

مَهْمَى الدِّينِ

فِي

تَوْضِيحِ الْكَيْفَانِيَّةِ

الْمَلَّةِ الثَّالِثَةِ

Princeton University Library



32101 061870323

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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

# مَدِينَةُ الدِّيَارِ

فِي

# تَوْضِيحِ الْكِفَايَةِ

تأليف

السيد محمد جعفر ابن السيد ميرزا الميرزا

الجزء السادس

~~(Arab)~~

KBL

M 862

JVZ'6

(RECAP)

- \* منتهى الدراية فى توضيح الكفاية
- \* السيد محمد جعفر الجزائرى المروج
- \* الجزء السادس
- \* الطبعة الاولى عام ١٤٠٧
- \* مطبعة الخيام - قم
- \* عنى بنشره: المؤلف
- \* العدد: ٣٠٠٠



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين وأفضل صلواته وأكمل تحياته على أشرف أنبيائه ورسوله  
محمد وآله الطيبين الطاهرين سيما الامام المبين وغيث المضطر المستكين عجل الله  
تعالى فرجه الشريف ، واللجنة الدائمة على أعدائهم أجمعين .  
أما بعد ، فقد ساعدنا التوفيق لاعداد الجزء السادس من كتابنا «منتهى الدراية  
في توضيح الكفاية» للطبع وتقديمه للملاّ العلمي ، فله الشكر على انعامه وفضاله  
ولقد سلكتنا في نظمه وترتيبه منهج الاجزاء الخمسة المتقدمة ، فالمتن أولا ، ويليهِ  
الشرح التوضيحي المعلم بالارقام الموضوعية على كل منهما ، كما رمزنا تعاليقنا  
بـ ( \* ) وحواشي الماتن على الكتاب بـ ( x ) وآخر دعوانا ان الحمد لله رب  
العالمين .



## فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من <sup>١١</sup> الايجاب أو  
التحريم،

---

### اصالة الاشتغال

(١) بيان للتكليف ، يعني: أنه يعتبر في جريان قاعدة الاشتغال - التي هي من  
الاصول العملية الاربعة - العلم بنوع التكليف كالعلم بوجوب فعل مردد بين المتباينين  
كالظهر والجمعة ، أو بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، كتردد أجزاء الصلاة  
بين التسعة والعشرة ، أو العلم بحرمة فعل مردد بين فعلين كشرب هذا الاناء أوذاك  
الاناء، للعلم باصابة النجس بأحدهما اجمالاً. ولا يكفي العلم بجنس التكليف - وهو  
الالزام الدائريين وجوب فعل وحرمة آخر - في جريان قاعدة الاحتياط، وذلك - أي  
اعتبار العلم بنوع التكليف وعدم كفاية العلم بجنسه في جريان أصالة الاشتغال - هو  
الموافق لعنوان البحث في رسائل شيخنا الاعظم (قده) حيث قال : « الموضوع  
الثاني في الشك في المكلف به مع العلم بنوع التكليف بأن يعلم الحرمة أو الوجوب

ويشبهه الحرام أو الواجب « وجعل ( قدّه ) العلم بالجنس مجرى البراءة، وقد تقدم الكلام في بعض التعاليق التي ذكرناها أوائل البراءة حول ما يستفاد من أنظار شيخنا الاعظم في مجاري الاصول ومناقشة المصنف فيها، فراجع .

وكيف كان فالمصنف وان وافق الشيخ ( قد هما ) هنا ، فاعتبر العلم بنوع التكليف الظاهر في عدّ العلم بالجنس من الشك في التكليف لا المكلف به، لكنه سيصرح بعد أسطر بأن العلم بالجنس كالالزام الدائرين فعل شئىء وترك آخرى يكون أيضاً مجرى لقاعدة الاشتغال، كما اذا أحرز خطاب الزامى للمولى ودار بين وجوب شئىء كالدعاء عند رؤية الهلال وحرمة آخر كشرب التنن ، فانه ( قدّه ) حكم باندرجه في الشك في المكلف به ، فهو كالعلم بالوجوب المردد بين فعلين . نعم اذا كان الالزام المردد بين الوجوب والحرمة متعلقاً بفعل واحد كان من الشك في التكليف الذي يجري فيه البراءة على ما عرفت في الفصل السابق .

والفارق بين تعدد متعلق الالزام الذي يكون مجرى قاعدة الاشتغال ووحده التي تكون مجرى البراءة هو ما أفاده في حاشية الرسائل بقوله: « وأما اذا كان طرفاه - أي طرفا العلم بجنس التكليف - متعلقين بأمرين فهو كالعلم بنوعه ، والسر: أن التنجز يتقوم بأمرين: البيان الحاصل بالعلم ولو بالاجمال ، والتمكن من الامثال ولو بالاحتياط . والبيان وان كان حاصلًا في الصورة الاولى - وهي الدوران بين المحذورين - كالصورة الثانية بلا تفاوت ، الا أنه لا تمكن من الامثال فيها مع التمكن منه فيها » <sup>(١)</sup> وحاصله: أنه لا قصور في بيانية العلم الاجمالي للالزام، فلا بد من الامثال ولو بالاحتياط مع التمكن منه كما في صورة تعدد المتعلق دون وحدته، اذ معها لا يمكن الامثال أصلاً، لكونه حينئذ مما يدور أمره بين المحذورين. وعليه



فتارة لتردده بين المتباينين<sup>١</sup>، وأخرى بين الأقل والاكثرا لارتباطيين<sup>٢</sup>،  
فيقع الكلام في مقامين :

فالعلم بالجنس مع تعدد المتعلق مندرج في المقام. ومع وحدته داخل في البراءة  
كما عرفت .

(١) توضيحه : أن الشك في المكلف به قد يكون لتردده بين المتباينين ذاتاً  
كدوران الواجب بين الصوم والصدقة، أو عرضاً كدورانه بين القصر والتمام فيما  
إذا علم بوجود أحدهما اجمالاً، فإن التباين بينهما إنما هو لكون الركعتين الأولىين  
ملحوظتين في الأول بشرط لا وفي الثاني بشرط شيء، ولذا لا ينطبق أحدهما على  
الآخر، كما لا ينطبق أحد المتباينين ذاتاً كالصوم والصدقة على الآخر .

والضابط في العلم الاجمالي المتعلق بالمتباينين هو رجوعه الى قضية منفصلة  
مانعة الخلو، فيقال في المثال: «الواجب اما الصوم واما الصدقة» وهذا يرجع الى  
قضيتين شرطيتين يكون مقدم كل واحدة منهما أحد طرفي العلم الاجمالي وتاليها  
نقيض الطرف الآخر، فيقال حينئذ : « ان كان الصوم واجباً فليست الصدقة واجبة»  
وبالعكس . وهذا بخلاف الأقل والاكثر، فإنه لا يصح ذلك فيهما، فلا يقال : «ان  
كانت العشرة واجبة فليست الثمانية واجبة» بداهة أن الثمانية بعض العشرة، فوجوب  
العشرة وجوب الثمانية وزيادة، فوجوب الثمانية قطعي سواء أكان الاكثر واجباً  
أم لا .

وقد يكون الشك في المكلف به لتردده بين الأقل والاكثر، فيقع الكلام - كما  
في المتن - في مقامين أحدهما في المتباينين والآخر في الأقل والاكثر .

#### الدوران بين المتباينين

(٢) أما المراد بين الأقل والاكثر الاستقلاليين فهو خارج موضوعاً عن الشك

## المقام الاول في دوران الامر بين المتباينين<sup>(١)</sup>

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقاً ولو<sup>(٢)</sup> كانا<sup>(٣)</sup> فعل

في المكلف به ، اذ لا اجمال في المكلف به حقيقة ، ضرورة أنه يعلم من أول الامر بتعلق التكليف بالاقل ويشك في تعلقه بالزائد عليه .

(١) المراد بهما أن لا يكون بينهما قدر متيقن سواء كان تباينهما ذاتياً أم عرضياً كما مر آنفاً ، بخلاف الاقل والاكثر ، فان بينهما قدراً متيقناً ، والمراد بهما فعلاً هو الارتباطيان اللذان تكون أوامر أجزائهما متلازمة الثبوت والسقوط ، دون الاقل والاكثر الاستقلاليين اللذين لا تكون أوامر أجزائهما كذلك كالسدين المردد بين الاقل والاكثر ، لان امتثال الامر بالاقل ليس منوطاً بامتثال الامر بسالاكثر على تقدير ثبوته واقعاً .

(٢) بيان لقوله : « مطلقاً » وتوضيحه : أن العلم بالتكليف يتصور على وجهين أحدهما : العلم . بنوعه كالوجوب مع تردد متعلقه بين المتباينين كالظهور والجمعة . ثانيهما : العلم بجنس التكليف مع تردد نوعه بين نوعين وهما الوجوب والحرمة كاللزام المردد بين وجوب فعل كالدعاء وحرمة آخر كشرب التن .

ومقتضى العبارة اندراج العلم بجنس التكليف في الشك في المكلف به كما تقدمت الاشارة اليه ، فيصح أن يقال : « يجب فعل الدعاء عند رؤية الهلال أو يحرم شرب التن » وهذا تعريض بشيخنا الاعظم ، حيث خص النزاع بالعلم بنوع التكليف ، وجعل العلم بالجنس مجرى البراءة ، وقد عرفت تفصيله في أول البراءة .

(٣) أي : ولو كان المتباينان فعل شيئاً وترك شيئاً آخر كفعل الدعاء عند رؤية

الهلال وترك شرب التن .

## أمر وترك آخر ( \* ) ان كان فعلياً من جميع الجهات بأن<sup>١</sup> يكون

(١) هذا شروع في بيان منجزية العلم الاجمالي بالتكليف، ولا يخفى أنه اختار في مباحث القطع من الكتاب وفي حاشية الرسائل أن العلم الاجمالي مقتضى للتنجيز، ولكنه عدل هنا الى كونه علة تامة له كالعلم التفصيلي به، ويستفاد ذلك أيضاً من حاشيته على مباحث القطع من الكتاب، وله في الفوائد كلام مبسوط لانتعرض له خوفاً من الاطالة، واستنتج منه العلية اذا أحرز فعلية المعلوم وعدمها اذا شك فيها، فراجع له للوقوف عليه.

(\*) ان كان غرضه (قده) تعميم متعلق العلم بنوع التكليف للفعل والترك وعدم اختصاصه بفعلين كالعلم بوجوب الظهر أو الجمعة، ففيه: أن الترك ليس بواجب حتى يقال: انه يعلم اجمالاً بوجوب مردد بين فعل الدعاء وترك شرب التن، ضرورة أن الاحكام لا تتعلق الا بما تقوم به الملاكات الداعية الى التشريع، ومن المعلوم قيام الملاكات بالافعال دون التروك. وعليه ففعل شرب التن حرام، لا أن تتركه واجب، نعم بناء على انحلال كل حكم الى حكمين يصح اتصاف ترك شرب التن بالوجوب، لكنه فاسد كما ثبت في محله.

وبالجملة: فمتعلق العلم بنوع التكليف من الايجاب أو التحريم كالعلم الاجمالي بوجوب الظهر أو الجمعة أو العلم الاجمالي بحرمة شرب التن أو نكاح الكتابية ليس الا الفعل، فالمتباينان اللذان علم اجمالاً بتعلق ايجاب أو تحريم بأحدهما هما الفعلان، فلاوجه لان يقال: سواء كان المتباينان فعل أمر وترك آخر. وان كان غرضه (قده) تعميم البحث للعلم بجنس التكليف وهو الالزام الجامع بين الايجاب والتحريم، ففيه أولاً: أن الالزام حيثئذ افراد «كان» لا تثنيته، لرجوع اسمه حيثئذ الى التكليف، والالزام على هذا أن يقال: ولو كان وجوب فعل وحرمة آخر.

واجداً لما هو العلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي مع ما هو عليه من

وكيف كان، فلا بد قبل تقريب كلامه من تمهيد مقدمة لتوضيح مراده زيد في علو مقامه، فنقول: انه لا ريب في تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات بناء على مذهب مشهور العدالة، فهي تنبعث عن الملاكات الكامنة في أفعال المكلفين، كما لا شك في اختلاف الملاكات قوة وضعفاً، ولذا يحكم بلزوم تقديم الهم والاقوى ملاكاً على غيره عند التزاحم، وعلى هذا فالاحكام الشرعية الفعلية أي الواجدة لمرتبة البعث والزجر ليست على حد سواء بل هي على قسمين:

الاول: أن يكون الغرض الداعي الى الحكم مهماً بمثابة لا يرضى المولى بفواته أصلاً، بل تتعلق ارادته باستيفائه على كل تقدير، يعني سواء علم به المكلف لوصول الخطاب اليه ولو تصادفاً أم لم يعلم به. وفي مثله يكون على الحاكم اتصال التكليف الى العبد ورفع موانع تنجزه اما برفع جهل العبد بجعله عالماً بالحكم تكويناً، واما بنصب طريق مصيب، واما بتشريع ايجاب الاحتياط عليه، لمنجزية نفس الاحتمال، وحيث تنجز التكليف بأي سبب من أسبابه استحق العقوبة على المخالفة، لقيام الحجة القاطعة للعدر عليه.

الثاني: أن لا يكون الغرض الداعي الى الحكم مهماً بنحو يريد من العبد

وثانياً: أن عنوان صدر البحث وهو قوله: «مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم» الظاهر في العلم بالنوع لا ينطبق عليه، لسووح عدم انطباقه على العلم بالجنس.

وثالثاً: أن ما تقدم آنفاً من تعلق الاحكام بالافعال دون التروك جار هنا أيضاً، اذ العلم الاجمالي بالزام مردد بين الوجوب والحرمة في مثل الدعاء عند رؤية الهلال وشرب التتن انما تعلق بفعلهما. نعم امتثال حرمة الفعل يتوقف على الترك، وهذا غير تعلق الحرمة بالترك كما هو ظاهر المتن بل صريحه، فتأمل جيداً.

استيفاءه على كل حال، بل يريد على تقدير وصول الخطاب به اليه تفصيلاً ولو من باب الاتفاق، وحيث فالحكم الذي يدعو اليه هذا النحو من الغرض يكون واجداً لمرتبة ما من التحريك، وفعليته منوطة بالعلم به تفصيلاً، بحيث يكون العلم التفصيلي به موجباً لتامة فعليته أولاً، ولتنجزه ثانياً، ومن المعلوم أن اتصال الحكم الناشي عن هذا النحو من الغرض الملزم والخطاب المتكفل له الى العبد ليس من وظيفة المولى، لما تقدم من أن ارادته لاستيفاء الغرض ليست على كل تقدير، بل انما هي على تقدير وصول الخطاب الى المكلف ولو من باب الاتفاق، فكما لا يجب حيثئذ على الحاكم رفع موانع تنجزه، فكذلك يجوز له ايجاد المانع من وصوله الى المكلف بنصب طريق غير مصيب أو أصل مرخص، لعدم الفرق بين ابقاء المانع وایجاده، إذ المفروض عدم تعلق ارادة المولى باستيفاء هذا الغرض على كل تقدير.

فالمتحصل: أن التكليف في كل من القسمين واصل الى مرتبة البعث والزجر وواجد لما هو قوام الحكم. لكن مراتب التحريك والردع مختلفة كما عرفت، فيكون فعلياً حتماً تارة كما في القسم الاول وتعليقياً أخرى كما في القسم الثاني. اذا عرفت هذه المقدمة وأن التكاليف الفعلية على قسمين، فاعلم أن قوله: «ان كان فعلياً من جميع الجهات... الخ» اشارة الى القسم الاول منها، وتوضيحه: أن العلم بما هو طريق للواقع لا يفرق فيه بين الاجمالي والتفصيلي في وجوب اتباعه والجري على وفقه، لكن التكليف المعلوم بالاجمال ان كان من سنخ القسم الاول فهو يتنجز بالعلم الاجمالي، لو وصول البعث أو الزجر الى العبد الراجع لعذره الجهلي، فيستحق العقوبة على المخالفة، والاجمال في المتعلق غير مانع عن التنجز بعد فرض ارتفاع عذره الجهلي، غاية الامر حكم العقل بلزوم الاحتياط بالاتيان بجميع

المحتملات كما سيأتي. وحينئذ فالادلة النافية للتكليف - بعد فرض شمولها لاطراف العلم الاجمالي - لا بد من تخصيصها، لقيام القرينة العقلية عليه، وهي استلزام شمولها للاطراف للترخيص في المعصية، ضرورة أن المعلوم بالاجمال واجد للمرتبة الاكيدة من البعث والزجر، ولا يرضى الحاكم بالمخالفة أصلاً، ولازم الاذن في الاقتحام عدم لزوم موافقته على بعض التقادير وهو كون الطرف المأذون فيه متعلقاً للحكم، وهذا هو التناقض المستحيل .

وان كان التكليف من سنخ القسم الثاني فهو لا يتجز بالعلم الاجمالي - لاقصور في العلم - بل لخلل في المعلوم ، وهو عدم تحقق شرط تمامية فعليته أعني العلم التفصيلي به، ولما كان التكليف في كل واحد من الاطراف مشكوكاً فيه أمكن جعل الحكم الظاهري فيه، لتحقيق موضوعه - أعني الشك في الحكم الواقعي - مع العلم الاجمالي بمرتبة من الفعلية . وعليه فالمدار في التنجيز وعدمه على فعلية المعلوم الاعلى العلم من حيث التفصيلية والاجمالية .

ثم ان احراز كون الحكم المعلوم بالاجمال من القسم الاول أو الثاني منوط باستظهار الفقيه من أدلة الاحكام ، فان كان المورد من قبيل الدماء والاعراض كان الحكم فعلياً من جميع الجهات ، فالعلم الاجمالي بوجود دم محقون مردد بين شخصين أحدهما مؤمن متسق والاخر كافر حربي جائز القتل منجز للتكليف . ومن هذا القبيل حكمهم بوجود الفحص في بعض الشبهات الموضوعية الوجوبية كالاستطاعة المالية وبلوغ المال الزكوي حد النصاب ، فانهم مع التزامهم بالبراءة في الشبهات الموضوعية حكموا بالاحتياط ووجوب الفحص في هذين الموردين . وان كان كالخمر الدائر بين الانائين أمكن اثبات حلقة كل واحد من الاطراف بالادلة المرخصة .

الاجمال والتردد والاحتمال ، فلا محيص <sup>١</sup> عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته ، وحينئذ <sup>٢</sup> لا محالة يكون ما دل بعمومه على الرفع أو الوضع <sup>٣</sup> أو السعة <sup>٤</sup> أو الاباحة <sup>٥</sup> مما يعم <sup>٦</sup> أطراف العلم مخصصاً <sup>٧</sup> عقلاً ، لاجل مناقضتها <sup>٨</sup> معه .

(١) جواب « ان كان » وضميراً « تنجزه ، مخالفته » راجعان الى التكليف .  
وغرضه: أن فعلية التكليف من جميع الجهات توجب تنجزه وامتناع جعل الترخيص شرعاً ، لكون الترخيص مضاداً للتكليف الفعلي ونقضاً للغرض منه وهو جعل الداعي حقيقة من غير فرق فيهما بين العلم بالتكليف والظن به واحتماله ، لان شمول أدلة الترخيص للأطراف يوجب العلم باجتماع الضدين في صورة العلم بالتكليف ، والظن باجتماعهما في صورة الظن به ، واحتمال اجتماعهما في صورة احتماله ، ومن المعلوم امتناع الجميع .

(٢) أي : وحين كون التكليف فعلياً من جميع الجهات لا محالة ... ، والاولى اقتران « لا محالة » بالفاء .

(٣) الاول كحديث الرفع ، والثاني كحديث الحجب ، وكذا حديث الرفع بناء على نسخة « وضع عن أمتي » بدل « رفع » .

(٤) كقوله عليه السلام في حديث السفارة : « هم في سعة ما لم يعلموا » .

(٥) كقوله عليه السلام في مرسله الصدوق : « كل شيء مطلق حتى يردفه نهي » .

(٦) بيان للموصول في « ما دل » والمراد بالعلم هو الاجمالي .

(٧) بصيغة اسم المفعول خبر « يكون » يعني : أن أدلة البراءة الشرعية وان كانت شاملة - بمقتضى اطلاقها - لأطراف العلم الاجمالي ، لكن لا بد من تخصيصها بالشبهات البدوية ، لمحذور المناقضة المذكورة .

(٨) أي : مناقضة الرفع والوضع والسعة والاباحة مع الحكم الفعلي من

وان لم يكن <sup>(١)</sup> فعلياً كذلك - ولو كان <sup>(٢)</sup> بحيث لو علم تفصيلاً  
لوجب امتثاله وصح العقاب على مخالفته - لم يكن <sup>(٣)</sup> هناك مانع  
عقلاً ولا شرعاً عن شمول أدلة البراءة الشرعية للأطراف .

جميع الجهات ، فقوله : « لاجل » تعليل لتخصيص مسادل بعمومه على الرفع أو  
الوضع أو السعة أو الإباحة عقلاً ، وقد عرفت تقريب التناقض المخصص لها عقلاً  
بقولنا : « وحينئذ فالأدلة النافية للتكليف بعد فرض ... الخ » .

(١) معطوف على « ان كان فعلياً » والضمير المستتر فيه وفي « ولو كان » راجع  
الى المعلوم بالاجمال ، وقوله : « كذلك » أي : فعلياً من جميع الجهات ، وهذا  
إشارة الى القسم الثاني من التكليف الفعلي ، وهو الفعلي التعليلي ، وقد تقدم توضيحه  
بقولنا : « الثاني أن لا يكون الغرض الداعي الى الحكم مهماً بنحو ... الخ » يعني :  
أن فعليته التامة تتوقف على العلم به تفصيلاً ، فالعلم الاجمالي لا يوجب تنجزه قهراً ،  
لكنه لا لقصور في العلم ، بل لعدم بلوغ ملاكه بدون العلم التفصيلي حداً يقتضي  
لزوم إيصاله الى المكلف بأي نحو كان ، فالخلل في المعلوم لا في العلم . ولما كان  
كل واحد من الأطراف مجرى للأصل النافي للتكليف ، للشك في كون كل واحد  
منها متعلقاً للحكم الفعلي كان المقتضي لجريان أصل البراءة فيه موجوداً ، والمانع  
عنه مفقوداً كما سيأتي عن قريب انشاء الله تعالى ، ومعه يرتفع موضوع حكم العقل  
باستحقاق العقوبة على ارتكاب كل واحد من الأطراف .

(٢) للمعلوم بالاجمال الذي لا يكون فعلياً من جميع الجهات فردان : أحدهما أن  
لا يكون فعلياً أصلاً يعني لا من جهة العلم ولا من سائر الجهات . ثانيهما أن لا يكون  
فعلياً من جهة العلم فقط ، فقوله : « ولو كان بحيث لو علم ... الخ » إشارة الى الخفي  
منهما وهو الثاني ، وقد عرفت آنفاً توضيح عدم الفعلية من جميع الجهات .

(٣) جواب « وان لم يكن » وضميراً « أمثاله ، مخالفته » راجعان الى المعلوم



بالاجمال . أما عدم المانع العقلي ، فلان المانع هو قبح الترخيص في المعصية القطعية ، وهو مختص بما اذا كان المعلوم بالاجمال حكماً فعلياً من جميع الجهات ، وأما اذا لم يبلغ هذه المرتبة ولولعدم العلم التفصيلي به فلا مانع حينئذ من الاذن في ارتكاب تمام الاطراف .

وأما عدم المانع الشرعي ، فلان المتوهم من المانع شرعاً في المقام هولزوم محذور التناقض بين صدر أدلة الاصول وذيلها اذا بنينا على شمولها لاطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي . توضيح لزوم التناقض : أن مقتضى عموم قوله عليه السلام « كل شيء لك حلال » حلية المشتبه بالشبهة البدوية ، وكذا كل واحد من الاطراف في المقرونة ، ومقتضى اطلاق ذيله - أعني « حتى تعلم أنه حرام » - هو تنجز الحرمة بالعلم الاجمالي ، لأن « تعلم » مطلق يشمل كلا من العلم التفصيلي والاجمالي ، فيلزم الحكم بالحلية لكل طرف بمقتضى الصدر ، والحكم بالحرمة بمقتضى الذيل . وهذا الاشكال وهو التناقض المذكور تعرض له شيخنا الاعظم في بحث تعارض الاستصحابين بالنسبة الى بعض أخبار الاستصحاب المشتمل على الذيل ، قال (قده): « فاذا فرض اليقين بارتفاع الحالة السابقة في أحد المستصحبين فلا يجوز ابقاء كل منهما تحت عموم حرمة النقص بالشك ، لانه مستلزم ل طرح الحكم بنقض اليقين بمثله . » لكن هذا المحذور مفقود هنا ، لاختصاصه بالادلة المرخصة المشتملة على هذا الذيل . وأما الفاقد له مثل حديث الرفع فلاتناقض فيه أصلاً ، فلا مانع من شموله للاطراف واثبات الترخيص فيها ، بل لا تناقض حتى في الاخبار المذيلة كما ذكرناه في التعليقة ، فراجع (\*) .

(\*) وقد أجاب المصنف عن اشكال التناقض في مدليل الاخبار المشتملة على الذيل بوجوه ثلاثة ، تعرض لاثنتين منها في حاشية الرسائل ولثالثها في الفوائد .

والحاصل : أنه مع عدم وجود المحذور العقلي والشرعي من شمول أدلة الاصول النافية للاطراف لا مناص من الحكم بحليتها .

الاول : أن لفظ « الشيء » انما يكنى به عرفاً عن المعين لاعتد أحد الشيين أو الاشياء ، فيكون كل واحد من الاطراف مشمولاً لقوله : « كل شيء » بما هو معين بنحو من التعيين كالإشارة اليه ، والعلم الاجمالي بحرمة أحدهما ليس غاية للحل ، لعدم كونه موجباً للعلم بحرمة واحد كان معيناً بذلك التعيين الموجب لادراجه تحت عموم الصدر ، والعلم بحرمة أحدهما بلا عنوان أو بعنوان لا يتعين كل واحد منهما به لا يوجب ارتفاع الحلية السابقة ، إذ الغاية معرفة حرمة الشيء المعين بذلك التعيين الملحوظ في المغيب ، لتبعية الضمير في « أنه حرام » للمرجع وليس معرفة حرمة أحدهما بلا عنوان أو بعنوان كونه اثناء زيد المردد بين الانائين معرفة بحرمة الشيء . وما ذكره مقتضى ظهور « الشيء » في التعيين ، لالانصراف حتى يمنع منه بدعوى كونه بدوياً .

هذا في قاعدة الحل . وكذا الحال في قوله عليه السلام : « ولكن تنقضه بيقين آخر » حيث ان الظاهر منه نقض اليقين بالشيء بيقين آخر ، وليس اليقين بأحد الشيين اليقين بالشيء عرفاً . وهذا الظهور العرفي هو السر في شمول هذه الاخبار لاطراف الشبهة غير المحصورة مع وضوح عدم الفرق في المناقضة اللازمة - لو تمت - في مداليلها بين المحصورة وغيرها .

والحاصل : أن مرجع هذا الوجه الى دعوى شمول الصدر لاطراف العلم الاجمالي بدون لزوم التناقض ، إذ المستفاد من الذيل أن الغاية هي العلم بحرمة الشيء المعين الذي أريد من الصدر ، فالعلم الاجمالي بحرمة أحد الشيين أو الاشياء ليس غاية لحلية الشيء المعين حتى يلزم التناقض .

الثاني : أن الدليل في أخبار الاستصحاب ليس مسوقاً لبيان حكم شرعي مولوي حتى يستدل باطلاق اليقين على شموله للعلم الاجمالي بانتقاض الحالة السابقة كي يتجه محذور المعارضة ، وانما الغرض تقريب عدم صلاحية الشك لنقض اليقين به عقلاً ، وأن ما يصلح ناقضاً له هو اليقين اللاحق ، من دون نظر الى أنه ينقض باليقين شرعاً مطلقاً أو خصوصاً التفصيلي منه حتى يتمسك بالاطلاق الذي ينشأ منه المعارضة ، وعليه فلا مانع من شمول الصدر بعمومه أو اطلاقه لجميع ما يمكن أن يعمها ومنها الاطراف .

وهكذا حال الغاية في رواية الحل ، بأن يكون غاية عقلية بلا حكم شرعي في جانبها ، فلا تمنع عن شمول المغنى باطلاقه لما يصح أن يعمه ، ومن الواضح أن أطراف العلم الاجمالي مما يصح أن يعمها المغنى ، فتأمل فانه دقيق .

هذا ما أفاده المصنف ( قدّه ) في الحاشية . والظاهر متانة كل منهما في دفع اشكال المعارضة خصوصاً الوجه الاول ، فان ذلك هو المنسب من الاطلاقات المتعارفة ، لظهور قول القائل : « كل شئىء في بيتي أو صندوقي أو بستاني هو ملكي الا أن يعلم أنه ملك أخي أو صديقي مثلاً » في أن ما هو متعين لا مردد بين شيئين أو أشياء ملكي ، فالفرش مثلاً بماله من التعين ملكي ، لا الفرش المردد بين فروش أو الظرف المردد بين ظروف عديدة ، فان عنوان التردد يحتاج الى تصور زائد على نفس الشئىء ، بخلاف التعين ، فانه ليس الا تصور نفس الشئىء ، فتصور الفرش كاف في تعيينه ولا يحتاج تعيينه الى لحاظ آخر ، ولذا قيل : ان اطلاق الامر يقتضي التعيينية ، لان التعيينية ليست قيداً زائداً على تصور نفس الشئىء ، بخلاف التخيرية ، فانها تحتاج الى لحاظ زائد وهو جعل العدل كما هو واضح .

ومن هنا <sup>(١)</sup> انقدح : أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي ،

(١) يعني: ومن انقسام الفعلي الى قسمين: ظهر عدم الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي في علية كل منهما للتمييز اذا كان المعلوم فعلياً من جميع الجهات. وأما اذا لم يكن فعلياً كذلك فيحصل الفرق بين العلمين، ضرورة أن الفعلي بمرتبة الاولى ينتج اذا علم به تفصيلاً ، ولا يبقى مجال للاذن في مخالفته ، لعدم بقاء موضوع للحكم الظاهري - وهو الشك في الحكم الواقعي - لانكشافه تمام الانكشاف

الثالث : قال في الفوائد : « ان ظهور الغاية لو كان قائماً هو بالاطلاق ، وهو لا يصلح أن يعارض به ظهور العام بلا كلام ، ضرورة أن من مقدمات ظهوره عدم البيان مع كون العام صالحاً للبيان ، فلا وجه لرفع اليد عن عمومها الا على نحو دائر ، أي بسبب ظهور المطلق الموقوف على عدم العموم ، وتخصيصه الموقوف على ظهوره ، والا لا يصلح قرينة على التخصيص ، فيكون بلا وجه ... الخ » <sup>(١)</sup> .  
 لكن يمكن أن يقال بتقدم ظهور الغاية وان كان بالاطلاق على ظهور العام وان كان بالوضع ، وذلك لما ثبت في محله من تقدم ظهور القرينة ولو كان بالاطلاق على ظهور ذبها وان كان بالوضع ، ولذا يقدم ظهور «يرمي» في «رأيت أسداً يرمي» - في الرمي بالنبال دون الرمي بالتراب - على ظهور «أسد» في الحيوان المفترس مع كونه بالوضع . نعم مورد حديث تقدم الظهور الوضعي على الظهور الاطلاقي هو ما اذا كانا في كلامين منفصلين انعقد الظهور في كل منهما ، فان الظهور الوضعي حينئذ صالح لان يكون رافعاً لحجبية الظهور الاطلاقي .  
 وعليه فلا محذور من كون الغاية قرينة على ارادة الشبهة البدوية من الصدر وهو « كل شيء » من دون لزوم محذور ، و ارادة العلم مطلقاً وان كان اجمالياً من الغاية .

الا أنه لا مجال <sup>١</sup> للحكم الظاهري مع التفصيلي ، فاذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات <sup>٢</sup> لا محالة <sup>٣</sup> يصير فعلياً معه من جميع الجهات ، وله <sup>٤</sup> مجال مع الاجمالي فيمكن أن لا يصير فعلياً

حسب الفرض . وأما اذا علم به اجمالاً فرتبة الحكم الظاهري محفوظة معه، للشك في وجود التكليف في كل واحد من الاطراف، وبه يتحقق موضوع الاصل النافي، فيجري بلا مانع .

وبالجملة : فالنقاوت في ناحية المعلوم لا في ناحية العلم ، اذ لو كانت فعلية التكليف تامة من ناحية ارادة المولى وكرهته - بحيث لا يتوقف استحقاق العقوبة على مخالفته الا على وصوله الى المكلف بأي نحو كان من أنحاء الوصول - تنجز بالعلم الاجمالي أيضاً . وان لم تكن الفعلية تامة الا بالعلم التفصيلي ، لم يؤثر الاجمالي في تنجزه ، لعدم حصول شرط فعليته التامة وهو العلم به تفصيلاً ، فموضوع الاصل المرخص باق مع العلم الاجمالي كما كان قبله .

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

(٢) أي : من غير جهة العلم التفصيلي به ، بل من جهة الملاك و ارادة المولى وكرهته ، فاذا علم به تفصيلاً صار فعلياً من جميع الجهات ، فيصير حتماً ولا يبقى معه مجال لحكم آخر .

(٣) الاولى اقتترانه بالفاء ، لانه جواب « فاذا كان » الا أن يكون الجواب قوله : « يصير » لكن ينبغي حينئذ تأخير « لامحالة » عنه ، لانه من معمولات « يصير » .

(٤) أي : وللحكم الظاهري مجال مع العلم الاجمالي ، لوجود موضوعه وهو الشك معه ، وضمير « معه » راجع الى العلم التفصيلي ، والضمير المستتر في

معه<sup>(١)</sup>، لا مكان جعل الظاهري في أطرافه وان كان فعلياً من غير هذه  
الجهة<sup>(٢)</sup> (\*) فافهم .

« بصير » في الموردین راجع الى الحكم الواقعي .

(١) أي : مع العلم الاجمالي، ووجه عدم فعليته معه هو ما أفاده بقوله : « لا مكان »  
وحاصله: أن اقتران العلم الاجمالي بالشك أوجب امكان جعل الحكم الظاهري في  
أطرافه ، وهذا مقفود في العلم التفصيلي .

(٢) يعني: وان كان فعلياً من سائر الجهات بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز، ولم  
يكن فعلياً من الجهة المضادة لجعل الترخيص والحكم الظاهري في أطرافه .

(\*) فيه : أن فعلية الحكم ليست الا بوجود موضوعه بسيطاً كان أو مركباً ،  
ومن المعلوم أن هذه الفعلية لا تتوقف على العلم بنفس الحكم لا تفصيلاً ولا اجمالاً ،  
والا لزم دخل العلم فيه ، وهو خلاف الاجماع بل الضرورة . وعليه فيصير الحكم  
بمجرد وجود موضوعه فعلياً علم به المكلف أم لا ، والحكم الفعلي بهذا المعنى  
يصير منجزاً بكل من العلم التفصيلي والاجمالي بناء على منجزيته ، وحينئذ فالمراد  
بالعلة التامة للبعث أو الزجر الفعلي هو وجود الموضوع بماله من الاجزاء والشرائط  
من الابتلاء وعدم الاضرار الى بعض الاطراف وغيرهما .

وبالجملة : فالفعلية اما بمعنى وجود الحكم بوجود موضوعه، واما بمعنى الفعلية  
الحتمية وهي التنجز ، وعلى التقديرين لا فرق بين كون العلم المتعلق به تفصيلاً  
واجمالياً، وعليه فجريان الاصول في أطراف العلم الاجمالي لعدم كون الحكم فعلياً  
من جميع الجهات لم يظهر له وجه وجيه، بل الحق بناء على منجزية العلم الاجمالي  
أنه لا تجري الاصول في أطرافه أصلاً كالعلم التفصيلي . ولعله الى ما ذكرنا أو بعضه  
أشار بقوله : « فافهم » .

ثم ان ما يعد من موانع الفعلية كالاضطراب والخروج عن الابتلاء وغيرهما يرجع

الى موضوع الحكم ، لما عرفت من عدم ترتيبه على موضوعه الا بعد وجوده بجميع ما له دخل في موضوعيته له شرطاً أو شرطاً ، فالمراد بالفعلية معنى واحد وهو وجود الحكم بوجود تمام ماله دخل في موضوعه . ولعله الى بعض ما ذكرنا أشار في مسألة الاضطرار الى بعض الاطراف ، حيث انه جعل الاضطرار من حدود التكليف وقيوده ، فلا فعلية أي لا وجود للحكم مع الاضطرار ونحوه ، فتأمل جيداً .

هذا كله مضافاً الى أنه لايجدي مجرد تقسيم الفعلية ثبوتاً الى قسمين في ترتب الاثر من جريان الاصول وعدمه، مع عدم دليل على خصوص أحدهما اثباتاً، ولذا لابد من تأسيس أصل يرجع اليه في جميع موارد العلم الاجمالي .

الا أن يعول على كلامه في الفوائد من أن الفقيه ان أحرز بملاحظة الادلة فعلية الحكم حتى بالنسبة الى بعض الشبهات الموضوعية كالشك في الاستطاعة المالية وبلوغ المال الزكوي للنصاب تنجز بالعلم الاجمالي. وان لم يحرز الفعلية وشك في أنه حكم انشائي أو بالغ مرتبة البعث والزجر كان المرجع الاصل النافي للتكليف ، لاقضاء « كل شيء لك حلال » مع قبح الترخيص في المعصية كون المعلوم بالاجمال حكماً انشائياً لا فعلياً . لكنه لا يخلو من تأمل .

وقد أورد عليه بعض المدققين في حاشيته بوجوه أخرى :

الاول : أن سنخ الغرض من الأمور به وان كان يختلف قوة وضعفاً، لتفاوت الملاكات الداعية الى تشريع الاحكام في ذلك، الا أنه لايصحح الترخيص، ضرورة أن الغرض من التكليف في جميع الاوامر والنواهي الصادرة بداعي البعث والزجر واحد وهو جعل الداعي للمكلف الي الامتثال ، حيث ان محط البحث هو الحكم

المنشأ بداعي الطلب لا بدواع أخرى .  
 وبالجملة : فالترخيص وان لم يكن منافياً للغرض من المكلف به ، لعدم فعليته  
 من جميع الجهات ، لكنه مناف للغرض من نفس التكليف ، ضرورة مناقضة  
 الترخيص لارادة ايجاد الداعي للمكلف الى الامثال .  
 الثاني : أن المفروض وجود المقتضي التام في المكلف به ، وقد انبعث منه  
 حقيقة البعث والزجر ، غاية الامر أنه لا يجب على المولى ايصاله ، لكن يترتب  
 على وصوله الاتفاقي حكم العقل بوجوب الاطاعة وحرمة المعصية ، ومع فرض  
 عدم قصور العلم الاجمالي في البيانية يلزم تنجز هذا القسم من الحكم الفعلي به .  
 وفرض دخل العلم التفصيلي في تنجزه وقصور الاجمالي شرعاً عن تنجزه خلف ،  
 لأن الكلام في العلم الملحوظ على نحو الطريقة لا الموضوعية ، ولو جعلناه جزء  
 الموضوع لزم دخله في تمامية اقتضاء المقتضي الداعي الى البعث ، فما لم يعلم  
 تفصيلاً لم يتحقق الملاك التام الداعي للمجعل ، وهو أيضاً خلف .

والحاصل : أنه مع حكمه قدس سره كما هو صريح كلامه بعدم الفرق بين  
 أنحاء الوصول لوجه لعدم تنجز العلم الاجمالي ، الامع فرض دخله في الموضوع  
 وهو خلاف الفرض ، ضرورة أن الكلام في منجزية العلم الاجمالي الطريقي  
 كالتفصيلي لا بما أنه جزء الموضوع ودخيل في الملاك <sup>(١)</sup> .

الثالث : ما أورده على تعدد مراتب الفعلية في الجمع بين الحكم الواقعي  
 والظاهري وغيره من عدم ارتفاع التنافي بين الحكمين الفعليين بحمل الواقعي على  
 التعليقي والظاهري على التنجيزي ، وذلك لأن الشدة والضعف في الطبيعة الواحدة



ثم ان الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعلياً من جميع الجهات لوجب عقلاً موافقته مطلقاً ولو كانت<sup>١)</sup> أطرافه غير

(١) بيان للاطلاق ، وتعريض بما اشتهر من التفصيل في وجوب الاحتياط في أطراف العلم الاجمالي بين الشبهة المحصورة بوجوبه فيها ، وغير المحصورة بعدم وجوبه فيها ، ويظهر هذا التفصيل من شيخنا الأعظم أيضاً ، حيث انه عقد المقام الاول للبحث عن وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين بالنسبة الى الشبهة المحصورة ، ثم عقد المقام الثاني للشبهة غير المحصورة وقال بعد نقل أدلة ستة على عدم وجوب الاجتناب فيها : « . . . وقد عرفت أن أكثرها لا يخلو من منع أو قصور ، لكن المجموع منها لعله يفيد القطع أو الظن بعدم وجوب الاحتياط في الجملة » وحاصل اشكال المصنف على هذا التفصيل هو : أن المعلوم اجمالاً ان كان فعلياً من جميع الجهات وجب الاحتياط في جميع الأطراف وان كانت غير

لا يرفعان تماثل فردين من طبيعة واحدة ، ولا تضاد فردين من طبيعتين متقابلتين كما يظهر لمن أمعن النظر في اجتماع سواد ضعيف مع سواد قوي أو سواد ضعيف مع بياض قوي في موضوع واحد<sup>١)</sup> .

أقول : أما اشكاله الثاني والثالث فالظاهر متانتها كما أفاده ( قدّه ) . وأما الاول فقد يختلج في الذهن عدم خلوه عن الغموض ، وذلك لأن الغرض من كل تكليف الزامي وان كان ايجاد الداعي الى الامتثال ، لكن هذا الغرض من آثار الملاك الثابت في المكلف به وتوابعه ، وليس له وجود استقلالي ، فان كان ذلك الملاك مهماً جداً لم يجز الترخيص ، والاجاز ذلك ، فالمناطق في جواز الترخيص وعدمه هو ملاك المكلف به قوة وضعفاً ، لا الغرض القائم بنفس التكليف ، ففي فرض عدم الفعلية من جميع الجهات لامانع من الترخيص ، فتدبر .

محصورة ، وانما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو : أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم مع كونه فعلياً لولاه<sup>١</sup> من سائر الجهات .

وبالجملة : لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها

محصورة ، وان لم يكن فعلياً كذلك لم يجب الاحتياط في شيء منها ، بل تجوز مخالفته القطعية وان كانت الأطراف محصورة ، اذ لا علم حينئذ بحكم فعلي من جميع الجهات حتى تجب موافقته وتحرم مخالفته .

وبالجملة : فلا وجه لاناطة تنجيز العلم الاجمالي بحصر الاطراف وعدم تنجيزه بعدم حصرها ، بل المدار في التنجيز وعدمه على الفعلية التامة وعدمها ، فلا تفاوت بين حصر الأطراف وعدم حصرها . نعم يكون بينهما تفاوت فيما أشار اليه بقوله : «وانما التفاوت» من أن الشبهة غير المحصورة تلازم غالباً جهة مانعة عن فعلية الحكم كالخروج عن الابتلاء ، والاضطرار المانع عن الفعلية ، لكون الرفع فيه واقعياً لا ظاهرياً ، فتكون كثرة الأطراف ملازمة لما يمنع الفعلية التامة ، فالتفاوت أيضاً من ناحية المعلوم لامن جهة كثرة الأطراف ، فاذا كانت الاطراف الكثيرة مورد الابتلاء ولم يترتب الحرج المنفي شرعاً على الاجتناب عن جميعها كان العلم الاجمالي منجزاً ، لتعلقه بتكليف فعلي ، وعليه فلا يدور عدم تنجيز العلم الاجمالي مدار عدم انحصار الأطراف . وسيأتي الكلام بنحو أوفى في التنبيه الثالث ، فانتظر .

(١) الضمير راجع الى الموصول في « ما يمنع » المراد به ما عدا سائر الجهات كالخروج عن الابتلاء ، وضمير « كونه » الى المعلوم بالاجمال ، و« من سائر » متعلق بـ « فعلياً » وتوضيحه : أن الحكم الواقعي في غير المحصورة فعلي من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري ، فهو بحيث لو علم به تفصيلاً لتنجز ،

في التنجز وعدمه فيما<sup>(١)</sup> كان المعلوم اجمالاً فعلياً يبعث<sup>(٢)</sup> المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك<sup>(٣)</sup> مع<sup>(٤)</sup> ما هو عليه من كثرة أطرافه .  
والحاصل: أن اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه لا يوجب<sup>(٥)</sup> تفاوتاً في ناحية العلم ،

لكن هذه الفعلية في كل طرف منوطة بعدم ما يمنع عنها بالنسبة الى ذلك الطرف كخروجه عن مورد الابتلاء، أو الاضطرار الى ارتكابه أو نحوهما ، فانه لولا خروج بعض الاطراف عن الابتلاء، مثلاً لكان الحكم الواقعي بالنسبة اليه فعلياً من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري ، لكن هذا المانع أخرجه عن الفعلية من سائر الجهات غير جهة مضادته للحكم الظاهري أيضاً ، فعدم فعليته حيثئذ ليس من جهة واحدة ، بل من جهات عديدة ، ولذا لو تعلق به العلم التفصيلي لم يتنجز أيضاً .

- (١) متعلق بـ « تفاوتاً » ، و « ما » ظرف لكون المعلوم بالاجمال فعلياً .
- (٢) ان كان التكليف المعلوم اجمالاً هو الوجوب كالامر المردد بين القصر والتمام في بعض الموارد .
- (٣) أي : فعلاً فيما كان المعلوم اجمالاً هو الحرمة كالنهى المردد بين انائين علم اجمالاً بخميرية أحدهما .
- (٤) متعلق بكل من « يبعث ويزجر » وضمير « هو » راجع الى المعلوم بالاجمال وضمير « عليه » راجع الى الموصول ، و « من كثرة أطرافه » بيان له ، يعني: مع كثرة أطراف المعلوم بالاجمال .
- (٥) بحيث يوجب تنجيز العلم لو كانت الأطراف محصورة وعدمه ان لم تكن كذلك كما عليه المشهور، بل ادعي عليه الاجماع كما قال الشيخ: « وبالجملة فنقل

ولو أوجب<sup>١</sup> تفاوتاً فانما هو في ناحية المعلوم في<sup>٢</sup> فعلية البعث أو الزجر مع الحصر، وعدمها<sup>٣</sup> [وعدمهما] مع عدمه، فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة في التنجيز<sup>٤</sup> وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها<sup>٥</sup> بذلك، وقد عرفت آنفاً<sup>٦</sup> أنه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك ما لم يكن تفاوت في

الاجماع مستفيض وهو كاف في المسألة (\*).

(١) أي: ولو أوجب اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه تفاوتاً فانما هو ...

الخ.

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

(٣) أي: وعدم الفعلية مع عدم الحصر، يعني: أن الحكم فعلي مع الحصر

وغير فعلي مع عدمه.

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

(٥) أي: وعدم الفعلية بتفاوت الاطراف كثرة وقلة، يعني: أن التنجيز غير

منوط بقلة الاطراف حتى تكون كثرتها مانعة عنه، بل المناطق في التنجيز وعدمه هو

فعلية المعلوم وعدمها، فكثرتها وقلتها ان أوجبتا اختلاف المعلوم في الفعلية وعدمها

اختلف في التنجيز، والا فلا كما مر آنفاً.

(٦) في قوله: ومن هنا انقدح أنه لا فرق بين ... الخ.

(\* ) كيف يمكن الركون الى الاجماع المحصل فضلا عن المنقول في مسألة

ذكرها فيها وجوهاً يحتمل بل يظن استناد المجمعين اليها. نعم لو أفادت تلك الوجوه

الوثوق والاطمينان بصحة فتوى المجمعين فلا بأس بالاعتماد عليها، لكنه ليس لاجل

حجية الاجماع بل لاجل هذا الوثوق.

طرف المعلوم<sup>١</sup> أيضاً (٥) ، تأمل تعرف .  
وقد انقدح<sup>٢</sup> أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع

(١) من حيث الفعلية التامة وعدمها ، وقوله : « في ذلك » أي : في التنجيز وعدمه .

### مسلك الاقتضاء والاشكال عليه

(٢) هذا ثاني الامرين المنقذين المترتبين على علية العلم الاجمالي للتنجيز، يعني لكل من وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين اذا كان المعلوم الزاماً فعلياً من جميع الجهات ، وغرضه من هذا الكلام الذي نبه عليه في بحث العلم الاجمالي كما في الفوائد هو التعريض ببعض كلمات شبخنا الاعظم التي يظهر منها امكان الترخيص في ارتكاب بعض أطراف الشبهة المحصورة ، وترك الموافقة القطعية ، فانه بعد أن حكم بلزوم الاجتناب عن كلا المشتبهين بحكم العقل، قال : « نعم لو أذن الشارع في ارتكاب أحدهما مع جعل الآخر بدلا عن الواقع في الاجتزاء بالاجتناب عنه جاز... » وحاصله : أن للشارع التصرف في مرحلة الامتثال ، بأن يقنع بالموافقة الاحتمالية الحاصلة بترك أحد الطرفين ، والترخيص في ارتكاب الآخر لمصلحة تقتضيه، فاذن الشارع في ارتكاب الحرام الواقعي لا يقبح مع جعل الحلال الواقعي بدلا عنه اذا كان ما ارتكبه هو المحرم المعلوم بالاجمال ، وتكون مصلحة الترخيص جاسرة لمفسدة ارتكاب الحرام الواقعي. وعليه فالامتثال التعبدية الحاصل باجتناب ما جعله

(\*) الظاهر زيادة هذه الكلمة، إذ المدار في التنجيز وعدمه هو الفعلية التامة وعدمها ، لا تفصيلية العلم واجماله ولا كثرة الاطراف وقتلتها ، ومن المعلوم ظهور « أيضاً » في عدم انحصار مناط التنجيز في فعلية المعلوم فقط بل للعلم دخل فيه أيضاً ، وهذا خلاف ما صرح به آنفاً .

## حرمة مخالفتها ( \* ) ضرورة أن التكليف المعلوم اجمالاً لو كان

الشارع بدلا عن الحرام الواقعي مؤتمن من عقوبة المولى ورافع لموضوع حكم العقل بلزوم رعاية التكليف في كل واحد من المشتبهين ، ومن المعلوم أن قناعته بالموافقة الاحتمالية مبنية على كون العلم الاجمالي مقتضياً لوجوب الموافقة القطعية ، لا علة تامة له ، اذ لو كان علة له لم يتوجه الترخيص في بعض الاطراف ، هذا ما أفاده الشيخ .

وقد أورد عليه المصنف ( قدما ) بأنه لا وجه للتفكيك - في عليه العلم الاجمالي للتنجيز - بين حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين ، بل اما أن يكون علة لكليهما فتجب الموافقة القطعية كما تحرم المخالفة القطعية ، أو لا يكون علة لشيء منهما فلا تحرم المخالفة القطعية كما لا تجب الموافقة القطعية ، اذ لو كان المعلوم بالاجمال الزاماً فعلياً من جميع الجهات - بمعنى كونه بالغاً من الهمية حداً لا يرضى معه المولى بمخالفته على كل تقدير كما عرفت توضيحه في بيان الفعلي من جميع الجهات - حرمت مخالفته ووجبت موافقته قطعاً ، وان لم يكن الزاماً بالغاً هذا الحد جازت مخالفته القطعية ولم تجب موافقته كذلك ، لفرض توقف فعليته التامة على العلم به تفصيلاً ، والمفروض عدم حصوله ، والحكم غير الفعلي الحتمي لا موافقة ولا مخالفة له ولا تشتغل الذمة به .

والمتحصل : أن تأثير العلم الاجمالي في كل من الموافقة والمخالفة على حد سواء ، والمدار على المعلوم . فما أفاده شيخنا الاعظم من امكان عدم وجوب الموافقة القطعية بناء على جعل البدل لا يخلو من مناقشة ( \* \* ) .

( \* ) الاولى أن يقال : « مع حرمة المخالفة القطعية » وقد تقدم نظيره .

( \* \* ) هذا ما التزم به شيخنا الاعظم هنا ، وصريحه عدم جواز الترخيص

في بعض الاطراف الامع جعل وجوب الاجتناب عن الطرف الاخر بدلا ظاهرياً

فعلياً لوجبت موافقته قطعاً ، والا<sup>(١)</sup> لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً<sup>(٢)</sup> .

(١) أي : وان لم يكن التكليف فعلياً لم يحرم مخالفته القطعية .

(٢) أي : كعدم وجوب موافقته القطعية ، فقله : « كذلك » أي قطعاً .

عن الحرام الواقعي ، لان رفع اليد عن الواقع ولو على بعض التقادير بعد العلم به من دون جعل بدل قبيح عند العقل ، فلو ورد ما يدل على الاذن في بعض الاطراف تخبيراً فلا بد أن يستكشف منه جعل البدل ، هذا .

ولكن لسان الشيخ وهو تلميذه المحقق الاشتياني ( قد هما ) نقل عن شيخه الاستاد أنه اختار في مجلس درسه الشريف جواز ترخيص الشارع في بعض الاطراف من دون جعل بدل ، بل نسب اليه التزامه به في بحث الانسداد عند ابطال الاحتياط الكلي واثبات التبعض فيه . ونسبه صاحب الاوثق على كلام الشيخ في الانسداد أيضاً .

وكيف كان ، فقد قرر المحقق الاشتياني كلام شيخه بما حاصله : « أن اذن الشارع في مخالفة الاحتياط الكلي الذي قد يتفق معه فوت الواقع لا بد أن يكون مشتملاً على مصلحة جابرة لمفسدة الوقوع في خلاف الواقع فيما يقع فيه ، وأما لزوم جعل البدل فلا ، اذ يحكم العقل بلزوم الاحتياط الجزئي بعد ترخيص الشارع في ترك الموافقة القطعية ، وليس على الشارع تعيين الطريق لامتنال الاحكام الشرعية ، اذ الحاكم في كيفية الاطاعة هو العقل الحاكم بأصل وجوب الطاعة أيضاً ، وانما على الشارع الامضاء ان لم ير المصلحة في النهي عن بعض الكيفيات أو الاذن في مخالفته .

لا يقال : مع استقلال العقل بكون طريق الاطاعة الاحتياط الكلي كيف يجوز للشارع النهي عنه ، اذ لازمه اما التناقض في كلام الشارع واما عدم حجية حكم العقل .

فانه يقال : ان حكم العقل بأصل الاطاعة تنجيزي غير قابل لتصرف الشارع ،  
وأما حكمه في كفيته فهو معلق على عدم تعيين مرتبة خاصة منها لمصلحة يراها ،  
وبعد اذنه بكيفية خاصة بحكم العقل بمتابعتها من دون ايجاب جعل البدل على الشارع  
أصلاً<sup>(١)</sup> .

هذا حاصل ما حكاه المحقق الاشتياني عن مجلس درس استاذه الاعظم .  
والظاهر أن كلامه المذكور في التوضيح مع الغض عن المناقشة المبنائية  
التي أوردها المصنف عليه ، لا يخلو من شيء ، وأن ما حكاه المحقق الاشتياني  
من امكان الترخيص في بعض الاطراف بدون كون الطرف الاخر مصداقاً جلياً  
للمأمور به أو المنهي عنه أسد وأمتن ، لانه ان أريد بجعل البدل تنجيز الحكم المعلوم  
بالاجمال في الطرف الاخر ، ففيه : أنه لا حاجة اليه ، بل جعله لغو ، بل ممتنع ،  
لتنجزه بالعلم الاجمالي وعدم ارتفاعه بجعل الترخيص في الطرف الاخر ، فجعل  
البدل لاجل التنجيز يوجب تنجز المنجز ، وهو محال ، لكونه تحصيلاً للمحصل .  
وان أريد بجعل البدل تنزيل الطرف غير المرخص فيه منزلة الواقع المعلوم  
اجمالاً في الاثار الشرعية ، ففيه : أن لازمه ترتب أحكام المعلوم بالاجمال عليه كما هو  
شأن سائر التنزيلات الشرعية نظير « الطواف بالبيت صلوة » فاذا كان المعلوم  
بالاجمال خمراً مثلاً وشرب الطرف المجهول بدلا عنه لزم ترتيب أحكام الخمر  
من الحرمة والحد وعدم جواز شهادته والايتمام به وغير ذلك من أحكام شرب  
الخمر عليه ، وهذا كما ترى مما لم يلتزم به أحد ، ولذا صرح شيخنا الاعظم  
في رابع تنبيهات الشبهة المحصورة بعد جملة من الكلام بعدم ترتيب الاثار الشرعية



المرتبة على ذلك الحرام عليه، حيث قال: «فارتكب أحد المشتبهين لا يوجب حد الخمر على المرتكب بل يجري أصالة عدم موجب الحد ووجوبه». هذا كله مضافاً الى ما أورده على جعل البدل شيخنا المحقق العراقي (قده) من اشكالين :

أحدهما: لزوم الدور ، والآخر اشكال مثبتية الاصل النافي الجاري في بعض الاطراف . أما الدور فتقريبه - على ما في تقريرات<sup>(١)</sup> بحمّه الشريف - هو : أن شمول دليل الاصل النافي للتكليف في هذا الطرف متوقف على كون الطرف الاخر بدلا عن الحرام الواقعي المعلوم ، لاشتغال الذمة به قطعاً ، وجعل البدلية منوط باطلاق دليل الاصل وشموله لمورد العلم الاجمالي ، وهذا هو الدور .  
وأما اشكال المثبتية، فمحصل تقريبه على ما في التقريرات المذكورة أيضاً هو: أن الاصول المرخصة اذا فرض جريانها في بعض الاطراف بلا معارض لا تثبت كون المعلوم اجمالاً هو المشتبه الاخر ، اذ ليست الاصول العملية النافية كالامارات النافية للتكليف في طرف في الدلالة الالتزامية على تعين المعلوم اجمالاً في الطرف الاخر، وكونه مصداقاً جلياً له في مقام تفرغ الذمة، لان غاية ما تقتضيه الاصول النافية انما هي الترخيص في ارتكاب ما تجري فيه من دون دلالتها التزاماً على كون المعلوم اجمالاً هو الطرف الاخر، وان كان لازم البناء على الحلية في طرف مع العلم الاجمالي بحرمة أحدهما كون الحرام في الطرف الاخر ، لكن اعتبار هذا اللازم مبني على حجية الاصل المثبت ، وقد عرفت اجمالاً عدم دلالة الاصل على ذلك .

والظاهر أن هذا الاشكال مقتبس مما أجاب به الشيخ الاعظم عن استكشاف جعل البدل من مثل قوله عليه السلام : كل شيء لك حلال ، حيث قال ( قدّه ) : « قلت : الظاهر من الاخبار المذكورة البناء على حلية محتمل التحريم والرخصة فيه لا وجوب البناء على كونه هو الموضوع المحلل ، ولو سلم فظاهرهما البناء على كون كل مشتبّه كذلك ، وليس الامر بالبناء في كون أحد المشتبّهين هو الحل أمراً بالبناء على كون الآخر هو الخمر ، فليس في الروايات من البدلية عين ولا أثر » .

وكيف كان ، فاستكشاف جعل البدل من ترخيص الشارع في بعض الاطراف كما في تقارير المحقق النائيني ( قدّه ) غير ظاهر ، بل قد عرفت عدم الحاجة اليه أصلاً كما أن ما في تقارير شيخنا المحقق العراقي ( قدّه ) من « أن الاذن في ارتكاب بعض الاطراف بدون ذلك مستلزم للاكتفاء بمشكوك المؤمنة بعد القطع بالاستتغال » لا يخلو أيضاً عن غموض ، هذا .

وقد التزم بعض المدققين بامتناع جعل البدل ، لأنه لا يخرج من أحد تصويرين لا يخلو شيء منهما عن المحذور ، قال قدس سره : « وأما جعل البدل ، فتارة بمعنى اشمال غير الواجب الواقعي في حال الجهل على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواجب الواقعي ، فالمأتي به اما هو الواقع أو ما يتدارك به مصلحة الواقع ، ولاشمال غير الواجب الواقعي على مصلحة يتدارك مصلحة الواقع يخير العقل بين اثبانه وايتان الواقع ، وليس ترك الواقع مع فعل ما يستوفى به الغرض منه قبيحاً عقلاً . ولا منافاه بين العلم الاجمالي بوجود تعييني واحد واقعاً

والعلم بوجودين تخييريين شرعاً وعقلاً بنحو الواجبين المتزامين ظاهراً، فلم يسقط  
الوجوب الواقعي عن الفعلية ليكون خلفاً أو يكون الترخيص التخييري منافياً ،  
بل يسقط بحكم العقل عن التعمينية لثبوت البدل له ، ومثله لا ينافيه الترخيص الى  
بدل .

وأخرى بمعنى قناعة الشارع في مقام اطاعة أحكامه ، واقتضاره على الموافقة  
الاحتمالية ، لما في تحصيل الموافقة القطعية من المفسدة المنافية لما تعلق به غرض  
الشارع من التسهيل على المكلف .

لكنك قد عرفت أن حرمة المخالفة القطعية لبقاء عقاب الواقع ، ولولاه لم  
يكن وجه لحرمة المخالفة القطعية ، مع أن عقاب الواقع على حاله وارتفاعه على  
تقدير المصادفة متناهيان ، بداهة أن ضم غير الواقع الى الواقع لا يوجب ترتب  
العقاب على مخالفة الواقع . وقد مر نظيره مراراً في مسألة دليل الانسداد . وليس  
ايجاب الموافقة القطعية مولوياً لمصلحة حتى اذا كان تحصيلها ذا مفسدة غالبية  
يسقط خصوص وجوب الموافقة القطعية، بل ليس هناك على أي حال غرض مولوي،  
ولا لزوم شرعي ، بل ولا عقلي ، فلا محالة لا بد من وقوع المزامنة بين مفسدة  
الموافقة القطعية والمصلحة المنبعث منها الحكم الواقعي، ومع مغلوبية المصلحة  
وسقوطها عن التأثير لا تكليف فعلي حتى يحرم مخالفته القطعية .

ومنه تعرف أن الأذن في ترك الموافقة القطعية لا يفيد اشتغال غير الواقع  
على مصلحة بدلية ، الا اذا رجع الى الامر باتيان الفرد الاخر ، والا فمجرد  
الترخيص يكشف عن مغلوبية المصلحة الداعية الى الايجاب الواقعي ، فيزول

أو <sup>١</sup> «من جهة الاضطرار الى بعضها معيناً أو مردداً، أو <sup>٢</sup> من

امرأة معينة في بلده عليه بالرضاع ونحوه ، أو امرأة أخرى في أقصى بلاد الدنيا مع عدم ابتلائه بها عادة، لم يكن هذا العلم الاجمالي علماً بتكليف فعلي، لاحتمال أن يكون متعلق التكليف ما هو خارج عن مورد الابتلاء، وسيأتي تفصيله في التنبيه الثاني ان شاء الله تعالى .

(١) معطوف على «اما من جهة» وإشارة الى الجهة الثانية وهي الاضطرار الى بعض الاطراف معيناً ، كما اذا كان في أحد الاناثين المشتبهين ماء وفي الآخر ماء الرمان واضطر الى شرب ماء الرمان للتداوي مثلاً، أو مردداً كالاضطرار الى شرب ماء أحد الاناثين المشتبهين لرفع العطش الحاصل بشرب أي واحد منهما ، فان الاضطرار بأي نحو كان مانع عن فعلية وجوب الاجتناب ، وسيأتي تفصيل ذلك في التنبيه الاول ان شاء الله تعالى .

### منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات

(٢) معطوف أيضاً على «اما من جهة» وإشارة الى الجهة الثالثة ، المعبر عنها بالعلم الاجمالي في التدريجيات وهي عدم العلم بتحقق موضوع التكليف فعلا وان علم تحققه اجمالاً في هذا الشهر مثلاً وعلم تعلق التكليف به أيضاً، فان العلم بتحقق الموضوع فعلاً شرط في فعلية التكليف وتنجزه ، بيان ذلك أنه لا ريب في أنه اذا كان التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات - التي منها العلم الاجمالي بتحقق موضوعه - كان التكليف منجزاً، ووجبت موافقته وحرمت مخالفته القطعيتان كما مر غير مرة سواء كانت أطراف الشبهة دفعية - أي موجودة في زمان واحد - كالخمر المردد بين الاناثين اللذين يتمكن المكلف من ارتكاب أيهما شاء ، أم تدريجية أي موجودة شيئاً فشيئاً في أزمان متعددة، فان التدرج في وجود الاطراف

جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالاً في هذا الشهر كأيام حيض

لا يمنع عن فعلية التكليف وتنجزه ، اذ كما يصح تعلقه بأمر حاصل ويكون منجزاً كذلك يصح تعلقه بأمر مستقبل كما هو الحال في الواجب المعلق، ومثل له المصنف في فوائده بما اذا علم المكلف وجوب فعل خاص عليه بالنذر أو الحلف في يوم معين وتردد ذلك اليوم بين يومين، كما اذا علم أنه نذر صوم يوم معين وشك في أن ذلك اليوم هو يوم الخميس أو الجمعة ، فانه بمجرد انعقاد النذر أو حصول المعلق عليه - فيما اذا كان النذر معلقاً على شيء كصحة مريض أو قدوم مسافر - يصير وجوب الوفاء بالنذر حكماً فعلياً يجب الخروج عن عهده بتكرار الفعل المنذور، فيجب عليه صوم كلا اليومين الخميس والجمعة ، فلو توقف الامتثال في طرفه على ايجاد مقدمات قبل حلول زمان الاطاعة وجب تحصيلها ، لان وجوب الوفاء غير معلق على شرط غير حاصل، بل هو منجز فعلاً ، ومجرد عدم حضور زمان الامتثال حين العلم الاجمالي لا يمنع من فعلية وجوب الصوم المنذور وتنجز خطابه ، ويشهد له صحة ايجاب الحجج على المستطيع قبل الموسم، ووجوب تهيئة المقدمات الموجبة للكون في المواقع المشرفة في أيام ذي الحجة ، وكذا وجوب الغسل على الجنب لصوم الغد ، وهكذا .

وأما اذا لم يكن التكليف المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات، لاجل عدم العلم بتحقيق موضوعه فعلاً لم يكن منجزاً، فلا يجب موافقته بل جازت مخالفته القطعية ، كما اذا كانت المرأة مستمرة الدم من أول الشهر الى آخره وعلمت بأنها في احدى ثلاثة أيام من الشهر حائض، فانه لا يجب عليها وعلى زوجها ترتيب أحكام الحيض في شيء من أيام الشهر، اذ لا تكليف ما لم تصر الزوجة حائضاً ، وليس قبل الحيض الزام فعلي حتى يجب رعايته بترتيب الاحكام المختصة به في أيام الشهر، فلها اجراء الاصل الموضوعي أعني استصحاب الطهر من أول الشهر الي أن يبقي

اذ لو كان المقام نظير باب الاجتماع في كون الحركة الشخصية مأموراً بها ومنهياً عنها توجه حديث الكسر والانكسار بين مصلحة الصلاة ومفسدة الغصب ورعاية أقوى الملاكين بناء على كونه من باب التزام لا التعارض، ولكن مصلحة التسهيل هنا غير مزاحمة لمفسدة الخمر الواقعي المعلوم بالاجمال، لتعدد الرتبة، اذ الاولى قائمة بنفس الترخيص نظير المصلحة في نفس سلوك الطريق الخاص غير المؤدي الى الواقع، لا في ذي الطريق حتى تتحقق المنافاة للملاك الواقعي ويصير مغلوباً بها، ضرورة أن التمانع بين الحكم الواقعي والظاهري اما أن يكون في المبدأ واما في المنتهى كما اختاره في الجمع بينهما، ومع قيام الاول بالمجوعول والثاني بنفس الجعل يتعدد الموضوع ويرتفع التنافي . نعم الحلية في مورد الاضطرار الى الخمر ليست ظاهرة لكون الاضطرار من قيود الواقع .

والحاصل : أن دعوى استلزام القناعة في مقام الامثال لغلبة مصلحة التسهيل على ملاك الحكم الواقعي عهدتها على مدعيها، لعدم مصادمة مناط الحكم الظاهري للواقعي، والا لاختل الجمع بينهما من ناحية الملاك، وهذا مناف لما اختاره في الجمع بينهما .

وثانياً : بعد تسليم المزاحمة بينهما، بأن اللازم رفع اليد عن وجوب الموافقة القطعية، لا سقوط أصل الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعية، اذ الضرورات تتقدر بقدرها، فلا بد من رفع اليد عن المقدار المبتلى بمزاحمة مصلحة التسهيل وهو الاحتياط التام، ولا وجه لارتفاع فعلية الحكم رأساً، اذ القائل بجعل البدل يدعي أن الشارع بملاحظة ملاك الترخيص يأذن في مخالفة الواقع مع تداركه بالاجتناب عن الطرف الاخر، يعني ابقاء الواقع بنفسه أو بما يتدارك

ومنه <sup>(١)</sup> ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به اجمالاً  
 أما <sup>(٢)</sup> من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه ،

(١) يعني : ومما ذكرنا من أن المناط في وجوب الاحتياط في أطراف العلم  
 الاجمالي هو فعلية التكليف المعلوم بالاجمال فعلية تامة أي من جميع الجهات لا  
 كون الأطراف محصورة ظهر . . . ، وغرضه : الإشارة الى بعض الجهات المانعة  
 عن فعلية التكليف الموجبة لعدم وجوب الموافقة القطعية وعدم حرمة المخالفة كذلك  
 مع العلم بالحكم اجمالاً ، وقد ذكر في العبارة ثلاثاً من الجهات المانعة .

(٢) هذا إشارة الى الجهة الاولى ، وهي عدم الابتلاء ، فان الابتلاء بجميع  
 الأطراف شرط في فعلية التكليف كما سيأتي انشاء الله تعالى ، فلو علم اجمالاً بنجاسة  
 اناء مردد بين انائه واناء من لا يتبلى به عادة كأحد ملوك الدنيا ، أو علم بحرمة

به لئلا يتبلى المكلف بمخالفة المعلوم بالاجمال بالمرة ، ولا مانع من تنزيل غير  
 الواقع منزلة الواقع اذا كان فيه مصلحة يتدارك بها مفسدة الخمر الواقعي . نعم  
 الترخيص في ترك الواقع لا الى بدل ، لكونه ملقياً في مخالفة الواقع بدون تداركه  
 بشيء غير معقول ، وأما مع فرض تداركه ، فلا مانع منه .

هذا ما يتعلق بكلام المحقق الاصفهاني ( قدّه ) في تعليقه الانيقة .

وقد اتضح من مجموع ما تقدم أنه لا وجه للالتزام بجعل البدل أصلاً ، فلاحظ

وتأمل .

ومنه يظهر الاشكال في كلام القائل بجريان الاصل تخبيراً في بعض الاطراف وان  
 التزم به بعض الاعاظم ( قدّه ) في الدرر ، اذ مع كون المعلوم حكماً تعيينياً لا ينحفظ  
 معه رتبة جعل الحكم الظاهري . وليس الاشكال فيه ما أفيد من عدم الدليل عليه لا  
 من ناحية الكاشف ولا المنكشف ، فانه قد ناقش فيه شيخنا المحقق العراقي ، فراجع  
 التقارير :

العلم الاجمالي بالوجوب الفعلي»<sup>١)</sup> .

ومحصل اشكاله على التصوير الاول لجعل البدل هو : أن الطرف الفاقد للملاك لا معنى لتدارك الواقع به ، اذ ليس الترخيص في ترك الموافقة القطعية موجباً لاشتمال غير الواقع على مصلحة يتدارك بها مصلحة الواقع ، فلزمه الاذن في مخالفة الواقع المنجز .

وعلى التصوير الثاني أمران : أحدهما : استلزام الاذن لارتفاع عقاب الواقع ، والمفروض بقاؤه على حاله ، وهما متنافيان .

والاخر : أن الترخيص في بعض الاطراف مستلزم لجواز المخالفة القطعية ، اذ ليس في وجوب الموافقة مصلحة زائدة على ما في نفس الحكم الواقعي ، والاذن في تركها لا بد أن يستند الى مصلحة التسهيل الغالبة على مصلحة الواقع ، فيسقط الحكم المترتب عليها عن الفعلية ، ومعه يجوز مخالفته القطعية أيضاً ، اذ القبيح هو مخالفة الحكم الفعلي لاغيره . ومن المعلوم أن القائل بجعل البدل لايمكنه الالتزام بسقوط الواقع عن الفعلية حتى يجوز مخالفته القطعية ، وهذا اللازم الباطل أعني سقوط الواقع عن الفعلية يكشف عن بطلان جعل البدل .

ولكن الظاهر عدم خلوكلامه زيد في علو مقامه عن الاشكال . أما السوجه الاول ، فيرد عليه أولاً : أن تنظير المقام بالخبرين المتعارضين أولى من قياسه بالواجبين المتزاحمين ، اذ المقصود أن البدل والمبدل واجبان تخييران ظاهراً ، وهذا يناسب تنظيره بما له الحجية الظاهرية ، حيث ان المجموع الواقعي واحد ، والاخر لايجعل



له ، ولكن حكم الشارع بالتخيير الظاهري بينهما انقياداً ، وهذا بخلاف التخيير بين المتزاحمين ، حيث انه فيهما واقعي لاشتمال كل منهما على الملاك .  
 وثانياً : أنه مع العلم بكون الحكم الواقعي تعيينياً لا يمكن انشاء وجوبين تخييريين ظاهريين ، لعدم انحفاظ رتبة الجعل ، لاعتبار احتمال مطابقة الحكم الظاهري للواقعي ، ومع العلم بالمخالفة لا موضوع لجعل الحكم الظاهري .  
 وعليه فأصل ما قرره لجعل البديل لا يسلم من الاشكال . وأما ايراده عليه بعدم قيام غير الواقع مقام الواقع ، فسيأتي .

وأما المناقشة فيه - بأن وفاء مصلحة البديل بتمام مصلحة المبدل حال الجهل يستلزم عدم صحة جعل الوجوب التعيني للمبدل مطلقاً ، ولغوية جعله ، اذ مقتضى التعينية عدم استيفاء الملاك بشيء آخر ، بل اللازم كون التخيير واقعياً كما في خصال الكفارة ، لوفاء كل واحدة منها بغرض الشارع القائم بالآخرى - فيمكن الجواب عنها : بأنه بناء على صحة جعل البديل يستكشف تقيد تعينية الواجب الواقعي بحال العلم بها ، فاذا كانت المصلحة قائمة بالجمعة مثلاً صحح أن يقال : يتخير المكلف بين الظهر والجمعة اذا لم يعلم بوجوبها تعييناً ، ولا اشكال في صحة جعل العلم بمرتبة موضوعاً للحكم بمرتبة أخرى ، وهذا تخيير ظاهري في طول الوجوب الواقعي ، فتدبر .

وأما الوجه الثاني وهو قناعة الشارع بالموافقة الاحتمالية ، فما وجهه عليه من المحذور يمكن الجواب عنه نقضاً بما اختاره ( قدّه ) في قاعدتي الفراغ والتجاوز من أن مفادهما الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية . وحلاً أولاً بعدم اقتضاء الترخيص في بعض الاطراف لسقوط الحكم الواقعي عن الفعلية حتى تجوز مخالفته القطعية ،

المستحاضة مثلاً لما<sup>(١)</sup> وجب موافقته ، بل جاز مخالفته<sup>(٢)</sup> ، وأنه<sup>(٣)</sup> لو علم فعليته - ولو كان<sup>(٤)</sup> بين أطراف تدريجية - لكان منجزاً

ثلاثة أيام منه، ثم ترجع في الثلاثة الاخيرة الى أصالة البراءة عن الاحكام الالزامية للحائض ، ولا مجال لاستصحاب عدم الحيض فيها ، اذ مع انقضاء زمان يسير من هذه الثلاثة الاخيرة تعلم المرأة بانتقاض الطهر في تمام الشهر اما في هذه الثلاثة واما فيما انقضى من الايام ، فلا مجال للاستصحاب ، فترجع حينئذ الى الاصل المحكوم وهو أصالة الاباحة ، هكذا علله المصنف في حاشية الرسائل .  
وعليه، فل هذه المرأة ترتيب جميع الاحكام التكليفية والوضعية، فيجوز لها دخول المسجد كما يجوز لزوجها مباشرتها وطلاقها ، لان موضوع حرمة دخول المسجد ووجوب الاعتزال وفساد الطلاق هو الحائض، والمفروض عدم احرازه في شيء من أيام الشهر ، وحيث انه لم يحرز الموضوع لم يكن الحكم المترتب عليه فعلياً، فلا يجب موافقته ولا يحرم مخالفته . ولا يخفى أن شيخنا الاعظم عقد التنبيه السادس لبيان حكم العلم الاجمالي في الاطراف التدريجية، ولما كان كلام المصنف مخالفاً له من حيث المبنى تعرضنا له في التعليقة ( \* ) .

(١) جواب « لو لم يعلم » وضمائر « موافقته ، مخالفته ، فعليته » راجعة الى التكليف .

(٢) كما عرفت في مثال المرأة المستمرة الدم .

(٣) معطوف على « أنه لو لم يعلم » والضمير للشأن ، ويمكن ارجاعه الى التكليف .

(٤) بأن يكون وجود بعض الاطراف مترتباً زماناً على وجود الاخر ، كعلمه

( \* ) لا يخفى أنه ( قد ) ذكر أمثلة ثلاثة وحكم بالاحتياط في اثنين منها وهما العلم الاجمالي بوقوع معاملة ربوية في اليوم أو الشهر ، وينذر ترك الوطي

ووجب موافقته ، فان التدرج لا يمنع عن الفعلية ، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع ، فافهم <sup>(١)</sup> .

اجمالياً بوجوب صوم أحد اليومين بالنذر ، فان مجرد التدريجية لا تمنع عن الفعلية ، لصحة التكليف الفعلي بأمر استقبالي كصحته بأمر حالي ، حيث يكون الوجوب حالياً والواجب استقبالياً ، كما هو الحال في الواجب المعلق الفصولي كالحج ، حيث انه يستقر وجوب الحج في ذمة المستطيع قبل حلول زمان الواجب وهو الموسم ، ولذا يجب عليه المسير وتهيئة المقدمات التي يتمكن بها من اتيان المناسك في وقتها ، وقد تقدم توضيحه أيضاً .

(١) لعله اشارة الى أن صحة التكليف بأمر استقبالي - بحيث يكون التكليف فعلياً غير مشروط بشيء - محل الكلام ، اذ القيود غير الاختيارية لا محالة تخرج عن حيز الطلب ويتقيد هو بها ، ولذا بنى غير واحد من المتأخرين على استحالة الواجب المعلق ، خلافاً لآخرين ، فراجع ما ذكرناه في هذا المقام في الجزء الثاني من هذا الشرح .

أو الحلف عليه في ليلة خاصة اشبهت بين ليلتين أو أزيد . وبالبراءة في واحد منها وهو مثال المرأة المستمرة الدم ، لكن لا لما ذكره المصنف بل لوجه آخر سيأتي بيانه .

وينبغي قبل التعرض للاستدلال تحرير محل النزاع ، فنقول : ان المبحوث عنه هو الفعلان الزمانيان المتدرجان بحسب الوجود بمعنى عدم امكان وقوع كليهما في الحال ، بل يتقيد أحدهما بزمان متأخر أو زماني كذلك . وأما الموجودان بالفعل مع عجز المكلف عن الجمع بينهما دفعة كشراب مائي الاناثين فهما خارجان

والحاصل: أن العقل يستقل بقبح الافدام على ما يوجب فوات مطلوب المولى مع علم المكلف بأن للمولى حكماً الزامياً دامصلحة تامة، ففي باب المقدمات المفوتة يحكم العقل بلزوم حفظ القدرة على ذي المقدمة . وفي المقام يستقل بلزوم ترك الافتحام في كل واحد من الاطراف مقدمة لحصول غرض المولى ، لانه يحتمل أن يكون ظرف وقوع الوطي المحرم في كل من أول الشهر و آخره هو ظرف تحقق الملاك والخطاب. وعليه فلا فرق في منجزية العلم الاجمالي في الاطراف التدريجية بين الامثلة المتقدمة التي يكون الزمان تارة ظرفاً محضاً لها كما في المعاملة الربوية، وأخرى دخيلاً في الملاك والخطاب كما في مثال الحيض المردد، بضميمة حكم العقل بقبح تفويت مراد المولى واللقاء في المفسدة .

لكن الذي يسهل الخطب أن مثال الحيض أجنبي عن هذا البحث وليس من أمثله كما قيل ، ضرورة أن الحائض بأقسامها من ذات العادة والمبتدئة والمضطربة والناسية والمستمرة الدم قد انضحت أحكامها في الشريعة المقدسة . ولو سلم اندراجه في هذا البحث فالحق فيه ما تقدم آنفاً .

ومما ذكرناه ظهر الغموض في حكم شيخنا الاعظم بالرجوع الى استصحاب الطهر ثم الى أصالة الاباحة ، فان عدوله عنه اليها في الايام الاخيرة من الشهر وان كان متيناً في نفسه ، للعلم بانتقاض الحالة السابقة بعد تحقق الان الاول من ثلاثة أيام في آخر الشهر، فتعارض الاستصحابات، فيرجع الى الاصل المحكوم وهو أصالة الاباحة. لكن المجمعول وهو الترخيص حيث كان موجباً لتفويت الغرض الملزم كما عرفت فلا يمكن المصير اليه .

وتوجيه جريان الاستصحاب بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده)

« من أن الاصول النافية للتكليف تجري في الاطراف بلا تعارض ، فان الحيض لو كان في آخر الشهر لم تكن الاحكام المختصة به فعلية من اوله ، فأصالة عدم الحيض في آخره لا تجري من أول الشهر حتى تعارض بأصالة عدم الحيض في أوله ، ولم يجتمع الاصلان في الزمان حتى يتعارض ، لان الحيض في آخر الشهر لا يمكن الابتلاء به من أوله ، وكذا العكس . والعلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر لا يمنع من جريان الاصول ، اذ لا دليل على حرمة حصول العلم بالمخالفة للواقع » أجنبي عن مقصود الشيخ ، لتصريحه بأن الجاري في آخر الشهر هو أصالة الاباحة ، وأن الاستصحاب لا يجري في تمام الايام لوجود المانع منه وهو المعارضة ، لما عرفت من علم المرأة - بعد انقضاء آن من الثلاثة الاخيرة - بعروض حالتين وهما الطهر والحيض عليها في هذا الشهر ، وجهلها بما تقدم منهما وما تأخر ، فلا مجال للاستصحاب .

نعم لا بأس بتوجيه العلم بالمخالفة للخطاب بما أفاده من عدم قبح العلم بتحقيق المخالفة لخطاب لم يتنجز في ظرفه سواء كان مستنداً الى الاستصحاب النافسي فقط أم اليه والى أصالة الاباحة . الا أن المفروض عدم تعرض الشيخ لحال العلم بالمخالفة الحاصل بعد انقضاء الشهر حتى يوجه بعدم تعارض الاستصحابات ، فتأمل فيما ذكرناه حقه .

وأما مثال المعاملة الربوية فقد حكم الشيخ فيه أولاً بالاحتياط ، وعلى تقدير عدم منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات اختار ثانياً الرجوع الى الاصول العملية بعد عدم حجية الاصول اللفظية في المقام ، لما سيأتي ، قال (قده) : « وفي

نعم يتجه ذلك في النذر المطلق كصوم يوم وصلاة ركعتين، لصيرورة وجوب الوفاء بالنذر حينئذ فعلياً بمجرد انعقاد النذر ، فالزمان يكون ظرفاً للامثال لاقيداً للمندور ، لا في مثل الحلف على صوم يوم معين .

وقد وجه بعض المدققين كلام شيخنا الاعظم ( قدما ) بقوله : « فعليه يكون مثال الحيض عنده من التكليف المشروط ، بخلاف مثالي الحلف والمعاملة الربوية ، فانه ليس الزمان فيهما شرطاً للتكليف ولا للمكلف به ، فالارادة فيهما فعلية لا على تقدير ، فيصح على هذا المبنى دعوى الشيخ الاجل ( قد ) جريان البراءة في مثال الحيض ، لدوران الامر بين المطلق والمشروط الذي لا باعثة له بالفعل ، وجريان الاحتياط في مثالي الحلف والمعاملة الربوية ، لان التكليف في كل من الطرفين لا قيد له وجوباً وواجباً ، فالمحكم فعلي لاعلى تقدير » .

لكن هذا التوجيه لايلتئم مع ما اختاره الشيخ الاعظم في الواجب المشروط من فعلية الوجوب ورجوع القيود طراً الى الواجب ، وانكاره للموجب المشروط المشهوري ، فالارادة فعلية فيه لاعلى تقدير ، بل المراد فعلي على تقدير ، لفرض رجوع القيد الى المادة ، فالواجب المشروط عند الشيخ هو المعلق الفصولي كما تقدم تفصيله في الجزء الثاني ، فالارادة فعلية وفاعليتها منوطة بأمر متأخر ، وحيث كانت الارادة فعلية مطلقاً ، فلا فرق بين كون متعلقها الامر الدفعي والتدريجي ، فالمكلف عالم بالارادة الفعلية ، ولكن ظرف العلم دائر بين الموجود الحالي حتى تكون فاعلية الارادة أيضاً في الحال ، والموجود الاستقبالي حتى تكون فاعليتها في الاستقبال ، لانفكك فاعلية الارادة عن فعليتها حينئذ .

والحاصل : أن حمل كلام الشيخ علي الوجوب لمشروط المشهوري - ولذا

التزم بالرجوع الى الاصول النافية للتكليف من استصحاب الطهر وأصالة الاباحة والبراءة - ينافي ما نسب اليه من انكاره الواجب المشروط والتزامه برجوع القيود لياً الى المادة وفعلية الوجوب والحرمة .

نعم يمكن ابتناء كلام الشيخ الاعظم ( قده ) على ما ينسب اليه من عدم كون مقصوده ما هو ظاهر عبارة التقريرات، بل يلتزم هو أيضاً باشتراط نفس الوجوب لكن لامن جهة تقييد الهيئة الذي يلتزم به المشهور، بل من باب المحمول المنتسب، فانه عليه يتم التوجيه المذكور، وقد تعرضنا له في الجزء الثاني من هذا الشرح ، فلاحظ .

وأما التسوية بين مثال النذر والربا بعدم دخل الليلة المستقبلية « لافي مصلحة وجوب الوفاء بالحلف ولا في مصلحة الوفاء، بل حيث ان الحلف تعلق بتركه في الليلة المستقبلية فلذا لاينطبق الوفاء الواجب الا على ترك الوطي في الليلة المستقبلية...» (١) فقد عرفت المناقشة فيها، لعدم كون الزمان ظرفاً محضاً فيه، ففرق بين النذر والمعاملة الربوية. والحق في المقام ما أفاده سيدنا الاستاد الشاهرودي في مجلس الدرس وفاقاً لشيخه المحقق النائيني (قدهما) من عدم جواز الرجوع الى الاصول النافية للتكليف أعني استصحاب الطهر من أول الشهر الى أن يبقى مقدار أقل الحيض، وفيه يرجع الى أصالة الاباحة ، وذلك لحكم العقل به ، لفرض تمامية الملاك ولزوم حفظ غرض المولى ، نظير المقدمات المفوتة ، فان المسير الى الميقات ليس الا بحكم العقل، لتوقف استيفاء ملك الحج في الموسم على قطع المسافة وغيره قبل الموسم ، فمن تمامية الملاك يستكشف خطاب بحفظه .

عن البحث ، اذ لا ريب في منجزية العلم الاجمالي حينئذ ، للعلم بتوجه الخطاب المنجز الى المكلف . كما أن مفروض الكلام هو ما اذا لم تكن الاطراف منجزة بمنجز آخر .

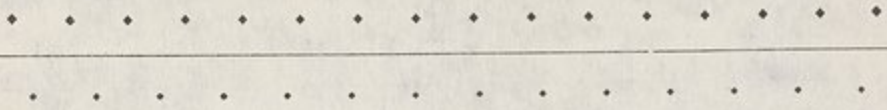
اذا عرفت هذا ، فاعلم : أن الاقوال في مسألة تنجيز العلم الاجمالي في التدريجات ثلاثة :

الاول : عدم التنجيز مطلقاً ، فلا مانع من جريان الاصول في الاطراف ، لوجود المقتضي - وهو الشك - لجريان الاصل في الطرف الموجود فعلاً ، وعدم مانع منه ، اذ في ظرف جريانه لا يعارضه الاصل الجاري في الطرف المعدوم اللاحق ، لاناطة جريانه بوجود موضوعه ، وبعد وجوده يجري الاصل فيه بلا معارض ، لانعدام كل منهما في ظرف وجود الاخر ، وعليه فالخطاب التنجيزي بالحرام المردد بين الموجود في الحال والمستقبل غير موجه الى المكلف ، لفقدان شرطه وهو الابتلاء بالمتعلق ، فيندرج كل واحد من الاطراف في ضابط الشك في التكليف لا المكلف به .

الثاني : التنجيز مطلقاً ، وعدم كون التدرج مانعاً عن تأثير العلم الاجمالي فيما كان المعلوم تكليفاً فعلياً ، فان المدار في المنجزية هو العلم بالتكليف الفعلي سواء كانت الاطراف دفعية أم تدريجية .

الثالث : التفصيل في التدريجات بالتنجيز فيما اذا لم يكن للزمان دخل موضوعي في الحكم كحرمة الربا والكذب والغيبة ونحوها ، وعدمه فيما اذا كان للزمان دخل في الملاك والخطاب كالحيض المردد بين أيام الشهر ، فان الاحكام الالزامية المترتبة عليه لم تكن فعلية قبل حلول الزمان الخاص ، اذ ليس مجرد العلم بها علماً بتكليف





بالغ مرتبة البعث والزجر .

وكيف كان ، ففصل شيخنا الاعظم بين الامثلة الثلاثة وحكم في مثال المرأة المضطربة أو الناسية لوقتها بعدم التنجيز والرجوع الى استصحاب الطهر ، لعدم الابتلاء دفعة، قال ( قده ) : « فان تنجز تكليف الزوج بترك وطئ الحائض قبل زمان حيضها ممنوع ، فان قول الشارع : - فاعتزلوا النساء في المحيض ، ولا تقربوهن حق يطهرن - ظاهر في وجوب الكف عند الابتلاء بالحائض، اذ الترك قبل الابتلاء حاصل بنفس عدم الابتلاء ، فلا يطلب بهذا الخطاب » وحكم في المثالين الاخرين بالاحتياط .

لكن جعل الفارق الابتلاء وعدمه مشكل، اذ لو أريد عدم الابتلاء بالمرة، وصيرورة المكلف أجنبياً عن المتعلق بالكلية لم يتحقق هذا المعنى في المرأة الكذائية ، لوضوح ابتلاء الزوج بها في بعض أيام الشهر. وان أريد عدم الابتلاء الفعلي وان ابتلى في المستقبل لم يكن فرق بين المثال وبين المعاملة الربوية التي يعلم بابتلائه بها في يومه أو شهره ، مع عدم علمه بأنها أول معاملاتة، فيلزم الحكم بعدم الحرمة. وكذا في مثال النذر . وعليه فلا وجه لجعل المناط في جواز المخالفة القطعية عدم الابتلاء الدفعي بتمام الاطراف .

مضافاً الى أن التفرقة بين مثال الحيض ونذر فعل في زمان خاص مشككة أيضاً، حيث ان للزمان في كليهما دخلاً موضوعياً، لفرض تقيد المنذور بزمان خاص في صيغة النذر ، فيكون كالحيض في دخل الزمان في أحكامه .

وعليه فليس الزمان المستقبل ظرفاً محضاً للامثال كما هو الحال في الربا

ونحوه .

المثال الثاني الى أصالة الاباحة والفساد ، فيحكم في كل معاملة يشك في كونها ربوية بعدم استحقاق العقاب على إيقاع عقدها وعدم ترتب الاثر عليها ، لان فساد الربا ليس دائراً مدار الحكم التكليفي .

والحق ما أفاده المصنف في الحاشية والفوائد من الحكم بفساد كل معاملة يحتمل كونها طرفاً للعلم الاجمالي من جهة الشبهة المصدقية ، لأن حرمة الربا فعلية والزمان ظرف محض فيها من دون دخل له فيها ملاكاً وخطاباً . ومع العلم بفعالية الحكم لا مناص من الاحتياط .

وعليه فما أفاده الشيخ من مرجعية أصالتي الحل تكليفاً والفساد وضعاً لا يخلو من شيء ، فان الرجوع الى أصالة الحل فيما شك في كونه ربوياً وان كان تاماً في نفسه ، لأنها محكومة باستصحاب العدم الازلي في العقد المشكوك كونه ربوياً عند من يرى اعتبار الاستصحاب في الاعدام الازلية كما ينسب الى شيخنا الاعظم قدس سره ، ومعها كما لامجال لأصالة الفساد المحكمة في العقود ، كذلك لامجال لقاعدة الحل ، لفرض أن أصالة عدم كونه ربوياً أصل موضوعي لا يبقى معه موضوع للأصول الحكمية .

وما أفاده المحقق الاشتياني ( قدّه ) في الشرح من « جريان أصالتي الحل والفساد بأن صحة العقد وضعاً تترتب على عدم كونه ربوياً ، وجرى ان أصالة الحل في نفس العقد لا يثبت ذلك فتجري أصالة لفساد »<sup>(١)</sup> لا يخلو من شيء ، لما عرفت من امكان احراز العنوان تبعداً باستصحاب عدم كونه ربوياً الحاكم على كل من الاصلين المذكورين .

ثم ان شيخنا الاعظم (قده) جعل المانع من التمسك بعموم مثل «أوفوا بالعقود» لصحة كل معاملة يشك في كونها ربوية أمرين: أحدهما: أنه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية الذي لا يلتزم به. وثانيهما: اجمال العام، للعلم الاجمالي بالمخصص الموجب لسقوط أصالة العموم عن كونها كاشفة عن المراد الجدي ولو لم يكن هذا العلم منجزاً، ولذا تجري الاصول العملية في الاطراف .

فالاشكال عليه بما في تقرير المحقق النائيني (قده) من « عدم انحصار المحذور في عروض الاجمال على العام ، بل في المقام مانع آخر وهو كونه من التمسك بالعام في الشبهة المصدقية سواء قلنا بمانعية العلم الاجمالي أم لم نقل » كأنه نشأ من عدم ملاحظة كلام الشيخ (قده) بتمامه .

وقد أورد على جريان أصالتي الاباحة والفساد واثبات حكومة الاولى على الثانية في التقرير المذكور بما لفظه : « وبالجملة : لاشكال في أن المنهي عنه في المعاملة الربوية انما هو المعنى الاسم المصدري باعتبار صدوره عن العاقد بالعقد اللفظي أو بغيره ، وحرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد لامحالة ، لخروج المسبب عن حيز سلطنة المالك بالمنع الشرعي كما أوضحناه في محله . وكما أن حرمة المعاملة على هذا الوجه تستتبع الفساد، كذلك حلية المعاملة على هذا الوجه تستتبع الصحة، وعلى ذلك يبتني جواز التمسك بقوله تعالى أحل الله البيع لنفوذه وصحته حتى لو كان المراد من الحلية الحلية التكليفية كما استظهره الشيخ (قده) في كتاب البيع ، لان حلية البيع على الوجه المذكور تلازم الصحة والنفوذ .

لكن الظاهر عدم توجه هذا الاشكال أيضاً على الشيخ ، فان الاحكام الوضعية حتى الصحة والفساد وان كانت منتزعة من الاحكام التكليفية كما نسب اليه ، لكن

صحة البيع انما تنتزع من حلية عقد البيع تكليفاً ، وصريحه في البيع في الاستدلال بالاية الشريفة على صحة المعاطاة وترتب الملك عليها حلية التصرفات لا نفس العقد ، قال (قده) : « ويدل عليه أيضاً عموم قوله تعالى : أحل الله البيع ، حيث انه يدل على حلية جميع التصرفات المترتبة على البيع . . . الخ » كما أن كلامه في ذيل تقسيم المكاسب الى الاحكام الخمسة يشهد بعدم الملازمة بين الحرمة والفساد ، حيث قال : « ومعنى حرمة الاكتساب حرمة النقل والانتقال بقصد ترتب الاثر المحرم ، وأما حرمة أكل المال في مقابلها فهو متفرع على فساد البيع ، لانه مال الغير وقع في يده بلا سبب شرعي وان قلنا بعدم التحريم ، لان ظاهر أدلة تحريم بيع مثل الخمر منصرف الى ما لو أراد ترتيب الاثار المحرمة ، أما لو قصد الاثر المحلل فلا دليل على تحريم المعاملة الا من حيث التشريع » مضافاً الى تصريحه في المقام بعدم تبعية فساد المعاملة الربوية لحرمتها تكليفاً ، ولذا تفسد في حق من لا يخاطب بشيء كالقاصر بالنسيان والصبي المميز . ومع هذه العبارات الظاهرة في عدم التلازم بين التكليف والوضع لاتصح نسبة الملازمة بين الحلية والصحة اليه (قده) من مجرد استظهار الحلية التكليفية من الاية .

نعم لو ادعى دلالة الاية على حلية عقد البيع توجه القول بانتزاع الصحة منها والملازمة بينهما ، وعليه فالاشكال المذكور غير وارد على كلام الشيخ ، والتفكيك بين الاصلين وهما أصالتا الحل والصحة في محله .

الا أن يقال : ان الحلية وان تعلقت بالتصرفات ، لكنها تدل بالملازمة على حلية نفس العقد أيضاً وصحته ، اذ المفروض ترتب التصرفات عليه ، فكيف تحل

هذه مع عدم حلية سببها وهو الانشاء بداعي تبديل الاضافة وحصول النقل والانتقال، فلا بد أن يكون التسبب بالعقد اللفظي أو الفعلي ممضى شرعاً وحلالاً تكليفاً أيضاً، وحينئذ تتجه دعوى التلازم بين حلية عقد البيع المستكشف من حلية التصرفات وصحته، فلو جرت أصالة الحل في العقد المشكوك كونه ربوياً ترتب عليه صحة البيع، ولا مجال حينئذ لأصالة الفساد، فتأمل فيما ذكرناه.

## تنبيهات<sup>١</sup>

الاول : أن الاضطرار<sup>٢</sup> كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية (هـ)

---

### تنبيهات الاشتغال

#### ١ - الاضطرار الى بعض الاطراف

(١) الغرض من عقد أكثر هذه التنبيهات ببيان موانع فعلية التكليف المعلوم اجمالاً كما سيظهر . وقد سبقت الإشارة الى بعضها أيضاً .

(٢) المراد به المشقة العرفية التي توجب ارتكاب بعض الاطراف ، لا الاجراء الرافع للتكليف الشرعي عقلاً ، ضرورة أن التكليف حينئذ غير قابل للموضع حتى يصح رفعه بقوله (ص): « رفع ما اضطرروا اليه » فان المرفوع بالحديث هو ما يكون أمر وضعه ورفعته بيد الشارع ، وليس ذلك الا في الاضطرار العرفي ، دون الاجراء الرافع للتكليف .

---

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

التكليف<sup>(١)</sup> لو كان الى واحد معين

(١) محصل ما أفاده في هذا التنبيه : أن الاضطرار الى بعض الاطراف مطلقاً - سواء كان حادثاً قبل العلم الاجمالي بوجود الاجتناب عنها أم بعده، وسواء كان الى فرد معين منها أم غير معين - مانع عن فعلية الحكم المعلوم ، اذ الاضطرار من حدود التكليف وقيوده شرعاً على ما يقتضيه الجمع بين أدلة الاحكام الاولية وأدلة الاحكام الثانوية، كالضرر والعسر ونحوهما، حيث ان مقتضى الجمع بينهما هو ارتفاع الحكم الاولي بطرء العنوان الثانوي، ففي الحقيقة يقيد اطلاق الحكم الاولي بعدم العناوين الثانوية ، فاطلاق حرمة شرب المتنجس مثلاً يقيد بعدم الضرورة الى شربه حدوثاً وبقاء . وعليه ففي جميع الصور الست - التي سيأتي بيانها - يكون الاضطرار مانعاً عن الفعلية أو رافعاً لها بلا تفصيل فيها على ما أفاده في المتن وفي الفوائد ، لكنه عدل عنه في الحاشية الى التفصيل كما سيظهر .

ولما كان تفصيله في ذلك ناضراً الى ما فصله شيخنا الاعظم وتعريضاً به ، فينبغي أولاً بيان مراد الشيخ (قده) ثم توضيح اشكال المصنف عليه ، فنقول : قال في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة : « لواضطر الى ارتكاب بعض المحتملات فان كان بعضاً معيناً فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي ان كان الاضطرار قبل العلم أو معه ، لرجوعه الى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي لاحتمال كون المحرم هو المضطر اليه .... وان كان بعده فالظاهر وجوب الاجتناب عن الاخر ... ولو كان المضطر اليه بعضاً غير معين وجب الاجتناب عن الباقي ... » . وتوضيح ما أفاده : أنه اذا كان عند المكلف اثناء ان في أحدهما ماء الرمان مثلاً وفي الاخر ماء مطلق وعلم اجمالاً باصابة قطرة من الدم بأحدهما، واضطر

فرض وجوده في نفس الامر كما نبهنا عليه في بعض التعليقات المتقدمة . وعبارة شيخنا الاعظم أيضاً غير خالية عن المسامحة ، لتعبيره بالتنجز ، فلاحظ .

الى شرب أحدهما المعين كماء الرمان للتداوي مثلاً أو لاحدهما غير المعين لرفع العطش المضر بحاله، فالمستفاد من كلامه (قده) التفصيل أولاً بين طروء الاضطراب الى المعين وطرؤه الى غير المعين، ثم التفصيل ثانياً في المعين بين عروضه قبل العلم الاجمالي بالتكليف أو مقارناً له وبين طرؤه بعده. وعليه فللمسألة صورتان نذكرها مع التنبيه على مورد مخالفة المصنف لنظر الشيخ الاعظم (قدهما) فيه .

الاولى: حصول الاضطراب الى واحد معين - كماء الرمان في المثال - قبل العلم الاجمالي بوقوع النجس في أحدهما، ولاخلاف حينئذ في عدم وجوب الاحتياط بالنسبة الى المحتمل الاخر أو المحتملات الاخرى، اذ لا علم بتكليف فعلي بوجوب الاجتناب، حيث ان المضطر اليه - حتى لو كان في الواقع هو النجس المعلوم بالاجمال - مما يعلم بحليته وارتفاع حرمة بمقتضى قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما اضطروا اليه» فهو في حكم التلف قبل حدوث العلم الاجمالي في عدم ترتب أثر شرعي عليه، والطرف الاخر مما يشك في كونه موضوعاً لخطاب «اجتنب عن النجس» فيرجع فيه الى أصالة البراءة كالشبهة البدوية .

وعليه فالعلم الاجمالي اللاحق بملاقاة النجس لاحدهما لا يؤثر في وجوب الاجتناب عن غير المضطر اليه، اذ يعتبر في منجزيته كونه علماً بحكم فعلي على كل تقدير، ومن المعلوم أن هذا العلم الاجمالي ليس كذلك، اذ على تقدير كون المضطر اليه هو الحرام الواقعي فهو حلال قطعاً للاضطراب، وعلى تقدير كونه هو الحلال الواقعي فيجب الاجتناب عن الطرف الاخر، فلا علم بتكليف فعلي على جميع التقادير حتى يلزم رعايته، بل هو احتمال التكليف الذي يجري فيه أصالة البراءة .

فالمتحصل: أن الاضطراب الحادث قبل العلم الاجمالي مانع عن حصول العلم



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

الثانية: حصول الاضطراب الى واحد معين مقارناً للعلم الاجمالي باصابة النجس بأحدهما، كما لو أصاب النجس أحد الانائين في الساعة الاولى، وفي الساعة الثانية حصل العلم بذلك مقارناً للاضطراب الى شرب أحدهما المعين ، فانه لا يجب هنا أيضاً الاجتناب عن غير ما اضطراب اليه ، لمانعية الاضطراب المقارن عن تأثير المقتضي - وهو العلم الاجمالي - في مقتضاه ، وهو التنجيز .

الثالثة : طرء الاضطراب الى واحد معين بعد حصول العلم الاجمالي ، وقد اختلف فيها نظر شيخنا الاعظم والمصنف ( قدما ) فحكم الشيخ بلزوم الاجتناب عن غير المضطر اليه ، وخالفه المصنف هنا وفي الفوائد ، ووافقه في الحاشية في دعوى لزوم الاجتناب عن غير المضطر اليه بوجه آخر غير ما استند اليه الشيخ ، مسن أن التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجز بالعلم الاجمالي المؤثر على جميع التقادير ، والمعلوم بالاجمال كما كان قبل الاضطراب محتمل الانطباق على المضطر اليه وعلى الطرف الاخر كذلك بعد الاضطراب ، وقد انتهى أمد تنجز احتمال التكليف بالنسبة الى المضطر اليه فقط بعروض الاضطراب ، وأما بالنسبة الى الباقي فأصالة الاشتغال محكمة، فلا وجه للرجوع فيه الى البراءة ، قال (قده): «فان اذن الشارع في ترك بعض المقدمات العلمية لا يستلزم الاذن في ارتكاب الطرف الاخر». وحاصله: أن ترخيص الشارع في ترك الموافقة القطعية - التي يقضي بها العقل - بقوله عليه السلام : «رفع ما اضطروا اليه» لا يستلزم اذنه في المخالفة القطعية ، لما عرفت من امكان التفكيك بينهما بجعل بعض الاطراف بدلا ظاهرياً عن الحرام الواقعي . واستدل المصنف (قده) على مدعاه من سقوط العلم الاجمالي عن التأثير

رأساً بالاضطرار الى بعض الاطراف مطلقاً بأن الاضطرار من حدود التكليف وقيوده ، وسيأتي بيانه .

الرابعة والخامسة والسادسة : طرء الاضطرار الى بعض غير معين قبل العلم الاجمالي أو بعده أو مقارناً له ، وقد حكم شيخنا الاعظم بلزوم الاجتناب عن الطرف الاخر في جميع هذه الصور ، قال (قده) : « لان العلم حاصل بحرمة واحد من أمور لو علم حرمة تفصيلاً وجب الاجتناب عنه . . . » والمقصود منه أن الاضطرار تعلق بالجامع بين الحرام والحلال لا بخصوص الحرام كي ترتفع حرمة بطرء الاضطرار ، فما هو مضطرا اليه - أعني الجامع - ليس بحرام ، وما هو حرام واقعاً ليس بمضطر اليه ، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة المحرم الواقعي المنجزة بالعلم الاجمالي بمجرد الاضطرار الى الجامع ، فالمقام نظير ما لو اضطر الى شرب أحد الماءين مع العلم التفصيلي بحرمة أحدهما بالخصوص ، فانه لا ريب في عدم ارتفاع الحرمة عن الحرام المعلوم بالتفصيل بمجرد الاضطرار الى شربه أو شرب الاناء الاخر . هذا توضيح ما أفاده الشيخ (قده) .

وقد تحصل من كلامه في مسألة الاضطرار تفصيلان أشرنا اليهما سابقاً أيضاً ، وعليه فالشيخ أوجب الاجتناب عن الباقي في أربع صور ، ثلاث منها هي صور كون الاضطرار الى غير المعين ، والرابعة هي صورة كون الاضطرار الى معين مع حصوله بعد العلم الاجمالي ، ولم يوجب الاجتناب عن الباقي في اثنتين منها ، وهما كون الاضطرار الى معين مع حصوله قبل العلم الاجمالي أو معه ، وقد تقدم وجه كل من وجوب الاجتناب عن الباقي وعدم وجوبه مفصلاً ، هذا .

ويظهر من المصنف (قده) في المتن والفوائد كما أشرنا اليه سابقاً الاشكال علي كلا التفصيلين ، أما علي التفصيل الاول - وهو بين غير المعين والمعين بوجوب

الاحتياط عن غير المضطر اليه في غير المعين مطلقاً - فيما توضيحه : أن المناط في منجزية العلم الاجمالي تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير بمعنى أنه لو كان المعلوم بالاجمال في أي واحد من الطرفين أو الاطراف كان مورد بعث الشارع أوزجره ، ومن المعلوم أن اذن الشارع في ارتكاب المضطر اليه كاشف عن عدم فعلية التكليف بالاجتناب عن الحرام وعدم لزوم مراعاته أصلاً ، لانتهاء موضوع لزوم المراعاة بعروض الاضطراب ، وذلك لسقوط الالتزام التعيني الواقعي بمزاحمته للترخيص التخيري ، وأهمية مصلحة الترخيص من ملاك الالتزام المعين ، وبعد سقوط الالتزام بانتفاء موضوعه لا يبقى علم بالتكليف الفعلي في الطرف الآخر ، بل هو احتمال التكليف الذي لا شك في مرجعية البراءة فيه .

وأما على التفصيل الثاني - وهو في المعين بين حصول الاضطراب بعد العلم الاجمالي فيجب الاجتناب عن غير المضطر اليه وحصوله قبله أو مقارناً له فلا يجب - فيما تقريبه : أن الاضطراب من حدود التكليف بمعنى اشتراط فعلية التكليف بالاختيار ودورانه مداره حدوثاً وبقاء . وعدم حصول العلم بالتكليف الفعلي المنجز في الاضطراب السابق على زمان العلم به والمقارن له واضح ، كما يظهر من التزام شيخنا الاعظم بالبراءة في سائر الاطراف في هاتين الصورتين ، وكذا في الاضطراب اللاحق ، لان العلم بالتكليف الفعلي وان كان ثابتاً ظاهراً حال اختيار المكلف وقدرته على الامتثال ، إلا أن طرؤه الاضطرابي يوجب انتفاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز لاعتبار الاختيار في فعلية الحكم حدوثاً وبقاء كما عرفت . ومع احتمال انطباق الحرام الواقعي على المضطر اليه لا مقتضي لوجوب الاجتناب عن سائر الاطراف كما في الاضطراب السابق والمقارن . والعلم الاجمالي وان حصل في زمان الاختيار واستقل العقل بلزوم رعايته ، إلا أن طرؤه الاضطرابي بعده أوجب اختصاص تنجيذه

كذلك<sup>(١)</sup> يكون مانعاً لو كان الى غير معين ، ضرورة<sup>(٢)</sup> أنه<sup>(٣)</sup> مطلقاً موجب لجواز ارتكاب<sup>(٤)</sup> أحد الاطراف أو تركه<sup>(٥)</sup> تعييناً أو تخييراً<sup>(٦)</sup>

بزمان قبل قبل عروض الاضطرار ، لعدم بقاء العلم بالتكليف الفعلي المنجز على كل تقدير بعد عروضه ، حيث انه ترتفع به القضية المنفصلة الحقيقية المقومة للعلم الاجمالي ، لمنافاة الترخيص الفعلي في المضطرا اليه مع التكليف الالزامي المحتمل وجوده ، لان احتمال جعل المتنافيين كالقطع به في الاستحالة .

(١) يعني: كذلك يكون الاضطرار مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان الاضطرار الى طرف غير معين من الاطراف. وهذا اشارة الى أول تفصيلي الشيخ الاعظم (قده) وهو متضمن للصورة الرابعة والخامسة والسادسة ، وقد عرفت توضيحها بقولنا : « الرابعة والخامسة والسادسة طروء الاضطرار الى بعض غير معين .... الخ » .

(٢) تعليل لقوله : « مانعاً » واشكال على هذا التفصيل ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « أما على التفصيل الاول فيما توضيحه : أن المناط . . . الخ » .

(٣) أي: الاضطرار مطلقاً - سواء كان الى معين أم الى غير معين - موجب لجواز الارتكاب في الشبهة التحريمية ، لما عرفت من منافاة الترخيص الفعلي مع فعلية الحرمة على كل تقدير ، فلا وجه للتفصيل بين المعين وغير المعين .

(٤) هذا في الشبهة التحريمية كالاضطرار الى شرب أحد الماهين معيناً أو مخيراً مع العلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين .

(٥) عطف على « ارتكاب » هذا في الشبهة الوجوبية ، كما اذا وجب عليه الايتان بأربع صلوات عند اشتباه القبلة ، واضطر لضيق الوقت أو غيره الى ترك احداها معينة أو غير معينة ، وضمير « تركه » راجع الى « أحد » .

(٦) قيدان لجواز الارتكاب أو الترك تعييناً في الاضطرار الى المعين ، وتخييراً في الاضطرار الى غير المعين .

وهو <sup>(١)</sup> ينسافي العلم بحرمة المعلوم أو بوجوبه بينها فعلاً <sup>(٢)</sup> .  
وكذلك لا فرق <sup>(٣)</sup> بين أن يكون الاضطرار كذلك <sup>(٤)</sup> سابقاً على  
حدوث العلم أو لاحقاً <sup>(٥)</sup> ، وذلك <sup>(٦)</sup> لان التكليف (X) المعلوم بينها

(١) أي : جواز الارتكاب أو الترك . وهذا شاهد صدق على عدم الفرق - في  
ارتكاب بعض الاطراف بالاضطرار - بين كونه الى طرف معين أو غير معين أي  
الجامع ، وذلك لمنافاة اذن الشارع وترخيصه لفعلية التكليف وتنجزه بالعلم  
الاجمالي كما مر توضيحه .

والحاصل : أن الباقي مشكوك الحرمة بعد احتمال كون النجس هو الذي  
ارتكبه ، فلا يكون الحكم فعلياً .

(٢) قيدلـ « بحرمة المعلوم أو بوجوبه » وضمير « بينها » راجع الى الاطراف .  
(٣) يعني : في عدم تنجيز العلم الاجمالي وعدم وجوب الاحتياط ، وهذا اشارة الى  
التفصيل الثاني للشيخ (قده) واشكال عليه ، وقد عرفت توضيح هذا التفصيل في  
الصورة الاولى والثانية والثالثة بقولنا : « الاولى حصول الاضطرار . . . »  
و « الثانية حصول الاضطرار . . . » و « الثالثة طروء الاضطرار . . . الخ » .

(٤) يعني : سواء كان الاضطرار الى معين أم غير معين سابقاً على حدوث  
العلم أم لاحقاً .

(٥) أم مقارناً له ، فان الاضطرار اللاحق ان أوجب ارتفاع فعلية المعلوم  
فدافعيته لها في صورة المقارنة تكون بالاولوية ، ولعله (قده) تركه لوضوحه ،  
فتدبر .

(٦) بيان لوجه الاشكال على هذا التفصيل الثاني ، وقد تقدم تقريبه بقولنا :

(X) لا يخفي أن ذلك انما يتم فيما كان الاضطرار الى أحدهما لابعينه . وأما

من أول الامر<sup>(١)</sup> كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه ،  
فلو عرض على بعض أطرافه لما كان<sup>(٢)</sup> التكليف به معلوماً ،

« وأما على التفصيل الثاني ... فيما تقريبه ... الخ » وتوضيحه : أن الشك ان كان في مرحلة الفراغ وسقوط ما في الذمة كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال ، وان كان في مرحلة ثبوت التكليف واشتغال الذمة به كان المرجع فيه أصالة البراءة ، وحيث ان الحكم الواقعي مقيد بعدم طروء الاضطرار ، فمع طرؤه لاعلم بالتكليف حتى يكون الشك في مرحلة الامتثال والفراغ لتجري فيه قاعدة الاشتغال ، بل الشك يكون في مقام الثبوت الذي هو مجرى البراءة .

وبعبارة أخرى: التكليف المعلوم اجمالاً ليس مطلقاً ، بل هو مقيد بعدم الاضطرار ، فمع عروضه يشك في التكليف حدوثاً ان كان الاضطرار سابقاً على العلم أو مقارناً له ، أو بقاء ان كان الاضطرار لاحقاً ، فالمورد من مجاري أصل البراءة .

(١) أي : من زمان تشريعه ، فان التكليف المعلوم اجمالاً شرع مقيداً بعدم الاضطرار ، وضمير « بينها » راجع الى الاطراف .

(٢) جواب « فلو عرض » أي : فلو عرض الاضطرار الى بعض أطراف العلم

لو كان الى أحدهما المعين ، فلا يكون بمانع عن تأثير العلم للتنجز ، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم اجمالاً المردد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الاخر ، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً ، وعروض الاضطرار انما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه ، لاعتن فعلية المعلوم بالاجمال المردد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الاخر بعد العروض . وهذا بخلاف ما اذا عرض الاضطرار الى أحدهما لا بعينه ، فانه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً ، فافهم وتأمل .

لاحتمال<sup>١</sup> أن يكون هو المضطر اليه فيما كان الاضطراب الى المعين ،  
أو يكون<sup>٢</sup> هو المختار فيما كان الى بعض الاطراف بلا تعيين .  
لا يقال<sup>٣</sup>: الاضطراب الى بعض الاطراف ليس الاكفقد

لما كان التكليف بالمتعلق معلوماً بههذا العلم الاجمالي . وضميراً « أطرافه ، به »  
راجعان الى متعلق التكليف .

(١) تعليل لقوله : « لما كان » يعني : لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما عرضه  
الاضطراب ، فلم يثبت تعلق التكليف به حدوداً أو بقاء حتى تجري فيه قاعدة الاشتغال  
وضمير « هو » راجع الى « متعلقه » .

(٢) معطوف على قوله : « يكون » يعني : أو لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما  
اختاره المكلف من الاطراف في رفع اضطرابه فيما اذا كان الاضطراب الى غير  
معين .

(٣) هذا اشكال على ما أفاده ( قدّه ) بقوله : « وكذلك لا فرق بين أن يكون  
الاضطراب كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً » وتأيد لتفصيل شيخنا الاعظم  
في الاضطراب الى المعين بين الاضطراب السابق واللاحق ، وتوضيحه : أن الاضطراب  
يقاس بفقدان بعض الاطراف ، فكما لاشكال - في صورة فقدان بعض الاطراف -  
في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه ، فكذلك لا ينبغي الاشكال في صورة  
الاضطراب الى بعض الاطراف في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه ، فيجب  
الاحتياط في سائر المحتملات خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم قبل عروض  
الاضطراب ، فيندرج المقام في كبرى قاعدة الاشتغال لا البراءة ، كما اذا علم اجمالاً  
بحرمة شرب أحد الاناثين أو بوجوب تجهيز أحد الميتين عليه ، فأريق ما في أحد  
الاناثين ، أو افترس السبع أحد الجسدين أو أخذه السيل ، فانه لا ريب في وجوب

بعضها<sup>(١)</sup> فكما لا اشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان ، كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايته مع الاضرار ، فيجب الاجتناب عن الباقي<sup>(٢)</sup> أو ارتكابه<sup>(٣)</sup> خروجاً<sup>(٤)</sup> عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضه .

فانه يقال<sup>(٥)</sup> : حيث ان فقد

الاجتناب عن ثاني الانائين ، ووجوب تجهيز الميت الاخر . ولو كان الفقدان قبل العلم الاجمالي - بأن أرى ما في أحد الانائين أو فقد أحد الميتين ، ثم علم اجمالاً بحرمة شرب هذا الماء الموجود أو ذاك الاناء المفقود ، أو وجوب تجهيز هذا الميت الموجود أو ذاك المفقود - لم يلزم الاحتياط بالنسبة الى باقي الاطراف . وعليه فحال الاضرار حال الفقدان في منعه عن تنجيز العلم الاجمالي اذا كان سابقاً ، وعدم منعه عنه اذا عرض بعد العلم ، فالحق ما فصله الشيخ بين الاضرار اللاحق وغيره .

(١) أي : الفقدان الطاري على العلم الاجمالي لا السابق عليه ولا المقارن له ، وضمير « بعضها » راجع الى الاطراف .

(٢) في الشبهة التحريمية ، وضمير « رعايته » راجع الى الاحتياط .  
(٣) في الشبهة الوجوبية ، كما اذا علم اجمالاً بأن أحد الغريقين ممن يجب انقاذه والاخر كافر حربي ، فهلك أحدهما قبل الانقاذ ، فان انقاذ الاخر واجب ، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال عليه ، والمفروض تنجز هذا الاحتمال بالعلم الاجمالي الحاصل قبل عروض الاضرار .

(٤) تعليل لقوله : « فيجب الاجتناب . . . الخ » وضمير « عروضه » راجع الى الاضرار ، وضمير « عليه » راجع الى « ما » الموصول المراد به وجوب الاجتناب .  
(٥) هذا دفع الاشكال ، ومحصله الفرق بين الاضرار والفقدان ، حيث ان



المكلف به<sup>(١)</sup> ليس من حدود التكليف به وقيوده كان<sup>(٢)</sup> التكليف المتعاق به مطلقاً<sup>(٣)</sup> ، فاذا اشتغلت الذمة به كان قضيته الاشتغال به يقيناً

الأول من قيود التكليف شرعاً بحيث يكون كل حكم الزامي مقيداً حقيقة بعدم الاضرار ، فمع طروءه يرتفع الحكم واقعاً ، اذ الاضرار يزاحم الملاك الداعي الى الحكم ، فان ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثر في تشريع الحرمة ان لم يزاحم بمصلحة أهم كحفظ النفس ، ولذا يجوز أكله في المخصصة بدون رضا مالكة فاشتراط التكليف بعدم الاضرار الى متعلقه انما هو مسن اشتراط الملاك بعدم المزاحم له. وهذا بخلاف الفقْدان ، فان الحكم لم يقيد في الأدلة الشرعية بعدمه ، بل عدم الموضوع يوجب انتفاء الحكم عقلاً ، بخلاف الاضرار ، فان الحكم مقيد بعدمه شرعاً ، ولذا لا يجب الاحتياط مع طروئه .

وبالجملة: فمع الفقْدان يشك في بقاء التكليف عقلاً ، فيجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف ، لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمة به ، ولكن في الاضرار يكون الشك في ثبوت التكليف . وعليه فقياس الاضرار اللاحق للعلم الاجمالي بفقْدان بعض الاطراف بعد العلم مع الفارق .

(١) المراد به متعلق المتعلق وهو الموضوع كالاناء في المثال ، أو الغريق في وجوب الانقاذ .

(٢) جواب « حيث » وضمير « به » راجع الى المكلف به ، وضمير « قيوده » الى التكليف .

(٣) أي : غير مقيد شرعاً بالفقْدان ، و« المتعلق » بكسر اللام ، وضمير « به » راجع الى المكلف به .

الفراغ عنه كذلك<sup>(١)</sup> ، وهذا<sup>(٢)</sup> بخلاف الاضطرار الى تركه (\*) ، فانه<sup>(٣)</sup> من حدود التكليف به وقيوده<sup>(٤)</sup> ، ولا يكون<sup>(٥)</sup> الاشتغال به من الاول الامقيداً بعدم عروضه ، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به<sup>(٦)</sup> الا الى هذا الحد ، فلا يجب رعايته فيما بعده<sup>(٧)</sup> ، ولا يكون<sup>(٨)</sup> [ تكون ] الا

(١) أي : يقيناً ، وضماير «عنه، به» في الموضوعين راجعة الى المكلف به .

(٢) أي : عدم كون فقد الموضوع من شرائط التكليف . . . ، وهو بيان لوجه فساد مقايسة الاضطرار الطارئ على العلم بفقدان بعض الأطراف ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « ومحصله الفرق بين الاضطرار والفقدان . . . الخ » .

(٣) أي : فان الاضطرار الى ترك المكلف به من شرائط التكليف بترك المتعلق كشراب الحرام والنجس ، ومن المعلوم عدم بقاء المحدود بعد الحد .

(٤) أي : من قيود التكليف شرعاً ، والا فقيدية بقاء الموضوع للحكم عقلاً مما لا اشكال فيه ، وضمير « به » راجع الى « تركه » .

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

(٦) أي : بالمكلف به ، وضمير « عروضه » راجع الى الاضطرار .

(٧) أي : رعاية التكليف فيما بعد الاضطرار ، والمراد بهذا الحد الاضطرار .

(٨) الضمير المستتر فيه راجع الى ما يستفاد من قوله : « رعايته » يعني :

(\*) الاولى اضافة « أو ارتكابه » اليه ، اذ الاضطرار الى الترك انما هو في الشبهة

الوجوبية دون التحريمية ، فلا بد من عطف « أو ارتكابه » على « تركه » حتى يعم

كلا من الشبهة الوجوبية والتحريمية ، حيث ان الاضطرار في الشبهة التحريمية

يكون الى ارتكاب بعض أطرافها لا الى تركه .

من باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم وتأمل، فإنه دقيق جداً (٥).

ولا يكون رعاية التكليف - بعد طروء الاضطرار - بالاحتياط في باقي الأطراف الا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية في عدم اللزوم ، لأن العلم وان حصل أولاً ، لكنه بعد طروء الاضطرار تبدل بالشك ، فلا يقين بالتكليف الفعلي حتى يجب الاحتياط في أطرافه .

( \* ) وقد تحصل : أن المنجز حيث انه غير موجود بقاء لانتهائه بالاضطرار ، فلا مانع من جريان الاصل المرخص في غير المضطر اليه من الأطراف سواء قلنا بعلية العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية كما هو مختاره في المتن ، أم باقتضائه له كما هو ظاهر بعض كلمات الشيخ الاعظم (قده). أما على مسلك العلية فلاناطة التنجيز ببقاء العلم ، فإنه وان كان طريقاً الى الواقع ومرآة لمتعلقه، الا أنه موضوع لحكم العقل بالتنجيز، فالعلم الاجمالي مادام موجوداً يكون محكوماً عقلاً بالتنجيز وموضوعاً لحكمه بوجوب الاطاعة، ومع ارتفاعه ترتفع منجزيته ووجوب اطاعته أيضاً ، لارتفاع موضوعه كما هو مقتضى تبعية كل حكم لموضوعه .

وأما على مسلك الافتضاء ، فلدوران منجزيته مدار تعارض الاصول الجارية في الأطراف وتساقطها به ، ومن المعلوم أن جريانها فرع تحقق موضوعها وهو الأطراف، فمع وجودها تجري الاصول وتتساقط بالتعارض بمعنى قصور أدله اعتبارها عن شمولها لهذا الحال . وأما بعد خروج بعضها عن الابتلاء أو طروء الاضطرار الى ارتكابه أو فقده ، فلا موضوع لاحد الاصلين ، فيجري الاصل النافي للتكليف في الطرف الاخر بلا معارض ، وعليه ينتج ما أفاده في المتن من قوله : « فلا يجب رعايته فيما بعده » .

وفي كفاية حدوث العلم الاجمالي آنأماً للتنجيز أبداً حتى تتعارض الاصول

وتساقط والساقط لا يعود في الطرف الموجود ولو مع انعدام غيره من الاطراف، وعدمها ، لكون التعارض متقوماً بوجود الاصل المعارض المنوط ذلك بتحقيق الموضوع في كل آن، تأمل. ومع اعتبار بقاء العلم فهل المرتفع بالاضطرار هنا هو نفس العلم الاجمالي أم المعلوم مع بقاء العلم ؟ تأمل آخر، ولعل هذا صار منشأ لاضطراب نظر المصنف واختلاف آرائه في المسألة ، فانه في المتن والفوائد اختار عدم التنجيز مطلقاً، وفي الهامش عدل عنه الى ما أفاده الشيخ ( قده ) من التنجيز في الاضطرار الى المعين اذا طرأ بعد العلم الاجمالي . ويمكن أن يكون عدم تعرضه لبيان شبيء في حاشية الرسائل حول تفصيلي الشيخ دليلاً على تقريره واختياره لهما وان ناقش في حكم الشيخ - بوجود الاجتناب عن غير المضطر اليه في الاضطرار الى غير المعين لكونه بدلاً عن الحرام الواقعي - بأنه انما يصح في الاضطرار غير البالغ حد اللجوء، والا فلا كنفاء بالموافقة الاحتمالية انما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون أمره بيده .

وكيف كان ، فالتحقيق منجزية العلم الاجمالي في الاضطرار الى المعين اذا كان متأخراً عن العلم ، اما لقاعدة الاشتغال كما يستفاد من رسائل شيخنا الاعظم ، فالعلم ساقط ذاتاً وبقاً أثراً، واما لدوران المعلوم بين المحدود بالاضطرار والمطلق كما في الهامش ، واما لمنجزية العلم الاجمالي في التدريجيات كما في تقرير شيخنا المحقق العراقي (قده) حيث قال : « للعلم الاجمالي التدريجي بالتكليف في الطرف المضطر اليه قبل طرؤ الاضطرار أو في الطرف الاخر بقاء حال طرؤه ، وهو كاف في المنجزية . . . » .

هذا ما أفاده هنا وأحال بيانه الي ما ذكره (قده) في بحث الانحلال ، ولا بد

لفهم مقصوده من بيان كلامه هناك ، فنقول : قال مقرر بحثه الشريف في توضيح العلم الاجمالي التدريجي ما لفظه : « ان العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الطرفين تبعاً لانحلال التكليف المعلوم بحسب الانساق الى تكاليف متعددة ينحل الى علوم متعددة بعضها دفعي كالعلم بالتكليف المردد بين الطرفين في كل من آتات الازمنة كالصبح والزوال في المثال المتقدم ، وهو ما لو علم اجمالاً أول الصبح بنجاسة أحد الكأسين ، ثم علم تفصيلاً في أول الزوال بنجاسة أحدهما المعين ، وبعضها تدريجي وهو العلم بحدوث التكليف في طرف في الصبح أو بقائه في الطرف الاخر في الزوال مثلاً ، والذي يسقط عن التأثير حين وجود العلم التفصيلي انما هو العلم الاجمالي الدفعي . وأما الثاني وهو العلم الاجمالي التدريجي فيبقى على تأثيره بعد عدم صلاحية العلم التفصيلي اللاحق للتأثير في تمييز المعلوم السابق عن نفسه ، حيث يحكم العقل في مثله بالاشتغال بالمردد بينهما . . . وبمثل هذا البيان نقول بلزوم مراعاة العلم الاجمالي في صورة الاضطراب الطاري بعد العلم ، وكذا تلف بعض الاطراف أو خروجه عن الابتلاء بعد العلم . . . الخ » (١) .

أقول : لعل هذا أمتن الوجوه في لزوم الاحتياط في الباقي ، اذ المفروض وجود العلم الاجمالي التدريجي قبل الاضطراب أو فقدان أو الخروج عن الابتلاء ، ومن المعلوم أنه يوجب تنجز التكليف بالنسبة الى جميع الاطراف . وعروض الاضطراب ونحوه لا يرفع أثر العلم الاجمالي وهو التمييز بالنسبة الى ما بقي من الاطراف . نعم الانحلال الى تكاليف متعددة لا يخلو من المسامحة ، اذ الانحلال اليها منوط بتعدد الموضوع كما اذا تعلق الحكم بطبيعة ذات أفراد كالخمر ، فان

الحكم حينئذ ينحل الى أحكام عديدة بتعدد أفراد تلك الطبيعة . وليس المقام كذلك ، ضرورة أن الحكم المعلوم اجمالاً تعلق بفرد معين واقعاً مجهول عندنا ، لترده بين شيئين أو أشياء ، وليس كلياً ذا أفراد حتى يقتضي كل فرد منها لاشتماله على الملاك حكماً على حدة ، فشرط الانحلال الى أحكام عديدة مفقود هنا .

لكن المقصود بالانحلال في المقام انحلال العلم الاجمالي الى علوم اجمالية تدريجية بحسب تدريجية الزمان محكومة عقلاً بالتنجيز . وهذا لا بأس به بناء على حجية العلم الاجمالي في التدريجيات .

وأما كلام الشيخ ، فقد تقدم بيانه في التوضيح وسيأتي أيضاً .

وأما بيان المصنف في الهامش فمحصله: أن المناط في وجوب الاختياط هو بقاء العلم دون المعلوم ، وتنجيز العلم يدور مدار العلم حدوثاً وبقاءً ، ولا يكفي حدوثه فقط في بقاء صفة التنجيز له الى الابد، وفي المقام لما حصل العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي واجداً لشرائط التنجيز كان احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف لازم المراعاة عقلاً، وبعد طرؤه الاضطرار الى المعين وان لم يبق المعلوم فعلياً على أي تقدير ، لامكان كون المتعلق هو المضطر اليه ، الا أن بقاء المعلوم على صفة الفعلية والتنجز على أي تقدير غير معتبر في بقاء تنجز التكليف بالعلم ، بل المعتبر في بقاء تنجزه به بقاء نفس العلم على صفة التنجيز، وعدم تبدل الصورة العلمية بالشك الساري اليه ، وهو بعد حصول الاضطرار الى المعين باق على حاله، فيكون منجزاً ويجب متابعته . ولا يعتبر مساواة الاطراف في الطول والقصر كما يشهد له حكمهم بوجوب صلاة الظهر على من علم اجمالاً بوجوب احدي الصلاتين عليه قبل صلاة العصر في يوم الجمعة، ولم يأت بالجمعة في وقتها، اذ لا ريب في وجوب

الاتيان بالظهر عليه حينئذ، مع أنه من دوران التكليف بين المحدود بساعة مثلا ان كان متعلقه صلاة الجمعة وغير المحدود ان كان متعلقه الظهر لامتداد وقتها . ولاجل بقاء العلم بحاله يحكم بلزوم رعاية التكليف في نظائر المقام كالخروج عن الابتلاء أو التلف .

وبالجملة : فالمعتبر في وجوب الاحتياط بقاء تنجيز العلم ، ولا يقدر في بقاءه كون المعلوم محتمل الارتفاع ، هذا .

لكن يشكل ما أفاده (قده) في كل من المتن -الموافق لما في فوائده - والهامش . أما كون الاضطرار من حدود التكليف وقيوده فهو وان كان كذلك ، الا أن المفروض تأخره عن التكليف والعلم به ، فالعلم حين حصوله تعلق بالتكليف المطلق المررد بين طرفين أو أطراف ، وبالاضطرار الى طرف معين يشك في تحقق ما يقيد التكليف الواقعي المطلق ، لاحتمال كون المضطر اليه هو المباح لا الحرام حتى ترتفع حرمة الاضطرار ، ولا مناص في مثله من الالتزام بالاحتياط الذي يقتضيه الاشتغال اليقيني بالتكليف ، فليس الشك في ثبوت التكليف كي يتوجه مرجعية أصالة ابراءة فيه ، وانما هو في سقوطه بعد ثبوته في الذمة . والاضطرار انما يقيد الحكم الواقعي من زمان عروضه ولايسري الى زمان العلم به المفروض تقدمه على الاضطرار ، ولذا يجب عليه الاجتناب فعلا عن الحرام وان علم بطروء الاضطرار اليه بعد حين .

وبالجملة : لا يحكم بارتفاع الحكم الثابت بالعنوان الاولي بشيء من العناوين الثانوية الرافعة له من الضرر والخرج وغيرهما الا بعد تحقق ذلك العنوان الثانوي ووروده على نفس موضوع الحكم الاولي .

و كلامه في الفرق بين الفقد والاضطرار في المتن وفي الفوائد بقوله : « ان طرود الفقد على بعض الاطراف انما يوجب الشك في سقوط خصوص ماتنجز عليه فيجب الاجتناب عن الباقي اوارتكابه تحصيلاللقطع بالفراغ قضية للقطع بالاشتغال... » غير ظاهر، ضرورة اناطة فعلية التكليف بوجود موضوعه كاناطتها بعدم الاضطرار اليه، ومع احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على المفقود لا يبقى علم بتكليف فعلي على أي تقدير ، كما لا يبقى في صورة ارتكاب بعض الاطراف للاضطرار ، فلايجب رعاية التكليف في الطرف الاخر من باب المقدمة العلمية استناداً الى حكم العقل بوجوب الاطاعة، وحينئذ يرتفع المانع عن جريان الاصل النافي في ما بقي من الاطراف. والقطع بالاشتغال انما يقتضي القطع الوجداني بالفراغ مالم يتصرف الشارع في ناحية الامتثال بجعل البدل أو الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية . وعليه فالتحديد في كل من الفقد والاضطرار موجود وان كان الحاكم به في الاول هو العقل ، لتقوم كل حكم بوجود موضوعه ، وفي الثاني هو الشرع لمزاحمته لاصل الملاك الداعي الى التشريع .

الا أن يقال : ان فقدان الموضوع ينفي القدرة ، فالشك فيه شك في القدرة، والعقل فيه يحكم بالاشتغال، فالفرق المزبور بين الفقد والاضطرار في محله، فتدبر. وأما ما أفاده في الهامش من دوران التكليف بين المحدود والمطلق فهو جار بعينه في فقدان بعض الاطراف، اذ كل علم اجمالي بالتكليف تتولد منه علوم اجمالية دفعية وتدرجية ، والزائل بالفقد والاضطرار ونحوهما انما هو العلم الاجمالي العرضي الدفعي ، وأما التدريجي فهو باق بحاله وهو المقتضي للتنجيز . والحاصل : أن وجه التفرقة المزبورة بين الاضطرار والفقدان غير ظاهر. الا أن



يوجه كلامه بما ذكره سيدنا الاستاد (قده) بقوله: « فان شرطية عدم الاضطرار راجعة الى شرطية عدم المزاحم للمصلحة المقتضية للحكم . . . . وشرطية وجود الموضوع راجعة الى شرطية عدم المانع من اشتغال ذمة المكلف، فان الاناء المفقود مما لا قصور في مفسدته ولا في تعلق الكراهة بشربه، الا ان العلم بكراهته لا يصلح أن يكون موجبا لاشتغال الذمة به، فيمتنع أن يكون وجوده شرطاً للتكليف الذي هو في الحقيقة شرط نفس الارادة والكراهة ذاتاً كما في القدرة، أو عرضاً كما في عدم الاضطرار، فوجود الموضوع والابتلاء به نظير وجود الحجة على التكليف ليس شرطاً للتكليف وان كان شرطاً للاشتغال في نظر العقل . . . »<sup>(١)</sup>

أقول: هذا البيان غاية ما يقال في توجيه العبارة، ولو تم لسلم كلام المصنف في الفرق بين الفقدان والاضطرار مما تقدم من الاشكال، ضرورة أنه على هذا التوجيه لا يكون وجود الموضوع شرطاً للتكليف كشرطية عدم الاضطرار له، بل يكون شرطاً لاشتغال الذمة الذي هو متأخر عن التكليف، فلا يعقل أن يكون شرطاً له. الا أن الشأن في تماميته في نفسه، فان فرض تعلق الارادة والكراهة بالمفقود أمر غير ظاهر، ضرورة أن مناطات الاحكام من المصالح والمفاسد الكامنة في المتعلقات المستتعبة للارادة والكراهة انما تقوم بوجود الموضوعات لا بمفاهيمها، فان المعدوم لا يتعلق به ارادة ولا كراهة. نعم يكفي في تشريع الاحكام بانثائها لموضوعاتها المقدر وجودها بنحو القضية الحقيقية العلم باشتمال تلك الموضوعات على الملاكات.

هذا مضافاً الى أن مقتضى قياس وجود الموضوع بقيام الحجة على الحكم هو تمامية التكليف مع عدم اشتغال الذمة به في صورة الفقدان، كتماميته مع عدم قيام

الحجة عليه ، وعدم اشتغال الذمة به . لكنه لا يخلو من شيء ، فان التكليف هو الذي يترتب على الوصول اليه امكان الداعوية والزاجرية ، ولولاه لم يتجاوز الحكم عن مرتبة الانشاء ، ومن المعلوم أن الدعوة الى المعدم والزجر عنه كالزجر عن شرب الخمر المعدم أمر غير معقول ، وهذا بلا فرق بين الراء في حقيقة الحكم من كونه الارادة والكراهة المبرزتين أو البعث والزجر الاعتباريين أو الطلب الانشائي أو انشاء النسبة أو غير ذلك ، فان الانشاء بداعي جعل الداعي لا يتمشى من الامر الحكيم مع انعدام الموضوع وفقدانه .

وعليه فالحق أنه مع التلف لا مقتضي لتشريع الحكم ، اذ الموضوع لقيام المالك به المستتبع للارادة والكراهة مقتض له ، فيناط به الحكم اناطة المعلول بعلته ، فالتلف مانع عن تشريع الحكم بمعنى اعدام المقتضي له ، لأنه مانع عن اشتغال الذمة به مع وجود المقتضي لتشريعه ، لان الاشتغال به متأخر عن تشريعه ، فقياس وجود الموضوع بوجود الحجة على التكليف مع الفارق ، حيث ان الحجة توجب تنجز المجعول واحراز اشتغال الذمة به بعد الفراغ عن تشريعه من دون دخل للحجة في تشريعه . بخلاف وجود الموضوع ، فانه دخيل في ذلك دخل العلة في المعلول . كما أن الفرق بين وجود الموضوع والاضطرار هو أن الاول كما عرفت مقتض لمالك الحكم والثاني رافع له .

وقد تحصل : أن الحق منجزية العلم الاجمالي في الاضطرار الى المعين المتأخر عن العلم .

وأما الاضطرار الى أحدهما المخير ، فقد عرفت التزام الشيخ الاعظم (قده) فيه بالاحتياط بالنسبة الي غير المضطر اليه ، وهذا هو الصحيح ، فان تعلق الاضطرار

بالحرام غير محرز ، مع أن احراز تعلقه بالحرام مما لا بد منه بمقتضى كلمة « اليه » في قوله عليه السلام: « رفع ما اضطرروا اليه » الا أن هذا لا يلتئم مع مبنى التوسط في التكليف الذي يراد به ثبوت التكليف الواقعي على تقدير ، وعدم ثبوته على تقدير آخر بتقييد اطلاقه وتخصيصه بحال دون حال . ولو كان كذلك لجرى الاصل النافي السليم عن المعارض في الطرف الاخر .

وقد نسب المحقق النائيني التوسط في التكليف الى شيخنا الاعظم (قدهما) والعبارة التي يمكن أن يستظهر منها ذلك هي قوله : « فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً وثبوته متعلقاً بالواقع على ما هو عليه ، وحاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخص الشارع في امتثاله منه وهو ترك باقي الاحتمالات » .

الا أن الظاهر أن غرض الشيخ من التوسط في التكليف هنا هو التوسط في التنجز أي في التكليف المنجز ، لا التوسط في أصل التكليف ، لانه (قده) تعرض لهذا الكلام في جواب اشكال أورده على مختاره من لزوم رعاية التكليف في باقي الاطراف في الاضطرار الى غير المعين ، ولو كان مقصوده ما اصطلاح عليه المتأخرون من التوسط في أصل التكليف لكان منافياً لما اختاره من منجزية العلم الاجمالي في الاضطرار الى غير المعين ، لعدم كون الترخيص في المقدمة الوجودية حتى يستكشف منه عدم ارادة الحرام الواقعي ، وانما هو ترخيص في مقدمة العلم بالامثال واكتفاء بالاطاعة الاحتمالية ، وهذا يلائم التوسط في التنجز دون التوسط في أصل التكليف .

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

وصول التكليف الواقعي الى مرتبة التنجز على تقدير وعدم وصوله الى تلك المرتبة على تقدير آخر مع اطلاق التكليف الواقعي وثبوته على كلا التقديرين ، حيث ان الاضطرار لا يزاحم حرمة المنتجس واقعاً ، بشهادة أنه مع العلم به تفصيلاً يجب دفع الاضطرار بالمباح ، والذي يوقعه في دفع الاضطرار بالمنتجس هو الجهل به دون الاضطرار ، ومن المعلوم عدم المزاحمة بين الجهل والحكم الواقعي ، فالجزء الاخير للعلة النامة في ارتكاب المنتجس هو الجهل الموجب للعذر في مخالفة الالتزام المجهول ، فوجوب الاجتناب عنه غير منجز ، لأنه غير مجعول ، هذا .

وأما استدلال المصنف على مدعاه من عدم وجوب الاحتياط عن غير المضطر اليه في غير المعين مطلقاً بمنافاة الترخيص التخيري للالتزام التعيني وسقوط الحرمة التعينية بالمضادة ، فيتوجه عليه عدم التنافي بينهما ، اذ ليس الترخيص التخيري المدعى شرعياً واقعياً كما في خصال الكفارة ، ولا ظاهر يأكما في التخيير بين الخبرين المتعارضين ، اذ الاضطرار الرافع للتكليف انما هو فيما اذا تعلق بعين ما تعلق به التكليف وهو في مفروض البحث تعلق بعنوان أحد الاناثين لا بخصوص ما هو واجد للمناطق والمفسدة ، فلا ترخيص من قبل الشارع ، وانما هو بحكم العقل بعد العجز عن تمييز المنتجس المحرم ارتكابه عن الطاهر ، لاهمية وجوب حفظ النفس من حرمة شرب المنتجس ، ومن الواضح أن مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب الشرعي حتى يثبت لاجلها التخيير الشرعي . واللابدية التي يحكم بها العقل انما هي بمعنى معذورية المضطر في ارتكاب ما اضطر اليه اذا صادف الحرام الواقعي ، ولا ريب في عدم منافاتها للحرمة الفعلية المنجزة . ومع عدم سقوطها بالمضادة تعين الموافقة الاحتمالية بالاحتياط بالنسبة الي غير ما اضطر اليه ، لا الترخيص الذي

.....  
 .....

قد يتفق معه تفويت الغرض الملزم . هذا .

ومنه يظهر أن اشكال سيدنا الاستاد (قده) في حقايقه على الشيخ « بأن الاضطرار الى واحد غير معين من الامرين اضطرار الى كل منهما تخييراً ، ولا فرق بين الاضطرار التعييني والتخييري في رفع فعلية التكليف »<sup>(١)</sup> لا يخلو من غموض ، لان الجزء الاخير لعله ارتكاب النجس ليس هو الاضطرار ، بل هو الجهل كما عرفت ، فلما جعل شرعي في المقام .

وقد يستدل أيضاً على عدم التنجيز بما في حاشية بعض المدققين « من أن المعذورية في ارتكاب أحدهما ورفع عقاب السواق عند المصادفة ينافي بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفة القطعية ، فان ضم غير السواق الى الواقع لا يحدث عقاباً على الواقع »<sup>(٢)</sup> وفيه : أنه لا ينهض حجة على القائل باقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية مثل الشيخ الاعظم ، وانما يجدي القائل بالعلية كما هو مبناه قدس سره ، فلاحظ .

بقي الكلام في صورة توسط الاضطرار بين سبب التكليف والعلم به ، كحصول الملاقاة في الساعة الاولى والاضطرار في الساعة الثانية والعلم الاجمالي في الساعة الثالثة ، ولا بأس بالتعرض لها تتميماً للفائدة ، فنقول : الحق فيها عدم منجزية العلم الاجمالي وهو مختار سيدنا الاستاد الشاهرودي وفاقاً لشيخه المحقق النائيني (قدهما) في دورته الاخيرة وخلافاً لمختاره في الدورة الاولى . أما على القول بالعلية فلعدم العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير بعد انعدام أحد الطرفين قبل حدوث

(١) حقائق الاصول ، ج ٢ ، ص ٢٩٧

(٢) نهاية الدراية ، ج ٢ ، ص ٢٤٩

العلم وكون الباقي مما يشك في تعلق التكليف به .  
 وأما على القول بالافتضاء ، فلجريان الاصل النافي في الطرف الموجود  
 بلامعارض له حسب الفرض . ولا ينافي هذا كون العبرة بتقدم المعلوم لا العلم  
 المفروض تأخره ، ولذا لولاقي شىء نجساً وبعد زمان حصل العلم بنجاسة الملاقي  
 ترتب عليه وجوب الاجتناب عما لاقاه من زمان الملاقة لامن زمان العلم بالنجاسة  
 فالمناطق في ترتب الحكم زمان المعلوم لا زمان العلم . وذلك لما عرفت من أن العلم  
 طريق الى متعلقه وموضوع لحكم العقل بالتنجيز . والعلم الاجمالي اللاحق علم  
 بالموضوع وهو اصابة النجس لاحد الانائين ، لا علم بالتكليف الفعلي ، لانعدام  
 أحدهما بالاضطرار ، والباقي مما يشك في تعلق التكليف به ، ومقتضى الاصل عدمه .

الثاني<sup>١١</sup> : أنه لما كان (X) النهي عن الشيء انما هو

## ٢ - شرطية الابتلاء بتمام الاطراف

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه بيان شرط من شرائط فعلية الحكم، وهو كون المكلف به مورداً لابتلاء المكلف بمعنى كونه مقدوراً عادياً له ، وقد تعرض في هذا التنبيه لجهتين: احدهما في اعتبار الابتلاء بالمتعلق في صحة توجيه الخطاب الى المكلف وثانيتهما في حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره . وسيأتي الكلام فيهما . وقد تعرض شيخنا الاعظم لاعتبار هذا الامر في خصوص التكاليف التحريمية وهو اول من اعتبر هذا الشرط - كما في شرح المحقق الاشتياني وغيره - مضافاً الى الشرائط العامة الاربعة في كل تكليف . قال (قده) في ثالث تنبيهات الشبهة المحصورة ما لفظه: «وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين انما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير. . . . وكذا - يعني لا يجب الاجتناب عن الاخر -

(X) كما أنه اذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولى مما لا يكاد عادة أن يتركه العبد وأن لا يكون له داع اليه لم يكن للامر به والبعث اليه موقع أصلاً كما لا يخفى .

لو كان ارتكاب الواحد المعين ممكناً عقلاً ، لكن المكلف أجنبي عنه ، وغير مبتلى به بحسب حاله . . . » ويظهر من المتن أيضاً اختصاص شرطية الابتلاء بالتكليف التحريمية .

وينبغي قبل توضيح المتن بيان أمر ، وهو : أنه لا ريب في اعتبار القدرة العقلية على جميع أطراف العلم الاجمالي في منجزيته واستحقاق العقوبة على مخالفته سواء كان دخلها بحكم العقل كما ينسب الى المحقق الثاني (قده) أم باقتضاء نفس الخطاب كما عن غيره ، فلو كان فعل بعض الاطراف غير مقدور للمكلف كان التكليف فيه ساقطاً لامحالة ، لقبح التكليف بغير المقدور، وهو في سائر الاطراف مشكوك الحدوث فيجري فيها الاصل النافي بلا معارض . وهذا واضح . وانما المقصود هنا بيان أن المعتبر في توجه الخطاب الى المكلف هو الامكان العادي ، اذ مع عدم امكان الابتلاء عادة بجميع الاطراف على البديل لا يصح توجيه النهي اليه ، لما سيتضح ، فدخول الاطراف في محل الابتلاء يراد منه القدرة العادية على ارتكاب أي واحد منها شاء في قبال اعتبار القدرة العقلية . لكن يستفاد من كلام الشيخ بعد ذكر بعض الامثلة : « مع عدم استحالة ابتلاء المكلف بذلك كله عقلاً ولاعادة الا أنه بعيد الاتفاق . . . » أن الابتلاء أضيق دائرة من القدرة العادية ، فهي القدرة العرفية ، فلاحظ الرسائل .

اذا عرفت هذا فنقول في توضيح المتن : أن غرض الشارع الاقدس من النهي عن فعل انما هو احداث المانع في نفس المكلف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل اليه ، بحيث يستند ترك المنهي عنه الى النهي ، وهذا يتحقق في موردين : أحدهما : أن لا يكون للمكلف داع الى الترك أصلاً ، وانما حدث الداعي له الى الترك بزجر الشارع ونهيه .



ثانيهما : أن يكون له داع الى الترك ، ولكن تتأكد ارادة تركه للمنهى عنه بواسطة النهي ، اذ لولا الزجر الشرعي ربما كانت وسوسة النفس تحمل المكلف على المخالفة وتوجد فيه حب الارتكاب له ، الا أنه بعد العلم بخطاب الشارع وبما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبة يقوى داعيه الى الترك ، فيجتنب عن الحرام ، أو يقصد القربة بالترك ، ولولا نهى الشارع لما تمكن من قصد القربة ، لتوقفه على وصول الخطاب المولوي اليه .

ومن المعلوم أن داعوية النهي للترك تتوقف على امكان تعلق ارادة العبد بكل من الفعل والترك بحيث يمكنه عادة اختيار أيهما شاء ، ومع خروج متعلق النهي - كالخمر - عن معرضية الابتلاء به لا يتمكن عادة من الارتكاب ، ومع عدم التمكن منه كذلك لا تنقدح الارادة في نفسه ، ومع عدم انقداحها يكون نهى الشارع عن مبيغوضه لغواً ، لوضوح أن ترك الحرام يستند حينئذ الى عدم المقتضي - وهو الارادة - لعدم وجود المتعلق حتى يتمكن من ارادة ارتكابه ، لالى وجود المانع وهو زجر الشارع ونهيه ، وقد تقرر أن عدم الشيء لا يستند الى وجود المانع ، بل الى عدم مقتضيه ، لتقدمه الطبيعي على المانع . وعليه فالنهي عن فعل متروك بنفسه - مثل شرب الخمر الموجود في اناء الملك مع عدم قدرته عليه عادة - لغو ، لعدم ترتب فائدته وهي احداث الداعي النفساني الى الترك عليه ، واللغولا يصدر من الحكيم ، لمنافاته للحكمة ، بل يكون من طلب الحاصل المحال في نفسه .

وبهذا يظهر وجه اناطة تنجيز العلم الاجمالي بكون تمام الاطراف مورد الابتلاء ، ضرورة أنه يتوقف عليه حصول العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير بحيث يكون انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف موجباً لصحة توجيه الخطاب الى المكلف ، ومع خروج بعضها عن الابتلاء لا يحصل العلم

لاجل أن يصير داعياً للمكلف<sup>(١)</sup> نحو تركه لو لم يكن له داع آخر<sup>(٢)</sup> ،  
ولا يكاد يكون<sup>(٣)</sup> ذلك الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به ،

كذلك ، لاحتمال انطباق الحرام على الخارج عن الابتلاء المانع عن جريان الاصل فيه ، لعدم ترتب أثر عملي عليه ، فيجري فيما بقي من الاطراف بلا معارض . ولا يخفى أن الملاك في اعتبار الابتلاء اما هو استهجان الخطاب عرفياً بغير مورد الابتلاء كما في تعبير الشيخ الاعظم ، وقد عرفته ، واما هو اللغوية كما في المتن وتستفاد أيضاً من كلام الشيخ الاتي نقله ، واما هو طلب الحاصل كما فيه أيضاً . والفرق بينها واضح ، فان استهجان الخطاب مناف للحكمة ، وفيه قبح عرفي لا يبلغ حد الامتناع العقلي . واما لغوية الخطاب فهو أمر ممكن ذاتاً ، لكنه مستحيل عقلاً على الحكيم لمنافاته للحكمة أيضاً . واما طلب الحاصل فهو ممتنع عقلاً ذاتاً سواء كان من الحكيم أم من العاقل ، وليست استحالته بالوجوه والاعتبارات .

(١) هذا اشارة الى أول الموردين المتقدمين ، يعني : أن النهي يوجب أرجحية ترك متعلقه من فعله ، لما يترتب على فعله من المؤاخذه ، فيحدث بالنهي الداعي العقلي الى تركه ان لم يكن له داع آخر .

(٢) يعني غير النهي ، كعدم الرغبة النفسية والميل الطبيعي الى المنهي عنه . وهذا اشارة الى ثاني الموردين المتقدمين ، يعني : وان كان له داع آخر الى الترك كان النهي مؤكداً له ومصححاً لنية التقرب بالترك ان أراد قريته .

(٣) أي : ولا يكاد يكون النهي داعياً الا . . . ، وهذا شروع في الجهة الاولى من الجهتين اللتين عقد لهما هذا التنبيه ، وهي بيان أصل اعتبار الابتلاء بتمام الاطراف في منجزية العلم الاجمالي ، وحاصله : أن الشيء اذا كان بنفسه متروكاً بحيث لا يتبلي به المكلف عادة حتى يحصل له داع الى فعله فلا وجه للنهي عنه ، لعدم صلاحيته لاجاد الداعي الى الترك ، فيكون النهي لغواً ، واللغو مناف للحكمة

وأما ( \* ) ما لا ابتلاء به <sup>١</sup> بحسبها فليس للنهي عنه موقع أصلاً ، ضرورة أنه <sup>٢</sup> بلا فائدة ولا طائل ، بل يكون من قبيل طلب الحاصل <sup>٣</sup> ، كان <sup>٤</sup> الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم ، فانه بدون <sup>٥</sup> لاعلم بتكليف فعلي ، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به .

فلا يصدر من الحكيم ، بل النهي محال في نفسه ، لكونه طلباً للحاصل المحال ، ضرورة أن الغرض من النهي - وهو عدم الوقوع في المفسدة - حاصل بنفس خروج المتعلق عن الابتلاء ، فلا يعقل طلبه حينئذ .

(١) هذا الضمير وضمير « عنه » راجعان الى « ما » الموصول في « ما لا ابتلاء » المراد به المورد الخارج عن الابتلاء ، وضمير « بحسبها » راجع الى العادة .  
(٢) أي : أن النهي عما لا ابتلاء به بحسب العادة بلا فائدة ، لعدم ترتب الغرض من النهي وهو كونه داعياً الى الترك عليه ، وهذا اشارة الى لغوية الخطاب بالخارج عن الابتلاء ، وهي تستفاد أيضاً من كلام الشيخ الاعظم : « والسرف في ذلك أن غير المبلي تارك للمنهى عنه بنفس عدم ابتلائه ، فلا حاجة الى نهيه » .

(٣) لحصول الغرض من النهي وهو ترك المفسدة بالترك الحاصل قهراً بنفس عدم الابتلاء ، ومعه يستحيل طلب الترك بالخطاب .

(٤) جواب « لما » في قوله : « لما كان النهي عن الشيء . . . الخ » .

(٥) أي : بدون الابتلاء بجميع الاطراف ، وضمير « فانه » للشأن ، وضمير « منه » راجع الى « ما » الموصول ، وحاصله : أنه بدون الابتلاء بتمام الاطراف - بحيث يكون قادراً عادة بالمعنى المتقدم على ارتكاب أي واحد منها شاء - لاعلم

( \* ) الاولى بحسب السياق أن تكون العبارة هكذا : وأما ما لا يمكن عادة

ابتلاؤه به فليس للنهي عنه . . . الخ .

ومنه <sup>(١)</sup> قد انقدح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر (\*)

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

(١) يعني : ومن كون النهي عن الشيء لاجل احداث الداعي الى الترك ظهر ما هو الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر ، ومحصله : أن انقداح طلب الترك الفعلي في نفس المولى تابع لامكان حصول الداعي الى الفعل في نفس العبد ، فان أمكن للعبد ارادة شيء جاز للمولى طلبه منه ، اذ لا يريد الا ما يمكن للعبد ارادته ، لقبح التكليف بغير المقدور ، وحينئذ فان علم العبد بتكليف مردد بين أمور، فان أمكنه ارادة فعل كل واحد منها أمكن أيضاً للمولى ارادته وطلب ذلك منه ، والا فلا . وهذا مرادهم بقولهم : ان الارادة الامرية تابعة للارادة المأمورية،

(\*) ثم انه يمكن معرفة مورد الابتلاء عن غيره بحيث يكون ذلك معياراً له بتبديل العلم الاجمالي بالتفصيلي بالنسبة الى الطرف الذي لا يعلم الابتلاء به لبعده ، أو لمنع مانع من الوصول اليه ، أو لبعده اتفاق الابتلاء به عادة، كما اذا أراد شراء دار للسكنى في بلد يعلم بغصبتها أو غصبية دار أخرى في بلد آخر ، فمع فرض علمه تفصيلاً بغصبية الدار التي تكون في غير محل سكنه ان لم يكن له شغل بها ولا مما يحتمل السكنى فيها فحينئذ لا عبرة بهذا العلم الاجمالي أصلاً . هذا. وقد جعل شيخنا الاعظم المعيار في الابتلاء حسن الخطاب، حيث قال : « والمعيار في ذلك وان كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بالنجاسة وحسن ذلك . . . » وهذا لا يختلف عما أفاده المصنف غير أنه تعبيره بالملزوم وكلام الشيخ تعبير له باللازم .

وانقذاح<sup>(١)</sup> طلب تركه في نفس المولى فعلا هو ما اذا صح انقذاح  
الداعي الى فعله في نفس العبد مع اطلاعه على ما هو عليه من<sup>(٢)</sup>  
الحال .

ولو شك في ذلك<sup>(٣)</sup> كان المرجع هو البراءة ،

أو : الارادة التشريعية تابعة للارادة التكوينية ، كما أن ارادة العبد في مقام الامتثال  
وانبعائه تابعة لارادة المولى وبعثه ، لانها علة لارادة العبد كما ثبت في محله .  
(١) عطف تفسيري لـ « فعليه » والاولى اضافة « عنه » الى كلمة « الزجر »  
وضمير « هو » خبر « أن الملاك » .

(٢) بيان للموصول في « ما هو » وضمير « هو » راجع الى الفعل المنهي عنه  
وضمير « عليه » راجع الى الموصول ، وضمير « اطلاعه » الى المولى ، يعني :  
أن المولى اذا اطلع على حال الفعل من حيث كونه داخلا في الابتلاء أو خارجاً  
عنه ، فان رأى صحة انقذاح الداعي في نفس العبد الى فعله صح له الزجر عنه ،  
والافلا . هذا تمام الكلام في اعتبار الابتلاء والعلم به .

(٣) يعني : في الابتلاء ، وهذا شروع في الجهة الثانية من جهتي هذا التنبيه  
وهي بيان حكم الشك في الابتلاء ، كما اذا علم اجمالاً بأن داراً مغصوبة مرددة  
بين هذه الدار التي يريد المكلف شراءها ودار أخرى في بلد آخر يشك المكلف  
في دخولها في محل الابتلاء وخروجها عنه ، فهل يكون هذا العلم الاجمالي منجزاً  
وأن مشكوك الابتلاء به محكوم بحكم ما هو معلوم الابتلاء به أم لا يكون منجزاً  
وأن مشكوك الابتلاء محكوم بحكم ما هو خارج عنه قطعاً ؟ فيه خلاف بين  
شيخنا الاعظم والمصنف ( قد هما ) فذهب الشيخ الى أنه بحكم ما هو مقطوع  
الابتلاء به ، وتمسك لذلك بالاصل اللفظي أعني أصالة الاطلاق المقتضية لتنجز  
الخطاب بالمعلوم الاجمالي ، وذهب المصنف الى أنه بحكم ما هو مقطوع الخروج

عن محل الابتلاء ، وأورد على الشيخ بما سيأتي ، ثم جعل المرجع في الشك في الابتلاء أصالة البراءة عن التكليف .

ولتوضيح كلامهما (قدهما) نقول: أما الشيخ فانه وان قرب أو لا التمسك بالبراءة - لانه من دوران التكليف بين المطلق والمشروط ومن موارد الشك في تحقق الشرط الذي لا يكون المرجع فيه الا أصالة البراءة ، حيث قال : « نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه الا معلقاً الاصل البراءة من التكليف المنجز » - لكنه عدل بعد ذلك الى التمسك بأصالة الاطلاق، وقال: « .. وأما اذا شك في قبح التنجيز فيرجع فيه الى الاطلاقات، فمرجع المسألة الى أن المطلق المقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه هل يجوز التمسك به أولاً؟ والاقوى الجواز » .

وحاصله : أنه لا شك في فعلية التكليف وتنجزه مع العلم بمعرضية الاطراف للابتلاء بها ، كما لا شك في عدم فعليته مع العلم بخروج بعضها عن محل الابتلاء. وأما اذا شك في خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء من جهة الشك في مفهومه سعة وضيقاً وعدم تعيين حدوده لعدم الاحاطة بحقيقته العرفية كان مقتضى اطلاق الهيئة مثل « لا تشرب الخمر » فعلية التكليف في الطرف المبطل به ، از لو كان الطرف المشكوك فيه خارجاً عن مورد الابتلاء به كان الخطاب بالنسبة اليه مقيداً ، فانه بمنزلة قوله : « لا تشرب الخمر ان ابتليت به » ولسو كان داخلاً فيه لم يكن الحكم مقيداً به، ومن المعلوم أن المرجع في الشك في أصل التقييد وفي التقييد الزائد هو اطلاق الخطاب، از الخارج عنه قطعاً بملاحظة الاستهجان العرفي هو ما لا ابتلاء به أصلاً ، وأما المشكوك خروجه عن الابتلاء فهو مما يشمله الاطلاق ، ولا بد من الاحتياط ، ومعه لاتصل النوبة الى التمسك بالاصل العملي المحكوم من

الاحتياط والبراءة . هذا محصل ما أفاده الشيخ الاعظم ( قدّه ) .  
 وأما المصنف فقد التزم بالرجوع في مورد الشك الى أصل البراءة ، لانه  
 من الشك في التكليف الفعلي الذي هو مجرى الاصل النافي ، لاناطة فعلية الحكم  
 بالابتلاء بالمتعلق ، ومع الشك في الابتلاء به يشك في نفس الحكم . وأصالة  
 الاطلاق وان كانت حاكمة أو واردة على الاصول العملية، الا أنه لاسبيل للتمسك بها  
 هنا ، وذلك لان القيد تارة يكون مصححاً للخطاب بحيث لا يصح الخطاب بدونه  
 كالقدرة العقلية ، لقبح التكليف بغير المقدور . وأخرى لا يكون كذلك بل يصح  
 الخطاب بدونه كما يصح تقييده به أيضاً كالاستطاعة الشرعية بالنسبة الى وجوب الحج،  
 اذ يمكن توجيه الخطاب الى المكلف القادر عقلاً على الحج وان لم يكن مستطيعاً  
 شرعاً كما يصح توجيه الخطاب اليه مقيداً بالاستطاعة أيضاً ، فاذا شك في دخل  
 الاستطاعة الشرعية فمقتضى اطلاق وجوب الحج عدم دخلها فيه، نظير اطلاق الرقبة  
 في قوله : « أعتق رقبة » في التمسك به عند الشك في تقيدها بالايمان .

اذا عرفت هذا فاعلم : أن التمسك باطلاق الخطاب انما يصح اذا كان ما شك  
 في قيديته من قبيل القسم الثاني، لصحة الاطلاق - بمعنى رفض القيد المشكوك  
 اعتباره - حينئذ قطعاً ، وبالتمسك به ينتفي الشك في اطلاق الحكم ثبوتاً، لكشف  
 اطلاقه انثاً في مقام الاثبات عن اطلاقه ثبوتاً، فيثبت اطلاق الحكم واقعاً بالنسبة الى  
 القيد الذي يكون من قبيل القسم الثاني كالاستطاعة .

وأما اذا كان القيد من قبيل القسم الاول وهو ما لا يصح الخطاب بدونه كالقدرة  
 العقلية أو العادية التي منها الابتلاء، فلامعنى للتمسك بالاطلاق في مرحلة الاثبات،  
 لعدم امكان الاطلاق في مقام الثبوت بعد دخل القدرة في التكليف حتى يستكشف  
 بالاطلاق في مقام الاثبات، فكل خطاب محفوف بمقيد عقلي وهو كون متعلقه مقدوراً

لعدم<sup>(١)</sup> القطع بالاشتغال، لا اطلاق الخطاب<sup>(٢)</sup>، ضرورة<sup>(٣)</sup> أنه لا مجال للتشبه به<sup>(٤)</sup> الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد<sup>(٥)</sup> الفراغ عن صحة البراءة .

عقلاً ومبتلى به عادة، ولا يمكن تشريع الخطاب بنحو الاطلاق من هذا القيد العقلي ثبوتاً حتى تصل النوبة الى الاطلاق اثباتاً، ومع تقييد اطلاق الحكم بالقدرة العادية لا يبقى اطلاق في مثل قوله: «لا تشرب الخمر» حتى يتمسك به في الشك في الابتلاء. فيرجع الشك حينئذ الى الشك في أصل الحكم، والمرجع فيه أصالة البراءة .

وبعبارة أخرى : التمسك بالاطلاق منوط باحراز صحة اطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية كالإيمان بالنسبة الى الرقبة، وكون الشك متمحضاً في مطابقة الاطلاق للواقع. فلا يصح التمسك به اذا لم يصح الخطاب ثبوتاً بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالاقتناء فيما نحن فيه .

(١) هذا تعليل لجريان البراءة، ومحصله عدم منجزية العلم الاجمالي المثبت للتكليف ما لم يكن المعلوم حكماً فعلياً على كل تقدير، وذلك منوط بالابتلاء بتمام الاطراف، والمفروض عدم احراز الابتلاء بجمعها، فيصير الحكم مشكوكاً فيه، فتجري فيه البراءة .

(٢) كما عول عليه الشيخ بقوله فيما تقدم من عبارته : « والاقوى الجواز » .  
(٣) تعليل لعدم صحة التمسك باطلاق الخطاب، وقد عرفت توضيحه بقولنا :  
« وذلك لان القيد تارة يكون مصححاً للخطاب . . . الخ » .

(٤) أي : بالاطلاق، وضمير « أنه » للشأن، و« بشيء » متعلق بـ « التقييد » وضمير « بدون » راجع الى التقييد بشيء، أو الى الشيء، وذلك كالاقتناء الذي يتقيد كل خطاب به .

(٥) متعلق بـ « شك » وإشارة الى القسم الثاني من قسمي دخل القيد في الخطاب



## الاطلاق بدونه ، لا <sup>(١)</sup> فيما شك في اعتباره في صحته <sup>(٢)</sup> (×)

كالايمان بالنسبة الى الرقبة ، فانه يصح التمسك باطلاق الرقبة اذا شك في تقيدها به ، وضمير « بدونه » راجع الى « شىء » .

(١) معطوف على « فيما اذا شك » واطارة الى القسم الاول من قسمي القيد وهو ما اعتبر في صحة نفس الخطاب، يعني : أنه لا يصح التمسك بالاطلاق فيما شك في تحقق ما اعتبر في صحة الاطلاق بدونه كالاتلاء ، فانه لا يصح الخطاب بدونه ، وحق العبارة أن تكون هكذا : « لا فيما اذا شك في وجود ما اعتبر قطعاً في صحة نفس الخطاب » .

ثم ان الشك في الابتلاء تارة يكون بنحو الشبهة المفهومية، وهذا هو محط بحث شيخنا الاعظم من التمسك بالاطلاق أو الرجوع الى البراءة، حيث قال: «ان المطلق المتقيد بقيد مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه . . . » وان كان كلامه قبله : « لكن شك في تحققه أو كون المتحقق من أفرادها كما في المقام » شاهداً على جريان النزاع في الشبهة المصدقية أيضاً كالشبهة في الصدق. وأخرى يكون بنحو الشبهة الموضوعية كما اذا علم بحدود مفهوم الابتلاء وشك في انطباق المفهوم المبين على المصداق الخارجي لامور خارجية ، كما اذا علم بخروج الشىء الفلاني عن مورد الابتلاء اذا كان خارج المنطقة الكذائية ، ولكن شك في خروج هذا المكان عن تلك المنطقة ودخوله فيها لظلمة أو غيرها من الامور الخارجية الموجبة لهذا الشك .

(٢) أي : في اعتبار ذلك المشكوك - كالاتلاء - في صحة الاطلاق .

(×) نعم لو كان الاطلاق في مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء لولم يكن هناك ابتلاء مصحح للتكليف كان الاطلاق وعدم بيان التقييد دالاً على فعليته ووجود الابتلاء المصحح لها كما لا يخفى ، فافهم .

## تأمل لعلك تعرف انشاء الله تعالى (\*).

(\*) وتفصيل الكلام : أنه قد اختلفت كلمات الاعلام في شرطية الابتلاء لمطلق التكاليف وعدمها كذلك ، والتفصيل باعتباره في المحرمات دون الواجبات على أقوال ثلاثة ينبغي النعرض لها وبيان ما هو الحق منها .

ولا بأس قبل الخوض في المطلب بالتنبيه على أمر وهو : أن الشيخ الاعظم استشهد ببعض الفروع الفقهية على اعتبار الابتلاء بتمام الاطراف وجعل وجه عدم منجزية العلم الاجمالي فيها خروج بعضها عن محل الابتلاء . لكن الانصاف عدم ابتناء الحكم بعدم منجزيته في بعضها على الخروج عن الابتلاء ، كما في علم احدى الضرتين بأنها المطلقة أوضرتها ، وكالعلم الاجمالي لواجدي المنفي في الثوب المشترك ، فان كل شخص موضوع لحكم على حدة ، فلاحظ وتأمل .

نعم يمكن أن يكون من فروع المسألة ما لو علم الزوج بارتداد بعض زوجاته مع غيبة بعضهن ، لجواز اجراء استصحاب الزوجية بالنسبة الى الحاضرة وترتيب آثارها عليها ، وعدم جريان الاستصحاب في حق الغائبة حتى يقع التعارض . وقد تعرض المحقق الاشباني في الشرح لهذا الفرع وغيره من الفروع التي ينحصر وجه عدم منجزية العلم الاجمالي فيها خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، فراجع .

وكيف كان فينبغي البحث في مقامين : أحدهما في الدليل على اعتبار الابتلاء في تنجز الحكم مطلقاً ، وعدمه كذلك ، والتفصيل بين الواجبات والمحرمات . ثانيهما في حكم الشك في الابتلاء ، فنقول : وبه نستعين :

أما المقام الاول فمحصله : أنك قد عرفت الاستدلال على شرطية الابتلاء بالاستهجان واللغوية وطلب الحاصل . وقد أورد عليه بالنقض بصحة خطاب العصاة من

المسلمين، فان المولى مع علمه بعدم ترتب انبعاث العبد وانزجاره عليه كيف تتمشى منه الارادة والكراهة الجزميتان ، وبصحة تكليف الكفار بالفروع بنفس الوجه ، وعدم قبح تكليف غالب المكلفين - خصوصاً أرباب المروات - ونهيمهم عن بعض المحرمات كأكل الحشرات والقاذورات وكشف العورة مع أن دواعيهم مصروفة عنها قطعاً ، وأمرهم بالانفاق على الزوجة والاولاد ونحوه مما يكون بناؤهم على العمل به وعدم تركه ولو لم يشرع خطاب أصلاً . نعم منشأ لغوية الخطاب في الابتلاء وان كان هو بعد المسافة مثلاً وفي مورد النقض الصارف النفساني المانع عن الارتكاب . لكن هذا غير فارق ، والالتزام بعدم الامر والنهي المولويين في الموارد المذكورة كما ترى .

ولا يخفى أن النافي لشرطية الابتلاء في فسحة من هذا النقض، لصحة التكليف في تمام هذه الموارد . الا أن المحقق النائيني ( قدس ) مع التزامه باعتبار الابتلاء في خصوص التكاليف التحريمية أجاب عنه بما محصله : « الفرق بين عدم القدرة عادة على الفعل وبين عدم ارادته كذلك ، لكون الاولى من الانقسامات السابقة على الخطاب، فيمكن دخلها فيه بحيث تكون من قيود موضوع الخطاب كالبلوغ والعقل ، وهذا بخلاف الارادة والاطاعة ونحوهما مما يكون متأخراً عن الخطاب ومترتباً عليه ، فان مثلها يمتنع دخله فيه . فلا يمكن أن يتقيد التكليف بحال وجود ارادة العبد ولا بحال عدمها لا بالتقيد اللحظي ولا بنتيجة التقيد . وعليه فاستهجان الخطاب ثابت عند عدم القدرة العقلية والعادية ، بخلاف عدم الارادة ، فالقياس مع الفارق »<sup>(١)</sup> .

أقول : ما أفاده من الفرق بين القدرة والارادة وان كان متيناً في نفسه ، اذ لا سبيل لتقييد الخطاب بما هو متأخر عنه وكالمعلول له ، لا وجوداً للزوم طلب المحاصل ، ولا عدماً للزوم اجتماع المتنافيين ، فلا بد من اطلاق الخطاب لحال وجود ارادة المكلف وعدمها ، الا أن المدعى عدم امكان تأثير ايجاب الشارع مع بناء المكلف على الاثبات بالفعل ، وعدم تحقق انبعائه عن أمر المولى مع عزمه على الفعل ، وبتعذر الانبعاث يتعذر البعث الجدي من المولى ، لان البعث والانبعاث متضايقان متكافئان في الفعلية والقوة ، فالمحذور الذي يدعيه المصنف في الحاشية باق بحاله ، هذا . مضافاً الى أن استحالة تقييد الخطاب بالارادة لا يقتضي ضرورة الاطلاق ، بل تقتضي امتناعه بناء على كون تقابل الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية كما هو مذهبه ( قده ) .

ثم انه قد استدلل لعدم اعتبار الابتلاء بأمور :

الاول: ما في حاشية المحقق الاصفهاني ( قده ) ومحصله : « أن حقيقة التكليف ليست هي جعل الداعي الفعلي الى الفعل والترك حتى يستحيل في فرض وجود الداعي النفساني ، بل هي جعل ما يمكن أن يكون داعياً بحيث لسو انقضاء العبد للمولى لا نقدر الداعي في نفسه بدعوة البعث والزجر ، وغاية ما في عدم الابتلاء بالمتعلق هو عدم وجود الداعي له ، ولكنه غير مانع من جعل الداعي الامكاني ، ولولاه لم يصح توجيه الخطاب الى العاصي ، فانه لا داعي له الى الامتثال بل له الداعي الى الخلاف . ولو بطل التكليف مع عدم الداعي الفعلي للزم بطلان النهي لمن لا داعي له حتى اذا كان المتعلق محل ابتلائه . وليس كذلك قطعاً ، لصحة التكليف في الفرض . فتمام المناط هو امكان الدعوة ، ولا معنى للامكان الا الذاتي والوقوعي ،

فيجتمع مع الامتناع بالغير أي بسبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قبل نفس المكلف .

وبهذا يرتفع محذور اللغوية وطلب الحاصل . ويبقى محذور الاستهجان العرفي ، وقد دفعه بما حاصله : عدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف ، إذ مدار صحة الخطاب على حسنه العقلي ، ومرجعية العرف إنما هي في فهم الخطاب الملقى إليهم ، وتعيين حدود مفهوم متعلقه ، ومن المعلوم أن العقل بمجرد قدرة العبد يحكم بحسن الخطاب وإن كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء<sup>(١)</sup> .

الثاني : أن المحاذير المتقدمة من الاستهجان واللغوية وطلب الحاصل إنما تترتب إذا كان الغرض من الأمر تحقق الفعل كيفما اتفق ومن النهي ترك المنهي عنه كذلك ، كما هو الحال في الأحكام العرفية بين الموالي والعبيد . وأما إذا كان المقصود الاتيان بالفعل المستند إلى أمر المولى والمضاف إليه وترك المنهي عنه كذلك ليحصل الكمال النفساني للمكلف ، كان الأمر والنهي مما لا يسد منه لاجل تحصيل الملكة الفاضلة المتحققة بالاستناد ، وبهذا يندفع محذور لغوية الخطاب وطلب الحاصل ، لتوقف حصول غرض المولى - وهو الفعل المستند والترك كذلك - على بعثه وزجره . ومن المعلوم أن وجود الداعي النفساني إلى الفعل أو الترك لا ينافي قصد القرينة المعتبرة في صحة العبادات ، وفي تحقق الامتثال في غيرها بنحو الاطلاق ، بل قد يجتمعان<sup>(٢)</sup> .

(١) نهاية الدراية ، ج ٢ ، ص ٢٥٢

(٢) مصباح الاصول ، ج ٢ ، ص ٣٩٥

الثالث: أن قبح التكليف بالخارج عن الابتلاء إنما هو في الخطابات الشخصية المتوجهة إلى آحاد المكلفين ، كما إذا خوطب زيد وعمرو بوجود الاجتناب عن الخمر الموجود في بلاد الكفر ، وأما الأحكام الشرعية التي هي أحكام كلية مجعولة على الجميع نظير القوانين العرفية المجعولة لحفظ النظام ، فليس فيها الاخطاب واحد قانوني يعم المكلفين المختلفين حسب الحالات والعوارض ، ولا يقدر في صحة خطاب « يا أيها الذين آمنوا » و « يا أيها الناس » عجز بعضهم عن الامثال فالحكم فعلي في حق الجميع ، غير أن العجز والجهل عذر عقلي مانع عن تنجز التكليف في حق العاجز والجاهل ، والملاك في صحة الخطاب صلوحه لبعث عدد معتد به لا تمامهم ، والاستهجان إنما يلزم لو علم المتكلم بعدم تأثير ذلك الخطاب العام في كل المكلفين . وعليه فلا تنقيد التكاليف الشرعية بالدخول في محل الابتلاء . هذه عمدة ما ظفرنا عليه من الوجوه لعدم اعتبار الابتلاء في فعلية التكاليف . وفي المسألة بعض الوجوه الأخرى مثل ما اعتمد عليه المحقق النائيني (قده) في دورته الأولى من تمامية الملاك في صورة عدم الابتلاء أيضاً . لكنه عدل عنه في دورته الأخيرة . وهو الحق ، لعدم كون الملاك غير المطالب بسبب الخروج عن محل الابتلاء مثلاً موضوعاً لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته ، فتأمل .

وكذا ما أفاده المصنف في الفوائد من أن خطاب « لا تشرب الخمر » بوجوده الانشائي شامل للداخل في الابتلاء والخارج عنه ، لانه خطاب عام على نحو القاعدة والقانون ، الا أنه لا يكون تحريماً وزجراً نعلياً الا عما كان مورد الابتلاء . ويكفي في صحة التحريم الانشائي وجود المقنضي للتحريم وان لم تتحقق العلة التامة ، فمرتبة من الحكم يشترك فيها الجميع ومرتبة أخرى تختص ببعضهم .

وهذا الوجه كما ترى لا يجدى أيضاً بناء على عدم كون الحكم الانشائي واجداً لما هو المناط للحكم . وهل ينفع هذا المقدار لصحة التمسك بالخطاب عند الشك في الابتلاء أم لا ؟ فيه كلام لعلنا نتعرض له في حكم الشك في الابتلاء هذا .

وأما تلك الوجوه الثلاثة فالظاهر عدم وفاء شيء منها بحل الاشكال . أما الوجه الاول - وهو تصحيح الخطاب بإمكان الدعوة - فلان مفاد صيغتي « افعل ولا تفعل » وان كان هو ما يمكن أن يكون باعثاً وزاجراً كما أفاده ( قده ) الا أن امكان الداعوية هنا امكان استعدادي وهو ما يتقرب منه بلوغه من القوة الى الفعل كما في نظيره من التكوينية ، فان الشجرة ثمرة بالامكان ، وحيث ان المفروض وجود الصارف النفسي عن شرب الخمر أوخروجه عن معرضية الابتلاء به مدة العمر ، فما ذا يترتب على جعل الزاجر الامكاني الذي لا يصير زاجراً بالفعل أبداً ؟ وقياس الامكان الذاتي هنا بإمكان الماهيات الذي لا ينافيه الامتناع بالغير بسبب عدم حصول العلة يكون مع الفارق ، فان امكان الماهية ليس مجعولا اعتبارياً للحكيم ، ولذا يجتمع بسبب وجود علته وعدمها مع الوجوب بالغير والامتناع كذلك ، وهذا بخلاف الحكم الشرعي ، فانه مجعول اعتباري للشارع ، وحقبة الحكم الجدي هو الانشاء بداعي جعل الداعي بالامكان، ومن المعلوم أن جعل الممكن المستعد اذا لم يتقرب منه الدعوة الفعلية في زمن التكليف ولو مرة واحدة اغو ، بل طلب للحاصل .

نعم ما أفاده ينحل به النقض بتكليف العاصي ، حيث ان عدم فعلية البعث والزجر الامكانيين فيه انما هو لاجل ايجاد موانع العبودية بسوء اختياره ، والا فالمقتضي

لجعل موجود ، وتأثيره الفعلي منوط بتخليية النفس عما يزاحم الانقياد للمولى واطاعة أحكامه . وهذا بخلاف من هو فاعل بالطبع أو تارك كذلك ، اذ لا مقتضي لبعثه الامكاني ، لفعلية ما يترتب على جعل الامكان الاستعدادي الناشئة من الداعي النفساني . وعليه فما استدل به على اعتبار الابتلاء لا يندفع بهذا الوجه .

وأما الوجه الثاني - أعني كون الغرض من التكليف الاستناد اليه في مقام العمل - فهو انما يتم في العبادات التي يعتبر في صحتها اضافتها الى المولى . وأما التوصليات - وهي العمدة في محل البحث - فلا شك في قيام الغرض فيها بذات الفعل ، واكتفاء الشارع بالعمل المجرد عن الاستناد اليه أيضاً ، فلو كان الغرض قائماً بخصوص الفعل المستند اليه لزم كون تشريع الواجب أو سعة دائرة من الغرض الداعي الى الجعل اذ المنروض سقوطه بكل من الفعل المستند اليه وغير المستند اليه ، ومن المعلوم أن شمول الحكم لحالات المكلف لا يمكن الا عن ملاك ينبعث منه الحكم الكذائي ، ومع فرض صحة الواجب التوصلي بلاستناد - بل ومع صدوره غفلة - كيف يدعى قيام الغرض بخصوص الفعل المستند . والتفكيك بين الملاك والحكم الناشئ منه واضح البطلان ، لانه خلاف مقتضى تبعية الاحكام لملاكاتها .

هذا مضافاً الى أن ما أفاده في آخر كلامه من « حصول الامتثال اذا كان كل واحد من الداعي النفساني والامر الالهي سبباً تاماً في عالم الاقتضاء بمعنى أن يكون كل واحد منهما كافياً في تحقق الفعل أو الترك مع عدم الاخر » لا يخلو من غموض ، اذ لو فرض قيام الاغراض بالافعال والتروك المستندة الى الاوامر والنواهي الشرعية ، فانما يراد بها الاستناد الفعلي لا التقديري ، ومن المعلوم أنه مع وجود الصارف النفساني لا يبقى مجال للاستناد الى الزاجر الشرعي ، فيعود محذور اللغووية .



نعم لولا الداعي النفساني الى الترك لكان المكلف منزجراً بالاستناد الى النهي الالهي، الا أن ذلك استناد تعليقي لاعبرة به، اذ الموجب لكمال النفس هو الاستناد الفعلي كما لا يخفى .

وأما الوجه الثالث - وهو كون القضايا الشرعية كالقوانين العرفية وليست أحكاماً شخصية - ففيه أولاً: أن القضايا الشرعية الكلية اما من القضايا الحقيقية التي ينشأ الحكم فيها على الموضوع المفروض وجوده، واما من القضايا الطبيعية التي ينشأ الحكم فيها على الطبيعة ويثبت للأفراد من باب الانطباق، فخطاب « كتب عليكم الصيام » مثلاً انشاء لوجوب الصيام على المؤمن الذي له وحدة نوعية، وهذا الخطاب وان كان واحداً، لكنه يشمل كل فرد من أفراد المكلفين اما لكون القضية حقيقية، واما لانطباق الطبيعة عليه. وبعد اختصاص كل مكلف بخطاب يعود ما تقدم من المحذور. ومجرد تبعية الاحكام للملاكات التي لا دخل لعلم المكلف وجهله وقدرته وعجزه فيها لا ينفع شيئاً، اذ الكلام في استهجان خطاب التارك للمنهى عنه بطبعه لا في وجود المناط في الخارج عن الابتلاء، فانه ليس محل البحث .

وثانياً: أنه - مع تسليم كفاية انبعاث الغالب أو العدد المعتد به وانزجاره في صحة انشاء الخطاب القانوني - لا ينسد به باب النقص ببعض ما يعلم بضرورة الفقه حرمة شرعاً مع عدم ميل جل الناس - بل كلهم - الى ارتكابه لولا طروء العنوان الثانوي، نظير أكل الميتة التي صارت جيفة، فان من له أدنى مسكة يتنفر عنها بالطبع قطعاً، فيلزم عدم جعل حرمة أكلها لهؤلاء، ومن المعلوم أنه مخالف لما يعلم من الدين ضرورة . ونظيره من الاحكام التي لا تؤثر في ارادة المكلف وكراهته غير عزيز. وقد تحصل: أن محذور الاستهجان العرفي في الخطاب بالخارج عن الابتلاء

الذي هو كالقرينة المتصلة الحافة بالانشاءات الشرعية باق على حاله ، ولم يندفع بالوجوه المقدمة ، ولذا فلامناص من الالتزام بشرطية الابتلاء . وأما النقض بمخاطبة العاصي ونحوه فيندفع بما أفاده المحقق الاصفهاني (قده) من أن حقيقة التكليف جعل الداعي الامكاني ، ومع المعلوم أن مثله يتمكن من الانبعاث والانزجار برفع موانع العبودية عن نفسه . وأما من له صارف طبيعي عن ارتكاب محرم فيكفي في خروج الخطاب عن اللغوية في حقه امكان استناده الى الشارع في مقام التقرب اليه تعالى . وعليه فالاستدلال على اعتبار الابتلاء بالاستهجان العرفي سليم عن الاشكال حلا ونقضاً ، والله تعالى هو العالم .

وأما المقام الثاني : أعني به حكم الشك في الابتلاء ، فهو تارة يكون من جهة الشك في أصل دخل الابتلاء بموضوع التكليف في فعالية المحكم وتنجزه ، وأخرى من جهة الشبهة في الصدق بعد احراز أصل الدخول ، وثالثة من جهة الشبهة المصدقية . وفي شرح المحقق الاشتباني أن كلام الشيخ الاعظم في حكم الشك في الابتلاء ومرجعية الاصل اللفظي أو العملي فيه شامل للموارد الثلاثة ، لكنه لا يرب في كون الشبهة المفهومية والمصدقية محط نظره الشريف ، وقد نقلنا بعض عباراته في التوضيح فلاحظ ، ومعها لا وجه لدعوى اقتصار كلام الشيخ على بيان حكم الشبهة المصدقية فحسب .

وكيف كان فهل المرجع اطلاق أدلة الاحكام الاولية فيما اذا كان دليل الايجاب أو التحريم لفظياً فيلحق مشكوك الابتلاء - بجهاته الثلاث - بمعلومه ، أم الاصل العملي وهو اما البراءة كما في المتن أو الاحتياط كما في تقرير بحث شيخنا المحقق العراقي (قده) ؟ فيه وجهان .

أما وجه التمسك بأصالة الاطلاق - بحيث يصح الرجوع اليها في كل من الشك في أصل دخل الابتلاء وفي الصدق والمصداق - فحاصله: أن خطاب « انما حرم عليكم الميتة مثلا » مطلق شامل للميتة الداخلة في محل الابتلاء والخارجة عنه ، والشك في اعتبار الابتلاء به شك في أصل التقييد ، وقضية اطلاق الهيئة عدم التقييد، على ما تقرر من اقتضاء الاصل اللفظي اطلاق الوجوب فيما اذا شك في أصل اشتراطه بشيء .

وكذا فيما اذا شك فيه من جهة الشبهة المفهومية، فانه يتمسك بأصالة الاطلاق أيضاً اذا كان المقيد والمخصص منفصلا مردداً بين الاقل والاكثر أو بحكمه وهو المخصص اللبي الذي لا يحكم به العقل بالضرورة بل بالنظر والتأمل، كما اذا علم المكلف بخروج الميتة الموجودة في بلاد الهند مثلا عن محل الابتلاء، ودخول الميتة الموجودة في البلد الذي يسكن فيه وما يجاوره من المدن في مورد الابتلاء، وشك في الابتلاء بالميتة الموجودة في البلاد المتوسطة بين بلده وبلاد الهند ، لوجود مراتب متفاوتة للقدرة العادية والعرفية أوجبت الشك فيه، فان مقتضى حجية الاطلاق فيما عدا القدر المتيقن من التقييد الحاق مشكوك الابتلاء بمعلومه ، كما يتمسك بعموم « أكرم الامراء » بعد تخصيصه منفصلا بـ « لا تكرم الفساق » في وجوب اكرام من ارتكب منهم صغيرة بلا اصرار ، وبه يرتفع الاجمال عنه .

وكذا يصح التمسك بالاطلاق فيما اذا كان الشك في الابتلاء من جهة الشبهة المصدقية، كما اذا علم أن الميتة الموجودة في بلاد الهند مثلا خارجة عن محل ابتلائه ، والموجودة في بلاد مملكته داخلة فيه، وشك لاجل أمور خارجية في أن البلد الذي فيه الميتة هو من بلاد مملكته أم من بلاد مملكة الهند . والوجه في حجية

الاطلاقات في مثل المقام تفصيل شيخنا الاعظم كما في التقارير المنسوبة اليه (قده) بين المخصص الذي له عنوان - كأغلب ما يكون لفظياً - وبين ما لا عنوان له كأكثر ما يكون لبياً ، وفي الثاني يرجع الى العام ، لانه في حكم المخصص المنفصل اللفظي المردد بين الاقل والاكثر الذي لا يسري اجماله الى العام <sup>(١)</sup> .

الا أنه قد يمنع من فرض الشبهة هنسا مفهومية أو مصداقية بما أفيد من أن الحاكم باعتبار الابتلاء في مقام التنجز هو العقل والعرف اللذان لا يدور حكمهما مدار صدق مفهوم مجمل ، بل يتعلق حكمهما بنفس المصاديق من حيث هي ، فالخارج عن عموم الخطابات انما هو العاجز الواقعي بأشخاصه لابعنوانه ، وليس هنا عنوان لفظي حتى يؤخذ بعموم لفظه عند الشك في شموله لمشكوك الفردية ويحكم فيه بنفي الحكم عنه ، فالمتجه الرجوع الى الاطلاق في غير المعلوم خروجه عن الابتلاء ، فالمقام أجنبي عن مسألة التمسك بالعام في الشبهة المفهومية والمصداقية <sup>(٢)</sup> .

لكنك خبير بما فيه ، فان دعوى خروج ذوات المصاديق بأشخاصها لابعنوانها عن العمومات ممنوعة ، فان خروجها انما هو لانطباق عنوان عام ذي ملاك عليها اعتبره العقل والعرف من جهة استهجان توجيه الخطاب بما هو خارج عن محل الابتلاء ، والا فلا دخل للخصوصيات المفردة في خروجها عن الاطلاقات ، وانما يكون خروجها دائراً مدار صدق هذا العنوان ، فلا فرق بين كون المقيد العقل والنقل في أن التقييد عنواني لا أفرادي ، كما هو الحال في خروج الفرد الكذائي

(١) راجع مطارح الانظار ، ص ١٩٢ و ١٩٤

(٢) مصباح الفقيه ، كتاب الطهارة ، ص ٥٠ ، ونحوه في حاشية الرسائل ، ص ٨٢

عن عموم « لعن الله بني أمية قاطبة » حيث ان خروجه عنه انما هو لاجل انطباق عنوان المؤمن الذي استقل العقل بقبح لعنه عليه. فعلى هذا ينطبق ضابط الشبهة في الصدق والمصداق على المقام .

هذا ما يمكن أن يقال في تقريب التمسك باطلاق الخطاب .

وقد أورد عليه تارة بمنع التمسك به مطلقاً ، وأخرى في خصوص الشبهة المفهومية ، وثالثة في الشبهة المصداقية .

أما على الاول ، فأمر: أحدها : ما تقدم من المصنف في المتن ، وقد عرفته .  
ثانيها : ما في حاشيته على الرسائل ، وحاصله : أن الابتلاء من قيود التنجز المتأخر رتبة عن الخطاب ومن الانقسامات المترتبة عليه ، ومعه لا يمكن لحاظ اطلاق الخطاب ولا تقييده اللذين هما في رتبة انشائه بالنسبة الى الابتلاء حتى يتمسك بالاطلاق لدفع الشك في اعتباره <sup>(١)</sup> .

ثالثها : ما في فوائده من كون الابتلاء من شرائط فعلية التكليف المتأخرة عن مرتبة انشائه ، ومن المعلوم عدم تكفل الانشاء لما هو شرط للرتبة المتأخرة عنه <sup>(٢)</sup> .  
رابعها : ما في حاشية بعض المدققين من « أن اطلاق الخطاب انما يجدي في نفي القيود الدخيلة في فعلية الحكم شرعاً ، فله أخذها ورفضها بما هو شارع ، وأما القيود الدخيلة في فعليته بحكم العقل كالقدرة والوصول والابتلاء ونحوها مما لا دخل له بالشارع ، فلأعني لدفع تقييد الخطاب به بتجرد خطابه منه كما هو واضح » <sup>(٣)</sup> .  
وأجاب المحقق النائيني عن الاول : بأن لازم الاشكال المذكور عدم صحة

١ و ٢) حاشية الرسائل ، ص ١٤٧ و ص ٣٢٨

٣) نهاية الدراية ، ص ٢٥٤

التمسك بالاطلاق في شىء من المقامات ، ضرورة تحقق هذا الاحتمال في جميع الموارد خصوصاً على مذهب العدلية القائلين بتبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقة ، اذ لا طريق الى احراز الملاكات الا الاطلاقات التي تكون الالفاظ ظاهرة فيها وكاشفة انثاً عن وجودها الداعي الى الجعل .

والحاصل : أن السيرة العقلائية الممضاة تكشف عن التطابق بين الارادتين الاستعمالية والجديية ما لم يترتب عليه محال .

وهذا البيان كما ترى واف بدفع الاشكال المتقدم توضيحه . الا أن شيخنا المحقق العراقي وجه كلام الماتن (قدهما) بنحو آخر وهو : أن أصالة الاطلاق حكم ظاهري ، وجعله كجعل الحكم الواقعي يتوقف على عدم لغويته وترتب الاثر عليه ، فكما أن القدرة العقلية والعادية شرط في صحة الخطاب الواقعي ، كذلك شرط في صحة التعبد بصدوره وظهوره ، فلا يصح التعبد بهما بالنسبة الى الخارج عن محل الابتلاء ، لعدم ترتب أثر عملي على التعبد بمثله ، لفرض عدم القدرة العقلية والعادية عليه ، فيكون التعبد به لغوياً . وعليه ، فإيجاب التعبد بالظهور الاطلاقي مشكوك فيه هنا ، للشك في طريقيته الى الواقع للعمل به من جهة الشك في قابلية المورد لتعلق الخطاب به ، فلا قطع بحجية الخطاب حتى يتمسك بالاطلاق لاثبات التكليف الفعلي في مورد الشك .

والحاصل : أن المنع عن التمسك بالاطلاق هنا من جهة عدم احراز قابلية المورد اثباتاً لحجية الخطاب فيه من جهة الشك في القدرة التي هي شرط للحكم الظاهري<sup>(١)</sup> .

أقول: وبهذا البيان وان كان يسلم كلام الماتن عن اشكال المحقق النائيني(قده) الا أن الانصاف عدم ظهور المتن في ما استفاده شيخنا العراقي، ولعله فهم ذلك من مجلس درس استاذه المحقق الخراساني ، وعليك بالتأمل فيه . ولو تم هذا التوجيه لم يندفع اشكال التمسك بالاطلاق، للشك في شمول بناء العقلاء لاصالة الاطلاق في هذا المورد ، لفرض أن المحذور في نفس مقام الاثبات ، ومعه لا مجال لكونه كاشفاً عن مقام الثبوت كما يدعيه المحقق النائيني (قده) فتصل النوبة الى الاصل العملي الذي سيأتي الحديث عنه .

ويمكن الجواب عن الثاني بما أفيد أيضاً من المنع من قوله : « فان الابتلاء بحكم العقل والعرف من شرائط تنجز الخطاب المتأخر عن مرتبة أصل انشائه » ضرورة أن القدرة العادية كالعقلية من الانقسامات الاولى السابقة على الانشاء اللاحقة للشيء قبل تعلق الامر والنهي به ، فان ذات الأمور به والمنهي عنه قبل تعلق خطاب الشارع بها تكون معروضة لقدرة المكلف عليها وعجزه عنها ، فانقسام المكلف الى القادر على ايجاد المتعلق والعاجز عنه ليس متأخراً عن مرتبة انشاء الحكم حتى لا يكون الخطاب الانشائي مطلقاً بالنسبة الى القدرة العرفية ولا مقيداً بها، بل ذلك متقدم على مرتبته ، فهو مطلق بالنسبة الى القدرة العرفية .

وتوهم « أن القدرة على اتيان الأمور به مثلاً بوصف أنه مأمور به متأخرة عن الامر ، ومن المعلوم عدم تكفل الامر لما ينشأ منه ويترتب عليه ، فلا يكون مطلقاً بالنسبة الى القدرة أو مقيداً بها كقصد الامر» كاد أن يكون من غرائب الكلام، فان الاستهجان العرفي الذي يدعيه القائل باعتبار الابتلاء انما هو العجز العادي عن المتعلق بما هو هولا بوصف كونه مأموراً به، وكذا عدم الاستهجان عند الابتلاء

• • • • •  
• • • • •

به انما هو القدرة على مركب الامر بما هو هو لا بوصف كونه مأموراً به حتى تكون متأخرة عن الانشاء ويستحيل اطلاقه وتقييده بها ، هذا .

مضافاً الى أنه مع تسليم كون الابتلاء من الانقسامات المتأخرة عن الانشاء لا وجه لجعله شرطاً لتنجز الحكم، فانه - مع منافاته لتصريح المصنف قبل بيان التنبهات بكونه من شرائط مرتبة الفعلية كعدم الاضرار الى بعض الاطراف ونحوه - يرد عليه: أن التنجز الراجع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عبارة عن وصول التكليف بعلم أو علمي الى المكلف ، فلا يكون للابتلاء دخل فيه ، فليتأمل .

وتوجيه الكلام بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي من « أن المقصود من تنجز الخطاب انما هو كونه منشأ لاستحقاق العقوبة على المخالفة ، وهذا كما أن للوصول دخلاً فيه كذلك للقدرة دخل فيه » مناف لما أفاده المصنف في تربيعة لمراتب الحكم من أن التنجز ليس الا وصول التكليف البعني أو الزجري بحجة من علم أو علمي الى المكلف بحيث يستحق العقوبة على مخالفته ، فلاحظ .

وأما اشكاله في الفوائد، فيجيب عنه بابتناؤه على ما التزم به من المراتب الاربع للحكم ، وكون التقابل بين الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة وجعل الاطلاق جمعاً بين القيود لارفضاً لها. الا أن الخطاب المدعى شمول اطلاقه لمورد الابتلاء والخارج عنه ليس مجرداً عن الداعوية والتحرك حتى يستحيل تقييده بالابتلاء. ويظهر من كلام الشيخ - في بيان وجه اعتبار الابتلاء باستهجان الخطاب بدونه وعدم استهجانه مع الاشرط به كأن يقول: اجتنب عن الخمر الموجود في بلاد الهند مثلاً ان ابتليت به - أن المنشأ بالخطاب الشرعي انما هو الحكم الفعلي الواجد لمرتبة البعث والزجر الموجب لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته عند وصوله الى المكلف،



وليس للابتلاء في هذا التعريف عين ولا أثر، وان أبيت عن ذلك فالاطلاق المقامي كاف لنفي دخل الابتلاء، بعد أن اعتبر الشارع أموراً عامة وخاصة في فعلية أحكامه ولم يعتبر الابتلاء فيها مع كونه بصدد البيان، فالسكوت عنه وعدم ذكره في عداد الشروط دليل على عدم اعتباره فيها.

ويمكن أن يجاب عن الاشكال الرابع بأن المراد بفعلية الحكم عقلاً هو تنجزه المتقوم بوصوله الى المكلف بعلم أو علمي تقوم المعلول بالجزء الاخير لعلته التامة، والقدرة العقلية وان كانت دخيلة في التنجز أيضاً، الا أن دخلها فيه اعدادي، ومن المعلوم أن الخطاب لا يتكفل مرتبة التنجز المتأخرة عنه، فيمتنع التمسك باطلاقه لتنجزه كما لا يخفى. وأما الابتلاء فهو دخيل في عدم استهجان الخطاب عرفاً، وليس وزانه وزان القدرة العقلية التي يقبح الخطاب بدونها عقلاً، بل وزانه وزان العناوين الثانوية المقدورة عقلاً للمكلف كالعسر والضرر ونحوهما في صحة الخطاب معها اطلاقاً وتقيداً، فيصح للشارع أن يأمر المكلف بالوضوء مثلاً وان كان حرجياً أو ضرورياً، كما يصح أن يأمره بالوضوء ان لم يلزم منه شيء منهما. وكذا الحال في الابتلاء، فيصح للشارع أن ينهى المكلف عن شرب المتنجس مطلقاً أو مقيداً بالابتلاء به.

فالمتحصل: أن تنجز الحكم متقوم بالوصول دون القدرة العقلية والابتلاء، فانهما من معداته، فالتمسك باطلاق الخطاب من هذه الجهة في مشكوك الابتلاء لا محذور فيه.

وأما الثاني: وعمد الاشكال علي مرجعية الاطلاق في الشبهة المفهومية بعد الفراغ عن اعتبار الابتلاء، فحاصله: أنه قد يقال في وجه عدم جواز التمسك به

فيها، بأن اجمال مفهوم الابتلاء - الذي هو مقيد لبني متصل بكل خطاب - يسري الى العام والمطلق كسراية اجمال المخصص المتصل اللفظي الى العام وسقوط ظهوره به في الموارد المشكوكة . وعليه فاطلاق « حرم عليكم الخمر » محفوف بقرينة عقلية مجملة مفهوماً، فكأنه قال : « حرم الخمر المبتلى به » والمفروض عدم الاحاطة بحدود مفهوم الابتلاء ، فالقدر المتيقن من فعلية الحرمة هو حرمة الخمر الداخل في محل الابتلاء ، والمشكوك دخوله فيه لا سبيل لاثبات حكمه وهو الحرمة بالتشبيث بأصالة الاطلاق .

لكنك خير باندفاع هذا الاشكال بما تقدم في تقريب كلام الشيخ في التمسك بالاطلاق ونزيدك هنا توضيحاً: بعد تسليم الكبرى، بمنع كون المقام من صغرياتهما، ضرورة أن حكم العقل بدخل القدرة العادية في التكليف ليس في الضرورة والوضوح بمثابة حكمه بقبح الظلم وحسن الاحسان ودخل القدرة العقلية في كل تكليف ، فانه يدركه كل ذي مسكة بأدنى التفات ، وهذا بخلاف الابتلاء ، وإذا استدل عليه بالاستهجان تارة واللغوية أخرى وطلب الحاصل ثالثة ، فهو من الحكم العقلي النظري الذي لا يقدر احتفاه بالعام في انعقاد ظهوره في العموم ، ولا يخرج به العام عن الحجية الا فيما علم من التخصيص للمزاحمة وأقوائية ظهوره من ظهور العام ، وبعد مرجعية عموم أو اطلاق أدلة المحرمات لا تصل النوبة الى الاصل العملي .

وأما الثالث - وهو الاشكال على التمسك بأصالة الاطلاق في الشبهة المصدقية للابتلاء - فهو ما تقدم منّا في بحث العام والخاص من عدم حجية أصالة العموم في مطلق الشبهات المصدقية، وعدم اجداء التفصيل بين المخصص الذي له عنوان

• • • • •

• • • • •

وبين ما لا عنوان له ، فراجع ما ذكرناه في الجزء الثالث .

وهل المرجع فيها بعد عدم حجية أصالة الاطلاق قاعدة الاحتياط عقلا كما اختاره شيخنا المحقق العراقي (قده) أم أصالة البراءة كما اختاره الماتن ووافقه بعض أعظم العصر ؟ فيه قولان .

أما الاول - وهو أصالة الاحتياط - فمحصل وجهه كما في تقرير بحث المحقق العراقي : صغروية المقام لكبرى العلم بالغرض والشك في القدرة المحكوم عقلا بالاحتياط ، فانه بعد تمامية مقتضيات التكليف من طرف المولى وعدم دخل القدرة العقلية والعادية فيها يستقل العقل بلزوم رعاية الملاك بالاحتياط وعدم الاعتناء باحتمال وجود الموانع الموجبة لقصور العبد عن الامتثال الى أن يتبين العجز ، ولا مجال لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الطرف المبتلى به ، لاختصاصها بصورة احتمال قصور المقتضي للحكم المنفي حسب الفرض .

ولا ينتقض هذا بما اذا علم خروج أحد الطرفين عن الابتلاء بدعوى أن المبتلى به مما يشك في القدرة عليه ، فلا بد من الاحتياط ، مع أنه لا يجب بلا اشكال ، وذلك لعدم صدق العلم بالغرض والشك في القدرة في مورد النقص ، وانما هو علم بالغرض والقدرة على تقدير قيام المقتضي بالداخل في الابتلاء ، وعلم بالملاك والعجز على تقدير وجوده في الخارج عن مورد الابتلاء ، فلا شك في القدرة ، وانما الشك في وجود الملاك في المقذور ، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان «<sup>١</sup> .

ويتوجه على ما أفاده أولاً: النقص بما أورده على نفسه مع تسليمه لعدم دخل القدرة بأنحائها في المقتضيات ، واختصاص مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان بما

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

وما أفاده في التخلص عن النقص لا يفي به ، حيث ان تردد الغرض بين ماهو مقطوع القدرة عليه وما هو مقطوع العجز عنه بنفسه موجب لتحقيق الشك في القدرة على الغرض المعلوم، ومقتضاه وجوب الاحتياط تحفظاً على الغرض المشكوك تمكنه منه كما هو الحال في نظائر المقام ، مثل دوران الحيوان الداخل في الدار بين ما يعلم بموته بعد ثلاثة أيام وما يعلم ببقائه بعدها ، ودوران الحدث الناشئ من خروج البلبل المشبه بين الاصغر والاكبر بعد الوضوء ، فان التردد بينهما يوجب الشك في بقاء الحيوان بعد ثلاثة أيام في الاول، وفي بقاء كلي الحدث في الثاني. ودوران الغرض في المقام بين ما يقطع بالقدرة عليه على تقديره ويقطع بالعجز عنه على آخره منشأ لحصول الشك في القدرة . وحينئذ فيندرج في كبرى العلم بالغرض والشك في القدرة ولا بد من الاحتياط، مع عدم التزام أحده، والمفروض عدم جريان قاعدة القبح على مبناه (قده) أيضاً .

وثانياً بالحل ، لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الطرف المبتلى به ، لوجود المقتضي وققد المانع .

توضيحه : أن القدرة وان لم تكن دخيلة في الملاك ، الا أن البيان المأخوذ عدمه في موضوع قاعدة القبح ليس هو بيان مطلق الغرض وان لم يكن مقدوراً، بل بيان الغرض المقدور، فان وزان الغرض المعلوم وزان التكليف المعلوم، فكما يعتبر في

منجزية العلم الاجمالي بالتكليف تعلقه بحكم فعلي على كل تقدير لاعلى تقدير دون تقدير ، فكذا يعتبر في منجزية العلم بالغرض الملزم مقدورية المتعلق على كل تقدير ، ومع الجزم بخروج أحد الطرفين عن الابتلاء أو الشك في خروجه عنه لاعلم بالغرض المقدور ، وانما هو علم بمطلق الغرض ، وهو غير منجز .

وعليه ، فالمقتضي لجريان القاعدة موجود والمانع عنه وهو مخالفة الغرض الملزم الذي لا يرضى المولى بفواته مفقود ، فان قيام الملاك بالطرف غير المبطل به محتمل ، وجريان القاعدة في المبطل به لا يترتب عليه الا احتمال فوت المسالك وهو موجود في تمام موارد الاصول النافية ، وليس ذلك مانعاً عن جريانها مطلقاً لا في المقام ولا في سائر الموارد. ولا تجري القاعدة في الخارج عن الابتلاء ، لعدم الاثر العملي على جريانها فيه ، لفرض العجز عن ارتكابه . والمشكوك خروجه عن الابتلاء شبهة مصداقية لدليل البراءة فلا تجري فيه .

نعم لو ترتب العلم بفوت غرض المولى على تقدير جريان البراءة كان كالعلم بمخالفة التكليف لم تجر فيه قاعدة القبح ، ولا بد من الاحتياط حيثئذ ، كما اذا شك المكلف في القدرة على دفن الميت المسلم لصلابة الارض ونحوها ، أو شك الجنب في كون باب الحمام مفتوحاً ، فان الفحص والاقدام متعين لئلا يستند فوات غرض المولى الى تقصير المكلف بل الى قصوره .

والحاصل : أن المترتب على جريان قاعدة القبح في المقام ليس الا احتمال فوات الملاك ، وهو غير مانع عنه . وعليه فما أفاده المحقق العراقي (قده) من لزوم الاحتياط عقلاً لم يظهر له وجه .

وأما الثاني : وهو البراءة فمسئد استدلاله بأن كبرى لزوم الاحتياط في العلم

بالغرض والشك في القدرة وان كانت مسلمة ، الا أن المقام أجنبي عنها وليس من صغرياتها ، اذ الغرض هنا مشكوك والقدرة معلومة ، فتجري البراءة عن الغرض . « وبعبارة أخرى : الفرق بين مثال دفن الميت والمقام أن الغرض في المثال معلوم والقدرة مشكوك فيها ، وفي المقام الغرض مشكوك فيه والقدرة معلومة ، فكم فرق بينهما »<sup>(١)</sup> .

ويرد عليه : أن عد المقام من موارد الشك في الغرض انما يتجه لو كان المعبر خصوص العلم التفصيلي بالغرض دون مطلق العلم واو كان اجمالياً ، لكن المفروض خلافه ، لجريان البحث في العلم الاجمالي به أيضاً ، فهو صغرى للشك في القدرة مع العلم بالغرض . وعليه فاذا تردد الملاك المعلوم اجمالاً بين المقدور وغيره كان وظيفة العبد الفحص حتى يحرز العجز ، ومع تسليم هذه الكبرى في كلام القائل المتقدم وعدم دخل القدرة في ملاكات الاحكام ، فالمعلوم غرض قائم اما بهذا الاناء المقدور واما بذلك المشكوك حاله ، فلا تجري البراءة ، بل لابد من الفحص .

وبعد عدم تمامية ما ذكروجهماً لكل من الاحتياط والبراءة في الشبهة المصدقية للابتلاء على الاطلاق ، يمكن أن يقال : ان لزوم التحفظ على أغراض المولى عند الشك في القدرة عليها وان كان مسلماً ، لكونه حكماً عقلياً أو عقلائياً ، الا أنه لابد من النظر في حده ومورد جريانه ، فنقول : لا ريب في اعتباره في مورد العلم التفصيلي بالغرض والشك في القدرة ، كما تقدم في مثالي دفن الميت وغسل المجنب ، فان المكلف لو أهمل ذلك حتى فات الغرض كان مقصراً في تفويته ، فيقع تحت خطر المؤاخذة . كما لا ريب في عدم اعتبار هذا الحكم العقلي اذا علم

اجمالا بغرض مردد بين المقدور وغيره، كالجزم بخروج بعض الاطراف عن الابتلاء. وأما اذا علم اجمالا بالغرض الدائر بين ما يقطع بقدرته عليه وما يشك في قدرته عليه - وهو محط البحث في الشبهة المصدقية للابتلاء - فان تمكن المكلف من الفحص واستعلام حال المشكوك فيه، فلا يبعد دعوى استقرار حكم العقل وسيرة العقلاء على لزوم الفحص وعدم جواز اجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الطرف المبتلى به. وان لم يتمكن من الفحص لصعوبته لتوقفه على مقدمات بعيدة الحصول كان ملحقاً بما علم خروج بعض الاطراف عن الابتلاء، فتجري فيه البراءة بلا معارض. وكذا الحال في ما لوشك في تمكنه من الفحص عن الطرف المشكوك فيه لقرب مقدماته وعجزه عنه لبعدها، فان اطلاق دليل البراءة شامل للمورد، والمتيقن من تقييده هو ما اذا كان مقدمة ظهور حال الفرد المشكوك فيه قريبة. هذا ما يمكن أن يقال في الشبهة المصدقية من التفصيل بين شبهاتها بعد أن لم يكن في البين أصل لفظي يرجع اليه.

الثالث<sup>١</sup> : أنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت

---

### ٣ - الشبهة غير المحصورة

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه بيان أمرين :

الاول: أن ما قيل من كون كثرة الاطراف بنفسها مانعة عن فعلية التكليف وعن تنجيز العلم الاجمالي فيها مما لا أصل له ولا دليل عليه ، وضمير «أنه» الاول كالثاني للشأن .

الثاني: أن مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو اطلاق الدليل أم أصالة البراءة .

ومحصل ما أفاده (قده) في الامر الاول: أن المدار في تنجيز العلم الاجمالي كما مر سابقاً هو فعلية التكليف المعلوم، لا كثرة الاطراف وقتها، فلو كان التكليف المعلوم فعلياً تنجز بالعلم الاجمالي من دون تفاوت بين كون الاطراف محصورة وغير محصورة ، فلا ينبغي عقد مقامين للشبهة الموضوعية التحريمية أحدهما للمحصورة والآخر لغير المحصورة كما صنعه شيخنا الاعظم (قده) واختار في الثاني منهما عدم وجوب الاجتناب. واستدل له بوجوه ستة أولها الاجماع واستند اليه ، وقد تقدم كلامه .



بين أن يكون أطرافه محصورة وأن تكسبون غير محصورة<sup>(١)</sup>. نعم ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتناب كلها<sup>(٢)</sup>، أو ارتكابه<sup>(٣)</sup>، أو ضرر<sup>(٤)</sup> فيها أو غيرهما<sup>(٥)</sup> مما

نعم كثرة الاطراف ربما تلازم عنواناً يرفع فعلية التكليف كالضرر والخرج، كما اذا كان اجتناب الكل أو ارتكابه مضرأ بنفسه أو بماله، أو موجباً لوقوعه في العسر والخرج، أو كان بعض الاطراف خارجاً عن محل الابتلاء، والا فكثرة الاطراف بنفسها لاترفع فعلية المعلوم ولا تنفي وجوب الاحتياط عنها. كما أن من الممكن طروء أحد هذه الموانع في الشبهة المحصورة وارتفاع وجوب الاحتياط فيها لأجلها أيضاً، فلا خصوصية في عدم انحصار الاطراف لعدم وجوب الاحتياط بل المدار في عدم وجوبه وجود أحد هذه الموانع، فلا بد من ملاحظة الشيء الذي يوجب ارتفاع الفعلية، والامع العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي الحتمي تجب موافقته القطعية وتحرم مخالفته كذلك سواء كثرت أطرافه أم قلت. وبالجملة: فالمناط في تنجيز العلم الاجمالي وعدمه هو فعلية التكليف وعدمها، لاكثره الاطراف وقتها.

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

(٢) هذا في الشبهة التحريمية كما اذا تردد اناء الخمر بين أئنا مثلاً.

(٣) أي: ارتكاب كل الأطراف، وهذا في الشبهة الوجوبية كما اذا تردد زيد

العالم الواجب اكرامه بين أئني شخص مثلاً.

(٤) بالجر معطوف على «عسر» وضمير «فيها» راجع الى «موافقته» أي:

موجبة لضرر في الموافقة القطعية.

(٥) أي: غير العسر والضرر من موانع فعلية التكليف كخروج بعض الأطراف

لا يكون معه<sup>١</sup> التكليف فعلياً بعثاً أو زجراً فعلاً(\*) وليست<sup>٢</sup> [وليس] بموجبة لذلك<sup>٣</sup> في غيره ، كما أن نفسها ربما تكون موجبة لذلك<sup>٤</sup> ولو كانت قليلة في مورد آخر<sup>٥</sup> ، فلا بد (٥٥) من ملاحظة ذلك [ذاك]

عن مورد الابتلاء .

(١) الضمير راجع الى الموصول في « مما » المراد به مانع فعلية التكليف غير العسر والضرر ، و « بعثاً أو زجراً » قيدان للتكليف .

(٢) معطوف على « موجبة » يعني : أن كثرة الاطراف قد تكون موجبة لأحد موانع الفعلية في مورد ولا تكون موجبة له في غير ذلك المورد ، فلا تلازم بين كثرة الاطراف وبين وجود بعض موانع الفعلية . والاولى أن يقال : « وغير موجبة لذلك في غيره » .

(٣) أي : لعسر موافقته القطعية ، وضمير « غيره » راجع الى المورد .

(٤) أي : لأحد موانع الفعلية ، وضمير « نفسها » راجع الى الموافقة القطعية ، يعني : أنه قد يتفق عروض أحد موانع الفعلية في صورة قلة الأطراف أيضاً كما اذا اشتبه الماء المطلق بين انائين مثلاً ، وكانت الموافقة القطعية بالتوضؤ بهما معاً موجبة للعسر ، أو الضرر .

(٥) يعني : غير المورد الذي أوجبت فيه كثرة الاطراف عروض بعض الموانع

(\*) الظاهر عدم الحاجة اليه ، اذ المستفاد من كلامه : أن التكليف من البعث أو الزجر لا يكون فعلياً مع أحد هذه الموانع ، فقوله : « فعلاً » مستدرك ، فحق العبارة أن تكون هكذا : مما لا يكون معه التكليف البعثي أو الزجري فعلياً . (\*\*\*) الاولى أن تكون العبارة هكذا : فلا بد من ملاحظة أنه يكون في هذا المورد ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال أو لا يكون .

الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال أنه<sup>(١)</sup> يكون أو لا يكون في هذا المورد، أو يكون<sup>(٢)</sup> مع كثرة أطرافه، وملاحظة<sup>(٣)</sup> أنه مع أية مرتبة من كثرتها كما لا يخفى .  
ولو شك<sup>(٤)</sup> في عروض الموجب ،

عن فعلية التكليف .

(١) أي : أن الموجب ، والأولى أن يقال: « وأنه يكون » ، و« يكون » في المواضع الثلاثة تامة ، يعني : هل يوجد المانع عن الفعلية في ذلك المورد مطلقاً أي من غير فرق بين قلة الاطراف وكثرتها ، أم يوجد المانع مع كثرة الأطراف فقط .

(٢) عدل لقوله : « أنه يكون . . . » .

(٣) أي : مع ملاحظة أن الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أية مرتبة من مراتب الكثرة ولا يوجد مع أية منها، اذ يمكن أن يكون ذلك الموجب مع بعض المراتب لا جميعها ، وضمير « أنه » راجع الى « الموجب » وضمير « أطرافه » راجع الى « المعلوم بالاجمال » وضمير « كثرتها » الى الاطراف .

(٤) هذا هو الامر الثاني أعني بيان حكم الشك في ارتفاع فعلية التكليف من جهة الشك في طروء الرافع لها مثل الضرر والعسر ، توضيحه : أنه بناءً على ما تقدم من منجزية العلم الاجمالي بفعلية التكليف في الشبهة غير المحصورة أيضاً ، فاذا شك في أن الاجتناب عن جميع الاطراف هل يستلزم الضرر المنفي أو العسر والخرج الشديدين حتى يرتفع التكليف به أم لا ؟ ففي المسألة صورتان :

الاولى : أن يكون دليل المعلوم بالاجمال لفظياً مطلقاً كقوله : « اجتنب عن المغصوب » ويستلزم الاجتناب عن الجميع ضرراً مالياً ، ويكون الشك في جريان

قاعدة نفي الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه وقيوده، فإن كان المقام من موارد الضرر المنفي في الشريعة المقدسة كانت القاعدة حاكمة وموجبة لسقوط العلم الاجمالي حيثئذ عن التأثير، وان لم يكن من موارد أو شك في كونه من موارد كان المعلوم فعلياً منجزاً .

وما نحن فيه نظير ورود عام كـ « أكرم الامراء » وتعقبه بمخصص منفصل مردد مفهوماً بين الاقل والاكثر كـ « لا تكرم فساق الامراء » بناء على اجمال مفهوم الفاسق وتردده بين مرتكب كل معصية ومرتكب خصوص الكبائر، فان المقرر عندهم التمسك بالعام في غير من علم شمول الخاص له . ففي المقام نعلم بحكومة أدلة العناوين الثانوية كالضرر على أدلة الاحكام الاولية كوجوب الاجتناب عن المغصوب، ولكن الدليل الحاكم وهو الضرر المنفي شرعاً لا يخلو من اجمال مفهوماً، ولذا لا يعلم صدقه على الضرر الناشئ من الاجتناب عن جميع الاطراف، فاطلاق دليل الحكم الاولي محكم مع الشك في تقييده، ولا نرفع اليد عن اطلاقه الا مع العلم بتقييده بكونه مستلزماً للضرر مثلاً .

فالتنتيجة : لزوم الاجتناب عن جميع الاطراف الا عما علم كونه مستلزماً للضرر، وهذا معنى قوله : « فالمتبع هو اطلاق دليل التكليف » .

ويمكن - بمقتضى اطلاق العبارة - ارادة التمسك بالاطلاق في الشبهة المصدقية أيضاً، يعني مضافاً الى الشبهة المفهومية، كما اذا كان مفهوم الضرر والعسر معلوماً لنا، ولكن شككنا في تحقق ذلك الضرر المعلوم بالاجتناب عن جميع الاطراف، فانه يتمسك باطلاق دليل حرمة التصرف في المغصوب مثلاً وفعلية الواقع المعلوم بالاجمال .

وعليه فحكم المصنف هنا بالرجوع في الشك في طروء مانع عن فعلية التكليف

## فالمتمتع هو اطلاق (\*) دليل التكليف لو كان (١)، والا (٢) فالبراءة

الى اطلاق دليله يمكن أن يعم كلا من الشبهة المفهومية والمصادقية . ولكنه في بحث العام والخاص التزم بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصادقية في المخصص المتصل مطلقاً وفي المنفصل اللفظي واللبّي العقلي ، وحكم بجواز التمسك به في المخصص المنفصل اللبّي غير العقلي كالاجماع والسيرة ، حيث قال هناك : « وان لم يكن كذلك - أي المخصص عقلياً - فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه » وبعد تسليم جريان حكم العام والخاص على المطلق والمقيد ، يشكل حكمه في المقام بالرجوع الى الاطلاق مع كونه دليل القيد وهو الضرر والعسر لفظياً له اطلاق ، وليس مجملاً أو لبياً .

الثانية : أن يكون دليل الحكم المعلوم اجمالاً لبياً كالاجماع أو لفظياً مجملاً ، واشتبه المحرم بين أطراف غير محصورة ، وشك في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانع عن التكليف من العسر والحرج ونحوهما ، فان المرجع أصالة البراءة ، للشك في التكليف الفعلي مع احتمال ارتفاعه بالمانع . والفرق بينه وبين ثبوت الواقع بدليل لفظي هو : أن الدليل اللبّي يؤخذ بالقدر المتيقن منه وهو ما علم ثبوته ، وعدم عروض شئ من الموانع حتى ما يشك في مانعيته ، بخلاف اللفظي ، فان اطلاقه محكم وبه يدفع احتمال قيديّة المشكوك ويثبت به الحكم .

(١) أي : لو ثبت اطلاق ، فـ « كان » هنا تامة .

(٢) أي : وان لم يكن اطلاق في البين كما اذا كان الدليل لبياً أو لفظياً مجملاً فالمرجع أصالة البراءة ، لكون الشك في التكليف .

(\*) لا يخفى أنه لا بد من تقييد ذلك بما اذا لم يكن مشكوك المانعية عن الفعلية خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء، والا لم يصح التمسك بالاطلاق،

لاجل الشك في التكليف الفعلي . هذا <sup>(١)</sup> هو حق القول في المقام .  
وما قيل <sup>(٢)</sup> في ضبط المحصور وغيره

(١) أي : التفصيل في رعاية المعلوم بالاجمال وعدمها بين ما اذا ثبت بدليل لفظي مطلق وبين ما اذا ثبت بغيره من اجماع ونحوه .

(٢) اشارة الى مانقله شيخنا الاعظم (قده) في ثاني تنبيهات الشبهة غير المحصورة عن بعض الاصحاب من ضابط المحصور وغيره ومناقشته فيه ، واختياره ضابطاً آخر بقوله : « ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس ان غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم الى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الاجمالي الحاصل فيها ، ألا ترى أنه لو نهى المولى عبده عن المعاملة مع زيد

لما ذكره في التنبيه السابق من رجوع الشك حينئذ الى أصل التكليف الذي يرجع فيه الى أصل البراءة .

نعم يصح التمسك به فيما اذا كان مشكوك المانع غير الخروج عن مورد الابتلاء من العسر والضرر مثلا ، لصحة الاطلاق بدونهما ، حيث انهما ليسا من القيود المتوقفة عليها صحة الخطاب ، فيصح اطلاق الخطاب بالنسبة اليهما ، والتمسك به اذا شك في وجودهما .

لكن الاشكال في صحة الاخذ باطلاقه اذا كانت الشبهة مصداقية، فانه لا يجوز التمسك به عنده في غير المخصص اللبي غير العقلي كما عرفت . وبناء على عدم جواز التمسك بالعسام في الشبهة المصداقية مطلقاً كما تقدم في الجزء الثالث ، فالمرجع هو الاصل العملي الذي مقتضاه نفي الحكم الالزامي ، للشك فيه ، اذ لو كان أحد موانع الفعلية موجوداً ، فلا حكم . الا أن يكون هناك أصل موضوعي مثبت لفعلية الحكم ، فلاحظ وتأمل ، فلا بد من تقييد قوله : « فالبراءة » بعدم الاصل الموضوعي .

لا يخلو<sup>١</sup> من الجزاف [ من الانحراف ] ( ٥ ) .

فاعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيد فيها لم يكن ملوماً وان صادف زيدا . . . . الى أن قال : هذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يذكر في ضابط المحصور وغيره ، ومع ذلك فلم يحصل وثوق بشيء منها . . . » وأنت ترى عدم اعتماد الشيخ الاعظم على شيء من الضوابط المذكورة في كلامه ، وأنه التزم بالاحتياط في الموارد المشكوكة .

(١) اذ لا دليل على شيء من الضوابط المذكورة للمحصر وعدمه ، مضافاً الى ورود النقض على كثير منها كما يظهر بمراجعة الرسائل .

( \* ) ولا يخفى أن المناسب للمقام - وهو تبعية تنجيز العلم لفعلية الحكم وعدم كون كثرة الاطراف رافعة لفعليته - بيان وجه عدم الحاجة الى تلك الضوابط ولو مع صحتها لا الخدشة فيها ، لعدم اناطة الفعلية بحصر الاطراف وعدمه ، لما عرفت آنفاً حتى نحتاج الى معرفة ضابط الحصر وعدمه ، فالاولى أن يقال : « ان ما قيل في ضبط المحصور وغيره مضافاً الى عدم تماميته في نفسه مما لا حاجة اليه ، فلا جدوى في التعرض لنقله » .

وكيف كان ، فلا بأس ببيان بعض الضوابط التي ذكروها للشبهة غير المحصورة منها : كون بعض الاطراف خارجاً عن مورد الابتلاء . وفيه : أنه خلاف الفرض ، اذ المفروض في الشبهة غير المحصورة اعتبار جميع شرائط التنجيز فيها ، وانحصار مانع التنجيز فيها بكون الاطراف غير محصورة . وأما الخروج عن الابتلاء فلا ربط له بالمقام ، لكونه بنفسه مانعاً عن تنجيز العلم الاجمالي وان كانت الشبهة محصورة .

ومنها : ما يظهر من صاحب العروة ( قدّه ) من كون نسبة المعلوم بالاجمال الى الاطراف كنسبة الواحد الى الالف ، حيث قال في الماء المضاف المشتبه في غير

المحصور : « وان اشبهه في غير المحصور جاز استعمال كل منها كما اذا كان المضاف واحداً في ألف » .

وفيه أيضاً ما لا يخفى ، بداهة أن العلم الاجمالي بنجاسة أو غصبية حبة في ضمن حقة من الحنطة مع كون نسبة الحبة الى الحقة أزيد من نسبة الواحد الى الالف بكثير لا يكون من الشبهة غير المحصورة ، ولعل نظره ( قد ه ) الى ضعف احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف بحيث لا يعتني به العقلاء ، فان كان كذلك فهو يرجع الى الضابط الاتي .

ومنها : أن غير المحصورة ما يعسر عده .

وفيه أولاً : أنه احالة الى أمر غير منضبط ، لاختلاف الاشخاص والازمان في تحقق العسر بالعد .

وثانياً : أن العسر قد يعد بالنسبة الى بعض الاشياء من الشبهة غير المحصورة ، كتردد شاة محرمة بالغصب أو غيره بين عشرة ألف شاة ، وقد لا يعد من الشبهة غير المحصورة بالنسبة الى بعضها الاخر ، كتردد حبة واحدة متنجسة من الحنطة مثلاً بين مائة ألف حبة ، فان العسر مع تحققه في كليهما لا يوجب كون المثال الثاني من الشبهة غير المحصورة .

وثالثاً : أن التحديد بالعسر ناظر الى ما يرفع الحكم ، ومن المعلوم أن المناط حيثئذ هو لحاظ ذلك العنوان الرافع بالنسبة الى عمل المكلف ، فالعسر يرفع الفعل العسري أو الترك كذلك . وأما عسر العد مع عدم العسر في الفعل أو الترك فلا يصلح لرفع الحكم حتى يناط به حد الشبهة غير المحصورة ، فتدبر .



ومنها : ما أفاده شيخنا الاعظم ( قدسه ) من كون كثرة الاطراف بمثابة توجب وهن احتمال التكليف في كل واحد منها بحيث لا يحتمل العقاب في واحد منها، كما صرح المصنف بذلك في توضيح عبارة الشيخ في حاشية الرسائل بقوله: « والاحسن في تقرير الاستدلال بهذا الوجه أن يقال : ان العلم بالتكليف بين أطراف كثيرة غير محصورة لا يوجب تنجزه بحيث يورث مخالفته العقاب ، فلا يحتمل العقاب في واحد من الاطراف ». وقريب منه ما في تقارير شيخنا المحقق العراقي ( قدسه ) من « أن الضابط فيها هو بلوغ الاطراف في الكثرة بمثابة توجب ضعف احتمال وجود الحرام في كل واحد من الاطراف »<sup>١)</sup>.

وفيه - مضافاً الى ما قيل : من أنه احالة الى أمر مجهول ، لكون الوهم ذا مراتب كثيرة ، فأى مرتبة منها تكون ميزاناً للشبهة غير المحصورة ، وان أمكن دفعه بأن المدار في احتمال العقاب الموجب لتنجز التكليف على الاحتمال المرجوح ، مقابل الراجح والمساوي وهما الظن والشك ، وهذا أمر مبين غير مجهول وان كان له مراتب - أن وهن احتمال التكليف ان كان مانعاً عن التنجز لكان مانعاً عنه في الشبهة المحصورة أيضاً ، كما اذا فرض كون احتمال انطباق النجس المعلوم اجمالاً بين الانائين مثلاً على أحدهما موهوماً ، اذ كثرة الاطراف جهة تعليلية لو هن الاحتمال - لا تقييدية - حتى تختص مسانعة وهنه لتنجز العلم بغير المحصورة ، فالمسدار على موهومية الاحتمال مطلقاً لا على علتها ، ومن المعلوم أن هذه الموهومية لا تقدرح في تنجز العلم ولزوم الاجتناب عن كليهما ، كما لا تقدرح في تنجزه في الشبهات البدوية قبل الفحص ، ومساوقتها لاحتمال العقاب الى أن يحصل المؤمن .

• • • • •  
• • • • •

ومنها : أن الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية .  
وفيه أولاً : أنه تعريف باللازم الأعم ، لعدم اختصاص العسر المزبور بالشبهة  
غير المحصورة ، إذ قد يتفق ذلك في المحصورة أيضاً .  
وثانياً : أن عسر الامتثال اليقيني لا يمنع عن تنجيز العلم الاجمالي حتى يرفع  
التكليف رأساً كما هو المقصود في غير المحصورة ، بل يوجب التنزل الى الاطاعة  
الاحتياطية الناقصة .  
وثالثاً : أنه لا انضباط للعسر ، لاختلافه بحسب الاشخاص والازمان ، فالاحالة  
اليه احالة الى أمر مجهول ، فتأمل .  
ومنها : أن الضابط هو الصدق العرفي ، فما صدق عليه عرفاً أنه غير محصور  
ترتب عليه حكمه .

وفيه أولاً : أن الرجوع الى العرف في تشخيص المفاهيم انما يكون في الالفاظ  
الواقعة في الادلة الشرعية لترتيب مالها من الاحكام عليها ، ومن المعلوم أن لفظ  
«غير المحصور» لم يقع في شىء من تلك الادلة حتى يرجع في تشخيص مفهومه  
الى العرف ، بل هو اصطلاح مستحدث من الاصوليين .  
وثانياً : أن الرجوع الى العرف لا يوجب تميز ضابط غير المحصور عن  
المحصور ، إذ ليس له معنى متأصل عندهم ، بل هو من الامور الاضافية التي تختلف  
باختلاف الاشخاص والازمان ، فلا جدوى في الرجوع اليهم في تعيين ما هم فيه  
مختلفون .

ومنها : ما اختاره المحقق الهمداني ( قدّه ) في الحاشية وذكر ملخصه في  
مصباحه أيضاً ، قال في الحاشية : «والحق أن يقال في تفسيرها : الشبهة غير المحصورة

هي ما لم تكن أطرافها محدودة مضبوطة غير قابلة للزيادة والنقصان، والمحصورة ما كانت كذلك ، فلو علم مثلاً بحرمة شاة من قطيع غنم محدودة معينة بحيث لو سئل عن المحرام لجعله مردداً بين آحاد تلك القطيع ، فيقول : هذا أو هذا أو ذلك الى آخرها لكانت الشبهة محصورة سواء قلت أطراف الشبهة أم كثرت . . . وهذا بخلاف ما لو علم بأن ما يرهاه هذا الراعي بعضها موطوءة ولكن لم يكن له احاطة بجميع ما يرهاه مما هو من أطراف الشبهة، فليس له حينئذ جعل المحرام مردداً بين آحاد معينة ، بل لو سئل عن حال كل فرد لأجاب بأن هذا اما حرام أو المحرام غيره مما يرهاه هذا الراعي على سبيل الاجمال من غير أن يكون له احاطة بأطراف الشبهة، فحينئذ لا يجب عليه الاجتناب عن كل ما يحيط به من الاطراف . . . فعمدة المستند لجواز ارتكاب الشبهة غير المحصورة بناء على هذا التفسير الذي هو في الحقيقة ابقاء للفظ على حقيقته انما هي سلامة الاصل فيما أحاط به من الاطراف عن المعارض ، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين قلة الاطراف وكثرتها . . . »<sup>(١)</sup>

لكنك خير بما فيه من الخروج عن تفسير مراد الاصحاب ، فان هذا الضابط راجع الى تحديد الموضوع بلحاظ حكمه من منجزية العلم الاجمالي وعدمها ، مع وضوح أن المقصود بالشبهة المحصورة وما يقابلها من غير المحصورة هو المحصور بلحاظ العدد قلة وكثرة ، وأن نفس عدم الحصر مانع عن تنجيز العلم الاجمالي مع اجتماع سائر الشرائط التي منها امكان الابتلاء بكل واحد من الاطراف. وجعل المناطق في المحصور الاحاطة والعلم بتمام الاطراف اجمالا اصطلاح جديد فيه ، والا فلا دخل للمعلم بالاطراف في كون الشبهة محصورة . وان أريد بها الابتلاء

(١) حاشية الرسائل المسماة بالفوائد الرضوية ، ص ٩٢

بها فعدم المنجزية حيثئذ يستند الى فقد شرط آخر لا عدم الحصر .  
والحاصل : أن عنوان المحصور وغير المحصورانما هو بلحاظ قلة الاطراف  
وكثرتها ، ولا دخل للعلم والابتلاء بها فيه أصلاً ، فضلاً عن دعوى أن هذا التفسير  
ابقاء اللفظ على معناه الحقيقي ، فلاحظ .

ومنها : ما عن المحقق النائيني (قده) من : « أن ضابط الشبهة غير المحصورة  
هو أن تبلغ أطراف الشبهة حداً لا يمكن عادة جمعها في الاستعمال من أكل أو  
شرب أو لبس أو نحو ذلك ، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالاجمال ،  
فتارة يعلم بنجاسة حبة من الحنطة في ضمن حقة منها ، فهذا لا يكون من الشبهة  
غير المحصورة ، لامكان استعمال الحقة من الحنطة بطحن وخبز وأكل ، مع أن  
نسبة الحبة الى الحقة تزيد عن نسبة الواحد الى الالف .

وأخرى يعلم بنجاسة اناء من أواني البلد ، فهذا يكون من الشبهة غير المحصورة  
ولو كانت أواني البلد لا تبلغ الالف ، لعدم التمكن العادي من جمع الاواني في  
الاستعمال وان كان المكلف متمكناً من آحادها ، فليس العبارة بقلة العدد وكثرته  
فقط ، اذ رب عدد كثير تكون الشبهة فيه محصورة كالحقة من الحنطة ، كما أنه  
لاعبارة بعدم التمكن العادي من جمع الاطراف في الاستعمال فقط ، اذ ربما لايمكن  
عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً محصورة ، كما لو كان بعض الاطراف في  
أقصى بلاد المغرب ، بل لابد في الشبهة غير المحصورة - مما تقدم في الشبهة  
المحصورة - من اجتماع كلا الامرين ، وهما كثرة العدد وعدم التمكن من جمعه  
في الاستعمال .

وبهذا تمايز الشبهة غير المحصورة من أنه يعتبر فيها امكان الابتلاء بكل واحد

من أطرافها ، فان امكان الابتلاء بكل واحد غير امكان الابتلاء بالمجموع . والتمكن العادي بالنسبة الى كل واحد من الاطراف في الشيبة غير المحصورة حاصل ، والذي هو غير حاصل التمكن العادي من جمع الاطراف لكثرتها ، فهي بحسب الكثرة بلغت حداً لا يمكن عادة الابتلاء بجمعها في الاستعمال بحيث يكون عدم التمكن من ذلك مستنداً الى كثرة الاطراف لا الى أمر آخر <sup>١</sup> .

وملخص ما يستفاد من هذه العبارة بطولها: أنه يعتبر في الشيبة غير المحصورة أمران : أحدهما كثرة الاطراف، والآخر عدم التمكن عادة من جمعها في الاستعمال لكثرة الاطراف لا لامر آخر كالخروج عن الابتلاء ، هذا .

ولا يرد عليه ما في تقريرات بعض أعظم العصر من « أن عدم التمكن من ارتكاب جميع الاطراف لا يلزم كون الشيبة غير محصورة ، فقد يتحقق ذلك مع قلة الاطراف وكون الشيبة محصورة ، كما اذا علمنا بحرمة الجلوس في احدى غرفتين في وقت معين ، فان المكلف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس فيهما في ذلك الوقت » <sup>٢</sup> .

وذلك لما صرح به في عبارته المتقدمة من كون عدم التمكن مستنداً الى كثرة الاطراف لا الى أمر آخر، ومن المعلوم أن عدم القدرة على ارتكاب جميع الاطراف في مثال الجلوس ونحوه ليس مستنداً الى كثرة الاطراف بل الى أمر آخر .

كما لا يرد عليه أيضاً ما في التقارير المذكورة من « أن عدم القدرة على المخالفة القطعية غير مضبط في نفسه ، فانه يختلف باختلاف المعلوم بالاجمال ،

(١) فوائد الاصول ، ج ٣ ، ص ٣٨

(٢) مصباح الاصول ، ج ٢ ص ٣٧٤

وباختلاف الاشخاص، وباختلاف قلة الزمان وكثرته، وغير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط، فكيف يكون سيزاناً لكون الشبهة غير محصورة « لأنه بعد وضوح كون الاحكام انحلايسة يكون عدم القدرة على المخالفة كسائر الموانع كالعسر والحرج شخصياً ، وكل مكلف يعلم قدرته على المخالفة وعدمها ، فلا يلزم أن يكون ضابط كلي للشبهة غير المحصورة بالنسبة الى جميع المكلفين مع اختلاف شؤونهم .

نعم يرد عليه ما أورده في التقارير أيضاً بقوله : « وثالثاً : ان عدم التمكن من المخالفة القطعية ان أريد به عدم القدرة عليها دفعة، فكثير من الشبهات المحصورة كذلك، وان أريد به عدم التمكن منها ولو تدريجاً فقلماً تكون شبهة غير محصورة، اذ كثير من الشبهات التي تعد غير محصورة عندهم يتمكن المكلف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنة أو أكثر أو أقل .»

هذا مضافاً الى ما أفاده شيخنا المحقق العراقي من : « أنه ان أريد عدم التمكن من الجمع بينها في زمان قصير ، ففيه : أنه يحتاج الى تحديده بزمان معين ، ولا معين في البين .

ومن أن لازم الضابط المزبور اندراج شبهة الكثير في الكثير في غير المحصور كما في العلم الاجمالي بنجاسة ألف ثوب في ألفين ، مع أنه لا شبهة في لحوقها بالمحصورة كما سيجيء انشاء الله تعالى <sup>(١)</sup> .

ثم ان هذا الضابط يختص بالشبهات التحريمية غير المحصورة ، ضرورة أن عدم التمكن من الجمع في استعمال الأطراف الموجب للمخالفة القطعية العملية

. . . . .  
 . . . . .

مختص بها، إذ في الشبهات الوجودية يمكن المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف. فتحصل من جميع ما ذكرنا: عدم سلامة شيء من الضوابط المذكورة للشبهة غير المحصورة من الأشكال .

هذا تمام الكلام في تحديد موضوع الشبهة غير المحصورة .

وأما حكمها ، فهو على ما ذكره عدم وجوب الامتثال ، لوجوه :

الاول : ما أفاده الشيخ الاعظم (قده) من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف

فيها ، لو هنه . وفيه ما تقدم آنفاً .

الثاني : دعوى الاجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية فيها كما عن

الروض وجامع المقاصد، بل عن المحقق البهبهاني في حاشية المدارك بعد دعواه

صريحاً أنه من ضرورة الدين .

وفيه - مضافاً الى عدم تعرض القدماء له لكونه من المسائل المستحدثة، فلامجال

لدعوى الاجماع في مثله - أنه على فرض تحققه لا يكون اجماعاً تعديماً ، للعلم

بمدر كيته أو احتمالها ، لصلاحيته ما ذكره من الوجوه للاستناد اليها .

الثالث : كون لزوم الامتثال فيها مستلزماً للخرج المنفي شرعاً .

وفيه : أن الحرج شخصي ، وذلك يختلف باختلاف الاشخاص والازمان

وغير ذلك من الخصوصيات ، فدليل الحرج لا ينفى الحكم بالنسبة الى من

لا حرج عليه في الامتثال .

وبالجملة : فهذا الدليل أخص من المدعى ، بل أجنبي عنه ، إذ المقصود كون

نفس عدم الحصر مانعاً عن التكليف لا أمر آخر من حرج أو ضرر أو غيرها .

الرابع : رواية أبي الجارود ، قال : « سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن ،

فقلت له : أخبرني من رأى أنه يجعل فيه الميتة ، فقال عليه السلام : أمن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حرم ما في جميع الارضين ، اذا علمت أنه ميتة فلا تأكله ، وان لم تعلم فاشترى وبع وكل ، والله اني لا اعتراض السوق فاشترى بها اللحم والسمن والجبن ، والله ما أظن كلهم يسمون هذه البربر وهذه السودان «<sup>١</sup> .

بتقريب : أن الشبهة فيه غير محصورة ، والحكم فيها الحلية وعدم تنجيز العلم الاجمالي .

وفيه : ضعف الرواية سنداً ودلالة . أما سنداً فلاشتماله على محمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته .

وأما دلالة ، فلظهورها في خروج بعض الاطراف عن مورد الابتلاء بقريئة قوله عليه السلام : « حرم ما في جميع الارضين » فتكون الرواية أجنبية عن الشبهة غير المحصورة ، ولو لم يكن هذا المعنى ظاهر الرواية ، فلا أقل من مساواته لمعان آخر :

أحدها : عدم وجوب الاجتناب عن الجبن المعمول في الامكنة التي لم يعلم بجعل الميتة فيه لاجل جعل الميتة فيه في مكان معين ، وان كان هذا الاحتمال في غاية الوهن والسقوط .

ثانيها : كون الرواية في مقام بيان اعتبار السوق واليد في موارد العلم الاجمالي ، فانهما يمنعان عن انطباق المعلوم بالاجمال على بعض الاطراف الذي يكون مورداً لاحدهما ، لا اعتبار يد المسلم وسوقه ما لم يعلم الخلاف ، فعدم وجوب الاجتناب

(١) الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٩١ ، الباب ٦١ من أبواب الاطعمة المحللة ، رواه أحمد

ابن أبي عبدالله البرقي عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي الجارود .



حيثُ مستند الى السوق واليد، لا الى مانعية عدم انحصار الاطراف عن تنجيز العلم الاجمالي كما هو مورد البحث .

ثالثها : أن الحكم بحلية الجبن في الرواية لعله من جهة دخل العلم في الحكم بالنجاسة كما عن صاحب المدارك، لامن جهة كثرة الاطراف. ومع هذه الاحتمالات تصير الرواية مجملة غير صالحة للاستدلال بها .

الخامس : ما في تقارير المحقق النائيني (قده) من « عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية . أما عدم حرمة المخالفة القطعية ، فلان المفروض عدم التمكّن العادي منها بسبب كثرة الاطراف .

وأما عدم وجوب الموافقة القطعية، فلان وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لانها هي الاصل في باب العلم الاجمالي ، لان وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الاصول في الاطراف ، وتعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية ليلزم من جريانها في جميع الاطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين ، فاذا لم تحرم المخالفة القطعية كما هو المفروض لم يقع التعارض بين الاصول ، ومع عدم التعارض لا تجب الموافقة القطعية »<sup>(١)</sup> .

وملخصه: عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم القدرة عليها عادة بنفسه ، فيكون عدم حرمتها من باب السالبة بانتفاء الموضوع ، وعدم وجوب الموافقة القطعية أيضاً، لتوقف وجوبها على حرمة المخالفة القطعية والمفروض عدم حرمتها ، لعدم القدرة عليها ، فتجري الاصول في جميع الاطراف بلا تعارض ، لان المانع عن جريانها وهو المخالفة القطعية العملية مفقود ، والمقتضي له وهو عدم وجوب

الموافقة القطعية للشك في تعلق التكليف بكل واحد منها موجود ، فيكون وجود العلم بالحكم في الشبهة غير المحصورة كعدمه ، فلا تجب موافقته كما لا تحرم مخالفته .

وفيه أولاً : أن القدرة المعتبرة في الاحكام وهي القدرة على نفس متعلقاتها حاصلة في المقام ، اذ عدم التمكّن فيه ناش من اشتباه متعلق الحكم بين أمور كثيرة لا يقدر المكلف على الجمع بينها لا من نفس متعلقه ، ولذا تجب الاطاعة بالمرتبة المقدورة من مراتبها من التبعض في الاحتياط أو الاطاعة الظنية أو الاحتمالية اذ الموجب لتنجيز التكليف واستحقاق المؤاخذة على مخالفته هو نفس العلم المنجز ، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد من الاطراف سواء كانت محصورة أم غيرها .

وثانياً : أن المخالفة القطعية ليست حراماً شرعياً حتى يقال بعدم حرمتها لعدم القدرة عليها كي يلتزم بعدم وجوب الموافقة القطعية أيضاً بدعوى الملازمة بينهما ، بل قبح المخالفة القطعية عقلي ، لكونها موجبة لاستحقاق العقوبة .

وثالثاً : أنه لا ملازمة بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين ، فقد تجب الاولى مع الامكان ، ولا تحرم الثانية لعدم التمكّن منها ، كما اذا علم بحرمة الجلوس في أحد مكانين في وقت معين ، فانه مع عدم التمكّن من المخالفة القطعية بالجلوس في كليهما في ذلك الوقت تجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما .

ورابعاً : أن جعل مناط تعارض الاصول مطلقاً في جميع الاطراف لسزوم المخالفة القطعية العملية مخالف لمبناه (قده) من مانعة المخالفة العملية عن جريان خصوص الاصول غير التنزيلية في أطراف العلم الاجمالي كأصالتى البراءة

.....  
 .....

### والطهارة .

وأما التنزيلية ، فالمانع من جريانها فيها هو نفس العلم لا المخالفة العملية .  
 وبعبارة أخرى: المانع من جريان الاصول التنزيلية فيها عدم محفوظية رتبة الجعل  
 وهي الشك في الحكم فيها ، فان البناء على بقاء العلم بالحكم على ما هو قضية دليل  
 الاستصحاب ينافي العلم بانتقاضه ، فان هذا العلم رافع للشك الذي هو موضوع  
 الاصل . والمانع من جريان الاصول غير التنزيلية هو منافاتها لمقام الامتثال الراجع  
 الى المكلف مع محفوظية رتبة الجعل فيها .

والحاصل: أن تعليل عدم جريان الاصول مطلقاً في الاطراف بلزوم المخالفة  
 القطعية العملية لا يلائم ما أفاده في وجه عدم جريان الاصول من التفصيل بين  
 التنزيلية وغيرها .

والحق أن يقال: انه مع فرض العلم الاجمالي بالتكليف الالزامي وكون  
 الاطراف مورداً للابتلاء بمعنى مقدورية كل منها على البدل يكون الحكم منجزاً  
 سواء كانت الشبهة محصورة أم غيرها ، وسواء كانت الشبهة وجوبية أم تحريرية .  
 ومجرد امكان المخالفة القطعية في الشبهة الوجوبية بترك جميع الاطراف دون  
 التحريمية لعدم امكان المخالفة القطعية بارتكاب الكل فيها ليس بفارق فيما هو المهم  
 أعني تنجز التكليف في كليهما . نعم يوجب ذلك فرقاً بينهما من ناحية الامتثال ،  
 حيث انه تجب الموافقة القطعية في الشبهة التحريمية ، لامكان اجتناب جميع  
 الاطراف ، بخلاف الشبهة الوجوبية ، فان الامتثال القطعي فيها بارتكاب جميعها  
 غير مقدور ، فنصل النوبة الى الامتثال الاحتياطي الناقص .

ومن جميع ما تقدم يظهر ضعف ما في تقارير المحقق النائيني ( قدّه ) من

أن « ما ذكرناه في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية انما يختص بالشبهات التحريمية ، لانها هي التي لا يمكن المخالفة القطعية فيها . وأما الشبهات الوجوبية فلا يتم فيها ذلك ، لانه يمكن المخالفة القطعية فيها بترك جميع الاطراف ، وحينئذ لا بد من القول بتبعض الاحتياط ووجوب الموافقة الاحتمالية في الشبهات الوجوبية » <sup>(١)</sup> وذلك لما عرفت من عدم الملازمة بين وجوب الاطاعة وحرمة المعصية القطعيتين ، وعدم الفرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية في تنجز الحكم فيهما .

بقي أمور ينبغي التنبيه عليها .

الاول : أنه اذا شك في كون الشبهة محصورة أو غيرها ، فعلى ما قلنا من تنجيز العلم الاجمالي مطلقاً من غير فرق فيه بين الشبهة المحصورة وغيرها لا اشكال في حكمه وهو تنجز الحكم المعلوم اجمالاً . وأما على الوجوه المذكورة في ضابط عدم الحصر ، فيختلف الحكم باختلافها ، اذ بناء على مسلك شيخنا الاعظم (قده) لا يتنجز فيها الحكم ، للشك في بيانية العلم الاجمالي عند العقلاء وعدم صلاحيته للتنجيز ، فالمرجع في مثله هو البراءة .

وبناء على مسلك المحقق النائيني - وهو بلوغ كثرة الاطراف حداً لا يقدر على الجمع بينها عادة - يلحقها حكم المحصور ، فتجب الموافقة القطعية « للعلم بتعلق التكليف بأحد الاطراف وامكان الابتلاء به فيجب الجري على ما يقتضيه العلم الى أن يثبت المانع من كون الشبهة غير محصورة » <sup>(٢)</sup> ويعضده أن الشك حينئذ في القدرة مع العلم بالخطاب ووجود الملاك ، والعقل يستقل في مثله بلزوم

الجري على ما يقتضيه العلم وعدم الاعتناء باحتمال العجز .

وبناء على الاجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة يجب مراعاة العلم الاجمالي ، لان المتيقن خروجه عن وجوب الجري على طبقه هو الشبهة غير المحصورة، فما لم يحرز ذلك وجب العمل على ما يقتضيه العلم من تنجز التكليف . وكذا بناء على كون المانع عن وجوب الموافقة القطعية العسر والخرج ، لوجوب الجري على مقتضى العلم حتى يحرز المانع .

الثاني : أنه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة هل يلحق بها شبهة الكثير في الكثير، فلا يجب الاجتناب عنها، أم يلحق بالمحصورة فيجب الاجتناب عنها؟ فاذا اشتبه ماء غنم منصوبة في ألف مثلا، فهل يتنجز حرمة التصرف في تمام الاطراف ، لان نسبة الواحد الى العشرة توجب كسوف الشبهة محصورة، أم لا تنتجز، لان كثرة الاطراف وهي الالف توجب كونها غير محصورة؟ الظاهر اختلاف الحكم باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلك شيخنا الاعظم (قده) تلحق بالشبهة المحصورة، لان احتمال التكليف في كل واحد من الاطراف لما كان من قبيل تردد الواحد في العشرة لم يكن موهوماً عند العقلاء ، بل كان مما يعتنون به .

وعلى مسلك المحقق النائيني (قده) لا تلحق بالشبهة المحصورة ، فلاتحرم المخالفة القطعية ، لعدم التمكن منها ، كما لا يجب ما يتفرع عليها من الموافقة القطعية .

وبالجملة : فلا يكون العلم الاجمالي في شبهة الكثير في الكثير منجزاً. لكن علله في أجود التقريرات بقوله: « نعم في مثل الفرض - أي كون المائة في الالف -

لا يكون الشبهة كالعدم ، اذ المفروض عدم استهلاك المعلوم بالاجمال فيه حتى يكون تالفاً بنظر العقلاء ، فيجري فيه حكم الشبهة البدوية «<sup>١</sup> .

وفيه أولاً: أن التعبير بالاستهلاك في المقام غير مناسب ، لانه انعدام المستهلك في المستهلك فيه عرفاً الموجب لانتفاء موضوع الحكم ، بل المقام من باب الاشتباه بين الافراد المحصورة .

وثانياً: أن لازمه انتفاء الحكم رأساً في الشبهة غير المحصورة بانتفاء موضوعه بالاستهلاك . وعليه فاللازم تعليل عدم تنجز الحكم فيها بعدم الموضوع المستلزم لعدم الحكم رأساً ، لتعليل عدم وجوب الموافقة القطعية بعدم حرمة المخالفة القطعية لعدم التمكن منها ، فتدبر .

وعلى مسلك من ادعى الاجماع على عدم تنجز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة يجب الاجتناب في الشبهة التي شك في كونها غير محصورة ، لان مورد الاجماع وهو غير المحصورة غير محرز ، فلم يثبت مانع عن تنجز العلم الاجمالي .

وكذا الحال على مسلك من استدل بدليل نفي الحرج على عدم تنجز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة ، وذلك لعدم احراز المانع عن تنجزه وهو الحرج في المقام أعني شبهة الكثير في الكثير .

وأما رواية الجين فقد عرفت عدم صحة الاستدلال بها سنداً ودلالة .

وكيف كان ، فمقتضى ما تقدم من عدم الفرق في تنجز العلم الاجمالي بين الشبهة المحصورة وغيرها تنجز العلم الاجمالي في الشبهة التي شك في كونها غير

.....  
 .....

محصورة .

الثالث : أنه بناء على عدم تنجيز العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة كما نسب الى المشهور هل يفرض العلم كالعدم ؟ فيكون كل واحد من الاطراف محكوماً بحكم الشك البدوي ، فيجري فيه الاصل العملي الذي يقتضيه ضابطه ، أم يجعل الشك في كل واحد منها بمنزلة العدم كما يظهر من العروة ، حيث قال في اشتباه المضاف في غير المحصور : « ويجعل المضاف المشتبه بحكم العدم فلايجري عليه حكم الشبهة البدوية أيضاً »<sup>(١)</sup> ومقتضى ذلك ارتفاع الحدث بالغسل أو الوضوء بالمشتبه بالمضاف في العدم غير المحصور ، اذ المفروض جعل الشك في المضاف كعدمه ، وكون المشتبه به محكوماً بالاطلاق ، فيرتفع به الحدث والخبث .

ولعل وجهه عدم اعتناء العقلاء باحتمال اضافة كل واحد من الاطراف ، وبنائهم على عدمها ، لكثرة أطراف الشبهة ، فاذا كان احتمال الاضافة كعدمه عومل مع محتمل المضاف معاملة المطلق ، فان ثبت بناء العقلاء على ذلك واعتباره شرعاً ولو بعدم الردع كان ذلك أمانة على اطلاق محتمل الاضافة ، ومعه لايجري استصحاب الحدث والخبث اذا استعمل في رفعهما .

لكنه يشكل ذلك أولاً : بعدم ثبوت بناء العقلاء عليه .  
 وثانياً : بعدم الدليل على اعتباره ، واحتمال كون الغلبة دليلاً عليه مدفوع بعدم ثبوتها أولاً مع الاختلاف في حكم الشبهة غير المحصورة . وبعدم اعتبارها على فرض تحققها ثانياً ، لان غايتها افادتها الظن ، وهو لا يغني من الحق شيئاً .

(١) العروة الوثقى ، المسألة ٢ من مسائل فصل الماء المشكوك .

• • • • •  
• • • • •

وعليه فمقتضى استصحاب الحدث والخبث عدم ارتفاعهما باستعمال مشكوك  
الاضافة والاطلاق، بل لولم يجر الاستصحاب، فقاعدة الاشتغال تقضي بلزوم احراز  
الطهارة مطلقاً المنوط باحراز اطلاق الماء المستعمل في رفع الحدث والخبث .  
والحاصل : أنه لا بد من علاج الشك ، ومجرد عدم تنجيز العلم الاجمالي  
ليس علاجاً له مع بقاءه وجداناً .

وعليه فيعامل مع كل واحد من الاطراف معاملة الشبهة البدوية سواء قلنا بضعف  
احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على كل واحد منها كما عليه شيخنا الاعظم (قده)  
في عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة ، أم بما أفاده المحقق النائيني (قده)  
من كون ملاك عدم التنجيز فيها عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة  
كذلك . اذ غرضهما عدم تنجيز العلم وفرض وجوده كعدمه ، وهو لا يرفع الشك  
عن كل واحد من الاطراف وجداناً، ولا الحكم الثابت له في نفسه مع الغض عن  
العلم الاجمالي ، فيجري فيه الاصل المجعول له من البراءة أو الاشتغال .



الرابع: أنه <sup>(١)</sup> انما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف

---

#### ٤ - ملاقي بعض أطراف الشبهة المقرونة

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه ببيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجز فيها التكليف سواء كانت محصورة أم غيرها وان اشتهر في الالسنه والكتب جعل العنوان ملاقي الشبهة المحصورة كما في الرسائل وغيره ، قال في العروة : « ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة » الا أن هذا الاشتهار مبني على مذاق القوم الذين جعلوا مدار تنجيز العلم الاجمالي على حصر الاطراف ، دون المصنف الذي جعل مداره على فعلية التكليف كما عرفت في التنبيه الثالث ، فعلى هذا المسلك يتعين جعل العنوان : ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجز فيها التكليف محصورة كانت أم غيرها .

وكيف كان فلنشرع في المقصود، فنقول: قال شيخنا الاعظم في رابع تنبيهات الشبهة المحصورة: « ان الثابت في كل من المشتبهين لاجل العلم الاجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب ، لانه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أما سائر الاثار الشرعية المترتبة على ذلك

الحرام فلا يترتب عليها . . . الى أن قال : وهل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان ، بل قولان مبنيان على أن تنجس الملاقي انما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس . . . أو أن الاجتناب عن النجس لا يراد به الا الاجتناب عن العين « . . . فعلى الاول يجب الاجتناب ، وعلى الثاني لا يجب ، وسيأتي معنى السراية والتعبد ، واختار الشيخ عدم وجوبه .

وأما المصنف فقد صرح في حاشية الرسائل بعدم لزوم الاجتناب عن ملاقي بعض الاطراف مطلقاً حتى على القول بالسراية ، وقد تعرضنا له في التعليقة . وتوضيح ما أفاده المصنف قبل بيان صور الملاقاة : أنه اذا علمنا اجمالاً بنجاسة أحد الانائين وجب الاجتناب عن كل منهما مقدمة لتحصيل العلم بالاجتناب عن النجس الواقعي بينهما ، ولا يحكم على شيء من الطرفين بخصوصه بالنجاسة لا واقعاً ولا ظاهراً . أما عدم الحكم عليه واقعاً فلعدم احراز نجاسته بالخصوص ، لفرض الجهل بكون النجس الواقعي هذا أو ذاك . وأما عدم الحكم عليه ظاهراً ، فلعدم ثبوت النجاسة فيه بخصوصه بأمانة أو أصل عملي حسب الفرض ، وانما وجب الاجتناب عن كل من الطرفين عقلاً ، لاحتمال انطباق المعلوم بالأجمال عليه ، وهو احتمال منجز ، لكونه مقروناً بالعلم ، وهذا هو المراد من اعطاء المشتبهين حكم النجس ، والافلو حكمننا على كل واحد من الطرفين بالنجاسة لم يبق معنى للاشتباه .

وعليه فمقتضى العلم الاجمالي بالنجس بين الاطراف هو ترتيب خصوص وجوب الاجتناب على كل مسن الطرفين بحكم العقل ، تحصيلاً للعلم بالامثال ، ولا سبيل للحكم على شيء منهما بالنجاسة شرعاً ، كما لا سبيل لترتيب سائر الاثار الشرعية المتعلقة بالحرام أو النجس عليه ، لعدم احراز أن هذا بالخصوص

أو ذلك هو المعلوم بالاجمال ، ولذا لا يوجب ارتكاب أحد أطراف الخمر المعلوم اجمالا حداً وان استحق العقوبة ، اما لتحقق المعصية لو كان ما ارتكبه خمراً، واما للتجري لسو لم يكن خمراً ، الا أن موضوع حكم الحاكم الشرعي باقامة الحد هو شرب المكلف للخمر، ومن المعلوم عدم احرازه بشرب أحد الكأسين ، فلا يقام عليه الحد .

وعليه فاذا لم يحكم شرعاً على شيء من الاناثين المشتبهين بالنجاسة ، فعدم الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي أحدهما أوضح ، هذا .

الا أن في المسألة قولاً بوجوب الاجتناب عما يلاقي أحدهما، فلا بد من ذكر مبنى القولين ، فنقول : لا ريب بمقتضى النص والاجماع بل الضرورة في نجاسة ملاقي الاعيان النجسة مع الرطوبة الموجبة للناثر والسراية ، وحرمة استعماله في الاكل والشرب ونحوهما، الا أنه وقع الكلام في وجه ذلك وأنه للسراية أو للتعبد، اذ فيه احتمالان :

الاول : أن ما دل على وجوب الاجتناب عن النجس كقوله تعالى : « والرجز فاهجر » بنفسه يقتضي وجوب الاجتناب عن ملاقيه ، لاجل سراية النجاسة من الملاقي الى الملاقي واتساع دائرة النجس بالملاقة كاتساعها في صورة اتصال الماء النجس بغيره وامتزاجه به ، فيكون وجوب هجر النجس دالاً بالمطابقة على وجوب هجر ملاقيه ، فيكون وجوب هجر الملاقي من شؤون وجوب هجر عين النجس ، ويتوقف امثاله على الاجتناب عن نفسه وعن ملاقيه ، فارتكاب الملاقي عصيان لخطاب نفس النجس . ويستدل على هذا الاحتمال بالاية المتقدمة وبرواية جابر ، وسيأتي بيانها .

الثاني : أن نجاسة الملاقي للنجس تكون لمحض التعبد الشرعي ، ووجوب

الاجتناب عنه انما يكون بجعل مستقل في عرض دليل وجوب الاجتناب عن نفس النجس ، ولا يتكفل الأمر بهجر الرجز لحكم ملاقيه لا مطابقة ولا انضماماً ولا التزاماً فالملاقي والملاقي موضوعان مستقلان ، ولكل منهما اطاعة ومعصية تخصه ، وانما يكون الملاقاة واسطة ثبوتية لحدوث فرد آخر تعبدي من النجاسة اجنبي عن نجاسة الاصل ، نظير وساطة الغليان لحدوث نجاسة العصير ، ووساطة التغير لانفعال الماء ، فلولم يثبت هذا التعبد الشرعي بالنسبة الى الملاقي لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عنه ، لعدم الدليل عليه بعد قصور دليل وجوب هجر النجس عن شموله له .

هذا في ملاقي النجس المعلوم تفصيلاً أو ما بحكمه . وأما ملاقي بعض أطراف النجس المعلوم بالاجمال ، كما لو علم اجمالاً بنجاسة أحد الاناثين ولاقى اناه ثالث أحدهما فيلزم الاجتناب عنه بناء على السراية دون التعبد ، توضيحه : أن خطاب « اجتنب عن النجس » الدائر بين الطرفين قد تنجز بالعلم الاجمالي ، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية ، وهي لا تتحقق الا بالاجتناب عن الاصيلين والملاقي لاحدهما ، لوحدة المتلاقيين حكماً ، حيث ان الملاقاة بمنزلة تقسيم ما في أحد المشبهين وجعله في اناثين ، فتتسع دائرة الملاقي ، فالملاقي والملاقي معاً طرف واحد للعلم الاجمالي ، والاناء الآخر طرف آخر له ، فيجب الاجتناب عن مجموع الثلاثة ، اذ القائل بالسراية يدعي دلالة نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس على الاجتناب عنه وعن ملاقيه بوزان واحد ، لفرض أنهما بمنزلة نجس واحد انقسم الى قسمين ، فلو كان الملاقي هو النجس الواقعي توقف العلم بهجره على الاجتناب عنه وعن ملاقيه ، كما يتوقف العلم بامثال خطاب « اجتنب عن النجس » على الاجتناب عن طرف الملاقي أيضاً ، بداهة أن الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المررد لا يحصل الا بذلك ، هذا كله بناء على السراية .

مما<sup>١</sup> يتوقف على اجتنابه<sup>٢</sup> أو ارتكابه<sup>٣</sup> حصول العلم باتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين ( \* ) في البين ، دون غيرها<sup>٤</sup>

وأما بناء على التعبد فلا يجب الاجتناب عن الملاقي ، للشك في حدوث فرد جديد من النجس بالملاقة لأحد المشتبهتن ، فيرجع فيه الى الاصل النافي للتكليف . والاحتياط في الاصلين لا يوجب الاجتناب عن الملاقي أيضاً ، لان الاحتياط فيهما يكون من باب المقدمة العلمية ، ومن المعلوم أن ما يكون مقدمة للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» انما هو الاحتياط في نفس الاطراف التي يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال على بعضها ، دون غيرها مما لا يحتمل انطباق المعلوم عليه وان كان محكوماً بحكم بعض الاطراف واقعاً ، لكون ذلك البعض علة لنجاسة ملاقيه ، لكن الملاقي على هذا التقدير فرد آخر ليس ارتكابه مخالفة لخطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم اجمالاً ، بل مخالفة لخطاب «اجتنب عن ملاقي النجس» الذي هو مشكوك الوجود . هذا توضيح مبنى القولين ، وبه ظهر ما أفاده المصنف في الصورة الاولى .

(١) بيان للاطراف ، وضميراً « اجتنابه ، ارتكابه » راجعان الى الموصول في « مما » وافراد الضمير باعتبار لفظ الموصول .

(٢) هذا في الشبهة التحريمية كوجوب الاجتناب عن انائين يعلم بخميرية أحدهما .

(٣) هذا في الشبهة الوجوبية ، لتوقف العلم بفراغ الذمة على الاتيان بكلا الطرفين كالظهور والجمعة دون غيرها مما ليس طرفاً للمعلوم بالاجمال .

(٤) أي : غير الاطراف التي يتوقف فراغ الذمة على اجتنابها أو ارتكابها ،

(\*) الاولى تبدليه بـ « المعلوم » لكونه صفة للواجب أو للحرام ، وليس صفة لكليهما معاً حتى يصح تثنيته ، لان العطف بـ « أو » قاطع للشركة وموجب لوحدة الموصوف ، فلا بد من افراد الصفة أيضاً . نعم يصح التوصيف بالتثنية كما

وان كان حاله حال بعضها<sup>(١)</sup> في كونه محكوماً بحكم<sup>(٢)</sup> واقعاً .  
ومنه<sup>(٣)</sup> ينقدح الحال في مسألة ملاقاته شياً مع أحد(\*) أطراف

وذلك كالملاقي لبعض الأطراف بناء على التباعد، إذ مع عدم احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على ما لاقى بعض الأطراف لا موجب للاحتياط فيه ، ضرورة أنه على تقدير نجاسته واقعاً فرد آخر غير المعلوم بالاجمال ، والمفروض أنه مشكوك الحدوث .

(١) أي : بعض الأطراف ، وضميراً « حاله ، كونه » راجعان الى « غيرها » .  
(٢) الصواب « بحكمه » باتصال الضمير به ، يعني : وان كان حال ذلك الغير المتغاير للأطراف - وهو الملاقي - حال بعض الأطراف وهو الملاقي بحسب الواقع من حيث الطهارة أو النجاسة .

(٣) أي : ومما ذكرناه - من اختصاص حكم العقل بلزوم الاجتناب من باب

في المتن ان كان العطف بالواو بدل « أو » لحصول التطابق حيثئذ بين الصفة والموصوف ، فالاولى سوق العبارة هكذا : باتيان الواجب المعلوم في البين أو ترك الحرام كذلك دون غيرها .

(\*) الاولى تبديله بـ « بعض » لان المناط في جريان الاصل في الملاقي هو الشك في حكمه، وذلك يتوقف على عدم ملاقاته لجميع الأطراف سواء لاقى واحداً منها أم أكثر ، إذ مع ملاقاته لجميعها يعلم حكمه تفصيلاً . كما يتوقف على عدم كون عدد الملاقي بمقدار عدد الأطراف ، فاذا كانت الأطراف ثلاثة مثلاً وعدد الملاقي ثلاثة أيضاً ، ثم لاقى كل من هذه الثلاثة كل واحد من أطراف الشبهة وجب الاجتناب عن جميع الافراد الملاقية لها كوجوب الاجتناب عن نفس الأطراف ، وذلك لوجود العلم الاجمالي المنجز في نفس الملاقيات أيضاً ، كما لا يخفى .

النجس المعلوم بالاجمال، وأنه<sup>١</sup> تارة يجب الاجتناب عن الملاقى<sup>٢</sup>  
دون ملاقيه فيما كانت الملاقاة بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها<sup>٣</sup>

المقدمة العلمية بخصوص الاطراف دون غيرها كالملاقي لبعضها - ظهر : أنه  
يجب التفصيل - في حكم الملاقي لبعض اطراف النجس المعلوم اجمالاً - بالاجتناب  
تارة عن الملاقي دون ملاقيه، وأخرى بالعكس، وثالثة عن كليهما ، فالصور ثلاث ،  
وسياتي بيانها .

(١) عطف تفسيري للحال والضمير للشأن .

(٢) جرى الاصطلاح على تسمية ما يكون منشأ لاحتمال النجاسة بالملاقي  
- بالفتح - والآخر بالملاقي - بالكسر - والافيدق على كل واحد من المتلاقيين  
عنوان الملاقي والملاقي نظراً الى ما يقتضيه باب المفاعلة من صدق عنواني الفاعل  
والمفعول على كل من الطرفين باعتبارين . وقوله : « فيما » متعلق بـ « يجب » .

(٣) أي : بين الاطراف ، وهذا بيان للصورة الاولى ، وقد عرفت حالها من  
مطاري ما تقدم ونزيدها توضيحاً ، فنقول : اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين  
المفروض أحدهما أبيض والآخر أحمر ، ثم علم بملاقاة ثوب للابيض مثلاً وجب  
الاجتناب عقلاً عن خصوص الطرفين دون الثوب الملاقي لاحدهما ، لعدم كون  
الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثال خطاب « اجتنب عن النجس » المعلوم اجمالاً  
المردد بين الانائين . واحتمال نجاسة الملاقي وان كان موجوداً ، الا أنه على  
تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه على خطاب آخر غير الخطاب المعلوم  
بالاجمال ، ولما كانت مشكوكه لانه لافي محتمل النجاسة ولم يلاق النجس المعلوم ،  
فتوجه خطاب آخر أعني « اجتنب عن الملاقي للنجس » الى المكلف غير معلوم ،  
ومقتضى الاصل الموضوعي أعني استصحاب عدم الملاقاة للنجس أو الاصل  
الحكمي كاستصحاب الطهارة أو قاعدتها هو عدم وجوب الاجتناب عنه ، لسلامة

فانه <sup>(١)</sup> اذا اجتنب عنه و طرفه <sup>(٢)</sup> اجتنب عن النجس <sup>(٣)</sup> في البين قطعاً ولو <sup>(٤)</sup> لم يجتنب عما يلاقيه ،

أصله من التعارض والحكومة ، فان الشك في نجاسته وان كان ناشئاً من الشك في نجاسة الملاقي ومسبباً عنه ، ومقتضى حكومة الاصل السببي على المسيبي عدم جريان الاصل فيه ، الا أن سقوط أصل الملاقي بالمعارضة مع أصل طرفه أوجب سلامة الاصل وجريانه في ملاقيه بلا مانع من التعارض والحكومة .

لا يقال : انه يحدث بالملاقة علم اجمالي آخر طرفاه الملاقي - بالكسر - وهو الثوب في المثال المذكور وعدل الملاقي - بالفتح - وهو الاناء الاحمر ، وهو يوجب الاجتناب عن الملاقي أعني الثوب أيضاً ، ولا يجري الاصل النافي فيه للتعارض ، كما لا يجري في الاصيلين .

فانه يقال : ان هذا العلم الاجمالي وان كان يحدث حينئذ قطعاً ، لكنه غير مؤثر في توجيه الخطاب بالملاقي ، لئنجز أحد طرفيه - أعني به عدل الملاقي - بمنجز سابق وهو العلم الاجمالي الاول الدائريين الاصيلين ، فلا أثر للعلم الاجمالي الثاني في تنجزه من جديد ، لعدم تنجز المنجز ثانياً . هذا مجمل الكلام حول عدم تنجز التكليف بالعلم الاجمالي الثاني بالنسبة الى الملاقي ، وان شئت التفصيل فلاحظ ما ذكرناه في التعليقة .

(١) هذا تعليل لوجوب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه ، وقد عرفت توضيحه مفصلاً ، وضمير « فانه » اما راجع الى المكلف واما للشأن .

(٢) بالجر معطوف على ضمير « عنه » وضميره وضمير « عنه » راجعان الى

الملاقي .

(٣) أي : النجس المعلوم اجمالاً .

(٤) كلمه « لو » وصلية ، يعني : حتى اذا لم يجتنب عن الملاقي ، ولكن



فانه <sup>(١)</sup> على تقدير نجاسته لنجاسته <sup>(٢)</sup> كان فرداً آخر من النجس قد شك في وجوده كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر <sup>(٣)</sup> .  
ومنه <sup>(٤)</sup> ظهر أنه لا مجال لتوهم

اجتناب عن الملاقي وطرفه ، لما عرفت من أن ملاقيه على تقدير نجاسته فرد آخر للنجس ، وليس مما ينطبق عليه المعلوم بالأجمال حتى يشمل خطابه ويتوقف امتثاله على اجتناب ما يلاقي بعض الاطراف .

(١) تعليل لتحقق امتثال خطاب « اجتناب عن النجس » بمجرد الاجتناب عن الاصلين من دون توقفه على الاجتناب عن الملاقي ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « الا أنه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه . . . الخ » .

(٢) أي : لنجاسة الملاقي ، وضميراً « فانه ، نجاسته » راجعان الى الملاقي ، يعني : أن نجاسة الملاقي - على فرض كونه نجساً - ناشئة من نجاسة الملاقي ، وقوله : « كان » خبر « فانه » .

(٣) يعني : كشيء آخر لاعلاقة له بالطرفين ولا بالملاقي ، حيث لا يجب الاجتناب عنه فيما اذا شك في نجاسته بسبب آخر غير ملاقاته ببعض أطراف العلم الاجمالي ، كما اذا شك - بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين بالبول مثلاً - في نجاسة العباء بالدم أو غيره ، فان من الواضح عدم توقف اليقين بامتثال « اجتناب عن النجس » المراد بين الانائين على اجتناب العباء ، لتعدد الخطاب . هذا كله بناء على أن يكون الاجتناب عن الملاقي للنجس للتعبد وكونه موضوعاً آخر . وأما بناء على السراية فسيأتي .

(٤) أي : ومن كون الملاقي لبعض الاطراف على تقدير نجاسته باصابتها للنجس واقعاً فرداً آخر للنجس لاعلاقة له بأطراف المعلوم بالأجمال حتى يتوقف امتثاله

على اجتنابه أيضاً ظهر : أنه لاوجه لتوهم اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه ، بدعوى أن الملاقي من شؤون الملاقي .  
 وغرضه من هذا الكلام الاشارة الى القول الاخر في المسألة - وهو وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المبني على السراية ، وقد عرفت معنى السراية والتعبد ، قال شيخنا الأعظم : « ولذا استدل السيد أبوالمكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دل على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالى : والرجز فاهجر . ويدل عليه أيضاً ما في بعض الاخبار من الاستدلال على حرمة الطعام الذي مات فيه فارة بأن الله سبحانه حرم الميتة ، فاذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين ( \* ) فقد حكم بوجوب هجر كل ملاقاه . . . . » .  
 ومحصل التوهم : دعوى الملازمة بين المتلاقيين في الحكم . وقد أفيد في وجهه أمران : أحدهما ظهور الآية الشريفة في الملازمة بين وجوب هجر عين النجس والاجتناب عنه وبين وجوب هجر ما يلاقيه ، ولولا هذا الظهور لم يتجه استدلال السيد أبي المكارم قدس سره - على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ووجوب الاجتناب عنه - بالآية الشريفة ، وجه الظهور : لزوم هجر النجس بتمام شؤونه وتوابعه ، ومن توابعه ملاقيه ، فيجب هجره أيضاً .

ثانيهما : رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « أتاه رجل

(\*) لا يخلو من مسامحة ظاهرة، فان موضوع حكم الشارع بوجوب هجره هو عين النجس الواقعي المعلوم بالأجمال . وأما أطراف الشبهة فلا حكم للشارع فيها أصلاً، وانما هو حكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف المنجز في كل واحد من الاطراف تحصيلاً للعلم بالامثال كما لا يخفى .

فقال : وقعت فارة في خابية فيها سمن أو زيت ، فما ترى في أكله ؟ قال : فقال أبو جعفر عليه السلام : لا تأكله ، فقال له الرجل : الفارة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها ، فقال عليه السلام : انك لم تستخف بالفارة وانما استخففت بدينك ، ان الله حرم الميتة من كل شيء<sup>١</sup> ) وتقريب دلالتها على المدعى - أعني به كون نجاسة الملاقي للميتة عين نجاسة الميتة وحرمة عين حرمتها - هو : أن الامام عليه السلام علل حرمة أكل السمن الملاقي للميتة بقوله : « ان الله حرم الميتة من كل شيء » فلو لا تمامية الكبرى وتسلمها وهي استلزام تحريم الشيء ووجوب الاجتناب عنه لتحريم ملاقيه ووجوب الاجتناب عنه أيضاً لم يكن لهذا التعليل وجه ، ضرورة أن أكل الطعام الملاقي للميتة ليس استخفافاً بتحريم الميتة ، بل هو استخفاف بحرمة أكل ملاقي الميتة الثابت بدليل آخر ، فالتعليل بحرمة الميتة لا يتجه الا بكون حرمة ملاقي الميتة هي حرمة نفس الميتة .

وقد تحصل : أن مقتضى هذا الوجه - أعني السراية واتساع الموضوع - هو نجاسة الملاقي . وعليه فلا بد من الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة ، لتبعية الملاقي للملاقي كتبعية ولد العالم للعالم وكون اكرامه من شؤون اكرامه ، فاكرامه كما هو حقه لا يتحقق الا باكرام ولده ، بل ما نحن فيه أعني السراية أولى من التبعية ، كما لا يخفى .

الا أن كلا هذين الامرين ممنوع . أما الاول ، فلان « الرجز » بالضم والكسر بمعنى واحد ، وهو القذر والرجس والنجس ، وقد جاء بمعنى وسوسة الشيطان في قوله تعالى : « ونزعنا عنهم رجز الشيطان » وبمعنى العذاب في قوله : « فلما كشفنا عنهم الرجز » وأياً ما كان معناه في الآية المستدل بها فهو غير ظاهر في حكم

(١) الوسائل، ج ١ ، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل ، الحديث : ٢

أن قضية<sup>(١)</sup> تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً<sup>(٢)</sup> ،  
ضرورة<sup>(٣)</sup> أن العلم به انما يوجب

الملاقي للنجس ، اذ الامر بالهجر تعلق بعين الرجز لا بما هو أعم من العين والملاقي .  
وأما الثاني فلضعف الرواية سنداً ودلالة .

أما الاول فبعمرو بن شمر ، حيث ان النجاشي ضعفه بقوله : « ضعيف جداً »  
ولاجله لا يعتد بتوثيق أبواب كامل الزيارات وتفسير القمي والمستدرک ، وغاية  
المعارضة هي صيرورة الرجل مجهولاً .

وأما الثاني ، فبأن ظاهرها الملازمة بين حرمة الشيء سواء كان نجساً أم طاهراً  
وبين حرمة ملاقيه ، لان الميتة المحرمة لاتختص بالنجاسة وهي ميتة الحيوان الذي  
له نفس سائلة ، وليس هذا هو المدعى الذي استدل عليه بهذه الرواية ، بل المدعى  
هو الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه ، فالاستدلال بها على المطلوب  
منوط باختصاص الحرام بما اذا كان نجساً ، وأما اذا كان طاهراً كميته الحيوان  
الذي ليس له دم سائل فلا يكون ملاقيه حراماً وواجب الاجتناب ، وهذا خارج  
عن طريق الاستدلال بالرواية .

وعليه ، فبعد قصور الدليل عن اثبات نجاسة الملاقي بناء على القول بالسراية  
تعين الالتزام بمذهب المشهور من كون نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه  
لاجل التبعيد الخاص ، لا لتبعيته للملاقي .

(١) أي : أن مقتضى مثل « والرجز فاهجر » هو الاجتناب عن النجس المعلوم  
اجمالاً بين الطرفين وعن الملاقي لأحدهما ، فضمير « عنه » راجع الى الملاقي .  
(٢) يعني : كما يجب الاجتناب عن الملاقي .

(٣) تعليل لقوله : « لا مجال » وحاصله : منع الاقتضاء المزبور ، لما عرفت  
من بطلان مبنى السراية بقولنا : « الا أن كلا هذين الامرين ممنوع . . . » وعليه

تنجز الاجتناب عنه <sup>١</sup> لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر <sup>٢</sup> لم يعلم حدوثه وان احتمل .

وأخرى <sup>٣</sup> يجب الاجتناب عما لاقاه دونه فيما لو علم اجمالاً

فينحصر الوجه في وجوب الاجتناب عن المتنجس بالملاقاة بالتعبد الشرعي، وحيث ان الملاقاة للنجس مشكوكة في المقام ، فيشك في حدوث فرد آخر للنجس ، ومقتضى الاصل عدمه ، فلا موضوع لوجوب الاجتناب عن الملاقي .

(١) هذا الضمير وضمير « به » راجعان الى النجس .

(٢) وهو الملاقي ، و « لم يعلم » صفة له « فرد آخر » يعني : لم يعلم بعلم اجمالي منجز ، والا فكون الملاقي مورداً لعلم اجمالي آخر حادث بينه وبين طرف الملاقي غير قابل للانكار، لكنه لا أثر له بعد تنجيز العلم الاجمالي الاول الحاصل بين الملاقي وطرفه . وقد عرفت أن من شرائط منجزية العلم الاجمالي عدم سبق تنجز التكليف الى بعض الاطراف بمنجز شرعي أو عقلي . وضمير « حدوثه » راجع الى « فرد » وضمير « احتمل » الى حدوثه .

وقد تحصل مما أفاده المصنف في الصورة الاولى وهي الاجتناب عن الملاقي: أن الملاقي على تقدير تنجسه بالملاقاة موضوع آخر لخطاب وجوب الاجتناب ، ومخالفة هذا الخطاب وموافقته أجنبيتان عن اطاعة خطاب الملاقي وعصيانه كما عرفت مفصلاً .

(٣) عطف على قوله: « تارة » وإشارة الى الصورة الثانية وهي وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي ، واقتصر المصنف في الفوائد على ذكر المورد الثاني المذكور هنا ولم يتعرض للمورد الاول ، ولما كان حكمه بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي مستبعداً في بادئ النظر، إذ الملاقي هو المنشأ لاحتمال

نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه ، فالحكم به في الملاقي دون الملاقي كأنه من قبيل زيادة الفرع على الاصل ، كان اللازم بيان مقصود المصنف ( قده ) كما هو حقه حتى يظهر حال بعض الاشكالات التي توجهت عليه ، وقد ذكر (قده) لهذه الصورة الثانية موردين ، واعتمدنا في بيان مرامه في المورد الثاني منهما على كلماته الشريفة في الفوائد ، فنقول وبه نستعين :

المورد الاول مما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي ما أفاده بقوله: « فيما لو علم نجاسته » وتوضيحه : أنه اذا علمنا ظهراً بنجاسة الثوب أو الاناء الاحمر مثلاً ، ثم حصل لنا العلم عصراً بنجاسة الاناء الابيض أو الاحمر صيحاً وملاقة الثوب للاناء الابيض وجب الاجتناب عن الملاقي وهو الثوب والاناء الاحمر مقدمة لامتنال خطاب « اجتنب عن النجس » المعلوم بالعلم الاجمالي الاول الحادث بينهما ظهراً ، ولا يجب الاجتناب عن الملاقي أعني الاناء الابيض ، لان وجوب الاجتناب عنه ان كان لاجل العلم الاجمالي الثاني الحادث عصراً بينه وبين الاناء الاحمر ، فهو غير منجز بعد تنجيز العلم الاجمالي الاول الحادث ظهراً . وان كان لاجل ملاقة الثوب له فهو غير مؤثر ، لان الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غير معلوم الحدوث ، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاته .

وبالجملة : فهنا علم اجمالي سابق منجز وهو الحاصل بين الملاقي - الثوب - وبين الاناء الاحمر ، وعلم اجمالي لاحق غير منجز وهو الحاصل بين الملاقي - الاناء الابيض - وبين الاناء الاحمر ، فيصير الملاقي مشكوك النجاسة بالشك البدوي ، فتجري فيه أصالة الطهارة أو غيرها بلا مانع ، اذ المانع وهو العلم بتكليف فعلي على كل تقدير مفقود ، لان التكليف المعلوم لو كان هو المررد بين الملاقي وبين الاناء الاحمر فلا علاقة له بالملاقي ، وان كان هو المررد بين الملاقي

نجاسته<sup>١</sup> أو نجاسة شئىء آخر، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم<sup>٢</sup> بنجاسة الملاقي أو ذاك الشئىء<sup>٣</sup> أيضاً<sup>٤</sup>، فان<sup>٥</sup> حال (x) الملاقي

وبين الاناء الاحمر فهو غير مؤثر فيه ، لعدم تنجيذه ، كما لم يؤثر في الملاقي في الصورة الاولى .

وقد يشكل حكمه ( قدسه ) بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقي بما حاصله : أن العلم مرآة لمتعلقه وكاشف عنه ، فالعبرة بتقدم زمان المنكشف وتأخره ، لا بتقدم زمان حصول العلم ، وحيث ان نجاسة الملاقي متقدمة زماناً فلا بد من رعاية العلم الثاني لا العلم الاول الدائر بين الملاقي والطرف . لكن يندفع بأن العلم موضوع لحكم العقل بالتنجيز وان كان طريقاً الى متعلقه ، لاحظ تفصيل المناقشة في التعليقة .

(١) الضمير راجع الى الموصول في « عمالاقاه » المراد به الملاقي ، وضمير « دونه » راجع الى الملاقي .

(٢) هذا هو العلم الاجمالي الثاني الذي حدث عصرأ في المثال السابق بين الازء الابيض والاحمر فاقداً لشرائط التنجيز .

(٣) المراد به عدل الملاقي وهو الاناء الاحمر في المثال المتقدم ، وفرضنا أن الملاقي هو الاناء الابيض والملاقي هو الثوب .

(٤) يعني: كما حصل العلم الاجمالي أو لا بين الملاقي وطرفه أي الاناء الاحمر .  
(٥) تعليل لقوله : « يجب الاجتناب عمالاقاه دونه » والوجه في كون الملاقي في هذه الصورة كالملاقي في الصورة السابقة في عدم وجوب الاجتناب عنه ما تقدم من تنجز وجوب الاجتناب عن طرفه وهو الاناء الاحمر بالعلم الاجمالي الاول الحادث ظهراً بينه وبين الملاقي أعني الثوب ، فيكون العلم الثاني الحادث عصرأ

في هذه الصورة بعينها حال ملاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي<sup>١</sup> ، وأنه<sup>٢</sup> فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً ، لا اجمالاً ولا تفصيلاً<sup>٣</sup> .  
وكذا<sup>٤</sup> لو علم بالملاقاة ، ثم حدث العلم الاجمالي ، ولكن

بين الملقى أي الابيض وطرفه أي الاحمر فاقداً لصفة التنجيز بالنسبة اليهما ، فلا يجب الاجتناب عنهما بلحاظ هذا العلم، وانما يجب الاجتناب عن الاناء الاحمر باعتبار كونه طرفاً للعلم الاجمالي الاول المنجز .

(١) أي : العلم الاجمالي المنجز .

(٢) معطوف على عدم ، وضميره وضمير « كونه » راجعان الى الملقى .

(٣) أما تفصيلاً فواضح، وأما اجمالاً فلما عرفت من عدم كون الملقى طرفاً للعلم اجمالي منجز .

(٤) يعني : يجب الاجتناب عن الملقى دون الملقى، وهو اشارة الى المورد الثاني من الصورة الثانية، وهي ما يجب فيه الاجتناب عن الملقى دون الملقى وهو حصول العلم بالملاقاة ثم العلم الاجمالي بنجاسة الملقى أو طرف الملقى، وخروج الملقى عن محل الابتلاء وصيرورته مبتلى به ثانياً، توضيحه: أنه اذا علمنا - في فرض المثال السابق - بنجاسة الثوب أو الاناء الابيض ثم بملاقاة الثوب للناء الابيض في الساعة الاولى وخرج الاناء الابيض الملقى عن محل الابتلاء ثم علمنا في الساعة الثانية بنجاسة الثوب الملقى أو الاناء الاحمر ، ثم صار الاناء الابيض مبتلى به ثانياً وجب الاجتناب عن الثوب الملقى والاناء الاحمر دون الاناء الابيض الملقى .

والوجه في ذلك: أما وجوب الاجتناب عن الثوب والاناء الاحمر فلتنجيز العلم



## كان الملاقي خارجاً عن محل الابتلاء

الاجمالي الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين نجاسته ونجاسة الاناء الاحمر ، فيكون الاجتناب عن كل منهما مقدمة علمية لامثال خطاب « اجتنب عن النجس » المررد بينهما. وأما عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي - أي الاناء الابيض - فلعدم توجه تكليف اليه ، لعدم كونه طرفاً لعلم اجمالي منجز ، أما بالنسبة الى العلم الاجمالي الاول الذي كان بينه وبين الثوب فلخروجه عن محل الابتلاء ، وقد عرفت في التنبيه الثاني أن الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعلية التكليف ، وأن من شروط تنجيز العلم الاجمالي الابتلاء بجميع الاطراف ، وأما بالنسبة الى العلم الاجمالي الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين ملاقيه - أعني الثوب - وبين الاناء الاحمر فهو وان كان منجزاً ، لكنه - أي الملاقي - ليس طرفاً له .

وأما بالنسبة الى العلم الاجمالي الاول - بعد صيرورته مبتلى به ثانياً - فلأن تنجيز العلم الاجمالي الثاني يكون مانعاً عن تنجزه ، لما عرفت سابقاً من أن المنجز لا يتنجز ثانياً ، ولا يحدث بضمه - بعد الابتلاء به ثانياً - الى الاحمر فرد آخر من المشتبه يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثال علم اجمالي منجز ، لاحتمال أن يكون النجس الواقعي هو الاناء الاحمر ، فلا يعلم حدوث خطاب بـ « اجتنب عن النجس » مررد بينه وبين الاناء الاحمر حتى يكون الاجتناب عنه مقدمة علمية لامثاله .

فالمتحصل : أن العلم الاجمالي في هذا المورد الثاني من الصورة الثانية غير منجز بالنسبة الى الملاقي ، كما كان كذلك في المورد الاول منها ، وكالملاقي في الصورة الاولى .

فان قلت : العلم الاجمالي بوجوب النجس بين الملاقي والطرف قد حصل حسب الفرض ، وهو يقتضي تنجز وجوب الاجتناب عنهما فعلاً بشرط الابتلاء بهما ،

فاذا حصل الشرط ودخل الملاقي في مورد الابتلاء فقد أثر العلم أثره ، والا لزم انفكالك العلة التامة - وهو العلم الاجمالي بوجود النجس - عن معلولها وهو التنجيز ، أو عدم كون العلم بوجود النجس المبتلى به علة ، وهو خلف .

قلت : التكليف بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المررد بين الملاقي - الثوب - وطرفه قبل الابتلاء بالملاقي - وهو الاناء الابيض - منجز يجب الاجتناب عن طرفيه من باب المقدمة العلمية ، وبعد الابتلاء بالملاقي لم يعلم حدوث تكليف آخر بالاجتناب عن الملاقي أو الطرف حتى يتنجز بحصول شرط التنجيز وهو الابتلاء ، لفرض قصور هذا العلم عن التأثير بعد تنجز حكم الطرف بالعلم الاول ، فلا مقتضي لتنجيز العلم الثاني الحاصل بين الملاقي المبتلى به وطرفه فضلاً عن أن يكون علة تامة له حتى يجب الاجتناب عن الملاقي من باب المقدمة العلمية . ان قلت : سلمنا عدم كون الملاقي طرفاً لعلم اجمالي منجز كما تقدم ، الا أنه بعد الابتلاء به يجب الاجتناب عنه من جهة اقتضاء نفس العلم الاجمالي الاول المررد بين الملاقي والطرف لتنجزه ، وذلك لان الملاقي فرع له في النجاسة ، والمنظور اليه بالاصالة هو الملاقي بعد الابتلاء به ، ولا يصح قصر النظر على التابع والفرع وترك المتبوع والاصل ، وعليه فالملاقي لا يحتاج في تنجز حكمه الى علم اجمالي منجز يقع هو طرفاً له ، بل يكفي في تنجزه تنجز الخطاب في الملاقي ، والا لزم زيادة الفرع على الاصل في الحكم .

قلت : وقع الخلط بين التبعية في الوجود الخارجي والوجود العلمي التنجزي بيانه : أن نجاسة الملاقي - على تقديرها واقعاً - تابعة في الوجود الخارجي لنجاسة الملاقي ، وهذا مسلم لا ريب فيه ، الا أن المفروض - بناء على التعبد - اختصاص الملاقي بخطاب آخر غير خطاب الملاقي ، وتنجز خطابه ليس متفرعاً على تنجز

في حال حدوثه <sup>(١)</sup> وصار مبتلى به بعده .

### وثالثة <sup>(٢)</sup> يجب الاجتناب

خطاب الملاقي ، فالعلم الاجمالي الاول الحادث بين الملاقي والطرف نجس التكليف بينهما ولم ينجزه في الملاقي، لخروجه عن محل الابتلاء، وبعد الابتلاء به لم يبق عليه منجز كما عرفت مفصلاً. ولو كانت التبعية في التنجز ثابتة للزم الحكم بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقي قبل الابتلاء بالملاقي لفرض تبعية حكم الملاقي المنجز لحكم ملاقاته ، مع أنه لا يلتزم به كما هو واضح ، فان الملاقي لازم الاجتناب ، هذا بيان مقصود المصنف على ضوء ما أفاده في الفوائد بتوضيح منا . ثم ان شيخنا الاعظم (قده) تعرض لهذه الصورة وحكم فيها أيضاً بوجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي، ولكنه لم يفرض دخول الملاقي في محل الابتلاء كما فرضه المصنف، قال (قده) : « ولو كان ملاقة شياً لاحد المشتبهين قبل العلم الاجمالي وفقد الملاقي - بالفتح - ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي ، لان أصالة الطهارة في الملاقي - بالكسر - معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الاخر ، لعدم جريان الاصل في المفقود » .

والوجه في عدم جريان الاصل فيه حتى يعارض أصل الطرف ويسلم أصل الملاقي عن المعارضة هو: أن الخارج عن محل الابتلاء كما لا يكون متعلقاً للحكم الواقعي كما عرفت في التنبيه الثاني، كذلك لا يكون مورداً للأصل العملي، ضرورة عدم ترتب ثمرة عملية على جريانه فيه، فلا يجري حتي تصل النوبة الى المعارضة، هذا .

(١) أي : حدوث العلم الاجمالي ، وضمير «بعده» راجع الى حدوثه ، واسم

« صار » ضمير راجع الى الملاقي .

(٢) هذا اشارة الى الصورة الثالثة التي حكم (قده) فيها بوجوب الاجتناب

عنهما<sup>١</sup> فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة ، ضرورة<sup>٢</sup> أنه حينئذ<sup>٣</sup> نعلم اجمالاً اما بنجاسة الملقى والملاقي أو بنجاسة

عن المتلاقيين والطرف ، وهو فيما اذا كانت الملاقاة قبل العلم الاجمالي بوجود النجس بين الملقى وطرّفه ، كما اذا علم أولاً بملاقاة ثوب للاناء الابيض ، ثم علم اجمالاً باصابة النجس - قبل الملاقاة - بأحد الانائين الابيض والاحمر ، فيجب الاجتناب عن الجميع ، للعلم بتعلق خطاب الاجتناب اما عن الملقى والملقى وهما الثوب والاناء الابيض ، واما عن الاناء الاحمر الذي هو طرف الملقى ، فيجب الاجتناب عن كل واحد من الثلاثة مقدّمة لحصول العلم بموافقة خطاب « اجتنب عن النجس أو المتنجس » المفروض تنجزه بهذا العلم الاجمالي .

فالمقام نظير العلم الاجمالي باصابة النجس باناء كبير أو بانائين صغيرين في كونه موجباً لوجوب الاجتناب عن الثلاثة . وعليه فتقدم العلم بالملاقاة على العلم الاجمالي بنجاسة الملقى وطرّفه يجعل المتلاقيين معاً طرفاً من أطراف العلم الاجمالي ، والمفروض عدم وجود المانع من منجزية هذا العلم ، لعدم تنجز التكليف قبله بمنجز آخر في بعض الاطراف حتى لا يؤثر هذا العلم الذي له أطراف ثلاثة في التنجز . وهذا بخلاف الصورتين المتقدمتين ، فانه قد سبق التنجز الى الملقى والطرف في الصورة الاولى ، والى الملقى والطرف في الصورة الثانية .  
وبالجملة : فالعلم الاجمالي هنا بالنسبة الى الجميع من المتلاقيين والطرف منجز بلا اشكال .

(١) أي : عن الملقى والملقى .

(٢) تعليل لوجوب الاجتناب عن المتلاقيين وطرّف الملقى ، وقد عرفته .

(٣) يعني : حين حدوث العلم بالملاقاة الحاصل قبل العلم الاجمالي بنجاسة

شيء آخر كما لا يخفى، فيتنبجز التكليف بالاجتناب عن النجس في  
البين ، وهو الواحد <sup>(١)</sup> أو الاثنان <sup>(٢)</sup> ( \* )

(١) كالاناء الاحمر في المثال ، وضمير « وهو » راجع الى « النجس » .

(٢) وهما المتلاقيان ، كالثوب والاناء الابيض في المثال المذكور .

(\*) وتفصيل الكلام في المقام منوط بذكر مقدمتين :

الاولى : أنه يعتبر في جريان الاصل في ما يلاقي بعض أطراف الشبهة المقرونة  
بالعلم الاجمالي أمور :

الاول : عدم جريان الاصول في أطرافها حتى يجري الاصل في الملاقي  
بلامانع من تعارض أو حكومة ، فلو فرض جريانها فيها - كما اذا قلنا ان المانع عن  
جريانها في أطراف العلم الاجمالي هو العلم بالمخالفة العملية ، ولم يلزم ذلك في  
مورد كجريان الاستصحاب في معلومي النجاسة فيما اذا علم اجمالاً بطهارة أحدهما ،  
حيث ان استصحاب نجاستهما لا يوجب العلم بالمخالفة العملية - جرت الاصول  
في الاطراف ، وخرج هذا الفرض عن حكم مسألة الملاقة ، ضرورة أن ما يلاقي  
مستصحب النجاسة محكوم بالنجاسة بلا كلام كالملاقي لمعلومها ، لحكومة  
استصحاب نجاسة الملاقي عليه .

والحاصل : أن النزاع في حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة  
مختص بما اذا لم تجر الاصول في أطرافها ، فلو جرت فيها خرج ما يلاقي بعضها  
عن حريم هذا البحث .

ومما ذكرنا يظهر أنه لا منافاة بين فعلية الحكم وجريان الاصول في الاطراف  
كما عرفت في استصحاب النجاسة في معلومي النجاسة مع العلم الاجمالي بطهارة  
أحدهما ، فلا ملازمة بين فعلية الحكم وتساقط الاصول مطلقاً كما قيل بها .

الثاني : اختصاص الملافة ببعض الاطراف ، فالملاقي لجميعها أو لأكثر من عدد المعلوم بالاجمال - كملاقاته لثلاثة من أربعة مع كون المعلوم اثنين - واجب الاجتناب، لكونه معلوم النجاسة تفصيلاً، وهو خارج عن حيز هذا البحث، كخروج الملاقي المتعدد بمقدار عدد الملاقي عن حريمه ، وقد أشرنا الى هذا الامر في التعليقة على قول المصنف : « ملافة شيء مع أحد أطراف النجس » .

الثالث: أنهم لما بنوا نزاع وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدمه على الخلاف في وجه نجاسة ملاقي النجس ، وأنه هل هو التعبد أم السراية ، فعلى الاول لا يجب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف العلم الاجمالي ، وعلى الثاني يجب ذلك ، فلا بأس بالتعرض اجمالاً للخلاف المزبور حتى تظهر حقيقة الحال .

فتقول : لا اشكال نصاً وفتوى ، بل وضرورة في نجاسة ملاقي النجس ولزوم الاجتناب عنه ، وانما الخلاف في وجه نجاسته وأنه هل هو التعبد المحض بمعنى كون نجاسة الملاقي مجعولاً شرعياً بالاستقلال في قبال جعل النجاسة للملاقي وفي عرضه ، نظير تشريع النجاسة للخنزير والكافر؟ أم السراية يعني سراية النجاسة من الملاقي الى الملاقي ، وهي اما بنحو الاكتساب بمعنى كون نجاسة الملاقي ناشئة ومسببة عن نجاسة الملاقي كتسبب حرارة الماء عن حرارة النار ، وعليه فتكون نجاسة الملاقي في طول نجاسة الملاقي لافي عرضها. واما بنحو الانبساط بمعنى اتساع دائرة النجاسة وصيرورة نجاسة الملاقي من مراتب نجاسة الملاقي، بل هي عينها كاتقسام النجس الى قسمين ، فلا تكون نجاسة الملاقي فرداً آخر في عرض نجاسة الملاقي كما في التعبد المحض وهي الصورة الاولى، ولاناشئة عن الملاقي وفي طول نجاسته كما هو مقتضى المعنى الاول من السراية، وانما هي

• • • • •  
• • • • •

بعض النجاسة التي اتسعت دائرتها .

هذا ما قيل أويمكن أن يقال من الوجوه المحتملة ثبوتاً لنجاسة ملاقي النجس ،  
فالكلام يقع في مقامين : الاول فيما يترتب على الوجوه المزبورة من الثمرة ،  
والثاني فيما يمكن استظهاره في مقام الاثبات من الادلة .

أما المقام الاول ، فمحصله : أنه بناء على التعبد المحض لا ينبغي الاشكال في  
عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي ، للشك في تشريع النجاسة له ، وانقطع بعدم  
انطباق المعلوم اجمالاً عليه ، اذ المفروض أنه على تقدير ملاقاته للنجس يكون  
فرداً آخر للنجس غير المعلوم اجمالاً ، وحيث ان نجاسة الملاقي غير معلومة ،  
فلا محالة تكون فردية ملاقيه للنجس أيضاً غير معلومة ، فالعلم الاجمالي بنجاسة  
الملاقي والملاقي والطرف ليس علماً بتكليف فعلي على كل تقدير ، وانما يكون  
فعلياً على تقدير ملاقاته للنجس المعلوم بالاجمال ، ضرورة أن طرف الملاقي  
ان كان هو المعلوم بالاجمال فقد تنجز بالعلم الاجمالي الاول ، ولا معنى لتنجز المنجز  
ثانياً كما سيظهر وجهه ، كما أن حكم ملاقي النجس من حيث اعتبار التعدد وعدمه  
في التطهير تابع لدليله ولا يشمل دليل نفس النجس ، اذ المفروض كون نجاسته  
أجنبية عن نجاسة الملاقي .

وكذا الحال بناء على السراية بمعنى الاكتساب ، لانه يشك في ملاقاته للنجس  
التي تكون سبباً لنجاسته ، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي حينئذ .

نعم بناء على السراية بمعنى الانبساط واتساع دائرة النجاسة يجب الاجتناب  
عن الملاقي ، لانه في عرض الملاقي طرف للعلم الاجمالي ، فتكون الاطراف  
ثلاثة ، وهي المتلاقيان وطرف الملاقي ، ولا طولية حينئذ بين الملاقي والملاقي

حتى يقال : ان أصل الملاقي يجري في طول أصل الملاقي من دون مانع من التعارض ، ولا يجب الاجتناب عن الملاقي لسلامة أصله النافي لوجوب الاجتناب عنه عن المعارض . بل يكون الملاقي في عرض الملاقي وطرفه ، فيكون الاصل الجاري فيه في عرض الاصل الجاري في الملاقي وطرفه ، فتساقط الاصول الجارية في الاطراف الثلاثة ، فيكون الكل محكوماً بلزوم الاجتناب .

وبالجملة : ففي صورة التعبد ، وكذا بناء على السراية بمعنى الاكتساب لا يجب الاجتناب عن الملاقي ، لجريان الاصل المرخص فيه بلا مانع ، لكونه في طول الملاقي لافي عرضه حتى يسقط بالتعارض ، وأما بناء على السراية بمعنى الانبساط فنفس دليل النجس كما يقتضي الاجتناب عن النجس ، كذلك يقتضي وجوبه عن ملاقيه أيضاً ، لانه عينه عنواناً ، نظير دليل حرمة الريبة على زوج أمها المدخول بها ، فان نفس دليل حرمة الريبة يدل على حرمة بناتها وان نزلن أيضاً عليه ، لصدق الريبة عليهن كصدقها على بنت الزوجة بلا واسطة ، هذا .

وأما المقام الثاني ، فمحصله : أن الظاهر من التعبيرات الواردة في النص والفتوى نظير « اذا بلغ الماء قدر كر لم ينجسه شيء » و « يفعل » و « ينجسه » ونظائرهما هو كون النجس سبباً لنجاسة ملاقيه ، حيث ان التنجيس أسند الى نفس النجس ، وظهور الاسناد في السببية لا ينكر ، نظير اسناد حرارة الماء الى النار . وهذا المعنى - أي كون النجس سبباً لنجاسة ملاقيه - هو السراية بمعنى الاكتساب الذي عبر به شيخنا المحقق العراقي ( قده ) ، لكن لايراد بهذه السببية السببية التكوينية ، اذ النجاسة حكم شرعي ، وليست أمراً تكوينياً حتى تنشأ عن أمر تكويني كحركة المفتاح الناشئة عن حركة اليد ، ولا السببية التشريعية ، اذ



لازمها عدم مجعولية النجاسة، حيث ان المعلول من رشحات العلة، مع أنها كسائر الاحكام الشرعية من الافعال الاختيارية للشارع ومجعولاته .

مضافاً الى ما ثبت في محله من امتناع جعل السببية، بل المراد بالسببية هنا جعل الشارع النجاسة لشيء عند ملاقاته للنجس .

ومع ما ذكرنا من المراد بالسببية، فالتعبير بها هنا كما في تقرير<sup>(١)</sup> بحث المحقق العراقي ( قده ) لا يخلو من مسامحة ، فالاولى التعبير بالموضوع دون السبب ، واذ كان المراد بالسبب في قولنا: « الدلوك سبب لوجوب الصلوة » و« الاستطاعة سبب لوجوب الحج » و« البيع سبب للملكية » ونحو ذلك موضوعية هذه الامور للوجوب والملكية ، بمعنى أن الشارع عند تحقق هذه الامور ينشئ الحكم التكليفي أو الوضعي .

ففي المقام يراد من سببية النجس لنجاسة ملاقيه أن ملاقي النجس موضوع لحكم الشارع بنجاسته، فالملاقاة محققة لملاقي النجس الذي هو موضوع الحكم، لا واسطة ثبوتية أي علة لتشريع الحكم للموضوع ، ضرورة أن علته هي الملاك القائم بالموضوع الداعي الى جعل الحكم له، ولا واسطة عروضية وهي المصححة لاسناد الحكم الى ذي الواسطة مجازاً كعروض الحركة لجالس السفينة بواسطة حركة السفينة ، حيث ان اسناد الحركة الى ذي الواسطة وهو الجالس مجازي ، والى نفس الواسطة وهي السفينة حقيقي ، فان الواسطة بهذا المعنى لا تنطبق على الملاقاة التي هي الواسطة العروضية على الفرض ، اذ لازمه كون اسناد النجاسة الى نفس الملاقاة حقيقياً والى ذي الواسطة وهو الملاقي مجازياً ، وهذا خلف ،

اذ المقصود اثبات النجاسة لنفس الملاقي دون الملاقة . مضافاً الى أنه لامعنى  
لنجاسة الملاقة .

ولا واسطة اثباتية محضة ، وهي ما يوجب التصديق بثبوت الحكم للموضوع  
من دون دخل له في تشريع الحكم ، وذلك لان الملاقة كما مر آنفاً مقومة  
للموضوع وهو عنوان الملاقي للنجس الذي هو متأخر رتبة عن الملاقة ،  
والحكم متأخر رتبة عن الموضوع ، فالحكم متأخر عن الملاقة برتبتين ، فلو كانت  
الملاقة واسطة في الاثبات كانت متأخرة عن الحكم ، وهو دور أوخلف .

ومما ذكرنا يظهر غموض ما في حاشية<sup>(١)</sup> بعض المدققين ( قد ه ) على المتن  
من جعل الملاقة واسطة ثبوتية وعروضية واثباتية ، فلاحظ كلامه رفع الله تعالى  
مقامه .

وكيف كان ، فالحق ما تقدم من أن الذي يمكن استظهاره من النص والفتوى  
هو سببية النجس لنجاسة ملاقيه بالمعنى المتقدم من السببية . ولا منشأ لاستظهار  
الوجهين الاخرين - وهما التبعيد المحض والسراية بمعنى الانبساط - منهما ،  
فلوجه للمصير اليهما ، مضافاً الى أنهما يوجبان عرضية نجاسة الملاقي وملاقيه ،  
ووحدة رتبة الاصلين الجارين فيهما الموجبة لتساقطهما ، مع أنه خلاف ما بنوا  
عليه من طولية أصليهما الموجبة لحكومة أصل الملاقي على أصل ملاقيه .

وأما ما قيل في وجه عدم تمامية السراية بمعنى الانبساط من استلزامه عدم  
انفعال ما يلاقي الماء القليل المتنجس بالنجاسة المستهلكة فيه ، بتقريب : أنه  
اذا وقعت قطرة بول مثلاً في الماء القليل ، ثم لاقى الماء ثوب ، فانه يلزم بناء على

السراية بمعنى الانبساط عدم نجاسة الثوب، اذ المفروض استهلاك البول في الماء واناطة نجاسة الملاقى بسراية عين النجس اليه ، ومن المعلوم انعدام النجس عرفاً بسبب الاستهلاك في الماء القليل ، فلا وجود له حينئذ حتى يسري الى الثوب ، فلا بد من الحكم بطهارة الثوب ، مع أن المسلم نجاسته ، فالتسالم على نجاسة ما يلاقي هذا الماء القليل يكشف عن عدم صحة المبنى أعني السراية بمعنى الانبساط .

ففيه : أن الحكم بعدم نجاسة الثوب في المثال المتقدم لوقيل به مبني على عدم منجسية المتنجس وانحصار التنجيس في الاعيان النجسة ، وهو فاسد ، فان المتنجس أيضاً منجس ، ومن المعلوم أن الماء القليل المنفعل يسري الى ملاقيه ، فينجسه ، فبطان هذا الحكم من هذه الجهة ، لا أنه لازم للسراية بمعنى الانبساط حتى يكون بطلانه كاشفاً عن عدم صحة هذا المبنى .

فالعمدة في بطلان السراية بمعنى الانبساط عدم الدليل عليها ، وتسالمهم على طولية أصلي الملاقى وملاقيه ، كما أن هذا التسالم يكشف أيضاً عن بطلان التعبد المحض المستلزم لعرضية أصلي الملاقى وملاقيه ، فتأمل جيداً .

المقدمة الثانية : أن منجزية العلم الاجمالي منوطة بتعلقه اما بتكليف فعلي على كل تقدير بمعنى تنجز التكليف المعلوم بالاجمال وفعليته في أي طرف من الاطراف كان ، كالعلم بوجود الظهر أو الجمعة ، واما بما هو تمام الموضوع للحكم الفعلي كالعلم بخميرية أحد الاناثين ، فيجب ترتيب آثار المعلوم بالاجمال في كل ما يكون مقدمة لتحقق العلم بالامثال .

وأما اذا لم يكن كذلك بسأن تعلق بما هو جزء الموضوع لحكم الشارع

لم يكن العلم الاجمالي منجزاً، كما اذا علم بأن أحد الجسدين ميت انسان والاخر جسد حيوان ، فان هذا العلم الاجمالي لا يوجب حكم الشارع بوجود غسل المس ، لان حكمه مترتب على مس ميت الانسان ، وهذا العلم قد تعلق بجزء موضوع الحكم وهو كون الممسوس ميتاً ، أما جزؤه الاخر - وهو كونه انساناً - فلم يعلم حتى ينتجز حكمه ، لاحتمال كون الممسوس جسد الحيوان ، ومعه يجري الاصل النافي مثل أصالة عدم تحقق موجب الغسل أو أصالة البراءة عن وجوبه . وهذا بحسب الكبرى من المسلمات، الا أنه وقع الكلام في تطبيقها على بعض الموارد، فمنها مسألة ملاقي بعض الاطراف ، فان موضوع حكم الشارع بالتنجس هو ملاقة التنجس على وجه خاص ، والمفروض عدم احرازه في ملاقي بعض الاطراف ، فلا وجه للحكم بالنجاسة ، وسيأتي التعرض له .

ومنها : ما اذا علم اجمالاً ببعضية احدى الشجرتين أو احدى الدارين ، فهل يلزم ترتيب ما للمعلوم بالاجمال من الاحكام التكليفية والوضعية على كل واحد من الطرفين أم لا ؟ وقد عد المحقق النائيني ( قدّه ) هذه المسألة أجنبية عن تلك الكبرى ، وأنه لا بد من ترتيب آثار المغصوب وأحكامه على كل واحدة من الشجرتين والدارين والمنافع والتوابع المتصلة والمنفصلة «لان وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب مما يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب ، فان النهي عن التصرف في المغصوب نهى عنه وعن توابعه ومنافعه، فيكفي في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجددة فعلية وجوب الاجتناب عن ذي المنفعة وتنجزه بالعلم التفصيلي أو الاجمالي»<sup>(١)</sup> .

فالعلم بغصية احدى الشجرتين كما يترتب عليه حرمة التصرف تكليفاً في الاصل والمنافع والتوابع ، كذلك يترتب عليه الحكم الوضعي وهو ضمان نفس العين ومنافعها المتجددة . والثمرة وان لم تكن موجودة حين وضع اليد على الشجرة حتى يحرم التصرف فيها ، الا أن ملاكها قد تم بغصب العين المحرم تكليفاً والموجب ل ضمانها و ضمان منافعها الموجودة حين الغصب والمتجددة بعد ذلك ، فبمجرد وجود الثمرة تترتب حرمة التصرف فيها لا محالة ، هذا .

ولا يخفى أن ما أفاده (قده) لا يخلو من تأمل ، لاندرج المقام في تعلق العلم الاجمالي بجزء الموضوع ، فلا يحكم بحرمة التصرف في ثمرة احدى الشجرتين كما لا يحكم ب ضمانها ، فان مجرد العلم بكبرى الحكم لا يوجب اشتغال الذمة به ما لم تحرز صغراها خارجاً ، والمفروض عدم احراز صغروية الثمرة المتصرف فيها لثمرة الشجرة المغصوبة ، حتى يحكم عليها شرعاً بالحرمة والضمان ، لاحتمال كونها من الشجرة المباحة ، كما تقدم في مثال مس أحد الجسدين ، فيجري الاصل الموضوعي ان كان ، والافصالة البراءة عن الضمان . كما يجري الاصل النافي بالنسبة الى الحرمة التكليفية ، لعدم احراز التصرف العدواني في «مالغير» الموضوع للحكم بالحرمة ، فالمرجع أصالة البراءة .

والحاصل : أن ما تقدم من استتباع ضمان العين لضمان المنافع وان كان متيناً في نفسه ، الا أنه لا يكفي مجرد ذلك في الحكم ب ضمان احدى الشجرتين ، فان موضوع الحكم الشرعي هو التصرف في «مالغير» والعلم الاجمالي بغصية احدهما لا يوجب الا لزوم الاجتناب عقلاً عنهما دون الحرمة والضمان الشرعيين . وكيف كان فلنعد الى مسألة الملاقى ، وقد عرفت ابتناء القولين على السراية

والتعبد كما في الرسائل .

وأورد عليه المصنف في حاشية الرسائل بمنع ابتناء القولين على المبنيين المذكورين ، قال ( قدّه ) : « لا يخفى أن تنجس ملاقي النجس ولو جاء من قبل وجوب الاجتناب عنه بأن كان الخطاب الدال على وجوب الاجتناب عنه دالاً على وجوب الاجتناب عن ملاقيه عرفاً غير مستلزم للمحكم بنجاسة ملاقي أحد الطرفين ، لان العقل الحاكم في الباب بوجوب الاجتناب انما يحكم به من باب المقدمة العلمية ، وهذا الباب منسد في طرف الملاقي ، فكيف يتعدى حكمه الى ما ليس فيه ملاكه ومناطه ، فتأمل جيداً » .

ومحصله: أن نجاسة الملاقي تنوقف على سراية النجاسة من الملاقي المعلوم النجاسة اليه حتى يكون الملاقي محكوماً بحكم ملاقاته ، والمفروض أن الملاقاة كانت لما هو محتمل النجاسة بالاحتمال المنجز ، لكونه مقروراً بالعلم ، ولم تكن ملاقاة لمعلوم النجاسة حتى يحكم بنجاسته ، فلا وجه حينئذ لتسرية الحكم الى الملاقي ، لما عرفت من أن تمام موضوع حكم الشارع بسوجوب الاجتناب عن الملاقي هو ملاقي النجس أو المتنجس بناء على منجسيته ، وهو لم يحرز بعد حتى يشمل الدليل .

ولكن الظاهر متانة ما أفاده الشيخ ( قدّه ) ضرورة أن السراية تسوجب اتحاد المتلاقيين في الحكم ، وليس الغرض اثبات الحكم الشرعي بنجاسة الملاقي حتى يقال : ان الملاقاة هنا لمحمتمل النجاسة لامعلومها فلا يحكم بنجاسته ، بل الغرض اثبات التنجز له كتنجز ملاقاته ، لان مناط لزوم الاجتناب عقلاً عنه - وهو المقدمة - موجود في كل من المتلاقيين بوزان واحد ، حيث ان الملاقي بناء على السراية

بعض الملاقى ، فقياس المتلاقين بناء على السراية على تقسيم ما في أحد الانائين وصيرورة الاطراف ثلاثة - حيث لا شبهة حيثئذ في لزوم الاحتراز عن الكل، فتكون الملازمة حكماً بين المتلاقين كالملازمة بين أبعاض الماء الواحد في وجوب الاحتياط عقلاً ، لوجود مناط المقدمة - في محله ، بل هو عين التقسيم المزبور ، وليس قياساً فضلاً عن أن يكون مع الفارق ، بتوهم « أن وجوب الاحتياط في صورة الانقسام ليس لمجرد الملازمة ، بل لانه تفريق لما تنجز حكمه ، بخلاف ما نحن فيه ، فانه لاعمى للملازمة بين ما تنجز وما لم يتنجز » وذلك لما تقدم من أن السراية عين الانقسام المزبور الوارد على ما تنجز حكمه ، فلا يلزم الالتزام بالملازمة بين ما تنجز حكمه وما لم يتنجز حتى يكون قياساً .

والحاصل: أن منجزية العلم الاجمالي لا تقتضي أزيد من رعاية المعلوم المنجز في كل واحد من الاطراف في خصوص ما يكون مقدمة للعلم بامثاله ، كما هو كذلك بناء على السراية بمعنى الانبساط . وأما ما لا يكون مقدمة علمية له كما هو كذلك بناء على التعبد فلا يؤثر فيه العلم الاجمالي ، وقد تقدم في التوضيح ذكر بعض الامثلة له . فالحق ابتناء المسألة على ما بناها شيخنا الاعظم عليه . ولعل مراد المصنف هو السراية بمعنى الاكتساب، فان كان كذلك، فاشكاله على شيخه (قدهما) في محله .

ومما ذكرنا يظهر أن اشكال المحقق النائيني (قده) - كما في تقرير بحثه - على كلام المصنف في محله ، قال المقرر في مقام التفريع على القول بالسراية : « وقد عرفت أنه كل ما كان للمعلوم بالاجمال من الاثار والاحكام يجب ترتبه على كل واحد من الاطراف مقدمة للعلم بفراغ الذمة عما اشتغلت به ، ولا وجه لما

ذكره المحقق الخراساني (قده) من عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لاحد الطرفين وان كانت نجاسة الملاقي للنجس من الاثار المترتبة شرعاً على نفس النجس .... لانه على هذا يكون الملاقي طرفاً للعلم الاجمالي كالملاقي ، ويسقط عنه الاصل النافي للتكليف بنفس سقوطه عن الملاقي بالبيان المتقدم في منافع السدار وما يلحق بها»<sup>(١)</sup>.

لكن يرد على المحقق النائيني (قده) أن المترتب على الملاقي هو نفس التنجز الثابت للملاقي . وأما الاحكام الشرعية الثابتة للمعلوم بالاجمال ، فلا ترتب على الملاقي ولو على السراية كما هو المفروض ، لعدم العلم بانطباقه على الملاقي حتى يقال بترتبه على ملاقيه ، فالثابت له هو الحكم العقلي أعني التنجز فقط كما في نفس الاطراف .

اذا عرفت ما ذكرناه من الامور ، فتعرض لصور الملاقة وهي ثلاث على مافي المتن .

الصورة الاولى : أن تكون الملاقة بعد العلم الاجمالي بالنجس بينهما ، ويستدل على وجوب الاجتناب عن الملاقي بوجهين : الاول السراية ، وقد عرفت ضعف المبني وعدم تماميته ، وأن الحق كون الملاقي موضوعاً حادثاً للحكم بالنجاسة ووجوب الاجتناب عنه ، وحيث ان الحكم بالنجاسة في نفس الملاقي مشكوك فيه ، فيؤول الشك الى الشك في موضوعية الملاقي لها ، ومع هذا الشك كيف يحكم عليه بالنجاسة ؟

الثاني : طرفية الملاقي لعلم اجمالي حادث بوجوب الاجتناب المردد بين



الملاقي والملاقي والطرف - بعد العلم الاجمالي بوجوده بين الاصلين - بحيث يكون مجموع الثلاثة أطراف العلم الثاني ، وهذا العلم الاجمالي الثاني يقتضي كون الملاقي محكوماً بما حكم به على الاصلين ، لكون الملاقي من أطرافه كالملاقي وطرفه .

وقد أجيب عنه بوجهين :

الاول : ما أفاده شيخنا الاعظم ( قدّه ) من انحلاله بجريان الاصل النافي السليم عن المعارض في الملاقي ، لتأخره رتبة عن الاصل الجاري في الاصلين ، ضرورة أن نجاسته على تقديرها ناشئة ومسببة عن الملاقي ، وحيث يتساقط الاصلان فيهما وليس هو في رتبتهما كي يسقط أيضاً بالمعارضة فيجري بلا مانع ، وبه ينحل العلم الاجمالي الثاني ، لما ثبت في محله من انحلاله بأصل عملي يجري بلا مانع في بعض الاطراف ، هذا .

ولكن نقوش فيه تارة بما في في حقائق سيدنا الاستاد ( قدّه ) من « أنه مبني على القول بأن المانع من جريان الاصل في أطراف العلم الاجمالي هو المعارضة دون العلم الاجمالي المبني على كون العلم الاجمالي علة تامة لحرمة المخالفة القطعية الحاصلة من جريان الاصل في تمام الاطراف ، دون وجوب الموافقة القطعية . وقد عرفت أن التحقيق هو الثاني ، وحينئذ لا مجال لجريان الاصل في بعض الاطراف وان لم يكن له معارض ، لان اجراءه مخالفة احتمالية »<sup>(١)</sup> وحاصله : أن جريان الاصل في الاطراف مبني على اقتضاء العلم الاجمالي للتنجيز . وأما بناء على علية التامة له فلامجال لجريان الاصل في شيء من أطرافه وان لم يكن له معارض ،

لان اجراءه مخالفة احتمالية ، وهي تنافي وجوب الموافقة القطعية .

وأخرى : بعد فرض مسلك الافتضاء بأن اطلاق ما أفاده - من انحلال العلم الاجمالي الثاني بالاصل النافي الجاري في الملاقي السليم عن المعارض لتأخره رتبة عن الاصل الجاري في الاصلين ، حيث ان نجاسته على تقديرها ناشئة ومسببة عن الملاقي - لا يخلو من الاشكال، وذلك لسقوط أصل الملاقي في بعض الاحيان بالمعارضة أيضاً ، كما اذا كان المعلوم اجمالاً النجس المررد بين انائين ، ثم لاقى ثوب أحدهما ، فان أصالة الطهارة في الثوب وان كانت جارية فيه بلا مانع ، لعدم كونها في رتبة الملاقي حتى يعارضها الاصل الجاري فيه ، لكنها في رتبة قاعده الحل الجارية في الانائين بعد سقوط أصالتي الطهارة فيهما ، فتعارضها في هذه الرتبة وتسقط كسقوطها في الانائين أيضاً بالتعارض . ولما لم يكن أثر لاصالة الحل في الثوب فلا تجري فيه ، كما لايجري فيه أصل مرخص آخر ، فلا بد من الاجتناب عنه .

والحاصل : أن الاصل الجاري في الملاقي ليس في جميع الموارد سليماً من المعارض حتى ينحل به العلم الاجمالي الثاني ، فما أفاده الشيخ الاعظم (قده) في الجواب عن منجزية العلم الاجمالي الموجب للاجتناب عن الملاقي أخص من المدعى ، ولا يجري في جميع الموارد كما لا يخفى .

وثالثة: بأن اسناد عدم المعلول الى وجود المانع فرع تمامية المقتضي كاسناد عدم احتراق الحطب الى الرطوبة مع وجود النار، وأما مع عدم تمامية المقتضي فلا يصح اسناده الى وجود المانع، بل لابد من اسناده الى عدم المقتضي، لتقدمه رتبة على المانع، والانحلال معناه أنه لو لاه لكان العلم الاجمالي مقتضياً للتنجيز، كافتضاء

النار للاحراق لولا المانع كالرطوبة ، والمفروض أن العلم الاجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاة غير مقتض للتنجيز في حد نفسه ، لعدم امكان تنجز المنتجز ، كما سيظهر ، فعدم تنجز هذا العلم الاجمالي الثاني مستند الى عدم المقتضي له، لا الى وجود المانع ، فلا تصل النوبة الى اسقاطه عن الاعتبار بالمانع وهو جريان الاصل النافي في بعض الاطراف <sup>(١)</sup> .

هذا كله مضافاً الى أن في كلام الشيخ الاعظم مسامحة أخرى ، فان العلم الاجمالي الذي تعرض له بقوله : « ان قلت » مبني على السراية ، بشهادة نظيره بتقسيم ما في أحد الانائين وصيرورة الاطراف ثلاثة وأنه يجب الاجتناب عن الجميع . وجوابه المتقدم بيانه مبني على القول بالتعبد ، فيعود النزاع مبنائياً . الا أن يكون المقصود منع القول بالسراية بنفس هذا الجواب .

الوجه الثاني : ما أفاده المصنف من عدم العلم بفرد آخر من النجس في البين وذلك لاستحالة تنجز المنجز ، فان التكليف قد تنجز في طرف الملاقي بالعلم الاول، ولا يمكن تنجزه ثانياً بالعلم الثاني، فلا يبقى الاالشك في حدوث التكليف في الملاقي ، وهو موضوع للاصل النافي . وهكذا حكم المصنف في الصورة الثانية ، فحكم بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي فيها، لعدم العلم بفرد آخر من النجس .

وقد أورد عليه - كما عن شيخنا المحقق العراقي قدس سره - بأن التفاوت بين الصور الثلاث مبني على كون العلم الاجمالي بحدوثه موجباً لتنجز المعلوم الى الابد ، وهو ممنوع ، كيف لا يمنع ؟ ولازمه في صورة ارتفاع العلم بسبب طرؤه

الشك الساري على المعلوم أو حصول العلم بخلافه بقاء التنجز ، وهو مما يقطع بخلافه ، وهذا ظاهر في العلم التفصيلي بالوجدان فكيف بالاجمالي منه .  
 والتحقيق : أن العلم وان كان طريقاً الى متعلقه ، لكنه موضوع لحكم العقل بتنجز المتعلق ، فلبقائه دخل في بقاء حكمه كما يحدث التنجز بحدوثه ، وعلى هذا فلا أثر لسبق أحد العلمين في اسقاط العلم المتأخر حدوثه عن الاثر ، بل التنجز يستند اليهما عند تحقق اللاحق ، فالعلم السابق من حين حدوثه مستقل في تنجز حكم متعلقه الدائر بين الاصليين ويجب الاجتناب عنهما مقدمة ، فاذا حدث العلم الثاني بين الملاقي والطرف كان منجزاً بالنسبة الى الطرف أيضاً ، غاية الامر أن حدوث التنجز كان مستنداً الى العلم الاول ، وبعد حدوث الثاني يستند بقاؤه الى العلمين ويصير اللاحق جزء العلة بعد أن كان الاول هو العلة المنحصرة فيه قبل حدوث الثاني .  
 وهكذا الكلام في الصورة الثانية ، فيجب فيها الاجتناب عن الملاقي أيضاً ، ففي الصورتين يجب الاجتناب عن الجميع ، وتكون الحال كما لو علم بنجاسة انائين أو اناء ثالث حيث يجب الاجتناب عن الكل . وعليه فتأخر العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقي عن العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقي لا يخرج الملاقي عن حكم المعلوم بالاجمال ، هذا .

وأجاب عنه سيدنا الاستاد ( قدّه ) في المستمسك « بأن اناطة التنجز بالعلم حدوثاً وبقاء غاية ما تقتضيه أن التنجز في حال حدوث العلم الثاني مستند الى وجود العلم في ذلك الان ، لكن هذا المقدار لا يوجب الحاق الفرض بما لو علم بنجاسة انائين أو اناء ثالث ، اذ في هذا الفرض لما كان أحد العلمين سابقاً والاخر لاحقاً كان السابق موجباً لانحلال اللاحق به ، وسقوطه عن التأثير ، بخلاف فرض

اقتران العلمين ، فانه يمتنع أن ينحل أحدهما بالآخر ، لانه ترجيح بلا مرجح ، فان انحلال أحد العلمين بالعلم الآخر بحيث يسقط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقياً ، بل هو حكمي . . . . . »<sup>(١)</sup> .

ومحصل مراده قدس سره : أن اسناد التنجز في المقام الى أسبق العلمين وايجابيه لسقوط المتأخر عن التأثير وانحلاله به ليس بلا مرجح بل معه ، وهو سبق أحدهما على الآخر ، وهذا بخلاف فرض اقتران العلمين ، فانه يمتنع انحلال أحدهما بالآخر ، لان تساوي أقدمهما مانع عن الترجيح ، فيكون ترجيحاً بلا مرجح . والانحلال في صورة السبق عقلائي بمعنى عدم اعتناء العقلاء باللاحق وعدم كونه حجة على مؤداه ، بل الحجة عليه هو السابق .

أقول : ينبغي النظر في ما هي حقيقة التنجز ، ولماذا امتنع تنجز ما تنجز سابقاً حتى جعل ذلك من المسلمات ، فقيل : « المنجز لا ينجز ثانياً » كي يظهر حال بعض ما ورد من كلمات الاعلام في المقام ، فنقول وبسه نستعين : ان مبنى الاشكال المتقدم مقايسة تأثير العلم وسائر الحجج في التنجز بالعلل التكوينية ، والظاهر أنها مع الفارق ، وتوضيحه : أنه لا ريب في استقلال العلة التامة في التأثير ، وأنه بحدوث العلة الثانية يحصل الاشتراك فيه ، ويصير كل منهما جزء العلة بعد أن كانت الاولى تمام العلة ، فيستند سخونة الماء حدوثاً الى النار التي أوقدت تحته في الساعة الاولى ، وبقاء اليها والى النار التي أوقدت بجنبه في الساعة الثانية ، فكل من النارين تؤثر في بقاء سخونة الماء بعد أن كانت الاولى مستقلة في التأثير حدوثاً ، كاستناد الاثر اليهما حدوثاً فيما اذا أوقدنا معاً من أول الامر . وهذا كلام

(١) المستمك ، ج ١ ، ص ٢٥٥ ، ونحوه كلامه في الحقائق ص ٣١٠ ، فلاحظ

متين ، فان العلة تؤثر في المعلول في كل آن ، ولا يكفي حدوثها في بقاء الاثر الى الابد ، وهذا الحديث جار في كل مايكون مطلق وجوده مؤثراً في المعاول .  
 لكن الظاهر أن التنجز ليس كذلك ، حيث انه عبارة عن انكشاف الحكم للمكلف ووصوله اليه الموجب لانقطاع عذره الجهلي ، وحكم العقل باستحقاق العبد للمؤاخذة على المخالفة ، وهذا المعنى في نفسه غير قابل للتعدد ، فان العقل انما يحكم باستحقاق العقوبة على عصيان التكليف الواصل بالعلم أو بحجة أخرى ، ومن المعلوم أن قيام صرف الوجود من الحجة موضوع لهذا الحكم العقلي ، اذ التكليف الواحد بوصوله الى المكلف له اطاعة واحدة ومعصية كذلك ، و يترتب على عصيانه استحقاق العقاب ، وهذا الاثر باق ما دامت الحجة الاولى باقية غير مرتفعة بالشك الساري أو العلم بالخطأ ، ولا أثر لقيام الحجة الثانية على نفس الحكم في تنجيزه ، لوضوح عدم قابلية التنجز الذي هو وصول الحكم الشرعي الى المكلف بحيث تصح المؤاخذة على مخالفته للتعدد والتكرار ، فهو من قبيل تحصيل الحاصل المحال . وعليه فالمنجز الاول باق على تنجيزه الا أن ينكشف خلافه أو يزول بالشك الساري .

وعلى هذا فاذا علم اجمالاً بوجوب الاجتناب عن النجس المردد بين الاصلين فقد تنجز الوجوب فيهما ، والعلم الاجمالي الثاني الحاصل بعد الملاقاة - في الصورة الاولى - لا تؤثر شيئاً ، لانه حصل بعد قيام صرف الوجود من الحجة على وجوب الاجتناب المردد بين الملاقي وصاحبه ، وشرط منجزية العلم الاجمالي عدم سبق المنجز الى بعض الاطراف ، وامكان منجزيته على كل تقدير من تقادير احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الاطراف ، والعلم الاجمالي الثاني لا يمكن أن ينجز

على أي تقدير، إذ لو كان النجس المعلوم بالاجمال هو الملاقي، فقد تنجز وجوب الاجتناب عنه، وقد تقدم أن التنجز غير قابل للتكرار. ولو كان هو طرف الملاقي فقد تنجز أيضاً، فلا مجال لتنجزه ثانياً.

وعليه فاستحالة تنجز المنجز انما هي لاجل عدم الموضوع له، لما تقدم من أن موضوع حكم العقل هو صرف وجود الحجة، وقد قامت أولاً حسب الفرض وانكشف بها الواقع وترتب عليه حكم العقل باستحقاق العقوبة، فلا ينكشف ثانياً بوجود حجة أخرى، لعدم تحمل حكم واحد لاكتشافين يستتبع كل منهما استحقاق المؤاخذة على المخالفة، ولذا يكون العلم الثاني تردداً صورياً غير موجب لحدوث التكليف، ومن المعلوم أن المنجز هو العلم الاجمالي بالحكم الفعلي على كل تقدير، دون غيره.

وبهذا البيان يتضح مائة كلام الماتن وتمايمته، والمناقشة في الاشكال المحكي عن شيخنا المحقق العراقي (قده).

ومع الغض عما ذكرناه فما أجب به سيدنا الأستاذ (قده) بظاهره لا يخلو عن تأمل، إذ مع تسليم «اناطة التنجز في كل آن بالعلم في ذلك الان وعدم استناده الى العلم في الان قبله، لعدم كفاية حدوث العلم في التنجز الى الابد» يمكن دعوى أن اسقاط العتلاء للعلم المتأخر عن التأثير يكون من باب الخطأ في مقام التطبيق، كمسامحتهم في تطبيق الكر على مادون المقدر الشرعي بقليل، إذ لو بني على كون المنجز - وهو العلم - كسائر العلل في امكان تشريك المقتضي اللاحق في التأثير بقاء مع المقتضي السابق كان اسناد الاثر الى أسبق المقتضيين بالخصوص - في تمام الاحوال التي منها حال مقارنة المقتضي المتأخر في الوجود للسابق منهما - بضرر من العناية بحيث

لوالفتقوا اليه لرفعوا اليد عن سيرتهم، ومن المعلوم أن مثل هذه السيرة لا عبرة بها، فان امكان تأثير العلة الثانية عقلا فيما أثرت فيه العلة الاولى كاف في الردع عن هذا البناء العقلائي، فان حال العلم في منجزية معلومه حيثئذ كحال الوجود بالنسبة الى الماهية، حيث ان تحصلها في كل آن انما هو بافاضة الوجود عليها من مفيضة جل وعلا في ذلك الان، لاآن قبله ولا بعده .

وعلى هذا فاذا حصل العلم الثاني - بعد الملاقة - بوجود النجس بين الملقى والملقى وطرفه كان اسناد التنجز الى العلم الاجمالي الاول فقط ترجيحاً بلا مرجح، لعدم كون الاسبقية مرجحة عقلا بعد عدم القصور في تأثير العلم اللاحق أيضاً حسب الفرض، ولما كان تأثير كل واحد من العلمين مستلزماً لتوارد علمتين مستقلتين على معلول واحد - وهو تنجز التكليف في عدل الملقى - فلا مناص من تشريك كل منهما في التأثير واسناد التنجز اليهما معاً بقاء بعد أن استقل السابق منهما فيه حدوثاً . والحاصل : أن التخلص من الاشكال منوط بالالتزام بعدم قابلية الحكم المنجز للتنجز مرة أخرى على ما أوضحناه . فلو التزمنا بصلاحية كل واحد من العلمين للتنجز لم تكن دعوى الانحلال العقلائي مجدية فيه ، فلاحظ وتدبر .

وما قيل من : « أن التنجزات اللاحقة مستندة الى المنجز الاول ، ولذا لو خرج بعض الاطراف عن الابتلاء بقي التكليف على تنجزه في سائر الاطراف » قد عرفت المناقشة فيه ، اذ بعد تسليم صلاحية المنجزات اللاحقة للتأثير لا وجه لاستناد التنجز الى خصوص أسبق العلمين، الامع عدم قابلية المعلوم للتنجز ثانياً على ما تقدم .

وقد تحصل : أن الحكم في الصورة الاولى وهي لزوم الاجتناب عن الملقى



.....  
 .....

دون ملاقيه كما أفاده المصنف خال عن الاشكال .

الصورة الثانية : وهي لزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي ، وقد ذكر

المصنف لها موردين :

الاول : العلم بنجاسة الملاقي والطرف ثم الالتفات الى أن الملاقي لو كان نجساً فانما هو لملاقاته مع شىء ثالث علم اجمالاً بنجاسته أو نجاسة الطرف ، وقد حكم المصنف فيه بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي ، وعمدة الاشكالات المتوجهة على تفصيل المصنف ناظرة الى هذه الصورة وان اشتركت الصورة الثالثة معها في بعضها أيضاً .

فمنها : ما في تقريرات المحقق النائيني (قده) ومحصله : ابتناء هذا التفصيل على كون حدوث العلم الاجمالي بما أنه صفة قائمة بالنفس تمام الموضوع لوجوب الاجتناب عن الاطراف وان تبدلت صورته وانقلبت عما حدثت عليه ، لانه عليه يكون المدار على حال حدوث العلم لا المعلوم . لكن الانصاف فساد المبنى ، حيث ان المدار في تأثير العلم انما هو على المنكشف والمعلوم لا الكاشف . وفي جميع الصور المفروضة يكون رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف سابقة على وجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف وان تقدم زمان العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي والطرف على العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي والطرف ، لان التكليف في الملاقي انما جاء من قبل التكليف في الملاقي ، وحيث ان هذا التقدم والتأخر واقعي ، فلا أثر لزمان حصول العلمين تقدم العلم بالمتأخر منهما ، أو تقارن حصول العلمين بعد ما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبة أو زماناً على المعلوم بالعلم الاخر <sup>(١)</sup> .

ومنها : ما في التقارير أيضاً من اباء الذوق المستقيم عن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي مع أن التكليف فيه آت من قبله .  
ومنها : أنه يلزم انفكك المسبب عن سببه ، مع أن الملازمة واقعية ، توضيحه : أن مقتضى عدم منجزية العلم الثاني لوجوب الاجتناب عن الملاقي عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي وجريان أصالة الطهارة فيه والتعبد بطهارته ظاهراً ، ومقتضاه التعبد بالطهارة الظاهرية في الملاقي أيضاً ، لثلا يلزم انفكك المسبب عن سببه ، فان نجاسة الملاقي مسببة عن نجاسة ملاقاه واقعاً ، فلو حكم الشارع بطهارته ظاهراً لعدم كونه طرفاً لعلم اجمالي منجز فلا بد من الحكم بطهارة ملاقيه ظاهراً أيضاً ، قضية للتلازم بينهما حكماً ، وهذا لا يجتمع مع ما فرض من وجوب الاجتناب عنه عقلاً من باب المقدمة العلمية . ومقتضى طهارة الملاقي عدم جريان أصالة الطهارة في الملاقي ، لدوران النجس المعلوم اجمالاً بينه وبين ما هو في عرضه ، فيتساقط الاصلان فيهما بالمعارضة . وعليه فلازم الحكم بطرية الملاقي للعلم الاجمالي هذا المحذور المحال ، بخلاف ما اذا انحصر الطرف في الملاقي وهو ما في عرضه .

وأجيب عن الاول بأن العلم وان كان طريقاً الى متعلقه وكاشفاً عنه ، الا أنه انما يكون كذلك بالنسبة الى خصوص الاثار الشرعية المترتبة على متعلقه ، كما لو علمنا بنجاسة هذا الاناء من قبل يومين ، فان مقتضاه الحكم بنجاسة ملاقيه من زمان الملاقة لامن زمان العلم ، لكون نجاسته حكماً واقعياً لا دخل فيه لعلم المكلف وجهله به ، دون الاثر العقلي المترتب على نفس العلم وهو التنجز الذي يترتب عليه استحقاق العقوبة ، فان موضوع التنجز هو قيام الحججة الذاتية أو الجعلية على الوظيفة الفعلية ،

واذا كان التنجيز من آثار العلم بالنجاسة لامن آثار وجودها الواقعي، فالعلم الحاصل أولاً بين الملاقي وعدل الملاقي يقتضي التنجيز بلا مانع منه . ومجرد كون المعلوم بالعلم اللاحق سابقاً زماناً أو رتبة لا يوجب سقوط العلم الاول عن التأثير بعد أن كان التنجيز من آثار العلم المتقدم زماناً على الآخر ، لا من آثار المتقدم رتبة وان تأخر وجوده، ودوران التكليف بين الملاقي والطرف واقعاً لا يمنع من تأثير العلم الاول الحاصل بين الملاقي والطرف ، لعدم العلم به ، كما لا معنى لتأثير العلم الثاني في زمان قبل حصوله بالنسبة الى الآثار العقلية حتى يمنع من تأثير العلم السابق ، هذا .

وما في التقارير المزبورة من «انحلال العلم السابق باللاحق، لكون معلومه متقدماً بالزمان أو بالرتبة على معلوم أسبق العلمين» لم يظهر له وجه، إذ الانحلال في مواردنا حقيقي واما حكمي واما تعبدي. ولا مسرح لدعوى الانحلال الحقيقي فانه بعد حصول العلم الثاني لم يرتفع الترديد الحاصل أولاً بين الملاقي والطرف بل هو باق بحاله ، وهو يمنع عن تنجز التكليف في الطرف بالعلم الثاني ، لامتناع تنجز المنجز . ولا مجال لدعوى القطع بعدم التكليف في الملاقي . نعم يتبدل المعلوم فيه من الاصاله الى التبعية ، وهذا لا يقدح في تأثير أسبق العلمين . كما لا مجال لدعوى الانحلال التعبدي المنوط بقيام أمانة شرعية على التكليف في بعض الاطراف كالبينة القائمة على أن الخمر المردد بين الانائين انما هو في الاناء الشرقي مثلاً ، إذ المتحقق ثانياً هو العلم الاجمالي لا الحجة التعبدي . وأما الانحلال الحكمي أي عدم كون العلم الاول منجزاً بعد حدوث العلم الثاني فهو يتم في مثل حصول العلم يوم الجمعة باصابة النجس بأحد الانائين

الايض والاحمر ثم العلم يوم السبت بوقوع القدر في الانساء الاصفر أو الابيض يوم الاربعاء ، فان العلم السابق ينحل باللاحق ، اذ يكشف هذا عن عدم كون السابق منهما علماً بتكليف فعلي على كل تقدير ، وهذا بخلاف المقام، فان التكليف قد تنجز في طرف الملاقى أولاً ، ويستحيل تأثير العلم الثاني فيه مرة أخرى ، فان المنجز لا يتنجز ، فكيف ينحل العلم الاول به حكماً؟

بل في حاشية المحقق الاصفهاني (قده) أن مانعية العلم الثاني عن تنجز العلم الاول بقاء مستلزماً للدور ، قال : « لان مانعيته فرع كونه علماً بحكم فعلي على أي تقدير وغير منجز بمنجز سابق ، وكونه كذلك فرع سقوط العلم الاول عن التأثير بقاء... الخ »<sup>(١)</sup>.

وتوضيحه : أن العلم الاجمالي المتقدم مقنض للتنجز ، والمانع منه اما هو وجوب الاجتناب عن الملاقى والطرف بوجوده الواقعي قبل تعلق العلم به ، وهو باطل ، لما عرفت من أن الاثار العقلية تترتب على العلم، اذ هو الصالح للاحتجاج وقطع العذر . فالعلم الاجمالي الاول لا مانع من تنجزه، فيؤثر . واما هو وجوب الاجتناب عنهما بوجوده العلمي أي بعد حدوث العلم الاجمالي الثاني، وهذا أيضاً غير مانع عنه، فان المتأخر من العلمين معدوم حين حدوث المتقدم منهما ، والمعدوم ليس محض لا يترقب منه المانعية ، فلا بد أن تكون المانعية بحسب وجوده البقائي موجبة لانحلال العلم الاول ، ولكنه باطل أيضاً، وذلك لان المانعية تتوقف على كون العلم الثاني علماً بحكم فعلي على كل تقدير، ولم يتنجز بعض الأطراف بمنجز سابق . وكونه كذلك يتوقف على عدم منجزية العلم الاول للتكليف بين

الملاقي والطرف ، وعدم منجزيته يتوقف على تأثير العلم المتأخر، وهذا هو الدور الصريح .

أقول : بناء على تسليم اقتضاء العلم الاول للتنجيز فالامر كما أفاده قدس سره من اقتضاء المانعية بقاء للدور . الا أن الظاهر من تقريرات المحقق النائيني ( قدس سره ) عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير اذا لحقه علم آخر يكون معلومه متقدماً عليه زماناً أو رتبة ، وان كان هذا الكلام في نفسه متهاًناً مع دعواه انحلال العلم السابق باللاحق ، لاقتضاء الانحلال تامة اقتضاء العلم في التأثير لولا المانع ، وقد سبق مثل هذا التسامح في التعبير من الشيخ كما نبهنا عليه .

وكيف كان فالظاهر أن دعوى المحقق النائيني ( قدس سره ) عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير اذا لحقه علم آخر لا تخلو من شيء ، لما عرفت عن عدم القصور في كاشفية أسبق العلمين، وكون المعلوم به حكماً الزامياً أو موضوعاً له ، غاية الامر أن المنكشف بالعلم اللاحق سابق زماناً أو رتبة على الاول ، الا أنه غير موجب لسقوط السابق عن اقتضاء التأثير مع عدم تنجز الحكم قبله ، فلا بد أن يكون تأثير اللاحق في مرحلة المنع بقاء ، والاستلزام الدور كما عرفت . وبهذا اندفع اشكال المحقق النائيني على المصنف ، ومحصله كون التنجيز والتعذير من آثار العلم لا المعلوم .

ويجاب عن الثاني أيضاً بأن الذي ياباه الذوق الفقهي المستقيم انما هو التفكيك في حكمين لموضوعين يتبع أحدهما الاخر ثبوتاً، ولكنك تعرف أن لزوم رعاية التكليف في كل واحد من أطراف العلم الاجمالي المنجز انما هو حكم عقلي من باب المقدمة العلمية ، ونجاسة الملاقي على تقديرها وان كانت تابعة في الوجود

الخارجي لنجاسة الملاقى ، الا أن التكليف بالاجتناب عن الملاقى قد تنجز بالعلم الاول بين الملاقى والطرف ، وبسبب تأثيره سقط العلم الثاني عن قابلية التأثير ، فلا يجب الاجتناب عن الملاقى ، وحيث انه بناء على التعبد يختص كل من المتلاقيين بجعل شرعي مستقل ، فتنجز الخطاب في أحدهما - وهو الملاقى - بسبب العلم الاول لا يوجب تنجزه في الاخر وهو الملاقى .

وأجاب المحقق الاصفهاني عن الثالث بما لفظه: «بأننا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الاثار ، لمكان الموجب له ، فان التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقى - بالكسر - انما يصح بتبع التعبد بعده في الملاقى - بالفتح - اذالم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي... الى أن قال: ومقتضى التعبد بطهارة الملاقى - بالفتح - بعد تنجز التكليف في الملاقى بالكسر وطرفه ليس الا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملاقى بالكسر ، لارفع وجوب الاجتناب العقلي التابع للعلم الاجمالي الذي لا مانع منه عند تأثيره ، فيجب الاجتناب عقلاً عن الملاقى بالكسر وعن طرفه وان كان لا يعامل معه معاملة النجس من حيث ملاقاته شيء معه فضلاً عن طرفه ، فان خروج الملاقى بالكسر عن وجوب الاجتناب لا يمنع بقاء احتمال التكليف المنجز في الاخر على خلافه ، فتدبر جيداً فانه حقيق به »<sup>١</sup> .

أقول : الظاهر أن هذا الجواب في غاية المتانة بناء على عليه العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية كما هو مختاره وفاقاً لشيخه الاستاد قدس سرهما ، اذ على هذا المسلك يكون العلم موجباً للتفكيك بين طهارة المتلاقيين ظاهراً مع فرض الملازمة بينهما فيها ، أو حكومة أصالة الطهارة في الملاقى على أصل الطهارة في

الملاقي ، لتقدمه رتبة كما في الرسائل ، وأنه بمجرد التعبد بطهارة الملاقي يلزم ترتيب آثار الطهارة على الملاقي، والعلم الاجمالي يمنع من التعبد بطهارة الملاقي ظاهراً ، أو وجوب الاجتناب عن الطاهر الظاهري .

وأما على مبنى اقتضاء العلم الاجمالي - كما لعله هو مبنى الاشكال - فقد يشكل هذا الكلام ، من جهة أن حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الملاقي ليس الارعاية احتمال التكليف فيه ووجوب دفع الضرر المحتمل ، ومن المعلوم أن هذا الحكم العقلي معلق على عدم تأمين الشارع وعدم تصرفه في مرحلة الفراغ ، اذ معه لامسرح لحكمه بلزوم تحصيل القطع بالامثال، وعليه فاذا ورد التأمين الشرعي بلسان أصل الطهارة في الملاقي المستتبع لطهارة ملاقيه ظاهراً ، فقد حصل المانع من تنجيز العلم الاجمالي ، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي حيثئذ ، الا أن يرفع اليد عن الملازمة بين طهارة المتلاقيين ظاهراً ، والالتزام به كما ترى .

والحاصل: أن التخلص من الاشكال المذكور منوط بالالتزام بعلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، وأما على مسلك الاقتضاء فالجواب المذكور لا يخلو من شيء ، الا أن المصنف ومن تبعه في سعة منه بناء على ما أسسوه من علمية العلم الاجمالي له .

المورد الثاني للصورة الثانية - وهي وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقي - العلم بالملاقاة ثم حدوث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقي، وخروج الملاقي عن الابتلاء قبله أو مقارناً له وصورته مبتلى به بعده وقد بينا في التوضيح مقصود المصنف ( قدّه ) ووجه حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقي اعتماداً على كلماته الشريفة في الفوائد ، فراجع .

• • • • •

• • • • •

وقد أورد عليه شيخ مشايخنا المحقق النائيني وغيره « بأنه لا أثر لخروج الملاقى عن محل الابتلاء في ظرف حدوث العلم مع عوده الى محل الابتلاء بعد العلم » والظاهر متانسة هذا الاشكال ، اذ المفروض دوران المعلوم بالاجمال بين أطراف ثلاثة، وخروج بعضها عن الابتلاء وان كان مانعاً عن اشتغال الذمة به ، لكن اذا صار مبتلي به ثانياً ارتفع المانع عن الاشتغال ، فيجب الاجتناب ، وليس في المقام علمان كما في الصورة الاولى كي يشكل عليه بأنه غير منجز ، لاستحالة تنجز المنجز .

هذا اذا قلنا بدخل الابتلاء في مرتبة تنجز التكليف كما بنى عليه المصنف في حاشية الرسائل .

وأما بناء على كونه شرطاً لفعلية الخطاب، فالحق معه في عدم تأثير عود الملاقى الى محل الابتلاء في وجوب الاجتناب عنه .

وفي هذا الفرض يرد اشكال شيخنا المحقق العراقي على ما استدل به مثل شيخنا الاعظم من عدم جريان الاصل في المفقود حتى يعارض أصل الطرف ويسلم أصل الملاقى عن المعارضة حتى لا يجب الاجتناب عنه بأن الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع عن جريان الاصل فيه اذا ترتب عليه أثر فعلي ولو بالنسبة الى ما يتبعه ، قال في المقالات : « وهذا المعنى بناء على علية العلم الاجمالي في وجوب الموافقة القطعية في غاية المتانة ، لان العلم الاجمالي الحاصل بين اللزوم وطرف الملزوم التالف كان منجزاً للطرفين ، لعدم سبق علم آخر في البين يمنع عن تنجز هذا العلم ، فيؤثر حينئذ أثره سواء كان فيه أصل غير معارض لاصل طرفه أو لم يكن . وأما لو بنينا على اقتضاء العلم في تأثيره في الموافقة القطعية بحيث كان



قابلاً لمنع المانع، فهذا الكلام انما يتم في الاصول غير التنزيلية مثل قاعدة الحل على وجه بضميمة كون حلية اللازم أيضاً من آثار حلية الملزوم ولو ظاهرياً . . . الى أن قال: وأما لو كان الاصل تنزيبياً كالاستصحاب مثلاً، فلا شبهة في جريانه حتى في التالف أو الخارج عن محل الابتلاء بلحاظ ماله من الاثار التي كانت مورد ابتلاء المكلف فعلاً، ولازمه حينئذ معارضة هذا الاصل الجاري في التالف مع الاصل في طرفه، ويتساقط الاصلان ويرجع حينئذ الى الاصل الجاري مستقلاً في اللازم المسبب، ونتيجته عدم لزوم الاجتناب عن الملزوم أيضاً حتى في فرض التلف، فلا مجال حينئذ لقيام المسبب مقام السبب عند تلف السبب . . . »<sup>١)</sup>

الصورة الثالثة: حصول العلم بالملاقاة ثم العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي أو عدله مع كون الجميع مورد الابتلاء، فيجب الاجتناب عن جميع الاطراف، لتعلق العلم بتكليف لم يتنجز بمنجز سابق، فيصلح لان يتنجز بهذا العلم، غاية الامر أن التكليف في بعض الاطراف ليس من سنخ التكليف في بعضها الاخر، فانه بالنسبة الى الملاقي والطرف هو وجوب الاجتناب عن النجس، وبالنسبة الى الملاقي هو وجوب الاجتناب عن المتنجس، نظير العلم بنجاسة أحد هذين الاناثين وغصبية الثالث، اذ لا ريب في تنجز الحكم الواقعي بالعلم في هذا المثال. وهنا كذلك، فيدور الامر بين وجوب الاجتناب عن النجس المررد بين الاصيلين وعن المتنجس القائم بالملاقي، وهو منجز. والملاقاة الخارجية وان كانت سابقة على العلم الاجمالي، الا أن الموجب لاشتغال الذمة عقلاً بالتكليف هو العلم بنجاسة الملاقي والطرف، وهو كما تعلق بالاصليين كذلك تعلق بالملاقي في عرض واحد، لان العلم بالملاقاة

جعل المتلاقيين بمنزلة عدل واحد، وهذا مراده قدس سره بقوله: «فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد أو الاثنان» .  
 والمحكي عن المحقق النائيني وفقاً للشيخ الاعظم ( قدما ) عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي في هذه الصورة، بدعوى أن الاصل الجاري فيه متأخر رتبة عن الاصل الجاري في الملاقي، فيكون سليماً عن المعارضة مع أصل الطرف .  
 ويرد عليه ما في تقرير بعض أعظم العصر ( مد ظله ) من: أن الاصل الجاري في الملاقي وان كان متأخراً بالرتبة عن الاصل الجاري في الملاقي، لكنه في عرض الاصل الجاري في طرفه، لعدم ترتيبه عليه حتى يكون أصله متأخراً عن الاصل الجاري في صاحب الملاقي، فحينئذ تتعارض الاصول الثلاثة ويتنجز التكليف المعلوم .

وتوهم تأخر أصل الملاقي عن أصل الطرف بقياس المساواة، حيث انه متأخر عن أصل الملاقي، وبما أن الاصلين في رتبة واحدة، فيتأخر مرتبة أصل الملاقي عن الطرف أيضاً، لان المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الاخر أيضاً، مندفع بتمامية القياس المذكور في التقدم والتأخر الزمانيين والشرفيين دون الرتبين كما في المقام، فان وجود العلة وعدمها متساويان في الرتبة، ووجود المعلول وان كان متأخراً عن وجود علته، لمكان معلولته الموجبة لتأخر وجوده رتبة عنها، الا أن ذلك لا يقتضي كونه متأخراً عنها عدماً أيضاً، اذ لا عليه ولا معلولية بينهما في مرتبة العلم .

وبعبارة أخرى: التقدم والتأخر رتبة عبارة عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم ومعلولاً له، وكون شبيء ناشئاً من أحد المتساويين في الرتبة ومعلولاً له لا يقتضي

كونه ناشئاً من الاخر ومعلولا له أيضاً ، هذا .  
 مضافاً الى أن أدلة اعتبار الاصول ناظرة الى الاعمال الخارجية ومتكفلة لبيان  
 أحكامها، ومن هنا سميت بالاصول العملية، وغير ناظرة الى أحكام الرتبة بوجه ،  
 ومع فعلية الشك في كل واحد من المتلاقيين لا وجه لاختصاص المعارضة بالاصل  
 السببي بعد تساوي نسبة العلم الاجمالي اليه والسبب الاصل المسببي . نعم التقدم  
 الرتبي انما يجدي على تقدير جريان الاصل في السبب ، وأما على تقدير عدم  
 جريانه فيه فهو والاصل المسببي على حد سواء <sup>(١)</sup> .

ولا يخفى أن الاصل في الملاقي وان لم يكن متأخراً رتبة عن أصل طرف  
 الملاقي ، الا أنه مع ذلك لا يجري في عرض أصل طرف الملاقي ، كي تتعارض  
 الاصول الثلاثة ، لان جريان الاصل المسببي منوط بسقوط الاصل السببي  
 كما ثبت في محله ، ففي المقام لا يجري الاصل في الملاقي الا بعد سقوطه في  
 الملاقي ، ومن المعلوم أن سقوطه منوط بمعارضته لاصل طرفه حتى يسقط أصلاهما  
 معاً وتصل النوبة الى أصل الملاقي .

وبالجملة : أصل الملاقي وان لم يكن متأخراً رتبة عن أصل طرف ملاقاته ،  
 وذلك يقتضي جريانه في عرض جريان أصله ، لكنه مع ذلك لا يجري في عرضه ،  
 لاناطة جريانه بسقوط أصل ملاقاته ، والمفروض توقف سقوطه على معارضته لاصل  
 طرفه ، فجريان أصل الملاقي يتوقف على سقوط أصل صاحب الملاقي .

فالنتيجة : أن أصل الملاقي قبل سقوط أصلي الملاقي وطرفه لا يجري حتى  
 يسقط بمعارضته لهما ، وبعد سقوطهما يجري بلا مانع ، فلا تجتمع الاصول

.....  
 .....

الثلاثة حتى تتعارض كي يجب الاجتناب عن الملاقي .

وأما ما أفاده دام ظله « من فعلية الشك في كل واحد من المتلاقيين » ففيه : أن المراد بفعليته ان كان هو وجود الشك وجداناً فلا كلام فيه، لكنه غير مقصود، والا لبطل ما أسسوه من حكومة الاصول بعضها على بعض ، اذ الحكومة لا ترفع الشك الموضوع في الاصل المحكوم وجداناً .

وان كان هو الشك مع العلاج ، ففيه : أن الشك في الملاقي ليس موضوعاً للاصل مطلقاً ، بل بعد سقوط الاصل في الاصلين .

ومنه ظهر : أن التقدم الرتبي يوجب اناطة جريان الاصل في المسبب بعدم جريانه في السبب .

وأما ما أفاده دام ظله بقوله : « مضافاً الى أن أدلة اعتبار الاصول ناظرة الى الاعمال الخارجية . . . الخ » ففيه : أن المراد بالاصول العملية هي الاصول التي يرجع اليها الشاك المتحير في الحكم الواقعي في تعيين وظيفته التي هي أعم من الفعل والترك ، فالمراد بالعمل ليس هو خصوص الفعل الوجودي ، بل أعم من الفعل والترك ، كما يشهد بذلك أصالة الاشتغال ، فانها قد تقتضي الفعل كما في الشبهات الوجودية ، وقد تقتضي الترك كما في الشبهات التحريمية . وكذلك قاعدة التخيير ، حيث ان مقتضاها التخيير بين الفعل والترك ، فالمراد بالعمل في الاصول العملية هو ما يعم الفعل والترك .

وأما قوله مد ظله : « وغير ناظرة الى أحكام الرتبة بوجه » ففيه : أنه لا اشكال في عدم تكفل شيء من الادلة لحفظ موضوعه ، بل مقتضاها ثبوت الحكم لموضوعه علي تقدير وجوده ، فلا بد لاحراز الموضوع من دليل آخر ، وحينئذ

• • • • •

• • • • •

نقول : ان دليل الاصل العملي قاصر عن اثبات موضوعه في الشك المسيبي ، لان شكه يعالج بدليل الاصل السبيبي ، وموضوعيته للاصل المسيبي منوطة بعدم علاجه بجريان الاصل السبيبي ، اذ مع علاجه به يرتفع تعبداً ، ولا يبقى حتى يشمله دليل الاصل المسيبي .

هذا ما يتعلق بحكم الملاقي حسب حالاته المختلفة التي أفادها المصنف هنا وفي الفوائد .

ومنه يعلم حكم بعض الصور الاخرى التي لم يتعرض لها قدس سره مثل ما اذا توسط العلم الاجمالي بوجود النجس بين الملاقي وطره بين الملاقة والعلم بها ، كما اذا لاقى الثوب الاناء الابيض يوم السبت مثلاً ، وعلم اجمالاً يوم الاحد بنجاسة الاناء الابيض أو الاناء الاحمر ، ثم علم يوم الاثنين بملاقة الثوب للاناء الابيض يوم السبت ، فالمسألة عند المصنف ملحقه بالصورة الاولى التي يقتصر فيها على تنجز التكليف في الاصلين ، فان الملاقة وان كانت متقدمة على العلم الاجمالي بنجاسة أحد الانائين ، الا أنه حيث لا علم بها حين العلم الاجمالي بالنجاسة ، فيتنجز بهذا العلم الحادث يوم الاحد التكليف بين الاصلين .

والعلم بالملاقة لا يوجب حدوث تكليف جديد بين الملاقي والطرف ، بل هو علم بالموضوع ، لتنجز الحكم على تقدير كونه في طرف الملاقي بالعلم الاجمالي السابق ، فيصير التكليف في الملاقي مشكوك الحدوث ، وهو مجرى الاصل .

ودعوى لزوم الاجتناب هنا عن الملاقي أيضاً ، اذ العبرة بالمعلوم لا العلم ، فانه طريق محض السي متعلقه ، وحيث ان الملاقة سابقة على العلم ، فالتكليف

• • • • •  
• • • • •

موجود واقعاً ، ولا بد من الاجتناب كما في الصورة الثالثة ، مخدوشة بما تقدم في مطاوي الكلمات من أن النظر الى الحيث الطريقي للعلم انما هو لترتيب الاثار الشرعية دون مثل التنجيز والتعذير اللذين يكون لقيام الحجة موضوعية لهما عقلاً ، وحيث ان قيام الحجة على نجاسة أحد الاناثين متأخر عن زمان ملافاة الثوب للانه الابيض ، فلا يكون منجزاً بالنسبة الى الملاقي وهو الثوب .

وعليه فالعلم الاجمالي السابق كان مقتضياً للتنجيز بلا مانع منه ، والعلم الثاني الحاصل بالعلم بالملافاة غير صالح لتنجيز ما تنجز ، فلا يجب الاجتناب عن الثوب الملاقي .

هذا بعض الكلام حول مسألة الملاقي ، واقتصرنا عليه ولم نستقص الصور بالتفصيل خوفاً من الاطالة والخروج عن قانون الشرح ، وبهذا فرغنا عن تنبيهات الاشتغال التي عقدها المصنف أو أشار اليها ، وبقي أمور لم نتعرض لها تبعاً للماتن وان كان المناسب جداً بيانها ولو بنحو الاختصار لئلا تخلو دورة الاصول من مهام أبحاثها .

# المقام الثاني<sup>١</sup> : في دوران الامور بين الاقل والاكثر الارتباطيين

والحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف

---

## الاقل والاكثر الارتباطيان

(١) يعني : من الشك في المكلف به ، فإن المقام الاول منه كان في المتباينين والثاني منه يكون في الاقل والاكثر الارتباطيين، وينبغي قبل توضيح المتن بيان أمور:  
الاول : في الفرق بين المتباينين والاقل والاكثر الارتباطيين والاستقلالين، أما المتباينان فقد مضى تعريفهما في المقام الاول من الشك في المكلف به ، وحاصله عدم انطباق أحد طرفي التردد على الطرف الاخر سواء كان التباين ذاتياً كما في الصوم والاطعام اذا تردد التكليف بينهما ، أم عرضياً كما في القصر والتمام ، فان القصر وان كان بعض التمام وجزءاً له ، لكنه لما لوحظ بشرط لا والتمام بشرط شيء صاراً متباينين بالعرض ، ولذا يتوقف الاحتياط على رعاية التكليف في كل واحد من الطرفين .

وأما الأقل والاکثر فطرفا التردد يمكن اجتماعهما بالاثبات بالاکثر .

والفرق بين الارتباطيين والاستقلاليين هو: أن المركب الارتباطي يتألف من أشياء يكون بين الاوامر المتعلقة بها ملازمة ثبوتاً وسقوطاً؛ كتلازم الاغراض والملاكات الداعية الى تلك الاوامر التي هي أمر واحد حقيقة منبسط على تلك الاشياء. والمركب الاستقلالي يتألف من أشياء يتعلق بها أوامر لا ملازمة بينها ثبوتاً وسقوطاً ، بل يكون لكل منها اطاعة مستقلة . وعليه فالحكم في المركب الارتباطي واحد ، وفي الاستقلالي متعدد، فأمر التكبيرة وغيرها من أجزاء الصلاة التي هي من المركبات الارتباطية لا يسقط الا مع سقوط أوامر سائر أجزائها من الركوع والسجود والقراءة والتشهد والتسليم وغيرها من الاجزاء .

ولاجل هذا الارتباط عدّ المقام من صور الشك في المكلف به ، فلو علم اجمالاً بوجوب الصلاة وتردد متعلقه بين تسعة أجزاء وعشرة، فان مقتضى الارتباطية عدم سقوط أمر الصلاة لو أتى بها مجردة عن مشكوك الجزئية على تقدير جزئيته واقعاً، وهذا بخلاف الاستقلاليين، فان وجود الاكثر على تقدير وجوبه واقعاً غير معتبر في صحة الأقل وسقوط أمره ، فان الامر المتعلق بالأقل نفسي استقلالي أيضاً ، ويترتب الغرض عليه مطلقاً ولو مع عدم تحقق الاكثر ، نظير الدين وقضاء الفوائت وقضاء صوم شهر رمضان اذا ترددت بين الأقل والاکثر ، فان أداء الأقل من الدين وقضاء الفوائت وقضاء صوم شهر رمضان بوجوب سقوط أوامرها وان كان الاكثر واجباً واقعاً، ولزم امثاله أيضاً ، حيث ان وجوبه استقلالي كوجوب الأقل ، فلا يعتبر في سقوطه اطاعة الامر بالاکثر .

والحاصل: أن وحدة التكليف في الارتباطيين وتعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الاطاعة والعصيان هو الفارق بينهما .



وليس الملاك وحسدة الغرض القائم بالمتعلق وتعددده ، لامكان تعدد الغرض في المركب الارتباطي مع الارتباطية ييسن نفس الاغراض المتعددة ، فالمائز بين الاستقلالي والارتباطي هو وحدة الحكم في الثاني وتعددده في الاول .

الثاني: الظاهر أن النزاع في المقام بناء على انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي بوجود الأقل وشك بدوي في وجوب الزائد عليه مندرج في الشك في التكليف كما هو مدعى القائل بالانحلال، وبناء على عدم الانحلال مندرج في الشك في المكلف به ، ومن المعلوم أن مقتضى العلم بالتكليف الفعلي حينئذ بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو وجوب الاحتياط عقلا بالانبان بالأكثر ، كوجوبه في المتباينين .

الثالث: في بيان أقسام الأقل والأكثر الارتباطيين، وهي أنه تارة يكون الأكثر المحتمل وجوبه زائداً على الأقل بحسب الوجود الخارجي فيكون من مقولة الكم، وأخرى يكون زائداً عليه بحسب الوجود الذهني مع اتحاده مع الأقل ، فالزائد حينئذ من مقولة الكيف، فالمعتبر حقيقة تقيده لانفسه ، وهذا هو الشك في الشرطية، ويندرج فيه الشك في المانع باعتبار أن تقييد المأمور به بعدم المانع كتقييده بوجود الشرط، وقيدية عدم المانع مع عدم تأثير العدم انما هي بلحاظ كون وجوده مخلا بالمأمور به، فتحققه في الخارج منوط بعدم المانع .

ولم يتعرض المصنف في المتن لذكر أقسام الأقل والأكثر ، ولكنه بينها في حاشية الرسائل، فلا بأس بذكرها لما فيه من الفائدة كما سنشير اليه في التنبيه الاول قال ( قدّه ) : « الجزء المشكوك فيه اما جزء خارجي وهو ما كان له وجود على حدة قد أخذ في المأمور به كما أخذ فيه الاجزاء الاخر . . . . . واما جزء تحليلي عقلي ، وهو ما لا وجود له في الخارج على حدة ، بل هو وسائر الاجزاء التي

تكون كذلك موجودة بوجود واحد، وهذا كالفصول للانواع. واما جزء ذهني وهو ما لا وجود له في الخارج أصلاً، وانما يكون وجوده بمعنى وجود منشأ انتزاعه كالتيقيد للمقيد، ومنشأ انتزاعه تارة يكون مبانياً في الوجود مع المقيد كالطهارة مع الصلاة، وأخرى من عوارضه وأحواله كالسواد والبياض والكفر والايمان .. . . . . ولا يخفى أن الشيخ الاعظم جريماً على تبويبه لمسائل الشك في التكليف والمكلف به عقد مسائل أربع للشك في الأقل والاكثر الارتباطيين من ناحية الجزء الخارجي، باعتبار منشأ الشك من كونه تارة فقد النص وأخرى اجماله وثالثة تعارضه ورابعة اشتباه الامور الخارجية، وعقد مسألة للشك في القيد . ولكن المصنف - لما نبه عليه في أول بحث البراءة من وحدة المناط - عقد المقام الثاني للشك في الجزء الخارجي والتنبيه الاول لغيره من الاجزاء التحليلية والذهنية مهما كان منشأ الاشتباه .

الرابع: أن نزاع الأقل والاكثر الارتباطيين كما يجري في الشبهات الوجودية مثل الصلاة، كذلك يجري في الشبهات التحريمية، بأن كان المحرم هو الاكثر أو المقيد، ويمكن التمثيل له بحرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الارواح، وحرمة حلق تمام اللحية، فان الأقل منهما وهو تصوير بعضه وحلق بعض اللحية مشكوك الحرمة، وهذا لم يتعرض له الشيخ أيضاً، بل قال: « واعلم أنا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلف به صور دوران الامر بين الأقل والاكثر لان مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة الى الشك في أصل التكليف، لان الاكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الأقل » .

الا أن يقال: ان متعلق الحرمة اذا كان مركباً ذا أجزاء، والمفروض أن المركب

عين الاجزاء، فلا ينفك العلم بحرمة الاكثر عن العلم بحرمة الأقل، فتدبر .

اذا عرفت ما ذكرناه من الامور، فلنشرع في توضيح المتن، فنقول: ان

بينهما <sup>(١)</sup> أيضاً <sup>(٢)</sup> يوجب الاحتياط عقلاً باتيان

في الأقل والأكثر الارتباطيين أقوالاً ثلاثة :

الاول : ما اختاره شيخنا الاعظم من جريان البراءة العقلية والنقلية في الأكثر، قال: «فالمختار جريان أصل البراءة، لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل». .  
الثاني : عدم جريان شيء منهما ، بل الحكم وجوب الاحتياط باتيان الأكثر، وهو المنسوب الى المحقق السبزواري على ما حكاه عنه الشيخ بقوله : « بسل الانصاف أنه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على من يلتزم بوجوب الاحتياط في الاجزاء والشرائط » وهو مختار المصنف في حاشية الكتاب التي ستمر عليك ، حيث عدل عما في المتن الى عدم جريان البراءة النقلية .  
الثالث : التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية بجريان الثانية دون الاولى ، فلا بد من الاحتياط عقلاً ، وهذا هو مختار المصنف في المتن ، وقد استدل عليه بوجهين : الاول من ناحية منجزية العلم الاجمالي بالتكليف ، والاخر من ناحية العلم بالغرض ، وسيوافيك بيانهما .

( ١ ) أي : بين الأقل والأكثر الارتباطيين ، وهذا شروع في الاستدلال على مختاره من لزوم الاحتياط عقلاً ، وأما جريان البراءة شرعاً ، فسيأتي بعد الفراغ من الوجهين المقتضيين للاشتغال بحكم العقل .

ومحصل هذا الوجه : أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بين الأقل والأكثر الارتباطيين يوجب الاحتياط كسائر العلوم الاجمالية المنجزة للتكليف الموجبة للاحتياط ، فالاشتغال اليقيني بالتكليف النفسي يقتضي لزوم تحصيل العلم بفراغ الذمة المتوقف على الاتيان بالأكثر ، اذ لو كان هو الواجب لكان فعل الأقل لغواً ، وحيث ان هذا العلم غير منحل كما سيظهر فلا مناص من الاحتياط .

(٢) أي : كما أن العلم بثبوت التكليف بين المتباينين يوجب الاحتياط .

الاکثر<sup>(١)</sup> ، لتنجزه به<sup>(٢)</sup> حيث<sup>(٣)</sup> تعلق بثبوته فعلا .  
وتوهم انحلاله<sup>(٤)</sup> الى العلم بوجوب الاقل تفصيلا والشك في

(١) قيل : ان مفروض الكلام هو ما اذا لم يكن الزائد المحتمل وجوبه من الاركان التي يبطل الكل بتركه مطلقاً عمداً أو سهواً أو نسياناً كالركوع في الصلاة، بل مثل السورة فيها . لكنه لا يخلو من التأمل ، اذ لا فرق في جريان البراءة على القول به بين كون مجراها محتمل الركنية أو غيره كما هو مقتضى اطلاق دليلها .

(٢) أي : لتنجز التكليف بالاکثر بالعلم الاجمالي .

(٣) تعليل لقوله : « لتنجز » وحاصله : أن علة تنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلا هي كون العلم الاجمالي هنا واجداً لشرط التنجيز وهو العلم بالتكليف الفعلي ، فلا محيص حينئذ من تحصيل العلم بالفراغ باتيان الاكثر .

(٤) أي : انحلال العلم الاجمالي ، وهذا اشارة الى كلام الشيخ الاعظم القائل بالانحلال بجريان البراءة العقلية والنقلية في المقام ، وله طريقان للانحلال يبتني أحدهما على العلم بوجوب الاقل تفصيلا اما نفسياً واما غيرياً ، وثانيهما على العلم بوجوب الاقل نفسياً كذلك اما ضمناً واما استقلالياً ، وكلام الماتن ناظر الى المسلك الاول للانحلال ، قال شيخنا الاعظم : « وبالجملة : فالعلم الاجمالي غير مؤثر في وجوب الاحتياط ، لكون أحد طرفيه معلوم الالزام تفصيلا والاخر مشكوك الالزام رأساً ، ودوران الالزام في الاقل بين كونه مقدماً أو نفسياً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل . . . » .

وتوضيحه : أن العلم الاجمالي بالوجوب النفسي المردد بين الاقل والاکثر ينحل بوجوب الاقل تفصيلا اما بوجوب نفسي لو كان هو المأمور به ، واما بوجوب غيري لو كان المأمور به هو الاكثر ، فاجتمع علمان في الاقل أحدهما العلم التفصيلي بتعلق الزام المولى به ، وثانيهما العلم الاجمالي بوجهه ، وهو ترده بين النفسي

وجوب الاكثر بدوياً ، ضرورة<sup>(١)</sup> لزوم الاتيان بالاقل لنفسه شرعاً أو لغيره كذلك<sup>(٢)</sup> أو عقلاً ، ومع<sup>(٣)</sup> لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالاكثر فاسد<sup>(٤)</sup> قطعاً ، لاستلزام الانحلال المحال ،

والغيري ، والمعتبر في الانحلال هو العلم التفصيلي بالالزام في أحد الطرفين وان لم يعلم وجهه ، اذ الموضوع لحكم العقل باشتغال الذمة هو العلم بذات الوجوب ، وأما العلم بخصوصيته فلا يعتبر فيه .

وعليه فالتكليف بالنسبة الى الاقل منجز ويترتب العقاب على مخالفته ، لكونه مخالفة لما هو واجب على كل تقدير ، فترك الواجب اذا كان من ناحية الاقل ترتب عليه استحقاق العقوبة ، بخلاف ما اذا كان تركه من ناحية الاكثر ، فانه لا يترتب عليه استحقاق المؤاخذة ، لعدم تنجز وجوبه ، فالتكليف بالنسبة اليه بلا بيان ، وهو مجرى قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

(١) تعليل لقوله : « وانحلاله » وبيان له ، وقد عرفت توضيحه .

(٢) أي : شرعاً ، وقوله : « لغيره » معطوف على « لنفسه » وضميرهما راجعان الى « الاقل » ثم ان هذا الوجوب الشرعي مبني على كون وجوب المقدمة شرعياً كما قيل لقاعدة الملازمة أو غيرها . وقوله : « عقلاً » قيد أيضاً لـ « غيره » أي بناء على كون وجوب المقدمة غيرياً عقلياً .

(٣) أي : ومع الانحلال لا يوجب العلم الاجمالي تنجز التكليف على تقدير تعلقه بالاكثر ، فضمير « يوجب » راجع الى العلم الاجمالي . وضمير « تنجزه » كان « راجعان الى التكليف .

(٤) خبر « وتوهم » ورد لكلام الشيخ الاعظم (قده) ، وقد أجاب عنه بوجهين أحدهما : وهو المذكور في حاشيته على الرسائل أيضاً استلزام الانحلال للمحال

وهو الخلف، وما يترتب عليه المحال محال أيضاً، وثانيهما التناقض وسيأتي انشاء الله تعالى بيانه عند شرح كلام المصنف (قده).

أما الوجه الاول، فتوضيحه منوط بالإشارة الى أمور :

الاول: أن وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الاطلاق والاشتراط والفعلية والتنجز، لأن وجوبها سواء كان بحكم الشرع أم العقل وجوب ترشحي متفرع في مقام الثبوت على وجوب ذي المقدمة، فيقال: وجب ذوا المقدمة فسوجب مقدمته، وتخلل الفاء برهان الترتب الثبوتي، وفي مرتبة التنجز لا يسد أيضاً من تنجز حكم ذي المقدمة حتى يتنجز حكم المقدمة، وهذا واضح.

الثاني: أن الخلف محال، مثلاً اذا فرض اشتراط جواز التقليد بعدالة المجتهد ثم بني على جواز تقليد الفاسق، لزم أن لا يكون ما فرض شرطاً له بشرط، وهذا محال، للزوم التناقض وهو دخل العدالة وعدمه في جواز التقليد.

الثالث: أن يكون وجوب الاقل غيرياً على تقدير وجوب الاكثر نفسياً بناء على ما قيل من تصوير المقدمات الداخلية.

الرابع: أن مقتضى الانحلال هو عدم تنجز التكليف المعلوم اجمالاً بناء على على تعلقه بغير مسا قامت الحججة على ثبوت التكليف فيه من الاطراف، كما اذا قامت البينة مثلاً على نجاسة أحد الاناثين معيناً بعد العلم الاجمالي بنجاسة أحدهما، فان مقتضى الانحلال عدم تنجز وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالاجمال والعدر عن مخالفته على تقدير انطباقه على غير ما قامت البينة على نجاسته.

الخامس: يعتبر في انحلال العلم الاجمالي بالتكليف تنجز الطلب في بعض الاطراف على كل تقدير حتى يتبدل العلم الاجمالي به بعلم تفصيلي بالتكليف في ذلك الطرف وشك بدوي في الاخر، وحينئذ يستقل العقل باشتغال الذمة بالتكليف فيما

تنجز فيه والبراءة عمّالمتنجز فيه ، فالعلم بوجود الاقل نفسياً أو غيرياً انما ينحل اذا كان وجوبه المعلوم بالتفصيل منجز أعلى كل تقدير، اذ لو لم يكن كذلك بأن كان منجزاً على تقدير وجوبه النفسي وغير منجز على تقدير وجوبه الغيري ، لجريان البراءة عن الاكثر المستلزم لعدم تنجز وجوب الاقل غيرياً ومقديماً لما أمكن دعوى اشتغال الذمة به قطعاً حتى يرتفع التردد المقوم للعلم الاجمالي ، اذ الموجب لاشتغال الذمة هو التكليف الفعلي المنجز لا الفعلي ولو لم يبلغ مرتبة التنجز، فاذا لم يتنجز وجوب الاكثر لم يتنجز وجوب الاقل الذي هو مقدمة له ، وحيثذ فلم يعلم اشتغال الذمة بهذا الاقل على تقدير وجوبه الغيري، والمفروض أن الانحلال متوقف على القطع بالاشتغال بأحد الطرفين بالخصوص على كل تقدير، والا فلا مجال له، لتبعية النتيجة لأخس المقدمتين ( \* ) .

اذا عرفت هذه الامور ، فاعلم : أن دعوى انحلال العلم الاجمالي هنا في غير محلها ، لانه خلاف الفرض ، اذ المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الاقل على كل تقدير - بمقتضى المقدمة الخامسة - سواء كان الواجب الواقعي هو الاقل أم الاكثر ، مع أنه ليس كذلك ، فان الواجب لو كان هو الاكثر لم يكن

( \* ) قد يقال : « ان الانحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على تقديري تعلقه بالاقل وتعلقه بالاكثر، بل الانحلال وتنجز التكليف بالنسبة الى الاكثر متنافيان لاجتماعهما ، فكيف يكون متوقفاً عليه ، بل الانحلال مبني على العلم بوجود ذات الاقل على كل تقدير أي على تقدير وجوب الاقل في الواقع بنحو الاطلاق وعلى تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الاقل معلوم الوجوب، انما الشك في الاطلاق والتقييد . . . . وانما نشأت هذه المغالطة من أخذ التنجز على كل تقدير شرطاً للانحلال ، وهذا ليس مراد القائل بالبراءة » .

وجوب الاقل منجزاً ، لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبيها في التنجز كما عرفت في المقدمة الاولى ، والمفروض عدم تنجز وجوب ذبيها وهو الاكثر ، فيكون تنجز الاقل مختصاً بتقدير تعلق الوجوب به لا بالاكتر ، مع أن المعتبر في الانحلال تنجز الاقل على كل تقدير ، ففي الحقيقة يكون لتنجز الاكثر دخل في الانحلال حتى يكون وجوب الاقل منجزاً على كل من تقديري وجوبه النفسي والمقدمي ، وليس له دخل ، لان دخله مانع من الانحلال ، وهذا هو الخلف المحال .

وان شئت فقل : ان الانحلال الموجب لعدم تنجز وجوب الاكثر موقوف على العلم التفصيلي بوجوب الاقل فعلا ، وهذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الاقل على كل حال سواء كان الوجوب متعلقاً بالاقل أم بالاكتر ، وقد فرض عدم تنجز وجوب الاكثر بالانحلال ، لجريان البراءة فيه ، فدعوى تنجز وجوب الاقل على كل تقدير تنافي عدم تنجز وجوب الاكثر ، فالذي يكون دخيلاً في الانحلال هو تنجز الوجوب المتعلق بالاقل فقط ، وهو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقاً ولو كان الواجب هو الاكثر .

لكنه لا يدخل من غموض ، وذلك فان التنافي بين الانحلال والتنجز وان كان مسلماً ، الا أن هذا بنفسه منشأ اشكال المصنف هنا وفي حاشية الرسائل على من يدعي انحلال العلم بالجامع بالعلم في طرف معين وان لم يعلم وجهه .  
وبيان الاشكال زائداً على ما تقدم في التوضيح : أن المنجز سواء كان هو العلم أم غيره من الحجج لا بد من تعلقه بتكليف قابل للتنجز على كل تقدير حتى يوجب شغل العهدة ويلزم العقل بتفريغها عنه ، اذ ليس التكليف بوجوده الواقعي غير المنجز سبباً لاشتغال الذمة عقلاً كما هو واضح ، وما لم يتنجز الالزام الشرعي في بعض الاطراف لم يرتفع الترديد ولم يصر الطرف الاخر مورداً للشبهة البدوية



## بداية<sup>١</sup> توقف لزوم الاقل فعلا اما لنفسه أو لغيره<sup>٢</sup> على تنجز

فما يظهر من كلام شيخنا الاعظم ( قد ه ) من كفاية مطلوبة الاقل في الانحلال مطلقاً نفسياً أو غيرياً وان لم يكن منجزاً على تقدير وجوبه الغيري ، قد عرفت الخلل فيه ، وأنه لا بد في الانحلال من كون التكليف في أحد الطرفين منجزاً على كل تقدير ، وهذا تقريب اشكال الخلف . وأما الوجه الثاني وهو اشكال التناقض فسيأتي توضيحه انشاء الله تعالى .

(١) بيان لاستلزام الانحلال المحال وهو الخلف ، وقد عرفته بقولنا : « اذا عرفت هذه الامور فاعلم أن دعوى انحلال العلم الاجمالي . . . » .  
(٢) هذا و « لنفسه » قيدان لـ « لزوم » المقيد بقوله « فعلا » و « على تنجز » متعلق بـ « توقف » يعني : بداية توقف وجوبه الفعلي النفسي أو الغيري على تنجز التكليف . . . الخ .

### حقيقة أو حكماً .

وعلى هذا فاذا جرت أصالة البراءة عن الاكثر لم يكن المعلوم - وهو وجوب الاقل - قابلاً للتجز على كل تقدير ، لارتفاع تقدير وجوبه الغيري بجريان البراءة في وجوب الاكثر ، فلا يبقى الاحتمال كونه تمام الواجب لا بعضه ، فالأقل حينئذ غير معلوم الوجوب على كل تقدير ، بل على تقدير وجوبه النفسي فقط ، ومن المعلوم أن هذا القدر من العلم بالجامع لا يوجب شغل الذمة ، لفرض أن تقدير وجوبه المقدمي منفي بالأصل الجاري في نفي وجوب الاكثر .  
وعليه فما أفاده المصنف من امتناع الانحلال سليم عن هذه المناقشة .

هذا كله مضافاً الى استحالة الانحلال ببيان آخر حكى عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني ( قد ه ) من عدم معقولة انحلال العلم الاجمالي بنفسه ، لان العلم بوجوب الاقل هو المعلوم بالاجمال ، والترديد انما يكون في كيفيته وأنها هل هي بنحو

التكليف مطلقاً ولو كان <sup>١</sup> متعلقاً بالاكثر ، فلو كان لزومه <sup>٢</sup> كذلك

(١) بيان للاطلاق .

(٢) أي: فلو كان لزوم الاقل مطلقاً ولو كان متعلقاً بالاكثر مستلزماً لعدم تنجزه ...

الخ .

الاطلاق أو الاشتراط ، فان كان الواجب هو الاكثر كان وجوب الاقل مقيداً به ، والا كان مطلقاً ، ولاينحل هذا التردد بنفس العلم بالوجوب ، والعلم باشتغال الذمة يستدعي العلم بالفراغ حقيقة أو جعلاً ، والاكتفاء بالاقل امثال احتمالي غير رافع لخطر العقاب .

وأورد عليه بأن الاشتغال اليقيني بغير الاقل لم يثبت حتى يجب عقلا احراز الفراغ عنه ، توضيحه : أن الارتباطية وكون كل جزء جزءاً في نفسه وشرطاً لغيره من الاجزاء السابقة واللاحقة متزعة عن تعلق الامر ، فان تعلق بالاكثر كان المشكوك جزءاً أو شرطاً ، والا فلا ، فالشك في تقيد الاقل بالمشكوك واطلاقه متأخر رتبة عن انبساط الامر على المشكوك ، فالشك متعلق بحد الامر وأن حده ذرع مثلاً أو أزيد ، فان كان متعلقاً بالاكثر لم يكن منجزاً ، لكونه بلا بيان ، اذ المفروض عدم وفاء البيان الا بالاقل ، فالعقاب عليه قبيح عقلا .

وعليه فتجري البراءة العقلية في وجوب الاكثر ، ومعه لا يبقى شك في اطلاق الاقل وتقيده بالمشكوك ، لارتفاع منشأ الانتزاع وهو تعلق الامر بالاكثر . فالقول بوجوب الاحتياط باتيان الاكثر لتردد وجوب الاقل بين كونه بشرط شئ أو لا بشرط ضعيف ، لان هذا التردد نشأ من الشك في حد الامر وأنه قصير أم طويل ، وحيث ان طوله غير معلوم فالعقاب عليه بلا بيان ، هذا .

وأجاب عنه سيدنا الاستاد ( قدسه ) في مجلس الدرس بأن ما أفيد متين في غير المركبات الارتباطية ، لوجوب الاقل فيه على كل تقدير ، وأما فيها فلا ، إذ

مستلزم ما لعدم تنجزه<sup>(١)</sup> الا اذا كان متعلقاً بالاقل كان<sup>(٢)</sup> خافياً (\*).

(١) أي : لعدم تنجز التكليف كما ادعاه شيخنا الاعظم في تقريب الانحلال .

(٢) جواب « فلو كان » وقد عرفت تقريب الخلف .

لو كان متعلق الامر هو الاكثر لم يكن الاتيان بالاقل مجدياً في سقوط الامر بالاقل، لتقيده بالاكثر . وقياس الامر المتعلق بالمركب الارتباطي بالخيط والخيمة المحيطين بعدة أشياء في غير محله ، اذ لا تعلق للخيط بالمحاط ، بل يكون احاطته بالشياء مجرد الاتفاق دون التعلق والارتباط، واذا قيل ان الخيط قد أحاط بكذا فانه مجرد عنوان مشير الى حد الخيط، وهذا بخلاف الاوامر المتعلقة بالمركبات الارتباطية، فان الامر يتعلق بما انبسط عليه ، ولذا ينتزع الجزئية لكل ما انبسط عليه ، ويتوقف ارتفاعها على جريان البراءة الشرعية فيها على ما ستقف عليه .

وبالجملة : المنشأ أمر واحد يتعلق دفعة بمتعلقه المردد بين الاقل والاكثر ، ويؤول الامر الى أن وجوب الاقل مقيداً مطلق، ومن المعلوم أن بيان كيفية المجمعول كأصله وظيفه الشارع ، اذ مع كفاية العلم الاجمالي في البيانية لامسرح لقاعدة القبح ، لدم صلاحيتها لاثبات اطلاق وجوب الاقل ، والاجتزاء به اطاعة احتمالية غير مؤمنة من خطر العقاب عقلا .

(\*) ثم ان الانحلال يتوقف أيضاً على أمور منها : تصور مقدمة الاجزاء الداخلية ، وهو ممنوع ، الامع كفاية التقدم الطبيعي في صدق المقدمة، لمغايرة الاجزاء حينئذ للكل من وجه ، فانه الاجزاء بقيد الانضمام .

ومنها: ترشح الوجوب من ذي المقدمة على مقدمته، وهو كسابقه ممنوع أيضاً . ومنها: كفاية العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري في مقام الانحلال وعدم اعتبار السخية بين المعلوم بالتفصيل وما ينحل به ، وهو محل نظر أيضاً . هذا ما يتعلق بالطريق الاول الذي سلكه شيخنا الاعظم (قده) لانحلال العلم

## مع 'أ' أنه يلزم من وجوده

(١) هذا هو الوجه الثاني من الاشكال على الانحلال وهو التناقض ، ومحصله: أنه يلزم من وجود الانحلال عدمه ، وما يلزم من وجوده عدمه محال ، لانه من التناقض ، فالانحلال محال ، توضيحه : أن انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي منوط بالعلم بوجوب الاقل تفصيلاً ، وهذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الاقل مطلقاً نفسياً كان أو غيرياً ، وتنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الاكثر نفسياً حتى يترشح منه على الاقل ويصير واجباً غيرياً ، لما مر من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها في أصل الوجوب والتنجز ، مع اقتضاء الانحلال لعدم تنجز التكليف بالاكثر نفسياً المستلزم لعدم تنجز وجوب الاقل غيرياً ، فاذا لم يكن وجوب الاكثر منجزاً - لجريان قاعدة القبح فيه - فلا يتنجز وجوب الاقل أيضاً ، فيمتنع الانحلال .

الاجمالي حقيقة بجريان البراءة العقلية . وله (قده) مسلك آخر للانحلال ، ومحصله وجوب الاقل قطعاً بالوجوب النفسي الجامع بين الوجوبين الاستقلالي والضممني على تقدير تعلق الطلب بالاكثر .

ولم يتعرض المصنف (قده) لصحته وفساده لافي المتن ولافي حاشية الرسائل ، وقد يدعى ارتضاؤه له ، لسلامته من الاشكال الوارد على الوجه الاول ، مع أن مختاره في بحث المقدمة وجوب الاجزاء بالوجوب الضممني النفسي ، فيقال في تقريب الانحلال : ان الاقل واجب على كل تقدير ، أما على تقدير كونه هو الواجب النفسي الاستقلالي فواضح . وأما على فرض كون الواجب هو الاكثر ، فللعلم بوجوبه النفسي أيضاً المنسبط عليه من وجوب الكل ، والعقاب عليه مع البيان ، بخلاف المؤاخذه على ترك الاكثر المشكوك فيه فانه بلا بيان ، وليس الاقل مقدمة للاكثر حتى يكون تنجز وجوبه الغيري منوطاً بتنجز الاكثر على تقدير كونه هو المطلوب

عدمه، لاستلزامه<sup>(١)</sup> عدم تنجز التكليف على كل حال<sup>(٢)</sup> المستلزم<sup>(٣)</sup> لعدم

وان شئت فقل : ان لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الاكثر على تقدير تعلق الوجوب به ، ولزم عدم تنجزه عدم الانحلال ، لاناطة الانحلال بتنجز وجوب الاقل مطلقاً ولو كان الواجب هو الاكثر ، فاذا كان تنجز وجوب الاقل في صورة واحدة وهي وجوب الاقل نفسياً، فلا ينحل العلم الاجمالي بالتفصيلي، لعدم حصول العلم التفصيلي حينئذ بوجوب الاقل على كل حال، بل يبقى العلم الاجمالي على حاله، ومقتضاه وجوب الاحتياط عقلاً باتيان الاكثر تفرغاً للذمة عن الواجب النفسي المعلوم . وعليه فوجوب الاقل ثابت على كل حال وغير ثابت كذلك ، وليس هذا الاالتناقض، فملاك هذا الاشكال هو التناقض، كما أن ملاك الاشكال الاول هو الخلف.

(١) هذه الضمائر غير ضمير « انه » الذي هو للشأن راجعة الى الانحلال ، وقد عرفت وجه الاستلزام، اذ معنى الانحلال هو تنجز التكليف في بعض الاطراف بالخصوص ، وصيرورة غيره مشكوكاً فيه بالشك البدوي ، وكسوت التكليف فيه غير منجز على تقدير تعلقه به .

(٢) أي سواء كان وجوب الاقل نفسياً أم غيرياً .

(٣) صفة لقوله : « عدم » والوجه في الاستلزام ما عرفت من أنه على تقدير

ويعود المحذور ، بل المناط في الانحلال هو العلم بوجوب الاقل نفسياً ، وقد يورد على الماتن بعدم الوجه في اهمال هذا الطريق الثاني للانحلال العقلي الذي لا ينبغي الاشكال فيه .

الا أن يقال : ان مقتضى الارتباطية وتلازم أوامر الاجزاء ثبوتاً وسقوطاً عدم جواز الاكتفاء عقلاً بالاقل ، اذ على تقدير كون الواجب هو الاكثر لا يكون الاثبات بالاقل مسقطاً للامروافياً بالعرض منه ، لتقيده بالجزء المشكوك وجوبه ، ومناط امتناع الانحلال هو عدم العلم بوجوب الاقل على كل تقدير، لعدم تنجز التكليف

لزوم الاقل مطلقاً<sup>(١)</sup> المستلزم<sup>(٢)</sup> لعدم الانحلال ، وما<sup>(٣)</sup> يلزم من وجوده عدمه محال .

نعم<sup>(٤)</sup> انما ينحل اذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة ، فان وجوبه

عدم تنجز وجوب الاكثر نفسياً استقلالياً ينتفي تنجز وجوب الاقل غيرياً ، لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذبها في التنجز وعدمه ، فيصير الاقل منجزاً في صورة واحدة وهو وجوبه نفسياً لا مطلقاً ولو كان غيرياً .

(١) أي : ولو كان متعلقاً بالاكثر ، لان وجوب الافضل حينئذ غيري ، وليس بمنجز ، لعدم تنجز وجوب الاكثر .

(٢) بالجر نعت لقوله : « لعدم » والوجه في هذا الاستلزام أيضاً واضح ، اذ لا بد من تنجز وجوب الاقل على كل تقدير حتى ينحل به العلم الاجمالي ، والمفروض عدم تنجزه كذلك كما مر غير مرة .

(٣) أي : الانحلال المستلزم للمحال محال أيضاً ، وهذا هو التناقض ، وضميراً « وجوده ، عدمه » راجعان الى الموصول المراد به الانحلال .

(٤) استدراك على عدم انحلال العلم الاجمالي بالاقل والاكثر الارتباطيين ،

على كل تقدير أي سواء كان متعلقاً بالاقل أم بالاكثر ، فان وجوب الاقل ضمناً مرتبط بوجوب الاكثر ، اذ لولا وجوبه لم يكن وجوب للجزء أصلاً ، والمفروض انتفاء وجوب الاكثر بأصالة البراءة ، فينتفي احتمال وجوب الاقل ضمناً ، ويبقى احتمال وجوبه الاستقلالي فقط ، وقد عرفت توقف الانحلال على العلم بوجوبه على كل تقدير ، وليس فليس ، وحينئذ فلا كنفاء بالاقل في مقام الامثال منوط بشمول دليل البراءة الشرعية له ، والتفكيك في التنجز بين الاقل والاكثر ، فيقتصر عليه لقيام الحجة على وجوبه ، دون الاكثر وان كان هو المأمور به لا الاقل المأتي به ، وسيأتي الكلام فيه عند تعرضي المصنف للبراءة النقلة انشاء الله تعالى .

حينئذ<sup>(١)</sup> يكون معلوماً له ، وانما كان التردد لاحتمال أن يكون الاكثر  
 ذا مصلحتين<sup>(٢)</sup> أو مصلحة أقوى<sup>(٣)</sup> من مصلحة الاقل ، فالعقل في مثله  
 وان استقل بالبراءة<sup>(٤)</sup> بلا كلام ، الا أنه خارج<sup>(٥)</sup> عما هو محل

وهذا الاستدراك خارج موضوعاً عن محل البحث كما سينبه عليه المصنف ،  
 وحاصله : أن الاقل والاكثر اذا كانا استقلاليين وعلم اجمالاً بمطلوبية أحدهما  
 فلانواع عقلا من انحلاله ، فان المصلحة الملزمة في الاقل تقتضي وجوبه النفسي  
 الاستقلالي ، لامكان وجود مصلحتين ملزمتين تقوم احدهما بالاقل ، والاخرى  
 بالاكثر ، فلو اقتصر على الاقل ترتبت عليه مصلحته ، وجرت البراءة عن وجوب  
 الاكثر ، كتردد الدين بين الدرهم والدرهمين . هذا اذا لم يتوقف استيفاء مصلحة  
 الاقل على استيفاء مصلحة أخرى ، والافمع التوقف أو التلازم لا يستقيم جريان  
 البراءة عن الاكثر ، الموقوف جريانها على انحلال العلم الاجمالي ، لتلازم أوامر  
 الاجزاء حينئذ ثبوتاً وسقوطاً الموجب لاندراجه في الاقل والاكثر الارتباطيين .

(١) أي : فان وجوب الاقل حين كونه ذا مصلحة نفسية مستقلة - وان كانت

بالنسبة الى مصلحة الاكثر ضعيفة - يكون معلوماً له .

(٢) يعني : غير متلازمتين ، والا فيجري عليهما حكم الارتباطية ، لعدم قيام المصلحة

بالاقل على فرض كون واجد الملاك واقعاً هو الاكثر كما أشرنا اليه .

(٣) بلا ملازمة بين مراتب المصلحة المترتبة على الاقل والاكثر بحيث يمكن

استيفاء مصلحة الاقل بدون مصلحة الاكثر .

(٤) للشك في تعلق خطاب نفسي آخر بالاكثر غير ما تعلق قطعاً بالاقل .

(٥) أي : خروجاً موضوعياً ، لان محل الكلام هو الاقل والاكثر الارتباطيين ،

وليس هذا منهما بل من الاستقلاليين اللذين لا اشكال في استقلال العقل بالبراءة

النقض والابرار في المقام ، هذا<sup>(١)</sup> .  
مع أن<sup>(٢)</sup> الغرض الداعي الى الامر لا يكاد يحرز الا بالاكتر

فيهما، لكون العلم الاجمالي فيهما صورياً لاحقياً ، لانه من اول الامر يعلم تفصيلاً  
بوجوب الاقل وبشك في وجوب الاكثر ، فالتعبير بالانحلال فيهما مسامحة .

(١) أي: ما ذكرناه من لزوم الاتيان بالاكثر عقلاً في الارتباطين، لعدم انحلال  
العلم الاجمالي بالتكليف الدائر بين الاقل والاكثر .

(٢) هذا هو الوجه الثاني الذي استدل به المصنف على لزوم الاحتياط عقلاً  
بالاتيان بالاكثر ، مع الغرض عن العلم الاجمالي بالتكليف وتسليم صحة الانحلال  
المزبور وعدم كون المكلف عاصياً بترك الاكثر على تقدير وجوبه واقعاً ، ولكن  
للعقل حكم آخر بوجوب الاحتياط في هذه الاحكام الشرعية لاجل احراز مصلحتها  
الواقعية الملزمة الباعثة الى الامر بها . ومحصل هذا الوجه هو اقتضاء الغرض  
الداعي الى التشريع لوجوب الاحتياط بناء على تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد  
في متعلقاتها كما عليه مشهور العدالة ، فاذا علم المكلف بأمر المولى المتعلق اما  
بالاقل واما بالاكثر فقد علم بالغرض الملزم الوحداني المترتب عليه ، لاسئلام  
العلم بالمعلول للعلم بالعلة ، فيجب عقلاً تحصيل العلم باستيفاء ذلك الغرض ،  
والاقتصار على فعل الاقل لا يوجب العلم باستيفائه ، للشك في كونه محصلاً له ،  
فلا يجوز الاكتفاء به عقلاً ، بل لا بد في احراز الغرض اللازم الاستيفاء من الاتيان  
بالاكثر ، لكونه محصلاً له قطعاً .

وبالجملة : فالمقام من صغريات الشك في المحصل .

وقد تعرض الشيخ الاعظم ( قد ه ) للاستدلال بالغرض ، ولكنه أجاب عنه  
بوجهين سيأتي بيانهما ، فانه بعد تقرير دلالة العقل على البراءة بما تقدم نقله عنه  
أورد على نفسه بأن الاوامر الشرعية نظير أمر الطبيب بتركيب معجون فشك في



بناء<sup>١</sup> على ما ذهب اليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور بها والمنهي عنها، وكون<sup>٢</sup>

جزئية شىء له مع العلم بعدم اضراره، فتركه المريض مع تمكنه منه فانه مستحق للوم، ثم أجاب عنه... الى أن قال: « فان قلت: ان الاوامر الشرعية كلها من هذا القبيل، لابتنائها على مصالح في الأمور به، فالمصلحة فيها اما من قبيل العنوان في الأمور به أو من قبيل الغرض، وبتقرير آخر: ان المشهور يسن العدلية ان الواجبات الشرعية انما وجبت لكونها أطافاً في الواجبات العقلية... » .

(١) وأما بناء على حصول الغرض بنفس الامر لافعل الأمر به وترك المنهي عنه، فلا موجب للاحتياط حينئذ، للعلم بحصول الغرض بمجرد انشاء الامر .  
(٢) بالجر معطوف على قوله: « تبعية » وحاصله: أن الواجبات الشرعية تقرب العباد الى الواجبات العقلية وهي القرب اليه جل وعلا، فان التنزه عن القبائح تخلية للنفس عن الرذائل، وفعل الواجبات تكملة وتحلية لها بالفضائل، كما يرشد اليه قوله تعالى: « أقم الصلاة ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر » و « انما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر » فالواجب تحصيل اللطف، وهو يتوقف على الاتيان بالاكثر، لانه محصل له قطعاً بخلاف الأقل، فانه يشك معه في تحقق تلك الواجبات العقلية، فلا وجه للاقتصار عليه .

ثم ان المصلحة الكامنة في الفعل اما أن تكون من قبيل العنوان والوجه للمأمور به كالطهور المطلوب حقيقة من الامر بازالة الحدث بالغسل والوضوء الرافعين له، فيتعلق الامر بنفس العنوان، فيقول المولى: « تطهر »، واما أن تكون من قبيل الغرض من الامر به أي المترتب على الأمور به، وام يتعلق به الامر، ولكن لا بد من تحصيله، العلم بأن المقصود من الامر تحقيقه، فاذا شك في حصولها بفعل بعض

الواجبات الشرعية لطافاً في الواجبات العقلية<sup>(١)</sup>، وقد مر<sup>(٢)</sup> اعتبار موافقة الغرض وحصوله<sup>(٣)</sup> عقلاً في اطاعة الامر وسقوطه، فلا بد من احرازه<sup>(٤)</sup> في احرازها كما لا يخفى (\*).

محتملات الواجب فلا بد من الاحتياط بالاثبات بالمشكوك دخله شرطاً أو شرطاً في حصوله، وهذا معنى قول الشيخ الاعظم: «فالمصلحة اما من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض».

(١) فالواجب الشرعي مقرب الى الواجب العقلي وهو القرب اليه تعالى بالطاعة، والحرام الشرعي مبعد عن المعصية التي تكون مبعوضاً عقلاً.

(٢) حيث قال في بحث التعبدية والتوصلي في مقام الفرق بينهما: «بخلاف التعبدية، فان الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لا بد في سقوطه وحصول غرضه من الاثبات به متقرباً به منه تعالى» ومعنى كلامه هنا: أن الغرض لا يسقط في التعبديات الا مع قصد الاطاعة، والاطاعة فيها تتوقف على قصد أمرها، فما لم يقصد أمرها لم يسقط الغرض الباعث على الامر.

(٣) معطوف على «موافقة» وضميره راجع الى «الغرض» و«عقلاً» قيد لـ «اعتبار» وهذا بناء على ما اختاره المصنف من دخل قصد الامر عقلاً في العبادة، لامتناع دخله فيها شرعاً.

(٤) أي: احراز الغرض في احراز الاطاعة. وحاصله: أن علة الامر حدوثاً وبقاء هو الغرض، فسقوط الامر موقوف على سقوط الغرض، ومن المعلوم عدم حصول العلم بتحقيق الغرض الا بالاثبات بالاكثير، وضمير «احرازها» راجع الى «اطاعة».

(\*) قد يقال: ان هذا انما يتم فيما اذا كان الفعل المأمور به علة تامة لحصول الملاك والغرض المترتب عليه، ولم يتوسط بينهما ارادة فاعل مختار، وأما فيما

اذا كان الفعل معداً لوجود الغرض وأنيط تحققه بأمر خارجة عن قدرة المكلف كما في حرث الارض والقاء البذر فيها لصيرورته سنبلًا، فلا يوجب الاحتياط العلم بترتب الملاك على الاثبات بكل ما يحتمل دخله في حصوله . وحيث ان جل الاحكام الشرعية بل كلها من قبيل المعدات لملاكاتهما ، فلا مجال للتمسك لوجوب الاثبات بالاكثر بلزوم تحصيل العلم عقلا بحصول الغرض المنوط باثبات الاكثر .

لكن فيه: أن المعول في معرفة كون الافعال المتعلقة للاحكام الشرعية معدات أو عللا تامة لترتب ملاكاتهما الداعية الى تشريع أحكامها عليها هو الأدلة المتكفلة لبيان ترتبها على تلك الافعال، ومن المعلوم ظهورها في ترتبها عليها بدون توسط مقدمة وضم ارادة فاعل مختار اليها ، ومقتضى أصالة التطابق بين مقامي الثبوت والاثبات هو كون الافعال عللا تامة لترتب الملاكات عليها ، لا أن تكون معدات لذلك ، حيث ان دخل أمر آخر في حصول الغرض يتوقف على مؤونة زائدة ثبوتاً واثباتاً ، والاطلاق كاشف عن انحصار المحصل له في خصوص الفعل المتعلق به الطلب ودافع لاحتمال دخل غيره فيه ، ويشهد له ما ورد في خطبة الصديقة الطاهرة صلوات الله عليها وعلى أبيها وبعلمها وبنيتها : « جعل الصلاة تنزيهاً من الكبر والزكاة تنمية للمال والامر بالمعروف مصلحة للعامة . . . » .

والحاصل : أن عدّ الاحكام الشرعية كالتكوينيات نظير القاء البذر ونحوه مما يكون معداً لحصول الغرض مما لا دليل عليه ، بل الدليل على خلافه ، وحيث ان الاغراض مترتبة على نفس الافعال فيستكشف منه أن الفعل مستقل في التأثير ، ولا بد من الاحتياط حينئذ عند دوران الامر بين تسرتب الغرض الملزم على الاقل وترتبه على الاكثر باثبات الاكثر .

## ولاوجه للتفصي عنه<sup>(١)</sup> تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة

(١) أي : عن الاستدلال بالغرض ، وهذا تعريض بشيخنا الاعظم ( قدّه ) فانه نطقن لكون الغرض مقتضياً للاحتياط في الارتباطيين وان لم يكن العلم الاجمالي بالتكليف موجباً لذلك بدعوى الانحلال المتقدم، لكنه تخلص منه بوجهين، حيث قال بعدد تقرير دليل الغرض : « قلت : أولاً مسألة البراءة والاحتياط غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة هولطف في غيره . . . وثانياً : ان نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً، وانذا لو أتى به لا على وجه الامثال لم يصح ولم يترتب عليه لطف آخر . . . » .

وتوضيحه : أنه (قدّه) أجاب عن برهان الغرض الموجب للاحتياط بفعل الاكثر بوجهين : الاول : أن الالتزام بوجود الغرض مبني على مذهب مشهور العدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في متعلقاتها وهي أفعال المكلفين ، ومن المعلوم أن مسألة البراءة والاحتياط ليست مبنية على ذلك ، بل تجري على مذهب بعض العدلية أيضاً المكثفي بوجود المصلحة في نفس الامر الذي هو فعل المولى، وعلى مذهب الاشعري من عدم التبعية أصلاً ولو في نفس الامر ، فيمكن المصير الى أحد هذين المذهبين ، ومن المعلوم عدم وجود غرض حينئذ حتى يجب احرازه في احراز سقوط الامر المنوط باتيان الاكثر .

الثاني : أن الغرض بعد تسليم كونه في فعل العبد كما هو مقتضى مذهب المشهور من العدلية وان كان مورداً لقاعدة الاشتغال ، لما اشتهر من عدم جريان البراءة في الشك في المحصل ، الا أنه يكون فيما يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، وأما فيما لايمكن للبعد احرازه فلا كالمقام، ضرورة أن حصول المصلحة في العبادات وان كان منوطاً بقصد الاطاعة ، لكنه يحتمل عدم حصولها بمجرد ذلك ، لاحتمال دخل قصد وجه أجزاء العبادة من الوجوب والندب في تحققها أيضاً ،

والاحتياط<sup>١</sup> على ما ذهب اليه مشهور العدلية وجريانها<sup>٢</sup> على ما ذهب اليه الاشاعرة المنكرين<sup>٣</sup> لذلك ، أوبعض العدلية المكتفين<sup>٤</sup> بكون المصلحة في نفس الامر<sup>٥</sup> دون المأمور به .

ومن المعلوم أن هذا القصد موقوف على معرفة وجه الاجزاء من الوجوب والندب ومع الجهل به لا يتمشى قصد الوجه ، فلا يحصل العلم بالغرض .

وبالجملة : فمرجع هذا الوجه الى عدم القدرة على تحصيل العلم بوجود الغرض في العبادات ، فلا يجب احرازه ، فمن ناحية الغرض لا يبقى وجه لوجوب الاحتياط باتيان الاكثر ، وحينئذ فلا يبقى في البين الا التخلص عن تبعه التكليف المنجز بالعلم الاجمالي ، والبيان الموسوغ للمؤاخذة على المخالفة منحصر بالاقل دون الاكثر ، فلو كان هو الواجب فالمؤاخذة عليه تكون بلا حجة وبيان ، وهو قبيح بالوجدان ، فلا ملزم باتيان الاكثر .

هذا توضيح كلام الشيخ . والمصنف أورد عليه هنا كما في حاشية الرسائل بما ستقف عليه .

(١) هذا اشارة الى أول جوابي الشيخ عن الاستدلال بالغرض، وقد أوضحناه بقولنا : «الاول: أن الالتزام بوجود الغرض مبني على مذهب المشهور.... الخ» .  
(٢) معطوف على « عدم ابتناء » والضمير راجع الى المسألة ، و« على ما ذهب » متعلق بـ « ابتناء » .

(٣) أي : المنكرون لما ذهب اليه العدلية من قيام الملاكات بالمتعلقات .  
(٤) الصواب «المكتفي» لكونه صفة لـ «بعض» كما أن الصواب «المنكرون» .  
(٥) لافي فعل العبد الذي هو المأمور به حتى يلزم احرازه ، بل الغرض قائم بفعل المولى وهو الامر .

وأخرى<sup>(١)</sup> بأن حصول المصلحة واللفظ في العبادات لا يكاد يكون الا باتيانها على وجه الامتثال ، وحينئذ<sup>(٢)</sup> كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا ليؤتى بها مع قصد الوجه مجال<sup>(٣)</sup> ، ومع<sup>(٤)</sup> لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية الى الامر ، فلم يبق الا التخلص عن تبعة مخالفته باتيان<sup>(٥)</sup> ما علم تعلقه<sup>(٦)</sup> به ،

(١) هذا ثاني جوابي الشيخ الاعظم ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « الثاني : أن الغرض بعد تسليم كونه في فعل العبد كما هو مقتضى مذهب المشهور من العداية . . . الخ » .

(٢) أي : وحين عدم حصول المصلحة الا باتيان العبادة على وجه الامتثال ، وضمير « باتيانها » راجع الى « العبادات » .

(٣) اسم « كان » و « لاحتمال » خبره ، وضمير « أجزائها » راجع الى « العبادات » وضمير « بها » الى « أجزائها » .

(٤) أي : ومع احتمال اعتبار معرفة الاجزاء لا يكاد يحصل القطع بحصول المصلحة بدون قصد وجه الاجزاء ، ولا يتمشى هذا القصد مع فرض عدم معرفة وجه الاجزاء ، فلا يمكن اثبات وجوب الاحتياط باتيان الاكثر من ناحية لزوم تحصيل الغرض .

(٥) متعلق بـ « التخلص » وضمير « مخالفته » راجع الى الامر .

(٦) أي : تعلق الامر ، وضمير « به » راجع الى الموصول في « ما علم » المراد به فعل العبد ، لانه المتعلق للامر كالصلاة والصوم وغيرهما من أفعاله ، والمراد بـ « ما علم » هو الاقل ، وحاصله : أنه بعد عدم امكان تحصيل الغرض باتيان الاكثر لا يبقى في البين الا التخلص عن تبعة مخالفة التكليف ، وهو يحصل بفعل الاقل ،

فانه<sup>(١)</sup> واجب عقلا وان لم يكن في الأمور به مصلحة ولطف رأساً ،  
 لتنجزه بالعلم به<sup>(٢)</sup> اجمالاً . وأما الزائد عليه<sup>(٣)</sup> لو كان فلا تبعة على  
 مخالفته من جهته<sup>(٤)</sup> فان العقوبة عليه بلا بيان .  
 وذلك<sup>(٥)</sup> ضرورة أن حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري

لانه المنجز بالعلم الاجمالي .

(١) أي : فان الاتيان بالاقل المعلوم تعلق الامر به واجب عقلا ، لكونه اطاعة  
 تجب بحكم العقل ، فان وجوب اطاعة حكم عقلي ، وأمرها الشرعي أمر ارشادي  
 كما تقدم .

(٢) هذا الضمير وضمير « لتنجزه » راجعان الى الامر ، وقوله : « لتنجزه »  
 متعلق بقوله : « واجب عقلا » يعني : يجب عقلا الاتيان بمتعلق الامر - وهو الاقل -  
 لتنجزه بالعلم به اجمالاً .

(٣) أي : على ما علم تعلق الامر به وهو الاقل ، والمراد بالزائد هو الاكثر .  
 (٤) أي : فلا تبعة على مخالفة الامر من جهة الزائد ، لعدم تنجز أمره على  
 تقدير وجوده واقعاً ، فالعقوبة عليه بلا بيان .

(٥) تعليل لقوله : « ولاوجه للتفصي عنه » وشروع في الاشكال على كلا الجوابين  
 اللذين ذكرهما الشيخ الاعظم (قده) عن الاستدلال بالعلم بالغرض ، وقد تعرض  
 المصنف قدس سره لبعض الاشكالات في حاشية الرسائل أيضاً ، وملخص اشكاله  
 على الجواب الاول هو : أن انكار أصل الغرض بناء على مذهب الاشعري لايجدي  
 في التخلص عن برهان الغرض على مذهب غيره ، نعم هو يجدي من يلتزم بذلك  
 المذهب الفاسد . وما أفاده الشيخ من امكان كون الغرض في نفس الامر كما عليه  
 بعض العدلية لافي الأمور به - حتى يكون الغرض مشكوك الحصول بالاتيان

لا يجدي<sup>١</sup> من ذهب الى ما عليه المشهور من العدلية ، بل<sup>٢</sup> من ذهب الى ما عليه غير المشهور ، لاحتمال أن يكون الداعي الى الامر ومصلحته<sup>٣</sup> على هذا المذهب<sup>٤</sup> أيضاً<sup>٥</sup> هو<sup>٦</sup> ما في الواجبات

بالاقل ويوجب ذلك فعل الاكثر - يرد عليه : أن مقصود ذلك البعض من العدلية القائل بتبعية الامر لمصلحة في نفسه هو ردّ من التزم بوجود كون المصلحة في الأمور به بأنه يجوز أن تكون المصلحة في نفس الامر ، لأنه يجب أن تكون في الأمور به ، وعلى هذا فيحتمل أن تكون في الأمور به ، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الاقل ، لعدم العلم بحصول الغرض منه .

(١) لفرض قيام الملاكات بنفس المتعلقات الموجب للاحتياط باتيان الاكثر .

(٢) عطف على « مذهب » وهو منصوب محلاً لكونه مفعولاً به لـ « لا يجدي »

يعني : ولا يجدي هذا التفصي على مذهب غير المشهور أيضاً القائل بقيام المصلحة بنفس الامر ، وجه عدم الاجداء ما عرفت آنفاً من أن غرض ذلك البعض جواز قيامها بالامر ، لامنح قيامها بالأمور به ، ومع احتمال قيامها بالمتعلقات يقضي العقل بالاحتياط بفعل الاكثر .

(٣) معطوف على « الداعي » وضميره راجع الى الامر ، وقوله : « لاحتمال »

تعليل لعدم اجداء حكم العقل بالبراءة على مذهب غير المشهور من العدلية ، وقد مر توضيحه بقولنا : « ومع احتمال قيامها بالمتعلقات ... الخ » والاولى اضافة كلمة « أيضاً » بعد قوله : « غير المشهور » كما لا يخفى وجهه .

(٤) يعني : مذهب غير المشهور من العدلية .

(٥) يعني : كمذهب مشهور العدلية .

(٦) أي : الداعي الى الامر .



من المصلحة وكونها <sup>(١)</sup> أظافاً ، فافهم <sup>(٢)</sup> .  
 وحصول اللطف <sup>(٣)</sup> والمصلحة في العبادة وان كان يتوقف على

(١) معطوف على « المصلحة » يعني: أن الداعي الى الامر هو ما في الواجبات من المصلحة ومن كون الواجبات أظافاً ، فقوله : « من المصلحة » بيان للموصول في « ما في الواجبات » .

(٢) لعله اشارة الى أنه بعد احتمال كون الغرض الداعي الى الامر على مذهب بعض العدلية هو المصلحة في نفس الامر لا المأمور به ، فلا يكون هنا علم بغرض قائم بفعل العبد حتى يجب عليه احرازه، اذ لو كان قائماً بنفس الامر فليس هو مقدوراً للعبد ، لعدم كون الامر فعل العبد، ومع احتمال قيام الغرض بالامر لا ملزم بالاحتياط بفعل الاكثر لا عقلاً ولا نقلاً .

(٣) هذا شروع في الاشكال على ثاني جوابي الشيخ الاعظم ( قد ه ) من تعذر استيفاء الغرض في العبادات ، لاحتمال دخل قصد وجه أجزائها في تحققه ، فيصير الشك في حصول الغرض الداعي الى الامر بدون قصد الوجه شكاً في المحصل الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال لا البراءة، لكن يتعذر الاحتياط هنا ، لعدم المعرفة بوجه الاجزاء حتى يقصد ، فلا يبقى الا الاثبات بما قام عليه البيان ، وهو الاقل تخلصاً عن تبعة مخالفته .

والمصنف أورد عليه بوجوه، الاول: ما أشار اليه بقوله : « الا أنه لا مجال .. » وبيانه : أن حصول المصلحة في العبادات وان كان منوطاً بقصد الامتثال ، لكنه لا يتوقف على قصد وجه الاجزاء ، اذ لا منشأ لاحتمال اعتباره فيها ، فانه مع هذا الاحتمال يخرج المقام - أعني الاقل والاكثر الارتباطيين - عن الشك في المكلف به الذي يمكن معه الاحتياط، ويندرج فيما يتعذر فيه الاحتياط، مع أن من الواضح كون الارتباطيين كالمبتابين في امكان الاحتياط بالاثبات بكلا الطرفين كما لو دار أمر

الاتيان بها على وجه الامتثال، الا أنه لامجال لاحتمال اعتبار معرفة  
الاجزاء واتيانها -١- على وجهها<sup>(١)</sup> ، كيف<sup>(٢)</sup> ؟ ولا اشكال في امكان  
الاحتياط ها هنا<sup>(٣)</sup> كما في المتباينين، ولا يكاد<sup>(٤)</sup> يمكن مع اعتباره، هذا  
مع<sup>(٥)</sup> وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه

العبادة بين القصر والتمام ، فانه لو اعتبر في صحة الامتثال الجزم بالوجه لما أمكن  
فيها الاحتياط، لعدم العلم بجزئية ما زاد على الركتين حتى يقصد المكلف وجوبه،  
الا مع التشريع المحرم ، فيترتب على اعتبار هذا القصد احتياطاً خلاف الاحتياط  
لعدم التمكن منه، مع أن البحث في المقام وفي المتباينين ليس في امكان الاحتياط،  
بل في لزومه وعدمه بعد الفراغ عن امكانه كما هو واضح .

فحاصل الوجه الاول : أنه لا دليل على اعتبار قصد وجه الاجزاء في العبادة  
حتى يتم كلام الشيخ الاعظم من عدم امكان الاحتياط باتيان الاكثر ، بل الدليل  
على خلافه موجود، وهو كون المقام كالمتباينين في امكان الاحتياط فيه كما عرفت .  
١) الضميران راجعان الى الاجزاء ، و« اتيانها » معطوف على « معرفة » .

٢) يعني : كيف يكون لهذا الاحتمال مجال مع أنه لا اشكال في امكان الاحتياط  
هنا كالمتباينين ؟ ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار اتيان الاجزاء على وجهها كما  
مر آنفاً .

٣) يعني : في الاقل والاكثر الارتباطيين ، والحاصل : أن الاتفاق على حسن  
الاحتياط هنا يأبى عن اشتراط اتيان الاجزاء على وجهها .

٤) يعني : ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار اتيان الاجزاء على وجهها ، ومن  
المسلم امكان الاحتياط فيها ، فهو دليل على عدم اعتبار قصد الوجه فيها .

٥) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي أوردها على الشيخ (قده) ومحصله

أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنية في العبادة ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من الاجزاء ، بل المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة ، وهذا المقدار يمكن تحققه بالاحتياط باتيان الاكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة بما اشتمل على الاجزاء والشرائط ، بيانه : أن القائل بلزوم الاتيان بالعبادة على وجهها من الوجوب والاستحباب - كما حكى عن العلامة قدس سره - انما يدعي لزوم فعل العبادة الواجبة بقصد وجوبها النفسي، ومن المعلوم أن الاحتياط بفعل الاكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكان من الامكان ، وليس مقصوده لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الاجزاء- اما بالوجوب الغيري المقدمي كما تضمنه كلام الشيخ الاعظم (قده) من وجوب الاجزاء ترشحيًا غيرياً، واما بالوجوب النفسي الضمني الثابت للاجزاء بواسطة اتصاف الكل بالوجوب، لوقوعه تحت الطلب- حتى يتعذر الاحتياط بفعل الاكثر ، لعدم الجزم بوجوب تمام الاجزاء .

ومع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الاجزاء واستحبابه فللمكلف ايقاع العبادة بنية وجوبها النفسي في الجملة أي بلا تعيين أن فرد الواجب تمام المأتي به أو بعضه كالصلاة المشتملة على السورة مع عدم وجوبها في الصلاة ، فتكون السورة كالاتيان بالفريضة في المسجد من مشخصات طبيعة الصلاة وخارجة عن ماهيتها وحقيقتها . فلو كان الاكثر هو الواجب فقد أتى به ، لاشتمال المأتي به على السورة المشكوكه جزئيتها للعبادة ، ولو كان الاقل هو المأمور به فقد أتى به أيضاً، واحتمال اشتماله على ما ليس بواجب - وهو السورة - مثلاً غير قادح في قصد الوجوب النفسي لطبيعة الصلاة وان لم يقصد وجوب خصوص الجزء المشكوك فيه ، فان السورة حيثئذ كسائر المشخصات الفردية التي ليست دخيلة في مطلوبة الطبيعة، ولا تضر في صدقها على الفرد المتشخص بها، للقطع بعدم كونها من الموانع.

كذلك<sup>١</sup> ، والمراد<sup>٢</sup> ( \* ) بالوجه في كلام من صرح بوجوب  
إيقاع الواجب على وجهه ووجوب<sup>٣</sup> اقترانه به هو وجه نفسه من  
وجوبه النفسي ، لا وجه أجزائه من وجوبها

نعم لسوكان مشكوك الجزئية محتمل المانعية أيضاً لكان منافياً لقصد وجوب  
الفعل المشتمل عليه ، إلا أن المفروض أن السورة يدور أمرها بين كونها جزءاً  
للطبيعة وبين كونها من مشخصات الماهية التي تكون الطبيعة صادقة في صورتها  
وجود السورة وعدمها ، وليست كالمانع في الإخلال بقصد الوجوب النفسي للصلاة  
اجمالياً ، وعليه فيكون الأكثر محصلاً للغرض من الأمور به ، هذا .

(١) أي : قصد الوجه في كل واحد من الأجزاء .

(٢) قد تقدم توضيحه بقولنا : « ومحصله : أنه على تقدير اعتبار الجزم بالنية  
في العبادة ليس المقصود منه .. الخ » والوجه في وضوح البطلان : أن الواجب  
بحكم العقل في بابي المقدمة والكل هو الاثبات بذات المقدمة ونفس الجزء من  
دون اعتبار فعلهما بداعي أمرهما ، فقصد الوجه لو قيل باعتباره إنما يكون مورده  
هو الوجوب النفسي المتعلق بعنوان المركب كالصلاة ، لا الوجوب الغيري أو  
العرضي لأجزائها .

(٣) معطوف على « وجوب » ، وضمائر « اقترانه ، بنفسه ، وجوبه ، أجزائه »  
راجعة إلى الواجب ، وضمير « به » إلى « الوجه » .

( \* ) الأولى أن يقال : « اذ المراد » لأنه تعليل لوضوح الفساد ، وليس وجهاً  
آخر . ثم إن ما أفاده من كون مورد اعتبار قصد الوجه نفس الواجب دون أجزائه  
خلاف ظاهر معقد اجماع السيد الرضي ( قدّه ) من دعوى اجماع على بطلان  
صلاة من لا يعلم أحكامها ، حيث إن المراد بأحكامها أحكام أجزائها .

الغيري<sup>(١)</sup> أو وجوبها العرضي<sup>(٢)</sup> ، واتيان<sup>(٣)</sup> الواجب مقترناً بوجهه غاية<sup>(٤)</sup> ووصفاً

(١) صفة لـ «وجوبها» وهذا اشارة الى ما قيل في وجوب المقدمة من كونه غيرياً ، يعني : أن وجوب الاجزاء ليس لمصلحة في نفسها حتى يكون نفسياً ، بل المصلحة في المركب ، فيكون كل واحد من الاجزاء واجباً غيرياً ، لكونها مقدمة لتحقق الكل ، وضمير « وجوبها » راجع الى « أجزائه » .

(٢) يعني : الوجوب النفسي المنبسط من الامر بالكل على كل واحد من الاجزاء ، وتسميته بالعرضي انما هي لاجل كون المتصف بالوجوب أولاً وبالذات هو الكل ، لتعلق الطلب به بقوله : « صل » ووجوب الجزء يكون ثانياً وبالعرض . وليس المراد بالعرضي ما يساوق الوساطة في العروض الذي يصح معه سلب المحمول حقيقة عن الموضوع كما في جالس السفينة المتحركة . وضمير « وجوبها » راجع الى « أجزائه » .

(٣) مبتدأ خبره « بمكان من الامكان » وغرضه : اثبات امكان الاتيان بالأكثر بقصد الوجه بعد وضوح أن قصده على تقدير اعتباره يكون في نفس الواجب لا في أجزائه ، اذ من المعلوم أن اتيان صلاة الظهر مثلاً بفعل الاكثر بقصد الوجه بمكان من الامكان ، لان المشكوك فيه ان كان مردداً بين كونه جزءاً للماهية وجزءاً للفرد انطبق طبيعي الواجب على تمام الاجزاء . وان كان مردداً بين كونه جزءاً للماهية أو الفرد وبين كونه مقارناً - اما للغويته أو وجوبه نفسياً أو استحبابه كذلك من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب كذلك - انطبق الطبيعي الأمور به اما على تمامه بناء على جزئيته ، واما على ما عدا المشكوك من سائر الاجزاء بناء على عدم جزئيته .

(٤) كأن ينوي : « أصلي صلاة الظهر لوجوبها » ووصفاً كأن يقول : « الواجبة »

بدل « لوجوبها » .

باتيان<sup>(١)</sup> الاكثر بمكان من الامكان ، لانطباق<sup>(٢)</sup> الواجب عليه ولو كان<sup>(٣)</sup> هو الاقل ، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه<sup>(٤)</sup> ، واحتمال<sup>(٥)</sup> اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس<sup>(٦)</sup> بضائر اذا قصد وجوب المأتي به على اجماله<sup>(٧)</sup> بلانميز ماله دخل في الواجب من أجزائه ، لاسيما<sup>(٨)</sup> اذا دار الزائد بين كونه جزءاً لماهيته وجزءاً لفرده

(١) متعلق بـ « اتيان الواجب » .

(٢) تعليل لقوله : « بمكان من الامكان » وضمير « عليه » راجع الى الاكثر .

(٣) أي : ولو كان الواجب بحسب الواقع هو الاقل .

(٤) بمعناه الاخير الذي أفاده بقوله : « والمراد بالوجه ... » وضمير « معه »

راجع الى اتيان الاكثر .

(٥) اشارة الى اشكال ودفعه ، أما الاول فهو : أنه قد يستشكل فيما أفاده من امكان اتيان الواجب مقترناً بوجه نفسه باتيان الاكثر بما محصله عدم امكان ذلك ، لاحتمال اشتمال الاكثر على ما ليس جزءاً له ، ومعه كيف يمكن قصد الوجه باتيان الاكثر .

وأما الثاني فملخصه : أن الاحتمال المزبور لايقدر في تمشي قصد الوجه باتيان الواجب اجمالاً ، وانما يقدر في قصد الوجوب بالنسبة الى كل جزء من أجزاء الواجب ، وضمير « اشتماله » راجع الى الاكثر .

(٦) خبر « واحتمال » وهو اشارة الى دفع الاشكال ، وقد أوضحناه بقولنا :

« وأما الثاني فملخصه . . . الخ » .

(٧) أي : بلاتعيين أنه الاقل أو الاكثر ، و« من أجزائه » بيان لـ « ما له دخل » .

(٨) وجه الخصوصية : أنه جزء قطعاً ، غاية الامر أنه يشك في كونه جزءاً

حيث <sup>(١)</sup> ينطبق الواجب على المأني به حينئذ <sup>(٢)</sup> بتمامه وكماله، لان الطبيعي <sup>(٣)</sup> يصدق على الفرد بمشخصاته <sup>(٤)</sup> .  
نعم <sup>(٥)</sup> لودار

للماهية ان كان واجباً أو جزءاً للفرد ان كان مستحياً ، وذلك كالسورة مثلا بالنسبة الى الصلاة ، اذا فرض دورانها بين جزئيتها للماهية ان كانت واجبة وللفرد ان كانت مستحبة ، فعلى تقدير جزئيتها للماهية فالواجب هو الاكثر ، وعلى تقدير جزئيتها للفرد وكونها من مشخصاته فالواجب هو الاقل ، فالسورة كالاستعاذة حينئذ .

وعليه فالمراد بجزء الماهية ما ينتفي بانتفائه الماهية كالأجزاء الواجبة ، وبجزء الفرد ما ينتفي بانتفائه الفرد كالأجزاء المستحبة وان لم تنتف الماهية ، فالصلاة تصدق مثلا على الواجدة للاستعاذة والفاقدة لها، لعدم كونها من مقومات الطبيعة، بخلاف الأجزاء الواجبة ، فان الفاقد لها لا يكون مصداقاً للماهية .

(١) تعليل لقوله: « لاسيما » وقد عرفت وجه الخصوصية، وأنه لا يكون الزائد

لغواً على كل حال ، بل هو اما جزء الفرد واما جزء الماهية .

(٢) أي : حين دوران الزائد بين الجزئية للماهية وللفرد .

(٣) تعليل لقوله : « حيث ينطبق » .

(٤) فان طبيعي الانسان يصدق على زيد مع أن له مشخصات فردية ، لكن

الصدق باعتبار أنه فرد للحيوان الناطق ، وكذا الصلاة جماعة في المسجد ممن مشخصات الفرد ويصدق الطبيعي عليه .

(٥) استدراك على قوله : « لأن الطبيعي يصدق » وحاصل الاستدراك : أنه

اذا دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءاً مطلقاً للماهية أو الفرد - وبين كونه خارجاً وأجنبياً عن العبادة لم ينطبق الطبيعي عليه بتمامه ، اذ المشكوك فيه على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادي وان لم يكن منافياً له ، وانما هو لغو ،

بين كونه <sup>(١)</sup> جزءاً ومقارناً لما كان <sup>(٢)</sup> منطبقاً عليه بتمامه لولم يكن جزءاً <sup>(٣)</sup> ، لكنه <sup>(٤)</sup> غير ضائر ، لانطباقه عليه أيضاً <sup>(٥)</sup> فيما لم يكن ذلك الزائد جزءاً ، غايته لا بتمامه <sup>(٦)</sup> بل بسائر أجزائه ، هذا .  
مضافاً <sup>(٧)</sup> الى أن اعتبار قصد الوجه من رأس <sup>(٨)</sup> مما يقطع بخلافه

ولكن ينطبق الواجب على المأتي به في الجملة أي على أجزائه المعلومة ، وهو كاف في صحة العبادة .

(١) هذا الضمير والمستتر في « دار » راجعان الى المشكوك فيه ، ومع احتمال

مقارنته لا جزئيته لا وجه لقصد الوجوب به بالخصوص .

(٢) جواب « لو دار » واسم « كان » ضمير راجع الى الطبيعي .

(٣) لا للماهية ولا للفرد ، وضمير « عليه » راجع الى الفرد المأتي به .

(٤) أي : لكن عدم الانطباق على المأتي به بتمامه لولم يكن المشكوك فيه

جزءاً غير ضائر ، لانطباق الكلّي على المأتي به اجمالاً .

(٥) أي : كانطباق الكلّي على المأتي به في صورة دوران الجزء بين جزئيته

للماهية والفرد .

(٦) أي : لا ينطبق الطبيعي على تمام المأتي به ، بل على ما عدا ذلك الزائد من

الاجزاء المعلومة .

(٧) هذا هو الوجه الثالث من وجوه المناقشة في كلام الشيخ الاعظم (قده)

وحاصله : القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلاً لافي نفس الواجب ولا في أجزائه ،

وما تقدم في الوجه الاول كان ناظراً الى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في

خصوص الاجزاء .

(٨) أي : لافي الواجب ولا في أجزائه ، وذلك لما تقدم منه في مباحث القطع



مع أن<sup>(١)</sup> الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه الامتثال من<sup>(٢)</sup> العبادات . مع أنه<sup>(٣)</sup> لو قيل باعتبار قصد الوجه

من أنه ليس منه في الاخبار عين ولا أثر ، وفي مثله مما يغفل عنه غالباً لا بد من التنبيه عليه حتى لا يلزم الاخلال بالعرض، فراجع ما أفاده في مسألة العلم الاجمالي من مباحث القطع .

(١) هذا هو الوجه الرابع من وجوه الاشكال ، وحاصله : أن ما تقدم في كلام الشيخ الاعظم أخص من المدعى، اذ المدعى وهو جريان البراءة في الاقل والاكثر الارتباطيين لا يختص بالعبادات التي يعتبر فيها الاتيان بها على وجه قربي، بل يعم التوصليات، لاشتمالها أيضاً على المصالح ، ومن المعلوم عدم اعتبار قصد الوجه في ترتبها على تلك الواجبات، فيتوقف استيفاء الغرض فيها على فعل الاكثر مع عدم لزوم قصد الامتثال فيها فضلا عن قصد الوجه، وحديث قصد الوجه مختص بالعبادات كما لا يخفى .

(٢) بيان للموصول في «بما لا بد أن يؤتى به ...» وضمير « به » راجع الى « ما » الموصول .

(٣) هذا هو الوجه الخامس من الاشكالات، وهو اشكال على كلام الشيخ الذي حكاه المصنف عنه بقوله : « فلم يبق الا التخاص عن تبعة مخالفته باتيان ما علم تعلقه به . . . » وتوضيحه : أن قصد الوجه الذي يتوقف عليه حصول الغرض الداعي الى الامر لا يخلو اما أن يكون شرطاً في حصوله مطلقاً حتى مع تعذر الاتيان به من جهة تردد المأمور به بين الاقل والاكثر المانع من تحقق قصد الوجوب، واما أن يكون مقيداً بصورة التمكن منه . فعلى الاول يلزم سقوط التكليف من أصله، لتعذر شرطه الناشئ من الجهل بوجوب كل جزء، وسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز رأساً حتى بالنسبة الى الاقل ، لفرض عدم حصول الغرض لابه ولا

في الامتثال فيها على وجه<sup>(١)</sup> ينافيه التردد والاحتمال ، فلاوجه<sup>(٢)</sup> معه  
للزوم مراعات الامر المعلوم أصلاً ولو<sup>(٣)</sup> باتيان الاقل لو لم يحصل  
الغرض ، وللزوم<sup>(٤)</sup> الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله

بالاكثر ، فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الاقل كما أفاده الشيخ .  
وعلى الثاني يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار ، وعدم توقف حصول الغرض  
عليه ، ولا بد حينئذ من تحصيل الغرض . والعلم بحصوله منوط بساتيان الاكثر ،  
فيجب عقلاً فعله ، بداهة عدم احراز تحقق المصلحة والملاك بالاقل ، ولا مؤمن  
من تبعة التكليف المعلوم اجمالاً ، فيحتاط المكلف بفعل كل ما يحتمل دخله في  
حصول الغرض ، نظير الشك في المحصل .

(١) متعلق بـ « قصد الوجه » وضمير « ينافيه » راجع الى قصد الوجه ، يعني :  
اذا كان قصد الوجه المعتبر منوطاً بتميز وجه كل جزء من الاجزاء من الوجوب  
والاستحباب ، فلا محالة لا يتمشى قصده مع احتمال الجزئية وتردد ها ، لعدم  
امكان تمييز الوجه حينئذ حتى يقصد .

(٢) جواب « لو » و« للزوم » متعلق بـ « فلا وجه » وضمير « معه » راجع  
الى التردد والاحتمال .

(٣) وصلية ، ووجه عدم حصول الغرض هو توقف حصوله على قصد الوجه  
الموقوف على التمييز ، ومع عدم قصد الوجه لا يحصل الغرض ، لتوقفه على  
ماليس بمقدور للعبد أعني تمييز وجه المشكوك فيه . ووجه عدم مراعاة الامر المعلوم  
اجمالاً ولو باتيان الاقل الذي التزم الشيخ ( قد ه ) بفعله تخلصاً عن العقاب هو ما  
أوضحناه بقولنا : « فعلى الاول يلزم سقوط التكليف من أصله ، لتعذر شرطه الناشئ  
من الجهل بوجوب كل جزء . . . . » .

(٤) معطوف على قوله : « فلا وجه معه » يعني : لو قيل باعتبار قصد الوجه

ليحصل <sup>(١)</sup> القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال ، لاحتمال بقائه <sup>(٢)</sup> مع الاقل بسبب بقاء غرضه ، فافهم <sup>(٣)</sup> ،

على هذا النحو ، فان لم يحصل الغرض سقط العلم الاجمالي عن التأثير حتى بالنسبة الى الاقل ، فلا يجب الاثبات به أيضاً ، وان حصل الغرض لزم الاثبات بالاكتر لتوقف يقين الفراغ بعد العلم بالاشتغال عليه ، اذ مع الاقتصار على الاقل لا يحصل العلم بالفراغ ، لاحتمال بقاء الامر بسبب احتمال بقاء غرضه ، فلا بد من الاثبات بالاكتر حتى يحصل العلم بتحقق الغرض .

(١) يعني : أنه بعد فرض امكان تحصيل الغرض يجب الاثبات بالاكتر ، لكون المقام من صغريات قاعدة الاشتغال ، للشك في الفراغ مع الاقتصار على الاقل ، وضمير « حصوله » راجع الى « الغرض » .

(٢) أي : لاحتمال بقاء الامر مع الاثبات بالاقول بسبب بقاء غرضه ، وضمير « غرضه » راجع الى « الامر » .

(٣) لعله اشارة الى : أن حصول الغرض بالاكتر الموجب للاحتياط باتيانه خلاف الفرض ، اذ المفروض اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفة وجهه الاجزاء تفصيلاً في العبادة ، ومقتضى توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو عدم امكان احرازه لا بالاقول ولا بالاكتر ، فلا موجب للثبات بالاكتر أيضاً كما لا يخفى .  
أو اشارة الى : أن الشيخ (قده) لم يجزم باعتبار قصد الوجه حتى لا يمكن تحصيل الغرض ، ويوجب ذلك سقوط العلم الاجمالي عن التنجيز مطلقاً حتى بالنسبة الى اتيان الاقل ، بل احتمله ، حيث قال : « فيحتمل أن يكون اللطف منحصرأ في امثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل . . . الخ » ومن الواضح أن الاحتمال لا يوجب شيئاً من القطع بعدم حصول الغرض ، ولا القطع بسقوط العلم الاجمالي عن التنجيز . وعليه فيبقى المجال لمراعاة التكليف المعلوم بالاجمال ولو باتيان

هذا<sup>١</sup> بحسب حكم العقل .

وأما النقل (X) فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض

الاقل تخلصاً عن تبعة مخالفة الامر المعلوم اجمالاً كما أفاده الشيخ (قده) فلا يرد عليه خامس الاشكالات .

(١) يعني : ما تقدم من الاحتياط بلزوم اتيان الاكثر كان راجعاً الى اثبات أحد جزئي المدعى وهو جريان قاعدة الاشتغال في الاقل والاكثر الارتباطيين ، وعدم جريان البراءة العقلية فيهما . وأما اثبات جزئه الاخر وهو جريان البراءة العقلية فيهما ، فمحصله : أن البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شك في جزئيته ، لشمول حديث الرفع لها ، فترفع به ، ويتعين الواجب في الاقل .

وينبغي قبل توضيح المتن التعرض لمالخص ما أفاده الشيخ الاعظم في المقام ، فان كلمات المصنف لا تخلو من تعريض به كما سيظهر . قال (قده) : « وأما الدليل النقلي فهو الاخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالة ، ولذا عول عليها في المسألة من جعل مقتضى العقل فيها وجوب الاحتياط بناء على وجوب مراعاة العلم الاجمالي . . . . » .

وتوضيح ما أفاده : جريان حديث الرفع والحجب ونحوهما في وجوب الجزء المشكوك وجوبه ، وأن وجوب الاكثر مما حجب علمه فهو موضوع عن

(X) لكنه لا يخفى أنه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط ، وهو ما اذا علم اجمالاً بالتكليف الفعلي ، ضرورة أنه يتأفيه رفع الجزئية المجهولة ، وانما يكون مورده ما اذا لم يعلم به كذلك ، بل علم مجرد ثبوته واقعاً .

وبالجملة : الشك في الجزئية أو الشرطية وان كان جامعاً بين الموردین ، الا أن مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية ، ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالاجاب ، فافهم .

## برفع جزئية ما شك في جزئيته ، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد

العباد ، ولا يعارضه أصالة البراءة عن وجوب الاقل ، للعلم بوجوبه المردد بين النفسي والغيري ، والمنع من جريان البراءة في الوجوب الغيري يعني في وجوب الاكثر - ودعوى اختصاص دليلها بالوجوب النفسي المشكوك كما التزم به شريف العلماء على ما حكى - لا وجه له ، بعد عدم الفرق بين الوجوبين النفسي والغيري المقدمي في كون كل منهما منشأ لاستحقاق العقاب على تركه ، أما استحقاقه على ترك الواجب النفسي فواضح ، وأما على الغيري فلا أقل من جهة كونه منشأ لترك الواجب النفسي .

وعليه فالمتنضي للبراءة الشرعية موجود ، وهو كون المرفوع مجعولا شرعياً مجهولاً وفي رفعه منة ، والمانع مفقود ، فان المانع اما هو العلم الاجمالي بالتكليف المردد بين الاقل والاكثر ، واما هو معارضة الاصل مع أصالة عدم وجوب الاقل ، أما الاول فلارتفاعه ، لأن هذه الاخبار حاكمة عليه وموجبة لانحلاله ، لان الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الاكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعاً ، ومعه لا يحكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف الالزامي في الاكثر من باب المقدمة العلمية .

وأما الثاني فالعدم كون الاقل مورداً للاصل ، للعلم بوجوبه تفصيلاً .

ثم تعرض الشيخ الاعظم اكلام لصاحب الفصول الذي منع من جريان البراءة في التكليف وحكم بجريانها في الحكم الوضعي ، قال : « والتحقيق التمسك بهذه الاخبار على نفي الحكم الوضعي وهي الجزئية والشرطية » وناقش الشيخ فيه بوجوه ، قال في جملتها : « ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي ، وهو ايجاب المركب المشتمل على ذلك الجزء » هذا توضيح كلام الشيخ .

عما<sup>١</sup> تردد أمره بين الأقل والأكثر

والمصنف أورد على هذه الكلمات وجهين من الاشكال تعرض لأحدهما في المتن كما ستقف عليه، وللآخر في حاشية الرسائل وتعرض له في التعليقة انشاء الله تعالى ( \* ) .

وأما توضيح المتن فهو: أن أركان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر الارتباطيين مجتمعة ، إذ المشكوك فيه هو جزئية مثل السورة للصلاة ، والجزئية مجعولة بتبع الجعل الشرعي لمنشأ انتزاعها ، وهذا المقدار من الدخول كاف في صحة جريان البراءة ، لعدم الدليل على اختصاص مجراها بما هو مجعول بالأصالة والاستقلال بل يشمل المجعول الانتزاعي والتبعي أيضاً، مع كون هذا الرفع مساوفاً للامتنان. ولكن المصنف عدل عن جريان الاصل في التكليف - كما في كلام الشيخ - الى جريانه في الوضع وهو الجزئية، وقد يقال في وجهه : ان أصالة عدم وجوب الأكثر معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، ولازمه القطع بالمخالفة للمعلوم بالاجمال. وأما العلم بوجوب الأقل تفصيلاً اما نفسياً واما غيرياً فهو غير مفيد في الانحلال بنظر المصنف ، إذ المجدي هو العلم بالوجوب على كل تقدير ، ولاعلم بهذا الوجوب كما عرفت مفصلاً في تقريب منع انحلال العلم الاجمالي .

وهذا الاشكال غير جار في اجراء الاصل في الجزئية المشكوكه ، لان أصالة عدم الكلية - أي عدم وجوب الأقل - لا أثر لها ، فان وجوب الاثبات بالأقل ليس من أحكام كليته حتى يرتفع بالأصل ، للعلم بلزوم الاثبات به سواء كان هو تمام الواجب أم بعضه .

(١) المراد بالموصول هو الواجب كالصلاة، والضمير البارز في «يعينه» راجع

اليه ، والمستتر فيه الى «عموم مثل حديث الرفع» .

(\*) قال في حاشية الرسائل : « يمكن أن يقال : ان وجوب واحد من الأقل

ويعينه<sup>(١)</sup> في الاول .

لا يقال<sup>(٢)</sup> : ان جزئية السورة المجهولة [ المنسية ] مثلا ليست

(١) معطوف على قوله: « يرتفع » والاولى كونه بلفظ « ويتعين » أو « ويعين » بصيغة المجهول ، أو تبديل « فبمثله يرتفع » بـ « فمثله يرفع » الا أن يكون معطوفاً على « قاض » يعني : أن عموم مثل حديث الرفع قاض ويعين الواجب في الاقل ، والامر سهل بعد وضوح المطلب ، والمراد بـ « الاول » هو الاقل .

(٢) هذا اشكال على جريان البراءة الشرعية في وجوب الاكثر المشكوك فيه بالتقريب الذي ذكره المصنف من جريانها في الوضع وهو الجزئية ، وهذا ناظر الى ما تقدم نقله من كلام الشيخ الاعظم في جواب صاحب الفصول (قدهما) وتوضيح الاشكال : أن البراءة انما تجري فيما اذا كان المجهول شرعياً ، لان مجرى البراءة على ما قرر في محله لا بد وأن يكون مما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين ، والمفروض أن الجزئية ليست أثراً شرعياً كحرمة شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤبة الهلال ، ولا مما يترتب عليها أثر شرعي ، كالكشف في سببية الاترام النفساني

والاكثر نفسياً مما لم يحجب علمه عنا ولسنا في سعة منه كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضاً حسب الفرض ، وهذا ينافي الحكم على الاكثر على التعيين بأنه موضوع عنا ونحن في سعته ، فان نفي الوضع والسعة عما علم اجمالاً وجوبه مع العلم تفصيلاً بوجوب أحد طرفيه يستدعي نفيهما عنه ولو كان هو الطرف الاخر ، فلا بد اما من الحكم بعدم شمول هذه الاخبار لمثل المقام مما علم اجمالاً وجوب شيء اجمالاً ، واما من الحكم بأن الاكثر ليس مما حجب علمه ، فانه يعلم وجوب الاثبات به بحكم العقل مقدمة للعلم باتيان ما لسنا في سعته . . . . »<sup>(١)</sup> .  
والظاهر أن هذه المناقشة غير متجهة على كلام الشيخ (قده) لتوقفها على

بمجمولة وليس لها أثر مجعول ، والمرفوع <sup>١</sup> بحديث الرفع انما

المجرد عن اللفظ - في باب النذر - لوجوب الوفاء ، فان أصالة البراءة تجري في السببية التي ليست بنفسها حكماً شرعياً ، ولكن يترتب عليها وجوب الوفاء ، فينتفي هو بجريان الاصل في السبب وهو الالتزام النفساني . وعليه فلا مجال لجريان البراءة في الجزئية ، بل لابد من اجرائها في التكليف مثل وجوب الجزء المشكوك فيه أو وجوب الاكثر .

ودعوى : أن الجزئية مما يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب الاعادة - على تقدير كون الواجب الواقعي هو الاكثر - فالبراءة تجري في الجزئية بلحاظ أثرها وهو وجوب الاعادة ، مدفوعة أولاً : بأن وجوب الاعادة أثر لبقاء الامر الاول أي الامر بالاكثر ، لا جزئية السورة ، لان الامر بنفسه - ما لم يمثل - يقتضي الاعادة عقلاً ، دون الجزئية ، فبالاعادة أثر لبقاء الامر الاول ، لا أثر للجزئية . وثانياً : بأن وجوب الاعادة لا يرتفع بمثل حديث الرفع ، لكونه عقلياً من باب وجوب الاطاعة عقلاً .

وبالجملة : فلا مجال للبراءة في جزئية المشكوك فيه ، لعدم كونها أثراً شرعياً ولا مما له أثر شرعي .

(١) الواو للحال ، يعني : والحال أنه يعتبر أن يكون المرفوع بحديث الرفع

الالتزام بأمرين أحدهما عليه العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، وثانيهما كاشفية العلم بالجامع عن الخصوصية القائمة بكل واحد من الاطراف . وكلاهما ممنوع ، أما الاول فلان المنسوب الى الشيخ (قده) مبنى الاقتضاء لا العلية ، وان استظهر بعض مشايخنا المحققين من مجموع كلماته القول بالعلية ، الا أن لازم جريان الاصل المرخص في بعض الاطراف هو تعليقية حكم العقل بالقطع بالموافقة ، ومع شمول حديث الرفع والحجب للاكثر المشكوك وجوبه



هو المجموع بنفسه أو أثره ، ووجوب <sup>(١)</sup> الاعادة انما <sup>(٢)</sup> هو أثر بقاء

حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي ، فالمراد بـ « بنفسه » الحكم ، وبـ « أثره » الموضوع للحكم .

(١) هذا تقريب توهم ترتب الاثر على جريان الحديث في الجزئية، وقد عرفته بقولنا : « ودعوى أن الجزئية مما يترتب عليه أثر شرعي . . . الخ » .

(٢) هذا اشارة الى الجواب الاول عن الدعوى المذكورة المتقدم بقولنا : « مدفوعة أولاً بأن وجوب الاعادة . . . الخ » .

يحصل الامن من المؤاخذة على تقدير تعلق التكليف به واقعاً، فيعود النزاع مبنائياً .  
وأما الثاني ، فلان المعلوم بالاجمال هو الجامع بين الاطراف ، ولا علم بتعلق التكليف بكل واحد منها بالخصوص، والا كان معلوماً بالتفصيل لا بالاجمال، وهذا خلف كما هو واضح ، وغاية ما يقتضيه العلم بالجامع عقلاً هو رعاية احتمال التكليف في كل منها من باب المقدمة العلمية ودفع الضرر المحتمل، ومن المعلوم حصول التأمين الشرعي بشمول مثل حديث الحجب لبعض الاطراف، وحيث ان الاقل ليس مجرى للاصل ، فيجري في وجوب الاكثر المشكوك فيه بلا مانع .  
نعم يلزم القطع بالمخالفة للمعلوم بالاجمال لسو التزم بشمول دليل الاصل لتمام الاطراف، لكنه أجنبي عن مقالة من يدعي اقتضاء العلم الاجمالي لوجوب الموافقة القطعية ، هذا .

مضافاً الى : أن العلم بالجامع لو اقتضى الاشتغال والمنع عن جريان البراءة لم يفرق فيه بين اجرائها في جزئية المشكوك فيه كما في المتن وبين اجرائها في وجوب الاكثر كما في الرسائل، لاستلزامه لفوات المعلوم بالاجمال في كلتا الصورتين على تقدير تعلقه بالاكثر . ومناقضة الارادة الفعلية على كسل تقدير لعدم الارادة كذلك علي تقدير تعلق الامر بالاكثر واضحة ، وقد تقدم منه أن الحكم الفعلي من

الامر بعد العلم [ التذكر ] . مع (١) أنه عقلي، وليس الامن باب وجوب  
الاطاعة عقلا .

(١) أي : مع أن وجوب الاعادة ، وهذا اشارة الى الجواب الثاني عن تلك  
الدعوى، المذكور بقولنا : « وثانياً بأن وجوب الاعادة لا يرتفع ... الخ » وضمير  
« ليس » راجع الى وجوب الاعادة .

جميع الجهات لا بد من موافقته قطعاً، ولا مجال لجعل الترخيص في بعض الاطراف  
للمناقضة ، ومن المعلوم منافاة الترخيص سواء كان بلسان نفي الوحوب أم بلسان  
نفي الجزئية للعلم بمطلوبية الجامع على كل تقدير . ولعله لذا عدل ( قدّه ) في  
الهامش الى عدم جريان البراءة العقلية فيما هو مورد حكم العقل بلزوم الاطاعة ،  
فلاحظه .

والحاصل : أن مقتضى تنجز الحكم الفعلي من جميع الجهات لزوم امثاله  
عقلا ، وعدم جواز جريان شىء من البراءتين العقلية والعقلية فيه .  
وكلامه في عدوله عن مسلك الشيخ (قدّه) من جريان البراءة في التكليف  
وهو وجوب الاكثر الى اجرائه في الوضع أعني الجزئية غير ظاهر الوجه ، فانه  
في « لا يقال » التزم بمجعية الجزئية تبعاً لجعل منشأ انتزاعها ، وهذا رجوع الى  
كلام الشيخ من اجراء أصالة عدم وجوب الاكثر ، فلا جدوى في اجرائها في  
الوضع أولاً ثم تصحيح ذلك باجرائها في التكليف ثانياً ، اذ لا وجود للوضع  
المفروض كونه انتزاعياً وراء وجود منشأه وهو التكليف .

نعم تخالف من اشكال عدم بقاء الوضع بعد ارتقاع التكليف بالاصل في  
حاشية الرسائل بجعل الحكم التكليفي سبباً للوضعي، ومن المعلوم تحقق الاثنية  
وجوداً بين كل سبب ومسببه ، فلا مانع حينئذ من كون المرفوع في وعاء التشريع  
هو المسبب فقط وعدم التعرض لسببه ، قال (قدّه) في جواب توهم الملازمة بين

لانه يقال <sup>(١)</sup> : ان الجزئية وان كانت غير مجعولة بنفسها ، الا

(١) هذا دفع الاشكال وايراد على كلام الشيخ الاعظم ، ومحصله : أن الجزئية وان لم تكن مجعولة لكونها أمراً انتزاعياً ، الا أن منشأ انتزاعها وهو الامر مجعول شرعي ، وهذا يكفي في جريان البراءة فيها ، اذ المهم كون مجرى الاصل مما تناله يدالتشريع وضعاً ورفعاً ولو بالواسطة سواء كان مجعولاً بالاستقلال كلاحكام التكليفية المستقلة كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، أم بالتبع كلاحكام الوضعية نظير الجزئية والشرطية ونحوهما ، فمجرد تبعية الوضع للتكليف لا يمنع من شمول الحديث له ، لا مكان رفعه برفع منشأ الانتزاع وهو تعلق الامر النفسي بالاكتر ، وضمانه « بنفسها ، أنها ، انتزاعها » راجعة الى الجزئية .

رفع الاحكام التكليفية والوضعية : « قلت : مجرد تبعيتها لها في الرفع والوضع لا يقتضي اتحاد رفعها مع رفعها ووضعها مع وضعها ، بداهة أن السببية والمسببية تقتضيان الاثنيانية لا الاتحاد والعينية » .

وفيه : أن الاشكال المزبور لا يندفع بما أفاده ( قدسه ) سواء أكانت الجزئية منتزعة عن الامر أم مسببة عنه ، ضرورة أنه على الاول لا وجود للجزئية حتى تنفى بالاصل ، وانما الوجود لمنشأ انتزاعها ، اذ الامر الانتزاعي اعتباري يعتبره المعبر من وجود شئ ، فلا وجود له حتى ينفي بأصل البراءة . وعلى الثاني وان كان لكل من السبب والمسبب وجود على حدة ، الا أنه لما كان المسبب رشحاً وأثراً له فلا يعقل بقاء السبب التام بعد انتفاء مسببه ، بل ارتفاعه يكشف عن انتفاء سببه لعدم انفكك المعلول عن علته التامة ، كعدم تعقل عدم تأثير العلة التامة في معلولها .  
فالتبعية : امتناع نفى الجزئية مع بقاء الامر سواء كانت الجزئية مسببة عن الامر أم منتزعة عنه .

أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها ، وهذا <sup>(١)</sup> كاف في صحة رفعها .  
لا يقال <sup>(٢)</sup> : انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه  
وهو الامر الاول <sup>(٣)</sup> ، ولادليل <sup>(٤)</sup> آخر على أمر آخر <sup>(٥)</sup> بالخالي  
عنه <sup>(٦)</sup> .

(١) أي : الجعل التبعي للجزئية كاف في صحة جريان البراءة فيها ، وضمير  
« رفعها » راجع الى الجزئية .

(٢) هذا اشكال على كون الرفع بلحاظ الامر الذي هو منشأ انتزاع الجزئية مثل  
قوله تعالى : « أقيموا الصلاة » المشكوك تعلقه بالسورة مثلا .

توضيح هذا الاشكال هو : أنه بعد جريان أصالة البراءة في الامر بالاكثر  
الذي هو منشأ انتزاع الجزئية لا يبقى أمر يتعلق بالاقل ، والمفروض عدم دليل  
آخر يدل على كون الواجب هو الاقل ، وأصالة البراءة أيضاً لا تثبت الا على القول  
بحجية الاصول المثبتة ، فلا وجه حينئذ لما أفيد قبيل هذا من « أن عموم حديث  
الرفع يرفع الاجمال والتردد عن السواجب المردد بين الاقل والاكثر ويعينه في  
الاقل » وذلك لبداهة ارتفاع الامر بأصل البراءة ، ولا أمر آخر يدل على كون  
الواجب هو الاقل الخالي عما شك في جزئيته .

فالنتيجة : أن البراءة الشرعية لا تجري حتى يثبت أن الواجب هو الاقل  
وينحل به العلم الاجمالي . بل يجب الاحتياط عقلا باتيان الاكثر .

(٣) وهو الامر المتعلق بالاكثر المفروض ارتفاعه بحديث الرفع .

(٤) أي : والحال أنه لا دليل آخر على تعلق طلب آخر بالاقل .

(٥) يعني : غير الامر الاول المتعلق بالاكثر المرتفع بحديث الرفع .

(٦) أي : عما شك في جزئيته ، والمراد بالخالي عن المشكوك هو الاقل .

لانه يقال : نعم <sup>١</sup> وان كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه <sup>٢</sup> ،

(١) أي : وان لم يكن دليل آخر على وجوب الاقل بعد نفي الاكثر بالبراءة ، الا أنه يمكن اثبات وجوب الاقل بطريق آخر سيأتي بيانه ، وهذا جواب الاشكال ومحصله : أن الوجه في ثبوت الامر بالاقل ليس هو البراءة الشرعية حتى يقال : ان الاصل لا يثبت للوازم ، بل الوجه في ذلك هو الجمع بين أدلة الاجزاء وبين أدلة البراءة الشرعية ، حيث ان وجوب الاقل معلوم بنفس أدلة الاجزاء ، ووجوب الاكثر منفي بالبراءة الشرعية ، فيكون مثل حديث الرفع بمنزلة الاستثناء وتقيد اطلاقها لحالتي العلم والجهل بجزئية الاجزاء ، فاذا فرض جزئية السورة مثلاً للصلاة واقعاً كان مثل حديث الرفع نافياً لجزئيتها في حال الجهل بها ، فكأن الشارع قال : « يجب في الصلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد مطلقاً علم بها المكلف أم لا ، وتجب السورة اذا علم بجزئيتها » وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع على أدلة الاجزاء والشرائط حكومة ظاهرية موجبة لاختصاص الجزئية بحال العلم بها على نحو لا يلزم التصويب كما مر في بحث أصل البراءة . كما أن اطلاق دليل الجزئية لحالتي التذكر والنسيان يتقيد بفقرة «رفع النسيان» بصورة التذكر .

وبالجملة : فوجوب الاقل مستند الى أدلة الاجزاء لا الى حديث الرفع حتى يتوهم أن اثبات ذلك به يتوقف على القول بالاصل المثبت ، والحديث ينفي خصوص الوجوب الضمني المتعلق بما شك في جزئيته ، ولا ينفي تمام الوجوب على تقدير ثبوته للاكثر .

(٢) هذا الضمير وضمير «ارتفاعه» راجعان الى الامر الانتزاعي ، وهذا كارتفاع جزئية السورة بارتفاع منشأ انتزاعه وهو الامر الضمني المتعلق بها ، و« الناظر » صفة لـ « حديث الرفع » وإشارة الى الحكومة التي أشرنا اليها بقولنا : « وهذا

الا أن نسبة حديث الرفع الناظر الى الأدلة الدالة على بيان الاجزاء اليها نسبة <sup>(١)</sup> الاستثناء ، وهو <sup>(٢)</sup> معها يكون دالا [ دالة ] على جزئيتها الامع الجهل بها [ نسيانها ] كما لا يخفى ، فتدبر جيداً ( \* ) .

التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع . . . الخ « ضمير » اليها « راجع الى « الأدلة » .

(١) خبر « أن نسبة » فكانه قيل : « السورة مثلا واجبة في الصلاة الامع الجهل بجزئيتها » وهذا الاستثناء مفاد حديث الرفع ، فبعد انضمامه الى أدلة الاجزاء يستفاد وجوب الاقل وعدم جزئية مشكوك الجزئية وان كان جزءاً واقعاً .

(٢) يعني : وحديث الرفع مع أدلة الاجزاء يكون دالا على جزئية الاجزاء الامع الجهل بجزئيتها ، وهذا محصل الجمع بين أدلة الاجزاء وحديث الرفع الذي جعل كالاستثناء بالنسبة اليها ، وضمير « هو » راجع الى « حديث الرفع » وضمير « معها » الى « الأدلة » وضمير « جزئيتها » الى « الاجزاء » وضمير « بها » الى « جزئيتها » .

(\*) قديقال: انه بناء على المنع من جريان البراءة العقلية لادليل على كون الواجب الفعلي هو الاقل ولو ظاهراً حتى يكون الاثبات به مفرغاً جعلياً عما ثبت في العهدة بالعلم الاجمالي ، والوجه فيه توقفه على حجية الاصول المثبتة كي يقتضي نفى وجوب الاكثر كون الواجب هو الاقل ، لان رفع المشكوك لا يثبت كون الاقل مطلقاً غير مقيد بالمشكوك ، لمغايرة الماهية الملا بشرط القسمة للماهية بشرط شىء ، واثبات أحد الضدين بنفي الآخر من أظهر الاصول المثبتة .

وقد تفصي منه بوجوه نذكر بعضها ، فمنها : ما التزم به المصنف من أن الدليل على وجوب الاقل هو الجمع بين أدلة الاجزاء المعلومة وحديث الرفع ، وقيد

عرفت توضيحه مع تأييده .

ولكن ناقش فيه جمع من الاعاظم بما محصله : أنه لا شك في تأخر الرفع الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتين، لتأخر الظاهري عن موضوعه أعني به الشك الذي هو متأخر عن متعلقه وهو الحكم الواقعي، لكونه من عوارضه، فالواقع متقدم على ما يقتضيه الاصل العملي من الرفع الظاهري بمرتين، ولا ريب في استحالة تحقق المعية في الرتبة بين أمرين يتقدم أحدهما على الآخر ، لامتناع اجتماع المتقابلين وان أمكن اجتماعهما زماناً كما يوجد المعلول بوجود علته التامة ويجتمعان زماناً، لا رتبة، لتقدم العلة رتبة على المعلول كما هو واضح. وبناء على هذا يستحيل أن يكون نسبة حديث السرفع الى أدلة الاجزاء نسبة الاستثناء، اذ الاستثناء كسائر أنحاء التقييد يقتضي اتحاد المطلق والمقيد رتبة ، ومع طولية كل حكم ظاهري للحكم الواقعي يمتنع التقييد ، الا بأن يكون مفاد حديث الرفع واقعاً في رتبة الواقع أو بالعكس ، فتقلب النسبة حيثئذ من التقدم والتأخر الى المعية والاتحاد الرتبي ، وهذا مما لا يلتزم به أحد .

« وتوهم أن الحكم الظاهري وان لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي ، إلا أن الحكم الواقعي ولو بنتيجة الاطلاق يكون في مرتبة الحكم الظاهري، وبذلك يمكن تعلق الرفع في تلك المرتبة بفعالية الحكم الواقعي، مدفوع بأنه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي ولبنتيجة الاطلاق في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته، فان مرجع طولية الحكم الظاهري بعد أن كان الى أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي في مرتبة الشك بنفسه ، وهل هو الادعوى أن المعروض في مرتبة

.....  
 .....

عارضه ...»<sup>١)</sup>.

وهذا الاشكال لا يخلو من قوة ، ولذا قد يوجه المتن بما يسلم معه منه، فقال العلامة المشكيني ( قده ) بعد توضيح كلام المصنف مسا لفظه : « هذا ملخص ما أفاده في درسه في الدورة الاخيرة ، ومنسه يظهر وجود مسامحة في العبارة ، وأن نظر حديث الرفع وكونه بمنزلة الاستثناء انما هو بالنسبة الى الدليل المجمل بالنسبة الى أدلة الاجزاء المعلومة كما فرضه في العبارة وظني أن العبارة ناظرة الى النسخة القديمة، اذ هي صحيحة بناء على فرض النسيان كما لا يخفى، وقد غفل عن تصحيح هذه العبارة عند تصحيح الاول ...» .

أقول: بعد المراجعة الى النسخ المطبوعة المختلفة لم نظفر على المتن المشتمل على كلمة « المنسية ، بعد التذكر ، الامع نسيانها » بدل « المجهولة ، بعد العلم الامع الجهل بها » الا في المطبوعة أخيراً مع حواشي العلامة المشكيني (قده). والافالمطبوعة في بغداد في أخريات حياة المؤلف طاب ثراه خالية من «المنسية ...» وكذا المطبوعة مع حواشي العلامة القوجاني وغيرهما من النسخ . ونحن عولنا عليها وجعلنا الاصل موافقاً لها و« المنسية » بدلا .

وهذا هو الاصح ، اذ يشهد لكون الصادر من قلم المؤلف « المجهولة » أن الكلام فعلا في الأقل والاكثراارتباطيين في الاجزاء الخارجية فيما اذا لم يقم دليل على جزئية بعض الاجزاء، وأن المقتضي لجريان أصل البراءة لنفيها ظاهراً موجود أم لا، وأما التمسك بحديث الرفع لصحة العبادة الفارقة للجزء المنسي لعدم جزئيته حال النسيان فهو غير مبحوث عنه فعلا، وانما عقد المصنف ثاني التبيهات لحكم



نسيان الجزء وسيأتي انشاء الله تعالى .

وكيف كان، فان أريد من ضم حديث الرفع الى أدلة الاجزاء المعلومة تصحيح العبادة المجردة عن الجزء المنسي فلا ريب في صحته ، لحكومة حديث رفع النسيان عليها ، وأنه اما مقيد لاطلاقها ، واما مبين لاجمالها اذا كانت مجملة ، وقد تعرض المصنف لهذا في حاشية الرسائل في بعض تعاليق حديث الرفع ، قال : « فيكون - أي حديث الرفع - أيضاً حاكماً على دليل الجزئية والشرطية ، ويكون مع دليلهما بمنزلة دليل واحد مقيد لاطلاق دليل وجوب المركب أو المشروط لو كان له اطلاق ، والافمين لاجماله . . . الخ »<sup>(١)</sup>.

وان أريد من ضمه اليها اثبات وجوب الاقل وجواز الاكتفاء به في مقام الامتثال وتفريغ الذمة ، فيمكن أن يقال : ان أصالة البراءة وان لم تكن في مرتبة انشاء الحكم الواقعي وفعليته ، لكنها في مرتبة تنجزه وعدمه كالاختياط الذي هو منجز له ، فالبراءة نقيض الاحتياط رافعة لتنجزه ، وحيث يصح أن يكون رفع الحكم المجهول في حكم الاستثناء بالنسبة الى سائر أدلة أجزاء المركب ، فيستثنى الجزء المشكوك من تنجز أجزاء المركب ، فلو كان جزءاً واقعاً لم يكن منجزاً ، فالاستثناء بهذه المؤونة يصح أن يرد على مشكوك الجزئية ، ويقال : أجزاء الصلاة واجبة ومنجزه الا السورة ، فانها على تقدير وجوبها غير منجزه ، وتكون حكومة البراءة عليها كسائر الاصول حكومة ظاهرية لا ينافيها جزئية السورة واقعاً . نظير استصحاب الطهارة الحاكم ظاهراً على ما يدل على اشتراط مثل الصلاة بالطهارة . وهذا بخلاف رفع الاضطرار والنسيان وأخواتهما ، فان حكومتها على أدلة الاحكام

الاولية حكومة واقعية .

ولو كان المحذور مجرد تعدد الرتبة - كما تقدم في عبارة تقريرات شيخنا المحقق العراقي (قده) - لتوجه أيضاً على جعل الاحتياط منجزاً للواقع ، اذ هو موصل للحكم غير الواصل بعنوانه الى المكلف ، ولو لم يكن الواقع ولو بنتيجة الاطلاق محفوظاً حال الجهل به ، لم يتصور بيانية الاحتياط له .

ومنها : ما في تقرير بحث المحقق النائيني (قده) من : أن اشكال مثبتية الاصل منوط بكون الاطلاق أمراً وجودياً كما ينسب الى جملة من المحققين ، حيث ان الاطلاق حينئذ كالتقييد يكون أمراً وجودياً ، والتقابل بينهما تقابل التضاد ، فاثبات الاطلاق بنفي دخل المشكوك يكون من اثبات أحد الضدين بنفي الآخر ، وهو من أقوى الاصول المثبتة ، لكن الحق كون الاطلاق أمراً عدمياً ، وهو عدم لحاظ شيء قيداً أو جزءاً ، وحينئذ تجري البراءة عن تقييد الاجزاء المعلومة بالمشكوك ويثبت اطلاقها أي عدم تقيدها به ، وعليه فالاطلاق هنا عين مفاد البراءة لأنه لازم لجريانها في الاكثر كي يتوجه عليه محذور الاثبات .

وأورد عليه بعض المحققين بما لفظه : « ان الاطلاق بمعنى اللابشرية معنى ، وعدم تقييد الماهية بخصوصية معنى آخر ، فان اللابشرية ملاحظة الماهية بحيث لا تكون مقترنة بخصوصية ولا مقترنة بعدمها ، فعدم الاقتران بالخصوصية لازم لعدم الماهية اللابشرية والماهية بشرط لا ، لأنه عين لحاظ الماهية لا بشرط . نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهية بعدم الخصوصية ينحصر الامر قهراً في الماهية اللابشرية ، وهذا غير العينية »<sup>(١)</sup> .

وتوضيحه : قصور حديث الرفع عن اثبات اطلاق الاقل حتى بناء على كون تقابل الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكية ، الامع تسليم اعتبار مثبتات الاصول ، وذلك لان مدلول الحديث عدم تقييد الاقل بوجود الجزء المشكوك فيه ، وهذا ليس مساوفاً للاطلاق ، اذ ليس حقيقته عدم التقييد بالخصوصية فحسب ، لان هذا المعنى يتضمنه اعتبار « بشرط لا » أيضاً ، لعدم كونه مقيداً بوجود القيد ، مع وضوح أن « بشرط لا » قسيم الاطلاق ، وحقيقة الاطلاق أي « لا بشرط » هو عدم التقييد بكل من وجود الخصوصية وعدمها ، وعلى هذا فمعنى اطلاق الاقل هو عدم تقيده مطلقاً بوجود الجزء المشكوك فيه ولا بعده ، ومن المعلوم أن حديث الرفع لا يتكفل لاثبات اطلاق الاقل بهذا المعنى ، اذ مفاده عدم تقيده بوجود المشكوك فيه فحسب ، فدعوى أن مدلوله عين اطلاق الاقل وايس لازماً لجريانه حتى يكون من الاصل المثبت مخدوشة ، لما تقدم من أن الاطلاق - أي اعتبار لا بشرط - ليس مدلول أصالة البراءة ، الامع انضمام أمر آخر اليه وهو القطع بعدم تقييد الاقل في المقام بعدم الاكثر ، فيصير الاطلاق بهذه المؤونة من لوازم نفي الاكثر بالاصل ، هذا . لكن يمكن أن يقال : ان حقيقة الاطلاق وان كانت كما أفاده ( قدسه ) نفي التقييد بالوجود والعدم ، وأن مدلول حديث الرفع عدم التقييد بالوجود فقط ، الا أنه لا يتوقف مع ذلك جريان الاصل على القول بالاصل المثبت ، حيث ان الغرض من التمسك بالاصل مع اقتضاء العلم الاجمالي لشغل الذمة وعدم جريان قاعدة القبح هو تحصيل المؤمن على ترك الاكثر على تقدير كونه متعلق الطالب واقعاً ، فالمقصود من التمسك بالبراءة الشرعية نفي جزئية المشكوك فيه ظاهراً واثبات عدم تقييد الاقل بوجود الجزء المشكوك فيه . وأما عدم تقيده بعدم الاكثر فهو أمر معلوم

• • • • •  
• • • • •

لا بحث فيه ، فان طرفي العلم الاجمالي هما تقييد الاقل بوجوده وعدم تقيده به ،  
وليس من أطرافه احتمال تقيده بعدمه ، اذ ليس المقام من دوران المشكوك فيه  
بين الجزئية والمانعية حتى يدعى قصور حديث الرفع عن اثبات الاطلاق بمعنى  
اللابشرط، وانما هم العقل تحصيل المؤمن من مؤاخذه المولى على ترك المشكوك  
فيه ، ولا ريب في صلاحية البراءة الشرعية للتأمين على تركه ، واثبات اطلاق  
الاقل بناء على كون تقابل الاطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة ، وجريان الاصل  
النافي للتكليف في بعض أطراف العلم الاجمالي كما يدعيه القائل بالاقضاء .

والحاصل: أن عدم تقييد الاقل بعدم الجزء المشكوك فيه معلوم تفصيلاً، وليس  
ذلك طرفاً للعلم، وانما طرفاه احتمال دخل وجود المشكوك فيه وعدمه في المأمور به،  
والتأمين منوط بقيام الحجة على نفي جزئية المشكوك فيه ، وليس متوقفاً على  
اثبات الاطلاق بمفاد « لا بشرط » التقسيم لاعتبار « بشرط شئ » ومن المعلوم  
وفاء البراءة الشرعية بما هو المهم بنظر العقل .

وعليه فالمنع عن جريان البراءة يتوقف على المناقشة في المبنى وكون التقابل  
بين الاطلاق والتقييد تقابل التضاد كما قيل .

ومنها : أن الاقل واجب نفسي ذاتي لا عرضي منبسط من الامر بالكل على  
كل واحد من الاجزاء، ويكفي في اثبات هذا الوجوب النفسي الخطاب التفصيلي  
بوجوب كل واحد من الاجزاء ، مثل « وربك فكبر ، قوموا لله قانتين ، فاقروا ما  
تيسر منه ، اركعوا ، اسجدوا » ونحو ذلك من الخطابات المتضمنة للاجزاء ،  
وتجري البراءة عن المشكوك فيه بلا شبهة الاثبات ، هذا .

وفيه : أن أدلة الاجزاء وان كانت ظاهرة في مطلوبة كل جزء نفسياً ، الا أنه

لابد من صرف هذا الظهور الى الارشاد الى الجزئية ، اذ من المسلم أنه لا يتعدد الامر في المركبات بأن يتعلق أمر بالمركب وأمر نفسي آخر بكل جزء منه ، بل هو أمر واحد ، وحيث ان الواجب في المقام ارتباطي تردد بين الاقل والاكثر ، أشكل اثبات وجوب الاقل بأدلة الاجزاء ، للشك في مطلوبة الاقل المجرد عن الاكثر ، وقاعدة الشغل تقتضي لزوم الاحتياط .

الآن يقال: ان أوامر الاجزاء وان كانت ارشاداً الى الجزئية، الآن بيان الاجزاء لما كان وظيفة الشارع صح التمسك بالاطلاق المقامي لنفي جزئية المشكوك فيه واثبات كون الواجب هو الاقل من دون لزوم اشكال الاثبات .  
ومنها : أن نفس العلم الاجمالي يتكفل وجوب الاقل، ولا حاجة الى ضم حديث الرفع اليه حتى يتوجه محذور مثبتية الاصل .

وفيه : أن الاقل المعلوم وجوبه بالعلم الاجمالي انما هو الاقل في ضمن الاكثر للعلم بتعلق الطلب النفسي به استقلالاً أو ضمناً ، وأن تركه موجب لاستحقاق العقوبة اما عليه واما على فوات الاكثر به . وهذا لا يوجب تعين وجوبه، لوضوح أن العلم بمطلوبية الاقل مسروداً بين كونه بشرط شيء ولا بشرط لا يصلح لاثبات العلم بمطلوبيته مجرداً عن الجزء المشكوك فيه مع فرض الارتباطية .

هذا ما يتعلق بجريان البراءة الشرعية في المقام ، والسجوه الدافعة لشبهة الاثبات .

بقي الكلام في الاستصحاب ولم يتعرض له المصنف، ولا بأس بذكره تمييزاً للبحث، وقد استدلل به للاشتغال تارة والبراءة أخرى، فنقول وبه نستعين: أما الاستدلال به على الاحتياط ، فقد يجعل المستصحب الاشتغال الثابت بحكم العقل بعد العلم

الاجمالي، وقد يجعل نفس التكليف المتعلق بالواقع المردد عندنا بين الاقل والاكثر، وليكن المراد به هنا هو الأخير أي استصحاب القدر المشترك من الوجوب، فيتردد الواجب بعد فعل الاقل بين ما هو مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فيستصحب ذلك المجعول الشرعي، وهو من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلّي، نظير استصحاب الحيوان المردد بين البق والفيل، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من القطع بهذا التكليف سابقاً والشك في بقاءه بعد الاثبات بالاقول.

لكن أورد عليه بأنه قاصر عن اثبات وجوب الاكثر الا على القول بالاصل المثبت، إذ لازم بقاء التكليف المردد بعد فعل الاقل هو تعلقه بالاكثر، هذا.

الا أن يقال: بعدم كون الاصل مثبتاً هنا، إذ الثابت بالاستصحاب نفس مجعول الشارع أعني الوجوب المعلوم اجمالاً، فيحكم ببقائه تعبداً، ووجوب الاثبات بالاكثر انما هو بحكم العقل من باب وجوب الاطاعة لكل حكم الزامي واقعي أو ظاهري، فالمرتّب على الاستصحاب مجرد المحكم ظاهراً ببقاء التكليف المعلوم الاجمالي، من دون اثبات أن الواجب خصوص الاكثر، فالاثبات به انما هو بحكم العقل تحصيلاً للعلم بالفراغ عما اشتغلت به الذمة قطعاً، فكلام الشيخ الاعظم (قده) «أن استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط الاعلى القول باعتبار الاصل المثبت الذي لا نقول به» لا يخلو من تأمل<sup>١</sup>، فتأمل.

ثم ناقش (قده) فيه بوجه آخر، وهو حكومة أخبار البراءة عليه، قال: «لانه اذا

(١) وجهه: أنه بناء على عدم الانحلال يكون نفس الشك في الامتثال بفعل الاقل موجباً للاثبات بالاكثر بلا حاجة الى استصحاب الكلّي، إذ هو من احراز ما هو حاصل وجداناً بالتعبد.

أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوده كان المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقاً غير متيقن الا بالنسبة الى الأقل، واحتمال بقاء الاشتغال حيثئذ من جهة كون الواجب هو الأكثر منفي بحكم هذه الاخبار .

وأورد عليه المصنف في حاشية الرسائل بما لفظه: « لا يخفى أن استصحاب الاشتغال على تقدير صحته حسب ما عرفت كما هو وارد على حكم العقل بالبراءة لو سلم على ما بيناه ، فكذلك هو وارد على هذه الاخبار ، فان الأكثر حيث يتبين به الخروج عن عهدة التكليف الثابت بالاستصحاب على تقدير الاتيان بالأقل ، فوجوب الاتيان به عقلاً تفرغاً للذمة وخروجاً عن العهدة معلوم ، فكيف يكون داخلًا فيما حجب ، هذا لو لم نقل بالأصل المثبت ، وأما على القول به فالأكثر معلوم الوجوب شرعاً ليس مما أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على تركه لاجل حجب العلم بوجوده ، وهذا أوضح من أن يحتاج الى مزيد بيان .

والتحقيق أن يقال : ان كان مفاد حديثي الرفع والحجب نفي المؤاخذة على المجهول كما يرشد اليه قول الشيخ (قده) : « فاذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر » وبنينا على اعتبار مثبتات الاصول ، فدعوى ورود الاستصحاب على البراءة النقلية أو حكومته عليها في محلها ، اذ يحرز وجوب الأكثر حيثئذ بالتعبد الاستصحابي ، لوضوح أن البيان الموضوع عدمه لقاعدة القبح ما هو أعم من الواقعي والظاهري ، وحيث ان الاستصحاب محرز للواقع عملاً ، فلازمه اشتغال الذمة بالأكثر ، لقيام الحجة عليه . ولا مجال لنفي المؤاخذة عليه بحديث الرفع ، لزوال الشك تبعداً ببركة الاستصحاب ، لان حديث الرفع بناء على اقتضائه لنفي المؤاخذة مسارق لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، ولا ريب في كونها حيثئذ موردة

بالادلة الشرعية التي منها الاستصحاب ، لانه بيان ، ولا يحصل التأمين مع وجود أصل مثبت للتكليف في طرف الاكثر مقدم على حديث الرفع .

وان كان المرفوع هو الحكم الواقعي ظاهرأ كما هر مختار الماتن ، فالظاهر حكومة الاستصحاب أو وروده أيضاً على حديث الرفع ، لاحراز وجوب الاكثر بالاصل ، فلا شك حتى يتحقق موضوع البراءة النقلية .

وأما دعوى حكومة أصالة عدم وجوب الاكثر على استصحاب بقاء الجامع ، لتسبب الشك في بقاءه عن الشك في وجوب الاكثر واقعاً ، فهي ممنوعة ، ضرورة أنه يعتبر في حكومة الاصل السببي على المسيبي أن يكون التسبب شرعياً كما في طهارة الثوب المتنجس المغسول بماء محكوم بالطهارة لاستصحابها أو قاعدتها ، ومن الواضح فقدان هذا الشرط في المقام ، حيث ان تسبب بقاء الكلي عن بقاء الفرد عقلي ، وليس أثراً تعديلاً له . فضابط الحكومة مفقود هنا ، ومن العجيب أن المدعي مع تصريحه باعتبار هذا الشرط في الحكومة التزم هنا بمحكومة استصحاب الجامع ، تسرية لقاعدة حكومة الاصل السببي على المسيبي فيه .

وان كان المرفوع هو الحكم الواقعي وقلنا بعدم اعتبار مثبتات الاصول فالظاهر حكومة حديث الرفع على الاستصحاب ، اذ المنفي حينئذ وجوب الاكثر المشكوك فيه ، والاستصحاب قاصر عن اثبات هذه الخصوصية ، لان المستصحب هو الجامع دون الفرد ، فالشك في وجوبه باق .

ثم ان التعبير بالورود هنا لا يخلو من مسامحة ، لعدم زوال الشك عن وجوب الاكثر وجداناً ، وانما ألغاه الشارع تعبدأ عن الاعتبار ببركة جريان حديث الرفع



فيه ، فالشك الموضوع للاصل العملي سواء كان أصلاً تنزلياً أم غيره كأصالة البراءة موجود وجداناً .

نعم يمكن أن يوجه ذلك بناء على كون المرفوع بالحديث المؤاخذة، وحينئذ يتحد مفاد كلتا البراءتين العقلية والنقلية ، وهل يكون تقدم الاصول الشرعية بعضها على بعض بالحكومة أم الورود؟ وجهان ، اختار أولهما الشيخ وثانيهما المصنف ، وقد أشرنا الى مجمل النزاع في مسألة أصالة عدم التذكية ، وتحقيق المسألة في خاتمة الاستصحاب انشاء الله تعالى .

ودعوى ورود الاستصحاب على البراءة النقلية هنا مع عدم العبرة بالاصل المثبت تتوقف على جريانه في نفس وجوب الاكثر، دون الجامع ، ومن المعلوم اختلال بعض أركانه، وهو اليقين السابق بوجوب خصوص الاكثر، اذ المتيقن هو الجامع لا الفرد ، ومع عدم اليقين السابق بوجوبه بالخصوص كيف يجري فيه الاستصحاب حتى يدعى وروده على البراءة النقلية .

وبالجملة : فدعوى ورود استصحاب وجوب خصوص الاكثر على البراءة النقلية في غير محلها ، فلا مجال للتعبد ببقاء الاكثر أصلاً .

هذا ما يقتضيه التأمل في المقام . ومنه يظهر منع اطلاق كلامي الشيخ والمصنف .

وأما المنع من استصحاب الاشتغال بما في تقارير المحقق النائيني (قده) « فقد تقدم في المتباينين من أنه لا يجري في شىء من موارد العلم الاجمالي » فلا يخلو من غموض ، اذ ما تقدم منه هناك قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف العلم الاجمالي، ولزوم احرازين تمبديين علي خلاف الاحراز الوجداني . والظاهر

أن المقام سليم عن هذا المحذور، لفرض جريان الاستصحاب في المعلوم بالأجمال  
لا في كل واحد من الطرفين حتى يمتنع التعبد باحرازين على خلاف الاحراز  
الوجداني . وكان المناسب التعرض لهذا الاشكال فيما سيأتي من استصحاب عدم  
وجوب الاكثر .

هذا كله في استصحاب الاشتغال ، وقد عرفت أن وجوب الاكثر لا يثبت به ،

لعدم العبرة بالاصل المثبت ، مضافاً الى معارضته باستصحاب عدم وجوبه .  
وأما التمسك به للبراءة فيمكن تقريبه بوجوه، من عدم لحاظ الاكثر حين جعل  
التكليف، أو عدم المجعول، وهو اما بنحو عدم وجوب الاكثر أو خصوص الجزء  
المشكوك فيه أو الجزئية ، وكل منها اما بنحو العدم الازلي أو العدم قبل البلوغ  
أو قبل الوقت في الموقنات ، وقد تعرض شيخنا الاعظم ( قدّه ) لبعض احتمالات  
هذا الاستصحاب والمناقشة فيه ، وأطال المحقق النائيني ( قدّه ) الكلام فيه بذكر  
شقوق أخرى ، والاشكال على كل واحد من احتمالات هذا الاستصحاب ، فينبغي  
تحرير المسألة على ضوء ما أفاده ثم النظر في كلماته الشريفة ، فنقول :

ان كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه بالعدم الازلي  
السابق على تشريع الاحكام، بأن يقال: ان لحاظ الجزئية وتعلق الجعل بها أمر حادث  
مسبوق بالعدم، ومقتضى الاصل عدم تعلق اللحاظ والجعل بها، فيرد عليه: أنه ان أريد  
من العدم العدم النعني الذي هو مفاد ليس الناقصة وهو عدم تعلق الجعل واللمحاظ  
بالمشكوك فيه حين تشريع المركب ولحاظ أجزائه ، فهذا العدم لم يكن متيقناً  
في زمان سابق لكي يستصحب ، فانه في ظرف تعلق الجعل والتشريع واللمحاظ  
بأجزاء المركب اما أن يكون قد شملته عناية الجعل أولاً ، وليس تعلق الجعل به

متأخراً رتبة أو زماناً عن تعلق الجعل بالمركب ليحكم ببقائه وعدم انتقاضه .  
وان أريد من العدم المحمولي الذي هو مفاد ليس التامة وهو العدم السابق  
على لحاظ أجزاء المركب وتعلق الجعل به ، فهو وان كان متيقناً قبل ذلك ، لان  
أصل الجعل واللحاظ أمر مسبوق بالعدم ، الا أن بقاء ذلك العدم الى ظرف تعلق الجعل  
بالمركب غير مفيد ، الا اذا أريد اثبات تعلق الجعل واللحاظ بخصوص أجزاء الاقل ،  
ولا يمكن اثبات ذلك الا على القول بالاصل المثبت .

هذا كله مضافاً الى أن مجرد عدم تعلق اللحاظ والجعل بالجزء أو الشرط  
المشكوك فيه لا أثر له ، لان الاثار الشرعية بل العقلية من الاطاعة والعصيان وغيرها  
انما تترتب وجوداً وعدمياً على المجهول لانفس الجعل ، فان الحكم الشرعي  
المتعلق بفعل المكلف انما هو المجهول ، ولا أثر لنفس الجعل بما هو قول الا  
باعتبار أنه يستتبع المجهول ، فأصالة عدم تعلق الجعل بالمشكوك فيه لا أثر لها ،  
الا اذا أريد بها اثبات عدم المجهول ، وذلك مبني على حجية الاصل المثبت  
أو دعوى خفاء الواسطة .

وان كان المستصحب عدم وجوب الاكثر المشتمل على الجزء المشكوك فيه  
بأن يقال : ان تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بالصلاة مع السورة أمر حادث  
والاصل عدمه ، أو رد عليه أمران : أحدهما : أنه مثبت ، لترتب الاثر على عدم  
المجهول ، واستصحاب عدم جعل الاكثر ولحاظه لا أثر له الا اذا أريد منه عدم  
مجهولية وجوب الاكثر ، وهو مثبت بواسطتين واسطة اللحاظ السابق على الجعل ،  
وواسطة الجعل السابق على المجهول .

وثانيهما : معارضته بأصالة عدم لحاظ الاقل بحدده ، فان لحاظ الاقل لا بشرط

.....  
 .....

يباين لحاظه بشرط شيء ، وكل من اللحاظين مسبوق بالعدم .

هذا كله ان أريد بالعدم العدم الازلي السابق على تشريع الاحكام .

وان كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو عدم وجوب الاكثر بالعدم السابق على حضور وقت العمل في الموقنات، نظير استصحاب عدم وجوب السورة أو عدم وجوب الصلاة المشتملة على السورة قبل الزوال ، فيرد عليه ما أورد على العدم الازلي ، لانه ان أريد به عدم وجوب الجزء بالعدم النعتي فلا يقين به سابقاً . وان أريد به عدم وجوبه المحمولي قبل الزوال فهو وان كان متيقناً ولو لعدم وجوب سائر الاجزاء، الا أن بقاء العدم المحمولي الى حين الزوال لا ينفع الا اذا أريد منه انبساط الوجوب على خصوص الاقل ، وهو مثبت .

وان كان المستصحب عدم وجوب الاكثر قبل الزوال، فيرد عليه : أنه معارض بأصالة عدم وجوب الاقل ، اذ لا وجوب قبل الزوال لا للاكثر ولا للاقل ، وهذا العدم قد انتقض بعد الزوال ، ولم يعلم أن انتقاضه كان في أي الطرفين ، فتجري أصالة عدم كل منهما وتسقط بالمعارضة .

وان كان المستصحب العدم حال الصغر السابق على البلوغ ، فيرد عليه : أن عدم التكليف بالاكثر أو بالجزء المشكوك فيه ليس بنفسه من المجعولات الشرعية، فان معنى عدم وضع قلم التكليف على الصبي كونه مرخى العنان، وأنه لا حرج عليه عقلا في كل من الفعل والترك ، واللا حرجية الشرعية تكون في الموضوع القابل لوضع قلم التكليف عليه ، وذلك انما يكون بعد البلوغ . وعليه فالمستصحب ليس مجعولا شرعياً ولا مما يترتب عليه أثر شرعي . وعدم استحقاق العقاب الذي هو أثر عقلي مترتب على ترك الاكثر محرز بالوجدان بنفس الشك فيه ، ولا معني

لا حرازه بالتعبد ، فانه من أردأ وجوه تحصيل الحاصل . هذا محصل ما في تقرير بحثه الشريف <sup>(١)</sup> .

أقول : ما أفاده بالنسبة الى استصحاب عدم وجوب الجزء بالعدم الازلي في غاية المتانة .

وأما ايراده على أصالة عدم جعل وجوب الاكثر بأنه مثبت بالنسبة الى عدم مجعولية الاكثر، فيمكن أن يقال فيه: ان محذور الاثبات متجه لو كان عدم مجعولية الاكثر من لوازم عدم جعله عقلا ، ولكن الظاهر اتحاد الجعل والمجعول حقيقة وتغايرهما اعتباراً، فهما كالايجاب والوجوب. فان الجعل بالمعنى الاسم المصدري عين المجعول ولا يغايره ، فلا يلزم لغوية من استصحاب عدم الجعل بلحاظ ما يترتب على عدم المجعول، كما لا يلزم اشكال الاثبات .

وأما اشكال معارضته بأصالة عدم جعل وجوب الافضل لا بشرط ، فيمكن دفعه بأن معروض الوجوب انما هو ذوات الاجزاء من دون ملاحظتها لا بشرط أو بشرط شيء ، وانما ينتزع هذا الاعتبار من حد الواجب بعد عروض الوجوب على الماهية، ولا شك في أن وجوب ذوات الاجزاء المحدودة بحد الافضل بلا دخل لتقيدها بذلك الحد معلوم، فلأمورد لاستصحاب عدم وجوبها، فأصالة عدم وجوب الاكثر سليم عن اشكال المعارضة .

وبهذا يندفع أيضاً اشكال الاثبات عن استصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك فيه بالعدم المحمولي قبل الوقت، وذلك فان الاقل معلوم الوجوب، والاستصحاب انما ينفي الوجوب المشكوك للسورة مثلا ، واعتبارات الماهية وان كانت متقابلة،

الا أن الغرض ليس اثبات وجوب الاقل لابشرط حتى يكون من الاصل المثبت بل الغرض نفي وجوب المشكوك فيه ، واعتبار اللا بشرطية خارج عن معروض الوجوب كما تقدم .

وأما اشكال معارضة أصالة عدم وجوب الاكثر بعد دخول الوقت بأصالة عدم وجوب الاقل ، فقد تبين الخلل فيه ، للعلم بعد الوقت بانتقاض عدم وجوب الصلاة مثلا بالعلم بوجوب عدة من الاجزاء وهي الاقل ، وكون الشك متمحضاً في تفيدها بالمشكوك فيه ، فلا مقتضي لجريان الاصل في طرف الاقل بعد العلم بوجوبه أصلاً .

وأما الاشكال على استصحاب عدم الوجوب المتيقن حال الصغر بأنه ليس حكماً شرعياً وانما هو اللاحرجية العقلية، فقد أورد عليه مقرر بحثه الشريف (ره) بأنه انما يتم في الصبي غير المميز ، وأما المميز فله قابلية الخطاب، ولذا التزموا بمشروعية عباداته . وهذا هو الحق ، فانه لا قصور في شمول عموم الخطابات المتضمنة للاحكام الالزامية له ، وحديث رفع القلم انما يرفع الالزام، وعليه فعدم الوجوب قبيل البلوغ ليس لاحرجية عقلية، بل خصوص التكليف الشرعي فيستصحب بعده، ويترتب عليه عدم استحقاق العقاب على ترك الاكثر ، ولا يعارض باستصحاب عدم وجوب الاقل ، لما تقدم من العلم بوجوبه .

وقد تحصل : أنه لو اندفع الاشكال عن جريان الاستصحاب هنا ولو في بعض صور المسألة لم يبق مجال لنفي الاكثر بالبراءة . لكن الكلام في قصور أدلة الاصول العملية عن شمولها لأطراف العلم الاجمالي ، وقد تقدم في بحث العلم الاجمالي من مباحث القطع المنع عن جريان شيء من الاصول في الاطراف ، فراجع .

## وينبغي التنبيه على أمور<sup>١</sup> :

الاول<sup>١</sup> : أنه ظهر

### تنبيهات الاقل والاكثر

(١) هذه الامور التي نبه عليها المصنف وغيره وكذا المباحث المتقدمة عليها كلها مما يتعلق بالاقبل والاكثر الارتباطيين ، غاية الامر أن تلك المباحث تتعلق بالشك في الاجزاء الخارجية كالشك في جزئية السورة مثلا للصلاة، وهذه التنبيهات بالشك في الاجزاء التحليلية كالشك في تقيد الصلاة مثلا بالطهارة ، وفي الاجزاء الخارجية لكن مع كون منشأ الشك في الجزئية غير الجهل كالنسيان وعدم القدرة على ما سيأتي توضيح ذلك كله ان شاء الله تعالى .

### ١ - الاجزاء التحليلية والذهنية

(٢) هذا التنبيه متكفل لحكم موضوعين: أحدهما الشك في الشرطية وعدمها، والاخر الشك في مدار أمره بين التعيين والتخير، كذا أفيد . لكن يمكن دعوى أن المبحوث عنه فيه ليس خصوص هذين الامرين، بل هو الاعم منهما، بشهادة أنه في

بيان أقسام الافل والاكثر فى حاشية الرسائل جعل الجزء الذهني والتحليلي فى قبال الجزء الخارجى . وحيث تقدم الكلام فى الجزء الخارجى فينبغى أن يكون المبحوث عنه فعلا غيره . وعليه فالمراد مطلق ما يقابل الاجزاء الخارجية ، لا خصوص الشك فى الشرطية وفى التعيين والتخير كما سيتضح انشاء الله تعالى .

وكيف كان فحاصل ما أفاده: عدم جريان البراءة العقلية فى الشك فى الشرط والعام والخاص ، وخصوص النقلة فى الثانى ، بل عدم جريان البراءة العقلية هنا أولى من عدم جريانها فيما تقدم من الشك فى الجزئية فى الاجزاء الخارجية كما سيظهر انشاء الله تعالى .

وقبل توضيح مراده ينبغى التعرض لما أفاده شيخنا الاعظم هنا ، لان كلام المصنف ناظر اليه واشكال عليه فنقول: قال (قده) بعد بيان حكم الاجزاء الخارجية فى القسم الاول : « وأما القسم الثانى وهو الشك فى كون الشىء قيدا للمأمر به فقد عرفت أنه على قسمين . . . الخ » وحاصله : أنه (قده) تعرض لحكم موارد ثلاثة من الاجزاء التحليلية أحدها المطلق والمشروط ، وثانيها المطلق والمقيد ، وثالثها الدوران بين التعيين والتخير ، واختار فى كل منها انحلال العلم الاجمالي ، فقال فى الاول : « فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم فلا نطيل بالاعادة » .

وقال فى الثانى بعد التعرض لمقالة المحقق القمي - وهى التفصيل بين المطلق والمقيد وبين المطلق والمشروط بجريان البراءة فى الثانى والاشتغال فى الاول - والمناقشة فيها : « فالتحقيق أن حكم الشرط بجميع أقسامه واحد سواء ألحقناه بالجزء أم بالمباينين » .

والفرق بين هذين القسمين هو : أن الخصوصية وهى التقيد فى الاول منتزعة



من موجود أصيل ممتاز عن وجود الواجب سواء كان النقيد بالوجود كنقيد الصلاة بوجود الطهارة في مثل قوله عليه السلام: « لا صلاة الا بطهور » أم بالعدم، مثل نقيد الصلاة بعدم كون اللباس مما لا يؤكل. وفي الثاني منزعاً مما يتحد مع الواجب ويقوم به قيام العرض بمعروضه كالإيمان القائم بالرقبة، وقد اصطالحوا على الاول بالمطلق والمشروط وعلى الثاني بالمطلق والمقيد.

وقال في الثالث: « ومما ذكرنا يظهر الكلام فيما لودار الامر بين التخيير والتعيين كما لودار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين احدى الخصال الثلاث، فان في الحاق ذلك بالافل والاكثر، فيكون نظير دوران الامر بين المطلق والمقيد أو المتباينين وجهين بل قولين» الى أن قال بعد الاستدلال للوجهين: « لكن الاقوى فيه الالحاق، فالمسائل الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء » فراجع (\*).

وتقريب جريان البراءة العقلية والنقلية بالبيان المتقدم في الاجزاء الخارجية هو: أن المشروط - كالصلاة عن طهارة - متقوم بأمرين أحدهما الذات المؤلفة من أجزاء أولها التكبير وآخرها التسليم، وثانيهما النقيد بالطهارة وهو جزء ذهني، وهذا كالمركب من الاجزاء الخارجية، غاية الامر أن بعض أجزاء المشروط والمقيد ذهني وبعضها خارجي، ولكن أجزاء المركب كلها موجودة في الخارج. وعلى هذا فالأقل هنا وهو الذات معلوم الوجوب تفصيلاً اما بالوجوب النفسي لو كان هو متعلق الامر، واما بالوجوب الغيري لو كان متعلقه هو المشروط، وتكون ذات الصلاة مقدمة لتحقق الصلاة المشروطة حتى يتجه دعوى وجوبها الغيري المقدمي، فقوله: « صل متطهراً » ينحل الى وجوب ذات الصلاة ووجوبها مع

(\* ) ثم انه ( قدّه ) نبه في آخر كلامه على أمرين متعلقين بالشرط والمانع .

التقيد بالطهارة ، وتكون نفس الصلاة مقدمة لتحقق العنوان وهو الصلاة عن طهارة ، فتتصف بالوجوب الغيري كما تتصف به الجزء التحليلي منها وهو التقيد . ففي المقام يكون وجوب الذات وحدها معلوماً تفصيلاً اما بالوجوب النفسي واما بالوجوب الغيري ، ومع التقيد غير معلوم ، فيجري فيه البراءة العقلية لعدم قيام بيان عليه ، وكذا البراءة العقلية لما في اعتباره من الكلفة الزائدة ، وهذا معنى انحلال العلم الاجمالي الدائرين المطلق والمشروط ونحوه من الاجزاء التحليلية . هذا محصل كلام الشيخ (قده) والمصنف أورد عليه في حاشية الرسائل كما في المتن بالمنع من الانحلال ، وفساد قياس المقام بالاجزاء الخارجية ، وذلك لان الاجزاء الخارجية لوجوداتها المستقلة يمكن أن تتصف بالوجوب مطلقاً نفسياً أو غيرياً ، فيدعى العلم التفصيلي بوجوبها كذلك الموجب لانحلال العلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الاكثر بعلم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الاكثر ، وهذا بخلاف الاجزاء التحليلية التي لا يميزها الا العقل ، ولا يميز لها في الخارج أصلاً ، ويعد واجد الجزء التحليلي وفاقد من المتباينين ، لا من الاقل والاكثر .

الاول : أنه لا فرق في نفي الشرط المشكوك فيه بالاصل بين كونه وجودياً وعدمياً ، فما تقدم من الكلام لا يختص بالشرائط الوجودية ، بل يجري في الموانع أيضاً . نعم لا بد من التفصيل في العدمي بين المانع والقاطع ، وهو ما لا دخل له في الماهية المأمور بها الا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في العمل شرعاً ، والاول داخل في محل النزاع وتجري البراءة فيه على المختار ، بخلاف الثاني ، لوجود الاصل الحاكم فيه وهو استصحاب الهيئة الاتصالية ، ومعه لا تصل التوبة لنفي الشك في قاطعته الى أصالة البراءة . وهذا الاستصحاب سيأتي الحديث عنه .

فدعوى الانحلال فيها بتخيل أن ذات المطلق كالرقبة والعام كالحيوان مطلوبان قطعاً بالطلب النفسي أو الغيري ، ومطلوبية المقيد والخاص مشكوكه ، مدفوعة بأن ذاتي المطلق والعام ليستا مقدمتين للمقيد والخاص حتى تكونا واجبتين على كل تقدير ، كوجوب الأقل في الاجزاء الخارجية المعلوم مقدمياً أو نفسياً .

والسر في ذلك : أن قياس الخاص والمقيد بالمركب الارتباطي في الاجزاء الخارجية في الانحلال مع الفارق، لوضوح أن كل واحد من أجزائه كالتكبيره والقراءة والسجود ونحوها لما كان موجوداً مستقلاً يمكن اتصافه بالوجوب، ويقال: ان هذه الاشياء واجبة قطعاً، والزائد عليها مشكوك الوجود، فتجري فيه البراءة. بخلاف ذات المقيد كالرقبة أو ذات العام كالحيوان ، فان شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال: ان وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً اما نفسياً واما غيرياً، حيث ان المقدمة المتصفة بالوجوب الغيري هي ما تقع في سلسلة علل وجود ذي المقدمة كنصب السلم للصعود على السطح ، وهذا المعنى لا يتحقق هنا ، لان ذات المقيد مباينة للذات بدون القيد ، وكذا ذات العام المتخصص بالخصوصية الكذائية ، اذ الرقبة بدون

الثاني : أن منشأ انتزاع الشرطية قد يكون هو التكليف الغيري المتعلق بأجزاء العبادة وشرائطها مثل النهي الغيري عن الصلاة فيما لا يؤكل ، فانه مأخوذ في موضوع الامر والخطاب . وقد يكون هو التكليف النفسي من دون ارتباط له بالماهية الأمور بها نظير اباحة مكان المصلي ولباسه، فان منشأ اعتبارها في الصلاة هو الحرمة النفسية للغصب بناء على الامتناع ، واتحاد الصلاة معه مصداقاً المانع من تحقق الامتثال والتقرب بالفرد الخاص من العبادة، لانه من التقرب بالمبغوض. وعلى هذا فشرطية الاباحة للصلاة ليست كشرطية الستر والاستقبال ونحوهما مما دل الدليل على كونها بعناوينها الخاصة شرطاً لها .

الايمان مباينة لها معه، وليست ذات الرقبة مقدمة لوجود الرقبة المؤمنة حتى يقال: ان المتيقن هو وجوب ذات الرقبة ووجوب تقبدها بساايان مشكوك فيه ، فينفى بالبراءة ، لمغايرة الرقبة المؤمنة وجوداً للكافرة منها ، فالرقبة المتخصصة بكل من هاتين الخصوصيتين مباينة للرقبة المتخصصة بالخصوصية الاخرى .

وكذا الحيوان ، فانه ليس مقدمة للخاص أعني الانسان ، لعدم وجود الجنس بدون وجود فصل من الفصول - حتى يقال: ان وجوب اطعام الحيوان معلوم تفصيلا ويشك في اعتبار خصوصية الانسانية فيه - فان الجنس لا وجود له بدون الفصل حتى يقال : ان وجوبه معلوم تفصيلا ، ووجوب الفصل مشكوك فيه ، فيجري فيه الاصل ، فوجوده مع كل فصل مغاير لوجوده مع فصل آخر ، فيسدرج الجنس مع كل فصل من فصوله في المتباينين ويخرج عن باب الاقل والاكثر ، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال .

فان كان من قبيل الاول كان من صغريات الاقل والاكثر وجرت فيه البراءة . وان كان من قبيل الثاني كان خارجاً عن المقام ، لوجود الاصل الحاكم الجاري في الحرمة النفسية المشكوكة، وبه ينتفي الشك تعبدأ عن الشرطية كما هو الحال في كل أصل سببي ومسببي ، هذا .

وقد أورد عليه شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) بمنع اطلاق حكمه بمرجعية الاصل الحاكم في منشأ الانتزاع اذا كان الشك في الشرطية للشك في الحرمة النفسية ، وذلك لان منشأ الانتزاع يكون تارة هو التكليف النفسي بوجوده التنجز المتقوم بوصوله الى المكلف كما هو أقوى الوجهين في باب الغصب، فان اشتراط عدمه في الصلاة انما هو لاجل وقوع المزاحمة بين خطابي « صل ولا تغصب» وتغليب جانب النهي وتعذر التقرب بالمبغوض، ومن المعلوم أن تقديم

وبالجملة : متعلق الوجوب هو الموجب-ود الخارجي بحيث يصح أن يشار إليه ويقال : « هذا واجب » وذلك متحقق في المركب الخارجي الذي يكون خارجاً متعدداً حقيقة وواحداً اعتباراً كالصلاة، فان أجزائها هي التي يكون كل منها موجوداً مستقلاً في الخارج، فيتعلق به الوجوب، بخلاف الجزء التحليلي، فانه ليس له وجود مستقل في الخارج حتى يصح تعلق الوجوب به ، فان الجنس كالحيوان والمطلق كذات الرقبة - في الرقبة المطلقة - جزء تحليلي ، اذ لا وجود لهما في الخارج ، فلا يتعلق بهما الوجوب حتى يدعى العلم به تفصيلاً وينحل به العلم الاجمالي .

فلا فرق بين المطلق وبين العام من هذة الجهة وان كان بينهما فرق من جهة أخرى ، وهي : أن الخصوصية في مثل الرقبة المؤمنة انما تنتزع عن أمر مغاير للماهية ، فان الايمان الذي هو منشأ انتزاع تقييد الرقبة به أمر مغاير منضم الى الرقبة ، بخلاف خصوصية الانسان ، فانها منتزعة عن ذات ماهية الانسان ، وليست من الحالات الطارئة على ذات واحدة، كزيد الذي يعرضه العلم تارة والجهل أخرى ففرق بين ناطقية الحيوان وناهقيته اللتين هما من الفصول المنوطة الموجبة لتعدد حصص

أحد الخطابين من باب التزاحم متوقف على تنجزهما المنوط بوصولهما ، والا لم يقع التزاحم بينهما كما اتضح في محله .

وأخرى بوجوده الواقعي وان لم يتنجز بوصوله الى المكلف .

فعلى الوجه الاول تدور الشرطية مدار تنجز التكليف ، ومع عدمه لا شرطية واقعاً ، لعدم تحقق منشأ الانتزاع بنفس عدم وصول التكليف ، فلا مجال لجريان البراءة عن الشرطية حينئذ ، لانه من تحصيل ما هو محرز وجداناً بالتعبد ، بداهة أن الشرط على هذا مقطوع بعدم ، لعدم تنجز منشأه .

مما مر<sup>(١)</sup> حال دوران الامر بين المشروط بشيىء ومطلقه<sup>(٢)</sup>، وبين الخاص

الحيوان وتباينها ، وبين الرقبة التي يعرضها الايمان تارة والكفر أخرى ، كذا قيل .  
 (١) يعني : في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين بالنسبة الى الاجزاء الخارجية من امتناع الانحلال عقلا لوجهين من الخلف والاستحالة . ووجه ظهور حكم المقام مما مر هو وحدة المناط في استحالة انحلال العلم الاجمالي .  
 (٢) كالشك في شرطية الاقامة للصلاة مع خروج ذاتها عنها، وانما اعتبر التقيد بها في ماهيتها، وكلام الماتن يشمل المطلق والمشروط والمطلق والمقيد، لدخل التقيد في كل منهما في الواجب وان كان منشأ التقيد في المشروط موجوداً خارجياً كالطهارة ، وفي المقيد أمراً متحداً معه كالايان .

وعلى الوجه الثاني يكون الشك في التكليف النفسي ملازماً للشك في الشرطية، ولا بد حينئذ من علاج الشك في الشرطية اما باجراء الاصل النافي في منشأ الانتزاع فقط فيما كان مسن الاصول التنزيلية ، لارتفاع التكليف الواقعي ظاهراً ، وبرفعه ترتفع الشرطية المترتبة عليه أيضاً ، فلا مجال لجريان الاصل في نفس الشرطية ، لارتفاع الشك فيها تعبداً باجراء الاصل في السبب وهو التكليف .

واما من اجراء الاصل أيضاً في نفي الشرطية ان كان الجاري في نفي الحرمة النفسية من الاصول غير التنزيلية كأصالتى البراءة والحل ، لانهما لا تتكفلان رفع التكليف الواقعي ليرتب عليه نفي الشرطية ، بل أقصى ما تقتضيانه هو الترخيص في الفعل والترك ، ويبقى الشك في الشرطية على حاله ، وعلاجه منحصر بجريان الاصل فيها ، ولا يكفي جريان الاصل في منشأ انتزاعها ، هذا .

لكن الظاهر عدم توجه الاشكال على كلام الشيخ، وذلك أما ما أفيد من الاستغناء عن جريان الاصل فيما كانت الحرمة النفسية المشكوكه بوجودها التنجزي لالواقعي منشأ لانتزاع المانعية ، فلانه مبني على انحصار المنجز في العلم والعلمي ، وذلك

## كالانسان وعامه كالحَيوان<sup>١</sup>، وأنه<sup>٢</sup> لا مجال هاهنا للبراءة

١) المراد بالعام والخاص هنا هو العام المنطقي كالحَيوان والخاص المنطقي كالانسان كما مثل بهما في المتن، وهذا اشارة الى موارد الدوران بين التعمين والتخيير كما اذا أمر المولى باطعام حيوان وشك في دخل خصوصية الانسانية فيه .  
والوجه في كونه مثالا للتعمين والتخيير هو : أن الحيوان حيث لا تحقق له خارجاً وزهناً بدون فصل من فصوله ، لانه علة لوجود ماهية الجنس، ولذا لا يكون عروض الوجود لها كعروض الاعراض لموضوعاتها، بل عروضه لها مجرد التصور مع اتحادها هوية، وأن الوجود لها من قبيل الخارج المحمول ، فمرجع الشك فيه الى أنه أمر باطعام حيوان مخيراً بين فصوله ، أو معيناً في فصل الناطقية مثلاً وقد يمثل له شرعاً بدوران مطلوبة مطلق الذكر في الركوع والسجود أو خصوص التسيحة .

٢) عطف تفسيري لقوله : « حال دوران » وضمير « انه » للشأن .

غير سديد، لمنجزية الاحتمال أيضاً في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وبعدها الفحص لا بد في رفع منجزية الاحتمال من الاستناد الى أدلة البراءة، والا لزم الاحتياط وعدم الاقتحام في الشبهة تقديماً لادلته على ما دل على البراءة كما ذهب اليه المحدثون في الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص .

وبالجملة : فما لم ترتفع منجزية احتمال التكليف المجهول لا يسوغ ارتكاب الشبهة ، ومع هذا المنجز هل تصح دعوى القطع بعدم الشرطية المترتبة على الحرمة النفسية المجهولة المنجزة بهذا الاحتمال على تقدير وجودها واقعاً ، فان هذه الدعوى كدعوى القطع بعدم الشرطية المزبورة بناء على القول بلزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية .

فالمتحصل : أن مجرد الشك في الحرمة النفسية ليس مساوقاً للقطع بعدم

عقلا<sup>١</sup> ، بل كان الامر

(١) وأما نقلاً فسيأتي الكلام فيه ، والمراد بقوله : « ها هنا » الاجزاء التحليلية.

الشرط كما هو ظاهر كلامه ( قدّه ) بل لا بد من اجراء البراءة في الحرمة لرفع تنجزها حتى يترتب على عدم التنجز عدم الشرطية المشكوكة كما أفاده الشيخ الاعظم ( قدّه ) هذا .

وأما ما أفيد فيما اذا كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف بوجوده الواقعي لا التنجزي من التفصيل بين كون الاصل الجاري فيه تنزيلاً كالاستصحاب وغير تنزيلي كالبراءة وقاعدة الحل ، فلا يتناء الفرق المزبور على انكار الحكم الظاهري ، وكون مفساد حديث الرفع ونحوه مجرد الترخيص والعدر في مخالفة الواقع المجهول على ما تقدم منه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري . وأما بناء على استفادة الحكم الظاهري من أدلة البراءة ، فترتفع الحرمة الواقعية ظاهراً ويتبعها الشرطية المترتبة عليه ، ولا فرق حينئذ بين كون الرفع للحرمة الاصل المحرز وغيره ، اذ المهم حلية مشكوك الحرمة ظاهراً ، ولو استندت الى حديث الرفع ، وبه تتم حكومة الاصل النافي للتكليف على الاصل في عدم الشرطية المترتبة عليه ، فلا يبقى حينئذ مجال لجريان الاصل في نفي الشرطية ، وحيث ان المانعية واقعية كشرطية الطهارة الحديثة ، فصحة العبادة المشتملة على هذا المانع منوطة بعدم انكشاف الخلاف ، هذا .

مضافاً الى أن التمسك بالاستصحاب هنا مناف لما أسسه في بحث البراءة من عدم جريان استصحاب عدم التكليف في الشبهات الحكمية ، فلاحظ كلامه هناك ، وبه يشكل اجراء استصحاب عدم الحرمة الواقعية هذا .

ثم انه قد يوجه التفصيل بين الصورتين بناء على الاخذ باطلاق كلام الشيخ الشامل لمسا اذا كان المانع مترتباً تارة على الحرمة المنجزة ليندرج في باب



فيهما<sup>(١)</sup> أظهر ،

(١) يعني : في المطلق ومشروطه ، والعام وخاصه ، ووجه أظهيرية المقام من الواجب المردد بين الأقل والاكثر في الاجزاء الخارجية هو توقف الانحلال أولاً على الالتزام بوجود المقدمة غيرياً ، وثانياً على تعميم المقدمة لما يكون مستقلاً ، والتزام ، وأخرى على الحرمة الواقعية وان لم تنتجز . وأما مع منع الاطلاق ، وكون مقصوده من الحرمة النفسية خصوص التكليف النفسي المنجز حتى يكون الشرط - كإباحة مكان المصلي - ناشئاً من تراحم خطابي « صل ولا تغصب » كما يظهر من شرح العبارة بما أفاده المحققان الاشتياني والمصنف (قدهما) فالاشكال على تفصيل المحقق النائيني (قده) أظهر .

وقد يشكل كلام الميرزا من التمسك بأصالة البراءة فيما اذا ترتبت المانعية على تنجز الحرمة النفسية بأن تقيد الصلاة حينئذ بإباحة المكان مثلاً عقلي ناش من امتناع التقرب بالمبغوض ، وليس شرعياً مأخوذاً قيداً في الماهية المأمور بها كسائر الشروط والموانع ، وفي مثله لاتجري البراءة الشرعية ، لعدم كون المرفوع شرعياً لحكومة العقل به ، كما لا تجري البراءة العقلية أيضاً بنظر الميرزا ( قده ) في دوران الامر بين الأقل والاكثر على ما تقدم في الاجزاء الخارجية وصريحه في هذا البحث . ولازم هذا عدم وجود أصل مؤمن في الشك في هذا القسم من الموانع ، فتصل التوبة الى قاعدة الاشتغال .

لكن يمكن دفعه بعدم منافاة حكم العقل بإباحة المكان لجريان البراءة الشرعية ، حيث ان هذا الحكم العقلي ليس واقعاً في سلسلة معلولات الاحكام كباب الاطاعة والعصيان حتى يمتنع فيه الحكم المولوي نفياً أو اثباتاً ، بل هو في المقام واقع في سلسلة علل الاحكام كالظلم الذي يجتمع فيه الحكم المولوي أعني الحرمة والعقلي وهو القبح ، فتدبر .

فان<sup>(١)</sup> الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم هاهنا ، بداهة  
 أن<sup>(٢)</sup> الاجزاء التحليلية<sup>(٣)</sup> لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا<sup>(٤)</sup> ،  
 فالصلاة مثلاً<sup>(٥)</sup> في ضمن الصلاة المشروطة

في الوجود كالسورة ولما لا يكون كذلك وهو التقيد. ولو فرض تسليم الامر الاول  
 لكن الثاني ممنوع .

(١) تعليل للاضراب المدلول عليه بكلمة « بل كان » فهو تعليل للاظهارية .

(٢) تعليل لفساد توهم الانحلال هنا، وقد تقدم بيان الانحلال بقولنا: «وتقريب  
 جريان البراءة العقلية والنقلية . . . الخ» كما تقدم بيان فساد الانحلال بقولنا :  
 « والمصنف أورد عليه في حاشية الرسائل كما في المتن بالمنع . . . الخ » .

(٣) قد يطلق الجزء التحليلي ويراد منه الجزء المقوم كالفصل للنوع كما تقدم  
 في عبارة المصنف في حاشية الرسائل عند بيان أقسام الاقل والاكثر ، حيث جعله  
 قبال الجزء الخارجي والذهني ، فلا حظ عبارته . وقد يطلق ويراد به كل ما يقابل  
 الجزء الخارجي، فيعم موارد الدوران بين الجنس والفصل وبين المطلق والمشروط،  
 وبين المطلق والمقيد ، والطبيعي والحصص، والنوع والفرد. وغرضه هنا كل ما يكون  
 في قبال الجزء الخارجي، وذلك بقرينة قوله: «بين المشروط بشيء ومطلقه» حيث  
 ان التقيد جزء ذهني .

(٤) قيد للمقدمة، يعني: أن الاجزاء التحليلية ليست مقدمة عقلا حتى يعلم بوجوبها  
 تفصيلا كي ينحل به العلم الاجمالي. وقد تقدم التنبيه على هذا أيضاً في بحث التعدي  
 والتوصلي، حيث قال في جواب اشكال أورده على نفسه: « لان ذات المقيد لا تكون  
 مأموراً بها ، فان الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً » .

(٥) غرضه بيان وجه عدم اتصاف الجزء التحليلي باللزوم ، وحاصله: أن الصلاة

أو الخاصة<sup>(١)</sup> موجوده بعين وجودها<sup>(٢)</sup> ، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة لشرطها<sup>(٣)</sup> وخصوصيتها تكون متباينة<sup>(٤)</sup> للمأمور بها كما لا يخفى (٥) .

الفاقدة للطهارة مثلا مباينة للصلاة المأمور بها التي هي المشروطة بالطهارة، وليست جزءاً من الصلاة المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلاً ، والمفروض أنه على تقدير الانحلال لا بد أن يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً وموجوداً بوجود على حدة كما هو الحال في المركب الخارجي سواء كان الزائد عليه واجباً أم لا، كما عرفت في الصلاة المؤلفة من عشرة أجزاء مثلا ، فانها لا تتغير بلحوق الجزء المشكوك فيه وعدمه، وهذا بخلاف الصلاة الفاقدة للشرط أو الخصوصية، فانها مباينة للمأمور به، وليست جزءاً منه أصلاً حتى يكون الفاقد مقدمة عقلية للواجد ، ومع عدم كون الفاقد جزءاً للمأمور به لا مجال لدعوى انحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل .

(١) معطوف على « المشروطة » وذلك كالصلاة المقصورة المباينة للتسامة ، وليست مقدمة لها حتى تجب بوجوب غيري مقدمي ، فضابط الانحلال مفقود ، لعدم العلم التفصيلي بشيء واحد مع تعلق العلم الاجمالي بالمتباينين .

(٢) أي : وجود المشروطة أو الخاصة ، فلا تعدد في الوجود بأن تكون ذات الصلاة غير الصلاة الخاصة كي تتحقق المقدمة ويدعى العلم بوجوبها تفصيلاً .

(٣) كالفاقدة للطهارة مثلا، وفاقدة الخصوصية كصلاة الفجر الفاقدة لخصوصية صلاة الايات اذا كانت هي الواجبة .

(٤) بحيث لا مقدمة بينهما ، لعدم وقوع الصلاة الفاقدة للطهارة في صراط

(\*) لا يقال : هذا انما يتم بناء على كون المتصف بالوجوب الغيري خصوص

المقدمة الموصلة ، اذ مع عدم كون الذات المجردة عن الشرط والقيد مقدمة

## نعم<sup>١</sup> لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر

تحقق الصلاة عن طهارة، حتى تجب بوجوب غيري، فالمراد بالمتباينين هنا عدم مقدمية أحدهما للآخر، لامجرد المباينة، لمغايرة كل مقدمة لذيها وجوداً. وقوله: «تكون» خبر للصلاة المقدرة قبل قوله: «وفي ضمن».

(١) غرضه ابداء الفرق بين المشروط ومطلقه وبين الخاص وغيره بجريان البراءة النقلية في الاول وعدمه في الثاني، وحاصله: أن الشرط ينتزع من أمر الشارع كقوله: «اعتق رقبة مؤمنة» فان شرطية الايمان تكون بأمر الشارع، ولامانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه، وهذا بخلاف خصوصية الانسان، فانها منتزعة عن ذات المأمور به، لا من أمر خارج عنه حتى ينفي بالاصل، وحينئذ يدور الامر بين وجوب الخاص ووجوب العام، فيكونان من قبيل المتباينين، والاشتغال يقتضي الاتيان بالخاص تحصيلاً للفراغ اليقيني، وضمير «غيره» راجع الى الخاص، والمراد بالغير العام.

لتحقق المشروط والمقيد لاوجه لدعوى وجوبها بالوجوب الغيري، لكن المصنف التزم بوجوب مطلق المقدمة، ومقتضاه الالتزام بوجوب الفاقد ولو لم يكن مقدمة لتحقق المشروط والمقيد.

فانه يقال: لا منافاة بين الامرين، حيث ان المصنف ينكر مقدمية الذات المجردة لوجود الحصة الخاصة، وما تقدم منه في بحث المقدمة من عدم وجوب خصوص الموصلة انما هو بالنسبة الى عنوان المقدمة، ومع تصريحه (قده) هنسا بمباينة المشروط والمطلق وعدم وقوع الذات المطلقة في طريق وجود المشروط والمقيد فلا مجال لدعوى المقدمية كي يشكل عليه بما ذكر.

والحاصل: أن انكار الصغرى وهي مقدمية الذات المجردة لتحقق المشروط والمقيد لا ينافي تسليم الكبرى وهي وجوب المقدمة مطلقاً وان لم تكن موصلة.

بين المشروط وغيره ، دون دوران الامر بين الخاص وغيره ،  
لدلالة <sup>١</sup> مثل <sup>٢</sup> حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته .  
وليس كذلك <sup>٣</sup> خصوصية الخاص ، فانها انما تكون منتزعة عن نفس  
الخاص <sup>٤</sup> ، فيكون الدوران بينه <sup>٥</sup> وبين غيره من قبيل الدوران  
بين المتباينين <sup>٦</sup> ، فتأمل جيداً ( \* ) .

(١) تعليل لقوله : « لا بأس » وقد عرفت توضيحه .

(٢) التعبير بالمثل لاجل دلالة سائر أخبار البراءة أيضاً على نفي الشرطية .

(٣) أي : وليست خصوصية الخاص مورداً للبراءة النقلية ، فانها . . . .

(٤) أي : لا بجعل الشارع ، والفرق أنه يتعلق بالتكليف بالخاص وتنتزع  
الخصوصية منها ، بخلاف المشروط ، لتعلق الامر بكل من الشرط والمشروط .

(٥) أي : بين الخاص كالانسان وبين غيره من الخاص الاخر كالفرس ، وقوله :  
« فيكون » تفريع على الفرق بين المقامين .

(٦) في لزوم الاحتياط عقلا ، لكن بالاثبات بالخاص ، لبالجمع بين الاطراف  
كما كان في المتباينين حقيقة .

(\*) الحق جريان البراءة عقلا ونقلا في الاقل والاكثر مطلقاً سواء كانا من  
قبيل الجزء والكل كتردد أجزاء الصلاة بين ثمانية وعشرة مثلاً ، أم من قبيل الشرط  
والمشروط بأقسامه من كون منشأ انتزاع الشرطية شيئاً خارجاً عن المشروط مباحثاً  
له في الوجود كالوضوء للصلاة ، وكون منشأه أمراً داخلاً في المشروط متحدداً  
معه في الوجود كالإيمان والعدالة بالنسبة الى الرقبة والشاهد مثلاً ، أم كان الاقل  
والاكثر من قبيل الجنس والنوع كالحيوان والانسان .

والوجه في جريان البراءة في مطلق الاقل والاكثر الارتباطيين ولو كانت أجزاءهما

تحليلية هو اجتماع أركان البراءة فيهما، فإن أركانها من قابلية موردها للوضع والرفع تشريعاً، ومن تعلق الجهل به، ومن كون رفعه منته على العباد موجودة في جميع أقسام الأقل والاكثر، ضرورة أن الشك في شرطية شيء للمركب سواء كان منشأ انتزاعها موجوداً مغايراً للمشروط كالطهارة بالنسبة الى الصلاة، أم متحداً معه في الوجود كالعدالة بالنسبة الى الشاهد مثلاً يرجع الى الشك في جعل الشارع، بداهة أن الشرطية مما تناله يد التشريع، فتجري فيها البراءة، فإذا أمر الشارع بعق رقبة وشككنا في اعتبار خصوصية الايمان فيها ولم يكن لدليله اطلاق جرت فيه البراءة .

وكذا اذا أمر المولى باطعام حيوان وشككنا في أنه اعتبر ناطقته أولاً، فلامانع من جريان البراءة في اعتبار الناطقية فيه، لان اعتبارها مما تناله يد التشريع، فيصح أن يقال: اطعام الحيوان معلوم الوجوب، وتقيدته بالناطقية مشكوك فيه، فيجري فيه البراءة .

وكذا يصح أن يقال: ان عتق الرقبة معلوم الوجوب، وتقيدتها بالايمان مشكوك فيه فينفي بالبراءة. ولا يعتبر في الانحلال وجريان أصل البراءة الا المعلوم التفصيلي والشك البدوي، وأما اعتبار كون الشيء المعلوم وجوبه تفصيلاً موجوداً كأجزاء المركب الخارجي كالصلاة فلا دليل عليه لاعتقلا ولانقلا، وانما المعتبر فيه هو كونه قابلاً لتعلق الحكم الشرعي به، وذلك حاصل، لامكان ايجاب عتق مطلق الرقبة واطعام مطلق الحيوان بدون تقييد الرقبة بالايمان، وتقييد الحيوان بفصل خاص من فصوله وان توقف وجوده على أحد فصوله، الا أنه يمكن لحاظه موضوعاً بدون اعتبار فصل خاص من فصوله، فيكون المطلوب حينئذ مطلق وجود الحيوان من دون

.....  
 .....

دخل فصل خاص في موضوعيته .

وعليه فنجري البراءة في دوران الامر بين التعيين والتخير ، ففي مثال اطعام الحيوان اذا شك في اعتبار خصوصية الانسان كان من صغريات التعيين والتخير ، لانه يجب اطعام الانسان اما تخييراً ان كان الواجب اطعام مطلق الحيوان ، واما تعييناً ان كان الواجب اطعام خصوص الانسان ، فيصح أن يقال : ان المعلوم وجوبه تفصيلاً هو اطعام الحيوان ، وكونه خصوص الانسان مشكوك فيه ، ولم يتم بيان على اعتباره فيجري فيه البراءة العقلية ، وكذا النقلية ، للجهل باعتبار الخصوصية الموجب لجريان البراءة الشرعية فيه .

نعم اذا علم اجمالاً بتقيد الجنس كالحيوان بنوع خاص ، وتردد بين نوعين أو أنواع دخل في المتباينين ، لتباين الحصص الجنسية بالفصول المحصلة لها ، فان الانسان مباين لسائر أنواع الحيوان من الفرس والبقر وغيرهما ، فلا بد من الاحتياط ، ولا مجال لجريان البراءة فيها ، فانها متعارضة في الأنواع ، والمفروض أن الواجب اطعام نوع خاص لا مطلق الحيوان حتى يقال : ان وجوب اطعامه معلوم تفصيلاً وخصوصية النوع مشكوك ، حيث ان دخل نوع خاص معلوم اجمالاً ، فلا تجري فيه البراءة كسائر أقسام المتباينين ، بل يجب فيه الاحتياط .

وبالجملة : فلا فرق في جريان البراءة عقلاً ونقلاً بين أقسام الأقل والاكتر من الاجزاء الخارجية والتحليلية ، اذ المناط في جريانها عدم البيان ، وقابلية المورد للجعل الشرعي ، والمفروض وجودهما في جميع أقسام الأقل والاكتر .

ومما ذكرنا ظهر ضعف اطلاق ما عن المحقق النائيني ( قده ) من وجوب الاحتياط فيما اذا كان الأقل والاكتر من قبيل الجنس والنوع ، بتقريب : « أن التردد بين الجنس والنوع بنظر العرف يكون من التردد بين المتباينين ، فان

الانسان بماله من المعنى مباين للحيوان عرفاً ، فالعلم الاجمالي بوجود اطعام الانسان أو الحيوان يوجب الاحتياط باطعام خصوص الانسان ، لان نسبة حديث الرفع الى وجوب اطعام كل من الانسان والحيوان على حد سواء ، فأصالة البراءة في كل منهما تجري وتسقط بالمعارضة ، فيبقى العلم الاجمالي على حاله ، ومقتضاه الاحتياط باطعام الانسان ، لانه الموجب للعلم بفراغ الذمة .

وذلك لانه تارة يعلم بوجود اطعام الحيوان ويشك في تقيد بكونه انساناً أو غيره ، فالشك حينئذ متمحض في تقيد موضوع الحكم بقيد وهو الناطقية أو غيرها ، وأخرى يعلم اجمالاً بوجود اطعام حيوان أو انسان بمعنى أن المولى قال : أكرم حيواناً أو انساناً ، بحيث يتردد الموضوع بينهما ، فعلى الاول لا ينبغي الاشكال في جريان البراءة في خصوصية الانسانية أو غيرها ، ضرورة أن موضوعية الحيوان للحكم معلوم ، ودخل الخصوصية فيه مشكوك ، ولم يقم بيان عليه ، فتجري فيه البراءة .

وعلى الثاني يجب الاحتياط ، اذ المفروض دوران الموضوع بين الحيوان والانسان ، وهما متباينان ، حيث ان الحيوان الذي جعل موضوعاً في مقابل الانسان لا يراد به الا الحصاة المتفصلة بفصل الناطقية المباينة للحصاة المتفصلة بفصل الناطقية ، فأصل البراءة في كل منهما يجري ويسقط بالمعارضة ، ويبقى العلم الاجمالي على حاله ، ومقتضاه الاحتياط باطعام الانسان .

وكذا ظهر ضعف ما في المتن من عدم جريان البراءة مطلقاً الا في المطلق والمشروط ، حيث انه أجرى فيه البراءة الشرعية دون العقلية ، مع أن الحكم اذا كان فعلياً من جميع الجهات لامجال لجريان شيء من البراءتين فيه كما نبه عليه أيضاً في الهامش .



## الثاني<sup>١</sup> : أنه لا يخفى

### ٢ - الشك في اطلاق الجزء والشرط لحال النسيان

(١) الغرض من عقد هذا الامر بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسياناً كالقراءة والسورة في الصلاة، وأن النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئية أو الشرطية أم لا ، فيما لا يكون لدليلهما اطلاق يشمل حال النسيان ؟ وشيخنا الاعظم تعرض لهذا الامر بعنوان نقيصة الجزء سهواً في المسألة الاولى من المسائل الثلاث المعقودة لبيان حكم الاخلال بالجزء نقيصة وزيادة وبنى حكمهما على معرفة معنى الركن ، حيث قال : « وجوه لا نعرف الحق منها الا بعد معرفة الركن » ثم استظهر أصالة ركنية كل واحد من الاجزاء .

ثم ان ارتباط هذا التنبيه بمباحث الاقل والاكثر الارتباطيين انما هو من جهة العلم بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط اجمالاً والعجول باطلاقه لحالتي الذكر والنسيان واختصاصه بحال الالتفات فقط ، والمباحث المتقدمة كانت في مرجعية الاصل عند الشك في أصل الجزئية والشرطية ، وهنا في سعة دائرة المعجول وضيقها بعد العلم بأصله ، للعلم بانبساط الوجوب الضمني على ذكر الركوع والسجود مثلاً والشك

أن الاصل <sup>١</sup> فيما اذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه <sup>٢</sup>

لاجل اجمال النص ونحوه في اطلاق المأمور به وتقييده ، وبهذا يندرج الكلام هنا في كبرى الاقل والاكثر ، أما في الاجزاء الخارجية فللشك في الجزئية حال النسيان ، وأما في الاجزاء التحليلية فمن جهة الشك في اطلاق المجعول وتقيده . وتبيح ذلك يتوقف على بيان أمور: الاول فيما يقتضيه الاصل العملي ، والثاني فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي ، والثالث في صحة العمل الخالي عن المنسي الملزوم لوجوبه ، وكونه مأموراً به .

أما الاول فحاصله : أن مقتضى قوله صلى الله عليه وآله : « رفع ما لا يعلمون » وحديث الحجب ونحوهما هو جريان البراءة الشرعية عند الشك في الجزئية والشرطية دون البراءة العقلية ، لما تقدم في الشك في أصل الجزئية والشرطية من جريان البراءة العقلية فيه دون العقلية ، لعدم الانحلال ، وبقاء العلم الاجمالي الموجب للاشتغال على التفصيل المتقدم هناك ، فإن المقام من صغرياته ، فلولا البراءة الشرعية كان مقتضى قاعدة الاشتغال اعادة المأمور به الناقص والاثبات به بجميع ماله دخل فيه من الاجزاء والشروط .

(١) هذا اشارة الى الامر الاول ، والمراد به بقرينة قوله : « ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية » هو أصل البراءة ، لكن لا بلائمه قوله : « ولا تعادفي الصلاة » فان عطف ذلك على « حديث الرفع » عطف الدليل الاجتهادي على الاصل العملي المستلزم لكونهما في رتبة واحدة ، مع أنه ليس كذلك ، ضرورة تقدم الدليل الاجتهادي على الاصل العملي وروداً أو حكومة ، وحيث فلا بد وأن يراد بالاصل ما هو أعم من الاصل العملي والمتصيد من الدليل الاجتهادي .

(٢) يعني : بعد العلم بجزئيته أو شرطيته في غير حال النسيان ، وانما الشك فيهما

عقلا ونقلًا<sup>١</sup> ما ذكر<sup>٢</sup> في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية (٥)،

نشأ من نسيان الجزء أو الشرط ، لا نسيان الجزئية أو الشرطية حتى يندرج في نسيان الحكم المدرج له في الجهل الطارئ بالحكم، وضميراً «شرطيته ، نسيانه» راجعان الى الشئىء ، و« في حال » قيداً - « جزئية شئىء أو شرطيته » .  
(١) قيدان لقوله : « الاصل » والمراد بقوله : « عقلا » هو قاعدة الاشتغال كما مر آنفاً .

(٢) خبر «أن» والوجه في كون الشك في جزئية المنسي كالشك في أصل الجزئية

(\*) لا يقال : لا مجال للاستدلال على الاشتغال عقلا بنا بنفس العلم الاجمالي الدائر بين الاقل والاكثر في الاجزاء ، لعدم كونه منجزاً هنا ، بخلافه هناك ، وذلك للفرق بين المقامين ، لحدوث الشك هنا بعد الاتيان بالاقل الذي هو العمل الفاقد للمنسي ، فالعلم الاجمالي بوجود مررد بين الاقل والاكثر لا يوجب الاحتياط ، لفرض حصوله بعد الامتثال في أحد الاطراف ، ومثله لا ينجز ، كما لو علم بوجود صوم أمس أو غد ، لعدم تأثير العلم في تكليف ظرف امتثاله متقدم على زمان حصوله ، ومعه لا يكون الشك في وجوب التمام - للشك في فساد العمل الناقص - من الشك في التكليف الفعلي حتى يجب الاحتياط .

فانه يقال : ان المقصود تعيين وظيفة المجتهد في أمثال المقام من جهة اجمال النص السدال على الجزء والشرط ، وتردد مطلوبيته بين الاطلاق والتقييد ، ومن الواضح منجزية هذا العلم الاجمالي واقتضاؤه للاشتغال عقلا ، الامع دعوى انحلاله بمثل حديث الرفع كما أفاده المصنف ، وعليه فالمسألان من واد واحد فيما يهم المجتهد . ولا يقاس المقام بمثال الصوم ، الا اذا تذكر بعد الوقت نسيانه للجزء وقلنا أيضاً بأن القضاء بفرض جديد ، وأما لو تذكر في أثناء الوقت فقاعدة الاشتغال تقضي بلزوم الاستيناف لكون المطلوب الطبيعة لا الفرد .

فلولا مثل حديث الرفع <sup>١</sup> مطلقاً <sup>٢</sup> و«لاتعاد» في الصلاة <sup>٣</sup> يحكم <sup>٤</sup> عقلاً بلزوم اعادة ما أحل بجزئه أو شرطه نسياناً ، كما هو <sup>٥</sup> الحال فيما ثبت شرعاً جزئيه أو شرطيه

هو اندراج في كبرى الشك في الأقل والاكتر، حيث انه مع عدم اطلاق يدل على جزئية المنسي حال النسيان يشك في جزئيه في هذا الحال، فان كان جزءاً فالواجب هو الاكثر ، والا فالأقل .

(١) المراد به فقرة «مالا يعلمون» لان رفع النسيان داخل فيما يذكره من قوله: «يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية» فحديث الرفع - حيث ان نسبه الى أدلة الاجزاء والشرائط كالاستثناء على ما تقدم بيانه - يدل على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي .

(٢) يعني : في الصلاة وغيرها .

(٣) يعني : وحديث «لاتعاد الصلاة الا من خمس» المروي عن الباقر عليه السلام في خصوص باب الصلاة، وقد مر آنفاً أن الانسب ذكر «لاتعاد» في عداد الأدلة الاجتهادية .

(٤) جواب «فلولا» والمراد بحكم العقل هو قاعدة الاشتغال الثابتة بالعلم الاجمالي الذي لم ينحل على مذهب المصنف (قده) كما تقدم، وضميراً «بجزئه، شرطه» راجعان الى «ما» الموصول .

(٥) يعني : كما أن وجوب الاعادة ثابت في الجزء أو الشرط الذي دل الدليل على جزئيه أو شرطيه في جميع الحالات التي منها النسيان، غاية الامر أن وجوب الاعادة حينئذ مستند الى نفس دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية، وفي صورة الشك الى قاعدة الاشتغال لو لم تجر أصالة البراءة .

مطلقاً<sup>١</sup> نصاً أو اجماعاً<sup>٢</sup> .

ثم لا يذهب عليك<sup>٣</sup> أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال<sup>٤</sup> بمثل حديث الرفع ،

(١) يعني : ولو في حال النسيان .

(٢) الاول كالخمسة المستثناة في حديث «لاتعاد» المعبر عنها بالاركان، والثاني كتكبيرة الاحرام ، فان اعتبارها انما هو بالاجماع الذي يعم معقده جميع الحالات التي منها النسيان دون الروايات ، لعدم نهوضها على ذلك كما لا يخفى على من راجعها .

(٣) هذا اشارة الى الامر الثاني ، وهو امكان اقامة الدليل الاجتهادي على نفي الجزئية أو الشرطية في حال نسيان الجزء أو الشرط بحيث ينقسم المكلف بحسب الالتفات والنسيان الى قسمين الذاكر والناسي ، ويصير الواجب بتمام أجزائه وشرائطه واجباً على الذاكر ، وبما عدا الجزء أو الشرط المنسي منه واجباً على الناسي ، خلافاً لشيخه الاعظم ، حيث منع عن تنويع المكلف وجعله قسمين ذاكراً وناسياً، نظراً الى أن الغرض من الخطابات لما كان هو البعث والزجر المعلوم ترتبهما على احراز المكلف انطباق العنوان المأخوذ في حيز الخطاب على نفسه ، اذ الغافل عن الاستطاعة مثلاً لا ينبعث عن ايجاب الحجج على المستطيع أصلاً، ومن المعلوم امتناع خطاب الناسي بهذا العنوان ، ضرورة أن توجيه هذا الخطاب اليه يخرج عن عنوان الناسي ويجعله ذاكراً، فلا بد للناسي في الشك في الجزئية أو الشرطية من الاتيان بالواجب بتمامه، من دون فرق في اطلاق الجزئية والشرطية بين الذاكر والناسي ، والتفكيك بينهما لا وجه له أصلاً .

(٤) أي : حال النسيان بحديث الرفع ومثله من سائر أدلة البراءة النقلية .

كذلك يمكن تخصيصها<sup>١</sup> بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية ،  
كما اذا وجه الخطاب<sup>٢</sup> على نحو يعم الذاكر والناسي

(١) أي : تخصيص الجزئية أو الشرطية بهذا الحال أي حال النسيان بحسب الأدلة الاجتهادية بنحو لا يلزم محذور أصلاً ، اذ لا يتوقف تنويع المكلف بالذاكر والناسي على جعل الناسي موضوعاً للخطاب حتى يمتنع ذلك ، لانقلابه بالذاكر كما أفاده الشيخ الاعظم ( قده ) ولذا حكم بجزئية شيء حال النسيان ان لم يكن لدليلها اطلاق يشمل تلك الحالة ، وان كان له اطلاق فهو دليل عليها وموجب لبطلان العبادة الفاقدة للجزء المنسي .

والحاصل : أنه ( قده ) يقول بأصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً ، اما لاطلاق دليل الجزئية ، واما لامتناع خطاب الناسي بما عدا المنسي ، والحكم بالصحة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة .

(٢) هذا جواب المصنف عن اشكال الشيخ ( قده ) وقد أجاب عنه في المتن بوجهين : أحدهما وهو الذي أشار اليه بقوله : « كما اذا وجه الخطاب . . . الخ » أن يجعل عنوان عام يشمل الذاكر والناسي كعنوان « المكلف » ويخاطب بما عدا المنسي من الاجزاء ، ثم يكلف الملتفت بالمنسي ، فالذاكر الاتي بتمام الأمور به آت بوظيفته ، والناسي الاتي بالناقص آت أيضاً بوظيفته ، من دون توجه خطاب اليه بعنوان الناسي حتى يلزم محذور الانقلاب ، والخروج عن حيز الخطاب المتوجه اليه .

وبالعجالة : فهذا الوجه يدفع استحالة تكليف الناسي بما عدا المنسي .

ثانيهما : أن يكلف الملتفت بتمام الأمور به والناسي بما عدا المنسي ، لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب الى الذاكر بمجرد توجيه الخطاب اليه ، بل بعنوان آخر عام ملازم لجميع مصاديقه كالبغمي أو قليل الحافظة أو كثير النوم

بالخالي<sup>(١)</sup> عما شك في دخله مطلقاً<sup>(٢)</sup> وقد دل دليل آخر<sup>(٣)</sup> على دخله في حق الذاكر ، أو وجه<sup>(٤)</sup> الى الناسي خطاب يخصه<sup>(٥)</sup> بوجوب<sup>(٦)</sup> الخالي بعنوان آخر عام أو خاص (\* ) ، لا بعنوان الناسي كي<sup>(٧)</sup> يلزم استحالة ايجاب ذلك<sup>(٨)</sup> عليه بهذا العنوان

أو نحو ذلك، أو بعنوان خاص كأخذ العناوين المختصة بأفراد الناسي كقوله : « يا زيد ويا بشر ويا بكر » اذا كان أحدهم ناسياً للسورة ، والآخر لذكر الركوع ، والثالث لذكر السجود مثلاً .

(١) متعلق بـ « الخطاب » و « على نحو » متعلق بـ « وجه » كأنه قيل : « اذا وجه الخطاب بالخالي على نحو يعم الذاكر والناسي » .

(٢) يعني : حتى في حق الناسي ، وضمير « دخله » راجع الى « ما » الموصول .

(٣) يعني : غير ما دل على كون ما عدا المنسي مأموراً به للذاكر والناسي ،

وضمير « دخله » راجع الى الموصول في « عما شك » .

(٤) هذا اشارة الى الوجه الثاني المتقدم بقولنا : « ثانيهما أن يكلف الملتفت

بتمام الأمور به . . . الخ » .

(٥) أي : يخص الناسي في مقابل الوجه الاول الذي كان الخطاب فيه شاملاً

له وللذاكر .

(٦) هذا و « بعنوان » متعلقان بـ « خطاب » وقد مر تفسير العنوان العام

والخاص آنفاً .

(٧) تعليل لعدم صحة توجيه الخطاب بعنوان الناسي ، وقد تقدم بيانه .

(٨) أي : الخالي عن المنسي ، وضمير « عليه » راجع الى الناسي ، وهو المراد

أيضاً بقوله : « بهذا العنوان » .

(\* ) وله وجه ثالث أفاده في حاشية الرسائل ، ومحصله : أن يكلف الملتفت بالتمام

لمخروجه<sup>١</sup> عنه بتوجيه الخطاب اليه لامحالة ، كما توهم لذلك<sup>٢</sup>

(١) تعليل للاستحالة ، وقد مر تقريب الاستحالة بقولنا: « خلافاً لشيخه الاعظم (قده) حيث منع عن تنويع المكلف... الخ » وضمير « لخروجه » راجع الى الناسي ، وضمير « عنه » الى « عنوان الناسي » وضمير « اليه » الى الناسي .

(٢) أي: لاستحالة خطاب الناسي بعنوان النسيان، وهذا اشارة الى كلام شيخنا الاعظم ، وقد تقدم توضيحه ، وملخصه : أن تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر بالدليل الاجتهادي على النحو المذكور ممتنع ، ولذا ذهب هو (قده) الى استحالته ، وتعبير المصنف بالتوهم انما هو لاجل عدم التلازم بين التخصيص المزبور واستحالته بالدليل الاجتهادي ، وعدم المانع من التخصيص بالدليل كما أفاده بأحد الوجهين المتقدمين في المتن .

ولا يكلف الناسي بشيء ، ولكن يصح فعله للناقص ، لاشتماله على المصلحة ، ويكفي في بعثه الى الناقص اعتقاده توجه أمر الملفت اليه، فيأتي بالناقص بداعي موافقة أمر الملفت بالتمام .

ولا يخفى أن شيئاً من الوجوه الثلاثة لا يجدي في مقام تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الالتفات. أما الاولان ، فلانهما مجرد احتمال في مقام الثبوت، وليس على اعتبارهما في مقام الاثبات للجمع بين الأدلة عين ولا أثر ، بل مقتضى حكومة حديث « لا تعاد » على اطلاق أدلة الاجزاء والشرائط للذاكر والناسي هو اطلاق الأدلة لهما في الاركان ، واختصاص جزئية غيرها بحال الالتفات، فالذاكر والناسي يشتركان في الامر بالاركان ، ويفترقان في غيرها من الاجزاء التي يلتفت اليها ولا يلتفت اليها .

وتقريبه للوجه الاول في حاشية الرسائل سليم عن الاشكال ، لموافقته لمقتضى الإدلة قال (قده) : « بأن يؤمر بالصلاة مثلاً أولاً ثم يقيد بدليل دال على جزئية



استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر ، وايجاب<sup>١)</sup>

(١) معطوف على « تخصيص » ومفسر له ، وإشارة الى الامر الثالث وهو كون الخالي عن المنسي واجباً حتى يلزمه الصحة وعدم وجوب الاعادة ، وهو مسألة فقهية وتفصيلها يطلب في الفقه ، ومحصله : أن مقتضى حديث « لا تعاد الصلاة الا من خمس » والنصوص الخاصة وجوب الاركان مطلقاً حتى في حق الناسي ، فنيان شىء منها يوجب الاعادة في الوقت وخارجه ، وأما غيرها فنيانها لا يوجب الاعادة لا في الوقت ولا في خارجه .

السورة في حال الالتفات اليها بناء على وضعها للاعم ، أو يشرح به وبما يدل على سائر ما يعتبر فيها شرطاً أو شرطاً بناء على وضعها للصحيح ، فان الغافل حينئذ يلتفت الى ما توجه اليه من الامر ، ويتمكن من امتثاله حقيقة باتيان ما هو المأمور به واقعاً في هذا الحال وان كان غافلاً عن غفلته الموجبة لكون المأتي به تمام المأمور به . . . . . نعم لا يرد على أولهما امتناع أخذ الالتفات قيداً في موضوع الخطاب ، لتأخر الالتفات عن الحكم ، وذلك لان الممتنع هو أخذه في الحكم دون الموضوع كالمقام كما هو واضح .

وأما الوجه الثالث ، ففيه : أن الامر بالاركان وبالاجزاء غير المنسية موجود ، ولا حاجة معه الى تصحيح العبادة بالمصلحة .

مضافاً الى : أنها لم تقصد ، مع أن صحة العبادة المقربة اليه تعالى شأنه منوطة بقصدها ان لم يكن هناك أمر ، أو كان وغفل عنه ، أو اعتقد عدمه .

والى : أن تصحيح العبادة بالملاك ليس مسلماً ومفروغاً عنه . وكيف كان فما أفاده الشيخ من الاستحالة المزبورة في محله . نعم لا ينحصر التخصيص بما ذكره ، بل يمكن الجمع بين الأدلة بما تقدم من الحكومة ، بل هو المتعين في مقام الإثبات ، هذا :

## العمل الخالي عن المنسي على الناسي ، فلا تغفل <sup>١</sup> .

(١) عن امكان قيام الدليل الاجتهادي بأحد الوجهين المتقدمين في المتن على عدم جزئية المنسي لثلاث قول بالاستحالة كما قال بها الشيخ الاعظم والنراقي في محكي العوائد .

لا يقال: انه يمكن توجيه الخطاب الى كلي الناسي على نحو القضية الحقيقية كايجاب الحجج على كلي المستطيع كذلك وان لم يصح توجيهه الى الناسي الخارجي، لا نقلابه الى الذاكر ، فما أفاده الشيخ من الاستحالة يختص بمخاطبة الناسي الخارجي الشخصي دون الكلي .

فانه يقال: ان كل خطاب لا يمكن الانبعاث عنه أصلاً ولو في زمان من الازمنة لغو ، ومن المعلوم أن المقام كذلك ، ضرورة أن أفراد طبيعة الناسي يمنع أن يطبقوا هذه الطبيعة عليهم ، ويرون أنفسهم مأمورين بالامر الموجه الى عنوان الناسي ، بداهة أن احراز انطباقه عليهم يوجب الانقلاب الى الذاكر بحيث يمنع انبعاثهم عن الامر الموجه الى كلي الناسي، وليس كايجاب الحجج على كلي المستطيع لانبعث أفراد المستطيع خارجاً عن ايجاب الحجج على هذا الكلي .

فقياس المقام بمثل ايجاب الحجج على المستطيع في غير محله، ومن البديهي امتناع صدور اللغو عن الحكيم .

فالمتحصل : أن خطاب الناسي بعنوانه كلياً وجزئياً غير سديد ، ومحذور الاستحالة لا يندفع بجعله موضوعاً للخطاب ولو على نحو القضية الحقيقية، فتدبر . وتحقيق المقام يستدعي التعرض أولاً لا مكان توجيه الخطاب بما عدا المنسي وثانياً لاقامة الدليل أمانة أو أصلاً على تعلق التكليف به بعد الفراغ عن امكانه مع اقتضاء نفس الجزئية لسقوط الامر عن المركب بنسيان الجزء ، اذ ليس في البين الا خطاب واحد متعلق بالمجموع أي بكل جزء بشرط الانضمام .

أما الاول فقد عرفت الاشكال على امكان مخاطبة الناسي بما عدا المنسي الا  
الوجه الاول بالبيان المنقول عن حاشية الرسائل ، فلاحظ .

وأما الثاني فان ما دل على التكليف بالفاقد ومطلوبيته اما أن يكون دليلاً  
اجتهادياً أو أصلاً عملياً .

ودلالة الاول تتوقف على النظر في مفاد كل من دليلي المركب والجزء ، فانه  
لا يخلو اما أن يكون اطلاق في كليهما أو في أحدهما ، واما أن لا يكون في شيء  
منهما ، فالصور أربع .

ففي الصورة الاولى يسدل اطلاق الامر بالمركب مثل الصلاة على مطلوبيته  
المطلقة، وقيام المصلحة به في تمام الحالات، وعدم سقوطه بنسيان جزء أو شرط من  
المركب ، ويدل اطلاق دليل الجزء أو الشرط على دخله المطلق في المأمور به ،  
ولازمه سقوط الامر بالمركب بنسيان جزئه أو شرطه، ويقدم هذا الاطلاق على اطلاق  
الامر بالمركب ، لحكومة دليل الجزء على دليل المركب ، فلا تكليف بما عدا  
المنسي ، لاقتضاء الاصل اللفظي الركنية ، واخلال نقصه السهوي بالمأمور به .  
ومنه ظهر حكم صورة اطلاق دليل الجزء واجمال دليل المركب بالاولوية ،  
اذ لا اطلاق في الامر بالمركب حتى يعارض اطلاق الامر بالجزء .

وفي عكس هذه الصورة وهو اطلاق دليل المركب دون الجزء بأن كان لبياً  
كلاجماع ، فقد يقال بمطلوبية المركب في تمام الحالات التي منها حال نسيان الجزء  
فيثبت عدم ركنية الجزء بمقتضى أصالة الاطلاق في دليل المركب القاضية  
بمطلوبية المركب وان ترك جزء منه نسياناً .

وفيه : أن اطلاق دليل المأمور به يقتضي جزئية كل واحد من الاجزاء مطلقاً

حتى حال نسيانه ، اذ ليس المركب الا الاجزاء بشرط الانضمام ، فمعنى اطلاقه اطلاق كل واحد من الوجوبات الضمنية المستفادة من الامر النفسي بالكل المستلزم لانتهائه بانتفاء جزئه المنسي ، فكيف يدعى اقتضاء اطلاقه للاتيان به سواء نسي جزءه أم لا ، اذ مع نسيانه ينتفي الكل المؤلف من أجزاء مرتبطة ، وهذا كله لاجل انبساط الامر بالمركب على كل واحد من أجزائه .

لكن الحق خلافه ، لان اطلاق دليل المأمور به ناظر الى الاجزاء بشرط الانضمام وهو الكل ، فالاطلاق يتعلق بذلك ، لابكل واحد من الاجزاء بالخصوص ، ولا معارض لهذا الاطلاق .

وفي الصورة الرابعة وهي عدم انعقاد الاطلاق في شىء من الدليلين تصل النوبة الى الأدلة الثانوية كما سيتلى عليك ، والحكم بأصالة ركنية كل جزء وشرط للمركب لا بد أن يكون في هذه الصورة ، والا فالاصل اللفظي في سائر الصور يعين مقدار الدخل كما عرفت . هذا بناء على فرض الاطلاق ثبوتاً في دليل المركب والجزء كما قيل .

وأما بحسب مقام الاثبات ، فينبغي أن يكون مورد النزاع فيه هو الاطلاق بالنسبة الى عدم المقيد اللفظي دون العقلي كالعجز الناشئ عن النسيان ، لقبح مطالبة الناسي كالعاجز ، لكون العجز قرينة حافة بكل ما يدل على التكليف وممانعة عن انعقاد الاطلاق في شىء من أدلة المركبات .

وكيف كان ، ففي انعقاد الاطلاق في دليل الجزء مطلقاً سواء كان بلسان التكليف مثل « اركع في الصلاة » أم الوضع مثل « لاصلاة الا بفاتحة الكتاب » كما اختاره المحققان النائيني والعراقي ( قد هما ) ، وعدمه كذلك كما يظهر من حاشية المحقق

الاصفهاني (قده) والتفصيل بين أنحاء الدلالة كما يحكى عن الوحيد البهبهاني بانعقاد الاطلاق في الوضع دون مسا اذا كان بلسان الامر ، وجوه أقواها الاول ، وذلك لان دليل الجزئية والشرطية ان كان بلسان الوضع ، فظهوره في انتفاء ماهية بانتفائه وفساد العمل الفاقد له مما لا ينكر ، لدلالته على دخل الجزء أو الشرط في حقيقة المركب المأمور به مطلقاً ، فيشمل جميع حالات المكلف من النسيان والذكر وغيرهما .

وان كان بلسان التكليف فقد يقال: باختصاص الجزئية والشرطية المنتزعتين منه بحال الالتفات، لتقيد منشأ انتزاعهما وهو الطلب بالقدرة المفقودة حال النسيان ، فلا بعث بالنسبة الى الناسي، لتبعية الامر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه سعة وضيقاً . وهذا بخلاف ما اذا كان الدليل بلسان الوضع ، اذ لا بعث ولا طلب فيه حتى يتقيد عقلا بالملتفت ، بل هو بيان لأمر واقعي وهو الدخل في حقيقة المركب وماهيته .

الا أن الحق خلافه ، لتوقف الفرق المزبور على افادة دليل الجزئية - فيما كان بلسان الامر - وجوب الجزء نفسياً حتى يتقيد بحال الالتفات ، لامتناع انبعثت غير الملتفت وانزجاره عقلا ، لقبح مطالبة الناسي كالعاجز . لكنه ليس كذلك ، ضرورة أن الاوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء المركبات وشرائطها وموانعها منسلخة عن الطلب المولوي، لظهورها في الارشاد الى دخل المتعلق في ماهية المركب المأمور به وحدوده جزءاً أو شرطاً أو مانعاً ، والامر والنهي وان كانا ظاهرين أولاً في المولوية، إلا أنه انقلب ظهورهما الاولي الى ظهور ثانوي وهو الارشاد الى الجزئية والشرطية والمانعية كالواردة منها في الادلة البيانية، فان استحقاق العقوبة مترتب عقلا على مخالفة التكليف النفسي المولوي كعصيان الامر بالصلاة، ولو كان الامر بالركوع

ونحوه من الاجزاء والشرائط والموانع نفسياً لزم تعدد العقوبة، ولا يلتزم به أحد .  
ويؤيده أن متعلقات تلك الاوامر قد وردت في الادلة البيانية مثل صحيحة  
حماد الواردة في الصلاة ، حيث بيّن عليه السلام حقيقتها بلا أمر بالجزء والشرط،  
فلا يكون شأن أوامر الاجزاء الا الارشاد الى ما فصلته الادلة البيانية لا غير .  
وعليه يثبت اطلاق دخل الجزء والشرط في المأمور به كما اذا كان بلسان نفي  
الطبيعة بانتهائه مثل « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » .

لا يقال : ان الالتزام بارشادية أوامر الاجزاء والشرائط ينافي القول بانتزاعية  
الاحكام الوضعية كالجزئية والشرطية من التكليف وعدم مجعوليتهما بالاستقلال ،  
وذلك لارشادية تلك الاوامر لا مولويتها حتى تكون منشأ للانتزاع ، فلا بد اما  
من رفع اليد عن انتزاعية الوضع والالتزام بتأصله في الجعل كالتكليف، واما من  
ابقاء أوامر الاجزاء ونحوها على ظهورها الاولي في الطلب النفسي لانتزاع منها  
الجزئية ، ولازمه حينئذ اختصاص الجزئية بحال الالتفات والذكر .

فانه يقال : لا تهافت بين الامرين ، فان منشأ انتزاع جزئية الركوع مثلاً ليس  
خطاب « اركع في الصلاة » المحمول على الارشاد الى ما هو الدخيل في الغرض  
وعدم وفاء الناقص منه بالمصلحة ، حتى يتوجه الاشكال، وانما هو الطلب المولوي  
المتعلق بنفس المركب مثل « أقيموا الصلاة » المنبسط على كل واحد من الاجزاء  
والشرائط ، وتنتزع الجزئية في مقام الاثبات من انبساط ذلك الامر النفسي عليهما  
وتنسب الى الشارع لكونه أمراً بالمركب من أمور مرتبطة .

فان قلت : على هذا يلزم اختصاص الجزئية بحال الالتفات أيضاً ، لاستحالة  
دعوة الغافل والناسي ، فالامر النفسي بالجزء المنبسط عليه من الامر بالمركب

لما كان متقيداً بالقدرة، فما ينتزع منه لا بد أن يكون أيضاً كذلك ، فلاوجه لدعوى الجزئية المطلقة ، والدليل المتكفل لحكم الجزء المفروض كونه ارشاداً لا بد من كونه ارشاداً الى هذه الجزئية المنتزعة من الامر الضمني، لارشاداً الى الجزئية المطلقة والدخل في تمام الحالات .

قلت : لا يلزم اختصاص الجزئية بحال الالتفات، للفرق بين ما يدل على جزئية شىء للأمر به بما هو مأمور به ، وبين ما يدل على الجزئية للمركب . والاول مدلول الجزئية المنتزعة من الامر النفسي الضمني بالجزء المأخوذ من الامر بالكل وتقييد بالالتفات ، والثاني مدلول مثل «اركع في الصلاة» المفروض كونه ارشاداً محضاً الى ما هو الجزء للمركب والوافي بغرضه وملاكه، ومن المعلوم عدم تفاوت الاحوال فيما يكون جزءاً لما تقوم به المصلحة الداعية الى الامر ، فهذه تدل على الجزئية المطلقة .

وبهذا تصح دعوى اطلاق الجزئية لحال النسيان وغيره، وعدم الاجتزاء بالفاقد للمنسي ، فالإكتفاء بما عدا المنسي انما هو بدليل آخر ، والا فالاطلاق المزبور يقتضي عدم الاجتزاء به .

وقد تصدى شيخنا المحقق العراقي (قده) لاثبات اطلاقها مع الغض عما تقدم بوجهين آخرين ، أحدهما : ما محصله : أن حكم العقل بقبح مطالبة الناسي ليس في الارتكاز والوضوح كقبح مطالبة العاجز في كونه قرينة متصلة بالكلام مانعة عن انعقاد ظهور لدليل الامر بالجزء في الاطلاق، بل هو كاقريئة المنفصلة المانعة عن حجية الظهور لا عسناً أصله ، لعدم التفات الذهن اليه الا بعد امعان النظر والتأمل في المبادي التي أوجبت حكم العقل به ، وحيثذا فالساقط عن الاعتبار

انما هو حجية ظهور دليل الجزء في ناحية التكليف .  
 وأما حجية ظهوره في الحكم الوضعي مطلقاً الشامل لحال النسيان فلا مقيد  
 لها ولا قرينة على خلافها ، فيؤخذ بظهورها في ذلك .

وثانيهما ما لفظه : « يمكن التمسك باطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك  
 والمصلحة حتى في حال النسيان ، فلا فرق حيثئذ في صحة التمسك باطلاق دليل  
 الجزء لعموم الجزئية لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفي أو بلسان  
 الوضع »<sup>(١)</sup> .

وقد تمسك المحقق الاصفهاني بهذا الاطلاق أيضاً في تعذر الجزء أو الشرط .  
 لكن يشكل أول الوجهين حتى مع الالتزام بالتفكيك بين الداليتين المطابقة  
 والالتزامية في الحجية ، لاجنبية المقام عنه ، حيث ان اللازم له وجود خارجي  
 وان كان قائماً بوجود الملزوم قيام العرض بمعرضه كالشمس وضوئها ، وأما الامر  
 الانتزاعي فليس كذلك ، لعدم وجود له أصلاً ، وانما الوجود لمنشأ انتزاعه كالفوقية  
 المنتزعة عن وجود السطح مثلاً ، ومع فرض تقييد متعلق الطلب عقلاً بحال الالتفات  
 فمع الغفلة والنسيان لا يبقى شىء حتى تنتزع الجزئية المطلقة منه .  
 وعليه فالمقام ليس من صغريات تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقة وعدمها كي  
 تبنى المسألة عليها .

ويشكل الثاني منهما بعدم الدليل على اطلاق المادة بعد تقييد الهيئة بغير الناسي  
 عقلاً مع كون الاصل في القيود وحدة المطلوب ، ولذا قيل : « اذا انتفى القيد انتفى  
 المقيد » وحيث ان المقصود اثبات جزئية الركوع المطلقة بمثل « اركع في



الصلاة» لا لكونه عبادة ذاتية ومظهراً للطاعة والخضوع له تعالى في نفسه ومع الغض عن جزئيته للصلاة ، فبعد سقوط اطلاق الامر لحال النسيان لا دليل في مقام الاثبات على جزئيته المطلقة ودخله في المركب في تمام الحالات .

هذا مضافاً الى امكان دعوى أن الحكم العقلي بقبح مطالبة الناسي لولم يكن قرينة حافة بالكلام مانعة عن اطلاق المادة كما تقيد اطلاق الهيئة ، فلا أقل من صلاحيتها للقرينية ، ومن المعلوم اناطة الاطلاق بعدم القرينة وما يصلح لها ، فلاحظ .

فتحصل : أن الوجه لاثبات اطلاق أدلة الاجزاء والشرائط هو ما ذكرناه .  
ومنه ظهر الخلل في التفرقة بين كون لسان دليل الجزء التكليف والوضع ، فلا نعيد .

نعم قد يمنع اطلاق دليل الجزء بما في حاشية المحقق الاصفهاني ( قده ) حيث قال : «ان الجزئية تارة تلاحظ بالاضافة الى الوفاء بالغرض، وهي من الامور الواقعية التي لا مدخل للعلم والجهل والنسيان فيها . وأخرى تلاحظ بالاضافة الى مرحلة الطلب وكون الشبيء بعض المطلوب ، وهذه حالها حال الامر بالمركب ، لان مصحح انتزاعها هو الامر بالمركب ، فاذا لم يعقل الامر بالمركب من المنسي وغيره لم يعقل جزئية المنسي بالجزئية الوضعية الجعمية التي بيانها وظيفة الشارع ، وحيث ان ظاهر الارشاد الى الجزئية هي الجزئية شرعاً لا واقعاً ، فانه أجنبي عن الشارع بما هو شارع وجاعل للاحكام ، فلا محالة يكون حاله حال الامر النفسي التحليلي المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صورة النسيان وعدم القدرة ، ومما ذكرنا يتبين أنه لا فرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان

الوضع»<sup>١)</sup>.

ومحصله : أن خطابات الاجزاء والشرائط وان كانت ارشادية لا مولوية، الا أن ذلك لا يستلزم دخل المتعلق في المركب مطلقاً حتى حال النسيان ، ضرورة توقف الاطلاق على كون المتكلم في مقام بيان ما هو الدخيل في المركب واقعاً وفي مرحلة الوفاء بالغرض والملاك، وحينئذ ينعقد الاطلاق وتثبت الجزئية في تمام الحالات، وبيان مثل هذا الدخيل في المركب وان كان متمشياً من الشارع الاقدس ثبوتاً ، الا أنه لا دليل عليه اثباتاً ، اذ ظاهر مثل قوله عليه السلام : « لا صلاة الا بفاتحة الكتاب » الارشاد الى دخول القراءة في الصلاة بما هي مأمور بها ، لا الاخبار بالجزئية الواقعية مع قطع النظر عن الامر بها ، اذ وظيفة الشارع من حيث الشارعية هو بيان الاحكام ومتعلقاتها وما له الدخيل فيها شرعاً ، لا بيان أمر واقعي مثل دخول الركوع في مصلحة الصلاة وملاكها، فانه أجنبي عن وظيفته بما هو شارع لانه اخبار عن أمر تكويني خارجي لا مساس له بمقام الشارعية .

وعليه فدليل الجزئية وان كان بلسان الوضع ، الا أنه ارشاد الى ما هو الجزء للمأمور به ، فيكون حاله حال نفس الامر بالمركب مثل « أقيموا الصلاة » في اختصاصه بالقادر على الامتثال ، وليس ذلك الا الذاكر والملتفت .

وهذا البيان مع دقته كما لا يخفى على المتأمل في كلمات قائله قدس سره في النفس منه شيء ، وذلك فان الارشاد الى ما هو الدخيل في الملاك وان كان غير الاخبار عن جزء المأمور به بما هو كما أفاده (قده) وظاهر أدلة الاجزاء والشرائط الارشاد بالنحو الثاني لا الاول ، الا أنه حيث لا ينفك جزئية المأمور به عن الجزئية

(١) نهاية الدراية ، ج ٢ ، ص ٢٨١ ، وبمضمونه كلامه في تعذر الجزء ، ص ٢٩٥

للملاك ، لفرض تبعية الاحكام لملاكاتهما كما عليه العدلية ، فلا محالة يكون الارشاد الى جزئية الركوع للطبيعة المأمور بها ارشاداً الى دخله في المصلحة الداعية الى الامر بالطبيعة بالبرهان الانبي ، ولا سبيل للتفكيك بين هذين الارشادين الا مع نفي تبعية الاحكام الشرعية لملاكاتهما النفس الامرية ، وهو خلاف مذهب العدلية . وعليه فالخطاب المتكفل لجزئية القراءة للصلاة وان كان ارشاداً الى جزئيتها للصلاة بما هي مأمور بها لا بذاتها مع قطر النظر عن الامر بها ، لكون ذلك وظيفة الشارع لا بيان الامور الخارجية ، الا أنه بمقتضى البرهان الانبي اخبار بما هو الدخيل في الغرض ، ومن المعلوم عدم تفاوت الاحوال فيها ، وهذا هو المقصود من الجزئية المطلقة .

هذا كله في اقتضاء أدلة الاجزاء والشرائط والموانع للدخل المطلق السني به يسقط الامر بالمركب بنسيان جزئه أو شرطه أو إيجاد مانعه كذلك ، لولا الدليل الثانوي الدال على صحته فيما لم يكن المنسي من الخمسة المستثناة في حديث « لا تعاد » في خصوص الصلاة ، أو ركناً في غيرها كالوقوفين بالنسبة الى الحج ، فان حديث « رفع النسيان » يدل على صحة المأتي به - كما اذا نسي الاحرام من الميقات - مع الغض عن الأدلة الخاصة ، وذلك لحكومتها على أدلة الاجزاء والشرائط حكومة واقعية ، فتقيدان اطلاقهما اذا كانا مطلقين ، فان مقتضى حديثي « لاتعاد و رفع النسيان » صحة العمل الناقص والاجزاء به عن التام ، ومعه لاتصل النوبة الى جريان البراءة الشرعية في المقام ، لوجود الدليل الحاكم أو الوارد عليها .

نعم في التمسك بحديث « رفع النسيان » لتصحيح العمل الفاقس للمنسي

اشكال لبعض الاعاظم تعرضنا له ولجوابه في ثاني تنبيهات حديث الرفع في الجزء الخامس ، فلاحظ .

ثم انه قد يورد على قول المصنف هنا : « لولا حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد في الصلاة .. » بامتناع الجمع بين البراءة الشرعية و«لاتعاد» لتصحیح الصلاة، فان الثاني حاكم على اطلاق أدلة الاجزاء والشرائط واقعاً ، فلا بد من فرض اطلاق فيها يتقيد لباً بحال الالتفات بحكومة « لا تعاد » عليه ، والاول يتوقف - كما هو مفروض البحث - على اجمال دليل الجزء ، والشك في سعة دائرة المجموع وضيقها حتى يتحقق موضوع البراءة الشرعية أعني « ما لا يعلم » ومن المعلوم منافاة فرض اجمال الدليل حتى يجري حديث الرفع مع فرض اطلاقه ، حتى يجري حديث لاتعاد . هذا ما أفاده سيدنا الاستاد (قده) بتوضيح منا <sup>(١)</sup> .

لكن الظاهر سلامة كلام الماتن عن الاشكال ، وذلك لعدم اختصاص مورد حديث «لاتعاد» بما يكون دليل الجزء مطلقاً، بل يجري حتى اذا كان مجملاً، ويكون مقتضى حكومته الشارحة تحديد مقدار الدخل ، وحيث ان المتسالم عليه جريانه في نسيان الجزء والشرط، فهو متحد مع مفاد حديث رفع النسيان، وقد التزم المصنف بكونه مقيداً للتكليف والوضع اذا كان دليلاً مطلقاً ومبيناً له اذا كان مجملاً <sup>(٢)</sup> ويتجه حيثئذ التمسك به هنا ، لكونه مبيناً لما أريد من دليل الجزء والشرط .

نعم يرد عليه : أنه لا مسرح للبراءة الشرعية مع وجود الدليل الاجتهادي . فالبحث عنه لا بد أن يكون مع الغض عن مثل حديث لاتعاد ورفع النسيان .

(١) حقائق الاصول ، ج ٢ ، ص ٣٣٥

(٢) تقدم نقل عبارته من حاشية الرسائل في ص ٢٣٩

لكن اجمال أدلة الاجزاء والشرائط مجرد فرض ، لثبوت الاطلاق في أدلتها  
ولومقامياً شاملاً لحالتي الالتفات والنسيان، بل مع الغض عنه أيضاً يكفي ما دل على  
عدم سقوط الصلاة بحال في اطلاق الاجزاء والشرائط، فتأمل جيداً . وعليه يتضح  
وجه المنافاة في الجمع بين البراءة الشرعية ولا تعاد .

الثالث<sup>١</sup> : أنه ظهر مما مر حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار

### ٣ - الشك في مبطلية الزيادة

(١) الغرض من عقد هذا الامر بيان حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً ، لكن الشيخ (قده) عقد لكل منهما مسألة على حدة ، والشك في الامر السابق كان في دخل الوجود وعدمه ، وفي هذا الامر يكون الشك في دخل العدم شرطاً أو شرطاً وعدمه . وان شئت فقل : ان الشك هنا في المانعية ، اذ مرجع دخل عدم الشيء في المركب الى مانعية الزيادة ، وهناك في دخل الوجود شرطاً أو شرطاً . وكيف كان فلا بد أولاً من بيان مورد الشك في مانعية الزيادة ، ثم بيان حكمه . أما الاول فتوضيحه : أن الجزء ان أخذ بشرط شيء كالسجدة المشروطة بالتعدد أو بشرط لا كالرکوع في كل ركعة ، اذ المأخوذ منه جزءاً هو الرکوع بشرط الوحدة ، فهما خارجان عن موضع النزاع ، للقطع بعدم مانعية الزائد على الواحد في الاول وبمانعية الزائد عليه في الثاني . وان أخذ لا بشرط كالسورة مثلاً وأتى بها مرتين وشك في أن الوجود الثاني منها مانع أولاً ، دخل في محل النزاع ، لكونه شكاً في شرطية عدمها .

عدمها شرطاً أو شرطاً<sup>(١)</sup> في الواجب مع عدم اعتباره<sup>(٢)</sup> في جزئيته،

وأما الثاني، فقد أشار إليه بقوله: «ظهر مما مر» وحاصله: أن ما قلناه في جزئية الوجود أو شرطيته من جريان البراءة الشرعية فيه دون العقلية جار هنا حرفاً بحرف، ولاتفاوت بين المقامين إلا في كون الموضوع في الأمر السابق هو الوجود، وفي هذا الأمر هو العدم، وهذا لا يوجب تفاوتاً في الحكم.

(١) ظاهره كون العدم جزءاً مؤثراً، وقد تقدم منه هذا أيضاً في بحث الصحيح والاعم بقوله: «ان دخل شئىء وجودي أو عدمي في الأمور به . . . فيكون جزءاً له وداخلاً في قوامه . . .» وكذا في حاشية الرسائل في مقام الاشكال على الشيخ الاعظم حيث خص دخل عدم الزيادة بنحو الشرطية.

ولكنه ممتنع، فإن الجزء المؤثر في المصلحة والقائم به الغرض هو الأمر الوجودي، لكونه من أجزاء المقتضي. وتوجيهه بكونه من باب الفرض والتقدير في غاية البعد مع امتناعه. وتوجيهنا لدخل العدم بما ذكرناه في الصحيح والاعم غير وجيه أيضاً. نعم بناء على مختار المصنف من كون متعلق النهي نفس الترك وأن لا يفعل يصح تعلق الخطاب بالعدم. لكن المبنى محل منع كما ذكرناه في محله، وأن المتعلق في كل من الأمر والنهي هو الفعل.

(٢) قيد لقوله: «زيادة الجزء» توضيحه: أن اتصاف زيادة الجزء بكونها زيادة الجزء إنما هو في مورد لم يؤخذ في جزئية الجزء قيد الوحدة وكونه بشرطاً، إذ لو أخذ ذلك في جزئيته لم يصدق عليه زيادة الجزء، بل يندرج في نقص الجزء كما نبه عليه أيضاً شيخنا الاعظم بقوله: «فلو أخذ - يعني الجزء - بشرطه - أي بشرط عدم الزيادة - فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث التقيصة . . . الخ» فإذا اعتبر في جزئية الركوع قيد الوحدة، وأتى به مرتين صدق عليه نقص الجزء، إذ لا فرق في عدم تحقق الركوع مثلاً الذي هو جزء للصلاة بين تركه رأساً

والا<sup>(١)</sup> لم يكن من زيادته بل من نقصانه<sup>(٢)</sup> ، وذلك<sup>(٣)</sup> لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً ، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً<sup>(٤)</sup> أو جهلاً<sup>(٥)</sup> قصوراً أو تقصيراً ، أو سهواً<sup>(٦)</sup>

وبين الاتيان به بدون شرطه وهو عدم تكرره ، فيصدق أن الصلاة فاقدة للرکوع المأمور به . وقد أشرنا الى ما أفاده بقوله : « مع عدم اعتباره » بقولنا : « أو بشرط لا كالرکوع في كل ركعة » وضمير « اعتباره » راجع الى « عدمها » وضمير « جزئته » الى الجزء .

(١) يعني : وان اعتبر عدم زيادة الجزء في جزئته لم تكن الزيادة من زيادة الجزء ، بل تكون من نقصانه .

(٢) هذا الضمير وضمير « زيادته » راجعان الى الجزء .

(٣) تعليل لقوله : « ظهر مما مر حال زيادة الجزء » ومحصله : أن الشك في أخذ العدم شرطاً أو شرطاً في الواجب كالشك في أخذ الوجود شرطاً أو شرطاً فيه في جريان البراءة الشرعية فيه دون العقلية ، فلولا البراءة النقلية كان مقتضى الاحتياط العقلي بطلان الواجب ولزوم اعادته ، فيصح العمل ، للبراءة النقلية للقضية بعدم مانعية الزيادة ، سواء أتى بالزيادة عمداً تشريعاً أم شرعاً جهلاً قصوراً أو تقصيراً أم سهواً . ففي جميع هذه الصور يصح الواجب . وضمير « اندراج » راجع الى الشك في اعتبار عدم الزيادة ، وضمير « فيه » الى « الواجب » .

(٤) كما اذا علم بعدم جزئية الزيادة ومع ذلك قصد الجزئية تشريعاً .

(٥) كما اذا اعتقد الجزئية للجهل القصورى أو التقصيري ، فيأتي بالزيادة باعتقاد مشروعيتها .

(٦) معطوف على « عمداً » وهذا اشارة الى الزيادة السهوية التي عقد لها الشيخ



وان استقل العقل <sup>(١)</sup> لولا النقل بلزوم <sup>(٢)</sup> الاحتياط لقاعدة الاشتغال .  
نعم <sup>(٣)</sup> لو كان عبادة وأتى به

مسألة على حدة بقوله : « المسألة الثالثة في ذكر الزيادة سهواً التي تقدر عمداً ،  
والأفما لا يقدر عمدته فسهوه أولى بعدم القدرح ، والكلام هنا كما في النقص نسياناً ، لأن  
مرجهه الى الاخلال بالشرط نسياناً ، وقد عرفت أن حكمه البطلان ووجوب الاعادة  
فالزيادة السهوية تدرج في الشك في شرطية عدمها ، والأصل فيه البراءة وصحة  
الواجب كما أفاده المصنف . وأما الشيخ فيحكم بالبطلان ، للاحاقه الزيادة السهوية  
بالنقيصة السهوية ، لأن مرجعه الى الاخلال بالشرط وهو عدم الزيادة .

(١) قيد لقوله : « فيصح » وإشارة الى ما تقدم من جريان البراءة النقلية دون  
العقلية .

(٢) متعلق بـ « استقل » وقوله : « لقاعدة » متعلق بـ « لزوم » وحاصله : أن  
مقتضى قاعدة الاشتغال بالمأموره التام هو الاحتياط بالاعادة وعدم الاجتزاء بالمأتي به  
مع الشك في مانعية الزيادة ، لكن البراءة النقلية الرافعة لمانعية الزيادة اقتضت  
صحة العبادة وعدم لزوم الاحتياط باعادتها .

(٣) استدراك على قوله : « فيصح » ومحصله : أن الواجب ان كان توصلياً ففي  
جميع صور الزيادة يصح العمل ، ولا تكون الزيادة من حيث هي موجبة للبطلان .  
نعم اذا كان الواجب عبادياً فلا بد من ملاحظة أن الزيادة هل توجب فقدان  
قصد القربة فيه أم لا ؟ فان أوجبت ذلك أبطلت العبادة ، والا فلا ، ولذا أشار الى  
بعض الصور التي يكون التشريع فيها منافياً لقصد القربة ومبطلا للعبادة ، وهي ما  
اذا قصد كون الزيادة جزءاً للواجب بحيث لو لم تكن جزءاً لما أتى بالواجب .  
وبعبارة أخرى : ان كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافياً لقصد القربة ،  
فبطل مطلقاً يعني حتى في صورة الدخول واقعاً ، وذلك لعدم انبعائه عن أمر الشارع ،

كذلك<sup>١</sup> على نحو<sup>٢</sup> لولم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه  
لكان باطلا مطلقاً<sup>٣</sup> (\*)

أو يبطل في خصوص صورة عدم الدخل، لعدم قصد امثال أمر الشارع، فالعقل  
بمقتضى قاعدة الاشتغال حاكم بلزوم الاعادة .

والحاصل : أن التشريع ان كان على وجه التقييد أو جب البطلان ، لعدم قصد  
امثال أمر الشارع ، والا فلا .

(١) أي : بقصد جزئية الزائد مطلقاً سواء كان عمداً تشريعاً أم شرعاً للجهل  
قصوراً أو تقصيراً أم سهواً . والظاهر أن اطلاق هذا الكلام يشمل جميع الصور  
الثلاث التي ذكرها الشيخ ( قده ) من قصد كون الزائد جزءاً مستقلاً ، ومن كون  
الزائد والمزيد عليه جزءاً واحداً ، ومن اتيان الزائد بدلا عن المزيد عليه ، ففي  
جميع هذه الصور يحكم المصنف بالصحة الا في صورة كون التشريع على وجه  
التقييد ، والشيخ يذهب الى البطلان في الصورة الاولى دون الاخيرتين ، لرجوع  
الشك فيهما الى الشك في شرطية عدم الزيادة ، وأصالة البراءة تقتضي عدمها ،  
بخلاف الصورة الاولى ، حيث ان المأني به المشتمل على الزيادة بقصد كونها  
جزءاً مستقلاً غير مأور به ، قال (قده) : « فلاشكال في فساد العبادة . . . لان ما أتى  
به وقصد الامثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأور به ، وما أمر  
به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامثال به » .

(٢) متعلق بـ « كذلك » وإشارة الى كون التشريع على وجه التقييد، وهو المراد  
بـ « على نحو » .

(٣) يعني : حتى في صورة الدخل ، فضمائر « به ، فيه ، اليه ، وجوبه »  
راجعة الى الواجب ، و « وجوبه » فاعل « يدعو » و « لكان » جواب « لو كان » .

(\*) يمكن أن يقال كما قيل بعدم الوجه للبطلان حينئذ ، لتحقق داعوية

أو في <sup>١</sup> صورة عدم دخله فيه ، لعدم <sup>٢</sup> تصور [ قصد ] الامتثال في هذه الصورة <sup>٣</sup> مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه

(١) معطوف على « مطلقاً » وضمير « دخله » راجع الى الزائد، وضمير « فيه »

الى الواجب .

(٢) تعليل للبطلان، وحاصله: عدم الانبعاث عن الامر الواقعي على ما هو عليه ، والمفروض أنه شرط التقرب ، فقاعدة الاشتغال في صورة عدم الدخل واقعاً تقضي بلزوم الاعادة ، للشك في تحقق الاطاعة المقومة لعبادية العبادة . وما في بعض نسخ الكتاب كطبعة بغداد من « لعدم تصور » تعليلاً للبطلان فمن سهو الناسخ قطعاً اذ عليه يصير تعليلاً لصحة العبادة لا لبطلانها، وهو خلاف مقصود المصنف . ومن العجيب أن العلامة الكاظمي شرح العبارة بقوله : « أي صورة ما لو كان في الواقع له دخل » مع أن هذه الصورة غير مذكورة في المتن حتى يكون « لعدم » تعليلاً لصحتها .

(٣) وهي صورة عدم الدخل واقعاً، والاثبات بالعمل المشتمل على الزائد على

وجه التقييد ، فمع عدم الدخل لا أمر واقعاً حتى ينبعث عنه .

الامر الواقعي. لكنه ضعيف، ضرورة أن التقييد يقتضي داعوية الامر التشريعي لا الامر الواقعي على فرض وجوده ، فعليه يكون وجود الامر الواقعي كعدمه في عدم انبعاث المكلف عنه ، اذ مقتضى التقييد هو الانبعاث عن الامر التشريعي سواء كان هناك أمر واقعاً أم لا .

ثم انه لا بأس ببيان جملة من صور التشريع :

منها : أن يكون التشريع في نفس الامر ، بأن يقترح من عند نفسه أمراً أجنبياً عن أمر الشارع، وينبثق عن ذلك الامر القائم بالمجموع من الزائد والمزيد عليه . ومنها : أن يكون التشريع في حدد الامر لا في ذاته ، بأن يلتزم بتعلق أمر

الحال<sup>١</sup> لقاعدة الاشتغال .

(١) يعني : مع الجهل بدخل الزيادة واقعاً وعدمه ، ومن المعلوم أنه مع هذا الجهل يشك في تحقق الامتثال الذي هو شرط صحة العبادة بل مقومها ، ولذا يحكم العقل بلزوم الاعادة ، لقاعدة الاشتغال الجارية في صورة الشك واشتباه الحال . وأما مع القطع بعدم الدخل ، فالاعادة انما هي للقطع بالبطلان ، لاقاعدة الاشتغال .

فكان المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع : الاول الجزم بعدم امتثال الامر الواقعي ، لكونه قاصداً للامر التشريعي .  
الثاني : أنه مع التنزل وعدم دعوى القطع بالبطلان من جهة عدم قصد الامتثال فلا أقل من بطلانها لاجل قاعدة الاشتغال الحاكمة بأن الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك ، ومن المعلوم أنه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد .

الشارع بعشرة أجزاء ، مع أنه يتعلق بتسعة أجزاء ، فالتشريع يكون في حد الامر وسعته لا في نفسه ، فالانبعاث يكون من أمر الشارع ، لكن بحده التشريعي دون الشرعي .

ومنها : أن يكون في المأمور به ، بأن يوسعه ويزيد عليه ، فالتشريع يكون في متعلق الامر ، فالداعي هو أمر الشارع ، لكن مع التوسعة في متعلقه ، فيأتي بالمجموع من الزائد والمزيد فيه بأمر الشارع .

ومنها : أن يكون في تطبيق المأمور به الخالي عن الزائد على المشتمل عليه ادعاء من دون تصرف في الامر لا في ذاته ولا في حده ولا في متعلقه ، بل في تطبيق المأمور به على المأتي به ، وأنه هو ادعاء كدعوى أسدية زيد ، ومرجع هذا الوجه الي ادعاء أن متعلق أمر الشارع هذا المشتمل على الزائد ، كدعوي أن

## وأما لو أتى به <sup>(١)</sup> على نحو يدعوه

فالمتمحصل : أن المصنف يقول بالصحة في جميع موارد الزيادة العمدية والسهوية الا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلا بقصد القرية، وهو صورة التقييد، والشيخ يقول بالبطلان في الزيادة السهوية مطلقاً، لأن مرجعه الى الاخلال بالشرط وهو عدم الزيادة. وفي الزيادة العمدية في خصوص الصورة الاولى، وهي ما أتى بالزيادة بقصد كونها جزءاً مستقلاً، دون الصورتين الاخيرتين، لرجوع الشك فيهما الى الشك في شرطية عدم الزيادة، ومقتضى أصل البراءة عدمها وصحة الواجب، وبهذا ظهر مورد اختلاف نظر المصنف والشيخ.

(١) هذا اشارة الى التشريع الذي لا يبطل العبادة، لعدم منافاته لقصد القرية، وهو ما اذا كان التشريع في تطبيق المأمور به الخالي عن الزيادة على المأتي به المشتمل عليها، بدعوى أنه المأمور به بأمر الشارع، فلا يتصرف في المأمور به ولا في الامر، بل في التطبيق فقط ادعاء، فداعوية أمر الشارع حينئذ ليست مشروطة بدخل الزيادة في موضوع الامر، بل الانبعاث عن أمره ثابت مطلقاً سواء كانت الاسد زيد.

ثم ان الظاهر عدم تحقق التشريع الذي هو ادخال ما ليس من الدين في الدين الا في العلم والجهل البسيط، اذ في الاول يعلم بعدم كونه من الدين، ومع ذلك يدخله فيه ويسنده الى الشارع، فهو أجلى أفراد التشريع. وفي الثاني لا يعلم بأنه من الدين فجعله من الدين افتراء على الشارع واسناداً اليه بغير علم، وهو قبيح عقلاً وحرام شرعاً.

وأما الجهل المركب الحاصل معه الاعتقاد، فلا يتصور فيه التشريع، لوجود الاعتقاد الجزمي فيه بأمر الشارع وان كان مخطئاً في اعتقاده في خطاء الامارة غير العلمية في عدم تحقق التشريع معه. وليس مشرعاً لأمر في قبال أمر الشارع.

اليه <sup>١</sup> على أي حال كان <sup>٢</sup> صحيحاً ولو كان <sup>٣</sup> مشرعاً في دخله

الزيادة دخيلة في الواجب أم لا، ولا موجب للبطلان حينئذ، إذ لا خلل في الامتثال ولا تحكّم في مقام العبودية كما كان في صورة التقييد.

(١) أي: إلى الواجب، وكذا ضمير « به » والضمير المستتر في « يدعوه » راجع إلى « وجوبه » والضمير البارز فيه إلى فاعل « أتى » يعني: وأما لسوأتى بالواجب لا على نحو التشريع التقييدي كالصورة السابقة، بل على نحو يدعوه الوجوب إلى فعل الواجب على أي حال أي سواء كانت الزيادة دخيلة في الواجب أم لم تكن دخيلة فيه.

(٢) جزاء « وأما » ووجه الصحة في هذه الصورة ما عرفت من تحقق امتثال أمر الشارع، وعدم قرح التشريع في تطبيق الأمور به في داعوية الامر.

(٣) كلمة « لو » وصلية، يعني: ولو كان المكلف مشرعاً، وهذا بيان للفرد الخفي من الموردين اللذين تصح العبادة فيهما. وضمير « دخله » راجع إلى المكلف، وضمير « فيه » إلى الواجب.

وكيف كان فقد يقال: إن التشريع من الأمور النفسانية التي لا توجب مبعوضية الفعل الخارجي حتى يبطل، بل الفعل معه صحيح، كسائر الصفات النفسانية الذميمة كالحسد، فإنه مع كونه من أقبح الصفات وأبغضها لا يوجب بطلان العبادة ولزوم اعادتها.

لكنك خبير بما فيه من الضعف، لأن التشريع وإن كان من الأمور النفسانية، لكنه في بعض الموارد مانع عن تحقق القرية أي الانبعاث عن أمر الشارع، ومن المعلوم تقوم العبادة بها بحيث تنتفي بانتفاء القرية، فنلزم اعادتها، وليس سائر الصفات النفسانية كالحسد كذلك، ضرورة أنها لا تمنع عن داعوية الامر ولاتنافيها، فإن صلاة الحاسد لانبعائها عن أمرها صحيحة بلا اشكال.

## الزائد فيه بنحو مع عدم علمه<sup>١</sup> بدخله ، فان تشريعه<sup>٢</sup> في تطبيق

- (١) اذ مع علمه بدخل الزائد في موضوع الامر لم يكن ادخال الزائد فيه تشريعاً ، وان كان مخطئاً في اعتقاده على تقدير عدم الدخل واقعاً ، فالتشريع منوط بالعلم بعدم دخل الزيادة في الواجب ، أو عدم العلم بالدخل وعدمه ، وضمير « علمه » راجع الى المكلف ، وضمير « دخله » الى الزائد .
- (٢) تعليل لقوله : « كان صحيحاً ولو كان مشرعاً » وقد عرفت تقريبه ، وأن التشريع في التطبيق ليس تشريعاً في نفس الامر ولا في الأمور به ، فلا ينافي داعوية الامر المقومة للقربة ، وقوله : « في تطبيق » خبر « فان تشريعه » .

فالحق أن يقال: ان التشريع ان كان مانعاً عن داعوية أمر الشارع كما اذا كان على وجه التقييد كان مبطلا للعبادة، لمنعه عن تمشي قصد القربة، وان لم يكن مانعاً عن دعوة الامر كانت العبادة صحيحة ، فمانعيته انما هي في صورة التقييد سواء كان التشريع في ذات الامر أم في حده ، أم في الأمور به ، أم في تطبيقه على المأتي به المشتمل على الزيادة، فالتشريع على وجه التقييد في جميع هذه الصور مبطل للعبادة ، لاخلاله بامتنال أمر الشارع .

وكذا الحال في التشريع التقيصي، فاذا شرع في تنقيص أجزاء الصلاة وأتى بها كذلك بطلت الصلاة ، لانبعاثه عن غير أمر الشارع ، وان كان النقص العمدي أيضاً مبطلا ، لكن لا تصل النوبة اليه بعد بطلانها في نفسها ، لعدم قصد القربة . ثم ان في معنى الزيادة وحكمها المستفاد من الجمع بين النصوص مباحث شريفة نتعرض لها تبعاً للقوم، فنقول وبه نستعين : ان في المسألة جهات من البحث موضوعاً وحكماً .

الاولى : في تصوير الزيادة في الاجزاء . وقد عرفت في المتن تبعاً للشيخ الاعظم (قده) منعه، لانه بعد استحالة الاهمال الثبوتي ان لوحظ الجزء بشرط لا،

## المأني مع الأمور به ، وهو 'لاينافي قصده الامتثال والتقرب'<sup>٢</sup>

- (١) أي: التشريع في تطبيق الأمور به لاينافي قصد الامتثال والتقرب بالأمر ،  
اذ المفروض أن التشريع ليس في نفس الأمر حتى يكون الأمر التشريعي داعياً له  
ومنافياً لاطاعة أمر الشارع ، بل الداعي للاطاعة هو أمر الشارع .  
(٢) معطوف على « الامتثال » وضمير « به » راجع الى « وجوبه » .

فوجوده الثاني يستلزم عدم تحقق القيد العدمي فيؤول الى النقيضة . وان لوحظ  
لابشرط بالاضافة الى ايجاده ثانياً وثالثاً فالأمور به بالأمر الضمني هو الطبيعي ،  
فالكل هو الجزء ، وليس وجوده الثاني والثالث زائداً .

لكن يمكن تصويرها بما أفاده بعض المدققين (قده) باعتبار الجزء لابشرط ،  
لكن لا بالمعنى المتقدم ، بل بمعنى مطلوبة صرف الوجود من الطبيعة وماهوطارد  
العدم ، قال ( قده ) : « وثالثة أخذ الجزء لا بشرط بمعنى اللا بشرط القسمي أي  
لا مقترناً بلحوق مثله ولا مقترناً بعدمه ، فاللاحق لا دخيل في الجزء ولا مانع من  
تحقيقه ، والا فمصادق طبيعة الجزء المأخوذ في الصلاة أول ركوع مثلاً يتحقق  
منه ، ولكن مراد من يقول باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنى لا اللا بشرط  
المقسمي ... »<sup>١</sup> .

والظاهر أن هذا هو مراد المحقق النائيني أيضاً « من تحقق الزيادة اذا كان  
الجزء ناقض العدم وهو أول الوجودات وما عداه زيادة قهراً »<sup>٢</sup> ، فلا يرد عليه ما  
في تعليقه المحقق المتقدم « من أن اعتبار أول الوجودات ان كان بنحو بشرط لا  
كانت الزيادة نقيضة ، وان كان بنحو لا بشرط كان الجزء هو الطبيعة الصادقة على

(١) نهاية الدراية ، ج ٢ ، ص ٢٨٣

(٢) أجود التقريرات ، ج ٢ ، ص ٣٠٧



به على كل حال<sup>١)</sup> .

(١) يعني: سواء كان للزائد دخل واقعاً أم لا، فإن هذا التشريع لا ينافي التقرب بأمر الشارع .

القليل والكثير والواحد والمتعدد<sup>١)</sup>، وذلك لأن المقصود بصرف الوجود من الركوع مثلاً ما يصدق على أول وجود منه لا مقترناً بلحوق مثله ولا مقترناً بعدمه، فيكون وجوده الثاني خارجاً عن حريم الجزء ، وليس دخيلاً في اقتضاء الركوع الأول للفرض المترتب عليه حتى يكون الكل جزءاً ولا مخلاً به حتى يكون مانعاً .

والحاصل : أنه ليس لوجوده الثاني ولا لعدمه دخل في المركب .

كما لا بأس بتصوير الزيادة بما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائيني ( قدس ) من صدق الزيادة عرفاً إذا أخذ الجزء بشرط لا ، وأوله الى النقيصة بالدقة العقلية لا ينافي اطلاق الزائد عرفاً على الوجود الثاني ، فإن الخطابات المتضمنة لحكم الزيادة ملقاة الى العرف .

وقد يشكل « بأنه لا كلام في زيادته عرفاً ، الا أن مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانعية شرعاً بعد فرض اعتبار عدمه شرعاً بعين اعتبار الجزء بشرط لا »<sup>٢)</sup> ومحصله : لغوية جعل المانعية للزيادة حيثئذ ، لكفاية نفس اعتبار الجزء بشرط لا في بطلان الصلاة ووجوب اعادتها في رتبة سابقة على جعل المانعية ، فلا يترتب البعث والزجر على انشاء المانعية بلسان مثل « من زاد في صلاته » وعليه فالزيادة العرفية وان كانت متحققة في الفرض، لكنها لا تنفع في لزوم الاعادة ، لاستناد البطلان في رتبة سابقة على الزيادة الى الاخلال بشرط الجزء أعني اعتبار وحدته وعدم تكرره ، وهذا معنى لغوية جعل مانعية الزيادة لثاني الوجودين ، ولا مناص لدفع اللغوية الا بأن يجعل موضوع دليل مانعية الزيادة مختصاً بغير ما كان الجزء

• • • • •  
• • • • •

ملحوظاً بشرط لا ، هذا .

لكن يمكن أن يجاب عنه بأن الظاهر وحدة المجعول ثبوتاً في أمثال المقام وأن لبّ مراد المولى بيان اخلال تكرار الركوع بالصلاة وان عبر عنه في مقام الاثبات تارة بجعل الجزء بشرط لا مما يرجع الى النقيصة عقلاً ، وأخرى بعنوان «من زاد في صلاته» نظراً الى صدق الزيادة عرفاً على ما عدا الوجود الاول، كما قد يعبر عن الجزء تارة بلسان التكليف وأخرى بلسان الوضع كما عرفت في التنبيه المتقدم .

والحاصل: أن محذور اللغوية منوط بتعدد المجعول حقيقة حتى يكون الجعل الثاني لغوياً، ومع استكشاف وحدته بمعونة القرائن يسلم كلام الميرزا من الاشكال المزبور .

نعم يرد على هذا التصوير النقص بما أفاده سيدنا الاستاد الشاهرودي (قده) من أنه اذا انحنى بمقدار الركوع لا بقصده بل لقتل العقرب أو أخذ الطفل لحفظه عن التلف أو نحوهما ، فان الزيادة حينئذ صادقة عرفاً ، مع أنها لا تعد زيادة في الصلاة حتى تندرج في دليل مانعية الزيادة .

لكن يمكن أن يقال : انه لا يتم النقص المزبور حتى بنساء على عدم اعتبار القصد في صدق الزيادة في المركبات الاعتبارية، حيث ان الزيادة وان كانت صادقة عرفاً لكنها ليست على اطلاقها قاذحة ، فان الانحاء لمثل ما ذكر من الحوائج قد خرج عن حكم الزيادة وهو المانعية تخصيصاً ، لا عن موضوعها تخصيصاً، لما مر من صدق الزيادة عليه .

وقد تحصل : أن تصوير الزيادة أمر ممكن، فلا بد من بيان ما يعتبر في صدقها.

الجهة الثانية: الظاهر أن قوام الزيادة في المركبات الاعتبارية بأمرين :  
أحدهما : أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه كالأفعال والأذكار الخاصة في  
الصلاة .

ثانيهما : التجاوز عن الحد المخصوص للمزيد عليه .

أما الأول ، فلظهور الزيادة الحقيقية فيما يكون الزائد مسانخاً للمزيد عليه ،  
والأفلا يدخلو إطلاقها عن العناية ، وقد مثل له شيخنا المحقق العراقي بزيادة مقدار  
من الدبس على الدهن ، فإن الزيادة إنما تصدق بالنسبة إلى وزن ما في الظرف ،  
فإنه بعدما كان أوقية مثلاً بلغ أوقية ونصفاً ، ولكن لا تصدق بالنسبة إلى نفس الدهن ،  
فلا يقال : « زيد في الدهن » فالزيادة كالنقيصة تتقوم بالمسانخة والمماثلة ، فإنها حقيقة  
توسعة في وجود الشيء ، ومن المعلوم عدم تحققها بإضافة المباين الأجنبي إليه ،  
نظير ما إذا قرأ البناء سورة من القرآن حين اشتغاله بالبناء ، فإنه لا يعد القراءة  
بالضرورة جزءاً للبناء ولا زيادة فيه ، كما لا تكون حركة اليد ونحوها في الصلاة  
زيادة فيها .

وأما الثاني : فلتوقف صدق الزيادة على فرض حد خاص للمزيد فيه ، بحيث  
يوجب إضافة الزائد انقلاب حده إلى حد آخر كالماء البالغ نصف الأناء ، فزيد  
عليه إلى أن امتلأ الأناء منه ، ضرورة صحة إطلاق الزيادة حينئذ على الماء .  
وفي المركبات الاعتبارية لا بد من اشتغال الجزء على حد خاص ولو اعتباراً كاعتبار  
بشرط لا أو لا بشرط بالمعنى الثاني الصادق على أول وجود مسن الطبيعة بحيث  
يوجب انضمام الوجود الثاني المماثل للوجود الأول انقلاب حده وصدق عنوان  
الزيادة عليه ، لخروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ .

• • • • •  
• • • • •

وما ذكرناه من الامرين هو المناط في تحقق الزيادة . ويستفاد هذان الامران من تعليقه عليه السلام للنهي عن قراءة العزيمة في الصلاة بقوله : « لان السجود زيادة في المكتوبة » فأطلق الزيادة على سجود التلاوة بمجرد كونه مسانحاً لسجدي الصلاة المعتبر فيهما عدد مخصوص ، مع أن المكلف في مفروض الرواية لم يسجد بقصد سجدي الركعة التي بيده ، بل قصد الخلاف وهو امتثال الامر بسجدة التلاوة ، ولا يوجب مجرد قصد الخلاف منع صدق عنوان الزيادة مع كون الزائد من سنخ المزيد عليه حقيقة ، ولذا يتعدى عن مورد النص الى كل ما يكون مسانحاً لأجزاء الصلاة كالركوع والقراءة والتشهد .

هذا بالنسبة الى اعتبار السنخية في صدق الزيادة . وأما بالنسبة الى التجاوز عن الحد ، فلان المفروض اعتبار عدد خاص في السجود الصلاتي ، وسجدة التلاوة زائدة على ذلك العدد وموجبة لانقلاب الحد .

ودعوى اعتبار القصد في صدق الزيادة في المركبات الاعتبارية ، وأن اطلاق الزيادة على سجدة التلاوة بضرب من العناية ، لاجل « أن قصد الجزئية في القراءة أوجب صدق الزيادة عليها أيضاً ، وأين ذلك من مثل سجدة الشكر ونحوها مما لا يؤتى به بقصد الجزئية ولا هو من توابع ما أتى به كذلك . أو أن السجدة الواحدة حيث انها لا استقلال لها بنفسها فلا حافظ لها الا الصورة الصلاتية ، فيصدق على مجرد وجودها ولو مع قصد عدم الجزئية أنها زيادة فيها ، فلا يشمل مثل سجدي السهو المشتملتين على التشهد والسلام ونحوهما .. » (غير مسموعة . أما التوجيه الاول فلانه أخص من المدعى ، اذ التعليل بأنها زيادة في المكتوبة

غير مختص بما اذ قرأها بعنوان الجزئية للصلاة ، بل الحكم كذلك لو قرأها بعد الفراغ من قراءته الصلواتية بعنوان قراءة القرآن ، فانه لم يقصد الجزئية حتى يكون صدق الزيادة عليها لاجل قصد الجزئية بقراءة العزيمة .

وأما الثاني، فلان المدعى كفاية نفس المشاكلة والمجانسة بين المنضم والمنضم اليه بلا اعتبار أمر آخر كأن لا يكون للزائد راسم وحدة، وجهة استقلال كسجدتي السهو ، وصلاة الايات المضيقه في أثناء الصلاة اليومية ، فان وجود راسم الوحدة كعدمه غير دخيل في صدق الزيادة عرفاً على المسانخ ، بل لا يصح جعل راسم الوحدة مخرجاً له عن عنوان الزيادة وان التزم به المحقق النائيني (قده) ولذا أفتى بالصحة في غير مورد النص وهو الاتيان باليومية في أثناء صلاة الاية ، كما أفتى به جماعة أيضاً ، كالافتاء بالصحة في مورد النص وهو الاتيان بصلاة الاية في أثناء اليومية . وذلك لورود النقض عليه بما لا يظن الالتزام به ، مثل وجوب الاتيان بصلاة المغرب في أثناء العشاء اذا تجاوز عن محل العدول ، كما اذا تذكر نسيان المغرب بعد الدخول في ركوع الرابعة ثم الاتيان ببقية صلاة العشاء. وكذا وجوب الاتيان بسجدة السهو الواجبة عليه في الصلاة السابقة في أثناء اللاحقة التي بيده ثم البناء عليها والاتمام ، حيث ان وجوب سجدة السهو فوري ولها راسم وحدة كما صرح به .

والمتحصل : أن الحق صدق الزيادة على المسانخ مطلقاً حتى مع وجود موجب الوحدة والاستقلال، ولذا لا نتعدى عن مورد النص الدال على اتيان صلاة الايات في أثناء اليومية الى غيره ، فانه على خلاف القاعدة .

وأما الاستدلال على اعتبار قصد الجزئية بما أفاده شيخنا المحقق العراقي (قده)

من « أن حقيقة الصلاة عبارة عن الأفعال والأذكار الخاصة الناشئة عن قصد الصلاة لا مطلقاً ولو مجردة عن قصد الصلاة ، ولذا لا يحرم على الحائض الايتان بها بعنوان الصلاة ، وعليه فيحتاج صدق الزيادة فيها الى قصد عنوان الصلاة بالجزء المأتي به أيضاً ، والافمع فرض خلوه عن قصد الصلاة وعنوان الجزئية لها لا يكون المأتي به حقيقة من سنخ الصلاة ، فلا يرتبط حينئذ بالصلاة حتى يصدق عليه عنوان الزيادة في الصلاة الا على نحو من العناية للمشكلة الصورية »<sup>(١)</sup> فلا يخلو من غموض ، لان الصلاة وان كانت هي مجموعة من المقولات المتباينة التي جمعها عنوان واحد قصدي يوجب توقف اتصاف كل واحد من تلك المقولات بالجزئية على القصد ، ولكن ذلك لا يستلزم توقف صدق الزيادة على القصد أيضاً ، لكون الزيادة من المفاهيم العرفية غير المتوقفة على القصد كما هو ظاهر ، ومن المعلوم أن أدلة مانعية الزيادة ملقاة الى العرف ، فمعنى الزيادة عرفاً خال عن اعتبار القصد فيه ، فاعتباره فيه لا بد أن يكون بدليل شرعي ، وهو مفقود أيضاً .

وبالجملة : فقد عرفت صدق الزيادة عرفاً على المسانخ مطلقاً حتى مع قصد الخلاف . وأما غير المسانخ كحركة اليد وضم الطفل والعجارية فليس زيادة في الصلاة وان قصد به الجزئية ، ولو أوجب خلالها فانما هو للاقتران بالمانع مثل ما ورد في النهي عن التكتف من أنه عمل وليس في الصلاة عمل .

وأما تأييده لمدعاه بجواز سجدة التلاوة في النافلة مع وضوح اشتراك الفريضة والمندوبة في الشرائط والموانع ، ولذا لا يجوز تكرار الركوع فيها بقصد الجزئية فلم يظهر وجهه ، للفرق بين الصلاة الواجبة والمندوبة في عدة أمور كجواز الايتان

بالنافلة ماشياً وراكباً، وعدم وجوب سجدة السهو فيها، وجواز البناء على كل من الأقل والاکثر في الاولين ، والبناء على الأقل في خصوص الشك بين الاثنتين والثلاث ، وجواز ترك السورة فيها، وغير ذلك، وليكن منها أيضاً اغتفار الزيادة المتحققة بمجرد انضمام ما يسانخ بعض الاجزاء فيها سواء قصد الجزئية أم لا، أخذاً باطلاق التعليل « فانه زيادة في المكتوبة » النافي لاعتبار القصد .

هذا كله في ما يتقوم به صدق عنوان الزيادة .

الجهة الثالثة :في حكمها، وهو مبطلية الزيادة السهوية بل العمدية للعمل وعدمها، فنقول: ان بطلان العمل لا بد وأن يستند الى الاخلال به اما بفقد شرط أو جزء منه ، واما بوجود ما اعتبر عدمه من الموانع والقواطع فيه ، والا فاذا كان المأتي به واجداً لجميع ما اعتبر فيه جزءاً وشرطاً، وفاقداً لما اعتبر عدمه فيه من المانع والقاطع، ولكنه اشتمل على زيادة كان الشك في بطلان العمل حينئذ ناشئاً من الشك في تقييد الأمور به بعدمها ، وهو يرجع الى الشك في الأقل والاکثر في الاجزاء التحليلية ، ولا بد حينئذ من النظر في أن دليل المركب هل له اطلاق ينفي قدح الزيادة واخلالها بالعمل ، أم لا ؟ بأن لم يكن لفظياً كالاجماع، أو كان ولم تتم مقدمات الحكمة فيه ، لكونه في مقام أصل التشريع .

فان كان له اطلاق فهو المرجع، والا فتصل التوبة الى ما يقتضيه الاصل العملي من استصحاب الصحة ونحوه، والا فالبراءة عن مانعية مطلق الزيادة. هذا اذا لم تكن الزيادة موجبة للبطلان من جهة أخرى كالتشريع في الامر بالعبادة لاسا يرجع الى التطبيق على التفصيل المتقدم .

هذا ما تقتضيه القاعدة في المركبات الاعتبارية ، إلا أنه وردت نصوص تدل

على بطلان الصلاة والطواف والسعي بالزيادة مطلقاً أو خصوص العمدية ، فلا بد من ملاحظتها وما يستفاد منها بعد الجمع بينها، ونحن نقتصر للاختصار على بيان أخبار الزيادة في الصلاة خاصة، فنقول وبه نستعين: ان روايات الصلاة على طوائف: الاولى : ما دل على فسادها بالزيادة مطلقاً سواء أكانت عن عمد أم سهو ، وهي نصوص :

منها : معتبرة أبي بصير، قال : « قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد في صلاته فعلية الاعادة »<sup>(١)</sup> وظهورها في اخلال مطلق الزيادة بالصلاة مما لا ينكر .  
 لكن قد يشكل الاطلاق « بأن خروج الزيادات السهوية عن موضوع هذا الحكم يصلح لأن يكون قرينة صارفة عن الاطلاق ، فلا يتعين حينئذ ارادة العمد ، لجواز أن يكون المراد بها زيادة الاركان، أو الزيادة في عدد الركعات ، والاول وان كان أسبق الى الذهن في بادي الرأي من حيث مقابلة العمد بالسهو ، واشعار نسبة الفعل الى الفاعل المختار بارادة الاختيار ، ولكن بعد الالتفات الى ندرة حصول الزيادة عمداً، وكون زيادة الركعة هو الفرد الواضح مما يطلق عليه أنه زاد في صلاته بحيث قد يدعى انصراف الاطلاق اليه يوجب التشكيك فيما أريد من الرواية »<sup>(٢)</sup> .

وقد ادعي هذا الانصراف في خبر عبد الله بن محمد الوارد في بطلان الطواف بالزيادة فيه « الطواف المفروض اذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة اذا زدت عليها فعليك الاعادة ، وكذلك السعي »<sup>(٣)</sup> وأنها منصرفة عن الزيادات المتمثلة في

(١) الوسائل ، ج ٥ ، الباب ١٩ من أبواب الخلل ، الحديث ٢ ص ٣٢٢

(٢) مصاح الفقيه ، ج ٢ ، ص ٥٣٨ و ٥٣٩

(٣) الوسائل ، ج ٩ ، الباب ٣٤ من أبواب الطواف . الحديث : ١١ ، ص ٤٣٨



الائناء وتختص بالزيادة اللاحقة سواء كانت شوطاً أم ركعة أم أبعاضهما وان كان الاظهر اختصاصها بالشوط والركعة .

لكن ذلك ممنوع ، فان اطلاق الزيادة محكم ، اذ اختصاص الزيادة المبطللة بالركعة ان كان لاجل أنها القدر المتيقن وجوداً فهو غير مانع عن الاطلاق ، لعدم كونه متيقناً في مقام التخاطب . وان كان للانصراف كما تقدم في كلام القائل فممنوع أيضاً بعد صدق الزيادة على الركعة النامة وعلى أبعاضها، خصوصاً بملاحظة النص الاتي النهائي عن قراءة العزيمة في الصلاة معللاً بأن السجود زيادة في المكتوبة . والانصراف لا يمنع عن الاطلاق ما لم يوجب التشكيك في الصدق ، وقد عرفت عند بيان ما يعتبر في صدق الزيادة أنها تصدق مع مماثلة الزائد والمزيد فيه ، بلا اعتبار القصد .

وأما توهم دلالة رواية الطواف على كون الزيادة المبطللة في الصلاة هي الركعة كمبطلية الشوط للطواف وعدم مبطلية ما دون الشوط له، فمردود بأن الزيادة على الطواف لا تتوقف على الشوط ، بل تصدق على أبعاضه أيضاً ، الا أن النص دل على عدم تحقق الزيادة المبطللة في الطواف بما دون الشوط ، ومن المعلوم أنه لا يوجب رفع اليد عن اطلاق مانعية الزيادة في الصلاة ولو بأبعض الركعة . هذا بالنسبة الى اطلاق الرواية للركعة وأبعاضها .

وكذا بالنسبة الى الزيادة العمدية والسهوية ، والمنع من الاطلاق بخروج الزيادات السهوية وباشعار اسناد الفعل السى الفاعل بصدوره عن اختيار غير متجه . أما خروج الزيادات السهوية في غير الأركان فانما هو بدليل منفصل غير مانع عن انعقاد الظهور في مانعية مطلق الزيادة، وانما هو مانع عن حجية هذا الظهور

الاطلاقي كما في نظائره . وأما اشعار اسناد الفعل الى الفاعل المختار فمقنوض بحكمهم بضمان المتاع الذي تلف بحركة يد النائم تمسكاً بعموم « من أ تلف » فالمصحح لاسناد الفعل الى فاعل ما هو صدوره منه بأي وجه اتفق .

ومنها : معتبرة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام ، قال : « سألته عن الرجل يقرأ في الفريضة سورة النجم ، أيركع بها أو يسجد ، ثم يقوم فيقرأ بغيرها ؟ قال : يسجد ، ثم يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب ويركع ، وذلك زيادة في الفريضة »<sup>(١)</sup> وحيث ان للشيخ طريقاً صحيحاً الى كتاب علي بن جعفر فلا يقدر وقوع حفيده عبدالله ابن الحسن الذي لاوثيق له في سند قرب الاسناد . والذيل يدل على مبطلية الزيادة ، وصدر الخبر وان صدر تقيّة ، حيث انه عليه السلام أمر بالسجود ، لكنه لا يوهن الاستدلال بالذيل الصادر لبيان الحكم الواقعي ، وهذا المضمون قد ورد في رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام : « لا تقرأ في المكتوبة بشيء من العزائم ، فان السجود زيادة في المكتوبة »<sup>(٢)</sup> .

ومنها : رواية الاعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين ، قال : « والتقصير في ثمانية فراسخ ، وهو بريدان ، واذا قصرت أفطرت ، ومن لم يقصر في السفر لم تجز صلواته ، لانه قد زاد في فرض الله عزوجل »<sup>(٣)</sup> . قال شيخنا الاعظم : « دل بعموم التعليل على وجوب الاعادة بكل زيادة في فرض الله عزوجل » لكن مورد الرواية - مع الغص عن سندها - الزيادة في فرض الله وهو الركعتان في قبال فرض النبي (ص) ، فلاتدل على اخلال مطلق الزيادة ولو في

١ و ٢) الوسائل ، ج ٤ ، الباب ٤٠ من أبواب القراءة ، الحديث : ٤ و ١

٣) الوسائل ، ج ٥ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث : ٨ ، ص ٥٣٢

ثالثة المغرب أو رابعة العشاء مثلاً .

والحاصل : أن الظاهر منها هي الزيادة على عدد الركعات الذي افترضه الله عليه في السفر، فجعل الركعتين أربعاً. ومعه لا مجال للتمسك باطلاق « زاد في فرض الله » والحكم باخلال كل زيادة ، لقرينية المورد على اختصاص الزيادة المبطله بما اذا زاد على فرض الله، ولا يكون ذلك الا بركة أو ركعتين، وهذا أجنبي عما اذا زاد في السفر بقراءة سورة مثلاً، لعدم صدق الزيادة عليها في فرض الله وهو الركعتان ، لعدم اتيانه حسب الفرض بركة ثالثة . وحينئذ فالاستدلال بهذه الرواية على اخلال مطلق الزيادة مخدوش ، لأنها أخص من المدعى .

فتحصل : أن هذه الطائفة تدل على بطلان الصلاة بكل زيادة سواء كانت في الاركان أم غيرها وسواء كانت عمدية أم سهوية .

الطائفة الثانية : ماتدل على بطلانها بالزيادة السهوية، كقوله عليه السلام في صحيح زرارة وبكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام: « قال: اذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة ركعة لم يعتد بها واستقبل صلاته استقبالا اذا كان قد استيقن يقيناً »<sup>(١)</sup> وصريحه اناطة بطلان الصلاة في الزيادة السهوية بكون الزائد ركعة ، فما دون الركعة ليس مبطلا لها . هذا بناء على المتن المزبور الذي نقله الوسائل عن الكافي والتهذيب<sup>(٢)</sup> المروي عن زرارة وبكير ابني أعين ، لكنه في الكافي والتهذيب خال عن « ركعة » فان المتن المذكور فيهما « اذا استيقن أنه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتد بها » فمن العجيب نقل الوسائل ذلك عن الكليني والشيخ معاً .

(١) الوسائل ، ج ٥ ، ص ٣٣٢ ، الحديث : ١

(٢) الكافي، ج ٣ ، كتاب الصلاة، باب من سها في الركوع ، الحديث : ٢ ، التهذيب،

نعم في الكافي<sup>(١)</sup> في باب السهو في الركوع روى عن زرارة المتن المذكور مع كلمة «ركعة» وفي الوسائل أيضاً في باب بطلان الصلاة بزيادة ركوع ولو سهواً، وفهم غير واحد كالمجسبي وصاحب الوسائل أن المراد بالركعة هو الركوع بقرينة الروايات الثلاث المشتملة على بطلان الصلاة بالركوع دون السجود . ويمكن تأييد فهمهم لذلك بلغوية جعل المبطلية للركعة بعد القطع بالبطلان بالركوع فقط، أو السجدين كذلك، إذ الركعة تتألف من ركبتين وهما السجدة الأولى والركوع، وبعد فرض مبطلية الركوع للصلاة لا معنى لجعل المبطلية للركعة . وبالجملة : فالمبطل ليس هو تمام الركعة ، فلامحيص عن ارادة الركوع من الركعة ، فالمعتمد هو المتن الخالي عن الركعة في الرواية المزبورة التي رواها زرارة وبكير، والمستفاد منه هو بطلان الصلاة بكل زيادة سهوية ، وقد ظهر أيضاً أن المراد بالركعة في الروايات المشار إليها المشتملة على الركعة هو الركوع .

الطائفة الثالثة: ما تدل على بطلانها بالزيادة والنقص سهواً في الأركان، وعدم البطلان بالزيادة والنقص في غير الأركان ، كقوله عليه السلام : « لا تعاد الصلاة الا من خمسة ، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثم قال : القراءة سنة والتشهد سنة فلا تنقض السنة الغريضة»<sup>(٢)</sup> فان عقد المستثنى يدل على الحكم الأول وعقد المستثنى منه يدل على الحكم الثاني .

الطائفة الرابعة: ما دل على الصحة مطلقاً سواء كان بالزيادة أم النقص وسواء

(١) ج ٣ ، باب من سهواً في الركوع ، الحديث ٣ ، ورواه في الوسائل ، ج ٤ ،

الباب ١٤ من أبواب الركوع ، الحديث : ١ ، ص ٩٣٨

(٢) الوسائل ، ج ٤ ، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة ، الحديث : ٤ ، ص ١٢٤

كان في الاركان أم غيرها ، لكن في خصوص السهو ، وذلك مثل مرسله سفيان بن السمط عن أبي عبدالله عليه السلام قال: «تسجد سجدي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان»<sup>(١)</sup> بناء على الاعتماد على مراسيل ابن أبي عمير اما لشهادة الشيخ في العدة في بحث حجية خبر الواحد « بأنه من الذين لا يروون ولا يرسلون الا عن ثقة » واما لانجبار ضعف السند بعمل المشهور لو لم يكن وجه عملهم بها اعتمادهم على كلام الشيخ .

لكن لما لم تكن هذه الشهادة مقبولة عند الشيخ نفسه، لمخالفته لها في جملة من المراسيل كما يظهر من التهذيب والاستبصار - حيث انه ضعف رواية محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الكتابين<sup>(٢)</sup> بقوله : « فأول ما فيه أنه مرسل ، وما هذا سبيله لا يعارض به الاخبار المسندة » وغير ذلك من الموارد التي ناقش الشيخ فيها بالارسال وان كان المرسل ابن أبي عمير أو غيره من أصحاب الاجماع - صار اعتبار مرسله سفيان مورداً للاشكال ، فلا يمكن الحكم باعتبارها من ناحية كلام الشيخ ، وكذا من ناحية الجبر بعمل المشهور ، لعدم احراز استنادهم اليها، فاندراجها في كبرى الجبر بالعمل أيضاً غير معلوم . وعليه فما في خلل صلاة الجواهر من الاعتماد على هذه المرسله لكون المرسل ابن أبي عمير لا يخلو من تأمل .

وبالجملة : فلم تثبت حجية المرسله المزبورة حتى يجمع بينها وبين سائر الروايات ، فذكر المرسله في جملة أخبار الباب انما هو على فرض اعتبارها .

(١) الوسائل ، ج ٥ ، الباب ٣٢ من أبواب الخلل ، الحديث : ٣ ، ص ٣٤٧

(٢) التهذيب ، ج ٨ ، باب العتق وأحكامه ، الحديث : ٩٣٢ ، ص ٢٥٧ ، الاستبصار

وهذه الطوائف الأربع غير متعارضة في نقص الاجزاء غير الركنية سهواً ، كما أنها ليست متعارضة في الزيادة والنيقصة العمديتين . أما عدم معارضتها في حكم النقيصة غير الركنية فلأن الطائفة الاولى منها مختصة بالزيادة ، وليست متعرضة لحكم النقيصة ، والثانية مختصة بالزيادة سهواً ، والاخيرتان تدلان على صحة الصلاة بنقص الجزء غير الركني سهواً ، نعم عقد المستثنى من حديث « لا تعاد » يدل على بطلانها بنقص الركن سهواً .

وأما عدم تعارضها في الزيادة والنيقصة العمديتين ، فلدلالة « من زاد » على فساد الصلاة بالزيادة العمدية ، ولا معارض لها . وأما النقيصة العمدية ، فللزوم لغوية جعل الجزئية والشرطية للاجزاء والشرائط لو لم توجب النقيصة بطلان المركب ، ولزوم الخلف أيضاً .

ويقع التعارض بينها في زيادة الاجزاء سهواً ركناً كانت أو غيره وفي نقص الاركان سهواً ، لاقتضاء المرسلة الصحة ، و« لا تعاد » البطلان في خصوص الركن زيادة ونقصاً ، واقتضاء « من زاد » و« من استيقن » البطلان في الزيادة السهوية ركناً كانت أو غيره . وحيث ان نسبة أخبار الزيادة مع حديث « لا تعاد » تختلف كما سيظهر بالعموم والخصوص من جهة اختصاص الحديث بالنقيصة عن نسيان ونحوه كالجهل القصورى وعدم شموله للزيادة ، لان النقيصة هي القدر المتيقن منه ، لاحتفائه بما يصلح لأن يكون مانعاً عن انعقاد الاطلاق لكل من الزيادة والنقيصة وهو عدم تصور الزيادة في الوقت والطهور والقبلة ، أو عدم اختصاصه بالنقيصة وشموله لكل منهما سواء أكان الاخلال عن نسيان أو جهل قصوري ممن يرى أن المأتي به هو الوظيفة الفعلية - كما هو الاقوى - فلا بد من ملاحظة النسبة معه علي

المبينين فنقول وبه نستعين :

انه بناء على اختصاص الحديث بالنسيان وعمومه للزيادة والنجاسة يكون مفاده بطلان الصلاة بالزيادة والنجاسة السهويتين في الاركان دون غيرها على ما هو قضية عقد المستثنى ، والنسبة حيثئذ مع ما يدل على مانعية الزيادة أعني رواية « من زاد » هي العموم من وجه ، لاقتضاء كل منهما بطلان الصلاة بالزيادة السهوية في الاركان وان دل « لاتعاد » على بطلانها بالنجاسة كذلك ، ولدلالة « من زاد » على بطلانها بالزيادة السهوية حتى في غير الاركان ، ودلالة « لا تعاد » على صحتها ، و « من زاد » أعم منه ، لشموله للجهد والعمد والنسيان ، وأخص منه ، لاخصاصه بالزيادة ، كما أن « لاتعاد » أعم منه ، لشموله للزيادة والنجاسة ، وأخص منه ، لاخصاصه بالنسيان حسب الفرض ، ومورد اجتماعهما زيادة غير الاركان سهواً ، وفيه يتحقق التنافي بين « لاتعاد » المقتضي للصحة و « من زاد » المقتضي للبطلان ، ومورد الافتراق من « لا تعاد » هو النجاسة ، ومن « من زاد » هو الزيادة العمدية والجهلية .

والنسبة وان كانت هي العموم من وجه ، الا أن حديث « لا تعاد » حاكم على « من زاد » لأن الحديث من الأدلة الثانوية الشارحة للدلة الاولى المتكفلة لبيان الاجزاء والشرائط والموانع ، و « من زاد » يكون من الأدلة الاولى المتكفلة لمانعية الزيادة ، فلا تلاحظ النسبة بينهما ، ومقتضى هذه الحكومة اختصاص « من زاد » بغير ما يدل عليه « لا تعاد » كالزيادة لا عن نسيان .

وكذا الحال بناء على عموم الحديث لغير الناسي ، للحكومة . ويخص « من

زاد » بالجهل التقصيري .

وأما رواية « من استيقن » القاضية باخلاق الزيادة السهوية مطلقاً فلا تنافي عقد

المستثنى من الحديث كما هو واضح ، وهي أعم من المستثنى منه ، لشمولها للاركان وغيرها ، وأخص منه لاختصاصه بالزيادة ، وعقد المستثنى أعم منها ، لشموله للزيادة والنقيصة ، وأخص منها ، لاختصاصه بالاركان ، والنسبة هي العموم من وجه ، ويتعارضان في زيادة غير الركن سهواً أو جهلاً ، ولكن لا يعامل معهما معاملة المتعارضين ، لتقييد « من استيقن » بحديث « لا تعاد » اذ لو لم يقدم عقد المستثنى لم يبق مورد للحكم بعدم الاعادة في الزيادة السهوية في غير الاركان ، مع ظهور كلام الامام عليه السلام في الفرق بين العقدين ، لقرينة المقابلة بين المستثنى منه والمستثنى على أن كل ما يثبت في المستثنى يثبت نقيضه في المستثنى منه ، ومن المعلوم أن الثابت في المستثنى وجوب الاعادة في زيادة الاركان ونقصانها سهواً ، ونقيضه هو عدم وجوب الاعادة في غير زيادة الاركان ونقصانها كذلك ، ويختص « من استيقن » بالاركان ، كما أنه بناء على اختصاص « لا تعاد » بالنقيصة لا تعارض ، لاختلافهما مورداً .

وأما مرسله سفيان الدالة على عدم قدح الزيادة والنقيصة السهويتين مطلقاً من غير فرق بين الخمسة وغيرها فهي موافقة لعقد المستثنى منه في حديث « لا تعاد » ولكن يقع التعارض التبايني في عقد المستثنى ، لدلالة الحديث على بطلان الصلاة بالخلل في الخمسة سهواً ، ودلالة المرسله بالدلالة المطابقة على كفاية سجدة السهول للاخلال السهوي ومدلولها الالتزامي صحة الصلاة ، ومن المعلوم وقوع التهافت بين ما يدل على الصحة والبطلان . وبعد تساوقهما في المجمع يكون المرجع القاعدة الاولية المقتضية لعدم البطلان .

الا أن يعالج التعارض تارة بما أفيد من «توقف المعارضة على أن تكون المرسله



متكفلة لبيان حكمين أحدهما نفي وجوب الاعادة لكل زيادة ونقيصة سهوية حتى في الاركان ، وثانيهما وجوب سجديتي السهو ، وهو ممنوع ، لظهورها في بيان الحكم الثاني خاصة اذا أحرز من الخارج صحة الصلاة وعدم مانعية الزيادة السهوية ، بلا تعرض لبيان ما يقدح فيه الزيادة وما لا يقدح ، وحينئذ يكون لسان عقد المستثنى من حديث « لا تعاد » لسان الشرح والحكومة ، ويبين أن الزيادة السهوية في الاركان مبطله لها ، ويرتفع بها موضوع وجوب سجديتي السهو<sup>(١)</sup>.

وأخرى بأظهرية عقد المستثنى في البطلان من ظهور مدلول المرسلة الالتزامية في الصحة ، لبنائهما على ترجيح الدلالة المطابقة على الالتزامية .

وثالثة بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي (قده) من أن الحكم في العامين من وجه وان كان هو التساقط ، إلا أنه فيما لم يكن مرجح لأحدهما ، وهو موجود ، فلا بد من تقديم عقد المستثنى ثلثا يلزم محذور لغوية الاستثناء الظاهر في الفرق بين الاخلال بالخمسة وغيرها ، إذ لو أخرجنا مورد التصادق عن عقد المستثنى بمقتضى المرسلة وحكمنا بالصحة في زيادة الاركان سهواً وخصصنا البطلان بالزيادة العمدية لزم لغوية الاستثناء ، لمساواة جميع الاجزاء في اخلال زيادتها العمدية بالصلاة على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «ان الله تعالى فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة ، فمن ترك القراءة متممداً أعاد الصلاة ومن نسي فلا شيء عليه» مع ضمنية عدم الفصل بين النقيصة والزيادة، وهذا بخلاف ما لو عملنا بعقد المستثنى ، إذ لا يلزم لغوية المرسلة ، لوجوب السجديتين لكل زيادة ونقيصة في غير الاركان وهذا المضمون أعم من صدر حديث لا تعاد<sup>(٢)</sup>.

وهذا الوجه وان كان متيناً في نفسه، الا أنه يتوقف على تخصيص مفاد الحديث بالناسي، لكن تخصيصه به بلاموجب، لظهوره في حكم الخلل الواقع في الصلاة في الخمسة وغيرها ممن لا يصح مطالبة الركن منه الا بالامر بالاعادة سواء كان عن نسيان أم جهل أم غفلة، وحينئذ فلا يلزم لغوية الاستثناء لو أدخل بالركن سهواً وحكم بصحة الصلاة مع السجدين، وان كان خلاف المتسالم عليه، لكن لاندراج موارد الخلل غير السهوي في عقد المستثنى تبقى حكمة الاستثناء محفوظة .

وأما نسبة المرسله مع « من استيقن » فهي العموم والخصوص ، لدلالة « من استيقن » على بطلان الصلاة بالزيادة السهوية ، وهذا أخص من المرسله الدالة على صحتها مع كل زيادة ونقيصة مطلقاً ، فتخصص المرسله من طرف الزيادة بالركوع أو الركعة بناء على رواية زرارة المشتملة على زيادة الركعة ، وبناء على ما رواه زرارة وبكبير من اخلال مطلق الزيادة فيستقر التعارض بينهما، وعلاجه منحصر بالتصرف في مدلول كل منهما بحديث لاتعاد .

وأما نسبة المرسله مع حديث « من زاد » الدال على البطلان بكل زيادة عمداً وسهواً سواء كانت في الاركان وغيرها ، فهي العموم والخصوص من وجه لاختصاص المرسله بالسهو ، وشمولها للزيادة والنقيصة ، فمادة الاجتماع هي الزيادة السهوية ، ومادة الافتراق من طرف المرسله النقيصة، ومن طرف « من زاد » الزيادة العمدية ، ويقع التعارض ، والمرجع بعد التساقط حديث « لاتعاد » المبين لكيفية الدخل .

وقد تحصل مسن مجموع ما ذكرناه : اخلال زيادة الخمسة سواء كان عمدياً كما يقتضيه اطلاق « مسن زاد » أم سهوياً كما يقتضيه « لاتعاد » بناء على شموله للزيادة .

ثم انه <sup>(١)</sup> ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة ، وهو لا يخلو من كلام <sup>(٢)</sup> ونقض و ابرام خارج عما هو المهم

(١) غرضه الاشارة الى ضعف ما قيل من اثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة، لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة، بزعم أن الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثاً قبل فعل الزيادة المشكوكة بقاء بعد فعلها، للشك في مانعية الزيادة ، وهو مجرى استصحاب الصحة ، لاجتماع أركانه ، دون أصالة البراءة في مانعية الزيادة ، لحكومته عليها .

ولا يخفى أن مورد هذا الاستصحاب هو ما اذا نشأ احتمال البطلان في أثناء الصلاة بزيادة جزء تشريعاً، وأما اذا قصد التشريع من أول الصلاة بحيث كان الداعي له الامر التشريعي، فلا مجال حيثئذ للاستصحاب ، لانهدام ركنه الاول، وهو اليقين السابق بالصحة ، بل اليقين بعدمها ثابت ، فالاستصحاب يجري فيما علم بالصحة قبل فعل الزيادة ونشأ الشك في البطلان في الاثناء .

اذا عرفت هذا ، فاعلم: أن للاستصحاب تقريرات عديدة نذكر بعضها ونحيل معرفة جميعها الى رسائل الشيخ ( قدّه ) :

منها : أن المستصحب موافقة الاجزاء السابقة لأوامرها الضمنية .

ومنها: كون الاجزاء السابقة بحيث لو انضم اليها سائر الاجزاء لانتم الكل .

ومنها : بقاء الاجزاء السابقة على تأثيرها في المصلحة ، بداهة أن لكل جزء

تأثيراً في المصلحة المترتبة على الكل .

ومنها : غير ذلك .

(٢) هذا اشارة الى تضعيف الشيخ لهذا الاستصحاب، وحاصله: أن استصحاب

صحة الاجزاء السابقة لايجدي في صحة الاجزاء اللاحقة، لان المستصحب ان كان

هو الصحة بمعنى موافقة الاجزاء السابقة لأوامرها الضمنية فذلك قطعي البقاء ،

## في المقام<sup>(١)</sup> ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب<sup>(٢)</sup> انشاء الله تعالى.

ولا شك فيها حتى يجري فيها الاستصحاب ، حيث ان الشيء لا يتغير عما وقع عليه . وهذه الصحة مع القطع بها فضلاً عن استصحابها لا تنفع في صحة الاجزاء اللاحقة .

وكذا الحال ان كان المستصحب هو المعنى الثاني ، للعلم ببقاء قابلية الاجزاء السابقة للانضمام وعدم الشك فيه ، وانما الشك في مانعية الزيادة ، والاستصحاب لا يرفع المانعية ، فمع الزيادة لا يعلم بالتيام الكل بانضمام اللاحقة الى السابقة ، هكذا قيل ( \* ) .

وان كان المستصحب هو المعنى الثالث ، فلعدم اليقين السابق حتى يكون الشك في البقاء ليستصحب ، ضرورة أن الشك في البقاء يتصور فيما اذا كان مشكوك المانعية رافعاً لآثر الاجزاء السابقة ، وأما اذا احتمل كونه مانعاً عن تأثيرها من اول الامر كان الشك في الحدوث دون البقاء ، ومعه لامجال للاستصحاب .

(١) اذ المهم في المقام هو احراز صحة العبادة مع الزيادة بحيث يسقط بها الامر ، وهي الصحة الفعلية التي لا تثبت بالاستصحاب .

(٢) لا يخفى أن المصنف (قده) لم يف بوعده ولم يتعرض لتحقيقه في مبحث الاستصحاب .

(\*) ولعل الاولى في تسريته أن يقال : ان استصحاب الصحة بمعنى صحة الاجزاء السابقة بحيث لو انضم اليها قبل الزيادة الاجزاء اللاحقة التأم الكل بالمجموع ، وبعد الزيادة يشك في بقائها فتستصحب ، يرد عليه - مضافاً الى أنه من الاستصحاب التعليقي الذي لا يخلو اعتباره من الاشكال - أنه ان أريد بالاجزاء اللاحقة جميع ما يعتبر فيها شرطاً وشرطاً ، ففيه : أنه لا يحرز حينئذ انضمام تمام الباقي الى الاجزاء السابقة ليلتئم الكل ، لاحتمال شرطية عدم الزيادة في الواجب ،

.....  
 .....

والمفروض تحققها .

وان أريد بالاجزاء اللاحقة خصوص المعلومة دون المشكوكه ، ففيه : أنه لايقين بالتيام الكل بانضمام الاجزاء اللاحقة المعلومة الى السابقة مع فرض احتمال دخل عدم الزيادة شرطاً في الواجب ، بداهة أنه مع احتمال شرطية عدم الزيادة لايقين بالتيام الكل بانضمام الاجزاء اللاحقة المعلومة دون المشكوكه الى الاجزاء السابقة حتى يصح استصحاب الصحة بمعنى التيام الكل بانضمام اللاحقة الى السابقة .

وقد يقرر الاستصحاب بأن الزيادة توجب الشك في بقاء القابلية التي كانت معلومة قبل فعل الزيادة، فتستصحب، ثم يورد عليه بأن استصحاب القابلية لا يصلح لاثبات الفعلية ، فلامحرز لفعلية الالتحاق التي هي موضوع سقوط الامر .

أقول: لم يظهر وجه لعدم صلاحية استصحاب القابلية لاثبات الفعلية بعد كون الملحوظ نفس القابلية المعلومة قبل طرؤ الزيادة ، فان هذه القابلية المستصحبة تلازم الفعلية حين انضمام الاجزاء اللاحقة الى السابقة ، والافلامعنى لاستصحابها، فالاستصحاب على فرض جريانه هنا من الاستصحابات الجارية في الشك في مانعية الوجود ، كجريان استصحاب الوضوء عند الخفقة والخفقين المثبت للوضوء المسوغ للدخول في المشروط بالطهارة .

نعم ان أريد بعدم صلاحيته ما تقدم من أنه لا يقين بالقابلية لو أريد بالاجزاء خصوص المعلومة ، أو جميع ما يعتبر فيها شرطاً و شرطاً كان عدم الصلاحية وجبهاً .

## الرابع<sup>١</sup> : أنه لو علم بعجزية شيء أو شرطيته

### ٤ - الشك في اطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز

(١) الغرض من عقد هذا الامر بيان حال الجزء والشرط من حيث الركنية وعدمها، ومحصل ما أفاده فيه هو : أن دليل الجزء أو الشرط ان كان مطلقاً بحيث يشمل جميع الحالات فلا كلام فيه ، لان مقتضى اطلاقه ركنية الجزء والشرط والدخل المطلق ، ومن المعلوم أن تعذرهما حينئذ يوجب سقوط الأمر عن سائر الاجزاء، لما اشتهر من انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط، الا اذا قام دليل ثانوي كقاعدة الميسور على وجوب الباقي .

وأما ان كان للدليل المأمور به اطلاق دون دليل الجزء أو الشرط ، فمقتضاه وجوب الاثبات بما عدا المتعذر من سائر الاجزاء الميسورة ، فان اطلاق دليل المركب يقتضي مطلوبيته مطلقاً وان تعذر بعضه ، من دون حاجة الى قاعدة الميسور أو غيرها لاثبات وجوب الباقي .

وان كان دليل الجزء أو الشرط ليبساً أو لفظياً مجملاً كاجمال دليل المأمور به أيضاً، فحينئذ يدور أمره بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً حتى في حال العجز عنه كي

ففي الجملة <sup>(١)</sup> ودار الامر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو <sup>(٢)</sup> في حال العجز عنه ، وبين <sup>(٣)</sup> أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه ، فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول <sup>(٤)</sup> ، لعدم <sup>(٥)</sup> القدرة حينئذ على المأمور به ،

يسقط بتعذره أمر سائر الاجزاء ، أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمر الكل ، والمرجع هو الاصل العملي الذي يأتي بيانه عند تعرض المصنف له . وقد تعرض الشيخ لهذا البحث في الامر الثاني ، وسيأتي نقل عبارته انشاء الله تعالى .

(١) كما اذا لم يكن لدليل الجزء أو الشرط ولدليل المأمور به اطلاق كما تقدم آنفاً .

(٢) بيان للاطلاق ، وضمير « عنه » راجع الى « شيء » .

(٣) معطوف على « بين » .

(٤) وهو الجزئية المطلقة أو الشرطية كذلك ، والفاء في « فيسقط » للتفريع ، يعني : أن ثمرة اطلاق الجزئية أو الشرطية هي سقوط الامر بالكل ، لانتهاء القدرة - التي هي شرط التكليف - على فعل المأمور به بتمامه ، وضميراً « منه ، عنه » راجعان الى « شيء » والمراد « بالامر » هو الامر بالكل ، كأمر الصلاة ، والباء في « بالعجز » للسببية ، يعني : أن العجز عن الجزء أو الشرط صار سبباً لعدم القدرة على اتيان المأمور به ، فلا محالة يسقط الامر عن الكل .

(٥) تعليل لسقوط الامر بالكل بسبب العجز عن الجزء أو الشرط ، يعني :

أن عدم القدرة على المأمور به الناشئ عن العجز المزبور صار علة لسقوط الامر ، وقوله : « حينئذ » يعني : حين العجز عما علم دخله اجمالاً في المأمور به ،

لاعلى الثاني<sup>(١)</sup>، فيبقى متعلقاً<sup>(٢)</sup> [معلقاً] بالباقي ولم يكن<sup>(٣)</sup> هناك مايعين  
أحد الامرين من<sup>(٤)</sup> اطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو اطلاق<sup>(٥)</sup> دليل  
المأمور به مع اجمال ( \* ) دليل اعتباره

(١) وهو اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التمكن، فيبقى الامر متعلقاً بما عدا  
الجزء أو الشرط غير المقدور .

(٢) هذا هو الصواب ، وما في بعض النسخ من « معلقاً » فلعله من سهو الناسخ  
وذلك لأن ظاهر قوله : « معلقاً » هو عدم الجزم بقاء الامر بالباقي ، وهذا خلاف  
لازم ما فرضه من دخل التمكن في الشرط أو الجزء .

(٣) معطوف على قوله : « علم » وضمير « فيبقى » راجع الى « الامر » .

(٤) بيان لـ « ما » الموصول، والمراد بالامرين هو الجزئية أو الشرطية المطلقة  
أو المقيدة بحال التمكن .

(٥) معطوف على « اطلاق دليل » ولازم اطلاق دليل المأمور به واجمال دليل  
الجزء والشرط هو وجوب الفاقد للمتعذر ، لكونه مطلوباً مطلقاً سواء تمكن من  
المتعذر أم لا، فقوله : « مع اجمال » قيد لاطلاق دليل المأمور به ، اذ لو كان لدليل  
الجزء اطلاق أيضاً قدم على اطلاق دليل المأمور به ، لحكومته عليه .

( \* ) ظاهره اشتراط اعتبار اطلاق دليل المأمور به باهمال أو اجمال دليل  
اعتبار الجزء أو الشرط، وعدم امكان اجتماع اطلاقهما، مع أنه ليس كذلك، ضرورة  
أن اطلاق دليل المأمور به ليس منوطاً بعدم اطلاق دليل اعتبار الجزء أو الشرط ،  
فعل الاولي ابدال العبارة من قوله : « ولم يكن » الى « لاستقل » بأن يقال :  
« ولم يدل شييء من دليلي المأمور به واعتبار الجزء أو الشرط على تعيين أحد الامرين  
من الدخل مطلقاً أو في خصوص حال التمكن لاجمالهما أو اهمالهما » .



أو إهماله<sup>(١)</sup> «الاستقل<sup>(٢)</sup> العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان .

لا يقال : نعم<sup>(٣)</sup> ولكن قضيه مثل حديث الرفع عدم الجزئية

(١) أي: إهمال الدليل ، وضميراً « اعتبره » في الموردین راجعان الى « شىء » والمراد بالاجمال هو قصور الخطاب عن افادة الاطلاق في مقام الاثبات ، لعدم ظهوره الناشئ عن اجماله ، لاشتراك اللفظ أو غيره ، والمراد بالاهمال هو عدم كون المولى في مقام البيان الذي هو من مقدمات الاطلاق .

(٢) جواب « لو » في قوله : « لو علم بجزئية شىء . . . الخ » ومحصل ما أفاده المصنف ( قد ه ) من أول الامر الرابع الى هنا هو : أنه مع الشك في كون الجزء أو الشرط دخيلاً في حالتي التمكن والعجز معاً أو في خصوص حال التمكن ، وعدم دليل اجتهادي يعين احسدى الكيفيتين تجري البراءة العقلية عن وجوب الباقي اذا تعذر بعض أجزاء الواجب أو شرائطه ، لان العقاب على ترك الباقي بلا بيان .

(٣) هذا استدراك على قوله : « لا ستقل العقل » واشكال عليه ، وغرض المستشكل : أن البراءة العقلية وان كانت جارية في وجوب الباقي ، ورافعة للعقاب على تركه ، الا أنه لا مانع من جريان البراءة الشرعية الثابتة بحديث رفع التسعة ونحوه في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر والبناء على وجوب الباقي بها ، حيث ان حديث الرفع يضيق دائرة الجزئية أو الشرطية ويخصصها بحال التمكن ،

ومنه يظهر وجه حذف كلمة « اطلاق » في كلا الموردین ، اذ الكلام في عدم الدليل على تعين كيفية الدخل من الاطلاق أو التقيد بحال التمكن ، وليس مورده عدم الدليل على خصوص اطلاق الدخل في حالتي التمكن والتعذر كما لا يخفى .

## أو الشرطية الا في حال التمكن منه <sup>١١</sup> (٥) .

فلا يكون للجزء أو الشرط المتعذر دخل في الواجب حتى يقيد الباقي به ، ويلتزم بسقوطه ، بل الباقي مطلق بالنسبة الى المتعذر ، فيجب الاتيان به ، فوزان التعذر وزان النسيان ، فكما يثبت بحديث الرفع وجوب ما عدا الجزء أو الشرط المنسي ، فكذلك يثبت به وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط ، فقوله : « نعم » تصديق لجريان البراءة العقلية ، ولكن البراءة الشرعية تثبت وجوب الباقي ، لان الشك في بقاءه نشأ عن الشك في اعتبار المتعذر مطلقاً حتى في حال التعذر ، وحديث الرفع يرفع اعتباره كذلك ، ومقتضاه بقاء وجوب الباقي وعدم تقيده بالمتعذر .  
وعليه فالمراد بحديث الرفع هنا جملة « ما لا يعلمون » لفرض الجهل بكيفية دخل الجزء والشرط في الأمور به .

(١) أي : من الشيء المراد به الجزء أو الشرط .

(\*) لم يظهر وجه عدوله عما أفاده الشيخ (قده) من اجراء البراءة في وجوب الباقي الى اجرائها في نفس الجزء أو الشرط حتى يتوجه عليه : أن اجراءها فيه خلاف الامتنان ، لاستلزامها وجوب الباقي ، بل هذا الاشكال يوجب اجراءها في وجوب الفاقد وعدم اجرائها في الجزئية أو الشرطية وان كان ذلك الشك سببياً والشك في وجوب الباقي مسبباً ، حيث ان الاصل السببي هنا لايجري ، لكونه مثبتاً ، فلا محالة يجري في الشك المسببي .

وكيف كان فالحق أن يقال : انه لا قصور في شمول أدلة البراءة العقلية والنقلية معاً للجزء أو الشرط المتعذر ، اذ مفروض البحث هو عدم الدليل على اطلاق الجزئية أو الشرطية لحالتي التمكن والتعذر ، فعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذ ، وكذا عدم العلم الذي هو موضوع البراءة الشرعية محقق ، فتجري البراءة العقلية والنقلية معاً في الجزء أو الشرط .

فانه يقال <sup>(١)</sup> : انه لا مجال هاهنا <sup>(٢)</sup> لمثله ، بداهة <sup>(٣)</sup> أنه ورد في

(١) هذا دفع الاشكال المزبور ، ومحصله : عدم جريان البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر ، بداهة أن من شرائط جريانها حصول الامتنان ، وهو مفقود في تعذر الجزء أو الشرط ، لأن لازم اعتبارهما في خصوص حال التمكّن وجوب سائر الاجزاء عند تعذرهما ، وهذا ينافي الامتنان المعبر في جريان البراءة ، فلا يقاس التعذر بحال نسيان الجزء أو الشرط الذي تجري فيه البراءة ، وذلك لان في جريانها هناك كمال الامتنان ، لافتضاءها نفي الاعادة بعد الالتفات والتذكر ، ففرق بين النسيان والتعذر ، لوجود الامتنان في جريان البراءة في الاول دون الثاني .

(٢) يعني : في تعذر الجزء أو الشرط ، وغرضه بيان الفرق بين التعذر وبين النسيان ، وقد عرفت الفارق بينهما ، وضمير « أنه » للشأن ، وضمير « لمثله » راجع الى « حديث الرفع » .

(٣) تعليل لقوله : « لا مجال » وقد مر توضيحه بقولنا : « بداهة أن من شرائط جريانها حصول الامتنان وهو مفقود » وضمير « أنه » راجع الى « مثله » .

وأما وجوب الباقي فهو غير مستند الى البراءة حتى يقال بعدم جريانها فيها لكونها خلاف الامتنان ، حيث انها نافية للتكليف لا مثبتة له ، وذلك لان وجوب الباقي مستند الى أدلة الاجزاء والشرائط ، لا الى البراءة حتى يستشكل فيها بأنها تنافي الامتنان . ومنه يظهر : أن المنع عن جريان البراءة الشرعية في الجزئية أو الشرطية واجراء البراءة العقلية في وجوب الباقي كما عليه المصنف (قده) واجراء البراءة الشرعية في وجوب الباقي كما عليه الشيخ (قده) لا يخلو من منع ، لما عرفت من جريان البراءتين في نفس الجزئية أو الشرطية من دون اشكال المثبتة ، وعدم وصول النوبة الى جريان البراءة الشرعية في وجوب الباقي ، فلاحظ وتأمل .

مقام الامتنان ، فيختص <sup>(١)</sup> بما يوجب نفى التكليف لا اثباته <sup>(٢)</sup> .

نعم <sup>(٣)</sup> ربما يقال : بأن قضية الاستصحاب

(١) يعني : فيختص مثل حديث الرفع بنفي التكليف بقريته قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « عن أمي » وضمير « أنه » راجع الى « مثل حديث الرفع » .  
(٢) أي : اثبات التكليف كالمقام ، فان لازم اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التعذر بأصالة البراءة وجوب الباقي ، وهو ينافي الامتنان ، لانه اثبات للتكليف ، مع أن البراءة رافعة له . فحاصل مرام المصنف ( قدّه ) هو : أن البراءة العقلية تجري في نفي وجوب الباقي ، وعدم العقاب على تركه ، ولا تجري البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية ، لانها تقتضي وجوب الباقي ، وهو خلاف الامتنان .

هذا ما أفاده المصنف . وأما شيخنا الاعظم ( قدّهما ) فقد أجرى البراءة في وجوب الفاقد للمعتذر جزءاً أو شرطاً ، قال في الامر الثاني مسا لفظه : « اذا ثبت جزئية شيء أو شرطية في الجملة ، فهل يقتضي الاصل جزئيته وشرطية المطلقتين حتى اذا تعذر سقط التكليف بالكل أو المشروط ، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكّن ، فلو تعذر لم يسقط التكليف ؟ وجهان بل قولان ، للاول أصالة البراءة من الفاقد وعدم ما يصلح لاثبات التكليف به كما سنبين » .

واشكال المصنف ( قدّه ) - وهو أن البراءة نافية للتكليف لا مثبتة له ، والا يلزم خلاف الامتنان - لا يتوجه عليه ، لان مورد الاشكال جريان البراءة في الجزئية أو الشرطية المستلزم لوجوب الباقي ، اذ مقتضى البراءة اختصاصهما بحال التمكّن فلاموجب لسقوط التكليف عن الباقي ، لكن الشيخ أجرى البراءة في وجوب الباقي ، وفيه كمال الامتنان .

(٣) هذا استدراك علي قوله : « لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي » والغرض

## في بعض الصور<sup>(١)</sup> وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً<sup>(٢)</sup> ،

منه منع جريان البراءة عن وجوب الفاقد للجزء المتعذر ، واثبات وجوب الباقي كما هو القول الآخر في المسألة بالاستصحاب ، ومحصله : أنه قد يقال بوجوب الباقي بالاستصحاب الذي يمكن تقريبه بوجوه ، لكن المذكور منها في المتن اثنان :

أحدهما : - وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال : « ولا يعارضها - أي أصالة البراءة - وجوب الباقي ، لان وجوبه كان مقدمة لوجوب الكل ، فينتفي بانقائه . وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء » - كون المستصحب هو الوجوب الكلي ، بأن يقال : أن الصلاة كانت واجبة مع السورة والاستقبال والستر مثلاً ، ويشك في حدوث الوجوب لها مقارناً لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها ، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض والنفسي المحتمل حدوثه للباقي مقارناً لارتفاع الوجوب الغيري ، وهذا ثاني وجوه ثالث أقسام استصحاب الكلي ، كاستصحاب كلي الانسان مثلاً فيما اذا وجد في ضمن زيد وعلم بارتفاعه وشك في وجود عمرو مقارناً لارتفاعه .

(١) وهي ما اذا علم بوجوب الباقي قبل طروء التعذر ، كما اذا تعذر بعض الاجزاء بعد توجه الخطاب وتعلق الامر بالكل ، اذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجوب الباقي حتى يستصحب ، بل الشك حينئذ يكون في أصل الحدوث لا في البقاء ، ومن المعلوم أن المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث .

(٢) يعني : كوجوب الباقي قبل التعذر ، هذا .

ثانيهما : كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل ، بدعوى بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية ، وجعل المتعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لامن مقوماته ، فيقال : « هذا الباقي كان واجباً نفسياً سابقاً ، والآن

ولكنه<sup>١</sup> لا يكاد يصح البناء على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي ، أو على<sup>٢</sup> المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب وكان (٥)

كما كان « نظير المثال المعروف وهو استصحاب كرية ماء أو قلته فيما اذا أخذ منه مقدار أزيد عليه، يقال: «ان هذا الماء كان كراً أو قليلاً والآن كما كان» مع وضوح أن هذا الماء بالدقة العقلية ومع الغض عما زيد عليه أو نقص عنه لم يكن كراً أو قليلاً ، لكنه بالمسامحة العرفية كذلك .

(١) أي: الاستصحاب، ويمكن أن يكون الضمير للشأن، وغرضه (قده) الإشارة الى أول تقريبي الاستصحاب والاشكال عليه . أما تقريبه فقد عرفته بقولنا: « أحدهما كون المستصحب الوجوب الكلي ... الخ » وأما اشكاله فحاصله: أن الاستصحاب بالتقريب الأول يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي ، وهو ليس بحجة، حيث قال في ثالث تنبيهات الاستصحاب في هذا القسم من استصحاب الكلي ما لفظه : « فني استصحابه اشكال أظهره عدم جريانه » .

(٢) معطوف على «على» وغرضه التنبيه على أن صحة الاستصحاب على تقريبه الثاني المذكور بقولنا: « ثانيهما كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل ... الخ » منوطة بالمسامحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب ، بأن لا يكون المتعذر جزءاً أو شرطاً من مقومات الموضوع، بل من حالاته المتبادلة حتى يصح أن يقال: ان الفاقد هو الواجد عرفاً ليجري فيه الاستصحاب، فلو كان المفقود قادحاً في صدق اتحاد الفاقد مع الواجد عرفاً كما اذا كان المفقود معظم الأجزاء لم يجز الاستصحاب، لعدم صدق الشك في البقاء حيثئذ، ومختار المصنف جواز المسامحة العرفية في الموضوع .

(\*) الأولى تبديله بـ « وكون » ليكون معطوفاً على المسامحة ، ومفسراً لها ،

أو ابداله بـ « بأن يكون » .

ما تعذر مما يسامح به عرفاً، بحيث<sup>(١)</sup> يصدق مع تعذره بقاء الوجوب  
لو قيل بوجوب الباقي ، وارتفاعه<sup>(٢)</sup> لو قيل بعدم وجوبه (٥)

(١) متعلق بـ « يسامح » وبيان لمقدار التسامح ، يعني : أن تكون المسامحة  
العرفية بمثابة يصدق على الفاعل للمتعذر أنه الموضوع السابق، كما اذا لم يكن المتعذر  
معظم الاجزاء والشرائط حتى يكون وجوبه بقاء ذلك الوجوب لا وجوباً حاداً  
لموضوع جديد ، وعدم وجوبه ارتفاعاً له عن ذلك الموضوع ، اذ مع عدم صدق  
الموضوع لا يعد رفع الحكم رفعاً عنه ونقضاً لليقين السابق، بل هو من باب عدم  
الموضوع .

والحاصل: أنه لا بد في صحة الاستصحاب من صدق النقص على نفي الحكم  
والإبقاء على اثباته ، وهذا الصدق منوط بوحدة الموضوع ، نظير استصحاب عدالة  
زيد ، فان موضوعها لا ينتلم بالمرض والصحة والفقر والغنى ، فاذا شك في عدالته  
فلامانع من استصحابها مع عروض هذه العوارض ، لانها من الحالات المتبادلة  
التي لا يتغير بها الموضوع أعني زيداً . وضمير « تعذره » راجع الى ما شك في  
كيفية دخله من الجزء والشروط .

(٢) معطوف على « بقاء » الذي هو فاعل « يصدق » وضمير « ارتفاعه » راجع  
الى « الوجوب » وضمير « وجوبه » الى « الباقي » و« لو قيل » قيد لبقاء الوجوب .

(\*) وهنا تقريب آخر للاستصحاب بحيث لا يرد عليه اشكال ، وهو يتوقف  
على الالتزام بأمور : الاول : كون وجوب أجزاء المركب نفسياً ضمناً ، لا غيرياً  
مقدماً ، لما مر في مقدمة الواجب من بطلان مقدمة الاجزاء .

الثاني : كون الموضوع عرفياً صادقاً مع وجود ملاكه السابق وتبدله بملاك  
آخر ، وبقاء الاول وحدث غيره معه ، فان الموضوع في جميعها صادق ولا تنتلم  
وحدته بذلك، وانما تنتلم بكون المتعذر معظم الاجزاء والشرائط كما مر في

## ويأتي "تحقيق الكلام فيه في غير المقام" ،

(١) بعد التنبية الرابع عشر من تنبيهات الاستصحاب ، وقد اختار هناك كون المرجع في تعيين الموضوع هو نظر العرف دون غيره من العقل ودليل الحكم ، وضمير « فيه » راجع الى « تعيين » .

(٢) أي : في غير هذا المقام المبحوث عنه فعلا ، وهو أواخر الاستصحاب ، حيث انه يبحث هناك عن تعيين الموضوع في الاستصحاب .

## التوضيح .

الثالث : أن الحدود أمور عدمية لا تؤثر في تعدد وجود المحدود .

وبعد الاحاطة بهذه الامور يتضح وجه صحة استصحاب الوجوب النفسي للباقي ، لان المفروض هو المتيقن سابقاً ، وزوال حده التام لا يضر بذلك ، لان الحدود أعدام لا يتعدد بها وجود المحدود ، كما لا يقدح تبدل ملاكه أو حدوث غيره معه بحيث يستند بقاءه اليهما أو الى أحدهما ، كما اذا قال السيد لعبده : « اجلس في المسجد الى الزوال لقراءة القرآن » واحتملنا بقاء وجوب الجلوس فيما بعد الزوال لاجل صلاة الظهر أو لجهة أخرى ، فانه لا مانع من استصحاب وجوب الجلوس ، اذ الموضوع وهو الجلوس لا يتغير بتغير ملاك الوجوب .

ففي المقام لا مانع من استصحاب الوجوب النفسي للباقي وان كان وجوبه البقائي مستنداً الى غير ملاك وجوبه الحدوثي القائم بالتام .

نعم يعتبر في هذا الاستصحاب ما تقدم من أمرين : أحدهما : أن لا يكون المتعذر معظم الاجزاء والشرائط ، اذ لو كان كذلك انثلت به وحدة الموضوع ، لوضوح قدح هذا التعذر في وحدته عرفاً ، فلا وجه حينئذ للاستصحاب .

ثانيهما : أن يكون التعذر بعد تحقق الوجوب للكل ، كما اذا طرأ العجز عن بعض الاجزاء أو الشرائط بعد دخول وقت الفريضة ، والا كان استصحابه تعليقاً .



وبالجملة : فاستصحاب الوجوب الشخصي النفسي للباقي مع الشرطين المذكورين جار بلا مانع ، ولا يرد عليه شيء من الاشكالات التي أوردت على التقريرين السابقين للاستصحاب ، فلاحظ وتأمل .

وقد يقرر الاستصحاب بما يرجع الى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، بيان : أن وجوب المركب مردد بين الطويل والقصير، إذ لو كان متعلقاً به على أن يكون الجزء المتعذر جزءاً مطلقاً سقط الوجوب بتعذره ، لكونه حينئذ قصيراً، ولو كان متعلقاً به على أن يكون جزءاً له في حال التمكن فقط بقي الوجوب، لكونه طويلاً ، نظير تردد الحيوان بين فرده الطويل وفرده القصير ، هذا .

لكن الظاهر أجنبيته عن القسم الثاني واندرجه في استصحاب الشخص ، حيث ان مورد القسم الثاني هو تردد الكلي بين فرديه اللذين أحدهما طويل العمر والآخر قصيره، نظير تردد الحيوان بين الفيل والبقر مثلاً، دون ما اذا تردد وصف فرد بين وصفين يوجب أحدهما بقاءه والآخر زواله ، فحينئذ يجري الاستصحاب في الفرد ، للشك في بقائه ، لتردد وصفه بين ما يوجب زواله وما لا يوجب ، نظير ما اذا شك في حياة زيد المريض، للشك في أن مرضه ان كان مهلكاً فمات ولم يبق الى هذا الزمان ، وان لم يكن مهلكاً فهو حي وباق فعلاً ، فانه يستصحب حياته، وليس من استصحاب الكلي أصلاً .

ففي المقام قيّد وجوب الباقي بوجوب الجزء المتعذر، وتردد هذا القيد بين كونه مطلقاً أو في خصوص حال القدرة ، فعلى الاول يرتفع الوجوب عن الباقي وعلى الثاني يبقى فيستصحب . فهذا التقريب يرجع الى الوجه الثاني ، وهو كون المستصحب الوجوب النفسي ، مع الفرق بينهما بأن المستصحب في

## كما أن وجوب الباقي في الجملة (\*) ربما قيل

### قاعدة الميسور

(١) أي: في خصوص ما يعد فاقدا للجزء أو الشرط ميسوراً للواجد لا مطلقاً كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أو في خصوص فاقدا للجزء دون الشرط كما هو مقتضى الخبر الأول والثالث المذكورين في المتن على ما سيوضح انشاء الله تعالى .

وكيف كان فغرض المصنف (قده) - بعد أن اختار هو عدم وجوب الباقي للبراءة العقلية - الإشارة إلى أدلة القائلين بوجوب الباقي، وهي الاستصحاب الذي تقدم بتقاربه، وقاعدة الميسور التي تعرض لها بقوله: «مقتضى ما يستفاد» والفرق بينها وبين الاستصحاب هو: أن القاعدة دليل اجتهادي، ومعها لاتصل النوبة إلى الأصل العملي أعني الاستصحاب، كما لا تجري معها البراءة العقلية في وجوب الباقي،

هذا الوجه هو الوجوب النفسي القائم بالباقي، وفي ذلك الوجه هو الوجوب النفسي القائم بالكل، بدعوى وحدة الموضوع مسامحة، فالمتصحب على هذين الوجهين شخصي، وعلى الوجه الأول كلي من القسم الثالث من استصحاب الكلي . (\*) بل بالجملة بناء على اعتبار الروايات الثلاث التي استدل بها على اعتبار قاعدة الميسور، وذلك لوفاء الخبر الأول والثالث بوجوب الباقي مطلقاً وإن لم يكن ميسوراً عرفياً، لعدم اناطة الوجوب به، ووفاء الخبر الثاني بتعذر الشرط . فمجموع هذه الروايات بناء على اعتبارها تدل على وجوب الباقي سواء كان ميسوراً عرفياً أم لا، وسواء كان المتعذر جزءاً أم شرطاً .

وبالجملة: لما لم تكن بين هذه الروايات منافاة فمقتضى القاعدة هو الاخذ

بكونه<sup>١</sup> مقتضى ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله : « اذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم » وقوله : « الميسور لا يسقط بالمعسور » وقوله : « ما لا يدرك كله لا يترك كله » .

ودلالة الاول مبنية على كون كلمة « من » تبعيضية<sup>٢</sup>

لورود قاعدة الميسور عليها ، حيث انها بيان رافع لعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة .

ولا يخفى أن شيخنا الاعظم (قده) تعرض أيضاً لقاعدة الميسور كما تعرض للاستصحاب .

(١) أي : وجوب الباقي ، والتعبير بـ « ربما قيل » مشعر بالضعف والوهن ، للوجوه العديدة من المناقشات التي أوردها على الاستدلال بها على قاعدة الميسور .  
(٢) غرضه : أن الاستدلال بالخبر الاول على قاعدة الميسور مبني على أمرين :  
الاول : كون كلمة « من » تبعيضية ، اذ لو كانت بيانية أو بمعنى الباء فمعنى الخبر حينئذ : وجوب الاتيان بنفس المأمور به الكلي بقدر الاستطاعة ، لا وجوب الاتيان ببعضه الميسور كما هو المقصود ، فلا يشمل الخبر الكل والمركب الذي تعذر بعض أجزائه .

الثاني : كون التبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد ، اذ مفاد الخبر حينئذ هو وجوب الاتيان بما تيسر من أفراد الطبيعة ، فيدل على وجوب التكرار ، وعدم كون المطلوب صرف الوجود ، ولذا استدل به بعض المحققين كصاحب الحاشية في مبحث الأوامر على وجوب التكرار في قبال القول بالمرة والقول بالطبيعة . ومن

(١) عوالي اللئالي ، ج ٤ من الطبعة الحديثة ، ص ٥٨ . لكن المذكور فيه يختلف عما في المتن ، فالخبر الاول هكذا : « وقال (ص) اذا أمرتكم بأمر فأتوا منه بما استطعتم » والخبر الثاني « لا يترك الميسور بالمعسور »

لا بيانية<sup>(١)</sup> ولا بمعنى الباء<sup>(٢)</sup> (\*).

المعلوم أنه أجنبي عن المطلوب وهو وجوب ما تيسر من أجزاء المركب الذي تعذر بعض أجزائه .

(١) المراد بها كون مدخول « من » هو الجنس الذي يكون المبيّن - بالفتح - منه ، كقوله تعالى : « اجتنبوا الرجس من الاوثان » وقوله : « أنوأي من قطن وخواتمي من فضة » وهذا الضابط للبيانسة لا ينطبق على المقام ، ضرورة أن مدخول « من » هنا ليس الا نفس الشيء المذكور قبله ، حيث ان الضمير عين مرجعه . فكانه قيل : « اذا أمرتكم بشيء فأوجدوه ما استطعتم » وهذا عبارة أخرى عن دخل القدرة في متعلق الخطاب ، وأنه مع التمكن يجب فعل الأمور به ولا يجوز تركه ، وهذا لا يدل على وجوب بعض المركب المأمور به اذا تعذر بعض أجزائه ، لو لم يدل على وجوب تكرار الطبيعة المأمور بها كما مر آنفاً .

(٢) قال شيخنا الاعظم ( قدسه ) في الرسائل : « قد يناقش في دلالتها - أي روايات قاعدة الميسور - أما الاول فلاحتمال كون من بمعنى الباء ، أو بيانياً ، وما مصدرية زمانية » ومقتضاها كما عرفت وجوب الايتان بالمأمور به بقدر الامكان ، وهذا هو التكرار ، وأجنبي عن محل البحث .

ثم دفع هذه المناقشة بقوله : « وفيه : أن كون من بمعنى الباء مطلقاً وبيانياً في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام » وحاصله : أن المناقشة المزبورة مندفة بأن جعل « من » بمعنى الباء في كل مورد وبيانياً في خصوص هذا المورد خلاف الظاهر الذي لا يصار اليه بلا دليل ، فالمتعين حينئذ كون كلمة « من » تبعيضية لا بيانية ولا بمعنى الباء ، فيدل الخبر الاول على اعتبار قاعدة الميسور .

(\* ) لم يثبت كون كلمة « من » بمعنى الباء نعم حكى عن يونس استعمالها

وظهورها<sup>(١)</sup> في التبويض وان كان مما لا يكاد يخفى<sup>(٢)</sup>، الا أن<sup>(٣)</sup>

(١) أي: كلمة « من » في التبويض الذي هو عبارة عن صحة قيام كلمة «بعض» مقام كلمة «من» وقد عرفت تقريب هذا الظهور الذي هو أحد الوجهين اللذين يكون الاستدلال بالخبر الاول مبنياً عليهما .

(٢) لما مر من عدم ثبوت استعمال « من » بمعنى الباء ، وعدم انطباق ضابط البيانية أيضاً عليه ، فالمتعين كون « من » هنا للتبويض ، فهذا الوجه الاول ثابت .

(٣) غرضه الاشكال على ثاني الوجهين ، وهو كون التبويض بحسب الاجزاء للأفراد، ومحصل الاشكال: أن التبويض ان كان بلحاظ الجامع بين الاجزاء والافراد بأن يراد بالشيء ما هو أعسم من الكل ذي الاجزاء كالصلاة والحج والكلبي ذي الافراد كالعالم، أو بلحاظ خصوص الاجزاء ، كان الخبر دليلاً على المقصود وهو وجوب بعض أجزاء المركب مع تعذر بعضها الاخر . وان كان بلحاظ الافراد أو مجملاً لم يصح الاستدلال بالخبر المزبور . وضمير « كونه » راجع الى «التبويض».

بمعنى الباء استناداً الى قوله تعالى : « ينظرون اليك من طرف خفي » .

لكن فيه أولاً : أن نقله لا يكفي في ثبوت شيوع استعمالها عندهم في ذلك بحيث يثبت لها ظهور في ارادة الباء منها .

وثانياً : استدلاله عليه بالاية الشريفة اجتهاد منه ، لانكار غير واحد له ، وادعاء أنها للابتداء ، فالاشكال عليه بعدم ثبوت صحة استعمالها بمعنى الباء أولى من جعله بمعنى الباء مخالفاً للظاهر كما في عبارة الشيخ (قده) المتقدمة .

ولعل احتمال كونها بمعنى الباء نشأ من أن الاتيان يتعدى بالباء الى المأتي به كقوله تعالى : « ومن يغلل يأت بما غل » فجعل « من » في هذا الخبر بمعنى الباء للتعدية بها الى المأتي به .

وفيه أولاً : أنه اجتهاد يتوقف صحته على استعمال « من » بمعنى الباء ، وقد

كونه بحسب الاجزاء غير واضح ، لاحتمال<sup>١١</sup> أن يكون بلحاظ

(١) تعليل لقوله : « غير واضح » ومحصله : أن احتمال كون التبويض بلحاظ الأفراد مانع عن الاستدلال بالخبر المزبور ، لما مر من ابتناؤه على كون التبويض بلحاظ الأجزاء دون الأفراد ، ومع هذا الاحتمال المصادم لظهور كون التبويض بلحاظ الأجزاء يسقط الاستدلال . واسم « يكون » ضمير راجع الى التبويض .

عرفت عدم ثبوته .

وثانياً : أن الاتيان يتعدى الى المأتي به تارة بالباء كالاية المتقدمة ، وأخرى بالنفس كقوله تعالى شأنه : « واللاتي يأتين الفاحشة » وعليه فلاموجب لجعل « من » بمعنى الباء للتعدية الى المأتي به .

وأما عدم بيانية « من » في خصوص المقام ، فلما عرفت من عدم انطباق ضابطها عليه . مضافاً الى لزوم كون الامر بالاتيان ارشادياً على تقدير ارادة القدرة العقلية من الاستطاعة ، ويكون مفاد الحديث حيثئذ أجنبياً عن المدعى . فتعين أن يكون « من » هنا للتبويض ، فالاشكال من ناحية ارادة التبويض منه مندفع .

الا أن يستشكل فيه بما في المتن من ارادة التبويض بحسب الافراد بقرينة المورد ، اذ لا معنى لارادة بعض الاجزاء فيه . وعليه فيكون الخبر أجنبياً عن المقصود .

بل يمكن أن يقال : ان المورد قرينة على عدم ارادة التبويض من كلمة « من » حيث ان الفرد كزيد مثلاً ليس بعض الكلبي كالانسان ، بل تمامه ، والحج في كل سنة فرد لكلي الحج لا جزؤه وبعضه ، الا بناء على القول بكون وجود الكلبي في ضمن الفرد ، وأن الكلبي الطبيعي كالأب الواحد بالنسبة الى أولاده . لكن هذا القول غير مرضي كما ثبت في محله ، بل الكلبي الطبيعي كالأباء مع الأولاد .

ومنه يظهر ضعف احتمال أعمية « الشيء » من الكلبي ذي الافراد والكل ذي

الأفراد . ولو سلم <sup>(١)</sup> فلا محيص عن أنه هاهنا بهذا اللحاظ <sup>(٢)</sup> يراد

(١) يعني : ولو سلم ظهور كلمة « من » في التبويض بلحاظ الأجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفة ، ولكنه بقرينة المورد لا بد هنا من ارادة التبويض بحسب الأفراد ، حيث ان هذا الخبر ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أن خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم ، فقال : « ان الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة » الى آخر ما ذكره في المتن ، فلما محيص عن ارادة التبويض هنا بحسب أفراد العام لا بحسب أجزاء الكل ، اذ لا معنى لوجوب بعض أجزاء الحج في كل عام .  
(٢) أي : لحاظ الأفراد ، وضمير « أنه » راجع الى التبويض ، والمشار اليه في « هاهنا » هو الخبر النبوي المذكور الوارد في الحج ، و« يراد » خبر « أنه » .

الاجزاء ليشمل كلمة « من » التبويض بحسب الأجزاء والأفراد معاً ، وذلك لمباينة لحاظ الفردية للحاظ الجزئية ، فيمتنع اجتماعهما في استعمال واحد ، فيدور الامر حينئذ بين كون « من » زائدة وكونها بمعنى الباء بناء على صحته .  
وأما جعلها بيانية فقد تقدم آنفاً عدم انطباق ضابط البيانية عليه ، فلا يتوقف ارادة التبويض بحسب الأفراد على كون « من » بيانية ، بل لا يصح ذلك ، وانما تصح ارادته بحسبها مع زيادة « من » أو كونها بمعنى الباء ، والمعنى حينئذ : « واذا أمرتكم بشيء فأوجده بقدر استطاعتكم » هذا كله بناء على وجود كلمة « من » في النبوي .

وأما بناء على عدوها كما عن صحيح النسائي ، حيث ان المروي فيه « اذا أمرتكم بشيء فخذوا به ما استطعتم » فالامر واضح ، لان مقاده حينئذ وجوب الاثبات بالشئ المأمور به بمقدار الاستطاعة ، وهذا معنى التكرار كما فهمه غير واحد كصاحب الحاشية ، أو الارشاد الى حكم العقل بحسن الاطاعة . وعلى التقديرين يكون الخبر أجنبياً عن عدم سقوط الاجزاء الميسورة بمسورها ، والمقصود اثبات الوجوب المولوي للاجزاء الميسورة وعدم سقوطها بمسورها ؛

حيث<sup>١</sup> ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به ، فقد روي « أنه خطب رسول الله ، فقال : ان الله كتب عليكم الحج ، فقام عكاشة ويروي سراقه بن مالك فقال : في كل عام يا رسول الله فأعرض عنه حتى أعاد مرتين أو ثلاثاً ، فقال : ويحك وما يؤمنك أن أقول نعم ، والله لو قلت نعم لوجب ، ولو وجب ما استطعتم ، ولو تركتم لكفرتم ، فاتركوني ما تركتم ، وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى أنبيائهم ، فاذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم<sup>٢</sup> واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه » .

(١) تعليل لقوله : « فلا محيص » وقد مر تقريبه بقولنا : « ولكنه بقرينة المورد لا بد هنا من ارادة التبويض ، فمحصل ما أفاده المصنف (قده) في هذا الخبر : عدم تمامية الاستدلال به على وجوب الاتيان بالمركب الذي تعذر بعض أجزائه .  
(٢) المراد به الاستطاعة العرفية لا العقلية ، ضرورة أن ترك اطاعة الامر لعدم الاستطاعة العقلية لا يوجب الكفر كما هو قضية ما قبله « ولو وجب ما استطعتم ، ولو تركتم لكفرتم » فمعناه : « أنه لو قلت : نعم ، لوجب عليكم الحج في كل عام ، وكان ذلك عسراً عليكم ، ولو تركتم ولو مع المشقة العرفية لكفرتم » . و« ما تركتم » بصيغة المفعول .

ويؤيد المتن المذكور في صحيح النسائي قوله (ص) : « فاجتنبوه » لانه (ص) في مقام بيان لزوم فعل الأمور به وترك المنهي عنه ، فالمناسب أن يكون عدل « فاجتنبوا فأتوا به أو خذوا به » حتى يكون بمنزلة « فافعلوه » .  
والحاصل : أن الاستدلال بهذا النبوي على اعتبار قاعدة الميسور غير سديد والله تعالى هو العالم .



ومن ذلك <sup>(١)</sup> ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضاً <sup>(٢)</sup> ، حيث <sup>(٣)</sup> لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها ،

(١) أي: ومن عدم ظهور الخبر الاول في التبويض بحسب الاجزاء ظهر الاشكال في دلالة الخبر الثاني وهو «الميسور لا يسقط بالمعسور» والاشكال الذي أورده على الاستدلال بالخبر الثاني من وجهين : أحدهما : أن الميسور يحتمل أن يكون بحسب الأفراد لا بحسب الاجزاء ، والمفروض أن الاستدلال به منوط بارادة الميسور من الاجزاء ، ومع احتمال ارادة غيره لا يصلح للاستدلال به على المقام .

ثانيهما : أنه لايدل على المطلوب وهو وجوب الاجزاء الميسورة بتعذر بعض الاجزاء أو الشرائط ، حيث ان الميسور عام للواجبات والمستحبات ، فان دل الخبر على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات عن عموم الميسور، لوضوح عدم وجوب الميسور من المستحبات التي تعذر بعض أجزائها أو شرائطها ، فيدور الامر بين تخصيص الميسور بالواجبات واخراج المستحبات عنه ، وهو مخالف لبنائهم على جريان قاعدة الميسور فيها أيضاً ، وبين التصرف في ظهور الامر في الوجوب وحمله على مطلق الرجحان، فلايدل حينئذ على وجوب الباقي الميسور . والظاهر عدم أولوية أحد التصرفين من الآخر ، فلا يصح الاستدلال به على وجوب الميسور، كعدم صحته بناء على أظهيرية حمل الامر على مطلق الرجحان والمطلوبية كما قيل من تخصيص الميسور بالواجبات .

(٢) يعني : كالاشكال على الخبر الاول ، والمراد بالثاني هو خبر «الميسور لا يسقط» .

(٣) هذا تقريب الاشكال الاول المتقدم بقولنا : « أحدهما : أن الميسور يحتمل

... الخ » .

لاحتمال<sup>(١)</sup> ارادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها<sup>(٢)</sup> ، هذا ، مضافاً<sup>(٣)</sup> الى عدم دلالة على عدم السقوط لزوماً<sup>(٤)</sup> ، لعدم<sup>(٥)</sup> اختصاصه بالواجب ، ولا مجال معه<sup>(٦)</sup> لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم ، الا<sup>(٧)</sup> أن يكون المراد عدم سقوطه بماله من المحكم

(١) تعليل لقوله : « حيث لم يظهر » وحاصله : أن هذا الاحتمال مصادم لاحتمال « الميسور من الاجزاء » بحيث يبطل الاستدلال به على قاعدة الميسور ، والضمير المستتر في « يظهر » راجع الى الثاني .

(٢) الضمير راجع الى « أفراد » و« من أفراد » متعلق بالميسور ، و« بالمعسور » متعلق بـ « سقوط » .

(٣) هذا اشارة الى ثاني وجهي الاشكال المتقدم آنفاً بقولنا : « ثانيهما أنه لا يدل على المطلوب وهو وجوب الاجزاء الميسورة ... الخ » .

(٤) يعني : كما هو المطلوب ، فلا يدل الخبر الثاني على وجوب الاجزاء الميسورة ، لعدم اختصاصه بالواجبات ، لما عرفت من عموم « الميسور » لكل من الواجب والمستحب ، وضميراً « دلالة ، اختصاصه » راجعان الى « الثاني » .

(٥) تعليل لعدم دلالة الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور لزوماً ، وقد عرفت تقريبه بقولنا : « لعدم اختصاصه بالواجبات لما عرفت من عموم ... الخ » .

(٦) أي : مع عدم اختصاص الخبر الثاني بالواجب لامجال لتوهم دلالة على أن عدم السقوط يكون بنحو اللزوم ، وهذا من تنمة الاشكال ، فالاولى أن يقال : « فلا مجال » لانه نتيجة عدم اختصاصه بالواجب ، وضمير « دلالة » راجع الى « الثاني » ، وضمير « أنه » الى « عدم السقوط » .

(٧) هذا دفع الاشكال الثاني المذكور بقوله : « مضافاً الى عدم دلالة » واستدراكه

## وجوباً كان أوندباً بسبب سقوطه<sup>١</sup> عن المسعور (\*) بأن<sup>٢</sup> يكون

عليه، ومحصل الدفع: أن «لا يسقط» ان كان انشاء لوجوب الميسور كانت المستحبات خارجة عن مورد قاعدة الميسور، واختصت القاعدة بالواجب المتعذر بعض أجزائه. لكنه ليس كذلك، لظهور «لا يسقط» في حكايته عن عدم سقوط حكم الميسور من الوجوب أو الندب بسقوط حكم المعسور، فيشمل كلا من الواجب والمستحب المتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما، فلا تخرج المستحبات عن حيز قاعدة الميسور. وهذا كـ «ابقاء ما كان» في الاستصحاب، فمعنى «لا تنقض اليقين بالشك» ابقاء المتيقن السابق سواء كان حكماً تكليفاً أم وضعياً أم موضوعاً، وليس معناه وجوب الابقاء حتى يختص الاستصحاب بالواجبات.

وثبوت حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه وهو الميسور نظير نفي الموضوع المراد به نفي حكمه كـ «لا ضرر» ونحوه من العناوين الثانوية الرافعة للحكم الأولي، فلزوم البيع مثلاً منفي ان كان ضررياً.

(١) أي: سقوط الحكم عن المعسور، وضميراً «سقوطه، له» راجعان الى الميسور، و«من» بيان لـ «ما» الموصول، و«بسبب» متعلق بـ «عدم سقوطه».

(٢) هذا مبيّن لكون سقوط الميسور بما له من الحكم، وقد مرّ آنفاً تقرّبه بقولنا: «ومحصل الدفع أن لا يسقط... الخ» فقله: «بحكمه» أي بما للميسور من الحكم واجباً كان أم مستحباً.

(\*) هذا هو المتعين، لما شاع في الخطابات الشرعية من ارادة الحكم اثباتاً أو نفيّاً من اثبات الموضوع أو نفيه، اذ لا معنى لانشاء وجوب الميسور، حيث ان لازمه وجوب الميسور مطلقاً سواء كان حكمه قبل تعذر بعض أجزاء المركب وجوباً أم ندباً.

قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه ، حيث <sup>(١)</sup> ان الظاهر من مثله هو ذلك <sup>(٢)</sup> ، كما أن الظاهر من مثل « لا ضرر ولا ضرار » هو

(١) غرضه الاستشهاد على كون قضية الميسور كناية عن عدم سقوط حكمه بأن الظاهر من مثل هذا الكلام النافي لموضوع أو المثبت له هو نفي الحكم عن الموضوع أو اثباته له ، حيث ان نفي الموضوع أو اثباته شرعاً لا يراد منه الرفع التكويني أو الاثبات كذلك ، لمنافاة التكوين للتشريع ، ومن المعلوم أن مورد الرفع والوضع التشريعيين هو الحكم ، فاثبات الموضوع شرعاً أو نفيه كذلك لا معنى له الاثبات حكمه أو نفيه ، نظير « لا ضرر » فان نفي الضرر الخارجي كذب ، فالمراد به نفي حكمه مطلقاً تكليفاً كان أم وضعياً ، وهذا التعبير عن ثبوت الحكم بلسان ثبوت موضوعه ونفيه بلسان نفي موضوعه شائع متعارف ، وضميراً «سقوطه بحكمه» راجعان الى الميسور ، وضمير « مثله » راجع الى « الثاني » المراد به « الميسور لا يسقط بالمعسور » والمراد بـ « مثله » كل ما هو بلسانه من اثبات الموضوع أو نفيه .

(٢) أي : عدم سقوطه بحكمه ، وحاصله : أن اثبات الموضوع ونفيه في

وهذا كما ترى خلاف الضرورة الفقهية ، اذ لا وجه لتبديل الاستحبات قبل التعذر بالوجوب بعده . والقول باختصاصه بالواجبات يوجب خروج المستحبات عن حيز قاعدة الميسور . كما لا معنى لأن يكون « لا يسقط » اخباراً عن ثبوت الميسور تكويناً ، اذ لا يعقل أن يكون العدم - أي عدم المعسور - علة لوجود الميسور كما لا يخفى . كما لا معنى لانشاء الوجوب للثبوت ، بأن يكون ثبوت الميسور واجباً ، اذ ليس ثبوته فعل المكلف حتى يصح تعلق التكليف به .

نعم يصح ارادة الاتيان بالميسور ، بأن يتعلق انشاء الوجوب بالاتيان به ، حيث انه فعل المكلف . لكن لا بد حينئذ من كونه « يسقط » مبنياً للمفعول من باب

نفي ما له من تكليف أو وضع ، لا<sup>(١)</sup> أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان

الخطابات الشرعية كناية عن اثبات حكمه شرعاً أو نفيه عنه كذلك .

(١) يعني: لا أن قضية الميسور عبارة عن عدم سقوط الميسور بنفسه وبقائه على عهدة المكلف حتى تختص القاعدة بالواجبات ولا تشمل المستحبات ، لاختصاص العهدة بالواجبات .

والحاصل : أن الجمود على ظاهر اسناد عدم السقوط الى نفس الميسور يقتضي أن يكون نفس الميسور نابتاً في الذمة ، وحيث انه لعهدة في المستحبات فيختص بالواجبات ، ولا يشمل المستحبات .

ولكن أورد عليه : بأن الظاهر من ثبوت الموضوع شرعاً ونفيه كذلك هو ثبوت الحكم أو نفيه عنه . وعليه فيدل « الميسور لا يسقط بالمعسور » على ثبوت حكمه مطلقاً وجوباً كان أم مستحباً ، فتجري قاعدة الميسور في المستحبات بلا عناية وتكلف ، وضمائر « سقوطه ، بنفسه ، وبقائه » راجعة الى الميسور .

الافعال ، وجعل «لا» ناهية ، وان كان مخالفاً للظاهر ومما لا يساعده دليل .  
وبالجملة : فالمعنى الاول وهو الاخبار عن بقاء حكم الميسور وجوباً أو ندباً وعدم سقوطه بالمعسور هو الذي ينبغي المصير اليه .

والايراد عليه بما في تقارير بعض أعظم العصردامت أيامه الشريفة: « ولكن التحقيق عدم تمامية الاستدلال المذكور، لان السقوط فرع الثبوت، وعليه فالرواية مختصة بتعذر بعض أفراد الطبيعة باعتبار أن غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طرو التعذر ، فيصدق أنه لا يسقط بتعذر غيره ، بخلاف بعض أجزاء المركب فانه كان واجباً بوجوب ضمنى قد سقط بتعذر المركب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالي ، وهو حادث ، فلا معنى للاخبار عن

## القاعدة في المستحبات على وجه<sup>(١)</sup> أولاً يكون له دلالة على وجوب

(١) وهو جعل « لا يسقط » للوجوب، فانه حينئذ يختص بالواجبات ولا يشمل المستحبات .

عدم سقوطه بتعذر غيره « مندفع أولاً : بأن فرعية السقوط على الثبوت انما هي ثابتة في الكل لافي الكللي بـ بتعذر بعض أفراده ، حيث ان وجوب الاجزاء الميسورة قبل تعذر الاجزاء المعسورة كان ثابتاً وان كان وجوباً ضمناً ، وبعد التعذر تحكم القاعدة ببقاء ذلك الوجوب ان كان وجوباً ، وبقاء النذب ان كان ذلك ندباً، فالحكم الضمني الثابت للأجزاء وجوباً أو ندباً لم يسقط بتعذر بعضها .

ودعوى سقوطه بتعذر المركب من حيث المجموع ممنوعة جداً ، لانها أول الكلام ودعوى بلا برهان ، اذ لو كان ذلك مسلماً عندهم لما وقع النزاع بينهم في وجوب الباقي، والتمسك لوجوبه بالاستصحاب تارة وبقاعدة الميسور أخرى، ومن المعلوم أن المستصحب هو الوجوب السابق لا وجوب جديد .

نعم لو لم تكن قاعدة الميسور كان مقتضى الارتباطية سقوط الامر بالكل ، لكن القاعدة تكشف عن سقوطه بالنسبة الى خصوص الاجزاء المعسورة، وسقوط تقيد الميسورة بها مع بقاء نفس أمرها الضمني .

وأما سقوط أوامر الافراد المعسورة من الكللي كسقوط أمر صوم يوم أو أيام من شهر رمضان ، فلا وجه لتوهم مسقطيته لاوامر الافراد الميسورة ، حتى يحتاج دفعه الى القاعدة ، ضرورة أن كل فرد من أفراد الكللي موضوع مستقل لحكم على حدة، ففي مثال الصوم لا منشأ لتوهم سقوط وجوب صوم أيام يتمكن المكلف منه بتعذر صوم أيام لا يتمكن منه .

والحاصل: أن السقوط المتفرع على الثبوت مختص بأجزاء الكل، ولا يشمل أفراد الكللي أصلاً ، كما لا يشمل أوامر الطبائع المختلفة ، ضرورة أنه لا وجه

الميسور في الواجبات على آخر<sup>١</sup> فافهم<sup>٢</sup> .

(١) أي: على وجه آخر، وهو حمله على الثبوت ومطلق الرجحان والمطلوبية.  
 (٢) لعله اشارة الى: أن حمل «عدم السقوط» على عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهده لا يوجب خروج المستحبات عن حيز قاعدة الميسور، اذ لا مانع من كون المستحبات في عهدة المكلف كالواجبات، ويدل عليه مثل ما رواه مرآة، قال: «سأل اسماعيل بن جابر أباعبدالله عليه السلام، فقال: أصلحك الله ان علي نوافل كثيرة، فكيف

لتوهم سقوط أمر الصلاة أو الحج أو الزكاة مثلاً بتعذر الصوم حتى تجري فيها قاعدة الميسور. فتعذر بعض أفراد الكلبي أجنبي عن مورد قاعدة الميسور، فان الميسور من الشيء هو جزؤه، ولا يصدق ذلك الا على ميسور المركب، فان التمكن من صوم عشرة أيام من شهر رمضان مثلاً لا يعد ميسوراً للأيام التي لا يتمكن من صومها .

وثانياً: - بعد تسليم سقوط الامر الضمني بتعذر المركب من حيث المجموع - بأن اسناد «لا يسقط» الى نفس الميسور يدل على عدم سقوطه عما كان له من الموضوعية، سواء كان الحكم الثابت له فعلاً نفس الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الاجزاء، أم حكماً آخر مسانخاً له، لصدق موضوعيته في كلتا الحالتين، فكانه قيل: «الميسور لم يسقط عن الموضوعية في عالم التشريع بسبب سقوط المعسور عن الموضوعية» وان كان الظاهر من بقاء موضوعيته هو بقاء نفس ذلك الحكم الضمني وعدم تبدل شيء منه الا حده الذي هو أمر عدمي، فقبل تعذر بعض الاجزاء كان المركب محدوداً بعشرة أجزاء، وبعده صار محدوداً بثمانية مثلاً، ومن المعلوم أن الحدود أعداد، ولا تؤثر في وجود المحدودات .

وبالجملة: فالاستدلال بالخبر الثاني على فرض صحته سنسداً ولو بالانجبار لأبأس به، والاشكالات الواردة على دلالته قابلة للدفع .

## وأما الثالث<sup>١</sup> فبعد تسليم<sup>٢</sup> ظهور كون الكل في المجموعي

أصنع ؟ فقال : اقضها ، فقال : انها أكثر من ذلك ، قال : اقضها ، قلت : لا أحصيها ، قال : توخ « الحديث<sup>١</sup> » .

وعليه فالمستحب كالواجب يستقر في العهدة ، غاية الامر عدم وجوب ابراء الذمة عنه ، نظير كون المال الذي أتلفه الصبي في عهده مع عدم وجوب ابراء ذمته قبل بلوغه ، فلا ملازمة بين الحكم الوضعي والتكليفي .

وأشارة الى : أن ما اختاره من عدم سقوط الميسور بماله من الحكم وجوباً كان أو ندباً يشمل الواجب والمندوب بلا تكلف ، فلا يلزم خروج المستحبات أصلاً .  
(١) وهو « ما لا يدرك كله لا يترك كله » .

(٢) هذا اشارة الى أحد الاشكالات التي أوردها شيخنا الاعظم ( قد ه ) على الاستدلال بهذا الخبر . ومحصل هذا الاشكال : أن الاستدلال به منوط بارادة الكل

ذي الاجزاء من كلمة « كله » كما هو واضح ، اذ لو أريد الكل ذوا الأفراد كما هو المحتمل كان أجنبياً عن مورد قاعدة الميسور ، فاذا أمر بصوم كل يوم من شهر

رمضان أو اكرام كل عالم ، وتعذر صوم بعض الأيام أو اكرام بعض العلماء ، فلا وجه للتمسك بقاعدة الميسور لوجوب صوم بعض الأيام أو وجوب اكرام بعض العلماء ،

لان الميسور منهما ليس ميسوراً لذلك المعسور بعدد وضوح كون صوم كل يوم و اكرام كل فرد من أفراد العالم موضوعاً مستقلاً للحكم بنحو العام الاستغراقي .

والمصنف ( قد ه ) - بعد تسليم ظهور الخبر في الكل المجموعي حتى يشمل المركب ويصح الاستدلال به من هذه الحيثية على قاعدة الميسور ، والغض عن

احتمال ارادة الكل الافرادي من لفظ « كله » الاول - يورد على الاستدلال به من جهة أخرى ، وهي : أن الموضوع وهو « ما » الموصول عام يشمل الواجبات

(١) الوسائل ج ٣ ، ص ٥٧ ، الباب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض ونوافلها ، الحديث :



لا الافرادي لا دلالة له<sup>١</sup> الا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجباً كان أو مستجباً عند<sup>٢</sup> تعذر بعض أجزائه ، لظهور<sup>٣</sup>

والمستحبات ، فلا بد حينئذ أن يراد من « لا يترك » معنى عام وهو مطلق الرجحان ليناسب عمومية الموضوع، لامتناع أخصية المحمول من الموضوع «الحيوان انسان» ولئلا يلزم وجوب الاتيان بالبعض الميسور من المستحب الذي تعذر بعض أجزائه ان أريد به حرمة الترك ، ومن المعلوم أن مطلق الرجحان لا يدل على حرمة ترك الباقي ووجوب الاتيان بما عدا المتعذر .

لا يقال : ان ظهور « لا يترك » في الوجوب يوجب تخصيص عموم « ما » الموصول بالواجبات ، فيختص الخبر بها ولا يعم المستحبات .

فانه يقال : ان ظهور الموصول في العموم لكونه بالوضع أقوى من ظهور « لا يترك » في الوجوب، لكونه بالاطلاق، فيمكن أن يكون ذلك قرينة على حمل « لا يترك » على الكراهة ومطلق المرجوحية .

فالتيجة : أن الخبر لا يدل على وجوب الاتيان بما عدا المتعذر. ولو سلم عدم أفوائية ظهور الموصول في العموم من ظهور « لا يترك » في الوجوب ، فلا أقل من التساوي ، فيصير الخبر مجملاً كما أشار اليه الشيخ ( قدّه ) .

(١) أي : للخبر الثالث ، وهو : ما لا يدرك كله لا يترك كله .

(٢) متعلق بـ « الاتيان » وضمير « أجزائه » راجع الى « المأمور به » .

(٣) تعليل لعدم دلالة هذا الخبر الا على مجرد رجحان الاتيان بباقي المأمور به، وقد تقدم أننا تقريره بقوانا : « وهي أن الموضوع وهو ما الموصول عام يشمل الواجبات والمستحبات... الخ » وضمير « يعمهما » راجع الى الواجب والمستحب .

وبالجملة : فالاشكالات التي أشار اليها المصنف أمور :

الاول: ما تعرض له الشيخ (قدّه) أيضاً من: أنه يحتمل أن يكون المراد بالكل

الموصول فيما يعمهما ، ولس ظهور<sup>(١)</sup> « لا يترك » في الوجود  
لوسالم<sup>(٢)</sup> موجباً (\*) لتخصيصه<sup>(٣)</sup> بالواجب لولم يكن ظهوره في الاعم

هو الافرادي ، ومعه لا يمكن الاستدلال به ، لكونه اجنبياً عن الكل ذي الأجزاء  
الذي هو مورد البحث ، وقد أشار اليه والى دفعه بقوله : «بعد تسليم ظهور كون  
الكل في المجموعى» .

الثاني : أن أعمية الموصول من الواجبات والمستحبات توجب حمل «لا يترك»  
على مطلق المرجوحية ، وتمنع عن ارادة حرمة الترك حتى يسدل على وجوب  
الايان بباقي المأمور به . وأشار الى هذا الاشكال بقوله : «لا دلالة له الا على رجحان  
الايان» .

الثالث : أن ظهور الجملة الخبرية مثل « لا يترك » في الوجود غير مسلم ،  
لذهاب بعض الاعاظم الى عدم دلالتها على الوجود . لكن المصنف دفع هذا  
الاشكال واعترف بدلالة الجملة الخبرية على الوجود كما أوضحه في مبحث الاوامر .  
(١) قد مرتوضيحه بقولنا : «لا يقال : ان ظهور لا يترك في الوجود ... الخ» .  
(٢) اشارة الى الاشكال الثالث الذي تقدم آنفاً بقولنا : « الثالث : أن ظهور  
الجملة الخبرية مثل لا يترك في الوجود ... الخ» .

(٣) أي : الموصول الذي يعم الواجب والمستحب ، وهذا اشارة الى : أن  
ظهور «لا يترك» في الوجود لا يوجب اختصاص الموصول بالواجب لولم يكن  
عموم الموصول قرينة على التصرف في ظهور «لا يترك» بحمله على الكراهة ، أو مطلق  
المرجوحية ، وقد تقدم توضيحه بقولنا : « فانه يقال : ان ظهور الموصول في العموم  
أقوى من ظهور لا يترك في الوجود ... » وضمير « ظهوره » راجع الى  
الموصول .

(\*) بل ظهوره في الوجود موجب لتخصيص عموم الموصول بالواجب ،

قرينة على ارادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النهي<sup>(١)</sup> وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم هاهنا<sup>(٢)</sup> ولو قيل<sup>(٣)</sup> بظهوره فيه في غير المقام<sup>(٤)</sup>.

(١) وهو « لا يترك » لكن كون « لا » نافية غير معلوم ، لقوة احتمال كونها ناهية . وعلى هذا الاحتمال ينتفي موضوع الاشكال في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب ، لكونها حينئذ جملة انشائية .

(٢) يعني : في « لا يترك » لمعارضة ظهور الموصول في الأعم من الواجب والمستحب له ، والضمير المستتر في « ليس » راجع الى « لا يترك » .

(٣) كلمة « لسو » وصلية ، يعني : وان قلنا بظهور الجملة الخبرية في سائر الموارد في الوجوب، الا أنه لانقول به في المقام ، للمعارضة المذكورة، وضمير « بظهوره » راجع الى « لا يترك » وضمير « فيه » الى اللزوم .

(٤) أي : في سائر المقامات .

لكون الذيل قرينة على الصدر ، ولان التخصيص لا يوجب المجاز كما ثبت في محله ، بخلاف حمل النهي على الكراهة أو المرجوحية، فانه يوجب المجاز في الكلمة . وليس ظهور الموصول في العموم قرينة على التصرف في ظهور « لا يترك » في الوجوب ، لما مر من أن الذيل قرينة على الصدر ، اذ لم تكلم أن يلحق بكلامه ما شاء ، فالظهور التصديقي في كل كلام منوط باكمالها ، وأما الدلالة الاستعمالية فلا عبرة بها في ترتيب الاثار .

وهذا من غير فرق بين كون دلالة الموصول على العموم بالوضع وبالاطلاق، لتقدم ظهور القرينة ولو كان بالاطلاق على ظهور ذبها وان كان بالوضع كما قرر في محله .

وعليه فلا قصور في دلالة « لا يترك » على الوجوب، كما لا قصور في دلالة « كله »

ثم انه <sup>١</sup> حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور

(١) الضمير للشأن ، وغرضه من هذه العبارة : بيان موارد قاعدة الميسور ،  
وأنها تجري في تعذر كل من الجزء والشرط ، ولا تختص بتعذر الجزء كما هو  
خيرة شيخنا الاعظم ( قدسه ) حيث قال : « وأما القاعدة المستفادة من الروايات  
المتقدمة - يعني بها قاعدة الميسور - فالظاهر عدم جريانها » يعني عند تعذر أحد  
الشروط ، وان اختار في أثناء كلامه جريان القاعدة في بعض الشروط التي يحكم  
العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد له مع الواجد له كاتحاد الصلاة  
الفاقة للطهارة والستر والاستقبال مثلا للواجدة لها .

الاول على الكل المجموعي والمركب ذي الاجزاء ، حيث ان ارادة الكل الافرادي  
منه منوطة بتقدير ، بأن يقال : « ما لا يدرك كل أفراد » وهو خلاف الاصل لا يصار اليه  
بلا دليل ، بخلاف ارادة الكل المجموعي ، فانها لا تحتاج الى تقدير ، اذ معناه  
حينئذ أن الكل الذي لا يدرك كله بسبب تعذر بعض أجزائه يحرم ترك ما تيسر منه ،  
بل يجب الاتيان به حتى لا يترك كله بالعجز وبعضه بالاختيار .

بل التعبير بالكل المجموعي هنا في قبال الكل الافرادي مسامحة ، اذ المتعارف  
ارادة المركب ذي الاجزاء من لفظ الكل ، لا ارادة الكل المجموعي بأن يلاحظ  
كل فرد من أفراد الكلي جزءاً لموضوع الحكم .

وبالجملة : فالظاهر أن المراد بالكل في كلا الموردین هو المركب ذو الاجزاء ،  
والمقصود أن المركب اذا لم يمكن بسبب تعذر بعض أجزائه ادراك كله المعبر عنه  
بالفارسية « همه آن نباید ترك شود همه آن » بأن يستند ترك بعضه الى العجز وبعضه  
الى الاختيار ، بل لا بد من الاتيان ببعضه المقذور حتى لا يترك كله .

والحاصل : أن الاستدلال بالخبر الثالث بعد الانجبار بالعمل كالخبر الثاني

على اعتبار قاعدة الميسور لا بأس به .

على الباقي عرفاً<sup>١</sup> كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضاً<sup>٢</sup> لصدقه<sup>٣</sup> حقيقة عليه مع تعذره عرفاً ،

وكيف كان فالمعتبر في جريان قاعدة الميسور عند المصنف ( قده ) هو صدق الميسور عرفاً على الفاقد سواء كان المفقود جزءاً أم شرطاً ، حيث ان وزان هذه القاعدة وزان الاستصحاب في ابقاء الحكم السابق للباقي من حيث كون الفاقد هو الواجد ، والا لم يكن ابقاء لذلك الحكم ، بل كان تشريعاً لحكم جديد لموضوع مباين .

(١) الوجه في اعتبار صدق الميسور عرفاً على الباقي في جريان القاعدة فيه هو عدم صدق بقاء الحكم السابق كما مر آنفاً وعدم سقوطه الا اذا كان الباقي ميسوراً للواجد حتى يكون الفاقد هو الواجد عرفاً ، والحكم الثابت له فعلاً هو نفس الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الاجزاء . وعليه فلا يصدق ميسور الشيء الا على ميسور الاجزاء والشرائط ، ولا يصدق على ميسور الافراد الملحوظة بنحو العام الاستغراقي كما مر سابقاً ، فان الحجج الميسور في هذه السنة ليس ميسور الحجج في العام الماضي .

(٢) يعني : كما تجري القاعدة مع تعذر الجزء ، وهذا تعريض بما أفاده الشيخ ( قده ) أولاً من عدم جريان قاعدة الميسور في تعذر الشرط وان عدل عنه أخيراً والتزم بجريانها في بعض الشروط كما مر آنفاً .

(٣) تعليل لجريان القاعدة في تعذر الشرط ، وحاصل التعليل : صدق الميسور على فاقد الشرط ، وهذا هو المناط في جريان القاعدة ، وضمير « صدقه » راجع الى الميسور ، وضمير « عليه » الى الباقي ، وضمير « تعذره » الى الشرط ، و« حقيقة ، عرفاً » قيدان لـ « صدقه » يعني : أن صدق الميسور على فاقد الشرط يكون بنظر العرف على وجه الحقيقة لا المجاز .

كصدقه <sup>(١)</sup> عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة <sup>(٢)</sup> وان <sup>(٣)</sup> كان فاقداً  
الشرط مباحيناً للواحد عقلاً <sup>(٤)</sup> ولأجل ذلك <sup>(٥)</sup> ربما لا يكون الباقي  
الفاقد لمعظم الاجزاء أولر كنهامورداً لها <sup>(٦)</sup> فيما اذا لم يصدق عليه  
الميسور عرفاً وان كان غير مباحين للواحد عقلاً <sup>(٧)</sup> (\*).

(١) يعني : كصدق الميسور على الباقي عرفاً مع تعذر الجزء ، فقوله : « كذلك »  
يعني عرفاً .

(٢) يعني : بعض الاجزاء ، وهو غير المعظم منها كما سيأتي .

(٣) كلمة « وان » وصلية ، وغرضه : أن المناط في صدق الميسور على الباقي  
هو نظر العرف ، فلو صدق الميسور عرفاً على فاقداً الشرط - وان لم يصدق عليه  
عقلاً بل كان فاقده بنظره مباحيناً لواجده - جرت فيه قاعدة الميسور .

(٤) قيد لقوله : « مباحيناً » فان فاقداً الشرط مباحين عقلاً لواجده .

(٥) يعني : ولأجل كون المناط في صدق الميسور على الباقي هو النظر العرفي  
دون العقلي ربما لا يكون الباقي الفاقداً لمعظم الاجزاء أو للركن منها مورداً لقاعدة  
الميسور ، لعدم صدق الميسور من الصلاة عرفاً على فاقدة الاركان وان كانت من  
مراتب الصلاة وميسورها عقلاً .

(٦) أي : لقاعدة الميسور ، و « مورداً » خبر « يكون » وعدم صدق الميسور  
عرفاً على فاقداً الركن مما لم يتعرض له الشيخ ( قدّه ) وان كان الحق مسا أفاده  
المصنف ( قدّه ) وضمير « لركنها » راجع الى الأجزاء .

(٧) بأن كان الفاقداً بعض مراتب الواجد ، فيكون الفاقداً ميسوراً عقلاً لاعرفاً  
لخفاء كيفية دخل المفقود في المركب على العرف الموجب لعدم حكمهم بكون

(\* ) يرد عليه : أن العقل مع نظره الدقي كيف يحكم بعدم قسح المفقود

## نعم<sup>١</sup> ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً

الفاقد ميسوراً عرفياً ، فيفترق الميسور العقلي عن العرفي حينئذ ، هذا .

(١) هذا استدراك على ما ذكره من كون الملاك في جريان قاعدة الميسور هو صدق الميسور العرفي على الباقي ، وغرضه : أن هذا الملاك مطرد في جميع الموارد الا فيما قسام الدليل على خروج الميسور العرفي عن حيز هذه القاعدة وعدم جريانها فيه مع كونه ميسوراً عرفياً ، أو قام الدليل على جريان القاعدة فيما ليس بميسور عرفاً .

وبالجملة : الضابط المزبور وهو اعتبار كون الميسور عرفياً متبع الا مع قيام الدليل شرعاً على الحاق غير الميسور العرفي بالميسور العرفي في جريان قاعدة الميسور فيه كصلاة الغرقى مثلاً ، فانها ليست بنظر العرف ميسور الصلاة ، لكن دل الدليل على أنها ميسورها اما تخطئة للعرف ، لعدم اطلاعه على وفاء الفاقد في حال التعذر بجميع مصلحة الواجد أو معظمها ، اذ مع اطلاعه على ذلك لعدده كالشرع ميسوراً ، واما تشريكاً للميسور وتوسعة له في الحكم مع عدم كونه ميسوراً حقيقة .

في صدق الميسور على فاقده ، ولا يحكم العرف مع نظره المسامحي بذلك ، مع وضوح أن الامر بالعكس ، فان العرف يحكم في بعض الموارد بميسورية الفاقد ولا يحكم بها العقل . نعم يتفقان في الحكم بميسورية الفاقد فيما اذا كان المفقود من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب كذلك ، ضرورة عدم جزئية المفقود حينئذ للمركب أصلاً ، لاجزأ مقوماً ولاغيره ، بل هو اجنبي عن أجزاء المركب ، وانما جعل المركب ظرفاً لمشروعيته . بل الحق منع صدق الميسور حينئذ على الباقي ، لانه نفس المركب ، لا جزؤه الميسور حتى تجري فيه قاعدة الميسور ، اذ الدليل المثبت لحكمه هو نفس الدليل الاولي لا الثانوي كالقاعدة .

بتخطئته<sup>(١)</sup> للعرف ، وأن<sup>(٢)</sup> عدم العدكان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد من قيامه في هذا الحال<sup>(٣)</sup> بتمام ما قام عليه الواجد أو بمعظمه في غير الحال<sup>(٤)</sup>

أو مع قيام الدليل على اخراج الميسور العرفي عن حيز قاعدته ، اما تخصيصاً لعموم القاعدة على حسدو تخصيص سائر القواعد العامة ، واما تخطئة للعرف في عدمه الفاقد ميسوراً ، لعدم قيامه بشيء من مصلحة الواجد ، كأمر الشارع بالتيمم لمن لا يتمكن من غسل عضو من أعضاء الوضوء ، فان صدق ميسور الوضوء عرفاً على غسل سائر الاعضاء وان كان مسلماً ، لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي وأمر بالتيمم الذي هو بدل الوضوء .

وبالجملة : فنظر العرف في تمييز الميسور متبع ما لم يقم دليل شرعاً على الادراج أو الاخراج .

ومع الشك في صدق الميسور عرفاً على الفاقد وعدم دليل خاص على حكمه الحاقاً أو اخراجاً لا يرجع الى قاعدة الميسور ، لكونه تشبهاً بالدليل لاحراز موضوعه ، بل يرجع الى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته ، والا فالى البراءة العقلية كما عليه المصنف ، أو النقلية كما عليه الشيخ ، وقد عرفت هناك أن الحق وجوب الباقي ، وجريان البراءتين في نفس المتعذر جزءاً أو شرطاً .

(١) أي : بتخطئة الشرع للعرف ، وضمير « به » راجع الى الميسور عرفاً .

(٢) معطوف على « تخطئة » ومفسر له .

(٣) أي : حال التعذر ، و « من » مفسر له « ما » الموصول ، وضمير « قيامه »

راجع الى « الفاقد » .

(٤) أي : في غير حال التعذر ، وهو متعلق بـ « قام » ، و « بمعظمه » معطوف



والا<sup>١</sup> عد أنه ميسوره ، كما<sup>٢</sup> ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك أي للتخطئة . وأنه<sup>٣</sup> لا يقوم بشيء من ذلك<sup>٤</sup> .  
وبالجملة : ما لم يكن دليل على الاخراج أو اللاحق كان

على « بتمام » والمراد بتمام ما قام عليه الواجد أو معظمه هو الملاك الداعي الى تشريع الامر بالكل ، وضمير « بمعظمه » راجع الى « ما » الموصول المراد به الملاك .

(١) أي : وان اطلع العرف على قيام الفاقد بتمام مصلحة الواجد أو معظمها لعد الفاقد ميسوراً للواجد ، وضمير « أنه » راجع الى الفاقد ، وضمير « ميسوره » الى الواجد .

(٢) هذا معادل لقوله : « ربما يلحق به شرعاً » يعني : كما ربما يلحق شرعاً غير الميسور العرفي بالعرفي ، كذلك يخرج الميسور العرفي عن حيز قاعدة الميسور لتخطئة الشرع للعرف في عد الفاقد هنا ميسوراً ، وذلك لعدم قياسه بشيء من مصلحة الواجد ، فلا يكون الفاقد حينئذ ميسوراً له .

والحاصل : أن الميزان في تشخيص الميسور هو العرف ، الا أن يسقطه الشارع بأن يخطئه في تشخيصه نفياً أو اثباتاً ، فيخرجه عن الميسور الذي يكون من صغريات قاعدة الميسور ، أو يلحقه بصغرياتها مع عدم كونه ميسوراً عرفياً ، فان المعول عليه حينئذ هو هذا الدليل لا العرف . ومع شك العرف في صدق الميسور على الفاقد وعدم نهوض دليل على حكمه يرجع الى ما تقدم قبيل هذا من قولنا : « بل يرجع الى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته والا ... الخ » .

(٣) معطوف على « تخطئة » ومفسر لها ، وضميره راجع الى « ميسور » .

(٤) أي : الملاك الداعي الى التشريع بحيث لو اطلع العرف على ذلك لاعترف

المرجع هو الاطلاق<sup>(١)</sup> ويستكشف منه<sup>(٢)</sup> أن الباقي قائم بما يكون  
المأمور به<sup>(٣)</sup> قائماً بتمامه (\*) أو<sup>(٤)</sup> بمقدار يوجب ايجابه في الواجب

بخطائه في عد الفاقد ميسوراً .

(١) أي : اطلاق دليل قاعدة الميسور ، لما مر من أن المدار في تشخيص  
الميسور نظر العرف، فهو الحجة ما لم يتصرف الشارع فيه نفيًا أو اثباتاً على التفصيل  
المتقدم . نعم مع شك العرف في تشخيص الميسور لا يرجع الى القاعدة ، بل  
يرجع الى استصحاب وجوب الباقي أو غيره على ما تقدم .

(٢) أي : يستكشف من الاطلاق أن الباقي وهو الفاقد قائم بتمام ملاك الواجد  
أو بمقدار يوجب ايجاب الباقي في الواجب واستجابته في المستحب ، لكن هذا  
الاستكشاف مبني على لحاظ الملاك في كون الفاقد ميسوراً . وأما بناء على لحاظ  
نفس أجزاء المركب في ذلك مع الغض عن ملاك الواجد فلا يستكشف منه ذلك .  
(٣) أي : الواجد ، و « قائماً » خبر « يكون » وضمير « بتمامه » راجع الى « ما »  
الموصول المراد به الملاك .

(٤) معطوف على « بما » يعني : ويستكشف من الاطلاق أن الباقي قائم بمقدار  
من الملاك يوجب ايجاب الباقي . . . الخ .

(\*) الاولى ان يقال : « أن الباقي قائم بتمام ما يكون المأمور به قائماً به ،  
أو بمقدار منه يوجب . . . الخ » وذلك لان الغرض قيام الفاقد بتمام ملاك الواجد  
أو بعضه . والعبارة توهم خلافة ، وهو قيام المأمور به الواجد بتمام الملاك ، أو  
مقدار منه ، لانه يتوهم في بادىء النظر عطف « بمقدار » على « بتمامه » وكلاهما  
معمولاً « قائماً » وهو خبر « يكون » فعليه يكون القائم بتمام الملاك أو مقدار منه  
هو المأمور به الواجد لا الباقي الفاقد ، وهو خلاف المقصود كما هو واضح .

واستحبابه في المستحب ، واذا قام دليل على أحدهما <sup>(١)</sup> فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الاول <sup>(٢)</sup> وتشاركاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع <sup>(٣)</sup> في الثاني <sup>(٤)</sup> فافهم <sup>(٥)</sup> ( \* ) .

(١) أي: الاخراج واللاحق، فيخرج بدليل الاخراج أو يدرج بدليل اللاحق.  
(٢) وهو الاخراج عن الميسور العرفي كصلاة فاقد الطهورين على المشهور، حيث انها مما يعد ميسوراً لصلاة واجد الطهورين ، لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي وأخرجه منه، اما تخطئة للعرف في تمييز الميسور، واما تخصيصاً لعموم قاعدة الميسور .

وان شئت فقل : ان الاخراج اما موضوعي ان كان تخطئة ، واما حكمي ان كان تخصيصاً .

(٣) كالتنزيلات الشرعية، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة في الحكم مع عدم تصرف في الموضوع .

(٤) وهو اللاحق ، والاولى اضافة التخطئة الى التشريك كما ذكرها في قوله: « نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف » فحق العبارة أن تكون هكذا : « وتشاركاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع ، أو تخطئة للعرف بالاندراج في الموضوع في الثاني » .

(٥) لعله اشارة الى : أن المعيار في صدق الميسور على الباقي ان كان هو قيامه

( \* ) وقد تلخص من جميع ما ذكرناه حول قاعدة الميسور أمور :  
الاول : أن الحق تمامية الاستدلال بالخبر الثاني والثالث على قاعدة الميسور.  
الثاني : أن مورد القاعدة هو المركب ذو الاجزاء دون الكلي الذي تعذر بعض أفرادها ، ودون الطبائع المتعددة التي تعذر بعضها، سواء كان المتعذر في المركب

بتمام الغرض القائم بالمأمور به الواحد، أو بمقدار يوجب التشريع كان ذلك مسقطاً لنظر العرف عن الاعتبار في تشخيص الميسور في الماهيات المخترعة الشرعية، ضرورة أن العرف لا يطلع غالباً أو دائماً على الملاكات حتى بقدر على تمييز ميسورها عن غيره، فاللازم حينئذ اناطة العمل بقاعدة الميسور بعمل الاصحاب في كل مورد بالخصوص، اذ المفروض عدم قدرة العرف على معرفة الميسور، فعملهم يكشف عن كون ذلك المورد ميسوراً، ومورداً للقاعدة . ولعل هذا صار منشأ لذهاب المشهور الى عدم العمل بها الا مع احراز عملهم بها، والامع البناء على اعتبار الميسور العرفي لا وجه للتوقف في العمل بها واناطته بعمل المشهور .

أو اشارة الى: أن تصرف الشارع بالادراج أو الاخراج ليس تخطئة للعرف في الموضوع ، بل هو اما تشريك واما تخصيص ، وكلاهما تصرف في الحكم . وعليه فيكون نظر العرف في تشخيص الميسور متبعاً الا فيما قام الدليل على التخصيص أو التشريك، فمع عدم قيام دليل عليهما يكون الميسور العرفي مجرى لقاعدة الميسور ، من دون توقف جريانها فيه على عمل الاصحاب ، اذ الملحوظ هو الميسور بالنظر الى أجزاء المأمور به ، لا الى ملاكه حتى يتوقف العمل بها على عملهم الكاشف عن كونه ميسوراً ملاكياً عند الاثمة عليهم الصلاة والسلام .

جزءاً من أجزائه أم مرتبة من مراتب بعض أجزائه كمرتبة من مراتب القيام أو الركوع كما يظهر من الشيخ الكبير كاشف الغطاء (قده) حيث انه جعل الايماء باليد ميسوراً للايماء بالرأس والعين للسجود على ما هو المنصوص ، فأوجب هو (قده) الايماء باليد لقاعدة الميسور . وما أفاده (ره) وان كان متيناً في نفسه ، الا أن في تطبيق القاعدة على المورد المذكور تأملاً ، حيث ان ميسور الايماء بالرأس والعين للسجود هو الايماء بأحدهما ، لا الايماء باليد .

وكيف كان فلا ينبغي الاشكال في جريان القاعدة في المرتبة النازلة من كل جزء من أجزاء المركب مع تعذر المرتبة العالية ، كعدم الاشكال في جريانها في تعذر جميع مراتب جزء من الاجزاء مع تيسر بعضها الاخر .

الثالث : أن قاعدة الميسور كغيرها من القواعد العامة الملقاة الى العرف في كون المتبع في تشخيص مفادها فهم العرف ، لأنهم المخاطبون بها ، اذ ليس للميسور حقيقة شرعية ، فلا بد في معرفة مفهومه من الرجوع اليهم . واناطة الميسور باشماله على معظم ملاك التام الذي لا سبيل للعرف الى معرفته دعوى بلابرهان ، فما عن المحقق النائيني وغيره بل المشهور من عدم حجية نظر العرف في تشخيص الميسور ، واناطة جريانها في كل مورد بعمل الاصحاب ، وكذا ما يظهر من المصنف من قيام الميسور بمعظم ملاك الواجد حيث قال : « وان عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد . . الخ » وقال أيضاً : « ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب . . الخ » لا يخلو من الغموض اذ مرجع ذلك الى تأسيس قاعدة كلية لا يجوز لغير المعصوم عليه الصلاة والسلام تطبيقها على موارد ، وهذا بمكان من الغرابة ، اذ لازم ذلك عدم جريان قاعدة الميسور في الماهيات المخترعة الشرعية مطلقاً ، وفي النوصليات التي لم يطع العرف على ملاكاتها كما لا يخفى .

الرابع : أن القاعدة تجري في كل ما يصدق عليه عرفاً ميسور المركب سواء كان حكمه الوجوب كالصلاة ، أم الحرمة كحلق اللحية ، وحرمة حلق الرأس على المحرم ، وحرمة تصوير ذوات الارواح ، فانه اذا جاز ارتكاب بعض متعلق الحرمة لاكرهه أو غيره لم يجز ارتكاب ما تيسر منه ، لقاعدة الميسور القاضية بعدم سقوط

الحرمة عن الميسور بسبب سقوطها عن المعسور، فجواز حلق طرفي اللحية أو مقدم الرأس لمرض أو غيره لا يسوغ حلق البعض الميسور منهما ، فلا يجوز حلق الباقي من الرأس واللحية، وكذا تصوير بعض ذي الروح . واذا شك العرف في صدقه على مورد ولم يكن دليل على حكمه يرجع فيه الى الاصل العملي .

الخامس : أن قاعدة الميسور من العمومات القابلة للتخصيص كصلاة فساقط الطهورين، والفاقة لركن ولومع الاتيان بجميع أجزائها، فانه مع صدق الميسور العرفي عليهما قطعاً قد خرجتا عن حيز قاعدة الميسور بالنص الخاص ، والتخطئة ان لم ترجع الى التخصيص الذي مرجعه الى الاخراج الحكمي لا يظهر لها معنى صحيح .

السادس : أن قاعدة الميسور من الادلة الاجتهادية المقدمة وروداً أو حكومة على الاصول العملية مطلقاً وان كانت تنزيلية كالاستصحاب ، وقاعدة الميسور متممة لدلالة أدلة أجزاء المركب وشرائطه حيث لا يكون لها دلالة على كيفية دخل الجزء أو الشرط من حيث الاطلاق والاشترط .

السابع : أن شأن القاعدة التوسعة في أفراد المأموره وجعل الفاقسد المجرء أو الشرط من مصاديقه ، وعليه فلو كان للمأمور به بدل اضطراري كالتييم الذي هو بدل طولي للغسل والوضوء ، وجرت قاعدة الميسور فيهما كالجبيري منهما لم يشرع التيمم حينئذ، لأنهما ببركة القاعدة صارا من مصاديق المبدل أعني به الغسل والوضوء ، ومن المعلوم أنه مع التمكن من المبدل لاتصل النوبة الى البدل الاضطراري الذي هو في طول المبدل .

وان شئت فقل: ان قاعدة الميسور حاكمة على أدله بدلية التيمم، لان القاعدة

بإثبات حكم الواجد للفاقد توجد فرداً للمبدل، ومن المعلوم أنه مع التمكن منه لا تنصل النوبة إلى البديل الذي موضوعه الاضطرار وعدم التمكن من المبدل، فما ذكره شيخنا الأعظم في الفرائد بقوله: « الثاني لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً كالتيميم ففي تقديمه على الناقص وجهان . . . الخ » من التردد في تقديم الناقص على البديل لا يخلو من الغموض، ضرورة أن الفرد الاضطراري لكونه فرداً للمبدل مقدم على البديل المترتب على العجز عن المبدل .

الثامن : جريان قاعدة الميسور في المستحبات كجربانها في الواجبات ، لما عرفت من دلالة « لا يسقط » في الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور عن موضوعيته للحكم الذي ثبت له قبل العسر ، من غير فرق بين كونه وجوباً وندباً ، ومعه لاجابة الى دعوى تنقيح المناط العرفي لاجراء القاعدة في المستحبات كما أفاده الشيخ (فده) بقوله : « الا أن يعلم جربانها في المستحبات بتنقيح المناط العرفي » .  
التاسع : الظاهر عدم اختصاص القاعدة بالعبادات ، فتجري في غيرها أيضاً كالوصايا والاقواف ، فاذا أوصى شخص بصرف ثلثه في استئجار أشخاص لقضاء صلوات عشر سنين مثلاً عنه ، أو وقف بستاناً أو دكاناً أو غيرها ما على أن تصرف أجرتها في اطعام عدد معين من الفقراء في كل ليلة من ليالي الجمعة ، ولم يف الثلث بما أوصى به ، وكذا عوائد الوقف بالموقوف عليه ، فان الظاهر مع الغرض عن دليل خاص في بعض الموارد جريان قاعدة الميسور فيها ، وصرف الثلث والوقف في المقدار الميسور ، وعدم جواز صرفهما في مطلق الوجوه البرية .

العاشر : مقتضى ما تقدم من جريان القاعدة في تعذر الشرط عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية ، وجربانها في الأحكام الوضعية أيضاً، فتجري في موانع الصلاة

كلبس الحرير للرجال وما لا يؤكل واللباس أو البدن المنتجس ، فانه مع العجز عن تطهير البدن أو اللباس أو الاضطرار الى لبس الحرير أو ما لا يؤكل تسقط هذه الامور عن المانعية ، لقاعدة الميسور وان لم يكن هناك دليل خاص على الحكم . وكذلك تجري القاعدة في مراتب المانع ، كما اذا تمكن من تخفيف النجاسة عن بدنه ، فانه يجب ذلك ، لانه ميسور مانعية النجاسة ، فلا يسقط بتعذر ازالة جميعها ، وكذلك سائر الموانع .

وكذا الحال في السببية ، فان سبب حل الحيوان وهو التذكية أمور ، فاذا تعذر بعضها كالاستقبال أو التسمية مثلاً جرت فيها قاعدة الميسور ، ومقتضاها عدم سقوط سببية ما عدا المعسور منها للتذكية . وكذا في سببية العقود لما يترتب عليها من الملكية أو غيرها . فانه لا مانع من جريان قاعدة الميسور فيها بعد تعذر بعض ما يعتبر في سببيتها كالعربية ، واثبات سببية ما عدا المعسور منها ، والمراد بالسببية هو الموضوعية ، فعقد البيع مثلاً سبب أي موضوع للحكم بالملكية أو غيرها ، وكذلك التذكية سبب للحل أي موضوع لحكم الشارع به ، وكذا سببية الحيابة واحياء الموات للملكية .

الحادي عشر : الظاهر من قوله عليه الصلاة والسلام : « ما لا يدرك كله » صدور العجز عن فعل تمام المركب لا عن اختيار ، فان عدم الادراك ظاهر في الفوت القهري لا مطلقاً ، فلا يشمل التفويت الاختياري كما هو الاظهر في « من أدرك الوقت » أيضاً ، فلا يشمل من أخر الصلاة عمداً الى أن بقي من الوقت مقدار ركعة . وعليه فمن كان متمكناً من الصلاة التامة خالية عن الموانع ولم يسأت بها بلاعذر حتى ابتلى بموانعها لا تجري القاعدة في الموانع ، بل المرجع الأدلة



الخاصة الواردة في تلك الموارد .

وقد ظهر مما ذكرناه من القيود المعتمدة في قاعدة الميسور - من كون موردها تعذر بعض أجزاء المركب ، وعدم كون التعذر بسوء الاختيار - عدم ورود اشكال تخصيص الاكثر عليه، بل في حاشية المصنف على الرسائل: « أن الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة الى الخارج كالقطرة من البحر » وذلك لخروج كثير من الموارد عن حيز القاعدة تخصصاً ، ولورود نصوص خاصة في جملة منها توافق القاعدة، ومن المعلوم عدم قرح تلك النصوص الخاصة في عموم القاعدة .

الثاني عشر: أنه قد ظهر من اختصاص القاعدة بالمركب ذي الاجزاء عدم جريانها في الواجبين المتزاحمين اللذين لا يقدر المكلف على الاتيان بهما معاً ، بأن يقال: ان الميسور منهما لا يستقط بالميسور، بل المرجح حينئذ في المتساويين العقل الحاكم بالتخير ، وباتيان الاهم منهما في غير المتكافئين ملاكاً .

ولنختم الكلام بالبحث عن سند الروايات التي استدلت بها على قاعدة الميسور، بعد أن كانت مرسله أرسلها ابن أبي جمهور الى النبي والولي صلوات الله عليهما بلا ذكر مأخذها من كتاب أو أصل ، ويمكن اثبات اعتبارها بأحد طريقين :

الاول : وهو الجاري على السنة المتأخرين من دعوى جبر ضعف الارسال بتحقيق الشهرة على العمل بها كما في الرسائل وشرح الميرزا الاشتياني وغيرهما، وقد نقل العلامة المتبوع الميرزا فتاح (ره) في عناوينه فروعاً كثيرة تزيد على خمسين استشهد بها على استناد الاصحاب الى هذه القاعدة وعملهم بها، قال (قده): « ومن جملة القواعد المتلقاة من الشرع الكثيرة الدوران المتشعبة الفروع قاعدة الميسور ولزوم الاتيان بالمستطاع، ويتمسك بها في لزوم تخفيف النجاسة كماً وكيفاً كالغسل

مرة وان لم يطهر ، وفي غسلات الولوغ ، ومنزوحات البثر ، وتباعد البالسوة ، وقيام غير التراب مقامه في التطهير ، ووضوء الاقطع ، والجيرة في أعداد غسلات الوضوء ، والمضمضة ، وغسل اليد ، والمباشرة في جميع ما تعتبر فيه ، وحكاية ما أمكن من الاذان ، والايان بسائر الدعوات المندوبة ، وأعداد مسحات الاستبراء وخرطاته ، وجلوس الحايض في مصلاها ، ومندوبات الاحتضار والموت ، والغسل بالقراح مع تعذر الخليط من سدر أو كافور ، ومن وراء الثياب ، وقيام غير الساتر مقامه ، والواحد مقام الثلاثة في الكفن ، وكفاية التكبيرات في صلاة الميت ، والممكن من الترييع للجنازة ، وطاب الماء وان لم يكن غلوة أو غلوتين ، والمسح مقام الغسل ، وظهر اليد موضع بطنها . . . الى أن قال : وفوات القيد من زمان أو مكان ، أو وصف أو حالة ذاتي أو عرضي قابل للتبدل أم لا ، ونظائر ذلك مما لا يخفى على المتتبع .

ولا ريب في أن استناد المشهور في العشرات من الفروع الى قاعدة الميسور مما يشرف الفقيه على القطع بصدور روايات الباب واعتبارها سنداً ودلالة .  
الا أن المتتبع في الاخبار يجد أن أكثر تلك الفروع منصوصة ، وليس مستند الحكم فيها هذه القاعدة ، ولولا مخافة التطويل لسردت عليك مقداراً منها . وبعضها أجنبني عن تعذر الجزء أو الشرط ، لكون المورد من الاستقلين ، وبعضها مستند الى قاعدة الاحتياط ، ولو بقي بعض الفروع التي يستند فيها الى القاعدة لم يكن كافياً لتحقق صغرى الجبر بالعمل .

مع أن دعوى استناد المشهور الى هذه القاعدة اجتهاد منه ( ره ) ، وهو ممنوع كما عرفت ، لعدم كفاية مجرد الموافقة بين الفتوى والرواية الضعيفة في

تحقق الجبر، لأنها أعم من الاستناد كما هو ظاهر. وعليه فاثبات اعتبار القاعدة بهذا الطريق غير تام .

الثاني : اخراج هذه الروايات عن الارسال واثبات سند لها ، ببيان : أنها وان رويت في الغوالي مرسله كسائر ما روي فيها، الا أن مؤلف الكتاب ذكر في مقدمته طرقاً سبعة لجميع ما رواه فيه ، وكلها تنتهي الى العلامة ( قده ) ومنه الى الائمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام، فتكون مسندة، قال في الفصل الاول من مقدمة كتابه : « في كيفية أسنادي وروايتي لجميع ما أنا ذاكراه من الاحاديث في هذا الكتاب ، ولي في ذلك طرق . . . » وقال بعد بيان الطريق السابع : « فهذه الطرق السبعة المذكورة لي جميعها تنتهي عن المشايخ المذكورين الى الشيخ جمال المحققين ثم منه ينتهي الطريق الى الائمة المعصومين الى رسول رب العالمين ... » . وقال : « فهذه الطرق وبما اشتمت عليه من الاسانيد المتصلة المعننة ، الصحيحة الاسناد المشهورة الرجال بالعدالة والعلم وصحة الفتوى وصدق اللهجة أروي جميع ما أرويه وأحكيه من أحاديث الرسول وأئمة الهدى عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، فجميع ما أنا ذاكراه في هذا الكتاب من الاحاديث النبوية والامامية طريقي في روايتها واسنادها وتصحيحها هذه الطرق المذكورة عن هؤلاء المشايخ المشهورين بالعلم والفضل والعدالة . . . » .

وعلى هذا فروايات كتاب الغوالي ليست مرسله، بل هي مسندة بفضل ما ذكره في أول الكتاب من مشيخته وطرقه لها ، فهي لا تقصر عن بعض مراسيل الصدوق التي حذف وسأطها عند بيان الرواية وذكرها في المشيخة، لخروج الرواية بذلك عن الارسال .

وراجعنا شرح سيدنا الجد - السيد الجزائري - أعلى الله مقامه على الكتاب المسمى بالجواهر العوالي فيما يرتبط بالمقام، وأفاد ما حاصله: أما مشايخه وأساتيده فهم الى فخر الدين موثقون بتوثيقه، لأنه أثنى على كل واحد منهم بما يناسب حاله، وحيث انه ثقة كما نص عليه جماعة من المتأخرين فتوثيقه لهم حجة أيضاً. ثم قال حول شبهة الارسال: «اننا تتبعنا ما تضمنه هذا الكتاب من الاخبار فحصل الاطلاع على أما كتبها التي انتزعتها منه مثل الاصول الاربعة وغيرها من كتب الصدوق وغيره من ثقات أصحابنا أهل الفقه والحديث» .

أقول : والامر كما أفاده (قده) فان كثيراً من تلك الروايات موجودة في الكتب الاربعة وغيرها ، فمن الممكن أن المؤلف ظفر بكتاب أو أصل معتبر ونقل بعض الاخبار منه. وقد نقل المحدث النوري<sup>(١)</sup> شطراً من كلام سيدنا الجد وأيد به مختاره في عد كتاب غوالي اللثالي من الكتب المعتمدة . وقد ارتضاه العلامة المجلسي أيضاً على ما حكاه السيد في مقدمة شرحه بعد أن كان راغباً عنه في أول الامر. هذا غاية ما يمكن بيانه بهذا الصدور .

لكن مع ذلك كله في النفس دغدغة تثبطني عن الركون الى ما أفيد ، وذلك فانه وان لم يكن وقوف ابن أبي جمهور على أصل حاو لروايات قاعدة الميسور واطلاعه عليه مستبعداً كما وقع لغيره ، بعد أن كان ذلك الاصل مختلفياً عن المتقدمين ، الا أن المانع من الالتزام به تصريح المؤلف بأن جميع ما يرويه ينتهي الى العلامة ، ومنه الى الاثمة عليهم السلام ، ومن المعلوم أن في طريق العلامة اليهم عليهم السلام أبواب الكتب الاربعة وغيرها من جوامع الاخبار كالصدوق

والمفيد والشيخ وغيرهم، فكيف لم يرو واحد منهم هذه الروايات الثلاث في كتابه،  
- مع كونها كما ادعاه الميرزا فتاح مستنداً ومدركاً لكثير من الاحكام الالزامية  
وغيرها - على حد نقل سائر الاخبار الصحاح والضعاف .

ودعوى امكان خفاء ذلك الاصل عليهم الى زمان ابن أبي جمهور تنافي تصريحه  
بأن ما يرويه معنعن السند الى المحمدين الثلاثة ثم الى الائمة عليهم السلام ،  
واحتمال اجازتهم لرواية أصل اختفى على المجيز كاد أن يلحق بالمحالات ، كما  
لا يخفى على من له معرفة بديدن الاصحاب في نقل الاخبار وتثبتهم ودقتهم فيه .  
وقد تحصل : أن اثبات اعتبار روايات قاعدة الميسور مشكل ، لا من ناحية  
جبر ارسالها بالعمل ، لما عرفت من عدم احرازه ، ولا من ناحية جعلها من الاخبار  
المسندة المعتبرة ، الا أن الموجب للبحث عن داليتها دعوى جمع شهرة العمل  
بها ، وحيث كان المدار في الحجية على الوثوق الشخصي بالصدور، فمن حصل له  
الاطمئنان به فهو، والا فيشكل الاستدلال بها، وان ذكر صاحب الجواهر ( قده )  
رواية الميسور في عداد الأدلة في عدة موارد كوضوء الاقطع وتعذر الخليل في  
غسل الميت وصلاة المتوسط في دارمغصوبة وغيرها ، الا أن النصوص الخاصة  
فيها مضافاً الى قاعدة الاشتغال تمنع عن الوثوق بتحقيق الجبر بالعمل .

تذنيب<sup>١</sup> : لا يخفى أنه اذا دار الامر بين جزئية شىء أو شرطية وبين مانعيته أو قاطعيته لكان من قبيل المتباينين ، ولا يكاد يكون من

### الدوران بين الجزئية والمانعية ونحوهما

(١) الغرض من عقده بيان حكم شىء دار أمره بين الجزئية والمانعية والقاطعية ، أو بين الشرطية والمانعية والقاطعية ، ولا بد قبل التعرض لحكمه من بيان صورته ، فنقول وبه نستعين : ان صور المسألة أربع :

الاولى : دوران شىء بين جزئيته ومانعيته كالاستعاذة بعد تكبيرة الاحرام ، لاحتمال كل من جزئيتها ومانعيته ، وكالسورة الثانية ، لاحتمال جزئيتها ومانعيته ، وكونها مبطلّة للصلاة بناء على مبطلية القران بين السورتين .

الثانية: دورانه بين جزئيته وقاطعيته، كما اذا فرض أن الاستعاذة ان لم تكن جزءاً كانت من القواطع المبطلّة للصلاة وان وقعت بين الأجزاء ، لافي نفس الأجزاء ، وهذا هو الفارق بين القاطع وبين المانع الذي تختص مبطليته بما اذا وقع في نفس الأجزاء ، ويعبر عن بعض الموانع بالقاطع ، لكونه قاطعاً للهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة على ما قيل .

الدوران بين المحذورين<sup>(١)</sup> ( ٥ ) ،

الثالثة : دورانه يسن الشرعية والمانعية ، كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة ،  
للقول بوجوبه أي شرطيته والقول بمبطليته .  
الرابعة : دورانه يسن الشرعية والقاطعية ، كهذا المثال اذا فرض أن القائل  
بمبطليته يذهب الى قاطعيته .

اذا عرفت صور الدوران ، فاعلم : أن المصنف (قده) بنى على جريان حكم  
المتباينين فيها ، حيث انه لا جامع بين المشروط بشيء والمشروط بشرط لا ،  
فلا يمكن الاتيان بهما معاً ، مثلاً اذا كان الجهر بالقراءة واجباً كانت الاجزاء مشروطة  
بوجوده ، واذا كان الاخفات واجباً والاجهارة مبطلا كانت الاجزاء مشروطة بعدم  
الجهر ، ولا جامع بين الوجود والعدم ، فلا يمكن الاتيان بالطبيعة المأمور بها في  
واقعة واحدة الا بأحدهما ، ويمكن الاحتياط باتيانها مع كليهما في واقعتين . وهذا  
هو ضابط المتباينين ، فلا يكون المقام من قبيل دوران الامر بين المحذورين حتى  
يكون الحكم فيه التخيير كما ذهب اليه شيخنا الاعظم (قده) بتقريب : أنه على تقدير  
جزئيته أو شرطيته يجب الاتيان به ، وعلى فرض المانعية أو القاطعية يحرم الاتيان  
به ، فيدور أمره بين الوجوب والحرمة ، وهذا هو الدوران بين المحذورين .

(١) هذا اشارة الى ما أفاده الشيخ (قده) من اندراج المقام في الدوران بين  
المحذورين ، لاجرائه البراءة فيما اذا دار أمره بين الجزئية والمانعية ، أو الشرعية  
والقاطعية ، بناء على عدم حرمة المخالفة القطعية غير العملية كما في دوران الامر

( \* ) كما لا يكاد يكون من صغريات الاقل والاكثر ، كما يظهر أيضاً من  
كلمات شيخنا الاعظم ( قده ) بتقريب : أن المتيقن وجوبه ذوات الاجزاء ، والشك  
انما يكون في اعتبار شيء زائد عليها ، ومقتضى الاصل عدمه . وذلك لما تقدم من  
دخول هذا الزائد قطعاً ، غاية الامر أنه لا يعلم كيفية دخله في المركب من حيث

لا مكان الاحتياط<sup>١</sup> باتيان العمل مرتين مع ذلك

بين المحذورين على ما صرح هو (قده) بذلك في العلم الاجمالي من مباحث القطع ، والمخالفة للالتزامية المترتبة على الاصل الجاري في الطرفين لا محذور فيها، لعدم وجوبها عنده، فلا محالة يكون الحكم في دوران الامر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل والترك .

(١) هذا دفع توهم كون المقام من الدوران بين المحذورين . توضيح هذا الدفع : أن ضابط الدوران بين المحذورين - وهو احتمال الموافقة والمخالفة في كل من الفعل والترك وعدم امكان الموافقة القطعية كما في المرأة المحلوف على مباشرتها أو تركها في وقت خاص ، حيث ان في كل من فعل المباشرة وتركها احتمال الموافقة والمخالفة - لا ينطبق على المقام ، لامكان الموافقة القطعية فيه بتكرار العمل بأن يؤتى بالصلاة تارة مع الجهر بالقراءة وأخرى بدونه، مع عدم وجود احتمال المخالفة مع كل من الفعل والترك الناشئين عن احتمال المطلوبية . غاية الامر أن ما لا ينطبق عليه الواجب يقع لغواً واقعاً مع صدوره لغرض عقلائي وهو القطع بامثال أمر الشارع .

والحاصل : أنه مع العلم الاجمالي بالتكليف وامكان الامتثال القطعي ولو بالاحتياط المستلزم لتكرار العمل لا يحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك ، ولا يرخص في ترك الاطاعة .

الجزئية أو الشرطية أو غيرها ، فيعلم اجمالاً بمطلوبية الطبيعة في ضمن أحد الخاصين ، ومن المعلوم مباينة أحدهما للآخر ، كالصلاة المقيدة بالحرم الشريف أو الجامع ، فان كلا منهما مباينة للآخرى .

وبالجملة : فالمقام أجنبي عن باب الاقل والاكثر ، فليس من موارد جريان أصالة البراءة وان قلنا بها في الاقل والاكثر كما هو الصحيح .



الشيء<sup>١</sup> مرة وبدونه أخرى كما هو أوضح من أن يخفى (•).

(١) أي : الشيء الذي دار أمره بين الجزئية والمانعية والقاطعية ، أو بين

الشرطية والمانعية والقاطعية ، وضمير « بدونه » راجع الى « ذلك الشيء » .

( \* ) لم يظهر لهذه العبارة الدائرة في الالسن والكتب معنسى صحيح ،

اذ لا بد في المفضل عليه من وجود المبدئ فيه كـ « زيد أعلم من عمرو » فلو لم يكن

عمرو عالماً لم يصح هذا الكلام ، ومن المعلوم أنه ليس في الخفاء وضوح حتى

يقال : ان المطلب الكذائي أوضح منه ، فالصحيح أن يقال في أمثال هذا المقام :

أوضح من الواضحات ، أو : أوضح من كل واضح .

## خاتمة في شرائط الاصول<sup>١</sup>

أما الاحتياط<sup>٢</sup> فلا يعتبر في حسنه شييء أصلا ( • ) بل يحسن

---

### شرائط الاصول العملية

- (١) وهي الاحتياط والبراءة بقسميها وأصالة التخيير .
- (٢) الذي موضوعه احتمال الحكم الواقعي، وفائدته المترتبة عليه هي الاحراز العملي للواقع على تقدير ثبوته ، لكن شيخنا الاعظم ( قدّه ) جعل هذا الاحراز العملي موضوع الاحتياط، حيث قال: « ويكفي في موضوعه - أي الاحتياط - احراز الواقع المشكوك فيه به » فتدبر .

( \* ) الا اذا احتمل اداء الاحتياط بدون الفحص الى ترك واجب أهم ، كما اذا صرف مائه في الوضوء مع احتمال وجوب صرفه فيما هو أهم من الوضوء فانه يجب عليه الفحص لثلايفوت عنه الواجب الاهم بتقصيره ، كما يجب الفحص في البراءة . ومجرد كون الاحتياط انقياداً الى المولى لا يجوز ترك الفحص ، ولا يرفع قبح تفويت الواجب عقلا .

وبالجملة : لما كان حسن الاحتياط عقلا لكونه محرزاً للواقع على فرض

ثبوته فلا بد من اعتبار عدم مزاحمته لما يوجب قبحه .

على كل حال<sup>(١)</sup>، الا<sup>(٢)</sup> اذا كان موجباً لاختلال النظام (\*) ولا تفاوت

(١) أي: سواء أقامت حجة غير علمية على خلافه أم لا، وسواء أكان احتمال الحكم الواقعي قوياً أم ضعيفاً، وسواء أكان قبل الفحص أم بعده... إلى غير ذلك من الصور، وسواء أكان الاحتياط حقيقياً أم اضافياً كالأخذ بأحد القولين أو الأقوال في المسائل الفرعية.

(٢) هذا استثناء عن حسن الاحتياط، وغرضه: أنه لا يعتبر في حسن الاحتياط شياً إلا عدم كونه موجباً لاختلال النظام، فالاحتياط الذي ينجرّ إلى ذلك لا حسن فيه، وظاهر كلام الشيخ هنا عدم اعتبار شياً في حسنه حتى عدم اختلال النظام. وكيف كان فقوله: «الا اذا» ظاهر في كون الاختلال رافعاً لحسن الاحتياط لأنفسه المحرز للواقع، لظهور السلب في القضايا السالبة في رجوعه إلى المحمول لا للموضوع، فالاحتياط المخل بالنظام محرز للواقع، لكنه ليس بحسن لاختلاله بالنظام.

وان كان من المحتمل رجوع الاستثناء إلى الموضوع بأن يقال: ان حقيقة الاحتياط هي احراز الواقع عملاً مع عدم مزاحمة جهة مقبحة له عقلاً، ومع وجود المزاحم يتنفي موضوع الاحتياط، فتكون السالبة بانتفاء الموضوع. لكن هذا الاحتمال ضعيف جداً، لأن حقيقة الاحتياط هي الاحاطة بالواقع، وحسنه أو قبحه أحياناً لعارض خارج عن هويته، وظهور قوله: «الا اذا كان موجباً لاختلال النظام» في نفي هذا الاحتمال ورجوع السلب إلى المحمول مما لا مجال لانكاره، لان معناه: الا اذا كان الاحتياط موجباً لاختلال النظام، فالاختلال الراجع لحسنه

(\*) أو لحصول الوسوسة الشيطانية، فان كان الاحتياط معرضاً لها أعادنا

الله وجميع اخواننا المؤمنين منها خرج عن الحسن إلى القبح، لكونه حينئذ تعويداً للخبيث واطاعة له، وقد نهى في النصوص عنهما.

فيه <sup>(١)</sup> بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو <sup>(٢)</sup> كان موجباً للتكرار فيها .

وتوهم <sup>(٣)</sup> كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة فاسد<sup>(٤)</sup> ، لوضوح أن التكرار ربما يكون

مرتب على وجود الاحتياط، لا رافع لحقيقته ، فان الحسن والقبح من المحمولات المترتبة على وجود شيء .

(١) أي : حسن الاحتياط ، وهذا اشارة الى الخلاف في حسنه في العبادات كما نسب الى جمع من الفقهاء تبعاً للمتكلمين ، بزعم : أن الاحتياط فيها مخل بقصد الوجه المعتبر في العبادة ، وعلى هذا بنوا بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد مع التمكن منهما .

(٢) كلمة « لو » وصلية ، وبيان لوجه الاطلاق و اشارة الى خلاف آخر ، وهو أن الاحتياط يحسن ان لم يكن مستلزماً لتكرار العبادة ، والا فلاحسن فيها ، لما سيشير اليه وتقدم أيضاً في الجزء الرابع في سابع الامور المتعلقة بمباحث القطع ، وقد نسب انكار حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة الى صاحب الحدائق ، وضمير « فيها » راجع الى العبادات .

(٣) هذا أحد الوجوه التي نوقش بها في حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة ، ومحصله : أن التكرار عبث لا يترتب عليه غرض عقلائي ، ولعب بأمر المولى ، وهو ينافي قصد القربة أي امتثال أمره المعتبر في العبادة . وعليه فمع التكرار لا يحصل ما هو قوام العبادة من قصد القربة ، وهذا الوجه يوجب امتناع الاحتياط في العبادات ، وضمير « هو » راجع الى التكرار .

(٤) خبر « وتوهم » ودفع له بوجهين : أحدهما : ما أشار اليه بقوله : « لوضوح »

## بداع صحيح عقلائي (٥) .

وحاصله : أن التكرار ليس لازماً مساوياً للعبثية المنافية لقصد الامتثال ، لا مكان نشوه عن غرض عقلائي ، كما اذا كان التكرار موجباً لتعوده على العبادة أو دافعاً لضرر عدو عن نفسه اذا استحيى العدو من الاضرار به ما دام مصلياً ، أو كان الفحص والسؤال سبباً للذل والمهانة ، أو غير ذلك من الأغراض العقلائية الموجبة لتكرار العبادة المخرجة له عن العبثية المنافية لقصد الامتثال المعبر في العبادة .

وبالجملة : فالعبثية لا تصلح لأن تكون مانعة عن حسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة ، لكونها أخص من المدعى كما لا يخفى .

ثانيهما : ما أشار اليه بقوله : « مع أنه لو لم يكن » ومحصله : أن مناط القرية المعتبرة في العبادة هو اتيان الفعل بداعي أمر المولى ، بحيث لا يكون له داع سواه ، فلو أتى بهذا الداعي فقد أدى وظيفته وان لم يكن التكرار ناشئاً من غرض عقلائي وكان لعباً في كيفية الامتثال ، لكنه لا ينافي قصد الاطاعة ، حيث ان حقيقتها كما عرفت هي الانبعاث الى الفعل عن بعث المولى ، وتحركه عن تحريكه ، والمفروض تحققها .

( \* ) يمكن أن يريد منكر حسن الاحتياط المستلزم للتكرار عبثية هذا الاحتياط بنظر العقل مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي ، وأن الاحتياط ليس امتثالا عقلا ، والغرض العقلائي من التكرار لا يسوغه ولا يدرجه تحت عنوان الاطاعة أصلاً . وعليه فلا يندفع الاشكال بوجود الغرض العقلائي من التكرار كما يقول به من يلتزم بترتب مراتب الاطاعة وطوليتها كما لا يخفى .

مضافاً الى : أن ذلك الغرض العقلائي الراجح أو المباح ان كان مانعاً عن استقلال القرية في الداعوية ، فالظاهر بطلان العبادة ، فلا بد من تقييد ذلك الغرض العقلائي بعدم اسقاطه للقرية عن استقلالها في الداعوية حتى لا يندرج في الضميمة

مع (\*) أنه لو لم يكن بهذا الداعي<sup>(١)</sup> وكان أصل اتيانه بداعي أمر مولاه بلا داع له سواء<sup>(٢)</sup> لما<sup>(٣)</sup> ينافي قصد الامتثال وان كان لاعباً في كيفية امتثاله<sup>(٤)</sup> ( . . ) فافهم .

(١) أي : داع صحيح عقلائي ، وضمير « أنه » راجع الى « التكرار » ويمكن أن يكون للشأن .

(٢) أي : سوى أمر مولاه ، وضمير « مولاه ، له » راجعان الى المكلف المفهوم من الكلام ، وضمير « اتيانه » الى الفعل المستفاد من العبارة .

(٣) جواب « لو » يعني : لو كان أصل الايتان بداعي أمر المولى لم يكن التكرار غير الناشئ عن غرض عقلائي منافياً لقصد الامتثال وقادحاً في حسن الاحتياط المستلزم للتكرار ، اذ اللعب انما هو في كيفية الاطاعة لا في نفسها ، اذ المفروض كون الايتان بالمحتملات ناشئاً من أمر المولى .

(٤) لعله اشارة الى صحة هذا الجواب ، فانه لا يلزم اللعب في كيفية الامتثال

المانعة عن كون داعي القربة صالحاً للاستقلال في البعث الى العبادة .

الا أن يقال : ان هذه الضميمة ليست في عرض قصد القربة ، بل في طولها حيث ان الداعي الى الاطاعة هو الامر فقط ، والانبعاث يكون عن البعث مجرداً عن كل ضميمة ، والضميمة انما تقع في كيفية الاطاعة ، وهي متأخرة عن نفس الاطاعة ، فليتأمل .

(\*) لا يخفى أن الترتيب الطبيعي يقتضي تقديم هذا الجواب على الاول ، بأن يقال : « فاسد أولاً بعدم منافاة التكرار لقصد الامتثال ، وثانياً : بإمكان نشو التكرار عن غرض عقلائي على تقدير منافاته له » .

(\*) (\*) كيفية الامتثال هي فعل المحتملات التي يحرزها الواقع ، فلو فرض كونها لاعباً امتنع انطباق الأمور به علي أحسد المحتملات حتي يتحقق الامتثال

أيضاً ، حيث ان كل عمل ناش عن داعي الامر المحتمل ، ومن المعلوم أن انبعث العمل عن الامر المحتمل انقياد ، وهو حسن عقلا ، فكيف ينطبق عليه عنوان اللعب الذي هو داع شيطاني المضاد لعنوان الانقياد الذي هو داع رحماني ؟  
ومنه يظهر : عدم اللعب في الجمع بين المحتملات أيضاً ، بداهة أن الجمع أيضاً يكون ناشئاً عن داع الهي ، وهو اطاعة أمره . ولا في تحصيل اليقين بامثال أمر المولى ، ببيان : أن تحصيل اليقين بالامثال ان كان باتيان الأمور به المعلوم تفصيلا انطباقه على المأني به فللعب ، وان كان بالجمع بين المحتملات وترك تعيينه ، فهو لعب في كيفية تحصيله ، وذلك لأن اللعب في اختيار كيفية تحصيل اليقين مع نشوه عن الغرض العقلاني غير متصور ، والاغراض العقلانية كثيرة :

منها : امتداد زمان اشتغاله بالانقياد للمولى الذي هو من مظاهر العبودية .  
ومنها : توقف تحصيل العلم التفصيلي بالأمور به على بذل مال ، أو ذل سؤال ، أو تقية ، أو غير ذلك . ويمكن أن يكون « فافهم » اشارة الى مطالب آخر تظهر للمتأمل بالتأمل ، فتأمل .

الموجب لسقوط الامر بالعبادة .

والحاصل : أن اللعب يصدق على فعل كل محتمل ، وهو مانع عن تحقق الامثال به . ودفع هذه الشبهة منحصر بانكار صدق اللعب على ما يصدق عليه الانقياد والتحرك عن تحريك المولى ، كما أن الكلام في قدح نفس التكرار من حيث هو في حسن الاحتياط ، لا القدح من جهة أخرى مقارنة للتكرار أحياناً متوقفة على القصد ، فان اتصاف المحتملات باللعب منوط بقصده ، ولا يتحقق ذلك مع نشو فعل تلك المحتملات عن أمر المولى . نعم ان كان الاتصاف بها قهرياً اتجه صدق اللعب عليها ، لكنه محل التأمل .

بل <sup>١</sup>) يحسن أيضاً فيما قامت الحججة <sup>٢</sup>) (\*) على البراءة من

(١) معطوف على « بل يحسن على كل حال » يعني : كما أن الاحتياط يحسن في موارد عدم قيام الحججة على نفي التكليف كالشبهات البدوية الوجوبية أو التحريمية الناشئة عن فقد الدليل على التكليف، كذلك يحسن في موارد قيام الحججة على عدم التكليف، كنهوض أمانة معتبرة على جواز شرب التتن ، أو عدم وجوب السورة في الصلاة مع العلم بعدم مانعتها .

(٢) أي : الحججة غير العلمية ، بقرينة قوله (قده) : « فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته » فان فرض الثبوت واحتماله انما يكون في الحججة غير العلمية. مضافاً الى : أنه لا معنى للاحتياط مع العلم بالواقع .  
وبالجملة : المقصود حسن الاحتياط في موارد قيام الامارة غير العلمية على عدم التكليف .

(\*) لا فرق في حسن الاحتياط مع الحججة على نفي التكليف بين كون الحججة النافية له أصلاً عملياً كالبراءة ودليلاً اجتهادياً كالامارة، اذ موضوع الاحتياط وهو احتمال ثبوت التكليف واقعاً متحقق في كلا الفرضين .  
ثم انه ان لم يلزم التكرار من العمل بالاحتياط مع الحججة النافية للتكليف فلا اشكال ، كما اذا قام الدليل على عدم وجوب السورة في الصلاة ، فان الاحتياط باتيان السورة فيها لا يتوقف على تكرار الصلاة، بل يأتي بها مرة واحدة مع السورة وان لزم من الاحتياط تكرار العمل كما اذا قامت الحججة على وجوب صلاة الجمعة، حيث ان الاحتياط مع رعاية هذه الحججة يتوقف على فعل الصلاة مرتين احدهما أربع ركعات ، واثانيتها ركعتان وخطبتان، فهل يجب عليه تقديم ما يقتضيه الحججة أولاً ثم الاتيان بخلافه لاحراز الواقع، أم يتخير في تقديم أيهما شاء؟ قيل بالاول، لان في تقديمه عملاً بالوظيفة، وبعده احتياط بفعل ما يكون على خلاف ما تقتضيه الحججة



## التكليف لثلاً<sup>(١)</sup> يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة

(١) تعليل لحسن الاحتياط في موارد قيام الحججة على عدم التكليف، وحاصله: أن موضوع الاحتياط وهو احتمال ثبوت الحكم واقعاً مع قيام الحججة غير العلمية على عدم التكليف موجود، لاحتمال خطائها، كاحتمال وجود الحكم مع خلو الواقعة

كصلاة الظهر في المثال، فلوقدمها على صلاة الجمعة اندرج في الامتثال الاحتمالي مع التمكن من التفصيلي، حيث ان معنى حججة الامارة الغاء احتمال الخلاف، وعدم الاعتناء به، والتقديم اعتناء به.

لكن فيه أولاً: أن معنى الغاء احتمال الخلاف ليس الغاء مطلقاً بنحو يرفع حسن الاحتياط حتى لايجوز اعتناؤه بنحو الرجاء واحتمال المطلوبة، بل معناه الغاؤه في قبال اعتباره بنحو الوظيفة، كما في اعتبار ما يقتضيه الامارة، فاحتمال خلاف الامارة لا يراعى بنحو الوظيفة، وأما رعايته بنحو الرجاء وادراك الواقع فلا بأس بها، ولا تقتضي حججة الامارة نفيها.

وثانياً: أن الامتثال الاحتمالي انما يكون فيما اذا كان بانياً على الاكتفاء بأحد المحتملين أو المتحتملات، وأما اذا كان بانياً على الاتيان بالجميع فلا يصدق عليه الاطاعة الاحتمالية، بل يصدق عليه الاحتياط.

وثالثاً: أن العمل بالامارة غير العلمية اطاعة ظنية، فلو صدق الاطاعة الظنية على تقديم العمل بمقتضى الامارة، فاللازم تقديم العمل بخلاف مقتضاها، أو تقديم العمل بمقتضاها بانياً على الاحتياط، لاعلى الاتيان به من باب حججة الامارة حتى لا يلزم تقديم الامتثال الظني على الاحتياطي.

وبالجملة: فالحق عدم لزوم العمل ابتداء بمؤدى الامارة ثم رعاية الواقع، بل المكلف مخير في تقديم أيهما شاء. نعم الاولى الابتداء بالعمل بما تقتضيه الحججة مراعاة لثأنها، ثم رعاية الواقع باتيان خلاف مقتضاها.

وفوت<sup>١</sup> المصلحة .

وأما البراءة العقلية<sup>٢</sup> فلا يجوز اجزاؤها الا بعد الفحص والياس

عن الدليل على حكمها نفيًا واثباتًا، اذ ملاك حسنه عقلا وهو الانقياد في كلتا صورتين حاصل ، بدهاة احتمال ثبوت الحكم مع قيام الحجة على عدمه ، فلا مانع من الاحتياط بقراءة السورة مثلا في الصلاة مع قيام الدليل غير العلمي على عدم جزئيتها لها ، وترك شرب التتن مع نهوض أمانة معتبرة على عدم حرمة .

والحاصل : أنه يحسن الاحتياط لثلا يقع في مفسدة مخالفة الحكم الواقعي على فرض ثبوته .

١) معطوف على « المفسدة » و« من » بيان لـ « ما » وضميرا « مخالفته ، ثبوته » راجعان الى « التكليف » يعني : لثلا يقع المكلف في المفسدة التي تكون في مخالفة التكليف على تقدير ثبوته ، هذا .

ولكن شيخنا الاعظم ( قد ه ) علل حسن الاحتياط مع قيام الحجة على عدم التكليف بقوله : « لعموم أدلة رجحان الاحتياط ، غاية الامر عدم وجوب الاحتياط » ولعل هذا أولى من تعليل المصنف ( قد ه ) له بقوله : « لثلا يقع » لأن الاحتياط من طرق اطاعة أحكام الشارع ، وأدلة حسنه ناظرة الى كونه حافظاً للأحكام وان كان حافظاً لملاكانها أيضاً ، لكن المطلوب أولاً من الاحتياط هو الاول ، حيث ان اللازم علينا مراعاة الاحكام دون ملاكانها ، مع أن كفاية قصد جلب المصلحة أودفع المفسدة في تحقق الانقياد الى المولى لا تخلو من بحث .

اشتراط البراءة بالفحص

٢) التي هي قبج العقاب بلا بيان ، فجواز اجرائها في الشبهات الحكمية دون الموضوعية التي سيأتي البحث فيها منوط بتحقق موضوعها أعني عدم البيان على

عن الظفر بالحجة على التكليف ، لما مرت الاشارة اليه <sup>١</sup> من <sup>٢</sup> )  
عدم استقلال العقل بها الا بعدهما .

الحكم ، واحراز عدم البيان أعني الحجة منوط بالفحص ، وبدونه لا يحكم العقل  
بقبح المؤاخذة، اذ لا بد في حكمه به من احراز موضوعه، ولا يحرز ذلك الا بالفحص  
الموجب لوصول الحجة المنصوبة من الشارع على الحكم، أو اليأس من الوصول  
اليها .

وعليه فلا يستقل العقل بقبح المؤاخذة قبل الفحص ، سواء أكان نفس احتمال  
التكليف منجزاً عند العقلاء، أم كان احتمال وجود الحجة واقعاً، أم الحجة الواصلة  
الى المكلف - لولا تقصير المكلف بترك الفحص - موجباً لتوقف العقل عن الحكم  
بالبراءة وقبح المؤاخذة، ففي جميع هذه التقادير عدم حكمه بالبراءة انما هو لعدم  
احراز موضوعه ، وهو عدم الحجة على الحكم ، فالبراءة العقلية في الشبهات  
الحكومية لا يتحقق موضوعها - أعني عدم البيان - الا بالفحص ، فالفحص محقق  
لموضوعها، لأنه أمر آخري قيد الموضوع، فالتعبير عن الفحص هنا بالشرط مسامحة.  
(١) مر ذلك في الدليل الرابع من أدلة البراءة .

(٢) بيان لـ « ما » الموصول ، وضمير « بعدهما » راجع الى الفحص واليأس ،  
ووجه عدم حكم العقل بالبراءة قبل الفحص واليأس كما أشرنا اليه آنفاً اما منجزية  
احتمال التكليف عند العقلاء، وكونه بياناً بحيث لو لم يتفحص حسن العقاب عليه  
وان لم يكن في الواقع حجة ، لكفاية نفس الاحتمال في حسن المؤاخذة .

واما لكون البيان هو الحجة الواقعية، ومع الشك في وجودها لا يحكم العقل  
بالبراءة حتى يحرز عدمها بالفحص ، وأثره حسن المؤاخذة مع وجود الحجة  
واقعاً ولو مع عدم العثور عليها بالفحص .

واما لأن البيان هو الحجة التي يعثر عليها العبد بالفحص، اذ لا تصل الاحكام

## وأما البراءة النقلية<sup>(١)</sup> فقضية اطلاق أدلتها<sup>(٢)</sup> (٠)

الشرعية الى المكلفين بمجيبه شخص النبي أو الولي صلوات الله عليهما الى دورهم لتبليغ الاحكام ، بل وصولها اليهم منحصر بالفحص عنها في مظانها وهي الطوامير الضابطة لها ، أو السؤال عن الحجج الذين أمرنا بالرجوع اليهم في أخذ الحلال والحرام .

وعليه فالعقل لا يحرز موضوع حكمه الا بالفحص ، وقبله شك في الموضوع ، ومن المعلوم أنه لا يحكم مع هذا الشك ، كسائر الموارد ، وأثره أن ترتب العقاب عليه منوط بأمرين : أحدهما : وجود الحججة واقعاً ، والاخر امكان العثور عليها بعد الفحص .

وهذا هو الحق دون الاولين ، اذ في أولهما : أن منجزية الاحتمال انما هي لرعاية الواقع ، فهو كسائر الطرق ان أصابت أنجزت الواقع ، وان أخطأت أعذرت المكلف ، ولو كان عليه مؤاخذه فهي على التجري لا على الواقع . وفي ثانيهما : أنه يقبح المؤاخذه بعد الفحص ، لأنها تنافي العدل ، وقبل الفحص تحسن المؤاخذه ، للتجري .

فالمتحصل : أن البراءة العقلية لا تجري في الشبهات الحكمية سواء أكانت وجوبية أم تحريرية الا بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به ، لان موضوعها وهو عدم الدليل على الحكم لا يحرز الا بالفحص عنه الموجب للاطمينان بعدمه . (١) وهي المستندة الى الادلة الشرعية .

(٢) كأحاديث الرفع والحجب والسعة وغيرها المتقدمة في أصل البراءة ، حيث ان تلك الادلة لم تقيد بالفحص ، فمقتضى اطلاقها عدم اعتباره في جريانها في الشبهات الحكمية ، كما هو حال البراءة النقلية في الشبهات الموضوعية .

(\*) لقائل أن يمنع اطلاق أدلتها خصوصاً بعد ارادة الحججة من العلم الوارد

وان كان <sup>١</sup> هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو <sup>٢</sup> حالها في

(١) يعني : وان كانت قضية اطلاق أدلتها عدم اعتبار ... الخ ، والاولى أن يقال : « وان كانت هي » .

(٢) أي : عدم الاعتبار ، وضمانر « حالها ، جريانها ، أدلتها » راجعة الى البراءة العقلية ، وظاهر كلامه عدم اشتراط جريان البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية بالفحص ، وذلك لاطلاق حديث الرفع ، حيث ان ما دل على اعتبار الفحص فيها فانما هو بالنسبة الى الشبهات الحكمية ، ولا مانع من بقاء اطلاقها بالنسبة الى الموضوعية . وأما البراءة العقلية فظاهر المتن اناطتها بالفحص مطلقاً سواء في الشبهات الحكمية والموضوعية ، وذلك لعدم استقلال العقل بالبراءة فيهما

في تلك الأدلة ، حيث ان المراد بالحجة كما مرفي البراءة العقلية هو الحجة التي يمكن العثور عليها بالفحص ، فعدم البيان المأخوذ موضوعاً للبراءة العقلية هو بعينه موضوع البراءة العقلية ، فالفحص فيها محقق لموضوعها ، كالفحص في البراءة العقلية ، فلا نحتاج الى اتعاب النفس في اقامة الدليل على وجوب الفحص في البراءة العقلية ، كما لا يمكن اراحة النفس باجراء أصالة عدم الحجة والعمل بأدلة البراءة بدون الفحص ، حيث ان موضوعها ليس مجرد عدم الحجة واقعاً حتى يحرز بالاصل ، بل عدم الحجة التي يمكن العثور عليها بالفحص على تقدير وجودها ، وهذا العدم لا يحرز بالاصل ، بل لا بد من الفحص الموجب لليأس عن الظفره ، وللاطمينان العقلاني والعلم العادي النظامي بالعدم .

وبالجملة : اطلاق أدلة البراءة موقوف على كون موضوعها مجرد عدم العلم بالواقع الذي هو حاصل قبل الفحص وبعده ، فالادلة مسن حيث اعتبار الفحص مطلقة ، لكنه كما عرفت في حيز المنع ، فلا اطلاق لها حتى يتكلف في تقييده بالوجوه التي تشبثوا بها له .

الشبهات الموضوعية ، الا أنه <sup>(١)</sup> استدل على اعتباره بالاجماع <sup>(٢)</sup> ،

قبل الفحص ، بل يستحق المبادر الى الارتكاب فيها للتوم والمذمة . هذا ما أفاده من الوجه في حاشية الرسائل وسيأتي تعقيبه في التعليقة ، فلاحظ .

(١) استدراك على قوله : « وان كاهو » والضمير للشأن ، وغرضه : أن اطلاق أدلة البراءة النقلية وان كان مقتضياً لعدم وجوب الفحص في جريانها في الشبهات الحكمية ، الا أنه أستدل على وجوب الفحص فيها وعدم جواز الأخذ باطلاق أدلتها بوجوده : أحدها: الاجماع ، قال الشيخ الاعظم : « الاجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الادلة » .

ثانيها : العقل ، بتقريب : أنه يعلم اجمالاً بثبوت تكاليف الزامية بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنها في الادلة لظفر بها ، فلا يجوز الرجوع الى أصالة البراءة قبل الفحص عن الادلة واليأس عن الظفر بها ، فالعقل بمقتضى هذا العلم الاجمالي يمنع عن اجراء البراءة قبل الفحص .

(٢) هذا هو الوجه الاول من الوجوه المحتج بها على لزوم الفحص ، وضمير « اعتباره » راجع الى « الفحص » .

هذا مضافاً الى أن الحديث الشريف بشهادة سائر الفقرات مسوق لبيان معذرية الجهل بالواقع كمعذرية الاكراه والاضطرار ونحوهما ، ومن المعلوم أن الجهل الناشئ من عدم الفحص عن خطاب المولى لا يعد عذراً عند العقلاء ، حتى يعتقد اطلاق فيه كي يتوسل الى تقييده بما بعد الفحص ببعض الوجوه .

والى : أن استكشاف الاطلاق في مرحلة الاثبات يتوقف على عدم المزاحم لمطابقة الارادتين الاستعمالية والجدية ، ولا ريب في أن الشارع الاقدس مع كثرة ترغيبه في التعلم والتفقه في الدين وحرصه على استنارة القلوب بمعالم الدين ومعارفه يستبعد منه جداً أن يرخص في التمسك بأصالة البراءة قبل الفحص عن

وبالعقل<sup>(١)</sup> ، فانه لا مجال لها بدونه ، حيث<sup>(٢)</sup> يعلم اجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث<sup>(٣)</sup> لو تفحص عنه لظفر به .

(١) هذا هو الوجه الثاني ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « بتقريب : أنه يعلم اجمالاً بثبوت تكليف . . . الخ » وضمير «لها» راجع الى البراءة ، وضمير «بدونه» الى الفحص .

(٢) هذا تقريب الاستدلال بحكم العقل ، وقد تقدم بيانه .

(٣) متعلق بـ « بثبوت » غرضه : أن اعتبار الفحص في جواز اجراء أصالة البراءة انما يكون في مورد ترتب ثمرة على الفحص ، وهي الظفر بالحكم على فرض ثبوته واقعاً ، ففي هذه الصورة لا يجوز الرجوع الى البراءة قبل الفحص ، ويجوز بعده ، لخروج الواقعة حيثئذ عن أطراف المعلوم بالاجمال . وأما اذا لم يترتب أثر على الفحص وكان وجوده كعدمه في عدم الكشف عن الواقع ، فلا يجوز الرجوع الى البراءة لا قبل الفحص ولا بعده ، بل يجب الاحتياط في الواقعة ، لعدم خروجها عن أطراف العلم الاجمالي ، فقله : « بحيث لو تفحص عنه » تنبيه على أن الفحص المسوغ للرجوع الى البراءة انما هو فيما اذا ترتبت الثمرة المزبورة عليه ، والافلا فائدة في الفحص ، لبقاء الشك الموجب للاحتياط وعدم ارتفاعه بالفحص .

أحكامه ، لاستلزامه لنقض الغرض وسد باب تعلم الاحكام ، وعدم وجوب الاجتهاد والتقليد ، وحيثئذ فاذا رخص في مخالفة الواقع أحياناً فلا بد أن يكون ذلك بعد الفحص عن أحكامه لئلا يلزم التنافي بين الامرين . ولو لم يكن هذا قرينة مانعة عن الاطلاق فلا أقل من صلاحيته له ، وحيث كان الكلام محفوظاً بما يصلح للتقيد فاستظهار الاطلاق منه مشكل جداً .

وحديث الحجب أظهر دلالة علي هذا المعني من سائر أخبار البراءة ، إذ

ولا يخفى<sup>(١)</sup> أن الاجماع هاهنا<sup>(٢)</sup> غير حاصل ، ونقله لوهنه

(١) غرضه رد الوجهين المزبورين، أما الاجماع، فبأن المحصل منه على وجه يكشف عن رأي المعصوم غير حاصل، اذ ليس المقام من المسائل الشرعية المحضه التي لا يتطرق اليها العقل ، فلا يجوز الاتكال على الاجماع الذي يحتمل استناد المجمعين كلهم أو جلهم فيه الى حكم العقل . والمنقول منه لا حجية فيه ولو مع فرض حجية المحصل منه الذي لا سبيل الى تحصيله في المسائل التي للعقل اليها سبيل .

(٢) أي: في مسألة وجوب الفحص في اجراء البراءة النقلية في الشبهات الحكمية.

لا يصح اسناد الحجب اليه تعالى مع تقصير المكلف في الفحص بالمقدار الذي تطمئن النفس معه بعدم الحجة على الحكم .

ولو تم الاطلاق كان نافياً لوجوب الفحص في الشبهة الموضوعية ومؤمناً من المؤاخذه على المخالفة ، الا أن ينهض ما يدل على وجوبه أيضاً فيها كما سيأتي .

وكيف كان فالمصنف هنا كما في الرسائل جعل اطلاق أدلة البراءة الشرعية لما قبل الفحص مفروغاً عنه، ولذا تشبث لابداء المانع عنه ببعض الوجوه الخمسة التي ذكرها الشيخ الاعظم (قده) لكنه في حاشية الرسائل أناط جريان البراءة في كل من الشبهتين بالفحص، وقال: «ولا اطلاق للنقل الدال على البراءة فيها ، لقوة احتمال سوقه مساق حكم العقل ، ولا ينافيه كونه في مقام المنة ، فانها بملاحظة عدم ايجاب الاحتياط مع أنه كان بمكان من الامكان كما حققناه ... »<sup>(١)</sup>.

وقد عرفت أن الاقرب هو ما ذكره في الحاشية لا ما في المتن .



بلا طائل ، فان تحصيله <sup>١</sup> في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل

(١) تعليل لقوله: « غير حاصل » وقد عرفت توضيحه بقولنا: « اذ ليس المقام من المسائل الشرعية المحضة .. الخ » وضمائر « نقله ، لو عنه ، تحصيله » راجعة الى الاجماع ، وقوله: « ونقله » معطوف على « الاجماع » وكان الانسب ذكر هذا التعليل متصلاً بقوله : « غير حاصل » .

ثم ان الشيخ ، ذكر وجوهاً خمسة لتقييد الاطلاق بما بعد الفحص ، وهي الاجماع القطعي ، والأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم ، وما دل على مؤاخذه الجاهل ، وحكم العقل بعدم معذورية الجاهل المقصر القادر على الاستعلام ، والعلم الاجمالي الحاصل لكل مكلف قبل الاخذ في استعلام المسائل .

ثم اعتمد على حكم العقل ، وقال: « فالاولى ما ذكر في الوجه الرابع من أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً ، ومناطق عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذه الجاهل فيهما ، فاحتمال الضرر بارتكاب المشتبه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر . مع أن في الوجه الاول وهو الاجماع القطعي كفاية » .

أقول : أما الاجماع ، فيرده ما في المتن من احتمال مدركيته وان سلم تحفته . وأما العقل فان الاستدلال به متين جداً بناء على ما قلنا من وحدة موضوعي البراءتين ، حيث ان احراز موضوعهما وهو عدم الحجية والبيان حتى يجوز التمسك بهما منوط بالفحص ، فعدم معذورية الجاهل القادر على الاستعلام انما هو لعدم احراز موضوع البراءة ، فاطلاق أدلة الترخيص لما قبل الفحص كما قيل غير سديد كما مر بعد وحدة موضوعي البراءتين وكون الفحص محققاً للموضوع في كليتهما . ولو سلم الاطلاق فتقيده بحكم العقل - كما تقدم في عبارة الشيخ - لا يخلو من محذور الدور ، لوضوح أن هم العقل في أمثال المقام مما يحتمل فيه الحكم

صعب<sup>(١)</sup> لو لم يكن<sup>(٢)</sup> عادة بمستحيل ، لقوة<sup>(٣)</sup> احتمال أن يكون

(١) خبر « فان » ووجه صعوبة تحصيل الاجماع الكاشف عن رأي المعصوم ما عرفته من عدم كون المسألة من المسائل الشرعية المحضة .

(٢) يعني : لو لم يكن تحصيل الاجماع الكاشف عادة بمستحيل ، اذ لا طريق الى استكشافه بعد قوة احتمال كون مستند المجمعين جلهم بل كلهم هو حكم العقل بتنجز العلم الاجمالي المزبور .

وأما العقل ، فبأن الكلام هنا في الشبهة البدوية دون المقرونة بالعلم الاجمالي ، ففرض العلم الاجمالي هنا أجنبي عما نحن فيه ، وذلك اما لانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال بالعلم التفصيلي اللاحق ، واما لعدم تنجزه ، لعدم الابتلاء ببعض الاطراف ولو لتغفلة المجتهد حين الاستنباط لحكم المسألة عن موارد الشبهات التي يكون بينها علم اجمالي بالتكليف ، اذ وجوب الفحص مختص بصورة وجود العلم الاجمالي المنجز ولا يجري في الشبهات البدوية ، فهذا الدليل أخص من المدعى .

(٣) تعليل لصعوبة تحصيل الاجماع أو استحالته ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « اذ ليس المقام من المسائل . . . الخ » .

الالزامي ليس الا تحصيل المؤمن من عتاب المولى ومؤاخذته ، ومثله حكم تعليقي ، منوط بعدم تأمين الشارع ، ومن المعلوم أن اطلاق حديث الرفع لما قبل الفحص وترخيصه في المخالفة الاحتمالية موجب للعذر والامن من العقوبة ، ورافع لموضوع حكمه بلزوم الفحص ، وتقييد الاطلاق منوط بما يصلح للتقييد في حد نفسه ، والالزم الدور ، لتوقف اعتبار المقيد على عدم الاطلاق ، وتوقف نفي الاطلاق على اعتبار المقيد .

ولا محيص عما ذكرناه الا بجعل الحكم العقلي هنا كالتقرينة المتصلة الحافية

المستند للجل لولا الكل هو ما ذكر من حكم العقل<sup>(١)</sup>. وأن<sup>(٢)</sup> الكلام

(١) الناشء عن العلم الاجمالي المذكور .  
 (٢) معطوف على «أن الاجماع» وإشارة الى الجواب عن الوجه الثاني، وهو الدليل العقلي ، وقد عرفت توضيح الجواب بقولنا : «وأما العقل فبأن الكلام» كما عرفت جواب الوجه الاول وهو الاجماع بقولنا : «أما الاجماع فبأن المحصل منه ... الخ» .

بالكلام المانعة من انعقاد اطلاق أدلة البراءة الشرعية رأساً، والموجبة لاختصاصها بما بعد الفحص من أول الامر .

وقد يدعى تقييد الاطلاق للجمع بين أخبار التوقف والبراءة بما في تقرير بعض أعظم العصر، وحاصله : «أن النسبة بين الطائفتين وان كانت تباينية ، لدلالة اطلاق أخبار البراءة على الترخيص قبل الفحص وبعده ، وأخبار التوقف على وجوب التوقف مطلقاً ، الا أن النسبة تنقلب الى العموم والخصوص المطلق ، وذلك لان مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهة قبل الفحص ، كقوله عليه السلام في المقبولة : « فأرجه حتى تلقى امامك » الامرة بالتفحص عن الحكم الذي يتحقق في زمان الحضور بالتشرف لديه عليه السلام والسؤال منه ، وهذا المضمون يقيد اطلاق أخبار البراءة وتختص بما بعد الفحص، وبعد هذا التخصيص تنقلب النسبة التباينية بين أخبار البراءة والتوقف الى العموم المطلق فتختص أخبار التوقف بما قبل الفحص، والبراءة بما بعده، وهذا هو الحال في جميع المتعارضين، لعدم ملاحظة النسبة بينهما في أنفسهما، بل بعد ورود التخصيص في أحدهما أو كليهما من الخارج<sup>(١)</sup> .

ولكنه لا يخلو من شيء ، وذلك أما أولاً فلانه لا تعارض بين حديث الرفع

في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز<sup>(١)</sup>، اما<sup>(٢)</sup> لانحلال

(١) اذ لو كان هناك علم اجمالي منجز كان أجنبياً عن الشبهات البدوية التي هي محل البحث ، واندرج في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي .  
 (٢) غرضه : أن عدم العلم الاجمالي الموجب لتنجز الحكم يستند الى أحد وجهين ، وهما: انحلاله بالعلم التفصيلي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، وعدم الابتلاء الا بالشبهات التي لا يعلم بالتكليف بينها ، ولو كان عدم الابتلاء لأجل الغفلة وعدم الالتفات الى تلك الشبهات، كما اذا استنبط المجتهد حكم شرب التن مثلاً ، فانه حين استنباط حكم هذه المسألة غافل عن سائر الشبهات ، فهي لأجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط ، ولذا لا يكون العلم الاجمالي بالتكليف بينها منجزاً .

وأخبار التوقف حتى يعامل معهما معاملة التعارض التبايني، والتقييد مع فرض انفصال المقيد، وذلك لحكومة اطلاق « رفع ما لا يعلمون » على الامر بالتوقف حكومة شارحة لدليل المحكوم ، حيث ان مثل حديث الرفع يتعرض لما لا يمكن أن يتعرض له ما دل على وجوب التوقف ، بيانه : أن حديث الرفع يرفع الشبهة التي هي موضوع وجوب التوقف قبل الفحص، ويسوغ الاقتحام في المشتبه ، ضرورة أن كل دليل يثبت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده ، ولا يدل على وجود هذا التقدير وعدمه ، والدليل الحاكم يثبت أو ينفي هذا التقدير .

وعليه فارتفاع الشبهة ولو بورود حكم ظاهري هدم لذلك التقدير ، كما صرح هودام ظله به بقوله : « لان أدلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه وتدرجه في

معلوم الحلية<sup>(١)</sup> ومع هذا كيف يجري على هاتين الطائفتين أحكام التعارض ؟  
 وأما ثانياً: فبأن التقييد يتوقف على مسانحة الحكمين الواردين في دليلي المطلق والمقيد ، والمفروض في المقام أن مفاد حديث الرفع ترخيص مولوي ، والامر

العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، أو لعدم<sup>١</sup> الابتلاء الا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من<sup>٢</sup> موارد الشبهات

(١) معطوف على « لانحلال » وهو اشارة الى ثاني وجهي عدم تنجيز العلم الاجمالي ، كما أن قوله : « اما لانحلال العلم » اشارة الى أول وجهي عدم تنجيزه .

(٢) بيان لـ « ما » الموصول ، وضمير « بينها » راجع الى « ما » الموصول باعتبار معناه وهو موارد الشبهات ، يعني : أو لعدم الابتلاء الا بموارد الشبهات التي لا يكون بينها علم بالتكليف .

بالوقوف كما بينه في موضعه ارشاد الى عدم الوقوع في الهلكة ، فكيف يقيد به اطلاق حديث الرفع ، وذيل موثقة سماعه « يرجئه حتى يلقي من يخبره » وان كان أمرأمولوباً قابلاً لتقييد اطلاق حديث الرفع ، لكنه ينافي ما بعده من قوله عليه السلام : « فهو في سعة حتى يلقاه »<sup>١</sup> .

هذا لو أريد بأدلة الوقوف خصوص ما يشتمل على هذه المادة . وكذا الحال ان أريد بها ما يدل على الاحتياط مطابقة ، فانه دام ظله التزم بكون الامر فيها للاستحباب لشمولها المشبهة الموضوعية وابائها عن التخصيص ، اذ لا تنافي بين ما يدل على استحباب الاحتياط قبل الفحص وبين ما يدل على جوازه . ولعل ما اختاره من الجمع هناك مع الغض عما التزم به في أول البراءة من حمل أوامر التوقف على الارشاد .

ومما ذكرنا ظهر غموض ما أفاده الشيخ الاعظم في ذيل دلالة العقل على تقييد اطلاق أدلة البراءة بقوله : « والنقل الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة ، كما في

ولو<sup>١</sup> لعدم الالتفات اليها .

(١) كلمة « لو » وصليية متعلقة بعدم الابتلاء ، يعني: ولو كان عدم الابتلاء لأجل عدم الالتفات الى سائر موارد الشبهات ، وضمير « اليها » راجع الى موارد الشبهات ، ولا يخفى أن الشيخ (فسده) تعرض لهذا الدليل العقلي أيضاً بقوله: « الخامس حصول العلم الاجمالي لكل أحد قبل الاخذ في استعمال المسائل بوجود واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة ، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة ، لما تقدم من أن مجراه الشك في أصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف » وصریح كلامه كون المقام من الشك في المكلف به لا في التكليف ، وانذا لانجري فيه البراءة. وقد عرفت أن بحثنا في الشبهات البدوية دون المقرونة بالعلم الاجمالي.

صحيحة عبدالرحمان المتقدمة، وما دل على وجوب التوقف، بناء على الجمع بينها وبين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكّن من ازالة الشبهة « لعدم كون الامر بالوقوف والاحتياط مولوياً كما حقق في محله كي يجمع بينها وبين أخبار البراءة. هذا كله في الشبهة الحكمية .

وأما الشبهة الموضوعية فبناء على المختار من عدم اطلاق أدلة البراءة الشرعية كالعقلية يتعيّن الفحص ، لفرض أن الترخيص في مخالفة الواقع موقوف على اليأس من استعمال الوظيفة بوجه من الوجوه . وهذا ما اختاره المصنف في حاشية الرسائل ، وهو متين .

الا أنه يمكن دعوى اجراء الاصل الشرعي في الشبهة الموضوعية قبل الفحص اعتماداً على جملة من النصوص : منها ذيل رواية مسعدة: « والاشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة » بملاحظة ورودها في الشبهة الموضوعية وحصر رافع الحلية في العلم الحاصل اتفاقاً وقيام البينة .

ومنها : قوله عليه السلام في معتبرة السكوني في السؤال عن حكم السفارة

المطروحة : «هم في سعة حتى يعلموا» والسؤال انما هو للحاجة الى معرفة الوظيفة الفعلية مع عدم اشارة في موردها على التذكية والحلية من سوق المسلم ويده، وانما سئل عن حكمها لاحتمال كونها سفرة مجوسي، فالشبهة موضوعية محضة ، وجوابه عليه السلام ظاهر في نفي اعتبار الفحص . ولو كان التفتيش والسؤال عن حالها معتبراً لتعرض له عليه السلام في الجواب خصوصاً مع كون المورد مما تجري فيه أصالة عدم التذكية .

ومنها : قوله عليه السلام في صحبحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام : « كل شيء فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه » ومثله رواية عبد الله بن سليمان عنه عليه السلام أيضاً : « كل شيء لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أن فيه مية » وظهورهما - خصوصاً الثاني منهما - في عدم لزوم الفحص والسؤال عن حكم الموضوع المشتبه مما لا ينكر . ومنها : ما ورد في عدم التفتيش والسؤال عن حال المرأة التي تزوجت نفسها، مع كون المحتمل مهماً عند الشارع، ومن موارد انقلاب الاصل فيها الى الاحتياط، وهو رواية عمر بن حنظلة قال : « قلت لأبي عبد الله عليه السلام اني تزوجت امرأة فسألت عنها ، فقيل فيها ، فقال : وأنت لم سألت أيضاً ؟ ليس عليكم التفتيش »<sup>١)</sup> فان الجملة الاخيرة صريحة في مرجوحية السؤال والتفتيش عن حال المرأة من حيث كونها حلية أو ذات بعل مع امكان الفحص عن الواقع واستكشافه .

نعم ورد الاحتياط في بعض فروع النكاح ويقصر على مورده ، ويقيد به اطلاق الروايات المتقدمة أو عمومها ، كما هو الحال في الجمع الموضوعي

(١) الوسائل ، ج ١٤ ، ص ٢٢٧ ، باب ٢٥ من أبواب عقد النكاح الحديث : ١

بين كل مطلق ومقيد .

والادلة المتقدمة وان كان مورد أكثرها الشبهة التحريمية ، الا أن الامر كذلك في الشبهة الوجوبية الموضوعية أخذاً بعموم « والاشياء كلها على هذا » الوارد في رواية مسعدة لبيان الضابط الكلي لكل شبهة موضوعية ، والامثلة المذكورة قبلها وان كانت من الشبهة التحريمية ، لكنها لاتصلح لتقييد الذيل وان أمكن تقييد صدر الرواية بها ، وقد سبق الكلام حول هذه الامثلة في أدلة البراءة فراجع .

الا أنه يرفع اليد عن هذا الاطلاق فيما اذا أحرز أهمية المحتمل ، أو توقف امثال الكبريات الشرعية غالباً على الفحص عن الموضوع ، مثل الفحص عن اشتمال المال الزكوي على النصاب ، وبلوغ المال حد الاستطاعة ، وما يفضل عن مؤونة سنته من أرباح المكاسب ونحوها ، اذ لو قصر في الفحص واعتمد على أصالة براءة ذمته عن تلك الاحكام المترتبة على موضوعاتها لزم اهمالها ، ولا يرضى الشارع به قطعاً . ولكنها موارد خاصة تتوقف على احراز الملازمة بين المخالفة وعدم التفتيش عن حال الموضوع ، وأهمية الملاك الداعي لتشريع الحكم الكلي وعدم رضاه بتفويته ، ولا سبيل لدعوى التلازم المذكور في جميع الشبهات الموضوعية الوجوبية كالتحريمية حتى يجب الفحص فيها ، اذ التخلف عن الواقع قد يتفق أحياناً في مثل الخمر المحتمل مع عدم التزامهم بوجوب الفحص فيه .

والاستدلال بخبرزيد الصائغ في زكاة النقدين الامرة بسبك الفضة المغشوشة بالصفير لاجل تعيين مقدار الفضة الخالصة ثم اخراج زكاتها أجنبي عن الشبهة البدوية التي لا علم بأصل التكليف فيها ، لظهورها في العلم اجمالاً ببلوغها النصاب



• • • • • • • • • • • • • • • •

والشك في مقداره .

والمتحصل : أن المرجع في جميع الشبهات الموضوعية هو أصالة البراءة الامع احراز اهتمام الشارع بالمورد كما في الدماء والاموال والاعراض ، أو توقف الامتثال غالباً على الفحص عن الموضوع كما في مثال الاستطاعة لثلا يلزم تأخير الحج عن عامها .

نعم قد يشكل على مرجعية أصالة البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية بعدم جريانها ، للقصور في المقتضي ، فان البيان الموضوع عدمه للاصل هو بيان الحكم الكلي مثل حرمة شرب الخمر ، لا حرمة مصاديق الطبيعة الموجودة في الخارج ، فانه ليس من وظيفته حتى يرتفع بقاعدة القبح ، مع وضوح أن مدلول القاعدة نفي المؤاخذة عما يكون بيانه وظيفة المولى وهو الحكم الكلي ، وحينئذ لا مؤمن على ارتكاب الموضوع المشتبه على تقدير كونه فرداً للحرام .

وهذا الاشكال قد اعتمد عليه بعض المحققين (قده) في رسالة اللباس المشكوك . ولكنك خبير بأن وظيفة الشارع في مقام التشريع وان لم تكن بيان أحكام المصاديق الخارجية ، اذ عليه بيان الكبريات ، لكن الاحكام الشرعية حيث كانت من القضايا الحقيقية فلامحالة يتعلق بكل واحد من أفراد الطبيعة المحرمة حكم مستقل عن أحكام سائر الافراد وله اطاعة ومعصية تخصه . ومن المعلوم أن تنجز كل حكم يتوقف على وصوله واحراز موضوعه ، اذ مع الشك في الموضوع يشك في توجه التكليف المتعلق به أيضاً ، وبيان الحكم الجزئي وان كان خارجاً عن عهدة الشارع ، لكن المصحح للعقوبة هو التنجز المتقوم باحراز كل من الحكم وموضوعه ، واپس العلم بحرمة طبيعة الخمر شرعاً مع فرض الانحلال ، وكون

فالاولى<sup>(١)</sup> ( \* ) الاستدلال للوجوب بما دل من الايات<sup>(٢)</sup>  
والاخبار على وجوب التفقه والتعلم<sup>(٣)</sup> والمؤاخذة<sup>(٤)</sup> على ترك

(١) هذا ثالث الوجوه التي استدل بها على وجوب الفحص .

(٢) كقوله تعالى : « ولو لانفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين » الآية

وغيرها .

(٣) كالنبوي « طلب العلم فريضة على كل مسلم ألا ان الله يحب بغاة العلم »  
وقوله عليه السلام: «أيها الناس اعلموا أن كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا  
وان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال» الحديث وغيرهما، وقد جعل الشيخ  
الايات والروايات المشار اليها ثاني الوجوه الخمسة الدالة وجوب الفحص .

(٤) معطوف على « وجوب التفقه » هذا ثالث تلك الوجوه الخمسة في الرسائل،  
وتقريب الاستدلال بما دل على وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه : أنه لو كان  
اجراء البراءة قبل الفحص جائزاً وكانت المؤاخذة على خصوص الواجبات  
والمحرمات المعلومة لم يكن وجه لوجوب التعلم واستحقاق المؤاخذة على تركه،

نفيها من السلب المحصل منجزاً لحرمة كلي الخمر بالنسبة الى هذا المائع المشكوك  
فيه ، اذ لا أثر لحرمة الطبيعة بالنسبة لما شك في فرديته لها، بل لا بد في ترتيبه من  
احراز فردية شيء لها بعلم أو علمي أو أصل محرز . نعم بناء على كون المجمعول  
الشرعي على نحو القضية المعدولة يتجه الاشكال ، لكنه مجرد فرض ، وقد تعرضنا  
لهذا المطلب تبعاً للماتن في ثاني تنبيهات البراءة ، فلاحظ .

(\*) قد عرفت في التعليقة السابقة كفاية حكم العقل بلزوم الفحص في البراءة

الثقلية كلزومه في البراءة العقلية بعد وضوح كون الموضوع في كلتا البراءتين واحداً  
وهو عدم الحججة ، فلا بد من احراز هذا العدم في جريانها ، ولا يحرز ذلك الا  
بالفحص .

التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله <sup>(١)</sup> تعالى <sup>(٢)</sup> كما في الخبر <sup>(٣)</sup> فيقيدها <sup>(٤)</sup> أخبار البراءة ، لقوة <sup>(٥)</sup>

اذ المفروض وجود المعذور وهو البراءة، ومقتضى اطلاق أدلة البراءة لما قبل الفحص وبعده واختصاص ما دل على وجوب التعلم والمؤاخذة بما قبل الفحص تقييد اطلاق الاول بالثاني ، لكونه أخص من الاول كسائر المطلقات والمقيّدات .

(١) متعلق بـ « المؤاخذة » التي هي نوع من التوبيخ ، و« على ترك » و« في مقام » متعلقان بالمؤاخذة أيضاً ، و« عن عدم » و« بعدم العلم » متعلقان باعتذار .  
(٢) فلله الحجة البالغة .

(٣) وهو ما ورد في تفسير هذه الآية من «أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت، فان قال: نعم، قيل له فهلا عملت؟ وان قال لا، قيل له : هلا تعلمت حتى تعمل » .

(٤) أي : بالآيات والأخبار الدالة على وجوب التفقه والمؤاخذة على تركه اطلاق أخبار البراءة، لما مر آنفاً من شمولها لما قبل الفحص وبعده. وغرضه (قده) التنبيه على أن النسبة بين تلك الآيات والأخبار وبين أدلة البراءة نسبة المقيّد الى المطلق فيقيدها اطلاق أدلة البراءة، لأن النسبة بينهما هي التباين كما قد يتوهم بتقريب: أن مورد أخبار البراءة عدم العلم بالتكليف لتفصيلاً ولاجمالاً، ومورد الآيات وأخبار وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه ترك العمل فيما علم وجوبه مثلاً ولو اجمالاً، فتكون واردة في الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي، وأجنبية عن الشبهات البدوية التي هي مورد أصالة البراءة ، فلا موجب لتقييد اطلاق أدلة البراءة بها مع تباين نسبتها، فيكون هذا الوجه كالوجهين المتقدمين وهما الاجماع والعقل ضعيفاً وغير صالح لتقييد اطلاق أدلة البراءة بلزوم الفحص، واناطة جواز العمل بالبراءة الثقيلة به .  
(٥) هذا تعليل لقوله : « والاولى الاستدلال » ودفع للتوهم المزبور ، وكان الاولى تقديم « لقوة ظهورها » على قوله : « فيقيدها » لان التقييد متفرع على

ظهورها<sup>(١)</sup> في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم ، لا<sup>(٢)</sup> بترك العمل فيما علم وجوبه ولو<sup>(٣)</sup> اجمالاً ، فلا<sup>(٤)</sup> مجال

اثبات ظهورها في كون الاحتجاج بترك التعلم حتى يتحد موردها مع مورد أدلة البراءة ويصح التقييد ، لورودهما معاً في الشبهات البدوية ، وأخصيتها من أدلة البراءة .

وكيف كان فقد دفع التوهم المزبور بما محصله : أن تلك الايات والروايات ظاهرة في كون المؤاخذة والذم على ترك التعلم فيما لم يعلم ، بل قوله عليه السلام في تفسير قوله تبارك وتعالى : فلله الحجة البالغة : « هلا تعلمت حتى تعمل » كالصريح في كون التوبيخ على ترك التعلم ، لا على ترك العمل فيما علم وجوبه حتى يكون مورده الشبهات المقرونة بالعلم الاجمالي ، دون الشبهات البدوية التي هي مورد أدلة البراءة . وأخبار المؤاخذة جلها بل كلها في غاية الظهور في كون المؤاخذة على ترك التعلم ، لا ترك العمل بما علم حكمه ، ودعوى توأمتها المعنوي قريبة جداً ، فلا حاجة الى البحث عن أسنادها ، فراجع الوافي بابي فرض طلب العلم وسؤال العلماء وتذاكر العلم .

(١) أي : ظهور الايات والروايات في كون المؤاخذة على ترك التعلم كما هو مورد أدلة البراءة .

(٢) هذا هو التوهم المزبور بقولنا : « بتقريب أن مورد أخبار البراءة عدم العلم » .

(٣) وصلية متعلقة بقوله : « علم وجوبه » يعني : ولو علم وجوبه اجمالاً .

(٤) هذه نتيجة ظهور الايات والروايات في كون الذم على ترك التعلم ، لا على

ترك العمل بما علم حكمه ، وإشارة الى التوهم المذكور .

للتوفيق<sup>(١)</sup> بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالا ، فافهم<sup>(٢)</sup> .  
ولا يخفى<sup>(٣)</sup> اعتبار الفحص في التخيير العقلي

(١) بين اطلاق أدلة البراءة وبين الايات والـاخبار المشار اليها ، بحملها على ما اذا علم اجمالا بثبوت التكاليف بين المشتبهات ، وأخبار البراءة على الشبهات البدوية ، حتى تكون النسبة بينهما هي التباين ، لا الاطلاق والتقييد ، ولا يصح تقييد اطلاق أدلة البراءة بهما .

(٢) لعله اشارة الى صحة الجمع بين الايات والروايات وبين أدلة البراءة ، بتقييد اطلاق أدلة البراءة بهما ، لاعتبار الروايات سنداً ودلالة .

أو اشارة الى توهم آخر ودفعه ، أما التوهم فهو: أنه يمكن أن يكون التوبيخ على ترك التعلم بالنسبة الى العناوين الخاصة من الواجبات والمحرمات المعلومة اجمالا ، فلا يكون مورد التوبيخ الشبهة البدوية حتى يقيد به اطلاق أدلة البراءة ، ويثبت به وجوب الفحص ، بل مورده العلم الاجمالي بوجود واجبات ومحرمات .  
وأما الدفع ، فهو قوله : « لقوة ظهورها في أن المؤاخذة » وحاصله : قوة ظهور تلك الروايات بـل صراحة بعضها في كون المؤاخذة على ترك التعلم ، لا ترك العمل فيما علم حكمه ولو اجمالا .  
أو اشارة الى غيرهما مما يتوهم في المقام .

فتحصل مما أفاده المصنف (قده) : أن دليل اعتبار الفحص في جريان البراءة العقلية في الشبهات الحكمية هو تقييد اطلاق أدلتها بالايات والـاخبار الدالة على وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه .

(٣) بعد أن فرغ عن بيان ما يعتبر في جريان الاصول الثلاثة وهي الاحتياط والبراءة العقلية والنقلية شرع في بيان ما يعتبر في جريان أصالة التخيير في دوران الامر بين المحذورين .

أيضاً<sup>١</sup> بعين ما ذكر في البراءة ، فلا تفعل<sup>٢</sup> .

ومحصل ما أفاده فيه هو : أن الفحص هنا معتبر بعين الوجه الذي ذكر في لزوم الفحص في البراءة العقلية ، يعني : أن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية ، كذلك يكون محرزاً لموضوع أصالة التخيير ، وهو تساوي الاحتمالين وعدم مرجح لأحدهما على الآخر ، بداهة أن هذا التساوي لا يحرز إلا بالفحص الموجب اما لتعين أحد الاحتمالين ، فيتعين الاخذ به ، لحصول الموافقة القطعية حينئذ ، أولتساويهما فيتخير في الاخذ بأحدهما ، لعدم التمكن مع تساويهما من الموافقة القطعية ، فالعقل لا يستقل بالحكم بالتخيير الا بعد احراز عدم رجحان أحد الاحتمالين على الآخر ، كعدم استقلاله في الحكم بالبراءة الا بعد احراز موضوعه وهو عدم البيان ، بل وجوب الفحص هنا أولى من وجوبه في البراءة العقلية ، للعلم في المقام بجنس التكليف الموجب للفحص عن نوعه ، بخلاف البراءة ، اذ موضوعها وهو عدم الحجة موجودة قبل الفحص وبعده .

(١) يعني : كوجوبه في البراءة العقلية ، وقد عرفت المراد بقوله : « بعين ما ذكر » بقولنا : « يعني أن الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية . . . الخ » .

(٢) حتى تتوهم جواز الرجوع الى التخيير العقلي قبل الفحص ، كما توهم ذلك في البراءة العقلية ، ببيان : أن المراد بالبيان هناك هو الحجة الواصلة فعلاً ، وان كان ذلك التوهم هناك فاسداً ، ولكنه مع ذلك يفترق التخيير عن البراءة بأن جنس التكليف فيه معلوم ، وهو موجب للفحص ، بخلاف البراءة .

ولا بأس<sup>١</sup> بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام . أما التبعة فلا شبهة في استحقاق

### حكم العمل بالبراءة قبل الفحص

(١) لما فرغ المصنف (قده) من بيان اشتراط العمل بالبراءة بالفحص أراد أن يبين ما للعمل بها قبل الفحص من استحقاق العقوبة ، والحكم التكليفي والوضعي فالكلام يقع في مقامين : الاول في استحقاق العقوبة وعدمه ، والثاني في الحكم الوضعي .

أما المقام الاول ، ففيه أقوال ثلاثة :

أحدها : استحقاق العقاب مطلقاً سواء صادف الواقع أم لا ، فلو شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه ولم يكن حراماً واقعاً استحق العقوبة عليه ، وهذا القول منسوب الى سيد المدارك وشيخه المحقق الاردبيلي ( قدهما ) استناداً الى قبح تكليف الغافل ، حيث ان الجاهل غالباً غافل عن السواقع حين فعل الحرام وترك الواجب ، فيكون العقاب على ترك التعلم . وعليه فوجوب التعلم نفسي يترتب على مخالفته العقوبة .

ثانيها : استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع لو اتفقت ، والا فلا عقوبة ، ففي المثال المزبور لا يستحق العقاب اذا انكشف عدم حرمة شرب العصير العنبي . ونسب هذا القول الى المشهور ، قال شيخنا الاعظم (قده) : « أما العقاب فالمشهور أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت ، فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب ، ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لاعلى ترك التعلم » ثم ذكر خلاف سيد المدارك وشيخه الاردبيلي (قدهما) حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم . والوجه فيه : أن وجوب التعلم عند المشهور

العقوبة على المخالفة فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً اليها<sup>(١)</sup> فانها<sup>(٢)</sup> وان كانت مغفولة حينها وبلا اختيار ، الا أنها منتهية الى

ليس نفسياً كما ذهب اليه العلماء المتقدمان حتى يكون العقاب على نفس ترك التعلم ، بل المدار فيه على مخالفة الواقع لا على طريقه وهو التعلم حين تركه . وكيف كان فالمصنف ( قدسه ) تبع المشهور والتزم باستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع التي أدى اليها ترك التعلم والفحص ، لا على نفس ترك التعلم ، فاذا شرب العصير العنبي بدون الفحص عن حكمه وكان حلالاً واقعاً لا يستحق مؤاخذه ، لعدم مخالفة حكم الزامي واقعي . والوجه فيه : أن مخالفة الواقع وان فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع ، لكنها لما كانت مستندة الى تقصيره في ترك الفحص والتعلم تنتهي الى الاختيار ، ولا يقبح العقاب على ما ينتهي الى الاختيار ، ولذا يعاقب أكثر الجهال العصاة على ارتكاب المحرمات مع غفلتهم عن احتمال حرمتها حين الارتكاب ، فان التفاتهم اجمالاً قبل الارتكاب الى احتمال حرمتها كاف في صحة العقوبة مع تمكنهم من الفحص وتركهم له اختياراً ، والاخبار المتقدمة في مؤاخذه تارك التعلم أيضاً تقتضي استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع مع الشك فيه .

(١) أي : الى المخالفة ، وأما اذا لم يؤد ترك التعلم الى المخالفة كما اذا لم يكن ما ارتكبه حراماً واقعاً ، فلاعقاب ، كما اذا شرب التتن تاركاً للتعلم والفحص وانكشف عدم حرمة . وأما سيد المدارك والمحقق الاردبيلي ( قدهما ) فقد ذهب الى حسن مؤاخذته كما تقدم ، استناداً الى كون وجوب التعلم نفسياً ، وأن العقاب عليه لا على الواقع ، للغفلة عنه ، وقبح تكليف الغافل بديهي .

(٢) هذا تقريب وجه استحقاق العقوبة ، وقد مر آنفاً بقولنا : « والوجه فيه أن مخالفة الواقع وان فرض وقوعها حال الغفلة عن الواقع . . . الخ » وضمائر «فانها»



الاختيار<sup>(١)</sup>، وهو<sup>(٢)</sup> كاف في صحة العقوبة، بل<sup>(٣)</sup> مجرد تركهما كاف في صحتها وان لم يكن<sup>(٤)</sup> مؤدياً الى المخالفة .

حينها ، أنها « راجعة الى « المخالفة » .

(١) وهو ترك التعلم والفحص اختياراً حين التفاته الى عدم خلو واقعة عن حكم ، وبهذا يجاب عن قبح العقاب على الواقع المجهول مع الغفلة ، لكونه حيثئذ بلا اختيار . وحاصل الجواب : أنه وان كان فعلاً لأجل الغفلة بدون الاختيار، لكنه منته الى الاختيار ، وقوله : « وان كانت مغفولة حينها » اشارة الى هذا .

(٢) يعني : والانتهاء الى الاختيار كاف في صحة العقوبة عقلاً .

(٣) هذا تعريض بما نسب الى المشهور من عدم استحقاق العقوبة على نفس ترك التعلم ، واضراب عن استحقاق العقوبة على الترك المؤدي الى المخالفة ، ومحصله : ترتب استحقاقها على مجرد ترك التعلم والفحص وان لم يؤد تركهما الى مخالفة الواقع فيما اذا احتمل أن تركهما يؤدي الى ذلك ، لكن العقاب حيثئذ لا يكون على ترك الواجب النفسي وهو التعلم ، كما هو المنسوب الى الارديلي وصاحب المدارك (قدهما) بل على التجري، حيث انه احتمل حرمة العصير العنبي أو وجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، ومع ذلك ترك التعلم لقلّة المبالاة بالدين ، وشرب العصير أو ترك الدعاء، فان نفس التجري على المولى يوجب عقلاً استحقاق العقوبة وان لم يخالف الواقع ، لعدم حرمة العصير وعدم وجوب الدعاء واقعاً . وعلى هذا فالموجب لحسن العقوبة والمؤاخذة أمران : أحدهما الانتهاء الى الاختيار، والاخر التجري، فالمصنف (قده) قائل باستحقاق العقوبة على ترك التعلم مطلقاً وان لم يؤد الى مخالفة الواقع، وضمير «تركهما» راجع الى التعلم والفحص، وضمير «صحتها» راجع الى «العقوبة» .

(٤) يعني : وان لم يكن ترك التعلم والفحص مؤدياً الى مخالفة الواقع ، كما

مع احتمالها <sup>(١)</sup> لاجل <sup>(٢)</sup> التجري وعدم <sup>(٣)</sup> المبالاة بها (٥) .

إذا شرب التن من غير فحص عن حكمه وتبين عدم حرمة واقعا، فإن ترك التعلم حيث لم يؤد إلى مخالفة الحرمة، إذ المفروض عدم حرمة شربه واقعا .  
وعليه فليس المراد بإداء ترك التعلم إلى المخالفة كون الترك مقدمة للمخالفة ولا ملازماً لها، والال لم ينفك الترك عنها، بل المراد ترتب المخالفة على الترك من باب التصادف، ولذا عبر المصنف بالمؤدي، فما في بعض الكلمات من التعبير عن المؤدي بالملازم مسامحة .

(١) أي: مع احتمال أداء ترك التعلم إلى المخالفة، فإن هذا الاحتمال يوجب الاحتياط بالتعلم والفحص بحيث يعد تركهما تجريباً، لكونه اقدماً على مخالفة حكم الزامي محتمل تنجزه .

(٢) تعليل لقوله: « بل مجرد تركهما كاف » وقد عرفت تقريبه .  
ثم إن هذا الوجه لاستحقاق العقوبة مبني على كون التجري موجبا لاستحقاق العقوبة كما اختاره المصنف في بحث التجري .

(٣) معطوف على « التجري » ومفسر له، وضمير « بها » راجع إلى المخالفة .  
فالمتحصل: أن المصنف ( قدسه ) اختار استحقاق تارك التعلم والفحص للعقاب مطلقاً سواء خالف الواقع أم لا . أما في صورة المخالفة فواضح، لتحقق المعصية . وأما في صورة عدم المخالفة فلأجل التجري، فقوله مخالف للمشهور، حيث أنهم قائلون بالاستحقاق في خصوص ما إذا أدى ترك التعلم إلى مخالفة الواقع على ما نسب اليهم في عبارة الشيخ الأعظم المتقدمة . بخلاف المصنف، فإنه قائل بالاستحقاق مطلقاً أما للعصيان وأما للتجري، فما في حاشية العلامة الرشتي من أنه تبع المشهور غير ظاهر، فراجع وتأمل .

( \* ) ثالث الاقوال في استحقاق العقوبة على ترك التعلم والفحص ما أفاده

نعم <sup>١</sup> يشكل <sup>٢</sup> في الواجب المشروط

(١) غرضه : أن ما ذكر من وجوب التعلم والفحص في التكاليف المطلقة المنجزة تام ، إذ لولم يجب الفحص لزم ترك الواجب المطلق . وأما في التكاليف المشروطة بزمان كصلاة الجمعة أو زماني كالحج المشروط بالاستطاعة ، فوجوب التعلم والفحص فيها مشكل ، إذ المفروض عدم وجوب فعلي يوجبها ، لا ناطة التكليف المشروط بتحقيق شرطه ، فقبل تحققه لا تكليف حتى يوجب التعلم . فعليه ينحصر وجوب الفحص بالتكاليف المطلقة الفعلية ، ولا وجه لوجوبه في التكاليف المشروطة ، لا قبل حصول الشرط ولا بعده . أما الاول ، فواضح ، لعدم حكم واقعي حينئذ حتى يجب عليه التعلم لئلا يفوت عنه الواقع فيعاقب عليه . وأما الثاني ، فلاجل الغفلة عن تلك التكاليف في وقتها الناشئة عن ترك التعلم قبله .

فالمحصل : أن وجوب التعلم في التكاليف المطلقة ثابت ، بخلاف التكاليف المشروطة ، فانه محل اشكال ، ولذا التجأ لدفع هذه الشبهة المحقق الاردبيلي وتلميذه صاحب المدارك (قدهما) الى الالتزام بوجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب على تركه لاعلى مخالفة الواقع .

(٢) المستشكل وهو الشيخ الاعظم (قده) أورد هذا الاشكال على المشهور

المحقق النائيني (قده) من أن العقوبة على ترك التعلم المؤدي الى مخالفة الواقع . والفرق بينه وبين مذهب المشهور أن العقاب عندهم يكون على نفس المخالفة لاعلى ترك التعلم ، وعنده يكون على ترك التعلم المؤدي الى مخالفة الواقع ، لاعلى نفس ترك التعلم ، لعدم وجوبه النفسي كما ذهب اليه الاردبيلي وسيدالمدارك ، حيث ان وجوبه طريقي لا يستتبع مخالفته استحقات العقوبة . ولا على ترك الواقع ، لقبح العقاب على المجهول ، وايجاب التعلم لا يخرج عن الجهالة ، فاذن يكون العقاب على ترك التعلم المؤدي الى ترك الواقع .

## والموقت<sup>١</sup> ولو<sup>٢</sup> أدى تركهما قبل الشرط والوقت الى المخالفة

القائلين بكون العقاب على ترك الواقع . وحاصل الاشكال : أن استحقاق العقوبة ان كان من زمان المخالفة لا من حين ترك التعلم لزم من ذلك عدم العقاب في التكليف الموقته والمشروطة التي لا تنجز الا بعد دخول أوقاتها وحصول شرائطها، ضرورة أن الغفلة حين المخالفة التي هي بعد دخول الوقت وحصول الشرط توجب قبح النهي ، فلا موجب لاستحقاق العقوبة أصلاً .

(١) هذا من عطف الخاص على العام ، إذ الوقت في الموقنات أيضاً شرط على حدّ سائر الشرائط .

(٢) كلمة « لو » وصلية، وغرضه: أنه بناء على المشهور - من كون العقوبة على مخالفة الواقع - يشكل الالتزام بترتبها على التكليف المشروطة مطلقاً حتى في صورة اداء ترك التعلم والفحص الى مخالفة الواقع بعد الوقت وحصول الشرط، للغفلة كما مرّ آنفاً فضلاً عما اذا لم يؤدّ تركهما الى المخالفة، وضمير « تركهما » راجع الى التعلم والفحص .

أقول : الظاهر أن ما أفاده الميرزا (قده) هو عين مذهب المشهور ، لانهم أيضاً قائلون بعدم ترتب الاستحقاق الا على ترك الفحص المؤدي الى مخالفة الواقع، لا على مجرد ترك التعلم وان لم يؤد الى مخالفته، ولا على مجرد مخالفة الواقع ، فان عبارة الشيخ المتقدمة « أما العقاب فالمشهور أنه على مخالفة الواقع لو اتفقت » في غاية الظهور في أن العقاب في صورة ترك التعلم انما هو على مخالفة الواقع، وحاصله : أن ترك التعلم المؤدي الى فوت الواقع يوجب استحقاق العقوبة .

نعم قوله (قده) بعد ذلك: « ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير لاعلي ترك التعلم » وان كان صريحاً في كون المصادفة للواقع موجبة للاستحقاق،

بعدهما فضلاً<sup>١</sup> عما اذا لم يؤد إليها ، حيث<sup>٢</sup> لا يكون حينئذ<sup>٣</sup>

(١) يعني: فضلاً عما اذا لم يؤد ترك التعلم والفحص الى مخالفة الواقع مع احتمال الاداء اليها. وهذا اشارة الى صورة التجري المتقدمة في قوله: « بل مجرد تركهما كاف في صحتها وان لم يكن مؤدياً الى المخالفة » وضمير « اليها » راجع الى « المخالفة » .

(٢) هذا تقريب الاشكال ، وقد تقدم ذلك مفصلاً بقولنا : « وحاصل الاشكال: أن استحقاق العقوبة ... الخ » .

(٣) أي: حين اداء ترك التعلم والفحص الى المخالفة بعد تحقق الشرط ودخول الوقت .

لاترك التعلم كما يراه الاردبيلي والمدارك ، لكنه يدل على كون العقاب في صورة اداء ترك التعلم الى مخالفة الواقع ، فقوله : « ولو اتفقت حرمة » يعني : ولو اتفقت حرمة في ظرف ترك التعلم .

نعم يقع الكلام في أن العقاب في ظرف الترك المؤدي الى ترك الواقع هل هو على نفس الواقع كما هو المشهور ، أم على ترك التعلم المؤدي الى مخالفة الواقع كما يراه الميرزا (ره) وهذا النزاع لا ثمره فيه ، ولا يوجب تعدد القول في المسألة .

وكيف كان فما أفاده الميرزا (قده) لا يخلو من النظر ، لان قبح العقاب على المجهول وعدم كون ايجاب التعلم مخرجاً له عن الجهالة ، وكذا عدم استتباع ترك الواجب الطريقي للعقاب يقتضيان عدم استحقاق العقوبة أصلاً ، لاعلى الواقع ، ولا على الطريق ولاعلى كليهما . اذ المفروض عدم اقتضاء شىء منهما منفرداً لاستحقاقها ، فكيف يقتضيانه مع اجتماعهما ، وهذا نظير أن يقال : ضم العدم الى العدم يقتضي الوجود ، أو يقال : الفاقد لا يعطي الا اذا انضم اليه فاقد مثله .

## تكليف فعلي أصلاً لاقبلهما، وهو واضح<sup>(١)</sup>، ولا بعدهما، وهو كذلك<sup>(٢)</sup>

(١) أي: وعدم التكليف قبل الشرط والوقت واضح، لأنهما على المشهور من شرائط التكليف، فلا تكليف قبلهما حتى يتشرح منه وجوب غيري على التعلم والفحص، فضميراً «قبلهما، بعدهما» راجعان إلى الشرط والوقت.

(٢) يعني: وعدم التكليف بعد الشرط ودخول الوقت أيضاً واضح، لعدم التمكن من الواجب في ظرفه لأجل الغفلة عنه الموجبة لقبح الخطاب به، وضمير «هو» راجع إلى ما يفهم من العبارة من عدم التكليف.

ولا يقاس المقام بالمركبات مطلقاً حقيقية أم اعتبارية إذا كان الأثر المترتب عليها غير آثار أجزائها حال انفرادها، حيث إن كل واحد من الأجزاء فاقد لذلك الأثر الحادث للمركب.

توضيح وجه عدم المقايسة: أن ذلك الأثر يستند إلى آثار الأجزاء في حال الاجتماع، نظير الأثمار المترتبة على الأشجار المركبة، وهذا بخلاف المقام، إذ لا مقتضي لشيء من الواقع والطريق للاستحقاق، واجتماعهما ليس إلا اجتماع اللاقتضائين، ومن المعلوم أن اللاقتضاء لا يصلح لأن يكون علة للاقتضاء، إذ لا معنى لعلة العدم للوجود.

فالحق أن يقال: إن العقوبة تترتب على كل حال، أما للعصيان إن أدى ترك التعلم إلى مخالفة الواقع وإن كان مجهولاً، لفرض تنجزه بمجرد الاحتمال كمنجزية الاحتمال في كل واحد من أطراف العلم الأجمالي، وكمنجزية الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية الناشئة عن فقد الحجة قبل الفحص كما عليه الكل من المحدثين والأصوليين، وبعد الفحص أيضاً كما عليه المحدثون، فإن المحقق النائي معترف بمنجزية الاحتياط للحكم الواقعي المجهول مع عدم خروجه عن الجهالة، فمن الغريب إنكاره اقتضاء الواقع المجهول المنجز هنا لاستحقاق العقوبة.

لعدم ( X ) التمكن منه<sup>١</sup> بسبب الغفلة، ولذا<sup>٢</sup> التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك قدس سرهما الى الالتزام بوجوب التفقه

(١) أي : من الواجب المشروط والموقت ، وقوله : « لعدم التمكن » تعليل لعدم التكليف بعد الشرطه ودخول الوقت، فان تارك التعلم والفحص عن الواجب كالحج قبل تحقق شرطه كالاستطاعة يصير غافلاً عن ذلك الواجب في وقته، وبعد حصول شرطه يتركه للغفلة عنه ، ومن المعلوم أنه في حال الغفلة يقبح تكليفه ، فقوله : « لا قبلهما ، ولا بعدهما » مفسران لقوله : « أصلاً » .

(٢) يعني : ولاجل هذا الاشكال التجأ هذان العلمان قدس سرهما الى الالتزام بكون وجوب التفقه نفسياً تهيؤياً لتكون العقوبة على ترك التعلم لا على مخالفة الواقع حتى يرد عليه الاشكال المذكور ، والمراد بالواجب التهيؤي ما يجب مقدمة للخطاب بواجب آخر . وبيان أوضح: الواجب التهيؤي هو ما يجب تهيؤاً لايجاب عمل ، في قبال الواجب الغيري وهو الذي يجب مقدمة لوجود واجب آخر ، فالاول واجب مقدمة لايجاب شيء ، والثاني واجب لوجود شيء ثبت وجوبه، ففرق واضح بين الوجوب النفسي التهيؤي والوجوب الغيري المقدمي،

واما للتجري ان لم يؤد ترك التعلم الى مخالفة الواقع .  
والحاصل: أن الاقوى ما في المتن من استحقاق تارك الفحص والتعلم للعقوبة سواء صادف الواقع أم لا .

( X ) الا أن يقال: بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء اذا تمكن منهما في الجملة ولو بأن تعلم وتفحص اذا التفت ، وعدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً، كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو الموقنة بترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدي الى تركها بعد حصوله أو دخوله ، فتأمل .

## والتعلم نفسياً تهيؤياً<sup>(٢)</sup> فيكون العقوبة على ترك التعلم

فان كلا منهما مباين للآخر ، فلاشكال في تغايرهما مفهوماً . نعم يقع الكلام في وقوع الواجب النفسي التهيؤي في الخارج ، لقصور أدلة وجوب التعلم عن اثباته . ويمكن أن يكون وجوب قبول الهبة للحج من قبيل الوجوب التهيؤي ، حيث ان وجوبه مقدمة للخطاب بواجب آخر وهو الحج ، بخلاف البذل ، فانه بنفسه يوجب الحج ، وأما الهبة فبنفسها لا يجب الحج ، بل بقبولها الذي هو واجب تهيؤاً لايجاب الحج عليه ، فتدبر .

(١) أما المحقق الأردبيلي فما يستفاد منه وجوب التعلم نفسياً هو كلامه في شرح الارشاد : « واعلم أيضاً أن سبب بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً هو النهي عن الصلاة فيها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير ، وأن النهي مفسد للعبادة ، فلا تبطل صلاة المضطر ولا الناسي بل ولا الجاهل ، لعدم النهي حين الفعل ، ولان الناس في سعة ما لا يعلمون وان كان في الواقع مقصراً ومعاقباً بالتقصير » .

وأما صاحب المدارك ، فقال في شرح مسألة اخلال المصلي بازالة النجاسة عن بدنه أو ثوبه ما لفظه : « فهنا مسائل ثلاث : الاولى : أن يسبق علمه بالنجاسة ويصلي ذكراً لها ، ويجب عليه الاعادة في الوقت والقضاء في خارجه ، قال في المعتبر وهو اجماع من جعل طهارة البدن والثوب شرطاً . واطلاق كلام الاصحاب يقتضي أنه لافرق في العالم بالنجاسة بين أن يكون عالماً بالحكم الشرعي أو جاهلاً بل صرح العلامة وغيره بأن جاهل الحكم عامد ، لان العلم ليس شرطاً في التكليف ، وهو مشكل لقبح تكليف الغافل .

والحاصل : أنهم ان أرادوا أنه كالعامد في وجوب القضاء فهو على اطلاقه مشكل ، لان القضاء بفرض مستأنف ، فيتوقف على الدليل ، فان ثبت مطلقاً أو في بعض



نفسه <sup>(١)</sup> لا على ما أدى اليه من <sup>(٢)</sup> المخالفة ، فلا اشكال حينئذ <sup>(٣)</sup>  
في المشروط والموقت (٥)

الصورثبت الوجوب، والا فلا. وان أرادوا أنه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل، لان تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق . نعم هو مكلف بالبحث والنظر اذا علم وجوبهما بالعقل أو الشرع، فيأثم بتركهما، لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح .

(١) لكون التعلم على هذا واجباً نفسياً، فتكون العقوبة على نفسه لا على مخالفة الواقع .

(٢) بيان لـ « ما » الموصول، والضمير المستتر في « أدى » راجع الى « ترك التعلم » يعني : لا على مخالفة الواقع التي أدى اليها ترك التعلم .  
(٣) أي: حين وجوب التعلم نفسياً، اذ بعد فرض وجوبه النفسي تصح العقوبة على تركه لا على ترك الواقع .

(\*) ثم انه يقع الكلام في أن وجوب التعلم هل هو نفسي أم لا ؟ فيه وجوه:  
أحدها الوجوب النفسي الاستقلالي كوجوب الصلاة والصوم وغيرهما . أو  
النفسي التهيؤي بمعنى تهيؤ المكلف بسبب الفحص والتعلم لامتنال التكليف  
الالزامية الوجوبية والتحريرية كما عن المحقق العراقي ( قده ) .

ثانيها : الوجوب الطريقي كوجوب سائر الطرق الموجبة مخالفتها لاستحقاق العقوبة عند مصادفتها للواقع .

ثالثها : الوجوب الشرطي بمعنى جعل الفحص شرطاً تعدياً للعمل بالاصول  
النافية ، النانية ، وأن معذريتها منوطة بذلك .

رابعها : الوجوب الغيري المقدمي ، بدعوى كون التعلم مقدمة للعمل .  
خامسها : الوجوب العقلي بأن يكون ارشاداً الى حكم العقل بلزوم الفحص

والتعلم تخلصاً عن العقوبة المحتملة ، اما للعلم الاجمالي ، واما لمنجزية احتمال التكليف قبل الفحص ، واما لتوقف معذرية الجهل على استقراره المنوط بالفحص . ويستدل للاول بظهور الامر بشيء في مطلوبيته النفسية وقيام الملاك به ، وقد تقرر أن اطلاق الصيغة يقتضي النفسية والعينية والتعيينية ، فاحتمال وجوب التعلم غيرياً مقدمة للعمل يندفع بهذا الظهور ، سواء قلنا بوجوده النفسي ، لكونه نوراً كما هو الحق في وجوب المعرفة ، أم بوجوده النفسي التهيؤي ، لكون الحكمة في ايجابه قابلية المكلف لالقاء الخطابات اليه . وعليه فالعقاب على ترك التعلم والفحص لا على مخالفة الواقع .

وقد أورد عليه بما محصله : « أن مقتضى الظهور وان كان ما ذكر ، الا أن القرينة الصارفة عنه تقتضي كون وجوب التعلم طريقياً وأن ترك العمل بترك الفحص ليس عذراً ، وتلك القرينة داخلية وخارجية . أما الداخلية فهي ظهور الامر بالسؤال من أهل الذكر في طريقيته للعمل بما يتعلمونه من الاحكام لا في مطلوبيته النفسية ، فان السؤال عن طريق كربلاء مثلاً انما هو للوصول الى تلك البلدة المقدسة ، ولا خصوصية في العلم بالطريق ، وعليه فالترغيب في السؤال من أهل الذكر قرينة على كون الامر به طريقياً للمعلم بالواقع واحرازه .

وأما الخارجية فروايتان : احدهما : رواية مسعدة بسن زياد ، فان قوله : « فهلا تعلمت حتى تعمل » صريح في أن وجوب التعلم انما هو للعمل .

وثانيتها : ما ورد في مجدور صارجنباً فغسلوه فمات فقات عليه السلام : « قتلوه قتلهم الله ألسألوأ ألامموه » فان عتابه عليه السلام ودعائه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال ، بل لترك التيمم أيضاً ، اذ من الواضح أن مجرد السؤال والتعلم لم

ويسهل بذلك<sup>١١</sup> الامر في غيرهما لو صعب على أحد ولم تصدق

(١) أي : بوجوب التفقه والتعلم نفسياً يندفع اشكال العقوبة على مخالفة الواقع مع الغفلة حين المخالفة ، توضيحه : أن هذا الاشكال - الذي دفعناه في غير الواجب المشروط والموقت بأن العقل لا يقبح المؤاخذة على ترك الواقع اذا انتهى الى الاختيار - يمكن دفعه أيضاً بما أفاده المحقق الاردبيلي وسيد المدارك قدس سرهما من كون وجوب التعلم نفسياً، اذ العقاب حينئذ على ترك التعلم الذي هو بنفسه أمرا اختياري، بخلاف المؤاخذة على نفس الواقع المغفول عنه حين المخالفة ، وعدم اختياريها للغفلة المانعة عن صحة الخطاب الموجبة لقبح العقاب، فلولا يكتف بعض في دفع الاشكال عن صحة العقوبة على ترك الواقع بالانتهاء الى الاختيار ، فله أن يدفع الاشكال بالالتزام بوجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب عليه .  
وبهذا الجواب يندفع الاشكال في غير الواجب المشروط والموقت أيضاً ،

يكن موجباً لنجاته من القتل ، وانما الموجب لنجاته كان هو التيمم ، فالامر بالسؤال والتعلم انما هو للعمل لا محالة .

هذا مضافاً الى أنه على تقدير اداء ترك التعلم الى خلاف الواقع ، فالقول باستحقاق العقاب على ترك التعلم دون المخالفة بعيد ، لان وجوب الفحص انما هو لتنجز الواقع قبله ، فكيف يمكن الالتزام بعدم الاستحقاق على مخالفته . والالتزام باستحقاقه على ترك الفحص عنه ، فانه خلف والالتزام باستحقاق عقابين أبعد ولم يقل به أحد، فتعين القول باستحقاق عقاب واحد على مخالفة الواقع دون ترك التعلم ، وهذا هو معنى الوجوب الطريقي «<sup>١١</sup> .

أقول : أما القرينة الداخلية المدعاة فلا تخلو من نظر ، اذ الكلام في وجوب التعلم نفسياً وعدمه ، والامر بالسؤال لا ريب في كونه طريقياً لحصول العلم .

كفاية<sup>١</sup> الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبة

ضرورة أن العقاب حينئذ ليس على ترك الواقع المغفول عنه حتى يقبح ذلك لاجل الغفلة عنه ، بل العقوبة انما هي على ترك التعلم ، وضمير « غيرهما » راجع الى المشروط والموقت .

١) فاعل « صعب » ونائب فاعل « تصدق » بناء على كونه مجهولاً. وأما بناء على ما عن بعض النسخ من « يصدق » بصيغة الغائب المعلوم ، ففاعل « صعب » ضمير راجع الى الجواب المذكور، و « كفاية » مفعول « يصدق » وفاعله ضمير مستتر فيه راجع الى « أحد » يعني : لو صعب الجواب المذكور - وهو الانتهاء الى الاختيار - على شخص ، ولم يصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار . . . الخ . وحاصله : أنه لو استشكل بعض في حسن المؤاخذة على ترك الواقع بعدم كفاية الانتهاء الى الاختيار في حسنها ، فلا بد أن يدفع الاشكال في غير الواجب المشروط والموقت بوجه آخر، وهو الالتزام بوجود التعلم نفسياً ليكون العقاب على تركه ، لاعلى ترك الواقع ، وفي المشروط والموقت بهذا الوجه ، أو بالالتزام

وأما وجوب التعلم فلا يستفاد منه أنه نفسي أم طريقي، والاستشهاد على الطريقة بالسؤال عن طريق كربلاء ممنوع ، للقرينة على أن الغرض منه الوصول الى تلك المدينة المقدسة ، فهو سؤال عن مفروغ الطريقة ، وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فان دعوى طريقية أوامر التعلم صادرة على المطلوب . ولاسيما مع ملاحظة مورد الآية وهو أصول العقائد كما يظهر من صدرها : « وما أرسلنا من قبلك الا رجالا نوحى اليهم فاسئلوا أهل الذكر . . . » ولا ريب في أن تحصيل المعارف الالهية مطلوب نفسي، وله الموضوعية لا المقدمية للعمل، وعليه فلم يتضح قرينية السؤال على طريقة الفحص والتعلم .

وأما القرينة الخارجية من معتبرة ابن زياد وغيرها فهي تامة بالنسبة الى

على ما <sup>١</sup> كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار .

بكونهما من الواجب المطلق المعلق الذي سيأتي توضيحه عند شرح كلام المصنف (قده) .

فالمتحصل : أن اشكال العقوبة على الواقع المغفول عنه يندفع في الواجب المطلق بأحد وجهين على سبيل منع الخلو ، اما بالانتهاء الى الاختيار ، واما بكون العقوبة على ترك التعلم الذي هو واجب نفسي تهيؤي . وفي الواجب المشروط والموقت أيضاً بأحد وجهين ، وهما : الالتزام بالوجوب النفسي التهيؤي للتعلم ، وكون الواجب فيهما مطلقاً لا مشروطاً .

(١) أي : الواقع الذي كان فعلاً - يعني حين المخالفة - مغفولاً عنه ، ولم يكن تركه حينئذ بالاختيار ، حيث ان الغفلة تخرج مخالفة الواقع عن حيز الاختيار ، فلا تصح المؤاخذة عليه ، لعدم كونه اختيارياً .

نفي ما يدعيه صاحب المدارك وشيخه الاردبيلي من الوجوب النفسي ، لظهورها في عدم معذورية الجاهل التارك للواقع بتركه السؤال والفحص ، وبه يسقط الظهور الاطلاقي لأوامر التعلم في المطلوبة النفسية عن الحجية ، كما تسقط دعوى الوجوب التهيؤي بأن يكون التعلم واجباً نفسياً حتى يتهيأ المكلف للاقاء الخطابات الشرعية اليه ، اذ الغافل لغفلة غير قابل للاقائها اليه . وذلك لظهور المعبرة وغيرها في كون التعلم لمحض العمل للمطلوبته في نفسه الناشئة من كون الحكمة فيه التهيؤ .

والحاصل : أن ظهور « هلا تعلمت حتى تعمل » في أن التعلم ليس مقصوداً بالذات ومطلوباً لنفسه غير قابل للانكار ، الا أن استفادة الوجوب الطريقي منه وهو الانشاء بداعي تنجيز الواقع - كما أراد دام ظله - استظهاره منه ومن نظائره غير واضحة ، اذ الوجوب الطريقي كما صرح به في بحث البراءة هو الذي

ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الاشكال<sup>(١)</sup> الا بذلك<sup>(٢)</sup>

(١) أي: استحقاق العقوبة في الواجب المشروط والموقت، لعدم تكليف فعلي فيهما توجب مخالفته استحقاقها لا قبل الشرط ولا بعده كما تقدم تفصيله ، وضمير « أنه » للشأن .

(٢) أي : بالالتزام بالوجوب النفسي التهيؤي للتعلم ، وغرضه : أن هذا الاشكال لا يندفع عن الواجب المشروط والموقت الا بأحد وجهين قد أشير اليهما: أحدهما : وجوب التعلم نفسياً لتكون العقوبة على تركه ، لا على مخالفة الواقع. والاخر كون الوجوب في الواجب المشروط والموقت مطلقاً بجعل الشرط وقتاً كان أم غيره من قيود المادة لا الهيئة، فالوجوب فعلي غير مشروط بشيء، و يترشح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم ، فترك الفحص والتعلم حينئذ يصحح العقوبة على ما يقع بعد ذلك غفلة من مخالفة الواقع .

يترتب عليه احتمال العقاب ويكون ايجابه منشأ له ، لعدم استلزام احتمال التكليف الواقعي لاحتمال العقاب الامع تنجز التكليف ووصوله الى المكلف بنفسه أو بطريقة، كما هو الحال في أوامر الطرق والامارات ، اذ لولاها لم يكن العقاب محتملاً . وهذا الضابط لا ينطبق على وجوب الفحص عن أحكام المولى ، فانه (مدظله) في ثالث أدلة اعتبار الفحص في الرجوع الى البراءة ، جعل ذلك مقتضى حكم العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يجوز الرجوع الى البراءة قبله ، لفرض احتمال العقاب الذي لا بد من دفعه بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فاذا استند لزوم الفحص عن أحكام المولى الى هذا الحكم العقلي ، فمقتضاه كون احتمال العقاب في رتبة سابقة على وجوب التعلم كما هو شأن الاستدلال بقاعدة وجوب الدفع على منجزية العلم الاجمالي في الشبهة المحصورة مثلاً لانا شيئاً منه . وعليه فالالتزام بأن مناط وجوب الفحص هو حكم العقل بلزوم دفع الضرر

أو الالتزام<sup>١</sup> بكون المشروط أو الموقت مطلقاً<sup>٢</sup> معلقاً<sup>٣</sup>، لكنه<sup>٤</sup>

والحاصل: أنه يندفع الاشكال بجعل المشروط والموقت واجباً مطلقاً بأن يكون الوجوب فعلياً والواجب استقبالياً، وهو المسمى بالواجب المعلق .

(١) معطوف على « ذلك » وهذا اشارة الى الوجه الثاني الذي دفع به الاشكال، وقد مر تقريبه بقولنا: « والآخر كون الوجوب في الواجب المشروط والموقت مطلقاً . . . الخ » .

(٢) أي: غير مشروط بمعنى كون الشرط من قيود المادة لا الهيئة حتى يكون الوجوب مشروطاً، وعطف « الموقت » على « المشروط » من عطف الخاص على العام .

(٣) صفة لـ « مطلقاً » يعني: أن المشروط أو الموقت من قسم الواجب المطلق المعلق، وهو ما يكون الوجوب فيه حالياً والواجب استقبالياً، لا من قسم الواجب المطلق المنجز، وقد تقدم المراد بالمعلق والمنجز في بحث مقدمة الواجب .

(٤) أي: لكن الواجب المطلق المعلق . . . الخ . وهذا اشارة الى الاشكال

المحتمل ينافي المصير الى وجوب التعلم طريقياً مع فرض أن الايجاب الطريقي هو الانشاء بداعي تنجيز الواقع بحيث لولاه لما صح العقاب على المخالفة .

وحيث انك قد عرفت في أدلة منع العمل بالبراءة قبل الفحص أن احتمال التكليف الالزامي من المولى الحقيقي منجز مع جريان عاداته على عدم ايصال أحكامه الى المكلفين الا بالفحص عنها في مظانها، فالحاكم باستحقاق العبد التارك للفحص للعقاب عند مخالفته للواقع لا محالة هو العقل، وبهذا يمتنع استظهار جعل الايجاب المولوي الطريقي للتعلم لأجل تنجيز السواقع وابداء احتمال العقاب، وعليه فلا محالة تكون الخطابات الشرعية الامرة بالتعلم ارشاداً الى هذا الحكم العقلي وعدم معذورية الجاهل المقصر، لا حكماً مولوياً، لعدم وقوع هذا الحكم

ودفعه . أما الاشكال فهو: أن مقتضى كون الواجب المشروط والموقت مطلقاً معلقاً هو وجوب ايجاد مقدماتهما الوجودية قبل حصول الشرط ودخول الوقت، اذ المفروض اطلاق وجوبهما المقتضي لايجاب مقدماتهما ، ومن المسلم عندهم عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط والوقت ، فليكن هذا التسالم دليلاً على عدم كون الواجب المشروط مطلقاً ، وأن الشرط وقتاً كان أو غيره قيد للهيئة كما هو مقتضى القواعد العربية ، فيكون شرطاً للوجوب ، كما هو المشهور أيضاً ، فلا وجوب قبل تحقق الشرط والوقت حتى يترشح منه وجوب على التعلم .

فالنتيجة: أن الالتزام بكون المشروط واجباً مطلقاً معلقاً حتى يجب به التعلم ويوجب تركه استحقاق العقوبة خارج عما تقتضيه القواعد العربية ، فلا يندفع به

العقلي في سلسلة علل الاحكام حتى يصح جعل الحكم المولوي في مورده ، بل هو واقع في سلسلة معلولاتها كما لا يخفى .

ومنه يظهر: أن ما أفاده في الوجه الثالث لكون وجوب التعلم طريقياً لايجدي لاثباته أصلاً، فان عدم استحقاق العقاب الا على الواقع ليس لازماً لخصوص هذا الايجاب ، وانما يجري في الوجوب الارشادي أيضاً .

وقد تحصل: أن الايجاب النفسي بكلا قسميه غير ثابت ، كعدم ثبوت الايجاب الطريقي بما أفيد .

ويستدل للوجوب الطريقي بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني (قده) ومحصله : عدم دخل وجوب التعلم والاحتياط في الملاك ، والالكان عدم الفحص بنفسه موجباً لنقصان ملاك الحكم حتى لو احتاط وأتى بجميع ما يحتمل دخله في الواجب ، والالتزام بنقصان الملاك حيثئذ بلا ملزم ، فلا مصلحة في نفس التعلم حتى يكون كسائر الواجبات النفسية ، بل مصلحته ليست الاطريقته للخطاب الواقعي



## الاشكال .

وأما الدفع ، فمحصله : أن جعل هذا الوجوب في الواجب المطلق المعلق انما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط والوقت الا خصوص التعلم ، ودخل سائر المقدمات انما هو بوجودها الاتفاقي ، فان الاستطاعة مثلا بوجودها الاتفاقي مقدمة ، لا بوجودها التحصيلي كالطهارة بالنسبة الى الصلاة .

وعلى هذا ، فيكون بين المقدمات تفاوت في ترشح الوجوب من الواجب على بعضها كالفحص والتعلم ، وعدم ترشحه على بعضها الاخر كالاستطاعة بالنسبة الى الحج ، فانه لا يجب تحصيلها .

وبالجملة : فاطلاق الوجوب لا يقتضي ايجاب جميع المقدمات ، بل لا بد من ملاحظة نظر المولى في كيفية دخل المقدمات ، فان كان دخلها بوجودها الاتفاقي فلا يجب تحصيلها ، والا وجب ذلك . والتعلم من هذا القبيل ، فيجب قبل الشرط أو الوقت ، ويعاقب على تركه .

المجهول لامتماً لقصور شموله ، اذ الخطاب المتمم على أنحاء: فتارة يكون متمماً لقصور شمول الخطاب الاولي ، ضرورة أنه قاصر عن شموله للقيود المتأخرة عنه كقصد القرية التي يمتنع أن يتكفلها الخطاب الاولي ، وكالامر بالغسل قبل الفجر لصوم الغد ، اذ بعدكون حقيقة الصوم الامساك عن أمور من الطلوع الى الغروب مع الشرائط التي منها الطهارة من الحدث الاكبر ، فلا بد من ايجاب الغسل على المكلف قبل الطلوع ليتمكن تطبيق خطاب الصوم على الواجد لملاكه ، وليكون الحاصل من ضم الخطابين ما يقوم به الملاك والمصلحة .

وأخرى يكون الخطاب المتمم حافظاً للقدرة على استيفاء الملاك في ظرفه كما في المقدمات المفوتة التي يوجب عدمها خروج ذي المقدمة عن قدرة العبد ،

وذلك كالخطاب المستكشف بالسير الى الحج من نفس أمر الشارع بالاتبان  
بالمناسك في وقتها لمن استطاع اليه سبيلا ، فان المسير اليه وان لم يكن دخيلا  
في اتصاف المناسك بالمصلحة ، لكونها واجدة للملاك في كلنا حالتي وجود المسير  
وعدمه ، لكن تركه يسلب القدرة على استيفاء مصلحة الحج في الموسم ، لوضوح  
توقف ايجاد الحج في ظرفه للنائي على المسير ، وليس وجوبه ناشئاً عن ملاك  
يخصه ، بل من متممات الخطاب بذوي المقدمة ، وهذا بناء على انكار الشرط المتأخر  
والواجب المعلق .

وثالثة يكون الخطاب الثانوي متمماً لقصور محركة الخطاب الاولي ، بدهاءة  
أن الخطاب بوجوده الواقعي ليس باعثاً للمكلف ومحركاً له ، بل محركيته منوطة  
بالوصول اليه بعلم أو علمي ، وكذا حال الامر بالاحتياط ، فانه طريقي ، بخلافه في  
القسمين الاولين ، اذ وجوب الفحص والاحتياط يؤثر في ايصال الواقع الى  
العبد وتنجيذه في حقه ، ولا دخل لوجوب التعلم في نفس الملاك ولا في القدرة  
على استيفائه ، لامكان احراز الملاك عملاً بالاحتياط .

وعليه ، فالحق كون وجوب التعلم طريقياً للحكم الواقعي المجهول للتحفظ  
عليه ، والقول بوجوبه نفسياً حتى يكون العقاب على تركه دون ترك الواقع خال  
عن الدليل . ومن هذا القبيل الاوامر المتعلقة بالطرق والامارات والبناء على اليقين  
السابق في الاستصحاب ووجوب الاحتياط شرعاً .

وبوضوح الفرق بين أنحاء الدخول ظهر أن قياس شيخنا الاعظم (قده) لوجوب  
التعلم على مسألة وجوب حفظ القدرة أو تحصيلها غير ظاهر ، لما عرفت من اختلاف  
سنخي الوجوبين .

هذا توضيح مرام الميرزا (قده) في دفع الاشكال في الواجبات المشروطة على ما أفاده سيدنا الاستاد (قده) في مجلس الدرس .

أقول : ما حققه في أنحاء دخل الخطاب المتمم وفي الوجوب الطريقي متين لا غبار عليه . ولا يرد عليه اشكال شيخنا المحقق العراقي (قده) « من » أن الامر الطريقي هو ما يكون بحسب لب الارادة في فرض الموافقة عين الارادة الواقعية ويكون موضوعه عين موضوعها . . . ومن المعلوم بالضرورة مباينة الامر بتعلم حكم الصلاة مثلاً مع الامر بالصلاة لاختلاف موضوعهما »<sup>١</sup> وذلك لأن المعبر في الايجاب الطريقي هو الانشاء المولوي بداعي تنجيز الواقع ، ولا ملاك في متعلقه ، كوجوب تصديق العادل وحرمة نقض اليقين بالشك والامر بالاحتياط على القول بشرعيته لا ارشاديته ، ودعوى لزوم وحدة المتعلق بلا بينة حتى يمتنع جعل الامر بالفحص طريقياً .

نعم قد يشكل كلام الميرزا (قده) بما أوردناه على تلميذه المحقق مدظله، بيانه: أنه قبل أسطر من هذا البحث جعل مسألة وجوب الفحص عن الاحكام بمناط وجوب النظر في معجزة من يدعي النبوة كما صنعه شيخنا الاعظم (قده) قال مقرر بحثه الشريف : « بل وجوب الفحص عن الاحكام الشرعية يكون من صغريات وجوب الفحص عن معجزة من يدعي النبوة بعد التفاته الى المبدأ الأعلى ، ولا اشكال في استقلال العقل بذلك ، والا لزم افحام الانبياء »<sup>١</sup> ومقتضى هذا البيان اندراج مسألة وجوب التعلم في كبرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل ، حيث ان المصحح للمؤاخذة على تقدير المخالفة هو نفس احتمال التكليف الازامي،

وفي مثله يسقط المورد عن قابلية الحكم المولوي، ضرورة أن الايجاب الطريقي المدعى هو المنشأ لاستحقاق العقوبة، لا ما كان العقاب محتملاً مع الغض عن هذا الايجاب . وبعد وضوح التنافي بين الامرين لا وجه لاستظهار الوجوب الطريقي . ويستدل للوجوب المولوي الغيري بما في المتن وفقاً لشيخنا الاعظم . لكن يشكل ذلك بأن المقدمة اما مقدمة الوجوب أو الوجود أو العلم، والمعرفة بأحكام الله تعالى ليست مقدمة وجوبية لبرهان الدور أو الخلف .

كما لا ينطبق ضابط المقدمة الوجودية عليها ، لعدم مساواة الجهل للعجز عن الامثال ، والا لبطل الاحتياط مع فرض عدم التزام القائل به . واحراز وجه الافعال من الوجوب والاستحباب غير لازم في مقام الاطاعة حتى يناط بالفحص والتعلم لعدم اعتبار التمييز في العبادات . ومع تسليمه فالوجه مختص بالعبادات، ومورد النزاع أعم منها، إذ الدعوى وجوب تعلم تمام الاحكام حتى التوصليات . نعم العلم بموضوعات الاحكام ومتعلقاتها كقراءة في الصلاة ونحوها مقدمة وجودية، لكنه خارج عن مفروض الكلام أعني تعلم الاحكام . ويزيد في الاشكال في خصوص الواجبات المشروطة بناء على ما اختاره المصنف من رجوع الشرط الى الهيئة، حيث انه لا فعلية للخطاب قبل الشرط حتى يترشح الوجوب على مقدمته التي هي علة لوجود الواجب .

هذا كله بناء على تسليم الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها واستكشاف خطاب شرعي بها . وأما مع انكارها وكون لزوم الاتيان بالمقدمة لأجل اللابدية العقلية لامثال الخطاب بذى المقدمة، فالمنع عن ايجاب التعلم غيرياً أوضح وجهاً . هذا لو أريد بالوجوب الغيري ما هو بمناط المقدمة .

وإن أريد به الوجوب الغيري الاستقلالي كما لعله المراد من آخر كلامه هنا

وصريحه في بحث مقدمة الواجب من قوله : « لكنه لا بالملازمة ، بل من باب استقلال العقل بتنجز الاحكام على الانام بمجرد قيام احتمالها » فان أريد به الوجوب الطريقي فيرده ما تقدم في الاستدلال عليه. مضافاً الى أن هذا الوجه العقلي انما يمنع الرجوع الى البراءة قبل الفحص، ولا يقتضي لزوم تعلم الاحكام ، فله الاحتراز عن مخالفة الاحكام بالاحتياط .

وقد ظهر به ما ذكرنا أن وجوب الفحص ليس حكماً مولوياً بأقسامه من الطريقي والنفسي والغيري . كما أنه ليس شرطياً بمعنى اشتراط حجية أدلة الاحكام والاصول النافية بالفحص، لعدم أثر من الشرطية في الاخبار الامرة بالتعلم، فلامحالة يكون الامر به في الروايات ارشاداً الى حكم العقل بعدم معذورية الجاهل الملتفت المفوت لأغراض المولى بتركه الفحص عنها ، اذ مثله يتعين عليه تعلمها أو العمل بالاحتياط . وقد تقدم في بحث البراءة كون أخبار الاحتياط ارشاداً الى حسنه العقلي وليس فيها جهة مولوية .

نعم يمكن الالتزام بوجوب التعلم غيرياً على الجاهل الملتفت الذي لو أدى ترك الفحص قبل الوقت والشرط الى الغفلة عن الحكم والمتعلق وخصوصياته بعد تحقق الشرط ودخول الوقت وتعذر عليه الامتثال حتى الاحتياطي منه ، وذلك بمناط المفوتية كما يتصور ذلك بالنسبة الى كثير من أهل البوادي والقرى الذين لم يتعلموا شرايع الاسلام فغفلوا - بسوء اختيارهم - لأجله عن كثير من الواجبات والمحرمات ، فيجب الفحص لاستكشاف خطابات بها من نفس الاغراض التامة الكامنة في الافعال المشروطة والموقته ، اذ لولاه لصار مسلوب القدرة علي المتعلق في ظرفه كما في تفويت الحج في الموسم بترك المسير اليه .

وكذا لو قيل بتعدد مراتب الاطاعة وتقدم الامتثال التفصيلي على الاجمالي في صحة العبادة ، فانه حتى مع تمكنه من الاحتياط ومعرفته بكيفيته يجب عليه التعلم قبل حصول الشرط . لكن على المختار من عرضية مراتب الاطاعة لا يتعين عليه التعلم ، لفرض القدرة على الامتثال بأحد أنحاءه في مورد الابتلاء به .

وما ذكرناه من وجوب المقدمة غيرياً لحكم العقل بمناط النفويت غير ما تقدم من انكاره بمناط المقدمة الوجودية التي تتوقف على أمرين: أحدهما فعلية خطاب ذي المقدمة، فلايجري في المشروط والموقت الذي ليس لهما وجوب فعلي قبل الشرط والموقت. وثانيهما الالتزام بالوجوب الغيري المولوي بقاعدة الملازمة كما عرفت .

بقي الكلام في صحة عمل الجاهل الملتفت التارك للفحص وفساده بعد كون الصحة والفساد موافقة العمل للواقع ومخالفته له من دون مدخلية لموافقة الطريق ومخالفته له ، وانما الطريق محرز للواقع ، فاذا انكشف خطاؤه اندرج العمل المطابق له في الأمور به بالامر الظاهري الذي انكشف خلافه ، فلو أتى الجاهل قبل الفحص بعبادة كالصلاة بدون السورة، أو عقد بالفارسية مع ترده في موضوعيته للأثر الشرعي اعتماداً على أصالة البراءة من جزئية السورة وشرطية العربية، وتبين مطابقة ما أتى به للواقع، فلا بد من الحكم بالصحة والاجزاء ، الا أن اعتبار قصد التقرب في العبادة يوجب الحكم بالبطلان ، ، لعدم تمشي قصده منه مع ترده ، قال شيخنا الاعظم : « أنه اذا وقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة كأن صلى بدون السورة، فان كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال فلا شك في الفساد » .

ودعوى كفاية مطلق الاضافة اليه تعالى في حصول التقرب ، فينبغي الحكم بالصحة في الفرض مندفعة بأنه وان كان كذلك ، الا أن اضافة العمل اليه تعالى مع ترده في تعلق الأمر به وبنائه على الاقتصار عليه لا تتحقق أصلاً ، لأن معنى الاضافة اليه تعالى هو كون العمل له عز وجل على كل حال ، ومن المعلوم عدم حصول ذلك مع التزلزل المزبور والبناء على الاقتصار عليه . نعم نلتزم بصحة عبادة الجاهل الغافل عن جزئية السورة ، لتمشي قصد القرية منه .

وقد يناقش فيما ذكره شيخنا الأعظم (قده) هنا وفي التنبيه الثاني من الشبهة الوجوبية بمنافاته لما أفاده في رابع تنبيهاتها بقوله : « لو انكشف مطابقة ما أتى به للواقع قبل فعل الباقي أجزاء عنها ، لانه صلى الصلاة الواقعية قاصداً للتقرب بها الى الله » لافتضاء اطلاق حكمه باجزاء المأتي به عن الواقع عدم الفرق بين قصد اتيان المحتمل الثاني قبل الشروع في الاول وبين قصده في أثناء الاول وبين قصده بعد اتمام الاول قبل انكشاف المطابقة .

لكن يمكن منع المنافاة بانكار اطلاق حكمه بالاجزاء ، وذلك لانه قال بالاجزاء من جهة قصد التقرب بالمأتي به ، وأما ما يتحقق به هذا القصد فلم يذكره هنا ، وانما ذكره في التنبيه الثاني من لزوم البناء والعزم على اتيان سائر المحتملات من أول الامر ، فلو قصد الاقتصار على فعل بعض المحتملات كذلك لم يكن مجزياً عن الواقع حتى مع انكشاف موافقته له ، لفرض عدم تمشي قصد القرية منه بنظر الشيخ (قده) ، وعليه فلا تهافت بين كلاميه ، هذا في العبادات .

وأما المعاملات بالمعنى الاعم من العقود والايقاعات ، فقد يتوهم فسادها ، لان الجاهل التارك للفحص من جهة الشك في ترتب الاثر العملي على ما ينشؤه

لا يتأتى منه قصد الانشاء، فلماقتضي لصحتها .

وقد دفعه شيخنا الاعظم (قده) بقوله : « ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح ، وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً فضلاً عن الشك فيه، ألا ترى أن الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة » و حاصله : أن الانشاء لا يتعلق الا بما هو مقدور للمنشئ، ومن المعلوم أن ايجاد مضمون العقد اعتباراً من الزوجية والملكية ونحوهما مقدور له ، فينشؤه بلامانع . وأما حكم الشارع بترتب الاثر فليس مقدوراً له حتى ينشأه .

الا أن يقال بما أفاده بعض المدققين (قده) من أنه كذلك لو كان المنشأ بصيغ العقود والايقاعات أو بالفعل فيها ما يعتبره المنشئ، ويبرزه بمبرز من قول أو فعل مع الغض عن امضاء الشارع له . وأما اذا كان تحقق الامر الاعتباري في صقع الاعتبار متوقفاً حقيقة على قصد التسبب بآلة الانشاء الى ما هو المؤثر بنظر العرف والشرع، لاما يعتبره المنشئ بنفسه مع الغض عن امضائه شرعاً وعرفاً، فمع الشك والترديد في دخل العربية مثلاً في موضوعية الانشاء لترتب الاثار عليه لم يتأت في النفس قصد تحقق ذلك الامر الاعتباري بالصيغة الفارسية مثلاً . وعليه فيشكل الحكم بصحة المعاملة من الجاهل بما هو شرط فيها، لمرجعية أصالة الفساد فيها، والتفصيل بين العباداة والمعاملة حينئذ غير وجيه .

لكن الظاهر متانة كلام الشيخ في حقيقة الانشاء، وكفاية قصد مضمون الصيغة مما أوجده في وعاء الاعتبار بلا دخل لكونه موضوعاً للاثر شرعاً، والا لزم الحكم ببطلان انشاء ما علم عدم كونه بمجرد موضوع الاثر شرعاً كعقد الفضولي والمكره



قد (\*) اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية<sup>(١)</sup> عقلاً بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم<sup>(٢)</sup> (\* •) فيكون الايجاب حالياً<sup>(٣)</sup>

(١) دون الوجودية ، لأنها شرائط نفس الوجوب ومقدمة رتبة عليه ، فيمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها عليها ، و « عقلاً » قيد له « تتصف » و « بالوجوب » متعلق به أيضاً .

(٢) هذا استثناء من « مقدماته » يعني : لا تتصف مقدماته الوجودية بالوجوب الا التعلم .

(٣) يعني : لا يكون الشرط قيماً للهيئة حتى يكون الوجوب منوطاً به ، بل هو قيد للمادة ، فالوجوب حالي والواجب استقبالي ، ومن المعلوم اقتضاء الوجوب

والمصبي ، اذ موضوعه هو العقد المتعقب بالاجازة والرضا وامضاء الولي ، فانشاء نفس تلك العقود بقصد ترتب الاثر الشرعي عليها مع العلم بعدم كونها مما يترتب عليها الاثر بدون ما يلحقها من الاجازة والرضا وامضاء الولي لغو لا يترتب عليه شيء ، بل لا يتأتى انشاؤها ، ولازمه عدم فائدة في تعقبها بالاجازة ونحوها مع أنه ( قد ) لا يلتزم به .

(\*) لكنه لا يثبت الا امكان كون الواجب من قبيل الواجب المطلق المعلق ، وهو لا يدل على الوجود ، ومن المعلوم أن مجرد الامكان لا يدفع الاشكال خصوصاً اذا كان ما هو ظاهر الكلام على خلافه ، وقد ثبت أن مقتضى القواعد العربية كون الشروط قيوداً للهيئة لا المادة .

(\*\*) عد التعلم من المقدمات الوجودية لا يخلو من المسامحة ، وذلك لعدم توقف وجود الواجب عليه حتى يترشح عليه وجوب غيري ، بسداهه امكان تحقق الواجب بالاحتياط في ظرف الشك ، فلا يتوقف وجود الواجب على العلم به حتى يجب التعلم لاجل المقدمة الوجودية ، فلا بد أن يكون وجوبه بوجه آخر .

وان كان الواجب استقبالياً قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه <sup>(١)</sup> ولا غير التعلم من مقدماته <sup>(٢)</sup> قبل شرطه أو وقته <sup>(٣)</sup> .  
وأما <sup>(٤)</sup> لوقيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت كما هو <sup>(٥)</sup> ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور ، فلا <sup>(٦)</sup> محيص

الحالي لوجوب مقدماته .

(١) يعني : الشرط الذي يكون بوجوده الاتفاقية دخيلاً كالاستطاعة ، فإنه لا يترشح من الواجب وجوب غيري عليها . نعم لو لم يكن دخله بهذا النحو كان مقتضى قيديته للواجب وجوب تحصيله .

(٢) أي : الواجب المطلق المعلق ، وضميراً « مقدماته ، شرطه » راجعان إليه أيضاً .

(٣) هذا الضمير وضمير « شرطه » راجعان إلى الواجب الاستقبالي .

(٤) غرضه : أنه لو نوقش في الوجه الثاني - وهو كون الواجب المشروط والموقت مطلقاً معلقاً حتى يجب التعلم غيرياً بعدم الوجوب إلا بعد الشرط والوقت كما هو مقتضى كون الشرط قيداً لنفس الوجوب وفتاوى المشهور ، حيث أنهم أفتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط والموقت قبل الشرط والوقت - فيتعين دفع اشكال استحقاق العقوبة فيهما بكون وجوب التعلم نفسياً لتكون المؤاخذة على تركه ، لا على ترك الواقع .

(٥) أي : عدم الإيجاب ظاهر الأدلة المتضمنة للشرط والوقت ، كقوله تعالى : « إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله » فإن النداء المراد به زوال يوم الجمعة شرط لوجوب السعي .

(٦) جواب « وأما » وهو كالصريح في تعيين دفع اشكال العقوبة في الواجب

التعلم نفسياً<sup>(١)</sup> لتكون العقوبة لو قيل بها<sup>(٢)</sup> عن الالتزام (\*) بكون وجوب

المشروط والموقت بالالتزام بنفسية وجوب التعلم .

(١) يعني : لا غيرياً ترشّحياً ، لعدم اطلاق الوجوب لذي المقدمة قبل الشرط والوقت حتى يترشح منه وجوب غيري على التعلم ، مع أن الوجوب الغيري لا توجب مخالفته استحقاق العقوبة .

(٢) أي : بالعقوبة ، والاولى « ليكون استحقاق العقوبة » كما عبر به قبل أسطر اذ ليس الكلام في العقوبة الفعلية بل في استحقاقها .

وقوله : « لو قيل بها » اشارة الى أحد الاقوال الثلاثة المتقدمة في استحقاق العقوبة ، وهو القول بكون استحقاقها على ترك التعلم نفسه في قبال القولين الاخرين ، وهما استحقاقها على ترك الواقع وترك التعلم من حيث ادائه الى ترك الواقع .

(\*) بل هنا وجه آخر للتخلص عن الاشكال تعرض له شيخنا الاعظم (قده) وأشار اليه المصنف (قده) في حاشيته المتقدمة بقوله: «الأأن يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء . . . الخ» ومحصله : استقرار بناء العقلاء على استحقاق تارك الواجبات المشروطة والموقنة للعقوبة لاجل ترك التعلم قبل الوقت والشرط ، كاستحقاق تارك الواجبات المطلقة لها ، ولا يفرقون في الاستحقاق المزبور بين المطلقة والمشروطة، وهذا البناء مما لم يردع عنه الشارع مع امكان الردع عنه ، وعدم الردع في مثله كاف في الامضاء .

ثم ان هذا البناء من العقلاء لا يختص بالتعلم ، بل يجري في سائر المقدمات التي لو لم يؤث بها قبل حصول الشرط ودخول الوقت لفات الواجب في ظرفه . وبالجملة : تفويت الغرض الملزم والاخلال به لتعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب سواء كان مطلقاً أم مشروطاً قبيح عند العقلاء ، وهذا الملاك جار في جميع المقدمات التي يوجب فواتها فوت الواقع . وعليه فالتعلم واجب عقلا ، لاشراً كما أفاده العلمان الاردبيلي وصاحب المدارك (قدهما) .

على تركه لا على ما أدى اليه من <sup>(١)</sup> المخالفة ، ولا بأس به <sup>(٢)</sup> كما لا يخفى . ولا ينافيه <sup>(٣)</sup> ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم

ولعل الاولى تقديم « على تركه » بأن يقال: « لتكون العقوبة على تركه لو قيل بها » فاستحقاقها مترتب على نفس ترك الفحص والتعلم والعمل بأصالة البراءة قبلهما سواء صادف تركهما ترك الواقع أم لا. وضمير « تركه » راجع الى التعلم. وقوله: « لا على » عطف على « تركه » .

(١) بيان لـ « ما » الموصول، وضمير « اليه » راجع الى الموصول، والمستتر في « أدى » راجع الى « تركه » .

(٢) يعني : ولا بأس بالالتزام بالوجوب النفسي للتعلم في دفع الاشكال في الواجب المشروط والموقت ، لتكون العقوبة حينئذ على الواجب النفسي .

(٣) يعني: ولا ينافي وجوب التعلم نفسياً ما يظهر من الاخبار. .. الخ. وغرضه تأييد مذهب الاردبيلي وسيدك المدارك (قدهما) من كون التعلم واجباً نفسياً، ودفع ما يتوهم من منافاته لظاهر الاخبار. ومحصل تقريب التوهم هو: أن الالتزام بالوجوب النفسي للتعلم مناف لظاهر أدلة وجوب التعلم ، حيث ان ظاهرها وجوبه للعمل ، فيكون وجوبه للغير ، كوجوب سائر المقدمات ، وليس وجوبه لنفسه ، فكيف التوفيق بين هذا الظاهر والوجوب النفسي ؟ هذا .

وملخص دفع هذا التنافي هو : أن الوجوب للغير مغاير للوجوب بالغير ، فان الواجبات النفسية كلها واجبات للغير ، بمعنى أن وجوبها نشأ من الملاكات الداعية الى ايجابها ، فالصلاة وجبت للغير وهو ملاكها كالنهي عن الفحشاء ، والوجوب بالغير هو الوجوب المترشح من وجوب آخر، والاول واجب نفسي ، والثاني واجب غيري كمقدمات الصلاة ، وقد تقدم آنفاً أن الواجب التهيؤي هو

انما هو لغيره <sup>(١)</sup> لا لنفسه، حيث <sup>(٢)</sup> ان وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره، فيكون <sup>(٣)</sup> مقدمياً، بل للتهيؤ لا يجابه <sup>(٤)</sup> فافهم <sup>(٥)</sup>.

ما وجب للتهيؤ لتشريع واجب.

وبالجملة: فالوجوب الغيري المقدمي غير الوجوب النفسي التهيؤي.

(١) أي: لغير التعلم وهو العمل في الرواية التي أشير إليها، وهي قوله عليه السلام: « قيل له هل لا تعلمت حتى تعمل ».

(٢) هذا وجه دفع المنافاة، وقد عرفت تقريره بقولنا: « وملخص دفع التنافي هو: أن الوجوب للغير... الخ » وضمائر « وجوبه، لغيره، كونه وجوبه، غيره » راجعة الى التعلم.

(٣) بالفتح، يعني: حتى يكون التعلم واجباً مقدمياً بأن ينشأ وجوبه عن وجوب غيره.

(٤) أي: لايجاب الغير، وهذا هو الوجوب النفسي التهيؤي، لانه كما مر سابقاً عبارة عن التهيؤ لايجاب شىء على المكلف، وقوله: « بل للتهيؤ » عطف على « لا يوجب » يعني: بل وجوبه للتهيؤ لايجاب الغير.

(٥) يمكن أن يكون اشارة الى وجوه لعل أوجهها اباء حمل نصوص وجوب التعلم على النفسي التهيؤي الذي وجه به شيخنا الاعظم كلام العلمين الاردبيلي وسيد المدارك (قدهما) ضرورة أن قولهم عليهم السلام في بعضها: «هل تعلمت حتى تعمل » كالصريح في كون التعلم مقدمة للعمل في الخارج، لا مقدمة لوجوب العمل حتى يكون وجوب التعلم نفسياً تهيؤياً له لا غيرياً لوجوده كما لا يخفى. فان كان وجوبه تهيؤياً كان التعبير هكذا: « هلا تعلمت حتى يجب أن تعمل ».

## وأما الاحكام ١١ فلا اشكال في وجوب الاعادة (٥) في صورة

وبالجملة : لا تدل نصوص وجوب التعلم على وجوبه النفسي التهيؤي، فاما تدل على وجوبه الغيري، واما على وجوبه الطريقي، ولا يترتب استحقاق العقوبة على شيء منهما. وقد مرت الاشارة الى الاشكال في وجوبه الغيري، لعدم كون التعلم مقدمة وجودية للواجب، بل هو مقدمة للعلم بوجوده، فليس وجوب التعلم الاوجوباً طريقياً.

فما أفاده الشيخ (قده) من كون وجوبه غيرياً بعد عدوله عن الوجوب النفسي التهيؤي بقوله : «لكن الانصاف ظهور أدلة وجوب العلم - يعني به التعلم - في كونه واجباً غيرياً» لا يخلو من الغموض، لما عرفت من عدم كون التعلم مقدمة وجودية للواجب حتى يجب بالوجوب الغيري المقدمي. مضافاً الى عدم اقتضاء الايجاب الغيري لاستحقاق العقوبة. هذا تمام الكلام في المقام الاول المعقود لبيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من استحقاق العقوبة .

(١) هذا هو المقام الثاني المتكفل لحكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم، وقوله : «أما الاحكام» معطوف على «أما التبعة» المذكور بعد قوله : «ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام». ولا يخفى أن الاولى التعبير بـ «الحكم» كما عبر به الشيخ الاعظم (قده) بقوله : «وأما الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع

(\*) الاولى أن يقال : «فلا اشكال في الفساد في صورة المخالفة» فان وجوب الاعادة ليس الا بقاء الامر الاول المستند الى عدم امتثاله الذي هو أعم من عدم الاتيان بالمأمور به رأساً، أو الاتيان به على غير وجهه. مضافاً الى عدم كون وجوب الاعادة حكماً وضعياً، والوضعي هو الفساد، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا اشكال في الفساد مع المخالفة مطلقاً عبادة كان أو معاملة» .

## المخالفة ، بل في صورة الموافقة أيضاً<sup>(١)</sup> في العبادة فيما لا يتأتى

الكلام فيه تارة في المعاملات وأخرى في العبادات . . . الخ » اذ المقصود هنا هو بيان الحكم الوضعي فقط أعني الصحة أو الفساد ، وهو حكم واحد ، وليس هنا حكم تكليفي مترتب على العمل بسبب ترك الفحص غير حكمه الواقعي الثابت له مطلقاً سواء تفحص عنه أم لم يتفحص .

وكيف كان فمحصّل ما أفاده في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم: أن المدار في صحة العمل وفساده هو الموافقة للواقع والمخالفة له مطلقاً سواء أكان عبادة أم معاملة ، غاية الأمر أنه ان كان عبادة فقد اعتبر في صحته مضافاً الى المطابقة للواقع نشوه عن قصد القربة، فمع قصدتها ولو رجاء صح ولا يحتاج الى الاعادة، وبدون قصدتها لا يصح وتجب اعادته وان كان مطابقاً للواقع .  
وان كان معاملة فلا يعتبر في صحتها غير الموافقة له .

فالمتحصّل : أن العمل العبادي يصح في صورة واحدة وهي الموافقة للواقع مع حصول قصد القربة لغفلة أو لرجاء ادراك الواقع ، والبناء على تداركه مع تبين الخلاف، ويفسد في صورتين: احدهما مخالفته للواقع، والاخرى موافقته له بدون قصد القربة، وان كان رجوع كلتا الصورتين الى صورة واحدة وهي المخالفة للواقع الذي هو في العبادات العمل مع القربة .

(١) يعني : كعدم الاشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة للواقع في خصوص العبادة ، لفقدان شرط صحتها وهو قصد القربة ، كما اذا احتمل جزئية السورة مثلاً للصلاة ، أو مانعية اللباس المشكوك لها ، فانه مع هذا الاحتمال وعدم الاثبات بالسورة رجاء وعدم البناء على الاعادة مع انكشاف الخلاف لا يتأتى منه قصد القربة ، للشك في صلاحية هذا العمل للمقربة . والتقييد بالعبادة لوضوح عدم اعتبار قصد القربة في التوصليات حتى يقدح عدم تمشيه في عبادة العمل .

منه قصد القربة<sup>(١)</sup> ، وذلك<sup>(٢)</sup> لعدم الاتيان بالمأمور به<sup>(٣)</sup> مع عدم دليل على الصحة والاجزاء ، الا<sup>(٤)</sup> في الاتمام في موضع القصر ، أو الاجهار أو الاخفات في موضع الاخر ، فورد في الصحيح<sup>(٥)</sup> (•)

(١) كمثل احتمال جزئية السورة على ما عرفت آنفاً ، فيبطل العمل العبادي ، لاختلال شرطه وهو قصد القربة .

(٢) تعليل لعدم الاشكال في وجوب الاعادة في صورتني المخالفة للواقع والموافقة له مع فقدان قصد القربة ، وهذه العلة مشتركة بين صورتني الموافقة للواقع بدون قصد القربة والمخالفة له ، وقوله : « مع عدم دليل على الصحة » تعليل لصورة الاتيان بالعمل فاقداً لبعض شرائطه ، وحاصله : أنه اذا أتى بالمأمور به ناقصاً صدق أنه لم يأت بالمأمور به على وجهه ، فهو فاسد ، الا اذا دل دليل على صحته وعدم لزوم اعادته ، وهذا الدليل مفقود الا في موضعين أحدهما الاتمام في موضع القصر ، والاخر الجهر أو الاخفات في موضع الاخر على التفصيل الاتي انشاء الله تعالى .

(٣) الاولى اضافة « على وجهه » اليه ، لما مر منه في بحث التعبد والتوصلي من دخل قصد القربة في الغرض وعدم تكفل نفس الخطاب لاعتباره في العبادة ، وعليه فالمراد بقوله : « في صورة الموافقة » هو الموافقة لذات العبادة ما عدا قصد القربة ، فلا يتوهم التهافت بين صدر الكلام وذيله .

(٤) استثناء من قوله : « مع عدم دليل على الصحة » .

(٥) أما الصحيح الدال على الاول فهو صحيح زراة ومحمد بن مسلم : « قالوا قلنا : لأبي جعفر عليه السلام : رجل صلى في السفر أربعاً أبعيد أم لا ؟ قال عليه

(\*) مقتضي اطلاق الصحيحين صحة الصلاة مع الجهل المركب والبسيط



السلام : ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى أربعاً أعاد . وان لم يكن قرئت عليه ولم يعلمها فلا إعادة عليه «<sup>١</sup> .

الذي هو مجرى أصالة البراءة، وكذا الجهل القصورى والتقصيرى، ومن المسلم أن هذا الاطلاق ليس مورد فتوى المشهور، ضرورة أنه مع الجهل مطلقاً مع عدم تمشي قصد القرية لم يفت أحد بصحة الصلاة، فلا بد من تقييد اطلاق الجهل فيهما بصورة حصول نية القرية، وهويتحقق مع الغفلة، أو مع الاتيان رجاء، والاعادة على تقدير المخالفة للمواقع، وهاتان الصورتان أجنبيتان عن مورد البحث وهو الشك العامل بالبراءة قبل الفحص مع التمكن منه ، اذ مورد البراءة هو الشك الفعلي المنفك عن الالتفات والتحير المضاد للغفلة واعتقاد الخلاف اللذين هما مورد فتوى المشهور بصحة عمل الجاهل .

فقول المصنف (قده) : « وقد أفتى به المشهور » صحيح في هاتين الصورتين ، لكنهما غير ما هو محل الكلام من العمل بالبراءة قبل الفحص ، فلا بد من فرض البحث في العمل بالبراءة قبل الفحص فيما اذا طرأ الغفلة حين العمل العبادي أو اعتقد الخلاف أو أفتى به رجاء حتى يتمشى منه قصد القرية وبصير مما أفتى به المشهور من صحة عمل الجاهل ، والاف مع فرض الشك الفعلي الملازم للالتفات الذي هو مجرى البراءة يمتنع فرض صحة العبادة ، لامتناع تمشي قصد القرية الذي هو مقوم عبادية العبادة .

والغرض من هذا التفصيل التنبيه على أن مورد فتوى المشهور مغاير للعمل بالبراءة قبل الفحص الا بهذا التوجيه الاجنبى عن مورد البراءة، الا الصورة الثالثة وهي الاتيان بالعبادة رجاء ، والبناء على اعادتها مع انكشاف الخلاف .

(١) الوسائل ، ج ٥ ، ص ٥٣١ ، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر ، الحديث : ٤

وقد أفتى به المشهور<sup>١</sup> صحة<sup>٢</sup> الصلاة وتماमितها في الموضوعين مع الجهل مطلقاً ولو كان<sup>٣</sup> عن تقصير موجب<sup>٤</sup> لاستحقاق العقوبة على

وأما الصحيح الدال على الثاني ، فهو صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام « في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ، وأخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه ، فقال عليه السلام : أي ذلك فعل معتمداً فقد نقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري ، فلا شيء عليه ، وقد تمت صلاته »<sup>١</sup> .

فان هذين الصحيحين يدلان على صحة الصلاة التامة في موضع القصر الذي هو المأمور به ، وصحة الصلاة التي أجهر فيها في موضع الاخفات ، وبالعكس ، ولولا هذان الصحيحان لكان مقتضى القاعدة البطلان ، لعدم كونها مأموراً بها .

(١) غرضه : اثبات حجية الصحيحين المذكورين ، وعدم كونهما من الصحاح المعرض عنها عند المشهور حتى يسقطا بسبب الاعراض عن الحجية ، بل من المعمول بها عندهم .

وبالجملة : فالمقتضي للحجية فيهما وهو صحة السند موجود ، والمانع عنها وهو اعراض المشهور مفقود ، وعليه فلا اشكال في اعتبارهما وصحة الاعتماد عليهما . وضمير « به » راجع الى « الصحيح » .

(٢) فاعل « فورد » وقوله : « وتماमितها » معطوف على « صحة » وضميرها راجع الى « الصلاة » .

(٣) بيان لقوله : « مطلقاً » يعني : ولو كان الجهل عن تقصير في الفحص والسؤال .

(٤) صفة لـ « تقصير » و « لاستحقاق » متعلق به .

(١) الوسائل ، ج ٤ ، ص ٧٦٦ ، الباب ٢٦ من أبواب القراءة ، الحديث : ١

ترك الصلاة المأمور بها ، لان <sup>١</sup> ما أتى بها وان صحت وتمت ،  
الا أنها <sup>٢</sup> ليست بمأمور بها <sup>٣</sup> .

ان قلت <sup>٤</sup> : كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر

(١) تعليل لكون استحقاق العقوبة على طبق القاعدة ، وذلك لأن ما أتى به المكلف ليس مأموراً به حتى لا يستحق العقوبة ، اذ المأمور به هو صلاة القصر دون التمام ، أو الجهر دون الاخفات ، أو العكس ، وترك المأمور به والاخلال به لا عن عذر يوجب استحقاق العقوبة ، فينبغي أن لا يكون استحقاقها مورداً للاشكال وان كان الدليل وهو الصحيحان المتقدمان دالاً على صحتها وعدم لزوم اعادتها .  
وضمير « بها » راجع الى الموصول المراد به الصلاة ، وكذا ضمير « انها » .

(٢) يعني : الا أن الصلاة مع صحتها بالدليل المزبور ليست بمأمور بها بأمرها الاولي ، اذ المفروض عدم انطباقه على المأتي به ، فصحته انما هي بالدليل الثانوي .  
(٣) قال في الجواهر : « وفاقاً للاكثر كما في المدارك وغيرها ، بل المشهور كما في الروض وغيره ، بل في الرياض أن عليه الاجماع في الجملة في ظاهر بعض العبارات ، بل حكى المقدس البغدادي الاجماع عليه صريحاً . وربما يؤيده معرفة استثناء هذه المسألة ومسألة الجهر والاخفات من عدم معذورية الجاهل كما يؤمى اليه سؤال الرسي والرضي السيد المرتضى عن وجه ذلك . . . وأجاب المرتضى عنه مقرأ لهما على ما يستفاد من كلامهما من كون الحكم مفروضاً عنه . . . تارة بأنه يجوز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل وان كان الجاهل غير معذور . . . وكأنه يريد أن الجاهل هنا أيضاً غير معذور بالنسبة للثم وعدمه وان كان فعله صحيحاً للدليل » <sup>١</sup> .

(٤) غرضه : أنه كيف يمكن الحكم بصحة العبادة بدون الامر ؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع عدم استناد الترك الى المكلف وتمكنه

بها<sup>(١)</sup>؟ وكيف<sup>(٢)</sup> يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها<sup>(٣)</sup> حتى<sup>(٤)</sup> فيما اذا تمكن مما أمر بها

من الاتيان به؟ توضيحه: أن ما أفاده هنا ينحل الى اشكالين : أحدهما: أنه كيف يصح المأني به بدون الامر؟ مع أن الصحة هي انطباق الأمور به عليه ، والمفروض خلو المأني به عن الأمر ، فيمتنع انطباقه عليه ، مع دلالة الصحيحين المتقدمين على الصحة . أما الصحيح الاول فلقوله عليه السلام : « فلا اعادة عليه » حيث ان نفي الاعادة يدل على ملزومه وهي الصحة. وأما الصحيح الثاني، فلقوله عليه السلام « أو لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت طلاته » .

ثانيهما : أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الأمور به مع القدرة على الاعادة والاتيان بالأمور به على وجهه؟ كما اذا علم بوظيفته من القصر أو الجهر أو الاخفات في الوقت مع سعته والتمكن من فعله ثانياً ، ومعه لا موجب لاستحقاق العقوبة ، اذ المطلوب في تمام الوقت هو صرف الوجود من الطبيعة الأمور بها ، والمفروض تمكنه من ذلك مع عدم وجوب الاعادة ، بل مرجوحيتها شرعاً بمقتضى قوله عليه السلام : « تمت صلاته ولا يعيد » فترك الأمور به حينئذ مستند الى الشارع ، ومعه كيف تصح مؤاخذته؟

(١) هذا اشارته الى الاشكال الاول المتقدم آنفاً بقولنا : « أحدهما : أنه كيف يصح المأني به بدون الامر . . . الخ » وضميراً « بصحتها ، بها » راجعان الى الصلاة .  
(٢) هذا اشارة الى الاشكال الثاني الذي تقدم تقريبه بقولنا : « ثانيهما : أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الأمور به مع القدرة على الاعادة . . . الخ » .

(٣) وهي صلاة القصر أو الجهر أو الاخفاف .

(٤) يعني : كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الأمور به مطلقاً

كما هو<sup>(١)</sup> ظاهر اطلاقاتهم بأن علم<sup>(٢)</sup> بوجوب القصر أو الجهر بعد الاتمام والاختفات، وقد بقي من الوقت مقدار اعاتنها قصرأ أو جهرأ؟ ضرورة<sup>(٣)</sup> أنه لا تقصير هاهنا<sup>(٤)</sup> يوجب استحقاق العقوبة .

حتى في صورة القدرة على اعاتته في الوقت مع مرجوحية الاعادة ، حيث ان ترك المأمور به حينئذ ليس مستندأ الى المكلف حتى يستحق المؤاخذه، بل هو مستند الى الشارع كما هو مقضى قوله عليه السلام في الصحيحين المتقدمين : « فلا اعادة عليه » و « فلا شىء عليه » و « قد تمت صلاته » على التقريب المتقدم .

(١) يعني : كما أن الحكم باستحقاق العقوبة مطلقاً ظاهر اطلاقات الفقهاء، حيث انهم أطلقوا استحقاق من أتم في موضع القصر جاهلاً بالحكم للعقوبة ، فان اطلاق كلامهم يشمل صورة ارتفاع الجهل في الوقت والتمكن من الاتيان بالمأمور به الواقعي فيه .

(٢) هذا بيان التمكن من فعل المأمور به في الوقت ، وضمير « اعاتتها » راجع الى الصلاة المأمور بها .

(٣) تعليل لقوله : « وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة » وحاصله : أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به الواقعي مع عدم تقصيره في الترك ، حيث ان الترك مستند الى حكم الشارع باجزاء غير المأمور به وعدم الاعادة ، وضمير « أنه » للشأن .

(٤) أي : في صورة ارتفاع الجهل في الوقت والتمكن من الاتيان بالمأمور به فيه، فترك المأمور به الواقعي حينئذ ليس مستندأ الى تقصيره حتى يستحق العقاب، بل تركه مستند الى حكم الشارع بالاجزاء وعدم الاعادة كما تقدم آنفاً .

وبالجملة : كيف <sup>(١)</sup> يحكم بالصحة بدون الامر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة <sup>(٢)</sup> ؟ لو لا الحكم <sup>(٣)</sup> شرعاً بسقوطها وصحة ما أتى بها <sup>(٤)</sup> .

قلت : انما حكم بالصحة <sup>(٥)</sup> لاجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها <sup>(٦)</sup>

(١) هذا اشارة الى الاشكال الاول ، كما أن قوله : « وكيف يحكم باستحقاق العقوبة » اشارة الاشكال الثاني . وقد تقدم تقريب كليهما مفصلاً .

(٢) يعني : في الوقت لادراك المصلحة الوقتية ، ومع ذلك حكم الشارع بسقوط الاعادة .

(٣) قيد للتمكن ، يعني : أن المكلف متمكن من الاعادة ، الا أن الشارع عجزه وسلب عنه القدرة عليها بسبب حكمه بالاجزاء والصحة ، فقوت الأمور به ناش عن حكمه بالصحة ، لا عن تقصير المكلف كما مر .

(٤) أي : بالصلاة ، فتأنيث الضمير باعتبار ما يراد بالموصول لاعتبار لفظه ، وضمير « سقوطها » راجع الى الاعادة .

(٥) هذا جواب عن الاشكال الاول وهو اتصاف المأتي به بالصحة مع عدم الامر به ، ومحصلة : أن الصحة هنا ليست بلحاظ الأمر ، بل بلحاظ ملاكه ، لوفاء المأتي به بعمدة مصلحة الأمور به التي يلزم استيفاؤها ، فلاشتماله على هذا الملاك اللازم الاستيفاء يتصف بالصحة والاجزاء عن الأمور به بحيث لو لم تجب صلاة القصر كانت الصلاة التامة مأموراً بها ، لكن لما كانت مصلحة صلاة القصر أهم صارت هي الواجبة فعلاً ، فصحة صلاة التمام مستندة الى المصلحة ، لا الى الأمر الفعلي .

(٦) يعني : أن صلاة التمام في حد ذاتها مع الغض عن القصر ذات مصلحة

وان كانت ( \* ) دون مصلحة الجهر والقصر <sup>(١)</sup> ، وانما لم يؤمر <sup>(٢)</sup> بها لاجل أنه أمر بما <sup>(٣)</sup> كانت واجدة لتلك المصلحة <sup>(٤)</sup> على النحو

مهمة يلزم استيفائها ، لكنها ليست مساوية لمصلحة القصر ، والا كان اللازم هو التخيير بينه وبين التمام كسائر الواجبات التخييرية ، لعدم مزية حينئذ لصلاة القصر توجب الأمر بها تعييناً . وضمير « اشتمالها » راجع الى الصلاة التامة في موضع القصر ، أو الصلاة جهراً في موضع الاخفات ، أو العكس . وضميراً « نفسها ، ذاتها » راجعان الى « مصلحة » .

(١) اذ لو كانت مساوية لمصلحة الجهر والقصر لكان الحكم هو التخيير بين القصر والتمام ، والجهر والاخفات ، كما عرفت آنفاً .

(٢) يعني : أن صلاة التمام ان كانت ذات مصلحة فلم لم يؤمر بها في عرض الامر بالقصر ، فقد أجاب عنه بأن عدم الأمر بها انما هو لأجل الاستغناء عنه بسبب أكملية مصلحة القصر ، لاشتماله على مصلحة التمام وزيادة .

(٣) أي : بالصلاة القصرية الواجدة لمصلحة الصلاة التامة على الوجه الأكمل والآنم ، وعلى هذا فلا موجب للأمر بالتمام .

(٤) أي : المصلحة القائمة بصلاة التمام على الوجه الأكمل .

وبالجملة : فحاصل جواب الاشكال هو : أن اتصاف المأتي به - كالتمام في موضع القصر - بالصحة انما هو بلحاظ المصلحة الموجودة فيه ، لا بلحاظ الأمر ، وعدم

(\*) الاولى سوق العبارة هكذا : « في حد ذاتها ، لكنها دون مصلحة الجهر والقصر ، ولذا لم يؤمر بها ، بل أمر بها لأكملية مصلحتها » فان قوله : « وان كانت » ظاهر في بيان الفرد الخفي ، ففرده الظاهر هو مساواة المصلحتين ، أو أكملية مصلحة التمام من القصر ، ومن المعلوم عدم ارادتهما في المقام ، وان كان قوله : « وانما لم يؤمر بها . . . الخ » يوضح المقصود .

الاکمل والاکتم<sup>١</sup> . وأما الحكم<sup>٢</sup> باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة ، فانها<sup>٣</sup> بلا فائدة ( \* ) اذ<sup>٤</sup> مع استيفاء تلك المصلحة

الأمر به مع اشتماله على المصلحة المهمة انما هو لأجل أهمية مصلحة القصر وأكمليتها من مصلحته ، ومن المعلوم تبعية التشريع لأهم المصلحتين .  
(١) يعني : أن تلك المصلحة تكون بمثابة من الأهمية تمنع عن الأمر بالتخيير بين القصر والتمام ولو بنحو أفضلية القصر من التمام ، بل أهميتها توجب الأمر بالقصر تعييناً .

(٢) هذا جواب عن الاشكال الثاني وهو : أنه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع التمكن من اعادته ؟  
ومحصل الجواب : أنه لا فائدة في الاعادة ، اذ لا مصلحة تقتضي الاعادة ، حيث ان المصلحة النامة الكامنة في صلاة القصر قد فانت بسبب الاثيان بصلاة التمام ، لمكان الضدية بين المصلحتين ، فمصلحة صلاة التمام فوتت مصلحة صلاة القصر ، ولم يبق شىء منها قابلاً للتدارك حتى تجب اعادتها لأجل تداركه . وهذا نظير ما اذا أمر المولى عبده بسقي البستان أو الزرع بماء النهر مثلاً فسقاه بماء البئر ، فان مصلحة السقي بماء النهر قد فانت بسقيه بماء البئر ، ويمتنع تداركها ، بل سقيه بماء النهر حينئذ مضر بالبستان أو الزرع ومفسد له ، فمصلحة نفس السقي في الجملة وان ترتبت على السقي بماء البئر ، الا أن كمال المصلحة - وهو النمو الزائد - لا يترتب عليه ولا يمكن تداركه بماء النهر .

(٣) الضمير راجع الى الاعادة ، والاولى أن يقال : « فلأنها بلا فائدة » لأنه في مقام تعليل عدم الاعادة مع التمكن منها حتى لا يستحق العقوبة .  
(٤) تعليل لكون الاعادة بلا فائدة ، وقد عرفت توضيحه بقولنا : « ومحصل

(\*) لما كان الكلام مسوقاً لبيان وجه استحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة،



## لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في

الجواب : أنه لا فائدة في الاعادة .

فلعل الاولى أن يقال: « وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فلتفويته للمصلحة اللازمة الاستيفاء اختياراً بسبب ترك التعلم المؤدي الى ذلك ، بحيث لا يبقى منها شيء . يوجب الاعادة بعد استيفاء مصلحة المأتي به ، فلا فائدة حينئذ في الاعادة » .

ولا يخفى أن مقدار التفاوت بين مصلحتي القصر والتمام مهم يلزم استيفاؤه ، ولذا وجب القصر تعييناً ، اذ لو كان غير مهم لوجب كل منهما تخييراً مع أفضلية القصر من باب أفضلية أحد فردي الواجب المخير . غاية الامر أنه مع الاتيان بالتمام جهلاً لا يمكن تدارك ذلك المقدار المهم من مصلحة القصر ، كما عرفت في مثال سقي البستان بماء البئر ، فعدم الأمر بالاعادة أو القضاء انما هو لأجل عدم امكان تدارك المقدار الفائت من المصلحة ، لا لأجل عدم كونه بالمقدار اللازم الاستيفاء ، فهذا الوجه المذكور في المتن لا بأس به .

ولا يرد عليه « أن التفاوت ان كان بمقدار يسير ، فهو لا يمنع عن الأمر بكل منهما في عرض الآخر تخييراً ، غايته أن الثاني يكون أفضل . وان كان بمقدار مهم فهذا يوجب الأمر بالاعادة أو القضاء لتدارك المهم اللازم » وذلك لأن مصلحة غير المأمور به كالتمام في موضع القصر تختص بحال الجهل ، ومفوتة لمصلحة المأمور به في هذا الحال بحيث لا يمكن تدارك المقدار المهم الداعي لتشريع وجوب القصر تعييناً ولو بالاعادة أو القضاء ، ولذا لم يوجبها الشارع ، فالتفاوت يكون بمقدار مهم ، لكنه يفوت ولا يمكن تداركه ، فلا تخير بين القصر والتمام ، لعدم قيامهما بمصلحة واحدة في جميع الحالات توجب جعل الوجوب التخييري بينهما ، بل الأمر بالقصر تعييني ، ولا اعادة ولا قضاء أيضاً ، لفوت المصلحة الموجبة لهما .

المأمور بها<sup>(١)</sup> ولذا<sup>(٢)</sup> لو أتى بها في موضع الاخرجهلا مع تمكنه من التعلم فقد قصر ولو<sup>(٣)</sup> علم بعده [ من التعلم لا يعيد قصرأ لو علم بعده ] وقد وسع الوقت .

فانقدح<sup>(٤)</sup> : أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة<sup>(٥)</sup> بعد فعل صلاة الاتمام ، ولا<sup>(٦)</sup> من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات وان كان الوقت باقياً .

(١) كصلاة القصر ، فان مصلحة صلاة التمام تفوت مصلحة القصر .

(٢) يعني : ولعدم بقاء المجال لاستيفاء مصلحة المأمور به ، وعدم فائدة في الاعادة لوأتى بالتمام في موضع القصر جهلا بالحكم ، فقد قصر وليس عليه الاعادة ، وان علم بالحكم في الوقت وتمكن من الاعادة فيه . وضمير « بها » راجع الى الصلاة غير المأمور بها كالتمام .

(٣) كلمة « لو » وصلية ، يعني : ولو كان علمه بالحكم في سعة الوقت وامكان الاعادة فيه ، وضمير « بعده » راجع الى الاتيان .

(٤) هذه نتيجة ما تقدم من عدم المجال للاعادة لفوت المصلحة ، وعدم بقاء شىء منها يوجب الاعادة . وعليه فلا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد الاتيان بصلاة التمام ، وكذا في الجهر والاخفات ، وان كان الوقت لاتيانها باقياً ، لما مر آنفاً من أن مصلحة المأتي به كالتمام تفوت مصلحة المأمور به كالقصر ، ويسقط أمره أيضاً ، وضمير « انه » للشأن .

(٥) لأن الصحة موافقة الامر ، والمفروض سقوط الأمر بصلاة القصر بفوات مصلحتها بفعل صلاة التمام .

(٦) يعني : ولا يتمكن من الجهر كذلك أي صحيحة بعد الاتيان بصلاة الاخفات ،

ان قلت : على هذا <sup>(١)</sup> يكون كل منهما <sup>(٢)</sup> في موضع الاخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً <sup>(٣)</sup> ، وما هو السبب لتفويت الواجب كذلك <sup>(٤)</sup> حرام ، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام <sup>(٥)</sup> .  
قلت <sup>(٦)</sup> :

لما مر من فوات المصلحة .

(١) أي: بناء على عدم التمكن من الاعادة- لعدم مجال لها- يرد هنا اشكال على صحة المأتي به واجزائه عن المأمور به، تقريب الاشكال: أن ترك المأمور به - وهو القصر - حرام، وحيث ان التمام مقدمة لهذا الترك المحرم ، فتسري الحرمة اليه ، والنهي في العبادة يقتضي الفساد . وعابه فالصلاة التامة لحرمتها فاسدة ، ومع فسادها كيف تجزىء عن المأمور به .

(٢) أي : من التمام والاختفات ، والاولى أن يقال: « منها » لرجوعه الى التمام والجهر والاختفات، يعني: أن الاتيان بالتمام موضع القصر- الذي هو المأمور به، والاتيان بالجهر موضع الاختفات ، وبالعكس - سبب لفوت الواجب الفعلي ، الا أن تكون تثنية الضمير باعتبار الموضعين .

(٣) قيد للواجب، اذ الواجب الفعلي هو القصر، حيث ان ملاكه أقوى من ملاك التمام ، وقد مرت الاشارة الى أن التشريع تابع لأقوى الملاكين .

(٤) أي : الفعلي ، والمراد بـ « ما هو السبب » هو التمام ، حيث انه مقدمة لتفويت القصر الذي هو الواجب الفعلي، وقوله : « حرام » خبر « ما » الموصول، يعني : وما هو السبب لتفويت الواجب الفعلي حرام من باب المقدمة .

(٥) لامتناع التقرب بما هو مبغوض وحرام، وفساد العبادة بسبب النهي عنها .

(٦) هذا دفع الاشكال ، ومحصله : أن التمام ليس مقدمة لترك الواجب الفعلي

ليس <sup>(١)</sup> سبباً لذلك ، غايته [ غاية الامر ] أنه <sup>(٢)</sup> يكون مضاداً له ، وقد حققنا في محله <sup>(٣)</sup> أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلاً .

لا يقال : على هذا <sup>(٤)</sup> فلو صلى تماماً أو صلى اخفاناً في موضع

وهو القصر ، بل التمام والقصر ضدان ، وهما في رتبة واحدة ، فعدم كل منهما يكون أيضاً في رتبة وجود الآخر ، لا في طوله حتى يصير عدم أحدهما مقدمة ومن أجزاء علة وجود الآخر ، فلا علية بينهما ، بل عدم أحدهما ملازم لوجود الآخر ، ومع عدم التوقف والعية لا يكون التمام سبباً لفوت المأمور به حتى يتصف لأجل المقدمية بالحرمة ويفسد ، بل هو باق على محبوبيته ، لاشتماله على المصلحة المهمة اللازمة الاستيفاء ، فيقع صحيحاً أي واجداً للملاك ومسقطاً للواجب الفعلي ، لكونه مفوتاً لملاكة الداعي الى الأمر به .

(١) أي : ليس كل منهما في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب الفعلي ، فالمشار اليه في « لذلك » هو التفويت .

(٢) أي : غاية الامر أن كلا منهما في موضع الآخر يكون مضاداً للواجب الفعلي الفائق ، وضمير « له » راجع الى الواجب .

(٣) أي : في مبحث الضد ، حيث ان الضد كالسواد وعدم ضده كعدم البياض متلازمان ، وليس بينهما توقف وعية أصلاً . وعليه فلا يكون فوت الواجب الفعلي كالقصر مستنداً الى فعل التمام ، بل هو مستند الى تقصيره في ترك الفحص والتعلم ، فصلاة التمام تقع محبوبة ، لكونها واجدة للمصلحة التامة في حد ذاتها ، وليست مقدمة لترك القصر حتى يصير مبغوضة غير صالحة للمقربة والاجزاء .

(٤) أي : بناء على اشتغال المأتي به - كالتمام في موضع القصر الذي هو الواجب

القصر والجهل<sup>(١)</sup> مع العلم بوجوبهما في موضعهما لكانت صلاته صحيحة وان عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهل<sup>(٢)</sup> .  
فانه يقال<sup>(٣)</sup> : لا بأس بالقول

الفعلي ، وكذا كل من الجهل والاختفات في موضع الاخر - على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في ذاته موجبة لفوت مصلحة الواجب يلزم الحكم بصحة صلاة التمام من العالم بوجوب القصر أيضاً مع استحقاقه العقوبة على مخالفة الواجب، حيث ان المقام من صغريات التزام، ومن المعلوم الحكم بصحة أحد المتزامنين في حالتي العلم والجهل ، لوجود الملاك فيهما في كلتا الحالتين ، ولذا يحكمون بصحة صلاة تارك انقاذ الغريق مع قدرته على انقاذه ، سواء علم بالغرق أم لا ، فليكن ما نحن فيه كذلك ، بأن يحكم بصحة التمام ممن علم بوجوب القصر ، وتركه عمداً وصلى تماماً ، مع أنه لم يفت أحد بذلك. وربما يكشف هذا عن عدم كون المقام من باب التزام ، وعدم اشتمال المأتي به على المصلحة اللازمة الاستيفاء في جميع الحالات .

(١) هذا من اللف والنشر المرتب ، وضميراً « بوجوبهما ، موضعهما » راجعان الى القصر والجهل .

(٢) لأنهما واجبان فعلاً ، فتركهما عمداً يوجب استحقاق العقوبة .

(٣) هذا دفع الاشكال ، ومحصله : أنه لو كان لدليل اشتمال المأتي به كالتمام

في موضع القصر على المصلحة اطلاق يشمل صورتي العلم بوجوب القصر والجهل به لقلنا بصحة التمام واجزائه عن القصر مطلقاً، كما نقول بصحة صلاة تارك انقاذ الغريق ولو عمداً ، حيث ان اطلاق دليل وجوب الصلاة يدل على مطلوبيتها المطلقة التابعة لوجود مصلحتها مطلقاً حتى في حال التزام كإنقاذ الغريق .

به<sup>(١)</sup> لودل دليل على أنها<sup>(٢)</sup> تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم ،  
لا<sup>(٣)</sup> احتمال اختصاص أن يكون<sup>(٤)</sup> كذلك في صورة الجهل ،

لكن الامر ليس كذلك، فان اطلاق دليل وجوب صلاة التمام قيد بدليل وجوب  
القصر في السفر ، ولم يدل دليل على كون التمام ذا مصلحة في السفر الا في حال  
الجهل، بل دليل تقييده بالقصر يدل على عدم المصلحة في التمام مطلقاً. نعم دليل اجزائه  
عن القصر يدل انما على وجود المصلحة في التمام في خصوص حال الجهل بوجوب  
القصر في السفر ، ومع عدم احراز المصلحة أو احراز عدمها في التمام في غير  
حال الجهل كيف يصح الحكم بالصحة والاجزاء عن القصر في حال العلم بوجوبه؟  
وبالجملة : لا دليل في مقام الاثبات على كون التمام ذا مصلحة في غير حال  
الجهل .

(١) أي : بكون صلاته صحيحة مع العلم بوجوب القصر والجهل .

(٢) أي : الصلاة غير المأمور بها واجدة للمصلحة ولو مع العلم بعدم الأمر بها.

(٣) تعليل لما يفهم من قوله : « لو دل دليل » من أنه لو لم يدل دليل على

اشتمال غير المأمور به على المصلحة ولو مع العلم بالمأمور به الواقعي كالقصر

لا يمكن الالتزام بالصحة ، لاحتمال اختصاص اشتماله على المصلحة بحال الجهل

بوجوب القصر، لقرب دعوى دخول الحالات من الجهل وغيره في المصالح والمفاسد

التي هي ملاكات الأحكام ، ومع هذا الاحتمال لا دليل على اشتماله على المصلحة

حتى يجزىء عن المأمور به ، فقاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الاعادة وعدم الاكتفاء

بالتمام ، وحق العبارة أن تكون هكذا : « وفيه بأس لو لم يدل دليل على ذلك ،

لاحتمال . . . الخ » .

(٤) يعني : أن يكون المأتي به كذلك أي مشتملا على المصلحة المهمة في

صورة الجهل بالمأمور به الواقعي لا مطلقاً حتى في صورة العلم به .

ولا بعد أصلاً في اختلاف الحال فيها<sup>١</sup> باختلاف حالتي العلم بوجوب شيء والجهل به كما لا يخفى .

وقد صار بعض الفحول<sup>٢</sup> بصدد بيان امكان كون

(١) أي : في الصلاة المأني بها بدلا عن الأمور به الواقعي ، ولا بعد في اختلاف حال المصلحة باختلاف حال المكلف من حيث علمه بوجوب شيء كالقصر والجهل به ، فان لحالات المكلف كالسفر والحضر وغيرهما من الشرائط الخاصة كالشرائط العامة من البلوغ والعقل وغيرهما دخلا في المصالح والمفاسد الداعية الى تشريع الاحكام .

فالمتحصل : أن المأني به من التمام موضع القصر او الجهر موضع الاخفات أو العكس لا يشتمل على المصلحة التامة حتى يجزىء عن الأمور به الواقعي الا في صورة الجهل بالواجب الواقعي الفعلي .

(٢) وهو فقيه عصره في كشف الغطاء ، قال في مقدمات الكتاب ما هذا لفظه : « وتعلق الامر بالمتضادين ابتداء غير ممكن ، للزوم التكليف بالمحال . ولو تضييقاً معاً بالعارض تخير مع المساواة ، وقدم الراجح مع الترجيح بحقبة المخلوق أو شدة الطلب ، ويرجع الاول الى الثاني ، لان انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمة لا ينافي الصحة وان استلزم المعصية ، وأي مانع لأن يقول الامر المطاع لمأموره : اذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل ، كما هو أقوى الوجوه في حكم جاهل الجهر والاخفات والقصر والاتمام ، فاستفادته من مقتضى الخطاب لامن دخوله تحت الخطاب ، فالقول بالافتضاء وعدم الفساد أقرب الى الصواب والسداد<sup>١</sup> . وتوضيح الترتب الذي أفاده كاشف الغطاء ( قده ) هو : أن المأني به كصلاة

المأني به<sup>(١)</sup> في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب . وقد حققنا<sup>(٢)</sup> في مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً ولو بنحو الترتب بما

التمام يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الامر بالقصر بنحو الشرط المتأخر فالامر بصلاة القصر مطلق ، والأمر بضدها وهو صلاة التمام مشروط بالعزم على عصيان أمر القصر ، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين : أحدهما استحقاق العقوبة ، لتركه المأمور به اختياراً بترك الفحص والتعلم ، والاخر تعلق الأمر بصلاة التمام ، لنحقق موضوعه ، ولا مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب . وعليه فيكون التمام مأموراً به .

(١) وهو التمام في موضع القصر ، أو الجهر في موضع الاخفات ، أو الاخفات في موضع الجهر .

(٢) هذا رد الترتب المزبور ، وحاصله : أن الترتب مستلزم لطلب الجمع بين الضدين ، وهو محال ، ضرورة أن خطاب القصر فعلي لا يتوقف على شيء ، وخطاب التمام بالعزم على العصيان أيضاً يصير فعلياً ، ففي ظرف العزم على العصيان يجتمع الطلبان بالضدين في آن واحد ، وهو ممتنع (\*).

وشبخنا الأعظم (قده) أورد على هذا الترتب أيضاً بعدم تعقله هنا وفي مسألة الضد ، فراجع الفرائد .

وهذا الاشكال وغيره من الاشكالات التي أوردوها على الترتب قد اندفع في محله ، فراجع مبحث الضد من هذا الشرح .

(\* ) وقد يجاب عن الترتب الذي ذكره كاشف الغطاء (قده) بأن المقام ليس من صغريات الترتب المعروف وأجنبي عنها ، حيث ان مورده الضدان اللذان يكون كل منهما واجداً للملاك في عرض الاخر ، لا أن يكون ملاك أحدهما منوطاً بعصيان خطاب الاخر كالمقام ، فان ملاك صلاة التمام منوط بعصيان خطاب صلاة القصر ،



لا مزيد عليه فلا نعيد (٥).

.....

وليست ذات ملاك في عرض صلاة القصر .

لكن الاولى في رد الترتب أن يقال: ان مورد الترتب المصطلح هو الضدان المشتملان على الملاك والمتعلقان للطلب، غاية الامر أن التزامهم في مقام الامتثال أوجب سقوط أحدهما المعين أو غير المعين عن الفعلية، والقائلون بالترتب التزموا بفعلية الطلب في كليهما بنحو الترتب . وليس المقام كذلك، لما تقدم من أن صلاة التمام ليست مأموراً بها وان كانت واجدة للملاك المهم المفوت لمصلحة المأمور به . والحاصل: أن مورد الترتب هو التزام المأمور لا الامر ، وفي المقام التزام الامر مفقود ، اذ لا أمر الا بأحد الضدين وهو القصر . وكذا التزام المأمور ، لانه متفرع على تعلق الأمر بكلا الضدين مع عدم قدرة العبد على امتثال أمر كليهما ، والمفروض عدم الأمر الا بأحدهما وهو القصر .

( \* ) وقد تحصل من كلام المصنف في حل الاشكال : أن المأتي به لاشتماله على المصلحة الوافية بمعظم مصلحة المأمور به الفاتت مسقط له من دون أن يكون متعلقاً للأمر ، اذ لا يدل النص على مزيد من عدم وجوب الاعادة ، وهو لازم أعم لكون التمام في موضع القصر مأموراً به أو مسقطاً له بلا تعلق أمر به ، لعدم الملازمة بين صحة الشيء وتماميته وبين كونه مأموراً به كما مر سابقاً ، فاستحقاق العقاب انما هو على ترك القصر الواجب في كلتا حالتها العلم والجهل ، وعدم الاعادة يكون لسقوط الواجب بغيره .

والظاهر أنه ( قده ) اقتبسه من كلمات شيخنا الاعظم في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي ذكرها لحل الاشكال ، قال ( قده ) : « الثاني منع تعلق الامر بالمأتي به ، والتزام أن غير الواجب مسقط عن الواجب ، فان قيام ما اعتقد وجوبه

مقام الواجب الواقعي غير ممتنع ... الخ» لكنه قدس سره ناقش فيه مسن جهة قصور مقام الاثبات ، وذلك لزعمه أن قوله عليه السلام : « تمت صلاته » ظاهر في كون المأتي به مأموراً به في حقه . ثم أمر في آخر كلامه بالتأمل .

وكلامه وان لم يتضمن التفصيل الذي تعرض له المصنف في المتن من النقض والابرام، الا أن المتأمل في عبارته يظهر له أن مرجع كلام المصنف هنا وفي حاشية الرسائل هو ذلك لا غيره، وهو (قده) وان لم يبين مراده كما هو حقه ، الا أن تلميذه المحقق الميرزا الاشتياني (قده) أوضح مراده ببيان واف ودفع كثيراً من الاشكالات عنه، وبمراجعته<sup>١</sup> يظهر وحدة المسلك الذي اختاره المصنف مع ما ارتضاه شيخه الاستاد في حل الاشكال ، ولذا أجاب المصنف في الحاشية - عن ايراد الشيخ على الوجه الثاني - بقوله : « انما يرد ذلك لو كانت ملازمة بين الصحة والتمامية والمأمور بهية ، وقد عرفت بما ذكرناه في حل الاشكال عدمها ، وأنه يمكن الصحة لاجل الاشتمال على المصلحة »<sup>٢</sup> .

ومما ذكرنا ظهر : أن دعوى مغايرة كلامي الشيخ والمصنف (قدهما) لباً ، وعدّهما وجهين كما في بعض الكلمات ليست على ما ينبغي .

ويمكن أن يستشهد في مقام الاثبات على ما اختاره المصنف في دفع الاشكال بالنسبة الى خصوص الاتمام للمسافر في موضع القصر بالاخبار ، بتقريب : أنه يستفاد منها أن القصر شرّح تسهيلاً على العباد ، بمعنى أن مصلحة التمام والصوم في السفر باقية على حالها ولم تتغير بتشريع القصر ، وجعل الله تعالى قصر الصلاة

(١) بحر الفوائد ج ٢ ، ص ٢١٢

(٢) حاشية الرسائل ، ص ١٧١

وافطار الصوم للمسافر هدية للنبي (ص) وأمه كرامة كما في بعض الروايات مثل ما رواه في الخصال بسنده عن السكوني عن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله (ص)، قال: «ان الله أهدى الي والى أمتي هدية لم يهداها الي أحد من الامم، كرامة من الله لنا، قالوا: وما ذلك يا رسول الله؟ قال: الافطار في السفر والتقصير في الصلاة، فمن لم يفعل ذلك فقد رد على الله عز وجل هديته»<sup>(١)</sup>.

أو رحمة وامتناناً كما في بعضها الآخر، مثل ما عن العلل والعيون عن الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام، قال: «وانما قصرت الصلاة في السفر، لان الصلاة المفروضة أولاً انما هي عشر ركعات، والسبع انما زيدت فيها بعد، فخفف الله عنه تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه واشتغاله بأمر نفسه وظنعه واقامته لثلا يشتغل عما لا بد له منه من معيشته، رحمة من الله وتعظيماً عليه، الا الصلاة المغرب، فانها لم تقصر، لانها صلاة مقصورة في الاصل»<sup>(٢)</sup>.

أو صدقة كما في مرسل ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام، قال: «سمعته يقول: قال رسول الله (ص): ان الله عز وجل تصدق على مرضى أمتي ومسافريها بالتقصير والافطار، أيسر أحدكم اذا تصدق بصدقة أن ترد عليه»<sup>(٣)</sup>.

وعليه فاذا أتى المسافر بالصلاة تماماً أو صام فقد أدرك المصلحة الواقعية، لانحفاظها كما في سائر موارد الاحكام الترخيضية، فان مصلحة التسهيل مما يتدارك بها الواقع. ولا منافاة بين كون القصر والافطار رخصة وبين كونها عزيمة، لان الرخصة انما هي في جعلها هدية للعباد، ومعنى العزيمة أن قبول الهدية واجب كما يشعر به بعض تعبيرات النصوص، لان في بعضها «ان الله تعالى يحب أن يؤخذ برخصه

١ و ٢ و ٣) الوسائل، ج ٥، ص ٥٤٠، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث



• • • • •

• • • • •

وكيف كان فقد أورد على ما في المتن بوجوه :

الاول : ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق الميرزا النائيني ( قده ) ، ومحصله : « أن المصلحة القصوى ان كانت هي الغرض الداعي الى الجعل فلا وجه لسقوطها بما يكون فاقداً لتلك المرتبة العليا خصوصاً مع امكان تداركها كما اذا كان الوقت واسعاً له ، ودعوى عدم القدرة على استيفائها حينئذ باستيفاء المصلحة الاخرى ممنوعة ، لقدرة المكلف على اتيان القصر في الوقت بعد الاتيان بالتمام ، ولا يعتبر في استيفاء المصالح والاعراض الا مجرد التمكن من فعل متعلقاتها ، وهو حاصل بالوجدان ، الا اذا كان ثبوت المصلحة في الصلاة المقصورة مشروطاً بعدم سبق الصلاة التامة من المكلف ، وهذا خلف ، از لازمه خلو صلاة القصر عن الملاك حال الجهل المستلزم لعدم استحقاق العقاب على مخالفته . وان لم تكن تلك الخصوصية دخيلة في مصلحة الواجب فاللازم هو الحكم بالتخير بين القصر والتمام ، غاية كون القصر أفضل الفردين ، ولا وجه لاستحقاق العقاب »<sup>(١)</sup>.

ويمكن الخدشة فيه بما أفاده سيدنا الاستاد ( قده ) في مجلس الدرس من أن الغرض وان كان هو المصاحبة القصوى القائمة بفعل الصلاة القصرية مطلقاً حتى في حال الجهل بوجوبها ، لكنه فات باتيان التمام المشتمل على جملة مهمة من المصلحة مفوتة للمقدار الزائد القائم بالقصر مخرجة له عن قابلية الاستيفاء والتدارك ، لمكان تضاد المصلحتين ، ويسقط الامر بالقصر ، لاستيفاء المهم من الملاك .

ومفوتية صلاة التمام للمقدار الزائد من المصلحة القائم بالقصر بحيث يخرج عن قابلية الاستيفاء أمر ممكن ، كسقي البستان بالماء المالح الموجب لعدم قابلية

• • • • •  
• • • • •

سقيه بالماء الحلو ، مع استيفاء مقدار مهم من مصلحة السقي بالماء المالح . وهذا الامر الممكن قد دل النص على وقوعه ، فيؤخذ بظايره من عدم الاعادة . فلامجال لاشكال الميرزا على صاحب الكفاية ( قد هما ) من لزوم استيفاء المصلحة الزائدة القائمة بالقصر مع فرض القدرة على الاتيان به في الوقت ، لما عرفت من أن عدم التمكن من الاستيفاء ليس لأجل عجز المكلف حتى يقال بقدرته عليه ، بل الوجه فيه عدم قابلية الملاك الا تم للاستيفاء بعد الاتيان بالتمام كما يدل عليه قوله عليه السلام : « ولا يعيد » .

الثاني : ما أفاده المحقق الاصفهاني ( قد ه ) من : « أن امتناع استيفاء بقية المصلحة انما هو بسبب حصول المصلحة القائمة بالانمام بمجرد فعله ، مع أن مقتضى ما سلكه ( قد ه ) من امكان تبديل الامتثال بالامتثال - لعدم كون الفعل علة تامة لحصول الغرض فله تبديل الامتثال بامتثال أوفى بالغرض - وجوب التبديل تحصيلا للغرض اللازم المراعى على الغرض ، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المقتضي لحصول الغرض . . . الخ » <sup>(١)</sup> .

لكن الظاهر عدم التنافي بين جواز تبديل الامتثال بامتثال أوفى بالغرض وبين امتناع استيفاء الملاك الا تم القائم بالقصر مثلاً ، وأجنبية المقام عن ذلك الباب ، لانه يعتبر في جواز تبديل الامتثال أمران : أحدهما : أن يكون هناك أمر حتى يصدق على ايجاد متعلقه أولاً وثانياً عنوان الامتثال كي يعد ايجاد الثاني بدلا عن الامتثال الاول ويصح تبديل الامتثال به .

وثانيهما : امكان الامتثال ثانياً ، بأن لا يكون الاتيان الاول علة تامة لسقوط

الغرض الداعي الى الامر ، اذ مع عليته التامة لسقوطه لا معنى لتبديل الامثال ، لانتهاء موضوعه وهو الامر كما هو واضح .  
ومن المعلوم انتهاء كلا الشرطين هنا . أما الاول فلعدم الامر بصلاة التمام كما هو المفروض حتى يصدق الامثال على فعلها ويجوز تبديله بامثال آخر وهو الاثيان بالقصر ، بل التمام غير واجب مسقط لواجب . وأما الثاني فلأن وفاء غير الواجب أعني التمام بمعظم مصلحة الواجب وهو القصر أوجب سقوط أمره ، لتبعية الامر حدوثاً وبقاء لملاكه .

وبالجملة : فاشكال المحقق المتقدم ( قدسه ) على المصنف غير وارد ، لما عرفت من أجنبية مسألة تبديل الامثال عما نحن فيه . نعم لهذا الاشكال مجال بناء على تعلق الامر بالتمام بأحد الوجوه الاثنية لسو لم يكن امثاله علة تامة لسقوط الغرض ، لكن في أصل جواز تبديل الامثال كلام تعرضنا لشطر منه في مبحث الاجزاء ، هذا .

وأما ما استبعده في آخر كلامه من الالتزام بعدم استحباب اعادة التمام هنا جماعة فيعلم منه كون التمام مقتضياً لحصول الغرض لاعلة تامة له ، ففيه : أن استحباب الاعادة جماعة انما هو لمن صلى الفريضة فرادى ، والمفروض عدم كون التمام فريضة ، ولا اطلاق في نصوص الجماعة حتى يشمل الفريضة ومسقطها ، فالقول بعدم مشروعية اعادةها تماماً حتى جماعة قوي جداً . ولاوجه للاستيحاش من ذلك .

وبالجملة : فلاوجه للقول باستحباب الاعادة ولو جماعة ، لاطلاق « لايعيد » الشامل لنفي الاعادة مطلقاً تماماً وقصراً وفرادى وجماعة ، والظاهر في مرجوحية الاعادة لو لم نقل بظهوره في نفي المشروعية . فاستبعاد المحقق المذكور لعدم

استحباب اعادة التمام جماعة في غاية الغرابة ، بل ينبغي أن يعد استحباب اعادةه مستبعداً جداً .

والحاصل : أن المقام أجنبي عن باب تبديل الامتثال ، لما عرفت من اعتبار أمرين فيه كلاهما مفقود هنا . أما الاول فلان التمام علة تامة لسقوط الغرض ، وليس مقتضياً له ، والمقدار الزائد منه القائم بالقصر الفائت بفعل التمام ليس قابلاً للتدارك بالاعادة على ما هو قضية قوله عليه السلام : « لا يعيد » .

وأما الثاني ، فلأن المفروض كون التمام مسقطاً ، لا واجباً متعلقاً للامر حتى يعد فعله امتثالاً ، والاتيان به ثانياً تبديلاً للامتثال .  
فالنتيجة : أنه لامجال لقياس المقام بمسألة جواز تبديل الامتثال ، لما عرفت من أجنبيته عنها .

الثالث والرابع : ما في تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله ) من قول المقرر : « وفيه أولاً : أن التضاد انما هو بين الافعال ، وأما التضاد بين الملاكات مع امكان الجمع بين الافعال فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأناب الاغوال . وثانياً : أن المصلحتين ان كانتا ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحة الاخرى . وان كانتا استقلاليتين ازم تعدد الواجب وتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً ، وهو خلاف الضرورة »<sup>(١)</sup> .

أما الاشكال الاول فلم يتضح لنا مقصوده (مد ظله ) منه ، اذ الملاكات بناء على مبنى مشهور العدلية من كونها في المتعلقات هي من خواص الافعال والاثار الوضعية لها ، وكما يمكن وقوع التضاد في الامور الخارجية ذوات الاثار ، كذلك



يمكن في الاحكام الشرعية ، ويكفي شاهداً عليه في الخارجيات ملاحظة بعض المعاجين التي يصفها الاطباء للمرضى ، فرب معجون واجد لصفة كذائية يوجب استيصال مادة المرض كلية ، ومعجون آخر يرفع المرض الى مرتبة ، وكل منهما لترتب الفائدة عليه واجد للمصلحة قطعاً ، ولكن باستعمال الثاني يسقط مزاج المريض عن الاستعداد والصلاحية لاستعمال المعجون القائم به الملاك الا تم .

وهذا بعينه جارفي الاحكام الشرعية، والكاشف عن تضاد الملاكات هو الخطابات، ونصوص الباب تشهد به، از قوله عليه السلام: « تمت صلاته ولا يعيد » مع فرض بقاء الوقت وامكان الاثيان بالوظيفة الاولى يدل على عدم المصلحة فيه ، وأنها قد استوفيت ولو بمعظمها لا بتمامها ، فلا بد أن يكون عدم الاعادة مستنداً الى سقوط الامر ، لتبعيته ثبوتاً وسقوطاً لملاكه، والمفروض وقوع أحد الفعلين القائم به أحد الملاكين دون الفعل الاخر القائم به الملاك الاخر الذي فات باستيفاء ذلك الملاك ، ويجري هذا الكلام في تمام موارد اجزاء غير الأمور به عن الأمور به .

والحاصل: أن التزاحم والتضاد بين الملاكات أمروا قيع فضلاً عن كونه ممكناً

وليس من الامور المستبعدة كآنياب الاغوال .

وأما الاشكال الثاني ، فهو انما يرد على من يدعي الارتباطية بين مصلحة صفة الجهر في القراءة وبين مصلحة ذات القراءة ، أو من يلتزم باستقلال الملاكين ، لكن يتعدد الخطاب بكل منهما ولو بالترتب، وأما المصنف (قده) فقد عرفت في توضيح كلامه أنه لا يقول الا بوجوب الصلاة الجهرية مثلاً، والاختفائية غير واجبة وانما هي مسقطه لما هو الواجب ، ومزاحمة لملاك الصلاة الجهرية وممانعة عن استيفاء الغرض القائم بها .

وقد تحصل : أن ما اختاره المصنف لحل الاشكال سليم عما أورده عليه المحققان الميرزا النائيني والاصفهاني (قدهما) وتلميذهما المحقق (مد ظله) ، ولا محذور في الالتزام به ثبوتاً ، وانما الكلام في الدلالة عليه اثباتاً ، اذ قد يقال : بأن جملة «لاشياء عليه» الواردة في الصحيحة وكذا «تمت صلواته ولا يعيد» قد وردتا في روايات نسيان بعض الاجزاء كالقراءة ، مثل ما في رواية منصور بن حازم « قد تمت صلواتك اذا كان نسياناً » ونحوها مما ورد في عدم الاعداد في نسيان غير الخمسة ، فانه لم يلتزم في مثلها بعدم كون المأتي به مأموراً به ، بل الوظيفة الفعلية هي الفرد الناقص الفاقد للمنسي الذي خرج بالنسيان عن الجزئية ، والمفروض أن أخبار المقام قد اشتملت على نفس المضامين الواردة في نسيان بعض الاجزاء ، فاستظهار المسقطية هنا مشكل كما أفاده الشيخ في رد الوجه الثاني ، هذا .

لكن الظاهر أن النقص بأخبار النسيان غير تام ، اذ مثل «لا شياء عليه» ونحوه لا يدل الاعلى عدم وجوب الاعداد ، والاجتزاء بما أتى به ، وأما أنه مأمور به أو مسقط فلا دلالة له على شياء منها ، وانما استفيد كون الناقص مأموراً به من حديث « لا تعاد » الدال على اطلاق دخل ما في عقد المستثنى من الاجزاء والشرائط ، وتفيد دخل ما في عقد المستثنى منه منهما بحال الذكر .

وأما في المقام فاستظهار المسقطية انما هو بمعونة تسليمهم لاستحقاق العقوبة الدال على أن المأتي به غير مأمور به ، وأن الحكم بعدم الاعداد انما هو لأجل فوت المصلحة باتيان الاخرى كما تقدم مفصلاً ، وعليه فالمدلول عليه بـ « لا شياء عليه » هو المسقطية لا غير .

وقد ذكروا لحل الاشكال وجوهاً أخرى :

الأول : ما في رسائل شيخنا الأعظم من قوله : « اما بمنع تعلق التكليف فعلا بالواقعي المتروك . . . اما بدعوى كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم . . . واما بمعنى معذوريته فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يعذر صاحبه ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعي . . . واما من جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم ، فلا يجب عليه القصر لغفلة . . . واما من جهة تسليم تكليفه بالواقع ، إلا أن 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 الأمر بالانتماء . ثم رده بقوله : « 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 النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان » .

والظاهر أن الإيراد على الوجه المذكور متجه ، ولذا يستحق العقوبة بتفويت المصلحة القائمة بما وجب عليه واقعاً ، وأنه لا بد من كون المأتي به مسقطاً بلاتعلق أمره . إلا أن استشهاده بحكم المشهور ببطلان صلاة الجاهل بحرمة الغصب لا يخلو من تأمل ، اذ الحكم بالبطلان لا يساوق وجود النهي الواقعي ، لاحتمال استناد بعضهم الى الملاك وكفاية المبعوضة الواقعية في البطلان كما صرح به في بعض الكلمات من امتناع التقرب بما هو مبغوض للشارع ، أو اعتبار الاباحة الواقعية في مكان المصلي ، ومع تطرق الاحتمال يمتنع استشكاف وجود النهي الواقعي غير المنجز من الحكم بالبطلان ، هذا .

مضافاً الى : أن ما أفاده الشيخ على تقدير تسليمه مما تقتضيه القاعدة التي

يمكن رفع اليد عنها بدليل خاص ، والمفروض وجود الفارق بين المقامين ، وهو قوله عليه السلام : « تمت صلاته » الظاهر في تعلق الامر بالمأتي به وصحته ، ولا دليل على البطلان في مسألة الجهل بحرمة الغصب ، ولذا تدرج في مسألة الاجتماع كما فصل في محله . وطريق حل الاشكال منحصر في ما أفاده في الوجه الثاني الذي نقحه الماتن ، وقد تقدم .

الثاني : ما أفاده الشيخ الفقيه كاشف الغطاء (قده) من تعلق الامر الترتبي بالمأتي به ، وأشار اليه الماتن وتقدم كلامه في التوضيح ، ومحصله : أن الجهر في الصلوات الجهرية واجب مطلقاً ، والاختفات فيها واجب على تقدير العزم على عصيان خطاب الجهر . وكذا الحال في وجوب الاختفات في الصلوات الاختفائية . وبه يجمع بين استحقات العقوبة على تفويت الواجب الأهم بتركه للتعلم ، وضحة المأتي به لصيرورته مأموراً به بالامر الترتبي . هذا .

وقد أورد عليه بوجوه بعضها يرجع الى منع الكبرى ، وأكثرها الى منع الصغرى أما الاشكال الكبرى فهو ما أفاده شيخنا الاعظم من عدم تعقل الترتب في المقامين مما يكون الامر بأحدهما في عرض الآخر ، وانما يجري ذلك في الابدال الطولية الاضطرارية ، وهذا هو الاشكال العام على تصوير الخطاب الترتبي بين الواجبين المتزامين ، لاستلزامه اجتماع أمرين فعليين بالاضدين موجبين لطالب الجمع بينهما ، وهو غير معقول . وقد اعتمد عليه المصنف هنا وفي حاشية الرسائل ، ومن المعلوم أن القائل بالترتب في فسحة من هذا الاشكال ، وقد تعرضنا في بحث الترتب لجل الاشكالات الواردة عليه مع دفعها .

وأما الاشكال على صغروية المقام لمسألة الترتب فمن وجوه :

أولها : ما في تقرير بحث المحقق النائيني (قده) من « أنه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الالم، وفي المقام لا يمكن ذلك ، اذ لا يعقل أن يخاطب التارك للتقصر بعنوان العاصي ، فانه لا يلتفت الى هذا العنوان لجهله بالمحكم ، ولو التفت الى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل، ولا تصح منه الصلاة التامة ، فلا يندرج المقام في صغرى الترتب »<sup>(١)</sup>.

وحاصله : أنه يلغو تشريع الامر الترتبي بمثل قوله عليه السلام : « يجب عليك الاخفات في النهارية وان عصيت وجب عليك الجهر » وذلك لانه ان التفت الى عصيانه بالجهر بالقراءة فقد صار عالماً بوجود الاخفات عليه ويرتفع ملاك وجوب الجهر حينئذ ، وان لم يلتفت الى هذا الخطاب الترتبي فلا فائدة فيه ، لعدم تأثيره في ارادة المكلف .

وقد أجاب عنه سيدنا الاستاد (قده) في مجلس الدرس بأن خطاب المهم ان كان مترتباً على عصيان خطاب الالم فهو كما ذكره ، وأما ان كان مترتباً على مجرد ترك الالم لا عصيانه ولا ارادة عصيانه فلا يلزم هذا المحذور ، وعليه فلا بأس بالترتب في المقام ، هذا .

لكن الظاهر متانة كلام الميرزا (قده) حتى لو قلنا بترتب خطاب المهم على مجرد ترك الالم لا عصيانه ، وذلك لان الالتفات الى موضوع الحكم مما لا بد منه في داعوية الامر ، اذ مع عدم احراز الموضوع لا يحرز حكمه حتى ينبعث عنه العبد ، ومن المعلوم أنه بمجرد خطاب الشارع له بقوله : « أيها التارك للاخفات أجهر » يصير عالماً بوظيفته الاولى ، ومن الواضح عدم صحة الجهر منه حينئذ ، لانه بالالتفات

الى موضوع وجوب الجهر يرتفع حكمه. وعليه فاشكال الميرزا على مقالة كاشف الغطاء لا يندفع بما أفاده سيدنا الاستاد كما تقدم في بحث الترتب .  
 لكن عبارته المنقولة في التوضيح - بعد التأمل فيها- تدفع هذا الاشكال، وذلك لان المناط في امتناع طلب الضدين هو استحالة اجتماعهما في الزمان على ما يظهر من بعض الكلمات ، فيكفي في صحة الامر بالضد مجرد عدم الاتيان بالضد الاخر، سواء كان تركه بالعصيان أم بالعزم عليه أم بغيرهما ، والعصيان يتوقف على ترك الطبيعة في تمام الوقت المضروب لها، ولكن العزم عليه يحصل من أول الوقت عزمًا مستمرًا الى آخره ، وشرط الخطاب المترتب بنظر كاشف الغطاء هو العزم على ترك المأمور به الاولي وان حصل في أول الوقت، فبمجرد عزمه على المعصية يتوجه الى المكلف أمر ترتبي .

نعم استحقاق العقوبة على العصيان منوط بترك الامثال بين الحدين ، وهو كالشرط المتأخر لموضوعية العزم على الترك العصياني من أول الوقت للخطاب المترتب، وعليه فالجاهل المقصر الذي تنجز عليه وجوب الاخفات بمجرد زوال الشمس وعزم على ترك التعلم الى آخر الوقت يصير موضوعاً للخطاب الترتبي : « أخفت وان عزمت على العصيان فأجهر » ومسح تمشي قصد القربة منه لاحتماله وجوب الاخفات عليه تصح صلاته . وعليه فاشكال الميرزا غير وارد على كاشف الغطاء .

ثانيها : ما أورده عليه بعض المدققين في حاشيته على المتن في مثال القصر والاتمام بقوله : « وأما الامر بالاتمام بنحو الترتب على معصية الامر بالقصر بناء على معقولية الترتب في نفسه كما اخترناه في محله فهو غير صحيح أيضاً ، اذ العصيان المنوط به الامر بالاتمام اما بترك القصر في تمام الوقت أو بامتناع تحصيل الغرض

منه ، والمفروض بقاء الوقت ، كما أن المفروض عدم امتناع الملاك الا بوجود الاتمام بالتمام حتى يترتب عليه المصلحة التي لا يبقى معها مجال لاستيفاء بقية المصلحة المترتبة على فعل القصر ، فلا أمر بالاتمام مقارناً لفعله المقارن لعصيان الامر بالقصر بأحد الوجهين «<sup>١)</sup>.

وبيانه : أن الخطاب الترتيبي بالاتمام في موضع القصر منوط بعصيان الامر بالقصر أو بالامتناع من تحصيل الغرض القائم به ، أما العصيان فلم يتحقق مادام الوقت باقياً مع قدرة المكلف على إعادة الصلاة قصرأ ، وأما امتناع تحصيل الغرض من صلاة القصر فيتوقف على الاتيان بصلاة التمام والفراغ منها ، لانه ظرف العجز عن استيفاء ملاك القصر ، اذ قبل الاشتغال بصلاة التمام يكون قادراً على استيفاء مصلحة القصر ، ولامجال معه للامر بالتمام ، وانما يمكن فرض الامر به اذا فرغ من الصلاة التامة حيث لا قدرة له شرعاً على صلاة القصر ، ومن المعلوم أنه بعد الاتيان بالتمام لا معنى لأن يقال له : « قصر وان عصيت فتمم » لانه قد أتم .

والحاصل : أن شرط الامر بالتمام ان كان هو معصية الامر بالقصر ، فلامعصية مع بقاء الوقت . وان كان امتناع استيفاء الغرض من القصر فيتعذر الامر ، لان ظرف العجز عن تحصيل ملاك القصر هو بعد اتيان التمام ، فالامر بالتمام أمر بما هو موجود ، لا بعث لما ليس بموجود ، فلا معنى للامر الترتيبي .

وهذا الاشكال مع دقته في نفسه لا يرد على كاشف الغطاء ، اذ له أن يختار الشق الاول ويقول : ان موضوع الامر الترتيبي عصيان المأمور به الاولي المطلق ، لا امتناع استيفاء الغرض ، ولكن الموضوع هو العزم على المعصية كما صرح به

كاشف الغطاء لا نفس المعصية المنوطة بترك الطبيعة في جميع الوقت ، فبمجرد العزم ولو في ابتداء الوقت الموسع يتوجه الخطاب الترتبي الى المكلف على ما عرفت في جواب الميرزا (قده) .

ثالثها : ما عن المحقق النائيني أيضاً من أجنبية المقام عن بحث الترتب ، بتقريب : أنه يعتبر في الترتب عند القائل به أن لا يكون ترك أحد الضدين مساوفاً لوجود الضد الاخر ، بل لا بد من فرضه في الضدين اللذين لهما ثالث كالازالة والصلاة ، لا مثل الحركة والسكون ، فان عصيان الامر بأحدهما مساوق لوجود الضد الاخر ، فتوجيه الخطاب الذي يكون باعثاً ومحرراً بالامكان للمكلف لغو ، لانه خطاب بما هو ضروري الوجود وخارج عن قدرة المكلف . وحيث ان الواجب هو الاخفات في القراءة فبمجرد تركه يتحقق الجهر فيها ، ولا معنى لقول الامر : « أخفت في القراءة وان عزمت على عصياني فأجهر فيها » .

والمناقشة فيه « بأن المأمور به ان كان هو الجهر أو الاخفات في القراءة توجه اشكال لغوية جعل الخطاب الترتبي . وان كان هو القراءة الجهرية والاخفاتية والصلاة قصراً أو اتماماً صح الترتب ، وذلك لوجود الضد الثالث بترك الصلاة أو بترك القراءة فيها ، فليس المقام نظير الامر بالحركة والسكون في امتناع الجعل من المولى الحكيم » غير ظاهرة ، اذ المرجع في تعيين أحد الاحتمالين المذكورين هو نصوص الباب ، ومن المعلوم دلالتها على عدم الضد الثالث ، اذ المخاطب بالجهر والاخفات في القراءة هو خصوص المصلي لا مطلق المكلف أو المصلي التارك للقراءة ، لاحظ مثل « الصلوات التي يجهر فيها انما هي في أوقات مظلمة



فوجب أن يجهر فيها»<sup>(١)</sup> الدال على أن متعلق الوجوب الضمني هو الجهر فيها لاوجوب القراءة والجهر بنحو الاستقلال كما في وجوب كل من التسيبحة والطمانينة في الركوع. وكذا في صحيح زرارة المتقدم « رجل أجهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه وأخفى فيما لاينبغي الاخفاء فيه » الدال على أن الوظيفة هي الاجهار بالقراءة لا القراءة الجهرية، حتى يمكن فرض الضد الثالث بترك القراءة رأساً، لما عرفت من أن الجهر والاخفات وصفان لقراءة المصلي، وهي لا تخلو منهما، فلا يتصور لقراءة المصلي ضد ثالث، بداهة أنها اما جهرية واما اخفائية كما هو واضح.

وكذا الحال في روايات القصر والاتمام، حيث انالموضوع ليس هو الصلاة تماماً أو قصراً، بل هو اتمام الصلاة أو تقصيرها كقوله عليه السلام في معتبرة زرارة: « من قدم التروية بعشرة أيام وجب عليه اتمام الصلاة وهو بمنزلة أهل مكة، فاذا خرج الى منى وجب عليه التقصير»<sup>(٢)</sup> وقوله عليه السلام في معتبرة معاوية عن أبي عبدالله عليه السلام « أدنى ما يقصر فيه المسافر الصلاة، قال: بريد ذاهباً وبريد جائياً»<sup>(٣)</sup> ونحوهما غيرهما، وظهورها في أن متعلق الحكم هو القصر والاتمام في الصلاة لا الصلاة قصراً أو اتماماً حتى يدعى الضد الثالث بترك الصلاة رأساً مما لا ينكر.

رابعها: ما في تقرير<sup>(٤)</sup> بعض أعظم العصر « من أن لازم تعلق الامر الترتيبي

(١) الوسائل ج ٤، ص ٦٣ ٧ باب ٢٥ من أبواب القراءة الحديث: ١ وغيره من

روايات الباب وباب ٢٢ و٢٦

(٢) الوسائل ج ٥، ص ٥٢٦ الحديث: ١

(٣) المصدر، ص ٤٩٤ الباب ٢، الحديث: ٢

(٤) مصباح الاصول، ج ٢، ص ٥٠٨

بالمقام هو الالتزام بمحذور تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً ، لأنه ترك واجبين كما في سائر موارد ترك الواجبين المتزامين كالصلاة والازالة ، ولكنه باطل لقيام الضرورة والاجماع على استحقاق مؤاخظة واحدة على عصيان خطاب الهم ، فكبرى الامر الترتبي لا تنطبق على المقام .

لكنه لا يخلو من غموض ، اذ محذور تعدد العقاب انما يتجه في مثل ترك الازالة والصلاة مما كان لكل من الواجبين ملاك أجنبي عن ملاك الآخر ، فانه لتفويته غرضين ملزمين يستحق مؤاخذتين ، ولا بد من التخلص عنه بما قرر في بحث الترتب .

وأما في المقام فلم يلزم تفويت مصلحتين مستقلتين حتى يتعدد العقوبة كما قد يقال في استحقاقهما على ترك الصلاة المفروضة المنذور اتيانها في المسجد مثلاً ، لانه فوت مصلحة الصلاة والوفاء بالنذر ، وانما الفائت هو الملاك الاثم القائم بالصلاة الاخفائية مثلاً ، والعقاب على عصيانه لاعلى ترك الامر بالجهر ، فان مصلحته ليست أجنبية عن مصلحة الاخفات ، بل هي مرتبة منه ومنذكة فيه . وعليه فلا وجه لدعوى تعدد العقاب عند كون الغرض القائم بالمرتب بالنسبة الى ما يقوم بالمرتب عليه من مقولة التشكيك ومندرجين تحت حقيقة واحدة هي مثل معراج المؤمن .

خامسها : ما في التقرير المذكور أيضاً من « أن ذلك مناف للروايات الكثيرة الدالة على أن الواجب على المكلف في كل يوم وليلة خمس صلوات ، اذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على من أتم صلاته وهو مسافر ثمان صلوات ، وكذا على من أجهر في صلاته موضع الاخفات وبالعكس » .

وهذا كسابقه لا يخلو من شيء ، فان دلالة الروايات الكثيرة على وجوب

خمس صلوات في اليوم والليلة فقط وان كانت مسلمة كما يظهر من مراجعة ماورد في أعداد الفرائض وغيرها ، الا أنها مسوقة لبيان ما شرعه الله تعالى أولاً على كل مكلف ، وليست ناظرة الى حصر الفرائض في العدد المذكور حتى مع طرو بعض الحالات والعناوين كي تكون منافية لوجوب الاتمام في موضع القصر ، والاختفات في موضع الجهر وبالعكس . ولو سلم اطلاق هذه الروايات لفظياً أو مقامياً حتى بالنسبة الى هذا العنوان، فالتنافي المزبور وان كان ثابتاً ، الا أن شأنه شأن كل تناف آخر بين المطلق ومقيده ، اذ للقائل بالترتب دعوى انحصار تصحيح المأتي به بتعلق الامر الترتبي به ، فلا بد أن يكون قوله عليه السلام: « تمت صلواته ولا يعسد » بضميمة توقف عبادة العمل على الامر حتى يقصده المكلف دالا على هذا الخطاب الترتبي ، ويكون الحاصل : وجوب خمس صلوات الا بالنسبة الى الجاهل المقصر في الموارد الثلاثة ، فان الواجب عليه أزيد ، وهو المأمور به الاولي وعدله . وليس هذا التقييد خلافاً لضرورة أو دليل قطعي حتى يمنع منه . هذا تمام الكلام حول ما أفاده الشيخ الكبير لاثبات تعلق الامر الترتبي بالمأتي به ، وقد عرفت أن عمدة الاشكال عليه هي لغوية الخطاب ، والا فسائر الايرادات قابلة للدفع .

الثالث من وجوه حل الاشكال ما أفاده الفقيه الهمداني ( قدّه ) في المصباح والحاشية <sup>(١)</sup> ، واختاره شيخنا المحقق العراقي أيضاً ، من تعلق الامر بهما بنحو تعدد المطلوب، ومحصل تقريبه : أن طبعي الصلاة مشتمل على مرتبة من المصلحة اللزومية ، ويكون لخصوصية القصرية مصلحة ملزمة زائدة على مصلحة الطبيعي ،

(١) مصباح الفقيه ، كتاب الصلاة ، ص ٣١٧ ، حاشية الرسائل ص ١٢٦ ، نهاية الافكار ،

واجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أوجب تأكد طلبه، لاجتماع أمرين فيه ، بل ينبعث من المصلحتين فيها ارادة أكيدة وينبعث منها ايجاب أكيد ، فاذا أتى المكلف بالطبيعة في ضمن فرد آخر فقد أحرز المصلحة المقنضية لتعلق الطلب بصرف الطبيعة ، لوفاء المأتي به بمصلحة الجامع المتحقق في ضمنه وان فاتت به المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصية القصرية ، للمضادة بين المصلحتين ولومن جهة حدّيهما القائمين بالخصوصيات المفردة للطبيعة .

وبه يجمع بين صحة المأتي به واستحقاق العقوبة على ترك الواجب ، أما صحته فلمطلوبيته بما أنه فرد للجامع الذي تعلق الامر به، وأما الاستحقاق فلتفويت المصلحة الملزمة الزائدة القائمة بخصوصية القصر .

ومثل له الفقيه الهمداني بما لو اقتضى الافطار في شهر رمضان وجوب عتق رقبة من حيث هي ، ولكن كان في عتق المؤمنة مزية مقنضية لأرجحية عتقها من عتق غيرها كفارة عن الافطار ، فهذه المزية قد لا تنتهي الى مرتبة الالزام وقد تنتهي اليها ، فاذا أعتق المكلف رقبة غير مؤمنة فقد أتى بما اقتضته كفارة الافطار، ولكن فوت على نفسه المزية التي وجب عليه رعايتها مهما أمكن، فيستحق المؤاخذه عليه ، ولا يمكنه تداركها بعد ارتفاع الطلب المتعلق بنفس الطبيعة ولو مع بقاء وقتها .

وتوهم اقتضاء البيان المتقدم للاجتزاء بالفاقد حتى للعالم بوجود خصوص القصر ، مندفع بأنه كذلك لسولا اختصاص فردية الفاقد بحال الجهل بالامر بالخصوصية ، والا فينحصر الفرد في حال العلم بخصوص الواجد ، ولا يعقل تحقّق المصلحة ولو بمرتبة منها في الفاقد ، هذا .

وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني ( قده ) بما لفظه : « أن الارادة المنبعثة عن المصلحتين في القصر وان كانت واحدة ، والايجاب المنبعث عنها كذلك ، إلا أن الطبيعي المنطبق على الاتمام لا بد من أن يكون مأموراً به بأمر آخر ، بدهاءة أن وجوب الحصة المتخصصة بالقصر غير الحصة المتخصصة بالاتمام ، فلا تسري المطلوبة والبعث منها اليها . ومن الواضح أيضاً أن الامر بالاتمام ليس أمراً بها بما هي اتمام ، إذ لا خصوصية لحددها كحد القصر ، بل الامر اليها من حيث الامر بطبيعي الصلاة المنطبقة على الاتمام وعلى القصر ، فيلزم سريان الامر الى القصر أيضاً كالاتمام ، فيلزم توجه بعثين نحو القصر أحدهما بجامعها والاخر بما هي خاص ، ولا يعقل مع تعدد البعث حقيقة تأكده ، إذ لا اشتداد في الاعتباريات ، بل فرض ارادة أخرى مغايرة لارادة الحصة المتغايرة مع الجامع توجب عدم تأكيد الارادة ، إذ الارادة بعد الارادة لا توجب التأكد ، بل توجب اجتماع المثلين كما لا يخفى . هذا اذا كان الامر بالجامع والامر بالقصر بنحو التعيين . وأما بنحو التخيير فغير معقول في نفسه ، لان التخيير بين الكلي وفرده غير معقول ، لأول الامر الى التخيير بين الشيء ونفسه »<sup>(١)</sup> .

ومحصله : أن وجوب كل مسن الجامع والخصوصية اما أن يكون بنحو الوجوب التعيني أو التخييري ، ولا يخلو شيء منهما عن محذور ، أما الاول - كما هو ظاهر كلام القائل بتعدد المطلوب - فيترتب عليه محذور اجتماع المثلين المستحيل ، وذلك لان الامر بالقصر وان لم يسر الى خصوصية التمام ، إلا أن البعث الاعتباري نحو الجامع بين القصر والتمام يسري الى حصة القصر كسرايته الى

حصّة التمام ، لاتحاد الكلّي الطبيعي مع أفرادّه ، وبسرايته الى القصر يلزم اجتماع المثلين المستحيل .

ودعوى التأكد المصرح به في عبارة المحقق الهمداني غير مسموعة ، اذ لا تأكد ولا اشتداد في الاعتباريات ، وانما هو تعدد الامر الاعتباري حقيقة ، لانبعث الامر بالجامع عن ارادة متعلقة به وشوق اليه ، بلا دخل لشيء من الخصوصيات ، وانبعث الامر بالحصّة عن ارادة مضافة اليها ، ومع تعدد المراد يختلف الارادة المتعلقة بكل منهما ، والارادة بعد الارادة غير قابل للتأكد ، بل اللازم هو اجتماع المثلين المحال .

وأما الثاني ، فغير معقول أيضاً ، اذ انشاء الوجوب التخيري بين الجامع والحصّة معناه التخيير بين الكلّي وفردّه ، وحيث ان الكلّي متحد وجوداً مع مصداقه الخارجي ، فيلزم التخيير بين الشيء ونفسه ، وهو باطل بالضرورة . وعليه فالالتزام يوجب كل من الفردين بنحو تعدد المطلوب مبتلى بهذا المحذور العقلي . لكن الظاهر سلامة ما استصوبه شيخنا العراقي وفاقاً للفقهاء الهمداني (قدهما) في حل الاشكال من محذور اجتماع المثلين المستحيل ، لتوقفه - كاجتماع الضدين - على وحدة الموضوع المنوطة بالالتزام بأمرين : أحدهما كون متعلقات التكاليف الشرعية هي الوجودات الخارجية للطبائع . والاخر سراية الامر بالجامع اللابشرط الى الحصص والافراد . وكلاهما ممنوع كما يظهر من ملاحظة موضعين من تقريرات المحقق العراقي : أحدهما مسألة تعلق الاحكام بالطبائع أو الافراد ، وثانيهما سراية الامر بعنوان الى أفرادّه ومصاديقه ، وهما البحث السابع والثامن من الاوامر .

ولا بأس بالاشارة الى مختاره في المبحثين ، ففي الاول ذهب الى أن متعلق  
الوامر والنواهي ليس هو الوجود الخارجي ، لانه ظرف سقوط الحكم لا ثبوته ،  
ولا الطبيعة الحالة في الذهن أي الكلي العقلي ، ولا الطبيعة من حيث هي ، ضرورة  
قيام الملائكات بما في الخارج ، بل مركب المصلحة هو الطبيعي بمعنى ثالث ،  
وهو لحاظه بما هو خارجي بحيث لا يلتفت الى مغايرته للخارج واثنيته معه ،  
ولا يرى في هذا اللحاظ التصوري الا كون الطبيعة عين الخارج ومتحدة معه . واستشهد  
على ذلك باخبار الجاهل المركب القاطع بخلاف ما هو الواقع ، قال المقرر  
« فلا محيص من المصير في كلية تلك الصفات من العلم والظن والحب والبغض  
والاشتياق والارادة ونحوها الى تعلقها بنفس العناوين والصور الذهنية ، غايته بما  
هي حاكية عن الخارج كما شرحناه ، لا بمنشأ انتزاعها وهو المعنون الخارجي  
لابدأ ولا بالسراية بتوسيط العناوين والصور . . . »<sup>(١)</sup> .

وفي الثاني اختار عدم السراية ووقوف الطلب على نفس الطبيعي ، لان الطلب  
لكونه معلولا للمصلحة لا يتعلق الا بما تقوم به ، فمع قيامها بصرف الطبيعي وعدم  
سرايتها الى حدود الفردية والحصص المقارنة لخواصها يستحيل سراية الطلب  
الى تلك الحدود ، اذ لازمه عدم تبعية الحكم للملاك .

وبعد وضوح هذين المبنيين نقول : بناء على مسلك تعدد المطلوب تعلق أمر  
بالجامع بين القصر والتمام وآخر بخصوص القصر ، وهما في مرحلة الوجود  
العنواني مختلفان ، لتباين الصور الذهنية ، والمفروض أيضاً عدم سراية الامر بالجامع  
الى خصوصيات الافراد ، فاحدى المصلحتين قائمة بصرف الوجود من الطبيعة

اللابشرط بالنسبة الى القصر والتمام ، والاخرى قائمة بالقصر ، وكما لا يسري الامر من القصر الى الجامع كما هو واضح ، كذلك لا يسري من الجامع الى خصوصية القصر ، اذ المفروض عدم دخل خصوصية الحصة والفرد فيه ، لقيام الملاك بنفس الطبيعي وصرف الوجود منه ، فلوسرى الى ما هو محدود بحد القصر لزم اعمية الحكم من الغرض ، وهو ضروري البطلان ، لتبعية الحكم سعة وضيقاً لملاكه ، فمطلوبية القصر - لاجل مصداقته للجامع - مقدمة ، ولا يقدر في مطلوبيته النفسية انضمام جهة اخرى وهي مطلوبيته المقدمة اليها لتحقق الطبيعة ، لاعتبار وحدة الموضوع في استحالة اجتماع المثلين .

نعم اذا كان متعلق الحكم الوجود الخارجي ، وسرى الطلب من الجامع اللابشرط الى الخصوصية ، أو قلنا باتحاد الصور الذهنية ، توجه المحذور . لكن قد عرفت أن الطلب كسائر الصفات النفسانية من الارادة والكرهية يستحيل تعلقه بما في الخارج ، بل بالصورة الموجودة في أفق النفس لثلا يلزم خارجية الارادة أو نفسانية الخارج . وعليه فلا مانع من قيام الملاك الا تم بصلاة القصر والملاك التام بالجامع ، ويكون المأتي به مصداق المأمور به .

لكن لا يخفى أنه وان لم يلزم الاستحالة العقلية بمناط اجتماع المثلين ، الا أنه يمتنع الالتزام بالامر بنحو تعدد المطلوب بمناط اللغوية المانعة للجعل الثاني ، وذلك لان المفروض مطلوبية الجامع بنحو صرف الوجود ، وهو الداعي للجاهل بوجود القصر الى فعل الصلاة تماماً . وحيث ان حقيقة الامر هي الانشاء بداعي جعل الداعي وبدون ترتب الداعي عليه أصلاً يلغو صدوره من الشارع ، فالامر بالقصر بالنسبة الى الجاهل لعدم ترتب احداث الداعي عليه لغو ، ومن المعلوم قبح



صدور اللغو من الحكيم . وعليه فلا وجه للالتزام بتعدد الامر بنحو تعدد المطلوب في حق الجاهل ، يتعلق أحدهما بالطبيعة والآخر بالقصر .

الرابع : ما في تقرير بحث المحقق النائي (قده) ومحصله : أن الواجب على عامة المكلفين أولاً وبالذات هو القدر المشترك بين الجهر والاختفات ، يعني أن جزء الصلاة هو نفس القراءة من دون مدخلة لخصوص الجهر والاختفات فيها ، فجزء الصلاة هو الجامع بين الجهر والاختفات ووجوب خصوص أحدهما في موارد وجوبهما يكون وجوباً نفسياً استقلالياً ، غايته أنه يكون ظرف هذين الواجبين الصلاة ، فحال الصلاة بالنسبة الى الجهر والاختفات حينئذ حال الظرف بالنسبة الى مظهره ، وبعد تعلق العلم بهذا الوجوب النفسي تنقلب النفسية الى الغيرية والقيدية ، ولا مانع من اقتضاء العلم للانقلاب المزبور .

وعلى هذا التقريب يرتفع الاشكال من البين ، لان العقاب يكون على ترك الواجب النفسي وهو الجهر أو الاختفات ، وأما صحة الصلاة الفاقدة لوصف الجهر أو الاختفات فلانطبق المأمور به على المأتي به ، حيث ان المأمور به في حال الجهل بوجوب الجهر أو القراءة هو القدر المشترك بين الجهر والاختفات ، وقد أتى به بالفرض . والتزم الميرزا بهذا الوجه في مسألة الجهل بالجهر والاختفات ، لكن قال بجريانه في مسألة الاتمام في موضع القصر أيضاً<sup>(١)</sup> .

وأنت خير بعدد امكان المساعدة عليه . أما أولاً فلأن دعوى كون وجوب الجهر والاختفات نفسياً تأويل في دليلهما بلا موجب ، اذ الظاهر منه كسائر أدلة الاجزاء والشرائط هو الارشاد الى الجزئية والشرطية لا النفسية ، وادعاء الوجوب النفسي منوط بقريئة صارفة مفقودة . وقريئة استحقات العقوبة مع صحة المأتي به على

.....  
 .....

ذلك ممنوعة كما سيتضح .

وأما ثانياً، فلانه يلزم لغوية تشريع الوجوب النفسي، اذ الغرض من التكليف احداث الداعي الى امتثاله وبعث المكلف وتحريكه نحوه ، ومن الواضح أن الدعوة والتحريك فرع تنجز التكليف المترتب على وصوله الى العبد، والمفروض أنه بالعلم الموجب لوصوله اليه ينقلب من النفسية الى الغيرية ، فلا يكون هذا التكليف النفسي في آن من الانات محرراً للعبد وبعثاً له حتى يتمكن من امتثاله، بل لا يقدر عليه في شيء من الازمنة ، فيلزم لغوية تشريع مثل هذا الوجوب .  
 والحاصل: أن التكليف لا بد في محركيته من وصوله الى المكلف اما بنفسه واما بطريقه ، فالتكليف الذي لا يمكن وصوله الى العبد - لانقلابه بسبب وصوله اليه - يلغو تشريعه كما لا يخفى .

وأما ثالثاً : فلأن لازم الانقلاب المزبور اختصاص الوجوب النفسي بالجهل، اذ لازم عدم بقاء الوجوب النفسي عند العلم به تقييد الوجوب بالجهل ، وهو بمكان من الغرابة ، بل مستحيل ، وذلك لان موضوعية الجهل للوجوب النفسي تقتضي تقدمه عليه كتقدم كل موضوع على حكمه ، كما أن عروض الجهل للوجوب كعروض العلم له يقتضي تأخره عنه كتأخر كل عرض عن معروضه. وعليه فالجهل متقدم على الوجوب ومتأخر عنه ، وهذا ممتنع .

وأما رابعاً : فلأن العلم حين حدوثه هل يكون متعلقاً بالوجوب النفسي أم الغيري ؟ فعلى الاول يلزم أن لا يكون العلم بحدوثه موجباً للانقلاب، بل الموجب له وجود العلم بقاء لا حدوثاً، وهذا خلاف ظاهر كلامه، لظهوره في انقلاب النفسية الى الغيرية بحدوث العلم لا بقاءه .

وعلى الثاني يلزم التصويب المحال ، لان العلم بالغيرية موقوف على وجود الوجوب الغيري قبل تعلق العلم به ، لتأخر العلم عن متعلقه تأخر المعلول عن علته ، والمفروض أن الغيرية منوطة بالعلم ، فيكون العلم حينئذ سابقاً في الرتبة على الوجوب الغيري ، لكونه موضوعاً له ، كما يكون العلم متأخراً عنه ، لكونه عارضاً له كتأخر كل عرض عن معروضه ، فملاك استحالة الدور وهو اجتماع التقيضين موجود ، وهذا هو التصويب المحال .

وعليه فما أفاده المحقق النائيني وارتضاه سيدنا الاستاد في مجلس السدرس غير واف بدفع الأشكال .

الخامس : ما اختاره بعض أعظم العصر ( مد ظله ) على ما في تقرير بحثه الشريف ، ومحصله : الالتزام بصحة العمل المأتي به بمقتضى الدليل ، وبعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد ، اذ مستنده الشهرة والاجماع ، ولا عبرة بهما في المسألة العقلية ، مضافاً الى عدم حجية الشهرة في نفسها في الاحكام الشرعية ، والاجماع غير محقق ، لعدم التعرض لها في كلمات كثير من الاصحاب ، فالجاهل بوجوب القصر لو صلى قصرأ مع تمشي قصد القرية فاما أن يحكم بصحة صلاته بعد ارتفاع الجهل واما بفسادها .

فعلى الاول لا مناص من الالتزام بأن الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر والتمام ، وهذا هو الصحيح ، فيحكم بصحة القصر بمقتضى اطلاقات الادلة الدالة على وجوب القصر على المسافر ، غاية الامر أنه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني بما دل على صحة التمام ، مضافاً الى استبعاد الحكم ببطلان المأتي به قصرأ حال الجهل والامر باعادة الصلاة قصرأ . ويحكم بصحة التمام أيضاً للنص

الخاص ، فالجاهل بوجود القصر مخير بين القصر والاتمام . وان لم يكن ملتفتاً الى التخيير ، فلا موجب لاستحقاق العقاب على الاتيان بالتمام .  
وعلى الثاني فلا مناص من الالتزام بكون التمام واجباً تعينياً عند الجهل بوجود القصر ، ومعها كيف يمكن الحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر .  
وكذا الحال في مسألة الجهر والاخفات فلا حاجة الى الاعادة (١) .

لكنه لا يخلو من محذور ثبوتاً واثباتاً . أما الاول فلأن المجعول في حق الجاهل ان كان هو وجوب القصر والتمام بنحو التخيير ، فمن يكون حينئذ موضوع حكم الشارع بالوجوب التعييني؟ مع فرض استحالة الاهمال في مرحلة الجعل ، توضيحه:  
أن تشريع القصر تعينياً اما أن يكون على مطلق المكلف عالماً كان بالحكم أم جاهلاً به ، واما أن يكون على خصوص العالم بالوجوب التعييني ، واما أن يكون على المكلف بنحو الاهمال من حيث العلم والجهل .

فعلى الاول يلزم خلاف المدعى ، لصيرورة القصر واجباً تعينياً على الجاهل كالعالم . وعلى الثاني يلزم الدور أو اجتماع المتقابلين ، اذ الموضوع بجميع قيوده ومنها العلم بالحكم - مقدم على الحكم رتبة ولحاظاً ، فكيف يؤخذ العلم بالوجوب التعييني في موضوع هذا الحكم .

وعلى الثالث يصح الوجوب التعييني ، لكن المفروض أن اهمال الحاكم الملتفت في مقام التشريع لموضوع حكمه والاحوال الطارئة عليه محال كما يقول هو مد ظله بذلك ، بل اما أن يأخذها ويقيده الموضوع بها ، واما أن يرفضها ، لعدم دخلها في ملاك حكمه ، ولا يعقل الاهمال ، كما لا يعقل التقييد . فلا بد من تسليم

الاطلاق ، ومقتضاه شمول اطلاق الجعل لكل من العالم بالحكم والجاهل به ، وهو ينتج ضد المقصود الذي هو تخيير الجاهل بين القصر والتمام ، ومعه كيف يتمشى من الشارع انشاء الوجوب التخيري للجاهل مع فرض وجود ملاك الوجوب التعيني فيه ؟

وعليه فدعوى كون المأتي به مأموراً به بالامر التخيري قد عرفت عدم تماميتها على مبنى استحالة الاهمال في مقام الثبوت . والالتزام بمتتم الجعل الذي مفاده في المقام نتيجة التقييد كما ذهب اليه المحقق النائيني أجنبي عن مقالة هذا المحقق مضافاً الى عدم تماميته في نفسه كما تقدم في مبحث القطع ، فلاحظ .

وأما اثباتاً ، فلظهور أخبار الباب في عدم وجوب الجهر في موضع الاخفات وبالعكس ، لقوله : « رجل أجهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه » ولو كان الجهر واجباً تخييرياً في حق الجاهل بوجوب الاخفات كان ما أتى به مما ينبغي لا مما لا ينبغي ، وهذا الظهور النافي لكون المأتي به مأموراً به مما لا ينكر .

الا أن يدعى : أن « لا ينبغي » مثل « يكره » لا يدل على أزيد من مطلق المرجوحية ، لا خصوص ما ورد عنه منع شرعي ، فيمكن فرض تعلق الامر التخيري به مع أفضلية أحد الفردين كما هو الحال في كثير من موارد التخيرات الشرعية . فتأمل .

ودعوى ظهور قوله عليه السلام : « تمت صلواته ولا يعيد » في كون التمام مأموراً به حتى يكون واجباً تخييرياً غير مسموعة ، ضرورة أنه وارد في مقام الامتثال وفراغ الذمة ، والاجتزاء به في مرحلة الفراغ لازم أعم من تعلق الامر به ، لقوة احتمال كونه مسقطاً للواجب من دون أن يكون نفسه واجباً ، فلا دليل على تعلق

ثم انه ذكر <sup>(١)</sup> لاصل البراءة شرطان آخر ان <sup>(٢)</sup> ( . ) :

(١) الذاكر هو الفاضل التونسي في محكي الوافية، ونسب الى الفاضل النراقي أيضاً ، ولا اختصاص للبراءة بهذين الشرطين، بل جميع الاصول العدمية كما في الوافية كذلك، قال الفاضل التونسي (ره) فيما حكاه عنه المحقق الاشباني (قده) في الشرح ما لفظه : « والتحقيق أن الاستدلال بالاصل بمعنى النفي والعدم انما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنى عدم ثبوت التكليف، لا على اثبات الحكم الشرعي، ولذا لم يذكره الاصوليون في الادلة الشرعية ، وهذا يشترك فيه جميع أقسام الاصول المذكورة، مثلاً اذا كان أصالة البراءة مستلزماً لشغل الذمة من جهة أخرى، فحيثئذ لا يصح الاستدلال بها ، كما اذا علم نجاسة أحد الاناثين واشتبه بالآخر، فان الاستدلال بأصالة عدم وجوب الاجتناب من أحدهما بعينه لو صح يستلزم وجوب الاجتناب من الآخر . وكذا في الثوبين المشتهبه طاهرهما بنجسهما » .

وقال في ذيل مسألة البراءة : « واعلم أن لجواز التمسك بأصالة براءة الذمة وبأصالة عدم تقدم الحادث شروطاً أحدها : ما مر من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى » <sup>(١)</sup> .

(٢) يعني : غير شرط الفحص الذي تقدم تفصيله ، بل له شروط آخر .

الامر بالتمام الموجب لوجوبه التخيري .

هذه عمدة ما ظفرنا عليه من الوجوه المذكورة لحل الاشكال ، وقد عرفت أن شيئاً منها غير واف بدفعه عدا ما اختاره المصنف .

(\*) بل ذكر الفاضل التونسي (ره) شروطاً ثلاثة لمطلق الاصول العدمية ، لا لخصوص أصالة البراءة . والشرط الثالث الذي أهمله المصنف قد أشار اليه الشيخ بعد بيان الشرط الثاني بقوله : « كما لاوجه لما ذكره من تخصيص مجرى

أحدهما<sup>١</sup> : أن لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى .

(١) توضيح هذا الشرط : أن شأن أصالة البراءة نفي الحكم لا اثباته ، فان كانت نافية لحكم عن موضوع ومثبتة له لموضوع آخر لاتجري ، كما اذا اقتضى استصحاب الطهارة أوقاعدتها عدم نجاسة أحد الانائين اللذين علم اجمالا بنجاسة أحدهما ، فان شيئاً منهما لا يجري فيه ، لأن جريانه فيه يثبت وجوب الاجتناب عن الاخر .

وان شئت فقل : ان أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الانائين في المثال المزبور تثبت وجوب الاجتناب عن الاناء الاخر ، فلا تجري فيه ، لأن شأن البراءة نفي الحكم فقط ، لا النفي من جهة والاثبات من جهة أخرى ، ولذا لم تعدّ من الادلة ، اذ لو كانت مثبتة لحكم شرعي لعدّت من الادلة الشرعية .

وكذا استصحاب عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كراً ، أو استصحاب عدم تقدم الكرية مع العلم بحدوثها على ملاقة النجاسة حتى يقضي الاستصحاب نجاسة الماء ووجوب الاجتناب عنه . وذكر الفاضل التونسي (ره) أمثلة أخرى لعدم جريان الاصول العدمية فيها ، فراجع .

الأصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناء على أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص « وغرضه أن الأصل لا يجري في جزء العبادة كالسورة ليتعين به الواجب ، اذ لا بد من تعيين الواجب بالنص لا بالأصل .

أقول : هذا ليس شرطاً مستقلاً ، بل من مصاديق الشرط الاول ، لأنه مندرج فيما يكون أصل البراءة موجباً لحكم ، حيث ان نفي جزئية السورة للصلاة مثلا بالأصل ان كان مثبتاً لوجوب الباقي فلا يجري ، لأن شأن أصل البراءة نفي الحكم لا اثباته ، ولعل هذا صار منشأ لعدم ذكر المصنف (قده) لهذا الشرط الثالث .

ثانيهما <sup>١</sup> : أن لا يكون موجباً للضرر على آخر <sup>٢</sup> .  
ولا يخفى <sup>٣</sup> أن أصالة البراءة عقلا ونقلا في الشبهة البدوية

(١) هذا هو الشرط الثاني ، ومحصله: أنه يعتبر في جريان أصالة البراءة أن لا يكون موجباً للضرر الغير من مسلم أو من بحكمه ، كما اذا فتح انسان قفص طائر فطار ، أو حبس شاة فمات ولدها أو أمسك رجلا فهربت دابته وضلت ، ونحو ذلك ، فان اجراء البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد يوجب الضرر على المالك ، فلا يصح اجراؤها فيها . قال الفاضل التوني ( ره ) في محكي الوافية « ثانيها: أن لا يتضرر بسبب التمسك به مسلم أو من في حكمه ، مثلا اذا فتح انسان قفصاً لطائر فطار ، أو حبس شاة فمات ولدها ، أو أمسك رجلا فهربت دابته وضلت ، أو نحو ذلك ، فانه لا يصح حينئذ التمسك ببراءة الذمة ، بل ينبغي للمفتي التوقف عن الافتاء ولصاحب الواقعة الصلح اذا لم يكن منصوصاً بنص خاص أو عام ، لاحتمال اندراج مثل هذه الصورة في قوله : لا ضرر ولا ضرار في الاسلام ، وفيما تدل على حكم من أتلّف مالا لغيره ، اذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته ، لانه غير منفي ، بل الظاهر أن المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع .

والحاصل : أن في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم بل ولا الظن بأن الواقعة غير منصوصة . وقد عرفت أن شرط التمسك بالأصل فقدان النص ، بل يحصل القطع حينئذ بتعلق حكم شرعي بالضرار ، لكن لا يعلم أنه مجرد التعزير أو الضمان أوهما معاً ، فينبغي للضرار أن يحصل العلم ببراءة ذمته ، وللمفتي الكشف عن تعيين الحكم ، لأن جواز التمسك بأصالة براءة الذمة والحال هذه غير معلوم .

(٢) فضلا عن نفس من يجري الأصل ، اذ لا مقتضي لجريانه حينئذ ، لكونه خلاف الامتتان .

(٣) هذا شروع في رد الشرط الاول ، وهو: أن لا يكون جريان الاصل موجباً



لحكم شرعي. توضيح الرد: أن موضوع الحكم الشرعي تارة يكون أمراً ظاهرياً أو أعم منه كعدم استحقاق العقوبة الذي هو مقتضى البراءة العقلية ، أو الاباحة ، وعدم الحكم الذي هو مقتضى البراءة الشرعية ، كما اذا فرض أن جواز البيع مترتب على كل ما يكون حلالاً ولو ظاهراً، فحينئذ اذا شك في حرمة شرب التن ونحوه من الشبهات البدوية، وبعد الفحص جرت فيه البراءة الشرعية المثبتة لحليته ثبت جواز بيعه أيضاً ، اذ المفروض كون موضوع جواز بيعه حليته ولو ظاهراً ، اذ لو لم يترتب جواز بيعه على هذه الحلية لزم تخلف الحكم عن موضوعه ، وهو محال ، للخلف والمناقضة .

وأخرى يكون أمراً واقعياً ، كما اذا ترتب على عدم الحكم واقعاً لا ظاهراً ، ولا أعم من الواقع والظاهر، كما اذا فرض أن موضوع وجوب الحج ملكية الزاد والراحلة مع عدم الدين واقعاً، فان اجراء البراءة عن الدين لا يثبت وجوب الحج، لعدم احراز موضوعه وهو عدم الدين واقعاً ، فعدم ترتب الحكم الشرعي على البراءة الشرعية في مثل هذا المثال انما هو لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الدين واقعاً ، حيث ان أصل البراءة لا يحرز الواقع .

فالمتحصل : أن موضوع الحكم الشرعي ان كان أعم من الواقع والظاهر ، فلا محالة يترتب عليه حكمه بمجرد جريان أصل البراءة فيه ، كترتب سائر الاحكام عند تحقق موضوعاتها ، وان كان خصوص الواقع لا يترتب الحكم على البراءة ، لعدم احراز موضوعه ، فلا محصل للشرط الاول الذي ذكره الفاضل التوني (ره) اذ على تقدير لا محيص عن ثبوت الحكم، لتحقق موضوعه بالبراءة، وعلى تقدير آخر لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بالبراءة .

فان كان غرضي الفاضل التوني (ره) عدم جريان البراءة بعد الفحص في الصورة

بعد الفحص لا محالة تكون جارية<sup>(١)</sup> ، وعدم<sup>(٢)</sup> استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية ، والاباحة<sup>(٣)</sup> ورفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية لو كان<sup>(٤)</sup> موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له ( ٥ )

الاولى وهي كون موضوع الحكم الشرعي أعم من الواقع والظاهر ، فهو خلاف أدلتها ، وان كان غرضه جريانها بدون ترتب الحكم الشرعي عليها ، فهو خلاف دليل ذلك الحكم وطرح له بلا موجب .

(١) لاطلاق أدلة البراءة النقلية الذي لم يقيد الا بالفحص المفروض تحققه ، ولا احتمال عدم دخل شيء في البراءة العقلية الا الفحص ، فبعد حصوله لا وجه للتوقف في جريانها .

(٢) مبتدأ خبره « لو كان » والجملة مستأنفة ، و « الثابت » صفة لـ « عدم » .  
(٣) معطوف على « عدم » وقوله : « ورفع » معطوف على « الاباحة » و « الثابت » صفة لـ « الاباحة ورفع » والاولى تثنيته ، بأن يقال : « الثابتان » والتعبير بالاباحة تارة وبالرفع أخرى ، لرعاية مدلول أخبار البراءة ، لظهور حديث الحل في جعل الاباحة الظاهرية وحديث الرفع في مجرد نفي الالزام المجهول .

(٤) يعني : لو كان عدم استحقاق العقوبة والاباحة موضوعاً لحكم شرعي كإباحة شرب التن ولو ظاهراً التي هي موضوع جواز البيع كما تقدم آنفاً ، أو ملازماً

(\*) قد يتوهم أن ترتب الحكم الملازم على البراءة النقلية مبني على الاصل المثبت الذي لا نقول بحجتيه ، فيقتصر في الترتب عليها على الحكم الذي يكون موضوعه نفس البراءة النقلية .

وبعبارة أخرى : يقتصر على الحكم اللازم دون الملازم .

لكنه فاسد ، لان المفروض أن ذلك الحكم ملازم لنفس مضمون البراءة

فلامحيص<sup>(١)</sup> عن ترتبه عليه بعد احرازه<sup>(٢)</sup> ، فان<sup>(٣)</sup> لم يكن مترتباً عليه ، بل على نفي التكليف واقعاً ، فهي وان كانت جارئة ، الا أن ذلك الحكم لا يترتب ، لعدم<sup>(٤)</sup> ثبوت ما يترتب عليه بها ،

لحكم شرعي ، كما اذا دخل وقت الفريضة وشك في اشتغال ذمته بواجب فوري كأداء دين من نفقة زوجته أو غيرها ، فانه بجريان البراءة في الدين يثبت وجوب الصلاة فعلا الملازم لنفي الدين ظاهراً .

(١) اذ عدم ترتبه على البراءة مخالف لأدلة ذلك الحكم ، فقوله: «فلامحيص» جواب «فلو كان» وضميراً «له ، ترتبه» راجعان الى الحكم .  
(٢) أي: احراز عدم استحقاق العقوبة ورفع التكليف باجراء البراءة بعد الفحص ، وضمير «عليه» راجع الى عدم استحقاق العقوبة ورفع الحكم ، وضمير «فهي» راجع الى البراءة .

(٣) هذا بيان للصورة الثانية ، وهي كون التكليف مترتباً على عدم الحكم واقعاً وأصالة البراءة تجري فيها ، ولكن لا يترتب عليه الحكم ، لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الحكم واقعاً ، حيث ان الثابت بالبراءة عدم الحكم ظاهراً لا واقعاً ، واسم «يكن» ضمير مستتر راجع الى الحكم ، و«بل على» معطوف على «مترتباً» وقد تقدم مثال ترتب الحكم على عدم التكليف بوجوده الواقعي في مثال الحج المنوط بعدم الدين .

(٤) تعليل لعدم ترتب ذلك الحكم على نفي التكليف بأصل البراءة ، وحاصله:

النقلية ، وهو عدم الحكم ، كما مر في وجوب الصلاة فعلا في سعة الوقت الثابت بنفي واجب فوري كأداء دين أو ازالة النجاسة عن مسجد ، فان نفيه بالبراءة النقلية يلازم بلا واسطة وجوب الصلاة فعلا .

وهذا<sup>(١)</sup> ليس بالاشتراط .

وأما اعتبار<sup>(٢)</sup> أن لا يكون موجباً للضرر ، فكل مقام تعممه

أن عدم ترتبه عليه كعدم ترتب وجوب الحج على نفي الدين بأصل البراءة انما هو لعدم الموضوع أعني عدم الدين واقعاً ، لا لأجل اشتراط جريان البراءة بعدم ترتب حكم شرعي عليه ، فالمراد بـ « ما » الموصول هو الموضوع ، والضمير المستتر في « يترتب » راجع الى الحكم ، وضمير « عليه » راجع الى الموصول ، وضمير « بها » الى البراءة .

(١) يعني : وعدم ترتب التكليف على البراءة حيثئذ ليس لأجل اشتراط البراءة بعدم ترتب حكم شرعي عليه ، بل انما هو لأجل انتفاء موضوع ذلك الحكم ، اذ موضوعه بالفرض عدم الحكم واقعاً ، وهو لا يثبت بالبراءة ، اذ الثابت بها نفي الحكم ظاهراً كما مر آنفاً .

(٢) هذا شروع في رد الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التوني ( ره ) وهو أن لا يكون جريان البراءة في مورد موجباً للضرر على آخر . ومحصل الرد هو : أن المورد ان كان مما تجري فيه قاعدة الضرر فلامجال لجريان البراءة فيه ، لكون القاعدة دليلاً اجتهادياً ، والبراءة أصلاً عملياً ، وقد ثبت في محله عدم المجال للأصل مع الدليل ، لوروده أو حكومته على الأصل كما سيأتي توضيحه انشاء الله تعالى . وان كان مما لا تجري فيه قاعدة الضرر ، فلا مانع من جريان البراءة فيه ، ومجرد احتمال صغرويته لقاعدة الضرر لا يمنع عن جريان البراءة فيه مع فرض الفحص وعدم الظفر بدليل على حكم الضرر .

وبالجملة : فمع الظفر بالدليل الاجتهادي مطلقاً من دليل الضرر ، وغيره من الأدلة الاجتهادية لامجال للبراءة ، لعدم المقتضي لها ، حيث ان الدليل رافع لموضوعها ، فعدم جريانها مع الدليل انما هو لعدم المقتضي ، لا لعدم شرطه ، ضرورة أن الشرط

قاعدة نفي الضرر وان لم يكن مجال فيه <sup>(١)</sup> لاصالة البراءة ، كما هو <sup>(٢)</sup> حالها مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية ، الا أنه <sup>(٣)</sup>

متأخر رتبة عن المقتضي ، فلا يطلق الشرط الا مع احراز المقتضي ، ومع عدم المقتضي لا يطلق الشرط كالمقام .

فان كان مراد الفاضل من الاشتراط أن جريان البراءة مشروط بعدم ترتب الضرر عليها ، ففيه أولاً : أن اطلاق الشرط عليه لا يخلو من المسامحة ، لمامراً نفاً من أن عدم الجريان حينئذ مستند الى عدم المقتضي ، لا الى عدم الشرط .  
وثانياً : أنه لا اختصاص للضرر ، بل جريان البراءة منوط بعدم الدليل الاجتهادي مطلقاً من دليل الضرر وغيره ، كما أن عدم الجريان لا يختص بالبراءة ، بل كل أصل عملي يتوقف جريانه على عدم دليل اجتهادي في مورده .

(١) أي : في المقام الذي تجري فيه قاعدة الضرر .

(٢) يعني : كما أن عدم المجال لجريان البراءة مع قاعدة نفي الضرر حال البراءة مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية ، وضمير « حالها » راجع الى أصالة البراءة .

(٣) الضمير للشأن ، وحاصله : أن أصالة البراءة وان لم يكن لها مجال في موارد الضرر ، الا أن عدم جريانها فيها ليس لأجل شرطية عدم قاعدة الضرر لجريان البراءة ، بل لعدم المقتضي لجريانها معها ، لما مر من أن دليل قاعدة الضرر كسائر الادلة الاجتهادية يرفع الشك الذي هو موضوع أصل البراءة وغيره من الاصول العملية ، فالدليل الاجتهادي رافع لموضوع الاصل ولو ظاهراً كما هو مقتضى الادلة غير العلمية ، فمع الدليل لا مقتضي لاصالة البراءة ، لا أن عدم الدليل شرط لجريان البراءة ، فقوله : « الا أنه حقيقة » اشارة الى عدم المقتضي للبراءة ، وضمير « لها » راجع الى أصالة البراءة .

حقيقة لا يبقى لها مورد ، بدهاة <sup>(١)</sup> أن الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً <sup>(٢)</sup> . فان كان المراد من الاشتراط ذلك <sup>(٣)</sup> فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي ، لا خصوص قاعدة الضرر <sup>(٤)</sup> فتدبر ، والحمد لله على كل حال .

(١) تعليل لقوله : « لا يبقى لها مورد » وتوضيحه ما تقدم بقولنا : « بل لعدم المقتضي لجريانها » .

(٢) يعني : فلا يكون مورداً للبراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان وللبراءة النقلية ، لتحقق البيان بالدليل الاجتهادي ، ومعه ينتفي موضوع كلتا البراءتين ، ولا يبقى مقتض لجريانهما .

(٣) أي : عدم بقاء مورد لأصل البراءة مع قاعدة نفي الضرر ، فان كان هذا مراد الفاضل (ره) من الاشتراط ، فلا بد من اشتراط عدم مطلق دليل اجتهادي على خلاف أصل البراءة ، لا خصوص قاعدة الضرر ، اذ الوجه في عدم جريانها مع قاعدة الضرر هو كونها رافعة لموضوع البراءة ، وهذا الوجه جار في جميع الأدلة الاجتهادية ، وقد عرفت سابقاً أن اطلاق الشرط على الدليل الاجتهادي الرافع لموضوع البراءة مبني على المسامحة. وضمير «خلافها» راجع الى أصالة البراءة.

(٤) لما مر من عدم الفرق بين قاعدة الضرر وبين سائر القواعد الاجتهادية في رفع الشك الذي هو موضوع البراءة .

ثم انه لا بأس بصرفه الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار  
على نحو الاقتصار ، وتوضيح مدركها وشرح مفادها وايضاح  
نسبتها مع الادلة المثبتة للاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى<sup>١</sup>  
أو الثانوية<sup>٢</sup> وان كانت أجنبية<sup>٣</sup> عن مقاصد الرسالة ، اجابة لالتماس  
بعض الاحبة ، فأقول وبه أستعين : انه قد استدل عليها<sup>٤</sup> بأخبار  
كثيرة :

#### قاعدة لاضرر ولاضرار

- (١) كأدلة وجوب الصلاة والصيام والحج وغيرها من العناوين الاولى .
- (٢) كأدلة نفي العسر والحرج والاكراه ونحوها من العناوين الثانوية العارضة  
للعناوين الاولى ، كالصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات . ثم ان في قاعدة الضرر  
جهات من البحث أشار اليها المصنف، وتعرض لها عند تعرضه لها انشاء الله تعالى .
- (٣) لكون قاعدة الضرر من القواعد الفقهية ، فمحل بحثها هو الفقه الشريف .
- (٤) أي : على قاعدة الضرر. هذه احدى جهات البحث، ومحصلها: أن مدرك  
قاعدة الضرر أخبار كثيرة : منها : موثقة زرارة ، وتوصيفها بالموثقة لوقوع ابن

منها : موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام : « ان سمرة <sup>١</sup> ابن جندب كان له عذق <sup>٢</sup> في حائط لرجل من الانصار ، وكان منزله الانصاري بيساب البستان ، وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستأذن فكلفه الانصاري أن يستأذن اذا جاء ، فأبى سمرة ، فجاء الانصاري الى النبي صلى الله عليه وآله فشكى اليه ، فأخبر بالخبر ، فأرسل رسول الله ( ص ) وأخبره بقول الانصاري وما شكاه ، فقال : اذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى أن يبيعه ، فقال : لك بها عذق في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري : اذهب فاقلمها وارم بها اليه ، فانه لا ضرر ولا ضرار <sup>٣</sup> . وفي رواية الحذاء <sup>٤</sup> عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك <sup>٥</sup> ،

بكبير الفطحي الموثق في سنده ، ولا يخفى اختلاف ما في المتن مع ما نقله الوسائل عن المشايخ الثلاثة ، لكنه غير قادح في الاستدلال ، لانه في حكاية القصة لا في الذيل الذي هو مورد الاستدلال .

(١) بفتح السين المهملة وضم الميم وفتح الراء المهملة وهو من الاشقياء ، فلاحظ ترجمته .

(٢) بفتح العين المهملة والذال المعجمة النخلة بحملها ، وبالكسر عنقود التمر .

(٣) هو أبو عبيدة زياد بن عيسى ، وروايته خالية عن جملة «لا ضرر ولا ضرار» .

(٤) مع اختلاف يسير لا يقدر في دلالة الخبر على المطلوب .

(١) الوسائل ، ج ١٧ ، كتاب احياء الموات ، الباب ١٢ ، الحديث : ٣ ، ص



الا أنه فيها بعد الاباء: «ما أراك يا سمرة الامضاراً ، اذهب يا فلان فاقلمها وارم بها وجهه»<sup>١</sup> الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة<sup>١</sup> وغيرها ، وهي كثيرة<sup>٢</sup> ، وقد ادعي تواترها<sup>٣</sup> مع اختلافها

(١) وهي رواية ابن مسكان عن زرارة ، رواها الوسائل عن الكافي ، وفيها : قوله صلى الله عليه وآله لسمرة: « انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ، قال: ثم أمر بها فقلعت ورمي بها اليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت»<sup>٢</sup> .

(٢) مثل روايتي عقبه بن خالد في الشفعة<sup>٣</sup> ومنع فضل الماء<sup>٤</sup> ، حيث تذييل كل منهما بجمله « لا ضرر ولا ضرار » . وكذا مرسله<sup>٥</sup> الصدوق « لا ضرر ولا ضرار في الاسلام » ورواية عقبه بن خالد عن الصادق عليه السلام قال : « لا ضرر ولا ضرار»<sup>٦</sup> .

(٣) المدعي للتواتر هو فخر المحققين (قده) في رهن الايضاح ، قال فيه في مسألة اقرار رهن العبد بعد رهنه بأن العبد مغضوب أو معتق أو جان ولم يصدقه المرتهن : « وثالثها: العتق، فنقول: يجب عليه فك الرهن بآداء الدين ، فاذا تعذروبيع في الرهن وجب افتكاكه ، فان بذله المشتري بقيمته أو بأقل وجب فكه ، ولو بذله بالأزيد ولو بأضعاف قيمته ، فالاصح وجوب فكه عليه ، لوجوب تخليص الحر ، فانه لا عوض له الا التخليص، ولا يمكن الا بالأزيد من القيمة، وما لا يتم الواجب

١ (٢٠١) الوسائل، ج ١٧ ، كتاب احياء الموات ، الباب ١٢ ، الحديث : ٤٩١ ص

(٣) المصدر ، كتاب الشفعة ، الباب ٥ ، الحديث : ١ ، ص ٣١٩

(٤) المصدر ، كتاب احياء الموات ، الباب ٧ ، الحديث : ٢ ، ص ٣٣٣

(٥) المصدر ، كتاب الفرائض والمواريث ، الباب ١ ، الحديث ١٠ ، ص ٣٧٦

(٦) المصدر ، ص ٣٤١ ، الحديث ٥

لفظاً<sup>١</sup> وموردأ ( \* ) فليكن المراد به<sup>٢</sup> تواترها اجمالاً بمعنى

الاب به فهو واجب . واحتمال عدمه لامكان استلزامه الضرر بأن يحيط بمال الراهن والضرر منفي بالحديث المتواتر ضعيف ، ولا وجه له عندي ... »<sup>١</sup> .

(١) هذا اشكال على دعوى التواتر ، ومحصل الاشكال : أن التواتر بكلا قسميه من اللفظي والمعنوي مفقود هنا ، اذ التواتر اللفظي وهو حصول التواتر على لفظ أو ألفاظ مخصوصة كحديث الغدير غير حاصل هنا قطعاً ، لوضوح عدم تحقق التواتر على كلمة « لا ضرر ولا ضرار » . وكذا التواتر المعنوي ، وهو حصول النقل المتواتر على قضية خاصة بألفاظ مختلفة ، كتواتر شجاعة المولى أمير المؤمنين عليه أفضل صلوات المصلين بنقل ما صدر منه صلوات الله عليه في الحرب مع عمرو ابن عبدود من قتله مع كونه لعنه الله من أشجع شجعان العرب ، فان التواتر المعنوي أيضاً مفقود في المقام ، لعدم مورد واحد نقل متواتراً كالشجاعة ، لتعدد الموارد هنا ، فان مورد بعض نصوص الباب قصة سمرة ، ومورد بعضها الاخر الشفعة ، وبعضها الاخر منع فضل الماء ، وبعضها شبيء آخر .

وبالجملة : فالتواتر اللفظي والمعنوي يشتركان في وحدة المورد ، ويفترقان في اعتبار وحدة اللفظ أو الالفاظ في الاول ، والاختلاف في الثاني .

فملخص الاشكال على التواتر : أن التواتر الذي ادعاه الفخر ( قد ه ) لالفظي ولا معنوي ، ولذا التجأ المصنف الى توجيه التواتر بالاجمالي . وضميراً « تواترها ، اختلافها » راجعان الى الروايات .

(٢) هذا اشارة الى دفع الاشكال المزبور ، ومحصله : أنه يمكن أن يراد

(\*) مقتضى هذه العبارة اعتبار الاتفاق الموردي في التواتر اللفظي والمعنوي

بأن تكون قضية شخصية موردأ للتواتر اللفظي ان كان نقلها متواتراً بألفاظ معينة ،

القطع بصدور بعضها<sup>(١)</sup> .

بالتواتر هنا التواتر الاجمالي ، وهو القطع بصدور بعض الروايات السوارة في قضايا متعددة غير مرتبطة ، كما اذا وردت رواية في وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة مثلا ، ورواية في وجوب القصر على المسافر ، ورواية في وجوب التمام على المقيم عشرة أيام أو العاصي بسفره ، وهكذا ، فان العلم الاجمالي بصدور بعضها يسمى بالتواتر الاجمالي ، فيقال فيما نحن فيه : يعلم اجمالاً بصدور رواية من روايات قاعدة الضرر ، وضمير «به» راجع الى «تواترها» وضمير «تواترها» بعضها « راجعان الى الروايات .

(١) وهو موافق لما ذكره أيضاً في بحث حجبة الخبر من المتن وحاشية الرسائل من « أن كثرتها توجب القطع بصدور واحد منها ، وهو كاف في الحجية » .

ومورداً للتواتر المعنوي ان كان نقلها بألفاظ مختلفة ، كشجاعة مولانا أمير المؤمنين المنقولة متواتراً بنقل ما صدر منه صلوات الله عليه في الحروب ، فان القضايا الصادرة منه عليه السلام في الحروب وان كانت على أنحاء مختلفة ، لكنها بأسرها تحكي عن شجاعته عليه السلام ، فتكون الشجاعة حينئذ من المتواتر المعنوي .

لكن على تقدير اعتبار وحدة القضية في التواتر المعنوي يندرج هذا في التواتر الاجمالي ، دون المعنوي . الا أن اعتبار وحدة المورد غير معلوم ، فالتواتر منحصر في اللفظي والمعنوي ، والتواتر الاجمالي الذي أفاده المصنف من الاختلاف لفظاً ومعنى أجنبي عن التواتر المصطلح عندهم كما نبهنا عليه في بحث حجبة الخبر الواحد .

فالانصاف أن كثرة روايات الباب ان بلغت حد التواتر ولم تكن المرسلات عين المسندات ولم تكن مضامينها وقايع مختلفة كانت من التواتر المعنوي ، وان كانت وقايع مختلفة لم يفد التواتر الاجمالي بالمعنى المذكور في المتن شيئاً

والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك<sup>١</sup> جزافاً ، وهذا<sup>٢</sup>  
مع استناد المشهور اليها موجب لكمال الوثوق بها ، وانجبار<sup>٣</sup>  
ضعفها (•)

(١) أي : اجمالاً بمعنى القطع بصدور بعضها .

(٢) أي : التواتر الاجمالي مع عمل المشهور بتلك الروايات واستنادهم اليها  
في الفتوى موجب لكمال الوثوق والاطمينان بصدورها وسبب لانجبار ضعف  
سندها .

(٣) معطوف على «كمال» وانجبار ضعف أسنادها باستناد المشهور الى الروايات  
الضعيفة مبني على ما هو المشهور المنصور من جابرية عملهم لضعف الرواية ،  
وحيث ان أسناد كثير من الروايات المحتج بها على المقام ضعيفة على المشهور احتج  
لاعتبارها باستناد المشهور اليها، وضمائر «اليها، بها ضعفها» راجعة الى الروايات .

في المقام ، اذ لم يتحقق التواتر على مدرك القاعدة مع أجنبية جملة من النصوص  
المزبورة عن قاعدة الضرر أولاً ، وعدم ثبوت النقل من المعصوم عليه السلام الا  
بالنسبة الى روايتين وهما رواية زرارة وأبي عبيدة الحذاء ، وبذلك لا يثبت  
الاستفاضة فضلاً عن التواتر، فيكون مدركها خبر الواحد، ولا بد في صحة الاستناد  
اليه من اجتماع شرائط الحجية فيه .

والحاصل : أن دعوى التواتر الاجمالي بالمعنى المذكور غير ثابتة هنا أولاً ،  
وعلى تقدير ثبوتها غير مجدبة ثانياً ، اذ القطع بصدور واحدة من تلك الروايات  
مع عدم العلم التفصيلي بها ، وأجنبية بعضها عن القاعدة لا يوجب صحة الاستناد  
الى ما ينطبق منها على القاعدة ، لاحتمال كون المصادر غيرها .

(\*) لا ينبغي الاشكال في انجبار ضعف الروايات بعمل المشهور بها واستنادهم

مع أن بعضها<sup>١</sup> موثقة ،

(١) وهو موثقة زرارة المتقدمة ، فإن صاحب الوسائل رواها عن الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام . وهذا السند معتبر ، إذ في العدة علي بن ابراهيم القمي صاحب التفسير ، وهو ثقة . وأحمد بن محمد البرقي وثقه الشيخ والنجاشي وغيرهما ، واعتماده على المراسيل وروايته عن الضعفاء ليس طعناً فيه ، إذ نقل الثقة عن الضعيف لا يقدح في وثاقته .

وأما محمد البرقي فقد وثقه الشيخ والعلامة ، وما عن النجاشي من «أنه كان ضعيفاً في الحديث» غير ظاهر في الجرح حتى يلزم الاعتماد عليه ، لكون النجاشي أسطوانة أهل هذا الفن ، إذ من المحتمل قوياً أن مراده روايته عن الضعفاء ، وهو غير قادح في وثاقته ، لأن النقل عن غير الثقة مع عدم عمله به لا يقدح في وثاقته ، ضرورة أن مناط اعتبار قوله وهو تحرزه عن الكذب لا يزول بالنقل عن غير الثقة مع الاسناد اليه وعدم العمل بقوله . ومع فرض الشك في قادية مثل هذا لا ترفع اليد عن توثيق مثل الشيخ ( قده ) .

وأما ابن بكير فهو وإن كان فطحياً ، لكنه من أصحاب الاجماع .  
وأما زرارة فجلالته في غاية الظهور بحيث لا تحتاج الى البيان ، فالرواية معتبرة ، وضمير « بعضها » راجع الى الروايات .

اليها ، لكنه بالنسبة الى خصوص مضامينها دون غيرها ، وقد عرفت أن جملة من تلك الروايات أجنبية عن قاعدة الضرر ، فانجبار ضعفها بعملهم لا يصح الاستدلال بها على القاعدة ، الا أن يثبت عملهم بكل واحدة من تلك الروايات . وان لم يثبت ذلك فالدليل عليها هو موثقة زرارة المذكورة في المتن ، وهي معتبرة كما عرفت في التوضيح .

فلا مجال<sup>١١</sup> للاشكال فيها من جهة سندها كما لا يخفى .  
وأما دلالتها<sup>١٢</sup> فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع ( \* ) من

(١) قد عرفت أن للاشكال فيها مجالا ، فراجع التعليقتين السابقتين ، وضميرا  
« فيها ، سندها » راجعان الى الروايات .

(٢) أي : دلالة قاعدة الضرر ، وهذا اشارة الى الجهة الثانية من الجهات  
الثلاث المتعلقة بقاعدة الضرر ، وتوضيحها يتوقف على شرح معاني مفردات الألفاظ  
الواقعة في متن الحديث من كلمات « لا » و « ضرر » و « ضرار » .

أما « ضرر » فالمحكي عن جملة من كتب اللغويين كالصحيح والنهاية الاثيرية  
التي هي عند العامة كمجمع البحرين عندنا والقاموس هو « أنه ما يقابل النفع »  
كما أن المحكي عن الصحيح والمصباح « أن الضرر اسم مصدر والمصدر الضرر »  
فالضر الذي هو فعل الضار نتيجته الضرر ، وهو النقص في المال أو النفس أو  
العرض أو الطرف وهو الأعضاء كاليدين والرجلين ونحوهما من الأطراف . ولكنه  
لا يطلق على مطلق النقص ، بل خصوص النقص من الشيء الذي من شأنه عدم  
ذلك النقص ، مثلا لا يطلق الاعمى على مطلق فاقد البصر ، بل على خصوص فاقده  
الذي من شأنه أن يكون بصيراً كالحيوان ، فلا يطلق على الجدار ونحوه .

وعليه فالتقابل بين النفع والضرر تقابل العدم والملكة ، فوجود البصر للانسان  
مثلا نفع ، وعدمه ضرر ، وكذا وجود اليدين له نفع وعدم احدهما أو كليتهما  
ضرر ، بل وجود كل ما يقتضيه طبيعة الشيء ، وخلقته الاصلية نفع له ، وعدمه ضرر .

( \* ) هذا خلاف ما عليه العرف السام ، إذ الضرر عندهم ما يقابل التمام ،  
فان كان شيء ناقصاً عما يقتضيه طبعه كما اذا كان انسان فاقد العين أو غيرها من الاعضاء  
فانه يطلق الضرر على هذا الفقدان ، كما يطلق عليه النقص ، فالضرر ما يقابل التام الذي  
هو مقتضى طبع الشيء ، فهنا أضداد ثلاثة : التمام والضرر والنفع ، فالتاجر اذا ربح

## النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال تقابل العدم والملكة

هذا ما ينسب الى اللغويين ، لكن العرف العام مخالف له ، حيث ان الضرر عندهم عدم التمام الذي هو مقتضى طبيعة الشيء ، لا أنه مقابل للنفع الذي هو شيء زائد على ما يقتضيه الخلقة الاصلية كما حرر في التعليقة ، فراجع .

هذا ما يرجع الى معنى كلمة الضرر .

وأما الضرر فقيل : انه استعمل في معان :

أحدها: ما أشار اليه المصنف واستظهره في المقام من أن الضرر بمعنى الضرر، فهو وان كان مصدرأ من مصادر باب المفاعلة، لكنه ليس هنا فعل الاثنتين ، لوجوه : منها: اطلاق لفظ «المضار» على سمرة في كلام النبي صلى الله عليه وآله وسلم في رواية الحذاء : « ما أراك يا سمرة الامضاراً » وفي مرسله زرارة : « انك رجل مضار » مع وضوح أن الضرر في قضية سمرة لم يصدر الا من سمرة .

في تجارته يقال زيد في ماله، واذا لم يربح ولم ينقص من رأس ماله شيء لا يطلق عليه الضرر، لانه لم ينقص شيء من ماله ، ولا النفع ، اذ لم يزد شيء على ماله بل يطلق عليه التمام .

وتقابل التمام والضرر تقابل العدم والملكة ، اذ لا يطلق الضرر الا على ما لا ينبغي أن يكون ناقصاً عما يقتضيه طبعه ، فوجود البصر للانسان لا يصدق عليه النفع ، بل يصدق عليه التمام ، وعدمه ضرر ، والنفع مزية زائدة على ما تقتضيه الطبيعة ، كما اذا فرض أن مقدار رؤية البصر بحسب الطبع مسافة فرسخ، فاذا كان مقدار رؤيتها في شخص فرسخين كان هذا مزية ، وهذه المزية نفع، وعدمها عدم النفع ، لا أنه ضرر ، فالضرر في النفس أو الطرف أو العرض وان كان نقصاً فيها ، لكنه نقص عما يقتضيه طبع الشيء، لا أنه نقص عن الأوصاف الزائدة عليه ، فان نقصها ليس ضرراً ، بل هو عدم النفع .

كما أن الاظهر أن يكون «الضرار» بمعنى الضرر جيبىء به تأكيداً،

ومنها: ما عن النهاية الاثيرية من أنه « قبل هما - أي الضرر والضرار - بمعنى، والتكرار للتأكيد » .

ومنها : ما عن المصباح من: «أن ضاره يضاره مضارة وضرراً يعني ضره» .  
ومنها: غير ذلك مما يشهد بوحدة الضرر والضرار معنى، وأنه فعل الواحد مع كونه مصدر باب المفاعلة .

ثانيها : أن الضرار فعل الاثنين ، فعن النهاية الاثيرية أيضاً : « والضرار فعل الاثنين » .

ثالثها: أن الضرار الجزاء، فعن النهاية أيضاً: « والضرر ابتداء الفعل والضرار الجزاء عليه » ولعله يرجع الى المعنى الثاني ، وان كان تعددهما غير بعيد .

فحق العبارة أن تكون هكذا: « فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل التمام من النقص في النفس . . . . الخ » .

ثم ان النسبة بين الضرر المقابل للتمام وبين الضرر المقابل للنفع هي التباين ، وبين الضرر بالمعنى الاول وبين العيب الذي هو المخالفة للخلقة الاصلية زيادة أو نقيصة هي الاعم والاخص المطلق، اذ كل نقص طبيعي عيب ، ولا عكس، اذ الزائد على الخلقة النوعية كالاصبع الزائدة عيب ، وليس بضرر، اذ لا نقص فيما تقتضيه الطبيعة . فتأمل .

وبين الضرر بالمعنى الثاني وهو المقابل للنفع وبين العيب هي التباين ، لعدم صدق شىء من نقص الوصف الزائد الذي هو مزية للطبيعة على ما هو ناقص عن الطبيعة أو زائد عليها . وكذا العكس .

ثم ان جعل التقابل بين النفع والضرر تقابل العدم والملكة لا التضاد كما عبر به بعض أهل اللغة، لعله لاجل أن المتقابلين بنحو التضاد لا بد من كونهما وجوديين،



رابعها : أن تضر صاحبك من دون أن تنتفع به في قبال الانتفاع به ، كحفر

والمفروض أن الضرر هو النقص في المال ونحوه ، فهما متقابلان بنحو العدم والملكة .

لكنه نشأ من الخلط بين مصطلح أهل اللغة والمعقول في كلمة الضد، فانه عرف في الميزان الامرين الوجوديين المندرجين تحت جامع . ولكنه في اللغة بمعنى مطلق المقابل للشيء ، والمباين والمخالف له الشامل لتمام أنحاء التقابل ، قال الراغب في المفردات : « قالوا : وال ضد هو أحد المتقابلات ، فان المتقابلين هما الشيطان المختلفان للذات ، وكل شيء قباله الاخر ، ولا يجتمعان في شيء واحد في وقت واحد . وذلك أربعة أشياء : الضدان . . . والمتناقضان . . . والوجود والعدم كالبصر والعمى ، والموجبة والسالبة في الاخبار ، وكثير من المتكلمين وأهل اللغة يجعلون كل ذلك من المتضادات ويقول : ما لا يصح اجتماعهما »<sup>(١)</sup> وفي بعض التعبيرات : « الضدان الخلفان » .

ومع الغض عنه ، فلو سلم تقابل العدم والملكة في المقام ، فانما هو بين الضرر والتمام لا النفع ، والنفع انما يقابل الضرر بالعرض لا بالذات كما أفاده المحقق الاصفهاني « لان الزيادة تستدعي بقاء المزيد عليه على حده الوجودي ، فالتقص بمعنى عدم بقاءه على صفة التمامية يستلزم عدم الزيادة ، فيقابل الزيادة بالعرض »<sup>(٢)</sup> اذ المقابل له بالذات هو التمام وبالعرض هو الزيادة لاستلزامها للتمامية .

الا أن يشكل أن المتقابلات اذا كانت ثلاثة أشياء لم يصح فرض التقابل بينها تقابل العدم والملكة ، لتقوم هذا النحو من التقابل كالسلب والايجاب بموضوعين

(١) مفردات ألفاظ القرآن الكريم ، ص ٢٩٣

(٢) نهاية الدراية ، ج ٢ ، ص ٣١٧

كما يشهد به <sup>(١)</sup> اطلاق « المضار » (٥) على سمرة، وحكي <sup>(٢)</sup> عن

بالوعة في قرب دار الجار مع تضرر الجار بها وانتفاع الحافر بها (\*\*\*) .  
 (١) أي : يشهد بكون الضرر بمعنى الضرر : اطلاق المضار الذي هو من باب  
 المفاعلة على سمرة مع تفرد في الاضرار ، وعدم مشاركة أحد معه في الضرر في  
 تلك القضية ، وهذا أحد الشاهدين اللذين أقامهما المصنف على وحدة الضرر  
 والضرار معنى ، وقد أوضحناه بقولنا : « منها اطلاق لفظ المضار على سمرة » .  
 (٢) معطوف على « يشهد » يعني : كما يشهد ، وكما حكي عن النهاية ، ويمكن  
 عطفه على « اطلاق » بعد تأويله بالمصدر ، يعني : كما يشهد به اطلاق « المضار »  
 على سمرة ، ويشهد به أيضاً حكاية اتحادهما معنى عن النهاية .

أحدهما عدمي ، الا أن شأنه أن يوجد ، بخلاف السلب والايجاب ، لعدم اعتبار  
 القابلية في العدمي منهما .

لكن يجاب عنه بأن المتقابلين بالأصالة هما الضرر والتمام ، وتقابل الضرر  
 مع النفع عرضي ، فتأمل .

(\*) لم يظهر تقريب شهادته بالوحدة مع قوة احتمال ارادة الاضرار من الضرار  
 فمجرد عدم كونه فعل الاثنين لا يثبت اتحادهما معنى .

(\*\*) خامسها : الضيق كما عن القاموس .

سادسها : أن الضرار هو السعي في ايصال الضرر . واستظهروا ذلك من بعض  
 الايات الشريفة كقوله تعالى : « والذين اتخذوا مسجداً ضراراً » وقوله تعالى :  
 « ولا يضار كاتب ولا شهيد » وقوله تعالى : « ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا » وقوله  
 صلى الله عليه وآله لسمرة : « انك رجل مضار » ويمكن أن يكون استعماله في  
 هذا المعنى بقرينة نفس هذه الموارد ، لا أن يكون من معانیه اللغوية أو العرفية ،  
 فلاحظ .

النهاية ، لا فعل الاثنين <sup>(١)</sup> وان كان هو الاصل <sup>(٢)</sup> في باب المفاعلة،

وكيف كان فهذا هو الشاهد الثاني على الوحدة ، قال في محكي النهاية :  
« وقيل هما بمعنى، والتكرار للتأكيد » لكن حكاية ذلك عن الغير مضافاً الى اشعار  
كلمة « قيل » بالتمريض تنافي الشهادة ، فلا يبقى الا الشاهد الاول وهو اطلاق  
المضار على سمرة .

(١) يعني : لا أن يكون الضرار فعل الاثنين ، وهو المعنى الثاني من المعاني  
المتقدمة للضرار ، قال في محكي النهاية الاثيرية : « والضرار فعل الاثنين »  
والشاهدان المذكوران ينفيان كون «الضرار» هنا فعل الاثنين ، لكن شهادة  
الشاهد الثاني مخدوشة بأن النهاية لم تشهد بوحدهما ، لما عرفت من أن الحكاية  
بلفظ « وقيل » ليست ارتضاء للوحدة وقولا بها حتى تكون شهادة مثبتة للوحدة،  
ونافية لكون «الضرار» فعل الاثنين، بل الأمر بالعكس، حيث ان قوله: «والضرار  
فعل الاثنين» ظاهر في جزمه بأن التعدد أحد معانيه اللغوية .

وكذا الحال في الشاهد الاول ، فان شهادته على الوحدة أيضاً محل اشكال  
كما تقدم في التعليقة ، فدعوى اظهرية الوحدة غير ثابتة .

(٢) كما هو المشهور بين أهل العربية ، لكنه غير ثابت ان أريد بالاصل وضع

ففي المقام لا يبعد أن يراد بالضرار بقريته المورد السعي في ايصال الضرر أو  
الاضرار ، فمعنى « لا ضرر ولا ضرار » لا ضرر ولا اضرار ، بأن يكون المراد  
بالاول نفي الحكم الضرري وبالثاني حرمة الاضرار بالغير ، فليسا متحدين معنى  
حتى يكون الثاني تأكيداً للاول .

ويمكن ارادة الاثينية منه كما لعله المتبادر من باب المفاعلة ، فالمراد نفي  
الضرر الانفرادي والاشتراكي بنحو الضابط الكلي ، وأن الضرر بكلا قسميه منفي  
شرعاً وان لم ينطبق الضرار على المورد، اذ المنطبق عليه خصوص الضرر، فتدبر.

ولا الجزاء على الضرر<sup>(١)</sup> ، لعدم تعاهده من باب المفاعلة<sup>(٢)</sup> .  
وبالجملة : لم يثبت له<sup>(٣)</sup> معنى آخر غير الضرر .  
كما أن الظاهر<sup>(٤)</sup> أن يكون « لا » لنفي الحقيقة ، كما هو

باب المفاعلة للمشاركة بين اثنين في صدور الفعل . وان أريد به الغلبة الاستعمالية ،  
ففيه مع عدم ثبوتها أيضاً أنها لا تصلح لحمل الموارد المشكوكة عليها ، لتوقيفية  
اللغات وعدم حجية مجرد الغلبة وطريقتها لاثباتها ، وللمحقق الاصفهاني (قده)  
تحقيق حول مفاد باب المفاعلة لم نذكره هنا روماً للاختصار ونتعرض له في الرسالة  
المستقلة .

(١) هذا اشارة الى المعنى الثالث للضرار ، وقد تقدم بقولنا : «ثالثها أن الضرار  
الجزاء ، فعن النهاية . . . الخ» .

(٢) يكفي في تعاهده الكلام المتقدم عن النهاية ، فانه لم ينقله عن غيره ، فظاهره  
الجزم بذلك .

(٣) أي : للضرار معنى آخر غير الضرر ، فالمراد بهما واحد . وفيه : ما مرفي  
التعليقة . هذا ما يتعلق بكلمتي الضرر والضرار .

وأما كلمة « لا » النافية ، فمحصل ما أفاده المصنف (قده) فيها هو : أن الاصل  
في مثل تركيب « لا ضرر » مما دخل فيه « لا » النفي على اسم النكرة كـ « لا رجل  
في الدار » هو نفي حقيقة مدخولها ، فمعنى « لا رجل » نفي طبيعة الرجل في الدار  
حقيقة أو ادعاء بلحاظ آثار تلك الطبيعة ، اذ انتفاء آثارها المطلوبة منها يصحح  
نفي نفس الطبيعة تنزيلاً لوجودها الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب منه منزلة  
عدمه .

(٤) هذا اشارة الى معنى كلمة « لا » النفي ، وقد عرفت توضيحه بقولنا :

الأصل (٥) في هذا التركيب حقيقة<sup>(١)</sup> أو ادعاء<sup>(٢)</sup> كناية عن نفي الأثار ، كما هو<sup>(٣)</sup> الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد» (٥٥) .

« فمحصل ما أفاده المصنف فيها » .

(١) قيد لنفي الحقيقة ، وضمير «هو» راجع الى نفي الحقيقة ، والمراد بقوله : « في هذا التركيب » هو دخول «لا» النفي على اسم النكرة ، وحاصله : أن الأصل في «لا» النفي الداخلة على اسم الجنس هو نفي الطبيعة حقيقة أو مبالغة وادعاء ، تنبيهاً على أن الموجود الفاقد للأثر المرغوب منه كالمعدوم .

(٢) معطوف على « حقيقة » وقوله : « كناية » قيد لـ « ادعاء » ومنشأ له ، وقد مر آنفاً توضيحه بقولنا : « اذ انتفاء آثارها المطلوبة منها يصحح نفي نفس الطبيعة . . . الخ » .

(٣) أي : نفي الحقيقة ادعاء ظاهر الامثلة المذكورة في المتن ، مثل «لا صلاة لجار المسجد . . . الخ » .

(\*) الأولى تأخيره عن قوله : « حقيقة » بأن يقال : « لنفي الحقيقة حقيقة كما هو الأصل في هذا التركيب أو ادعاء » اذ المراد بالأصل هو الوضع ، فيلزم انقسام الحقيقي والنفي الحقيقي والادعائي ، نظير انقسام الموضوع له الى المعنى الحقيقي والمجازي ، وهذا الانقسام كما ترى .

نعم ان كان المراد بالأصل الغلبة فلا بأس بالعبارة المزبورة ، لان المعنى حينئذ هو : أن «لا» النافية لنفي الحقيقة كما هو الغالب حقيقة أو ادعاء ، فانقسام الغلبة الى النفي الحقيقي والادعائي صحيح ، دون المعنى الحقيقي .

(\*\*) لعل الأولى تبدله بمثل « لا صلاة الابفاتحة الكتاب » مما يكون المنفي فيه غير وصف الكمال ، اذ المصحح لنفي الطبيعة ادعاء ومبالغة يعتبر أن يكون من

## و « يا أشباه الرجال ولا رجال » فان <sup>(١)</sup> قضية البلاغة ( • ) في الكلام

(١) هذا تمهيد لبيان ما اختاره من كون نفي الضرر من نفي الموضوع والحقيقة ادعاه وارادة نفي الحكم منه. توضيح ذلك: أنه لما تعذرت ارادة المعنى الحقيقي وهو نفي الضرر حقيقة ، لكونه كذباً ، لوجود الضرر في الخارج ، دار أمره بين جملة من المعاني :

منها : ارادة الحكم من الضرر بعلاقة السببية ، حيث ان الضرر ينشأ من حكم الشارع ، كما اذا وجب الوضوء مع كون استعمال الماء مضراً ، أولزم البيع الغنبي ، فان الضرر في الاول ناش عن حكم الشارع بوجود الوضوء ، وفي الثاني عن حكمه بلزوم البيع على المغبون ، فهذان الوجوب واللزوم منفيان بقاعدة الضرر، فمرجع هذا الوجه الى استعمال لفظ الضرر مجازاً في سببه وهو الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي. وبهذا التصرف المجازي يصير النفي حقيقياً، لعدم جعل طبيعة الحكم الذي ينشأ منه الضرر حقيقة ، ففي وعاء التشريع لا ضرر حقيقة ، ويسمى هذا التصرف بالمجاز في الكلمة، ويعبر عنه بأن الحكم الضرري لا جعل له ، فالضرر عنوان لنفس الحكم ومحمول عليه بالحمل الشائع، كالخرج الذي هو عنوان الحكم ومنفي في الشرع ، كما هو مقتضى قوله تعالى: « ما جعل عليكم في الدين من حرج » وهذا خيرة شيخنا الاعظم بل نسب الى المشهور، قال

الاثار المهمة التي يكون انتفاؤها مساوفاً بنظر العرف لانتفاء الطبيعة . وأما انتفاء الصفات الكمالية مع وجود الصفات القوامية فلا يسوغ نفي الحقيقة ادعاه .

(\*) لا يخفى أن البلاغة غير ملحوظة في روايات الاحكام خصوصاً اذا لم تكن الرواة من أهل العلم ، فان المقصود فيها تفهيم السائلين بعبارات واضحة جداً بحيث لا يتطرق اليها احتمال خلاف . وعليه فلا تكون الاقربى الى البلاغة مزينة توجب أرجحية ارادته من غيره .

الشيخ (قده) : « ان المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر ، بمعنى : أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً أو وضعياً ، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي » .

ومنها : ارادة نفي نوع من طبيعة الضرر حقيقة بنحو المجاز في الحذف ، بأن يقال: ان الضرر غير المتدارك لا جعل له شرعاً ، فالمنفي هو الضرر، لامطلقاً، بل خصوص الضرر الذي لا يجبر ولا يتدارك ، كاتلاف مال الغير بدون الضمان ، أو صحة البيع الغنبي بدون جبران ضرر المغبون بالخيار ، فكل ضرر متدارك يجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما ، وهذا مختار الفاضل التونسي وبعض الفحول .

ومنها : جعل كلمة « لا » ناهية ، بأن يسراد من « لا ضرر » الزجر عنه وطلب تركه ، نحو قوله تعالى : « فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » وقوله تعالى : « ولا تكتموا الشهادة » وقوله تعالى : « فلا يقربوا المسجد الحرام » الى غير ذلك من الايات .

والحاصل : أن « لا ضرر » بناء على هذا الوجه مساوق لقوله : « يحرم الضرر » وهو مختار صاحب العناوين وشيدأركانه العلامة المتتبع شيخ الشريعة الاصفهاني (قده) .  
ومنها : ما اختاره المصنف (قده) من ارادة نفي حقيقة الضرر ادعاء تنزيلاً لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الاثر منزلة عدمه ، فالوضوء الضرري منفي شرعاً بلحاظ عدم ترتب أثره وهو الوجوب عليه ، فكأنه قيل : « وجوب الوضوء الضرري معدوم » لان مرجع نفي الضرر تشريعاً مع وجوده تكويناً الى نفي حكمه شرعاً ، وهذا من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كاثبات الحكم بلسان اثبات الموضوع نظير « الميسور لا يسقط بالمعسور » واثبات المتيقن في ظرف الشك ،

هو ارادة نفي الحقيقة ادعاء<sup>(١)</sup>، لا نفي الحكم<sup>(٢)</sup> أو الصفة<sup>(٣)</sup> كما لا يخفى . ونفي<sup>(٤)</sup> الحقيقة ادعاء

ويعبر عنه بأن الموضوع الضرري لا حكم له .

ومرجع الوجه الاول الذي اختاره الشيخ الاعظم الى أن الحكم الضرري لا جعل له ، وهو مفاد ليس التامة، والعدم المحمولي، فالنفي بسيط. ومرجع مختار المصنف الى النفي المركب أعني به نفي الحكم عن الموضوع الضرري ، وهو مفاد ليس الناقصة والعدم النعتي .

(١) غرضه : أن نفي الحقيقة ادعاء لما كان أوقع في النفس وأوفق بالبلاغة تعين ارادته بعد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي ، فيكون هذا المعنى بقرينة البلاغة أقرب المجازات الى المعنى الحقيقي .

(٢) هذا تعريف بشيخنا الاعظم (قده) وقد تقدم مختاره وهو ارادة الحكم من الضرر باستعمال الضرر في الحكم بعلاقة السببية، وأن هذا المعنى أقرب المجازات عنده بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي .

والمصنف أورد عليه بأن البلاغة في الكلام تقتضي ارادة نفي الحقيقة ، لا نفي الحكم ابتداء، وان كان مرجع نفي الحقيقة في وعاء التشريع الى نفي الحكم أيضاً، لكن البلاغة قرينة على ارادة نفي الحقيقة ادعاء .

(٣) معطوف على « الحكم » وهو ثالث المعاني المذكورة أعني الضرر غير المتدارك ، بمعنى أن كل ضرر غير متدارك منفي شرعاً ، فكل ضرر متدارك بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما .

(٤) اشارة الى توهم ودفع . أما التوهم فهو: أن القائل بنفي الحكم كالشيخ القائل بالمجاز في الكلمة ، أو القائل بالمجاز في التقدير كتقدير « غير المتدارك » قائلان أيضاً بنفي الطبيعة أي طبيعة الحكم الضرري، أو طبيعة الضرر غير المتدارك،



بلحاظ الحكم<sup>(١)</sup> أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير  
 أو في الكلمة<sup>(٢)</sup> مما<sup>(٣)</sup> لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة .  
 وقد انقدح بذلك<sup>(٤)</sup>

كالمصنف القائل بنفي الطبيعة ، والمفروض أن المنفي لباً في الكل هو الحكم ،  
 لأن النفي تشريعي ، فلا بد من كون المنفي مما تناله يد الوضع والرفع التشريعيين ،  
 فما الفرق بين هذه المعاني الثلاثة ؟

وأما الدفع فهو : وان ظهر من قوله : « فان قضية البلاغة . . . الخ » لكنه  
 اعاده توضيحاً ، وحاصله : أن نفي الحكم بلسان نفي الحقيقة والموضوع أبلغ  
 في الكلام من نفي نفس الحكم ابتداءً ، فقوله : « لا صلاة لجار المسجد الا في  
 المسجد » غير قوله : « لا صلاة كاملة في غير المسجد » ففي الاول تكون الطبيعة  
 منفية ، وفي الثاني أثرها وهو الحكم . والاول أوفق بالبلاغة .

(١) أي: نفي الحكم حقيقة كما هو مختار المصنف مغاير لنفي الحكم ابتداءً كما  
 اختاره الشيخ ، أو لنفي الصفة كذلك كما عن الفاضل التوني وغيره .  
 (٢) الاول كتقدير « غير المتدارك » والثاني كجعل كلمة « ضرر » بمعنى الحكم  
 بعلاقة السببية كما مر تفصيله .

(٣) الصواب « كما » بدل « مما » لعدم كون « مما » خبراً لقوله: « ونفي الحقيقة »  
 وانما خبره « غير نفي » وبه تم الكلام ، ولعله من سهو الناسخ .

(٤) أي : بسبب كون نفي الحقيقة ادعاء أقرب الى البلاغة من نفي الحكم أو  
 الصفة ، وغرضه الاشارة الى ضعف ارادة غير نفي الحقيقة من المعاني المتقدمة  
 من نفي الحكم الضروري كما أفاده الشيخ (قده) ، والضرر غير المتدارك كما نسب  
 الى الفاضل التوني ( ره ) ، واردة النهي من النفي كما اختاره شيخ الشريعة  
 الاصفهاني وغيره .

بعد<sup>(١)</sup> ارادة نفي الحكم الضرري<sup>(٢)</sup> ، أو الضرر غير المتدارك<sup>(٣)</sup> ، أو ارادة النهي من النفي<sup>(٤)</sup> جداً، ضرورة<sup>(٥)</sup> (\*) بشاعة استعمال الضرر

والوجه في ضعفها هو : اقربية نفي الحقيقة ادعاء الى المعنى الحقيقي من سائر المعاني ، فيتعين حمل « لا ضرر » عليه ، اذ الاقربية تسوجب ظهور الكلام فيه، وبعد ارادة غيره من المعاني المزبورة ، لخلوها عن قرينة تسوجب حمله عليها .

(١) بضم الباء فاعل « انقذح » و « جداً » قيد له .

(٢) وهو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية كما ذهب اليه الشيخ (قده) .

(٣) وهو المجاز في التقدير المعبر عنه بنفي الصفة التي هي غير المتدارك ،

يعني : أن المنفي هو الضرر غير المتدارك ، وهو المنسوب الى الفاصل التوني (ره) .

(٤) كما اختاره بعض كشيخ الشريعة الاصفهاني (قده) في رسالته المعمولة في

قاعدة الضرر ، وقد مر تفصيل الجميع .

(٥) تعليل لقوله : « بعد » ومحصله : أن استعمال الضرر في سبب خاص من

اسبابه - وهو الحكم الشرعي كلزوم البيع الغبني ، مع عدم انحصار السبب فيه

ووجود اسباب تكوينية له كالضرر الناشء من استعمال الماء في الوضوء مثلاً ،

وغير ذلك كما هو مرجع كلام الشيخ (قده) - مستبشع ، لوجهين :

الاول : استعمال الضرر في سببه ، وهو الحكم مجازاً .

والثاني : أن الضرر عام يشمل الضرر الناشء عن الحكم وغيره ، فارادة

(\*) الاولى أن يقال : « مضافاً الى بشاعة ... الخ » لانه وجه آخر لعدم

ارادة ما عدا نفي الموضوع والحقيقة من سائر المعاني ، والوجه الاول هو الذي

أشار اليه بقوله : « بذلك » لان الباء للسببية، فكأنه قيل : « وقد انقذح بسبب اقربية

نفي الحقيقة ادعاء بالبلاغة بعد ارادة نفي الحكم الضرري ... الخ مضافاً الى

بشاعة استعمال الضرر ... » .

وارادة خصوص سبب<sup>(١)</sup> من أسبابه ، أو خصوص غير المتدارك منه<sup>(٢)</sup> ،  
ومثله<sup>(٣)</sup> لو أريد ذلك<sup>(٤)</sup> بنحو التقييد ، فانه<sup>(٥)</sup> وان لم يكن ببعيد ،

الحكم فقط من أسبابه من قبيل استعمال العام وارادة الخاص منه بلاموجب وقريئة ،  
وهذا من الاستعمالات المستنكرة .

(١) وهو الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر كما عرفت ، ولازمه عدم تعرضه  
لحكم الضرر الناشئ من أسبابه التكوينية والافعال الخارجية ، وضمير « أسبابه »  
راجع الى « الضرر » .

(٢) أي : من الضرر ، هذا هو المجاز في الحذف ، وقد تقدم توضيحه ،  
و « خصوص » معطوف على « خصوص » .

(٣) أي : ومثل استعمال الضرر في الحكم مجازاً بعلاقة السببية وفي الضرر  
غير المتدارك مجازاً في الحذف في البشاعة لو أريد الحكم أو الضرر غير المتدارك  
من « لا ضرر » بنحو الحقيقة ، بأن يراد ذلك بنحو التقييد أي تعدد الدال والمدلول ،  
ففي الاول يقال : « لا حكم ضررياً » وفي الثاني : « لا ضرر غير متدارك » .

فالفرق بين قوله : « ومثله » وقوله : « ضرورة بشاعة » هو : أن الاستعمال  
في باب التقييد حقيقي ، وفي قوله : « بشاعة » مجازي مع وحدة المراد في كليهما ،  
اذ الملحوظ في كل منهما ليس مجرد ذات الضرر ، بل الضرر المقيد بكونه ناشئاً  
من الحكم فقط ، أو خصوص الضرر غير المتدارك .

(٤) أي : استعمال الضرر مجازاً في الحكم أو غير المتدارك منه كما مر آنفاً .  
(٥) أي : التقييد وان لم يكن ببعيد ، لشيوعه في الاستعمالات المتعارفة ،  
لكنه منوط بقريئة ، وبدونها لا يصح المصير اليه . وضميرا « أنه ، عليه » راجعان  
الى التقييد ، و « غير » خبر « فانه » .

الا أنه بلا دلالة عليه غير سديد . و ارادة النهي<sup>(١)</sup> من النفي وان كان ليس بعزيز<sup>(٢)</sup> ، الا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب<sup>(٣)</sup> .  
وعدم<sup>(٤)</sup> امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة

(١) هذا اشارة الى تضعيف ارادة النهي والزجر من « لا » النافية ، بأن يراد من « لا ضرر » حرمة الاضرار مطلقاً بالنفس وبالغير ، كحرمة اهانة المؤمن وشرب الخمر والسرقة وغير ذلك من المحرمات ، فوزان « لا ضرر » وزان « لا رقت ولا فسوق ولا جدال في الحج » و « لاطاعة لمخلوق في معصية الخالق » و « لا غش بين المسلمين » و « لا شعار في الاسلام » ونحو ذلك .

ومحصل تضعيف المصنف ( قده ) له : أن ارادة النهي من النفي وان لم تكن بعزيز ، لكن موردها هو « لا » النافية الداخلة على الفعل ، كقوله تعالى : « لا ينال عهدي الظالمين » و « لا يمسسه الا المطهرون » وغير ذلك من الايات والروايات .  
وأما ارادة النهي من هذا التركيب يعني « لا » النافية الداخلة على اسم الجنس فلم تعهد في الاستعمالات المتعارفة ، فان « لا » النهي من خواص الفعل ، فاستعمال « لا » الموضوع لنتي الجنس في النهي غير معهود في الاستعمالات المتداولة ، فكيف يحمل النفي في المقام على النهي ؟

(٢) يعني : في « لا » الداخلة على الأفعال كما تقدم آنفاً .

(٣) وهو ما دخل فيه « لا » على اسم الجنس كقوله : « لا رجل » وكيف يصح ارادة النهي من النفي في بعض الموارد ، مثل « لا ربا بين الوالد والولد » .  
و « لا سرف في الضوء » وغير ذلك مما أريد به الجواز من هذا التركيب .

(٤) توضيحه : أن تعين أحد المعاني المجازية بعد تعذر ارادة المعنى الحقيقي لوجود الضرر تكويناً الموجب لكذب النفي الحقيقي منوط بقيام قرينة معينة لأحد المجازات ، ولا يكفي في تعين أحدها مجرد تعذر المعنى الحقيقي . ولعله تعريض بما قد يظهر من كلام الشيخ ( قده ) في الرسائل ، حيث قال فيها : « فاعلم أن

لا يكاد<sup>١</sup> يكون قرينة على ارادة واحد منها بعد<sup>٢</sup> امكان حمله على نفيها ادعاء ، بل كان<sup>٣</sup> هو الغالب في موارد استعماله .

المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر ، بمعنى أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً « وقريب منه ما في رسالته المستقلة المعمولة في قاعدة الضرر، فانه ربما يظهر منه تعين ارادة المعنى المزبور بمجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي .

والمصنف ( قدّه ) أورد عليه بأن مجرد تعذر الحمل على المعنى الحقيقي لا يكفي في ارادة المعنى الذي اختاره الشيخ ، كما لا يكفي في ارادة غيره من المعاني المجازية ، بل يحتاج تعين واحد منها الى قرينة معينة كما لا يخفى .

(١) خبر « وعدم » وهذا هو التعريض الذي أشرنا اليه ، وضمير « منها » راجع

الى ما ذكره من المعاني المجازية .

(٢) غرضه : أن القرينة على تعين أحد المعاني المجازية وهو حمله على نفي الحقيقة ادعاء موجودة وهي ما تقدم منه من أقربيته الى البلاغة من سائر المعاني ، وضمير « حمله » راجع الى « نفي » وضمير « نفيها » الى الحقيقة .

(٣) هذه قرينة أخرى على حمله على نفي الحقيقة ادعاء ، وهي الغلبة بحسب الاستعمال ، ففي الحمل على هذا المعنى قرنتان :

احدهما : أقربيته الى البلاغة من سائر المعاني المجازية المتقدمة .

ثانيتها : غلبة ارادة نفي الحقيقة ادعاء بحسب الاستعمالات .

فهاتان القرنتان تعينان ارادة هذا المعنى . ومع هاتين القرنتين لا يبقى مجال للحمل على غير نفي الحقيقة ادعاء . والضمير المستتر في « كان » الذي هو اسمه راجع الى « حمله » يعني : بل كان حمله على نفي الحقيقة ادعاء هو الغالب في موارد استعمال مثل هذا التركيب ، فقوله : « بعد امكان » ناظر الى امكان حمل النفي على نفي الحقيقة ادعاء ، وقوله : « بل كان هو الغالب » ناظر الى وقوعه في

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر<sup>(١)</sup> هو الحكم الثابت  
للافعال بعناوينها<sup>(٢)</sup> أو المتوهم<sup>(٣)</sup> ثبوته لها كذلك

الاستعمالات المتعارفة .

(١) لا يخفى أن المصنف (قده) لما بيّن المراد من « لاضرر » وأنه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع والحقيقة ادعاء أراد أن يبين الحكم الذي ينفي بقاعدة الضرر ، فقال : ان المراد بذلك الحكم هو الثابت لموضوع بعنوانه الاولى كلزوم البيع ووجوب الصوم وابعاح السفر وغير ذلك ، أو المتوهم ثبوته لموضوع بعنوانه الاولى ، كبعض ما اعتقده أهل الجاهلية وارتكبوه من جواز قتل البنات ، وعدم توريتهن ، ونكاح الشغاد ، فلو قال الشارع : « لاقتل للبنات » فمراده رفع ما توهموه من جواز قتلهن .

وبالجملة : فنفي الحكم يقتضي ثبوته حقيقة أو توهماً حتى يصح ورود النفي عليه بلسان نفي موضوعه ، فالصوم مثلاً اذا صار مضراً ارتفع حكمه بقاعدة الضرر . وعليه فالضرر سبب لارتفاع حكم الموضوع الذي طرأ عليه الضرر . وهذا من غير فرق بين نفي الضرر حقيقة بأن يراد بالضرر نفس الحكم كما اختاره الشيخ ، وبين نفيه ادعاء الذي مرجعه الى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما هو مذهب المصنف ، لأن مرجع الوجهين الى نفي الحكم سواء كان ابتداء ، أم بنفي موضوعه ، فلزوم البيع الغبني مثلاً منفي على التقديرين .

(٢) أي : عناوين الأفعال الثابتة لها ذاتاً كالصلاة والحج والبيع وغير ذلك من العناوين الاولية ، ولا يبعد أن يكون المراد بالافعال كل ما يتعلق به الحكم الشرعي وجودياً كان كالوضوء والبيع أم عديمياً كالصوم وتروك الاحرام ، ولوقال : « الثابت لكل شئىء بعنوانه الاولى » كان أحسن .

(٣) معطوف على « الثابت » يعني : أن المنفي بقاعدة الضرر هو الحكم

في حال<sup>(١)</sup> الضرر ، لا الثابت<sup>(٢)</sup> له بعنوانه ، لوضوح<sup>(٣)</sup> أنه العلة للنفي ، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه ، بل يشبهه ويقتضيه<sup>(٤)</sup> .

الثابت للأفعال أو الحكم المتوهم ثبوته لها كاعتقاد أهل الجاهلية بجواز قتل البنات كما مر آنفاً ، وضمير « ثبوته » راجع الى الحكم ، وضمير « لها » الى الأفعال ، والمشار اليه في « كذلك » قوله : « بعناوينها » .

(١) متعلق بـ « نفيه » يعني : أن الحكم الذي أريد نفيه في حال الضرر... الخ .  
 (٢) يعني : لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه كوجوب الزكاة والخمس والجهاد ، فان موضوع الوجوب في هذه الامور ضرر مالي وهو الزكاة والخمس ، ونفسي وهو الجهاد ، والحكم الثابت لعنوان الضرر لا يرتفع بقاعدة الضرر ، لأن الضرر الموضوع لحكم كسائر الموضوعات مقتضى لحكمه ، والمقتضي للشيء لا يكون رافعاً له ، فيمتنع أن يكون الضرر نافياً لحكمه الذي شرع له بعنوانه . وضميراً « له ، بعنوانه » راجعان الى الضرر .

(٣) تعليل لكون المنفي بقاعدة الضرر خصوص الحكم الثابت للعنوان الاولي الشامل اطلاقه لصورة ايجابه الضرر كوجوب الوضوء ولزوم البيع ، فان مقتضى اطلاق دليلهما ثبوت هذين الحكمين مطلقاً حتى في حال الضرر ، دون الحكم الثابت لعنوان الضرر . وقد عرفت تقريب هذا التعليل بقولنا : « لان الضرر الموضوع لحكم... الخ » فلا يمكن أن يكون المنفي بقاعدة الضرر الحكم الثابت لعنوان الضرر ، لأنه موضوع لحكمه ، ومن المعلوم أن الموضوع كالعلة ، فكما أن العلة تقتضي وجود المعلول ، فكذلك الموضوع ، فانه يقتضي الحكم ، فلا يعقل أن يكون رافعاً له ، لامتناع اقتضاء شيء لطرفي النقيض .

(٤) لما مر من أن الموضوع لما فيه من ملاك التشريع مقتضى للحكم كاقضاء العلة لوجود المعلول ، وضمير « أنه » راجع الى الضرر ، وضمير « حكمه »

ومن هنا<sup>(١)</sup> لا يلاحظ النسبة بين أدلة الأحكام ، وتقدم أدلته

راجع الى «الموضوع» ، وضمائر « ينفيه ، يثبت ، يقتضيه » راجعة الى « حكمه » .  
 (١) أي : ومن أن المنفي بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها  
 الأولية ، ومن أن الضرر علة لنفيه لا يلاحظ النسبة . . . الخ .

وهذا اشارة الى الجهة الثالثة من الجهات الثلاث المتعلقة بقاعدة الضرر .  
 وهي نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة الأحكام . ولا يخفى أن في هذه الجهة يبحث  
 تارة عن نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة أحكام الأفعال بعناوينها الأولية ، وأخرى  
 عن نسبتها مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر . وثالثة عن نسبتها مع  
 دليل خصوص الضرر من العناوين الثانوية ، وهذا هو المسمى بتعارض الضررين  
 فهنا مباحث :

الاول : في نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة أحكام الأفعال بعناوينها الأولية .  
 ومحصل ما أفاده المصنف ( قده ) في ذلك : أن دليل نفي الضرر يقدم على دليل  
 الحكم الأولي ، لان العرف المتبع نظره في استظهار المعاني من الالفاظ يوفق  
 بين دليلي نفي الضرر والحكم الأولي بحمل الأول على الفعلي والثاني على الاقتضائي .  
 وبعبارة أخرى : يرى العرف أن العنوان الثانوي وهو الضرر رافع لفعلية الحكم  
 الأولي الذي كان قبل عروض الضرر فعلياً ، ومع هذا التوفيق العرفي لا تلاحظ  
 النسبة - وهي العموم من وجه - بين دليلي نفي الضرر والحكم الأولي حتى يجب  
 الرجوع في المجمع الذي هو مورد تعارضهما الى قواعد التعارض ، أو الاصل  
 العملي ، فلا يقال : ان دليل وجوب الوضوء مثلاً يشمل الوضوء الضروري وغيره ،  
 ودليل نفي الضرر يشمل الوضوء وغيره كالصوم والحج والبيع وغيرها ، ففي  
 الوضوء الضروري يتعارض الدليلان ، فيرجع فيه الى أحكام التعارض ، بل يقال :  
 ان المرجع فيه دليل نفي الضرر ، فيحكم بعدم وجوب الوضوء الضروري ،



على أدلتها<sup>١</sup> ، مع أنها<sup>٢</sup> عموم من وجه ، حيث<sup>٣</sup> انه يوفق بينهما

ولا يرجع فيه الى دليل وجوب الوضوء .

(١) أي : أدلة الاحكام ، وضميراً « نفيه ، أدلته » راجعان الى الضرر ، و« تقدم »

معطوف على « لا يلاحظ » أي : ومن هنا تقدم أدلته .

(٢) يعني : مع أن النسبة بين أدلة نفي الضرر وأدلة الأحكام الأولية عموم من

وجه ، وقد قرر في محله أن حكم العامين من وجه هو الرجوع الى قواعد التعارض

أو الأصل العملي ، لكن لاتلاحظ هذه النسبة بينهما ، بل يقدم دليل نفي الضرر

للتوفيق العرفي المزبور ، فقوله : « مع » قيد لقوله : « لاتلاحظ النسبة » .

(٣) الظاهر أنه لتعليل لعدم ملاحظة النسبة بين الدليلين مع كونها عموماً من وجه ،

ومحصلة : أن التوفيق العرفي بين الدليلين منع عن ملاحظة النسبة التي بينهما وهي

العموم من وجه ، وعليه فلعل الاولى تقديمه على عدم ملاحظة النسبة بأن يقال :

« ومن هنا يوفق بينهما عرفاً . . . الى قوله : من عنوان الضرر بأدلته ، ولذا

لا يلاحظ النسبة بين أدلته نفيه وأدلة الأحكام . . . الى قوله : مع أنها عموم من

وجه » والوجه في التقديم عليه التوفيق العرفي بين الدليلين لعدم ملاحظة النسبة

بينهما ، والظاهر أن نظرهم في هذا التوفيق الى حفظ موضوعية كلا العنوانين للحكم ،

فان موضوعية العنوان الاولي للحكم مطلقة شاملة لجميع الحالات التي منها

العنوان الثانوي ، والاخذ باطلاقها يسقط العنوان الثانوي عن الموضوعية رأساً ،

فالجمع بينهما بالافتراضية والفعلية يوجب بقاء موضوعيتهما معاً ويكون جمعاً بين

الدليلين في مقام الاثبات . وهو متبع ما لم ينهض دليل على أهمية ملك الحكم

الثابت للعنوان الاولي ، وتبعية فعلية الحكم له في كل حال حتى حال عروض

العنوان الثانوي ، وضمير « انه » للشأن ، وضمير « بينهما » راجع الى « أدلة نفيه

وأدلة الاحكام » .

عرفاً بأن الثابت<sup>(١)</sup> للعناوين الاولية اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من<sup>(٢)</sup> عنوان الضرر بأدلته ، كما هو<sup>(٣)</sup> الحال في التوفيق بين سائر الادلة المثبتة<sup>(٤)</sup> أو النافية لحكم الافعال<sup>(٥)</sup> بعناوينها الثانوية

(١) أي: بأن الحكم الثابت للعناوين الاولية اقتضائي، والضرر العارض عليها رافع لفعلية ذلك الحكم الثابت للعنوان الاولي .

(٢) بيان لـ « ما » الموصول الذي هو فاعل « يمنع » و « فعلاً » قيد لـ « يمنع » وضمير « عنه » راجع الى « الثابت » وضمير « عليها » الى « العناوين » يعني : يمنع عنوان الضرر الذي يعرض العناوين الاولية عن فعلية الحكم الثابت لها ، و « بأدلته » متعلق بـ « يمنع » يعني : يمنع عنوان الضرر بأدلته فعلية الحكم الثابت للعناوين الاولية .

(٣) يعني : أن التوفيق العرفي بحمل حكم العناوين الاولية على الاقتضائي وحكم عنوان الضرر على الفعلي مطرد في كل عنوان ثانوي مع عنوان أولي ، ولا يختص بعنوان الضرر من العناوين الثانوية . وعليه فيقدم دليل الحرج والنذر والعهد واليمين والشرط وغيرها من العناوين الثانوية أيضاً على أدلة أحكام العناوين الاولية مع كون النسبة بينهما أيضاً عموماً من وجه .

(٤) كأدلة الشرط والنذر واليمين وغيرها مسن الادلة الرافعة لحكم الافعال بعناوينها الثانوية ، فاذا شرط في ضمن عقد لازم فعل صلاة الليل مثلاً ، أو نذر ذلك ، أو حلف عليه ، فانها تقدم على أدلة استحباب صلاة الليل ، ويحكم بفعلية وجوب فعلها بمقتضى وجوب الوفاء بالشرط والنذر واليمين ، ويحمل استحبابها على الاقتضائي .

(٥) كأدلة رفع الحرج والخطاء والنسيان ، نظير الوضوء فيما اذا توقف شرام

والادلة<sup>(١)</sup> المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولية<sup>(٢)</sup> .

نعم<sup>(٣)</sup> ربما يعكس الامر فيما أحرز بوجهه معتبر أن الحكم في المورد ليس<sup>(٤)</sup> بنحو الاقتضاء ، بل بنحو العلية التامة<sup>(٥)</sup> .

مائه على بذل مال كثير يوجب وقوعه في الحرج ، فان فعلية وجوب الوضوء حينئذ يرتفع بدليل نفي الحرج ، ويحمل وجوبه على الاقتضائي .

(١) معطوف على «سائر» وضميراً «لحكمها بعناوينها» راجعان الى «الأفعال» .

(٢) كوجوب الصوم والحج ونحوهما من الاحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الاولية ، فانها ترتفع فعليتها بالأدلة النافية لها بالعناوين الثانوية كالاكراه والخطأ والنسيان والحرج وغيرها ، وتحمل على الحكم الاقتضائي .

(٣) استدراك على ما ذكره من التوفيق العرفي بين دليلي الحكم الاولي والثانوي بحمل الاول على الاقتضائي والثاني على الفعلي ، ومحصل هذا الاستدراك : أنه قد يعكس الأمر ويقدم دليل الحكم الاولي على الثانوي فيما اذا أحرز بدليل معتبر كون الحكم الاولي مجعولاً بنحو يكون علة تامة للفعلية ، لا مقتضياً لها حتى يمكن رفع فعليته وحمله على الاقتضائي بسبب عروض عنوان ثانوي عليه مطلقاً سواء كان هو الضرر أم غيره ، كوجوب انقاذ نبي أو وصي ، فان هذا الوجوب فعلي مطلقاً وان كان موجباً للضرر أو الحرج على الغير ، فلا يحتمل على الاقتضائي بالتوفيق العرفي بين دليله ودليل حكم العنوان الثانوي كالضرر وغيره .

(٤) يعني : ليس مجعولاً بنحو الاقتضاء حتى يكون مورداً للتوفيق العرفي المزبور ، بل هو مجعول بنحو يكون علة تامة للفعلية ، وقوله : « ان الحكم » نائب فاعل لـ « أحرز » والمراد بالوجه المعبر الدليل المعبر .

(٥) كحرمة نكاح المحارم ، ووجوب الدفاع عن النفس ، وعن بيضة الاسلام ،

وبالجملة<sup>(١)</sup>: الحكم الثابت بعنوان أولي تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً<sup>(٢)</sup> أو بالاضافة<sup>(٣)</sup> الى عارض دون عارض

وارتكب خلاف الواقع عن عذر لا ينافي عليه الحكم وبقائه، غاية الأمر أن المكلف معذور في مخالفته ولا يعاقب عليها لأجل العذر، فنكاح المحارم شبهة لا يرفع حرمة الواقعية، والمراد بالعلية التامة عدم ارتفاع الحكم الواقعي بطرء عنوان ثانوي من الضرر والاكراه والاضطرار وغيرها عليه، لا عدم المعذورية في مخالفته لطرء عذر من الأعذار الموجبة للأمن مسن العقوبة، فإن المعذورية لا تنافي بقاء الحكم الواقعي كما مر في نكاح المحارم شبهة، فإن حرمة الواقعية لا ترتفع بالشبهة بل الشبهة تمنع عن استحقاق العقوبة على ارتكاب الحرام الواقعي.

(١) هذا حاصل ما ذكره في قوله: « نعم » وما قبله، وملخصه: أن الدليل المتكفل لحكم الفعل بعنوانه الأولي ان دل على فعلية الحكم مطلقاً - بحيث لا ترتفع فعليته بشيء من العناوين الثانوية من الضرر وغيره كالمثال المتقدم وهو وجوب حفظ النبي والوصي صلوات الله عليهما، أو بالاضافة الى بعض العناوين الثانوية - وجب تقديمه في الصورة الأولى على كل عنوان ثانوي يطرء عليه، لأن المفروض كونه علة تامة للفعلية. وفي الصورة الثانية على بعض العناوين الثانوية كوجوب الوضوء، فإنه مقدم على دليل الضرر إن لم يكن المال المبذول بازاء ماء الوضوء مجحفاً وموجباً لوقوعه في الحرج وإن كان مجحفاً وحرجياً، فدليل نفي الضرر مقدم على دليل وجوب الوضوء، للتوفيق العرفي الموجب لحمل وجوب الوضوء حينئذ على الافتضائي. وإن دل على فعلية الحكم لابنحو الاطلاق والعلية التامة، فسيأتي حكمه.

(٢) يعني: بالنسبة الى جميع العوارض وهي العناوين الثانوية كما مر آنفاً.

(٣) معطوف على « مطلقاً » وقد تقدم المراد بقوله: « الى عارض دون عارض » ومثاله بقولنا: « أو بالاضافة الي بعض العناوين الثانوية وجب تقديمه في الصورة

بدلالة<sup>(١)</sup> لا يجوز الاغماض عنها بسبب<sup>(٢)</sup> دليل حكم العارض<sup>(٣)</sup> المخالف له ، فيقدم<sup>(٤)</sup> دليل ذلك العنوان<sup>(٥)</sup> على دليله .  
وأخرى<sup>(٦)</sup> يكون (\*) على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض

الاولى . . . الخ .» .

(١) متعلق بـ « يكون » يعني: أن دلالة الدليل على فعلية الحكم بالعنوان الاولي تارة تكون بنحو تأبى عن حملها على الاقتضائي كما اذا كانت دلالاته بالانصوصية ، فيقدم حيثئذ دليل الحكم الاولي على دليل الحكم الثانوي ، لتقدم النص على الظاهر ، وضمير « عنها » راجع الى الدلالة .

(٢) متعلق بـ « الاغماض » يعني : لايجوز الاغماض عن دلالة دليل الحكم الاولي بسبب دليل حكم العنوان الثانوي المخالف للحكم الاولي ، لما فرض من عدم جواز الاغماض عن دلالاته بالتوصوية مثلاً .

(٣) وهو العنوان الثانوي ، وضمير « له » راجع الى « الحكم » في قوله :  
« الحكم الثابت » .

(٤) هذا نتيجة فعلية الحكم الاولي مطلقاً ، اذ لازم دلالة دليله بحيث لايجوز الاغماض عنها هو تقدمه على دليل العنوان الثانوي .

(٥) يعني: أن العنوان الاولي يقدم على دليل العنوان الثانوي، وضمير « دليله » راجع الى « حكم العارض » .

(٦) معطوف على « تارة » وهذا هو الشق الثاني الذي أشرنا اليه بقولنا: « وان دل على فعلية الحكم لابنحو الاطلاق والعلية التامة . . . الخ » وتوضيحه : أن دليل حكم الفعل بعنوانه الاولي ان كانت دلالاته على فعلية الحكم بمثابة لا تأبى عن

(\*) سوق الكلام يقتضي أن تكون العبارة هكذا: « وبالجملة ان كانت دلالة

عنها بسببه عرفاً<sup>(١)</sup> ، حيث<sup>(٢)</sup> كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد

التصرف فيها بحمل الحكم على الاقتضائي كما اذا كانت دلالته بالعموم أو الاطلاق وجب الاغماض عن دلالته بسبب دليل حكم العنوان الثانوي، وحمل الحكم الأولي على الاقتضائي، اذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينة على أن الحكم الأولي ليست فعليته بنحو العلية التامة حتى يأبى عن التصرف فيه بالحمل على الاقتضائي ، بل يقبل التصرف ، فيحمل على الاقتضائي ، ويجعل العنوان الثانوي مانعاً فعلياً عن فعليته ، حيث ان دلالة دليل الحكم بالعنوان الأولي تكون بالاطلاق، وهو ظاهر في شموله لجميع الحالات والعناوين الثانوية ، ودلالة دليل الحكم بالعنوان الثانوي تصلح لتقييد اطلاق فعليته ، وحمله على الاقتضائي ، ولا عكس ، اذ لازم حمل العنوان الثانوي على الاقتضائي عدم صيرورته فعلياً أصلاً ، فيلغو تشريعه .

(١) قيد لـ « لزوم » وضمير « عنها » راجع الى « دلالة » وضمير « بسببه » الى « دليل حكم العارض » وقوله : « لو كانت هناك دلالة » أي : دلالة على العلية .  
(٢) تعليل للزوم الاغماض ، وقد مر توضيحه بقولنا : « اذ العرف يوفق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينة . . . الخ » وضمير « أنه » راجع الى « الحكم الثابت ».

دليل فعلية الحكم الأولي بنحو الاطلاق أو الاضافة الى بعض العناوين الثانوية بمثابة لايجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له قدّم دليله على دليل حكم العارض . وان كانت بمثابة يجوز الاغماض عنها لزوم التوفيق بينهما عرفاً بقرينة اجتماعهما بحمل الحكم الأولي على الاقتضائي والعارض على المانع الفعلي .  
وجه العدول الى هذه العبارة هو : أن المفروض في التوفيق العرفي المفروغية عن وجود الدلالة في كلا الدليلين ، اذ مع فرض اجمال أحدهما يخرج عن مورد التوفيق العرفي ، ويندرج في المجمل والمبين .

المقتضي ، وأن <sup>(١)</sup> العارض مانع فعلي . هذا <sup>(٢)</sup> ولولم نقل بحكومة  
دلياه على دلياه <sup>(٣)</sup> لعدم <sup>(٤)</sup> ثبوت نظره (٥) الى مدلوله

(١) معطوف على « انه » وقد تقدم توضيح ذلك كله .

(٢) أي : تقديم دليل العنوان الثانوي على دليل حكم العنوان الاولي ثابت  
وان لم نقل بحكومة دلياه على دليل حكم العنوان الاولي ، وغرضه : أن التقديم  
المزبور مسلم اما للحكومة كما هو مختار الشيخ ( قده ) واما للتوفيق العرفي  
ان لم يتم حديث الحكومة .

(٣) أي : دليل حكم العنوان الاولي ، والضمير الاول راجع الى «العارض»  
وقوله : « ولو لم نقل » تعريض بما أفاده الشيخ ( قده ) من الحكومة كما سيأتي  
تفصيله .

(٤) هذا تعليل لعدم حكومة دليل نفي الضرر على أدلة أحكام العناوين الأولية .  
توضيحه : أن الشيخ ( قده ) قائل بحكومة دليل قاعدة الضرر على أدلة أحكام  
العناوين الأولية ، قال في الرسائل : « ثم ان هذه القاعدة حاكمة على جميع  
العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضري كإدلة لزوم العقود وسلطنة  
الناس على أموالهم . . . الى أن قال : والمراد بالحكومة أن يكون أحد  
الدليلين بمدلوله اللفظي متعرضاً لحال الدليل الاخر من حيث اثبات حكم لشيء  
أونفيه عنه ، فالاول مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب ، أو بشهادة العدلين ، فانه  
حاكم على ما دل على أنه لا صلاة الا بطهور ، فانه يفيد بمدلوله اللفظي على أن  
ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل لا صلاة الا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر

وعليه فلا حاجة الى قوله ( قده ) : « لو كانت هناك دلالة » الا أن تكون هذه

القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع ، فتدبر .

( \* ) ان كان المراد بالنظر التعرض والشرح لمدلول الدليل المحكوم

كما قيل<sup>١</sup> .

بالاستصحاب أو بالبينة . والثاني مثل الأمثلة المذكورة - يعني بها حكومة مثل أدلة نفي الضرر والحرج ورفع الخطاء والنسيان ونفي السهو عن كثير السهو ونفي السبيل على المحسنين الى غير ذلك - بالنسبة الى الأحكام الأولية « انتهى موضع الحاجة من كلامه زيد في علو مقامه .

ومحصل اشكال المصنف ( قده ) على هذه الحكومة كما أوضحه في حاشية الرسائل هو : عدم انطباق ضابط الحكومة بنظر الشيخ على قاعدة الضرر ، حيث انه يعتبر في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي الى مدلول الدليل المحكوم وشارحاً له . وليس دليل نفي الضرر كذلك ، لعدم نظر له الى أدلة الأحكام الأولية ، بل هو في عرضها ، نظير « لارفت ولا فسوق ولا جدال في الحج » ونحوها ، ولازم عدم انطباق ضابط الحكومة هنا ملاحظة مرجحات باب التعارض .

(١) القائل هو الشيخ الاعظم ( قده ) وقد تقدمت عبارته ، وضمير « نظره »

راجع الى دليل العارض ، وضمير « مدلوله » الى دليل الحكم الاولي .

بكلمة « أي وأعني » وأمثالهما فذلك مجرد فرض ظاهراً ، وليس هو مراده قطعاً بعد وضوح التزامه بالحكومة في كثير من الموارد التي منها المقام على ما صرح به في عبارته المنقولة في التوضيح مع فقدان التعرض فيها بالنحو المزبور ، فهذا يكشف عن عدم كون النظر بتلك الكيفية مراده ، والنظر بغير الوجه المزبور موجود هنا ، إذ بناء على كون الضرر عنواناً لنفس الحكم يكون المعنى أن الحكم الشرعي المؤدي الى الضرر غير مجعول ، وهذا البيان ناظر الى الأحكام الشرعية المؤدية الى الضرر ، وهذا المقدار من النظر كاف في تحقق الحكومة خصوصاً بناء على وجود كلمة « في الاسلام » في روايات قاعدة الضرر ، إذ معناه حينئذ



ثم انقدح بذلك<sup>١)</sup> حال توارد دليلي العارضين كدليل نفي العسر

(١) أي : بالتوفيق العرفي بين دليل نفي الضرر وأدلة الاحكام الأولية بحمل الاول على الفعلية والثاني على الاقتضاء ظهر حال توارد دليلي العنوانين الثانويين وأن التوفيق العرفي لايجري فيهما ، بل لهما حكم آخر وهو جريان حكم التزاحم أو التعارض فيهما .

وهذا اشارة الى المبحث الثاني وهو نسبة دليل الضرر مع أدلة أحكام العنوين الثانوية غير الضرر كالحرج والنذر واليمين والشرط ، كما اذا كان حفر بئر أو بالوعة في ملكه مضراً بجاره وتركه حرجاً على نفسه ، وكما اذا كان شرب التتن مضراً بحاله وتركه عسراً عليه، وكما اذا نذر الصلاة في مسجد معين مثلاً، وكان أداؤها فيه مستلزماً للضرر، فحينئذ يقع التهافت بين أدلة النذر والضرر والحرج ، وكل منها عنوان ثانوي ، فلا يتأتى فيها التوفيق العرفي بحمل أحدهما على الفعلية والآخر على الاقتضائي، لتساويها في الفعلية والاقتضاء، وكونها من قبيل الواحد لعرضيتها وعدم طوليتها حتى يوفق بينها بحمل أحدها على الفعلية والآخر على الاقتضائي. ويعامل مع دليلي العنوانين الثانويين معاملة المتعارضين ان كان المقتضي للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجح ذو المزية منهما على الآخر. وعلى تقدير التكافؤ

عدم جعل الضرر في الاحكام .

وبالجملة : فحكومة « لا ضرر » بناء على المعنى الذي اختاره الشيخ (قده)

على أدلة الأحكام الأولية ثابتة ، هذا .

بل الحكومة بناء على مختار المصنف ( قده ) من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً ثابتة ، لأن مفاد « لا ضرر » بناء عليه هو نفي حكم الموضوع الضروي ، ومن المعلوم أنه ناظر الى ذلك الحكم حتى يرفعه حال عروض الضرر على ذلك الموضوع .

ودليل نفي الضرر مثلاً<sup>(١)</sup>، فيعامل معهما معاملة المتعارضين<sup>(٢)</sup> لو<sup>(٣)</sup> لم يكن

يتخير أو يرجع الى ما يقتضيه الاصل في المسألة .

وان كان المقتضي له في كليهما مطلقاً حتى في ظرف الاجتماع كأنفاذ الغريقين المؤمنين - حيث ان الملاك في انفاذهما حتى حال الاجتماع موجود، وعدم قدرة المكلف على انجائهما معاً مانع عن امتثال أمر كليهما، لكون انفاذ أحدهما حرجياً والاخر ضرورياً، لتوقفه على بذل مال كثير مضر بحاله مثلاً- عومل معهما معاملة التزام مع تقديم ما هو أهم ملاكاً كما اذا كان أحدهما عالماً عاملاً على الاخر . والتخير مع عدم احراز أهمية الملاك في أحدهما .

(١) كالأمثلة المتقدمة من حفر البئر وشرب التتن ونذر الصلاة في مسجد معين .

(٢) من الترجيح ، أو التخيير ، أو التوقف والرجوع الى الاصل العملي ،

وضمير « معهما » راجع الى « دليلي العارضين » .

(٣) قيد لـ « فيعامل » يعني : لو لم يكن توارد دليلي العارضين من باب التزام

المقتضيين وهما ملاكا تشريع الحكمين، فان كانا من هذا الباب عومل معهما معاملة التزام، لأنهما حينئذ من صغرياته، ويكفي في احراز المقتضي في كليهما اطلاق دليلي العارضين الشامل لجميع الحالات التي منها حال الاجتماع، وهذا الاطلاق متبع الى أن يقوم دليل من الخارج على عدم المقتضي في أحدهما حال الاجتماع، فيعامل معهما حينئذ معاملة التعارض .

ولعل قوله (قده): « لو لم يكن من باب التزام المقتضيين » مع ظهور كل

عنوان ثانوي في كونه مقتضياً وذا ملاك للحكم وعدم المجال معه للترديد بقوله :

« لو لم يكن من باب التزام المقتضيين » ناظر الى أدلة خصوص العناوين

الثانوية الواردة مورد الامتنان ، حيث انها لا تجري فيما يلزم من اجرائها خلاف

الامتنان ، فدليل نفي الضرر لا يشمل المورد الذي يلزم من جريانه فيه الحرج .

من باب تزاحم المقتضيين ، والا<sup>(١)</sup> فيقدم ما كان مقتضيه أقوى  
وان كان دليل الاخر أرجح وأولى<sup>(٢)</sup> .

ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب<sup>(٣)</sup> ،

لثبوت<sup>(٤)</sup> المقتضي فيهما

وكذا دليل الحرج قاصر عن شموله لمورد يلزم الضرر من جريانه فيه، فلا اطلاق  
في دليلي هذين العارضين حتى يتمسك به لاثبات المقتضي في مورد الدوران .  
وبالجملة : ان كان ترديد المصنف بين التعارض والتزاحم من جهة استلزام  
جريانها لخلاف الامتتان الموجب لقصور المقتضي عن الشمول لموارد الدوران  
فله وجه ، فتدبر .

(١) يعني : وان كانا من باب تزاحم المقتضيين قدم ما هو الاقوى ملاكاً على  
غيره ، لأنه المرجح في باب التزاحم، والأولى من صاحبه في التأثير ، كمصلحة  
انقاذ العالم الورع التي أهم من مصلحة انقاذ المؤمن الجاهل ، وأهمية الملاك  
مرجحة تسوجب التقدم وان كان دليل الاخر بحسب الجهات المعتمدة في الحجية  
أولى، وذلك لاختصاص تلك الجهات بباب التعارض، وعدم شمولها لباب التزاحم،  
فالترجيح بالسند ونحوه لا يجري في باب التزاحم .

(٢) من حيث الدليلية ، لما عرفت .

(٣) يعني : باب التزاحم، وغرضه من قوله: «ولا يبعد» التعرض لمقام الاثبات  
بعد احتمال كل من التعارض والتزاحم ثبوتاً ، وقال : ان غلبة ثبوت المقتضي في  
توارد العارضين أي العنوانين الثانويين توجب اندراجهما في باب التزاحم وجريان  
أحكامه عليهما .

(٤) تعليل للغلبة المزبورة ، وحاصله : أن ثبوت المقتضي في العارضين غالباً

مع<sup>١</sup> تواردهما ، لا من باب التعارض ، لعدم ثبوته<sup>٢</sup> الا في أحدهما كما لا يخفى .

هذا<sup>٣</sup> حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر<sup>٤</sup> .  
وأما<sup>٥</sup> لو تعارض مع ضرر آخر فمجمل القول فيه : ان الدوران

في حال تواردهما دليل على كونهما من صغريات كبرى التزاحم دون التعارض الذي يكون المقتضي فيه في أحد الدليلين لا كليهما ، والضمير المستتر في « يكون » الذي هو اسمه راجع الى « توارد » .

(١) متعلق بـ « لثبوت » وضميرا « فيهما ، تواردهما » راجعان الى « العارضين » وغرضه : أن المقتضي في كل من العارضين في حال تواردهما على مورد ثابت كثبوته فيهما حال انفراد كل منهما عن الآخر ، وثبوته فيهما حال التوارد أوجب اندراجهما في باب التزاحم . وقوله : « لامن باب » معطوف على « ذلكالباب » .  
(٢) أي : المقتضي ، وهذا تعليل للمنفى وهو التعارض ، وضمير « أحدهما » راجع الى « العارضين » . والحاصل : أن ثبوت المقتضي في العنوانين الثانويين حال تواردهما على مورد واحد يدرجهما في باب التزاحم دون التعارض المنوط بعدم ثبوت المقتضي الا في أحدهما .

(٣) يعني : أن ما ذكرناه الى الان كان راجعاً الى علاج تعارض دليل نفي الضرر مع دليل حكم العنوان الأولي والثانوي غير عنوان الضرر من التوفيق العرفي في الاول واجراء حكم التزاحم أو التعارض في الثاني .

وأما تعارض عنوان الضرر مع مثله ، فسيأتي الكلام فيه .

(٤) أي : عنوان ثانوي آخر غير عنوان الضرر .

(٥) يعني : لو تعارض الضرر مع ضرر آخر ، وهذا اشارة الى البحث الثالث

ان كان بين ضرري شخص واحد<sup>(١)</sup> أو اثنين<sup>(٢)</sup> (٥) . فلا مسرح الا

وهو ملاحظة نسبة دليل نفي الضرر مع مثله ، ويعبر عنه بتعارض الضررين ، وهو تارة يكون بين ضرري شخص واحد ، وأخرى بين ضرري شخصين ، وثالثة بين ضرر نفسه وغيره ، وسيأتي تفصيلها .

(١) هذا هو القسم الاول، وله صورتان: احدهما: أن يكون الضرران واردين على غير المكروه ، كما اذا أكرهه الجائر على أن يأخذ قطيع غنم من زيد أو ألف دينار منه سواء كان مائة الثاني أقل من مائة القطيع بكثير أو مساوية لها أو أقل منها. ثانيتهما: أن يكونا واردين على نفس المكروه كما اذا أكره الظالم زيدا على دفع أحد شيئين من مال نفسه اليه .

(٢) هذا هو القسم الثاني ، كما اذا وجه الظالم الضرر على اثنين آخرين غير المكروه المتقدم في الصورتين الاوليين ، بحيث كان الضرر دائراً بينهما والمكروه خارجاً عنهما، كما اذا أكره زيد على أن يأخذ للجائر مائة دينار مثلاً من عمرو أو بكر من دون خصوصية لأحدهما ، بحيث يندفع شر الظالم بدفع المبلغ المزبور اليه من أي واحد منهما كان .

والمصنف (قده) جعل جميع هذه الصور من صغريات التزاحم ، نظراً الى وجود المقتضي لجريان قاعدة الضرر فيها ، فان كان أحد الضررين أقل من الآخر قدم ذلك ، والا تخير .

ثم ان المصنف (قده) وان عبر عن تزاحم الضررين بالتعارض، لكن من المعلوم أن مراده هو التزاحم، لأن حكمه الذي أفاده من « اختيار أقل الضررين لو كان والا فالتخير » هو حكم التزاحم ، لا التعارض الذي حكمه التسايط والرجوع الى عمومات آخر .

(\*) لا يخفى أن دوران الضررين بشخصين يشمل كل اثنين من عدم كون أحدهما

لاختيار أقلهما<sup>(١)</sup> لو كان ، والا<sup>(٢)</sup> فهو مختار .

وأما<sup>(٣)</sup> لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره ، فالأظهر عدم لزوم

(١) أي : أقل الضررين لو كان أحدهما أقل ، فان هذا حكم التزاحم ، وأما بناء على كونهما من باب التعارض كما ذهب إليه الشيخ فيسقطان معاً عن الاعتبار ، ويرجع الى عمومات آخر كقاعدة السلطنة أو غيرها .

(٢) أي : وان لم يكن أحدهما أقل بأن كانا متساويين فهو مختار عقلاً في الأخذ بأيهما شاء كثيره من موارد التزاحم .

(٣) هذا اشارة الى الصورة الثالثة ، وهي : تعارض ضرري شخصين يكون المكروه - بالفتح - أحدهما ، كما اذا أكرهه الجائر على أن يدفع اليه مائة دينار مثلاً اما من مال نفسه ، أو من مال زيد . وكذا مثل الضرر الوارد على الجار بحفر المالك البالوعة في ملكه ، وعلى المالك بترك حفرها فيه ، في غير صورة ورود الضرر من الظالم .

المكروه - بالفتح - كما في القسم الثاني المتقدم في التوضيح ، ومن كونه أحدهما كما سيأتي في القسم الثالث ، كما يشمل الضرر الدائر بينهما الضرر المتوجه من الظالم اليهما ، وغيره كما اذا لزم من حفر بالوعة في داره ضرر على الجار ، ومن تركه ضرر على نفسه ، فان هذين الضررين وردا في عرض واحد عليهما ، ويصدق عليهما دوران الضررين بين اثنين .

والحاصل : أن ضرر نفسه وضرر غيره من مصاديق الضرر الدائر بين اثنين ، فلم يظهر وجه لذكره مستقلاً .

وان أريد به ما اذا توجه الى الغير ، كما اذا أكرهه الظالم على أخذ مال من زيد ، فهو ليس من دوران الضررين اثنين ، لتوجه الضرر الى خصوص زيد ، غاية الامر أنه أكرهه على أخذه من زيد .

تحملة الضرر ولو كان ضرراً الاخر أكثر، فان<sup>(١)</sup> نفيه يكون للمنة على

ومحصل ما أفاده المصنف فيه هو : أن الأظهر عدم وجوب تحمله للضرر عن الغير كما نسب الى المشهور ، بل المحكي عن المبسوط والتذكرة نفي الخلاف فيه ، وان كان ضرر صاحبه أكثر ، اذ لا تجري فيه قاعدة الضرر التي وردت مورد الامتنان ، فان جريانها في ضرر الغير يوجب تحمل الضرر عنه ، ومن المعلوم أنه لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن صاحبه، فمقتضى قاعدة السلطنة جواز التصرف في ملكه وان استلزم الضرر على الغير .

وعليه فيجوز أن يحفر بئراً أو بالوعة في داره وان تضرر جاره به . وقد مثل له أيضاً بما اذا أكره الجائر شخصاً على التولي من قبله ، حيث انه بقبوله للولاية يتضرر المسلمون، وبعدم قبوله لها يقع هوفي الضرر، فيتعارض الضرران، ويرجع الى قاعدة نفي الحرج، فلا يجب قبول الولاية من الجائر مطلقاً سواء كان الضرران متساويين، كما اذا كان الضرر الوارد عليه من ناحية الجائر على تقدير عدم قبول الولاية مائة دينار وكان ضرر المسلمين بوسيلته مع فرض قبولها هذا المقدار أيضاً، أم كانا متفاوتين ، لفقدان شرط جريان قاعدة نفي الضرر وهو الامتنان مطلقاً .

والحاصل : أن المصنف ( قده ) ذهب الى أن التعارض في القسمين الأولين يكون من باب التزاحم ، وفي القسم الثالث يكون من باب التعارض .

ثم ان ما أفاده المصنف (قده) هنا من التفكيك بين ضرري شخص وشخصين بما عرفت توضيحه في الصور الثلاث تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم (قده) من معاملة التعارض بينهما، وان كان المستفاد من كلامه في رسالته المستقلة اجراء حكم المتزاحمين على تعارض الضررين، ولعلنا نتعرض لما هو الحق في الرسالة المستقلة.

(١) تعليل لعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير الناشئ عن جريان قاعدة نفي الضرر في ضرر الاخر ، اذ مقتضى نفيه عن الاخر هو تحمل الضرر عنه. ومحصل

الامة ، ولامنة على تحمل الضرر لدفعه عن الاخر وان كان أكثر .  
نعم <sup>(١)</sup> (٥) لو كان الضرر متوجهاً اليه ليس له <sup>(٢)</sup> دفعه عن نفسه

التعليل : أن قاعدة الضرر لا تجري في ضرر الغير ، لأن لازمه تحمل صاحبه عنه ، وهو خلاف الامتثال ، فلا تجري فيه وان كان ضرره أكثر . وضميراً «نفيه، لدفعه» راجعان الى الضرر ، والضمير المستتر في « وان كان » راجع الى ضرر الاخر .  
(١) استدراك على قوله : « فالأظهر عدم لزوم » ومحصله : أن عدم لزوم تحمل الضرر عن الغير انما هو فيما اذا كان الضرر دائراً بينهما ، وأما اذا كان الضرر متوجهاً اليه ابتداء فلا يجوز له دفعه عن نفسه ، وتوجيهه الى غيره ، كما اذا أكره الظالم زياداً على أن يدفع اليه من مال نفسه مائة دينار ، وأراد أن يوجه هذا الضرر الى غيره ويدفعه عن نفسه ، أو توجه اليه الضرر بأفة سماوية كالسيل ونحوه ، فانه ليس له دفعه الى غيره ، بل عليه تحمل الضرر .

(٢) لأنه ظلم على الاخر ، وهو قبيح وحرام ، اذ المفروض عدم توجه الضرر الى الغير ، فتوجيهه اليه انما هو من ناحية نفسه .

(\*) الاولى تبديله بـ « اما » لظهور « نعم » في الاشتراك فسي الموضوع والاختلاف في الحكم ، مثل « جاء القوم الازيداً » فان الاختلاف بين المستثنى والمستثنى منه انما هو في الحكم أعني المعجىء مع الاشتراك في الموضوع ، وهو كونه من القوم ، بخلاف ما نحن فيه ، فان ما بعد «نعم» أجنبي عما قبله موضوعاً ، لان دوران الامر بين ضرر نفسه وضرر غيره مخالف لتوجه الضرر الى نفسه ، ضرورة أنه ليس من الدوران أصلاً ، بل من موارد توجه الضرر أولاً وبالذات الى فرد خاص ، فتحمله للضرر حيثئذ ليس من تحمل الضرر عن غيره ، لعدم وروده على الغير حتى يصدق تحمله عنه .



بايراده على الاخر .

اللهم الا أن يقال <sup>(١)</sup> « \* ) : ان نفي الضرر وان كان للمنة ، الا أنه <sup>(٢)</sup> بلحاظ نوع الامة ، واختيار الاقل بلحاظ النوع منه ، فتأمل <sup>(٣)</sup> .

والحاصل : أن تحمل الضرر ليس لأجل جريان القاعدة في حق الغير حتى يقال بمعارضته بالقاعدة الجارية في ضرر نفسه ، وذلك لعدم توجه الضرر الى الغير من ناحية الحكم الشرعي حتى يرتفع بقاعدته ، بل الضرر أولاً وبالذات متوجه الى نفسه ، وصاحبه أجنبي عنه . وضميراً « دفعه ، بايراده » راجعان الى الضرر . والاولى أن يقال : « فليس له » لكونه من موارد لزوم اقتران الجزاء بالفاء .

(١) هذا استدراك على قوله : « ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الاخر » وغرضه : أنه يمكن أن يقال باندرج دوران الضررين شخصين - الذي قلنا فيه بعدم لزوم تحمل الضرر عن الغير وان كان ضرره أكثر ، اذ لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الاخر ، بل في تحمله حرج ومشقة - في تعارض ضرري شخص واحد ، ببيان أن يلاحظ مجموع الامة بمنزلة شخص واحد ، فحينئذ يتحقق الامتنان برفع أكثر الضررين . وأما اذا لوحظ كل واحد من الامة بالاستقلال ، كما كان ذلك مبني قوله : « ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الاخر » فلاوجه لتحمل الضرر عن الغير كما تقدم .

ثم ان ما أفاده من احتمال ملاحظة مجموع الامة شخصاً واحداً ذكره الشيخ الاعظم في الرسالة المستقلة ، لكن المصنف تأمل فيه .

(٢) أي : المنة بتأويلها بالامتنان ، وضمير « منه » راجع الى « الامة » .

(٣) الظاهر أنه اشارة الى فساد لحاظ مجموع الامة شخصاً واحداً بعد وضوح

( \* ) ( الاولى جعل هذا عقيب قوله : « وان كان أكثر » لأنه متمم ذلك .

كون قاعدة الضرر كسائر القواعد الشرعية ، ووضوح كون الأحكام انحلالية بحيث يكون كل واحد من الأشخاص بالاستقلال مكلفاً . وعليه فلا بد من المصير الى ما ذكره قبل ذلك من أنه لا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر ، هذا .

وتلخص مما أفاده المصنف ( قده ) في تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين : أنه ان كان أحدهما أقل فهو المختار ، والا فالحكم التخخير ، وفي تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدم تحمل الضرر عن الغير وان كان كثيراً ، وفي الضرر المتوجه الى نفسه عدم ايراده على الغير .

هذا آخر ما تيسر لنا من شرح كلمات المصنف ( قده ) في قاعدة نفي الضرر وأوكلنا بسط الكلام في القاعدة الى رسالة مستقلة ألحقناها بهذا الجزء . والحمد لله تعالى شأنه على هذا التوفيق ، وأسأله عز وجل أن يوفقنا لتوضيح ما بقي من المتن ، وكان ذلك في النجف الاشرف على من حل به في كل آن أفضل الصلوات والتحف .

قاعدة

لا ضرر ولا ضرار



## بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد أنبيائه محمد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين . أما بعد فلما كانت قاعدة نفي الضرر من القواعد الفقهية التي يكثر البحث عنها والابتلاء بفروعها أحببت أن أتعرض لما هو المهم من جهاتها ، فنقول وبه نستعين :

ان في هذه القاعدة مبحثين: الاول في مدركها، والثاني في مفادها .

أما المبحث الاول، ففيه جهات ثلاث : الاولى في مستندها، الثانية في اشتمال بعض روايات الباب على كلمة « في الاسلام » أو « على مومن » بعد « لاضرر ولا ضرار » وخلو بعضها الاخر عن هاتين الكلمتين .

الثالثة: في أن جملة « لاضرر ولا ضرار » صدرت على وجهين : أحدهما : في ذيل قصة سمرة ومنع فضل الماء ومنع فضل ماء البئر بحيث تكون كبرى لقضية خارجية ، والاخر بالاستقلال من دون جعلها كبرى لقضية خارجية ، ويقع البحث في أنه يتفاوت ذلك في الاستدلال على اعتبار القاعدة أولاً، وسيتضح ذلك انشاء الله تعالى .

أما الجهة الاولى ففي مستند القاعدة ، وهي روايات وهاكها :

١ - موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « ان سمرة بن جندب

كان له عذق في حائط لرجل من الانصار ، وكان منزل الأنصاري بباب البستان ، وكان يمر به الى نخلته ولايستأذن ، فكلمه الانصاري أن يستأذن اذا جاء ، فأبى سمرة ، فلما تابى جاء الأنصاري الى رسول الله ( ص ) فشكاه اليه وخبره الخبر ، فأرسل اليه رسول الله ( ص ) وخبره بقول الانصاري وما شكاه ، وقال : ان أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله ، فأبى أن يبيع ، فقال : لك بها عذق يمد لك في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله ( ص ) للأنصاري : اذهب فاقلمها وارم بها اليه ، فانه لا ضرر وضرار <sup>١</sup>»

٢ - مرسله زارة عن أبي جعفر عليه السلام « قال : ان سمرة بن جندب كان له عذق ، وكان طريقه اليه في جوف منزل رجل من الانصار ، فكان يجيء ويدخل الى عذقه بغير اذن من الأنصاري ، فقال له الأنصاري : يا سمرة لاتزال تفاجئنا على حال لا نحب أن تفاجئنا عليها ، فاذا دخلت فاستأذن ، فقال : لا أستأذن في طريق وهو طريقي الى عذقي ، قال : فشكا الأنصاري الى رسول الله ( ص ) فأرسل اليه رسول الله ( ص ) فأتاه ، فقال له : ان فلاناً قد شكك وزعم أنك تمر عليه وعلى أهله بغير اذنه ، فاستأذن عليه اذا أردت أن تدخل ، فقال : يا رسول الله : أستأذن في طريقي الى عذقي ؟ فقال له رسول الله ( ص ) : خل عنه ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا ، فقال : لا ، قال : فلك اثنان ، قال : لا أريد ، فلم يزل يزيد حتى بلغ عشرة أعذاق ، فقال : لا ، قال : فلك عشرة في مكان كذا وكذا ، فأبى ، فقال : خل عنه ولك مكانه عذق في الجنة ، قال : لا أريد ، فقال له رسول ( ص ) : انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن ، قال : ثم أمر بها رسول الله ( ص ) فقلعت ثم رمي بها اليه ، وقال له رسول الله ( ص ) : انطلق فاغرسها حيث شئت <sup>٢</sup> .

١ (٢٠١) الوسائل ، ج ١٧ ، كتاب احياء الموات ، الباب ١٢ ، الحديث : ٣ و ٤ ،

الكافي ، ج ٥ ، كتاب المعيشة ، باب الضرار الحديث ٢ و ٨٠ ص ٢٩٢ و ٢٩٤

٣ - رواية أبي عبيدة الحذاء ، قال : « قال أبو جعفر عليه السلام : كان لسمرة ابن جندب نخلة في حائط بني فلان ، فكان اذا جاء الى نخلته ينظر الى شىء من أهل الرجل يكرهه الرجل ، قال : فذهب الرجل الى رسول الله (ص) فشكاه ، فقال يا رسول الله : ان سمرة يدخل عليّ بغير اذني فلو أرسلت اليه فأمرته أن يستأذن حتى تأخذ أهلي حذرهما منه ، فأرسل اليه رسول الله فدعاه ، فقال : يا سمرة ما شأن فلان يشكوك ويقول : يدخل بغير اذني فترى من أهله ما يكره ذلك ، يا سمرة استأذن اذا أنت دخلت ، ثم قال رسول الله : يسرك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك ، قال : لا ، قال : لك ثلاثة ، قال : لا ، قال : ما أراك يا سمرة الا مضاراً اذهب يا فلان فاقطعها [ فاقطعها ] واضرب بها وجهه » <sup>(١)</sup> .

٤ - رواية عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قضى رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن ، وقال : لا ضرر ولا ضرار ، وقال : اذا أرفت الأرف وحدت الحدود فلا شفعة » <sup>(٢)</sup> .

٥ - عنه عن أبي عبدالله عليه السلام أيضاً ، قال : « قضى رسول الله (ص) بين أهل المدينة في مشارب النخل أنه لا يمنع نفع الشىء ، وقضى (ص) بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلاً ، فقال : لا ضرر ولا ضرار » <sup>(٣)</sup> .

٦ - عنه عن أبي عبدالله عليه السلام في حديث قال : « لا ضرر ولا ضرار » <sup>(٤)</sup> .

(١) الوسائل ، ج ١٧ ، كتاب احياء الموات ، الباب ١٢ ، الحديث : ١ ، ص ٣٤٠

(٢) المصدر ، ص ٣١٩ ، الكافي ، ج ٥ ، ص ٢٨٠ ، الحديث : ٥ ، وفيه : « رفت

بدل « أرفت » .

(٣) المصدر ، ص ٣٣٣ ، الحديث : ٢ ، الكافي ، ج ٥ ، ص ٢٩٣ ، الحديث : ٦

وفيه : « وقال » بدل « فقال » .

(٤) المصدر ، ص ٣٤١ ، الحديث : ٥

٧ - مرسة الصدوق عنه (ص) قال: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام، فالاسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شراً»<sup>(١)</sup>.

٨ - مرسة الدعائم: «روينا عن أبي عبدالله عليه السلام: أنه سئل عن جدار الرجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: ليس يجبر على ذلك، الا أن يكون وجب ذلك لصاحب السدار الاخرى بحق أو بشرط في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: أستر على نفسك في حقلك ان شئت، قيل له: فان كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه أو أراد هدمه اضراً بجاره لغير حاجة منه الى هدمه، قال: لا يترك، وذلك ان رسول الله (ص) قال: لا ضرر ولا ضرار [اضرار] وان هدمه كلف أن يبنيه»<sup>(٢)</sup>.

٩ - عنه أيضاً: «روينا عن أبي عبدالله عن أبيه عن آباءه عن أمير المؤمنين عليه السلام: ان رسول الله (ص) قال: لا ضرر ولا ضرار»<sup>(٣)</sup>.

هذه مجموع ما ظفرنا عليه من الروايات المشتملة على جملة «لا ضرر ولا ضرار» التي هي مستند القاعدة، وان لم ترد في رواية الحذاء، لكننا نقلناها باعتبار حكايتها قصة سمره واشتمالها على كلمة «مضار». والافلاخبار المتضمنة لمادة الضرر بصيغها المختلفة مثل «أن يضر، هذا الضرار، أضرت، الا أن يضاروا، غير مضار، من ضار مسلماً، أن لا يضر» ونحوها فكثير، ولعل دعوى فخر الدين تواتر نفي الضرر بلحاظ مجموع ما اشتمل على هذه المادة وسيأتي نقل بعضها بالمناسبة، والافما تضمن خصوص جملة «لا ضرر ولا ضرار» لا يبلغ حد التواتر قطعاً. ولا بد في الاستناد الى هذه الجملة اما من اثبات استفاضة نقلها كما في تقرير المحقق النائيني، واما من تصحيح سند بعضها، وحيث يحتمل اتحاد بعض

(١) المصدر، ص ٣٧٦، الحديث: ١٠

(٢) مستدرک الوسائل، ج ٣، ص ١٥٠



المرسلات المتقدمة مع المسندات، وعدم اعتبار جميع المسندات، فدعوى الاستفاضة مشكلة . وينتهي الكلام الى البحث السندي ، والظاهر أن المعتبر منها خصوص موثقة زرارة كما تقدم في توضيح كلام المحقق الخراساني .

وأما مرسله زرارة فهي وان رواها الكافي ، لكن الارسال مانع عن الاعتماد عليها ، الا بنظر من يطمئن بصدور روايات الكتب الاربعة أو خصوص الكافي، فقد حكى عن بعض الاجلة أن البحث عن أسناد أخباره حرفة العاجز . وعليه فعد الشيخ الاعظم هذه الرواية في عداد ما هو أصح سنداً وأوضح دلالة لا يخلو من تأمل .

وأما رواية الحذاء ، فهي وان كانت مسندة ، وطريق الصدوق الى الحسن بن زياد الصيقل صحيح، الا أن الحسن حيث لم يرد فيه توثيق خاص ولا عام فالاعتماد على روايته مشكل، ومجرد رواية بعض أصحاب الاجماع كيونس بن عبد الرحمان عنه قاصر عن اثبات وثاقته كما تقرر في محله ، واصرار شيخ الشريعة على اثبات اعتبار هذه الرواية لا يخلو من شيبه .

وأما روايات عقبة بن خالد فهي بناء على المشهور ضعيفة به وبمن يروي عنه أعني محمد بن عبدالله بن هلال . وأما بناء على الاعتماد على عموم توثيق كامل الزيارات وشموله لمن يروي عنه ابن قولويه مع الواسطة ، فحيث ان كلا من الرجلين وقع في أسناد كتابه ، فيشمله التوثيق العام، وتتصف رواية عقبة بالاعتبار، مضافاً الى ما قبل من أن الراوي عن محمد بن عبدالله هو محمد بن الحسين أبي الخطاب الثقة ، لاستبعاد روايته عن غير الثقة ، فتأمل .

### تحديد متن الحديث

وأما الجهة الثانية فمحصلها أنه قد يقال : باندرج المقام في الدوران بين الزيادة والنقصان ، فتجري فيه أصالة عدم الزيادة التي هي المرجع في الدوران

المزبور عند أرباب الحديث ، كما أجراها بعض في روايات الكر المشتمل بعضها على ثلاثة أشبار ونصف في الأبعاد الثلاثة ، وبعضها على ذلك في بعض أبعاده ، وبذلك ضعفوا مستند القائلين بكفاية بلوغ الماء من حيث المساحة سبعة وعشرين شبراً ، هذا .

لكن فيه أولاً : أن الأصل المزبور وان كان مسلماً عند أهل الدراية ، لكنه لا أصل له ، لتطرق احتمال الغفلة في كل من طرفي الزيادة والنقص ، وأرجحية احتمال عدم الزيادة على فرض حصولها من احتمال عدم النقص ظن لا دليل على اعتباره ، ولا عبرة بما ذكره مستنداً لحجية أصالة عدم الزيادة ، لأنها وجوه استحسانية . ودعوى كون بناء العقلاء تعبداً على أصالة عدم الزيادة غير مسموعة ، حيث ان بناءهم في عملهم انما هو على الاطمينان ، دون التعبد .

وثانياً : أن مورد هذا الأصل بعد تسليم اعتباره هو الزيادة المغيرة للمعنى ، دون الزيادة غير المغيرة له كما في المقام ، حيث ان نفي الضرر شرعاً يراد به نفيه في الاسلام ، فلا يتفاوت المعنى بوجود كلمة الاسلام وعدمها .

كما لا يختل حكومة قاعدة نفي الضرر بعدم كلمة « الاسلام » في مدرك القاعدة كما عن الشيخ (قده) لما عرفت من أن هذه الكلمة بمنزلة القيد التوضيحي ، فوجودها كعدمها في عدم التأثير في معنى جملة « لا ضرر » ولا في حكومته على أدلة الأحكام الأولية كما سيأتي انشاء الله تعالى .

وثالثاً : أن مورد جريان أصالة عدم الزيادة هو الرواية التي ثبت اعتبارها ، والمفروض أن الرواية المشتملة على كلمتي « الاسلام » و « على مؤمن » مرسله ولم يثبت انجبارها ، فالمستند حينئذ هو الروايات المسندة الخالية عن هاتين الكلمتين ، فلا بد من العمل بها والاستناد إليها دون المرسل كما لا يخفى .

ورابعاً : أن مورد أصالة عدم الزيادة هو الرواية الواحدة الحاكية لقضية شخصية نقلها واحد بدون زيادة كلمة ونقلها آخر معها ، وأما مع امكان تعدد المروي

تارة مع الزيادة وأخرى بدونها كما في المقام ، فلا تنافي بينهما ، الا أن هذه الزيادة كما أشرنا اليها لم تثبت في شيء من الأخبار المسندة ، وانما تضمنها ما أرسله العلامة في التذكرة وأثبتها ابن الاثير ، وهو عامي ، فلامورد لأصالة عدم الزيادة هنا .

نعم يترتب فائدة على وجود كلمة « على مؤمن » وهي : اختصاص حرمة الاضرار بالمؤمن الذي ظاهره الايمان بالمعنى الأخص ، اذ هو الجدير بالامتنان دون غيره من المعاهد والذمي ، بل ولا فرق المسلمين ، بل ولا فرق الشيعة غير الفرقة الناجية الاثنى عشرية كثرةم الله تعالى في البرية، فلا بد في اثبات حرمة الاضرار بغير المؤمن كحرمة الاضرار بالنفس كحرمة الوضوء والحج الضرريين من التماس دليل آخر .

فيختص « لأضرار » بالحكم الضرري بالنسبة الى الغير ، لكن عمدة الاشكال هي عدم اعتبار المرسل المتضمنة لكلمة « على مؤمن » .

وأما الجهة الثالثة : وهي صدور « لأضرار » مجرداً عن قضية خارجية في بعض الروايات كروايتي دعائم الاسلام وغيرها ومقروناً بها في بعضها الاخر كقصة سمرة وأخبار الشفعة ومنع فضل الماء ، فمحصل الكلام فيها: أنه يقع الاشكال في أن « لأضرار » في بعضها كقصة سمرة يصح أن يكون كلية منطبقه على قصة سمرة وغيرها ، ولا يصح ذلك في سائر الروايات ، فحاصل الاشكال : أن « لأضرار » فيما ورد مجرداً عن قضية خارجية أو معها مع صحة كبرويته لها يكون قاعدة كلية فقهية . وأما فيما ورد مقروناً بقضايا خارجية لا تكون علة تامة للضرر ، فلا يصح أن يكون كبرى كلية . وعليه ، فكيف يستظهر منه قاعدة كلية تارة وعدمها أخرى ؟

وقد تصدى لدفع هذا الاشكال المحقق النائيني والعلامة المتتبع شيخ الشريعة،

أما النائي فمحصّل ما أجاب به عن هذا الاشكال هو حمل « لاضرر » في بعض الروايات على الموضوعية ، وفي بعضها الاخر على الملاكية ، ولأجل كون الضرر مشككاً لا متواطياً يصح جعله ببعض مراتبه موضوعاً وبيعها ملاكاً .  
وتوضيحه منوط ببيان أمور :

الاول : أن علة الجعل - وهي الملاك الداعي الى تشريع الحكم - مغايرة لعة المجمعول ، وهي موضوع الحكم ، حيث ان الملاك حكممة للجعل ، فلا اطراد ولا انعكاس له ، بخلاف الموضوع ، فانه مطرد ومنعكس ، ضرورة أن الحكم يدور مدار موضوعه وجوداً وعدمياً ، والا يلزم الخلف والمناقضة كما قرر في محله .

ثم استشهد للأول بوجود العدة على المرأة ، واسنحباب غسل الجمعة ، حيث ان ملاك الاول اختلاط المياه واختلال الانساب مع عدم اطراده ، لوجوب العدة على المرأة التي لم يباشرها زوجها مدة مديدة ، وملاك الثاني دفع أرياح الابطاط مع عدم اطراده أيضاً ، لاستحبابه مع التنظيف الكامل وعدم أثر لأرياح الابطاط .

الثاني : أنه لا بد من الاختلاف بين الملاك والموضوع ولو بحسب المرتبة فالكلي المتواطى لا يصلح لأن يقع كليهما ، بل لا بد أن يكون مشككاً ، لما عرفت من المغايرة بين الملاك والموضوع وامتناع اتحادهما .

الثالث : أن الأصل في العناوين الواقعة في حيّز الخطابات الشرعية أن تكون موضوعات الأحكام ، أو من أجزائها وقيودها ، لا الفوائد والاثار التي هي من الامور الخارجية الداعية الى تشريع الأحكام ، لأن بيانها اخبار عن أمور تكوينية وهو اجنبي عن مقام شارية الشارع . لكن هذا الاصل متبع ما لم تقم قرينة على خلافه .

اذا عرفت ما ذكرناه فاعلم : أن جملة « لا ضرر » في قضية سمرة تكون موضوعاً أي علة للمجمعول ، لأن دخول سمرة الى حائط الانصاري بدون الاذن كان

علة تامة للضرر ، وهو هتك عرضه الذي يعد من أعظم المضار التي لا تتحمل عادة ، وصغرويته لكبرى الضرر مسلمة ، فيستفاد منه قاعدة كلية ، وهي : أن كل فعل ضرري لاحكم له ، لأن التعدي عن المورد الى مثله ممتضى العلة المنصوصة .  
وأما جملة « لا ضرر » في ذيل روايات الشفعة ومنع فضل الماء فلا تصح لأن تكون علة للمجعل ، ضرورة أن يبيع الشريك حصته من أجنبي ليس علة تامة للضرر حتى يكون من صغريات قاعدة الضرر ، اذ ربما يكون الشريك الجديد مؤمناً متقياً حسن الاخلاق وأحسن معاشرة له من الشريك القديم ، ولا يتضرر من مشاركته ، بل يتنفع به ، فهذا البيع ليس علة تامة ولا مقتضياً للضرر حتى يكون مصداقاً لقاعدة الضرر . وكذا منع فضل الماء ، فانه ليس علة تامة للضرر وهو تلف المواشي ، لا مكان سقيها من غير هذا الماء أو نقلها الى مكان آخر .

وبالجملة : فيبيع الشريك وكذا منع فضل الماء ليسا من العلة التامة للضرر ، ولو بني على كون الفعل المقتضي أو المعد للضرر من صغريات قاعدة نفي الضرر لزم من ذلك تأسيس فقه جديد ، لجواز التعدي حينئذ الى جميع ما يشابه هذين الموردين من الأفعال المقتضية أو المعدة للضرر ، ففي الشفعة يتعدى من موردها وهو غير المنقول الى المنقول كالفرش وغيره من أثاث البيت ، ومن البيع الى سائر النواقل كالهبة والصلح ، ومن منع فضل الماء الى منع سائر الأموال من الفلوس والبيوت والألبسة وغيرها ، فيجوز للفقير أخذ فضول أموال الأغنياء المؤمنين لأن منع أموالهم عن الفقراء ضرر على الفقراء . وهذا كما ترى مخالف للضرورة الدينية ومستلزم للهرج والمرج .

فهذا المحذور يوجب رفع اليد عن ظهور « لا ضرر » في مورد الشفعة ومنع فضل الماء في الموضوعية ، ولزوم حملها على الملاكية التي ليست هي بمطرودة ولا منعكسة .

والاشكال عليه بأن ضابط حكمه التشريع أيضاً لا ينطبق على الواقع في ذيل روايتي الشفعة ومنع فضول الماء ، حيث ان ضرر الشريك على فرضه في بعض الموارد يندفع بما هو متقدم طبعاً على الأخذ بالشفعة ، وهو عدم لزوم بيع الشريك ، وكذا منع فضول الماء ، فانه لا يوجب الضرر ، بل يوجب عدم النفع . (مندفع) أما في الشفعة ، فبأن عدم لزوم البيع يوجب الضرر على المائع ، لانه لا يقدر حينئذ على بيع حصته دائماً على وجه اللزوم ، فجعل حق الشفعة ناظر الى دفع الضرر عن كلا الشريكين . وأما منع فضل الماء فقد يكون سبباً لتلف المواشي والزرع ، وليس في جميع الموارد موجباً لعدم النفع ، وهذا الضرر بنحو الموجبة الجزئية كاف في تحقق حكمه التشريع فيه وانطبق ضابطها عليه .

فحاصل جواب المحقق النائيني ( قدّه ) عن الاشكال هو : كون « لاضرر » في قصة سمرة علة للمجعول ، وفي موردي الشفعة ومنع فضل الماء علة للجعل . ففي الاول يتعدى الى كل فعل يكون علة تامة للضرر كفعل سمرة كما هو شأن العلة المنصوصة . وفي الثاني يقتصر على الشفعة ومنع فضل الماء كما هو شأن حكمه التشريع المعبر عنها بالملاك وعلة الجعل ، هذا .

وأما شيخ الشريعة ( قدّه ) فقد حسم مادة الاشكال ومنشأه ، وجزم بأن « لاضرر » لم يذكرفي النصوص صدرأ ولا ديباللقضية خارجية - غير قضية سمرة - حتى يستشكل في كيفية الاستظهار منه وأنه علة للجعل أو للمجعول ، واجماله أنه ( قدّه ) أتعب نفسه الشريفة بالتبصير والفحص عن ورود هذه الكلمة في كتب أحاديث الفريقين وعدمه ، وبعد الظفر بأقضية النبي صلى الله عليه وآله وسلم التي رواها أحمد بن حنبل مجتمعاً عن عبادة بن صامت عرض عليها الأفضية المروية بطرقنا عن عقبة بن خالد عن الصادق عليه الصلاة والسلام التي فرقها أصحاب الحديث رضوان الله تعالى عليهم على أبواب الفقه ، فوجدها مطابقة لها ، الا أن « لاضرر » كان فيما رواه ابن حنبل مستقلاً غير

مصدر ولا مذيبل بقضية خارجية، نظير « لا رهبانية في الاسلام » و« لا شغار » ونحو ذلك مما ورد مستقلاً ، وحصل له بهذا التتبع العلم بأن خبري الشفعة ومنع فضل الماء كانا في الاقضية المروية من طرفنا أيضاً خالين عن جملة « لا ضرر » وأصحاب الحديث حين تدوين الاحاديث جعلوا هذه الجملة في ذيل قضيتي الشفعة ومنع فضل الماء ، فليس « لا ضرر » جزءاً من هاتين الروايتين حتى يقع الاشكال في كيفية الاستظهار منه .

وبالجملة : فعلى هذا التتبع ينهدم أساس الاشكال ولا يتصور بقاؤه حتى يدفع بجعل « لا ضرر » تارة علة للمجعول كما في قصة سمرة ، وأخرى علة للجعل كما في خبري الشفعة ومنع فضل الماء هذا .

وقد اعترض سيدنا الاستاد (قده) في مجلس الدرس على كلا الجوابين .  
 أما الجواب الأول فبما حاصله: أن دعوى عدم لزوم اطراد الملاكات وانعكاسها ، لكونها حكماً للتشريع لاعلاله له خالية عن البرهان ، بل البرهان قائم على خلافها ، للزوم الجزاف والترجيح بلا مرجح ، ضرورة أن ثبوت حكم لموضوع دون آخر لو لم يكن لملاك فيه وان كان ذلك الملاك موجوداً في موضوع آخر كان ترجيحاً بلا مرجح ، وهو قبيح ، مثلاً اذا كان اختلاط المياه في المرأة المطلقة المدخول بها داعياً الى تشريع العدة لها لا يصلح ذلك لأن يكون ملاكاً لتشريع العدة للمرأة التي تركها الزوج ولم يباشرها مدة مديدة ، فان وجود الملاك في بعض الأفراد لا يصحح تشريع الحكم في البعض الاخر الفاقد لذلك الملاك أو لغيره ، اذ ليس ذلك الا من تشريع الحكم لفاقد الملاك ، وهذا هو الجزاف الذي لا يصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم .

وعليه فحمل « لا ضرر » في خبري الشفعة ومنع فضل الماء على الملاك ، ودعوى عدم اطراده وانعكاسه ، بعد وضوح بطلان الترجيح بلا مرجح ، وكسوت الاحكام

انحلالية ليس على ما ينبغي، بل موضوعية الموضوع انما هي بالملاك، فلامحيص عن اطراده وانعكاسه كالموضوع . فدعوى كون الملاك حكمة لا علة حتى تكون مطردة ومنعكسة خالية عن الشاهد ، والموارد التي استشهد بها على عدم اطراد الملاكات وانعكاسها فيها كوجوب العدة واستحباب غسل الجمعة لا تشهد بذلك ، لتوقف شهادتها به على دلالتها على انحصار ملاك التشريع في اختلاط المياه في الأول، ودفع أرياح الاباط في الثاني، ومن المعلوم عدم دلالتها على ذلك أصلاً، فاحتمال وجود ملاكات آخر لم تظهر لنا بعد باق ولا دافع له .

فتلخص مما ذكرنا : أن الاشكال لا يندفع بما أفاده المحقق النائيني (قده) .  
وأما الجواب الثاني فيما محصله : أن الجزم بما أفاده شيخ الشريعة (قده) من أن تذييل خبري الشفعة ومنع فضل الماء بلاضرر كان من أئمة الحديث، ولم يكن من النبي أو الامام صلوات الله عليهما مشكل جداً ، لأن ذلك مستلزم لسوء الظن بأئمة الحديث وعدم أمانتهم في ضبط الاحاديث التي تلقوها ونقلها الى غيرهم كما ضبطوها، وتصرفهم فيها بما يغير المعنى، نظير التقطيعات الموجبة لانقلاب الظهورات واختلاف المعاني ، وليس هذا التصرف جائزاً لهم ، كما لا يجوز النقل بالمعنى اذا كان مغيراً له .

والحاصل : أنه لا يمكن الالتزام بما لايجوز ارتكاب الاصحاب له من النقص والزيادة والنقل المغيرة للمعنى ، وقد عرفت اختلاف معنى « لاضرر » الواقع في ذيل قصة سمرة مع الواقع في ذيل خبري الشفعة ومنع فضل الماء اختلافاً فاحشاً، حيث ان الواقع في قصة سمرة كبرى كلية ، بخلاف ما وقع في ذيل خبري الشفعة ومنع فضل الماء ، حيث انه لايصح أن يكون كبرى كلية ولو لموردهما .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : عدم اندفاع عدم الاشكال بشيء من جوابي شيخ الشريعة والنائيني ( قدهما ) فلا بد من علاج آخر لدفع الاشكال ، بأن يقال :



انه يمكن أن يراد بالضرر في حديث منع فضل الماء بقريئة منع فضل الكلال عدم الانتفاع ، حيث ان منع فضل الماء علة تامة لعدم الانتفاع بالكلال، فضررهم عبارة عن عدم انتفاعهم ، فان الضرر خلاف النفع كما عن الصحاح ، وضد النفع كما عن القاموس ، وحيث ان المورد - وهو الماء - من المشتركات فيتعدى منه الى مثله من سائر المشتركات ، والنهي عن الضرر فيه تنزيهي ، ولذا حكم فيه بكراهة منع فضل الماء لا حرمة ، هذا .

وأما « لا ضرر » في حديث الشفعة ، فيمكن أن يراد به سوء الحال كما هو أحد معانيه على ما عن القاموس ، حيث ان بيع الحصاة من أجنبي يوجب سوء حال الشريك ونقصاً في اعتباره ووجاهته بين الناس .

هذا ما يمكن أن يقال في دفع الاشكال في مقام الثبوت ، ولكن لا دليل عليه اثباتاً ، فلا يمكن الالتزام به ، فالأولى رد علم « لا ضرر » الواقع في ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء الى أهله صلوات الله عليهم أجمعين . هذا ما أفاده سيدنا الاستاد في مجلس الدرس .

وأما قول شيخ الشريعة (قده) : « والذي أعتقده أنها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام كما في رواية عبادة بن الصامت ، الا أن أئمة الحديث فرقوها على الابواب » فتوضيح الجواب عنه موقوف على ايضاح مراده ببيان كلامه تقديراً لما بذله من جهد بليغ وعناية فائقة لاثبات مقصوده ، سيما وقد اختار جمع من الاعاظم ما استظهره من عدم تدليل خبري الشفعة ومنع فضل الماء بقضائه (ص) بلا ضرر، فجزم به المحقق النائيني لوجوه ، ومال اليه المحقق الاصفهاني<sup>١</sup> في تعليقه الايقنة، فينبغي نقل كلامه ثم التأمل فيه طلباً لحقيقة الحال ، قال : « يظهر بعد التروي والتأمل التام في الروايات : أن الحديث الجامع لأفضية رسول الله (ص) وما قضى به في مواضع مختلفة وموارد متشعبة كان معروفاً عند الفريقين أما من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام ، ومن طرق

أهل السنة برواية عبادة بن الصامت ، فقد روى أحمد بن حنبل في مسنده الكبير الجامع لثلاثين ألف عن عبادة بن الصامت ، قال : ان من قضاء رسول الله أن المعدن جبار والبئر جبار والعجماء جرحها جبار ، والعجماء البهيمة من الانعام وغيرها ، والجبار هو الهدى الذي لا يغرم ، وقضى في الركاز الخمس ، وقضى أن ثمر النخل لمن أبرها الا أن يشترط المبتاع ، وقضى أن مال المملوك لمن باعه ، الا أن يشترط المبتاع ، وقضى أن الولد للفراش وللعاقر الحجر ، وقضى بالشفعة بين الشركاء في الارضين والدور ، وقضى لحمل بن مالك الهذلي بميراثه من امرأته التي قتلها الأخرى ، وقضى في الجنين المقتول بغرة عبد أو أمة ، قال : فورثها بعلمها وبنوها ، قال : وكان له من امرأته كليهما ولد ، قال : فمسأ أبو القاتلة - المقضي عليه - يا رسول الله (ص) كيف أغرم من لاصح ولا استهل ، ولا شرب ولا أكل ، فمثل ذلك يطل ، فقال رسول الله (ص) هذا من الكهان . قال : وقضى في الرحبة تكون بين الطريق ثم يريد أهلها البنيان فيها ، فقضى أن يترك للطريق فيها سبع أذرع ، قال : وكان تلك الطريق تر البناء .

وقضى في النخلة أو النخلتين أو الثلاث ، فيختلفون في حقوق ذلك ، فقضى أن لكل نخلة من أولئك مبلغ جريدتها حيز لها . وقضى في شرب النخل من السيل : أن الآ على يشرب قبل الاسفل ويترك المساء الى الكعبين ، ثم يرسل الماء الى الاسفل الذي يليه ، فكذلك تنقضي حوائط أو يفنى المساء . وقضى أن المرأة لا تعطي من مالها شيئاً الا باذن زوجها . وقضى للجدتين من الميراث بالسدس بينهما سواء . وقضى من أعتق شركاً في مملوك فعليه جواز عتقه ان كان له مال ، وقضى أن لا ضرر ولا ضرار . وقضى أنه ليس لعرق ظالم حق . وقضى بين أهل البادية أنه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلاء . وقضى في دية الكبرى المغلظة ثلاثين ابنة لبون وثلاثين حقة وأربعين خلفه . وقضى في دية الصغرى ثلاثين ابنة لبون وثلاثين حقة وعشرين ابنة مخاض وعشرين بني مخاض ذكور .

ثم قال (قده) : « أقول : وهذه الفقرات كلها أوجدها مروية في طرقنا، موزعة على الأبواب وغالبها برواية عقبة بن خالد، وبعضها برواية غيره. وجملة منها برواية السكوني . والذي أعتقده أنها كانت مجتمعة في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام كما في رواية عبادة بن الصامت ، إلا أن أئمة الحديث فرقوها على الأبواب » .

ثم نقل في مقام الاستشهاد على مدعاه عدة من أقصيته (ص) المروية بطرقنا، رواها عقبة بن خالد وغيره كما ستقف عليه .

ثم قال : « قد عرفت بما نقلنا مطابقة ما روي في طرقنا لما روي في طرق القوم من رواية عبادة بن الصامت من غير زيادة ولا نقص، بل بعنوان تلك الالفاظ غالباً ، إلا الحديثين الأخيرين المرويين عندنا من زيادة قوله : لا ضرر ولا ضرار وتلك المطابقة بين الفقرات مما يؤكد الوثوق بأن الأخيرين أيضاً - وهما روايتنا الشفعة والناهي عن منع فضل الماء - كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذليل بحديث الضرر ، وأن غرض الراوي أنه (ص) قال : كذا وقال : كذا ، لا أنه كان متصلاً به وفي ذيله » .

وقد جزم المحقق النائيني (قده) بما حققه شيخ الشريعة كما ذكرنا وقواه بأمر قال : « بل يشهد اجتماع الاقضية في رواية عقبة أيضاً كون الراوي عنه في جميع الأبواب المتفرقة محمد بن عبد الله بن هلال ، بل على ما تتبعت يكون الراوي عن محمد بن عبد الله محمد بن الحسين، والراوي عن محمد بن الحسين محمد بن يحيى . . . الثاني : أنه لو كان من تنمة قضية أخرى في رواية عقبة لزم خلوه رواياته الواردة في الاقضية عن هذا القضاء الذي هو من أشهر قضاياه (ص) لأنه لو كان تنمة لقضية أخرى لا يصح عده من قضاياه مستقلاً . الثالث : أن كلمة لا ضرار على ما سيجيء من معناها لا تناسب حديث الشفعة ومنع فضل الماء »<sup>١)</sup> .

أقول : لا يخفى أن خبري عقبة بن خالد الواردين في الشفعة وفضل الماء ظاهران بحسب السياق في الجمع بين المروري ، أما بناء على كون العاطف في خبر منع فضل الماء « الفاء » كما في الوسائل ، فواضح ، لظهوره في صدور الجملتين بالترتيب بلافصل . وأما بناء على كون العاطف الواو كما في الكافي فكذلك ، لأن ظهور الكلام في صدور الجملتين في واقعة واحدة مما لا ينكر ، خصوصاً مع تذييل خبر الشفعة بجمله « اذا أرفت الارف وحدت الحدود فلا شفعة » مما ظاهره صدور الفقرات الثلاث في مجلس واحد بلا تخلل فصل بينها .

وبيان آخر : أن فاعل كلمة « قال » التي صدر بها الروايتان ضمير يرجع الى الامام الصادق عليه الصلاة والسلام ، و« قال » الواردة على جملة « لاضرر » اما أن يكون معطوفاً على « قال » الاول ، ونتيجته كون جملة « لاضرر » من كلام الامام الصادق عليه السلام ، واما أن يكون معطوفاً على « قضى » ومعناه أنه عليه السلام حكى أولاً قضاءه (ص) بالشفعة ، ثم حكى عليه السلام قوله (ص) : « لاضرر » . والظاهر من هذا النقل ونظائره هو الثاني ، لان أمانة الراوي تقتضي التحفظ على خصوصيات كلام الامام ، وهو سلام الله عليه شرع في حكاية قضاء النبي بالشفعة ، ولم يأت بقرينة دالة على انتهاء كلامه (ص) حتى يكون الباقي من كلام الامام عليه السلام . وحينئذ فيرتبط الذيل بالصدر من جهة كون مجموع الرواية كلام النبي (ص) ، ويسقط احتمال الجمع في الرواية .

وكذا بناء على الاحتمال الاول ، فانه وان كان جملة « لاضرر » من كلام الامام عليه السلام ، فكأنه ألقى الى عقبة جملاً ثلاثاً ، أولاً قضاء النبي (ص) بالشفعة ، وثانيها جملة لاضرر ، وثالثها قيد الشفعة . ولكنه عليه السلام حيث جمع بين الجمل الثلاث - وان لم تصدر من النبي (ص) في قضية واحدة - فلا بد أن يكون ذلك لأجل فهمه عليه السلام ارتباط « لاضرر » بالشفعة ، وهو حجة لنا قطعاً .

والحاصل : أنه على كل واحد من الاحتمالين يرتبط الحكم بالشفعة بلا ضرر، وقد اعترف شيخ الشريعة في كلامه المتقدم بهذا الظهور السياقي، ولكنه ادعى وجود المانع من الأخذ به بما عرفته .

وقد دعانا كلامه هذا الى مزيد التبع والفحص في الروايات للوقوف على حقيقة الامر ، فاستقصينا روايات عقبة بن خالد في تمام الكتب الاربعة - حسبما أشير الى مواضعها في معجم رجال الحديث - وهي نحو خمسين رواية ، ثم تبعنا أفضية النبي (ص) المنقولة بطرقنا برواية رجال آخرين غير عقبة، فانضح لنا بهذا التبع وجوه تشهد بعدم مطابقة ما روي بطرقنا من أفضيته (ص) لما روي من طرقهم فضلا عن شدة المطابقة .

أولها: أن ما رواه عقبة لا يزيد على سبعة موارد من أفضية النبي (ص) ستة منها في رواية عبادة وواحدة منها ليست في رواية عبادة ، كما ستقف عليه . مع أن أفضية عقبة لم ينفرد هو بنقلها عن الامام الصادق عليه السلام، بل روى بعضها غيره .  
ثانيها : أن أفضيته (ص) المنقولة بطرقنا تزيد من العدد الذي رواه عبادة من أفضيته (ص) فكيف يحصل الوثوق بمطابقة ما حكاه عبادة لما حكى بطرقنا ؟

ثالثها : أن قضاءه (ص) بعدم جواز تصرف الزوجة في مالها بسدون اذن زوجها غير موجود في رواياتنا - على مقدار ما تفحصنا فيها - لا عن النبي (ص) ولا عن أحد المعصومين عليهم السلام . مع مخالفة هذا الحكم للقواعد المسلمة .  
ولأجل اقتران هذه الدعوى بالدليل نسرده عليك أفضيته (ص) التي رواها عقبة، ثم الأفضية التي رواها رجال آخرون مما اشتمل عليه رواية عبادة، ثم أفضيته المنقولة بطرقنا وليست في رواية عبادة ، فهاتها :

أما ما رواه عقبة بن خالد فهي :

- ٢١) قضاؤه (ص) بالشفعة<sup>١)</sup> ومنع فضل الماء ، وقد تقدم نقلهما<sup>٢)</sup> .
- ٣ - عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قضى رسول الله في شرب النخل بالسيل : أن الأعلى يشرب قبل الأسفل ، يترك من الماء الى الكعبيين ، ثم يسرح الماء الى الأسفل الذي يليه ، وكذلك حتى ينقضي الحوايط ويفنى الماء »<sup>٣)</sup> .
- ٤ - عقبة بن خالد : « ان النبي (ص) قضى في هوائر النخل أن تكون النخلة والنخلتان للرجل في حائط الاخر ، فيختلفون في حقوق ذلك فقضى فيها أن لكل نخلة من أولئك من الارض مبلغ جريدة من جرائدها حين بعدها »<sup>٤)</sup> .
- ٥ - عن أبي عبدالله عليه السلام : « قال : قضى رسول الله ( ص ) : أن ثمر النخل للذي أبرها الا أن يشترط المبتاع »<sup>٥)</sup> ورواه يحيى بن أبي العلاء<sup>٦)</sup> وغيث بن ابراهيم<sup>٧)</sup> أيضاً عنه عليه السلام .
- ٦ - عن أبي عبدالله عليه السلام : « في رجل أتى جبلا فشق فيه قناة فذهبت الاخر بماء قناة الاول ، قال : فقال : يتقاسمان [ يتقايسان ] بحقائب البئر ليلة ليلة ، فينظر أيهما أضرت بصاحبها ، فان رأيت الاخرة أضرت بالاولى فلتعور ، وقضى رسول الله بذلك ، وقال : ان كانت الاولى أخذت من ماء الاخرة لم يكن لصاحب الاخرة على الاول سبيل »<sup>٨)</sup> وهذا القضاء من الاقضية التي رواها عقبة وليست في رواية عبادة .
- ٧ - عن أبي عبدالله عليه السلام ، « كان من قضاء رسول الله : أن المعدن جبار والبئر جبار والعجماء جبار ، والعجماء بهيمة الانعام ، والجبار من الهدر الذي

١ و ٢) راجع صفحه ٥٤١

٣) الوسائل ، ج ١٧ ، كتاب احياء الموات ، ص ٣٣٥

٤) المصدر ، ص ٣٣٧

٥ و ٦ و ٧) الوسائل ، ج ١٢ ، ص ٤٠٧ ، الحديث ١ و ٢ و ٣

٨) الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٣٤٤ ، الحديث : ١ و ٢

لا يفرم»<sup>(١)</sup>، ورواه السكوني<sup>(٢)</sup> وزيد بن علي، وفيه قوله (ص) «وفي الركاز الخمس»<sup>(٣)</sup>  
هذا جميع ما رواه عقبه بن خالد من أفضية النبي (ص) مع عدم انفراده بنقل  
بعضها كما ذكرنا، وهي دون النصف مما جمعه عبادة في روايته.

وأما ما رواه غير عقبه مما اشتملت عليه رواية عبادة فهي :

١ - يحيى بن أبي العلاء عن أبي عبدالله عليه السلام عن أبيه : « من باع عبداً  
وله مال فالمال للبائع، الا أن يشترط المبتاع ، أمر رسول الله (ص) بذلك »<sup>(٤)</sup>.  
٢ - الحلبي عن أبي عبدالله عليه السلام، قال: «أبما رجل وقع على وليدة قوم  
حراماً ثم اشتراها فادعى ولدها ، فانه لا يورث منه شيء ، فان رسول الله (ص)  
قال : الوالد للفراش وللعاهر الحجر »<sup>(٥)</sup>.

٣ - السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : «قضى رسول الله (ص)  
في جنين الهاللية حيث رميت بالحجر فألقت ما في بطنها ميتاً فان عليه غرة عبد  
أو أمة »<sup>(٦)</sup>.

٤ - سليمان بن خالد عن أبي عبدالله عليه السلام : « ان رجلاً جاء الى  
النبي (ص) وقد ضرب امرأة حبلى فأسقطت سقطاً ميتاً ، فأتى زوج المرأة الى  
النبي (ص) فاستعدى عليه ، فقال الضارب : يا رسول الله ما أكل ولا شرب  
ولا استهل ولا صاح ولا استبش [ استبشر ] فقال النبي (ص) : انك رجل

١ و ٢ و ٣) الوسائل ، ج ١٩ ، ص ٢٠٣ ، الحديث ٤ و ١ و ٥

٤) الوسائل ، ج ١٣ ، ص ٣٣ ، الحديث ٤ ، ورواه سالم عن أبيه أيضاً ، الحديث : ٥

٥) الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٥٦٦ ، الحديث : ١

٦) الوسائل ، ج ١٩ ، كتاب الديات ، ص ٢٤٣ ، الحديث : ٣

سجاعة ، ففضى فيه رقبة »<sup>(١)</sup> .

٥ - السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام « أن رسول الله ( ص ) قال : ما بين بئر المعطن الى بئر المعطن أربعون ذراعاً ، وما بين بئر الناضح الى بئر الناضح ستون ذراعاً ، وما بين العين الى العين - يعني القناة - خمسمائة ذراع ، والطريق يتشاح عليه أهله فحده سبعة أذرع »<sup>(٢)</sup> . ونحوه رواية مسمع بن عبد الملك .

٦ - وقد وردت روايات متعددة في أنه ( ص ) أطعم الجد والجدة السدس وكذا الجدتين ، فراجع روايات باب العشرين من أبواب ميراث الأبوين مع الاولاد<sup>(٣)</sup> .

٨ - عبد العزيز بن محمد الدراوردي ، قال : « سألت أبا عبدالله عليه السلام عن أخذ أرضاً يغير حقها وبنى فيها ، قال يرفع بناؤه وتسلم التربة الى صاحبها ليس لعرق ظالم حق »<sup>(٤)</sup> .

وأما القضية المروية عن النبي (ص) بطرق رجال آخرين وليست في رواية عباده فكثيرة لاتخفى على المتتبع في الاخبار لا سيما أبواب الشفعة واحياء الموات والارث والديات وغيرها ، وهي خير شاهد على اختلاف ما روي من أقضية النبي (ص) بطرقنا لما روي بطرقهم لفظاً وعدداً ، ونحن نكتفي بإيراد شىء منها خوفاً من الاطناب الممل ، فنقول وبه نستعين :

١ - طلحة بن زيد عن الصادق عن أبيه عليه السلام : « ان رسول الله (ص)

(١) المصدر ، الحديث : ٤

(٢) الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٣٣٩ ، الحديث : ٥

(٣) المصدر ، الباب ٢٠ من أبواب ميراث الأبوين

(٤) المصدر ، الباب : ٣ من أبواب الغصب ، الحديث : ١ ، ص ٣١١



قضى بالشفعة ما لم تؤرف يعني تقسم»<sup>(١)</sup> وما رواه عبادة من قضائه (ص) بالشفعة مطلق خال عن قيد التقسيم ، فالمنقول عنه بطرقنا مغاير لما روي بطرقهم .  
٢ - السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قضى النبي (ص) فيمن سرق الثمار في كفه فما أكلوا منه فلا شيء عليه ، وما حمل فيعزر ويغرم قيمته مرتين »<sup>(٢)</sup> .

٣ - مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام : قضى رسول الله (ص) في المأمومة ثلث الدية ، وفي المنقلة خمس عشرة من الابل »<sup>(٣)</sup> .

٤ - السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام : « ان رسول الله (ص) قضى في الدامية بعيراً »<sup>(٤)</sup> .

٥ - عنه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام : « في عبد قتل مولاه متعمداً ، قال : يقتل به ، ثم قال : وقضى رسول الله (ص) بذلك »<sup>(٥)</sup> .

٦ - عنه أيضاً عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قال رسول الله (ص) : من أخرج ميزاباً أو كنيفاً أو أوتد وتداً أو أوثق دابة ، أو حفر شيئاً في طريق المسلمين ، فأصاب شيئاً فعطب فهو له ضامن »<sup>(٦)</sup> .

٧ - أبو بصير عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « دية الكلب السلوقي أربعون درهماً ، جعل ذلك رسول الله (ص) ، وديه كلب الغنم كبش »<sup>(٧)</sup> .

(١) الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٣١٨

(٢) الوسائل ، ج ١٨ ، ص ٥١٦ ، ب ٢٣ ، الحديث ٢

(٣) الوسائل ، ج ١٩ ، ص ٢٩١ ، الحديث ٦

(٤) المصدر ، ص ٢٩٢ ، الحديث ٨

(٥) المصدر ، ص ٧٧ ، الحديث ١٠

(٦) المصدر ، ص ١٨٢ ، ب ١١ ، الحديث ١

(٧) المصدر ، ص ١٦٧ ، الحديث ٢

٨ - السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قضى النبي (ص) في رجل باع نخلا واستثنى نخلة ففضى له رسول الله (ص) بالمدخل اليها والمخرج منها ومدى جرائدها »<sup>(١)</sup> .

٩ - أبو مريم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « أتى رسول الله برجل قد ضرب امرأة حاملا بعمود الفسطاط فقتلها ، فخير رسول الله (ص) أولياءها أن يأخذوا الدية خمسة آلاف درهم وغرة وصيف أو وصيفة للذي في بطنها ، أو يدفعوا الى أولياء القاتل خمسة آلاف ويقتلوه »<sup>(٢)</sup> .

١٠ - مرسل الصدوق ، قال : « قضى رسول الله (ص) : أن البئر حريمها أربعون ذراعاً ، لا يحفر الى جانبها بئر أخرى لعطن أو غنم »<sup>(٣)</sup> .

١١ - مسمع بن عبدالملك عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « قال أمير المؤمنين عليه السلام ، قال رسول الله (ص) : في القلب اذا أرعد فطار الدية ، وقال رسول الله (ص) : في الصعر الدية ، والصعر أن يثني عنقه فيصير في ناحية »<sup>(٤)</sup> .

١٢ - السكوني عن أبي عبدالله عليه السلام : « ان رسول الله (ص) قضى في الدامية بغيراً وفي الباضعة بغيرين ، وفي المتلاحمة ثلاثة أبعرة ، وفي السمحاق أربعة أبعرة »<sup>(٥)</sup> .

(١) الكافي ، ج ٥ ، كتاب المعيشة ، باب جامع في حريم الحقوق ، الحديث : ١٠ .

ص ٢٩٥ .

(٢) الوسائل ، ج ١٩ ، ص ٦٠ الحديث ٥

(٣) الوسائل ، ج ١٧ ، ص ٣٣٩ الحديث ٧

(٤) الوسائل ، ج ١٩ ، ص ٢٨٧

(٥) المصدر ، ص ٢٩٢ ، الحديث ٨

ولنكتف بهذا العدد الميمون شاهداً على عدم مطابقة ما روي بطرقنا من أفضيته (ص) مع ما رواه عبادة ، وبسه يشرف الفقيه على القطع بعدم وحدتها فضلاً عن تأكدها ، وقد كان المنع من حجية ظهور السياق في خبري الشفعة ومنع فضل الماء في الجمع بين المروي متوقفاً على اثبات وحدة الأفضية المنقولة عنه (ص) وقد عرفت أنه بمراحل عن الواقع .

ومع الغض عما ذكرناه ، فانما تتم قرينية رواية عبادة على المنع من ظهور سياق خبري الشفعة وفضل الماء لو كانت معتبرة في نفسها ومندرجة تحت كبرى دليل حجية الخبر ، وقد تصدى شيخ الشريعة (قده) لاثبات صحة الرواية واعتبارها من جهة الاتقان والضبط وكون عبادة من الاجلاء .

لكن الظاهر عدم حجية هذه الرواية ، لقصور المقتضي فضلاً عن وجود المانع . أما الاول فلضعف السند ، اذ الموجود في مسند أحمد هكذا : «حدثنا عبدالله ، حدثنا أبو كامل الجحدري ، حدثنا الفضيل بن سليمان ، حدثنا موسى بن عقبة ، عن اسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة عن العبادة بن الصامت قال : ان من قضاء رسول الله ... » لجهالة فضيل بن سليمان ، لتعارض كلمات علماء الرجال فيه ، فعن ابن معين « انه ليس بثقة » وعن ابن حاتم والنسائي « انه ليس بقوي » وعن ابن حبان « انه صدوق » فالرجل مجهول الحال ، ولو قلنا بتقديم الجراح فالأمر أوضح .

مضافاً الى ما حكى عن البخاري من وجود قطع في السند ، لان اسحاق لم يدرك عبادة حتى يروي عنه بلا واسطة .

وأما الثاني - أعني وجود المانع - فللزوم طرح ما خالف العامة من الخبرين المتعارضين ، اذ لا ريب في معارضة الظهور السياقي لخبري الشفعة وفضل الماء في

الجمع بين المروي وتذيل نفس الحكمين بلا ضرر، مع ظهور رواية عبادة في الجمع في الرواية ، ورفع اليد عن ظهور الخبرين معناه الاخذ بما رواه العامة وطرح ما خالفهم ، وهو أردأ من الاخذ بما وافقهم من أخبارنا، فاذا وجب طرح الخبر المروي بطرقنا لمجرد موافقته لهم، فبالاولية القطعية يجب طرح ما استقلوا بروايته المفروض مخالفته لما روي من طرقنا .  
هذا كله فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعة .

وأما ما استشهد به الميرزا - في عبارته المتقدمة - على عدم تذيل خبري الشفعة وفضل الماء بـ « لا ضرر » فلا تخلو من المناقشة .

أما الاول - وهو دعوى وحدة الراوي الكاشفة عن وحدة الرواية - فبأن الروايات السبع المتقدمة عن عقبة وان كانت بسند واحد ، الا أن ذلك لا يكشف عن كونها رواية واحدة في الاصل وزعمها أرباب الجوامع على أبواب متفرقة، وانما يكشف عن وحدة الكتاب الذي رويت عنه، فان النجاشي والشيخ في الفهرست ذكرا وجود كتاب لعقبة، ولعل الكليني ( قد ه ) وصل اليه كتابه بالسند الذي ذكره في عدة من روايات عقبة، لوجود هذا السند في غير ما يرويه عقبة من أقضية النبي (ص) ، مثل روايته عن أبي عبدالله عليه السلام : « في رجل اشترى متاعاً من رجل وأوجبه، غير أنه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال : آتيتك غداً ان شاء الله . . . ، فسرق المتاع، من مال من يكون ؟ قال : من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته فاذا أخرجه من بيته، فالمبتاع ضامن لحقه حتى يرد ماله اليه »<sup>(١)</sup> وغيرها كثير .

ومن المستبعد جداً دعوى كون هذه المجموعة رواية واحدة وزعمها الاصحاب على الأبواب ، لعدم ارتباط بين الاحكام التي تضمنتها .

والحاصل : أن وحدة السند لا تكشف عن وحدة الرواية ، بل تدل على وحدة الكتاب ، كما أن تعدده لا يدل على تعددها ، لا يمكن رواية جمع حكماً واحداً بتمام خصوصياته من المعصوم عليه السلام .

هذا مضافاً الى أنه لو سلم اجتماع أقضية النبي (ص) في رواية عقبة امتنع أيضاً اتحادها مع ما رواه عبادة ، لاختلافها عدداً ، فأقضية عقبة سبعة ، وأقضية عبادة عشرون ، مع مغايرة متونها ، فانا نقلنا كلام شيخ الشريعة بطوله ، ثم الاقضية المروية بطرقنا لثلاث تكون دعوانا بلائينة ، فلاحظ .

وأما الثاني - وهو استلزام كون لا ضرر ذيلاً لحديث الشفعة لعدم صدوره بالاستقلال - فيرده : أن المتسالم عليه صدور جملة « لا ضرر ولا ضرار » منه (ص) اما للتواتر الذي ادعاه فخر الدين ، واما للاستفاضة ، واما لاعتبار سند بعض الروايات . وأما صدوره بالاستقلال أو بعنوان الذيل ، فليس بذلك الوضوح حتى يجعل قرينة على تقطيع رواية الشفعة وعدّها من الجمع في الرواية . ولو بني على اعتبار المرسلات فقد روي فيها جملة لا ضرر مستقلة عن النبي (ص) ، كما رواها عقبة عن الامام الصادق عليه السلام بلا اسناد اليه (ص) .

وأما الثالث ، وهو أجنبية « لا ضرار » عن الشفعة فيمكن الجواب عنه - بعد تسليم تعدد مدلولي الضرر والضرار ونفي التأكيد - بأن الموجب لحق الشفعة هو الضرر ، وذكر الضرار لأجل اشتهاه الكلمتين معاً على الألسن .

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه : أن اشكال تذييل خبري الشفعة ومنع فضل الماء بلا ضرر باق بحاله ، ولم يندفع ببيان شيخ الشريعة والميرزا النائيني قدس سرهما ، حيث لا قرينة على كون جملة « لا ضرر » أجنبية عن قضائه (ص) بالشفعة وفضل الماء ، وينحصر التخلص عن الاشكال باسقاط الروايتين سنداً عن الاعتبار كما نبهنا عليه في الجهة الاولى ، أو جعل « لا ضرر » علة للجعل لا للمجمول . هذا

تمام الكلام في هذا المبحث .

المبحث الثاني: في فقه الحديث الشريف ، وفيه مقامان : الاول في معاني

مفردات ألفاظ الحديث ، والثاني في معنى الجملة التركيبية .

### مفاد كلمة « ضرر » و « ضرار »

أما المقام الاول ، فتنصيحه : أن المعنى العرفي للضرر السذي هو اسم المصدر ويقابله المنفعة التي هي أيضاً اسم مصدر عبارة عن النقص في الاموال والانس ، والمصدر هو الضرر في مقابل النفع الذي هو مصدر « نفع » فيقال في النقص المالي والنفسي : ضره الغذاء الفلاني وأضر به ، وضره البيع الفلاني وأضر به ، ونفعه البيع الفلاني وأضر به ، ولا يقال في النقص العرضي : أضر زيد بعمرو مثلاً اذا هتك عرضه ، أو أهانه ، أو نظر الى أهله ، كما لا يقال « نفعه » اذا جلله وأكرمه . وبالجملة : فالضرر والنفع والضرر والمنفعة لاتطلق عرفاً الا على النقص المالي والنفسي كما قيل .

وأما المعنى اللغوي للضرر ، فقد ذكر له أهل اللغة معاني :

أحدها : الضيق ، فعن الصحاح مكان ذو ضرر أي ضيق .

ومنها : ما عن القاموس وعن المنجد من أن الضرر والضرر « ضد النفع الشدة

والضيق وسوء الحال ، التقصان يدخل في الشيء » .

ومنها : ما عن المصباح : الضرب معنى فعل المكروه ، وضره فعل به مكروهاً .

فالمتحصل : أن معنى الضرر والضرر عرفاً هو النقص المالي والنفسي دون النقص

العرضي وغيره ، ولغة هو الضيق والشدة وسوء الحال . والمناسب للحديث

الشريف من هذه المعاني هو الضيق والشدة ، حيث ان سمرة كان مضاراً أي مضيقاً

وموجباً لوقوع الانصاري في الشدة والحرج والمكروه ، لانه المناسب لقول

الانصاري على ما في مرسله زرارة : « يا سمرة لا تزال تفجأنا على حال لا نجب أن تفجأنا عليها » ولما في خبر الحذاء : « فكان سمرة اذا جاء الى نخلته ينظر الى شىء من أهل الرجل يكرهه الرجل » لا أنه كان موجِباً لورود نقص في مال الانصاري أو نفسه ، فاحتمال النقص المالي في مالية داره الناشئ من الدخول فيها بلاذن ضعيف .

فلنخلص مما ذكرناه أمور :

الاول : أن الضرر عرفاً هو النقص في النفس والمال، ويقابله النفع والمنفعة .  
الثاني : أن بين الضرر والنفع واسطة ، لأن المال اذا لم ينقص ولم يزد عليه لا يصدق عليه النفع ولا الضرر ، فهما من الضدين اللذين لهما ثالث ، اذ ليس عدم النفع مساوياً للضرر ، لوجود الواسطة بينهما كما عرفت .

الثالث : أن المناسب من المعاني اللغوية للضرر لمورد الحديث هو الضيق والشدة، دون الضرر المالي أو النفسي .

الرابع : أن مادة الضرر تستعمل متعدية اذا كانت مجردة ، فيقال « ضره يضره » ومتعدية بالباء اذا كانت من باب الافعال ، فيقال : « أضربه » هذا ما يتعلق بمعنى الضرر .

وأما الضرار فيحتمل كونه مصدرأ للثلاثي المجرد من قبيل كتب كتاباً وكتبأ، كما تقدم في كلام بعض اللغويين ، ويحتمل كونه مصدرأ لباب المفاعلة ، وهو اما أن يكون من صيغ المزيد فيه، واما غير مأخوذ من الثلاثي المجرد كما قديقال في « سافر » حيث لم يصغ من « سفر » بمعنى الكشف، ولامن السفر بمعنى الضرب في الأرض كذا أفيد . لكنه في شرح الكافية جعل « سافر » للمبالغة في نفس معناه الثلاثي المجرد وهو الكشف .

وبناء علي الاحتمال الثاني ، فالمشهور أن الاصل في المفاعلة الاشتراك في

المبدأ ، وفي خصوص المورد ، حيث لا يراد منه فعل الاثنين ، فهل هو تأكيد للضرر كما زعمه المحقق الخراساني ، أم أنه للتعمد والتقصد بالضرر كما اختاره المحقق الاصفهاني ، أو الاصرار عليه كما اختاره المحققان النائيني والعراقي ، أو قيام الفاعل مقام ايجاد المادة كما في تقرير بعض الأعاضم ، أو للسعي لايجاد المادة كما في مستمسك سيدنا الاستاد ؟ وجوه ، بل أقوال .

وتفتيح البحث منوط بالنظر أولاً: الى مفاد هيئة المفاعلة - بناء على عدم كون ضرار مصدراً للثلاثي المجرد - وثانياً: الى ما يمكن أن يدل عليه اللفظ في خصوص المورد ، فينبغي البحث في موضعين .

الاول : في مفاد باب المفاعلة ، والمشهور أنه فعل الاثنين ، بل هو الاصل الذي يحمل عليه اللفظ . وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني في تعليقه على الكفاية واختار أن مدلول هذه الهيئة تعدية المادة الى الغير وايصالها اليه فيما اذا لم يكن الفعل بنفسه متعدياً الى شخص ، والتقصد بايصالها اليه فيما كان الفعل متعدياً بنفسه كما سيوضح .

ومحصل كلامه (قده) : أن ما يدعيه المشهور غير سديد ، وذلك لاستعمال هذه الهيئة في القرآن الكريم وغيره من الاستعمالات الصحيحة مع عدم صحة انتساب المادة الى الاثنين أو عدم ارادته ، وذلك كقوله تعالى : « يخادعون الله ، ومن يهاجر الى الله ويؤمن ، وناقوا ، وشاقوا ، وناديناه ، ومسجداً ضراراً ، ولا تمسكوهن ضراراً ولا تؤاخذني » وقولهم : عاجله بالعقوبة ، وبارزه بالمحاربة ، وساعده التوفيق ، وبأشرف الحرب ، وخالف المرأة ، وواراه في الارض .... الى غير ذلك . ولا ريب في ارادة فعل الواحد في هذه الامثلة ونحوها . مع أن المشهور فرقوا بين مدلول صيغتي المفاعلة والتفاعل - بعد اشتراكهما في افادة قيام الفعل بالاثنتين - بانتساب المادة اليهما بالأصالة في التفاعل ، وبالأصالة الي أحدهما والتبعية الي الاخر في المفاعلة .



ولكن هذه التفرقة غير معقولة، فلا اشترك في انتساب المادة الى اثنين في شيء من البابين ، أما في التفاعل ، فلان هذه الهيئة موضوعة بازاء نسبة خاصة من النسب وهي الاختلاط في المبدأ ، ولا تتكفل لافادة نسبتين الى فاعلين ، حيث ان الهيئات موضوعة بوضع المعاني الحرفية ، وانما المدلول نسبة خاصة قائمة بطرفين ، فمفاد هيئة «التضارب» ما يعبر عنه بالفارسية بقولهم : « بهم زدن » وهي نسبة متقومة بطرفين ، وليس مدلول « تضارب زيد وعمرو » نسبة ضرب كل منهما للاخر حتى تتعدد النسبة ، وانما لوحظ ضرب كل منهما الاخر نسبة واحدة على نهج اضافة مادة واحدة الى طرفين .

وأما في المفاعلة ، فلان مفاد هيئة «ضارب زيد وعمرواً» هذه النسبة الوجدانية ذات الطرفين ، فهي متحدة مع مدلول هيئة التفاعل لاغيرها ، وعليه فلا مشاركة في شيء من البابين .

وأما التفرقة بينهما بالأصالة والتبعية في باب المفاعلة ، فان أريد التبعية في مقام الثبوت فممنوعة ، لتوقفها على تعدد النسبة حتى يكون انتساب المادة الى أحدهما تابعاً لانتسابها الى الاخر ، وقد عرفت استحالة تعدد النسبة ، لأن الهيئات موضوعة بوضع الحروف . وان أريد التبعية في مقام الاثبات كتبعية المدلول للالتزامي للمطابقي ، فهي وان كانت صحيحة ، لكنها فرع التبعية في مقام الثبوت المفروض استحالتها .

والصحيح وجود الفرق الاساسي بين بابي التفاعل والمفاعلة ، لكون مفاد الاول النسبة الوجدانية المتقومة بطرفين ، ومفاد الثاني تعدية المادة وانهاؤها الى الغير ، وتوضيحه : أن الفعل الثلاثي المجرد اما أن يكون لازماً كجلس ، أو متعدياً وهو تارة يتعدى بنفسه لالى شخص آخر ، بل الى شيء آخر مثل « كتب الحديث » وأخرى يتعدى بنفسه الى شخص آخر مثل « خدعه » ، وتعدى الاول والثاني الي

الشخص يتوقف على الاستعانة بحرف الجر مثل « جلس اليه وكتب اليه الحديث » والمدلول المطابقي لباب المفاعلة هو انتهاء المادة الى الغير بنفسه بدلاً عن حرف الجر المستعمل مع الثلاثي المجرد ، فمفاد « جالسته وكتبته » هو معنى « جلس اليه وكتب اليه » .

وأما المتعدي بنفسه مثل « خدعه » فصوغه من باب المفاعلة يدل على التصدي لانتهاء الخديعة اليه ، والفعل وان كان متعدياً بنفسه الى الآخر مثل « ضرب زيد عمرواً » الا أن هذا التعدي ذاتي مفاد الفعل ، بخلاف « خادع وضارب » فان حيثية الانتهاء الى الغير ملحوظة في مقام افادة النسبة ، فاذا صدر منه ضرب واقسع على عمرو صدق عليه « أنه ضربه » ولا يصدق « أنه ضاربه » الا اذا تصدى لضربه ، ولذا لما أبى سمرة عمن الاستيذان قال ( ص ) : « انك رجل مضار » أي متصد لا ضرار الانصاري ، لا مجرد كون دخولك ضرراً عليه ، وليس « لا ضرار » للتأكيد ولا لغيره ، بل لنفي التصدي للاضرار .

هذاما حققه الشيخ المدقق الاصفهاني (قده) حول مدلول باب المفاعلة كبروياً ، وتطبيقه على « الضرار » وقد أفاد مثل هذه البيانات في حاشيته على المكاسب ، غير أنه جعل فيها مدلول المفاعلة المطابقي التعمد والتقصد بالمادة ، ولعل مقصوده منه هو التصدي بايصال المادة الى الغير الذي ذكره في تعليقه الانيقة على الكفاية <sup>(١)</sup> .

وعلى كل فليس مفاد شيء منهما أن مدلول باب المفاعلة قيام الفاعل مقام ايجاد المادة بدون تحققها خارجاً كما نسب اليه في كلمات بعض أجلة تلامذته ، لتصريحه (قده) بأن مدلول هذه الصيغة ايجاد المادة عن قصد ، لا مجرد ارادة ايجادها . وكيف كان ففي كلامه (قده) مواقع للنظر ، منها : استشهاده على عدم دلالة المفاعلة على المشاركة بعدة من الامثلة ، اذ يتوجه عليه أولاً : أن بعض الامثلة لا يصلح

(١) نهاية الدراية ، ج ٢ ، ص ٣١٧ ، حاشية المكاسب ، ج ١ ، ص ٣

لانتقاض المدعى به، فان دلالة المفاعلة على المشاركة في المادة منوطة بصوغها من الثلاثي المجرد الذي يتحد معناه مع ما اشتق منه سوى أن صوغها من باب المفاعلة يوجب ظهورها في الاشتراك، وأما ما كان ثلاثية والمزيد فيه بمعنيين لياً فلم يدل باب المفاعلة منه على الاشتراك، قال نجم الأئمة (ره) في شرح الشافية في بيان معنى المفاعلة: «أقول: لنسبة أصله - أي لنسبة المشتق منه فاعل - الى أحد الأمرين أي الشيتين»<sup>(١)</sup> وعليه فإذا كان الفعل الثلاثي بمعنى والمزيد فيه من باب المفاعلة بمعنى آخر لم يدل على الاشتراك حتى ينتقض القول المشهور به، فمثل «ناديناه، باشر نافق، ساعد» خارج عما هو الاصل في هيئة المفاعلة موضوعاً.

أما الاول أعني «ناديناه» فلان «ندى الرجل بمعنى اعتزل» وهو أجنبي عن «نادى» الذي هو بمعنى صاح. وأما الثاني فلان «سعد» بمعنى «يمن» وهو أجنبي عن «أعان» الذي هو مدلول الفعل من هذا الباب. وأما الثالث فلان «نفق» بمعنى «خرج» ولا ربط له بستر الكفر بالقلب واظهار الايمان باللسان السني هو معنى «نافق». وأما الرابع فلان «بشر» بمعنى «اهتم بالأمر وتولاه» وهذا المعنى في نفسه غير قابل لصدوره من شخصين بنحو يصدر من كل منهما ويقع على الآخر، فلا بد أن يراد بالفعل المصوغ من باب المفاعلة المبالغة فيه كما يقال في «سافرت وناولته الشيء» فانهما للمبالغة في الخروج الى السفر واعطاء الشيء لغيره، أو بمعنى ثلاثيته المجرد، وهكذا حال بعض الامثلة الاخرى كما لعله سيأتي التعرض له.

وثانياً: أن الامثلة المذكورة لم تبلغ حداً تنافي ما هو المشهور من وضع المفاعلة للاشتراك، اذ هذه الافعال الخارجة عن الاصل بالقياس الى ما بقي منها كالقطرة من البحر.

ومنها: ما نسبه الى المشهور من دعواهم وحدة معنى بابي المفاعلة والتفاعل،

وانما الفرق في دلالة المفاعلة على انتساب المادة الى أحدهما بالاصالة والى الآخر بالتبعية، ودلالة التفاعل على انتساب المبدأ اليهما بالاصالة . اذ فيه : أن نجم الائمة الذي هو أسطوانة علم الصرف أنكر هذا في شرح الشافية وادعى وحدة مدلولي البابين ، قال : « ثم اعلم أنه لا فرق من حيث المعنى بين فاعل وتفاعل في افادة كون الشيء ، بين اثنين فصاعداً ، وليس كما يتوهم من أن المرفوع في باب - فاعل - هو السابق بالشروع في أصل الفعل على المنصوب ، بخلاف باب تفاعل ، ألا ترى الى قول الحسن بن علي عليهما السلام لبعض من خاصمه : سفيه لم يجد مسافهاً ، فانه سمي المقابل له في السفاهة مسافهاً وان كانت سفاهته لو وجدت بعد سفاهة الاول » .

ومنها : ما أورده من المحذور على دلالة بابي التفاعل والمفاعلة على نسبتين من أن الهيئة موضوعة بازاء نسبة خاصة قائمة بطرفين . اذ يتوجه عليه : أنه لامحذور في دلالة الهيئة الواحدة على نسبتين لامن ناحية الوضع الذي هو الجعل الاعتباري بمعنى جعل اللفظ علامة للدلالة على المعنى المستلزم لاختصاصه به ، ولامن ناحية الاستعمال الذي حقيقته ايجاد المعنى باللفظ ، فلزيد أنحاء من الوجود الخارجي والذهني ومنها وجوده الجعلي المتحقق بالتلفظ به .

أما عدم المحذور من جهة الوضع ، فلجواز جعل لفظ المفاعلة والتفاعل علامة على معنيين اسميين ، وهما صدور المبدأ من كل منهما . وأما عدمه من ناحية الاستعمال فلأن الممتنع على هذا المبنى ايجاد المعنيين بوجود لفظي واحد ، لاتحاد الابداد والوجود حقيقة وتغايرهما اعتباراً .

وأما اذا لوحظ المعنيان معاً واستعمل اللفظ فيهما بنحو المعية لم يترتب عليه محال ، لعدم استعمال اللفظ في كل من النسبتين الصادرتين من طرفين بالاستقلال كما هو الحال في المشترك اللفظي مثل العين المستعملة تارة في العين الجارية

وحدها ، وأخرى في غيرها، وانما الموضوع له في بابي التفاعل والمفاعلة كل من المادتين على حد العام المجموعي .

وما أفاده من كون معنى «تضارب زيد وعمرو» هو الاختلاط المعبر عنه بالفارسية بـ « بهم زدن » لا يخلو من تأمل ، لفرض قيام المادة بكل من الفاعلين - وهما زيد وعمرو - لصحة استعمال كلمة « من » النشوية مع كل منهما ، فيقال : « صدر الضرب ونشأ من زيد وعمرو » فالنسبة متعددة حقيقة، لا أنها واحدة قائمة بطرفين لاستحالة وحدة النسبة مع تعدد من يصدر منه الضرب ، ولإجامع للمعاني الجزئية التي منها الهيئات. وعليه فحيث لا محذور ثبوتي في دلالة البابين على قيام المبدأ بكل واحد من الطرفين، فلا مانع من الالتزام به ، ويكفي دليلا عليه كلمات علماء الادب .

ومنها : ما أفاده في تحقيق مختاره من أن باب المفاعلة يدل على ما يدل عليه حرف التعدية اذا كان الفعل لازماً أو متعدياً الى غير شخص . وان كان الفعل الثلاثي بنفسه متعدياً ، فصوغ باب المفاعلة منه يدل على التصدي لانتهاء المادة الى الغير . اذ يرد عليه: أنه لا ينطبق على جملة من الاستعمالات الفصيحة القرآنية وغيرها، مثل قوله تعالى: «مهاجراً الى الله» و« يهاجر الى الله» فانه لو كان مدلول المفاعلة المطابقي هو الانهاء الى الغير المدلول عليه بحرف الجر لزم الاستغناء عن حرف التعدية، مع أنه لا محصل للكلام بدون «الى» والمفروض أن مادة الهجران بنفسها تفيد الابتعاد عن المهجور ، ولا مناص من كون « يهاجر » هنا بمعنى الثلاثي المجرد بمعنى « هجر » مثل « توانيت بمعنى ونيت » .

مضافاً الى أن التسوية بين مفساد المفاعلة وحرف الجر من كونهما للتعدية لا يخلو من شيء، لان صوغ باب المفاعلة من الفعل الثلاثي اللازم يدل على صدور الفعل من كل منهما بعد أن كان صادراً من أحدهما بدون وقوعه على المفعول به

مثل «جلس وجالس» لصدور الجلوس من فاعلين في الثاني، وهذا بخلاف التعدية بحرف الجر، فان معنى «جلس الى زيد» لم يتغير عما كان قبل التعدية بالحرف، لعدم وقوعه على زيد، وانما يدل الحرف على تخصيص الجلوس وتقييده بكونه الى جانب زيد لا الى جنب عمرو، سواء كان زيد نائماً أم قائماً أم جالساً. وعليه فجعل مدلول حرف الجر والمفاعلة واحداً غير ظاهر الوجه.

وأما مسألة الانهاء الى الغير عن تعمد وتقصد الذي جعله مفاد المفاعلة لخصوص الافعال المتعدية وعدم تغير معانيها، فيردها: المنع من اطلاقه، كما صرح به نجم الأئمة في شرح الشافية، لاختصاص تلك الدعوى على تقدير تسليمها بالافعال التي لا يتغير مفعولها بعد نقلها الى باب المفاعلة، مثل «ضاربت زيدا» حيث لم يتغير معنى الضرب قبل تلبسه بباب المفاعلة وبعده. وهكذا الحال في بعض الافعال اللازمة مثل «كارمته». وأما ما يتغير معناه بنقله الى باب المفاعلة سواء كان لازماً أم متعدياً بشهادة تغيير المفعول فلا يتم دعوى أن الهيئة وضعت لانهاء المادة الى الغير عن تعمد، مثل «نازعت زيدا الحديث» و«جاذبته الثوب» فان النزاع تعدى الى مفعولين بعد أن كان المجرد منه متعدياً الى مفعول واحد وهو الحديث، وفي الثاني أيضاً صار المفعول الاول الضمير بعد أن كان المفعول الواحد هو الثوب، وكذا في الفعل اللازم مثل «سأيرته في البرية» والمناطق كون المشارك - في باب المفاعلة - نفس المفعول في الثلاثي المجرد، فانه لا يتعدى الى مفعولين كساتمته، وان كان غيره تعدى الى مفعولين كما في «جاذبته».

وما استعرضه من الامثلة للدلالة على التقصد في انهاء المادة الى الغير مثل «خادع وضارب ومضار» فمضافاً الى عدم تماميته في جميع الموارد مثل «قابله وصادفته» لتصريح المنجد بأن الثاني أعسم من كون المواجهة عن قصد وعدمه أنه يشكل تسليمه، لأن «خدع» بنفسه يتضمن التقصد، فقد قيل في معناه: «أظهر

خلاف ما يخفيه وألحق به المكروه من حيث لا يعلم « وهذا معنى « خادع » أيضاً ، فهذه المادة تدل على الحاق المكروه بالغير ، لان الخدعة هي المكر والحيلة .

ولعل اشراب التعمد في « خادع » لاجل ما حكى عن تبيان الشيخ في تفسير قوله تعالى : « يخادعون الله » من أنه بمعنى قصد الخدعة بدون وقوعها خارجاً . وأين هذا من دعوى اصدار الفعل عن قصد . ولو تم لاختص بهذه المادة . وأما الاستشهاد بقوله ( ص ) : « انك رجل مضار » فسيأتي عدم منافاته للمدعى .

وقد تحصل : أن ما أفاده المحقق الاصفهاني في معنى باب المفاعلة لا يمكن المساعدة عليه .

فالحق هو المشهور بين النحاة والصرفيين من دلالة هذه الهيئة على المشاركة في المبدأ . وهو لا ينافي دلالتها على معان أخرى أحياناً ، فقد وردت بمعنى « فعمل » للتكثير في مثل « ضاعفت الشيء » و « ناعمه » أي كثرت أضعافه ونعمته ، وبمعنى « أفل » أي جعل الشيء ذا أصله في مثل « راعنا سمعك وعافاك الله » أي أجعله ذا رعاية لنا وجعلك ذا عافية ، وبمعنى الثلاثي المجرد مع المبالغة فيه مثل « بارك الله فيه وناولته وعاودته وراجعته » . هذا تمام الكلام في الموضوع الاول .  
الموضوع الثاني : في استظهار معنى « ضرار » في موارد استعماله في الاخبار سواء كان مصدرأً للثلاثي المجرد أم المزيد فيه مسن باب المفاعلة ، وسواء قلنا بأن مفاد هيئة المفاعلة التعمد بانهاء المادة الى الغير أم لا ، ففي تقارير المحقق النائيني بعد الاعتراف بأن الاصل في باب المفاعلة المشاركة : « الا أن الظاهر بل المتعين في أغلب موارد استعماله أن يكون بمعنى الضرر ، ويحتمل قريباً أن يكون استعمال - لا ضرار - هنا بعناية أخرى ، وهي العناية الموجبة لخطابه صلى الله عليه وآله لسمرة بقوله ( ص ) : انك رجل مضار ، وهي عبارة عن اصرار

ذلك الشقي باضراره على الانصاري على ما يظهر من متن الحديث . . . الى أن قال : فان أغلب موارد استعمال اسم الفاعل من باب المفاعلة هو أن يكون صدور المبدأ نعتاً للفاعل ، كما يقال : زيد محارب أو مماطل ، أو مقاتل ، قال الله سبحانه : فضل الله المجاهدين على القاعدين . . . فحاصل الفرق بين الضرر والضرار : أنه لو كان حكماً أو فعل يلزم منه الضرر من دون تعمد اصرار عليه فهو الضرر ، وأما ان كان عن قصد الى ورود الضرر وتعمد عليه فهو الضرار »<sup>(١)</sup> .

والانصاف أن موارد استعمال هيئة « ضرار ومضارة » في الكتاب والسنة مختلفة ، فقد استعمل تارة متضمناً للقصد بايصال الضرر الى الغير . وأخرى بدونه ، فمن الاول ما ورد في النهي عن امساك الزوجة ضرراً ، كخبر الحسن بن زياد عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « لا ينبغي للرجل أن يطلق امرأته ثم يراجعها وليس له فيها حاجة ، ثم يطلقها ، فهذا الضرار الذي نهى الله عز وجل عنه ، الا أن يطلق ثم يراجع ، وهو ينوي الامساك »<sup>(٢)</sup> .

وكرواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبدالله عليه السلام « في رجلا شهد بعيراً مريضاً وهويياع فاشتراه رجل بعشرة دراهم ، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد ، فقضى أن البعير برىء فبلغ ثمنه دنانير ، قال ، فقال : لصاحب الدرهمين : خذ خمس ما بلغ ، فأبى ، قال : أريد الرأس والجلد ، فقال : ليس له ذلك ، هذا الضرار ، وقد أعطي حقه اذا أعطي الخمس »<sup>(٣)</sup> .

وخبر محمد بن مسلم : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : رجل ورث غلاماً وله فيه شركاء ، فأعتق لوجه الله نصيبه فقال : اذا أعتق نصيبه مضارة وهو موسر

(١) قاعدة لا ضرر المطبوعة مع تقارير المكاسب للحجة الخوانساري ، ص ١٩٩  
 (٢) الوسائل ، ج ١٥ ، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق ، الحديث : ١ ص ٤٠٢  
 (٣) الكافي ، ج ٥ ، كتاب المعيشة ، باب الضرار ، الحديث : ٤ ، ص ٢٩٣



ضمن للورثة ، واذا أعتق نصيبه لوجه الله كان الغلام قد أعتق من حصنة من أعتق ويستعملونه على قدر ما أعتق منه له ولهم ، فان كان نصفه عمل لهم يوماً وله يوم ، وان أعتق الشريك مضاراً وهو معسر فلا عتق له ، لانه أراد أن يفسد على القوم ، ويرجع القوم على حصصهم »<sup>(١)</sup> ونحوه روايات أخرى من الباب نفسه .

ومن الثاني : ما ورد في باب عدم جواز الاضرار بالورثة في الوصية ، كخبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام ، قال : « قال علي عليه السلام : من أوصى ولم يحف ولم يضار كان كمن تصدق به في حياته »<sup>(٢)</sup> بداهة أن بطلان الوصية فيما زاد على الثلث لا يتوقف على قصد الموصي الاضرار بورثته . وما ورد في سقوط ولاية الجد على الصغيرة كموثق عبيد بن زرارة ، قال : « قلت لأبي عبدالله عليه السلام : الجارية يريد أبوها أن يزوجه من رجل ، ويريد جدّها أن يزوجه من رجل آخر ، فقال : الجد أولى بذلك ما لم يكن مضاراً ان لم يكن الاب زوجها قبله ، ويجوز عليها تزويج الاب والجد »<sup>(٣)</sup> لوضوح أن سقوط ولاية الجد يدور مدار تضرر الجارية واقعاً بالتزويج بالرجل الذي يعينه ، وليس لقصد الاضرار - مع بعده في نفسه في خصوص المورد وندرته - دخول في سقوط ولايته ، كما لا دليل آخر على سقوط ولايته عند تضررها ولو لم يقصده الجد .

وبملاحظة الروايات المتقدمة ونحوها ظهر أنه لا وجه للتفصيل بين الضرر والضرار بأن الغالب من موارد استعمال الاول هو الضرر المالي ، والثاني هو التضييق وايصال الكلفة والالقاء في الحرج والمكروه مستظهماً ذلك من مثل قوله

(١) الوسائل ، ج ١٦ ، الباب ١٨ من أبواب العتق ، ج ١٢ ، ص ٢٣

(٢) الوسائل ، ج ١٣ ، الباب ٥ من أبواب كتاب الوصايا ، الحديث : ٢ ص ٣٥٦

(٣) الوسائل ، ج ١٤ ، الباب ١١ من أبواب عقد النكاح وأولياء العقد ، الحديث : ٢

تعالى : « ولا تضار والدة بولدها » ولما ورد في تفسيره من قوله عليه السلام : « لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة فيضار بها اذا كان لها ولد مرضع [مرضع] ويقول لها : لا أقربك فاني أخاف عليك الحبل فتقتلي ولدي ، وكذلك المرأة لا يحل لها أن تمنع عن الرجل ، فتقول : اني أخاف أن أحبل ، فأقتل ولدي ، وهذه المضارة في الجماع على الرجل والمرأة » وقوله تعالى : « مسجداً ضراراً » فان الضرار الوارد على المؤمنين ببناء مسجد ضرار معنوي ، لاستلزامه تفريق جمعهم واختلاف كلمتهم ، وليس المراد النقص في الاموال .

وذلك لما عرفت من أن موارد استعمال « ضرار » مختلفة ، والمقصود منه في الايتين الكريمتين ونحوهما وان كان اللقاء في الحرج والضيق ، لكن دعوى استقرار ظهوره في ذلك كي يحمل عليه في موارد الشك ممنوعة ، وقد عرفت ارادة الضرر المالي منه في رواية الغنوي والسكوني المتقدمين .

وبعد ورود « ضرار ومضارة » في النصوص تارة بما يتضمن قصد الاضرار والتعمد به وأخرى بدونه ، سواء كان الضرر مالياً أم معنوياً ، فلا وجه للقول بظهور الصيغة في واحد منها ، لاستلزامه مجازية الاستعمال في كل منها بالخصوص بلا قرينة عليه .

نعم في خصوص قضية سمره حيث كان بصدد الاضرار بالانصاري - بقرينة معارضته لكلام النبي (ص) حينما أمره بالاستينذان ثم طلب منه بيع النخلة وتعويضها بنخل الجنة وغير ذلك - فالمراد بـ « مضار » الوارد في مرسله زرارة وخبر الحذاء هو الاضرار في الضرر ، وكذا المراد من « ضرار » في موثقة زرارة لو لم يكن لمعنى آخر مما قيل فيه .

لكن ارادة التعمد في افعال الضرر حيثئذ انما هي بقرينة المورد ، فهو من موارد تعدد الدال والمدلول ، لا تتضمن نفس الكلمة للقصد والاصرار ، فان اطلاق اللفظ

الموضوع للعام واردة الخاص منه بدال آخر لا يوجب المجازية كما هو واضح .  
وعليه ، فالعناية التي ادعاها المحقق النائيني في كلامه المتقدم لاستعمال الضرار  
في قصة سمرة في الاصرار باضرار الغير تتوقف على احراز أن « ضرار » مصدر  
لباب المفاعلة أولاً ، وعلى دلالة هذا الباب على مزاوله المادة بنحو يتصف بها الفاعل  
كما مثل بالمجاهد والمماطل ونحوهما ، لكنك عرفت المنع منه .

ولعله لذا التزم المحقق الخراساني بأن ضرار تأكيد للضرر ، لاحتمال كونه  
مصدراً للثلاثي المجرد ، وغير ذلك . وعلى تقدير كونه مصدر باب المفاعلة  
فلم يظهر لهذا اللفظ مدلول غير معنى الثلاثي ، لاختلاف اللغويين في معناه .  
لكن التأكيد أيضاً يتوقف على احراز وحدة اللفظين ، مع أنه يقتضي تكرار « لا ضرر »  
بنفس الهيئة كما في « دكاً دكاً » و « صفاً صفاً » ونحوهما ، والاستغناء عن العاطف  
في التأكيد كما هو واضح ، هذا مضافاً الى أصالة الاحتراز والتأسيس وبرودة  
الزيادة والتأكيد خصوصاً مع صدوره ممن كلامه يتلو كلام الخالق في الفصاحة  
والبلاغة .

وقد تحصل : أن الافعال في « ضرار » مختلفة ، وتعيين واحد منها غير مهم  
في تعيين مفاد القاعدة ، اذ المستدل به عليها خصوص « لا ضرر » فلا اجمال في  
ما يرتبط بالمقام .

هذا ما يتعلق بمعنى كلمتي « الضرر والضرار » .

وأما كلمة « لا » فهي اذا دخلت على اسم الجنس تكون لنفي الطبيعة المستلزم  
لنفي جميع أفرادها ، فان قولنا : « لا رجل في الدار » لا يصح الا اذا لم يكن شيئاً  
من أفراد طبيعة الرجل في الدار ، هذا .

مفاد الهيئة التركيبية لجملة « لا ضرر »

وأما المقام الثاني وهو معنى الجملة التركيبية فيحتمل فيه وجوه كثيرة :

## ١ - نفى الحكم الضرري

أحدها : ما احتمله شيخنا الاعظم ( قدّه ) في رسائله من ابقاء النفي على حاله من ارادة نفي الطبيعة وهي الضرر بجعله عنواناً لنفس الحكم اما باستعمال الضرر فيه بنحو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية ، حيث ان الحكم الشرعي سبب للوقوع في الضرر كوجوب الوضوء مع الضرر البدني أو المالي ، ولزوم البيع الغبني ، ضرورة أن وجوب الوضوء ولزوم البيع سببان للضرر عرفاً ، وهذه السببية تصحح استعمال الضرر في الحكم مجازاً .

واما بنحو المجاز في الحذف ، بأن يراد من قوله : « لا ضرر » لا حكم ضرري ، فالمنفي حيثئذ هو طبيعة الضرر في وعاء التشريع ، فجنس الحكم الضرري في الشريعة الاسلامية معدوم .

واما بنحو الحقيقة الادعائية بعلاقة السببية والمسببية ، بدعوى أن الحكم الذي هو سبب للضرر كأنه نفس الضرر ، فتصح دعوى نفي الضرر حقيقة أي نفي الحكم الشرعي الناشئ منه الضرر .

ولم يظهر من كلام الشيخ تعين أحد هذه الوجوه عنده واعتماده عليه . نعم يظهر منه مطلبان : أحدهما بالصراحة ، وهو تعذر ارادة المعنى الحقيقي ، والاخر بالظهور ، وهو عدم تذييل « لا ضرر » بـ « على مؤمن » اذ مع تذييله به لا يدل الا على الحكم الضرري بالنسبة الى الغير ، ولا يشمل مثل وجوب الوضوء الضرري ، قال ( قدّه ) : « فاعلم أن المعنى بعد تعذر ارادة الحقيقة عدم تشريع الضرر ، بمعنى أن الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفاً كان أو وضعياً ، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون ، فينتفي بالخبر الى أن قال : وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمان كثير » فان

هذا المثال أجنبي عن الاضرار بالغير، فقله: « لاضرر » حيثئذ اما غير مذيل بشيء  
واما مذيل بكلمة « في الاسلام » لكن التمثيل بالوضوء الضرري ينافي جعل مدرك  
القاعدة مرسلة زرارة المشتملة على « على مؤمن » حيث عدها الشيخ أصح ما  
في الباب سنداً وأوضحه دلالة .

وكيف كان فمحصل هذا الوجه الذي أفاده الشيخ ( قده ) هو : أن الحكم  
الموجب تشريعه للضرر ذاتاً كجواز أخذ مال الغير عدواناً ، أو اطلاقاً كوجوب  
الوضوء ولزوم البيع ونظائرهما اذا صارت ضرورية منفي في الشريعة وغير مجعول  
فيها ، هذا .

ويرد عليه بعد تسليم صحة تعنون الحكم بالضرر ، والغض عن اناطة صحته  
بعلية الحكم للضرردون معديته له كما هو كذلك، حيث ان الحكم واقع في مبادئ  
علة الضرر، ضرورة أن مجرد وجوب الوضوء مثلاً ليس علة تامة له، لتوقف الضرر  
على استعمال الماء الذي هو منوط بالارادة المتوقفة على مبادئها، فعلقة السببية المصححة  
لاستعمال لفظ المسبب في السبب مجازاً أو لارادة الحقيقة ادعاء مفقود كفقدان  
القرينة على المجاز في الحذف .

والغض أيضاً عن الفرق بين العناوين المبدئية والاشتقاقية بصحة الحمل في  
الثانية ، لوجود الاتحاد بينها ، كحمل كل من العالم والعدال والغني مثلاً على  
الاخر، وعدم صحته في الاولى، لعدم الاتحاد بينها كحمل العلم على العدالة مثلاً،  
والحكم والضرر من العناوين المبدئية، فلا يتحدان حتى يصح حمل الضرر على  
الحكم ويصير عنواناً للحكم ، وتفصيل ذلك محرر في الاصول .

أولاً : أن ذلك يختص بما اذا كان نفس الحكم ضررياً ، كوجوب الخمس  
والزكاة وسائر الواجبات المالية ، دون ما اذا كان متعلقه ضررياً كالوضوء  
الضرري والبيع الغبني ونحو ذلك ، مع أن الشيخ ( قده ) جعل المتعلقات

الضررية أيضاً من صغريات كبرى « لا ضرر » .

وثانياً : أن لازم كفاية كون الحكم معداً للضرر في صحة تعنونه بالضرر اندراج كثير من الموارد تحت قاعدة نفي الضرر، كما اذا كان بيع متاعه موجباً لتنزل سعره وورود الضرر الفاحش المالي على أبواب ذلك المتاع، أو كان بيع أراضيه ودكاكينه سبباً لضرر شركائه أو جيرانه أو مستأجريه مثلاً، اذ يصح أن يقال : ان جواز البيع في هذه الموارد ضروري فيرتفع بقاعدة نفي الضرر، مع بدهاة بطلان ذلك ، فتأمل .

بل يلزم ارتفاع بعض المحرمات القطعية في بعض الحالات ، كما اذا تاقت نفس الشاب غير القادر على الزواج الى ارتكاب بعض المحرمات بحيث يكون تركه وكف النفس عنه ضرراً عليه، لامكان أن يقال : ان حرمة ذلك المحرم حيثئذ ضرر عليه ، فترتفع بقاعدة نفي الضرر ، وهو كما ترى .

وثالثاً : أن المناسب لكون « لا ضرر » الواقع عقيب الامر بالقلع هو نفي الحكم الضروري أي : حق ابقاء العنق في مكانه ، والمناسب لكونه نهياً تحريمياً هو الواقع عقيب قوله (ص) : « انك رجل مضار » وحيث انه لم يعلم كون اختلاف المتن من المعصوم عليه السلام حتى يستفاد منه حكمان أحدهما حرمة الاضرار بالمؤمن ، والاخر نفي الحكم الضروري، أو من الراوي ، فلا محالة تصير الرواية مجملة ، ولا يصح الاستدلال بها على المعنى الذي رجحه الشيخ (قده) وهو نفي الحكم الضروري . واحتمال قرينية الأمر بالقلع على كون المتن الصادر هو وقوع « لا ضرر » عقيب الامر بالقلع ضعيف ، لقوة احتمال كون الأمر بالقلع من باب الولاية .

ورابعاً : أن نفي الطبيعة مع وجود بعض أفرادها غير سديد ، لما مر من أنه مستلزم لنفي جميع أفرادها ، فاذا كان فرد واحد من طبيعة الرجل موجوداً في الدار لا يصح أن يقال : « لا رجل في الدار » لمكان التناقض ، ومن المعلوم أن نفي

طبيعة الحكم الضرري في الاسلام يناقض وجود أحكام ضرورية كثيرة فيه كالواجبات المالية طراً ، ووجوب الحج والجهاد ، وسلب مالية بعض الاموال العرفية كالخمر والخنزير ، وهيئات آلات القمار والطرب ، فان وجوب الخمس والزكاة والكفارات ضرر على المالكين ، وهو من أظهر أفراد طبيعي الحكم الشرعي الناشئ منه الضرر ، لانه بتمام هويته لا باطلاقه علة للضرر ، فهو من أجلى مصاديق الحكم الضرري ، ومع وضوح تشريع هذا الوجوب كيف يصح نفي طبيعة الضرر شرعاً .  
مضافاً الى : اباة مثله عن التخصيص ، لكونه من الأحكام الامتثالية كقاعدة نفي الحرج .

ودعوى خروج الموارد المزبورة عن حيز القاعدة تخصصاً لا تخصيصاً ، اما لاختصاص القاعدة بما اذا كان الضرر ناشئاً من اطلاق الحكم كالوضوء الضرري لا من نفس الحكم وطبعه كوجوب الخمس وغيره من الامثلة المتقدمة ، واما لكون الزكاة والخمس والكفارات حقاً للفقراء ، والمكلف يؤدي اليهم حقهم ، فلا يتضرر المالك شيئاً ( غير مسموعة ) اذ في الاول أنه خلاف ظاهر كلام الشيخ ( قده ) : « ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على أحد » لأن ظهوره في ترتب الضرر على نفس الحكم وطبعه أقوى بمراتب من ظهوره في ترتب الضرر عليه بواسطة أو وسائط . كما أن اسناد الضرر اليه بلا واسطة اسناد حقيقي ، لكونه الى ما هو له ، بخلاف اسناده اليه مع الواسطة ، فانه اسناد مجازي ، لكونه الى غير ما هو له ، فشمول « لا ضرر » بناء على احتمال الشيخ للحكم الذي بهويته يوجب الضرر لا يحتاج الى عناية ، بخلاف الحكم الذي يوجبه بواسطة أو وسائط ، فان شموله له يحتاج الى عناية .

وفي الثاني : أن حقيقة الخمس والزكاة للسادة والفقراء لا تدفع الاشكال بل تسجله ، اذ الحقيقة مترتبة على جعل مقدار من المال الزكوي والمتعلق للخمس

لغير المالك العرفي الذي يتحمل المشاق في تحصيله ، وهذا الجعل ضرر على المالك ، وهذا هو الاشكال ، فلا تندفع بالحقية المزبورة كما هو واضح .  
 وخامساً : أن التخصيص بعد الغض عن اباة «لاضرر» عنه كما مر آنفاً مستهجن ، لكثرتة بمثابة تنافي كبروية القاعدة بحسب المحاورات العرفية ، اذ وزان قوله : «لا ضرر» وتخصيصه بالمخصصات الكثيرة التي أشير الى بعضها وزان قوله : «أكرم كل أمير» وتخصيصه بقوله : « لا تكرم فساق الأمراء » مع فرض فسق جميعهم الا واحداً منهم ، فهل يصح ابراز وجوب اكرام شخص واحد منهم بصورة كبرى كلية؟ وهل يرتفع استهجان الكلام بكون المخصص عنواناً مع فرض كثرة العناوين الخارجة عن عموم القاعدة كما يظهر من ملاحظة الأحكام الضرورية المالية وغيرها في الشريعة المطهرة ؟

وسادساً : أن الضرر وان كان ناشئاً تارة من الحكم كوجوب الزكاة وغيرها من الواجبات المالية ، وأخرى من الموضوع كالصوم والوضوء الضررين ، فلذا يكون نسبه الى كل منهما نسبة المعلول الى العلة ، ويصح نفي الضرر بلحاظ الحكم أو الموضوع ، الا أن المعهود في المحاورات من هذا التركيب هو ارادة الموضوع دون الحكم ، كما في « لا رهبانية ولا نجش ولا شغار ولا غش ، ولا بيع ولا عتق الا في ملك ، ولا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج » الى غير ذلك مما ورد في الكتاب والسنة وغيرهما ، ولم نعر على مورد تعلق فيه النفي بالحكم مطلقاً من التكليفي والوضعي ، ومع عدم الظفر بذلك في المحاورات يشكل صحة ارادة نفي الحكم من «لا ضرر» ويقوى ارادة خصوص الموضوع الضروري منه لا الحكم ، ولا الأعم منه ومن الموضوع الضروري .

فمحصل هذا الاشكال الاثباتي هو : كون ارادة الحكم من الضرر في حديثه بخلاف الاستعمالات المتعارفة في هذا التركيب عند أبناء المحاوره .



هذا حال الاحتمال الاول الذي رجحه الشيخ الاعظم ( قدّه ) وجعله أقرب الى المعنى الحقيقي الذي هو الاخبار بنفي طبيعة الضرر . مع أن الترجيح بالأقرب على تقدير تسليمها - وعدم كون ارادة النهي أقرب الى المعنى الحقيقي - ممنوع ، اذ المناط في حجية مداليل الالفاظ ببناء العقلاء هو الظهور ، والأقرب الى المعنى الموضوع له ما لم توجب ذلك لا تكون حجة .

ولعله لذا عدل المحققان النائيني والعراقي ( قدّهما ) من هذا الاستعمال المجازي الى كون المنفي نفس طبيعة الضرر في صقع التشريع حقيقة . وقد أصر عليه الميرزا وشيد أركانه بتمهيد أمور أهمها كون المنفي في وعاء التشريع هو الحكم حقيقة ، فالجملة انشائية ، وذلك بعد أن أتعب نفسه الزكية في اثبات كون الضرر عنواناً ثانوياً لنفس الاحكام الشرعية من التكليفية والوضعية ، أما في الثاني فلان حكم الشارع بلزوم العقد الغبني تشريع للضرر وعلة تامة له من دون توسط أمر آخر . وأما في التكليفية « فلان نفس الالزام كايجاب الموضوع وان لم يكن علة تامة للضرر ، لتوسط ارادة المكلف واختياره ، الا أن ارادته حيث كانت مقهورة في عالم التشريع لهذا البعث والجعل الشرعي فبالآخرة ينتهي الضرر الى البعث والجعل كانتها . المعلول الاخير الى العلة الاولى ، لا كانتها الى المعد ، فانه فرق بين سقي الزارع وحرثه وبين أمر الشارع وجعله . . . »<sup>١)</sup> .

لكن قد عرفت فيما أورد على كلام الشيخ أن ايجاب الشارع للموضوع معدّ لاعلة تامة للضرر . وعلى تقدير تسليم العلية التامة ، فلا يوجب ذلك كون الاستعمال حقيقياً ، فان علاقة السببية والمسببية من أظهر علائق المجاز .

ومنه يظهر غموض ما أفاده شيخنا المحقق العراقي ( قدّه ) في مقالاته في مقام الاستظهار من الهيئة الكلامية بقوله: « أظهرها الحمل على نفي الحقيقة بضميمة تقيده

بالشريعة ولو من جهة أن نفي تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفي نفس المعلول الناشئ من قبله . . . »<sup>(١)</sup> إذ نفي الطبيعة حقيقة يتوقف على انعدام تمام أفرادها خارجاً، وأما النفي بلحاظ وعاء التشريع فلا يخرج عن الاستعمال المجازي بالعناية. وأما استظهار نفي الحكم بما أفاده الشيخ الأعظم بقوله : « والأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنى الاول » فغير تام . أما نفس الجملة فلاحتمال كل مسن النفي والنهي فيها ، بل ربما يكون ارادة التحريم منها أقرب كما سيأتي .

وأما فهم الاصحاب فان كان المراد استظهارهم ذلك كان معارضاً بفهم اللغويين حيث فسروا الجملة بالنهي ، ولولاه أمكن الاستناد اليه ، لأنهم من أهل المحاوره بل من أفصح أبنائها وأعرف بأساليب الكلام . وان كان المراد فهمهم ولو بمعونه قرائن كانت لديهم ، فلا عبرة به ، لعدم حجتيه على غيره الابناء على جبر ضعف الدلالة كالسند بعمل المشهور ، لكن تحقق الشهرة محل تأمل ، مضافاً الى منع الكبرى .

هذا كله في الاحتمال الاول .

## ٢- نفي الحكم بلسان نفي الموضوع

ثانيها: ما اختاره المحقق الخراساني (قده) في الكفاية من أن المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، توضيحه : أن الضرر في الخارج موجود ، ففيه لا بد أن يكون بلحاظ حكمه ، فالمنفي حقيقة حكمه لا نفسه ، والمصحح لتعلق النفي بنفس الضرر مع وجوده تكويناً هو ادعاء عدمه ، لأجل عدم ترتب آثاره عليه ، وكل شيء لا يترتب عليه أثره المترقب منه ينزل منزلة العدم ، كالرجل غير الشجاع الخائف

(١) مقالات الاصول ، ج ٢ ، ص ١١٣

القاعد عن القتال في ميادين الحرب والجدال ، فانه يصح سلب الرجولية عنه ويقال : انه ليس برجل ، لعدم الأثر البارز للرجال وهو الشجاعة مثلاً فيه .  
وبالجملة: فالمنفي حقيقة هو الحكم، لأنه القابل للوضع والرفع التشريعيين، دون الموضوع الخارجي ، الا أنه لعدم ترتب الأثر على الضرر نزل وجوده منزلة العدم .

ثم انه يعتبر في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يثبت لطبيعة حكم شرعاً أو عرفاً حتى يكون النفي راقعاً لذلك الحكم عن تلك الطبيعة أو بعض أفرادها كـ « لا رهبانية في الاسلام » و « لا قياس في الدين » و « لا سرف في الضوء » و « لا رباين الوالد والولد » و « لا غيبة لمن تجاهر بالفسق » فان جواز الرهبانية الثابت في الشرائع السابقة وجواز القياس الثابت عند العامة قد ارتفعا عن جميع أفراد الرهبانية والقياس في الاسلام ، وحرمة الربا والاسراف والغيبة قد ارتفعت عن بعض أفراد الربا والغيبة والاسراف ، ومرجع الأول الى النسخ ، والثاني الى التخصيص .

والوجه في اعتبار هذا الشرط واضح، اذ المفروض أن نفي الموضوع الخارجي شرعاً لا يصح الا بنفي ما يكون وضعه ورفعه بيد الشارع، وليس ذلك الا الحكم ، فنفي الربا وهي الزيادة لا معنى له الا نفي حكمها الثابت لطبيعة الربا وهو الحرمة، فمعنى « لا ضرر » حينئذ هو نفي الحكم الثابت لعنوان الضرر ، فلو فرض أن الضرر كان حكمه الجواز ، فقاعدة نفيه تنفي ذلك الحكم ، فكل حكم تكليفي أو وضعي مجعول لعنوان الضرر ينفي بقاعدة نفي الضرر ، هذا .

وأورد عليه أولاً : بعدم صحة نفي الحقيقة ادعاء مطلقاً ، وذلك لأن الجملة اما خبرية واما انشائية ، فان كانت خبرية فلا يصح النفي لا حقيقة ولا ادعاء أما حقيقة فواضح ، وأما ادعاء فلأن نفي الطبيعة ادعاء وتنزيل وجودها منزلة العدم

انما يصح فيما اذا كانت الطبيعة فاقدة للأثر المهم المترقب منها كالشجاعة مثلاً في الرجل ، فانه يصح أن يقال في حق فاقديها : « يا أشباه الرجال ولا رجال » وأما اذا فقدت غير ذلك الأثر فلا يصح فقدانه التنزيل المزبور ، ومن المعلوم أن الأحكام التكليفية ليست من آثار الأفعال الخارجية حتى يصح نفيها بنفي تلك الأحكام ، ضرورة أنها أفعال اختيارية للشارع ، وآثار تلك الأفعال هي خواصها القائمة بها المسماة بالمصالح والمفاسد ، فالمصحح لنفي طبيعة الصلاة هو عدم ترتب مصلحتها الداعية لتشريع حكمها ، هذا .

مضافاً إلى : أن الأفعال الخارجية ليست موضوعات الأحكام الشرعية حتى يتوجه نفيها ادعاء ، ضرورة كون الخارج ظرفاً لسقوطها لا لثبوتها .

نعم في الأحكام الوضعية كصحة العاملة نظير البيع يصح نفي الطبيعة بلحاظ عدم صحتها ، فيصح أن يقال : « ان المعاطاة بناء على افادتها الاباحة دون التمليك ليست بيعاً » لعدم ترتب أثر البيع وهو الملكية عليها وان قصد بها البيع .

وبالجملة : فنفي الموضوع ادعاء بلحاظ حكمه الشرعي لا يقاس بسلب الرجولية عن يفتقد أثرها البارز هذا .

وان كانت الجملة انشائية كان النفي حقيقياً لا ادعائياً ، لوجود الموضوع بعين وجود الحكم ، لكون عروض الحكم عليه من قبيل عروض الوجود على الماهية بناء على أصالة الوجود واعتبارية الماهية ، وليس كعوارض الوجود المنوطة بوجود المعروض ، وذلك لأن حقيقة الحكم هي الإرادة والكرهه القائمتان بنفس المولى ، وحيث ان طبيعة هذين الوصفين تعلقية ، لاستحالة الشوق المطلق بدون المشتاق اليه ، واستحالة كون الخارج طرف الاضافة ، والا لزم خارجية الأمر النفساني أو نفسانية الخارج ، وامتناع قيام الصفة بشخص ومقومها بشخصي آخر ،

وجب أن يكون موضوع الحكم الشرعي هو الصورة العلمية في أفق نفس الحاكم وحينئذ فنفي الحكم المترتب على الموضوع الضروري نفي للموضوع حقيقة لادعاء<sup>(١)</sup>.

ويمكن الجواب عنه سواء كانت الجملة خبرية أم انشائية. أما إذا كانت خبرية فلأن الاحكام وان لم تكن آثار موضوعاتها، لأنها منشآت الشارع ومجمولاته، لكن حيث ان الملاكات التي هي آثار الموضوعات تكون بوجوداتها العلمية داعية لانقذاح الارادة والكراهة في المبادئ العالية، صح نفي تلك الموضوعات ادعاء بلحاظ الربط المتحقق بين كل موضوع وحكمه، لكفاية هذا المقدار من الترتب فيه، فللشارع نفي أصل الربا بين الوالد والولد باعتبار نفي صفته البارزة أعني الحرمة.

وما أفاده من أن موطن الموضوع كنفس الحكم هو النفس لا الخارج فهو وان كان متيناً، لكن لايراد به الصورة العلمية للموضوع مع الغض عن الوجود الخارجي، لوضوح أن ما يدعو الشارع الى الجعل والانشاء ملاحظة قيام الملاك بالموضوع، ومن المعلوم اعتبار وجود الموضوع في وعاء العين، اذ لولواتأثير الخارج في الملاك لم تكن الصورة العلمية المحضة داعية للنشريع. ولذا كان شيخنا المحقق العراقي (قده) مع التزامه بأن المتعلقات هي الصور الذهنية يقول بأنها الصور الذهنية التي ترى خارجية، فوجود المطابق الخارجي للصور النفسية ولو بنحو فرض وجوده لازم حتى تنقذح الارادة في المبادئ العالية.

وأما اذا كانت انشائية فلا يناط صحة نفي الموضوع بعدم أثره البارز، ضرورة أنه يصح نفي جعله موضوعاً للحكم في صفحة التشريع ولو يتبع نفي جعل حكمه، فيصح أن يقال: «الربانية مثلاً لم تجعل موضوعاً للحكم» فان موضوعية الموضوع مجعولة تبعاً لجعل الحكم لا أصالة.

وما أفاده من كون الحكم بالنسبة الى الموضوع كعارض الماهية فهو كلام متين ، وقد أشرنا اليه في الجزء الاول ، لكن الظاهر أن مثل هذه الدقائق العقلية لا تنطرق في باب الاستظهار من الأدلة الشرعية الملقاة الى العرف وان لم نقل باعتبار مسامحته في مقام التطبيق، فان الأحكام الشرعية أمور اعتبارية، وموضوعاتها من الامور المتأصلة عندهم ، ففي مثل «لا تشرب الخمر» يرون الموضوع بالنظر الدقي هو الخمر الخارجي ، لا الصورة العلمية منه القائمة بنفس المولى .

وحيث أن المنفي هو الحكم بلسان نفي موضوعه نفي ادعائياً لا حقيقياً ، لفرض تقوم النفي الحقيقي بانعدام أفراد الطبيعة خارجاً كما في «لا رجل في الدار» وأما مع وجودها خارجاً فالنفي بالعناية والادعاء .

وبالجملة: يكفي في صحة نفي الموضوع في الانشاء نفي موضوعيته للحكم من دون اعتبار عدم ترتب أثره البارز عليه .

وثانياً : بما في تقرير بعض أعظم العصر (مد ظله) من: «أن المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبب عنه ومرتب عليه، فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه لزم أن يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر ، لا الحكم المترتب على الفعل الضري»<sup>١١</sup> .

لكن يرد عليه نقضاً بما اختاره من كون المنفي نفس الحكم ابتداءً وفقاً للشيخ الأعظم والمحقق النائيني ، حيث ان الضرر ليس عنواناً لنفس الحكم، ولا يحمل عليه بالحمل الشائع، بل مترتب عليه، لعدم كون نفس وجوب الموضوع ضرراً على المكلف وانما هو ضرري ، فلو لم يصح تعنون العلة والسبب بوصف المعلول والمسبب لم يفرق فيه بين كون الضرر المنفي عنواناً للموضوع أم للحكم، اذ ليس الضرر محمولاً على الموضوع ولا على الحكم حيثنذ ، وهذا لا يلتزم مع جعل

مفاد الجملة نفي الحكم ، لتوقفه على صحة تعونه بالضرر .

وحلا بورود نظائر هذا الاستعمال في الروايات ، من وقوع الضرر عنواناً للفعل الخارجي ، وقد تقدم في معنى الضرر ذكر بعض الروايات كطلاق الزوج ضرراً ، فليس هذا الكلام مستبعداً عن استعمال أبناء المحاورة حتى لا يلتزم به .  
وثالثاً : بأن الضرر موضوع للحكم ، والموضوع مقتض لحكمه ، فكيف يمكن أن يكون رافعاً له ؟ فيمتنع أن يندرج « لاضرر » في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع . فدلالة الاقتضاء توجب حمل الكلام على بعض الوجوه الآتية من النهي أو ارادة الضرر غير المتدارك ، هذا .  
ويمكن دفعه نقضاً وحلا .

أما الاول فبالنقض بمثل « لا رهبانية » مما كان موضوعاً في الشرائع السابقة لأحكام قد ارتفعت في هذه الشريعة ، فان الرهبانية مع موضوعيتها للحكم السابق قد ارتفع عنها ذلك الحكم في هذه الشريعة ، فيلزم كون الرهبانية مقتضية للحكم ورافعة له . وامتناع اقتضاء شيء واحد لطرفي التقيض بديهي .

وأما الثاني فبأن الحكم الثاني ناسخ للأول ورافع لموضوعية موضوع الحكم الاول ان كان المرفوع نفس طبيعة الموضوع ، اذ لا معنى لرفع الحكم عن موضوعه مع تماميته وعدم زوال جزء وقيد عنه الا النسخ الذي حقيقته انهاء أمد موضوعية موضوع الحكم المنسوخ ، أو مقيد له ان كان المرفوع حصه من الطبيعة ك « لا ربايين الوالد والولد » والايلازم اجتماع الضدين أو التقيضين .

ورابعاً : بأن الضرر ان كان حراماً ، فنفيه بلا ضرر يوجب جوازه ، وهذا ضد المقصود ، اذ الغرض اثبات ما يناسبه من الحرمة ، فيمتنع أن يكون « لاضرر » من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع .

ويمكن دفعه بأن قاعدة نفي الضرر من الأحكام الامتثالية ، ومن المعلوم أن

الأضرار بالغير لا منة فيه ، بل هو خلاف الامتتان ، فشرط جريان هذه القاعدة أن يكون فيها منة على العباد ، والا فلا تجري ، نظير جريان أصل البراءة في كونه من الأحكام الامتتانية .

نعم عمدة الاشكال على هذا الوجه هي عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه ، حيث ان ضابطه كما مر آنفاً نفي الحكم الثابت لطبيعة عن نفسها أو عن بعض أنواعها أو أصنافها ، فلا يشمل حكماً ثبت لموضوع طرأ عليه ذلك العنوان تصادفاً .

وعليه فليس وجوب الوضوء الضروري ولزوم الوفاء بالبيع الغبني وسلطنة المالك اذا صارت ضرورية ونظائرها من صغريات قاعدة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، ضرورة أن الأحكام في هذه الأمثلة ثبتت لعناوين خاصة من الوضوء والبيع وسلطنة المالك على ماله ولم تثبت لعنوان الضرر حتى ترتفع بقاعدة نفيه . والحاصل : أن لا ضرر بناء على كونه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا يشمل أمثال هذه الموارد مع بناء الأصحاب على شموله لها ورفع أحكامها به ، فلا بد من ارادة معنى آخر من « لا ضرر » ولا موجب لحمله على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما التزم به صاحب الكفاية (قده) في رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع ، حيث جعل رفع الحكم فيهما من هذا الباب .

توضيح عدم الموجب له في المقام ما عرفت من عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه ، وعدم دليل خارجي أيضاً على لزوم الالتزام بذلك فيه بعد امكان حمله على معنى آخر من المعاني المحتملة في « لا ضرر » وهذا بخلاف رفع الخطأ والنسيان ، فانه بعد امتناع نفيهما تكويناً ، لوجودهما في الخارج فيلزم الكذب ، وتشريعاً بمعنى نفي الحكم المترتب على عنوانهما ، للزوم كون الشيء مقتضياً لحكمه ورافعاً له ، ولغوية تشريع الحكم لعنوانهما كوجوب سجود ،



السهو لمن نسي بعض أجزاء الصلاة ، أو بمعنى عدم جعلهما شرعاً موضوعاً لحكم وتنزيلهما منزلة العدم بحيث يكون الفعل الصادر معهما كالفعل الصادر عمداً لكونه خلاف الامتنان، والمفروض أن رفعهما من الاحكام الامتنانية (لابد) بمقتضى دلالة الاقتضاء أن يكون المرفوع حكم الفعل اذا صدر خطأً أو نسياناً، فصول الكلام عن اللغوية يقتضي معاملة نفي الحكم معهما معاملة نفيه بلسان نفي الموضوع وان لم ينطبق عليه ضابطه .

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنه لا سبيل الى ما اختاره المحقق الخرساني (قده).

### ٣ - تشريع حرمة الضرر

ثالثها : ما اختاره بعض كصاحب العناوين (ره) وشيذه العلامة شيخ الشريعة الاصفهاني (قده) في رسالته المعمولة في قاعدة نفي الضرر من ارادة النهي من النفي كراداة البعث من الجملة الخبرية ، ببيان : أنه كما يمكن أن يكون الاخبار بالوقوع كناية عن طلب الفعل و ارادته ، اذ الاخبار بالوقوع يناسب البعث على اليجاد، كذلك يمكن أن يكون الاخبار بعدم الوقوع كناية عن كراهة الفعل والزجر عنه ، اذ المناسب للوقوع وعدمه من الدواعي هو الزجر والبعث دون التهديد والتعجيز وغيرهما من الدواعي ، اذ لامساس لها بالوقوع وعدمه ، قال (قده) في رسالته المشار اليها : « والظاهر الراجح عندي بين المعاني الأربعة هو الأول ، وهو الذي لا تسبق الأذهان الفارغة عن الشبهات العلمية الا اليه ... الى أن قال : وليعلم أن المدعى أن حديث الضرر يراد به افادة النهي عنه ، سواء كان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداءً ، أو أنه استعمل معناه الحقيقي وهو النفي ، ولكن لينقل منه الى ارادة النهي ... الى أن قال : فالمدعى ان الحديث يراد به افادة النهي ، لانفي الحكم الضرري ، ولانفي الحكم المجعول للموضوعات عنها ،

ولا يتفاوت في هذا المدعى أن استعمال النفي في النهي بأي وجه ، وربما كانت دعوى الاستعمال في معنى النفي مقدمة للانتقال الى طلب الترك أدخل في اثبات المدعى ، حيث لا يتجه حينئذ ما يستشكل في المعنى الاول من أنه تجوز لا يصر اليه .

ولا يخفى أن كلامه هذا ينادي بأعلى صوته بعدم توقف ارادة النهي من هذا التركيب على استعمال النفي في النهي مجازاً ، فلا يرد عليه ما في الكفاية من عدم معهودية ارادة النهي من النفي من مثل هذا التركيب حتى يجاب عنه بشيوع ارادة النهي من «لا» التي لنفي الجنس ، وبيان موارد كثيرة من هذا التركيب مما علم بارادة النهي فيها ، نظير قوله تعالى : « لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج »<sup>(١)</sup> وقوله تعالى : « فان لك في الحيوة أن تقول لا مساس »<sup>(٢)</sup> أي لا تمسني ، وقوله صلى الله عليه وآله : « لا اخصاء في الاسلام » و« لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام » و« لا غش بين المسلمين » و« لا جلب ولا جنب ولا شغار في الاسلام » و« لا حمى الا ما حمى الله ورسوله » و« لا حمى في الاسلام ولا مناجشة » وغير ذلك مما ورد في الكتاب والسنة وكلمات الفصحاء .

وبالجملة : فارادة النهي من الاخبار بعدم الوقوع كراداة البعث من الاخبار بالوقوع في غاية الكثرة من غير توقف على ارتكاب المجاز في الكلمة باستعمال النفي في النهي حتى يقال : بعدم معهودية ارادة النهي من النفي في مثل هذا التركيب ، فان القائل بهذا الوجه الثالث لا يريد النهي بنحو استعمال النفي فيه ، بل وزان ارادته وزان ارادة البعث من الجملة الخبرية الدالة على وقوع شيء . والضابط في ارادة النهي من النفي هو كون المنفي فعلاً اختيارياً للمكلف ،

(١) سورة البقرة الاية ١٩٣

(٢) سورة طه الاية ٩٧

اذ المفروض تعلق النهي به ، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلقه كغيره من متعلقات الأحكام طراً ، فلا يشمل مثل « لا شك لكثير الشك » و « لا سهو للامام مع حفظ المأموم » و « لا سهو في سهو » و « لا سهو في نافلة » ونظائرها مما لا يكون متعلق « لا » النافية فعلا اختيارياً .

وهذا الضابط ينطبق على المقام ، ويكون كبرى لفعل سمرة كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله له لعنه الله: « انك رجل مضار » فانه بمنزلة الصغرى ، لأن فعله مضارة وكل مضارة حرام ، ففعله لعنه الله حرام ، فحمل « لا » على النهي يناسب المورد ، بخلاف حمله على غير النهي ، فبناء على نفي الحكم الضرري يصير المعنى « انك رجل مضار والحكم الضرري منفي » وعلى نفي الموضوع الضرري « انك رجل مضار والفعل الضرري لا حكم له » وبرودة كلا المعنيين غير خفية على الاذهان المستقيمة .

وكيف كان ، فإرادة النهي من النفي والايحبار بعدم الوقوع كإرادة البعث من الايحبار بالوقوع وان كانت شائعة في الكتاب والسنة وكلمات الفصحاء ، لكن شيوعها ليس بمثابة يوجب الانسباق الى الذهن عند الاطلاق ، بل يتوقف ارادته على قيام قرينة عليه ، لشيوع ارادة غير النهي من هذا التركيب أيضاً ، نظير قوله (ص): « لا يتم بعد احتلام ، ولاطلاق قبل نكاح ، ولا عتق قبل ملك ، ولا يمين لولد مع والده ، ولا للمملوك مع مولاه ، ولا للمرأة مع زوجها ، ولا نذر في معصية ، ولا يمين في قطيعة »<sup>١</sup> و « لا يمين في غضب ولا في قطيعة رحم ولا في جبر ولا في اكراه »<sup>٢</sup> و « لاطلاق الا على كتاب الله ولا عتق الا لوجه الله »<sup>٣</sup> و « لاطلاق الا لمن أراد

(١) الوسائل ، ج ١٦ ، كتاب الايمان ، الباب ١١ ، الحديث : ١ ، ص ١٢٩

(٢) المصدر ، الباب ١٦ ، الحديث : ١ ، ص ١٤٣

(٣) المصدر ، الباب ١٤ ، الحديث : ٩ ، ص ١٤٠

الطلاق»<sup>١</sup> و«لاطلاق الا بعد نكاح ولا عتق الا بعد ملك»<sup>٢</sup> و«لاطلاق الا بينة»<sup>٣</sup> و«لاطلاق الا على السنة ولاطلاق الا على طهر»<sup>٤</sup> و«لاظهار الا ما أريد به الظهار»<sup>٥</sup> و«لا ايلاء حتى يدخل بها»<sup>٦</sup> و«لا سهو على من أقر على نفسه بسهو»<sup>٧</sup> و«لا صيام لمن لا يبيت الصيام بالليل»<sup>٨</sup> و«لا نكاح الابولي مرشد وشاهدي عدل»<sup>٩</sup> و«لا رهن الا مقبوضاً»<sup>١٠</sup> و«لاقطع الا من حوز»<sup>١١</sup> و«لاشفعة الا للشريك غير مقاسم»<sup>١٢</sup> و«لاشفعة في سفينة ولافي نهر ولافي طريق»<sup>١٣</sup> وغير ذلك مما يعثر عليه المتتبع .

والحاصل : أن اشكال ارادة النهي من النفي هو عدم القرينة عليه بعد ما عرفت من شيوع استعمال هذا التركيب في النهي وغيره بحيث يصير الكلام بدون القرينة

(١) الوسائل، ج ١٥ ، الباب ١١ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث ٤ و ٥ ، ص

٢٨٦

(٢) المصدر ، الباب ١٢ ، الحديث : ١ ، ص ٢٨٦

(٣) المصدر ، الباب ١٠ ، الحديث ١٣ ، ص ٢٨٥

(٤) المصدر ، الباب ٩ ، الحديث : ٣ ، ص ٢٨٠

(٥) المصدر ، الباب ٣ من أبواب الظهار ، الحديث : ٢ ، ص ٥١٠

(٦) المصدر ، الباب ٦ من أبواب الايلاء الحديث : ٣ ، ص ٥٣٩

(٧) الوسائل ، ج ٥ ، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة ، الحديث : ٨

ص ٣٣٠

(٨) عوالمى اللثالى ، ج ٣ ص ١٣٢

(٩) المصدر ، ص ٣١٣

(١٠) الوسائل ، ج ١٢ ، كتاب الرهن ، الباب ٣ الحديث : ١

(١١) المستدرک ، ج ٣ ، كتاب الحدود والتعزيرات ، ص ٢٣٨ ، رواه عن عوالمى اللثالى

(١٢) الوسائل ، ج ١٧ ، كتاب الشفعة ، الباب ٦ ، الحديث : ٢ ، ص ٣٢٠

(١٣) المصدر ، الباب ٨ ، الحديث : ١ ، ص ٣٢٣

على أحدهما مجملاً ، هذا .

مضافاً الى : أنه - مع الاعتراف باستعمال «لا» النافية في معناها الحقيقي وكون النهي مراداً جدياً للمولى - يتوجه عليه : أن أصالة التطابق بين الارادتين الاستعمالية والجديدة تقتضي ارادة النفي من « لا ضرر » الا بقربنة توجب التفكيك بين الارادتين ، واردة الحرمة من الامثلة المستشهد بها لا تصلح لرفع اليد عن أصالة الحقيقة في حرف النفي في المقام .

وأما استدلاله بقوله (ص) : « انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن » على ارادة التحريم ، فيرده : أنه وان كان كذلك ، الا أنك عرفت في مدخل البحث أن مرسله زرارة وخبر الحذاء وغير واجدين لشرائط حجية الخبر حتى يستظهر ذلك من كلمة « مضار » .

وأما تأييد مدعاه بكلام جمع من اللغويين حيث فسروا الجملة بـ « لا يضر أحدهما صاحبه » فيكفي في رده عدم اعتبار قول اللغوي في تعيين الاوضاع ، ومعارضته بفهم قدماء الاصحاب كالشيخ والسيد ابن زهرة المستدلين بها على خيار الغبن المقتضي لاستفادة النفي منه . خصوصاً وقد ادعى فخر الدين تواتر الاخبار على نفي الضرر ، فكان الذوق الفقهي المستقيم آب عن استظهار غير النفي منه .

ومنه يظهر المنع من دعوى تبادل الحرمة الى الأذهان الصافية، اذ المختلفون في فهم النهي أو النفي كلهم من أبناء المحاورة .

وقد استدل على ارادة التحريم بوجوه أخرى أيضاً .

منها : ما في العناوين تارة من « أن المنع والتحريم هو الا نسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك ، لا في مقام ما يوجد في الدين وما لا يوجد » وأخرى بأن « سياق الروايات يرشد الى ارادة

النهي من ذلك ، وأن المراد تحريم الضرر والضرار والمنع عنهما ، وذلك إما بحمل ( لا ) على معنى النهي ، وإما بتقدير كلمة مشروع ، ومجوز ، وإباح في خبره مع بقاءه على نفيه ، وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم .

ومنها : ما في حاشية المحقق الخراساني على الرسائل من « أن الشارع لم يشرع جواز الاضرار بالغير أو وجوب تحمل الضرر عنه كما يظهر من مراجعة ما يوازنه من مثل لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج مثلاً ، أو يقال مثلاً : لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل في الاسلام ، حيث ان الظاهر منها نفي تشريع ما يناسب الموضوع المنفي فيها من الاحكام » .

ومنها : ما في حاشية المحقق الاصفهاني ( قدس ) من قوله : « ولكن هنا شبهة ربما تقوي ارادة النهي . . . الخ » .

ومحصله : أن الضرر هو النقص ، وحمل العنوان المنتزع من المعلول على العلة بالحمل الشائع غير سديد ، فلا يقال : « النار حارة » بل الصحيح أن يشتق من المعلول وصف ثم حملة عليها بأن يقال : « النار حارة » وحيث ان الضرر معلول الحكم الشرعي كما يراه الشيخ أو موضوع حكمه كما اختاره المحقق الخراساني فلا بد من صحة أن يقال : « الوجوب ضرر أو الوضوء ضرر » مع أن الصحيح كون الوضوء أو وجوبه مضرراً لاضرراً ، ولذا قد يضاف اليه بآء النسبة ويقال : « الوضوء الضرري ليس مجعولاً في الاسلام » .

وهذا أجنبي عما هو المنفي في الحديث ، لورود حرف النفي على نفس الضرر لا المشتق منه ، والمفروض فساد حمل العنوان القائم بالمعلول على علته ، ولا يمكن تصحيح الكلام الا بكون النفي بلحاظ الحكم المتوهم وهو الجواز ونتيجته حرمة الضرر ، وهذا التقدير أقرب الى المعنى الحقيقي من احتمال ارادة

النهي منه <sup>(١)</sup> .

لكن للمناقشة في الوجوه المتقدمة مجال ، أما ما أفاده صاحب العناوين أولاً فيرده : أن الشارع الاقدس المحيط بحقائق الامور له الاخبار عن الواقعات كما له انشاء الاحكام الاعتبارية ، وبناء على كون الجملة خبرية لم يتعين حملها على الاخبار عن نفي الضرر خارجاً حتى يكون كذبه موجباً لارادة انشاء التحريم ، لجواز حمله على نفي الضرر في وعاء التقنين والتشريع ، وهو مناسب جداً لمقام شارعيته فضلاً عن منافاته له ، وهذا المعنى أوفق بما اشتمل على كلمة « في الاسلام » ومجرد هذا الاحتمال كاف في عدم استقرار ظهور الجملة في النهي .

وأما ما أفاده ثانياً من وحدة السياق فيرده : أن ورود النهي عن الضرر والمضارة انما يقتضي رفع اليد عن أصالة الحقيقة في « لا » النافية الواردة على « ضرر » ولكنه لا يقتضي رفع اليد عنه في خصوص « لا ضرر » لانه بلا موجب ، كما هو واضح .

وأما رفع اليد عن النهي بتقدير « مجوز ومباح » فيكفي فيرده كونه خلاف الاصل ، ولا ملزم للالتزام به ، لصحة الكلام بدونه .

وأما كلام المحقق الخراساني في الحاشية ، فيمكن الخدشة فيه - مضافاً الى عدم انطباق ضابط نفي الحكم المناسب بلسان نفي الموضوع عليه - بأن الحكم المناسب للضرر هو الحرمة لا الجواز خصوصاً بملاحظة الاخبار الناهية عن المضارة والاضرار والضرر ، ونفي هذا الحكم المناسب خلاف المقصود الذي هو اثبات حرمة الضرر ، اذ نفي الحرمة مستلزم للجواز ، فيكون حيثئذ نظير « لا ربا بين الوالد والولد » في كون المنفي هو الحرمة المعجولة للطبيعة .

وأما كلام المحقق الاصفهاني ، فان الامر وان كان كما أفاده ، لكن يبقى مجال

النقض عليه بنفي الحرج في الدين مما لا ريب في كون المنفي هو نفس الحكم الشرعي ، مع أن الحرج والمشقة ليس وصفاً للحكم ، لقيامه بالمكلف ، وإنما الحكم حرجي أو ملق في الحرج ، فالمحمول المنفي في الشريعة هو الحرج لا ما يشق منه ، وقد تعنون الحكم في لسان الدليل بوصف ما هو كالمعلول له ، وعليه فمجرد ما أفيد لا يقتضي رفع اليد عن أصالة الحقيقة في « لا » هذا .

مضافاً الى : احتمال عدم كون « ضرر » مصدراً ، بل هو كـ « حسن » صفة مشبهة ، ولا ريب في صحة تعنون علته به ، لاشتراك بعض الصيغ بين المصدر والصفة المشبهة ، أو بين اسم الفاعل والصفة .

بل يمكن الجواب الحلبي بأن المصحح لأمثال هذا الاستعمال هو صحة الحمل عرفاً وان لم يخل عن بعض مراتب المجاز كما في « زيد عدل » بداعي المبالغة في ثبوت الصفة له ، وفي حديث « لا ضرر » كذلك ، لشدة الربط بين فعل المكلف وحكم الشارع من جهة تبعية الإرادة المأمورية للإرادة الأمرية ومقهوريتها لها ، فكان الشارع هو الملقى له في الضرر والحرج ، وهذا المقدار مصحح لاستعمال « لا » النافية مجازاً في النفي .

هذا ما استدلل به على إرادة النهي من جملة « لا ضرر » وقد عرفت عدم وفاء شيء منها باثباته ، وان كان احتمال إرادته غير مستبعد من هذا التركيب .  
وأما الأشكال عليه تارة بما في مقالات شيخنا المحقق العراقي من « أن هذا المعنى لا يناسب التخفيف على الأمة الموجب للامتنان عليهم ، بل كان تحملاً آخر والزماماً زائداً عليهم ، وهو ينافي بناءهم على سوقه الوارد مساق حديث الرفع وعمومات نفي الحرج من حيث التخفيف على الأمة ، بشهادة تصريحهم بعدم شمول عمومهم للمقدم على الضرر في المعاملات الغبنية ... »<sup>١)</sup>

وأخرى بما في تقارير بعض الاعاظم دام ظله من « أن هذا الاحتمال - وهو



ارادة النهي - وان كان ممكناً في نفسه ، الا أنه لا يمكن الالتزام به في المقام .  
 أما بناء على اشتمال الرواية على كلمة ( في الاسلام ) كما في رواية الفقيه ونهاية  
 ابن الاثير فظاهر ، لأن هذا القيد كاشف عن أن المراد هو النفي في مقام التشريع ،  
 لا نفي الوجود الخارجى بداعي الزجر » .

فلا يخلو من غموض . أما الأول فلأن القاعدة وان وردت مورد الامتنان بناء  
 على ارادة النفي ، الا أن الاستناد فيه الى المتن المشتمل على « على مؤمن » غير  
 ظاهر ، لما عرفت من عدم ثبوته في رواية معتبرة ، ودعوى الجبر بعمل الاصحاب  
 بخصوص هذا المتن ممنوعة ، اذ الموجود في خلاف شيخ الطائفة وغنية السيد  
 ابن زهرة ( قد هما ) خال عنه ، والمحكي عن تذكرة العلامة « لا ضرر ولا ضرار  
 في الاسلام » فاحراز استنادهم الى خصوص ما اشتمل على « على مؤمن » مشكل  
 ولو سلم ذلك لم ينفع ، لاستدلالهم على خيار الغبن بوجوه أخرى كتخلف  
 الشرط الضمني ، وسقوط خيار العالم بالغبن يستند الى اسقاط هذا الحق ،  
 لا امتنانية قاعدة الضرر .

وأما الثاني ، فلأن نفي الوجود بداعي الزجر تشريع أيضاً لحرمة الاضرار  
 في الاسلام كحرمة الرفث في الحج ، فانه لا فرق في صدق التشريع بين كون  
 المجعول نفي الحكم الضروي وبين كونه حرمة الاضرار ، لانه على التقديرين  
 تكون القضية خبرية سلبية حاكية عن عدم وقوع الضرر سواء أريد به نفي الحكم  
 الضروي أم الموضوع الضروي ، أم حرمة الضرر ، فكلمة « الاسلام » لا تشهد  
 بتعين شيء من هذه الاحتمالات الثلاثة ، فتأمل جيداً .

ولا بأس بالتنبيه على أمر ، وهو : أن الشيخ الأعظم بعد استظهاره لنفي الحكم  
 من الحديث قال : « ويحتمل أن يراد من النفي النهي عن ضرر النفس أو الغير  
 ابتداءً أو مجازاة ، لكن لا بد أن يراد بالنهي زائداً علي التحريم الفساد وعدم

المضني ، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف ، فالنهي هنا نظير الامر بالوفاء بالشروط والعقود ، فكل اضرار بالنفس أو الغير محرم غير ماض على من أضره ، وهذا المعنى قريب من الاول بل راجع اليه . . . » .

لكنه لا يخلو من غموض، لتوقفه على الملازمة بين حرمة الاضرار بالغير تكليفاً ووضعا ، مع أن الأمثلة التي ذكرها لمختاره وهو النفي أجنبية عن هذا التلازم ، فانه (قده) مثل للنفي بقوله : « فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فيتنفي بالخبر ، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك ، وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بثمان كثير ، وكذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه وابعثه له من دون استئذان من الانصاري ، وكذلك حرمة الترافع الى حكام الجور اذا توقف أخذ الحق عليه ، ومنه براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر » .

والملازمة المزبورة انما تنجح في مثال سلطنة المالك ، لأنها منشأ لتضرر الانصاري ، فيمكن القول بزوال سلطنته من جهة حرمة الاضرار . وأما في سائر الفروع المذكورة فلا، حيث ان المرفوع في مسألة شراء ماء الوضوء بثمان كثير هو الالتزام والوجوب لا حرمة الشراء حتى يستلزم فساد الوضوء به . وكذا في مثال حرمة الترافع ، فان مجرد تضرر صاحب المال لا يوجب جواز الترافع اليهم لانقاذ حقه . وعقد الغابن ليس حراماً تكليفاً حتى يلزم حكمه الوضعي وهو جواز العقد . وبيع الشريك حصته ليس حراماً حتى يكون سلطنة الشريك على فسخه لأجله .

هذا كله مع الغض عما في تنظير «لا ضرر» بأية وجوب الوفاء بالعقود الدالة على حليتها تكليفاً ووضعاً بالملازمة العرفية مسن الاشكال ، لا مكان تحريم الشارع للضرر من دون أن يكون من موجبات الضمان ، كما هو واضح لمن تأمل .

والحاصل : أن الفرق بين القول بافادة الجملة للنفي أو النهي جوهرى يظهر ثمرته في الحكومة كما سيأتي التعرض له في التنبيهات انشاء الله تعالى، ولا سبيل لارجاع الثاني الى الاول .

فالمتحصل : أن عمدة الاشكال على اراده النهي من « لا ضرر » أمران : أحدهما: الاجمال وعدم القرينة عليها، لأن يكون المورد قرينة عليها بالتقريب المتقدم بقولنا : « فانه بمنزلة الصغرى لان فعله مضاره . . . الخ » فتأمل . ثانيهما : عدم دلالة على فساد المعاملة الضرورية .

#### ٤ - نفي الضرر غير المتدارك

رابعها: ما عن بعض الفحول كالفاضل التوني والراقي (قدهما) من أن المنفي هو الضرر غير المتدارك ، بمعنى نهى الشارع عن الضرر غير المجبور بشيء من الضمان ونحوه، فالضرر المتدارك بحكم الشارع ينزل منزلة العدم ، كما هو كذلك عرفاً، ولذا لا يعدون التاجر الذي يربح في إحدى معاملاته عشرين ديناراً مثلاً وخسر في بعضها هذا المقدار أيضاً من التجار الذين خسروا وتضرروا في تجارتهم . وعليه « فلا ضرر » كناية عن لزوم تدارك الضرر شرعاً للمتضرر .

فهذا الوجه يشترك مع الوجهين الاولين في كون المنفي هو طبيعة الضرر ويفترق عنهما بأنه مقيد بالتدارك . والمصحح لنفي الطبيعة فيه هو حكم الشارع بلزوم التدارك الذي نزل وجودها منزلة العدم . ونتيجة هذا الوجه لسزوم تدارك طبيعة الضرر ، هذا .

ويرد عليه أولاً : أن ارادة الضرر غير المتدارك ان كانت بالاستعمال فيه مجازاً فهي خلاف أصالة الحقيقة وتحتاج الى قرينة صارفة ، وهي مفقودة . وان كانت بدال مستقل فهي خلاف أصالة الاطلاق ، ويحتاج التقييد الى الدليل ، وهو أيضاً

مفقود ، ومع الشك يكون المتبع أصالتي الحقيقة والاطلاق .

وثانياً: أن حكم الشارع بلزوم تدارك الضرر تكليفاً لا يصحح نفي طبيعة الضرر بل المصحح له هو تداركه خارجاً ، فان صرف وجوب رد الأموال المنصوبة على الظلمة والسارقين الى مالكيها لا يجبر الضرر الوارد على أربابها ولا يصحح نفي طبيعة الضرر عنهم ، وانما الجابله والمصحح لفيها هو التدارك الخارجي ، ولذا أبدل المحقق النائيني (قده) الحكم التكليفي بالوضعي ، وهو الضمان واشتغال ذمة الضار بشرط يساره وكونه مؤدياً ، فحينئذ يصح أن يقال: ان هذا الضرر المجبور بالضمان الكذائي ليس ضرراً ، هذا .

أقول: هذا التقييد منه (قده) لامحيص عنه مع اللجوء الى الالتزام بهذا الوجه الرابع ، لكنه قد عرفت وستعرف أيضاً عدم الوجه في الالتزام به .  
وثالثاً: أنه أخص من المدعى ، اذ ليس كل ضرر لازم التدارك تكليفاً ووضعاً ، كما اذا فرض غلو سعر كتاب لعزّة وجوده ، وقد طبعه شخص فصار الكتاب لكثرة وجوده رخيصاً ، ومن المعلوم أن تنزل القيمة ضرراً وأورده طابع الكتاب على مالكة مع عدم لزوم تداركه على الطابع ، وكاستيراد تاجر لمتاع عزيز الوجود غالي السعر الموجب لنزول قيمته . ونظائره كثيرة .

وبالجملة : فنفي طبيعة الضرر لأجل لزوم تداركه شرعاً بعد فرض صحته لا يصح ، مع عدم لزوم ذلك في كثير من الموارد ، لاختصاصه بباب التغيريات والنضمينات ، وهو لا يكفي في صحة نفي الطبيعة المستلزم لنفي جميع أفرادها ، مع عدم كون الضرر بنفسه من موجبات الضمان .

وأما الاشكال عليه بما رسالة الشيخ الأعظم من: «أن ظاهر قوله عليه السلام لا ضرر في الاسلام كون الاسلام ظرفاً للضرر ، فلا يناسب أن يراد به الفعل المضمر ، وانما المناسب الحكم الشرعي الملقى للعباد في الضرر ، نظير قوله لا حرج في

الدين « فغير ظاهر ، لعدم قرينية « في الاسلام » على كون المنفي هو الحكم ، فان الضرر أيضاً منفي في الاسلام ، مع أنه لا ريب في كونه في موارد اطلاقه هو الفعل ، ولا يصح ارادة الحكم منه كما في اطلاقه على امساك الزوجة ضرراً وغيره . فيلزم عليه (قده) توجيه وقوع النفي في الاسلام بما يلتئم مع الفعل الضرري أيضاً .

### ٥ - تحريم الضرر بالنهي السلطاني أو القضائي

خامسها : ارادة النهي من النفي ، لكن المراد به النهي السلطاني الصادر عن الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم بما أنه رئيس الدولة وسائسها ، لا بما أنه مبلغ أحكام الشرع عن الله عزوجل حتى يكون النهي الهياً كالنهي عن القمار وشرب الخمر ونحوهما من المحرمات الالهية ، وبيانه منوط بالاشارة الى أمور: الاول : أنه لا اشكال في ثبوت مناصب للنبي ( ص ) : منها : النبوة والرسالة أي تبليغ الاحكام الكلية .

ومنها : السلطنة على الامة ، لكونه رئيسهم ومدبر أمورهم وسائس بلادهم ، وهم رعيته ، وأوامره بالنظر الى هذا المنصب مولوية لا ارشادية كما في الاحكام التي يبلغها عنه تعالى ، فان اطاعتها اطاعة له تعالى لا لرسوله بما هو مبلغ الاحكام ، بخلاف أوامره السلطانية ، فانها مولوية ، وامثالها اطاعة له ( ص ) كما اذا جعل الامارة لشخص على الجيش ، فانه تجب اطاعته لكونه رئيساً على الامة .

ومنها : القضاء وفصل الخصومات ، فان حكمه بموازين القضاء نافذ لا يجوز التخلف عنه . وهذه المناصب ثابتة له وللأئمة الهداة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بالبراهين الواضحة التي ليس المقام محل ذكرها .

الثاني : كل ما ورد من رسول الله وأمير المؤمنين صلوات الله وسلامه عليهما وآلهما بلفظ « قضى » أو « حكم » أو « أمر » وأمثالها ليس المراد منه

بيان حكم الله الكلبي ، ولو أريد منه ذلك كان مجازاً أو إرشاداً الى حكم الله ، لظهورها في قضائه وحكمه بما أنه قاض أو سلطان، لا من حيث انه مبلغ للاحكام، اذ ليس للنبي حكم وقضاء بالنسبة الى الأحكام الكلية .

بل يحمل بقرينة الحال أو المقام بعض الأحكام الواردة بعنوان «قال رسول الله أو أمير المؤمنين عليهما السلام» على صدور الحكم المولوي السلطاني أو القضائي لفصل الخصومة ، كما اذا ورد أنه (ص) قال : « أنت رئيس الجيش » أو « هذه الدار لزيد » هذا في مقام الثبوت .

الثالث : في تأييد ما تقدم بحسب مقام الاثبات . أما ما ورد بلفظ « قضى » و« حكم » وأريد منه الحكم المولوي فأكثر من أن يحصى ، فمنه قوله (ص) : « انما أفضي بينكم بالبينات والايمان »<sup>(١)</sup> ، وعن أمير المؤمنين عليه السلام قال : « كان رسول الله (ص) يحكم بين الناس بالبينات والايمان »<sup>(٢)</sup> ، وعن أبي جعفر عليه السلام قال : « لو كان الامر الينا أجزنا شهادة الرجل الواحد اذا علم منه خير مع يمين الخصم في حقوق الناس ، فأما ما كان من حقوق الله عز وجل أورؤية الهلال فلا »<sup>(٣)</sup> تدل هذه الرواية على أن هذا التنفيذ وهذه الاجازة هو تنفيذ ولي الامر والسلطان . وأما ما ورد بلفظ « قال » مع كون الاستفادة منه الامر السلطاني فكثير ، فمنه رواية عقبة بن خالد الواردة في شق الفناة بجنب قناة أخرى<sup>(٤)</sup> وقوله (ص) : « اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم » .

(١) الوسائل، ج ١٨، كتاب القضاء ، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم ، الحديث : ١

ص ١٦٩

(٢) المصدر ، الحديث : ٣

(٣) المصدر ، الباب ١٤ ، الحديث : ١٢ ص ١٩٥

(٤) تقدم نقل هذه الروايات في ما يرتبط بكلام شيخ الشريعة ، فلاحظ ص ٥٥٦

وإذا ورد عنه : « قال كذا » وشك في أنه (ص) مخبر عن الله تعالى أو أمراً أو نهياً باعتبار المنصبين المتفرعين على الرسالة وهما الرياسة والقضاء فالحمل على الأمر المولوي منوط بقيام قرينة من حال أو مقام .

إذا عرفت ما ذكرناه، فنقول في توضيح ارادة النهي السلطاني من « لا ضرر »: ان هذه الجملة وردت في قصة سمرة تارة عقيب قوله (ص) للأنصاري : « اذهب فاقلمها وأرم بها اليه » كما في موثقة زرارة، وأخرى عقيب قوله (ص) لسمرة الفاسق: « انك رجل مضار » كما في مرسلته . كما أن هذه الجملة وقعت تارة مسبوقه بلفظ « قضى » كما في رواية عقبة بن خالد في حكاية قضائه (ص) بمنع فضل الماء، اذ فيها « وقال لا ضرر ولا ضرار » وأخرى غير مسبوقه بلفظ قضى وشبهه كما في مرسله الدعائم<sup>(٣)</sup> . وقد عرفت أن لفظي « قضى » و « حكم » ظاهران في المولوية لا الارشادية، وأن وجوب الاطاعة انما هو من جهة القضاة والسطة لامن جهة الاخبار عن حكم الله الكلي .

وأما لفظا « قال ويقول » ونظائرها ، فان وردت في مقام قطع الخصومات دلت على وجوب الاطاعة من حيث كونه (ص) قاضياً، وان وردت في مقام جعل الامارة لشخص دلت على الامر السلطاني ، لكونه أميراً على الامة .

ففي المقام تكون جملة « لا ضرر » بناء على وقوعها عقيب لفظ « قضى » كما نقل عن مسند أحمد بن حنبل برواية عبادة بن الصامت في ضمن أقضية رسول الله (ص) ظاهرة في كون النهي عن الضرر نهياً قضائياً تجب اطاعته من حيث انه (ص) قاض وحاكم ، وبناء على وقوعها عقيب لفظ « فانه وقال » كما في موثقة زرارة ومرسلته من طرفنا فهي ظاهرة بعد التأمل في صدر قضية سمرة وذيلها وشأن صدور الحديث - وأنه من اشتكاه المظلوم عند السلطان لرفع الظلم والاعتداء - في صدورها منه (ص) بنحو الامرية بما أنه سلطان الامة ودافع الظلم عن الرعية، فان الأنصاري

رفع الشكوى اليه لدفع ظلم سمرة الطاغي عنه ، لا للحكم بينه وبين سمرة ، اذ لم يكن هناك شبهة حكمية ولا موضوعية حتى يكون حكمه ( ص ) بياناً للحكم الكلي الالهي ، لأن لزوم الاستيدان للدخول على الاجنبية حتى تتحجب كان معلوماً عندهم ، ولم يكن مجرد بيان النهي الكلي مجدياً في ارتداع سمرة ورفع يده عن ظلمه ، بل المجدي في ذلك هو النهي السلطاني ، ومن المعلوم أن الرجوع اليه حيثئذ يناسب مقام أمارته على الامة وكونه دافعاً للظلم عنهم ، لا مجرد نبوته وتبليغه (ص) للأحكام عنه سبحانه وتعالى .

وعليه فلا يستفاد من « لا ضرر » قاعدة كلية حاكمة على أدلة الاحكام ، كما هو مقصود أكثر من تمسك به ، بل هو حكم قضائي بناء على نقل ابن حنبل ، وسلطاني بناء على النقل من طرفنا . ونتيجته تحديد قاعدة السلطنة خاصة ، هذا .

لكنه لا يخلو من تأمل ، وذلك فسان ثبوت المناصب الثلاثة المذكورة للنبي والائمة المعصومين صلوات الله وسلامه عليهم أجمعين وان كان من المسلمات ، الا أن الكلام في صغروية حديث « لا ضرر » للحكم السلطاني أو القضائي ، ضرورة أن الاصل الأولي في كل ما يبينه النبي (ص) يقتضي صدوره بداعي التشريع وتبليغ الحكم الكلي الالهي المنزل عليه ، الا مع قيام قرينة توجب رفع اليد عنه . وهي مفقودة في المقام .

وتوضيحه : أن هذه الجملة وردت تارة مسبوقه بلفظ « قضى » كما في رواية الشفعة ، وأخرى غير مسبوقه به كما في قضية سمرة ورواية دعائم الاسلام وغيرهما . أما ما ورد عقيب « قضى » فلا يدل على كونه حكماً مولوياً قضائياً ، أما وروده في رواية عبادة ، فيه - مضافاً الى ضعفها سنداً كما تقدم فيما ذكرناه حول كلام شيخ الشريعة - أنه لا يثبت به الحكم القضائي ، لاشتمال روايته على عشرين قضاء أكثرها أحكام كلية الهية كقضائه بالشفعة ، ومنع فضل الماء ، وعدم جواز تصرف الزوجة في



مالها بدون اذن زوجها ، ودية الكبرى المغلظة والصغرى ، وأنه ايس لعرق ظالم حق، وأن للجدتين السدس من الميراث، وأن الولد للفراش وللعاهر الحجر، وأن في الركاز الخمس ، وغيرها .

ولا ريب في أن هذه الاحكام ليست قضائية بل أحكام كلية الهية، وقد وردت من الائمة المعصومين عليهم السلام بعنوان « قال أو أمر » ونحوهما مما يدل بحسب الظهور الاولي على بيان ما أوحى اليه أو ألهم اليهم، فمثل وجوب تخميس الركاز حكم الهى قطعاً كما يظهر من ملاحظة بعض أخبار الباب، كمعتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « سألته عن المعادن ما فيها ؟ فقال : كل ما كان ركازاً ففيه الخمس ... »<sup>(١)</sup> ونحوها غيرها .

وقد تعرضنا فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعة لجملة من الروايات الحاكية لأفضيته (ص) وأكثرها متمحض في بيان الاحكام الكلية الالهية ، سواء تصدر بلفظ « قضى » أم « حكم » أم « جعل » أم « أمر » وهذا مما يوهن ظهور ما ورد عنه (ص) بعنوان « قضى » أو « حكم » ونحوهما في الأمر المولوي السلطاني أو القضائي . وأما مثل قوله ( ص ) : « انما أفضي بينكم بالبينات والايمان » فليس شاهداً على المدعى ، لظهوره في أن ميزان القضاء وفصل الخصومة في الشريعة المقدسة هو الاعتماد على هذه الحجج الظاهرية دون غيرها من الامارات غير العلمية كخبر الواحد والقرعة ، وعلم الحاكم لو قيل بعدم اعتباره ، فهو يدل على أن المجمعول الالهى لميزان القضاء في الخصومات هو الاخذ بالبينات والايمان لا أن فصل الخصومات بها من شؤون منصب قضائه صلى الله عليه وآله وسلم .

وأما رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام « لو كان الامر لنا أجزنا

(١) الوسائل ، ج ٦ كتاب الخمس، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث

شهادة الرجل الواحد» فلا تدل أيضاً على أن تنفيذ شهادة الرجل الواحد مستند إلى ثبوت منصب السلطنة والرياسة العامة لهم عليهم السلام، لاحتمال أن يكون بيان هذا التنفيذ اخباراً عن حكم الله تعالى الكلبي، لا من خصائص هذا المنصب كما يشهد به عدة روايات، مثل ما أرسله الصدوق بقوله: «قضى رسول الله بشهادة شاهد ويمين المدعي، قال: وقال عليه السلام: نزل جبرئيل بشهادة شاهد ويمين صاحب الحق، وحكم به أمير المؤمنين عليه السلام بالعراق»<sup>(١)</sup>.

والحاصل: أن شيوع استعمال لفظ «قضى وحكم وأمر» في الروايات في تبليغ التكليف الكلية الالهية المنزلة عليه (ص) يمنع من استقرار ظهور للألفاظ المذكورة في كونها ما يتلوها من الأوامر والنواهي أحكاماً مولوية سلطانية أو قضائية. وحديث «لا ضرر» بناء على وقوعه عقيب «قضى» لا يدل على أنه حكم قضائي.

وأما بناء على ما هو الصحيح من أخبار الباب من وقوعه بعد «قال» فظهوره في تحريم الضرر أو نفيه في الشريعة كسائر الأمور المنهي عنها أو المنفية بـ«لا» النافية مما لا ينكر، وإرادة الحكم المولوي منه موقوفة على قرينة تدل عليه كما اعترف به القائل بهذا النظر.

وما استشهد به على مدعاه لا ينهض باثباته، لا مكان أن يقال: إن غرض الانصاري لما كان هو رفع الظلم والاعتداء عنه اعتقد بإمكان استيفاء هذا الغرض والوصول إليه بأحد نحوين: أحدهما صدور الحكم السلطاني عن الرسول الاعظم صلى الله عليه وآله وسلم، والآخر نهيه صلى الله عليه وآله وسلم عن المنكر الذي ارتكبه، لاعتقاد الانصاري بأن نهيه (ص) غير نهيه الرعية، وأن سمة ينتهي بنهيه (ص) وير تدع برده (ص) خصوصاً بناء على ورود «لا ضرر» بعد قوله صلى الله

(١) الوسائل، ج ١٨، الباب ١٤، من أبواب كيفية الحكم. الحديث ١٤: ص ١٩٦

عليه وآله كما في مرسله زرارة : « انك رجل مضار ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن » اذ المستفاد منه : « انك مضار، وحرّم الله تعالى الاضرار بالمؤمن » ومن المعلوم أن اسناد الحرمة اليه تعالى في مقام الزجر والردع أولى من اسناده الى نفسه المقدسة صلى الله عليه وآله من حيث ولايته وأمارته ، لكونه أوقع في التأثير وترك المنكر والانتهاج والانزجار عنه .

فالمراد بـ « لا ضرر » حيثئذ – والله العالم – هو النهي الالهي الصادر بداعي النهي عن المنكر الذي هو وظيفة كل مسلم فضلاً عن سيد الرسل (ص) .  
والحاصل : أن قوله صلى الله عليه وآله : « انك رجل مضار ، والاضرار من محارم الله تعالى ومبغوضاته » أوقع في النفس من قوله (ص) : « أنا حرمت الاضرار بالمؤمن » كما لا يخفى . واذا شك في كون النهي سلطانياً أو الهياً صادراً بداعي النهي عن المنكر ، فمقتضى الاصل الذي أشرنا اليه هو الثاني .  
وان أبيت عن ذلك وأنكرت كلا من الظهور في الثاني وكونه مقتضى الاصل ، فلا أقل مسن تساوي الاحتمالين ، فيصير الكلام مجملاً ولا يصلح لاستفادة شيء منهما منه .

ويمكن تأييد كون النهي الهياً بورود « لا ضرر » بنحو القضية الكلية كسائر الاحكام الشرعية التي هي من القضايا الحقيقية ، اذ الاحكام القضائية والسلطانية من القضايا الخارجية ، فلو كان النهي سلطانياً كان المناسب أن يقال : « انك رجل مضار وأنا حرمت عليك الاضرار بالمؤمن » ولذا يحمل « لا ضرر » في حديث الشفعة على الحكم الكلي الالهي بثبوت حق الشفعة مع كونه مسبوqاً بلفظ « قضى » .  
وأما الامر بالقلع فهو على كل حال حكم ولائسي سلطاني سواء كان لا ضرر نهياً الهياً أم سلطانياً ، اذ لو كان الهياً – والمفروض أن سمرة الشقي لعنه الله لم يرتدع بل كان مصراً على ادامة ظلمه وايدائه – اقتضت سلطنته (ص) على الامة دفع الظلم

عنهم، وحيث ان قطع مادة الفساد كان منوطاً بقلع العذق عن محله وافراغ الارض عنه أمر صلى الله عليه وآله بقلعه حتى لا يبقى لسمرة حق الاستطراق اليه ، حيث انه لم يكن محل العذق ملكاً له ، اذ لو كان ملكاً له لم يسقط حق عبوره بقلع العذق ، بل كان له المرور به ، فبقاء العذق في مكان الغير كان اما باذن مالكه واما بجعل حق له في بقاءه .

وعلى كلا التقديرين لا يبقى له حق الابقاء ، لكونه علة للضرر المنحصر اندفاعه بالقلع المزبور. اذ المفروض عدم انتهائه بنهيه صلى الله عليه وآله، وعدم قبوله للاستيذان من الانصاري ، فالعلاج الوحيد في دفع الظلم هو قلع العذق ، لأن منشأ الضرر هو بقاءه في البستان ، فلذا أمر صلى الله عليه وآله وسلم حسب ولايته على النفوس والأموال بقلعه .

فلا يرد أن امتناعه عن الاستيذان بالدخول الى دار الانصاري لا يوجب ارتفاع احترام ماله ، حيث ان قلعه يرفع ماليته الشجرية .

مضافاً الى : أنه ظالم، وليس لعرق ظالم حق، نظير البناء في ملك الغير بدون اذنه ، فان لصاحب الارض هدم البناء وتسليم آلاته اليه من دون ضمان لمالية البناء بعد تعميم الظالم للمضر ، وعدم اختصاصه بالغاصب ، لان الظالم هو المتجاوز عن حدود العدالة .

والى : امكان أن يكون القلع المسقط لمالية العذق حداً لما ارتكبه من تمرده وعصيانه لأمر النبي صلى الله عليه وآله بناء على ثبوت التعزير المالي وكون الأمر بالقلع من أدلته ، وأعمية التعزير المالي من الاتلاف والنقل الى بيت المال ، فليتأمل .

والى : احتمال كون لا ضرر الواقع عقيب الامر بالقلع كما في مرسله زرارة علة له ، يعني : أنه لا ضرر عليك في القلع ، فالمراد حينئذ « اقلع عذقه ، فانه

لا ضمان عليك في قلعه» وان كان هذا الاحتمال لا يخلو من بعد ، بل عن اشكال اذ لا مناسبة بين الأمر بالقلع وعدم الضمان الذي جعل علة له ، بداهة عدم صلاحية كون نفي الضمان علة لوجوب القلع ، لعدم الترتب بينهما ، فانه يحرم غضب الاوقاف العامة واتلافها كالمساجد ونحوها من المشاعر التي ليست منفعتها مملوكة لأحد مع عدم ضمان المتلف والغاصب لها، فمجرد عدم الضمان لا يصلح لأن يكون علة لوجوب اتلاف مال الغير أو جوازه كقلع العذق فيما نحن فيه . كما أنه قد يجب الاتلاف مع الضمان كأكل مال الغير في المخمصة .

اللهم الا أن يقال كما عن الميرزا (فده) : ان « لا ضرر » عقيب الامر بالقلع ليس علة للقلع ، بل هو علة لوجوب الاستيذان .

لكن فيه : أن وجوب الاستيذان قد استفيد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم : « فاستأذن » مع أن انفصال « لا ضرر » عنه بكلام طويل يمنع عن جعله علة لوجوب الاستيذان ، لأنه خارج عن طريق أبناء المحاورة في محاوراتهم ، ولا يصار اليه الا مع القرينة ، وهي مفقودة .

وبالجملة : فالظاهر كون « لا ضرر » علة للأمر بالقلع ، وعلى ما احتملناه من كون القلع حداً لعصيانه لأمر النبي صلى الله عليه وآله بالاستيذان ، وكون « لا ضرر » للنهي يستقيم التعليل ، لأنه بمنزلة قوله (ص) : « اقلع عذقه ، لأنه عصى الله تعالى في ارتكاب مانهاه عنه » فالقلع تعزير لاضراره بساموئمن ، وهو حرام . أو لأن اضراره لا يندفع الا بقطع مادة الفساد وهو قلع العذق .

### المختار في فقه الحديث

فتلخص من جميع ما ذكرنا : أن الاقرب بحسب المورد كون « لا ضرر » نهياً الهياً وان كان الامر بالقلع حكماً ولائياً ، وبه يندفع ظلم سمرة اللعين واعتداؤه

على الانصاري ، ولا يستفاد منه حكم كلي كما هو محتمل الشيخ الاعظم والمحقق الخراساني ( قدهما ) ولا الضرر غير المتدارك ، لما تقدم من الاشكالات الواردة عليها .

وما ذكرناه من الأقربيه انما هو بحسب مناسبة المورد ، لبحسب الاستعمال ، اذ لا شاهد له على ذلك مع كثرة استعمال هذا التركيب في النفي والنهي معاً بحيث لا يكون أحدهما شائعاً دون الآخر حتى يتبادر ذلك الشائع ، بل تعين ارادة أحدهما منوط بالقرينة ، وبدونها يصير الكلام مجملاً ، ولا يستفاد منه شيء . وان كان يمكن تأييد ارادة النهي من « لا ضرر » بالروايات الناهية عن الاضرار بالغير ، وقد تقدم بعضها ، فتدبر .

ثم ان هنا أموراً ينبغي التنبيه عليها :

#### ١ - توجيه الامر بقلع العدق

الاول : أنه بناء على ما ذكرنا - من كون الامر بالقلع ولائياً ناشئاً من كونه صلى الله عليه وآله أولى بالمؤمنين من أنفسهم وأموالهم ، وتوقف قطع مادة الفساد على القلع المزبور - لا يبقى مجال للاشكال في أن قاعدة الضرر لا تقتضي سلب احترام المال وعدم ضمانه ، قال الشيخ ( قده ) : « وفي هذه القصة اشكال من حيث حكم النبي صلى الله عليه وآله بقلع العدق ، مع أن القواعد لا تقتضيه ، ونفي الضرر لا يوجب ذلك ، لكن لا يخل بالاستدلال » .

أما اشكاله من ناحية القلع فقد عرفت اندفاعه .

وأما قوله ( قده ) : « لكن لا يخل بالاستدلال » ففيه : أن مرجع عدم انطباق العلة على الحكم المعلل الى خروج المورد عن العموم ، وهو كاشف عن عدم ارادة ظاهر العلة من العموم ، وذلك يوجب اجمال العلة ، ومع اجمالها كيف

يصح الاستدلال بها؟ وأي اخلال به أعظم من الاجمال ، هذا .

وبناء على كون معنى « لا ضرر » نفي تشريع الحكم الضرري الذي أفاده الشيخ (قده) يستقيم التعليل أيضاً، لأن جواز دخول سمرة على الانصاري بلاستيذان ضرر نشأ من استحقاقه لابقاء عذقه في أرض الانصاري ، وهذا الحق ضرري ، فهو غير مجعول .

ولا يندنع هذا الضرر الا بالقلع ، فكأنه صلى الله عليه وآله قال : اقلع العذق ، لأن بقاءه ضرر ، ولا ضرر في الشرع .  
وبالجملة : فيستقيم التعليل على كل من المعنيين المزبورين ، بل بناء على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً ، لأن مفاده نفي الحكم الضرري أيضاً ، غاية الامر بلسان نفي موضوعه وهو الضرر .

## ٢ - نسبة القاعدة الى أدلة الاحكام الأولية

الثاني : الظاهر حكومة « لا ضرر » على أدلة الأحكام الأولية سواء كان مفاده نفي الحكم الضرري كما هو مختار الشيخ (قده) أم نفي موضوع الحكم الضرري كما عليه المحقق الخراساني (قده) ضرورة أن نفي الموضوع أو حكمه شرعاً يرجع الى التعرض للحكم .

والفرق بين المسلكين أن « لا ضرر » بناء على مختار الشيخ شارح للحكم بلا واسطة، اذ معنى نفي الحكم الضرري حيثئذ أن الحكم المجعول ينتهي الى حد الضرر ، فاذا انتهى اليه فلا جعل له .

وبناء على مذهب صاحب الكفاية شارح لموضوع الحكم . فعلى التقديرين يكون دليل نفي الضرر ناظراً الى الحكم ومتعرضاً له بلا واسطة على الأول، ومعها على الثاني .

ثم انه لا بد من الاشارة الى ضابط الحكومة وأخواتها حتى يتضح الحال ، فنقول وبه نستعين: ان أحصر بيان وأوضحه وأسده في تحديدها أن يقال: ان الخارج عن موضوع دليل لا يخلو اما أن يكون خروجه عنه بالتكوين كخروج الجاهل عن موضوع دليل وجوب اكرام العلماء ، وهذا يسمى بالتخصص .

واما أن يكون بالتشريع ، وهو اما بلسان المعارضة كخروج زيد العالم عن دليل وجوب اكرام العلماء بلسان « لا تكرم زيدا العالم » وهذا يسمى بالتخصيص ، واما بغير لسان المعارضة ، وهوتارة يكون بنفس التعبد والحجية ، كخروج مشكوك الحكم كشرب التتن بنفس ايجاب الاحتياط عن موضوع قساعة قبح العقاب بلا بيان ، فان نفس تشريع ايجابه من دون احراز الحكم الواقعي به يوجب خروج مشكوك الحكم عن حيز قاعدة القبح ، وهذا يسمى بالورود .

وأخرى لا يكون بنفس التعبد ، بل باثباته للمؤدى أي احرازه له من دون لسان المعارضة . كما في قيام الأدلة غير العلمية على حكم كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال ، فانه يخرج عن موضوع أدلة البراءة الشرعية بثبوت الوجوب له بقيام خبر الواحد عليه ، وهذا يسمى بالحكومة ، فيعتبر فيها أمور : الأول التعبد ، الثاني : عدم كونها بلسان المعارضة ، الثالث : كون تقدم الحاكم على المحكوم بالدلالة اللفظية لا بالحكم العقلي .

ويتحقق هذه الدلالة بتصرف الحاكم اما في حكم دليل المحكوم ، كما اذا قال: « الامر في اغتسل للجمعة ليس للوجوب » اذ لم يصدر لبيان الحكم الواقعي ، بل صدر تقيية ، أو ووجوب الوضوء عند الضرر أو الحرج مرفوع ، حيث ان اطلاق الوجوب لجميع الحالات متفرع على وجوده ، والدليل القائم على عدم جعله في حال الضرر حاكم على ذلك ، لانه يتكفل لكيفية جعله ، وأنه منفي حال الضرر ، ونفس الوجوب لا يتكفل لذلك .



واما في متعلق حكمه كقوله : « الوضوء الضروري ليس بوضوء » ويكون هذا تصرفاً في عقد الوضع ، وكذا الاكرام المأمور به في « أكرم العلماء » ليس هو تقبيل أيديهم والتواضع لهم ، بل هو اطاعة أوامرهم ونواهيهم .

واما في موضوع حكمه، كقوله : « زيد ليس بعالم » مع كونه عالماً بعد ايجاب اكرام العلماء ، أو « المال المدفوع الى الفقير زكاة ليس بزكاة ان لم يكن بقصد القرية » أو « شك كثير المشك ليس بشك أخذ موضوعاً لأحكام » الى غير ذلك من النظائر .

وبالجملة : فتقدم الحاكم على المحكوم مستند الى دلالة لفظية بأحد أنحائها المتقدمة ، بخلاف تقدم الخاص على العام ، فان تقدمه عليه انما هو بحكم العقل من دون دلالة لفظ أحدهما على الجمع بينهما، فان العقل يجمع بين « أكرم الامراء » و « لا تكرم زيدا الامير » اللذين يؤولان بعد انحلال الاول الى قضيتين متعارضتين لا نظر لاحدهما الى الاخرى وهما « أكرم زيدا ولا تكرم زيدا » بتقديم الثاني على الاول لأخصيته .

فالحكومة والتخصيص يشتركان في كون الخروج في كليهما بعناية التبعيد ، وفي الاحتياج الى اثبات المؤدى ، ويفترقان في أمرين أيضاً : أحدهما : أن الحاكم متفرع على المحكوم، لأنه ناظر اليه وشارح له، بخلاف الخاص ، فانه ليس متفرعاً على العام ، فيصح أن يقال : « لا تكرم زيدا الامير » وان لم يكن هناك عام وهو « أكرم الامراء » .

والاخر كون لساني الخاص والعام لسان المعارضة. ولساني الحاكم والمحكوم لسان الملاءمة والمسالمة كما عرفت في الامثلة المتقدمة ، بداهة عدم المعارضة بين « لا شك لكثير الشك » وبين « اذا شككت بين الثلاث والاربع فابن على الاربع » حيث ان الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود

موضوعه ، ولا يدل على وجود ذلك التقدير أو عدمه ، والدليل الحاكم يهدم ذلك التقدير سواء أكان المحكوم بنحو القضية الشرطية كقوله : « إذا شككت فابن على الاكثر » أم العملية مثل « كل عالم يجب اكرامه » فانهما يدلان على وجوب البناء على الاكثر على تقدير وجود موضوعه وهو الشك ، أو وجوب اكرام العالم على فرض وجوده ، والحاكم يهدم ذلك التقدير ويدل على عدم الموضوع حتى يترتب عليه حكمه ، فقوله : « لا شك لكثير الشك » هادم لموضوع وجوب البناء على الاكثر ، ولسان هدم الموضوع غير لسان المعارضة ، بل لسان المسالمة . والمعارضة انما تكون بين الدليلين مع حفظ الموضوع كوجوب اكرام العالم وعدم وجوب اكرامه ، فالحكومة المضيقه ترجع لبأ الى التخصيص ، لكن لا بلسان المعارضة . وأما الحكومة والورود فهما يشتركان في كون الخروج تعبيراً ، ويفترقان في أنه في الاول مستند الى اثبات المؤدى ، وفي الثاني الى مجرد التعبد .

وأما الحكومة مع التخصيص فهما يشتركان في نفس الخروج ، ويفترقان في أنه بالتعبد في الاول ، وبالتكوين في الثاني ، هذا في الحكومة المضيقه .

وأما الحكومة الموسعة فهي عبادة عن الحاكم الذي يتصرف في موضوع حكم الدليل المحكوم أو متعلقه بالتوسعة ، بأن يدرج في أحدهما ما ليس مصداقاً له حقيقة ، نظير ما دل على حرمة الخمر ووجوب الحج على المستطيع - وهو المالك للزاد والراحلة - وكون المسافة الموجبة للقصر ثمانية فراسخ امتدادية ، فانها محكومة بما دل على كون الفقاع خمراً ، وما دل على أن المبدول له ما يحج به مستطيع ، وما دل على كون المسافة التليفقية موجبة للقصر . ونظير ما دل على أحكام الصلاة ، فان دليل تنزيل الطواف منزلة الصلاة حاكم عليه بتوسعة المتعلق وهو الصلاة واثبات أحكامها للطواف .

والحاصل : أن الحاكم سواء كان موسعاً أم مضيقاً يتكفل لما لا يتكفله المحكوم ،

ولذا لا يكون بينهما تعارض، حيث ان التعارض منوط بوحدة المتعارضين موضوعاً ومحمولاً مع اختلافهما في السلب والایجاب، كقوله: «أكرم الامراء ولا تكرمهم» وأما مع اختلافهما موضوعاً أو محمولاً فلا تعارض بينهما، كما اذا قال: «زيد ليس بأمر» فإنه لا يعارض «أكرم الامراء» الذين يكون زيد منهم.

ومما ذكرنا يظهر وجه حكومة «لا ضرر» بناء على مذهبي الشيخ والاخوند قدس سرهما على أدلة الأحكام الأولية. أما على مذهب الشيخ فلأن «لا ضرر» ناظر الى أحكام الشريعة المطهرة، فان كان فيها حكم يوجب الضرر فهو غير مجعول، فالوجوب الضري للوضوء لا جعل له، وكذا لزوم البيع الغبني.

وأما على مذهب المحقق الخراساني فلأن «لا ضرر» ناظر الى متعلق الحكم، فكل موضوع ضري لا حكم له.

فعلى كلا المعنيين - وهما كون الحكم الضري لا جعل له أو كون الموضوع الضري لا حكم له - يكون «لا ضرر» حاكماً على أدلة الأحكام الأولية وان كان بينهما فرق، وهو حكومة «لا ضرر» بناء على مذهب الشيخ على قاعدة الاحتياط الموجب للعسر أو الضرر، لأن الاحتياط نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعية المجهولة، وعدم حكومته عليها بناء على مذهب صاحب الكفاية، لأن الاحتياط ناش عن الجمع بين المحتملات، ولا ضرر ولا عسرفي نفس المتعلقات اذ لو كانت معلومة لم يكن في فعلها ضرر ولا حرج كما صرح به في دليل الانسداد بقوله: «لعدم العسر في متعلق التكليف، وانما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً» ولكن فيه اشكال ذكرناه هناك في الجزء الرابع ص ٥٩٢ فراجع.

وعليه فلا وجه للعدول عن الحكومة الى التوفيق العرفي بالنسبة الى المعنى الذي اختاره صاحب الكفاية.

وأما على مذهب من جعل «لا ضرر» نهياً، فيقدم على أدلة الأحكام الأولية

وان كانت النسبة بينهما عموماً من وجه، لأعمية الضرر المنهي عنه من الوضوء وغيره، وأعمية الوضوء من الوضوء الضرري وغيره، فيجتمعان فسي الوضوء الضرري ويقدم دليل النهي على الأمر بالوضوء، اذ لو لم يقدم النهي عليه لزم لغويته كما لا يخفى .

وقد يقال بتقدم «لا ضرر» - بناء على افادة النهي - على الأحكام الاولية بوجهين آخرين .

أحدهما : ما أفاده شيخ الشريعة أما في العبادات فلاقتضاء النهي عن العبادة للفساد ، فلا فرق في بطلان الوضوء الضرري بين القول بالنهي والنفي .

وأما الخيارات فحيث ان الحق عدم استناد شيء منها الى قاعدة نفي الضرر فهي خارجة عن محل البحث موضوعاً .

وفيه : أنه منوط باثبات حرمة الاضرار بالنفس بحديث نفي الضرر ، وهو غير مدلوله أعني حرمة الضرر بالمؤمن، وبدلالة الحديث على انتفاء الملاك حال الضرر. مع أن المسألة مختلف فيها، لا يمكن أن يقال: ان امتنانة القاعدة لا ترفع الا الالتزام، كنفي الحرج، ومن المعلوم أن هذا أجنبى عن الفساد الذي يقتضيه النهي عن الضرر الراجع للمصلحة. وعليه، فالقول بافادة النهي للفساد لا يلتزم مع مسلك القوم، مع أنه ( قدّه ) أراد توجيه فساد الوضوء الضرري ونحوه على مختارهم .

والحاصل : أنه بناء على النفي يمكن تصحيح العبادة بالملاك ، اذ المنفي بالضرر هو مجرد الالتزام ، وبناء على النهي لا يمكن تصحيحها ، لأن النهي يرفع الملاك أيضاً .

مضافاً الى مخالفته لما صرح به حول « لا ضرر » الواقع ذيل حديث الشفعة من أن المستفاد منه نفي الحكم الوضعي بقوله: « ولا مجال لارادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة » .

وانما رفع اليد عنه لزعمه أن جملة لا ضرر قضاء مستقل لم يصدر من النبي

عقيب قضائه بالشفعة .

ثانيهما : ما أفاده صاحب العناوين بقوله : « الظاهر من سياق الخبر أن عدم تجويز ذلك ليس محض التعبد الشرعي ، بل إنما هو شيء يمنع منه العقل أيضاً ومناف للحكمة كذلك ، فكما هو قبيح غير مجوز بالنسبة الى المكلفين ، فكذا الحكيم على الاطلاق ، فانه أيضاً لا يصدر منه مثل ذلك ، فيصير المعنى أن الضرر والضرار غير مجوز بل هو قبيح ، ويكون القضية مسوقة مساق قاعدة عقلية » .

وفيه أولاً: أن استظهار النهي والتحريم من الخبر منوط بكون الجملة انشائية، وهو ينافي جعلها ارشاداً الى ما يستقل به العقل بقوله: « ليس محض التعبد الشرعي ». وثانياً: أن القاء المكلف في الضرر إنما يكون قبيحاً لولم يكن الضرر متداركاً، وأما مع تداركه بالنفع الديني أو الاجر الاخروي فلا قبح فيه كما اختاره صاحب العناوين بعد مقاله المتقدمة بأسطر بقوله : « فعلى هذا ماورد في الشرع من التكاليف بعد وجود النفع الاخروي في الجميع ، بل النفع الديني من دفع بلية وحفظ مال وزيادة نعمة كما هو مقتضى الايات والاحبار في الزكاة والصدقة ونظائر ذلك لا يعد ضرراً حقيقة » .

وعليه فمع تدارك الضرر الديني بنفع مثله أو مثوبة أخروية لا يبقى موضوع للضرر حتى يكون تشريعه قبيحاً وغير جائز على الحكيم . ومقتضى ذلك لغوية قاعدة نفى الضرر من رأس .

والحاصل: أنه لا وجه لنفي الأحكام الضرورية بناء على ارادة التحريم منه الا ما ذكرناه من التخصيص .

وأما على مذهب من جعل « لا ضرر » من نفى الضرر غير المتدارك، فتقدمه على الأدلة الأولية يكون أيضاً بالحكومة، لكونه ناظراً الى المتعلق وهو الضرر ،

حيث ان مفاده حينئذ نفي الضرر شرعاً لأجل تداركه بضمان أو غيره ، فالضرر  
المجبور بحكم الشرع منفي ، هذا .

وقد يجمع بين « لاضرر » وبين أدلة الأحكام الأولية بوجوه آخر :

منها : أن قاعدة نفي الضرر من القواعد الامتنانية المانعة عن تأثير الملاكات  
في فعلية الأحكام الأولية ، والامتنان يقتضي تقدم الحكم الامتناني على غيره ، هذا .  
وقد أوجب عنه بأن الكلام في وجه كون الامتنان مقتضياً للتقدم ، اذ مجرد الامتنان  
لا يصلح لذلك . لكن الظاهر أن مراد القائل بهذا الجمع كون الامتنان قرينة على  
صرف الحكم الأولي عن الفعلية الى الاقتضائية ، والا لم يتحقق الامتنان . أولكون  
« لاضرر » أخص من الأدلة الأولية .

ومنها : تقدم قاعدة الضرر على أدلة الأحكام الأولية ، لأرجحيتها منها بسبب  
موافقتها لأصل البراءة ونحوها ، فنفي الضرر مقرر ، والمقرر مقدم على الناقل على  
ما عن القدماء .

وفيه : ما ثبت في محله من عدم صلاحية الأصل لترجيح احدى الامارتين  
المتعارضتين ، لأن الامارة تحرز الواقع ، والأصل وظيفة الشاك في الواقع .  
وان شئت فقل : ان موضوع الأصل هو الشك في الحكم الواقعي ، والامارة  
رافعة للشك ، فكيف يعقل ترجيح الامارة بالأصل ؟

ومنها : ترجيح قاعدة نفي الضرر على الأدلة الأولية بعمل الاصحاب .

وفيه : أن الكلام في وجه العمل بعد البناء على تعارضهما وعدم وصول  
النوبة الى التساقط وغيره من أحكام التعارض .

ومنها : التوفيق العرفي بين قاعدة الضرر وبين أدلة الاحكام الثابتة لموضوعاتها  
بعناوينها الأولية بحمل الأول على الحكم الفعلي والثاني على الاقتضائي . وهذا  
الجمع الذي أفاده المحقق الخراساني ( قدّه ) وان كان مطابقاً للواقع ، لكن لا بد

من تحقيق وجهه ، وأنه من جهة الحكومة أو التخصيص أو الأظهرية أو غيرها ، فان جميعها توفيق عرفي ، بمعنى أن الجمع بأي نحو منها كان مما يساعده العرف ، وليس التوفيق العرفي شيئاً غيرها .

### ٣ - قاعدة لا ضرر ترفع الالتزام دون الملاك

الثالث: قد يقال : انه لما كان نفي الحكم الضرري امتنائياً ، فلا محالة يختص بنفي الحكم الالتزامي الوجوبي والتحريمي ، لانه الملقى للمكلف في الضرر ، دون الحكم الترخيصي ، فانه لا يلقيه في الضرر ، بل الملقى له فيه هو اختياره من دون ارتباط له بجعل الشارع .

مضافاً الى : أن نفي الحكم الترخيصي ينافي الامتنان الذي هو شرط جريان حديث نفي الضرر ، هذا .

لكن فيه : أنه بناء على كون معنى « لا ضرر » نفي الحكم الضرري أو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع يلاحظ ضرورية الحكم في مقام التشريع ، بمعنى أنه اذا عرض عليه عنوان يوجب حدوث ملك فيه غير ملاكه السابق يتغير به التشريع ويصير حكمه الفعلي تابعاً للملاك الحادث ، من غير فرق بين ارادة المكلف وعدمها وعلمه به وعدمه ، فلو فرض صيرورة الماء أو خبز الحنطة أو بعض الأثمار لشخص في حال مضراً به صدق أن اباحة هذه الاشياء ضرورية كضرورية وجوب الوضوء مثلا والحكم الضرري لا جعل ، له أو هذه الاشياء ضرورية والموضوع الضرري لا حكم له ، والامتنان موجود أيضاً ، لأن نفي اباحتها في حال مضريتها مة على المتضرر بها ، هذا . ثم انه بناء على الاختصاص المزبور يصبح ذلك مطلقاً سواء كان معنى لا ضرر « أن الحكم الضرري لا جعل له » أم « الموضوع الضرري لا حكم له » ضرورة أنه على التقديرين يكون المنفي هو الحكم اما بلا واسطة كما هو مقتضى المعنى

الأول، واما معها أي بلسان نفي الموضوع كما هو مقتضى المعنى الثاني، هذا بناء على ارادة أحد هذين المعنيين .

وأما بناء على ارادة النهي من « لا ضرر » فلا يدل الا على حرمة الاضرار اذا كان « الضرر » مصدراً حتى يصح تعلق النهي به بماله من المعنى المصدرى ، لكونه حينئذ فعلاً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به . وأما اذا كان اسم مصدر فعلاً يصح تعلق النهي به ، لعدم كون معناه حينئذ فلاً اختيارياً صالحاً لتعلق التكليف به . ثم انه بناء على ارادة النهي من « لا ضرر » يشمل اطلاقه الاضرار بالنفس وبالغير ، والاضرار المالي وغيره . ولو نوقش في اطلاقه للاضرار بالغير كفى دليلاً على حرمة « لا ضرر » . مضافاً الى غيره من النصوص الداله على حرمة الاضرار بالغير .

ثم ان مقتضى كون « لا ضرر » حكماً امتنائياً هو ارتفاع مجرد الالزام به مع بقاء الجواز والملاك، لأن الحكم الملقى في الضرر هو الالزام دون الترخيص والملاك، نظير قاعدة نفي الحرج ، فان المرفوع بها صرف الالزام ، ولذا يبني على صحة الوضوء الحرجي .

وعليه فلا بد من الحكم بصحة الوضوء الضرري أيضاً فيما اذا لم يكن الضرر متعلقاً بالنفس أو الطرف ، حيث انه حينئذ مبغوض وذومفسدة ، ويمتنع أن يكون محبوباً ومقرباً لفاعله الى الله سبحانه وتعالى .

كما أن مقتضى امتنانية « لا ضرر » عدم جريانه فيما ينافي الامتنان كموارد الاقدام على الضرر .

منها : ما اذا زرع أرض الغير بدون اذنه ، فان لمالك الأرض قلع الزرع وان خرج بالقلع عن المالية ، ولا تجري فيه قاعدة نفي ضرر الزارع حتى لا يتسلط مالك الأرض على قلعه ، حيث ان الضرر نشأ عن سوء اختيار مالك الزرع ،



لأن حكم الشارع حتى يقال: إن الحكم الضرري وهو جواز قلع الزرع منفي في الشريعة، أو الموضوع الضرري لا حكم له. وهذا بخلاف جواز إبقاء الزرع، فإنه ضرر على المالك، فينفي بقاعدة نفيه.

وبالجملة: فجريان القاعدة في ضرر صاحب الزرع ينافي المنفعة على مالك الأرض، فلا تجري فيه، بل تجري في ضرر مالك الأرض.

ومنها: ما إذا أذن المالك في دفن الميت في ملكه أو في الصلاة فيه، فإنه ليس للمالك الرجوع عن أذنه بعد الدفن، وبعد الشروع في الصلاة تمسكاً بقاعدة نفي الضرر، حيث إن المنشأ للضرر ليس هو الحكم الشرعي، بل أذنه الناشئ عن إرادته واختياره، فجريان القاعدة ينافي الامتنان بالنسبة إلى الميت، للزوم نبش قبره، وكذا المصلي، فإن جريانها في ضرر المالك ينافي المنفعة على المصلي، فحرمة النبش وإبطال الصلاة محكمة.

ومنها: ما إذا أذن في رهن ماله، فإنه بعد تحقق الرهن ليس له الرجوع عن الأذن، فلو كان في بقاء ماله رهناً ضرر لا تجري فيه قاعدة الضرر، لأن أذنه في الرهن مع لزومه من طرف الراهن أقدم على ضرره باختياره من دون دخل عليّ لحكم الشارع في هذا الضرر حتى يكون مورداً لقاعدة نفي الضرر.

ومنها: ما إذا نصب لوحاً مغصوباً في سفينة أو خشباً مغصوباً في جدار داره، فإن لمالكهما إخراجهما عن السفينة والجدار وإن تضرر مالك الجدار والسفينة ضرراً فاحشاً ما لم يبلغ تلف النفس المحترمة، فإنه - مضافاً إلى أقدم الغاصب الذي هو الجزء الأخير من علة الضرر دون الحكم الشرعي - لا تشمل قاعدة نفي الضرر، لوجه آخر، وهو ما دل على أنه ليس لعرق ظالم حق، فإنه يدل على أنه ليس للغاصب منع مالك اللوح والخشب من استرداد ماله وإن تضرر الغاصب بتلف مال من أمواله.

وأما ما في رسالة قاعدة نفي الضرر للعلامة الخونساري التي هي تقارير بحث المحقق النائيني (قده) من توجيه عدم شمول القاعدة لهذا الفرع بعدم مملوكية تركيب السفينة وبناء الدار لمالكيهما ، فالهيئة في السفينة والدار ليست مملوكة للغاصب حتى يكون رفعها ضرراً أي نقصاً مالياً عليه ، فالخروج عن عموم قاعدة نفي الضرر موضوعي .

فلا يخلو من غموض ، ضرورة أن الهيئة ليست من المباحات الأصلية قطعاً ، فلا بد أن تكون ملكاً للغاصب ، إذ لا موجب لصيرورتها ملكاً للمغصوب منه . نعم له اعدامها لاسترداد ماله ، فتكون كالمال الذي يصرف في طريق رد المغصوب الى مالكة ، فانه من مال الغاصب بلا اشكال . وان لم تكن الهيئة ملكاً للغاصب ، وفرض انتقال المغصوب الى الغاصب بهبة أو غيرها ، فبأي سبب تنتقل الهيئة الى الغاصب ، والقول بعدم ملكيته لها حتى بعد هذا الانتقال كما ترى .

ومنها: غير ذلك . وهذه الفروع وان كانت محل البحث والنظر ، إلا أن الغرض الاشارة اليها ، وتفصيلها موكول الى محله من الفقه الشريف .

#### ٤ - موضوع القاعدة الضرر الواقعي لا المعلوم

الامر الرابع: لا يخفى أن مقتضى وضع الألفاظ للمعاني الواقعية دون المعلومة والاعتقادية هو كون الضرر الواقعي مطلقاً سواء علم أم جهل موضوعاً في حديث نفي الضرر . لكن يظهر من الفقهاء في بعض الفروع خلاف ذلك ، حيث انهم لم يعملوا فيها على الضرر الواقعي مع وجوده .

منها : حكمهم بصحة الطهارة المائية باعتماد عدم الضرر مع وجوده واقعاً .  
ومنها : حكمهم بصحة صوم من زعم عدم الضرر مع كونه مضراً واقعاً .  
ومنها : تقييدهم خيارى الغبن والعيب بالجهل بهما ، مع اقتضاء وجودهما

واقعا للخيار من غير فرق في ذلك بين العلم والجهل بهما .  
وبالجملة : فصارت جملة من الفروع مورداً للاشكال ، وتصدى غير واحد  
لدفع الاشكال عنها .

أما اشكال الطهارة المائية ، فقد أجاب عنه المحقق النائيني ( قده ) بما حاصله :  
أن المنفي بحديث « لا ضرر » هو الحكم الضرري في عالم التشريع بحيث يكون  
الداعي الى ايجاد الضرر في الخارج حكم الشارع ، وهو لا يتحقق مع الجهل  
بالضرر أو اعتقاد عدمه ، اذ لو لم يكن الحكم ثابتاً واقعا لوقع في الضرر أيضاً ،  
اذ الموقع له في الضرر هو جهله به .

وبالجملة : فلا تجري هنا قاعدة الضرر ، لعدم علية الحكم الشرعي للضرر  
مع الجهل به . والظاهر أن هذا الجواب هو ما أفاده الشيخ ( قده ) في رسالته  
المعمولة في قاعدة نفي الضرر ، حيث قال : « فتحصل أن القاعدة لا تنفي الا  
الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره ، لان الموقع للمكلف في الضرر  
هو هذا الحكم الفعلي » .

فعلى مسلك الميرزا ( قده ) يتوقف جريان القاعدة على أمرين أحدهما العلم  
بعلية الحكم للضرر ، والاخر وجود الضرر واقعا . بخلاف مسلك صاحب الكفاية ( قده )  
فانه لا يتوقف على شيء الا على كون الفعل مضراً واقعا .

وفيه : أن مقتضى ما أفاده الميرزا ( قده ) تقييد الحكم الضرري بالعلم بضرريته ،  
وهذا تقييد في تشريع نفي الحكم الضرري بلا موجب ، فان المراد كون الحكم  
بنفسه أو بمتعلقه ضرورياً ، فان كان كذلك فهو منفي في صفحة التشريع سواء علم  
به المكلف أم لم يعلم .

فالحق في الجواب أن يقال : ان ضورية الحكم هنا وان كانت مجهولة ، لكن  
عدم جريان قاعدة نفي الضرر في الطهارة المائية انما هو لأجل فقدان شرطها

وهو الامتنان ، ضرورة أن بطلانها وإيجاب التيمم عليه وإعادة الصلاة خلاف الامتنان .

لا يقال : ان عدم جريان قاعدة الضرر لا يكفي في صحة الطهارة المائية، لأن مقتضى عدم جريانها فقدان المانع عن صحتها ، وذلك لا يثبت المقتضي لصحتها. فانه يقال: ان الكلام في وجود المانع . وأما المقتضي لصحتها وهو اطلاق الدليل فلا اشكال في وجوده ، فاذا انتفى المانع أُنْتَرِ المقتضي ، وأثره الصحة الفعلية .

بل يمكن الحكم بالصحة مع جريان قاعدة نفي الضرر في الطهارة أيضاً اذ ما عدا ضرر النفس والطرف الذي علم بحرمة ومبغوضيته وامتناع محبوبيته يكون بحكم الحرج ، فكما لا ينبغي الاشكال في صحة الطهارة المائية الحرجية فكذلك لا ينبغي الاشكال في صحتها مع الضرر غير النفس والطرف، اذ المرفوع في كل من قاعدتي الحرج والضرر هو الالزام فقط ، لانه الموجب للكلفة والمشقة دون أصل الرجحان والمصلحة ، بل رفعهما ينافي الامتنان على العباد .

ومنه يظهر فساد توهم أنه لا دليل على بقاء المصلحة بعد ارتفاع الالزام .

وبالجملة : فرفع الالزام في هاتين القاعدتين نظير رفعه عن الصبي ، فان المرفوع عنه هو مجرد الالزام أيضاً مع بقاء الرجحان والملاك على حالهما ، ولذا يستدلون باطلاقات الأدلة على استحباب عبادات الصبي .

وعليه فلا حاجة في دفع الاشكال عن صحة الطهارة المائية الى ما قيل من الاستحباب النفسي للغسل والوضوء من دون قصد غاية من غاياتهما ، بتقريب : أن دليل « لا ضرر » حاكم على الأحكام الازامية ، دون غيرها من الاستحباب والاباحة. اذ فيه: - مضافاً الى أن استحبابهما كذلك محل البحث والاشكال - أن أمرهما الاستحبابي لم يكن داعياً الى اتيانهما حتى يقال بصحتهما أي موافقتهما لأمرهما ،

اذ ليس المراد باستحبابهما النفسي استحبابهما الذاتي بمعنى كونهما من العبادات الذاتية التي لا تحتاج عبادتها الى الأمر الشرعي كالركوع والسجود ، بل المراد بذلك تعلق الأمر الاستحبابي بهما مع عدم قصد شيء من غاياتهما .

فتاخص مما ذكرنا: صحة الطهارة المائية في صورة الجهل بالضرر والحرج ، بل في صورة العلم بهما أيضاً ، بل صحة غير الطهارة المائية من سائر العبادات أيضاً .

وقد ظهر مما تقدم ضعف القولين الاخرين في المسألة ، وهما : القول بفساد الطهارة المائية مع العلم بالضرر والحرج كما عن المحقق النائيني (قده) والقول بفسادها مع العلم بالضرر ، وبصحتها مع العلم بالحرج كما اختاره في العروة وأمضاه جل المحشين ، بل قيل : ولعله المشهور بين المتأخرين . واستند أول القولين الى ما حاصله: أن واجد الماء وفاقده موضوعان عرضيان يشتمل كل منهما على ما لا يحويه الآخر من المصلحة كالمسافر والحاضر ، فليس في الطهارة المائية لفاقد الماء ملاكها ، بل المصلحة لفاقده منحصرة في الطهارة الترابية ، فلا ملاك في الطهارة المائية ، كما لا أمر بها بالنسبة الى فاقد الماء ، فالحكم بصحتها منه مع أمره بالتميم يشبه الجمع بين النقيضين .

أما ضعفه فلما مر من أن المنفي بقاعدتي الضرر والحرج هو مجرد الالتزام دون الرجحان والملاك ، وليس واجد الماء وفاقده كالمسافر والحاضر موضوعين عرضيين حتى تكون الطهارة الترابية للفاقد كصلاة القصر للمسافر ، بل هي بدل اضطراري عن المائية ، وقد ثبت في محله بقاء مصلحة المبدل في حال مشروعية البديل الاضطراري . وعدم ارتفاعها بعروض الاضطرار ، وهذا شأن جميع الأبدال الاضطرارية من دون خصوصية للطهارة الترابية كما قرر في محله ، هذا .

واستند ثاني القولين الى : ما اشتهر بين المتأخرين من حرمة الاضرار

بالنفس المانعة عن استعمال الماء شرعاً ، والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً ، فالطهارة المائية مبعوضة ، والوظيفة منحصرة في التيمم . وهذا بخلاف الحرج ، فإنه لا يوجب مبعوضة الفعل ، وانما يرفع الالتزام الموجب للمشقة ، ومع عدم المبعوضة يصلح لأن يكون مقرباً اليه تعالى شأنه ، ولذا تصح الطهارة المائية الحرجية ، هذا .

وفيه : ما مرت الاشارة اليه من عدم الدليل على حرمة الضرر غير النفسي والطرقي .

وعليه فوزان « لا ضرر » وزان « لا حرج » في صحة الطهارة المائية في كلتا صورتها العلم بالضرر والحرج . نعم في الضرر النفسي والطرقي لا تصح الطهارة المائية ، لمبعوضيتها المنافية لمقربيتها .

وأما مسألة الصوم ، فقد اختلفت كلماتهم في حكمها ، ففي العروة في سادس شرائط صحة الصوم : « ولو صام بزعم عدم الضرر فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم ، ففي الصحة اشكال ، فلا يترك الاحتياط بالقضاء » وهذا الاختلاف نشأ من جهة الاختلاف في أن مانع الصحة هل هو المرض ، وخوفه طريق ظاهري اليه؟ أو أن كلا منهما موضوع للمانعية . والنصوص أيضاً مختلفة ، فمن بعضها يظهر أن المانع خوف الرمد ، ومن بعضها أنه نفس المرض ، ومن بعضها أنه المرض الذي يضرب به الصوم ، فمع اختلاف النصوص والفتاوى لا يمكن الحكم جزماً ببطلان الصوم المضر واقماً مع اعتقاد عدم الضرر ، خصوصاً مع الأمن منه ، فلا يعد هذه المسألة من موارد نقض قاعدة نفي الضرر ، الا اذا ثبت كون المانع عن الصوم الضرر الواقعي ، وأن الخوف طريق اليه ، وذلك غير مسلم . وتفتيح المسألة موكول الى محلها .

وأما مسألة خيار الغبن والعيب . فالظاهر أنها غير مبنية على قاعدة نفي الضرر ،

بل الدليل عليهما هو تخلف الشرط الضمني ، وهو سلامة العوضين من العيب في خيار العيب ، وتساوي العوضين في المالية في خيار الغبن ، واستدلال العلامة (قده) عليه في التذكرة بقوله تعالى: «الأن تكون تجارة عن تراض منكم» اشارة الى الشرط المزبور أيضاً ، بتقريب : أن التراضي انما يتحقق في صورة تساوي العوضين من حيث المالية ، ومع انكشاف عدمه ينكشف فقدان التراضي المنوط بالتساوي المزبور ، هذا .

مضافاً الى النصوص الخاصة في خيار العيب كما لا يخفى على من راجعها ، ومع العلم بالغبن وعدم تساوي العوضين في المالية أو وجود العيب فيما انتقل اليه يكون الاقدام على الضرر لسلطنته على تبديل ماله بمتاع معيب أو بأقل مما يساوي ماله ، فهذا الاقدام منه اسقاط للشرط الضمني ، بل عدم لزوم هذه المعاملة ينافي الامتنان ، والغرض العقلاني الذي دعاه الى هذه المعاملة . وهذا وجه عدم الخيار مع العلم بالغبن والعيب واختصاصه بحال الجهل بهما .

#### ٥ - موضوع القاعدة الضرر الشخصي لا النوعي

الامر الخامس: مقتضى ما ثبت في محله - من كون الأحكام الشرعية انحلالية، وأنها من قبيل القضايا الحقيقية ، ومن تبعية فعلية الحكم لوجود موضوعه تبعية المعلول لعلته ، والا يلزم الخلف والمناقضة ، ومن كون نفي الضرر من الأحكام الامتنانية - هو كون الضرر المنفي في قاعدته شخصياً لا نوعياً ، من غير فرق بين معانيه المتقدمة من نفي الحكم الضرري ، ومن نفي الموضوع الضرري ، ومن حرمة ، ومن نفي الضرر غير المتدارك ، لأن قضية المقدمات المذكورة هي عدم ثبوت الحكم لغير موضوعه ، فضرر زيد أجنبي عن عمرو ، ولا معنى لنفي ضرره عن عمرو الذي لم يقع في الضرر ، فهذا من الواضح كالقضايا التي قياساتها

معها .

ولا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية كوجوب الطهارة المائية إذا كان ضرورياً وبين الأحكام الوضعية كلزوم البيع الغبني ، فان حديث نفي الضرر يرفع كليهما .

وقد ظهر مما تقدم ضعف ما عن جماعة ومنهم شيخنا الاعظم ( قدسه ) في الرسائل من التفصيل بين العبادات والمعاملات بكون الضرر شخصياً في الاولى ونوعياً في الثانية ، حيث انهم استدلوا بقاعدة نفي الضرر لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة مع عدم الضرر في جميع مواردتهما ، لثبوت خيار الغبن مع عدم الضرر كما اذا كان ظهور الغبن حين ارتفاع سعر السلعة بما يتدارك به الغبن ، فلزوم البيع حينئذ ليس ضرراً على المغبون حتى يرتفع ، ومع ذلك يحكم فيه بالخيار وعدم الخيار مع وجود الضرر كما اذا تنزل السعر بعد البيع بلا فصل ، فانه لا خيار حينئذ ، لعدم الغبن حين البيع . واجتماع الخيار والضرر كما في صورة كون البيع حين انشائه غنياً . وكذا الضرر والشفعة ، فان النسبة بينهما عموم مسن وجه كما هو واضح ، فلا بد أن يكون الضرر في خيار الغبن وحق الشفعة نوعياً ، هذا . وجه الضعف : أن مستند خيار الغبن كما تقدم هو تخلف الشرط الضمني ، ومدرك حق الشفعة نصوص خاصة ، فقاعدة نفي الضرر أجنبية عنهما .

فالتيجة : أن الضرر في حديث نفي الضرر شخصي من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات .

## ٦ - اختصاص حكومة القاعدة بالأحكام الوجودية

الأمر السادس : مقتضى كون وزان حديث نفي الضرر وزان حديث رفع التسعة وقاعدة نفي الحرج هو رفع الحكم الثابت بالعمومات أو الاطلاقات ، حيث



ان مفاد هذا اللسان تنزيل الموجود منزلة المعلوم ، فيختص حديث نفي الضرر ونظائره مما يكون لسانه النفي بالاحكام الوجودية . وان أبيت عن ظهور ذلك في الاختصاص المزبور فلا أقل من كونه المتيقن ، فلا وجه حينئذ للاستدلال به على اثبات حكم يلزم من عدمه الضرر .

وبعبارة أخرى : شأن قاعدة نفي الضرر رفع الحكم الذي ينشأ منه الضرر ، أو رفعه عن الموضوع الضرري ، لا وضع الحكم الذي ينشأ من عدمه الضرر وان حكى عن بعضهم حكمه بالضمان في جملة من الفروع استناداً في ذلك الى قاعدة نفي الضرر، حيث ان عدم حكم الشارع فيها بالضمان ضرر ، فينفي بحديث نفي الضرر ، ويحكم بالضمان :

منها: ضمان حابس الحرظلاً حتى شردت دابته ، أو أبق عبده، أو طار طيره.  
ومنها : ضمان منافع العبد المحبوس على الحابس .

ومنها : ما في العروة الوثقى <sup>(١)</sup> من جواز تطليق الحاكم زوجة من لا يتمكن من النفقة ، بتقريب : أن عدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها فينفي هذا العدم بحديث نفي الضرر ، ومقتضاه جواز طلاقها للحاكم ، قال في عداد النساء اللاتي يجوز للحاكم الشرعي طلاقهن : « وكذا في الحاضر المعسر الذي لا يتمكن من الاتفاق مع عدم صبر زوجته على هذه الحالة ، ففي جميع هذه الصور وأشباهاها وان كان ظاهر كلماتهم عدم جواز فكها وطلاقها للحاكم ، لأن الطلاق بيد من أخذ بالساق ، الا أنه يمكن أن يقال بجوازه ، لقاعدة نفي الحرج والضرر ، خصوصاً اذا كانت شابة واستلزم صبرها طول عمرها وقوعها في مشقة شديدة ، ولما يمكن أن يستفاد من بعض الاخبار » .

وقد نقل بعض أعظم أساتيدنا (قده) أن صاحب العروة أعلى الله تعالى مقامه

(١) العروة الوثقى ، ج ٢ ، ص ٧٥ مطبعة الحيدري بطهران ، المسألة ٣٣

أجريت هذه القضية وطلق امرأة لم يتمكن زوجها من الانفاق عليها .  
والذي أعتقده هو أن السيد (ره) لم يعتمد في ذلك على قاعدة الضرر أو الحرج ،  
بل اعتمد فيه - بعد بنائه على الولاية العامة للفقهاء للجامع للشرائط - على الروايات  
التي بعضها صحيح ، وتعرض لها في العروة في هذه المسألة .  
ولا تعارض تلك الروايات بما دل على «أنها ابتليت فلتصبر» لأن مورده امتناع  
الزوج عن المواقعة ، لا عن النفقة .

وأما مسألة حبس الحرحتى شردت دابته ، فالضمان فيه إنما هو لقاعدة الائتلاف  
الذي هو من موجبات الضمان ، لأن الحابس صار سبباً لذلك ، حيث إن ضابط  
المسبب التوليدي ينطبق عليه .

نعم يمكن أن يكون المستند في تلك الفروع حديث نفي الضرر بناء على  
المعنى الرابع وهو نفي الضرر غير المتدارك ، يعني « لا ضرر بدون لزوم التدارك  
شرعاً » بحيث يكون الضرر من موجبات الضمان . لكن قد تقدم الأشكال في  
صحته .

وكيف كان ، فالحق ما تقدم من عدم صحة التمسك بقاعدة نفي الضرر لإثبات  
الحكم وإن كان يظهر من كلام شيخنا الأعظم (قده) في رسالته المعمولة في قاعدة  
نفي الضرر أنه محل الأشكال ، حيث قال في التنبية الثاني - بعد نفي الأشكال عن  
نفي الأحكام الوجودية بقاعدة نفي الضرر - ما لفظه : «وأما الأحكام العدمية الضرورية  
مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه ، ففي نفيها بهذه القاعدة  
فيجب أن يحكم بالضمان أشكال ، من أن القاعدة ناظرة إلى نفي ما ثبت بالعمومات  
من الأحكام الشرعية . . . إلى أن قال : ومن أن المنفي ليس خصوص المجعولات ،  
بل مطلقاً ، يتدين به ويعامل عليه في شريعة الإسلام وجودياً كان أو عدمياً . . . » .  
وقد ظهر مما ذكرنا ضعف الاستدلال على جريان حديث نفي الضرر فسي

العدميات كجريانه في الوجوديات بفروع كثيرة تقدمت الاشارة الى بعضها، حيث انهم زعموا أن الحكم بالضمان أو غيره فيها مستند الى حديث نفي الضرر، ببيان أن عدم الضمان مثلاً ضرر منفي بالحديث، ومن المعلوم أن نفي العدم يفيد الاثبات، فيتتج الضمان .

وجه الضعف : ما تقدم من أن الضمان أو غيره في تلك الفروع اما مستند الى الاتلاف ، أو اليد ، أو النصوص الخاصة كما في تطبيق الحاكم زوجة الحاضر المعسر . ولم يظهر استنادهم في شيء منها الى قاعدة نفي الضرر .

وبالجملة : فظهور حديث نفي الضرر في نفي الحكم الوجودي الثابت بالعمومات والاطلاقات مما لا يقبل الانكار ، هذا .

مضافاً الى : أن العدم ليس حكماً شرعياً حتى يكون حديث الضرر نافياً له وحاكماً عليه .

ودعوى كون العدم حكماً شرعياً كشرعية الترك في النواهي والاستصحابات العدمية ، وأنه كالوجود مستند الى الشارع ، فلا فرق بينهما في حكومة « لا ضرر » عليهما، لكون كل منهما حكماً شرعياً ، وعليه فعدم الضمان أيضاً حكم شرعي ينفيه حديث نفي الضرر ( غير مسموعة ) اذ فرق واضح بين العدم الازلي وهو ما لم يوجد علة وجوده ، وبين العدم الشرعي وهو ما وجد علة عدمه ، حيث ان الاول أجنبي عن الشارع وغير مستند اليه، غاية الامر أن الشارع ابقاه على حاله ، وطرده بتقيضه ، وليس هذا الا مجرد القابلية للجعل بقاء .

وما ورد من « أنه سبحانه وتعالى لم يترك شيئاً بلا حكم » لا يدل على مجعولية العدم القابل للجعل حتى يقال : ان العدم مطلقاً مجعول ، فيرفعه حديث نفي الضرر كما يرفع الحكم الوجودي، وذلك لأنه في مقام بيان تكميل الشريعة وعدم اهمال حكم واقعة من الوقائع ، وليس في مقام بيان سنخ الحكم من كونه وجودياً أو

عدمياً ، أو كون عدم الحكم في موضع قابل للجعل حكماً ، فلا اطلاق له من هذه الحيثية حتى يشمل الأحكام العدمية الفعلية والشأنية .

مضافاً الى : أن هذا الاطلاق بعد تسليمه لا يشمل مطلق العدم ، بل خصوص ما جعل مورداً لحكم الشارع فعلاً ، لكونه حينئذ مسنداً الى الشارع بحيث يعد من المجعولات الشرعية ، كما اذا تعلق به النهي ، أو جرى فيه الاستصحاب ، اذ مرجع النهي والاستصحاب المتعلقين به الى حكم الشارع بابقائه ووضعه على حاله .

الا أنه مع ذلك لا يشمل مثل حديث نفي الضرر ، لظهوره في رفع الحكم الثابت ، وقصوره عن اثبات الحكم الوجودي ، لكونه حينئذ خلاف مقتضاه من الرفع . وعدم الضمان من قبيل العدم القابل للحكم الشرعي ، لا من قبيل ما تعلق به الحكم فعلاً ، ومن المعلوم أن القابلية للجعل غير فعلية الجعل ، وهذا هو الحكم دون الاول ، فما أفاده المحقق النائيني (قده) من أن عدم الحكم ليس حكماً مجعولاً فلا يجري فيه حديث نفي الضرر في غاية المتانة .

ولا يرد عليه ما في تقارير بعض الاعاظم من : «أن عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم ، فيكون العدم مجعولاً » لما مر من أن مجرد صلاحية العدم للجعل لا يوجب فعلية الجعل وصورته من الاحكام الشرعية ، هذا .  
فلنخص مما ذكرناه أمور :

الاول : أن حديث نفي الضرر ناف للحكم الوجودي لا مثبت له ، فلا يثبت به الضمان أو غيره في موارد عدم ثبوت موجب من موجباتهما فيها من الاتلاف واليد وغيرهما ، والا يلزم تأسيس فقه جديد ، اذ لازمه وجوب تدارك كسل ضرر لكل متضرر ولو من بيت المال كالدم في عدم ذهابه هدراً ، وهو كما ترى .

الثاني : ضعف الاستدلال بجملته من الفروع على كون حديث نفي الضرر مثبتاً

للحكم .

الثالث : أن العدم الازلي ليس حكماً مجعولاً شرعياً ، وانما هو قابل للجعل الشرعي ، وجعله انما يكون بتشريع علة ابقائه ، كجعله متعلقاً للنهي ، أو مورداً للاستصحاب ، حيث ان العدم في هاتين الصورتين مجعول شرعي .

الرابع : أن المرفوع بحديث نفي الضرر في قضية سمرة كما تقدم سابقاً هو اما سلطنته على ابقاء عذقه ، واما حرمة تصرف الانصاري في مال سمرة ، فليس المرفوع بالحديث عدم تسلط الانصاري على قلع العذق حتى يقال : ان حديث نفي الضرر رافع للأحكام العدمية كالوجودية .

#### ٧ - شمول القاعدة للضرر الاختياري والقهري

الامر السابع : الظاهر أنه لا فرق في الضرر الموضوع لحديث نفي الضرر بين كونه اختيارياً كما اذا أوجد المكلف ما يوجب مرضه المانع عن الصوم أو الطهارة المائية أو الصلاة قائماً ، أو الحج مباشرة ، أو غير ذلك من الموارد ، وغير اختياري كالمثلة المزبورة مع عدم كون المرض بفعله الاختياري ، فانه يسقط وجوب هذه الامور في كلتا صورتها الضرر الاختياري وقهريته . وكذا لا فرق بين كونه جائزاً شرعاً كاجتناب نفسه مع علمه بتضرره بالغسل ، وحرماً كذلك كايجاد مرض بسلب القدرة عن الحج مباشرة ما دام حياً . والظاهر أن جميع الأبدال الاضطرارية كذلك ، لاستلزام الضرر الاختياري العجز عن فعل المبدلات الموجب لفوات مقدار مهم من المصالح الداعية الى تشريعها ، ومن المعلوم أن تفويت المصلحة الملزمة بدون مسوغ حرام .

وبالجملة : فايجاد الضرر من قبيل ايجاد الموضوع وتبديله ، ومن المعلوم أن الحكم تابع لموضوعه الفعلي سواء وجد اختيارياً على وجه جائز كتبديل السفر

بالحضر ، أم على وجه حرام كايجاد المستطيع المرض المانع عن الحج مباشرة بحيث ينقلب تكليفه الى الاستنابة ، وغير ذلك مما يوجب الانتقال الى البدل الاضطراري بالارادة والاختيار من دون مجوز شرعي ، أم وجد قهرياً وبلا اختيار .

### ٨ - الحكم الثابت في مورد الضرر لا يرتفع بالقاعدة

الأمر الثامن : قد تقدم سابقاً أن حديث نفي الضرر وكذا نفي الحرج لا يشملان الأحكام الثابتة بعنوانهما أو في حال وجودهما غالباً بحيث يكون نفيهما في حال وجودهما موجباً لحمل اطلاق الدليل على الفرد النادر ، بل يخصص عموم نفي الضرر والحرج بما دل على ثبوت تلك الأحكام الضرورية والحرجية .  
ومن هنا يظهر ( أن التمسك ) بقاعدتي الضرر والحرج لنفي استحباب زيارة امامنا المظلوم سيد الشهداء أرواحنا فسداه ، أو اثبات مرجوحيتها مع اقترانها غالباً خصوصاً في الازمنة السابقة بالمحن والبلايا من الضرر المالي والبدني وارباب الزوار وتخويفهم بالقتل وقطع الأطراف ، ببيان أن مورد هاتين القاعدتين هو نفي الحكم الضرري والحرجي مطلقاً وان كان ترخيصياً ، ومع الغض عن ذلك والبناء على اختصاصهما بالحكم الالزامي يمكن الاستدلال على عدم الجواز بما دل على حرمة الاضرار بالنفس والالتقاء في التهلكة ( في غاية الضعف ) وذلك لعدم جريان قاعدتي الضرر والحرج في المقام سواء كانت الزيارة واجبة أم مستحبة مع ورود النص على رجحانها والترغيب فيها حال الخوف كما سبأتي بعض النصوص الدالة على ذلك .

ومع ورود الدليل على استحبابها ، بل وجوبها مع الخوف لا بد من تخصيص عموم قاعدتي الضرر والحرج ، كلزوم تخصيصه بكل حكم شرعي في مورد الضرر كوجوب الحقوق المالية ووجوب الجهاد ، كما أنه لا بد أيضاً من تخصيص عموم

ما دل على حرمة الاضرار بالنفس والالقاء في التهلكة بذلك .

أما النصوص الدالة على رجحان الزيارة ، بل وجوبها فكثيرة :

منها : ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام ، قال : « مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين عليه السلام ، فان اتيانه مفترض على كل مؤمن يقر للحسين عليه السلام بالامامة من الله عز وجل »<sup>(١)</sup> .

ومنها : رواية أم سعيد الاحمسية عن أبي عبدالله عليه السلام : « قالت : قال لي : يا أم سعيد تزورين قبر الحسين عليه السلام ، قالت : قلت : نعم ، فقال لي : زوريه ، فان زيارة قبر الحسين واجبة على الرجال والنساء »<sup>(٢)</sup> .

ومنها : رواية عبد الرحمن بن كثير مولى أبي جعفر عليه السلام عن أبي عبدالله عليه السلام ، قال : « لو أن أحدكم حج دهره ثم لم يزر الحسين بن علي عليهما السلام لكان تاركاً حقاً من حقوق الله وحقوق رسول الله صلى الله عليه وآله لأن حق الحسين ( ع ) فريضة من الله واجبة على كل مسلم »<sup>(٣)</sup> .  
ومنها : غير ذلك .

بل يستفاد من بعض النصوص وجوب زيارة سائر الائمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين أيضاً ، كرواية الوشاء « قال : سمعت الرضا عليه الصلاة والسلام يقول : ان لكل امام عهداً في عنق أوليائه وشيعته ، وان من تمام الوفاء بالعهد وحسن الأداء زيارة قبورهم ، فمن زارهم رغبة في زيارتهم وتصديقاً لما رغبوا فيه كان أئمتهم شفعاءهم يوم القيمة »<sup>(٤)</sup> .

بل يفهم من هذه الرواية ونظائرها أن التمسك بحبل ولايتهم والايان بامامتهم لا يتم الا بزيارتهم صلوات الله عليهم ، فلا يكون أحد امامياً الا بالاعتقاد الجناني

١ و ٢ و ٣) كامل الزيارات طبع المطبعة المرتضوية في النجف الاشرف ص ٤٣ و ٤٤

(٤) المصدر ، ص ١٢٢

بامامتهم والاقرار اللساني بها والحضور بالبدن العنصري عند قبورهم ، فالزيارة هي الجزء الاخير لسبب اتصاف المسلم بكونه امامياً ، وتركها كفقدان سابقها يوجب الرفض المبعد عن رحمته الواسعة أعاذنا الله تعالى منه ، فالامامة التي هي من أصول الدين يتوقف التدين بها على زيارتهم عليهم السلام ، فلها دخل في تحقق هذا الاصل الاصيل الذي هو أساس الدين ، فاذن يخرج وجوب الزيارة الذي قال به جماعة كالفتية المقدم أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه والمحدث الكبير صاحب الوسائل والعلامة المجلسي وغيرهم قدس الله تعالى أسرارهم عن الأحكام الفرعية التي تكون قاعدتنا الضرر والحرَج حاكمتين عليها ، ويندرج في الاصول الاعتقادية التي لا مسرح لقاعدتي الضرر والحرَج فيها .

وأما النصوص الدالة على الترغيب في زيارته عليه السلام ورجحانه في حال الخوف قولاً وتقريراً والنهي عن تركها للخوف ، فمها : ما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال : « قال : يا معاوية لا تدع زيارة قبر الحسين عليه السلام لخوف ، فان من تركه رأى من الحسرة ما يتمنى أن قبره كان عنده ، أما تحب أن يرى الله شخصك وسوادك فيمن يدعو له رسول الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والائمة عليهم السلام ؟ أما تحب أن تكون ممن ينقلب بالمغفرة لما مضى ويغفر له ذنوب سبعين سنة ؟ أما تحب أن تكون ممن يخرج من الدنيا وليس عليه ذنب يتبع به ؟ أما تحب أن تكون غداً ممن يصافحه رسول الله صلى الله عليه وآله » (١) .

ومنها : ما عن محمد بن مسلم في حديث طويل : « قال : قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليهما السلام : هل تأتي قبر الحسين عليه السلام ؟ قلت : نعم على خوف ووجل ، فقال : ما كان من هذا أشد فالثواب فيه على قدر الخوف ، ومن خاف في اتيانه آمن الله روعته يوم القيمة يوم يقوم الناس لرب العالمين ،



وانصرف بالمغفرة وسلمت عليه الملائكة ، وزاره النبي صلى الله عليه وآله ، ودعا له ، وانقلب بنعمة من الله وفضل لم يمسسه سوء ، واتبع رضوان الله »<sup>(١)</sup> .  
ومنها : ما رواه يونس بن ظبيان عن أبي عبدالله عليه السلام قال : « قلت له جعلت فداك زيارة قبر الحسين عليه السلام في حال التقية ؟ قال : اذا أتيت الفرات فاغتسل ثم البس أثوابك الطاهرة [ ثوبك الطاهرين خ ل ] ثم تمر بازاء القبر ، وقل : صلى الله عليك يا أبا عبدالله ، صلى الله عليك يا أبا عبدالله ، صلى الله عليك يا أبا عبدالله ، فقد تمت زيارتك »<sup>(٢)</sup> .

ومنها : قول الامام الصادق عليه السلام في حديث طويل لهشام بن سالم لمن قتل عند الحسين عليه الصلوة والسلام من زواره : « أول قطرة من دمه يغفر له بها كل خطيئة وتغسل طينته التي خلق منها (\*) الملائكة حتى تخلص كما خلصت الأنبياء المخلصين ، ويذهب عنها ما كان خالطها من أجناس طين أهل الكفر »  
وبعد بيان مناقب ومثوبات كثيرة له قال عليه السلام لمن حبس من الزوار : « له بكل يوم يحبس ويغتم فرحة الى يوم القيمة ، فان ضرب بعد الحبس في اتيانه كان له بكل ضربة حوراء ، وبكل وجع يدخل على بدنه ألف ألف حسنة ، ويمحا بها ألف ألف سيئة ، ويرفع له بها ألف ألف درجة ، ويكون من محدثي رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يفرغ من الحساب فيصافحه حملة العرش ، ويقال له : سل ما أحببت » الحديث<sup>(٣)</sup> .

وبالجملة : فهذه النصوص توجب الاطمينان بخروج زيارة الامام المظلوم مولانا أبي عبدالله سيد الشهداء أرواحنا له الفداء مع خوف الضرر والخرج عن حيز

(١) كامل الزيارات ص ١٢٦

(٢) كامل الزيارات ص ١٢٧

(\*) وفي البحار ج ١٠١ كتاب المزار ص ٧٩ « طينته التي خلق منها الملائكة »

(٣) راجع كامل الزيارات ص ١٢٤ ، والوسائل ج ١٠ ص ٣٥٦

قاعدتي الضرر والخرج تخصصاً أو تخصيصاً .

بل لا يبعد أيضاً خروج الضرر والخرج المترتبين على ما جرت به العادة في المآثم الحسينية من اللطم على الخدود وشق الجيوب عن هاتين القاعدتين قال الامام الصادق عليه السلام في حديث طويل رواه خالد بن سدير : « وقد شققن الجيوب وطمن الخدود الفاطميات على الحسين بن علي عليهما السلام ، وعلى مثله تلطم الخدود وتشق الجيوب »<sup>(١)</sup> .

فان لطم الخدود خصوصاً عند العرب مستلزم غالباً للمشقة والتألم وتغير اللون بل والضرر ، ومع ذلك حث الامام عليه السلام على ذلك بدون التقييد بعدم الضرر والخرج ، فان التقييد بهما يوجب حمل المطلق على الفرد النادر الذي يكون بيانه بلفظ المطلق خارجاً عن طريقة أبناء المحاربة ومستهجناً عندهم كما لا يخفى .

بل التعدي عن اللطم الى غيره مما يصنعه الشيعة جيلاً بعد جيل ، بل وغيرهم من سائر الفرق الاسلامية في المواكب العزائية بحيث صار من الشعائر الحسينية من الضرب بالأيدي على الصدور وبالسلاسل على الظهر وغير ذلك كتطليخ وجوههم ورؤسهم ، بل جميع أبدانهم بالوحل أو التراب والتبن كما هو المرسوم في بعض بلاد الشيعة في أيام عاشوراء ( غير بعيد ) اذ الظاهر أنه لا خصوصية للطم الخدود ، والمقصود بيان رجحان اظهار الحزن الشديد والتأثر العميق لمصابه صلوات الله عليه وأرواحنا فداه كما يدل عليه جملة من الروايات ، ومن المعلوم اختلاف كفيات الأعمال المهيجة للشجون والأحزان في مختلف البلاد والأحيان مع كونها بمحض من العلماء الأعيان ، وعدم انكارهم لها في شيء . من الأزمان ، فلا خصوصية للطم الخدود وشق الجيوب .

فالمتحصل: أن زيارته واقامة عزائه عليه الصلاة والسلام مع اقترانهما بالضرر والخرج غالباً خارجتان عن عموم قاعدتيهما تخصصاً أو تخصيصاً . فلا وجه للقول بحرمتهما لهاتين القاعدتين كما قيل . اللهم اجعلنا من شيعته وزواره ، والمقيمين لعزائه، والباكين عليه ، ومن الطالبين بثاره مع وليّه الامام المهدي حجة أهل البيت عجل الله تعالى فرجه الشريف وصلى عليه وعلى آبائه الطاهرين وجعلنا فداه .

#### ٩ - حرمة ايراد الضرر المتوجه الى النفس على الغير

الأمر التاسع : مقتضى حديث نفي الضرر عدم جواز اضرار انسان بغيره لدفع الضرر المتوجه الى نفسه ، حيث ان جواز الاضرار بالغير حكم ضرري ، فلا جعل له ، أو الاضرار به موضوع ضرري لا حكم له ، أو هو منهي عنه وحرام . وكذا مقتضى الحديث المزبور عدم وجوب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه بداهة أن وجوب دفعه عن الغير كذلك حكم ضرري ، فهو مرفوع ، أو دفع الضرر عن الغير بتحملة عنه موضوع لا حكم له .

ويترتب على الأول حكم المشهور بعدم جواز اسناد الجدار المخوف وقوعه الى جذع الجار ، حيث انه اضرار بمالك الجذع لدفع الضرر المتوجه الى مالك الجدار من ناحية انه يهدم حائطه .

لكن المحكي عن شيخ الطائفة جواز ذلك مدعياً لعدم الخلاف . والظاهر أن مراده صورة خوف تلف نفس محترمة من وقوع الحادث ، فان وجوب حفظ النفس المحترمة يقتضي ذلك ، مع ضمان أجره المثل لمالك الجذع ، اذ وجوب حفظها لا يقتضي الارتفاع سلطنة مالك الجذع على المنع عن الاسناد المزبور ، وأما مالية الجذع فلا وجه لارتفاعها .

فهو نظير ارتفاع سلطنة مالك الطعام على المنع عن البيع في المخمصة، فانه يؤخذ منه قهراً مع بذل ثمنه اليه ، هذا .

فكلام المشهور محمول على غير صورة تلف النفس سواء تضرر مالك الجذع أم لا ، وسواء بذل له أجره المثل أم لا ، فانه مع عدم رضاه بالاسناد وعدم لزوم تلف نفس محترمة بانهدام الجدار لايجوز الوضع على الجذع كما عن المشهور .  
وأما حمل كلام شيخ الطائفة على صورة عدم تضرر المالك أصلاً بحيث يكون كالاستغلال بحائط الغير كما في رسالة الشيخ الاعظم (قده) ففيه ما لا يخفى ، ضرورة أن مجرد عدم التضرر لايسوغ الاسناد الذي هو تصرف في الجذع ومناف لسلطنة المالك . وقياسه بالاستغلال مع الفارق ، لأنه انتفاع بدون التصرف ، ولعله (قده) أشار اليه بالأمر بالتأمل .

وكيف كان فمثال الجذع أجنبى عن تعارض الضررين ، اذ المفروض عدم الضرر أصلاً ، أو تداركه بأجره المثل ، وليس في البين الا سلطنة المالك ، وهي لا ترتفع الا بوجوب حفظ النفس ، هذا .

ويرتب على الثاني جواز اضرار الغير اكرهاً ، كما اذا أمر الظالم زيداً بأخذ مال من عمرو ، فان الضرر متوجه أولاً الى عمرو ، ولكن في صورة عدم الأخذ منه يأخذه الظالم من نفس زيد ، فان مقتضى عدم وجوب دفع الضرر عن الغير باضرار نفسه جواز اكراه الغير والاضرار به ما لم يبلغ النفس ، هكذا قيل .  
لكن جواز الاضرار بالغير بسبب اكراه الظالم ليس مبنياً على ذلك ، اذ مجرد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بايراده على نفسه لا يستلزم جواز الاضرار به ، لامكان بقاء حرمة الثابتة قبل الاكراه على حاله .

فالأولى الاستدلال للجواز بما دل على ارتفاع الحكم بالاكراه ، فان الاضرار بالغير حرام الا مع الاكراه الذي هو من العناوين الثانوية الرافعة للأحكام الأولية،

فتدبر .

## ١٠ - تعارض الضررين

الأمر العاشر : في تعارض الضررين ، وهو تارة يكون بين ضرري شخص واحد بحيث لا بد له من الوقوع في أحدهما ، وأخرى بين ضرري شخصين ، وهذا قد يكون بين مالكين ، والضرر ناشئاً من تصرف أحدهما في ملكه ، وقد يكون الضرر قهرياً ، كما اذا وقع شخصان في طريق حيوان من السباع يفترس أحدهما ان بقيا في ذلك المكان ، وقد يكون بتوجيه ضرر من ظالم الى أحد شخصين تخبيراً ، وقد يكون بايراد الضرر ظلماً على زيد أولاً ، وان لم يؤده زيد فيورده على عمرو الذي هو مكره على الأخذ من زيد ، ولا بد من عقد فصلين لبيان أحكام تعارض الضررين .

الفصل الاول : في تعارض ضرري شخص واحد .

الفصل الثاني : في تعارض ضرري شخصين .

أما الفصل الأول ففيه مسائل :

الأولى : دوران أمر شخص واحد بين ضررين مباحين بناء على عدم حرمة ماعدا ضرري النفس والطرف ، فحينئذ يتخير في الأخذ بأي واحد منهما شاء ، اذ المفروض عدم الحرمة وابطاحه كل منهما .

الثانية : ما اذا كان أحد الضررين جائز الارتكاب كتلف المال ، والآخر محرم الارتكاب كتلف النفس ، لا ينبغي الارتباب في لزوم فعل المباح وترك المحرم .

الثالثة : ما اذا كان كل من الضررين حراماً ، كما اذا كان كلاهما تلف النفس ، فلا بد من اختيار ما هو أقل ضرراً ، والاحتراز عما ضرره أكثر وحرمة أشد ، من غير فرق بين كون الضررين متزاحمين ومتعارضين . أما على الاول فواضح ، اذ

لابد من مراعاة ما هو أهم أو محتمل الأهمية .

وأما على الثاني فللضرورة التي تتقدر بقدرها ، وهي تقضي بارتكاب أقلهما ضرراً . هذا اذا كان أحدهما أشد حرمة من الآخر ، والا فالحكم التخيير .

وأما الفصل الثاني ، ففيه أيضاً مسائل :

الاولى : أن يكون الضرران بين مالكين ، وله صور :

احداها : أن يكون ذلك بفعل أحدهما .

ثانيتها : أن يكون بفعل كليهما .

ثالثتها : أن يكون بفعل ثالث .

رابعتها : أن يكون بأفة سماوية .

أما الصورة الاولى فقد مثلوا لها بادخال حيوان رأسه في قدر يملكه غير مالك الحيوان ، فان تخليص الحيوان منوط بكسر القدر ، وتخليص القدر موقوف على ذبح الحيوان ، وجوازهما حكمان ضرريان . لكن هذا المثال ونظيره وهو وقوع دابة شخص في سرداب أو بئر لغير مالك الدابة خارجان عن حريم دوران الضرر بين شخصين ، اذ المفروض في هذه الصورة وقوع الضرر بتعمد أحدهما وتقصيره في حفظ ماله ، فاذا كان مالك الحيوان مقصراً في حفظ الحيوان حتى وقع في البئر مثلاً ، أو أدخل رأسه في قدر الغير كان هو المتضرر ، لتفريطه ، وانسدرج في صغريات توجه الضرر الى شخص معين ، وعدم وجوب تحمل غيره ودفعه عنه ، وخرج عن دوران الضررين شخصين ، فالحكم في هذه الصورة لزوم تخليص القدر والسرداب والبئر ، ورفع نقصها الناشئ من وقوع الدابة أو دخول رأسه من دون لزوم ضرر على صاحب القدر بذبح الحيوان أو تقطيعه .

وليس لصاحب الدابة كسر القدر وهدم السرداب والبئر ودفق قيمتها ، لكونه تصرفاً في مسال الغير بلا مجوز ، فان دفع القيمة فرع اشتغال الذمة بها ، ومع

وجود العين لا وجه لاستئغال العهدة بقيمتها أو مثلها ، بل الواجب تخليص العين وتفرينها عما وقع فيها وتسليمها فارغة عنه الى مالكةا ، ولا يتحمل صاحب القدر والسرداب والبئر شيئاً من الضرر، فليس المقام من الموارد التي يؤخذ فيها بأقل الضارين المتوجهين الى شخص واحد ، فلا يقال : انه يكسر القدر ، لكونه أقل ضرراً من تلف الحيوان .

وأما الصورة الثانية - وهي كون الضرر بفعل كليهما - فالظاهر أن الحكم فيها هو تخيير المالكين في اتلاف أحد المالكين بخصوصه مع تحملهما الضرر بالاشتراك، لتحققه بفعلهما ، فمقتضى قاعدة العدل والانصاف هو ذلك . ولو امتنعا عن اتلاف أحد المالكين رفع الأمر الى الحاكم ، وهو يتلف أيهما شاء ، ويقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل المذكورة المعمول بها في تلف درهم عند الودعي .

هذا مع تساوي المالكين في المالية . وأما مع اختلافهما فيها فعلى الحاكم اتلاف أقلهما قيمة ، اذ لا مجوز لزيادة الضرر على المالكين .

وأما الصورة الثالثة - وهي كون الضرر بفعل ثالث غير المالكين - فالظاهر أن المضر مخير في اتلاف أيهما شاء ، فان أمره دائر بين ضررين ، ولا مرجح لأحدهما على الآخر بعد البناء على كونهما من باب التعارض ، وحيث انه ضامن ولا يستطيع على رد كل واحدة من العينين بخصوصيتها الى مالكةا، بل لابد من رد مالية احدهما وردّ الأخرى بخصوصيتها ، فلا محالة يكون مخيراً في اتلاف أيتهما شاء ، ودفع مايتها الى مالكةا .

هذا مع تساوي المالكين في المالية . وأما مع اختلافهما فيها ، فيمكن أن يقال فيه برجحان اتلاف ما هو أقل قيمة ، لاحتمال تعينه ، حيث ان اتلافه جائز قطعاً اما تخييراً واما تعييناً ، ولمراعاة احتمال كونهما من باب التزاحم ، فتأمل جيداً .  
وأما الصورة الرابعة - وهي كون الضرر بأفة سماوية - فعن المشهور أن حكمها

لزوم اختيار أقل الضررين مع ضمان مالك الاخر له ، فيكسر القدر لحفظ الدابة في المثال . وقيل في وجهه: ان نسبة جميع الناس اليه سبحانه وتعالى نسبة واحدة، فالكل بمنزلة عبد واحد . وعليه فالضرر المتوجه الى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه الى شخص واحد ، فلا بد من اختيار أقل الضررين ، لكون نفي الضرر الأكثر منة ، هذا .

والظاهر أنه مبني على عدم انحلال قاعدة نفي الضرر الى قضايا عديدة بتعدد المكلفين ، لكنه ضعيف كما حقق في محله .

فالحق أن يقال : ان الضرر توجه اليهما ، فان تراضيا باتلاف أحد المالين بالخصوص مع تحمل الضرر بالاشتراك فلا كلام ، والا تراضيا الى الحاكم ، وله الخيار في اتلاف أيهما شاء، وتقسيم الضرر بينهما بقاعدة العدل والانصاف، كالصورة الثانية مع تساوي المالين في المالية، ومع اختلافهما فيها يتعين اتلاف أقلهما قيمة، اذ لا مجوز لزيادة الاضرار ، ويحتمل التعيين بالقرعة .

هذا كله مع عدم أهمية أحد المالين ، والا فاللازم ترك الأهم وارتكب الاخر وان كانت قيمة الأهم أقل من قيمة ذلك. وعليه فاذا أدخل العبد المحقون دمه رأسه في القدر مثلا وجب لتخليصه كسر القدر وان كانت قيمته أكثر من قيمة العبد ، ولا يجوز قتل العبد أصلا وان كانت قيمته أقل من قيمة القدر ، ويكون الضرر على المالكين بالاشتراك ، اذ المفروض كون الضرر بأفة سماوية .

نعم ان كان بفعل مالك العبد أو الأجنبي ، فلا ضرر على مالك القدر أصلا، اذ الضمان في الأول على مالك العبد ، وفي الثاني على الأجنبي المضر .

المسألة الثانية : ما اذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره، سواء أكان جاره مالكا لداره أو ذاق فيها ، كما اذا كانت وقفاً عليه ، فيدور الأمر بين حكمتين ضرريين، حيث ان كلا من حرمة تصرف المالك في ملكه وجواز ضرري،



لأن حرمة تضر بنفسه ، وجوازه يضر بجاره .

توضيحه : أنه إذا أراد المالك أن يحفر في داره بئراً أو بالوعة مع كون الحفر مضرًا بالجار ، ففيه صور :

الاولى : أن لا يكون له فيه نفع ولا في تركه ضرر مع كون داعيه الى التصرف الاضرار بالجار .

الثانية : هذه الصورة مع كون الداعي الى الحفر المزبور مجرد الميل النفساني . والحكم فيهما - كما ادعي التسالم عليه - هو الحرمة تكليفاً والضمان وضعاً . أما الأول ، فلحرمة الاضرار بالغير خصوصاً الجار ، والمفروض عدم ترتب نفع على تصرفه حتى يكون تركه حرجياً كي يرتفع به حرمة الاضرار بالغير ، فليس هنا الا عموم السلطنة ، وهو محكوم بقاعدة الضرر . وأما الثاني فلقاعدة الاتلاف . الثالثة : أن يكون تصرفه بداعي المنفعة ، وتركه مفوتاً للمنفعة .

الرابعة : أن يكون داعي التصرف التحرز عن الضرر ، كما اذا تضرر بترك التصرف . والحكم في الصورة الثالثة عند المشهور هو الجواز ، واستدل له بعموم قاعدة «الناس مسلطون على أنفسهم» بعد سقوط قاعدة ضرر الجار بمعارضتها مع قاعدة حرج المالك ، بل وضرره .

وأما تقديم قاعدة نفي حرج المالك لحكومة على قاعدة نفي ضرر الجار كما في رسائل الشيخ الاعظم (قده) حيث ان منعه عن التصرف في ملكه وحرمة حرج عليه ، ففيه : مضافاً الى أنه ليس مطلقاً كذلك ، اذ ليس منع المالك عن التصرف مطلقاً حتى في صورة عدم الحاجة اليه حرجاً ومشقة عليه حتى يشمله قاعدة نفي الحرج - أنه لا وجه للحكومة بعد وضوح كون الحرج والضرر في رتبة واحدة حاكمين على أدلة الأحكام الأوابية ، ولا معنى لحكومة احدي القاعدتين على الأخرى مع وحدة

## الرتبة .

نعم بناء على كون المقام من صغريات عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه الى الغير بإيراده على نفسه يكون كلام الشيخ ( قده ) متيناً ، لأن وجوب تحميله لدفعه عن الغير حرج . لكنه ليس كذلك ، اذ المفروض أن المضر هو المالك دون غيره حتى يندرج في صغريات عدم وجوب دفع الضرر عن الغير .

وأما الحكم في الصورة الرابعة فهو كالصورة الثالثة ، بل أولى منها ، اذ المفروض تضرره بترك التصرف في ملكه .

وقد نقل شيخنا الاعظم ( قده ) في الرسائل عدم الخلاف في هذا الحكم الا عن صاحب الكفاية ، قال في محكي الكفاية : « ويشكل جواز ذلك فيما اذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً ، كما اذا حفر في ملكه بالوعة ففسد بها بثر الغير ، أو جعل حانوته في صف العطارين حانوت حداد ، أو جعل داره مدبغة أو مطبخة » . بل صاحب الرياض جعل المتيقن من قاعدة نفي الضرر ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار .

وكيف كان فما ذكرناه من دليل حكم الصورة الثالثة آت هنا . بل يمكن أن يقال : ان هذه الصورة من مصاديق عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير ، اذ مرجع ترك التصرف في ملكه الى دفع ضرر الجار وتحمله عنه ، وهو غير واجب . اللهم الا أن يقال : ان مورد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير هو ما اذا لم يكن المتحمل للضرر هو المضر ، اذ الظاهر أن الدافع للضرر غير الملقى فيه . وبالجملة : فينبغي أن يكون الحكم في الصورتين الأخيرتين بجواز تصرف المالك في ملكه وان تضرر به الجار واضحاً .

وقد ظهر مما ذكرنا : عدم الحاجة الى الرجوع الى أصل البراءة لاثبات جواز تصرف المالك بعد منع جريان قاعدة الضرر صدرأً وذلاً لمنافاته للامتنان

كما في بعض التقارير<sup>(١)</sup> . وذلك لمرجعية عموم قاعدة السلطنة الذي هو دليل اجتهادي، ومعه لاتصل النوبة الى الاصل العملي. مضافاً الى: أن أصل البراءة أيضاً حكم امتناني لا يجري في مورد ينافي الامتنان، حيث ان جواز تصرفه يوجب تضرر الجار كما لا يخفى . هذا كله بالنسبة الى الحكم التكليفي .

وأما الحكم الوضعي فالظاهر أنه لا مانع منه ، ولا منافاة بين الجواز التكليفي والحكم الوضعي أعني الضمان ، فان ملاك الأول هو عموم سلطنة الملاك على التصرف في أملاكهم، وملاك الثاني قاعدة الائتلاف الذي هو من موجبات الضمان من دون تقيده بالعلم والظن ، بل المدار على صدق الائتلاف ، فلو ظن أن الكأس الكذائي ماله ، فأتلفه ، ثم انكشف أنه مال غيره ، فلا شبهة في ضمانه له ، فالعلم وعدمه دخيلان في الاثم وعدمه ، لا في الضمان وعدمه .

ثم ان المراد بالضرر المبحوث عنه هو الضرر العرفي سواء كان تلف العين أم نقصها كانفطار جدار الجار بسبب ورود الضرب العنيف عليه ، وهذا هو الضرر العيني. وأما الضرر الحكمي كسد أبواب ضوء الشمس والقمر والهواء عليه بسبب تعليبة البناء ، ففي لحوقه بالضرر العيني وجهان أوجههما العدم، لعدم صدق الضرر عرفاً على ذلك ، وانما هو عدم الانتفاع ، واذا شك فيه فالأصل عدم الحرمة .

نعم يشمل قاعدة نفي الضرر منع ملاك المنافع عن استيفائها كمنع الفقراء والزوار من الانتفاع بالخانات وغيرها من الموقوفات التي يملك الموقوف عليهم منافعها، لصدق الضرر على استيفاء المنفعة كالاستيلاء على العين هذا . كما أن المراد بالمال هو العرفي أيضاً، فيشمل جميع الأموال مما كانت موجودة في زمان صدور الروايات ومما لم تكن موجودة فيه ، بل حدثت بعده .

نعم لا يشمل الأموال العرفية التي ألغى الشارع ماليتها كالخمر والخنزير

ان لم يكن لمن هي تحت يده حق اختصاص بها خصوصاً مع قابليته للانتقال بالعوض على تفصيل المذكور في بحث الحقوق .

فتلخص مما ذكرنا في تصرف المالك في ملكه مع تضرر الجار به حرمة التصرف والضمان في صورتين الاوليين ، والجواز مع الضمان في الصورتين الاخيرتين .

المسألة الثالثة : قد يعد من تعارض ضرري شخصين اكراه الجائر شخصاً على التولي من قبله ، حيث ان تركه ضرر على المتولي، واقدامه ضرر على غيره من الناس . لكن الظاهر أنه أجنبي عن دوران الضرر بين شخصين ، وانما هو مندرج في توجه الضرر أولاً وبالذات الى الغير ، ومن المعلوم عدم وجوب دفعه بتحملة عنه ، حيث ان الاكراه على الولاية مرجعه الى الاكراه على الاضرار بالناس ، ولا يجب على المكره - بالفتح - تحمّل الضرر بايراده على نفسه لدفعه عنهم، اذ المفروض ورود الضرر أولاً وبالذات عليهم، ولا منة عليه في نفي الضرر عنهم بتحملة له ، لكونه خلاف الامتتان بالنسبة اليه، فتجري قاعدة نفي الضرر في حقه . ولا يعارضها قاعدة نفي ضرر الناس ، وذلك لأن ضررهم لم ينشأ عن حكم الشارع بنفي ضرر المكره - بالفتح - وانما نشأ عن ظلم الظالم . وعليه فمقتضى نفي الحرج حيث ان الزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره حرج هو جواز التولي من قبل الجائر ، فلا يجب عليه ترك التولي ، وتحمله للضرر المتوجه على الناس .

وبالجملة : هنا كبريات مسلمة ربما تشبهه مصاديقها :

احداها : حرمة الاضرار بالغير .

ثانيها : عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه الى الغير عنه ، لكون كل منهما

ضرراً ينفيه حديث نفي الضرر .

مضافاً الى ما في الثانية من لزوم الحرج في الزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره ، فالمنة تقتضي حرمة الأول ، وعدم وجوب الثاني .  
ثالثتها : عدم جواز دفع الضرر الوارد عليه الى غيره ، لصدق الاضرار بالغير من دون مسوغ له كالاكراه ، اذ المفروض توجه الضرر الى نفسه، فهو المضر دون المكره - بالكسر - اذا كان الضرر اختيارياً ، وكذا في الضرر القهري كتوجه السبل الى داره .

وأمثلة الاول واضحة . وأمثلة الثاني كثيرة :

منها : مسألة التولي من ناحية الجائر بناء على ما تقدم من توجه الضرر أولاً الى الناس ، وكون المتولي مكرهاً في الاضرار بهم . لكن قد عرفت أنه قد يجعل من صغريات الضرر الدائر بين شخصين .

ومنها : توجيه الضرر من ظالم الى أهل قرية بتوسط رئيسهم ، فانه لا يجب عليه دفع الضرر عنهم بإيراده على نفسه، الا اذا كان الضرر نفسياً أو عرضياً وتمكن من دفعه ، فانه يجب عليه حينئذ دفعه عنهم .

ومنها : ما اذا توجه الضرر كالسبل أو النار أو غير ذلك الى دار جاره ، أو حمل السبع على غنم غيره ، فانه في غير تلف النفس لا يجب عليه دفعه ولا تحمله عنه . . . الى غير ذلك من الامثلة الفقهية .

وأمثلة الثالث أيضاً كثيرة :

منها : ما اذا أخذ الظالم من دهقان القرية مالا بحيث وجه الضرر اليه ، فانه ليس له توجيه الضرر الى أهل القرية ، وتوزيعه عليهم .

ومنها : ما اذا توجه السبل أو النار الى داره ، أو حمل الذئب على أغنامه ، فانه ليس له توجيه الضرر الى دار الجار أو أغنام الغير .

المسألة الرابعة : ما اذا أكره الظالم شخصاً على دفع مال من نفسه أو من

زيد على نحو التخيير ، أو أكرهه على دفع مال من زيد أو عمرو مخيراً ، فإن الضرر في كلتا الصورتين دائر بين شخصين . أما الحكم في هذه الصورة من حيث عدم وجوب تحميله للضرر ، فواضح ، لعدم توجه الضرر اليه أصلاً وإنما توجه الى غيره ، فلا يجب عليه دفعه بالتحمل عنه . وأما جواز الأخذ من زيد أو عمرو مطلقاً أو في خصوص أقل الضررين ان كان ، فالظاهر أن أصل جواز الأخذ لأجل الاكراه لا اشكال فيه ، وأما خصوص أقل الضررين ، فلا ينبغي أن يكون تعينه مورداً للاشكال ، ضرورة أن في نفي الضرر الأكثر كمال الامتنان ، فلجريان قاعدة نفي الضرر فيه مجال . وأما الضرر الأقل فلا بد من الوقوع فيه ، والقدر المتيقن من جواز الاضرار بالغير بسبب اكراه الجائر هو الضرر اليسير دون الكثير ، فإن الضرورات تتقدر بقدرها .

وأما الحكم في الصورة الاولى وهي كون المكره - بالفتح - أحد الشخصين اللذين توجه الضرر اليهما كقول الظالم لزيد: « أعطني مائة دينار من مالك أو من مال عمرو » بحيث يصدق دوران الضرر بين شخصين ، اذ لو قال : « أعطني مائة دينار من مالك ، والا فخذها من مال عمرو أو من أهل القرية مثلاً » فهو خارج عن دوران الضرر بين شخصين ، ومندرج تحت كبرى توجه الضرر الى نفسه ، وقد تقدم عدم جواز دفعه عن نفسه بإيراده على الغير (فقيل) فيها بجواز الأخذ من عمرو وان كان الضرر كثيراً ، وعدم وجوب دفع الضرر عنه بإيراده على نفسه وان كان قليلاً بناء على كون الامتنان شخصياً ، لتحقيقه بالنسبة الى زيد المضر ، وبناء على كونه نوعياً لا بد من الترجيح بالأقلية ، لكون النوع بمنزلة شخص واحد ، وفي الدوران بين ضرري شخص واحد يكون الترجيح بالأقلية ، فتأمل<sup>١</sup> .

(١) وجهه : أن التنزيل المزبور لا يوجب العنة على الجميع ، بل يوجبها بالنسبة الى

خصوص من نفي عنه الضرر الاكثر .

لكن لا يخفى أنه بناء على تزامم الضررين، بيان: أن المقتضي لجعل الحكم لكل من الضررين موجود، والمانع عدم امكان الجمع بين التفتين بنحو لا يقع أحد في ضرر، فاللازم التخيير بينهما ان لم يكن في البين ترجيح، والا فلا بد من الأخذ بأهمهما بالأقلهما، فاذا كان أحدهما ضرراً مالياً والاخر عرضياً قدم العرضي دون المالي، أو كان كل منهما مالياً مع كون أحدهما قليلاً مجحفاً كما اذا كان المتضرر به فقيراً دون الاخر لكونه غنياً، فضرر الفقير وان كان قليلاً يترك ويؤخذ بضرر الغني وان كان كثيراً، لعدم وقوعه بذلك في حرج، فالمدار في الترجيح على الأهمية، لا الأقلية من حيث هي .

وبناء على تعارض الضررين - لتعارض الفردين من العام، وتنافيها الموجب لسقوط العام عن الحجية في كليهما - كما هو مذهب الشيخ (قده) وعدم جريان قاعدة نفي الضرر في شئيهما يرجع الى سائر القواعد والأصول، هذا .  
والحق أن الدوران ان كان بين ضرري شخص واحد كما اذا دار أمره بين أن يبقى في مكانه، فيحترق أو يغرق، وبين أن يفرّ فيعضه كلب، أو يسقط فينكسر رجله كان من باب التزاحم، لعدم مانع من اجتماع الحكامين في مقام التشريع، بداهة أن المقتضي لجعل نفي الضرر بالنسبة الى كل واحد من الضررين موجود، الا أنه في مقام الاعمال لا يمكن الجمع بينهما، نظير عدم امكان الجمع بين انقاذ الغريقين، فلا بد حينئذ من اجراء حكم التزاحم فيهما من الترجيح بالأهمية، فالأهم منهما مقدم على غيره، ولا عبرة بالترجيح بالأقلية من حيث هي، فلا يقدم الأقل الا اذا كان أهم، ومن المعلوم أن نفي الضرر الأهم عن شخص منة عليه، وان لم يكن لأحدهما ترجيح، فالحكم بالتخيير .

وان كان الدوران بين ضرري شخصين، فالظاهر أنه من باب التعارض وان كان المقتضي لنفي كل من الضررين هنا موجوداً أيضاً، الا أنه لما كان نفي الضرر عن

أحدهما مستلزماً لثبوته على الآخر ، وهذا خلاف الامتنان الذي هو شرط تشريع قاعدة نفي الضرر ، فيعلم عدم جعل الشارع لهما ، فلا تكون الأقلية مرجحة هنا ، لأن نفي الأكثر مئة على خصوص من نفي عنه ، وضرر على غيره ، بل لا بد حينئذ من الرجوع الى سائر القواعد أو الاصول من قاعدتي السلطنة والخرج ، وأصل البراءة ، والقرعة وغيرها .

وكذا الحال في تعارض قاعدتي الضرر والخرج ، وتعارض الحكمين الحرجيين ، فان شرط الجعل فيها - وهو الامتنان - مفقود ، لاستلزام نفي كل منهما ثبوت الآخر ، وهو خلاف المنة على الامة ، فلا بد فيها من اعمال قواعد التعارض والرجوع الى القواعد والاصول .

وأما السلطنة والضرر فلا تعارض بينهما ، حيث ان السلطنة من الأحكام الاولية التي تكون قاعدة الضرر حاکمة عليها، ومنع اطلاق السلطنة لصورة الضرر ممنوع، اذ لا معنى لأن يكون مفاد «الناس مسلطون على أموالهم» مجرد عدم حجر المالك عن التصرف في ماله ، فانه توضيح للواضح ، ويشبه أن يكون من قبيل « النار حارة» وحمل كلام من كلامه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق على هذا الامر البديهي الذي يعرفه كل أحد كما ترى .

فالانصاف أنه لا قصور في اطلاق السلطنة لجميع الشؤون المتعلقة بالمال من التصرفات الخارجية والاعتبارية والانتفاعات العادية كالاستغلال بالأشجار والجدران وحفظه من التلف والنقص ، فان كل ذلك من شؤون السلطنة على المال ، فسلطنة الجار مثلاً على حفظ ماله من التلف والنقص ثابتة له ، غاية أن ضرر المالك حاکم عليها ، وللبحث هنا مجال واسع ، الا أن اختلال الحال وتشويش البال وتراكم الهموم والأهوال قد حالت بيني وبين ما أردته من اشباع الكلام والنقص والابرار بما يناسب المقام ، ولذا صار هذا آخر ما جرى عليه القلم ، وبه انتهت



هذه الرسالة الوجيزة الحاوية لجملة من مباحث قاعدة نفي الضرر ، و أرجو من فضله سبحانه وتعالى أن يوفقني لتحرير ما بقي من أبحاثها عاجلا ، وأسأل اخواني طلاب العلم والورع أيدهم الله تعالى أن يدعوا لي بحسن الختام الذي هو غاية المرام ، وان يتفضلوا علي باصلاح ما فيها من الخلل ، فانه سجية الكرام ، وقد كتب هذه الكلمات مؤلف الكتاب بيده الجانية محمد جعفر بن محمد علي الموسوي الجزائري الشوشري المروج حامداً له سبحانه وتعالى ومصلياً على سيد رسله وآله الطاهرين حجج الله وسادة خلقه .

## الفهرست

- أصالة الاحتياط ٥
- دوران الامر بين المتباينين ٨
- منجزية العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي من جميع الجهات ٨
- دفع التنافي بين صدر أدلة الأصول وذيلها بوجوه ثلاثة ١٦
- المناقشة في تقسيم المصنف للحكم الفعلي الى قسمين ٢٠
- امتناع الترخيص في الحكم الفعلي مطلقاً بما أفاده المحقق الاصفهاني ٢١
- لا فرق في امتناع الترخيص بين الشبهة المحصورة وغيرها ٢٣
- مسلك الاقتضاء والاشكال عليه ٢٧
- ما أورده المحقق العراقي على جعل البدل ٣١
- تقرير المحقق الاصفهاني لجعل البدل بوجهين والاشكال عليهما ٣٢
- منجزية العلم الاجمالي في الاطراف التدريجية ٣٨
- توجيه المحقق الاصفهاني لتفصيل الشيخ بين الأمثلة الثلاثة وما فيه ٤٤
- توجيه المحقق النائيني لكلام الشيخ وما فيه ٤٧
- تنبيهات الاشتغال ٥٢
- ١ - الاضطرار الى بعض الاطراف ٥٢
- مناقشة المصنف في تفصيل الشيخ بين صور الاضطرار ٥٦
- فساد مقايسة الاضطرار الى بعض الاطراف بالتلف ٦١
- استدلال المحقق العراقي على التنجيز بالعلم الاجمالي التدريجي ٦٦
- استدلال المصنف بالعلم الدائر بين المحدود والمطلق والنظر فيه ٦٨
- حكم توسط الاضطرار بين سبب التكليف والعلم به ٧٥
- ٢ - شرطية الابتلاء بتمام الاطراف ٧٧
- الدليل على اعتبار الابتلاء ٨١
- ايراد المصنف في الشك في الابتلاء على الشيخ ٨٣
- التفصيل في اعتبار الابتلاء بين المحرمات والواجبات ٨٩
- الاستدلال على عدم اعتبار الابتلاء بتمام الاطراف بوجوه ثلاثة والنظر فيها ٩٠

- ٩٦ مرجعية الأصل اللفظي في الشك في الابتلاء
- ٩٩ نقود أربعة في التمسك بأصالة الاطلاق
- ١٠٣ الاشكال على التمسك بالأصل اللفظي في الشبهة المفهومية ورده
- ١٠٤ اشكال التمسك بالاطلاق في الشبهة المصدقية
- ١٠٥ مرجعية الاصل العملي في الشبهة المصدقية
- ١١٠ ٣ - الشبهة غير المحصورة
- ١١٠ منجزية العلم الاجمالي في الشبهة غير المحصورة
- ١١٣ الشك في استلزام الموافقة القطعية للعسر
- ١١٧ الضوابط المذكورة للشبهة غير المحصورة والمناقشة فيها
- ١٢٥ حكم الشبهة غير المحصورة
- ١٣١ شبهة الكثير في الكثير
- ١٣٣ جواز المخالفة القطعية للشبهة غير المحصورة وعدمه
- ١٣٥ ٤ - ملاقى بعض أطراف الشبهة المقرونة
- ١٣٦ معنى السراية والتعبد والصور الثلاث للملاقة
- ١٤٠ عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في الصورة الاولى
- ١٤٧ وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقى في الصورة الثانية
- ١٥٣ وجوب الاجتناب عن المتلاقين والطرف في الصورة الثالثة
- ١٥٧ ثمرة نزاع السراية والتعبد
- ١٦١ اناطة منجزية العلم الاجمالي بتعلقه بتكليف فعلي
- ١٦٢ العلم الاجمالي بغصبية احدى الشجرتين وبيان المحقق النائيني فيه
- ١٦٦ تفصيل الكلام في الصورة الاولى
- ١٦٧ النقود المتوجهة على جواب الشيخ عن العلم الاجمالي
- ١٦٩ مختار المصنف واشكال المحقق العراقي عليه
- ١٧٠ جواب سيدنا الأستاذ في المستمسك عن الاشكال
- ١٧٥ تفصيل الكلام في الصورة الثانية
- ١٧٥ مناقشة المحقق النائيني في ما اختاره المصنف

|     |  |
|-----|--|
| ١٧٨ | نقد المحقق الاصفهاني لما أفاده المحقق النائيني                 |
| ١٨٣ | الصورة الثالثة   |
| ١٨٧ | توسط العلم الاجمالي بالنجس بين الملاقة والعلم بها              |
| ١٨٩ | المقام الثاني في الاقل والاكثر الارتباطيين                     |
| ١٩٣ | منجزية العلم الاجمالي وعدم انحلاله عقلا                        |
| ١٩٤ | تقريب الانحلال ببيان الشيخ                                     |
| ١٩٩ | استلزام الانحلال للخلف والتناقض                                |
| ٢٠٦ | الاستدلال على الاحتياط بالعلم بالغرض                           |
| ٢١٠ | جواب الشيخ عن دليل الغرض بوجهين                                |
| ٢١٣ | مناقشة المصنف في جوابي الشيخ عن دليل الغرض                     |
| ٢٢٦ | انحلال العلم الاجمالي بين الارتباطيين بالبراءة الشرعية         |
| ٢٢٩ | عدول المصنف من اجراء البراءة في التكليف الى اجرائها في الجزئية |
| ٢٣٥ | طريق اثبات وجوب الاقل بعد رفع الاكثر بالاصل                    |
| ٢٣٧ | مناقشة جمع في جعل أصل البراءة كاستثناء                         |
| ٢٣٦ | اثبات وجوب الاقل بوجوه أخرى                                    |
| ٢٤٤ | التمسك بالاستصحاب للاشتغال بالاكثر واشكال الشيخ عليه           |
| ٢٤٥ | تحقيق حال استصحاب وجوب الاكثر                                  |
| ٢٤٨ | استصحاب عدم وجوب الاكثر وتحقيق الميرزا فيه                     |
| ٢٥٣ | تنبيهات الاقل والاكثر  |
| ٢٥٣ | ١ - الاجزاء التحليلية  |
| ٢٥٦ | عدم انحلال العلم الاجمالي بالاولوية من الاجزاء الخارجية        |
| ٢٥٨ | اشكال المحقق النائيني على كلام الشيخ في الشك في الشرطية        |
| ٢٦٠ | النظر في تفصيل الميرزا في الشك في الشرطية                      |
| ٢٦٦ | جريان البراءة الشرعية في المطلق والمشروط دون الخاص والعام      |
| ٢٦٧ | جريان البراءة في جميع أقسام الاقل والاكثر                      |

- ٢٧١ ٢ - نسيان الجزء
- ٢٧٤ جريان البراءة الشرعية عن وجوب المنسي
- ٢٧٥ تصحيح العمل الفاقد للمنسي بوجهين والاشكال على الشيخ
- ٢٨١ اطلاق دليل المركب والجزء وتقيده بحال الذكر
- آراء الاعلام الثلاثة النائيين والعراقي والاصفهانى في اطلاق دليل
- ٢٨٣ الجزء لحال النسيان وعدمه
- ٢٩٠ الاشكال على الجمع بين حديثي الرفع ولا تعاد
- ٢٩٢ ٣ - الشك فى مبطلية الزيادة
- ٢٩٣ جريان البراءة الشرعية فى مانعية الزيادة
- ٢٩٧ صور التشريع بالزيادة
- ٢٩٩ مورد مخالفة المصنف للشيخ فى مبطلية التشريع
- ٣٠١ مبطلية التشريع التقيدي بالزيادة أو النقيصة
- ٣٠٢ تصوير الزيادة فى المركبات الاعتبارية ببيان المحقق النائيين
- ٣٠٥ المناطق فى صدق الزيادة
- ٣٠٩ حكم الزيادة العمدية والسهوية
- ٣١٠ أخبار الزيادة وكونها على طوائف والجمع بينها
- ٣٢١ التمسك بالاستصحاب لاثبات صحة العبادة مع الزيادة
- ٣٢٤ ٤ - تعذر الجزء أو الشرط
- ٣٢٧ اقتضاء البراءة العقلية دون الشرعية لعدم وجوب ما عدا المتعذر
- ٣٣٠ استصحاب وجوب الباقي الفاقد للمتعذر
- ٣٣٦ قاعدة الميسور
- ٣٣٧ تقريب دلالة الخبر الاول والمناقشة فيه
- ٣٤٣ مناقشة المصنف فى دلالة الخبر الثانى
- ٣٤٧ دفع ما أورده بعض الاعاظم على دلالة الخبر
- ٣٥٠ مناقشة الشيخ والمصنف فى دلالة الخبر الثالث
- ٣٥٤ المناطق فى جريان القاعدة صدق الميسور العرفى على الباقي

- ٣٥٧ جريان القاعدة في غير الميسور العرفي تخطئة أو تخصيصاً
- ٣٦١ تنبيهات قاعدة الميسور
- ٣٦٧ تصحيح سند قاعدة الميسور بعمل المشهور
- ٣٦٩ بحث عام في أخبار كتاب العوالي
- ٣٧٢ الدوران بين الجزئية والمانعية ونحوهما
- ٣٧٣ اندراج المقام في الدوران بين المتباينين لالمحذورين ولا الأقل والاكثر
- ٣٧٦ خاتمة في شرائط الاصول
- ٣٧٦ حسن الاحتياط مالم يستلزم اختلال النظام
- ٣٨٤ اشتراط البراءة العقلية بالفحص
- ٣٨٦ اقتضاء اطلاق دليل البراءة الشرعية لعدم اعتبار الفحص مطلقاً
- ٣٨٨ الاستدلال بالاجماع والعقل على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية
- ٣٩٦ الأخبار الدالة على عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية
- ٤٠٠ استدلال المصنف بالكتاب والسنة على اعتبار الفحص في البراءة الشرعية
- ٤٠٣ اعتبار الفحص في التخيير العقلي
- ٤٠٥ الحكم التكليفي والوضعي للعمل بالبراءة قبل الفحص
- ٤٠٥ استحقاق العقوبة على ترك التعلم للتجري
- ٤٠٩ اشكال وجوب التعلم في الواجبات المشروطة
- ٤١٣ حل الاشكال بوجوب التعلم نفسياً تهيوياً كما اختاره المحقق الأردبيلي
- ٤١٥ الاقوال في وجوب تعلم الأحكام
- ٤٢٧ الامر بالتعلم ارشادي لا مولوي
- ٤٢٨ صحة عمل الجاهل التارك للفحص وبطلانه
- ٤٣١ حل الاشكال بارجاع الواجب المشروط الى المعلق
- ٤٣٥ استفادة الوجوب التهوي من أدلة وجوب التعلم
- ٤٣٧ وجوب اعادة العبادة على الجاهل حتى مع الموافقة للواقع
- ٤٣٩ استثناء مسألتي القصر والانمام والجهر والاختفات
- ٤٤٤ وحدة نظري الشيخ والمصنف في حل الاشكال

- ٤٤٥ الجمع بين صحة المأني به واستحقاق العقوبة
- ٤٥٣ تصحيح المأني به بالأمر الترتيبي ومناقشة المصنف فيه
- ٤٥٧ تأييد مختار المصنف بالأخبار
- ٤٥٩ نفوذ أربعة في مختار المصنف والنظر فيها
- ٤٦١ الوجوه الأخرى المذكورة لحل الأشكال
- ٤٦٥ ١ - تعلق التكليف بالمأني به دون المتروك ومناقشة الشيخ فيه
- ٤٦٦ ٢ - مختار كاشف الغطاء من تصحيح المأني به بالأمر الترتيبي
- ٤٧٣ ٣- مختار المحققين الهمداني والعراقي من تعلق الأمر بنحو تعدد المطلوب
- ٤٧٩ ٤ - مختار المحقق النائيني والمناقشة فيه بوجوه
- ٤٨١ ٥ - مختار بعض الاعاظم من الالتزام بالوجوب التخيري
- ٢٨٤ شيطان آخران للعمل بالأصل
- ٤٨٥ ١ - عدم كون الأصل مثبتاً للتكليف من جهة أخرى
- ٤٨٦ ٢ - عدم كون الأصل موجباً للضرر
- ٤٨٦ عدم تمامية الشرطين المذكورين
- ٢٩٣ قاعدة لا ضرر
- ٤٩٦ تواتر أخبار قاعدة نفي الضرر اجمالاً
- ٥٠٦ مختار المصنف في مفاد الجملة التركيبية
- ٥١٦ المنفي بالقاعدة هو الحكم الأولي للموضوعات لا حكم نفس الضرر
- ٥٢١ اختلاف الأحكام الفعلية من حيث العلية والافتضاء
- ٥٢٥ كلام الشيخ في حكومة القاعدة على أدلة الأحكام الأولية والأشكال عليه
- ٥٢٧ نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الثانوية
- ٥٣٠ تعارض الضررين
- قاعدة لا ضرر ولا ضرار ( الرسالة المستقلة )
- ٥٣٩ مستند القاعدة
- ٥٤٣ تحديد متن الحديث
- ٥٤٥ صدور جملة لا ضرر مستقلة وفي ذيل القضاء بالشفعة

|     |  |     |
|-----|--|-----|
| ٥٤٦ | جواب المحققين النائيني وشيخ الشريعة عن الاشكال                 | ٦٥٢ |
| ٥٤٩ | مناقشة سيدنا الاستاد في الجوابين                               | ٦٥٣ |
| ٥٥١ | تحقيق العلامة شيخ الشريعة في عدم تذييل قضاء الشفعة وما فيه     | ٦٥٤ |
| ٥٦٤ | مفاد كلمة ضرر وضرار  | ٦٥٥ |
| ٥٦٦ | بيان المحقق الاصفهاني حول مفاد باب المفاعلة والنظر فيه         | ٦٥٦ |
| ٥٧٧ | مفاد الجملة التركيبية  | ٦٥٧ |
| ٥٧٨ | ١ - نفي الحكم الضرري ، وما يرد عليه                            | ٦٥٨ |
| ٥٨٤ | ٢ - نفي الحكم بلسان نفي الموضوع ، وما أورد عليه                | ٦٥٩ |
| ٥٩١ | ٣ - تشريع حرمة الضرر ، والنظر فيه                              | ٦٦٠ |
| ٦٠١ | ٤ - نفي الضرر غير المتدارك ، وما فيه                           | ٦٦١ |
| ٦٠٣ | ٥ - تحريم الضرر بالنهي المولوي السلطاني ، وما يرد عليه         | ٦٦٢ |
| ٦١١ | المختار في فقه الحديث  | ٦٦٣ |
|     | تنبيهات قاعدة لاضرر  | ٦٦٤ |
| ٦١٢ | ١ - توجيه الامر بقلع العذق                                     | ٦٦٥ |
| ٦١٣ | ٢ - نسبة القاعدة الى أدلة الاحكام الاولية                      | ٦٦٦ |
| ٦٢١ | ٣ - ارتفاع الالزام بالقاعدة دون الملاك                         | ٦٦٧ |
| ٦٢٤ | ٤ - المرتفع بالقاعدة الضرر الواقعي لا المعلوم                  | ٦٦٨ |
| ٦٢٩ | ٥ - المرتفع بالقاعدة الضرر الشخصي لا النوعي                    | ٦٦٩ |
| ٦٣٠ | ٦ - اختصاص القاعدة بالاحكام الوجودية                           | ٦٧٠ |
| ٦٣٥ | ٧ - شمول القاعدة للضرر الاختياري والقهري                       | ٦٧١ |
| ٦٣٦ | ٨ - الحكم الثابت في مورد الضرر لا يرتفع بالقاعدة               | ٦٧٢ |
| ٦٣٧ | النصوص الدالة على رجحان زيارة سيدالشهداء عليه السلام حال الضرر | ٦٧٣ |
| ٦٤١ | ٩ - حرمة ايراد الضرر المتوجه الى النفس على الغير               | ٦٧٤ |
| ٦٤٣ | ١٠ - تعارض الضررين   | ٦٧٥ |
| ٦٥٦ | الفهرست  | ٦٧٦ |
| ٦٦٣ | تصويب  | ٦٧٧ |



## تصويب

| الصفحة | السطر | الخطأ          | الصواب     | الصفحة      | السطر | الخطأ      | الصواب        |
|--------|-------|----------------|------------|-------------|-------|------------|---------------|
|        |       |                |            | ٦           | ٣     | ولقد       | وقد           |
|        |       |                |            | ١٧          | ١١    | منها       | منهما         |
|        |       |                |            | ١٩          | ٢٧    | واجماله    | واجمالته      |
|        |       |                |            | ٨           | ٤٧    | للواقع     | للواقع» (١)   |
|        |       |                |            | ٢           | ٦٠    | كان (١)    | كان (٢)       |
|        |       |                |            | ١٤          | ٦٣    | الاطراف    | الاطراف       |
|        |       |                |            | ٢٠          | ٩٢    | نعلياً     | فعلياً        |
|        |       |                |            | ٤           | ٩٦    | المقدمة    | المتقدمة      |
|        |       |                |            | ٦           | ٩٦    | ومع        | ومن           |
|        |       |                |            | ٤           | ١١٨   | ألف        | ألف» (١)      |
|        |       |                |            | ١٤          | ١٤٩   | الانه      | الاناء        |
|        |       |                |            | ١٣          | ١٦٢   | بعضية      | بغصبية        |
|        |       |                |            | ٦           | ١٧١   | التنجز     | التنجيز       |
|        |       |                |            | ١٦          | ١٧٣   | التنجز     | التنجيز       |
|        |       |                |            | ٥           | ١٧٤   | منجزية     | تنجيز         |
|        |       |                |            | ٢٠ و ١٣ و ٩ | ١٧٤   | التنجيز    | التنجز        |
|        |       |                |            | ٢١          | ١٧٦   | التنجز     | التنجيز       |
|        |       |                |            | ١٦          | ١٩٦   | على        | ( زائد )      |
|        |       |                |            | ٢           | ٢٢٤   | مراعات     | مراعاة        |
|        |       |                |            | ٥           | ٢٤٦   | هر         | هو            |
|        |       |                |            | ٢           | ٢٥٣   | الاول (١)  | الاول (٢)     |
|        |       |                |            | ٦           | ٢٦٨   | مع في      | مع            |
|        |       |                |            | ١٩          | ٢٧٠   | الانسان    | الانسان وغيره |
|        |       |                |            | ٢٢          | ٢٧٠   | لامجال     | فلا مجال      |
|        |       |                |            | ٦           | ٢٩٩   | ما أتى     | ما إذا أتى    |
|        |       |                |            | ٣           | ٣٣٧   | كله        | كله» (١)      |
| ٣٤٦    | ١٥    | الاستجابات     | الاستجاب   | ٣٤٨         | ٥     | بتعذر      | بتعذر         |
| ٣٤٩    |       | العنوان الاعظم | الاعاظم    | ٣٥٢         | ١     | ولس        | وليس          |
| ٣٥٢    | ١٠    | ظهري           | ظهور       | ٣٥٩         |       | العنوان    | تشخيص         |
| ٣٦٠    | ١٨    | خلافه          | خلافه      | ٣٦٨         | ٧     | الحايض     | الحائض        |
| ٣٨٣    | ١٤    | المتحتملات     | المحتملات  | ٣٨٨         | ٤     | كا هو      | كان هو        |
| ٤٠٠    | ٩     | الدالة         | الدالة على | ٤٠٤         | ١     | تفعل       | تفعل          |
| ٤١٣    | ٤     | الشرطه         | الشرط      | ٤١٤         | ١     | تهيؤيا (٢) | تهيؤياً (١)   |
| ٤١٤    | ٤     | التهيؤى        | التهيؤى    | ٤١٥         | ٢٠    | الثانية    | ( زائد )      |
| ٤٢٥    | ١٩    | الانبياء» (١)  | الانبياء»  | ٤٣٤         | ١٢    | وسيدك      | وسيد          |
| ٤٣٥    | ٧     | هل لا          | هلا        | ٤٤٢         | ٨     | طلاقه      | صلاته         |
| ٤٤٢    | ٢١    | الاخفاف        | الاخفات    | ٤٤٤         | ٧     | اشارة      | اشارة الى     |
| ٤٧٢    | ٧     | تدد            | تعدد       | ٤٧٣         | ٢١    | وبكون      | ويكون         |
| ٤٧٩    |       | العنوان        | الاشكال    | ٤٨١         | ١٨    | بين        | بين           |

### الصفحة السطر الخطأ الصواب

|                          |                    |     |     |
|--------------------------|--------------------|-----|-----|
| فأخبره                   | فأخبر              | ٥   | ٤٩٤ |
| للتام                    | للتام              | ١٣  | ٥٠٢ |
| الشغار                   | الشغاد             | ٩   | ٥١٦ |
| ترتفع                    | يرتفع              | ٥   | ٥٢١ |
| العنوان المصنف فيه       | العنوان المصنف فيه | ٥٢٥ |     |
| فيها                     | فيه                | ٢   | ٥٣٣ |
| سند                      | مستند              | ١٣  | ٥٤٢ |
| كثير                     | فكثير              | ١٦  | ٥٤٢ |
| العنوان ابيان            | بيان               | ٥٤٧ |     |
| عدم الاشكال الاشكال      | عدم                | ٢١  | ٥٥٠ |
| وديه                     | وديه               | ١٧  | ٥٥٩ |
| هذه ( زائد )             | هذه                | ١٥  | ٥٦٦ |
| ثلاثيه                   | ثلاثية             | ٣   | ٥٦٩ |
| رجلا                     | رجل                | ١٣  | ٥٧٤ |
| رواية                    | روايته             | ١١  | ٥٧٦ |
| بالاستيندان              | بالاستيندان        | ١٧  | ٥٧٦ |
| في الضرر على الضرر       |                    | ١٩  | ٥٧٦ |
| كما                      | ثانياً، كما        | ٥   | ٥٧٧ |
| العنوان العراقي والعراقي |                    | ٥٨٣ |     |
| العاملة                  | العاملة            | ١٠  | ٥٨٦ |
| بما                      | بما                | ٢٠  | ٦٠٢ |
| الدعائم (٣) الدعائم      |                    | ١٠  | ٦٠٥ |
| والسلطنة والسلطنة        |                    | ١١  | ٦٠٥ |
| ووجوب ووجوب              |                    | ١٩  | ٦١٤ |
| عبادة                    | عبادة              | ١٤  | ٦١٦ |
| مة                       | مة                 | ١٨  | ٦٢١ |
| فلا                      | فعلا               | ٦   | ٦٢٢ |
| ابقائه                   | ابقائه             | ٣   | ٦٣٥ |
| يسلب                     | يسلب               | ١٦  | ٦٣٥ |
| فمنها                    | فمنها              | ١١  | ٦٣٨ |
| المحارة المحاورة         |                    | ١٠  | ٦٤٠ |

### الصفحة السطر الخطأ الصواب





ایران

تلفن ۲۱۵۶۸

سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران

سازمان اسناد و کتابخانه ملی  
جمهوری اسلامی ایران



PRINCETON  
UNIVERSITY  
LIBRARY

Princeton University Library



32101 061870323