

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

This book is due on the latest date stamped below. Please return or renew by this date.

الجزء الخامس

من

درر الفوائد

في شرح الفرائد

لمؤلفه آية الله:

السيد يوسف المدني التبريزي

نزيل قم المشرفة

عني بنشره:

مكتبة بصيرتي

المطبعة العلمية - قم

١٤٠٨ - هجري

الجزء الخامس

من

(درر الفوائد)

فی شرح الفرائد

لمؤلفه آية الله

السيد يوسف المدنی التبريزی

نزيل قم المشرفة

عنی بنشره

مكتبة بصيرتی فی بلدة قم المشرفة

المطبعة العلمية ـ قم

۱۴۰۸ هجری

2264
.1185
.946
1960
jv2 5

هوية الكتاب

الكتاب : درر الفوائد فی شرح الفرائد

المؤلف : آیه الله السید یوسف المدنی التبریزی

عام الطبع : ۱۴۰۸ ه

الناشر : مکتبة بصیرتی

عدد النسخ : ۲۰۰۰

السعر : ۱۰۰۰ ریال

المطبعة : العلمیة ـ قم

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY PAIR>
32101 009811660

بسم الله الرحمن الرحيم

الحمدلله رب العالمين والصلاة والسلام على اشرف خلقه وافضل بريته محمد وعترته الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين .

(واما بعد) فهذا هو الجزء الخامس من كتابنا الموسوم بـ **(درر الفوائد في شرح الفرائد)** وهو يشتمل على بقية مباحث الاشتغال وعلى ما يعتبر في الاخذ بالبرائة والاحتياط ونبذة من مباحث الاستصحاب وقد اجريناه على منوال الاجزاء الاربعة المتقدمة فجعلنا المتن في اعلى الصفحة وشرحه بفصل خط تحته واسئل الله تعالى ان يوفقني لاتمامه كما وفّقني لاتمام الاجزاء المتقدمة انه سميع قريب يجيب دعوة الداع اذا دعاه .

(اللهم) اهدنا الصراط المستقيم واجعل نيّاتنا خالصة لوجهك الكريم ووفّقنا لفهم الغوامض ودقايق النكات وتقرير المعاني وفتح المغلقات من قواعد علم الاصول وفوائده وعوائده واستكشاف الدّلائل واستنباط المسائل **(ومنك)** العون والتّيسير وما ذلك على الله بعسير ومنك العصمة والرشاد والسّداد وبلوغ المراد واسئلك ان توفّقني للجزء السادس كما وفّقتني للاجزاء المتقدمة انّك ولي التوفيق .

(المسئلة الثانية) ما اذا كان الشك في الجزئية ناشيا من اجمال الدليل كما اذا علق الوجوب في الدليل اللفظي بلفظ مردد باحد اسباب الاجمال بين مركبين يدخل اقلهما جزء تحت الاكثر بحيث يكون الآتي بالاكثر آتيا بالاقل والاجمال قد يكون في المعنى العرفي كان وجب في الغسل غسل ظاهر البدن فيشك في ان الجزء الفلاني كباطن الاذن او عكرة البطن من الظاهر او الباطن وقد يكون في المعنى الشرعي كالاوامر المتعلقة في الكتاب و السنة بالصلاة و امثالها بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للمهية الصحيحة يعني الجامعة لجميع الاجزاء الواقعية والاقوى هنا ايضا جريان اصالة البرائة لعين ماسلفناه في سابقه من العقل والنقل .

(المسئلة الثانية) فيما اذا كان الشك في الجزئية ناشيا من اجمال الدليل فانّه قد يكون في الموضوعات اللّغوية والعرفيّة بان يكون الاجمال في معنى اللفظ الذى تعلّق به الحكم من حيث معناه اللغوى او العرفى الذى لاتصرّف فيه للشارع الاّ من حيث حكمه كما في الامر المتعلق بغسل ظاهر البدن لتحصيل الغسل الواجب مع الشك في شموله لبعض الاجزاء لتردّده بين كونه من الظاهر او الباطن كباطن الاذن وبعض الانف وقد يكون في الماهيّات الشرعية المخترعة من الشارع بان يكون الاجمال في اللفظ المستعمل في المعنى الشرعى امّا حقيقة بناء على ثبوت الحقيقة الشرعية او مجازاً بناء على عدم ثبوتها كالاوامر المتعلّقة في الكتاب والسنة بالصلاة والصوم ونحوهما بناء على ان هذه الالفاظ موضوعة للمهيّة الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط الواقعية .

(و كيف كان) ان ما اختاره قدس سره في هذه المسئلة هوما تقدم في المسئلة السابقة من جريان البرائة العقلية والشرعية بلافرق في جريانهما بين ان يكون منشأ الشك في وجوب الاكثر فقد النص او اجماله فان وجود النص

المجمل فى المسئلة لايمنع عـن الرجوع الى الاصول العملية و اللفظية الا فى المخصص المجمل المتصل بالعام فان اجماله يسرى الى العام ويوجب عدم انعقاد الظهورله واما فيما عدا ذلك من موارد اجمال النص فلا مانع من الرجوع فيها الى اصالة العموم اوالاطلاق فضلاعن الرجوع الى اصالة البرائة اوالاشتغال فقيام النص المجمل على وجوب الاقل و الاكثر لايمنع عن جريـان البرائة عقليها ونقليها .

(والمراد) بالمنى العرفى فى كلامه قدس سره على مـاصرّح به بعض المحشين انه مقابل الشرعى فيشمل العرف العام واللغة بل العرف الخاص فيما يحمل كلام الشارع عليه سواء كان عرف بلد الامام عليه السلام اوالمخاطب فيما لواختلف عرف البلدين .

(قوله اوعكرة البطن) كما فى بعض النسخ وفى بعضها العكنة بضم العين ثم الكاف ثم النون على مـا فى الصحاح الطى الذى فى البطن من السمن والجمع عكن واعكان وفى القاموس هى ماانطوى وتثنى من لحم البطن سمنا .

(**قوله** موضوعة للماهية الصحيحة يعنى الجامعة) معنى الوضع للصحيح كما يستفاد من عبارة الكتاب كون اللفظ موضوعاً للمركب التام الجامع لجميع الاجزاء والشرائط بنـاء على تعميم الكلام والبحث بالنسبة الـى الشرائط فبناء عليه ذكر الاجزاء فقط لاجل انه قدس سره ليس فـى المقـام فى صدد تحقيق المسئلة وانمـا محله بـاب الصحيح والاعم مع ان الاجزاء هوالقدر المتيقن لان القائلين بالصحيح اختلفوا فى انه هل هوبمعنى تـام الاجزاء والشرائط اوبمعنى تام الاجزاء فقط كما نسب الى الوحيد البهبهانى ره .

(قال فى بحر الفوائد) ان ماافاده الشيخ قدس سره من الابتناء لايخلوعن المناقشة بانه مبنى على جعل المراد من المعنى الشرعى هوالذى اخترعه الشارع ووضع اللفظ له وليس الامر كذلك لان المراد منه المعنى الذى اخترعه الشارع

سواء وضع اللفظ له اواستعمله فيه مجازاً وهذا هوالمتعين منه فى المقام لان الاجمال اللازم علىالقول الصحيحى ليس ملازماً للقول بثبوت الحقيقة الشرعية لعدم ابتناء اصل المسئلة عليه بلعلى مجرد الاستعمال فىالصحيح ولومجازاً ولو فرض تحريرالنزاع فىالمسئلة من القائلين بثبوت الحقيقة الشرعية ووقوع النزاع منهم كما احتمل لم يكن اشكال فى ترتب الاجمال على مجرد الاستعمال هذا.

(ثم قال ره) يمكن التفصّى عن المناقشة المذكورة بان المراد من الوضع مايشمل الوضع النوعى الترخيصى الثابت فىالمجازات فيكون فىقبال ما اختاره الباقلانى ومن تبعه فى المسئلة من بقاء الفاظ العبادات فى عرفالشارع على معانيها اللغوية والعرفية كالفاظ المعاملات عند المشهوروانما جعل الشارع فى ترتيب احكامه عليها شروطاً هذا مع انه بناء على ارادة المعنى الاخص من الوضع كما هو ظاهره لايتوجه عليه شىء لعدم ارادة المفهوم ممّا افاده فان الغرض منه بيان اجمال اللفظ بحسب معناه الشرعى فى الجملة لااستقصاء موارد اجمال اللفظ بحسب ماارادهالشارع منه حتى يشمل المجازات الشرعية .

(و ربما يتخيل) جريان قاعدة الاشتغال هنا وان جرت اصالة البرائة فى المسئلة المتقدمة لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالامر المجمل فى تلك المسئلة ووجوده هنا فيجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل كما هو الشأن فى كل خطاب تعلق بامر مجمل ولذا فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط فى اجزاء العبادات وعدم جواز اجراء اصالة البرائة فيها وفيه ان وجوب الاحتياط فى المجمل المردد بين الاقل والاكثر ممنوع لان المتيقن من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسى والمقدمى فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم للعقاب .

(ملخص الفرق) بين المقامين جريان اصالة البرائة فى المسئلة المتقدمة اى فى مسئلة فقد النص لفقد الخطاب التفصيلى المتعلق بالامر المجمل بخلاف ما نحن فيه من المسئلة فان وجود الخطاب التفصيلى المتعلق بالامر المجمل فيه يوجب الاحتياط بالجمع بين محتملات الواجب المجمل لان شرط التكليف هو البيان وهو موجود والاجمال لا يصلح مانعاً لامكان الاطاعة بالاحتياط كما فى الشبهة الموضوعية التحريمية الناشية عن اجمال النص كالغناء حيث يحكم فيه بالاحتياط بخلاف صورة عدم النص .

(ولذا اى) ولامكان الاحتياط فى كل خطاب تعلق بامر مجمل فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح كما هو المشهور وجوب الاحتياط فى اجزاء العبادات وعدم جواز التمسك باصالة البرائة عند الشك فى الاجزاء والشرائط .

(**قوله** وفيه ان وجوب الاحتياط الخ) حاصل ماافاده من عدم الفرق بين المسئلتين ان وجوب الاحتياط انّما يسلم فيما لولم يكن قدر متيقن فى البين كالغناء و اما مع وجود القدر المتيقن فى البين فيؤخذ به وينفى الزائد بالاصل .

واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكاً فيجيء فيه مامر من الدليل العقلي والنقلي و الحاصل ان مناط وجوب الاحتياط عدم جريان ادلة البرائة في واحد معين من المحتملين لمعارضته بجريانها في المحتمل الآخر حتى تخرج المسئلة بذلك وعن مورد البرائة ويجب الاحتياط فيها لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لامعين لاحدهما من غير فرق في ذلك بين وجود خطاب تفصيلي في المسئلة متعلق بالمجمل وبين وجود خطاب مردد بين خطابين و اذا فقد المناط المذكور وامكن البرائة في واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق بين وجود الخطاب التفصيلي وغيره .

لكون الشبهة بدوية بالنسبة اليه كما في المقام فان المتيقن فيه من مدلول هذا الخطاب وجوب الاقل بالوجوب المردد بين النفسي والمقدمي فلا محيص عن الاتيان به لان تركه مستلزم للعقاب واما وجوب الاكثر فلم يعلم من هذا الخطاب فيبقى مشكوكاً فيجري فيه دليل البرائة عقلا ونقلا بلافرق بين المقامين فان مجرد وجود اللفظ مع عدم تبيّن المراد منه لايؤثر في شيء قطعا غاية الامر كونه كالدليل العلمي المقتضي لوجوب احدهما مع فقد الدليل على التعيين الذي يعبّر عنه بعدم النص.

(والمحصل) مناط الاحتياط عدم جريان ادلة البرائة في واحد معيّن من المحتملين لحصول تعارض الاصلين في مورد الشبهة كما في المتباينين فان وجوب واحدة من الظهر والجمعة اومن القصر والاتمام مما لم يحجب الله علمه عنّا فليس موضوعاً عنّا ولسنا في سعة منه والعمل بالبرائة في واحد منهما بالخصوص دون الآخر ترجيح بلا مرجح وجريانها في كليهما يوجب المخالفة القطعية بالنسبة الى الخطاب المفصل المتعلق باحدهما المعين عندالله المعلوم

وجوبه فبعد عدم جريانها ومع ضميمة حكم العقل بوجوب المقدمة العلمية يجب الاحتياط بالاتيان بكل من الخصوصيتين لاجل تردد الواجب المستحق على تركه العقاب بين امرين لامعين لاحدهما من غير فرق فى ذلك بين وجود خطاب تفصيلى فى المسئلة متعلق بالمجمل كما فى المقام وبين وجود خطاب مردد بين خطابين كما فى المتباينين واذا فقد المناط المذكور وامكن البرائة فى واحد معين لم يجب الاحتياط من غير فرق بين وجود الخطاب التفصيلى وغيره .

(فان قلت) اذا كان متعلق الخطاب مجملا فقد تنجز التكليف بمراد الشارع من اللفظ فيجب القطع بالاتيان بمراده واستحق العقاب على تركه مع وصف كونه مجملا وعدم القناعة باحتمال تحصيل المراد و احتمال الخروج عن استحقاق العقاب (قلت) التكليف ليس متعلقا بمفهوم المراد من اللفظ ومدلوله حتى يكون من قبيل التكليف بالمفهوم المبين المشتبه مصداقه بين امرين حتى يجب الاحتياط فيه ولو كان المصداق مرددا بين الاقل والاكثر نظراً الى وجوب القطع بحصول المفهوم المعين المطلوب من العبد كما سيجيء في المسئلة الرابعة وانما هو متعلق بمصداق المراد و المدلول لانه الموضوع له اللفظ و المستعمل فيه واتصافه بمفهوم المراد والمدلول بعد الوضع و الاستعمال فنفس متعلق التكليف مردد بين الاقل والاكثر لامصداقه ونظير هذا التوهم توهم انه اذا كان اللفظ فى العبادات موضوعاً للصحيح والصحيح مردد مصداقه بين الاقل والاكثر فيجب فيه الاحتياط ويندفع بانه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فافهم .

(**ملخص هذا الاشكال**) على مايأتى فى المسئلة الرابعة ان اللازم هو الاحتياط فيما اذا كان ثمة خطاب متعلق بما كان بحسب المفهوم مبينا وان كان مجملا بحسب متعلقه نظراً الى تردده بين الاقل والاكثر فيجب الاتيان بالاكثر ليحصل اليقين بالبرائة لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما الشك فى تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه وبقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به و لزوم الاتيان بالاكثر فقد حصل الفرق بين المسئلتين اى عدم النص و ما اجمل فيه .

(**توضيح الجواب عن الاشكال**) كما صرح به قدس سره ان

التكليف لم يتعلق بمفهوم الالفاظ حتى يقال ان متعلق التكليف مبين مفهوماً دار الامر فى مصداقه بين الاقل والاكثر فتكون الشبهة شبهة مصداقية فى الاقل والاكثر الارتباطيين ويوجب ذلك الاحتياط كما يأتى فى المسئلة الرابعة توضيح الحال فى ذلك وانه يجب فيه الاحتياط بل نفس المأمور به فى المقام مردد بين الاقل والاكثر والمتعين فيه الرجوع الى البرائة لا الاحتياط .

(وبعبارة اخرى) انه ليس الموضوع له فيما نحن فيه هو المفهوم المبيّن بل الموضوع له هو مصداق مشتبه كلفظ الصلاة مثلا فانها وضعت لامر مردد بين ان يكون هو الواجدة للسورة مثلا او الفاقدة لها على ما ادّعاه الشيخ قدس سره فليس فى البين امر مبيّن تنجز التكليف بالنسبة اليه فالمكلف به يدور بين الامرين احدهما اقل والآخر اكثر فيرجع الامر فى المقام الى الشك فى التكليف بالنسبة الى الاكثر فيرجع فيه الى البرائة .

(نعم) لو قلنا بان الموضوع له فى المقام هو المفهوم المبين غير مجمل بحسب ذاته و لكن حصل الاشتباه و الاجمال بحسب الخارج فى مصاديقه فى الاندراج تحته وعدمه كلفظ الطهور الموضوع للغسل المخصوص الرافع للحدث المبيح للمشروط بالطهارة فان مدلوله معلوم مبين لكنه ربما يطرء عليه الاجمال من جهة الشك فى جزئية شيء له وعدمه فلا بد فى الامتثال من تحصيل العلم بفراغ الذمة وهو لا يحصل الا بالاحتياط .

(ولكن) قد تقدم ان ما نحن فيه ليس من هذا القبيل فنفس متعلق التكليف فى المقام مردد بين الامرين لا مصداقه فاذاً بطل توهم الفرق بين المسئلتين (**قوله** ونظير هذا التوهم توهم انه الخ) اقول قد وقع الخلط والاشتباه بين وضع الفاظ العبادات للمفهوم والمصداق فى مواضع .

(منها) ماعرفت من الاستدلال على وجوب الاحتياط فى المقام .

(ومنها) ماوقع فى مسئلة الصحيح والاعم على القول بوضع الفاظ العبادات

للصحيح او استعماله فيه مجـازاً فتوهم ان الموضوع له الذى تعلق به التكليف امر مبين مفهوماً حيث ان اللفظ وضع للصحيح اى الماهية الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط فهو مبين مفهوماً وان تردد مصداقه بين الاقل والاكثر .

(ولذا) فرعوا على القول بوضع الالفاظ للصحيح الرجوع الـى اصالة الاشتغال فى مورد دوران الامر بين الاقل والاكثر وعدم جواز الرجوع الى البرائة وذكروا ان الثمرة بين الصحيح والاعم هى لزوم الاحتياط على الاول دون الثانى

(ويندفع) بان الموضوع له على قول الصحيحى ليس هو ذلك المفهوم المبين بل مصداقه المردد بين الاقل والاكثر والالزم ترادف لفظ الصلاة ولفظ الصحيح بل ترادف جميع الفاظ العبادات مع لفظه .

(وقد اشار الى ذلك قدس سره) بقوله يندفع بـانه خلط بين الوضع للمفهوم والمصداق فتبين ان لفظ العبادة لم يوضع لمفهوم الصحيح المردد مصداقه بين الاقل والاكثر حتى يوجب الاحتيـاط بل لمصداقه المردد بينهمـا فظهر فساد التوهم المذكور وامـا الثمرة التى فرعوها على القول بوضع الالفاظ للصحيح من وجوب الاحتياط فـى ماهية العبادات فيأتى البحث من هذه الجهة عن قريب .

(واما ماذکره) بعض متأخری المتأخرین من انه الثمرة بین القول بوضع الفاظ العبادات للصحیح وبین وضعها للاعم فغرضه بیان الثمرة علی مختاره من وجوب الاحتیاط فی الشك فی الجزئیة لان کل من قال بوضع الالفاظ للصحیحة فهو قائل بوجوب الاحتیاط وعدم جواز اجراء اصل البرائة فی اجزاء العبادات کیف و المشهور مع قولهم بالوضع للصحیحة قد ملؤا طوامیرهم من اجراء الاصل عند الشك فی الجزئیة و الشرطیة بحیث لایتوهم من کلامهم ان مرادهم بالاصل غیر اصالة البرائة والتحقیق ان ما ذکروه ثمرة للقولین من وجوب الاحتیاط علی القول بوضع الالفاظ للصحیح وعدمه علی القول بوضعها للاعم محل نظر .

(اقول) ذکر الثمرة المذکورة الفرید البهبهانی ره علی ما حکی عنه فی الفوائد العتیقة وتبعه غیر واحد ممن تأخر عنه وقد ردّه جماعة من المتأخرین حتی بعض تلامذته کالمحقق القمی قده فی القوانین ومنعوا من لزوم الاحتیاط علی القول بالوضع للصحیح .

(وان اراد المتوهم) بتفریع تلك الثمرة تفریعها من الکل حتی ممن یقول بالبرائة عند اجمال النص ودوران العبادة بین الاقل والاکثر ففساده واضح وان اراد التفریع من القائلین بالاشتغال فی تلك المسئلة ففیه انه لایدل علی کون الموضوع له عندهم مفهوماً مبینا دارالامر فی مصداقه بین الاقل والاکثر کما هو المدعی هذا مضافا الی ان الثمرة المذکورة ذکرها الوحید البهبهانی فی فوائده وتبعه جماعة .

(ولکن ماذکره) محمول کما افاده الشیخ قدس سره علی ان مختاره لمّا کان هو الاحتیاط فی مهیّات العبادات المرددة اراد تأییده بان القول بوضع

اما الاول فلما عرفت من ان غاية مايلزم من القول بالوضع للصحيح كون هذه الالفاظ مجملة وقدعرفت ان المختار والمشهور فى المجمل المردد بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط واما الثانى فوجه النظر موقوف على توضيح ما ذكروه من وجه ترتب ذلك الثمرة اعنى عدم لزوم الاحتياط على القول بوضع اللفظ للاعم و هو انه اذا قلنا بان المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح كان كل جزء من اجزاء العبادة مقوماً لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة فالشك فى جزئية شيء شك فى صدق الصلاة فلا اطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة الى واجدة الاجزاء وفاقدة بعضها لان الفاقدة ليست بصلاة والشك فى كون المأتى به فاقداً او واجداً شك فى كونها صلاة اوليست بها .

الالفاظ للصحيح ينفع القائل بالاحتياط لان على القول به لابد من الاشتغال كيف والمشهور مع قولهم بوضع الالفاظ للصحيح قد ملؤا طوامیرهم من اجراء اصالة البرائة عند الشك فى الجزئية والشرطية بحيث لايتوهم من كلامهم ان مرادهم بالاصل غير اصالة البرائة فتبين ان غرض البهبهانى ره ليس بيان الثمرة للمسئلة وان كل من قال بالوضع للصحيح يقول بالاشتغال او يلزمه القول به بل بيان الثمرة على مااختاره من الرجوع الى الاحتياط فى مهيات العبادات المرددة .

(اذا عرفت ذلك) فنقول من جملة المسائل التى كثر فيها القيل والقال ووقع فيها النزاع والجدال هو بيان الثمرة بين الصحيحى والاعمى وهى بين امور سبعة قد ذكروها فى مبحث الصحيح والاعم وماهو مربوط بمقامنا بعضها .

(منها) ما هو اشهرها من الاجمال والبيان و توضيحه ان الالفاظ على القول بوضعها للماهيات الصحيحة الجامعة لجميع الاجزاء والشرائط يكون

مدلولاتها مجملة فلابد عند الشك فى شرطية شيء اوجزئيته من التحرى ثم الرجوع الى مـايقتضيه الاصل العملى من البرائة والاشتغال لانهـا حينئذ تجرى مجارى الادلة اللبيّة فى عدم الاطلاق واما على القول بوضعها للاعم فهى كالفاظ المعاملات مدلولاتها امور بينة من حيث الصدق العرفى فيرجع الى اطلاقها عند الشك فى الشروط اوالاجزاء بعد احراز صدق الماهية وقد اورد على هذه الثمرة تـارة بعدم لزوم الاجمال على القول بالصحيح و اخرى بعدم الاطلاق والبيان على القول بالاعم .

(**ومنها**) جواراجراء الاصل فى الجزء والشرط المشكوك فيهما على القول بالاعم وعدمه ووجوب الاحتيـاط على القول بـالصحيح ونسبوا القول بـالوضع للصحيح الى المشهور وذكروا فى هذا المبحث ان المشهور هو اجراء البرائة فيهما

(وفيه) انه بمكان من الضعف كما افاده الشيخ قدس سره فى التحقيق لان غاية مايلزم مـن القول بالوضع للصحيح كون الالفاظ مجملة وقد تقدم ان مقتـضى التحقيق فى المجمل المردد بين الاقل والاكثر عدم وجوب الاحتياط والحال ان الاكثر مع قولهم بالصحيح قائلون بعدم الاحتياط فى اجزاء العبادات و اول من احدث القول بالاحتياط فى مقابل الاكثر هو المحقق السبزوارى على ماحكى عنه ثم تبعه غير واحد من متأخرى المتأخرين منهم الوحيد البهبـهانى ره و ذكروا هذه الثمرة كما تقدمت الاشارة على مختارهم .

(**ومنها**) ماافاده المحقق القمى ره من انه لو نذر احد ان يعطى شيئاً بمن رآه يصلى فرأى من صلى الى آخر كلامه ومحصله انه على القول بالاعم يجوز اعطائه بذلك المصلى ويبرء ذمته وعلى القول بالصحيح لايجوز وهذه الثمرة على مـاقيل جارية على القول بالاعم بين الاجزاء المقومة وغيرها فان الجزء المشكوك ان كان من الاول فلايجوز الاعطاء وان كان من الثانى فيجوز .

(**ومنها**) ماذكره بعض الاعلام وهو ان المرجع على القول بالاعم بالنسبة الى غير الاجزاء المقومة هو الاحتياط وبالنسبة الى الاجزاء المقومة هو البرائة و

على القول بالصحيح يكون المرجع هوالبرائة مطلقا الى غير ذلك من الثمرات التى ذكرت فى كلمات القوم فان اكثرها غيرتامة ومقبوليتها غيرعامة

(**قوله محل نظر**) قدسبقه الى ذلك بعض الاعلام حيث انه اسقط الثمرة فى البين وحكم باجراء اصل البرائة على القولين والمستفاد من القوانين ايضاهو الرجوع الى اصل البرائة ولوعلى القول بالصحيح .

(**ووجه النظر**) على ماتعرض له بعض المحشين انه على القول بالصحيح لايلزم القول بالاحتياط بل مبنى على الخلاف فى الرجوع الى الاشتغال اوالبرائة فى التكليف بالمجمل فالمشهور على الثانى وجماعة على الاول وعلى تقدير القول بالاعم ليس للالفاظ اطلاق بل هى فى مقام الاهمال اوفى مقام بيان حكم آخر فيكون لهاحكم المجمل فالمشهور على البرائة وجماعة على الاحتياط .

(و اما اذا قلنا) بان الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة لجميع الاجزاء او الفاقدة لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه و من فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لايخل فقده لصدق اسم السرير على الباقى كان لفظ الصلاة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصحيحة والفاسدة فاذا اريد بقوله اقيموا الصلاة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة كان ذلك تقييداً للمطلق وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييدا آخر للمطلق فارادة الصلاة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة .

(اقول) قد تقدم انه على القول بان المعنى الموضوع له اللفظ ان كان هو الصحيح فلابد من القول بان كل جزء من اجزاء العبادة مقوم لصدق حقيقة معنى لفظ الصلاة فحينئذ ان الشك فى جزئية شيء شك فى صدق الصلاة فلا اطلاق للفظ الصلاة على هذا القول بالنسبة الى واجدة الاجزاء وفاقدة بعضها لان الفاقدة ليست بصلاة والشك فى كون المأتى به فاقداً او واجداً شك فى كونها صلاة او ليست بها .

(ومرجع ذلك الوجه المتقدم) الى ان الشارع اعتبر الاجزاء والشرائط من اجزاء المسمى و شرائطه بمعنى ان المعنى الذى اخذه عنوانا لامره و تعلق به طلبه هو الذى اعتبره فى مسمى اللفظ فالمسمى عين المطلوب و على هذا فاذا شك فى جزئية شيء اوشرطيته فلا يمكن التمسك بالاطلاق فى نفى المشكوك الجزئية او الشرطية لما عرفت من ان المسمى عين المطلوب الصحيح و كان المسمى هو الجامع لجميع الاجزاء والشرائط المعتبرة فى الصحة .

(و اما اذا قلنا) بان الموضوع له هو القدر المشترك بين الواجدة

اما القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلاة فهى من مقومات معنى المطلق لامن القيود المقسمة له وح فاذا شك فى جزئية شيء للصلاة فان شك فى كونه جزء مقوماً لنفس المطلق فالشك فيه راجع الى الشك فى صدق اسم الصلاة ولايجوز فيه اجراء البرائة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاة كما اشرنا اليه فيما سبق ولا اجراء اصالة اطلاق اللفظ و عدم تقييده لانه فرع صدق المطلق على الخالى من ذلك المشكوك فحكم هذا المشكوك عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح واما انعلم انه ليس من مقومات حقيقة الصلاة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزء فى الواقع ليس الا من الاجزاء التى يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعاً للاعم من واجده وفاقده .

لجميع الاجزاء او الفاقدة لبعضها نظير السرير الموضوع للاعم من جامع اجزائه ومن فاقد بعضها الغير المقوم لحقيقته بحيث لايخل فقده لصدق اسم السرير على الباقى كان لفظ الصلاة من الالفاظ المطلقة الصادقة على الصلاة الصحيحة التامة الاجزاء والفاسدة الفاقدة لبعضها فاذا اريد بقوله اقيموا الصلاة فرد مشتمل على جزء زائد على مسمى الصلاة كالصلاة مع السورة كان ذلك تقييداً للمطلق وهكذا اذا اريد المشتملة على جزء آخر كالقيام كان ذلك تقييداً آخر للمطلق فارادة الصلاة الجامعة لجميع الاجزاء يحتاج الى تقييدات بعدد الاجزاء الزائدة على ما يتوقف عليها صدق مسمى الصلاة .

(اما القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلاة) كالاجزاء الركنية فهى من مقومات معنى المطلق اى مسمى الصلاة لامن القيود المقسمة له وحينئذ فاذا شك فى جزئية شيء للصلاة فان شك فى كونه جزء مقوماً لنفس المطلق كالاجزاء المقومة الركنية فالشك فيه راجع الى الشك فى صدق اسم الصلاة ولا

(وحینئذ) فالشك فی اعتباره و جزئیته راجع الی الشك فی تقیید اطلاق الصلاة فی اقیموا الصلاة بهذا الشیء بان یراد منه مثلا اقیموا الصلاة المشتملة علی جلسة الاستراحة ومن المعلوم ان الشك فی التقیید یرجع فیه الی اصالة الاطلاق وعدم التقیید فیحکم بان مطلوب الآمر غیر مقید بوجود هذا المشکوك و بان الامتثال یحصل بدونه و ان هذا المشکوك غیر معتبر فی الامتثال وهذا معنی نفی جزئیته بمقتضی الاطلاق نعم هنا توهم نظیر ما ذکرناه سابقا من الخلط بین المفهوم والمصداق وهو توهم انه اذا قام الاجماع بل الضرورة علی ان الشارع لا یأمر بالفاسد لان الفاسد ما خالف المأمور به فکیف یکون مأمورا به فقد ثبت تقیید الصلاة دفعة واحدة بکونها صحیحة جامعة لجمیع الاجزاء فکلما شك فی جزئیة شیء کان راجعاً الی الشك فی تحقق العنوان المقید للمأمور به فیجب الاحتیاط لیقطع بتحقق ذلك العنوان علی تقییده لانه کما یجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة فلابد من اتیان کل ما یحتمل دخله فی تحققها کما اشرنا الیه کذلك یجب القطع بتحصیل القید المعلوم الذی قید به العنوان .

یجوز فیه اجراء اصل البرائة لوجوب القطع بتحقق مفهوم الصلاة کما تقدمت الاشارة الیه ولا اجراء اصالة اطلاق اللفظ وعدم تقییده لانه فرع صدق المطلق علی الخالی من ذلك المشکوك .

(فحکم هذا المشکوك) ای الجزء المقوم لنفس المطلق عند القائل بالاعم حکم جمیع الاجزاء عند القائل بالصحیح لان الاجزاء المقوّمة علی الاعم علی تقدیر الشك فیها موجبة للشك فی صدق الصلاة کما ان جمیع الاجزاء ولو کانت غیر رکنیة علی تقدیر الشك فیها توجب الشك فی صدق الصلاة ایضا

كما لو قال اعتق مملوكاً مؤمناً فانه يجب القطع بحصول الايمان كما يقطع بكونه مملوكاً و دفعه يظهر مما ذكرناه من ان الصلاة لم تقيد بمفهوم الصحيحة و هو الجامع لجميع الاجزاء و انما قيدت بما علم من الادلة الخارجية اعتباره فالعلم بعدم ارادة الفاسدة يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التى دل الدليل على تقييد الصلاة بها لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق و بقى مفهوم الصحيحة فكلما شك فى صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيحة و هذه المغالطة جارية فى جميع المطلقات بان يقال ان المراد بالمأمور به فى قوله اعتق رقبة ليس الا الجامع لشروط الصحة لان الفاقد للشرط غير مراد قطعاً فكلما شك فى شرطية شيء كان شكاً فى تحقق العنوان الجامع للشرائط فيجب الاحتياط للقطع باحرازه و بالجملة فاندفاع هذا التوهم غير خفى بادنى التفات .

على القول بالصحيح فلا يجوز الرجوع فيها الى البرائة كما لايجوز فيها الرجوع الى البرائة على ما اعتقده من عدم جواز الرجوع على تقدير الشك فى الصدق .

(واما ان علم) ان مشكوك الجزئية ليس من مقومات حقيقة الصلاة بل هو على تقدير اعتباره وكونه جزء فى الواقع ليس الا من الاجزاء التى يقيد معنى اللفظ بها لكون اللفظ موضوعاً للاعم من واجده وفاقده وحينئذ فالشك فى اعتباره وجزئيته راجع الى الشك فى تقييد اطلاق الصلاة فى اقيموا الصلاة بهذا الشيء بان يراد منه مثلا اقيموا الصلاة المشتملة على جلسة الاستراحة .

(ومن المعلوم) ان الشك فى التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق

وعدم التقیید فیحکم بان مطلوب الآمر غیر مقید بوجود هذا المشکوك والحاصل انه بعد فرض صدق المسمی و کون المشتمل علی الاجزاء الرکنیة المقومة للصدق صلاة یؤخذ باطلاق ویحکم بعدم جزئیة الشیء المشکوك فیکون اطلاق اللفظ مبینا لمراد الشارع واما اذا لم یصدق المسمی اویشك فیه کما اذا شك فی الاجزاء الرکنیة المقومة علی القول بالاعم او مطلقا علی القول بوضع الالفاظ للصحیحة کما مرت الاشارة الی ذلك فلا یعقل الاخذ بالاطلاق لعدمه بل اللفظ مجمل لیس له ظاهر حتی یتمسك بالاطلاق المبنی علیه .

(نعم هنا توهم نذیر ما ذکرناه سابقا من الخلط بین المفهوم والمصداق) حاصل التوهم انه علی القول بالاعم لایمکن التمسك بالاطلاق فی نفی الجزء المشکوك فیه کما عند القائل بالصحیح لان الاجماع بل الضرورة علی ان الشارع لا یأمر بالفاسد لان الفاسد ما خالف المأمور به فکیف یکون مأموراً به فقد ثبت بمقتضاهما تقیید الصلاة دفعة واحدة بکونها صحیحة جامعة لجمیع الاجزاء والشرائط المعتبرة فیها فالشك فی شیء منهما شك فی تحقق العنوان المقید للمأمور به فیجب الاحتیاط لیقطع بتحقق ذلك العنوان علی تقییده لانه کما یجب القطع بحصول نفس العنوان وهو الصلاة فلابد من اتیان کل مایحتمل دخله فی تحققها کما مرت الاشارة الیه کذلك یجب القطع بتحصیل القید المعلوم الذی قید به العنوان کما لوقال اعتق مملوکاً مؤمناً فانه یجب القطع بحصول الایمان کما یقطع بکونه مملوکاً .

(و دفعه یظهر مما ذکرنا) حاصل الدفع عن التوهم المذکوران الصلاة لم تقید بمفهوم الصحیحة حتی یرجع الشك الی الشك فی المصداق ویجب فیه الاحتیاط کما سیجیء فی المسئلة الرابعة بل قیدت بمصداقها المردد بین الاقل والاکثر فقد قیدت بما علم من الادلة الخارجیة اعتباره بمعنی ان کل جزء وشرط ثبت من الادلة الخارجیة اعتباره فی الصلاة کان ذلك الجزء والشرط من الاجزاء

والشرائط المعتبرة فى الصحة والمطلوبية ويوجب كل واحد منهما تقييداً لاطلاقها وما لم يثبت من الادلة الخارجية ما يوجب تقييد اطلاقها فينفى باصالة الاطلاق واصالة البرائة ومجرد كون مراد الشارع ومطلوبه الصحيحة فى الواقع ونفس الامر لايوجب تقييد اطلاق اللفظ بها واعتبارها فى العنوان .

(فالعلم بعدم ارادة الفاسدة) يراد به العلم بعدم ارادة هذه المصاديق الفاقدة للامور التى دل الدليل على تقييد الصلاة بها لا ان مفهوم الفاسدة خرج عن المطلق وبقى مفهوم الصحيحة فكلما شك فى صدق الصحيحة والفاسدة وجب الرجوع الى الاحتياط لاحراز مفهوم الصحيحة وهذه المغالطة على ماصرح به قدس سره جارية فى جميع المطلقات .

(ثم ان ما ذكره قدس سره) فى هذا المقام قد تبع فيه المحقق الاصفهانى ره على ماحكى عنه حيث قال فان قيل العلم الاجمالى بكون مطلوب الشارع هو خصوص الصحيحة يوجب تقييد الاطلاقات بذلك قلت قبل ظهور ما يقضى بالفساد من ضرورة اواجماع اورواية ونحوها فلا علم هناك بفساد شىء من الاقسام ليلتزم بالتقييد فلابد من الحكم بصحة الكل وبعد ثبوت الفساد فى البعض يقتصر فيه على مقدار ما يقوم الدليل عليه ويحكم فى الباقى بمقتضى الاصل المذكور فلا تقييد هناك بالمجمل من الجهة المذكورة .

(ويتضح ذلك) بملاحظة الحال فى المعاملات فان حكمه تعالى بحل البيع وامره بالوفاء بالعقود ليس بالنسبة الى الفاسدة قطعاً ومع ذلك لا اجمال فى ذلك من تلك الجهة لقضائه بصحة كل من البيوع ووجوب الوفاء بكل من العقود فلا يحكم بفساد شىء منها الا بعد قيام الدليل على اخراجه من الاطلاق والعموم المذكورين وحينئذ يقتصر على القدر الذى ثبت فساده من الدليل انتهى .

(فلنرجع الی المقصود ونقول اذا عرفت) ان الفاظ العبادات علی القول بوضعها للاعم کغیرها من المطلقات کان لها حکمها ومن المعلوم ان المطلق لیس یجوز دائماً التمسك به باطلاقه بل له شروط کان لایکون وارداً فی مقام حکم القضیة المهملة بحیث لایکون المقام مقام بیان الاتری انه لو راجع المریض الطبیب فقال له فی غیر وقت الحاجة لابد لك من شرب الدواء او المسهل فهل یجوز للمریض ان یأخذ باطلاق الدواء والمسهل وکذا لو قال المولی لعبده یجب علیك المسافرة غداً وبالجملة فحیث لایقبح من المتکلم ذکر اللفظ المجمل لعدم کونه الافی مقام هذا المقدار من البیان لایجوز ان یدفع القیود المحتملة للمطلق بالاصل لان جریان الاصل لایثبت الاطلاق وعدم ارادة القید الابضمیمة انه اذا فرض ولو بحکم الاصل عدم ذکر القید وجب ارادة الاعم من المقید والاقبح التکلیف لعدم البیان فاذا فرض العلم بعدم کونه فی مقام البیان لم یقبح الاخلال بذکر القید مع ارادته فی الواقع .

(حاصل ما افاده قدس سره) ان الفاظ العبادات علی القول بوضعها للاعم کغیرها من المطلقات کان لها حکمها ولکن من المعلوم انه لایجوز العمل بالمطلق مطلقا بل له شروط مذکورة فی مسئلة المطلق والمقید .

(منها) ان یکون فی مقام بیان تمام المراد ولا یکون فی مقام الاهمال والاعلام فی الجملة ککثیر من مطلقات الکتاب والسنة کما اشار الیه فی المتن .

(ومنها) ان لایکون وارداً فی بیان حکم آخر کاطلاق الامر فی قوله تعالی فکلوا مما امسکن علیکم بالنسبة الی مسئلة الطهارة فلا یمکن التمسك به فی اثبات طهارة موضع عض الکلب .

والذى يقتضيه التدبر فى جميع المطلقات الواردة فى الكتاب فى مقام الامر بالعبادة كونها فى غير مقام بيان كيفية العبادة فان قوله تعالى اقيموا الصلاة انما هو فى مقام بيان تأكيد الامر بالصلاة والمحافظة عليها نظير قوله من ترك الصلاة فهو كذا وكذا وان صلاة فريضة خير من عشرين او الف حجة نظير تأكيد الطبيب على المريض فى شرب الدواء اما قبل بيانه له حتى يكون اشارة الى ما يفصله له حين العمل واما بعد البيان له حتى يكون اشارة الى المعهود المبين له فى غير هذا الخطاب والا وامر الواردة بالعبادات فيه كالصلاة والصوم والحج كلها على احد الوجهين والغالب فيها الثانى وقد ذكر موانع اخر لسقوط اطلاقات العبادات عن قابلية التمسك

(ومنها) عدم تطرق التقييد بما يوجب الوهن فى اطلاقه .

(ومنها) عدم تقييده بقيد مجمل متصل او مطلقا على الخلاف .

(ومنها) عدم اقترانه بما يصلح للتقييد .

(ومنها) ان يكون المطلق متواطيا بالنسبة الى الافراد المندرجة تحته ولم يكن منصرفاً الى بعض الافراد لكثرة الاستعمال الغير البالغ حد الوضع او شيوع الفرد على الخلاف الى غير ذلك من الشرائط المذكورة فى محلها للتمسك بالاطلاق .

(والذى يقتضيه التدبر فى جميع المطلقات) الواردة فى الكتاب فى مقام الامر بالعبادة كونها فى غير مقام بيان كيفية العبادة والشاهد على ذلك كثرة الاجزاء والشرائط اللاحقة لها ببيان الائمة عليهم السلام مما ليست مشتملة على شىء منها وتكرارها فى مواضع عديدة بحيث يعلم ان الغرض هو الوعظ والترغيب فليس الاطلاق فى مقام بيان كيفية العبادة فان قوله تعالى اقيموا الصلاة انما هو فى مقام بيان تأكيد الامر بالصلاة والمحافظة عليها نظير قوله من

فیها باصالة الاطلاق وعدم التقیید لکنها قابلة للدفع او غیر مطردة فی جمیع المقامات وعمدة الموهن لها ما ذکرناه فح اذا شك فی جزئیة شیء لعبادة لم یکن هنا مایثبت به عدم الجزئیة من اصالة عدم التقیید بل الحکم هنا هو الحکم علی مذهب القائل بالوضع للصحیح فی رجوعه الی وجوب الاحتیاط او الی اصالة البرائة علی الخلاف فی المسئلة فالذی ینبغی ان یقال فی ثمرة الخلاف بین الصحیحی والاعمی هو لزوم الاجمال علی القول بالصحیح وحکم المجمل هو مبنی علی الخلاف فی وجوب الاحتیاط او جریان اصالة البرائة وامکان البیان والحکم بعدم الجزئیة لاصالة عدم التقیید علی القول بالاعم فافهم.

ترك الصلاة فهو کذا و کذا وان صلاة فریضة خیر من عشرین او الف حجة نظیر تأکید الطبیب علی المریض فی شرب الدواء اما قبل بیانه له حتی یکون اشارة الی ما یفصّله له حین العمل واما بعد البیان له حتی یکون اشارة الی المعهود المبین له فی غیر هذا الخطاب.

(والا وامر الواردة بالعبادات فیه) کالصلاة والصوم والحج کلها علی احد الوجهین والغالب فیها الثانی والمراد من احد الوجهین علی ما تعرض له بعض الاعلام اما کونها فی مقام الاهمال وعدم البیان مثل قوله تعالی اقیموا الصلاة ولله علی الناس حج البیت وغیر ذلك واما فی مقام بیان حکم آخر مثل حافظوا علی الصلوات والصلاة الوسطی وقوله ان الصلاة تنهی عن الفحشاء والمنکر والصلاة خیر موضوع وغیر ذلك.

(ولکن) الاظهر فی تفسیر العبارة ان المراد باحد الوجهین هو ماذکره بقوله اما قبل بیانه له حتی یکون اشارة الی ما یفصّله له حین العمل واما بعد البیان له حتی یکون اشارة الی المعهود المبین له فی غیر هذا الخطاب لانه المذکور

قبل هذا الكلام صريحاً والغالب فى الاوامر المولوى الشرعى هوالوجه الثانى .

(نعم قد ذكر موانع اخر لسقوط اطلاقات العبادات) عن قابلية التمسك فيها باصالة الاطلاق قد سبق نقل الموانع (منها) عدم انصرافها الى بعض الافراد بحسب الاستعمال او بحسب الوجود وبعبارة اخرى انتفاءالقدر المتيقن فى مقام التخاطب بحيث لوالقى هذا الكلام الى من ليس عنده قرائن خارجية فهم منه التساوى بين الافراد كما لو قال المولى اكرم العالم وفهم العبد وجوب اكرام العالم مطلقا سواء كان نحويا اوصرفيا او اصوليا على حدّ سواء نعم لو سبق الى ذهنه وجوب الاكرام لخصوص فرد كالاصولى مثلا بقرائن خارجية فهو غير مضرّ بالاطلاق .

(ومنها) عدم تطرق التقييد فيها بما يوجب الوهن فى الاطلاق .

(ومنها) عدم اقترانها بما يصلح ان يكون مقيداً لها الى غير ذلك من الشرائط المذكورة .

(وقد اجاب الشيخ قدس سره) عن الموانع التى توجب سقوط اطلاقات العبادات بقوله لكنها قابلة للدفع او غيرمطردة فى جميع المقامات وعمدة الموهن لها ما ذكرناه من ان المطلقات الواردة فى الكتاب كونها فى غير مقام بيان كيفية العبادة فحينئذ اذا شك فى جزئية شىء لعبادة لم يكن هناما يثبت به عدم الجزئية من اصالة عدم التقييد بل الحكم هنا هو الحكم على مذهب القائل بالوضع للصحيح فى رجوعه الى وجوب الاحتياط اوالى اصالة البرائة على الخلاف فى المسئلة .

(فالذى ينبغى) ان يقال فى ثمرة الخلاف بين الصحيحى والاعمى هو لزوم الاجمال على القول بكون الفاظ العبادات اسامى للصحيح واما على القول بوضعها للاعم فبامكان البيان وعدم الاجمال والحكم بعدم الجزئية فى مشكوك الجزئية لاصالة الاطلاق وعدم التقييد ولايخفى ان هذايتم بالنسبة الى غير الاركان

اذ انتفائه لايوجب عدم صدق الاسم وانتفاء المسمى بخلاف الاجزاء الركنية فان الشك فيها يوجب الشك فى صدق الاسم وبانتفائها ينتفى المسمى فلابد فيها من العمل بالاحتياط والاتيان بالمشكوك فيه كالقول بوضعها للصحيح لما تقدم من ان حكم الاجزاء الركنية والمقومة للماهية عند القائل بالاعم حكم جميع الاجزاء عند القائل بالصحيح .

(قوله فافهم) لعله اشارة الى ان هذه الثمرة ليست ثمرة ينتفع بها فى الفقه اذ لافرق بين الاجمال الذاتى وبين الاجمال العرضى فى عدم الانتفاع وقال بعض الاعلام يمكن ان يكون اشارة الى ان هذا ينافى مايرى فى كلماتهم من البناء على التمسك بالبرائة مع انه لا وجه للتعرض لها على هذا التقدير لعدم الاحتياج اليها الا ان يقال ان المقصود هو الثمرة العلمية لا العملية او انها محتاج اليها فى صورة فقد النص والاطلاق وكذا فى المعاملات على القول بانها خارجة عن النزاع فى مسئلة الصحيح والاعم .

(المسئله الثالثه) فيما اذا تعارض نصان متكافئان فى جزئية شيء لشيء وعدمها كان يدل احدهما على جزئية السورة والاخر عدمها ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب بالقول بالتخيير بعد التكافؤ ثبوت التخيير هنا لكن ينبغى ان يحمل هذا الحكم منهم على ما اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضى اصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك كأن يكون هناك اطلاق معتبر للامر بالصلاة بقول مطلق والافالمرجع بعد التكافؤ الى هذا المطلق لسلامته عن المقيد بعد ابتلاء مايصلح لتقييده بمعارض مكافيء وهذا الفرض خارج عن موضوع المسئلة لانها كامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فيما اذا لم يكن هناك دليل اجتهادى سليم عن المعارض متكفلا لحكم المسئلة حتى تكون مورداً للاصول العملية .

(ولايخفى) ان الغرض من التعرض لهذه المسئلة فى المقام وفى باب الشك فى التكليف بكلا قسميه من الشبهة التحريمية والوجوبية انما هو لمجرد ابطال ان المرجع فيها هو الاحتياط دون اثبات ان المرجع بعد بطلانه ماهو كيف والمتكفل لهذا انما هو باب التعادل والترجيح فالتعرض لها فى المواضع الثلث لاثبات الجهة الاولى دون الثانية .

(وكيف كان) فيما اذا تعارض نصّان متكافئان فى جزئية شئ لشيء وعدمها ومقتضى اطلاق اكثر الاصحاب بالقول بالتخيير بعد تكافؤ النصين ثبوت التخيير هنا .

(لكن ينبغى) ان يحمل هذا الحكم اى ثبوت التخيير بعد التكافؤ على ما اذا لم يكن هناك اطلاق يقتضى اصالة عدم تقييده عدم جزئية هذا المشكوك اذ بعد فقد المطلق فالمتعارضان بعد فرض عدم الترجيح لاحدهما متكافئان وبعد التكافؤ اما ثبوت التخيير كما ذهب اليه الاكثر او الرجوع الى الاصل من باب

فان قلت فای فرق بین وجود هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحکم بالتخییر هنا کما لو لم یکن مطلق فان حکم المتکافئین ان کان هو التساقط حتی ان المقید المبتلی بمثله بمنزلة العدم فیبقی المطلق سالماً کان اللازم فی صورة عدم وجود المطلق التی حکم فیها بالتخییر هو التساقط والرجوع الی الاصل المؤسس فیما لانص فیه واجماله من البرائة او الاحتیاط علی الخلاف وان کان حکمهما التخییر کما هو المشهور نصا وفتوی کان اللازم عند تعارض المقید للمطلق الموجود بمثله الحکم بالتخییر هنا لا تعیین الرجوع الی المطلق الذی هو بمنزلة تعیین العمل بالخبر المعارض للمقید .

المرجعیة او المرجحیة واما اذا کان فی المقام مطلق فبعد تکافؤ النصین وتساقطهما فالمطلق هو المرجع لکونه سلیماً عن معارضة مادل علی التقیید اذ ما دلّ علی الجزئیة الموجبة لتقیید المطلق معارض بما دلّ علی عدم الجزئیة الموجبة لتقیید المطلق فبعد تعارضهما وتساقطهما فالمطلق هو المرجع ونحکم بعدم الجزئیة .

(ولکن) هذا الفرض خارج عن موضوع المسئلة لانها کامثالها من مسائل هذا المقصد مفروضة فیما اذا لم یکن هناك دلیل اجتهادی سلیم عن المعارض متکفلا لحکم المسئلة حتی تکون مورداً للاصول العملیة .

(فان قلت) فای فرق بین وجود هذا المطلق وعدمه وما المانع من الحکم بالتخییر هنا کما لو لم یکن مطلق فان حکم المتکافئین ان کان هو التساقط حتی ان المقید المبتلی بمثله بمنزلة العدم فیبقی المطلق سالماً کان اللازم فی صورة عدم وجود المطلق التی حکم فیها بالتخییر هو التساقط والرجوع الی الاصل المؤسس فیما لانص فیه واجماله من البرائة او الاحتیاط علی الخلاف وان کان حکم النصین

المتكافئين التخيير كما هو المشهور نصا وفتوى كان اللازم عند تعارض المقيد للمطلق الموجود بمثله الحكم بالتخيير هنا لا تعيين الرجوع الى المطلق الذى هو بمنزلة تعيين العمل بالخبر المعارض للمقيد .

(قوله) عند تعارض المقيد لفظ المقيد بصيغة اسم الفاعل .

(وقوله) للمطلق متعلق به وقوله الموجود صفة للمطلق .

(وقوله) بمثله متعلق بقوله تعارض المقيد

(قلت) اما لو قلنا بان المتعارضین مع وجود المطابق غیر متکافئین لان موافقة احدهما للمطلق الموجود مرجح له فیؤخذ به ویطرح الاخر فلا اشکال فی الحکم وفی خروج مورده عن محل الکلام وان قلنا انهما متکافئان والمطلق مرجع لامرجح نظراً الی کون اصالة عدم التقیید تعبدیا لامن باب الظهور النوعی فوجه عدم شمول اخبار التخییر لهذا القسم من المتکافئین دعوی ظهور اختصاص تلك الاخبار بصورة عدم وجود الدلیل الشرعی فی تلك الواقعة وانها مسوقة لبیان عدم جواز طرح قول الشارع فی تلك الواقعة والرجوع الی الاصول العقلیة والنقلیة المقررة لحکم صورة فقدان قول الشارع فیها والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضمیمة اصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك فی المقید والفرق بین هذا الاصل وبین تلك الاصول الممنوع فی تلك الاخبار عن الرجوع الیها وطرح المتکافئین هو ان تلك الاصول عملیة فرعیة مقررة لبیان العمل فی المسئلة الفرعیة عند فقد الدلیل الشرعی فیها وهذا الاصل مقرر لاثبات کون الشیء وهو المطلق دلیلا وحجة عند فقد ما یدل علی عدم ذلك فالتخییر مع جریان هذا الاصل تخییر مع وجود الدلیل الشرعی المعین لحکم المسئلة المتعارض فیها النصان .

(وما افاده قدس سره) فی الجواب من خروج الفرض عن محل الکلام علی القول بکون موافقة احد الخبرین للاصل اللفظی من الاطلاق او العموم یوجب ترجیح الخبر الموافق له مما لاریب فیه فان التخییر بین المتعارضین انما هو فی مورد التکافؤ کما ان الامر کذلك بالنسبة الی الاصل العملی علی القول بکونه مرجحاً کما اذا وافق احد الخبرین للاستصحاب علی القول باعتباره من باب الظن .

بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث فى موردهما هذا ولكن الانصاف ان اخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل وان كان جاريا فى المسئلة الاصولية كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية فى المسئلة الفرعية لان مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الاخبار ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل كما انها حاكمة على تلك الاصول الجارية فى المسئلة الفرعية فهى دالة على مسئلة اصولية وليس مضمونها حكما عمليا صرفافلا فرق بين ان يرد فى مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلانى المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل باحدهذين المقيد احدهماله فالظاهر ان حكم المشهور فى المقام بالرجوع الى المطلق وعدم التخيير مبنى على ما هو المشهور فتوى ونصا من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق اوالعام الموجود فى تلك المسئلة كما يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيأتى توضيح ما هو الحق من المسلكين فى باب التعادل والتراجيح انشاءالله .

(واماعلى القول) بان المتعارضين متكافئان والمطلق مرجع لامرجح نظراً الى ان اصالة عدم التقييد مبنى على التعبد وحجية الخبرين مبنى على الظهور العرفى اوالنوعى فحينئذ لم يكن المطلق فى مرتبتهما فلا يكون مرجحاتهما لوجوب كون المرجح لاحد الخبرين فى مرتبتهما .

(وقد اشار قدس سره) الى بيان هذا القول بقوله فوجه عدم شمول اخبار التخيير لهذا القسم من المتكافئين دعوى ظهور اخبار التخيير لاثبات جواز الاخذ بكل من المتعارضين فيما لم يكن دليل على قول الشارع بحيث يكون المكلف متحيّراً فى الاخذ بأىّ قولى الشارع اللذين وقع التعارض بينهما فى

مرحلة الظاهر والرجوع الى الاصول العقلية والنقلية المقررة لحكم صورة فقدان قول الشارع فيها والمفروض وجود قول الشارع هنا ولو بضميمة اصالة الاطلاق المتعبد بها عند الشك فى المقيد .

(وفى الحقيقة) هذا الوجه يرجع الى تساقط الخبرين عن الحجية و سقوطهما عن درجة الاعتبار فيبقى المطلق بلامعارض فيكون هو المرجع وهذا بخلاف الاصول العملية فانها جارية فى صورة الشك فى الحكم الشرعى المسبب عن الشك فى صدور الحجة ومن المعلوم ان مثل قوله عليه السلام اذن فتخير يثبت الحجة الشرعية مثل قوله عليه السلام صدّق العادل غاية الامر انه يثبت الحجة التعيينية وادلة التخيير الحجة التخييرية ولافرق بين الحجتين فى اسقاط الاصول العملية من البين لكونها تعليقية بالنسبة الى كلا الصنفين .

(والفرق) بين هذا الاصل اللفظى كاصالة الاطلاق اوالعموم وبين تلك الاصول العملية الممنوع فى هذه الاخبار عن الرجوع اليها و طرح المتكافئين ان تلك الاصول اصول فى المسئلة الفرعية مع عدم وجود دليل فى تلك المسئلة و هذا الاصل اللفظى من الاطلاق اوالعموم مقرر لاثبات كون الشىء وهو المطلق دليلا وحجة عند فقد مايدل على عدم ذلك فالتخيير مع جريان هذا الاصل تخيير مع وجود الدليل الشرعى المعين لحكم المسئلة المتعارض فيها النصان بخلاف التخيير مع جريان تلك الاصول فانه تخيير بين المتكافئين عند فقد دليل ثالث فى موردهما هذا .

(والحاصل) ان التخيير فى الاخذ باحد المتعارضين (هل) يختص بما اذا لم يكن فى البين اطلاق اوعموم موافق لاحدهما بحيث كان المرجع بعد التساقط لولا ادلة التخيير هو الاصول العملية فلو كان هناك عام موافق فالعمل لابد وان يكون على طبق العام لاالتخيير .

(او ان التخييير) فى الاخذ باحدهما لايختص بذلك بل يعم صورة

وجود المطلق او العام الموافق لاحدهما كما اذا تعارض الخبران في وجوب اكرام زيد العالم مع قيام الدليل على وجوب اكرام مطلق العالم .

(او يفصل) بين ان يكون التخيير في المسئلة الفقهية فالمرجع هو العام الموافق لاحدهما وبين ان يكون التخيير في المسئلة الاصولية فالمرجع هو اطلاق ادلة التخيير ولا يرجع الى العام الموافق الا اذا قلنا بان العام يصلح لان يكون مرجحاً لما وافقه من الدليلين المتعارضين فيرجع الى العام لكن لا لكونه مرجعاً كما في الوجه الاول بل لكونه مرجحا للدليل الموافق له كسائر المرجحات الاخر .

(فقد يتوهم) ان اطلاق ادلة التخيير يعم صورة وجود العام او المطلق الموافق لاحد المتعارضين ولكن يضعف بأن الموضوع في ادلة التخيير هو المكلف المتحير الذى لم يقم عنده دليل اجتهادى يصح التعويل عليه والعام الموافق لأحدهما صالح لأن يعوّل عليه فان قوله اكرم العلماء يعم زيداً العالم ولم يثبت تخصيصه بقوله لا تكرم زيداً العالم لانه معارض بقوله اكرم زيداً العالم والمخصص المبتلى بالمعارض وجوده كعدمه غير قابل لان يمنع عن اصالة العموم بل اصالة العموم تبقى سليمة عن المانع ويصح التعويل عليها فلا يبقى موضوع لادلة التخيير هذا حاصل ما افاده الشيخ قدس سره في وجه المنع عن اطلاق ادلة التخيير وعدم شمولها لمورد وجود العام الموافق لاحد المتعارضين .

(ولكن) قد عدل عما ذكره بعد ذلك بقوله ولكن الانصاف الخ واختار التفصيل بين القول بالتخيير فى المسئلة الفقهية والقول بالتخيير فى المسئلة الاصولية .

(ولا يخفى) ان عبارته قدس سره في المقام على ما اشار اليه بعض الاعلام لا تخلو عن اضطراب فان صدر كلامه يعطى عدم الفرق بين القول بالتخيير في المسئلة الاصولية او الفقهية لان الظاهر من قوله ولكن الانصاف ان اخبار

التخيير حاكمة على هذا الأصل وان كان جارياً فى المسئلة الاصولية هو الاطلاق بقرينة ان الوصلية وظاهر ذيل كلامه يعطى التفصيل بين القولين فراجع العبارة مع تأمل فيها .

(**ولكن الانصاف**) ان اخبار التخيير حاكمة على اصالة الاطلاق والعموم وان كان اعتبارهما من باب الظن او الظهور العرفى او النوعى ومفادها الاخذ باحدهما من حيث التعبد نظراً الى عدم امكان ملاحظة الطريقية فى مقام التحير مع قطع النظر عما اقتضى ترجيح احد المتعارضين وتقديمه بما يوجب قوته كما انها حاكمة على الاصول العملية الجارية فى المسئلة الفرعية لأن مؤداها بيان حجية احد المتعارضين كمؤدى ادلة حجية الأخبار ومن المعلوم حكومتها على مثل هذا الاصل اللفظى كما أنها حاكمة على تلك الاصول الجارية فى المسئلة الفرعية فهى دالة على مسئلة اصولية وليس مضمونها حكماً عملياً صرفاً فلا فرق بين ان يرد فى مورد هذا الدليل المطلق اعمل بالخبر الفلانى المقيد لهذا المطلق وبين قوله اعمل باحد هذين المقيد احدهما له .

(**قوله فالظاهر ان حكم المشهور بالرجوع الى المطلق**) دفع مايرد على كلامه المتقدم من ان اخبار التخيير حاكمة على اصالة الاطلاق وبعد حكومتها عليها لاوجه لحكم المشهور فى المقام بالرجوع الى المطلق لان احراز الاطلاق انما هو باصالة الاطلاق وعدم التقييد واخبار التخيير حاكمة على هذا الاصل اللفظى وتمنع من اجرائه ومقتضى ذلك هو التخيير فى المقام .

(**بيان الدفع**) ان حكم المشهور فى المقام بالرجوع الى المطلق وعدم العمل باخبار التخيير مبنى على ما هو المشهور فتوى ونصاً من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق والعام الموجود فى تلك المسئلة فالخبر الموافق للمطلق والعام راجح على معارضه فالعمل على الخبر الموافق لهما لترجيحه على معارضه بموافقتهما فالرجوع اليهما من باب المرجحية فلا مورد لاخبار التخيير فى المقام

لان التخيير لابد فيه من امور ثلاثة وهو عدم جواز طرحهما وعدم امكان جمعهما وعدم وجود المرجح ولاريب فى وجود المرجح فى المقام على الفرض المذكور .

(**وماذكرناه**) من أن حكم المشهور فى المقام بالرجوع الى المطلق مبنى على ما هو المشهور من ترجيح احد المتعارضين بالمطلق والعام الموجود فى تلك المسئلة هو الذى يظهر من ملاحظة النصوص والفتاوى وسيأتى توضيح ما هو الحق من المسلكين فى باب التعادل والتراجيح انشاء الله تعالى .

(المسئلة الرابعة) فيما اذا شك فى جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة فى الموضوع الخارجى كما اذا امر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الاقل والاكثر و منه ما اذا وجب صوم شهر هلالى و هو ما بين الهلالين فشك فى انه ثلاثون او ناقص و مثل ما امر بالطهور لاجل الصلاة اعنى الفعل الرافع للحدث او المبيح للصلاة فشك فى جزئية شيء للوضوء او الغسل الرافعين واللازم فى المقام الاحتياط لان المفروض تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا وانما الشك فى تحققه بالاقل فمقتضى اصالة عدم تحققه و بقاء الاشتغال عدم الاكتفاء به و لزوم الاتيان بالاكثر و لا يجرى هنا ما تقدم من الدليل العقلى والنقلى الدال على البرائة لان البيان الذى لابد منه فى التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بينه تفصيلا فاذا شك فى تحققه فى الخارج فالاصل عدمه والعقل ايضا يحكم بوجوب القطع باحراز ما علم وجوبه تفصيلا اعنى المفهوم المعين المبين المأمور به .

(اقول) وجوب الاحتياط فيما اذا شك فى جزئية شيء للمأمور به من جهة الشبهة فى الموضوع الخارجى كما اذا امر بمفهوم مبين مردد مصداقه بين الاقل والاكثر مما لا اشكال ولا خلاف فيه بين الاصحاب الا ما يحكى عن بعض المحققين لان المفروض فى المقام تنجز التكليف بمفهوم مبين معلوم تفصيلا و انما الشك فى محصّله فمقتضى قاعدة الاشتغال عدم الاكتفاء بالاقل و لزوم الاتيان بالاكثر .

(و لا يجرى هنا) ما تقدم من الدليل العقلى والنقلى الدالين على البرائة لان البيان الذى لا بد منه فى التكليف قد وصل من الشارع فلا يقبح المؤاخذة على ترك ما بيّنه تفصيلا فاذا شك فى تحققه فى الخارج فالاصل عدمه

الا ترى انه لو شك فى وجود باقى الاجزاء المعلومة كأن لم يعلم انه اتى بها ام لا كان مقتضى العقل والاستصحاب وجوب الاتيان بها والفارق بين ما نحن فيه وبين الشبهة الحكمية من المسائل المتقدمة التى حكمنا فيها بالبرائة هو ان نفس التكليف فيها مردد بين اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصيلا و بين تعلقه بالمشكوك و هذا الترديد لاحكم له بمقتضى العقل لان مرجعه الى المؤاخذة على ترك المشكوك وهى قبيحة بحكم العقل فالعقل والنقل الدالان على البرائة مبينان لتعلق التكليف بما عداه من اول الامر فى مرحلة الظاهر واما ما نحن فيه فمتعلق التكليف فيه مبين معلوم تفصيلا لاتصرف للعقل والنقل فيه وانما الشك فى تحققه فى الخارج باتيان الاجزاء المعلومة والعقل والنقل المذكوران لايثبتان تحققه فى الخارج بل الاصل عدم تحققه والعقل ايضا مستقل بوجوب الاحتياط مع الشك فى التحقيق .

والحاصل ان الثابت عند جميع الاديان والملل بحيث لايعتريه ريب و لا الخلل انه اذا اشتغل الذمة بتكليف مبيّن معلوم من حيث الحكم والموضوع وطرء الشك فى طريق اطاعته فلا يرتفع ذلك التكليف الا بالامتثال اليقينى .

(ولكن فى تمثيله قدس سره) لما نحن فيه بما فى الكتاب مجال للمناقشة .

(اما المثال الاول) فلا تعلق له بالمقام اذ مفروض الكلام فى الاقل والاكثر الارتباطيين و صوم كل يوم تكليف مستقل فى الشريعة المقدسة و ان قلنا بكفاية نية واحدة عن تمام الشهر كما عن بعض الفقهاء فان القول بذلك ليس من جهة كون صوم الشهر عنده تكليفاً واحداً بحيث لو لم يمتثل الامر فى بعض الايام نسيانا او عمداً بطل صومه فيما صامه من الايام فان احداً من علماء الاسلام لم يقل بذلك .

(نعم) یمکن فرض ذلك فی النذر بان اوجب المکلف علی نفسه بالنذر الصوم فی الشهر علی وجه الاجتماع بحیث اذا اخلّ بصوم یوم منه لم یکن ممتثلا للواجب والوجه فی اختصاص مفروض المسئلة بهذا القسم واضح اذ فی غیر هذا الفرض ینحل زمان الصوم الواجب وهو الشهر الی الاقل والاکثر الاستقلالیین .

(و اما المثال الثانی) فانك قد عرفت فیما تقدم ان الشبهة الحکمیة ما کان الاشتباه فی الحکم الکلی الصادر عن الشارع والشبهة الموضوعیة ما کان الاشتباه فیها مستنداً الی الامور الخارجیة والمثال لیس من هذا القبیل لانه بناء علی ان المأمور به و ما هو المقدمة للصلاة عنوان الطهور اعنی الفعل الرافع للحدث او المبیح للصلاة وان صار الواجب مفهوماً مبیّناً الا ان الشك فی حصوله فی الخارج للشك فی جزئیة شیء للوضوء او الغسل لیس مستنداً الی الاشتباه فی الامور الخارجیة و بعبارة اخری لیس فی الحکم الجزئی الذی هو مناط الاشتباه فی الشبهة الموضوعیة بل کان شکاً فی الحکم الکلی و منشائه عدم العلم بما جعله الشارع مصداقاً للطّهور هذا اجمال المناقشة فی المثال الثانی .

(و ان شئت الاطلاع) علی تفصیل المناقشة فیه فراجع الی بحر الفوائد فانه ره بعد تعرضه للمناقشة فی المثال الثانی تفصیلا قال فالمثال الصحیح للمقام بحیث لایتطرق الیه مناقشة اصلا هو تردد الیوم الذی یجب فیه الصوم مع تبین مفهومه بین الاقل والاکثر من جهة الشك فی حصول المغرب من جهة الشبهة الموضوعیة لا من جهة الاختلاف فی معنی الغروب الذی هو غایة الیوم و عدم فهم المراد منه او الاختلاف فی معنی ذهاب الحمرة وانها المغربیة او المشرقیة و کیف کان لابد من تمثیل المقام به و بامثاله .

(و علی کل حال) ان الفارق بین ما نحن فیه وبین الشبهة الحکمیة من المسائل المتقدمة التی حکمنا فیها بالبرائة هو حکم العقل فی المقام علی وجه القطع بوجوب تحصیل الیقین عما اشتغلت الذمة به یقیناً فی مقام الامتثال

و عدم الاکتفاء باحتمال امتثال الامر المتوجه الی المکلف والخطاب الصادر من الشارع یقیناً الواصل الی المکلف بحیث لا اشتباه فیه موضوعاً و محمولا و نسبة و انما وقع الاشتباه من جهة اشتباه الامور الخارجیة الذی لا تعلّق له بالشارع اصلا ولایجب علیه ازالة الاشتباه الناشی من الامور الخارجیة والا وجب علیه بیان الموضوع الخارجی دائماً کالحکم الشرعی و لیس المقام الا مثل ما لو شك المکلف فی اتیانه بالصلاة المفروضة فی الوقت اوشك فی اتیانه بالجزء الذی علم بوجوبه و نحوهما فانه لا ریب فی حکم العقل بوجوب الاتیان و عدم جواز القناعة بالاحتمال مع قطع النظر عن حکم الشارع بعدم الالتفات بالشك فی اتیان الجزء بعد التجاوز عن محله .

(**واما مامضی**) فی الشبهة الحکمیة من المسائل المتقدمة فنفس التکلیف فیها مردد بین اختصاصه بالمعلوم وجوبه تفصیلا کالاقل و بین تعلقه بالزائد المشکوك وجوبه وهذا الترديد لاحکم له بمقتضی العقل لان مرجعه الی المؤاخذة علی ترك المشکوك و هی قبیحة بحکم العقل فالعقل والنقل الدالان علی البرائة مبیّنان لتعلق التکلیف بما عداه من اول الامر فی مرحلة الظاهر .

(**و کیف کان**) الذی یظهر من عبارة الشیخ قده هو القول بالاحتیاط بارجاع الشبهة الموضوعیة فی الاقل والاکثر الی مایرجع الی الشك فی المحصل هذا تمام الکلام فی اربع مسائل من مسائل القسم الاول وهو الشك فی الجزء الخارجی فی الاقل والاکثر الارتباطیین .

(واما القسم الثانى) وهوالشك فى كون الشىء قيداً للمأمور به فقد عرفت انه على قسمين لان القيد قد يكون منشأه فعلا خارجيا مغايراً للمقيد فى الوجود الخارجى كالطهارة الناشية من الوضوء وقد يكون قيداً متحداً معه فى الوجود الخارجى اما الاول فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالاعادة واما الثانى فالظاهر اتحاد حكمهما وقد يفرق بينهما بالحاق الاول بالشك فى الجزئية دون الثانى نظراً الى جريان العقل والنقل الدالين على عدم المؤاخذة على مالم يعلم من الشارع المؤاخذة عليه فى الاول فان وجوب الوضوء اذا لم يعلم المؤاخذة عليه كان التكليف به ولو مقدمة منفيا بحكم العقل والنقل والمفروض ان الشرط الشرعى انما انتزع من الامر

(اقول) انه قدس سره قد جعل الشك فى الاقل والاكثر على قسمين الشك فى الجزء والشك فى القيد قال فى صدر المسئلة فيما تقدم ما لفظه الثانى فيما اذا دار الامر فى الواجب بين الاقل والاكثر ومرجعه الى الشك فى جزئية شىء للمأمور به وعدمها وهو على قسمين لان الجزء المشكوك اما جزء خارجى او جزء ذهنى وهو القيد وهو على قسمين لان القيد اما منتزع من امر خارجى مغاير للمأمور به فى الوجود الخارجى فمرجع اعتبار ذلك القيد الى ايجاب ذلك الامر الخارجى كالوضوء الذى يصير منشأ للطهارة المقيدة بها الصلاة واما خصوصية متحدة فى الوجود مع المأمور به كما اذا دار الامر بين وجوب مطلق الرقبة او رقبة خاصة انتهى.

(وفى كلامه قدس سره) موضعان للنظر:

(احدهما) قوله او جزء ذهنى وهو القيد الى ان قال فان الجزء الذهنى هو التقييد لا القيد فان القيد امر خارجى كالجزء الخارجى بعينه ومن هنا يظهر ما فى قوله لان القيد اما منتزع من امر خارجى الخ فان المنتزع من امر خارجى

بالوضوء فى الشرعية فينتفى بانتفاء منشأ انتزاعه فى الظاهر واما ماكان متحداً مع المقيد فى الوجود الخارجى كالايمان فى الرقبة المؤمنة فليس مما يتعلق به وجوب والزام مغاير لوجوب اصل الفعل ولو مقدمة فلا يندرج فيما حجب الله علمه عن العباد والحاصل ان ادلة البرائة من العقل والنقل انما ينفى الكلفة الزايدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الاتى بالصلاة بدون التسليم المشكوك وجوبه معذور فى ترك التسليم لجهله واما الاتى بالرقبة الكافرة فلم يأت فى الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذوراً فى الزائد المجهول بل هو تارك للمأمور به رأساً .

هو التقيد لا القيد .

(**ثانيهما**) قوله واما خصوصية متحدة فى الوجود مع المأمور به الخ فان الخصوصية كالايمان فى الرقبة كما صرح به فى بعض كلماته هاهنا ليست هى متحدة مع المأمور به وانما هى من عوارضه واوصافه نعم ان المؤمنة هى متحدة فى الوجود مع المأمور به وليست هى بخصوصية بل هى ذوالخصوصية كما لايخفى

(**وكيف كان**) انه قدس سره بعد ما فرغ عن الجزء الخارجى بمسائله الاربع شرع فى الشك فى القيد .

(**وقال**) ماملخصه ان القيد ان كان من قبيل الوضوء والستر والقبلة ونحوها بالنسبة الى الصلاة بحيث كان القيد امراً مغايراً مع المقيد فى الوجود الخارجى كالطهارة الناشية من الوضوء وكالتستر الحاصل من الستر فالكلام فى الشك فيه عين الكلام فى الشك فى الجزء الخارجى فتجرى البرائة عنه عقلا ونقلا فلا حاجة الى الاعادة حتى توجب الاطالة .

(**وان كان القيد**) من قبيل المؤمنة بالنسبة الى الرقبة بحيث يتحد مع

المقيد وجوداً وخارجاً فالظاهر ان الكلام فيه ايضا كالكلام فى الجزء الخارجى فتجرى البرائة عنه عقلا ونقلا كما فى القسم الاول عينا (وان كان) يظهر من المحقق القمى التفصيل ها هنا ففى الاول تجرى البرائة وفى الثانى يجرى الاشتغال فلاتحصل البرائة اليقينية الابالاتيان بالمقيد كالرقبة المؤمنة.

(**والحق فى هذا التفصيل**) مع المحقق القمى فان كان القيد من القسم الاول بحيث كان المطلق والمقيد فى نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر فتجرى البرائة عنه عند الشك فيه لانحلال العلم الاجمالى بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر الى العلم التفصيلى بالاقل فيجب والشك البدوى فى الاكثر فلايجب واما اذا كان من القسم الثانى بحيث كان المطلق والمقيد فى نظر العرف متبائنين اجنبيين كالحيوان والحيوان الناطق او كالرقبة والرقبة المؤمنة فيجرى الاشتغال ويجب الاحتياط فيه فان المقام من دوران الامر بين التعيين والتخيير فان المقيد وجوبه معلوم تفصيلا اما تعييناً او تخييراً والمطلق وجوبه مشكوك من اصله فتجرى البرائة عنه.

(**والحاصل**) ان ادلة البرائة من العقل والنقل انما ينفى الكلفة الزائدة الحاصلة من فعل المشكوك والعقاب المترتب على تركه مع اتيان ما هو معلوم الوجوب تفصيلا فان الآتى بالصلاة بدون التسليم المشكوك وجوبه معذور فى ترك التسليم لجهله واما الآتى بالرقبة الكافرة فلم يأت فى الخارج بما هو معلوم له تفصيلا حتى يكون معذوراً فى الزائد المجهول بل هو تارك للمأمور به رأساً وبالجملة فالمطلق والمقيد من قبيل المتبائنين لاالاقل والاكثر.

(**اذاعرفت ماذكرنا**) فى توضيح القسم الثانى وهو الشك فى كون الشيء قيداً للمأمور به فنقول ان دوران الامر بين الاقل والاكثر فى الاجزاء التحليلية على اقسام ثلاثة.

(**القسم الاول**) ان يكون ما يحتمل دخله فى المأمور به على نحو الشرطية موجوداً مستقلا غاية الامر انه يحتمل تقيد المأمور به، به وهذا يشمل

الشرط المتقدم والمتأخر والمقارن والحكم فى هذا القسم هو ما ذكرناه فى دوران الامر بين الاقل والاكثر فى الاجزاء الخارجية من حيث جريان البرائة العقلية والنقلية فان التكليف بالاقل وان كان امره دائراً بين الاطلاق والتقييد ولكن تجرى اصالة البرائة عن الاشتراط ولاتعارضها اصالة البرائة عن الاطلاق فتجرى بلا معارض.

(**القسم الثانى**) ان يكون مايحتمل دخله فى الواجب امراً غيرمستقل عنه خارجاً ولم يكن من مقوماته بل كانت نسبته اليه نسبة الصفة الى الموصوف والعارض الى المعروض بنظر العرف كما اذا تردد امر الرقبة الواجب عتقها بين كونها خصوص المؤمنة او الجامع بينها وبين الكافرة وهذا القسم عند الشيخ قدس سره كسابقه فى جريان البرائة العقلية والنقلية فيه بملاك واحد وقد تقدم ان المحقق القمى ره اختار فى هذا القسم اصالة الاشتغال وقلنا ان الحق فى المقام معه قده.

(**القسم الثالث**) ان يكون ما يحتمل دخله فى الواجب مقوماً له بان تكون نسبته اليه نسبة الفصل الى الجنس كما اذا تردد التيمم الواجب بين تعلقه بالتراب او مطلق الارض الشامل له وللرمل والحجر وكما اذا دار الامر بين وجوب الاتيان بمطلق الحيوان او بخصوص الانسان.

(ان الشيخ قدس سره) قد اهمل هذا القسم ولم يتعرّض لحكم ما اذا كان الاقل والاكثر من قبيل الجنس والنوع وجعل المركب الخارجى مختصا بما اذا كان الاقل والاكثر من قبيل الجزء والكل واما الشرط والمشروط فقد جعله من المركب التحليلى وقد اطال الكلام فى كون الشرط والمشروط ملحقا بالجزء والكل وانه تجرى البرائة العقلية والشرعية عند الشك فيه سواء كان منشأ انتزاع الشرطية امراً مبايناً للمشروط فى الوجود اومتحداً معه وان كان جريان البرائة فى الاول اوضح.

(وبالجملة) فالمطلق والمقيد من قبيل المتباينين لا الاقل والاكثر وكان هذا هو السر فى ماذكره بعض القائلين بالبرائة عند الشك فى الشرطية والجزئية كالمحقق القمى قده فى باب المطلق والمقيد من تأييد استدلال العلامة قده فى النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال ورد ما اعترض عليه بعدم العلم بالشغل حتى يستدعى العلم بالبرائة بقوله وفيه ان المكلف به حينئذ هو المردد بين كونه نفس المقيد او المطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولا يحصل البرائة الا بالمقيد الى ان قال وليس هنا قدر مشترك يقينى يحكم بنفى الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود فى ضمن المقيد لاينفك عن الفصل ولا تفارق لهما فليتأمل انتهى هذا ولكن الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر فانه لابأس بنفى القيود المشكوكة للمأمور به بادلة البرائة من العقل والنقل لان المنفى فيها الالزام بمالايعلم ورفع كلفته ولاريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على ما فى التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد الموجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج .

(يعنى) قد تبين من الاستدلال المذكور ان المطلق والمقيد من قبيل المتباينين ويجب الاحتياط لدوران الامر بين التعيين والتخيير فان المقيد وجوبه معلوم تفصيلا اما تعييناً اوتخييراً والمطلق وجوبه مشكوك من اصله فتجرى البرائة عنه .

(وهذا هو السر) فى ماذكره بعض القائلين بالبرائة عند الشك فى الشرطية والجزئية كالمحقق القمى فى باب المطلق والمقيد من تأييده استدلال العلامة فى النهاية على وجوب حمل المطلق على المقيد بقاعدة الاشتغال وحاصل ماذكره

ولافرق عند التأمل بين اتيان الرقبة الكافرة واتيان الصلاة بدون الوضوء مع ان ما ذكر من تغاير منشأ حصول الشرط مع وجود المشروط فى الوضوء واتحادهما فى الرقبة المؤمنة كلام ظاهرى فان الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة فى كون كل منهما امراً واحداً فى مقابل الفرد الفاقد للشرط واما وجوب ايجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد فى الخارج فهو امر يتفق بالنسبة الى الفاقد للطهارة ونظيره قد يتفق فى الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمات لتحصيلها فى الخارج بل قد يجب السعى فى هداية الرقبة الكافرة الى الايمان مع التمكن اذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب فى العتق وبالجملة فالامر بالمشروط بشىء لايقتضى بنفسه ايجاد امر زائد مغاير له فى الوجود الخارجى بل قد يتفق وقد لا يتفق اما الواجد للشرط فهو لايزيد فى الوجود الخارجى على الفاقد له فالفرق بين الشروط فاسد جداً فالتحقيق ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين واما ماذكره المحقق القمى فلاينطبق على ما ذكره فى باب البرائة والاحتياط من اجراء البرائة حتى فى المتباينين فضلا عن غيره فراجع .

المحقق ان الاشتغال انما هو بالنسبة الى الكلى المردد بين كونه لابشرط اوبشرط الايمان فالمكلف به مجمل لاتحصل البرائة اليقينية الا بالاتيان بالمقيد كالرقبة المؤمنة .

(ثم) رد المحقق القمى ماأعترض على العلامة قيل والمعترض هو سلطان العلماء من انه لانعلم بالشغل بالنسبة الى الرقبة المؤمنة حتى يستدعى العلم بالبرائة بقوله .

(وفيه) ان المكلف به حينئذ هوالمردد بين كونه نفس المقيد اوالمطلق ونعلم انا مكلفون باحدهما لاشتغال الذمة بالمجمل ولاتحصل البرائة اليقينية الا بالاتيان بالمقيد الى ان قال وليس هنا قدرمشترك يقينى يحكم بنفى الزائد عنه بالاصل لان الجنس الموجود فى ضمن المقيد لاينفك عن الفصل و لاتفارق لهما فليتأمل انتهى عبارة القوانين هكذا وفيه ان المكلف به حينئذ هوالقدر المشترك بين كونه نفس المقيد او المطلق والظاهرانه اراد من القدر المشترك الامرالدائربين الامرين من المهية المطلقة والمهية المقيدة .

(**قوله فليتأمل**) قال بعض المحشين ان فى المقام بحثين احدهما ان المكلف به يقيناً هوعتق رقبة مّا مثلا ولكن حصل الشك فيه من اشتراط الايمان وعدمه وحينئذ وان يمكن نفى الزائد عما علم جزماً بالاصل ولكنه خارج عن النزاع لان النزاع انماهو فى مقام آخروهو كون المكلف به احدالامرين المعين عند المتكلم المبهم عند المخاطب مثل كون المكلف به هوعتق مطلق الرقبة او عتق رقبة مؤمنة ولاريب انه لايمكن ان يقال ان المكلف به يقيناً هوعتق مطلق الرقبة والشك انما هوفى كونها مؤمنة اوغيرمؤمنة حتى يمكن نفيها بالاصل لان الجنس الموجود فى ضمن المقيد لاينفك عن الفصل ولاتفارق بينهما نعم يمكن ان يقال بعد تعارض المجازين و تصادم الاحتمالمين لابد من القول بالتخيير بين العمل بالمطلق والعمل بالمقيد دون العمل بالمقيد معينا وحمل المطلق عليه ولعل قوله فليتأمل ان يكون اشارة الى ذلك .

(**ولكن الانصاف عدم خلو المذكور عن النظر**) يعنى ما ذكره المحقق القمى لايخلوعن النظراذ لابأس بنفى القيود المشكوكة للمأمور به بادلة البرائة من العقل والنقل الدالين على نفى الالزام بمالايعلم ورفع كلفته ولاريب ان التكليف بالمقيد مشتمل على كلفة زائدة والزام زائد على مافى التكليف بالمطلق وان لم يزد المقيد الموجود فى الخارج على المطلق الموجود فى الخارج.

(**ولافرق**) عند التأمل بين اتيان الرقبة الكافرة و اتيان الصلاة بدون الوضوء فان الآتى بالرقبة الكافرة لو سلم عدم اتيانه بالمأموربه اصلا على تقدير كونه الرقبة المؤمنة كذلك الآتى بالصلاة بدون الطهارة لم يـأت بالمأمور به اصلا على تقدير كونه الصلاة مع الطهارة فلوكان ماذكره منشأ لكون الدوران بين مطلق الرقبة والرقبة المؤمنة من قبيل الدوران بين المتباينين لكان منشأ لكون الدوران فى الثانى ايضا بين المتباينين مع ان ماذكرمن تغايرمنشأ حصول الشرط مع وجود المشروط فـى الوضوء واتحادهما فـى الرقبة المؤمنة كلام ظاهرى اذ مجرد الاتحاد والتصادق فى الخارج لايقتضى الفرق بينهما فان الصلاة حال الطهارة بمنزلة الرقبة المؤمنة فى كون كل منهما امراً واحداً فـى مقابل الفرد الفاقد للشرط .

(**واما**) وجوب ايجاد الوضوء مقدمة لتحصيل ذلك المقيد فى الخارج فهو امر يتفق بالنسبة الى الفاقد للطهارة ونظيره قد يتفق فى الرقبة المؤمنة حيث انه قد يجب بعض المقدمـات لتحصيلها فى الخارج بل قد يجب السعى فـى هداية الرقبة الكافرة الى الايمان مع التمكن اذا لم يوجد غيرها وانحصر الواجب فـى العتق .

(**وبالجملة**) فالامر بالمشروط بشىء لايقتضى بنفسه ايجاد امرزائد مغاير له فى الوجود الخارجى بل قد يتفق وقد لايتفق اما الواجد للشرط فهو لايزيد فـى الوجود الخارجى على الفاقد له لان الشرط لكونه مـن مقولة الكيف عند بعضهم لايزيد فـى الهيئة الاتصالية التى للمشروط بخلاف الجزء وهذه الخاصية موجودة فى كلا القسمين من الشرط فمن اين يمكن الفرق بينهما مع اشتراكهما فى جميع الآثار والخواص فالفرق بين الشروط فاسد جداً .

(**فالتحقيق**) ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين فان قلنا بجريان ادلة البرائة فى بعضها فلا بد من القول بجريانها

فى الباقى وان قلنا بعدم جريانها فيه قلنا بعدم جريانها فى الباقى وبالجملة ان الحقنا الشرط بالجزء فى جريان الادلة النافية للتكليف فالجميع سواء و ان الحقناه بالمتباينين فى جريان ادلة الاحتياط وعدم جريان ادلة البرائة فالجميع ايضا سواء ومما ذكرناه يظهر بطلان القول بالفرق بين الشرط الذى له منشأ انتزاع فى الخارج كالطهارة المنتزعة عن الوضوء الذى هو الغسلتان والمسحتان وهما من الافعال الخارجية وبين مالم يكن كذلك كالاستقبال والطمأنينة ونحوهما مما ليس له منشأ انتزاع فى الخارج بالحاق الاول فى الشك فى الجزئية دون الثانى.

(**واما**) ماذكره المحقق القمى فى المقام من الاشتغال فلا ينطبق على ماذكره فى باب البرائة والاحتياط من اجراء البرائة حتى فى المتباينين اذ بنائه فى ذلك الباب فى المتباينين هو العمل بالبرائة بالنسبة الى الآخر بعد الاتيان باحدهما فراجع .

(ومما ذكرنا) يظهر الكلام فيما لو دار الامر بين التخيير والتعيين كما لو دار الواجب فى كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين احدى الخصال الثلث فان فى الحاق ذلك بالاقل و الاكثر فيكون نظير دوران الامر بين المطلق والمقيد او المتباينين وجهين بل قولين من عدم جريان ادلة البرائة فى المعين لانه معارض بجريانها فى الواحد المخير وليس بينهما قدر مشترك خارجى او ذهنى يعلم تفصيلا وجوبه فيشك فى جزء زائد خارجى او ذهنى ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما فى الجملة و هو ضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهى موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهو فى سعة منه بحكم الناس فى سعة ما لم يعلموا و اما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخير فيه فهو معلوم فليس موضوعاً عنه ولاهو فى سعة من جهته فالمسئلة فى غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبرائة عن التعيين بعد العلم الاجمالى وعدم كون المعين المشكوك فيه امراً خارجاً عن المكلف به مأخوذا فيه على وجه الشطرية او الشرطية بل هو على تقديره عين المكلف به .

(**يعنى**) ان الكلام فيما ذكرنا كان مفروضا فى الدوران بين التعيين والتخيير العقلى اللازم من الامر بالمطلق وان كان فى تسميته تخييراً عقليا مسامحة من جهة عدم انشاء العقل اياه كما سيظهر فى باب التعادل والترجيح انشاءالله تعالى وانما يدرك العقل كون المكلف مخيراً فى ايجاد الكلى فى ضمن اى فرد شاء فهو نتيجة الامر بالكلى مع عدم وجوب الجميع يقيناً .

(**ومنه يظهر**) الكلام فى صورة دوران الامر بين التخيير الشرعى والتعيين فى المسئلة الفرعية .

و الاخبار غير منصرفة الى نفى التعيين لانه فى معنى نفى الواحد المعين فيعارض بنفى الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لايخلوعن قوة بل الحكم فى الشرط والحاقه بالجزء لايخلوعن اشكال لكن الاقوى فيه الالحاق فالمسائل الاربع فى الشرط حكمها حكم مسائل الجزء فراجع ثم ان مرجع الشك فى المانعية الى الشك فى شرطية عدمه واما الشك فى القاطعية بان يعلم ان عدم الشيء لامدخل له فى العبادة الامن جهة قطعه للماهية الاتصالية المعتبرة فى نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية و سيتضح ذلك بعد ذلك انشاء الله ثم ان الشك فى الشرطية قد ينشأ عن الشك فى حكم تكليفى نفسى فيصير اصالة البرائة فى ذلك الحكم التكليفى حاكما على الاصل فى الشرطية والجزئية فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط و البرائة فيحكم بما يقتضيه الاصل الحاكم من وجوب ذلك المشكوك فى شرطيته اوعدم وجوبه .

(**والفرق**) بين هذا والمسئلة السابقة بحسب الموضوع ان التعيين و التخيير ثمة عقلى بخلاف المقام فانه فيه شرعى وبعبارة اخرى ان متعلق الوجوب فى الاول كلى وتعلقه بالفرد من العقل فى مقام الامتثال وهذا بخلاف المقام فان المتعلق فيه نفس الفرد دون الكلى .

(**وكيف كان**) فى الحاق الدوران المذكور بالاقل والاكثر اوالمتباينين وجهان بل قولان من عدم جريان ادلة البرائة فى المعين لانه معارض بجريانها فى الواحد المخير وليس بينهما قدرمشترك خارجى كما فى دوران الامر بين الاقل والاكثر او ذهنى كما فى المطلق والمقيد يعلم تفصيلا وجوبه فيشك فى

جزء زائد خارجى او ذهنى ومن ان الالزام بخصوص احدهما كلفة زائدة على الالزام باحدهما فى الجملة وضيق على المكلف وحيث لم يعلم المكلف بتلك الكلفة فهى موضوعة عن المكلف بحكم ما حجب الله علمه عن العباد وحيث لم يعلم بذلك الضيق فهوفى سعة منه بحكم الناس فى سعة مالم يعلموا واما وجوب الواحد المردد بين المعين والمخيرفيه فهومعلوم فليس موضوعاً عنه ولاهو فى سعة من جهته .

(**فالمسئلة**) فى غاية الاشكال لعدم الجزم باستقلال العقل بالبرائة عن التعيين بعد العلم الاجمالى وعدم كون المعين المشكوك فيه امراً خارجاً عن المكلف به مأخوذاً فيه على وجه الشطرية اوالشرطية بل العتق على فرض التعيين عين المكلف به والاخبار اى اخبار البرائة غيرمنصرفة الى نفى التعيين لانه فى معنى نفى الواحد المخير فلعل الحكم بوجوب الاحتياط والحاقه بالمتباينين لايخلوعن قوة وان كان الاحتياط فى المتباينين بحسب الكيفية يغاير الاحتياط فى المقام حيث انه فى المتباينين بالجمع بين المحتملين وفى المقام باختيار ما يحتمل تعيينه ووجه القوة انه ليس فى المقام قدرمشترك يعلم بوجوبه ويشك فى وجوب الزائد عليه لان مفهوم احدهما امرينتزع من الفعلين وليس متعلقا لخطاب الشارع يقيناً سواء فرض الواجب معينا اومخيراً لان الخطاب التخييرى فى الواجب المخير يتعلق بكل من الفعلين لابعنوان احدهما المنتزع منهما وان صح الحكم بان احدهما واجب الاان الوجوب لايتعلق بالفعلين من اجل كونهما مصداقين لهذا المفهوم .

(**هذا كله**) تمام الكلام فى الشك فى الجزئية والشرطية ويظهر منهما حال الشك فى المانعية والقاطعية .

(**قوله** ثم ان مرجع الشك فى المانعية الى الشك فى شرطية عدمه) دفع ماربما يتوهم فى المقام من الفرق بين الشك فى الشرط والشك فى المانع بان الواجب

احراز الشرط بالاحتياط بخلاف المانع فانه يدفع باصل العدم فالقائل بالاحتياط فى الشرط على مسلك الصحيحى يجوزله التمسك باصالة البرائة فى المانع .

(**قوله** واما الشك فى القاطعية الخ) قيل فى الفرق بين القاطع والمانع ان عدم الشيء ان كان بنفسه شرطاً فى المركب كالحدث بالنسبة الى الصلاة فهو من مقولة المانع وان كان اعتباره من جهة ان وجوده مخل بالهيئة الاتصالية التى هى من شرائط الصلاة كالقهقهة مثلا فهومن مقولة القاطع .

(**وكيف كان**) فمن خواص الاول انه لابد من احرازه قبل الدخول فى العمل وهذا بخلاف الثانى فان عنوان القاطع لايتحقق الاحال العروض فى الاثناء وقال بعض المحشين القاطع فرد من المانع حقيقة الاان المانع يقال لما يمنع اصل الفعل والقاطع لما يمنع الهيئة الاتصالية المطلوبة منه .

(**قوله** ثم ان الشك فى الشرطية الخ) فى بعض النسخ كانت العبارة هكذا ثم ان الشك فى الجزئية او الشرطية وفى المحكى انه ضرب الخط على الجزئية بنص المصنف وقال بعض الاعلام فى الحاشية المنسوبة الى المصنف ره فى المقام مالفظه لايخفى عليك ان هذا الكلام بالنسبة الى الشك فى الجزئية مجرد فرض اذ لايعقل ان ينشأ الجزئية من الشك فى احكام التكليفى النفسى حتى صار الشك فيها من الشك فيه انتهى .

(**وكيف كان**) ان الشرطية بمعنى المقدمية لابالمعنى الذى هو محل النزاع بين القائلين بالجعل وعدمه علة للوجوب الغيرى والوجوب الغير كاشف عن كون الشيء مقدمة كما ان عدمه كاشف عن عدم المقدمية الا اذا استفيد من الخارج كونه مقدمة وحينئذ فنفى الوجوب الغيرى له كاشف عن عدم وجوب ذى المقدمة .

(**ثم ان الشرط على قسمين**) الاول مايؤخذ شرطاً فى المأموربه ويكون المشروط نفس المأموربه كالطهارة والستر للصلاة .

(والثانى) مايؤخذ فى مقام امتثال المأموربه بحيث لايكون له تعلق و

ارتباط بالماهية المأموربها اصلاكاباحة المكان واللباس للصلاة مثلاحيث استفيد هذا الشرط من النهى المتعلق بالغصب فانه اذا كان منهيا عنه واتحد وجوداً مع العبادة منع من حصول امتثال الامر المتعلق بها بناء على الامتناع وتغليب جانب النهى فى مسئلة اجتماع الامر والنهى ويكون الشك فى اباحة المكان واللباس من الشبهة الموضوعية ولافرق بين ان يجعل الاباحة شرطاً اوالغصب مانعاً فان مجرد النهى الواقعى ليس مانعاً من امتثال المأموربه بل النهى المنجز .

(**ولايخفى**) ان القسمين وان كان وجوبهما بالنسبة الى المشروط غيريا الاانه يفرق بينهما بان الاول نشأ وتسبّب عن امر غيرى وهوالامر المتعلق بوجوب الشرط ودخله فى ماهية المأموربه ومن المعلوم ان الامر المتعلق بالجزء والشرط من حيث انهما كذلك يمتنع ان يكون نفسيالانه خلاف الفرض وطلب الشيء نفسيا ينافى طلبه مقدمة للغير فلا يكون الامر المتعلق بهما من حيث انهما كذلك الا غيرياوان استكشف من الامر النفسى المتعلق بالمشروط واما الثانى فانه نشأ وتسبب عن حكم تكليفى نفسى وهوالنهى المتعلق بالغصب مثلا المتحد وجوداً مع الصلاة

(**واذا عرفت ما ذكرنا**) فنقول ان ما ذكر من الاختلاف فى جريان البرائة اوالاحتياط فى الشك فى الشرطية انما هو فى القسم الاول واما الثانى فالمتعين هوالرجوع الى الاصل الجارى فى السبب وذلك لانه حاكم على الاصل الجارى فى المسبب سواء كان الاصلان متوافقين او متخالفين وسواء كان الحكم فى الشك فى الشرطية فى القسم الاول هوالبرائة او الاحتياط .

(**قوله**) فيخرج عن موضوع مسئلة الاحتياط ووجه الخروج ان موضوعها المشكوك وبعد اجراء البرائة فى الحكم التكليفى لايبقى الشك فى الشرطية حتى يحتاج فيه الى الرجوع الى الاصل فتحصل ان موضوع تلك المسئلة ماذا فقدالدليل على اثبات الشرطية اوالجزئية الوارد على الاصل فيهما فمع وجوده كما فيما نحن فيه فلامجرى للاصل فافهم هذا تمام الكلام فيما يتعلق بمباحث الاقل والاكثر الارتباطيين .

(وينبغى التنبيه) على امور متعلقة بالجزء و الشرط الاول اذا ثبت جزئية شيء وشك فى ركنيته فهل الاصل كونه ركنا اوعدم كونه كذلك اومبنى على مسئلة البرائة والاحتياط فى الشك فى الجزئية اوالتبعيض بين احكام الركن فيحكم ببعضها وينفى بعضها الآخروجوه لانعرف الحق منها الابعد معرفة معنى الركن فنقول ان الركن فى اللغة والعرف معروف وليس له فى الاخبار ذكر حتى يتعرض لمعناه فى زمان صدور تلك الاخباربل هواصطلاح خاص للفقهاء وقد اختلفوا فى تعريفه بين من قال بانه ماتبطل العبادة بنقصه عمداً و سهواً و بين من عطف على النقص زيادته و الاول اوفق بالمعنى اللغوى و العرفى وحينئذ فكل جزء ثبت فى الشرع بطلان العبادة بالاختلال فى طرف النقيصة او فيه وفى طرف الزيادة فهو ركن فالمهم بيان حكم الاختلال بالجزء فى طرف النقيصة اوالزيادة وانه اذا ثبت جزئيته فهل الاصل يقتضى بطلان المركب بنقصه سهواً كما يبطل بنقصه عمداً والا لم يكن جزء فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بتركه سهواً وبطلانها بزيادته عمداً وبطلانها بزيادته سهواً .

(**التنبيه الاول**) اذا ثبت جزئية شيء للمأموربه وشك فى ركنيته فهل الاصل يقتضى الركنية فيبطل العمل بالاخلال بهاو بزيادته ولو سهواً اولا وقبل الخوض فى المرام لابأس بتمهيد مقدمة .

(**وهى**) ان الركن وان لم يكن له ذكر فى الاخبار ولكن المراد به على مايظهر من كلماتهم هوما اوجب الاخلال به سهواً بطلان العمل فيكون غير الركن هوالذى لايوجب الاخلال السهوى به بطلان العمل والمركب .

(**نعم**) يظهر من جمع آخر الحاق الزيادة بالنقيصة حيث فسروه بما اوجب نقصه وزيادته بطلان العمل .

(**والركن فى اللغة بمعنى الاعتماد**) وفى العرف يطلق على مابه قوام الشيء كالحائط بالنسبة الى السقف واماعند الفقهاء فالركن عبارة عمايبطل الصلاة بنقصه سهواً وقال بعض آخر هوما اوجب نقصه سهواً او زيادته كذلك بطلان العمل وليس للركن عنوان فى الادلة الشرعية ولامايميزه عن غيره وانما هواصطلاح خاص للفقهاء اخذوه من الاحكام الواردة على الاجزاء من بطلان العبادة بنقص جزء اوزيادته عمداً اوسهواً فالمهم ملاحظة الادلة وكيفية استفادة احكام الجزء منها ولااشكال فى ان نقص الجزء عمداً يوجب البطلان.

(**فعلى القول الاول**) يختص الفرق بين الجزء الركنى و غيره فى طرف النقيصة فقط فان نقص الجزء الركنى ولو سهواً يقتضى البطلان و نقص غيره سهواً لايقتضى البطلان واما فى طرف الزيادة فلافرق بينهما لان زيادة كل من الجزء الركنى وغيره لايوجب البطلان.

(**وعلى القول الثانى**) يحصل الفرق بين الجزء الركنى وغيره فى كل من طرف الزيادة والنقيصة السهوية كما لايخفى وهذا بعد الاتفاق منهم على ان الاخلال بالجزء عمداً يوجب البطلان وليس ذلك من لوازم ركنية الجزء بل هومن لوازم نفس الجزئية فان الاخلال العمدى بالجزء لولم يقتض البطلان يلزم عدم كونه جزءاً فبطلان العمل بالاخلال العمدى بالجزء لايلازم ركنيته

(**وكيف كان**) ان الكلام فى المسئلة تارة يقع فى الاصل الاولى اعنى ما اقتضاه العقل مع قطع النظر عماورد من النقل واخرى فى الاصل الثانوى اعنى ما اقتضاه القاعدة الشرعية المستفادة من حديث الرفع وامثاله وثالثا فى القاعدة الشرعية المختصة بالصلاة لاجل ماورد فى خصوصها مثل حديث لاتعاد ونحوه اما الكلام فى الأخيرين فسيأتى فى المتن.

(**واما بحسب الاصل الاولى**) فالمسئلة ذات وجوه بل اقوال قد تعرض الشيخ قده لبعضها.

(احدها) ماعن بعض السادة فى كتابه المسمى بمطالع الانوار على ماحكى عنه من ابتناء الاصل فى المقام على مسئلة البرائة والاحتياط فى الشك فى الجزئية لان النزاع فى المقام حقيقة الى ان ذلك الجزء جزء فى حال الغفلة والنسيان ام لا فان بنى فى تلك المسئلة على البرائة فمقتضى الاصل عدم الركنية وان بنى فيها على الاحتياط فمقتضى الاصل هو الركنية .

(وثانيها) ما هو مختار المصنف قدس سره من كون مقتضى الاصل هو الركنية .

(وثالثها) مالم يعلم القائل به فى كلامهم من كون الاصل عدم الركنية و ان بنى فى مسئلة الشك فى الجزئية على الاحتياط .

(ورابعها) ماحكى عن المفاتيح من التفصيل بين ما كان لدليل العبادة التى شك فى ركنية جزئها اطلاق مع كون دليل الجزء مجملا فالاصل عدم الركنية لكون المرجع حينئذ اطلاق المطلق وبين مالم يكن له اطلاق فالاصل هو الركنية لكون هذا المفصل فى مسئلة الشك فى الجزئية قائلا بالاحتياط ،

(وخامسها) التبعيض بين احكام الركن بالنسبة الى الزيادة والنقيصة هذا

(**وعلى اى حال**) ان الكلام يقع فى مقامين المقام الاول فى اقتضاء نقص الجزء سهواً للبطلان وعدمه المقام الثانى فى اقتضاء زيادة الجزء عمداً او سهواً للبطلان وعدمه فهنا مسائل ثلث بطلان العبادة بترك الجزء سهواً وبطلانها بزيادته عمداً وبطلانها بزيادته سهوا .

(اما الاولى) فالاقوى فيها اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً الاان يقوم دليل عام او خاص على الصحة لان ما كان جزء فى حال العمد كان جزء فى حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المأتى به موافقا للمأمور به وهو معنى فساده اما عموم جزئيته لحال الغفلة فلان الغفلة لا يوجب تغيير المأمور به فان المخاطب بالصلاة مع السورة اذا غفل عن السورة فى الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته فالصلاة المأتى بها من غير سورة غير مأمور بها بامر اصلا غاية الامر عدم توجه الامر بالصلاة مع السورة اليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه مادام الغفلة نظير من غفل عن الصلاة رأساً او نام منها فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الامر الاول .

(**اقول**) ان الشيخ قدس سره قد تعرض فى المقام لمسائل ثلث فى حكم الاختلال بالجزء نقيصة وزيادة .

(احدها) نقيصة الجزء سهواً .

(ثانيها) زيادة الجزء عمداً .

(ثالثها) زيادة الجزء سهواً واما نقيصة الجزء عمداً فلا اشكال فى بطلان العبادة بها والالم يكن جزءاً واما الشروط فصرح ايضا فى آخر المسئلة الاولى ان الكلام فيها كالكلام فى الجزء عيناً .

(**وعلى كل حال**) حاصل الكلام فى المسئلة الاولى انه اذا نقص جزءاً من اجزاء العبادة سهواً فهل الاصل بطلانها ام لا فاختار قدس سره بطلانها لعموم جزئية الجزء وشمولها لحالتى الذكر والنسيان جميعاً حيث قال ان الاقوى فى

فان قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان يتم فيما لو ثبت الجزئية بمثل قوله لاصلاة الابفاتحة الكتاب دون مالوقام الاجماع مثلا على جزئية شيء فى الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر كما انكشف ذلك بالدليل فى الموارد التى حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسى فيها بعض الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامة مثل قوله عليه السلام تمت صلاته ولايعيدوح فمرجع الشك الى الشك فى الجزئية حال النسيان فيرجع فيها الى البرائة اوالاحتياط على الخلاف وكذا لوكان الدال على الجزئية حكماً تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر فى تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد اعنى حال الذكراذ لاتكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفى نظير الشرط المنتزع منه فى اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه .

المسئلة الاولى بطلان العبادة بنقص الجزء مع قطع النظرعن دليل خارج خاص او عام قائم على الصحة لان ما كان جزء فى حال العمد كان جزء فى حال الغفلة فاذا انتفى انتفى المركب فلم يكن المأتى به موافقاً للمأموربه وهومعنى فساده اماعموم جزئيته لحال الغفلة فلان الغفلة لايوجب تغيير المأموربه فان المخاطب بالصلاة مع السورة اذا غفل عن السورة فى الاثناء لم يتغير الامر المتوجه اليه قبل الغفلة ولم يحدث بالنسبة اليه من الشارع امر آخر حين الغفلة لانه غافل عن غفلته فالصلاة المأتى بها من غيرسورة غيرمأموربها بامراصلا .

(**غاية الامر**) عدم توجه الامر بالصلاة مع السورة اليه لاستحالة تكليف الغافل فالتكليف ساقط عنه مادام الغفلة نظيرمن غفل عن الصلاة رأساً اونام منها فاذا التفت اليها والوقت باق وجب عليه الاتيان به بمقتضى الامرالاول .

(**قوله** فان قلت عموم جزئية الجزء لحال النسيان الخ) ملخص الاشكال ان عموم جزئية الجزء لحال النسيان انما يتم اذا ثبتت الجزئية بدليل لفظي مثل قوله لاصلاة الا بفاتحة الكتاب دون ماذا ثبتت بدليل لبّي لااطلاق له كما اذا قام الاجماع على جزئية شيء في الجملة واحتمل اختصاصها بحال الذكر فقط كما انكشف ذلك بالدليل في الموارد التي حكم الشارع فيها بصحة الصلاة المنسي فيها بعض الاجزاء على وجه يظهر من الدليل كون صلاته تامة مثل قوله (ع) تمت صلاته ولا يعيد قد ورد بهذا المضمون اخبار مختلفة ففي مجمع الفوائد عن محمد بن مسلم في الصحيح عن احدهما ومن نسي القرائة فقد تمت صلاته ولاشيء عليه وغير ذلك من الاخبار الدالة على صحة الصلاة المنسي فيها بعض الاجزاء وحينئذ فمرجع الشك الى الشك في الجزئية في حال النسيان فيرجع فيها الى البرائة او الاحتياط على الخلاف المتقدم في الاقل والاكثر الارتباطيين.

(وكذا) لو كان الدال على الجزئية حكماً تكليفيا مختصا بحال الذكر وكان الامر باصل العبادة مطلقا فانه يقتصر في تقييده على مقدار قابلية دليل التقييد اعني حال الذكر اذ لاتكليف حال الغفلة فالجزء المنتزع من الحكم التكليفي نظير الشرط المنتزع منه في اختصاصه بحال الذكر كلبس الحرير ونحوه.

(قلت) ان اريدر بعدم جزئية ما ثبت جزئيته فى الجملة فى حق الناسى ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بالنسبة الى المغفول عنه ايجابا او اسقاطاً وان اريد به امضاء الخالى عن ذلك الجزء من الناسى بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم فى حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المختلفين فى مسئلة البرائة والاحتياط لان هذا المعنى حكم وضعى لايجرى فيه ادلة البرائة بل الاصل فيه العدم بالاتفاق وهذا معنى مااخترناه من فساده العبادة الفاقدة للجزء نسياناً بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولامسقطا عنه ومما ذكرناه ظهر انه ليس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء فى شىء لان تلك المسئلة مفروضة فيما اذا كان المأتى به مأموراً بامر شرعى كالصلاة مع التيمم او بالطهارة المظنونة وليس فى المقام امر بما اتى به الناسى اصلا .

(**ملخص ماافاده قده**) فى الجواب عن الاشكال المذكور انه ان اريد من عدم جزئية ماثبت جزئيته فى الجملة ومن ارتفاعها بحديث الرفع فى حق الناسى ايجاب العبادة الخالية عن ذلك الجزء المنسى عليه فهو غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بالنسبة الى المغفول عنه فلايمكن توجيه التكليف الى الغافل عن الفعل حقيقة لان التام غير مقدور له والناقص وان كان مقدوراً له الا انه غير مقدور له بعنوانه فهو مادام غافلا كالنائم فى برهة من الوقت لايكون مكلفا بشىء و اذا زالت غفلته توجهت الخطابات الواقعية بالمركب التام اليه .

(**وان اريد**) منه امضاء الخالى عن ذلك الجزء من الناسى بدلا عن العبادة الواقعية فهو حسن لانه حكم فى حقه بعد زوال غفلته لكن عدم الجزئية بهذا المعنى عند الشك مما لم يقل به احد من المختلفين فى مسئلة البرائة

وقد يتوهم ان فى المقام امراً عقليا لاستقلال العقل بان الواجب فى حق الناسى هو هذا المأتى به فيندرج لذلك فى اتيان المأمور به بالامر العقلى وهو فاسد جداً لان العقل ينفى تكليفه بالمنسى ولايثبت له تكليفا بما عداه من الاجزاء وانما يأتى بها بداعى الامر بالعبادة الواقعية غفلة عن عدم كونه اياها كيف والتكليف عقليا كان او شرعيا يحتاج الى الالتفات و هذا الشخص غير ملتفت الى انه ناس عن الجزء حتى يكلف بماعداه ونظير هذا التوهم ، توهم ان ما يأتى به الجاهل المركب باعتقاد انه المأمور به من باب اتيان المأمور به بالامر العقلى وفساده يظهر مما ذكرنا بعينه .

والاحتياط لان هذا المعنى اى البدلية والاسقاط حكم وضعى لايجرى فيه ادلة البرائة بل الاصل فيه العدم اى عدم البدلية والاسقاط بالاتفاق وهذا معنى بطلان العبادة الفاقدة للجزء نسياناً بمعنى عدم كونها مأموراً بها ولامسقطا عنه انتهى ملخص كلامه.

(ومحصله) ان المسئلة وان كانت من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين ومن جزئيات الشك فى الجزئية غايته انه شك فى الجزئية فى حال النسيان فقط لامطلقا ولكن المانع عن جريان البرائة فيها هو احد امرين فان كان دليل الجزء لفظيا فالمانع هو عموم جزئية الجزء وشمولها لحالتى الذكر و النسيان جميعاً وان كان دليل الجزء لبّيا فالمانع هوعدم قابلية الناسى لتوجيه الخطاب اليه بما سوى المنسى اذ ارتفاع الجزئية عن الناسى فى حال نسيانه فرع امكان توجيه الخطاب اليه بما سوى المنسى .

(فتبين) ان الناسى حال كونه ناسيا لايتوجه اليه خطاب وامر لامن الشارع ولامن العقل نعم يحكم العقل بكونه معذوراً مادام غافلا وهذا لاتعلق له بكونه مأموراً عقلا كيف والعقل ليس مشرعاً مضافا الى انه قد عرفت عدم امكان

توجیه الخطاب بالنسبة الیه شرعاً و عقلا لعدم قدرته نعم یـأتی بالفعل بداعی امتثـال الامر الواقعی المتعلق بالمرکب غفلة عـن بعض اجزائه وهذا الاقدام لایحدث فی حقه امراً .

(ومن هنا قال قدس سره) ومما ذکرنا ظهرانه لیس هذه المسئلة من مسئلة اقتضاء الامر للاجزاء الی آخر ما افاده فـان ابتناء حکم المقام علی مسئلة الاقتضاء موقوف علی فرض امر فیه و قد عرفت عدم امکانه وقد اشار قده الی ذلك بقوله لان تلك المسئلة تفرض فیما اذاکان المأتی‌به مأموراً بامرشرعی کالصلاة مع التیمم اوبالطهارة المظنونة ولیس‌فی المقام امربما اتی‌به الناسی‌اصلا

(فقد اندفع مما ذکر) مانسب الی‌بعض المحققین حیث حکم بوجود الامرالعقلی فی الغافل والناسی لاستقلال العقل بان الواجب فی حق الناسی هو هذا المأتی به فیندرج لذلك فی اتیان المأموربه بالامرالعقلی .

(و وجه الاندفاع) کما اشارالیه قده ان العقل ینفی تکلیفه بالجزء المغفول عنه لا انه مثبت للتکلیف بما عداه من الاجزاء بل الداعی لاتیانها هو الامربالعبادة الواقعیة وان غفل عن عدم کون المأتی‌به هی‌العبادة الواقعیة کیف والتکلیف عقلیا کان اوشرعیاً یحتاج الـی الالتفات والتوجه وهذا الشخص ای الغافل والناسی غیرملتفت الی انه ناس عن الجزء حتی یکلف بما عداه .

(ونظیر هذا التوهم) توهم ان مـا یأتی به الجاهل المرکب باعتقاد انه المأمور به من باب الاتیان بالمأمور به بالامر العقلی وقد ظهر فساده ایضا مما ذکره قده بعینه .

(واما ماذكره) من ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف و هو لاختصاصه بغير الغافل لايقيد اطلاق الامر بالكل الابقدر مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضى لعدم جزئية هذا الجزء له بالنسبة الى الغافل بحاله ففيه ان التكليف المذكور ان كان تكليفا نفسيا فلايدل على كون متعلقه جزءاً للمأمور به حتى يقيد الامر بالكل وان كان تكليفا غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءاً لان الامر الغيرى انما يتعلق بالمقدمة وانتفائه بالنسبة الى الغافل لايدل على نفى جزئية فى حقه لان الجزئية غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها ومن ذلك يعلم الفرق بين مانحن فيه وبين ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفى كلبس الحرير فان الشرطية مسببة عن التكليف عكس ما نحن فيه فينتفى بانتفائه و الحاصل ان الامر الغيرى بشيء لكونه جزءاً وان انتفى فى حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر بالكل فى حقه الاان الجزئية لاينتفى بذلك وقد يتخيل ان اصالة العدم على الوجه المتقدم وان اقتضت ماذكر الا ان استصحاب الصحة حاكم عليها وفيه ما سيجيء فى المسئلة الآتية من فساد التمسك به فى هذه المقامات وكذا التمسك بغيره مما سيذكر هناك .

(واما ماذكره) فى ذيل الاشكال المتقدم من قوله لوكان الدال على الجزئية حكما تكليفيا مختصا بحال الذكر كقوله فاقرؤا وكان الامر باصل العبادة مطلقا كاقيموا الصلاة الى ان قال حاصله كما صرح به قدس سره ان دليل الجزء قد يكون من قبيل التكليف كالدليل الدال على وجوب السورة وهذا التكليف لاختصاصه بغير الغافل لايقيد اطلاق الامر بالكل كاقيموا الصلاة الابقدر مورده وهو غير الغافل فاطلاق الامر بالكل المقتضى لعدم جزئية هذا الجزء للكل بالنسبة الى الغافل بحاله .

(ففيه) ان التكليف المذكور ان كان تكليفاً نفسيا فلايدل على كون متعلقه جزء للمأمور به حتى يقيدالامر بالكل وان كان تكليفاً غيريا فهو كاشف عن كون متعلقه جزءاً اذوجوب الجزء انما هو لاجل وجوب الكل الذى هو موضوع للوجوب النفسى فوجوب الجزء غيرى لاجله .

(ومن ذلك يعلم الفرق) بين‌ما نحن فيه وبين‌ما ثبت اشتراطه من الحكم التكليفى كلبس الحرير مثلابيان ذلك ان الشرط على قسمين :

(الاول) مايكون شرطاً ومعتبراً فى المأمور به ويكون مأخوذاً فى موضوع الامر فيكون مقدما عليه بحسب الملاحظة كسائر ماله دخل فى حصول المأمور به‌مثل الاجزاء كغالب الشرائط للعبادات .

(والثانى) مايكون معتبراً فى‌امتثال الامر المتعلق بالمأمور به بحيث لايكون له‌ارتباط بالمهية المأمور بهااصلا .

(والقسم الاول) يمتنع ان‌يكون مسببا من الخطاب النفسى‌ومعلولاله بل هوعلة تامة بناء على القول بوجوب المقدمة لامر غيرى تبعى متعلق به فهو علة للامرالغيرى وان‌كان الكاشف عنه الخطاب النفسى المتعلق بالمشروط .

(واما الجزء) فليس الاقسماً واحداً وهوما كان معتبراً فى المأمور به فدليل الجزء دائماً يكون من قبيل القسم الاول من الشرط ويكون الجزئيةعلة للامر به .

(وغرض الشيخ) قدس سره‌هنا الفرق بين الجزء والشرط الذى ثبت شرطيته من الحكم التكليفى النفسى وهوالقسم الثانى منه‌ايمايكون معتبراً فى امتثال الامر و ان الشرطية فى القسم الثانى مسببة عن التكليف من غير دلالة التكليف على‌دخل متعلقه فى‌العبادة فالتكليف النفسى بماهونفسى لايمكن‌دلالته على المقدمية وان كان ظرف متعلقه العبادة فضلاعما اذا لم‌يكن كذلك فالامر بالسجود عند قرائة آية السجدة او استماعها لايدل على كون السجود للعزيمة

جزء للصلاة والنهى عن الغصب بما هو غصب كما قيل لايدل على كون الغصب من موانع الصلاة .

(**والحاصل**) ان الامر الغيرى بشيء لكونه جزءاً و ان انتفى فى حق الغافل عنه من حيث انتفاء الامر بالكل فى حقه الاان الجزئية لاينتفى بذلك.

(**وقد يتخيل**) ان اصالة العدم على الوجه المتقدم فى عنوان المسئلة من ان الاقوى فيها اصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً وان اقتضت ما ذكر من فساد العبادة الاان استصحاب الصحة حاكم عليها ان كان الحكم بعدم البدلية والاسقاط من جهة قاعدة الاشتغال المبنية على دفع الضرر المحتمل من جهة ترتب الحكم على مجرد احتمال عدم قناعة الشارع بالناقص بدلا عن التمام فحكومة استصحاب الصحة بمعنى وروده عليها واضحة لتقدم الاستصحاب على الاصول الثلاثة فى مقام التعارض كما سيأتى فى باب الاستصحاب .

(**وان كان مراده**) استصحاب عدم البدلية و الاسقاط كما هو ظاهر كلامه بل كاد صريحه هنا وفيما تقدم فالوجه فى حكومة استصحاب الصحة على ما تعرض له بعض الاعلام انه وارد فى السبب واستصحاب عدم البدلية والاسقاط فى المسبب لان الشك فى ذلك مسبب عن بقاء الاجزاء السابقة عن قابلية انضمام اللاحقة اليها وحصول الارتباط وعدم انقطاع الهيئة الاتصالية فاذا جرى الاستصحاب فى ذلك يرتفع الشك والتحير حكما ويكون الحكومة على هذا التقدير بمعناها المصطلح .

(فان قلت) ان الاصل الاولى وان كان ماذكرت الاان هنا اصلا ثانويا يقتضى امضاء مايفعله الناس خالياعن الجزء والشرط المنسى عنه وهو قوله (ص) رفع عن امتى تسعة الخطأ والنسيان بناء على ان المقدر ليس خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسى لولا النسيان فانه لو ترك السورة لا للنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد و وجوب الاعادة و هذا مرفوع مع ترك السورة نسياناً و ان شئت قلت ان جزئية السورة مرتفعة حال النسيان قلت) بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة لها شرعاً بل هى كلية الكل و انما المجعول الشرعى وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة بعد التذكر مترتب على الامر الاول لاعلى ترك السورة .

(ملخص الاشكال) ان مقتضى الاصل الاولى هوبطلان العبادة بنقص الجزء سهواً فيما لوكان للدليل المثبت لجزئية المنسى اطلاق يشمل حال الذكر و النسيان فان مقتضى اطلاقه حينئذ بعد سقوط التكليف عن المنسى هو عدم التكليف بماعداه من سائر الاجزاء لانه ليس فى البين الاتكليف واحد متعلق بمجموع الاجزاء الذى منه الجزء المنسى وبنسيان بعض الاجزاء وسقوط التكليف عنه يسقط التكليف عن البقية لامحالة ولازمه هوبطلان المأتى به ولزوم الاعادة عليه بعد زوال النسيان .

(ولكن) مقتضى الاصل الثانوى كما نقل عن الشيخ و الحلى و المحقق الثانى وهو حديث الرفع الحاكم على الادلة الاولية هوعدم الجزئية فى حال النسيان و اختصاصها بحال الذكر و لازمه هو كون المأتى به فى حال النسيان الفاقد للجزء المنسى هوتمام المأمور به وهذا بناء على ان المقدر فى الرواية ليس

ودعوى ان ترك السورة سبب لترك الكل الذى هوسبب وجودالامر الاول لان عدم الرافع من اسباب البقاء وهو من المجعولات القابلة للارتفاع فى الزمان الثانى فمعنى رفع النسيان رفع مايترتب عليه وهو ترك الجزء ومعنى رفعه رفع مـايترتب عليه وهو ترك الكل و معنى رفعه رفع مـا يترتب عليه وهو وجود الامر فى الزمان الثانى مدفوعة بما تقدم فى بيان معنى الرواية فى الشبهة التحريمية فى الشك فـى اصل التكليف مـن ان المرفوع فى الرواية الآثار الشرعية الثابتة لو لا النسيان لا الآثار الغير الشرعية ولامايترتب على هذه الآثار من الآثار الشرعية فالآثار المرفوعة فى هذه الرواية نظير الآثار الثابتة للمستصحب بحكم اخبار الاستصحاب فى انها هى خصوص الشرعية المجعولة للشـارع دون الاثار العقلية والعادية ودون مايترتب عليها من الاثار الشرعية نعم لو صرح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلانى مرفوع اوان نسيانه كعدم نسيانه او انه لاحكم لنسيـان السورة مثلا وجب حمله تصحيحا للكلام على رفع الاعادة وان لم يكن اثراً شرعيا فافهم

خصوص المؤاخذة بل جميع الآثار الشرعية المترتبة على الشيء المنسى لـولا النسيان فانه لوترك السورة لاللنسيان يترتب حكم الشارع عليه بالفساد ووجوب الاعادة وهذا مرفوع مع ترك السورة نسيانا .

(هذا) مضافاً الى انه قد ورد اخبار فى باب الصلاة على عدم لزوم اعادتها بالاخلال السهوى بماعدا الخمسة المعروفة من اجزائها وشرائطهـا كقوله عليه السلام لاتعاد الصلاة الا من خمس: الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وفى مقدار دلالة هذا الحديث و كيفية استفادة قواعد الخلل الواقع فى الصلاة منه بحث طويل تفصيله موكول الى محله .

(**قوله** قلت بعد تسليم ارادة رفع جميع الآثار الخ) هذه العبارة اشارة الى عدم تسليم ارادة رفع جميع الآثار لماذكر قده فى اول اصالة البرائة ان الظاهر

عرفاً رفع المؤاخذة فقط حيث قال فيه ان المقدر فى الرواية باعتبار دلالة الاقتضاء يحتمل ان يكون جميع الآثار فى كل واحد من التسعة وهو الاقرب اعتبارا الى المعنى الحقيقى و ان يكون فى كل منها ماهو الاثر الظاهر فيه وان يقدر المؤاخذة فى الكل وهذا اقرب عرفاً من الاول واظهر من الثانى ايضا لان الظاهر ان نسبة الرفع الى مجموع التسعة على نسق واحد فاذا اريد من الخطاء والنسيان وما اكرهوا عليه وما اضطروا المؤاخذة على انفسها كان الظاهر فيما لايعلمون ذلك ايضا .

(**وكيف كان**) ملخص الجواب عن السؤال المذكور بناء على ارادة رفع جميع الآثار من الرواية ان المراد من الجزئية فى السؤال الحكم الوضعى بالمعنى المعروف الذى وقع الكلام فى كونه مجعولا شرعيا مستقلا فى قبال جعل الحكم التكليفى فى مورده او امراً اعتباريا منتزعاً من جعل الحكم التكليفى فى مورده فيكون جزئية الجزء ككلية الكل .

(**واختار قدس سره**) ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة بناء على ان الاحكام الوضعية منتزعة من الاحكام التكليفية وليست هى مجعولة بل هى ككلية الكل وانما المجعول الشرعى وجوب الكل والوجوب مرتفع حال النسيان بحكم الرواية ووجوب الاعادة والقضاء بعد التذكر مترتبان على الامر الاول لاعلى ترك السورة حتى يرتفعا عند نسيانها ولمّا تعذّر توجه الامر حين النسيان كان المكلف معذوراً كما لم يتمكن من اتيان الكل او نام عنه واذا ارتفع العذر وزال المانع توجه الامر اليه مع بقاء الوقت او دلالة الدليل على القضاء .

(ودعوى) ان ترك السورة سبب لترك الكل الذى هو سبب وجود الامر الاول اى وجوده فى الزمان الثانى وهو البقاء لان عدم الرافع للامر الاول هو الاتيان بالكل وعدمه عدم الاتيان به المتحقق ذلك العدم بترك الكل او ترك الجزء

الذى يكون سببالله .

(**وبعبارة اخرى**) ان الامر الاول كقوله صل مع السورة مطلق قابل للتقييد بحال الالتفات ولاريب ان تقييد المطلق امرموكول الى تصرف الشارع كالاطلاق فان شاء ابقاه كذلك وان شاء قيّده بحال الالتفات فعدم الرافع بمعنى ابقاء المطلق على اطلاقه من مجعولات الشارع ومن اسباب البقاء وحديث الرفع مقيد للاطلاق فالاطلاق مرفوع بالنسيان ومعنى رفع النسيان رفع مايترتب عليه من الاثر العقلى وهوترك الجزء ومعنى رفعه رفع مايترتب عليه وهو ترك الكل ومعنى رفعه رفع مايترتب عليه من الاثر الشرعى وهو وجود الامر وبقائه فى الزمان الثانى وان شئت قلت ان الاطلاق مرفوع بالنسيان ويترتب على ذلك مانعية النسيان عن لزوم الاعادة والقضاء ويترتب على ذلك انتقاء الامر الاول .

(**قوله** مدفوعة بما تقدم فى معنى الرواية الخ) توضيح الدفع المذكور على ماتقدم فى معنى الرواية فى الشبهة التحريمية فى اول اصالة البرائة ان المرفوع فى الرواية الآثار المجعولة الشرعية التى وضعها الشارع لانها هى القابلة للارتفاع برفعه واما مالم يكن بجعله من الآثار العقلية والعادية فلايدل الرواية على رفعها ولارفع الاثار المجعولة المترتبة عليها فالآثار المرفوعة فى الرواية نظير الاثار الثابتة للمستصحب فكما ان الاستصحاب لايثبت الآثار مع الواسطة ولوكانت شرعية فكذلك حديث الرفع ايضا لا يرفعها ولايختص ذلك بهما بل جميع التنزيلات الشرعية عدا الطرق من هذا القبيل وذلك لان دلالتها على الآثار رفعا واثباتا ليست الامن باب دلالة الاقتضاء المنتهية الى الدلالات الالتزامية التى لااطلاق لها حتى يأخذ به فلابد من الاخذ بالقدر المتيقن وهوليس الا الآثار الشرعية المترتبة على الشيء بلاواسطة والوجه فى استثناء الطرق مامضى فى البحث عن الخبر الواحد فراجع .

(**نعم**) لوصرّح الشارع بان حكم نسيان الجزء الفلانى مرفوع اوان نسيانه

كعدم نسيانه او انه لاحكم لنسيان السورة مثلا وجب حمله تصحيحاً للكلام على رفع الاعادة وان لم يكن اثراً شرعيا الظاهر من هذا الكلام ان رفع الاعادة ليس اثراً شرعيا ووجوب الاعادة ورفع وجوبها من الآثار العقلية لبقاء الحكم الشرعى وعدمه فغرض الشيخ قده من تصحيح الكلام الوارد هو الحمل على رفع الحكم الشرعى المتعلق بالصلاة بعد الاتيان بها خالية من السورة ويرتفع وجوب الاعادة حينئذ بحكم العقل لانه من لوازم بقاء الامر بعد الالتفات كذلك.

(ثم) ان التفريق بين النبوى بناءاً على رفع جميع الآثار لاخصوص المؤاخذة كما هو المفروض والدليل الخاص الوارد فى نسيان بعض الاجزاء الحاكم بكونه مرفوعاً مع وضوح امكان رفع الشارع جميع الآثار حتى الاثر الشرعى المترتب بتوسيط الاثر العقلى والعادى كما هو المعروف فى باب الامارات المعتبرة انما هو من جهة دعوى ظهور حديث الرفع واخبار الاستصحاب فى خصوص الآثار الشرعية بلاواسطة وعدم ظهوره فى التعميم بخلاف الدليل الخاص الوارد فى مورد لااثر للرفع الا الاثر الشرعى مع الواسطة فانه يتعين ارادته بدلالة الاقتضاء.

(قوله فافهم) قيل لعل الامر بالفهم اشارة الى ان التصريح بان حكم نسيان الجزء الفلانى مرفوع اوانه لاحكم لنسيان السورة مثلا ونحو ذلك لايقتضى تعميم المرفوع بكونه من الآثار الشرعية وغيرها من العقلية والعادية لان التصريح بنفى الحكم انما هو لرفع الاحكام الشرعية التى هى مجعولة بجعله لاالمجعولة بجعل غيره فتأمل.

(وزعم بعض المعاصرين) الفرق بينهما حيث حكم فى مسئلة البرائة والاشتغال فى الشك فى الجزئية بان اصالةعدم الجزئية لايثبت بهامايترتب عليه من كون المأمور به هوالاقل لانه لازم غيرشرعى اما رفع الجزئية الثابتة بالنبوى فيثبت به كون المأمور به هو الاقل وذكر فى وجه الفرق مالايصلح له من اراده راجعه فيما ماذكره فى اصالة العدم وكيف كان فالقاعدة الثانوية فى النسيان غير تامةنعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية فى خصوص الصلاة من جهةقوله عليه السلام لاتعاد الصلاة الامن خمسةالطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود وقوله فى مرسلة سفيان يسجدسجدتى السهو فى كل زيادة ونقيصة وقوله عليه السلام فيمن نسى الفاتحة اليس قد اتممت الركوع والسجود وغيره ثمان الكلام فى الشرط كالكلام فى الجزء فى الاصل الاولى والثانوى المزيف والمقبول وهوغاية المسئول .

(**اقول**) ان المرادببعض المعاصرين هوصاحب الفصول ره والمرادباصالة عدم الجزئية هواستصحاب عدم الجزئية وفى بعض النسخ الفرق بينهما يعنى بين الاستصحاب وحديث الرفع الذى هو مستند اصل البرائة عندنا .

(**وكيف كان**) حاصل الفرق ان اصالة عدم الجزئية بناء على ان المراد بها الاستصحاب لايثبت بها مايترتب عليه من كون المأمور به هو الاقل لانه لازم غير شرعى وانه بالنسبة اليه اصل مثبت واما بناء على ان المراد بها اصل العدم الذى مدركه عموم اخبار البرائة الشامل لنفى الحكم التكليفى والوضعى فيثبت به كون المأمور به هو الاقل فيقتصر فى الاستصحاب على الآثار الشرعية لقصور دلالة اخباره على ازيد من ذلك بخلاف اصل العدم الذى مدركه عموم اخبار البرائة .

(**وفى المحكى ان صاحب الفصول**) ره ذكر فى مسئلة اصل العدم

فى وجه الفرق ما ملخصه ان اصل العدم المستفاد من الاستصحاب يجرى فى نفى ما يحتمل اعتباره شطراً او شرطاً لكنه لا يصلح لتعيين الماهية كذلك واما اصل العدم المستفاد من اخبار الوضع والرفع فيكون دائرته اوسع لجريانه بمقتضى هذا الدليل فى مطلق احكام الوضع حتى الجزئية منها والشرطية والمانعية لان المفهوم من اخبار الباب رفع الحكم المجهول واثبات ما يترتب عليه من الاحكام الشرعية وغيرها مما يترتب عليه احكام شرعية عملا بظاهر الاطلاق السالم عما يقتضى هنا صرفه عنه اذا الوجه الذى قرّرناه فى منع اطلاق اخبار الاستصحاب وبيان ان المستفاد منها هو ابقاء ما من شأنه البقاء لولا المانع المشكوك فيه واثبات احكامه الشرعية خاصة غير متطرق الى اطلاق هذه الاخبار .

(**وعلى كل حال**) ان القاعدة الثانوية فى النسيان غير تامة نعم يمكن دعوى القاعدة الثانوية فى خصوص الصلاة من جهة قوله عليه السلام لا تعاد الصلاة الا من خمسة والقدر المتيقن من هذه الرواية هو النقصان السهوى فتدل على عدم وجوب الاعادة من غير جهة الخمسة فتثبت بها القاعدة المقتضية لعدم البطلان الا من جهة الخمسة خرج ما خرج وبقى الباقى (ومن جهة قوله عليه السلام فى مرسلة سفيان) يسجد سجدتى السهو فى كل زيادة ونقيصة وهى تدل على الصحة بمطلق النقيصة والزيادة حيث حكم عليه السلام بوجوب سجدتى السهو لكل منهما اذ مع بطلان الصلاة لا معنى للحكم بوجوب سجدتى السهو فالقاعدة تقتضى عدم الجزئية فى حالة السهو والنسيان والاتيان بسجدتين تعبدى شرعى لا بدل عن الجزء المنسى فتأمل والسفيان المذكور مجهول وهو سفيان بن السمط بكسر السين وسكون الميم قيل ارسال ابن ابى عمير لها جابر لضعفه لكن ابن ابى عمير لم ينقله عن سفيان بن سمط بل نقل عن بعض اصحابه عن سفيان بن السمط .

(**وكيف كان**) هذا كله فيما يتعلق بالمقام الاول وهى صورة الاخلال بالجزء من طرف النقيصة وقد عرفت ان مقتضى القاعدة الاولية فيه هى الركنية

والبطلان بالاخلال بالجزء الافى خصوص باب الصلاة فكان مقتضى القاعدة الثانوية المستفادة من قوله عليه السلام لاتعاد الصلاة الامن خمسة هوعدم الركنية فيما عدا الخمسة وعدم وجوب الاعادة بعد التذكر وزوال صفة النسيان .

(ثم) ان الكلام فى حكم نسيان شرط المأمور به كالكلام فى حكم نسيان الجزء فى الاصل الاولى والثانوى عنى بالاصل الاولى المزيف حديث الرفع وبالثانوى المقبول خبر لاتعاد هذا حسبماهنا وذكر فى اول البرائة عند التعرض لحديث الرفع جواز التمسك به فى رفع الشرط المنسى ثم قال بعد ان ساق كلامه فى الشرط وكذلك فى الجزء المنسى ثم امر بالتأمل .

(وكيف كان) قال بعض المحشين ان هذا الكلام مناف لما ذكره سابقاً من الفرق بين الجزء والشرط حيث ذكر ان الشرطية مسببة عن التكليف عكس الجزئية فانها غير مسببة عنه بل هو مسبب عنها وهذا فرق واضح بين الجزئية والشرطية فكيف يصح هذا الكلام من كون الكلام فى الشرط كالكلام فى الجزء فى الاصلين المذكورين .

(المسئلة الثانية) فى زيادة الجزء عمداً وانما يتحقق فى الجزء الذى لم يعتبر فيه عدم الزيادة فلو اخذ بشرطه فالزيادة عليه موجبة لاختلاله من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك كما انه لو اخذ فى الشرع لابشرط الوحدة والتعدد فلااشكال فى عدم الفساد ويشترط فى صدق الزيادة قصد كونه من الاجزاء امازيادة صورة الجزء لابقصدها كما لو سجد للعزيمة فى الصلاة لم يعد زيادة فى الجزء نعم ورد فى بعض الاخبار انها زيادة فى المكتوبة وسيأتى الكلام فى معنى الزيادة فى الصلاة ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه احدها ان يزيد جزء من اجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزء مستقلا كما لو اعتقد شرعاً او تشريعاً ان الواجب فى كل ركعة ركوعان كالسجود الثانى ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزء واحداً كما لواعتقد ان الواجب فى الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد الثالث ان يأتى بالزائد بدلاعن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحاً كما لوقرء سورة ثم بداله فى الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخرى لغرض دينى كالفضيلة او دنيوى كالاستعجال واما لايقاع الاول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان يأتى ببعض الاجزاء رياء او مع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدوله فى اعادته على وجه صحيح .

(اقول) انه قدس سره قد عقد فى اول التنبيه مسائل ثلاث لبيان حكم الاخلال بالجزء نقيصة وزيادة .

(احدها) لنقيصة الجزء سهواً .

(وثانيها) لزيادة الجزء عمداً .

(وثالثها) لزيادة الجزء سهواً فانه قده تعرض تفصيلا لنقيصة الجزء سهواً فى المسئلة الاولى واختار فيها بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً الا ان يقوم دليل

عام او خاص على الصحة .

(وكيف كان) انه قده قد تعرض فى المسئلة الثانية لزيادة الجزء عمداً حيث قال ثم الزيادة العمدية تتصور على وجوه .

(احدها) ان يزيد جزء من اجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزء مستقلا كما لو اعتقد شرعاً او تشريعاً ان الواجب فى كل ركعة ركوعان كالسجود والاول كما اذا كان جاهلا بالجهل المركب سواء كان منشأ جهله الخطاء فى الامارات الشرعية اومتابعة من لم يكن اهلا لاخذ الاحكام منه كتقليد الابوين مثلا

(واما المراد من الثانى) فعلى مانقل صاحب بحر الفوائد عن الشيخ قدس سره فى مجلس المذاكرة هو الاعتقاد الحاصل لاكثر العوام الذين لا يرتدعون عنه ولا يزول عنهم مع نهيهم عن العمل وتنبيههم على فساد سلوك الطريق الذى يسلكونه من جهة عدم اعتنائهم بقول الناهى فيقلدون سلفهم اومن يحذوحذوهم بجبلّتهم العوامية المنحرفة عن الحق المائلة الى الباطل كما نشاهد بالوجدان فى حق اهل البوادى بل البلدان بل ربما نشاهد فى حق من يدّعى كونه من الخواص واهل الاجتهاد فى الاحكام فانه كثيراً لا يرتدع بردع غيره عن سلوك ما ليس اهلا له عصمنا الله واخواننا من الاهواء الباطلة والنفس الامارة بالسوء .

(**الثانى**) ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزء واحداً كما لو اعتقد ان الواجب فى الركوع الجنس الصادق على الواحد والمتعدد .

(**الثالث**) ان يأتى بالزائد بدلا عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه اما اقتراحاً كما لو قرء سورة ثم بداله فى الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخرى لغرض دينى كالفضيلة اودنيوى كالاستعجال واما لايقاع الاول على وجه فاسد بفقد بعض الشروط كان يأتى ببعض الاجزاء رياء اومع عدم الطمأنينة المعتبرة فيها ثم يبدو له فى اعادته على وجه صحيح .

(ثم) ان الجزء مثل سايرالاشياء له اعتبارات اربعة .

(منها) كونه بشرط شيء بمعنى كون الجزء الموجودين المنضمين كالسجود للصلاة فى كل ركعة .

(ومنها) كونه بشرط لا اى بشرط عدم الزيادة .

(ومنها) كونه لابشرط بمعنى الطبيعة الصادقة على القليل والكثير عرفاً.

(ومنها) كونه لابشرط بمعنى اعتبار الجزء واخذه فى المأمور به من دون شيء من الملاحظات حتى الملاحظة الاخيرة .

(والفرق) بين الرابع والثالث على ماتبين فى محله ان الرابع لابشرط مقسمى والثالث لابشرط قسمى وان الماهية بالاعتبار الثالث تكون كليا طبيعيا وهوالذى قداختلف فى كونه موجوداً فى الخارج بعين وجود الافراد اوفى ضمنه على ابعد الوجهين امالا بخلاف الرابع فان الماهية فى مرتبة ذاتها ليست الاهى وانهاليست بموجودة ولامعدومة ولاجزئية ولا كلية ولاواحدة ولا كثيرة بحيث يصح عنها سلب جميع المتقابلات هذا اجمال الفرق بينهما وتفصيله موكول الى محله.

(اذا عرفت الاقسام المذكورة) فنقول قد جعل بعض الاعلام من المحشين محل النزاع هوالقسم الرابع و هو اللابشرط المقسمى وقال و وجهه ظاهر لايحتاج الى البيان ولكن يقوى فى النظر ان يكون محل النزاع ماشك فى كونه بشرط لااواللابشرط القسمى وان علم اجمالا بكونه احدهما فى الواقع ويؤيد هذا قول الشيخ قدهفيما يأتى عن قريب من جهة الشك فى انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة شرطاً حيث يفهم منه العلم باحدى الملاحظتين وانما الجهل بخصوصية احديهمافتأمل.

(**قوله** وسيأتى الكلام فى معنى الزيادة) لم يتعرض له فيما بعد وماورد من تعليل النهى عن قرائة العزيمة بان السجود لهازيادة فى المكتوبة فليس المراد بهازيادة الجزء الذى هومورد البحث و يحتمل ان يراد انها زيادة امر خارج عن اجزاء الصلاة فيها يكون مغيراً للهيئة المعتبرة فى نظر الشارع للصلاة و ان

كانت هذه الزيادة عبادة و يحتمل ان يراد بالزيادة الالحاق الحكمى بزيادة الجزء من حيث الشباهة الصورية والتسمية من باب المسامحة .

(قوله ثم بداله فى الاثناء) لابد من ان يحمل هذا الكلام على عدم التجاوز عن النصف او عدم بلوغ النصف على اختلاف فتاوى الفقهاء بناء على اختلاف الاخبار فى ذلك و كذا على عدم التوحيد والجحد بناء على عدم جواز العدول منهما الى سورة اخرى وغير ذلك من القيود التى ذكروها فى الفقه مع احتمال الحمل على العموم بل هو الظاهر لان ماذكره مبنى على الاغماض عن وضوح حكمه فى محله من الفقه ثم ان قوله اولغرض دنيوى كالاستعجال لابد من حمله على ماذا بداله فى الاثناء و اما قوله لغرض دينى فيمكن حمله على ذلك و يحتمل الحمل على العموم .

(**قوله** كان يأتى ببعض الاجزاء رياء) هذا على تقدير عدم كون الرياء فى بعض اجزاء الصلاة مبطلالها واما بناء على انه يوجب الرياء فى مجموع العبادة و مبطل لها فلا يكون من مثال المقام .

(**توضيح الكلام**) فى البحث عن زيادة الجزء عمداً من جهات ثلاث

(**الاولى**) فى تشخيص ماهو محل الخلاف من حيث صحة العبادة وبطلانها وهو زيادة الجزء عمداً فنقول ان اعتبار شىء فى العبادة المأمور بها لايخلو من وجوه.

(**الاول**) ان يلاحظه الشارع بشرط جزء آخر معه كالتسبيحة الصغيرة مثلا فى الركوع حيث لوحظ جزء للصلاة بشرط ضم تسبيحتين اخريتين معها و حينئذ فتحقق الجزء انما هو باتيان جميعها .

(**الثانى**) ان يلاحظه بقيد الوحدة كتكبيرة الاحرام وحينئذ فاذا اتى به ثانيا لم يتحقق ماهو الجزء ولم يكن آتيا به لانتفاء قيده فالجزء فى كلا الوجهين مقيد بقيد وجوداً وعدماً .

(**الثالث**) ان يلاحظه لابشرط فى الجزئية بمعنى لم يؤخذ فى جزئيته قيد

وجوداً وعدماً فان اتى بشيء آخر من سنخه اولم يأت به لايضر بجزئية ذلك الجزء .

(الرابع) ان يلاحظ الطبيعة جزء من دون نظر الى الافراد فكل فرد من الطبيعة واحداً ام متعدداً عرضيّاً او طوليّاً اتى به فقد تحقق الجزء لان الطبيعة صادقة على القليل والكثير .

(ومحل الكلام) هوالقسم الثالث ففى الاول لايتحقق الجزء الابالضميمة وفى الثانى لو اتى بالزيادة اخلّ به وخرج الجزء عن كونه جزء ويكون من النقيصة فى الجزء و يبطل العبادة بزيادة اعتبر فيها عدمها و فى الرابع يتحقق الجزء بلا زيادة و نقيصة بتحقق الطبيعة الصادقة على القليل و الكثير ولايبطل العبادة بهذه الزيادة لان الملحوظ فيها نفس الطبيعة لابشرط التعدد والوحدة .

(واما فى الثالث) فلا اشكال فى تحقق الجزء واذا زاد عليه لم يخلّ بحصول الجزء سابقاً ولكن يقع الكلام فى ان هذه الزيادة العمدية على الجزء الحاصل هل يصيرسببا لبطلان العبادة ام لابمعنى وقوع الشك فى ان اصل العبادة بالنسبة الى هذا الزائد هل يكون بشرط لا ام بلاشرط .

(ومن هنا) تعلم ان الزيادة العمدية تجتمع مع الصحة ثبوتاً لانه يمكن ثبوتا اخذ اصل العبادة بالنسبة الى هذا الزائد لابشرط فلا تضرّ بصحتها زيادة الجزء عمداً و يكفى فى صحة العبادة احتمال اخذها لابشرط بالنسبة الى هذه الزيادة ويكون مرجع هذا الشك الى الشك فى ما نعية الزيادة واما الزيادة السهوية فالامر فيها اوضح .

(ثم) ان زيادة الجزء عمداً بالمعنى الذى عرفته انما تتحقق مع قصدها كما فى المتن فاذا اتى بالجزء ثانيا لابقصد الزيادة فى الجزء فهوخارج عن محل البحث .

(الجهة الثانية) ان الشك المفروض يرجع الى الشك فى مانعية الزيادة

عن الصحة لاحتمال اشتراط العبادة بعدمها نظير الشك فى مانعية اموراخر وجودية اوعدمية فهوقسم من الشك فى المانع لان المانع على قسمين قسم يكون حصوله قبل وجود العمل كفقدان الطهارة وقسم يحصل فى الاثناء ويسمى مخلا ومبطلا وهوايضا على قسمين قسم منه يسمى بالقاطع ومورد البحث فى المانع الحاصل فى الاثناء بل فى صنف منه .

(والاولى) نقل الكلام فى مطلق المانع فى الاثناء ثم نعقبه ببعض ما يتعلق بالمقام فنقول اختلفوا فى الشك فى المانعية على قولين الاول القول بها مطلقا وبطلان العبادة والثانى القول بعدمها مطلقا .

(و الحق) ان مقتضى الاصل الاولى عدم المانعية والقاطعية الا ان يقوم دليل عليها وذلك لقوله عليه السلام الناس فى سعة ما لايعلمون وغيره من ادلة البرائة الشرعية ولانريد بالاصل اثبات الحكم الوضعى حتى يقال انه لايثبت بالاصل بل المراد مجرد رفع المؤاخذة فى خصوص العبادة المأموربها وهذا هو عمدة ما يتمسك به لاثبات عدم المانعية وربما يضاف اليه وجوه اخر مذكورة فى المتن مع مايرد عليها منها ماتمسك به جماعة كالشيخ والشهيدين وغيرهما من قوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم ومنها ماهوالمشهورالمعروف بينهم من استصحاب صحة الاجزاء السابقة و منها استصحاب حرمة القطع و منها استصحاب وجوب الاتمام.

(**الجهة الثالثة**) فى قيام الدليل على خلاف مااقتضاه القاعدة من الاصل الاولى وهو البرائة والظاهر عدم قيام دليل كذلك الا فى باب الصلاة و كذا باب الطواف الحاقا له بالصلاة لتظافر الاخبار على بطلانها بالزيادة فى الجملة .

(و اما حكم خصوص الزيادة العمدية) بالمعنى الذى عرفته كما فى المتن يتصورعلى وجوه ثلاثة :

(**الاول**) ان يأتى بالزائد على انه جزء مستقل اعتبر وجوده فى ماهية

المأمور بها و اتیانه علی هذا الوجه اما ان یکون مقروناً بعلمه التفصیلی بعدم مشروعیته ولایعتبره الشارع فی المرکب ویأتی به علی وجه التشریع واما ان یکون اتیانه عن جهل وکان جهله عن تقصیر وهذا من حیث انه غیر معذور فی جهله یلحق فی الحکم بمن یزید عالماً بعدم مطلوبیة الزیادة

(**الثانی**) ان یقصد کون مجموع الزائد والمزید علیه جزء واحداً کما لو اعتقد ان الواجب فی الرکوع الجنس الصادق علی الواحد والمتعدد .

(**الثالث**) ان یأتی بالزائد بدلاعن المزید علیه بعد رفع الید عنه اما اقتراحاً کما لوقرء سورة ثم بداله فی الاثناء او بعد الفراغ وقرء سورة اخری لغرض دینی کالفضیلة او دنیوی کالاستعجال واما لایقاع الاول علی وجه فاسد بفقد بعض الشروط کان یأتی ببعض الاجزاء ریاء او مع عدم الطمأنینة المعتبرة فیها ثم یبدو له فی اعادته علی وجه صحیح .

(وقد عرفت) انه لابد فی الاقسام الثلاثة من قصد الزیادة وان یکون الزائد من جنس المزید علیه ومن سنخه والافهو خارج عن مورد البحث .

(اما الزيادة على الوجه الاول) فلا اشكال فى فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل الدخول فى الصلاة او فى الاثناء لان ما اتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما امر به وهو ماعدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به واما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيهما لان مرجع ذلك الشك فى مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك فى شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيه البرائة وقد يستدل على البطلان بان الزيادة تغير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة وقد احتج به فى المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة وفيه نظر لانه ان اريد تغيير الهيئة المعتبرة فى الصلاة فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة اول الدعوى فاذا شك فيه فالاصل البرائة عنه وان اريد انه يغير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا .

(**واما الزيادة على الوجه الاول**) اى الاتيان بالزائد بقصد كونه جزء مستقلا اما عن جهل وقد اشار اليه بقوله كما لو اعتقد شرعاً واما عن تشريع وقد اشار اليه بقوله او تشريعاً فلا اشكال فى فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل الدخول فى الصلاة او فى الاثناء .

(**لا يفرق**) فى ذلك بين ما اذا اخذ الجزء بشرط لا اولا بشرط او مشكوك الحال اما على الاول فواضح واما على الثانى فلان زيادة الجزء بنفسها حينئذ و ان لم تكن مفسدة للعمل لان الجزء اذا اخذ لا بشرط فكلما زاد عليه لا يخرج عن الوحدة الا ان الاتيان بالزائد بقصد انه جزء مستقل اتيان للعمل على غير الوجه الذى امر به فالمأتى به غير المأمور به وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به .

(ولافرق) فى ذلك بين علمه بعدم تعلق طلب الشارع بهذا المجموع المأتى به او جهله به لان الجاهل المقصر فى حكم العالم ولافرق ايضا بين قصد الامتثال بالمأتى به قبل الدخول فى العبادة او فى الاثناء لاشتراط استدامة النية كاصلها فى الصحة .

(واما الاخيران) اى الاتيان بالزائد بقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً والاتيان بالزائد بدلاعن المزيد عليه اما اقتراحاً اولايقاع الاول فاسداً فمرجع الشك فيهما الى الشك فى اشتراط العبادة بعدم الزيادة فيها والحكم بالصحة والبطلان فيهما مبنى على مسئلة البرائة والاشتغال فى الشك فى الشرائط والاجزاء ومن اختارثمة البرائة الشرعية فيلزم عليه الحكم بالصحة والقائلون بالاشتغال هناك يلزمهم القول به فى المقام وليس لهم دليل فى خصوص الزيادة غيرما تقدم من الآية والاستصحابات المستدل بها على البطلان لابعنوان الزيادة بل بعنوان مطلق المانع والقاطع .

(وقد احتج) فى المعتبر على بطلان الصلاة بالزيادة بانها تغيير لهيئة العبادة الموظفة فتكون مبطلة مع ان بنائه فى جميع مقامات الشك فى الشرطية والجزئية على البرائة .

(وفيه نظر) لانه ان اريد من التغيير تغيير الهيئة المعتبرة فى الصلاة فالصغرى ممنوعة لان اعتبار الهيئة الحاصلة من عدم الزيادة اول الدعوى لعدم الدليل عليه فاذا شك فيه فالاصل البرائة عنه وان اريد انه تغيير للهيئة المتعارفة المعهودة للصلاة فالكبرى ممنوعة لمنع كون تغيير الهيئة المتعارفة مبطلا .

(ونظير الاستدلال) بهـذا للبطلان فـى الضعف الاستدلال للصحة باستصحابها بناء على ان العبادة قبـل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقائهاوعدم عروض البطلان لهاوفيه ان المستصحب ان كان مجموع الصلاة فلم يتحقق بعد وان كان صحة الاجزاء السابقة منهـا فهى غير مجدية لان صحة تلك الاجزاء اما عبارة عن مطابقتها للامر المتعلق بها واما ترتب الاثر عليها والمراد بالاثر المترتب عليها حصول المركب بها منضمة مع باقى الاجزاء والشرائط اذليس اثر الجزء المنوط به صحته الاحصول الكل به منضما الى تمام غيره مما يعتبر فى الكل ولايخفى ان الصحة بكلا المعنيين ثابتة للا جزاء السابقة لانها بعد وقوعها مطابقة للامر بها لاتنقلب عماوقعت عليه وهى بعد على وجه لو انضم اليها تمام ما يعتبر فى الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام ما يعتبر فى الكل الى تلك الاجزاء لايخل بصحتها الاترى صحة الخل من حيث كونه جزء للسكنجبين لايراد

(ربما يتمسك) لعدم مانعية الزيادة باستصحاب الصحة الثابتة قبل فعل الزيادة فلاتجرى اصالة البرائة لحكومة الاستصحاب عليها .

(وفيه) ان المستصحب اماان يكون صحة مجموع الصلاة اوصحة الاجزاء السابقة والاول بـاطل لعدم تحقق مجموع الصلاة حتى تستصحب صحتهـا و كذا الثانـى لان صحة الاجزاء ارتباطية بمعنى ان صحة كل جزء مشروط بصحة بقية الاجزاء فالمستصحب حينئذ اماان يكون صحة الاجزاء بالصحة الواقعية اوصحتها بالصحة الظاهرية .

(فعلى الاول) لامستصحب فى البين لكون الشك على ذلك التقدير من الشكوك السارية ومورد الاستصحاب هوالشكوك الطارية كما يأتى فى محله .

(وعلى الثانى) لاعبرة بالاستصحاب وان وجد المستصحب لان المتبادر

بها الاكونه على صفة لو انضم اليه تمام مايعتبر فى تحقق السكنجبين لحصل الكل فلو لم ينضم اليه تمام مايعتبر فلم يحصل ذلك الكل لم يقدح ذلك فى اتصاف الخل بالصحة فى مرتبة جزئيته فاذا كان عدم حصول الكل يقيناً لعدم حصول تمام مايعتبر فى الكل غير قادح فى صحة الجزء فكيف اذا شك فى حصول الكل من جهة الشك فى انضمام تمام ما يعتبر كما فيما نحن فيه فان الشك فى صحة الصلاة بعد تحقق الزيادة المذكورة من جهة الشك فى انضمام تمام ما يعتبر الى الاجزاء لعدم كون عدم الزيادة شرطاً وعدم انضمامه لكون عدم الزيادة احد الشرائط المعتبرة ولم يتحقق فلا يتحقق الكل ومن المعلوم ان هذا الشك لاينا فى القطع بصحة الاجزاء السابقة فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه لانا نقطع ببقاء صحتها لكنه لايجدى فى صحة الصلاة بمعنى استجماعها لما عداها من الاجزاء والشرائط الباقية .

من اليقين فى اخبار الاستصحاب هو ما يكون متعلقه اى المتيقن واقعيا كما لايخفى مع ان المقصود من اجراء الاستصحاب فيها عدم مانعية الزيادة او صحة بقية الاجزاء او الكل وايا ماكان فهو باطل لعدم العبرة بالاصول المثبتة .

(هذا) مضافا الى ان صحة الاجزاء السابقة من الصلاة كما اشار اليه قده غير مجديه لان الصحة بكلا المعنيين اى مطابقة الاجزاء للامر المتعلق بها اوترتب الاثر عليها ثابتة للاجزاء السابقة على وجه اليقين ولم يحصل له الشك فى ذلك حتى يحتاج الى اجراء الاستصحاب .

(واما صحة الاجزاء السابقة) بالمعنى الاول فلان المفروض انها بعد وقوعها مطابقة للامر المتعلق بها لاتنقلب عما وقعت عليه وهى بعد على وجه لوانضم اليها تمام مايعتبر فى الكل حصل الكل فعدم حصول الكل لعدم انضمام تمام

ما يعتبر فى الكل الى تلك الاجزاء لايخل بصحتها .

(واما الصحة بالمعنى الثانى) فلان الاثر الثابت منه للجزء من حيث انه جزء ليس الا كونه بحيث لوضم اليه الاجزاء الباقية مع الشرائط المعتبرة لالتأم الكل فى مقابل الجزء الفاسد وهو الذى لايلزم من ضم باقى الاجزاء والشرائط اليه وجود الكل ومن المعلوم ان هذا الاثر موجود فى الجزء دائماً سواء قطع بضم الاجزاء الباقية ام قطع بعدمه ام شك فى ذلك فاذا شك فى حصول الفساد من غير جهة تلك الاجزاء فالقطع ببقاء صحة تلك الاجزاء لاينفع فى تحقيق الكل مع وصف هذا الشك فضلا عن استصحاب الصحة هذا محصل ماذكره قدس سره فى الرد لاستصحاب الصحة الثابتة قبل فعل الزيادة .

(**قوله** لانها بعد وقوعها الخ) بيان لبقاء الصحة بالمعنى الاول .

(**قوله** وهى بعد على وجه الخ) بيان لبقاء الصحة بالمعنى الثانى يعنى ان الصحة للاجزاء تأهلية وشأنية وهى باقية ابداً سواء اتى بباقى الاجزاء ام لا لان الصحة بمعنى الثانى بمعنى انه لو اتى بباقى الاجزاء على الوجه المعتبر يحصل الكل ومن المعلوم ان صدق الشرطية لايستلزم صدق الشرط بل يجتمع مع صدقه وكذبه فلايتطرق الشك فى بقاء هذه الصحة ابداً حتى يجرى الاستصحاب فقوله قدس سره فاستصحاب صحة تلك الاجزاء غير محتاج اليه يعنى انه غير جار .

(ملخص الجواب عن الاستدلال للصحة باستصحابها) بناء على ان العبادة قبل هذه الزيادة كانت صحيحة والاصل بقاؤها وعدم عروض البطلان لها انه ان اريد من الصحة الاثر المترتب على الاتيان بالمأمور به فهذا المعنى من الصحة لايكاد تثبت الابعد الفراغ عن المأمور به بماله من الاجزاء والشرائط فلامعنى لاستصحابها فى اثناء العمل .

(وان اريد) من الصحة الصحة القائمة بالاجزاء السابقة على فعل الزيادة ففيه ان الصحة القائمة بالاجزاء السابقة انما هى الصحة التأهلية وهى عبارة عن

صلاحية تلك الاجزاء لانضمام البقية اليها فان الصحة المتصورة فى كل جزء من العمل ليست الا بهذا المعنى و استصحاب الصحة التأهلية مع انه يرجع الى الاستصحاب التعليقى الباطل من اصله كما يأتى بيانه فى محله مما لامجال لجريانه للقطع ببقاء الصحة التأهلية فى الاجزاء السابقة حتى بعد وقوع الزيادة التى يشك فى مانعيتها فان الزيادة لو كانت مانعة فانما هى تمنع عن صلاحية لحوق الاجزاء الباقية الى الاجزاء السابقة ولاتضر بصحة الاجزاء السابقة فان الاجزاء السابقة بعد باقية على ماوقعت عليه من الصحة التأهلية لان الصحة التأهلية ليست الا عبارة عن وقوع الاجزاء على وجه تصلح للحوق الاجزاء الاخر اليها .

(و هذا المعنى) يدور مدار كون الجزء حال صدوره واجداً للشرائط المعتبرة فيه فان كان واجداً لها فلا محالة يقع صحيحاً ولومع تعقبه بما يقطع كونه مانعاً فان الشيء لاينقلب عما وقع عليه فالشك فى مانعية الزيادة الواقعة فى الاثناء لايوجب الشك فى بقاء الصحة التأهلية للاجزاء السابقة لكى يجرى فيها الاستصحاب نعم هناك استصحاب آخر قد قيل بجريانه فى بعض المركبات وهو استصحاب بقاء الهيئة الاتصالية عند الشك فى وجود القاطع .

(**قوله** لعدم كون عدم الزيادة شرطا) بناء على ما اعتبره قدس سره فى اول البحث فى المسئلة الثانية من ان زيادة الجزء عمداً انما يتحقق فى الجزء الذى لم يعتبر فيه اشتراط عدم الزيادة اذ لو اعتبر ذلك فالزيادة عليه موجبة لاختلال المأمور به من حيث النقيصة لان فاقد الشرط كالمتروك كما انه لواخذ فى الشرع لابشرط الوحدة والتعدد فلااشكال فى عدم الفساد .

(فان قلت) فعلى ماذكرت فلا يعرض البطلان للاجزاء السابقة ابداً بل هى باقية على الصحة بالمعنى المذكور الى ابدالدهر وان وقع بعدها ماوقع من الموانع مع ان من الشايع فى النصوص والفتاوى اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة (قلت) نعم ولاضير فى التزام ذلك ومعنى بطلانها عدم الاعتدادبها فى حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقى اليها فيجب استيناف الصلاة امتثالا للامر نعم ان حكم الشارع على بعض الاشياء بكونه قاطعاً للصلاة اوناقضا يكشف عن ان لاجزاء الصلاة فى نظر الشارع هيئة اتصالية ترتفع ببعض الاشياء دون بعض فان الحدث

(ينشأ الاشكال) من قوله المتقدم من ان الصحة بكلا المعنيين ثابتة للاجزاء السابقة لانها بعد وقوعها موافقة للامر المتعلق بها لاتنقلب عما وقعت عليه فحينئذ لايعرض البطلان للاجزاء السابقة ابداً بل هى باقية على الصحة بالمعنى المذكوروان وقع بعدها ماوقع من الموانع مع ان الشايع فى النصوص والفتاوى اطلاق المبطل والناقض على مثل الحدث وغيره من قواطع الصلاة .

(قلت نعم) حاصل الجواب عن السؤال المذكورانه سلمنا عدم انقلاب الاجزاء السابقة عما وقعت عليه ويلازم عليه صحتها ابد الدهر ولكن لاضير فى التزام ذلك ومعنى بطلان الصلاة عدم الاعتداد بها فى حصول الكل لعدم التمكن من ضم تمام الباقى اليها فيجب استيناف الصلاة امتثالا للامر .

(محصل مراده قده) حسبما يستفاد من كلامه صدراً وذيلا هو التفصيل بين ما اذا كان الشك فى المانع وبين الشك فى القاطع ففى الثانى يجوز التمسك بالاستصحاب دون الاول واثبات ذلك يتوقف على بيان الفرق بين المانع والقاطع فنقول ان الاول عبارة عما يخل بالمركب بحسب مادته وبعبارة اخرى ان عدمه شرط للمادة والثانى ما كان مخلا بالهيئة الاتصالية المعتبرة فيه يعنى

يقطع ذلك الاتصال و التجشأ لايقطعه و القطع يوجب الانفصال القائم بالمنفصلين وهما فيما نحن فيه الاجزاء السابقة والاجزاء التى تلحقها بعد تخلل ذلك القاطع فكل من السابق و اللاحق يسقط عن قابلية ضمه الى الآخر وضم الاخر اليه ومن المعلوم ان الاجزاء السابقة كانت قابلة للضم اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب والاصل بقاء تلك القابلية و تلك الهيئة الاتصالية بينها وبين ما يلحقها فيصح الاستصحاب فى كل ماشك فى قاطعية الموجود ولكن هذا مختص بما اذا شك فى القاطعية وليس مطلق الشك فى مانعية الشيء كالزيادة فيما نحن فيه شكاً فى القاطعية .

ان عدمه شرط للهيئة ومن لوازم الاول حصول الاخلال به سواء كان طريانه فى الابتداء اوالاثناء كالحدث بالنسبة الى الصلاة ومن لوازم الثانى حصول الاخلال به اذا كان طريانه فى الاثناء .

(اذا عرفت هذا) فاعلم ان الشك ان كان فى المانع فلامسرح لجريان هذا الاستصحاب فيه كيف ومن اركانه هو الشك اللاحق والمقام فاقد له والى وجهه اشارقدس سره فى المتن بمالامزيد عليه وان كان الشك فى القاطع فلجريان الاستصحاب فيه مجال ويقرّر تارة بحيث يرجع الى الاستصحاب التنجيزى بان يقال اذا شك فى قاطعية شيء للهيئة الاتصالية يحكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها

(و بعبارة اخرى) ان الاجزاء السابقة كان لها قابلية انضمام الاجزاء اللاحقة بها وبعد طريان القاطع الاحتمالى يستصحب تلك القابلية واخرى بحيث يرجع الى الاستصحاب التعليقى بان يقال ان الاجزاء السابقة لوانضم اليها الباقى لكانت مستلزمة لحصول الكل و بعد طريان المانع الاحتمالى يستصحب تلك الملازمة نظير استصحاب الملازمة بين الغليان وبين النجاسة فى العنب بعد ما صارزبيباً .

(بقى امران) لابأس بالتعرض لهما .

(احدهما) ان مقتضى الفرق المتقدم بين المانع والقاطع كون الحدث من الموانع ولكن المصرح به فى كلامه قده عدّه من القواطع و لعل نظره فيه الى ماجرى عليه اصطلاح الفقهاء من اطلاق القاطع على ماهو اعم منه ومن المانع

(وثانيهما) ان ظاهر كلامه ره جعل الزيادة مطلقا او بعض اقسامها من الموانع لكى لايجرى الاصل المزبور فيها و مقتضى الميزان المتقدم كونها من القواطع ولذا كان طريانها قادحاً فى الاثناء فقط .

(**قوله** والاصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية) هذا استصحاب آخر غير الاستصحاب الاول فانه استصحاب بقاء القابلية للاجزاء السابقة وهذا استصحاب بقاء الهيئة الاتصاليه اراد بهذا ان جريان الاستصحاب فى الشك فى القاطع على وجهين .

(الاول) ان يكون المستصحب صحة الاجزاء بان يقال ان الاجزاء السابقة كانت صحيحة وقابلة لضم اللاحقة اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب والاصل بقاء الصحة اى بقاء تلك القابلية للاجزاء .

(والثانى) ان يكون المستصحب هوالهيئة الاتصالية اى الاتصال القائم بين الاجزاء السابقة وما يلحقها ولكن قال قده فيما يأتى عن قريب انه يمكن الخدشة فى كلا الوجهين من الاستصحاب ،

(اما فى الوجه الاول) فبقوله واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقى بها فلايبعد كونها من الاصول المثبتة اللهم الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية فى الماء المسبوق بالكرية ويقال فى بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الاتصال انه لما كان المقصود الاصلى من القطع بعدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقى بها فى قوة الحكم

بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة التى ذكر فى محله عدم الاعتداد بها فى الاثبات .

(واما فى الوجه الثانى) فبقوله وان كان مابينها وبين مالحقها من الاجزاء الآتية فالشك فى وجودها لابقائها وذلك لان الهيئة الاتصالية القائمة بالاجزاء السابقة وما يلحقها من الاجزاء الآتية متقومة بالطرفين وما لم يوجد الطرف اللاحق لايوجد تلك الصفة لاستحالة قيامها بالموجود والمعدوم فان لم يفرض وجود اللاحق بعد وجود السابق كانت تلك الصفة مقطوعة العدم من اول الامر وان فرض وجود اللاحق فهى مشكوك الحدوث وليس للمستصحب وجود يقينى فى السابق على كل حال .

(وحاصل الفرق) بينهما ان عدم الشيء فـى جميع آنات الصلاة قد يكون بنفسه من جملة الشروط فاذا وجد آنا ما فقد انتفى الشرط على وجه لايمكن تداركه فلا يتحقق المركب من هذه الجهة وهذا لايجدى فيه القطع بصحة الاجزاء السابقة فضلا عن استصحابها وقد يكون اعتباره من حيث كون وجوده قاطعا ورافعاً للهيئة الاتصالية و الارتباطية فـى نظر الشارع بين الاجزاء فاذا شك فى رافعية شيء لها حكم ببقاء تلك الهيئة واستمرارها و عدم انفصال الاجزاء السابقة عما يلحقها من ساير الاجزاء وربما يرد استصحاب الصحة بانه ان اريد صحة الاجزاء المأتى بها بعد طرو المـانع الاحتـمالى فغير مجد لان البرائة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطارى او صحة بقية الاجزاء فساقط لعدم التعويل على الاصول المثبتة انتهى وفيه نظر .

(توضيح الفرق) ان المانع مايمنع اصل الفعل اولا وبـالذات و يكون عدمه معتبراً وشرطاً للمـأمور به ويكون فى عداد سائر الشروط التى تكون معتبرة فيه واما القاطع فان عدمه ليس معتبراً اولا وبالذات فى المأمور به فى عرض سائر الشروط بل هو انما يقطع الهيئة الاتصالية اولا وبالذات عند الشارع العالم بالغيب و بتوسط قطع الهيئة الاتصالية المعتبرة عنده يمنع وجود الفعل على النحو الصحيح المطلوب عنده .

(**نعم يمكن ان يقال فى خصوص الصلاة**) على ماتعرض له بعض الاعلام ان لها وراء الاجزاء الخارجية جزء صورى يقوم بمواد الاجـزاء يحدث بالتكبيرة ويستمر الى التسليمة بحيث لايضر ببقائه تبادل الاجزاء وتصرمها فى الوجود ويدل على ذلك الادلة الواردة فى باب القواطع فان شأن القاطع انما هو قطع الهيئة الاتصالية ورفع الجزء الصورى فلو لم تكن للصلاة وراء مواد الاجزاء هيئة اتصالية

يظهر مماذكرنا وحاصله ان الشك ان كان فى مانعية شىء وشرطية عدمه للصلاة فصحة الاجزاء السابقة لايستلزم عدمها ظاهراً ولاواقعاً حتى يكون الاستصحاب بالنسبة اليها من الاصول المثبتة وان كان فى قاطعية الشىء و رفعه للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة فى نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف اذلايقصد فى المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك انما هو فيه لافى ثبوت شرط اى مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه ولا فى صحة بقية الاجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها و بين الاجزاء السابقة والمفروض احراز عدم زوالها بالاستصحاب هذا

لم يصح استعمال القاطع على مثل الالتفات الى الخلف و اليمين و اليسار فقول الشارع الالتفات الى الخلف قاطع معناه ان الالتفات رافع للهيئة الاتصالية و الصورة القائمة بالاجزاء فلابد وان تكون لتلك الصورة نحو تقرر ووجود فى اثناء الصلاة ليصح اطلاق القطع والرفع على مثل الالتفات .

(والذى يدل على ذلك) هوانه يعتبر فى الصلاة عدم وقوع القواطع حتى فى السكونات المتخللة بين الاجزاء فان الالتفات الى الوراء مبطل للصلاة ولووقع فى حال عدم الاشتغال بالاجزاء وبذلك يفترق القاطع عن المانع فان المانع انما يمنع عن صحة الصلاة اذاوقع فى حال الاشتغال بالاجزاء ولايضر وجوده بين السكونات كمااذالبس المصلى الحرير اوتنجس لباسه اوبدنه فى حال عدم الاشتغال بالجزء و عند الاشتغال بـه نزع الحرير او طهر لباسه وبدنـه فان ذلك لايضر بصحة الصلاة .

(**وهذا**) بخلاف القاطع فانه يضر بصحة الصلاة ولووقع فـى حال عدم الاشتغال بالجزء وهذا يدل على ان للصلاة وراء الاجزاء المتبادلة جزء صورى وهيئة اتصالية مستمرة من اول الصلاة الى آخرها تكون القواطع رافعة لها فاذاشك فى

قاطعية شيء لها من جهة الشبهة الحكمية او الموضوعية فالشك فى ذلك يرجع الى الشك فى بقاء الهيئة الاتصالية ويجرى فيها الاستصحاب .

(**لايقال**) ان الهيئة الاتصالية انما تقوم بالاجزاء والاجزاء متدرجة فى الوجود فتكون الهيئة ايضاً متدرجة فى الوجود اذلا يعقل دفعية وجود الهيئة مع تدريجية وجود معروضها فلامجال لاستصحاب بقاء الهيئة لانها بين ماهى متصرمة بتصرم الاجزاء السابقة وبين ماهى بعد لم تحدث لعدم حدوث معروضها من الاجزاء الباقية فليس للهيئة نحو تقرير ليستصحب بقائها .

(**فانه يقال**) لامانع من استصحاب الامور التدريجية الزمانية فانه ليس باعظم من تدريجية نفس الزمان وسيأتى انشاءالله تعالى ان الاستصحاب يجرى فى نفس الزمان فضلا عن الزمانى فان استصحاب الامور التدريجية انما يكون باعتبار لحاظها بين المبدء والمنتهى وهى بهذا الاعتبار لها نحو تقرر وثبات هذا حاصل ما افاده الشيخ قدس سره فى وجه جريان استصحاب الهيئة الاتصالية عند الشك فى وجود القاطع وقد ارتضاه وبنى عليه .

(**وربما يرد استصحاب الصحة**) و ذلك من صاحب الفصول ذكره فى البحث عن الصحيح والاعم حيث قال على ماحكى عنه اما التمسك باستصحاب بقاء صحة العمل حيث يصادف المانع الاحتمالى فى الاثناء فواضح الوهن لانه ان اريد اثبات بقاء صحة الاجزاء المأتى بها بعد طرو المانع الاحتمالى فغير مجد لان البرائة انما تتحقق بفعل الكل دون البعض وان اريد اثبات عدم مانعية الطارى اوصحة بقية الاجزاء فساقط لعدم التعويل على الاصول المثبتة انتهى ولما كان مبنى صاحب الفصول على وقوع الشك وطروه فى صحة الاجزاء مطلقا من غير فرق بين الشك فى القاطع والمانع وعدم الجدوى فى استصحابها على تقدير وابتنائه على اعتبار الاصول المثبتة على تقدير آخر غير مجد فى حكم المقام

(**فرده قدس سره بقوله وفيه نظر**) يظهر مما ذكرناه وحاصله

ان الشك ان كان فى مانعية شىء وشرطية عدمه للصلاة فصحة الاجزاء السابقة لا يستلزم عدمها والسر فى عدم الاستلزام ماتقدم من ان صحة الاجزاء بكلا المعنين اى بمعنى مطابقة الامر وبمعنى ترتب الاثر باقية ابداً حتى مع القطع بوجود المانع وبمانعية الموجود فاذا لم تكن الصحة بالمعنيين المذكورين مستلزمة لعدم المانعية لم يكن اثباتها بالاستصحاب المذكور حتى على القول بالاصول المثبتة لان الثابت بالاستصحاب هو اللوازم ولو كانت غير شرعية على القول المذكور لا ما يقارنه احيانا من دون ملازمة شرعية او عقلية او عادية ولا غير اللوازم من الملزومات وان كانت شرعية كما سيجيىء توضيح ذلك فى باب الاستصحاب انشاء الله تعالى وان كان الشك فى قاطعية الشىء ورفعه للاتصال والاستمرار الموجود للعبادة فى نظر الشارع فاستصحاب بقاء الاتصال كاف اذ لا يقصد فى المقام سوى بقاء تلك الهيئة الاتصالية والشك انما هو فيه لا فى ثبوت شرط او مانع آخر حتى يقصد بالاستصحاب دفعه ولا فى صحة بقية الاجزاء من غير جهة زوال الهيئة الاتصالية بينها وبين الاجزاء السابقة والمفروض احراز عدم زوالها بالاستصحاب .

(**محصل الشقين**) المذكورين انه ان اراد بالاصل المذكور مايجرى فى ظرف الشك فى المانع فقد عرفت انه ساقط عن اصله فلم يجر لكى يبحث عن كونه مثبتاً وعدمه وان اراد به مايجرى فى الشك فى القاطع فهو ليس من الاصول المثبتة كما سيظهر عن قريب .

(و لكن يمكن الخدشة) فيما اخترناه من الاستصحاب بان المراد بالاتصال والهيئة الاتصالية ان كان مابين الاجزاء السابقة بعضه مع بعض فهو باق لاينفع وان كان مابينها وبين مالحقها من الاجزاء الآتية فالشك فى وجودها لابقائها واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقى بها فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة اللهم الان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية من الاستصحابات العرفية الغير المبنية على التدقيق نظير استصحاب الكرية فى الماء المسبوق بالكرية و يقال فى بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الاتصال انه لما كان المقصود الاصلى من القطع بعدمه هو لزوم استيناف الاجزاء السابقة وعدمه وكان الحكم بقابليتها لالحاق الباقى بها فى قوة الحكم بعدم وجوب استينافها خرج من الاصول المثبتة التى ذكر فى محله عدم الاعتداد بها فى الاثبات فافهم وبماذكرنا يظهر سرما اشرنا اليه فى المسئلة السابقة من عدم الجدوى فى استصحاب الصحة لاثبات صحة العبادة المنسى فيها بعض الاجزاء عند الشك فى جزئية المنسى حتى حال النسيان .

(اقول) انه قدس سره قال فيما تقدم انه يصح الاستصحاب فى كل ما شك فى قاطعية الموجود و لكن هذا مختص بما اذا شك فى القاطعية وليس مطلق الشك فى مانعية الشىء كالزيادة فيما نحن فيه شكاً فى القاطعية الى ان قال :

(وقد سبق) مشروحاً منا ان جريان الاستصحاب فى الشك فى القاطع على وجهين :

(الاول) ان يكون المستصحب صحة الاجزاء بان يقال ان الاجزاء السابقة كانت صحيحة وقابلة لضم اللاحقة اليها وصيرورتها اجزاء فعلية للمركب والاصل بقاء تلك القابلية وتلك الهيئة الاتصالية بينها وبين مايلحقها .

(والثانى) ان يكون المستصحب هو الهيئة الاتصالية اى الاتصال القائم

بين الاجزاء السابقة وما يلحقها وكيف كان انه قده ذهب الى امكان الخدشة فى كلا الوجهين .

(اما فى الوجه الاول) فبقوله واما اصالة بقاء الاجزاء السابقة على قابلية الحاق الباقى بها فلا يبعد كونها من الاصول المثبتة وذلك لان الاثر وهو الحكم الشرعى مترتب على فعلية الاتصال بين الاجزاء وتحققه فعلا ومجرد قابلية الاجزاء وشأنيتها لان تصير اجزاء فعلية للكل لا يكفى لترتب الاثر الشرعى الا اذا قلنا بالاصل المثبت وترتب الاثر الشرعى على المستصحب ولو كان بالواسطة لانه بالاستصحاب بقاء القابلية يترتب عليه تحقق الفعلية فيترتب الاثر الشرعى .

(واما فى الوجه الثانى) فبقوله وان كان ما بينها وبين ما لحقها من الاجزاء الآتية فالشك فى وجودها لابقائها و ذلك لان الهيئة الاتصالية القائمة بالاجزاء السابقة وما يلحقها من الاجزاء الآتية متقومة بالطرفين وما لم يوجد الطرف اللاحق لا يوجد تلك الصفة لاستحالة قيامها بالموجود والمعدوم فان لم يفرض وجود اللاحق بعد وجود السابق كانت تلك الصفة مقطوعة العدم من اول الامر وان فرض وجود اللاحق فهى مشكوك الحدوث وليس للمستصحب وجود يقينى فى السابق على كل حال .

(**واجاب قدس سره**) عن الاول بان الواسطة خفية وعن الثانى بان احراز موضوع المستصحب موكول الى نظر العرف وليس مبنيا على التدقيق العقلى وهذان الامران اوجبا الاختلاف بين الاصحاب فى جريان كثير من الاستصحابات فترى احدهم يتمسك بالاستصحاب ويرده الآخر بانه مثبت فيجيب عنه الاول بان الواسطة خفية وكذلك ترى يتمسك به فيرده الآخر بعدم بقاء الموضوع ووحدته فيجيب عنه الاول بان احراز الموضوع ليس مبنيا على الدقة العقلية بل هو موكول الى العرف والانصاف ان ما كان من هذا القبيل فالمتبع فى تشخيص الموارد هو نظر الفقيه فتأمل .

(**قوله** فالشك فى وجودها لابقائها) وذلك لان الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة لم يتحقق بعد نعم يتحقق بعد تحقق الاجزاء اللاحقة فالشك يكون فى وجوده لابقائه .

(وماقد يقال) من ان صحة الاجزاء ارتباطية فلوشك فى الهيئة الاتصالية بين الاجزاء السابقة واللاحقة يكون فى بقائها لافى وجودها فليس بسديد اذ المتيقن قبل لحوق الاجزاء اللاحقة هى الهيئة الاتصالية للاجزاء السابقة و كون الاجزاء ارتباطية لايجعل الاجزاء اللاحقة الغير الموجودة موجودة فكيف يطرء عليها الهيئة الاتصالية .

(**قوله** فلايبعد كونها من الاصول المثبتة) لان الحكم بصحة الصلاة مترتب على فعلية اتصال الاجزاء السابقة بالاجزاء اللاحقة لاعلى قابلية الاتصال فيكون اثبات الحكم المذكور بالاستصحاب موقوفاً على ثبوت الفعلية بمجرد استصحاب القابلية لكونه لازما عقليا اوعاديا له فيكون الاصل المذكور مثبتاً .

(**قوله** اللهم الا ان يقال ان استصحاب الهيئة الاتصالية) توضيح هذا الاستدراك على ماتعرض له بعض الاعلام ان الموضوع وان كان هو الاجزاء السابقة لكن المستصحب هو مطلق الاتصال من غير نظر الى تقوّمه فى السابق بالاجزاء السابقة او يدّعى ان الاتصال الثابت فى السابق والباقى فى اللاحق هوشيء واحد فى العرف ومما يتسامح فيه عندهم .

(**ونظيره**) استصحاب دم الحيض و الكرية واليوم والليلة والتكلم ونبع الماء فى العين وغير ذلك من استصحابات الزمان والزمانيات حيث ان الجزء السابق من اليوم مثلا منعدم قطعاً فى الزمان المشكوك فى انه من اليوم فكيف يحكم باستصحاب بقاء ذلك الجزء و كذلك استصحاب كرية الماء فان الماء الموجود سابقا الذى كان كراً قدانعدم قطعا والماء الموجود يشك فى كونه كراً

فكيف يحكم باستصحاب كريته مع عدم كونه بشرط لا كراً وعدم العلم به و المسامحة فى هذا التقرير يكون فى البقاء .

(**ويمكن ان يكون**) المستصحب فى مثال الكرية فى الماء المشكوك هوبقاء الكر الكلى فى الحوض فيكون البقاء حينئذ على الحقيقة ويكون المسامحة من جهة خفاء الواسطة حتى يخرج عن كونه اصلامثبتا و كذلك اليوم والليلة وغيرهما حيث انه قديتسامح فيها فى البقاء فلابد فى التسامح المذكور من ادعاء كون الجزء السابق واللاحق واجداً فى نظر العرف و قد يتسامح فيها فى الواسطة ويدعى خفائها فى نظر العرف بان يكون المستصحب هوبقاء اليوم و الليلة وهو مما يلازم كون الجزء المشكوك من اليوم والليلة عقلا وعادة فيكون البقاء على سبيل الحقيقة من غير تسامح فيه وانما التسامح فى غيره وهذان الو جهان مما يتآتيان فى استصحاب الهيئة الاتصالية فى المقام لكن الظاهر من كلامه قدس سره فى الجواب عن الخدشة هو الحكم بالتسامح فى البقاء لافى الواسطة وحينئذ يرد عليه اخلاله بذكر الوجه الآخر فى التفصى و قد ذكر الوجهين فى باب الاستصحاب فى غير موضع .

(**قوله** ويقال فى بقاء الاجزاء السابقة الخ) حاصله ان الحكم بعدم لزوم الاستيناف وصحة الصلاة وان كان مترتبا على بقاء الاتصال الفعلى لاعلى قابلية الاتصال التى قد استصحبت الاان الواسطة لما كانت خفية فى نظر العرف فيحكم من جهة خفائها بكون الحكم المزبورمترتبا على القابلية المذكورة المستصحبة ولولا هذه المسامحة العرفية لاختل الاستصحاب فى غالب الموارد .

(**قوله** وبما ذكرنا يظهر سرّ ما اشرنا اليه الخ) قال بعض المحشين موقع هذا الكلام قبل قوله اللهم الاان يقال كما فى بعض النسخ ووجهه ظاهر ولكن فى بعض النسخ المصححة ذكر هذا الكلام قبل قوله و لكن يمكن الخدشة و لابد حينئذ من تطبيق الكلام المزبور على الشق الاول الذى ذكره فى مقام رد

صاحب الفصول حيث قال وحاصله ان الشك ان كان فى مانعية شيء وشرطية عدمه للصلاة الخ بان الاستصحاب المذكور الذى تمسك به لاثبات صحة العبادة المنسى فيها بعض الاجزاء انما تمسك به لاثبات عدم مانعية النسيان وعدم شرطية عدمه للصلاة ومن المعلوم ان القطع بصحة الاجزاء السابقة لايفيد فى اثبات الدعوى المذكورة فضلا عن استصحابها فتدبر انتهى .

(وقد يتمسك لاثبات صحة العبادة) عندالشك فى طرو المانع بقوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم الخ فان حرمة الابطال ايجاب للمضى فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب او عدم القول بالتفكيك بينهما فى غير الصوم والحج وقد استدل بهذه الآية غير واحد تبعاللشيخ قده وهو لايخلو عن نظريتوقف على بيان مايحتمله الآية الشريفة من المعانى فنقول ان حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الافعال احداث البطلان فى العمل الصحيح وجعله باطلا نظير قولك اقمت زيداً او اجلسته اواغنيته والآية بهذا المعنى راجعة الى النهى عن جعل العمل لغواً لايترتب عليه اثر

(**اقول**) انه قدس سره بعد فراغه عن تأسيس الاصل الاولى شرع فى تأسيس الاصل الثانوى بالآية الشريفة والتمسك بهاشاع بين الفقهاء وقد تأمل فى الاستدلال بها الاردبيلى ره فى محكى شرح الارشاد و عن صاحب الحدائق بعدنقل الاحتجاج بهاقال ان الآية لاتخلو من الاجمال المانع عن الاستدلال .

(**وتبعه الفاضل النراقى**) فى عوائده حيث قال يمكن ان يكون وجه تأمل المحقق الاردبيلى ره وسبب الاجمال الذى ذكره صاحب الحدائق احد الامور .

(**الاول**) التأمل فى افادة النهى للحرمة كما ذكره بعضهم .

(**والثانى**) عدم بقاء الاعمال على العموم قطعاً لوجوب القطع فى بعض الاحيان فى الصلاة وجوازه مطلقا فى بعض الاعمال كالوضوء والغسل و الصوم المستصحب فيتعارض التخصيص مع التجوز ولاترجيح سيما اذاكان المخصص غير اللفظ بل الاجماع كما فى الوضوء والغسل فيمكن حمل النهى على التنزيه .

(والثالث) باعتبار الاجمال فى الابطال باحدالوجوه الثلاثة التى تعرض لها الشيخ فى الكتاب .

كالمعدوم بعد ان لم يكن كذلك فالابطال هنا نظير الابطال فى قوله تعالى لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان النهى عن تعقبها بهمابشهادة قوله تعالى ثم لايتبعون ماانفقوا منا ولا اذى الآية الثانى ان يرادبه ايجاد العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيق فم الركية يعنى احدثه ضيقا لا احدث فيه الضيق بعد السعة والآية بهذا المعنى نهى عن اتيان الاعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها او فاقدة للامور المقتضية للصحة والنهى على هذين الوجهين ظاهره الارشاد اذلايترتب على احداث البطلان فى العمل او ايجاده باطلا عدا فوت مصلحة العمل الصحيح

(**وعلى كل حال**) قديتمسك لاثبات صحة العبادة عندالشك فى طرو المانع بقوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم فيستفاد من حرمة الابطال ايجاب المضى فيها وهو مستلزم لصحتها ولو بالاجماع المركب اوعدم القول بالتفكيك بينهما فى غير الصوم والحج يعنى ان الملازمة بينهما ثابتة بحسب الواقع والصوم والحج خارجان بالدليل فان مقتضى الدليل وجوب المضى فى فاسدهما ايضا وقداستدل بهذه الآية غيرواحد تبعا للشيخ قده وهو لايخلو عن نظر يتوقف على بيان ما يحتمله الآية الشريفة من المعانى .

(**احدها**) ان حقيقة الابطال بمقتضى وضع باب الافعال احداث البطلان فى العمل الصحيح وجعله باطلا والآية بهذا المعنى راجعة الى النهى عن جعل العمل لغواً لايترتب عليه اثر كالمعدوم بمعنى افساد اجره وثوابه كما فى بعض الاخبار الواردة فى خصوص هذه الآية فالابطال هنانظير الابطال فى قوله تعالى لاتبطلوا صدقاتكم بالمن والاذى بناء على ان النهى عن تعقيبها بهمابشهادة قوله تعالى ثم لايتبعون ماانفقوا منّاً ولااذى الآية .

(**الثانى**) ان يراد بالابطال اتيان العمل على وجه باطل من قبيل قوله ضيّق فم الركية كالصلاة بقصد الرياء والصدقة مع المنّ والاذى فان الصلاة بقصد الرياء باطل رأساً ومن اول الامر لانه لحقها البطلان وطرء عليها الفساد بعدان كانت صحيحة كما فى قول صاحب البئر للحفّار ضيّق فم البئر يعنى اجعله ضيّقا من اول الامر لانه امره بالضيق بعد ماكان فمه وسيعاً .

(**والآية بهذا المعنى**) نهى عن اتيان الاعمال مقارنة للوجوه المانعة عن صحتها اوفاقدة للامور المقتضية للصحة والنهى على هذين الوجهين ظاهر فى الارشاد اذلا يترتب على احداث البطلان فى العمل او ايجاده باطلا عدافوت مصلحة العمل الصحيح .

(الثالث) ان يراد من ابطال العمل قطعه ورفع اليد عنه كقطع الصلاة والصوم والحج وقد اشتهر التمسك لحرمة قطع العمل بها ويمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد من الاعمال مايعم الجزء المتقدم من العمل لانه ايضا عمل لغة وقد وجد على وجه قابل لترتب الاثر وصيرورته جزء فعليا للمركب فلا يجوز جعله باطلا ساقطا عن قابلية كونه جزء فعليا فجعل هذا المعنى متغايراً للاول مبنى على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الابطال فى اثنائه وكيف كان فالمعنى الاول اظهر لكونه المعنى

(اقول) ان النهى على هذا المعنى الثالث يكون نفسيا مولويا لا ارشاديا لايترتب على مخالفته شيء سوى فوت الواقع فى بعض الاحيان .

(**والفرق**) بين هذا والوجه الاول فى غاية الوضوح حيث ان هذا مفروض فيما اذا قطع العمل ورفع اليد عنه فى اثنائه وذاك فيما جعل العمل باطلا بعد تماميته.

(**ولكن قال قدس سره**) يمكن ارجاع هذا الى المعنى الاول بان يراد من الاعمال مايعم الجزء المتقدم من العمل وترتب الاثر عليه منوط باتيان الباقى كيف وترتب الاجر والثواب انما هو من لوازم الامتثال وهو لايحصل الا باتيان المركب بجميع اجزائه فعدم الاتيان بالباقى لايكون الا مبطلا للجزء السابق بمعنى عدم ترتب الاثر عليه نعم جعل هذا المعنى مغائراً للاول مبنى على كون المراد من العمل مجموع المركب الذى وقع الابطال فى اثنائه .

(**وكيف كان**) فالمعنى الاول اظهر لكونه المعنى الحقيقى يدل على ذلك اولا مقتضى وضع باب الافعال كما يعلم من نظائره مثل قوله اقمت زيداً او اجلسته اواغنيته .

(وثانيا) ملاحظة السياق فانها وقعت فى ذيل قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول وتعقيب اطاعة الله و اطاعة الرسول ﷺ بالنهى عن

الحقيقى و لموافقته لمعنى الابطال فى الآية الاخرى المتقدمة و مناسبته لما قبله من قوله تعالى يا ايها الذين آمنوا اطيعوا الله واطيعوا الرسول ولا تبطلوا اعمالكم فان تعقيب اطاعة الله واطاعة الرسول بالنهى عن الابطال يناسب الاحباط لاتيان العمل على الوجه الباطل لانها مخالفة لله وللرسول هذا كله مع ظهور الاية فى حرمة ابطال الجميع فيناسب الاحباط بمثل الكفر لا ابطال شىء من الاعمال الذى هو المطلوب .

الابطال انما يعطى كونه بمثابتهما من حيث الاهتمام به فى الدين و كونه من اركانه وهذا ليس الاحبط العمل بعد اتيانه على الوجه الصحيح .

(وثالثاً) ماورد فى تفسير الآية بالمعنى الاول من الخبر المروى عن الباقر عليه السلام فى ثواب التسبيح والتحميد والتهليل ورابعاً ملاحظة النظير كما فى قوله تعالى لاتبطلوا صدقا تكم بالمن والاذى بضميمة قوله تعالى ثم لايتبعون ماانفقوا منا ولا اذى الآية .

(**هذا كله**) مع ظهور الآية فى حرمة ابطال جميع الاعمال فيناسب الاحباط بمثل الكفر قوله هذا وجه ثان للمناقشة فى الاستدلال بالآية و ملخصه ان لفظ اعمالكم لكونه من الجمع المضاف ظاهر فى العموم اعنى جميع الاعمال ومن المعلوم ان السلب المتوجه الى العموم لايفيد الاسلب العموم فيكون مفاد الآية حرمة ابطال جميع الاعمال من حيث المجموع وهو لايتحقق الابمثل الكفر واين هذا من المدعى وقد اورد عليه بمنع كون مفاد مثل هذا العموم المتوجه اليه السلب سلب العموم بل عموم السلب نعم هو بمحل القبول فى مثل ما كل مايتمنى المرء يدركه واين هذا من ذاك وتوضيح المقام موكول الى محله فتأمل .

(**قال بعض المحشين**) ادعاء الظهور المذكور من جهة ظهور الجمع المضاف وهو قوله تعالى اعمالكم فى الاستغراق بمعنى الكل الافرادى ويمكن

منعه بان الظاهر فى مثل التراكيب المذكورة هو جنس المفرد لا جنس الجمع ولا الاستغراق الافرادى ولا الاستغراق المجموعى ومثله قوله تعالى ولا تكن للخائنين خصيما وقوله تعالى وما هى من الظالمين ببعيد وقوله تعالى الرجال قوامون على النساء.

(وحينئذ) فيمكن شمول الآية للمعنى الثالث بان يكون المراد حرمة ابطال العمل سواء كان فى الاثناء او بعده وظهر من ذلك انه لا داعى فى مقام ادعاء شمول الآية للمعنى الثالث الى جعل العمل الاعم من المجموع ومن البعض وانه اذا كان المراد من العمل المجموع لابدّ من الالتزام بكون المعنيين متغايرين متباينين لا يكون مفاد الآية الا احدهما كما يستفاد من كلام المصنف قدس سره ولا ينافى ما ادعينا من ظهور الآية فى جنس المفرد ما ورد فى تفسير الآية على تقدير صحته من انه الشرك اذ المورد لا يخصص العموم فتدبر .

(**قوله** لا ابطال شىء من الاعمال) يعنى ان المطلوب المفيد فى مقام الاستدلال الحكم بحرمة ابطال العمل ولو كان واحداً وهو الذى يعطيه المعنى الثالث فاذا كان الجمع المضاف مفيداً للعموم كما ادعاه المصنف ره يكون النتيجة حرمة ابطال جميعها لا ابطال شىء منها الذى هو المطلوب مع انه اذا كان الجمع المضاف للعموم يكون المراد عموم النفى كما هو الظاهر من التراكيب المذكورة لا نفى العموم فيكون النتيجة عدم جواز ابطال شىء منها لا جميعها كما افاده قدس سره .

(**قوله فيناسب الاحباط**) اقول ان تكفير السيئات بالحسنات لا خلاف فى صحته فان مرجعه الى العفو عمّا يستحقه فاعل المعصية بسبب طاعته فضلا ولطفاً من الله تعالى ووردت به الآية والاخبار المتواترة .

(**واما حبط السيئة للحسنة**) ففيه ثلاثة مذاهب .

(**الاول**) بطلانه مطلقا الا فيما قام الاجماع عليه مثل الاحباط بالشرك والكفر كما ذهب اليه المحققون من الامامية وغيرهم ويدل عليه مخالفته لما

هوضرورى المذهب من نصب الميزان فى القيامة وقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره وغير ذلك من الآيات و الاخبار الكثيرة قال المحقق الطوسى فى تجريده والاحباط باطل معللا باستلزامه الظلم وبقوله تعالى فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره .

(**واما الاحباط**) بالشرك والكفر فاتفاقى كما اشير اليه فى قوله تعالى لئن اشركت ليحبطن عملك وقوله تعالى اولئك الذين كفروابآيات ربهم ولقائه فحبطت اعمالهم فلانقيم لهم يوم القيامة وزناً وغيرذلك من الآيات .

(**والثانى**) صحته فيما قام عليه آية اوخبر ولوكان واحداً ظنيا او دليل آخر وبطلانه فى غير ذلك وفى المحكى اختاره العلامة المجلسى قدس سره فى البحار وبعض آخر .

(**والثالث**) صحته مطلقا كما ذهب اليه جماعة من المعتزلة بمعنى ان المكلف يسقط ثوابه المتقدم بمعصيته المتأخرة وكيف كان ان مقتضى الآيات والاخبارالقول الاول هوالاظهر والاقوى وتفصيل المقام باشباع الكلام انما هو فى علم الكلام .

(**ثم ان القائلين**) بالاحباط اختلفوا فى ذلك على قولين فذهب ابوعلى ومن تبعه الى ان المتأخريسقط المتقدم ويبقى هوعلى حاله كما لوكان احدهما خمسة والآخر عشرة فتسقط الخمسة وتبقى العشرة وذهب ابوهاشم ومن حذا حذوه الىان الاقل ينتفى بالاكثر وينتفىمن الاكثر بالاقل ماساواه ويبقى الزائد مستحقاوان تساويا كاناكان لم يكن ففى المثال المذكور تسقط خمسة وتبقى خمسة ويسمى الاول عندهم بالاحباط والثانى بالموازنة بين المعاصى والطاعات .

(**والحق**) كما ذهب اليه بعض المحققين ان كلا المذهبين باطل لما قرر فى علم الكلام واستلزامه للظلم مما لاشك فيه لان من اطاع واساء وكان اسائته اكثر يكون بمنزلة من لم يحسن ومن كان احسانه اكثر يكون بمنزلة

من لم يسأ وان تساويا يكون مساويا لمن لم يصدر عنه احدهما وليس كذلك عند العقلاء والعدول مع ان الله تعالى وعد بقوله فمن يعمل مثقال ذرة خيراً يره .

(ولو قيل) ببطلان الاحباط والموازنة وتحقق التكفير من باب التفضل لم يكن بعيداً عن السداد وذكر بعض المحققين ان استحقاق الثواب مشروط بالموافاة وقد نقله بعض المحشين تفصيلا و قال بعد نقله ولعمرى انه تحقيق واف وبيان شاف فى المطلوب فراجع .

(ویشهد لما ذکرناه) مضافا الی ماذکرنا ماورد من تفسیر الآیة بالمعنی الاول فعن الامالی و ثواب الاعمال عن الباقر علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه و آله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة فی الجنة ومن قال الحمدلله غرس الله له بها شجرة فی الجنة ومن قال لااله الاالله غرس الله له بها شجرة فی الجنة فقال له رجل من قریش ان شجرتنا فی الجنة لکثیر قال نعم ولکن ایاکم ان ترسلوا الیها ناراً فتحرقوها ان الله عزوجل یقول یاایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول ولاتبطلوا اعمالکم

(**ویشهد**) للمعنی الاول من المعانی المحتملة المذکورة للآیة الشریفة مضافا الی ماذکرنا من کونه المعنی الحقیقی وموافقته لمعنی الابطال فی الآیة الاخری المتقدمة ماورد فی بعض الروایات فی خصوص هذه الآیة کالمروی فی ثواب الاعمال عن مولانا الباقر علیه السلام قال قال رسول الله صلی الله علیه وآله من قال سبحان الله غرس الله له بها شجرة فی الجنة ومن قال الحمدلله غرس الله له بها شجرة فی الجنة ومن قال لااله الاالله غرس الله له بها شجرة فی الجنة فقال رجل من قریش یارسول الله ان شجرتنا فی الجنة لکثیرة قال نعم ولکن ایاکم ان ترسلوا الیها ناراً فتحرقوها ان الله عزوجل یقول یاایها الذین آمنوا اطیعوا الله واطیعوا الرسول ولاتبطلوا اعمالکم .

(**وهذا**) ان قلنا بالاحباط مطلقا ای فی جمیع المعاصی اوبالنسبة الی بعض المعاصی یعنی غیر الکفر والشرک وان لم نقل بالاحباط وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله فی مثل المسئلة لان المسئلة عقلیة کلامیة یکون المطلوب فیها القطع والیقین لاالظن والتخمین مضافا الی حکم العقل بخلافه ومخالفة الاحباط بالطریق الکلی للآیات الکثیرة والاخبار المتواترة ولضرورة المذهب من نصب المیزان فی القیامة کان المراد فی الآیة الابطال بالکفر فان الابطال به اتفاقی وان سمی احباطاً (فان الاحباط) بمعنی الموازنة کما تعرض له بعض المحققین موافق للعقل

هذا ان قلنا بالاحباط مطلقا او بالنسبة الى بعض المعاصى وان لم نقل به وطرحنا الخبر لعدم اعتبار مثله فى مثل المسئلة كان المراد فى الآية الابطال بالكفر لان الاحباط به اتفاقى وببالى انى وجدت اوسمعت ورود الرواية فى تفسير الآية ولاتبطلوا اعمالكم بالشرك هذا كله مع ان ارادة المعنى الثالث الذى يمكن الاستدلال به موجب لتخصيص الاكثر فان مايحرم قطعه من الاعمال بالنسبة الى ما لايحرم فى غاية القلة فاذا ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد بالاعمال مايعم بعض العمل المتقدم كان دليلا ايضا على حرمة القطع فى الاثناء الا انه لاينفع فيما نحن فيه لان المدعى فيما نحن فيه هوانقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لاعن اختيار فرفع اليد بعد ذلك لايعلم كونه قطعاً له وابطالا ولامعنى لقطع المنقطع وابطال الباطل .

والشرع بالنسبة الى جميع الطاعات والمعاصى ولما كان الكفر لايوازن به شيئاً من الطاعات من حيث ان اثره الخلود فى النار اتفقوا على الاحباط به واما غير الكفر والشرك من المعاصى فلايعلم بغلبته على الطاعة الا علام الغيوب ومن افاضه علم ذلك من رسله واوليائه صلواته عليهم اجمعين انتهى .

(**هذا كله**) مضافا الى ان المعنى الثالث الذى هومبنى الاستدلال موجب لتخصيص الاكثر المستهجن اذ لايبقى فى الآية الا العبادات الواجبة مثل الصلاة والصوم والحج ونحوها ويخرج عنها تمام المعاملات بالمعنى الاعم والعبادات المستحبة والاعمال المباحة ونحوها فاذا ثبت ترجيح المعنى الاول فان كان المراد بالاعمال مايعم بعض العمل المتقدم كان دليلا ايضا على حرمة القطع فى الاثناء الا انه لاينفع فيما نحن فيه لان المدعى فيما نحن فيه هوانقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه كانقطاعه بالحدث الواقع فيه لاعن اختيار فرفع اليد عن العمل بعد الزيادة الواقعة فيه لايعلم كونه قطعا له و ابطالا ولامعنى لقطع المنقطع وابطال الباطل .

(ومما ذكرنا) يظهر ضعف الاستدلال على الصحة فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لمنع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت فى الآن اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة واضعف منه استصحاب وجوب اتمام العمل للشك فى الزمان اللاحق فى القدرة على اتمامه وفى ان مجرد الحاق باقى الاجزاء اتمام له فلعل عدم الزيادة من الشروط والاتيان بماعداه من الاجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقى لااتمامه حتى يصدق اتمام العمل الاترى انه اذا شك بعد الفراغ عن الحمد فى وجوب السورة وعدمه لم يحكم على الحاق ماعداه الى الاجزاء السابقة انه اتمام للعمل .

(ومما ذكرنا) من ان المدعى فيما نحن فيه هوانقطاع العمل بسبب الزيادة الواقعة فيه لاعن اختيار فرفع اليد بعد ذلك لايعلم كونه قطعاً له وابطالا اذلا معنى لقطع المنقطع وابطال الباطل يظهر ضعف الاستدلال على صحة العمل فيما نحن فيه باستصحاب حرمة القطع لماذكرنا من منع كون رفع اليد بعد وقوع الزيادة قطعاً لاحتمال حصول الانقطاع فلم يثبت فى الآن اللاحق موضوع القطع حتى يحكم عليه بالحرمة .

(**واضعف من استصحاب حرمة القطع**) استصحاب وجوب اتمام العمل للشك فى الزمان اللاحق فى القدرة على اتمامه و للشك فى ان مجرد الحاق باقى الاجزاء اتمام له اذيمكن ان يقال ان عدم الزيادة من الشروط و الاتيان بماعداه من الاجزاء والشرائط تحصيل لبعض الباقى لااتمامه حتى يصدق اتمام العمل .

(**ووجه الاضعفية**) انه لادليل عليه الاماذكر من حرمة القطع واذا تبيّن عدم صحة التمسك بهافكيف يتمسك بماهومتولّد عنها وملخص مناقشته قدس

(وربما يجاب) عن حرمة الابطال و وجوب الاتمام الثابتين بالاصل بانهما لايدلان على صحة العمل فيجتمع بينهما وبين اصالة الاشتغال بوجوب اتمام العمل ثم اعادته للشك فى ان التكليف هو اتمام هذا العمل او عمل آخر مستأنف وفيه نظر فان البرائة اليقينية على تقدير العمل باستصحاب وجوب الاتمام يحصل بالاتمام وان هذا الوجوب يرجع الى ايجاب امتثال الامر بكلى الصلاة فى ضمن هذا الفرد وعلى تقدير عدم العمل به يحصل بالاعادة من دون الاتمام واحتمال وجوبه وحرمة القطع مدفوع بالاصل لان الشبهة فى اصل التكليف الوجوبى اوالتحريمى بل لااحتياط فى الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه وحرمة القطع لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة اخرى وهى مراعاة نية الوجه التفصيلى فى العبادة فانه لو قطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم فان اتمه ثم اعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه و لاشك ان هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه فى اصل التكليف وهذا شك فى المكلف به .

سره فى الاستصحابين ان الموضوع فيهما بمحل الشك فلا مسرح لهما فى المقام .

(وربما يجاب) حكى هذا الجواب عن صاحب الرياض ره وملخصه ان غاية مايدل عليه الاصلان انماهو وجوب الاتمام وحرمة القطع دون صحة العمل فيجمع بينهما وبين اصالة الاشتغال بوجوب اتمام العمل تمسكا بهما ووجوب الاعادة تمسكا بقاعدة الاشتغال والامر عنده مردد بين المتباينين و هو وجوب اتمام هذا العمل اوعمل آخر مستأنف يحصل بالاعادة و من المعلوم انه لابد فى صورة الدوران المذكور من الرجوع الى قاعدة الاشتغال الموجبة للاحتياط بالجمع بين المحتملين .

(**قوله** وفيه نظر فان البرائة اليقينية الخ) توضيح ذلك انه ان بنينا على جريان استصحاب وجوب الاتمام فالبرائة اليقينية تحصل بالاتمام فلاحاجة الى الاعادة وان هذا الوجوب يرجع الى ايجاب امتثال الامر بكلى الصلاة فى ضمن هذا الفرد ويلزمه البرائة اليقينية فحينئذ يرتفع موضوع اصالة الاشتغال وهو احتمال الضرر وان بنينا على عدمه فقضية اصالة الاشتغال هوالاستيناف والاعادة فلايجب الاتمام واحتمال وجوبه مدفوع باصالة البرائة فيكون الشك فى وجوب الاتمام وحرمة القطع شكافى اصل التكليف فيرجع فيه الى البرائة .

(**والحاصل**) ان العلم الاجمالى انما يوجب الاحتياط فى صورة عدم وجود القدر المتيقن وفى مثل المقام يكون القدر المتيقن وهو الاستيناف و الاعادة موجوداً فلايحكم من جهة وجوده بالاحتياط وهذا كثير النظائر.

(هذا مضافا الى انه) نقول لااحتياط فى الاتمام مراعاة لاحتمال وجوبه و حرمة القطع لانه موجب لالغاء الاحتياط من جهة اخرى وهى مراعاة نية الوجه التفصيلى فى العبادة فانه لوقطع العمل المشكوك فيه واستأنفه نوى الوجوب على وجه الجزم فان اتمه ثم اعاد فاتت منه نية الوجوب فيما هو الواجب عليه .

(ولاشك) ان هذا الاحتياط على تقدير عدم وجوبه اولى من الاحتياط المتقدم لانه كان الشك فيه فى اصل التكليف وهذا شك فى المكلف به .

(**ووجه الاولوية**) ذهاب المشهور الى اعتبار قصد الوجه مع كون الاحتياط المتقدم ممالا دليل عليه كما عرفت من ان البرائة اليقينية على تقدير العمل بالاصل المذكور تحصل بالاتمام ولايبقى بعد احتمال العقاب حتى يحكم العقل بالاشتغال وعلى تقدير عدم العمل به تحصل بالاعادة من دون الاتمام (**هذا**) مضافاً الى ان الشك فى اعتبار قصد الوجه شك فى المكلف به وهومورد لقاعدة الاحتياط ولايخفى ان كون هذا شكاً فى المكلف به انما هوبحسب الظاهر والافقد عرفت ان مذهب المصنف قده فى الاقل والاكثر الارتباطيين هوالرجوع الى البرائة بارجاع الشك فيهما الى الشك فى اصل التكليف كما عرفت شرح القول فى ذلك تفصيلا .

(والحاصل) ان الفقيه اذا كان متردداً بين الاتمام والاستيناف فالاولى له الحكم بالقطع ثم الامر بالاعادة بنية الوجوب ثم ان ماذكرناه من حكم الزيادة وان مقتضى اصل البرائة عدم ما نعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولى والا فقد يقتضى الدليل فى خصوص بعض المركبات كما فى الصلاة حيث دلت الاخبار المستفيضة على بطلان الفريضة بالزيادة فيها مثل قوله عليه السلام من زاد فى صلاته فعليه الاعادة وقوله عليه السلام واذا استيقن انه زاد فى المكتوبة فليستقبل صلاته وقوله عليه السلام فيما حكى عن تفسير العياشى فمن اتم فى السفر انه يعيده قال لانه زاد فى فرض الله عز وجل دل

(**اقول**) ان قوله هذا ينافى ما تقدم منه قده من ان المرجع فى مقام الشك فى طرو المانع هو البرائة والحكم بعدم بطلان العمل فان لازمه صحته وعدم اعادته (هذا) مضافا الى انه لامعنى لتردد الفقيه فى التكليف مع جريان الاصل فى حقه .

(**ثم**) انما خص الفقيه بما ذكره فى حكم التردد لان المقلد اذا تردد فى صحة عمله فى الاثناء وجب عليه البناء على مايظنه مع البناء على السؤال عن الحكم بعد العمل فهذا نوع من الاحتياط بالنسبة اليه .

(**وكيف كان**) ان ما ذكره قدس سره من حكم الزيادة وان مقتضى أصالة البرائة عدم مانعيتها انما هو بالنظر الى الاصل الاولى الا انه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة والطواف بالزيادة فلابد من ملاحظتها والحكم بما يستفاد منها من الصحة او البطلان بالزيادة فنقول اما الصلاة فالروايات الواردة فيها على طوائف .

(**الطائفة الاولى**) ما تدل على بطلانها بالزيادة مطلقا كقوله عليه السلام من زاد فى صلاته فعليه الاعادة (الوسائل الطبعة الحديثة ج(٥) ص٣٣٢ الباب ١٩ من

بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكل زيادة فى فرض الله عزوجل وما ورد فى النهى عن قرائة العزيمة فى الصلاة من التعليل بقوله عليه السلام لان السجود زيادة فى المكتوبة وماورد فى الطواف من انه مثل الصلاة المفروضة فى ان الزيادة مبطلة له ولبيان معنى الزيادة وان سجود العزيمة كيف يكون زيادة فى المكتوبة مقام آخر وان كان ذكره هنا لايخلو عن مناسبة الا ان الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة اهم من ذكر ما يناسب .

ابواب الخلل الواقع فى الصلاة) .

(**الطائفة الثانية**) مـا تدل على بطلانها بالزيادة السهوية كقوله عليه السلام اذا استيقن انه زاد فى صلاته المكتوبة لم يعتد بها فاستقبل صلاته استقبالا .

(**الطائفة الثالثة**) ما تدل على بطلانها بالاخلال سهواً فـى الاركان بالزيادة اوالنقصان واما الاخلال بغير الاركان سهواً فلايوجب البطلان كقوله عليه السلام لاتعاد الصلاة الا من خمس الطهور و القبلة والوقف و الركوع والسجود (الوسائل الطبعة الحديثة ج ٤ ص ١٢٤ الباب (١) مـن ابواب قواطع الصلاة الحديث ـ ٤) .

(وتوهم) اختصاص هذا الحديث الشريف بالنقيصة لعدم تصور الزيادة فى الوقت والقبلة والطهور كما عن المحقق النائينى ره .

(مدفوع) بـان ظاهر الحديث ان الاخلال بغير هذه الخمس لايوجب الاعادة و الاخلال بهـا يوجب الاعادة سواء كان الاخلال بالزيادة او النقيصة و هذا المعنى لايتوقف على ان تتصور الزيادة و النقيصة فى كل واحد من هذه الخمس فعدم تحقق الزيادة فى الوقت والقبلة والطهور فـى الخارج لايوجب اختصاص الحديث بالنقيصة بعد قابلية الركوع والسجود للزيادة والنقيصة .

(**ومقتضى الجمع**) بين هذه الروايات هو الحكم ببطلان الصلاة بالزيادة العمدية مطلقا وبالزيادة السهوية ايضا ان كان الزائد من الاركان وبعدم البطلان بالزيادة السهوية ان كان الزائد من غير الاركان وذلك لان الطائفة الاولى الدالة على البطلان بالزيادة وان كانت عامة من حيث العمد و السهو و من حيث كون الزائد ركناً اوغير ركن الاانها خاصة بالزيادة فالنسبة بينها وبين حديث لاتعاد الدال على عدم بطلان الصلاة بالاخلال سهواً فى غير الاركان هى العموم من وجه لان حديث لاتعاد وان كان خاصاً من جهة ان الحكم بالبطلان فيه مختص بالاخلال بالاركان الا انه عام من حيث الزيادة والنقصان كما ان الطائفة الثانية الدالة على البطلان بالزيادة السهوية عامة من حيث الاركان وغيرها وخاصة بالزيادة.

(**فالنسبة بينها وبين حديث لاتعاد**) ايضا هى العموم من وجه فتقع المعارضة فى مورد الاجتماع وهو الزيادة السهوية فى غير الاركان فان مقتضى الطائفة الاولى والثانية بطلان الصلاة بها ومقتضى حديث لاتعاد عدم البطلان الا ان حديث لاتعاد حاكم عليهما بل على جميع ادلة الاجزاء والشرائط والموانع كلها لكونه ناظراً اليها وشارحاً لها اذليس مفاده انحصار الجزئية والشرطية فى هذه الخمس بل مفاده ان الاخلال سهواً بالاجزاء والشرائط التى تثبتت جزئيتها وشرطيتها لايوجب البطلان الا الاخلال بهذه الخمس فلسانه لسان الشرح والحكومة فيقدم على ادلة الاجزاء والشرائط بلالحاظ النسبة بينه وبينها كماهو الحال فى كل حاكم ومحكوم.

(**فتحصل مما ذكرناه**) ان الزيادة العمدية موجبة لبطلان الصلاة مطلقا بمقتضى اطلاق الطائفة الاولى وبمقتضى الاولوية القطعية فى الطائفة الثانية ولامعارض لهما لاختصاص حديث لاتعاد بالاخلال السهوى لظهوره فى اثبات الحكم لمن اتى بالصلاة ثم التفت الى الخلل الواقع فيها فلا يعم العامد وان الزيادة السهوية موجبة للبطلان ان كانت فى الاركان بمقتضى اطلاق الطائفتين

الاولى والثانية وخصوص حديث لاتعاد واما الزيادة السهوية فى غير الاركان فهى مورد المعارضة وقدعرفت انه لامناص من تقديم حديث لاتعاد والحكم بعدم البطلان فيها .

(هذا كله فى الزيادة) واما النقيصة فلا ينبغى الشك فى بطلان الصلاة بها ان كانت عمدية بمقتضى الجزئية والشرطية والالزم الخلف كما هو ظاهر واما ان كانت سهوية فهى موجبة للبطلان ان كانت فى الاركان دون غيرها من الاجزاء والشرائط بمقتضى حديث لاتعاد .

(واما الطواف) فلااشكال فى بطلانه بالزيادة العمدية لما ورد من ان الطواف مثل الصلاة المفروضة فى ان الزيادة مبطلة له واما الزيادة السهوية فلا توجب البطلان فان تذكر قبل ان يبلغ الركن فليقطعه وليس عليه شيء وان تذكر بعده فلا شيء عليه ايضا الا انه مخير بين رفع اليد عن الطواف الزائد وبين ان يجعله طوافا مستقلا فيضم اليه ستة اشواط حتى يتم طوافان ولاينا فيه ماورد من عدم جواز اقتران الاسبوعين لاختصاصه بصورة العمد .

(واما النقيصة العمدية) فلااشكال فى كونها موجبة لبطلان الطواف واما النقيصة السهوية فلاتوجب البطلان فان تذكر وهوفى محل الطواف فيأتى بالمنسى ويتم طوافه وان تذكر وهوساع بين الصفا والمروة فيقطع السعى ويرجع الى البيت ويتم طوافه ثم يسعى وان لم يتذكر الاوقداتى اهله فيستنيب من يطوف عنه كل ذلك للنصوص الواردة فى المقام (فراجع الوسائل الطبعة الحديثة ج ٩ الباب ٣٢ و٣٤ و٥٦ من ابواب الطواف) .

(قوله ولبيان معنى الزيادة الخ) قدوعدقدس سره فى صدر المسئلة ان يتعرض لمعنى الزيادة فى الصلاة مع انه لم يف بذلك ولم يبيّن معناها وقال وان كان ذكره هنا لايخلو عن مناسبة الا ان الاشتغال بالواجب ذكره بمقتضى وضع الرسالة اهم من ذكر ماينا سب .

(**وعلى كل حال**) اضطربت كلمات الفقهاء فى معنى الزيادة المبطلة فى الصلاة فيظهر من جماعة من الاصحاب ان المراد بالزيادة المذكورة هو زيادة الركعات اوالركوعات لامطلق الزيادة كمايدل عليه بعض النصوص المعتبرة من ان الصلاة لاتعاد من سجدة وانما تعاد من ركعة ويظهر من بعضهم ان المناط مطلق الزيادة ولولم يقصدبها الجزئية بلافرق بين ان تكون من سنخ اجزاء الصلاة وبين غيره استناداً الى اطلاق بعض النصوص .

(**وقال بعض المحشين**) المتيقن من الزيادة المذكورة فى الاخبار التى حكم الشارع ببطلان الصلاة بها هو ماكان المزيد والمزيد عليه من جنس واحد وكان المزيد عليه من الاجزاء المجعولة للصلاة بجعل الشارع فى مقام اختراع الماهية وتشريعها كان يكبّر مرتين او يقرء الحمد او السورة مكرراً او يركع ركوعين ونحوذلك وهذا هو المتبادر من الزيادة عرفاً اذا اسندت الى مركب ويحتمل قوياً شمولها لمااذا زاد المكلف على اصل المركب شيئاً بقصد الجزئية مع عدم كونه جزء بجعل الشارع كان يأتى بالتأمين اوالتكتف ونحوذلك بقصد انه من اجزاء الصلاة سهواً اوعمداً عالماً او جاهلا امـا لو اتى بشيء زايد خارج عن ماهية الصلاة مع عدم قصده جزئية ذلك الشيء فلايشمله الاخبار جزماً لانه لايصدق عليه انه زيادة فى الصلاة بل هوشيء زائد عنها مقارن معها فى الوجود انتهى .

(**والتحقيق**) ان ظاهر لفظ الزيادة اعتبار التعمد وقصد الجزئية لامطلق وقوع فعل فى اثناء الصلاة وان لم يكن بعنوان انه منها والالزم خروج اكثر الافراد فيتبادر منه الى الذهن الاتيان بالصلاة زائداً على اجزائها الشرعية وهو انما يتحقق بقصد الجزئية فلولم يقصدها كان ذلك زيادة فى الصلاة بقول مطلق لازيادة مبطلة ومن هنا يظهر الفرق بين الزيادة فى الجزء والزيادة فى المكتوبة كما اشار اليه المصنف قده فيما تقدم فتأمل .

(المسئلة الثالثة) فى ذكر الزيادة سهواً التى تقدح عمداً والا فمالا يقدح عمداً فهو هنا اولى بعدم القدح والكلام هنا كما فى النقص نسياناً لان مرجعه الى الاخلال بالشرط نسياناً وقد عرفت ان حكمه البطلان ووجوب الاعادة فثبت من جميع المسائل الثلث ان الاصل فى الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسداً دون زيادته نعم لو دل دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً الا ان يدل دليل على خلافه مثل قوله (ع) لا تعاد الصلاة الا من خمسة وقوله (ع) فى المرسلة تسجد سجدتى السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك بناء على شموله لمطلق الاختلال الشامل للزيادة .

(**اقول**) قد تعرض قدس سره لحكم الزيادة العمدية فيما تقدم وكان محصله ان المتعمد فى الزيادة :

(تارة) يأتى بالزائد بقصد كونه جزءاً مستقلا اما عن جهل .

(واخرى) يأتى بالزائد بقصد كون الزايد والمزيد عليه جزءاً واحداً .

(وثالثة) يأتى بالزايد بدلا عن المزيد عليه اما اقتراحاً او لايقاع الاول فاسداً فالتعمد فى الزيادة على الوجه الاول مبطل لان ما اتى به وهو المجموع المشتمل على الزيادة لم يؤمر به وما امر به لم يأت به دون التعمد على الوجهين الاخيرين لان مرجع الشك فيهما الى الشك فى شرطية عدم الزيادة والبرائة مما يقتضى عدمها .

(**واما الزيادة السهوية**) فقد الحقها قدس سره بالنقيصة السهوية فكما قال فيها باصالة بطلان العمل بها نظراً الى عموم مادل على جزئية الجزء او الشرط وشموله لحالتى الذكر والنسيان جميعا ولان الناسى غير قابل لتوجيه الخطاب اليه بما سوى المنسى فكذلك يقول بها فى الزيادة السهوية اذ الكلام فيها مفروض

فى الزيادة التى تقدح عمداً كما صرح به والافما لايقدح عمداً فسهوه اولى بعدم القدح وعليه فعموم مادل على اشتراط العمل بعدم الزيادة وشموله لحالتى الذكر والنسيان جميعاً وهكذا عدم قابلية الناسى للخطاب بماسوى الشرط المنسى مما يقضيان بالبطلان .

(حيث قال قدس سره) المسئلة الثالثة فى ذكر الزيادة سهواً التى تقدح عمداً الى ان قال فثبت من جميع المسائل ان الاصل فى الجزء ان يكون نقصه مخلا ومفسداً دون زيادته .

(نعم) لو دل دليل على قدح زيادته عمداً كان مقتضى القاعدة البطلان بها سهواً الا ان يدل دليل على خلافه مثل قوله عليه السلام لاتعادالصلاة الامن خمسة وقوله عليه السلام فى المرسلة تسجد سجدتى السهو لكل زيادة ونقيصة تدخل عليك بناء على شموله لمطلق الاختلال الشامل للزيادة .

(فنلخص من جميع ما ذكرنا) ان الاصل الاولى فيما ثبت جزئيته الركنية ان فسر الركن بما يبطل الصلاة بنقصه وان عطف على النقص الزيادة عمداً وسهواً فالاصل يقتضى التفصيل بين الزيادة والنقص عمداً لكن التفصيل بينهما غير موجود فى الصلاة اذ كلما يبطل الصلاة بالاخلال به سهواً يبطل بزيادته عمداً وسهواً فاصالة البرائة الحاكمة بعدم البأس بالزيادة معارضة بضميمة عدم القول بالفصل باصالة الاشتغال الحاكمة ببطلان العبادة بالنقص سهواً فان جوزنا الفصل فى الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الاصول العملية فيما لافصل فيه من حيث الحكم الواقعى فيعمل بكل واحد من الاصلين والافاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال على البرائة كمالايخفى

(توضيح مراده) انّ مقتضى الاصل الاوّلى فى طرف النقيصة وان كان هو الركنية و فى طرف الزيادة عدمها لكنّ التفصيل بينهما غير موجود فى الصلاة للاجماع المركب على انهما فى الصلاة بمثابة واحدة .

(و حينئذ) يقع التعارض بضميمة عدم القول بالفصل بين اصالة الاشتغال الجارية فى طرف النقيصة اصالة وفى طرف الزيادة بضمّ الاجماع المزبور وبين اصالة البرائة الجارية فى طرف الزيادة اصالة وفى طرف النقيصة بضم هذا الاجماع .

(فان جوزنا) الفصل فى الحكم الظاهرى الذى يقتضيه الاصول العملية فيما لافصل فيه بحسب الحكم الواقعى لما برهن فى محلّه من ان عدم جواز خرق الاجماع المركب انما هو فى الحكم الواقعى دون الظاهرى فيعمل بكل واحد من الاصلين لانه على تقديره جواز الفصل لاتعارض ولاتنافى بينهما والا فقاعدة الاشتغال تكون واردة على البرائة .

(**قوله** والا فاللازم ترجيح قاعدة الاشتغال الخ) و وجه ذلك ان الامر حينئذ دائر كما عرفت بين وجهين اما العمل باصل البرائة فى طرف الزيادة اصالة

هذا كله مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول واما بملاحظتها فمقتضى لاتعادالصلاة الامن خمسة والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهواً والزيادة سهواً ومقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمداً وسهواً وبينهما تعارض العموم من وجه فى الزيادة السهوية بناء على اختصاص لاتعاد بالسهو والظاهر حكومة قوله لاتعاد على اخبار الزيادة لانها كأدلة سائر مايخل فعله اوتركه بالصلاة كالحدث والتكلم وترك الفاتحة وقوله لاتعاد يفيد ان الاخلال بمادل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهواً لايوجب الاعادة وان كان من حقه ان يوجبها والحاصل ان هذه الصحيحة مسوقة لبيان عدم قدح الاخلال سهواً بماثبت قدح الاخلال به فى الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشيء سهواً كان اخص من الصحيحة ان اختصت بالنسيان وعممت بالزيادة والنقصان والظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختصة بالسهو مثل قوله اذا استيقن انه زاد فى المكتوبة استقبل الصلاة .

و فى طرف النقيصة بضم الاجماع او العمل باصل الاشتغال فى طرف النقيصة اصالة وفى طرف الزيادة بالاجماع و مفاد الاول هو الترخيص بخلاف الثانى فان مفاده الحكم الالزامى ولا شبهة فى انه اذا حصل الدوران فيما هو كذلك يكون الحكم الالزامى هوالمتعين بالاخذ كيف واحتمال الضرر موجود والحال هذه .

(**هذا كله**) مع قطع النظر عن القواعد الحاكمة على الاصول و اما بملاحظتها فمقتضى لاتعاد الصلاة الا من خمسة الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود والمرسلة المذكورة عدم قدح النقص سهواً والزيادة سهواً و مقتضى عموم اخبار الزيادة المتقدمة قدح الزيادة عمداً و سهواً .

(**و بينهما**) تعارض العموم من وجه فى الزيادة السهوية فان حديث

لاتعاد يختص بصورة النسيان ويعم صورة الزيادة والنقص واخبار الزيادة تختص بصورة الزيادة و تعم صورة العمد والنسيان و يقع التعارض فى الزيادة السهوية لافتراق حديث لاتعاد عن اخبار الزيادة فى طرف النقيصة وافتراق اخبارالزيادة فى صورة الزيادة العمدية وتصادقهما فى الزيادة السهوية فان مقتضى اطلاق لاتعاد عدم البطلان فى هذه الصورة و مقتضى اطلاق بعض الروايات البطلان فيها الا ان هذا التعارض صورى لحكومة لاتعاد عليها لان الظاهر منه كونه بيانا ومفسراً كقاعدة الضرر والحرج و ظاهر اخبار الزيادة انها فى مقام الجعل والتأسيس و تكون كسائر ادلة الاجزاء والشرايط والموانع .

(فحديث لاتعاد) يفيد ان الاخلال بما دل الدليل على عدم جواز الاخلال به اذا وقع سهواً لا يوجب الاعادة و ان كان من حقه ان يوجبها بمعنى انه فى مقام بيان عدم قدح الاخلال سهواً بما ثبت قدح الاخلال به فى الجملة .

(فيكون قوله عليه السلام) لاتعاد باقيا على عمومه من عدم وجوب الاعادة بالنقيصة والزيادة سهواً و يخرج الزيادة السهوية عن عموم اخبار الزيادة وتلحق بالنقيصة السهوية فى الحكم ومن الواضح انه لاتلاحظ النسبة بين الحاكم والمحكوم و يقدم الحاكم وان كان بينه و بين المحكوم عموم من وجه وعلى هذا يكون الاصل الثانوى الصحة فى النقيصة والزيادة بالسهو والنسيان والبطلان فى الزيادة العمدية .

(والحاصل) ان حديث لاتعاد مسوق لبيان عدم الاخلال سهواً بما ثبت قدح الاخلال به فى الجملة ثم لو دل دليل على قدح الاخلال بشىء سهواً كان اخص من حديث لاتعاد ان اختص بالنسيان وعمم بالزيادة والنقصان والظاهر ان بعض ادلة الزيادة مختص بالسهو مثل قوله عليه السلام اذا استيقن انه زاد فى المكتوبة استقبل الصلاة .

(الامر الثانى) اذا ثبت جزئية شىء اوشرطيته فى الجملة فهل يقتضى الاصل جزئيته وشرطيته المطلقتين حتى اذا تعذر اسقط التكليف بالكل او المشروط او اختصاص اعتبارهما بحال التمكن فلو تعذرا لم يسقط التكليف وجهان بل قولان للاول اصالة البرائة من الفاقد وعدم ما يصلح لاثبات التكليف به كما سنبين و لايعارضها استصحاب وجوب الباقى لان وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل فينتفى بانتفائه و ثبوت الوجوب النفسى له مفروض الانتفاء نعم اذا ورد الامر بالصلاة مثلا وقلنا بكونها اسماً للاعم كان ما دل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فاذا لم يكن للقيد اطلاق بأن قام الاجماع على جزئيته فى الجملة اوعلى وجوب المركب من هذا الجزء فى حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر اما العاجز فيبقى اطلاق الصلاة بالنسبة اليه سليماً عن المقيد ومثل ذلك الكلام فى الشروط .

(الامر الثانى) اذا تعذر بعض ماله الدخل فى المأمور به وجوداً كالجزء والشرط او عدماً كالمانع كما لو اضطر الى ترك جزء او شرط او ايجاد مانع او قاطع ففى سقوط التكليف عن المقيد وعدمه وجهان بل قولان مبنيان على ثبوت القيدية فى حال التعذر او اختصاصها بحال التمكن .

(محصّل) ما تعرّض له قدس سره فى المقام انه لو تعذر الجزء او الشرط فتجرى البرائة عن وجوب الباقى و لا يجرى استصحاب وجوب الباقى فانه من القسم الثالث من استصحاب الكلى فان الوجوب الذى كان ثابتاً للباقى قبل تعذر الجزء اوالشرط كان مقدمياً اى للكل والوجوب الذى شك فى حدوثه فعلا مقارناً لارتفاع الاول نفسى فلا يستصحب القدر المشترك بينهما لما سيأتى من المنع

الاكيد عن هذا القسم من استصحاب الكلى .

(**نعم**) اذا ورد الامر بالصلاة مثلا وقلنا بكونها اسماً للاعم كان مادل على اعتبار الاجزاء الغير المقومة فيه من قبيل التقييد فاذا لم يكن للقيد اطلاق بان قام الاجماع على جزئيته فى الجملة اوعلى وجوب المركب من هذا الجزء فى حق القادر عليه كان القدر المتيقن منه ثبوت مضمونه بالنسبة الى القادر اما العاجز فيبقى اطلاق الصلاة بالنسبة اليه سليماً عن المقيد ومثل ذلك الكلام فى الشروط .

(**وبعبارة اخرى**) ان الدليل الدال على الجزئية اما ان يكون دليلا لفظيا واما ان يكون دليلا لبّيا وعلى الاول فاما ان يكون مجملا كالفاظ العبادات على القول بوضعها للماهيات الصحيحة اوالاعم اذا وردت فى مورد اصل التشريع بحيث تكون ساكتة عن حكم الافراد .

(**واما ان يكون مبيناً**) وهو على ثلاثة اقسام لانه اما ان يدل صريحاً على الجزئية واما ان يدل على وجوب اتيان الشىء فى المركب بحيث يستفاد الحكم الوضعى من الحكم التكليفى واما ان يدل على وجوب المركب فيستفاد الحكم الوضعى من التكليفى المتعلق بالمركب .

(**اما الصورتان الاوليان**) فمقتضى الاصل الاولى فيهما البرائة من وجوب الاتيان بالباقى والحكم بالجزئية المطلقة لقبح التكليف بما لايعلم وقيل مقتضاه وجوب الاتيان تمسكاً باستصحاب الوجوب الحاصل فى حال القدرة ويتم فى العاجز فى بدو الأمر بالاجماع المركب .

(**واما مقتضى الاصل الثانوى**) المستفاد من الاخبار المعبر عنه بقاعدة الميسور والمعسور فهو وجوب الاتيان بالباقى لوتم ذلك الاصل فى نفسه وسيأتى البحث عن ذلك .

(نعم) لو ثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل والمشروط كما لو قلنا بكون الالفاظ اسامى للصحيح لزم من انتفائهما انتفاء الامر ولا امر آخر بالعادى عن المفقود وكذلك لو ثبت اجزاء المركب من اوامر متعددة فان كلا منها امر غيرى اذا ارتفع فيه الامر بسبب العجز ارتفع الامر بذى المقدمة فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقى فى الفرض الاول كما ذكرنا ولا يلزم من ذلك استعمال لفظ المطلق فى المعنيين اعنى المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز والمشتمل على ذلك الجزء بالنسبة الى القادر لان المطلق كما بين فى موضعه موضوع للمهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد كيف ولو كان كذلك كان كثير من المطلقات مستعملا كذلك فان الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مطلقاً مع كونهم مختلفين به فى التمكن من الماء وعدمه وفى الحضر والسفر والصحة والمرض وغير ذلك وكذا غير الصلاة من الواجبات وللقول الثانى استصحاب وجوب الباقى اذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة بناء على أن المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل من غير التفات الى كونه لنفسه او لغيره او الوجوب النفسى المتعلق بالموضوع الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها .

(**توضيح الكلام**) ببيان اوفى ان تعذّر القيد هل يقتضى سقوط المقيّد رأساً اولا والكلام فى ذلك يقع فى مقامين المقام الاول فيما تقتضيه القاعدة الاولية فى باب القيود المقام الثانى فى قيام الدليل على خلاف القاعدة .

(**اما المقام الاول**) فحاصل الكلام فيه هو ان القيدية تارة تستفاد من نفس الامر بالمركب بماله من القيود والشرائط من دون ان يكون للقيد امر يخصه

(وبدعوى) صدق الموضوع عرفاً على هذا المعنى الاعم الموجود فى اللاحق ولو مسامحة فان العرف يطلقون على من عجزعن السورة بعد قدرته عليها انالصلاة كانت واجبة عليه حال القدرة على السورة ولايعلم بقاء وجوبها بعد العجزعنها ولولم يكف هذا المقدارفى الاستصحاب لاختل جريانه فى كثيرمن الاستصحابات مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فانالماء المعين الذى اخذ بعضه او زيد عليه يقال انه كان كثيراً اوقليلا والاصل بقاء ما كان مع ان هذا الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة اوالقلة والا لم يعقل الشك فيه فليس الموضوع فيه الا اعم من هذا الماء مسامحة فى مدخلية الجزء الناقص اوالزايد فى المشار اليه ولذا يقال فى العرف هذا الماء كان كذا وشك فى صيرورته كذا من غيرملاحظة زيادته ونقيصته .

بل كان هناك امر واحد تعلق بعدة امور على اختلاف فى كيفية التعلق من جزئية بعض وشرطية آخر ومانعية ثالث .

(**واخرى**) تستفاد القيدية من امر آخر تعلق بنفس القيد غير الامر الذى تعلق بالمركب كما اذا ورد عقيب الامر بالصلوة الامر بالسجود او الطهارة فيها او النهى عن لبس غير المأكول .

(**اما القسم الاول**) فلااشكال فى سقوط الامر بالمقيّد عند تعذّر القيد اذالمفروض انه ليس هناك الا امر واحد تعلق بالمجموع من القيد والمقيد وسقوط الامر الواحد بسقوط بعض قيود متعلقة بديهى لايحتاج الى البيان نعم يمكن ان يتعلق بالباقى امر آخر بعد سقوط الامر الاول ويأتى البحث فيه فى المقام الثانى.

(**واما القسم الثانى**) وهو ما اذا كان للقيد امر يخصه فتارة يكون للامر المتعلق به اطلاق شامل لصورة التمكن منه وعدمه واخرى لايكون للامر اطلاق بل كان الامر المتعلق بالمقيد مطلقا شاملا لصورة التمكن من القيد وعدمه

وثالثة لايكون لكل من الامر بالقيد والمقيد اطلاق بل كان كل منهما مجملا بالنسبة الى حالة التمكن من القيد وعدمه .

(**فاركان**) لدليل القيد اطلاق لصورة التمكن منه وعدمه فلااشكال فى اقتضاء الاطلاق ثبوت القيدية حتى فى صورة تعذر القيد ويلزمه سقوط الامر بالمقيد عند تعذره فلا يجب فعل المقيد خاليا عن القيد الا ان يثبت وجوبه بامر آخر من اصل اوقاعدة على ما يأتى بيانه وهذا من غير فرق بين ان يكون للامر المتعلق بالمقيد اطلاق اولم يكن فان اطلاق دليل القيد حاكم على اطلاق دليل المقيد كحكومة اطلاق القرينة على ذيها .

(**وان كان**) للامر المتعلق بالمقيد اطلاق يعم صورة التمكن من القيد وعدمه من دون ان يكون لدليل القيد اطلاق لذلك كما اذا قام الاجماع على اعتبار شيء فى الصلاة وكان المتيقن منه اختصاصه بصورة التمكن من ذلك الشيء فالمرجع عند تعذر القيد هو الرجوع الى اطلاق الامر بالمقيد فيجب فعله خاليا عن القيد .

(**وان لم يكن**) لكل من الامر بالقيد والمقيد اطلاق فالمرجع عند تعذر القيد هى الاصول العملية وهى تقتضى عدم وجوب الفاقد للقيد لاصالة البرائة عن وجوبه الااذا قلنا بجريان الاستصحاب .

(**ثم**) ان ماذكر من الرجوع الى اطلاق دليل المقيد فى صورة اجمال دليل القيد انما يستقيم لوقلنا بوضع الالفاظ للاعم و اما لوقلنا بوضعها للصحيح الجامع للشرائط والاجزاء فلايصح الرجوع الى اطلاق دليل المقيد لاحتمال ان يكون للقيد المتعذر دخل فى الصحة فيكون اللفظ مجملا لايصح الاخذ باطلاقه و هذاهو الفارق بين الصحيح والاعم كما ذكر فى محله .

(**نعم**) ربما يتمسك لاثبات وجوب ماعدا المتعذر باستصحاب وجوب الباقى ولايخفى ان صحة التمسك به لاثبات وجوب البقية انما يتم فى صورة عدم اطلاق كل

من دليلى القيد والمقيد وفرض انتهاء الامر الى اصالة البرائة والاففى صورة اطلاق دليل القيد او المقيد لا يكاد انتهاء الامر الى جريان الاستصحاب اذ مع وجود اطلاق دليل الجزء والقيد يلزمه لامحالة سقوط التكليف المتعلق بالكل والمقيد فلايبقى معه شك فى بقاء التكليف حتى يجرى فيه الاستصحاب كما انه مع اطلاق دليل المقيد وعدم اطلاق دليل الجزء والقيد يكون وجوب البقية بدليل اجتهادى .

(**ولعل**) اطلاق كلام الشيخ قدس سره فى المقام وعدم تخصيصه الاستصحاب بفرض خلو المورد عن وجود الاطلاق مبنى على ابكاله قدس سره ذلك الى وضوحه من عدم جريان الاصول العملية كلية فى مورد يجرى فيه الاطلاق

(**وعلى كل حال**) تقريب التمسك بالاستصحاب يكون من وجوه.

(**منها**) تقريبه باستصحاب طبيعة الوجوب الجامع بين النفسى و الغيرى الثابت لماعدا المتعذر قبل طرو الاضطرار حيث انه بعد طرو الاضطرار يشك فى ارتفاع مطلق الوجوب الثابت للبقية فيستصحب

(**ومنها**) استصحاب الوجوب النفسى الثابت للكل والاكثر بتسامح من العرف فى موضوعه بجعله عبارة عن الاعم من الواجد للجزء المتعذر والفاقد له نظير استصحاب كرية الماء الذى اخذ منه مقداراً .

(**ومنها**) استصحاب الوجوب الضمنى الثابت للاجزاء الباقية سابقاً فى ضمن وجوب الكل حيث انه يشك فى بقاء هذه المرتبة من الوجوب و ارتفاعها فيستصحب وان كان يستتبع بقائه عند ارتفاع الوجوب عن الجزء المتعذر لتبدل حده السابق بحد آخر نظير استصحاب بقاء مرتبة من اللون المتحقق فى ضمن الشديد المقطوع ارتفاعه اذا شك فى ارتفاعها رأساً او بقائها محدودة بحد آخر ضعيف .

(**ولكن**) يرد على التقريب الاول انه انما يجرى الاستصحاب ويكون من

استصحاب القسم الثانى من استصحاب الكلى المتفق على جريان الاستصحاب فيه فيمالوكان ثبوت كل واحد من نحوى الوجوب مشكوكاً من الاول بحيث يكون الثابت مردداً امره بين ما هومقطوع الارتفاع وماهو مقطوع البقاء كالحدث المردد بين الاصغر والاكبر بعدفعل مايوجب رفع الاصغر وكالحيوان المردد بين البق والفيل بعد انقضاء زمان عمر البق وليس الامر فى المقام كذلك.

(وانما يكون) ذلك من استصحاب القسم الثالث من الكلى الذى كان الشك فى بقاء الكلى لاحتمال وجود فرد آخر مقارناً لوجود الفرد المعلوم او مقارناً لارتفاعه فان ماعلم ثبوته للاجزاء سابقاً انما هو الوجوب الغيرى الذى علم بارتفاعه والمحتمل بقائه انما هو الوجوب النفسى من جهة احتمال مقارنة مناطه لمناط الغيرية او قيام مناطه مقام مناطها والاستصحاب فى مثله غير جار قطعاً الا اذا كان المحتمل بقائه من مراتب الفرد الذى ارتفع كاصل اللون المتحقق فى ضمن الفرد الشديد .

(واما التقريب الثانى) للاستصحاب فيرد عليه انه لو يجدى ذلك فانما هو فيما لايكون المتعذر من الاجزاء المقومة والافيقطع بارتفاع شخص ذلك الحكم ومعه لابد وان يكون الشك فى البقاء متعلقا بحكم آخر محتمل التحقق حين وجود الحكم الاول اومحتمل الحدوث حين ارتفاع الحكم الاول بحدوث مناط آخر فى البين .

(هذا) مع وضوح الفرق ايضا بين المقام ومسئلة استصحاب الكرية للماء الذى اخذ منه بعضه فان جريان الاستصحاب هناك انماهو باعتبار كون منشأ الشك فى بقاء الكرية وعدمه هو ذهاب البعض المأخوذ منه المحتمل دخله فى وصف الكرية بخلاف المقام فان منشأ الشك فى وجوب البقية ليس هو تعذر الجزء وانما منشأه هوالشك فى جزئية المتعذر للمركب فى حال الاضطرار مع الجزم بجزئيته للمركب قبل طروالاضطرار ودخله فى شخص الحكم المتعلق بالمركب

اولا ومع هذا لامجال لمقايسة المقام بما هناك فتدبر .

(**واما التقريب الثالث**) للاستصحاب فالظاهر انه لامانع منه فى بعض فروض المسئلة فيماكان الشك فى بقاء وجوب البقية من جهة احتمال وجود مناط آخر فى البين يقتضى تبدل حده الضمنى بحد آخر مستقل واحتمال تبدل المناط السابق بمناط آخر مستقل للاجزاء الباقية يقتضى استقلالها فى الوجوب عند تعذر الكل ففى امثال ذلك لامانع من جريان الاستصحاب لكونه من استصحاب الذات المحفوظة بين الحدين الباقية دقة و لو فى ضمن احد آخر نظير استصحاب بقاء اصل اللون المتحقق سابقا فى ضمن شديده المقطوع ارتفاعه اذا شك فى ارتفاعه رأساً اوبقاء مرتبة منه بحد آخر ضعيف .

(نعم) لابد فى جريان مثل هذه الاستصحابات من مساعدة العرف عليه ايضا بان يكون الباقى على تقدير بقائه معدوداً فى انظارهم كونه من مراتب الموجود السابق والا فلايجرى فيه الاستصحاب .

(ويدل على المطلب) ايضا النبوى والعلويان المرويان فى غوالى اللئالى فعن النبى(ص) اذا امرتكم بشيىء فأتوا منه مااستطعتم وعن على(ع) الميسور لايسقط بالمعسور ومالايدرك كله لايترك كله وضعف اسنادها مجبور باشتهار التمسك بها بين الاصحاب فى ابواب العبادات كما لايخفى على المتتبع نعم قد يناقش فى دلالتها اماالاولى فلاحتمال كون من بمعنى الباء او بيانياً ومامصدرية زمانية وفيه ان كون من بمعنى الباء مطلقا وبيانية فى خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لايخفى على العارف باساليب الكلام والعجب معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيىء بناء على المعنى المشهور بما كان له اجزاء حتى يصح الامر باتيان مااستطيع منه ثم تقييده بصورة تعذر اتيان جمعيه ثم ارتكاب التخصيص فيه باخراج مالايجرى فيه هذه القاعدة اتفاقاً كما فى كثير من المواضع اذ لايخفى ان التقييدين الاولين يستفادان من قوله فأتوا منه وظهوره حاكم عليهما نعم اخراج كثير من الموارد لازم ولابأس به فى مقابل ذلك المجاز البعيد والحاصل ان المناقشة فى ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة فى فهم الخطابات العرفية .

(**اقول**) لما فرغ عما تقتضيه القاعدة الاولية فى باب القيود خاض فى قيام الدليل على خلاف ما اقتضته القاعدة الاولية وهو النبوى المعروف المروى عن طرق العامة رواه ابوهريرة الذى حاله اظهر من ان يخفى اذا امرتكم بشيء فأتوا منه مااستطعتم وقوله عليه السلام الميسور لايسقط بالمعسور وقوله عليه السلام ايضا مالايدرك كله لايترك كله المحكيان عن كتاب غوالى اللئالى كما فى عوائد النراقى ره عن على عليه الصلاة والسلام واشتهار هذه الروايات الثلاث بين الاصحاب يغنى عن التكلم فى سندها .

(**فالمهم**) هوعطف الكلام الى بيان مقداردلالتها فنقول اماقوله ﷺ اذاامرتكم بشيء الخبر فيشكل دلالته على ما نحن فيه من وجوب الباقى عند تعذر بعض الاجزاءاوالشرائط فان المراد من الشيء المأموربه بقرينة المورد هوالكلى الذى له افراد طولية لاالكل المركب من الاجزاء فان مورده انما كان فى الحج عند سؤال بعض الصحابة عن وجوبه فى كل عام فانه بعد اعراضه ﷺ عن جواب السائل حتى كرر السائل سؤاله مرتين اوثلاث اجاب ﷺ بقوله ويحك ومايؤمنك ان اقول نعم والله لوقلت نعم لوجب ولووجب مااستطعتم الى ان قال ﷺ فاذا امرتكم بشيء فأتوامنه ما استطعتم الخبر والمعنى اذا امرتكم بشيء كلى تحته افراد فأتوا من تلك الافراد بمقدار استطاعتكم فيدل على استحباب الافراد الممكنة او وجوبها ولادلالة على وجوب الاجزاء الممكنة من المركب فان ذلك لايناسب المورد وجهة السؤال .

(**لايقال**) انه يمكن ان يكون المراد من الشيء الاعم من الكل والكلى والمعنى اذا امرتكم بشيء ذى اجزاء اوذى افراد فأتوا من تلك الاجزاء اوالافراد بقدر ما استطعتم .

(**فانه يقال**) انه لاجامع بين الاجزاء والافراد فان لحاظ الافراد يباين لحاظ الاجزاء ولايصح استعمال كلمة من فى الاعم من الاجزاء والافراد وان صح استعمال الشيء فى الاعم من الكل والكلى فالانصاف ان مورد الرواية يوجب وهن دلالتها على مانحن فيه وان كان لها ظهور فى ذلك مع قطع النظر عن المورد فان كلمة من ظاهرة فى التبعيض واحتمال ان تكون بيانية اوبمعنى الباء بعيد كما صرح الشيخ قدس سره بان كون من بمعنى الباء مطلقا وبيانية فى خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لايخفى على العارف باساليب الكلام فمايظهر من عبارته قدس سره ان المراد من الشيء هوالمركب ويكون كلمة من للتبعيض والموصول بدلا اوعطف بيان للبعض والمناقش فى هذه الرواية هوصاحب الفصول فى مسئلة

ان الامر للوجوب او الندب .

(**والانصاف**) ان الرواية وان كانت ظاهرة فيما افاده قدس سره من وجوب الباقي عند تعذر بعض الاجزاء او الشرائط ولكن مورد الرواية قرينة على وهن هذه الدلالة فانها بقرينة المورد لابد ان يكون المراد من الشيء هو الكلي الذي له افراد طولية لا الكل المركب من الاجزاء ويكون المعنى اذا امرتكم بشيء له افراد فأتوا من تلك الافراد ما استطعتم فيدل على استحباب الافراد الممكنة او وجوبها .

(ولا يمكن) ان يكون المراد من الشيء الاعم من الكل والكلي حتى يشمل ماله اجزاء وماله افراد فانه وان صح استعمال كلمة شيء فيهما معاً الا ان كلمة من لا يصح استعمالها في الاعم من الاجزاء والافراد لوضوح ان لحاظ الافراد يباين لحاظ الاجزاء ولا جامع بينهما .

(**و اما قوله عليه السلام**) الميسور لا يسقط بالمعسور فظهوره فيما نحن فيه مما لا يخفى اذ ليس فيه ما يوجب حمله على الميسور من الافراد بل ظاهره ان ميسور كل شيء لا يسقط بمعسوره والمراد من عدم سقوط الميسور عدم سقوطه بماله من الحكم الوجوبي او الاستحبابي فالقاعدة تعم كلا من ميسور الواجب والمستحب وبذلك يندفع ما ربما يتوهم من عدم عموم القاعدة للتكاليف الوجوبية والاستحبابية فانه ان اريد من النفي خصوص الاستحباب او مطلقا الرجحان فرجحان الميسور لا يلازم وجوبه وان اريد من النفي خصوص الوجوب خرجت التكاليف الاستحبابية عن عموم القاعدة .

(**واما قوله عليه السلام**) ما لا يدرك كله لا يترك كله فلا يبعد ايضا ان يكون المراد من الموصول الاعم من الكل والكلي بل ربما يقال بظهوره في خصوص الكل المركب من الاجزاء ولا يشمل الكلي ولكنه ضعيف فانه لا موجب لاختصاص الموصول بالكل بل يعم الكلي ايضا فدلالة الخبرين على وجوب ما

عدى القيد المتعذر مما لا ينبغى الاشكال فيها و هما المدرك لقاعدة الميسور .

(**قوله وما مصدرية زمانية**) راجع الى كلا الاحتمالين اى احتمال كون من بمعنى الباء او بيانياً لعدم تأتى المناقشة بدون جعل كلمة ما مصدرية زمانية فيكون مفاد كلا الاحتمالين وجوب الاتيان بالمأمور به مادامت القدرة فيكون سبيله سبيل جميع التكاليف المشروطة بالقدرة فلادلالة فيه على التقديرين على وجوب الاتيان بالمقدور من الاجزاء و سقوط وجوبه بغير المقدور منها

(**ومحصل المناقشة**) فى دلالة النبوى صلى الله عليه وآله انه يحتمل ان تكون كلمة من فى قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشىء فأتوا منه الخ بمعنى الباء و تكون كلمة ما فى قوله صلى الله عليه وآله ما استطعتم مصدرية اى فأتوا بهمادمتم تستطيعون وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية اجنبية عن قاعدة الميسور كما انه يحتمل ان تكون كلمة من بيانية اى لكلمة الشىء و ما مصدرية ايضا اى فأتوا ذلك الشىء ما دمتم تستطيعون وعلى هذا الاحتمال ايضا تكون الرواية اجنبية عن قاعدة الميسور .

(**و محصل الرد**) ان من بمعنى الباء مطلقا اى فى كل مقام وبيانيا فى خصوص المقام خلاف الظاهر و ان ورد بيانياً فى غير مقام كما فى قوله تعالى فاجتنبوا الرجس من الاوثان وعليه فتكون كلمة من تبعيضية لابيانية ولا بمعنى الباء .

(**قوله** كما فى كثير من المواضع) كالوضوء والصلاة والصوم والحج وامثالها فانه لااشكال فى عدم وجوب الاتيان بما تيسر فى مثلها فلايجب على من قدر على اتيان ركعة من صلاة الصبح و كذلك الظهر والعصر والمغرب والعشاء دون الباقى ان يأتى بما تيسر و كذلك غسل بعض مواضع الوضوء ومسح بعض مواضع المسح وهكذا .

(**قوله** وظهوره حاكم عليهما) يعنى ان الظاهر من قوله فأتوا منه هو

التبعيض وهذا الظاهر حاكم على اصالة الاطلاق فى التقييدين فلابد من الالتزام بالتقييدين المزبورين بقرينة الظهور المذكور قال بعض المحشين ان ظهور قوله عليه السلام فأتوا منه ما استطعتم فى التقييدين حاكم على التقييدين يعنى دال عليهما فلا تكون الحكومة بالمعنى المصطلح ولو قال وظهورهما حاكم عليه يعنى وظهور القيدين المزبورين فى التقييدين حاكم على ظهور لفظ الشيء فى الاطلاق كانت الحكومة بالمعنى المصطلح باعتبار كما لا يخفى .

(واما الثانية) فلما قيل من ان معناه ان الحكم الثابت للميسور لايسقط بسبب سقوط المعسور ولا كلام فى ذلك لان سقوط حكم شيىء لايوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للاخر فيحمل الرواية على دفع توهم السقوط فى الاحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد كما فى اكرم العلماء وفيه اولا ان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لا على حكمه فالمراد به عدم سقوط فعل الميسور بسبب المعسور يعنى ان الفعل الميسور اذا لم يسقط عند عدم تعسر شيىء فلا يسقط بسبب تعسره وبعبارة اخرى ما وجب عند التمكن من شيىء آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام انما يقال فى مقام يكون ارتباط وجوب الشيىء بالتمكن من ذلك الشيىء الاخر محققاً ثابتاً من دليله كما فى الامر بالكل او متوهماً كما فى الامر بما له عموم افرادى .

(**تقرير الاشكال**) فى دلالة الرواية الثانية على نحوين .

(**احدهما**) ماتعرض له فى الكفاية بما محصّله انه لم يظهر منها انه هل يكون المراد من عدم سقوط الميسور بالمعسور هو عدم سقوط الميسور من اجزاء المركب بمعسورها اوعدم سقوط الميسور من افراد العام بمعسورها .

(**ثانيهما**) ماحكاه الشيخ قدس سره بقوله فلما قيل ومحصله ان المراد من قوله عليه السلام الميسور لايسقط بالمعسور اى الحكم الثابت للميسور لايسقط بسقوط الحكم الثابت للمعسور فيكون الحديث الشريف لدفع توهم السقوط فى الاحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد كما فى اكرم العلماء المنحل الى احكام مستقلة متعددة بتعدد العلماء فاذا تعذر اكرام عالم وسقط وجوبه لم يسقط وجوب اكرام عالم آخر والمناقش فى هذه الرواية ايضا هو صاحب الفصول نسب بعض المحشين المناقشة الى النراقى فى العوائد .

(وتقريب الاستدلال) بالرواية الثانية ان المفرد المحلى باللام وان

وثانيا ان ماذكر من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف فى اثبات المطلوب بناء على ماذكرنا فى توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامحون فيعبرون عن وجوب باقى الاجزاء بعد تعذر غيرها من الاجزاء ببقاء وجوبها وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها وسقوطه لعدم مداقتهم فى كون الوجوب الثابت سابقا غيريا وهذا الوجوب الذى يتكلم فى ثبوته وعدمه نفسى فلا يصدق على ثبوته البقاء ولا على عدمه السقوط والارتفاع فكما يصدق هذه الرواية لوشك بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادى فى ثبوت حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب فى وجوب باقى الاجزاء بعد تعذر بعضه كما لايخفى وبمثل ذلك يقال فى دفع دعوى جريان الايراد المذكور على تقدير تعلق السقوط بنفس الميسور لابحكمه بان يقال ان سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذيها فالحكم بعدم الملازمة فى الخبر لابد ان يحمل على الافعال المستقلة فى الوجوب لدفع توهم السقوط الناشى عن ايجابها بخطاب واحد .

لم يدل على العموم الاستغراقى بحسب الوضع لكن يحمل عليه فى المقام بمقتضى دليل الحكمة كيف وعدم الحمل على العموم مستلزم لاخراج الكلام عن مقام الافادة وكون صدوره بلافائدة وحينئذ تشمل الرواية لكل ماهو حاو لعنوان الارتباط سواء كان على وجه الحقيقة كما فى اجزاء المركبات بالنسبة اليها اوعلى وجه التوهم كما فى الاحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد .

(**قوله** وفيه اولا الخ) ملخص الجواب الاول ان الظاهر من الميسور والمعسور هو الفعل لا الحكم والظاهر من قوله عليه السلام لايسقط هو الانشاء وان الميسور مطلوب للشارع بنفس القضية فعدم السقوط محمول على نفس الميسور فيكون المراد

الحكم ببقاء الفعل السابق فتشمل الرواية ما اذا كان الارتباط بين الشيئين محققاً كما فى الامر بالكل او متوهماً كما فى الامر بماله عموم افرادى مثل اكرم العلماء اذ الحكم ببقاء الفعل فى كليهما على الحقيقة اذ لايعقل الفرق بينهما فى بقاء الفعل اصلا فعلى تقدير ظهور الرواية فى البقاء الحقيقى تكون شاملة لكلا القسمين بدون شائبة تكلف اصلا .

(وملخص الجواب الثانى) ان البقاء على قسمين حقيقى ومسامحى والاول موجود فى العموم الافرادى والثانى فى الكل والجزء فعلى تقدير حمل الميسور والمعسور على الحكم يثبت المطلوب ايضا وهو وجوب الاتيان بباقى الاجزاء بعد تعذر الاتيان بالكل من جهة ان فيه بقاء للحكم السابق الثابت للجزء من جهة عدم نظر العرف فى ذلك الى النفسية والغيرية وان كان بحسب المداقة العقلية لامعنى للحكم بالبقاء لان الوجوب الثابت فى السابق كان غيريا وهو مرتفع والوجوب الثابت فى اللاحق وجوب نفسى لم يكن ثابتا فى السابق فكيف يحكم فيه بالبقاء .

(**ولايخفى**) ان حمل البقاء على الاعم من البقاء المسامحى وان كان لايخلو عن بعد لكن يقربه ان الرواية على تقديره تكون تأسيساً ولوفى الجملة واما على ما ذكره صاحب الفصول ره فتكون تأكيداً والتأسيس اولى من التأكيد

(**ولكن لايخفى**) انه يشترط فى التسامح المذكور عدم كون الجزء المتعذر من الاجزاء المقومة والالم يجز التسامح وكذلك اذا لم يكن المتعذر معظم الاجزاء لعدم تطرّق التسامح فيه ايضا كما يأتى فى البحث عن الاستصحاب .

(**قوله** وبمثل ذلك يقال فى دفع دعوى الخ) يعنى يمكن ان يدعى ان ايراد صاحب الفصول على الاستدلال بالرواية يجرى على تقدير حمل الميسور والمعسور على فعلهما لاعلى حكمهما بان يقال ان وجوب المقدمة لما كان تابعاً لوجوب ذى المقدمة فيكون ثبوتها تابعاً لثبوته وسقوطها تابعاً لسقوطه فلايعقل

الحكم بعدم سقوط فعل المقدمة فلايمكن حمل الرواية على الجزء والكل لانه مستلزم للحكم بغير المعقول فلابد من حمل الرواية على ماله عموم افرادى مثل اكرم العلماء دفعاً لتوهم السقوط عن بعض الافراد من جهة تعذر بعض الافراد الاخر فيصح ماأورده صاحب الفصول على الاستدلال .

(**ويقال**) فى دفع الايراد المذكور ان المراد بعدم سقوط الذى هو فى معنى البقاء هوعدم السقوط والبقاء الاعم من الحقيقى والمسامحى ولايخفى ان البقاء المسامحى موجود فى الجزء والكل لان العرف يتسامحون فى ذلك فيحكمون فى مثل ذلك بالبقاء وان كان بحسب المداقة العقلية غير ذلك هذا .

(واما فى الثالثة) فما قيل من ان جملة لايترك خبرية لاتفيد الا الرجحان مع انه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها اما بحمل الجملة على مطلق المرجوحية او اخراج المندوبات ولا رجحان للتخصيص مع انه قد يمنع كون الجملة انشاء لامكان كونه اخباراً عن طريقة الناس وانهم لايتركون الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه مع احتمال كون لفظ الكل للعموم الافردى لعدم ثبوت كونه حقيقة فى الكل المجموعى ولامشتركاً معنوياً بينه وبين الافرادى فلعله مشترك لفظى اوحقيقة خاصة فى الافرادى فيدل على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادى اذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم لايترك موافقته فيما امكن من الافراد ويرد على الاول ظهور الجملة فى الانشاء الالزامى كما ثبت فى محله مع انه اذا ثبت الرجحان فى الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل فى المسئلة الفرعية واما دوران الامر بين تخصيص الموصول والتجوز فى الجملة فممنوع اولا لان المراد بالموصول فى نفسه ليس هو العموم قطعاً لشموله للافعال المباحة بل المحرمة فكما يتعين حمله على الافعال الراجحة بقرينة قوله لايترك كذلك يتعين حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة فى الوجوب .

(**الرواية الثالثة**) المرسلة المحكية عن غوالى اللئالى كما فى عوائد النراقى ره عن على عليه الصلاة والسلام انه قال مالايدرك كله لايترك كله .

(**قد اشكل**) فى دلالتها على مايظهر من عبارة الشيخ قدس سره من وجوه اربعة .

(**احدها**) ان جملة لايترك خبرية لاتفيد الا الرجحان لا الحرمة كى تدل على المطلوب من وجوب الاتيان بالباقى .

(**ثانيها**) انه لوسلم ظهورها فى الحرمة فالامر يدور بين حمل الجملة

واما احتمال كونه اخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب او اخراج اكثر وقايعهم واما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادى فلاوجه له لان المراد بالموصول هوفعل المكلف وكله عبارة عن مجموعه نعم لوقام قرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد ان الافعال التى لايدرك كلها كاكرام زيد واكرام عمرو واكرام بكر لايترك كلهاكان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل حينئذ ايضامجموعى لاافرادى اذلوحمل على الافرادى كان المراد مالايدرك شيىء منها لايترك شيىء منها ولامعنى له فماارتكبه فى احتمال العموم الافرادى مما لاينبغى له لم ينفعه فى شيىء فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها فى المطالب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال ثم ان الرواية الاولى والثالثة وان كانتاظاهرتين فى الواجبات الا انه يعلم جريانهما فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى مع كفاية الرواية الثانية فى ذلك .

الخبرية على مطلق المرجوحية لتلائم عموم الموصول الشامل للواجبات والمندوبات جميعاً وبين تخصيص الموصول واخراج المندوبات عنه ليلائم ظهور الجملة الخبرية فى الحرمة ولاترجيح لاحدهما على الآخر .

(ثالثها) انه لم يعلم كون جملة لايترك انشاء ولعلها اخبار عن طريقة الناس وانهم لايتركون جميع الشيء بمجرد عدم درك مجموعه .

(رابعها) انه من المحتمل ان يكون لفظ الكل فى قوله عليه السلام مالايدرك كله للعموم الافرادى فيختص بعام له افراد كالفقيه فى قولك اكرم كل فقيه اوالعالم فى قولك اكرم كل عالم وهكذا لا العموم المجموعى ليختص بمركب له اجزاء كالصلاة ونحوها ليستدل به فى المقام .

(اقول اماالوجه الاول) فيرد عليه ماذكر فى محله من ظهور الجملة

الخبرية فى الانشأ الالزامى كصيغة الامر بعينها بل وهى اشد ظهوراً مع انه اذا ثبت الرجحان فى الواجبات ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل فى المسئلة الفرعية

(واما الوجه الثانى) فيرد عليه كما يظهر من كلام الشيخ قدس سره ان ظهور جملة لايترك فى الحرمة هو الاظهر من عموم الموصول المخصص لامحالة بالمباحات بل المحرمات عموماً مضافاً الى ان حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوحية مما لامعنى له بل الصحيح بعد المصير الى الحمل هو حملها على الكراهة وذلك لان صيغة الامر وهكذا صيغة النهى وما بمعناهما من الجمل الخبرية مما لايمكن استعمالها فى القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب او بين الحرمة والكراهة بحيث ينشأ بها القدر الجامع فان الجنس المشترك مما لايعقل تحققه فى الخارج الامع احد الفصول المقومة له وفى ضمن احد الانواع فكما لايتحقق الحيوان فى الخارج الافى ضمن الانسان اوالحمار ونحوهما فكذلك طلب الفعل اوالترك مما لايتحقق فى الخارج ولاينشأ بالصيغة الافى ضمن الوجوب اوالاستحباب اوفى ضمن الحرمة اوالكراهة فافهم .

(و اما الوجه الثالث) فلم يكن قابلا للذكر فضلا عن التصدى لجوابه الا ان الشيخ قدس سره قد اجاب عنه بقوله واما احتمال كونه اخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب اواخراج اكثر وقايعهم .

(واما الوجه الرابع) فيرد عليه ما ملخصه ان لفظ الكل الاول فى الحديث الشريف مالايدرك كله لايترك كله لابد وان يكون للعموم المجموعى والثانى للافرادى والا لم يستقم المعنى والمعنى هكذا اى مالايدرك مجموعه من حيث المجموع لايترك جميعه .

(نعم) لوقامت قرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان اريد ان الافعال التى لايدرك كلها كاكرام زيد واكرام عمرو واكرام بكر لايترك كلها كان لما احتمله وجه لكن لفظ الكل حينئذ ايضا مجموعى لاافرادى اذ لو حمل على

الافرادى كان المراد ما لايدرك شيء منها لايترك شيء منها ولامعنى له فما ارتكبه فى احتمال العموم الافرادى مما لاينبغى له لم ينفعه فى شيء .

(فثبت مما ذكره قدس سره) تمامية الاستدلال بالروايات المذكورة ولذا شاع بين العلماء بل بين جميع الناس الاستدلال بها فى المطالب حتى انه يعرفه العوام بل قد يقال ان هذا الانتشار بين العوام والخواص يكشف عن كون ذلك فى الازمنة السالفة كذلك بل يدل على نوع موافقة الحكم العقلى بمعنى ان ظاهر كلام العرف والعقلاء ان هذه القضية انما هى على مجرى عادة العقلاء بحيث تكون المخالفة لها مخالفة لافعال العقلاء فتكون الاخبار المذكورة مؤكدة لحكم العقل .

(ثم) ان الرواية الاولى والثالثة وان كانتا ظاهرتين فى الواجبات لوجود الامر فى الرواية الاولى الظاهر فى الوجوب ولوجود النهى فى الرواية الثالثة الظاهر فى الحرمة ووجوب الفعل الا انه يعلم جريانهما فى المستحبات بتنقيح المناط العرفى مع كفاية الرواية الثانية فى ذلك .

(ثم اعلم) ان العموم على ما ذكر فى محله على ثلاثة اقسام استغراقى ومجموعى وبدلى .

(اما الاول) فيلاحظ فيه كل فرد موضوعاً على حده للحكم كقوله اكرم كل عالم اذا لوحظ كل فرد من هذا العام موضوعاً مستقلا لوجوب الاكرام بحيث لايرتبط فرد من افراده بالآخر فاذا اكرم بعض العلماء ولم يكرم الآخر فقد اطاع وعصى الاطاعة بالنسبة الى الفرد الذى اتى به والعصيان بالنسبة الى ترك الفرد الآخر ويسمى هذا القسم بالعام الاستغراقى ويقال له الافرادى ايضا .

(واما الثانى) فيلاحظ فيه مجموع الافراد للحكم بحيث كان كل فرد من الافراد جزءاً من الموضوع فيكون الاتيان بالمجموع من حيث المجموع مطلوباً واحداً بحيث كان امتثال بعضه مرتبطاً بامتثال بعض على نحو لو اتى بالجميع

الاواحداً لم يتحقق الامتثال ويسمى هذا القسم بالعام المجموعى .

(**واما الثالث**) فيلاحظ فيه واحد من الافراد على البدل موضوعاً للحكم كما لوقال اكرم عالماً فانه يحصل الامتثال باكرام واحد من العلماء فالملحوظ هنا صرف الوجود من طبيعة العالم بخلاف القسمين الاولين فانه يلاحظ فيهما جميع الافراد ويسمى هذا القسم بـالعام البدلى ولكن الظاهر ان العموم البدلى ليس من اقسام العموم وانما هو اطلاق فى الحقيقة يعبر عنه احياناً بالعموم البدلى كما انه قد يعبّر عن العموم باطلاق الشمولى .

(**وكيف كان**) لازم القسم الاول حصول الاطاعة بفعل واحد والعصيان بترك الآخر ولازم الثـانى حصول الاطاعة بفعل الجميع و العصيان بترك واحد ولازم الثالث حصول الاطاعة بفعل واحد من الافراد والعصيان بترك الجميع .

(واما الكلام فى الشروط) فنقول ان الاصل فيهامامر فى الاجزاء من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعذر وكان لدليل المشروط اطلاق فاللازم الاقتصار فى التقييد على صورة التمكن من الشرط (واما القاعدة) المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها اما الاولى و الثالثة فاختصاصهما بالمركب الخارجى واضح و اما الثانية فلاختصاصها كما عرفت سابقاً بالميسور الذى كان له مقتض للثبوت حتى ينفى كون المعسور سبباً لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجوداً حتى لايسقط بتعسر الشرط وهو الايمان هذا .

(قال قدس سره) واما الكلام فى الشروط فنقول ان الاصل فيهامامر فى الاجزاء اى من حيث اقتضائه عدم وجوب الباقى عندتعذر احدها الى ان قال

(ولكن) ذكر فى محله انه مع انتفاء اطلاق دليلى الشرط والمشروط فالمرجع هو البرائة او الاستصحاب فمع قطع النظر عن القاعدة المستفادة من الروايات وانتفاء الاصل اللفظى يكون الاصل احدهما .

(ولذا قال فى بحر الفوائد) ان حق التحرير فى المقام ان يقول قدس سره ان الاصل فيهامامر من الرجوع الى البرائة اوالاستصحاب على الوجهين فيرجع اليه اذالم يكن لدليل المشروط اطلاق يرجع اليه اوكان له اطلاق لا يرجع اليه من جهة اطلاق دليل الشرط فانه لا يرجع الى الاصل فى الصورتين فان ماافاده بقوله من كون دليل الشرط الخ لايمكن ان يجعل بياناً للاصل الاان يجعل المراد من الاصل الاصل الثانوى المستفاد من دليل المشروط فلابد ان يعتد بالاصل الثانوى انتهى .

(**واما القاعدة**) المستفادة من الروايات المتقدمة يعنى بها قاعدة

(ولكن الانصاف) جريانها فى بعض الشروط التى يحكم العرف و لو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواجد لها الا نرى ان الصلاة المشروطة بالقبلة اوالستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هى التى فيها هذه الشروط فاذا تعذر احدى هذه صدق الميسور على الفاقد لها و لولا هذه المسامحة لم يجر الاستصحاب بالتقرير المتقدم نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغاير كلى فى العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة

الميسور فالظاهر عدم جريانها يعنى عند تعذر احد الشروط .

(**اماالاولى و الثالثة**) فاختصاصهما بالمركب الخارجى واضح والظاهر ان ذلك للتبعيض المستفاد من كلمة منه فى الاولى ولفظ الكل الواقع فى الثالثة فانهما ظاهران فى المركب الخارجى دون المركب العقلى كالمقيد والتقيد فان تركبهما عقلى و كل منهما جزء تحليلى .

(**واما الثانية**) فلاختصاصها كما عرفت سابقاً بالميسور الذى كان له مقتض للثبوت حتى ينفى كون المعسور سببا لسقوطه ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلا لم يكن المقتضى للثبوت فيه موجوداً حتى لا يسقط بتعسر الشرط وهوالايمان .

(**ويمكن القول بالتفصيل**) كما فى المتن بين الشروط التى يحكم العرف ولومسامحة باتحاد المشروط الفاقدلها مع الواجد لهاكالصلاة المشروطة بالقبلة اوالستر اوالطهارة مع عدم التمكن منها و كذا القيام بالنسبة الى الجلوس والاضطجاع والشروط التى يكون بين واجدها و فاقدها تغاير كلى فى العرف كالرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة

الى الناطق و كذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم تجر القاعدة المذكورة ولذا ترى الفقهاء لا يزالون يتمسكون بهذه الاخبار فيما هو من قبيل الاول بخلاف الثانى فمجرد المباينة العقلية الحاصلة فى باب الشروط للواجد مع الفاقد لا يكفى فى المنع عن هذه القاعدة .

(**فالحاصل**) ان المطلق والمشروط ان كانا متغايرين تغايراً كلياً كالماء وماء الرمان لم تجر قاعدة الميسور عند تعذر الشرط اصلا وان لم يكونا متغايرين كذلك بل صدق عرفاً على الفاقد للشرط انه ميسور ذلك الواجد جرت قاعدة الميسور عند تعذر الشرط لا محالة ولكن اختار فى الكفاية جريان القاعدة عند تعذر الشرط مطلقا نظراً الى ان الملاك فى جريانها صدق الميسور على الفاقد عرفاً وهو صادق عليه كذلك مطلقا .

(**ولا يخفى**) ما ذكره الشيخ قدس سره من التفصيل والفرق بين الشروط فى غاية المتانة ولكن التفصيل المذكور جار فى الاجزاء ايضا ولا اختصاص له بالشروط فتأمل .

(ومما ذكرنا) يظهر ما فى كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح بدل ماء السدر على ان ليس الموجود فى الرواية الامر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد وانما الموجود وليكن فى الماء شيىء من السدر توضيح ما فيه انه لافرق بين العبارتين فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيىء من السدر كذلك وان كان من اضافة الشيىء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحداً ودعوى انه من المقيد لكن لما كان الامر الوارد بالمقيد مستقلا فيختص بحال التمكن ويسقط حال الضرورة ويبقى المطلقات غير مقيدة بالنسبة الى الفاقد مدفوعة بان الامر فى هذا المقيد للارشاد وبيان الاشتراط فلا يسقط بالتعذر وليس مسوقاً لبيان التكليف اذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمى لان جعل السدر فى الماء مقدمة للغسل بماء السدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجى لاجزء خارجى له حتى يسقط عند التعذر فتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيها فلا معنى لاطلاق احدهما تقييد الاخر كما لا يخفى على المتأمل.

(اقول) لابأس بنقل عبارة الرياض ليتبين الحال قال عند شرح قول المصنف ولو تعذر السدر والكافور كفت المرة بالقراح عند المصنف وجماعة لفقد المأمور به بفقد جزئه بعد تسليمه وهو كذلك اذ دلت الاخبار على الامر بالمركب وليس كذلك لدلالة اكثرها وفيها الصحيح وغيره على الامر بتغسيله بماء وسدر فالمأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا فى الخارج وليس الاعتماد فى ايجاب الخليطين على ما دل على الامر بتغسيله بماء السدر خاصة حتى يرتفع الامر بارتفاع المضاف اليه وبعد تسليمه لانسلم فوات الكل بفوات الجزء بعد قيام المعتبرة باتيان الميسور وعدم سقوطه بالمعسور وضعفها بعمل الاصحاب طراً

ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبدالاعلى مولى آل سام قال قلت لابى عبدالله عليه السلام عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء قال يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل ما جعل عليكم فى الدين من حرج امسح عليه فان معرفة حكم المسئلة اعنى المسح على المرارة من آية نفى الحرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفى بسبب الحرج مباشرة اليد الماسحة للرجل الممسوحة ولا ينتفى بانتفائه اصل المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء اذ لو كان سقوط المعسور وهى المباشرة موجبة لسقوط اصل المسح لم يمكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفى الحرج لان نفى الحرج حينئذ يدل على سقوط المسح فى هذا الوضوء رأساً فيحتاج وجوب المسح على المرارة الى دليل خاص خارجى .

مجبور فاذن الاقوى وجوب الثلاث بالقراح وفاقا لجماعة انتهى موضع الحاجة من كلامه .

(**ومحصل الاعتراض فى الرياض**) على المحقق على ما يستفاد من كلام الشيخ قدس سره انه ليست المسئلة من باب القيد والمقيد ولو سلم فقد تعلق الامر فى الاخبار بكل من المطلق وبما يصلح لان يعتبر قيداً على وجه الاستقلال اذا العبارة فى بعض الاخبار بعد الامر بالغسل بالماء وليكن فى الماء شيىء من السدر وفى بعض آخر وليكن الغسل بماء وسدر فالسدر فى هذه الاخبار لم يؤخذ قيداً للماء والظاهر من العطف بالواو ان تعلق الامر بكل من الماء والسدر انما يكون بامر مستقل فالمعنى انه كما يجب ان يكون الغسل بالماء فكذا يجب ايضا ان يكون بالسدر وهذا غير مستلزم للتقييد نعم لو كان فى الاخبار الامر بالغسل بماء

السدر بنحو الاضافة لكان دالا على التقييد وكان اللازم انتفاء المشروط بانتفاء شرطه .

(**ووجه الضعف**) اولا انه لافرق بين العبارتين فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد كان قوله وليكن فيه شيء من السدر كذلك وان كان من اضافة الشيء الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما واحداً .

(**وثانيا**) ان احتمال الاستقلال فى العطف بالواو او ظهوره فيه انما هو فيما لم يدل قرينة قاطعة على خلافه والارتباط وعدم الاستقلال هنا من الواضحات لان السدر كان متمايزاً عن الماء لامعنى لان يغسل به وانما المغسول به لابد ان يكون هو الماء الخليط به سواء القى الكلام بالعطف او بغيره وعلى هذا فلافرق بين ماء السدر وماء وسدر اذ المراد بماء السدر ايضا هذا المعنى لوضوح ان ليس المراد بماء السدر ما يراد من ماء الرمان باخذ من المقدرة فيه نشويّة اى ماء متخذاً من السدر او الرمان بل المقصود من ماء السدر ايضا الماء الخليط به .

(**وثالثا**) ان الامر هنا للارشاد والدلالة على الغسل الواجب المطلوب فى حق الميت والواو حينئذ لايوجب الاستقلال كما قال قدس سره فى دفع الدعوى ان الامر فى هذا المقيد للارشاد وبيان الاشتراط فلايسقط بالتعذر وليس مسوقاً لبيان التكليف المستقل حتى يسقط بالتعذر اذ التكليف المتصور هنا هو التكليف المقدمى لان جعل السدر فى الماء مقدمة للغسل بماء السدر المفروض فيه عدم التركيب الخارجى لاجزء خارجى له حتى يسقط عند التعذر فتقييده بحال التمكن ناش من تقييد وجوب ذيها فلامعنى لاطلاق احدهما تقييد الآخر كما لايخفى على المتأمل .

(**قوله** ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه الخ) ولايخفى رواية عبدالاعلى فى الدلالة على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه اظهر من الروايات المتقدمة الا انه يمكن ان يقال ان المحذور هو ما تقرر فى محله

من ان ادلة نفى الحرج والضرر انما هى لمجرد النفى من دون ان تكون مثبتة للحكم فلابد من ان يحمل الرواية على ان الامام عليه السلام انما احال معرفة سقوط المسح على البشرة الى الآية و اما المسح على المرارة فانما هو بانشائه عليه السلام فى خصوص الوضوء من غير ارادة فهمه من الكتاب ولذا اكتفى بآية نفى الحرج وهذا هو الوجه فى تعبير الشيخ قدس سره بالامكان .

(**الا ان يقال**) ان الظاهر ان مراد الامام عليه السلام من قوله يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل احالة كلية فهم المسائل الى الكتاب فان للسائل هنا مطلبين

(**الاول**) تردده بين ترك المباشرة فى المسح ووجوبها عليه كما كانت واجبة قبل ان يعثر .

(**الثانى**) تردده بين ترك المسح رأساً اذا تعذر شرطه الذى هى المباشرة اوانه لايسقط الا ماهو المتعذر وهو الشرط خاصة وغرض الامام عليه السلام احالة فهم مجموع المطلبين الى الكتاب اما عدم وجوب المباشرة فلآية نفى الحرج واما عدم سقوط اصل المسح فلقوله تعالى وامسحوا برؤسكم وارجلكم بانضمام قاعدة عدم سقوط الميسور بالمعسور ويكون ذكر ما جعل عليكم فى الدين من حرج اشارة الى مجموع تلك الخطابات بذكر احدها تنبيهاً على الباقى ويكون قوله عليه السلام امسح عليه حاصل ماينبغى ان يفهمه العارف بكتاب الله عزوجل فافهم .

(**قوله** فان معرفة حكم المسئلة اعنى المسح على المرارة الخ) هذا فى مقام تقريب الاستدلال وملخصه ان حكم المسئلة اعنى المسح على المرارة لايمكن استفادته من آية نفى الحرج الابعد انضمام قاعدة الميسور وعدم كون تعسر الشرط موجبا لسقوط المشروط فان نفى الحرج كما يدل على سقوط المباشرة وكون المسح على المرارة كذلك يدل على سقوط اصل المسح وتعيين الاول لايتحقق الابضم قاعدة الميسور .

(فرعان) الاول لودارالامربين ترك الجزء وترك الشرط كما فيما اذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائه فى مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتى بالاجزاء تامة فى غير المجلس لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف و يحتمل التخيير (الثانى) لوجعل الشارع للكل بدلا اضطراريا كالتيمم ففى تقديمه على الناقص وجهان من ان مقتضى البدلية كونه بدلا عن التام فيقدم على الناقص كالمبدل و من ان الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء جزئية المفقود فيقدم على البدل كالتام و يدل عليه رواية عبد الاعلى المتقدمة (الامر الثالث) لودارالامربين الشرطية والجزئية فليس فى المقام اصل كلى يتعين به احدهما فلابد من ملاحظة كل حكم يترتب على احدهما و انه موافق للاصل اومخالف له .

(الاول) اذا دارالامربين سقوط الجزء اوالشرط لتعذرالجمع بينهمافى الامتثال ففى وجوب صرف القدرة فى الجزء اوفى الشرط اوالتخيير بينهما مطلقا اوفى صورة عدم احرازمزية لاحدهما ملاكاً والاتعين صرف القدرة فى الراجح منهما وجوه اظهرها هوالاخير كما هوالشأن فى كلية المتزاحمين .

(وربما يقال) انه يتعيّن صرف القدرة فى الجزء بتوهم ان تقدم رتبة الجزء على الشرط فى مقام تأليف الماهية حيث ان نسبة الجزء الى الاثر المقصود نسبة المقتضى المقدّم طبعاً على الشرط يقتضى تقدم الجزء على الشرط فى مقام الامتثال ايضا .

(وفيه منع الملازمة) فان تقدم لحاظ الجزء فى مقام التأليف لايقتضى ترجيحه على الشرط عند وقوع التزاحم بينهما بل لابد من ملاحظة مرجحات باب التزاحم فربما يقدم الشرط على الجزء اذا كان فى الشرط احد موجبات

التقديم من الاهمية وغيرها ولكن يظهر من عبارة الشيخ قدس سره تقديم الجزء مطلقا وفيه مالايخفى .

(**قوله** من الاتيان بزيارة عاشوراء بجميع اجزائه الخ) قيل فى كون المثال المذكور من الدوران بين ترك الشرط وترك الجزء نظر فانه ان قلنا بثبوت الاطلاق فى دليل هذه الزيارة فهو ينفى ثبوت اشتراط اتحاد المجلس وان لم نقل به فاثبات اشتراط الاتحاد ليس الامن باب الاخذ بالقدر المتيقن ومثل هذا غير كاف فى احداث عنوان دوران الامر بين الاخذ به وبين الاخذ بالجزء الثابت اعتباره بدليل فان المتعين فيه هوالاخير .

(**قوله** لان فوات الوصف اولى من فوات الموصوف) حكى هذا الدليل عن الدروس ومايصلح ان يكون وجها له بين وجوه .

(**احدها**) ان ملاحظة الشرط متأخرة عن ملاحظة الجزء لان الشرط انما يعتبر فى المشروط بعد كونه مشروطاً ومعلوم انه لايصير مشروطاً الابعد ملاحظة الجزء (وفيه) ان التأخر فى مقام التصور لايدل على تقدمه فى مقام رفع اليد فهودليل اعتبارى لايكفى فى تقديم احد المتزاحمين على الآخر فان العبرة فى باب التزاحم بما هوالاهم منهما بعد ان ثبتت الاهمية بدليل معتبر .

(**وثانيها**) حكم العرف وفيه ان قاعدة الميسور لم تثبت بحكم العرف لكى يكون له مسرح فى تقديم ترك الشرط حال التزاحم .

(**وثالثها**) ان المقرر فى محله ان القيد فى الكلام انما يرجع الى الفقرة الاخيرة منه فاذا قال يجب الصلاة المشتملة على الاجزاء المعهودة مع الطهارة ان كان متمكنا يرجع قيد التمكن فيه الى اشتراط الطهارة المتأخرة عن لحاظ الجزء ومقتضى ذلك رفع اليد عن الشرط عند عدم التمكن دون الجزء

(**وفيه**) انه ان اراد ان اعتبار الشرط فى الكلام يذكر متأخراً عن الجزء فلابد من ارجاع قيد التمكن اليه فهو باطل كيف ولنا فرض الكلام فيما اذا

ثبت كل من الجزء والشرط بدليل لبى وان اراد مقايسة المقام بالقيد المذكور فى الكلام بان يقال ان القيد فى الكلام اذا تأخر يرجع الى الفقرة الاخيرة منه فكذلك قاعدة الميسور ايضا تجرى فيما هو متأخر المرتبة اعنى الشرط فهو قياس مع الفارق كيف ومنشأ ذلك انما هو الفهم العرفى فكيف يلحق به ما هو من المطالب اللبية واذ قد عرفت ان ماذكر لا يصلح لان يكون منشأ لتقديم ترك الشرط فالاولى هو التخيير لثبوت التزاحم وعدم مرجح معتبر فى البين والا تعين صرف القدرة فى الراجح من الطرفين كما هو الشأن فى كلية المتزاحمين .

(**الفرع الثانى**) اذا كان للمركب بدل اضطرارى كالوضوء والغسل و تعذر بعض اجزائهما ففى وجوب الاتيان بالناقص او الانتقال الى البدل وجهان من ان الانتهاء الى البدل انما هو فى صورة عدم التمكن من المبدل و قاعدة الميسور تقتضى تعين الباقى المتمكن منه فلا ينتقل الى البدل و من ان البدل يكون وجوداً تنزيليا للمبدل ومع التمكن من الاتيان به ينتفى موضوع القاعدة لان جريانها انما يكون فى ظرف تعذر الواجب المنتفى بالتمكن من البدل فتأمل جيداً .

(**الامر الثالث**) لو دار الامر بين الشرطية والجزئية فليس فى المقام اصل كلى يتعين به احدهما عند الدوران نعم فى الآثار المترتبة على كل واحد منهما لابد من الرجوع الى الاصل فيها نفياً واثباتا فاذا شك فى شىء انه جزء او شرط وقلنا بان الرياء فى الجزء مبطل للعمل دون الشرط كان مقتضى الاصل عدم ابطالها له .

(**ثم الفرق بين الجزء والشرط**) ان الاول هو ما كان داخلا فى الماهية واعتبر فى عرض سائر الاجزاء والثانى ما كان خارجاً عن حقيقة المركب وليس من اجزائه الخارجية بل هو من كيفياته بحيث يصير موجباً لتقييد المركب بان يكون التقييد داخلا والقيد خارجاً كالطهارة والقبلة والستر فى الصلاة فان

الشرط هوالطهارة الحاصلة من الغسل فى تطهير البدن واللباس والطهارة الحاصلة من افعال الوضوء والغسل فى الطهارة عن الحدث و مواجهة المصلى فى القبلة الحاصلة من الاستقبال وتسترالعورة فى الساتر الحاصل من الستر ومن هنا يعلم ان الجزء من مقولة الفعل والكم والشرط من مقولة الكيف .

(**وقد عرف بعضهم**) الشرط بانه مايلزم من عدمه العدم لذاته ولايلزم من وجوده الوجود كذلك كالوضوء بالنسبة الى الصلاة .

(**وقيل**) ان الشرط مايتوقف عليه الشيء ولايكون مقوماً له ليشمل الشرط المتأخر ايضا كالاجازة بالنسبة الى العقد الفضولى بناء على معقولية الشرط المتأخروان الاجازة من هذا القبيل الى غيرذلك من التعاريف التى ذكرت فى تعريف الشرط وفى جميعها نظرواشكال طرداً وعكساً .

(**وكيف كان**) انهم قدذكروا الثمرة المترتبة على كون الشيء شرطاً اوجزءاً فى موارد عديدة .

(**منها**) مسئلة النذر فلو نذر ان يعطى المصلى دراهم بعدد اجزاء الصلاة فيجب اعطاؤه باذاء النية على الجزئية دون الشرطية .

(**ومنها**) انه على القول بجريان قاعدة الميسورفى الاجزاء دون الشروط وجب الاتيان بالميسورعند تعذرالمشكوك فيه بناء على جزئيته بخلاف مالوكان شرطاً .

(**ومنها**) ما لو نذر وقوع عمل فى وقت خاص وكان ذلك الوقت لايسع لاداء العمل مع اتيان الشيء المشكوك فيه فلوكان شرطاً ينعقد النذر ولوكان جزءاً لم ينعقد .

(**ومنها**) مالو آجر نفسه لعمل مشتمل على الشيء المردد بين الشرط و الجزء واخل به فان كان شرطاً لم يقسط الثمن عليه وان كان جزءاً ينقص من الثمن بمقداره الى غيرذلك من الثمرات التى تعرض لها بعض المحشين .

(الامر الرابع) لودار الامر بين كون شيء شرطاً اومانعاً اوبين كونه جزء اوكونه زيادة مبطلة ففى التخيير هنا لانه من دوران الامر فى ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلها مرة مع ذلك الشيء و اخرى بدونه و جهان مثاله الجهر بالقرائة فى ظهر الجمعة حيث قيل بوجوبه وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر وكالجهر بالبسملة فى الركعتين الاخيرتين وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول فى السورة فقد يرجح الاول اما بناء على ما اخترناه من اصالة البرائة مع الشك فى الشرطية والجزئية فلان المانع من اجراء البرائة عن اللزوم الغيرى فى كل من الفعل و الترك ليس الالزوم المخالفة القطعية وهى غيرقادحة لانها لايتعلق بالعمل لان واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضرورى مع العبادة فلايلزم من العمل بالاصل فى كليهما معصية متيقنة كما كان يلزم فى طرح المتباينين كالظهر والجمعة .

(الامر الرابع) لودارالامر بين كون الشيء شرطاً اومانعاً اوبين كونه جزءاً اوزيادة مبطلة كالجهر بالقرائة يوم الجمعة اوالجهر بالبسملة فى الركعتين الاخيرتين وكتدارك الحمد عندالشك فيه بعدالدخول فى السورة فهل الحكم هنا هوالتخيير لانه من دوران الامر فى ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم اوانه لابد من الاحتياط والاتيان بالعمل مع ذلك الشيء مرة ومع عدمه اخرى .

(ظاهر كلام الشيخ قدس سره) ابتناء المسئلة على النزاع فى دوران الامر بين الاقل و الاكثر فعلى القول بالاشتغال هناك لابد من الاحتياط فى المقام وعلى القول بالبرائة فيه يحكم بالبرائة فى المقام فان العلم الاجمالى باعتبار وجود شيء اوعدمه لااثر له بعد عدم تمكن المكلف من المخالفة العملية لدوران امره بين الفعل والترك فلم يبق الاالشك فى الاعتبار وهو مورد لاصالة البرائة

وبتقرير آخر اذا اتى بالعبادة مع واحد منهما قبح العقاب من جهة اعتبار الآخر فى الواقع لو كان معتبراً لعدم الدليل عليه وقبح المؤاخذة من دون بيان فالاجزاء المعلومة مما يعلم كون تركها منشأ للعقاب واما هذا المردد بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم العلم به وتركهما جميعاً غير ممكن حتى يقال ان العقاب على تركهما معاً ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما واما بناء على وجوب الاحتياط عند الشك فى الشرطية والجزئية فلان وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعى المردد بين الفعل والترك و ايجابه مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية و اقتران الواجب الواقعى بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكن فيدور الامر بين مراعاة ذلك الشرط المردد وبين مراعاة شرط الجزم بالنية .

(**قوله** وكتدارك الحمد عند الشك فيه بعد الدخول فى السورة) هذا مثال للدوران بين الجزئية والزيادة المبطلة و منشأه الشك فى جريان قاعدة الشك بعد التجاوز عن المحل من حيث تردد الفقيه بين كون القرائة الشاملة للحمد والسورة فعلا واحداً فيكون الشك فى الحمد بعد الدخول فى السورة شكاً قبل التجاوز عن المحل وقبل الدخول فى الغير او كون كل منهما فعلا مستقلا فيكون الشك المزبور من الشك بعد التجاوز و فى كونه مثالا للمقام تأمل كما تعرض له فى بحر الفوائد اذ يمكن ان نقول بجواز قرائة الحمد والاتيان به فى الفرض احتياطاً بغير عنوان الجزئية فحينئذ لا يكون من الدوران بين كونه جزء اوزيادة مبطلة .

(**وقد ذهب بعض المحققين**) فى دوران الامر بين كون الشيء شرطاً او مانعاً الى لزوم الاحتياط بتكرار العبادة لانه يكون من دوران الامر بين المتباينين مع التمكن من الموافقة القطعية وليس من الاقل والاكثر كما

يظهر من كلام الشيخ قدس سره اخيراً لان الشك فى المقام يرجع الى حقيقة المأمور به وانه متشخص بقيد وجودى اوبقيد عدمى ولاجامع بينهما .

(وبعبارة اخرى) يرجع الشك الى ان المأمور به بشرط شيىء او بشرط لاوهذا لاربط له بباب الاقل والاكثر لان الشك فيه يرجع الى كون المأمور به لابشرط او بشرط شيىء فتوهم اندراج المقام فى مسئلة الاقل والاكثر ضعيف فلا محيص فى المقام من الاحتياط بتكرار العبادة من غير فرق بين ان يكون الشك فى الشرطية والمانعية لاجل الشك فى المكلف به وتردده بين القصر والاتمام اولاجل الشك فى كون الشيىء شرطاً للصلاة او مانعاً او لاجل الشك فى كونه شرطاً للجزء او مانعاً ففى جميع الاقسام المتصورة فى دوران الامر بين الشرط والمانع يجب الاحتياط بتكرار العمل .

(ثم الفرق بين المانع والقاطع) ان الاول عدمه شرط للمأمور به من دون ان يكون وجوده مخلا بالهيئة الاتصالية التى هى معتبرة فى الصلاة للأجزاء السابقة مع اللاحقة كلبس غير المأكول مثلا والثانى عدمه شرط للمأمور به من جهة انقطاع الهيئة الاتصاليه به بحيث اذا طرء فى الاثناء سقطت الاجزاء السابقة عن قابلية الانضمام مع اللاحقة كالحدث والاستدبار ونحوهما .

(وقد اشار الشيخ قدس سره) على وجه الاختصار الى كل من الشك فى المانعية والقاطعية قبل الشروع فى التنبيهات المتعلقة بالجزة والشرط حيث قال ثم ان مرجع الشك فى المانعية الى الشك فى شرطية عدمه واما الشك فى القاطعية بان يعلم ان عدم الشيىء لامدخل له فى العبادة الامن جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة فى نظر الشارع فالحكم فيه استصحاب الهيئة الاتصالية وعدم خروج الاجزاء السابقة عن قابلية صيرورتها اجزاء فعلية وسيتضح ذلك بعد ذلك ان شاء الله تعالى .

(وبالجملة) فعدم وجوب الاحتياط في المقام لمنع اعتبار ذلك الامر المردد بين الفعل والترك في العبادة واقعاً في المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاه مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لالعدم وجوب الاحتياط في الشك في المكلف به هذا وقد يرجح الثاني وان قلنا بعد وجوبه في الشك في الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتباينين لمنع جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك في المقام من العقل والنقل وما ذكر من ان ايجاب الامر الواقعي المردد بين الفعل والترك مستلزم لالقاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولاضير فيه ولذا وجب

(**اقول**) قد ذكر قدس سره في اول الامر الرابع انه لودار الامربين كون شيء شرطاً او مانعا الى ان قال ففيه وجهان اى البرائة او الاحتياط بتكرار العبادة.

(وتقدم ان ظاهر كلامه قدس سره) ابتناء المسئلة على النزاع في دوران الامر بين الاقل والاكثر فعلى القول بالاشتغال هناك لابد من الاحتياط في المقام وعلى القول بالبرائة فيه يحكم بالبرائة في المقام فان العلم الاجمالي باعتبار وجود شيء اوعدمه لااثر له بعد عدم تمكن المكلف من المخالفة العملية لدوران امره بين الفعل والترك فلم يبق الا الشك في الاعتبار وهومورد لاصالة البرائة.

(**ومحصل كلامه**) انه اذا قلنا بالبرائة عند الشك في الجزئية اوالشرطية ففي دوران الامربين الجزئية والمانعية مثلا او الشرطية والقاطعية تجرى البرائة عن كلا الطرفين جميعاً بناء على عدم حرمة المخالفة القطعية اذا لم تكن عملية كما في دوران الامر بين المحذورين على ما صرح به قدس سره في مبحث القطع في العلم الاجمالي فان المخالفة القطعية العملية فيه غير ممكن فلا تحرم والمخالفة الالتزامية وان كانت تلزم من جريان الاصل في الطرفين ولكنها ليست بمحرمة

تكرار الصلاة فى الثوبين المشتبهين والى الجهات الاربع وتكرار الوضوء بالمائين عند اشتباه المطلق والمضاف مع وجودهما والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما مع ان ماذكرنا فى نفى كل من الشرطية والمانعية بالاصل انما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصليا على تقدير الاعتبار والافيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية كما لايخفى والتحقيق انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط فى الشك فى الشرطية والجزئية وعدم حرمة المخالفة القطعية للواقع اذا لم تكن عملية فالاقوى التخيير هنا والاتعين الجمع بتكرار العبادة ووجهه يظهر مماذكرنا .

عنده وقد تقدم تفصيل الكلام فى مبحث القطع فراجع .

(**وبالجملة**) فعدم وجوب الاحتياط فى المقام لمنع اعتبار ذلك الامر المردد بين الفعل والترك فى العبادة واقعا فى المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل لا لعدم وجوب الاحتياط فى الشك فى المكلف به هذا .

(**وقد يرجح وجوب الاحتياط**) وان قلنا بعدم وجوبه فى الشك فى الشرطية والجزئية لان مرجع الشك هنا الى المتباينين لمنع جريان ادلة نفى الجزئية والشرطية عند الشك فى المقام اذ بعد تسليم كون المقام من المتباينين لايصح اجراء الاصل النافى للجزئية والشرطية لاستلزام ذلك المخالفة العملية كما يلزم ذلك فى الظهر والجمعة الا ان يقال ان المقام ليس من قبيل المتباينين لدوران الامر بين الفعل والترك .

(**وماذكر**) من ان ايجاب الامر الواقعى المردد بين الفعل والترك مستلزم لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك ولاضير فيه لان الامتثال التفصيلى والجزم بالنية انما هو فى صورة تمكن المكلف منه لا فى صورة التعذر منه ومن الواضح

ان القول برعاية الجزم بالنية وقصد الوجه الواقعى مع عدم التمكن منه موجب لعدم مشروعية الاحتياط مطلقا وهوفى غاية الضعف .

(**قوله** والتحقيق انه ان قلنا بعدم وجوب الاحتياط الخ) هذا قول ثالث فى المقام اذ القول الاول هو الرجوع الى البرائة مطلقا سواء قيل فى الشك فى الشرطية والجزئية بالبرائة او بالاحتياط والقول الثانى هو الرجوع الى الاحتياط مطلقا والقول الثالث هو ابتناء هذه المسئلة على تلك المسئلة فيرجع الى البرائة هنا ان قيل بها فى تلك والى الاحتياط ان قيل به هناك ولابد من التوجيه فى لفظ التخيير الواقع فى كلامه السابق فى اول الامر الرابع حيث ذكر ففى التخيير هنا الى ان قال بحمل التخيير على المعنى اللغوى الذى يجتمع مع اصل البرائة لا المعنى الاصطلاحى اذ لو اراده فكيف جعل مبنى التخيير هو اصل البرائة .

(المطلب الثالث) فى اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب والاخر محرم واشتبه احدهما بالاخر واما لو علم ان واحداً من الفعل والترك واجب والاخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذى تقدم حكمه فى المطلب الثالث من مطالب الشك فى التكليف والحكم فيما نحن فيه وجوب الاتيان باحدهما وترك الاخر مخيراً فى ذلك لان الموافقة الاحتمالية فى كلا التكليفين اولى من الموافقة القطعية فى احدهما مع المخالفة القطعية فى الاخر ومنشأ ذلك ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لايحسن بارتكاب الضرر المقطوع والله اعلم

(قال قدس سره) فى اول اصالة الاشتغال ان اقسام الشك فى المكلف به فى ضمن مطالب ، المطلب الاول فى دوران الامر بين الحرام وغير الواجب والمطلب الثانى فى اشتباه الواجب بغير الحرام بقى من اقسام الشك فى المكلف به ماإذا اشتبه الواجب بالحرام كما اذا علم بوجوب احد الشيئين وحرمة الآخر واشتبه الواجب بالحرام وقد تعرض لحكم ذلك فى المطلب الثالث كما اذا كانت للشخص زوجتان فحلف على وطى احديهما وترك وطى الاخرى والحكم فيه التخيير بان يبنى على الفعل فى احديهما وعلى الترك فى الاخرى فى واقعة واحدة اذ لو بنى على الفعل فى كلتيهما او على الترك فيهما ولو فى واقعة واحدة تحصل المخالفة القطعية العملية وان حصلت الموافقة القطعية العملية ايضا .

(بخلاف الدوران) بين الوجوب والحرمة الذى تقدم حكمه فان الدوران هناك بين الوجوب والتحريم بالنسبة الى شىء واحد فلو بنى على الوجوب وفعل او على التحريم وترك فى واقعة واحدة لايلزم مخالفة قطعية ولاموافقة قطعية بل يحصل موافقة احتمالية ومخالفة احتمالية ومنه يظهر الفرق بين التخييرين لو قيل به هناك ايضا .

(واما لو علم) ان واحداً من الفعل والترك واجب والآخر محرم فهو خارج عن هذا المطلب لانه من دوران الامر بين الوجوب و الحرمة الذى تقدم حكمه فى المطلب الثالث من مطالب الشك فى التكليف وفى بحر الفوائد افتراق المسئلة من دوران الامر فى فعل واحد بين الوجوب والتحريم امر ظاهر لاسترة فيه كظهور الفرق بين التخيير فيهما انتهى .

(وكيف كان) انه قدس سره قد اطلق الحكم بالتخيير بين فعل احدهما وترك الآخر وذكر فى وجهه ان الموافقة الاحتمالية لكل من التكليفين اولى من الموافقة القطعية لاحدهما والمخالفة القطعية للآخر بعد عدم تمكن المكلف من الموافقة القطعية لكل منهما هذا .

(خاتمة) فيما يعتبر فى العمل بالاصل والكلام تارة فى الاحتياط واخرى فى البرائة اما الاحتياط فالظاهر انه لايعتبر فى العمل به امر زائد على تحقق موضوعه ويكفى فى موضوعه احراز الواقع المشكوك فيه به ولو كان على خلافه دليل اجتهادى بالنسبة اليه فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لايمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط غاية الامر عدم وجوب الاحتياط وهذا مما لاخلاف فيه ولااشكال انما الكلام يقع فى بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع كما فى العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه فان المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن الطرق الشرعية المبنية لوجه الفعل وعدم عثوره على طريق منها .

(اقول) اما الاحتياط فالظاهر انه لايعتبر فى العمل به امر زائد على تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف ويكفى فى حسنه مجرد احراز الواقع المشكوك فيه ولو كان على خلافه دليل اجتهادى .

(غايته) انه مع وجوده لايجب الاحتياط لانه لايجوز معه الاحتياط فان مرجع الامر بالغاء احتمال خلاف الامارة انما هو الغائه فى مقام التعبد به عملا لافى مقام تحصيل الواقع رجاء فيجوز للمكلف حينئذ ان يعمل اولا بما يقتضيه الاحتياط ثم العمل بما تقتضيه حجة شرعية من امارة اواصل كما يجوز له العكس ولو كان ذلك مستلزماً لتكرار العمل خارجاً كما لو قامت الامارة المعتبرة على وجوب صلاة الجمعة يوم الجمعة فى عصر الغيبة واحتمل كون الواجب فى عصر الغيبة هو خصوص الظهر .

(وتوهم) لزوم العمل حينئذ او لابما تقتضية الحجة الشرعية ثم العمل بما يقتضية الاحتياط بتخيل ان فى صورة العكس الغاء للتعبد بالامارة عملا لانه

لان نية الوجه حينئذ ساقطة قطعاً فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه او في وجوب السورة واستحبابها فلايصح له الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه لايتمكن من الفعل بنية الوجه والفعل بدونها غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط فلايتحقق قبل الفحص احراز الواقع فاذا تفحص فان عثر على دليل الوجوب او الاستحباب اتى بالفعل ناوياً لوجوبه او استحبابه وان لم يعثر عليه فله ان يعمل بالاحتياط لان المفروض سقوط نية الوجه لعدم تمكنه منها وكذا لايجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتهده نعم يجوز له بعد الفحص .

عين الاعتناء باحتمال مخالفة الامارة للواقع .

(مدفوع) بماعرفت من ان غاية ما تقتضيه حجية الامارة انما هو وجوب العمل على طبق مفادها الذي هو وجوب صلاة الجمعة واما عدم جواز فعل مايخالف مفادها لاجل رعاية احراز الواقع فلا يقتضيه دليل الامارة والالاقتضى عدم جواز رعاية جانب الاحتياط حتى بعد العمل بما تقتضيه الامارة .

(وبالجملة) يكفي في العمل بالاحتياط مجرد تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف ولايعتبر فيه شيء سوى ذلك فمتى تحقق موضوعه يحكم العقل بحسنه ولو كان مستلزماً للتكرار وكان المكلف متمكنا من ازالة الشبهة بالفحص ما لم يؤد الى اختلال النظام وهذا في التوصليات مما لاخلاف فيه ولااشكال .

(واما الاحتياط في العبادات) فلا ينبغي الشك في حسنه فيما لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم اومابحكمه وكذلك فيما اذا لم يكن الواقع منجزاً عليه كما في موارد الشبهات البدوية من الشبهات الموضوعية اوالحكمية بعد الفحص وعدم الظفر بالدليل .

(واما اذا كان المكلف) متمكنا من الامتثال التفصيلى فقد خالف فى حسن الاحتياط فيها قبل الفحص عن الادلة جملة من الفقهاء تبعا لقاطبة المتكلمين لوجهين

(**احدهما**) ان الاحتياط فيها يستلزم الاخلال بقصد الوجه والتمييز المعتبر فى العبادة فان المشهور على ما حكى على المنع من جريان الاحتياط فى العبادات مع التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الادلة المثبتة لوجه الفعل وعلى هذا بنوا بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد مع التمكن من احدهما وجعلوا الاحتياط فيها على خلاف الاحتياط .

(**وثانيهما**) ان الاحتياط يستلزم الاخلال بالجزم بالنية المعتبرة فى تحقق الاطاعة عقلا حال الاتيان بالعبادة بتقريب ان للامتثال مراتب اربعة .

(**الاولى**) الامتثال التفصيلى (الثانية) الامتثال الاجمالى (الثالثة) الامتثال الظنى (الرابعة) الامتثال الاحتمالى ولايجوز الانتقال الى المرتبة اللاحقة الابعد تعذر المرتبة السابقة فانه فيما عدا المرتبة الاولى لايمكن قصد امتثال الامر التفصيلى حال العمل .

(**فيعتبر فى حسن الطاعة الاحتمالية**) عدم القدرة على الطاعة التفصيلية ولايحسن من المكلف فى مقام الطاعة قصد الامر الاحتمالى مع التمكن من قصد الامر القطعى التفصيلى لان حقيقة الطاعة هى ان تكون ارادة العبد تبعا لارادة المولى بنحو ينبعث عن بعثه ويتحرك بتحريكه وهذا المعنى يتوقف على علم المأمور بامر الآمر وبعثه نحو المأمور به وبدونه لايكاد انبعاثه عن امره وبعثه حقيقة فلا يتحقق حقيقة الاطاعة والامتثال .

(**ولازم ذلك**) عدم جواز الانتقال من المرتبة الاولى الى المراتب اللاحقة الا فى صورة تعذر المرتبة السابقة وعدم التمكن من الامتثال التفصيلى الذى هو حقيقة الاطاعة فان الانبعاث عن الامر المحتمل وان كان مرتبة من العبودية ونحواً من الطاعة عند العرف والعقلاء ولكنه بعد ما لايكون ذلك انبعاثاً حقيقة

يحتاج اصل حسنه بحكم العقل الى كونه فى صورة عدم التمكن من الانبعاث عن البعث الجزمى .

(**وحيث**) ان الامتثال فى جميع موارد الاحتياط حتى الموارد المقرونة بالعلم الاجمالى يكون احتماليا باعتبار عدم العلم بتعلق البعث بالعمل المأتى به حال صدوره من العامل فلامحالة يتوقف حسنه العقلى على عدم التمكن من الامتثال الجزمى التفصيلى بازالة الشبهة بالفحص عن الواقع وبذلك يختص اصل حسنه بما بعد الفحص عن الادلة وعدم الظفر بما يوجب ازالة الشبهة عن الواقع هذا .

(ولكن الانصاف) انه لاوقع لهذا الاشكال بشيىء من الوجهين المذكورين

(**اما الوجه الاول**) فلما فيه من منع اعتبار شيىء من قصد الوجه والتمييز او قصد الجهة على ما حكى عن بعض من عدم كفاية قصد الوجه فقط بل لابد مع ذلك من قصد الجهة التى اقتضت وجوب الاعادة او استحبابها لانه لايعتبر شيىء من هذه الامور فى صحة العبادة اذاعتبارها فيها اما لاجل توقف صدق الاطاعة عقلا وتحقق الامتثال عرفاً عليها واما لاجل قيام الدليل بالخصوص على اعتبارها وهما ممنوعان .

(**اما الاول**) فللقطع بصدق الاطاعة والامتثال عقلاوعرفاً باتيان المأمور به بقصد الامر الواقعى وان لم يعلم بوجوبه اواستحبابه بل يكفى مجرد العلم بتعلق الطلب بالعبادة ولايتوقف قصد الامر على قصد وجهه من الوجوب اوالاستحباب .

(**واما الثانى**) فلا سبيل الى دعواه لخلو الادلة عما يدل على اعتبار شيىء من ذلك فى العبادة مع ان المسئلة مما تعم به البلوى ويتكرر الحاجة اليها ليلاونهاراً وماهذا شأنه يلزم على الشارع بيانه فعدم الدليل فى مثل ذلك دليل العدم ولااقل من الشك فى ذلك فتجرى فيه البرائة كالشك فى اصل التعبدية والتوصلية خلافاً للشيخ قدس سره حيث منع عن جريان البرائة فى المقام جرياً على مبناه من اصالة الاشتغال فى كل ما شك فى دخله فى العبادة مما لايمكن

اخذه فى متعلق الامر .

(واما الوجه الثانى) ففيه منع اعتبار خصوص الانبعاث عن الامر الجزمى التفصيلى فى تحقق العبودية وصدق الاطاعة الحقيقية بل القدر المعتبر فى تحقق القرب والطاعة عقلا انما هو مطلق الانبعاث عن امر المولى جزميا كان اورجائيا ففى الاخير ايضا تتحقق حقيقة القرب والطاعة لان مرجعه الى جعل امره المحتمل داعيا له حقيقة لان يتحرك من قبله غيران تحريكه يكون بواسطة احتماله فكل من الجزم بالامر واحتماله حينئذ يكون واسطة فى محركيـة الامر والتحريك والانبعاث فى كلا الفرضين يكون من قبل امر الشارع .

(فتلخص) ان التحقيق هو جواز العمل بالاحتياط عند تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف فى العبادات وغيرها ولو مع التمكن من الامتثال التفصيلى بازالة الشبهة من غير فرق بين كون الشبهة موضوعية اوحكمية ولا بين كونها بدوية اومقرونة بالعلم الاجمالى ولا بين كونه مستلزماً لتكرار العمل خارجاً وبين عدم استلزامه لذلك مـالم يؤد الى العسر والحرج فيجوز للمكلف فى جميع الصور المذكورة العمل بما يقتضيه الاحتياط وترك الامتثال التفصيلى ولو مع التمكن منه بازالة الشبهة بالفحص .

(ثم) انه قدس سره قد اهمل التخيير فى المقام مع انه من الاصول ايضا اعتماداً على اتحاد حكمه مع البرائة مضافاالى تصريحه قدس سره فيما يأتى عن قريب بعدم الفرق بينهما بقوله ثم ان فى حكم اصل البرائة كل اصل عملى خالف الاحتياط وان امكن حمله على الاستصحاب النافى للتكليف فلوابدل قوله خالف الاحتياط بقول غير الاحتياط كان اولى حتى يشمل التخيير والاستصحاب مطلقا فافهم .

(ومن هنا) قد اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادة عن اجتهاد او تقليد ثم ان هذه المسئلة اعنى بطلان عبادة تارك الطريقين يقع الكلام فيها فى مقامين لان العامل التارك فى عمله بطريقى الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانياً على الاحتياط واحراز الواقع واما ان لايكون كذلك والمتعلق بمانحن فيه هو الاول واما الثانى فسيجىء الكلام فيه فى شروط البرائة فنقول ان الجاهل التارك للطريقين البانى على الاحتياط على قسمين لان احرازه للواقع تارة لايحتاج الى تكرار العمل كالاتى بالسورة فى صلاته احتياطاً وغير ذلك من موارد الشك فى الشرطية والجزئية واخرى يحتاج الى التكرار كما فى المتمائنين كالجاهل بوجوب القصر والاتمام فى سير اربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه .

(**اقول**) قد تقدّم انّ من منع من جريان الاحتياط فى العبادة مع التمكن من ازالة الشبهة بالرجوع الى الادلة المثبتة لوجه الفعل بنى على بطلان عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد مع التمكن من احدهما وان علم اجمالا بمطابقتها للواقع بل يجب اخذ احكام العبادة عن اجتهاد او تقليد .

(**ثم ان بطلان**) عبادة تارك الطريقين يقع البحث عنه فى مقامين لان العامل التارك فى عمله بطريقى الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانيا على الاحتياط واحراز الواقع واما ان لايكون كذلك والمتعلق بما نحن فيه هو الاول واما الثانى فسيجىء الكلام فيه فى شروط البرائة .

(**ثم قال قدس سره**) ان الجاهل التارك للطريقين البانى على الاحتياط على قسمين لان احرازه للواقع تارة لايحتاج الى تكرار العمل كالآتى بالسورة فى

اما الاول فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه فى العمل والكلام فى ذلك قد حررناه فى الفقه فى نية الوضوء نعم لوشك فى اعتبارها ولم يقم دليل معتبر من شرع اوعرف حاكم بتحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على المختار من اجراء البرائة فى الشك فى الشرطية لان هذا الشرط ليس على حد سائر الشروط المأخوذة فى المأمور به الواقعة فى حيز الامر حتى اذا شك فى تعلق الالزام به من الشارع حكم العقل بقبح المؤاخذة المسببة عن تركه والنقل بكونه مرفوعاً عن المكلف بل هو على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة ومن المعلوم انه مع الشك فى ذلك لابد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة وبالجملة فحكم الشك فى تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء غير حكم الشك فى ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط او به بشرط كذا والمختار فى الثانى البرائة والمتعين فى الاول الاحتياط .

صلاته احتياطاً وغير ذلك من موارد الشك فى الشرطية والجزئية واخرى يحتاج الى التكرار كما فى المتبائنين كالجاهل بوجوب القصر والاتمام فى سير اربع فراسخ والجاهل بوجوب الظهر او الجمعة عليه .

(اما الاول) وهو مالايتوقف الاحتياط فيه على تكرار العمل فقد قوّى فيه صحة العمل بناء على عدم اعتبار نية الوجه فيه وقال قدس سره فى مبحث القطع اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى بالصلاة مع جميع مايحتمل ان يكون جزء فالظاهر عدم ثبوت الاتفاق على المنع و وجوب تحصيل اليقين

التفصيلى الى ان قال .

(**نعم لو شك**) فى ان نية الوجه هل هى معتبرة فى العبادة ام لا ولم يقم دليل معتبر شرعاً او عرفاً يدل على تحقق الاطاعة بدونها كان مقتضى الاحتياط اللازم الحكم بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل حتى على مذهب من اختار اجراء البرائة فى الشك فى الشرطية لان هذا الشرط اى اعتبار نية الوجه فى العبادة ليس على حدّ سائر الشروط المأخوذة فى المأمور به الواقعة فى حيز الامر كالستر والطهارة والاستقبال ونحوها .

(**فان هذه الشروط**) شروط للمأمور به بخلاف نية الوجه فانها شرط لتحقق الاطاعة والامتثال دون المأمور به بحيث لولاها لم يتحقق الاطاعة ولم يحصل الامتثال لامر المولى وكان الشك فى هذا الشرط شكاً فى المكلف به بخلاف الشك فى شرائط المأمور به فان الشك فيها شك فى التكليف فتجرى فيها البرائة بخلاف الاول فانه على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المأمور به وخروج المكلف عن العهدة .

(**ومن المعلوم**) انه مع الشك فى ذلك اى فى شرط تحقق الاطاعة لابد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع معه بالخروج عن العهدة .

(**وبالجملة**) فحكم الشك فى تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشىء اى بدون ما يعتبر فى تحقق الاطاعة كقصد الوجه غير حكم الشك فى ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لابشرط او به بشرط كذا والمختار عنده قدس سره فى الثانى البرائة والمتعين فى الاوّل هو الاحتياط .

(لكن الانصاف) ان الشك فى تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق لقطع العرف بتحققها وعدهم الاتى بالمأمور به بنية الوجه الثابت عليه فى الواقع مطيعاً وان لم يعرفه تفصيلا بل لابأس بالاتيان به بقصد القربة المشتركة بين الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعى المعلوم للفعل اجمالا وتفصيل ذلك فى الفقه الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد بالاحتياط لشهرة القول بذلك بين الاصحاب ونقل غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب اتيان الواجب والمندوب لوجوبه اوندبه او لوجههما .

(**اقول**) ان مايقتضيه انصافه قدس سره هوالانصاف اذ تقدّم مشروحاً ان اعتبار نية الوجه فى العبادة اما ان يكون لاجل توقف صدق الاطاعة عليه عقلااو يكون ذلك لقيام دليل خاصّ عليه وهما ممنوعان .

(**اما الاول**) فللقطع بحصول الطاعة والامتثال بقصد الامرالواقعى وان لم يعلم بوجوبه واستحبابه بل يكفى مجرد العلم بتعلق الطلب بالعبادة ولا يتوقف قصد الامرعلى قصد وجهه من الوجوب اوالاستحباب .

(**واما الثانى**) فلا سبيل الى دعواه لخلوّ الادلة عما يدل على اعتبارقصد الوجه فى العبادة ولا اقل من الشك فى ذلك فتجرى فيه البرائة كالشك فى اصل التعبدية والتوصلية خلافاً للشيخ قدس سره حيث منع من جريان البرائة فى المقام جرياً على مبناه من اصالة الاشتغال فى كل ماشك فى دخله فى العبادة ممالايمكن اخذه فى متعلق الامر .

(و لذا قال قدس سره) الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد او التقليد بالاحتياط لشهرة القول بوجوب قصد الوجه بين الاصحاب كما قال ره فى مبحث القطع اذا لم يتوقف الاحتياط على التكرار كما اذا اتى

ونقل السيد الرضى قده اجماع اصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لايعلم احكامها وتقريراخيه الاجل علم الهدى قده له على ذلك فى مسئلة الجاهل بالقصربل يمكن ان يجعل هذاالاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضدان بالشهرة العظيمة دليلا فى المسئلة فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكرنا واما الثانى وهو مايتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى فى النظر ايضا جواز ترك الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبارنيةالوجه لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبارالاطاعة التفصيلية فى العبادةبان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعدتكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلى به اجنبيا عن سيرة المتشرعة .

بالصلاة مع جميع مايحتمل ان يكون جزء فالظاهر عدم ثبوت الاتفاق على المنع ووجوب تحصيل اليقين التفصيلى .

(لكن) لايبعد ذهاب المشهور الى ذلك بل ظاهر كلام السيد الرضى ره فى مسئلة الجاهل بوجوب القصر وظاهر تقرير اخيه السيد المرتضى ره له ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لايعلم احكامها الى ان قال .

(وقال قدس سره) فى المقام بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول المعتضد ان بالشهرة العظيمة دليلا فى المسئلة فضلا عن كونهما منشأ للشك الملزم للاحتياط كما ذكر قده فى قوله نعم لوشك فى اعتبارها الخ هذا .

(**ولكن لايخفى**) انه قدس سره قدرجّح فى مبحث القطع جوازالعمل

بالاحتياط بل رجحانه حتى فى صورة التمكن من الظن الخاص فضلا عن الظن المطلق فى صورة عدم التكرار وصرّح فيه بان شبهة اعتبار نية الوجه ضعيفة وان لابطالها محلاً آخر ويفهم من كلامه هنا التردد فى ذلك بل تقوية عدمه من جهة الاجماعين المذكورين مع انه قد صرح فى البحث عن الاجماع بعدم حجية الاجماع المنقول فى المسائل التعبدية فكيف فى المسائل العقلية مع حكم العقل بخلاف ما فهموه وفى المحكى ان المحقق ره صرّح بان ماذكره المتكلمون من وجوب ايقاع الفعل الواجب لوجوبه او لوجه وجوبه كلام شعرى .

(**قوله** واما الثانى وهو مايتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة الخ) اقول بعد تقويته قدس سره جواز الاحتياط فيما لايحتاج الى تكرار العمل حيث قال فيما سبق اما الاول فالاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه فى العمل قال وكذا الكلام فى القسم الثانى وهو ما يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فانه ره قوى فيه ايضا جواز ترك الطريقين فيه الى الاحتياط بتكرار العبادة بناء على عدم اعتبار نية الوجه .

(ولكن الانصاف) عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية فى العبادة بان يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه ولذا يعدّ تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلى به اجنبياً عن سير المتشرعة ويؤيد ذلك ما حكى من بعض من ثبوت الاتفاق على عدم جواز الاكتفاء بالاحتياط اذا توقف على تكرار العبادة .

(بل الظاهر) المحكى من الحلى فى مسئلة الصلاة فى الثوبين عدم جواز التكرار للاحتياط حتى مع عدم التمكن من العلم التفصيلى فتأمل .

(بل من اتى) بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة بان صلى فى موضع تردد فيه القبلة بين اربع جهات فى خمسة اثواب احدها طاهر ساجداً على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مأة صلاة مع التمكن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلا اجتماع الشروط الثلاثة يعد فى الشرع والعرف لاعباً بامر المولى والفرق بين الصلوات الكثيرة وصلاتين لايرجع الى محصل نعم لو كان ممن لايتمكن من العلم التفصيلى كان ذلك منه محموداً مشكوراً وبالى ان صاحب الحدائق قده يظهر منه دعوى الاتفاق على عدم مشروعية التكرار مع التمكن من العلم التفصيلى ولقد بالغ الحلى قده فى السرائر حتى اسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا ولم يجوز التكرار المحرز له فاوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلاة فيهما مع ورود النص به لكن من طريق الاحاد مستنداً فى ذلك الى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه .

(**اقول**) قد تقدم الكلام مستقصيا فى جواز الاحتياط وعدمه وانه لااشكال فيه فى التوصليات وكذلك لااشكال فيه فى العبادات فيما لايحتاج الى التكرار كما اذا تردد الواجب بين الاقل والاكثر وهكذا فيما احتاج الى التكرار كما فى المتبائنين .

(**وانما الاشكال**) فيه من ناحية الوجه والتمييز تارة وكونه مخلا بالجزم بالنية اخرى واللعب بامر المولى ثالثة وقد اشار الشيخ ره بقوله بل من اتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة الخ الى الوجه الثالث من وجوه الاشكال .

(**وقد اجاب عنه**) العالم الربانى الشيخ محمد كاظم الخراسانى قدس سره فى الكفاية بقوله واما كون التكرار لعباً وعبثاً فمع انه ربما يكون لداع

وكما لايجوز الدخول فى العمل بانيا على احراز الواقع بالتكرار كذا لايجوز بانيا على الفحص بعد الفراغ فانطابق الواقع والااعاده ولو دخل فى العبادةبنية الجزم ثم اتفق له مايوجب تردده فى الصحة ووجوب الاتمام وفى البطلانووجوبالاستيناف ففىجواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان من اشتراط العلم بالصحة حين العمل كما ذكرنا ولذا لم نجوز هذا من اول الامر وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر فى الاستدامة كالابتداء ومن ان المضى فى العمل ولو مترددآ بانيا على استكشاف حاله بعد الفراغ محافظة على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعاً على تقديرصحته ليس بادون منالاطاعة التفصيلية ولايأباه العرف ولاسيرة المتشرعة وبالجملة فما اعتمد عليه فى عدم جواز

عقلائى كما اذا كان فى تحصيل العلم التفصيلى بالامتثال مشقة وكلفة اوبذل مال اوذل سؤال ونحو ذلك انما يضر اذا كان لعباً بامر المولى لافى كيفية اطاعته بعد حصول الداعى اليها كمالايخفى.

(**قوله** نعم لو كان ممن لايتمكن من العلم التفصيلى) قال بعض المحشين الظاهر ان ذكره قدس سره العلم التفصيلى من باب المثال ويكون المرادحسن الاحتياط مع عدم التمكن من الطريق التفصيلى سواء كان علماً اوظناً خاصاًبل ظنا مطلقا وانما حملنا العبارة على ذلك لان غرض المصنف عدم الرجوع الى الاحتياط فى صورة التكرار مع التمكن من الاجتهاد والتقليد لان مفروض كلامه فى عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد الاخذ بالاحتياط فى صوره التكرار وان مقتضى الانصافعدم جواز الاخذ بهمع التمكنمنهما فكيف يقول بانه مع عدم التمكن من العلم التفصيلى ولوكان متمكناً من الاجتهاد اوالتقليد يكون الاحتياط منه محموداً مشكوراً.

الدخول فى العمل متردداً من السيرة العرفية والشرعية غير جارفى المقام ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد فى الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول فى الصلاة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها وابتلاء المكلف بهافلايجوز لتارك معرفتها اذاحصل له التردد فى الاثناء المضى والبناء على الاستكشافبعد الفراغ لانالتردد حصل منسوء اختياره فهوفى مقامالاطاعة كالداخل فى العمل متردداًوبين كونه مما لايتفق الانادراً ولاجل ذلك لايجب تعلم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدمالابتلاء غالباًفيجوزهنا المضىفىالعملعلى الوجه المذكور هذا بعض الكلام فى الاحتياط .

(وممن يظهر) منهدعوى الاتفاق علىعدممشروعية التكرارمع التمكن من العلم التفصيلى صاحب الحدائق ولقد بالغ الحلّى قده فى السرائرحتى اسقط اعتبار الشرط المجهول تفصيلا فىمسئلة الصلاة فى الثوبين فاوجب الصلاة عاريا ولميجوّز تكرار الصلاة فيهما مستنداً فىذلك الى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه .

(ولكن المشهور بينالاصحاب) وجوب تكرار الصلاةفىالثوبين المشتبهين ويدل عليه مكاتبة صفوان بن يحيى فى الحسن عن ابى الحسن عليه السلام يسئله عن الرجل كان معه ثوبان فاصاب احدهما بول ولم يدرايهما هووحضرت الصلاة وخاف فوتها وليس عنده ماء كيف يصنع قال يصلى فيهما جميعاً .

(**ثم قال قدس سره**) ولو دخل فى العبادة بنية الجزم ثم اتفق له ما يوجب تردده فى الصحة ووجوب الاتمام وفى البطلان ووجوب الاستيناف ففى جواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه وجهان

(**قوله** من اشتراط العلم بالصحة حينالعمل الخ) بيان لعدم جواز الاتمام

بانيا على الفحص بعد الفراغ

(**قوله** ومن ان المضى فى العمل ولومتردداًالخ) بيان لجواز الاتمام بانيا على الفحص بعد الفراغ وهذا الوجه لايخلو عنقوة من حيث جريان استصحاب الصحة وبالجملة فما اعتمد عليه فى عدم جواز الدخول فى العمل متردداً من السيرة العرفية والشرعية غيرجار فى المقام اى فيما دخل فى العبادة بنية الجزم ثم اتفق له مايوجب تردده فى الصحة وفى البطلان .

(**ويمكن التفصيل**) بين كون الحادث الموجب للتردد فىالصحة مما وجب على المكلف تعلّم حكمه قبل الدخول فى الصلاة لعموم البلوى كاحكام الخلل الشايع وقوعها وابتلاء المكلف بها فلايجوز لتارك معرفتها اذا حصل له التردد فى الاثناء المضى والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء اختياره فهو فى مقام الاطاعة كالداخل فى العمل متردداً وبين كونه مما لايتفق الانادراً ولاجل ذلك لايجب تعلّم حكمه قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالبا فيجوز هنا المضى فى العمل على الوجه المذكور اقول هذا التفصيل لايخلو عن التأمل فتأمل .

(**ثم اعلم**) ان جميع ما تقدم من جواز العمل بالاحتياط عند تحقق موضوعه وعدمه انما هوفى العبادات واما المعاملات فلااشكال فى جوازالاحتياط فيها وان استلزم تكرار العمل ايضا من جهة عدم اعتبار قصد الوجه بل القربة فيها والمقصود منها حصول وجودها فى الخارج باىّ نحو اتفقت فاذا وجدت ولوبين امور متعددة يترتب عليها آثارها بلااشكال والمراد من الاحتياط فى المعاملات بالمعنى الاعم هو الجمع بين محتملات الواقع مالم يؤد الى اختلال النظام .

(**هذا**) تمام الكلام فيما يعتبر فى العمل بالاحتياط وقدعرفت ان المختار فيه هوعدم اعتبار شيىء فى جريانه سوى تحقق موضوعه وهو احتمال التكليف

(واما البرائة) فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة فى الموضوع فقد تقدم أنها غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها وان كان من جهة الشبهة فى الحكم الشرعى فالتحقيق انه ليس لها الا شرط واحد وهوالفحص عن الادلة الشرعية والكلام يقع تارة فى اصل الفحص واخرى فى مقداره اماوجوب اصل الفحص وحاصله عدم معذورية الجاهل المقصر فى التعلم فيدل عليه وجوه (الاول) الاجماع القطعى على عدم جواز العمل باصل البرائة قبل استفراغ الوسع فى الادلة (الثانى) الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم و تحصيل التفقه والذم على ترك السؤال .

(اقول) اما اجراء البرائة فى الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة فى التحريم فلا اشكال ولاخلاف ظاهراً فى عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبارمثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام وقوله عليه السلام فى ذيل رواية مسعدة بن صدقة والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غيره او تقوم بها البينة وقوله عليه السلام حتى يجيئك شاهد ان يشهدان ان فيه الميتة وغيرذلك السالم عما يصلح لتقييدها .

(و ان كانت الشبهة وجوبية) فمقتضى ادلة البرائة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او المؤمنين فانه لايجب الفحص فى المشكوك حاله فى المثالين الا انه قد يترائى ان بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص والاحتياط كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد او اطبائه او اضافتهم او اعطاء كل واحد منهم ديناراً فانه قديدعى ان بنائهم على الفحص

(الثالث) مادل على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب مثل قوله (ص) فيمن غسل مجدوراً اصابته جنابة فكزفمات قتلوه قتلهم الله الاسئلوا الاتيمموه وقوله (ص) من اطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء ماكان اسوء حالك لومت على هذه الحالة ثم امره بالتوبة وغسلها وما ورد فى تفسير قوله فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فان قال نعم قيل فهلاعملت وان قال لاقيل له هلا تعلمت حتى تعمل ومارواه القمى فى تفسير قوله تعالى الذين تتوفيهم الملائكة ظالمى انفسهم نزلت فيمن اعتزلت عن امير المؤمنين (ع) ولم يقاتل معه قالوا فيم كنتم قالوا كنا مستضعفين فى الارض اى لم نعلم من الحق فقال الله تعالى الم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها اى دين الله وكتابه واضحاً متسعاً فتنظروا فيه فترشدوا وتهتدوا به سبيل الحق .

عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غيرهم فى البلد .

(ثم) نقل قدس سره من بعض الاعلام مايظهر منه وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعية الوجوبية ثم استشكله بقوله فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن فى بعض افراد الاشتباه فى الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من اصالة نفى الزائد عند دوران الامر بين الاقل والاكثر فراجع الى الامر الثالث من الامور التى ختم بها الكلام فى الجاهل العامل قبل الفحص .

(**ولايخفى**) ان الشبهة الموضوعية الوجوبية اذاكانت مما احرز اهتمام الشارع بها كما كان الموضوع المشكوك مما لايعلم غالباً الابالفحص والمراجعة على نحو كان الامر به شرعاً مستلزماً عرفاً لوجوب الفحص عنه والا لم يمتثل

الانادراً وجب فيه الفحص بحد اليأس .

(**ويؤيد ذلك**) ما فى القوانين من ان الواجبات المشروطة بوجود شيىء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لاعلى العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لامشروط مثل من شك فى كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لايمكنه ان يقول انى لااعلم انى مستطيع ولايجب على شيىء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقدلها نعم لوشك بعد المحاسبة فى ان هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة ام لافالاصل عدم الوجوب حينئذ انتهى.

(**وقد اشار الشيخ قدس سره**) الى ذلك فى الامر الثالث المشار اليه بقوله ثم الذى يمكن ان يقال فى وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع فى مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص الخ فاذا امر المولى باخراج اليهودى مثلا عن البلد وفرض ان اليهودى ممن لايعرف فيه الابالفحص عنه فيستلزم الامر باخراجه وجوب الفحص عنه والا لم يمتثل الامر كثيراً الانادراً .

(**واما جريان البرائة فى الشبهات الحكمية**) فالتحقيق انه ليس لها الاشرط واحد وهو الفحص عن الادلة الشرعية والكلام يقع تارة فى اصل الفحص واخرى فى استحقاق تارك الفحص وعدمه وثالثة فى صحة العمل المأتى به قبل الفحص وفساده .

(**اما الاول**) فالكلام فيه يقع تارة فى البرائة العقلية واخرى فى البرائة الشرعية ولاريب فى اعتبار الفحص فى جواز الرجوع الى البرائة العقلية نظراً الى ان موضوعها هو عدم البيان فمالم يحرز ذلك بالفحص لايستقل العقل بقبح العقاب كما هو ظاهر والبرائة العقليه عبارة عن حكم العقل وادراكه عدم صحة العقاب على مخالفة الواقع الذى لايكون واصلا .

(**واما البرائة النقلية**) فالمستفاد من ادلتها كحديث الرفع وحديث السعة وحديث الاطلاق اى كل شيء مطلق حتى يرد فيه نهى عدم اعتبار الفحص فى جريانها الا انه قداستدل لاعتبار الفحص فى جريانها وتقييد اطلاق ادلتها بامور .

(**وقداستدل الشيخ قدس سره**) على اعتبار الفحص فيها بوجوه خمسة.

(**الاول**) الاجماع القطعى على عدم جواز العمل باصل البرائة قبل استفراغ الوسع فى الادلة ويرد عليه ان اتفاق الفقهاء على وجوب الفحص فى الشبهات الحكمية وان كان محققا الا انه لايكون اجماعاً مصطلحاً لانه معلوم المدرك فلايكون كاشفاً عن قول المعصوم .

(**الثانى**) الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم مثل آيتى النفر للتفقه وسؤال اهل الذكر والاخبار الدالة على وجوب تحصيل العلم وتحصيل التفقه والذم على ترك السؤال .

(**وفيه**) ان هذا يتم على مقالة المشهور دون ماذهب اليه المحقق الاردبيلى من ان السؤال واجب نفسى كما هو ظاهر هذه الادلة فحينئذ لامنافاة بين ترتب العقاب على ترك السؤال وجواز العمل بالبرائة فى الشبهات وترك الاحتياط فيها قبل الفحص وفيه مالايخفى فافهم .

(**الثالث**) ما دل على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب مثل قوله ﷺ فيمن غسّل مجدوراً اصابته جنابة فكزّ فمات قتلوه قتلهم الله الا سئلوا الاتيمموه .

(**قوله**) فكزّ بالزاء المعجمة فى المجمع الكزّ داء يتولد من شدة البرد وقيل هو نفس البرد ثم ذكر الحديث وفى القاموس فى كرّ بالمهملة الكرير كامير صوت فى الصدر .

(**قوله مجدوراً**) وهو من اصابه الجدرى قوله الا" سئلوا الا" فى كلا الموضعين للتوبيخ فيدل على وجوب السؤال .

(**وفى المحكى**) عن الفقيه والكافى قيل لرسول الله ﷺ ان فلانا اصابته جنابة فهو مجدور فغسلوه فمات فقال ﷺ قتلوه الا" سئلوا الا" تيمموه ان شفاء العى" السؤال وفى الكافى عن جعفر بن ابراهيم الجعفرى عن ابى عبدالله عليه السلام قال ان النبى ﷺ ذكر له ان رجلا اصابته جنابة على جرح كان به فامر بالغسل فاغتسل فكز" فمات فقال رسول الله ﷺ قتلوه قتلهم الله انما كان دواء العى" السؤل والعى بكسر العين وتشديد الياء التحير فى الكلام والمراد به هنا الجهل مجازاً .

(**وقوله** عليه السلام لمن اطال الجلوس الخ) روى عن الصادق عليه السلام ان رجلا جاء اليه فقال ان لى جيراناً لهم جوار يتغنين ويضربن بالعود فربما دخلت المخرج فاطيل الجلوس استماعاً منى لهن فقال له لاتفعل فقال والله ما هو شيىء اتيته برجلى انما هو سماع اسمعه باذنى .

(**فقال الصادق عليه السلام**) اما سمعت الله عزوجل يقول «ان السمع والبصر والفؤاد كل اولئك كان عنه مسئولا» فقال الرجل كانى لم اسمع بهذه الآية من كتاب الله عزوجل من عربى ولا عجمى لاجرم انى استغفر الله فقال له الصادق عليه السلام قم فاغتسل وصل ما بدالك فلقد كنت مقيماً على امر عظيم ما كان اسوء حالك لو مت على ذلك استغفر الله واسئله التوبة عن كل ما يكره فانه لا يكره الا القبيح فالقبيح دعه لاهله فان لكل اهلا فتدل هذه الرواية على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصى المجهولة المستلزم لوجوب تحصيل العلم لحكم العقل بوجوب التحرز عن مضرة العقاب وكذا قوله ﷺ فيمن غسل مجدوراً اصابته جنابة فكز" فمات الخبر.

(الرابع) ان العقل لايعذر الجاهل القادر على الاستعلام فى المقام الذى نظيره فى العرفيات ما اذا ورد من يدعى الرسالة من المولى واتى بطومار يدعى ان الناظر فيه يطلع على صدق دعواه او كذبها فتأمل واما النقل الدال على البرائة فى الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن الواقعة كما فى صحيحة عبدالرحمن المتقدمة ومادل على وجوب التوقف بناءاً على الجمع بينها وبين ادلة البرائة بحملها على صورة التمكن من ازالة الشبهة (الخامس) حصول العلم الاجمالى لكل احد قبل الاخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فى

(ولا يخفى) ان الوجه الرابع ليس الاّ عبارة عن عدم جريان البرائة العقلية قبل الفحص كما تقدم فما لم يتفحص لم يحرز التّلابيان ولم يستقل العقل بقبح العقاب ومن المعلوم ان عدم جريان البرائة العقلية مما لايصلح لتقييد اطلاقات ادلة البرائة الشرعية ولعله لذلك ماأشار صاحب الكفاية الى الوجه الرابع اصلا فانه بصدد مادل على تقييد اطلاقات ادلة البرائة الشرعية وهو مما لايصلح لذلك.

(وكيف كان) توضيح ما افاده قدس سره فى الوجه الرابع ان الشك فى المقام وان كان من الشك فى التكليف لكنه مورد قاعدة الاحتياط من جهة وجوب دفع الضرر المحتمل ولاشك فى احتمال العقاب مع عدم الفحص ولايجرى هنا قاعدة قبح العقاب بلا بيان وان كان هو على تقدير الجريان مقدميا على قاعدة دفع الضرر المحتمل رافعاً لموضوعها لان الحكم بكون المقام مجراها موقوف على صدق الحكم بعدم البيان ومن المعلوم عدم صدقه مع عدم الفحص.

(وبعبارة اخرى) ان العقل يحكم بوجوب الفحص وعدم جواز الرجوع الى البرائة قبله فانه كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان من المولى كذلك يستقل بوجوب الفحص عن احكام المولى فانه مقتضى العبودية والمولوية.

الشريعة ومعه لايصح التمسك باصل البرائة لما تقدم من ان مجراه الشك فى اصل التكليف لافى المكلف به مع العلم بالتكليف (فان قلت) هذا يقتضى عدم جواز الرجوع الى البرائة فى اول الامر ولو بعد الفحص لان الفحص لايوجب جريان البرائة مع العلم الاجمالى قلت المعلوم اجمالا وجود التكاليف الواقعية فى الوقايع التى يقدر على الوصول الى مداركها واذا تفحص وعجز عن الاصول الى مدارك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقايع التى علم اجمالا بوجود التكاليف فيها فيرجع فيها الى البرائة .

(**والسر فى ذلك**) ان العادة بعد مـا جرت على ان ايصال التكاليف لايكون على وجه القهر والاجبار واللازم على المولى بيان احكامه على النحو المتعارف وجعله فى معرض الوصول الى عبيده واما فعلية الوصول اليها فهى من وظائف العبد جريا على مقتضى عبوديته من تحصيل ما اراده المولى والعمل على طبقه وهذا الحكم العقلى بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور فى الاطلاق فى الادلة النقلية الدالة على البرائة وعليه فهى من الاول مختصة بما بعد الفحص فى الشبهات الحكمية .

(**قوله فتأمل**) اشارة الى ان الغرض من تشبيه المقام بمسئلة النبوة انحصار طريق العلم عادة فيهما بالفحص وحكم العقل فيهما بوجوب دفع الضرر المحتمل وان كان وجوب الفحص فى المقام شرعيّا ايضا وفى تلك المسئلة عقليّا محضا كما انها ليست مورداً للرجوع الى البرائة اصلا ولو بعد النظر والفحص لحصول العلم حينئذ بصدق المدعى او كذبه .

(**وبالجملة**) الفرق بين المقام والمسئلة ليس محلا للانكار اصلا والفرق بينهما على مايستفاد من عبارة بعض الاعلام من المحشين من وجوه ثلثة .

(**احدها**) حصول العلم بعد النظر بصدق المدعى باظهـار المعجزة وكذبه

بعجزه عنه بخلاف المقام .

(وثانيها) عدم امكان الوجوب الشرعى فى مسئلة النبوة بخلاف الفحص فى الاحكام الشرعية ومن هنا استدل له بالادل السمعية .

(وثالثها) انه كثيراً ما يحصل العلم بالفروع من الضرورة ونحوها من الاسباب القهرية من دون اعمال قوة نظرية اوالفحص عن الحكم وهذا بخلاف مسئلة النبوة فان طريقها منحصر فى الاعجاز .

(وقال بعض المحشين) ان الوجوه المذكورة اجنبية عمّا ذكره الشيخ قدس سره لان كلامه ظاهر او صريح فى ان الغرض التشبيه بمن يدّعى الرسالة عن المولى العرفى ولا دخل له بمسئلة النبوة المعروفة بل يظهر منه قدس سره فى ذيل الوجه الخامس صحة تشبيه المقام بمسئلة النبوة من جهة كون مبنى المسئلتين على وجوب دفع الضرر المحتمل من دون مدخلية العلم الاجمالى اصلا .

(قوله واما النقل الدال على البرائة الخ) مقتضى اطلاق ادلة البرائة هو جواز العمل بها من غير فحص فى موردها فان ظاهر قوله عليه السلام رفع مالا يعلمون وقوله عليه السلام كل شىء لك حلال حتى تعرف انه حرام مثلا هو رفع جميع الآثار بمجرد عدم العلم وحليّة جميع الاشياء الى الغاية المذكورة .

(والمناسب) مع مقام الامتنان خصوصاً اذا كان عليه السلام بصدد بيان الحكم الفعلى هو كون مالا يعلم مرفوعاً عن القادر على الاستعلام وان تكون الحلية ثابتة فى مورد الشبهة ولو مع القدرة على الفحص الا انها معارضة بما تقدم من الاخبار الدالة على المؤاخذة على ترك التعلم المقتضية لوجوب الفحص وبما دلّ على وجوب التوقف ولااشكال فى اقوائية هذه خصوصاً مادلّ على المؤاخذة على ترك التعلم فيؤخذ بظهورها ويقيّد بها اطلاق حديث الرفع ونحوه ويحمل على صورة الفحص واليأس .

(**قوله** الخامس حصول العلم الاجمالى لكل احد قبل الاخذ الخ) الدليل الخامس من الادلة الدالة على اعتبار الفحص فى جريان البرائة فى الشبهة الحكمية بل ومطلق الاصول النافية للتكليف هو دعوى العلم الاجمالى قبل الاخذ فى استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فى المسائل المشتبه فى مجموع ما بايدينا من الاخبار المدونة فى الكتب المعهودة مع كونها على نحو لو تفحصنا عنها لظفرنا بها ومقتضى هذا العلم الاجمالى هو وجوب الفحص فى كل مسئلة مسئلة وعدم جواز الاخذ بالبرائة فى المسائل المشتبه الا بعده .

(**وقد نوقش فيه**) بكونه اعم من المدعى فان المدعى انما هو وجوب الفحص فى خصوص ما بايدينا من الكتب المعروفة والمعلوم بالاجمال يعم ذلك لان متعلق العلم هى الاحكام الثابتة فى الشريعة واقعاً لا خصوص ما بايدينا فلا ينفع الفحص حينئذ مما فى ايدينا فى جواز الاخذ بالبرائة .

(**ويندفع**) ذلك بانه كما يعلم ذلك كذلك يعلم اجمالا باحكام كثيرة فى خصوص ما بايدينا من الكتب بمقدار يحتمل انطباق ما فى الشريعة عليها فينحل العلم الاجمالى الكبير حينئذ بالعلم الاجمالى الصغير ولازمه هو الاقتصار فى الاخذ بالبرائة بالفحص عما بايدينا من الكتب ويرتفع الاشكال ويتم الاستدلال بالعلم الاجمالى لوجوب الفحص .

(**وتوهم**) منع هذا العلم الاجمالى الخاص وانه ليس لنا الا علم اجمالى واحد وهو العلم باحكام كثيرة فى الشريعة فيما بايدينا من الكتب فعلا وغيرها مما لا تكون بايدينا .

(**يدفعه**) قضاء الوجدان بخلافه ضرورة حصول هذا العلم الاجمالى الخاص لكل احد قبل اخذه فى استعلام المسائل بوجود تكاليف كثيرة فى الشريعة فى خصوص ما بايدينا من الكتب .

(**وقد اورد**) على الدليل الخامس فى الكفاية بما حاصله ان موجب الفحص لو كان هوالعلم الاجمالى لزم جواز الرجوع الى البرائة قبل الفحص بعد انحلاله بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال مع انه غير جائز قطعاً فلابد من ان يكون المدرك امراً آخر غير العلم المزبور ومحصل ايراده ره ان الدليل اخص من المدعى .

(ولكن هذا لايخلو عن نظر) لان العلم الاجمالى انما هو بين جميع الوقايع من غيرمدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالى بالوقايع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة مع ان هذا الدليل انما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم اجمالا فيها فتامل وراجع ما ذكرنا فى رد استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط فى التحريمية بالعلم الاجمالى وكيف كان فالاولى ما ذكر فى الوجه الرابع من

(**انه قدس سره**) بعد ماقرّر العلم الاجمالى وقداورد على نفسه بقوله فان قلت هذا يقتضى عدم جواز الرجوع الى البرائة ولو بعد الفحص الخ ثم اجاب عنه بقوله قلت المعلوم اجمالا وجود التكاليف الواقعية فى الوقايع التى يقدر على الوصول الى مداركها الخ .

(**ثم قال قدس سره**) ولكن هذا الجواب عن السؤال المذكور لايخلو عن نظر لان العلم الاجمالى انما هو بين جميع الوقايع من غيرمدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدارك التكليف وعجزه عن ذلك فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالى بالوقايع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة .

(**و بالجملة**) ان مالا مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدركه وعجزه عنه هو العلم الاجمالى بواجبات و محرمات فى الوقايع لكنه لايوجب الاحتياط و ما يوجب الاحتياط هو العلم الاجمالى بوجود واجبات و محرمات يجب امتثالها و ذلك منحصر فيما يتمكن من الوصول الى مدركه ومرجع ذلك الى ان الاحكام الواقعية لاينجزه التكليف بها الابعد صيرورتها احكاما ظاهرية مضافاً الى ان هذا الدليل انما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم اجمالا فيها ولعل الامر بالتأمل اشارة الى هذا .

ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالا ومناط عدم المعذورية فى المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما فاحتمال الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتب الضرر الاترى انهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزة مدعى النبوة وعدم معذوريته فى تركه مستدين فى ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لا الى انه شك فى المكلف به هذا كله مع ان فى الوجه الاول وهو الاجماع القطعى كفاية ثم ان فى حكم اصل البرائة كل اصل عملى خالف الاحتياط

(**قوله** و راجع ما ذكرنا فى رد استدلال الاخباريين الخ) انه قدس سره بعد تقريره الاجماع من جانب الاخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية اجاب عنه بوجهين .

(**اما الاول**) فبمنع تعليق تكليف غير القادر على تحصيل العلم الا بما أدى اليه الطرق الغير العلمية المنصوبة له فهو مكلف بالواقع بحسب تأدية هذه الطرق لا بالواقع من حيث هو ولا بمؤدى هذه الطرق من حيث هو حتى يلزم التصويب او ما يشبهه لان ماذكرناه هو المتحصل من ثبوت الاحكام الواقعية للعالم وغيره وثبوت التكليف بالعمل بالطرق وتوضيحه فى محله وحينئذ فلا يكون ما شك فى تحريمه مما هو مكلف به فعلا على تقدير حرمته واقعاً .

(**و اما الثانى**) فملخّصه انه بعد الفحص واحراز جملة من التكاليف بالعلم او بالامارات بحيث يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها فينحل القدر المتيقن من المعلوم بالاجمال بها من جهة كون لسان الامارات لسان تعيين الواقع بها فى مؤدياتها كالبينة القائمة على الموضوعات فلا بأس باجراء اصالة البرائة فى الزائد لانه من الشك البدوى .

(**والحاصل**) ان الدليل الخامس لا يفى بلزوم الفحص فى كل شبهة ترد

على المكلف ولذا عدل عن الوجه الخامس وقال فالاولى ماذكر فى الوجه الرابع ومن الجوابين المذكورين فى رد استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية تعلم وجه الامر بالتأمل هذا و قال بعض المحشين ليس قوله فتأمل فى بعض النسخ .

(وكيف كان) قال قدس سره فالاولى ماذكر فى الوجه الرابع وملخص ماذكره فيه ان المناط فى وجوب الفحص هو احتمال الضرر الذى يجب دفعه مطلقا كما هو مبنى الوجه الرابع لا الى انه شك فى المكلف به من جهة حصول العلم الاجمالى كما ان المناط فى وجوب النظر الى المعجزة هو ذلك لاالى انه شك فى المكلف به ضرورة ان الشك فيه ليس شكاً فى المكلف به بل فى التكليف الاترى انهم حكموا باستقلال العقل بوجوب النظر فى معجزة مدعى النبوة وعدم معذوريته فى تركه مستندين فى ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لاالى انه شك فى المكلف به هذا كله مع ان فى الوجه الاول وهو الاجماع القطعى كفاية

(ثم) ان فى حكم اصل البرائة كل اصل عملى خالف الاحتياط كاصالة التخيير والاستصحاب وقاعدة الطهارة اذا جرت فى الشبهات الحكمية يعنى يعتبر الفحص فى التخيير العقلى بعين ماذكر فى البرائة العقلية كما يعتبر فى الاستصحاب بعين ماذكر فى البرائة الشرعية .

(وفى بحر الفوائد) لاينبغى الارتياب فى قيام الاجماع على اشتراط الفحص فى الرجوع الى غير الاحتياط من الاصول فى الشبهات الحكمية سواء خالفت الاحتياط بان كان مفادها نفى الحكم الالزامى او وافقته بان كان مفادها اثباته تعييناً او تخييراً بل هو مقتضى اكثر الوجوه المتقدمة ان لم يكن مقتضى جميعها فالاولى فى تحرير المقام ان يذكر بدل قوله خالف الاحتياط غير الاحتياط وان امكن ارجاعه الى مايطابقه بتمحل بعيد .

(**هذا**) تمام الكلام فى البحث عن اصل الفحص المعتبر فى العمل بالبرائة.

(بقى الكلام) فى حكم الاخذ بالبرائة مع ترك الفحص والكلام فيه اما فى استحقاقه العقاب واما فى صحة العمل الذى اخذ فيه بالبرائة اما العقاب فالمشهور انه على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراماً واقعا فلاعقاب ولواتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لاعلى ترك التعلم اما الاول فلعدم المقتضى للمؤاخذة عدا مايتخيل من ظهور ادلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم فى الوجوب النفسى و هو مدفوع بان المستفاد من ادلته بعد التامل انما هو وجوب

(**اقول**) قد تقدم الكلام فى اعتبار الفحص وعدمه تفصيلا فى العمل بالبرائة واختار قدس سره انه لايجوز العمل بالبرائة فى الشبهات الحكمية الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بما يخالفها .

(**و اما الكلام**) فى استحقاق التارك للفحص للعقاب وعدمه والاقوال فيه ثلاثة .

(**احدها**) ما نسب الى صاحب المدارك من استحقاق العقوبة على ترك الفحص والتعلم مطلقا صادف عمله الواقع ام خالفه .

(**ثانيها**) مايظهر من كلام الشيخ قدس سره واختاره بعض الاعاظم ايضا من استحقاق العقوبة على ترك الفحص والتعلم لكن لامطلقا بل عند ادائه الى مخالفة الواقع .

(**وثالثها**) مانسب الى المشهور من استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع لواتفقت لاعلى ترك التعلم والفحص فمن شرب العصير العنبى من غير فحص عن حكمه يستحق العقوبة ان اتفق كونه حراماً فى الواقع وان لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلاعقاب الا من حيث تجريه على القول به .

(**ومنشأ هذا الخلاف**) هو الخلاف فى وجوب التعلم المستفاد من

الفحص لئلا يقع فى مخالفة الواقع كما لايخفى اومايتخيل من قبح التجرى بناء على ان الاقدام على مالايؤمن كونه مضرة كالاقدام على مايعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ فى العدة وابوالمكارم فى الغنية لكنا قد اسلفنا الكلام فيه صغرى وكبرى واما الثانى فلو جود المقتضى وهوالخطاب الواقعى الدال على وجوب الشيء اوتحريمه ولامانع منه عدا مايتخيل من جهل المكلف به وهوغيرقابل للمنع عقلا وشرعاً .

العمومات الدالة على وجوب التفقه والتعلم هى آيتا النفر وسؤال اهل الذكر كما اشار اليهما الشيخ قدس سره فى كلامه المتقدم عند نقل الوجوه الخمسة واما الاخبار الدالة على وجوب التفقه والتعلم بل الذم على ترك السؤال فهى كثيرة

(منها) قوله عليه السلام هلا تعلمت حتى تعمل من حيث كون الوجوب المستفاد منها وجوباً نفسيا استقلاليا كسائر التكاليف النفسية الاستقلالية الموجبة للعقوبة على مخالفتها اوتهيئاً انشاء لاجل تهيء المكلف بالفحص وتعلم الاحكام لامتثال الواجبات والمحرمات الثابتة فى الشريعة او كونه وجوباً طريقيا كسائر الاحكام الطريقية الثابتة فى موارد الاصول والامارات المثبتة الموجبة لاستحقاق العقوبة على مخالفتها عند مصادفتها للواقع اووجوباً شرطياً من جهة دعوى شرطية الفحص تعبداً لحجية ادلة الاحكام والاصول النافية او كونه وجوباً مقدميا غيريا نظراً الى دعوى مقدمية الفحص والتعلم للعمل بادلة الاحكام او كونه ارشادياً محضا الى حكم العقل بلزوم الفحص للفرار عن العقوبة المحتملة امالاجل العلم الاجمالى او لاستقرارا لجهل الموجب لعذره او لحكمه بمنجزية احتمال التكليف قبل الفحص بناء على عدم اطلاق لادلة البرائة الشرعية يشمل مطلق الشك فى التكليف ولوقبل الفحص .

(ولكن التحقيق) هوما ذهب اليه المشهور لاباء مثل هذه العمومات

عن كونها مسوقة لاعمال تعبد فى البين يقتضى كونه اى التعلم واجبا نفسيا او شرطيا وظهورسوقها فى كونها للارشاد الى ماهوالمغروس فى الذهن من حكم العقل بلزوم الفحص فى الشبهات الحكمية وعدم جواز الاخذ بالبرائة فيها قبل الفحص اما بمناط العلم الاجمالى بوجود التكليف فى المشتبهات على التقريب المتقدم او بمناط وجوب دفع الضرر المحتمل لعدم استقرار الجهل الموجب لعذره مع عدم اطلاق ايضا لادلة البرائة الشرعية بشمل مطلق الشك فى التكليف (**كما يشهد**) لذلك ايضا افهام العبد بما قيل له من قول هلا تعلمت و عدم تمكنه من الجواب بعدم علمه بوجوب التعلم فانه لولاسوق مثل هذه الاوامر للارشاد الى مايحكم به العقل من وجوب الفحص والتعلم للفرار عن العقوبة المحتملة وعدم معذورية الجاهل مع التقصير فى مخالفة التكليف الواقعى لكان له ان يجيب بعدم علمه بوجوب الفحص والتعلم كما اجاب بذلك اولا حين ماقيل له هل عملت وحينئذ فلا مجال لرفع اليد عن ظهورهذه الاوامر فى ارادة الارشاد بحملها على الوجوب النفسى الاستقلالى اوالتهيء اوالوجوب الشرطى كمالامجال ايضا لحملها على الوجوب الطريقى كما افاده بعض الاعلام ره .

(**ثم**) الفرق بين ماذهب اليه المشهوروسابقه ان العقاب على مذاق المشهور يكون على نفس مخالفة الواقع لاعلى ترك التعلم وفى سابقه يكون العقاب على نفس ترك التعلم عند مخالفة العمل للواقع قال بعض الاعلام ان البحث بين ارباب القولين علمى لايترتب عليه اثر عملى .

(اما العقل) فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على نحو المعتاد المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان قادراً على ازالة الجهل عن نفسه واما النقل فقد تقدم عدم دلالته على ذلك فان الظاهر منها ولو بعد ملاحظة ماتقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافاً الى ماتقدم في بعض الاخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية عمار المتضمنة لتوبيخ النبي (ص) اياه بقوله افلا صنعت هكذا وقد يستدل ايضا بالاجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها و فيه ان معقد الاجماع تساوي الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع و مؤاخذتهم عليها كالاصول بالشروط المقررة للتكليف و هذا لاينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر.

(**اقول**) قد تقدم ان ما ذهب اليه المشهور هو كون العقاب على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لاعلى ترك التعلم.

(**اما الاول**) فلعدم المقتضي للمؤاخذة عدا ما يتخيل من ظهور ادلة وجوب الفحص وطلب تحصيل العلم في الوجوب النفسي وهو مدفوع بان المستفاد من ادلته بعد التامل انما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع كما لايخفى.

(**او ما يتخيل**) من قبح التجري بناء على ان الاقدام على ما لايؤمن كونه مضرة كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك كما صرح به جماعة منهم الشيخ

و قد خالف فيما ذكرنا صاحب المدارك تبعا لشيخه الاردبيلى حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل وفهم منه بعض المدققين انه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذى المقدمة و يمكن توجيه كلامه بارادة استحقاق عقاب ذى المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبى غير ملتفت حين الشرب الى احتمال كونه حراماً قبح توجه النهى اليه فى هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهى الموجه اليه قبل ذلك حين التفت الى ان فى الشريعة تكاليف لايمكن امتثالها الابعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث افضائه الى مخالفة تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لاتكليف لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة وهى المعرفة .

فى العدة وابوالمكارم فى الغنية و قد سبق البحث عنه صغرى اى من حيث قبح التجرى و كبرى اى من حيث ترتب العقاب عليه وعدمه فى السابق فى مقام رد الاخباريين القائلين بالاحتياط فى الشبهة التحريمة التكليفية المستدلين بان الاصل فى الاشياء الحظر فراجع .

(واما الثانى) اى ترتب العقاب على مخالفة الواقع فلوجود المقتضى وهو الخطاب الواقعى الدال على وجوب الشيىء اوتحريمه ولا مانع منه عدا ما يتخيل من جهل المكلف به وهو غير قابل للمنع عقلا ولا شرعاً .

(اما العقل) فلا يقبح مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على النحو المتعارف بين العقلاء المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى وكان قادراً على ازالة الجهل عن نفسه .

(واما النقل) فقد تقدم عدم دلالته على ذلك فان الظاهر منها ولو بعد

ملاحظة ماتقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص بالعاجز مضافاً الى ماتقدم في بعض الاخبار المتقدمة في الوجه الثالث المؤيدة بغيرها مثل رواية عمار وقد روى انه اصابته جنابة فتمعك في التراب فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله كذلك يتمرغ الحمار افلا صنعت كذا فعلمه التيمم وقد استدل بهذه الرواية على عدم المؤاخذة على ترك التعلم لو وافق العمل للواقع كما هو طريقة المشهور بتقريب ان في التوبيخ على عدم الاتيان بالتيمم على الكيفية دلالة على انه لو كان التيمم بتلك الكيفية ولو من غير سؤال لكان مجزيا ولم يتوجه اليه التوبيخ .

(**وبعبارة اخرى**) الجزء الاول من هذه الرواية اعني قوله (ص) كذلك يتمرغ الحمار يدل على بطلان التيمم من جهة مخالفة الواقع والجزء الاخير منها اعني قوله (ص) افلا صنعت كذا يدل على الصحة عند المطابقة ولو من غير سؤال والوجه في كونها مؤيدة لا دليلا هو ضعف السند ولكن قيل انه منجبر بالشهرة وهي كافية في انجبارها .

(**وقد استدل**) على ان الجهل بالمكلف به غير قابل للمنع من العقاب بالاجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع مع انهم جاهلون بها يعني معتقدون للخلاف فيها اوشاكون فيها والمقصود بالبحث انما هو الثاني وفيه ان معقد الاجماع تساوى الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع ومؤاخذتهم عليها كالاصول بالشروط المقررة للتكليف وهذا لاينفي دعوى اشتراط العلم بالتكليف في حق المسلم والكافر .

(**وبعبارة مختصرة**) ان هذا الاجماع في قبال ابى حنيفة حيث ذهب الى عدم تكليف الكفار بالفروع ومقصودهم تساوى الكفار والمسلمين في التكليف بالفروع في صورة وجود شرطه لا انهم مكلفون بها ولولم يوجد شرط التكليف وهو الالتفات .

(**وكيف كان**) قد خالف صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الاردبيلي

فيما ذهب اليه المشهور من استحقاق العقاب على مخالفة الواقع حيث جعلا عقاب الجاهل على ترك التعلم بقبح تكليف الغافل والظاهر وجه مخالفتهما مع المشهور ان الجاهل غافل غالباً عن الواقع فيأتي بالحرام او يترك الواجب وهو غير ملتفت اليه .

(**ومن المعلوم**) انه يقبح التكليف به عقلا فحينئذ يكون العقاب على ترك التعلم لا على الواقع المغفول عنه لقبح تكليف الغافل او لكون تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق بل يلتزمان بوجوب التعلم واجباً نفسيا ليصح العقاب عليه ولا يكون من العقاب على الواجب الغيري .

(**قال المحقق الاردبيلي**) في شرح الارشاد واعلم ايضا ان سبب بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مثلا هو النهي عن الصلاة فيها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير وان النهي مفسد للعبادة فلا تبطل صلاة المضطر ولا الناسي ولا الجاهل لعدم النهي حين الفعل ولان الناس في سعة مالا يعلمون وان كان في الواقع مقصراً ومعاقباً بالتقصير ولعل قول المصنف ره وان جهل الخ المراد به عدم علمه بالبطلان لا التحريم وان كان ظاهر كلامه غير ذلك وفهم من غير هذا المحل انتهى وهذا الكلام صريح في كون الجاهل المقصر معاقبا من جهة ترك الفحص والسؤال .

(**وقال سيد المدارك**) في شرح قول المحقق واذا اخل المصلي بازالة النجاسة عن بدنه اوثوبه اعاد في الوقت وخارجه اذا اخل المصلي بازالة النجاسة التي تجب ازالتها في الصلاة عن ثوبه وبدنه فاما ان يكون عالماً بالنجاسة ذاكراً لها حالة الصلاة اوناسيا اوجاهلا فهنا مسائل ثلاث قال في تضاعيف المسئلة الاولى ماهذا لفظه واطلاق كلام الاصحاب يقتضي انه لافرق في العالم بالنجاسة بين ان يكون عالماً بالحكم الشرعي اوجاهلا بل صرح العلامة وغيره بان جاهل الحكم عامد لان العلم ليس شرطاً في التكليف وهو مشكل لقبح تكليف الغافل .

(**والحق**) انهم ان ارادوا بكون الجاهل كالعامد انه مثله فى وجوب الاعادة فى الوقت فهو حق لعدم حصول الامتثال المقتضى لبقاء المكلف تحت العهدة وان ارادوا انه كالعامد فى وجوب القضاء فهو على اطلاقه مشكل لان القضاء فرض مستأنف فيتوقف على الدليل فان ثبت مطلقا او فى بعض الصور ثبت الوجوب والا فلا وان ارادوا انه كالعامد فى استحقاق العقاب فمشكل لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لايطاق نعم هو مكلّف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل او الشرع فيأثم بتركهما لابترك ذلك المجهول كما هو واضح انتهى وذكر مثل ذلك فى مواضع اخر منها قوله فى مسئلة الصلاة فى المكان المغصوب اما الجاهل بالحكم فقد قطع الاصحاب بانه غير معذور لتقصيره فى التعلم وتبع فى ذلك استاده المحقق الاردبيلى كما تبعه فى ذلك المحقق السبزوارى فى الذخيرة .

(**قوله وفهم منه بعض المدققين**) هو المحقق الخوانسارى فى حاشية الروضة فى باب الصوم وقد اورد على صاحب الذخيرة فى بحث مقدمة الواجب بان الالتزام بكون العقاب على ترك المقدمات خلاف الاجماع وحكم العقل وسيرة العرف والعقلاء وبان مقتضاه الالتزام بترتب الثواب عليها ايضا دون ذيها .

(**قوله** ويمكن توجيه كلامه بارادة استحقاق عقاب ذى المقدمة الخ) والغرض من هذا التوجيه ارجاع كلام صاحب المدارك الى ماذهب اليه المشهور من استحقاق العقاب على مخالفة الواقع بتقريب ان العقاب انما هو على ترك ذى المقدمة حين ترك المقدمة لكون تركها كاشفاً من ترك ذيها لما بينهما من العلاقة والسببية لاعلى ترك المقدمة نفسها والازم المحاذير التى ذكروها فى غير المقام .

(**منها**) لزوم تعلق العقاب بترك المقدمات مطلقا حتى المقدمات المتصلة بذويها كالوضوء بالنسبة الى الصلاة والارادة بالنسبة الى فعل الواجب مطلقا واللازم باطل اذ المعلوم من الدين ضرورة هو ترتب العقاب على الصلاة والصوم

و نحوهما بانفسها بيان الملازمة عدم الفرق بين المقدمات المتصلة والمنفصلة كالمشى الى الحج قبل الموسم فى جريان الدليل الذى ذكره فيهما .

(**ومنها**) انه يلزم عليه ترتب العقاب على ترك الارادة دون سائر المقدمات لتبعيتها لها والتزامه مشكل كما لايخفى .

(**ومنها**) انه يلزم اختصاص الثواب ايضا بالمقدمات لعدم الفرق بينه وبين العقاب فى اعتبار الترتب على الفعل الاختيارى مع انه مترتب على فعل نفس الواجب ضرورة الى غير ذلك من المحاذير التى تعرض لها بعض المحشين فراجع.

(**والحاصل**) انهم اختلفوا فى ان ترتب العقاب على المقدمة سواء كان من حيث المقدمية ام من حيث اداء تركها الى ترك ذيها هل هو تنجيزى غير مراعى بشيء اوتعليقى مراعى بوصول زمان ذى المقدمة وتركه فيه .

(**وفى المحكى**) قد ذهب الى الاول شريف العلماء ومن حذا حذوه من غير فرق بين صورة حصول العلم بترك ذى المقدمة مع تركها وبين صورة الظن او الشك فيه ومن غير فرق بين كون ترك ذى المقدمة حقيقيا اوحكميا .

(**والنسبة بينهما**) العموم من وجه لاجتماعهما فى ترك المقدمة وترك ذيها معاً وافتراقهما فيما لوترك الحج بعد المشى والوصول وما لوترك المشى اليه فى زمان خروج الرفقة ثم وصل اليه على طريق خرق العادة كطى الارض ونحوه واستند وافيه الى بناء العقلاء وحكم العقل وذهب آخرون الى الثانى.

(ونظيره) من ترك قطع المسافة فى آخر ازمنة الامكان حيث انه يستحق ان يعاقب عليه لافضائه الى ترك افعال الحج فى ايامها ولا يتوقف استحقاق عقابه على حضور ايام الحج وافعاله وح فان اراد المشهور توجه النهى الى الغافل حين غفلته فلاريب فى قبحه وان ارادوا استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه اليه نهى وقت المخالفة فان ارادوا ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لاقبلها لعدم تحقق معصية ففيه انه لاوجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة مضافاً الى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لايصيب زيداً ولايقتله الابعدمدة مديدة بمجرد الرمى وانارادوا استحقاق العقاب فى زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة فهو حسن لامحيص عنه هذا .

(اقول) ان وجوب تعلم الاحكام الشرعية مما لاريب فيه ولكن قدوقع الاشكال فى انه طريقى لايترتب العقاب عند تركه الاعلى مخالفة الواقع على تقدير وجوده كما ذهب اليه المشهور او انه نفسى والعقاب على تركه ولو لم يصادف الواقع كماذهب اليه صاحب المدارك تبعاً للمحقق الاردبيلى قدس سرهما وقد مال اليه صاحب الكفاية ره ايضا فى آخر كلامه .

(وقال المحقق النائينى) بعد البحث عن وجوب التعلم والاحتياط تفصيلا وبما ذكرنا ظهر ضعف ما ينسب الى المدارك من كون العقاب على نفس ترك التعلم فان المستتبع للعقاب انما هوترك الواجب النفسى لاترك الواجب الطريقى ويتلوذلك فى الضعف ماينسب الى المشهورمن كون العقاب على ترك الواقع لاعلى ترك التعلم فان العقاب على الواقع المجهول قبيح وايجاب التعلم

ولكن بعض كلماتهم ظاهر فى الوجه الاول وهو توجه النهى الى الجاهل حين عدم التفاته فانهم يحكمون بفساد الصلاة فى المغصوب جاهلا بالحكم لان الجاهل كالعامد و ان التحريم لايتوقف على العلم به ولولا توجه النهى اليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلاة بل كان كناسى الغصبية والاعتذار عن ذلك بانه يكفى فى البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض فى الواقع ومعاقب عليه ولولم يكن منهيا عنه بالفعل مدفوع مضافاً الى عدم صحته فى نفسه بانهم صرحوا بصحة صلاة من توسط ارضاً مغصوبة فى حال الخروج عنها لعدم النهى عنه وان كان آثماً بالخروج الا ان يفرق بين المتوسط للارض المغصوبة وبين الغافل بتحقق المبغوضية فى الغافل وامكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعى بالنسبة اليه لبقاء الاختيار فيه وعدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحلة الظاهر بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلى لتركه لعدم التمكن من ترك الغصب .

لايخرجه عن الجهالة فالاقوى ان يكون العقاب على ترك التعلم المؤدّى الى ترك الواقع لاعلى ترك التعلم وان لم يؤد الى ذلك لينافى وجوبه الطريقى ولاعلى ترك الواقع لينافى جهالته انتهى .

(وكيف كان ان الظاهر) هوالاول اذ لادليل على كونه نفسيا الاّ ما يتوهم من كونه مقتضى ظهور الا وامر المتعلقة بالتعلم ولكن الظاهر منها كون التعلم مقدمة للعمل كما هوصريح الرواية المتقدمة الواردة فى تفسيرقوله عزّ شأنه فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فان قال نعم قيل فهلاّ عملت و ان قال لاقيل له هلاّ تعلمت حتى تعمل فالمستفاد من هذه

الرواية انه لوترك التعلم و لم يتحقق مخالفة الواقع احياناً لايستحق العقاب الا من جهة التجرى وفى المقام بحث طويل لايسعه هذا المختصر .

(فتبين مما ذكرناكله) ان اقوى الوجوه فى المسئلة هومانسب الى المشهور من كون العقاب على ترك الواقع محضاً وان كان مغفولا عنه حين المخالفة و كان خارجاً عن تحت الاختيار ولكنه بالاخرة منتهى الى الاختيار وهو ترك التعلم عمداً حينما التفت الى تكاليف فى الشريعة كما هو الحال فى كل مسبب توليدى خارج عن تحت الاختيار اذا كان منتهيا الى امر اختيارى وان اضعف الوجوه هوما نسب الى المدارك من كون العقاب على نفس ترك التعلم و الفحص مطلقا وا ن لم يؤد الى ترك الواقع فانه مبنى على كون التعلم واجبا نفسيا تهيئيا كماان اردء الوجوه هوالقول بكون العقاب على ترك التعلم والفحص المؤدى الى ترك الواقع اذ هو مبنى على جعل الامر بتحصيل العلم طريقيا ولو باعتبار لازمه الذى هو ايجاب الاحتياط والنهى عن مخالفة التكاليف الواقعية المحتملة مع الالتزام ايضا بكونه فى فرض المطابقة للواقع ايجابا نفسيا متعلقا بذات العمل فى طول الايجاب الواقعى المتعلق به ليكون العقاب على مخالفة نفسه وهو كما ترى .

(وكيف كان) قال الشيخ قدس سره انه يمكن توجيه كلام صاحب المدارك بارادة استحقاق عقاب ذى المقدمة حين ترك المقدمة فان من شرب العصير العنبى غيرملتفت حين الشرب الى احتمال كونه حراماً قبح توجه النهى اليه فى هذا الزمان لغفلته وانما يعاقب على النهى الموجه اليه قبل ذلك حين التفت الى ان فى الشريعة تكاليف لايمكن امتثالها الابعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه من حيث افضائه الى مخالفة تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لاتكليف لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة وهى المعرفة .

(ونظيره من ترك قطع المسافة) فى آخر ازمنة الامكان حيث

انه يستحق ان يعاقب عليه لافضائه الى ترك افعال الحج فى ايامها ولايتوقف استحقاق عقابه على حضورايام الحج وافعاله وعلى هذا التوجيه .

(ان اراد المشهور) توجه النهى الى الغافل حين غفلته فلاريب فى قبحه لحكم العقل والنقل بقبح تكليف الغافل وانه تكليف بما لايطاق الاّ ان يمنع من ذلك بما ذكروا من ان الامتناع بالاختيار لاينافى الاختيار بل يؤكده فتأمل .

(وان ارادوا) استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه اليه نهى وقت المخالفة فان ارادوا ان الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لاقبلها لعدم تحقق معصية ففيه انه لاوجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمة مضافا الى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لايصيب زيداً ولايقتله الابعد مدة مديدة بمجرد الرمى و ان ارادوا استحقاق العقاب فى زمان ترك المعرفة على مايحصل بعد من المخالفة فهو حسن لامحيص عنه وان اراد صاحب المدارك هذا المعنى الاخير فيكون موافقاً للمشهور

(ولكن يبعد) حمل كلامه عليه بل يمكن ادعاء صراحة كلامه فى خلاف هذا المعنى لانه ره فى مقام رد المشهور القائلين بان الجاهل عامد قال بان قولهم هذا على تقدير ارادتهم منه العقاب غير صحيح لاستلزامه القول بتكليف الجاهل بالواقع حتى يكون مخالفته موجبة للعقاب مع ان التكليف بمالايطاق قبيح عند العقل نعم يكون الالتزام بالعقاب من جهة ترك التعلم لامن جهة ترك الواقع فتأمل جيداً .

(ولكن بعض كلماتهم ظاهر فى الاول) يعنى كلمات المشهور وان كانت محتملة لكل من الوجوه الثلاثة المذكورة الا ان الظاهر من كلام اكثرهم هو الوجه الاول وهو توجه النهى الى الجاهل حين عدم التفاته ويشهد بذلك امور .

(الاول) انهم يحكمون بفساد الصلاة فى المغصوب جاهلا بالحكم معللا بان الجاهل كالعامد وان التحريم لايتوقف على العلم به ولو لا توجه النهى اليه حين المخالفة لم يكن وجه لبطلان الصلاة بل كان كناسى الغصبية يعنى فى صحة الصلاة .

(الثانى) استدلالهم بان الجاهل المقصر يعلم اجمالا بوجود واجبات ومحرمات كثيرة فى الشريعة فلايكون معذوراً وقد صرح العلامة فيما عرفته من نقل صاحب المدارك بنفى كون العلم التفصيلى شرطاً فى التكليف للزوم الدور كما ذكره فى المنتهى والتحرير .

(الثالث) انهم لم يفرقوا فى كون الجاهل المقصر مكلفا بالواقع ومعاقبا على تركه بين الواجبات المطلقة المحققة شرائطها والواجبات الموقتة بالبيان المذكور فى المتن فيما يأتى عن قريب .

(والا عتذار) عن بطلان الصلاة بانه يكفى فى البطلان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ماهو مبغوض فى الواقع ومعاقب عليه ولو لم يكن منهيا عنه بالفعل من جهة جهل المكلف بالحكم .

(مدفوع) مضافا الى عدم صحته فى نفسه اى اجتماع الصلاة المأمور بها مع كونها مبغوضة فى الواقع ولومن دون تعلق النهى اليها لان محل النزاع فى باب اجتماع الامر والنهى هو كون الامر والنهى فعليين ولوكان كلاهما شأنيين اواحدهما فعليا والآخر شأنيا لم يتحقق التضاد بانهم صرحوا بصحة صلاة الجاهل بالغصب والمتوسط فى الارض المغصوبة فى حال الخروج عنها لعدم النهى عنه وان كان آثما بالخروج من جهة وجود جهة النهى فيه وكون اصل الدخول باختياره وتفويته التكليف عليه ولايرتفع الابارتفاع الغصب لاللنهى الفعلى لعدم امكان اجتماع الامر والنهى الفعليين .

(وفى المحكى) ان المحقق القمى فى القوانين ذكر فيما لايمكن

الانفكاك عن احد الطرفين من الامر والنهى مثل من دخل دار غيره غصباً اقوالا الاول انه مأمور بالخروج وليس منهيا عنه ولامعصية فى الخروج والثانى انه عاص لكن لم يتعلق به النهى عن الخروج والثالث انه مأمور به ومنهى عنه ايضا ويحصل العصيان بالفعل والترك كليهما وهو مذهب ابى هاشم واكثر افاضل متأخرينا بل هو ظاهر الفقهاء ثم قال ره وهو اقرب انتهى .

(**قوله** الا ان يفرق بين المتوسط للارض المغصوبة وبين الغافل الخ) حاصل الفرق بينهما تحقق المبغوضية فى الغافل وامكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعى بالنسبة اليه لبقاء الاختيار فيه لان الجهل بالحكم لاينافى اختيار المكلف فى موضوعه وهو الغصب وعدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحلة الظاهر لعدم قابليته للخطاب اصلا ترخيصا ومنعاً بخلاف المتوسط فانه يقبح منه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج كالطلب الفعلى لتركه فليس فيه الا الطلب الفعلى بخروجه ففيه ترخيص للفعل بخلاف الغافل فظهر الفرق بينهما .

ومما ذكرنا من عدم الترخيص يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع المحكوم بصحة عبادته مع الغصب وان فرض فيه الحرمة الواقعية نعم يبقى الاشكال في ناسي الحكم خصوصاً المقصر وللتأمل في حكم عبادته مجال بل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة فافهم ومما يؤيد ارادة المشهور للوجه الاول دون الاخير انه يلزم ح عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لاتنجز على المكلف الابعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج والمفروض انه لاتكليف قبلها فلاسبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً اما حين الالتفات الى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وخصوص الغفلة وكذلك الصلاة والصيام بالنسبة الى اوقاتها ومن هنا قد يلتجيء الى مالايأباه كلام صاحب المدارك ومن تبعه من ان العلم واجب نفسي والعقاب على تركه من حيث هو لامن حيث افضائه الى المعصية اعني ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا .

(يعني) من عدم ترخيص الشارع للفعل في مرحلة الظاهر بالنسبة الى الغافل يظهر الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع لوجود الترخيص في الجاهل بالغصب الشاك فيه لاجل اصالة البرائة التي تجرى في الشبهات الموضوعية مع عدم الفحص بخلاف الجاهل بالحكم لعدم جريانها في الشبهة الحكمية الا بعد الفحص اجماعاً .

(وبعبارة اخرى) ان الجاهل بالموضوع لايجب عليه الفحص في احراز الموضوع والكراهة الواقعية لاتضر مع الترخيص الظاهري فالصحة وعدم العقاب مستندان الى الترخيص الظاهري كما ان الصحة وعدم العقاب بالنسبة الى الغافل عن الموضوع مستندان الى قبح التكليف الفعلي بالاحتراز لاجل الغفلة

(ومادل بظاهره) من الادلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة فى وجوبه وان الحكمة فى ايجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لايفوته منفعة التكليف بها ولايناله مضرة اهماله عنها فانه قد يكون الحكمة فى وجوب الشيىء لنفسه صيرورة المكلف قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة فى الارشاد وتبليغ الانبياء والحجج ليس الاصيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب العلم فى كونه واجبا غيريا مضافا الى ما عرفت من الاخبار فى الوجه الثالث الظاهرة فى المؤاخذة على نفس المخالفة ويمكن ان يلتزم ح باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكاليف الواجب مقدمة وان كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات الى ما يعلمه اجمالاً من الواجبات المطلقة والمشروطة لاستقرار بناء العقلاء فى مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق فى المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة فتأمل هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البرائة .

مع الترخيص الظاهرى .

(ثم انهم) قداتفقوا على القول بصحة عبادة الجاهل بالموضوع مطلقا و اماناسى الموضوع فالمشهور على صحة صلاته وخالف فيه العلامة ره وبعض من تأخر عنه .

(واما جاهل الحكم) فالذى يظهر من كلماتهم التفصيل فى الحكم بالصحة والفساد فيه بين القاصر والمقصّر سواء كان جاهلا بسيطاً اومركبا وان كان فى كلام بعضهم اطلاق القول بالفساد ولومع القصور .

(واما ناسى الحكم) فحكمه عندهم حكم الجاهل بالحكم بقسميه

والوجه فى هذا التفصيل هوبناؤهم فى مسئلة امتناع الاجتماع على كون المزاحم للامر الغير المجامع معه للتضاد هوالنهى الواقعى المنجز على المكلف فلولم يكن هناك نهى واقعاً وان كان الفعل مما يعاقب عليه ويكون مبغوضاً ويوجد فيه جهة النهى لايحكم بفساد العبادة ومن هنا حكموا بصحة صلاة المتوسط فى المغصوب فى حال الخروج وبصحة غسل المرتمس فى الماء المغصوب اذا قصده حال اخراج البدن عن الماء الى غير ذلك فيما اذا فرض كونه عاصيا بالغصب لانتفاء النهى واقعاً من جهة امتناع الجمع بين فعل الشيء وتركه فيمتنع تعلق الخطاب بهما وان كان السبب سوء اختيار المكلف على مابرهن عليه فى محله فيعاقب على تفويت التكليف الذى تمكن من امتثاله وان خالف فيما ذكر بعض الاعلام على ماتعرض له فى بحر الفوائد .

(قوله نعم يبقى الاشكال الخ) قداختلفت الاقوال فى ناسى الحكم خصوصاً المقصّر بان يكون ترك التحفظ والتعاهد حتى نسى وقد صرح غير واحد من الاصحاب بان ناسى الحكم كجاهله ضرورة كونه بنسيانه يرجع الى الجهل وللتأمل فى حكم عبادته مجال بل تأمل بعضهم فى ناسى الموضوع يعنى فى صحة عبادته لماذكره من عدم وجود الترخيص فيه لعدم قابليته للخطاب اصلافكيف تكون صلاته صحيحة مع ان مناط الصحة هوالترخيص ولو فى مرحلة الظاهر و هوغير موجود فيه ولكن قدعرفت ان المشهور على صحة صلاته .

(**قوله** ومما يؤيد ارادة المشهور للوجه الاول الخ) اقول قدتقدم ان كلمات المشهور كانت محتملة للوجوه الثلاثة المتقدمة ولكن الظاهر من كلام اكثرهم هوالوجه الاول وهو توجه النهى الى الغافل حين غفلته .

(ومما يؤيد) ارادة المشهور للوجه الاول اى توجه النهى الى الغافل حين غفلته دون الاخير وهو كون العقاب على ترك ذى المقدمة لكن حين ترك المقدمة من غير ترقب حضور زمان المخالفة انه يازم على الوجه الاخير عدم

العقاب فى التكاليف الموقتة التى لاتتنجز على المكلف الابعد دخول اوقاتها مع انهم يلتزمون باستحقاق العقاب فيها و هو مؤيد لارادة المشهور الوجه الاول و هوتوجه النهى الى الغافل حين غفلته .

(و ببيان آخر) انه لولم يرد المشهور التسوية بين العالم و الجاهل فى توجه الخطابات اليهما للزم عدم العقاب فى التكاليف المشروطة التى لاتتنجز على المكلف الابعد حصول شرطها مع ان العقاب ثابت فيها اجماعاً و الملازمة مذكورة فى المتن .

(وحاصل الاشكال) على تقدير ارادة المشهور الوجه الاخير ان استحقاق العقاب على مخالفة الواقع انمايتم فى التكاليف المطلقة واما التكاليف المشروطة او الموقتة فلايتم فيهما ذلك اذ الواقع فيهما لم يتنجز على المكلف كى يعاقب عليه لاقبل الشرط والوقت ولا بعدهما اماقبل الشرط والوقت فواضح واما بعدهما فكذلك لاجل الغفلة عنه الناشية عن ترك الفحص والتعلم فكيف يصح العقاب عليه .

(و من هنا) قدالتجأ المحقق الاردبيلى وصاحب المدارك تبعاً له الى الالتزام بوجوب التعلم نفسيا فيكون العقاب على تركه من حيث هو لا من حيث افضائه الى ترك الواجبات وفعل المحرمات المجهولة تفصيلا .

(قال صاحب الكفاية) فى حاشيته يمكن ان يقال ان التكاليف الموقتة والمشروطة فى الشريعة يكون التكليف فيها فعليا منجزاً بحيث يجب على المكلف تحصيل غير ماعلق عليه من مقدماته مماكان باختياره وذلك بان يكون الوقت والشرط من قيود المادة والمأموربه لامن قيود الهيئة والامر .

(وان كان) من قيودها بحسب القواعد العربية حسبمايراه المصنف قدس سره فى الواجبات المشروطة حيث بنى على ان الشرط فيها من قيود المادة وليس الواجب الانحواً واحداً لانحوين المعلق والمشروط على مايراه صاحب الفصول

فيكون الواجب المشروط عنده هوالمعلق عند صاحب الفصول .

(لكن لايخفى) ان ماكان من هذا القبيل انما اخذ فى المأمور به على نحو لايجب تحصيله كالاستطاعة مثلا حيث ان المطلوب من الحج مااذا حصل الاستطاعة من باب الاتفاق اوحصّلها المكلف بميله ومشتهاه .

(وبالجملة) كانت التفاوت بين القيود فى ذلك من جهة تفاوتها فى كيفية اعتبارها فى المأمور به فحينئذ يستكشف عن اطباقهم على استحقاق الجاهل المقصر فى تعلم المسائل حتى التكاليف المشروطة ان المعرفة لم تؤخذ فيها على نحولايجب تحصيلها فلوحصل من جهة التقصيرفيها فوت لم يكن معذوراً فيها نعم انما يلزم عدم استحقاق العقاب فيها كما افادقده لوكان الواجب المشروط عند المشهور كما يراه صاحب الفصول فى قبال المعلق بان لايكون تكليف قبل الشرط اصلا وكان حدوثه بعد حدوثه فليتدبر جيداً .

(وقوله) مادل بظاهره الخ) يعنى ان مايدل من الآيات وهى آيتا النفر وسؤال اهل الذكر والاخبار مثل قوله عليه السلام عليكم بالتفقه فى دين الله ولاتكونوا اعراباً فان من لم يتفقه فى دين الله لم ينظر الله اليه يوم القيامة ومثل قوله عليه السلام بعد ماسئله السائل هل يسع الناس ترك المسئلة عمّا يحتاجون اليه قالا الى غير ذلك على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة فى وجوبه وان الحكمة فى ايجابه لنفسه صيرورة المكلف قابلا للتكليف بالواجبات والمحرمات حتى لايفوته منفعة التكليف بها ولاينالله مضرة اهماله عنها فانه قد يكون الحكمة فى وجوب الشيء لنفسه صيرورة المكلف قابلا للخطاب بل الحكمة الظاهرة فى الارشاد وتبليغ الانبياء والحجج ليس الاصيرورة الناس عالمين قابلين للتكاليف واصلين الى الآثار والخواص والثمرات المترتبة عليها فان الغرض منها استكمال نفس الانسان بها حتى يحصل له بسبب ذلك قرب الخالق المنان .

(فاندفع بذلك) ماربما قد يتوهم من ان ماذكره الخصم من امتناع توجه النهى الى الغافل يوجب سدّ باب الامر بالمعروف والنهى عن المنكر الاّ للمقصر المتقاعد عن التحصيل مع علمه بوجوب المعرفة فلايجب نهى الغافلين عن الاعمال الشنيعة ولا امرهم بالعبادات الصحيحة فينتفى فائدة تبليغ الانبياء والحجج عليهم السلام .

(ولكن الانصاف) ان الادلة الدالة على وجوب التعلم ظاهرة فى كونه واجباً غيرياً مضافا الى ماعرفت من الاخبار فى الوجه الثالث من الوجوه الخمسة المتقدمة كقوله صلى الله عليه وآله فيمن غسل مجدوراً اصابته جنابة فكزّ فمات قتلوه قتلهم الله الا سئلوا الا تيمموه وقوله صلى الله عليه وآله لمن اطال الجلوس فى بيت الخلاء لاستماع الغناء ماكان اسوء حالك لومت على هذه الحالة ثم امره بالتوبة وغسلها وماورد فى تفسير قوله فلله الحجة البالغة من انه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت فان قال نعم قيل فهلاّ عملت وان قال لاقيل له هلاّ تعلمت حتى تعمل الى غير ذلك كلها ظاهرة فى المؤاخذه على نفس المخالفة .

(**قوله** ويمكن ان يلتزم حينئذ الخ) هذا وجه آخر لحلّ الاشكال حاصله انه يمكن الالتزام بحكم العقل بوجوب التعلم بحيث يكون معاقباً على ترك التكاليف وان كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات الى مايعلمه اجمالا من الواجبات المطلقة والمشروطة .

(ويدل على ذلك) استقرار بناء العقلاء حيث انهم لايفرقون بين تارك التكاليف المطلقة وتارك التكاليف المشروطة اوالموقتة اذا استند الترك فيها الى ترك التعلم والفحص ولو من قبل حصول الشرط او الوقت فيكون مرجعه الى دعوى ان العقلاء يرون تعلم التكاليف المشروطة او الموقتة واجبة ولو من قبل حصول الشرط اوالوقت بحيث اذا ترك التعلم وفات الواجب فى موطنه بعد حصول الشرط اوالوقت لم يروه معذوراً هذا خلاصة الكلام منه قدس سره بتوضيحنا

بالنسبة الى عقاب الجاهل التارك للفحص العامل بما يطابق البرائة .

(قوله فتأمل) يحتمل ان يكون وجه التأمل اشارة الى نظرية هذا المطلب عنده قدس سره و كونه قابلا للنقض والابرام كما ذكره فى بحر الفوائد قال بعض المحشين لعله اشارة الى عدم توقف العقاب على توجه الخطاب بل مجرد المبغوضية كافية فيه انتهى وفيه تأمل وقال صاحب الكفاية اشار الشيخ قده بقوله فتأمل الى اجنبية مثال الطومار عن المقام كما اشرنا اليه هناك فراجع لكنك عرفت ان الوجه فى ذلك هو كون الشرط فى الواجبات المشروطة ليس بشرط التكليف بل المكلف به فيكون نسبة الواجبات مطلقها مطلقا ومشروطها الى المعرفة على نهج واحد انتهى فتأمل .

(واما الكلام فى الحكم الوضعى) وهى صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده فيقع الكلام فيه تارة فى المعاملات واخرى فى العبادات اما المعاملات فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن احد الطريقين اعنى الاجتهاد والتقليد ام لا عنهما فاتفقت مطابقته للواقع لانها من قبيل الاسباب لامور شرعية فالعلم و الجهل لامدخل له فى تأثيرها و ترتب المسببات عليها فمن عقد على امرئة عقداً لايعرف تأثيره فى حلية الوطى فانكشف بعد ذلك صحته كفى فى صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع وكذا من ذبح ذبيحة بفرى ودجيه فانكشف كونه صحيحاً اوفاسداً ولو رتب عليه اثراً قبل الانكشاف فحكمه فى العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما اذا وطئها فان العقاب عليه مراعى و اما حكمه الوضعى كما لو باع لحم تلك الذبيحة فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتى تنكشف الحال ولااشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك المعاملات ولاخلاف ظاهراً فى ذلك ايضا

(مراده قدس سره) من المعاملة فى المقام معناها الاعم وهى ما لايتوقف صحتها على قصد القربة سواء كانت من المعاملة بالمعنى الاخص كالعقود والايقاعات ام لا فيشمل الاقسام الثلاثة اى العقود والايقاعات والاحكام الوضعية والتكليفية وقد عرّفها بعض المحشين بانها هو الفعل الذى جعله الشارع سبباً او شرطاً او مانعاً لشيء آخر سواء كان من العقود ام الايقاعات ام الجنايات ام التوصليات كالتطهير والتنجيس وامثالهما انتهى فافهم .

(فالمعاملة) التى يبحث عن حكمها فيما نحن فيه اذا صدرت من الشاك من حيث الحكم الوضعى اعنى الصحة والفساد هى مايقابل العبادة بالمعنى الاخص

الا من بعض مشايخنا المعاصرين قده حيث اطال الكلام هنا فى تفصيل ذكره بعد مقدمة هى ان العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا لها حقايق واقعية هى ماقرره الشارع اولا وحقايق ظاهرية هى مايظنه المجتهد انه ماوضعه الشارع وهى قد تطابق الواقعية وقد تخالفها ولمالم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهادية الى الواقعية فالسبب والشرط والمانع فى حقنا هى الحقايق الظاهرية ومن البديهيات التى انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الآثار على الحقايق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسى للتمليك او الزوجية .

وهى مايتوقف وجوده او صحته على قصد التقرب واما العبادة بالمعنى الاعم فما عثرت تفسيرها فى كلام الاصحاب ولكن يمكن تفسيرها بان معناها الاعم هى المواظبة على فعل المأموربه .

(وكيف كان) ان المعيارفى الصحة والفساد فى المعاملة هو موافقتها مع الواقع و مخالفتها له فان وافقته صحت و ان خالفته بطلت على ما يقتضيه اصول المخطئة من ان العبرة فى صحة عمل الجاهل و فساده بمطابقة الواقع و مخالفته فيها حتى قال بعض الاعلام لافرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات ولابين ان يكون فى البين طريق منصوب على وفق عمله اوعلى خلافه اولم يكن فى البين طريق اصلا فان وجود الطريق المنصوب على الوفاق اوالخلاف على اصول المخطئة غيرمثمرفى هذه الجهة انتهى .

(و ان المعيار) فى العبادة امران موافقتها مع الواقع و تمشّى قصد القربة فان و افقت العبادة مع الواقع وتمشّى قصد القربة صحت والابان خالفت الواقع اووافقته ولم يتمش قصد القربة لتردد العامل بالبرائة قبل الفحص وعدم

جزمه باحد الطرفين بطلت **وماذكرنا** كله يستفاد من كلام الشيخ قدس سره ايضا حيث قال واما الكلام فى الحكم الوضعى وهى صحة العمل الصادر من الجاهل و فساده فيقع الكلام فيه تارة فى المعاملات واخرى فى العبادات .

(اما المعاملات) فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع ومخالفته سواء وقعت عن احد الطريقين اى الاجتهاد والتقليد ام لاعنهما فاتفقت مطابقته للواقع لانها من قبيل الاسباب لامور شرعية فالعلم والجهل لامدخل له فى تأثيرها وترتب المسببات عليها .

(فمن عقد) على امرئة بغير العربية بمقتضى البرائة من شرطية العربية فانكشف بعد ذلك صحته كفى فى صحته من حين وقوعه وكذا لو انكشف فساده رتب عليه حكم الفاسد من حين الوقوع .

(وكذا) من ذبح ذبيحة بفرى ودجيه فانكشف كونه صحيحاً او فاسداً و لو رتب عليه اثراً قبل انكشاف الواقع فحكمه من جهة استحقاق العقاب ما تقدم من كونه مراعى بمخالفة الواقع كما اذا وطىء الامرئة التى عقد عليها عقداً لايعرف تأثيره فى حلية الوطى فان العقاب عليه مراعى .

(و اما حكمه الوضعى) كما لوباع لحم تلك الذبيحة فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتى تنكشف الحال و لااشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك المعاملات ولاخلاف ظاهراً فى ذلك ايضا الامن بعض مشايخنا المعاصرين قده .

(اقول) ان المراد به الفاضل النراقى ره فى كتاب المناهج حيث اطال الكلام هناوقدّم لتحقيق ماذهب اليه مقدمتين .

(او لهما) انه لاشك فى انه لاتكليف فوق العلم والاعتقاد ويلزمه انه لواعتقد احد ترتب اثر على شىء بحيث لم يحتمل خلافه ترتب عليه فى حقه فمن اعتقد حلية الزوجة بعقد باطل واقعاً تحل له مادام كذلك كما تحل الاجنبية

باعتقاد انها زوجته ومن اعتقد بطلان عقد صحيح تحرم عليه المعقودة به مادام كذلك كما تحرم الزوجة باعتقاد انها اجنبية .

(وثانيتهما) هى ان العقود والايقاعات بل كلما جعله الشارع سببا لها حقائق واقعية هى ماقرره الشارع اولا كجعله العقد العربى سببا للزوجية مثلا وحقائق ظاهرية هى مايظنه المجتهد انه ماوضعه الشارع وهى قد تطابق الواقعية وقد تخالفها ولما لم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهادية الى الواقعية فالسبب والشرط والمانع فى حقنا هى الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التى انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسى للتمليك اوالزوجية ويأتى عن قريب نتيجة المقدمتين .

(قال بعض الاعلام) ان ماذهب اليه الفاضل النراقى ره فى المناهج ليس له موافق من السابقين واللاحقين ولذا رماه كل من تأخر عنه بقوس واحد من غير تعرض لتوجيه كلامه حتى الشيخ قدس سره مع ان بنائه بقدر الامكان على توجيه كلمات الاعلام ولابد اولا من توجيه كلامه حفظا لمرتبته فنقول .

(اما ماافاده ره فى المقدمة) فتوضيحه يحتاج الى مقدمة وهى ان الحكم له تقسيمات منها انه ينقسم تارة الى الفعلى والشأنى واخرى الى الظاهرى والواقعى وثالثاً الى التكليفى و الوضعى وهذه من قبيل مانعة الخلو لامكان اجتماعها بتقريب ان الحكم سواء كان تكليفيا او وضعيا له اثر مقصود متعلق بافعال المكلفين من الثواب والعقاب فى العبادات وجواز الوطى و حلية النظر والتقبيل ونحوها فى النكاح والطهارة والنجاسة وحلية الاكل ونحوها فى المعاملات بالمعنى الاعم .

(وهذا الاثر) المقصود لايتعقّل حصوله الابعد العلم بذلك الحكم

اوطريق آخر اليه والافهذا الحكم شأنى اى ليس له ذلك الاثر المقصود وحينئذ فالاحكام وضعيا كان اوتكليفيا شأنى عندالجهل بها واذاحصل العلم بها اوطريق آخر اليها يعبّر عنها بالظاهرية فالظاهرى هوالحكم المترتب عليه الاثر المقصود **(اذا عرفت هذه)** فماافاده ره فى المقدمة من ان الحقائق الظاهرية هى مافطنه المجتهد الخ وكذاقوله فالاول فى حكم المجتهد اوالمقلد لانه يتعبد باعتقاده ليس من جهة ان موضوعات الاحكام هى المعانى المعتقدة بل من جهة ان تعلّقها على المكلفين بمعنى ترتب الاثر المقصود منها عليها يتوقف على الاعتقاد واذا تعلق الاعتقاد بهاتصير احكاماً ظاهرية و يترتب عليها الاثر المقصود مالم ينكشف الخلاف و هذا عبارة اخرى عن الاجزاء فى الامر العبادى يعنى ان اجزائها عن الحقائق الواقعية وقيامهامقامها نظير قيام العبادة الظاهرية مقام العبادة الواقعية واجزائهاعنها بل يمكن اثبات الصحة بالاستصحاب ايضا وفيه ان الاجزاء فى الاوامر العقلية بمحل المنع حسبما قررفى محله واما الاستصحاب فلامجرى له لتبدل الموضوع بزوال الاعتقاد .

(واما ماافاده ره) من الحكم بالبطلان فى صورة الموافقة مع الادلة الظنية فيمااذا اختص اثره بمعيّن اومعيّنين وبعبارة اخرى كان من ذوى الاضافات كزوجة الغير ومال الغير ونحوهما .

(فملخص وجهه) حسبما يستفاد من كلامه ان الجاهل المتردد حين صدور العمل لم يكن مأموراً بترتب الاثر عليه واذا التفت الى موافقته لرأى المجتهد يصيرشاكاً فى ترتب الاثر عليه لان المظنون لمجتهده سببية هذا العقد للاثر متصلا بصدوره والمفروض انه ليس كذلك واماالسببية المنفصلة فليس عليها دليل اذليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كون الدخول فى التقليد مثل اجازة المالك فى كشفه عن صحة العقد من حين وقوعه مضافاً الى ان الاصل فى المعاملات الفساد هذا .

(وفيه) ان مؤدى الامارات ومظنون المجتهد هو سببية العقد فى الواقع من غير تقييد بالاتصال بالاثر بمعنى ان العقد المذكور حين صدوره محدث لعلاقة الزوجية غاية الامر عدم ترتب الاثر المقصود عليه قبل قيام الظن والمفروض عدم اعتبار ذلك الظن من باب الموضوعية بل هو طريق الى الواقع كالعلم فكما انه لافرق فى العلم بين حصوله قبل العقد وبعده فكذلك الطرق الشرعية .

(وحاصل ماذكره من التفصيل) ان غير المجتهد و المقلد على ثلاثة اقسام لانه اما غافل عن احتمال كون ماأتى به من المعاملة مخالفا للواقع و اما ان يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة فالاول فى حكم المجتهد والمقلدلانه يتعبد باعتقاده كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده مادام غافلا فاذا تنبه فان وافق اعتقاده قول من يقلده فهو والاكان كالمجتهد المتبدل رأيه وقدمر حكمه فى باب رجوع المجتهد و اما الثانى وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ماأوقعه من المعاملة للواقع فاماان يكون ماصدر عنه موافقاً او مخالفاً للحكم القطعى الصادر من الشارع واما ان لايكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية فالاول يترتب عليه الاثر مع الموافقة ولا يترتب عليه مع المخالفة اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعاً ان المعاملة الفلانية سبب لكذا وليس معتقداً بخلافه حتى نتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد فى مثله بعلم و اعتقاد ولا يقدح كونه محتملا للخلاف اوظاناً به لانه مأمور بالفحص والسؤال كما ان من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وانلم يسئل لانه مأمور بالسؤال

(حاصل ماذكره الفاضل النراقى ره) انغير المجتهد والمقلد على ثلاثة اقسام والحصر فى الثلاثة عقلى بالنسبة الى الطرق المحتملة الظاهرية والمراد بغير المجتهد والمقلد هوالجاهل التارك لطريق الاجتهاد والتقليد

(وكيف كان) انه اما غافل عن احتمال كون ماأتى بهمن المعاملة مخالفاً للواقع واما ان يكون غيرغافل بلايترك التقليد مسامحة .

(فالاول) اى الغافل هوالجاهل المركب فى حكم المجتهد والمقلد لانه يتعبد باعتقاده مادام غافلا كتعبد المجتهد باجتهاده والمقلد بتقليده والمراد من الحاقه بالمجتهد والمقلد هوالالحاق بحسب اصل وجوب العمل لاكونه

(واما الثانى) فالحق عدم ترتب الاثر فى حقه مادام باقيا على عدم التقليد بل وجود المعاملة كعدمها سواء طابقت احد الاقوال ام لا اذ المفروض عدم القطع بالوضع الواقعى من الشارع بل هو مظنون المجتهد فترتب الآثار انما هو فى حقه .

ثم ان قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد فلا اشكال فيه و ان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بما مر فى نقض الفتوى بالمعنى الثالث فيقال انما لم يختص اثره بمعين او بمعينين كالطهارة و النجاسة والحلية والحرمة وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد او اكتفى فى الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك ثم قلد من يقول بكفاية الاول فى الطهارة والثانى فى التذكية ترتب الاثر على فعله السابق اذ المغسول يصير طاهراً بالنسبة الى كل من يرى ذلك وكذا المذبوح حلالا بالنسبة الى كل من يرى ذلك ولا يشترط كونه مقلداً حين الغسل والذبح .

مجعولا من الشارع كما يستظهر من لفظ التعبد فاذا تنبه فان وافق اعتقاده قول من يقلده فهو و الا كان كالمجتهد المتبدل رأيه وقد مر حكمه فى باب رجوع المجتهد وان الحق فيه التفصيل فى النقض بالمعنى الثالث الذى هو محل النزاع ويأتى نقله عن قريب .

(**واما الثانى**) وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اوقعه من المعاملة للواقع فاما ان يكون ما صدر عنه موافقاً او مخالفاً للحكم القطعى الصادر من الشارع واما ان لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية

(**فالاول**) يترتب عليه الاثر مع الموافقة من اول الامر ولا يترتب عليه مع المخالفة من اول الامر ايضا اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعاً ان المعاملة الفلانية سبب لكذا وليس معتقداً بخلافه حتى نتعبد بخلافه ولا دليل على التقييد فى مثله بعلم واعتقاد ولا يقدح كونه محتملا للخلاف اوظانا به لانه

واما مايختص اثره بمعين اومعينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها فلايترتب عليه الاثر اذ آثار هذه الامور لابد من ان يتعلق بالمعين اذلا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرئة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه و هذا الشخص حال العقد لم يكن مقلداً فلم يترتب فى حقه الاثر كما تقدم واما بعده وان دخل فى مقلديه لكن لا يفيد لترتب الاثر فى حقه اذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلا بصدوره للاثر ولم يصر هذا سببا كذلك و اما السببية المنفصلة فلا دليل عليها اذليس هو مظنون المجتهد ولا دليل على كونه الدخول فى التقليد كاجازة المالك والاصل فى المعاملات الفساد مع ان عدم ترتب الاثر كان ثابتاً قبل التقليد فيستصحب انتهى كلامه ملخصاً .

مأمور بالفحص والسؤال كما ان من اعتقد حلية الخمر مع احتمال الخلاف يحرم عليه الخمر وان لم يسئل لانه مأمور بالسؤال .

(قال بعض الاعلام) من المحشين والمراد من قوله وليس معتقداً بخلافه حتى نتعبد بخلافه بيان الفرق بين المعتقد والشاك عند تبين حال المعاملة بعدها على وجه الجزم ومن قوله ولادليل على التعبد بمثله بعلم واعتقاد الفرق بين المعاملة والعبادة حيث انه يحكم بفسادها مع التردد و ان طابقت الواقع بخلاف المعاملة فان التردد فى ترتب الاثر عليها شرعاً لايمنع من ايجادها ومن قوله ولايقدح كونه محتملا للخلاف اوظاناً به لانه مأمور بالفحص والسؤال ان الحكم بتأثير الواقع وتبعية الآثار له لاينافى كون الفاعل شاكاً اوظانا بالظن الغير المعتبر فى حال المعاملة بعد فرض الحكم بعد معذورية الشاك والظان من حيث كونه مأموراً بالفحص والسؤال معهما كما ان من ظن حلية الخمر مع عدم اعتبار ظنه يتنجز عليه الواقع ويحرم عليه من حيث كونه غير معذور ومأمورا بالفحص والسؤال .

(والحاصل) ان الشك انما يمنع من ترتيب آثار الواقع بعد تبين الخلاف اذاكان فى مورد الشك حكم ظاهرى للشارع على خلاف الواقع و كذا الظن انمايمنع منه اذاكان معتبراً شرعاً والمفروض خلاف ذلك كما يكشف عنه وجوب الفحص معهما فانه تلازم بين القاء هما شرعاً و كون الآثار مترتبة على الواقع كما هوظاهر .

(قوله اذا لمفروض انه ثبت من الشارع الخ **)** يحتمل ان يكون تعليلا لترتب الاثر مع الموافقة فقط ويحتمل ان يكون تعليلا لترتب الاثر مع المخالفة فقط ويمكن ان يكون تعليلا لكلتا الفقرتين والظاهر من العبارة هوالاخير .

(قوله واما الثانى الخ) اى قوله واما ان لايكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية فهذا قسم ثان للمتفطن فالحق عدم ترتب الاثر فى حقه مادام باقياً على عدم التقليد بل وجود المعاملة كعدمها ولعل ذلك من جهة ان الاصل الفساد سواء طابقت احد الاقوال املا اذالمفروض عدم القطع بالوضع الواقعى من الشارع بل هو مظنون للمجتهد فترتب الآثار انماهو فى حقه

(ثم) ان قلد بعد صدور المعاملة المجتهد القائل بالفساد فلااشكال فيه و ان قلد من يقول بترتب الاثر فالتحقيق فيه التفصيل بمامر فى نقض الفتوى بالمعنى الثالث .

(وفى المحكى) ان الفاضل النراقى ره قد ذكر فى باب تبدل الرأى للنقض معانى ثلاثة .

(احدها) ابطال الفتوى الاولى من رأس والحكم بعدم كونها حكم الله فيمامضى وجعلها لاغية بالمرة لاخلاف فى عدم جوازه بل الاجماع والضرورة عليه

(ثانيها) ان لايعمل بالاولى فى الزمان الثانى بمعنى ابطال المتقدمة فى الزمان الثانى ويبنى اعماله المتجددة على الثانية لاخلاف فى جوازه بل وجوبه لانه لازم تغير الرأى .

(ثالثها) ابطال الآثار المترتبة على عمل صادر فى الزمان الاول بفتواه الاولى التى لولا تغيّر الرأى لقطع بترتب تلك الآثار على ذلك العمل مثل ان ينكح بفتواه الاولى باكرة بغير اذن الولى يظهر عدم جوازه من عدم جواز النقض بالمعنى الاول لان العمل الصادر فى الزمان الاول كان صحيحاً مستتبعاً للاثار و بعد تجدد الرأى لايجوز الحكم ببطلانه فى الزمان الاول وليس موجوداً فى الزمان الثانى حتى يصير مورداً للفتوى الثانية ويدل على بقائه الاستصحاب ايضا الى ان قال .

(هذا كله) فيما كان تأثيره بالنسبة الى شخص خاص اواشخاص معينين كالعقود والايقاعات واسباب شغل الذمة وامثالها واما ما ليس كذلك يعنى لم يختص اثره بمعيّن او بمعيّنين كالطهارة والنجاسة والحليّة والحرمة وامثالها فيترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد اواكتفى فى الذبيحة بقطع الحلقوم مثلا كذلك ثم قلد من يقول بكفاية الاول فى الطهارة والثانى فى التذكية ترتب الاثر على فعله السابق اذا المغسول يصير طاهراً بالنسبة الى كل من يرى ذلك وكذا المذبوح حلالا بالنسبة الى كل من يرى ذلك ولايشترط كونه مقلداً حين الغسل والذبح .

(وقد ظهر من كلامه المنقول) ان محل النزاع هو النقض بالمعنى الثالث وهو فى باب تبدل الرأى ابطال الآثار المترتبة على عمل صادر فى الزمان الاول بفتواه الاولى مثل ان ينكح بفتواه الاولى باكرة بغير اذن الولى وكان رأيه ذلك الزمان صحة النكاح المزبور ثم تبدل رأيه بالبطلان وانه يبنى بعد تبدل الرأى ايضا بصحة النكاح المزبور بمعنى عدم الاحتياج الى تجديد العقد بعد التبدل وان كان لايجوز له بعد التبدل انشاء نكاح جديد باكرة اخرى بغير اذن الولى و لكن بالنسبة الى النكاح السابق الذى صدر منه فى حال كون رأيه على الصحة فى النكاح الكذائى لابد من ترتب الاثر عليه مطلقا حتى بعد تبدل الرأى فيكون

الحكم عدم الابطال فى مثل ماذكر .

(واما بالنسبة) الى مثل الطهارة والنجاسة وغيرهما مما لايختص اثره بمعين اومعينين فاذاغسل ثوبه من البول مرة مثلا وكان رأيه فى ذلك الزمان النجاسة ثم تبدل رأيه الى الطهارة فانه لايبنى على النجاسة التى كان رأيه فى زمان الغسل عليها بل يبنى على الطهارة بعد تبدل الرأى فيكون الحكم النقض و الابطال فى مثل ماذكر .

(واما فى المقام) فان لوحظ ان الحق عدم ترتب الاثر فى حقه مادام باقيا على عدم التقليد وان الاصل الفساد فاذا قلد من يقول بصحة النكاح المزبور فلايجوز الحكم بصحته لماذكره من استصحاب عدم الصحة واصل الفساد وغير ذلك فيكون الحكم عدم النقض وعدم ابطال الفساد الثابت فى السابق فى مثل ما ذكر واما فيما لايختص كما اذاغسل ثوبه مرة ثم قلد من يقول بكفايته فى الطهارة فانه يحكم بالطهارة وان كان حكمه السابق البناء على النجاسة لماذكره من الدليل فيكون الحكم فى مثله النقض وابطال الفساد الثابت فى السابق .

(فيكون التفصيل) الثابت فى المقام بعينه هو التفصيل الثابت فى باب تبدل الرأى وان لوحظ انه اذا ظن بصحة النكاح المزبور واوقعه بقصدها ورتب اثر الصحة عليه مادام باقيا على عدم التقليد و كذلك اذاغسل ثوبه مرة من البول بظن كفايته فى الطهارة ورتب اثر الطهارة على الغسل المزبور ثم قلد من يقول بصحة النكاح المزبور وبحصول الطهارة بالغسل المزبور فاذاقيل بعدم جواز الحكم بالصحة فى مثل النكاح المزبور وبالحكم بالطهارة بعد التقليد بالغسل المزبور كما قرره يكون الحكم فى المقام النقض فيما يختص وعدم النقض فيما لايختص فلايكون التفصيل فى المقام بعينه هو التفصيل الثابت فى باب تبدل الرأى بل عكسه فليتنبه لذلك .

(و فى بحر الفوائد) ان مراد الفاضل النراقى ره من قوله واما

التانى فالحق عدم ترتب الاثر فى حقه مادام باقياً على عدم التقليد الاشارة الى ما عرفت سابقاً من لزوم الرجوع الى اصالة الفساد مادام شاكاً وان طابقت المعاملة فى الخارج احد الاقوال فى المسئلة من حيث ان طريقية قول المفتى انما هى فى حق مقلده ومن استند فى العمل الى رأيه والمفروض عدم استناده اليه وليس الحكم الظاهرى كالحكم الواقعى فى ثبوته فى حق كل احد حتى يؤثر موافقته الواقعية كما فى الفرض الاول .

(ومراده) ممالم يختص اثره بمعين اومعينين فى قبال ما اختص اثره باحدهما هوماكان اثره قائماً بعين خارجى من غير اضافة الى مكلف خاص وان كان الفعل المؤثر فيه مؤثراً من حيث صدوره من اى مكلف كقطع الحلقوم المؤثر فى حلية الحيوان والغسل مرة المؤثر فى طهارة المغسول و هذا بخلاف العقد المؤثر فى ملكية العين او زوجية المرئة مثلا فان الملكية اضافة بين الملك و المالك و كذا الزوجية علاقة بين الزوجين و ان ترتب عليهما آثار فى حق غير المالك والزوج ومراده من عدم ترتب الاثر المستصحب الثابت قبل التقليد هو الذى حكم به فى مرحلة الظاهر باصالة الفساد لاعدمه الثابت فى نفس الامر قبل المعاملة فانه بهذا المعنى عين اصالة الفساد كما لايخفى هذا بعض الكلام فى شرح مراده ممالخصه شيخنا قدس سره فى المقام .

(والمهم فى المقام) بيان ما ذكره فى المقدمة من ان كل ما جعله الشارع من الاسباب لها حقائق واقعية وحقائق ظاهرية فنقول بعد الاغماض عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين من أن التسبيبات الشرعية راجعة الى تكاليف شرعية ان الاحكام الوضعية على القول بتأصلها هى الامور الواقعية المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة كحيوة زيد وموت عمرو ولكن الطريق الى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادى او التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذى الاثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده .

(والمهم فى المقام) بيان ماذكره فى المقدمة الثانية التى نقلها قدس سره فى المتن دون المقدمة الاولى لكون ماذكر فيها بيّنا واضحاً باعتبار ان المرء متعبد باعتقاده ولا اعتقاد فوق العلم ولا يأتى فيها الكلام مثل مايأتى فى المقدمة الثانية .

(وانما المهم) بيان ما ذكره الفاضل النراقى ره فى المقدمة الثانية من ان العقود والايقات بل كل ماجعله الشارع سببا لها حقائق واقعية هى ماقرره الشارع اولا وحقائق ظاهرية هى مايظنه المجتهد انه ما وضعه الشارع وهى قد تطابق الواقعية وقد تخالفها ولما لم يكن لنا سبيل فى المسائل الاجتهادية الى الواقعية فالسبب والشرط والمانع فى حقّنا هى الحقائق الظاهرية ومن البديهيات التى انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتّب الآثار على الحقائق الظاهرية يختلف بالنسبة الى الاشخاص فان ملاقاة الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسّه عند واحد دون غيره وكذا قطع الحلقوم للتذكية والعقد الفارسى للتمليك او الزوجية انتهى.

(قال الشيخ قدس سره) وفيه بعد الاغماض عما هو التحقيق عنده

ولافرق بينها فى انه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذى الاثر من حين حصوله اذا عرفت ذلك فنقول اذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجية فكل من حصل له الى سببية هذا العقد طريق عقلى اعنى العلم او جعلى بالظن الاجتهادى او التقليد يترتب فى حقه احكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما فان احكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة وتوريثها منه والانفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حيوته ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقد السببية وهو فى الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شىء فى الواقع نعم لايكون مكلفاً بالواقع مادام معتقداً فاذا زال الاعتقاد رجع الامر الى الواقع وعمل على مقتضاه .

تبعاً للمحققين من ان التسببيات الشرعية راجعة الى تكاليف شرعية يعنى ليس لها جعل مستقل كالتكاليف الشرعية بل هى راجعة اليها اى منتزعة منها ان الاحكام الوضعية على القول بتأصلها اى جعلها مستقلا هى الامور الواقعية المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية الغير المجعولة يعنى اذا قلنا بالجعل المستقل فى التسببيات الشرعية تكون متأصلة ومتحققة فى الواقع يترتب عليها الآثار الشرعية كترتب الآثار على الامور الواقعية الخارجية كحيوة زيد وموت عمرو .

(ولكن الطريق) الى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادى او التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذى الاثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده ولا فرق بينها فى انه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذى الاثر من حين حصوله .

(اذا عرفت ذلك) فنقول اذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً

لازوجية فكل من حصل له الى سببية هذا العقد طريق عقلى اى العلم او جعلى بالظن الاجتهادى اوالتقليد يترتب فى حقه احكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما فان احكام زوجية هند لزيد ليست مختصة بهما فقد يتعلق بثالث حكم مترتب على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة وتوريثها منه اى اعطاء الورثة الارث من ماله لها والانفاق عليها من ماله وحرمة العقد عليها حال حيوته ولا فرق بين حصول هذا الطريق حال العقد اوقبله اوبعده .

(ثم) انه اذا اعتقد السببية وهو فى الواقع غير سبب فلا يترتب عليه شيء نعم لا يكون مكلفاً بالواقع مادام معتقداً فاذا زال الاعتقاد رجع الامر الى الواقع وعمل على مقتضاه .

(اقول) فى هذه العبارة الاخيرة الواقعة بعد ثم اشارة الى ردّ ما ذكره الفاضل النراقى ره فى المقدمة الاولى من مقدمتى التفصيل المذكور من انه لاتكليف فوق العلم والاعتقاد وفيه مالا يخفى فتأمل .

(وبالجملة) فحال الاسباب الشرعية حال الامور الخارجية كحيوة زيد وموت عمرو فكما انه لافرق بين العلم بموت زيد بعد مضى مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعى فى وجوب ترتب آثار الموت من حينه فكذلك لافرق بين حصول العلم بسببية العقد لاثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادى به بعد الصدور فان مؤدى الظن الاجتهادى الذى يكون حجة له وحكماً ظاهرياً فى حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجية بين هند وزيد والمفروض ان دليل حجية هذا الظن لايفيد سوى كونه طريقاً الى الواقع فاى فرق بين صدور العقد ظاناً بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره واذا تأملت فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر فى كلامه المتقدم فلانطيل بتفصيلها ومحصل ما ذكرنا ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعى التكليفى والوضعى فاذا لحقه العلم اوالظن الاجتهادى اوالتقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً اوجعلياً عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا فى مباحث الاجتهاد والتقليد ان الفعل الصادر عن المجتهد او المقلد ايضاً باق على حكمه الواقعى فاذا لحقه اجتهاد مخالف للسابق كان كاشفا عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف .

(اقول) قال قدس سره فيما تقدّم مضافا الى ان التحقيق عنده تبعاً للمحققين ارجاع التسببيات الشرعية الى التكاليف الشرعية ان الاحكام الوضعية على القول بالجعل المستقل فيها تكون متأصلة ومتحققة فى الواقع يترتب عليها الآثار المجعولة الشرعية كترتب الآثار على الامور الواقعية الخارجية .

(فعلى هذا المذاق) قال قده وبالجملة فحال الاسباب الشرعية حال الامور الخارجية كحيوة زيد وموت عمرو فكما انه لافرق بين العلم بموت زيد

خلافاً لجماعة حيث تخيلوا ان الفعل الصادر عن اجتهاد او تقليد اذا كان مبنياً على الدوام واستمرار الاثار كالزوجية والملكية لايؤثر فيه الاجتهاد اللاحق وتمام الكلام فى محله وربما يتوهم الفساد فى معاملة الجاهل من حيث الشك فى ترتب الاثر على ما يوقعه فلايتأتى منه قصد الانشاء فى العقود والايقاعات وفيه ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهوالانتقال فى البيع والزوجية فى النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً فضلا عن الشك فيه الاترى ان الناس يقصدون التمليك فى القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة ومماذكرنا يظهر انه لافرق فى صحة معاملة الجاهل حين انكشافها بعد العقد بين شكه فى الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات

بعد مضّى مدة من موته وبين قيام الطريق الشرعى فى وجوب ترتب آثار الموت من حينه فكذلك لافرق بين حصول العلم بسببية العقد لاثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادى به بعد الصدور فان مؤدى الظن الاجتهادى الذى يكون حجة له وحكماً ظاهريا فى حقه هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثا لعلاقة الزوجية بين هند وزيد .

(والمفروض) ان دليل حجية هذا الظن لايفيد سوى كونه طريقاً الى الواقع فاىّ فرق بين صدور العقد ظانّا بكونه سبباً وبين الظن به بعد صدوره .

(قوله واذا تأملت فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر فى كلامه المتقدم الخ) منها ان النراقى ره صرّح بان السببية وغيرها من الاحكام الوضعية مجعولة والحق انها راجعة الى التكاليف الشرعية واعتبار الجعل الواقعى والظاهرى فيها لا معنى له ويأتى تحقيق ذلك فى الاستصحاب انشاءالله .

(ومنها) ان الاحكام الوضعية على القول باعتبار الجعل المستقل فيها هى امور واقعية مجعولة كالاحكام التكليفية فى قبال الامور الخارجية الغير المجعولة كحيوة زيد وموت عمرو ولكن الطريق الى تلك المجعولات كغيرها قد يكون هو العلم وقد يكون هو الظن الاجتهادى او التقليد وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذى الاثر وقد يحصل معه وقد يحصل بعده ولا فرق بينها فى انه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذى الاثر من حين حصوله.

(ومنها) فساد ماذكره من الفرق بين مااختص بشخص او اشخاص وما لا يختص باحد فانه اذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجية ترتب احكام تلك الزوجية من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما.

(ومنها) على ما تعرض له بعض المحشين ان ما ذكره فى باب التبدّل من وجوب عدم نقض الآثار السابقة والبناء على صحة مافعله من الاعمال غير صحيح لان الامارة كما ذكرنا ناظرة الى الواقع فمقتضى الامارة الثانية الحكم ببطلان ما ادى اليه الامارة السابقة وكون حكم الله فى الواقعة هو ما ادّى اليه الامارة الثانية فلابد من الاعادة والقضاء وغيرهما الا اذا قام هناك اجماع اودليل آخر يوجب عدم النقض فى بعض الموارد الخاصة وماذكره من الاجماع والضرورة على عدم النقض بطريق الاطلاق غير مسلّم كيف وقد جعل الشهيد الثانى فى تمهيد القواعد من لوازم التخطئة عدم الاجزاء الى غير ذلك من مواقع النظر فى كلام النراقى ره التى تعرض لها بعض الاعلام وقد انهاها الى ثلاثة عشر.

(قوله كاشفاً حقيقيا او جعليا عن حاله حين الصدور الخ)

والمراد بالكشف الحقيقى هو انكشاف الواقع الاوّلى انكشافاً علمياً كما لوعلم الخطاء فى النظر السابق والمراد بالكشف الجعلى هو انكشاف الواقع انكشافا ظنياً كما اذا كان بالظن الاجتهادى او التقليد ولا يخفى ان الاخذ بما انكشف اتفاقى اذا انكشف الواقع الاولى بالكشف العلمى واماالاخذ بماانكشف انكشافاً

ظنياً كما هوالمفروض فمضافاً الى الخلاف المشارالیه فی المتن حالف فیه جماعة بالنسبة الى الاعمال السابقة مطلقا وذهبوا الى الاجزاء وتمام الكلام فى مبحث الاجزاء.

(وقد فصل) فى هداية المسترشدين بين ما اذا كان الانكشاف بطريق قطعى فيحكم بنقض الآثار وبين ما اذا كان بالظن الاجتهادى فلايحكم به.

(قوله خلافاً لجماعة حيث تخيلوا الخ) وهو ظاهر غيرواحد من الاصحاب والظاهر من كلماتهم هوالتفصيل بين ان يتعلق الفتوى بما يستلزم الاستدامة مالم يطرء عليه مزيل بحكم وضعى كالفتوى فى العقود والايقاعات وبين ان يتعلق بما لايستلزمها كالفتوى بنجاسة الماء القليل بالملاقاة وعدم نجاسة الماء الكربها.

(وهو الظاهر من المحقق القمى) انه ره قال فى القوانين فى مبحث الاجتهاد والتقليد واماجواز نقض الفتوى بالفتوى بمعنى ابطالها من رأس اوتغييرها من الحال مطلقا اى فى العقود والايقاعات وغيرهما ففيه غموض واشكال و توضيحه ان الفتوى على اقسام.

(منها) ما يستلزم الاستدامة ما لم يطرء عليه مزيل بحكم وضعى بان كان الغرض من تشريعه فى نظر الشارع استدامته ما لم يطرء عليه مزيل.

(ومنها) ما لايستلزمه فالاول مثل الفتوى فى العقود والايقاعات والثانى مثل الفتوى فى نجاسة الماء القليل بالملاقاة و عدم نجاسة الكر و امثال ذلك من حليّة المطاعم و حرمتها مما اختلف فيه و غير ذلك.

(فان فرض) ان يفتى احد بجواز عقد البكر باذنها و فرضنا غيبة ابيها وعقدناها بذلك الفتوى ثم تغيّر رأى المجتهد قبل حضور ابيها وقبل تحقق المخاصمة والمرافعة بينهما فالعمل على هذه الفتوى و اجراء العقد عليها ممّا يستلزم الدوام فان العقد يقتضى الاستمرار اما دائماً او الى اجل كالمنقطع وقطع

الاستمرار فيه يتوقف على ماوضعه الشارع لذلك مثل الطلاق والارتداد وانقضاء المدة او هبتها و حصول الرضاع اللاحق او ثبوت الرضاع السابق اذا لم يعلم الزوجان بحال الرضاع قبل العقد و لم يثبت فى آية وخبر ان تجدد الرأى من القواطع و كما ان مقتضى الحكم رفع النزاع و مقتضى نصب الحاكم عدم جواز مخالفته فى الحكم لئلا يناقض الغرض المقصود منه فكذلك مقتضى الرجوع الى المفتى ونصب المفتى لارشاد المستفتين ان يبنوا امر دينهم و شرائعهم و معاشهم و معادهم على قوله الى ان قال .

(و اما الحكم بوجوب الاجتناب) عن الماء القليل الملاقى للنجس فليس حكماً بشيء يوجب الاستمرار والدوام اذ وجوب الاجتناب ليس مما يستلزم هذا المعنى و كذلك الحكم بجواز الاستعمال لايستلزم الدوام وان استعمله فبعد تجدد الرأى يحكم بغسل ما لاقاه و وجوب الاجتناب عنه بل هو كذلك اذا افتى بنجاسة قدح خاص وقع فيه النجاسة قطعا كما اشرنا اليه سابقاً ايضا اذ الحكم بنجاسته لايستلزم دوام ذلك الحكم ما دام القدح باقيا فيجوز القول بعدم الوجوب اذا تجدد الرأى مع كون الماء باقيا على حاله و كذا العكس الى ان قال .

(والحاصل) ان جواز نقض الفتوى بالفتوى فى امثال العقود والايقاعات بعد وقوعها مطلقا مشكل ولم يظهر عليه دليل و ما يظهر من دعوى الاتفاق من كلام بعضهم فيما لو تغيّر رأى المجتهد فى المعاملة التى حلّلها اولا وبنى عليها لنفسها و حرّمها فهو ممنوع مع ان دعوى الاجماع على المسائل التى لم يثبت تداولها فى زمان الائمة عليهم السلام بعيدة لايعبؤ بها انتهى محل الحاجة من كلامه ره .

(قوله و ربما يتوهم الفساد الخ) قد يتوهم ان معاملة الجاهل فاسدة من جهة كونه شاكاً فى ترتيب الاثر على ما يوقعه فاذا كان شاكاً لايتأتى منه قصد الانشاء فى العقود والايقاعات و فيه ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد

تحقق مضمون الصيغة و هو الانتقال فى البيع والزوجيّة فى النكاح وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً فضلا عن الشك فيه الا ترى ان الناس يقصدون التمليك فى القمار و بيع المغصوب و غيرهما من البيوع الفاسدة .

(وقد اوردعليه) بعض الاعلام بان صحة المعاملة تتوقف على حصول الرضاالمالكى والاذن الشرعى كليهما والثانى لايعلم الامع العلم بصحة المعاملة فقصد تحقق مضمون الصيغة من قبل نفس العاقد الجاهل ممكن الا انه متزلزل بالنظر الى الاذن الشرعى المقارن للصحة ولذا حكموا بصحة عقد المملوك بعد رضى مولاه اذاكان بغيراذنه فان قصد تحقق مضمون العقد بالنظر الى الاذن الشرعى ممكن ويتحقق بالنسبة الى الاذن المالكى بعد الرضا .

(ولذا) ورد فى الخبر تعليل الصحة فيه كذلك بانه لم يعص الله بل عصى سيده فالاذن من الله حاصل من جهة العمومات وغيرها فلايضر عدم اذن السيد مع لحوق رضاه .

(ومما ذكرناه) يظهر الفرق بين ما نحن فيه ومسئلة القمار وبيع المغصوب ونحوهما فان العقد يتعلق فيها بالنقل على وجه البطلان فيكفى فيه اذن واحد وهو رضا الناقل فيمكن فيه تحقق قصد النقل بخلاف مانحن فيه فان المقصود فيه قصد تحقق مضمون المعاملة على وجه الصحة المنوطة بالاذن الشرعى فمع عدم العلم بها يحصل التزلزل المنافى للعقد .

(ثم قال الشيخ قدس سره) ومماذكرنا من ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعى التكليفى والوضعى الى ان قال يظهر انه لافرق فى صحة معاملة الجاهل حين انكشافها بعد العقد بين شكه فى الصحة حين صدورها وبين قطعه بفسادها فافهم هذا كله حال المعاملات .

(واما العبادات) فملخص الكلام فيهاانه اذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيهابما يقتضيه البرائة كان صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلا فى صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه فى الامتثال فلااشكال فى الفساد و ان انكشف الصحة بعد ذلك بلاخلاف فى ذلك ظاهراً لعدم تحقق نية القربة لان الشاك فى كون المأتى به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به وما يرى من الحكم بالصحة فيما شك فى صدور الامر به على تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التى لم يرد بهانص معتبر واعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط فلايشبه مانحن فيه لان الامر على تقدير وجوده

(اقول) قدتقدم ان المعيار فى الصحة والفساد فى المعاملة هو موافقتها مع الواقع ومخالفتها له فان وافقته صحت وان خالفته بطلت لانهامن قبيل الاسباب لامور شرعية فالعلم والجهل لامدخل له فى تأثيرها وترتب المسببات عليها .

(واما المعيار فى العبادة) فـامران موافقتها مع الواقع وتمشّى قصد القربة فان وافقت العبادة مع الواقع وتمشّى قصدالقربة صحت والابان خالفت الواقع او وافقته ولم يتمش قصد القربة لتردد العامل بالبرائة قبل الفحص وعدم جزمه باحد الطرفين بطلت .

(ويستفاد هذا كله) من كلام الشيخ قدس سره حيث قال :

(واما العبادة) فملخص الكلام فيهاانه اذاأوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما تقتضيه البرائة كأن صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلا فى صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه فى الامتثال فلااشكال فى الفساد وان انكشفت الصحة بعد ذلك بلاخلاف فى ذلك ظاهراً لعدم تحقق نية القربة لان الشاك فى كون المأتى به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به هذا بخلاف موارد الاحتياط فان اتيان العمل

هناك لايمكن قصد امتثاله الابهذا النحو فهو اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لايكون الا باتيان مايعلم مطابقته له واتيان ما يحتمله لاحتمال مطابقته له لايعد اطاعة عرفاً وبالجملة فقصد التقرب شرط فى صحة العبادة اجماعاً نصا وفتوى وهو لايتحقق مع الشك فى كون العمل مقرباً واماقصد التقرب فى الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم و الجزم فيه غير معتبر اجماعاً اذلولاه لم يتحقق احتياط فى كثير من الموارد اجماعاً مع رجحان الاحتياط فيها .

بطريق الاحتياط انماهو برجاء كونه هوالمأمور به وصحة اعتبارالقربة فيه بهذا النحو لاجل عدم امكان اعتبار القربة بغيرهذا النحو .

(ولذا قال قدس سره) ومايرى من الحكم بالصحة فيما شك فى صدور الامربه على تقدير صدوره كبعض الصلوات والاغسال التى لم يرد بها نص معتبر و اعادة بعض العبادات الصحيحة ظاهراً من باب الاحتياط فلايشبه مانحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك لايمكن قصد امتثاله الابهذا النحو فهو اقصى مايمكن هناك من الامتثال بخلاف مانحن فيه حيث يقطع بوجود امر من الشارع فان امتثاله لايكون الاباتيان مايعلم مطابقته له واتيان مايحتمله لاحتمال مطابقته له لايعد اطاعة عرفاً .

(وبالجملة) فقصد التقرب شرط فى صحة العبادة اجماعاً نصاً وفتوى و هو لايتحقق مع الشك فى كون العمل مقرباً واماقصد التقرب فى الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم والجزم فيه غير معتبر اجماعاً اذ لولاه لم يتحقق احتياط فى كثير من الموارد اجماعاً مع رجحان الاحتياط فيها

(**قوله** لان الشاك فى كون المأتى به الخ) قال بعض الاعلام و الفرق بينه وبين العامل بالبرائه بعد الفحص مع ان اصل البرائة لايعين ماهيات العبادات فيبقى الشك معه ايضا ان العامل بالبرائة معذور وله ان يلقى احتمال جزئية السورة ولا يعتنى به بخلاف الجاهل فانه ليس بمعذور ولايخفى ان قصد التقرب فى الاول انما هو بملاحظة الامر الظاهرى وهذا مبنى على كون الامر الظاهرى مقربا .

(و كيف كان) فالعامل بما يقتضيه البرائة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته و ان انكشف مطابقته للواقع اما لو غفل عن ذلك او سكن فيه الى قول من يسكن اليه من ابويه و امثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذى هو فى عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البرائة اذ مجرى البرائة فى الشاك دون الغافل او معتقد الخلاف و على اى حال فالاقوى صحته اذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر فى العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعى غير معتبر فى صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة و رجوع المقلد الى المجتهد انما هى لبيان الطرق الشرعية التى لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع

(الحاصل) ان العامل بما يقتضيه البرائة مع الشك حين العمل لا يصح عبادته و ان انكشف مطابقته للواقع لما تقدم من اعتبار قصد التقرب فى صحة العبادة اجماعاً نصّاً و فتوى و هو لا يتحقق مع الشك فى كون العمل مقرباً .

(اما لو غفل) عن ذلك او سكن فيه الى قول من يسكن اليه من ابويه و امثالهما فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل الكلام الذى هو فى عمل الجاهل الشاك قبل الفحص بما يقتضيه البرائة اذ مجرى البرائة فى الشاك دون الغافل او معتقد الخلاف .

(ولذا قال قدس سره) فالاقوى صحته اذا انكشف مطابقته للواقع اذ لا يعتبر فى العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب والمفروض حصوله والعلم بمطابقته للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعى غير معتبر فى صحة العبادة لعدم الدليل فان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة و رجوع المقلد الى المجتهد انما هى لبيان الطرق الشرعية التى لا يقدح مع موافقتها مخالفة الواقع

لالبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق كما لايخفى على من لاحظها ثم ان مرآت مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها او الطريق الذى يرجع اليه المجتهد او المقلد و توهم ان ظن المجتهد او فتواه لايؤثر فى الواقعة السابقة غلط لان مؤدى ظنه نفس الحكم الشرعى الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة واما ترتيب الاثر على الفعل الماضى فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم فى ان اثرها قبل العمل عدم وجوب السورة فى الصلاة و بعد العمل عدم وجوب اعادة الصلاة الواقعة من غير سورة كما تقدم نظير ذلك فى المعاملات .

يعنى ادلة رجوع المقلد الى المجتهد انما هى لبيان معذورية العامل بالتقليد و سقوط العقاب وعدم وجوب القضاء والاعادة مع عدم انكشاف الخلاف بل مع انكشافه ايضا فيما اذا ثبت دليل على الاجزاء فيه كما قرّر فى محله لا الاجزاء مطلقا اذ ليس هو مذهبه او انه مبنى على مذهب الغير .

(و يقابل الاقوى اقوال) احدها البطلان مطلقا كما نسب الى المشهور .

(وثانيها) الصحة فى الجاهل مطلقا مع المطابقة و ان كان مقصّراً كما نسب الى المحقّق الاردبيلى .

(وثالثها) الصحة فى الغافل مطلقا .

(ورابعها) التفصيل بين الغافل غفلة محضة وبين من اعتمد على من لايجوز تقليده كاعتماده على تقليد ابويه او استاده او المجتهد الميت ابتداءاً و نحوها .

(وخامسها) التفصيل بين ضروريات الدين او المذهب او الاجماعيات و بين غيرها فيصح فى الثانى و ان خالف الواقع و ان كان مقصّراً دون الاول الا فى صورة الموافقة وهو المحكى عن السيد الجزايرى فى منبع الحيوة و شرحه

على تهذيب الحديث .

(**وسادسها**) بين القاصر والمقصر والاوّل معذور دون الثانى من دون فرق بين المطابق للواقع و غيره وغير ذلك من الاقوال التى تعرّض لها بعض المحشين .

(**ثم**) ان مرآت مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها او الطريق الفعلى من اجتهاد او تقليد فالغافل والجاهل البسيط العامل قبل الفحص والمجتهد والمقلد الذى تبدّل اجتهاده او تقليده يكون المناط فى مطابقة عمله الصادر سابقاً للواقع مع عدم العلم بها هو الطريق الفعلى فلو عمل الجاهل او الغافل عملا ثم بنى على الاجتهاد والتقليد فان وافق عمله رأى من يجب عليه تقليده فعلا او وافق اجتهاده الفعلى كان عمله مجزياً ولو كان مخالفاً لرأى من كان يجب عليه تقليده حين العمل لم يكن مجزيا .

(**وتوهّم**) ان ظن المجتهد او فتواه لايؤثر فى الواقعة السابقة كما تقدّم من النراقى و مال اليه بعض الاعلام غلط لان مؤدّى ظنّه نفس الحكم الشرعى الثابت للاعمال الماضية والمستقبلة .

(**و اما ترتيب الاثر**) على الفعل الماضى فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة كالعلم فى ان اثرها قبل العمل عدم وجوب السورة فى الصلاة وبعد العمل عدم وجوب اعادة الصلاة الواقعة من غير سورة كما تقدّم نظير ذلك فى المعاملات .

(ولنختم الكلام) فى الجاهل العامل قبل الفحص بامور الاول ان العبرة فى باب المؤاخذة والعدم بموافقة الواقع الذى يعتبر مطابقة العمل له ومخالفته هل هو الواقع الاولى الثابت فى كل واقعة عند المخطئة فاذا فرضنا العصير العنبى الذى تناوله الجاهل حراماً فى الواقع وفرض وجود خبر معتبر يعثر بعد الفحص على الحلية فيعاقب ولو عكس الامر لم يعاقب او العبرة بالطريق الشرعى المعثور عليه بعد الفحص فيعاقب فى صورة العكس دون الاصل او يكفى مخالفة احدهما فيعاقب فى الصورتين ام يكفى فى عدم المؤاخذة موافقة احدهما فلاعقاب فى الصورتين وجوه من ان التكليف الاولى انما هو بالواقع وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا لمن عثر عليها .

(اقول) انه قدس سره بعد مافرغ عن بيان ماللعمل بالبرائة قبل الفحص من التبعة والاحكام قدذكر ان العبرة فى باب المؤاخذة هل هى بمخالفة الواقع الاوّلى الثابت فى كل واقعة عند المخطئة .

(او بمخالفة الطريق الشرعى) المعثور عليه بعدالفحص .

(او يكفى) فى المؤاخذة مخالفة احدهما .

(او يكفى) فى عدم المؤاخذة موافقة احدهما فاذا شرب العصير العنبى مثلا من غير فحص عن حكمه وفرضنا انه فى الواقع كان حراماً ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحلية .

(فهل) يعاقب حينئذ او يعاقب فيما اذا انعكس الامر بان كان فى الواقع حلالا ولكن لو تفحص لظفر على خبر معتبر دال على الحرمة او يعاقب فى كلتا الصورتين جميعاً اولا يعاقب فى شىء من الصورتين اصلا وانما يعاقب على الواقع الذى لو تفحص عنه لم يمنعه طريق معتبر على الخلاف وجوه اربعة وقد ذكر

ومن ان الواقع اذا كان فى علم الله سبحانه غير ممكن الوصول اليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه واقع فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبى من يعلم انه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمته و من ان كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعى اما اذا كان التكليف ثابتا فى الواقع فلانه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعى المفروض دلالته على نفى التكليف فاذا لم يفعل شيئاً منهما فلا مانع من مؤاخذته واما اذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعى فلانه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به فان أدلة وجوب الرجوع الى خبر العادل او فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعى لكونه ثابتاً فى حق من اطلع عليه من باب حرمة التجرى فالمكلف به فعلا المؤاخذ على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق فاذا لم يكن وجوب او تحريم فلا مؤاخذة .

قدس سره لكل منها ماينا سبه من الدليل .

(حيث قال قده) من ان التكليف الاولى انما هو بالواقع وليس التكليف بالطرق الظاهرية الا لمن عثر عليها .

(ومن ان الواقع) اذا كان فى علم الله سبحانه غير ممكن الوصول اليه وكان هنا طريق مجعول مؤداه بدلا عنه فالمكلف به هو مؤدى الطريق دون الواقع على ما هو عليه فكيف يعاقب الله سبحانه على شرب العصير العنبى من يعلم انه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمته .

(ومن ان كلا من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعى)

اما اذا كان التكليف ثابتاً فى الواقع فلانه كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعى المفروض دلالته على نفى التكليف فاذا لم يفعل شيئاً منهما فلا مانع من مؤاخذته .

(واما اذا كان التكليف) ثابتاً بالطريق الشرعى فلانه قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل او فتوى المجتهد يشمل العالم والجاهل القادر على المعرفة ومن عدم التكليف بالواقع لعدم القدرة وبالطريق الشرعى لكونه ثابتاً فى حق من اطلع عليه من باب حرمة التجرى يعنى ان من اطلع على الطريق الذى مؤداه تكليف الزامى حرم عليه عدم العمل به من جهة ان ترك العمل به تجرّى وهو حرام عند البعض فاذا كان تركه تجريا محرماً فلابد من الحكم بوجوب العمل به لمن اطلع عليه ففى العبارة ادنى مسامحة .

(**قوله**) فيعاقب فى الصورتين فى الصورة الاولى لمخالفة الواقع وفى الصورة الثانية لمخالفة الطريق .

(**قوله**) فلاعقاب فى الصورتين اما فى الصورة الاولى فلموافقة الطريق الدال على الاباحة واما فى الصورة الثانية فلموافقة الواقع الذى هو الاباحة .

(**قوله**) ومن ان كلا من الواقع و مؤدى الطريق تعليل للوجه الثالث و هو ان مخالفة واحد من الواقع او الطريق كافية فى استحقاق العقاب .

(**قوله**) اما اذا كان التكليف ثابتاً الخ يعنى يكون الحكم الثابت فى الواقع الزامياً مع كون مؤدى الطريق هو الاباحة مثلا .

(**قوله**) واما اذا كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعى يعنى يكون الحكم الثابت فى الواقع غير الزامى ويكون مؤدى الطريق هو الحكم الالزامى و فى المقام صور اربع مطابقة الواقع و الطريق فى الحكم الالزامى و مطابقتهما فى

غيره وكون الواقع حكماً الزامياً والطريق دالا على عدمه وبالعكس ولااشكال فى الاولين وانما تظهر ثمرة الخلاف فى الاخيرتين .

(**قوله**) فلانه قدترك موافقةالخ هذا بناء علىان مخالفة الحكم الظاهرى موجب للعقاب .

(**قوله**) لعدم القدرة يعنى تفصيلا مععدم دليل على وجوب الاحتياط.

(**قوله** فالمكلف بهفعلا الخ) يعنى اذا كان فى الواقع وجوب اوتحريم وكان الطريق على طبقه فيعاقب على تركه فى الاول وفعله فى الثانى سواءقيل بكون العقاب على مخالفة الواقع اوعلى مخالفة الطريق اوعلى مخالفة كليهما و اذا لميكن تكليف الزامى فىالواقع فلامؤاخذة على التحقيقسواء كان الطريق دالاعلى الالزام امْلا اذالمفروض عدماطلاعه عليه اولانه لايوجب المؤاخذةعليه وان اطلععليه بعد فرض كونه مخالفاً للواقع اذالامر به غيرى لايوجب العقاب .

(**نعم**) اذا اطلع علىالطريق الدال على الالزام يجبالعمل به فىالظاهر لفرض عدم العلم بمخالفته فيكونتركالعملبه تجريا فاذا لميطلع عليه فلاتجرى ايضا مناجل مخالفة الطريق هذا ولكن مقتضى الدليل الذى ذكره المستدلعدم العقاب فى الصورة الاولى ايضا لعدم التكليف بالواقع لعدم القدرة ولابالطريق لعدم العثور عليه فتأمل .

(نعم لو اطلع) على مايدل ظاهراً على الوجوب اوالتحريم الواقعى مع كونه مخالفاً للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد وتركها تجر واذا لم يطلع على ذلك لتركه الفحص فلا تجرى ايضا واما اذاكان وجوب واقعى وكان الطريق الظاهرى نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول اليه والذى يمكن الوصول اليه ناف للتكليف والاقوى هوالاول ويظهر وجهه بالتأمل فى الوجوه الاربعة وحاصله ان التكليف الثابت فىالواقع وان فرض تعذر الوصول اليه تفصيلا الا انه لا مانع من العقاب بعدكون المكلف به محتملا له قادراً عليه غير مطلع على طريق شرعى ينفيه ولا واجد الدليل يؤمن منالعقاب عليه مع بقاء تردده وهو العقل والنقل الدالان على برائة الذمة بعد الفحص والعجزعن الوصول وان احتمل التكليف وتردد فيه .

(يعنى) اذا اطّلع على الطريق الدال على الالزام يجب العمل به فى الظاهر لفرض عدم العلم بمخالفته فيكون تركالعملبه تجريا فاذا لم يطلععليه فلا تجرّى ايضا اى لاتجرّى بالنسبة الى مخالفة الطريق والا فالتجرى ثابت فى جميع الصور المزبورة لان المفروض عدم العذر فى الغاء احتمال الحرمة فى الواقع وتقصيره فى ترك الفحص .

(واما اذا كان) وجوب واقعى وكان الطريق الظاهرى نافيا فلان المفروض عدم التمكن من الوصول الىالواقع تفصيلا فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول اليه والذى يمكنالوصول اليه نافللتكليف وانه قده قوّىالوجه الاول (ويظهر وجهه بالتأملفىالوجوه الاربعة) ملخص وجهه ان المجعول اولا فىحق جميعالمكلفين هو الاحكام الاولية وهوالمنشأ للمصالح والمفاسد ومؤدى الطرق الظاهرية غير مجعول من حيث هو فى قبال الواقع وانما هومجعول من

واما اذا لم يكن التكليف ثابتا فى الواقع فلا مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعيـة ولو فرض هنا طريق ظاهرى مثبت للتكليف لم يعثر عليه المكلف لم يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهرى غير مجعول من حيث هوهو فى مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً اليه فاذا اخطأ لم يترتب عليه شيء ولذا لوادى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها نعم اذا عثر عليه المكلف لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فتكون معصية ظاهرية مـن حيث فرض كون دليله طريقاً شرعياً الى الواقع فهو فى الحقيقة نوع من التجرى وهذا المعنى مفقود مع عدم الاطلاع على هذا

حيث انه طريق اليه ومرآة له فاذا اخطأ لم يترتب عليه شيء .

(**قوله** وان احتمل التكليف و تردد فيه) يعنى اذا فحص عـن الدليل المثبت للحكم الالزامى الواقعى وعجزعن ادراكه فيحكم العقل والنقل ببرائة ذمته عن التكليف فى مرحلة الظاهر والمفروض فى المقام تقصيره فى الفحص فاذا كان الحكم الالزامى ثابتاً فى الواقع مع ثبوت التقصير للمكلف فلامانع من عقابه ولا مقتضى لسقوطه لان المقتضى له امّا العثور على الطريق الشرعى الذى يكون نافيا للتكليف واما الاصل العملى الذى يكون نافيا للعقاب مع عدم البيان سواء كان من باب العقل اوالنقل والمفروض عدم العثورعلى الاول وعدم جريان الثانى لانه مشروط بالفحص والفرض عدمه .

(واما اذا لم يكن التكليف ثابتا فى الواقع) يعنى اذا لم يكن التكليف الالزامى ثابتاً فى الواقع و كان هناك طريق يقتضيه فلا مقتضى للعقاب اصلا اما على الواقع فلانه ليس هناك الزام على مايقتضيه الفرض واما على الطريق فلان مفاده وان كان هوالحكم الالزامى الا انه لايؤثر فى العقاب لان مؤدى الطريق

الطريق و وجوب رجوع العامى الى المفتى لاجل احراز الواجبات الواقعية فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه فى هذه الواقعة واجباً فى الواقع ويترتب عليه آثار الوجوب ظاهراً مشروطة بعدم انكشاف الخلاف لا استحقاق العقاب على الترك فانه يثبت واقعاً من باب التجرى ومن هنا يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد التكليف نعم لو قلنا بان مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية لزم من ذلك انقلاب التكليف الى مؤديات تلك الطرق وكان اوجه الاحتمالات حينئذ الثانى منها .

الظاهرى غير مجعول من حيث هو هو فى مقابل الواقع وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً اليه فاذا اخطأ لم يترتب عليه شيء ولذا لو ادّى عبادة بهذا الطريق فتبين مخالفتها للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها .

(نعم) اذا عثر المكلف على الطريق الظاهرى لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم بمخالفته للواقع فتكون مخالفته معصية ظاهرية من حيث فرض كون دليله طريقاً شرعياً الى الواقع فهو فى الحقيقة نوع من التجرى .

(قوله فهو فى الحقيقة نوع من التجرى) هذا وجه آخر غير السابق للحكم بالمعصية اذ فى السابق يحكم بالمعصية الظاهرية من جهة ان الطريق الظاهرى موجب للظن بالواقع فاذا كان مفاده الالزام فيظن بكون الواقع كذلك فعدم العمل بالطريق يلازم عدم العمل بالواقع ظناً فيحكم بالمعصية بحسب الظاهر فاذا انكشفت مخالفة الطريق للواقع فلا معصية اصلا بناء على الوجه السابق واما بناء على التجرى و كونه معصية كما ذهب اليه بعض وان توقف الشيخ قدس سره فيه فى باب القطع فيحكم بالمعصية الواقعية لا الظاهرية سواء انكشفت مخالفة

الطريق الظاهر للواقع ام لا ومن هذا يعلم ان العبارة لا تخلو عن المسامحة فافهم .

(قوله وهذا المعنى مفقود الخ) يعنى وجوب العمل مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق وليس المراد ان التجرى مفقود مع عدم الاطلاع بناء على ان التجرى يتصور فى الصور المفروضة من جهة عدم الفحص ووجوب رجوع العامى الى المفتى لاجل احراز الواجبات الواقعية فاذا رجع وصادف الواقع وجب من حيث الواقع بمعنى اذا رجع المقلد الى المفتى وكان رأى المفتى مطابقاً للواقع بان كان كلاهما واجبين مثلا وجب ترتيب آثار الوجوب الواقعى على ما افتى به بلاشرط عدم انكشاف الخلاف لعدم معقوليته على الفرض المزبور .

(و ان لم يصادف الواقع) لم يكن الرجوع اليه فى هذه الواقعة واجباً فى الواقع بمعنى انه اذا لم يصادف رأى المفتى للواقع بان كان الواقع هو الاباحة وكان رأى المفتى هو الوجوب مثلا لم يكن الرجوع اليه واجبا فى الواقع ولم يترتب عليه آثار الوجوب الواقعى مطلقا بلا شرط بل يترتب عليه آثار الوجوب الواقعى ظاهراً لكن بشرط عدم انكشاف الخلاف اذ بعد انكشاف الخلاف يحكم بان مارتبه من آثار الوجوب كان فى غير محله من جهة ان الامر بالطريق كان غيرياً ولاجل الايصال الى الواقع فاذا علم بمخالفته له لايترتب عليه شيء .

(فالمحصل) ان ترتيب جميع آثار الوجوب مشروط بعدم انكشاف الخلاف الا اثر العقاب على الترك الثابت من باب التجرى بناء على كونه موجباً للعقاب فانه ليس مشروطاً بعدم كشف الخلاف بل هو ثابت مطلقا على القول بكونه كذلك .

(نعم) لواخترنا ماذهب اليه صاحب الفصول من ان المكلف به الفعلى هو مؤدى الطريق وان الواقع بما هو واقع ليس مكلفاً به لزم من ذلك انقلاب

التكليف بمؤديات الطرق وكان الاوجه هو الاحتمال الثانى الذى ذكره فى اول العنوان وهو كون العبرة فى باب المؤاخذة والعدم بموافقة الطريق الشرعى المعثور عليه بعد الفحص وعدمها .

(والحاصل) لوقلنا باعتبار الطرق الشرعية من باب الموضوعية فالمتعيّن هو الوجه الثانى كما انه لوقلنا بان اعتبارها فى عرض الواقع فالمتعين هو الوجه الثالث المذكور فى اول العنوان .

(الثانى) قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البرائة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لامن حيث العقاب ولامن جهة سائر الآثار بمعنى ان شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً او غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء فى حق العالم لايرتفع عن الجاهل لاجل جهله وقد استثنى الاصحاب من ذلك القصر والاتمام والجهر والاخفات فحكموا بمعذورية الجاهل فى هذين الموضعين وظاهر كلامهم ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعى وهى الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة وهو الذى يقتضيه دليل المعذورية فى الموضعين ايضاً فحينئذ يقع الاشكال فى انه اذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفى كسائر الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقيا .

(اقول) قد تبيّن ممّا ذكرنا سابقاً فى الجاهل التارك للفحص من دوران استحقاق العقاب على مخالفة الواقع وعدمه الملازمة بين استحقاق العقاب وفساد العمل واقعاً وكذا الملازمة بين صحة العمل واقعاً وعدم استحقاق العقاب بناء على ماهو المشهور من ان ترك التعلم بما هو لا يوجب العقوبة .

(ولكن) قد استثنى الاصحاب من هذه الملازمة موردين واجمعوا فيهما على صحة العمل المأتى به حال الجهل مع استحقاق الجاهل للعقاب .

(احدهما) الجهر بالقرائة فى موضع وجوب الاخفات وبالعكس جهلا بالحكم .

(وثانيهما) الاتمام فى موضع وجوب القصر ولا عكس الا عن بعض فى بعض الفروض وهو ما اذا قصر المقيم بتخيّل ان حكمه حكم المسافر لجهله بالحكم فقد افتى بعض الاصحاب بصحة الصلاة تمسكاً برواية صحيحة دلّت على ذلك ولكن حكى عن المشهور عدم العمل بها والاعراض عنها وذهبوا الى بطلان

وما يأتى به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطاً ان لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر ودفع هذا الاشكال امابمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروك واما بمنع تعلقه بالمأتى به واما بمنع التنافى بينهما فالاول اما بدعوى كون القصر مثلا واجباً على المسافر العالم وكذا الجهر والاخفات واما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسئلة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعى وهذا الجاهل وان لم يتوجه اليه خطاب مشتمل على حكم ظاهرى كما فى الجاهل بالموضوع الا انه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه فى الواقع .

الصلاة فى الفرض كسائر صور القصر فى موضع التمام والمتسالم عليه بينهم فى الصحة هو الاتمام فى موضع القصر فالمتيقن خروجه عن الملازمة المذكورة هو الجهر فى موضع الاخفات وبالعكس والاتمام فى موضع القصر دون العكس .

(فان الاصحاب) قدس سرهم قدافتوا تبعا للنصوص المتضافرة المروية عن الائمة عليهم السلام بصحة الصلاة فى الموردين مع الجهل بالحكم ولو عن تقصير مع التسالم على استحقاق العقوبة اذا كان الجهل عن تقصير بمقتضى اطلاق كلماتهم .

(**كما قال الشيخ قدس سره**) ظاهر كلامهم ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعى و هى الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانيا دون المؤاخذة و هو الذى يقتضيه دليل المعذورية فى الموضعين ايضا .

(**فحينئذ يقع الاشكال**) فى انه اذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفى كسائر الاحكام المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقيا و ما يأتى به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطاً ان لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب وان كان مأموراً به فكيف يجتمع

الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر .

(**وتقرير الاشكال**) بعبارة اخرى ان ثبوت الاثم يدل على ثبوت الامر بالقصر وبقاء الامر الواقعى والحكم بالصحة وعدم وجوب الاعادة انما يدل على كونه مأموراً بالاتمام كما يدل على ذلك بعض الاخبار الذى يتضمن لفظ تمت صلاته و نحو ذلك و حينئذ يلزم كونه مكلفاً بالقصر والاتمام معاً وهذا تناقض واضح مع ان قضية ذلك ثبوت التكليفين للمسافر المزبور فيلزم عدم سقوط الذمة بالتكليفين باتيان احدهما و من المعلوم هو الاكتفاء باحدهما و هذا الاشكال انما يرد على ماذهب اليه المشهور من استحقاق العقاب دون مذاق صاحب الفصول ولكن فى بعض الاخبار لفظ لاشيء عليه فيمكن ادّعاء شموله لنفى العقاب ايضا و فيه تأمل .

(**و اما دفع الاشكال**) فمن وجوه امّا بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروك و امّا بمنع تعلقه بالمأتى به و امّا بمنع التنافى بينهما .

(**فالاوّل**) اى قوله بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروك اما بدعوى كون القصر مثلا واجباً على المسافر العالم و كذا الجهر والاخفات واما بمنع معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسئلة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعى وهذا الجاهل وان لم يتوجّه اليه خطاب مشتمل على حكم ظاهرى كما فى الجاهل بالموضوع الا انه مستغنى عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه فى الواقع .

(**ومحصل الوجه الاول**) ان منع تعلّق التكليف بالواقعى المتروك تارة بما افاده السيد المرتضى ره فى مقام جواب اخيه من ان العلم شرط لثبوت الحكم فى متن الواقع فى مسئلة القصر و كذا الجهر والاخفات فلا يكون فى حق الجاهل فيهما حكم لاشأناً ولافعلا و اخرى بان العلم شرط لتنجّز التكليف بمعنى ان الحكم ثابت فى حق الجاهل فيهما شأناً لا فعلاً نظير الجهل بالموضوع

حيث يحكم فيه بمقتضى الاصول على خلاف الحكم الواقعى و ثالثاً بما افاده المحقق الاردبيلى ره ومن تبعه فى مقام الجهل بمطلق الاحكام بان يقال ان الجاهل فى موضع الاستثناء غير مكلّف بالواقع و انما يعاقب على ترك التعلّم بوجوب القصر و كذلك الجهر والاخفات .

(والفرق) بين هذا الوجه و سابقيه ان العلم على الاول شرط شرعى لثبوت الحكم نظير البلوغ والطهارة وعلى الثانى شرط عقلى نظير اشتراط العقل والقدرة فى ثبوت التكاليف وعلى الثالث واجب نفسى ورابعاً بما عن بعض الاعلام فى مقام توجيه كلام الاردبيلى من ان الخطاب بالواقع منقطع حال الجهل لقبح خطاب الجاهل وانما يعاقب على ترك الواقع حين تركه المقدمة اعنى تحصيل العلم هذا لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان ظاهرهم بقاء التكليف بالواقع المجهول حين الجهل .

(قوله وهذا الجاهل وان لم يتوجه الخ) لكونه معتقداً بوجوب التمام او غافلا عن وجوب القصر فكيف يحكم بالحكم الظاهرى الذى يكون مجعولا فى مورد الشك .

(قوله) باعتقاده لوجوب الخ اذ يتمشى فيه قصد القربة لمكان الاعتقاد و الاحتياج الى الحكم الظاهرى انما هو لتصحيح قصد القربة .

(واما من جهة القول) بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهى حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان (و الثانى) منع تعلق الامر بالمأتى به والزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعى غير ممتنع نعم قد يوجب اتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم بناء على دلالة الامر بالشيء على النهى عن الضد كما فى آخر الوقت حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر.

(اقول) قد تقدم ان دفع الاشكال المذكور من وجوه ثلاثة اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعى المتروك واما بمنع تعلقه بالمأتى به واما بمنع التنافى بينهما.

(فالدفع الاول) اى قوله اما بمنع تعلق التكليف الخ من جهات اما بدعوى كون القصر واجباً على المسافر العالم وقد نسب هذا الى السيد المرتضى ره ولا يخفى انه مستلزم للدور المحال.

(واما) بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسئلة كالجهل

ويرد هذا الوجه ان الظاهر من الادلة كون المأتى به مأمورا به فى حقه مثل قوله عليه السلام فى الجهر و الاخفات تمت صلاته ونحو ذلك و الموارد التى قام فيها غير الواجب يمنع عدم وجوب البدل بل الظاهر فى تلك الموارد سقوط الامر الواقعى و ثبوت الامر بالبدل فتأمل (والثالث) ماذكره كاشف الغطاء ره من ان التكليف بالاتمام مرتب على معصية الشارع بترك القصر فقد كلفه بالقصر والاتمام على تقدير معصيته فى التكليف بالقصر وسلك هذا الطريق فى مسئلة الضد فى تصحيح فعل غير الاهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالاهم ويرده انا لانعقل الترتب فى المقامين وانما يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثانى بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلف لضيق الوقت بالترابية.

بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعى .

(**واما**) من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع و كونه مؤاخذاً على ترك التعلم فلايجب عليه القصر لغفلته عنه نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك ومن تبعه .

(**واما**) من جهة تسليم تكليفه بالواقع الان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك القصر من جهة انه حين الالتفات كان مكلفاً بالتعلم وتركه حتى صار سبباً لغفلته عن الواقع فهو معاقب على الواقع حين ترك المقدمة من غير انتظار ازمان ترك الواجب الواقعى وهذا كما ان من توسط ارضاً مغصوبة معاقب حين الخروج ايضا على قول لاجل الغصب وان لم يكن منهيا عنه بالفعل .

(**ثم ان الفرق**) بين الوجوه الاربعة ان وجوب القصر غير ثابت فى الواقع

على الوجه الاول على تقدير القول به بخلاف سائر الوجوه والظاهر عدم المؤاخذة فيه ايضا والفرق بين الوجه الثانى منها وبين الوجهين الاخيرين على تقدير كون مقتضاه عدم المؤاخذة كما هو ظاهر الحكم بالمعذورية فيه وتشبيهه بالجاهل بالموضوع فى كلام المصنف ظاهر وعلى تقدير كون مقتضاه هو الالتزام بالمؤاخذة والعقاب كما هو مقتضى كلامه السابق حيث قال وظاهر كلامهم الى قوله وهو الذى يقتضيه دليل المعذورية فى الموضعين يشكل الفرق بينه وبين الاخيرين اذ مع ثبوت وجوب القصر فى الواقع مع عدم كونه مكلفاً به فعلا ومنجزاً كما يدل عليه قوله قدس سره هذا كله خلاف ظاهر المشهور الخ حيث ان مقتضاه كون مراده اشتراك الوجوه الاربعة فى عدم الالتزام بتنجز التكليف بالقصر على الجاهل فعلا

(**قوله** لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور) لان الظاهر من كلامهم على ماتقدمت الاشارة اليه بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل ولذا يبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهى حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان قد يقال بانه يمكن الفرق بين المقام والغصب بان المكلف هناك ملتفت الى الغصب وان كان معتقداً بعدم حرمته فيمكن ان يتعلق به نهى بخلاف المقام فانه غافل عن القصر وعن وجوبه فلا يمكن تعلق الامر به فالقول بالتكليف الواقعى هناك لا يستلزم القول به فى المقام فتأمل .

(**قال بعض المحشين**) كلام الاصحاب فى عنوان المسئلة ان جاهل الحكم غير معذور الا فى المقامين يحتمل وجوهاً

(**منها**) ان الجاهل سواء كان قاصراً او مقصراً غير معذور بالنسبة الى مطلق الاحكام المجهولة سواء كانت تكليفية او وضعية فجهله غير منافٍ لفعلية الحكم فى حقه فى غير المقامين وهذا باطلاقه لا يتم على طريقة العدلية من دلالة العقل والنقل على قبح تكليف الغافل ونحوه .

(**ومنها**) ان الجاهل مطلقا غير معذور بالنسبة الى الحكم الوضعى

بمعنى ان الجهل بالحكم الوضعى لايرفعه بعدثبوته فى حقه الافى المقامين و هذا الوجه اجود من سابقه .

(ومنها) ان الجاهل المقصر غيرمعذور فيما يلزمه من الاحكام مطلقا سواء كانت تكليفية او وضعية فى غير المقامين وهذا اجود من سابقيه .

(وفى الفصول) بعدجعله امتن من سابقه ذكر ان الوجه فى اطلاقهم القول بعدم المعذورية وضوح امر القيد مع مراعاة ما هو الغالب فى المكلفين من التقصير فى تعلّم الاحكام فانا نرى بالعيان ان اكثر الناس يعلمون بثبوت احكام كثيرة فى الشرع و يتسامحون فى تعلّمها و يعترفون بتقصيرهم فى ذلك و ربما يلتجؤن فى مقام الاعتذار بعدم مساعدة التوفيق ايّاهم او بانهم متشاغلون باصلاح معيشتهم و نحو ذلك مع علمهم ببطلان معذرتهم الى غير ذلك ولا ريب ان العلم الاجمالى بالتكليف مع التمكن من استعلام التفصيل كاف فى ثبوته على المكلف عقلا و نقلا ولهذا صح قول اصحابنا بان الكفّار معاقبون على الفروع كما انهم معاقبون على الاصول مع جهلهم بكثير من فروع الاحكام فان علمهم الاجمالى بثبوت احكام كثيرة فى هذه الشريعة كاف فى توجه التكاليف الثابتة فيها اليهم و ان جهلوا تفاصيلها مع تمكنهم من معرفتها .

(قوله والثانى منع تعلق الامر بالمأتى به الخ) والمراد بالوجه الثانى هو الذى تقدّم ذكره فى دفع الاشكال المتقدم من منع تعلّق التكليف بالمأتى به و ملخّصه ان الجهل كالعلم لا مدخلية له فى الحكم الواقعى المبتنى على المصالح والمفاسد و لا يوجب تغيّر الموضوع و لا تبدّل الحكم الواقعى حتى يستلزم التصويب .

(لكن الجاهل) فى المقام المعتقد بالاتمام مكلف بما اعتقده من الاتمام ولاعقاب عليه كما فى الجاهل بالموضوع حيث حكموا بانه معذور بالنسبة الى الحكم التكليفى والوضعى فلاتبطل الصلاة ايضا لانه انما كان من جهة الاجماع

والنهى ولا اجماع فى حق الجاهل بل هو محكى على خلافه ولانهى مع الجهل لاشتراط التكليف بالعلم .

(**واورد عليه**) ان صحة العبادة التى هى الحكم الوضعى تتوقف على الامر الشرعى والامر الظاهرى العقلى المتحقق فى مثل المقام فلا يترتب عليه الصحة الواقعية بل المترتب عليه هى الصحة الاعتقادية واذا انكشف الواقع يتبدّل اعتقاده ويحكم العقل جزماً بعدم ترتب الصحة عليه لعدم وجود الامر من الشارع فحينئذ يبقى الاشكال المذكور بحاله و هو اذا لم يكن التمام مأموراً به فكيف يسقط الواجب به .

(**قال بعض الاعلام**) دفع الاشكال بهذا الوجه بل بالوجهين الاخيرين لاينحصر فى صورة الاتيان بالتمام فى موضع القصر مثلا فى حال ضيق الوقت بل يشمل حال السعة ايضا كما هو ظاهر اطلاق الاخبار و كلمات العلماء الاخيار ثم ان هذا الوجه هو المتعين فى دفع الاشكال بعد البناء على بطلان الوجه الاول والثالث ومبناه على الالتزام بمقدار من المصلحة يتدارك به مفسدة فوت الواقع .

(قوله) وثبوت الامر بالبدل فتأمّل يحتمل ان يكون وجه التأمل اشارة الى ان البدلية والاسقاط لايستلزمان الامر بالبدل الاترى ان صلاة الناس مسقطة للمأمور به مع عدم امكان تعلق الامر بالناسى لامتناع التنويع و قبح خطاب الغافل قد يقال لعلّ وجهه انه لايحتاج الى ثبوت الامر بالبدل و لا محذور فى التزام كون غير الواجب مسقطاً عن الواجب من حيث اشتماله على الرجحان الواقعى والمصلحة التى هى جهة الامر فيحصل الغرض من الامر وقيام غير الواجب مقام الواجب و كونه مسقطا له غير عزيز فى الشرعيات كاخراج الفطرة قبل هلال شوال و زكوة الانعام قبل حلول الحول و تقدم سابقاً صحة عبادة ناسى بعض الاجزاء اذا لم يكن ركناً مع عدم الامر به .

(قوله والثالث ماذكره كاشف الغطاء ره الخ) وفى المحكى انه قد سبقه

فى ذلك المحقق الكركى وتبعهما عدة من مشايخ متأخرى المتأخرين وتطبيق ما ذكروه على المقام على ما قيل ان وجوب كل من القصر والاتمام غير جائز اذا كان على وجه التقارن و اما اذا كان على وجه الترتب بان كان التكليف بالاتمام مترتباً على معصية الشارع بترك القصر فهومما لاغرو فيه كيف ولايمتنع عند العقل ان يقول المولى الحكيم لعبده اوجبت عليك الكون على سطح الدار ولكن لو عصيتنى فيه فاوجبت عليك الكون فى فنائها فان الامر الثانى ترتب على مخالفة الامر الاول .

(قال بعض الاعلام) من المحشين اوّل من قال بالترتّب لكن فى مسئلة الضدين بناء على ان الامر بالشيء مقتض للنهى عن ضدّه الخاص هو المحقق الثانى فى جامع المقاصد و تلميذ المصنف فى مطارح الانظار و تبعه فى ذلك كاشف الغطاء فى المسئلة المزبورة وفى مسئلة الضدين المضيّقين مع كون احدهما اهمّ و فى مسئلتى القصر والاتمام والجهر والاخفات .

(ثم قال) تقرير الترتب فى المقام يمكن بوجهين .

(الاول) ان يقال ان المكلف مأمور بالقصر مثلا اولا ثم بالتمام على تقدير عصيانه للامر بالقصر و هو الذى يستفاد من كلام المصنف فى مقام تقرير كلام الشيخ فى الكشف و قد عبّر بالمعصية الشيخ المحقق المحشى فى حاشية المعالم فى مسئلة الضدين و فى مسئلة الاهم وغيرالاهم اذا كانا مضيقين لكن عبر فى الكشف بارادة المعصية حيث قال و اىّ مانع لان يقول الآمر المطاع لمأموره اذا عزمت على معصيتى فى ترك كذا فافعل كذا كما هو اقوى الوجوه فى حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام فاستفادته من مقتضى الخطاب لا من دخوله تحت الخطاب فالقول بالاقتضاء و عدم الفساد اقرب الى الصواب والسداد انتهى .

(الثانى) ما يستفاد من كلام صاحب الجواهر فى مقام توجيه كلام السيد

المرتضى حيث قال بجواز تغير الحكم الشرعى بسبب العلم والجهل فى مسئلة القصر والاتمام قال بعد نقل كلام السيد و كانّه يريد ان الجاهل هنا ايضا غير معذور بالنسبة الاثم و عدمه و ان كان فعله صحيحاً للدليل اذ لابأس بترتيب الشارع حكما على فعل او ترك للمكلف عاص به كما فى مسئلة الضد التى مبناها ان الشارع اراد الصلاة من المكلف و طلبها منه بعد عصيانه بترك الامر المضيّق الذى هو ازالة النجاسة مثلا فهنا ايضا يأثم هذا الجاهل بترك التعلم والتفقه المأمور بهما كتاباً وسنّة الا انه لو صلى بعد عصيانه فى ذلك صحت صلاته للدليل فتأمل .

(**قوله** و يردّه انا لانعقل الترتب فى المقامين و انما يعقل الخ) ويرد على ما ذكره كاشف الغطاء ره انه لانعقل الترتب فى المقامين بل يعقل ذلك فيما اذا حدث التكليف الثانى بعد تحقق معصية الاول كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فكلّف لضيق الوقت بالترابية و من عصى بالمشى الى الحج راكبا على الدابة المغصوبة فكلف بعد الوصول باتيان الحج الى غير ذلك و اما فى مثل المقام حيث ان عصيان الامر الاول كان مقارناً لامتثال الامر الثانى اذ المفروض كون الامر بالقصر باقيا حين الاتيان بالاتمام فهو مما لانعقله قال بعض الاعلام ان محتمل مراده ره من دعوى عدم المعقولية بين وجهين .

(**احدهما**) الامتناع والاستحالة لكون ذلك مستلزما لامور هى من الممتنعات منها وجود المعلول قبل استكمال العلة ضرورة ان علة ايجاب الاتمام لايكون الا عصيان الشارع بترك القصر والمفروض ان ترك القصر انما يحصل باتيان الاتمام امتثالا للامر به فايجاب الاتمام يحصل قبل استكمال العصيان بترك القصر ومنها اجتماع الامر والنهى الآمرى بناء على اقتضاء الامر بالشىء للنهى عن ضده و منها اجتماع الضدين فان ترك القصر حرام ولكونه مقدمة للاتيان بالاتمام الواجب واجب ومنها التكليف بما لايطاق فان ترك القصر لكونه حراماً ممتنع شرعاً والممتنع الشرعى كالممتنع العقلى فلا يجوز التكليف به .

(**وثانيهما**) عدم التعقل والادراك بالوجدان اما من جهة ان الامر بالقصر حين الامر بالاتمام فهما متقارنان ومع التقارن كيف يتصور الترتب الذى هو استوانة هذا المسلك واما من جهة ان مبنى هذا المطلب على ما ذكره بعض الاجلة فى فصوله هوالواجب التعليقى وهذا القسم من الواجب لم يأت بعد بمقام التعقل انتهى و فى المقام تحقيقات نفيسة تعرض لها فى بحر الفوائد فراجع .

(الثالث) ان وجوب الفحص انما هو في اجراء الاصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص او اجمال بعض الفاظه او تعارض النصوص اما اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة في التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله عليه السلام حتى تستبين لك غير هذا او تقوم به البينة و قوله عليه السلام حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها وان كانت الشبهة

(اقول) قد تقدّم ان وجوب الفحص في العمل باصل البرائة انما يختص بالشبهات الحكمية الناشئة من عدم النص او اجمال بعض الفاظه او تعارض النصوص.

(واما الشبهات الموضوعية) ففي التحريمية منها لايجب الفحص اجماعاً على ماحكاه الشيخ قدس سره وان كان يمكن منع اطلاق معقد الاجماع لوجوب الفحص في بعض فروع النكاح مع كون الشبهة تحريمية ويدل عليه مضافاً الى تصريح بعض الروايات بنفي وجوب السؤال وانه ليس عليكم المسئلة وان الخوارج ضيقوا على انفسهم فضيق الله عليهم بل في بعضها ذم الفحص والسؤال حيث قال لم سئلت وقد سبقت في باب البرائة اطلاق الاخبار مثل قوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله عليه السلام حتى يستبين لك غير هذا فان ظاهره حصول الاستبانة من الخارج مع عدم الفحص وان لم يكن ظاهراً في ذلك فالاطلاق كاف وقوله عليه السلام حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها .

(واما الشبهات الوجوبية) فالظاهر عدم وجوب الفحص فيها ايضا وهو مقتضى حكم العقلاء في بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء او المؤمنين فانه لايجب الفحص في المشكوك حاله في المثالين الا انه قد يتراءى

وجوبية فمقتضى ادلة البرائة حتى العقل كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضا وهومقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد مثل قول المولى لعبده اكرم العلماء اوالمؤمنين فانه لايجب الفحص فى المشكوك حاله فى المثالين الا انه قد يتراءى ان بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص والاحتياط كمااذاامر المولى باحضار علماء البلداواطبائها اواضافتهم اواعطاء كل واحد منهم ديناراً فانه قديدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء مع احتمال وجود غير هم فى البلد .

ان بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص والاحتياط كالامثلة المذكورة فى المتن وكالموارد التى توقف امتثال التكليف فيها غالبا على الفحص كما اذا كان موضوع التكليف من الموضوعات التى لايحصل العلم بها الابالفحص عنه كالاستطاعة فى الحج والنصاب فى الزكوة فان العلم بحصول اول مرتبة الاستطاعة لمن كان فاقداً لها او العلم ببلوغ المال حدّ النصاب يتوقف غالباً بل دائماً على الفحص والحساب وفى مثل هذه الموارد يبعد القول بعدم وجوب الفحص اذ لولا الفحص يلزم الوقوع فى مخالفة التكليف كثيراً .

(ثم لا يخفى) ان عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعية انما هو فيما اذا لم تكن مقدمات العلم حاصلة بحيث لايحتاج حصول العلم بالموضوع الى ازيد من النظر فى تلك المقدمات ففى مثل هذا يجب النظر ولا يجوز الاقتحام فى الشبهة وجوبية كانت اوتحريمية الا بعد النظر فى المقدمات الحاصلة لعدم صدق الفحص على مجرد النظر فيها اذالفحص انما يكون بتمهيد مقدمات العلم التى هى غير حاصلة فلا يجوز الاكل والشرب اعتماداً على استصحاب الليل اذا توقف العلم بطلوع الفجر على مجرد النظر الى الافق وكذا لايجوز الاقتحام فى المايع المردد بين كونه خلا اوخمراً اذا توقف العلم به على مجرد النظر فى الاناء او السؤال عن

الذى فى جنبه نعم لايبعد القول بعدم وجوب ذلك ايضا فى خصوص باب الطهارة والنجاسة لما علم من التوسعة فيهما .

(واما مقدار الفحص الواجب) فالظاهر انه ليس له بنحو الكلية حدّ خاص وقدرمعين فان المدار فيه انما هوعلى مايحصل معه اليأس عن وجود الدليل فيما بايدينا من الكتب بنحو يستقر معه الشك فى الواقعة ويخرج عن معرضية الزوال على مسلك من اعتبر الفحص من جهة حكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل ويختلف مقدارذلك باختلاف الاعصار بل الاشخاص ايضا فالواجب على المكلف حينئذ هوبذل الجهد واستفراغ الوسع لتحصيل الادلة فيما بايدينا من الكتب وفى فحاوى كلمات الاصحاب لتحصيل الاجماع بل اللازم ايضا الفحص عن افكارهم فى مقام تطبيق القواعد والكبريات على الموارد اذ لعلّه قد خفى عليه شيىء وبالفحص عن آرائهم يحصل له رأى آخر على خلاف رأيه الاول .

(وعلى كل حال) لابدّ فى الفحص من بلوغه الى حدّ يحصل معه اليأس العادى عن الظفر بالدليل فيما بايدينا من الكتب المعتبرة على معنى بلوغه بمقدار تقتضى العادة بانه لو كان فى البين دليل على حكم الواقعة لوصل اليه بهذا المقدار من الفحص ولا يعتبر فيه ازيد من ذلك ولعل من حدّه بالخروج عن مظانّ الوجود او بالعسر والحرج يريد به ماذكرناه لملازمة الخروج من مظانّ الوجود مع اليأس العادى عن وجوده وكذلك العسر والحرج فان الظاهر هو ارادة النوعى منها لا العسر والحرج الشخصى ومثله يلازم اليأس العادى عن وجود الدليل على حكم الواقعة .

(قال فـى المعالم) فى مقام الاستدلال على وجوب التبين فى خبر مجهول الحال بآية التثبت فـى خبر الفاسق ان وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف لا بما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة الفحص والبحث عن حصوله وعـدمه الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيـد من هذه الجماعة مثلا درهما يقتضى ارادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين لا الاقتصار على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى وايد ذلك المحقق القمى ره فى القوانين بان الواجبات المشروطة بوجود شىء انما يتوقف وجوبها

(توضيح) استدلال صاحب المعالم ان الفاسق هومن ثبت له الفسق لامن علم انه فاسق بناء على ان الالفاظ موضوعة للمعانى النفس الامرية لا انها موضوعة للامور المعلومة كما ذهب اليـه بعضهم فاذا وجب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع فيتوقف القبول على العلم بانتفاء هذه الصفة فى الواقع وهو يقتضى اشتراط العدالة اذ لا واسطة بين الفسق والعدالة فى نفس الامر وانما يحصل الواسطة بين من علم عدالتـه ومن علم فسقه وهو المجهول الحال فلابد من الفحص وعدم الاعتماد على خبر المجهول الحال واعترض عليه بوجوه مذكورة فى محلها وقد سبق البحث عن الاستدلال بالاية فى المقصد الثانى .

(قوله الا ترى ان قول القائل اعط كل بالغ رشيد الخ) توضيح الكلام فى المقام حتى يعلم الوجه فى المثـال المذكور ان محل النزاع ما اذا كـان الوجوب المتوجه الى الموضوع مقيداً بقيد سواء كان هذا القيد من مقولة الشرط او السبب وكان بحسب المفهوم مبيناً والشك فى حصوله فى الخارج فالنزاع فى الشبهة الموضوعية الحاصلة فى الواجباب المشروطة دون الواجب المطلق كما فى قول القائل اعط كل بالغ رشيد .

(و ذلك) لان الوجوب اذا توجـه الى موضوع فاما ان يكون ذلك

على وجود الشرط لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق لامشروط مثل ان من شك فى كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لايمكنه ان يقول انى لا اعلم انى مستطيع ولا يجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة او فاقد لها نعم لو شك بعد المحاسبة فى ان هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب حينئذ ثم ذكر المثال المذكور فى المعالم بالتقريب المتقدم عنه .

الموضوع موجودا او معدوماً وعلى الاول فان كان معلوماً فلا اشكال فى لزوم امتثال ذلك الحكم المتوجه اليه وان كان مجهولا فلا بد بحكم اطلاق الخطاب وحكم العقل من تحصيل العلم به وامتثال الحكم بالنسبة اليه لان تحصيل العلم به من باب المقدمة لتحصيل الامتثال فيجب بحكم الاطلاق والعقل الصريح .

(نعم) ان ثبت من الخارج تقييد ذلك الاطلاق بالعلم به فلايجب الفحص لكنه يخرج حينئذ من الواجب المطلق ويندرج تحت ذلك الكلى الذى ذكرناه فى بيان محل النزاع وعلى الثانى ايضا يجب ايجاد الموضوع بحكم الاطلاق و العقل مقدمة للامتثال الاثبت من الخارج تقييد الاطلاق بوجود الموضوع فلايجب لاندراجه تحت الواجب المشروط ويندرج تحت محل النزاع .

(**فظهر**) مما بيّناه ان ماذكره صاحب المعالم من وجوب الفحص فى مثل قول القائل اعط كل بالغ الخ ووجوب التبين فى خبر المجهول الحال ليس مما هو محل النزاع فالمخالف الصريح فى المسئلة هو المحقق القمى ره دون صاحب المعالم .

(**حيث قال**) فى القوانين فى شرائط العمل بخبر الواحد ان الواجبات المشروطة بوجود شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط لاعلى العلم بوجوده

فبالنسبة الى العلم مطلق لامشروط مثل من شك فى كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لايمكنه ان يقول انى لا اعلم انى مستطيع ولايجب على شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة اوفاقد لها نعم لوشك بعد المحاسبة فى ان هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة ام لا فالاصل عدم الوجوب حينئذ ثم ذكر المثال المذكور فى المعالم بالتقريب المتقدم عنه.

(واما كلمات الفقهاء) فمختلفة فى فروع هذه المسئلة فقد افتى جماعة منهم كالشيخ والفاضلين وغيرهم بانه لوكان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصابا وشك فى مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار اوالاحتياط باخراج ماتيقن معه البرائة نعم استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك وصرح غيرواحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بانه لايجب التصفية والفرق بين المسئلتين مفقود الا ما ربما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به وفيه ان العلم بالنصاب لايوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفا مستقلا .

(**واما كلمات الفقهاء**) فلااشكال فى اضطرابها فى مصاديق الشبهة الموضوعية كما يعلم مماحكاه الشيخ قدس سره والرجوع الى ما لم يحكيه من كلماتهم حتى من الفقيه الواحد كما يعلم من نقل كلامى العلامة ره وان اتفقوا ظاهراً على عدم وجوب الفحص فى الشبهة الموضوعية التحريمية مستدلين على ذلك بقوله عليه السلام كل شيء لك حلال حتى تعلم وقوله عليه السلام حتى تستبين لك غير هذا اوتقوم به البينة وقوله عليه السلام حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها .

(**ومن فروع**) هذه المسئلة التى اختلفت كلماتهم فتوى جماعة منهم الشيخ والفاضلان بانه لوكان له فضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً و شك فى مقداره وجب التصفية ليحصل العلم بالمقدار اوالاحتياط باخراج ماتيقن معه البرائة وصرح غيرواحد منهم مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بانه لايجب التصفية والفرق بين المسئلتين مفقود الامار بما يتوهم من ان العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف مالم يعلم به هذا بمثابة ماذهب اليه بعض الفقهاء من

الاترى انه لوعلم بالدين وشك فى قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لوكان هذا المقدار يمنع من اجراء البرائة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ العلم الاجمالى لايجوز معه الرجوع الى البرائة ولو بعد الفحص وقال فى التحرير فى باب نصاب الغلات ولوشك فى البلوغ ولامكيال هناك ولاميزان ولم يوجدا سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى وظاهره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن فى بعض افراد الاشتباه فى الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد مع ما تقرر عندهم من اصالة نفى الزائد عند دوران الامر بين الاقل والاكثر.

وجوب الاحتياط فى مسئلة قضاء الفوائت اذا جهل بمقدارها ومنشأ النظر فى الكل هو التمسك بقاعدة الاشتغال والاستدلال بها فى مثل المقام فى غاية البعد ولذا.

(**قال الشيخ قدس سره**) وفيه ان العلم بالنصاب لايوجب الاحتياط مع القدر المتيقن ودوران الامر بين الاقل والاكثر مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلا الاترى انه لوعلم بالدين وشك فى قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص مع انه لوكان هذا المقدار مانعاً من اجزاء البرائة قبل الفحص كان مانعاً منه بعده ايضا اذ الفحص لايزيل العلم الاجمالى مطلقا .

(**وقال فى التحرير**) فى باب نصاب الغلات ولوشك فى البلوغ ولا مكيال هناك ولا ميزان ولم يوجدا سقط الوجوب دون الاستحباب انتهى وظاهر كلامه ره جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم .

(**وبالجملة**) فماذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن فى بعض افراد الاشتباه فى الموضوع مشكل واشكل منه فرقهم بين الموارد حتى

من الفقيه الواحد كما عرفت فى المتن من كلامى العلامة ره فى التحرير مع ماتقرر عندهم من اصالة نفى الزائد عند دوران الامر بين الاقل والاكثر .

(ثم) لايخفى ان لازم اعتبار الفحص فى العمل بالاصل مطلقا عدم جريانه فيما كان هناك طريق الى تحصيل العلم بالواقع على خلاف الاصل او على طبقه كما فى مسئلة النظر الى المعجزة والشك فى بلوغ النصاب مع وجود المكيال والميزان الى غير ذلك كما ان لازمه عند احتمال وجود الطريق الى تحصيل الواقع الرجوع اليه بعد الفحص وعدم الاطلاع على الطريق وان لم يتعين عليه الفحص فى هذا القسم وجاز له الاخذ بالاحتياط كما التزموا به فيما علم بلوغ الخالص نصاباً ولم يعلم مقداره .

(واما ماذكره صاحب المعالم) وتبعه عليه المحقق القمى ره من تقريب الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة تعلق الامر بالموضوع الواقعى المقتضى وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فلايخفى ما فيه لان رد خبر مجهول الحال ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك و الالجاز الاخذ به و لم يجب التبين فيه بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله كما لايجب الاعطاء فى المثال المذكور بعد الفحص عن حال المشكوك و عدم العلم باجتماع الوصفين فيه بل وجه رده قبل الفحص وبعده ان وجوب التبين شرطى ومرجعه الى اشتراط قبول

(قال فى المعالم) فى اشتراط العدالة فى الراوى ان الاقرب عندى هواشتراطها فيه مستد لاعلى ذلك بانه لاواسطة بحسب الواقع بين وصفى العدالة والفسق فى موضع الحاجة من اعتبار هذا الشرط لان الملكة المذكورة ان كانت حاصلة فهوالعدل والافالفاسق وتوسط مجهول الحال انما هو بين من علم فسقه وعدالته ولاريب ان تقدم العلم بالوصف لايدخل فى حقيقته و وجوب التثبت فى الآية متعلق بنفس الوصف لابما تقدم العلم به منه ومقتضى ذلك ارادة البحث و التفحص عن حصوله وعدمه الى ان قال مقتضى الآية حينئذ وجوب التثبت عند خبر من له هذه الصفة فى الواقع ونفس الامر فيتوقف القبول على العلم بانتفائها وهو يقتضى بملاحظة نفى الواسطة اشتراط العدالة .

(وبهذا التحقيق) يظهر بطلان القول بقبول رواية المجهول لانه مبنى على توسط الجهالة بين الفسق والعدالة وقدتبين فساده انتهى وظاهره الاستدلال بآية التثبت على رد خبر مجهول الحال من جهة تعلق الامر بالموضوع الواقعى المقتضى وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم .

(ولكن لايخفى) ما فيه من انه زعم من الامر بقبول قول العادل ورد

الخبر فى نفسه من دون اشتراط التبين فيه بعدالة المخبر فاذا شك فى عدالته شك فى قبول خبره فى نفسه و المرجع فى هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شيء كاف فى عدم حجيته ثم الذى يمكن ان يقال فى وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهمل الفحص لزم الوقوع فى مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبرائة كبعض الامثلة المتقدمة .

خبر الفاسق ان وجوب عدالة الراوى ذاتى نفسى فاوجب الفحص مع انه قدتقرر فى محله ان وجوبه شرطى غيرى فمتى تحقق الشرط بنفسه وجب القبول من دون فحص ومتى لم يتحقق فلايجب تحصيله حتى يجب الفحص فيجوز التوقف الى ان يعلم العدالة بنفسها من دون فحص عنها .

(و لذا قال قدس سره) بل وجه رده قبل الفحص وبعده ان وجوب التبين شرطى ومرجعه الى اشتراط قبول الخبر فى نفسه من دون اشتراط التبّين فيه بعدالة المخبر فاذا شك فى عدالته شك فى قبول خبره فى نفسه و المرجع فى هذا الشك والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شيء كاف فى عدم حجيته لان حجية الخبر وساير الامارات الغير العلمية امور تعبدية موقوفة على ورود التعبد بها فيكفى فى موضوع حرمة العمل بها عدم العلم بورود التعبد بها من غير حاجة الى احراز عدم ورود التعبد بها ليحتاج فى ذلك الى الاصل ثم اثبات الحرمة فعدم العلم بحجية شيء كاف فى عدم حجيته .

(ثم الذى يمكن ان يقال) فى وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لواهمل الفحص لزم الوقوع فى مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم

فان اضافة جميع علماء البلد او اطبائهم لايمكن للشخص الجاهل الابالفحص فاذا حصل العلم ببعض و اقتصر على ذلك نافيا لوجوب اضافة ماعداه باصالة البرائة من غير تفحص زائد على ما حصل به المعلومين عد مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك اضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد و من هنا يمكن ان يقال فى مثال الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة فى اول از منة حصولها يتوقف غالبا على المحاسبة فلو بنى الامرعلى تركها ونفى وجوب الحج باصالة البرائة لزم تأخير الحجعن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص لكن الشأن فى صدق

العمل بالبرائة كبعض الامثلة المتقدمة فان اضافة جميع علماء البلد او اطبائهم لايمكن للشخص الجاهل الابالفحص فاذا حصل العلم ببعض واقتصر على ذلك نافياً لوجوب اضافة ماعداه باصالة البرائة من غير تفحص زايد على ماحصل به المعلومين عدّ مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك اضافة من يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد .

(ومن هنا يمكن) ان يقال فى مثال الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة فى اول ازمنة حصولها يتوقف غالباً على المحاسبة فلو بنى الامرعلى تركها ونفى وجوب الحج باصالة البرائة لزم تأخير الحج عن اول سنة الاستطاعة بالنسبة الى كثير من الاشخاص لكن الشأن فى صدق هذه الدعوى يعنى فى تشخيص مصاديق هذه الدعوى التى هى بمنزلة كبرى كلية وان اضافة علماء البلد و اعطائهم من مصاديق هذه الكبرى الكلية ام لافعلى هذا تكون الدعوى مسلمة عنده وانما الاشكال فى انطباقها على المورد .

(**و اما ما استند اليه**) المحقق القمى من ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم بوجوده ففيه ان ذلك لايجدى فى

هذه الدعوى واما مااستند اليه المحقق المتقدم من ان الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لاالعلم بوجوده ففيه انه مسلم ولايجدى لان الشك فی وجود الشرط يوجب الشك فـی وجود المشروط و ثبوت التكليف و الاصل عدمه غـاية الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه بالعلم به اذ مع عدم العلم فی الصورة الثانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفی الصورة الاولى يشك فيه فينفى بالاصل

اثبات وجوب الفحص لان الشرط حينئذ فی مسئلة الحج هو الاستطاعة الواقعية والشك فيها يوجب الشك فـی المشروط ومقتضى الاصل عدمه غاية الامر الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء و اشتراطه بـالعلم به اذ مع عدم العلم فی الصورة الثـانية نقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصل وفـی الصورة الاولى يشك فيه فينفى بالاصل .

(**فتبين مما ذكرنا كله**) ان اشتراط الرجوع الى الاصول العملية بالفحص انما يختص بـالشبهات الحكمية لاختصاص دليله بهـا و امـا الشبهات الموضوعية فلابأس بالرجوع الى الاصل فيها قبل الفحص لاطلاق ادلتها وخصوص بعض الروايات التی تقدم ذكرهـا الواردة فی موارد خاصة مع ان الحكم ممّا تسالم عليه الفقهاء بلا خلاف .

(**نعم**) ذكر بعضهم وجوب الفحص فی بعض الشبهات الموضوعية منها ما اذا شك المكلف فی استطاعته الى الحج ومنها ما اذا شك فـی بلوغ المال الى حد نصـاب الزكوة ومنها مااذا شك فـی زيادة الربح على مؤنة السنة والجامع بين هذه الموارد مااذاكان العلم بالحكم متوقفا على الفحص عادة وقد استدل على وجوب الفحص فـی هذه الموارد بان جعل الشارع حكماً يتوقف العلم به على الفحص عادة يدل بالملازمة العرفية على ايجاب الفحص ايضا والا لم يكن فائدة لتشريعها فتأمل .

(و اما الكلام فى مقدار الفحص) فملخصه ان حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة و يختلف ذلك باختلاف الاعصار فان فى زماننا هذا اذا ظن المجتهد بعدم وجود دليل التكليف فى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة فى الحديث التى يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه صار مأيوساً كفى ذلك منه فى اجراء البرائة واما عدم وجوب الزائد فللزوم الحرج و تعطيل استعلام سايرالتكاليف لان انتهاء الفحص فى واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود دليل التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف فى غيرها من الوقايع فيجب فيها اما الاحتياط وهو يؤدى الى العسر واما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه و جوازه ممنوع لان هذا المجتهد المتفحص ربما يخطى ذلك المجتهد فى كثير من مقدمات استنباطه للمسئلة.

(اقول) هل يعتبر فى الفحص اللازم فى جواز الرجوع الى الاصل ان يفحص بمقدار يحصل له القطع بعدم الدليل او يكتفى فيه بالظن او لابد من حصول الاطمينان بالعدم فيه وجوه .

(والاظهر) هو الاخير اما عدم اعتبار الظن فلعدم الدليل عليه واما عدم لزوم تحصيل القطع فلانه مستلزم للعسر والحرج مضافاً الى عدم الدليل عليه ايضا فيتعين الامر فى الاحتمال الاخير و هو كفاية الاطمينان المعبر عنه بالعلم العادى فانه حجة ببناء العقلاء و لم يردع عنه و هو يحصل بالفحص عن مظان وجود الدليل و عدم وجدانه فيها كما فى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة فى الحديث .

(ولكن لايخفى) انه لايجوز الاقتصار على تتبع كتب الاخبار وغيرها من الاصول المعروفة بل لابد من الرجوع الى كتب الفتاوى حتى يعرف الخلاف

نعم لو كان جميع مقدماته مماير تضيها هذا المجتهد وكان التفاوت بينهما انه اطلع على ما لم يطلع هذا امكن ان يكون قوله حجة فى حقه لكن اللازم ان يتفحص حينئذ فى جميع المسائل الى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ثم الرجوع الى هذا المجتهد فان كان مذهبه مطابقاً للبرائة كان مؤيداً لما ظنه من عدم الدليل وان كان مذهبه مخالفاً للبرائة كان شاهد عادل على وجود دليل التكليف فان لم يحتمل فى حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية او العقلية من الاخبار اخذ بقوله فى وجود دليل وجعل فتواه كروايته ومن هذا القبيل ماحكاه غيرواحد من ان القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ ابى الحسن على بن بابويه عنداعواز النصوص والتقييد باعواض النصوص مبنى على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التى يحتمل الخطاء فى النقل بالمعنى وان احتمل فى حقه ابتناء فتواه على الحدس و العقل لم يكن دليل على اعتباره فى حقه وتعين العمل بالبرائة .

والوفاق ولعله اطلّع على اجماع على خلاف مقتضى الاصل ومع ذلك يلاحظ الآيات المتعلقة بالاحكام من كتاب العزيز و الحاصل ان المناط هو حصول الاطمينان بعدم وجود دليل التكليف بل ربما يقال انه يستغنى من تتبع الكتب المبسوطة الاستدلالية المشتملة على ذكر تمام ادلة المسئلة عن الفحص فى كتب الاخبار لعلمه اواطمينانه بنقل جميع ماله تعلق بالمسئلة من الاخبار فيها

(**وفى بحر الفوائد**) ان غرض الشيخ قدس سره من كفاية تتبع كتب الاربعة وغيرها من الكتب التى يسهل تناولها لنوع اهل العصر المستنبط انماهو كفايته من حيث التتبع فى الاخبار لامطلقا بحيث يكفى الفحص فيها عن الفحص

فى دليل المسئلة مطلقا و لو احتمل هناك اجماع على خلاف مقتضى الاصل فى كتب الفتاوى او احتمل وجود آية متكفلة لحكم المسئلة على خلاف الاصل .

(**و الوجه فيما ذكرنا**) من كفاية تحصيل الاطمينان و اليأس عن الدليل فى المسئلة وعدم لزوم تحصيل العلم بعدمه مضافاً الى كونه مقتضى القاعدة بعد لزوم الاقتصار فى تقييد الاطلاقات على القدر الثابت هو ما اشار اليه شيخنا قدس سره من لزوم تعطيل استعلام حكم سائر المسائل على تقدير عدم كفايته مع انه لاطريق له اصلا اذ احتمال وجوده فيما ليس بايدينا من الكتب لايرفعه شيء فكيف يمكن تحصيل العلم بالعدم مع هذا الاحتمال و الاحتياط الكلى موجب للحرج يقيناً والرجوع الى من يدّعى العلم فى المسئلة لامعنى له اصلا فى حق من له ملكة الاستنباط مضافاً الى ان الكلام فى حكم المسئلة من حيث هى فيفرض سدّ باب العلم فى حق جميع المجتهدين .

(**و بالجملة**) لامعنى لان يكون الحكم فى حق مجتهد الرجوع الى غيره الاّ اذا كان فتواه بمنزلة الرواية لهذا المجتهد من حيث العلم بكونه فى الفتوى مقتصراً على نقل متون الاخبار بحيث لايتجاوز عنه اصلا فيكون فتواه حينئذ من نقل الحديث ولوبالمعنى كما هو رسالة الشيخ على بن بابويه .

(**واما**) ما ذكره بعض المشايخ من المتأخرين من ان سيرة المجتهدين جرت فى اوائل امرهم على التقليد من جهة فقد الاسباب للاجتهاد لهم فى المسائل فهو فى حيّز المنع اذ لم يعلم من احد منهم ذلك فضلا عن جريان سيرة الكل عليه .

(**قوله** ان حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل الخ) و الظاهر ان مراده قدس سره باليأس هو حصول الاطمينان بعدم الدليل وان يأباه لفظ اليأس اذ مقتضى ادلة اشتراط الفحص انما هو الفحص البالغ حد العلم واذا تعذرت هذه المرتبة كما يظهر من عبارته قده دار الامر بين الاكتفاء بالظن بعدم الدليل او

بين حصول الاطمينان به الذى هو اقرب الى العلم من مراتب الظن فالثانى اولى بالاعتبار المعبر عنه بالعلم العادى فانه حجة ببناء العقلاء و لم يردع عنه وهو يحصل بالفحص عن مظان وجود الدليل وعدم وجدانه فيها .

(ولكن يختلف) ذلك من جهة مقدارالفحص و كيفيته بحسب الاعصار والازمنة بل قد يختلف ذلك بحسب الامكنة و اختلاف حالات الاشخاص كما تعرض لذلك بعض الاعلام حيث قال ان الفحص فى زمان النبى ﷺ عن حكم الواقعة قبل تكميل الدين والشريعة فى حق من كان فى بلده انما هو بحضور مجلسه من دون سؤال الافيما علم اواحتمل تبليغه لحكمه مع عدم وصول البيان بالنسبة اليه فانه لابد من السؤال اما عنه ﷺ او من الوسائط وبعد تكميل الدين فى اعصار الائمة انما هو بالسؤال عن حكم الواقعة عن الامام عليه السلام فى حق من يتمكن من السؤال عنه او الوسائط المعتبرة اوالرجوع الى الاصول المعتبرة .

(نظير) فحص العامى عن فتوى المجتهد فى الواقعة و فى زماننا هذا و اشباهه من ازمنة الحرمان عن التشرف بلقائهم الشريف و لقاء المنصوب منهم بالخصوص و اصحابهم الذين يروون عنهم قبل تدوين كتب الفتاوى انما كان بالرجوع الى كتب الروايات و كتاب العزيز وبعد تدوين كتب الفتاوى لابد من الرجوع اليها ايضا فى كل عصر وزمان بحسبه وفى حق كل شخص بحسبه من حيث قدرته على استقصاء تمام الكتب وعدم قدرته على ذلك وهذا كله مما لااشكال بل لاخلاف فيه اصلا .

(**قوله** امكن ان يكون قوله حجة فى حقه) حجية قوله فى حقه من باب الرواية اوالشهادة لامن باب التقليد المصطلح لما ثبت فى محله ان تقليد المجتهد لمجتهد آخر غير جائز لان احتمال الخطاء فى اجتهاد نفسه من وجه وفى اجتهاد من يقلده من وجهين احتمال الخطاء فى الاجتهاد و اخباره عن نفسه انه مما اجتهد فيه صحيحاً ولافرق فى ذلك بين كون المجتهد الآخر اعلم و بين عدمه .

(ولكن اللازم) حينئذ ان يتفحص فى جميع المسائل الى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ثم الرجوع الى مجتهد آخر فان كان مذهبه مطابقاً للبرائة كان مؤيداً لما ظنه من عدم الدليل وان كان مذهبه مخالفاً للبرائة كان شاهد عادل على وجود دليل التكليف فان لم يحتمل فى حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية او العقلية من الاخبار اخذ بقوله فى وجود دليل وجعل فتواه كروايته .

(تذنيب) ذكر الفاضل التونى لاصل البرائة شروطا آخر الاول ان لايكون اعمال الاصل موجباً لثبوت حكم شرعى من جهة اخرى مثل ان يقال فى احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة فان اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر او الملاقى او الماء اقول توضيح الكلام فى هذا المقام ان ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر اما باثبات الاصل المعمول به لموضوع انيط به حكم شرعى كان يثبت بالاصل برائة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة اصالة البرائة مستطيعاً فيجب عليه الحج فان الدين مانع عن الاستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال و منه المثال الثانى فان اصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كراً يوجب الحكم بقلته

(اقول) ذكر الفاضل التونى لاصل البرائة شروطا آخر ولايخفى انه لم يجعلها شروطا لاصل البرائة فقط بل جعلها شروطا لها ولاصالة العدم ولاصالة عدم تقدم الحادث حيث قال فى ذيل مسئلة البرائة على ماحكى عنه واعلم ان لجواز التمسك باصالة برائة الذمة وباصالة العدم وباصالة عدم تقدم الحادث شروطاً .

(الاول) ان لايكون جريان البرائة مستلزماً لثبوت حكم شرعى الزامى من جهة اخرى مثل ان يقال فى احد الانائين المشتبهين الاصل عدم وجوب الاجتناب عنه فانه يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر او عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً او عدم تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على ملاقات النجاسة فان اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر او الملاقى او الماء .

التى انيط بها الانفعال و اما لاستلزام نفى الحكم به حكماً يستلزم عقلا او شرعاً اوعادة ولوفى هذه القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفى فى ذلك المورد اوفى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن احد الانائين فان كان ايجابه للحكم على الوجه الاول كالمثال الثانى فلا يكون ذلك مانعاً عن جريان الاصل لجريان ادلته من العقل والنقل من غير مانع ومجرد ايجابه لموضوع حكم وجودى آخر لايكون مانعاً عن جريان ادلته كما لايخفى على من تتبع الاحكام الشرعية و العرفية ومرجعه فى الحقيقة الى رفع المانع فاذا انحصر الطهور فى ماء مشكوك لاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين فلا مانع من اجراء اصالة الحل واثبات كونه واجداً للطهور فيجب عليه الصلاة ومثاله العرفى ماذا قال المولى لعبده اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلى فاشتغل بكذا فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجوب شيىء على نفسه من قبل المولى .

(خلاصة القول) فى شرح مراده ان الاصل قديثبت به الحكم الشرعى وقد لايثبت به وميزان الكلى فى الطرفين ان ذلك الحكم ان كان من آثار المستصحب بلاواسطة اومع واسطة حكم شرعى فيكون الاصل مثبتاً له كما اذا شك من كان واجداً لمقدار من المال واف بالحج فى ثبوت دين على ذمته فان الدين مانع شرعى للحج كالحدث بالنسبة الى الوضوء فيدفع بالاصل برائة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحج من الدين فيصير بضميمة اصالة البرائة مستطيعاً فيجب عليه الحج لان الدين مانع شرعى عن الاستطاعة فيدفع بالاصل ويحكم بوجوب الحج بذلك المال لكون الشك فيه مسببا فيه عن وجوب اداء الدين فاذا حكم بعدم وجوب ادائه من جهة اصل البرائة حكم بوجوب الحج .

(لايقال) ان هذا معارض باصالة عدم وجوب الحج لانانقول ان الشك

فى وجوب الحج مسبب عن الشك فى مانعية الدين فالاصل فيها سببى فيقدم على المسببى لما سيظهر فى باب الاستصحاب من تقدم الشك السببى على الشك المسببى والاصل الجارى فيه على الاصل الجارى فيه .

(لايقال) ان الاصل المذكور اصل مثبت لانه يوجب ثبوت حصول الاستطاعة ثم يترتب عليها وجوب الحج لانانقول ان الاستطاعة عبارة عن وجود المال الوافى بالحج مع عدم ثبوت الدين والاول ثابت بالعيان و الثانى بالاصل فيترتب عليه وجوب الحج وبعبارة اخرى ان الاستطاعة ليست شيئاً فى طول المال الوافى وعدم الدين لكى يثبت بعد احرازهما موضوع الاستطاعة فيجب الحج بل هى عبارة اخرى عن ثبوتهما فيكون ترتب وجوب الحج بلا واسطة وان كان من آثاره بواسطة امر عادى اوعقلى فلايكون الاصل مثبتاً له .

(اذا عرفت ذلك فنقول) اما المثال الاول فان اراد باصالة عدم وجوب الاجتناب عن احد الانائين اثبات الطهارة فيه فهو من حيث هو لامانع من جريانه الاانه معارض بجريانه فى الآخر فسقوط الاصل من جهة المعارضة لا كونه مثبتاً للحكم .

وان ارادبها اثبات وجوب الاجتناب عن الآخر فعدم كون الاصل مثبتاله انماهو من جهةانه لايثبت به ما ليس باثر شرعى لان الملازمة بين عدم وجوب الاجتناب عن احدهما ووجوب الاجتناب عن الآخر ليس الا من جهة العلم الاجمالى لان الملازمة بينهما بحسب الشرع فالملازمة اتفاقية لاواقعية فلايندرج تحت ميزان مايثبت الحكم فيه بالاصل .

(واما المثال الثانى) فالحالة السابقة فيه تارة تكون معلومة بان كان مسبوقا بالكرية او مسبوقاً بعدمها واخرى تكون مجهولة اما الاول فلااشكال فيه واما الثانى ففيه للفقهاء قولان مبنيان على ان القلة شرط للانفعال اوالكرية مانعة عنه .

(**فعلى الاول**) يحكم بطهارة الماء المزبور بعد ملاقات النجاسة لان شرط النجاسة وهو القلة مشكوك و الشك فى الشرط يوجب الشك فى المشروط فيرجع الى قاعدة الطهارة واصالة عدم تأثير الملاقات .

(**وعلى الثانى**) يحكم بنجاسته لان الملاقات مقتضية للنجاسة والمانع لهااعنى الكرية بمحل الشك ونفس الشك فى المانع كاف فى الحكم بعدمه لان احتمال وجوده معارض باحتمال عدمه فيبقى المقتضى على اقتضائه وهذا الوجه ان تم يكون حاكما على الاول لانه بعداحراز المقتضى ودفع المانع لايبقى شك لكى يتشبث باصالة عدم تأثير الملاقات لكن الكلام فى تماميته لمايأتى فى باب الاستصحاب عند تعرض كلام المحقق حيث استدل لحجية الاستصحاب بوجود المقتضى و كون وجود المانع معارضاً باحتمال عدمه من ان مجرد الشك فى المانع غير كاف فى الحكم بالعدم بل لابد فى مقام ترتيب اثر المقتضى من احراز عدم المانع ولو بالاصل .

(**و اما المثال الثالث**) فيندرج تحته صورتان فان تاريخ واحد من الكرية والملاقات قديكون معلوماً وقديجهل التاريخان بالكلية اماالاول فيحكم فيه على مجهول التاريخ باصالة عدم وجوده فى تاريخ صاحبه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة فاذاعلم تاريخ ملاقات النجس للحوض وجهل تاريخ صيرورته كراً فيقال الاصل بقاءقلته وعدم كريته فى زمان الملاقات واذا علم تاريخ الكرية وجهل تاريخ الملاقات فيقال الاصل عدم تقدم الملاقات واما الثانى فمقتضى اصالة عدم تحقق الكرية حين الملاقات و ان كان هو الحكم بالنجاسة لكن يعارضها اصالة عدم تقدم تحقق الملاقات حين حدوث الكرية و اثره انما هو الحكم بالطهارة .

(**وبعبارة اخرى**) ان الاصل بقاء عدم الكرية على عدمه الازلى فى كل آن حتى زمان الملاقات والاصل بقاء عدم الملاقات على عدمه الازلى فى

كل زمان حتى زمان حصول الكرية ومفاد الاول تأخر الكرية فاثره هوالحكم بالنجاسة ومفاد الثانى تأخر الملاقات فاثره هوالحكم بالطهارة و بعد التعارض يتساقطان فيكون المرجع قاعدة الطهارة .

(**هذا**) حسبما يقتضيه التحقيق و ذهب اليه الشيخ قدس سره فى باب الاستصحاب ولكن ظاهر عبارته هنا يستشم منه خلافه فانه حكم بحصول التعارض بينهما من غير تفصيل بين معلوم التاريخ ومجهوله وانما حكى القول بالتفصيل من غيره وهذا كما ترى ظاهر فى ان بنائه هنا على الحكم بالتعارض بين الاصلين مطلقا .

(**قوله** يوجب الحكم بقلته التى انيط بها الانفعال) اذلا واسطة بين الكثرة والقلة فى الشرع واذا نفى الاولى بالاصل يثبت الثانية بالاستلزام كاستلزام اصالة البرائة عن الدين لوجوب الحج وما ذكره المصنف من اتحاد المثال الثانى لمسئلة وجوب الحج تعريض على الفاضل القمى حيث فرق بينهما .

(**قوله** واما لاستلزام نفى الحكم به حكماً يستلزم عقلا اوشرعاً اوعادة) قدتعرض بعض الاعلام فى ذيل هذه العبارة لاشكال ثم اجاب عنه اما الاشكال فان قلت اذا كان الاستلزام شرعياً لابد من ترتبه على الاصل وسيأتى من المصنف ره عدم جريان الاستصحاب فى هذا القسم ولوكان الاستلزام شرعياً .

(**ثم اجاب عنه**) بقوله المراد من ترتب اللوازم الشرعية على الاصل هوما اذا كان مجرى الاصل موضوعاً له اوجزء للموضوع اوشرطاً له كمافى مثال البرائة عن الدين و مثل استصحاب الكرية الموجبة لعدم الانفعال بالنجاسة و استصحاب عدمها الموجب للانفعال .

(**واما اذا كان**) الاستلزام شرعيا وكان احد الحكمين فى عرض الآخر لافى طوله لايمكن اثبات احدهما بالاصل فى الآخر ففى صورة دوران الامر بين المحذورين مع اجراء اصالة البرائة عن الوجوب واصالة عدمه لايمكن ان

يترتب عليها الحكم بالحرمة وان كان الحكم بها لازماً لها شرعاً بعد حصول العلم الاجمالى لعدم كون عدم الوجوب موضوعاً للحرمة وان كانا متلازمين الا ترى ان الحركة والسكون اذا كانا وجوديين فبالاصالة عدم احدهما لايمكن اثبات الآخر وان كانا متلازمين فعلم مما ذكرنا ان كون الاستلزام شرعياً لايوجب الترتب مالم يحصل المناط المذكور .

(**قوله**) ولو فى هذه القضية الشخصية من جهة حصول العلم الاجمالى الذى اتفق فى الواقعة الشخصية قوله فى ذلك المورد كما فى صورة دوران الامر بين المحذورين .

(**قوله** كنفى وجوب الاجتناب) مثال للثانى وهو ثبوت حكم تكليفى فى مورد آخر فأن نفى وجوب الاجتناب عن احد الانائين فى الشبهة المحصورة يستلزم وجوب الاجتناب عن الاناء الآخر لفرض العلم الاجمالى بنجاسة احد الانائين قوله كالمثال الثانى وهو اصل عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً .

(**قوله** فان العقلاء يوجبون عليه الاشتغال الخ) هذا المثال ليس مطابقاً لما نحن فيه لان الاصل اذا كان حجة من باب العقل او بناء العقلاء يكون المثبت وغير المثبت فيه سواء فيترتب على مجرى الاصل جميع الآثار سواء كانت للواسطة اولمجرى الاصل بلا واسطة بخلاف ما اذا كان حجة من باب التعبد فانه لايثبت به الا الآثار الشرعية بلا واسطة كما سيأتى تحقيقه فى باب الاستصحاب .

(**قال بعض المحشين**) يمكن دفع هذا الاشكال بان هذا التفصيل انما هو فى باب الاستصحاب لا فى باب اصل البرائة اذ هو سواء كان عقليا او شرعيا لا يثبت الآثار الشرعية مع الواسطة مطلقا وقد صرح المصنف مع كونه قائلا بحجية اصل البرائة من باب العقل بذلك فى اول اصل البرائة والاصل الجارى هنا هو اصل البرائة ومقصود المصنف من المثال المذكور ان بناء العقلاء على ذلك يكشف عن عدم الواسطة وعدم كون الاصل المزبور مثبتاً ولاغبار فى ذلك اصلا .

(وان كان على الوجه الثانى) الراجع الى وجود العلم الاجمالى بثبوت حكم مردد بين حكمين فان اريد باعمال الاصل فى نفى احدهما اثبات الآخر ففيه ان مفاد ادلة اصل البرائة مجرد نفى التكليف دون اثباته و ان كان الاثبات لازماً و واقعيا لذلك النفى فان الاحكام الظاهرية انما يثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الاان يكون الحكم الظاهرى الثابت بالاصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر كما ذكرنا فى مثال برائة الذمة عن الدين و الحج وسيجيء توضيح ذلك فى باب تعارض الاستصحابين وان اريد باعماله فى احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الاانه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم اما اجراؤه فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالى لاجل العمل بالاصل و اما اهماله فيهما فهو المطلوب و اما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلامرجح .

(اقول) المراد بالوجه الثانى هو ثبوت حكم تكليفى فى مورد آخر كنفى وجوب الاجتناب عن احد الاناءين وهذا يرجع الى وجود العلم الاجمالى بثبوت حكم مردد بين حكمين .

(ففى هذا الفرض) ان اريد باعمال الاصل فى نفى احدهما اثبات الآخر ففيه انما يستفاد من ادلة اصل البرائة هو مجرد نفى التكليف دون اثباته وان كان الاثبات لازما واقعيا لذلك النفى فان الاحكام الظاهرية انما يثبت بمقدار مدلول ادلتها ولا يتعدى الى ازيد منه بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه وبين ما ثبت الاان يكون الحكم الظاهرى الثابت بالاصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر كما ذكره قدس سره فى مثال برائة الذمة عن الدين و الحج و سيجيء توضيح ذلك فى باب تعارض الاستصحابين .

نعم لولم يكن العلم الاجمالى فى المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب و التحريم و كيف كان فسقوط العمل بالاصل فى المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البرائة بل يجرى فى غيره من الاصول والادلة و لعل مقصود صاحب الوافية ذلك وقد عبر هو قده فى باب الاستصحاب بعدم المعارض واما اصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كراً فقد عرفت انه لا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقى فانه نظير اصالة البرائة من الدين المستلزم لوجوب الحج وقد فرق بينهما المحقق القمى ره حيث اعترف بانه لامانع من اجراء البرائة فى الدين وان استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة عدم الكرية جمعاً بينهما و بين اصالة طهارة الماء ولم يعرف وجه فرق بينهما اصلا .

(**وان اريد باعمال الاصل**) فى احدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو جار الا انه معارض بجريانه فى الآخر فاللازم اما اجراء الاصل فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالى لاجل العمل بالاصل واما اهماله فيهما وهو المطلوب كما ذهب اليه المشهور بل الاجماع كما فى خصوص مسئلة الانائين حيث امر الامام عليه السلام باحراقهما فى الرواية والاجتناب عنهما مضافا الى وجود العلم الاجمالى المانع من جريان الاصل مع معارضته بمثله واما اعمال احدهما بالخصوص فترجيح بلامرجح .

(**نعم**) لولم يكن العلم الاجمالى فى المقام مما يضر طرحه لزم العمل بهما كما تقدم انه احد الوجهين فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم اذ تقدم فى مبحث القطع ان المحرم هو المخالفة القطعية العملية للخطابات المعلومة واما

المخالفة الالتزامية فغير ضائر لانهاليست مخالفة من حيث العمل لانه لايخلومن الفعل الموافق للوجوب اوالترك الموافق للحرمة فلاقطع بالمخالفة الامن حيث الالتزام باباحة الفعل هذا اذا كان الواجب توصليا واما اذاكان تعبديا فلايجوز للزوم المخالفة القطعية كما صرح بهقدس سره فىمبحث القطع .

(وكيف كان) فسقوط العمل بالاصل فى المقام لاجل المعارض ولا اختصاص لهذا الشرط باصل البرائة لماعرفت من صراحة كلام الفاضل التونى فىعدم اختصاص الشرط المزبور وهو عدم المعارض باصل البرائة بل يجرى فى جميع الاصول النافية و الادلة و لعل مقصود صاحب الوافية ايضاذلك اى عدم اختصاص الشرط المذكور باصل البرائة وفى المحكى انه قدعبّر قده فى باب الاستصحاب بعدم المعارض .

(ثم) انه لوكان مراد الفاضل منهعدم المعارض فلابد منهاجرائه فىالمثال الثانى من ادعاء معارضة استصحاب عدم الكرية باستصحاب عدمنجاسة الماء او باستصحاب طهارته و كذا فىمثال الحج لابد منادعاء التعارض بينهاصل البرائة من وجوب الدين وبينهاصل البرائةمن وجوب الحج اغماضاً عنتقدم الاستصحاب فىالشك السببى على الاستصحاب فى الشك المسببى على خلاف التحقيق الذى يظهر من المصنف فى محله .

(واما اصالة) عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كراً فقدعرفت انهلا مانع من استلزام جريانها الحكم بنجاسة الملاقى فانه نظير اصالة البرائة من الدينالمستلزملوجوب الحج وقدفرّق بينهما المحقق القمىره حيث اعترف بانه لامانع من اجراء البرائة فى الدين وان استلزم وجوب الحج ولم يحكم بنجاسة الماء معجريان اصالة عدم الكرية جمعاًبينها وبين اصالة طهارة الماء .

(ولم يعرف) وجه فرق بينهما اصلا لان مسلكه فى تعارض الاصلين

فی مورد التنافی الطرح و الرجوع الی اصل آخر ولا یلتزم بتحکیم الاصل المزیل علی المزال فاصالة عدم الکریة معارضة باصالة طهارة الماء والملاقی وبعد التعارض یرجع الی قاعدة الطهارة الا ان هذا المعنی موجود ایضا فی اصالة البرائة من الدین حیث انها معارضة باصالة عدم وجوب الحج فلامعنی للفرق بینهما حیث یعمل بالاصل فی الثانی دون الاول .

(ثم) ان مورد الشك فى البلوغ كراً الماء المسبوق بعدم الكرية واما المسبوق بالكرية فالشك فى نقصانه من الكرية والاصل هنا بقائها ولولم يكن مسبوقاً بحال فمى الرجوع الى طهارة الماء للشك فى كون ملاقاته مؤثرة فى الانفعال فالشك فى رافعيتها للطهارة اوالى النجاسة لان الملاقاة مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيىء ونحوه مما دل على سببية الكرية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها مانعة عنه والشك فى المانع فى حكم العلم بعدمه وجهان واما اصالة عدم تقدم الكرية على الملاقاة فهوفى نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجرى فيه الاصل نعم نفس الكرية حادثة فاذا شك

(اقول) ان الصور المتصورة ثلاثة الاولى انمورد الشك فى البلوغ كراً الماء المسبوق بعدم الكرية وقدعرفت انه لامانع من استلزام جريان اصالة عدم بلوغ الماء كراً الحكم بنجاسة الملاقى الثانية الماء المسبوق بالكرية فمقتضى الشك فى نقصانه من الكرية ان الاصل بقائها الثالثة هى مالم يكن مسبوقاً بحال اما لفرض وجوده دفعة واما للجهل بحالته السابقة وفيها وجهان .

(احدهما) الحكم بالطهارة للشك فى كون الملاقاة مؤثرة فى الانفعال فيرجع الى قاعدة الطهارة .

(ثانيهما) الحكم بالنجاسة لكون الملاقات مقتضية للنجاسة والكرية مانعة عنها بمقتضى قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيىء حيث انه يستفاد منه كون الكرية سبباً لعدم النجاسة ولامعنى للمانع الاما يكون وجوده سببا لعدم شيىء .

(واما اصالة عدم تقدم الكرية) على الملاقات فهو فى نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم حتى يجرى فيه الاصل لعدم العلم بعدم وجوده فى

فى تحققها حين الملاقاة حكم باصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقات لكن هنا اصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقات على الكرية فيتعارضان فلا وجه لما ذكره من الاصل وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقات معلوماً فانه يحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته فى زمان يشك فى ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة وقد يجهل التاريخان بالكلية وقضية الاصل فى ذلك التقارن ومرجعه الى نفى وقوع كل منهما فى زمان يحتمل عدم وقوعه فيه وهو مقتضى ورود النجاسة على ماهو كر حال الملاقاة فلا يتنجس به انتهى .

السابق مقدماً فى زمان لاحتمال كون وجوده فى السابق مقدماً اومقارناً اومؤخراً وفى المحكى انه صرح بهذا السيد الصدر فى شرح الوافية وصاحب الفصول ايضا.

(نعم) نفس الكرية حادثة فاذا شك فى تحققها حين الملاقاة حكم باصالة عدمها وهذا معنى عدم تقدم الكرية على الملاقاة لكن هنا اصالة عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكرية وهو معنى عدم تقدم الملاقات على الكرية فيتعارضان فلا وجه لما ذكره من الاصل .

(وقد يفصل فيها بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً) اقول ان المفصل هو صاحب الفصول تبعا لما عن ثانى الشهيدين قيل قد سبقه فى ذلك العلامة الطباطبائى ره فى منظومته الفقهية فى مسئلة الشك فى تقدم كل من الطهارة والحدث على الآخر مع العلم بحدوثهما .

(ملخص التفصيل) اذا كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً فيحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته فى زمان يشك فى ثبوته فيه فيلحقه حكمه من الطهارة والنجاسة الاول وهو الحكم بالطهارة فيما اذا كان

وفيه ان تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية على ماهو مقتضى قوله عليه السلام اذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء فان الضمير المنصوب راجع الى الكر المفروض الكرية فاذا حصلت الكرية حال الملاقاة كان المعروض للملاقاة غير كر فهو نظير ما اذا حصلت الكرية بنفس الملاقاة فيما اذا تمم الماء الطاهر كراً بماء نجس والحكم فيه النجاسة الا ان ظاهر المشهور فيما نحن فيه الحكم بالطهارة بل ادعى المرتضى قده عليه الاجماع حيث استدل بالاجماع على طهارة كر رأى فيه النجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية

زمان الملاقات مجهولا وزمان الكرية معلوماً فيقال الاصل عدم حدوث الملاقات قبل الكرية وفى زمانها والثانى وهو الحكم بالنجاسة فيما اذا كان زمان الكرية مجهولا وزمان الملاقات معلوماً فيقال الاصل عدم حدوث الكرية قبل الملاقات وحين الملاقات ولايخفى ان ترتب النجاسة على الاصل الثانى صحيح واما ترتب الطهارة على الاصل الاول فلا يتم الا على الاصل المثبت وهو غير مرضى عند صاحب الفصول ايضا **(وقد يجهل)** التاريخان بالكلية وقضية الاصل فى ذلك التقارن فيما اذا احتمل التقارن كما فى المثال ومرجعه الى نفى وقوع كل منهما فى زمان يحتمل عدم وقوعه فيه وهو يقتضى ورود النجاسة على ماهو كر حال الملاقاة فلا يتنجس به انتهى .

(**قوله** وفيه ان تقارن ورود النجاسة الخ) ويرد على صاحب الفصول ان التقارن امر وجودى عند العرف وليس امراً عدمياً فاذا كان وجوديا لايمكن اثباته بالاصل بناء على مذهبه من عدم حجية الاصل المثبت وكون وجهه هو تعارض الاصل فى طرف الثابت والمثبت على ما سيجيء نقله منه فى كلام المصنف فى باب الاستصحاب .

على كفاية تتميم النجس كراً فى زوال نجاسته ورده الفاضلان وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا لاجل الشك فى ثبوت النجس لان الشك مرجعه الى الشك فى كون الملاقاة مؤثرة بوقوعها قبل الكرية او غير مؤثرة لكنه يشكل بناء على ان الملاقات سبب للانفعال والكرية مانعة فاذا علم بوقوع السبب فى زمان ولم يعلم فيه وجود المانع وجب الحكم بالمسبب الا ان الاكتفاء بوجود السبب من دون احراز عدم المانع ولو بالاصل محل تأمل فتأمل .

(نعم) على مذهب المصنف قدس سره من قصور اخبار الباب فى اثبات حجية الاصل المثبت وحجية بعض الاصول المثبتة من جهة خفاء الواسطة على ما سيجيء من استثناء مثل الواسطة المزبورة يمكن ترتب آثار التقارن على مجرى الاصلين بناء على كونه من قبيل ذلك .

(وبتقرير آخر) فيه اولا ان الاصل لا يثبت الا اللوازم الشرعية والتقارن ليس منها وثانياً ان تقارن ورود النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان علة الحكم بعدم الانفعال انما هو الكرية فلابد من حصولها اولا لكى يترتب عليه المعلول .

(ويؤيده) ما عن المشهور من الحكم بالنجاسة فى مسئلة تتميم الماء كراً بماء نجس واستدل من ذهب فيها الى الطهارة بان استصحاب طهارة المتمم بالفتح يقتضى طهارة الجميع فان الماء الواحد غير قابل للحكم بالطهارة والنجاسة على وجه التبعيض واستصحاب نجاسة الماء المتمم بالكسر بعد ضم هذه المقدمة يقتضى النجاسة وبعد التعارض يكون المرجع قاعدة الطهارة فتدبر .

(قوله حيث استدل بالاجماع على طهارة الخ) يحتمل ان يكون نظره وجود مناط الحكم بالطهارة فى المسئلة فان مناط الحكم بالطهارة فى كر رأى

فيه النجاسة هوتعارض اصالتى عدم تقدّم الكرية وعدم تقدم الملاقاة وعدم ثبوت دليل على النجاسة فحينئذ يرجع الى قاعدة الطهارة وهذا المناط بعينه موجود فى مسئلة المتمم والمتمم اذفيهـا ايضا تعارض استصحابى طهارة المتمم ونجاسة المتمم بعـد ملاحظة الاجمـاع على اتحاد حكم المائين الممتزجين قوله على كفاية تتميم النجس متعلق بالاستدلال .

(لكن المتأمل) فى مذاق الشرع وطريق الفقاهة يقطع بعدمه ولذا ذهب غيرواحد منهم الى القول بالنجاسة كما هوخيرة الشرايع والمعتبر والتحرير والمنتهى والمختلف والقواعد والذكرى وكشف اللثام وجواهر الكلام وغيرها من كتب الاعلام تمسكا فى ذلك بالاستصحاب واطلاق كثير من ادلة الماء القليل الشاملة لصورة الاتمام بكرّ وغيرذلك مما هومذكور فى الفقه كما اشارقدس سره الى ذلك بقوله .

(ورده الفاضلان وغيرهما) مقصودهم ابداء الفرق بين المسئلتين بان الشك فى المقـام فى وجود سبب التنجس وفى مسئلة المتمم فى وجود سبب التطهر وان استشكله الشيخ قـده فى الكتاب بقوله ولكنه يشكل بناء على ان الملاقات سبب الخ مقصوده من الاستشكال وجود المقتضى وعدم العلم بالمـانع وعدم العلم بالمانع يكفى فى الحكم بعدمه فلابدّ من الحكم بالنجاسة فى المسئلتين وان تأمل فى الاستشكال من حيث عدم الجزم بكفاية مجرد وجود السبب مع الشك فى المانع من دون احراز عدمه ولوبالاصل فى الحكم بوجود المسبب بقوله الا ان الاكتفاء بوجود السبب الخ وغرضه من الاستثناء ان عدم العلم بالمانع لا يكفى فى الحكم بعدمه مالم يحرز العدم بالاصل فيكون الحكم بالنجاسة محل تامل فى المسئلتين مع عدم ثبوت الاجماع فى مسئلتنا هذه .

(قوله فتأمل) قال بعض الاعلام ان وجه التأمل على تقدير كون المقصود من الاستثناء بقوله الاان الاكتفاء لزوم احراز المانع باصالة عدم الكرية ولايكفى

عدم العلم به هوانه لایجری الاصل المذکورلمکان المعارضة علی ماذکره سابقاً بقوله فیتعارضان .

(قیل) لعلّ وجهه انعدم العلم بالمانع فی حکم العلم بعدمه لبناءالعقلاء علی عدم الاعتناء باحتمال المانع مع احرازالمقتضی فلا یحتاج الی احرازه ولو بالاصل ویمکن ان یکون اشارة الی انه مع فرض الجهل بالتاریخین اذا حکم بالتعارض والتساقط کما هوالمشهوربل هو صریح الکتاب ایضا لا یمکن احراز عدم المانع بالاصل .

(الثانى) ان لايتضرر باعمالها مسلم كما لوفتح انسان قفس طائر فطار اوحبس شاة فمات ولدها اوامسك رجلا فهرب دابته فان اعمال البرائة فيها يوجب تضرر المالك فيحتمل اندراجه تحت قاعدة الاتلاف وعموم قوله (ع) لاضرر ولاضرار فان المراد نفى الضرر من غير جبران بحسب الشرع والا فالضرر غير منفى فلاعلم ح ولاظن بان الواقعة غير منصوصة فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعى بالضار ولكن لايعلم انه مجرد التغرير او الضمان او هما معاً فينبغى له تحصيل العلم بالبرائة ولو بالصلح

(اقول) ان الفاضل التونى على ماصرح به الشيخ قدس سره فيما تقدم قد ذكر شروطاً لاصل البرائة لاشرطين ولم يتعرض قده للشرط الثالث الافى ذيل الثانى حيث قال بعد الفراغ عن الشرط الثانى مالفظه كما لاوجه لماذكره من تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على ان المثبت لاجزاء العبادة هو النص .

(وكيف كان) قد اورد على هذا الشرط الثانى غيرواحد بان البرائة وان لم تكن جارية فى موارد جريان قاعدة لاضرر الا انه لاينبغى عدّه من شرائط جريانها فان القاعدة المزبورة تتقدم على اقوى الامارات فكيف بالاصول العملية ولا سيما اصل البرائة الذى هو فى مرتبة متأخرة عن الاستصحاب وان لم يكن المورد مندرجاً فى القاعدة فلاينبغى الشك فى جريان البرائة فيه كغيره من الاصول العملية والادلة الاجتهادية .

(ولكن الظاهر) على ما تعرض له بعض الاعلام ان كلام الفاضل المذكور اجنبى عن ذلك بل هو ناظر الى ماذكر فى اول مبحث البرائة من ان حديث الرفع وارد فى مقام الامتنان والارفاق فلابد فى جريانه ان لايكون فيه

ويرد عليه انه ان كانت قاعدة نفى الضرر معتبرة فى مورد الاصل كانت دليلا كسائر الادلة الاجتهادية الحاكمة على البرائة والافلامعنى للتوقف فى الواقعة وترك العمل بالبرائة ومجرد احتمال اندراج الواقعة فى قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هوالاثم والتغرير ان كان متعمداً والا فلا يعلم وجوب شىء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبرائة ولو بالصلح وبالجملة فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره فى خصوص ادلة الضرر كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على ان المثبت لاجزاء العبادة هوالنص فان النص قد يصير مجملا وقد لايكون نص فى المسئلة فان قلنا بجريان الاصل وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلامانع عنه والافلامقتضى له وقدقدمنا ماعندنا فى المسئلة

مخالفة الامتنان ولو على بعض الامة فلولزم من جريانه تضرر مسلم اومن بحكمه لا يحكم به ولا يشمله الحديث ولذا ان حديث الرفع لايقيد به اطلاق قوله عليه السلام من اتلف مال الغير فهو له ضامن بخلاف بقية الادلة فهو وان شمل رفع الكفارة فى ماذا تحقق سببها عن خطاء اونسيان الا انه لايشمل رفع الضمان لوتحقق اتلاف مال الغير عن خطاء اونسيان وعلى ذلك فما افاده متين لايرد عليه شىء.

(وعلى كل حال) فى قوله صلى الله عليه وآله لاضرر ولا ضرار كما سيأتى احتمالات كثيرة من جملتها ان يكون المراد هو نفى الضرر الذى لم يحكم الشرع بجبرانه وتداركه فيكون هومن ادلة الضمان نظير قوله من اتلف مال الغير فهو له ضامن وكلام الفاضل التونى مبنى على هذا المعنى فيصير محصل كلامه

انه لاتجرى البرائة فى الامثلة المذكورة وذلك لامرين .

(احدهما) انها مما توجب الضرر على المالك فيحتمل اندراج المورد تحت قاعدتى الاتلاف والضرر فيكون مما فيه نص لا مما لانص فيه كى تجرى فيه البرائة .

(ثانيهما) انه يعلم اجمالا بتعلق حكم شرعى بالضار ولكن لايعلم انه مجرد التغرير او الضمان اوهما معاً ومع هذا العلم الاجمالى لاتجرى البرائة فيجب تحصيل العلم ببرائة الذمة ولو بالصلح .

(وقد اورد الشيخ قدس سره) على الامر الاول بقوله ويرد عليه انه ان كانت قاعدة نفى الضرر معتبرة فى مورد الاصل كانت دليلا كساير الادلة الاجتهادية الحاكمة على البرائة والافلامعنى للتوقف فى الواقعة وترك العمل بالبرائة ومجرد احتمال اندراج الواقعة فى قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل .

(حاصله) ان قاعدة الضرر ان كانت معتبرة فى المقام فلكونها من الادلة الاجتهادية تكون حاكمة على البرائة ولا وجه لاختصاص مساق الشرط بخصوصها بل كل دليل اجتهادى يوجب سقوط الاصل وان لم تكن معتبرة فلا وجه لترك العمل بالبرائة وكون المقام من الشك فى المكلف به بمحل المنع لانحلاله الى العلم التفصيلى والشك البدوى فالمرجع فيه هو البرائة .

(وقد اورد قده) على الامر الثانى بقوله والمعلوم تعلقه بالضار فيما نحن فيه هو الاثم والتغرير ان كان متعمداً والا فلا يعلم وجوب شيىء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبرائة ولو بالصلح .

(قوله كما لاوجه لما ذكره من تخصيص مجرى الاصل الخ) اشارة الى الشرط الثالث الذى ذكره الفاضل التونى اقول يحتمل ان يكون نظر الفاضل من هذا الشرط الثالث الى ان اصل البرائة اذاجرت عن الجزء المشكوك فيتعين بها

الواجب فـى الاقل والاصل العملى مما لايصلح لذلك بل لابد من تعيين اجزاء العبادة بالنص .

(وقد رده قدس سره) بقوله فان النص قد يصير مجملا وقد لايكون نصّ فى المسئلة فان قلنا بجريان الاصل وعدم العبرة بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلا مانع عنه والا فلا مقتضى له وقد قدّمنا ما عندنا فى المسئلة من الرجوع الى اصل البرائة عقلا ونقلا .

(ومحصل رده قده) انه ان قلنا بجريان البرائة فى الاقل والاكثر الارتباطيين لانحلال العلم الاجمالى بالتكليف المردد بينهما الى العلم التفصيلى بوجوب الاقل والشك البدوى فى الزايد كما تقدم شرحه بمالامزيد عليه فلامانع عن الرجوع الى الاصل ابداً والا فلا مقتضى له هذا .

(تذييل)

حيث ان الشيخ قدس سره تعرض فى المقام لقاعدة لاضرر استطراداً فنحن نتبعه فى ذلك لانه لايخلو عن فوائد مهمّة والبحث عن كونها فقهية او اصوليّة لايترتب عليه ثمرة عملية .

(**والكلام**) فى هذه القاعدة يقع من جهات .

(**الاولى**) فى بيان مدركها ومتنها .

(**الثانية**) فى شرح مفادها .

(**الثالثة**) فى ايضاح نسبتها مع الادلة المتكفّلة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاوّلية كادلة وجوب الصلاة والصيام ونحوهما اوالثانوية كادلة نفى العسر والحرج ونحوها .

(**والبحث عن الجهة الاولى**) من الجهات الثلاث هو بيان مدركها ومتنها اما من حيث المدرك فالاخبار الواردة فى ذلك كثيرة ولكن لانتعرض منها الالما هواشهرها قصّة واصحها سنداً واوضحها دلالة وهى الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصارى فلاينبغى التامل فيها بعد صحة بعض طرقها واشتهارها بين الفريقين حتى ادعى فخر المحققين فى الايضاح فى الفصل السابع من مبحث الرهن فى باب التنازع تواترها حيث قال والضرر منفى بالحديث المتواتر وليكن المراد بالتواتر تواترها اجمالا بمعنى القطع بصدور بعضها

(**والانصاف**) ان دعوى التواتر بهذا المعنى ليس بجزاف مضافاً الى ان استناد المشهور اليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها مع ان بعضها موثقة فلامجال للاشكال فيها من جهة السند .

(**وهى ما رواها**) فى الوسائل فى احياء الموات فى باب عدم جواز الاضرار بالمسلم عن عدة من اصحابنا مسنداً عن عبدالله بن بكير عن زرارة عن

ابى جعفر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حايط لرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان فكان يمر به الى نخلته ولايستأذن فكلّمه الانصارى ان يستأذن اذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الانصارى الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا اليه وخبّره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وخبره بقول الانصارى وما شكا وقال اذا اردت الدخول فاستأذن فأبى فلما ابى ساومه حتى بلغ به من الثمن ماشاء الله فأبى ان يبيع فقال لك بها عذق يمدّ لك فى الجنة فأبى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لاضرر ولاضرار

(واما من حيث المتن) فقد نقله علماؤنا الاعلام على ثلاثة وجوه.

(احدها) ما اقتصر فيه على قوله صلى الله عليه وآله لاضرر ولاضرار بلازيادة شيىء كالخبر المذكور وكما فى حديث عقبة ابن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام فى قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل البادية انه لايمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء وقال لاضرر ولاضرار ـ فروع الكافى ج ١ ص ٤١٤ـ وما رواه عقبة بن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بالشفعة بين الشركاء فى الارضين والمساكن وقال لاضرر ولاضرار ـ فروع الكافى ج١ ص ٤١٠ـ وروى القاضى نعمان المصرى فى دعائم الاسلام خبرين عن الصادق عليه السلام استشهد فيهما بقول النبى صلى الله عليه وآله لاضرر ولاضرار ـ المستدرك ج٣ ص ١٥٠ـ .

(وثانيهما) ما زيد فيه على الجملتين كلمة على مؤمن كما فى حديث ابن مسكان عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فى قضية سمرة بن جندب وقد ذكر فى ذيله قول رسول الله صلى الله عليه وآله لسمرة انك رجل مضار ولاضرر ولاضرار على مؤمن ـ ـ الوسائل فى ابواب احياء الموات باب ١٢ ص٣٤١ حديث ٤ـ .

(وثالثها) ما زيد فيه على الجملتين كلمة فى الاسلام كما فى رواية الفقيه فى باب ميراث اهل الملل ص٤٤١ وقد ذكر فيها قوله عليه السلام لاضرر ولاضرار

فى الاسلام وقد حكى بهذه الزيادة عن تذكرة العلامة مرسلا وعن كتاب مجمع البحرين .

(لكن قال بعض الاعلام) المحقّق فى محله ان مرسلات العلماء ليست بحجة ولوقلنا بحجية الخبر المرسل وذلك لان المرسل الذى هوحجة ما كان متنه بعينه من كلام الامام عليه السلام وهذه فاقدة لذلك كيف ويحتمل كون المنشأ فيها هو اجتهادهم كما رأينا مثله منهم كثيراً حيث دخلوا فى مسئلة خاصة وقالوا فيها روايات وبعد التتبع وعدم الظفر على رواية فضلا عن روايات كشف عن ان مرادهم منها هو العمومات التى يكون التمسك بها فى هذه المسئلة بمكان من الوهن .

(ومنشأ النسبة) الى الروايات اجتهادهم اندراج هذه المسئلة تحتها وهذه المراسيل لقيام احتمال النقل بالمعنى فيها قدحصل خلط رواية بدراية فلا عبرة بها ولاينافى ذلك جواز النقل بالمعنى وحجية الخبر الذى كان كذلك لان ذلك انما هو مسلم فيما اذا كان الناقل غير من هو متهم فى حدسه ومشوب فى فكره ومبانى الاجتهاد كائن فى ذهنه هذا مضافاً الى ان اخبار الباب بايدينا وهى خالية من كلمة فى الاسلام .

(الجهة الثانية) فى فقه الحديث وبيان معناه فنقول ان الشيخ قدس سره قدحكى كلام جملة من اللغويين فى مادة الضرر والضرار فيظهر من محكى الصحاح والنهاية الاثيرية والقاموس ان الضرر مايقابل النفع كما انه يظهر من الصحاح والمصباح ان الضرر اسم مصدر والمصدر الضر وعليه ان الضر فعل الضار والضرر نتيجته وهو النقص الوارد فى النفس او الطرف او فى العرض او المال .

(فيظهر من كلامهم) ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص الوارد فيها تقابل العدم والملكة وقدذكر فى محله ان اقسام التقابل اربعة تقابل التضايف وتقابل التضاد وتقابل الايجاب والسلب وتقابل العدم والملكة وهما

الامران اللذان كان احدهما عدمياً والآخر وجوديا وكان العدمى مما لا يطلق الا على محل قابل للوجودى كالعمى والبصر والفقر والغنى والضرر والنفع ونحو ذلك.

(واما الضرار) فانه بمقتضى باب المفاعلة فعل الاثنين ولكن لا يبعد ان يكون بمعنى الضرر فى الحديث جيىء به تأكيداً ويشهد به اطلاق المضار على سمرة حيث قال النبى ﷺ له فى رواية الحذاء ما اراك يا سمرة الا مضاراً وفى رواية ابن مسكان عن زرارة انك رجل مضار ومن المعلوم ان الضرر كان من ناحية سمرة فقط لا من ناحيته وناحية الانصارى جميعاً ويشهد به ايضا تصريح الصحاح وفى المحكى انه قال الضر خلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرر المضارة وتصريح المصباح على ما ذكره الشيخ قدس سره بانه وقد يطلق الضرر على نقص فى الاعيان وضاره يضاره مضارة وضراراً يعنى ضره وعلى كل حال لا اشكال فى ان الضرار هو مصدر من مصادر باب المفاعلة تقول ضاره يضاره مضارة وضراراً وضيراراً والاصل فى المفاعلة ان يكون من الاثنين الا ما خرج كما فى سافرت الدهر وعاقبت اللص ولكن الظاهر ان المراد من الضرار فى المقام ليس فعل الاثنين.

(وكيف كان) قد وقع الخلاف فى معنى الضرار على اقوال:

(منها) انه فعل الاثنين.

(ومنها) انه الجزاء على الضرر.

(ومنها) ان تضر صاحبك من غير ان تنتفع به.

(ومنها) ان الضرار والضرر بمعنى واحد.

(ومنها) الضيق.

(عن النهاية الاثيرية) فى الحديث لاضرر ولاضرار فى الاسلام الضرر ضد النفع ضره يضره ضراً وضراراً واضر به يضره اضراراً فمعنى قوله لاضرر لا يضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الضر اى لا يجازيه على اضراره

بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضر به صاحبك وتنتفع انت به و الضرار ان تضره بغير ان تنتفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد انتهى .

(**وعن المصباح**) ضره يضره من باب قتل اذا فعل مكروهاً واضربه يتعدى بنفسه ثلاثيا وبالباء رباعياً والاسم الضرر وقد يطلق على نقص فى الاعيان وضاره يضاره مضارة وضراراً يعنى ضره وفى القاموس الضرر ضد النفع وضاره يضاره ضراراً ثم قال والضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق انتهى وعلى اى حال فيكون الاقرب من بين المعانى الخمسة هو المعنى الرابع كما اختاره فى الكفاية وهو ان يكون الضرار بمعنى الضرر جيىء به تأكيداً والله العالم هذا كله فيما يرجع الى معنى لفظى الضرر والضرار .

(**واما من جهة دخول كلمة لا عليهما**) فالمحتملات فيها امور :

(**الاول**) ان يكون الكلام نفيا اريد به النهى كما فى قوله تعالى لارفث ولافسوق ولاجدال فى الحج وقوله ﷺ لاسبق الا فى خف اوحافر او نصل وقوله ﷺ لاغش بين المسلمين وغير ذلك مما لايهمنا ذكره والسر فى صحة هذا الاستعمال ان الاخبار عن عدم شيىء كالاخبار عن وجوده وكما يصح الاخبار عنه فى مقام الامر به كذلك يصح الاخبار عن عدم شيىء فى مقام النهى عنه ومما ذكر يظهر انه لاوجه لماذكره فى الكفاية من عدم تعاهد استعمال هذا التركيب فى مقام النهى مع كونه من الكثرة بمكان .

(**الثانى**) ما افاده فى الكفاية من كون مفاد الجملتين نفى الحكم بلسان نفى موضوعه كما فى قوله عليه السلام لاربا بين الوالد والولد ولاسهو للامام مع حفظ المأموم وامثال ذلك وعليه فمفاد الجملتين نفى الاحكام الثابتة لموضوعاتها اذا كانت ضررية

(**الثالث**) ما افاده الشيخ قدس سره من ان مدلول الجملتين نفى الحكم

الناشى من قبله الضرر فكل حكم ضررى سواء كان الضرر ناشئاً من متعلقه كما هو الغالب ام كان ناشئاً من نفسه كلزوم البيع الغبنى يكون مرتفعاً فى عالم التشريع والفرق بين هذا الوجه والوجه الثانى هو ان الوجه الثانى يختص بما اذا كان متعلق الحكم ضرريا فى نفسه كالوضوء الموجب للضرر واما هذا الوجه فيعم ما اذا كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم دون متعلقه كما فى المثال .

(**ثم**) ان نفى الحكم الضررى يقع على نحوين تارة ينفى حقيقة الضرر وماهيته ادعاءاً كناية عن نفى الحكم الضررى وهذا هو الذى اختاره صاحب الكفاية واخرى ينفى نفس الحكم الضررى ابتداء مجازاً اما فى التقدير او فى الكلمة وهذا هو الذى يظهر من عبارة الشيخ قدس سره حيث قال فيما يأتى مالفظه فاعلم ان المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكما يلزم منه ضرر على احد تكليفيا كان اووضعيا وقال فى رسالته المستقلة ما لفظه الثالث يعنى من محامل الحديث ان يراد به نفى الحكم الشرعى الذى هو ضرر على العباد وانه ليس فى الاسلام مجعول ضررى وبعبارة اخرى حكم يلزم من العمل به الضرر على العباد انتهى .

(**الرابع**) ان يكون مدلول الجملتين نفى الضرر الغير المتدارك ولازمه ثبوت التدارك فى موارد الضرر بالامر به فى الشريعة المقدسة ولايخفى بعد هذا الوجه لاموجب لتقييد الضرر بغير المتدارك الامايتوهم من ان الضرر المتدارك لايكون ضرراً حقيقة فالمنفى حينئذ ينحصر بغير المتدارك فانه الضرر حقيقة .

(**ولكن او رد عليه**) بعض الاعلام او لابان التدارك الموجب لانتفاء الضرر لوسلم يختص بالتدارك الخارجى التكوينى فمن خسر ما لاخسارة متداركة يصح ان يقال ولو بالمسامحة انه لم يخسر واما حكم الشارع بوجوب التدارك فلايوجب ارتفاع الضرر خارجاً فالمسروق ماله متضرر وجداناً مع حكم الشارع بوجوب رده عليه وثانيا ان كل ضرر خارجى ليس مما حكم الشارع بتداركه

تكليفا اووضعاً فانه لو تضرر تاجر باستيراد تاجر آخر اموالا كثيرة لايجب عليه تداركه مع كون التاجر الثانى هو الموجب للضرر على التاجر الاول والالتزام بوجوب التدارك فى امثال ذلك يستلزم تأسيس فقه جديد نعم لو كان الاضرار باتلاف المال وجب تداركه لابدليل لاضرر بل بقاعدة الاتلاف .

(**اذا عرفت ذلك**) فنقول ان الظاهر من الجملتين هو الاحتمال الثالث الذى افاده الشيخ قدس سره من ان المراد نفى الحكم الناشى من قبله الضرر فيكون الحديث دالا على نفى جعل الحكم الضررى سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن اوناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر فاللزوم مرتفع فى الاول والوجوب فى الثانى وما افاده هو الصحيح ولايرد عليه شيىء مما يرد على الوجوه الاخر .

(**وبالجملة**) مفاد نفى الضرر فى عالم التشريع هو نفى الحكم الضررى كما ان مفاد نفى الحرج فى عالم التشريع هو نفى الحكم الحرجى بمعنى انه لم يشرع فى الاسلام حكم يلزم منه ضرر على العباد فكل حكم شرع فى الاسلام لابد ان يكون على وجه لايلزم منه ضرر على احد تكليفيا كان اووضعيا من غير فرق بينهما فكما ان لزوم البيع مع الغبن والعيب وبدون الشفعة للشريك وكذلك وجوب الغسل والوضوء والحج والصوم وغير ذلك من العبادات مع التضرر منفى بالروايات كذلك برائة ذمة الضار عن تدارك ما ادخله من الضرر حكم ضررى منفى بها من غير فرق بينهما اصلا فهو نظير مادل على نفى الحرج والسهو مع كثرته او فى النافلة او فى السهو او على المأموم مع حفظ الامام او العكس ورفع الخطاء والنسيان واخواتهما الى غير ذلك مما دل على نفى الذات المحمول على نفى الحكم .

(**ثم انما الكلام**) فى انطباق قاعدة نفى الضرر على ما ذكر فى قصة سمرة ابن جندب فربما يقال بعدم انطباقها عليه لان الضرر فى تلك القضية لم يكن

الا فى دخول سمرة على الانصارى بغير استيذان واما بقاء عذقه فى البستان فلم يكن يترتب عليه ضرر اصلا ومع ذلك امر النبى ﷺ بقلع العذق والرمى به اليه فالكبرى المذكورة فيها لاتنطبق على المورد فكيف يمكن الاستدلال بها فى غيره .

(**واجاب عنه**) الشيخ قدس‌سره بان الجهل بكيفية انطباق الكبرى على موردها لايضر بصحة الاستدلال بها فيما علم انطباقها وماذكره قده وان كان وجيهاً فى نفسه الا انه ليس المقام كذلك اى مجهول الانطباق على المورد بل معلوم الانطباق عليه فان ما يستفاد من الرواية الواردة فى قصة سمرة امران .

(**احدهما**) عدم جواز دخول سمرة على الانصارى بغير استيذانه .

(**ثانيهما**) حكمه ﷺ بقلع العذق والرمى به اليه والاشكال المذكور يبتنى على ان يكون الحكم الثانى بخصوصه او منضماً الى الاول مستنداً الى نفى الضرر فى الشريعة واما اذا كان المستند اليه خصوص الحكم الاول وكان الحكم الثانى من جهة ولايته ﷺ على اموال الامة وانفسهم دفعاً لمادة الفساد كماذكره المحقق النائينى اوتأديبا له لقيامه مقام المعاندة و اللجاج كما يدل عليه قوله ﷺ اقلعها وارم بها وجهه وقوله ﷺ لسمرة فاغرسها حيث شئت فانهما ظاهران فى غضبه ﷺ على سمرة وانه (ص) فى مقام التأديب والتحقير فالاشكال مندفع من اصله

(**ثم ان المحقق النائينى**) ذكر فى المقام جواباً آخراً حاصله ان دخول سمرة على الانصارى بغير استيذان اذا كان ضررياً فكمايرتفع هذا الضرر بمنعه عن الدخول بغير استيذان كذلك يرتفع برفع علته وهى ثبوت حق لسمرة فى ابقاء عذقه فى البستان ونظير ذلك كما اذا كانت المقدمة ضررية فانه كما ينتفى بذلك وجوب المقدمة كذلك ينتفى وجوب ذى المقدمة فلامانع من سقوط حق سمرة استناداً الى نفى الضرر لكون معلوله ضرريا وهوالدخول بغير استيذان.

(**وفيه**) ان كون المعلول ضرريا لايوجب الاارتفاع نفسه دون علته فان

رفع علته بلاموجب فاذا كانت اطاعة الزوجة لزوجها ضررية لايرتفع بذلك الا وجوب نفسها واماالزوجية التى هى علة لوجوب الاطاعة فلامقتضى لارتفاعهااصلا وكذا اذا اضطر احد الى شرب النجس فالمرتفع بالاضطرار انماهوحرمته دون نجاسته التى هى علة الحرمة والالتزام بارتفاع العلة فى المثالين ونظائرهما يستلزم تأسيس فقه جديد .

(**و قياس المقام**) بكون المقدمة ضررية الموجبة لارتفاع وجوب ذى المقدمة قياس مع الفارق لان كون المقدمة ضررية تستلزم كون ذى المقدمة ايضا ضرريا لان الاتيان بذى المقدمة يتوقف على الاتيان بالمقدمة بمقتضى معنى المقدمية فضررية المقدمة توجب ضررية ذيها لامحالة فكيف يقاس المقام به

(**الجهة الثالثة**) من الجهات الثلاث التى اشير اليها فى صدر البحث وهى ايضاح نسبة القاعدة مع الادلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية كادلة وجوب الصلاة والصيام و الوضوء ونحو ذلك اوالثانوية كأدلة نفى العسر والحرج ونحو ذلك .

(**اما نسبتها**) مع الادلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية كالامثلة المذكورة فقداختار الشيخ قدس سره الحكومة نظراً الى كون دليل الضرر ناظراً الى ادلة الاحكام فهى تثبت الاحكام مطلقا ولوكانت ضررية وهو يوجب قصرها وحصرها بمااذا لم تكن ضررية .

(**حيث قال قده**) فيما يأتى مالفظه ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضررى كأدلة لزوم العقود وسلطنة الناس على اموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء و حرمة الترافع الى حكام الجور وغير ذلك الى ان قال .

(**والمراد بالحكومة**) ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضاً لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم لشىء اونفيه عنه فالاول مثل مادل على

الطهـارة بالاستصحاب او بشهادة العدلين فانه حاكم على ما دل على انه لاصلاة الابطهور فانه يفيد بمدلوله اللفظى على ان ما ثبت من الاحكام للطهارة فى مثل لاصلاة الابطهورفانه يفيد بمدلوله اللفظى على انماثبت من الاحكام للطهارة فى مثل لاصلاة الابطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحـاب اوبالبينة والثانى مثل الامثلة المذكورة يعنى بها حكومة مثل ادلة نفى الضرر والحرج ورفع الخطاء والنسيان ونفى السهو عن كثير السهو ونفى السبيل على المحسنين الى غير ذلك بالنسبة الى الاحكام الاولية .

(واما المتعارضان) فليس فى احدهما دلالة لفظية على حال الآخر من حيث العموم والخصوص وانمـا يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جوازتحققهما واقعاً يحكم بارادة خلاف الظاهرفى احدهماالمعين ان كان الآخراقوى منه فهذا الآخرالاقوى قرينة عقلية على المراد مـن الآخر وليس فى مدلوله اللفظى تعرض لبيان المراد منه .

(قال صاحب الكفايه ره) ان وجه تقديم دليل الضررعلى ادلةالاحكام الاولية مع ان النسبة بينهما عموم من وجه هو التوفيق العرفى حيث صرح فـى الكفايةبانه يوفّق بينهما عرفاً بان الثابت للعناوين الاولية اقتضائى يمنع عنه فعلا ماعرض عليها من عنوان الضرر بادلته كما هوالحال فى التوفيق بين سائر الادلة المثبتة او النافية لحكم الافعال بعناوينها الثـانوية و الادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولية انتهى .

(محصل ما ذكره ره) ان الجمع العرفى يقتضى تقديم دليل نفى الضرر المتكفل بتشريع الحكم لعنوان ثـانوى فيحمل الادلة المثبتة للاحكام للعناوين الاولية على بيان الاحكام الاقتضائية وهذا جارفى كل ماتحققت المعارضة بين دليل مثبت للحكم بعنوان اولى مع دليل آخر متكفل ببيان حكم لعنوان ثانوى فاذا لاحظ العرف اطلاق دليل وجوب الوضوء لحال الضرر مع دليل نفى

الضرر يستكشف منهما ان فى الوضوء مقتضى لجعل الوجوب و كونه ضرريا مانع عن ذلك فيتحصل منهما عدم الوجوب الفعلى فى مورد الضرر هذا ملخص ماذكره فى وجه تقديم دليل الضرر على ادلة الاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية .

(**وعلى كل حال**) ان النسبة بين الدليل لاضرر وبين كل واحد من الادلة المثبتة للاحكام عموم من وجه مثلا اطلاق دليل وجوب الوضوء يقتضى وجوبه حتى فى حال الضرر كما ان اطلاق دليل لاضرر لمورد الوضوء ينفى وجوبه حال الضرر فالوضوء الضررى مورد للنفى والاثبات بمقتضى اطلاق الدليلين ومن ثم وقع الكلام فى وجه تقدم دليل لاضرر على اطلاق الدليل المثبت للحكم وقد ذكر فى وجه التقدم وجوه .

(**احدها**) ماذكره فى الكفاية وتقدم بيانه ملخصاً .

(**وثانيها**) ان الموجب للتقدم عمل المشهور به فى مورد المعارضة فيكون الترجيح بالشهرة ومع قطع النظر عن الترجيح بها فالحكم هو التساقط والرجوع الى الاصل الجارى فى المقام فيحكم بعدم وجوب ما دل الدليل على وجوبه بالاطلاق فيكون النتيجة تقدم دليل لاضرر على الدليل المعارض له .

(**ويرد عليه**) مع فرض التعارض بين الدليلين بالعموم من وجه انه لم تكن مطابقة احدهما لفتوى المشهور مرجحاً لتقدم دليل لاضرر لان الشهرة المرجحة فى باب التعارض انما هى الشهرة فى الرواية دون الفتوى وتقدم بيان ذلك فى مبحث حجية الشهرة ولامعنى لادعائها فى العامين من وجه .

(**وثالثها**) ان دليل لاضرر اذا لوحظ مع كل من الادلة المثبتة للتكليف فالنسبة بينهما وان كانت عموما من وجه الا انه اذا لوحظ مع مجموع الادلة المثبتة للاحكام فالنسبة بينهما عموم مطلق فيخصص به تلك الادلة ويتقدم عليها لامحالة .

(**وفيه**) انه لاموجب لفرض جميع الادلة بمنزلة دليل واحد وملاحظة

النسبة بينها وبين دليل لاضرر فان المعارضة انما هى بينه وبين كل واحد منها لامجموعها .

(**ورابعها**) ان الموجب للترجيح هو ان تقديم دليل لاضرر على تلك الادلة لايستلزم الا التخصيص فيها و امـا تقديمها عليه با جمعها فهو يستلزم ان لا يبقى مورد لدليل لاضرر اصلا و امـا تقديم بعضها عليه دون بعض فترجيح بلا مرجح وفيه مافيه ايضا .

(**و اما نسبة القاعدة**) مع الادلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الثانوية فقد اختار فى الكفاية بينهما التوفيق العرفى ايضا حيث قال بعد البحث عـن ملاحظة النسبة بين القاعدة و بين ادلة الاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية ثم انقدح بذلك حال توارد دليلى العارضين كدليل نفى العسر و دليل نفى الضرر مثلا فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن مـن باب تزاحم المقتضيين والافيقدم ما كان مقتضيه اقوى وان كان دليل الآخر ارجح واولى انتهى تفصيل البحث عـن الجهتين المذكورتين يأتى فى شرح عبارة الشيخ قده فانتظر .

(**و على كل حال**) ان التحقيق فى المقام ان يقال انه لامعارضة بين دليل نفى الضرر وادلة الاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية بل هو حاكم عليها والدليل الحاكم يتقدم على الدليل المحكوم مـن دون ملاحظة النسبة بينهما وتوضيح ذلك يأتى عن قريب .

(**وينبغى التنبيه على امور**) الاول انه اذا قلنا بـان الدليل كان ناظراً الـى نفى تشريع الحكم الضررى فكل مورد كان الترخيص فيه مستلزماً لضرر الغير لم يكن مجعولا فيستفاد من الحديث حرمة الاضرار بالغير كما يستفاد منه نفى سائر الاحكام الضررية بجامع واحد مـن دون استلزام ذلك لاستعمال اللفظ فى اكثر من معنى واحد.

(**الثانى**) ان الضرر كسائر العناوين الكلية انما يثبت له الحكم المجعول فى الشريعة عند تحقق مصداقه فى الخارج ففى كل مورد لزم من جعل الحكم تضرر المكلف نحكم بعدمه دون غيره مما لايلزم من جعله الضرر فاذا فرضنا ان الوضوء فى زمان ضررى على نوع المكلفين و لم يكن ضرريا على شخص اواشخاص معدودة لايحكم بعدم وجوبه الالمن يتضرربه دون غيره .

(**ومن هنا يظهر**) ان المعتبرفى المقام هوالضرر الشخصى لاالنوعى اذ لو قلنا باعتبار الضرر النوعى لصح القول بان الاعتبار فى موارد رفع الخطاء والنسيان ومالايطاق بنوعية هذه الامور لابشخصيتها وهذا مما لم يلتزم به فقيه .

(**الثالث**) ذكر الشيخ قدس سره ان كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة نفى الضرر موهنة للتمسك بها فى غير الموارد المنصوصة فان الخارج من عمومها يعادل اضعاف مابقى تحته .

(**توضيح ذلك**) ان الاحكام المجعولة فى ابواب الحدود والديات والقصاص والتعزيرات والضمانات كلها ضررية كما ان تشريع الخمس والزكاة والحج والجهاد كذلك مع انها مجعولة بالضرورة ومن هذا القبيل الحكم بنجاسة ملاقى النجاسة فيما كان مسقطاً لما ليته او منقصاً لها مع انه ثابت بلا اشكال وعليه فلا مناص من الالتزام بكون الضرر المنفى فى الشريعة ضرراً خاصاً غير شامل لهذه الموارد ولازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث مجملا غير قابل للاستدلال به الافى موارد انجباره بعمل المشهور ونحوه .

(**و قد اجاب الشيخ قده عنه**) بما حاصله ان التخصيص فى هذه الموارد يمكن ان يكون بجامع واحد ولاقبح فى التخصيص بعنوان واحد ولو كان افراده اكثرمن افراد الباقى تحت العام وعليه فلامانع من التمسك بالعموم فى موارد الشك فى التخصيص .

(**الرابع**) ان لفظ الضرر الوارد فى ادلة نفى الضرر موضوع للضرر

الواقعى كما هوالحال فى بقية الالفاظ الموضوعة للمعانى الواقعية ومقتضى ذلك ان يكون الاعتبارفى نفى الحكم بكونه ضررياً فى الواقع سواء علم المكلف به ام لم يعلم و هذا مما لااشكال فيه فى الجملة الا انه ربما يستشكل بذلك فى موردين .

(احدهما) تقييد الفقهاء خيارى العيب والغبن بما اذا جهل المغبون غبنه واما مع العلم بهما فلايحكم بالخيارفيسئل حينئذ عن وجه التقييد مع ان دليل نفى الضررناظرالى الضرر الواقعى من دون فرق بين العلم والجهل به .

(ثانيهما) تسالم الفقهاء ظاهراً على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضررية مع ان مقتضى دليل نفى الضررعدم وجوبها على المكلف حينئذ وانتقال وظيفته الى الطهارة الترابية .

(ولايخفى عليك) و رود الاشكال الاول مبنى على ان يكون دليل الخيارفى موارد الغبن والعيب دليل نفى الضرروا ما على القول بان دليل ثبوت خيار الغبن هوبناء العقلاء فى معاملتهم على حفظ مالية اموالهم مع التبدل فى اشخاصها فيكون هذا شرطاً ارتكازياً فى كل معاملة غيرمبنية على التسامح فبتخلفه يثبت الخيار لتخلف الشرط وعلى هذا يكون علم المغبون بغبنه واقدامه على المعاملة الغبنية اسقاطا منه للشرط المزبورفلااشكال فيه .

(واما خيار العيب) فان كان الدليل عليه هو تخلف الشرط الضمنى بتقريب ان المعاملات العقلائية مبنية على اصالة السلامة فى العوضين فاذا ظهر العيب فيهما ثبت الخيارلتخلف الشرط فيجرى فيه الكلام السابق فى خيار الغبن وان كان الدليل عليه الروايات الواردة فيه فالامر اوضح لتقييد الخيار فى الاخبار بصورة الجهل بالعيب .

(واما الاشكال فى المورد الثانى) فيدفعه ان ورود دليل لاضرر فى مقام الامتنان قرينة قطعية على عدم شموله للمقام اذ من المعلوم ان الحكم

ببطلان الطهارة المائية الضررية الصادرة حال الجهل بكونها ضررية و الامر بالتيمم وباعادة العبادات الواقعة معها مخالف للامتنان فلا يشمله دليل لاضرر ونظير ذلك قد تقدم من ان حديث الرفع الوارد فى مقام الامتنان لايرفع به صحة البيع المضطر اليه لكونه خلاف الامتنان هذا .

(**وقد ذكر المحقق النائينى**) ماحاصله ان الاشكال مبنى على ماذكره فى الكفاية من ان معنى الحديث هو رفع الحكم عن الموضوعات الضررية واما على اخترناه من ان معناه نفى الحكم الضررى فى عالم التشريع فالاشكال مندفع من اصله لان الضرر فى موارد الجهل به لم ينشأ من الحكم الشرعى ليرفع بالدليل المزبور و انما نشأ من جهل المكلف به خارجاً و من ثم لو لم يكن الحكم ثابتاً فى الواقع لوقع فى الضرر ايضا .

(وحيث جرى) ذكر حديث نفى الضرر والضرار ناسب بسط الكلام فى ذلك فى الجملة فنقول قد ادعى فخر الدين فى الايضاح فى باب الرهن تواتر الاخبار على نفى الضرر والضرار فلا نتعرض من الاخبار الواردة فى ذلك الا لما هو اصح ما فى الباب سنداً واوضحه دلالة وهى الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصارى وهى مارواه غير واحد عن زرارة عن ابى جعفر (ع) ان سمرة بن جندب كان له عذق وكان طريقه اليه فى جوف منزل الرجل من الانصار وكان يجيىء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصارى فقال الانصارى ياسمرة لاتزال تفجأنا على حال لانحب ان تفجأنا عليها فاذا دخلت فاستأذن فقال لااستأذن فى طريقى الى عذقى فشكاه الانصارى الى رسول الله (ص) فاتاه فقال (ص) له ان فلانا قد شكاك وزعم انك تمر

(**اقول**) ان قاعدة لاضرر ولاضرار قاعدة نفيسة قد استدل بها فى فروعات عويصة وقد تعرض لها قدس سره مبسوطاً والكلام فيها يقع فى مقامات .

(**تارة**) فى بيان مدركها .

(**واخرى**) فى تفسير معنى الضرر والضرار بحسب المادة .

(**وثالثاً**) فى بيان معناها بحسب الهيئة التركيبية **ورابعاً** فى ذكر حالها مع الادلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية اوالثانوية .

(**اما الاول فنقول**) ان المدرك من الاخبار الواردة فى ذلك كثيرة حتى ادّعى فخر الدين فى الايضاح فى باب الرهن تواترها والسند فى بعض الطرق صحيح اوموثق فلولم يكن متواتراً مقطوع الصدور فلا اقل من الاطمينان بصدورها عن المعصوم عليه السلام فلا مجال للاشكال فى سندها .

(**وطوائف الاخبار**) التى نقلها الخاصة على ثلاثة وجوه .

(**الاول**) ما اقتصر فيه على هاتين الجملتين اى لاضرر ولاضرار بلا زيادة

عليه وعلى اهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال يارسول الله استأذن فى طريقى الى عذقى فقال له رسول الله (ص) خل عنه ولك عذق فى مكان كذا قال لا قال فلك اثنان فقال لا اريد فجعل (ص) يزيد حتى بلغ عشر اعذق فقال لافقال خل عنه ولك عشر اعذق فى مكان كذا فابى فقال خل عنه ولك بها عذق فى الجنة فقال لا اريد فقال له رسول الله (ص) انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن قال ثم امر بها رسول الله (ص) فقلعت ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله (ص) انطلق فاغرسها حيث شئت الخبر وفى رواية اخرى موثقة ان سمرة بن جندب كان له عذق فى حايط لرجل من الانصار وكان منزل الانصارى بباب البستان وفى آخرها قال رسول الله (ص) للانصارى اذهب فاقلعها وارم بها اليه فانه لاضرر ولا ضرار الخبر.

شيء كما فى حديث ابن بكير عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فى قصة سمرة بن جندب وكما فى حديث عقبة بن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام فى قضاء رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل البادية انه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاء ومارواه عقبة بن خالد ايضا عن ابى عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين الشركاء فى الارضين والمساكن وقال صلى الله عليه وآله لاضرر ولا ضرار وكذا رواها القاضى نعمان المصرى فى كتاب دعائم الاسلام.

(**الثانى**) مازيد فيه على الجملتين كلمة على مؤمن كما فى حديث ابن مسكان عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام فى قضية سمرة بن جندب.

(**الثالث**) ما زيد فيه على الجملتين كلمة على الاسلام كما فى رواية الفقيه فى باب ميراث اهل الملل وقد حكيت بهذه الزيادة عن التذكرة ونهاية اللغة مرسلة وكذلك عن كتاب مجمع البحرين هذا كله من طرق الخاصة واما العامة فرووها بطرق متعددة كلها بلا زيادة الا رواية ابن الاثير فى النهاية ففيها

و اما معنى اللفظين فقال فى الصحاح الضرخلاف النفع وقد ضره وضاره بمعنى والاسم الضرر ثم قال والضرر المضارة وعن النهاية الاثيرية فى الحديث لاضرر ولا ضرار فى الاسلام الضرر ضد النفع ضره يضره ضراً وضراراً واضربه يضره اضراراً فمعنى قوله لاضرر لايضر الرجل اخاه فينقصه شيئاً من حقه والضرار فعال من الضراى لايجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنين والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه وقيل الضرر ما تضربه صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غير ان تنفع وقيل هما بمعنى والتكرار للتأكيد انتهى وعن المصباح ضره يضره من باب قتل اذا فعل به مكروهاً واضربه يتعدى بنفسه ثلاثياو بالباء رباعياً والاسم الضرر وقد يطلق على نقص فى الاعيان وضاره يضاره مضارة وضراراً يعنى ضره انتهى وفى القاموس الضرر ضد النفع وضاره يضاره ضراراً ثم قال والضرر سوء الحال ثم قال الضرار الضيق انتهى .

زيادة لفظ فى الاسلام ولم تثبت لنا بطريق معتبر فلا يصح الاعتماد على نقله .

(وكيف كان) ان الشيخ قدس سره ما تعرض من الاخبار الواردة الا لما هو اصح ما فى الباب سنداً واوضحه دلالة وهى الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصارى ولكن ان سند الرواية التى نقلها قده هكذا ففى الكافى فى كتاب المعيشة ج ٥ ص ٢٩٤ على بن محمدبن بندار عن احمدبن ابى عبدالله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبدالله بن مسكان عن زرارة عن ابى جعفر عليه السلام قال ان سمرة بن جندب كان له عذق الى آخر مانقله قدس سره ولا يخفى ان الحديث مرسل كما ترى وصرح به فى مرآة العقول ايضا وجعله قده هذا الحديث اصح ما فى الباب سنداً غريب .

(**قوله**) كان له عذق العذق بفتح العين المهملة وسكون الذال المعجمة النخلة الحاملة واما العذق بالكسر فالكباسة وهى عنقود التمر كذا فى المجمع ان جمع الاول اعذق وعذاق وجمع الثانى اعذاق وعذوق.

(**واما حال سمرة بن جندب**) فانه كان قسياً وشقياً وهوالذى وضع رواية عن رسول‌الله ﷺ بامرمعاوية فى ازاء اربعمائة الف درهم بان آية اشتملت على مذمة عظيمة نزلت فى شأن على عليه السلام وآية اخرى مشتملة على مدح عظيم نزلت فى شأن قاتله لعنه الله تعالى وانه كان من شرطة ابن زياد وانه كان يحرض الناس على الخروج الى الحسين عليه السلام.

(**وفى شرح ابن ابى الحديد**) على النهج ج٤ ص٧٣ وقد روى ان معاوية بذل لسمرة بن جندب مائة الف درهم حتى يروى ان هذه الآية نزلت فى على بن ابى طالب ومن الناس من يعجبك قوله فى الحيوة الدنيا ويشهدالله على ما فى قلبه وهو الدّ الخصام واذا تولى سعى فى الارض ليفسد فيها ويهلك الحرث والنسل والله لايحب الفساد (١) وان الآية الثانية نزلت فى ابن ملجم وهى قوله تعالى ومن الناس من يشرى نفسه ابتغاء مرضات‌الله(٢) فلم يقبل فبذل له مأتى الف درهم فلم يقبل فبذل له ثلثمائة الف درهم فلم يقبل فبذل له اربعمائة الف فقبل انتهى.

(**واما الثانى**) اى تفسير معنى الضرر والضرار بحسب المادة فنقول ان الضرر له تفاسيرانه فى العرف العام ضدّ النفع كما يساعد عليه موارد الاستعمال وهو مقتضى التبادر ايضا عند الاطلاق ويوافقه اللغة كما حكاه قدس سره فى الكتاب عن الصحاح والنهاية والقاموس وعن الكفعمى الضر بفتح الضاد خلاف النفع وبالضمّ الهزال وسوء الحال وفى الحديث لاضرر ولاضرار معنى قوله ﷺ لاضرر اى لايضر الرجل اخاه فينقص شيئاً من حقه وهو ضد النفع وقوله لاضرار

(١) سورة البقرة ٢٠٤/٢٠٥.

(٢) سورة البقرة آية ٢٠٧.

ای لایضار جاره مجازاة فینقصه بادخال الضرر علیه فالضرار منهما معاً والضرر فعل الواحد انتهی.

(**وفی القاموس**) ج ٢ ص ٧٥ الضّر ویضم ضد النفع اوبالفتح مصدر وبالضم اسم ضرّه وبهواضرّه وضارّه مضارّة وضراراً والضاروراء القحط والشّده والضرر سوء الحال کالضر والتضرة والتضرة والنقصان یدخل فی الشیء والضراء الزمانة والشدة والنقص فی الاموال والانفس انتهی .

(**واما اطلاقه**) علی النقص فی الاعیان کما فی المصباح فهو علی خلاف وضعه قطعا ومن هنا قال و قد اطلق علی نقص یدخل الاعیان قال فیه فی الجزء الثانی ص ٦ الضر الفاقة والفقر بضم الضاد اسم وبفتحها مصدر ضره یضره من باب قتل اذا فعل به مکروهاً وأضر به یتعدی بنفسه ثلاثیا وبالباء رباعیاً قال الازهری کل ماکان سوء حال وفقر وشدة فی بدن فهو ضر بالضم وماکان ضد النفع فهو بفتحها وفی التنزیل رب انی مسنی الضر ای المرض والاسم الضرر وقد اطلق علی نقص یدخل الاعیان انتهی .

(**و کیف کان**) لااشکال فی ظهور لفظ الضرر فیما ذکرنا عند الاطلاق بلا قرینة من انه ضد النفع کما یساعد علیه موارد الاستعمال مع ان کونه بالمعنی الاعم ای الکراهة وسوء الحال وغیرهما لایضر فی المقام کما هو ظاهر .

(**واما الضرار**) فقد وقع الخلاف فی معناه علی اقوال منها انه فعل الاثنین ومنها انه الجزاء علی الضرر ومنها ان تضر صاحبك من غیر ان تنتفع به ومنها ان الضرر والضرار بمعنی واحد ومنها الضیق .

(**وقد حکی قدس سره**) عن النهایة الاثیریة وساق الکلام الی ان قال والضرر فعل الواحد والضرار فعل الاثنین و الضرر ابتداء الفعل و الضرار الجزاء علیه وقیل الضرر مایضر صاحبك وتنتفع انت به والضرار ان تضره من غیر ان تنتفع به وقیل هما بمعنی والتکرار للتأکید انتهی .

(**اقول**) ان الضرار بمقتضى باب المفاعلة فعل الاثنين ولكن لايبعدان يكون بمعنى الضرر فى الحديث جيئى به تأكيداً و يشهد به اطلاق المضار على سمرة حيث قال النبى ﷺ فى رواية الحذاء ما اراك ياسمرة الامضاراً وفى رواية ابن مسكان عن زرارة انك رجل مضار و صريح جماعة من اللغويين انه بمعنى الضرر فالتكرار فى الحديث للتأكيد **وفى** بحر الفواعد قيل ان الضرر والضرار من قبيل المسكين والفقير اذا اجتمعا افترقا اذا افترقا اجتمعا ولم يثبت ذلك من العرف واللغة بل ظاهرهم خلافه ولما لم يثبت كون الضرار مغايراً للضرر بل ظاهر اكثرهم كما عرفت اتحاده معنى مع الضرر وليس هذا من قبيل الاثبات والنفى حتى يقال ان المثبت مقدم عله النافى كما هوظاهر وساق الكلام الى ان قال.

(**و بالجملة**) الحق ماذكره شيخنا قده فى الرسالة من ان التباس الفرق بين الضرر و الضرار لايخل بما هو المقصود من التمسك بنفى الضرر فى المسائل الفقهية فالمهم بيان المراد من النفى الوارد على الضرر فى الاخبار بعد صرفه عن ظاهره بحكم العقل من حيث لزوم الكذب بعدوقوع الضرر حساً وبالمشاهدة والوجدان.

(اذا عرفت ماذكرنا) فـاعلم ان المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر بمعنى ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على احد تكليفياً كـان اووضعيـاً فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفى بالخبر وكذلك لزوم البيع من غيرشفعة للشريك وكذلك وجوب الوضوء على من لايجد الماء الابثمن كثير وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه واباحته لهمن دون استيذان من الانصارى وكذلك حرمة الترافع الى حكام الجور اذا توقف اخذ الحق عليه ومنه برائة ذمة الضارعن تدارك ما ادخله من الضرر اذ كما ان تشريع حكم يحدث معه الضرر منفى بالخبر كذلك تشريع ما يبقى معه الضرر الحادث بل يجب ان يكون الحكم المشروع فى تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كان لم يحدث الا انه قد ينافى هذا قوله لاضرار بناء على ان معنى الضرر المجازاة

(اقول) ان المهم بيان المراد من النفى الوارد على الضرر والضرار فـى الروايات بعد صرفه عن ظاهره بحكم العقل مـن جهة لزوم الكذب بعد وقوع الضرر حساً وبالمشاهدة والوجدان وبعد تعذر الحقيقة يكون المحتملات فيه بين وجوه وقدانهاها بعض الاعلام الى سبعة او ثمانية انانتعرض منها لثلاثة قال بكل قائل واما سائر الاحتمالات فهى اما راجعة اليها او سخيفة يجب الاعراض عنها

(احدها) ان يكون لنفى الحكم الضررى بمعنى نفى الحكم الشرعـى الذى يلزم منه ضرر على العباد تكليفياً كان اووضعيا كوجوب الصوم مع المرض او لزوم البيع مع الغبن ونحو ذلك من العبـادات مع التضرر وكذلك سلطنة سمرة على الدخول على عذقه بدون الاستيذان من الانصارى وحرمة الترافع الى حكام الجور مع توقف اخذ الحق عليه وهكذا كل حكم ضررى منفى بالروايات

على الضرر وكذا لو كان بمعنى المضارة التى هى من فعل الاثنين لان فعل الثانى منهما ضرر قد نفى بالفقرة الاولى فالضرار المنفى بالفقرة الثانية انما يحصل بفعل الثانى وكان من فسره بالجزاء على الضرر اخذه من هذا المعنى لاعلى انه معنى مستقل ويحتمل ان يراد من النفى النهى عن ضرر النفس او الغير ابتداء اومجازاة لكن لابد ان يراد بالنهى زائداً على التحريم الفساد وعدم المضى للاستدلال به فى كثير من رواياته على الحكم الوضعى دون محض التكليف فالنهى هنا نظير الامر بالوفاء فى الشروط والعقود فكل اضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه والاظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها فى الروايات وفهم العلماء هو المعنى الاول .

وهو الذى يظهر من كلام الشيخ قدس سره اختياره وكذا فى رسالته المستقلة بل لعله المشهور بين الاصحاب رضوان الله عليهم .

(ثانيها) ان يراد من النفى النهى والتحريم كما فى قوله تعالى لايمسه الا المطهرون وقوله تعالى فلا رفث ولافسوق ولاجدال فى الحج وقوله ﷺ لاسبق الافى خف او حافر او نصل وغير ذلك مما لايهمنا ذكره فمعنى قوله لاضرر ولاضرار فى الاسلام كون الاضرار حراماً سواء كان بالنفس او بالغير وانه لايجوز الاضرار فى الدين وشرع الاسلام فلاينا فى وجود ذاته فى الخارج ولايلزم عليه كذب اصلا اذ المقصود ليس نفى وجوده بل نفى جوازه بالمعنى الاعم .

(وهذا المعنى) مضافاً الى كونه خلاف الظاهر ينافى ذكر القاعدة فى النص والفتوى لنفى الحكم الوضعى فان الحكم بان المراد من النفى النهى وتحريم الاضرار وانه من المحرمات الشرعية لا يجامع القول باستفادة الحكم

الوضعى من الاخبار كالضمان ونحوه .

(وقد اشار قدس سره) الى هذا الوجه الثانى بقوله ويحتمل ان يراد من النفى النهى عن ضرر النفس اوالغيرابتداء او مجازاة لكن لابد ان يراد بالنهى زائداً على التحريم الفساد وعدم المضى للاستدلال به فى كثير من رواياته على الحكم الوضعى دون محض التكليف فالنهى هنا نظيرالامر بالوفاء بالشروط والعقود فكل اضرار بالنفس او الغير محرم غير ماض على من اضره وهذاالمعنى قريب من الاول بل راجع اليه انتهى .

(ومحصله) انه على تقدير ارادة النهى من النفى لابد من ارادة الفساد مع الحرمة دون محض التكليف فقط فكما ان الامر بالوفاء فى الشروط والعقود يكون للوجوب والصحة جميعاً فكذلك النهى فى المقام يكون للحرمة والفساد جميعاً وذلك للاستدلال به فى كثيرمن رواياته على نفى الحكم الوضعى فقوله ﷺ مثلا فى رواية عقبة بن خالد عن ابى عبدالله عليه السلام قال قضى رسول الله ﷺ بالشفعة بين الشركاء فى الارضين والمساكن وقال لاضرر ولاضرار وقال اذاأرفت الأرف وحددت الحدود فلا شفعة حيث دلت على تحريم اضرار الشريك بالشريك ولايكون ماضيا فاذا باع الشريك نصيبه من الاجنبى دون الشريك فله اخذالشفعة منه

(ثم قال) قده والاظهر بملاحظة نفس الفقرة من جهة ظهور التركيب فى النفى لاالنهى عن الاضرار بالنفس اوبالغير ونظائرها كادلة نفى الحرج والخطاء والنسيان وموارد ذكرها فى الروايات من جهة انها دلت على ثبوت الشفعة ولزوم الامر بقلع الشجرة والضمان وغيرها وفهم العلماء هو المعنى الاول اى نفى الحكم الشرعى الذى يلزم منه ضرر على العباد تكليفيا كان اووضعياً .

(وقال قده فى رسالته المستقلة) واما المعنى الاول اى حمل النفى على النهى فهو مناف لذكر القاعدة فى النص والفتوى لنفى الحكم الوضعى لامجرد تحريم الاضرار نعم يمكن ان يستفاد منه تحريم الاضرار بالغير من حيث

ان الحكم باباحته حكم ضررى فيكون منفياً فى الشرع بخلاف الاضرار بالنفس فان اباحته بل طلبه على وجه الاستحباب ليس حكماً ضررياً ولايلزم من جعله ضرر على المكلفين نعم قد استفيد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس انتهى .

(وثالثها) ان يكون النفى لنفى الضرر المجرد عن التدارك اى لاضرر لم يحكم الشارع بوجوب تداركه وجبرانه فلاينافى وجوده فى الخارج اذالمنفى ليس الضرر المطلق بل المقيد بعنوانه التقييدى وقدتقدم هذا المعنى من الفاضل التونى فى ذيل الشرط الثانى من الشروط التى ذكرها لاصل البرائة .

(اقول) الاقرب من الوجوه الثلاثة المتقدمة هوالوجه الاول فيكون الحديث دالاعلى نفى جعل الحكم الضررى سواء كان الضرر ناشئامن نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن او ناشئا من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر فاللزوم مرتفع فى الاول والوجوب فى الثانى وما افاده الشيخ قدس سره هو الصحيح ولايرد عليه شيىء مما يرد على الوجوه الاخر وبالجملة مفاد نفى الضرر فى عالم التشريع هو نفى الحكم الضررى كما ان مفاد نفى الحرج فى عالم التشريع هو نفى الحكم الحرجى .

(**واما الوجه الثالث**) منها وهو نفى الضرر المجرد عن التدارك فمما لاشاهد عليه ولايساعده فهم العرف فهذاالوجه بمعزل عن الصواب جداً وقدعبّر عنه الشيخ قدس سره فى رسالته المستقلة باردء الاحتمالات مستدلاعلى ذلك بان الضرر الخارجى لاينزل منزلة العدم بمجرد حكم الشارع بلزوم تداركه وانما المنزل منزلته الضرر المتدارك فعلا .

(**فيبقى**) فى البين الوجه الثانى اى كون النفى للنهى والتحريم شرعاً وفيه انه ينافى ذكر القاعدة فى النص والفتوى لنفى الحكم الوضعى فان الحكم بان المراد من النفى النهى وتحريم الاضرار وانه من المحرمات الشرعية لايجامع القول

باستفادة الحكم الوضعی من الاخبار كالضمان ونحوه هذا مضافا الی انه لايمكن الالتزام بحمل النفی علی النهی والتحريم فی المقام بناء علی اشتمال بعض الروايات علی كلمة فی الاسلام كما فی مرسلة التذكرة ونهاية ابن الاثير وهی لاضرر ولاضرار فی الاسلام لان هذا القيد مما يناسب نفی الاحكام الضررية فی الشريعة نظير الاحكام الحرجية فی الدين .

(**فيظهر مما ذكرنا**) ضعف ما قيل من ان الوجه الثانی هو الاقرب عرفا والاظهر انسباقاً مستدلا عليه بقوله ﷺ فی بعض طرق قصة سمرة بن جندب ولاضرر ولاضرار علی مؤمن فان كلمة علی مؤمن مما يشعر بحرمة الاضرار به وقال يؤيد ذلك قول ابی عبدالله عليه السلام ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم ورواه فی الوسائل فی احياء الموات فی باب عدم جواز الاضرار بالمسلم مسنداً عن طلحة بن زيد ومثل ذلك ما رواه فی احياء الموات ايضا فی الباب الخامس عشر مسنداً عن محمد بن الحسن قال كتبت الی ابی محمد عليه السلام رجل كانت له رحی علی نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية ان يسوق الی قريته الماء فی غير هذا النهر ويعطل هذه الرحی اله ذلك ام لافوقع عليه السلام يتقی الله ويعمل فی ذلك بالمعروف ولايضر اخاه المؤمن فان الظاهر منهما هو التحريم بلا كلام ثم قال هذا كله مضافا الی ان كثرة التخصيصات موهن قوی لارادة نفی الاحكام الضررية من القاعدة المذكورة انتهی .

(**وقد اجيب**) عما رواه فی الوسائل بالاسناد الی طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام الجار كالنفس غير مضار ولا آثم بانه لايدل علی الحرمة الشرعية بل يستفاد منه ان الجار بمنزلة النفس فكما ان الانسان بطبعه لايقدم علی ضرر نفسه ولايظهر عيوبه فليكن هكذا حاله مع جاره وقد اجاب الشيخ قده عن دليله الاخير بان تخصيص الاكثر لااستهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هی اكثر من الباقی كما اذا قيل اكرم الناس ودل دليل علی اعتبار العدالة

خصوصاً اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر افرادها كما فى قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم وقوله تعالى او فوا بالعقود بناء على ارادة العهود كما فى الصحيح هذا تمام الكلام فى المقام الثالث وهو فى بيان معنى القاعدة بحسب الهيئة التركيبية .

(واما مسئله الاضرار بالنفس) فقد اختلف فى ذلك الانظار وذكر الشيخ قده فى رسالته المستقلة فى قاعدة لاضرر ان المستفاد من الادلة العقلية والنقلية تحريم الاضرار بالنفس كالاضرار بالغير وقال ره فيها ايضا ان العلماء لم يفرقوا فى الاستدلال بالقاعدة بين الاضرار بالنفس والاضرار بالغير انتهى اقول ان الاضرار بالغير محرم بلا خلاف ولااشكال بالادلة العقلية والسمعية واما الاضرار بالنفس فهو ايضا محرم عقلا ونقلا ولكن فى اطلاقه تأمل اذا العقل لايرى محذوراً فى صرف الانسان امواله كيف ماشاء مالم يبلغ الى حد السرف والتبذير وفى اضراره بنفسه بتحمل مايضر بصحة بدنه فيما اذا ترتب عليه غرض عقلائى كما فى سفر التجارة او الزيارة ونحو ذلك فانهم يسافرون لهما مع تضررهم من الحرارة والبرودة بمقدار لو كان الحكم الشرعى موجبا لهذا المقدار من الضرر لكان الحكم المذكور مرفوعاً بقاعدة لاضرر .

(وعلى كل حال) قد استدل على تحريم الاضرار بالنفس مطلقا من دون استثناء مورد بعدة روايات وهى على طوائف .

(الاولى) الادلة الدالة على نفى الضرر والضرار بناء على ارادة النهى من النفى .

(الثانية) ما رواه الكلينى فى الكافى بالاسناد الى طلحة بن زيد عن الصادق عليه السلام الجار كالنفس غير مضار ولا آثم وروى هذه الرواية بالاسناد المذكور فى الوسائل فى كتاب احياء الموات فى باب عدم جواز الاضرار بالمسلم .

(الثالثة) ما رواه فى العيون عن محمد بن سنان عن الرضا عليه السلام فيما كتبه اليه وحرم الميتة لما فيها من فساد الابدان والآفة الى ان قال وحرم الدم كتحريم الميتة لما فيها من فساد الابدان .

(الرابعة) ما رواه ايضا فى باب تحريم جميع السباع من كل ذى ناب ومخلب من حديث الاربعمائة عن على عليه السلام ولاتأكلوا الطحال فانه ينبت الدم الفاسد .

(الخامسة) ماروا ه فى الوسائل فى باب جملة من الاطعمة والاشربة المباحة والمحرمة عن تحف العقول عن جعفر ابن محمد عليهما السلام بعد تقسيم ما اخرجته الارض الى ثلاثة اصناف قال فكل شيىء من هذه الاشياء فيه غذاء للانسان ومنفعة وقوة فحلال اكله وما كان منها فيه المضرة فحرام اكله الافى حال التداوى الحديث .

(السادسة) ما رواه فى المستدرك عن فقه الرضا عليه السلام اعلم يرحمك الله ان الله تبارك وتعالى لم يبح اكلا ولاشرباً الالما فيه المنفعة والصلاح ولم يحرم الاما فيه الضرر والتلف والفساد فكل نافع للجسم فيه قوة للبدن فحلال وكل مضر يذهب بالقوة اوقاتل فحرام مثل السموم والميتة والدم ولحم الخنزير الحديث وغيرذلك من الاخبار ولكن دلالتها على حرمة الاضرار بالنفس مطلقا لاتخلوعن الخدشة فتأمل .

ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضررى كادلة لزوم العقود و سلطنة الناس على اموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء وحرمة الترافع الى حكام الجور وغير ذالك و ما يظهر من غير واحد من اخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف و هذه القاعدة ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب واما بالاصول كالبرائة فى مقام التكليف وغيرها فى غيره فهو خلاف مايقتضيه التدبر فى نظايرها من ادلة رفع الحرج ورفع الخطاء والنسيان ونفى السهو على كثير السهو ونفى السبيل على المحسنين ونفى قدرة العبد على شيىء و نحوها مع ان وقوعها فى مقام الامتنان يكفى فى تقديمها على العمومات والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضاً لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم لشيء او نفيه عنه فالاول مثل مادل على الطهارة بالاستصحاب اوشهاده العدلين فانه حاكم على مادل على انه لاصلاة الابطهور فانه يفيد بمدلوله اللفظى ان ما ثبت من الاحكام للطهارة فى مثل لاصلاة الابطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب او بالبينة .

(واما الكلام) فى بيان نسبة هذه القاعدة مع الادلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية فنقول ان الوجوه المتصورة فيها ثلاثة مسالك .

(احدها) ما ذهب اليه جماعة كالفاضل القمى والنراقى وصاحب الكفاية والرياض من ثبوت التعارض بينها وبين العمومات المثبتة للتكاليف فيلاحظ الترجيح بينهما ومع فقده يرجع الى الاصول ويظهر فساد هذا القول مما حقق فى المتن .

(ثانيها) ان العمومات الدالة على تشريع الحكم الضررى كالجهاد والحج والصوم وبذل الاموال فى الخمس والزكوة الى غيرذلك حاكمة على هذه القاعدة

و الثانى مثل الامثلة المذكورة و اما المتعارضان فليس فى احدهما دلالة لفظية على حال الاخر من حيث العموم والخصوص وانما يفيد حكماً منافيا لحكم الاخر و بملاحظة تنافيهما و عدم جواز تحققهما واقعاً يحكم بارادة خلاف الظاهر فى احدهما المعين ان كان الاخر اقوى منه فهذا الاخر الاقوى قرينة عقلية على المراد من الاخر وليس فى مدلوله اللفظى تعرض لبيان المراد منه ومن هنا وجب ملاحظة الترجيح فى القرينة لان قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح اما اذا كان الدليل بمدلوله اللفظى كاشفاً عن حال الاخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجح له بل هو متعين للقرينة بمدلوله اللفظى وسيأتى لذلك توضيح فى تعارض الاستصحابين انشاءالله تعالى .

وهذا المسلك كما ترى مناف لما يرى من الاصحاب من احتجاجهم بهذه القاعدة فى كثير من الابواب فى قبال العمومات والاطلاقات بل هو مناف لما يستفاد من النصوص ايضا فهذا المسلك اضيق المسالك واوهنها.

(ثالثها) ان القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضررى وهذا المسلك هو اللائق بالتصديق وهو مما بنى على اساس التحقيق وهذا هو المختار عند الشيخ قدس سره وبالجملة التحقيق عنده ان المراد بالضرر خصوص الدنيوى وقد رفع الشارع الحكم فى موارده امتنانا فيكون القاعدة حاكمة على جميع العمومات المثبتة للتكليف نعم لو قام دليل خاص على وجوب خصوص تكليف ضررى خصص به عموم القاعدة .

(قال قدس سره فى رسالته المستقلة) ان دليل هذه القاعدة حاكم على عموم ادلة اثبات الاحكام الشامل لصورة التضرر بموافقتها وليس معها من قبيل المتعارضين فيلتمس الترجيح لاحدهما ثم يرجع الى الاصول خلافاً لما يظهر من بعض من عدّهما من المتعارضين حيث انه ذكر فى مسئلة تصرّف الانسان

فى ملكه مع تضرر جاره ان عموم نفى الضرر معارض بعموم الناس مسلّطون على اموالهم و ذكر نحو ذلك فى مسئلة جواز الترافع الى حكام الجور مع انحصار انفاذ الحق فى ذلك .

(وفيه) ما تقرر فى محله من ان الدليل الناظر بدلالته اللفظية الى اختصاص دليل عام ببعض افراده حاكم عليه ولايلاحظ فيه النسبة الملحوظة بين المتعارضين نظير حكومة ادلة الحرج على ما يثبت بعمومه التكليف فى موارد الحرج وعليه جرت سيرة الفقهاء فى مقام الاستدلال فى مقامات لايخفى .

(منها) استدلالهم على ثبوت خيار الغبن وبعض الخيارات الاخر بقاعدة نفى الضرر مع وجود عموم الناس مسلطون على اموالهم الدال على لزوم العقد وعدم سلطنة المغبون على اخراج ملك الغابن بالخيار عن ملكه .

(وكيف كان) ان ميزان الحكومة حسبما ذكره الشيخ قده المؤسس لها بين امرين احدهما ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضاً لحال الدليل الآخر ومبيّنا لمقدار مدلوله والثانى ان يكون بحيث لو فرض عدم ورود المحكوم لكان الحاكم لغواً خاليا عن المورد .

(وامثلة الحكومة كثيرة) مثل دليل لاتعاد بالنسبة الى ادلة الاجزاء والشرائط للصلاة والدليل النافى للسهو فى النافلة والشك فى حق كثير الشك بالنسبة الى ادلة احكام الشك فى الصلاة الى غير ذلك مما يكون بلسانه اللفظى مفسراً لمفاد الآخر ومن جملتها ماذكر فى المتن حيث قال قده والمراد بالحكومة ان يكون احد الدليلين بمدلوله اللفظى متعرضاً لحال دليل آخر من حيث اثبات حكم لشيىء او نفيه عنه .

(فالاول) مثل مادل على الطهارة بالاستصحاب او بشهادة العدلين فانه حاكم على مادل على انه لاصلاة الا بطهور فانه يفيد بمدلوله اللفظى على ان ما ثبت من الاحكام للطهارة فى مثل لاصلاة الا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر

بالاستصحاب او بالبينة .

(والثانى) مثل الامثلة المذكورة يعنى بها حكومة مثل ادلة نفى الضرر والحرج ورفع الخطاء والنسيان ونفى السهو عن كثير السهو ونفى السبيل على المحسنين الى غير ذلك بالنسبة الى الاحكام الاوّلية .

(واما المتعارضان) فليس فى احدهما لسان تفسير بالنسبة الى الآخر وانما يفيد حكماً منافياً لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما وعدم جواز تحققهما واقعاً يحكم بارادة خلاف الظاهر فى احد هما المعين ان كان الآخر اقوى منه فهذا الآخر الاقوى قرينة عقلية على المراد من الآخر وليس فى مدلوله اللفظى تعرض لبيان المراد منه .

(ومن هنا) وجب ملاحظة الترجيح فى القرينة لان قرينته بحكم العقل بضميمة المرجح اما اذا كان الدليل بمدلوله اللفظى كاشفاً عن حال الاخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجّح له بل هو متعين للقرينة بمدلوله وسيأتى لذلك توضيح فى تعارض الاستصحابين انشاءالله تعالى .

(قال بعض الاعلام) من المحشين انما قال ره وسيأتى لذلك توضيح فى باب تعارض الاستصحابين والحال انه قد ذكر هذا المطلب تفصيلا فى باب التعادل والترجيح لانه لم يكن قصده حين كتابة هذا الموضوع الى تحقيق حال التعادل والترجيح كما قيل ولذا لم يحول الى ذلك الباب ايضا .

(ثم انه يظهر) مماذكرنا من حكومة الرواية وورودها فى مقام الامتنان نظير ادلة نفى الحرج والاكراه ان مصلحة الحكم الضررى المجعول بالادلة العامة لاتصلح ان يكون تداركاً للضرر حتى يقال ان الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة الى المتضرر وان الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه ليس بمنفى بل ليس ضرراً توضيح الفساد ان هذه القاعدة تدل على عدم جعل الاحكام الضررية واختصاص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر نعم لولا الحكومة فى مقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال وقد يدفع بان العمومات الجاعلة للاحكام انما يكشف عن المصلحة فى نفس الحكم ولوفى غير مورد الضرر وهذه المصلحة لايتدارك به الضرر الموجود فى مورده فان الامر بالحج

(**اقول**) ان قوله ثم انه يظهر الخ اشارة الى ردّ من ذهب فى دفع الاشكال المتقدم من جهة وقوع التعارض بين قاعدة لاضرر وبين العمومات المثبتة للتكاليف الى ان صدق الضرر عرفا انما هو اذا لم يثبت العوض بازاء الضرر سيما اذا كان مابازائة اضعافاً مضاعفة لايصدق عليه الضرر عرفاً اذ مصلحة الحكم الضررى المجعول بالادلة الشرعية تصلح ان تكون تداركاً للضرر رافعاً للصدق عرفاً .

(**ولا ريب**) ان التكاليف الموجبة للضرر من الجوع والخوف والنقص من الاموال والانفس ممّا يثبت بازائها اضعاف كثيرة فى الآخرة بل فى الدنيا ايضا احياناً فلا يكون ذلك ضرراً الا عند من لايؤمن بالله واليوم الآخر بل هو فى الحقيقة نفع وهذا هو الظاهر من الفاضل النراقى فى العوائد فى الموضعين .

(**حيث قال فى البحث الثانى**) ثم لايخفى ان الضرر كمامر خلاف النفع وهو بحكم العرف واللغة فى الاموال تلف شيء من مال شخص اومن مال نفسه عيناً كان او منفعة بلا منفعة او عوض له وان كان فعل الغير فهو اتلاف شخص شيئاً من مال شخص اونفسه وبعبارة اخرى الضرر هو اخراج ما فى يد شخص من الاعيان

والصلاة مثلا يدل على عوض ولومع عدم الضرر ففى مورد الضرر لاعلم بوجود ما يقابل الضرر وهذا الدفع اشنع من اصل التوهم لانه اذا سلم عموم الامر بصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك به الضرر فى هذا المورد مع انه يكفى حينئذ فى تدارك الضرر الاجر المستفاد من قوله (ص) افضل الاعمال احمزها وما اشتهر فى الالسن وارتكز فى العقول من ان الاجر على قدر المشقة فالتحقيق فى دفع التوهم المذكور ما ذكرناه من الحكومة والورود فى مقام الامتنان .

او المنافع بلا عوض له فكلّما كان صرفه واتلافه لجلب النفع او عوض حاصل لم يكن ضرراً والنفع والعوض اعم من ان يكون دينياً او دنيوياً فى الآخرة او الدنيا .

(وقال فى البحث السادس) بقى ههنا امر آخر وهو ان الضرر كما مرّ هو مالم يكن بازائه عوض والعوض كما اشرنا اليه يعم الاخروى ايضا والعوض الدنيوى مما يمكن درك وجوده او انتفائه بخلاف الاخرى وعلى هذا فكيف فهم ان الضرر الذى يتضمّنه الحكم الفلانى لا عوض له حتى يكون ضرراً هذا كلامه ثم دفع السؤال بان الضرر هو الذى لا يكون بازائه عوض معلوم او مظنون واحتمال العوض لا ينفى صدق الضرر مع ان العوض الاخروى معلوم الانتفاء بالاصل .

(ثم قال) فان قيل هذا ينفع اذا لم يكن الحكم المتضمن للضرر داخلا فى عموم دليل شرعى واما اذا كان داخلا فيه سيما اذا كان من باب الا وامر وامثاله فيثبت العوض ويلزمه عدم تعارض نفى الضرر مع عمومه مع انه مخالف لكلام القوم مثلا اذا ورد اذا استطعتم حجّوا اواذا دخل الوقت صلّوا فانه يدل بعمومه على الامر بالحج والصلاة فى كل وقت حصل الاستطاعة اودخل الوقت وان

تضمّن ضرراً كليّا والامر يدل على العوض فلا يكون ضرراً قلنا الامر تعلق بالحج والصلاة ولازمه تحقق الاجر المقابل لمهية الحج والصلاة المتحققة فى حالة عدم الضرر ايضا واما حصول عوض فى مقابل الضرر واجر له فلا دليل عليه نعم لو كان نفس الضرر مما امر به يحكم بعدم التعارض وعدم كونه ضرراً كما فى قوله اذا ملكتم النصاب فزكّوا وامثاله انتهى كلامه رفع مقامه .

(**والمستفاد من كلامه ره**) ان الحكم الضررى بين قسمين قسم يكون متعلق الحكم فيه بمهيته بحسب النوع ضرريا كالجهاد والخمس والزكاة وامثالها وقسم ليس كذلك وانما الضرر يحصل فى بعض افراده من جهة امر خارجى كالصوم والوضوء وامثالهما اذا طرء مايوجب حصول الضرر كالمرض والشيخوخة .

(**واما القسم الاول**) فالامر من الشارع به يكشف عن ثبوت العوض ولذا نقول فيه بتحكيم ادلته على قاعدة الضرر بخلاف القسم الثانى اذ ماثبت العوض فيه من الدليل انما هو الوضوء بنفسه مثلا دون الضرر المنبعث من الخارج فلا منشأ لرفعه لكى يخرج عن موضوع قاعدة الضرر .

(**توضيح الفساد**) انك خبير بان دعوى حكومة القاعدة على العمومات المثبتة للاحكام الشرعية يرفع التعارض بينهما بل تدل هذه القاعدة على عدم جعل الاحكام الضررية واختصاص العمومات المثبتة وادلة الاحكام بغير موارد الضرر نعم لولا الحكومة ومقام الامتنان كان للتوهم المذكور مجال اذ مع عدم القول بالحكومة والورود فى مقام الامتنان يتقدم دليل التكاليف المعارض لقاعدة الضرر عليها كثيراً من جهة وجود المرجح فيه دونها فيحكم بخروج مادة الاجتماع التى هى مورد التعارض عن القاعدة ودخولها فى الدليل وشموله لمورد التضرر ايضا فلامحالة يكشف عن التدارك والعوض الدنيوى اوالاخروى ومعها لايصدق الضرر على ما عرفت عن الفاضل المذكور فالمراد من المجال للتوهم المذكور هو فى بعض الموارد اما على تقدير الحكومة فلامجال للتوهم

المزبور اصلا لعدم امكان تقدم المحكوم على الحاكم واما على تقدير الامتنان فقد يتقدم الدليل على القاعدة اذا كان فى غاية القوة .

(**قوله** وقد يدفع بان العمومات الخ) والدافع على ما تعرض له بعض المحشين هو الفاضل النراقى ولكن هذا الدفع غير مذكور فى العوائد ولعله ذكره فى غيره وكيف كان حاصل الدفع ان العمومات الجاعلة للاحكام كاشفة عن المصلحة فى نفس الحكم ولو فى غير مورد الضرر وبهذه المصلحة الواقعة فى نفس الحكم لايتدارك الضرر الموجود فى مورده فان الامر بالحج والصلاة مثلا يدل على عوض ولومع عدم الضرر ففى مورد الضرر لاعلم بوجود ما يقابل الضرر

(**وهذا الدفع**) اشنع من اصل التوهم لانه اذا سلم عموم الامر بصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك به الضرر فى هذا المورد مع انه يكفى حينئذ فى تدارك الضرر الاجر المستفاد من قوله عليه السلام افضل الاعمال احمزها وما اشتهر فى الالسن وارتكز فى العقول من ان الاجر على قدر المشقة فالتحقيق فى دفع التوهم المذكور هو ما تقدم من حكومة الرواية وورودها فى مقام الامتنان نظير ادلة نفى الحرج والاكراه .

(**قوله** الاجر المستفاد من قوله صلى الله عليه وآله) بناء على تفسير الاحمز بمعنى الاشق كما فى المجمع واما بناء على ما فى القاموس والصحاح من تفسيرهما بمعنى الامتن والاقوى فلا دلالة فيه على المدعى فان النسبة بين الامتن والاشق هو العموم من وجه كمالايخفى .

(ثم انك قدعرفت) بما ذكرنا انه لاقصور فى القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً اودلالة الا ان الذى يوهن فيها هى كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف الباقى كمالايخفى على المتتبع خصوصاً على تفسير الضرر بادخال المكروه كما تقدم بل لوبنى على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها فى مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الابمخصص قوى فى غاية الاعتبار بحيث يعلم منهم انحصار مدرك الحكم فى عموم هذه القاعدة ولعل هذا كاف فى جبر الوهن المذكور وان كان فى كفايته نظر بناء على انلزوم تخصيص الاكثر على تقدير العموم قرينة على ارادة معنى لايلزم منه ذلك غاية الامر تردد

(اقول) قد تقدم تفصيلا انه لااشكال فى القاعدة المذكورة من حيث مدركها سنداً فلاينبغى التامل فيهابعدصحة بعض طرقها واشتهارها بين الفريقين حتى ادعى فخر المحققين فى الايضاح تواترها.

(ولكن) الذى يوهن القاعدة هى كثرة التخصيصات فيها فان الاحكام الضررية كثيرة فى الاسلام كالزكاة والخمس والحج والجهاد والنفقات والكفارات الى غير ذلك من التخصيصات بالغت فى الكثرة غايتها بحيث يكون الخارج منها اكثر من الباقى خصوصاً على تفسير الضرر بادخال المكروه اذ عليه يكون دائرة التخصيص اوسع وتخصيص الاكثر لاستهجانه يوجب الاجمال فى العموم فلايجوز التمسك به.

(بل لوبنى) على العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه فقه جديد ومع ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها فى مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الابمخصص قوى فى غاية الاعتبار بحيث يعلم

الامر بين العموم وارادة ذلك المعنى واستدلال العلماء لايصلح معينا خصوصاً لهذا المعنى المرجوح المنافى لمقام الامتنان وضرب القاعدة الا ان يقال مضافاً الى منع اكثرية الخارج وان سلمت كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل وقد تقرر ان تخصيص الاكثر لااستهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هى اكثر من الباقى كما اذا قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار العدالة خصوصاً اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب ومن هنا ظهر وجه صحة التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر افرادها كما فى قوله عليه السلام المؤمنون عند شروطهم وقوله تعالى اوفوا بالعقود بناء على ارادة العهود كما فى الصحيح .

منهم انحصار مدرك الحكم فى عموم هذه القاعدة .

(**ثم**) ان الاشكال بكثرة التخصيص انما هو على تقدير كون المعنى نفى الحكم الضررى الذى اختاره الشيخ قدس سره بخلاف ما اذا اريد من النفى النهى والتحريم او اريد منه نفى الضرر المجرد عن التدارك فحينئذ لايلزم الاشكال المذكور وبالجملة لزوم كثرة التخصيصات بل التخصيص الاكثر موهن على تقدير نفى الاحكام الضررية من القاعدة المذكورة ولايخفى ان هذا الوهن انما يوهن التمسك بعموم القاعدة فيما شك فى اصل التخصيص واما اذا ورد دليل معتبر يكون اخص منها فلا اشكال فى تقديمه عليها .

(**وكيف كان**) انه قدس سره قد اجاب عن الاشكال المزبور بان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لها وان لم نعرفه على وجه التفصيل وتخصيص الاكثر لااستهجان فيه اذا كان بعنوان واحد جامع لافراد هى اكثر من الباقى كما اذا قيل اكرم الناس ودل دليل على اعتبار

العدالة خصوصاً اذاكان المخصص مما يعلم به المخاطب حال الخطاب .

(**ولايخفى**) ان ما افاده قده فى دفع الوهن المذكور من ان خروج الموارد الكثيرة الخارجة عن العام الخ هومجرد دعوى لاشاهد عليها والافيقال بذلك فى جميع موارد تخصيص الاكثر هذا مع ان افراد العام اذا كانت انواعاً فلااستهجان فى خروج افراد كثيرة بعنوان واحد من تلك الانواع وقاعدة نفى الضرر ليست كذلك فانها من العمومات الواردة على الافراد الخارجية وهذا فى غاية الوضوح ولايتفاوت الحال حينئذ فى الاستهجان بين تخصيص واحد جامع لافراد كثيرة وتخصيصات عديدة لافراد كثيرة نعم اذا كان افراد العام الافرادى بعد التخصيص كثيرة فى نفسها وان كان الخارج اكثر يمكن ان يقال ان التخصيص بعنوان واحدلااستهجان فيه ودعوى كون عموم القاعدة من هذا القبيل ليست بعيدة

(**ثم**) انه يظهر من عبارته قده امكان الجواب عن الاشكال بوجه آخر وهو استقرار سيرة الفريقين على الاستدلال بالقاعدة فى مقابل العمومات المثبتة للاحكام ويردّه ان عمل الاصحاب فى المقام يمكن ان يكون من جهة ارادتهم معنى من القاعدة لايلزم منه تخصيص كما قدتقدم احتمال ذلك ومع تردد الامر بين العموم وارادة ذلك المعنى يصير العام مجملا واستدلالهم لايصلح معينا هذا مضافاً الى ان الشهرة العملية لاتكون جابرة لضعف الدلالة فان الظن الحاصل من الخارج لايوجب ظهوراً فى اللفظ فافهم .

(**قوله**) كما فى المؤمنون عند شروطهم ان كان المراد بالشرط هو مطلق الالزام والالتزام كما عن الصحاح فالخارج هو الشروط الابتدائية وغيرها وان كان المراد به الالزام والالتزام فى البيع ونحوه كما فى القاموس فالخارج عن العموم هو الشروط المخالفة لمقتضى العقد والمخالفة للكتاب والسنة وغير ذلك

(**قوله**) قوله تعالى او فوا بالعقود الخ) اذا اريد بالعقود العهود كما فى المروى فى الصافى عن الصادق عليه السلام تفسير العقود بالعهود وهو الظاهر من غير واحد

من المفسرين واللغويين والفقهاء ولكن اختلفوا فى المراد بالعهود على اقوال .

(منها) ان المراد بها العهود التى كان اهل الجاهلية عاهد بعضهم بعضا فيها على النصرة والموازرة والمظاهرة .

(ومنها) انها عهود الله تعالى على عباده بالايمان به وطاعته فى حلاله وحرامه

(ومنها) ان المراد بها العقود التى يتعاقدها الناس بينهم ويعقدها المرء على نفسه كعقد الايمان وعقد النكاح وعقد البيع وعقد العهد الى غير ذلك من المعانى التى تعرض لبيانها بعض المفسرين وتبعه فى ذلك بعض متاخرى المتاخرين كالفاضل النراقى فى عوائده وغيره .

(بل ذكر الفاضل المذكور) فى العوائد ان للعهد معانى متكثرة وان المعانى التى ذكروها للعقود فى الآية هى ستة بل ثمانية الاول مطلق العهود والثانى عهود المؤمنين والثالث عهود الجاهلية على النحو المتقدم والرابع العقود التى بين الله سبحانه وبين عباده اما التكاليف والواجبات خاصة او مطلق ما حده وشرعه لهم والخامس العقود التى بين الناس والمراد منها يحتمل ان يكون العقود المتداولة بينهم المقررة لهم من الشرع اى العقود الفقهية وان يكون مطلقها ولو كان باختراعهم والسادس جميع ذلك .

(ثم) ان فقهائنا الاخيار يرحمهم الله فى كتبهم الفقهية بين تارك للاستدل بتلك الآية لزعم اجمالها وبين حامل لها على المعنى الاعم فيستدل بها على حلية كل ما كان عقداً لغة اوعرفاً وترتب ثمراتها التى ارادها مواضعوه الاماخرج بدليل بل على لزوم الوفاء بالجميع وبين حامل لها على العقود المتداولة فى الشريعة من البيع والنكاح والاجارة والصلح والهبة والمزارعة والمساقاة والسبق والرماية وغيرها مما ذكرها الفقهاء فيستدل بها على اثبات هذه العقود ويتمسك بها فى تصحيح هذه اذا شك فى اشتراط شيىء فيها اووجود مانع عن تأثيرها ونحو ذلك لاتصحيح عقد برأسه .

(ثم انه يشكل الامر) من حيث ان ظاهرهم من الضرر المنفى الضرر النوعى لاالشخصى فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظراً الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه و ان فرض عدم تضرره فى خصوص مقام كما اذا لم يوجد راغب فى المبيع وكان بقاؤه ضرراً على البايع لكونه فى معرض الاباق او التلف او الغصب وكما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع وبالجملة فالضرر عندهم فى بعض الاحكام حكمة لايعتبر اطرادها وفى بعض المقامات يعتبرون اطرادها مع ان ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصى الا ان يستظهر منها انتفاء الحكم رأساً اذا كان موجبا للضرر غالباً و ان لم يوجبه دائماً كما قد يدعى نظير ذلك فى ادلة الحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار او شفعة ضرر ايضا صار الامر اشكل الا ان يقال ان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار فتأمل .

(اقول) قد وقع النزاع بين الاعلام فى ان الاعتبار فى شمول لاضرر هل هو بالضرر الشخصى او النوعى وتقدم ان المراد بالضرر المنفى الضرر الشخصى دون النوعى لان الضرر كسائر العناوين الكلية انما يثبت له الحكم المجعول فى الشريعة عند تحقق مصداقه فى الخارج ففى كل مورد لزم من جعل الحكم تضرر المكلف نحكم بعدمه دون غيره مما لايلزم من جعله الضرر فاذا فرضنا ان الوضوء فى زمان ضررى على نوع المكلفين ولم يكن ضررياً على شخص او اشخاص معدودة لايحكم بعدم وجوبه الالمن يتضرر به دون غيره .

(وعليه) ينطبق كثير من كلمات الفقهاء فى الفقه كما فى باب شراء الماء للوضوء او الغسل ونحوهما حيث اعتبروا فيه حال المكلف ومن هنا يظهر ان النزاع فى ان الاعتبار فى شمول لاضرر هل هو بالضرر النوعى نزاع لامعنى له

فانه لوصح القول بان الاعتبار بالضرر النوعى لصح القول بان الاعتبار فى موارد رفع الخطاء والنسيان و ما لايطاق بنوعية هذه الامور لابشخصيتها و هذا مما لايلتزم به الفقيه .

(**نعم لو قلنا**) بان المراد من الضرر المنفى الضرر النوعى لاالشخصى يشكل الامر من جهته فان الاصحاب حكمو ابشرعية الخيار للمغبون نظراً الى ملاحظة نوع البيع المغبون فيه و ان فرض عدم تضرره فى خصوص مقام كما اذا لم يوجد راغب فى المبيع و كان بقاؤه ضرراً على البايع لكونه فى معرض الاباق اوالتلف اوالغصب و كما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع بل كان له فيه نفع .

(**و بالجملة**) فالضرر عندهم فى بعض الاحكام حكمة لايعتبر اطّرادها ضرورة ان الضرر اذاكان حكمة لم يلزم اطرادها اذ الحكمة فى الاحكام الشرعية داعية الى جعل الحكم كارياح الاباط لغسل الجمعة فان استحبابه لايلازم وجوده لثبوت الاستحباب على من لم يتصف بذلك ايضا و فى بعض المقامات يعتبرون اطرادها وذلك فى العبادات كما فى الصوم وفى شراء ماء الوضوء بثمن غال حيث يفصّلون بين مااضرّ ذلك الشراء بحال المكلف فلايجب ومالايضر بحاله فيجب مع ان ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصى الا ان يستظهر منها نفى الحكم الموجب للضرر الشخصى غالباً لادائماً اى الحكم اذا كان موجباً للضرر بحسب الغالب فهومنفى رأساً .

(**كماقد يدعى**) نظير ذلك فى ادلة نفى الحرج وقد ذهب كثير من الاصحاب الى ان المنفى بعمومات نفى الحرج هو الحرج النوعى الغالبى بمعنى انه اذا كان فعل من الافعال حرجاً وضيقاً فى حق الغالب فوجوبه مرتفع حتى فى حق من لاحرج له اصلا و كذا مالايكون حرجاً فى حق الغالب لايرتفع وجوبه حتى فى حق من كان الفعل حرجاً بالنسبة اليه .

(**ولو قلنا**) بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار او شفعة ضرر ايضاً صار الامر اشكل وذلك لان بقاء المبيع فى البيع المغبون فيه عند المشترى كما انه ضرر عليه فكذلك اخراج الثمن عن ملك البايع ضرر عليه ايضا و كذلك ترك الشفعة فكما انه ضرر على الشفيع فكذلك اخراج المبيع عن ملك المشترى ايضا ضرر عليه وليس الاول اولى باجراء القاعدة فيه من الثانى

الا ان يقال ان الضرر اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل يدخل فيه الخيار بمعنى ان المستكشف من هذه القاعدة ان الملك الحاصل هنا انما هو على وجه التزلزل فلا يكون اخراجه عن ملك مالكه ضرراً عليه لان معنى الملك المتزلزل انما هو جواز هذا الاخراج .

(**قوله فتأمل**) لعله اشارة الى ان هذا اول الكلام لان الاصل فى الملك هو الاستقرار و انقلابه الى التزلزل مبنى على جريان قاعدة الضرر فيه وهو كما عرفت معارض بجريانها فيما يقابله قد يقال فى وجهه على ماتعرض له بعض الاعلام ان العقد فى باب الشفعة ليس متزلزلا اذ ملكية المشترى تامة ولذا يجوز له بيع ما اشترى غاية الامر ان للشفيع اخذ المبيع من المشترى الثانى ورد الثمن اليه و هو كما ترى ويمكن ان يكون وجهه ان ما ذكر لا يصلح لتقديم ضرر المغبون و الشفيع و غيرهما فيتعارض الضرران فلا بد فى الحكم بتقديم ضررهم من وجه آخر وهو التمسك بالشهرة والاجماع وغيرهما وقيل فى وجه التقديم ان ضررهم اقوى فتأمل فى جميعها حتى تجد ما هو الحق مما ذكرنا

(ثم) انه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد او شخصين فمع فقد المرجح يرجع الى الاصول والقواعد الاخر كما انه اذا اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس فانه يرجع الى قاعدة نفى الحرج لان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج وقد ذكرنا توضيح ذلك فى مسئلة التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب ومثله اذا كان تصرف المالك فى ملكه موجبا لتضرر جاره وتركه موجبا لتضرر نفسه فانه يرجع الى عموم الناس مسلطون على اموالهم ولو عد مطلق حجره عن التصرف فى ملكه ضرراً لم يعتبر فى ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع الى عموم التسلط ويمكن الرجوع

(الكلام فى تعارض الضررين) وهو على انحاء ثلاثة :

(احدها) دوران الامر بين ضررى شخص واحد كما اذا دار امره بين ان يلقى نفسه من اعلى الدار فينكسر رجله وبين ان يبقى فى مكانه فيحترق ويموت فيكون المقام من باب التزاحم فلابد له من اختيار ما هو اقل ضرراً والاجتناب عما ضرره اكثر بل الاجتناب عما كان محتمل الاهمية نعم مع العلم بالتساوى او احتمال الاهمية فى كل من الطرفين يكون مخيراً فى الاجتناب عن ايهما شاء

(وثانيها) دوران امر الضرر بين شخصين فاراد الثالث القضاء بينهما عكس المسئلة الاولى ومثاله المعروف كالدابة الداخلة فى الدار بحيث لاتخرج منها الا بهدمها فذهب المشهور الى ترجيح الهدم مع الغرامة من حيث كونه اقل ضرراً وكذا فى الدابة التى ادخلت رأسها فى القدر بحيث لايخرج رأسها عنه الا بكسرها من ترجيح الكسر من حيث كونه اقل ضرراً .

(وثالثها) دوران الامر بين ضرر نفسه وضرر شخص آخر كما اذا دار

الى قاعدة نفى الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لحكومته ابتداء على نفى الضرر واما لتعارضهما والرجوع الى الاصول ولعل هذا او بعضه منشأ اطلاق جماعة وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك فى ملكه وان تضرر الجار بان يبنى داره مدبغة او حماما او بيت القصارة او الحدادة بل حكى عن الشيخ والحلبى وابن زهرة دعوى الوفاق عليه ولعله ايضا منشأ ما فى التذكرة من الفرق بين تصرف الانسان فى الشارع المباح باخراج روشن اوجناح وبين تصرفه فى ملكه حيث اعتبر فى الاول عدم تضرر الجار بخلاف الثانى فان المنع من التصرف فى المباح لايعد ضرراً بل فوات انتفاع .

الامربين ان يحفر المالك بالوعة فى بيته تضر بها جاره وان لم يحفرها فيتضرر المالك فى جدران بيته فتنهدم وكما اذا اكره على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس .

(**فلا بد من تشخيص**) ان قاعدة لاضرر هل تشمل لمثل هذه الصورة واللازم حينئذ هو دفع الضرر عن نفسه وان استلزم تضرر الآخر اولاتشمل لان هذه القاعدة انما هى للمنّة على العباد ونسبتهم اليه تعالى كنسبة عبد واحد ولامنة على تحمل الضرر لدفع الضرر عن الآخر وان كان اكثر فيستكشف بذلك عدم ارادتهما .

(**و كذا لامنة**) فى نفى الضرر الاقوى من احد بثبوت الضرر الاضعف على الآخر وانما يكون منّة على خصوص من نفى عنه وكون العباد بالنسبة اليه تعالى بمنزلة عبد واحد لايصحح المنة على جميعهم فى نفى الضرر الاقوى فيستكشف من جميع ذلك عدم ارادتهما من نفى الضرر وعدم شموله لهذه الصورة واللازم حينئذ هوالرجوع الى القواعد اوالاصول الا ان يقال ان مقتضى

المنّة على العباد ان يلاحظ ماهواقل ضرراً فيتحمل الضرران كان ضرر غيره اكثر (**والظاهر الاول**) لان ظهور الحكم بالعنوان الثانوى فى المانعية عن فعلية الحكم بـالعنوان الاولى مقدم عند اهل العرف على قرينة و رود الحكم بالعنوان الثانوى فى مقام المنة ويأخذون بالظهور الدال على العموم ولايعتنون بتلك القرينة فـى قبال الظهور المذكور وانمـا يلاحظ تلك القرينة مع عدمه فلواراد حفربئر اوبالوعة فى داره وكان مستلزما للضررعلى الجار اوالمارة وكان ترك الحفر مستلزماً للضرر على نفسه كانت المنة فى حقه حفر البئر ولو تضرر غيره وان شك فى عمومه لها فالمرجع هو القواعد الاخر من عموم نفى الحرج اوعموم قوله عليه السلام الناس مسلطون على اموالهم وتأمل فى المسئلة المبحوث عنها فانها ذات فروع كثيرة فى ابواب الفقه واضطربت فيها كلمات الاعلام وعليك بالتأمل التام .

(**قال فى بحر الفوائد**) فى المقام انه لودارالامربين حكمين ضررين بحيث لامحيص عـن الوقوع فى احدهما فيكون الحكم بعدم احدهما مستلزماً للحكم بثبوت الآخر فاما ان يكون الضرران متحدين نوعاً من حيث النفس و العرض والمال واما ان يكونا مختلفين بحسب النوع و على التقديرين امـا ان يكونا متحدين كماً وكيفاً اومختلفين وعلى التقادير اماان يكونا بالنسبة الى شخص واحد اوشخصين لااشكال بل لاخلاف فى لزوم الترجيح بحسب الاختلاف المزبور فى الجملة الا انه لااطراد له عندهم فان كلماتهم فى فروع هذا الاصل مختلفة مضطربة جداً انتهى كلامه رفع فى الخلد مقامه .

(**ثم ان الشيخ قدس سره**) قد عبّر عن دوران الامربين ضرر وضرر آخر بالتعارض ومقصوده مـن التعارض هو معناه الحقيقى بشهادة الرجوع الـى الاصول والقواعد الاخرولوفى الجملة وعلى كل حال قد شرع فى بيان بعض ما يترتب على القاعدة مـن المسائل الفرعية و ملخصه انه اذا حصل التعارض بين

الضررين فهوتارة يكون فى حق شخص واحد واخرى فى حق شخصين وعلى الثانى تارة يكون فى حق شخصين خارجين و اخرى يحصل التعارض بين الضرر على النفس اوالغير .

(**اما الاول**) فلااشكال فيه فى تقديم ماهو مستلزم للضررالاقل فان من لايرضى بتضرر عبده لايختارله الاقل الضررين عند عدم المناص عنهما .

(**و اما الثانى**) فقد يقال بترجيح الاقل ضرراً و ان حصل التساوى فالمرجع هوالقرعة اوالتخيير كما فى الغريقين .

(**واما الثالث**) فتارة يكون التعارض بين الضررين فى الاملاك واخرى فى غيرها اما الثانى فيندرج تحته اقسام لان الضرر تارة يتوجه اليهما فى مرتبة واحدة و اخرى يتوجه الى الغير اولا وثالثاً يتوجه الى نفسه اولا ثم الى الغير .

(اما الاول) فلااشكال فى ان احدهما لو كان قادراً على عدم الاعطاء اذا امر الظالم باعطأ كل منهما ديناراً فيجوزله ولو كان مستلزماً للاضرار بالغير .

(واما الثانى) فكذلك لانه لايجب تحمل الضررلرفع الضررعن الغير .

(واما الثالث) فلايجوزله الاضراربالغيرلدفع الضررالمتوجه الى نفسه

(**و اما الاول**) كما اذا كان تصرف المالك فى ملكه مستلزماً لتضرر جاره فان كان ترك ذلك التصرف ضرراً على المالك فيكون قاعدة لاضرر فى احدهما معارضة بها فى الآخر ويكون المرجع عموم الناس مسلطون على اموالهم وان لم يكن ضرراً عليه فالمرجع قاعدة نفى الضررفى حق الجارولايجرى ذلك العموم لحكومة القاعدة عليه هذا .

(**وقد افاد قدس سره**) فى رسالته المستقلة لزوم الترجيح فيما لو كان الدوران بالنسبة الى شخص واحد واحتمال الترجيح فيما لو كان بالنسبة الى الشخصين حيث قال فى التنبيه السادس لودارالامر بين حكمين ضررين بحيث يكون الحكم بعدم احدهما مستلزماً للحكم بثبوت الاخر .

(**فان كان ذلك**) بالنسبة الى شخص واحد فلا اشكال فى تقديم الحكم الذى يستلزم ضرراقل مما يستلزمه الحكم الاخر لان هذا هومقتضى نفى الحكم الضررى عن العباد فان من لايرضى بتضرر عبده لايختار له الا اقل الضررين عند عدم المناص عنهما .

(**وان كان بالنسبه الى شخصين**) فيمكن ان يقال ايضا بترجيح الاقل ضرراً اذ مقتضى نفى الضرر عن العباد فى مقام الامتنان عدم الرضا بحكم يكون ضرره اكثر من ضرر الآخر لان العباد كلهم متساوون فى نظر الشارع بل بمنزلة عبد واحد فالقاء الشارع احد الشخصين فى الضرر بتشريع الحكم الضررى فيما نحن فيه نظير لزوم الاضرار باحد الشخصين لمصلحته فكما يؤخذ فيه بالاقل كذلك فيما نحن فيه ومع التساوى فالرجوع الى العمومات الاخر ومع عدمها فالقرعة .

(**لكن**) مقتضى هذا ملاحظة الشخصين المختلفين باختلاف الخصوصيات الموجودة فى كل منهما من حيث المقدار ومن حيث الشخص فقد يدور الامر بين ضرر درهم وضرر دينار مع كون ضرر الدرهم اعظم بالنسبة الى صاحبه من ضرر الدينار بالنسبة الى صاحبه وقد يعكس حال الشخصين فى وقت آخر و ما عثرنا عليه من كلمات الفقهاء فى هذا المقام لايخلوعن اضطراب .

(**قال فى التذكرة**) لوغصب ديناراً فوقع فى محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة لانه السبب فى كسرها و ان كان كسرها اكثر ضرراً من تبقية الواقع فيها ضمنه الغاصب ولم تكسر انتهى وظاهره انه يكسر المحبرة مع تساوى الضررين الا ان يحمل على الغالب من كثرة ضرر الدينار لوضمنه .

(**وفى الدروس**) لوادخل ديناراً فى محبرته وكانت قيمتها اكثر ولم يمكن كسره لم يكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تغريط مالكه

انتهى ولابدان يقيد ادخال الدينار بكونه باذن المالك على وجه يكون مضموناً اذلوكان بغيراذنه تعين كسر المحبرة وان زادت قيمتها وان كان باذنه على وجه لايضمن لم يتجه تضمين صاحبها الدينار انتهى .

(**واختار المحقق الخراسانى ره**) فى الكفاية فى المسئلة الاولى والثانية من تعارض الضررين انه يجب اختيار الضرر الاقل ومراعات الضرر الاهم الاقوى وعند التساوى يتخير عقلا وفى المسئلة الثالثة انه لايجب على الانسان ان يتحمل الضرر لئلا يتضرر الغير ولوكان ضرر الغير اهم واقوى و قد علله بان نفى الضرر ليس الاللمنة على العباد ولامنة على تحمل الضرر لدفع الضرر عن الآخر وان كان اكثر ولكن رجع عن ذلك بقوله الاخير اللهم الا ان يقال ان نفى الضرر وان كان للمنة الا انه بلحاظ نوع الامة واختيار الاقل بلحاظ النوع منة فتأمل انتهى وفيه ان اختيار اقل الضررين منة على شخص وخلاف المنة على شخص آخر فلايكون منة على الامة جميعاً ولعله اليه اشار بقوله فتأمل .

(**قوله** وقد ذكرنا توضيح ذلك فى مسئلة التولى من قبل الجائر الخ) قال قده فى المكاسب فى تلك المسئلة فى التنبيه الاول انه كما يباح بالاكراه نفس الولاية المحرمة كذلك يباح به ما يلزمها من المحرمات الاخر وما يتفق فى خلالها مما يصدر الامر به من السلطان الجائر ماعدا اراقة الدم اذا لم يمكن التفصى عنه ولااشكال فى ذلك .

(**انما الاشكال**) فى ان ما يرجع الى الاضرار بالغير من نهب الاموال وهتك الاعراض ومن العظايم هل تباح كل ذلك بالاكراه ولوكان الضرر المتوعد به على ترك المكره عليه اقل بمراتب من الضرر المكره عليه كما اذا خاف على عرضه من كلمة خشنة لايليق به فهل يباح بذلك اعراض الناس واموالهم ولوبلغت مابلغت كثرة وعظمة ام لابد من ملاحظة الضررين والترجيح بينهما وجهان من اطلاق ادلة الاكراه وان الضرورات تبيح المحظورات ومن ان المستفاد من ادلة الاكراه

تشریعه لدفع الضرر فلا یجوز دفع الضرر بالاضرار بالغیر ولو کان ضرر الغیر ادون فضلا عن ان یکون اعظم .

(وان شئت قلت) ان حدیث رفع الاکراه و رفع الاضطرار مسوق للامتنان علی جنس الامة ولاحسن فی الامتنان علی بعضهم بترخیصه فی الاضرار بالبعض الآخر فاذا توقف دفع الضرر عن نفسه علی الاضرار بالغیر لم یجز ووجب تحمل الضرر هذا .

(ولکن الاقوی) هو الاول لعموم دلیل نفی الاکراه لجمیع المحرمات حتی الاضرار بالغیر مالم یبلغ الدم وعموم نفی الحرج فان الزام الغیر تحمل الضرر وترک ما اکره علیه حرج وقوله ﷺ انما جعلت التقیة لتحقن به الدماء فاذا بلغ الدم فلا تقیة حیث انه دل علی ان حد التقیة بلوغ الدم فتشرع لما عداه .

(واما ماذکر) من استفادة کون نفی الاکراه لدفع الضرر فهو مسلم بمعنی دفع توجه الضرر وحدوث مقتضیه لا بمعنی رفع الضرر المتوجه بعد حصول مقتضیه بیان ذلک انه اذا توجه الضرر الی شخص بمعنی حصول مقتضیه فدفعه عنه بالاضرار بغیره غیر لازم بل غیر جائز فی الجملة فاذا توجه ضرر علی المکلف باجباره علی مال وفرض ان نهب مال الغیر دافع له فلا یجوز للمجبور نهب مال غیره لدفع الضرر عن نفسه و کذلک اذا اکره علی نهب مال غیره فلا یجب تحمل الضرر بترک النهب لدفع الضرر المتوجه الی الغیر الی آخر ما افاده ره .

(اقول) انه ره بلغ التحقیق غایته وارتقی معراج التنقیح نهایته قلّما یوجد مثل ذلک فی کلمات الاصحاب ولکن فی کلامه مواضع للنظر فتأمل حتی تجد مواضعه .

(قوله) و یمکن الرجوع الی قاعدة نفی الحرج یعنی فی مورد یکون فی احد الطرفین حرج بلاضرر وفی الطرف الآخر ضرر بلاحرج .

(قوله اما لحکومته ابتداء علی نفی الضرر) قد یقال امارة حکومته علی

نفى الضرد ان نفى الحرج عن المكلف لم يقيد بعدم الضرر على الغير لا عقلا ولا نقلا بخلاف العكس كما يحكم به العقل الصريح فنفى الضرر يتقدر بقدر ما لا يستلزم الحرج ولكن استشكل بعض المحشين على حكومته عليه حيث قال تصوير حكومة قاعدة الحرج على قاعدة الضرر فى غاية الاشكال بناء على ما قرره من حكومة كل منهما على ادلة الاحكام نعم الامر فى الحكومة لقاعدة الحرج من جهة ذكر لفظ فى الدين صريحاً فى دليلها اظهر منها لقاعدة الضرر بناء على ما قررنا من عدم وجود لفظ الاسلام فى روايات الخاصة وان امكن تصوير حكومة قاعدة الضرر على الادلة على تقدير عدم وجوده ايضا بناء على المعنى الذى اختاره المصنف كما اشرنا اليه سابقاً لكنه غير ماذكره من حكومة قاعدة نفى الحرج على قاعدة نفى الضرر على تقدير تسليم حكومة كل واحدة منهما نعم بناء على ما ذكرنا من كون الخبر محمولا على النهى او النفى الراجع اليه وان تقديمه لاجل ورود فى مقام الامتنان او لغيره حكومة قاعدة نفى الحرج عليها فى غاية الظهور .

(**قوله** ولعل هذا الخ) يعنى تقديم المالك من جهة الرجوع الى عموم الناس مسلطون والى قاعدة نفى الحرج و الى الاصول التى مفادها جواز تصرف المالك فى ملكه ما يشاء بان يكون مرادهم جميع ذلك قيل يحتمل ان يكون مرادهم بعض ماذكر من الوجوه المذكورة ولكن المحكى عن مفتاح الكرامة وبعض آخر التقدم من جهة عمل الاصحاب والاجماع ايضا .

(**قوله** باخراج روشن اوجناح) فى مجمع البحرين الرواشن جمع روشن وهى ان تخرج اخشاباً الى الدرب وتبنى عليها وفتجعل له قوايم من اسفل وعن الشهيد فى المسالك ان الروشن والجناح يشتركان فى اخراج خشب من حائط المالك الى الطريق بحيث لايصل الى الجدار المقابل ويبنى عليه ولووصل فهو الساباط وربما فرق بينهما بان الاجنحة ينضم اليها مع ماذكر ان يوضع لها اعمدة من الطريق .

(ثم قد عرفت) تفصيلا فى بيان نسبة قاعدة لاضرر مع العناوين الاولية ان الوجوه المتصورة فيها ثلاثة واما توارد العنوانين الثانويين كما اذا دار الامر بين لزوم الضرر ولزوم العسر فالمالك مثلا ان حفر البالوعة فى داره تضرر بها جاره ولاضرر ولاضرار وان لم يحفرها وقع هو فى الحرج الشديد وماجعل عليكم فى الدين من حرج فهل يعامل معهما معاملة التعارض او التزاحم فتردد المحقق الخراسانى ره فى المقام بين التعارض والتزاحم .

(حيث قال) بعد البحث تفصيلا عن ملاحظة النسبة بين ادلة القاعدة وادلة الاحكام ثم انقدح بذلك حال توارد دليلى العارضين كدليل نفى العسر ودليل نفى الضرر مثلا فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين والا فيقدم ماكان مقتضيه اقوى وان كان دليل الآخر ارجح واولى ولا يبعد ان الغالب فى توارد العارضين ان يكون من ذلك الباب بثبوت المقتضى فيهما مع توارد هما لامن باب التعارض لعدم ثبوته الا فى احدهما كما لايخفى انتهى وكلام الشيخ قدس سره ايضا فى المقام مضطرب حيث قال فيما سبق يمكن الرجوع فى المثال المزبور الى قاعدة نفى الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج و ضيق عليه اما لحكومته ابتداء على نفى الضرر واما لتعارضهما والرجوع الى الاصول .

(نعم ناقش) فى ذلك صاحب الكفاية مع الاعتراف بانه المعروف بين الاصحاب بمعارضة عموم التسلط بعموم نفى الضرر قال فى الكفاية ويشكل جواز ذلك فيما اذا تضرر الجار تضررا فاحشاً كما اذاحفر فى ملكه بالوعة ففسد بها بئر الغير او جعل حانوته فى صف العطارين حانوت حداد اوجعل داره مدبغة او مطبخة انتهى واعترض عليه تبعاً للرياض بما حاصله انه لامعنى للتامل بعد اطباق الاصحاب عليه نقلا وتحصيلا والخبر المعمول عليه بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم تكافؤها لتلك الادلة محمولة على ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار بل فيها كخبر سمرة ايماء الى ذلك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للاصل والاجماع انتهى ثم فصل المعترض بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع او دفع ضرر فلاريب فى انه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال النبى (ص) انك رجل مضار واذا ترتب عليه نفع او دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير فانه جائز قطعاً وعليه بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار .

(**قال المحقق السبزوارى**) ره فى الكفاية ص٢٤١ المعروف من مذهب الاصحاب ان ما ذكر فى الحريم للبئر والعين والحائط والدار مخصوص بمااذا كان الاحياء فى الموات فيختص الحريم بالموات .

(**واما الاملاك**) فلايعتبر الحريم فيها لان الاملاك متعارضة وكل واحد من الملاك مسلّط على ماله له التصرف فيه كيف شاء قالوا فله ان يحفر بئراً فى ملكه وان كان لجاره بئر قريب منها وان نقص ماء الاولى و ان ذلك مكروه قالوا حتى لوحفر فى ملكه بالوعة وفسد به بئر الجار لم يمنع منه ولاضمان عليه

واما اذا كان ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة فانه جائز على كراهة شديدة وعليه بنوا كراهية التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه واما اذا كان ضرر الجار كثيراً لايتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لايجوز له ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار فى مثل ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضل فى التحرير والشهيد فى اللمعة الضمان اذا اجج ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدى الى الغير واما اذا كان ضرره كثيراً وضرر جاره كذلك فانه يجوز له دفع ضرره وان تضرر جاره او اخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال والحاصل ان اخبار الاضرار فيما يعد اضراراً معتداً به عرفاً والحال انه لاضرر بذلك على المضر لان الضرر لايزال بالضرر انتهى .

ومثله مالو اعدداره المحفوف بالمساكن حماماً اوخاناً او طاحونة اوحانوت حداد اوقصاراً لان له التصرف فى ملكه كيف شاء .

(ثم قال ره) فى الكفاية بعدنقله ما هو المعروف بين الاصحاب و يشكل هذا الحكم فى صورة تضرر الجار تضرراً فاحشاً نظراً الى ماتضمن الاخبار المذكورة عن قريب من نفى الضرر والاضرار وهو الحديث المعمول بين الخاصة والعامة المستفيض بينهم خصوصاً ماتضمن الاخبار المذكورة من نفى الاضرار الواقع فى ملك المضار و فى المسالك نعم له منع مايضر بحايطه من البئر و الشجر ولوبمرور اصلها اليه و الضرب المؤدى الى ضرر الحايط انتهى .

(**قوله** واعترض عليه تبعاللرياض) اقول لابأس بنقل كلام صاحب الرياض ثم نقل كلام المعترض وهو صاحب مفتاح الكرامة على صاحب الكفاية قال فى الرياض بعد نقل كلام صاحب الكفاية كما نقلنا وفيه نظر فان حديث نفى الضرر المستفيض معارض بمثله من الحديث الدال على ثبوت السلطنة على الاطلاق لرب

الاموال وهو ايضا معمول به بين الفريقين و التعارض بينهما تعارض العموم و الخصوص من وجه والترجيح للثانى بالاصل و عمل الاصحاب كما اعترف به ولا سيما اذا استلزم منع المالك عن التصرف ضرراً عليه اشدمن ضرر الجارا و مساوياً اواقل بحيث لم يتفاحش معه ضرره وينبغى القطع فى هذه الصور بماعليه الاصحاب واما فيماعداها فالظاهر ذلك ايضا لماذكروان كان الاحوط عدم الاضرار على الاطلاق واما الاخبار الدالة على نفى الاضرار فى ملك المضارفمع قصورسند بعضها وعدم مكافاته لمامضى يمكن حملهاعلى ماذا قصدالمالك بالتصرف الاضرار دون رفع الحاجة كما يشعربه بعض تلك الاخبار ثم على تقدير تسليم ترجيح حديث نفى الضرار لاوجه لتخصيصه بصورة تفاحش الضررمع عمومه وشموله للغير انتهى .

(ثم حاصل اعتراض) مفتاح الكرامة على صاحب الكفاية انه لامعنى للتأمل بعد اطباق الاصحاب عليه نقلا وتحصيلا والخبر المعمول عليه بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها و عدم تكافؤها لتلك الادلة محمولة على ماذالم يكن غرض الاالاضرار وفى خبر سمرة اشارة الى ذلك بل لعله الظاهر من الخبر فان اضرار سمرة ليس من جهة تصرفه فى ملكه ليكون مورداً للنهى بل انما هو لتعديه على الانصارى و دخوله على عياله من دون استيذان ولا دخل لذلك فى التصرف فى الملك سلمنا لكن التعارض بين الخبرين بالعموم من وجه والترجيح للمشهور للاصل و الاجماع انتهى .

(ثم فصل المعترض) بين اقسام التصرف بانه ان قصد به الاضرار من دون ان يترتب عليه جلب نفع اودفع ضرر فلاريب فى انه يمنع كما دل عليه خبر سمرة بن جندب حيث قال له النبى صلى الله عليه و آله انك رجل مضار واذا ترتب عليه نفع اودفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير فانه جائز قطعاً وعليه بنواجواز

رفع الجدار على سطح الجار .

(واما اذا كان) ضرر الجار كثيراً يتحمل عادة فانه جايز على كراهة شديدة وعليه بنوا كراهية التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه .

(واما اذا كان) ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه فانه لايجوزله ذلك وعليه بنوا حرمة الاحتكار فى مثل ذلك وعليه بنى جماعة كالفاضل فى التحرير والشهيد فى اللمعة الضمان اذا اجّج ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدى الى الغير .

(واما اذا كان) ضرره كثيراً وضرر جاره كذلك فانه يجوزله دفع ضرره وان تضرر جاره واخوه المسلم وعليه بنوا جواز الولاية من قبل الجائر الى ان قال

(والحاصل) ان اخبار الاضرار فيما يعد اضراراً معتداً به عرفاً و الحال انه لاضرر بذلك على المضر لان الضرر لايزال بالضرر انتهى ملخص ما ذكر فى الحاصل هو اشارة الى ماسبق ذكره من التعارض بين ادلة السلطنة وادلة نفى الاضرار بالعموم من وجه ففى مورد تفارق احدهما عن الآخر لايحصل التعارض و انما التعارض فى مورد الاجتماع هو ما ذكره فى الكتاب من تصرف المالك فى ملكه الموجب لاضرار الجار فان ذلك مورد اجتماع دليل السلطنة واخبار الاضرار .

(اقول) الاوفق بالقواعد تقديم المالك لان حجر المالك عن التصرف فى ماله ضرر يعارض ضرر الغير فيرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفى الحرج نعم فى الصورة الاولى التى يقصد المالك مجرد الاضرار من غير غرض فى التصرف يعتدبه لايعد فواته ضرراً والظاهرعدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير اواقل اما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر كما سيجيء واما لحكومة نفى الحرج على نفى الضرر فان تحمل الغبر على الضرر ولو يسيراً لاجل دفع الضرر عن الغير ولوكثيراً حرج وضيق ولذا اتفقوا على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولوكان اقل من ضرر الغير هذا كله فى تعارض ضرر المالك وضرر الغير واما فى غير ذلك فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخراو بعد الترجيح بقلة الضرر وجهان بل قولان يظهر الترجيح من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض

(اقول) ان ماذهب اليه المشهور هوجواز تصرف المالك وان استلزم تضرر جاره وهو الاوفق بالقواعد لان منع المالك عن التصرف فى ماله ضرر يعارض ضرر الغيروعند تعارضهما يرجع الى عموم قاعدة السلطنة ونفى الحرج .

(وقال الشيخ فى المبسوط) فى باب احياء الموات ان حفر رجل بئراً فى داره واراد جاره ان يحفربالوعة اوبئر كنيف بقرب هذه البئر لم يمنع منه وان ادّى ذلك الى تغيير ماء البئراوكان صاحب البئر يستقذرماء بئره لقربه بالكنيف والبالوعة لان له ان يتصرف فى ملكه بلاخلاف .

(وقال فى السرائر) فى باب حريم الحقوق وان اراد الانسان ان يحفر فى ملكه اوداره واراد جاره ان يحفر لنفسه بئراً بقرب تلك البئر لم يمنع من ذلك بلاخلاف وان نقص بذلك ماء البئر الاولى لان الناس مسلّطون على اموالهم

مواردالدروس ورجحه غير واحد من المعاصرين ويمكن ان ينزل عليه ما عن المشهور من انه لو ادخلت الدابة رأسها فى القدر بغير تفريط من احد المالكين كسرت القدر وضمن قيمتها صاحب الدابة معللابان الكسر لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته وبعبارة اخرى تلف احد العينين وتبدلهما بالقيمة اهون من تلف الاخرى وحينئذ فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما فى المسالك من انه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط وقديكون المصلحة مشتركة بينهما وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت فى دار لاتخرج الابهدمها معللابانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة.

وقال فى مسئلة ان لاحريم فى الاملاك ان كل واحد يتصرف فى ملكه على العادة كيف شاء ولاضمان ان افضى الى تلف الا ان يتعدّى.

(وقد اختلف كلام الشافعى) فى انه لواعدّ داره المحفوفة بالمساكن خاناً اواصطبلا اوطاحونة اوحانوتة فى صف العطارين حانوت حدّاد اوقصارعلى خلاف العادة على قولين.

احدهما انه يمنع وبه قال احمد لما فيه من الضرر واظهرهما عنده الجواز وهوالمعتمد لانه مالك للتصرف فى ملكه وفى منعه من تعميم التصرفات اضرار به الى ان قال والاقوى ان لارباب الاملاك ان يتصرفوا فى املاكهم كيف شاؤا فلوحفرفى ملكه بئر بالوعة وفسد بها ماء بئرالجارلم يمنع منه ولاضمان بسببه ولكن يكون قد فعل مكروهاً انتهى.

(وعن الدروس) فى احياء الموات ولاحريم فى الاملاك لتعارضها فلكل احد ان يتصرف فى ملكه بما جرت العادة به وان تضرر صاحبه ولاضمان انتهى الى غير ذلك من الاقوال الدالة على جواز تصرف المالك، وان استلزم تضرر جاره

(والظاهر عدم الفرق) بين كون ضرر المالك بترك التصرف اشد من ضرر الغير او اقل اما لعدم ثبوت الترجيح بقلة الضرر بادعاء ان الاصحاب لايفرقون فى موارد جريان الناس مسلطون على اموالهم بين كون ضرر المالك اقل اواكثر او مساوياً و يكشف عن ذلك ما سيجىء من اتفاقهم على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير بما دون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولوكان اقل من ضرر الغير واما لحكومة نفى الحرج على نفى الضرر فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيراً لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً حرج وضيق .

(وقال قدس سره) فى رسالته المستقلة انه يظهر من بعض من عاصرناه وجوب ملاحظة مراتب ضرر المالك وضرر الغير وهو ضعيف مخالف لكلمات الاصحاب نعم لو كان تضرر الغير من حيث النفس اوما يقرب منه مما يجب على كل احد دفعه ولو بضرر لايكون حرج فى تحمله فهذا خارج عن محل الكلام لان ما يجب تحمل الضرر لدفعه لايجوز احداثه لدفع الضرر عن النفس وان كان لغواً محضاوان كان لغواً محضاً فالظاهر انه لايجوز مع ظن تضرر الغير لان تجويز ذلك حكم ضررى ولا ضرر على المالك فى منعه عن هذا التصرف وعموم الناس مسلطون على اموالهم محكوم عليه بقاعدة نفى الضرر وهوالذى يظهر من جماعة كالعلامة فى التذكرة و الشهيد فى الدروس حيث قيد التصرف فى كلامهما بما جرت به العادة انتهى هذا كله فى تعارض ضرر المالك وضرر الغير .

(واما فى غير ذلك) اى فى تعارض الضررين فى حق شخصين خارجيين فهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر اوبعد الترجيح بقلة الضرر بمعنى هل هى من المرجحات ام لا وجهان بل قولان و الحاصل انه اذا دار الامر بين ضررين

احدهما اقل و اخف من الآخر كماً او كيفاً فهل اللازم تقديم الاقل الاخف او الحكم بالتخيير مع عدم مرجح آخر لاحدهما فقد وقع الخلاف بين الفقهاء .

(ويظهر الترجيح) من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة قال فيها فى كتاب الغصب لو غصب ديناراً فوقع فى محبرة الغير بفعل الغاصب او بغير فعله كسرت لرده وعلى الغاصب ضمان المحبرة لانه السبب فى كسرها وان كان كسرها اكثر ضرراً من تبقية الواقع فيما ضمنه الغاصب لم تكسر انتهى وظاهره انه يكسر المحبرة مع تساوى الضررين الا ان يحمل على الغالب من كثرة ضرر الدينار لو ضمنه و فى الدروس لو ادخل ديناراً فى محبرته و كانت قيمتها اكثر ولم يكن كسره لم يكسر المحبرة وضمن صاحبها الدينار مع عدم تفريط مالكه انتهى ولابدّ ان يقيّد ادخال الدينار بكونه باذن المالك على وجه يكون مضموناً اذ لو كان بغير اذنه تعين كسر المحبرة و ان زادت قيمتها وان كان باذنه على وجه لايضمن لم يتجه تضمين صاحبها الدينار .

(و يمكن ان ينزل على الترجيح المذكور) ما ذهب اليه المشهور من انه لو ادخلت الدابة رأسها فى القدر بغير تفريط من احد المالكين وكسرت القدر ضمن قيمتها صاحب الدابة معللا بان الكسر لمصلحته فيحمل اطلاق كلامهم على الغالب من ان مايدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة واخذ قيمتها اكثر مما يدخل على صاحب القدر بتلفه واخذ قيمته .

(وبعبارة اخرى) تلف احدى العينين وتبدّلهما بالقيمة اهون من تلف الاخرى وحينئذ فلايبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم بكونه لمصلحة صاحب الدابة بما فى المسالك من انه قد يكون المصلحة لصاحب القدر فقط وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما و كذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة اذا دخلت فى دار لاتخرج الابهدمها معلّلا بانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم اهون من تدارك الدابة انتهى ولايخفى ان ماذكره فى المسالك من الوجوه المحتملة لايخلو من وجه فتأمل .

(خاتمة)

فى الاشارة الـى بعض التنبيهات فى القاعدة المذكورة الاول انه اذا قلنا ان القاعدة لنفى الاحكام الضررية لالتحريم الضررفهل المنفى بها خصوص احكام الضررية الوجودية اومطلق الاحكام الضررية ولوكانت عدمية .

(قال الشيخ الانصارى قدس سره) فـى رسالته المستقلة انه لااشكال فى ان القاعدة المذكورة لنفى الاحكام الوجودية الضررية تكليفية كانت او وضعية و اما الاحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان مايفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ففى نفيها بهذه القاعدة فيجب ان يحكم بالضمان اشكال .

(من ان القاعدة) ناظرة الى نفى مائبت بالعمومات من الاحكام الشرعية فمعنى نفى الضرر فى الاسلام ان الاحكام المجعولة فى الاسلام ليس فيها حكم ضررى ومن المعلوم ان عدم حكم الشرع بالضمان فى نظائر المسئلة المذكورة ليس من الاحكام المجعولة فـى الاسلام وحكمه بالعدم ليس مـن قبيل الحكم المجعول بل هو اخبار بعدم حكمه بالضمان اذ لايحتاج العدم الى حكم به نظير حكمه بعدم الوجوب والحرمة اوغيرهما فانه ليس انشاء منه بل هواخبارحقيقة

(ومن ان المنفى) ليس خصوص المجعولات بل مطلق مايتدين به ويعامل عليه فى شريعة الاسلام وجودياً كان اوعدميا فكما انه يجب فى حكمة الشارع نفى الاحكام الضررية كذلك يجب جعل الاحكام التى يلزم مـن عدمها الضرر مع ان الحكم العدمى يستلزم احكاماً وجودية فان عدم ضمان ما يفوته من المنـافع يستازم حرمة مطالبته و مقـاصته و التعرض له و جواز دفعه عند التعرض له فتأمل انتهى .

(ولايخفى) ان الاحكام العدمية يتصورعلى وجهين تارة يكون المقصود منها حكم الشارع بعدم التكليف اوالوضع وفى هذا الوجه لايبعد جريان القاعدة

نظرا الى كونها ناظرة الى مطلق ماللشارع من الحكم سواء كان وجودياً اوعدمياً وان الحكم بالعدم حكم ايضا فكما ان حكمه بالتكليف اوالوضع اذا صارضرريا فينفى بالقاعدة فكذلك حكمه بعدم التكليف اوالوضع فى مورد خاص اذا صار ضرريا ينفى بها .

(واخرى) يكون المقصود منها مجرد عدم حكم الشارع بالتكليف او الوضع وفى هذا الفرض لاوجه لجريان القاعدة لان معنى نفى عدم الحكم بالقاعدة هواثبات الحكم بها وهو كماترى ضعيف فان القاعدة مجعولة لنفى الاحكام الضررية ولوكانت عدمية لالاثباب الاحكام التى لولاها لزم الضرر فافهم .

(الثانى) انه لااشكال فى ان مقتضى القاعدة الحكم بعدم الضمان فيما جاز الاضرار بالغيرمن جهة الاكراه او التصرف فى الملك المستلزم تضرر الجار فيمايجوز نعم فيماجاز الاضرار بالغيرمن جهة توقف حفظ النفس عليه يحكم بالضمان جمعا بين القاعدة المذكورة وقاعدة الاتلاف من حيث ان الحفظ لايقتضى الا رفع سلطنة المالك عن خصوصية الرقبة فيجمع بينه وبين مادل على احترام المال وكون تلفه موجباً للضمان الافيما علم كون اذن الشارع بعنوان المجانية كما فى بعض الموارد .

(الثالث) قال بعض الاعلام ان المنفى بالاصل المذكور هوالحكم الضررى واما الخصوصيات الوجودية التى يدفع بكل واحد منها الضرر فلايثبت به اصلا فاذاكان لزوم العقدمع العيب من دون ارش ضررياً فيحكم بنفيه من جهة الاصل واما ثبوت التخيير بين الفسخ والارش او اختيار احدهما معينا من حيث اندفاع الضرر به فلايثبت بـه اصلا كما لايخفى فلابد لاثبات الخصوصيات مـن التماس دليل آخر كماهوالظاهر.

(الرابع) لافرق فى هذه القاعدة بين ان يكون المحقّق لموضوع الحكم الضررى من اختيار المكلف اولا باختياره ولا فـى اختياره بين ان يكون جائزاً

شرعاً اومحرماً فاذا صار المكلف باختياره سبباً لمرض اوعدو يتضرر به سقط وجوب الصوم والحج لكونه حكماً ضررياً وكذا اذا اجنب نفسه مع العلم بتضرره بالغسل اوقصر فى الفحص عن قيمة ما باعه فصار مغبوناً

(نعم) لو اقدم على اصل التضرر كالاقدام على البيع بدون ثمن المثل عالماً فمثل هذا خارج عن القاعدة لان الضرر حصل بفعل الشخص لامن حكم الشارع قال الشيخ قدس سره فى رسالته فى التنبيه الخامس وماذكره بعض فى وجه وجوب رد المغصوب الى مالكه وان تضرر الغاصب بذلك من انه هوالذى ادخل الضرر على نفسه بسبب الغصب لايخلوعن نظر.

(ثم قال ره) ويمكن ان يوجه ذلك بملاحظة ماذكرنا فى الامر السابق من ان مقتضى القاعدة عدم جواز الاضرار بالغير لئلا يتضرر الشخص وعدم وجوب التضرر لاجل دفع الضرر عن الغير فكما ان احداث الغصب لئلا يتضرر بتركه حرام وجوازه منفى بقاعدة الضرر كذلك ابقائه لاجل ذلك حرام غير جائز لان دليل حرمة الابقاء هودليل حرمة الاحداث لان كلا منهما غصب.

(الخامس) قال فى بحر الفوائد انه لافرق فى مفاد الاصل المذكور بين الاحكام الالزامية وغيرها من الاحكام الخمسة فكما ان وجوب الفعل منفى اذا كان ضررياً وكذا تحريمه اذا ترتب الضرر على تركه الافيما استثنى من البرائة عن الائمة عليهم السلام وقتل النفس المحترمة والتداوى بالمحرمات على قول كذلك جوازه اذا كان ضررياً وليس امره كامر نفى الحرج حتى يقال بعدم رفعه لغير الالزامات من حيث عدم استناد الوقوع فى الحرج الى حكم الشارع فى غير الالزامات فيفرق الوضوء الضررى والحرجى الافيما كان اقدام المكلف رافعاً لموضوع استناد الضرر الى الشارع فلواقدم المكلف لغرض عقلائى على المعاملة الغبنية مع علمه بالغبن لم يحكم بثبوت الخيار له من جهة ان الاقدام على الضرر اوجب عدم صدق الحكم الضررى على ايجاب الشارع للوفاء بالعقد وكذلك اقدامه على شراء مال الغير

مع علمه بفساد المعاملة وان المعوض ليس ملك البايع اوجب عدم صدق الحكم الضررى على وجوب الغرامات والخسارات عليه وهكذا الامر فى نظائره مما لا يجرى فيه قاعدة الغرور .

(هذا) تمام الكلام فيما يتعلق بالبحث عن الاصول الثلاثة حسب الوسع ومساعدة التوفيق من الخالق الوهاب والحمد لله اولا وآخراً وظاهراً وباطناً وصلى الله على محمد وآله الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم ومنكرى ولايتهم اجمعين الى يوم المعاد والمآب .

بسم الله الرحمن الرحيم

(المقام الثانى فى الاستصحاب) وهو لغة اخذ الشيء مصاحباً ومنه استصحاب اجزاء مالايؤكل لحمه فى الصلاة وعند الاصوليين عرف بتعاريف اسدها واخصرها ابقاء ماكان والمراد بالابقاء الحكم بالبقاء ودخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم فعلة الابقاء هو انه كان فيخرج ابقاء الحكم لاجل وجود علته او دليله والى ما ذكرنا يرجع تعريفه فى الزبدة بانه اثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلا على ثبوته فى الزمان الاول بل نسبه شارح الدروس الى القوم فقال ان القوم ذكروا ان الاستصحاب

(اقول) قدتقدم فى اول اصالة البرائة ان تمام الكلام فى الاصول الاربعة يحصل باشباعه فى مقامين المقام الاول فى حكم الشك فى الحكم الواقعى من دون ملاحظة الحالة السابقة الراجع الى الاصول الثلاثة من البرائة والاحتياط والتخيير والمقام الثانى فى حكم الشك فى الحكم الواقعى بملاحظة الحالة السابقة وهو الاستصحاب .

(وان المهم) من بين الاصول الاربعة من جهة الاحتياج اليه فى الاستنباط هو الاستصحاب فيكون مسئلته من اهم المسائل واعظمها عند الاصحاب حتى قال

اثبات حكم فى زمان لوجوده فى زمان سابق عليه وازيف التعاريف تعريفه بانه كون حكم اووصف يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق اذ لايخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لانفسه ولذا صرح فى المعالم كما عن غاية المأمول بان استصحاب الحال محله ان يثبت حكم فى وقت ثم يجيىء وقت آخر ولايقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ماكان وهو الاستصحاب انتهى .

بعض الاعلام ان هذا الاصل هوالعمدة بعد الكتاب والسنة بل ما يثبت بـه من الاحكام الفرعية النظرية اكثرمما يثبت بالكتاب انتهى .

(**اقول**) سيما على القول بان اصل الاشتغال واصل البرائة راجعان اليه وبالجملة يكفى فى علوشأنه انجلّ الاحكام الشرعية مستنبطة من الادلة اللفظية كالكتاب والسنة ولايتم الاستدلال بها الا بالتمسك بالاستصحاب فى عدم النقل و النسخ والتخصيص وغيرها .

(**وكيف كان**) ان الاستصحاب استفعال من صحب وهولغةاخذ الشيء مصاحبا كما صرح بذلك غير واحد من اللغويين و هوالظاهر منه فى العرف العام ايضا واطلاقه على المعنى الاصطلاحى هل هو من جهة غلبة الاستعمال اوالنقل و جهان اظهرهما الثانى .

(**وللاصوليين**) فى مقام تحديده تعاريف كثيرة بلغت الى نيّف وعشرة والجامع بينها بحيث ينتهى اليه جميعها بين طوائف ثلاث

(**الاولى**) تعريف الاستصحاب بالمحل كما صرح به المحقق القمى ره حيث قال فى تعريف الاستصحاب انه كون حكم اووصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق فان هذا التعريف ازيف التعاريف لما اشار اليه قدس سره

بقوله اذلايخفى ان كون حكم او وصف كذلك هو محقق مورد الاستصحاب ومحله لانفسه ولذا صرح فى المعالم محل الاستصحاب ان يثبت حكم فى وقت ثم يجيىء وقت آخر ولايقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم فهل يحكم ببقائه على ماكان وهو الاستصحاب ام يفتقر الحكم به فى الوقت الثانى الى دليل انتهى .

(الثانية) تعريفه بالحال وهذا ماسلكه بعض الاعلام بل عن شارح الدروس نسبته الى القوم والتعبير عنه تارة وقع بالابقاء واخرى بالاستمرار وثالثاً بالاثبات الى غيرذلك من التعبيرات .

(الثالثة) تعريفه بكليهما و هذا ظاهر شارح المختصر وصاحب الوافية حيث قال الاول فى محكى كلامه ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قدكان و لم يظن عدمه و كل ماكان كذلك فهومظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور و ان جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور .

(و كان صاحب الوافية) استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه فى ذلك فقال الاستصحاب هوالتمسك بثبوت ماثبت فى وقت او حال على بقائه فيمابعد ذلك الوقت اوفى غيرتلك الحال فيقال ان الامر الفلانى قد كان ولم يعلم عدمه و كلما كان كذلك فهوباق انتهى ،

(و قال فى الفصول) الاستصحاب عبارة عن ابقاء ماعلم ثبوته فى الزمان السابق فيما يحتمل البقاء فيه من الزمن اللاحق انتهى .

(وقال المحقق الخراسانى) فى الكفاية ان عبارات الاصحاب فى تعريف الاستصحاب وان كانت شتّى الاانها تشيرالى مفهوم واحد ومعنى فارد و هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذى حكم شك فى بقائه اما من جهة بناء العقلاء على ذلك فى احكامهم العرفية مطلقا اوفى الجملة تعبداً اوللظن به الناشى عن ملاحظة ثبوته سابقاً واما من جهة دلالة النص اودعوى الاجماع عليه انتهى ولايخفى انه ره

قد اخذ المعنی المذکور من الشیخ قدس سره من قوله و المراد بالابقاء الحکم بالبقاء .

(وعلی کل حال) ان اسدّ التعاریف واخصرها هوالحکم ببقاء ما کان ولکن قد استشکل فی کونه اسدّ هابان الاستصحاب لیس معناه الحکم ببقاء ماکان لان ذلك عبارة اخری عن الحکم بدوام ماثبت وهذا لیس من الاستصحاب لعدم اشتماله علی ذکر الیقین والشك مع انهما من مقومات ما یتحقق به محل الاستصحاب لان الحکم المشکوك للمکلف ان کان له حالة سابقة متیقنة فهومورد الاستصحاب والاکتفاء بالاشعار فی التعاریف غیر جیّد و کون العلة فی الابقاء هو الثبوت فی السابق ان کان من مقومات المحدود فمجرد الاشعار غیر کاف والا فلاحاجة الی الاشعار به و کان التعریف بمجرد الابقاء کافیاً .

(ولما ذکرناه من الاشکال) قال المحقق النائینی الاولی فی تعریفه هوان یقال ان الاستصحاب عبارة عن عدم انتقاض الیقین السابق المتعلق بالحکم او الموضوع من حیث الاثر والجری العملی بالشك فی بقاء متعلق الیقین و هذا المعنی ینطبق علی ماهو مفاد الاخبار و لیس حقیقة الاستصحاب الا ذلك انتهی .

(ولکن الانصاف) انما افاده قدس سره فی تعریف الاستصحاب من انه ابقاء ما کان هواحسن التعاریف واسدّها لانه اقل محذوراً من سائر تعاریف الاصحاب للاستصحاب مضافا الی ان التعاریف غالباً رسمیة اومن قبیل شرح الاسم یکون المقصود منها التمیّز عن غیره من الاصول وافادة بعض خواصّه وآثاره لا افادة بیان الذاتیات مع ان اللفظ المذکور لیس له اثر فی الاخبار حتی یهتم فی بیان معناه جامعاً ومانعاً .

(کما قال) بعض الاعلام ولم یتعلق بهذا اللفظ حکم فی الکتاب والسنة حتی یتکلم فی معناه فی زمان الشارع او المراد منه وانه منطبق علی العرف

واللغة اولا وانماوقع التعبيربه من الاصوليين فىالادلة العقلية وغيرها واستعمله الفقهاء عند الاحتجاج به فى الفروع انتهى .

(محصل ما يقتضيه الانصاف) انه لابدّ للاستصحاب من اشتماله على الاركان الاربعة اعنى الحاكم والمتيقن السابق والشك اللاحق وعليّة اليقين السابق لجريان الحكم فى اللاحق فكل منها يستفاد من تعريفه المختصر .

(اما الاول) فيستفاد من الابقاء المراد به الحكم بالبقاء لان الحكم لابد فيه من حاكم وهو اما العقل او الشرع على الاختلاف فى مدركه .

(واما الثانى) فمن كلمة كان .

(واما الثالث) فمن كلمة ابقاء لان الحكم فى اللاحق ان لم يكن مشكوكاً فهو باق فلا يحتاج الى الابقاء .

(واما الرابع) فذكره قده بقوله ودخل الوصف فى الموضوع مشعر بعليته للحكم بمعنى ان الكون فى الزمان السابق على وجه اليقين يقتضى الحكم ببقائه فى الزمان المشكوك فعلّة الابقاء هو انه كان فى الزمان السابق فيخرج ابقاء الحكم لاجل وجود علته بان يكون علّته المحدثة هى المبقية فلاحاجة الى الاستصحاب لكفاية العلة للبقاء اولاجل وجود دليله لكفاية الدليل على ثبوت هذا الحكم لهذا الموضوع فى الزمان الثانى المشكوك بل لاشك فى الزمان الثانى بعد وجود دليل الحكم كالزمان الاول فلاحاجة الى الاستصحاب كما لايخفى .

(ويمكن توجيه) التعريف المذكور بان المحدود هو الاستصحاب المعدود من الادلة وليس الدليل الاما افاد العلم او الظن بالحكم والمفيد للظن بوجود الحكم فى الان اللاحق ليس الاكونه يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق فلامناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات الابماذكره قده لكن فيه ان الاستصحاب كما صرح به هوقده فى اول كتابه ان اخذ من العقل كان داخلا فى الدليل العقلى وان اخذ من الاخبار فيدخل فى السنة وعلى كل تقدير فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لان دليل العقلى هو حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى وليس هنا الاحكم العقل ببقاء ماكان على ماكان والمأخوذ من السنة ليس الاوجوب الحكم بقاء ماكان فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكاً فيه لاينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين .

(اقول) قد تقدم ان المحقق القمى عرّف الاستصحاب فى القوانين بانه كون حكم اووصف يقينى الحصول فى الآن السابق مشكوك البقاء فى الآن اللاحق انتهى .

(وقد اورد) عليه الشيخ قدس سره فيما سبق بانه ازيف التعاريف لان التعريف المذكور تعريف لمحل الاستصحاب لانفسه .

(ولكن وجّه) التعريف المذكور بوجوه بعضها يرجع الى ابقائه على ظاهره وبعضها يرجع الى التصرف فيه وقد تعرض لجميعها بعض المحشين ومنهم صاحب بحر الفوائد فراجع .

(احدها) ماذكره قدس سره فى المتن من ان المحدود هو الاستصحاب المعدود من ادلة الاحكام اى الاستصحاب الحكمى مع ابتنائه على الظن وليس

نعم ذكر شارح المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى انطبق على التعريف المذكور وان جعل خصوص الكبرى انطبق على تعاريف المشهور وكان صاحب الوافية استظهر منه كون التعريف مجموع المقدمتين فوافقه فى ذلك فقال الاستصحاب هو التمسك بثبوت ما ثبت فى وقت او حال على بقائه فيما بعد ذلك الوقت او فى غير تلك الحال فيقال ان الامر الفلانى قد كان ولم يعلم عدمه وكلما كان كذلك فهو باق انتهى ولا ثمرة مهمة فى ذلك .

الدليل عندهم الا ما افاد العلم بالحكم او الظن لان المراد من التوصل الى الحكم الشرعى المأخوذ فى الدليل عبارة عن احدهما اى التوصل العلمى او الظنى وليس ما يوجب الظن بالبقاء الا كونه متيقن الحصول فى الآن السابق فلا مناص عن تعريف الاستصحاب المعدود من ادلة الاحكام الا بما ذكره .

(اقول) ويرد على التوجيه المذكور وجوه احدها ما ذكره الشيخ قده فى الكتاب من ان التوجيه المذكور لا ينطبق على ما ذكره المحقق القمى فى اول كتابه لما افاده فيه فى رد الزاعم بكون الاستصحاب دليلا مستقلا فى قبال الادلة الاربعة من ان الاستصحاب ان اخذ من العقل فهو داخل فى الدليل العقلى وان اخذ من الاخبار فهو داخل فى السنة فلا يصلح جعله دليلا مستقلا من حيث ان الثابت بالشرع والعقل على ما عرفت ليس الا الحكم بالبقاء فلا يستقيم تعريفه بما ذكره لان دليل العقل هو حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى وليس هنا الا حكم العقل ببقاء ما كان على ما كان والمأخوذ من السنة ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان فكون الشيء معلوماً سابقاً مشكوكا فيه لا ينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين .

(نعم ذكر العضدى) فى شرحه على المختصر ان معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قدكان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء فان كان الحد هو خصوص الصغرى فيوافق تعريف المحقق القمى بكون الشيىء متيقن الحصول مشكوك البقاء وان جعل الحد خصوص الكبرى فيطابق تعريف المشهور بارادة الحكم بالبقاء ظنا من الابقاء الذى عرف به الاستصحاب فى كلمات المشهور فى الاصحاب .

(وقال فى بحر الفوائد) انه يمكن تطبيق ما ذكره العضدى على ما ذكره المشهور بجعله بيانا لمحل الاستصحاب وحقيقته معاً بجعل الصغرى بيانا لمحله والكبرى بياناً لحقيقته فكانه قال استصحاب الحال بحسب المحل والماهية هذا فالاستصحاب عنده كون الحكم مظنون البقاء من حيث انه كان وبعد جعل الفرق بين كون الشيىء مظنون البقاء والحكم ببقائه ظنا الذى يرجع الى الادراك الظنى وهو الظن بالبقاء بمجرد اللحاظ والاعتبار انطبق على تعريف المشهور الى ان قال .

(ثم) ان مبنى الاستصحاب عنده لما كان على الظن الشخصى وانه سبب لذلك لولا الظن على الخلاف اخذ فيه قوله ولم يظن عدمه انتهى موضع الحاجة من كلامه ره الذى يتعلق بالمقام .

(ولا يخفى عليك) ان الاستصحاب عند العضدى حيث انه الظن ببقاء الحكم مثلا والتفاوت بينه وبين كون الحكم مظنون البقاء اعتبارياً .

(فالقياس المذكور) استدلال على الاستصحاب بلحاظ نتيجة البرهان لا ان الصغرى او الكبرى استصحاب عنده حتى يرد الامر بينهما فيقال على الاول بتوافقه مع تعريف المحقق القمى ره بكون الشيىء متيقن الحصول مشكوك البقاء وعلى الثانى بمطابقته مع تعريف المشهور بارادة الحكم بالبقاء ظناً من الابقاء الذى عرف به الاستصحاب فى كلمات المشهور من الاصحاب .

(ولايمكن) جعل الصغرى حداً من باب مبدء البرهان وجعل الكبرى من باب نتيجة البرهان لان مبدء البرهان هو الحد الاوسط وهو ثبوته الخاص لاالصغرى ونتيجة البرهان محمول الكبرى وهو الاكبر لاالكبرى فان الكبرى متضمنة للملازمة بين الثبوت وكونه مظنوناً من حيث البقاء لاانها عين كونه مظنون البقاء فلاالصغرى توافق كلام المحقق القمى ره ولاالكبرى تطابق تعريف المشهور وتأمل فان المقام من مزال الاقدام.

(ثم ان صاحب الوافية) استظهر من كلام العضدى ان الاستصحاب مجموع المقدمتين فوافقه فى ذلك والدليل على ذلك تعبيره ان الاستصحاب هو التمسك بثبوت ماثبت فى وقت او حال الخ فانه ظاهر فى ذلك لان الدليل على النتيجة هو مجموع المقدمتين لاواحدة منهما ثم لايخفى ان كلام صاحب الوافية انما ينطبق على تعريف المشهور لاماذكره قدس سره فتأمل.

(وعلى اى حال) ان اكثر التعاريف غير خالية عن الاشكال مضافا الى عدم كونها مانعة والذى يهوّن الخطب فى امثال المقام ان هذه التعاريف شارحة ومميزات فى الجملة وليست حدوداً حقيقية لتكون مورداً للاشكال والخدشة.

(بقى الكلام) فى امور الاول ان عد الاستصحاب من الاحكام الظاهرية الثابتة للشيىء بوصف كونه مشكوك الحكم نظير اصل البرائة وقاعدة الاشتغال مبنى على استفادته من الاخبار واما بناء على كونه من احكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادى نظير القياس والاستقراء على القول بهما وحيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه فى الاصول العملية المقررة للموضاعات بوصف كونها مشكوكة الحكم لكن ظاهر كلمات الاكثر كالشيخ والسيدين والفاضلين والشهيدين وصاحب المعالم كونه حكماً عقليا ولذا لم يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار .

(**اقول**) لابأس قبل شرح العبارة من بيان المراد من الحكم الواقعى والظاهرى حتى تكون على بصيرة فى البحث المتعلق بالامر الاول .

(**فنقول**) ان المراد من الاول هو الحكم المجعول للموضوعات بالملاحظة الاولية وبعبارة اخرى الحكم المجعول لها جعلا اوليّا وبعبارة ثالثة هو الحكم المجعول لها من دون ملاحظة الجهل بحكمها الاولى المجعول لها وان لوحظ فى عروضه لها وتعلقه بها سائر الاعتبارات والاوصاف كالحضر والسفر والصحة والمرض ووجدان الماء وفقد انه الى غير ذلك .

(**واما الحكم الظاهرى**) فهو المجعول للموضوعات من حيث الجهل وعدم العلم بالحكم المجعول لها اولا وبالذات سواء لو حظ فيه الظن به شخصاً او نوعاً او الشك فيه بالمعنى المقابل للظن وهو التسوية كما هو الملحوظ فى موارد التخيير وشكوك الصلاة فى ركعاتها اوافعالها بالمعنى الاعم من الاقوال او الشك بالمعنى اللغوى وهو خلاف اليقين على مافى القاموس كما هو الملحوظ فى الاستصحاب بناء على القول به من باب الاخبار .

(**قال فى بحر الفوائد**) فى المقام قد يزعم الجاهل بكلمات شيخنا ان للحكم

نعم ذكر فى العدة انتصاراً للقائل بحجيته ما روى عن النبى (ص) من ان الشيطان ينفخ بين اليتى المصلى فلا ينصرفن احدكم الا بعد ان تسمع صوتا او تجد ريحاً ومن العجب انه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة المعدودة فى حديث الاربعمائة من ابواب العلوم واول من تمسك بهذه الاخبار فيما وجدته والد الشيخ البهائى فيما حكى عنه فى العقد الطهماسى وتبعه صاحب الذخيرة وشارح الدروس وشاع بين من تأخر عنهم نعم ربما يظهر من الحلى فى السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين وهذه العبارة ظاهرة فى انها مأخوذة من الاخبار .

الظاهرى عنده بل عندهم اطلاقين احدهما اعم من الآخر الاول ماثبت للجاهل بالواقع ، الثانى ماثبت للشاك بالواقع او ماثبت للشىء من حيث الشك فى حكمه الاوّلى والاول اعم من الثانى فان الحكم الثابت للشىء من حيث الجهل بحكمه الاوّلى قد يتعلق به من حيث الظن به وقد يتعلق به لا من الحيثية المذكورة بل من حيث عدم العلم به والشك فيه فيشمل الحكم الظاهرى على الاطلاق الثانى فقوله ان عدّ الاستصحاب من الاحكام الظاهرية جار على الاطلاق الثانى الاخص المختص بموارد الاصول التعبدية هذا وانت خبير بعدم الاطلاقين للحكم الظاهرى انتهى .

(**وكيف كان**) هل الاستصحاب امارة ظنية كخبر الواحد وظواهر الكلام والشهرة فى الفتوى على القول بها ونحو ذلك امهو اصل عملى مضروب للشاك فى وعاء الجهل والحيرة كاصالة البرائة وقاعدة الحل وقاعدة الطهارة ونحو ذلك

(**محصل كلام الشيخ**) قدس سره ان الاستصحاب ان استفدناه من الاخبار فهو اصل عملى وان استفدناه من غيره كبناء العقلاء ونحوه فهو دليل ظنى

اجتهادى وحيث ان المختار عنده استفادته من الاخبار فهو اصل عملى كما قال قده حيث ان المختار عندنا هو الاول ذكرناه فى الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم .

(**لكن ظاهر كلمات الاكثر**) كالشيخ و السيدين اى المرتضى و ابى المكارم والفاضلين اى المحقق والعلامة والشهيدين اى الفاضلين الشهيرين وصاحب المعالم كونه من احكام العقل ولذا لم يتمسك احد هؤلاء فيه بخبر من الاخبار .

(**نعم**) ذكر فى العدة انتصاراً للقائل بحجيته بماروى عن النبى ﷺ فى الكتاب وهذا من العجب انه انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص بمورد خاص ولم يتمسك بالاخبار الصحاح المعدود بعضها فى حديث الاربعمائة من ابواب العلوم قدوصلت منهم الينا .

(**ولكن**) قال بعض المحشين انه قال فى العدة واستدل من نصر استصحاب الحال بماروى عن النبى ﷺ انه قال ان الشيطان يأتى احدكم فينفخ بين اليه فيقول احدثت احدثت فلاينصرفن الا ان يسمع صوتاً او يجد ريحاً قال بعد ذلك واعترض ذلك من نفى القول به الخ ومما نقلنا يظهر ان الشيخ قده لم ينتصر للقائل بل نقل انتصار الناصر مع ان الرواية التى نقلها المصنف مخالفة لما فى العدة و الظاهر انه نقلها بالمعنى انتهى .

(**حاصل مرامه**) ان الشيخ لم ينتصر بالخبر المذكور والظاهر ان المنتصر هو بعض العامة نعم التعجب بحاله من جهة عدم تمسك الشيخ و سائر القدماء بل المتأخرين بالاخبار الصحاح للاستصحاب مع انها قدوصل الينا بتوسطهم فان قلنا بعدم اطلاعهم عليها فهو فى غاية البعد وان قلنا بعدم تماميتها من حيث السند اوالدلالة فلابد لهم من ان يذكروها ويبينوا عدم تماميتها على اى حال احتمال غفلتهم عن الاخبار وعدم وقوفهم عليها كما ترى .

(ثم) ان اول من تمسّك بالاخبار للاستصحاب الشيخ الجليل الشيخ عبدالصمد والد الشيخ البهائى قدهما فى العقد الطهماسى على مافى الكتاب وتبعه صاحب الذخيرة وشاع بين من تأخر عنهما .

(نعم) ربما يظهر من الحلى فى السرائر الاعتماد على هذه الاخبار حيث عبّر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض اليقين باليقين وهذه العبارة ظاهرة فى انها مأخوذة من الاخبار .

(وفى بحر الفوائد) ربما قيل بتمسك القدماء كافة بالاخبار لاثبات قاعدة اليقين وانها عندهم غير الاستصحاب الذى قالوا به من باب العقل والظن و هذا كما ترى فانى بعد التتبع التام فى كلماتهم لم اقف على ذكر لقاعدة اليقين فيها الافى كلام شاذّ لايعبؤبه وان كنت فى ريب من ذلك فراجع اليها فانها بمرئى منك .

(واما استظهار التمسك) من الحلى فى السرائر من حيث تعبيره عن بقاء نجاسة الماء المتغير بعد زواله بنفسه بعدم نقض اليقين باليقين الموجود فى اخبار الباب من جهة ظهوره فى الاعتماد عليها كما يظهر من شيخنا قدس سره فى الكتاب فهو ضعيف من حيث أن الاتفاق فى التعبير لاظهور له فى الاستناد اصلا والافهذا التعبير موجود فى كلام الشيخ فى مواضع من مبسوطه وفى كلام الشهيد قده كما سيأتى فى الكتاب ومن هنا امر شيخنا قده بالتأمل فيه بعد الاستظهار من كلام الشهيد فيما سيأتى .

(الثانى) ان عد الاستصحاب على تقدير اعتباره من باب افادة الظن من الادلة العقلية كما فعله غير واحد منهم باعتبار انه حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى بواسطة خطاب الشارع فنقول ان الحكم الشرعى الفلانى ثبت سابقاً ولم يعلم ارتفاعه وكلما كان كذلك فهو باق فالصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية فهو والقياس والاستحسان والاستقراء نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة .

(اقول) قد وقع الخلاف بينهم فى صحة الاستدلال بالاستصحاب لافادته ظن البقاء و عدمها لعدم افادته اياه فعلى تقدير اعتباره من باب افادة الظن من الادلة العقلية كما فعله غير واحد منهم باعتبار انه حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى بواسطة خطاب الشارع لان الابقاء فى الزمان اللاحق بمجرد الثبوت فى الزمان السابق حكم عقلى مستقل كسائر القضايا التى تكون من المستقلات العقلية .

(ولكن) التوصل به الى الحكم الشرعى فى العناوين الخاصة من موارد الاستصحاب انما يكون بواسطة الخطاب الشرعى المتحقق به المستصحب والوجوب فى الزمان السابق هذا على تقدير كون المستصحب حكماً شرعيا فتكون الصغرى شرعية والكبرى عقلية ظنية و لا يخفى ليس المراد بالدليل العقلى هو الدليل العقلى المستقل بل اعم منه ومما يحكم به بملاحظة واسطة خطاب الشرع .

(فترتيب القياس) على النحو الذى ذكره قدس سره لاغبار فيه مع ان المراد بالتوصل ليس هو التوصل الفعلى بل ما يمكن ان يتوصل به اذ المعتبر فى مطلق الدليل هو ذلك و ترتيب القياس من العضدى على النحو الذى تقدم ذكره مطابق لما ذكره قده نعم قد يستشكل فى عد الاستصحاب على التقدير

المذكور من الادلة العقلية من وجوه تعرض لها بعض الاعلام من المحشين مع الجواب عنها فراجع .

(وفى المقام كلام) لبعض الاعلام فى بيان المراد من الدليل العقلى المستقل والغير المستقل لايخلو نقله عن الفائدة حيث قال ان من التقسيم المسلّم عندهم للدليل العقلى فى الادلة العقلية تقسيمه الى المستقل و غيره .

(وليس المراد) بغير المستقل كما ربّما يتوهّمه الجاهل كون العقل غير مستقل فى الحكم فى القضية التى يحكم فيها انشاء او ادراكاً ضرورة عدم معنى له اصلا .

(بل المراد به) انه لايتوصل به فقط الى الحكم الشرعى بل يحتاج فى التوصل الى ضمّ مقدمة اخرى غير حكم العقل و ان كان مستقلا فيما يحكم به فانهم بعد تعريف الدليل العقلى بانه حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى و وجدان عدم التوصل بحكم العقل فقط من دون ضمّ مقدمة اليه الى الحكم الشرعى فى بعض موارد حكمه الجأوا الى التقسيم المذكور .

(ومثلوا للمستقل) بالتحسين والتقبيح العقليين على القول بكون الملازمة عقلية و لغير المستقل بالاستلزامات كوجوب المقدمة و حرمة الضد والمفاهيم بناء على كون الدلالة من الالتزام الغير البين او البيّن بالمعنى الاعم لا البين بالمعنى الاخص فانه على التقدير المذكور من مداليل اللفظ عند الاصوليين ولذا عنونها غير واحد فى باب الالفاظ و ان كان على التقديرين الاولين ايضا من دلالة اللفظ عند المنطقى المخالف للاصطلاح فى دلالة اللفظ مع الاصولى .

(فان العقل) فى الاستلزامات مثلا انما يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشيى و وجوب ما يتوقف عليه و يحكم بالحكم الادراكى بان طالب الشيىء

طالب لمقدماته و كذا يحكم بثبوت التلازم بين الامر بالشيىء و حرمة اضداده الخاصة .

(ومن المعلوم) انه لا يمكن التوصل بهذا الحكم الكلى الى وجوب الوضوء مثلا الا بعد اثبات وجوب الصلاة و توقفها عليه فيقال اذا اريد ترتيب القياس و اخذ النتيجة ان الصلاة الواجبة تتوقف على الوضوء و مقدمة الواجب واجبة عقلا فالوضوء واجب و من هنا يعلم انه لو كان الحاكم بالملازمة الشرع فى مسئلة التحسين والتقبيح لم يصح عدّ الحكم المذكور من العقل المستقل .

(فالمدار فى الاستقلال) على كون مجموع المقدمتين فى القياس عقلياً و فى عدمه على كون احدى المقدمتين غير عقلية ومن هنا يظهر انه فيما يكون وجوب ذى المقدمة بحكم العقل و مقدمية المقدمة بحكم العقل ايضا كوجوب المعرفة المتوقفة على النظر فهو من العقل المستقل فالمدار على ما ذكرنا من المناط فتدبر وهكذا الامر فى باب المفهوم فان حكم العقل فى موارده انما هو على الوجه الكلى وهو ان الارتباط بين الشيئين اذا كان على وجه السببية التامة لزمها انتفاء التالى من انتفاء المقدم و اما ان التعليق بالشرط او الغاية او الوصف مثلا يدل على الارتباط المذكور فلا دخل للعقل فيه لكنه ممّا يتوقف عليه اخذ النتيجة .

(اذا عرفت ذلك) لم يبق لك ريب فى كون الدليل العقلى فى المقام من العقل الغير المستقل فان الذى يحكم به العقل على الوجه الكلى كون الثابت فى السابق يظنّ بقاؤه لاحقاً و اما ثبوت الحكم الفلانى الذى يتوقف عليه اخذ النتيجة و هو الظن به لاحقاً فلا تعلق له بحكم العقل اصلا الا اذا فرض كون المستصحب مما يحكم به العقل و قلنا بجريان الاستصحاب فيه كما زعمه غير واحد هذا بالنسبة الى اصل الظن بالبقاء .

(و اما الحكم) بحجيته فهو امر آخر لاتعلق له بمحطّ البحث و من

هنا يظهر فساد ما ذكره غير واحد من المتأخرين من كون الاستصحاب على العقل من العقليات المستقلة كالبرائة والاشتغال العقليين فانك قد عرفت وضوح فساده كفساد الزعم المذكور فى البرائة والاشتغال ايضا انتهى و من كلامه ره قد عرفت تفسير قول الشيخ قدس‌سره فهو والقياس والاستحسان والاستقراء نظير المفاهيم والاستلزامات من العقليات الغير المستقلة .

(الثالث) ان مسئلة الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقلية مسئلة اصولية يبحث فيها عن كون الشيء دليلا على الحكم الشرعى نظير حجية القياس والاستقراء نعم يشكل ذلك بما ذكره المحقق القمى قده فى القوانين وحاشيته من ان مسائل الاصول مايبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلا لاعن دليلية الدليل وعلى ماذكره قده فيكون مسئلة الاستصحاب كمسائل حجية الادلة الظنية كظاهر الكتاب وخبر الواحد ونحوهما من المبادى التصديقية للمسائل الاصولية وحيث لم يتبين فى علم آخر احتيج الى بيانها فى نفس العلم كاكثر المبادى التصورية .

(**اقول**) فى كون مسئلة الاستصحاب من المسائل الاصولية او الفقهية وجوه .

(**ثالثها**) التفصيل بين الشبهات الحكمية والموضوعية فالبحث عن الاستصحاب الجارى فى الاول من مسائل الاصول و فى الثانى من مسائل الفقه .

(**ورابعها**) التفصيل بين الاستحصاب المنتهى اعتباره الى العقل فمن الاصول و الى النقل فمن الفقه .

(**وخامسها**) التفصيل بين الاستصحاب بمعناه الاسمى اعنى ما هو عبارة عن المحل فمن الاصول و بينه بمعناه الوصفى اعنى ما هو عبارة عن الحال فمن الفقه .

(**و تحقيق الكلام فى المقام**) يتوقّف على بيان موضوع علم الاصول والمراد من مسائل العلم ومباديه وميزان تمايز العلوم بعضها عن بعض .

(**واما الاول**) فالمشهور بين الاعلام ان موضوع علم الاصول خصوص الادلة الاربعة بما هى ادلة اى الكتاب والسنة والاجماع والعقل وهذا القول هو المختار عند المحقق القمى ره و قد ذهب صاحب الفصول الى ان موضوعه ذوات

نعم ذكر بعضهم انموضوع الاصول ذوات الادلة من حيث يبحث عن دليليتها اوعمايعرض لها بعدالدليلية ولعلهموافق لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها اما على القول بكونه من الاصول العملية ففى كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلماً فى احوال السنة بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة والمسئلة الاصولية هى التى بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام لاتنقض اليقين بالشك وهى المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة البرائة والاشتغال نظير قاعدة نفى الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف .

الادلة لا بوصف الدليلية حيث صرّح بان المراد من الادلة الاربعة التى هى موضوع علم الاصول ذات الادلة لا هى مع وصف كونها ادلة .

(ولعل وجه) عدوله عما ذهب اليه المشهور هو استلزام ذلك خروج جملة من المسائل الاصولية عن علم الاصول ودخولها فى المبادى .

(وبيان ذلك) ان البحث عن العوارض بحث عن مفاد كان الناقصة فلو كانت الحجية قيداً للادلة التى هى موضوع علم الاصول كما هو المفروض يلزم ان يكون البحث عن الحجية بحثاً عن وجود الموضوع الذى هو مفاد كان لتامة فيندرج البحث عن الحجية فى المبادى التصديقية لعلم الاصول فان البحث عن حجية الخبر الواحد وظواهر الكتاب والاجماع والاصول العملية ونحوذلك ليس بحثاً عن عوارض الادلة الاربعة مع ان البحث عن حجيتها من مهمات المسائل الاصولية وهذا بخلاف كون الموضوع ذوات الادلة لابوصف الدليلية فان البحث عن الحجية يندرج فى عوارض الادلة لافى المبادى .

(واختار المحقق الخراسانى ره) فى الكفاية بعد البحث عن موضوع كل علم ان موضوع علم الاصول هو الكلى المنطبق على موضوعات مسائله المتشتتة لاخصوص الادلة الاربعة بماهى ادلة بل ولابما هى هى ثم قال ره ربما لايكون لموضوع العلم وهو الكلى المتحد مع موضوعات المسائل عنوان خاص واسم مخصوص فيصح ان يعبّرعنه بكل مادل عليه بداهةعدم دخل ذلكفى موضوعيته اصلا **اقول** وما اختاره لايخلو عن تأمل فانكاره ره الموضوع لعلم الاصول اولى من الالتزام بان موضوعه هوالكلى المتحد مع موضوعات المسائل حال كونه مجهول الاسم فافهم.

(واما المراد من مسائل العلم ومباديه) فنقول ان مسائل كل علم ومنهعلم الاصول عبارة عن جملة من قضايا متشتتة مختلفة موضوعاً ومحمولا مندرجة تحت غرض واحد الذى لاجله دوّن ذلك العلم فمسائل علم النحو كقولهم كل فاعل مرفوع وكل مفعول منصوب ونحوذلك هى المسائل التى يجمعها صون اللسان عن الخطاء فى المقال ومسائل المنطق هى المسائل التى يجمعها صون الانسان عن الخطاء فى الفكر وهكذا الى غيرهما.

(واما المبادى) فهى علىقسمين فمايوجب معرفةالموضوع والمحمول كتعريف الفاعل والمبتدأوالخبر ونحوهاوتعريفالرفع والنصب والجر المحمولة على تلك الموضوعات فهو من المبادى التصورية ومايوجب التصديق بثبوت المحمولات للموضوعات فى الامثلة المزبورة كالاستدلال بقوله تعالى وكفى الله المؤمنين القتال وقوله وانما يخشى الله من عباده العلماء واشعارامرىء القيس فهذه الادلة من المبادى التصديقية لكونها موجبة للتصديق بثبوت محمولاتهذه المسائل لموضوعاتها.

(واما تمايز العلوم بعضها عن بعض) ففيه ثلاثة وجوه:

(احدها) كما هو المعروف ان تمايز العلوم بتمايز موضوعاتها وهذا

فيما اذا تباينت الموضوعات بانفسها بان كانت مختلفة الجنس مثل علم الطب بالنسبة الى علم النحو مثلا حيث ان الموضوع فى الاول انما هو البدن وفى الثانى هو الكلمة والكلام .

(وثانيها) تمايزها بتمايز المحمولات وهذا فيما اذا كانت الموضوعات متحدة الجنس مثل علم النحو والصرف والمعانى والبيان والبديع حيث ان الموضوع فى جميعها امر واحد وهو الكلمة والكلام لكن المحمول فى الاول انما هو الاعراب والبناء وفى الثانى هو الصحة والاعتلال وفى الثالث كونه مطابقا لمقتضى الحال وهكذا ومن هنا احتيج فى اول كل علم الى تعريف الموضوع لكى يبين به جهة جامعة بين افراده والى تعريف نفس ذلك العلم لكى يعلم به جهة جامعة بين محمولات ذلك الموضوع فالتعبير عن هذا الميزان تارة يكون بتمايز المحمولات واخرى بتمايز الحدود والتعاريف .

(وثالثها) تمايزها بتمايز الاغراض والفوائد واليه ذهب المحقق الخراسانى ره حيث قال فى الكفاية ان تمايز العلوم انما هو باختلاف الاغراض الداعية الى التدوين لا الموضوعات ولا المحمولات والا كان كل باب بل كل مسئلة من كل علم علماً على حدة كما هو واضح لمن كان له ادنى تأمل فلا يكون الاختلاف بحسب الموضوع او المحمول موجبا للتعدد كما لا يكون وحدتهما سبباً لان يكون من الواحد .

(اذا عرفت ماذكرناه) فنقول الاستصحاب الجارى فى الاحكام الكلية اى الشبهات الحكمية كاستصحاب نجاسة الكر المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه ونجاسة العصير الزبيبى بعد الغليان وعدم ذهاب ثلثيه واستصحاب حق الخيار ونحو ذلك .

(اذا كان) مدركه العقل وكان من باب الظن فلا اشكال فى كونه من المسائل الاصولية ويكون من الامارات الغير العلمية كخبر الواحد ونحوه كما هو

مقتضى تعريف علم الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية فان المسئلة الاصولية تكون عبارة عن قاعدة ممهدة تقع نتيجتها فى طريق الاستنباط وهذا شأن الاستصحاب بعد اثبات حجيته .

(**واذا كان**) مدركه الاخبار فكذلك وينطبق عليه التعريف المذكور لانه يقع فى طريق الاستنباط ولذا يجرى فى المسئلة الاصولية ايضاً كالحجية ونحوها .

(**واما الاستصحاب**) الجارى فى الشبهات الموضوعية والاحكام الجزئية فلا اشكال فى كونه حكماً فرعياً سواء كان من باب الظن او التعبد فان معنى حجية الامارة بناء على الظن وحجية الاصل بناء على التعبد فى الموضوعات هو جعل احكامها لاجعلها بانفسها وليست الامارة والاصل حينئذ مما يتوصل بهما الى الاحكام الفرعية بل المتوصل بهما اليه هو حكم فرعى جزئى متعلق بعمل خاص ويكون الكلام فى الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية من باب الظن كالكلام فى اعتبار سائر الامارات من اليد والسوق والبينة واصالة الصحة ونحوها الجارية فى الشبهات الخارجية ومن باب التعبد كالكلام فى حجية قاعدة الفراغ وقاعدة التجاوز مثلا .

(**وعلى هذا**) ينبغى ان يكون البحث فى الاستصحاب بالنسبة الى الاحكام واما البحث فيه بالنسبة الى الموضوعات فلا يكون الاعلى سبيل الاستطراد .

(**والاشكال**) بان المسئلة الاصولية ما مهدت لاستنباط الحكم والاستصحاب ليس كذلك لانه عبارة عن نفس القاعدة الشرعية اعنى كل حكم ثبت تحققه حكم ببقائه المستفادة من قولهم عليهم السلام لاتنقض اليقين بالشك نظير قاعدة وجوب الوفاء بكل عقد المستفادة من نحو قوله تعالى اوفوا بالعقود وقاعدة نفى الضرر والحرج المستفاده من الآيات والروايات .

(**ممنوع**) لان الحكم بنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره انما يستنبط

من الاستصحاب وهو الحكم على طبق الحالة السابقة و البناء عليه فالاستصحاب هوالدليل لهذا الحكم الشرعى كالاخذ بالخبر الذى بهيستنبط الحكم الفرعىمن خبر زرارة مثلا والمسئلة الفقهية مـا يكون المبحوث عنه محمولا اوّليـا لفعل المكلف من دون توسيط شيء آخر كقاعدة نفى الضرر والحرج وقاعدة الحلية للاشياء التى لايعلم حرمتها فىالشبهة الحكمية وقاعدة الطهارة فيها ايضا .

(**نعم يشكل**) كون مسئلة الاستصحاب مسئلة اصولية على ما ذهب اليه المحقق القمىره من ان موضوع علم الاصول خصوص الادلة الاربعة بماهى ادلة فيكون الوصف العنوانى مأخوذاً فى موضوعيتها فيكون مسئلة الاستصحاب كمسائل حجية الادلة الظنية كظاهر الكتاب وخبر الواحد و نحوهما مـن المبـادى التصديقية للمسائل الاصولية وحيث لم يتبين فى علم آخر احتيج الى بيانها فـى نفس العلم كاكثر المبادى التصورية .

(**نعم**) ذكر بعضهم كصـاحب الفصول ان موضوع الاصول ذوات الادلة الاربعة فحينئذ يدخل البحث عن حجية الاستصحاب ودليليته فى مسائل العلم ولعله موافق لتعريف الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية.

(**اما على القول بكون الاستصحاب**) مـن الاصول العملية ففى كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلماً فى احوال السنة بل هو نظير سائر القواعد المستفادة من الكتاب والسنة و المسئلة الاصولية هـى التى بمعونتها يستنبط هذه القاعدة من قولهم عليهم السلام لاتنقض اليقين بـالشك وهـى المسائل الباحثة عـن احوال طريق الخبر كمسائل التعادل والترجيح و غيرهمـا وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه فهذه القاعدة كقاعدة البرائة والاشتغال نظير قاعده نفى الضرر والحرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف .

(والمايز بين المسئلة الاصولية والقاعدة الفقهية) على ما تعرض له بعض المحققين هوان النتيجة فى المسئلة الاصولية دائماً تكون حكماً كليا لايتعلق بعمل آحاد المكلفين الابعد التطبيق الخارجى واما النتيجة فى القاعدة الفقهية فقد يكون جزئية لاتحتاج فى تعلقها بعمل الآحاد الى التطبيق بل غالبا تكون كذلك .

(نعم يندرج) تحت هذه القاعدة مسئلة اصولية يجرى فيها الاستصحاب كما يندرج المسئلة الاصولية احياناً تحت ادلة نفى الحرج كما ينفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفى الحرج نعم يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجرائها فى موردها اعنى صورة الشك فى بقاء الحكم الشرعى السابق كنجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره مختص بالمجتهد و ليس وظيفة للمقلد فهى مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولاينفع للمقلد وهذا من خواص المسئلة الاصولية فان المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص التكلم فيها بالمستنبط ولاحظ لغيره فيها فان قلت ان اختصاص هذه المسئلة بالمجتهد لاجل ان موضوعها وهو

(اقول) قوله هذا اشارة الى دفع ما يتوهم من ان الميزان الذى ذكر للمسئلة الاصولية من كونها ممهدة لاستنباط الحكم يجرى فى هذه القاعدة ايضا فكيف يقال اذا قلنا بكون الاستصحاب من الاصول العملية ففى كونه من المسائل الاصولية غموض لان الاستصحاب حينئذ قاعدة مستفادة من السنة وليس التكلم فيه تكلماً فى احوال السنة .

(وحاصل الدفع) ان الميزان المذكور ينبغى ان يكون من شأنه ذلك لا ما قد يتفق فيه احيانا كما قد يندرج تحت هذه القاعدة مسئلة اصولية يجرى فيها الاستصحاب كالاستصحاب الجارى فى باب الالفاظ كاستصحاب العموم والاطلاق وبقاء المعنى اللغوى وكاستصحاب حجية العام المخصص و المطلق المقيد فى الباقى بناء على جريانه كما يندرج المسئلة الاصولية احياناً تحت ادلة نفى الحرج كما ينفى وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدمه بنفى الحرج .

(**نعم يشكل**) كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجرائها فى

الشك فى الحكم الشرعى و عدم قيام الدليل الاجتهادى عليه لايتشخص الا للمجتهد والافمضمونه و هو العمل على طبق الحالة السابقة و ترتيب آثارها مشترك بين المجتهد و المقلد قلت جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد و ترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد نعم تشخيص مجرى خبرالواحد وتعيين مدلوله و تحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان المجتهد نائب عن المقلد فى تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية و تشخيص مجارى الاصول العملية والافحكم الله الشرعى فى الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا .

موردها اعنى صورة الشك فى بقاء الحكم الشرعى السابق كنجاسة الماء المتغير بعدزوال تغيّره مختص بالمجتهد وليس وظيفة للمقلد فهى مما يحتاج اليه المجتهد فقط ولاينفع للمقلد .

(**وهذا**) من خواص المسئلة الاصولية فانها لما مهّدت للاستباط فلاحظ لغير المستنبط فيها فكل حكم يستنبطه المجتهد من الادلة باعمال ماائبته فى الاصول ان كان بعد الاستنباط يشترك فيه المجتهد والعامى فهو حكم فرعى فقهى و كل حكم يختص بالمجتهد بعد الاستنباط فهو حكم اصولى لامحالة والاستصحاب من القسم الثانى فان المجتهد بعد استنباطه لزوم الحكم على طبق الحالة السابقة من اخبارالباب لم ينتفع به المقلد وليس له الحكم بنجاسة الماء المتغيربعد زوال تغيره بل هذا مما يختص به المجتهد .

(**و من هنا يظهر**) وجه الفرق بين الاستصحاب و قاعدة نفى الضرر والحرج ايضا فان اجراء الاستصحاب فى مورده مشروط بالفحص عن حال الادلة وهو من وظيفة المجتهد بخلافهما فان موارد اجرائهما غير مشروط بالفحص بل

بعد تعيين مواردهما وتحديد حدودهما من طرفه يرجع اليهما المقلد فى الموارد الجزئية كغيرهما من الاحكام الفرعية ولا تكون القاعدتان بعد اعلام المجتهد الا كوجوب الصلاة والصوم فافهم .

(**فان قلت**) اختصاص هذه المسئلة بالمجتهد لاجل ان موضوعها و هو الشك فى الحكم الشرعى وعدم قيام الدليل الاجتهادى عليه لا يتشخص الا للمجتهد والافمضمونه وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين المجتهد والمقلد .

(قلت) جميع المسائل الاصولية كذلك لان وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه ليس مختصا بالمجتهد فاصل العمل بمقتضاه مشترك بين المجتهد و المقلد فان معاصرى الائمة صلوات الله عليهم اجمعين ممن كان من اهل اللسان بل مقاربى اعصارهم كانوا يعملون بالروايات التى يسمعونها عنهم عليهم السلام اوالمروية عنهم عليهم السلام بتوسط الثقات كما يعملون بفتاوى من رخّص لهم الائمة عليهم السلام الاخذ بها وهذا امر ظاهر لاينكره احد .

(نعم) تشخيص مجرى خبر الواحد وتعيين مدلوله وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه من ذلك وعجز المقلد عنه فكان المجتهد نائب عن المقلد فى تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية وتشخيص مجارى الاصول العملية والافحكم الله الشرعى فى الاصول والفروع مشترك بين المجتهد والمقلد هذا

(و قد جعل بعض السادة) الفحول الاستصحاب دليلا على الحكم فى مورده وجعل قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك دليلا على الدليل نظير آية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد حيث قال ان استصحاب الحكم المخالف للاصل فى شيء دليل شرعى رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل الى ان قال فى آخر كلام له سيأتى نقله وليس عموم قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته الا كعموم آية النبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المعتبرة انتهى اقول معنى الاستصحاب الجزئى فى المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة فى ذلك الماء النجس سابقاً وهل هذا الانفس الحكم الشرعى

(اقول) ان السيد بحر العلوم قدس سره جعل الاستصحاب دليلا على الحكم فى موارده ومجاريه وجعل الاخبار الواردة فى الباب مثل قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك وماهو بمثابته دليلا على الدليل نظير آية النبأ بالقياس الى اخبار الآحاد **(حيث قال السيد قده)** على ماحكاه الشيخ قدس سره ان استصحاب الحكم المخالف للاصل فى شيء دليل شرعى رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل الى ان قال فى آخر كلام له سيأتى نقله وليس عموم قولهم عليهم السلام لا تنقض اليقين بالشك بالقياس الى افراد الاستصحاب و جزئياته الا كعموم آية النبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المعتبرة انتهى **اقول** يحتمل ان يكون مراد السيد فى قوله رافع لحكم الاصل ومخصص لعمومات الحل من الاصل اصل البرائة ومن عمومات الحل مثل قوله تعالى احل لكم الطيبات خلق لكم مافى الارض جميعاً وامثالهما فافهم.

(و على كل حال) قد اورد الشيخ قده على السيد ره بقوله معنى الاستصحاب الجزئى فى المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة فى ذلك الماء النجس سابقاً و هل هذا الانفس الحكم

و هل الدليل عليه الاقولهم عليهم السلام لاتنقض اليقين بالشك و بالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات هذا كله فى الاستصحاب الجارى فى الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهرى الكلى واما الجارى فى الشبهة الموضوعية كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرو وطهارة بدنه فلااشكال فى كونه حكماً فرعيا سواء كان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول نظير التكلم فى اعتبار سائر الامارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة ونحوها فى الشبهات الخارجية وعلى الثانى من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحوذلك .

الشرعى وهل الدليل عليه الاقولهم عليهم السلام لاتنقض اليقين بالشك .

(وبالجملة) فلا فرق بين الاستصحاب و سائر القواعد المستفادة من العمومات هذا كله فى الاستصحاب الجارى فى الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهرى الكلى .

(واما الجارى فى الشبهة الموضوعية) كعدالة زيد ونجاسة ثوبه وفسق عمرووطهارة بدنه فلا اشكال فى كونه حكماً فرعيا سواءكان التكلم فيه من باب الظن ام كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول نظير التكلم فى اعتبارساير الامارات كيد المسلمين وسوقهم والبينة والغلبة ونحوها فى الشبهات الخارجية وعلى الثانى من باب اصالة الطهارة وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ ونحوذلك .

(نظير ايراد الشيخ قده على السيد ره) ايراد صاحب بحر الفوائد عليه حيث قال ان ظاهر كلام السيد ره محل مناقشة جزماً فانك قد عرفت ان حقيقة الاستصحاب على الاخبار هو عين مفاد الاخبار الناهية عن نقض

اليقين بغير اليقين فليس هنا استصحاب مع قطع النظر عن الاخبار حتى تجعل دليلا عليه كخبر الواحد بالنسبة الى آية النبأ مثلا فان هناك اموراً المسئلة الفقهية التى ورد فيها الخبر ونفس الخبر وآية النبأ و اما فى المقام فليس فيه الا المسئلة الفقهية التى تتكفل لبيان حكمها فى مرحلة الظاهر الاخبار الواردة فيه فطهارة من خرج عنه المذى مثلا حكم شرعى هو مدلول قوله لاتنقض اليقين بالشك وليس هنا استصحاب غير هذا المدلول فما افاده بظاهره غير مستقيم جداً اللهم الا ان يوجّه بتنزيل الاخبار على ارادة بيان اعتبار الظن الاستصحابى وهو فى غاية البعد من كلامه هذا .

(الرابع) ان المناط فى اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهرى هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة واما على القول بكونه من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن فى خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية مع عدم اعتبارهم ان يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك لادنى متتبع فى احكام العبادات و المعاملات و المرافعات و السياسات نعم ذكر شيخنا البهائى قده فى الحبل المتين فى باب الشك فى الحدث بعد الطهارة

(**اقول**) لااشكال فيما افاده الشيخ قدس سره من اناطة الاستصحاب مبنيا على استفادته من الاخبار على مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة و ان لم يحصل الظن بالبقاء نوعاً اوشخصاً ولا كلام فى ذلك عند اكثر القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الاخبار لان المستفاد منها ان ناقض اليقين منحصر فى اليقين والنهى عن النقض بالشك فى بعض الاخبار لايعارضه لان الشك فى اللغة هو خلاف اليقين فيشمل الظن ايضا نعم لو كان هناك ظن معتبر تعيّن العمل به من باب تحكيمه على الاخبار لامن باب خروج المورد عنها هذا كله على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد .

(**واما على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن**) فهل المراد من الظن الظن النوعى المطلق اوالمقيد بعدم قيام الظن على الخلاف او الظن الشخصى الفعلى فى خصوصيات الموارد وجوده بل اقوال .

(**والمستفاد**) من كلمات الاكثر القائلين باعتبار الاستصحاب لاجل الظن هوالوجه الاول فمرادهم من قولهم ماثبت دام هوالدوام الظنى بحسب نوع الثابت لوخلى ونفسه مع قطع النظر عن العوارض والمزاحمات كما استظهر ذلك الشيخ قدس سره .

(**حيث قال**) فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن فى

ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصى حيث قال لايخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة وشك فى الحدث لايبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً بل قد يزول الرجحان ويتساوى الطرفان بل ربما يصير الراجح مرجوحاً كما اذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب فى صدور الحدث منه و لم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدار على الظن فما دام باقياً فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه ورفع فى الخلد مقامه .

خصوص المقام كما يعلم ذلك من حكمهم بمقتضيات الاصول كلية اى المثبتة و النافية من اول الفقه الى آخره مع عدم اعتبارهم ان يكون العامل بها ظانا ببقاء الحالة السابقة و يظهر ذلك لا دنى متتبع فى احكام العبادات و المعاملات والمرافعات والسياسات .

(نعم) صريح الشيخ البهائى ره فى الحبل المتين على ماحكاه الشيخ قدس سره فى المتن هوالوجه الثالث وهواناطة اعتبارالاستصحاب بالظن الشخصى فى موارد الاخذبه .

(حيث قال) شيخنا البهائى فى الكتاب المذكورفى باب الشك فى الحدث بعد الطهارة مايظهرمنه اعتبارالظن الشخصى حيث قالالايخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة و شك فى الحدث لايبقى على نهج واحد بل يضعف بطول المدة شيئاًفشيئاً بل قد يزول الرجحال ويتساوى الطرفان بل ربمايصير الراجح مرجوحاً كما اذا توضأ عند الصبح وذهل عن التحفظ ثم شك عند المغرب فى صدور الحدث منه ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت والحاصل ان المدارعلى الظن فمادام باقيا فالعمل عليه وان ضعف انتهى كلامه ره والوجه فى ان كلامه ظاهرفى اعتبارالظن الشخصى تعرضه فى مورد الاستصحاب لاختلاف الظنون و تفاوته فى القوة و الضعف بطول المدة و قصرها و هو انما يتصوّر فى الظنون الشخصية لاالنوعية .

(ويظهر من شارح الدروس) ارتضائه حيث قال بعد حكاية هذا الكلام ولايخفى ان هذا انما يصح لو بنى المسئلة على ان ماتيقن بحصوله فى وقت ولم يعلم او يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك فى نقيضه لايعارضه اذا الضعيف لايعارض القوى لكن هذا البناء ضعيف جداً بل بناؤها على الروايات مؤيدة باصالة البرائة فى بعض الموارد وهى تشمل الشك والظن معاً فاخراج الظن منها مما لاوجه له اصلا انتهى كلامه ويمكن استظهار ذلك من الشهيد قده فى الذكرى حيث ذكران قولنا اليقين لاينقضه الشك لايعنى به اجتماع اليقين

(اقول) ان المستفاد من كلام المحقق الخونسارى بناء على القول باعتبار الاستصحاب من باب الظن ارتضائه بما هو صريح كلام الشيخ البهائى فى الحبل المتين من اناطة اعتبار الاستصحاب بالظن الشخصى فى موارد الاخذ به .

(**حيث قال**) المحقق المزبور بعد حكاية كلام الشيخ البهائى ولايخفى ان هذا انما يصح لو بنى المسئلة على ان ماتيقن بحصوله فى وقت ولم يعلم او يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه والشك فى نقيضه لايعارضه اذا الضعيف لايعارض القوى لكن هذا البناء ضعيف جداً بل بناؤها على الروايات مؤيدة باصالة البرائة فى بعض الموارد وهى تشمل الشك و الظن معاً فاخراج الظن عنه مما لاوجه له اصلا انتهى كلامه .

(قوله والشك فى نقيضه الخ) والمراد بالشك هنا هو الاحتمال المرجوح والمراد بالنقيض هوزوال الحالة السابقة والمراد من الاحتمال الضعيف هو الوهم ومن الاحتمال القوى هو الظن بالبقاء .

(قوله) فى بعض الموارد يعنى الاستصحابات النافية للتكليف .

(قوله فاخراج الظن منها) قال بعض الاعلام من المحشين يعنى استخراج الظن من الروايات وتخصيصها بصورة افادتها الظن بالبقاء كما زعمه

والشك بل المراد انااليقن الذى كان فى الزمن الاول لايخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظن و الشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات انتهى كلامه ومراده من الشك مجرد الاحتمال بل ظاهر كلامه ان المناط فى اعتبار الاستصحاب من باب اخبار عدم نقض اليقين بالشك هو الظن ايضاً فتأمل .

الشيخ البهائى مما لاوجه له وليس المراد بالاخراج هو معناه الظاهر وبالظن الظن بالخلاف لانه يخرج الشك ايضاعلى زعم الشيخ البهائى لانه قدحصر الاستصحاب بصورة الظن بالبقاء فقط وفى النسخة التى عندى من شرح الدروس فاخراج الظن عنه ويكون الضمير راجعاً الى الاستصحاب ويكون الاخراج بالمعنى المذكور انتهى .

(ثم اعلم) ان توافق المحقق فيما يستفاد من كلام البهائى من اناطة اعتبار الاستصحاب بالظن الشخصى مبنى على القول بكونه من باب الظن كما حكاه عنه فى الكتاب وان ضعف القول به من جهة المنع الصغروى كما ربما يستظهر من كلامه او الكبروى كما هو الظاهر منه بعد التأمل فيه وبنى امره على الروايات الشاملة لصورتى الشك والظن معاً فلامعنى للحكم باختصاص اعتباره بالظن واخراجه عنها وافراده فى الحجية من جهة توهم اناطته بالظن وهذا الاستظهار تعرض له فى بحر الفوائد ثم قال فتدبر حتى لايختلط عليك الامر فى مراده من العبارة من جهة لفظة الاخراج .

(ثم ربما) يستظهر الاناطة بالظن الشخصى من الشهيد فى الذكرى ايضا فى باب الوضوء حيث ذكر ان قولنا اليقين لاينقضه الشك لايعنى به اجتماع اليقين والشك بل المراد ان اليقين الذى كان فى الزمن الاول لايخرج عن حكمه

بالشك فى الزمان الثانى لاصالة بقاء ما كان فيؤل الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات انتهى كلامه .

(**ووجه الاستظهار**) فى ان مراده ره من الظن هو الظن الشخصى قوله فيؤل الى اجتماع الظن والشك فان المتبادر من هذا الكلام ان المراد من الظن هو الظن الشخصى كما يشير اليه قوله فيرجح الظن عليه كما هو مطرد فى العبادات فاذا اجتمع الظن والوهم فيها فى الركعات بل الافعال لايعتنى بالوهم بل يعمل بالظن والظن المعتبر فى العبادات هو الظن الشخصى لا النوعى كما لايخفى على المتتبع فى الفقه .

(**قوله فتأمل**) يحتمل ان يكون اشارة الى منع الاستظهار الاخير لان مجرد التعبير بان اليقين لاينقضه الشك لايدل على ان غرضه ذلك من باب الاخبار خصوصاً مع ملاحظة قوله قولنا من دون استناد الى خبر اصلا .

(ويمكن) ان يكون اشارة الى احتمال كون مراده بالظن الظن النوعى المجامع مع الشك بمعنى تساوى الطرفين وحينئذ فلايستظهر من كلام الشهيد ره اعتبار الظن الشخصى فان قيل ان ارادة احتمال الظن النوعى بعيد من كلامه قيل نعم الا ان ارادة مجرد الاحتمال من الشك بحيث يشمل الوهم بعيد ايضا ومع الدوران لاوجه لاستظهار الظن الشخصى من كلامه .

(الخامس) ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر فى استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق ان الاستصحاب يتقوم بامرين (احدهما) وجود الشيء فى زمان سواء علم به فى زمان وجوده ام لا نعم لابد من احراز ذلك حين ارادة الحكم بالبقاء بالعلم اوالظن المعتبر واما مجرد الاعتقاد بوجود شيء فى زمان مع زوال ذلك الاعتقاد فى زمان آخر فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحى وان توهم بعضهم جريان عموم لا تنقض فيه كما سننبه عليه (والثانى) الشك فى وجوده فى زمان لاحق عليه فلو شك فى زمان سابق عليه فلا استصحاب وقد يطلق عليه الاستصحاب القهقرى مجازاً .

(**اقول**) لاينبغى الخلاف فى اعتبار الامرين فى مورد الاستصحاب ومحله بل كلماتهم على اختلافها فى تعريف الاستصحاب على ما عرفت الكلام فيه منطبقة عليه .

(**احدهما**) المتيقن السابق بمعنى لزوم احرازه فى زمان الحكم بالبقاء والاثبات والاستصحاب بالقطع اوبما نزّل منزلة القطع كمايظهر ذلك من عبارته قدس سره سواء كان هناك يقين سابق ايضا لوجوده السابق فى زمان وجوده اولا بل حصل فى زمان الشك فانه لا يعتبر فى الحكم بالبقاء شرعاً وعقلا الاحراز كون المحكوم به البقاء والوجود الثانوى للشيء فى زمان ارادة الحكم من غير نظر الى سبق اليقين اصلا وهذا مما لاخلاف فيه .

(**وان اوهم**) بعض العبارات فى بادى النظر اعتبار سبق اليقين لكنه من جهة الغلبة لامن جهة اعتبار السبق فى جريان الاستصحاب كما هوظاهر .

(**واما اذا لم يكن**) هناك متيقّن سابق فى زمان ارادة الاستصحاب بل كان هناك يقين سابق مع زواله حين ارادة الاستصحاب بان تعلق الشك بنفس ما

(ثم) المعتبر هو الشك الفعلى الموجود حال الالتفات اليه اما لو لم يلتفت فلااستصحاب وان فرض شك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله فى اللاحق فشك جرى الاستصحاب فى حقه فلو غفل عن ذلك وصلى بطلت صلاته لسبق الامر بالطهارة ولا يجرى فى حقه حكم الشك فى الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعدالفراغ لا الموجود من قبل نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك فى كونه محدثا حال الصلاة او متطهراً جرى فى حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهى عن الدخول فيه بدونها نعم هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولا حكومة قاعدة الشك بعدالفراغ عليه فافهم .

تعلق به القطع كما لورأى فى ثوبه دماً وايقن بكونه دماً ثم زال يقينه السابق من جهة احتمال كونه شيئاً آخر لونه الحمرة فلا يتحقق معه الاستصحاب الاصطلاحى لان الشك فيه متعلق بالحدوث لا البقاء حتى يكون الحكم به استصحاباً .

(وهذا) هو المسمى بقاعدة اليقين وبالشك الساري فى لسان بعضهم فى قبال الاستصحاب الاصطلاحى المسمّى بالشك الطارى فى لسانه وقد تعرّض لهما الشيخ قدس سره فى خاتمة الاستصحاب فى الامر الثانى مما يعتبر فى الاستصحاب .

(وثانيهما) الشك فى وجود الشيء فى زمان لاحق عليه بمعنى تقدم المتيقن على المشكوك فلو كان الامر بالعكس بان يكون الشك فى الزمان السابق واليقين فى الزمان اللاحق كما اذا تيقن بعدالة زيد يوم الجمعة وشك فى عدالته فى يوم الخميس فلا استصحاب حقيقة لان المعتبر فى الاستصحاب هو اليقين السابق والشك اللاحق بان يكون حدوث متعلق الشك متأخراً عن متعلق اليقين .

(نعم) يطلق عليه الاستصحاب مجازاً ويسمى فى اصطلاح الاصحاب بالاستصحاب القهقرى والاستصحاب المعكوس .

(ثم المعتبر) هو الشك الفعلى الموجود حال الالتفات اليه ولايكفى فى الاستصحاب الشك الشأنى والفرضى بمعنى انه لو التفت اليه لكان شاكاً اذ هذا خارج عن موضوع الاستصحاب وذلك لظهور قوله عليه السلام لاتنقض اليقين بالشك فى الشك الفعلى وهو المتبادر منه بل وقوع لفظ الشك فى بعض روايات الباب بلفظ الماضى الدال على تحقق الوقوع كقوله عليه السلام فى رواية زرارة لانك كنت على يقين من طهارتك فشككت الخ ظاهر بل صريح فى حدوث الشك ووقوعه فعلا .

(وعلى هذا) فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله فى اللاحق فشك جرى الاستصحاب فى حقه ومقتضاه وجوب تحصيل الطهارة للصلاة وان كان نفس الشك ايضا مقتضاه ذلك لاشتغال الذمة بالامر بالصلاة مع الطهارة ومعه لاحاجة فى الحكم بوجوب تحصيل الطهارة الى الاستصحاب الا ان المقصود تصوير جريانه فلوشرع فى الصلاة والحال هذه لم تصح لسبق الامر بالطهارة ولايجرى فى حقه حكم الشك فى الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه الشك الحادث بعد الفراغ لاالموجود من قبل .

(ثم قال) قده نعم لوغفل عن حاله بعد اليقين بالحدث وصلى ثم التفت وشك فى كونه محدثا حال الصلاة اومتطهراً جرى فى حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل وعدم وجوده قبله حتى يوجب الامر بالطهارة والنهى عن الدخول فيه بدونها (نعم) هذا الشك اللاحق يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة لولاحكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه فافهم .

(قوله فافهم) قيل لعله اشارة الى ان الاستصحاب هيهنا من الاصول المثبتة فلايجدى فى اثبات وجوب الاعادة وذلك لان وجوب الاعادة من الآثار العقلية للصلاة مع الحدث من حيث ان انتفاء الشرط يستلزم انتفاء المشروط عقلا فح قاعدة الشك بعد الفراغ تقتضى الصحة بلا معارضة شيىء اصلا .

(السادس) فى تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان الخلاف فى مسئلة الاستصحاب فى كلها او بعضها فنقول ان له تقسيماً باعتبار المستصحب و آخر باعتبار الدليل الدال عليه و ثالثاً باعتبار الشك المأخوذ فيه .

(واما بالاعتبار الاول) فمن وجوه (احدها) من حيث ان المستصحب قد يكون امراً وجودياً كوجوب شيىء او طهارته او رطوبة ثوب او نحو ذلك وقد يكون عدمياً وهو على قسمين (احدهما) عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعى ويسمى عندبعضهم بالبرائة الاصلية واصالة النفى (والثانى)

(الامر السادس) فى تقسيم الاستصحاب الى اقسام ليعرف ان موضع الخلاف بين الاعلام فى مسئلة الاستصحاب فى اىّ قسم منها .

(فنقول) ولمّا كان للاستصحاب اركان ثلاثة المستصحب واليقين والشك فلابدّ من ان يلاحظ تقسيمه بالنسبة اليها حيث قال قده ان لـه تقسيماً باعتبار المستصحب و آخر باعتبار الدليل الدال عليه و ثالثاً باعتبار الشك المأخوذ فيه ثم اقتصر فى تقسيم كل منها على اقسام ثلاثة .

(اما بالاعتبار الاول) فمن وجوه (الاول) من حيث ان المستصحب قد يكون امراً وجودياً كالامثلة المذكورة فى الكتاب و قد يكون عدميا وهو على قسمين .

(**احدهما**) عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعى ويسمى عند بعضهم بالبرائة الاصلية واصالة النفى يعنى ويسمى المستصحب وهو عدم اشتغال الذمة بالبرائة الاصلية واستصحابه باصالة النفى ففى العبارة ادنى مسامحة .

(والثانى) غيره كعدم نقل اللفظ عن معناه و عدم القرينة و عدم موت زيد و رطوبة الثوب و حدوث موجب الوضوء او الغسل و نحو ذلك .

غيره كعدم نقل اللفظ عن معناه وعدم القرينة وعدم موت زيد ورطوبة الثوب وحدوث موجب الوضوء او الغسل ونحو ذلك ولا خلاف فى كون الوجودى محل النزاع واما العدمى فقد مال الاستاد قده الى عدم الخلاف فيه تبعاً لماحكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الاجماع على اعتباره فى العدميات واستشهد على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك وغير ذلك وببنائهم هذه المسئلة على كفاية العلة المحدثة للابقاء .

(اذا عرفت هذا) فنقول اذا كان المستصحب امراً وجوديا فلاريب فى دخوله فى محل النزاع و اما العدمى فقد مال الاستاد قده يعنى شريف العلماء الى عدم الخلاف فيه تبعا لماحكاه عن استاده صاحب الرياض من دعوى الاجماع على اعتبار الاستصحاب فى العدميات .

(و استشهد) على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور باستقرار سيرة العلماء قديماً و حديثاً على التمسك بالاصول العدمية مثل اصالة عدم القرينة والنقل والاشتراك و غير ذلك و ببنائهم هذه المسئلة على كفاية العلة المحدثة للابقاء فان الظاهر من هذا البناء اختصاص النزاع بالوجودى بناء على ان الاعدام لايعلّل او ان علّتها عدم علّة الحدوث .

(ثم) ان حجية السيرة مشروطة بامور .

(احدها) عدم انبعاثها من عدم المبالات فى الدين .

(و ثانيها) عدم نشوها عن الاحتياط .

(و ثالثها) اجتماع شرائط تقرير الامام عليه السلام .

(و رابعها) استمرارها الى زمان المعصوم عليه السلام و اذا انقطع آخرها فلا

حجية فيها فاذا كانت جامعة للشروط المذكورة فتكون حجيتها من جهة كشفها عن قول الامام عليه السلام كالاجماع القولى هذا فى سيرة العلماء واما سيرة العوام فهل تكشف عن قول العلماء الكاشف عن قول المعصوم عليه السلام او تكشف عن قول الامام عليه السلام اولا من دون واسطة فيه وجهان بل قولان تفصيل البحث فى اطراف السيرة موكول الى محله .

(اقول) مااستظهره قده لايخلوعن خفاء اما دعوى الاجماع فلامسرح لها فى المقام مع ما سيمربك من تصريحات كثير بخلافه وان كان يشهد له ظاهر التفتازانى فى شرح الشرح حيث قال ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب انما هو فى الاثبات دون النفى الاصلى (واما سيرة العلماء) فقد استقرت فى باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كلتيهما قال الوحيد البهبهانى فى رسالته الاستصحابية بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل عن بعض آخر ما هذا لفظه لكن الذى نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون الامر حقيقة فى الوجوب عرفاً فكذا لغة لاصالة عدم النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لايخفى على المتتبع انتهى وحينئذ فلاشهادة فى السيرة الجارية فى باب الالفاظ على خروج العدميات.

(اقول) ان الشيخ قدس سره كان مصراً على ان الشك فى الاعدام شك فى الرافع وسيجىء منه فى مقام التفصيل بين الوجودى والعدمى تصريحه بذلك وسيجىء فى مقام الاستدلال على مختاره من حجية الاستصحاب فى الشك فى الرافع التصريح بظهور كلمات جماعة فى الاتفاق عليها و جعله دليلا اولا لما اختاره و لم ينقل الخلاف الا عن الغزالى .

(و قد اقر فى هذا المقام) ان الشك فى الاعدام ايضا داخل فى محل النزاع و سيأتى منه التصريح فى مواضع بان الشك فى الرافع ايضا داخل فى حريم النزاع وسيجىء فى مقام بيان حجة القول التاسع التامل فى كون الشك فى الاعدام راجعاً الى الشك فى الرافع دائماً ويفهم من جميع ذلك كونه قدس سره متحيّراً فى ذلك والله اعلم .

واما استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقى عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودى فمع انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الاتى بالعدمى وبانه يقتضى ان يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضى لامن حيث الرافع يمكن توجيهه ايضاً بان الغرض الاصلى هنا لماكان هو التكلم فى الاستصحاب الذى هومن ادلة الاحكام الشرعية اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودى مع أنه يمكن أن يكون الغرض تتميم المطلب فى العدمى بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذا لم يحتج فى بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى نعم ظاهر عنوانهم للمسئلة باستصحاب الحال وتعريفهم له ظاهر الاختصاص بالوجودى الا ان الوجه فيه بيان الاستصحاب الذى هو من الادلة الشرعية للاحكام ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم فى عنوان المسئلة باستصحاب الحال فى الوجودى والا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية .

(وكيف كان) قال الشيخ قدس سره ان ما استظهره الاستاذ ره لايخلو عن خفاء اما دعوى الاجماع فلامسرح لها فى المقام ظاهر هذا الكلام كون هذا جواباً واحداً وهو ان تصريحات كثير بخلافه مانع عن ادّعاء الاجماع ولكن نقل عنه فى مجلس البحث انه كان يريد فيه ان يجعل هذا الكلام جوابين .

(والناقل عن الشيخ قدس سره) هو صاحب بحر الفوائد حيث قال كان الاستاذ العلامة فى مجلس البحث يريد ان يجعل هذا الكلام جوابين .

(احدهما) عدم الجدوى للاجماع هنا من حيث رجوع الكلام فى المسئلة الى الصغرى اى من حيث افادة الاستصحاب للظن وعدمه ومن المعلوم ان الاتفاق

فيه مما لايكشف عن قول المعصوم .

نعم لو كان نزاعهم مختصا بالكبرى و هـو اعتبار الظن العقلى فى المقام امكن ان يقال ان اتفاقهم عليه فى العدميات يكشف عن قول المعصوم فتدبر .

(**ثانيهما**) المنع من تحققه بملاحظة ما سيجىء من نقل الخلاف انتهى .

(**ولكن**) يظهر من كلام التفتازانى فى شرح الشرح ان النزاع والخلاف فى الاثبات دون النفى الاصلى فالنفى محل الوفاق بين المنكر والمثبت حيث قال فيه ان خلاف الحنفية المنكرين للاستصحاب انما هو فى الاثبـات دون النفى الاصلى (ثم) قيل يمكن ان يحمل كلامه على ارادة حجية الاستصحاب لنفى شىء دون اثباته كاثبات الارث مثلا باستصحاب الحيوة كما ذهب اليه البعض وحينئذ فلا شاهد فى كلامه للمدّعى .

(**واما سيرة العلماء**) مضافا الى ان موردها فى التعبديات وفى الامور التوقيفية الشرعية حتـى يستكشف منهـا الاذن والرخصة من الشارع دون باب الالفاظ الذى مرجعه الى العرف وبناء العقلاء فقد استقرت فى باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية والعدمية كلتيهما فانهم كمـا يتمسّكون بالاصول العدمية حيث انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون ان الامر حقيقة فى الوجوب عرفاً فكذلك لغة لاصالة عدم النقل كذلك يتمسكون بالاصول الوجودية ايضا حيث يستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية فلو كان استقرار السيرة سببا لخروج العدميات عن محل النزاع لكان ذلك سببا لخروج الوجوديات عنه ايضا لجريانها فى كلتيهما معاً .

(**قال الوحيد البهبهانى**) فى رسالته الاستصحابية بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقا عن بعض واثباته عن بعض والتفصيل عن بعض آخر ما هذا لفظه لكن الذى نجد من الجميع حتى مـن المنكر مطلقا انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون الامر حقيقة فى الوجوب عرفاً فكذا لغة لاصالة عدم

النقل ويستدلون باصالة بقاء المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية الى غير ذلك كما لايخفى على المتتبع انتهى وحينئذ فلاشهادة فى السيرة الجارية فى باب الالفاظ على خروج الاستصحابات العدمية الجارية فى غير باب الالفاظ فتأمل

(قال صاحب بحر الفوائد) فى المقام ونعم ماقال ان جريان السيرة واستقرارها على التمسك بالاصول فى باب الالفاظ وجودية كانت اوعدمية ليس من جهة الاستصحاب بل من حيث الظهور النوعى الذى جرت طريقة اهل اللسان على الاتكال عليه فى باب الالفاظ حسبما سيجىء الاشارة اليه فى كلام الاستاد العلامة فلاينفع هذه السيرة للمستدل اصلا مضافا الى عدم الشهادة فيها على مطلبه لجريانها فى الوجودى ايضا انتهى .

(واما استدلالهم على اثبات الاستصحاب) باستغناء الباقى عن المؤثر الظاهر الاختصاص بالوجودى فمع انه معارض باختصاص بعض ادلتهم الآتى بالعدمى مثل استدلال النافين لحجية الاستصحاب بانه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافى لاعتضاده بالاستصحاب مع ان الاستصحاب المعتضد لبينة النافى هوالاستصحاب العدمى واستدلال المثبتين بانه لولم يكن الاستصحاب حجة للزم سد باب الاستنباط والاستدلال بالكتاب والسنة لاحتياج الاستدلال بهما الى التمسك باستصحاب عدم تخصيص عموماتهما و عدم نقل الفاظهما عن المعانى اللغوية وغير ذلك واللازم باطل فالملزوم مثله فهذا الاستدلال عام بالنسبة الى الوجودى والعدمى .

(**قوله** وبانه يقتضى ان يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضى لامن حيث الرافع) ووجه ذلك انه مع الشك فى الرافع لايتفاوت الحال بين القول باحتياج الباقى الى المؤثر وبين عدمه اذالشك فى الرافع انما هو بعد القطع بوجود المقتضى وفرض وجوده لولا الرافع فالقول باحتياج الباقى الى المؤثر لايمنع من اعتبار الاستصحاب فيه .

(**وعلى اى حال**) الاستدلال المذكور مضافا الى انه معارض بالوجهين المذكورين يمكن توجيهه ايضا بان الغرض الاصلى هنا لماكان هوالتكلم فى الاستصحاب الذى هو من ادلة الاحكام الشرعية اكتفوابذكر مايثبت الاستصحاب الوجودى اذ الاستصحاب العدمى لايصلح دليلا لوجود حكم كلى شرعى مع انه يمكن ان يكون الغرض تتميم المطلب فى العدمى بالاجماع المركب بل الاولوية لان الموجود اذالم يحتج فى بقائه الى المؤثر فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى.

(**نعم ظاهر عنوانهم**) للمسئلة باستصحاب الحال على ماتقدم فى اول الاستصحاب وتعريفهم له بالابقاء والاثبات و غيرهما ظاهر الاختصاص بالوجودى ولايصدق على العدمى الاان يقال ان الوجه فيما ذكر بيان الاستصحاب الذى هو من ادلة الاحكام الشرعية تكليفية اووضعية اذعدم الحكم ليس حكما شرعيا مجعولا من الشارع والا لزاد الحكم على الخمسة ولذا عنونه بعضهم بل الاكثر باستصحاب حال الشرع.

(**ومما ذكرنا**) يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع بظاهر قولهم فى عنوان المسئلة باستصحاب الحال فى الوجودى و الالدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية.

(وممن يظهر منه) دخول العدميات فى محل الخلاف الوحيد البهبهانى فيما تقدم منه بل لعله صريح فى ذلك بملاحظة ماذكره قبل ذلك فى تقسيم الاستصحاب واصرح من ذلك فى عموم محل النزاع استدلال النافين فى كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافى لاعتضاده بالاستصحاب واستدلال المثبتين كما فى المنية بانه لولم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لايندفع الا بالاستصحاب (وممن) انكر الاستصحاب فى العدميات صاحب المدارك حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذى تمسك به الاكثر لنجاسة الجلد المطروح .

(اقول) ممن يظهر منه دخول العدميات فى محل الخلاف الوحيد البهبهانى فيما تقدم منه بل لعله صريح فى ذلك بملاحظة ماذكره قبل ذلك فى تقسيم الاستصحاب لانه قسّم الاستصحاب قبل الكلام المذكور الى اقسام عديدة منها التقسيم باعتبار كون المستصحب وجوديا وعدميا فنسب انكار اعتباره مطلقا بعده الى جماعة .

(واصرح من ذلك) فى عموم محل النزاع استدلال النافين فى كتب الخاصة والعامة لحجية الاستصحاب بانه لوكان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافى وذلك لاعتضاد قول النافى غالباً بالاستصحاب ومنه استصحاب البرائة الاصلية عندهم واستدلال المثبتين كما فى المنية بانه لولم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الادلة لتطرق احتمالات فيها لايندفع الا بالاستصحاب كاحتمال القرينة والسهو والنسيان وغيرها فلابد من رفعها بالاستصحاب العدمى

(وممن يظهر منه ذلك) الشهيد ره فى الذكرى حيث ذكر للاستصحاب اقساماً وعدّ منها استصحاب ابقاء ما كان على ماكان ثم قال ومثاله ان

(وبالجملة) فالظاهر ان التتبع يشهد بان العدميات ليست خارجة عن محل النزاع بل سيجيء عند بيان ادلة الاقوال ان القول بالتفصيل بين العدمى والوجودى بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لايخلو من اشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه اذ ما من استصحاب وجودى الا ويمكن معه فرض استصحاب عدمى يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودى فيسقط فايدة نفى اعتبار الاستصحابات الوجودية وانتظر لتمام الكلام .

المتيمم الداخل فى الصلاة الواجد للماء فى اثنائها لاينقض صلاته استصحاباً لصحة الصلاة واستصحابا بالعدم المانع للصلاة وقال وصحة الاستدلال بهذين الاستصحابين مقررة فى موضعه فهذا الكلام ظاهر فى شمول النزاع للعدمى ايضا .

(وممن انكر الاستصحاب) فى العدميات صاحب المدارك فانه ينادى فى باب الجلد المطروح باعلى صوته بعدم اعتبار اصالة عدم التذكية الذى تمسك به الاكثر للنجاسة .

(وفى بحر الفوائد) حكى الاستاد العلامة ان صاحب المدارك علل انكار الاستصحاب المذكور بوجهين (احدهما) المنع من اعتبار الاستصحاب مطلقا (ثانيهما) معارضته باستصحاب عدم موت الحتف فكلامه صريح فى المنع عن اعتبار الاستصحاب حتى فى العدميات انتهى .

(وقال بعض المحشين) يحتمل ان لايكون غرض صاحب المدارك انكار الاستصحاب فى العدميات بل يكون غرضه انكار كون عدم التذكية حجة فى ترتيب آثار الموت حتف الانف عليه انتهى .

(وبالجملة) فالظاهر ان التتبع يشهد بان العدميات ليست خارجة عن

محل النزاع بل سيجيء عند بيان ادلة الاقوال ان القول بالتفصيل بين العدمى والوجودى بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن وجوده بين العلماء لايخلو من اشكال فضلا عن اتفاق النافين عليه اذ مامن استصحاب وجودى الاويمكن معه فرض استصحاب عدمى يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودى فان الطهارة لا تنفك عن عدم النجاسة والحيوة لاتنفك عن عدم الموت الى غير ذلك فيسقط فائدة نفى اعتبار الاستصحابات الوجودية وانتظر لتمام الكلام .

(ومما يشهد) بعدم الاتفاق فى العدميات اختلافهم فى ان النافى يحتاج الى دليل ام لا فلاحظ ذلك العنوان تجده شاهد صدق على ماادعينا (نعم) ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدميات من محل النزاع كاستصحاب النفى المسمى بالبرائة الاصلية فان المصرح به فى كلام جماعة كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد الاطباق على العمل عليه وكاستصحاب عدم النسخ فان المصرح به فى كلام غير واحد كالمحدث الاسترآبادى والمحدث البحرانى عدم الخلاف فيه بل مال الاول الى كونه من ضروريات الدين والحق الثانى بذلك استصحاب عدم المخصص والمقيد والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل فى تحقق شيىء فى الزمان الثانى على تحققه فى الزمان السابق عليه مختلف فيه من غير فرق بين الوجودى والعدمى

(ومما يشهد) بعدم الاتفاق فى العدميات اختلافهم فى ان النافى يحتاج الى دليل ام لا فان اصل العدم لو كان معتبراً بالاجماع لما كان وجه لهذا العنوان فان النافى يكون قوله حينئذ مطابقاً للاصل المعتبر فلا يحتاج الى الدليل فملاحظة ذلك العنوان تشهد على صدق ما ادعيناه من عدم الاتفاق فى العدميات فلولا الاختلاف فى الاستصحاب العدمى لما كان للاختلاف فى هذه المسئلة وجه هذا ما يقتضيه عبارة الكتاب فافهم.

(نعم ربما يظهر) من بعضهم خروج بعض الاقسام من الاستصحابات العدمية من محل النزاع كاستصحاب النفى المسمى بالبرائة الاصلية فانه منقول من غير واحد من الاعلام كالمحقق والعلامة والفاضل الجواد حيث صرحوا فى محكى كلامهم بالاطباق على العمل باستصحاب النفى ومثله استصحاب عدم النسخ فان المصرح به فى كلام غير واحد كالمحدث الاسترابادى والمحدث البحرانى عدم الخلاف فيه.

(نعم) قد يتحقق فى بعض الموارد قاعدة اخرى يوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان او عدم الدليل دليل العدم او ظهور الدليل الدال على الحكم فى استمراره او عمومه او اطلاقه او غير ذلك وهذا لاربط له باعتبار الاستصحاب ثم انا لم نجد فى اصحابنا من فرق بين الوجودى والعدمى نعم حكى شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية .

(بل مال الاول) فى الفوائد المدنية الى كونه من ضروريات الدين حيث قال بعد ذكر الاستصحاب واشباع الكلام فيه من جهة الحجية وعدمها وذكر اقسامه ما هذا لفظه اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين .

(احديهما) ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ماجاء به نبينا ﷺ الى ان يجيىء ﷺ بنسخه .

(وثانيتهما) ان يستصحب كل امر من الامور الشرعية مثلا كون رجل مالك ارض و كونه زوج امرئة و كونه عبد رجل آخر و كونه على وضوء و كون ثوبه طاهراً او نجساً و كون الليل باقيا و كون النهار باقياً و كون ذمة الانسان مشغولة بصلاة اوطواف الى ان يقطع بوجود شيىء جعله الشارع سببا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيىء قديكون شهادة العدلين وقديكون قول الحجام المسلم او من فى حكمه وقد يكون قول القصار المسلم او من فى حكمه واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى .

(والحق المحدث البحرانى) باستصحاب عدم النسخ استصحاب عدم المخصص والمقيد .

(والتحقيق) ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل فى تحقق شيىء

فى الزمان الثانى على تحققه فى الزمان السابق عليه مختلف فيه من غيرفرق بين الوجودى والعدمى .

(نعم) قديتحقق فى بعض الموارد قاعدة اخرى يوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة كقاعدة قبح التكليف من غير بيان اوعدم الدليل دليل العدم او ظهور الدليل الدال على الحكم فى استمراره اوعمومه او اطلاقه او غير ذلك وهذا لاربط له باعتبار الاستصحاب فان الموارد المذكورة ليست من باب الاستصحاب بملاحظة الحالة السابقة بل انهايوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة مع قطع النظرعن ملاحظتها ومجرد اتحاد موردهما لايقتضى دخول احدهما فى الآخر وصيرورتهما شيئاً واحداً لتباينهما من جهة الحيثية .

(الثانى) ان المستصحب قديكون حكماً شرعياً كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذى والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير بنفسه وقد يكون غيره كاستصحاب الكرية والرطوبة والوضع الاول عند الشك فى حدوث النقل او فى تاريخه والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف فى كلا القسمين نعم نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول والاعتراف بالثانى ونسب الى آخر العكس حكاهما الفاضل القمى فى القوانين وفيه نظر يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعى وغيره فنقول الحكم الشرعى يراد به تارة الحكم الكلى الذى من شأنه ان يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذى او نجاسة مازال تغيره بنفسه واخرى يرادبه ما يعم الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فان الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته ليس وظيفة للشارع نعم وظيفته اثبات الطهارة كلية لكل شيىء شك فى ملاقاته للنجس وعدمها .

(الوجه الثانى) من الاعتبار الاول الراجع الى تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب ان المستصحب قديكون حكماً شرعياً وقديكون موضوعاً من الموضوعات الخارجية .

(والظاهر) بل صريح جماعة وقوع الخلاف فى كلا القسمين خلافاً للمولى محمد امين الاسترابادى حيث زعم ان الثانى خارج عن مورد النزاع وان حجية الاستصحاب فيه اجماعية فانه قال ان من الاستصحاب قسمين لاخلاف فى حجيتهما احدهما استصحاب الحكم مالم يعلم ناسخه والثانى هو الاستصحاب فى الموضوعات ولكن الحق ما ذكر من وقوع الخلاف فى كلا القسمين ويسمى الاستصحاب فى الفرض الاول بالاستصحاب الحكمى وفى الثانى بالاستصحاب الموضوعى .

(نعم) نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول والاعتراف بالثانى ونسب

الى آخر العكس حكاهما الفاضل القمى فى القوانين حيث قال الثالث الحجية فى نفس الحكم الشرعى دون الامور الخارجية الرابع العكس فالاصل والعكس فى كلامه غير الاصل والعكس فى كلام الشيخ ره وان كان المال واحداً .

(**واما الميزان**) فى الحكم الشرعى فقد وقع الخلاف بينهم فى المراد منه فلابدلنا من بيانه ليعلم حكم الاقوال المذكورة فى المتن وكان صاحب بحر الفوائد اعرف بمذاق الشيخ قدس سره نكتفى بنقل كلامه المتعلق بالمقام (حيث قال) الحكم الشرعى حسبما صرح به الاستاد العلامة فى مجلس البحث هوما من شأنه ان يؤخذ من الشارع وكان بيانه من وظيفته بحيث لايمكن رفع الشك الواقع فيه الابالرجوع اليه او الى ماقرره للرجوع اليه فى حق الجاهل بالحكم كالادلة والاصول وقول المجتهد فى حق العامى .

(**وهذا**) قديكون كلياً وقديكون جزئياً فوجوب اكرام زيد العالم وعدم وجوبه من حيث كونه عالماً حكم شرعى لامبين له الاالشرع لكن بيانه له قد يكون بطريق العموم وقد يكون بطريق الخصوص كما اذا سئل عن وجوب اكرام زيد العالم فاجاب بوجوب اكرام كل عالم او خصوص مورد السؤال او قال اكرم كل عالم الازيداً اولاتكرم زيداً الى غير ذلك .

(**نعم**) بيان وجوب اكرام زيد من حيث الشك فى كونه عالماً اوجاهلا بعد العلم بحكم العالم والجاهل فى الشرع بمعنى رفع الشك منه بهذه الجهة ببيان انه عالم او جاهل ليس من شأن الشارع قطعاً وهذا يسمى بالشبهة فى الحكم الجزئى التى تكون تسميتها بهذا الاسم مسامحة لتمحض الشك فيه من حيث الموضوع حقيقة وان صار سبباً للشك فى الحكم بالعرض نعم بيان حكم اكرام زيد المشتبه حاله بين العالم والجاهل من شأن الشارع قطعاً سواء كان من حيث العموم او الخصوص .

(**فتبين مما ذكرنا**) ان الشك فى الموضوع الخاص كالثوب مثلا ان

كان من جهة الشك فى اصل حكمه فى الشرع بعد احراز جميع العنوانات القابلة لعروض الحكم من جهتها فى الموضوع الخاص فرفعه ليس الامن شأن الشارع والحكم المبين حكم شرعى كما اذا شك فى ان الثوب الملاقى للنجس بعد القطع بملاقاته للنجاسة نجس ام لا سواء كان الشك فيه من جهة الشك فى اصل حكم الملاقى للنجس فى الشرع او من جهة شمول اللفظ الذى دل على حكمه له كما اذا شككنا من جهة انصراف لفظ المطلق الى الافراد الشايعة الغالبة فى الفرد النادر او من جهة غيره كما اذا شككنا فى ان ادلة نجاسة الملاقى للنجس هل يشمل البئر ام لا وان كان من جهة الشك فى اندراجه تحت الموضوع العام والعنوان الكلى من جهة اشتباه الامور الخارجية بعد القطع بحكم العنوان الكلى ببيان الشارع كما اذا شك فى ملاقات الثوب مثلا للنجاسة بعد العلم بحكم الملاقى للنجس فرفعه برفع السبب الموجب له وهو بيان الملاقاة وعدمها فى المثال ليس من وظيفة الشارع .

(نعم) رفع الشك فيه من حيث حكم المشتبه ليس الامن وظيفته كما لايخفى فتحصل مما ذكرنا ان الموضوع الخاص له اعتبارات ثلاثة .

(فقد تبين مما ذكرنا) كله المراد من الحكم الجزئى والحيثية التى لايرجع من جهتها الى الشارع وتميزها عما يرجع من جهته الى الشارع وهذا الذى ذكرنا امر لاستر فيه اصلا فلازم الاخباريين بناء على ما نسب اليهم من التزامهم بالاحتياط فى الشبهة الحكمية الاحتياط لو كان الشك من حيث الوجه الاول او الثالث ولم يكن هناك دليل يقضى بخلافه لامن الوجه الثانى لانهم بنوا على عدم وجوب الاحتياط فيه من جهة قيام الدليل على عدم الوجوب فيه

(اذا عرفت ماذكر) فاعلم ان الاقوال المتعلقة بالتقسيم المذكور عديدة .

(احدها) ما عن الاخباريين من عدم اعتبار الاستصحاب فى الحكم

الشرعى الكلى واعتباره فى الحكم الجزئى والموضوع الخارجى قال فى المتن ان الاصل فى ذلك عندهم ان المرجع فى الشبهة فى الحكم الكلى لما كان منحصراً عندهم فى الاحتياط فيكون سائر الاصول الاخر بمحل السقوط فيها عندهم وهذا بخلاف الحكم الجزئى والموضوع الخارجى فان الاستصحاب والبرائة يختص جريانهما بهما .

(**وانت خبير بما فيه**) من ان الاخبارى لايقول بالاحتياط فى تمام الشبهات الحكمية بل فى الشبهة التحريمية دون الوجوبية فسقوط الاستصحاب فى الاخير ليس من جهة كون المرجع فيه عندهم هو الاحتياط فلابد ان يكون سقوطه فيه من جهة قصور ادلة الاستصحاب عندهم بالنسبة اليه لامن جهة تمحضه للرجوع فيه الى الاحتياط واذا كان الامر كذلك فى الشبهة الوجوبية فلامحالة يكون بمثابتها الشبهة التحريمية لبعد التفكيك بينهما فى منشأ سقوط الاستصحاب فيهما بان ينتهى سقوط الاستصحاب فى الاول الى قصور الادلة وفى الثانى الى كونه ممحضاً للرجوح فيه الى الاحتياط .

(**وثانيها**) اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى مطلقا دون الامور الخارجية وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانسارى .

(**وثالثها**) اعتبار الاستصحاب فى الحكم الجزئى دون الكلى ودون الامور الخارجية وهنا قول رابع حكاه المحقق القمى ره وهو التفصيل بين الحكم الشرعى مطلقا وبين الامور الخارجية بانكار الاستصحاب فى الاول والاعتراف به فى الثانى .

(وعلى الاطلاق الاول) جرى الاخباريون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس احكام الله تعالى وجعله الاسترآبادى من اغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه فى الامور الخارجية وصرح المحدث الحر العاملى بان اخبار الاستصحاب لا يدل على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى وانما يدل على اعتباره فى موضوعاته ومتعلقاته والاصل فى ذلك عندهم ان الشبهة فى الحكم الكلى لا مرجع فيها الا الاحتياط دون البرائة او الاستصحاب فانهما عندهم مختصان بالشبهة فى الموضوع .

(اقول) انه قدس سره قد ذكر فيما سبق للحكم الشرعى معنيين (الاول) ان يراد به الحكم الكلى الذى من شأنه ان يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذى او نجاسة ما زال تغيّره بنفسه.

(الثانى) ان يراد به ما يعم الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع الخاص كطهارة هذا الثوب ونجاسته فان الحكم بهما من جهة عدم ملاقاته للنجس او ملاقاته ليس وظيفة للشارع نعم وظيفته اثبات الطهاره كلية لكل شىء شك فى ملاقاته للنجس وعدمها واذا عرفت هذا فنقول .

(على الاطلاق الاول) ما عن الاخباريين من عدم اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى الكلى واعتباره فى الحكم الجزئى و الموضوع الخارجى حتى جعل الاسترآبادى جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى الكلى من اغلاط من تأخر عن المفيد مع اعترافه باعتبار الاستصحاب فى مثل طهارة الثوب ونجاسته وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه فى الامور الخارجية .

(وفى المعالم) المرتضى وجماعة من العامة على عدم حجية الاستصحاب مطقا وقد نقل فيه عن المفيد انه قال بحجية الاستصحاب وهو اختيار الاكثر وقد مثلوا له بالمتيمم اذا دخل فى الصلاة ثم رأى الماء فى اثنائها والاتفاق

(وعلى الاطلاق الثانى) جرى بعض آخر قال المحقق الخوانسارى فى مسئلة الاستنجاء بالاحجار وينقسم الاستصحاب الى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه الى شرعى وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب او البدن وللثانى برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط انتهى .

واقع على وجوب المضى فيما قبل الرؤية فهل يستمر على فعلها بعده استصحابا للحال الاول ام يستأنفها بالوضوء فمن قال بالاستصحاب قال بالاول ومن اطرحه قال بالثانى .

(وصرح المحدث) الحر العاملى بان اخبار الاستصحاب لايدل على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى وانما يدل على اعتباره فى موضوعاته ومتعلقاته والاصل فى ذلك عندهم ان الشبهة فى الحكم الكلى لامرجع فيها الا الاحتياط دون البرائة اوالاستصحاب فانهما عندهم مختصان بالشبهة فى الموضوع انتهى .

(ولايخفى) قد تقدم فى باب البرائة ان بناء اكثر الاخباريين على عدم وجوب الاحتياط فى الشبهة الوجوبية مطلقا بل المرجع فيها البرائة فما ذكره بعنوان الضابطة لمذهبهم غير صحيح .

(وعلى الاطلاق الثانى) جرى بعض آخر قال المحقق الخوانسارى فى مسئلة الاستنجاء بالاحجار وينقسم الاستصحاب الى قسمين باعتبار الحكم المأخوذ فيه الى شرعى وغيره ومثل للاول بنجاسة الثوب اوالبدن وللثانى برطوبته ثم قال ذهب بعضهم الى حجيته بقسميه وبعضهم الى حجية القسم الاول فقط .

(وفى بحر الفوائد) ان تمثيله للحكم الشرعى بخصوص نجاسة الثوب التى ليست عندنا بحكم شرعى حقيقة انما هو من جهة الاشارة الى كون المقصود من الحكم الشرعى هو الاعم مما يكون من شأن الشارع بيانه اولا لان اطلاق الحكم الشرعى على الاول مما لايتوهم فيه الانكار ولهذا خصّ المثالى بالثانى

(اذا عرفت مما ذكرنا) ظهر ان عد القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغى لان المراد بالحكم الشرعى ان كان هو الحكم الكلى الذى انكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه فى غيره فان ما حكاه المحقق الخوانسارى واستظهره السبزوارى هو اعتباره فى الحكم الشرعى بالاطلاق الثانى الذى هو اعم من الاول وان اريد بالحكم الشرعى الاطلاق الثانى الاعم فلم يقل احد باعتباره فى غير الحكم الشرعى وعدمه فى الحكم الشرعى لان الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب فى الاحكام الجزئية .

(اذا عرفت ما ذكرنا) من ان الحكم الشرعى يراد به تارة الحكم الكلى الذى من شأنه ان يؤخذ من الشارع واخرى يراد به ما يعم الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع الخاص ظهر ان عدّ القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية قولين متعاكسين ليس على ما ينبغى .

(لان المراد بالحكم الشرعى) ان كان هو الحكم الكلى الذى انكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه ونفيه فى غيره فان ما حكاه المحقق الخوانسارى و استظهره السبزوارى هو اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى بالاطلاق الثانى الذى هو اعم من الاول .

(وان اريد) بالحكم الشرعى الاطلاق الثانى الاعم فلم يقل احد باعتباره فى غير الحكم الشرعى و عدمه فى الحكم الشرعى لان الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب فى الاحكام الجزئية .

(ثم ان المحصل) من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين فى هذا التقسيم ثلاثة .

(الاول) اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى مطلقا جزئياً كان كنجاسة

(ثم) ان المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين فى هذا التقسيم ثلاثة الاول اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى مطلقا جزئيا كان كنجاسة الثوب او كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير وهو الظاهر مما حكاه المحقق الخوانسارى الثانى اعتباره فيما عدا الحكم الشرعى الكلى وان كان حكماً جزئياً وهو الذى حكاه فى الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين الثالث اعتباره فى الحكم الجزئى دون الكلى ودون الامور الخارجية وهو الذى ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانسارى فى حاشية له على قول الشهيد فى تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه .

الثوب او كليا كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير و هـو الظاهر مما حكاه المحقق الخونسارى .

(الثانى) اعتباره فيما عدا الحكم الشرعى الكلى وان كان حكماً جزئياً و هو الذى حكاه فى الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين .

(الثالث) اعتباره فى الحكم الجزئى دون الكلى و دون الامور الخارجية و هو الذى ربما يستظهر مما حكاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانسارى هذا هو القول السادس الذى سيذكره عند نقل الاقوال .

(ولعل) وجه الاستظهار مايفهم من الحاشية المزبورة من اختياره حجية الاستصحاب فى الشك فى وجود المزيل على تقدير ثبوت الحكم الى غاية ويكون الشبهة فيه موضوعية مع ملاحظة تصريحه بعدم حجية الاستصحاب فـى الامور الخارجية فيها فينحصر الاستصحاب المعتبر عنده فى الحكم الجزعى دون الكلى ودون الامور الخارجية لكن لا فى مطلق الحكم الجزئى و ان لم يستمر الى غاية وحينئذ فاستفادة حجية الاستصحاب فى مطلق الحكم الجزئى من الحاشية لاتخلو عن التأمل ولذا لم يسند الشيخ قده القول المذكور الـى المحقق الخوانسارى فيما سيأتى بل اسند القول الحادى عشر اليه .

(الوجه الثالث) من حيث ان المستصحب قد يكون حكماً تكليفيا وقد يكون وضعيا شرعيا كالاسباب والشروط والموانع وقد وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفى وغيره بالانكار فى الاول دون الثانى وانما لم ندرج هذا التقسيم فى التقسيم الثانى مع انه تقسيم لاحد قسميه لان ظاهر كلام المفصل المذكور وان كان هو التفصيل بين الحكم التكليفى والوضعى الا ان آخر كلامه ظاهر فى اجراء الاستصحاب فى نفس الاسباب والشروط والموانع دون السببية والشرطية والمانعية وسيتضح ذلك عند نقل عبارته عند التعرض لادلة الاقوال .

(**الوجه الثالث**) من الاعتبار الاول الراجع الى تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب من حيث انه قد يكون حكماً تكليفيا وقد يكون وضعياً شرعياً كالاسباب والشروط والموانع فلا يعتبر الاستصحاب فى الاول ويعتبر فى الثانى فلا يستصحب الوجوب ولا الحرمة ولا الندب ولا الكراهة ولا الاباحة ولا سببية السبب ولا شرطية الشرط ولا مانعية المانع .

(**ولكن**) يستصحب نفس السبب والشرط والمانع كاستصحاب الكسوف او الطهارة او الحيض بلا مانع عنه ابداً وسيأتى تفصيل ذلك كله مبسوطاً فانتظر وعلى اى حال وقع الخلاف من هذه الجهة ففصل صاحب الوافية بين التكليفى وغيره بالانكار فى الاول دون الثانى وهذا التفصيل فيما يأتى منسوب الى الفاضل التونى .

(**قال الشيخ قدس سره**) انما لم ندرج هذا التقسيم فى التقسيم الثانى مع انه تقسيم لاحد قسميه وهو الحكم الشرعى لان ظاهر من اتى بمقام التفصيل فى هذا التقسيم وان كان هو التفصيل بين الحكم التكليفى والوضعى الا ان آخر كلامه ظاهر فى اجراء الاستصحاب فى نفس الاسباب والشروط والموانع

فلم يعلم انه مفصّل بين الحكم التكليفى والوضعى على سبيل التحقيق لكى يكون محل ذكر هذا التقسيم ثمة لان المحتمل فى كلامه عدم ثبوت هذا التفصيل منه

(**ولكن استشكل فى المقام**) بان عبارة هذا المفصل لاتخلو اما ان تكون ناظرة الى بيان التفصيل بين الحكم التكليفى والحكم الوضعى اعنى السببية والشرطية والمانعية او التفصيل بينه وبين الاسباب والشروط والموانع وعلى التقديرين يكون محل ذكر هذا التقسيم فى التقسيم الثانى لانه على الاول تقسيم للقسم الاول من ذلك التقسيم وعلى الثانى تقسيم للقسم الثانى منه اعنى ما اذا كان المستصحب غير الحكم لان الاسباب والشروط والموانع ايضا مندرجة تحت ذلك

(**وكيف كان**) فالاقوال المتعلقة بهذا التقسيم بين ثلاثة .

(**احدها**) التفصيل بين الحكم التكليفى وبين الحكم الوضعى باعتباره فى الاول دون الثانى وهذا ما عن الفاضل التونى ره على بعض الاحتمالات فى عبارته .

(**وثانيها**) ما هو عكس ذلك وهذا ما حكاه فى الفصول .

(**وثالثها**) ما احتمله فى المناهج فى كلام الفاضل التونى ره من التفصيل بين الاحكام الوضعية ايضا بان يكون الاستصحاب معتبراً فى بعضها دون بعض فيكون حينئذ محتملات كلام الفاضل التونى بين ثلثة هذا .

(**ولايخفى عليك**) ان تقسيم الاحكام الى التكليفية والوضعية يتوقف على القول بثبوت الجعل الشرعى ليكون من مقولة التكليف تارة ومن مقولة الوضع اخرى لان تقسيم الاحكام اليهما انما يستقيم بعد البناء على ان للشارع جعلا وانشاءاً يتعلق بافعال العباد يتضمن البعث والتحريك والارادة والكراهة .

(**والمراد من الاول**) هى المجعولات الشرعية التى تتعلق بافعال العباد اولا وبالذات بلاواسطة وهى تنحصر بالخمسة اربعة منها تقتضى البعث والزجر وهى الوجوب والحرمة والاستحباب والكراهة وواحدة منها تقتضى التخيير وهى الاباحة

(واما الاحكام الوضعية) فهى المجعولات الشرعية التى لاتتضمن البعث والزجر ولاتتعلق بالافعال ابتداء اولا وبالذات وان كان لها نحو تعلق بها ولوباعتبار ما يستتبعها من الاحكام التكليفية سواء تعلق الجعل الشرعى بها ابتداء تأسيساً او امضاء او تعلق الجعل الشرعى بمنشأ انتزاعها .

(وقد اختلفت كلمات الاصحاب) فى تعداد الاحكام الوضعية .

(قيل) انها ثلاثة وهى السببية والشرطية والمانعية .

(وقيل) انها خمسة بزيادة العلة والعلامة .

(وقيل) انها تسعة باضافة الصحة والفساد والرخصة والعزيمة .

(وقيل) انها غير محصورة بل كل مالايكون من الحكم التكليفى فهو من الحكم الوضعى سواءكان له دخل فى التكليف او فى متعلقه او فى موضوعه حتى عدّ من الاحكام الوضعية مثل القضاء والولاية .

(قال المحقق النائينى) ره ان عدّ القضاء والولاية من الاحكام الوضعية لايخلو عن تعسف خصوصاً الولاية والقضاوة الخاصة التى كان يتفضل بهما الامام عليه السلام لبعض الصحابة كولاية مالك الاشتر فان الولاية والقضاوة الخاصة حكمها حكم النيابة والوكالة لاينبغى عدّها من الاحكام الوضعية والافبناء على هذا التعميم كان ينبغى عد الامامة والنبوة ايضا من الاحكام الوضعية وهو كماترى .

(فالتحقيق) ان الاحكام الوضعية ليست بتلك المثابة من الاقتصار بحيث تختص بالثلاثة او الخمسة او التسعة المتقدمة ولاهى بهذه المثابة من التعميم بحيث تشمل الماهيات المخترعة والولاية والقضاء بل ينبغى ان يقال ان المجعولات الشرعية التى هى من القضايا الكلية الحقيقية على انحاء ثلاثة منها مايكون من الحكم التكليفى ومنها ما يكون من الحكم الوضعى ومنها مايكون من الماهيات المخترعة فتأمل جيداً .

(واما بالاعتبار الثانى)فمن وجوه ايضا (احدها) من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون هوالاجماع واما ان يكون غيره وقدفصل بين هذين القسمين الغزالى فانكر الاستصحاب فى الاول وربما يظهر من صاحب الحدائق فيما حكى عنه فى الدرر النجفية ان محل النزاع فى الاستصحاب منحصر فى استصحاب حال الاجماع وسيأتى تفصيل ذلك عند نقل ادلة الاقوال انشاء الله تعالى .

(**اقول**) انه قدس سره اذا تعرض للانقسامات اللاحقة للاستصحاب باعتبار اختلاف المستصحب شرع الى اقسامه باعتبار الدليل الدال عليه وهو ايضا بهذا الاعتبار على ثلاثة اقسام .

(**احدها**) من حيث ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون هو الاجماع واما ان يكون غيره من الكتاب والسنة والعقل قد نسب جماعة الى الغزالى القول بحجية الاستصحاب وانكارها فى استصحاب حال الاجماع وظاهر ذلك كونه مفصلا فى المسئلة .

(**وممن**) نسب هذا التفصيل الى الغزالى الشيخ قدس سره فى المقام حيث قال وقد فصل بين هذين القسمين الغزالى فانكر الاستصحاب فى الاول ولكن الشيخ ره قد رجع عن ذلك عند نقل حجة القول الثامن فقال الا ان الذى يظهر بالتدبر فى كلامه المحكى فى النهاية يعنى كلام الغزالى هو انكار الاستصحاب المتنازع فيه رأساً وان ثبت المستصحب بغير الاجماع .

(**وربما**) يظهر من صاحب الحدائق فيما حكى عنه فى الدرر النجفية ان محل النزاع فى الاستصحاب منحصر فى استصحاب حال الاجماع وسيأتى تفصيل ذالك عند نقل ادلة الاقوال .

(**قال صاحب بحر الفوائد**) يمكن ان يقال ان مراد الغزالى من حال

الاجماع و كذا مراد صاحب الحدائق هوحال كل دليل يكون مثل الاجماع فى سكوته عن الزمان الثانى سواء كان من الادلة اللفظية او اللبية وسواء كان على التقرير الاول من جهة اجمال اللفظ او اطلاقه مع عدم كونه مقصود المتكلم و كونه فى صدد بيانه .

(**فيكون**) على هذا الغزالى من المنكرين مطلقا لانه اذا كان للدليل اطلاق اوعموم بالنسبة الى الزمان الثانى لم يكن اثبات الحكم فيه من جهة التمسك بالاستصحاب قطعاً بل من جهة التمسك بالدليل كما لايخفى اللهم الاان يبنى على التسامح ويسمى التمسك بالعموم واطلاق من التمسك بالاستصحاب كما بنوا عليه فى كلماتهم حيث انهم قسموا الاستصحاب الى حال العموم والاطلاق و غيرهما فراجع وتأمل وانتظر لتمام الكلام فيما سيجىء .

(الثانى) من حيث انه قد يثبت بالدليل الشرعى وقد يثبت بالدليل العقلى ولم اجد من فصل بينهما الا أن فى تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى وهو الحكم العقلى المتوصل به الى حكم شرعى تأملا نظراً الى أن الاحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم والشك فى بقاء المستصحب وعدمه لا بد وان يرجع الى الشك فى موضوع الحكم لان الجهات المقتضية للحكم العقلى بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع فالشك فى حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع لايكون الا للشك فى موضوعه والموضوع لابد ان يكون محرزاً معلوم البقاء فى الاستصحاب كما سيجىء ولافرق فيما ذكرنا بين ان يكون الشك من جهة الشك فى وجود الرافع وبين ان يكون لاجل الشك فى استعداد

(**الوجه الثانى**) من الاعتبار الثانى الراجع الى تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال على المستصحب ان الدليل المثبت للمستصحب اما ان يكون هو العقل فيسمى استصحابه باستصحاب حال العقل او الشرع فيسمى باستصحاب حال الشرع اما الاول فقد مثّل القوم له بالبرائة الاصلية واستصحاب نفى التكليف فيكون مورده عندهم مختصا بما ذكر .

(**وفى المحكى**) واعترض عليهم بعض الاجلة فى كتابه الفصول بان تخصيصهم لاستصحاب حال العقل بالبرائة الاصلية مما لا وجه له فان المراد بحال العقل كل حكم ثبت بالعقل وهو قد يكون تكليفيا كالبرائة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وكتحريم التصرف فى مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف وقد يكون وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما

الحكم لان ارتفاع الحكم العقلى لايكون الابارتفاع موضوعه فيرجع الامر بالاخرة الى تبدل العنوان الا ترى ان العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع الى ان الضارمن حيث انه ضار حرام ومعلوم ان هذه القضية غيرقابلة للاستصحاب عند الشك فى الضررمع العلم بتحققه سابقاً لان قولنا المضرقبيح حكمدائمى لايرتفع احتماله ابداً ولاينفع فى اثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر ولايجوزان يقال ان هذاالصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لان الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق بل عنوان المضر والحكم له مقطوع البقاء وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً ولايعلم أن المناط الحقيقى فيه باق فى زمان الشك اومرتفع فيستصحب الحكم الشرعى .

يوجب الشك فى بقائها مطلق اوخصوص مورد اوبنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما انتهى كلامه ره .

(**وكيف كان**) انه يظهر من كلام الشيخ قده عدم جريان الاستصحاب فيما اذا كان الدليل الدال على ثبوت المستصحب هوالعقل حيث قال ولم اجدمن فصّل بينهما الا ان فى تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم بالدليل العقلى وهو الحكم العقلى المتوصل به الى حكم شرعى تأملا .

(**يعنى**) فى تحقق الاستصحاب موضوعاً فى الحكم الشرعى المستند الى الحكم العقلى بان يكون الحاكم بالحكم الانشائى هو العقل و يستكشف منه الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة بين حكم العقل والشرع تأمل .

(**قال فى بحر الفوائد**) ظاهر عبارة الشيخ بل صريحها كون الكلام فى الحكم الشرعى المتوصل اليه من الحكم العقلى بقاعدة التلازم لافى نفس

الحكم العقلى ولابد ان يكون هذا ايضا مراد من توهم جريان الاستصحاب فى الحكم العقلى لان الاستصحاب فى نفس الاحكام العقلية مما لايتعقل له معنى قطعاً لان الشك فى الحكم للحاكم مما لايتعقل اصلا فهو فى الزمان الثانى اما ان يحكم كما حكم به فى الزمان الاول اولا يحكم وعلى الثانى يقطع بعدم وجود الحكم فى الزمان الثانى لان عدم حكمه يكفى فى القطع بعدم حصول انشاء الحكم منه انتهى.

(**وقد افاد الشيخ قدس سره**) فى وجه عدم جريان الاستصحاب فى نفس الاحكام العقلية على وجه يتضح منه عدم جريانه فى الاحكام الشرعية المستندة اليها ايضا .

(**ماملخصه**) ان الحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلا لدى العقل الحاكم به ولايعقل تطرق الاهمال والاجمال الى موضوعه فان العقل لايستقل بقبح شىء اوحسنه الابعد الالتفات الى الموضوع بجميع مايعتبر فيه من القيود والخصوصيات فكل قيد اعتبره العقل فى حكمه فلابد وان يكون له دخل فى الموضوع ومعه لايمكن الشك فى بقاء الحكم العقلى ومايستتبعه من الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة مع بقاء الموضوع واتحاد القضية المشكوكة للقضية المتيقنة الذى لابد منه فى الاستصحاب فحينئذ اذا تخلف قيد من قيود الموضوع وحالة من حالاته فان كان دخيلا فى الموضوع بنظر العقل فالحكم العقلى غير باق قطعاً و هكذا الشرعى المستند اليه وان لم يكن دخيلا فيه فالحكم العقلى باق قطعاً وهكذا الشرعى المستند اليه فاذا حكم العقل بحرمة السّم المضر وانتفى الاضرار من السم فان كان الاضرار دخيلا بنظره فى الموضوع فلاحرمة يقيناً وان لم يكن دخيلا فالحرمة تكون باقية وعليه فلا استصحاب على كلا التقديرين .

(**وقال ايضا قدس سره**) فى التنبيه الثالث من تنبيهات الاستصحاب مالفظه الامر الثالث ان المتيقن السابق اذا كان مما يستقل به العقل كحرمة الظلم وقبح التكليف بمالايطاق ونحوهما من المحسنات والمقبحات العقلية فلايجوز

استصحابه لان الاستصحاب ابقاء ماكان والحكم العقلى موضوعه معلوم تفصيلا للعقل الحاكم به فان ادرك العقل بقاء الموضوع فى الآن الثانى حكم به حكماً قطعياً كما حكم اولا وان ادرك ارتفاعه قطع بارتفاع ذلك الحكم ولو ثبت مثله بدليل لكان حكماً جديداً حادثا فى موضوع جديد .

(واما الشك فى بقاء الموضوع) فان كان لاشتباه خارجى كالشك فى بقاء الاضرار فى السم الذى حكم العقل بقبح شربه فذلك خارج عما نحن فيه وسيأتى الكلام فيه وان كان لعدم تعيين الموضوع تفصيلا واحتمال مدخلية موجود مرتفع اومعدوم حادث فى موضوعية الموضوع فهذا غير متصور فى المستقلات العقلية لان العقل لايستقل بالحكم الابعد احراز الموضوع ومعرفته تفصيلا الى ان قال :

(واما موضوعه) كالضرر المشكوك بقاءه فى المثال المتقدم فالذى ينبغى ان يقال فيه ان الاستصحاب ان اعتبر من باب الظن عمل به هنا لانه يظن الضرر بالاستصحاب فيحمل عليه الحكم العقلى وان اعتبر من باب التعبد لاجل الاخبار فلايثبت الاالآثار الشرعية المجعولة القابلة للجعل الظاهرى وتعبد الشارع بالحكم العقلى يخرجه عن كونه حكماً عقلياً مثلااذا ثبت بقاء الضرر فى السم فى المثال المتقدم بالاستصحاب فمعنى ذلك ترتيب الآثار الشرعية المجعولة للضرر على مورد الشك واماحكم العقل بالقبح والحرمة فلا يثبت الامع احراز الضرر نعم تثبت الحرمة الشرعية بمعنى نهى الشارع ظاهراً انتهى موضع الحاجة من كلامه المربوط بالمقام .

(والمستفاد من المجموع) لدى التدبر التام فيه عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعية المستندة الى الاحكام العقلية وعدم جريانه فى نفس الاحكام العقلية .

(فان قلت) على القول بكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فما هو مناط الحكم وموضوعه فى الحكم العقلى بقبح هذا الصدق فهو المناط والموضوع فى حكم الشرع بحرمته اذ المفروض بقاعدة التطابق ان مناط الحرمة وموضوعها هو بعينه موضوع القبح ومناطه (قلت) هذا مسلم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعى والعقلى من حيث الظن بالبقاء فى الان اللاحق لا من حيث جريان اخبار الاستصحاب وعدمه فانه تابع لتحقق

(هذا الاشكال) يرد على قوله وهـذا بخلاف الاحكام الشرعية الخ ومحصل الاشكال ان منع جريان الاستصحاب فى الحكم العقلى يوجب المنع عنه فى الحكم الشرعى المستنداليه بقاعدة التطابق كما ذهب اليها العدلية من الامامية والمعتزلة حيث قالوا بكون الاحكام الشرعية تابعة للمصالح و المفاسد النفس الامرية العارضة للافعال و ان اختلفوا فى كون عروضها بالذات او بالاعتبار و كونها الطافاً فى الاحكام العقلية ولهذا اتفقوا على ان ماحكم به الشرع حكم به العقل ايضا وبالعكس والمفروض بقاعدة التطابق كون المناط بمحل الاتحاد عند العقل والشرع .

(فحينئذ) اذالم يجر الاستصحاب فى الاحكام العقلية وكذا فى الاحكام الشرعية للقاعدة المذكورة فيلزم سد باب الاستصحاب و عدم جريانه لافى الاحكام العقلية ولا فى الاحكام الشرعية .

(قوله قلت هذا مسلم الخ) يعنى ما ذكرته من التطابق بين حكم العقل والشرع مسلّم لكنه مانع عن الفرق بين الحكم الشرعى والعقلى اذا قلنا بكون اعتبار الاستصحاب من باب الظن فانه اذا شك فى بقاء العلة فى الزمان الثانى فلامجال للاستصحاب المبنى على الظن لعدم امكان حصول الظن بالمعلول

موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شيىء فى زمان وشك فى الزمان الثانى ولم يعلم ان المناط الحقيقى واقعاً الذى هو عنوان الموضوع فى حكم العقل باق هنا ام لا فيصدق هنا ان الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له فى الادلة الشرعية كان موجوداً سابقاً ويشك فى بقائه ويجرى فيه اخبارالاستصحاب نعم لوعلم مناط هذاالحكم وعنوانه المعلق عليه فى حكم العقل لم يجرالاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع .

مع الشك فى بقاء العلة فلا يجرى الاستصحاب فى كلا القسمين وان حصل الظن ببقاء المعلول من جهة الظن ببقاء العلة من جهة ملاحظة الغلبة اوغيرها فيرتفع الشك البدوى الحاصل من جهة ذلك فيجرى الاستصحاب فى كلا القسمين فلا يعقل الفرق بين القسمين فى كلتا الصورتين .

(ثم يظهر) من كلام الشيخ قده فى هذا المقام ان المسامحة العرفية انما تجرى على القول بحجية الاستصحاب من باب التعبد دون الظن وسيأتى منه فيما يتعلق بشرح كلام الفاضل التونى فى بيان الشبهة الاخرى لعدم جريان الاستصحاب فى الاحكام التكليفية والجواب عنها جريان المسامحة على القول بالظن ايضا .

(قوله فانه تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف الخ) يعنى على تقدير القول بحجية الاستصحاب من باب الاخبار كما هو المقصود فى المقام حسبما سيجىء من عدم الدليل عليه غير الاخبارالواردة من الائمةالطاهرة لابأس بالفرق بين الحكمين ولاضير فى ذلك كما قال قدس سره ان الاستصحاب على القول باعتباره من باب الاخبار تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعروضه بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شيىء فى زمان وشك فى الزمان الثانى

ولم يعلم ان المناط الحقيقى واقعاًالذى هوعنوان الموضوع فى حكم العقل باق هنا امْلا فيصدق هنا ان الحكم الشرعى الثابت لمـا هو الموضوع له فـى الادلة الشرعية كان موجوداً سابقاً ويشك فى بقائه ويجرى فيه اخبار الاستصحاب .

(نعم) لوعلم مناط الحكم تفصيلا وعنوانه المعلق عليه فـى حكم العقل يصرف الحكم اليه فيصير هو الموضوع والمعروض لحكم الشرع ايضا فاذا شك فى بقائه فيرجع الشك فيه الى الشك فى الموضوع المانع من تحقق موضوع الاستصحاب كما لوقال الخمر حرام لانه مسكر فافهم .

(ومما ذكرنا يظهر) ان الاستصحاب لايجرى فى الاحكام العقلية ولا فى الاحكام الشرعية المستندة اليها سواء كانت وجودية ام عدمية اذا كان العدم مستنداً الى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها فانه لايجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال الى الحكم بالاجزاء فى هذه الصورة وامثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه واما اذا لم يكن العدم مستنداً الى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى وان كانت القضية العقلية موجودة ايضا فلا بأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية ومن هذا الباب استصحاب حال العقل المراد به فى اصطلاحهم استصحاب البرائة والنفى فالمراد استصحاب

(ومما ذكرنا) فيما تقدم من ان حكم العقل لايقبل التشكيك ولايعقل تطرّق الاهمال والاجمال الى موضوعه ومعه لايمكن الشك فى بقاء الحكم العقلى وما يستتبعه من الحكم الشرعى بقاعدة الملازمة مع بقاء الموضوع.

(يظهر) ان الاستصحاب لايجرى فى الاحكام العقلية ولافى الاحكام الشرعية المستندة اليها سواء كانت وجودية ام عدمية اذا كان العدم مستنداً الى القضية العقلية كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها فانه لايجوز استصحابه بعد الالتفات كما صدر من بعض من مال الى الحكم بالاجزاء فى هذه الصورة وامثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه.

(واما اذا لم يكن العدم) مستنداً الى القضية العقلية بل كان لعدم المقتضى وان كانت القضية العقلية موجودة ايضا فلابأس باستصحاب العدم المطلق بعد ارتفاع القضية العقلية.

(ومن هذا الباب) استصحاب حال العقل المراد به فى اصطلاحهم استصحاب البرائة والنفى فالمراد استصحاب الحال التى يحكم العقل على طبقها

الحال التى يحكم العقل على طبقهـا وهو عدم التكليف لا الحال المستندة الى العقل حتى يقال ان مقتضى ما تقـدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهى قبح تكليف غير المميز او المعدوم ومما ذكرنـا ظهر انه لاوجه للاعتراض على القوم فى تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفى والبرائة بان الثابت بالعقل قد يكون عدميا وقد يكون وجوديا فلا وجه للتخصيص وذلك لما عرفت من ان الحال المستند الى العقل المنوط بالقضية العقلية لايجرى فيها الاستصحاب وجوديا كان اوعدمياً وما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها مما تقدم .

وهوعدم التكليف لاالحال المستندة الى العقل حتى يقال ان مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية وهـى قبح تكليف غير المميز او المعدوم .

(قوله ومما ذكرنا ظهر الخ) اشارة الى ردّ صاحب الفصول فيمـا ذكره فى تقسيم الاستصحاب حيث قال واعلم انه ينقسم الاستصحاب باعتبار مورده الى استصحاب حال العقل والمراد به كل حكم ثبت بالعقل سواء كان تكليفيـا كالبرائة حال الصغر واباحة الاشياء الخالية عن امارة المفسدة قبل الشرع وكتحريم التصرف فى مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يحتمل زواله كالاضطرار والخوف او كان وضعيا سواء تعلق الاستصحاب باثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف اذا عرض ما يوجب الشك فى بقائها مطلقا او فى خصوص مورد او بنفيه كعدم الزوجية وعدم الملكية الثابتين قبل تحقق موضوعهما وتخصيص جمع من الاصوليين لهذا القسم اعنى استصحاب حال العقل بالمثال الاول اعنى البرائة الاصلية مما لاوجه له انتهى .

(اقول) ان ما افاده الشيخ قدس سره فى دفع ماذهب اليه صاحب الفصول

على ما تعرض له فى بحر الفوائد هو ان الاصوليين ليسوا مفصلين فى جريان الاستصحاب بين القضايا الوجودية المستندة الى العقل والعدمية المستندة اليه كيف وقدعرفت ان الاستصحاب لايتحقق موضوعاً فى كل قضية مستندة الى العقل سواء كانت وجودية اوعدمية وهم مطبقون على عدم الفرق ايضا .

(فمرادهم) من حال العقل التى يذكرونها فى تقسيم الاستصحاب ليس هو الحال المستندة اليه بل مرادهم من حال العقل هوالحال التى تثبت فى مورد حكم العقل من غير استناد اليه وان كان للعقل مدخل فى الحكم باستمراره ولمّا كان هذا المعنى مختصاً بالبرائة الاصلية فلهذا اختصوا حال العقل بها واما الاختصاص بها فلما قدعرفت ان الوجود المستند الى القضية العقلية ليس له حالة سابقة يقينية مع قطع النظر عن حكم العقل فالشك فيه دائماً يكون من جهة الشك فى الموضوع .

واما العدم المستند اليه غير البرائة الاصلية كما فيما ذكره من المثالين فهو وان كان له حالة سابقة الا ان بعد وجود الموضوع ليس ما يقضى هناك باستمراره فلهذا اختص الحال بالمعنى المذكور بالبرائة الاصلية ولايتحقق فى غيرها

(**قوله** وما ذكره من الامثلة يظهر الحال فيها مما تقدم) يرد على جميع الامثلة المذكورة عدم تعقل شك العقل فى حكمه مع انه مع فرض الشك فى الموضوع لايجرى الاستصحاب ويرد على استصحاب البرائة ان الموضوع فيه متغير او محتمل التغير فلايجرى الاستصحاب مع ان الحكم للشك لاللمشكوك ويرد على استصحاب اباحة الاشياء ان الحكم فيها للشك لان الاباحة هناك ظاهرية فيكفى فيها قوله عليه السلام كل شيىء لك حلال ويرد على شرطية العلم عدم كون الشرطية مجعولة ويرد على الاخير بان استصحاب عدم الزوجية والملكية ليست لهما حالة سابقة ان اريد بهما استصحاب عدم الزوجية والملكية لشيىء وان اريد استصحاب العدم الازلى فلامعنى له مع انه يكون مثبتاً فتأمل جيداً .

(الثالث) ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع اوغاية واما ان لايدل وقد فصل بين هـذين القسمين المحقق فـى المعارج والمحقق الخوانسارى فى شرح الدروس فانكر الحجية فى الثانى واعترفا بها فى الاول مطلقاكما يظهر من المعارج اوبشرط كون الشك فى وجود الغاية كمـا يأتى من شـارح الدروس وتخيل بعضهم تبعاً لصاحب المعالم ان قول المحقق قده موافق للمنكرين لان محل النزاع مـالم يكن الدليل مقتضيا للحكم فى الان اللاحق لولا الشك فى الرافع وهوغير بعيد بالنظر الى كلام السيد والشيخ وابن زهرة وغير هم حيث ان المفروض فى كلامهم هوكون دليل الحكم فى الزمان الاول قضية مهملة ساكتة عـن

(الثالث) ان دليل المستصحب امـا ان يدل على استمرار الحكم الـى حصول رافع او غاية واما ان لايدل وقـدفصل بين هذين القسمين المحقق فـى المعارج والمحقق الخوانسارى فى شرح الدروس فـانكر الحجية فـى الثانى واعترفا بها فى الاول مطلقا كما يظهر من المعارج او بشرط كون الشك فـى وجود الغاية كما يأتى من شارح الدروس .

(التفصيل) بين كون المستصحب مماثبت بدليله او من الخارج استمراره فشك فـى الغاية الرافعة له وبين غيره فيعتبر فـى الاول دون الثـانى هو الذى اختاره المحقق فان المحكى عنه فى المعارج انه قال اذا ثبت حكم فى وقت ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه ام يفتقر الحكم فى الوقت الثانى الى دلالة حكى عن المفيد قده انه يحكم ببقائه وهو المختار .

(ثم قال) بعد ذكر ادلة المانعين والجواب عنها والذى نختاره ان ننظر فى دليل ذلك الحكم فان كـان يقتضيه مطلقـا وجب الحكم باستمرار الحكم

حكم الزمان الثانى ولومع فرض عدم الرافع الا ان الذى يقتضيه التدبر فى بعض كلماتهم مثل انكار السيد لاستصحاب البلد المبنى على ساحل البحر مع كون الشك فيه نظير الشك فى وجود الرافع للحكم الشرعى وغير ذلك مما يظهر للمتأمل ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين مايظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين هو عموم النزاع لما ذكره المحقق فما ذكره فى المعارج اخيراً ليس رجوعاً عما ذكره او لابل لعله بيان لمورد تلك الادلة التى ذكرها لاعتبار الاستصحاب وانها لا تقتضى اعتبار ازيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقا ويشك فى رافعه .

كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف فى الالفاظ التى يقع بها الطلاق فالمستدل على ان الطلاق لايقع بها لوقال حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ فكذا بعده كان صحيحاً لان المقتضى للتحليل وهو العقد اقتضاه مطلقا ولايعلم ان الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت الحكم عملا بالمقتضى .

(لايقال) ان المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق .

(لانانقول) وقوع العقد اقتضى حل الوطى لامقيداً بوقت فيلزم دوام الحل نظرا الى وقوع المقتضى لاالى دوامه فيجب ان يثبت الحل حتى يثبت الرافع ثم قال فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب مااشرنا اليه فليس هذا عملا بغير دليل وان كان يعنى امراً آخر وراء هذا فنحن مضروبون عنه .

(قوله فى الاول مطلقا كمايظهر من المعارج) ان اراد من الاول استمرار حصول الحكم الى رافع او غاية كما هو الظاهر منه خصوصاً مع جعله مقابلا بقوله او بشرط كون الشك فى وجود الغاية ففيه ان المحقق لايقول بحجية

الاستصحاب الافى الشك فى الرافع فقط لافى الشك فى الغاية ولولم تكن رافعة وان اراد به هو الشك فى حصول الرافع فقط فهو وان كان مطابقا لمختار المحقق ولكنه خلاف ظاهر العبارة من دون نصب قرينة عليه .

(ثم) ان كون المحقق قائلا بحجية الاستصحاب مطلقا بالمعنى المزبور مع انه لم يتعرض للاستصحاب فى الشبهة الموضوعية اصلا اما من جهة وجود المناط فيهما او من جهة عدم القول بالفصل وسيجىء شطر من الكلام فى ذلك عند ذكر حجة القول التاسع الذى اختاره المحقق قدس سره .

(واما الفرق بين الرافع والغاية) فان الغاية قد تكون رافعة مثل الحكم باستمرار اثر عقد النكاح مثلا الى حصول الطلاق او الفسخ وقد تكون غير رافعة مثل استمرار وجوب الصوم الى الليل فان الليل ليست رافعة بل هى غايه وبيان لانقضاء اقتضاء المقتضى فالغاية اعم من الرافع وسيأتى فى كلام المحقق الخوانسارى التمثيل بكلا القسمين للغاية .

(قوله وتخيل بعضهم تبعاً لصاحب المعالم) يفهم من كلام الشيخ فى المقام وفى مقام نقل كلام المحقق عند نقل القول التاسع وانه اقوى وفى مقام الاستدلال على مختاره انه فهم من كلام صاحب المعالم حيث قال ان قول المحقق موافق للمنكرين وانه قائل بعدم حجية الاستصحاب مطلقا ان مراده عدم حجية الاستصحاب فى الشك فى المقتضى الذى هو محل النزاع وان الاستصحاب المصطلح حجة فى الشك فى الرافع الذى ليس هو محل النزاع بل المنكرون يسلّمون حجيته فى الشك فى الرافع وانما ينكرون حجيته فى الشك فى المقتضى فيستظهر من كلام صاحب المعالم شهادته على خروج الشك فى الرافع عن حريم النزاع فى باب الاستصحاب هذا .

(ولكن فى بحر الفوائد) الذى يقتضيه النظر القاصر هو ان صاحب المعالم لم يتخيل خروج مافهمه من كلام المحقق عن محل النزاع من التفصيل

فى اعتبار الاستصحاب بين الشك فى المقتضى والشك فى الرافع بل انما تخيل من كلام المحقق كون مراده تخصيص اعتبار الاستصحاب بما اذا كان الدليل بنفسه متعرضاً لحكم الزمان الثانى كتعرضه للزمان الاول كما ربما يتوهم فى بادى النظر من ملاحظة بعض كلماته ولهذا تخيل كونه من المنكرين وهذا هو الذى ظهر لى من كلام صاحب المعالم وقد صرّح بهذا التخيّل بعض من تبعه ممن تأخر عنه فافهم .

(**قوله** وبين ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين) اما استدلال المثبتين فهو قولهم ان المقتضى للحكم الاول موجود والعارض لا يصلح ان يكون رافعاً ومن الواضح ان هذا الدليل لا يتم الا بشمول النزاع للشك فى الرافع والا فلو كان الخلاف مختصاً بالشك فى المقتضى وكان اعتبار الاستصحاب فى الشك فى الرافع اتفاقيا لم يكن الدليل تاماً .

(**واما استدلال النافين**) فهو انه لو كان الاستصحاب حجة لكانت بينة النفى اولى لاعتضادها بالاستصحاب بناء على ما يظهر من كلام الشيخ فيما يأتى من ان الشك فى ارتفاع العدم من الشك فى الرافع وللنظر فى ذلك مجال لان العدم ليس امراً يكون له مقتض لبقائه الى زمان الوجود بل هو مستند الى عدم المقتضى للوجود .

(**قوله هو عموم النزاع لما ذكره المحقق**) يعنى ان ماذكره المحقق من حجية الاستصحاب فى الشك فى الرافع ليس اجماعيا بل هو محل النزاع بين العلماء فما ذكره صاحب المعالم من كون المحقق من المنكرين مطلقا لان محل النزاع هو الشك فى المقتضى لا الشك فى الرافع لاتفاقهم على حجية الاستصحاب فى الشك فى الرافع ليس بالوجه ولكن علمت ما فيه من ما تعرض له فى بحر الفوائد .

(واما باعتبار الشك فى البقاء) فمن وجوه ايضا (احدهـا) مـن جهة ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجى مثل الشك فى حدوث البول او كون الحادث بولا اووذياً ويسمى بالشبهة فى الموضوع سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة فى المثالين ام موضوعاً كالرطوبة والكرية ونقل اللفظ عـن معناه الاصلى وشبه ذلك وقد ينشـأ مـن اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع كالشك فى بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره وطهارة المكلف بعد حدوث المذى منه ونحوذلك والظاهر دخول القسمين فى محل النزاع كما يظهر من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب زيد بعد غيبته عن النظر والبلد المبنى على ساحل البحر ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب ويحكى عن الاخباريين اختصاص الكلام بالثانى :

(**اقول**) ان منشأ الشك قديكون هوالامر الخارجى مثل الشك فى حدوث البول او كون الحادث بولا او وذياً (فيسمى بالشبهة فى الموضوع) وهى التى ليست ازالة الشبهة عنها وظيفة للشارع سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً كالطهارة والنجاسة فى الثوب المعين ام موضوعاً من الموضوعات الخارجية الصرفة كالرطوبة اى استصحاب بقاء الرطوبة والكرية ونحوهمـا او مـن الموضوعات المستنبطة كنقل اللفظ عن معناه الاصلى وشبه ذلك .

(**وقديكون**) منشأ الشك هو اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع كالشك فى بقاء نجاسة المتغير بعدزوال تغيره وطهارة المكلف بعدحدوث المذى منه ونحو ذلك فيسمى بالشبهة الحكمية .

(**وهذا التقسيم**) وان سبق عند التعرض لحال تقسيم المستصحب لكنه

ذوجنبتين فباعتبار ان المستصحب فيه قد يكون هوالحكم واخرى هو الموضوع يناسب ذكره ثمة وباعتبار ان منشأ الشك فيه تارة هو الامر الخارجي واخرى اشتباه الحكم الشرعى يناسب ذكره فى المقام .

(**والنظر**) فى تعرّضه سابقاً الى بيان نقل القول بالتفصيل بينهما و كيفية ذلك التفصيل وانه بطريق التعاكس او غيره .

(**والغرض**) من تعرضه هنا بيان ان الاستصحاب فى الشبهة الموضوعية خارج عن محل النزاع ووقع الاجماع على اعتباره او انه بمحل الخلاف ايضا

(**قال الشيخ قدس سره**) والظاهر دخول القسمين فى محل النزاع واستظهره من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب البلدالمبنى على ساحل البحر وحيوة زيد بعد غيبته عن النظر ومن كلام المثبتين حيث يستدلون بتوقف معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب ويحكى عن الاخباريين اختصاص الكلام بالثانى اى بالشبهة الحكمية وجريان الاستصحاب فى الشبهة الموضوعية خارج عن محل النزاع .

(**ولكن قد نوقش فى استظهاره**) بان كان فى الفقه موارد كثيرة من الموضوعات قداستقر بناء الفقهاءمن غير نكيرحتى السيد المنكر للاستصحاب على العمل بالاستصحاب فيها وحينئذ فلابد من التوجية فى كلام السيد الصادرمنه انكار الاستصحاب فى المثالين المزبورين فيقال .

(**اما الاول**) فغرضه ره من ذكره انما هو كسرصولة الخصم بان مجرد ثبوت الحالة السابقة لايوجب الحاق حالة الشك بها الاترى ان البلد المبنى على ساحل البحرايضا انما هو حاوللحالة السابقة ايضا وبناء العقلاء ما استقر على استصحابه مع كونه فى عرضة الزوال ولو لم يكن غرضه هذا التوهين فما وجه الاختصاص بهذا المثال وامثلة الموضوعات كثيرة فكلامه هذا لاينبىء عن

انكاره الاستصحاب فى الموضوعات رأسا ولولم يكن بواجد لهذا القدح وكان الاثر الشرعى ثابتا له .

(**واما الثانى**) فقد قال فى مقام بيانه ما هذا لفظه قد ثبت فى المعقول ان من شاهد زيداً فى الدار ثم غاب عنه لم يحسن اعتقاد استمرار كونه فى الدار فانه ايضا يدل على انكار الاستصحاب من باب الظن ومجرد الحالة السابقة لايوجب الاعتقاد الظنى بالبقاء وهذا لايدل على انكاره الاستصحاب فى الموضوعات ولو من باب التعبد بان ثبت اعتباره اما بالاخبار او الاجماع .

(وهو الذى صرح) به المحدث البحرانى ويظهر من كلام المحدث الاسترابادى حيث قال فى فوائده اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين احديهما انالصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ماجاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى ان يجيئى ماينسخه (الثانية) انا نستصحب كل امرمن الامور الشرعية مثل كون الرجل مالكارض وكونه زوج امرئة وكونه عبد رجل وكونه على وضوء وكون الثوب طاهراً او نجساً وكون الليل او النهار باقيا وكون ذمة الانسان مشغولة بصلاة اوطواف الى ان يقطع بوجود شيىء جعله الشارع سبباً مزيلا لنقض تلك الامور ثم ذلك الشيء قد يكون شهادة العدلين وقد يكون قول الحجام المسلم او من فى حكمه وقد يكون قول القصار او من فى حكمه وقد يكون بيع مايحتاج الى الذبح والغسل فى سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى .

(**اقول**) انه قد ادّعى غيرواحد من الاخباريين قيام الاجماع على اعتبار الاستصحاب فى الشبهة الموضوعية واختصاص الخلاف بغيرها كما قال الشيخ قدس سره فيما مرويحكى عن الاخباريين اختصاص الكلام بالثانى يعنى الشبهة الحكمية وهوالذى صرح به المحدث البحرانى .

(**وممن يظهر**) اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية كلام المحدث الاسترآبادى حيث قال فى فوائده ص ١٤٣ ـ اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين .

(**احديهما**) ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله الى ان يجيء ماينسخه .

(**الثانية**) انا نستصحب كل امر من الامور الشرعية مثل كون الرجل

ولولا تمثيله باستصحاب الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقداجماعه الشك من حيث المانع وجوداً اومنعاً الاان الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الاالشبهة الموضوعية فكانه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعنى الشك فى النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية واصرح من العبارة المذكورة فى اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه فى الفوائد انه قال فى جملة كلام له ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته يجزيه فى ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضهافيه ومن المعلوم انه اذا تبدل قيدموضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسئلتين فالذى سموه استصحاباً راجع فى الحقيقة الى اجراء حكم لموضوع الى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى .

مالك ارض و كونه زوج امرئة و كونه عبد رجل آخر و كونه على وضوء و كون ثوبه طاهراً او نجساً و كون الليل باقيا و كون النهار باقيا و كون ذمة الانسان مشغولة بصلاة او طواف الى ان تقطع لوجود شيىء جعله الشارع سبباً لنقض تلك الامور .

(**ثم ذلك الشيىء**) قديكون شهادة العدلين وقديكون قول الحجام المسلم او من فى حكمه وقديكون قول القصّار المسلم او من فى حكمه وقد يكون بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل فى سوق المسلمين واشباه ذلك من الامور الحسية انتهى .

(**قوله** وقد يكون قول الحجام المسلم ومن فى حكمه) كما اذا اخبر الحجام بتطهيره موضع الحجامة يقبل قوله و كذلك اذا اخبر القصار بتطهيره

الثوب للمالك يقبل قوله (والمراد) بمن فى حكمه لعله المميز الغير البالغ اذا كان حجاماً او قصّاراً لانه فى حكم المسلم وان لم يكن مسلماً حقيقة لعدم الاعتبار بتكلمه بالشهادتين .

(**ويمكن**) ان يكون المراد بمن فى حكمه كل ذى صنعة وعمل فانه يؤتمن على عمله كما ورد فى الاخبار وافتى به المحدث المزبور .

(**قوله** وقد يكون بيع ما يحتاج الخ) فان بيع اللحم والطعام ونحوهما مما يحتاج الى الذبح او الغسل فى سوق المسلمين علامة للحكم بذبحه وطهارته قوله واشباه ذلك اشارة الى ما ذكر من الامثلة مثل كون الرجل مالك ارض الى آخره .

(**قوله**) من حيث المانع وجوداً الخ يعنى من حيث الشك فى وجود المانع او مانعية الموجود .

(**على كل حال**) لو لا تمثيل المحدث المذكور باستصحاب الليل والنهار لاحتمل ان يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجوداً او منعاً الا ان الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضوعية فكانه استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية اعنى الشك فى النسخ وجميع صور الشبهة الموضوعية .

(**واصرح من العبارة المذكورة**) فى اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ماحكى عنه فى الفوائد انه قال فى جملة كلام له ان صور الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى انه اذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته يجزيه فى ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة وحدوث نقيضها فيه .

(**ومن المعلوم**) انه اذا تبدل قيد موضوع المسئلة بنقيض ذلك القيد

اختلف موضوع المسئلتين فالذى سموه استصحابا راجع فـى الحقيقة الى اجراء حكم لموضوع الى موضوع آخر متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى

(وجه الاصرحية) فى هذه العبارة بالنسبة الى العبارة المتقدمة دلالة هذه العبارة وافادتها للمرام كانت بالمنطوق ولاريب ان المنطوق اصرح من المفهوم من جهة الدلالة .

(الثانى) من حيث ان الشك بالمعنى الاعم الذى هو المأخوذ فى تعريف الاستصحاب قد يكون مع تساوى الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع ولااشكال فى دخول الاولين فى محل النزاع واما الثالث فقد يترائى من بعض فى كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه قال شارح المختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته انتهى .

(اقول) توضيح المقام يحتاج الى التعرض لما تقدم فى الامر الرابع من ان المناط فى اعتبار الاستصحاب على القول بكونه من باب التعبد الظاهرى هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة من غيرفرق بين حصول الظن باحدالطرفين وعدمه ولا كلام فى ذلك عند اكثر القائلين باعتبار الاستصحاب من باب الاخبار لحصر ناقض اليقين فى الاخبار فى اليقين والنهى عن النقض بالشك فى بعضها لايعارضه مضافاً الى كون الظاهرمنه خلاف اليقين فتوهم تنزيلها على الظن كما حكى عن البعض ليس بجيد .

(نعم) لوكان هناك ظن معتبر تعين العمل به من باب تحكيمه على الاخبار لامن باب خروج المورد عنها هذا على القول باعتبار الاستصحاب من باب التعبد

(واما على القول باعتبار الاستصحاب) من باب الظن فهل يناط اعتباره بالظن النوعى المطلق اوالمقيد بعدم قيام الظن على الخلاف اوالظن الشخصى الفعلى فى خصوص مورده وجوه بل اقوال والفرق بينها لايكاد ان يخفى وظاهر كلمات الاكثر على ما افاده الشيخ قدس سره هو الوجه الاول فمرادهم من قولهم مائبت دام هو الدوام الظنى بحسب نوع الثابت لوخلى ونفسه مع قطع النظر عن العوارض والمزاحمات .

(والتحقيق) ان محل الخلاف ان كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهرى عم صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف وان كان من باب افادة الظن كما صرح به شارح المختصر فان كان من باب الظن الشخصى كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائى فى حبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف فى غير صورة الظن بالخلاف اذمع وجوده لايعقل ظن البقاء وان كان من باب افادة نوعه الظن لو خلى وطبعه وان عرض لبعض افراده ما يسقطه عن افادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف ايضا ويمكن ان يحمل كلام العضدى على ارادة ان الاستصحاب من شأنه بالنوع ان يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف وسيجىء زيادة توضيح لذلك انشاء الله تعالى .

(اذا عرفت ذلك) فاعلم ان المأخوذ فى تعريف الاستصحاب هو الشك بالمعنى الاعم وهو قد يكون مع تساوى الطرفين وقد يكون مع رجحان البقاء او الارتفاع ولااشكال فى دخول الاولين فى محل النزاع واما الثالث فقد يترائى من كلمات بعضهم عدم وقوع الخلاف فيه قال العضدى شارح المختصر معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء وقد اختلف فى صحة الاستدلال به لافادته الظن وعدمها لعدم افادته انتهى .

(وكيف كان) ان ما افاده قدس سره فى المقام ان محل الخلاف ان كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد والطريق الظاهرى عم صورة الظن الغير المعتبر بالخلاف وان كان من باب افادة الظن كما صرح به شارح المختصر فان كان من باب الظن الشخصى كما يظهر من كلمات بعضهم كالشيخ البهائى فى الحبل المتين وبعض من تأخر عنه كان محل الخلاف فى غير صورة

الظن بالخلاف اذ مع وجود لايعقل ظن البقاء وان كان من باب افادة نوعه الظن لوخلى وطبعه وان عرض لبعض افراده مايسقطه عن افادة الظن عم الخلاف صورة الظن بالخلاف ايضا .

(ويمكن) حمل كلام العضدى على صورة ارادة الظن النوعى المقيد بعدم الظن الشخصى على الخلاف وحينئذ فتكون صورة الظن بالخلاف ايضا خارجة عن حريم النزاع كما ان حمله على افادة الاستصحاب للظن الشخصى يوجب خروج الصورة المزبورة عن الخلاف .

(الثالث) من حيث ان الشك فى بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضى والمراد به الشك من حيث استعداده وقابليته فى ذاته للبقاء كالشك فى بقاء الليل والنهار وخيار الغبن بعد الزمان الاول وقد يكون من جهة طرو الرافع مع القطع باستعداده للبقاء وهذا على اقسام لان الشك اما فى وجود الرافع كالشك فى حدوث البول واما ان يكون فى رافعية الموجود اما لعدم تعين المستصحب وتردده بين مايكون الموجود رافعاً وبين مالايكون كفعل الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة واما للجهل بصفة الموجود من كونه رافعاً كالمذى او مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالرطوبة المرددة

(اقول) ان الشك فى بقاء المستصحب تارة يكون لاجل الشك فى المقتضى واخرى يكون لاجل الشك فى الرافع .

(والمراد) بالشك فى المقتضى هو ان يكون الشك فى بقاء الموجود لاجل الشك فى مقدار قابليته للوجود واستعداده للبقاء فى عمود الزمان كالشك فى بقاء الليل والنهار هذا المثال من الشبهة الموضوعية وخيار الغبن بعد الزمان الاول وهذا من امثلة الشبهة الحكمية .

(ولايخفى عليك) ان الشك فى بقاء الليل والنهار قد يكون منشأه الشك فى طول اليوم والليل او قصره وقد يكون منشأه الشك فى حصول غايته اعنى استتار القرص فى الاول وطلوعه فى الثانى ولاشبهة ان الشك فى الفرض الاول فى مقدار استعداد المستصحب واما فى الثانى فالشك فى انقضائه لافى اقتضائه .

(والظاهر) كما تعرض له بعض الاعلام ان المراد بالشك فى المقتضى بقرينة جعله فى مقابل الشك فى الرافع مايعم كلا القسمين الا ان ظاهر بعض من نسب اليه التفصيل بين القسمين جريان الاستصحاب فيما لوشك فى حصول

بين البول والوذى او مجهول المفهوم ولااشكال فى كون ما عدا الشك فى وجود الرافع محلا للخلاف وان كان يشعر ظاهر استدلال بعض المثبتين بان المقتضى للحكم الاول موجود الى آخره يوهم الخلاف واما هو فالظاهر ايضا وقوع الخلاف فيه كما يظهر من انكار السيد للاستصحاب فى البلد المبنى على ساحل البحر وزيد الغايب عن النظر وان الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافى اولى لاعتضاده بالاستصحاب وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضى وبين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب فى الاول وقد يفصل فى الرافع بين الشك فى وجوده والشك فى رافعيته فينكر الثانى مطلقا او اذا لم يكن الشك فى المصداق الخارجى.

الغاية المعلومة كما فى الفرض فعدّ استصحاب الليل والنهار من قبيل الشك فى المقتضى واسناد القول بعدم الحجية فيه مطلقا الى المفصلين لايخلو عن التأمل.

(والمراد) بالشك فى الرافع ماكان استعداد بقائه الى زمان جريان الاستصحاب محرزاً والشك انما هو فى الرافع بحيث لولا الرافع لكان باقيا على الاستمرار كما اذا احتمل طروّ مرض او قتل اوتخريب او نحوذلك من الاسباب الموجبة لرفع الموضوعات الخارجية وقد اختار الشيخ قدس سره عدم جريان الاستصحاب عند الشك فى المقتضى وحكى ذلك ايضا عن المحقق الخوانسارى ره

(وعلى كل حال) يندرج تحت كل منهما اقسام **(اما الاول)** فاقسامه اربعة.

(احدها) ان يكون الشك فى استعداده من جهة عدم العلم بحقيقته بمعنى انه بحسب الجنس معلوم والشك فى استعداده من جهة عدم العلم بنوعه وقد مثل بالسراج اذاكان الشك فى بقائه ناشياً عن الشك فى استعداد شحمه و مثاله من الشبهة الحكمية خيار الغبن حيث لايعلم انه فورى اوالى ايام عديدة اوالابد وهذا

يكون فى كلا المشتبهين الحكمية والموضوعية .

(**وثانيها**) ان يكون المقتضى من حيث الاستعداد معلوماً والشك انما هوفى انهمن النوع الطويل الاستمرار اوقليله .

(**والفرق**) بينهما على ما قيل ان الاول حقيقته غيرمعلوم ولم يأت نوعه بمقام التميز اصلا هذا بخلاف الثانى فانه وان تردد بين هذا وذاك لكن نفى غيرهما بمقام الاحراز والتيقن كما اذا احرز وجود حيوان فى دار وشك فى انه من نوع الانسان حتى يكون بقائه فى مدة طويلة اومن نوع الديدان لكيلا يكون كذلك وفى الشرع هوالخيار اذا تردد بين خيار المجلس وغيره وهذا ايضا كما يكون فى الشبهة الموضوعية كذلك يكون فى الشبهة الحكمية .

(**وثالثها**) ماكان محرز الاستعداد والقابلية من حيث الجنس والنوع و الشك فيه انما هومن جهة الشك فى ابتداء وجوده ومثاله العرفى كالسراج اذا كان استعداد شحمه محرزاً والشك فى بقائه من جهة الشك فى ابتداء اشتعاله ومثاله الشرعى كخيار الحيوان فان زمان الخيار معلوم انه ثلاثة ايام والشك فيه انما هو من جهة عدم العلم باول زمان وقوع البيع .

(**ورابعها**) ماكان الشك فى استعداد المستصحب ناشئاً عن الشك فى مناطه وموضوعه وهذا انما يكون فيما اذا كان للمستصحب موضوع يأتى بمقام التبدل الى غيره فى ثانى الزمان كالماء المتغير بالنجس اذازال تغيره من قبل نفسه حيث لايعلم ان موضوع النجاسة انما هومجرد حصول التغير بكون العلة الموجدة هى المبقية فلاتزول بزواله او استمراره فيزول بزواله هذا كله فى الشك فى المقتضى .

(**واما الشك فى الرافع**) فاقسامه خمسة فان الشك فيه

(تارة) يكون فى وجود الرافع كالشك فى حدوث البول و هذا لايكون الافى الشبهة الموضوعية عداما اذاكان الشك فى النسخ .

(**واخرى**) يكون فى رافعية الموجود من جهة الجهل بحكم الموجود من حيث كونه رافعاً كالمذى وهذا لايكون الافى الشبهة الحكمية .

(**وثالثا**) يكون فى رافعيته من جهة الجهل بكونه مصداقاً لكلى مجمل المفهوم مع العلم بحكمه من حيث كونه رافعاً كالخفقة والخفقتان اذا طرء الشك فى صدق النوم عليهما من جهة الاجمال فى مفهوم النوم .

(**ورابعاً**) يكون فى رافعيته من جهة الجهل بكونه مصداقا لرافع معلوم المفهوم كالبلل المردد بين البول وغيره .

(**وخامساً**) يكون فى رافعيته من جهة عدم تعين المستصحب وتردده بين مايكون الموجود رافعاًله وبين مالايكون كذلك كما اذاتردد النجس الواقع على البدن مثلا بين كونه بولا لكى يفتقر ازالته الى الغسل مرتين وبين غيره لكى يكتفى فى غسله بمرة واحدة فانه اذا اقتصر فيه بمرة واحدة يقع الشك فى رافعية الموجود من جهة تردد المستصحب بين البول وغيره .

(**هذا تمام الكلام**) فى استيفاء الاقسام لكل من الشك فى المقتضى والرافع ولم يتعرض الشيخ قدس سره فى المتن لاستقصاء اقسام الاول

(**وكيف كان**) فلااشكال فى كون الشك فى المقتضى بجميع اقسامه محلا للخلاف بمعنى وجود القائل باعتبار الاستصحاب فيه وعدم الاتفاق على عدم اعتبار فيه وان كان ظاهر بعض استدلال المثبتين بان المقتضى للحكم الاول موجود ربمايوهم الخلاف وكون عدم اعتباره فيه موضع وفاق وان مقصود المثبت غيره لكن من المعلوم لكل من راجع الى كلماتهم كونه مشمولا لمحل الخلاف بل ربما قيل باختصاص محل الخلاف به .

(**واما الشك فى الرافع**) فهو ايضا بجميع اقسامه بمحل الخلاف اذلو كان اعتبار الشك فى الرافع من الاتفاقيات واختص الخلاف بالشك فى المقتضى لم يكن معنى للتمسك بالدليل المذكور ويظهر ذلك ايضا من استدلال النافين بانه

لوكان حجة لكانت بينة النافى اولى لاعتضادها بالاستصحاب و من انكار السيد لاعتباره فى البلد المبنى على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر الى غير ذلك و من انكار صاحب المدارك لاستصحاب عدم التذكية مع كون الشك فى جميعها من الشك فى الرافع .

(**وعلى اى حال**) قديفصّل بين كون الشك من جهة المقتضى و بين كونه من جهة الرافع فينكر الاستصحاب فى الاول وقديفصّل فى الرافع بين الشك فى وجوده والشك فى رافعيته فينكر الثانى مطلقا او اذا لم يك الشك فى المصداق الخارجى .

(**هذا**) تمام الكلام فى الجزء الخامس من (**درر الفوائد فى شرح الرسائل**) ويتلوه الجزء السادس والسابع انشاءالله تعالى واسئل الله سبحانه ان يوفقنى للاجزاء التالية كما وفقنى للاجزاء المتقدمة انه ولى التوفيق وان يجعله خالصاً لوجهه الكريم موجبا لثوابه الجسيم وان يغفرلنا ماقصرنا فيه من اجتهاد انه هو الغفور الرحيم ونحمدالله تعالى على توفيقه وتسهيله لتأليف هذا التعليق والصلاة والسلام على خيرخلقه محمد وآله الطيبين الطاهرين واللعنة الدائمة على اعدائهم ومنكرى ولايتهم اجمعين الى يوم الدين ـ وقد وقع الفراغ من طبعه فى شهر جمادى الاولى ١٤٠٨ هجرى .

فهرس ما فى الجزء الخامس من درر الفوائد

فى شرح الرسائل

العنوان	الصفحة
الخطبة	٣
المسئلة الثانية فيما اذا كان الشك فى الجزئية ناشيا من اجمال الدليل	٤
فى ان المراد بالمعنى العرفى هو مقابل الشرعى	٥
فى نقل كلام صاحب بحر الفوائد	٦
فى الفرق بين ما اذا كان الشك فى الجزئية من جهة عدم النص المعتبر وبين ما اذا كان الشك من جهة اجمال الدليل	٧
فى ان مناط الاحتياط عدم جريان ادلة البرائة فى واحد معين من المحتملين	٨
فى بيان الاشكال اذا كان متعلق الخطاب مجملا	١٠
فى توضيح الجواب عن الاشكال المذكور	١١
فى التفريع على القول بوضع الالفاظ للصحيح	١٢
فى بيان الثمرة بين وضع الفاظ العبادات للصحيح وبين وضعها للاعم	١٣
من جملة المسائل التى كثر فيها القيل والقال ووقع فيها النزاع هو بيان الثمرة بين الصحيحى والاعمى	١٤
فى بيان محل نظر ووجهه	١٦

العنوان	الصفحة
فى الفرق بين المعنى الموضوع له اللفظ هو الصحيح وبين ان يكون هو القدرالمشترك	١٧
فى بيان القدر الذى يتوقف عليه صدق الصلاة	١٨
فى ان الشك فى التقييد يرجع فيه الى اصالة الاطلاق	٢٠
فى بيان التوهم على القول بالاعم وفى بيان دفعه	٢١
فى ان الفاظ العبادات على القول بوضعها للاعم كغيرها من المطلقات	٢٣
فى بيان ما يقتضيه التدبر فى جميع المطلقات	٢٤
فى بيان الموانع لسقوط اطلاقات العبادات	٢٦
المسئلة الثالثة فيما اذاتعارض نصان متكافئان فى جزئية شيىء لشيىء وعدمها	٢٨
فى بيان التخيير فى الاخذ باحد المتعارضين	٣٣
فى بيان انه قد يتوهم ان اطلاق ادلة التخيير يعم صورة وجود العام اوالمطلق الموافق لاحد المتعارضين	٣٤
فى ان اخبار التخيير حاكمة على اصالة الاطلاق والعموم	٣٥
المسئلة الرابعة فيما اذا شك فى جزئية شيىء للمأمور به من جهة الشبهة فى الموضوع الخارجى	٣٧
فى الاشكال الوارد على تمثيل الشيخ قدس سره	٣٨
فى المناقشة الواردة على المثال الثانى	٣٩
فى تقسيمه قدس سره الشك فى الاقل والاكثر على قسمين الشك فى الجزء والشك فى القيد	٤١
فى انه قدس سره بعد ما فرغ عن الجزء الخارجى شرع فى الشك فى القيد	٤٢
فى ان دوران الامر بين الاقل والاكثر فى الاجزاء التحليلية على اقسام ثلاثة	٤٣
فى ان المطلق والمقيد من قبيل المتبائنين لاالاقل والاكثر	٤٥

العنوان	الصفحة
فى ان ما ذكره المحقق القمى لايخلو عن النظر	٤٧
فى ان حكم الشرط بجميع اقسامه واحد سواء الحقناه بالجزء ام بالمتباينين	٤٨
فى دوران الامر بين التخيير والتعيين	٥٠
فى الحاق دوران الامر بين التخيير والتعيين بالاقل والاكثر او المتباينين وجهان	٥١
فى الفرق بين القاطع والمانع	٥٣
فى ان الشرط على قسمين	٥٤
فى تفسير الركن لغة واصطلاحاً	٥٥
فى حكم الاختلال بالجزء نقيصة وزيادة	٥٨
فى ان الناسى حال كونه ناسيا لايتوجه اليه الخطاب	٦٢
فى الفرق بين الجزء والشرط الذى ثبت شرطيته من الحكم التكليفى	٦٥
فى ورود الاخبار فى باب الصلاة على عدم لزوم اعادتها بالاخلال السهوى بما عدا الخمسة المعروفة	٦٨
فى بيان ان مختاره قدس سره ان جزئية السورة ليست من الاحكام المجعولة	٦٩
فى بيان كلام صاحب الفصول ره	٧٢
المسئلة الثانية فى زيادة الجزء عمداً	٧٥
فى ان الزيادة العمدية تتصور على وجوه	٧٦
فى ان الجزء له اعتبارات اربعة	٧٧
فى توضيح الكلام فى البحث عن زيادة الجزء عمداً	٧٨
فى حكم خصوص الزيادة العمدية	٨٠
ربما يتمسك لعدم مانعية الزيادة باستصحاب الصحة الثابتة قبل فعل الزيادة	٨٤
فى الجواب عن الاستدلال للصحة باستصحابها	٨٦

العنوان	الصفحة
فى التفصيل بين ما اذا كان الشك فى المانع وبين الشك فى القاطع	٨٨
فى ان جريان الاستصحاب فى الشك فى القاطع على وجهين	٩٠
فى الفرق بين المانع والقاطع	٩٢
فى جريان الاستصحاب فى الامور التدريجية الزمانية	٩٤
فى امكان الخدشة فى جريان الاستصحاب فى الشك فى القاطع	٩٧
فى استدلال بعض الاعلام على صحة العبادة عند الشك فى طرو المانع بالآية	١٠١
فى بيان المعانى المحتملة فى قوله تعالى ولاتبطلوا اعمالكم	١٠٢
فى بيان الاحتمال الثالث فى الآية الشريفة	١٠٤
فى ان الآية ظاهرة فى حرمة ابطال جميع الاعمال	١٠٥
فى تفسير حبط السيئة للحسنة	١٠٦
فى ان الاحباط بمعنى الموازنة على ماتعرض له بعض المحققين	١٠٩
فى الاستدلال على الصحة باستصحاب حرمة القطع	١١١
فى ان العلم الاجمالى انما يوجب الاحتياط فى صورة عدم وجود القدر المتيقن	١١٣
فى الروايات الدالة على بطلان الصلاة و الطواف بالزيادة	١١٤
فى بيان النسبة بين الروايات الدالة على بطلان الصلاة بالزيادة وبين حديث لاتعاد	١١٦
فى بيان كلمات الفقهاء فى معنى الزيادة المبطلة فى الصلاة	١١٨
فى البحث عن الزيادة السهوية	١١٩
فى ان مقتضى الاصل الاولى فى طرف النقيصة هو الركنية وفى طرف الزيادة عدمها	١٢١
فيما افاده حديث لاتعاد	١٢٣
فى اقسام الادلة الدالة على الجزئية	١٢٥

العنوان	الصفحة
فی ان تعذر القید هل یقتضی سقوط المقید رأساً اولا	١٢٦
فی ان تقریب التمسك بالاستصحاب یکون من وجوه	١٢٩
فی تفسیر دلالة قوله عليه السلام المیسور لایسقط بالمعسور وقوله صلى الله عليه وآله ایضا مالا یدرك کله لایترك کله	١٣٢
فی بیان المناقشة فی دلالة النبوی صلى الله عليه وآله .	١٣٥
فی بیان الوجوه المحتملة فی قوله عليه السلام مالا یدرك کله لایترك کله	١٤١
فی ان العموم علی ماذکر فی محله علی ثلاثة اقسام استغراقی ومجموعی وبدلی	١٤٤
فی البحث عن الشروط	١٤٦
فی بیان التفصیل بین الشروط	١٤٧
فی نقل کلام صاحب الریاض	١٤٩
فی دلالة روایة عبدالاعلی علی عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه	١٥١
فیمااذا دارالامر بین سقوط الجزء اوالشرط	١٥٣
فی بیان الوجوه المحتملة فی ان فوات الوصف اولی من فوات الموصوف	١٥٤
فی الفرق بین الجزء والشرط	١٥٥
فی بیان الثمرة المترتبة علی کون الشیء شرطاً او جزءاً	١٥٦
فیما دارالامر بین کون الشیء شرطاًاومانعاً اوبین کونه جزءاًاوزیادةمبطلة	١٥٧
فی بیان الفرق بین المانع والقاطع	١٥٩
فی انه قدیرجح وجوب الاحتیاط	١٦١
المطلب الثالث فی اشتباه الواجب بالحرام	١٦٣
فیما یعتبر فی العمل بالاصل	١٦٥
فی بیان الاحتیاط فی العبادات	١٦٦

العنوان	الصفحة
فى ان للامتثال مراتب اربعة	١٦٧
فى ان التحقيق هوجوازالعمل بالاحتياط عند تحقق موضوعه	١٦٩
فى العمل بالاحتياط	١٧٠
فى البحث عن اعتبارنية الوجه فى العبادة	١٧٣
فى بيان الوجوه التى ذكرت لعدم جواز الاحتياط	١٧٦
فى ان المشهوربين الاصحاب وجوب تكرارالصلاة فىالثوبين المشتبهين	١٧٨
فى بيان انه لا اشكال فىجواز الاحتياط فى المعاملات	١٧٩
فيما يعتبرفى العمل بالبرائة	١٨٠
فى البرائة العقلية والبرائة الشرعية	١٨٢
فى اعتبارالفحص فى البرائة الشرعية بوجوه خمسة	١٨٣
فى نقل الروايات التى دلّت على مؤاخذة الجهال والذم بفعل المعاصى المجهولة	١٨٤
فى ان العقل لايعذر الجاهل القادر على الاستعلام	١٨٥
فى الفرق بين مسئلة البرائة ومسئلة النبوة	١٨٦
فى الوجه الخامس الدال على اعتبار الفحص فى جريان البرائة فىالشبهة الحكمية	١٨٨
فى الجواب عما اعتقده الاخباريون من وجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية	١٩١
فى حكم اصل البرائة كل اصل عملى خالف الاحتياط	١٩٢
فى الكلام فى استحقاق التارك للفحص للعقاب وعدمه والاقوال فيه ثلاثة	١٩٣
فى ان العقاب على مذاق المشهوريكون على نفس مخالفة الواقع	١٩٥
فى ان العقاب على مخالفة الواقع لا على ترك التعلم	١٩٦

العنوان	الصفحة
فى نقل قول المحقق الاردبيلى وسيد المدارك	١٩٩
فى نقل قول المحقق الخوانسارى	٢٠٠
فى ان تعلم الاحكام الشرعية طريقى او انه نفسى	٢٠٢
فى ان اقوى الوجوه فى المسئلة هو ما نسب الى المشهور من كون العقاب على ترك الواقع	٢٠٤
فى بيان الامور التى دلت على توجه النهى الى الجاهل حين عدم التفاته	٢٠٦
فى الفرق بين جاهل الحكم وجاهل الموضوع	٢٠٨
فى حكم جاهل الحكم وناسى الحكم	٢٠٩
فى اختلاف الاقوال فى ناسى الحكم	٢١٠
فى انالمحقق الاردبيلى وصاحب المدارك ذهبا الى ان وجوب التعلمنفسى	٢١١
فى ان الادلة الدالة على وجوب التعلم ظاهرة فى كونه واجبا غيرياً	٢١٣
فى تفسيرالمعاملة بالمعنى الاعم وبالمعنى الاخص والعبادة بالمعنى الاخص وبالمعنى الاعم	٢١٥
فى المعيار فى الصحة والفساد فى المعاملة وفى المعيار فى العبادة	٢١٦
فى نقل كلام الفاضل النراقى ره	٢١٨
فيما افاد الفاضل النراقى فى المقدمة	٢١٩
حاصل ماذكره الفاضل النراقى ره	٢٢١
فى ان الفاضل النراقى قد ذكرفى باب تبدل الرأى للنقض معانى ثلاثة	٢٢٤
فى تبدل الرأى	٢٢٥
فيما اراده الفاضل النراقى ره	٢٢٧
فى بيان ماذكره الفاضل النراقى فى المقدمة الثانية	٢٢٨
فى ان حال الاسباب الشرعية حال الامورالخارجية	٢٣١

العنوان	الصفحة
فى تفسير الكشف الحقيقى والكشف الجعلى	٢٣٣
فى ان الفتوى على اقسام	٢٣٤
فى نقض الفتوى بالفتوى	٢٣٥
فى المعيار فى العبادة	٢٣٧
فى ان قصد التقرب شرط فى صحة العبادة	٢٣٨
فى ان التكليف الاولى انما هو بالواقع	٢٤٤
فى ان المجعول اولا فى حق جميع المكلفين هو الاحكام الاولية	٢٤٧
فى ان ترتيب جميع آثار الوجوب مشروط بعدم انكشاف الخلاف	٢٥٠
فى افتاء الاصحاب بصحة الصلاة فى الموردين مع الجهل بالحكم	٢٥٣
فى تقرير الاشكال والجواب عنه	٢٥٤
فى ان دفع الاشكال المذكور من وجوه ثلاثة	٢٥٦
فى الفرق بين الوجوه الاربعة	٢٥٧
اول من قال بالترتب فى مسئلة الضدين هو المحقق الثانى فى جامع المقاصد	٢٦١
فى عدم وجوب الفحص فى الشبهات الموضوعية	٢٦٤
فى مقدار الفحص الواجب	٢٦٦
فى استدلال صاحب المعالم على وجوب التبيّن فى خبر مجهول الحال	٢٦٧
فى اضطراب كلمات الفقهاء فى مصاديق الشبهة الموضوعية	٢٧٠
فى اشتراط العدالة فى الراوى	٢٧٣
فى ان اشتراط الرجوع الى الاصول العملية بالفحص انما يختص بالشبهات الحكمية	٢٧٦
فى الوجوه المحتملة فى مقدار الفحص	٢٧٧
ذكر الفاضل التونى لاصل البرائة شروطاً	٢٨٢

العنوان	الصفحة
فى بيان كلام الفاضل التونى	٢٨٥
فى ان المراد بالوجه الثانى هوثبوت حكم تكليفى فى مورد آخر	٢٨٨
فى مورد الشك فى البلوغ كراً الماء المسبوق بعدم الكرية	٢٩٢
فى ان الفاضل التونى قد ذكرلاصل البرائة شروطاً لاشرطين	٢٩٨
فى قاعدة لاضرر والكلام فيها يقع من جهات	٣٠٢
فى البحث من حيث المتن فى الرواية المتضمنة لقاعدة لاضرر	٣٠٣
الجهة الثانية فى فقه الحديث وبيان معناه	٣٠٤
فى الخلاف فى معنى الضرار	٣٠٥
فى البحث من جهة دخول كلمة لا فى الحديث	٣٠٦
فى ان مفاد نفى الضرر فى عالم التشريع هو نفى الحكم الضررى	٣٠٨
فى البحث عن نسبة القاعدة مع الادلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية	٣١٠
فى التنبيه على امور	٣١٣
فى ان قاعدة لاضرر ولاضرار قاعدة نفيسة قد استدل بها فى فروعات عويصة	٣١٧
فى البحث عن حال سمرة بن جندب	٣٢٠
فى وقوع الخلاف فى معنى الضرار	٣٢١
فى ان المهم بيان المراد من النفى الوارد على الضرر والضرار	٣٢٣
فى مسئلة الاضرار بالنفس	٣٢٨
فى الوجوه المتصورة فى نسبة قاعدة لا ضرر مع الادلة المتكفلة للاحكام الثابتة للافعال بعناوينها الاولية	٣٣٠
فى البحث عن ما يوهن القاعدة وهو كثرة التخصيصات فيها	٣٣٨
فى وقوع النزاع بين الاعلام فى ان الاعتبار فى شمول لا ضرر هل	

العنوان	الصفحة
هو بالضرر الشخصى اوالنوعى	٣٤٢
فى تعارض الضررين	٣٤٥
فى ان تعارض الضررين تارة يكون فى حق شخص واحد واخرى فى حق شخصين	٣٤٨
فى معنى الروشن والجناح	٣٥٢
فى البحث عن الحريم فى الاملاك	٣٥٤
فى جواز تصرف المالك و ان استلزم تضرر جاره	٣٥٨
فى الاشارة الى بعض التنبيهات المتعلقة بقاعدة لاضرر	٣٦٢
المقام الثانى فى الاستصحاب	٣٦٦
فى تعريف الاستصحاب اقوال	٣٦٨
فى ان احسن التعاريف فى الاستصحاب ما ذكره الشيخ قده	٣٦٩
فى توجيه تعريف الاستصحاب الذى ذكره المحقق القمى ره	٣٧١
فى بيان المراد من الحكم الواقعى والظاهرى	٣٧٥
فى ان الاستصحاب هل هو امارة ظنية ام هو اصل عملى	٣٧٦
فى بيان المراد من الدليل العقلى المستقل والغير المستقل	٣٨٠
فى ان مسئلة الاستصحاب هل هى مسئلة اصولية ام هى فقهية	٣٨٣
فى تحقيق الكلام فى موضوع علم الاصول وبيان المراد من مسائل العلم ومباديه	٣٨٥
فى تمايز العلوم بعضها عن بعض	٣٨٦
فى المايز بين المسئلة الاصولية والقاعدة الفقهية	٣٨٩
فى بيان الفرق بين الاستصحاب و قاعدة نفى الضرر والحرج	٣٩١
فى نقل كلام السيد بحر العلوم	٣٩٣
فى بيان المناط فى اعتبار الاستصحاب	٣٩٦
فى ان الاستصحاب يتقوّم بامرين	٤٠١

العنوان	الصفحة
فى المسمى بقاعدة اليقين وبالشك السارى فى قبال الاستصحاب الاصطلاحى	٤٠٢
فى تقسيم الاستصحاب الى اقسام	٤٠٤
فى ان حجية السيرة مشروطة بامور	٤٠٥
فى نقل كلام الوحيد البهبهانى ره	٤١٢
فى ان المستصحب قديكون حكماً شرعيا وقديكون موضوعاً من الموضوعات الخارجية	٤١٨
فى ان المستصحب قديكون حكماً تكليفياً وقديكون وضعياً شرعياً	٤٢٦
فى اختلاف كلمات الاصحاب فى تعداد الاحكام الوضعية	٤٢٨
فى المراد باستصحاب حال العقل والشرع	٤٣١
فى عدم جريان الاستصحاب فى نفس الاحكام العقلية	٤٣٣
فى تفسير المراد من استصحاب حال العقل	٤٣٨
فى ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع اوغاية واما ان لايدل	٤٤١
فى الفرق بين الرافع والغاية	٤٤٣
فى ان منشأ الشك قديكون هوالامر الخارجى وقديكون هواشتباه الحكم الشرعى الصادرمن الشارع	٤٤٥
فى نقل كلام محدث الاسترآبادى	٤٤٨
فى ان اعتبارالاستصحاب هل هو بالظن النوعى او الشخصى	٤٥٢
فى بيان المراد بالشك فى المقتضى وبالشك فى الرافع	٤٥٥
فى اقسام الشك فى الرافع	٤٥٨
فهرس الكتاب	٤٥٩

ص	س	الخطأ	الصواب
٢	٣	آيه‌الله	آية‌الله
٥	٨	بالمنى	بالمعنى
١١	٢٠	فاذاً	فاذا
١٥	٨	جوار	جواز
٢٦	١٣	الشرائط	الشرائط
٢٨	٢	الثالثه	الثالثة
٣٢	٢٢	التخبير	التخيير
٣٥	١	فى‌دروان	فى‌دوران
٣٦	١	فى‌دروان	فى‌دوران
٤١	١١	فدس	قدس
٤٥	٢	المتيائنين	المتبائنين
٥٤	٢٤	والاكثر	والاكثر
٥٥	١٠	حيئذ	حينئذ
٥٥	١١	النقبصة	النقيصة
٦١	٩	من‌فساده	من‌فساد
٧٠	١١	انتقاء	انتفاء
٧٦	٧	مشاء	منشأ
٨٢	٣	انى	اتى
٩٥	٣	المعنين	المعنيين
١٠٩	٨	ولاتبطوا	ولاتبطلوا
١١٦	٢	ومقتصى	ومقتضى
١١٦	١٤	حديت	حديث
١١٦	١٦	تثبتت	ثبتت
١١٩	٢	فهوهنا	فسهوها
١٢٩	١٠	ابكاله	ايكاله
١٣٢	١٠	تم	ثم
١٤١	٦	الافردى	الافرادى
١٤٦	٥	المستادة	المستفادة
١٤٦	١٦	التحربر	التحرير
١٤٧	٣	الانرى	الاترى
١٥٠	٢٠	اذا العبارة	اذاالعبارة
١٥١	٢	انتقاء	انتفاء
١٥٩	٩	السىء	الشىء
١٦١	٢	فى‌التوبين	فى‌الثوبين
١٦١	٢١	العفل	الفعل
١٦٢	٧	الثالت	الثالث
١٦٤	٨	المواقفة	الموافقة
١٦٥	٢١	وحوب	وجوب
١٧٨	١٨	ثوبان	ثوبان
١٨١	٢	الثالت	الثالث

ص	س	الخطأ	الصواب
١٨٢	٢٣	العقليه	العقلية
١٩٥	٧	بشمل	يشمل
٢١٣	١٤	المؤاخذه	المؤاخذة
٢١٣	٢٣	بحيت	بحيث
٢٢٢	١١	ترتپ	ترتب
٢٢٥	٢١	النكاج	النكاح
٢٢٥	١٧	شبخنا	شيخنا
٢٨٥	٧	الموضعبن	الموضعين
٢٦٠	١٨	لايحتاح	لايحتاج
٢٧٠	٢٢	لابجب	لايجب
٢٩٢	٢٤	الحوداث	الحوادث
٣١١	٣	علىان‌ما،الى،الابطهور،زائد	
٣١٦	٧	الضرية	الضررية
٣١٦	٨	علىاخترناه	علىمااخترناه
٣٢١	٥	والشدّه	والشدة
٣٢٢	٦	بحرالفواعد	بحرالفوائد
٣٢٢	١١	عله	على
٣٢٥	٢٤	من‌حيت	من‌حيث
٣٤١	١٧	للاستدل	للاستدلال
٣٣٤	١٤	مابازائة	مابازائه
٣٤٥	١٢	دروان	دوران
٣٤٩	٦	بالنسبه	بالنسبة
٣٤٩	٢٤	تغريط	تفريط
٣٥٢	٢	الضرد	الضرر
٣٥٢	٩	لكثه	لكنه
٣٥٢	٢٠	وفتجعل	وتجعل
٣٥٥	٣	يصيبة	يصيبه
٣٦٣	٩	لاثباب	لاثبات
٣٧٢	١٣	ذكرره	ذكروه
٣٨١	١٣	النطر	النظر
٣٨٣	١٤	الاستحصاب	الاستصحاب
٣٨٧	٣	المستلة	المسئلة
٣٩١	٢٢	تفى	نفى
٣٩٦	١٩	وجود	وجوه
٣٩٧	١٩	الرجحال	الرجحان
٣٩٩	٢	اليقن	اليقين
٤١٦	٢٢	والحق	وألحق
٤٢٤	٢	عرفت‌ممّا	عرفت‌ما
٤٢٥	٢٠	الجزعى	الجزئى
٤٢٧	١٦	بير	بين
٤٢٧	٢١	والتحربك	والتحريك
٤٣٢	١٠	الضدق	الصدق

0740


VETVS &
NOVVM
TESTA-
MENTVM
DEI·SVB·NVMINE·VIGET
PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY


WERT
BOOKBINDING
Grantville, Pa.
MAY-JUNE 1990
We're Quality Bound