقه السابقه كفايه حكم العقل بلزوم الفحص فى البراءه النقليه كلزومه فى البراءه العقليه بعد وضوح كون الموضوع فى كلتا البراءتين واحدا و هو عدم الحججه، فلا بد من إحراز هذا العدم فى جريانها، و لا يحرز ذلك إلا بالفحص.

ص: ٤٠٠

التعلم فى مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله (١) تعالى (٢) كما فى الخير (٣) فيقيد بها (٤) أخبار البراءة، لقوه (٥)

إذ المفروض وجود المعدر وهو البراءة، ومقتضى إطلاق أدله البراءة لما قبل الفحص وبعده واختصاص ما دل على وجوب التعلم والمؤاخذة بما قبل الفحص تقييد إطلاق الأول بالثانى، لكونه أخص من الأول كسائر المطلقات والمقيدات.

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «المؤاخذة» التى هى نوع من التوبيخ، و «على ترك» و «فى مقام» متعلقان بالمؤاخذة أيضا، و «عن عدم» و «بعدم العلم» متعلقان باعتذار.

(٢). فله الحجة البالغة.

(٣). وهو ما ورد فى تفسير هذه الآية من «أنه يقال للبعد يوم القيامة هل علمت، فان قال: نعم، قيل له فهلا عملت؟ و ان قال لا، قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل».

(٤). أى: بالآيات والأخبار الداله على وجوب التفقه والمؤاخذة على تركه إطلاق أخبار البراءة، لما مر آنفا من شمولها لما قبل الفحص وبعده. و غرضه (قده) التنبيه على أن النسبه بين تلك الآيات والأخبار وبين أدله البراءة نسبه المقيد إلى المطلق فيقيد بها إطلاق أدله البراءة، لا- أن النسبه بينهما هى التباين كما قد يتوهم بتقريب: أن مورد أخبار البراءة عدم العلم بالتكليف لا تفصيلا ولا إجمالا، و مورد الآيات وأخبار وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه ترك العمل فيما علم وجوبه مثلا و لو إجمالا، فتكون وارده فى الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، و أجنبيه عن الشبهات البدويه التى هى مورد أصاله البراءة، فلا- موجب لتقييد إطلاق أدله البراءة بها مع تباين نسبتها، فيكون هذا الوجه كالوجهين المتقدمين و هما الإجماع و العقل ضعيفا و غير صالح لتقييد إطلاق أدله البراءة بلزوم الفحص، و إناطه جواز العمل بالبراءة النقلية به.

(٥). هذا تعليق لقوله: «و الأولى الاستدلال» و دفع للتوهم المزبور، و كان الأولى تقديم «لقوه ظهورها» على قوله: «فيقيد بها» لأن التقييد متفرع على



ظهورها (١) فى أن المؤاخذه و الاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا (٢) بترك العمل فيما علم وجوبه و لو (٣) إجمالاً، فلا (٤) مجال

إثبات ظهورها فى كون الاحتجاج بترك التعلم حتى يتحد موردها مع مورد أدله البراءة و يصح التقييد، لورودهما معا فى الشبهات البدويه، و أخصيتها من أدله البراءة.

و كيف كان فقد دفع التوهم المزبور بما محصله: أن تلك الآيات و الروايات ظاهره فى كون المؤاخذه و الذم على ترك التعلم فيما لم يعلم، بل قوله عليه السلام فى تفسير قوله تبارك و تعالى: فله الحجة البالغة: «هلا تعلمت حتى تعمل» كالصریح فى كون التوبيخ على ترك التعلم، لا- على ترك العمل فيما علم وجوبه حتى يكون مورده الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالى، دون الشبهات البدويه التى هى مورد أدله البراءة. و أخبار المؤاخذه جُلّها بل كلها فى غاية الظهور فى كون المؤاخذه على ترك التعلم، لا ترك العمل بما علم حكمه، و دعوى تواترها المعنوى قريبه جداً، فلا حاجه إلى البحث عن أسنادها، فراجع الوافى بابى فرض طلب العلم و سؤال العلماء و تذاكر العلم.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ظهور الآيات و الروايات فى كون المؤاخذه على ترك التعلم كما هو مورد أدله البراءة.

(٢). هذا هو التوهم المزبور بقولنا: «بتقريب أن مورد أخبار البراءة عدم العلم».

(٣). وصلية متعلقه بقوله: «علم وجوبه» يعنى: و لو علم وجوبه إجمالاً.

(٤). هذه نتيجة ظهور الآيات و الروايات فى كون الذم على ترك التعلم، لا- على ترك العمل بما علم حكمه، و إشاره إلى التوهم المذكور.

ص: ٤٠٢

للتوفيق (١) بحمل هذه الاخبار على ما إذا علم إجمالاً، فافهم (٢).

و لا يخفى (٣) اعتبار الفحص فى التخيير العقلى

\*\*\*\*\*

(١). بين إطلاق أدله البراءة و بين الآيات و الأخبار المشار إليها، بحملها على ما إذا علم إجمالاً بثبوت التكليف بين المشتبهات، و أخبار البراءة على الشبهات البدويه، حتى تكون النسبه بينهما هى التباين، لا الإطلاق و التقييد، و لا يصح تقييد إطلاق أدله البراءة بهما.

(٢). لعله إشاره إلى صحة الجمع بين الآيات و الروايات و بين أدله البراءة، بتقييد إطلاق أدله البراءة بهما، لاعتبار الروايات سندا و دلالة.

أو إشاره إلى توهم آخر و دفعه، أما التوهم فهو: أنه يمكن أن يكون التوبيخ على ترك التعلم بالنسبه إلى العناوين الخاصه من الواجبات و المحرمات المعلومه إجمالاً فلا- يكون مورد التوبيخ الشبهه البدويه حتى يقيد به إطلاق أدله البراءة، و يثبت به وجوب الفحص، بل مورده العلم الإجمالى بوجود واجبات و محرمات.

و أما الدفع، فهو قوله: «لقوه ظهورها فى أن المؤاخذه» و حاصله: قوه ظهور تلك الروايات بل صراحه بعضها فى كون المؤاخذه على ترك التعلم، لا ترك العمل فيما علم حكمه و لو إجمالاً.

أو إشاره إلى غيرهما مما يتوهم فى المقام.

فتحصل مما أفاده المصنف (قده): أن دليل اعتبار الفحص فى جريان البراءة النقليه فى الشبهات الحكميه هو تقييد إطلاق أدلتها بالآيات و الأخبار الداله على وجوب التعلم و المؤاخذه على تركه.

(٣). بعد أن فرغ عن بيان ما يعتبر فى جريان الأصول الثلاثة و هى الاحتياط و البراءة العقليه و النقليه شرع فى بيان ما يعتبر فى جريان أصاله التخيير فى دوران الأمر بين المحذورين.

ص: ٤٠٣

أيضا (١) بعين ما ذكر في البراءة، فلا تغفل (٢).

و محصل ما أفاده فيه هو: أن الفحص هنا معتبر بعين الوجه الذي ذكر في لزوم الفحص في البراءة العقلية، يعنى: أن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية، كذلك يكون محرزاً لموضوع أصله التخيير، و هو تساوى الاحتمالين و عدم مرجح لأحدهما على الآخر، بداهة أن هذا التساوى لا يحرز إلا بالفحص الموجب اما لتعيين أحد الاحتمالين، فيتعين الأخذ به، لحصول الموافقة القطعية حينئذ، أو لتساويهما فيتخير في الأخذ بأحدهما، لعدم التمكن مع تساويهما من الموافقة القطعية، فالعقل لا يستقل بالحكم بالتخيير إلا بعد إحراز عدم رجحان أحد الاحتمالين على الآخر، كعدم استقلاله في الحكم بالبراءة إلا بعد إحراز موضوعه و هو عدم البيان. بل وجوب الفحص هنا أولى من وجوبه في البراءة العقلية، للعلم في المقام بجنس التكليف الموجب للفحص عن نوعه، بخلاف البراءة، إذ موضوعها و هو عدم الحجج موجوده قبل الفحص و بعده.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كوجوبه في البراءة العقلية، و قد عرفت المراد بقوله: «بعين ما ذكر» بقولنا: «يعنى أن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية... إلخ».

(٢). حتى تتوهم جواز الرجوع إلى التخيير العقلي قبل الفحص، كما توهم ذلك في البراءة العقلية، بيان: أن المراد بالبيان هناك هو الحجج الواصلة فعلا، و ان كان ذلك التوهم هناك فاسداً، و لكنه مع ذلك يفترق التخيير عن البراءة بأن جنس التكليف فيه معلوم، و هو موجب للفحص، بخلاف البراءة.

ص: ٤٠٤

و لا بأس (١) بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة و الأحكام. أما التبعة فلا شبهة فى استحقاق

## حكم العمل بالبراءة قبل الفحص

\*\*\*\*\*

(١). لَمَّا فرغ المصنف (قده) من بيان اشتراط العمل بالبراءة بالفحص أراد أن يبين ما للعمل بها قبل الفحص من استحقاق العقوبة، و الحكم التكليفى و الوضعى فالكلام يقع فى مقامين: الأول فى استحقاق العقوبة و عدمه، و الثانى فى الحكم الوضعى.

أما المقام الأول، ففيه أقوال ثلاثة:

أحدها: استحقاق العقاب مطلقا سواء صادف الواقع أم لا، فلو شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه و لم يكن حراما واقعا استحق العقوبة عليه، و هذا القول منسوب إلى سيد المدارك و شيخه المحقق الأردبيلى (قدهما) استنادا إلى قبح تكليف الغافل، حيث ان الجاهل غالبا غافل عن الواقع حين فعل الحرام و ترك الواجب، فيكون العقاب على ترك التعلم. و عليه فوجوب التعلم نفسى يترتب على مخالفته العقوبة.

ثانيها: استحقاق العقوبة على مخالفه الواقع لو اتفقت، و إلا فلا عقوبة، ففى المثال المزبور لا يستحق العقاب إذا انكشف عدم حرمه شرب العصير العنبى. و نسب هذا القول إلى المشهور، قال شيخنا الأعظم (قده): «أما العقاب فالمشهور أنه على مخالفه الواقع لو اتفقت، فإذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراما واقعا فلا عقاب، و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم» ثم ذكر خلاف سيد المدارك و شيخه الأردبيلى (قدهما) حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم. و الوجه فيه: أن وجوب التعلم عند المشهور

العقوبه على المخالفه فيما إذا كان ترك التعلم و الفحص مؤديا إليها (١) فانها (٢) و ان كانت مغفوله حينها و بلا اختيار، إلا أنها منتهيه إلى

ليس نفسيا كما ذهب إليه العلمان المتقدمان حتى يكون العقاب على نفس ترك التعلم، بل المدار فيه على مخالفه الواقع لا على طريقه و هو التعلم حين تركه.

و كيف كان فالمصنف (قده) تبع المشهور و التزم باستحقاق العقوبه على مخالفه الواقع التي أدى إليها ترك التعلم و الفحص، لا على نفس ترك التعلم، فإذا شرب العصير العنبي بدون الفحص عن حكمه و كان حلالا واقعا لا يستحق مؤاخذه، لعدم مخالفه حكم إلزامي واقعي. و الوجه فيه: أن مخالفه الواقع و ان فرض وقوعها حال الغفله عن الواقع، لكنها لما كانت مستنده إلى تقصيره في ترك الفحص و التعلم تنتهي إلى الاختيار، و لا- يقبح العقاب على ما ينتهي إلى الاختيار، و لذا يعاقب أكثر الجهال العصاه على ارتكاب المحرمات مع غفلتهم عن احتمال حرمتها حين الارتكاب، فان التفاتهم إجمالا قبل الارتكاب إلى احتمال حرمتها كاف في صحه العقوبه مع تمكنهم من الفحص و تركهم له اختيارا، و الأخبار المتقدمه في مؤاخذه تارك التعلم أيضا تقتضى استحقاق العقوبه على مخالفه الواقع مع الشك فيه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: إلى المخالفه، و أما إذا لم يؤدّ ترك التعلم إلى المخالفه كما إذا لم يكن ما ارتكبه حراما واقعا، فلا عقاب، كما إذا شرب التتن تاركا للتعلم و الفحص و انكشف عدم حرمة. و أما سيد المدارك و المحقق الأردبيلي (قدهما) فقد ذهب إلى حسن مؤاخذه كما تقدم، استنادا إلى كون وجوب التعلم نفسيا، و أن العقاب عليه لا على الواقع، للغفله عنه، و قبح تكليف الغافل بديهى.

(٢). هذا تقريب وجه استحقاق العقوبه، و قد مر آنفا بقولنا: «و الوجه فيه أن مخالفه الواقع و ان فرض وقوعها حال الغفله عن الواقع... إلخ» و ضمائر «فانها»،

ص: ٤٠٦

الاختيار (١)، و هو (٢) كاف فى صحه العقوبه، بل (٣) مجرد تركهما كاف فى صحتها و ان لم يكن (٤) مؤديا إلى المخالفه.

حينها، أنها» راجعه إلى «المخالفه».

\*\*\*\*\*

(١). و هو ترك التعلم و الفحص اختيارا حين التفاته إلى عدم خلوّ واقعه عن حكم، و بهذا يجاب عن قبح العقاب على الواقع المجهول مع الغفله، لكونه حينئذ بلا-اختيار. و حاصل الجواب: أنه و ان كان فعلا- لأجل الغفله بدون الاختيار، لكنه منته إلى الاختيار، و قوله: «و ان كانت مغفوله حينها» إشاره إلى هذا.

(٢). يعنى: و الانتهاء إلى الاختيار كاف فى صحه العقوبه عقلا.

(٣). هذا تعريض بما نسب إلى المشهور من عدم استحقاق العقوبه على نفس ترك التعلم، و اضراب عن استحقاق العقوبه على الترك المؤدى إلى المخالفه، و محصله: ترتب استحقاقها على مجرد ترك التعلم و الفحص و ان لم يؤد تركهما إلى مخالفه الواقع فيما إذا احتمل أن تركهما يؤدى إلى ذلك، لكن العقاب حينئذ لا يكون على ترك الواجب النفسى و هو التعلم، كما هو المنسوب إلى الأردبيلى و صاحب المدارك (قدهما) بل على التجرى، حيث انه احتمال حرمه العصير العنبى أو وجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، و مع ذلك ترك التعلم لقله المبالاه بالدين، و شرب العصير أو ترك الدعاء، فان نفس التجرى على المولى يوجب عقلا استحقاق العقوبه و ان لم يخالف الواقع، لعدم حرمه العصير و عدم وجوب الدعاء واقعا.

و على هذا فالموجب لحسن العقوبه و المؤاخذه أمران: أحدهما الانتهاء إلى الاختيار، و الآخر التجرى، فالمصنف (قده) قائل باستحقاق العقوبه على ترك التعلم مطلقا و ان لم يؤد إلى مخالفه الواقع و ضمير «تركهما» راجع إلى التعلم و الفحص، و ضمير «صحتها» راجع إلى «العقوبه».

(٤). يعنى: و ان لم يكن ترك التعلم و الفحص مؤديا إلى مخالفه الواقع، كما

مع احتمالها (١) لأجل (٢) التجري و عدم (٣)المبالاه بها «-» .

إذا شرب التتن من غير فحص عن حكمه و تبين عدم حرمة واقعا، فان ترك التعلم حينئذ لم يؤدّ إلى مخالفه الحرمة، إذ المفروض عدم حرمة شربه واقعا.

و عليه فليس المراد بأداء ترك التعلم إلى المخالفه كون الترك مقدمه للمخالفه و لا ملازما لها، و إلا لم ينفك الترك عنها، بل المراد ترتب المخالفه على الترك من باب التصادف، و لذا عبّر المصنف بالمؤدى، فما فى بعض الكلمات من التعبير عن المؤدى بالملازم مسامحه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: مع احتمال أداء ترك التعلم إلى المخالفه، فان هذا الاحتمال يوجب الاحتياط بالتعلم و الفحص بحيث يعد تركهما تجزيا، لكونه إقداما على مخالفه حكم إلزاميّ محتمل تنجزه.

(٢). تعليل لقوله: «بل مجرد تركهما كاف» و قد عرفت تقريبه.

ثم ان هذا الوجه لاستحقاق العقوبه مبنى على كون التجري موجبا لاستحقاق العقوبه كما اختاره المصنف فى بحث التجري.

(٣). معطوف على «التجري» و مفسر له، و ضمير «بها» راجع إلى المخالفه.

فالمتحصل: أن المصنف (قده) اختار استحقاق تارك التعلم و الفحص للعقاب مطلقا سواء خالف الواقع أم لا. أما فى صوره المخالفه فواضح، لتحقق المعصيه. و أما فى صوره عدم المخالفه فلأجل التجري، فقوله مخالف للمشهور، حيث انهم قائلون بالاستحقاق فى خصوص ما إذا أدى ترك التعلم إلى مخالفه الواقع على ما نسب إليهم فى عبارته الشيخ الأعمش المتقدمه. بخلاف المصنف، فانه قائل بالاستحقاق مطلقا اما للعصيان و إما للتجري، فما فى حاشيه العلامه الرشتى من أنه تبع المشهور غير ظاهر، فراجع و تأمل.

=====

(-). ثالث الأقوال فى استحقاق العقوبه على ترك التعلم و الفحص ما أفاده

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن ما ذكر من وجوب التعلم و الفحص فى التكليف المطلقة المنجزه تام، إذ لو لم يجب الفحص لزم ترك الواجب المطلق. و أما فى التكليف المشروطه بزمان كصلاه الجمعة أو زمانى كالحج المشروط بالاستطاعه، فوجوب التعلم و الفحص فيها مشكل، إذ المفروض عدم وجوب فعلى يوجبها، لإناطه التكليف المشروط بتحقيق شرطه، فقبل تحققه لا- تكليف حتى يوجب التعلم.

فعليه ينحصر وجوب الفحص بالتكليف المطلقة الفعليه، و لا- وجه لوجوبه فى التكليف المشروطه، لا قبل حصول الشرط و لا بعده. أما الأول، فواضح، لعدم حكم واقعى حينئذ حتى يجب عليه التعلم لثلا يفوت عنه الواقع فيعاقب عليه. و أما الثانى، فلأجل الغفله عن تلك التكليف فى وقتها الناشئه عن ترك التعلم قبله.

فالمتحصل: أن وجوب التعلم فى التكليف المطلقة ثابت، بخلاف التكليف المشروطه، فانه محل إشكال، و لذا التجأ لدفع هذه الشبهه المحقق الأردبيلى و تلميذه صاحب المدارك (قدهما) إلى الالتزام بوجوب التعلم نفسيا ليكون العقاب على تركه لا على مخالفه الواقع.

(٢). المستشكل و هو الشيخ الأعظم (قده) أورد هذا الإشكال على المشهور

=====

المحقق النائى (قده) من أن العقوبه على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع.

و الفرق بينه و بين مذهب المشهور أن العقاب عندهم يكون على نفس المخالفه لا على ترك التعلم، و عنده يكون على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع، لا- على نفس ترك التعلم، لعدم وجوبه النفسى كما ذهب إليه الأردبيلى و سيد المدارك، حيث ان وجوبه طريقى لا يستتبع مخالفته استحقاق العقوبه. و لا على ترك الواقع، لقبح العقاب على المجهول، و إيجاب التعلم لا يخرج عن الجهاله، فاذن يكون العقاب على ترك التعلم المؤدى إلى ترك الواقع.



القائلين بكون العقاب على ترك الواقع. و حاصل الإشكال: أن استحقاق العقوبه ان كان من زمان المخالفه لا من حين ترك التعلم لزم من ذلك عدم العقاب فى التكاليف الموقته و المشروطه التى لا- تنتجز الا- بعد دخول أوقاتها و حصول شرائطها، ضروره أن الغفله حين المخالفه التى هى بعد دخول الوقت و حصول الشرط توجب قبح النهى، فلا موجب لاستحقاق العقوبه أصلا.

\*\*\*\*\*

(١). هذا من عطف الخاصّ على العام، إذ الوقت فى الموقنات أيضا شرط على حدّ سائر الشرائط.

(٢). كلمه «لو» وصلية، و غرضه: أنه بناء على المشهور - من كون العقوبه على مخالفه الواقع - يشكل الالتزام بترتيبها على التكاليف المشروطه مطلقا حتى فى صورته أداء ترك التعلم و الفحص إلى مخالفه الواقع بعد الوقت و حصول الشرط، للغفله كما مر آنفا فضلا عما إذا لم يؤدّ تركهما إلى المخالفه، و ضمير «تركهما» راجع إلى التعلم و الفحص.

=====

أقول: الظاهر أن ما أفاده الميرزا (قده) هو عين مذهب المشهور، لأنهم أيضا قائلون بعدم ترتب الاستحقاق إلا على ترك الفحص المؤدى إلى مخالفه الواقع، لا- على مجرد ترك التعلم و ان لم يؤدّ إلى مخالفته، و لا على مجرد مخالفه الواقع، فان عبارته الشيخ المتقدمه «أما العقاب فالمشهور أنه على مخالفه الواقع لو اتفقت» فى غايه الظهور فى أن العقاب فى صورته ترك التعلم انما هو على مخالفه الواقع، و حاصله: أن ترك التعلم المؤدى إلى فوت الواقع يوجب استحقاق العقوبه.

نعم قوله (قده) بعد ذلك: «و لو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم» و ان كان صريحا فى كون المصادفه للواقع موجبه للاستحقاق،

بعدهما فضلا (١) عما إذا لم يؤد إليها، حيث (٢) لا يكون حينئذ (٣)

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: فضلا عما إذا لم يؤد ترك التعلم و الفحص إلى مخالفه الواقع مع احتمال الأداء إليها. و هذا إشاره إلى صورته التجري المتقدمه فى قوله: «بل مجرد تركهما كاف فى صحتها و ان لم يكن مؤديا إلى المخالفه» و ضمير «إليها» راجع إلى «المخالفه».

(٢). هذا تقريب الإشكال، و قد تقدم ذلك مفصلا بقولنا: «و حاصل الإشكال:

أن استحقاق العقوبه... إلخ».

(٣). أى: حين أداء ترك التعلم و الفحص إلى المخالفه بعد تحقق الشرط و دخول الوقت.

=====

لا ترك التعلم كما يراه الأردبيلى و المدارك، لكنه يدل على كون العقاب فى صورته أداء ترك التعلم إلى مخالفه الواقع، فقوله: «و لو اتفقت حرمة» يعنى: و لو اتفقت حرمة فى ظرف ترك التعلم.

نعم يقع الكلام فى أن العقاب فى ظرف التارك المؤدى إلى ترك الواقع هل هو على نفس الواقع كما هو المشهور، أم على ترك التعلم المؤدى إلى مخالفه الواقع كما يراه الميرزا (ره) و هذا النزاع لا ثمره فيه، و لا يوجب تعدد القول فى المسأله.

و كيف كان فما أفاده الميرزا (قده) لا يخلو من النظر، لأن قبح العقاب على المجهول و عدم كون إيجاب التعلم مخرجا له عن الجهاله، و كذا عدم استتباع ترك الواجب الطريقي للعقاب يقتضيان عدم استحقاق العقوبه أصلا، لا على الواقع، و لا على الطريق و لا على كليهما. إذ المفروض عدم اقتضاء شىء منهما منفردا لاستحقاقها، فكيف يقتضيانه مع اجتماعهما، و هذا نظير أن يقال: ضم العدم إلى العدم يقتضى الوجود، أو يقال: الفاقد لا يعطى الا إذا انضم إليه فاقد مثله.

ص: ٤١١

تكليف فعلى أصلا لا قبلهما، و هو واضح (١)، و لا بعدهما، و هو كذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: و عدم التكليف قبل الشرط و الوقت واضح، لأنهما على المشهور من شرائط التكليف، فلا تكليف قبلهما حتى يترشح منه وجوب غيرى على التعلم و الفحص، فضميرا «قبلهما، بعدهما» راجعان إلى الشرط و الوقت.

(٢). يعنى: و عدم التكليف بعد الشرط و دخول الوقت أيضا واضح، لعدم التمكن من الواجب فى ظرفه لأجل الغفله عنه الموجه لقبح الخطاب به، و ضمير «هو» راجع إلى ما يفهم من العبارة من عدم التكليف.

=====

و لا- يقاس المقام بالمركبات مطلقا حقيقه أم اعتباريه إذا كان الأثر المترتب عليها غير آثار أجزائها حال انفرادها، حيث ان كل واحد من الأجزاء فاقد لذلك الأثر الحادث للمركب.

توضيح وجه عدم المقاييسه: أن ذلك الأثر يستند إلى آثار الأجزاء فى حال الاجتماع، نظير الأثمار المترتبة على الأشجار المركبه. و هذا بخلاف المقام، إذ لا مقتضى لشيء من الواقع و الطريق للاستحقاق، و اجتماعهما ليس الا اجتماع اللاقتضائين، و من المعلوم أن اللاقتضاء لا يصلح لأن يكون عله للاقتضاء، إذ لا معنى لعله لعدم الوجود.

فالحق أن يقال: ان العقوبه تترتب على كل حال، اما للعصيان ان أدى ترك التعلم إلى مخالفه الواقع و ان كان مجهولا، لفرض تنجزه بمجرد الاحتمال كمنجزيه الاحتمال فى كل واحد من أطراف العلم الإجمالى، و كمنجزيه الاحتياط فى الشبهات البدويه التحريميه الناشئه عن فقد الحجه قبل الفحص كما عليه الكل من المحدثين و الأصوليين، و بعد الفحص أيضا كما عليه المحدثون، فان المحقق النائنى معترف بمنجزيه الاحتياط للحكم الواقعى المجهول مع عدم خروجه عن الجهاله، فمن الغريب إنكاره اقتضاء الواقع المجهول المنجز هنا لاستحقاق العقوبه.

ص: ٤١٢

لعدم (Z) التمكن منه (١) بسبب الغفله، و لذا (٢) التجأ المحقق الأردبيلي و صاحب المدارك قدس سرهما إلى الالتزام بوجود التفقه

\*\*\*\*\*

(١). أى: من الواجب المشروط و الموقت، و قوله: «لعدم التمكن» تعليل لعدم التكليف بعد الشرط و دخول الوقت، فان تارك التعلم و الفحص عن الواجب كالحج قبل تحقق شرطه كالأستطاعه يصير غافلا عن ذلك الواجب فى وقته، و بعد حصول شرطه يتركه للغفله عنه، و من المعلوم أنه فى حال الغفله يقبح تكليفه، فقوله: «لا قبلهما، و لا بعدهما» مفسران لقوله: «أصلا».

(٢). يعنى: و لأجل هذا الإشكال التجأ هذان العلمان قدس سرهما إلى الالتزام بكون وجوب التفقه نفسيا تهيئا لتكون العقوبه على ترك التعلم لا- على مخالفه الواقع حتى يرد عليه الإشكال المذكور، و المراد بالواجب التهيئى ما يجب مقدمه للخطاب بواجب آخر. و بيان أوضح: الواجب التهيئى هو ما وجب تهيئا لإيجاب عمل، فى قبال الواجب الغيرى و هو العدى يجب مقدمه لوجود واجب آخر، فالأول واجب مقدمه لإيجاب شىء، و الثانى واجب لوجود الشىء ثبت وجوبه، ففرق واضح بين الوجوب النفسى التهيئى و الوجوب الغيرى المقدمى،

(Z). الا- أن يقال: بصحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء إذا تمكن منهما فى الجملة و لو بأن تعلم و تفحص إذا التفت، و عدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط و دخول الوقت مطلقا، كما يظهر ذلك من مراجعه العقلاء و مؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطه أو الموقته بترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدى إلى تركها بعد حصوله أو دخوله، فتأمل.

=====

و اما للتجرى ان لم يؤد ترك التعلم إلى مخالفه الواقع.

و الحاصل: أن الأقوى ما فى المتن من استحقاق تارك الفحص و التعلم للعقوبه سواء صادف الواقع أم لا.

ص: ٤١٣

فان كلاً منهما مبين للآخر، فلا إشكال في تبايرهما مفهوما. نعم يقع الكلام في وقوع الواجب النفسى التهيئى فى الخارج، لقصور أدله وجوب التعلم عن إثباته.

و يمكن أن يكون وجوب قبول الهبه للحج من قبيل الوجوب التهيئى، حيث ان وجوبه مقدمه للخطاب بواجب آخر و هو الحج، بخلاف البذل، فانه بنفسه يوجب الحج، و أما الهبه فبنفسها لا يجب الحج، بل بقبولها الذى هو واجب تهيؤا لا يجاب الحج عليه، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). أما المحقق الأردبيلى فما يستفاد منه وجوب التعلم نفسيا هو كلامه فى شرح الإرشاد: «و اعلم أيضا أن سبب بطلان الصلاه فى الدار المغصوبه مثلا هو النهى عن الصلاه فيها المستفاد من عدم جواز التصرف فى مال الغير، و أن النهى مفسد للعباده، فلا تبطل صلاه المضطر و لا الناسى بل و لا الجاهل، لعدم النهى حين الفعل، و لأن الناس فى سعه ما لا يعلمون و ان كان فى الواقع مقصرا و معاقبا بالتقصير».

و أما صاحب المدارك، فقال فى شرح مسأله إخلال المصلى بإزاله النجاسه عن بدنه أو ثوبه ما لفظه: «فهنا مسائل ثلاث: الأولى: أن يسبق علمه بالنجاسه و يصلى ذكرا لها، و يجب عليه الإعاده فى الوقت و القضاء فى خارجه، قال فى المعتبر: و هو إجماع من جعل طهاره البدن و الثوب شرطاً. و إطلاق كلام الأصحاب يقتضى أنه لا فرق فى العالم بالنجاسه بين أن يكون عالما بالحكم الشرعى أو جاهلا بل صرح العلامة و غيره بأن جاهل الحكم عامه، لأن العلم ليس شرطاً فى التكليف، و هو مشكل، لقبح تكليف الغافل».

و الحاصل: أنهم ان أرادوا أنه كالعامد فى وجوب القضاء فهو على إطلاقه مشكل، لأن القضاء بفرض مستأنف، فيتوقف على الدليل، فان ثبت مطلقا أو فى بعض

نفسه (١) لا على ما أدى إليه من (٢) المخالفه، فلا إشكال حينئذ (٣) في المشروط و الموقت «-» .

الصور ثبت الوجوب، و إلاّ فلا- و ان أرادوا أنه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل، لأن تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق. نعم هو مكلف بالبحث و النظر إذا علم وجوبهما بالعقل أو الشرع، فيأثم بتركهما، لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح».

\*\*\*\*\*

(١). لكون التعلم على هذا واجبا نفسيا، فتكون العقوبه على نفسه لا على مخالفه الواقع.

(٢). بيان ل «ما» الموصول، و الضمير المستتر في «أدى» راجع إلى «ترك التعلم» يعنى: لا على مخالفه الواقع التى أدى إليها ترك التعلم.

(٣). أى: حين وجوب التعلم نفسيا، إذ بعد فرض وجوبه النفسى تصح العقوبه على تركه لا على ترك الواقع.

=====

(-). ثم انه يقع الكلام فى أن وجوب التعلم هل هو نفسى أم لا؟ فيه وجوه:

أحدها: الوجوب النفسى الاستقلالى كوجوب الصلاه و الصوم و غيرهما. أو النفسى التهيئى بمعنى تهيؤ المكلف بسبب الفحص و التعلم لامتنال التكاليف الإلزاميه الوجوبيه و التحريميه كما عن المحقق العراقى (قده).

ثانيها: الوجوب الطريقي كوجوب سائر الطرق الموجهه مخالفتها لاستحقاق العقوبه عند مصادفتها للواقع.

ثالثها: الوجوب الشرطى بمعنى جعل الفحص شرطا تعديدا للعمل بالأصول النافيه، و أن معذريتها منوطه بذلك.

رابعها: الوجوب الغيرى المقدمى، بدعوى كون التعلم مقدمه للعمل.

خامسها: الوجوب العقلى بأن يكون إرشادا إلى حكم العقل بلزوم الفحص

ص: ٤١٥

والتعلم تخلصا عن العقوبة المحتملة، أما للعلم الإجمالى، و إما لمنجزه احتمال التكليف قبل الفحص، و إما لتوقف معذريه الجهل على استقراره المنوط بالفحص.

و يستدل للأول بظهور الأمر بشىء فى مطلوبته النفسىة و قيام الملاك به، و قد تقرر أن إطلاق الصيغه يقتضى النفسىة و العينيه و التعيينيه، فاحتمال وجوب التعلم غيريا مقدمه للعمل يندفع بهذا الظهور، سواء قلنا بوجوده النفسى، لكونه نورا كما هو الحق فى وجوب معرفه، أم بوجوده النفسى التهيئى، لكون الحكمة فى إيجابه قابليه المكلف لا لقاء الخطابات إليه. و عليه فالعقاب على ترك التعلم و الفحص لا على مخالفه الواقع.

و قد أورد عليه بما محصله: «أن مقتضى الظهور و ان كان ما ذكر، الا أن القرينه الصارفه عنه تقتضى كون وجوب التعلم طريقيا و ان ترك العمل بترك الفحص ليس عذرا، و تلك القرينه داخلية و خارجيه. أما الداخليه فهى ظهور الأمر بالسؤال من أهل الذكر فى طريقته للعمل بما يتعلمونه من الأحكام لا فى مطلوبته النفسىة، فان السؤال عن طريق كربلاء مثلا انما هو للوصول إلى تلك البلده المقدسه، و لا خصوصيه فى العلم بالطريق، و عليه فالترغيب فى السؤال من أهل الذكر قرينه على كون الأمر به طريقا للعلم بالواقع و إحرازه.

و أما الخارجيه فروايتان: إحداهما: روايه مسعده بن زياد، فان قوله:

«فهلا تعلمت حتى تعمل» صريح فى أن وجوب التعلم انما هو للعمل.

و ثانيتهما: ما ورد فى مجدور صار جنبا فغسلوه فمات فقال عليه السلام: «قتلوه قتلهم الله ألا سألوا ألا يّمموه» فان عتابه عليه السلام و دعاءه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال، بل لترك التيمم أيضا، إذ من الواضح أن مجرد السؤال و التعلم لم

و يسهل بذلك (١) الأمر في غيرهما لو صعب على أحد و لم تصدق

\*\*\*\*\*

(١). أى: بوجوب التفقه و التعلم نفسيا يندفع إشكال العقوبه على مخالفه الواقع مع الغفله حين المخالفه، توضيحه: أن هذا الإشكال - الذى دفعناه فى غير الواجب المشروط و الموقت بأن العقل لا يقبح المؤاخذة على ترك الواقع إذا انتهى إلى الاختيار - يمكن دفعه أيضا بما أفاده المحقق الأردبيلي و سيد المدارك قدس سرهما من كون وجوب التعلم نفسيا، إذ العقاب حينئذ على ترك التعلم المذمى هو بنفسه أمر اختياري، بخلاف المؤاخذة على نفس الواقع المغفول عنه حين المخالفه، و عدم اختياريتها للغفله المانع عن صحه الخطاب الموجه لقبح العقاب، فلو لم يكتف بعض فى دفع الإشكال عن صحه العقوبه على ترك الواقع بالانتهاء إلى الاختيار، فله أن يدفع الإشكال بالالتزام بوجوب التعلم نفسيا ليكون العقاب عليه.

و بهذا الجواب يندفع الإشكال فى غير الواجب المشروط و الموقت أيضا،

يكن موجبا لنجاته من القتل، و انما الموجب لنجاته كان هو التيمم، فالأمر بالسؤال و التعلم انما هو للعمل لا محاله.

هذا مضافا إلى أنه على تقدير أداء ترك التعلم إلى خلاف الواقع، فالقول باستحقاق العقاب على ترك التعلم دون المخالفه بعيد، لأن وجوب الفحص انما هو لتنجز الواقع قبله، فكيف يمكن الالتزام بعدم الاستحقاق على مخالفته. و الالتزام باستحقاقه على ترك الفحص عنه، فانه خلف و الالتزام باستحقاق عقابين أبعد و لم يقل به أحد، فتعين القول باستحقاق عقاب واحد على مخالفه الواقع دون ترك التعلم، و هذا هو معنى الوجوب الطريقي».

أقول: أما القرينه الداخليه المدعاه فلا تخلو من نظر، إذ الكلام فى وجوب التعلم نفسيا و عدمه، و الأمر بالسؤال لا ريب فى كونه طريقيا لحصول العلم.

ص: ٤١٧



ضروره أن العقاب حينئذ ليس على ترك الواقع المغفول عنه حتى يقبح ذلك لأجل الغفله عنه، بل العقوبه انما هي على ترك التعلم، و ضمير «غيرهما» راجع إلى المشروط و الموقت.

\*\*\*\*\*

(١). فاعل «صعب» و نائب فاعل «تصدق» بناء على كونه مجهولات. و أما بناء على ما عن بعض النسخ من «يصدق» بصيغته الغائب المعلوم، ففاعل «صعب» ضمير راجع إلى الجواب المذكور، و «كفايه» مفعول «يصدق» و فاعله ضمير مستتر فيه راجع إلى «أحد» يعنى: لو صعب الجواب المذكور - و هو الانتهاء إلى الاختيار - على شخص، و لم يصدق كفايه الانتهاء إلى الاختيار... إلخ.

و حاصله: أنه لو استشكل بعض فى حسن المؤاخذة على ترك الواقع بعدم كفايه الانتهاء إلى الاختيار فى حسنهما، فلا بد أن يدفع الإشكال فى غير الواجب المشروط و الموقت بوجه آخر، و هو الالتزام بوجود التعلم نفسيا ليكون العقاب على تركه، لا على ترك الواقع، و فى المشروط و الموقت بهذا الوجه. أو بالالتزام

=====

و أما وجوب التعلم فلا يستفاد منه أنه نفسى أم طريقي، و الاستشهاد على الطريقيه بالسؤال عن طريق كربلاء ممنوع، للقرينه على أن الغرض منه الوصول إلى تلك المدينة المقدسه، فهو سؤال عن مفروغ الطريقيه، و هذا بخلاف الأحكام الشرعيه فان دعوى طريقيه أوامر التعلم مصادره على المطلوب. و لا سيما مع ملاحظه مورد الآيه و هو أصول العقائد كما يظهر من صدرها: «و ما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى إليهم فاستلوا أهل الذكر...» و لا ريب فى أن تحصيل المعارف الإلهيه مطلوب نفسى، و له الموضوعيه لا المقدميه للعمل، و عليه فلم يتضح قرينه السؤال على طريقيه الفحص و التعلم.

و أما القرينه الخارجيه من معتبره ابن زياد و غيرها فهى تامه بالنسبه إلى

بكونهما من الواجب المطلق المعلق الذى سيأتى توضيحه عند شرح كلام المصنف (قده).

فالمتحصل: أن إشكال العقوبه على الواقع المغفول عنه يندفع فى الواجب المطلق بأحد وجهين على سبيل منع الخلو، اما بالانتهاى إلى الاختيار، و اما بكون العقوبه على ترك التعلم الذى هو واجب نفسى تهينى، و فى الواجب المشروط و الموقت أيضا بأحد وجهين، و هما: الالتزام بالوجوب النفسى التهينى للتعلم، و كون الواجب فيهما مطلقا لا مشروطا.

\*\*\*\*\*

(١). أى: الواقع الذى كان فعلا- - يعنى حين المخالفه - مغفولا- عنه، و لم يكن تركه حينئذ بالاختيار، حيث ان الغفله تخرج مخالفه الواقع عن حيز الاختيار، فلا تصح المؤاخذه عليه، لعدم كونه اختياريا.

=====

نفى ما يدعيه صاحب المدارك و شيخه الأردبيلي من الوجوب النفسى، لظهورها فى عدم معذوريه الجاهل التارك للواقع بتركه السؤال و الفحص، و به يسقط الظهور الإطلاقى لأوامر التعلم فى المطلوبيه النفسيه عن الحجيه، كما تسقط دعوى الوجوب التهينى بأن يكون التعلم واجبا نفسيا حتى يتهيا المكلف لإلقاء الخطابات الشرعيه إليه، إذ الغافل لغفلته غير قابل لإلقائها إليه. و ذلك لظهور المعتمره و غيرها فى كون التعلم لمحض العمل لا لمطلوبيته فى نفسه الناشئه من كون الحكمه فيه التهينى.

و الحاصل: أن ظهور «هلا- تعلمت حتى تعمل» فى أن التعلم ليس مقصودا بالذات و مطلوبا لنفسه غير قابل للإنكار، الا- أن استفاده الوجوب الطريقي منه و هو الإنشاء بداعى تنجيز الواقع - كما أراد دام ظله - استظهاره منه و من نظائره غير واضح، إذ الوجوب الطريقي كما صرح به فى بحث البراءه هو الذى

و لا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الإشكال (١) الا بذلك (٢)

\*\*\*\*\*

(١). أى: استحقاق العقوبه فى الواجب المشروط و الموقت، لعدم تكليف فعلى فيهما توجب مخالفته استحقاقها لا قبل الشرط و لا بعده كما تقدم تفصيله، و ضمير «أنه» للشأن.

(٢). أى: بالالتزام بالوجوب النفسى التهيئى للتعلم، و غرضه: أن هذا الإشكال لا يندفع عن الواجب المشروط و الموقت إلا بأحد وجهين قد أشير إليهما:

أحدهما: وجوب التعلم نفسيا لتكون العقوبه على تركه، لا على مخالفته الواقع.

و الآخر كون الوجوب فى الواجب المشروط و الموقت مطلقا بجعل الشرط وقتا كان أم غيره من قيود المادة لا الهيئه، فالوجوب فعلى غير مشروط بشىء، و يترشح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم، فترك الفحص و التعلم حينئذ يصحح العقوبه على ما يقع بعد ذلك غفله من مخالفته الواقع.

يترتب عليه احتمال العقاب و يكون إيجابه منشأ له، لعدم استلزام احتمال التكليف الواقعى لاحتمال العقاب إلا مع تنجز التكليف و وصوله إلى المكلف بنفسه أو بطريقه، كما هو الحال فى أوامر الطرق و الأمارات، إذ لولاها لم يكن العقاب محتملا.

و هذا الضابط لا ينطبق على وجوب الفحص عن أحكام المولى، فانه (مد ظله) فى ثالث أدله اعتبار الفحص فى الرجوع إلى البراء جعل ذلك مقتضى حكم العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يجوز الرجوع إلى البراء قبله، لفرض احتمال العقاب الذى لا بد من دفعه بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإذا استند لزوم الفحص عن أحكام المولى إلى هذا الحكم العقلى، فمقتضاه كون احتمال العقاب فى رتبه سابقه على وجوب التعلم كما هو شأن الاستدلال بقاعده وجوب الدفع على منجزيه العلم الإجمالى فى الشبهه المحصوره مثلا لا ناشئا منه.

و عليه فالالتزام بأن مناط وجوب الفحص هو حكم العقل بلزوم دفع الضرر

أو الالتزام (١) بكون المشروط أو الموقت مطلقا (٢) معلقا (٣)، لكنه (٤)

و الحاصل: أنه يندفع الإشكال بجعل المشروط و الموقت واجبا مطلقا بأن يكون الوجوب فعليا و الواجب استقباليا، و هو المسمى بالواجب المعلق.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «ذلك» و هذا إشاره إلى الوجه الثانى الذى دفع به الإشكال، و قد مر تقريبه بقولنا: «و الآخر كون الوجوب فى الواجب المشروط و الموقت مطلقا... إلخ».

(٢). أى: غير مشروط بمعنى كون الشرط من قيود المادة لا- الهيئه حتى يكون الوجوب مشروطا، و عطف «الموقت» على «المشروط» من عطف الخاصّ على العام.

(٣). صفه ل «مطلقا» يعنى: أن المشروط أو الموقت من قسم الواجب المطلق المعلق، و هو ما يكون الوجوب فيه حاليا و الواجب استقباليا، لا من قسم الواجب المطلق المنجز، و قد تقدم المراد بالمعلق و المنجز فى بحث مقدمه الواجب.

(٤). أى: لكن الواجب المطلق المعلق... إلخ. و هذا إشاره إلى الإشكال

المحتمل ينافى المصير إلى وجوب التعلم طريقيا مع فرض أن الإيجاب الطريقي هو الإنشاء بداعى تنجيز الواقع بحيث لولاه لما صح العقاب على المخالفه.

و حيث انك قد عرفت فى أدله منع العمل بالبراءه قبل الفحص أن احتمال التكليف الإلزامى من المولى الحقيقى منجز مع جريان عادته على عدم إيصال أحكامه إلى المكلفين إلاّ بالفحص عنها فى مظانها، فالحاكم باستحقاق العبد التارك للفحص للعقاب عند مخالفته للواقع لا محاله هو العقل، و بهذا يمتنع استظهار جعل الإيجاب المولوى الطريقي للتعلم لأجل تنجيز الواقع و إبداء احتمال العقاب.

و عليه فلا محاله تكون الخطابات الشرعيه الآمره بالتعلم إرشادا إلى هذا الحكم العقلى و عدم معذوريه الجاهل المقصر، لا حكما مولويا، لعدم وقوع هذا الحكم

الإشكال فهو: أن مقتضى كون الواجب المشروط و الموقت مطلقا معلقا هو وجوب إيجاد مقدماتهما الوجوديه قبل حصول الشرط و دخول الوقت، إذ المفروض إطلاق وجوبهما المقتضى لإيجاب مقدماتهما، و من المسلم عندهم عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط و الوقت، فليكن هذا التسالم دليلا على عدم كون الواجب المشروط مطلقا، و أن الشرط وقتا كان أو غيره قيد للهيئه كما هو مقتضى القواعد العربيه، فيكون شرطا للوجوب كما هو المشهور أيضا، فلا وجوب قبل تحقق الشرط و الوقت حتى يترشح منه وجوب على التعلم.

فالنتيجه: أن الالتزام بكون المشروط واجبا مطلقا معلقا حتى يجب به التعلم و يوجب تركه استحقاق العقوبه خارج عما تقتضيه القواعد العربيه، فلا يندفع به

العقلى فى سلسله علل الأحكام حتى يصح جعل الحكم المولوى فى مورده، بل هو واقع فى سلسله معلولاتها كما لا يخفى.

و منه يظهر: أن ما أفاده فى الوجه الثالث لكون وجوب التعلم طريقيا لا يجدى لإثباته أصلا، فان عدم استحقاق العقاب إلا على الواقع ليس لازما لخصوص هذا الإيجاب، و انما يجرى فى الوجوب الإرشادى أيضا.

و قد تحصل: أن الإيجاب النفسى بكلا قسميه غير ثابت، كعدم ثبوت الإيجاب الطريقى بما أفيد.

و يستدل للوجوب الطريقى بما فى تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائنى (قده) و محصله: عدم دخل وجوب التعلم و الاحتياط فى الملاك، و إلا لكان عدم الفحص بنفسه موجبا لنقصان ملاك الحكم حتى لو احتاط و أتى بجميع ما يحتمل دخله فى الواجب، و الالتزام بنقصان الملاك حينئذ بلا ملزم، فلا مصلحه فى نفس التعلم حتى يكون كسائر الواجبات النفسيه، بل مصلحته ليست إلا طريقته للخطاب الواقعى

## الإشكال.

و أما الدفع، فمحصله: أن جعل هذا الوجوب في الواجب المطلق المعلق انما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط و الوقت الا- خصوص التعلم، و دخل سائر المقدمات انما هو بوجودها الاتفاقي، فان الاستطاعه مثلا بوجودها الاتفاقي مقدمه، لا بوجودها التحصيلي كالطهاره بالنسبه إلى الصلاه.

و على هذا، فيكون بين المقدمات تفاوت في ترشح الوجوب من الواجب على بعضها كالفحص و التعلم، و عدم ترشحه على بعضها الاخر كالاستطاعه بالنسبه إلى الحج، فانه لا يجب تحصيلها.

و بالجملة: فإطلاق الوجوب لا يقتضى إيجاب جميع المقدمات، بل لا بد من ملاحظه نظر المولى في كيفية دخل المقدمات، فان كان دخلها بوجودها الاتفاقي فلا يجب تحصيلها، و إلا وجب ذلك. و التعلم من هذا القبيل، فيجب قبل الشرط أو الوقت، و يعاقب على تركه.

=====

المجهول لا- متمما لقصور شموله، إذ الخطاب المتمم على أنحاء: فتاره يكون متمما لقصور شمول الخطاب الأولى، ضروره أنه قاصر عن شموله للقيود المتأخره عنه كقصد القربه التي يمتنع أن يتكفلها الخطاب الأولى، و كالأمر بالغسل قبل الفجر لصوم الغد، إذ بعد كون حقيقه الصوم الإمساك عن أمور من الطلوع إلى الغروب مع الشرائط التي منها الطهاره من الحديث الأكبر، فلا بد من إيجاب الغسل على المكلف قبل الطلوع ليتمكن تطبيق خطاب الصوم على الواجد لملا-كه، و ليكون الحاصل من ضم الخطابين ما يقوم به الملاك و المصلحه.

و أخرى يكون الخطاب المتمم حافظا للقدره على استيفاء الملا-ك في ظرفه كما في المقدمات المفوته التي يوجب عدمها خروج ذى مقدمه عن قدره العبد،

و ذلك كالخطاب المستكشف بالسير إلى الحج من نفس أمر الشارع بالإتيان بالمناسك في وقتها لمن استطاع إليه سبيلا، فان المسير إليه و ان لم يكن دخيلا في اتصاف المناسك بالمصلحه، لكونها واجده للملاك في كلنا حالتى وجود المسير و عدمه، لكن تركه يسلب القدره على استيفاء مصلحه الحج فى الموسم، لوضوح توقف إيجاد الحج فى ظرفه للنائى على المسير، و ليس وجوبه ناشئا عن ملاك يخصه، بل من متمات الخطاب بذى المقدمه، و هذا بناء على إنكار الشرط المتأخر و الواجب المعلق.

و ثالثه يكون الخطاب الثانوى متمما لقصور محركيه الخطاب الأولى، بداهه أن الخطاب بوجوده الواقعى ليس باعئا للمكلف و محرّكا له، بل محركيته منوطه بالوصول إليه بعلم أو علمى. و كذا حال الأمر بالاحتياط، فانه طريقى، بخلافه فى القسمين الأولين، إذ وجوب الفحص و الاحتياط يؤثر فى إيصال الواقع إلى العبد و تنجيزه فى حقه، و لا دخل لوجوب التعلم فى نفس الملاك و لا فى القدره على استيفائه، لإمكان إحراز الملاك عملا بالاحتياط.

و عليه، فالحق كون وجوب التعلم طريقيا للحكم الواقعى المجهول للتحفظ عليه، و القول بوجوبه نفسيا حتى يكون العقاب على تركه دون ترك الواقع خال عن الدليل. و من هذا القبيل الأوامر المتعلقة بالطرق و الأمارات و البناء على اليقين السابق فى الاستصحاب و وجوب الاحتياط شرعا.

و بوضوح الفرق بين أنحاء الدخل ظهر أن قياس شيخنا الأعظم (قده) لوجوب التعلم على مسأله وجوب حفظ القدره أو تحصيلها غير ظاهر، لما عرفت من اختلاف سنخى الوجوبين.

هذا توضيح مرام الميرزا (قده) في دفع الإشكال في الواجبات المشروطة على ما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) في مجلس الدرس.

أقول: ما حققه في أنحاء دخل الخطاب المتمم و في الوجوب الطريقي متين لا غبار عليه. و لا يرد عليه إشكال شيخنا المحقق العراقي (قده) من «أن الأمر الطريقي هو ما يكون بحسب لب الإرادة في فرض الموافقة عين الإرادة الواقعيه و يكون موضوعه عين موضوعها... و من المعلوم بالضرورة مباينه الأمر بتعلم حكم الصلاة مثلا مع الأمر بالصلاه لاختلاف موضوعهما» و ذلك لأن المعترف في الإيجاب الطريقي هو الإنشاء المولوى بداعى تنجيز الواقع، و لا ملاك في متعلقه، كوجوب تصديق العادل و حرمة نقض اليقين بالشك و الأمر بالاحتياط على القول بشرعيته لا- إرشاديته، و دعوى لزوم وحده المتعلق بلا بينه حتى يمتنع جعل الأمر بالفحص طريقيا.

نعم قد يشكل كلام الميرزا (قده) بما أوردناه على تلميذه المحقق مد ظله، بيانه:

أنه قبل أسطر من هذا البحث جعل مسأله وجوب الفحص عن الأحكام بمناط وجوب النظر في معجزه من يدعى النبوه كما صنعه شيخنا الأعظم (قده) قال مقرر بحثه الشريف: «بل وجوب الفحص عن الأحكام الشرعيه يكون من صغريات وجوب الفحص عن معجزه من يدعى النبوه بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى، و لا إشكال في استقلال العقل بذلك، و الا لزم إفحام الأنبياء» و مقتضى هذا البيان اندراج مسأله وجوب التعلم في كبرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، حيث ان المصحح للمؤاخذة على تقدير المخالفه هو نفس احتمال التكليف الإلزامي،



و فى مثله يسقط المورد عن قابليه الحكم المولوى، ضروره أن الإيجاب الطريقي المدعى هو المنشأ لاستحقاق العقوبه، لا ما كان العقاب محتملا مع الغض عن هذا الإيجاب. و بعد وضوح التنافى بين الأمرين لا وجه لاستظهار الوجوب الطريقي.

و يستدل للوجوب المولوى الغيرى بما فى المتن وفاقا لشيخنا الأعظم. لكن يشكل ذلك بأن المقدمه اما مقدمه الوجوب أو الوجود أو العلم، و معرفه بأحكام الله تعالى ليست مقدمه وجوبيه لبرهان الدور أو الخلف.

كما لا ينطبق ضابط المقدمه الوجوديه عليها، لعدم مساوقه الجهل للعجز عن الامتثال، و إلا لبطل الاحتياط مع فرض عدم التزام القائل به. و إحراز وجه الأفعال من الوجوب و الاستحباب غير لازم فى مقام الإطاعه حتى يناط بالفحص و التعلم لعدم اعتبار التمييز فى العبادات. و مع تسليمه فالوجه مختص بالعبادات، و مورد النزاع أعم منها، إذ الدعوى وجوب تعلم تمام الأحكام حتى التوصليات. نعم العلم بموضوعات الأحكام و متعلقاتها كالقراءه فى الصلاه و نحوها مقدمه وجوديه، لكنه خارج عن مفروض الكلام أعنى تعلم الأحكام. و يزيد فى الإشكال فى خصوص الواجبات المشروطه بناء على ما اختاره المصنف من رجوع الشرط إلى الهيئه، حيث انه لا فعليه للخطاب قبل الشرط حتى يترشح الوجوب على مقدمته التى هى عله لوجود الواجب.

هذا كله بناء على تسليم الملازمه بين وجوب المقدمه و ذيها و استكشاف خطاب شرعى بها. و أما مع إنكارها و كون لزوم الإتيان بالمقدمه لأجل اللابديه العقليه لامتثال الخطاب بذى المقدمه، فالمنع عن إيجاب التعلم غيريا أوضح وجهها. هذا لو أريد بالوجوب الغيرى ما هو بمناط المقدميه.

و ان أريد به الوجوب الغيرى الاستقلالى كما لعله المراد من آخر كلامه هنا

و صريحه فى بحث مقدمه الواجب من قوله: «لكنه لا بالملازمه، بل من باب استقلال العقل بتنجز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها» فان أريد به الوجوب الطريقي فيرده ما تقدم فى الاستدلال عليه. مضافا إلى أن هذا الوجه العقلى انما يمنع الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، و لا يقتضى لزوم تعلم الأحكام، فله الاحتراز عن مخالفه الأحكام بالاحتياط.

و قد ظهر بما ذكرنا أن وجوب الفحص ليس حكما مولويا بأقسامه من الطريقي و النفسى و الغيرى. كما أنه ليس شرطيا بمعنى اشتراط حجيه أدله الأحكام و الأصول النافيه بالفحص، لعدم أثر من الشرطيه فى الأخبار الآمره بالتعلم، فلا محاله يكون الأمر به فى الروايات إرشادا إلى حكم العقل بعدم معذوريه الجاهل الملتفت المفوت لأغراض المولى بتركه الفحص عنها، إذ مثله يتعين عليه تعلمها أو العمل بالاحتياط. و قد تقدم فى بحث البراءة كون أخبار الاحتياط إرشادا إلى حسنه العقلى و ليس فيها جهه مولويه.

نعم يمكن الالتزام بوجوب التعلم غيريا على الجاهل الملتفت الذى لو أدى ترك الفحص قبل الوقت و الشرط إلى الغفله عن الحكم و المتعلق و خصوصياته بعد تحقق الشرط و دخول الوقت و تعذر عليه الامتثال حتى الاحتياطى منه، و ذلك بمناط المفوتيه كما يتصور ذلك بالنسبه إلى كثير من أهل البوادي و القرى الذين لم يتعلموا شرائع الإسلام فغفلوا - بسوء اختيارهم - لأجله عن كثير من الواجبات و المحرمات، فيجب الفحص لاستكشاف خطابات بها من نفس الأغراض التامه الكامنه فى الأفعال المشروطه و الموقته، إذ لولاه لصار مسلوب قدره على المتعلق فى ظرفه كما فى تفويت الحج فى الموسم بترك المسير إليه.

و كذا لو قيل بتعدد مراتب الإطاعة و تقدم الامتثال التفصيلي على الإجمالي في صحة العباده، فانه حتى مع تمكنه من الاحتياط و معرفته بكيفيته يجب عليه التعلم قبل حصول الشرط. لكن على المختار من عرضيه مراتب الإطاعه لا يتعين عليه التعلم، لفرض قدره على الامتثال بأحد أنحاءه في مورد الابتلاء به.

و ما ذكرناه من وجوب المقدمه غيريا لحكم العقل بمناط التفويت غير ما تقدم من إنكاره بمناط المقدمه الوجوديه التي تتوقف على أمرين: أحدهما فعليه خطاب ذى المقدمه، فلا يجرى في المشروط و الموقت الذي ليس لهما وجوب فعلى قبل الشرط و الوقت. و ثانيهما الالتزام بالوجوب الغيرى المولوى بقاعده الملازمه كما عرفت.

بقى الكلام في صحة عمل الجاهل الملتفت التارك للفحص و فساده بعد كون الصحة و الفساد موافقه العمل للواقع و مخالفته له من دون مدخليه لموافقته الطريق و مخالفته له، و انما الطريق محرز للواقع، فإذا انكشف خطأه اندرج العمل المطابق له في الأمور به بالأمر الظاهري الذي انكشف خلافه، فلو أتى الجاهل قبل الفحص بعباده كالصلاه بدون السوره، أو عقد بالفارسيه مع تردده في موضوعيته للأثر الشرعى اعتمادا على أصاله البراءه من جزئيه السوره و شرطيه العرييه، و تبين مطابقه ما أتى به للواقع، فلا بد من الحكم بالصحة و الاجزاء، الا أن اعتبار قصد التقرب في العباده يوجب الحكم بالبطلان، لعدم تمشي قصده منه مع تردده، قال شيخنا الأعظم: «أنه إذا أوقع الجاهل عباده عمل فيها بما يقتضيه البراءه كأن صلى بدون السوره، فان كان حين العمل مترلزلا في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه في الامتثال فلا شك في الفساد».

و دعوى كفايه مطلق الإضافه إليه تعالى فى حصول التقرب، فىنبغى الحكم بالصحة فى الفرض مندفعه بأنه و ان كان كذلك، الا أن إضافه العمل إليه تعالى مع تردده فى تعلق الأمر به و بنائه على الاقتصار عليه لا تتحقق أصلاً، لأن معنى الإضافه إليه تعالى هو كون العمل له عزّ و جل على كل حال، و من المعلوم عدم حصول ذلك مع التزلزل المزبور و البناء على الاقتصار عليه. نعم نلتزم بصحة عباده الجاهل الغافل عن جزئيه السوره، لتمشى قصد القربه منه.

و قد يناقش فيما ذكره شيخنا الأعظم (قده) هنا و فى التنبيه الثانى من الشبهه الوجوبيه بمنافاته لما أفاده فى رابع تنبيهاتها بقوله: «لو انكشف مطابقه ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاءً عنها، لأنه صلى الصلاه الواقعيه قاصداً للتقرب بها إلى الله» لاقتضاء إطلاق حكمه باجزاء المأتى به عن الواقع عدم الفرق بين قصد إتيان المحتمل الثانى قبل الشروع فى الأول و بين قصده فى أثناء الأول و بين قصده بعد إتمام الأول قبل انكشاف المطابقه.

لكن يمكن منع المنافاه بإنكار إطلاق حكمه بالأجزاء، و ذلك لأنه قال بالأجزاء من جهه قصد التقرب بالمأتى به، و أما ما يتحقق به هذا القصد فلم يذكره هنا، و انما ذكره فى التنبيه الثانى من لزوم البناء و العزم على إتيان سائر المحتملات من أول الأمر، فلو قصد الاقتصار على فعل بعض المحتملات كذلك لم يكن مجزياً عن الواقع حتى مع انكشاف موافقته له، لفرض عدم تمشى قصد القربه منه بنظر الشيخ (قده)، و عليه فلا تهافت بين كلاميه، هذا فى العبادات.

و أما المعاملات بالمعنى الأعم من العقود و الإيقاعات، فقد يتوهم فسادها، لأن الجاهل التارك للفحص من جهه الشك فى ترتب الأثر العملى على ما ينشئه

لا يتأتى منه قصد الإنشاء، فلا مقتضى لصحتها.

و قد دفعه شيخنا الأعظم (قده) بقوله: «ان قصد الإنشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغه و هو الانتقال فى البيع و الزوجيه فى النكاح، و هذا يحصل مع القطع بالفساد شرعا فضلا عن الشك فيه، ألا ترى أن الناس يقصدون التمليك فى القمار و بيع المغصوب و غيرهما من البيوع الفاسده» و حاصله: أن الإنشاء لا يتعلق إلا بما هو مقدور للمنشى، و من المعلوم أن إيجاد مضمون العقد اعتبارا من الزوجيه و الملكيه و نحوهما مقدور له، فينشئه بلا مانع. و أما حكم الشارع بترتب الأثر فليس مقدورا له حتى ينشئه.

الا- أن يقال بما أفاده بعض المدققين (قده) من أنه كذلك لو كان المنشأ بصيغ العقود و الإيقاعات أو بالفعل فيها ما يعتبره المنشى و يبرزه بميز من قول أو فعل مع الغض عن إمضاء الشارع له. و أما إذا كان تحقق الأمر الاعتبارى فى صقع الاعتبار متوقفا حقيقه على قصد التسبب ب آله الإنشاء إلى ما هو المؤثر بنظر العرف و الشرع، لا ما يعتبره المنشى بنفسه مع الغض عن إمضائه شرعا و عرفا، فمع الشك و التردد فى دخل العرييه مثلا فى موضوعيه الإنشاء لترتب الآثار عليه لم يتأت فى النفس قصد تحقق ذلك الأمر الاعتبارى بالصيغه الفارسيه مثلا. و عليه فيشكل الحكم بصحة معامله من الجاهل بما هو شرط فيها، لمرجعيه أصاله الفساد فيها، و التفصيل بين العباده و معامله حينئذ غير وجيه.

لكن الظاهر متانه كلام الشيخ فى حقيقه الإنشاء، و كفايه قصد مضمون الصيغه مما أوجده فى وعاء الاعتبار بلا دخل لكونه موضوعا للأثر شرعا، و إلا لزم الحكم ببطلان إنشاء ما علم عدم كونه بمجرد موضوع الأثر شرعا كعقد الفضولى و المكره

قد «-» اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجوديه (١) عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم (٢) «--» فيكون الإيجاب حاليا (٣)

\*\*\*\*\*

(١). دون الوجوبيه، لأنها شرائط نفس الوجوب و مقدمه رتبه عليه، فيمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها عليها، و «عقلا» قيد ل «تتصف» و «بالوجوب» متعلق به أيضا.

(٢). هذا استثناء من «مقدماته» يعنى: لا تتصف مقدماته الوجوديه بالوجوب إلا التعلم.

(٣). يعنى: لا يكون الشرط قيذا للهيئه حتى يكون الوجوب منوطا به، بل هو قيد للماده، فالوجوب حالى و الواجب استقبالى، و من المعلوم اقتضاء الوجوب

=====

و الصبى، إذ موضوعه هو العقد المتعقب بالإجازة و الرضا و إمضاء الولى، فإنشاء نفس تلك العقود بقصد ترتب الأثر الشرعى عليها مع العلم بعدم كونها مما يترتب عليها الأثر بدون ما يلحقها من الإجازة و الرضا و إمضاء الولى لغو لا يترتب عليه شىء، بل لا يتأتى إنشاؤها، و لازمه عدم فائده فى تعقبها بالإجازة و نحوها، مع أنه (قده) لا يلتزم به.

(-). لكنه لا- يثبت الا- إمكان كون الواجب من قبيل الواجب المطلق المعلق، و هو لا يدل على الوجود، و من المعلوم أن مجرد الإمكان لا يدفع الإشكال خصوصا إذا كان ما هو ظاهر الكلام على خلافه، و قد ثبت أن مقتضى القواعد العربيه كون الشروط قيودا للهيئه لا الماده.

(--). عدّ التعلم من المقدمات الوجوديه لا- يخلو من المسامحه، و ذلك لعدم توقف وجود الواجب عليه حتى يترشح عليه وجوب غيرى، بداهه إمكان تحقق الواجب بالاحتياط فى ظرف الشك، فلا يتوقف وجود الواجب على العلم به حتى يجب التعلم لأجل المقدمه الوجوديه، فلا بد أن يكون وجوبه بوجه آخر.

ص: ٤٣١

و ان كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه (١) و لا غير التعلم من مقدماته (٢) قبل شرطه أو وقته (٣).

و أما (٤) لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط و الوقت كما هو (٥) ظاهر الأدلة و فتاوى المشهور، فلا (٦) محيص

-----  
الحالى لوجوب مقدماته.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: الشرط الذى يكون بوجوده الاتفاقى دخيلاً كالاستطاعه، فانه لا يترشح من الواجب وجوب غيرى عليها. نعم لو لم يكن دخله بهذا النحو كان مقتضى قيديته للواجب وجوب تحصيله.

(٢). أى: الواجب المطلق المعلق، و ضميراً «مقدماته، شرطه» راجعان إليه أيضاً.

(٣). هذا الضمير و ضمير «شرطه» راجعان إلى الواجب الاستقبالى.

(٤). غرضه: أنه لو نوقش فى الوجه الثانى - و هو كون الواجب المشروط و الموقت مطلقاً معلقاً حتى يجب التعلم غيرياً بعدم الوجوب إلا - بعد الشرط و الوقت كما هو مقتضى كون الشرط قيدياً لنفس الوجوب و فتاوى المشهور، حيث انهم أفتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط و الموقت قبل الشرط و الوقت - فيتعين دفع إشكال استحقات العقوبه فيهما بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون المؤاخذة على تركه، لا على ترك الواقع.

(٥). أى: عدم الإيجاب ظاهر الأدله المتضمنه للشرط و الوقت، كقوله تعالى: (إذا نودى للصلاه من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله) فان النداء المراد به زوال يوم الجمعة شرط لوجوب السعى.

(٦). جواب «و أما» و هو كالصريح فى تعيين دفع إشكال العقوبه فى الواجب

ص: ٤٣٢

التعلم نفسيا (١) لتكون العقوبه لو قيل بها (٢) عن الالتزام «-» بكون وجوب

المشروط و الموقت بالالتزام بنفسيه وجوب التعلم.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا غيريا ترشّحيا، لعدم إطلاق الوجوب لذي المقدمه قبل الشرط و الوقت حتى يترشح منه وجوب غيرى على التعلم، مع أن الوجوب الغيرى لا توجب مخالفته استحقاق العقوبه.

(٢). أى: بالعقوبه، و الأولى «ليكون استحقاق العقوبه» كما عبّر به قبل أسطر إذ ليس الكلام فى العقوبه الفعلية بل فى استحقاقها.

و قوله: «لو قيل بها» إشاره إلى أحد الأقوال الثلاثه المتقدمه فى استحقاق العقوبه، و هو القول بكون استحقاقها على ترك التعلم نفسه فى قبال القولين الآخرين، و هما استحقاقها على ترك الواقع و ترك التعلم من حيث أدائه إلى ترك الواقع.

(-). بل هنا وجه آخر للتخلص عن الإشكال كتعرض له شيخنا الأعظم (قده) و أشار إليه المصنف (قده) فى حاشيته المتقدمه بقوله: «الا- أن يقال بصحه المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء... إلخ» و محصله: استقرار بناء العقلاء على استحقاق تارك الواجبات المشروطه و الموقته للعقوبه لأجل ترك التعلم قبل الوقت و الشرط، كاستحقاق تارك الواجبات المطلقه لها، و لا يفزقون فى الاستحقاق المزبور بين المطلقه و المشروطه، و هذا البناء مما لم يردع عنه الشارع مع إمكان الردع عنه، و عدم الردع فى مثله كاف فى الإمضاء.

ثم ان هذا البناء من العقلاء لا- يختص بالتعلم، بل يجرى فى سائر المقدمات التى لو لم يؤت بها قبل حصول الشرط و دخول الوقت لفات الواجب فى ظرفه.

و بالجملة: تفويت الغرض الملزم و الإخلال به لتعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب سواء كان مطلقا أم مشروطا قبيح عند العقلاء، و هذا الملاك جار فى جميع المقدمات التى يوجب فواتها فوت الواقع. و عليه فالتعلم واجب عقلا، لا شرعا كما أفاده العلمان الأردبيلى و صاحب المدارك (قدهما).



على تركه لا- على ما أدى إليه من (١) المخالفه، و لا بأس به (٢) كما لا- يخفى. و لا ينافيه (٣) ما يظهر من الأخبار من كون  
وجوب التعلم

و لعل الأولى تقديم «على تركه» بأن يقال: «لتكون العقوبه على تركه لو قيل بها» فاستحقاقها مترتب على نفس ترك الفحص و  
التعلم و العمل بأصالة البراءه قبلهما سواء صادف تركهما ترك الواقع أم لا. و ضمير «تركه» راجع إلى التعلم.  
و قوله: «لا على» عطف على «تركه».

\*\*\*\*\*

(١). بيان ل «ما» الموصول، و ضمير «إليه» راجع إلى الموصول، و المستتر في «أدى» راجع إلى «تركه».

(٢). يعنى: و لا- بأس بالالتزام بالوجوب النفسى للتعلم فى دفع الإشكال فى الواجب المشروط و الموقت، لكون العقوبه حينئذ  
على الواجب النفسى.

(٣). يعنى: و لا ينافى وجوب التعلم نفسيا ما يظهر من الأخبار... إلخ. و غرضه تأييد مذهب الأردبيلى و سيد المدارك (قدهما)  
من كون التعلم واجبا نفسيا، و دفع ما يتوهم من منافاته لظاهر الأخبار. و محصل تقريب التوهم هو: أن الالتزام بالوجوب النفسى  
للتعلم مناف لظاهر أدله وجوب التعلم، حيث ان ظاهرها وجوبه للعمل، فيكون وجوبه للغير، كوجوب سائر المقدمات، و ليس  
وجوبه لنفسه، فكيف التوفيق بين هذا الظاهر و الوجوب النفسى؟ هذا.

و ملخص دفع هذا التنافى هو: أن الوجوب للغير مغاير للوجوب بالغير، فان الواجبات النفسىة كلها واجبات للغير، بمعنى أن  
وجوبها نشأ من الملاكات الداعيه إلى إيجابها، فالصلاه وجبت للغير و هو ملاكها كالنهى عن الفحشاء، و الوجوب بالغير هو  
الوجوب المترشح من وجوب آخر، و الأول واجب نفسى، و الثانى واجب غيرى كمقدمات الصلاه. و قد تقدم آنفا أن الواجب  
التهيئى هو

ص: ٤٣٤

انما هو لغيره (١) لا- لنفسه، حيث (٢) ان وجوبه لغيره لا- يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون (٣) مقديما، بل للتهيؤ لإيجابه (٤)، فافهم (٥).

ما وجب للتهيؤ لتشريع واجب.

و بالجمله: فالوجوب الغيرى المقدمى غير الوجوب النفسى التهيؤى.

\*\*\*\*\*

(١). أى: لغير التعلم و هو العمل فى الروايه التى أشير إليها، و هى قوله عليه السلام: «قيل له: هلا تعلمت حتى تعمل».

(٢). هذا وجه دفع المنافاه، و قد عرفت تقريبه بقولنا: «و ملخص دفع التنافى هو: أن الوجوب للغير.. إلخ» و ضمائر «وجوبه، لغيره، كونه وجوبه، غيره» راجعه إلى التعلم.

(٣). بالفتح، يعنى: حتى يكون التعلم واجبا مقديما بأن ينشأ وجوبه عن وجوب غيره.

(٤). أى: لإيجاب الغير، و هذا هو الوجوب النفسى التهيؤى، لأنه كما مر سابقا عبارته عن التهيؤ لإيجاب شىء على المكلف، و قوله: «بل للتهيؤ» عطف على «لا يوجب» يعنى: بل وجوبه للتهيؤ لإيجاب الغير.

(٥). يمكن أن يكون إشاره إلى وجوه لعل أوجهها إباء حمل نصوص وجوب التعلم على النفسى التهيؤى الذى وجّه به شيخنا الأعظم كلام العلمين الأردبيلى و سيد المدارك (قدهما) ضروره أن قولهم عليهم السلام فى بعضها: «هلا تعلمت حتى تعمل» كالصريح فى كون التعلم مقدمه للعمل فى الخارج، لا مقدمه لوجوب العمل حتى يكون وجوب التعلم نفسيا تهيؤيا له لا غيريا لوجوده كما لا يخفى. فان كان وجوبه تهيؤيا كان التعبير هكذا: «هلا تعلمت حتى يجب أن تعمل».

ص: ٤٣٥

و أما الأحكام (١) فلا إشكال في وجوب الإعادة «-» في صوره

و بالجمله: لا تدل نصوص وجوب التعلم على وجوبه النفسى التهيئى، فإما تدل على وجوبه الغيرى، و إما على وجوبه الطريقي، و لا- يترتب استحقاق العقوبه على شىء منهما. و قد مرت الإشاره إلى الإشكال فى وجوبه الغيرى، لعدم كون التعلم مقدمه وجوديه للواجب، بل هو مقدمه للعلم بوجوده، فليس وجوب التعلم إلا وجوبا طريقيا.

فما أفاده الشيخ (قده) من كون وجوبه غيريا بعد عدوله عن الوجوب النفسى التهيئى بقوله: «لكن الإنصاف ظهور أدله وجوب العلم - يعنى به التعلم - فى كونه واجبا غيريا» لا- يخلو من الغموض، لما عرفت من عدم كون التعلم مقدمه وجوديه للواجب حتى يجب بالوجوب الغيرى المقدمى. مضافا إلى عدم اقتضاء الإيجاب الغيرى لاستحقاق العقوبه. هذا تمام الكلام فى المقام الأول المعقود لبيان ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من استحقاق العقوبه.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو المقام الثانى المتكفل لحكم العمل بالبراءه قبل الفحص و التعلم، و قوله: «أما الأحكام» معطوف على «أما التبعه» المذكور بعد قوله: «و لا بأس بصرف الكلام فى بيان بعض ما للعمل بالبراءه قبل الفحص من التبعه و الأحكام».

و لا يخفى أن الأولى التعبير ب «الحكم» كما عبر به الشيخ الأعظم (قده) بقوله:

«و أما الكلام فى الحكم الوضعى و هى صحه العمل الصادر من الجاهل و فساده، فيقع

(-). الأولى أن يقال: «فلا إشكال فى الفساد فى صورته المخالفه» فان وجوب الإعادة ليس إلا بقاء الأمر الأول المستند إلى عدم امتثاله الذى هو أعم من عدم الإتيان بالمأمور به رأسا، أو الإتيان به على غير وجهه. مضافا إلى عدم كون وجوب الإعادة حكما وضعيا، و الوضعى هو الفساد، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا إشكال فى الفساد مع المخالفه مطلقا عباده كان أو معامله».

ص: ٤٣٦

الكلام فيه تاره في المعاملات و أخرى في العبادات... إلخ» إذ المقصود هنا هو بيان الحكم الوضعى فقط أعنى الصحه أو الفساد، و هو حكم واحد، و ليس هنا حكم تكليفى مترتب على العمل بسبب ترك الفحص غير حكمه الواقعى الثابت له مطلقا سواء تفحص عنه أم لم يتفحص.

و كيف كان فمحصل ما أفاده في حكم العمل بالبراءه قبل الفحص و التعلم: أن المدار في صحه العمل و فساده هو الموافقه للواقع و المخالفه له مطلقا سواء أ كان عباده أم معامله، غايه الأمر أنه ان كان عباده فقد اعتبر في صحته مضافا إلى المطابقه للواقع نشوه عن قصد القربه، فمع قصدها و لو رجاء صحح و لا يحتاج إلى الإعاده، و بدون قصدها لا يصحح و تجب إعادته و ان كان مطابقا للواقع.

و ان كان معامله فلا يعتبر في صحتها غير الموافقه له.

فالمتحصل: أن العمل العبادى يصح في صورته واحده و هى الموافقه للواقع مع حصول قصد القربه لغفله أو لرجاء إدراك الواقع، و البناء على تداركه مع تبين الخلاف، و يفسد في صورتين: إحداهما مخالفته للواقع، و الأخرى موافقته له بدون قصد القربه، و ان كان رجوع كلتا صورتين إلى صورته واحده و هى المخالفه للواقع الذى هو في العبادات العمل مع القربه.

\*\*\*\*\*

(1). يعنى: كعدم الإشكال في وجوب الإعاده في صورته المخالفه للواقع في خصوص العباده، لفقدان شرط صحتها و هو قصد القربه، كما إذا احتمل جزئيه السوره مثلا للصلاه، أو مانعيه اللباس المشكوك لها، فانه مع هذا الاحتمال و عدم الإتيان بالسوره رجاء و عدم البناء على الإعاده مع انكشاف الخلاف لا يتأتى منه قصد القربه، للشك في صلاحية هذا العمل للمقرّيه. و التقيد بالعباده لوضوح عدم اعتبار قصد القربه في التوصليات حتى يقدر عدم تمشيه في عباديه العمل.

منه قصد القربه (١)، و ذلك (٢) لعدم الإتيان بالمأمور به (٣) مع عدم دليل على الصحه و الاجزاء، الا (٤) فى الإتمام فى موضع القصر، أو الإجهار أو الإخفات فى موضع الآخر، فورد فى الصحيح (٥) «-» .

\*\*\*\*\*

(١). كمثل احتمال جزئيه السوره على ما عرفت آنفا، فيبطل العمل العبادى، لاختلال شرطه و هو قصد القربه.

(٢). تعليل لعدم الإشكال فى وجوب الإعاده فى صورتى المخالفه للواقع و الموافقه له مع فقدان قصد القربه، و هذه العله مشتركه بين صورتى الموافقه للواقع بدون قصد القربه و المخالفه له، و قوله: «مع عدم دليل على الصحه» تعليل لصوره الإتيان بالعمل فاقتدا لبعض شرائطه، و حاصله: أنه إذا أتى بالمأمور به ناقصا صدق أنه لم يأت بالمأمور به على وجهه، فهو فاسد، إلا إذا دل دليل على صحته و عدم لزوم إعادته، و هذا الدليل مفقود إلا فى موضعين أحدهما الإتمام فى موضع القصر، و الآخر الجهر أو الإخفات فى موضع الآخر على التفصيل الآتى إن شاء الله تعالى.

(٣). الأولى إضافه «على وجهه» إليه، لما مرّ منه فى بحث التعبدى و التوصلى من دخل قصد القربه فى الغرض و عدم تكفل نفس الخطاب لاعتباره فى العباده، و عليه فالمراد بقوله: «فى صوره الموافقه» هو الموافقه لذات العباده ما عدا قصد القربه، فلا يتوهم التهافت بين صدر الكلام و ذيله.

(٤). استثناء من قوله: «مع عدم دليل على الصحه».

(٥). أما الصحيح الدال على الأول فهو صحيح زراره و محمد بن مسلم: «قالا قلنا: لأبى جعفر عليه السلام: رجل صلى فى السفر أربعا أيعيد أم لا؟ قال عليه

(-). مقتضى إطلاق الصحيحين صحه الصلاه مع الجهل المركب و البسيط

السلام: ان كان قرئت عليه آيه التقصير و فسرت له فصلى أربعا أعاد. و ان لم يكن قرئت عليه و لم يعلمها فلا إعادته عليه.»

=====

الَّذى هو مجرى أصاله البراءه، و كذا الجهل القصورى و التقصيرى، و من المسلم أن هذا الإطلاق ليس مورد فتوى المشهور، ضروره أنه مع الجهل مطلقا مع عدم تمشى قصد القربه لم يفت أحد بصحة الصلاه، فلا بد من تقييد إطلاق الجهل فيهما بصورة حصول نيه القربه، و هو يتحقق مع الغفله، أو مع الإتيان رجاء، و الإعادته على تقدير المخالفه للواقع، و هاتان الصورتان أجنبيتان عن مورد البحث و هو الشاك العامل بالبراءه قبل الفحص مع التمكن منه، إذ مورد البراءه هو الشك الفعلى المنفك عن الالتفات و التحير المضاد للغفله و اعتقاد الخلاف اللذين هما مورد فتوى المشهور بصحة عمل الجاهل.

فقول المصنف (قده): «و قد أفتى به المشهور» صحيح فى هاتين الصورتين، لكنهما غير ما هو محل الكلام من العمل بالبراءه قبل الفحص، فلا بد من فرض البحث فى العمل بالبراءه قبل الفحص فيما إذا طرأ الغفله حين العمل العبادى أو اعتقد الخلاف أو أتى به رجاء حتى يتمشى منه قصد القربه و يصير مما أفتى به المشهور من صحة عمل الجاهل، و إلاّ- فمع فرض الشك الفعلى الملازم للالتفات الذى هو مجرى البراءه يمتنع فرض صحة العباده، لامتناع تمشى قصد القربه الذى هو مقوم عباديه العباده.

و الغرض من هذا التفصيل التنبيه على أن مورد فتوى المشهور مغاير للعمل بالبراءه قبل الفحص إلاّ بهذا التوجيه الأجنبى عن مورد البراءه، إلاّ الصورة الثالثه و هى الإتيان بالعباده رجاء، و البناء على إعادتها مع انكشاف الخلاف.

وقد أفتى به المشهور (١) صحه (٢) الصلاه و تماميتها فى الموضوعين مع الجهل مطلقا و لو كان (٣) عن تقصير موجب (٤) لاستحقاق العقوبه على

و أما الصحيح الدال على الثانى، فهو صحيح زراره عن أبى جعفر عليه السلام «فى رجل جهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه، و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أى ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته و عليه الإعادة، فان فعل ذلك ناسيا أو ساهيا أو لا يدري، فلا شىء عليه، و قد تمت صلاته».

فان هذين الصحيحين يدلان على صحه الصلاه التامه فى موضع القصر الذى هو المأمور به، و صحه الصلاه التى أجهر فيها فى موضع الإخفات، و بالعكس، و لو لا هذان الصحيحان لكان مقتضى القاعدة البطلان، لعدم كونها مأمورا بها.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: إثبات حجيه الصحيحين المذكورين، و عدم كونهما من الصحاح المعرض عنها عند المشهور حتى يسقطا بسبب الاعراض عن الحجيه، بل من المعمول بها عندهم.

و بالجملة: فالمقتضى للحجيه فيهما و هو صحه السند موجود، و المانع عنها و هو إعراض المشهور مفقود، و عليه فلا إشكال فى اعتبارهما و صحه الاعتماد عليهما.

و ضمير «به» راجع إلى «الصحيح».

(٢). فاعل «فورد» و قوله: «و تماميتها» معطوف على «صحه» و ضميرها راجع إلى «الصلاه».

(٣). بيان لقوله: «مطلقا» يعنى: و لو كان الجهل عن تقصير فى الفحص و السؤال.

(٤). صفه ل «تقصير» و «لاستحقاق» متعلق به.

ترك الصلاة المأمور بها، لأن (١) ما أتى بها و ان صحت و تمت، الا أنها (٢) ليست بمأمور بها (٣).

ان قلت (٤): كيف يحكم بصحتها مع عدم الأمر

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لكون استحقاق العقوبة على طبق القاعده، و ذلك لأن ما أتى به المكلف ليس مأمورا به حتى لا يستحق العقوبة، إذ المأمور به هو صلاه القصر دون التمام، أو الجهر دون الإخفات، أو العكس، و ترك المأمور به و الإخلال به لا عن عذر يوجب استحقاق العقوبة، فينبغي أن لا يكون استحقاقها موردا للإشكال و ان كان الدليل و هو الصحيحان المتقدمان دالا على صحتها و عدم لزوم إعادتها.

و ضمير «بها» راجع إلى الموصول المراد به الصلاه، و كذا ضمير «انها».

(٢). يعنى: الا أن الصلاه مع صحتها بالدليل المزبور ليست بمأمور بها بأمرها الأولى، إذ المفروض عدم انطباقه على المأتى به، فصحته انما هي بالدليل الثانوى.

(٣). قال فى الجواهر: «وفاقا للأكثر كما فى المدارك و غيرها، بل المشهور كما فى الروض و غيره، بل فى الرياض أن عليه الإجماع فى الجملة فى ظاهر بعض العبارات، بل حكى المقدس البغدادى الإجماع عليه صريحا. و ربما يؤيده معروفه استثناء هذه المسأله و مسأله الجهر و الإخفات من عدم معذوريه الجاهل كما يؤمى إليه سؤال الرسى و الرضى السيد المرتضى عن وجهه ذل... و أجاب المرتضى عنه مقرّا لهما على ما يستفاد من كلامهما من كون الحكم مفروغا عنه... تاره بأنه يجوز تغير الحكم الشرعى بسبب الجهل و ان كان الجاهل غير معذور... و كأنه يريد أن الجاهل هنا أيضا غير معذور بالنسبه للإثم و عدمه و ان كان فعله صحيحا للدليل».

(٤). غرضه: أنه كيف يمكن الحكم بصحة العباده بدون الأمر؟ و كيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع عدم استناد الترك إلى المكلف و تمكنه



بها (١)؟ وكيف (٢) يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه التي أمر بها (٣) حتى (٤) فيما إذا تمكن مما أمر بها

من الإتيان به؟ توضيحه: أن ما أفاده هنا ينحل إلى إشكالين: أحدهما: أنه كيف يصح المأتي به بدون الأمر؟ مع أن الصحه هي انطباق المأمور به عليه، و المفروض خلو المأتي به عن الأمر، فيمتنع انطباقه عليه، مع دلالة الصحيحين المتقدمين على الصحه. أما الصحيح الأول فلقوله عليه السلام: «فلا إعاده عليه» حيث ان نفي الإعاده يدل على ملزومه و هي الصحه. و أما الصحيح الثانى، فلقوله عليه السلام: «أو لا يدري فلا شىء عليه و قد تمت صلاته».

ثانيهما: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مع القدره على الإعاده و الإتيان بالمأمور به على وجهه؟ كما إذا علم بوظيفته من القصر أو الجهر أو الإخفات فى الوقت مع سعته و التمكن من فعله ثانيا، و معه لا- موجب لاستحقاق العقوبه، إذ المطلوب فى تمام الوقت هو صرف الوجود من الطبيعه المأمور بها، و المفروض تمكنه من ذلك مع عدم وجوب الإعاده، بل مرجوحيتها شرعا بمقتضى قوله عليه السلام: «تمت صلاته و لا يعيد» فترك المأمور به حينئذ مستند إلى الشارع، و معه كيف تصح مؤاخذته؟

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الأول المتقدم آنفا بقولنا: «أحدهما: أنه كيف يصح المأتي به بدون الأمر... إلخ» و ضميرا «بصحتها، بها» راجعان إلى الصلاه.

(٢). هذا إشاره إلى الإشكال الثانى الذى تقدم تقريبه بقولنا: «ثانيهما: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مع القدره على الإعاده... إلخ».

(٣). و هي صلاه القصر أو الجهر أو الإخفات.

(٤). يعنى: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مطلقا

ص: ٤٤٢

القدره على إعادته فى الوقت مع مرجوحه الإعادة؟ حيث ان ترك المأمور به حينئذ ليس مستندا إلى المكلف حتى يستحق المؤاخذه، بل هو مستند إلى الشارع كما هو مقتضى قوله عليه السلام فى الصحيحين المتقدمين: «فلا إعادته عليه» و «فلا شىء عليه» و «قد تمت صلاته» على التقريب المتقدم.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: كما أن الحكم باستحقاق العقوبه مطلقا ظاهر إطلاقا الفقهاء، حيث انهم أطلقوا استحقاق من أتم فى موضع القصر جاهلا بالحكم للعقوبه، فان إطلاق كلامهم يشمل صورته ارتفاع الجهل فى الوقت و التمكن من الإتيان بالمأمور به الواقعى فيه.

(٢). هذا بيان التمكن من فعل المأمور به فى الوقت، و ضمير «إعادتها» راجع إلى الصلاه المأمور بها.

(٣). تعليل لقوله: «و كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك الصلاه» و حاصله: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به الواقعى مع عدم تقصيره فى الترك؟ حيث ان الترك مستند إلى حكم الشارع باجزاء غير المأمور به و عدم الإعادة، و ضمير «أنه» للشأن.

(٤). أى: فى صورته ارتفاع الجهل فى الوقت و التمكن من الإتيان بالمأمور به فيه، فترك المأمور به الواقعى حينئذ ليس مستندا إلى تقصيره حتى يستحق العقاب، بل تركه مستند إلى حكم الشارع بالاجزاء و عدم الإعادة كما تقدم آنفا.

ص: ٤٤٣

و بالجملة: كيف (١) يحكم بالصَّحَّة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة (٢)؟ لو لا الحكم (٣) شرعا بسقوطها و صحه ما أتى بها (٤).

قلت: انما حكم بالصَّحَّة (٥) لأجل اشتغالها على مصلحة تامه لازمه الاستيفاء فى نفسها مهمه فى حد ذاتها (٦)

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى الإشكال الأول، كما أن قوله: «و كيف يحكم باستحقاق العقوبة» إشاره إلى الإشكال الثانى، و قد تقدم تقريب كليهما مفصلا.

(٢). يعنى: فى الوقت لإدراك المصلحة الوقتيه، و مع ذلك حكم الشارع بسقوط الإعادة.

(٣). قيد للتمكن، يعنى: أن المكلف متمكن من الإعادة، الا أن الشارع عجزه و سلب عنه القدره عليها بسبب حكمه بالاجزاء و الصحه، ففوت الأمور به ناش عن حكمه بالصَّحَّة، لا عن تقصير المكلف كما مر.

(٤). أى: بالصلاه، فتأنيث الضمير باعتبار ما يراد بالموصول لا باعتبار لفظه، و ضمير «سقوطها» راجع إلى الإعادة.

(٥). هذا جواب عن الإشكال الأول و هو اتصاف المأتى به بالصَّحَّة مع عدم الأمر به، و محصله: أن الصحه هنا ليست بلحاظ الأمر، بل بلحاظ ملاك، لوفاء المأتى به بعمده مصلحة الأمور به التى يلزم استيفاؤها، فلاشتماله على هذا الملاك اللازم الاستيفاء يتصف بالصَّحَّة و الاجزاء عن الأمور به بحيث لو لم تجب صلاه القصر كانت الصلاه التامه مأمورا بها، لكن لما كانت مصلحة صلاه القصر أهم صارت هى الواجبه فعلا، فصحه صلاه التمام مستنده إلى المصلحه، لا إلى الأمر الفعلى.

(٦). يعنى: أن صلاه التمام فى حد ذاتها مع الغض عن القصر ذات مصلحه

ص: ٤٤٤

و ان كانت «-» دون مصلحه الجهر و القصر (١)، و انما لم يؤمر (٢) بها لأجل أنه أمر بما (٣) كانت واجده لتلك المصلحه (٤) على النحو

مهمه يلزم استيفاؤها، لكنها ليست مساويه لمصلحه القصر، و إلا- كان اللازم هو التخيير بينه و بين التمام كسائر الواجبات التخييرية، لعدم مزيه حينئذ لصلاه القصر توجب الأمر بها تعيينا. و ضمير «اشتمالها» راجع إلى الصلاه التامه فى موضع القصر، أو الصلاه جهرا فى موضع الإخفات، أو العكس. و ضميرا «نفسها، ذاتها» راجعان إلى «مصلحه».

\*\*\*\*\*

(١). إذ لو كانت مساويه لمصلحه الجهر و القصر لكان الحكم هو التخيير بين القصر و التمام، و الجهر و الإخفات، كما عرفت آنفا.

(٢). يعنى: أن صلاه التمام ان كانت ذات مصلحه فلم لم يؤمر بها فى عرض الأمر بالقصر؟ و قد أجاب عنه بأن عدم الأمر بها انما هو لأجل الاستغناء عنه بسبب أكملية مصلحه القصر، لاشتماله على مصلحه التمام و زياده.

(٣). أى: بالصلاه القصريه الواجده لمصلحه الصلاه التامه على الوجه الأكمل و الأتم، و على هذا فلا موجب للأمر بالتمام.

(٤). أى: المصلحه القائمه بصلاه التمام على الوجه الأكمل.

و بالجملة: فحاصل جواب الإشكال هو: أن اتصاف المأتى به - كالتمام فى موضع القصر - بالصحة انما هو بلحاظ المصلحه الموجوده فيه، لا بلحاظ الأمر، و عدم

=====

(-). الأولى سوق العبارة هكذا: «فى حد ذاتها، لكنها دون مصلحه الجهر و القصر، و لذا لم يؤمر بها، بل أمر بها لأكملية مصلحتها» فان قوله: «و ان كانت» ظاهر فى بيان الفرد الخفى، ففرده الظاهر هو مساواه المصلحتين، أو أكملية مصلحه التمام من القصر، و من المعلوم عدم إرادتهما فى المقام، و ان كان قوله: «و انما لم يؤمر بها... إلخ» يوضح المقصود.

ص: ٤٤٥

اشتماله على المصلحه المهمه انما هو لأجل أهميه مصلحه القصر و أكمليتها من مصلحته، و من المعلوم تبعيه التشريع لأهم المصلحتين.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: أن تلك المصلحه تكون بمثابة من الأهميه تمنع عن الأمر بالتخير بين القصر و التمام و لو بنحو أفضليه القصر من التمام، بل أهميتها توجب الأمر بالقصر تعيينا.

(٢). هذا جواب عن الإشكال الثانى و هو: أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبه على ترك المأمور به مع التمكن من إعادته؟ و محصل الجواب: أنه لا فائده فى الإعادة، إذ لا مصلحه تقتضى الإعادة، حيث ان المصلحه التامه الكامنه فى صلاه القصر قد فاتت بسبب الإتيان بصلاه التمام، لمكان الضديه بين المصلحتين، فمصلحه صلاه التمام فوّتت مصلحه صلاه القصر، و لم يبق شىء منها قابلا للتدارك حتى تجب إعادتها لأجل تداركه. و هذا نظير ما إذا أمر المولى عبده بسقى البستان أو الزرع بماء النهر مثلا فسقاه بماء البئر، فان مصلحه السقى بماء النهر قد فاتت بسقيه بماء البئر، و يمتنع تداركها، بل سقيه بماء النهر حينئذ مضرّ بالبستان أو الزرع و مفسد له، فمصلحه نفس السقى فى الجملة و ان ترتبت على السقى بماء البئر، الا أن كمال المصلحه - و هو النموّ الزائد - لا يترتب عليه و لا يمكن تداركه بماء النهر.

(٣). الضمير راجع إلى الإعادة، و الأولى أن يقال: «فلأنها بلا فائده» لأنه فى مقام تعليل عدم الإعادة مع التمكن منها حتى لا يستحق العقوبه.

(٤). تعليل لكون الإعادة بلا فائده، و قد عرفت توضيحه بقولنا: «و محصل

=====

(-). لما كان الكلام مسوقا لبيان وجه استحقاق العقوبه مع التمكن من الإعادة،

ص: ٤٤٤

-----  
لا فائده فى الإعادة.»

=====

فلعل الأولى أن يقال: «و أما الحكم باستحقاق العقوبه مع التمكن من الإعادة فلتفويته للمصلحه اللازمه الاستيفاء اختيارا بسبب ترك التعلم المؤدى إلى ذلك، بحيث لا- يبقى منها شىء يوجب الإعادة بعد استيفاء مصلحه المأتى به، فلا فائده حينئذ فى الإعادة.»

و لا- يخفى أن مقدار التفاوت بين مصلحتى القصر و التمام مهم يلزم استيفاؤه، و لذا وجب القصر تعيينا، إذ لو كان غير مهم لوجب كل منهما تخييرا مع أفضلية القصر من باب أفضلية أحد فردى الواجب المخير، غايه الأمر أنه مع الإتيان بالتمام جهلا لا يمكن تدارك ذلك المقدار المهم من مصلحه القصر، كما عرفت فى مثال سقى البستان بماء البئر، فعدم الأمر بالإعادة أو القضاء انما هو لأجل عدم إمكان تدارك المقدار الفائت من المصلحه، لا لأجل عدم كونه بالمقدار اللازم الاستيفاء، فهذا الوجه المذكور فى المتن لا بأس به.

و لا- يرد عليه «أن التفاوت ان كان بمقدار يسير، فهو لا يمنع عن الأمر بكل منهما فى عرض الآخر تخييرا، غايته أن الثانى يكون أفضل. و ان كان بمقدار مهم فهذا يوجب الأمر بالإعادة أو القضاء لتدارك المهم اللازم» و ذلك لأن مصلحه غير المأمور به كالتمام فى موضع القصر تختص بحال الجهل، و مفوته لمصلحه المأمور به فى هذا الحال بحيث لا يمكن تدارك المقدار المهم الداعى لتشريع وجوب القصر تعيينا و لو بالإعادة أو القضاء، و لذا لم يوجبها الشارع، فالتفاوت يكون بمقدار مهم، لكنه يفوت و لا- يمكن تداركه، فلا- تخيير بين القصر و الإتمام، لعدم قيامهما بمصلحه واحده فى جميع الحالات توجب جعل الوجوب التخييرى بينهما، بل الأمر بالقصر تعيينى، و لا إعادة و لا قضاء أيضا، لفوت المصلحه الموجه لهما.

ص: ٤٤٧

المأمور بها (١) و لذا (٢) لو أتى بها في موضع الآخر جهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصّر و لو (٣) علم بعده ( من التعلم لا يعيد قصرا لو علم بعده ) و قد وسع الوقت.

فانقذح (٤): أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحه (٥) بعد فعل صلاة الإتمام، و لا (٦) من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات و ان كان الوقت باقيا.

\*\*\*\*\*

(١). كصلاة القصر، فان مصلحة صلاة التمام تفوّت مصلحة القصر.

(٢). يعنى: و لعدم بقاء المجال لاستيفاء مصلحة المأمور به، و عدم فائده في الإعادة لو أتى بالتمام في موضع القصر جهلا بالحكم، فقد قصّر و ليس عليه الإعادة، و ان علم بالحكم في الوقت و تمكن من الإعادة فيه. و ضمير «بها» راجع إلى الصلاة غير المأمور بها كالتمام.

(٣). كلمه «لو» وصلية، يعنى: و لو كان علمه بالحكم في سعه الوقت و إمكان الإعادة فيه، و ضمير «بعده» راجع إلى الإتيان.

(٤). هذه نتيجة ما تقدم من عدم المجال للإعادة لفوت المصلحة، و عدم بقاء شىء منها يوجب الإعادة. و عليه فلا يتمكن من صلاة القصر صحيحه بعد الإتيان بصلاة التمام، و كذا في الجهر و الإخفات، و ان كان الوقت لإتيانها باقيا، لما مر آنفا من أن مصلحة المأتى به كالتمام تفوّت مصلحة المأمور به كالقصر، و يسقط أمره أيضا، و ضمير «أنه» للشأن.

(٥). لأن الصحه موافقه الأمر، و المفروض سقوط الأمر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التمام.

(٦). يعنى: و لا يتمكن من الجهر كذلك أى صحيحه بعد الإتيان بصلاة الإخفات،

ص: ٤٤٨

ان قلت: على هذا (١) يكون كل منهما (٢) فى موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً- (٣) و ما هو السبب لتفويت الواجب كذلك (٤) حرام، و حرمة العباده موجبه لفسادها بلا كلام (٥).

قلت (٦):

لما مر من فوات المصلحه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بناء على عدم التمكن من الإعادة - لعدم مجال لها - يرد هنا إشكال على صحة المأتى به و اجزائه عن المأمور به، تقريب الإشكال: أن ترك المأمور به - و هو القصر - حرام، و حيث ان التمام مقدمه لهذا الترك المحزّم، فتسرى الحرمة إليه، و النهى فى العباده يقتضى الفساد. و عليه فالصلاه التامه لحرمتها فاسده، و مع فسادها كيف تجزئ عن المأمور به؟

(٢). أى: من التمام و الإخفات، و الأولى أن يقال: «منها» لرجوعه إلى التمام و الجهر و الإخفات، يعنى: أن الإتيان بالتمام موضع القصر - الذى هو المأمور به، و الإتيان بالجهر موضع الإخفات، و بالعكس - سبب لفوت الواجب الفعلى، الا أن تكون تشبيه الضمير باعتبار الموضعين.

(٣). قيد للواجب، إذ الواجب الفعلى هو القصر، حيث ان ملاكته أقوى من ملاك التمام، و قد مرت الإشارة إلى أن التشريع تابع لأقوى الملاكين.

(٤). أى: الفعلى، و المراد ب «ما هو السبب» هو التمام، حيث انه مقدمه لتفويت القصر الذى هو الواجب الفعلى، و قوله: «حرام» خبر «ما» الموصول، يعنى: و ما هو السبب لتفويت الواجب الفعلى حرام من باب المقدمه.

(٥). لامتناع التقرب بما هو مبغوض و حرام، و فساد العباده بسبب النهى عنها.

(٦). هذا دفع الإشكال، و محصله: أن التمام ليس مقدمه لترك الواجب الفعلى

ص: ٤٤٩



ليس (١) سببا لذلك، غايته ( غايه الأمر ) أنه (٢) يكون مضادا له، وقد حققنا في محله (٣) أن الضد و عدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا.

بل التمام و القصر ضدّان، و هما في رتبه واحده، فعدم كل منهما يكون أيضا في رتبه وجود الآخر، لا في طوله حتى يصير عدم أحدهما مقدمه و من أجزاء عله وجود الآخر، فلا عليه بينهما، بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر، و مع عدم التوقف و العليه لا يكون التمام سببا لفوت المأمور به حتى يتصف لأجل المقدميه بالحرمة و يفسد، بل هو باق على محبوبيته، لاشتماله على المصلحه المهمه اللازمه الاستيفاء، فيقع صحيحا أى واجدا للملاك و مسقطا للواجب الفعلى، لكونه مفوّتا لملاكه الداعى إلى الأمر به.

\*\*\*\*\*

(١). أى: ليس كل منهما فى موضع الآخر سببا لتفويت الواجب الفعلى، فالمشار إليه فى «لذلك» هو التفويت.

(٢). أى: غايه الأمر أن كلاً منهما فى موضع الآخر يكون مضادا للواجب الفعلى الفائق، و ضمير «له» راجع إلى الواجب.

(٣). أى: فى مبحث الضد، حيث ان الضد كالسواد و عدم ضده كعدم البياض متلازمان، و ليس بينهما توقف و عليه أصلا. و عليه فلا يكون فوت الواجب الفعلى كالقصر مستندا إلى فعل التمام، بل هو مستند إلى تقصيره فى ترك الفحص و التعلم، فصلاه التمام تقع محبوبه، لكونها واجده للمصلحه التامه فى حد ذاتها، و ليست مقدمه لترك القصر حتى تصير مبعوضه غير صالحه للمقريبه و الاجزاء.

(٤). أى: بناء على اشتمال المأتى به - كالتمام فى موضع القصر الذى هو الواجب

القصر و الجهر (١) مع العلم بوجوبهما فى موضعهما لكنت صلاته صحيحه و ان عوقب على مخالفه الأمر بالقصر أو الجهر (٢).

فانه يقال (٣): لا بأس بالقول

الفعلى، و كذا كل من الجهر و الإخفات فى موضع الآخر - على مصلحه تامه لازمه الاستيفاء فى ذاته موجب لفوت مصلحه الواجب يلزم الحكم بصحه صلاه التمام من العالم بوجوب القصر أيضا مع استحقاقه العقوبه على مخالفه الواجب، حيث ان المقام من صغريات التراحم، و من المعلوم الحكم بصحه أحد المتراحمين فى حالتى العلم و الجهل، لوجود الملاك فيهما فى كلتا الحالتين، و لذا يحكمون بصحه صلاه تارك إنقاذ الغريق مع قدرته على إنقاذه، سواء علم بالغرق أم لا.

فليكن ما نحن فيه كذلك، بأن يحكم بصحه التمام ممن علم بوجوب القصر، و تركه عمدا و صلى تماما، مع أنه لم يفت أحد بذلك. و ربما يكشف هذا عن عدم كون المقام من باب التراحم، و عدم اشتمال المأتى به على المصلحه اللازمه الاستيفاء فى جميع الحالات.

\*\*\*\*\*

(١). هذا من اللف و النشر المرتب، و ضميرا «بوجوبهما، موضعهما» راجعان إلى القصر و الجهر.

(٢). لأنهما واجبان فعلا، فتركهما عمدا يوجب استحقاق العقوبه.

(٣). هذا دفع الإشكال، و محصله: أنه لو كان لدليل اشتمال المأتى به كالتمام فى موضع القصر على المصلحه إطلاق يشمل صورتى العلم بوجوب القصر و الجهل به لقلنا بصحه التمام و اجزائه عن القصر مطلقا، كما نقول بصحه صلاه تارك إنقاذ الغريق و لو عمدا، حيث ان إطلاق دليل وجوب الصلاه يدل على مطلوبيتها المطلقة التابعه لوجود مصلحتها مطلقا حتى فى حال التراحم كإنقاذ الغريق.

ص: ٤٥١

به (١) لو دل دليل على أنها (٢) تكون مشتمله على المصلحة و لو مع العلم، لا (٣) احتمال اختصاص أن يكون (٤) كذلك في صورة الجهل،

لكن الأمر ليس كذلك، فإن إطلاق دليل وجوب صلاه التمام قيد بدليل وجوب القصر في السفر، و لم يدل دليل على كون التمام ذا مصلحة في السفر إلا في حال الجهل، بل دليل تقييده بالقصر يدل على عدم المصلحة في التمام مطلقا. نعم دليل اجزائه عن القصر يدل إننا على وجود المصلحة في التمام في خصوص حال الجهل بوجوب القصر في السفر، و مع عدم إحراز المصلحة أو إحراز عدمها في التمام في غير حال الجهل كيف يصح الحكم بالصحة و الاجزاء عن القصر في حال العلم بوجوبه؟ و بالجملة: لا دليل في مقام الإثبات على كون التمام ذا مصلحة في غير حال الجهل.

\*\*\*\*\*

(١). أى: بكون صلاته صحيحه مع العلم بوجوب القصر و الجهر.

(٢). أى: الصلاه غير المأمور بها واجده للمصلحة و لو مع العلم بعدم الأمر بها.

(٣). تعليل لما يفهم من قوله: «لو دل دليل» من أنه لو لم يدل دليل على اشتغال غير المأمور به على المصلحة و لو مع العلم بالمأمور به الواقعي كالقصر لا يمكن الالتزام بالصحة، لاحتمال اختصاص اشتغاله على المصلحة بحال الجهل بوجوب القصر، لقرب دعوى دخل الحالات من الجهل و غيره في المصالح و المفاسد التي هي ملاكات الأحكام، و مع هذا الاحتمال لا دليل على اشتغاله على المصلحة حتى يجزئ عن المأمور به، فقاعده الاشتغال تقتضى لزوم الإعادة و عدم الاكتفاء بالتمام، و حق العبارة أن تكون هكذا: «و فيه بأس لو لم يدل دليل على ذلك، لاحتمال... إلخ».

(٤). يعنى: أن يكون المأتمى به كذلك أى مشتملا على المصلحة المهمه في صوره الجهل بالمأمور به الواقعي لا مطلقا حتى في صوره العلم به.

ص: ٤٥٢

و لا بعد أصلا فى اختلاف الحال فيها (١) باختلاف حالتى العلم بوجوب شىء و الجهل به كما لا يخفى.

و قد صار بعض الفحول (٢) بصدد بيان إمكان كون

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى الصلاه المأتى بها بدلا عن المأمور به الواقعى، و لا بعد فى اختلاف حال المصلحه باختلاف حال المكلف من حيث علمه بوجوب شىء كالقصر و الجهل به، فان لحالات المكلف كالسفر و الحضر و غيرهما من الشرائط الخاصه كالشرائط العامه من البلوغ و العقل و غيرهما دخلا فى المصالح و المفاسد الداعيه إلى تشريع الأحكام.

فالمتحصل: أن المأتى به من التمام موضع القصر أو الجهر موضع الإخفات أو العكس لا يشتمل على المصلحه التامه حتى يجزئ عن المأمور به الواقعى إلا فى صوره الجهل بالواجب الواقعى الفعلى.

(٢). و هو فقيه عصره فى كشف الغطاء، قال فى مقدمات الكتاب ما هذا لفظه:

«و تعلق الأمر بالمتضادين ابتداء غير ممكن، للزوم التكليف بالمحال. و لو تضيقا معا بالعارض تخير مع المساواه، و قدم الراجح مع الترجيح بحقيه المخلوق أو شدة الطلب، و يرجع الأول إلى الثانى، لأن انحصار المقدمه بالحرام بعد شغل الدّمه لا ينافى الصحه و ان استلزم المعصيه، و أى مانع لأن يقول الأمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتى فى ترك كذا فافعل، كما هو أقوى الوجوه فى حكم جاهل الجهر و الإخفات و القصر و الإتمام، فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاعتضاء و عدم الفساد أقرب إلى الصواب و السداد».

و توضيح الترتب الذى أفاده كاشف الغطاء (قده) هو: أن المأتى به كصلاه

ص: ٤٥٣

المأتى به (١) فى غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب. وقد حققنا (٢) فى مبحث الضد امتناع الأمر بالضدين مطلقا و لو بنحو الترتب بما

التمام يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر فالأمر بصلاه القصر مطلق، و الأمر بضدها و هو صلاه التمام مشروط بالعزم على عصيان أمر القصر، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين: أحدهما استحقاق العقوبه، لتركه المأمور به اختيارا بترك الفحص و التعلم، و الآخر تعلق الأمر بصلاه التمام، لتحقق موضوعه، و لا- مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب. و عليه فيكون التمام مأمورا به.

\*\*\*\*\*

(١). و هو التمام فى موضع القصر، أو الجهر فى موضع الإخفات، أو الإخفات فى موضع الجهر.

(٢). هذا رد الترتب المزبور، و حاصله: أن الترتب مستلزم لطلب الجمع بين الضدين، و هو محال، ضروره أن خطاب القصر فعلى لا- يتوقف على شىء، و خطاب التمام بالعزم على العصيان أيضا يصير فعليا، ففى ظرف العزم على العصيان يجتمع الطلبان بالضدين فى آن واحد، و هو ممتنع «-» .

و شيخنا الأعظم (قده) أورد على هذا الترتب أيضا بعدم تعلقه هنا و فى مسأله الضد، فراجع الفرائد.

و هذا الإشكال و غيره من الإشكالات التى أوردوها على الترتب قد اندفع فى محله، فراجع مبحث الضد من هذا الشرح.

=====

(-). و قد يجاب عن الترتب الذى ذكره كاشف الغطاء (قده) بأن المقام ليس من صغريات الترتب المعروف و أجنبى عنها، حيث ان مورده الضدان اللذان يكون كل منهما واجدا للملاك فى عرض الآخر، لا أن يكون ملاك أحدهما منوطا بعصيان خطاب الآخر كالمقام، فان ملاك صلاه التمام منوط بعصيان خطاب صلاه القصر،

ص: ٤٥٤

و ليست ذات ملاك في عرض صلاه القصر.

لكن الأولى في رد الترتب أن يقال: ان مورد الترتب المصطلح هو الضدان المشتملان على الملاك و المتعلقان للطلب، غايه الأمر أن التراحم في مقام الامتثال أو جب سقوط أحدهما المعين أو غير المعين عن الفعلية، و القائلون بالترتب التزاموا بفعلية الطلب في كليهما بنحو الترتب. و ليس المقام كذلك، لما تقدم من أن صلاه التمام ليست مأمورا بها و ان كانت واجده للملاك المهم المفوت لمصلحه المأمور به.

و الحاصل: أن مورد الترتب هو التراحم المأموري لا الأمرى، و في المقام التراحم الأمرى مفقود، إذ لا أمر إلا بأحد الضدين و هو القصر. و كذا التراحم المأموري، لأنه متفرع على تعلق الأمر بكلا الضدين مع عدم قدره العبد على امتثال أمر كليهما، و المفروض عدم الأمر إلا بأحدهما و هو القصر.

(-). و قد تحصل من كلام المصنف في حل الإشكال: أن المأتى به لاشتماله على المصلحه الوافيه بمعظم مصلحه المأمور به الفائت مسقط له من دون أن يكون متعلقا للأمر، إذ لا يدل النص على أزيد من عدم وجوب الإعادة، و هو لازم أعم لكون التمام في موضع القصر مأمورا به أو مسقطا له بلا تعلق أمر به، لعدم الملازمه بين صحه الشىء و تماميته و بين كونه مأمورا به كما مر سابقا، فاستحقاق العقاب انما هو على ترك القصر الواجب في كلتا حالتى العلم و الجهل، و عدم الإعادة يكون لسقوط الواجب بغيره.

و الظاهر أنه (قده) اقتبسه من كلمات شيخنا الأعظم في الوجه الثانى من الوجوه الثلاثه التى ذكرها لحل الإشكال، قال (قده): «الثانى منع تعلق الأمر بالمأتى به، و التزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب، فان قيام ما اعتقد وجوبه

مقام الواجب الواقعي غير ممتنع... إلخ» لكنه قدس سره ناقش فيه من جهة قصور مقام الإثبات، و ذلك لزعمه أن قوله عليه السلام: «تمت صلاته» ظاهر في كون المأتي به مأمورا به في حقه. ثم أمر في آخر كلامه بالتأمل.

و كلامه و ان لم يتضمن التفصيل الذي تعرض له المصنف في المتن من النقض و الإبرام، الا أن المتأمل في عبارته يظهر له أن مرجع كلام المصنف هنا و في حاشيه الرسائل هو ذلك لا غيره، و هو (قده) و ان لم يبين مراده كما هو حقه، الا أن تلميذه المحقق الميرزا الآشتياني (قده) أوضح مراده ببيان واف و دفع كثيرا من الإشكالات عنه، و بمراجعتة<sup>(١)</sup> يظهر وحده المسلك الذي اختاره المصنف مع ما ارتضاه شيخه الأستاذ في حل الإشكال، و لذا أجاب المصنف في الحاشيه - عن إيراد الشيخ على الوجه الثاني - بقوله: «انما يردده ذلك لو كانت ملازمه بين الصحه و التماميه و المأمور بهيه، و قد عرفت بما ذكرناه في حل الإشكال عدمها، و أنه يمكن الصحه لأجل الاشتمال على المصلحه».

و مما ذكرنا ظهر: أن دعوى مغايره كلامي الشيخ و المصنف (قدهما) لبنا، و عدّهما وجهين كما في بعض الكلمات ليست على ما ينبغي.

و يمكن أن يستشهد في مقام الإثبات على ما اختاره المصنف في دفع الإشكال بالنسبه إلى خصوص الإتمام للمسافر في موضع القصر بالأخبار، بتقريب: أنه يستفاد منها أن القصر شرع تسهيلا على العباد، بمعنى أن مصلحه التمام و الصوم في السفر باقيه على حالها و لم تتغير بتشريع القصر، و جعل الله تعالى قصر الصلاه

و إفتار الصوم للمسافر هديه للنبي صلى الله عليه و آله و أمته كرامه كما فى بعض الروايات مثل ما رواه فى الخصال بسنده عن السكونى عن جعفر عن آباءه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه و آله، قال: «ان الله أهدى إلى و إلى أمتى هديه لم يهداها إلى أحد من الأمم، كرامه من الله لنا، قالوا: و ما ذاك يا رسول الله؟ قال: الإفطار فى السفر و التقصير فى الصلاة، فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز و جل هديته» أو رحمه و امتنانا كما فى بعضها الآخر، مثل ما عن العلل و العيون عن الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام، قال: «و انما قصرت الصلاة فى السفر، لأن الصلاة المفروضة أولا انما هى عشر ركعات، و السبع انما زيدت فيها بعد، فخفف الله عنه تلك الزيادة لموضع سفره و تعب و نصبه و اشتغاله بأمر نفسه و طعنه و إقامته لئلا يشتغل عما لا بد له منه من معيشته، رحمه من الله و تعظيما عليه، إلا صلاة المغرب، فانها لم تقصر، لأنها صلاة مقصوره فى الأصل».

أو صدقه كما فى مرسل ابن أبى عمير عن الصادق عليه السلام، قال: «سمعتة يقول: قال رسول الله صلى الله عليه و آله: ان الله عز و جل تصدق على مرضى أمتى و مسافريها بالتقصير و الإفطار، أيسر أحدكم إذا تصدق بصدقه أن ترد عليه؟».

و عليه فإذا أتى المسافر بالصلاه تماما أو صام فقد أدرك المصلحه الواقعيه، لانحفاظها كما فى سائر موارد الأحكام الترخيصيه، فان مصلحه التسهيل مما يتدارك بها الواقع. و لا منافاه بين كون القصر و الإفطار رخصه و بين كونهما عزيمة، لأن الرخصه انما هى فى جعلها هديه للعباد، و معنى العزيمة أن قبول الهديه واجب كما يشعر به بعض تعبيرات النصوص، لأن فى بعضها «ان الله تعالى يحب أن يؤخذ برخصه



كما يحب أن يؤخذ بعزائمه».

فتحصل إلى هنا أمور: الأول: انحفاظ مصلحه صلاه التمام و الصوم فى السفر و عدم انتفائها بوجوب القصر و الإفطار فى السفر.

الثانى: معنى الرخصه و العزيمه و عدم التنافى بينهما.

الثالث: حرمه رد الهديه.

لا يقال: ان انحفاظ مصلحه الواقع يستلزم صحه العمل حتى من العالم بالحكم مع أنكم لا تلتزمون به.

فانه يقال: انه كذلك لو لا انطباق عنوان مبغوض على المأتى به، و المفروض انطباق عنوان رد الهديه و الصدقه عليه فى صوره العلم بالحكم، و لا يمكن اتحاد العباده مع العنوان المبغوض. و هذا بخلاف صوره الجهل، فان رد الهديه لا يصدق عليه، لعدم العلم بكون القصر هديه حتى يردھا، فيصح العمل لواجديته لمصلحه الواقع، و يعصى، فيعاقب على ترك قبول الهديه بترك مقدمته أعنى التعلم، فلا يكون وجوب التعلم نفسيا.

و الحاصل: أن الجاهل لا يعلم بوجود هديه للمولى حتى يقبلھا، كما أن الجاهل بالهديه و هى القصر - إذا أتى بها فلا يعد قابضا للهديه، نظير قيام التعظيم لزيد، فانه لا- يتصف بالتعظيم له إلا إذا علم بمجىء زيد، و أما لو قام جاهلا بمجيئه لم يعد تعظيما لزيد.

و الظاهر أن هذا الوجه يكفى لإثبات ما أفاده المصنف فى القصر و الإتمام و أما فى الجهر و الإخفات فمجرد إمكان وجود المصلحه كاف فى الالتزام بما أفاده بعد تسالمهم على الصحه الكاشفه إنّا عن وجودها.

ص: ٤٥٨

و كيف كان فقد أورد على ما فى المتن بوجه:

الأول: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق الميرزا النائيني (قده)، و محصله: «أن المصلحه القصوى ان كانت هى الغرض الداعى إلى جعل فلا وجه لسقوطها بما يكون فاقدا لتلك المرتبه العليا خصوصا مع إمكان تداركها كما إذا كان الوقت واسعا له، و دعوى عدم قدره على استنفائها حينئذ باستيفاء المصلحه الأخرى ممنوعه، لقدره المكلف على إتيان القصر فى الوقت بعد الإتيان بالتمام، و لا يعتبر فى استنفاء المصالح و الأغراض إلا مجرد التمكن من فعل متعلقاتها، و هو حاصل بالوجدان، الا إذا كان ثبوت المصلحه فى الصلاه المقصوره مشروطا بعدم سبق الصلاه التامه من المكلف، و هذا خلف، إذ لازمه خلو صلاه القصر عن الملاك حال الجهل المستلزم لعدم استحقاق العقاب على مخالفته. و ان لم تكن تلك الخصوصيه دخيله فى مصلحه الواجب فاللازم هو الحكم بالتخير بين القصر و التمام، غاية كون القصر أفضل الفردين، و لا وجه لاستحقاق العقاب».

و يمكن الخدشه فيه بما أفاده سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس من أن الغرض و ان كان هو المصلحه القصوى القائمه بفعل الصلاه القصرية مطلقا حتى فى حال الجهل بوجوبها، لكنه فات بإتيان التمام المشتمل على جملة مهمه من المصلحه مفوته للمقدار الزائد القائم بالقصر مخرجه له عن قابليه الاستيفاء و التدارك، لمكان تضاد المصلحتين، و يسقط الأمر بالقصر، لاستيفاء المهم من الملاك.

و مفوته صلاه التمام للمقدار الزائد من المصلحه القائم بالقصر بحيث يخرج عن قابليه الاستيفاء أمر ممكن، كسقى البستان بالماء المالح الموجب لعدم قابليه

سقيه بالماء الحلو، مع استثناء مقدار مهم من مصلحه السقى بالماء المالح.

و هذا الأمر الممكن قد دل النص على وقوعه، فيؤخذ بظاهرة من عدم الإعادة.

فلا مجال لإشكال الميرزا على صاحب الكفايه (قدهما) من لزوم استثناء المصلحه الزائده القائمه بالقصر مع فرض القدره على الإتيان به فى الوقت، لما عرفت من أن عدم التمكن من الاستيفاء ليس لأجل عجز المكلف حتى يقال بقدرته عليه، بل الوجه فيه عدم قابليه الملاك الأتم للاستيفاء بعد الإتيان بالتمام كما يدل عليه قوله عليه السلام: «و لا يعيد».

الثانى: ما أفاده المحقق الأصفهاني (قده) من: «أن امتناع استثناء بقيه المصلحه انما هو بسبب حصول المصلحه القائمه بالإتمام بمجرد فعله، مع أن مقتضى ما سلكه (قده) من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال - لعدم كون الفعل عله تامه لحصول الغرض فله تبديل الامتثال بامتثال أو فى بالغرض - وجوب التبديل تحصيلاً للغرض اللازم المراعى على الفرض، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المقتضى لحصول الغرض... إلخ».

لكن الظاهر عدم التنافى بين جواز تبديل الامتثال بامتثال أو فى بالغرض و بين امتناع استثناء الملاك الأتم القائم بالقصر مثلاً، و أجنبيه المقام عن ذلك الباب، لأنه يعتبر فى جواز تبديل الامتثال أمران: أحدهما: أن يكون هناك أمر حتى يصدق على إيجاد متعلقه أولاً و ثانياً عنوان الامتثال كى يعد الإيجاد الثانى بدلاً عن الامتثال الأول و يصح تبديل الامتثال به.

و ثانيهما: إمكان الامتثال ثانياً، بأن لا يكون الإتيان الأول عله تامه لسقوط

الغرض الداعى إلى الأمر، إذ مع عليته التامه لسقوطه لا معنى لتبديل الامتثال، لانتفاء موضوعه و هو الأمر كما هو واضح.

و من المعلوم انتفاء كلا الشرطين هنا. أما الأول فلعدم الأمر بصلاحه التمام كما هو المفروض حتى يصدق الامتثال على فعلها و يجوز تبديله بامتثال آخر و هو الإتيان بالقصر، بل التمام غير واجب مسقط لواجب. و أما الثانى فلأن وفاء غير الواجب أعنى التمام بمعظم مصلحه الواجب و هو القصر أوجب سقوط أمره، لتبعيه الأمر حدوثا و بقاء لملاكه.

و بالجملة: فإشكال المحقق المتقدم (قده) على المصنف غير وارد، لما عرفت من أجنبيه مسأله تبديل الامتثال عما نحن فيه. نعم لهذا الإشكال مجال بناء على تعلق الأمر بالتمام بأحد الوجوه الآتية لو لم يكن امتثاله عله تامه لسقوط الغرض، لكن فى أصل جواز تبديل الامتثال كلام تعرضنا لشرط منه فى مبحث الاجزاء، هذا.

و أما ما استبعده فى آخر كلامه من الالتزام بعدم استحباب إعادته هنا جماعه فيعلم منه كون التمام مقتضيا لحصول الغرض لا- عله تامه له، ففيه: أن استحباب الإعادته جماعه انما هو لمن صلى الفريضة فرادى، و المفروض عدم كون التمام فريضة، و لا إطلاق فى نصوص الجماعه حتى يشمل الفريضة و مسقطها، فالقول بعدم مشروعيه إعادتها تماما حتى جماعه قوى جدا. و لا وجه للاستيحاش من ذلك.

و بالجملة: فلا وجه للقول باستحباب الإعادته و لو جماعه، لإطلاق «لا يعيد» الشامل لنفى الإعادته مطلقا تماما و قصرا و فرادى و جماعه، و الظاهر فى مرجوحه الإعادته لو لم نقل بظهوره فى نفي المشروعيه. فاستبعاد المحقق المذكور لعدم

استحباب إعادته التمام جماعه فى غايه الغرابه، بل ينبغى أن يعد استحباب إعادته مستبعدا جدا.

و الحاصل: أن المقام أجنبى عن باب تبديل الامتثال، لما عرفت من اعتبار أمرين فيه كلاهما مفقود هنا. أما الأول فلأن التمام عله تامه لسقوط الغرض، و ليس مقتضيا له، و المقدار الزائد منه القائم بالقصر الفائق بفعل التمام ليس قابلا للتدارك بالإعادته على ما هو قضيه قوله عليه السلام: «لا يعيد».

و أما الثانى، فلأن المفروض كون التمام مسقطا، لا واجبا متعلقا للأمر حتى يعد فعله امتثالا، و الإتيان به ثانيا تبديلا للامتثال.

فالنتيجه: أنه لا مجال لقياس المقام بمسأله جواز تبديل الامتثال، لما عرفت من أجنبيته عنها.

الثالث و الرابع: ما فى تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله) من قول المقرر:

«و فيه أولا: أن التضاد انما هو بين الأفعال، و أما التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال. و ثانيا: أن المصلحتين ان كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتى به مع فرض عدم حصول المصلحه الأخرى. و ان كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب و تعدد العقاب عند ترك الصلاه رأسا، و هو خلاف الضروره».

أما الإشكال الأول فلم يتضح لنا مقصوده (مد ظله) منه، إذ الملاكات بناء على مبنى مشهور العدلية من كونها فى المتعلقات هى من خواص الأفعال و الآثار الوضعيه لها، و كما يمكن وقوع التضاد فى الأمور الخارجيه ذوات الآثار، كذلك

يمكن فى الأحكام الشرعيه، و يكفى شاهدا عليه فى الخارجيات ملاحظه بعض المعاجين التى يصفها الأطباء للمرضى، فربّ معجون واجد لصفه كذائيه يوجب استئصال ماده المرض كليه، و معجون آخر يرفع المرض إلى مرتبه، و كل منهما لترتب الفائده عليه واجدا للمصلحه قطعاً، و لكن باستعمال الثانى يسقط مزاج المريض عن الاستعداد و الصلاحيه لاستعمال المعجون القائم به الملاك الأتم.

و هذا بعينه جار فى الأحكام الشرعيه، و الكاشف عن تضاد الملاكات هو الخطابات، و نصوص الباب تشهد به، إذ قوله عليه السلام: «تمت صلاته و لا يعيد» مع فرض بقاء الوقت و إمكان الإتيان بالوظيفه الأوليه يدل على عدم المصلحه فيه، و أنها قد استوفيت و لو بمعظمها لا- بتمامها، فلا- بد أن يكون عدم الإعاده مستندا إلى سقوط الأمر، لتبعيته ثبوتاً و سقوطاً لملاكه، و المفروض وقوع أحد الفعلين القائم به أحد الملاكين دون الفعل الآخر القائم به الملاك الآخر الذى فات باستيفاء ذاك الملاك، و يجرى هذا الكلام فى تمام موارد اجزاء غير المأمور به عن المأمور به.

و الحاصل: أن التراحم و التضاد بين الملاكات أمر واقع فضلاً عن كونه ممكناً و ليس من الأمور المستبعده كأياب الأغوال.

و أما الإشكال الثانى، فهو انما يرد على من يدعى الارتباطيه بين مصلحه صفه الجهر فى القراءه و بين مصلحه ذات القراءه، أو من يلتزم باستقلال الملاكين، لكن يتعدد الخطاب بكل منهما و لو بالترتب. و أما المصنف (قده) فقد عرفت فى توضيح كلامه أنه لا يقول إلا- بوجوب الصلاه الجهرية مثلاً، و الإخفائيه غير واجبه و انما هى مسقطه لما هو الواجب، و مزاحمه لملاك الصلاه الجهرية و مانعيه عن استثناء الغرض القائم بها.

و قد تحصل: أن ما اختاره المصنف لحل الإشكال سليم عما أورده عليه المحققان الميرزا النائيني و الأصفهاني (قدهما) و تلميذهما المحقق (مد ظله)، و لا محذور في الالتزام به ثبوتا، و انما الكلام في الدلالة عليه إثباتا، إذ قد يقال: بأن جملة «لا شىء عليه» الواردة في الفصيحه و كذا «تمت صلاته و لا يعيد» قد وردتا في روايات نسيان بعض الأجزاء كالقراءه، مثل ما في روايه منصور بن حازم «قد تمت صلاتك إذا كان نسيانا» و نحوها مما ورد في عدم الإعادة في نسيان غير الخمسه، فانه لم يلتزم في مثلها بعدم كون المأتى به مأمورا به، بل الوظيفه الفعلية هي الفرد الناقص الفاقد للمنسى الذى خرج بالنسيان عن الجزئيه، و المفروض أن أخبار المقام قد اشتملت على نفس المضامين الواردة في نسيان بعض الأجزاء، فاستظهار المسقطيه هنا مشكل كما أفاده الشيخ في رد الوجه الثانى، هذا.

لكن الظاهر أن النقص بأخبار النسيان غير تام، إذ مثل «لا شىء عليه» و نحوه لا يدل إلا على عدم وجوب الإعادة، و الاجتزاء بما أتى به، و أما أنه مأمور به أو مسقط فلا- دلالة له على شىء منهما، و انما استفيد كون الناقص مأمورا به من حديث «لا تعاد» الدال على إطلاق دخل ما في عقد المستثنى من الأجزاء و الشرائط، و تقييد دخل ما في عقد المستثنى منه منهما بحال الذكر.

و أما في المقام فاستظهار المسقطيه انما هو بمعونه تسليمهم لاستحقاق العقوبه الدال على أن المأتى به غير مأمور به، و أن الحكم بعدم الإعادة انما هو لأجل فوت المصلحه بإتيان الأخرى كما تقدم مفصلا، و عليه فالمدلول عليه ب «لا- شىء عليه» هو المسقطيه لا غير.

و قد ذكروا لحل الإشكال وجوها أخرى:

الأول: ما فى رسائل شيخنا الأعظم من قوله: «أما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروك.. إما بدعوى كون القصر مثلا واجبا على المسافر العالم... وإما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسأله كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه و يحكم عليه ظاهرا بخلاف الحكم الواقعى.... وإما من جهه القول بعدم تكليف الغافل بالواقع و كونه مؤاخذا على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر لغفلته... وإما من جهه تسليم تكليفه بالواقع، إلا أن الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفله، لقبح خطاب العاجز و ان كان العجز بسوء اختياره، فهو معاقب حين الغفله على ترك القصر، لكنه ليس مأمورا به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام».

ثم رده بقوله: «لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبه إلى الجاهل، و لذا يبطلون صلاه الجاهل بحرمة الغصب، إذ لو لا النهى حين الصلاه لم يكن وجه للبطلان».

و الظاهر أن الإيراد على الوجه المذكور متجه، و لذا يستحق العقوبه بتفويت المصلحه القائمه بما وجب عليه واقعا، و أنه لا بد من كون المأتى به مسقطا بلا تعلق أمر به. إلا أن استشهاده بحكم المشهور ببطلان صلاه الجاهل بحرمة الغصب لا يخلو من تأمل، إذ الحكم بالبطلان لا يساوق وجود النهى الواقعى، لاحتمال استناد بعضهم إلى الملاك و كفايه المبعوضيه الواقعيه فى البطلان كما صرح به فى بعض الكلمات من امتناع التقرب بما هو مبعوض للشارع، أو اعتبار الإباحه الواقعيه فى مكان المصلى، و مع تطرق الاحتمال يمتنع استكشاف وجود النهى الواقعى غير المنجز من الحكم بالبطلان، هذا.

مضافا إلى: أن ما أفاده الشيخ على تقدير تسليمه مما تقتضيه القاعده التى



يمكن رفع اليد عنها بدليل خاص، و المفروض وجود الفارق بين المقامين، و هو قوله عليه السلام: «تمت صلاته» الظاهر في تعلق الأمر بالمأتى به و صحته، و لا- دليل على البطلان في مسأله الجهل بحرمه الغصب، و لذا تندرج في مسأله الاجتماع كما فصل في محله. و طريق حل الإشكال منحصر في ما أفاده في الوجه الثانى الذى نقحه الماتن، و قد تقدم.

الثانى: ما أفاده الشيخ الفقيه كاشف الغطاء (قده) من تعلق الأمر الترتبى بالمأتى به، و أشار إليه الماتن و تقدم كلامه في التوضيح، و محصله: أن الجهر في الصلوات الجهرية واجب مطلقا، و الإخفات فيها واجب على تقدير العزم على عصيان خطاب الجهر. و كذا الحال في وجوب الإخفات في الصلوات الإخفاتيه. و به يجمع بين استحقاق العقوبه على تفويت الواجب الأهم بتركه للتعلم، و صحه المأتى به لصيرورته مأمورا به بالأمر الترتبى. هذا.

و قد أورد عليه بوجوه بعضها يرجع إلى منع الكبرى، و أكثرها إلى منع الصغرى أما الإشكال الكبرى فهو ما أفاده شيخنا الأعظم من عدم تعقل الترتب في المقامين مما يكون الأمر بأحدهما في عرض الآخر، و انما يجرى ذلك في الأبدال الطويله الاضطراريه. و هذا هو الإشكال العام على تصوير الخطاب الترتبى بين الواجبين المتراحمين، لاستلزامه اجتماع أمرين فعليين بالضدين موجبين لطلب الجمع بينهما، و هو غير معقول. و قد اعتمد عليه المصنف هنا و في حاشيه الرسائل، و من المعلوم أن القائل الترتب في فسحه من هذا الإشكال، و قد تعرضنا في بحث الترتب لجل الإشكالات الوارده عليه مع دفعها.

و أما الإشكال على صغريه المقام المسأله الترتب فمن وجوه:

أولها: ما فى تقرير بحث المحقق النائىنى (قده) من «أنه ىعتبر فى الخطاب الترتبى أن ىكون خطاب المهم مشروطا بعصيان خطاب الأهم، و فى المقام لا ىمكن ذلك، إذ لا ىعقل أن ىخاطب التارك للقصّر بعنوان العاصى، فانه لا ىلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، و لو التفت إلى عصيانه ىخرج عن عنوان الجاهل، و لا تصح منه الصلاه التامه، فلا ىندرج المقام فى صغرى الترتب».

و حاصله: أنه ىلغو تشرىع الأمر الترتبى بمثل قوله علیه السلام: «ىجب علیك الإخفات فى النهاریه و ان عصیت و جب علیك الجهر» و ذلك لأنه ان التفت إلى عصيانه بالجهر بالقراءه فقد صار عالما بوجوب الإخفات علیه و ىرتفع ملاك وجوب الجهر حینئذ، و ان لم ىلتفت إلى هذا الخطاب الترتبى فلا فائده فىه، لعدم تأثیره فى إرادته المكلف.

و قد أجاب عنه سیدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس بأن خطاب المهم ان كان مترتبا على عصيان خطاب الأهم فهو كما ذكره، و أما ان كان مترتبا على مجرد ترك الأهم لا عصيانه و لا إرادته عصيانه فلا ىلزم هذا المحذور، و علیه فلا بأس بالترتب فى المقام، هذا.

لكن الظاهر متانه كلام المیرزا (قده) حتى لو قلنا بترتب خطاب المهم على مجرد ترك الأهم لا عصيانه، و ذلك لأن الالتفات إلى موضوع الحكم مما لا بد منه فى داعویه الأمر، إذ مع عدم إحراز الموضوع لا ىحرز حكمه حتى ىنبعث عنه العبد، و من المعلوم أنه بمجرد خطاب الشارع له بقوله: «أیها التارك للإخفات أجهر» ىصیر عالما بوظیفته الأولیه، و من الواضح عدم صحه الجهر منه حینئذ، لأنه بالالتفات

إلى موضوع وجوب الجهر يرتفع حكمه. و عليه فإشكال الميرزا على مقاله كاشف الغطاء لا يندفع بما أفاده سيدنا الأستاذ كما تقدم فى بحث الترتب.

لكن عبارته المنقوله فى التوضيح - بعد التأمل فيها - تدفع هذا الإشكال، و ذلك لأن المناط فى امتناع طلب الضدين، هو استحاله اجتماعهما فى الزمان على ما يظهر من بعض الكلمات، فىكفى فى صحه الأمر بالضد مجرد عدم الإتيان بالضد الآخر، سواء كان تركه بالعصيان أم بالعزم عليه أم بغيرهما، و العصيان يتوقف على ترك الطبيعه فى تمام الوقت المضروب لها، و لكن العزم عليه يحصل من أول الوقت عزمًا مستمرًا إلى آخره، و شرط الخطاب المترتب بنظر كاشف الغطاء هو العزم على ترك الأمور به الأولى و ان حصل فى أول الوقت، فبمجرد عزمه على المعصيه يتوجه إلى المكلف أمر ترتبى.

نعم استحقاق العقوبه على العصيان منوط بترك الامتثال بين الحدّين، و هو كالشرط المتأخر لموضوعيه العزم على الترك العصيانى من أول الوقت للخطاب المترتب، و عليه فالجاهل المقصر الذى تنجز عليه وجوب الإخفات بمجرد زوال الشمس و عزم على ترك التعلم إلى آخر الوقت يصير موضوعًا للخطاب الترتبى: «أخفت و ان عزمت على العصيان فأجهر» و مع تمشى قصد القربه منه لاحتماله وجوب الإخفات عليه تصح صلاته. و عليه فإشكال الميرزا غير وارد على كاشف الغطاء.

ثانيها: ما أورده عليه بعض المدققين فى حاشيته على المتن فى مثال القصر و الإتمام بقوله: «و أما الأمر بالإتمام بنحو الترتب على معصيه الأمر بالقصر بناء على معقوليه الترتب فى نفسه كما اخترناه فى محله فهو غير صحيح أيضا، إذ العصيان المنوط به الأمر بالإتمام إما بترك القصر فى تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض

منه، و المفروض بقاء الوقت، كما أن المفروض عدم امتناع الملاك إلا بوجود الإتمام بالتمام حتى يترتب عليه المصلحة التي لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقيه المصلحة المترتبة على فعل القصر، فلا أمر بالإتمام مقارنة لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين».

و بيانه: أن الخطاب الترتبي بالإتمام في موضع القصر منوط بعصيان الأمر بالقصر أو بالامتناع من تحصيل الغرض القائم به، أما العصيان فلم يتحقق ما دام الوقت باقيا مع قدره المكلف على إعادته الصلاة قصرا، و أما امتناع تحصيل الغرض من صلاة القصر فيتوقف على الإتيان بصلاة التمام و الفراغ منها، لأنه ظرف العجز عن استيفاء ملاك القصر، إذ قبل الاشتغال بصلاة التمام يكون قادرا على استيفاء مصلحة القصر، و لا مجال معه للأمر بالتمام، و انما يمكن فرض الأمر به إذا فرغ من الصلاة التامة حيث لا قدره له شرعا على صلاة القصر، و من المعلوم أنه بعد الإتيان بالتمام لا معنى لأن يقال له: «قصر و ان عصيت فتمم» لأنه قد أتم.

و الحاصل: أن شرط الأمر بالتمام ان كان هو معصية الأمر بالقصر، فلا معصية مع بقاء الوقت. و ان كان امتناع استيفاء الغرض من القصر فيتعذر الأمر، لأن ظرف العجز عن تحصيل ملاك القصر هو بعد إتيان التمام، فالأمر بالتمام أمر بما هو موجود، لا بعث لما ليس بموجود، فلا معنى للأمر الترتبي.

و هذا الإشكال مع دقته في نفسه لا يرد على كاشف الغطاء إذ له أن يختار الشق الأول و يقول: ان موضوع الأمر الترتبي عصيان المأمور به الأولى المطلق، لا امتناع استيفاء الغرض، و لكن الموضوع هو العزم على المعصية كما صرح به

كاشف الغطاء لا- نفس المعصيه المنوطه بترك الطبيعه فى جميع الوقت، فبمجرد العزم و لو فى ابتداء الوقت الموسع يتوجه الخطاب الترتبى إلى المكلف على ما عرفت فى جواب الميرزا (قده).

ثالثها: ما عن المحقق النائيني أيضا من أجنبيه المقام عن بحث الترتب، بتقريب: أنه يعتبر فى الترتب عند القائل به أن لا يكون ترك أحد الضدين مساوقا لوجود الضد الآخر، بل لا بد من فرضه فى الضدين اللذين لهما ثالث كالإزالة و الصلاة، لا مثل الحركة و السكون، فان عصيان الأمر بأحدهما مساوق لوجود الضد الآخر، فتوجيه الخطاب الذى يكون باعثا و محركا بالإمكان للمكلف لغو، لأنه خطاب بما هو ضرورى الوجود و خارج عن قدره المكلف، و حيث ان الواجب هو الإخفات فى القراءة فبمجرد تركه يتحقق الجهر فيها، و لا معنى لقول الأمر: «أخفت فى القراءة و ان عزمت على عصياني فأجهر فيها».

و المناقشه فيه «بأن المأمور به ان كان هو الجهر أو الإخفات فى القراءة توجه إشكال لغويه جعل الخطاب الترتبى. و ان كان هو القراءة الجهرية و الإخفاته و الصلاة قصرا أو إتماما صح الترتب، و ذلك لوجود الضد الثالث بترك الصلاة أو بترك القراءة فيها، فليس المقام نظير الأمر بالحركة و السكون فى امتناع الجعل من المولى الحكيم» غير ظاهره، إذ المرجع فى تعيين أحد الاحتمالين المذكورين هو نصوص الباب، و من المعلوم دلالتها على عدم الضد الثالث، إذ المخاطب بالجهر و الإخفات فى القراءة هو خصوص المصلى لا- مطلق المكلف أو المصلى التارك للقراءة، لاحظ مثل «الصلوات التى يجهر فيها انما هى فى أوقات مظلمه

فوجب أن يجهر فيها» الدال على أن متعلق الوجوب الضمنى هو الجهر فيها لا وجوب القراءة و الجهر بنحو الاستقلال كما فى وجوب كل من التسبيحه و الطمأنينه فى الركوع. و كذا فى صحيح زراره المتقدم «رجل أجهر فيما لا ينبغى الإجهار فيه و أخفى فيما لا ينبغى الإخفاء فيه» الدال على أن الوظيفه هى الإجهار بالقراءه لا القراءه الجهرية، حتى يمكن فرض الضد الثالث بترك القراءه رأسا، لما عرفت من أن الجهر و الإخفات و صفان لقراءه المصلى، و هى لا تخلو منهما، فلا يتصور لقراءه المصلى ضد ثالث، بداهه أنها اما جهريه و اما إخفاته كما هو واضح.

و كذا الحال فى روايات القصر و الإتمام، حيث ان الموضوع ليس هو الصلاه تماما أو قصرا، بل هو إتمام الصلاه أو تقصيرها كقوله عليه السلام فى معتبره زراره: «من قدم الترويه بعشره أيام وجب عليه إتمام الصلاه و هو بمنزله أهل مكه، فإذا خرج إلى منى وجب عليه التقصير» و قوله عليه السلام فى معتبره معاويه عن أبى عبد الله عليه السلام «أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاه، قال: بريد ذاهبا و بريد جائيا» و نحوهما غيرهما، و ظهورها فى أن متعلق الحكم هو القصر و الإتمام فى الصلاه لا الصلاه قصرا أو إتماما حتى يدعى الضد الثالث بترك الصلاه رأسا مما لا ينكر.

رابعها: ما فى تقرير بعض أعظم العصر» «من أن لازم تعلق الأمر الترتبى

بالمقام هو الالتزام بمحذور تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، لأنه ترك واجبين كما في سائر موارد ترك الواجبين المتزامين كالصلاه و الإزالة، و لكنه باطل لقيام الضروره و الإجماع على استحقاق مؤاخذه واحده على عصيان خطاب الأهم، فكبرى الأمر الترتبى لا تنطبق على المقام».

لكنه لا يخلو من غموض، إذ محذور تعدد العقاب انما يتجه فى مثل ترك الإزالة و الصلاه مما كان لكل من الواجبين ملاك أجنبى عن ملاك الآخر، فانه لتفويته غرضين ملزمين يستحق مؤاخذتين، و لا بد من التخلص عنه بما قرر فى بحث الترتب.

و أما فى المقام فلم يلزم تفويت مصلحتين مستقلتين حتى يتعدد العقوبه كما قد يقال فى استحقاقهما على ترك الصلاه المفروضه المنذور إتيانها فى المسجد مثلاً لأنه فوّت مصلحه الصلاه و الوفاء بالندى، و انما الفائت هو الملاك الأتم القائم بالصلاه الإخفاته مثلاً، و العقاب على عصيانه لا على ترك الأمر بالجهر، فان مصلحته ليست أجنبيه عن مصلحه الإخفات، بل هى مرتبه منه و مندكّه فيه. و عليه فلا وجه لدعوى تعدد العقاب عند كون الغرض القائم بالمرتب بالنسبه إلى ما يقوم بالمرتب عليه من مقوله التشكيك و مندرجين تحت حقيقه واحده هى مثل معراج المؤمن.

خامسها: ما فى التقرير المذكور أيضاً من «أن ذلك مناف للروايات الكثيره الداله على أن الواجب على المكلف فى كل يوم و ليله خمس صلوات، إذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتم صلاته و هو مسافر ثمان صلوات، و كذا على من أجهر فى صلاته موضع الإخفات و بالعكس».

و هذا كسابقه لا يخلو من شىء، فان دلالة الروايات الكثيره على وجوب

خمس صلوات في اليوم و الليله فقط و ان كانت مسلمه كما يظهر من مراجعه ما ورد في أعداد الفرائض و غيرها، إلا أنها مسوقه لبيان ما شرعه الله تعالى أولاً- على كل مكلف، و ليست ناظره إلى حصر الفرائض في العدد المذكور حتى مع طروء بعض الحالات و العناوين كى تكون منافيه لوجوب الإتمام في موضع القصر، و الإخفات في موضع الجهر و بالعكس. و لو سلم إطلاق هذه الروايات لفظيا أو مقاميا حتى بالنسبه إلى هذا العنوان، فالتنافى المزبور و ان كان ثابتا، الا أن شأنه شأن كل تناف آخر بين المطلق و مقيده، إذ للقائل بالترتب دعوى انحصار تصحيح المأتي به بتعلق الأمر الترتبي به، فلا بد أن يكون قوله عليه السلام: «تمت صلاته و لا يعيد» بضميمه توقف عباديه العمل على الأمر حتى يقصده المكلف دالا على هذا الخطاب الترتبي، و يكون الحاصل: وجوب خمس صلوات إلا- بالنسبه إلى الجاهل المقصر في الموارد الثلاثه، فان الواجب عليه أزيد، و هو الأمور به الأولى و عدله. و ليس هذا التقييد خلافا لضروره أو دليل قطعى حتى يمنع منه.

هذا تمام الكلام حول ما أفاده الشيخ الكبير لإثبات تعلق الأمر الترتبي بالمأتي به، و قد عرفت أن عمدته الإشكال عليه هي لغويه الخطاب، و إلا فسائر الإيرادات قابله للدفع.

الثالث من وجوه حل الإشكال ما أفاده الفقيه الهمداني (قده) في المصباح و الحاشيه(«)، و اختاره شيخنا المحقق العراقي أيضا، من تعلق الأمر بهما بنحو تعدد المطلوب، و محصل تقريره: أن طبيعى الصلاه مشتمل على مرتبه من المصلحه اللزوميه، و يكون لخصوصيه القصريه مصلحه ملزمه زائده على مصلحه الطبيعى،



و اجتماع كلتا المصلحتين فى هذا الفرد أوجب تأكد طلبه، لا اجتماع أمرين فيه، بل ينبعث من المصلحتين فيها إرادته أكيدته و ينبعث منها إيجاب أكيد، فإذا أتى المكلف بالطبيعه فى ضمن فرد آخر فقد أحرز المصلحه المقتضيه لتعلق الطلب بصرف الطبيعه، لوفاء المأتى به بمصلحه الجامع المتحقق فى ضمنه و ان فاتت به المصلحه الزائده القائمه بالخصوصيه القصريه، للمضاده بين المصلحتين و لو من جهه حدّيهما القائمين بالخصوصيات المفرده للطبيعه.

و به يجمع بين صحه المأتى به و استحقاق العقوبه على ترك الواجب، أما صحته فلمطلوبيته بما أنه فرد للجامع الذى تعلق الأمر به، و أما الاستحقاق فلتفويت المصلحه الملزمه الزائده القائمه بخصوصيه القصر.

و مثل له الفقيه الهمدانى بما لو اقتضى الإفطار فى شهر رمضان وجوب عتق رقبه من حيث هى، و لكن كان فى عتق المؤمنه مزيه مقتضيه لأرجحيه عتقها من عتق غيرها كفاره عن الإفطار، فهذه المزيه قد لا تنتهى إلى مرتبه اللازم و قد تنتهى إليها، فإذا أعتق المكلف رقبه غير مؤمنه فقد أتى بما اقتضته كفاره الإفطار، و لكن فوّت على نفسه المزيه التى وجب عليه رعايتها مهما أمكن، فيستحق المؤاخذة عليه، و لا يمكنه تداركها بعد ارتفاع الطلب المتعلق بنفس الطبيعه و لو مع بقاء وقتها.

و توهم اقتضاء البيان المتقدم للاجتزاء بالفاقد حتى للعالم بوجوب خصوص القصر، مندفع بأنه كذلك لو لا اختصاص فرديه الفاقد بحال الجهل بالأمر بالخصوصيه، و إلا فينحصر الفرد فى حال العلم بخصوص الواجد، و لا يعقل تحقق المصلحه و لو بمرتبه منها فى الفاقد، هذا.

و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني (قده) بما لفظه: «أن الإرادة المنبعثة عن المصلحتين في القصر و ان كانت واحده، و الإيجاب المنبعث عنها كذلك، الا- أن الطبيعي المنطبق على الإتمام لا- بد من أن يكون مأمورا به بأمر آخر، بداهه أن وجوب الحصه المتخصصه بالقصر غير الحصه المتخصصه بالإتمام، فلا تسرى المطلوبيه و البعث منها إليها. و من الواضح أيضا أن الأمر بالإتمام ليس أمرا بها بما هي إتمام، إذ لا خصوصيه لحدها كحد القصر، بل الأمر إليها من حيث الأمر بطبيعي الصلاه المنطبقه على الإتمام و على القصر، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضا كالإتمام، فيلزم توجه بعثين نحو القصر أحدهما بجامعها و الآخر بما هي خاص، و لا- يعقل مع تعدد البعث حقيقه تأكده، إذ لا- اشتداد في الاعتباريات. بل فرض إرادته أخرى مغايره لإرادته الحصه المتغايره مع الجامع توجب عدم تأكيد الإراده، إذ الإراده بعد الإراده لا توجب التأكد، بل توجب اجتماع المثليين كما لا يخفى.

هذا إذا كان الأمر بالجامع و الأمر بالقصر بنحو التعيين. و أما بنحو التخيير فغير معقول في نفسه، لأن التخيير بين الكلّي و فرده غير معقول، لأول الأمر إلى التخيير بين الشئ و نفسه».

و محصله: أن وجوب كل من الجامع و الخصوصيه إما أن يكون بنحو الوجوب التعيني أو التخييري، و لا يخلو شئ منهما عن محذور، أما الأول - كما هو ظاهر كلام القائل بتعدد المطلوب - فيترتب عليه محذور اجتماع المثليين المستحيل، و ذلك لأن الأمر بالقصر و ان لم يسر إلى خصوصيه التمام، الا أن البعث الاعتباري نحو الجامع بين القصر و التمام يسرى إلى حصه القصر كسرايته إلى

حصه التمام، لاتحاد الكلى الطبيعى مع أفراده، و بسرأته إلى القصر يلزم اجتماع المثلين المستحيل.

و دعوى التأكد المصرح به فى عباره المحقق الهمدانى غير مسموعه، إذ لا تأكد و لا اشتداد فى الاعتباريات، و انما هو تعدد الأمر الاعتبارى حقيقه، لانبعث الأمر بالجامع عن إرادته متعلقه به و شوق إليه، بلا دخل لشيء من الخصوصيات، و انبعث الأمر بالحصه عن إرادته مضافه إليها، و مع تعدد المراد يختلف الإراده المتعلقه بكل منهما، و الإراده بعد الإراده غير قابل للتأكد، بل اللازم هو اجتماع المثلين المحال.

و أما الثانى، فغير معقول أيضا، إذ إنشاء الوجوب التخييرى بين الجامع و الحصه معناه التخيير بين الكلى و فرده، و حيث ان الكلى متحد وجودا مع مصادقه الخارجى، فيلزم التخيير بين الشىء و نفسه، و هو باطل بالضروره. و عليه فالالتمزام يوجب كل من الفردين بنحو تعدد المطلوب مبتلى بهذا المحذور العقلى.

لكن الظاهر سلامه ما استصوبه شيخنا العراقى وفاقا للفقيه الهمدانى (قدهما) فى حل الإشكال من محذور اجتماع المثلين المستحيل، لتوقفه - كاجتماع الضدين - على وحده الموضوع المنوطه بالالتمزام بأمرين: أحدهما كون متعلقات التكاليف الشرعيه هى الوجودات الخارجيه للطبائع. و الآخر سرايه الأمر بالجامع اللا بشرط إلى الحصص و الأفراد. و كلاهما ممنوع كما يظهر من ملاحظه موضعين من تقريرات المحقق العراقى: أحدهما مسأله تعلق الأحكام بالطبائع أو الافراد، و ثانيهما سرايه الأمر بعنوان إلى أفراده و مصاديقه، و هما البحث السابع و الثامن من الأوامر.

ولا بأس بالإشارة إلى مختاره في المبحثين، ففي الأول ذهب إلى أن متعلق الأوامر و النواهي ليس هو الوجود الخارجى، لأنه ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، و لا الطبيعه الحاله فى الذهن أى الكلى العقلى، و لا الطبيعه من حيث هى، ضروره قيام الملاكات بما فى الخارج، بل مركب المصلحه هو الطبيعى بمعنى ثالث، و هو لحاظه بما هو خارجى بحيث لا يلتفت إلى مغايرته للخارج و اثنيته معه، و لا يرى فى هذا اللحاظ التصورى إلا كون الطبيعه عين الخارج و متحده معه. و استشهد على ذلك باخبار الجاهل المركب القاطع بخلاف ما هو الواقع، قال المقرر «فلا- محيص من المصير فى كليه تلك الصفات من العلم و الظن و الحب و بغض و الاشتياق و الإراده و نحوها إلى تعلقها بنفس العناوين و الصور الذهنيه، غايته بما هى حاكيه عن الخارج كما شرحناه، لا بمنشأ انتزاعها و هو المعنون الخارجى لا بدوا و لا بالسرايه بتوسيط العناوين و الصور...».

و فى الثانى اختار عدم السرايه و وقوف الطلب على نفس الطبيعى، لأن الطلب لكونه معلولا للمصلحه لا يتعلق إلا بما تقوم به، فمع قيامها بصرف الطبيعى و عدم سرايتها إلى حدود الفريه و الحصص المقارنه لخواصها يستحيل سرايه الطلب إلى تلك الحدود، إذ لازمه عدم تبعيه الحكم للملاك.

و بعد وضح هذين المبنيين نقول: بناء على مسلك تعدد المطلوب تعلق أمر بالجامع بين القصر و التمام و آخر بخصوص القصر، و هما فى مرحله الوجود العنوانى مختلفان، لتباين الصور الذهنيه، و المفروض أيضا عدم سرايه الأمر بالجامع إلى خصوصيات الأفراد، فأحدى المصلحتين قائمه بصرف الوجود من الطبيعه

اللا- بشرط بالنسبه إلى القصر و التمام، و الأخرى قائمه بالقصر، و كما لا يسرى الأمر من القصر إلى الجامع كما هو واضح، كذلك لا يسرى من الجامع إلى خصوصيه القصر، إذ المفروض عدم دخل خصوصيه الحصه و الفرد فيه، لقيام الملاك بنفس الطبيعي و صرف الوجود منه، فلو سرى إلى ما هو محدود بحد القصر لزم أعميه الحكم من الغرض، و هو ضروري البطلان، لتبعيه الحكم سعه و ضيقا لملاكه، فمطلوبيه القصر - لأجل مصداقيته للجامع - مقدميه، و لا يقدر في مطلوبيته النفسيه انضمام جهه أخرى و هي مطلوبيته المقدميه إليها لتحقق الطبيعه، لاعتبار وحده الموضوع في استحاله اجتماع المثليين.

نعم إذا كان متعلق الحكم الوجود الخارجي، و سرى الطلب من الجامع اللا بشرط إلى الخصوصيه، أو قلنا باتحاد الصور الذهنيه، توجه المحذور. لكن قد عرفت أن الطلب كسائر الصفات النفسائيه من الإراده و الكراهه يستحيل تعلقه بما في الخارج، بل بالصوره الموجوده في أفق النفس لثلا- يلزم خارجيه الإراده أو نفسانيه الخارج. و عليه فلا- مانع من قيام الملاك الأتم بصلاه القصر و الملاك التام بالجامع، و يكون المأتمى به مصداق المأمور به.

لكن لا- يخفى أنه و ان لم يلزم الاستحاله العقليه بمناط اجتماع المثليين، الا أنه يمتنع الالتزام بالأمر بنحو تعدد المطلوب بمناط اللغويه الممانعه للجعل الثانى، و ذلك لأن المفروض مطلوبيه الجامع بنحو صرف الوجود، و هو الداعى للجاهل بوجوب القصر إلى فعل الصلاه تماما. و حيث ان حقيقه الأمر هي الإنشاء بداعى جعل الداعى، و بدون ترتب الداعى عليه أصلا يلغو صدوره من الشارع، فالأمر بالقصر بالنسبه إلى الجاهل لعدم ترتب احداث الداعى عليه لغو، و من المعلوم قبح

صدر اللغو من الحكيم. و عليه فلا- وجه للالتزام بتعدد الأمر بنحو تعدد المطلوب في حق الجاهل، يتعلق أحدهما بالطبيعه و الآخر بالقصر.

الرابع: ما في تقرير بحث المحقق النائيني (قده) و محصله: أن الواجب على عامه المكلفين أولا و بالذات هو القدر المشترك بين الجهر و الإخفات، يعنى أن جزء الصلاه هو نفس القراءه من دون مدخلية لخصوص الجهر و الإخفات فيها، فجزء الصلاه هو الجامع بين الجهر و الإخفات و وجوب خصوص أحدهما في موارد وجوبهما يكون وجوبا نفسيا استقلاليا، غايته أنه يكون ظرف هذين الواجبين الصلاه، فحال الصلاه بالنسبه إلى الجهر و الإخفات حينئذ حال الظرف بالنسبه إلى مظروفه، و بعد تعلق العلم بهذا الوجوب النفسى تنقلب النفسى إلى الغيره و القيديه، و لا مانع من اقتضاء العلم للانقلاب المزبور.

و على هذا التقريب يرتفع الإشكال من البين، لأن العقاب يكون على ترك الواجب النفسى و هو الجهر أو الإخفات. و أما صحه الصلاه الفاقده لوصف الجهر أو الإخفات فالانطباق المأمور به على المأتى به، حيث ان المأمور به في حال الجهل بوجوب الجهر أو القراءه هو القدر المشترك بين الجهر و الإخفات، و قد أتى به بالفرض. و التزم الميرزا بهذا الوجه في مسأله الجهل بالجهر و الإخفات، لكن قال بجريانه في مسأله الإتمام في موضع القصر أيضا<sup>(١٠)</sup>.

و أنت خبير بعدم إمكان المساعده عليه. أما أولا فلأن دعوى كون وجوب الجهر و الإخفات نفسيا تأويل في دليلهما بلا موجب، إذ الظاهر منه كسائر أدله الاجزاء و الشرائط هو الإرشاد إلى الجزئيه و الشرطيه لا النفسى، و ادعاء الوجوب النفسى منوط بقريته صارفه مفقوده. و قرينه استحقاق العقوبه مع صحه المأتى به على

ذلك ممنوعه كما سيتضح.

و أما ثانيا، فلأنه يلزم لغويه تشريع الوجوب النفسى، إذ الغرض من التكليف احداث الداعى إلى امتثاله و بعث المكلف و تحريكه نحوه، و من الواضح أن الدعوه و التحريك فرع تنجز التكليف المترتب على وصوله إلى العبد، و المفروض أنه بالعلم الموجب لوصوله إليه ينقلب من النفسى إلى الغيريه، فلا يكون هذا التكليف النفسى فى آن من الآت محركا للعبد و باعثا له حتى يتمكن من امتثاله، بل لا يقدر عليه فى شىء من الأزمنه، فيلزم لغويه تشريع مثل هذا الوجوب.

و الحاصل: أن التكليف لا بد فى محركته من وصوله إلى المكلف اما بنفسه و اما بطريقه، فالتكليف الذى لا يمكن وصوله إلى العبد - لانقلابه بسبب وصوله إليه - يلغو تشريعه كما لا يخفى.

و أما ثالثا: فلأن لازم الانقلاب المزبور اختصاص الوجوب النفسى بالجهل، إذ لازم عدم بقاء الوجوب النفسى عند العلم به تقييد الوجوب بالجهل، و هو بمكان من الغرابه، بل مستحيل، و ذلك لأن موضوعيه الجهل للوجوب النفسى تقتضى تقدمه عليه كتقدم كل موضوع على حكمه، كما أن عروض الجهل للوجوب كعروض العلم له يقتضى تأخره عنه كتأخر كل عروض عن معروضه. و عليه فالجهل متقدم على الوجوب و متأخر عنه، و هذا ممتنع.

و أما رابعا: فلأن العلم حين حدوثه هل يكون متعلقا بالوجوب النفسى أم الغيرى؟ فعلى الأول يلزم أن لا يكون العلم بحدوثه موجبا للانقلاب، بل الموجب له وجود العلم بقاء لا حدوثا، و هذا خلاف ظاهر كلامه، لظهوره فى انقلاب النفسى إلى الغيريه بحدوث العلم لا بقاءه.

و على الثانى يلزم التصويب المحال، لأن العلم بالغيريه موقوف على وجود الوجوب الغيرى قبل تعلق العلم به، لتأخر العلم عن متعلقه تأخر المعلول عن علته، و المفروض أن الغيريه منوطه بالعلم، فيكون العلم حينئذ سابقا فى الرتبته على الوجوب الغيرى، لكونه موضوعا له، كما يكون العلم متأخرا عنه، لكونه عارضا له كتأخر كل عرض عن معروضه، فملاك استحاله الدور و هو اجتماع النقيضين موجود، و هذا هو التصويب المحال.

و عليه فما أفاده المحقق النائنى و ارتضاه سيدنا الأستاذ فى مجلس الدرس غير واف بدفع الإشكال.

الخامس: ما اختاره بعض أعظم العصر (مد ظله) على ما فى تقرير بحثه الشريف، و محصله: الالتزام بصحة العمل المأتى به بمقتضى الدليل، و بعدم استحقاق العقاب فى هذه الموارد، إذ مستنده الشهره و الإجماع، و لا عبره بهما فى المسأله العقلية، مضافا إلى عدم حجيه الشهره فى نفسها فى الأحكام الشرعيه، و الإجماع غير محقق، لعدم التعرض لها فى كلمات كثير من الأصحاب، فالجاهل بوجوب القصر لو صلى قصرا مع تمشى قصد القربه فاما أن يحكم بصحة صلاته بعد ارتفاع الجهل و اما بفسادها.

فعلى الأول لا- مناص من الالتزام بأن الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر و التمام، و هذا هو الصحيح، فيحكم بصحة القصر بمقتضى إطلاقات الأدله الداله على وجوب القصر على المسافر، غايه الأمر أنه يرفع اليد عن ظهورها فى الوجوب التعيينى بما دل على صحة التمام، مضافا إلى استبعاد الحكم ببطلان المأتى به قصرا حال الجهل و الأمر بإعادته الصلاه قصرا. و يحكم بصحة التمام أيضا للنص



الخاص، فالجاهل بوجوب القصر مخير بين القصر والإتمام. و ان لم يكن ملتفتا إلى التخيير، فلا موجب لاستحقاق العقاب على الإتيان بالتمام.

و على الثانى فلا- مناص من الالتزام بكون التمام واجبا تعيينيا عند الجهل بوجوب القصر، و معه كيف يمكن الحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر.

و كذا الحال فى مسأله الجهر و الإخفات فلا حاجه إلى الإعادته(١).

لكنه لا يخلو من محذور ثبوتا و إثباتا. أما الأول فلأن المجمعول فى حق الجاهل ان كان هو وجوب القصر و التمام بنحو التخيير، فمن يكون حينئذ موضوع حكم الشارع بالوجوب التعيينى؟ مع فرض استحاله الإهمال فى مرحله الجعل، توضيحه:

أن تشريع القصر تعيينا إما أن يكون على مطلق المكلف عالما كان بالحكم أم جاهلا به، و إما أن يكون على خصوص العالم بالوجوب التعيينى، و اما أن يكون على المكلف بنحو الإهمال من حيث العلم و الجهل.

فعلى الأول يلزم خلاف المدعى، لصيروره القصر واجبا تعيينيا على الجاهل كالعالم. و على الثانى يلزم الدور أو اجتماع المتقابلين، إذ الموضوع بجميع قيوده - و منها العلم بالحكم - مقدم على الحكم رتبه و لحاظا، فكيف يؤخذ العلم بالوجوب التعيينى فى موضوع هذا الحكم.

و على الثالث يصح الوجوب التعيينى، لكن المفروض أن إهمال الحاكم الملتفت فى مقام التشريع لموضوع حكمه و الأحوال الطارئه عليه محال كما يقول هو مد ظله بذلك، بل إما أن يأخذها و يقيد الموضوع بها، و اما أن يرفضها، لعدم دخلها فى ملاك حكمه، و لا يعقل الإهمال، كما لا يعقل التقييد. فلا بد من تسليم

الإطلاق، و مقتضاه شمول إطلاق الجعل لكل من العالم بالحكم و الجاهل به، و هو ينتج ضد المقصود الذي هو تخيير الجاهل بين القصر و التمام، و معه كيف يتمشى من الشارع إنشاء الوجوب التخيري للجاهل مع فرض وجود ملاك الوجوب التعيني فيه؟ و عليه فدعوى كون المأني به مأمورا به بالأمر التخيري قد عرفت عدم تماميتها على مبنى استحاله الإهمال في مقام الثبوت. و الالتزام بتمام الجعل الذي مفاده في المقام نتيجة التقييد كما ذهب إليه المحقق النائيني أجنبي عن مقاله هذا المحقق مضافا إلى عدم تماميته في نفسه كما تقدم في مبحث القطع، فلاحظ.

و أما إثباتا، فلظهور أخبار الباب في عدم وجوب الجهر في موضع الإخفات و بالعكس، لقوله: «رجل أجهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه» و لو كان الجهر واجبا تخيريا في حق الجاهل بوجوب الإخفات كان ما أتى به مما ينبغي لا مما لا ينبغي، و هذا الظهور النافي لكون المأني به مأمورا به مما لا ينكر.

الا- أن يدعى: أن «لا- ينبغي» مثل «يكره» لا- يدل على أزيد من مطلق المرجوحه، لا خصوصا ما ورد عنه منع شرعي، فيمكن فرض تعلق الأمر التخيري به مع أفضليه أحد الفردين كما هو الحال في كثير من موارد التخيرات الشرعيه.

فتأمل.

و دعوى ظهور قوله عليه السلام: «تمت صلواته و لا- يعيد» في كون التمام مأمورا به حتى يكون واجبا تخيريا غير مسموعه، ضروره أنه وارد في مقام الامتثال و فراغ الذمه، و الا- جتراء به في مرحله الفراغ لانزم أعم من تعلق الأمر به، لقوه احتمال كونه مسقطا للواجب من دون أن يكون نفسه واجبا، فلا دليل على تعلق

ثم انه ذكر (١) لأصل البراءة شرطان آخران (٢): «-» .

\*\*\*\*\*

(١). الذاکر هو الفاضل التونى فى محكى الوافيه، و نسب إلى الفاضل النراقى أيضا، و لا اختصاص للبراءة بهذين الشرطين، بل جميع الأصول العدميه كما فى الوافيه كذلك، قال الفاضل التونى (ره) فيما حكاه عنه المحقق الآشيانى (قده) فى الشرح ما لفظه: «و التحقيق أن الاستدلال بالأصل بمعنى النفي و العدم انما يصح على نفي الحكم الشرعى بمعنى عدم ثبوت التكليف، لا على إثبات الحكم الشرعى، و لذا لم يذكره الأصوليون فى الأدله الشرعيه، و هذا يشترك فيه جميع أقسام الأصول المذكوره، مثلا إذا كان أصاله البراءة مستلزمه لشغل الذمه من جهه أخرى، فحينئذ لا يصح الاستدلال بها، كما إذا علم نجاسه أحد الإناءين و اشتبه بالآخر، فان الاستدلال بأصاله عدم وجوب الاجتناب من أحدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الآخر. و كذا فى الثوبين المشتبه طاهرهما بنجسهما».

و قال فى ذيل مسأله البراءة: «و اعلم أن لجواز التمسك بأصاله براءه الذمه و بأصاله عدم تقدم الحادث شروطا أحدها: ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعى من جهه أخرى».

(٢). يعنى: غير شرط الفحص الذى تقدم تفصيله، بل له شروط آخر.

=====

الأمر بالتمام الموجب لوجوبه التخيرى.

هذه عمدته ما ظفرنا عليه من الوجوه المذكوره لحل الإشكال، و قد عرفت أن شيئا منها غير واف بدفعه عدا ما اختاره المصنف.

(-). بل ذكر الفاضل التونى (ره) شروطا ثلاثه لمطلق الأصول العدميه، لا لخصوص أصاله البراءة. و الشرط الثالث الذى أهمله المصنف قد أشار إليه الشيخ بعد بيان الشرط الثانى بقوله: «كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى

أحدهما (١): أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة أخرى.

\*\*\*\*\*

(١). توضيح هذا الشرط: أن شأن أصله البراءة نفى الحكم لا إثباته، فإن كانت نافية لحكم عن موضوع و مثبتة له لموضوع آخر لا تجرى، كما إذا اقتضى استصحاب الطهارة أو قاعدتها عدم نجاسة أحد الإناءين اللذين علم إجمالا بنجاسة أحدهما، فإن شيئا منهما لا يجرى فيه، لأن جريانه فيه يثبت وجوب الاجتناب عن الآخر.

و ان شئت فقل: ان أصله البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين فى المثال المزبور تثبت وجوب الاجتناب عن الإناء الآخر، فلا تجرى فيه، لأن شأن البراءة نفى الحكم فقط، لا النفى من جهة و الإثبات من جهة أخرى، و لذا لم تعدّ من الأدله، إذ لو كانت مثبتة لحكم شرعى لعدّت من الأدله الشرعيه.

و كذا استصحاب عدم بلوغ الماء الملقى للنجاسة كرا، أو استصحاب عدم تقدم الكريه مع العلم بحدوثها على ملاقاه النجاسة حتى يقتضى الاستصحاب نجاسة الماء و وجوب الاجتناب عنه. و ذكر الفاضل التونى (ره) أمثله أخرى لعدم جريان الأصول العدميه فيها، فراجع.

=====

الأصل بما إذا لم يكن جزء عباده بناء على أن المثبت لأجزاء العباده هو النص» و غرضه أن الأصل لا- يجرى فى جزء العباده كالسوره لتعين به الواجب، إذ لا بد من تعيين الواجب بالنص لا بالأصل.

أقول: هذا ليس شرطا مستقلا، بل من مصاديق الشرط الأول، لأنه مندرج فيما يكون أصل البراءة موجبا لحكم، حيث ان نفى جزئيه السوره للصلاه مثلا بالأصل ان كان مثبتا لوجوب الباقي فلا يجرى، لأن شأن أصل البراءة نفى الحكم لا إثباته، و لعل هذا صار منشأ لعدم ذكر المصنف (قده) لهذا الشرط الثالث.

ص: ٤٨٥

ثانيهما (١): أن لا يكون موجبا للضرر على آخر (٢).

و لا يخفى (٣) أن أصالة البراءة عقلا و نقلا في الشبهه البدويه

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو الشرط الثاني، و محصله: أنه يعتبر في جريان أصالة البراءة أن لا يكون موجبا للضرر الغير من مسلم أو من بحكمه، كما إذا فتح إنسان قفص طائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها أو أمسك رجلا فهربت دابته و ضلّت، و نحو ذلك، فان إجراء البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد يوجب الضرر على المالك، فلا- يصح إجراؤها فيها. قال الفاضل التوني (ره) في محكي الوافيه «ثانيها: أن لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم أو من في حكمه، مثلا إذا فتح إنسان قفصا لطائر فطار، أو حبس شاه فمات ولدها، أو أمسك رجلا فهربت دابته و ضلّت، أو نحو ذلك، فانه لا يصح حينئذ التمسك ببراءة الدّمّه، بل ينبغي للمفتي التوقف عن الإفتاء و لصاحب الواقعة الصلح إذا لم يكن منصوبا بنص خاص أو عام، لاحتمال اندراج مثل هذه الصوره في قوله: لا- ضرر و لا ضرار في الإسلام، و فيما تدل على حكم من أتلّف ما لا لغيره، إذ نفى الضرر غير محمول على حقيقته، لأنه غير منفي، بل الظاهر أن المراد به نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع.

و الحاصل: أن في مثل هذه الصوره لا- يحصل العلم بل و لا- الظن بأن الواقعه غير منصوبه. و قد عرفت أن شرط التمسك بالأصل فقدان النص، بل يحصل القطع حينئذ بتعلق حكم شرعي بالضرار، لكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معا، فينبغي للضرار أن يحصل العلم ببراءة ذمته، و للمفتي الكشف عن تعيين الحكم، لأن جواز التمسك بأصالة براءة الدّمّه و الحال هذه غير معلوم».

(٢). فضلا عن نفس من يجرى الأصل، إذ لا مقتضى لجريانه حينئذ، لكونه خلاف الامتنان.

(٣). هذا شروع في رد الشرط الأول، و هو: أن لا يكون جريان الأصل موجبا

ص: ٤٨٦

لحكم شرعى. توضيح الرد: أن موضوع الحكم الشرعى تاره يكون أمرا ظاهريا أو أعم منه كعدم استحقاق العقوبه المذى هو مقتضى البراءه العقلية، أو الإباحه، و عدم الحكم الذى هو مقتضى البراءه الشرعيه، كما إذا فرض أن جواز البيع مترتب على كل ما يكون حلالا و لو ظاهرا، فحينئذ إذا شك فى حرمه شرب التتن و نحوه من الشبهات البدويه، و بعد الفحص جرت فيه البراءه الشرعيه المثبتة لحليته ثبت جواز بيعه أيضا، إذ المفروض كون موضوع جواز بيعه حليته و لو ظاهرا، إذ لو لم يترتب جواز بيعه على هذه الحليه لزم تخلف الحكم عن موضوعه، و هو محال، للخلف و المناقضه.

و أخرى يكون أمرا واقعيًا، كما إذا ترتب على عدم الحكم واقعا لا- ظاهرا، و لا- أعم من الواقع و الظاهر، كما إذا فرض أن موضوع وجوب الحج ملكيه الزاد و الراحله مع عدم الدين واقعا، فان إجراء البراءه عن الدين لا يثبت وجوب الحج، لعدم إحراز موضوعه و هو عدم الدين واقعا، فعدم ترتب الحكم الشرعى على البراءه الشرعيه فى مثل هذا المثال انما هو لعدم تحقق موضوعه و هو عدم الدين واقعا، حيث ان أصل البراءه لا يحرز الواقع.

فالمتحصل: أن موضوع الحكم الشرعى ان كان أعم من الواقع و الظاهر، فلا محاله يترتب عليه حكمه بمجرد جريان أصل البراءه فيه، كترتب سائر الأحكام عند تحقق موضوعاتها. و ان كان خصوص الواقع لا يترتب الحكم على البراءه، لعدم إحراز موضوعه، فلا محصل للشرط الأول المذى ذكره الفاضل التونى (ره) إذ على تقدير لا محيص عن ثبوت الحكم، لتحقق موضوعه بالبراءه، و على تقدير آخر لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بالبراءه.

فان كان غرض الفاضل التونى (ره) عدم جريان البراءه بعد الفحص فى الصوره

كون موضوع الحكم الشرعى أعم من الواقع و الظاهر، فهو خلاف أدلتها. و ان كان غرضه جريانها بدون ترتب الحكم الشرعى عليها، فهو خلاف دليل ذلك الحكم و طرح له بلا موجب.

\*\*\*\*\*

(١). لإطلاق أدله البراءة النقلية الذى لم يقيد الا بالفحص المفروض تحققه، و لاحتمال عدم دخل شىء فى البراءة العقلية الا الفحص، فبعد حصوله لا وجه للتوقف فى جريانها.

(٢). مبتدأ خبره «لو كان» و الجملة مستأنفه، و «الثابت» صفه ل «عدم».

(٣). معطوف على «عدم» و قوله: «و رفع» معطوف على «الإباحه» و «الثابت» صفه ل «الإباحه و رفع» و الأولى تثنيه، بأن يقال: «الثابتان» و التعبير بالإباحه تاره و بالرفع أخرى لرعايه مدلول أخبار البراءه، لظهور حديث الحل فى جعل الإباحه الظاهرية و حديث الرفع فى مجرد نفي الإلزام المجهول.

(٤). يعنى: لو كان عدم استحقاق العقوبه و الإباحه موضوعا لحكم شرعى كإباحه شرب التتن و لو ظاهرا التى هى موضوع جواز البيع كما تقدم آنفا، أو ملازما

=====

(-). قد يتوهم أن ترتب الحكم الملازم على البراءة النقلية مبنى على الأصل المثبت الذى لا نقول بحجيته، فيقتصر فى الترتب عليها على الحكم الذى يكون موضوعه نفس البراءة النقلية.

و بعبارة أخرى: يقتصر على الحكم اللازم دون الملازم.

لكنه فاسد، لأن المفروض أن ذلك الحكم ملازم لنفس مضمون البراءة

فلا محيص (١) عن ترتيبه عليه بعد إحرازه (٢)، فان (٣) لم يكن مترتبا عليه، بل على نفى التكليف واقعا، فهي و ان كانت جاريه،  
الا أن ذاك الحكم لا يترتب، لعدم (٤) ثبوت ما يترتب عليه بها،

لحكم شرعى، كما إذا دخل وقت الفريضة و شكك فى اشتغال ذمته بواجب فورى كأداء دين من نفقه زوجته أو غيرها، فانه  
بجريان البراءه فى الدين يثبت وجوب الصلاه فعلا الملازم لنفى الدين ظاهرا.

\*\*\*\*\*

(١). إذ عدم ترتيبه على البراءه مخالف لأدله ذلك الحكم، فقوله: «فلا محيص» جواب «فلو كان» و ضميرا «له، ترتيبه» راجعان إلى  
الحكم.

(٢). أى: إحراز عدم استحقاق العقوبه و رفع التكليف بإجراء البراءه بعد الفحص، و ضمير «عليه» راجع إلى عدم استحقاق  
العقوبه و رفع الحكم، و ضمير «فهي» راجع إلى البراءه.

(٣). هذا بيان للصوره الثانيه، و هى كون التكليف مترتبا على عدم الحكم واقعا و أصاله البراءه تجرى فيها، و لكن لا يترتب عليه  
الحكم، لعدم تحقق موضوعه و هو عدم الحكم واقعا، حيث ان الثابت بالبراءه عدم الحكم ظاهرا لا واقعا، و اسم «يكن» ضمير  
مستتر راجع إلى الحكم، و «بل على» معطوف على «مترتبا» و قد تقدم مثال ترتب الحكم على عدم التكليف بوجوده الواقعى فى  
مثال الحج المنوط بعدم الدين.

(٤). تعليل لعدم ترتب ذلك الحكم على نفى التكليف بأصل البراءه، و حاصله:

النقلية، و هو عدم الحكم، كما مر فى وجوب الصلاه فعلا فى سعه الوقت الثابت بنفى واجب فورى كأداء دين أو إزاله النجاسه  
عن مسجد، فان نفيه بالبراءه النقلية يلازم بلا واسطه وجوب الصلاه فعلا.

ص: ٤٨٩



و هذا (١) ليس بالاشتراط.

و أما اعتبار (٢) أن لا يكون موجبا للضرر، فكل مقام تعمه

أن عدم ترتيبه عليه كعدم ترتب وجوب الحج على نفي الدين بأصل البراءة انما هو لعدم الموضوع أعنى عدم الدين واقعا، لا لأجل اشتراط جريان البراءة بعدم ترتب حكم شرعى عليه، فالمراد ب «ما» الموصول هو الموضوع، و الضمير المستتر فى «يترتب» راجع إلى الحكم، و ضمير «عليه» راجع إلى الموصول، و ضمير «بها» إلى البراءة.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و عدم ترتب التكليف على البراءة حينئذ ليس لأجل اشتراط البراءة بعدم ترتب حكم شرعى عليه، بل انما هو لأجل انتفاء موضوع ذلك الحكم، إذ موضوعه بالفرض عدم الحكم واقعا، و هو لا يثبت بالبراءة، إذ الثابت بها نفي الحكم ظاهرا كما مرّ آنفا.

(٢). هذا شروع فى رد الشرط الثانى الذى ذكره الفاضل التونى (ره) و هو أن لا يكون جريان البراءة فى مورد موجبا للضرر على آخر. و محصل الرد هو:

أن المورد ان كان مما تجرى فيه قاعده الضرر فلا مجال لجريان البراءة فيه، لكون القاعده دليلا اجتهاديا، و البراءة أصلا عمليا، و قد ثبت فى محله عدم المجال للأصل مع الدليل، لوروده أو حكومته على الأصل كما سيأتى توضيحه إن شاء الله تعالى.

و ان كان مما لا تجرى فيه قاعده الضرر، فلا مانع من جريان البراءة فيه، و مجرد احتمال صغرويته لقاعده الضرر لا يمنع عن جريان البراءة فيه مع فرض الفحص و عدم الظفر بدليل على حكم الضرر.

و بالجملة: فمع الظفر بالدليل الاجتهادى مطلقا من دليل الضرر، و غيره من الأدله الاجتهاديه لا مجال للبراءة، لعدم المقتضى لها، حيث ان الدليل رافع لموضوعها، فعدم جريانها مع الدليل انما هو لعدم المقتضى، لا لعدم شرطه، ضروره أن الشرط

ص: ٤٩٠

قاعده نفى الضرر و ان لم يكن مجال فيه (١) لأصالة البراءة، كما هو (٢) حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، الا أنه (٣)

متأخر رتبه عن المقتضى، فلا يطلق الشرط إلا مع إحراز المقتضى، و مع عدم المقتضى لا يطلق الشرط كالمقام.

فان كان مراد الفاضل من الاشتراط أن جريان البراءة مشروط بعدم ترتب الضرر عليها، ففيه أولاً: أن إطلاق الشرط عليه لا يخلو من المسامحة، لما مر آنفاً من أن عدم الجريان حينئذ مستند إلى عدم المقتضى، لا إلى عدم الشرط.

و ثانياً: أنه لا- اختصاص للضرر، بل جريان البراءة منوط بعدم الدليل الاجتهادى مطلقاً من دليل الضرر و غيره، كما أن عدم الجريان لا يختص بالبراءة، بل كل أصل عملي يتوقف جريانه على عدم دليل اجتهادى فى مورد.

\*\*\*\*\*

(١). أى: فى المقام الذى تجرى فيه قاعده الضرر.

(٢). يعنى: كما أن عدم المجال لجريان البراءة مع قاعده نفى الضرر حال البراءة مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، و ضمير «حالها» راجع إلى أصالة البراءة.

(٣). الضمير للشأن، و حاصله: أن أصالة البراءة و ان لم يكن لها مجال فى موارد الضرر، الا أن عدم جريانها فيها ليس لأجل شرطيه عدم قاعده الضرر لجريان البراءة، بل لعدم المقتضى لجريانها معها، لما مرّ من أن دليل قاعده الضرر كسائر الأدلة الاجتهادية يرفع الشك المذى هو موضوع أصل البراءة و غيره من الأصول العمليه، فالدليل الاجتهادى رافع لموضوع الأصل و لو ظاهراً كما هو مقتضى الأدلة غير العمليه، فمع الدليل لا مقتضى لأصالة البراءة، لا أن عدم الدليل شرط لجريان البراءة، فقله: «الا أنه حقيقه» إشاره إلى عدم المقتضى للبراءة، و ضمير «لها» راجع إلى أصالة البراءة.

ص: ٤٩١

حقيقه لا يبقى لها مورد، بداهه (١) أن الدليل الاجتهادى يكون بيانا و موجبا للعلم بالتكليف و لو ظاهرا (٢). فان كان المراد من الاشتراط ذلك (٣) فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادى، لا خصوص قاعده الضرر (٤) فتدبر، و الحمد لله على كل حال.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لقوله: «لا يبقى لها مورد» و توضيحه ما تقدم بقولنا: «بل لعدم المقتضى لجريانها».

(٢). يعنى: فلا- يكون موردا للبراءه العقليه و هى قبح العقاب بلا بيان و لا للبراءه النقليه، لتحقق البيان بالدليل الاجتهادى، و معه ينتفى موضوع كلتا البراءتين، و لا يبقى مقتضى لجريانها.

(٣). أى: عدم بقاء مورد لأصل البراءه مع قاعده نفى الضرر، فان كان هذا مراد الفاضل (ره) من الاشتراط، فلا بد من اشتراط عدم مطلق دليل اجتهادى على خلاف أصل البراءه، لا خصوص قاعده الضرر، إذ الوجه فى عدم جريانها مع قاعده الضرر هو كونها رافعه لموضوع البراءه، و هذا الوجه جار فى جميع الأدله الاجتهاديه، و قد عرفت سابقا أن إطلاق الشرط على الدليل الاجتهادى الرافع لموضوع البراءه مبنى على المسامحه. و ضمير «خلافها» راجع إلى أصاله البراءه.

(٤). لما مر من عدم الفرق بين قاعده الضرر و بين سائر القواعد الاجتهاديه فى رفع الشك الذى هو موضوع البراءه.

ص: ٤٩٢

ثم انه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعده الضرر و الضرار على نحو الاقتصار، و توضيح مدركها و شرح مفادها و إيضاح نسبتها مع الأدله المثبتة للأحكام الثابته للموضوعات بعناوينها الأوليه (١) أو الثانويه (٢) و ان كانت أجنبيه (٣) عن مقاصد الرساله، إجابته لالتماس بعض الأحبه، فأقول و به أستعين: انه قد استدل عليها (٤) بأخبار كثيره:

قاعده لا ضرر و لا ضرار

\*\*\*\*\*

(١). كأدله وجوب الصلاه و الصيام و الحج و غيرها من العناوين الأوليه.

(٢). كأدله نفى العسر و الحرج و الإكراه و نحوها من العناوين الثانويه العارضه للعناوين الأوليه، كالصلاه و غيرها من العبادات و المعاملات. ثم ان في قاعده الضرر جهات من البحث أشار إليها المصنف، و نتعرض لها عند تعرضه لها إن شاء الله تعالى.

(٣). لكون قاعده الضرر من القواعد الفقهييه، فمحل بحثها هو الفقه الشريف.

(٤). أى: على قاعده الضرر. هذه إحدى جهات البحث، و محصلها: أن مدرك قاعده الضرر أخبار كثيره: منها: موثقه زواره، و توصيفها بالموثقه لوقوع ابن

منها: موثقه زرارہ عن أبى جعفر عليه السلام: «ان سمره (١) ابن جندب كان له عذق (٢) فى حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البستان، و كان سمره يمرّ إلى نخلته و لا يستأذن فكلفه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فجاء الأنصارى إلى النبى صلى الله عليه و آله فشكا إليه، فأخبره بالخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه و آله و أخبره بقول الأنصارى و ما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيعه، فقال: لك بها عذق فى الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فانه لا ضرر و لا ضرار».

الموثق فى سنده، و لا يخفى اختلاف ما فى المتن مع ما نقله الوسائل عن المشايخ الثلاثة، لكنه غير قادح فى الاستدلال، لأنه فى حكاية القصة لا فى الذيل الذى هو مورد الاستدلال.

\*\*\*\*\*

(١). بفتح السين المهملة و ضم الميم و فتح الراء المهملة و هو من الأشقياء، فلاحظ ترجمته.

(٢). بفتح العين المهملة و الدال المعجمه النخلة بحملها، و بالكسر عنقود التمر.

(٣). هو أبو عبيده زياد بن عيسى، و روايته خاليه عن جمله «لا ضرر و لا ضرار».

(٤). مع اختلاف يسير لا يقدح فى دلالة الخبر على المطلوب.

ص: ٤٩٤

الا أنه فيها بعد الآباء: «ما أراك يا سمره الا مضارا، اذهب يا فلان فاقلعها و ارم بها وجهه» إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصه سمره (١) و غيرها، و هي كثيره (٢). و قد ادعى تواترها (٣) مع اختلافها

\*\*\*\*\*

(١). و هي روايه ابن مسكان عن زرار، رواها الوسائل عن الكافي، و فيها:

قوله صلى الله عليه و آله لسمره: «انك رجل مضارّ و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها فقلعت و رمى بها إليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: انطلق فاغرسها حيث شئت».

(٢). مثل روايتي عقبه بن خالد في الشفعه (١) و منع فضل الماء (٢)، حيث تذييل كل منهما بجمله «لا ضرر و لا ضرار». و كذا مرسله (٣) الصدوق «لا ضرر و لا و لا ضرار في الإسلام» و روايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام قال: «لا ضرر و لا ضرار».

(٣). المدعى للتواتر هو فخر المحققين (قده) في رهن الإيضاح، قال فيه في مسأله إقرار رهن العبد بعد رهنه بأن العبد مغصوب أو معتق أو جان و لم يصدّقه المرتهن: «و ثالثها: العتق، فنقول: يجب عليه فك الرهن بأداء الدين، فإذا تعذر و بيع في الرهن و جب افتكاكه، فان بذله المشتري بقيمته أو بأقل و جب فكّه. و لو بذله بالأزيد و لو بأضعاف قيمته، فالأصح و جب فكّه عليه، لوجوب تخليص الحر، فانه لا عوض له إلا التخليص، و لا يمكن إلا بالأزيد من القيمه، و ما لا يتم الواجب

واجب. و احتمال عدمه لإمكان استلزامه الضرر بأن يحيط بمال الراهن و الضرر منفي بالحديث المتواتر ضعيف، و لا وجه له عندي...».

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشكال على دعوى التواتر، و محصل الإشكال: أن التواتر بكلا- قسميه من اللفظي و المعنوي مفقود هنا، إذ التواتر اللفظي و هو حصول التواتر على لفظ أو ألفاظ مخصوصه كحديث الغدير غير حاصل هنا قطعاً، لوضوح عدم تحقق التواتر على كلمه «لا ضرر و لا ضرار». و كذا التواتر المعنوي، و هو حصول النقل المتواتر على قضيه خاصه بألفاظ مختلفه، كتواتر شجاعه المولى أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين بنقل ما صدر منه صلوات الله عليه فى الحرب مع عمرو ابن عبد ود من قتله مع كونه لعنه الله من أشجع شجعان العرب، فان التواتر المعنوي أيضا مفقود فى المقام، لعدم مورد واحد نقل متواترا كالشجاعه، لتعدد الموارد هنا، فان مورد بعض نصوص الباب قصه سمره، و مورد بعضها الآخر الشفعه، و بعضها الآخر منع فضل الماء، و بعضها شىء آخر.

و بالجمله: فالتواتر اللفظي و المعنوي يشتركان فى وحده المورد، و يفترقان فى اعتبار وحده اللفظ أو الألفاظ فى الأول، و الاختلاف فى الثانى.

فملخص الإشكال على التواتر: أن التواتر الذى ادعاه الفخر (قده) لا لفظي و لا معنوي، و لذا التجأ المصنف إلى توجيه التواتر بالإجمالى. و ضميرا «تواترها، اختلافها» راجعان إلى الروايات.

(٢). هذا إشاره إلى دفع الإشكال المزبور، و محصله: أنه يمكن أن يراد

=====

(-). مقتضى هذه العبارة اعتبار الاتفاق الموردى فى التواتر اللفظي و المعنوي بأن تكون قضيه شخصيه موردا للتواتر اللفظي ان كان نقلها متواترا بألفاظ معينه،

بالتواتر هنا التواتر الإجمالى، و هو القطع بصدور بعض الروايات الواردة فى قضايا متعددة غير مرتبطة، كما إذا وردت روايه فى وجوب سجده السهو لكل زياده و نقيضه مثلا، و روايه فى وجوب القصر على المسافر، و روايه فى وجوب التمام على المقيم عشره أيام أو العاصى بسفره، و هكذا، فان العلم الإجمالى بصدور بعضها يسمى بالتواتر الإجمالى، فيقال فيما نحن فيه: يعلم إجمالا- بصدور روايه من روايات قاعده الضرر، و ضمير «به» راجع إلى «تواترها» و ضميرا «تواترها، بعضها» راجعان إلى الروايات.

\*\*\*\*\*

(١). و هو موافق لما ذكره أيضا فى بحث حجيه الخبر من المتن و حاشيه الرسائل من «أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها، و هو كاف فى الحجيه».

و موردا للتواتر المعنوى ان كان نقلها بألفاظ مختلفه، كشجاعه مولانا أمير المؤمنين المنقوله متواترا بنقل ما صدر منه صلوات الله عليه فى الحروب، فان القضايا الصادره منه عليه السلام فى الحروب و ان كانت على أنحاء مختلفه، لكنها بأسرها تحكى عن شجاعته عليه السلام، فتكون الشجاعه حينئذ من المتواتر المعنوى.

لكن على تقدير اعتبار وحده القضيه فى التواتر المعنوى يندرج هذا فى التواتر الإجمالى، دون المعنوى. الا أن اعتبار وحده المورد غير معلوم، فالتواتر منحصر فى اللفظى و المعنوى، و التواتر الإجمالى الذى أفاده المصنف من الاختلاف لفظا و معنى أجنبى عن التواتر المصطلح عندهم كما نبهنا عليه فى بحث حجيه الخبر الواحد.

فالإنصاف أن كثره روايات الباب ان بلغت حدّ التواتر و لم تكن المرسلات عين المسندات و لم تكن مضامينها وقائع مختلفه كانت من التواتر المعنوى، و ان كانت وقائع مختلفه لم يفد التواتر الإجمالى بالمعنى المذكور فى المتن شيئا



و الإنصاف أنه ليس فى دعوى التواتر كذلك (١) جزاف، و هذا (٢) مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها، و انجبار (٣) ضعفها «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: إجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها.

(٢). أى: التواتر الإجمالى مع عمل المشهور بتلك الروايات و استنادهم إليها فى الفتوى موجب لكمال الوثوق و الاطمئنان بصدورها و سبب لانجبار ضعف سندها.

(٣). معطوف على «كمال» و انجبار ضعف أسنادها باستناد المشهور إلى الروايات الضعيفه مبنى على ما هو المشهور المنصور من جابريه عملهم لضعف الروايه، و حيث ان أسناد كثير من الروايات المحتج بها على المقام ضعيفه على المشهور احتج لاعتبارها باستناد المشهور إليها، و ضمائر «إليها، بها ضعفها» راجعه إلى الروايات.

=====

فى المقام، إذ لم يتحقق التواتر على مدرك القاعده، مع أجنبيه جمله من النصوص المزبوره عن قاعده الضرر أولاً، و عدم ثبوت النقل من المعصوم عليه السلام الا بالنسبه إلى روايتين و هما روايه زراره و أبى عبيده الحذاء، و بذلك لا يثبت الاستفاضه فضلاً عن التواتر، فيكون مدركها خبر الواحد، و لا بد فى صحه الاستناد إليه من اجتماع شرائط الحجيه فيه.

و الحاصل: أن دعوى التواتر الإجمالى بالمعنى المذكور غير ثابتة هنا أولاً، و على تقدير ثبوتها غير مجديه ثانياً، إذ القطع بصدور واحده من تلك الروايات مع عدم العلم التفصيلي بها، و أجنبيه بعضها عن القاعده لا يوجب صحه الاستناد إلى ما ينطبق منها على القاعده، لاحتمال كون الصادر غيرها.

(-). لا ينبغى الإشكال فى انجبار ضعف الروايات بعمل المشهور بها و استنادهم

\*\*\*\*\*

(١). و هو موثقه زراره المتقدمه، فان صاحب الوسائل رواها عن الكافي عن عده من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زراره عن أبي جعفر عليه السلام. و هذا السند معتبر، إذ في العده على بن إبراهيم القمي صاحب التفسير، و هو ثقه. و أحمد بن محمد البرقي وثقه الشيخ و النجاشي و غيرهما، و اعتماده على المراسيل و روايته عن الضعفاء ليس طعنا فيه، إذ نقل الثقة عن الضعيف لا يقدر في وثاقته.

و أما محمد البرقي فقد وثقه الشيخ و العلامة، و ما عن النجاشي من «أنه كان ضعيفا في الحديث» غير ظاهر في الجرح حتى يلزم الاعتماد عليه، لكون النجاشي أسطوانة أهل هذا الفن، إذ من المحتمل قويا أن مراده روايته عن الضعفاء، و هو غير قادح في وثاقته، لأن النقل عن غير الثقة مع عدم عمله به لا يقدر في وثاقته، ضروره أن مناط اعتبار قوله و هو تحرزه عن الكذب لا يزول بالنقل عن غير الثقة مع الإسناد إليه و عدم العمل بقوله. و مع فرض الشك في قادحيه مثل هذا لا نرفع اليد عن توثيق مثل الشيخ (قده).

و أما ابن بكير فهو و ان كان فطحيا، لكنه من أصحاب الإجماع.

و أما زراره فجلالته في غايه الظهور بحيث لا تحتاج إلى البيان، فالروايه معتبره، و ضمير «بعضها» راجع إلى الروايات.

=====

إليها، لكنه بالنسبه إلى خصوص مضامينها دون غيرها، و قد عرفت أن جملة من تلك الروايات أجنبيه عن قاعده الضرر، فانجبار ضعفها بعملهم لا يصح الاستدلال بها على القاعده، الا أن يثبت عملهم بكل واحده من تلك الروايات، و ان لم يثبت ذلك فالدليل عليها هو موثقه زراره المذكوره في المتن، و هي معتبره كما عرفت في التوضيح.

فلا مجال (١) للإشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى.

و أما دلالتها (٢) فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع «-» من

\*\*\*\*\*

(١). قد عرفت أن للإشكال فيها مجالا، فراجع التعليقتين السابقتين، و ضميرا «فيها، سندها» راجعان إلى الروايات.

(٢). أى: دلالة قاعده الضرر، و هذا إشاره إلى الجبهه الثانيه من الجهات الثلاث المتعلقه بقاعده الضرر، و توضيحها يتوقف على شرح معانى مفردات الألفاظ الواقعه فى متن الحديث من كلمات «لا» و «ضرر» و «ضرار».

أما «ضرر» فالمحكى عن جملة من كتب اللغويين كالصاحح و النهاية الأثيريه التى هى عند العامه كمجمع البحرين عندنا و القاموس هو «أنه ما يقابل النفع» كما أن المحكى عن الصحاح و المصباح «أن الضرر اسم مصدر و المصدر الضرّ» فالضر الذى هو فعل الضار نتيجه الضرر، و هو النقص فى المال أو النفس أو العرض أو الطرف و هو الأعضاء كاليدين و الرجلين و نحوهما من الأطراف. و لكنه لا يطلق على مطلق النص، بل خصوص النقص من الشىء الذى من شأنه عدم ذلك النقص، مثلا لا يطلق الأعمى على مطلق فاقد البصر، بل على خصوص فاقد الذى من شأنه أن يكون بصيرا كالحيوان، فلا يطلق على الجدار و نحوه.

و عليه فالتقابل بين النفع و الضرر تقابل العدم و الملكه، فوجود البصر للإنسان مثلا نفع، و عدمه ضرر، و كذا وجود اليدين له نفع و عدم إحداهما أو كليهما ضرر، بل وجود كل ما يقتضيه طبيعه الشىء و خلقتة الأصلية نفع له، و عدمه ضرر.

=====

(-). هذا خلاف ما عليه العرف العام، إذ الضرر عندهم ما يقابل التمام، فان كان شىء ناقصا عما يقتضيه طبعه كما إذا كان إنسان فاقد العين أو غيرها من الأعضاء فانه يطلق الضرر على هذا الفقدان، كما يطلق عليه النقص، فالضرر ما يقابل التام الذى هو مقتضى طبع الشىء، فهنا أضداد ثلاثه: التمام و الضرر و النفع، فالتاجر إذا ربح

ص: ٥٠٠

إلى اللغويين. لكن العرف العام مخالف له، حيث ان الضرر عندهم عدم التمام الذي هو مقتضى طبيعه الشئ، لا أنه مقابل للنفع الذي هو شئ زائد على ما يقتضيه الخلقه الأصلية كما حرر في التعليقه، فراجع.

هذا ما يرجع إلى معنى كلمه الضرر.

و أما الضرر فليل: انه استعمل في معان:

أحدها: ما أشار إليه المصنف و استظهره في المقام من أن الضرر بمعنى الضرر، فهو و ان كان مصدرا من مصادر باب المفاعله، لكنه ليس هنا فعل الاثنين، لوجوه:

منها: إطلاق لفظ «المضار» على سمره في كلام النبي صلى الله عليه و آله و سلم في روايه الحذاء: «ما أراك يا سمره إلا مضارا» و في مرسله زرارته: «انك رجل مضار» مع وضوح أن الضرر في قضيه سمره لم يصدر إلا من سمره.

=====

في تجارته يقال: زيد في ماله، و إذا لم يربح و لم ينقص من رأس ماله شئ لا يطلق عليه الضرر، لأنه لم ينقص شئ من ماله، و لا النفع، إذ لم يزد شئ على ماله بل يطلق عليه التمام.

و تقابل التمام و الضرر تقابل العدم و الملكه، إذ لا يطلق الضرر إلا على ما لا ينبغي أن يكون ناقصا عما يقتضيه طبعه، فوجود البصر للإنسان لا يصدق عليه النفع، بل يصدق عليه التمام، و عدمه ضرر، و النفع مزيه زائده على ما تقتضيه طبيعه، كما إذا فرض أن مقدار رؤيه البصر بحسب الطبع مسافه فرسخ، فإذا كان مقدار رؤيتها في شخص فرسخين كان هذا مزيه، و هذه المزيه نفع، و عدمها عدم النفع، لا أنه ضرر، فالضرر في النفس أو الطرف أو العرض و ان كان نقصا فيها، لكنه نقص عما يقتضيه طبع الشئ، لا أنه نقص عن الأوصاف الزائده عليه، فان نقصها ليس ضررا، بل هو عدم النفع.

ص: ٥٠١

كما أن الأظهر أن يكون «الضرار» بمعنى الضرر جى ء به تأكيداً،

و منها: ما عن النهاية الأثيريه من أنه «قيل هما - أى الضرر و الضرار - بمعنى، و التكرار للتأكيد».

و منها: ما عن المصباح من: «أن ضاره يضاره مضاره و ضرارا يعنى ضرّه».

و منها: غير ذلك مما يشهد بوحده الضرر و الضرار معنى، و أنه فعل الواحد مع كونه مصدر باب المفاعله.

ثانيها: أن الضرار فعل الاثنين، فعن النهاية الأثيريه أيضاً: «و الضرار فعل الاثنين».

ثالثها: أن الضرار الجزاء، فعن النهاية أيضاً: «و الضرر ابتداء الفعل و الضرار الجزاء عليه» و لعله يرجع إلى المعنى الثانى، و ان كان تعددهما غير بعيد.

فحق العبارة أن تكون هكذا: «فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل التمام من النقص فى النفس... إلخ».

ثم ان النسبه بين الضرر المقابل للتمام و بين الضرر المقابل للنفع هى التباين، و بين الضرر بالمعنى الأول و بين العيب الذى هو المخالفه للخلقه الأصلية زياده أو نقيصه هى الأعم و الأخص المطلق، إذ كل نقص طبيعى عيب، و لا-عكس، إذ الزائد على الخلقه النوعيه كالإصبع الزائده عيب، و ليس بضرر، إذ لا نقص فيما تقتضيه الطبيعه، فتأمل.

و بين الضرر بالمعنى الثانى و هو المقابل للنفع و بين العيب هى التباين، لعدم صدق شى ء من نقص الوصف الزائد الذى هو مزيه للطبيعه على ما هو ناقص عن الطبيعه أو زائد عليها. و كذا العكس.

ثم ان جعل التقابل بين النفع و الضرر تقابل العدم و الملكه لا التضاد كما عبر به بعض أهل اللغه، لعله لأجل أن المتقابلين بنحو التضاد لا بد من كونهما وجوديين،

رابعها: أن تضر صاحبك من دون أن تنتفع به في قبال الانتفاع به، كحفر

و المفروض أن الضرر هو النقص في المال و نحوه، فهما متقابلان بنحو العدم و الملكة.

لكنه نشأ من الخلط بين مصطلح أهل اللغة و المعقول في كلمة الضد، فانه عرف في الميزان بالأمرين الوجوديين المندرجين تحت جامع. و لكنه في اللغة بمعنى مطلق المقابل للشيء، و المبين و المخالف له الشامل لتمام أنحاء التقابل، قال الراغب في المفردات: «قالوا: و الضد هو أحد المتقابلات، فان المتقابلين هما الشيطان المختلفان للذات، و كل شيء قباله الآخر، و لا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد. و ذلك أربعة أشياء: الضدان... و المتناقضان... و الوجود و العدم كالبصر و العمى، و الموجبه و السالبة في الاخبار، و كثير من المتكلمين و أهل اللغة يجعلون كل ذلك من المتضادات و يقول: ما لا- يصح اجتماعهما» و في بعض التعبيرات: «الضدان الخلفان».

و مع الغض عنه، فلو سلم تقابل العدم و الملكة في المقام، فانما هو بين الضرر و التمام لا النفع، و النفع انما يقابل الضرر بالعرض لا بالذات كما أفاده المحقق الأصفهاني «لأن الزيادة تستدعي بقاء المزيد عليه على حده الوجودي، فالنقص بمعنى عدم بقائه على صفة التماميه يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض» إذ المقابل له بالذات هو التمام و بالعرض هو الزيادة لاستلزامها للتماميه.

الأن يشكل أن المتقابلات إذا كانت ثلاثة أشياء لم يصح فرض التقابل بينها تقابل العدم و الملكة، لتقوم هذا النحو من التقابل كالسلب و الإيجاب بموضوعين

كما يشهد به (١) إطلاق «المضار» «-» على سمره، و حكى (٢) عن

بالوعه فى قرب دار الجار مع تضرر الجار بها و انتفاع الحافر بها «-» .

\*\*\*\*\*

(١). أى: يشهد بكون الضرر بمعنى الضرر: إطلاق المضار الذى هو من باب المفاعله على سمره مع تفردّه فى الإضرار، و عدم مشاركته أحد معه فى الضرر فى تلك القضية، و هذا أحد الشاهدين اللذين أقامهما المصنف على وحده الضرر و الضرار معنى، و قد أوضحناه بقولنا: «منها إطلاق لفظ المضار على سمره».

(٢). معطوف على «يشهد» يعنى: كما يشهد، و كما حكى عن النهايه، و يمكن عطفه على «إطلاق» بعد تأويله بالمصدر، يعنى: كما يشهد به إطلاق «المضار» على سمره، و يشهد به أيضا حكاية اتحادهما معنى عن النهايه.

=====

أحدهما عدمى، الا أن شأنه أن يوجد، بخلاف السلب و الإيجاب، لعدم اعتبار القابليه فى العدمى منهما.

لكن يجاب عنه بأن المتقابلين بالأصالة هما الضرر و التمام، و تقابل الضرر مع النفع عرضى، فتأمل.

(-). لم يظهر تقريب شهادته بالوحده مع قوه احتمال إرادته الإضرار من الضرار فبمجرد عدم كونه فعل الاثنين لا يثبت اتحادهما معنى.

(--). خامسها: الضيق كما عن القاموس.

سادسها: أن الضرار هو السعى فى إيصال الضرر. و استظهروا ذلك من بعض الآيات الشريفه كقوله تعالى: (و الذين اتخذوا مسجدا ضرارا) و قوله تعالى: (و لا يضار كاتب و لا شهيد) و قوله تعالى: (و لا تمسكوهن ضرارا لتعتدوا) و قوله صلى الله عليه و آله لسمره: «انك رجل مضار» و يمكن أن يكون استعماله فى هذا المعنى بقريته نفس هذه الموارد، لا أن يكون من معانيه اللغويه أو العرفيه، فلاحظ.

النهايه، لا فعل الاثنين (١) و ان كان هو الأصل (٢) فى باب المفاعله،

و كيف كان فهذا هو الشاهد الثانى على الوحده، قال فى محكى النهايه:

«وقيل هما بمعنى، و التكرار للتأكيد» لكن حكايه ذلك عن الغير مضافا إلى اشعار كلمه «قيل» بالتمريض تنافى الشهاده، فلا يبقى إلا الشاهد الأول و هو إطلاق المضار على سمره.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: لا أن يكون الضرار فعل الاثنين، و هو المعنى الثانى من المعانى المتقدمه للضرار، قال فى محكى النهايه الأثيريه: «و الضرار فعل الاثنين» و الشاهدان المذكوران ينفيان كون «الضرار» هنا فعل الاثنين. لكن شهاده الشاهد الثانى مخدوشه بأن النهايه لم تشهد بوحدتهما، لما عرفت من أن الحكايه بلفظ «وقيل» ليست ارتضاء للوحده و قولها بها حتى تكون شهاده مثبتة للوحده، و نافية لكون «الضرار» فعل الاثنين، بل الأمر بالعكس، حيث ان قوله: «و الضرار فعل الاثنين» ظاهر فى جزمه بأن التعدد أحد معانيه اللغويه.

و كذا الحال فى الشاهد الأول، فان شهادته على الوحده أيضا محل إشكال كما تقدم فى التعليقه، فدعوى أظهره الوحده غير ثابتة.

(٢). كما هو المشهور بين أهل العرييه، لكنه غير ثابت ان أريد بالأصل وضع

ففى المقام لا يبعد أن يراد بالضرار بقرينه المورد السعى فى إيصال الضرر أو الإضرار، فمعنى «لا ضرر و لا ضرار» لا ضرر و لا إضرار، بأن يكون المراد بالأول نفي الحكم الضررى و بالثانى حرمة الإضرار بالغير، فليسا متحدين معنى حتى يكون الثانى تأكيدا للأول.

و يمكن إرادته الاثنيه منه كما لعله المتبادر من باب المفاعله، فالمراد نفي الضرر الانفرادى و الاشتراكى بنحو الضابط الكلى، و أن الضرر بكلا قسميه منفى شرعا و ان لم ينطبق الضرار على المورد، إذ المنطبق عليه خصوص الضرر، فتدبر.

ص: ٥٠٥



و لا الجزاء على الضرر (١)، لعدم تعاهده من باب المفاعله (٢).

و بالجمله: لم يثبت له (٣) معنى آخر غير الضرر.

كما أن الظاهر (٤) أن يكون «لا» لنفى الحقيقه، كما هو

باب المفاعله للمشاركه بين اثنين فى صدور الفعل. و ان أريد به الغلبه الاستعماليه، ففيه مع عدم ثبوتها أيضا أنها لا تصلح لحمل الموارد المشكوكه عليها، لتوقيفيه اللغات و عدم حجيه مجرد الغلبه و طريقتيها لإثباتها، و للمحقق الأصفهاني (قده) تحقيق حول مفاد باب المفاعله لم نذكره هنا روما للاختصار و نتعرض له فى رساله المستقله.

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى المعنى الثالث للضرر، و قد تقدم بقولنا: «ثالثها أن الضرر الجزاء، فعن النهايه.... إلخ».

(٢). يكفى فى تعاهده الكلام المتقدم عن النهايه، فانه لم ينقله عن غيره، فظاهره الجزم بذلك.

(٣). أى: للضرر معنى آخر غير الضرر، فالمراد بهما واحد. و فيه: ما مر فى التعليقه. هذا ما يتعلق بكلمتى الضرر و الضرار.

و أما كلمه «لا» النافيه، فمحصل ما أفاده المصنف (قده) فيها هو: أن الأصل فى مثل تركيب «لا ضرر» مما دخل فيه «لا» النفى على اسم النكره ك «لا- رجل فى الدار» هو نفى حقيقه مدخولها، فمعنى «لا- رجل نفى طبيعه الرجل فى الدار حقيقه أو ادعاء بلحاظ آثار تلك الطبيعه، إذ انتفاء آثارها المطلوبه منها يصحح نفى نفس الطبيعه تنزيلا لوجودها اللذى لا يترتب عليه الأثر المرغوب منه منزله عدمه.

(٤). هذا إشاره إلى معنى كلمه «لا» النفى، و قد عرفت توضيحه بقولنا:

ص: ٥٠٦

الأصل «-» في هذا التركيب حقيقه (١) أو ادعاء (٢) كناية عن نفي الآثار، كما هو (٣) الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» «--» .

«فمحصل ما أفاده المصنف فيها».

\*\*\*\*\*

(١). قيد لنفى الحقيقه، و ضمير «هو» راجع إلى نفي الحقيقه، و المراد بقوله:

«في هذا التركيب» هو دخول «لا» النفي على اسم النكره، و حاصله: أن الأصل في «لا» النفي الداخلة على اسم الجنس هو نفي الطبيعه حقيقه أو مبالغه و ادعاء، تنبيها على أن الموجود الفاقد للأثر المرغوب منه كالمعدوم.

(٢). معطوف على «حقيقه» و قوله: «كنايه» قيد ل «ادعاء» و منشأ له، و قد مر آنفا توضيحه بقولنا: «إذ انتفاء آثارها المطلوبه منها يصحح نفي نفس الطبيعه... إلخ».

(٣). أى: نفي الحقيقه ادعاء ظاهر الأمثله المذكوره في المتن، مثل «لا صلاة لجار المسجد... إلخ».

(-). الأولى تأخيره عن قوله: «حقيقه» بأن يقال: «لنفي الحقيقه حقيقه كما هو الأصل في هذا التركيب أو ادعاء» إذ المراد بالأصل هو الوضع، فيلزم انقسام الوضع إلى النفي الحقيقى و الادعاءى، نظير انقسام الموضوع له إلى المعنى الحقيقى و المجازى، و هذا الانقسام كما ترى.

نعم ان كان المراد بالأصل الغلبه فلا بأس بالعباره المزبوره، لأن المعنى حينئذ هو: أن «لا» النافيه لنفى الحقيقه كما هو الغالب حقيقه أو ادعاء، فانقسام الغلبه إلى النفي الحقيقى و الادعاءى صحيح، دون المعنى الحقيقى.

(--). لعل الأولى تبديله بمثل «لا صلاة إلا بفاتحه الكتاب» مما يكون المنفى فيه غير وصف الكمال، إذ المصحح لنفى الطبيعه ادعاء و مبالغه يعتبر أن يكون من

\*\*\*\*\*

(١). هذا تمهيد لبيان ما اختاره من كون نفي الضرر من نفي الموضوع والحقيقه ادعاء وإرادته نفي الحكم منه. توضيح ذلك: أنه لَمَّا تعذرت إرادته المعنى الحقيقى و هو نفي الضرر حقيقه، لكونه كذبا، لوجود الضرر فى الخارج، دار أمره بين جملة من المعانى:

منها: إرادته الحكم من الضرر بعلاقته السببيه، حيث ان الضرر ينشأ من حكم الشارع، كما إذا وجب الوضوء مع كون استعمال الماء مضرا، أو لزم البيع الغبى، فان الضرر فى الأول ناش عن حكم الشارع بوجوب الوضوء، و فى الثانى عن حكمه بلزوم البيع على المغبون، فهذان الوجوب و اللزوم منفيان بقاعده الضرر، فمرجع هذا الوجه إلى استعمال لفظ الضرر مجازا فى سببه و هو الحكم الشرعى التكليفى أو الوضعى. و بهذا التصرف المجازى يصير النفي حقيقيا، لعدم جعل طبيعه الحكم الذى ينشأ منه الضرر حقيقه، ففى وعاء التشريع لا ضرر حقيقه، و يسمى هذا التصرف بالمجاز فى الكلمه، و يعبر عنه بأن الحكم الضررى لا جعل له، فالضرر عنوان لنفس الحكم و محمول عليه بالحمل الشائع، كالحرج الذى هو عنوان الحكم و منفى فى الشرع، كما هو مقتضى قوله تعالى: (ما جعل عليكم فى الدين من حرج) و هذا خيره شيخنا الأعظم بل نسب إلى المشهور، قال

الآثار المهمه التى يكون انتفاؤها مساوقا بنظر العرف لانتفاء الطبيعه. و أما انتفاء الصفات الكماليه مع وجود الصفات القواميه فلا يسوغ نفي الحقيقه ادعاء.

(-). لا- يخفى أن البلاغه غير ملحوظه فى روايات الأحكام خصوصا إذا لم تكن الرواه من أهل العلم، فان المقصود فيها تفهيم السائلين بعبارات واضحه جدا بحيث لا- يتطرق إليها احتمال خلاف. و عليه فلا تكون الأقربيه إلى البلاغه مزيه توجب أرجحيه إرادته من غيره.

الشيخ (قده): «ان المعنى بعد تعذر إرادته الحقيقيه عدم تشريع الضرر، بمعنى:

أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا أو وضعيا، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى.

و منها: إرادته نفى نوع من طبيعه الضرر حقيقه بنحو المجاز فى الحذف، بأن يقال: ان الضرر غير المتدارك لا جعل له شرعا، فالمنفى هو الضرر، لا مطلقا، بل خصوص الضرر الذى لا يجبر و لا يتدارك، كإتلاف مال الغير بدون الضمان، أو صحه البيع الغبنى بدون جبران ضرر المغبون بالخيار، فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما، و هذا مختار الفاضل التونى و بعض الفحول.

و منها: جعل كلمه «لا» ناهيه، بأن يراد من «لا ضرر» الزجر عنه و طلب تركه، نحو قوله تعالى: (فلا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج) و قوله تعالى: (و لا تكتموا الشهاده) و قوله تعالى: (فلا يقربوا المسجد الحرام) إلى غير ذلك من الآيات.

و الحاصل: أن «لا- ضرر» بناء على هذا الوجه مساوق لقوله: «يحرّم الضرر» و هو مختار صاحب العناوين و شيد أركانه العلامه المتتبع شيخ الشريعه الأصفهاني (قده).

و منها: ما اختاره المصنف (قده) من إرادته نفى حقيقه الضرر ادعاء تنزيلا لوجود الضرر الذى لا يترتب عليه الأثر منزله عدمه، فالوضوء الضررى منفى شرعا بلحاظ عدم ترتب أثره و هو الوجوب عليه، فكأنه قيل: «وجوب الوضوء الضررى معدوم» لأن مرجع نفى الضرر تشريعا مع وجوده تكوينا إلى نفى حكمه شرعا. و هذا من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع كإثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع نظير «الميسور لا يسقط بالمعسور» و إثبات المتيقن فى ظرف الشك،

هو إرادته نفى الحقيقة ادعاء (١)، لا نفى الحكم (٢) أو الصفه (٣) كما لا يخفى. و نفى (٤) الحقيقة ادعاء

و يعبر عنه بأن الموضوع الضررى لا حكم له.

و مرجع الوجه الأول الذى اختاره الشيخ الأعظم إلى أن الحكم الضررى لا جعل له، و هو مفاد ليس التامه، و العدم المحمولى، فالنفي بسيط. و مرجع مختار المصنف إلى النفي المركب أعنى به نفى الحكم عن الموضوع الضررى، و هو مفاد ليس الناقصه و العدم النعتى.

\*\*\*\*\*

(١). غرضه: أن نفى الحقيقة ادعاء لما كان أوقع فى النفس و أوفق بالبلاغه تعين إرادته بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقى، فيكون هذا المعنى بقرينه البلاغه أقرب المجازات إلى المعنى الحقيقى.

(٢). هذا تعريض بشيخنا الأعظم (قده) و قد تقدم مختاره و هو إرادته الحكم من الضرر باستعمال الضرر فى الحكم بعلاقه السببيه، و أن هذا المعنى أقرب المجازات عنده بعد تعذر إرادته المعنى الحقيقى.

و المصنف أورد عليه بأن البلاغه فى الكلام تقتضى إرادته نفى الحقيقة، لا نفى الحكم ابتداء، و ان كان مرجع نفى الحقيقة فى وعاء التشريع إلى نفى الحكم أيضا، لكن البلاغه قرينه على إرادته نفى الحقيقة ادعاء.

(٣). معطوف على «الحكم» و هو ثالث المعانى المذكوره أعنى الضرر غير المتدارك، بمعنى أن كل ضرر غير متدارك منفى شرعا، فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما.

(٤). إشاره إلى توهم و دفع. أما التوهم فهو: أن القائل بنفى الحكم كالشيخ القائل بالمجاز فى الكلمه، أو القائل بالمجاز فى التقدير كتقدير «غير المتدارك» قائلان أيضا بنفى الطبيعه أى طبيعه الحكم الضررى، أو طبيعه الضرر غير المتدارك،

ص: ٥١٠

بلحاظ الحكم (١) أو الصفه غير نفى أحدهما ابتداء مجازا في التقدير أو في الكلمه (٢) مما (٣) لا- يخفى على من له معرفه  
بالبلاغه.

و قد انقدح بذلك (٤)

كالمصنف القائل بنفى الطبعه، و المفروض أن المنفى لبا في الكل هو الحكم، لأن النفى تشريعى، فلا بد من كون المنفى مما  
تناله يد الوضع و الرفع التشريعيين، فما الفرق بين هذه المعانى الثلاثه؟ و أما الدفع فهو: و ان ظهر من قوله: «فان قضيه البلاغه...  
إلخ» لكنه أعاده توضيحا، و حاصله: أن نفى الحكم بلسان نفى الحقيقه و الموضوع أبلغ في الكلام من نفى نفس الحكم ابتداء،  
فقوله: «لا صلاه لجار المسجد إلا في المسجد» غير قوله: «لا صلاه كامله في غير المسجد» ففي الأول تكون الطبعه منفيه، و في  
الثاني أثرها و هو الحكم. و الأول أوفق بالبلاغه.

\*\*\*\*\*

(١). أى: نفى الحكم حقيقه كما هو مختار المصنف مغاير لنفى الحكم ابتداء كما اختاره الشيخ، أو لنفى الصفه كذلك كما عن  
الفاضل التونى و غيره.

(٢). الأول كتقدير «غير المتدارك» و الثانى كجعل كلمه «ضرر» بمعنى الحكم بعلاقه السببيه كما مر تفصيله.

(٣). الصواب «كما» بدل «مما» لعدم كون «مما» خبرا لقوله: «و نفى الحقيقه» و انما خبره «غير نفى» و به تم الكلام، و لعله من  
سهو الناسخ.

(٤). أى: بسبب كون نفى الحقيقه ادعاء أقرب إلى البلاغه من نفى الحكم أو الصفه، و غرضه الإشاره إلى ضعف إرادته غير نفى  
الحقيقه من المعانى المتقدمه من نفى الحكم الضررى كما أفاده الشيخ (قده)، و الضرر غير المتدارك كما نسب إلى الفاضل  
التونى (ره)، و إرادته النهى من النفى كما اختاره شيخ الشريعه الأصفهانى و غيره.

ص: ٥١١

بعد (١) إرادته نفى الحكم الضررى (٢)، أو الضرر غير المتدارك (٣)، أو إرادته النهى من النفى (٤) جدا، ضروره (٥) «-» بشاعه استعمال الضرر

و الوجه فى ضعفها هو: أقربيه نفى الحقيقة ادعاء إلى المعنى الحقيقى من سائر المعانى، فيتعين حمل «لا ضرر» عليه، إذ الأقربيه توجب ظهور الكلام فيه، و بعد إرادته غيره من المعانى المزبوره، لخلوّها عن قرينه توجب حمله عليها.

\*\*\*\*\*

(١). بضم الباء فاعل «انقذح» و «جدا» قيد له.

(٢). و هو المجاز فى الكلمه بعلاقه السببيه كما ذهب إليه الشيخ (قده).

(٣). و هو المجاز فى التقدير المعبر عنه بنفى الصفه التى هى غير المتدارك، يعنى: أن المنفى هو الضرر غير المتدارك، و هو المنسوب إلى الفاضل التونى (ره).

(٤). كما اختاره بعض كشيخ الشريعة الأصفهانى (قده) فى رسالته المعموله فى قاعده الضرر، و قد مر تفصيل الجميع.

(٥). تعليل لقوله: «بعد» و محصله: أن استعمال الضرر فى سبب خاص من أسبابه - و هو الحكم الشرعى كلزوم البيع الغبى، مع عدم انحصار السبب فيه و وجود أسباب تكوينيه له كالضرر الناشى من استعمال الماء فى الوضوء مثلا، و غير ذلك كما هو مرجع كلام الشيخ (قده) - مستبشع، لوجهين:

الأول: استعمال الضرر فى سببه، و هو الحكم مجازا.

و الثانى: أن الضرر عام يشمل الضرر الناشى عن الحكم و غيره، فأرادته

=====

(-). الأولى أن يقال: «مضافا إلى بشاعه... إلخ» لأنه وجه آخر لعدم إرادته ما عدا نفى الموضوع و الحقيقة من سائر المعانى، و الوجه الأول هو الذى أشار إليه بقوله: «بذلك» لأن الباء للسببيه، فكأنه قيل: «و قد انقذح بسبب أقربيه نفى الحقيقة ادعاء بالبلاغه بعد إرادته نفى الحكم الضررى... إلخ مضافا إلى بشاعه استعمال الضرر...».

و إرادته خصوص سبب (١) من أسبابه، أو خصوص غير المتدارك منه (٢).

و مثله (٣) لو أريد ذاك (٤) بنحو التقييد، فانه (٥) و ان لم يكن ببعيد،

الحكم فقط من أسبابه من قبيل استعمال العام و إرادته الخاصّ منه بلا موجب و قرينه، و هذا من الاستعمالات المستنكره.

\*\*\*\*\*

(١). و هو الحكم الشرعى الذى ينشأ منه الضرر كما عرفت، و لازمه عدم تعرضه لحكم الضرر الناشئ من أسبابه التكوينية و الأفعال الخارجيه، و ضمير «أسبابه» راجع إلى «الضرر».

(٢). أى: من الضرر، هذا هو المجاز فى الحذف، و قد تقدم توضيحه، و «خصوص» معطوف على «خصوص».

(٣). أى: و مثل استعمال الضرر فى الحكم مجازا بعلاقه السببيه و فى الضرر غير المتدارك مجازا فى الحذف فى البشاعه لو أريد الحكم أو الضرر غير المتدارك من «لا ضرر» بنحو الحقيقه، بأن يراد ذلك بنحو التقييد أى تعدد الدال و المدلول، ففى الأول يقال: «لا حكم ضرريا» و فى الثانى: «لا ضرر غير متدارك».

فالفرق بين قوله: «و مثله» و قوله: «ضروره بشاعه» هو: أن الاستعمال فى باب التقييد حقيقى، و فى قوله: «بشاعه» مجازى مع وحده المراد فى كليهما، إذ الملحوظ فى كل منهما ليس مجرد ذات الضرر، بل الضرر المقيد بكونه ناشئا من الحكم فقط، أو خصوص الضرر غير المتدارك.

(٤). أى: استعمال الضرر مجازا فى الحكم أو غير المتدارك منه كما مر آنفا.

(٥). أى: فان التقييد و ان لم يكن ببعيد، لشيوعه فى الاستعمالات المتعارفه، لكنه منوط بقرينه، و بدونها لا يصح المصير إليه. و ضميرا «أنه، عليه» راجعان إلى التقييد، و «غير» خبر «فانه».

ص: ٥١٣



الا أنه بلا دلالة عليه غير سديد. وإرادته النهى (١) من النفى و ان كان ليس بعزيز (٢)، الا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب (٣).

و عدم (٤) إمكان إرادته نفي الحقيقة حقيقه

\*\*\*\*\*

(١). هذا إشاره إلى تضعيف إرادته النهى و الزجر من «لا» النافية، بأن يراد من «لا ضرر» حرمة الإضرار مطلقا بالنفس و بالغير، كحرمة إهانه المؤمن و شرب الخمر و السرقة و غير ذلك من المحرمات، فوزان «لا ضرر» وزان «لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و «لا طاعة لمخلوق فى معصية الخالق» و «لا غش بين المسلمين» و «لا شغار فى الإسلام» و نحو ذلك.

و محصل تضعيف المصنف (قده) له: أن إرادته النهى من النفى و ان لم تكن بعزيز، لكن موردها هو «لا» النافية الداخلة على الفعل، كقوله تعالى: (لا ينال عهدى الظالمين) و (لا يمسه الا المطهرون) و غير ذلك من الآيات و الروايات.

و أما إرادته النهى من هذا التركيب يعنى «لا» النافية الداخلة على اسم الجنس فلم تعهد فى الاستعمالات المتعارفه، فان «لا» النهى من خواص الفعل، فاستعمال «لا» الموضوعه لنفى الجنس فى النهى غير معهود فى الاستعمالات المتداوله، فكيف يحمل النفى فى المقام على النهى؟

(٢). يعنى: فى «لا» الداخلة على الأفعال كما تقدم آنفا.

(٣). و هو ما دخل فيه «لا» على اسم الجنس كقوله: «لا رجل و كيف يصح إرادته النهى من النفى فى بعض الموارد، مثل «لا ربا بين الوالد و الولد».

و «لا سرف فى الضوء» و غير ذلك مما أريد به الجواز من هذا التركيب؟

(٤). توضيحه: أن تعين أحد المعانى المجازيه بعد تعذر إرادته المعنى الحقيقى لوجود الضرر تكويننا الموجب لكذب النفى الحقيقى منوط بقيام قرينه معينه لأحد المجازات، و لا يكفى فى تعين أحدها مجرد تعذر المعنى الحقيقى. و لعله تعريض بما قد يظهر من كلام الشيخ (قده) فى الرسائل، حيث قال فيها: «فاعلم أن

لا يكاد (١) يكون قرينه على إرادته واحده منها بعد (٢) إمكان حمله على نفيها ادعاء، بل كان (٣) هو الغالب في موارد استعماله.

المعنى بعد تعذر إرادته الحقيقيه عدم تشريع الضرر، بمعنى أن الشارع لم يشرّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً» و قريب منه ما في رسالته المستقله المعموله في قاعده الضرر، فانه ربما يظهر منه تعيين إرادته المعنى المزبور بمجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي.

و المصنف (قده) أورد عليه بأن مجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي لا يكفي في إرادته المعنى الذي اختاره الشيخ، كما لا يكفي في إرادته غيره من المعاني المجازيه، بل يحتاج تعيين واحد منها إلى قرينه معينه كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(١). خبر «و عدم» و هذا هو التعريض الذي أشرنا إليه، و ضمير «منها» راجع إلى ما ذكره من المعاني المجازيه.

(٢). غرضه: أن القرينه على تعيين أحد المعاني المجازيه و هو حمله على نفي الحقيقيه ادعاء موجوده و هي ما تقدم منه من أقربيته إلى البلاغه من سائر المعاني، و ضمير «حملة» راجع إلى «نفي» و ضمير «نفيها» إلى الحقيقيه.

(٣). هذه قرينه أخرى على حملته على نفي الحقيقيه ادعاء، و هي الغلبه بحسب الاستعمال، ففي الحمل على هذا المعنى قرينتان:

إحدهما: أقربيته إلى البلاغه من سائر المعاني المجازيه المتقدمه.

ثانيتها: غلبه إرادته نفي الحقيقيه ادعاء بحسب الاستعمالات.

فهاتان القرينتان تعينان إرادته هذا المعنى. و مع هاتين القرينتين لا يبقى مجال للحمل على غير نفي الحقيقيه ادعاء. و الضمير المستتر في «كان» الذي هو اسمه راجع إلى «حملة» يعنى: بل كان حملته على نفي الحقيقيه ادعاء هو الغالب في موارد استعمال مثل هذا التركيب. فقولته: «بعد إمكان» ناظر إلى إمكان حمل النفي على نفي الحقيقيه ادعاء، و قولته: «بل كان هو الغالب» ناظر إلى وقوعه في

ص: ٥١٥

(١). لا- يخفى أن المصنف (قده) لمّا بيّن المراد من «لا- ضرر» و أنه نفى الحكم بلسان نفى الموضوع و الحقيقه ادعاء أراد أن يبين الحكم الّذى ينفى بقاعده الضرر، فقال: ان المراد بذلك الحكم هو الثابت لموضوع بعنوانه الأولى كلزوم البيع و وجوب الصوم و إباحه السفر و غير ذلك، أو المتوهم ثبوته لموضوع بعنوانه الأولى، كبعض ما اعتقده أهل الجاهليه و ارتكبوه من جواز قتل البنات، و عدم توريثهن، و نكاح الشغار، فلو قال الشارع: «لا قتل للبنات» فمراده رفع ما توهموه من جواز قتلهن.

و بالجمله: فنفى الحكم يقتضى ثبوته حقيقه أو توهمها حتى يصح ورود النفي عليه بلسان نفى موضوعه، فالصوم مثلا إذا صار مضرا ارتفع حكمه بقاعده الضرر.

و عليه فالضرر سبب لارتفاع حكم الموضوع الّذى طرأ عليه الضرر. و هذا من غير فرق بين نفى الضرر حقيقه بأن يراد بالضرر نفس الحكم كما اختاره الشيخ، و بين نفيه ادعاء الّذى مرجعه إلى نفى الحكم بلسان نفى الموضوع كما هو مذهب المصنف، لأن مرجع الوجهين إلى نفى الحكم سواء كان ابتداء، أم بنفى موضوعه، فلزوم البيع الغبني مثلا منفى على التقديرين.

(٢). أى: عناوين الأفعال الثابته لها ذاتا كالصلاه و الحج و البيع و غير ذلك من العناوين الأولى. و لا يبعد أن يكون المراد بالأفعال كل ما يتعلق به الحكم الشرعى وجوديا كان كالوضوء و البيع أم عدميا كالصوم و تروك الإحرام، و لو قال:

«الثابت لكل شىء بعنوانه الأولى» كان أحسن.

(٣). معطوف على «الثابت» يعنى: أن المنفى بقاعده الضرر هو الحكم

فى حال (١) الضرر، لا الثابت (٢) له بعنوانه، لوضوح (٣) أنه العله للنفى، و لا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه و ينفيه، بل يثبتته و يقتضيه (٤).

الثابت للأفعال أو الحكم المتوهم ثبوته لها كاعتقاد أهل الجاهلية بجواز قتل البنات كما مر آنفاً، و ضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم، و ضمير «لها» إلى الأفعال، و المشار إليه فى «كذلك» قوله: «بعناوينها».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «نفيه» يعنى: أن الحكم الذى أريد نفيه فى حال الضرر... إلخ.

(٢). يعنى: لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه كوجوب الزكاه و الخمس و الجهاد، فان موضوع الوجوب فى هذه الأمور ضرر مالى و هو الزكاه و الخمس، و نفسى و هو الجهاد، و الحكم الثابت لعنوان الضرر لا يرتفع بقاعده الضرر، لأن الضرر الموضوع لحكم كسائر الموضوعات مقتضى لحكمه، و المقتضى للشىء لا يكون رافعا له، فيمتنع أن يكون الضرر نافيا لحكمه الذى شرع له بعنوانه. و ضميرا «له، بعنوانه» راجعان إلى الضرر.

(٣). تعليل لكون المنفى بقاعده الضرر خصوص الحكم الثابت للعنوان الأولى الشامل لإطلاقه لصوره إيجابه الضرر كوجوب الوضوء و لزوم البيع، فان مقتضى إطلاق دليلهما ثبوت هذين الحكمين مطلقا حتى فى حال الضرر، دون الحكم الثابت لعنوان الضرر. و قد عرفت تقريبا هذا التعليل بقولنا: «لأن الضرر الموضوع لحكم... إلخ» فلا يمكن أن يكون المنفى بقاعده الضرر الحكم الثابت لعنوان الضرر، لأنه موضوع لحكمه، و من المعلوم أن الموضوع كالعلة، فكما أن العله تقتضى وجود المعلول، فكذلك الموضوع، فانه يقتضى الحكم، فلا يعقل أن يكون رافعا له، لامتناع اقتضاء شىء لطرفى النقيض.

(٤). لما مر من أن الموضوع لما فيه من ملاك التشريع مقتضى للحكم كإقتضاء العله لوجود المعلول، و ضمير «أنه» راجع إلى الضرر، و ضمير «حكمه»

و من هنا (١) لا يلاحظ النسبه بين أدله الأحكام، و تقدم أدلته

راجع إلى «الموضوع»، و ضمائر «ينفيه، يثبته، يقتضيه» راجعه إلى «حكمه».

\*\*\*\*\*

(١). أى: و من أن المنفى بنفى الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأوليه، و من أن الضرر عله لنفيه لا يلاحظ النسبه... إلخ.

و هذا إشاره إلى الجبهه الثالثه من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعده الضرر، و هى نسبه أدله نفي الضرر مع أدله الأحكام. و لا يخفى أن فى هذه الجبهه يبحث تاره عن نسبه أدله نفي الضرر مع أدله أحكام الأفعال بعناوينها الأوليه، و أخرى عن نسبتها مع أدله أحكام العناوين الثانويه غير الضرر. و ثالثه عن نسبتها مع دليل خصوص الضرر من العناوين الثانويه، و هذا هو المسمى بتعارض الضررين، فهنا مباحث:

الأول: فى نسبه أدله نفي الضرر مع أدله أحكام الأفعال بعناوينها الأوليه.

و محصل ما أفاده المصنف (قده) فى ذلك: أن دليل نفي الضرر يقدم على دليل الحكم الأولي، لأن العرف المتبع نظره فى استظهار المعانى من الألفاظ يوفق بين دليلي نفي الضرر و الحكم الأولي بحمل الأول على الفعلى و الثانى على الاقتضائى.

و بعباره أخرى: يرى العرف أن العنوان الثانوى و هو الضرر رافع لفعليه الحكم الأولي الذى كان قبل عروض الضرر فعليا، و مع هذا التوفيق العرفى لا- تلاحظ النسبه - و هى العموم من وجه - بين دليلي نفي الضرر و الحكم الأولي حتى يجب الرجوع فى المجمع الذى هو مورد تعارضهما إلى قواعد التعارض، أو الأصل العملى، فلا يقال: ان دليل وجوب الوضوء مثلا يشمل الوضوء الضررى و غيره، و دليل نفي الضرر يشمل الوضوء و غيره كالصوم و الحج و البيع و غيرها، ففى الوضوء الضررى يتعارض الدليلان، فيرجع فيه إلى أحكام التعارض، بل يقال:

ان المرجع فيه دليل نفي الضرر، فيحكم بعدم وجوب الوضوء الضررى،

ص: ٥١٨

على أدلتها (١)، مع أنها (٢) عموم من وجه، حيث (٣) انه يوفق بينهما

و لا يرجع فيه إلى دليل وجوب الوضوء.

\*\*\*\*\*

(١). أى: أدله الأحكام، و ضميرا «نفيه، أدلته» راجعان إلى الضرر، و «تقدم» معطوف على «لا يلاحظ» أى: و من هنا تقدم أدلته.

(٢). يعنى: مع أن النسبه بين أدله نفى الضرر و أدله الأحكام الأوليه عموم من وجه، و قد قرر فى محله أن حكم العامين من وجه هو الرجوع إلى قواعد التعارض أو الأصل العملى، لكن لا تلاحظ هذه النسبه بينهما، بل يقدم دليل نفى الضرر للتوفيق العرفى المزبور، فقوله: «مع» قيد لقوله: «لا تلاحظ النسبه».

(٣). الظاهر أنه تعليل لعدم ملاحظه النسبه بين الدليلين مع كونها عموما من وجه، و محصله: أن التوفيق العرفى بين الدليلين منع عن ملاحظه النسبه التى بينهما و هى العموم من وجه، و عليه فعمل الأولى تقديمه على عدم ملاحظه النسبه بأن يقال:

«و من هنا يوفق بينهما عرفا.... إلى قوله: من عنوان الضرر بأدلته، و لذا لا يلاحظ النسبه بين أدله نفيه و أدله الأحكام.. إلى قوله: مع أنها عموم من وجه» و الوجه فى التقديم عليه التوفيق العرفى بين الدليلين لعدم ملاحظه النسبه بينهما، و الظاهر أن نظرهم فى هذا التوفيق إلى حفظ موضوعيه كلا-العنوانين للحكم، فان موضوعيه العنوان الأولى للحكم مطلقه شامله لجميع الحالات التى منها العنوان الثانوى، و الأخذ بإطلاقها يسقط العنوان الثانوى عن الموضوعيه رأسا، فالجمع بينهما بالافتراضيه و الفعلية يوجب بقاء موضوعيتهما معا و يكون جمعا بين الدليلين فى مقام الإثبات. و هو متبع ما لم ينهض دليل على أهميه ملاك الحكم الثابت للعنوان الأولى، و تبعيه فعلية الحكم له فى كل حال حتى حال عروض العنوان الثانوى، و ضمير «أنه» للشأن، و ضمير «بينهما» راجع إلى «أدله نفيه و أدله الأحكام».

ص: ٥١٩

عرفنا بأن الثابت (١) للعناوين الأوليه اقتضائي يمنع عنه فعلا ما عرض عليها من (٢) عنوان الضرر بأدلته، كما هو (٣) الحال في التوفيق بين سائر الأدله المثبتة (٤) أو النافيه لحكم الأفعال (٥) بعناوينها الثانويه

\*\*\*\*\*

(١). أى: بأن الحكم الثابت للعناوين الأوليه اقتضائي، و الضرر العارض عليها رافع لفعليه ذلك الحكم الثابت للعنوان الأولي.

(٢). بيان ل «ما» الموصول الذى هو فاعل «يمنع» و «فعلا» قيد ل «يمنع» و ضمير «عنه» راجع إلى «الثابت» و ضمير «عليها» إلى «العناوين» يعنى:

يمنع عنوان الضرر الذى يعرض العناوين الأوليه عن فعليه الحكم الثابت لها، و «بأدلته» متعلق ب «يمنع» يعنى: يمنع عنوان الضرر بأدلته فعليه الحكم الثابت للعناوين الأوليه.

(٣). يعنى: أن التوفيق العرفى بحكم العناوين الأوليه على الاقتضائي و حكم عنوان الضرر على الفعلى المطرد فى كل عنوان ثانوى مع عنوان أولي، و لا يختص بعنوان الضرر من العناوين الثانويه. و عليه فيقدم دليل الحرج و النذر و العهد و اليمين و الشرط و غيرها من العناوين الثانويه أيضا على أدله أحكام العناوين الأوليه مع كون النسبه بينهما أيضا عموما من وجه.

(٤). كأدله الشرط و النذر و اليمين و غيرها من الأدله الرافعه لحكم الأفعال بعناوينها الثانويه، فإذا شرط فى ضمن عقد لازم فعل صلاه الليل مثلا، أو نذر ذلك، أو حلف عليه، فإنها تقدم على أدله استحباب صلاه الليل، و يحكم بفعليه وجوب فعلها بمقتضى وجوب الوفاء بالشرط و النذر و اليمين، و يحمل استحبابها على الاقتضائي.

(٥). كأدله رفع الحرج و الخطاء و النسيان، نظير الوضوء فيما إذا توقف شراء

ص: ٥٢٠

و الأدله (١) المتكفله لحكمها بعناوينها الأولى (٢).

نعم (٣) ربما يعكس الأمر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم فى المورد ليس (٤) بنحو الاقتضاء، بل بنحو العليه التامه (٥).

مائه على بذل مال كثير يوجب وقوعه فى الحرج، فان فعليه وجوب الوضوء حينئذ ترتفع بدليل نفي الحرج، و يحمل وجوبه على الاقتضائى.

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «سائر» و ضميرا «لحكمها بعناوينها» راجعان إلى «الأفعال».

(٢). كوجوب الصوم و الحج و نحوهما من الأحكام الثابته للأفعال بعناوينها الأولى، فانها ترتفع فعليتها بالأدله النافيه لها بالعناوين الثانويه كالإكراه و الخطأ و النسيان و الحرج و غيرها، و تحمل على الحكم الاقتضائى.

(٣). استدراك على ما ذكره من التوفيق العرفى بين دليلى الحكم الأولى و الثانوى بحمل الأول على الاقتضائى و الثانوى على الفعلى، و محصل هذا الاستدراك: أنه قد يعكس الأمر و يقدم دليل الحكم الأولى على الثانوى فيما إذا أحرز بدليل معتبر كون الحكم الأولى مجعولا- بنحو يكون عله تامه للفعليه، لا مقتضيا لها حتى يمكن رفع فعليته و حمله على الاقتضائى بسبب عروض عنوان ثانوى عليه مطلقا سواء كان هو الضرر أم غيره، كوجوب إنقاذ نبي أو وصى، فان هذا الوجوب فعلى مطلقا و ان كان موجبا للضرر أو الحرج على الغير، فلا- يحمل على الاقتضائى بالتوفيق العرفى بين دليه و دليل حكم العنوان الثانوى كالضرر و غيره.

(٤). يعنى: ليس مجعولا- بنحو الاقتضاء حتى يكون موردا للتوفيق العرفى المزبور، بل هو مجعول بنحو يكون عله تامه للفعليه، و قوله: «ان الحكم» نائب فاعل ل «أحرز» و المراد بالوجه المعبر الدليل المعبر.

(٥). كحرمه نكاح المحارم، و وجوب الدفاع عن النفس، و عن بيضه الإسلام،

ص: ٥٢١



و بالجمله (١): الحكم الثابت بعنوان أولي تاره يكون بنحو الفعلية مطلقا (٢) أو بالإضافة (٣) إلى عارض دون عارض

و ارتكاب خلاف الواقع عن عذر لا ينافى عليه الحكم و بقاءه، غايه الأمر أن المكلف معذور في مخالفته و لا يعاقب عليها لأجل العذر، فنكاح المحارم شبهه لا يرفع حرمة الواقعية، و المراد بالعليه التامه عدم ارتفاع الحكم الواقعي بطرء عنوان ثانوي من الضرر و الإكراه و الاضطرار و غيرها عليه، لا عدم المعذوريه في مخالفته لطرء عذر من الأعذار الموجهه للأمن من العقوبه، فان المعذوريه لا تنافي بقاء الحكم الواقعي كما مر في نكاح المحارم شبهه، فان حرمة الواقعيه لا ترتفع بالشبهه بل الشبهه تمنع عن استحقاق العقوبه على ارتكاب الحرام الواقعي.

\*\*\*\*\*

(١). هذا حاصل ما ذكره في قوله: «نعم» و مات قبله، و ملخصه: أن الدليل المتكفل لحكم الفعل بعنوانه الأولى ان دل على فعلية الحكم مطلقا - بحيث لا ترتفع فعليته بشي ء من العناوين الثانويه من الضرر و غيره كالمثال المتقدم و هو وجوب حفظ النبي و الوصي صلوات الله عليهما، أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانويه - و جب تقديمه في الصوره الأولى على كل عنوان ثانوي يطرأ عليه، لأن المفروض كونه عله تامه للفعلية. و في الصوره الثانيه على بعض العناوين الثانويه كوجوب الوضوء فانه مقدم على دليل الضرر ان لم يكن المال المبذول بإزاء ماء الوضوء مجحفا و موجبا لوقوعه في الحرج و ان كان مجحفا و حرجيا، فدليل نفى الضرر مقدم على دليل وجوب الوضوء، للتوفيق العرفي الموجب لحمل وجوب الوضوء حينئذ على الاقتضائي. و ان دل على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق و العليه التامه، فسيأتي حكمه.

(٢). يعنى: بالنسبه إلى جميع العوارض و هى العناوين الثانويه كما مرّ آنفا.

(٣). معطوف على «مطلقا» و قد تقدم المراد بقوله: «إلى عارض دون عارض» و مثاله بقولنا: «أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانويه و جب تقديمه في الصوره

ص: ٥٢٢

بدلاله (١) لا يجوز الإغماض عنها بسبب (٢) دليل حكم العارض (٣) المخالف له، فيقدم (٤) دليل ذاك العنوان (٥) على دليله.

و أخرى (٦) يكون «-» على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الإغماض

الأولى... إلخ».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «يكون» يعنى: أن دلالة الدليل على فعلية الحكم بالعنوان الأولى تاره تكون بنحو تأبى عن حملها على الاقتضائى كما إذا كانت دلالته بالنصوصيه، فيقدم حينئذ دليل الحكم الأولى على دليل الحكم الثانوى، لتقدم النص على الظاهر، و ضمير «عنها» راجع إلى الدلاله.

(٢). متعلق ب «الإغماض» يعنى: لا- يجوز الإغماض عن دلالة دليل الحكم الأولى بسبب دليل حكم العنوان الثانوى المخالف للحكم الأولى، لما فرض من عدم جواز الإغماض عن دلالة بالنصوصيه مثلاً.

(٣). و هو العنوان الثانوى، و ضمير «له» راجع إلى «الحكم» فى قوله:

«الحكم الثابت».

(٤). هذا نتيجة فعلية الحكم الأولى مطلقاً، إذا لازم دلالة دليله بحيث لا يجوز الإغماض عنها هو تقدمه على دليل العنوان الثانوى.

(٥). يعنى: أن العنوان الأولى يقدم على دليل العنوان الثانوى، و ضمير «دليله» راجع إلى «حكم العارض».

(٦). معطوف على «تاره» و هذا هو الشق الثانى الذى أشرنا إليه بقولنا: «و ان دل على فعلية الحكم لا- بنحو الإطلاق و العليه التامه.... إلخ» و توضيحه: أن دليل حكم الفعل بعنوانه الأولى ان كانت دلالة على فعلية الحكم بمثابة لا تأبى عن

=====

(-). سوق الكلام يقتضى أن تكون العبارة هكذا: «و بالجمله ان كانت دلالة

ص: ٥٢٣

بحمل الحكم على الاقتضائي كما إذا كانت دلالته بالعموم أو الإطلاق وجب الإغماض عن دلالاته بسبب دليل حكم العنوان الثانوي، و حمل الحكم الأولي على الاقتضائي، إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينه على أن الحكم الأولي ليست فعليته بنحو العليه التامه حتى يأبى عن التصرف فيه بالحمل على الاقتضائي، بل يقبل التصرف، فيحمل على الاقتضائي، و يجعل العنوان الثانوي مانعا فعليا عن فعليته، حيث ان دلالة دليل الحكم بالعنوان الأولي تكون بالإطلاق، و هو ظاهر في شموله لجميع الحالات و العناوين الثانويه، و دلالة دليل الحكم بالعنوان الثانوي تصلح لتقييد إطلاق فعليته، و حمله على الاقتضائي، و لا عكس، إذ لازم حمل العنوان الثانوي على الاقتضائي عدم صيرورته فعليا أصلا، فيلغو تشريعه.

\*\*\*\*\*

(١). قيد ل «لزم» و ضمير «عنها» راجع إلى «دلاله» و ضمير «بسببه» إلى «دليل حكم العارض» و قوله: «لو كانت هناك دلالة» أي: دلالة على العليه.

(٢). تعليل للزوم الإغماض، و قد مر توضيحه بقولنا: «إذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينه.... إلخ» و ضمير «أنه» راجع إلى «الحكم الثابت».

=====

دليل فعلية الحكم الأولي بنحو الإطلاق أو الإضافه إلى بعض العناوين الثانويه بمثابة لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له قدّم دليله على دليل حكم العارض. و ان كانت بمثابة يجوز الإغماض عنها لزم التوفيق بينهما عرفا بقرينه اجتماعهما بحمل الحكم الأولي على الاقتضائي و العارض على المانع الفعلي».

وجه العدول إلى هذه العبارة هو: أن المفروض في التوفيق العرفي المفروغيه عن وجود الدلالة في كلام الدليلين، إذ مع فرض إجمال أحدهما يخرج عن مورد التوفيق العرفي، و يندرج في المجمل و المبين.

ص: ٥٢٤

المقتضى، و أن (١) العارض مانع فعلى. هذا (٢) و لو لم نقل بحكومه دليله على دليله (٣)، لعدم (٤) ثبوت نظره «-» إلى مدلوله

\*\*\*\*\*

(١). معطوف على «انه» و قد تقدم توضيح ذلك كله.

(٢). أى: تقديم دليل العنوان الثانوى على دليل حكم العنوان الأولى ثابت و ان لم نقل بحكومه دليله على دليل حكم العنوان الأولى، و غرضه: أن التقديم المزبور مسلمّ إما للحكومه كما هو مختار الشيخ (قده) و إما للتوفيق العرفى ان لم يتم حديث الحكومه.

(٣). أى: دلل حكم العنوان الأولى، و الضمير الأول راجع إلى «العارض» و قوله: «و لو لم نقل» تعريض بما أفاده الشيخ (قده) من الحكومه كما سيأتى تفصيله.

(٤). هذا تعليل لعدم حكومه دليل نفى الضرر على أدله أحكام العناوين الأولى.

توضيحه: أن الشيخ (قده) قائل بحكومه دليل قاعده الضرر على أدله أحكام العناوين الأولى، قال فى الرسائل: «ثم ان هذه القاعده حاكمه على جميع العمومات الداله بعمومها على تشريع الحكم الضررى كأدله لزوم العقود و سلطنه الناس على أموالهم... إلى أن قال: و المراد بالحكومه أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضا لحال الدليل الآخر من حيث إثبات حكم لشيء أو نفيه عنه، فالأول مثل ما دل على الطهاره بالاستصحاب، أو بشهاده العدلين، فانه حاكم على ما دل على أنه لا صلاه الا بطهور، فانه يفيد بمدلوله اللفظى على أن ما ثبت من الأحكام للطهاره فى مثل لا صلاه الا بطهور و غيرها ثابت للمتطهر

=====

و عليه فلا حازه إلى قوله (قده): «لو كانت هناك دلالة» الا أن تكون هذه القضييه الشرطيه مسوقه لبيان تحقق الموضوع، فتدبر.

(-). ان كان المراد بالنظر التعرض و الشرح لمدلول الدليل المحكوم

ص: ٥٢٥

بالاستصحاب أو بالبينه. و الثاني مثل الأمثله المذكوره - يعنى بها حكومه مثل أدله نفى الضرر و الحرج و رفع الخطاء و النسيان و نفى السهو عن كثير السهو و نفى السبيل على المحسنين إلى غير ذلك - بالنسبه إلى الأحكام الأوليه» انتهى موضع الحاجه من كلامه زيد فى علو مقامه.

و محصل إشكال المصنف (قده) على هذه الحكومه كما أوضحه فى حاشيه الرسائل هو: عدم انطباق ضابط الحكومه بنظر الشيخ على قاعده الضرر، حيث انه يعتبر فى الحكومه أن يكون الدليل الحاكم ناظرا بمدلوله اللفظى إلى مدلول الدليل المحكوم و شارحاه. و ليس دليل نفى الضرر كذلك، لعدم نظر له إلى أدله الأحكام الأوليه، بل هو فى عرضها، نظير «لا رفا و لا فسوق و لا جدال فى الحج» و نحوها، و لازم عدم انطباق ضابط الحكومه هنا ملاحظه مرجحات باب التعارض.

\*\*\*\*\*

(١). القائل هو الشيخ الأعظم (قده) و قد تقدمت عبارته، و ضمير «نظره» راجع إلى دليل العارض، و ضمير «مدلوله» إلى دليل الحكم الأولى.

بكلمه «أى و أعنى» و أمثالهما فذلك مجرد فرض ظاهرا، و ليس هو مراده قطعا بعد وضوح التزامه بالحكومه فى كثير من الموارد التى منها المقام على ما صرح به فى عبارته المنقوله فى التوضيح مع فقدان التعرض فيها بالنحو المزبور، فهذا يكشف عن عدم كون النظر بتلك الكيفيه مراده. و النظر بغير الوجه المزبور موجود هنا، إذ بناء على كون الضرر عنوانا لنفس الحكم يكون المعنى: أن الحكم الشرعى المؤدى إلى الضرر غير مجعول، و هذا البيان ناظر إلى الأحكام الشرعيه المؤديه إلى الضرر، و هذا المقدار من النظر كاف فى تحقق الحكومه خصوصا بناء على وجود كلمه «فى الإسلام» فى روايات قاعده الضرر، إذ معناه حينئذ

ثم انقذ بذلك (١) حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر

\*\*\*\*\*

(١). أى: بالتوفيق العرفي بين دليل نفي الضرر و أدله الأحكام الأوليه بحمل الأول على الفعلية و الثاني على الاقتضاء ظهر حال توارد دليلي العنوانين الثانويين و أن التوفيق العرفي لا- يجرى فيهما، بل لهما حكم آخر و هو جريان حكم التزاحم أو التعارض فيهما.

و هذا إشاره إلى المبحث الثاني و هو نسبه دليل الضرر مع أدله أحكام العنوانين الثانويه غير الضرر كالحرج و النذر و اليمين و الشرط، كما إذا كان حفر بئر أو بالوعه في ملكه مضرا بجاره و تركه حرجا على نفسه، و كما إذا كان شرب التتن مضرا بحاله و تركه عسرا عليه، و كما إذا نذر الصلاه في مسجد معين مثلا، و كان أداؤها فيه مستلزما للضرر، فحينئذ يقع التهافت بين أدله النذر و الضرر و الحرج، و كل منها عنوان ثانوي، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدهما على الفعلية و الآخر على الاقتضائي، لتساويها في الفعلية و الاقتضاء، و كونها من قبيل الواحد لعرضيتها و عدم طوليتها حتى يوفق بينها بحمل أحدها على الفعلية و الآخر على الاقتضائي. و يعامل مع دليلي العنوانين الثانويين معاملة المتعارضين ان كان المقتضى للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجح ذو المزيه منهما على الآخر. و على تقدير التكافؤ

عدم جعل الضرر في الأحكام.

و بالجملة: فحكومه «لا ضرر» بناء على المعنى الذي اختاره الشيخ (قده) على أدله الأحكام الأوليه ثابتة، هذا.

بل الحكومه بناء على مختار المصنف (قده) من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضا ثابتة، لأن مفاد «لا ضرر» بناء عليه هو نفي حكم الموضوع الضرري، و من المعلوم أنه ناظر إلى ذلك الحكم حتى يرفعه حال عروض الضرر على ذلك الموضوع.

ص: ٥٢٧

و دليل نفى الضرر مثلا (١)، فيعامل معهما معاملة المتعارضين (٢) لو (٣) لم يكن

يتخير أو يرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المسأله.

و ان كان المقتضى له فى كليهما مطلقا حتى فى ظرف الاجتماع كإنقاذ الغريقين المؤمنين - حيث ان الملاك فى إنقاذهما حتى حال الاجتماع موجود، و عدم قدره المكلف على إنجائهما معا مانع عن امتثال أمر كليهما، لكون إنقاذ أحدهما حرجيا و الآخر ضروريا، لتوقفه على بذل مال كثير مضر بحاله مثلا- - عومل معهما معاملة التراحم من تقديم ما هو أهم ملاكا كما إذا كان أحدهما عالما عاملا على الآخر. و التخير مع عدم إحراز أهميه الملاك فى أحدهما.

\*\*\*\*\*

(١). كالأمثله المتقدمه من حفر البئر و شرب التتن و نذر الصلاه فى مسجد معين.

(٢). من الترجيح، أو التخير، أو التوقف و الرجوع إلى الأصل العملى، و ضمير «معهما» راجع إلى «دليلى العارضين».

(٣). قيد ل «فيعامل» يعنى: لو لم يكن توارد دليلى العارضين من باب تراحم المقتضيين و هما ملاكا تشريع الحكمين، فان كانا من هذا الباب عومل معهما معاملة التراحم، لأنهما حينئذ من صغرياته، و يكفى فى إحراز المقتضى فى كليهما إطلاق دليلى العارضين الشامل لجميع الحالات التى منها حال الاجتماع، و هذا الإطلاق متبع إلى أن يقوم دليل من الخارج على عدم المقتضى فى أحدهما حال الاجتماع، فيعامل معهما حينئذ معاملة التعارض.

و لعل قوله (قده): «لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين» مع ظهور كل عنوان ثانوى فى كونه مقتضيا و ذا ملاك للحكم و عدم المجال معه للترديد بقوله:

«لو لم يكن من باب تراحم المقتضيين» ناظر إلى أدله خصوص العناوين الثانويه الوارده مورد الامتنان، حيث انها لا تجرى فيما يلزم من إجرائها خلاف الامتنان، فدليل نفى الضرر لا يشمل المورد الذى يلزم من جريانه فيه الحرج.

ص: ٥٢٨

من باب تراحم المقتضيين، و الا (١) فيقدم ما كان مقتضيه أقوى و ان كان دليل الآخر أرجح و أولى (٢).

و لا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذاك الباب (٣)، لثبوت (٤) المقتضى فيهما

و كذا دليل الحرج قاصر عن شموله لمورد يلزم الضرر من جريانه فيه، فلا إطلاق في دليلى هذين العارضين حتى يتمسك به لإثبات المقتضى في مورد الدوران.

و بالجملة: ان كان ترديد المصنف بين التعارض و التراحم من جهه استلزام جريانها لخلاف الامتنان الموجب لقصور المقتضى عن الشمول لموارد الدوران فله وجه، فتدبر.

\*\*\*\*\*

(١). يعنى: و ان كانا من باب تراحم المقتضيين قدام ما هو الأقوى ملاكا على غيره، لأنه المرجح في باب التراحم، و الأولى من صاحبه في التأثير، كمصلحه إنقاذ العالم الورع التى أهم من مصلحه إنقاذ المؤمن الجاهل، و أهميه الملاك مرجحه توجب التقدم و ان كان دليل الآخر بحسب الجهات المعتره فى الحجيه أولى، و ذلك لاختصاص تلك الجهات بباب التعارض، و عدم شمولها لباب التراحم، فالترجيح بالسند و نحوه لا يجرى فى باب التراحم.

(٢). من حيث الدليليه، لما عرفت.

(٣). يعنى: باب التراحم، و غرضه من قوله: «و لا- يبعد» التعرض لمقام الإثبات بعد احتمال كل من التعارض و التراحم ثبوتا، و قال: ان غلبه ثبوت المقتضى فى توارد العارضين أى العنوانين الثانويين توجب اندراجهما فى باب التراحم و جريان أحكامه عليهما.

(٤). تعليل للغلبه المزبوره، و حاصله: أن ثبوت المقتضى فى العارضين غالبا

ص: ٥٢٩



مع (١) تواردتهما، لا من باب التعارض، لعدم ثبوته (٢) إلا في أحدهما كما لا يخفى.

هذا (٣) حال تعارض الضرر مع عنوان أولى أو ثانوى آخر (٤).

و أما (٥) لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه: ان الدوران

في حال تواردتهما دليل على كونهما من صغريات كبرى التزاحم دون التعارض الذى يكون المقتضى فيه فى أحد الدليلين لا كليهما، و الضمير المستتر فى «يكون» الذى هو اسمه راجع إلى «توارد».

\*\*\*\*\*

(١). متعلق ب «لثبوت» و ضميرا «فيهما، تواردتهما» راجعان إلى «العارضين» و غرضه: أن المقتضى فى كل من العارضين فى حال تواردتهما على مورد ثابت كثبوته فيهما حال انفراد كل منهما عن الآخر، و ثبوته فيهما حال التوارد أوجب اندراجهما فى باب التزاحم. و قوله: «لا من باب» معطوف على «ذاك الباب».

(٢). أى: المقتضى، و هذا تعليل للمنفى و هو التعارض، و ضمير «أحدهما» راجع إلى «العارضين». و الحاصل: أن ثبوت المقتضى فى العنوانين الثانويين حال تواردتهما على مورد واحد يدرجهما فى باب التزاحم دون التعارض المنوط بعدم ثبوت المقتضى إلا فى أحدهما.

(٣). يعنى: أن ما ذكرناه إلى الآن كان راجعا إلى علاج تعارض دليل نفي الضرر مع دليل حكم العنوان الأولى و الثانوى غير عنوان الضرر من التوفيق العرفى فى الأول و إجراء حكم التزاحم أو التعارض فى الثانى.

و أما تعارض عنوان الضرر مع مثله، فسيأتى الكلام فيه.

(٤). أى: عنوان ثانوى آخر غير عنوان الضرر.

(٥). يعنى: لو تعارض الضرر مع ضرر آخر، و هذا إشاره إلى البحث الثالث

ص: ٥٣٠

نسبه دليل نفي الضرر مع مثله، و يعبر عنه بتعارض الضررين، و هو تاره يكون بين ضررى شخص واحد، و أخرى بين ضررى شخصين، و ثالثه بين ضرر نفسه و غيره، و سيأتى تفصيلها.

\*\*\*\*\*

(١). هذا هو القسم الأول، و له صورتان: إحداهما: أن يكون الضرران واردين على غير المكره، كما إذا أكرهه الجائر على أن يأخذ قطيع غنم من زيد أو ألف دينار منه سواء كان ماله الثانى أقل من ماله القطيع بكثير أو مساويه لها أو أقل منها.

ثانيتها: أن يكونا واردين على نفس المكره كما إذا أكره الظالم زيدا على دفع أحد شيئين من مال نفسه إليه.

(٢). هذا هو القسم الثانى، كما إذا وجه الظالم الضرر على اثنين آخرين غير المكره المتقدم فى الصورتين الأوليين، بحيث كان الضرر دائرا بينهما و المكره خارجا عنهما، كما إذا أكره زيد على أن يأخذ للجائر مائه دينار مثلا من عمرو أو بكر من دون خصوصيه لأحدهما، بحيث يندفع شر الظالم بدفع المبلغ المزبور إليه من أى واحد منهما كان.

و المصنف (قده) جعل جميع هذه الصور من صغريات التراحم، نظرا إلى وجود المقتضى لجريان قاعده الضرر فيها، فان كان أحد الضررين أقل من الآخر قدم ذلك، و إلا تخير.

ثم ان المصنف (قده) و ان عّبر عن تراحم الضررين بالتعارض، لكن من المعلوم أن مراده هو التراحم، لأن حكمه الذى أفاده من «اختيار أقل الضررين لو كان و إلا فالتخير» هو حكم التراحم، لا التعارض الذى حكمه التساقت و الرجوع إلى عمومات آخر.

=====

(-). لا يخفى أن دوران الضرر بين شخصين يشمل كل اثنين من عدم كون أحدهما

ص: ٥٣١

لاختيار أقلهما (١) لو كان، وإلا (٢) فهو مختار.

و أما (٣) لو كان بين ضرر نفسه و ضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم

\*\*\*\*\*

(١). أى: أقل الضررين لو كان أحدهما أقل، فان هذا حكم التراحم، و أما بناء على كونهما من باب التعارض كما ذهب إليه الشيخ فيسقطان معا عن الاعتبار، و يرجع إلى عمومات آخر كقاعده السلطنة أو غيرها.

(٢). أى: و ان لم يكن أحدهما أقل بأن كانا متساويين فهو مختار عقلا فى الأخذ بأيهما شاء كغيره من موارد التراحم.

(٣). هذا إشارة إلى الصورة الثالثة، و هى: تعارض ضررى شخصين يكون المكره - بالفتح - أحدهما، كما إذا أكرهه الجائر على أن يدفع إليه مائة دينار مثلا اما من مال نفسه، أو من مال زيد. و كذا مثل الضرر الوارد على الجار بحفر المالك البالوعه فى ملكه، و على المالك بترك حفرها فيه، فى غير صوره ورود الضرر من الظالم

=====

المكره - بالفتح - كما فى القسم الثانى المتقدم فى التوضيح، و من كونه أحدهما كما سيأتى فى القسم الثالث، كما يشمل الضرر الدائر بينهما الضرر المتوجه من الظالم إليهما، و غيره كما إذا لزم من حفر بالوعه فى داره ضرر على الجار، و من تركه ضرر على نفسه، فان هذين الضررين وردا فى عرض واحد عليهما، و يصدق عليهما دوران الضررين بين اثنين.

و الحاصل: أن ضرر نفسه و ضرر غيره من مصاديق الضرر الدائر بين اثنين، فلم يظهر وجه لذكره مستقلا.

و ان أريد به ما إذا توجه إلى الغير، كما إذا أكرهه الظالم على أخذ مال من زيد، فهو ليس من دوران الضرر بين اثنين، لتوجه الضرر إلى خصوص زيد، غاية الأمر أنه أكره على أخذه من زيد.

ص: ٥٣٢

تحمله الضرر و لو كان ضرر الآخر أكثر، فان (١) نفيه يكون للمنه على

و محصل ما أفاده المصنف فيها هو: أن الأظهر عدم وجوب تحمله للضرر عن الغير كما نسب إلى المشهور، بل المحكى عن المبسوط و التذكرة نفي الخلاف فيه، و ان كان ضرر صاحبه أكثر، إذ لا تجرى فيه قاعدة الضرر التي وردت مورد الامتنان، فان جريانها في ضرر الغير يوجب تحمل الضرر عنه، و من المعلوم أنه لا منته على تحمل الضرر لدفعه عن صاحبه، فمقتضى قاعده السلطنة جواز التصرف في ملكه و ان استلزم الضرر على الغير.

و عليه فيجوز أن يحفر بئرا أو بالوعه في داره و ان تضرر جاره به. و قد مثل له أيضا بما إذا أكره الجائر شخصا على التولى من قبله، حيث انه بقبوله للولاية يتضرر المسلمون، و بعدم قبوله لها يقع هو في الضرر، فيتعارض الضرران، و يرجع إلى قاعده نفي الحرج، فلا- يجب قبول الولاية من الجائر مطلقا سواء كان الضرران متساويين، كما إذا كان الضرر الوارد عليه من ناحيه الجائر على تقدير عدم قبول الولاية مائة دينار و كان ضرر المسلمين بوسيلته مع فرض قبولها هذا المقدار أيضا، أم كانا متفاوتين، لفقدان شرط جريان قاعده نفي الضرر و هو الامتنان مطلقا.

و الحاصل: أن المصنف (قده) ذهب إلى أن التعارض في القسمين الأولين يكون من باب التراحم، و في القسم الثالث يكون من باب التعارض.

ثم ان ما أفاده المصنف (قده) هنا من التفكيك بين ضررى شخص و شخصين بما عرفت توضيحه في الصور الثلاث تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من معاملة التعارض بينهما، و ان كان المستفاد من كلامه في رسالته المستقلة إجراء حكم المتراحمين على تعارض الضررين، و لعنا نتعرض لما هو الحق في رسالته المستقلة.

\*\*\*\*\*

(١). تعليل لعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير الناشى عن جريان قاعده نفي الضرر في ضرر الآخر، إذ مقتضى نفيه عن الآخر هو تحمل الضرر عنه. و محصل

ص: ٥٣٣

الأمة، و لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر و ان كان أكثر.

قاعده الضرر لا تجرى فى ضرر الغير، لأن لازمه تحمل صاحبه عنه، و هو خلاف الامتتان، فلا تجرى فيه و ان كان ضرره أكثر. و ضميرا «نفيه، لدفعه» راجعان إلى الضرر، و الضمير المستتر فى «و ان كان» راجع إلى ضرر الآخر.

\*\*\*\*\*

(١). استدراك على قوله: «فالأظهر عدم لزوم» و محصله: أن عدم لزوم تحمل الضرر عن الغير انما هو فيما إذا كان الضرر دائرا بينهما، و أما إذا كان الضرر متوجها إليه ابتداء فلا يجوز له دفعه عن نفسه، و توجيهه إلى غيره، كما إذا أكره الظالم زيدا على أن يدفع إليه من مال نفسه مائة دينار، و أراد أن يوجه هذا الضرر إلى غيره و يدفعه عن نفسه، أو توجه إليه الضرر ب آفه سماويه كالسيل و نحوه، فانه ليس له دفعه إلى غيره، بل عليه تحمل الضرر.

(٢). لأنه ظلم على الآخر، و هو قبيح و حرام، إذ المفروض عدم توجه الضرر إلى الغير، فتوجيهه إليه انما هو من ناحيه نفسه.

(-). الأولى تبديله ب «اما» لظهور «نعم» فى الاشتراك فى الموضوع و الاختلاف فى الحكم، مثل «جاء القوم إلا زيدا» فان الاختلاف بين المستثنى و المستثنى منه انما هو فى الحكم أعنى المجيء مع الاشتراك فى الموضوع، و هو كونه من القوم، بخلاف ما نحن فيه، فان ما بعد «نعم» أجنبى عما قبله موضوعا، لأن دوران الأمر بين ضرر نفسه و ضرر غيره مخالف لتوجه الضرر إلى نفسه، ضروره أنه ليس من الدوران أصلا، بل من موارد توجه الضرر أولا و بالذات إلى فرد خاص، فتحمله للضرر حينئذ ليس من تحمل الضرر عن غيره، لعدم وروده على الغير حتى يصدق تحمله عنه.

ص: ٥٣٤

اللهم الا- أن يقال (١): «-» ان نفي الضرر و ان كان للمنه، إلا أنه (٢) بلحاظ نوع الأمه، و اختيار الأقل بلحاظ النوع منه، فتأمل (٣)،

و الحاصل: أن تحمل الضرر ليس لأجل جريان القاعده فى حق الغير حتى يقال بمعارضته بالقاعده الجاربه فى ضرر نفسه، و ذلك لعدم توجه الضرر إلى الغير من ناحيه الحكم الشرعى حتى يرتفع بقاعدته، بل الضرر أولاً و بالذات متوجه إلى نفسه، و صاحبه أجنبى عنه. و ضميراً «دفعه، بإيراده» راجعان إلى الضرر.

و الأولى أن يقال: «فليس له» لكونه من موارد لزوم اقتران الجزاء بالفاء.

\*\*\*\*\*

(١). هذا استدراك على قوله: «و لا مته على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر» و غرضه: أنه يمكن أن يقال باندرج دوران الضرر بين شخصين - المذى قلنا فيه بعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير و ان كان ضرره أكثر، إذ لا مته على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، بل فى تحمله حرج و مشقه - فى تعارض ضررى شخص واحد، بيان أن يلاحظ مجموع الأمه بمنزله شخص واحد، فحينئذ يتحقق الامتنان برفع أكثر الضررين. و أما إذا لو حظ كل واحد من الأمه بالاستقلال، كما كان ذلك مبنى قوله: «و لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر» فلا وجه لتحمل الضرر عن الغير كما تقدم.

ثم ان ما أفاده من احتمال ملاحظه مجموع الأمه شخصاً واحداً ذكره الشيخ الأعظم فى رساله المستقله، لكن المصنف تأمل فيه.

(٢). أى: المنه بتأويلها بالامتنان، و ضمير «منه» راجع إلى «الأمه».

(٣). الظاهر أنه إشاره إلى فساد لحاظ مجموع الأمه شخصاً واحداً بعد وضوح

=====

(-). الأولى جعل هذا عقيب قوله: «و ان كان أكثر» لأنه متمم ذلك.

كون قاعده الضرر كسائر القواعد الشرعيه، و وضوح كون الأحكام انحلاليه بحيث يكون كل واحد من الأشخاص بالاستقلال مكلفا. و عليه فلا بد من المصير إلى ما ذكره قبل ذلك من أنه لا منه على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، هذا.

و تلخص مما أفاده المصنف (قده) في تعارض ضررى شخص واحد أو شخصين: أنه ان كان أحدهما أقل فهو المختار، و إلا فالحكم التخيير، و فى تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير و ان كان كثيرا، و فى الضرر المتوجه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح كلمات المصنف (قده) فى قاعده نفي الضرر و أوكلنا بسط الكلام فى القاعده إلى رساله مستقلة ألحقناها بهذا الجزء. و الحمد لله تعالى شأنه على هذا التوفيق، و أسأله عز و جل أن يوفقنا لتوضيح ما بقى من المتن، و كان ذلك فى النجف الأشرف على يمن حل به فى كل آن أفضل الصلوات و التحف.

قاعده لا ضرر ولا ضرار

ص: ۵۳۷





بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، و الصلاة و السلام على سيد أنبيائه محمد و آله الطاهرين، و اللعنه الدائمه على أعدائهم أجمعين. أما بعد فلما كانت قاعده نفى الضرر من القواعد الفقهيه التي يكثُر البحث عنها و الابتلاء بفروعها أحببت أن أتعرض لما هو المهم من جهاتها، فنقول و به نستعين:

ان في هذه القاعده مبحثين: الأول في مدركها، و الثاني في مفادها.

أما المبحث الأول، ففيه جهات ثلاث:

الأولى في مستندها، الثانيه في اشتمال بعض روايات الباب على كلمه «في الإسلام» أو «على مؤمن» بعد «لا ضرر و لا ضرار» و خلو بعضها الآخر عن هاتين الكلمتين.

الثالثه: في أن جملة «لا ضرر و لا ضرار» صدرت على وجهين: أحدهما: في ذيل قصه سمره و منع فضل الماء و منع فضل ماء البئر بحيث تكون كبرى لقضيه خارجيه، و الآخر بالاستقلال من دون جعلها كبرى لقضيه خارجيه، و يقع البحث في أنه يتفاوت ذلك في الاستدلال على اعتبار القاعده أولاً، و سيتضح ذلك إن شاء الله تعالى.

أما الجهه الأولى ففي مستند القاعده،

و هي روايات و هاكها:

١ - موثقه زراره عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «ان سمره بن جندب

ص: ٥٣٩

كان له عذق في حائط لرجل من الأنصار، و كان منزل الأنصارى بباب البستان، و كان يمرّ به إلى نخلته و لا يستأذن، فكلمه الأنصارى أن يستأذن إذا جاء، فأبى سمره، فلما تأبى جاء الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فشكاه إليه و خبره الخبر، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله و خبره بقول الأنصارى و ما شكاه، و قال: ان أردت الدخول فاستأذن، فأبى، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبى أن يبيع، فقال: لك بها عذق يمد لك في الجنة، فأبى أن يقبل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله للأنصارى: اذهب فاقلعها و ارم بها إليه، فانه لا ضرر و ضرار» ٢ - مرسله زواره عن أبي جعفر عليه السلام «قال: ان سمره بن جندب كان له عذق، و كان طريقه إليه في جوف منزل رجل من الأنصار، فكان يجيىء و يدخل إلى عذقه بغير اذن من الأنصارى، فقال له الأنصارى: يا سمره لا تزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن في طريق و هو طريقى إلى عذقى، قال: فشكاه الأنصارى إلى رسول الله صلى الله عليه و آله فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه و آله فأتاه، فقال له: ان فلانا قد شكاك و زعم أنك تمر عليه و على أهله بغير اذنه، فاستأذن عليه إذا أردت أن تدخل، فقال: يا رسول الله: أستأذن في طريقى إلى عذقى؟ فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: خلّ عنه و لك مكانه عذق في مكان كذا و كذا، فقال: لا، قال: فلك اثنان، قال: لا أريد، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشره أعداق، فقال: لا، قال: فلك عشره في مكان كذا و كذا، فأبى، فقال: خلّ عنه و لك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أريد، فقال له رسول الله صلى الله عليه و آله: انك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها رسول الله صلى الله عليه و آله فقلعت ثم رمى بها إليه، و قال له رسول الله صلى الله عليه و آله: انطلق فاغرسها حيث شئت».

٣ - روايه أبى عبيده الحذاء، قال: «قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسمره ابن جندب نخله فى حائط بنى فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شىء من أهل الرجل يكرهه الرجل قال: فذهب الرجل إلى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكاه، فقال يا رسول الله: ان سمره يدخل علىّ بغير إذنى فلو أرسلت إليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلى حذرهما منه، فأرسل إليه رسول الله فدعاه، فقال: يا سمره ما شأن فلان يشكوك و يقول: يدخل بغير إذنى فترى من أهله ما يكره ذلك، يا سمره استأذن إذا أنت دخلت، ثم قال رسول الله: يسرك أن يكون لك عذق فى الجنة بنخلتك، قال: لا، قال: لك ثلاثه، قال: لا، قال: ما أراك يا سمره إلا مضارا اذهب يا فلان فاقطعها ( فاقطعها ) و اضرب بها وجهه».

٤ - روايه عقبه بن خالد عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و المساكن، و قال: لا ضرر و لا ضرار، و قال: إذا أرفت الأرف و حدث الحدود فلا شفعه».

٥ - عنه عن أبى عبد الله عليه السلام أيضا، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينه فى مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشىء، و قضى صلى الله عليه وآله بين أهل الباديه أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلا، فقال: لا ضرر و لا ضرار».

٦ - عنه عن أبى عبد الله عليه السلام فى حديث قال: «لا ضرر و لا ضرار».

٧ - مرسله الصدوق عنه صلى الله عليه وآله قال: «لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيرا ولا يزيده شرا».

٨ - مرسله الدعائم: «روينا عن أبي عبد الله عليه السلام: أنه سئل عن جدار الرجل وهو ستره 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، استر على نفسك في حقك ان شئت، قيل له: فان كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه أو أراد هدمه إضرارا بجاره لغير حاجه منه إلى هدمه، قال: لا يترك، وذلك ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار (إضرار) و ان هدمه كلف أن يبنيه».

٩ - عنه أيضا: «روينا عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أمير المؤمنين عليه السلام: ان رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار».

هذه مجموع ما ظفرنا عليه من الروايات المشتمله على جملة «لا ضرر ولا ضرار» التي هي سند القاعده، و ان لم ترد في روايه الحذاء، لكننا نقلناها باعتبار حكايتها لقصه سمره و اشتمالها على كلمه «مضار» و إلا فالأخبار المتضمنه لماده الضرر بصيغها المختلفه مثل «أن يضر، هذا الضرار، أضرت، إلا أن يضاروا، غير مضار، من ضار مسلما، أن لا يضر» و نحوها كثيره، و لعل دعوى فخر الدين تواتر نفى الضرر بلحاظ مجموع ما اشتمل على هذه الماده و سيأتي نقل بعضها بالمناسبه، و إلا فما تضمن خصوص جملة «لا ضرر ولا ضرار» لا يبلغ حد التواتر قطعا.

و لا بد في الاستناد إلى هذه الجملة إما من إثبات استفاضه نقلها كما في تقرير المحقق النائيني، و إما من تصحيح سند بعضها. و حيث يحتمل اتحاد بعض

المرسلات المتقدمه مع المسندات، و عدم اعتبار جميع المسندات، فدعوى الاستفاضه مشكله. و ينتهى الكلام إلى البحث السندى، و الظاهر أن المعتبر منها خصوص موثقه زراره كما تقدم فى توضيح كلام المحقق الخراسانى.

و أما مرسله زراره فهى و ان رواها الكافى، لكن الإرسال مانع عن الاعتماد عليها، الا بنظر من يطمئن بصدور روايات الكتب الأربعة أو خصوص الكافى، فقد حكى عن بعض الأجله أن البحث عن أسناد أخباره حرفه العاجز. و عليه فعّد الشيخ الأعظم هذه الروايه فى عداد ما هو أصح سندا و أوضح دلالة لا يخلو من تأمل.

و أما روايه الحذاء، فهى و ان كانت مسنده، و طريق الصدوق إلى الحسن بن زياد الصيقل صحيح، الا أن الحسن حيث لم يرد فيه توثيق خاص و لا عام فالاعتماد على روايته مشكل، و مجرد روايه بعض أصحاب الإجماع كيونس بن عبد الرحمن عنه قاصر عن إثبات و ثقته كما تقرر فى محله، و إصرار شيخ الشريعة على إثبات اعتبار هذه الروايه لا يخلو من شىء.

و أما روايات عقبه بن خالد فهى بناء على المشهور ضعيفه به و بمن يروى عنه أعنى محمد بن عبد الله بن هلال. و أما بناء على الاعتماد على عموم توثيق كامل الزيارات و شموله لمن يروى عنه ابن قولويه مع الواسطه، فحيث ان كلاً من الرجلين وقع فى أسناد كتابه، فيشملة التوثيق العام، و تتصف روايه عقبه بالاعتبار، مضافاً إلى ما قيل من أن الراوى عن محمد بن عبد الله هو محمد بن الحسين أبى الخطاب الثقه، لاستبعاد روايته عن غير الثقه، فتأمل.

تحديد متن الحديث

و أما الجبهه الثانيه فمحصلها: أنه قد يقال: باندرج المقام فى الدوران بين الزيادة و النقيصه، فتجرى فيه أصاله عدم الزيادة التى هى المرجع فى الدوران

ص: ٥٤٣

المزبور عند أرباب الحديث، كما أجراها بعض في روايات الكر المشتمل بعضها على ثلاثة أشبار و نصف في الأبعاد الثلاثة، و بعضها على ذلك في بعض أبعاده، و بذلك ضَعَفُوا مستند القائلين بكفايه بلوغ الماء من حيث المساحة سبعة و عشرين شبرا، هذا.

لكن فيه أولا: أن الأصل المزبور و ان كان مسلما عند أهل الدرايه. لكنه لا أصل له، لتطرق احتمال الغفله في كل من طرفي الزيادة و النقيصه. و أرجحيه احتمال عدم الزيادة على فرض حصولها من احتمال عدم النقيصه ظن لا دليل على اعتباره، و لا عبره بما ذكروه مستندا لحجيه أصاله عدم الزيادة، لأنها وجوه استحسانيه. و دعوى كون بناء العقلاء تعبدا على أصاله عدم الزيادة غير مسموعه، حيث ان بناءهم في عملهم انما هو على الاطمئنان، دون التبعد.

و ثانيا: أن مورد هذا الأصل بعد تسليم اعتباره هو الزيادة المغيره للمعنى، دون الزيادة غير المغيره له كما في المقام، حيث ان نفي الضرر شرعا يراد به نفيه في الإسلام، فلا يتفاوت المعنى بوجود كلمه الإسلام و عدمها.

كما لا يختل حكمه قاعده نفي الضرر بعدم كلمه «الإسلام» في مدرك القاعده كما عن الشيخ (قده) لما عرفت من أن هذه الكلمه بمنزله القيد التوضيحي، فوجودها كعدمها في عدم التأثير في معنى جمله «لا ضرر» و لا في حكومته على أدله الأحكام الأوليه كما سيأتي إن شاء الله تعالى.

و ثالثا: أن مورد جريان أصاله عدم الزيادة هو الروايه التي ثبت اعتبارها، و المفروض أن الروايه المشتمله على كلمتي «الإسلام» و «على مؤمن» مرسله و لم يثبت انجبارها، فالمستند حينئذ هو الروايات المسنده الخاليه عن هاتين الكلمتين، فلا بد من العمل بها و الاستناد إليها دون المرسل كما لا يخفى.

و رابعا: أن مورد أصاله عدم الزيادة هو الروايه الواحده الحاكيه لقضيه شخصيه نقلها واحد بدون زياده كلمه و نقلها آخر معها، و أما مع إمكان تعدد المروى

تاره مع الزيادة و أخرى بدونها كما فى المقام، فلا تنافى بينهما، إلا أن هذه الزيادة كما أشرنا إليها لم تثبت فى شىء من الأخبار المسنده، و إنما تضمنها ما أرسله العلامة فى التذكرة و أثبتها ابن الأثير، و هو عامى، فلا مورد لأصاله عدم الزيادة هنا.

نعم يترتب فائده على وجود كلمه «على مؤمن» و هى: اختصاص حرمة الإضرار بالمؤمن الذى ظاهره الإيمان بالمعنى الأخص، إذ هو الجدير بالامتنان دون غيره من المعاهد و الذمى، بل و لا فرق للمسلمين، بل و لا فرق الشيعه غير الفرقة الناجية الاثنى عشرية كثرهم الله تعالى فى البريه، فلا- بد فى إثبات حرمة الإضرار بغير المؤمن كحرمة الإضرار بالنفس كحرمة الوضوء و الحج الضرريين من التماس دليل آخر.

فيختص «لا ضرر» بالحكم الضررى بالنسبه إلى الغير، لكن عمدته الإشكال هى عدم اعتبار المرسله المتضمنه لكلمه «على مؤمن».

و أما الجهه الثالثه:

و هى صدور «لا- ضرر» مجردا عن قضيه خارجيه فى بعض الروايات كروايتى دعائم الإسلام و غيرها و مقرونا بها فى بعضها الآخر كقصه سمرة و أخبار الشفعه و منع فضل الماء، فمحصل الكلام فيها: أنه يقع الإشكال فى أن «لا ضرر» فى بعضها كقصه سمرة يصح أن يكون كليه منطبقه على قصه سمرة و غيرها، و لا يصح ذلك فى سائر الروايات، فحاصل الإشكال: أن «لا ضرر» فيما ورد مجردا عن قضيه خارجيه أو معها مع صحه كبرويته لها يكون قاعده كليه فقيهيه. و أما فيما ورد مقرونا بقضايا خارجيه لا تكون عله تامه للضرر، فلا يصح أن يكون كبرى كليه. و عليه، فكيف يستظهر منه قاعده كليه تاره و عدمها أخرى؟ و قد تصدى لدفع هذا الإشكال المحقق النائينى و العلامة المتتبع شيخ الشريعه.

ص: ٥٤٥



أما النائينى فمحصل ما أجب به عن هذا الإشكال هو حمل «لا ضرر» فى بعض الروايات على الموضوعيه، و فى بعضها الآخر على الملاكيه، و لأجل كون الضرر مشككا لا متواطيا يصح جعله ببعض مراتبه موضوعا و ببعضها ملاكا.

و توضيحه منوط ببيان أمور:

الأول: أن عله الجعل - و هى الملاك الداعى إلى تشريع الحكم - مغايره لعله المجعول، و هى موضوع الحكم، حيث ان الملاك حكمه للجعل، فلا اطراد و لا انعكاس له، بخلاف الموضوع، فانه مطرد و منعكس، ضروره أن الحكم يدور مدار موضوعه وجودا و عدما، و إلا يلزم الخلف و المناقضه كما قرر فى محله.

ثم استشهد للأول بوجوب العده على المرأه، و استحباب غسل الجمعه، حيث ان ملاك الأول اختلاط المياه و اختلال الأنساب مع عدم اطراده، لوجوب العده على المرأه التى لم يباشرها زوجها مده مديده، و ملاك الثانى دفع أرياح الآباط مع عدم اطراده أيضا، لاستحبابه مع التنظيف الكامل و عدم أثر لأرياح الآباط.

الثانى: أنه لا بد من الاختلاف بين الملاك و الموضوع و لو بحسب المترته فالكلى المتواطى لا يصلح لأن يقع كليهما، بل لا بد أن يكون مشككا، لما عرفت من المغايره بين الملاك و الموضوع و امتناع اتحادهما.

الثالث: أن الأصل فى العناوين الواقعه فى حيز الخطابات الشرعيه أن تكون موضوعات الأحكام، أو من أجزائها و قيودها، لا الفوائد و الآثار التى هى من الأمور الخارجيه الداعيه إلى تشريع الأحكام، لأن بيانها اخبار عن أمور تكوينيه، و هو أجنبى عن مقام شاريه الشارع. لكن هذا الأصل متبع ما لم تقم قرينه على خلافه.

إذا عرفت ما ذكرناه فاعلم: أن جملة «لا ضرر» فى قضيه سمره تكون موضوعا أى عله للمجعول، لأن دخول سمره إلى حائط الأنصارى بدون الاذن كان

عله تامه للضرر، و هو هتك عرضه الذى يعد من أعظم المضار التى لا تتحمل عادة، و صغرويته لكبرى الضرر مسلّمه، فيستفاد منه قاعده كليه، و هى: أن كل فعل ضررى لا حكم له، لأن التعدى عن المورد إلى مثله مقتضى العله المنصوصه.

و أما جملة «لا ضرر» فى ذيل روايات الشفعه و منع فضل الماء فلا تصح لأن تكون عله للمجعول، ضروره أن بيع الشريك حصته من أجنبى ليس عله تامه للضرر حتى يكون من صغريات قاعده الضرر، إذ ربما يكون الشريك الجديد مؤمنا متقيا حسن الأخلاق و أحسن معاشره له من الشريك القديم، و لا يتضرر من مشاركته، بل يتتفع به، فهذا البيع ليس عله تامه و لا مقتضيا للضرر حتى يكون مصداقا لقاعده الضرر. و كذا منع فضل الماء، فانه ليس عله تامه للضرر و هو تلف المواشى، لإمكان سقيها من غير هذا الماء أو نقلها إلى مكان آخر.

و بالجملة: فيبيع الشريك و كذا منع فضل الماء ليسا من العلل التامه للضرر.

و لو بنى على كون الفعل المقتضى أو المعد للضرر من صغريات قاعده نفى الضرر لزم من ذلك تأسيس فقه جديد، لجواز التعدى حينئذ إلى جميع ما يشابه هذين الموردين من الأفعال المقتضيه أو المعده للضرر، ففى الشفعه يتعدى من موردها و هو غير المنقول إلى المنقول كالفرش و غيره من أثاث البيت، و من البيع إلى سائر النواقل كالهبة و الصلح، و من منع فضل الماء إلى منع سائر الأموال من الفلوس و البيوت و الألبسه و غيرها، فيجوز للفقير أخذ فضول أموال الأغنياء المؤمنين لأن منع أموالهم عن الفقراء ضرر على الفقراء. و هذا كما ترى مخالف للضروره الدينيه و مستلزم للهرج و المرج.

فهذا المحذور يوجب رفع اليد عن ظهور «لا ضرر» فى موردى الشفعه و منع فضل الماء فى الموضوعيه، و لزوم حمله فيها على الملاكيه التى ليست هى بمطرده و لا منعكسه.

و الإشكال عليه بأن ضابط حكمه التشريع أيضا لا ينطبق على الواقع في ذيل روايتى الشفعه و منع فضول الماء، حيث ان ضرر الشريك على فرضه في بعض الموارد يندفع بما هو متقدم طبعا على الأخذ بالشفعه، و هو عدم لزوم بيع الشريك.

و كذا منع فضول الماء، فانه لا يوجب الضرر، بل يوجب عدم النفع. (مندفع) أما في الشفعه، فبأن عدم لزوم البيع يوجب الضرر على البائع، لأنه لا يقدر حينئذ على بيع حصته دائما على وجه اللزوم، فجعل حق الشفعه ناظر إلى دفع الضرر عن كلا الشريكين. و أما منع فضل الماء فقد يكون سببا لتلف المواشى و الزرع، و ليس في جميع الموارد موجبا لعدم النفع، و هذا الضرر بنحو الموجه الجزئيه كاف في تحقق حكمه التشريع فيه و انطباق ضابطها عليه.

فحاصل جواب المحقق النائيني (قده) عن الإشكال هو: كون «لا ضرر» في قصه سمره عله للمجعول، و في موردى الشفعه و منع فضل الماء عله للجعل.

ففى الأول يتعدى إلى كل فعل يكون عله تامه للضرر كفعل سمره كما هو شأن العله المنصوصه. و فى الثانى يقتصر على الشفعه و منع فضل الماء كما هو شأن حكمه التشريع المعبر عنها بالملاك و عله الجعل، هذا.

و أما شيخ الشريعه (قده) فقد حسم ماده الإشكال و منشأه، و جزم بأن «لا ضرر» لم يذكر فى النصوص صدرا و لا ذيلا لقضيه خارجيه - غير قضيه سمره - حتى يستشكل فى كيفيه الاستظهار منه و أنه عله للجعل أو للمجعول، و إجماله أنه (قده) أتعب نفسه الشريفه بالتبع و الفحص عن ورود هذه الكلمه فى كتب أحاديث الفريقين و عدمه، و بعد الظفر بأقضيه النبى صلى الله عليه و آله و سلم التى رواها أحمد بن حنبل مجتمعه عن عباده ابن صامت عرض عليها الأقضيه المرويه بطرقنا عن عقبه بن خالد عن الصادق عليه الصلاه و السلام التى فرّقها أصحاب الحديث رضوان الله تعالى عليهم على أبواب الفقه، فوجدها مطابقه لها، إلا أن «لا ضرر» كان فيما رواه ابن حنبل مستقلا غير

مصدر ولا مذيّل بقضيه خارجيه، نظير «لا رهبانيه فى الإسلام» و «لا شغار» و نحو ذلك مما ورد مستقلا، و حصل له بهذا التتبع العلم بأن خبرى الشفعه و منع فضل الماء كانا فى الأفضيه المرويّه من طرفنا أيضا خالين عن جملة «لا ضرر» و أصحاب الحديث حين تدوين الأحاديث جعلوا هذه الجملة فى ذيل قضيتى الشفعه و منع فضل الماء، فليس «لا ضرر» جزءا من هاتين الروايتين حتى يقع الإشكال فى كيفيه الاستظهار منه.

و بالجملة: فعلى هذا التتبع ينهدم أساس الإشكال و لا يتصور بقاؤه حتى يدفع بجعل «لا ضرر» تاره عله للمجعول كما فى قصه سمره، و أخرى عله للجعل كما فى خبرى الشفعه و منع فضل الماء هذا.

و قد اعترض سيدنا الأستاذ (قده) فى مجلس الدرس على كلا الجوابين.

أما الجواب الأول فبما حاصله: أن دعوى عدم لزوم اطراد الملاكات و انعكاسها، لكونها حكما للتشريع لا عللا له خاليه عن البرهان، بل البرهان قائم على خلافها، للزوم الجزاف و الترجيح بلا مرجح، ضروره أن ثبوت حكم لموضوع دون آخر لو لم يكن لملاك فيه و ان كان ذلك الملاك موجودا فى موضوع آخر كان ترجيحا بلا مرجح، و هو قبيح، مثلا إذا كان اختلاط المياه فى المرأه المطلقه المدخول بها داعيا إلى تشريع العده لها لا يصلح ذلك لأن يكون ملاكا لتشريع العده للمرأه التى تركها الزوج و لم يباشرها مده مديده، فان وجود الملاك فى بعض الأفراد لا يصحح تشريع الحكم فى البعض الآخر الفاقد لذلك الملاك أو لغيره، إذ ليس ذلك إلا من تشريع الحكم لفاقد الملاك، و هذا هو الجزاف الذى لا يصدر من العاقل فضلا عن الحكيم.

و عليه فحمل «لا ضرر» فى خبرى الشفعه و منع فضل الماء على الملاك، و دعوى عدم اطراده و انعكاسه، بعد وضوح بطلان الترجيح بلا مرجح، و كون الأحكام

انحلاله ليس على ما ينبغي، بل موضوعه الموضوع انما هي بالملاك، فلا محيص عن اطراده و انعكاسه كالموضوع. فدعوى كون الملاك حكمه لا- عله حتى تكون مطرده و منعكسه خاليه عن الشاهد. و الموارد التي استشهد بها على عدم اطراد الملاكات و انعكاسها فيها كوجوب العده و استحباب غسل الجمعه لا تشهد بذلك، لتوقف شهادتها به على دلالتها على انحصار ملاك التشريع فى اختلاط المياه فى الأول، و دفع أرياح الآباط فى الثانى، و من المعلوم عدم دلالتها على ذلك أصلا، فاحتمال وجود ملاكات آخر لم تظهر لنا بعد باق و لا دافع له.

فتلخص مما ذكرنا: أن الإشكال لا يندفع بما أفاده المحقق النائيني (قده).

و أما الجواب الثانى فبما محصله: أن الجزم بما أفاده شيخ الشريعة (قده) من أن تذييل خبرى الشفعه و منع فضل الماء بلا ضرر كان من أئمه الحديث، و لم يكن من النبى أو الإمام صلوات الله عليهما مشكل جدا، لأن ذلك مستلزم لسوء الظن بأئمه الحديث و عدم أمانتهم فى ضبط الأحاديث التي تلقوها و نقلها إلى غيرهم كما ضبطوها، و تصرفهم فيها بما يغير المعنى، نظير التقطيعات الموجبه لانقلاب الظهورات و اختلاف المعانى، و ليس هذا التصرف جائزا لهم، كما لا يجوز النقل بالمعنى إذا كان مغيرا له.

و الحاصل: أنه لا- يمكن الالتزام بما لا- يجوز ارتكاب الأصحاب له من النقص و الزيادة و النقل المغيرة للمعنى، و قد عرفت اختلاف معنى «لا- ضرر» الواقع فى ذيل قصه سمره مع الواقع فى ذيل خبرى الشفعه و منع فضل الماء اختلافا فاحشا، حيث ان الواقع فى قصه سمره كبرى كليه، بخلاف ما وقع فى ذيل خبرى الشفعه و منع فضل الماء، حيث انه لا يصح أن يكون كبرى كليه و لو لمورد هما.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: عدم اندفاع الإشكال بشىء من جوابى شيخ الشريعة و النائيني (قدهما) فلا بد من علاج آخر لدفع الإشكال، بأن يقال:

انه يمكن أن يراد بالضرر في حديث منع فضل الماء بقرينه منع فضل الكلاً عدم الانتفاع، حيث ان منع فضل الماء عله تامه لعدم الانتفاع بالكلاً، فضررهم عباره عن عدم انتفاعهم، فان الضرر خلاف النفع كما عن الصحاح، و ضد النفع كما عن القاموس، و حيث ان المورد - و هو الماء - من المشتركات فيتعدى منه إلى مثله من سائر المشتركات، و النهى عن الضرر فيه تنزيهي، و لذا حكم فيه بکراهه منع فضل الماء لا حرمة، هذا.

و أما «لا ضرر» في حديث الشفعه، فيمكن أن يراد به سوء الحال كما هو أحد معانيه على ما عن القاموس، حيث ان بيع الحصه من أجنبي يوجب سوء حال الشريك و نقصا في اعتباره و وجاهته بين الناس.

هذا ما يمكن أن يقال في دفع الإشكال في مقام الثبوت، و لكن لا- دليل عليه إثباتا، فلا يمكن الالتزام به، فالأولى رد علم «لا ضرر» الواقع في ذيل حديثي الشفعه و منع فضل الماء إلى أهله صلوات الله عليهم أجمعين. هذا ما أفاده سيدنا الأستاذ في مجلس الدرس.

و أما قول شيخ الشريعة (قده): «و الذي أعتقده أنها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام كما في روايه عباده بن الصامت، الا أن أئمه الحديث فرقوها على الأبواب» فتوضيح الجواب عنه موقوف على إيضاح مرامه بيان كلامه تقديرا لما بذله من جهد بليغ و عناية فائقة لإثبات مقصوده، سيما و قد اختار جمع من الأعاضم ما استظهره من عدم تذييل خبري الشفعه و منع فضل الماء بقضائه صلى الله عليه و آله بلا ضرر، فجزم به المحقق النائيني لوجه، و مال إليه المحقق الأصفهاني « في تعليقه الأنيقه، فينبغي نقل كلامه ثم التأمل فيه طلبا لحقيقه الحال، قال: «يظهر بعد التروى و التأمل التام في الروايات: أن الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه و آله و ما قضى به في مواضع مختلفه و موارد متشتمه كان معروفا عند الفريقين أما من طرقنا فبروايه عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام، و من طرق

أهل السنه بروايه عباده بن الصامت، فقد روى أحمد بن حنبل فى مسنده الكبير الجامع لثلاثين ألف عن عباده بن الصامت، قال: ان من قضاء رسول الله أن المعدن جبار و البثر جبار و العجماء جرحها جبار، و العجماء البهيمه من الأنعام و غيرها، و الجبار هو الهدى المذى لا- يغرّم. و قضى فى الركاز الخمس، و قضى أن ثمر النخل لمن أبرّها إلا- أن يشترط المبتاع. و قضى أن مال المملوك لمن باعه، الا أن يشترط المبتاع، و قضى أن الولد للفراش و للعاهر الحجر. و قضى بالشفعه بين الشركاء فى الأرضين و الدور. و قضى لحمل بن مالك الهذلى بميراثه من امرأته التى قتلتها الأخرى، و قضى فى الجنين المقتول بغره عبد أو أمه، قال: فورثها بعلمها و بنوها، قال: و كان له من امرأته كلتيهما ولد، قال: فقال أبو القاتله - المقتضى عليه - يا رسول الله صلى الله عليه و آله كيف أغرم من لا صاح و لا استهل، و لا شرب و لا أكل، فمثل ذلك يطل، فقال رسول الله صلى الله عليه و آله هذا من الكهان. قال: و قضى فى الرحبه تكون بين الطريق ثم يريد أهلها البنيان فيها، فقضى أن يترك للطريق فيها سبع أذرع، قال: و كان تلك الطريق تر البناء.

و قضى فى النخله أو النخلتين أو الثلاث، فيختلفون فى حقوق ذلك، فقضى أن لكل نخله من أولئك مبلغ جريدتها حيز لها. و قضى فى شرب النخل من السيل: أن الأعلى يشرب قبل الأسفل و يترك الماء إلى الكعبين، ثم يرسل الماء إلى الأسفل الذى يليه، فكذلك تنقضى حوائط أو يفنى الماء.

و قضى أن المرأه لا تعطى من مالها شيئاً إلا بإذن زوجها. و قضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما سواء. و قضى من أعتق شركا فى مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال. و قضى أن لا ضرر و لا ضرار. و قضى أنه ليس لعرق ظالم حق. و قضى بين أهل البادية أنه لا- يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاً. و قضى فى ديه الكبرى المغلظه ثلاثين ابنه لبون و ثلاثين حقه و أربعين خلفه. و قضى فى ديه الصغرى ثلاثين ابنه لبون و ثلاثين حقه و عشرين ابنه مخاض و عشرين بنى مخاض ذكوراً.

ثم قال (قده): «أقول: وهذه الفقرات كلها أو جلها مرويه في طرقنا، موزّعه على الأبواب و غالبها بروايه عقبه بن خالد، و بعضها بروايه غيره. و جمله منها بروايه السكوني. و الّذى أعتقده أنها كانت مجتمعه في روايه عقبه بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام كما في روايه عباده بن الصامت، إلّا أن أئمه الحديث فرّقوها على الأبواب».

ثم نقل في مقام الاستشهاد على مدعاه عدّه من أفضيته صلى الله عليه و آله المرويه بطرقنا، رواها عقبه بن خالد و غيره كما ستقف عليه.

ثم قال: «قد عرفت بما نقلنا مطابقه ما روى في طرقنا لما روى في طرق القوم من روايه عباده بن الصامت من غير زياده و لا نقيصه، بل بعنوان تلك الألفاظ غالباً، إلّا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من زياده قوله: لا ضرر و لا ضرار و تلك المطابقه بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بأن الأخيرين أيضاً - و هما روايتا الشفعه و الناهي عن منع فضل الماء - كانا مطابقين لما رواه عباده من عدم التذييل بحديث الضرر، و أن غرض الراوى أنه صلى الله عليه و آله قال: كذا و قال: كذا، لا أنه كان متصلاً به و في ذيله».

و قد جزم المحقق النائيني (قده) بما حققه شيخ الشريعه كما ذكرنا و قوّاه بأمر قال: «بل يشهد اجتماع الأفضيه في روايه عقبه أيضاً كون الراوى عنه في جميع الأبواب المتفرقه محمد بن عبد الله بن هلال، بل على ما تتبعت يكون الراوى عن محمد بن عبد الله بن محمد بن الحسين، و الراوى عن محمد بن الحسين محمد بن يحيى... الثاني: أنه لو كان من تتمه قضيه أخرى في روايه عقبه لزم خلوّ رواياته الوارده في الأفضيه عن هذا القضاء الّذى هو من أشهر قضاياه صلى الله عليه و آله لأنه لو كان تتمه لقضيه أخرى لا يصح عدّه من قضاياه مستقلاً. الثالث: أن كلمه لا ضرار على ما سيجيء من معناها لا تناسب حديث الشفعه و منع فضل الماء».



أقول: لا يخفى أن خبرى عقبه بن خالد الواردين فى الشفعه و فضل الماء ظاهران بحسب السياق فى الجمع بين المروى، أما بناء على كون العاطف فى خبر منع فضل الماء «الفاء» كما فى الوسائل، فواضح، لظهوره فى صدور الجملتين بالترتيب بلا فصل. و أما بناء على كون العاطف الواو كما فى الكافى فكذلك، لأن ظهور الكلام فى صدور الجملتين فى واقعه واحده مما لا ينكر، خصوصا مع تذييل خبر الشفعه بجمله «إذا أرفت الأرف و حدت الحدود فلا شفعه» مما ظاهره صدور الفقرات الثلاث فى مجلس واحد بلا تخلل فصل بينها.

و بيان آخر: أن فاعل كلمه «قال» التى صدر بها الروايتان ضمير يرجع إلى الإمام الصادق عليه الصلاه و السلام، و «قال» الوارده على جملة «لا ضرر» اما أن يكون معطوفا على «قال» الأول، و نتيجه كونه جملة «لا ضرر» من كلام الإمام الصادق عليه السلام، و اما أن يكون معطوفا على «قضى» و معناه أنه عليه السلام حكى أولا قضاءه صلى الله عليه و آله بالشفعه، ثم حكى عليه السلام قوله صلى الله عليه و آله: «لا ضرر».

و الظاهر من هذا النقل و نظائره هو الثانى، لأن أمانه الراوى تقتضى التحفظ على خصوصيات كلام الإمام، و هو سلام الله عليه شرع فى حكاية قضاء النبى بالشفعه، و لم يأت بقريته داله على انتهاء كلامه صلى الله عليه و آله حتى يكون الباقي من كلام الإمام عليه السلام. و حينئذ فيرتبط الذيل بالصدر من جهة كون مجموع الروايه كلام النبى صلى الله عليه و آله، و يسقط احتمال الجمع فى الروايه.

و كذا بناء على الاحتمال الأول، فانه و ان كان جملة «لا ضرر» من كلام الإمام عليه السلام، فكأنه ألقى إلى عقبه جملا ثلاثا، أولاها قضاء النبى صلى الله عليه و آله بالشفعه، و ثانيها جملة لا ضرر، و ثالثها قيد الشفعه. و لكنه عليه السلام حيث جمع بين الجمل الثلاث - و ان لم تصدر من النبى صلى الله عليه و آله فى قضيه واحده - فلا بد أن يكون ذلك لأجل فهمه عليه السلام ارتباط «لا ضرر» بالشفعه، و هو حجه لنا قطعاً.

و الحاصل: أنه على كل واحد من الاحتمالين يرتبط الحكم بالشفعة بلا ضرر، و قد اعترف شيخ الشريعة فى كلامه المتقدم بهذا الظهور السياقى، و لكنه ادعى وجود المانع من الأخذ به بما عرفته.

و قد دعانا كلامه هذا إلى مزيد التتبع و الفحص فى الروايات للوقوف على حقيقه الأمر، فاستقصينا روايات عقبه بن خالد فى تمام الكتب الأربعة - حسبما أشير إلى مواضعها فى معجم رجال الحديث - و هى نحو خمسين روايه، ثم تتبعنا أفضيه النبى صلى الله عليه و آله المنقوله بطرقنا بروايه رجال آخرين غير عقبه، فاتضح لنا بهذا التتبع و جوه تشهد بعدم مطابقه ما روى بطرقنا من أفضيته صلى الله عليه و آله لما روى من طرقهم فضلا عن شده المطابقه.

أولها: أن ما رواه عقبه لا يزيد على سبعة موارد من أفضيه النبى صلى الله عليه و آله سته منها فى روايه عباد و واحده منها ليست فى روايه عباد، كما ستقف عليه. مع أن أفضيه عقبه لم ينفرد هو بنقلها عن الإمام الصادق عليه السلام، بل روى بعضها غيره.

ثانيها: أن أفضيته صلى الله عليه و آله المنقوله بطرقنا أزيد من العدد الذى رواه عباد من أفضيته صلى الله عليه و آله فكيف يحصل الوثوق بمطابقه ما حكاه عباد لما حكى بطرقنا؟ ثالثها: أن قضاءه صلى الله عليه و آله بعدم جواز تصرف الزوجه فى مالها بدون اذن زوجها غير موجود فى رواياتنا - على مقدار ما تفحصنا فيها - لا عن النبى صلى الله عليه و آله و لا عن أحد المعصومين عليهم السلام. مع مخالفه هذا الحكم للقواعد المسلّمه.

و لأجل اقتران هذه الدعوى بالدليل نسرده عليك أفضيته صلى الله عليه و آله التى رواها عقبه، ثم الأفضيه التى رواها رجال آخرون مما اشتمل عليه روايه عباد، ثم أفضيته المنقوله بطرقنا و ليست فى روايه عباد، فهالكها:

أما ما رواه عقبه بن خالد فهى:

١ و ٢ - قضاؤه صلى الله عليه وآله بالشفعة» و منع فضل الماء، و قد تقدم نقلهما».

٣ - عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله في شرب النخل بالسيل: أن الأعلى يشرب قبل الأسفل، يترك من الماء إلى الكعبين، ثم يسرح الماء إلى الأسفل الذي يليه، و كذلك حتى ينقضى الحوائط و ينفى الماء».

٤ - عقبه بن خالد: «ان النبي صلى الله عليه وآله قضى في هوائن النخل أن تكون النخلة و النخلتان للرجل في حائط الآخر، فيختلفون في حقوق ذلك فقضى فيها أن لكل نخلة من أولئك من الأرض مبلغ جريده من جرائدها حين بعدها».

٥ - عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قضى رسول الله صلى الله عليه وآله: أن ثمر النخل للذي أبرها الا أن يشترط المبتاع» و رواه يحيى بن أبي العلاء» و غياث بن إبراهيم» أيضا عنه عليه السلام.

٦ - عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل أتى جبلا فشق فيه قناه فذهبت الآخر بماء قناه الأول، قال: فقال: يتقاسمان ( يتقاسمان ) بحقائب البئر ليله ليله، فينظر أيهما أضرت بصاحبها، فان رأيت الأخيره أضرت بالأولى فلتعور، و قضى رسول الله بذلك، و قال: ان كانت الأولى أخذت من ماء الأخيره لم يكن لصاحب الأخيره على الأول سبيل» و هذا القضاء من الأفضيه التي رواها عقبه و ليست في روايه عباده.

٧ - عن أبي عبد الله عليه السلام: «كان من قضاء رسول الله: أن المعدن جبار و البئر جبار و العجماء جبار، و العجماء بهيمه الأنعام، و الجبار من الهدر الذي

لا يغرّم»، و رواه السكوني «و زيد بن علي، و فيه قوله صلى الله عليه و آله: «و في الركاز الخمس» هذا جميع ما رواه عقبه بن خالد من أقضية النبي صلى الله عليه و آله مع عدم انفراده بنقل بعضها كما ذكرنا، و هي دون النصف مما جمعه عباده في روايته.

و أما ما رواه غير عقبه مما اشتملت عليه روايه عباده فهي:

١ - يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه: «من باع عبداً و له مال فالمال للبائع، إلا أن يشترط المبتاع، أمر رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك».

٢ - الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أبى رجل وقع على وليده قوم حراماً ثم اشتراها فادعى ولدها، فانه لا يورث منه شيء، فان رسول الله صلى الله عليه و آله قال: الولد للفراش و للعاهر الحجر».

٣ - السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه و آله في جنين الهالاه حيث رميت بالحجر فألقت ما في بطنها ميتاً فان عليه غره عبد أو أمه».

٤ - سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «ان رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه و آله و قد ضرب امرأه حلبي فأسقطت سقطاً ميتاً، فأتى زوج المرأة إلى النبي صلى الله عليه و آله فاستعدى عليه، فقال الضارب: يا رسول الله ما أكل و لا شرب و لا استهل و لا صاح و لا استبش (استبشر) فقال النبي صلى الله عليه و آله: انك رجل

سجاعه، ففضى فيه رقبه».

٥ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «أن رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما بين بئر المعطن إلى بئر المعطن أربعون ذراعاً، و ما بين بئر الناضح إلى بئر الناضح ستون ذراعاً، و ما بين العين إلى العين - يعنى - القناه - خمسمائه ذراع، و الطريق يتشاح عليه أهله فحده سبعة أذرع». و نحوه روايه مسمع بن عبد الملك.

٦ - و قد وردت روايات متعدده فى أنه صلى الله عليه وآله أطلع الجد و الجده السدس و كذا الجدتين، فراجع روايات باب العشرين من أبواب ميراث الأبوين مع الأولاد».

٨ - عبد العزيز بن محمد الدراوردى، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عن أخذ أرضا بغير حقها و بنى فيها، قال يرفع بناؤه و تسلم التربه إلى صاحبها ليس لعرق ظالم حق».

و أما الأفضيه المرويه عن النبى صلى الله عليه وآله بطرق رجال آخرين و ليست فى روايه عباده فكثيره لا تخفى على المتتبع فى الاخبار لا- سيما أبواب الشفعه و إحياء الموات و الإرث و الديات و غيرها، و هى خير شاهد على اختلاف ما روى من أفضيه النبى صلى الله عليه وآله بطرقنا لما روى بطرقهم لفظاً و عدداً، و نحن نكتفى بإيراد شىء منها خوفاً من الإطناب الممل، فنقول و به نستعين:

١ - طلحه بن زيد عن الصادق عن أبيه عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله

ص: ٥٥٨

قضى بالشفعه ما لم تؤرف يعنى تقسم» و ما رواه عباده من قضائه صلى الله عليه و آله بالشفعه مطلق خال عن قيد التقسيم، فالمنقول عنه بطرقنا مغاير لما روى بطرقهم.

٢ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قضى النبى صلى الله عليه و آله فيمن سرق الثمار فى كمه فما أكلوا منه فلا شىء عليه، و ما حمل فيعزر و يغرم قيمته مرتين».

٣ - مسمع بن عبد الملك عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: قضى رسول الله صلى الله عليه و آله فى المأمومه ثلث الديه، و فى المنقله خمس عشره من الإبل».

٤ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه و آله قضى فى الداميه بعيرا».

٥ - عنه أيضا عن أبى عبد الله عليه السلام: فى عبد قتل مولاه متعمدا، قال:

يقتل به، ثم قال: و قضى رسول الله صلى الله عليه و آله بذلك».

٦ - عنه أيضا عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال رسول الله صلى الله عليه و آله: من أخرج ميزابا أو كنيفا أو أوتد و تدا أو أوثق دابه، أو حفر شيئا فى طريق المسلمين، فأصاب شيئا فعطب فهو له ضامن».

٧ - أبو بصير عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «ديه الكلب السلوقى أربعون درهما، جعل ذلك رسول الله صلى الله عليه و آله، و ديه كلب الغنم كبش».

٨ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قضى النبى صلى الله عليه وآله فى رجل باع نخلا و استثنى نخله فقضى له رسول الله صلى الله عليه وآله بالمدخل إليها و المخرج منها و مدى جرائدها».

٩ - أبو مريم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «أتى رسول الله برجل قد ضرب امرأه حاملا بعمود الفسطاط فقتلها، فخير رسول الله صلى الله عليه وآله أولياءها أن يأخذوا الديه خمسة آلاف درهم و غره و صيف أو وصيفه للذى فى بطنها، أو يدفعوا إلى أولياء القاتل خمسة آلاف و يقتلوه».

١٠ - مرسل الصدوق، قال: «قضى رسول الله صلى الله عليه وآله: أن البئر حريمها أربعون ذراعا، لا يحفر إلى جانبها بئر أخرى لعطن أو غنم».

١١ - مسمع بن عبد الملك عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله عليه و آله: فى القلب إذا أُرعد فطار الديه، و قال رسول الله صلى الله عليه وآله عليه و آله: فى الصعر الديه، و الصعر أن يثنى عنقه فيصير فى ناحيه».

١٢ - السكونى عن أبى عبد الله عليه السلام: «ان رسول الله صلى الله عليه وآله عليه و آله قضى فى الداميه بعيرا و فى الباضعه بعيرين، و فى المتلاحمه ثلاثه أبعره، و فى السمحاق أربعة أبعره».

و لنكتف بهذا العدد الميمون شاهدا على عدم مطابقه ما روى بطرقنا من أقضيته صلى الله عليه وآله مع ما رواه عباده، و به يشرف الفقيه على القطع بعدم وحدتها فضل عن تأكدها، و قد كان المنع من حجيه ظهور السياق في خبرى الشفعه و منع فضل الماء في الجمع بين المروى متوقفا على إثبات وحده الأفضيه المنقوله عنه صلى الله عليه وآله و قد عرفت أنه بمراحل عن الواقع.

و مع الغض عما ذكرناه، فانما تتم قرينه روايه عباده على المنع من ظهور سياق خبرى الشفعه و فضل الماء لو كانت معتبره في نفسها و مندرجه تحت كبرى دليل حجيه الخبر، و قد تصدى شيخ الشريعه (قده) لإثبات صحه الروايه و اعتبارها من جهه الإتيان و الضبط و كون عباده من الأجلاء.

لكن الظاهر عدم حجيه هذه الروايه، لقصور المقتضى فضلا عن وجود المانع.

أما الأول فلضعف السند، إذ الموجود في مسند أحمد هكذا: «حدثنا عبد الله، حدثنا أبو كامل الجحدري، حدثنا الفضيل بن سليمان، حدثنا موسى بن عقبه، عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عباده عن العباده بن الصامت قال: ان من قضاء رسول الله...» لجهاله فضيل بن سليمان، لتعارض كلمات علماء الرجال فيه، فعن ابن معين «انه ليس بثقه» و عن ابن حاتم و النسائي «انه ليس بقوى» و عن ابن حيان «انه صدوق» فالرجل مجهول الحال، و لو قلنا بتقديم الجراح فالأمر أوضح.

مضافا إلى ما حكى عن البخارى من وجود قطع في السند، لأن إسحاق لم يدرك عباده حتى يروى عنه بلا واسطه.

و أما الثانى - أعنى وجود المانع - فللزوم طرح ما خالف العامه من الخبرين المتعارضين، إذ لا ريب في معارضه الظهور السياقى لخبرى الشفعه و فضل الماء في



الجمع بين المروى و تذييل نفس الحكمين بلا- ضرر، مع ظهور روايه عباده فى الجمع فى الروايه. و رفع اليد عن ظهور الخبرين معناه الأخذ بما رواه العامه و طرح ما خالفهم، و هو أبدأ من الأخذ بما وافقهم من أخبارنا، فإذا وجب طرح الخبر المروى بطرقنا لمجرد موافقته لهم، فبالأولى القطعيه يجب طرح ما استقلوا بروايته المفروض مخالفته لما روى من طرقنا.

هذا كله فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعه.

و أما ما استشهد به الميرزا - فى عبارته المتقدمه - على عدم تذييل خبرى الشفعه و فضل الماء ب «لا- ضرر» فلا تخلو من المناقشه.

أما الأول - و هو دعوى وحده الراوى الكاشفه عن وحده الروايه - فبأن الروايات السبع المتقدمه عن عقبه و ان كانت بسند واحد، إلا- أن ذلك لا يكشف عن كونها روايه واحده فى الأصل و زعها أرباب الجوامع على أبواب متفرقه، و انما يكشف عن وحده الكتاب الذى رويت عنه، فان النجاشى و الشيخ فى الفهرست ذكرا وجود كتاب لعقبه، و لعل الكلينى (قده) وصل إليه كتابه بالسند الذى ذكره فى عده من روايات عقبه، لوجود هذا السند فى غير ما يرويه عقبه من أقضيه النبى صلى الله عليه و آله، مثل روايته عن أبى عبد الله عليه السلام: «فى رجل اشترى متاعا من رجل و أوجه، غير أنه ترك المتاع عنده و لم يقبضه، قال: آتيك غدا إن شاء الله...، فسرق المتاع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذى هو فى بيته حتى يقبض المتاع و يخرج من بيته فإذا أخرجه من بيته، فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله إليه » و غيرها كثير.

و من المستبعد جدا دعوى كون هذه المجموعه روايه واحده وزعها الأصحاب على الأبواب، لعدم ارتباط بين الأحكام التى تضمنتها.

ص: ٥٦٢

و الحاصل: أن وحده السند لا- تكشف عن وحده الروايه، بل تدل على وحده الكتاب، كما أن تعدده لا يدل على تعددها، لإمكان روايه جمع حكما واحدا بتمام خصوصياته من المعصوم عليه السلام.

هذا مضافا إلى أنه لو سلم اجتماع أقضية النبي صلى الله عليه و آله في روايه عقبه امتنع أيضا اتحادها مع ما رواه عباده، لاختلافها عددا، فأقضية عقبه سبعة، و أقضية عباده عشرون، مع مغايره متونها، فانا نقلنا كلام شيخ الشريعه بطوله، ثم الأقضية المرويه بطرقنا لثلا تكون دعوانا بلا بينه، فلاحظ.

و أما الثانى - و هو استلزام كون لا ضرر ذيلا لحديث الشفعه لعدم صدوره بالاستقلال - فيرده: أن المتسالم عليه صدور جمله «لا- ضرر و لا- ضرار» منه صلى الله عليه و آله اما للتواتر المذى ادعاه فخر الدين، و إما للاستفاضه، و إما لاعتبار سند بعض الروايات. و أما صدوره بالاستقلال أو بعنوان الذيل، فليس بذلك الوضوح حتى يجعل قرينه على تقطيع روايه الشفعه و عدّها من الجمع فى الروايه. و لو بنينا على اعتبار المرسلات فقد روى فيها جمله لا ضرر مستقله عن النبي صلى الله عليه و آله، كما رواها عقبه عن الإمام الصادق عليه السلام بلا اسناد إليه صلى الله عليه و آله.

و أما الثالث، و هو أجنيبه «لا ضرار» عن الشفعه فيمكن الجواب عنه - بعد تسليم تعدد مدلولى الضرر و الضرار و نفي التأكيد - بأن الموجب لحق الشفعه هو الضرر، و ذكر الضرار لأجل اشتهاى الكلمتين معا على الألسن.

و قد تحصل من مجموع ما ذكرناه: أن إشكال تذييل خبرى الشفعه و منع فضل الماء بلا ضرر باق بحاله، و لم يندفع ببيان شيخ الشريعه و الميرزا النائينى قدس سرهما، حيث لا قرينه على كون جمله «لا ضرر» أجنيبه عن قضائه صلى الله عليه و آله بالشفعه و فضل الماء، و ينحصر التخلص عن الإشكال بإسقاط الروايتين سندا عن الاعتبار كما نبهنا عليه فى الجهه الأولى، أو جعل «لا ضرر» عله للجعل لا للمجعول. هذا

تمام الكلام فى هذا المبحث.

المبحث الثانى: فى فقه الحديث الشريف،

و فىه مقامان: الأول فى معانى مفردات ألفاظ الحديث، و الثانى فى معنى الجملة التركيبية.

مفاد كلمه «ضرر» و «ضرار»

أما المقام الأول، فتفصيله: أن المعنى العرفى للضرر الذى هو اسم المصدر و يقابله المنفعة التى هى أيضا اسم مصدر عباره عن النقص فى الأموال و الأنفس، و المصدر هو الضرّ فى مقابل النّفع الذى هو مصدر «نفع» فىقال فى النقص المالى و النفسى: ضره الغذاء الفلانى و أضرّ به، و ضرّه البيع الفلانى و أضرّ به، و نفعه البيع الفلانى و أضرّ به، و لا يقال فى النقص العرضى: أضر زيد بعمره مثلا إذا هتك عرضه، أو إهانته، أو نظر إلى أهله، كما لا يقال «نفعه» إذا جلّله و أكرمه.

و بالجملة: فالضرّ و النّفع و الضرر و المنفعة لا تطلق عرفا إلاّ على النقص المالى و النفسى كما قيل.

و أما المعنى اللغوى للضرر، فقد ذكر له أهل اللغة معانى:

أحدها: الضيق، فعن الصحاح مكان ذو ضرر أى ضيق.

و منها: ما عن القاموس و عن المنجد من أن الضرّ و الضرر «ضد النّفع الشده و الضيق و سوء الحال، النقصان يدخل فى الشىء».

و منها: ما عن المصباح: الضرّ بمعنى فعل المكروه، و ضره فعل به مكروها.

فالمتحصل: أن معنى الضرر و الضرّ عرفا هو النقص المالى و النفسى دون النقص العرضى و غيره، و لغه هو الضيق و الشده و سوء الحال. و المناسب للحديث الشريف من هذه المعانى هو الضيق و الشده، حيث ان سمره كان مضارا أى مضيقا و موجبا لوقوع الأنصارى فى الشده و الحرج و المكروه، لأنه المناسب لقول

ص: ٥٦٤

الأنصاري على ما في مرسله زرارته: «يا سمره لا- تزال تفجؤنا على حال لا نحب أن تفجأنا عليها» و لما في خبر الحذاء: «فكان سمره إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيء من أهل الرّجل يكرهه الرّجل لا أنه كان موجبا لورود نقص في مال الأنصاري أو نفسه، فاحتمال النقص المالي في ماله داره الناشى من الدخول فيها بلا اذن ضعيف.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أن الضرر عرفا هو النقص في النفس و المال، و يقابله النّفع و المنفعه.

الثاني: أن بين الضرر و النّفع واسطه، لأن المال إذا لم ينقص و لم يزد عليه لا يصدق عليه النّفع و لا الضرر، فهما من الضدين اللذين لهما ثالث، إذ ليس عدم النّفع مساويا للضرر، لوجود الواسطه بينهما كما عرفت.

الثالث: أن المناسب من المعانى اللغويه للضرر لمورد الحديث هو الضيق و الشده، دون الضرر المالي أو النفسى.

الرابع: أن ماده الضرر تستعمل متعديه إذا كانت مجردة، فيقال «ضّرّه يضره» و متعديه بالباء إذا كانت من باب الأفعال، فيقال: «أضّرّ به» هذا ما يتعلق بمعنى الضرر.

و أما الضرر فيحتمل كونه مصدرا للثلاثى المجرد من قبيل كتب كتابا و كتبا، كما تقدم فى كلام بعض اللغويين، و يحتمل كونه مصدرا لباب المفاعله، و هو اما أن يكون من صيغ المزيّد فيه، و إما غير مأخوذ من الثلاثى المجرد كما قد يقال فى «سافر» حيث لم يصغ من «سفر» بمعنى الكشف، و لا- من السفر بمعنى الضرب فى الأرض كذا أفيد. لكنه فى شرح الكافيه جعل «سافر» للمبالغه فى نفس معناه الثلاثى المجرد و هو الكشف.

و بناء على الاحتمال الثانى، فالمشهور أن الأصل فى المفاعله الاشتراك فى

المبدأ، و في خصوص المورد، حيث لا يراد منه فعل الاثنين، فهل هو تأكيد للضرر كما زعمه المحقق الخراساني، أم أنه للتعمد و التقصد بالضرر كما اختاره المحقق الأصفهاني، أو الإصرار عليه كما اختاره المحققان النائيني و العراقي، أو قيام الفاعل مقام إيجاد المادة كما في تقرير بعض الأعظم، أو للسعي لإيجاد المادة كما في مستمسك سيدنا الأستاذ؟ وجوه، بل أقوال.

و تنقيح البحث منوط بالنظر أولاً: إلى مفاد هيئه المفاعله - بناء على عدم كون ضرار مصدرا للثلاثي المجرد - و ثانياً: إلى ما يمكن أن يدل عليه اللفظ في خصوص المورد، فينبغي البحث في موضعين.

الأول: في مفاد باب المفاعله، و المشهور أنه فعل الاثنين، بل هو الأصل الذي يحمل عليه اللفظ. و قد أورد عليه المحقق الأصفهاني في تعليقه على الكفايه و اختار أن مدلول هذه الهيئه تعديه المادة إلى الغير و إيصالها إليه فيما إذا لم يكن الفعل بنفسه متعدياً إلى شخص، و التقصد بإيصالها إليه فيما كان الفعل متعدياً بنفسه كما سيتضح.

و محصل كلامه (قده): أن ما يدعيه المشهور غير سديد، و ذلك لاستعمال هذه هذه الهيئه في القرآن الكريم و غيره من الاستعمالات الصحيحه مع عدم صحه انتساب المادة إلى الاثنين أو عدم إرادته، و ذلك كقوله تعالى: (يخادعون الله، و من يهاجر إلى الله و يراءون، و نافقوا، و شاقوا، و نادينا، و مسجداً ضراراً، و لا تمسكوهن ضراراً و لا تؤاخذني) و قولهم: عاجله بالعقوبه، و بارزه بالمحاربه، و ساعده التوفيق، و باشر الحرب، و خالع المرأه، و واره في الأرض... إلى غير ذلك. و لا ريب في إرادته فعل الواحد في هذه الأمثله و نحوها. مع أن المشهور فرّقوا بين مدلول صيغتي المفاعله و التفاعل - بعد اشتراكهما في إفاده قيام الفعل بالاثنين - بانتساب المادة إليهما بالأصالة في التفاعل، و بالأصالة إلى أحدهما و التبعية إلى الآخر في المفاعله.

و لكن هذه التفرقة غير معقوله، فلا- اشتراك في انتساب المادة إلى اثنين في شىء من البابين. أما في التفاعل، فلأن هذه الهيئه موضوعه بإزاء نسبه خاصه من النسب و هى الاختلاط في المبدأ، و لا- تتكفل لإفاده نسبتين إلى فاعلين، حيث ان الهيئات موضوعه بوضع المعانى الحرفيه، و انما المدلول نسبه خاصه قائمه بطرفين، فمفاد هيئه «التضارب» ما يعبر عنه بالفارسيه بقولهم: «بهم زدن» و هى نسبه متقومه بطرفين، و ليس مدلول «تضارب زيد و عمرو» نسبه ضرب كل منهما للآخر حتى تعدد النسبه، و انما لوحظ ضرب كل منهما الآخر نسبه واحده على نهج إضافه ماده واحده إلى طرفين.

و أما في المفاعله، فلأن مفاد هيئه «ضارب زيد عمراً» هذه النسبه الوجدانيه ذات الطرفين، فهى متحده مع مدلول هيئه التفاعل لا غيرها، و عليه فلا مشاركه في شىء من البابين.

و أما التفرقة بينهما بالأصالة و التبعية في باب المفاعله، فان أريد التبعية في مقام الثبوت فممنوعه، لتوقفها على تعدد النسبه حتى يكون انتساب المادة إلى أحدهما تابعا لانتسابها إلى الآخر، و قد عرفت استحاله تعدد النسبه، لأن الهيئات موضوعه بوضع الحروف. و ان أريد التبعية في مقام الإثبات كتبعيه المدلول الالتزامى للمطابقى، فهى و ان كانت صحيحه، لكنها فرع التبعية في مقام الثبوت المفروض استحالتها.

و الصحيح وجود الفرق الأساسى بين بابى التفاعل و المفاعله، لكون مفاد الأول النسبه الوجدانيه المتقومه بطرفين، و مفاد الثانى تعديه المادة و إنهاؤها إلى الغير، و توضيحه: أن الفعل الثلاثى المجرد إما أن يكون لازما كجلس، أو متعديا و هو تاره يتعدى بنفسه لا- إلى شخص آخر، بل إلى شىء آخر مثل «كتب الحديث» و أخرى يتعدى بنفسه إلى شخص آخر مثل «خدعه». و تعدى الأول و الثانى إلى

الشخص يتوقف على الاستعانة بحرف الجر مثل «جلس إليه و كتب إليه الحديث» و المدلول المطابقى لباب المفاعله هو إنهاء المادة إلى الغير بنفسه بدلا عن حرف الجر المستعمل مع الثلاثى المجرد، فمفاد «جالسته و كاتبته» هو معنى «جلس إليه و كتب إليه».

و أما المتعدى بنفسه مثل «خدعه» فصوغه من باب المفاعله يدل على التصدى لإنهاء الخديعه إليه، و الفعل و ان كان متعديا بنفسه إلى الآخر مثل «ضرب زيد عمراً» الا أن هذا التعدى ذاتى مفاد الفعل، بخلاف «خادع و ضارب» فان حيثيه الإنهاء إلى الغير ملحوظه فى مقام إفاده النسبه، فإذا صدر منه ضرب واقع على عمرو صدق عليه «أنه ضربه» و لا يصدق «أنه ضاربه» الا إذا تصدى لضربه، و لذا لمّا أبى سمره عن الاستئذان قال صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار» أى متصد لا ضرار الأنصارى، لا مجرد كون دخولك ضررا عليه، و ليس «لا ضرار» للتأكيد و لا لغيره، بل لنفى التصدى للإضرار.

هذا ما حققه الشيخ المدقق الأصفهاني (قده) حول مدلول باب المفاعله كبرويا، و تطبيقه على «الضرار» و قد أفاد مثل هذه البيانات فى حاشيته على المكاسب، غير أنه جعل فيها مدلول المفاعله المطابقى التعمد و التقصد بالماده، و لعل مقصوده منه هو التصدى بإيصال الماده إلى الغير الذى ذكره فى تعليقه الأنيقه على الكفايه».

و على كل فليس مفاد شىء منهما أن مدلول باب المفاعله قيام الفاعل مقام إيجاد الماده بدون تحققها خارجا كما نسب إليه فى كلمات بعض أجله تلامذته، لتصريحه (قده) بأن مدلول هذه الصيغه إيجاد الماده عن قصد، لا مجرد إرادها.

و كيف كان ففى كلامه (قده) مواقع للنظر، منها: استشهاده على عدم دلالة المفاعله على المشاركه بعده من الأمثله، إذ يتوجه عليه أولا: أن بعض الأمثله لا يصلح

لانتقاض المدعى به، فان دلالة المفاعله على المشاركة في المادة منوطه بصوغها من الثلاثي المجرد الذى يتحد معناه مع ما اشتق منه سوى أن صوغها من باب المفاعله يوجب ظهورها فى الاشتراك، و أما ما كان ثلاثيه و المزيد فيه بمعنيين لبا فلم يدل باب المفاعله منه على الاشتراك، قال نجم الأئمه (ره) فى شرح الشافيه فى بيان معنى المفاعله: «أقول: لنسبه أصله - أى لنسبه المشتق منه فاعل - إلى أحد الأمرين أى الشئيين» و عليه فإذا كان الفعل الثلاثي بمعنى و المزيد فيه من باب المفاعله بمعنى آخر لم يدل على الاشتراك حتى ينتقض القول المشهور به، فمثل «نادينا، باشر نافق، ساعد» خارج عما هو الأصل فى هيئه المفاعله موضوعا.

أما الأول أعنى «نادينا» فلأن «ندا الرجل بمعنى اعتزل» و هو أجنبي عن «نادى» الذى هو بمعنى صاح. و أما الثانى فلأن «سعد» بمعنى «يمن» و هو أجنبي عن «أعان» الذى هو مدلول الفعل من هذا الباب. و أما الثالث فلأن «نفق» بمعنى «خرج» و لا ربط له بستر الكفر بالقلب و إظهار الإيمان باللسان الذى هو معنى «نافق». و أما الرابع فلأن «بشر» بمعنى «اهتم بالأمر و تولاه» و هذا المعنى فى نفسه غير قابل لصدوره من شخصين بنحو يصدر من كل منهما و يقع على الآخر، فلا بد أن يراد بالفعل المصوغ من باب المفاعله المبالغه فيه كما يقال فى «سافرت و ناولته الشىء» فانهما للمبالغه فى الخروج إلى السفر و إعطاء الشىء لغيره، أو بمعنى ثلاثيه المجرد، و هكذا حال بعض الأمثله الأخرى كما لعله سيأتى التعرض له.

و ثانيا: أن الأمثله المذكوره لم تبلغ حدا تنافى ما هو المشهور من وضع المفاعله للاشتراك، إذ هذه الأفعال الخارجه عن الأصل بالقياس إلى ما بقى منها كالقطره من البحر.

و منها: ما نسبه إلى المشهور من دعواهم وحده معنى بابى المفاعله و التفاعل،



و انما الفرق فى دلالة المفاعله على انتساب ماده إلى أحدهما بالأصالة و إلى الآخر بالتبعيه، و دلالة التفاعل على انتساب المبدأ إليهما بالأصالة. إذ فيه: أن نجم الأئمه الذى هو أسطوانه علم الصريف أنكر هذا فى شرح الشافيه و ادعى وحده مدلولى البابين، قال: «ثم اعلم أنه لا فرق من حيث المعنى بين فاعل و تفاعل فى إفاده كون الشىء بين اثنين فصاعدا، و ليس كما يتوهم من أن المرفوع فى باب - فاعل - هو السابق بالشروع فى أصل الفعل على المنصوب، خلاف باب تفاعل، ألا ترى إلى قول الحسن بن على عليهما السلام لبعض من خاصمه: سفيه لم يجد مسافها، فانه سمي المقابل له فى السفاهه مسافها و ان كانت سفاهته لو وجدت بعد سفاهه الأول».

و منها: ما أورده من المحذور على دلالة بابى التفاعل و المفاعله على نسبتين من أن الهيئه موضوعه بإزاء نسبه خاصه قائمه بطرفين. إذ يتوجه عليه: أنه لا محذور فى دلالة الهيئه الواحده على نسبتين لا من ناحيه الوضع الذى هو الجعل الاعتبارى بمعنى جعل اللفظ علامه للدلاله على المعنى المستلزم لاختصاصه به، و لا من ناحيه الاستعمال الذى حقيقته إيجاد المعنى باللفظ، فلزيد أنحاء من الوجود الخارجى و الذهنى و منها وجوده الجعلى المتحقق بالتلفظ به.

أما عدم المحذور من جهه الوضع، فلجواز جعل لفظ المفاعله و التفاعل علامه على معنيين اسميين، و هما صدور المبدأ من كل منهما. و أما عدمه من ناحيه الاستعمال فلأن الممتنع على هذا المبنى إيجاد المعنيين بوجود لفظى واحد، لاتحاد الإيجاد و الوجود حقيقه و تغايرهما اعتبارا.

و أما إذا لوحظ المعنيان معا و استعمل اللفظ فيهما بنحو المعيه لم يترتب عليه محال، لعدم استعمال اللفظ فى كل من النسبتين الصادرتين من طرفين بالاستقلال كما هو الحال فى المشترك اللفظى مثل العين المستعمله تاره فى العين الجاربه

وحدها، و أخرى فى غيرها، و انما الموضوع له فى بابى التفاعل و المفاعله كل من المادتين على حد العام المجموعى.

و ما أفاده من كون معنى «تضارب زيد و عمرو» هو الاختلاط المعبر عنه بالفارسيه ب «بهم زدن» لا يخلو من تأمل، لفرض قيام المادة بكل من الفاعلين - و هما زيد و عمرو - لصحة استعمال كلمه «من» النشويه مع كل منهما، فيقال: «صدر الضرب و نشأ من زيد و عمرو» فالنسبه متعدده حقيقه، لا أنها واحده قائمه بطرفين لاستحاله وحده النسبه مع تعدد من يصدر منه الضرب، و لا جامع للمعانى الجزئيه التى منها الهيئات. و عليه فحيث لا محذور ثبوتى فى دلالة البابين على قيام المبدأ بكل واحد من الطرفين، فلا مانع من الالتزام به، و يكفى دليلا عليه كلمات علماء الأدب.

و منها: ما أفاده فى تحقيق مختاره من أن باب المفاعله يدل على ما يدل عليه حرف التعديه إذا كان الفعل لازما أو متعديا إلى غير شخص. و ان كان الفعل الثلاثى بنفسه متعديا، فصوغ باب المفاعله منه يدل على التصدى لإنهاء المادة إلى الغير.

إذ يرد عليه: أنه لا- ينطبق على جملة من الاستعمالات الفصيحه القرآنيه و غيرها، مثل قوله تعالى: (مهاجرا إلى الله) و (يهاجر إلى الله) فانه لو كان مدلول المفاعله المطابقى هو الإنهاء إلى الغير المدلول عليه بحرف الجرّ لزم الاستغناء عن حرف التعديه، مع أنه لا- محصل للكلام بدون «إلى» و المفروض أن ماده الهجران بنفسها تفيد الابتعاد عن المهجور، و لا- مناص من كون «يهاجر» هنا بمعنى الثلاثى المجرد بمعنى «هجر» مثل «توانيت بمعنى و نيت».

مضافا إلى أن التسويه بين مفاد المفاعله و حرف الجر من كونهما للتعديه لا تخلو من شىء، لأن صوغ باب المفاعله من الفعل الثلاثى اللازم يدل على صدور الفعل من كل منهما بعد أن كان صادرا من أحدهما بدون وقوعه على المفعول به

مثل «جلس و جالس» لصدور الجلوس من فاعلين فى الثانى، و هذا بخلاف التعديه بحرف الجر، فان معنى «جلس إلى زيد» لم يتغير عما كان قبل التعديه بالحرف، لعدم وقوعه على زيد، و انما يدل الحرف على تخصيص الجلوس و تقييده بكونه إلى جانب زيد لا إلى جنب عمرو، سواء كان زيد نائما أم قائما أم جالسا.

و عليه فجعل مدلول حرف الجر و المفاعله واحدا غير ظاهر الوجه.

و أما مسأله الإنهاء إلى الغير عن تعمد و تقصد الذى جعله مفاد المفاعله لخصوص الأفعال المتعديه و عدم تغير معانيها، فيردها: المنع من إطلاقه، كما صرح به نجم الأئمه فى شرح الشافيه، لاختصاص تلك الدعوى على تقدير تسليمها بالأفعال التى لا يتغير مفعولها بعد نقلها إلى باب المفاعله، مثل «ضاربت زيدا» حيث لم يتغير معنى الضرب قبل تلبسه باب المفاعله و بعده. و هكذا الحال فى بعض الأفعال اللازمه مثل «كأرمته». و أما ما يتغير معناه بنقله إلى باب المفاعله سواء كان لازما أم متعديا بشهادته تغيير المفعول فلا- يتم دعوى أن الهيئه وضعت لإنهاء ماده إلى الغير عن تعمد، مثل «نازعت زيدا الحديث» و «جاذبته الثوب» فان النزاع تعدى إلى مفعولين بعد أن كان المجرد منه متعديا إلى مفعول واحد و هو الحديث، و فى الثانى أيضا صار المفعول الأول الضمير بعد أن كان المفعول الواحد هو الثوب، و كذا فى الفعل اللازم مثل «سأيرته فى البريه» و المناط كون المشارك - فى باب المفاعله - نفس المفعول فى الثلاثى المجرد، فانه لا يتعدى إلى مفعولين كشأتمته، و ان كان غيره تعدى إلى مفعولين كما فى «جاذبته».

و ما استعرضه من الأمثله للدلاله على التقصد فى إنهاء ماده إلى الغير مثل «خادع و ضارب و مضار» فمضافا إلى عدم تماميته فى جميع الموارد مثل «قابله و صادفته» لتصريح المنجد بأن الثانى أعم من كون المواجهه عن قصد و عدمه أنه يشكل تسليمه، لأن «خادع» بنفسه يتضمن التقصد، فقد قيل فى معناه: «أظهر

خلاف ما يخفيه و ألحق به المكروه من حيث لا يعلم» و هذا معنى «خادع» أيضا، فهذه المادة تدل على إلحاق المكروه بالغير، لأن الخدعه هي المكر و الحيله.

و لعل إشراب التعمد فى «خادع» لأجل ما حكى عن تبيان الشيخ فى تفسير قوله تعالى: (يخادعون الله) من أنه بمعنى قصد الخدعه بدون وقوعها خارجا. و أين هذا من دعوى إصدار الفعل عن قصد؟ و لو تم لاختص بهذه المادة.

و أما الاستشهاد بقوله صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار» فسيأتى عدم منافاته للمدعى.

و قد تحصل: أن ما أفاده المحقق الأصفهاني فى معنى باب المفاعله لا يمكن المساعده عليه.

فالحق هو المشهور بين النحاه و الصرفيين من دلالة هذه الهيئه على المشاركة فى المبدأ. و هو لا ينافى دلالتها على معان أخرى أحيانا، فقد وردت بمعنى «فَعِيل» للتكثير فى مثل «ضاعفت الشىء» و «ناعمه» أى كثرت أضعافه و نعمته، و بمعنى «أفعل» أى جعل الشىء ذا أصله فى مثل «راعنا سمعك و عافاك الله» أى أجعله ذا رعايه لنا و جعلك ذا عافيه، و بمعنى الثلاثى المجرى مع المبالغه فيه مثل «بارك الله فيه و ناولته و عاودته و راجعته»، هذا تمام الكلام فى الموضوع الأول.

الموضع الثانى: فى استظهار معنى «ضرار» فى موارد استعماله فى الأخبار سواء كان مصدرا للثلاثى المجرى أم المزيد فيه من باب المفاعله، و سواء قلنا بأن مفاد هيئه المفاعله التعمد بأنها المادة إلى الغير أم لا، ففى تقريرات المحقق النائينى بعد الاعتراف بأن الأصل فى باب المفاعله المشاركة: «الا أن الظاهر بل المتعين فى أغلب موارد استعماله أن يكون بمعنى الضرر. و يحتمل قريبا أن يكون استعمال - لا ضرار - هنا بعنايه أخرى، و هى العنايه الموجهه لخطابه صلى الله عليه و آله لسمره بقوله صلى الله عليه و آله: انك رجل مضار، و هى عبارته عن إصرار

ذلك الشقى يا ضراره على الأنصاري على ما يظهر من متن الحديث... إلى أن قال: فان أغلب موارد استعمال اسم الفاعل من باب المفاعله هو أن يكون صدور المبدأ نعتا للفاعل، كما يقال: زيد محارب أو مماتل، أو مقاتل، قال الله سبحانه: فضل الله المجاهدين على القاعدین... فحاصل الفرق بين الضرر و الضرار: أنه لو كان حكم أو فعل يلزم منه الضرر من دون تعمد إصرار عليه فهو الضرر، و أما ان كان عن قصد إلى ورود الضرر و تعمد عليه فهو الضرار».

و الإنصاف أن موارد استعمال هيئه «ضرار و مضاره» في الكتاب و السنه مختلفه، فقد استعمل تاره متضمنا للقصد بإيصال الضرر إلى الغير. و أخرى بدونه، فمن الأول ما ورد في النهي عن إمساك الزوجه ضرارا، كخبر الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها و ليس له فيها حاجه، ثم يطلقها، فهذا الضرار الذي نهى الله عز و جل عنه، الا أن يطلق ثم يراجع، و هو ينوي الإمساك».

و كروايه هارون بن حمزه الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام «في رجل شهد بعيرا مريضا و هو يباع فاشتره رجل بعشره دراهم، فجاء و أشرك فيه رجلا بدرهمين بالرأس و الجلد، فقضى أن البعير برئ فبلغ ثمنه دنانير، قال، فقال: لصاحب الدرهمين: خذ خمس ما بلغ، فأبى، قال: أريد الرأس و الجلد، فقال: ليس له ذلك، هذا الضرار، و قد أعطى حقه إذا أعطى الخمس».

و خبر محمد بن مسلم: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ورث غلاما و له فيه شركاء، فأعتق لوجه الله نصيبه فقال: إذا أعتق نصيبه مضاره و هو موسر

ضمن للورثه، و إذا أعتق نصيبه لوجه الله كان الغلام قد أعتق من حصه من أعتق و يستعملونه على قدر ما أعتق منه له و لهم، فان كان نصفه عمل لهم يوما و له يوم.

و ان أعتق الشريك مضارا و هو معسر فلا عتق له، لأنه أراد أن يفسد على القوم، و يرجع القوم على حصصهم « و نحوه روايات أخرى من الباب نفسه.

و من الثانى: ما ورد فى باب عدم جواز الإضرار بالورثه فى الوصيه، كخبر السكونى عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام، قال: «قال على عليه السلام: من أوصى و لم يحف و لم يضار كان كمن تصدق به فى حياته « بدهاه أن بطلان الوصيه فيما زاد على الثلث لا يتوقف على قصد الموصى الإضرار بورثته.

و ما ورد فى سقوط ولايه الجد على الصغيره كموثق عبيد بن زراره، قال: «قلت لأبى عبد الله عليه السلام: الجاربه يريد أبوها أن يزوجهها من رجل و يريد جدها أن يزوجهها من رجل آخر، فقال: الجد أولى بذلك ما لم يكن مضارا ان لم يكن الأب زوجها قبله، و يجوز عليها تزويج الأب و الجد» لوضوح أن سقوط ولايه الجد يدور مدار تضرر الجاربه واقعا بالتزويج بالرجل الذى يعينه، و ليس لقصد الإضرار - مع بعده فى نفسه فى خصوص المورد و ندرته - دخل فى سقوط ولايته، كما لا دليل آخر على سقوط ولايته عند تضررها و لو لم يقصده الجد.

و بملاحظه الروايات المتقدمه و نحوها ظهر أنه لا وجه للتفصيل بين الضرر و الضرر بأن الغالب من موارد استعمال الأول هو الضرر المالى، و الثانى هو التضييق و إيصال الكلفه و الإلقاء فى الحرج و المكروه مستظها ذلك من مثل قوله

تعالى: «و لا تضار والده بولدها» و لما ورد فى تفسيره من قوله عليه السلام: «لا ينبغى للرجل أن يمتنع من جماع المرأة فيضار بها إذا كان لها ولد مرضع ( مرتضع ) و يقول لها: لا أقربك فانى أخاف عليك الجبل فتقتلى ولدى، و كذلك المرأة لا يحل لها أن تمتنع عن الرجال، فنقول: انى أخاف أن أحبل، فأقتل ولدى، و هذه المضاره فى الجماع على الرجل و المرأة» و قوله تعالى: (مسجدا ضرارا) فان الضرار الوارد على المؤمنين ببناء مسجد ضرار معنوى، لاستلزامه تفريق جمعهم و اختلاف كلمتهم، و ليس المراد النقص فى الأموال.

و ذلك لما عرفت من أن موارد استعمال «ضرار» مختلفه، و المقصود منه فى الآيتين الكريمتين و نحوهما و ان كان الإلقاء فى الحرج و الضيق، لكن دعوى استقرار ظهوره فى ذلك كى يحمل عليه فى موارد الشك ممنوعه، و قد عرفت إرادته الضرر المالى منه فى روايتى الغنوى و السكونى المتقدمتين.

و بعد ورود «ضرار و مضاره» فى النصوص تاره بما يتضمن قصد الإضرار و التعمد به و أخرى بدونه سواء كان الضرر ماليا أم معنويا، فلا وجه للقول بظهور الصيغه فى واحد منها، لاستلزامه مجازيه الاستعمال فى كل منها بالخصوص بلا قرينه عليه.

نعم فى خصوص قضيه سمره حيث كان بصدد الإضرار بالأنصارى - بقرينه معارضته لكلام النبى صلى الله عليه و آله حينما أمره بالاستيذان ثم طلب منه بيع النخله و تعويضها بنخل الجنه و غير ذلك - فالمراد ب «مضار» الوارد فى مرسله زراره و خبر الحذاء هو الإصرار على الضرر، و كذا المراد من «ضرار» فى موثقه زراره لو لم يكن لمعنى آخر مما قيل فيه.

لكن إرادته التعمد فى إيصال الضرر حيثئذ انما هى بقرينه المورد، فهو من موارد تعدد الدال و المدلول، لا لتضمن نفس الكلمه للقصد و الإصرار، فان إطلاق اللفظ

الموضوع للعام وإرادته الخاصّ منه بدال آخر لا يوجب المجازيه كما هو واضح.

و عليه، فالعنايه التي ادعاها المحقق النائيني في كلامه المتقدم لاستعمال الضرار في قصه سمره في الإصرار بإضرار الغير تتوقف أولا- على إحراز أن «ضرار» مصدر لباب المفاعله، و ثانيا: على دلالة هذا الباب على مزاوله الماده بنحو يتصف بها الفاعل كما مثل بالمجاهد و المماطل و نحوهما. لكنك عرفت المنع منه.

و لعله لذا التزم المحقق الخراساني بأن ضرار تأكيد للضرر، لاحتمال كونه مصدرا للثلاثي المجرد، و غير ذلك. و على تقدير كونه مصدر باب المفاعله فلم يظهر لهذا اللفظ مدلول غير معنى الثلاثي، لاختلاف اللغويين في معناه.

لكن التأكيد أيضا يتوقف على إحراز وحده اللفظين، مع أنه يقتضى تكرار «لا ضرر» بنفس الهيئه كما في (دكا دكا) و (صفا صفا) و نحوهما، و الاستغناء عن العاطف في التأكيد كما هو واضح، هذا مضافا إلى أصاله الاحتراز و التأسيس و بروده الزيادة و التأكيد خصوصا مع صدوره ممن كلامه يتلو كلام الخالق في الفصاحه و البلاغه.

و قد تحصل: أن الأقوال في «ضرار» مختلفه، و تعيين واحد منها غير مهم في تعيين مفاد القاعده، إذ المستدل به عليها خصوص «لا ضرر» فلا إجمال في ما يرتبط بالمقام.

هذا ما يتعلق بمعنى كلمتي «الضرر و الضرار».

و أما كلمه «لا» فهي إذا دخلت على اسم الجنس تكون لنفى الطبيعه المستلزم لنفى جميع أفرادها، فان قولنا: «لا رجل في الدار» لا يصح الا إذا لم يكن شىء من أفراد طبيعه الرجل في الدار، هذا.

مفاد الهيئه التركيبيه لجمله «لا ضرر»

و أما المقام الثاني و هو معنى الجمله التركيبيه فيحتمل فيه وجوه كثيره:



أحدها: ما احتمله شيخنا الأعظم (قده) في رسائله من إبقاء النفي على حاله من إرادته نفي طبيعه و هي الضرر بجعله عنوانا لنفس الحكم إما باستعمال الضرر فيه بنحو المجاز في الكلمه بعلاقه السببيه، حيث ان الحكم الشرعى سبب للوقوع فى الضرر كوجوب الوضوء مع الضرر البدنى أو المالى، و لزوم البيع الغبى، ضروره أن وجوب الوضوء و لزوم البيع سببان للضرر عرفا، و هذه السببيه تصحح استعمال الضرر فى الحكم مجازا.

و إما بنحو المجاز فى الحذف، بأن يرد من قوله: «لا ضرر» لا حكم ضررى، فالمنفى حينئذ هو طبيعه الضرر فى وعاء التشريع، فجنس الحكم الضررى فى الشريعه الإسلاميه معدوم.

و إما بنحو الحقيقه الادعائيه بعلاقه السببيه، بدعوى أن الحكم الذى هو سبب للضرر كأنه نفس الضرر، فتصح دعوى نفي الضرر حقيقه أى نفي الحكم الشرعى الناشى منه الضرر.

و لم يظهر من كلام الشيخ تعين أحد هذه الوجوه عنده و اعتماده عليه، نعم يظهر منه مطلبان: أحدهما بالصراحه، و هو تعذر إرادته المعنى الحقيقى، و الآخر بالظهور، و هو عدم تذييل «لا- ضرر» ب «على مؤمن» إذ مع تذييله به لا- يدل إلاّ- على الحكم الضررى بالنسبه إلى الغير، و لا يشمل مثل وجوب الوضوء الضررى، قال (قده): «فاعلم أن المعنى بعد تعذر إرادته الحقيقه عدم تشريع الضرر، بمعنى أن الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد تكليفيا كان أن وضعيا، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفى بالخبر إلى أن قال: و كذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمان كثير» فان

هذا المثال أجنبى عن الإضرار بالغير، فقوله: «لا ضرر» حينئذ إما غير مذيل بشىء و إما مذيل بكلمه «فى الإسلام». لكن التمثيل بالوضوء الضررى ينافى جعل مدرك القاعده مرسله زراره المشتمله على «على مؤمن» حيث عدها الشيخ أصح ما فى الباب سندا و أوضحه دلالة.

و كيف كان فمحصل هذا الوجه العدى أفاده الشيخ (قده) هو: أن الحكم الموجب تشريعه للضرر ذاتا كجواز أخذ مال الغير عدوانا، أو إطلاقا كوجوب الوضوء و لزوم البيع و نظائرها إذا صارت ضرريه منفى فى الشريعة و غير مجعول فيها، هذا.

و يرد عليه بعد تسليم صحه تعنون الحكم بالضرر، و الغض عن إناطه صحته بعليه الحكم للضرر دون معديته له كما هو كذلك، حيث ان الحكم واقع فى مبادئه الضرر، ضروره أن مجرد وجوب الوضوء مثلا ليس عله تامه له، لتوقف الضرر على استعمال الماء الذى هو منوط بالإرادة المتوقفه على مبادئها، فعلقه السببيه المصححه لاستعمال لفظ المسبب فى السبب مجازا أو لإرادته الحقيقية ادعاء مفقود كفقدان القرينه على المجاز فى الحذف.

و الغض أيضا عن الفرق بين العناوين المبدئية و الاشتقاقية بصحة الحمل فى الثانية، لوجود الاتحاد بينها، كحمل كل من العالم و العادل و الغنى مثلا على الآخر، و عدم صحته فى الأولى، لعدم الاتحاد بينها كحمل العلم على العدالة مثلا.

و الحكم و الضرر من العناوين المبدئية، فلا يتحدان حتى يصح حمل الضرر على الحكم و يصير عنوانا للحكم، و تفصيل ذلك محرّر فى الأصول.

أولاً: أن ذلك يختص بما إذا كان نفس الحكم ضروريا، كوجوب الخمس و الزكاه و سائر الواجبات المالىه، دون ما إذا كان متعلقه ضروريا كالوضوء الضررى و البيع الغبنى و نحو ذلك، مع أن الشيخ (قده) جعل المتعلقة

الضرريه أيضا من صغريات كبرى «لا ضرر».

و ثانيا: أن لازم كفايه كون الحكم معدا للضرر في صحه تعنونه بالضرر اندراج كثير من الموارد تحت قاعده نفي الضرر، كما إذا كان بيع متاعه موجبا لتنزل سعره و ورود الضرر الفاحش المالى على أبواب ذلك المتاع، أو كان بيع أراضيه و دكاينه سببا لضرر شركائه أو جيرانه أو مستأجره مثلا، إذ يصح أن يقال: ان جواز البيع في هذه الموارد ضررى فيرتفع بقاعده نفي الضرر، مع بداهه بطلان ذلك، فتأمل.

بل يلزم ارتفاع بعض المحرمات القطعيه في بعض الحالات، كما إذا تآقت نفس الشاب غير القادر على الزواج إلى ارتكاب بعض المحرمات بحيث يكون تركه و كفّ النفس عنه ضررا عليه، لإمكان أن يقال: ان حرمة ذلك المحرّم حينئذ ضرر عليه، فترتفع بقاعده نفي الضرر، و هو كما ترى.

و ثالثا: أن المناسب لكون «لا ضرر» الواقع عقيب الأمر بالقلع هو نفي الحكم الضررى أى: حق إبقاء العذق في مكانه، و المناسب لكونه نهيا تحريميا هو الواقع عقيب قوله صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار» و حيث انه لم يعلم كون اختلاف المتن من المعصوم عليه السلام حتى يستفاد منه حكمان أحدهما حرمة الإضرار بالمؤمن، و الآخر نفي الحكم الضررى، أو من الراوى، فلا محاله تصوير الروايه مجمله، و لا يصح الاستدلال بها على المعنى الذى رجحه الشيخ (قده) و هو نفي الحكم الضررى. و احتمال قرينه الأمر بالقلع على كون المتن الصادر هو وقوع «لا ضرر» عقيب الأمر بالقلع ضعيف، لقوه احتمال كون الأمر بالقلع من باب الولاية.

و رابعا: أن نفي الطبيعه مع وجود بعض أفرادها غير سديد، لما مر من أنه مستلزم لنفى جميع أفرادها، فذا كان فرد واحد من طبيعه الرجل موجودا في الدار لا يصح أن يقال: «لا رجل في الدار» لمكان التناقض، و من المعلوم أن نفي

طبيعته الحكم الضرري في الإسلام يناقض وجود أحكام ضرريه كثيره فيه كالواجبات الماليه طرًا، و وجوب الحج و الجهاد، و سلب ماليه بعض الأموال العرفيه كالخمر و الخنزير، و هيئات آلات القمار و الطرب، فان وجوب الخمس و الزكاه و الكفارات ضرر على المالكين، و هو من أظهر أفراد طبيعى الحكم الشرعى الناشى منه الضرر، لأنه بتمام هويته لا بإطلاقه عله للضرر، فهو من أجلى مصاديق الحكم الضرري، و مع وضوح تشريع هذا الوجوب كيف يصح نفى طبيعه الضرر شرعا؟ مضافا إلى: إباء مثله عن التخصيص، لكونه من الأحكام الامتنانيه كقاعده نفى الحرج.

و دعوى خروج الموارد المزبوره عن حيز القاعده تخصصا لا- تخصيصا، إما لاختصاص القاعده بما إذا كان الضرر ناشئا من إطلاق الحكم كالوضوء الضرري لا من نفس الحكم و طبعه كوجوب الخمس و غيره من الأمثله المتقدمه، و إما لكون الزكاه و الخمس و الكفارات حقا للفقراء، و المكلف يؤدى إليهم حقهم، فلا يتضرر المالك شيئا (غير مسموعه) إذ فى الأول: أنه خلاف ظاهر كلام الشيخ (قده):

«ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على أحد» لأن ظهوره فى ترتب الضرر على نفس الحكم و طبعه أقوى بمراتب من ظهوره فى ترتب الضرر عليه بواسطه أو وسائط. كما أن اسناد الضرر إليه بلا واسطه اسناد حقيقى، لكونه إلى ما هو له، بخلاف اسناده إليه مع الواسطه، فانه اسناد مجازى، لكونه إلى غير ما هو له، فشمول «لا ضرر» بناء على احتمال الشيخ للحكم الذى بهويته يوجب الضرر لا يحتاج إلى عنايه، بخلاف الحكم الذى يوجب بواسطه أو وسائط، فان شموله له يحتاج إلى عنايه.

و فى الثانى: أن حقيقه الخمس و الزكاه للساده و الفقراء لا تدفع الإشكال بل تسجله، إذ الحقيقه مترتبه على جعل مقدار من المال الزكوى و المتعلق للخمس

لغير المالك العرفي الذي يتحمل المشاق في تحصيله، و هذا يجعل ضرر على المالك، و هذا هو الإشكال، فلا تندفع بالحقيقه المزبوره كما هو واضح.

و خامسا: أن التخصيص بعد الغض عن إباء «لا ضرر» عنه كما مر آنفا مستهجن، لكثرتة بمثابه تنافى كبرويه القاعده بحسب المحاورات العرفيه، إذ وزان قوله: «لا ضرر» و تخصيصه بالمخصصات الكثيره التي أشير إلى بعضها وزان قوله: «أكرم كل أمير» و تخصيصه بقوله: «لا تكرم فساق الأمراء» مع فرض فسق جميعهم إلا واحدا منهم، فهل يصح إبراز وجوب إكرام شخص واحد منهم بصوره كبرى كليه؟ و هل يرتفع استهجان الكلام بكون المخصص عنوانا مع فرض كثره العناوين الخارجه عن عموم القاعده كما يظهر من ملاحظه الأحكام الضرريه الماليه و غيرها في الشريعه المطهره؟ و سادسا: أن الضرر و ان كان ناشئا تاره من الحكم كوجوب الزكاه و غيرها من الواجبات الماليه، و أخرى من الموضوع كالصوم و الوضوء الضرريين، فلذا يكون نسبته إلى كل منهما نسبه المعلول إلى العله، و يصح نفى الضرر بلحاظ الحكم أو الموضوع، إلا أن المعهود في المحاورات من هذا التركيب هو إرادته الموضوع دون الحكم، كما في «لا رهبانيه و لا نجش و لا شغار و لا غش، و لا بيع و لا عتق إلا في ملكك، و لا رقت و لا فسوق و لا جدال في الحج» إلى غير ذلك مما ورد في الكتاب و السنه و غيرهما، و لم نعتز على مورد تعلق فيه النفي بالحكم مطلقا من التكليفى و الوضعى، و مع عدم الظفر بذلك في المحاورات يشكل صحه إرادته نفى الحكم من «لا ضرر» و يقوى إرادته خصوص الموضوع الضررى منه لا الحكم، و لا الأعم منه و من الموضوع الضررى.

فمحصل هذا الإشكال الإثباتى هو: كون إرادته الحكم من الضرر فى حديثه خلاف الاستعمالات المتعارفه فى هذا التركيب عند أبناء المحاوره.

هذا حال الاحتمال الأول الذى رجحه الشيخ الأعظم (قده) وجعله أقرب إلى المعنى الحقيقى الذى هو الاخبار بنفى طبيعه الضرر. مع أن الترجيح بالأقربيه على تقدير تسليمها - و عدم كون إرادته النهى أقرب إلى المعنى الحقيقى - ممنوع، إذ المناط فى حجيه مداليل الألفاظ ببناء العقلاء هو الظهور، و الأقربيه إلى المعنى الموضوع له ما لم توجب ذلك لا تكون حجه.

و لعله لذا عدل المحققان النائينى و العراقى (قدهما) من هذا الاستعمال المجازى إلى كون المنفى نفس طبيعه الضرر فى صقع التشريع حقيقه. و قد أصر عليه الميرزا و شيد أركانه بتمهيد أمور أهمها كون المنفى فى وعاء التشريع هو الحكم حقيقه، فالجمله إنشائيه، و ذلك بعد أن أتعب نفسه الزكيه فى إثبات كون الضرر عنوانا ثانويا لنفس الأحكام الشرعيه من التكليفه و الوضعيه، أما فى الثانى فلأن حكم الشارع بلزوم العقد الغبى تشريع للضرر و عله تامه له من دون توسط أمر آخر. و أما فى التكليفه «فلأن نفس الإلزام كإيجاب الوضوء و ان لم يكن عله تامه للضرر، لتوسط إرادته المكلف و اختياره، الا أن إرادته حيث كانت مقهوره فى عالم التشريع لهذا البعث و الجعل الشرعى فبالأخره ينتهى الضرر إلى البعث و الجعل كانه المعلوم الأخير إلى العله الأولى، لا كانهته إلى المعد، فانه فرق بين سقى الزارع و حرثه و بين أمر الشارع و جعله...».

لكن قد عرفت فيما أورد على كلام الشيخ أن إيجاب الشارع للوضوء معد لا عله تامه للضرر. و على تقدير تسليم العليه التامه، فلا يوجب ذلك كون الاستعمال حقيقيا، فان علاقه السببيه و المسببيه من أظهر علائق المجاز.

و منه يظهر غموض ما أفاده شيخنا المحقق العراقى (قده) فى مقالاته فى مقام الاستظهار من الهيئه الكلاميه بقوله: «أظهرها الحمل على نفي الحقيقه بضميمه تقييده»

بالشريعة و لو من جهه أن نفى تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفى نفس المعلول الناشئ من قبله...» إذ نفى الطبيعه حقيقه يتوقف على انعدام تمام أفرادها خارجا، و أما النفي بلحاظ وعاء التشريع فلا يخرج عن الاستعمال المجازى بالعنايه.

و أما استظهار نفى الحكم بما أفاده الشيخ الأعظم بقوله: «و الأظهر بملاحظه نفس الفقيه و نظائرها و موارد ذكرها فى الروايات و فهم العلماء هو المعنى الأول» فغير تام. أما نفس الجملة فلاحتمال كل من النفى و النهى فيها، بل ربما يكون إرادته التحريم منها أقرب كما سيأتى.

و أما فهم الأصحاب فان كان المراد استظهارهم ذلك كان معارضا بفهم اللغويين حيث فسروا الجملة بالنهى، و لولاه أمكن الاستناد إليه، لأنهم من أهل المحاوره بل من أفصح أبنائها و أعرف بأساليب الكلام. و ان كان المراد فهمهم و لو بمعونه قرائن كانت لديهم، فلا عبره به، لعدم حجيته على غيره إلاّ بناء على جبر ضعف الدلاله كالسند بعمل المشهور، لكن تحقق الشهره محل تأمل، مضافا إلى منع الكبرى.

هذا كله فى الاحتمال الأول.

## ٢ - نفى الحكم بلسان نفى الموضوع

ثانيها: ما اختاره المحقق الخراسانى (قده) فى الكفايه من أن المراد نفى الحكم بلسان نفى الموضوع، توضيحه: أن الضرر فى الخارج موجود، فنفية لا بد أن يكون بلحاظ حكمه، فالمنفى حقيقه حكمه لا نفسه، و المصحح لتعلق النفى بنفس الضرر مع وجوده تكوينيا هو ادعاء عدمه، لأجل عدم ترتب آثاره عليه، و كل شىء لا يترتب عليه أثره المترقب منه ينزل منزله العدم، كالرجل غير الشجاع الخائف

القاعده عن القتال فى ميادين الحرب و الجدال، فانه يصح سلب الرجوليه عنه و يقال: أنه ليس برجل لعدم الأثر البارز للرجال و هو الشجاعه مثلاً فيه.

و بالجمله: فالمنفى حقيقه هو الحكم، لأنه القابل للوضع و الرفع التشريعيين، دون الموضوع الخارجى، الا أنه لعدم ترتب الأثر على الضرر نزل وجوده منزله العدم.

ثم انه يعتبر فى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يثبت لطبيعته حكم شرعاً أو عرفاً حتى يكون النفي رافعاً لذلك الحكم عن تلك الطبيعه أو بعض أفرادها كـ «لا رهبانیه فى الإسلام» و «لا قياس فى الدين» و «لا سرف فى الضوء» و «لا ربا بين الوالد و الولد» و «لا غيبه لمن تجاهر بالفسق» فان جواز رهبانیه الثابت فى الشرائع السابقه و جواز القياس الثابت عند العامه قد ارتفعا عن جميع أفراد رهبانیه و القياس فى الإسلام، و حرمة الرّبا و الإسراف و الغيبه قد ارتفعت عن بعض أفراد الرّبا و الغيبه و الإسراف، و مرجع الأول إلى النسخ، و الثانى إلى التخصيص.

و الوجه فى اعتبار هذا الشرط واضح، إذ المفروض أن نفي الموضوع الخارجى شرعاً لا يصح إلا بنفى ما يكون وضعه و رفعه بيد الشارع، و ليس ذلك إلا الحكم، فنفي الرّبا و هى الزيادة لا معنى له إلا نفي حكمها الثابت لطبيعته الرّبا و هو الحرمة، فمعنى «لا ضرر» حينئذ هو نفي الحكم الثابت لعنوان الضرر، فلو فرض أن الضرر كان حكمه الجواز، فقاعده نفيه تنفى ذلك الحكم، فكل حكم تكليفى أو وضعى مجعول لعنوان الضرر ينفي بقاعده نفي الضرر، هذا.

و أورد عليه أولاً: بعدم صحه نفي الحقيقه ادعاء مطلقاً، و ذلك لأن الجمله إما خبريه و إما إنشائية، فان كانت خبريه فلا يصح النفي لا حقيقه و لا ادعاء أما حقيقه فواضح، و أما ادعاء فلأن نفي الطبيعه ادعاء و تنزيل وجودها منزله العدم



انما يصح فيما إذا كانت الطبيعه فاقده للأثر المهم المترقب منها كالشجاعه مثلا في الرّجل فانه يصح أن يقال في حق فاقديها: «يا أشباه الرّجال ولا رجال» و أما إذا فقدت غير ذلك الأثر فلا يصح فقدانه التنزيل المزبور، و من المعلوم أن الأحكام التكليفية ليست من آثار الأفعال الخارجيه حتى يصح نفيها بنفى تلك الأحكام، ضروره أنها أفعال اختياريه للشارع، و آثار تلك الأفعال هي خواصها القائمه بها المسماه بالمصالح و المفساد، فالمصحح لنفى طبيعه الصلاه هو عدم ترتب مصلحتها الداعيه لتشريع حكمها، هذا.

مضافا إلى: أن الأفعال الخارجيه ليست موضوعات الأحكام الشرعيه حتى يتوجه نفيها ادعاء، ضروره كون الخارج ظرفا لسقوطها لا ثبوتها.

نعم في الأحكام الوضعيه كصححه معامله نظير البيع يصح نفي الطبيعه بلحاظ عدم صحتها، فيصح أن يقال: «أن المعاطاه بناء على افادتها الإباحه دون التمليك ليست بيعا» لعدم ترتب أثر البيع و هو الملكيه عليها و ان قصد بها البيع.

و بالجملة: فنفي الموضوع ادعاء بلحاظ حكمه الشرعى لا يقاس بسلب الرجوليه عمّن يفقد أثرها البارز، هذا.

و ان كانت الجملة إنشائية كان النفي حقيقيا لا ادعائيا، لوجود الموضوع بعين وجود الحكم، لكون عروض الحكم عليه من قبيل عروض الوجود على الماهيه بناء على أصاله الوجود و اعتباريه الماهيه، و ليس كعوارض الوجود المنوطه بوجود المعروض، و ذلك لأن حقيقه الحكم هي الإراده و الكراهه القائمتان بنفس المولى، و حيث ان طبيعه هذين الوصفين تعلّقيه، لاستحاله الشوق المطلق بدون المشتاق إليه، و استحاله كون الخارج طرف الإضافه، و إلّا لزم خارجيه الأمر النفسانيّ أو نفسانيه الخارج، و امتناع قيام الصفه بشخص و مقومها بشخص آخر،

وجب أن يكون موضوع الحكم الشرعي هو الصورة العلميه في أفق نفس الحاكم، وحينئذ نفى الحكم المترتب على الموضوع الضرري نفى للموضوع حقيقه لا ادعاء<sup>(١)</sup>.

و يمكن الجواب عنه سواء أ كانت الجملة خبريه أم إنشائية. أما إذا كانت خبريه فلأن الأحكام و ان لم تكن آثار موضوعاتها، لأنها منشآت الشارع و مجعولاته، لكن حيث ان الملاكات التي هي آثار الموضوعات تكون بوجوداتها العلميه داعيه لانقداح الإراده و الكراهه في المبادئ العاليه، صح نفى تلك الموضوعات ادعاء بلحاظ الربط المتحقق بين كل موضوع و حكمه، لكفايه هذا المقدار من الترتب فيه، فللشارع نفى أصل الرّبا بين الوالد و الولد باعتبار نفى صفته البارزه أعنى الحرمة.

و ما أفاده من أن موطن الموضوع كنفس الحكم هو النفس لا- الخارج فهو و ان كان متينا، لكن لا- يراد به الصورة العلميه للموضوع مع الغض عن الوجود الخارجى، لوضوح أن ما يدعو الشارع إلى الجعل و الإنشاء ملاحظه قيام الملاك بالموضوع، و من المعلوم اعتبار وجود الموضوع فى وعاء العين، إذ لو لا- تأثير الخارج فى الملاك- لم تكن الصورة العلميه المحضه داعيه للتشريع. و لذا كان شيخنا المحقق العراقى (قده) مع التزامه بأن المتعلقات هي الصور الذهنيه يقول بأنها الصور الذهنيه التي ترى خارجيه، فوجود المطابق الخارجى للصور النفسيه و لو بنحو فرض وجوده لازم حتى تنقذ الإراده فى المبادئ العاليه.

و أما إذا كانت إنشائية فلا يناط صحه نفى الموضوع بعدم أثره البارز، ضروره أنه يصح نفى جعله موضوعا للحكم فى صفحه التشريع و لو بتبع نفى جعل حكمه، فيصح أن يقال: «الرهائيه مثلا لم تجعل موضوعا للحكم» فان موضوعيه الموضوع مجعوله تبعا لجعل الحكم لا أصاله.

و ما أفاده من كون الحكم بالنسبه إلى الموضوع كعارض الماهيه فهو كلام متين، و قد أشرنا إليه فى الجزء الأول، لكن الظاهر أن مثل هذه الدقائق العقلية لا تتطرق فى باب الاستظهار من الأدله الشرعيه الملقاه إلى العرف و ان لم نقل باعتبار مسامحاته فى مقام التطبيق، فان الأحكام الشرعيه أمور اعتباريه، و موضوعاتها من الأمور المتأصله عندهم، ففى مثل «لا تشرب الخمر» يرون الموضوع بالنظر الدقى هو الخمر الخارجى، لا الصوره العلميه منه القائمه بنفس المولى.

و حيثئذ فالمنفى هو الحكم بلسان نفى موضوعه نفيًا ادعائيًا لا حقيقيًا، لفرض تقوم النفى الحقيقى بانعدام أفراد طبيعه خارجا كما فى «لا رجل فى الدار» و أما مع وجودها خارجا فالنفي بالعنايه و الادعاء.

و بالجمله: يكفى فى صحه نفي الموضوع فى الإنشاء نفي موضوعيته للحكم من دون اعتبار عدم ترتب أثره البارز عليه.

و ثانيًا: بما فى تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله) من: «أن المنفى فى المقام هو عنوان الضرر، و الضرر ليس عنوانا للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه و مترتب عليه، فلو كان النفي نفيًا للحكم بلسان نفي موضوعه لزم أن يكون المنفى فى المقام الحكم الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضررى».

لكن يرد عليه نقضا بما اختاره من كون المنفى نفس الحكم ابتداء وفاقا للشيخ الأعظم و المحقق النائينى، حيث ان الضرر ليس عنوانا لنفس الحكم، و لا يحمل عليه بالحمل الشائع، بل مترتب عليه، لعدم كون نفس وجوب الوضوء ضررا على المكلف و انما هو ضررى، فلو لم يصح تعنون العله و السبب بوصف المعلول و المسبب لم يفرق فيه بين كون الضرر المنفى عنوانا للموضوع أم للحكم، إذ ليس الضرر محمولًا على الموضوع و لا على الحكم حيثئذ، و هذا لا يلتزم مع جعل

مفاد الجمله نفى الحكم، لتوقفه على صحه تعنونه بالضرر.

و حلاً بورود نظائر هذا الاستعمال فى الروايات، من وقوع الضرر عنوانا للفعل الخارجى، و قد تقدم فى معنى الضرر ذكر بعض الروايات كطلاق الزوج ضرارا، فليس هذا الكلام مستبعدا عن استعمالات أبناء المحاوره حتى لا يلتزم به.

و ثالثا: بأن الضرر موضوع للحكم، و الموضوع مقتض لحكمه، فكيف يمكن أن يكون رافعا له؟ فيمتنع أن يندرج «لا ضرر» فى نفى الحكم بلسان نفى الموضوع. فدلاله الاقتضاء توجب حمل الكلام على بعض الوجوه الآتية من النهى أو إرادته الضرر غير المتدارك، هذا.

و يمكن دفعه نقضا و حلاً.

أما الأول فبالنقض بمثل «لا رهباية» مما كان موضوعا فى الشرائع السابقه لأحكام قد ارتفعت فى هذه الشريعة، فان الرهبانية مع موضوعيتها للحكم السابق قد ارتفع عنها ذلك الحكم فى هذه الشريعة، فيلزم كون الرهبانية مقتضية للحكم و رافعه له. و امتناع اقتضاء شىء واحد لطرفى النقيض بديهي.

و أما الثانى فبأن الحكم الثانى ناسخ للأول و رافع لموضوعيه موضوع الحكم الأول ان كان المرفوع نفس طبيعه الموضوع، إذ لا معنى لرفع الحكم عن موضوعه مع تماميته و عدم زوال جزء و قيد عنه إلا- النسخ الذى حقيقته إنهاء أمد موضوعيه موضوع الحكم المنسوخ، أو مقيد له ان كان المرفوع حصه من طبيعه ك «لا- ربا بين الوالد و الولد» و إلا- يلزم اجتماع الضدين أو النقيضين.

و رابعا: بأن الضرر ان كان حراما، فنفيه بلا ضرر يوجب جوازه، و هذا ضد المقصود، إذ الغرض إثبات ما يناسبه من الحرمة، فيمتنع أن يكون «لا ضرر» من نفى الحكم بلسان نفى الموضوع.

و يمكن دفعه بأن قاعده نفى الضرر من الأحكام الامتثانية، و من المعلوم أن

الإضرار بالغير لا منه فيه، بل هو خلاف الامتنان، فشرط جريان هذه القاعده أن يكون فيها منه على العباد، و إلا فلا تجرى، نظير جريان أصل البراءة في كونه من الأحكام الامتنانية.

نعم عمدته الإشكال على هذا الوجه هي عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه، حيث ان ضابطه كما مر آنفا نفي الحكم الثابت لطبيعته عن نفسها أو عن بعض أنواعها أو أصنافها، فلا- يشمل حكما ثبت لموضوع طرأ عليه ذلك العنوان تصادفا.

و عليه فليس وجوب الوضوء الضروري و لزوم الوفاء بالبيع الغبني و سلطنه المالك إذا صارت ضرريه و نظائرها من صغريات قاعده نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ضروره أن الأحكام في هذه الأمثله ثبتت لعناوين خاصه من الوضوء و البيع و سلطنه المالك على ماله و لم تثبت لعنوان الضرر حتى ترتفع بقاعده نفيه.

و الحاصل: أن لا ضرر بناء على كونه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا يشمل أمثال هذه الموارد مع بناء الأصحاب على شموله لها رفع أحكامها به، فلا بد من إرادته معنى آخر من «لا ضرر» و لا موجب لحمله على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما التزم به صاحب الكفايه (قده) في رفع الخطاء و النسيان في حديث الرفع، حيث جعل رفع الحكم فيهما من هذا الباب.

توضيح عدم الموجب له في المقام ما عرفت من عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه، و عدم دليل خارجي أيضا على لزوم الالتزام بذلك فيه بعد إمكان حمله على معنى آخر من المعاني المحتمله في «لا ضرر» و هذا بخلاف رفع الخطأ و النسيان، فانه بعد امتناع نفيهما تكوينيا، لوجودهما في الخارج فيلزم الكذب، و تشريعا بمعنى نفي الحكم المترتب على عنوانهما، للزوم كون الشيء مقتضيا لحكمه و رافعها له، و لغويه تشريع الحكم لعنوانهما كوجوب سجود

السهو لمن نسي بعض أجزاء الصلاة، أو بمعنى عدم جعلهما شرعا موضوعا لحكم و تنزيلهما منزله العدم بحيث يكون الفعل الصادر معهما كالفعل الصادر عمدا لكونه خلاف الامتثال، و المفروض أن رفعهما من الأحكام الامتنانية (لا بد) بمقتضى دلالة الاقتضاء أن يكون المرفوع حكم الفعل إذا صدر خطأ أو نسيانا، فصول الكلام عن اللغويه يقتضى معاملة نفي الحكم معهما معاملة نفيه بلسان نفي الموضوع و ان لم ينطبق عليه ضابطه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا سبيل إلى ما اختاره المحقق الخراساني (قده).

### ٣ - تشريع حرمة الضرر

ثالثها: ما اختاره بعض كصاحب العناوين (ره) و شَيِّده العلامة شيخ الشريعة الأصفهاني (قده) في رسالته المعموله في قاعده نفي الضرر من إرادته النهي من النفي كإرادته البعث من الجملة الخبرية، ببيان: أنه كما يمكن أن يكون الاخبار بالوقوع كناية عن طلب الفعل و إرادته، إذ الاخبار بالوقوع يناسب البعث على الإيجاد، كذلك يمكن أن يكون الاخبار بعدم الوقوع كناية عن كراهه الفعل و الزجر عنه، إذ المناسب للوقوع و عدمه من الدواعي هو الزجر و البعث دون التهديد و التعجيز و غيرهما من الدواعي، إذ لا- مساس لها بالوقوع و عدمه، قال (قده) في رسالته المشار إليها: «و الظاهر الراجح عندي بين المعاني الأربعة هو الأول، و هو الذي لا تسبق الأذهان الفارغه عن الشبهات العلميه إلا إليه... إلى أن قال:

و ليعلم أن المدعى أن حديث الضرر يراد به إفاده النهي عنه، سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداء، أو أنه استعمل معناه الحقيقي و هو النفي، و لكن لينتقل منه إلى إرادته النهي... إلى أن قال: فالمدعى ان الحديث يراد به إفاده النهي، لا نفي الحكم الضرري، و لا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنها،

ولا- يتفاوت في هذا المدعى أن استعمال النفي في النهي بأى وجه، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدمه للانتقال إلى طلب الترك أدخل في إثبات المدعى، حيث لا- يتجه حينئذ ما يستشكل في المعنى الأول من أنه تجوز لا يصار إليه».

ولا يخفى أن كلامه هذا ينادى بأعلى صوته بعدم توقف إرادته النهي من هذا التركيب على استعمال النفي في النهي مجازاً، فلا يرد عليه ما في الكفايه من عدم معهوديه إرادته النهي من النفي من مثل هذا التركيب حتى يجاب عنه بشيوع إرادته النهي من «لا» التي لنفي الجنس، و بيان موارد كثيره من هذا التركيب مما علم بإرادته النهي فيها، نظير قوله تعالى: (لا- رفث و لا فسوق و لا جدال في الحج ) و قوله تعالى: (فان لك في الحياه أن تقول لا مساس ) أى لا تمسنى، و قوله صلى الله عليه و آله: «لا أخصاء في الإسلام» و «لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثه أيام» و «لا غش بين المسلمين» و «لا جلب و لا جنب و لا شغار في الإسلام» و «لا- حمى الا- ما حمى الله و رسوله» و «لا- حمى في الإسلام و لا- مناجشه» و غير ذلك مما ورد في الكتاب و السنه و كلمات الفصحاء.

و بالجمله: إرادته النهي من الاخبار بعدم الوقوع كإرادته البعث من الاخبار بالوقوع في غايه الكثره من غير توقف على ارتكاب المجاز في الكلمه باستعمال النفي في النهي حتى يقال: بعدم معهوديه إرادته النهي من النفي في مثل هذا التركيب، فان القائل بهذا الوجه الثالث لا يريد النهي بنحو استعمال النفي فيه، بل وزان إرادته وزان إرادته البعث من الجمله الخبريه الداله على وقوع شىء.

و الضابط في إرادته النهي من النفي هو كون المنفى فعلاً اختيارياً للمكلف،

إذ المفروض تعلق النهى به، و من المعلوم اعتبار القدره فى متعلقه كغيره من متعلقات الأحكام طرًا، فلا- يشمل مثل «لا شك لكثير الشك» و «لا- سهو للإمام مع حفظ المأموم» و «لا سهو فى سهو» و «لا سهو فى نافله» و نظائرها مما لا يكون متعلق «لا» النافيه فعلا اختياريًا.

و هذا الضابط ينطبق على المقام، و يكون كبرى لفعل سمره كما يدل عليه قوله صلى الله عليه و آله له لعنه الله: «انك رجل مضار» فانه بمنزله الصغرى، لأن فعله مضاره و كل مضاره حرام، ففعله لعنه الله حرام، فحمل «لا» على النهى يناسب المورد، بخلاف حمله على غير النهى، فبناء على نفي الحكم الضررى يصير المعنى «انك رجل مضار و الحكم الضررى منفى» و على نفي الموضوع الضررى «انك رجل مضار و الفعل الضررى لا حكم له» و بروده كلا المعنيين غير خفيه على الأذهان المستقيمه.

و كيف كان، فإرادته النهى من النفي و الاخبار بعدم الوقوع كإرادته البعث من الاخبار بالوقوع و ان كانت شائعه فى الكتاب و السنه و كلمات الفصحاء، لكن شيعوها ليس بمثابه يوجب الانسباق إلى الذهن عند الإطلاق، بل يتوقف إرادته على قيام قرينه عليه، لشيوع إرادته غير النهى من هذا التركيب أيضا، نظير قوله صلى الله عليه و آله: «لا يتم بعد احتلام، و لا طلاق قبل نكاح، و لا عتق قبل ملك، و لا يمين لولد مع والده، و لا للمملوك مع مولاه، و لا للمرأة مع زوجها، و لا نذر فى معصيه، و لا يمين فى قطيعه» و «لا- يمين فى غضب و لا- فى قطيعه رحم و لا- فى جبر و لا- فى إكراه» و «الإطلاق إلا على كتاب الله و لا عتق إلا لوجه الله» و «الإطلاق إلا لمن أَرَادَ



الطلاق « و لإطلاق الا بعد نكاح و لا عتق إلا بعد ملك » و « لإطلاق الا بينه » و « لا طلاق الا على السنه و لإطلاق إلا على طهر » و « لاظهار الا ما أريد به الظهار » و « لا إيلاء حتى يدخل بها » و « لا سهو على من أقر على نفسه بسهو » و « لا صيام لمن لا يبيت الصيام بالليل » و « لا نكاح الا بولى مرشد و شاهدى عدل » و « لا رهن إلا مقبوضا » و « لا قطع إلا من حرز » و « لا شفعه إلا لشريك غير مقاسم » و « لا شفعه فى سفينه و لا فى نهر و لا فى طريق » و غير ذلك مما يعثر عليه المتتبع.

و الحاصل: أن إشكال إرادته النهى من النفى هو عدم القرينه عليه بعد ما عرفت من شيوع استعمال هذا التركيب فى النهى و غيره بحيث يصير الكلام بدون القرينه

ص: ٥٩٤

على أحدهما مجملا، هذا.

مضافا إلى: أنه - مع الاعتراف باستعمال «لا» النافية في معناها الحقيقي و كون النهى مرادا جديا للمولى - يتوجه عليه: أن أصله التطابق بين الإرادتين الاستعماليه و الجديه تقتضى إرادته النفى من «لا ضرر» إلا بقريته توجب التفكيك بين الإرادتين، و إرادته الحرمة من الأمثله المستشهد بها لا تصلح لرفع اليد عن أصله الحقيقيه فى حرف النفى فى المقام.

و أما استدلاله بقوله صلى الله عليه و آله: «انك رجل مضار و لا ضرر و لا ضرار على مؤمن» على إرادته التحريم، فيرده: أنه و ان كان كذلك، إلا أنك عرفت فى مدخل البحث أن مرسله زواره و خبر الحذاء غير واجدين لشرائط حجه الخبر حتى يستظهر ذلك من كلمه «مضار».

و أما تأييد مدعاه بكلام جمع من اللغويين حيث فسروا الجملة ب «لا يضر أحدهما صاحبه» فيكفى فى رده عدم اعتبار قول اللغوى فى تعيين الأوضاع، و معارضته بفهم قدماء الأصحاب كالشيخ و السيد ابن زهره المستدلين بها على خيار الغبن المقتضى لاستفاده النفى منه. خصوصا و قد ادعى فخر الدين تواتر الأخبار على نفى الضرر، فكأن الذوق الفقهي المستقيم أب عن استظهار غير النفى منه.

و منه يظهر المنع من دعوى تبادر الحرمة إلى الأذهان الصافيه، إذ المختلفون فى فهم النهى أو النفى كلهم من أبناء المحاوره.

و قد استدل على إرادته التحريم بوجه أخرى أيضا.

منها: ما فى العناوين تاره من «أن المنع و التحريم هو الأنسب بملاحظه كون الشارع فى مقام الحكم من حيث هو كذلك، لا فى مقام ما يوجد فى الدين و ما لا يوجد» و أخرى بأن «سياق الروايات يرشد إلى إرادته

النهى من ذلك، و أن المراد تحريم الضرر و الضرار و المنع عنهما، و ذلك إما بحمل (لا) على معنى النهى، و إما بتقدير كلمه مشروع، و مجوّز، و مباح فى خبره مع بقاءه على نفيه، و على التقديرين يفيد المنع و التحريم».

و منها: ما فى حاشيه المحقق الخراسانى على الرسائل من «أن الشارع لم يشرع جواز الإضرار بالغير أو وجوب تحمل الضرر عنه كما يظهر من مراجعه ما يوازنه من مثل لا رفث و لا فسوق و لا جدال فى الحج مثلاً، أو يقال مثلاً:

لا قمار و لا سرقة و لا أكل أموال الناس بالباطل فى الإسلام، حيث ان الظاهر منها نفى تشريع ما يناسب الموضوع المنفى فيها من الأحكام».

و منها: ما فى حاشيه المحقق الأصفهاني (قده) من قوله: «و لكن هنا شبهه ربما تقوى إرادته النهى.... إلخ».

و محصله: أن الضرر هو النقص، و حمل العنوان المنتزع من المعلول على العله بالحمل الشائع غير سديد، فلا يقال: «النار حراره» بل الصحيح أن يشتق من المعلول وصف ثم حملة عليها بأن يقال: «النار حاره» و حيث ان الضرر معلول الحكم الشرعى كما يراه الشيخ أو موضوع حكمه كما اختاره المحقق الخراسانى فلا- بد من صحه أن يقال: «الوجوب ضرر أو الوضوء ضرر» مع أن الصحيح كون الوضوء أو وجوبه مضراً لا- ضرراً، و لذا قد يضاف إليه ياء النسبه و يقال: «الوضوء الضررى ليس مجعولاً فى الإسلام».

و هذا أجنبى عما هو المنفى فى الحديث، لورود حرف النفى على نفس الضرر لا المشتق منه، و المفروض فساد حمل العنوان القائم بالمعلول على عله، و لا يمكن تصحيح الكلام الا بكون النفى بلحاظ الحكم المتوهم و هو الجواز و نتيجته حرمة الضرر، و هذا التقدير أقرب إلى المعنى الحقيقى من احتمال إرادته

لكن للمناقشه في الوجوه المتقدمه مجال، أما ما أفاده صاحب العناوين أولًا فيرده: أن الشارع الأقدس المحيط بحقائق الأمور له الاخبار عن الواقعيات كما له إنشاء الأحكام الاعتباريه. و بناء على كون الجملة خبريه لم يتعين حملها على الاخبار عن نفي الضرر خارجا حتى يكون كذبه موجبا لإيراده إنشاء التحريم، لجواز حمله على نفي الضرر في وعاء التقنين و التشريع، و هو مناسب جدا لمقام شارعيته فضلا عن منافاته له، و هذا المعنى أوفق بما اشتمل على كلمه «في الإسلام» و مجرد هذا الاحتمال كاف في عدم استقرار ظهور الجملة في النهي.

و أما ما أفاده ثانيا من وحده السياق فيرده: أن ورود النهي عن الضرر و المضاره انما يقتضى رفع اليد عن أصله الحقيقيه في «لا» النافيه الوارده على «ضرر» و لكنه لا يقتضى رفع اليد عنه في خصوص «لا ضرر» لأنه بلا موجب، كما هو واضح.

و أما رفع اليد عن النفي بتقدير «مجوّز و مباح» فيكفى في رده كونه خلاف الأصل، و لا ملزم للالتزام به، لصحه الكلام بدونه.

و أما كلام المحقق الخراساني في الحاشيه، فيمكن الخدشه فيه - مضافا إلى عدم انطباق ضابط نفي الحكم المناسب بلسان نفي الموضوع عليه - بأن الحكم المناسب للضرر هو الحرمة لا- الجواز خصوصا بملاحظه الأخبار الناهيه عن المضاره و الإضرار و الضرر، و نفي هذا الحكم المناسب خلاف المقصود الذي هو إثبات حرمة الضرر، إذ نفي الحرمة مستلزم للجواز، فيكون حينئذ نظير «لا ربا بين الوالد و الولد» في كون المنفي هو الحرمة المجعوله للطبيعه.

و أما كلام المحقق الأصفهاني، فان الأمر و ان كان كما أفاده، لكن يبقى مجال

النقض عليه بنفى الحرج في الدين مما لا ريب في كون المنفى هو نفس الحكم الشرعي، مع أن الحرج و المشقه ليس وصفا للحكم، لقيامه بالمكلف، و انما الحكم حرجي أو ملق في الحرج، فالمحمول المنفى في الشريعة هو الحرج لا ما يشتق منه، و قد تعنون الحكم في لسان الدليل بوصف ما هو كالمعلول له، و عليه فمجرد ما أفيد لا يقتضى رفع اليد عن أصله الحقيقيه في «لا» هذا.

مضافا إلى: احتمال عدم كون «ضرر» مصدرا، بل هو ك «حسن» صفة مشبهه، و لا ريب في صحه تعنون علته به، لاشتراك بعض الصيغ بين المصدر و الصفه المشبهه، أو بين اسم الفاعل و الصفه.

بل يمكن الجواب الحلي بأن المصحح لأمثال هذا الاستعمال هو صحه الحمل عرفا و ان لم يخل عن بعض مراتب المجاز كما في «زيد عدل» بداعي المبالغه في ثبوت الصفه له، و في حديث «لا ضرر» كذلك، لشده الربط بين فعل المكلف و حكم الشارع من جهه تبعيه الإراده المأموريه للإراداه الآمرية و مقهوريتها لها، فكأن الشارع هو الملقى له في الضرر و الحرج، و هذا المقدار مصحح لاستعمال «لا» النافيه مجازا في النفي.

هذا ما استدل به على إراداه النهي من جمله «لا- ضرر» و قد عرفت عدم وفاء شىء منها بإثباته، و ان كان احتمال إرادته غير مستبعد من هذا التركيب.

و أما الإشكال عليه تاره بما في مقالات شيخنا المحقق العراقي من «أن هذا المعنى لا- يناسب التخفيف على الأعمه الموجب للامتنان عليهم، بل كان تحملا- آخر و إلزاما زائدا عليهم، و هو ينافى بناءهم على سوجه الوارد مساق حديث الرفع و عمومات نفي الحرج من حيث التخفيف على الأعمه، بشهاده تصريحهم بعدم شمول عمومه للمقدم على الضرر في المعاملات الغبنيه...».

و أخرى بما في تقارير بعض الأعاضم دام ظله من «أن هذا الاحتمال - و هو

إرادته النهي - و ان كان ممكنا في نفسه، إلا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام.

أما بناء على اشتغال الرواية على كلمه (في الإسلام) كما في روايه الفقيه و نهايه ابن الأثير فظاهر، لأن هذا القيد كاشف عن أن المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر.

فلا يخلو من غموض. أما الأول فلأن القاعدة و ان وردت مورد الامتنان بناء على إرادته النفي، إلا أن الاستناد فيه إلى المتن المشتمل على «على مؤمن» غير ظاهر، لما عرفت من عدم ثبوته في روايه معتبره، و دعوى الجبر بعمل الأصحاب بخصوص هذا المتن ممنوعه، إذ الموجود في خلاف شيخ الطائفة و غنيه السيد ابن زهره (قدهما) خال عنه، و المحكى عن تذكره علامه «لا ضرر و لا- ضرار في الإسلام» فإحراز استنادهم إلى خصوص ما اشتمل على «على مؤمن» مشكل و لو سلم ذلك لم ينفذ، لاستدلالهم على خيار الغبن بوجوه أخرى كتخلف الشرط الضمني، و سقوط خيار العالم بالغبن يستند إلى إسقاط هذا الحق، لا امتنانه قاعده الضرر.

و أما الثاني، فلأن نفي الوجود بداعي الزجر تشريع أيضا لحرمة الإضرار في الإسلام كحرمة الرفث في الحج، فانه لا فرق في صدق التشريع بين كون المجعول نفي الحكم الضرري و بين كونه حرمة الإضرار، لأنه على التقديرين تكون القضية خبريه سلبيه حاكميه عن عدم وقوع الضرر سواء أريد به نفي الحكم الضرري أم الموضوع الضرري، أم حرمة الضرر، فكلمه «الإسلام» لا تشهد بتعين شيء من هذه الاحتمالات الثلاثة، فتأمل جيدا.

و لا- بأس بالتنبية على أمر، و هو: أن الشيخ الأعظم بعد استظهاره لنفي الحكم من الحديث قال: «و يحتمل أن يراد من النفي النهي عن ضرر النفس أو الغير ابتداء أو مجازاه، لكن لا بد أن يراد بالنهي زائدا على التحريم الفساد و عدم

المضى، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط و العقود، فكل إضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماض على من أضره، وهذا المعنى قريب من الأول بل راجع إليه...».

لكنه لا يخلو من غموض، لتوقفه على الملازمه بين حرمة الإضرار بالغير تكليفا و وضعاً، مع أن الأمثله التي ذكرها المختاره و هو النفي أجنيبه عن هذا التلازم، فانه (قده) مثل للنفي بقوله: «فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر، و كذلك لزوم البيع من غير شفعه للشريك، و كذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمان كثير، و كذلك سلطنه المالك على الدخول إلى عذقه و إباحته له من دون استئذان من الأنصاري، و كذلك حرمة الترافع إلى حكام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه، و منه براءه ذمه الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر».

و الملازمه المزبوره انما تتجه في مثال سلطنه المالك، لأنها منشأ لتضرر الأنصاري، فيمكن القول بزوال سلطنته من جهة حرمة الإضرار. و أما في سائر الفروع المذكوره فلا، حيث ان المرفوع في مسأله شراء ماء الوضوء بثمان كثير هو الإلزام و الوجوب لا حرمة الشراء حتى يستلزم فساد الوضوء به. و كذا في مثال حرمة الترافع، فان مجرد تضرر صاحب المال لا يوجب جواز الترافع إليهم لإنقاذ حقه. و عقد الغابن ليس حراماً تكليفاً حتى يلازم حكمه الوضعي و هو جواز العقد.

و بيع الشريك حصته ليس حراماً حتى يكون سلطنه الشريك على فسخه لأجله.

هذا كله مع الغض عما في تنظير «لا ضرر» ب آيه وجوب الوفاء بالعقود الداله على حليتها تكليفا و وضعاً بالملازمه العرفيه من الإشكال، لإمكان تحريم الشارع للضرر من دون أن يكون من موجبات الضمان، كما هو واضح لمن تأمل.

و الحاصل: أن الفرق بين القول بإفاده الجمله للنفي أو النهى جوهرى يظهر ثمرته فى الحكومه كما سيأتى التعرض له فى التنبهات إن شاء الله تعالى، و لا سبيل لإرجاع الثانى إلى الأول.

فالمتحصل: أن عمده الإشكال على اراده النهى من «لا ضرر» أمران:

أحدهما: الإجمال و عدم القرينه عليها، إلا أن يكون المورد قرينه عليها بالتقريب المتقدم بقولنا: «فانه بمنزله الصغرى لأن فعله مضاره... إلخ» فتأمل.

ثانيهما: عدم دلالاته على فساد المعامله الضرريه.

٤ - نفي الضرر غير المتدارك

رابعها: ما عن بعض الفحول كالفاضل التونى و النراقى (قدهما) من أن المنفى هو الضرر غير المتدارك، بمعنى نهى الشارع عن الضرر غير المجبور بشىء من الضمان و نحوه، فالضرر المتدارك بحكم الشارع ينزل منزله العدم، كما هو كذلك عرفا، و لذا لا يعدون التاجر الذى ربح فى إحدى معاملاته عشرين دينارا مثلا و خسر فى بعضها هذا المقدار أيضا من التجار الذين خسروا و تضرروا فى تجارتهم. و عليه «فلا ضرر» كناية عن لزوم تدارك الضرر شرعا للمتضرر.

فهذا الوجه يشترك مع الوجهين الأولين فى كون المنفى هو طبيعه الضرر، و يفترق عنهما بأنه مقيد بالتدارك. و المصحح لنفى الطبيعه فيه هو حكم الشارع بلزوم التدارك الذى نزل وجودها منزله العدم. و نتيجة هذا الوجه لزوم تدارك طبيعه الضرر، هذا.

و يرد عليه أولا: أن إرادته الضرر غير المتدارك ان كانت بالاستعمال فيه مجازا فهى خلاف أصاله الحقيقه و تحتاج إلى قرينه صارفه، و هى مفقوده. و ان كانت بدال مستقل فهى خلاف أصاله الإطلاق، و يحتاج التقييد إلى الدليل، و هو أيضا

ص: ٦٠١



مفقود، و مع الشك يكون المتبع أصالتي الحقيقه و الإطلاق.

و ثانيا: أن حكم الشارع بلزوم تدارك الضرر تكليفا لا يصحح نفى طبيعه الضرر بل المصحح له هو تداركه خارجا، فان صرف وجوب رد الأموال المغصوبه على الظلمه و السارقين إلى مالكيها لا يجبر الضرر الوارد على أربابها و لا يصحح نفى طبيعه الضرر عنهم، و انما الجابر له و المصحح لنتيها هو التدارك الخارجى، و لذا أبدل المحقق النائنى (قده) الحكم التكليفى بالوضعى، و هو الضمان و اشتغال ذمه الضار بشرط يساره و كونه مؤديا، فحينئذ يصح أن يقال: ان هذا الضرر المجبور بالضمان الكذائى ليس ضرا، هذا.

أقول: هذا التقييد منه (قده) لا محيص عنه مع الإلجاء إلى الالتزام بهذا الوجه الرابع، لكنه قد عرفت و ستعرف أيضا عدم الوجه فى الالتزام به.

و ثالثا: أنه أخص من المدعى، إذ ليس كل ضرر لازم التدارك تكليفا و وضعيا، كما إذا فرض غلو سعر كتاب لعزّه وجوده، و قد طبعه شخص فصار الكتاب لكثره وجوده رخيصا، و من المعلوم أن تنزل قيمه ضرر أوردته طابع الكتاب على مالكة مع عدم لزوم تداركه على الطابع. و كاستيراد تاجر لمتاع عزيز الوجود غالى السعر الموجب لنزول قيمته. و نظائره كثيره.

و بالجمله: فنفى طبيعه الضرر لأجل لزوم تداركه شرعا بعد فرض صحته لا يصح، مع عدم لزوم ذلك فى كثير من الموارد، لاختصاصه بباب التغيريمات و التضمينات، و هو لا- يكفى فى صحته نفى الطبيعه المستلزم لنفى جميع أفرادها، مع عدم كون الضرر بنفسه من موجبات الضمان.

و أما الإشكال عليه بما فى رساله الشيخ الأعظم من: «أن ظاهر قوله عليه السلام: لا ضرر فى الإسلام كون الإسلام ظرفا للضرر، فلا يناسب أن يراد به الفعل المضمر، و انما المناسب الحكم الشرعى الملقى للعباد فى الضرر، نظير قوله: لا حرج فى

الدين» فغير ظاهر، لعدم قرينيه «فى الإسلام» على كون المنفى هو الحكم، فان الضرر أيضا منفى فى الإسلام، مع أنه لا ريب فى كونه فى موارد إطلاقه هو الفعل، و لا يصح إرادته الحكم منه كما فى إطلاقه على إمساك الزوجه ضرارا و غيره.

فيلزم عليه (قده) توجيه وقوع النفى فى الإسلام بما يلتئم مع الفعل الضررى أيضا.

#### ٥ - تحريم الضرر بالنهى السلطانى أو القضائى

خامسها: إرادته النهى من النفى، لكن المراد به النهى السلطانى الصادر عن الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم بما أنه رئيس الدولة و سائسها، لا بما أنه مبلغ أحكام الشرع عن الله عز و جل حتى يكون النهى إلهيا كالنهى عن القمار و شرب الخمر و نحوهما من المحرمات الإلهيه، و بيانه منوط بالإشارة إلى أمور:

الأول: أنه لا إشكال فى ثبوت مناصب للنبي صلى الله عليه و آله:

منها: النبوه و رساله أى تبليغ الأحكام الكليه.

و منها: السلطنه على الأمة، لكونه رئيسهم و مدبر أمورهم و سائس بلادهم، و هم رعيته، و أوامره بالنظر إلى هذا المنصب مولويه لا- إرشاديه كما فى الأحكام التى يبلغها عنه تعالى، فان إطاعتها إطاعه له تعالى لا لرسوله بما هو مبلغ الأحكام، بخلاف أوامره السلطانيه، فانها مولويه، و امتثالها إطاعه له صلى الله عليه و آله كما إذا جعل الأماره لشخص على الجيش، فانه تجب إطاعته لكونه رئيسا على الأمة.

و منها: القضاء و فصل الخصومات، فان حكمه بموازن القضاء نافذ لا يجوز التخلف عنه. و هذه المناصب ثابتة له و للأئمه الهداه المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بالبراهين الواضحه التى ليس المقام محل ذكرها.

الثانى: كل ما ورد من رسول الله و أمير المؤمنين صلوات الله و سلامه عليهما و آلهما بلفظ «قضى» أو «حكم» أو «أمر» و أمثالها ليس المراد منه

بيان حكم الله الكلى، و لو أريد منه ذلك كان مجازاً أو إرشاداً إلى حكم الله، لظهورها فى قضائه و حكمه بما أنه قاض أو سلطان، لا من حيث انه مبلغ للأحكام، إذ ليس للنبي حكم و قضاء بالنسبه إلى الأحكام الكليه.

بل يحمل بقرينه الحال أو المقام بعض الأحكام الواردة بعنوان «قال رسول الله أو أمير المؤمنين عليهما السلام» على صدور الحكم المولوى السلطانى أو القضائى لفصل الخصومه، كما إذا ورد أنه صلى الله عليه و آله قال: «أنت رئيس الجيش» أو «هذه الدار لزيد» هذا فى مقام الثبوت.

الثالث: فى تأييد ما تقدم بحسب مقام الإثبات. أما ما ورد بلفظ «قضى» و «حكم» و أريد منه الحكم المولوى فأكثر من أن يحصى، فمنه قوله صلى الله عليه و آله: «انما أفضى بينكم بالبينات و الأيمان»، و عن أمير المؤمنين عليه السلام قال: «كان رسول الله صلى الله عليه و آله يحكم بين الناس بالبينات و الأيمان»، و عن أبى جعفر عليه السلام قال: «لو كان الأمر إلينا أجزنا شهاده الرجل الواحد إذا علم منه خير مع يمين الخصم فى حقوق الناس، فأما ما كان من حقوق الله عز و جل أو رؤيه الهلال فلا» تدل هذه الروايه على أن هذا التنفيذ و هذه الإجازة هو تنفيذ ولى الأمر و السلطان.

و أما ما ورد بلفظ «قال» مع كون المستفاد منه الأمر السلطانى فكثير، فمنه روايه عقبه بن خالد الوارده فى شق القناه بجنب قناه أخرى» و قوله صلى الله عليه و آله: «اقتلوا المشركين و استحياوا شيوخهم و صبيانهم».

و إذا ورد عنه: «قال كذا» و شك في أنه صلى الله عليه و آله مخبر عن الله تعالى أو أمر أو نهى باعتبار المنصبين المتفرعين على الرساله و هما الرئاسة و القضاء فالحمل على الأمر المولوى منوط بقيام قرينه من حال أو مقام.

إذا عرفت ما ذكرناه، فنقول في توضيح إرادته النهى السلطاني من «لا ضرر»:

ان هذه الجملة وردت في قصه سمره تاره عقيب قوله صلى الله عليه و آله للأنصارى: «اذهب فاقلعها و ارم بها إليه» كما في موثقه زراره، و أخرى عقيب قوله صلى الله عليه و آله لسمره الفاسق: «انك رجل مضار» كما في مرسلته. كما أن هذه الجملة وقعت تاره مسبوقة بلفظ «قضى» كما في روايه عقبه بن خالد في حكاية قضائه صلى الله عليه و آله بمنع فضل الماء، إذ فيها «و قال لا ضرر و لا ضرار» و أخرى غير مسبوقة بلفظ قضى و شبهه كما في مرسله الدعائم. و قد عرفت أن لفظى «قضى» و «حكم» ظاهران في المولويه لا-الإرشاديه، و أن وجوب الإطاعه انما هو من جهه القضاوه و السلطنه لا من جهه الاخبار عن حكم الله الكلى.

و أما لفظا «قال و يقول» و نظائرها، فان وردت في مقام قطع الخصومات دلت على وجوب الإطاعه من حيث كونه صلى الله عليه و آله قاضيا، و ان وردت في مقام جعل الأماره لشخص دلت على الأمر السلطاني، لكونه أميرا على الأمة.

ففى المقام تكون جملة «لا- ضرر» بناء على وقوعها عقيب لفظ «قضى» كما نقل عن مسند أحمد بن حنبل بروايه عباده بن الصامت فى ضمن أقضيه رسول الله صلى الله عليه و آله ظاهره فى كون النهى عن الضرر نهيا قضائيا تجب إطاعته من حيث انه صلى الله عليه و آله قاض و حاكم، و بناء على وقوعها عقيب لفظ «فانه و قال» كما فى موثقه زراره و مرسلته من طرقنا فهى ظاهره بعد التأمل فى صدر قضيه سمره و ذيلها و شأن صدور الحديث - و أنه من اشتكاه المظلوم عند السلطان لدفع الظلم و الاعتداء - فى صدورها منه صلى الله عليه و آله بنحو الأمريه بما أنه سلطان الأمة و دافع الظلم عن الرعيه، فان الأنصارى

رفع الشكوى إليه لدفع ظلم سمره الطاغى عنه، لا للحكم بينه وبين سمره، إذ لم يكن هناك شبهة حكميه و لا موضوعيه حتى يكون حكمه صلى الله عليه و آله بيانا للحكم الكلى الإلهى، لأن لزوم الاستئذان للدخول على الأجنبي حتى تتحجب كان معلوما عندهم، و لم يكن مجرد بيان النهى الكلى مجددا فى ارتداع سمره و رفع يده عن ظلمه، بل المجدى فى ذلك هو النهى السلطانى، و من المعلوم أن الرجوع إليه حينئذ يناسب مقام إمارته على الأمة و كونه دافعا للظلم عنهم، لا مجرد نبوته و تبليغه صلى الله عليه و آله للأحكام عنه سبحانه و تعالى.

و عليه فلا يستفاد من «لا ضرر» قاعده كليه حاكميه على أدله الأحكام، كما هو مقصود أكثر من تمسك به، بل هو حكم قضائى بناء على نقل ابن حنبل، و سلطانى بناء على النقل من طرقنا. و نتيجته تحديد قاعده السلطنه خاصه، هذا.

لكنه لا يخلو من تأمل، و ذلك فان ثبوت المناصب الثلاثه المذكوره للنبي و الأئمه المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين و ان كان من المسلمات، إلا أن الكلام فى صغرويه حديث «لا ضرر» للحكم السلطانى أو القضائى، ضروره أن الأصل الأولى فى كل ما بينه النبي صلى الله عليه و آله يقتضى صدوره بداعى التشريع و تبليغ الحكم الكلى الإلهى المنزل عليه، إلا مع قيام قرينه توجب رفع اليد عنه. و هى مفقوده فى المقام.

و توضيحه: أن هذه الجملة وردت تاره مسبوقة بلفظ «قضى» كما فى روايه الشفعه، و أخرى غير مسبوقة به كما فى قضيه سمره و روايه دعائم الإسلام و غيرهما.

أما ما ورد عقيب «قضى» فلا يدل على كونه حكما مولويا قضائيا، أما وروده فى روايه عباد، ففيه - مضافا إلى ضعفها سندا كما تقدم فيما ذكرناه حول كلام شيخ الشريعة - أنه لا يثبت به الحكم القضائى، لاشتمال روايته على عشرين قضاء أكثرها أحكام كليه إلهيه كقضائه بالشفعه، و منع فضل الماء، و عدم جواز تصرف الزوجه فى

مالها بدون اذن زوجها، وديه الكبرى المغلظه و الصغرى، و أنه ليس لعرق ظالم حق، و أن للجدتين السدس من الميراث، و أن الولد للفراش و للعاهر الحجر، و أن فى الركاز الخمس، و غيرها.

و لا ريب فى أن هذه الأحكام ليست قضائيه بل أحكام كليه إلهيه، و قد وردت من الأئمه المعصومين عليهم السلام بعنوان «قال أو أمر» و نحوهما مما يدل بحسب الظهور الأولى على بيان ما أوحى إليه أو ألهم إليهم، فمثل وجوب تخميس الركاز حكم إلهى قطعاً كما يظهر من ملاحظه بعض أخبار الباب، كمعتبره زواره عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المعادن ما فيها؟ فقال: كل ما كان ركازاً ففيه الخمس...» و نحوها غيرها.

و قد تعرضنا فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعه لجملة من الروايات الحاكيه لأفضيته صلى الله عليه و آله و أكثرها متمحض فى بيان الأحكام الكليه الإلهيه، سواء تصدر بلفظ «قضى» أم «حكم» أم «جعل» أم «أمر» و هذا مما يوهن ظهور ما ورد عنه صلى الله عليه و آله بعنوان «قضى» أو «حكم» و نحوهما فى الأمر المولوى السلطانى أو القضائى.

و أما مثل قوله صلى الله عليه و آله: «انما أفضى بينكم بالبينات و الأيمان» فليس شاهداً على المدعى، لظهوره فى أن ميزان القضاء و فصل الخصومه فى الشريعه المقدسه هو الاعتماد على هذه الحجج الظاهريه دون غيرها من الأمارات غير العلميه كخبر الواحد و القرعه، و علم الحاكم لو قيل بعدم اعتباره، فهو يدل على أن المجعول الإلهى لميزان القضاء فى الخصومات هو الأخذ بالبينات و الأيمان لا أن فصل الخصومات بها من شئون منصب قضائيه صلى الله عليه و آله و سلم.

و أما روايه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام «لو كان الأمر إلينا أجزنا

شهادته الرَّجل الواحد» فلا تدل أيضا على أن تنفيذ شهادته الرَّجل الواحد مستند إلى ثبوت منصب السلطنة و الرئاسة العامله لهم عليهم السلام، لاحتمال أن يكون بيان هذا التنفيذ اخبارا عن حكم الله تعالى الكلى، لا من خصائص هذا المنصب كما يشهد به عدّه روايات، مثل ما أرسله الصدوق بقوله: «قضى رسول الله بشهادته شاهد و يمين المدعى، قال: و قال عليه السلام: نزل جبرئيل بشهادته شاهد و يمين صاحب الحق، و حكم به أمير المؤمنين عليه السلام بالعراق».

و الحاصل: أن شيوع استعمال لفظ «قضى و حكم و أمر» فى الروايات فى تبليغ التكاليف الكليه الإلهيه المنزله عليه صلى الله عليه و آله يمنع من استقرار ظهور للألفاظ المذكوره فى كون ما يتلوها من الأوامر و النواهي أحكاما مولويه سلطانيه أو قضائيه. و حديث «لا ضرر» بناء على وقوعه عقيب «قضى» لا يدل على أنه حكم قضائى.

و أما بناء على ما هو الصحيح من أخبار الباب من وقوعه بعد «قال» فظهوره فى تحريم الضرر أو نفيه فى الشريعة كسائر الأمور المنهى عنها أو المنفيه ب «لا» النافيه مما لا ينكر، و إرادته الحكم المولى منه موقوفه على قرينه تدل عليه كما اعترف به القائل بهذا النظر.

و ما استشهد به على مدعاه لا ينهض بإثباته، لإمكان أن يقال: ان غرض الأنصارى لما كان هو رفع الظلم و الاعتداء عنه اعتقد بإمكان استيفاء هذا الغرض و الوصول إليه بأحد نحوين: أحدهما صدور الحكم السلطانى عن الرسول الأعظم صلى الله عليه و آله و سلم و الآخر نهيه صلى الله عليه و آله لسمره الملعون عن المنكر الذى ارتكبه، لاعتقاد الأنصارى بأن نهيه صلى الله عليه و آله غير نهى الرعيه، و أن سمره ينتهى بنهيه صلى الله عليه و آله و يرتدع بردعه صلى الله عليه و آله خصوصا بناء على ورود «لا ضرر» بعد قوله صلى الله

عليه وآله كما في مرسله زواره: «انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» إذ المستفاد منه: «انك مضار، وحرّم الله تعالى الإضرار بالمؤمن» و من المعلوم أن اسناد الحرمة إليه تعالى في مقام الزجر و الردع أولى من اسناده إلى نفسه المقدسه صلى الله عليه وآله من حيث ولايته و إمارته، لكونه أوقع في التأثير و ترك المنكر و الانتهاء و الانزجار عنه.

فالمراد ب «لا ضرر» حينئذ - و الله العالم - هو النهى الإلهي الصادر بداعي النهى عن المنكر الذي هو وظيفه كل مسلم فضلا عن سيد الرسل صلى الله عليه وآله.

و الحاصل: أن قوله صلى الله عليه وآله: «انك رجل مضار، و الإضرار من محارم الله تعالى و مبغوضاته» أوقع في النفس من قوله صلى الله عليه وآله: «أنا حرّمت الإضرار بالمؤمن» كما لا يخفى. و إذا شك في كون النهى سلطانيا أو إليها صادرا بداعي النهى عن المنكر، فمقتضى الأصل الذي أشرنا إليه هو الثاني.

و ان أبيت عن ذلك و أنكرت كلاً من الظهور في الثاني و كونه مقتضى الأصل، فلا أقل من تساوى الاحتمالين، فيصير الكلام مجملاً و لا يصلح لاستفاده شيء منهما منه.

و يمكن تأييد كون النهى إليها بورود «لا- ضرر» بنحو القضية الكلية كسائر الأحكام الشرعية التي هي من القضايا الحقيقية، إذ الأحكام القضائية و السلطانية من القضايا الخارجية، فلو كان النهى سلطانيا كان المناسب أن يقال: «انك رجل مضار، و أنا حرّمت عليك الإضرار بالمؤمن» و لذا يحمل «لا ضرر» في حديث الشفاعة على الحكم الكلي الإلهي بثبوت حق الشفاعة مع كونه مسبوقة بلفظ «قضى».

و أما الأمر بالقلع فهو على كل حال حكم ولائى سلطاني سواء كان لا ضرر نهيا إلهيا أم سلطانيا، إذ لو كان إلهيا - و المفروض أن سمره الشقى لعنه الله لم يرتدع بل كان مصرّاً على إدامه ظلمه و إيذائه - اقتضت سلطنته صلى الله عليه وآله على الأمة دفع الظلم



عنهم، و حيث ان قطع ماده الفساد كان منوطا بقلع العذق عن محله و إفراغ الأرض عنه أمر صلى الله عليه و آله بقلعه حتى لا يبقى لسمره حق الاستطراق إليه، حيث انه لم يكن محل العذق ملكا له، إذ لو كان ملكا له لم يسقط حق عبوره بقلع العذق، بل كان له المرور به، فبقاء العذق في مكان الغير كان اما بإذن مالكة و اما بجعل حق له في بقاءه.

و على كلا التقديرين لا يبقى له حق الإبقاء، لكونه عله للضرر المنحصر اندفاعه بالقلع المزبور، إذ المفروض عدم انتهائه بنهيه صلى الله عليه و آله، و عدم قبوله للاستئذان من الأنصارى، فالعلاج الوحيد في دفع الظلم هو قلع العذق، لأن منشأ الضرر هو بقاءه في البستان، فلذا أمر صلى الله عليه و آله و سلم حسب ولايته على النفوس و الأموال بقلعه.

فلا يرد أن امتناعه عن الاستئذان بالدخول إلى دار الأنصارى لا يوجب ارتفاع احترام ماله، حيث ان قلعه يرفع ماليته الشجرية.

مضافا إلى: أنه ظالم، و ليس لعرق ظالم حق نظير البناء في ملك الغير بدون اذنه، فان لصاحب الأرض هدم البناء و تسليم آلاته إليه من دون ضمان لماليه البناء بعد تعميم الظالم للضرر، و عدم اختصاصه بالغاصب، لأن الظالم هو المتجاوز عن حدود العدالة.

و إلى: إمكان أن يكون القلع المسقط لماليه العذق حدّا لما ارتكبه من تمرد و عصيانه لأمر النبي صلى الله عليه و آله بناء على ثبوت التعزير المالى و كون الأمر بالقلع من أدلته، و أعميه التعزير المالى من الإلتلاف و النقل إلى بيت المال، فليتأمل.

و إلى: احتمال كون لا- ضرر الواقع عقيب الأمر بالقلع كما في مرسله زراره عله له، يعنى: أنه لا ضرر عليك في القلع، فالمراد حينئذ «أقلع عذقه، فانه

لا ضمان عليك في قلعه» و ان كان هذا الاحتمال لا يخلو من بعد، بل عن إشكال إذ لا مناسبه بين الأمر بالقلع و عدم الضمان المذى جعل عله له، بدهاه عدم صلاحيه كون نفى الضمان عله لوجوب القلع، لعدم الترتب بينهما، فانه يحرم غصب الأوقاف العامه و إتلافها كالمساجد و نحوها من المشاعر التي ليست منفعتها مملوكه لأحد مع عدم ضمان المتلف و الغاصب لها، فمجرد عدم الضمان لا يصلح لأن يكون عله لوجوب إتلاف مال الغير أو جوازه كقلع العذق فيما نحن فيه.

كما أنه قد يجب الإتلاف مع الضمان كأكل مال الغير في المخمسه.

اللهم الا أن يقال كما عن الميرزا (قده): ان «لا ضرر» عقيب الأمر بالقلع ليس عله للقلع، بل هو عله لوجوب الاستئذان.

لكن فيه: أن وجوب الاستئذان قد استفيد من قوله صلى الله عليه و آله و سلم: «فاستأذن» مع أن انفصال «لا ضرر» عنه بكلام طويل يمنع عن جعله عله لوجوب الاستئذان، لأنه خارج عن طريق أبناء المحاوره في محاوراتهم، و لا يصار إليه إلا مع القرينه، و هي مفقوده.

و بالجملة: فالظاهر كون «لا ضرر» عله للأمر بالقلع، و على ما احتملناه من كون القلع حدا لعصيانه لأمر النبي صلى الله عليه و آله بالاستئذان، و كون «لا ضرر» للنهي يستقيم التعليل، لأنه بمنزله قوله صلى الله عليه و آله: «أقلع عذقه، لأنه عصى الله تعالى في ارتكاب ما نهاه عنه» فالقلع تعزير لا ضراره بالمؤمن، و هو حرام. أو لأن إضراره لا يندفع إلا بقطع ماده الفساد و هو قلع العذق.

المختار في فقه الحديث

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أن الأقرب بحسب المورد كون «لا ضرر» نهيا إلهيا و ان كان الأمر بالقلع حكما ولائيا، و به يندفع ظلم سمره اللعين و اعتداؤه

ص: ٦١١

على الأنصاري، و لا- يستفاد منه حكم كلي كما هو محتمل الشيخ الأعظم و المحقق الخراساني (قدهما) و لا- الضرر غير المتدارك، لما تقدم من الإشكالات الواردة عليها.

و ما ذكرناه من الأقربيه انما هو بحسب مناسبه المورد، لا بحسب الاستعمال، إذ لا شاهد له على ذلك مع كثره استعمال هذا التركيب فى النفي و النهى معا بحيث لا يكون أحدهما شائعا دون الآخر حتى يتبادر ذلك الشائع، بل تعين إرادته أحدهما منوط بالقرينه، و بدونها يصير الكلام مجملا، و لا يستفاد منه شىء .

و ان كان يمكن تأييد إرادته النهى من «لا ضرر» بالروايات الناهيه عن الإضرار بالغير، و قد تقدم بعضها، فتدبر.

ثم ان هنا أمورا ينبغى التنبيه عليها:

#### ١ - توجيه الأمر بقلع العدق

الأول: أنه بناء على ما ذكرنا - من كون الأمر بالقلع ولائيا ناشئا من كونه صلى الله عليه و آله أولى بالمؤمنين من أنفسهم و أموالهم، و توقف قطع ماده الفساد على القلع المزبور - لا يبقى مجال للإشكال فى أن قاعده الضرر لا تقتضى سلب احترام المال و عدم ضمانه، قال الشيخ (قده): «و فى هذه القصه إشكال من حيث حكم النبى صلى الله عليه و آله بقلع العدق، مع أن القواعد لا تقتضيه، و نفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخل بالاستدلال».

أما اشكاله من ناحيه القلع فقد عرفت اندفاعه.

و أما قوله (قده): «لكن لا يخل بالاستدلال» ففيه: أن مرجع عدم انطباق العله على الحكم المعلل إلى خروج المورد عن العموم، و هو كاشف عن عدم إرادته ظاهر العله من العموم، و ذلك يوجب إجمال العله، و مع إجمالها كيف

يصح الاستدلال بها؟ و أى إخلال به أعظم من الإجمال، هذا.

و بناء على كون معنى «لا ضرر» نفى تشريع الحكم الضررى الذى أفاده الشيخ (قده) يستقيم التعليل أيضا، لأن جواز دخول سمره على الأنصارى بلا استئذان ضرر نشأ من استحقاقه لا بقاء عذقه فى أرض الأنصارى، و هذا الحق ضررى، فهو غير مجعول.

و لا يندفع هذا الضرر إلا بالقلع، فكأنه صلى الله عليه و آله قال: اقلع العذق، لأن بقاءه ضرر، و لا ضرر فى الشرع.

و بالجمله: فيستقيم التعليل على كل من المعنيين المزبورين، بل بناء على نفى الحكم بلسان نفى الموضوع أيضا، لأن مفاده نفى الحكم الضررى أيضا، غايه الأمر بلسان نفى موضوعه و هو الضرر.

٢ - نسبة القاعده إلى أدله الأحكام الأوليه

الثانى: الظاهر حكومه «لا ضرر» على أدله الأحكام الأوليه سواء كان مفاده نفى الحكم الضررى كما هو مختار الشيخ (قده) أم نفى موضوع الحكم الضررى كما عليه المحقق الخراسانى (قده) ضروره أن نفى الموضوع أو حكمه شرعا يرجع إلى التعرض للحكم.

و الفرق بين المسلكين أن «لا- ضرر» بناء على مختار الشيخ شارح للحكم بلا واسطه، إذ معنى نفى الحكم الضررى حيثئذ أن الحكم المجعول ينتهى إلى حد الضرر، فإذا انتهى إليه فلا جعل له.

و بناء على مذهب صاحب الكفايه شارح لموضوع الحكم. فعلى التقديرين يكون دليل نفى الضرر ناظرا إلى الحكم و متعرضا له بلا واسطه على الأول، و معها على الثانى.

ص: ٦١٣

ثم انه لا بد من الإشارة إلى ضابط الحكومه و أخواتها حتى يتضح الحال، فنقول و به نستعين: ان أخصر بيان و أوضحه و أسده فى تحديدها أن يقال: ان الخارج عن موضوع دليل لا- يخلو إما أن يكون خروجه عنه بالتكوين كخروج الجاهل عن موضوع دليل وجوب إكرام العلماء، و هذا يسمى بالتخصص.

و إما أن يكون بالتشريع، و هو إما بلسان «المعارضه كخروج زيد العالم عن دليل وجوب إكرام العلماء بلسان «لا تكرم زيدا العالم» و هذا يسمى بالتخصيص، و إما بغير لسان المعارضه، و هو تاره يكون بنفس التعبد و الحجيه، كخروج مشكوك الحكم كشرب التتن بنفس إيجاب الاحتياط عن موضوع قاعده قبح العقاب بلا بيان، فان نفس تشريع إيجابه من دون إحراز الحكم الواقعى به يوجب خروج مشكوك الحكم عن حيز قاعده القبح، و هذا يسمى بالورود.

و أخرى لا- يكون بنفس التعبد، بل بإثباته للمؤدى أى إحرازه له من دون لسان المعارضه. كما فى قيام الأدله غير العلميه على حكم كوجوب الدعاء عند رؤيه الهلال، فانه يخرج عن موضوع أدله البراهه الشرعيه بثبوت الوجوب له بقيام خبر الواحد عليه، و هذا يسمى بالحكومه، فيعتبر فيها أمور: الأول التعبد، الثانى: عدم كونها بلسان المعارضه، الثالث: كون تقدم الحاكم على المحكوم بالدلاله اللفظيه لا بالحكم العقلى.

و يتحقق هذه الدلاله بتصرف الحاكم إما فى حكم دليل المحكوم، كما إذا قال: «الأمر فى اغتسل للجمعه ليس للوجوب» إذ لم يصدر لبيان الحكم الواقعى، بل صدر تقيه، أو وجوب الموضوع عند الضرر أو الحرج مرفوع، حيث ان إطلاق الوجوب لجميع الحالات متفرع على وجوده، و الدليل القائم على عدم جعله فى حال الضرر حاكم على ذلك، لأنه يتكفل لكيفيه جعله، و أنه منفى حال الضرر، و نفس الوجوب لا يتكفل لذلك.

و إما فى متعلق حكمه كقوله: «الوضوء الضررى لىس بوضوء» و يكون هذا تصرفا فى عقد الوضع، و كذا الإكرام المأمور به فى «أكرم العلماء» لىس هو تقبيل أيديهم و التواضع لهم، بل هو إطاعه أو امرهم و نواهيهم.

و إما فى موضوع حكمه، كقوله: «زىد لىس بعالم» مع كونه عالما بعد إيجاب إكرام العلماء، أو «المال المدفوع إلى الفقير زكاه لىس بزكاه ان لم يكون بقصد القربه» أو «شك كثير الشك لىس بشك أخذ موضوعا لأحكام» إلى غير ذلك من النظائر.

و بالجمله: فتقدم الحاكم على المحكوم مستند إلى دلالة لفظيه بأحد أنحائها المتقدمه، بخلاف تقدم الخاص على العام، فان تقدمه عليه انما هو بحكم العقل من دون دلالة لفظ أحدهما على الجمع بينهما، فان العقل يجمع بين «أكرم الأمراء» و «لا تكرم زيدا الأمير» اللذين يؤولان بعد انحلال الأول إلى قضيتين متعارضتين لا نظر لإحداهما إلى الأخرى و هما «أكرم زيدا و لا تكرم زيدا» بتقديم الثانى على الأول لأخصيته.

فالحكومه و التخصيص يشتركان فى كون الخروج فى كليهما بعنايه التعبد، و فى الاحتياج إلى إثبات المؤدى، و يفترقان فى أمرين أيضا:

أحدهما: أن الحاكم متفرع على المحكوم، لأنه ناظر إليه و شارح له، بخلاف الخاص، فانه لىس متفرعا على العام، فيصح أن يقال: «لا تكرم زيدا الأمير» و ان لم يكن هناك عام و هو «أكرم الأمراء».

و الآخر: كون لسانى الخاص و العام لسان المعارضه، و لسانى الحاكم و المحكوم لسان الملاءمه و المسالمه كما عرفت فى الأمثله المتقدمه، بداهه عدم المعارضه بين «لا شك لكثير الشك» و بين «إذا شككت بين الثلاث و الأربع فابن على الأربع» حيث ان الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود

موضوعه، و لا يدل على وجود ذلك التقدير أو عدمه، و الدليل الحاكم يهدم ذلك التقدير سواء أ كان المحكوم بنحو القضييه الشرطيه كقوله: «إذا شككت فابن على الأ-كثر» أم الحملية مثل «كل عالم يجب إكرامه» فانهما يدلان على وجوب البناء على الأكثر على تقدير وجود موضوعه و هو الشك، أو وجوب إكرام العالم على فرض وجوده، و الحاكم يهدم ذلك التقدير و يدل على عدم الموضوع حتى يترتب عليه حكمه، فقوله: «لا-شك لكثير الشك» هادم لموضوع وجوب البناء على الأكثر، و لسان هدم الموضوع غير لسان المعارضه، بل لسان المسالمة. و المعارضه انما تكون بين الدليلين مع حفظ الموضوع كوجوب إكرام العالم و عدم وجوب إكرامه، فالحكومه المضيقه ترجع لبا إلى التخصيص، لكن لا بلسان المعارضه.

و أما الحكومه و الورود فهما يشتركان في كون الخروج تعديا، و يفترقان في أنه في الأول مستند إلى إثبات المؤدى، و في الثاني إلى مجرد التعبد.

و أما الحكومه الموسعه فهي عباره عن الحاكم الذى يتصرف في موضوع حكم الدليل المحكوم أو متعلقه بالتوسعه، بأن يدرج في أحدهما ما ليس مصداقا له حقيقه، نظير ما دل على حرمة الخمر و وجوب الحج على المستطيع - و هو المالك للزاد و الراحله - و كون المسافه الموجهه للقصر ثمانيه فراسخ امتداديه، فانها محكومه بما دل على كون الفقاع خمرا، و ما دل على أن المبدول له ما يحج به مستطيع، و ما دل على كون المسافه التلفيقيه موجهه للقصر. و نظير ما دل على أحكام الصلاه، فان دليل تنزيل الطواف منزله الصلاه حاكم عليه بتوسعه المتعلق و هو الصلاه و إثبات أحكامها للطواف.

و الحاصل: أن الحاكم سواء كان موسعا أم مضيقا يتكفل لما لا يتكفله المحكوم،

و لذا لا- يكون بينهما تعارض، حيث ان التعارض منوط بوحده المتعارضين موضوعا و محمولا- مع اختلافهما فى السلب و الإيجاب، كقوله: «أكرم الأمراء و لا تكرمهم» و أما مع اختلافهما موضوعا أو محمولا فلا تعارض بينهما، كما إذا قال: «زيد ليس بأمير» فإنه لا يعارض «أكرم الأمراء» الذين يكون زيد منهم.

و مما ذكرنا يظهر وجه حكومه «لا ضرر» بناء على مذهبي الشيخ و المحقق الخراساني على أدله الأحكام الأوليه. أما على مذهب الشيخ فلأن «لا ضرر» ناظر إلى أحكام الشريعة المطهره، فان كان فيها حكم يوجب الضرر فهو غير مجعول، فالجوب الضرري للوضوء لا جعل له، و كذا لزوم البيع الغبني.

و أما على مذهب المحقق الخراساني فلأن «لا ضرر» ناظر إلى متعلق الحكم، فكل موضوع ضرري لا حكم له.

فعلى كلا- المعنيين - و هما كون الحكم الضرري لا جعل له أو كون الموضوع الضرري لا حكم له - يكون «لا ضرر» حاكما على أدله الأحكام الأوليه و ان كان بينهما فرق، و هو حكومه «لا ضرر» بناء على مذهب الشيخ على قاعده الاحتياط الموجب للعسر أو الضرر، لأن الاحتياط نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعيه المجهوله، و عدم حكومته عليها بناء على مذهب صاحب الكفايه، لأن الاحتياط ناش عن الجمع بين المحتملات، و لا ضرر و لا عسر فى نفس المتعلقات إذ لو كانت معلومه لم يكن فى فعلها ضرر و لا حرج كما صرح به فى دليل محتملاته احتياطا» و لكن فيه إشكال ذكرناه هناك فى الجزء الرابع ص ٥٩٢ فراجع.

و عليه فلا وجه للعدول عن الحكومه إلى التوفيق العرفي بالنسبه إلى المعنى الذى اختاره صاحب الكفايه.

و أما على مذهب من جعل «لا ضرر» نهيا، فيقدم على أدله الأحكام الأوليه



و ان كانت النسبه بينهما عموما من وجه، لأعميه الضرر المنهى عنه من الوضوء وغيره، و أعميه الوضوء من الوضوء الضررى و غيره، فيجتمعان فى الوضوء الضررى و يقدم دليل النهى على الأمر بالوضوء، إذ لو لم يقدم النهى عليه لزم لغويته كما لا يخفى.

و قد يقال بتقدم «لا ضرر» - بناء على إفاده النهى - على الأحكام الأوليه بوجهين آخرين.

أحدهما: ما أفاده شيخ الشريعه، أما فى العبادات فلاقتضاء النهى عن العباده للفساد، فلا فرق فى بطلان الوضوء الضررى بين القول بالنهى و النفى.

و أما الخيارات فحيث ان الحق عدم استناد شىء منها إلى قاعده نفي الضرر فهى خارجه عن محل البحث موضوعا.

وفيه: أنه منوط بإثبات حرمة الإضرار بالنفس بحديث نفي الضرر، و هو غير مدلوله أعنى حرمة الضرر بالمؤمن، و بدلاله الحديث على انتفاء الملاك حال الضرر.

مع أن المسأله مختلف فيها، لمكان أن يقال: ان امتنانيه القاعده لا ترفع إلا الإلزام، كنفى الحرج، و من المعلوم أن هذا أجنبى عن الفساد الذى يقتضيه النهى عن الضرر الرافع للمصلحه. و عليه، فالقول بإفاده النهى للفساد لا يلتئم مع مسلك القوم، مع أنه (قده) أراد توجيه فساد الوضوء الضررى و نحوه على مختارهم.

و الحاصل: أنه بناء على النفى يمكن تصحيح العباده بالملاك، إذ المنفى بالضرر هو مجرد الإلزام، و بناء على النهى لا يمكن تصحيحها، لأن النهى يرفع الملاك أيضا.

مضافا إلى مخالفته لما صرح به حول «لا ضرر» الواقع ذيل حديث الشفعه من أن المستفاد منه نفي الحكم الوضعى بقوله: «و لا مجال لإرادته ما عدا الحكم الوضعى فى حديث الشفعه».

و انما رفع اليد عنه لزعمه أن جملة لا ضرر قضاء مستقل لم يصدر من النبى

ثانيهما: ما أفاده صاحب العناوين بقوله: «الظاهر من سياق الخبر أن عدم تجويز ذلك ليس محض التعبد الشرعي، بل إنما هو شىء يمنع منه العقل أيضا و منافع للحكمه كذلك، فكما هو قبيح غير مجوّز بالنسبه إلى المكلفين، فكذا الحكيم على الإطلاق، فانه أيضا لا يصدر منه مثل ذلك، فيصير المعنى أن الضرر و الضرار غير مجوّز بل هو قبيح، و يكون القضيّه مسوقه مساق قاعده عقليه».

و فيه أولا: أن استظهار النهى و التحريم من الخبر منوط بكون الجملة إنشائية، و هو ينافى جعلها إرشادا إلى ما يستقل به العقل بقوله: «ليس محض التعبد الشرعي».

و ثانيا: أن إلقاء المكلف فى الضرر انما يكون قبيحا لو لم يكن الضرر متداركا، و أما مع تداركه بالنفع الدنيوى أو الأجر الأخرى فلا قبح فيه كما اختاره صاحب العناوين بعد مقالته المتقدمه بأسطر بقوله: «فعلى هذا ما ورد فى الشرع من التكاليف بعد وجود النفع الأخرى فى الجميع، بل النفع الدنيوى من دفع بليه و حفظ مال و زياده نعمه كما هو مقتضى الآيات و الأخبار فى الزكاه و الصدقه و نظائر ذلك لا يعدّ ضررا حقيقه».

و عليه فمع تدارك الضرر الدنيوى بنفع مثله أو مثوبه أخرويه لا يبقى موضوع للضرر حتى يكون تشريعه قبيحا و غير جائز على الحكيم. و مقتضى ذلك لغويه قاعده نفي الضرر من رأس.

و الحاصل: أنه لا وجه لنفي الأحكام الضرريه بناء على إرادته التحريم منه الا ما ذكرناه من التخصيص.

و أما على مذهب من جعل «لا ضرر» من نفي الضرر غير المتدارك، فتقديمه على الأدله الأوليه يكون أيضا بالحكمه، لكونه ناظرا إلى المتعلق و هو الضرر،

حيث ان مفاده حينئذ نفى الضرر شرعا لأجل تداركه بضمان أو غيره، فالضرر المجبور بحكم الشرع منفي، هذا.

وقد يجمع بين «لا ضرر» و بين أدله الأحكام الأولية بوجوه آخر:

منها: أن قاعده نفى الضرر من القواعد الامتنانية المانعه عن تأثير الملاكات في فعلية الأحكام الأولية، و الامتنان يقتضى تقدم الحكم الامتنانى على غيره، هذا.

وقد أجيب عنه بأن الكلام فى وجه كون الامتنان مقتضيا للتقدم، إذ مجرد الامتنان لا يصلح لذلك. لكن الظاهر أن مراد القائل بهذا الجمع كون الامتنان قرينه على صرف الحكم الأولى عن الفعلية إلى الاقتضائية، و إلا لم يتحقق الامتنان. أو لكون «لا ضرر» أخص من الأدله الأولية.

و منها: تقدم قاعده الضرر على أدله الأحكام الأولية، لأرجحيتها منها بسبب موافقتها لأصل البراءة و نحوها، فنفى الضرر مقزز، و المقرر مقدم على الناقل على ما عن القدماء.

و فيه: ما ثبت فى محله من عدم صلاحية الأصل لترجيح إحدى الأمارتين المتعارضتين، لأن الأماره تحرز الواقع، و الأصل وظيفه الشاك فى الواقع.

و ان شئت فقل: ان موضوع الأصل هو الشك فى الحكم الواقعى، و الأماره رافعه للشك، فكيف يعقل ترجيح الأماره بالأصل؟ و منها: ترجيح قاعده نفى الضرر على الأدله الأولية بعمل الأصحاب.

و فيه: أن الكلام فى وجه العمل بعد البناء على تعارضهما و عدم وصول النوبه إلى التسايط و غيره من أحكام التعارض.

و منها: التوفيق العرفى بين قاعده الضرر و بين أدله الأحكام الثابته لموضوعاتها بعناوينها الأولية بحمل الأول على الحكم الفعلى و الثانى على الاقتضائى. و هذا الجمع الذى أفاده المحقق الخراسانىّ (قده) و ان كان مطابقا للواقع، لكن لا بد

من تحقيق وجهه، و أنه من جهه الحكومه أو التخصيص أو الأظهرية أو غيرها، فان جميعها توفيق عرفي، بمعنى أن الجمع بأى نحو منها كان مما يساعده العرف، و ليس التوفيق العرفي شيئاً غيرها.

### ٣ - قاعده لا ضرر ترفع الإلزام دون الملاك

الثالث: قد يقال: انه لَمَّا كان نفي الحكم الضرري امتثانياً، فلا محاله يختص بنفي الحكم الإلزامي الوجوبى و التحريمى، لأنه الملقى للمكلف فى الضرر، دون الحكم الترخيصى، فانه لا يلقى فى الضرر، بل الملقى له فيه هو اختياره من دون ارتباط له بجعل الشارع.

مضافاً إلى: أن نفي الحكم الترخيصى ينافى الامتتان الذى هو شرط جريان حديث نفي الضرر، هذا.

لكن فيه: أنه بناء على كون معنى «لا ضرر» نفي الحكم الضرري أو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يلاحظ ضرريه الحكم فى مقام التشريع، بمعنى أنه إذا عرض عليه عنوان يوجب حدوث ملاك فيه غير ملاك السابق يتغير به التشريع و يصير حكمه الفعلى تابعا للملاك الحادث، من غير فرق بين إرادته المكلف و عدمها و علمه به و عدمه، فلو فرض صيروره الماء أو خبز الحنطة أو بعض الأثمار لشخص فى حال مضرًا به صدق أن إباحه هذه الأشياء ضرريه كضرريه وجوب الوضوء مثلاً و الحكم الضرري لا جعل، له أو هذه الأشياء ضرريه و الموضوع الضرري لا حكم له، و الامتتان موجود أيضاً، لأن نفي إباحتها فى حال مضررتها منه على المتضرر بها، هذا.

ثم انه بناء على الاختصاص المزبور يصح ذلك مطلقاً سواء كان معنى لا ضرر «أن الحكم الضرري لا جعل له» أم «الموضوع الضرري لا حكم له» ضروره أنه على التقديرين يكون المنفى هو الحكم اما بلا واسطه كما هو مقتضى المعنى

الأول و إما معها أى بلسان نفي الموضوع كما هو مقتضى المعنى الثانى، هذا بناء على إرادته أحد هذين المعنيين.

و أما بناء على إرادته النهى من «لا ضرر» فلا يدل إلا على حرمة الإضرار إذا كان «الضرر» مصدرا حتى يصح تعلق النهى به بماله من المعنى المصدرى، لكونه حينئذ فعلا- اختياريا قابلا لتعلق التكليف به. و أما إذا كان اسم مصدر فعلا يصح تعلق النهى به، لعدم كون معناه حينئذ فعلا اختياريا صالحا لتعلق التكليف به.

ثم انه بناء على إرادته النهى من «لا ضرر» يشمل إطلاقه الإضرار بالنفس و بالغير، و الإضرار المالى و غيره. و لو نوقش فى إطلاقه للإضرار بالغير كفى دليلا على حرمة «لا ضرر». مضافا إلى غيره من النصوص الداله على حرمة الإضرار بالغير.

ثم ان مقتضى كون «لا- ضرر» حكما امتنانيا هو ارتفاع مجرد الإلزام به مع بقاء الجواز و الملاك، لأن الحكم الملقى فى الضرر هو الإلزام دون الترخيص و الملاك، نظير قاعده نفي الحرج، فان المرفوع بها صرف الإلزام، و لذا يبنى على صحه الوضوء الحرجى.

و عليه فلا بد من الحكم بصحه الوضوء الضررى أيضا فيما إذا لم يكن الضرر متعلقا بالنفس أو الطرف، حيث انه حينئذ مبغوض و ذو مفسده، و يمتنع أن يكون محبوبا و مقربا لفاعله إلى الله سبحانه و تعالى.

كما أن مقتضى امتنانه «لا ضرر» عدم جريانه فيما ينافى الامتنان كموارد الإقدام على الضرر.

منها: ما إذا زرع أرض الغير بدون اذنه، فان لمالك الأرض قلع الزرع و ان خرج بالقلع عن المالىه. و لا تجرى فيه قاعده نفي ضرر الزارع حيث لا يتسلط مالك الأرض على قلعه، حيث ان الضرر نشأ عن سوء اختيار مالك الزرع،

لا عن حكم الشارع حتى يقال: أن الحكم الضرري و هو جواز قلع الزرع منفي في الشريعة، أو الموضوع الضرري لا حكم له. و هذا بخلاف جواز إبقاء الزرع، فانه ضرر على المالك، فينفي بقاعده نفيه.

و بالجمله: فجريان القاعده في ضرر صاحب الزرع ينافي المنه على مالك الأرض، فلا تجرى فيه، بل تجرى في ضرر مالك الأرض.

و منها: ما إذا أذن المالك في دفن الميت في ملكه أو في الصلاه فيه، فانه ليس للمالك الرجوع عن اذنه بعد الدفن، و بعد الشروع في الصلاه تمسكا بقاعده نفي الضرر، حيث ان المنشأ للضرر ليس هو الحكم الشرعي، بل اذنه الناشئ عن إرادته و اختياره، فجريان القاعده ينافي الامتتان بالنسبه إلى الميت، للزوم نبش قبره. و كذا المصلي، فان جريانها في ضرر المالك ينافي المنه على المصلي، فحرمة النبش و إبطال الصلاه محكمه.

و منها: ما إذا أذن في رهن ماله، فانه بعد تحقق الرهن ليس له الرجوع عن الاذن، فلو كان في بقاء ماله رهنا ضرر لا تجرى فيه قاعده الضرر، لأن اذنه في الرهن مع لزومه من طرف الراهن اقدام على ضرره باختياره من دون دخل على لحكم الشارع في هذا الضرر حتى يكون موردا لقاعده نفي الضرر.

و منها: ما إذا نصب لوحا مغصوبا في سفينه أو خشبا مغصوبا في جدار داره، فان لمالكهما إخراجهما عن السفينه و الجدار و ان تضرر مالك الجدار و السفينه ضررا فاحشا ما لم يبلغ تلف النفس المحترمه، فانه - مضافا إلى اقدام الغاصب المذى هو الجزء الأخير من عله الضرر دون الحكم الشرعي - لا تشمله قاعده نفي الضرر، لوجه آخر، و هو ما دل على أنه ليس لعرق ظالم حق، فانه يدل على أنه ليس للغاصب منع مالك اللوح و الخشب من استرداد ماله و ان تضرر الغاصب بتلف مال من أمواله.

و أما ما فى رساله قاعده نفى الضرر للعلامه الخوانسارى التى هى تقريرات بحث المحقق النائنى (قده) من توجيه عدم شمول القاعده لهذا الفرع بعدم مملوكيه تركيب السفينه و بناء الدار لمالكيهما، فالهيئه فى السفينه و الدار ليست مملوكه للغاصب حتى يكون رفعها ضررا أى نقصا ماليا عليه، فالخروج عن عموم قاعده نفى الضرر موضوعى<sup>(١٠)</sup>.

فلا- يخلو من غموض، ضروره أن الهيئه ليست من المباحات الأصلية قطعاً، فلا- بد أن تكون ملكاً للغاصب، إذ لا- موجب لصيرورتها ملكاً للمغصوب منه. نعم له إعدامها لاسترداد ماله، فتكون كالمال الذى يصرف فى طريق رد المغصوب إلى مالكه، فانه من مال الغاصب بلا إشكال و ان لم تكن الهيئه ملكاً للغاصب، و فرض انتقال المغصوب إلى الغاصب بهبه أو غيرها، فبأى سبب تنتقل الهيئه إلى الغاصب، و القول بعدم ملكيته لها حتى بعد هذا الانتقال كما ترى.

و منها: غير ذلك. و هذه الفروع و ان كانت محل البحث و النظر، إلا أن الغرض الإشاره إليها، و تفصيلها موكول إلى محله من الفقه الشريف.

#### ٤ - موضوع القاعده الضرر الواقعى لا المعلوم

الأمر الرابع: لا- يخفى أن مقتضى وضع الألفاظ للمعانى الواقعيه دون المعلومه و الاعتقاديه هو كون الضرر الواقعى مطلقاً سواء علم أم جهل موضوعاً فى حديث نفى الضرر. لكن يظهر من الفقهاء فى بعض الفروع خلاف ذلك، حيث انهم لم يعولوا فيها على الضرر الواقعى مع وجوده.

منها: حكمهم بصحة الطهاره المائيه باعتقاد عدم الضرر مع وجوده واقعا.

و منها: حكمهم بصحة صوم من زعم عدم الضرر مع كونه مضراً واقعا.

و منها: تقييدهم خيارى الغبن و العيب بالجهل بهما، مع اقتضاء وجودهما

واقعا للخيار من غير فرق في ذلك بين العلم و الجهل بهما.

و بالجمله: فصارت جمله من الفروع موردا للإشكال، و تصدى غير واحد لدفع الإشكال عنها.

أما إشكال الطهاره المائيه، فقد أجاب عنه المحقق النائيني (قده) بما حاصله:

أن المنفى بحديث «لا- ضرر» هو الحكم الضررى فى عالم التشريع بحيث يكون الداعى إلى إيجاد الضرر فى الخارج حكم الشارع، و هو لا يتحقق مع الجهل بالضرر أو اعتقاد عدمه، إذ لو لم يكن الحكم ثابتا واقعا لوقع فى الضرر أيضا، إذ الموقع له فى الضرر هو جهله به.

و بالجمله: فلا- تجرى هنا قاعده الضرر، لعدم عليه الحكم الشرعى للضرر مع الجهل به. و الظاهر أن هذا الجواب هو ما أفاده الشيخ (قده) فى رسالته المعموله فى قاعده نفى الضرر، حيث قال: «فتحصل أن القاعده لا تنفى إلا الوجوب الفعلى على المتضرر العالم بتضرره، لأن الموقع للمكلف فى الضرر هو هذا الحكم الفعلى».

فعلى مسلك الميرزا (قده) يتوقف جريان القاعده على أمرين: أحدهما العلم بعليه الحكم للضرر، و الآخر وجود الضرر واقعا. بخلاف مسلك صاحب الكفايه (قده) فانه لا يتوقف على شىء إلا على كون الفعل مضرا واقعا.

و فيه: أن مقتضى ما أفاده الميرزا (قده) تقيد الحكم الضررى بالعلم بضرريته، و هذا تقييد فى تشريع نفى الحكم الضررى بلا موجب، فان المراد كون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضرريا، فان كان كذلك فهو منفى فى صفحه التشريع سواء علم به المكلف أم لم يعلم.

فالحق فى الجواب أن يقال: ان ضرريه الحكم هنا و ان كانت مجهوله، لكن عدم جريان قاعده نفى الضرر فى الطهاره المائيه انما هو لأجل فقدان شرطها



و هو الامتنان، ضروره أن بطلانها و إيجاب التيمم عليه و إعادته الصلاه خلاف الامتنان.

لا يقال: ان عدم جريان قاعده الضرر لا يكفى فى صحه الطهاره المائيه، لأن مقتضى عدم جريانها فقدان المانع عن صحتها، و ذلك لا يثبت المقتضى لصحتها.

فانه يقال: ان الكلام فى وجود المانع. و أما المقتضى لصحتها و هو إطلاق الدليل فلا إشكال فى وجوده، فإذا انتفى المانع أثر المقتضى، و أثره الصحه الفعلية.

بل يمكن الحكم بالصحه مع جريان قاعده نفي الضرر فى الطهاره أيضا إذ ما عدا ضرر النفس و الطرف الذى علم بحرمته و مبعوضيته و امتناع محبوبيته يكون بحكم الحرج، فكما لا ينبغى الإشكال فى صحه الطهاره المائيه الحرجيه فكذلك لا ينبغى الإشكال فى صحتها مع الضرر غير النفس و الطرف، إذ المرفوع فى كل من قاعدتى الحرج و الضرر هو الإلزام فقط، لأنه الموجب للكلفه و المشقه دون أصل الرجحان و المصلحه، بل رفعهما ينافى الامتنان على العباد.

و منه يظهر فساد توهم أنه لا دليل على بقاء المصلحه بعد ارتفاع الإلزام.

و بالجمله: فرفع الإلزام فى هاتين القاعدتين نظير رفعه عن الصبى، فان المرفوع عنه هو مجرد الإلزام أيضا مع بقاء الرجحان و الملاك على حالهما، و لذا يستدلون بإطلاقات الأدله على استحباب عبادات الصبى.

و عليه فلا حجه فى دفع الإشكال عن صحه الطهاره المائيه إلى ما قيل من الاستحباب النفسى للغسل و الوضوء من دون قصد غايه من غاياتهما، بتقريب:

أن دليل «لا ضرر» حاكم على الأحكام الإلزاميه، دون غيرها من الاستحباب و الإباحه.

إذ فيه: - مضافا إلى أن استحبابهما كذلك محل البحث و الإشكال - أن أمرهما الاستحبابى لم يكن داعيا إلى إتيانها حتى يقال بصحتها أى موافقتها لأمرهما،

إذ ليس المراد باستحبابهما النفسى استحبابهما الذاتى بمعنى كونهما من العبادات الذاتيه التى لا- تحتاج عباديتها إلى الأمر الشرعى كالركوع و السجود، بل المراد بذلك تعلق الأمر الاستحبابى بهما مع عدم قصد شىء من غاياتهما.

فتلخص مما ذكرنا: صحه الطهاره المائيه فى صوره الجهل بالضرر و الحرج، بل فى صوره العلم بهما أيضا، بل صحه غير الطهاره المائيه من سائر العبادات أيضا.

و قد ظهر مما تقدم ضعف القولين الآخرين فى المسأله، و هما: القول بفساد الطهاره المائيه مع العلم بالضرر و الحرج كما عن المحقق النائنى (قده) و القول بفسادها مع العلم بالضرر، و بصحتها مع العلم بالحرج كما اختاره فى العروه و أمضاه جلّ المحشين، بل قيل: و لعله المشهور بين المتأخرين.

و استند أول القولين إلى ما حاصله: أن واجد الماء و فاقد موضوعان عرضيان يشتمل كل منهما على ما لا يحويه الآخر من المصلحه كالمسافر و الحاضر، فليس فى الطهاره المائيه لفاقد الماء ملاكها، بل المصلحه لفاقده منحصره فى الطهاره الترابيه، فلا ملاك فى الطهاره المائيه، كما لا أمر بها بالنسبه إلى فاقد الماء، فالحكم بصحتها منه مع أمره بالتيمم يشبه الجمع بين النقيضين.

أما ضعفه فلما مر من أن المنفى بقاعدتى الضرر و الحرج هو مجرد الإلزام دون الرجحان و الملاك، و ليس واجد الماء و فاقده كالمسافر و الحاضر موضوعين عرضيين حتى تكون الطهاره الترابيه للفاقد كصلاه القصر للمسافر، بل هى بدل اضطرارى عن المائيه، و قد ثبت فى محله بقاء مصلحه المبدل فى حال مشروعيه البدل الاضطرارى. و عدم ارتفاعها بعروض الاضطرار، و هذا شأن جميع الأبدال الاضطراريه من دون خصوصيه للطهاره الترابيه كما قرر فى محله، هذا.

و استند ثانى القولين إلى: ما اشتهر بين المتأخرين من حرمة الإضرار

بالنفس المانعه عن استعمال الماء شرعا، و الممنوع شرعا كالممتنع عقلا، فالطهاره المائيه مبغوضه، و الوظيفه منحصره فى التيمم. و هذا بخلاف الحرج، فانه لا يوجب مبغوضيه الفعل، و انما يرفع الإلزام الموجب للمشقه، و مع عدم المبغوضيه يصلح لأن يكون مقربا إليه تعالى شأنه، و لذا تصح الطهاره المائيه الحرجيه، هذا.

و فيه: ما مرت الإشارة إليه من عدم الدليل على حرمة الضرر غير النفسى و الطرفى.

و عليه فوزان «لا ضرر» و زان «لا حرج» فى صحه الطهاره المائيه فى كلتا صورتى العلم بالضرر و الحرج. نعم فى الضرر النفسى و الطرفى لا تصح الطهاره المائيه، لمبغوضيتها المنافيه لمقربيتها.

و أما مسأله الصوم، فقد اختلفت كلماتهم فى حكمها، ففى العروه فى سادس شرائط صحه الصوم: «و لو صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم، ففى الصحه إشكال، فلا يترك الاحتياط بالقضاء» و هذا الاختلاف نشأ من جهه الاختلاف فى أن مانع الصحه هل هو المرض، و خوفه طريق ظاهرى إليه؟ أو أن كلاً منهما موضوع للمانع. و النصوص أيضا مختلفه، فمن بعضها يظهر أن المانع خوف الرمد، و من بعضها أنه نفس المرض، و من بعضها أنه المرض الذى يضرب به الصوم، فمع اختلاف النصوص و الفتاوى لا يمكن الحكم جزما ببطلان الصوم المضرب واقعا مع اعتقاد عدم الضرر، خصوصا مع الأمن منه، فلا يعد هذه المسأله من موارد نقض قاعده نفى الضرر، إلا إذا ثبت كون المانع عن الصوم الضرر الواقعى، و أن الخوف طريق إليه، و ذلك غير مسلم و تنقيح المسأله موكول إلى محلها.

و أما مسأله خيارى الغبن و العيب، فالظاهر أنها غير مبنيه على قاعده نفى الضرر،

بل الدليل عليهما هو تخلف الشرط الضمني، و هو سلامه العوضين من العيب في خيار العيب، و تساوى العوضين في المالىه في خيار الغبن، و استدلال العلامه (قده) عليه في التذكره بقوله تعالى: (الا أن تكون تجاره عن تراض منكم) إشاره إلى الشرط المزبوره أيضا، بتقريب: أن التراضى انما يتحقق في صورته تساوى العوضين من حيث المالىه، و مع انكشاف عدمه ينكشف فقدان التراضى المنوط بالتساوى المزبور، هذا.

مضافا إلى النصوص الخاصه في خيار العيب كما لا يخفى على من راجعها، و مع العلم بالغبن و عدم تساوى العوضين في المالىه أو وجود العيب فيما انتقل إليه يكون الإقدام على الضرر لسلطنته على تبديل ماله بمتاع معيب أو بأقل مما يساوى مالىته، فهذا الإقدام منه إسقاط للشرط الضمني، بل عدم لزوم هذه المعامله ينافي الامتتان، و الغرض العقلاني الذي دعاه إلى هذه المعامله. و هذا وجه عدم الخيار مع العلم بالغبن و العيب و اختصاصه بحال الجهل بهما.

##### ٥ - موضوع القاعده الضرر الشخصى لا النوعى

الأمر الخامس: مقتضى ما ثبت في محله - من كون الأحكام الشرعيه انحلاليه، و أنها من قبيل القضايا الحقيقيه، و من تبعيه فعليه الحكم لوجود موضوعه تبعيه المعلول لعلته، و إلا - يلزم الخلف و المناقضه، و من كون نفي الضرر من الأحكام الامتتانيه - هو كون الضرر المنفى في قاعدته شخصيا لا نوعيا، من غير فرق بين معانيه المتقدمه من نفي الحكم الضررى، و من نفي الموضوع الضررى، و من حرمته، و من نفي الضرر غير المتدارك، لأن قضيه المقدمات المذكوره هي عدم ثبوت الحكم لغير موضوعه، فضرر زيد أجنبي عن عمرو، و لا معنى لنفي ضرره عن عمرو الذي لم يقع في الضرر، فهذا من الوضوح كالقضايا التي قياساتها

معها.

و لا فرق فى ذلك بين الأحكام التكليفيه كوجوب الطهاره المائيه إذا كان ضروريا و بين الأحكام الوضعيه كلزوم البيع الغبني، فان حديث نفي الضرر يرفع كليهما.

و قد ظهر مما تقدم ضعف ما عن جماعه و منهم شيخنا الأعظم (قده) فى الرسائل من التفصيل بين العبادات و المعاملات بكون الضرر شخصا فى الأولى و نوعيا فى الثانيه، حيث انهم استدلوا بقاعده نفي الضرر لثبوت خيار الغبن و حق الشفعه مع عدم الضرر فى جميع موارد هما، لثبوت خيار الغبن مع عدم الضرر كما إذا كان ظهور الغبن حين ارتفاع سعر السلعه بما يتدارك به الغبن، فلزوم البيع حينئذ ليس ضررا على المغبون حتى يرتفع، و مع ذلك يحكم فيه بالخيار.

و عدم الخيار مع وجود الضرر كما إذا تنزل السعر بعد البيع بلا فصل، فانه لا خيار حينئذ، لعدم الغبن حين البيع. و اجتماع الخيار و الضرر كما فى صورته كون البيع حين إنشائه غبيا. و كذا الضرر و الشفعه، فان النسبه بينهما عموم من وجه كما هو واضح، فلا بد أن يكون الضرر فى خيار الغبن و حق الشفعه نوعيا، هذا.

وجه الضعف: أن مستند خيار الغبن كما تقدم هو تخلف الشرط الضمنى، و مدرك حق الشفعه نصوص خاصه، فقاعده نفي الضرر أجنبيه عنهما.

فالتتيجه: أن الضرر فى حديث نفي الضرر شخصى من غير فرق فى ذلك بين العبادات و المعاملات.

٦ - اختصاص حكمه القاعده بالأحكام

الوجوديه

الأمر السادس: مقتضى كون وزان حديث نفي الضرر وزان حديث رفع التسعه و قاعده نفي الحرج هو رفع الحكم الثابت بالعمومات أو الإطلاقات، حيث

ص: ٦٣٠

ان مفاد هذا اللسان تنزيل الموجود منزله المعدوم، فيختص حديث نفي الضرر و نظائره مما يكون لسانه النفي بالأحكام الوجوديه. و ان آيت عن ظهور ذلك فى الاختصاص المزبور فلا أقل من كونه المتيقن، فلا وجه حينئذ للاستدلال به على إثبات حكم يلزم من عدمه الضرر.

و بعبارة أخرى: شأن قاعده نفي الضرر رفع الحكم الذى ينشأ منه الضرر، أو رفعه عن الموضوع الضررى، لا وضع الحكم الذى ينشأ من عدمه الضرر، و ان حكى عن بعضهم حكمه بالضمان فى جملة من الفروع استنادا فى ذلك إلى قاعده نفي الضرر، حيث ان عدم حكم الشارع فيها بالضمان ضرر، فينفى بحديث نفي الضرر، و يحكم بالضمان:

منها: ضمان حابس الحر ظلما حتى شردت دابته، أو أبق عبده، أو طار طيره.

و منها: ضمان منافع العبد المحبوس على الحابس.

و منها: ما فى العروه الوثقى<sup>(١)</sup> من جواز تطليق الحاكم زوجه من لا- يتمكن من النفقه، بتقريب: أن عدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها فينفى هذا العدم بحديث نفي الضرر، و مقتضاه جواز طلاقها للحاكم، قال فى عداد النساء اللآتى يجوز للحاكم الشرعى طلاقهن: «و كذا فى الحاضر المعسر الذى لا يتمكن من الإنفاق مع عدم صبر زوجته على هذه الحاله، ففى جميع هذه الصور و أشباهها و ان كان ظاهر كلماتهم عدم جواز فكّها و طلاقها للحاكم، لأن الطلاق بيد من أخذ بالساق، إلا أنه يمكن أن يقال بجوازه، لقاعده نفي الحرج و الضرر، خصوصا إذا كانت شابه و استلزم صبرها طول عمرها وقوعها فى مشقه شديده، و لما يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار».

و قد نقل بعض أعظم أساتيدنا (قده) أن صاحب العروه أعلى الله تعالى مقامه

أجرى هذه القضية و طلق امرأه لم يتمكن زوجها من الإنفاق عليها.

و الذى أعتقده هو أن السيد (ره) لم يعتمد فى ذلك على قاعده الضرر أو الحرج، بل اعتمد فيه - بعد بنائه على الولايه العامه للفقيه الجامع للشرائط - على الروايات التى بعضها صحيح، و تعرض لها فى العروه فى هذه المسأله.

و لا تعارض تلك الروايات بما دل على «أنها ابتليت فلتصبر» لأن مورده امتناع الزوج عن المواقعه، لا عن النفقه.

و أما مسأله حبس الحرّ حتى شردت دابته، فالضمان فيه انما هو لقاعده الإلتلاف الذى هو من موجبات الضمان، لأن الحابس صار سببا لذلك، حيث ان ضابط المسبب التولىدى ينطبق عليه.

نعم يمكن أن يكون المستند فى تلك الفروع حديث نفى الضرر بناء على المعنى الرابع و هو نفى الضرر غير المتدارك، يعنى «لا ضرر بدون لزوم التدارك شرعا» بحيث يكون الضرر من موجبات الضمان. لكن قد تقدم الإشكال فى صحته.

و كيف كان، فالحق ما تقدم من عدم صحه التمسك بقاعده نفى الضرر لإثبات الحكم و ان كان يظهر من كلام شيخنا الأعظم (قده) فى رسالته المعموله فى قاعده نفى الضرر أنه محل الإشكال، حيث قال فى التنبيه الثانى - بعد نفى الإشكال عن نفى الأحكام الوجوديه بقاعده نفى الضرر - ما لفظه: «و أما الأحكام العدميه الضرريه مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه، ففى نفيها بهذه القاعده فيجب أن يحكم بالضمان إشكال، من أن القاعده ناظره إلى نفى ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعيه... إلى أن قال: و من أن المنفى ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يتدين به و يعامل عليه فى شريعته الإسلام وجوديا كان أو عدميا...».

و قد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال على جريان حديث نفى الضرر فى

العدميات كجريانه فى الوجوديات بفروع كثيره تقدمت الإشاره إلى بعضها، حيث انهم زعموا أن الحكم بالضمان أو غيره فيها مستند إلى حديث نفي الضرر، بيان أن عدم الضمان مثلا ضرر منفي بالحديث، و من المعلوم أن نفي العدم يفيد الإثبات، فينتج الضمان.

وجه الضعف: ما تقدم من أن الضمان أو غيره فى تلك الفروع اما مستند إلى الإلتلاف، أو اليد، أو النصوص الخاصه كما فى تطبيق الحاكم زوجه الحاضر المعسر. و لم يظهر استنادهم فى شىء منها إلى قاعده نفي الضرر.

و بالجمله: فظهور حديث نفي الضرر فى نفي الحكم الوجودى الثابت بالعمومات و الإطلاقات مما لا يقبل الإنكار، هذا.

مضافا إلى: أن العدم ليس حكما شرعيا حتى يكون حديث الضرر نافيا له و حاكما عليه.

و دعوى كون العدم حكما شرعيا كشرعيه الترك فى النواهي و الاستصحابات العدميه، و أنه كالوجود مسند إلى الشارع، فلا فرق بينهما فى حكمه «لا ضرر» عليهما، لكون كل منهما حكما شرعيا، و عليه فعدم الضمان أيضا حكم شرعى ينفيه حديث نفي الضرر (غير مسموعه) إذ فرق واضح بين العدم الأزلى و هو ما لم يوجد عله وجوده، و بين العدم الشرعى و هو ما وجد عله عدمه، حيث ان الأول أجنبى عن الشارع و غير مسند إليه، غايه الأمر أن للشارع إبقاءه على حاله، و طرده بنقيضه، و ليس هذا إلا مجرد القابليه للجعل بقاء.

و ما ورد من «أنه سبحانه و تعالى لم يترك شيئا بلا حكم» لا يدل على مجعولييه العدم القابل للجعل حتى يقال: ان العدم مطلقا مجعول، فيرفعه حديث نفي الضرر كما يرفع الحكم الوجودى. و ذلك لأنه فى مقام بيان تكميل الشريعة و عدم إهمال حكم واقعه من الوقائع، و ليس فى مقام بيان سنخ الحكم من كونه وجوديا أو



عدميا، أو كون عدم الحكم فى موضع قابل للجعل حكما، فلا إطلاق له من هذه الحثيه حتى يشمل الأحكام العدميه الفعلية و الشأنيه.

مضافا إلى: أن هذا الإطلاق بعد تسليمه لا- يشمل مطلق العدم، بل خصوص ما جعل موردا لحكم الشارع فعلا، لكونه حيثئذ مسندا إلى الشارع بحيث يعد من المجعولات الشرعیه، كما إذا تعلق به النهى، أو جرى فيه الاستصحاب، إذ مرجع النهى و الاستصحاب المتعلقين به إلى حكم الشارع بإبقائه و وضعه على حاله.

إلا أنه مع ذلك لا يشمل مثل حديث نفي الضرر، لظهوره فى رفع الحكم الثابت، و قصوره عن إثبات الحكم الوجودى، لكونه حيثئذ خلاف مقتضاه من الرفع. و عدم الضمان من قبيل العدم القابل للحكم الشرعى، لا من قبيل ما تعلق به الحكم فعلا، و من المعلوم أن القابليه للجعل غير فعلیه الجعل، و هذا هو الحكم دون الأول، فما أفاده المحقق النائنى (قده) من أن عدم الحكم ليس حكما مجعولا فلا يجرى فيه حديث نفي الضرر فى غايه الممانه.

و لا- يرد عليه ما فى تقريرات بعض الأعاضم من: «أن عدم جعل الحكم فى موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولا» لما مر من أن مجرد صلاحية العدم للجعل لا يوجب فعلیه الجعل و صيرورته من الأحكام الشرعیه، هذا.

فتلخص مما ذكرناه أمور:

الأول: أن حديث نفي الضرر ناف للحكم الوجودى لا مثبت له، فلا يثبت به الضمان أو غيره فى موارد عدم ثبوت موجب من موجباتهما فيها من الإتلاف و اليد و غيرهما، و إلا يلزم تأسيس فقه جديد، إذ لازمه وجوب تدارك كل ضرر لكل متضرر و لو من بيت المال كالدم فى عدم ذهابه هدرا، و هو كما ترى.

الثانى: ضعف الاستدلال بجمله من الفروع على كون حديث نفي الضرر مثبتا

الثالث: أن العدم الأزلى ليس حكما مجعولا شرعيا، و إنما هو قابل للجعل الشرعى، و جعله انما يكون بتشريع عله بقاءه، كجعله متعلقا للنهى، أو موردا للاستصحاب، حيث ان العدم فى هاتين الصورتين مجعول شرعى.

الرابع: أن المرفوع بحديث نفي الضرر فى قضيه سمره كما تقدم سابقا هو إما سلطنته على إبقاء عذقه، و إما حرمة تصرف الأنصارى فى مال سمره، فليس المرفوع بالحديث عدم تسلط الأنصارى على قلع العذق حتى يقال: ان حديث نفي الضرر رافع للأحكام العدميه كالوجوديه.

#### ٧ - شمول القاعده للضرر الاختيارى و القهرى

الأمر السابع: الظاهر أنه لا- فرق فى الضرر الموضوع لحديث نفي الضرر بين كونه اختياريا كما إذا أوجد المكلف ما يوجب مرضه المانع عن الصوم أو الطهاره المائيه أو الصلاه قائما، أو الحج مباشره، أو غير ذلك من الموارد، و غير اختيارى كالأمثله المزبوره مع عدم كون المرض بفعله الاختيارى، فانه يسقط وجوب هذه الأمور فى كلتا صورتى الضرر الاختيارى و قهريته. و كذا لا فرق بين كونه جائزا شرعا كإجناب نفسه مع علمه بتضرره بالغسل، و حراما كذلك كإيجاد مرض يسلب القدره عن الحج مباشره ما دام حيا. و الظاهر أن جميع الأبدال الاضطراريه كذلك، لاستلزام الضرر الاختيارى العجز عن فعل المبدلات الموجب لفوات مقدار مهم من المصالح الداعيه إلى تشريعها، و من المعلوم أن تفويت المصلحه الملزمه بدون مسوغ حرام.

و بالجملة: فإيجاد الضرر من قبيل إيجاد الموضوع و تبديله، و من المعلوم أن الحكم تابع لموضوعه الفعلى سواء وجد اختيارا على وجه جائز كتبديل السفر

بالحضر، أم على وجه حرام كإيجاد المستطيع المرض المانع عن الحج مباشرة بحيث ينقلب تكليفه إلى الاستنابه، و غير ذلك مما يوجب الانتقال إلى البدل الاضطرارى بالإراداه و الاختيار من دون مجوز شرعى، أم وجد قهريا و بلا اختيار.

#### ٨ - الحكم الثابت فى مورد الضرر لا يرتفع

بالقاعده

الأمر الثامن: قد تقدم سابقا أن حديث نفي الضرر و كذا نفي الحرج لا يشملان الأحكام الثابته بعنوانهما أو فى حال وجودهما غالبا بحيث يكون نفيهما فى حال وجودهما موجبا لحمل إطلاق الدليل على الفرد النادر، بل يخصص عموم نفي الضرر و الحرج بما دل على ثبوت تلك الأحكام الضرريه و الحرجيه.

و من هنا يظهر (أن التمسك) بقاعدتى الضرر و الحرج لنفى استحباب زياره إمامنا المظلوم سيد الشهداء أرواحنا فداه، أو إثبات مرجوحيتها مع اقترانها غالبا خصوصا فى الأزمنه السابقه بالمحن و البلايا من الضرر المالى و البدنى و إرعاب الزوار و تخويفهم بالقتل و قطع الأطراف، ببيان: أن مورد هاتين القاعدتين هو نفي الحكم الضررى و الحرجى مطلقا و ان كان ترخيصيا، و مع الغض عن ذلك و البناء على اختصاصهما بالحكم الإلزامى يمكن الاستدلال على عدم الجواز بما دل على حرمة الإضرار بالنفس و الإلقاء فى التهلكه (فى غايه الضعف) و ذلك لعدم جريان قاعدتى الضرر و الحرج فى المقام سواء كانت الزياره واجبه أم مستحبه مع ورود النص على رجحانها و الترغيب فيها حال الخوف كما سيأتى بعض النصوص الداله على ذلك.

و مع ورود الدليل على استحبابها، بل وجوبها مع الخوف لا بد من تخصيص عموم قاعدتى الضرر و الحرج، كلزوم تخصيصه بكل حكم شرعى فى مورد الضرر كوجوب الحقوق المالىه و وجوب الجهاد، كما أنه لا بد أيضا من تخصيص عموم

ص: ٦٣٦

ما دل على حرمه الإضرار بالنفس و الإلقاء فى التهلكه بذلك.

أما النصوص الداله على رجحان الزياره، بل وجوبها فكثيره:

منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبى جعفر عليه السلام، قال: «مروا شيعتنا بزياره قبر الحسين عليه السلام، فان إتيانه مفترض على كل مؤمن يقرّ للحسين عليه السلام بالإمامه من الله عز و جل (١)».

و منها: روايه أم سعيد الأحمسيه عن أبى عبد الله عليه السلام: «قالت: قال لى: يا أم سعيد تزورين قبر الحسين عليه السلام؟ قالت: قلت: نعم، فقال لى: زوريه، فان زياره قبر الحسين واجبه على الرجال و النساء».

و منها: روايه عبد الرحمن بن كثير مولى أبى جعفر عليه السلام عن أبى عبد الله عليه السلام، قال: «لو أن أحدكم حج دهره ثم لم يزر الحسين بن على عليهما السلام لكان تاركا حقا من حقوق الله و حقوق رسول الله صلى الله عليه و آله لأن حق الحسين عليه السلام فريضه من الله واجبه على كل مسلم (٢)».

و منها: غير ذلك.

بل يستفاد من بعض النصوص وجوب زياره سائر الأئمه الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين أيضا، كروايه الوشاء «قال: سمعت الرضا عليه الصلاه و السلام يقول: ان لكل امام عهدا فى عنق أوليائه و شيعته، و ان من تمام الوفاء بالعهد و حسن الأداء زياره قبورهم، فمن زارهم رغبه فى زيارتهم و تصديقا لما رغبوا فيه كان أئمتهم شفعاءهم يوم القيامه».

بل يفهم من هذه الروايه و نظائرها أن التمسك بحبل و لا يتهم و الإيمان بإمامتهم لا يتم إلا بزيارتهم صلوات الله عليهم، فلا يكون أحد إماميا إلا بالاعتقاد الجنانى

بإمامتهم و الإقرار اللسانى بها و الحضور بالبدن العنصرى عند قبورهم، فالزيارة هى الجزء الأخير لسبب اتصاف المسلم بكونه إماميًا، و تركها كفقدان سابقها يوجب الرفض المبعد عن رحمته الواسعه أعاذنا الله تعالى منه، فالإمامه التى هى من أصول الدين يتوقف التدين بها على زيارتهم عليهم السلام، فلها دخل فى تحقق هذا الأصل الأصيل الذى هو أساس الدين، فاذن يخرج وجوب الزيارة الذى قال به جماعه كالفقيه المقدم أبى القاسم جعفر بن محمد بن قولويه و المحدث الكبير صاحب الوسائل و العلامة المجلسى و غيرهم قدس الله تعالى أسرارهم عن الأحكام الفرعية التى تكون قاعدتا الضرر و الحرج حاكمتين عليها، و يندرج فى الأصول الاعتقادية التى لا مسرح لقاعدتى الضرر و الحرج فيها.

و أما النصوص الداله على الترغيب فى زيارته عليه السلام و رجحانه فى حال الخوف قولاً و تقريراً و النهى عن تركها للخوف، فمنها: ما رواه معاوية بن وهب عن أبى عبد الله عليه السلام قال: «قال: يا معاوية لا تدع زيارة قبر الحسين عليه السلام لخوف، فان من تركه رأى من الحسره ما يتمنى أن قبره كان عنده، أما تحب أن يرى الله شخصك و سوادك فيمن يدعو له رسول الله صلى الله عليه و آله و على و فاطمه و الأئمه عليهم السلام؟ أما تحب أن تكون ممن ينقلب بالمغفره لما مضى و يغفر له ذنوب سبعين سنه؟ أما تحب أن تكون ممن يخرج من الدنيا و ليس عليه ذنب يتبع به؟ أما تحب أن تكون غدا ممن يصفحه رسول الله صلى الله عليه و آله و آله».

و منها: ما عن محمد بن مسلم فى حديث طويل: «قال: قال لى أبو جعفر محمد بن على عليهما السلام: هل تأتى قبر الحسين عليه السلام؟ قلت: نعم على خوف و وجل فقال: ما كان من هذا أشد فالثواب فيه على قدر الخوف، و من خاف فى إتيانه آمن الله روعته يوم القيامة يوم يقوم الناس لرب العالمين،

و انصرف بالمغفره و سلمت عليه الملائكه، و زاره النبي صلى الله عليه و آله، و دعا له، و انقلب بنعمه من الله و فضل لم يمسه سوء، و اتبع رضوان الله».

و منها: ما رواه يونس بن زبيان عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «قلت له:

جعلت فداك زياره قبر الحسين عليه السلام فى حال التقيه؟ قال: إذا أتيت الفرات فاغتسل ثم البس أثوابك الطاهره ( ثوبيك الطاهرين خ ل ) ثم تمر بإزاء القبر، و قل: صلى الله عليك يا أبا عبد الله صلى الله عليك يا أبا عبد الله صلى الله عليك يا أبا عبد الله، فقد تمت زيارتك».

و منها: قول الإمام الصادق عليه السلام فى حديث طويل لهشام بن سالم لمن قتل عند الحسين عليه الصلاه و السلام من زواره: «أول قطره من دمه يغفر له بها كل خطيئه و تغسل طينته التى خلق منها» الملائكه حتى تخلص كما خلصت الأنبياء المخلصين، و يذهب عنها ما كان خالطها من أجناس طين أهل الكفر» و بعد بيان مناقب و مثوبات كثيره له قال عليه السلام لمن حبس من الزوار: «له بكل يوم يحبس و يغتم فرحه إلى يوم القيامة، فان ضرب بعد الحبس فى إتيانه كان له بكل ضربه حوراء، و بكل وجع يدخل على بدنه ألف ألف حسنه، و يمحي بها ألف ألف سيئه، و يرفع له بها ألف ألف درجه، و يكون من محدثى رسول الله صلى الله عليه و آله حتى يفرغ من الحساب فيصافحه حمله العرش، و يقال له: سل ما أحببت» الحديث».

و بالجملة: فهذه النصوص توجب الاطمئنان بخروج زياره الإمام المظلوم مولانا أبى عبد الله سيد الشهداء أرواحنا له الفداء مع خوف الضرر و الحرج عن حيز

بل لا- يبعد أيضا خروج الضرر و الحرج المترتين على ما جرت به العاده فى الم آتم الحسينيه من اللطم على الخدود و شق الجيوب عن هاتين القاعدتين قال الإمام الصادق عليه السلام فى حديث طويل رواه خالد بن سدير: «و قد شقن الجيوب و لطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن على عليهما السلام، و على مثله تلم الخدود و تشق الجيوب».

فان لطم الخدود خصوصا عند العرب مستلزم غالبا للمشقه و التألم و تغير اللون بل و الضرر، و مع ذلك حث الإمام عليه السلام على ذلك بدون التقييد بعدم الضرر و الحرج، فان التقييد بهما يوجب حمل المطلق على الفرد النادر الذى يكون بيانه بلفظ المطلق خارجا عن طريقه أبناء المحاوره و مستهجننا عندهم كما لا يخفى.

بل التعدى عن اللطم إلى غيره مما يصنعه الشيعة جيلا- بعد جيل، بل و غيرهم من سائر الفرق الإسلاميه فى المواكب العزائيه بحيث صار من الشعائر الحسينيه من الضرب بالأيدى على الصدور و بالسلاسل على الظهر و غير ذلك كتلطيخ وجوههم و رءوسهم، بل جميع أبدانهم بالوحل أو التراب و التبن كما هو المرسوم فى بعض بلاد الشيعة فى أيام عاشوراء (غير بعيد) إذ الظاهر أنه لا خصوصيه للطم الخدود، و المقصود بيان رجحان إظهار الحزن الشديد و التأثير العميق لمصابه صلوات الله عليه و أرواحنا فداه كما يدل عليه جملة من الروايات، و من المعلوم اختلاف كفيات الأعمال المهيجه للشجون و الأحزان فى مختلف البلاد و الأحيان مع كونها بمحضر من العلماء الأعيان، و عدم إنكارهم لها فى شىء من الأزمان، فلا خصوصيه للطم الخدود و شق الجيوب.

فالمتحصل: أن زيارته و إقامة عزائه عليه الصلاة و السلام مع اقترانهما بالضرر و الحرج غالبا خارجتان عن عموم قاعدتيهما تخصصا أو تخصيصا. فلا وجه للقول بحرمتهما لهاتين القاعدتين كما قيل. اللهم اجعلنا من شيعة و زواره، و المقيمين لعزائه، و الباكين عليه، و من الطالبين بثاره مع وليه الإمام المهدي حجه أهل البيت عجل الله تعالى فرجه الشريف و صلى عليه و على آبائه الطاهرين و جعلنا فداه.

٩ - حرمة إيراد الضرر المتوجه إلى النفس على

الغير

الأمر التاسع: مقتضى حديث نفي الضرر عدم جواز إضرار إنسان بغيره لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه، حيث ان جواز الإضرار بالغير حكم ضررى، فلا جعل له، أو الإضرار به موضوع ضررى لا حكم له، أو هو منهى عنه و حرام.

و كذا مقتضى الحديث المزبور عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه بداهه أن وجوب دفعه عن الغير كذلك حكم ضررى، فهو مرفوع، أو دفع الضرر عن الغير بتحملة عنه موضوع لا حكم له.

و يترتب على الأول حكم المشهور بعدم جواز اسناد الجدار المخوف وقوعه إلى جذع الجار، حيث انه إضرار بمالك الجذع لدفع الضرر المتوجه إلى مالك الجدار من ناحيه انه داهم حائطه.

لكن المحكى عن شيخ الطائفة جواز ذلك مدعيا لعدم الخلاف. و الظاهر أن مراده صورته خوف تلف نفس محترمه من وقوع الحائط، فان وجوب حفظ النفس المحترمه يقتضى ذلك، مع ضمان أجره المثل لمالك الجذع، إذ وجوب حفظها لا يقتضى الا ارتفاع سلطنه مالك الجذع على المنع عن الإسناد المزبور، و أما ماله الجذع فلا وجه لارتفاعها.

ص: ٦٤١



فهو نظير ارتفاع سلطنه مالك الطعام على المنع عن البيع فى المخصصه، فانه يؤخذ منه قهرا مع بذل ثمنه إليه، هذا.

فكلام المشهور محمول على غير صوره تلف النفس سواء تضرر مالك الجذع أم لا، و سواء بذل له أجره المثل أم لا، فانه مع عدم رضاه بالإسناد و عدم لزوم تلف نفس محترمه بانهدام الجدار لا يجوز الوضع على الجذع كما عن المشهور.

و أما حمل كلام شيخ الطائفة على صوره عدم تضرر المالك أصلا بحيث يكون كاستغلال بحائظ الغير كما فى رساله الشيخ الأ-عظم (قده) ففيه ما لا يخفى، ضروره أن مجرد عدم التضرر لا يسوّغ الإسناد الّذى هو تصرف فى الجذع و مناف لسلطنه المالك. و قياسه بالاستغلال مع الفارق، لأنه انتفاع بدون التصرف، و لعله (قده) أشار إليه بالأمر بالتأمل.

و كيف كان فمثال الجذع أجنبي عن تعارض الضررين، إذ المفروض عدم الضرر أصلا، أو تداركه بأجره المثل، و ليس فى البين إلا سلطنه المالك، و هى لا ترتفع إلا بوجوب حفظ النفس، هذا.

و يترتب على الثانى جواز إضرار الغير إكراها، كما إذا أمر الظالم زيدا بأخذ مال من عمرو، فان الضرر متوجه أولا إلى عمرو، و لكن فى صوره عدم الأخذ منه يأخذ الظالم من نفس زيد، فان مقتضى عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه جواز إكراه الغير و الإضرار به ما لم يبلغ النفس، هكذا قيل.

لكن جواز الإضرار بالغير بسبب إكراه الظالم ليس مبني على ذلك، إذ مجرد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإيراده على نفسه لا يستلزم جواز الإضرار به، لإمكان بقاء حرمة الثابته قبل الإكراه على حالها.

فالأولى الاستدلال للجواز بما دل على ارتفاع الحكم بالإكراه، فان الإضرار بالغير حرام إلا مع الإكراه الّذى هو من العناوين الثانويه الرافعه للأحكام الأوليه،

## ١٠ - تعارض الضررين

الأمر العاشر: فى تعارض الضررين، و هو تاره يكون بين ضررى شخص واحد بحيث لا بد له من الوقوع فى أحدهما، و أخرى بين ضررى شخصين، و هذا قد يكون بين مالكين، و الضرر ناشئا من تصرف أحدهما فى ملكه، و قد يكون الضرر قهريا، كما إذا وقع شخصان فى طريق حيوان من السباع يفترس أحدهما ان بقيا فى ذلك المكان، و قد يكون بتوجيه ضرر من ظالم إلى أحد شخصين تخيرا، و قد يكون بإيراد الضرر ظلما على زيد أولا، و ان لم يؤده زيد فيورده على عمرو الذى هو مكره على الأخذ من زيد، و لا بد من عقد فصلين لبيان أحكام تعارض الضررين.

الفصل الأول: فى تعارض ضررى شخص واحد.

الفصل الثانى: فى تعارض ضررى شخصين.

أما الفصل الأول ففيه مسائل:

الأولى: دوران أمر شخص واحد بين ضررين مباحين بناء على عدم حرمة ما عدا ضررى النفس و الطرف، فحينئذ يتخير فى الأخذ بأى واحد منهما شاء، إذ المفروض عدم الحرمة و إباحه كل منهما.

الثانية: ما إذا كان أحد الضررين جائز الارتكاب كتلف المال، و الآخر محرم الارتكاب كتلف النفس، لا ينبغى الارتباب فى لزوم فعل المباح و ترك الحرام.

الثالثة: ما إذا كان كل من الضررين حراما، كما إذا كان كلاهما تلف النفس، فلا بد من اختيار ما هو أقل ضررا، و الاحتراز عما ضرره أكثر و حرمة أشد، من غير فرق بين كون الضررين متراحمين و متعارضين. أما على الأول فواضح، إذ

لا بد من مراعاة ما هو أهم أو محتمل الأهميه.

و أما على الثانى فللضروره التى تتقدر بقدرها، و هى تقضى بارتكاب أقلهما ضررا. هذا إذا كان أحدهما أشد حرمه من الآخر، و إلا فالحكم التخيير.

و أما الفصل الثانى، ففيه أيضا مسائل:

الأولى: أن يكون الضرران بين مالكين، و له صور:

إحداها: أن يكون ذلك بفعل أحدهما.

ثانيتها: أن يكون ذلك بفعل كليهما.

ثالثتها: أن يكون بفعل ثالث.

رابعتها: أن يكون ب آفه سماويه.

أما الصورة الأولى فقد مثلوا لها بإدخال حيوان رأسه فى قدر يملكه غير مالك الحيوان، فان تخليص الحيوان منوط بكسر القدر، و تخليص القدر موقوف على ذبح الحيوان، و جوازهما حكمان ضرريان. لكن هذا المثال و نظيره و هو وقوع دابه شخص فى سرداب أو بئر لغير مالك الدّابّه خارجان عن حريم دوران الضرر بين شخصين، إذ المفروض فى هذه الصورة وقوع الضرر، بتعمد أحدهما و تقصيره فى حفظ ماله، فإذا كان مالك الحيوان مقصرا فى حفظ الحيوان حتى وقع فى البئر مثلا، أو أدخل رأسه فى قدر الغير كان هو المتضرر، لتفريطه، و اندرج فى صغريات توجه الضرر إلى شخص معين، و عدم وجوب تحمل غيره و دفعه عنه، و خرج عن دوران الضرر بين شخصين، فالحكم فى هذه الصورة لزوم تخليص القدر و السرداب و البئر، و رفع نقصها الناشئ من وقوع الدّابّه أو دخول رأسه من دون لزوم ضرر على صاحب القدر بذبح الحيوان أو تقطيعه.

و ليس لصاحب الدّابّه كسر القدر و هدم السرداب و البئر و دفع قيمتها، لكونه تصرفا فى مال الغير بلا مجوز، فان دفع قيمه فرع اشتغال الدّمّه بها، و مع

ص: ٤٤٤

وجود العين لا وجه لاشتغال العهده بقيمتها أو مثلها، بل الواجب تخلص العين و تفرغها عما وقع فيها و تسليمها فارغه عنه إلى مالکها، و لا يتحمل صاحب القدر و السرداب و البئر شيئا من الضرر، فليس المقام من الموارد التي يؤخذ فيها بأقل الضررين المتوجهين إلى شخص واحد، فلا يقال: انه يكسر القدر، لكونه أقل ضررا من تلف الحيوان.

و أما الصورة الثانيه - و هي كون الضرر بفعل كليهما - فالظاهر أن الحكم فيها هو تخيير المالكين في إتلاف أحد المالكين بخصوصه مع تحملهما الضرر بالاشتراك، لتحققه بفعلهما، فمقتضى قاعده العدل و الإنصاف هو ذلك. و لو امتنعا عن إتلاف أحد المالكين رفع الأمر إلى الحاكم، و هو يتلف أيهما شاء، و يقسم الضرر بينهما بقاعده العدل المذكوره المعمول بها في تلف درهم عند الودعي.

هذا مع تساوى المالكين في المالىه. و أما مع اختلافهما فيها فعلى الحاكم إتلاف أقلهما قيمه، إذ لا مجوز لزياده الضرر على المالكين.

و أما الصورة الثالثه - و هي كون الضرر بفعل ثابت غير المالكين - فالظاهر أن المضر مخير في إتلاف أيهما شاء، فان أمره دائر بين ضررين، و لا مرجح لأحدهما على الآخر بعد البناء على كونهما من باب التعارض، و حيث انه ضامن و لا يستطيع على رد كل واحده من العينين بخصوصيتها إلى مالکها، بل لا بد من رد مالىه إحداهما و رد الأخرى بخصوصيتها، فلا محاله يكون مخيرا في إتلاف أيتهما شاء، و دفع مالىتها إلى مالکها.

هذا مع تساوى المالكين في المالىه. و أما مع اختلافهما فيها، فيمكن أن يقال فيه برجحان إتلاف ما هو أقل قيمه، لاحتمال تعينه، حيث ان إتلافه جائز قطعا اما تخيرا و إما تعينا، و لمراعاه احتمال كونهما من باب التضاحم، فتأمل جيدا.

و أما الصورة الرابعه - و هي كون الضرر بآفه سماويه - فعن المشهور أن حكمها

لزوم اختيار أقل الضررين مع ضمان مالك الآخر له، فيكسر القدر لحفظ الدّابّة في المثال. وقيل في وجهه: ان نسبة جميع الناس إليه سبحانه و تعالى نسبه واحده، فالكل بمنزله عبد واحد. و عليه فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد، فلا بد من اختيار أقل الضررين، لكون نفي الضرر الأكثر منه، هذا.

و الظاهر أنه مبني على عدم انحلال قاعده نفي الضرر إلى قضايا عديده بتعدد المكلفين، لكنه ضعيف كما حقق في محله.

فالحق أن يقال: ان الضرر توجه إليهما، فان تراضيا بإتلاف أحد المالين بالخصوص مع تحمل الضرر بالاشتراك فلا كلام، و إلا ترافعا إلى الحاكم، و له الخيار في إتلاف أيهما شاء، و تقسيم الضرر بينهما بقاعده العدل و الإنصاف، كالصوره الثانيه مع تساوى المالين في الماليه، و مع اختلافهما فيها يتعين إتلاف أقلهما قيمه، إذ لا مجوز لزياده الإضرار، و يحتمل التعيين بالقرعه.

هذا كله مع عدم أهميه أحد المالين، و إلا - فاللازم ترك الأهم و ارتكاب الآخر و ان كانت قيمه بالأهم أقل من قيمه ذلك. و عليه فإذا أدخل العبد المحقون دمه رأسه في القدر مثلا و جب لتخليصه كسر القدر و ان كانت قيمته أكثر من قيمه العبد، و لا يجوز قتل العبد أصلا و ان كانت قيمته أقل من قيمه القدر، و يكون الضرر على المالين بالاشتراك، إذ المفروض كون الضرر ب آفه سماويه.

نعم ان كان بفعل مالك العبد أو الأجنبي، فلا ضرر على مالك القدر أصلا، إذ الضمان في الأول على مالك العبد، و في الثاني على الأجنبي المضر.

المسأله الثانيه: ما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره، سواء أ كان جاره مالكا لداره أو ذا حق فيها، كما إذا كانت وقفا عليه، فيدور الأمر بين حكمين ضرريين، حيث ان كلا من حرمة تصرف المالك في ملكه و جوازه ضررى،

لأن حرمة تضر بنفسه، و جوازه يضر بجاره.

توضيحه: أنه إذا أراد المالك أن يحفر في داره بئرا أو بالوعه مع كون الحفر مضرا بالجار، ففيه صور:

الأولى: أن لا يكون له فيه نفع و لا فى تركه ضرر مع كون داعيه إلى التصرف الإضرار بالجار.

الثانية: هذه الصورة مع كون الداعى إلى الحفر المزبور مجرد الميل النفسانى. و الحكم فيهما - كما ادعى التسالم عليه - هو الحرمة تكليفا و الضمان وضعاً.

أما الأولى، فلحرمة الإضرار بالغير خصوصا الجار، و المفروض عدم ترتب نفع على تصرفه حتى يكون تركه حرجيا كى يرتفع به حرمة الإضرار بالغير، فليس هنا الا عموم السلطنة، و هو محكوم بقاعده الضرر. و أما الثانى فلقاعده الإلتلاف.

الثالثة: أن يكون تصرفه بداعى المنفعة، و تركه مفوّتا للمنفعة.

الرابعة: أن يكون داعى التصرف التحرز عن الضرر، كما إذا تضرر بترك التصرف. و الحكم فى الصورة الثالثة عند المشهور هو الجواز، و استدلل له بعموم قاعده «الناس مسلطون على أنفسهم» بعد سقوط قاعده ضرر الجار بمعارضتها مع قاعده حرج المالك، بل و ضرره.

و أما تقديم قاعده نفى حرج المالك حكومه على قاعده نفى ضرر الجار كما فى رسائل الشيخ الأعظم (قده) حيث ان منعه عن التصرف فى ملكه و حرمة حرج عليه، ففيه: مضافا إلى أنه ليس مطلقا كذلك، إذ ليس منع المالك عن التصرف مطلقا حتى فى صورته عدم الحاجه إليه حرجا و مشقه عليه حتى يشمل قاعده نفى الحرج - أنه لا- وجه للحكومه بعد وضوح كون الحرج و الضرر فى رتبه واحده حاكمين على أدله الأحكام الأولى، و لا معنى لحكومه إحدى القاعدتين على الأخرى مع وحده

ص: ٦٤٧

نعم بناء على كون المقام من صغريات عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير بإيراده على نفسه يكون كلام الشيخ (قده) متينا، لأن وجوب تحمله لدفعه عن الغير حرج. لكنه ليس كذلك، إذ المفروض أن المضر هو المالك دون غيره حتى يندرج في صغريات عدم وجوب دفع الضرر عن الغير.

و أما الحكم في الصورة الرابعه فهو كالصوره الثالثه، بل أولى منها، إذ المفروض تضرره بترك التصرف في ملكه.

وقد نقل شيخنا الأعمش (قده) في الرسائل عدم الخلاف في هذا الحكم الا عن صاحب الكفايه، قال في محكى الكفايه: «و يشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضررا فاحشا، كما إذا حفر في ملكه بالوعه ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد، أو جعل داره مديغه أو مطبخه».

بل صاحب الرياض جعل المتيقن من قاعده نفي الضرر ما إذا لم يكن غرض الا الإضرار.

و كيف كان فما ذكرناه من دليل حكم الصورة الثالثه آت هنا. بل يمكن أن يقال: ان هذه الصورة من مصاديق عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير، إذ مرجع ترك التصرف في ملكه إلى دفع ضرر الجار و تحمله عنه، و هو غير واجب.

اللهم الا أن يقال: ان مورد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير هو ما إذا لم يكن المتحمل للضرر هو المضر، إذ الظاهر أن الدافع للضرر غير الملقى فيه.

و بالجملة: فينبغى أن يكون الحكم في الصورتين الأخيرتين بجواز تصرف المالك في ملكه و ان تضرر به الجار واضحا.

وقد ظهر مما ذكرنا: عدم الحاجه إلى الرجوع إلى أصل البراءه لإثبات جواز تصرف المالك بعد منع جريان قاعده الضرر صدرا و ذيلا لمنافاته للامتنان

كما فى بعض التقريرات<sup>(١٠)</sup>. و ذلك لمرجعيه عموم قاعده السلطنه الّذى هو دليل اجتهادى، و معه لا تصل النوبه إلى الأصل العملى. مضافا إلى: أن أصل البراءه أيضا حكم امتنانى لا يجرى فى مورد ينافى الامتنان، حيث ان جواز تصرفه يوجب تضرر الجار كما لا يخفى. هذا كله بالنسبه إلى الحكم التكليفى.

و أما الحكم الوضعى فالظاهر أنه لا مانع منه، و لا منافاه بين الجواز التكليفى و الحكم الوضعى أعنى الضمان، فان ملاك الأول هو عموم سلطنه الملاك على التصرف فى أملاكهم، و ملاك الثانى قاعده الإلتلاف الّذى هو من موجبات الضمان من دون تقيده بالعلم و الظن، بل المدار على صدق الإلتلاف، فلو ظن أن الكأس الكذائى ماله، فأتلفه، ثم انكشف أنه مال غيره، فلا شبهه فى ضمانه له، فالعلم و عدمه دخيلان فى الإثم و عدمه، لا فى الضمان و عدمه.

ثم ان المراد بالضرر المبحوث عنه هو الضرر العرفى سواء كان تلف العين أم نقصها كانفطار جدار الجار بسبب ورود الضرب العنيف عليه، و هذا هو الضرر العينى. و أما الضرر الحكمى كسد أبواب ضوء الشمس و القمر و الهواء عليه بسبب تعليه البناء، ففى لحوقه بالضرر العينى وجهان أوجههما العدم، لعدم صدق الضرر عرفا على ذلك، و انما هو عدم الانتفاع، و إذا شك فيه فالأصل عدم الحرمة.

نعم يشمل قاعده نفي الضرر منع ملاك المنافع عن استيفائها كمنع الفقراء و الزوار من الانتفاع بالخانات و غيرها من الموقوفات التى يملك الموقوف عليهم منافعها، لصدق الضرر على استيفاء المنفعه كالاستيلاء على العين هذا. كما أن المراد بالمال هو العرفى أيضا، فيشمل جميع الأموال مما كانت موجوده فى زمان صدور الروايات و مما لم تكن موجوده فيه، بل حدثت بعده.

نعم لا يشمل الأموال العرفيه التى ألغى الشارع ماليتها كالخمر و الخنزير



ان لم يكن لمن هي تحت يده حق اختصاص بها خصوصا مع قابليته للانتقال بالعوض على تفصيل مذكور في بحث الحقوق.

فتخلص مما ذكرنا في تصرف المالك في ملكه مع تضرر الجار به حرمة التصرف و الضمان في الصورتين الأوليين، و الجواز مع الضمان في الصورتين الأخيرتين.

المسألة الثالثة: قد يعد من تعارض ضررى شخصين إكراه الجائر شخصا على التولى من قبله، حيث ان تركه ضرر على المتولى، و اقدمه ضرر على غيره من الناس. لكن الظاهر أنه أجنبي عن دوران الضرر بين شخصين، و انما هو مندرج في توجه الضرر أولا و بالذات إلى الغير، و من المعلوم عدم وجوب دفعه بتحملة عنه، حيث ان الإكراه على الولايه مرجعه إلى الإكراه على الإضرار بالناس، و لا يجب على المكره - بالفتح - تحمل الضرر بإيراده على نفسه لدفعه عنهم، إذ المفروض ورود الضرر أولا و بالذات عليهم، و لا منه عليه في نفي الضرر عنهم بتحملة له، لكونه خلاف الامتنان بالنسبة إليه، فتجرى قاعده نفي الضرر في حقه. و لا يعارضها قاعده نفي ضرر الناس، و ذلك لأن ضررهم لم ينشأ عن حكم الشارع بنفي ضرر المكره - بالفتح - و انما نشأ عن ظلم الظالم. و عليه فمقتضى نفي الحرج حيث ان إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره حرج هو جواز التولى من قبل الجائر، فلا يجب عليه ترك التولى، و تحمله للضرر المتوجه على الناس.

و بالجملة: هنا كبريات مسلمه ربما تشبهه مصاديقها:

إحداها: حرمة الإضرار بالغير.

ثانيها: عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير عنه، لكون كل منهما ضررا ينفيه حديث نفي الضرر.

ص: ٦٥٠

مضافا إلى ما فى الثانىه من لزوم الحرج فى إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره، فالمنه تقتضى حرمه الأول، و عدم وجوب الثانى.

ثالثها: عدم جواز دفع الضرر الوارد عليه إلى غيره، لصدق الإضرار بالغير من دون مسوغ له كالإكراه، إذ المفروض توجه الضرر إلى نفسه، فهو المضر دون المكره - بالكسر - إذا كان الضرر اختياريا، و كذا فى الضرر القهرى كتوجه السيل إلى داره.

و أمثله الأول واضح. و أمثله الثانى كثيره:

منها: مسأله التولى من ناحيه الجائر بناء على ما تقدم من توجه الضرر أولا إلى الناس، و كون المتولى مكرها فى الإضرار بهم. لكن قد عرفت أنه قد يجعل من صغريات الضرر الدائر بين شخصين.

و منها: توجيه الضرر من ظالم إلى أهل قريه بتوسط رئيسهم، فانه لا يجب عليه دفع الضرر عنهم بإيراده على نفسه، إلا إذا كان الضرر نفسيا أو عرضيا و تمكن من دفعه، فانه يجب عليه حينئذ دفعه عنهم.

و منها: ما إذا توجه الضرر كالسيل أو النار أو غير ذلك إلى دار جاره، أو حمل السبع على غنم غيره، فانه فى غير تلف النفس لا يجب عليه دفعه و لا تحمله عنه... إلى غير ذلك من الأمثله الفقهيه.

و أمثله الثالث أيضا كثيره:

منها: ما إذا أخذ الظالم من دهقان القريه مالا بحيث وجه الضرر إليه، فانه ليس له توجيه الضرر إلى أهل القريه، و توزيعه عليهم.

و منها: ما إذا توجه السيل أو النار إلى داره، أو حمل الذئب على أغنامه، فانه ليس له توجيه الضرر إلى دار الجار أو أغنام الغير.

المسأله الرابعه: ما إذا أكره الظالم شخصا على دفع مال من نفسه أو من

زيد على نحو التخيير، أو أكرهه على دفع مال من زيد أو عمرو مخيرا، فان الضرر في كلتا الصورتين دائر بين شخصين. أما الحكم في هذه الصورة من حيث عدم وجوب تحمله للضرر، فواضح، لعدم توجه الضرر إليه أصلا و انما توجه إلى غيره، فلا يجب عليه دفعه بالتحمل عنه. و أما جواز الأخذ من زيد أو عمرو مطلقا أو في خصوص أقل الضررين ان كان، فالظاهر أن أصل جواز الأخذ لأجل الإكراه لا إشكال فيه، و أما خصوص أقل الضررين، فلا ينبغي أن يكون تعينه موردا للإشكال، ضرورة أن في نفي الضرر الأكثر كمال الامتنان، فلجريان قاعده نفي الضرر فيه مجال. و أما الضرر الأقل فلا بد من الوقوع فيه، و القدر المتيقن من جواز الإضرار بالغير بسبب إكراه الجائر هو الضرر اليسير دون الكثير، فان الضرورات تتقدر بقدرها.

و أما الحكم في الصورة الأولى و هي كون المكره - بالفتح - أحد الشخصين اللذين توجه الضرر إليهما كقول الظالم لزيد: «أعطني مائة دينار من مالك أو من مال عمرو» بحيث يصدق دوران الضرر بين شخصين، إذ لو قال: «أعطني مائة دينار من مالك، و إلا - فخذها من مال عمرو أو من أهل القرية مثلا» فهو خارج عن دوران الضرر بين شخصين، و مندرج تحت كبرى توجه الضرر إلى نفسه، و قد تقدم عدم جواز دفعه عن نفسه بإيراده على الغير (فقليل) فيها بجواز الأخذ من عمرو و ان كان الضرر كثيرا، و عدم وجوب دفع الضرر عنه بإيراده على نفسه و ان كان قليلا بناء على كون الامتنان شخصيا، لتحققه بالنسبة إلى زيد المضر. و بناء على كونه نوعيا لا بد من الترجيح بالأقلية، لكون النوع بمنزلة شخص واحد، و في الدوران بين ضررى شخص واحد يكون الترجيح بالأقلية، فتأمل (١٠).

لكن لا يخفى أنه بناء على تزامم الضررين، بيان: أن المقتضى لجعل الحكم لكن من الضررين موجود، و المانع عدم إمكان الجمع بين النفيين بنحو لا يقع أحد في ضرر، فاللازم التخيير بينهما ان لم يكن في البين ترجيح، و الا فلا بد من الأخذ بأهمهما لا بأقلهما، فإذا كان أحدهما ضررا ماليا و الآخر عرضيا قدم العرضى دون المالى، أو كان كل منهما ماليا مع كون أحدهما قليلا مجحفا كما إذا كان المتضرر به فقيرا دون الآخر لكونه غنيا، فضرر الفقير و ان كان قليلا يترك و يؤخذ بضرر الغنى و ان كان كثيرا، لعدم وقوعه بذلك في حرج، فالمدار في الترجيح على الأهميه، لا الأقلية من حيث هي.

و بناء على تعارض الضررين - لتعارض الفردين من العام، و تنافيهما الموجب لسقوط العام عن الحجية في كليهما - كما هو مذهب الشيخ (قده) و عدم جريان قاعده نفي الضرر في شىء منهما يرجع إلى سائر القواعد و الأصول، هذا.

و الحق أن الدوران ان كان بين ضررى شخص واحد كما إذا دار أمره بين أن يبقى في مكانه، فيحترق أو يغرق، و بين أن يفرّ فيعضه كلب، أو يسقط فينكسر رجله كان من باب التزاحم، لعدم مانع من اجتماع الحكمين في مقام التشريع، بداهه أن المقتضى لجعل نفي الضرر بالنسبه إلى كل واحد من الضررين موجود، الا أنه في مقام الأعمال لا يمكن الجمع بينهما، نظير عدم إمكان الجمع بين إنقاذ الغريقين، فلا بد حينئذ من إجراء حكم التزاحم فيهما من الترجيح بالأهميه، فالأهم منهما مقدم على غيره، و لا عبره بالترجيح بالأقلية من حيث هي، فلا يقدم الأقل إلا إذا كان أهم، و من المعلوم أن نفي الضرر الأهم عن شخص منه عليه. و ان لم يكن لأحدهما ترجيح، فالحكم بالتخيير.

و ان كان الدوران بين ضررى شخصين، فالظاهر أنه من باب التعارض و ان كان المقتضى لنفى كل من الضررين هنا موجودا أيضا، إلا أنه لما كان نفي الضرر عن

أحدهما مستلزما لثبوته على الآخر، وهذا خلاف الامتنان الذي هو شرط تشريع قاعده نفى الضرر، فيعلم عدم جعل الشارع لهما، فلا تكون الأقلية مرجحه هنا، لأن نفى الأكثر منه على خصوص من نفى عنه، و ضرر على غيره، بل لا بد حينئذ من الرجوع إلى سائر القواعد أو الأصول من قاعدتي السلطنة و الحرج، و أصل البراءة، و القرعه و غيرها.

و كذا الحال في تعارض قاعدتي الضرر و الحرج، و تعارض الحكيمين الحرجيين، فان شرط الجعل فيها - و هو الامتنان - مفقود، لاستلزام نفى كل منهما ثبوت الآخر، و هو خلاف المنه على الأمه، فلا بد فيها من إعمال قواعد التعارض و الرجوع إلى القواعد و الأصول.

و أما السلطنة و الضرر فلا- تعارض بينهما، حيث ان السلطنة من الأحكام الأولية التي تكون قاعده الضرر حاكمه عليها، و منع إطلاق السلطنة لصوره الضرر ممنوع، إذ لا- معنى لأن يكون مفاد «الناس مسلطون على أموالهم» مجرد عدم حجر المالك عن التصرف في ماله، فانه توضيح للواضح، و يشبه أن يكون من قبيل «النار حاره» و حمل كلام من كلامه فوق كلام المخلوق و دون كلام الخالق على هذا الأمر البديهي الذي يعرفه كل أحد كما ترى.

فالإنصاف أنه لا قصور في إطلاق السلطنة لجميع الشئون المتعلقة بالمال من التصرفات الخارجيه و الاعتباريه و الانتفاعات العاديه كالاستغلال بالأشجار و الجدران و حفظه من التلف و النقص، فان كل ذلك من شئون السلطنة على المال، فسلطنه الجار مثلا على حفظ ماله من التلف و النقص ثابتة له، غاية أن ضرر المالك حاكم عليها. و للبحث هنا مجال واسع، الا أن اختلال الحال و تشويش البال و تراكم الهموم و الأهوال قد حالت بيني و بين ما أردته من إشباع الكلام و النقص و الإبرام بما يناسب المقام، و لذا صار هذا آخر ما جرى عليه القلم، و به انتهت

هذه الرسالة الوجيزه الحاويه لجمله من مباحث قاعده نفى الضرر، و أرجو من فضله سبحانه و تعالى أن يوفقنى لتحرير ما بقى من أبحاثها عاجلا، و أسأل إخوانى طلاب العلم و الورع أيدهم الله تعالى أن يدعوا لى بحسن الختام العذى هو غايه المرام، و ان يتفضلوا علىّ بإصلاح ما فيها من الخلل، فانه سجيّه الكرام، و قد كتب هذه الكلمات مؤلف الكتاب بيده الجانيه محمد جعفر بن محمد على الموسوى الجزائرى الشوشترى المروج حامدا له سبحانه و تعالى و مصليا على سيد رسله و آله الطاهرين حجج الله و ساده خلقه.

ص: ٦٥٥

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  
الغمامة  
اصبحان  
للبحوث والتحريات الكمبيوترية



للحصول على المكتبات الخاصة الاخرى  
ارجعوا الى عنوان المركز من فضلكم  
**www.Ghaemiyeh.com**

www.Ghaemiyeh.net

www.Ghaemiyeh.org

www.Ghaemiyeh.ir

و للايحاء من فضلكم

٠٩١٣ ٢٠٠٠ ١٥٩

