

مِهْدَلُ وَسَائِلٍ

فِي

شَرْحِ الرَّسَائِلِ

لِإِسْتَادِ الْفَقَهَاءِ وَالْمُجَاهِدِينَ

الشَّيْخِ مُرْضَى الْأَنْصَارِيِّ

تألِيفُ

الْحَاجِ الشَّيْخِ عَلَيِّ الْمَرْوِجِيِّ الْقَزوِينِيِّ

الجزء الثامن

PUBLIC

Princeton University Library



32101 047143498

PRINCETON UNIVERSITY LIBRARY

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



جَهْدُ الْوَسَائِلِ
فِي
شَرْحِ الرَّسَائِلِ
لِإِسْتَادِ الْفَقَاءِ وَالْجُهَادِينَ
الشَّيخُ مُرَضَى الْأَنصَارِي

تألِيفُ

الْحَاجِ الشَّيخِ عَلِيِّ الْمَرْوِجِيِّ الْقَرْوِينِيِّ

الْجَزْءُ الثَّامِنُ



هَدِيَةُ الْوَسَائِلِ

فِي

شَرْحِ الرَّسَائِلِ

لِاسْتَاذِ الْفَقِيْهِ وَالْمُجتَهِدِينَ

الشَّيْخِ مُرْضِيِ الْاِنْصَارِيِّ

تَأْلِيف

الْحَاجِ الشَّيْخِ عَلَيِّ الْمُرْقِبِيِّ الْقَرْزُونِيِّ

الْجَزْءُ الثَّامِنُ

(RECAP)

2264

1185

804

juz 8

شابل : ٩ - ٠ - ٩١٨٣٨ - ٩٦٤

□ الكتاب : تمهيد الوسائل في شرح الرسائل (ج ٨)

□ المؤلف : الحاج الشيخ على المروجي القزويني

□ الناشر : مكتبة عزيزى

□ الموضوع : الاصول

□ الطبعة : الاولى

□ تاريخ الطبع : ١٤٢٠ هـ ق

□ المطبعة : مهر - قم تلفون ٤٢٤٤٤

□ المطبوع : ١٠٠٠ نسخة

32101 038731764

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على سيدنا محمد
وآله الطاهرين.

اما بعد فهذا هو الجزء الثامن من كتابنا تمهيد الوسائل،
والبحث في كتابنا هذا يشرع في الامر الثاني من الامور التي
ينبغى التنبيه عليها فيما دار الامر بين الجزئية والشرطية. نحمد
الله ونشكره على ما أنعم علينا من التوفيق لكتابته وطبعه، وارجو
من فضله الدائم أن يوفقني لطبع باقى اجزاءه كما وفقني لطبع
هذا الجزء مع سائر اجزائه فإنه سميع مجيب.

الامر الثاني: (١) اذا ثبتت جزئية شيء او شرطيته في الجملة (٢)

(١) من الامور التي ينبغى التنبيه عليها.

(٢) أى على نحو الموجبة الجزئية. توضيحه: ان الدليل الدال
على جزئية شيء للمركب قد يكون لفظياً يدل على الجزئية مطلقاً
سواء تمكّن المكلّف من الجزء المذكور أو تعذر منه، كقوله: «لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب» فإنه يدل على جزئية فاتحة الكتاب سواء
تمكّن المكلّف من قرائتها أم لا؟ وقد يكون لبياً، كما اذا قام الاجماع

فهل يقتضى الاصل (١) جزئيته (٢) وشرطيته المطلقتين حتى اذا تعذر سقط التكليف بالكل أو المشروط (٣) أو اختصاص (٤)

على جزئية السورة، فلا يستفاد منه الا الجزئية في الجملة اذ هو المتيقن من معقه، وم محل الكلام هو الثاني.

(١) والمراد منه اعم من الاصل اللغظي، والعملي، والقاعدة المستفادة من الروايات.

(٢) هذا و ما بعده مفعول لقوله: «يقتضى» اي هل الاصل يقتضى ان يكون ما ثبت جزئيته في الجملة جزءاً مطلقاً؟ حتى فيما اذا لم يتمكن المكلف من الاتيان به فتكون نتيجته سقوط التكليف بالكل عند عدم التمكن من الاتيان بالجزء، وما ثبت شرطيته في الجملة شرعاً مطلقاً حتى حال عدم التمكن منه كي يكون التكليف بالمشروط ساقطاً عند عدم التمكن من الشرط؟

ولا يغفى عليك ان المراد مما ثبت جزئيته او شرطيته في الجملة أن ثبتت بنحو الموجبة الجزئية بحيث لا يعلم انه شرط مطلقاً او مختص بحال التمكن.

(٣) اذ يقتضى كون الجزئية او الشرطية مطلقة وباقية حتى عند التعذر من اتيان الجزء او الشرط أن يسقط التكليف عند تعذر الجزء او الشرط اذ تعذر الجزء يجب تعذر الكل، وتعذر الشرط يجب تعذر المشروط، ومع تعذر المكلف به يسقط التكليف به قهراً لعدم معقولية التكليف بالمتغير.

(٤) اي او يقتضى الاصل ان يكون اعتبار الجزئية او الشرطية مختصاً بحال التمكن.

اعتبارهما بحال التمكّن؟ فلو (١) تغدر لم يسقط التكليف. ووجهان:
بل قولان: للأول (٢)،

(١) هذا من متفرعات اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التمكّن فبناء على هذا القول لو تغدر الجزء أو الشرط لا يسقط التكليف بالكل أو المشروط اذ المفروض أن جزئية السورة مثلاً انما هي عند التمكّن منها، وأما عند تغدرها فلم تكن هي جزءاً للصلة، بل الامر تعلق بالاجزاء معاً من السورة فلا يوجب انتفاء السورة انتفاء الامر بالصلة، لعدم كونها جزءاً لها عند عدم التمكّن منها كي يوجب عدم التمكّن من السورة عدم التمكّن من الصلاة فيسقط الامر بالصلاة.

(٢) أى دليل القول الاول: وهو القول بالجزئية والشرطية المطلقتين هي اصالة البراءة، وملخص الكلام: هو انه ينبغي ان يقع البحث في مواضع ثلاثة:

الموضع الاول: في مقتضى الاصول العملية.

الموضع الثاني: في مقتضى الاصول اللفظية.

الموضع الثالث في مقتضى القواعد العامة المستفاده من الاخبار الواردة في مقام اعطاء القاعدة.

اما الموضع الاول: فقد يقال: ان مقتضى اصالة البراءة عند الشك في ان الجزئية او الشرطية مطلقة او مقيدة بحال التمكّن هو البناء على الجزئية والشرطية المطلقتين، لرجوع الشك في الدوران المذكور الى الشك في اصل التكليف اذ المفروض احتمال الجزئية المطلقة بان يكون المشكوك جزئيته جزءاً حتى عند التغدر، ومن احتمال كون المشكوك جزئيته جزءاً في حال التغدر يتحمل التكليف

اصالة البراءة من الفاقد (١)، وعدم ما يصلح لاثبات التكليف به (٢)، كما سنبين. ولا يعارضها (٣) استصحاب وجوب الباقي

في باقي الأجزاء، ولا يكون معلوماً فيكون الشك في وجوب الباقي شكًا في أصل التكليف فيجري فيه اصالة البراءة.

وملخص الكلام: أن الشك في الجزئية أو الشرطية المطلقة ملازم للشك في وجوب باقي الأجزاء والشرط، فالمرجع هي البراءة، ونتيجة هذا الأصل كون الجزئية و الشرطية مطلقتين.
 (١) أى من المركب الفاقد للجزء المشكوك جزئيته أو الشرط المشكوك كونه شرطاً.

(٢) أى بالفاقد. وملخصه: عدم قيام دليل يصلح لاثبات التكليف بالمركب الفاقد للجزء المشكوك أو الشرط المشكوك، فإذا لم يقم دليل على إثبات التكليف بالنسبة إلى الفاقد تجري اصالة البراءة بالنسبة إليه.

(٣) أى لا يعارض اصالة البراءة استصحاب وجوب باقي الأجزاء كى يكون حاكماً على الشرعية منها، ووارداً على العقلية منها اذ لا يجري الاستصحاب في حد نفسه كى يكون معارضًا لاصالة البراءة، وذلك لعدم وجود المتيقن السابق الذي هو احد ركني الاستصحاب اذ المستصحب ان كان وجوباً نفسياً لباقي الأجزاء فانه لم يكن متيقناً في السابق كى يستصحب، بل كان مفروض الانتفاع سابقاً، فان وجوب الأجزاء وجوب غيري، وان كان وجوباً غيرياً فهو وان كان متيقن الحدوث سابقاً لكنه متيقن الارتفاع لاحقاً، لكونه تابعاً لوجوب الكل المرتفع وجوبه جزماً وبارتفاع الوجوب عن الكل يرتفع وجوب الأجزاء ايضاً اذ وجوب الأجزاء سواء كان ضمنياً او

لان وجوبه (١) كان مقدمة لوجوب الكل، فينتفى بانتفائه (٢) وثبوت وجوب النفسي له (٣) مفروض الانتفاء. نعم (٤) اذا ورد

غيرياً فرع تعلق الوجوب بالكل حدوثاً وبقاء، وعلى اي تقدير لا مجال لاستصحاب الوجوب لباقي الاجزاء، فتكون اصالة البراءة حاكمة.

(١) اي لان وجوب باقى الاجزاء مقدمة لوجوب الكل فانه يرتفع بارتفاع وجوب الكل.

والحاصل: ان وجوب باقى الاجزاء وجوب مقدمي تبعى، اي وجوبه تابع لوجوب الكل فإذا انتفى وجوب الكل بتغدر بعض اجزائه او شرائطه ينتفى وجوب باقى الاجزاء.

(٢) اي ينتفى وجوب باقى الاجزاء بانتفاء وجوب الكل.

(٣) اي لباقي الاجزاء، بمعنى ان الوجوب النفسي لباقي الاجزاء غير ثابت على الفرض، لما عرفت من ان وجوب الاجزاء ليس وجوباً نفسياً بل وجوب مقدمي تبعى فلا معنى للاستصحاب بعد كونه مفروض الانتفاء سابقاً.

وملخص الكلام: انه لا وجه لاستصحاب وجوب باقى الاجزاء بعد تغدر الكل اذ لو كان المراد من بباقي الاجزاء وجوبه التبعى الموجود حال التمكن من الكل فانه ارتفع بعد ارتفاع الوجوب عن الكل بتغدره، ولو كان المراد منه الوجوب النفسي فانه لم يكن ثابتاً لباقي الاجزاء سابقاً كي يشك فى ارتفاعه لاحقاً ويستصحب.

(٤) هذا استدراك عما ذكره من ان مقتضى الاصل الجزئية المطلقة، والشرطية المطلقة بحيث اذا تغدر الجزء او الشرط سقط التكليف بالكل او المشروط.

وملخص الاستدراك: ان ما ذكرناه انما كان بحسب الاصل العملى، فقد عرفت ان مقتضاه سقوط التكليف بالكل عند تعذر الجزء.

واما مقتضى الاصل اللفظى الذى هو الموضع الثانى من المبحث فهو أيضاً سقوط التكليف بالكل عند تعذر الجزء او سقوط التكليف بالمشروط عند تعذر الشرط ام لا؟ فتحقيق الحال يحتاج الى بسط الكلام هنا.

فنقول: اذا ورد الامر بمركب، كالصلة، وثبت كون شيء جزءاً او شرطاً له في الجملة، ويشك في كونه جزءاً او شرطاً مطلقاً او في حال التمكن منه خاصة فيتصور الامر في ثلاثة فروض:
 الفرض الاول: أن ثبت المركب بدليل لفظي، كالصلة، التي ثبت وجوبها بدليل قوله: «اقيموا الصلاة» وثبت الجزء المشكوك فيه او الشرط كذلك بدليل لبى، كالاجماع، فاذا شك في كون السورة، مثلا، جزءاً او الطهارة شرطاً في حال التعذر ام لا؟ يرجع الى اطلاق دليل المركب، ويحكم بعدم الجزئية والشرطية في حال تعذرهما، فيرفع اليه عن اصالة البراءة القاضية بعدم وجوب باقى الاجزاء عند دوران الامر في الجزئية والشرطية بين كونهما مطلقتين وبين كونهما مختصتين بحال التمكن، بل يحكم بوجوب الباقي بمقتضى الاطلاق.

الفرض الثاني: ان ثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل، فلا وجه للقول بالتمسك باطلاق دليل المركب في هذا الفرض لأن

المركب ينتفي بانتفاء جزئه قهراً.

الفرض الثالث: ان يكون الالفاظ موضوعة للمعاني الصحيحة فعلى هذا يكون الجزء المشكوك فيه، او الشرط من القيود المقومة لصدق الصلاة، مثلا، فلا يمكن التمسك باطلاقها بعد الشك في صدق عنوان الصلاة على الفاقد للجزء او الشرط.

وملخص الكلام: انه يعتبر في جواز التمسك بالاطلاق او العموم عند الدوران في كون الجزء او الشرط مختصاً بحال التمكن او أعم منه ومن حال التعدر امور:

الاول: كون الالفاظ موضوعة للاعلم اذ بناء على كونها موضوعة لل الصحيح فلا يمكن التمسك بالاطلاق، كما تقدم تفصيله في محله.

الثاني: فرض العموم والاطلاق للأمر بالمركب بالنسبة الى الأجزاء والشروط، بان يكون الحكم المترتب على المركب ثابتاً بالدليل اللغوي.

الثالث: عدم العموم، او الاطلاق للدليل الذي يدل على التخصيص والتقييد اذ مع فرض العموم او الاطلاق للمخصوص يتمسك به، لا بعموم العام او اطلاق المطلق ولا باصالة البراءة والامر فيما ذكرناه كله واضح.

الرابع: ان لا يكون الجزئية او الشرطية ثابتة بنفس الدليل المتوجه الى المركب، والا ينتفي الامر بالكل او المشروط بانتفاء الجزء او الشرط.

الامر بالصلة وقلنا: بكونها (١) اسماء للاعم كان (٢) ما دل على اعتبار الاجزاء غير المقومة (٣) فيه من قبيل التقيد (٤) فاذا لم يكن للقييد اطلاق (٥)

(١) اي بكون الصلة موضوعة للاعم من الصحيح وال fasid . ولا يخفى ان قوله «نعم اذا ورد الامر بالصلة ...» اشاره الى الفرض الاول، واما اذا قلنا بكونها اسماء لخصوص الصحيح فلا يمكن التمسك بالاطلاق، كما سيأتي . وهو «قدس سره» ذكر جواز التمسك بالاطلاق وعدمه من ثمرات القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح او للاعم، وتحقيق ذلك في محله .

(٢) جواب الشرط، اي اذا ورد الامر بالصلة، وقلنا: انها موضوعة للاعم من الصحيح وال fasid فيتمسك باطلاقها، وينفي كل جزء محتمل او شرط مشكوك فيه، ويكون ما دل على اعتبار الاجزاء، كالدليل الدال على كون السورة جزءاً للصلة، او القنوات جزءاً لها، او الطهارة شرعاً لها مقيداً لاطلاق الصلاة .

(٣) اي الاجزاء غير الركنية . وانما قيد بالاجزاء غير المقومة لانه مع الشك في الاجزاء التي يتوقف صدق الصلاة عليها، وتكون هي ما تتقوّم الصلاة بها لا يمكن التمسك بالاطلاق اذ مع الشك فيها لا يحرز عنوان الصلاة كي يتمسك باطلاقها .

(٤) كما ان التقيد الوارد على المطلقات يكون مقيداً لها كذلك الادلة الدالة على اعتبار الاجزاء من الصلاة تكون مقيدة لاطلاق الصلاة .

(٥) اي بحسب الحالات . هذا اشاره الى الامر الثالث من الامور التي تعتبر في جواز التمسك بالعام .

بأن قام الاجماع على جزئيته (١) فى الجملة (٢) وعلى وجوب المركب (٣) من هذا الجزء فى حق القادر عليه (٤) كان المتيقن منه (٥) ثبوت مضمونه (٦) بالنسبة الى القادر.
اما العاجز فيبقى اطلاق الصلاة بالنسبة اليه (٧) سليماً عن

وملخصه: ان التمسك بالعام مشروط بعدم وجود الاطلاق للدليل المخصوص بحسب الحالات بان كان دليلاً لبيأ كالاجماع، واما اذا كان الدال على التخصيص او التقيد دليلاً لفظياً يتمسك باطلاق الدليل المخصوص او المقيد لا باطلاق الدليل العام او المطلق لانه اذا كان للمخصوص او للمقيد اطلاق شامل لحال التمكن والمعذر يكون هو حاكماً على عموم العام او اطلاق المطلق.

(١) اى على جزئية الجزء الفلاني كالسورة.

(٢) بحيث لم يستفاد منه كونه جزءاً للمركب فى حال العجز عنه.

(٣) وهو تفسير لقوله: فى الجملة اى قام الاجماع على ان الصلاة المركبة من هذا الجزء كالسورة واجبة على من هو متتمكن من هذا الجزء.

(٤) اى على الجزء.

(٥) اى من الاجماع.

(٦) اى مضمون الدليل الذى هو الاجماع اعنى به جزئية السورة.

(٧) اى بالنسبة الى الجزء الذى لم يكن المكلف قادرًا عليه فان المفروض ان الدليل المقيد لبى وليس له اطلاق كى يتمسك به، ويحكم بعجزيته حتى فى حق العاجز، فان المعيار فى الادلة اللبية

المقييد، ومثل ذلك (١) الكلام في الشروط نعم (٢) لو ثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل والمشروط (٣)، كما، لو قلنا، بكون

هو الاخذ بالقدر المتيقن فيؤخذ به ويحكم بجزئيته بالنسبة الى القادر، اما العاجز عنه فيبقى اطلاق الصلاة بالنسبة اليه سليماً عن المقييد ويؤخذ به ويحكم بعدم كونه جزءاً بالنسبة اليه.

(١) اي مثل الكلام الذي سمعت منا في الاجزاء يقع الكلام في الشروط فان ما دل على اعتبار الشرط يكون مقيداً للمطلقات فان كان الدليل الدال على اعتبار شرط دليلاً لبيباً فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو حال التمكن منه واما في صورة العجز عنه يؤخذ باطلاق المطلق ويحكم بعدم شرطيته، واما اذا كان دليلاً لفظياً فيؤخذ باطلاقه، ويكون اطلاقه حاكماً على اطلاق المطلق.

(٢) هذا اشارة الى الفرض الثاني.

(٣) بيان يكون معنى قوله: «صل» وجوب الصلاة مع السورة او مع الطهارة فإذا لم يتمكن من السورة او الطهارة فلا يمكن التمسك بالاطلاق والحكم بصحة الفاقد للجزء او الشرط، والوجه فيه هو ان وجوب الجزء او الشرط ووجوب الكل او المشروط قد حصلما يامس واحد، وقد صار المطلوب في اول الامر مقيداً بقول مطلق فيكون الجزء، مثلاً، جزءاً للمركب المأمور به بالنسبة الى القادر والعاجز معاً، فإذا انتفى الجزء انتفى الكل فلا معنى لبقاء الطلب بالنسبة الى المقييد اذ بعد كون الجزء والكل بطلب واحد وبامس فارد يسقط الامر بالكل بتغدر الجزء. وهذا بخلاف ما ثبت

الالفاظ اسمى للصحيح(١) لزم (٢) من انتفائهما انتفاء الامر،

التكليف بالمطلق، ثم ثبت تقييده بامور من الخارج فانه يمكن ان يجعل الاطلاق دليلاً على ثبوت الفاقد للجزء او الشرط فى حق العاجز، وينفى كونه جزءاً او شرطاً بالنسبة الى العاجز من اتيانه، ويحكم بصحة الفاقد للجزء او الشرط.

(١) اى الصحيح حال التمكן، وبهذا القيد يجاب عما يقال
بانه لم يثبت كون الفاقد غير صحيح حال التعذر.

وملخص كلامه: انه بناء على كون الفاظ العبادات اسمى
للصحيح يثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل والمشروط فان
المطلوب من اول الامر مقيد بالجزء والشرط بحيث انتفأتهما او
انتفاء احدهما يوجب انتفاء المسمى، وصدق الاسم على الفاقد
وبعد انتفائه لا معنى لبقاء الطلب بالنسبة الى الباقي من الكل،
وهذا بخلاف القول بكون الالفاظ اسمى للاعم فان التكليف ثبت
بالمطلق ثم ثبت تقييده بالجزء او الشرط من الادلة الخارجية الدالة
على اعتبار الاجزاء غير المقومة. وملخص الكلام: انه بناء على
الصحيح كل الاجزاء والشرط مقوم للصدق بحيث انتفاء احدهما
يوجب انتفاء المسمى بخلاف القول بالاعم فان الادلة الدالة على
اعتبار الاجزاء غير المقومة ادلة خارجية دلت على تقييد المطلق
الذى تعلق به التكليف فان تعذر جزء او شرط لا يقدر في جواز
التمسك بالمطلق.

(٢) جواب لقوله: «لو ثبت» اى لزم من انتفاء الجزء والشرط
انتفاء الامر بالكل والمشروط.

ولا امر آخر (١) بالعارى عن المفقود، وكذلك (٢) لو ثبت اجزاء

(١) اي ليس امر آخر متعلق بفائد الجزء غير الامر المتعلق بالكل كى يتمسك باطلاقه لما عرفت من انه على القول بالصحيح ثبت الجزء والكل بنفس الامر المتعلق بالكل بحيث انتفاء الجزء يوجب انتفاء الكل، وبعد انتفاء الكل ينتفى الامر بانتفاء موضوعه ويبقى الفاقد بلا امر.

(٢) اي كذا ينفي الامر بالكل بانتفاء الجزء. وهذا اشاره الى الفرض الثالث، وملخصه: انه لو ثبت اجزاء المركب باوامر متعددة، كما، اذا قال: كبر، وطهر، واسجد، ونحوها وانتزع الامر بالمركب، كالامر بالصلوة، منها فان كل واحد من هذه الاوامر امر غيرى، وكما كان انتفاء الجزء او الشرط موجباً لانتفاء الكل كذلك انتفاء الوجوب الغيرى بسبب العجز من امثاله يوجب ارتفاع الامر بذى المقدمة اذ المفروض لا امر بالمركب الذى هو ذو المقدمة، وان الامر به انتزع من الامر باجزائه فإذا انتفى الامر باحد اجزائه ينتفى الامر المنتزع من الاوامر المتعلقة بالاجزاء، ولا يكون الامر بالصلوة منتزاً من الاوامر الباقيه المتعلقة بالاجزاء الباقيه، ومن ذلك ذهب بعضهم الى عدم وجوب الاتيان بالاجزاء الباقيه فيما اذا تعذر الاتيان ببعض اجزاء المركب المأمور به.

وهنا كلام لبعض المحسينين وهو انه لابد من فرض الكلام فيما اذا لم يكن هناك امر بالكل على حدة وبذى المقدمة كذلك والا فلا بد مع انتفاء الاوامر المتعددة من جهة التعذر من الرجوع الى اصالة اطلاق الامر بالكل على مذهب الاعمى اذ لا فرق في الرجوع

المركب من اوامر متعددة، فان كلاً منها (١) امر غيرى اذا ارتفع فيه (٢) الامر بسبب العجز ارتفع الامر بدء المقدمة (٣) فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي (٤) في الفرض الاول (٥)، كما ذكرنا

إلى اصاله الاطلاق على هذا المذهب بين ثبوت الاجزاء كلها بالاجماع، مثلا، وبين ثبوتها بالأوامر المتعددة المختصة بحال التمكن وبين ثبوت بعضها بذلك وبعضها بهذا، ولعله لذلك ضرب الكلام المذكور، وهو قوله: «وكذلك لو ثبت اجزاء المركب...» في بعض نسخ الكتاب.

(١) اى كل من الاوامر المتعددة.

(٢) اى اذا ارتفع في جزء من اجزاء المركب الامر الغيرى.

(٣) وهو الامر بالمركب لأن تغدر الجزء بسبب العجز يوجب

انتفاء الكل، وبعد انتفائه يرتفع الامر بدء المقدمة من باب السالبة بانتفاء الموضوع.

(٤) اى الباقي من المركب بعد تغدر جزئه.

(٥) وهو ما ذكره بقوله: «نعم اذا ورد الامر بالصلة ...»

وقد ذكرنا في الفرض الاول ان ما دل على اعتبار الاجزاء غير

المقومة في المركب المأمور به ان كان دليلاً لفظياً يوجب تقيد

المطلق فيكون المأمور به هو المركب من هذا الجزء المدلول عليه

بدليل معتبر وان لم يكن ذلك الدليل لفظياً فينفي الجزء الشكوك

متمسكاً بالاطلاق فيبقى المطلق سليماً عن معارضته دليل المقيد

فلا يسقط التكليف بالباقي بانتفاء الجزء المشكوك وفقده عن

العجز غير المتمكن من اتيانه.

ولا يلزم (١) فيه استعمال لفظ المطلق في المعنيين اعني المجرد عن ذلك الجزء بالنسبة الى العاجز، والمشتمل على ذلك الجزء

(١) جواب عن سؤال مقدر، وملخص السؤال: ان الحكم باختصاص تقييد المركب بالجزء او الشرط بصورة التمكّن من الجزء والشرط مستلزم لاستعمال المطلق، وهو الصلاة مثلاً، في معنيين في المركب الواحد للجزء بالنسبة الى القادر، وفي المركب الفاقد للجزء بالنسبة الى العاجز.

وملخص الجواب: ان المطلق على ما اخترناه تبعاً لجمع من المحققين ومنهم سلطان العلماء في تعلقياته على المعامل، موضوع للماهية المهمّلة المعاشرة عن جميع القيود يعني لمطلق الماهية لا بشرط الانتشار وعدمه، وبعبارة ثانية انه موضوع لنفس الطبيعة اللابشرط المقسمى، ويكون اراده الخصوصية من الخارج، وعلى هذا فعدم استعمال المطلق في معنيين امر واضح اذ على هذا المبني ان المطلق قد استعمل دائمأ في الماهية المهمّلة، واستفاده القيد انما هو من دال آخر، فان تعدد المدلول انما هو لاجل تعدد الدال، فهو كما يطلق على الماهية الفاقدة للجزء حقيقة كذلك يطلق على الماهية الواحدة للجزء حقيقة، كما هو مقتضى قولهم: «ان الماهية لا بشرط مجتمعة مع الف شرط» وكما انها في الفاقدة حقيقة كذلك في الواحدة ايضاً حقيقة كاطلاق الانسان على افراده لانه على الحالتين قد استعمل المطلق في الماهية المهمّلة.

واما على مبني المشهور من كون المطلق موضوعاً للطبيعة المنتشرة اي اللابشرط القسمى، او الحصة المنتشرة فحيث ان قيد الانتشار مأخوذ في مدلول المطلق على مسلكهم فإنه لا بد من

بالنسبة الى القادر لأن المطلق كما بين في موضعه موضوع للماهية المهمة الصادقة على المجرد عن القيد والمقييد (١)، كيف ولو كان كذلك (٢) كان كثير المطلقات مستعملاً كذلك (٣)، فان الخطاب الوارد بالصلة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مطلقاً (٤) مع كونهم (٥) مختلفين من التمكن من الماء وعدهم في الحضر والسفر، والصحة والمرض وغير ذلك، وكذا غير الصلة

تجريده عن الوصف المذكور واستعماله مجازاً في نفس الطبيعة حتى لا يلزم استعمال اللفظ في معنيين والا فيلزم.

والحاصل: بناء على هذا المسلك لو استعمل الصلة في المقييد بالنسبة الى القادر وفي المطلق هو المعرى عن القيد بالنسبة الى العاجز فيلزم استعمال اللفظ في معنيين. الا ان مختار الشيخ هو مبني سلطان العلماء فلا يرد عليه الایراد المذكور.

(١) لأن الماهية المهمة هي الماهية الابشرط التي يجتمع مع الف شرط فانه يكون كاطلاق الانسان على افراده.

(٢) اي لو كان استعمال المطلق في المركب الواحد للجزاء والشرائط والفاقد لبعضهما من باب استعمال اللفظ في معنيين.

(٣) اي مستعملاً في معنيين.

(٤) اي الاعم من الموجودين والمعدومين.

(٥) اي مع كون المكلفين. وملخص كلامه: انه يلزم من القول باستعمال المطلق في معنيين في المقام ان يكون مستعملاً في اكثر من معنى واحد في كثير من مطلقات الصلة. فان لها افراداً متعددة بحسب حالات المكلفين، والع الحال انه ليس كذلك. هذا بالنقض. واما حلها: فان المطلق كما عرفت مستعمل في الماهية المهمة،

من الواجبات (١) وللقول الثاني (٢) استصحاب وجوب الباقي (٣)
اذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة (٤)

والخصوصيات مستفادة من الدليل الخارجي فان قوله تعالى:
«فتحرير رقبة مؤمنة» يكون من قبيل تعدد الدال والمدلول، فلفظ
الرقبة يدل على مطلوبية الطبيعة، ولفظ مؤمنة يدل على مطلوبية
الإيمان

(١) كالصوم، والزكاة، والحج. فان الخطاب الوارد فيهما
استعمل في الماهية، والخصوصيات مستفادة من الدليل الخارجي
من قبيل تعدد الدال والمدلول.

(٢) الى هنا كان كلامنا في بيان وجه القول الاول، وهو ان
مقتضى الاصل أن الجزئية والشرطية مطلقتان حتى في حال عدم
التمكن من الجزء والشرط، ونتيجة هذا القول هو سقوط التكليف
عن المركب بتعذر الجزء او الشرط. ومن هنا شرع في بيان وجه
القول الثاني، وهو اختصاص اعتبار الجزئية او الشرطية بحال
التمكن.

(٣) اي يشك في ارتفاع وجوب باقى المركب وبقائه بتعذر
الجزء او الشرط وحيث كان وجوبه معلوماً سابقاً قبل تعذر الجزء
او الشرط وبعد تعذرها يشك في بقاء الوجوب وارتفاعه، فيستصحب
وجوب باقى اجزاء المركب.

(٤) اي استصحاب وجوب باقى اجزاء المركب انما يجري
فيما اذا كان المكلف قادرأ سابقاً على الاتيان بجميع اجزاء المركب
وشرائطه، واما اذا لم يكن قادراً عليه من الاول فالشك يكون في

بناء (١) على ان المستصحب هو مطلق الوجوب بمعنى لزوم الفعل (٢) من غير الالتفات الى كونه لنفسه او لغيره، او الوجوب النفسي (٣) المتعلق بالموضوع الاعم من الجامع لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها. بدعوى: (٤) صدق الموضوع عرفاً على هذا

نفس الوجوب لافي بقائه وعندئذ لا مجال لجريان الاستصحاب.

(١) اي جريان استصحاب بقاء الوجوب في المركب الفاقد للجزء او الشرط مبني على التصرف في نفس المستصحب بان يقال: ان المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري وهو مطلق المطلوبية. بدعوى: ان اهل العرف لا يفرقون بين مطلق المطلوبية والمطلوبية النفسية، ويزعمون ثبوت الثانية بشوت الاولى بزعم اتحادهما وعدم التغاير بينهما.

(٢) وهو القدر المشترك بين الوجوب النفسي والغيري. فعلى هذا التقريب يكون المساعدة في نفس الحكم المستصحب.

(٣) اي جريان الاستصحاب مبني على التصرف في موضوع المستصحب، لا في الحكم المستصحب بان يكون المراد من الوجوب هو الوجوب النفسي بلا تصرف، ولا تسامح فيه وانما كان التصرف في موضوعه بان كان المراد منه الاعم من المركب الواحد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها، بان يقال: ان هذه الاجزاء الباقيه كانت واجبة سابقاً اي قبل تغدر بعض اجزائه، فالاصل بقاها على ما كانت عليه.

(٤) اي المتمسأ بهذا الاستصحاب يدعى ان العرف لا يرى فرقاً بين المركب الواحد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها.

المعنى الاعم الموجود في اللاحق(١) ولو مسامحة، فان اهل العرف يطلقون على من عجز عن السورة بعد قدرته عليها ان الصلاة كانت واجبة عليه(٢) حال القدرة على السورة ولا يعلم بقاء وجوبها(٣) بعد العجز عنها ولو لم يكف هذا المقدار (٤) في الاستصحاب لاختل جريانه (٥) في كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فان الماء المعين الذي اخذ بعضه، او زيد عليه يقال: انه كان كثيراً او قليلاً والاصل بقاء ما كان، مع ان هذا

(١) اي صدق الموضوع عرفاً على الموضوع الموجود في اللاحق، وهو المركب الناقص، وكان صدقه عليه بحسب التسامح العرفي اذ بحسب الدقة والتأمل التغاير بين المركب الواحد لجميع الاجزاء و بين المركب الفاقد لبعضها واضح.

(٢) بالوجوب النفسي.

(٣) اي لا يعلم بقاء وجوب السورة بعد العجز عن السورة فيتمسكون باستصحاب بقاء الوجوب النفسي لأن الموضوع عندهم هو الاعم من الصلاة مع السورة، وبدونها، فان انتفاء بعض اجزاء المركب او شرائطه عندهم من قبيل تبدل الحالات، ولا يضر بجريان استصحاب الوجوب النفسي المتعلق بالمركب.

(٤) بان كان الموضوع باقياً بحسب المسامحة العرفية.

(٥) اي جريان الاستصحاب. لأن الشك في بقاء الحكم كثيراً ما ينشأ عن حصول التغير في الموضوع، ولو كان تغير الموضوع على اطلاقه مانعاً من جريان الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من موارده. وحله ان التغير الحاصل في الموضوع ان كان مما

الماء الموجود لم يكن متيقن الكثرة (١) او القلة (٢)، والا (٣)
لم يحتمل الشك فيه فليس الموضوع فيه (٤) الا الاعم من هذا
الماء (٥) مسامحة (٦) في مدخلية الجزء الناقص او الزايد في

يتسامح فيه العرف بحيث يراه ما كان سابقاً فلا يقبح في جريان
الاستصحاب.

(١) لانه كان متيقن الكثرة مع الماء الذي اخذ منه واما الماء
الموجود فعلاً الذي اخذ بعده لم يكن متيقن الكثرة كي يستصحب.
(٢) لانه متيقن القلة بدون الماء الذي زيد عليه، واما الماء
الموجود فعلاً الذي زيد عليه لم يكن متيقن القلة كي يستصحب.
(٣) اي الماء المعين الذي اخذ بعده او زيد عليه لو لم يقل
عرفاً انه هو الماء الذي كان كثيراً او قليلاً بل كان الماء الموجود
غير الماء السابق في نظرهم لم يعقل الشك في بقاء الكثرة او القلة
اذ بلحظ قبل اخذه منه كان كثيراً، واما الماء الذي اخذ منه فلم
يكن كثيراً سابقاً كي يستصحب بل هو قليل قطعاً، وكذا الماء
القليل.

(٤) اي في الذي جرى استصحاب الكثرة فيه بعد اخذ بعده
او استصحاب القلة فيه بعد زيادة الماء عليه .

(٥) اي الاعم من الماء الذي زيد عليه مقدار او نقص منه
ذلك المقدار .

(٦) اي يتسامرون في مدخلية الجزء الناقص في صدق الكثرة
عليه، وهذا المقدار من النقص من قبيل تبدل الاحوال في نظرهم ،
وكذا يتسامرون في مدخلية الجزء الزائد في عدم صدق القلة عليه
فانهم يرون أن الزيادة بهذا المقدار لا تقدر في صدق القلة، وهذا

المشار اليه (١)، ولذا يقال: في العرف هذا الماء كان كذا وشك في صيرورته كذا من غير ملاحظة زيادته (٢) ونقيصته، ويدل على المطلب (٣) أيضاً النبوى والعلويان المرويان في غالى اللئالى، فعن النبي (ص) «اذا أمرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم»^١ وعن على (ع) «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ «وما لا يدرك كله لا يترك كله»^٣ وضعف اسنادها (٤) مجبور باشتئار التمسك بها

المقدار من الزيادة عليه من قبيل تبدل الاحوال.

(١) في قوله: «ان هذا الماء كان كثيراً او قليلاً سابقاً والاصل بقاوه على ما كان».

(٢) اي لا يلاحظون ان هذا الماء كان قليلاً زيد عليه، او كان كثيراً اخذ منه بل يرون ان هذا الماء هو الماء السابق ويشكون في بقاء كثرته وقلته فيتمسكون بالاستصحاب.

(٣) وهو اختصاص الجزئية او الشرطية بحال التمكّن ونتيجه عدم سقوط الامر بباقي اجزاء المركب عند تعدد جزئه او شرطه. ومن هنا شرع في الموضع الثالث، وهو أن مقتضى القاعدة المستفادة من الاخبار ماذا؟

(٤) هذا اشارة الى خلاف بين المشهور وبين غيرهم، فان المشهور قائلون بان جبار ضعف سند الرواية بعمل المشهور بها، وانكر ذلك بعض المحققين، وهو الحق، وتحقيقه موكول الى محله ..

بين الأصحاب في أبواب العبادات، كما لا يخفى. نعم قد يناقش في دلالتها (١).

اما الاولى: (٢) فلاحتمال كون من بمعنى الباء (٣) او بياً، وما مصدرية زمانية (٤). وفيه: ان كون من بمعنى الباء مطلقاً (٥)

(١) اي في دلالة الروايات الثلاث.

(٢) وهي قوله (ص) «اذا أمرتكم ...»

(٣) وملخص النقاش: هو ان الاستدلال بالرواية مبني على ان تكون كلمة من تبعيضية، وكلمة ما موصولة فيكون معنى الرواية عليها فأنها بعض المأمور به، وهو الذي استطعتم منه لكنه ليست كذلك لاحتمال ان تكون كلمة «من» بمعنى الباء، فعلى هذا يكون معنى الرواية فأتوا بالمأمور به مادام استطاعتكم. ويحتمل ان تكون الكلمة من بياً اي فأتوا ما استطعتم من الشيء المأمور به مادامت استطاعتكم، ومع وجود هذين الاحتمالين لا تكون الرواية ظاهرة في المعنى الاول كي يتمسّك بها للمطلوب.

(٤) هذا راجع الى كلا الاحتمالين كون «من» بمعنى الباء او بياً فيكون مفاد الرواية على الاحتمالين وجوب الاتيان بالمأمور به مادامت القدرة والاستطاعة فيكون وزانه وزان الادلة الدالة على أن التكاليف مشروطة بالقدرة فلا دلالة فيها على كلا التقديرتين على وجوب الاتيان بالمقدور من الاجزاء بعد سقوط وجوبه من غير المقدور منها، كما هو المطلوب.

(٥) سواء كان في المقام او في غيره.

وبيانية في خصوص المقام (١) مخالف للظاهر (٢)، وبعيد، كما لا يخفى على العارف بأساليب الكلام. والعجب (٣) معارضة هذا الظاهر بلزوم تقييد الشيء بناء على المعنى المشهور بما كان له أجزاء حتى يصح الامر ببيان ما استطيع منه.

(١) اي في خصوص الرواية.

(٢) اذا الظاهر من لفظ «من» هو التبعيض فان حمل لفظ «من» على كونه بمعنى الباء يحتاج الى تأويل اذ مادة الاتيان بمعنى الفعل تتعدى بنفسها لا بالباء.

وملخص الكلام: جعل الكلمة من بمعنى الباء مجاز، وهو خلاف الاصل، وجعل ما مصدرية ايضاً خلاف الاصل وايضاً تأويل الفعل بالمصدر خلاف الظاهر، والاصل.

واضف اليه ان كون من بيانية يقتضى ان يكون معنى الحديث وجوب الاتيان بالمامور به و هذا ليس الا تأكيداً للايجاب الثابت من الامر والتأسيس اولى من التأكيد.

(٣) والمصنف يتعجب من صاحب الفصول حيث انه سلم ظهور النبوى في المعنى المشهور، وهو كون الكلمة منه ظاهرة في التبعيض، وكون المراد من الشيء منكباً ذا أجزاء، و عدم ظهوره في المعنيين اللذين احتملهما، وهو كون من بيانياً او بمعنى الباء انه يقول: ان هذا الظاهر معارض بامور ثلاثة:

الاول انه يلزم تقييد لفظ الشيء في قوله (ص) «اذا امرتكم بشيء...» بما له اجزاء ليصلاح الامر ببيان ما يستطيع من الاجراء بعد العجز عن الاتيان ببعض الاجراء.

ثم تقييده (١) بصورة تغدر اتيان جميعه، ثم ارتكاب التخصيص فيه (٢).

الثاني: انه بعد تقييد الشيء بما له اجزاء وبان المراد من الشيء هو المركب يلزم تقييد أمر آخر ايضاً، وهو تقييد المركب بتعذر الاتيان ببعض ذلك المركب.

الثالث: انه يلزم مع هذين التقييدين تقييد آخر ايضاً، وهو التخصيص في الحكم الدال عليه النبوى بان يخرج ما دل على الجزئية والشرطية المطلقتين عن اطلاق النبوى، ففي هذا الفرض لا يجب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء او الشرط فلا بد من تخصيص النبوى الدال على وجوب الاتيان بالباقي بغير هذه الصورة، وكذا لابد أن يخصص النبوى بغير ما قام الاجماع على عدم الاتيان بالباقي فيصير معنى النبوى على هذا «اذا أمرتكم بشيء ذى اجزاء تعذر بعضها فأتوا بما لم يتمتعن الا ما خرج» وهذه الامور الثلاثة تصادم ترجيح الظهور فلا يمكن الاخذ به، و قال الشيخ في مقام الجواب بعد تعجبه: ان المناقشة في الظهور ناشئة عن اعوجاج الفهم.

- (١) اى تقييد الشيء بعد تقييده بكونه ذا اجزاء. بصورة عدم التمكن من اتيان جميع اجزاء المركب.
- (٢) اى في الشيء اى يخرج موارد قيام الاجماع بعدم وجوب الاتيان بباقي اجزاء المركب عن مورد الرواية. بأن يكون معنى الرواية: اذا أمرتكم بشيء تعذر الاتيان بجميع اجزائه فأتوا ما استطعتم منه الا ما خرج من هذا الشيء.

بأخرج ما لا يجري فيه هذه القاعدة اتفاقاً (١)، كما (٢) في
كثير من الموضع اذ لا يخفى ان التقيدان الاولين يستفادان (٣)
من قوله: «فأتوا منه الخ» وظهوره (٤).

(١) كما قام الاجماع في مورد ان المركب اذا تuder بعض
اجزائه لا يجب الاتيان بالباقي، فان قاعدة الميسور لابد أن تخصص
في هذا المورد.

(٢) اي يكون تخصيص القاعدة في كثير من الموارد كالوضوء،
والصلوة، والصوم، والحج وامثالها فانه لا شبهة في انه لا يجب
على من قدر على اتيان ركعة من صلاة الصبح ان يأتي بها دون
الباقي المتعدر، وكذلك غسل مواضع الوضوء، فان من لا يتمكن
من غسل الوجه بتمامه لا يجب عليه غسل ما تمكن منه.

(٣) وجه الاستفادة دعوى ظهور لفظة من في التبعيض وبعد
ظهورها في التبعيض لابد ان يكون المراد بالشيء شيئاً له اجزاء
يعنى ارادة المركب منه، وان يكون المركب مما تuder بعض
اجزائه كى يصدق عليه «فأتوا منه ما استطعتم» اذا الامر باتيان
المقدور من المأمور به المركب لا يعقل الا في شيء ذى اجزاء
تuder بعضه اذن قوله: «فأتوا منه» يدل بظاهره على كلا التقيدان،
ولا يكون التقيدان خلاف الظاهر.

(٤) اي بعد الاعتراف بظهور كلمة «من» في التبعيض، وكون
الشيء بلحاظ كلمة «من» ظاهرة في المركب الذى تuder بعض
اجزائه لا يكون التقيدان الاولان خلاف الظهور بل يكون
ظهوره حاكماً على التقيدان يعني ظهور قوله (ص): «فأتوا منه

حاكم عليهمما (١). نعم اخراج كثير من الموارد لازم (٢)،

ما استطعتم» في التقييدين حاكم على التقييدين يعني دال عليهمما فلا تكون الحكومة بالمعنى المصطلح. فتأمل كى تعرف. و يمكن حمل كلامه على الحكومة المصطلحة ايضاً بان يقال: ان معنى قوله: «ظهوره حاكم عليهمما» ان الظاهر من قوله: «فأتوا منه» هو التبعيض، وهذا الظاهر حاكم على اصالة الاطلاق فيما، فلابد من الالتزام بالتقييدين المزبورين بقرينة الظهور المزبور لأن ظهور من في التبعيض مستند الى الوضع، وظهور الاطلاق منته الى مقدمات الحكمة فيكون الاول مقدماً على الثاني. والحاصل: ظهور اصالة الاطلاق معلق على عدم مجىء المقيد فمع وجوده لا يبقى لها موضوع، وبهذه المناسبة يمكن ان يعمل الحكومة في قول الماتن على الحكومة المصطلحة.

(١) اي ظهور قوله: «فأتوا منه ما استطعتم» حاكم على التقييدين.

(٢) اي اخراج كثير من موارد تuder بعض اجزاء المركب، او شرائطه عن اطلاق هذا الحديث لازم، فان قاعدة الميسور لا تجري فيها قطعاً. ربما يعد منها ما لو قدر على بعض الفاتحة، او السورة او بعض ذكر الركوع او السجود او التشهد او السلام او على غسل بعض من الوجه او اليدين او بعض المسح في باب الوضوء او قدر على ركعة من ركعتي، الفجر او ثلاث ركعات من الظهرتين والعشاء وركعتين من المغرب وهكذا، فان الفقيراء لم يتلزموا بوجوب الاتيان بالميسور في امثال هذه الموارد.

ولا بأس به (١) في مقابل ذلك البعيد (٢). والحاصل: ان المناقشة في ظهور الرواية من اعوجاج الطريقة في فهم الخطابات العرفية. واما الثانية (٣) فلما قيل من أن معناه ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بسبب سقوط المحسور، ولا كلام.

(١) اي لا بأس باخراج كثير من الموارد. وملخصه: انا نسلم ان تخصيص القاعدة يلزم، ونلتزم به.

(٢) اذ الامر دائئر بين ارتكاب المجاز البعيد وهو حمل الكلمة «من» على معنى الباء، او على البيانية وحمل الكلمة «ما» على المصدرية وبين ارتكاب التخصيص في قاعدة الميسور من الرواية، وارتكاب التخصيص اسهل من ارتكاب المجاز البعيد وحمل الكلمة من على معنى الباء او البيان.

(٣) اي الرواية الثانية. وهي قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمحسور». وملخص النقاش فيه كما حكى عن صاحب الفصول (قدس سره): ان الرواية ظاهرة من جهة لفظ السقوط في بقاء الحكم السابق الثابت للميسور، وانه لا بد من ابقاءه مع سقوط حكم المحسور، وهذا المعنى لا ينطبق على ما نحن فيه من المركبات التي تعدر بعض اجزائها لان سقوط الشيء يستلزم ثبوته اولاً، والمقصود من اثبات وجوب باقي الاجزاء هو اثبات الوجوب النفسي له فإذا اريد تطبيق الرواية على ما نحن فيه فلا بد ان يقال: ان الاجزاء الباقية كانت واجبة عند التمكن من الكل فإذا سقط وجوب الكل لاجل تعدره لا يسقط وجوب الاجزاء الغيرى، والحال قد ارتفع هذا الوجوب بتعدره الكل يقيناً، وليس المقصود من اثبات وجوب باقي الاجزاء اثبات الوجوب الغيرى بل المقصود بعد تعدر

في ذلك (١) لأن سقوط حكم شيء (٢) لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للاخر (٣) فيحمل الرواية على رفع توهם السقوط في الأحكام المستقلة (٤) التي يجمعها دليل واحد، كما في «اكرم»

الكل اثبات الوجوب النفسي للأجزاء الباقيه، وهو لم يكن ثابتاً أولاً فيكون الشك في حدوث الوجوب النفسي للبعض الميسور وعده، لافي بقائه ، اذن فلاتطبق الرواية على المقام فلا بد من حملها على رفع توهם السقوط في الأحكام المستقلة التي يجمعها دليل واحد كما في «اكرم العلماء» حيث ان الحكم الثابت لزيد العالم من واجب اكرامه مع تيسره لا يسقط من جهة سقوط وجوب اكرام عمرو العالم من جهة تعسره او تعذرها وان كان ربما يتوجه سقوطه من جهة كون الدليل المثبت لوجوب اكرامهما واحداً، وهو «اكرم العلماء» الا انه توهם فاسد.

(١) اي في ان الحكم الثابت لموضوع لا يسقط بسبب سقوط الحكم المعسور عن موضوع آخر.

(٢) وهو المعسور.

(٣) وهو الميسور.

(٤) لأن الأحكام غير المستقلة التابعة لوجوب المركب كالحكم الغيرى او الضمنى لا يتصور بقاوئها بعد تعذر المركب، وسقوط وجوبه فضلاً عن الحكم عليها بعد عدم السقوط. نعم لا بد من الأحكام المستقلة ان يجمعها دليل واحد اذ حملها على بيان حكم ما لا يجمعها دليل واحد كالصلوة، والصوم، وال Hajj، مثلاً، في غاية البعد اذ لا يتوجه احد سقوط احد هذه الواجبات بتتعذر الآخر حتى يحتاج الى البيان فلا بد ان تتحمل الرواية على بيان حكم الأفراد

العلماء) وفيه: اولاً (١) ان عدم السقوط محمول على نفس الميسور لاعلى حكمه (٢) فالمراد به (٣) عدم سقوط الفعل الميسور بسبب (٤) المعسور يعني ان الفعل الميسور (٥) اذا لم يسقط

التي كان كل واحد منها واجباً بالوجوب النفسي، وكان بينها رابطة ولو بكونها واقعة تحت دليل واحد.

(١) ملخص الجواب: ان النقاش المذكور مبني على كون الرواية دالة على بيان عدم سقوط حكم الموضوع الميسور بسبب سقوط حكم الموضوع المعسور، وهو خلاف ظاهر الرواية لأن عدم السقوط محمول على نفس الميسور، لا على حكمه. والظاهر من المعسور والميسور هو الفعل، لا الحكم.

(٢) حيث قال (ع): «لا يسقط الميسور بالمعسور» ولم يقل: «لا يسقط حكم الميسور بسقوط حكم المعسور».

والظاهر من قوله (ع): «لا يسقط» هو الانشاء فيكون المراد الحكم ببقاء الفعل السابق اي سقوط فعل ثابت في الذمة بسبب تعذره لا يصير سبباً لسقوط الفعل الميسور، ولاشك ان هذا الكلام انما يقال: فيما كان ارتباط وجوب الفعل الميسور بالتمكن من فعل المعسور محققاً ثابتاً، كما في الامر بالمركب فان وجوب الجزء الميسور منه مرتبط بالتمكن من الجزء المعسور بحيث يسقط التكليف عن الميسور عند عدم التمكن من المعسور، او متوهماً كما في «اكرم العلماء» وسيأتي توضيحه.

(٣) اي المراد بعدم سقوط الميسور.

(٤) اي بسبب تعذر المعسور وسقوطه.

(٥) كالجزاء الميسورة من المركب

عند عدم تعسر شيء (١) فلا يسقط بسبب تعسره (٢) وبعبارة أخرى (٣) ما وجب عند التمكن من شيء آخر فلا يسقط عند تعذره وهذا الكلام (٤) إنما يقال في مقام يكون ارتباط وجوب الشيء بالتمكن من ذلك الشيء الآخر محققاً ثابتاً من دليله.

كما في الامر بالمركب (٥).

(١) اي عند عدم تعسر جزء من اجزاء المركب بان يتمكن من جميع اجزائه.

(٢) اي لا يسقط الاجزاء الميسورة من المركب بسبب تعسر الجزء الذي كان ميسوراً سابقاً.

(٣) اي يستفاد من الرواية ان باقى اجزاء المركب التي وجبت عند التمكن من شيء آخر، كالسورة، مثلاً فلا يسقط عند تعذر السورة.

(٤) اي قوله: «ما وجب عند التمكن من شيء آخر...» إنما يقال: فيما كان ارتباط وجوب فعل الميسور بالتمكن من فعل المحسور متحققاً ثابتاً من دليله كما فيما نحن فيه اي يشمل الرواية ما اذا كان الارتباط بين شيئين ثابتاً. كما في الامر بالكل فانه يدل بالالتزام على وجوب ارتباط بين الاجزاء الميسورة وبين التتمكن من الجزء المحسور، فكما ان وجوب المركب مرتبط بالتمكن من القراءة، مثلاً كذلك وجوب الاجزاء الميسورة مرتبط بالتمكن منها.

(٥) وقد عرفت أن في مورد الامر بالمركب يكون الارتباط بين الاجزاء الميسورة والمحسورة محققاً اذا الامر بالمركب انما يعقل

او متوهماً (١) كما في الامر بما له عموم (٢).
وثانياً: ان ما ذكر (٣) من عدم سقوط الحكم الثابت للميسور

بعد لحاظ الاجزاء امراً واحداً ومرتبطة بعض اجزائه الى بعض آخر.

(١) اي هذا الكلام انما يقال في مقام يكون الارتباط بين الميسور والمعسور متوهماً.

(٢) كقوله: «اكرم العلماء» فان له عموماً افرادياً فانما كل فرد من العالم كان موضوعاً مستقلاً لوجوب الاكرام، بحيث لا يُأكرم فرداً ولم يكرم الاخر اطاع، وعصى لكن وحدة الدليل توجب ان يتوجه ان اكرام افراد العالم ارتباطي بحيث انتفاء اكرام فرد منه يوجب انتفاء الكل.

(٣) وملخصه: انا لو اغمضنا عن الجواب الاول وسلمنا ان عدم السقوط لا يكون معمولاً على نفس الميسور، بل محمول على حكم الميسور فيكون المراد من الرواية ان حكم الميسور لا يسقط بسقوط حكم المعسور اي لاملازمة بين سقوط حكم الموضوع المعسور و سقوط حكم الموضوع الميسور الا انه مع ذلك ايضاً يثبت المطلوب، وهو وجوب الاتيان بباقي الاجزاء بعد تغدر الاتيان بالكل. بتقرير: ان الاجزاء الباقية حين التمكن من الكل وان كانت واجبة بالوجوب الغيرى مقدمة لوجوب الكل، الا ان اهل العرف بعد تعسر بعض اجزائه يقولون: ان هذه الاجزاء الباقية كانت واجبة حين التمكن من الكل، ويزعمون بقاء هذا الوجوب بعد تعسر بعض اجزائه من دون التفات منهم الى ان الموجودين التمكن من الكل هو الوجوب الغيرى، والمقصود بالاثبات بعد تغدر

بسبب سقوط الحكم الثابت للمعسور كاف (١) في اثبات المطلوب بناء (٢) على ما ذكرنا في توجيه الاستصحاب من ان اهل العرف يتسامرون (٣) فيعبرون عن وجوب باقى الاجزاء بعد تعذر غيرها من الاجزاء ببقاء (٤) وجوبها، وعن عدم وجوبها بارتفاع وجوبها

بعض الاجزاء هو الوجوب النفسي، ولذا يعبرون عن وجوب الباقي بعد تعسر بعض اجزائه بالبقاء، وعن عدمه بالسقوط مع انه يحسب الدقة العقلية لا معنى للحكم بالبقاء لأن الوجوب الثابت في السابق كان غيرياً قد ارتفع، والوجوب الثابت في اللاحق وجوب نفسي لم يكن ثابتاً في السابق فكيف يحكم بالبقاء.

(١) خبر لقوله: «ان ما ذكر...» اي كاف في اثبات ان حكم الاجزاء الباقي لا يسقط بسبب سقوط حكم الكل بتعمد بعض اجزائه.

(٢) اي كفاية ما ذكر مبنية على ما ذكرنا في توجيه جريان الاستصحاب في موارد تبدل الموضوع بالدقة العقلية وعدم تبدلها عند العرف، وقلنا ان المعيار هو بقاء الموضوع عرفاً.

(٣) في الوجوب. ولا يفرقون بين الوجوب النفسي وغيره، ويعبرون عن وجوب باقى الاجزاء بالوجوب النفسي، مع أنه كان غيرياً.

وملخصه: ان المسامحة المرفية المصححة لجريان الاستصحاب موجودة هنا ايضاً.

(٤) الجار متعلق بقوله: «فيعبرون» اي يقولون: ان وجوب باقى الاجزاء باق او مرتفع، مع أن في تعبيرهم مسامحة اذا البقاء والارتفاع فرع الشوت، ولم يثبت الوجوب الذي يريدون اثباته،

وسقوطه، لعدم مدافعتهم في كون الوجوب ثابت سابقاً غيرياً، وهذا الوجوب الذي يتكلّم في ثبوته وعدمه نفسي فلا يصدق على ثبوته (١) البقاء ولا على عدمه (٢) السقوط والارتفاع، فكما يصدق هذه الرواية (٣) لوشك - بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادي - في ثبوت (٤) حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعدى اكرامه، كذلك يصدق لو شك بعد الامر بالمركب في وجوب الاجزاء بعد تعذر بعضه (٥) كما لا يخفى.

وهو الوجوب النفسي، والذي كان ثابتاً، وهو الوجوب الغيرى قد ارتفع قطعاً.

(١) اي على ثبوت الوجوب النفسي.

(٢) اي على عدم الوجوب النفسي. والوجه في عدم صدق الارتفاع على عدمه ما عرفت من ان الوجوب النفسي للجزاء الباقي لم يكن ثابتاً سابقاً كي يصدق الارتفاع على عدمه، فان ارتفاع الشيء فرع ثبوته.

(٣) اي الرواية الدالة على قاعدة الميسور.

(٤) البخاري متعلق بقوله: لوشك.

(٥) اي كما يصدق قاعدة الميسور فيما اذا امر بوجوب اكرام العلماء، وتعدى اكرام بعض منهم، فيحکم بوجوب اكرام الباقي، كذلك تصدق في ما اذا امر بالمركب، وتعدى بعض اجزائه. والجامع بين الموردين أن في مورد الامر باكرام العلماء يكون الارتباط بين الميسور والميسور متوفهاً، وفي الامر بالمركب يكون الارتباط بينهما محققاً ثابتاً فيكون مفاد الرواية راجعاً إلى

وبمثل ذلك (١) يقال: في دفع دعوى جريان الایراد المذكور (٢)
على تقدير تعلق عدم السقوط بنفس الميسور لا بحكمه بان يقال:

بيان حكم افراد يجمعها الرابطة، سواء كان الرابطة واقعية بينها،
كما في مورد الامر بالمركب، او توهيمياً، كما في مورد الامر
باكرام العلماء، ولا وجه لتخصيصه بالثانى فقط.

(١) وهو بناء على المسامحة العرفية.

(٢) وملخص الدعوى: في المقام على تقدير حمل الميسور
والمعسور على فعلمها لاعلى حكمهما هو ان الاتيان بالجزء الباقى بعد
تعذر الجزء الاخر من المركب بمقتضى الرواية مستلزم لترك
الملازمة بين المقدمة وذيها لأن ذا المقدمة مركب من الجزء
الميسور والجزء المعسور، والجزء مقدمة للكل وتتابع له، فالحكم
بعدم سقوط الميسور بسبب سقوط المعسور حكم بعدم الملازمة
بين المقدمة وذيها. وملخص الكلام: ان وجوب المقدمة تابع
لوجوب ذيها فيكون ثبوتها تابعاً لثبوته وسقوطها تابعاً لسقوطه
فلا يعقل الحكم بعدم سقوط فعل المقدمة عند سقوط ذيها اذ يرجع
إلى التفكيك بين المتلازمين، وهو غير معقول اذن فلا يمكن حمل
الرواية على الجزء والكل، فلابد من حملها على ماله عموم افرادى
مثل «اكرام العلماء» دفعاً لتوهم السقوط عن بعض الافراد من جهة
تعذر بعض افراده.

وملخص الدفع: ان ما ذكره ان فعل المقدمة تابع لوجود
ذى المقدمة ثبوتاً وسقوطاً انما هو بحسب العقل، اذ لا معنى لبقاء
المقدمة بوصف كونها مقدمة في الذمة بعد سقوط ذيها فانه يرى
ان الحكم بوجوب المقدمة بعد سقوط ذيها تفكيك بين المتلازمين،

ان سقوط المقدمة لما كان لازماً لسقوط ذيها (١) فالحكم بعدم الملازمة (٢) في الخبر لابد ان يحمل على الافعال المستقلة في الوجوب لدفع توهם السقوط الناشيء عن ايجابها (٣) بخطاب واحد: واما في الثالثة: (٤) فما قيل (٥): من ان جملة «لا يترك»

والتفكيك بينهما غير جائز لكن المعيار في المقام هو نظر العرف، فانهم يزعمون كون الباقي من الاجزاء بعد تعسر الكل هو الموجود عند التمكن منه من دون التفات الى ان الموجود عند التمكن من الكل هي هذه الاجزاء من حيث كونها مقدمة للكل، والثابت بعد تعدد الكل هي هذه الاجزاء من حيث مطلوبيتها في نفسها فهم يرون ان الموجود هو الذي كان سابقاً وان كان بحسب المدراقة غير ذلك.

(١) فلا يمكن التفكيك بينهما بالقول بعدم سقوط المقدمة بعد سقوط ذيها.

(٢) حيث حكم بان الميسور لا يسقط بالمعسور.

(٣) اى ايجاب الافعال المستقلة بخطاب واحد. حيث ان ايجاب اكرام العلماء بخطاب واحد وهو «اكرم العلماء» صار منشأ لتهوم سقوط الميسور من اكرام بعضهم بسبب معسور اكرام بعضهم الآخر، مع ان اكرام بعضهم فعل مستقل لا ربط له باكرام البعض الآخر منهم، فانه يثاب باكرام بعضهم، ويعاقب بترك اكرام البعض الآخر منهم.

(٤) اى الرواية الثالثة. وهو قوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(٥) القائل هو المحقق النراقي. وملخص الكلام: هنا ايرادات اربعة على الرواية.

خبرية لا يفيد الا الرجحان (١) مع انه لو اريد منها العرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، اما بحمل الجملة (٢) على مطلق المرجوحة، او اخراج المندوبات، ولا رجحان للتخصيص (٣) مع انه (٤) قد يمنع كون الجملة انشاء لامكان كونه اخباراً عن طريقة الناس، وانهم لا

(١) بيان للايراد الاول. وتوضيحه: ان قوله: «لا يترك» جملة خبرية مستعملة في مقام الإنشاء تجوزاً، ومثله لا يثبت الزائد عن رجحان عدم تركه ومرجوحة تركه، وهي الكراهة، ولا تدل على العرمة التي هي مقصود المستدل.

(٢) اى جملة «لا يترك ...» بيان للايراد الثاني. توضيحه: انه لو اغمضنا عما ذكرناه وقلنا: ان جملة «لا يترك» ظاهرة في العرمة الا انه لا يمكن اراده هذا الظهور اذيلزم من الاخذ بالظهور الالتزام بحرمة ترك الاجزاء الميسورة عند التعذر من الكل في المندوبات ايضاً، وهو باطل قطعاً فلا بد من رفع اليدين عن هذا الظهور، وحمله اما على مطلق مرجوحية الترك لتلائم عموم الموصول في قوله: ما لا يدرك كله الشامل للواجبات، والمندوبات جميعاً، واما تخصيص الموصول واخراج المندوبات عنه ليلائم ظهور الجملة الخبرية في العرمة، ولا ترجيح لاحدهما على الآخر فتكون مجملة.

(٣) اى لا رجحان للتخصيص المندوبات، واخراجها عن عموم لا يدرك على حمله على مطلق المرجوحة مجازاً فان اولوية التخصيص من المجاز وان كانت مشهورة الا انها ممنوعة.

(٤) اى يمنع كون جملة لا يدرك انشائية هذا بيان للايراد

يتكون الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه. مع احتمال (١) كون لفظ الكل للعموم الافرادي لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعى، ولا مشتركاً معنويًا بينه وبين الافرادي فلعله (٢) مشترك لفظي، او حقيقة خاصة في الافرادي فيدل على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادي (٣) اذا لم يمكن الاتيان به على وجه العموم

الثالث. وملخصه: ان حمل الجملة الاخبارية على الانشاء خلاف الظاهر، فان مقتضى اصالة الحقيقة هو حملها على الاخبار.

(١) اي يحتمل ان يكون لفظ «كل» في قوله: «ما لا يدرك كله...» للعموم الافرادي فيكون معنى الحديث على هذا أن من لا يتمكن من الاتيان بجميع افراد الفعل المأمور به لا يترك جميع افراده، فيكون الحديث اجنبياً عن المقام. هذا بيان للايراد الرابع وملخصه: ان الاستدلال بها انما يتم بناء على احراز ان لفظ «كل» في قوله: «لا يترك كله» حقيقة في الكل المجموعى او كان مشتركاً معنويًا بين العام المجموعى وبين العام الافرادي، وعلى هذا يكون معنى الجملة ان المركب الذى لا يمكن الاتيان بمجموعه لا يترك ما يمكن الاتيان به من اجزائه فيكون الاستدلال به تماماً لكنه غير محرز، اذ كما يحتمل ان يكون ظاهراً في العام المجموعى او مشتركاً بينهما، كذلك يحتمل ان يكون حقيقة في العام الافرادي فقط، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بالرواية. والحاصل: ان تمامية الاستدلال بالرواية موقوفة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب اي الكل المجموعى، وهو غير معلوم.

(٢) اي فعل لفظ الكل.

(٣) كوجوب الاكرام الثابت لجميع افراد العلماء. فان هذا

لا يتركه واقتصر فيما امكن من الافراد. ويرد (١) على الاول: ظهور الجملة (٢) في الانشاء الالزامي، كما ثبت في محله. مع انه (٣) اذا ثبت الرجحان ثبت الوجوب لعدم القول بالفصل في المسألة الفرعية (٤).

الحكم اي وجوب الاقرامة ثابت لجميع افراد العلماء، فان هذا الحديث يدل على ان المكلف اذا لم يتمكن من اكرام جميع افراد العلماء لا يترك اكراما من تمكن من اكرامهم من افراد العلماء.

فيكون اجنبياً عن المقام الذي هو الكل المجموعي اي المركب.

(١) هذاجواب عن الایراد الاول. وملخص الجواب: ان الجملة ظاهرة في الانشاء الالزامي، وليست بظاهرة في مطلق الرجحان، وذلك للتباين بل يكون دلالة الجملة الخبرية المستعملة في الانشاء على الالزام اشد واقوى من دلالة الجملة الانشائية عليه.

(٢) اي أن جملة «ما لا يدرك كله...» ظاهرة في المعنى الانشائي حتى قيل: ان استعمال الجملة الخبرية أكد لافادة الحكم الالزامي من الجملة الانشائية.

(٣) هذا جواب عن الایراد الثاني. وتوضيح الجواب: أنه لو سلمنا ان قوله: «لا يترك» ظاهر في رجحان عدم الترک فإذا ثبت بالرواية رجحان عدم ترك الاجزاء الميسورة بعد تعذر الكل يثبت وجوب الاتيان بها، وذلك لعدم القول بالفصل في الواجبات فان كل من قال بالرجحان في الواجبات قال بالوجوب فيها فيستفاد من الرواية ان كلما كان الاتيان بالاجزاء الميسورة راجحاً فيكون واجباً لعدم القول بالفصل.

(٤) واما في المسألة الاصولية فالفصل بين القول بالرجحان

واما (١) دوران الامر بين تخصيص الموصول والتجوز فى الجملة (٢) ممنوع لأن المراد بالموصول فى نفسه ليس هو العموم قطعاً لشموله (٣) الأفعال المباحة بل المحرمة، فكما يتعين حمله (٤)

وبين القول بالوجوب موجود، ولذا ذهب بعض الى دلالة الصيغة على الرجحان وبعض آخر الى الوجوب، وهذا بخلاف المسألة الفرعية فكل من قال فيها برجحان الاتيان به ا قال بوجوب الاتيان بها.

(١) هذا ايضاً جواب عن الایراد الثاني.

(٢) اى جملة «لا يترك» اى ليس الامر دائراً بين تخصيص الموصول بغير المندوبات وبين التجوز فى الجملة «لا يترك» وحملها على المرجوحية بل خروج المندوبات وغيرها من الموصول يكون من باب التخصيص كما سيظهر.

(٣) تعليل لعدم كون المراد من الموصول هو العموم اى انما لم يكن المراد من الموصول هو العموم لانه لو كان المراد منه العموم ليشمل الافعال المباحة والمحرمة فيكون معناه ان الافعال المباحة والمحرمة لو لم يدرك كلها لا يترك كلها، وهذا ظاهر الفساد، فيكون هذا قرينة على عدم انعقاد العموم للموصول.

(٤) اى حمل الموصول. اى كما ان قوله: «لا يترك» يكون قرينة على عدم شمول الموصول للافعال المباحة والمحرمة واحتراصه بالافعال الراجحة، كذلك يكون قرينة على اختراصه بالواجبات، فيكون خروج غيرها من باب التخصص، لا من باب التخصيص. وملخص الكلام: ان عموم الموصول تابع للمعمود من

على الافعال الراجحة بقرينة قوله «لا يترك» كذلك يتبع حمله على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة في الوجوب، وأما (١) احتمال كونه اخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب او اخراج اكثر وقايدهم (٢) وأما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادى فلا وجه له لأن المراد بالموصول (٣) هو (٤) فعل

صلته فان كان المعمود منها فى خصوص المقام هو الواجبات خاصة يكون عمومها بالنسبة اليها خاصة فيكون عدم شموله للمستحبات والمباحات من قبيل التخصص دون التخصيص، ولا ريب ان المعمود من صلته هنا بقرينة قوله: «لا يترك» هو خصوص الواجبات.

(١) هذا جواب عن الایراد الثالث. وملخصه: ان احتمال كون قوله: «لا يترك» اخباراً عن طريقة الناس يستلزم احد الامرين: لزوم الكذب ان كان اخباراً عن أن طريقة الناس أنهم لا يتذكرون الميسور بسبب المعسور دائمًا لعدم كون طريقتهم ذلك في جميع أفعالهم بل كثيراً ما يتذكرون الميسور من الافعال بسبب المعسور، ولزوم اخراج اكثر الواقع ان كان اخباراً عن انهم يفعلون ذلك في بعض افعالهم اذ حمل قوله «لا يترك كله» على ان الناس في بعض افعالهم لا يتذكرون الميسور بسبب المعسور مستلزم لتخصيص الاكثر.

(٢) هذا جواب عن الایراد الرابع.

(٣) في قوله: «ما لا يدرك...»

(٤) لا افعاله كي يحمل قوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كله»

المكلف، وكله (١) عبارة عن مجموعه. نعم لو قام فرينة على ارادة المتعدد من الموصول بيان اريد ان الافعال التي لا يدرك كلها كاكرام زيد و اكرام عمرو و اكرام بكر لا يترك كلها كان (٢) لما احتمله وجه، لكن لفظ الكل حينئذ (٣) ايضاً مجموعى لا فرادى اذ لو حمل على الافرادى كان المراد ما لا يدرك لشىء منها لا يترك شىء منها، ولا معنى له (٤)، فما ارتکبه في احتمال العموم الافرادى

على العموم الافرادى.

و ملخص الكلام: ان افاده لفظ الكل للعموم الافرادى او المجموعى تابع للموارد فان كان مدلوله اموراً متعددة، مثل قوله: «كل دابة في الأرض» افاد الكل استفراغ هذه الامور وان كان ذا اجزاء افاد استفراغ هذه الاجزاء، مثل «اكلت الرغيف كله او اشتريت العبد كله».

(١) اي كل فعل المكلف عبارة عن مجموعه فيكون المستفاد منه عاماً مجموعياً لأن فعل المكلف ذو اجزاء لا ذو افراد اذ الفعل الواحد الجزئي لا يعقل ان يكون ذا افراد.

(٢) جواب قوله: «لو قام».

(٣) اي حين ارادة الافعال من الموصول.

(٤) اذ يكون معناه ان ما لا يمكن الاتيان بشيء منها يحرم ترك شيء منها، بل يجب الاتيان بجميعها. ولا يخفى ان اشكاله (قدس سره) مبني على ان يكون مقتضى الرواية عموم النفي، والحال ان مثل هذا التركيب ظاهر في نفي العموم، ونتيجه وجوب الاتيان بالممكن منها.

مما لا ينبغي له^(١)، فثبت مما ذكرنا أن مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى أنه يعرفه العوام بل النساء والاطفال. ثم إن الرواية الأولى^(٢) والثانية^(٣) وإن كانت ظاهرتين في الواجبات إلا أنه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقیح المناط العرفي^(٤).

(١) أي ما ارتکبه صاحب الفصول من احتمال العموم الافرادى لا ينبغي ان يصدر منه، ولا ينفعه، ولا يضر بالاستدلال بالرواية، لما عرفت من ان المراد بالموصول هو فعل المكلف فينطبق على الاجزاء.

(٢) وهو قوله: «إذا أمرتكم بشيء» وجه ظهور هذه الرواية في الوجوب وجود الامر في هذه الرواية وهو قوله: «فأتوا».

(٣) وهو قوله: «ما لا يدرك كله...» وجه ظهور هذه الرواية وجود النهى، وهو قوله: «لا يترك» وهو مانع من شمولها للمستحبات.

(٤) ان كان المراد منه هي الاولوية فهـى ممنوعة الا ان يراد منه ان العرف لا يفرق بين الواجبات والمستحبات فى ملأ الحكم. وملخصه: ان قوله (ص): «إذا أمرتكم بشيء» وكذا قوله (ص): «ما لا يدرك كله» وان كانا ظاهرين فى وجوب الاتيان بالميسور من اجزاء المركب الواجب، ولا يشملان المركب المستحب، كالنواقل الا انه يحكم بشمول الحكم للنواقل ايضاً بعدم الفرق بينهما بتنقیح المناط فان المناط للحكم باتيان الاجزاء الميسورة في الواجبات موجود في المستحبات ايضاً.

مع كفاية الرواية الثانية(١) في ذلك (٢).

(١) وهو قوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

(٢) اى في شمولها للمستحبات. ولا يخفى ان في كفاية هذه الرواية خلافاً بين المحتشين. قال المحقق الاشتياقى: ان الرواية الثانية متکفلة لبيان حكم العبادات المستحبة ايضاً عند تغدر بعض اجزائها او شرائطها على تقدير حملها على الاخبار، واما على تقدير حملها على الإنشاء فسبيلها سبيل الروايتين.

وقال بعض المحتشين: انه على تقدير حملها على الإنشاء ايضاً تشمل المستحبات لوجود خصوصية في المقام، وهو ظهور المادة في الشمول للمستحبات فان معنى عدم السقوط بقاء حكم الميسور على ما كان عليه من الواجبات والمستحبات فيكون قرينة على ان المراد من النهى هنا مطلق المرجوحة.

(التعليق)

ملخص الكلام في هذا الامر الثاني: هو انه اذا علم بكون شيء جزءاً او شرطاً للعامور به في العملة، ودار الامر بين كونه جزءاً او شرطاً مطلقاً، حتى في حال العجز عنه ليبطل العمل بفقدانه، اذ لازم كون الشيء المتغدر جزءاً، او شرطاً في حال التعذر سقوط الامر بالمركب في حال التعذر، وذلك لعدم القدرة عليه بعد تعذر جزئه او شرطه، وبين كونه مختصاً بحال التمكن بأن لا يكون جزءاً او شرطاً في حال العجز عنه، ولا زمه ثبوت الامر بالباقي من اجزاء المركب، فمقتضى القاعدة ماذا؟ وفي المسألة وجهاً، بل قولان.

فيقع الكلام في المقام تارة في مقتضى الاصول اللغوية، وأخرى في مقتضى الاصول العملية. اما المقام الاول: فنقول: ان الكلام يقع في صور اربع:

الاولى: ان يكون لكل من الامر بالقييد والمقييد اطلاق، بأن يكون كل واحد من دليل الجزئية او الشرطية، ودليل اصل الواجب مطلقاً، كقوله: «صل»، وقوله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» ففي هذه الصورة يكون اطلاق دليل الجزئية او الشرطية مقدماً على اطلاق دليل الواجب، لما حقق في محله من أن اطلاق دليل المخصوص او المقييد حاكم على اطلاق دليل العام او المطلق، ومعه لا يصل المجال الى الاصول العملية، وليس معنى اطلاق دليل الجزئية او الشرطية ثبوت الجزئية او الشرطية حال التعذر منه كي يقال: انه غير معقول، اذ بعد تعذر الجزء او الشرط يكون المركب متغرياً، ومعه يسقط الامر به، ومع سقوط الامر بالمركب لا معنى لبقاء الامر بالجزء او الشرط، فانه ينتزع من الامر بالمركب فكيف يكون باقياً بعد سقوطه، بل المراد منه ثبوت الامر بالجزء او الشرط في جميع حالات المكلف، ولازمه سقوط الامر بالمركب عند تعذر الجزء او الشرط، فيكون النتيجة في هذا الفرض هو سقوط الامر بالباقي عند عدم التمكن من جزء المأمور به، او شرطه.

الثانية: ان يكون للامر بالقييد اطلاق من دون أن يكون للامر بالمقييد اطلاق، بأن ثبت أصل الواجب بالاجماع، وثبت أجزاءه وشرائطه بالدليل اللغظى، فالامر في هذه الصورة اتضحت مما

ذكرناه في الصورة الأولى، ولا وجه للإعادة.

الثالثة: أن لا يكون لكل من الامر بالقييد والمقييد اطلاق، بل كان كل منهما مجملًا بالنسبة الى حالة التمكّن من القييد وعدمه اي لا يكون لدليل الجزئية او الشرطية اطلاق، ولا لدليل الواجب اطلاق، فتصل النوبة في هذه الصورة الى الاصول العملية.

الرابعة: أن لا يكون للامر بالقييد اطلاق، وكان للامر بالمقييد اطلاق بان لم يكن لدليل الجزئية او الشرطية اطلاق، وكان لدليل الواجب اطلاق، فيؤخذ باطلاق الامر بالمقييد، ويحكم بوجوب باقى الاجزاء وصحتها. هذا تمام الكلام في مقتضى الاصول اللفظية، والى ما ذكرناه من التمسك بالاصول اللفظية اشار شيخنا الاعظم (قدس سره) بقوله: «نعم اذا ورد الامر بالصلة...» هذا كله في مقتضى الاصول اللفظية.

واما مقتضى الاصول العملية فنقول: اذا شكنا في وجوب الباقي من اجزاء المركب يرجع شكنا الى الشك في الاطلاق والتقييد، بمعنى اننا نشك في ان ما هو جزء للواجب او شرط له مطلق بمعنى انه جزء للواجب او شرط حتى في حال عدم التمكّن منه ليترتب عليه سقوط الامر بالمركب عند تuderه، او انه مقييد بحال التمكّن، ليكون الامر بالباقي ثابتًا، ويكون واجبًا، فالمرجع هي البراءة عن وجوب الباقي. الى هنا تم كلامنا حول الاصول اللفظية، والعملية. ومن هنا يقع الكلام في انه هل يمكن اثبات وجوب الباقي بقاعدة الميسور أم لا؟ فيقع الكلام تارة في ثبوت هذه القاعدة بمقتضى الاستصحاب، وأخرى من جهة الدليل الاجتماعي، فلو تمت هذه

القاعدة بالاستصحاب، او بالدليل الاجتهادى فلا يصل المجال الى البراءة.

اما الاستصحاب فيمكن تقريره بوجوه:

الوجه الاول ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) من استصحاب وجوب باقى الاجزاء اذا كان المكلف مسبوقاً بالقدرة، وهو استصحاب كل الوجوب الجامع بين الوجوب النفسي والوجوب الغيرى. بتقرير: ان وجوب باقى الاجزاء كان معلوماً سابقاً بالوجوب الغيرى اذ المفروض أن المركب كان واجباً قبل عروض التغدر من بعض اجزائه او شرائطه فيكون اجزاؤه واجبة بالوجوب الغيرى، وهو وان ارتفع عن باقى الاجزاء بارتفاع وجوب المركب، الا أنه يحتمل تعلق الوجوب النفسي به فيستصحب كل الوجوب الجامع بينهما، والتسامح الموجود في هذا الاستصحاب انما هو في المستصحب.

والجواب عنه بوجوه:

الاول: انه مبني على جريان استصحاب القسم الثالث من استصحاب الكلى، وهو ما اذا كان الشك في بقاء الكلى ناشئاً من الشك في حدوث فرد آخر مع العلم بزوال الفرد السابق الذي كان الكلى متحققاً به، ونفس الشيخ (قدس سره) لم يلتزم بجريانه، وفي المقام ايضاً ذكره بعنوان ما يمكن أن يستدل به، لا انه استدل به فانه اجل من ذلك.

الثاني:انا قد انكرنا في مبحث مقدمة الواجب وجود الوجوب

الغيرى فى الشريعة، وقد بيّنا ان الاجزاء لا يمكن ان تتتصف بالوجوب الغيرى. فلاحظ.

الثالث: ان ثبوت الوجوب الغيرى لاجزاء الباقيه لا اثر له، فيكون استصحاب الجامع بين الوجوب الغيرى والوجوب النفسي استصحاب الجامع بين ماله اثر، وما ليس له اثر فان استصحاب الجامع بينهما لا اثر له، اذ العقل لا يحكم بوجوب اطاعة الواجب الغيرى.

الوجه الثاني: ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) ايضاً، وهو استصحاب الوجوب النفسي الشخصى الثابت سابقاً. بتقرير: ان الصلاة الفاقدة للجزء متعددة مع الصلاة الواحدة له بنظر العرف اذ العرف يرى الاجزاء الباقيه والمركب التام شيئاً واحداً، فيقال: ان هذه الصلاة كانت واجبة قبل طروع التغدر فيستصحب وجوبها بعد التغدر ايضاً، وهذا الوجه ما اختاره شيخنا الاعظم، ولذا قال: ولو لم يكف هذا المقدار في الاستصحاب لاختل جريانه في كثير من الاستصحابات، والمستصحب هنا شخصي لكن يتسامح في الموضوع، وهذا التقرير قابل للنقاش من وجوه:

الاول: ان هذا التقرير للاستصحاب انما هو تام فيما يرى العرف الباقي متعدداً مع المركب التام بأن كان المتغدر جزءاً واحداً، واما اذا تعذرت كمية من الاجزاء فلا يتم تقرير المذكور لعدم صدق وحدة الموضوع عرفاً بين الاجزاء الباقيه وبين المركب التام، وعلى هذا فيكون الدليل اخص من المدعى.

الثاني: ان الاستصحاب المذكور استصحاب في الاحكام الكلية،

وقد عرفت انه لازال معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد.

الثالث: ان هذا التقريب انما يتم في موارد العلم بوحدة الموضوع عند العرف، واما اذا شككنا في المركبات الشرعية كما نشك دائماً، او غالباً في أن المتعدر من مقومات المركب، او من غير مقوماته، فلا طريق لنا الى تمييز المقوم من غيره فكل جزء او شرط كان متعدراً يحتمل أن يكون مقوماً، ومعه لا يصح جريان الاستصحاب لعدم احراز القضية المتيقنة والمشكوك فيها.

ان قلت: ان المعيار في امثال المقام هو العرف فانه يميز المقوم من اجزاء المركب عن غيره.

قلت: ان العرف هو المعيار فيما لو كان المركب من المركبات العرفية فان تمييز المقوم من اجزاء المركبات الاعتبارية موكول الى نظر العرف، وليس كذلك في المركبات الشرعية.

وهذا الاشكال موجود في كلام السيد الاستاذ (قدس سره)^١ لكن بتقريب آخر. وملخصه: ان نظر العرف معيار فيما لو كان الاختلاف في قيود الموضوع بان أى قيد منها مقوم، وأياً منها غير مقوم؟ وهو يرى قيد العلم مقوماً للموضوع في مثل قوله: «قلد العالم» بحيث مع زوال العلم يزول موضوع وجوب التقليد، ويراه غير مقوم في مثل قوله: «اطعم العالم» حيث انه يرى ان جرمة العلم جمة تعليلية.

واما بالنسبة الى متعلقات الاحكام فلا يتأتى فيها المسامحة

العرفية اذ ارتبط الحكم بمتعلقه جعلى يرتبط بالمولى الجاعل نفسه وان كان المولى عرفيأً.

واجاب الاستاذ الاعظم^١ عن هذا الاشكال بانه اذا ثبت من الشرع كون جزء او شرط مقوماً للمركب فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تذرره، واما اذا لم يصدر من الشارع بيان في ذلك، فالظاهر ايصال الامر الى العرف.

اضف اليه ان ما ذكره السيد الاستاذ وغيره من عدم جريان الاستصحاب في كثير من الموارد، كالكريمة والقلة والمسافة، وغيرها من الامور التي يرتبط بيانها الى الجاعل وهو وان التزم به لكنه مشكل كما ترى.

وسيدنا الاستاذ دام ظله^٢ بعد ما ذكر الجواب الذي ذكره الاستاذ الاعظم قال ان ما افاده من الغرائب واورد على كلامه بايرادات اربعة:

الاول: ان ما تعلق به الوجوب سابقاً كان موضوعاً آخر، والوجوب المتعلق به سقط قطعاً بتعذر الجزء او الشرط، والوجوب المتعلق بالباقي غير معلوم.

وي يمكن الجواب عنه: بأن بعد كون الامر في تشخيص المقوم عن غيره بيد العرف، كما هو مفروض كلام الاستاذ الاعظم، وهو اذا ميّز بان المتعذر ليس بمقوم المركب فمعنى ذلك ان

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٧٤.

(٢) آراؤنا ج ٢ ص ٢٨٥.

الباقي متعدد مع المركب التام، وبعد هذا لا مجال لأن يقال: ان ما تعلق به الوجوب سابقاً كان موضوعاً آخر.

والاستاذ الاعظم انما يقول: بجريان الاستصحاب في هذا الفرض، لا في فرض كون المركب التام مغايراً للباقي.

الثاني: انه على فرض الالتزام به يختص بمورد كان الوجوب محرازاً، واما مع عدم الاحراز كما لو كان التعذر من اول الوقت فلا مجال لجريان الاستصحاب.

ويمكن الجواب عنه: ان هذا الشرط مفروض في كلامه (قدس سره) حيث كان كلامه راجعاً إلى استصحاب الوجوب الاستقلالي الثابت للصلوة، مثلاً فيما اذا لم يكن الجزء متعدراً، فإن البحث في هذا الاستصحاب راجع إلى اثبات وحدة الموضوع بعد الفراغ عن تحقق سائر شرائطه.

الثالث: ان جريان الاستصحاب بالتقريب المذكور مبني على جريانه في الأحكام الكلية.

والجواب عنه: أنه (قدس سره) صرخ بذلك في كلامه حيث قال: تمامية هذا الوجه تتوقف على جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية.

الرابع: ان جريان الاستصحاب بالتقريب المذكور يتوقف على جريانه في القسم الثالث من الكلى.

ويمكن الجواب عنه: بان الاستصحاب الجارى في المقام هو الاستصحاب الشخصى، بدعوى المسامحة العرفية فى موضوعه، ولا يكون من قبيل الاستصحاب المذكور. فتلخص: ان الاشكالات

المذكورة من سيدنا الاستاذ دام ظله على استاذه غير تامة. ومع ذلك لا يمكن الاعتماد على هذا الاستصحاب لما عرفت. الوجه الثالث ماذكره الاستاذ الاعظم (قدس سره)^١ من استصحاب الوجوب الجامع بين الضمني والاستقلالي المتعلق بالاجزاء الباقيه. بتقرير: أن الاجزاء الباقيه كانت متعلقة للوجوب الضمني في ضمن وجوب المركب، ونشك في ارتفاع اصل الوجوب بارتفاعه، فنتمسك بالاستصحاب.

وفيه: أنه مبني على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من الكلى. ولا يخفى أن هذا الجواب ايضاً موجود في كلامه. الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهانى^٢: وهو أن الاجزاء الباقيه وان لم يكن لها وجوب غيرى، ولا وجوب نفسي الا انه تعلق بها وجوب ضمني، فيستصحب بلا مسامحة في الموضوع، ولا في المستصحب، ومن دونأخذ الجامع، والفرق بين هذا التقرير وسابقه هو: أن في التقرير السابق يكون المستصحب هو الجامع بين الوجوب الضمني والاستقلالي، وفي المقام يكون المستصحب هو الضمني فقط، وهو (قدس سره) حيث كان ملتفتاً إلى أن الوجوب الضمني في ضمن وجوب المركب قد زال قطعاً بزوال الامر بالمركب. قال: لابد من المسامحة فيه بان يقال: ان الوجوب المتعلق بالباقي وان كان وجوباً آخر، الا ان العرف يراه

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٧٢.

(٢) نهاية الدرية ج ٢ ص ٢٩٨.

متحدداً مع الوجوب الضمنى الذى كان ثابتاً سابقاً، فان العرف لا يرى الوجوب الضمنى والاستقلالى متعددين، بل يراهما من الحالات العارضة على الموضوع.

ولكن هذا التقريب ايضاً غير تام اذ ما كان ثابتاً سابقاً قد ارتفع قطعاً، وحدث فرد آخر من الوجوب لباقي الاجزاء مشكوكاً الحدوث.

فتحصل: ان الوجوه الاربعة المذكورة لتقريب الاستصحاب غير تامة فلا يمكن اثبات قاعدة الميسور بالاستصحاب.
واما اثباتها بالدليل الاجتمادى فنقول: ان الروايات التى استدل بها على قاعدة الميسور ثلاثة روايات:
الرواية الاولى: ما رواه ابو هريرة «فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^١.

فيقع الكلام تارة في سندتها، وأخرى في دلالتها، اما سندها فهى كما ترى من الضعف، وعمل المشهور على الخبر الضعيف لا يكون جابراً لضعفه عندنا، كما حققناه في الاصول.
واما دلالتها: فنقول: ان فيها احتمالات ثلاثة:

الاحتمال الاول: أن تكون كلمة «ما» موصولة، ومفعولاً
لقوله: «فأتوا» وكلمة «من» تبعيضية متعلقة «بما استطعتم» وأن يراد من كلمة «شيء» المركب، فيكون معنى الرواية على هذا هكذا «إذا أمرتكم بشيء ذي اجزاء وجب عليكم الاتيان بما هو المقدور

من اجزائه» والاستدلال بالرواية على وجوب الاتيان بالباقي انما يتم بناء على هذا المعنى، وهذا المعنى هو الذى استظهره من الرواية شيخنا الاعظم (قدس سره) وقال: ان المراد «بالشىء» ما كان له اجزاء وهو الظاهر من قوله: «فأتوا منه» وجه الظهور هو كون الكلمة «من» للتبعيض، واختارهذا المعنى المحقق الاصفهانى^١ وقال ان لفظ «شىء» فى قوله: «فاذًا أمرتكم بشىء» اما أن يراد منه المركب، او العام او الكلى وكلمة «من» اما أن يراد بها معنى التبعيض، او تكون بيانية، او بمعنى الباء، ومن الواضح ان الرواية تدل على قاعدة الميسور لو كان المراد من كلمة «الشىء» فى الرواية هو المركب، وكانت «من» تبعيضية. واما لو كان المراد من الكلمة «الشىء» العام، او الكلى، او كانت «من» بمعنى الباء، او البيانية تكون الرواية اجنبية عن المدعى. وقد افاد (قدس سره) انها ليست بمعنى الباء، وكذا ليست بمعنى البيانية، وكذا ليست الكلمة «الشىء» بمعنى العام او الكلى، بل تكون بمعنى المركب، واقام دليلاً على كل واحد مما ذكره وبالنتيجة أثبت (قدس سره) ما اختاره الشيخ من كون «الشىء» بمعنى المركب وكلمة «من» للتبعيض منه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الميسور.

أقول: ان ما ذكره (قدس سره) وان كان دقيقاً في حد نفسه، الا انه لا يكون منشأ لامكان التمسك بالرواية لاثبات قاعدة الميسور، اذ المعنى المذكور لاينطبق على مورد الرواية، فان الاخذ بالظهور

المذكور مستلزم لأن لا تشمل الرواية موردها، إذ المسئول عنه في الرواية هو وجوب تكرار الحج وعدمه، وهو يناسب أن يكون المراد بالشيء الكلى ذا الأفراد، ونحن نذكر متن الرواية كى يتضح الحال.

وهو انه خطب رسول الله (ص) فقال: ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة او سراقة بن مالك فقال: في كل عام يأ رسول الله، فأعرض عنه حتى اعاد مرتين، او ثلثاً فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم الى أن قال: «فإذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم...»^١

وأنت ترى ان في مورد الرواية لا يكون المأمور به مركباً ذا أجزاء، بل يكون كلياً ذا أفراد فإذا حمل كلمة «شيء» على المركب ذى الاجزاء يلزم منه اخراج المورد عن تحت الرواية، وهو كما ترى، ولاجل ذلك ذهب البعض الى اجمال الرواية، او حمل كلمة «من» على معنى الباء، او كونها بיאنية.

الاحتمال الثاني: أن تكون كلمة «ما» موصولة، كما كانت في الاحتمال الاول، وتكون كلمة «من» بיאنية، وعلى هذا يكون معنى الرواية أنه «إذا أمرتكم بطبيعة المأمور به فأتوا به ما استطعتم من أفرادها» وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية اجنبية عن المقام، ولا تصلح أن تكون دليلاً على قاعدة الميسور. اضعف اليه: انه لا ينطبق ايضاً على مورد الرواية، اذ يكون معناها بناء على هذا

الاحتمال وجوب الاتيان بما هو مقدور من أفراد الحج في كل سنة، وهو لا يلتزم به عند الاصحاب، بل خلاف ظاهر نفس الرواية الدالة على عدم وجوبه في كل سنة.

الاحتمال الثالث: ان تكون الكلمة «ما» مصدرية وكلمة «من» زائدة، او تكون للتعدية بمعنى الباء، فيكون حاصل المعنى «اذا أمرتكم بشيء فأتوا به حين استطاعتكم» فتكون الرواية على هذا في مقام بيان اشتراط التكليف بالقدرة، واجنبية عن المقام. فتلخص من جميع ذكرناه: عدم تمامية الاستدلال بالرواية الاولى على قاعدة الميسور.

الرواية الثانية: هي المرسلة المحكية عن عوالي اللثالي ايضاً عن امير المؤمنين (ع) انه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» وفي هذه الرواية ايضاً يتكلم تارة من جهة السنن، وأخرى من جهة الدلالة. اما من جهة السنن فكما ترى انها مرسلة، واما من جهة الدلالة فتقريب الاستدلال بها على قاعدة الميسور يتوقف على أن يكون معنى الرواية انه اذا تذرع الاتيان بالمجموع لا يترك الجميع بل يجب الاتيان بغير المتعذر بان يكون المراد من لفظ «كل» في قوله: «ما لا يدرك كله» العموم المجموعى، وان يكون المراد منه في قوله: «لا يترك كله العموم الاستغراقى» وهذا المعنى يشمل الكلى الذى له افراد متعددة تذرع الجمع بينها، والكل الذى له اجزاء قد تذرع بعضها.

وقد استشكل فى دلالة هذه الرواية بوجوه:
الاول: ان جملة «لا يترك» خبرية لا تفيد الا الرجحان ولا تدل

على الحرمة، كى تدل على لزوم الاتيان بالباقي.
وأجاب عنه شيخنا الاعظم (قدس سره) : بأن الجملة ظاهرة
في الانشاء الالزامي.

أقول: بل دلالتها على اللزوم أكدر من دلالة الجملة الانشائية
كما ثبت في محله . والحاصل: ان كلمة «لا» في قوله(ع) : «لا يترك»
اما ناهية ف تكون الجملة انشائية، واما نافية ف تكون خبرية، فدلالتها
على اللزوم بناء على الثاني أكدر من دلالتها عليه بناء على الاول
هذا اولاً.

وثانياً: لو ثبت رجحان الاتيان بالباقي بهذه الرواية يثبت
وجوبه بعدم القول بالفصل، اذ الامر دائئ بين كونه واجباً او غير
مشروع، فرجحانه مستلزم لوجوبه.

الثاني: ان الجملة المذكورة لو كانت ظاهرة في حرمة ترك
باقي الاجزاء في حد نفسها الا انها لا تكون ظاهرة فيها بقرينة
«ما» الموصول الشامل للمستحبات ايضاً ومع وجود هذه القرينة
لا يمكن الاخذ بظهورها في الحرمة، اذ معنى حملها على الحرمة
انه اذا تعذر بعض اجزاء المستحبات يحرم ترك الاجزاء الميسورة
منها، وهو كما ترى اذن فالامر يدور بين حمل الجملة الغربية على
مطلق المرجوحة لكي يتتناسب مع عموم الموصول الشامل
للمستحبات ايضاً وبين تخصيص الموصول وخارج المندوبات
عنه لكي يناسب ظهور الجملة الغربية في الحرمة، ولا ترجيح
ل احدهما على الاخر اذ تخصيص الموصول بالواجبات ليس باولي

من حمل النهى على الكراهة، وهذا الاشكال اختاره صاحب الكفاية^١. واجاب عنه شيخنا الاعظم (قدس سره) : بأن ظهور جملة « لا يترك » في وجوب الاتيان بالباقي قرينة على الاختصاص الموصول بالواجبات اذ ظهور النهى في العرمة أقوى من ظهور الموصول في العموم.

أقول: ان هذا الوجه كما ترى غير تمام لأن أظهرية النهى في العرمة من ظهور الموصول في العموم غير ثابت هذا اولاً. وثانياً: أن مجرد الاظهيرية لا تصلح أن تكون قرينة.

وثالثاً: أصل الاشكال مرتفع على مبني الاستاذ الاعظم (قدس سره) في ان المستعمل فيه في موارد العرمة والكراهة شيء واحد، وإنما التفاوت بينهما في ثبوت الترخيص وعدمه من قبل المولى فعلى الاول كان الفعل مكروهاً، وعلى الثاني حراماً بحكم العقل، وعلى هذا فشمول الموصول للمستحبات لا ينافي ظهور النهى في التحرير بالسبة الى ترك باقي الاجزاء في الواجبات، لانه ورد الترخيص في ترك المقدور من اجزاء المستحبات، ولم يثبت الترخيص في ترك اجزاء الواجب فيحكم العقل بلزوم اتيان الاجزاء الميسورة في الثاني دون الاول.

الثالث: انه لم يعلم كون الجملة انشائية، ولعلها اخبار عن طريقة الناس بأنهم لا يتركون جميع الشيء بمجرد عدم درك كله. وفيه: ان هذا الوجه اوضح فساداً من الباقي فان شأن الشرع

(١) كفاية الاصول ص ٣٧٢ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

بما هو شارع ليس اخباراً عن شيء، بل هو في مقام جعل الحكم الشرعي.

الرابع: انه من المحتمل ان يكون لفظ «الكل» في قوله: «ما لا يدرك كله» للعموم الافرادي، فيختص بعام له أفراد، ولا يشمل المركب ذا الاجزاء.

وفيه: ان ظاهر العموم شامله لكليهما، فان العام اذا لوحظ بنحو العموم المجموعى لا يفترق الحال بين كون اجزائه متفقة الحقيقة، او مختلفة الحقيقة، فيكون معناه ان كل واجب سواء كان ذا افراد، او ذا اجزاء اذا لم يمكن الاتيان بجميع افراده، او بجميع اجزائه، وجب الاتيان بما هو الميسور منهما.

الخامس: انه لو كان المراد منه انه اذا تغدر بعض اجزاء المركب يجب الاتيان بالميسور منها، فيكون وجوب الباقي من الاجزاء الميسورة مولوياً، ولو كان المراد منه اذا تغدر بعض افراد الكلى لا يسقط الحكم عن الافراد الميسورة يكون الوجوب المستفاد من الرواية وجوباً ارشادياً الى ما حكم به العقل، وحيث لا جامع بين الوجوب المولوى والارشادى، ولا قرينة على تعين احدهما فتكون الرواية مجملة.

اضف اليه ما قال سيدنا الاستاذ دام ظله: انه لا يمكن الاخذ باطلاق الرواية بان نقول: الذى لا يقدر على الصوم فى تمام اليوم يجب عليه الامساك بالمقدار الممكن، او الذى لا يقدر على الاتيان بجميع مناسك الحج يجب عليه الاتيان بالمقدار الممكن منه، والذى يجب عليه رد السلام اذا لم يمكنه الرد التام يجب عليه الرد

بالمقدار الممكن، وهكذا، وهكذا، كلا ثم كلا.

الرواية الثالثة: وهي المرسلة المنقوله عن كتاب غوالى اللثالي ايضاً عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

ويقع الكلام فيها ايضاً تارة من حيث السند، وأخرى من حيث الدلالة، اما من حيث السند فلا اعتبار بها من جهة ارسالها، واما من حيث الدلالة فنقول: ان في الجملة المذكورة ثلاث احتمالات: الاول: أن تكون جملة خبرية محضة عن ثبوت العدل بثبوت ملاكه التام، او مرتبة منه فعلى هذا يكون معناها الاخبارى كنایة عن عدم سقوط الواجب والمستحب عند تعذر بعض اجزاء المركب، او عدم سقوط وجوبه او استحبابه، فان العکایة عن عدم سقوط الميسور كنایة عن جعل الحكم له، وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية دليلاً على قاعدة الميسور.

لكن يمكن الاشكال عليه: بان السقوط فرع الثبوت، وهذا ينطبق على افراد الكلى، اذ لو ثبت حكم لبعض افراده ثم سقط بالتعذر لا يسقط الحكم عن الافراد الميسورة، ولا ينطبق على المركب اذ أجزاؤه كانت واجبة بالوجوب الضمنى وقد سقط بتعذر المركب، ولو ثبت الوجوب لباقي الاجزاء فهو فرد آخر من الوجوب، ولا يصح التعبير عنه بعدم السقوط اذ لم يكن ثابتاً كى يصدق فى حقه السقوط وعدمه.

وان شئت فقل: ان الرواية دلت على ان حكم الميسور لا يسقط بسبب سقوط حكم المعسور، فان الظاهر حمل السقوط وعدمه

على الحكم لا على الميسور وعدهم اذ الميسور فعل المكلف، وهو لا يقبل السقوط و عدمه، وعلى هذا فلا تشمل الرواية المركب ذا الاجزاء، اذ الحكم الذى كان ثابتاً للاجزاء قد كان حكماً ضمنياً قد ارتفع قطعاً بتعذر المركب لسقوط الامر عنه، وسقوط الامر ضمنى تابع لسقوطه فاذا فرض ثبوت حكم للميسور فهو حكم حادث، ولا يصدق عليه عدم السقوط اذ لم يكن ثابتاً كى يصدق عليه البقاء وعدم السقوط، وعلى هذا يكون الحديث لدفع توهم السقوط فى الاحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد.

وماذكره شيخنا الاعظم فى الجواب عن هذا الاشكال – من حمل عدم السقوط على الميسور لا على حكمه بأن يراد من عدم سقوط الميسور بقاوه فى عالم التشريع وفي العهدة – انما يكون جواباً عن التقرير الثانى من الاشكال، واما الاشكال الاول فهو باق على حاله. هذا تمام الكلام فى الاحتمال الاول.

الاحتمال الثاني: ان تكون جملة خبرية مستعملة بداعى البعد نحو الميسور بعنوان عدم سقوط حكمه الثابت اولاً، فعلى هذا تكون الجملة خبرية بحسب الصورة اللفظية، وانشائية بحسب المعنى.

الاحتمال الثالث: ان تكون الجملة انشائية بحسب الصورة اللفظية ايضاً بان تكون كلمة «لا» ناهية وهذا الاحتمال لا يمكن الالتزام بهما، اذ النهى إنما يتعلق بما هو مقدور للمكلف، وهو افعاله، واما كون الاجزاء

واما الكلام في المشروع (١). فنقول: ان الاصل فيها ما مرّ في الاجزاء من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعدّر، وكان للدليل المشروع اطلاق (٢) فاللازم الاقتصار

الميسورة واجبة او غير واجبة فليس تحت اختيار المكلف، وانما هو بيد الشارع، ولا معنى لتعلق النهي به، وكيفما كان فهذه الرواية ايضاً ساقطة عن الاستدلال بها، وللكلام في دلالة هذه الرواية وسابقتها مجال اوسع مما ذكرناه، ولكن حيث ان التطويل لا يناسب كتابنا هذا، اكتفيينا بهذا المقدار، وان شئت التحقيق اكثر من هذا فراجع المطولات. فتلخص: أن هذه الروايات الثلاثة مخدوشة سندأ، ودلالة عندنا وفاما لسيدنا الاستاذ والمشهور اعتمدوا على دلالتها بحيث قال شيخنا الاعظم (قدس سره) انه شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام بل النساء والاطفال.

ونحن مع كمال الخضوع له نقول له: انه ليس كذلك فان مجرد الشيوع لا يكون دليلاً، عصمنا الله من الخطاء.

(١) الى هنا كان كلامنا في أن تعدّر الجزء هل يوجب سقوط الوجوب عن باقي الاجزاء أم لا؟ ومن هنا يقع كلامنا في أن انتفاء الشرط ايضاً يوجب سقوط الوجوب عن فاقد الشرط أم لا؟

(٢) اي اذا لم يكن دليل الشرط مطلقاً بحيث يشمل صورة تعدّر الشرط بأن كان مجملأً، او دليلاً لبياً، وكان دليل المشروع مطلقاً فيتمسك باطلاق دليل المشروع، ويحكم بعدم سقوط

في التقييد على صورة التمكّن من الشرط (١). وأما القاعدة (٢) المستفادة من الروايات المتقدمة فالظاهر عدم جريانها (٣).

المشروط بتعذر الشرط، ويختص اعتبار الشرط بصورة التمكّن منه.

واما اذا كان دليلاً الشرط مطلقاً فيتمسك باطلاقه، ويحكم باعتبار الشرط مطلقاً حتى عند تعذر الشرط ونتيجه سقوط الشروط عند تعذر الشرط، سواء كان دليلاً المشروط مطلقاً، او مجملأً. اما على الاول فلان اطلاق دليل المقيد حاكم على اطلاق دليل المطلقاً، واما على الثاني فالامر اوضح من أن يخفي.

(١) اي يجب الاقتصار في تقييد اطلاق دليل المشروط بصورة التمكّن من الشرط، وأما في صورة التعذر منه فيتمسك باطلاق دليل المشروط، لما عرفت من أن دليلاً الشرط قد دليل الجزء من قبيل المخصوص لدليل المشروط فيؤخذ بعموم دليل المشروط او اطلاق الا ما مخصوص او قيد، والمفروض انه لا عموم ولا اطلاق للدليل المخصوص فيرفع اليه عن اطلاق دليل المشروط او عمومه بالمقدار المتيقن من الدليل المخصوص، وهو صورة التمكّن من الشرط، وبهذا المقدار يخصص عموم دليل المشروط او يقييد اطلاقه، والزيائد عن هذا يتمسك فيه بعموم دليل المشروط او اطلاقه.

(٢) وهي قاعدة الميسور.

(٣) اي عدم جريان قاعدة الميسور المستفادة من الروايات في الشرائط حتى لو كانت جارية في الاجزاء.

اما الاولى (١)، والثالثة: فاختصاصها بالمركب الغارجي واضح (٢). واما الثانية (٣): فلا اختصاصها كما عرفت سابقاً بالميسور الذى كان له مقتضى (٤) للثبوت حتى ينفي كون المعسور

(١) وهى قوله: «اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم» والمراد من الثالثة «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

(٢) اما اختصاص الاولى بالمركب الغارجي فيمقتضى الكلمة «من» التبعيية، فان الظاهر منه ان يكون الشيء ذا ابعاض خارجية، واما اختصاص الثالثة به فيمقتضى العموم المجموعى المستفاد من الكل فان الظاهر من العموم المجموعى هو المركب الغارجي، لا المركب الذهنى، والمركب من الشرط والمشروط مركب ذهنى باعتبار ان الشرط امر خارج عن المركب، والداخل فيه انما هو التقيد وهو جزء ذهنى.

(٣) وهى قوله لا يسقط الميسور بالمعسور.

(٤) بصفة اسم الفاعل والمراد بمقتضى الثبوت كون الباقي من المركب بحيث يقال ان هذا كان ثابتاً عند التمكّن من الكل حتى يصدق عدم السقوط ولو بالمسامحة العرفية من دون التفات الى كون ثبوته اولاً من باب المقدمة في ضمن المركب وكون ثبوته بعد التغدر بالاستقلال ومطلوبيته في نفسه.

وان شئت فقل ان معنى قوله «كان له مقتضى للثبوت» هو كون الميسور من المركب عين المركب بالمسامحة العرفية بان يرى العرف عدم الجزء المعسور غير ضار في صدق المركب على الباقي من المركب الذى هو الميسور من الكل وهنا تفسير آخر واشكال من المحشين كالاشتياقى وغيره فلا حظ.

سبباً لسقوطه (١) ومن المعلوم ان العمل الفاقد للشرط كالرقبة الكافرة مثلاً، لم يكن المقتضى للثبت فيه (٢) موجوداً حتى لا يسقط بتعسر الشرط، وهو الايمان، هذا ولكن الانصاف: جريانها (٣) في بعض الشروط التي يحكم العرف ولو مسامحة باتحاد المشروط الفاقد لها مع الواحد لها (٤). الا ترى: ان الصلاة المشروطة بالقبلة او الستر او الطهارة اذا لم يكن فيها هذه الشروط كانت عند العرف هي التي فيها بهذه الشروط فاذا تعذرت

(١) اى لسقوط الميسور اذ لولم يكن مقتضى لثبت الميسور بان لم يصدق عليه عرفاً انه المركب المأمور به فلا معنى لان يقال: ان المعسور لم يكن سبباً لسقوطه اذ بعد عدم صدق عنوان المركب عليه فهو ساقط بنفسه، ولا حاجة الى البحث بان المعسور سبب لسقوطه أم لا؟ فانه على هذا يكون من قبيل تكاليف متعددة غير مرتبطة ببعضها، وغير مجتمعة تحت خطاب واحد ولو بالمسامحة العرفية كي يقال: ان سقوط المركب بتعسره لا يو جب سقوط الميسور منه عما في الذمة.

(٢) اى في العبد الكافر. لان العبد الذي انتفى فيه وصف الايمان لا يقع مع العبد المؤمن تحت خطاب واحد، ولا تجمعهما رابطة كي يصدق ان الاول ميسور الثاني، بل هما امران متبائنان بنظر العرف بحيث لا يصدق على الرقبة الكافرة عنوان الرقبة المؤمنة ولو بالمسامحة العرفية فلا يدل طلب الرقبة المؤمنة على طلب الرقبة الكافرة أصلاً.

(٣) اى جريان قاعدة الميسور.

(٤) اى للشرائط. وتوضيح المقام: ان بعض الشروط

احدى هذه صدق الميسور على الفاقد لها، ولو لواهذه المسامحة (١) لم يجر الاستصحاب بالتقريب (٢) المتقدم. نعم لو كان بين واجد الشرط وفاقده تغير كل في العرف نظير الرقبة الكافرة بالنسبة الى المؤمنة او الحيوان الناهق بالنسبة الى الناطق، وكذا ماء غير الرمان بالنسبة الى ماء الرمان لم يجر القاعدة المذكورة (٣)

بالنسبة الى المشروط في نظر العرف والعادة بمنزلة تكاليف متعددة مرتبطة بعضها تكون كالجزء بالنسبة الى المركب المأمور به، كالقبلة، والستر ونحوهما. فان الصلاة الواجبة لهذه الشروط والفاقدة لها عند العرف تكليف بشيء واحد ملائم من اشياء كثيرة بعضها ميسور وبعضها معسور، فمقتضى قاعدة الميسور عدم سقوطه بالمعسور. واما بعض الشروط التي يكون نسبة الى المشروط كنسبة الفصل الى الجنس بحيث يصير المشروط بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية، كالإيمان بالنسبة الى الرقبة، فاهل العرف يعدون الفاقد للشرط مغايراً للواجد له فلا تجري فيه قاعدة الميسور.

(١) العرفية بحيث يرون ان المركب باق بعد تعذر جزئه او شرطه.

(٢) وقد عرفت ان جريانه مبني على المسامحة العرفية بحيث يرون الفاقد للجزء والشرط من قبيل التبدل في حالات الموضوع.

(٣) وهي قاعدة الميسور لما قد عرفت من ان بعد التغير الكلى بين الواجد والفاقد لا يصدق على الفاقد انه ميسور من

ومما ذكرنا (١) يظهر ما في كلام صاحب الرياض حيث بني ووجب غسل الميت بالماء القرابح (٢) بدل ماء السدر على (٣) ان ليس الموجود في الرواية الامر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد (٤) وانما الموجود «وليكن في شيء من السدر» (٥)

المركب الواحد لجميع الاجزاء والشروط .

(١) من الفرق في المشروع بين ما كان الفاقد للشرط هو الواحد له بالمسامحة العرفية وبين ما كان الفاقد له مباینًا للواحد حتى في نظر العرف بالالتزام بجريان القاعدة في الاول دون الثاني .

(٢) اى بالماء الخالص .

(٣) الجار متعلق على قوله: «بني» .

(٤) اى لم يرد في الرواية الامر بالغسل بماء السدر، حيث لم يقل يجب الغسل بماء السدر كي ينتفي غسل الميت بانتفاء قيده .

(٥) فيكون من باب تعدد المطلوب حيث ان الغسل بماء خالص مطلوب، والغسل بماء السدر مطلوب آخر، فاذا تعذر الثاني يقتصر بالاول . وملخص كلام صاحب الرياض على مانقله الشيخ بالمعنى: هو ان وجوب غسل الميت بالماء الخالص مبني على ما ورد في الرواية «وليكن في الماء شيء من السدر» حيث ان المأمور به شيئاً متمماً وان امتنجاً في الخارج، وليس في الرواية امر بالغسل بماء السدر بان يقول: «اغسله بماء السدر» كي يقال: بانتفاء المقييد عند انتفاء قيده، وهذا الذي نقله الشيخ (قدس

و توضيح ما فيه: (١) انه لا فرق بين العبارتين (٢) فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد (٣) كان قوله: «ول يكن فيه شيء من السدر» كذلك (٤)، وان كان من اضافة الشيء (٥) الى بعض اجزائه كان الحكم فيهما (٦) واحداً. ودعوى انه (٧) من المقيد،

سره) من كلام صاحب الرياض محل نقاش بين المحسينين، كالمحقق الاشتياني وغيره.

- (١) اى توضيح الاشكال الموجودة فى كلام صاحب الرياض.
- (٢) اى عبارة ماء السدر وعبارة شيء من السدر.
- (٣) اى من باب الشرط والمشروعة بان كان التركيب ذهنياً اشتراطياً لا خارجياً انضمامياً.
- (٤) اى من باب القيد والمقيد.
- (٥) اى من اضافة بعض اجزاء الشيء الى بعض اجزائه الاخرى بان يكون التركيب انضمامياً خارجياً.
- (٦) اى فى العبارتين. وملخص رده لصاحب الرياض: ان وجوب غسل الميت ليس مبنياً على العبارتين فان المراد من العبارتين واحد، بل مبني على ان المركب من قبيل المركب الخارجى الذى يكون فيه الواجب للكل متحداً مع الفاقد للجزء او الشرط عند العرف بحيث يرى العرف ان الاجزاء الميسورة هي عين المركب، او من قبيل المركب الذهنى الذى يرى العرف فيه تغايراً بين الواجب والفاقد، بحيث لا يرى الفاقد ميسوراً للواجب فعلى الاول تجرى قاعدة الميسور دون الثاني.
- (٧) اى ماء السدر من قبيل القيد والمقيد اى من التركيب

لكن لما كان الامر (١) الوارد بالقييد مستقلاً (٢) فيختص (٣) التمكّن، ويُسقط حال الضرورة، ويبيّن المطلقات (٤) غير مقيدة بالنسبة الى الفاقد مدفوعة بان الامر في هذا المقيد (٥) للارشاد،

الذهني الاشتراطى، لا الخارجى الانضمami. فى كلتا العبارتين، ومقتضى القاعدة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط الا انه يتمسّك بالاطلاق بالنسبة الى الفاقد، ويحكم بعدم كونه جزءاً او شرطاً عند التعذر، فيفسله بالماء القرابح، فان الحكم ببقاء المشروط هنا مبني على العمل بمقتضى اطلاق دليل المشروط.

(١) وهو قوله: «ول يكن فى الماء شيء من السدر».

(٢) اى يكون التكليف المتعلق بالسدر تكليفاً مستقلاً، ولم يقع القيد والمقيد تحت امر واحد كى ينتفى الامر بالمقيد بانتفاء القيد.

(٣) لما ثبت ان الامر الوارد بماء السدر ليس هو الامر الوارد بالمقيد، بل لكل منها امر مستقل يختص الامر الدال بالقييد، وهو ماء السدر بحال التمكّن، فيُسقط حال التعذر.

(٤) اى مطلقات الامر بغسل الميت ثلاث مرات. وملخص هذه الدعوى: هو ان تركيب ماء السدر من قبيل التركيب العقلى، وليس تركيب خارجياً، ومقتضاه انتفاء المقيد عند انتفاء القيد، لكن حيث ان الامر الوارد بالقييد امر مستقل وليس امره نفس امر المتعلق بالمقيد، فلا يكون انتفاء الامر بالقييد بسبب تعذرها موجباً لانتفاء الامر بالمقيد، بل يختص الامر بالقييد بحال التمكّن، ويُسقط عند التعذر، ويبيّن مطلقات الامر بغسل الميت بحالها.

(٥) اى فى الدليل المقيد لاطلاقات ادلة غسل الميت ثلاث

وببيان الاشتراط (١) فلا يسقط (٢) بالتعذر، وليس (٣) مسوقاً لبيان التكليف اذ التكليف المتصور هنا (٤) هو التكليف المقدمى لأن جعل السدر في الماء مقدمة للفصل بماء السدر المفروض (٥)

مرات كقوله: «ول يكن في الماء شيء من السدر...»

(١) اى لبيان اشتراط الفصل بماء السدر.

(٢) اى لا يسقط الامر بالقيد بالتعذر، بل يبقى الاشتراط حال التعذر ايضاً، ونتيجه سقوط وجوب الفصل رأساً. لأن الظاهر من ادلة الاشتراط انه شرط على الاطلاق، والاختصاص بحال التمكن خلاف الاطلاق فيحتاج الى دليل، فاذا ثبت ان الامر بالفسل بماء السدر للارشاد الى الشرطية، فيكون انتفاء الشرط موجباً لانتفاء المشرط، سواء كان الامر الوارد بالقيد واقعاً تحت الامر الوارد بالمقيد او كان امراً مستقلاً.

والحاصل: ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشرط بلا فرق فيه بين ان يذكر الدليل على الشرط مستقلاً وبين ان يقع القيد والمقيد تحت امر واحد، فيسقط وجوب الفصل حال التعذر.

(٣) اى ليس الامر الوارد بالقيد كقوله: «ول يكن شيء من السدر في الماء» لبيان التكليف النفسي بان يكون الامر بالفسل تكليفاً والامر بالفسل بماء السدر تكليفاً آخر كي يقال: بان تعذر احد التكليفيين لا يوجب سقوط التكليف الآخر، بل يبقى التكليف باصل الفسل بحاله.

(٤) اى في مورد الامر يجعل شيء من السدر في الماء.

(٥) لانه فرض ان ماء السدر من قبيل القيد والمقيد. حيث

عدم تركب الخارجى له، ولا جزء خارجى (١) حتى يسقط عند التعدر، وتقييده (٢) بحال التمكن ناشئ من تقييد وجوب ذيها (٣)، فلا معنى لاطلاق احدهما (٤) وتقييد الآخر. ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروع بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال: قلت: لابى عبدالله (ع) عثرت فانقطع ظفرى فجعلت على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء، قال: يعرف هذا وآشياهه من كتاب الله عزوجل «ما جعل عليكم في الدين

قال: ودعوى انه من المقيد ومن المعلوم ان المركب من القيد والمقيد ليس مركباً خارجياً.

(١) اى لا يكون الامر يجعل السدر في الماء لاجل ان ماء السدر مركب خارجى حتى يسقط الامر يجعل السدر في الماء عند التعذر ويبقى الامر بالفسل المطلق بحاله.

(٢) اى تقييد الامر المقدمي، وهو الامر يجعل السدر في الماء.

(٣) اى ذى المقدمة وهو الامر بالفسل بماء السدر، ان شئت ثقل: ان الامر يجعل السدر في الماء لما كان غيرياً فاختصاصه بحال التمكن يكشف عن اختصاص الامر بذى المقدمة بحال التمكن ايضاً. وملخص الكلام: ان سقوط الامر المقدمي في حال تعذر الشرط ليس لاجل سقوط الشرطية، بل لاجل سقوط المشروع عند تعذر شرطه.

(٤) اى لا معنى لاطلاق الامر بالمشروع، ووجوب الفسل بماء السدر، وتقييد الامر المقدمي بالتمكن اذا المفروض ان الامر بالمقدمة كان له اطلاق يشمل صورتي التمكن والتعدر،

من حرج امسح عليه» (١) فان معرفة حكم المسألة اعني المسح على المرأة من آية نفي العرج متوقفة على كون تعسر الشرط غير موجب لسقوط المشروط بان يكون المنفي بسبب العرج مباشرة (٢). اليد الماسحة للرجل الممسوحة، ولا ينتفي بانتفائه اصل (٣) المسح المستفاد وجوبه من آية الوضوء، اذ لو كان

وانما قيد بصورة التمكّن لاجل كون الامر بالمشروط مقيداً به، فيكون الامر بالمقدمة تابعاً للامر بذى المقدمة وجوداً وعدماً، ولا معنى لان يقال: ببقاء الامر بالمشروط عند التعذر من الشرط، وسقوط الامر بالشرط. نعم ان ما ذكر من التفكيك انما يتم لو كان الدليل الدال على الشرط دليلاً لبيأ، كما تقدم تفصيله.

(١) ذكر المصنف هذه الرواية في اوائل الكتاب عند الكلام في حجية ظواهر القرآن، وتعرضنا هناك الى شرح بعض الفاظ الرواية فلاحظ.

(٢) التي هي شرط المسح. فيكون العرج رافعاً لشرط المسح، وهي المباشرة، لا اصل وجوب المسح. والحاصل: ان الاستدلال بالرواية على لزوم المسح على المرأة مبني على ان تعذر الشرط، وهو تعذر المباشرة لا يوجب انتفاء المشروط الذي هو اصل المسح، واما لو كان موجباً لانتفاء اصل المسح فلا معنى للمسح على المرأة اذ المسح على المرأة بدل للمسح مباشرة، ومع سقوط اصل المسح لا معنى لبقاء بدله، وهو المسح على المرأة.

(٣) فاعل لقول: «ولا ينتفي» اي لا ينتفي اصل المسح بانتفائه الشرط، وهي المباشرة.

سقوط المعسور، وهي المباشرة وجبة لسقوط أصل المسع لم يكن معرفة وجوب المسع على المرأة من مجرد نفي العرج (١)، لأن نفي العرج حينئذ (٢) يدل على سقوط المسع في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسع على المرأة إلى دليل خارجي (٣).

(١) المستفاد من الآية اذ دليل العرج ناف، وليس بمثبت كي يثبت به المسع على المرأة.

(٢) اى حينما قلنا ان سقوط المباشرة موجب لسقوط اصل المسع.

(٣) غير الآية. والحال ان الامام (ع) تمسك بالآية لاثبات وجوب المسع على المرأة، فهذا يدل على ان المشروط يكون باقياً حتى بعد تعدد شرطه اذ لو كان انتفاء الشرط موجباً لانتفاء المشروط، وهو أصل المسع، لدلت الآية على انتفاء اصل المسع، لا على وجوب المسع على المرأة.

«في جريان قاعدة الميسور عند تعدد الشرط و عدمه»

وملخص كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) الى هنا عدم جريانها عند تعدد احد الشروط اذا الرواية الاولى، وهي قوله صلى الله عليه وآله: «فأتوا منه ما استطعتم» والرواية الثانية، وهي قوله عليه السلام «ما لا يدرك كله لا يترك كله» مختصتان بالمركب الخارجى، والظاهر ان ذلك بقرينة كلمة «من» في الرواية الاولى المستفاد منها التبعيض وبقرينة كلمة «كل» الواقعه في الرواية الثانية فانهما ظاهرتان في المركب الخارجى دون المركب العقلى

من التقيد والمقيد، فان تركبها عقلى، وكل من الجزئين جزء تحليلى عقلى.

والرواية الثالثة: وهى قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» مختصة بما اذا صدق الميسور على الفاقد، ولا يصدق على فاقد الشرط انه ميسور ذلك الواحد عرفاً ثم رجع عن ذلك، واعترف بصدق الميسور على الفاقد لبعض الشروط فتجرى القاعدة فيه. بتقريب: ان واحد الشرط وفاقده ان كانوا متغيرين تغيراً كلياً، كالماء، وماء الرمان لم تجر قاعدة الميسور عند تعذر الشرط، وان لم يكونوا متغيرين بل صدق عرفاً على الفاقد للشرط انه ميسور الواحد جرت القاعدة عند تعذر الشرط فى ذلك.

وخلاله صاحب الكفاية (قدس سره) حيث اختار جريان قاعدة الميسور عند تعذر الشرط مطلقاً، بتقريب ان الملائكة فى جريانها هو صدق الميسور عرفاً على الفاقد، وهو صادق على فاقد الشرط مطلقاً.

أقول: ان النزاع بينهما صغيروى فالشيخ يرى صدق الميسور على فاقد الشرط عرفاً فى بعض الموارد مع تسليمه بأن المعيار صدق الميسور على الفاقد. وصاحب الكفاية يرى صدقه عليه مطلقاً، والمحكم هنا العرف، ومن الظاهران حكمه مختلف باختلاف الموارد.

ربما يقال: ان السقوط لا يصدق الا فى مورد يكون للميسور مقتضى للثبت لانه فرعه وحيث ان فاقد الشرط يباين واحده فلا يصدق عنوان السقوط على الفاقد لان الحكم عليه حكم حادث

فرعان: الاول لو دار الامر بين ترك الجزء وترك الشرط، كما فيما اذا لم يتمكن من الاتيان بزيارة عاشورا بجميع اجزائه في مجلس واحد على القول باشتراط اتحاد المجلس فيه (١)، فالظاهر تقديم ترك الشرط فيأتي بالاجزاء تامة في غير المجلس، وترك الشرط باتيان جميع الاجزاء (٢) او بعضها (٣) بغير شرط لان فوات الوصف اولى (٤)

والحكم الثابت قد ارتفع بارتفاع موضوعه.

واجاب عنه شيخنا الاعظم بأنه ليس كذلك على اطلاقه، بل يرى العرف في بعض الموارد ان الشرط من حالات المشروط كالصلة مع الاستقبال، فان العرف لا يرى الصلاة بدون الاستقبال مغایرة للصلة معه بل يراها بدونه صلاة ومعه صلاة وزيادة. هذا تمام الكلام في جريان قاعدة الميسور في الفاقد للجزء والشرط وقد عرفت ان الحق عدم جريانها.

(١) اي في الاتيان بزيارة العاشورا بان كان الامر دائرياً بين الاتيان ببعض اجزائها في مجلس واحد وبين الاتيان بها بجميع اجزائها في مجلسين.

(٢) فيما اذا كان تغدر الشرط بالنسبة الى جميع الاجزاء.

(٣) فيما اذا كان تغدر الشرط بالنسبة الى بعض الاجزاء في يأتي بها في مجلسين، اما الاجزاء التي يتمكن من اتيانها في مجلس واحد فيأتي بها في مجلس واحد.

(٤) وجه الاولوية هو ملاحظة الوصف في مقام الامر، والحكم متاخرة عن ملاحظة الموصوف، والوصف انما يعتبر في الموصوف بعد كونه موصوفاً.

من فوات الموصوف، ويحتمل التخيير (١)

وبعبارة واضحة: ان رتبة الجزء مقدمة على الشرط في مقام تأليف الماهية لانه في مرتبة المقتضى بالنسبة الى الاثر المقصود من المركب، والمقتضى مقدم على الشرط رتبة، و اذا ثبت تقدم الجزء على الشرط رتبة فتقديم رتبته في مقام تأليف الماهية يقتضي تقديم الجزء على الشرط في مقام الامثال ايضاً.

(١) بين ترك الجزء وترك الشرط لأن ما ذكره من الاولوية لا يصلح لأن يكون وجهاً للتقديم، فلا بد من أن نلتمس دليلاً آخر يدل على أهمية الجزء في نظر الشارع، فربما شرط يكون أهم في نظره من الجزء.

«التحقيق»

أقول: حيث ان شيخنا الاعظم (قدس سره) رأى دوران الامر بين ترك الجزء وترك الشرط من دوران الامر بين المتزاحمين حكم ابتداء بتقديم الجزء على الشرط لكونه اهم في نظر الشارع او لاجل المرجح الذى ذكرناه، وحيث انه لم يكن جازماً بالأهمية او بكون التقديم الرتبى في مقام تأليف الماهية مرجحاً حكم بالتخيير بمقتضى القانون في باب التزاحم، لكن قد حققنا في محله بأن موارد تزاحم الواجبات الضمنية خارجة عن احكام التزاحم، بل هي من موارد التعارض، ونتيجه سقوط الامر عن المركب الا في موارد خاصة، كالصلة التي قام دليل خاص على ان الميسور منه لا يسقط بالمعسور.

الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً، كالتييم (١) ففي تقديميه (٢) على الناقص وجهاً: من (٣) أن مقتضى البدلية كونه (٤) بدلاً عن التام فيقدم على الناقص، كالبدل. ومن (٥) أن الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء (٦) جزئية المفقود، فيقدم (٧) على البديل كال TAM. ويقال عليه (٨) رواية عبد الأعلى

(١) الذي جعله الشارع بدلاً اضطرارياً للوضوء.

(٢) أي في تقديم التيمم على الوضوء الناقص عند دوران

الامر بينهما.

(٣) بيان لوجه تقديم التيمم على الوضوء الناقص.

(٤) أي كون التيمم. وملخصه: ان التيمم بدل عن الوضوء ومقتضى البدلية انه بدل عن الوضوء التام، فكما يقدم الوضوء التام على الوضوء الناقص، كذلك يقدم بدله الذي هو التيمم التام على الوضوء الناقص. اداء لحق البدلية.

(٥) بيان لوجه تقديم الوضوء الناقص على التيمم. وملخصه:

ان الوضوء الناقص حال الاضطرار تام بالنسبة الى المضطر.

(٦) أي لأن الجزء الذي لا يكون المكلف متمناً منه لا يكون

جزءاً للوضوء المضطر، فيكون الوضوء الناقص تماماً في حق المضطر فيقدم على التيمم لأن الوضوء التام مقدم على التيمم بلا شبهة.

(٧) أي يقدم الوضوء الناقص على البديل وهو التيمم، كما ان

الوضوء التام يقدم على التيمم، لما عرفت من انه تام للمضطر.

(٨) أي على تقديم الوضوء الناقص على التيمم الذي هو بدل

اضطراري للوضوء.

المتقدمة (١).

الامر الثالث: لو دار الامر بين الشرطية والجزئية (٢) فليس في المقام اصل يتعين به أحدهما (٣) فلا بد من ملاحظة كل حكم

(١) حيث دلت على ان غير المتمكن من المسح على البشرة يمسح على مرارة ولا يصل المجال الى التيم.

«التحقيق»

ملخص كلامه (قدس سره): هو انه لو كان للكل بدل اضطراري، كالتيم في باب الوضوء وتعذر بعض اجزاء الوضوء فهل يقدم التيم على الوضوء الناقص او يقدم الناقص عليه؟

وقد ذكر شيخنا الاعظم وجهًا لكل منهما، ولم يرجح أحدهما. ولكن الحق هو تقديم الوضوء الناقص بعد قيام الدليل على صحته على التيم، ولذا قلنا في الوضوء عن جبيرة: انه مع التمكن منه لا يصل المجال الى التيم اذ مع التمكن من المبدل ولو في مرتبة ناقصة لا يصل المجال الى البدل، فان التيم وظيفة من لا يتمكن من الوضوء، والمفروض انه متمكن منه ولو ناقصاً، والناقص نزل بمنزلة الكامل، فمع التمكن من الوضوء الكامل اما حقيقة، واما تعبدأ لا يصل المجال الى التيم

(٢) كما اذا شككتنا في أن الاستقبال، مثلا جزء للصلة بـأن تكون هي مركبة من امور: احدها استقبال القبلة، او شرط لها، بـأن تكون هي مركبة من عدة امور يجب الاتيان بها في حال استقبال القبلة.

(٣) اي لا اصل في المقام يعين المشكوك بأنه جزء او شرط.

يتربى على أحدهما (١)، وانه (٢) موافق للاصل او مخالف له.

(١) اى ملاحظة كل حكم يتربى على الجزء او الشرط يانه مخالف للاصل كى يعكم بعده، او موافق له.

(٢) اى ان الحكم المترتب على الجزء او الشرط موافق للاصل او مخالف له ولا شبهة في الرجوع الى الاصل في الحكم المترتب على كل من الجزء والشرط فيما كان الحكم خلاف الاصل، ولم يلزم من جريان الاصل مخالفة قطعية عملية، فلو قلنا بان الرياء في الجزء مبطل للعمل دون الشرط فيعكم بالاصل بعدم كونه مبطلاً.

«التحقيق»

أقول: في المسألة أقوال ثلاثة:

الاول: ما ذهب اليه شيخنا الاعظم (قدس سره) من عدم وجود اصل هنا.

الثانى: ما ذهب اليه صاحب المدارك من وجود اصل عملى هنا.

الثالث: ما ذهب اليه صاحب المفاتيح من وجود اصل لفظي هنا.

واما شيخنا الاعظم (قدس سره) فملخص كلامه: انه لو دار الامر بين الجزئية والشرطية، فلا اصل لفظياً كان او عملياً هنا يكون مرجعاً عند الشك في الدوران ويقتضى الجزئية والشرطية، بل يتبعن الرجوع الى الاصل الحكيمى وهو الاصل في الاثار المترتبة على كل واحد منهما فيما كان الحكم المترتب عليه مخالفًا للاصل، مثلاً لو قلنا: أن الرياء في الجزء

مبطل للعمل دون الشرط. فإذا شكنا في قيد المركب العبادي الذي تحقق الرياء فيه في أنه جزء أو شرط، فلو كان جزءاً يكون حكمه بطلان المركب العبادي، فالحكم المترتب على الجزء مخالف للاصل، فيعكم بعدم البطلان.

وعن المحقق القمي في مبحث الصحيح والاعم انه موافق للشیخ، واما صاحب المدارك فقد حکى عنه انه مخالف معه في عدم وجود الاصل العملي، حيث قال: ان مقتضى الاصل العملي الشرطية لأن الاصل عدم الجزئية. ودعوى: انه يعارضه الاصل عدم الشرطية مدفوعة بان الجزء في عالم اللحاظ مقدم على الشرط اذ المخترع للمركب يلاحظ اولاً اجزائه ثم الشروط. وحينئذ لا يعلم ان القيد المشكوك لوحظ مقدماً كي يكون جزءاً او مؤخراً كي يكون شرطاً، والاصل تأخر الحادث فيرفع به الجزئية، وحيث ان هذا الاصل مثبت اعرض عنه شيخنا الاعظم (قدس سره).

واما صاحب المفاتيح فقد نقل عنه: انه ذهب الى أن مقتضى الاصل اللفظي هو الشرطية، اذ لو كان المشكوك جزءاً يلزم زيادة تخصيص في الاطلاق والعموم، وقد اوضح مراده بعض المحشين بان الشيء المشكوك كونه جزءاً او شرطاً، كالنية، مثلاً ان كان شرطاً يجب اعتباره تقييد واحد في اطلاق قوله: «أقم الصلاة» وان كان جزءاً يحصل هذا التقييد بزيادة تقييدات آخر، وهي تقييد اطلاقه بالنسبة إلى هذا الجزء بادلة شروط الصلاة فان شروط الصلاة، كالطهارة، والستر، والاستقبال كما انهاشروط

لسائر الاجزاء فكذلك شروط لهذا الجزء فلا بد من تقدير دليل اعتباره بها.

ويمكن الجواب عنه: بان النية، مثلاً سواء كان جزءاً او شرطاً يكون دليل اعتبارها مقيداً لاطلاق قوله: «أقم الصلاة» وايضاً اطلاق دليل اعتباره مقيد بادلة شروط الصلاة فان النية لا بد أن تكون مع الطهارة والستر ومستقبل القبلة سواء كان جزءاً او شرطاً، اذن فالحق ما ذهب اليه شيخنا الاعظم من عدم وجود اصل يعين الجزئية او الشرطية، فاذن لا بد ان يرجع الى الاصل الحكمي، وهذا الذى ذكرناه واضح للمتأمل. وانما الكلام في تصور دوران الامر بين الجزئية والشرطية مع كون الجزء من مقوله الفعل والكم والشرط من مقوله الكيف والوصف، وانما يعقل تصوره فيما لو كان للمأمور به جهتان: جهة فعل و جهة حاصلة من الفعل المفروض فيشك في ان المعتبر في المأمور به نفس الفعل، او الحالة الحاصلة منه.

وان شئت فقل: يشك في ان المعتبر في المأمور به هل هي الجهة الفعلية، او الجهة الكيفية لكن الدوران المذكور لا يسرح له فيما هو معتبر في الصلاة، اذ منشأ شروط الصلاة انما هو الافعال الخارجة عنها، كالطهارة، والستر، والاستقبال فلا يعقل دوران الامر فيها بين الشرطية والجزئية اذ الطهارة او اخواتها انما تكون جزءاً اذ اعتبرت في المأمور به من جهة كونها فعلاً، والحال ان جهة فعليتها غير معتبرة في الصلاة، وإنما المعتبر

فيها تقييد المأمور به بها، وحدوث حالة فيها. ربما يقال: ان الدوران المذكور يتصور في موضعين: أحدهما: ما يكون في صدر الصلاة، كالنية وثانية ما يكون معتبراً في آخرها، كالتسليم فان كلامهما مردد بين كونه جزءاً او شرطاً.

اما النية فباعتبار ايجادها واطمارها في الذهن يكون جزءاً، وباعتبار البناء عليه الى آخرها يكون شرطاً، وكذا التسليم فانه باعتبار كونه من الشرط المتأخر يكون شرطاً، ولكنه ايضاً مخدوش، كما لا يخفى للمتأمل.

«ثمرة البحث»

وقد ذكر له ثمرات:

منها: انه يعتبر عدم قصد الخلاف بالنسبة الى كل جزء لاعتبار الاستدامة الحكمية، بناء على كون المشكوك جزءاً، وعلى هذا يكون قصد الخلاف مضرأ، ولا يعتبر بالنسبة الى كل شرط فلا يكون قصد الخلاف مضرأ.

ومنها: عدم جواز اجتماع الامر والنهى فيه ان كان المشكوك جزءاً، وجواز اجتماعهما ان كان شرطاً.

ومنها جريان قاعدة الميسور على القول بكونه جزءاً، وعدم جريانها على القول بكونه شرطاً، وغير ذلك من الثمرات المذكورة في بعض الحواشى.

ولا يخفى عليك ان مقصودنا مجرد ذكر الثمرات المذكورة

الامر الرابع (١) : لو دار الامر بين كون شيء شرطاً او مانعاً او بين كونه جزءاً او كونه زيادة مبطلة ففي التخيير هنا لانه من دوران الامر في ذلك الشيء (٢) بين الوجوب والتحريم، او واجب الاحتياط بتكرار العبادة و فعلها مرة مع ذلك الشيء و اخرى بدونه. (٣) وجهان: مثاله الجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه (٤) وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر، وكالجهر بالبسملة في الركعتين الاخيرتين (٥)، وكتدارك العمد عند الشك فيه (٦)

بين القولين، ولسنا في مقام بيان صحة ترتيب الثمرات المذكورة وعددهما.

(١) من الامور التي ينبغي التنبيه عليها.

(٢) الذي دار أمره بين كونه شرطاً او مانعاً او كونه جزءاً

او مبطلاً

(٣) بأن يأتي الصلاة تارة مع هذا الشيء المشكوك و أخرى بدونه فلو كان المشكوك جزءاً للمأمور به فقد أتي به ولو كان مانعاً له فقد تركه في احدى صلاته فبتكرار العمل يقطع بفراغ ذمته.

(٤) اي بوجوب الجهر.

(٥) والجهر في المثالين امره يدور بين الشرطية والمانعية.

(٦) اي في الاتيان بـ «الحمد» فان قراءة العمد بقصد الجزئية

بعد الدخول في السورة دار أمرها بين الجزئية وكونها زيادة مطللة وذلك لعدم العلم بان الشك في الحمد بعد الدخول في السورة هل هو شك في المحل أم لا فاذا كان الشك في المحل خرج عن

بعد الدخول في السورة، فقد يرجح الأول (١). أما على ما اخترناه من اصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية، فلن المانع من اجراء البراءة عن اللزوم الغيرى في كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة القطعية، وهي غير قادحة (٢)

احتمال كونه زيادة مبطلة بل هو جزء بمقتضى الاصل واذا كان الشك في غير المحل يكون مصداقاً للزيادة المبطلة ومنشأ الشك في انه في المحل او خارج المحل هو تردد الفقيه بين كون القراءة الشاملة للحمد والسورة فعلاً واحداً كي يكون الشك في الحمد بعد الدخول في السورة من قبيل الشك قبل الدخول في الغير، او كون كل منهما فعلاً مستقلاً كي يكون الشك في العمد بعد الدخول في السورة من قبيل الشك بعد الدخول في الغير.

(١) وهو التخيير بين الاتيان بالجهر والاختفات او بين الاتيان بالسورة وتركها بان يرجع الى اصالة البراءة عن الوجوب التعيني في كل واحد منهما، فيثبت الوجوب التخييري.

(٢) اي لا تمنع من جريان اصالة البراءة في الجهر، مثلاً بل تجرى ويعكم بعدم كون المشكوك شرطاً او جزءاً، فان جريانها في كل من الجزئية والشرطية وان كان مخالفًا للعلم الاجمالى بانه اما جزء او شرط الا ان المخالفة المذكورة لا تمنع من جريان الاصل اذ مخالفة العلم الاجمالى انما تمنع عن جريانه اذا كانت مخالفة عملية، وهي لا تلزم في المقام لعدم امكانها لأن المكلف لا يخلو امره فانه اما تارك، واما فاعل، فانه ان كان فاعلاً فلا يمكن معه الشك، وان كان تاركاً فلا يمكن معه الفعل.

لأنها لا تتعلق بالعمل (١)، لأن واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضروري مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالأصل في كليهما معصية متيقنة كما يلزم (٢) في إخراج المتباهينين، كالظاهر، والجمعة. وبتقرير آخر: إذا أتى بالعبادة مع واحد منها (٣) بقى العقاب من جهة اعتبار الآخر (٤) في الواقع لو كان (٥) معتبراً لعدم الدليل عليه (٦)، وقبع (٧) المؤاخذة من دون بيان فالأجزاء المعلومة

(١) اي لا تلزم المخالفه العمليه، بل تلزم المخالفه الالتزامية، وهي غير قادحة في جريان الاصول.

وملخص كلامه: ان المقتضى لجريان اصالة البراءة موجود، وهي ادلة اعتبارها، والممانع مفقود اذ مخالفه الالتزامية لا تصلح أن تكون مانعة، والمخالفه العمليه غير لازمه.

(٢) اي يلزم مخالفه متيقنة في طرح المتباهينين ، كما اذا ترك الظاهر، والجمعة بعد العلم بوجوب أحدهما.

(٣) اي من الجهر والآخفات مثلاً بان صلی اخفاتاً وترك الجهر .

(٤) اي من جهة اعتبار الجهر مثلاً .

(٥) اي لو كان الآخر معتبراً في الواقع بان كان الواجب عليه في الواقع هو الجهر الذي تركه.

(٦) اي لعدم قيام دليل على الآخر كي يكون العقاب على تركه عقاباً مع البيان.

(٧) اي انما قلنا بقبح العقاب على الآخر الذي تركه، لاجل بقبح المؤاخذة من دون بيان فان العقاب على الآخر عقاب بلا بيان. وملخص كلامه: ان المكلف في حال الفعل لا يعلم انه جزء او

مما يعلم كون تركها منشاء للعقاب (١)، واما هذا المردود (٢) بين الفعل والترك فلا يصح استناد العقاب اليه لعدم العلم به (٣)، وتركهما (٤) جميعاً غير ممكن حتى يقال: ان العقاب على تركهما معاً ثابت، فلا وجه لنفيه (٥) عن كل منهما.

زيادة مبطلة، وكذا في حال الترك لا يعلم انه شرط او مانع فالعقاب عليه عقاب بلا بيان اذ لا يعلم انه ترك جزءاً او شرطاً اما لا يترك شيئاً منهما، والفرق بين التقريبين ان الاول ناظر الى منع المخالفة العملية القطعية في صورة اجراء الاصل والثانى ناظر الى ان العقاب عليه عقاب بلا بيان.

(١) لا ان ترك الاجزاء بما هو موجب للعقاب، وقد عرفت ان وجوب الاجزاء غيرى، ومخالفته لا يوجب العقاب، بل لاجل ان تركها موجب لترك الكل الذى هو المأمور به.

(٢) اى القيد الذى لا يعلم انه جزء كى يجب اتيانه، او مانع كى يجب تركه.

(٣) اى لعدم العلم بالتكليف الموجب للعقاب، ولا نسلم العقاب على ترك الواجب المردود بين الفعل والترك كترك الجهر الذى لا يعلم ان فعله واجب او تركه.

اضف اليه: ان المردود لا وجود له ولا يعقل ان يتعلق التكليف به، كما حققناه في مبحث الواجب التخييرى، وغيره.

(٤) اى الفعل والترك بان لا يصدر منه الفعل والترك، لما قد عرفت ان المكلف اما فاعل واما ترك.

(٥) اى لنفى العقاب عن كل من الفعل والترك اذ معناه ان يتركهما، والمفروض ان تركهما موجب للعقاب، فهذا القول - اى

واما بناء على (١) وجوب الاحتياط عند الشك فى الشرطية والجزئية، فلان وجوب الاحتياط فرع بقاء وجوب الشرط الواقعى المردود بين الفعل والترك، وايجابه (٢) مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنسبة (٣)، واقتران (٤) الواجب الواقعى بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكן (٥) فيدور الامر بين مراعات

العقاب على تركهما ثابت فلا وجه لنفيه عن كل منهما - انما يتم اذا كان تركهما جمیعاً ممکناً.

(١) الى هنا كان الكلام بناءً على القول أن فى موارد الشك فى الشرطية والجزئية يتمسک بالبراءة، واما بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها ايضاً نقول بالتخيير وعدم وجوب الاحتياط.

(٢) اى الحكم بوجوب الشرط الواقعى المردود بين الفعل والترك معناه ان يصلى تارة جهراً واخرى اخفافاً، وهو مستلزم لالغاء الجزم بالنسبة.

(٣) اذ التكرار مستلزم لاخلال الجزم بالنسبة.

(٤) اى مستلزم لالغاء اقتران الواجب الواقعى بقصد اطاعة الواجب الواقعى. وتوضيحه: يعتبر الاطاعة التفصيلية فى امثال الواجب الواقعى بان يقصد امثال الامر التفصيلى، والحكم بايجاب الشرط الواقعى الموجب للاحتياط مستلزم لالغاء اعتبار الاطاعة التفصيلية.

(٥) اى مع التمكן من قصد طاعة الواجب الواقعى جزماً، والمفروض انه متمكن من الجزم بالنسبة والاطاعة التفصيلية بترك الاحتياط.

ذلك الشرط المردود (١) وبين مراعات شرط الجزم بالنسبة (٢)
فعدم وجوب الاحتياط في المقام (٣) لمنع اعتبار ذلك الأمر
المردود بين الفعل والترك في (٤) العبادة واقعاً في المقام نظير (٥)
القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية
الاستقبال مع الجهل، لا لعدم (٦) وجوب الاحتياط في الشك في

(١) بين كونه شرطاً أو مانعاً.

(٢) ولا ترجيح لاحدهما على الآخر.

(٣) وهو مقام الشك في الشرطية والمانعية، وعدم العلم
بأحد الأمرين، وملخصه: أن عدم وجوب الاحتياط إنما هو لأجل
عدم اعتبار هذا الأمر المردود في العبادة، والغاء شرطيته من العبادة
على تقدير كونه شرطاً فيها.

(٤) العاجز متعلق بقوله: «الاعتبار».

(٥) أي يكون المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط، كما
أن القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلة على أربع جهات في مورد
اشتباه القبلة إنما هو لعدم شرطية الاستقبال إلى القبلة عند الجهل
بها، كذلك عدم وجوب الاحتياط في المقام إنما هو لعدم اعتبار
ذلك الأمر المردود في العبادة بحسب الواقع فان اعتباره فيها إنما
يكون مختصاً بالعلم بأنه شرط.

(٦) أي عدم وجوب الاحتياط في المقام ليس من
أجل عدم وجوب الاحتياط في المكلف به، فإنه أمر
مسلم عندنا، بل الوجه فيه ما عرفت. وملخصه: أن فيما نحن فيه
لأن المسلم الشرطية واقعاً مع الجهل التفصيلي، لأنه نسلمه، ونقول
بعدم وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به.

المكلف به هذا، وقد يرجح الثاني (١)، وان قلنا: بعدم وجوبه فى الشك فى الشرطية والجزئية، لأن مرجع الشك هنا الى المتباينين (٢) لمنع (٣) جريان ادلة نفي الجزئية والشرطية عند الشك فى المقام من العقل والنقل، وما ذكر (٤) من ان ايجاب الامر الواقعى المردود بين الفعل والترك متلزم لالغاء الجزم بالنية مدفوع بالتزام ذلك (٥) ولا ضير فيه (٦)، ولذا (٧) وجب تكرار

(١) اى وجوب الاحتياط.

(٢) اذ لا نعلم ان الواجب هي الصلاة بشرط شيء اذا كان المردود شرطاً لها واقعاً، او الصلاة بشرط لا اذا كان المردومانعاً لها واقعاً، وهم متباينان.

(٣) اى اذا رجع الشك فى المقام الى المتباينين فلا تجرى البراءة الشرعية، والعقلية الدالتين على نفي ما يشك فى جزئيته او شرطيته. لفرض العلم الاجمالى بشرطية واحد من الفعل والترك، وهو مانع من جريان البراءة. نعم لو كان الامر دائرياً بين الاقل والاكثر لا يكون العلم الاجمالى مانعاً.

(٤) توضيحه: انه لو كان مراعاة الامر المردود بين الشرط والمانع واجبة فلابد ان يحتاط، ويصلى تارة جهراً واخرى اخفاتاً، وهو مستلزم لالغاء الجزم بالنية اذ الاحتياط مناف له.

(٥) اى متلزم باللغاء الجزم بالنية.

(٦) اى في الالتزام باللغاء الجزم بالنية لأن اعتباره مقيد بصورة امكان الجزم، وهو غير ممكن فيما نحن فيه.

(٧) اى ولاجل ما ذكرنا من الالتزام باللغاء الجزم بالنية ولا ضير فيه.

الصلة في التوبيخ المشتبهين، والى الجهات الأربع، وتكرار الوضوء بالمايغين عند اشتباه المطلق والمضاف، مع وجودهما، والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما (١). مع ان ما ذكر في نفي كل من الشرطية والمانعية بالأصل انما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار (٢). والا (٣)

(١) اي اذا فقد المطلق والمضاف المشتبه احدهما بالآخر بان بقى احد الانائين واهرق الاخر اي ان كان كلا الانائين المشتبهين موجودين يجب التوضوء بكليهما، واذا فقد احد الانائين يجب الجمع بين الوضوء والتيمم، مع استلزم جميع ذلك الغاء الجزم بالنسبة.

(٢) اي على تقدير اعتبار الفعل في المأمور به بان يكون شرطاً واقعاً، او على تقدير اعتبار الترك فيه بان يكون وجوده مانعاً. وملخصه: ان ما ذكرنا من جريان البراءة بالنسبة الى كل من الفعل والترك انما يتم لو كان المردود على تقدير دخله وجوداً وعدماً توصلياً، كما اذا شككنا في ان القميص واجب في الكفن او حرام فعلى هذا ينفي دخالة كل من الفعل والترك، ولا يلزم منه الا المخالفه الالتزامية ولا ضير فيها.

(٣) اي وان لم يكن كل من الفعل توصلياً بل كان كلاهما تعبد بين يعتبر فيهما قصد الامثال، او في احدهما فيلزم من اعمال الاصل في نفي وجوب كل منهما مخالفه عملية لان المكلف وان لم يخل من الفعل والترك الا انه اذا اتى به او تركه لا بقصد القرابة تتحقق المخالفه العملية القطعية فانه اذا اتى بالشيء المردود بين كونه شرطاً واجباً او مانعاً بلا قصد القرابة يقطع بالمخالفه العملية،

فيلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية، كما لا يخفى. والتحقيق:
 انه (١) لو قلنا: بعدم وجوب الاحتياط فى الشك فى الشرطية
 والجزئية وعدم حرمة المخالفة القاطعية للواقع اذا لم تكن عملية،
 فالاقوى التخيير (٢)، والا (٣) يتquin الجموع بتكراره العبادة،
 ووجهه (٤) يظهر مما ذكرنا.

اما من جهة أنه أتى بالحرام، واما من جهة انه لم يأت بالواجب
 العبادي.

(١) هذا ثالث الاقوال في المسألة. اذ القول الاول هو الرجوع
 الى البراءة مطلقاً سواء قيل في الشك في الشرطية والشطرية
 بالبراءة او بالاحتياط، والقول الثاني هو الرجوع الى الاحتياط
 مطلقاً، والقول الثالث هو ابتناء هذه المسألة على تلك المسألة
 فيرجع الى البراءة هنا ان قيل بها في تلك والى الاحتياط ان قيل
 به هناك.

(٢) ومراده من التخيير هنا وفي عنوان المبحث هو التخيير
 بين الفعل والترك الثابت في موارد الحكم بالبراءة الذي لا يخلو
 المكلف عنه، فيكون من الامر القهري الذي لا يكون من قبيل الحكم
 والانشاء. وقال الاشتياقى: ان تحرير المقام بما في كتاب الرسائل
 لا يخلو من اضطراب.

(٣) اى ان قلنا بوجوب الاحتياط في الشك في الشرطية
 والجزئية وبحرمة المخالفة العملية الالتزامية تعين وجوب الاحتياط
 بتكرار العبادة.

(٤) اى وجه تعين الجموع بتكرار العبادة والاحتياط يظهر

ما ذكرنا من تنعيم العلم الاجمالي وحرمة المخالفة القطعية على الفرض.

«التحقيق»

ولم يخص كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) فيما لو دار الامر بين كون الشيء شرطاً او مانعاً او بين كونه جزءاً او مانعاً هو ان في المسألة وجهين: بل قولين: ومثاله كما اذا لم يعلم ان الجهر في القراءة شرط الصحة او مانع عنها، قول بالتخيير لانه يكون من قبيل دوران الامر بين المتباثنين، وقول بوجوب الاحتياط بتكرار القراءة، مثلاً مرة بالجهر، ومرة بالاختفات اذا كان العمل قابلاً لتكرار العمل. قال شيخنا الاعظم (قدس سره): الاقوى التخيير اذا لم نقل بوجوب الاحتياط في مورد الشك في الشرطية والجزئية، ولم يلزم المخالفة العملية من جريان الاصل، وظاهر كلامه ان هذه المسألة مبتنية على النزاع في دوران الامر بين الاقل والاكثر، فعلى القول بوجوب الاحتياط هناك لابد من الاحتياط في المقام ايضاً، وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بجريان البراءة في المقام فان العلم الاجمالي اما باعتبار وجود الجهر مثلاً او بعدمه لا يمنع من جريان الاصل لعدم تمكن المكلف من المخالفة العملية، اذ هو اما فاعل او اما تارك.

وتحقيق المقام وبيان الفصل بين الحق والباطل يتضمن ان يقع البحث في مقامين:

الاول: ان يكون الواجب المركب الذي يشك في كون الشيء

جزءاً له او مانعاً عنه واحداً شخصياً ليس له افراد طولية، ولا عرضية كما اذا ضاق الوقت، ولم يتمكن المكلف الا من الاتيان بصلة واحدة، ودار الامر بين الاتيان بها مع القراءة الجهرية او الاخفائية، او دار لامر بين الاتيان بها عارياً او في الشوب المتنجس فالحكم في هذا المورد هو التخيير قطعاً اذ المفروض عدم امكان الموافقة القطعية بتكرار العمل وعدم جواز المخالفه القطعية بترك الصلاة رأساً فيتعين عليه التخيير.

الثانى: ان يكون الواجب واحداً اذا افراد طولية بحيث يتمكن المكلف من الاحتياط بأن يأتي بالصلاحة تارة مع القراءة الجهرية وأخرى مع القراءة الاخفائية، كما اذا وسع الوقت لتكرار العمل.

ومحل كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) هو هذه الصورة، وهو ابتنى المسألة في هذه الصورة على النزاع في دوران الامر بين الاقل والاكثر الا انه لا يمكن المساعدة مع ما ذهب اليه (قدس سره) بل لابد من الاحتياط في مثل المقام. وان قلنا بالبراءة في الاقل والاكثر: اذ في المقام نعلم اجمالاً باعتبار شيء في المأمور به غاية الامر لا نعلم ان المعتبر وجوده او عدمه فلا بد من الاحتياط تخصيلاً للعلم بفراغ الذمة بخلاف دوران الامر بين الاقل والاكثر فلا علم هناك باعتبار شيء بل هو امر محتمل، ولذا تجري البراءة هناك بخلاف المقام، ونفسه (قدس سره) التزم بوجوب الاحتياط عند دوران الامر بين القصر والتام، مع ان الركتتين الاخيرتين امرهما دائر بين الجيزئية والمانعية، وكل ذلك شاهد على أن العصمة مختصة بأهلها.

المطلب الثالث: في اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب، والآخر محرم، واشتبه احدهما بالآخر (١). واما لو علم ان واحدا من الفعل واترك واجب والآخر محرم (٢)، فهو خارج عن هذا المطلب، لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمة الذي تقدم حكمه في المطلب الثالث من مطالب الشك في التكليف، والحكم فيما نحن فيه (٣) وجوب الاتيان بأحدهما، وترك الآخر مخيرا في ذلك (٤) لأن الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين أولى

اذن فالحق في المقام هو الاحتياط، وليس هذه المسألة مبنية على النزاع المعروف في الاقل والاكثر.

(١) كما اذا كانت له زوجتان فحلف على وطى احديهما وعلى ترك وطى الاخرى.

(٢) كرد السلام مثلاً على المصلى. فان امره دائراً بين الوجوب والحرمة او كان له زوجة واحدة وعلم اجمالاً انه حلف اما بوطيبها واما بترك وطيبها.

وملخص كلامه: ان موضوع البحث هنا انما هو فيما تعدد الموضوع بان كان هنا فعلان، ودار الامر بين وجوب احدهما وحرمة الآخر، واما اذا اتحد الموضوع بان دار الامر في فعل كالوطى بين كونه واجباً وحراماً فهو خارج من هذا المطلب، وداخل في مسألة الشك في التكليف.

(٣) وهو مالو علم ان واحدا من الفعل والترك واجب والآخر حرام.

(٤) اي مخير في الاتيان بأحدهما وترك الآخر اي هو مخير في ان يترك الوطى او يأتي به.

من الموافقة القطعية في أحدهما (١) مع المخالفة القطعية في الآخر، ومنشأ ذلك (٢) ان الاحتياط لدفع الضرر المحتمل لا يحسن بارتكاب الضرر المقطوع (٣). والله اعلم.

(١) اي في أحد التكليفين كالوجوب، مثلاً فانه لو وطى كلتا الزوجتين يحصل له الموافقة القطعية بالنسبة الى الوجوب والمخالفة القطعية بالنسبة الى الحرمة والحاصل انه لو أتى بأحدهما وترك الآخر بمقتضى الحكم بالتخيير يتحمل الموافقة المتأتى به للواجب والمتروك للحرمة فيحصل الموافقة لكلا التكليفين، واما اذا أتى بكلتيهما فيحصل الموافقة القطعية للواجب والمخالفة القطعية للحرام، وكذا لو ترك وطى كلتيهما فيحصل الموافقة القطعية للحرام والمخالفة القطعية للواجب، والموافقة الاحتمالية اولى من الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية من الآخر.

(٢) اي منشأ ما ذكرنا من اولوية الموافقة الاحتمالية في كلا التكليفين على الموافقة القطعية في أحدهما مع المخالفة القطعية في الآخر.

(٣) يعني في ارتكاب أحدهما وترك الآخر احتمال الضرر، وهو ان يكون ما ارتكبه هو الحرام وما تركه هو الواجب، وفي تركهما او فعلهما معاً الضرر المقطوع وهو ترك الواجب على الاول وفعل الحرام على الثاني، ولا يحسن ارتكاب الضرر المقطوع ولو ضرراً واحداً لدفع الضرر المحتمل ولو ضررين.

«التحقيق»

اقول: الى هنا تم كلامنا في قسمى الشك في المكلف به، وهذا المطلب الثالث قسم ثالث من اقسام الشك في المكلف به، وهو اشتباه الواجب بالحرام. وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): والحكم فيما نحن فيه هو التغيير لأن فيه الموافقة الاحتمالية، وهي اولى من المخالفة القطعية الازمة من الموافقة القطعية لأحد العلمين اذا المفروض ان في المقام علمين اجماليين: علم اجمالي بوجوب احد الفعلين وترك احدهما، كما لو كانت له زوجتان فحلف على وطى احديهما وعلى ترك وطى الاخرى، واشتباه أحدهما بالآخر بان لا يعلم اي منهما حلف على وطيهما، واي منهما حلف على ترك وطيهما، فكل منهما يعلم اجمالاً اما بوجوب وطيهما او بحرمة وطيهما، فلو وطى كلير بما فقد حصل العلم بالموافقة القطعية للعلم الاجمالي بوجوب وطى احدهما، ولكن حصل العلم ايضاً بمخالفة العلم الاجمالي بحرمة وطى احدهما، وهذا بخلاف لو وطى احدهما وترك وطى الاخرى منهما، فان في ذلك يحصل الموافقة الاحتمالية لكل من العلمين، الاجماليين فلو دار الامر بين الموافقة الاحتمالية لأحد العلمين او الموافقة القطعية لأحدهما والمخالفة للآخر ولا شبهة في أن الموافقة الاحتمالية اولى من ارتكاب المخالفة القطعية اذا الاحتياط انما يكون لاجل دفع الضرر المحتمل، وهو لا يحسن اذا كان مستلزم ارتكاب الضرر المقطوع. هذا كله في توضيح كلام شيخنا الاعظم (قدس سره).

خاتمة فيما يعتبر في العمل بالاصل. والكلام تارة في البراءة، واخرى في الاحتياط (١)، اما الاحتياط فالظاهر انه لا يعتبر في العمل به (٢) امر (٣) زائد على تتحقق موضوعه، ويكتفى في موضوعه (٤) احراز الواقع المشكوك فيه به (٥)

والمحقق النائيني قدس سره^١ ايضاً وافقه في الجملة الا أنه ناقش في اطلاق كلامه، وقال: ان المقام يدخل في باب التزاحم فلا بد من ملاحظة مرجحاته وعند فقدها يحكم بالتخيير ولا يخفى عليك ان كلامه يحتاج الى توضيح وتحقيق الا انه موكول الى محله.

(١) انا خص الكلام بالبراءة والاحتياط، واهمل البحث عن التخيير في المقام، مع انه ايضاً من الاصول العملية، وكذا الاستصحاب. فنقول: اما عدم البحث عن التخيير فلانه متعدد الحكم مع البراءة، بل هو يرجع في الحقيقة الى البراءة ويكون قسماً منها، وعلى هذا فلا وجه للبحث عنه مستقلاً، واما الاستصحاب فان بحثه يأتي مستقلاً، وليس هو مقصوداً بالبحث هنا في هذا المقصود.

(٢) اي بالاحتياط.

(٣) نائب فاعل لقوله: «لا يعتبر» وحاصل كلامه: ان العمل باصاله الاحتياط غير مشروط بشيء سوى تتحقق موضوعه فالفحص فيه شرط لتحقق موضوعه، وفي اصالة البراءة شرط لجريانها، وجواز العمل بها.

(٤) اي في موضوع الاحتياط.

(٥) اي بالاحتياط. اي موضوع الاحتياط هو احراز الواقع

ولو كان (١) على خلاف دليل اجتهادى بالنسبة اليه (٢) فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم أدلة رجحان الاحتياط (٣)، غاية الامر عدم وجوب الاحتياط (٤). وهذا (٥) مما لا خلاف فيه ولا اشكال. انما الكلام يقع في بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع، كما في العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فان المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن

المشكوك على تقدير ثبوته بسبب الاحتياط.

(١) كلمة «لو» وصلية اي ولو كان على خلاف الاحتياط.

(٢) اي الواقع المشكوك فيه.

(٣) لأن دليل الاحتياط اما حسن العقلى ورجحانه الذاتى، واما حسن الشرعى فانهما لا ينفكان عن موضوعه، وهو احرار الواقع على تقدير ثبوته لأن حسن الاحتياط فى جميع الموارد ناشئ من القطع باحرار الواقع به، ولا يرتفع موضوعه الا مع العلم بالواقع تفصيلاً ومن المعلوم ان الادلة الاجتهادية لا توجب العلم بالواقع كى تكون رافعة لموضوع الاحتياط.

(٤) مع وجود الدليل الاجتهادى على خلاف الاحتياط.

(٥) اي الذى ذكرناه من عدم اشتراط الاحتياط بامر زائد على تحقق موضوعه، لا اشكال فيه فى التوصيات، واما فى التبعيديات فجواز الاحتياط فيها مشروط بالفحص اذ قبل الفحص يتحمل أن يكون ممكناً من قصد الوجه، ومع هذا الاحتمال جواز الاحتياط يكون مشكوكاً، واما بعد الفحص، وعدم وجدران دليل على اعتباره يعلم بعدم اعتبار قصد الوجه، لعدم التمكن منه فيحرز

الطرق الشرعية المثبتة لوجه (١) الفعل، و عدم عشوره (٢) على طريق منها لأن نية الوجه حينئذ (٣) ساقطة قطعاً، فإذا شاء في وجوب غسل الجمعة واستجوابه او في وجوب السورة واستجوابها فلا يصح له (٤) الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لأنه (٥) يتمكن من الفعل بنية الوجه،

موضوع الاحتياط.

(١) اى المثبتة بان الفعل لابد أن يؤتى به في الواجبات التعبدية بقصد الوجه.

(٢) اى بعد الفحص وبعد عدم اطلاع الفاحض على طريق من الطرق المثبتة لقصد الوجه.

(٣) اى حينما فحص ولم يطلع على الدليل الدال على اعتبار قصد الوجه. لأن القائلين باعتبار قصد الوجه انما يقولون به فيما اذا تمكّن منه، واما فيما لا يمكن قصده، كما هو كذلك في المقام، فلا يقول القائل بذلك اعتباره في هذه الحالة. والمفروض في المقام انه لا يتمكّن من قصد الوجه، اذ هو فرع احراز الامر به. فإذا فحص ولم يعثر على الدليل به فهو لا يتمكّن من قصد الوجه. وملخص الكلام: ان الفحص معتبر في المقام لكن لاجل تحقق موضوع الاحتياط لا لأجل جواز التمسك به، كما هو كذلك في مورد البراءة فإنه معتبر في جواز التمسك بها.

(٤) اى للشاك في وجوب غسل الجمعة او استجوابه.

(٥) اى الشاك في وجوب الغسل واستجوابه يتمكن من الاتيان به بقصد الوجه اذا فحص واطلع على دليل قام على وجوبه او استجوابه. ولا يخفى أن في التعبير مسامحة اذ التمكّن من قصد

وال فعل بدونها (١) غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع (٢) فإذا تفحص فان عشر على دليل الوجوب او الاست Hubbard أتى بالفعل ناوياً لوجوبه، او است Hubbard به وان لم يعثر عليه (٣) فله (٤) ان يعمل بالاحتياط، لأن المفروض سقوط نية الوجه لعدم التمكن منها (٥)، وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتبده. نعم يجوز له

الوجه قبل الفحص ليس بمحرزاً بل محتملاً، اذا ربما يحتمل ان يطلع بعد الفحص بالدليل القائم على الوجوب او الاست Hubbard ويحتمل ان لا يطلع عليه.

(١) اي عند التمكن من قصد الوجه يكون الاتيان بالفعل بدون نية الوجه غير مجد.

(٢) اذا قبل الفحص يحتمل ان يكون متمكناً من قصد الوجه فإذا أتى بالفعل بلا قصد لا يكون محرزاً للواقع على تقدير اعتبار قصد الوجه، وعلى هذا فلا يكون الاحتياط محرزاً للواقع.

(٣) اي على دليل الوجوب او الاست Hubbard.

(٤) اي فللشاك في وجوب الفسل واست Hubbard به.

(٥) اي من نية الوجه. فيسقط على تقدير كونه معتبراً في الواقع، و اذا سقط اعتبار قصد الوجه يكون الاحتياط محرزاً للواقع فيتحقق موضوعه، واما مع التمكن من قصد الوجه فلا يتحقق موضوع له فيجب عليه الفحص كي يعلم انه متمكن من قصد الوجه كي لا يكون موضوع الاحتياط متحققاً، او غير متمكن منه كي يكون موضوعه متحققاً.

بعد الفحص (١)، ومن هنا (٢) اشتهر بين اصحابنا ان عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد غير صحيحة وان علم اجمالاً بمطابقتها (٣) للواقع، بل يجب اخذ احكام العبادات عن اجتهاد او تقليد (٤). ثم ان هذه المسألة اعنى بطلان عبادة تارك الطريقيين يقع الكلام فيها فى مقامين: لان العامل (٥) التارك فى عمله بطريقى الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانيا على الاحتياط (٦) واحراز الواقع، واما ان لا يكون كذلك، فالمتصل بالاحتياط بما نحن فيه هو الاول (٧).

- (١) اذ بعد الفحص عن فتوى مجتهده وعدم الاطلاع عليها يحرز تحقق موضوع الاحتياط بخلاف قبل الفحص فان تحقق موضوعه غير محرز له، ومع الشك فى تتحقق موضوع الاحتياط لا يكون الاحتياط مجازاً اذ لا يكون الاحتياط معه محزاً للواقع.
- (٢) اى مما ذكرنا من عدم جواز العمل بالاحتياط قبل الفحص.
- (٣) اى بمطابقة العبادة.
- (٤) لانه مع التمكن من الاجتهاد او التقليد يتمكن من نية الوجه، ومع تمكنه منها واحتمال اعتبارها فى الواقع يمنع عن كون الاحتياط محزاً للواقع فلا يتحقق موضوع للاحتياط.
- (٥) اى الذى يريد ان يعمل بوظيفته من غير طريقى الاجتهاد، والتقليد.
- (٦) بان يكون مبناه العمل بالاحتياط عند الشك فى الوظيفة العملية.
- (٧) اى الذى هو يكون بانياً على الاحتياط عند الشك فى الوظيفة.

واما الثاني (١) فيسجىء فيه الكلام فيه فى شروط البراءة. فنقول: ان العاهم التارك للطريقين البانى على الاحتياط على قسمين: لأن احرازه الواقع تارة لا يحتاج الى تكرار العمل، كالاتى بالسورة في صلاته احتياطاً (٢)، وغير ذلك من موارد الشك في الشرطية والجزئية، واخرى يحتاج الى التكرار، كالعاجل بوجوب القصر والاتمام في مسيرة اربع فراسخ، والعاجل بوجوب الظهر والجمعة عليه (٣)، اما الاول (٤) فلاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه في العمل (٥). والكلام في ذلك قد حررناه في الفقه في نية الوضوء. نعم لو شك في اعتبارها (٦)، ولم يقم دليل معتبر من

(١) الذى هو لا يكون بانياً على احراز الواقع في موارد الشك، بل مبناه الرجوع الى البراءة.

(٢) من شك في جزئية السورة، مثلاً يأتى بها احتياطاً والاحتياط المذكور لا يتوقف على تكرار صلاته، وهكذا الكلام فيما اذا شك في شيء انه شرط للصلوة ام لا؟ مع القطع بان الاتيان به ليس بمبطل لها، فان الاتيان به احتياطاً لا يتوقف على تكرار العمل.

(٣) والاحتياط يحتاج الى التكرار فيما اذا جهل بان وظيفته هل هي القصر او الاتمام، سواء كان جهله باصل الحكم، او بان سفره صار اربع فراسخ ام لا؟ وفيما اذا جهل بان وظيفته الظهر او الجمعة؟

(٤) وهو ما لا يحتاج الاحتياط الى تكرار العمل.

(٥) واما بناء على اعتبارها في العمل فقد عرفت ان موضوع الاحتياط غير محقق.

(٦) اي في اعتبار نية الوجه، بان يشك انها معتبرة في

شرع او عرف حاكم (١) بتحقق الاطاعة بدونها كان (٢) مقتضى الاحتياط اللازم، الحكم (٣) بعدم الاكتفاء بعبادة الجاهل (٤) حتى على المختار من اجراء البراءة في الشك في الشرطية، لأن هذا الشرط (٥) ليس على حد الشروط المأخوذة في المأمور به الواقعه في حيز الامر (٦)

ال العبادة ألم لا؟.

(١) صفة لقوله: «دليل» اي لم يقم دليل يحکم بتحقق الاطاعة بدون نية الوجه.

(٢) جواب لقوله: لو شك.

(٣) خبر لقوله: كان.

(٤) اي الجاهل التارك لطريقى الاجتهاد والتقليد اي كان مقتضى الاحتياط ان يحکم بعدم الاكتفاء بعبادة من عمل بالاحتياط، وترك التقليد والاجتهاد.

(٥) اي نية الوجه.

(٦) اي في متعلق الامر وقبله. توضيحة: ان الشروط المعتبرة في العبادة على قسمين: قسم منها ملحوظ في متعلق الامر، كالطهارة فان الشارع لاحظ الصلاة مع الطهارة ثم أمر بها، وقسم منها ملحوظ في تحقق الطاعة والامثال عقلاً، كقصد القربة، ونية الوجه فانهما لا يمكن اخذهما في متعلق الامر للزوم الدور بل العقل حاكم باعتبارهما في مقام الامثال بحيث لا يحصل الامثال بدونهما فان نية الوجه ليست على حد الشروط الملحوظة قبل الامر، والمأخوذة في

حتى إذا شك في تعلق الالتزام به (١) من الشارع حكم العقل بقيح المواجهة المسببة عن ترکه، والنقل (٢) بكونه مرفوعاً عن المكلف، بل هو (٣) على تقدير اعتباره شرط لتحقق الاطاعة وسقوط المأمور به (٤) وخروج (٥) المكلف عن العهدة، ومن المعلوم أن مع الشك في ذلك (٦) لابد من الاحتياط واتيان المأمور به على وجه يقطع منه بالخروج عن العهدة (٧)، وبالجملة فحكم الشك في تحقق الاطاعة والخروج عن العهدة بدون الشيء (٨) غير (٩) حكم الشك في أن أمر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط او به (١٠) بشرط كذا،

متعلقه كي تجري البراءة فيها عند الشك في اعتبارها، بل هي معتبرة في تحقق الامتثال بحكم العقل، ولا تجري البراءة فيها.

(١) اي في تعلق الالتزام بالشرط من قبل الشارع.

(٢) اي حكم النقل ...

(٣) اي الشرط في المقام، وهو نية الوجه.

(٤) اي شرط لسقوط المأمور به عن عهدة المكلف.

(٥) اي شرط لخروج المكلف عن عهدة التكليف.

(٦) اي في اعتبار ذلك الشرط وهو قصد الوجه.

(٧) بان يأتي به بنية الوجه اذ لو أتى به بدونها لا يقطع بفراغ ذمته.

(٨) اي بدون الشرط المشكوك، كنية الوجه، وغيرها.

(٩) اي حكم الشك في تتحقق الاطاعة يغاير حكمه في أن المأمور به هو الفعل لا بشرط، او بشرط الشيء.

(١٠) اي في أن أمر المولى متعلق بالفعل بشرط الشيء،

والمحتمل في الثاني (١) البراءة، والمعتبر في الأول. (٢) الاحتياط، لكن الانصاف أن الشك في تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق (٣) لقطع العرف بتحققه (٤) وعدهم (٥) الآتي بالمامور بنية الوجه الثابت عليه في الواقع (٦) مطيناً وإن لم يعرفه (٧) تفصيلاً، بل لا ينبع بالاتيان به (٨) بقصد القرابة المشتركة بين

الصلة المشروطة بالطهارة.

(١) أي فيما شكل في أن أمر المولى متعلق بالصلة لا بشرط أو بها بشرط السورة. والمحتمل فيه هي البراءة.
 (٢) أي فيما شكل في تتحقق الاطاعة بدون الشرط المشكوك، كقصد الوجه.

(٣) خبر لقوله «إن الشك» أي لا شك في تتحقق الاطاعة بدون قصد الوجه، وليس هو من شرط تتحقق الاطاعة.

(٤) أي بتحقق الاطاعة بدون قصد الوجه.

(٥) أي لعد العرف. وتوضيحة: إن العرف يعدون الآتي بالمامور به من دون قصد الوجه التفصيلي ممثلاً.

(٦) بأن يقصد وجه الواقع بـ«ما هو في الواقع» إن كان ندباً قصده ندباً، وإن كان وجوباً قصده وجوباً.

والحاصل: أن الاطاعة تتحقق عرفاً بقصد ما هو ثابت في الواقع من الوجه ولا تتوقف على قصد الوجه تفصيلاً.

(٧) أي وإن لم يعرف المكلف تفصيلاً بـ«ما هو في الواقع» واجب أو ندب.

(٨) أي بالمامور به. إلى هنا بين أن قصد الوجه اجمالاً يكفي، ولا حاجة إلى قصد الوجه التفصيلي، ومن هنا شرع في بيان

الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعى المعلوم لل فعل اجمالاً، وتفصيل ذلك فى الفقه الا ان الا هو عدم اكتفاء العاھل عن الاجتہاد والتقلید بالاحتیاط (١) لشهرة القول بذلك (٢) بين الاصحاب، ونقل (٣) غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب الاتيان بالواجب والمندوب لوجویه او ندبہ او لوجههما (٤)، ونقل (٥) السيد الرضي (قدس سره) اجماع اصحابنا على بطلان صلاة من صلى صلاة لا يعلم احكامها،

نفى اعتبار قصد الوجه بانه غير معتبر لا تفصيلاً، ولا اجمالاً بل يكفي الاتيان بالمامور به بقصد القربة.

(١) الجار متعلق بقوله: عدم الاكتفاء. اى الا هو لا يكتفى الجاهل بالاحتیاط اذ هو مستلزم لترك قصد الوجه، وهو ما قامت الشهرة على وجوبه.

(٢) اى باعتبار قصد الوجه، وهو ينافي الاحتیاط.

(٣) اى لنقل كثير من العلماء ان المتكلمين اجمعوا على وجوب الاتيان بالواجب لوجویه وبالمندوب لندبہ.

(٤) اى قصد الجهة التي اقتضت وجوب العبادة واستحبابها وهى المصلحة وهذا اشارۃ الى ما حکى عن بعض المتكلمين من عدم كفاية قصد الوجه فقط بل لا بد مع ذلك من قصد الجهة ايضاً.

(٥) اى لنقل السيد الرضي الاجماع على بطلان صلاة من جهل باحكامها، وأتى بها احتیاطاً فان الاجماع على بطلان صلاة من أتى بها احتیاطاً اجماع على اعتبار قصد الوجه، اذ لا وجه لبطلان

وتقدير (١) أخيه الأجل علم المهدى (قدس سره) له على ذلك فى مسألة الجاهل بالقصر بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيمان من اهل المعقول والمنقول (٢) المعتقدان (٣) بالشهرة العظيمة دليلاً (٤) فى المسألة، فضلاً عن كونهما منشأ لشك الملزم

صلاته الا الاخلال بقصد الوجه.

(١) اى لتقرير أخيه السيد المرتضى له ثبوت الاجماع على بطلان صلاة من لا يعلم احكامها فى مسألة الجاهل بالقصر فى السفر، وقد ذكرت نص كلام السيد المرتضى والسيد الرضى فى الجزء الاول من كتابنا هذا فى صفحة ١٥٨ فلاحظ.

(٢) اى الاتفاق المنقول من الفقهاء ومن المتكلمين.

(٣) صفة لقوله: الاتفاقان.

(٤) مفعول لقوله: « يجعل دليلاً وتوضيحه: ان الاتفاقيين المنقولين يصلحان لأن يكونوا دليلين لاعتبار قصد الوجه فيكونان منشئين للشك في اعتباره بالاولوية، وهذا الشك ملزم لل الاحتياط. والحاصل: ان مقتضى الاحتياط عدم اكتفاء الجاهل بالاحتياط وذلك لوجوه الاول ان الشهرة قامت على اعتبار قصد الوجه والاحتياط يوجب تركه فيكون الاحتياط على خلاف الاحتياط.

الثانى: الاجماع المنقول من المتكلمين على اعتبار قصد الوجه.

الثالث: نقل السيد الرضى الاجماع على بطلان صلاة من جهل باحكامها و أتى بها احتياطاً فانه اجماع على اعتبار قصد الوجه، كما مرّ تفصيله.

لل الاحتياط، كما ذكرنا (١). واما الثاني: وهو ما لا يتوقف على الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى في النظر ايضاً جواز ترك الطريقين (٢) فيه الى الاحتياط بناء على عدم اعتبار نية الوجه. لكن الانصاف عدم العلم بكفاية هذا النحو من الاطاعة الاجمالية وقوة احتمال اعتبار الاطاعة التفصيلية (٣) في العبادة بان (٤) يعلم المكلف حين الاشتغال بما يجب عليه انه هو الواجب عليه، ولذا (٥) يعد تكرار العبادة لاحراز الواقع مع التمكن من العلم التفصيلي به (٦) اجنبياً عن سيرة المتشرعة، بل من اتي بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة بان صلى في موضوع تردد فيه القبلة بين اربع جهات في خمسة اثواب احدها ظاهر

الرابع: تقرير السيد المرتضى لأخيه السيد الرضى قيام الاجماع على بطلان صلاة الجاهل باحكامها، وهي في الحقيقة تقرير لقيام الاجماع على اعتبار قصد القربة.

(١) في قولنا: «نعم لوشك في اعتبارها...»

(٢) اى الاجتهاد والتقليد.

(٣) اى يحتمل قوياً ان يقدم الامثال التفصيلي الحاصل بالاجتهاد او التقليد على الامثال الاجمالى الحاصل بالاحتياط.

(٤) بيان للاطاعة التفصيلية اى معنى الاطاعة التفصيلية هي

ان يعلم المكلف حين الاشتغال بالواجب انه واجب عليه.

(٥) اى لاجل اعتبار الاطاعة التفصيلية.

(٦) اى بالواجب الواقعى نعم مع عدم التمكن من العلم بالواجب الواقعى، والاطاعة التفصيلية يتبعين عليه تكرار العبادة.

ساجداً على خمسة اشياء احدها ما يصح السجود عليه مائة (١) صلاة مع التمكّن من صلاة واحدة يعلم فيها تفصيلاً اجتماع الشروط الثلاثة (٢) يعد (٣) في الشرع والعرف لاعباً بامر المولى والفرق (٤) بين الصلوة الكثيرة وصلاتين لا يرجع الى محصل نعم لو كان من لا يتمكن من العلم التفصيلي (٥) كان (٦) ذلك منه محموداً مشكوراً وبيالى ان صاحب العدائق (قدس سره) يظهر منه دعوى الاتفاق على علم مشروعية التكرار مع التمكّن من العلم التفصيلي ولقد بالغ العلى (قدس سره) في السرائر حتى أسقط

(١) مفعول لقوله: «بان صلى» اي بان صلى مائة صلاة وذلك حيث ان القبلة مرددة بين اربع جهات وثوبه الظاهر مشتبه بين خمسة اثواب فلا بد له أن يصلى مع كل ثوب اربع صلوات في اربع جهات فيكون المجموع عشرين صلاة وحيث ان ما يصح السجود مشتبه بين خمسة اشياء فلا بد من ان يصلى عشرين صلاة على خمسة اشياء فيكون المجموع مائة صلاة.

(٢) من القبلة والثوب الظاهر وما يصح السجود عليه.

(٣) اي من اتي بصلوات غير محصورة يعد في الشرع والعرف لاعباً بامر المولى.

(٤) لعله جواب عن سؤال مقدر وحاصل السؤال ان الاتيان بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة يعد لعباً بامر المولى بخلاف الاتيان بصلاتين فانه لا يعد لعباً به والفارق هو العرف وملخص الجواب ان الفرق بينهما لا يرجع الى محصل.

(٥) بان لا يكون متمنينا من الاجتهاد او التقليد.

(٦) جواب لقوله: «لو كان» اي كان الاحتياط من المحافظ

اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوز (١) التكرار المحرز له فاوجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلاة فيما (٢) مع ورود النص به (٣) لكن من طريق الاحد مستندأ (٤) في ذلك الى وجوب مقارنة الفعل الواجب لوجهه وكما لا يجوز الدخول في العمل بانياً على احراز الواقع بالتكرار كذا لا يجوز بانياً على الفحص بعد الفراغ فان طابق الواقع والا اعاده (٥) ولو دخل في العبادة بنية الجزم (٦) ثم اتفق له مايوجب تردد في الصحة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستئناف

الذى أتى بصلوات متعددة حسناً.

(١) من باب التفعيل اي لم يجوز العلى التكرار المحرز للشرط المجهول اذ بعد سقوط الشرط عن الشرطية عند الجهل به لامعنى للاح提اط .

(٢) اي في الشوبين المشتبهين .

(٣) اي بتكرار الصلاة في الشوبين المشتبهين لكنه خبر واحد .

(٤) اي العلى اسنداً عدم جواز التكرار الى انه يعتبر قصد الوجه مقارناً للعمل وحيث ان التكرار يدخل به فلا يجوز .

(٥) والسر في عدم جواز الاحتياط في كلتا الصورتين هو انه مغل بقصد الوجه المعتبر مقارناً للعمل ومعه لا يكون موضوع الاحتياط محرزاً .

(٦) بان كان معتقداً بطهارة ثوبه مثلاً ثم عرض عليه الشك في الطهارة الذي صار منشاء للتتردد في صحة صلاته و وجوب اتمامها .

فهي جواز (١) الاتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المغافلة وعدمه (٢) وجهاً من اشتراط العلم (٣) بالصحة حين العمل كما ذكرنا ولذا لم يجوز (٤) هذا من اول الامر وبعبارة اخرى العزم بالنية يعتبر في الاستدامة كالابتداء (٥) ومن أن المضى (٦) في العمل متراجعاً بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ حافظة (٧) على عدم ابطال العمل المحتمل حرمته واقعاً على

(١) اي هل يجوز له ان يتم صلاته من باب الاحتياط والرجاء بانياً على الفحص عن طهارة ثوبيه بعد الصلاة فان ظهر كونه نجسًا يعيد صلاته.

(٢) اي عدم جواز الاتمام.

(٣) اي العلم التفصيلي بصحة عمله حين اشتغاله به هذواجه لعدم جواز الاتمام.

(٤) بصفة المجهول اي ولاجل اشتراط العلم التفصيلي بصحة العمل حين الاشتغال به لا يجوز الدخول في الصلاة من اول الامر بانياً على الفحص.

(٥) كما لا يجوز الدخول في العمل من بباب الاحتياط كذلك لا يجوز استدامة العمل من بباب الاحتياط.

(٦) دليل لجواز اتمام العمل بانياً على الفحص بعد الفراغ.

(٧) تعليل للمضى وتوضيحه: ان الصلاة التي هي ببيده لو كانت صحيحة واقعاً يحرم ابطاله فالمضى في العمل لاجل عدم ابطال العمل الذي يحتمل حرمة ابطاله ليس أدون من الاطاعة التفصيلية اذ الامور دائرة بين قطع ما بيده والاتيان بالصلاوة كي يحصل الاطاعة

تقدير صحته ليس (١) بادون من الاطاعة التفصيلية ولا يأبه (٢) العرف ولا سيرة المتشرة وبالجملة فما اعتمد (٣) عليه في عدم الدخول في العمل متربداً من السيرة العرفية والشرعية غير جار في المقام (٤) ويمكن التفصيل بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما وجب على المكلف تعلم حكمه قبل الدخول في الصلاة لعموم البلوى كأحكام (٥) الغلل الشائع وقوعها (٦) وابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك معرفتها (٧) اذا حصل له التردد في

التفصيلية والمضى في العمل متربداً والثانى حيث ان فيه عدم ابطال الصلاة ليس ادون من الاول.

(١) خبر لقوله: ومن ان المضى.

(٢) اي لا يمنع العرف المضى في العمل متربداً.

(٣) ماضى مجهول.

(٤) الذى دخل فى العبادة بنية الجزم ثم اتفق له الشك فى الاثناء وملخصه الفرق بين الدخول في العمل متربداً فان السيرة قائمة على عدم جواز الدخول فيه وبين جواز الاتمام متربداً لو حصل التردد في الاثناء فان في الفرض الثاني لم تقم السيرة على عدم جواز الاتمام.

(٥) مثال للحادث الموجب للتردد... » وهى كأحكام الشكوك الصلاتية فانها مما يبتلى بها العموم.

(٦) اي وقوع الخلل في الصلاة من النزادة والنقيصة والضمير فى قوله: «بها» ايضاً راجع الى الخلل.

(٧) اي لتارك معرفة احكام الغلل باجتهاد او تقليد.

الاثناء المضى (١) والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لأن التردد حصل من سوء اختيار (٢) فهو (٣) في مقام الاطاعة كالداخل في العمل متعددًا وبين (٤) كونه مملاً يتحقق إلا نادرًا ولاجل ذلك (٥) لا يجب تعلم حكمه (٦) قبل الدخول للوثيق بعدم الابتلاء غالباً فيجوز هنا (٧) المضى في العمل على الوجه المذكور (٨) هذا بعض

- (١) فاعل لقوله: «فلا يجوز» اي لا يجوز المضى و البناء على الاستكشاف بعد الصلاة بأنه هل هو صلى صحيحاً أم لا.
- (٢) اذ هو كان يحتمل ابتلائه بهذه الخل و مع ذلك لم يتعلم احكامها فهو كالداخل في العمل متعددًا.
- (٣) اي المتعدد في الثناء العمل يكون نظير من دخل في العمل متعددًا فكما ان التردد الموجود في اول الامر وحين الدخول ينافي تحقق الاطاعة كذلك حصول الترديد في الثناء ينافي الاطاعة.
- (٤) اي بين كون الحادث الموجب للتردد في الصحة مما لا يتحقق إلا نادرًا بمعنى انه يمكن التفصيل بين كون الحادث مما يعم الابتلاء به وبين كونه مما لا يتحقق إلا نادرًا كقتل الحية في حال الصلاة.
- (٥) اي لاجل عدم كون الحادث الموجب للتردد في صحة الصلاة مثلاً مما يعم محل الابتلاء لا يجب تعلم احكام الصلاة قبل دخول وقتها.
- (٦) اي حكم ما لا يتحقق إلا نادرًا.
- (٧) اي فيما لا يعم الابتلاء.
- (٨) اي بانياً على استكشاف الحال بعد الفراغ.

الكلام في الاحتياط وأما البراءة فان كان الشك الموجب للرجوع اليها من جهة الشبهة في الموضوع (١) فقد تقدم أنها (٢) غير مشروطة بالفحص عن الدليل المزيل لها (٣).

«التحقيق»

ملخص الكلام في الاحتياط هو انه لا يعتبر في حسن الاتتحقق موضوعه وهو ادراك الواقع وكل ما يعتبر فيه انما يرجع الى دخالته في تتحقق موضوعه وهواما يكون في التوصليات، وأما في التعبديات وأما في التوصليات فلا يعتبر في حسن الا الجمع بين المحتملات وهو حسن مادام لم يتلزم منه الاختلال بالنظام او لم يخالف الاحتياط من جهة أخرى.

واما في التعبديات فقد يكون في موارد لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي بالواقع وفي الحال لا يكون الواقع منجزاً كما في الشبهات الموضوعية او في الشبهات العكمية بعد الفحص فلا شبهة في حسنها وأما في موارد يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلي او كان الواقع منجزاً عليه ففي جواز الاحتياط أقوال ثالثها التفصيل بين تكرار العمل وعدمه وقد بينا في الجزء الاول من كتابنا هذا أن الحق هو الجواز مطلقاً فلاحظ.

(١) كالشائ في ان هذا المايع خمر أم لا.

(٢) اي البراءة غير مشروطة ...

(٣) اي المزيل للشبهة كالسؤال من العالم بحال المايع الموجود بأنه خمر أم لا.

وان كان (١) من جهة الشبهة في الحكم الشرعي فالتحقيق انه ليس لها (٢) الا شرط واحد، وهو الفحص عن الادلة الشرعية، والكلام يقع تارة في اصل الفحص (٣)، وأخرى في مقداره (٤). اما وجوب اصل الفحص، وحاصله: (٥) عدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم، فيدل عليه (٦) وجوه:

(١) اي ان كان الشك الموجب للرجوع الى البراءة، وهو الشك في التكليف من جهة الشبهة الحكمية.

(٢) اي لاصالة البراءة. والحاصل: ان مقتضى اطلاق ادلة البراءة، ك الحديث الرفع، وغيره هو جريان اصالة البراءة في موارد الشك في التكليف مطلقاً، وليس لها الا شرط واحد، وهو الفحص عن الادلة الشرعية اذ مع وجودها لا يصل المجال الى اصالة البراءة فلابد أن يفحص عن وجود الادلة الشرعية كي يحرز ان المورد من موارد جريان اصالة البراءة أم لا؟ وقد استدل شيخنا الاعظم (قدس سره) لاعتبار الفحص في الرجوع الى اصالة البراءة في الشبهات الحكمية بوجوه خمسة.

(٣) اي هل الفحص شرط في جريان اصالة البراءة أم لا؟

(٤) اي في مقدار الفحص، بأنه الاطمئنان، او القطع بعدم وجود دليل على اعتبار الفحص، او اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة.

(٥) اي حاصل وجوب الفحص هو عدم كون الجاهل بالاحكام معذوراً اذا كان مقصراً في تعلمها.

(٦) اي يدل على وجوب الفحص وجوه خمسة.

- الاول: الاجماع القطعي على عدم جواز العمل باصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الادلة.
- الثاني: الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم (١)، وتحصيل التفقه (٢)، والذم على ترك السؤال (٣).
- الثالث: ما دل على مؤاخذة الجممال، والذم بفعل المعاصي المجهولة المستلزم (٤)

- (١) كقوله عليه السلام: «ألا وان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال».
- (٢) كآياتي النفر، والسؤال، والاخبار الكثيرة. ونحن نذكر واحداً منها وهو قوله: عليه السلام: (تفقهوا في الدين فان من لم يتفقه منكم في الدين فهو اعرابي...)
- (٣) مثل قوله عليه السلام لحرمان بن اعين في شيء سأله: «انما يهمك الناس لأنهم لا يسألون» وغير ذلك من الاخبار المذكورة في الوافي في باب فرض طلب العلم، والبحث عليه، و باب سؤال العلماء وتذاكر العلم، وغيرهما فراجع.

تقريب الاستدلال بهذه الادلة: هو أن المستفاد منها انه يجب على الجاهل أن يتعلم احكامها، ويفحص عنها، ولا يجوز له ان يتترك التعلم والفحص، ويرجع الى اصالة البراءة فتكون هذه الادلة مقيدة لاطلاق ادلة البراءة، وتكون نتيجته ان الرجوع الى البراءة انما يكون بعد الفحص واليأس عن تعلم الاحكام.

(٤) صفة لقوله: «ما دل» اي الاخبار الدالة على الذم بارتكاب المعاصي المجهولة تستلزم وجوب تحصيل العلم بالاحكام،

لوجوب تحصيل العلم لحكم (١) العقل بوجوب التحرز عن مضره العقاب مثل قوله صلى الله عليه وآله فيمن غسل مجدوراً (٢) اصابته جنابة، فكذ (٣) فمات «قتلوه قتلهم الله ألا (٤) سئلو ألا يمموه» وقوله (ع) لمن أطال الجلوس في بيت الغلاء لاستماع

والفحص عنها، وعدم جواز الرجوع إلى اصالة البراءة قبل الفحص اذ لو كان الرجوع إليها جائزأ لا يكون مؤاخذة الجهال، والذم بارتكاب المعااصي المجهولة أمرأ جائزأ على الشارع.

(١) وهذا اشارة إلى أن الملازمة الموجودة بين مؤاخذة الجهال بارتكابهم المعااصي المجهولة وبين وجوب الفحص، وتحصيل العلم بالاحكام ملازمة عقلية، فان الاخبار المذكورة دلت على وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالدلالة الالتزامية العقلية اذ هي دلت بالمطابقة على مذمة الجهال وعقابهم على الواقع المجهول، والعقل يدل على وجوب التحرز عن العقاب، وهو لا يكون الا بالفحص وتعلم الاحكام فوجوب تعلم الاحكام مستفاد من الاخبار بضميمة حكم العقل اليها. وهو معنى الدلالة الالتزامية العقلية.

(٢) اي من كان مبتلى بالامراض الجلدية الذي صار مجنباً.

(٣) الكذ من الكذاز بالكاف المضبومة، والزائين المعجمتين

داء يتولد من شدة البرد.

(٤) اي لماذا لم يسألوا حكمه، ولماذا لم يسموه، وتقريب الاستدلال بها ان الرسول (ص) ذمهم على جهلهم، وعدم سؤالهم فهى دلت على وجوب الفحص والسؤال عن الاحكام الشرعية للعلم بها.

الغناء: «ما كان اسوء حالت لومت على هذه الحالة (١)» ثم أمره بالتنورة وغسلها. وما ورد في تفسير قوله تعالى: فلله الحجة البالغة «من أنه يقال للعبد يوم القيمة هل علمت؟ فان قال: نعم، قيل: فهلا علمت؟ وان قال: لا، قيل له: هلا تعلمت؟ حتى تعمل (٢). وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: «الذين تتوفهم الملائكة ظالمي انفسهم» نزلت فيمن اعتزل عن أمير المؤمنين (ع)، ولم يقاتل معه، قالوا: فيم كنتم، قالوا: كنا مستضعفين في الأرض اي لم نعلم من الحق، فقال الله تعالى: «ألم تكن أرض الله واسعة فتهاجروا فيها» اي دين الله وكتابه واضحًا متسعاً فتنتظروا فيه فترشدوا، وتهتدوا به سبيل الحق (٣).

الرابع: أن العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام (٤) في المقام الذي نظيره في العرفيات ما إذا ورد من يدعى الرسالة من المولى، وأتي بطومار يدعى إن الناظر فيه يطلع صدق دعواه،

(١) بتقرير أن هذا الشخص كان جاهلاً بحرمة استماع الغناء في بيت الخلاء، ولذا قال: «والله ما هو شيء أتيته برجلي إنما هو سمع أسمعه» والامام، عليه السلام، ذمه على الواقع المجهول عنده، فالمؤاخذة عليه مستلزمة لوجوب الفحص، وتحصيل العلم بالاحكام، كما عرفت.

(٢) وهذه الرواية أيضًا دلت على مذمة الجاهل بالاحكام، وهي تستلزم عقلاً وجوب تحصيلها، كما عرفت.

(٣) بتقرير أن هذه الرواية أيضًا وردت في مذمة الجهل فهى دلت بالملازمة العقلية على وجوب تعلم الاحكام، كما عرفت.

(٤) اي القادر على تحصيل العلم بالاحكام بسبب الفحص.

او كذبها (١) فتتأمل (٢).

والنقل (٣) الدال على البراءة فى الشبهة الحكمية معارض بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن الواقعه، كما فى صحيحة عبد الرحمن المتقدمة (٤). وما (٥) دل على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين ادلة البراءة

(١) او كذب دعواه.

(٢) لعله اشاره الى وجود الفرق بين المقام وبين ما ذكره من التنظير العرفي، فان النظر فى الطومار يوجب القطع غالباً، او دائماً بصدق مدعى الرسالة او بكذبها فلا يبقى بعد النظر شك حتى يجري اصل البراءة، بخلاف الفحص عن الدليل الاجتهادى اذ كثيراً، مالا يحصل من الفحص شيء فيحتاج الى الرجوع الى اصالة البراءة.

(٣) لعله جواب عن سؤال مقدر.

وملخصه: ان ادلة البراءة الشرعية باطلاقاتها دلت على معدورية الجاهل، وانه لا يجب الفحص عليه.

والجواب عنه: اولاً: انها معارضة مع الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط عند الجهل بالاحكام، ومع الاخبار الدالة على وجوب التوقف.

وثانياً: ان الادلة الدالة على وجوب الفحص تكون مقيدة باطلاقات ادلة البراءة الشرعية.

(٤) فى مسألة الصيد كقوله (ع): «اذا أصبتم بمثل هذا ولم تدرروا فعليكم الاحتياط حتى تسئلوا وتعلموا».

(٥) اي معارض بما دل على وجوب التوقف.

بحملها (١) على صورة التمكّن من إزالة الشبهة.

الخامس: حصول العلم الاجمالي لكل أحد قبل الاخذ (٢) في استعلام المسائل بوجود (٣) واجبات ومحرمات كثيرة في الشريعة، ومعه (٤) لا يصح التمسك باصالة البراءة، لما تقدم من ان مجراه (٥) الشك في اصل التكليف لا في المكلف به مع العلم بالتكليف (٦).

فإن قلت: اذا علم المكلف تفصيلاً (٧) بعدة امور من الواجبات والمحرمات يعتمل (٨)

(١) اي بحمل اخبار التوقف على صورة التمكّن من إزالة الشبهة بالفحص، وغيره، وبحمل اخبار البراءة على صورة عدم التمكّن من إزالة الشبهة فيكون النتيجة أنه مع التمكّن من إزالة جهله بالفحص لا يجوز له ان يرجع الى اصالة البراءة فقبل الفحص يكون الجهل بالحكم مورداً لاخبار التوقف، وبعدة مورداً لاخبار البراءة.

(٢) اي قبل الشروع في تعلم المسائل.

(٣) الجار متعلق بقوله: «العلم الاجمالي».

(٤) اي مع وجود العلم الاجمالي المذكور.

(٥) اي بجزي اصل البراءة.

(٦) كما هو في المقام، فإن اصل التكليف منجز بالعلم الاجمالي، وإنما الشك في المكلف به، ومعه لا مجال لاصالة البراءة.

(٧) اي فحص وعلم تفصيلاً بعدة امور من الواجبات والمحرمات.

(٨) جملة صفة لقوله: «عدة امور».

انحصر التكليف فيها كان (١) الشك بالنسبة الى «جمهولاته شكاً في اصل التكليف». وبتقرير آخر ان كان استعلام جملة من الواجبات والمحرمات تفصيلاً موجباً لكون الشك في الباقي شكًا في اصل التكليف فلا مقتضى لوجوب الفحص، وعدم الرجوع الى البراءة والا (٢) لم يجز الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص، اذ الشك في المكلف به لا يرجع فيه الى البراءة ولو بذل الجهد في الفحص، وطلب (٣) الحكم الواقعى.

قلت: (٤) المعلوم اجمالاً قبل الفحص وجود التكاليف

(١) جواب لقوله: «اذا علم...»

(٢) اي ان لم يكن استعلام جملة من الواجبات والمحرمات بعد الفحص موجباً لكون الشك في الباقي شكًا في اصل التكليف.
 (٣) بصفية فعل الماضي. وملخص هذا الاشكال هو: ان الشك لو كان في المكلف به فلا يجوز له الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص اذ الفحص لا يوجب جريان البراءة مع الشك في المكلف به، وان كان في التكليف فلا وجه لوجوب الفحص.

وملخص الكلام: ان الاستعلام والفحص لا دخل له في جريان البراءة وعدمه، اذ مجرى البراءة الشك في التكليف لا المكلف به فالعلم الاجمالي المذكور يوجب خروج الواقع المشتبه عن مجرى البراءة لحصول الغاية، وهي العلم بالتكليف، لا الفحص عن الحكم الشرعى حتى يرجع بعد الفحص الى البراءة.

(٤) وملخص الجواب ان العلم الاجمالي المذكور يوجب خروج الواقع المشتبه عن مجرى البراءة فيما اذا كان موجوداً بالنسبة الى التكاليف الواقعية، وليس كذلك فان المعلوم بالاجمال وجود

الواقعية في الواقع التي يقدر على الوصول إلى مداركها (١) وإذا تفحص وعجز عن الوصول إلى مدرك الواقع خرجت تلك الواقع عن الواقع التي علم أجمالاً بوجود التكاليف فيها (٢) فيرجع فيها إلى البراءة، ولكن هذا لا يخلوا عن نظر لأن العلم الأجمالي إنما هو بين جميع الواقع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول إلى مدرك التكليف، وعجزه عن ذلك، قدموى اختصاص اطراف العلم الأجمالي بالواقع المتمكن من الوصول إلى مداركها مجازفة (٣).

الواجبات والمحرمات فيما بآيدينا من الأدلة بحيث يحصل العلم بهما بعد الفحص عنهم لأن العلم بهما إنما حصل من ملاحظة الأدلة فلا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص عنهم في مضمونين الأدلة لاحتمال الاطلاع عليهما قبل الفحص فيها، وأما بعد الفحص فلا مانع من الرجوع إليها إذ العلم الأجمالي ينبع إلى العلم التفصيلي بالاحكام بمقدار وصل إليها بسبب الفحص، والشك البدوى بالنسبة إلى الباقى، فالمرجع هي البراءة.

(١) بان كان المعلوم بالأجمال وجود الحكم الالزامي في الأدلة الموجودة فيما بآيدينا بحيث يقدر المكلف على الوصول إليها، وكانت الأدلة المذكورة مدارك الاحكام المعلومة أجمالاً.

(٢) اي في الواقع فيكون الواقع التي لم تكن موجودة في الأدلة خارجة عن اطراف العلم الأجمالي، وداخلة في الشك البدوى فيرجع فيها إلى البراءة.

(٣) اي لا نسلم كون المعلوم بالأجمال هو الاحكام الالزامية الموجودة في الأدلة الموجودة فيما بآيدينا بحيث نصل إليها بالفحص.

مع ان هذا الدليل (١) انما يوجب الفحص قبل استعلام جملة من التكاليف يتحمل انحصر المعلوم اجمالاً فيها. فتأمل وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريرية بالعلم الاجمالي (٢)، وكيف كان فالاولى ما ذكر في الوجه الرابع (٣) من ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص (٤)، كما لا يعذر الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً،

(١) اي الدليل الخامس. وتوضيحه: انا لو سلمنا اختصاص العلم الاجمالي بما في ايديينا اليوم من الاخبار نقول: ان الدليل المذكور لا يقتضي وجوب الفحص عن جميع ما بايدينا، وانما يوجب الفحص في جملة من التكاليف اذ بعد الفحص في مقدار من الادلة، ووجدان جملة من الاحكام فيها ينحل العلم الاجمالي ويرتفع العلم الاجمالي عن الباقي ويكون بالنسبة اليه شكأبديوياً فلوفرضنا الاخبار التي بايدينا الفاً، وفرضنا الواقع التي علمنا اجمالاً بوجود احكامها في هذه الاخبار مرددة بين اربعين وخمسين واقعة، وتنحصرها وجدنا احكام اربعين واقعة فيها لا يبقى علم اجمالي بوجود احكام باقي الواقع الذي يتفحص عن احكامه في هذه الاخبار.

(٢) حيث ذكرنا هناك ان دليلاً لهم لا يقتضي وجوب الاحتياط بعد استعلام جملة من المحرمات يتحمل انحصر المعلوم اجمالاً فيها، فالدليل أخص من المدعى.

(٣) من الوجوه المذكورة لوجوب الفحص.

(٤) ولو كانت الشبهة في التكاليف. وملخص الكلام: ان عمدة الدليل على وجوب الفحص هو كما ان الجاهل بالمكلف به في

ومناط عدم المعدورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما (١). فاحتمال (٢) الضرر بارتكاب الشبهة غير مندفع بما يؤمن معه من ترتيب الضرر، الا ترى (٣)، أنهم حكموا باستقلال

اطراف العلم الاجمالي لا يكون معدوراً عند العقل كذلك الجاهل بالتكليف او المكلف به في الشبهات البدوية غير معدور عند العقل فلا بد له من الاحتياط في الاول، والفحص في الثاني.

(١) اى في الجاهل بالتكليف القادر على الفحص، والعالم به اجمالاً الجاهل بالمكلف به. وتوضيجه: ان عدم معدورية الجاهل القادر على الفحص، وكذا عدم معدورية الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً انما هو لاجل حسن مؤاخذة الجاهل فيهما، وحسن العقاب كاف عن ترك المكلف به ومخالفة المأمور به، وهو الفحص والاحتياط اذ لواه لقبع العقاب، كما هو حاله بعد الفحص، واعمال البراءة.

(٢) اى حينما ثبت عدم قبح مؤاخذة الجاهل فاحتمال الضرر عند ارتكاب الشبهة غير مندفع بما يصلح ان يكون مؤمناً من الضرر اذ هو انما هو قبح العقاب بلا بيان، والمفروض ان العقل لا يرى قبحاً في عقابه فاذن فهو يتحمل الضرر في ارتكاب الشبهة، بخلاف ارتكابها بعد الفحص، وعدم وجдан الدليل على الحرمة فان العقل يرى قبح عقابه، فهو يكون مؤمناً من ترتيب الضرر.

(٣) هذا شاهد لما ذكره من ان وجوب الفحص على الجاهل القادر على الفحص انما هو لاجل دفع الضرر المحتمل، لا لاجل كونه شكلاً في المكلف به، فان العقل حاكم بوجوب الفحص بلا فرق بين الشك في التكليف او المكلف به.

العقل يوجب النظر في معجزة مدعى النبوة، وعدم معدوريته في تركه، مستندين (١) في ذلك إلى وجوب دفع الضرر المحتمل لا (٢) إلى أنه شاء في المكلف به. هذا كلّه مع أن في الوجه الأول وهو الاجماع القطعي كفاية ثم إن في حكم اصل البراءة كل أصل

(١) حال لفاعل «حكموا» أي حال كونهم استدروا وجوب النظر في معجزة مدعى النبوة إلى وجوب دفع الضرر المحتمل وحكمهم بذلك إنما هو لاحتمال كون مدعى النبوة صادقاً في دعواه فيحتمل الضرر في ترك النظر الذي هو بمنزلة الفحص، والفحص في مسألة النبوة هو النظر إلى المعجزة وبعد النظر فيها إن علم بكون مدعى النبوة صاحب المعجزة فيعلم بصدق مدعيعها والافيعلم بكذبها، فإن عدم الدليل على صدق مدعى النبوة دليل قطعى على عدم كون مدعيعها نبياً فعلى هذا فلا يكون مسألة النبوة مورداً للبراءة، لا قبل الفحص لعدم جواز اعمال البراءة قبله لاحتمال الضرر في تركه، ولا بعده للقطع بالعدم بعد العلم بكذبه.

(٢) أي ليس حكمهم باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة مستندأ إلى أن الشك في وجوب النظر شاء في المكلف به. مع امكان التمسك به، بان يقال: التكليف معلوم اجمالاً، والاشتباه في المكلف به اذا لا يعلم انه ما أتى به هذا المدعى للنبوة، أم هو ما أتى به النبي السابق فاعتبروا عن هذه الطريقة لامكان القول بان وجوب النظر في معجزة مدعى النبوة شاء في اصل التكليف دون المكلف به، واستدلوا لو جوب النظر بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتتمل.

عملی(١) خالف الاحتیاط. بقى الكلام فی حکم الاخذ(٢) بالبراءة مع ترك الفحص(٣) والكلام فيه(٤) اما فی استحقاقه(٥) العقاب،

(١) جار فی الشبہة الحکمية، كالاستصحاب، وقاعدة الطهارة. وملخص کلامه: انه لا يجوز العمل بكل اصل عملی جار فی الشبہات الحکمية قبل الفحص عن دلیل يدل علی خلافه، ويفهم من تقيید الاصل بكونه علی خلاف الاحتیاط ان العمل بالاصل المافق لا يحتاج الى الفحص لان العمل به عمل بالاحتیاط فھرًا.

(٢) يحتمل ان يكون مصدراً، ويحتمل ان يكون اسم فاعل لكن الظاهر هو الثاني، وذلك بقرینة ما سیأتی من قوله: «والكلام فيه اما فی استحقاقه» فان ضمير استحقاقه يرجع الى الشخص الاخذ بالبراءة.

(٣) مع التمکن منه بأن يترك الفحص عن الادلة الحاکمة على البراءة، ويتمسك بها من دون فحص.

(٤) اى فی حکم الاخذ بالبراءة.

(٥) اى فی استحقاق الاخذ بالبراءة العقاب لارتكابه محتمل الحرمة تمسکاً بالبراءة من دون فحص. وتوضیحه: يقع الكلام هنا في مقامين:

المقام الاول: ان المتمكن من الفحص اذا تركه وتمسک بالبراءة هل يكون مستحقاً للعقاب أم لا؟

المقام الثاني: ان العمل الذي أتى به تمسکاً بالبراءة من دون فحص صحيح أم لا؟

کما اذا صلی بلا سورة، او باع شيئاً معاطاة مع احتمال کون السورة جزء للصلة، والعربیة شرطاً للبيع تمسکاً باصالحة البراءة

واما فى صحة العمل الذى اخذ فيه بالبراءة. اما العقاب فالمشهور انه (١) على مخالفة الواقع لو اتفقت فاذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه فان لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو اتفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير، لاعلى ترك التعلم، اما الاول (٢) فلعدم المقتضى للمواحدة عدا ما يتخيّل من ظهور ادلة وجوب الفحص، وطلب تحصيل العلم في (٣) الوجوب النفسي، وهو (٤) مدفوع بان المستفاد من ادلته بعد التأمل انما هو وجوب الفحص لئلا يقع في مخالفة الواقع (٥) كما لا يخفى. وما يتخيّل من قبح التجربى (٦) بناء على ان الاقدام على ما لا يؤمن

من دون فحص عن ادلة الاحكام.

(١) اى العقاب.

(٢) وهو عدم العقاب لو لم يتفق كونه حراماً.

(٣) متعلق بقوله: «ظهور ادلة...» اى لا دليل على استحقاق عقاب من تمسك بالبراءة بلا فحص الا تخيل ان ادلة وجوب الفحص، وكذا ادلة وجوب طلب تحصيل العلم ظاهرة في الوجوب النفسي فيكون الفحص واجباً نفسياً بحيث يعاقب تاركه.

(٤) اى ما يتخيّل.

(٥) وحاصله: ان الفحص ليس واجباً نفسياً بل انما هو واجب لاجل حفظ المكلف عن الوقوع في مخالفة الواقع فالعقاب انما هو على مخالفة الواقع لو اتفقت لاعلى ترك الفحص.

(٦) توضيّع ما يتخيّل هو ان الاقدام على ارتكاب ما يحتمل حرمته تمسّكاً بالبراءة من دون فحص اقدام على محتمل الضرر، وهو متصدّق للتتجربى فيكون قبيعاً كالاقدام على معلوم الضرر.

كونه مضررة كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك (١)، كما صرّح به (٢) جماعة منهم الشيخ في العدة وابوالمكارم في الغنية، لكنه قد اسلفنا الكلام في صغرى (٣) وكبّرى هذا الدليل.

(١) اي على ما يعلم كونه مضررة.

(٢) اي بكون الاقدام على محتمل الضرر، كالاقدام على معلوم الضرر.

(٣) يعني في قبض التجربى، وكذا من حيث ترتب العقاب عليه وعده، وصورة القياس هكذا: الرجوع إلى الاصل قبل الفحص اقدام على ما لا يؤمن كونه مضررة، والاقدام على ما لا يؤمن كونه مضررة تجري، وكل تجربى يتربّط عليه العقاب، فالاقدام يتربّط عليه العقاب، اما منع الصغرى فلان الاقدام المذكور ليس تجربياً، واما منع الكبّرى فلان كل تجربى لا يتربّط عليه العقاب، لما تقدم. وقال المحقق المهدانى فى شرح قوله: «لكنه قد اسلفنا الكلام» وكانه اشار بهذا الى ما اسلفه من المناقشات التي اوردها على الاستدلال بهذا الدليل لوجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية الحكمية والموضوعية. وعمدة ما يتوجه عليه في هذا المقام هو الخدشة في كبراه، فان حكم العقل بحرمة الاقدام على ما يعلم ضرره انما هو بملاحظة نفس الضرر من حيث هو، فالعلم المأخذ في موضوع حكمه بوجوب الاجتناب عما يعلم ضرره طريقي محض لا يتربّط على مخالفته عند تخلفه عن الواقع، وكونه جهلاً مركباً الا التجربى الذي تقدم الكلام في حرمتته في صدر الكتاب، فحكمه بوجوب الاجتناب عما لا يؤمن ضرره ايضاً على تقدير تسليمه، كما هو الحق بالنسبة الى المضار الاخروية التي لا يعقل ان

واما الثاني (١) فلوجود المقتضى وهو الخطاب الواقعي الدال على وجوب شيء وتحريمه ولا مانع منه (٢) عدا ما يتخيّل من جهل المكلّف به وهو (٣) غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً اما العقل فلا يقبّح (٤) مؤاخذة الجاهل التارك للواجب اذا علم (٥) ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على نحو المعتاد (٦) المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعي وكان (٧) قادرًا على ازالة الجهل عن نفسه

يتداركها شيء على تقدير ترتبها ليس الا من باب الاحتياط، وعند عدم المصادفة لا مقتضى لقبح فعله الامن حيث التجربى الذى لا دليل على حرمتها.

(١) وهو استحقاق العقاب لواتفق المخالفة. وملخص الكلام: انه لو ترك الفحص وشرب المايع المحتمل كونه حراماً تمسّكاً بالبراءة فانه يستحق العقاب، لا لاجل ترك الفحص، بل لاجل ارتكابه الحرام الذى دل الخطاب الواقعي على حرمة شربه، وهو لا تشرب الخميس مثلاً.

(٢) اي لا مانع من استحقاق العقاب على شرب ما يحتمل أن يكون حراماً الا جهل المكلّف به.

(٣) اي جهل المكلّف غير قابل لأن يمنع من استحقاق العقاب، وهو ليس عندرأً عقلياً ولا شرعاً.

(٤) مضارع باب التفعيل.

(٥) اي اذا علم الجاهل.

(٦) اي على نحو عادته الخاصة المستلزمة لاختفاء بعض الاحكام.

(٧) اي كان الجاهل قادرًا على ان يزيل الجهل عن نفسه.

واما النقل (١) فقد تقدم عدم دلالته على ذلك وان الظاهر منها (٢)
ولو بعد ملاحظة (٣) ما تقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص (٤)
بالعجز مضافة الى ما تقدم في بعض الاخبار المتقدمة في الوجه
الثالث (٥) المؤيدة (٦) بغيرها مثل رواية (٧) تيم عمارة المتضمنة

بسبب الفحص.

- (١) اى اخبار البراءة فقد تقدم انها لا تدل على عدم استحقاق العقاب.
- (٢) اى من اخبار البراءة.
- (٣) اى يعد الجمع بين اخبار البراءة، واخبار الاحتياط، والتوقف.
- (٤) خبر لقوله: «وان الظاهر» اى الظاهر من اخبار البراءة اختصاصها بالعجز عن معرفة الحكم بالفحص والسؤال.
- (٥) من الوجوه الخمسة المذكورة لوجوب الفحص، وعدم معدنورية الجاهل المقصر في التعلم، ومؤاخذة الجهل والذم بفعل المعاصي المجهولة. فان المستفاد من الاخبار المذكورة ان استحقاق العقاب على نفس مخالفة الواقع لا على ترك التعلم.
- (٦) صفة للاخبار المتقدمة.

(٧) روى ان عمراً اصابه جنابة فتعمى في التراب، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: كذلك يتبرغ الحمار، افلا صنعت هكذا؟ فعلمته التيم، وقد يستدل بهذه الرواية على عدم المؤاخذة على ترك التعلم لو وافق العمل للواقع بتقرير: ان في التوبيخ على عدم الاتيان بالتيم على الكيفية المذكورة دلالة على انه لو كان يتيم بتلك الكيفية لكان مجزياً من غير توجيه

لتوضيح النبي (ص) آياته بقوله: (إفلا (١) صنعت هكذا). وقد يستدل (٢) أيضاً بالإجماع على مؤاخذة الكفار على الفروع، مع أنهم كانوا جاهلين بها. وفيه (٣): أن معقد الإجماع تساوى الكفار وال المسلمين في التكليف بالفروع، كالأصول بالشروط المقررة للتکلیف (٤)، وهذا (٥) لا ينفي دعوى اشتراط العلم

التوضيح إليه، وهذا الخبر بصدره يدل على البطلان عند مخالفة الواقع، وهو قوله (ص): كذلك يتسرع العمار، وبدليله يدل على الصحة عند المطابقة ولو جهلاً مع عدم التقصير، وهو قوله: «إفلا صنعت هكذا» فإنه ظاهر في أنه لو كان قد صنع هكذا كان صحيحاً.

(١) استفهام توضيحي أى لماذا ما صنعت...

(٢) أى يستدل على استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لو اتفقت عند ترك الفحص.

وملخص استدلالهم، هو أن الاجماع قائم على أن الكفار مكلفوون بالفروع، ويعاقبون على مخالفتها، وأن كانوا جاهلين بها لاجل عدم فحصهم، وهذا دليل على أن العقاب على مخالفة الواقع.

(٣) وملخص الجواب نحن نسلم قيام الاجماع على أن الكفار متساوون مع المسلمين في كونهم مكلفين بالأصول والفروع لكن ثبوت التساوى بينهما في كونهما مكلفين بالفروع لا يدل على كونهما مؤاخذين في مخالفة الفروع عند الجهل. وملخص الكلام: لم يثبت مؤاخذة المسلمين على المخالفة مع ترك الفحص كي يدل دليل التساوى على أن الكفار مؤاخذون بها.

(٤) من الشرائط العامة، كالقدرة، والبلوغ، والعقل.

(٥) أى قيام الاجماع على التساوى بينهما لا ينفي بان ندعى

بالتكليف في حق المسلم والكافر. وقد خالف فيما ذكرنا (١) صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الارديبيلي حيث جعلا عقاب العاهم على ترك التعلم (٢) لقبع تكليف الغافل، وفهم منه (٣) بعض المحققين انه قول بالعقوب على ترك المقدمة دون ذى المقدمة.

ان تكليف الكافر والمسلم مشروط بالعلم به بان يكون العقوب على ترك الفحص لا على مخالفة الواقع، فنفي مؤاخذة الكفار لاجل دعوى اشتراط العلم في تنجز تكليفهم لا ينافي دعوى الاجماع على المساواة.

(١) من العقوب على ترك الواقع المجهول بترك الفحص والتعلم.

(٢) لا على مخالفة الواقع لانه غافل عن الواقع، وتکليف الغافل قبيح، لكن هذا الكلام من المحقق الارديبيلي وصاحب المدارك غير تام اذ العاهم في المقام ليس غافلاً مطلقاً بان لا يعلم شيئاً يجب عليه كي لا يتاتي منه الفحص والبحث نظراً الى ان طلب المجهول المطلق معال، بل العاهم في المقام جمله بسيط، وهو عالم بان الله طلب منه شيئاً يتيسّر له معرفته، ومعه كيف يعد مثل هذا العاهم غافلاً. الا ان يقال: ان مفروض كلامهم فيما اذا كان جاهلاً بسيطاً وكان وظيفته الفحص فتركه، ثم عرض له الغفلة حين المخالفة، وانما يكون مستحقاً للعقوب حين ترك الفحص، لا حين المخالفة اذ المفروض انه غافل حينها، والغافل لا يعرض عليه عنوان استحقاق العقوب.

(٣) اى فهم بعض المحققين، وهو صاحب الذخيرة من كلام

ويمكن توجيهه كلامه (١) بارادة استحقاق عقاب ذى المقدمة حين ترك المقدمة، فان من شرب العصير العنبي غير ملتفت حين الشرب الى احتمال كونه حراماً قبح (٢) توجه النهى اليه في هذا الزمان (٣) لغفلته، وانما يعاقب على النهى الموجه اليه قبل ذلك (٤) حين التفت الى ان في الشريعة تكاليف لا يمكن امتثالها

المدارك والاردبيلي «ان قولهما قول بان العقاب ...»

(١) اي كلام صاحب المدارك، والغرض من هذا التوجيه ارجاع كلامه الى قول المشهور من ان العقاب على مخالفة الواقع، بتقرير ان العقاب انما هو على ترك ذى المقدمة حين ترك المقدمة تكون تركها سبباً لترك ذى المقدمة.

وان شئت فقل: ان استحقاق العقاب انما هو على مخالفته التكليف الواقعى حين ترك الفحص فكان مخالفة الواقع حصلت عند ترك الفحص والاستحقاق حصل فى زمان ترك الفحص، لا فى زمان تحقق المخالفة فمعنى قولهم: ان العقاب على ترك المقدمة ان استحقاق العقاب على مخالفة الواقع يتحقق حين ترك المقدمة، لا حين مخالفة الواقع.

ولا يخفى ان فرض الكلام انما يكون فيما اذا فرض ان المكلف كان جاهلاً بسيطاً او لا ثم ترك الفحص فعرض الغفلة حين المخالفة.

(٢) جواب الشرط.

(٣) اي في زمان شربه لانه غافل حين الشرب على الفرض، وغير ملتفت الى احتمال حرمته فيكون تكليفة قبيحاً.

(٤) اي قبل حصول الغفلة.

الا بعد معرفتها فإذا ترك المعرفة عوقب عليه (١) من حيث افضائه (٢) الى مخالفة تلك التكاليف ففى زمان الارتكاب لاتكليف لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة، وهى المعرفة (٣)، ونظيره (٤) من ترك قطع المسافة فى آخر ازمنة الامكان حيث انه يستحق أن يعاقب عليه (٥) لافضائه (٦) الى ترك افعال الحج فى ايامها (٧)، ولا يتوقف استحقاق عقابه (٨) على حضور ايام الحج، وافعاله، وحينئذ (٩) فان اراد المشهور توجيه النهى الى الغافل حين زمان

(١) اى على ترك معرفة الاحكام.

(٢) اى من حيث افضاء ترك معرفة الاحكام.

(٣) اذ بعد ترك المعرفة لا يمكن امتناع التكاليف الواقعية، والتکلیف بہما، تکلیف بغیر مقدور. اضعف اليه أن تکلیف الغافل قبیح.

(٤) اى نظير ترك معرفة الاحكام، اى كما ان من ترك قطع مسافة الحج فى اشهر الحج فى آخر ازمنة الامكان يستحق العقاب على ترك المسافة لانه سبب لترك افعال الحج، ولا يتوقف استحقاق العقاب على حضور ايام الحج، كذلك تارك معرفة الاحكام فانه يستحق العقاب حين ترك معرفة الاحكام.

(٥) اى على ترك قطع المسافة.

(٦) اى لافضاء ترك قطع المسافة.

(٧) اى فى ايام الحج.

(٨) اى عقاب تارك افعال الحج.

(٩) اى حينما عرفت توجيهه كلام صاحب المدارك وانه يرجع

غفلته فلا ريب في قبعته (١) وإن أرادوا استحقاق العقاب على المخالفة وإن لم يتوجه إليه (٢) نهى وقت المخالفة فان أرادوا (٣) الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصيته (٤). ففيه: انه لا وجہ لترقب حضور زمان المخالفة لصيروحة الفعل مستحيل الواقع لاجل ترك المقدمة (٥). مضافة الى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهما لا يصيب زيدا، ولا يقتله الا بعد مدة بمجرد (٦) الرمي، وإن أرادوا استحقاق العقاب

إلى كلام المشهور القائلين بالعقاب على مخالفة الواقع، لا على ترك التعلم.

(١) اي في قبعته الشهوى إلى الغافل.

(٢) اي إلى تارك معرفة الأحكام، والوجه في عدم توجيه الشهوى إليه هو كونه غافلاً حين المخالفة، والغافل لا يصح توجيه الخطاب إليه.

(٣) اي القائلون باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع إن أرادوا.

(٤) اي لعدم تحقق معصية الشهوى قبل المخالفة وارتكاب الحرام فلا وجہ لاستحقاق العقاب قبل المخالفة.

(٥) فان المخالفة قد حصلت حين ترك المقدمة اذ التكليف انقطع حينه، لا حين المخالفة.

(٦) الجار متعلق بقوله: «حسن المؤاخذة» اي حسن المؤاخذة عند العقلاء يكون بمجرد الرمي، ولا ينتظر العقلاء في حسن مؤاخذتهم مدة كى يصيب الرمي.

في زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة (١) فهو حسن لا محيص عنه (٢)، هذا. ولكن بعض كلماتهم (٣) ظاهر في الوجه الأول، وهو توجيه النهى إلى الجاهل حين عدم التفاتاته، فأنهم (٤) يحكمون بفساد الصلاة في المغصوب جاهلاً بالحكم لأن الجاهل كالعامد وإن التحرير لا يتوقف على العلم به (٥)، ولو لا توجيه النهى إليه (٦) حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسي الفضبية (٧)،

(١) بان يكون استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لكن من حين ترك التعلم والفحص، كما وجهنا به كلام صاحب المدارك.

(٢) وعليهذا يكون المشهور موافقاً لصاحب المدارك.

(٣) اي بعض كلمات المشهور ظاهر في توجيه النهى إلى الغافل، كما هو الظاهر من الفاضل القمي، والبسماني حيث علل في مثل المقام بأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار، وعلى ذلك يكون كلام المشهور مخالفأً لكلام صاحب المدارك.

(٤) تفصيل لما ذكره من ان ظاهر المشهور هو الوجه الأول، وملخصه: ان المشهور حكموا ببطلان الصلاة في المكان المغصوب عند الجهل بالفضبية مطلقاً سواء كان جاهلاً بالجهل البسيط او المركب، وهذا دليل على انهم قائلون بتوجيه النهى إلى الفاضل حين الغفلة.

(٥) اي بالتحرير. بل حرمة الغصب مشتركة بين العالم والجاهل اذ لو كان التحرير متوقفاً على العلم به يلزم الدور.

(٦) اي إلى المصلى في المكان المغصوب.

(٧) في عدم بطلان صلاته والحاصل ان المشهور حكموا

والاعتذار عن ذلك (١) بانه يكفى في البطلان (٢) اجتماع الصلة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع ومعاقب عليه (٣) ولو لم يكن منهيا عنه بالفعل (٤)

بصحة صلاة الناسى لعدم توجيه النهى اليه لأن حفظ الموضوعات غير واجب كي يجب عليه تحفظ نفسه عن النسيان وتوجه الخطاب في حال النسيان غير معقول بخلاف الجاهل فان تحصيل العلم حيث كان واجباً وهو خالقه ولم يتعلم فيتوجه النهى اليه حتى حين الغفلة لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار ولو لم يكن النهى متوجهاً إلى الجاهل بالغصبية فهو يكون كالناسى للغصبية في عدم توجيه النهى اليه وتكون صلاته صحيحة كما ان صلاة الناسى للغصب تكون صحيحة.

(١) اي عن الحكم ببطلان الصلاة. وملخص الاعتذار ان حكمهم ببطلان الصلاة في المكان المغصوب لا يكون دليلاً على توجيه النهى إلى الغافل بل هو لاجل اجتماع الامر مع المبغوضية الواقعية لأن النهى وان لم يكن متوجهاً إلى الغافل الا أن غصبه للأرض مبغوض واقعاً.

(٢) اي في بطلان الصلاة.

(٣) اي يكون الغافل معاقباً على غصبه ولو لم يكن الغصب منهيا عنه.

(٤) اي حين الغفلة لأن النهى انما يتوجه على من يكون قابلاً للانزجار، والغافل لا يكون قابلاً له فليس هو قابلاً للخطاب الا انه قابل للعقاب لأن الامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

مدفع، مضافاً إلى عدم صحته في نفسه (١)، بأنهم صرحو باصحة صلاة من توسط أرضًا مخصوصة حال الخروج عنها (٢) لعدم النهي عنه (٣) وإن كان آثماً بالخروج (٤) الا ان يفرق (٥) بين المتوسط

(١) لأن اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع لا يوجب البطلان، وإنما المبطل هو اجتماع الامر والنهي.
 (٢) اي عن الأرض المخصوصة. وتوضيحة: انه من كان في حال الخروج عن الأرض المخصوصة وقد ضاق وقت الصلاة عليه فالمشهور صرحاً بان صلاته صحيحة في الأرض المخصوصة حال الخروج.

(٣) اي لعدم النهي عن الخروج. فان المشهور صرحاً بأنه مأمور بالخروج، وليس منهياً عنه، مع انه مرتكب للغضب المبغوض حين صلاته، ولو كان مجرد المبغوضية سبباً للبطلان فلا بد ان يقولوا به في هذه الصورة ايضاً.

(٤) لكونه غاصباً وعادياً بهذا الخروج، فلو كان مجرد الاثم والعقاب بدون توجيه النهي كافياً في البطلان لكان اللازم في المفروض حكمهم بالبطلان، فيعلم من ذلك ان المانع عندهم توجيه النهي الفعلى - فهم قائلون بالنهي حين المخالفة - لا اجتماع المأمور به مع ما هو مبغوض في الواقع.

(٥) وحاصل ما ذكره من الفرق انه يجوز اجتماع طلب الفعل والترك معاً في الغافل باعتباربقاء الاختيار فيه، بخلاف المتوسط في الأرض المخصوصة فإنه يصبح معه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج باعتبار عدم التمكن من ترك الغصب فيبقى فيه الامر بالخروج فقط.

للارض المغصوبة وبين الغافل (١) بتحقق (٢) المبغوضية فى الغافل، وامكان تعلق الكراهة الواقعية بالفعل المغفول عن حرمته مع بقاء الحكم الواقعى بالنسبة اليه (٣) لبقاء الاختيار (٤)، وعدم ترخيص الشارع للفعل فى مرحلة الظاهر (٥)، بخلاف المتوسط (٦) فانه يصبح منه (٧) تعلق الكراهة الواقعية بالخروج، كالطلب الفعلى لتركه (٨) لعدم التمكن من ترك الغصب (٩)، ومما ذكرنا من عدم

(١) عن الحكم التكليفى بترك التعلم.

(٢) الجار متعلق بقوله: يفرق.

(٣) اى بالنسبة الى الفعل المغفول عنه وان لم يتوجه الى الغافل حين الفعلة.

(٤) اى المفروض أن الغافل قادر على ترك الغصب، وهو غاصب عن اختيار فيمكن تعلق الكراهة الواقعية به.

(٥) اذ المفروض انه غافل، ولا يمكن توجيه الخطاب اليه، ولو في مرحلة الظاهر، ولا منافاة بين ان يكون الفعل المغفول عنه مبغوضاً للشارع وبين عدم امكان تعلق الخطاب به.

(٦) اى بخلاف المتوسط فى الارض المغصوبة.

(٧) اى من المولى.

(٨) كما يصبح امر المولى بترك الخروج عن المكان المغصوب، كذلك يصبح ان يكون الخروج عنه مبغوضاً له.

(٩) وحيث انه غير متمكن من ترك الغصب، فلا معنى لان يطلب منه ترك الخروج عن المكان المغصوب وكذا كون الغصب مبغوضاً له.

التريخيص (١) يظهر الفرق بين جاهل الحكم، وجاهل الموضوع المحكوم (٢) بصحة عبادته مع الغصب وان فرض فيه العرمة الواقعية. نعم (٣). يبقى الاشكال في ناسى الحكم خصوصاً

(١) اي مما ذكرنا من عدم التريخيص في الجاهل بالحكم يظهر الفرق بين الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع.

حيث حكمو ببطلان عبادة الجاهل بالحكم، وبصحة عبادة الجاهل بالموضوع. وملخص الفرق بينهما هو: ان الجاهل بالحكم مع كونه عالماً بموضوعه انما حصل العجمل من سوء اختياره لتركه التعلم فيمكن تعلق النهى به بالتقريب المتقدم بخلاف الجاهل بالموضوع كالجاهل بفصبية التوب فإنه غافل مغض وتكليفه بالاجتناب قبيح فلا وجه لفساد الصلاة في هذه الصورة. وان شئت فقل: أن الجاهل بالحكم لم يرخص في ترك التعلم الذي يفضي إلى المخالفة بخلاف الجاهل بالموضوع فإن الاذن في ترك التعلم فيه ينفي الكراهة والعقاب فليس فيه ما يمنع الصحة.

(٢) اي في مورد العجمل بالموضوع فإن الجاهل بفصبية التوب اذا صلي فيه يكون تصرفه في التوب حراماً واقعاً الا انه غير منجز بعد ثبوت الاذن في التصرف فيه من قبل الشارع، وأما الجاهل بالحكم حيث انه لم يثبت تريخيص من الشارع فيكون النهى الواقعى منجزاً، ويترتب عليه فساد العبادة.

(٣) لما ذكر سابقاً ان النهى للفصبية لا وجه لبطلان صلاته استدرك هنا، واستشكل في صحة صلاة ناسى الحكم ومنشاء الاشغال هو تصریح غير واحد من الاصحاب بأن ناسى الحكم كجاهله، كما ان الجاهل

المقصر (١)، وللتتأمل في حكم عبادته مجال (٢) بل تأمل بعضهم في ناسى الموضوع (٣) لعدم الترخيص الشرعي من جهة الففلة (٤)، فاقفهم (٥) ومما يؤيد ارادة المشهور للوجه الاول (٦) دون الاخير (٧)

لا سيّما اذا كان مقصراً يكون صلاته باطالة كذلك الناسى هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى يمكن ان يقال: ان المتيقن من حكمهم بالبطلان هي صورة الجهل بالحكم دون النسيان سيما اذا لم ينشأ عن تقصير.

(١) وجه الخصوصية هو قدرته على الترك، وتقصيره في المقدمات.

(٢) اي لا بد من التأمل في عبادة ناسى الحكم كي يرى ان المبطل هو توجه النهى الفعلى، كما هو مختار المصنف كي تصح عبادة الناسى لعدم توجه النهى الفعلى اليه، او عدم الترخيص او المبغوضية كي تبطل عبادته.

(٣) كناسى غريبة الثوب والمراد من الناسى من صار غافلاً بقاء.

(٤) بل الترخيص الشرعي انما ثبت من جهة الجهل بالموضوع، ولم يثبت من جهة غفلته عن الموضوع بعد عدم كونه جاهلاً به.

(٥) لعله اشاره الى ان الترخيص اذا ثبت من جهة الجهل بالموضوع يثبت في الغافل بالاولوية، لعدم التمكن من الاحتياط بخلاف العاجل.

(٦) وهو توجه النهى الى الغافل.

(٧) وهو استحقاق العقاب عند ترك الفحصن، والتعلم على ما

انه يلزم حينئذ (١) عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لاتتنجز. على المكلف الا بعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف العج، والمفروض انه لا تكليف قبلها (٢) فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأسا، اما حين الالتفات الى امتناع تكليف العج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة، واما بعد الاستطاعة فلفقد الالتفات وحصول الغفلة، وكذلك الصلاة والقيام بالنسبة الى اوقاتها (٣).

يحصل من المخالفة في المستقبل.

(١) اي حينما كان البناء على الاخير.

(٢) اي قبل الاستطاعة. وملخص الكلام: انه لو كان مراد المشهور استحقاق الغافل للعقاب على مخالفته للتکليف الواقع في المستقبل يلزم منه عدم العقاب على مخالفة الواجبات الموقتة اذ المفروض انه ملتفت قبل حصول الوقت، وهو في هذا الوقت الذي هو حين الالتفات لم يكن مكلفاً حتى يحصل العقاب على ترك الفحص والتعلم، وبعد دخول اوقاتها كان غافلاً على الفرض فلا يتوجه التكليف اليه حتى يعاقب على مخالفته، والحال انه لا شبهة في ان الغافل المقصر التارك للتکاليف الموقتة مستحق للعقاب، واما على الوجه الاول، وهو توجه النهي الى الغافل حين غفلته فلا يلزم خلو التارك للواجبات الموقتة عن العقاب لتوجه الخطاب اليه حال الغفلة.

(٣) فان الالتفات الى وجوب الصلاة والصوم قبل حصول وقتها لا يترب عليه شيء لانه لم يكن مكلفاً كي يترب على ترك

ومن هنا (١) قد يلتجى الى ما لا يأبه (٢) كلام صاحب المدارك، ومن تبعه ، من (٣) ان التعلم واجب نفسي ، والعقاب على تركه (٤) من حيث هو، لا من (٥) حيث افضائه الى المعصية، اعني ترك الواجبات، و فعل المحرمات المجهولة تفصيلاً (٦)، وما دل بظاهره من الادلة المتقدمة على كون وجوب تحصيل العلم من باب المقدمة محمول على بيان الحكمة في وجوبه (٧) وان الحكمة في ايجابه (٨)

الفحص عقاب ولو باعتبار كونه سبباً لمخالفة الواقع، وبعد حصول وقتهما كان غاللاً على الفرض فلا يتوجه اليه تكليف كي يستحق العقاب على مخالفته.

- (١) اى من أنه يلزم عدم العقاب على الموقتات المغفولة بناء على عدم توجيه الخطاب الى الغافل.
- (٢) اى لا يمنعه بمعنى انه لا يكون خلاف ظاهر صاحب المدارك.
- (٣) بيان لقوله: «ما لا يأبه».
- (٤) اى على ترك التعلم.
- (٥) اى لا يكون العقاب. على ترك التعلم من جهة كون مفضياً الى مخالفة الواقع كي يكون وجوب التعلم غيرياً، او طرقياً.
- (٦) الجهل التفصيلي في مقابل العلم التفصيلي الذي يقابلة العلم الاجمالي.

- (٧) اى وجوب تحصيل العلم اى الاخبار المتقدمة الدالة على كون وجوب التعلم وجوباً مقدمياً محمولة على انها في مقام بيان حكمة وجوب التعلم لا في مقام بيان وجوبه.
- (٨) اى الحكمة في ايجاب تحصيل العلم صيرورة المكلف قابلاً

لنفسه (١) صيرورة المكلف قابلاً للتوكيل بالواجبات والمحرمات حتى لا يفوته (٢) منفعة التوكيل بها، ولا يناله (٣) مضره اهماله عنها فانه قد يكون الحكم في وجوب الشيء لنفسه (٤) صيرورة المكلف قابلاً للخطاب، بل الحكم الظاهر في الارشاد، وتبلیغ الانبياء والحجج ليست الا صيرورة الناس عالمين قابلين للتوكيل، لكن الانصاف ظهوراً للدلة وحاجة التعلم في كونه واجباً غيرياً، مضافة إلى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث الظاهر (٥) في المؤاخذة على نفس المخالفة، ويمكن أن يلزم حينئذ (٦) باستحقاق العقاب على ترك تعلم التوكيل الواجب مقدمة (٧) وإن (٨) كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات إلى ما

لتوكيل، لا انه واجب مقدمي .

(١) اي في ايجابه بالوجوب النفسي .

(٢) اي لا يفوت عن المكلف منفعة التوكيل بالواجبات او المحرمات .

(٣) اي لا يصل إلى المكلف مضره اهماله عن الواجبات، أو المحرمات بمعنى ان التعلم لو لم يكن واجباً نفسياً لم يتعلم المكلف أحکامه فيوجب هذا ترك الواجبة او ارتكاب المحرمة، فان وجوبه لاجل أن لا يناله هذه المضره الاخروية .

(٤) اي قد يكون حكمة الوجوب النفسي ...

(٥) صفة للاخبار .

(٦) اي حينما كان وجوب التعلم غيرياً .

(٧) اي على ترك التعلم الذي هو واجب من باب المقدمة .

(٨) كلمة «ان» وصلية اي وإن كانت التوكيل مشروطة ...

يعلمه اجمالاً من الواجبات المطلقة، او المشروطة، لاستقرار بناء العقلاء في مثال الطومار المتقدم على عدم الفرق في المذمة على ترك التكاليف المسطورة فيه بين المطلقة والمشروطة. فتأمل (١). هذا خلاصة الكلام بالنسبة الى عقاب العاجل التارك للفحص العامل بما يطابق البراءة، واما الكلام في الحكم الوضعي

وملخص الكلام: انا نمنع قولكم: من انه لا تكليف بالواجبات الموقته قبل حصول وقتها وبالواجبات المشروطة قبل حصول شرطها، بل يلزم استحقاق العقاب على نفس ترك التعلم اذ كما ان التكاليف المطلقة موجودة قبل حصول الشرط، كذلك المشروطة موجودة قبل حصول الشرط، وهو حين الالتفات، غاية الامر ان تتحقق كل شيء بحسبه فالتكاليف المطلقة تتحقق بوجه الاطلاق والمشروطة بوجه الاشتراط، وهو نوع من التكليف في مقابل عدمه.

وملخص الكلام: ان المستفاد من الاخبار كون التعلم واجباً غيرياً قبل حصول شرطه فيبعد دلالة الاخبار على ذلك لا وجه للمناقشة بأنه كيف يكون التعلم واجباً غيرياً قبل حصول شرطه.

(١) لعله اشاره الى ان الجمع بين القول بكون وجوب التعلم غيرياً تبعاً لوجوب الغير، والقول باستحقاق العقاب على ترك التعلم حين الترك يعني ترك التعلم مع عدم تنجز وجوب ما هو واجب له كالجمع بين المتناقضين، لأن استحقاق العقاب عليه مع عدم وجوب الغير ملزوم لكونه واجباً نفسياً فكيف يجمع مع كونه واجباً غيرياً، وعدم فرق العقلاء في مثال الطومار بين التكاليف المطلقة والمشروطة في توجيه النم مجرد ادعاء.

وهي صحة العمل الصادر من العاهم، وفساده فيقع الكلام فيه تارة في المعاملات، وأخرى في العبادات.

اما المعاملات: (١) فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة الواقع، ومخالفته (٢) سواء وقعت عن احد الطريقين اعني الاجتهاد والتقليد أم لا عنهما؟ (٣) فاتفاق مطابقة الواقع لأنها (٤) من قبيل الاسباب لامور شرعية، فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها، وترتبط المسبيبات عليها (٥) فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف

(١) وهي بالمعنى الاعم فتشمل العقود والايقاعات، والاحكام التي لا يعتبر فيها قصد القرابة.

(٢) اي ترتيب الاثر، وهو النقل والانتقال، على المعاملة انما هو على تقدير اصابة الواقع، وموافقتها له بان كانت في الواقع سبباً للنقل والانتقال، وليس للعلم والجهل مدخل في ذلك، ولا يتوقف ترتيب الاثر عليها على العلم بان الشارع جعله سبباً لترتيب الاثر.

(٣) اي أم لا تقع عن طريق الاجتهاد والتقليد، بل وقع مطابقة الواقع اتفاقاً.

(٤) اي لان المعاملات اسباب واقعية، وموضوعات واقعية للاحكم الشرعية.

(٥) اي على الاسباب اي المعاملات من قبيل الاسباب في ترتيب الاثر عليها فان الاثر مترب علىها بعد كونها مطابقة للواقع وان لم يكن المكلف عالماً بترتيبه فان علم المكلف وجهره لا يكون دخيلاً في تأثير الاسباب في المسبيبات، وكذا في تأثير المعاملات كترتتب القتل على اكل السم، والحرق المترب على النار.

تأثيره في حلية الوطىء فانكشف بذلك (١) صحته كفى من حين وقوعه (٢)، وكذا لو انكشف فساده (٣) رتب عليه (٤) حكم الفاسد من حين الوقع، وكذا من ذبح ذبيحة بفرى ودجيه (٥) فانكشف كونه صحيحاً (٦) او فاسداً، ولو ترب عليه اثر قبل الانكشاف (٧) فحكمه (٨) في العقاب ما تقدم من كونه مراعي بمخالفة الواقع، كما اذا وطئها (٩) فان العقاب عليه (١٠) مراعي. واما (١١)

- (١) اي بعد العقد.
- (٢) اي من حين وقوع العقد لا من حين انكشاف صحته كى يلزم الفصل بين العقد واثره، كما زعم النراقي.
- (٣) اي فساد العقد.
- (٤) اي رتب على العقد حكم الفاسد من حين وقوع العقد.
- (٥) وهو عرقان في جانبي الحلقوم.
- (٦) اي تذكير شرعية، ومعنى قوله فاسداً اي ميتة.
- (٧) اي قبل انكشاف صحة العقد وفساده.
- (٨) اي حكم ترتيب الاثر على العقد من جهة ان الشخص المذكور هل يعاقب أم لا؟ مراعي بان ترتيب الاثر المذكور هل كان في الواقع حراماً كى يستحق العقاب عليه أم لم يكن حراماً كى لا يستحق؟
- (٩) مثال لترتيب الاثر على العقد قبل انكشاف صحته او فساده.
- (١٠) اي العقاب على الوطىء مراعي بكون العقد المذكور غير مطابق للواقع اي كان باطلأً في الواقع أم لا؟
- (١١) الى هنا كان الكلام في ترتيب العقاب، وقد عرفت انه

حكمه الوضعي، كما لو باع لحم تلك الذبيحة فحكمه كما ذكرنا هنا من مراعاته حتى تكشف الحال (١)، ولا اشكال فيما ذكرنا بعد ملاحظة ادلة سببية تلك المعاملات (٢)، ولا خلاف ظاهراً في ذلك (٣) ايضاً الا من بعض مشايخنا المعاصرین (قدس سره) حيث اطال الكلام هنا (٤) في تفصيل ذكره بعد مقدمة هي ان العقود والايقادات بل كل ما جعله الشارع سبباً لاحقائق واقعية هي ما قرره الشارع اولاً (٥)، وحقائق ظاهرية هي ما يظنه (٦) المجتهد

مراعي بمخالفة الواقع، واما حكمه الوضعي ...

(١) كما ان ترتيب العقاب مراعي بانكشاف الحال، كذلك حكم بيع لحم تلك الذبيحة مراعي بانكشاف الحال، فإذا انكشف كونها مذكاة شرعية فيكون بيعه صحيحاً، وإذا انكشف كونها ميتة يكون بيعه باطلأ.

(٢) حيث انه يستفاد من ادلتها ان الاسباب الشرعية كالامور الواقعية في عدم توقف تأثيرها على قيام طريق علمي او ظنی عليها.

(٣) اي لا خلاف في ان تأثير الاسباب لا يتوقف على قيام طريق، علمي او ظنی عليه الا من بعض مشايخنا، وهو النراقي في المناهج.

(٤) اي في تأثير الاسباب الشرعية.

(٥) وهذا القسم من الاسباب الشرعية لها تأثير في المسبيبات الشرعية من دون توقفه على قيام طريق اليها.

(٦) اي قام دليل ظنی عنده ان الشارع جعله سبباً شرعياً، كما اذا حصل الظن المعتبر للمجتهد ان السبب الشرعي للبيع اعم من العقد والمعاطة.

انه ما وضعه الشارع، وهي قد يطابق الواقعية، وقد يخالفها (١)، ولما لم يكن لنا سبيل في المسائل الاجتهادية الى الواقعية (٢)، فالسبب، والشرط، والمانع في حقنا هي الظاهرة، ومن البديهيات التي انعقد عليها الاجماع بل الضرورة ان ترتب الاثار على الحقائق الظاهرة يختلف بالنسبة الى الاشخاص (٣)، فان ملاقات الماء القليل للنجاسة سبب لتنجسه عند واحد دون غيره (٤)، وكذا قطع العلقوم للتذكية (٥)، والعقد الفارسي للتمليك او الزوجية (٦)

(١) اى الاحكام الوضعية ايضاً كالاحكام التكليفية قد تكون مطابقة للواقع، وقد لا تكون مطابقة له.

(٢) اذ المسائل الاجتهادية انما تثبت بالادلة الاجتهادية، وهي قد تطابق الواقع، وقد لا تطابق فباب العلم الى الحقائق الواقعية من الاسباب الشرعية منسد.

(٣) بحسب قيام الطريق عنده وعدمه، والذى لا يختلف بالنسبة الى الاشخاص هي الاحكام الواقعية فانه لا دخل فيها قيام طريق عند المكلف، وعدمه.

(٤) وذلك لاجل قيام طريق عند شخص ان الماء القليل لا يتنجس بالملاقة، وقيام طريق عند آخر على انه يتنجس.

(٥) حيث انه يمكن ان يقوم طريق عند شخص على ان قطع العلقوم من دون فرى الاوداج سبب للتذكية، ويقوم طريق عند الآخر على انه لا يكون سبباً لها.

(٦) اى يمكن ان يكون العقد الفارسي سبباً لحصول علقة الزوجية، او التملك عند شخص، ولا يكون كذلك عند شخص آخر.

وحاصل ما ذكره من التفصيل (١) ان غير المجتهد والمقلد على ثلاثة أقسام: لانه اما غافل عن احتمال كون ما اتي به من المعاملة مخالفًا للواقع، واما ان يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة، فالاول (٢) في حكم المجتهد، او المقلد لانه يتبع (٣) باعتقاده، كتبعد المجتهد باجتهاده، والمقلد بتقليده مادام غافلاً (٤) فاذا تنبه (٥) فان وافق اعتقاده قول من يقلده فهو والا (٦) كان كالمجتهد المتبدل رأيه، وقد مر حكمه (٧) في باب رجوع المجتهد.

وملخص الكلام: ان الحكم الظاهري لكل احد هو مؤدى ظنه فالتصويب في الأحكام الظاهرية امر جاين.

(١) بعد المقدمة المذكورة.

(٢) وهو الذي غافل عن احتمال كون معاملته مخالفة للواقع بان كان قاطعاً بصحبته.

(٣) اي ملزم بالعمل على قطعه بحكم العقل، كما ان المجتهد ملزم بان يتبعه بظنه بحكم الشرع، والمقلد ملزم بالتبعيد بفتوى مجتهد بحكم الشرع.

(٤) اي لانه يتبع باعتقاده مادام غافلاً.

(٥) اي اذا زال غفلته.

(٦) اي ان لم يوافق اعتقاده فتوى مجتهد، بل كان ما اعتقد به مخالفًا لفتوى مجتهد.

(٧) اي مر حكم المجتهد المتبدل رأيه في باب رجوع المجتهد عن رأيه في كتابه المناهج من انه يعمل بفتواه السابقة بالنسبة الى الاعمال السابقة، وبفتواه الثانية بالنسبة الى الاعمال الآتية، وفي المقام ايضاً يحکم بصحة اعماله السابقة لكونها موافقة

واما الثاني: وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اوقعه من المعاملة للواقع فاما ان يكون ما صدر عنه موافقاً، او مخالفًا للحكم القطعي الصادر من الشارع^(١) واما ان لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتًا بالظنون الاجتهادية^(٢)، فالاول^(٣) يترب عليه^(٤) الاثر مع الموافقة، ولا يترب عليه مع المخالفة^(٥) اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعاً ان المعاملة الفلانية^(٦) سبب لكذا، وليس^(٧) معتقد الغلafe حتى يتبعه بخلافه، ولا دليل على

لاعتقاده، ويعمل بالنسبة الى الاعمال الاتية على طبق اعتقاده الحادث.

- (١) كما اذا فرض ان الاخبار المتواترة قامت على ان السبب الواقعى للتتمليك، هو العقد العربى فالعقد الصادر من الغافل بعد زوال غفلته ان كان عربياً فيصبح، وان كان غير عربى فيبطل.
- (٢) بان قام خبر الثقة على اعتبار العربية فى العقد، مثلاً.
- (٣) وهو ما كان السبب الشرعى الذى حكم الشارع بسببيته ثابتًا بالدليل القطعي.

- (٤) اي على ما صدر عنه من المعاملات.
- (٥) اي الغافل اذا تنبه فان ما صدر منه من المعاملات موافقاً للحكم القطعي الصادر من الشارع يترب عليه الاثر، اي الصحة وان كان مخالفأ له فلا يترب عليه الاثر.
- (٦) كالعقد العربى، فانه سبب لحصول الملكية، فلو كان ما صدر من المتعاملين عقداً عربياً يترب عليه حصول الملكية، والا فلا.
- (٧) اي ليس العاقد حين صدور العقد منه جاهلاً من كجا

التقييد (١) في مثله (٢) بعلم واعتقاد، ولا يقدح (٣) كونه محتملاً

معتقداً لخلاف الواقع بان اعتقاد أن سبب الملكية هو العقد الفارسي،
كى يقال: انه تبعد باعتقاده فلا يكون عمله المخالف باطلأ، بل
يكون كالمجتبه المتبدل رأيه اذ المفروض انه كان جاهلاً بسيطاً
يعتقل حين صدور العقد منه ان يكون عقده باطلأ في الواقع.

(١) اي لا دليل على تقييد الصحة بالعلم بهما حين صدور
المعاملة، بل يكفى في الحكم بالصحة مجرد موافقة المعاملة للواقع
بان كانت في الواقع صحيحة، سواء احتمل عدم الموافقة للواقع
حين العمل او لم يحتمل، وهذا بخلاف العبادة فانها يعتبر فيها
العلم بمطابقتها للواقع كى يتمكن من قصد القرابة فيها.

(٢) اي في مثل المقام الذى هو عبارة عن المعاملات، فانها
يكفى في صحتها مجرد الموافقة الاتفاقيه للواقع، وان كان لا يعلم
بها، ولا دليل على انه يعتبر فيها ايضاً العلم بكونها مطابقة للواقع
كما يعتبر ذلك في العبادات.

(٣) جواب عن سؤال مقدر: وحاصله: كيف يتربى الاثر على
المعاملة عند موافقتها للواقع، مع انه يحتمل حين المعاملة عدم
مطابقتها له او يظن به، وكذا كيف تكون باطلة عند المخالفه
للواقع، مع انه يحتمل الموافقة له، او يظن بها.

وملخص الجواب عنه: ان الاثر متربى على موافقة المعاملة
للسبب الواقعي، ومجرد احتمال عدم المطابقة او الظن به لا اثر له
لعدم حجية احتماله، او الظن به اذ هو بمجرد احتمال عدم كفاية
العقد الفارسي، مثلاً، او الظن به مأمور بالسؤال عن مجتبده،
ولا يجوز له أن يعتمد على مجرد احتمال المطابقة او عدمها، ولو

للخلاف او ظانها به لانه (١) مأمور بالفحص والسؤال، كما ان من اعتقاد (٢) حلية الخمر مع احتماله الخلاف يحرم عليه الخمر وان (٣) لم يسئل لانه مأمور بالسؤال.

كان احتمال مخالفاة الواقع حجة وقادحاً في صحة العمل لم يكن مأموراً بالسؤال.

(١) تعليل لعدم كون احتمال الخلاف حجة وقادحاً بصحبة المعاملة، اي لو كان الاحتمال المذكور حجة شرعاً وقادحاً بصحبة المعاملة لم يكن السؤال عليه واجباً، بل وجب عليه ان يعمل بمقتضى احتماله او ظنه، والح الحال: انه ليس حال المحتمل للخلاف او الظان به كحال القاطع بالخلاف فـى عدم توجيه الامر بالفحص والسؤال اليه اذ هو ملزم عقلاً ان يعمل بمقتضى قطعه، واما المحتمل للخلاف او الظان به مأمور بالسؤال والفحص عن حكم احتماله او ظنه.

(٢) اي احتمل حلية الخمر مع احتمال الخلاف، وهذا شاهد لما ذكره من ان مجرد احتمال الخلاف ليس بحجة.

وملخص كلامه: هو ان احتمال الخلاف انما يمنع من ترتيب آثار الواقع بعد تبين الغلاف اذا كان فى مورد الشك حكم ظاهري مجعل على خلاف الواقع، وكذا الظن بالخلاف انما يمنع من ترتيب آثار الواقع اذا كان معتبراً شرعاً، والمفروض خلاف ذلك، ولذا وجب الفحص والسؤال، ولو كان الظن حجة يعمل به ولم يكن السؤال واجباً.

(٣) الكلمة «ان» وصلية واما ان سئل وعلم بالحرمة فيحرم عليه بالاولى.

واما الثاني (١) فالعوق عدم ترتب الاثر في حقه (٢) مادام باقياً على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها، سواء طابت احده الاقوال أملاً. اذ المفروض عدم القطع (٣) بالوضع الواقعى من الشارع، بل هو (٤) مظنون للمجتهد فترتب الاثر (٥) انما هو في حقه. ثم ان قلد بعد صدور المعاملة المجتهد (٦) القائل بالفساد

(١) وهو ما كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية بأن قام خبر ثقة على كون المعاملة الصادرة منه صحيحة، او فاسدة.
 (٢) اى في حق الجاهل فإنه لا يحكم بصححة معاملته مادام هو لم يقلد مجتهداً، وان كانت معاملته مطابقة للواقع بأن كانت صحية واقعاً.

(٣) اى لا علم للعاقد بالسبب الواقعى الذى جعله الشارع سبباً للنقل، والانتقال.

(٤) اى الحكم الوضعي الواقعى، والمراد به السبب الواقعى.
 (٥) اى النقل والانتقال انما يثبتان فى حق المجتهد، ومقلده، والعاقد الجاهل ليس بمجتهد، ولا مقلد له على الفرض، فيحکم بفساد معاملته بمقتضى اصالة الفساد، وان طابت معاملته احد الاقوال في المسألة لأن قول المفتى انما حجة لمقلدته الذى أنسد عمله إلى رأيه، والمفروض في المقام ان العاقد لم يستند معاملته إلى المجتهد، وليس الحكم الظاهري كالحكم الواقعى ثابتاً في حق كل أحد حتى يقال: بكتابية الموافقة الاتفاقية الواقع، كما هو كذلك في الأحكام الواقعية.

(٦) مفعول لقوله: «قلد»

فلا اشكال فيه (١) وان قلد من يقول: بترتب (٢) الاثر فالحق التفصيل بمامر (٣) في نقض الفتوى (٤) بالمعنى الثالث، فيقال: ان مالم يختص اثره بمعين (٥)، او بمعينين، كالطهارة، والنجاسة،

(١) اي في فساد المعاملة.

(٢) وهو النقل، والانتقال اي الصحة.

(٣) اي مرّ في كتاب النراقي، وهذا من تتمة كلام النراقي.

(٤) قال المحقق النراقي في باب تبدل الرأي بعد جملة كلام له في المسألة ما حاصله: ان نقض الفتوى - التي عمل المجتهد او مقلده بها في الزمان الاول، وبالفتوى الثانية في الزمان الثاني بمعنى ابطالها من رأس، والحكم بعدم كونها حكم الله تعالى فيما مضى وجعلها لاغية بالمرة - لاختلاف في عدم جوازه قام عليه الاجماع، والضرورة ونقض الفتوى بمعنى ابطال الاعمال المتقدمة في الزمان الثاني بان لا يعمل بالفتوى الاولى في الزمان الثاني، ويبني اعماله المستحدثة على الفتوى الثانية، فإنه ايضاً لا خلاف في جوازه بل وجوبه فإنه لازم تغيير الرأي وحجية رأى المجتهد، ونقض الفتوى بمعنى ابطال الآثار المترتبة على عمل صادر في الزمان الاول بفتواه الاولى التي لو لا تغيير الرأي لقطع بترتب تلك الآثار على ذلك العمل، مثل أن ينكح بالفتوى الاولى باكرة بغیر اذن الولي، فإنه يقطع بترتب آثاره عليه لو لا تغيير الرأي باعتبار اذن الولي، وهذا هو المراد من قوله: «في نقض الفتوى بالمعنى الثالث».

(٥) ومراده من قوله: «ما لم يختص اثره بمعين او بمعينين»

والحلية، والحرمة، وامثالها يترب على الإثر فإذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد، واكتفى في الذبيحة بقطع الحلقوم، مثلاً، كذلك (١)، ثم قلد من يقول بكفاية الأول في الطهارة، والثاني في التذكية ترتيب الإثر على فعله السابق إذ المغسول يصير ظاهراً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك (٢)، وكذا المذبوح حلالاً بالنسبة إلى كل من يرى ذلك (٣)، ولا يشترط (٤) كونه مقلداً حين الفسل، والذبح، وأما ما يختص أثره بمعين (٥)، أو معينين، كالعقود،

هو ما كان أثره قائماً بعين خارجي من غير اضافة إلى مكلف خاص بأن كان الفعل المؤثر مؤثراً من حيث صدوره من إى مكلف كقطع الحلقوم المؤثر في حلية العيوان والفسل المؤثر في طهارة المغسول، وفي قباله ما اختص أثره بمعين أو بمعينين فان أثره مضاد إلى مكلف خاص، كائنة المؤثر في ملكية العين أو زوجية المرأة فان الملكية اضافة بين الملك والمالك، وكذا الزوجية علاقة بين الزوجين.

(١) إى بلا تقليد.

(٢) إى من يرى كفاية المرة.

(٣) إى كفاية قطع الحلقوم في تذكية الذبيحة.

(٤) إى لا يشترط في ترتيب الإثر، وهو حصول الطهارة، والتذكية في المثالين كون الشخص مقلداً حين الفسل والذبح، بل يكفي في ترتيب الإثر تقليد من يفتى فعلاً بكفاية ما صدر منه سابقاً.

(٥) بان يكون لشخص المكلف، او لأشخاص المكلفين مدخلية في تحقق موضوع الحكم الوضعي كاشتغال الذمة بشيء،

والايقاعات، واسباب (١) شغل النمة، وامثالها (٢) فلا (٣) يترتب عليه الاثر اذ آثار هذه الامور لابد من ان يتعلق بالمعين اذ لا معنى لسببية عقد صادر عن رجل خاص على امرأة خاصة لحليتها على كل من يرى جواز هذا العقد ومقلديه (٤)، وهذا الشخص (٥) حال العقد لم يكن مقلدا فلم يترتب في حقه الاثر (٦)، كما تقدم، واما بعده (٧)

وحدثت العلاقة الزوجية، ونحوهما فان تحقق الحكم الوضعي الثابت بالادلة الاجتهادية في مثل الفرض موقوف على كون الشخص الذي يقوم به العقد مجتهدا، او مقلدا.

(١) كالنذر واليمين.

(٢) كحق السبق في الموقفات، مثلاً.

(٣) جواب لقوله: «واما...»

(٤) اى على مقلديه. والحاصل: ان العقد الواقع باللغة الفارسية على امرأة انما يصير سبباً لحليتها على الزوج المعين من غير مدخلية غيره أصلاً، بمعنى انه لا يكون سبباً لحليتها لكل من يرى جواز هذا العقد واما ما ليس كذلك كغسل الثوب المعين من البول مرة فانه يصير سبباً لظهوره هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء به مرة، ولا يكون اثره مختصاً بالشخص المعين.

(٥) اى هذا الشخص العاقد العاهم.

(٦) اذ المفروض ان حكم المعاملة في المقام ثابت بالادلة الاجتهادية، ولم يقم دليل اجتهادي عنده على ترتب الاثر.

(٧) اى واما بعد العقد.

وان دخل في مقلديه (١) لكن لا يفيد (٢) لترتباً للتأثير في حقه اذ المظنون لمجتهده سببية هذا العقد متصلة (٣) لصدوره للتأثير (٤) ولم يصر هذا (٥) سبباً كذلك (٦)، واما السببية المنفصلة (٧) فلا دليل عليها اذ ليس هو (٨) مظنون المجتهد، ولا (٩) دليل على كون الدخول في التقليد كاجازة المالك، والاصل

- (١) اي دخل في جملة المقلدين للمجتهد القائل بترتباً للتأثير على العقد الفارسي، مثلاً.
- (٢) اي التقليد بعد حدوث العقد لا يفيد.
- (٣) بان يقارن الاثر لصدور العقد، لا ان يصدر ثم يوجد اثره بعد زمان.
- (٤) متعلق بقوله: «سببية».
- (٥) اي العقد الصادر من الجاهل غير المقلد.
- (٦) اي سبباً مؤثراً متصلة بالعقد حين صدوره اذ المفروض ان اثر العقد في المقام ثابت بدليل اجتهادي، ولم يكن الدليل موجوداً حين صدور العقد اذ المفروض انه لم يكن مقلداً فالعقد الصادر من الجاهل حين صدوره لم يكن سبباً لترتباً للتأثير.
- (٧) بان يكون العقد سبباً منفصلاً عن اثره بان يصدر العقد في الزمان الاول، ثم حصل تأثيره بعد مدة، وهو بعد تقليده.
- (٨) اي كون العقد سبباً منفصلاً لم يتم ظن المجتهد عليه، فان ما قام من دليل ظنى عند المجتهد على ان العقد سبب متصل للعقد، اي هو يؤثر حين صدوره، واما أنه يؤثر بعد مدة فلم يتم دليل ظنى عند المجتهد عليه.
- (٩) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: كما ان العقد في باب

في المعاملات الفساد (١)، مع ان عدم ترتيب الاثر كان ثابتاً قبل التقليد (٢) فيستصحب. انتهى كلامه ملخصاً. والمهم في المقام بيان ما ذكره (٣) في المقدمة من ان كل ما جعله الشارع من الاسباب لها حقائق واقعية، وحقائق ظاهرية، فنقول: بعد الاغمام عما هو التحقيق عندنا تبعاً للمحققين من ان التسيبيات الشرعية راجعة الى تكاليف (٤) شرعية ان (٥) الاحكام الوضعية على القول

الفضولي حين صدوره لا تأثير له، وليس سبباً متصلةً للتأثير، وإنما يكون سبباً له بعد اجازة المالك، كذلك في المقام يكون العقد مؤثراً بعد الدخول في التقليد فيكون الدخول في التقليد نظير اجازة المالك في الفضولي. وملخص الجواب: أن كون الدخول في التقليد نظير اجازة المالك لا دليل عليه.

(١) اى اذا شكنا بعد الدخول في التقليد، هل يكون العقد الصادر منه قبل الدخول صحيحاً أم لا؟ الاصل هو عدم صحة العقد وفساده اى الاصل عدم حصول النقل، والانتقال.

(٢) اى قبل التقليد لم يكن الاثر مترتبًا على عقده قطعاً وبعد الدخول فيه يشك في ترتيب الاثر عليه، فيستصحب عدم ترتيب عليه.

(٣) اى ما ذكره النراقي.

(٤) اى منتزعة عنها لا انها مجعله بجعل مستقل. وملخص الكلام: ان مختار المصنف (قدس سره) هو ان الاحكام الوضعية ليست مجعله بجعل مستقل بل هي منتزعة من الاحكام التكليفية.

(٥) مقول لقوله: فنقول.

يتناصلها (١) هي الامور الواقعية المجنولة للشارع نظير الامور الخارجية (٢) الغير المجنولة (٣)، كحيوة زيد وموت عمرو، ولكن الطريق الى تلك المجنولات كغيرها قد يكون هو العلم، وقد يكون هو الظن الاجتهادي، وكل واحد من الطرق قد يحصل قبل وجود ذي الاثر (٤)، وقد يحصل معه، وقد يحصل بعده، ولا فرق بينها (٥) في أنه بعد حصول الطريق يجب ترتيب الاثر على ذي الاثر من حين حصوله (٦). اذا عرفت ذلك، فنقول: اذا كان العقد الصادر من الجاهل سبباً للزوجية، فكل من حصل له الى سبيبة

(١) اي على القول بكونها مجنولة يجعل مستقل غير جعل الاحكام التكليفية.

(٢) كما لا يتغير الامور الخارجية بتعلق الاحتمال، او الظن بها، او بقيامتها على خلافها. والعامل: ان الواقع منها واقع ولو وقع علم او ظن بعده، وغير الواقع غير واقع ولو وقع علم او ظن بوجوده كذلك الاسباب الشرعية لا مدخل للعلم والجهل فيها لان المفروض ان انفسها اسباب بما هي لا بما هي معلوم الاسباب فكل واحد منها اذا تحقق، تتحقق سبب سواء علم بكونه سبباً حين التحقق ام لا؟.

(٣) بالجعل الشرعي.

(٤) وهو العقد.

(٥) اي بين صور الطرق.

(٦) اي ذي الاثر وهو العقد لما حقق في محله ان تمام السبب هو العقد فمتى حصل، حصل الاثر بلا فرق بين ان يعلم به، او يظن

هذا العقد طريق (١) عقلى اعني العلم او (٢) جعلى بالظن
الاجتهادى، او التقليد يترتب فى حقه (٣) أحكام تلك الزوجية
من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما (٤) فان احكام زوجية
هند لزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلق بذلك (٥) حكم مترب
على هذه الزوجية كأحكام المصاهرة (٦) ودور ثيما (٧) منه،
والانفاق عليها (٨)

به وبين ان يتقدم التقليد على المعاملة، او تأخر عنها ومن ذلك
ظهور ما فى ما ذهب اليه النراقي من التفصيل.

(١) فاعل لقوله: «حصل»، وانما سمى العلم طريقاً عقلياً
لان طريقيته ليست قابلة للجعل، بل هو ذاتى له والحاكم به هو
العقل.

(٢) اى طريق جعلى من قبل الشارع كالدليل الظنى الاجتهادى
للمجتهد، فان الشارع جعله حجة، او التقليد الذى جعله الشارع
حجة للمقلد.

(٣) اى فى حق العاهم.

(٤) فما ذكره النراقي من التفصيل بين مثل الزوجية،
والطهارة، والنجاسة بأن الاول اى الزوجية يختص اثره بمعين،
دون الثاني ليس بتام.

(٥) غير زيد، وهند.

(٦) كحرمة هند على اب زيد وابنه، وحرمة امهما عليه.
(٧) اى وجوب اعطاء الورثة، او الحاكم الارث من مال
الزوج لها.

(٨) اى وجوب انفاق الاولى او الحاكم من مال الزوج على

من ماله وحرمة (١) العقد عليها حال حيّته، ولا فرق (٢) بين حصول هذا الطريق حال العقد، او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقاد السببية، وهو في الواقع غير سبب (٣) فلا يترتب عليه (٤) شيء في الواقع. نعم لا يكون مكلفاً بالواقع مادام معتقداً (٥) فإذا زال الاعتقاد رجع الأمر إلى الواقع، وعمل على مقتضاه (٦). وبالجملة: فحال الأسباب الشرعية حال الأمور الخارجية، كحيوة زيد، وموت عمرو، فكما انه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته

الزوجة اذا كان الزوج محبوساً، او غائباً، او مجنوناً.

(١) اى من احكام زوجية هند انه يحرم على الغير العقد عليها حال حيّة الزوج.

(٢) اى لا فرق في ترتيب الاثر على العقد من حين العقد بين أن يحصل الطريق إلى تحقق العقد حينه، او قبله، او بعده.

(٣) كما اذا اعتقاد بان المعاطاة سبب للنقل والانتقال، والعال انها ليست بسبب لهما.

(٤) اى على ما اعتقاد بانه سبب.

(٥) اى مادام قاطع بسببية شيء كالمعاطاة مثلاً مع عدم كونها سبباً في الواقع فهو مكلف بالعمل على طبق اعتقاده، ولا يكون مكلفاً بالواقع اذ لا يعقل القطع بشيء، وعدم ترتيب اثره عليه وترتيب الاثر على خلاف ما اعتقاد به.

(٦) اى على مقتضى الواقع فإذا زال اعتقاده بان المعاطاة سبب، وعلم ان السبب الواقعي هو العقد اللغظى فيرتتب الاثر على العقد اللغظى لا على المعاطات التي كانت على خلاف الواقع اى لم يكن سبباً في الواقع.

وبين قيام الطريق الشرعي في وجوب ترتيب آثار الموت من حينه (١)، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لاثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادي به بعد الصدور (٢) فان مؤدي الظن الاجتهادي الذي يكون حجة وحكمًا ظاهريًا في حقه (٣) هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجية بين زيد وهند، والمفترض ان دليل حجية هذا الظن لا يفيده سوى كونه طريقاً (٤) الى الواقع، فاي "فرق" بين صدور العقد ظانة بكونه سبباً وبين الظن به (٥) بعد صدوره، واذا تأملت فيما ذكرنا عرفت موقع النظر في كلامه المتقدم (٦)، فلا نطيل بتفصيلها، ومحصل ما ذكرنا ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعى

(١) اي من حين الموت.

(٢) ولا وجه للتفصيل الذي ذكره النراقي بينهما.

(٣) اي في حق العاقد الجاهل.

(٤) ولا يفيده ادلة حجية الظن كون الظن سبباً كى يكون مؤثراً حين حصوله لا حين حصول العقد.

(٥) اي الظن بأن العقد سبب متاخرأ عن صدوره، فكما ان الظن المقارن لصدره طريق الى كونه سبباً من حين صدوره، كذلك الظن به بعد صدوره.

(٦) حيث فصل النراقي بينما كان حكم المعاملة موافقاً، او مخالفاً للحكم القطعى، وبينما كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية وبين تقدم التقليد وتأخره وبين الجهل البسيط، والمركب فان كل ذلك محل نظر.

التکلیفی (١) والوضعی (٢) فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادی، او التقليد کان هذا الطريق (٣) کاشفاً حقيقیاً (٤)، او جعلیاً (٥) عن (٦) حاله حين الصدور فيعمل بمقتضی ما انکشف بل حققنا فی مباحث الاجتهاد والتقلید ان الفعل الصادر من المجتهد او المقلد ايضاً باق على حکمه الواقعی، فاذا الحقه (٧) اجتهاد مخالف للسابق کان (٨) کاشفاً عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضی ما انکشف (٩)

(١) كعمرمة وطیء الزوجة التي عقد عليها بالعقد الفارسي.

(٢) وهو ترتب الاثر ای النقل والانتقال، فاذا عقد فارسیاً

وكان فی الواقع هو سبباً شرعیاً فيترتب عليه الاثر وان كان جاهلاً به، واذا لم يكن هو سبباً شرعیاً فلا يترتب عليه اثر وان اعتقاد كونه سبباً شرعیاً.

(٣) اللاحق.

(٤) اذا كان علمًا.

(٥) ای مجموعلاً من قبل الشارع، كالظن الاجتهادی او التقليد.

(٦) الجار متعلق بقوله: کاشفاً ای اذا تبدل رأيه کان رأيه

اللاحق کاشفاً عن حال الفعل حين الصدور فاذا كان حين الصدور سبباً شرعیاً بحسب رأيه اللاحق يترب عليه الاثر والا فلا.

(٧) ای اذا الحق الفعل الصادر من المجتهد، او المقلد اجتهاد مخالف لاجتهاده السابق ای اذا تبدل رأى المجتهد.

(٨) جواب لقوله: «فاذا الحقه...» ای کان الاجتهاد اللاحق

کاشفاً عن حال الفعل حين صدوره.

(٩) لاحقاً فاذا انکشف سببیته شرعیاً يترتب عليه الاش، واذا

خلافاً لجماعة، حيث تخيلوا أن الفعل الصادر عن الاجتهاد أو التقليد إذا كان مبنياً على الدوام واستمرار الآثار، كالزوجية، والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق، وتمام الكلام في محله (١). وربما يتوهם الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشك في ترتيب الآثر على ما يوقعه (٢) فلا يتأتى منه (٣) قصد الأنساء في العقود والايقاعات.

وفيه: أن قصد الأنساء إنما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة، وهو الانتقال في البيع، والزوجية في النكاح، وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً فضلاً عن الشك فيه. الا ترى: ان الناس يقصدون التمليل في القمار، وبيع المغصوب، وغيرهما من البيوع الفاسدة، وما ذكرنا (٤) يظهر: انه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع اكتشافها (٥) بعد العقد بين (٦) شكه في الصحة

اذكشف عدم سببته يحكم عليه بالفساد، واعادة العبادات، وتتجدد المعاملات الا ان يقوم دليل آخر على عدم الاعادة.

(١) وهو مبحث اجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعى.

(٢) من العقد.

(٣) اي من العاقد الجاهل بترتيب الآثر على عقده.

(٤) من ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعى التكليفى، والوضعى فإذا لحقه العلم او الظن الاجتهادى او التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً، او جعلياً الى آخر ما ذكره.

(٥) اي مع اكتشاف الصحة.

(٦) اي لا فرق في صحة المعاملة بين شك العاقد في صحة المعاملة حين صدورها، وبين قطعه بفسادها حين صدور المعاملة

حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم (١). هذا كله حال المعاملات فملخص الكلام فيها: انه (٢) اذا اوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كان صلی بدون السورة فان كان حين العمل متزلزاً في صحة عمله بانيا على الاقتصار عليه (٣) في الامتنال فلا اشكال في الفساد، وان انكشف الصحة بعد ذلك (٤) بلا خلاف في ذلك (٥) ظاهراً لعدم تحقق نية التقرب، لأن الشاك في كون المأတي به موافقاً للمأمور به كيف يتقارب به (٦) وما ترى (٧)

فانها بعد انكشف الواقع يتربت عليه حكمه، ولا دخل فيه علم العاقد وجهله حين صدور المعاملة، كما عرفت.

(١) لعله اشارة الى دقة المطلب كى لا يتوضأ الفرق بينهما، كما توهם.

(٢) يقع الكلام في مقامين: المقام الاول في عبادة المتزدد الشاك الذي هو المقصود بالبحث. المقام الثاني في عبادة الغافل عن صورة العمل، والمعتقد بها من غير الطريق الشرعي كقول ابويه، او معلمه، ونحوهما.

(٣) اي على عمله الذي هو متزلزاً في صحته.

(٤) اي بعد الاتيان بالعمل الذي كان متزلزاً فيه حين العمل.

(٥) اي في الفساد.

(٦) اي بالماشي على المشكوك كونه موافقاً للمأمور به.

(٧) جواب عن سؤال مقدر، وحاصل السؤال: ان الشاك في كون المأတي به موافقاً للمأمور به لو لم يمكنه قصد التقرب بالمشكوك كيف يتقارب بما يؤتي به احتياطاً باحتمال تعلق الامر به في الشريعة مع كونه غير واجب في مرحلة الظاهر في الشبهات

من الحكم بالصحة فيما شاء في صدور الامر به على تقدير صدوره، كبعض الصلوات، والاغسال^(١) التي لم يرد بها نص معتبر واعادة بعض العبادات الصريحة ظاهراً^(٢) احتياطاً^(٣) فلا يشبه^(٤)

الحكمية، كبعض الصلوات، والاغسال المزبورة في كتب الادعية، وكذا في الشبهات الموضوعية كاعادة بعض الصلوات التي هي صريحة ظاهراً لاحتمال خلل فيها مع حكم الشرع بعدم الالتفات اليه بقاعدة الفراغ. وملخص الكلام: ان ما ذكر يستلزم عدم صحة اتيان العبادات المشكوكة احتياطاً والحال ان رجحان الاحتياط فيها مسلم بالاتفاق.

وملخص الجواب: ان قياس المقام بموارد احتمال الامر قياس مع الفارق اذ في موارد احتمال الامر لا يمكن قصد الامتنال الا باليتىن باحتمال الامر، والقول باعتبار الاتيان بالامر المعلوم مستلزم للقول بعدم مشروعية الاحتياط في موارد احتمال الامر، وهو خلاف الكل بخلاف المقام فانه يمكنه الامتنال بقصد الامر المعلوم صدوره من الشارع فلابد من امتناله العلم بحصول الاطاعة، ولا يكفى الاطاعة الاحتمالية. وملخص الكلام: ان في موارد احتمال الامر يكفيه الاطاعة الاحتمالية، واما في موارد العلم بصدر الامر لابد من الاطاعة اليقينية.

(١) هما مثالان للشبيهة الحكمية.

(٢) اي تكون صريحة ظاهراً بقاعدة الفراغ كما في الشبهات

الموضوعية

(٣) اي الاعادة احتياطاً.

(٤) اي الحكم بالصحة والاعادة لا يشبه ما نحن فيه الذي

ما نحن فيه لأن الأمر على تقدير وجوده هناك (١) لا يمكن قصد امتناله إلا بهذا النحو (٢) فهو (٣) أقصى ما يمكن هناك من الامتنال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فإن امتناله (٤) لا يكون إلا باتيان ما يعلم مطابقته له، واتيان ما يحتمله (٥) لاحتمال مطابقته له لا يعد اطاعة عرقاً. وبالجملة فقصد التقرب شرط في صحة العبادة أجمعاناً نصاً، وفتوى، وهو (٦) لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً، وأما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم،

صدر الأمر من الشارع يقيناً.

(١) أي في مورد الحكم بالصحة والاعادة.

(٢) أي باحتمال الأمر لعدم العلم بوجود الأمر كي يقال باعتبار الاتيان بقصد الأمر المعلوم.

(٣) أي اتيان العمل بداعى احتمال الأمر غاية ما يمكن الامتنال في موارد الاحتياط التي لم يعلم بوجود نص معتبر فيها.

(٤) أي امتنال أمر الشارع لا يكون إلا باتيان العمل الذي يعلم مطابقته لامر الشارع فان الأمر القطعى لابد له من الامتنال القطعى، والأمر الاحتمالى يكفى فيه الامتنال الاحتمالى. وأما الاحتياط الواجب في مورد الشك في المكلف به بعد الفحص باعتبار الجزم ساقط بالاجماع، ولا نه يلزم من اعتباره فيه اما التكليف بما لا يطاق، وأما سقوط الواجب المعلوم رأساً، وكلاهما باطلان.

(٥) أي الاتيان بالعمل الذي يحتمل ان يكون مطابقاً لامر الشارع لا يصدق عليه اطاعة لامر المعلوم.

(٦) أي قصد التقرب.

والجزم فيه غير معتبر اجماعاً اذ لواه (١) لم يتحقق الاحتياط في
كثير من الموارد مع رجحان الاحتياط فيها (٢) اجماعاً، وكيف كان
فالعامل بما يقتضيه البراءة مع الشك حين العمل (٣) لا يصح
عبادته، وان انكشف مطابقته (٤) للواقع أما لو غفل عن ذلك (٥)،
او سكن (٦) فيه الى فعل من يسكن (٧) اليه من ابويه وامثالهما
فعمل باعتقاد التقرب فهو خارج عن محل كلامنا الذى هو عمل
الجاهم الشاك قبل الفحص بما (٨) يقتضيه البراءة، وعلى اي حال
فلاقوى صحته (٩) اذا انكشف مطابقته (١٠) للواقع اذ لا يعتبر

(١) اي لو لا عدم اعتبار الجزم بالنية بأن كان الجزم معتبراً.

(٢) اي فى الموارد المذكورة.

(٣) كما اذا كان شاكاً فى وجوب السورة فتمسك بالبراءة من

دون فحص، وأتى بالصلوة بلا سورة.

(٤) اي مطابقة عمله للواقع.

(٥) اي عن احتمال كون السورة مثلاً جزءاً للصلوة. من هنا

شرع فى بيان المقام الثانى من البحث.

(٦) اي اعتمد فى عمله الى فعل ابويه حيث كانوا انما يصليان

بلا سورة فهو ايضاً تبعهما، وصلى بلا سورة.

(٧) بصيغة المجرمول اي يعتمد عليه فى الامور الشرعية،

وغيرها.

(٨) الجار متعلق بقوله: «عمل الجاهم» والحاصل: ان محل

كلامتنا من عمل بالبراءة، وهو الجاهم، دون الغافل، او معتقد الخلاف.

(٩) اي صحة عمل الجاهم.

(١٠) اي مطابقة عمله.

في العبادة الا اتيان المأمور به على قصد التقرب، والمفروض حصوله (١)، والعلم بمطابقته (٢) للواقع او الظن بها من طريق معتبر شرعى غير (٣) معتبر في صحة العبادة، فان ادلة وجوب (٤) رجوع المجتهد الى الادلة، ورجوع (٥) المقلد الى المجتهد انما

(١) اى حصول قصد التقرب.

(٢) اى مطابقة عمله.

(٣) خبر لقوله: «والعلم» اى لا يعتبر في صحة العبادة أن يعلم بمطابقتها للواقع، او يظن بها من طريق معتبر شرعى، بل يكفى العلم بالمطابقة ولو من قول ابويه فان العلم حجة ان اى سبب حصل.

(٤) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: ان المستفاد من الادلة أنه يجب على المجتهد ان يرجع الى الادلة ويحصل علمه بالاحكام منها، ولا اعتبار بعلمه الحاصل من غيرها، ويجب على المقلد ان يحصل علمه بالاحكام من مجتهده لا من طريق آخر اذ لم يثبت حجيته في حقه.

والجواب عنه: ان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة الشرعية، وادلة رجوع المقلد الى مجتهده في اخذ الاحكام انماهما لبيان الطرق الشرعية التي لو عمل شخص بها لاتضره مخالفة الواقع، ولا تكون هي في مقام بيان انحصر الادلة بهما اى لا بدية ان يعلم الواقع من هذه الطرق فقط، ولا يجوز للمكلف أن يرجع الىسائر الطرق.

(٥) اى ادلة وجوب رجوع المقلد الى مجتهده.

هي لبيان الطرق الشرعية التي لا يقبح مع موافقتها مخالفة الواقع
 لا (١) لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق، كما لا
 يغنى على من لا حظها (٢). ثم ان مرات (٣) مطابقة العمل الصادر
 للواقع العلم بها، او الطريق الذي يرجع اليه المجتهد او المقلد،
 وتوهم (٤) ان ظن المجتهد وفتواه لا يؤثر في الواقع السابقة
 غلط (٥)

(١) اي لا تكون ادلة وجوب الرجوع في مقام بيان انه يشترط
 ان يعلم الواقع من الطرق المذكورة فقط ولا يجوز الرجوع الى
 الطرق الاخر.

(٢) اي لاحظ الادلة.

(٣) اي طريق كشف مطابقة العمل للواقع انما هو العلم
 الوجاهي بمحاباة عمله للواقع، او الطريق الذي يرجع اليه
 المجتهد، وهي الادلة الاجتهادية، او الاصول العملية، او الطريق
 الذي يرجع اليه المقلد وهو فتواه المجتهد.

(٤) وملخص هذا التوهم، هو ان ظن المجتهد وفتواه انما
 يكون حجة من حين صدوره، والواقع السابقة، وهي العبادة وقعت
 بلا استناد الى حجة فانها وقعت باطلة حين صدورها، ولا يؤثر
 فيها ظن المجتهد لاحقاً.

وبعبارة أخرى: ان الطريق الشرعي لا يؤثر بالنسبة الى
 الاعمال الماضية.

(٥) جواب لقوله: «وتوهم» وملخص الجواب: ان ظن المجتهد
 وان كان حاصلاً بعد الواقع، وهو يتصرف بالحجية من حين صدوره
 الا ان مؤدى ظنه، وفتواه هو بيان الحكم الكلى الالهى في الشريعة

لأن مؤدى ظنه (١) نفس الحكم الشرعي الثابت للأعمال الماضية والمستقبلة. وأما (٢) ترتيب الأثر على الفعل الماضي فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة، كالعلم فى أن أثراها (٣) قبل العمل عدم وجوب السورة في الصلاة، وبعد العمل علم وجوب إعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدم نظير

من غير فرق بين الازمنة الثلاثة، كأنه يبين ان الحكم الالهي فى الشرع من الاول كان هكذا، فإذا افتى المجتهد بعدم كون السورة جزءاً للصلوة فهى تدل على ان الصلاة فى الشريعة جعلت بلاسورة من غير فرق بين الزمان السابق والمقارن واللاحق.

وملخص الكلام: ان مفاد ظن المجتهد هو الكشف عن الواقع

من دون فرق بين الازمنة الثلاثة.

(١) اى ظن المجتهد.

(٢) وملخصه: ان مؤدى ظن المجتهد وان كان ان هذا الحكم هو الحكم الواقعى للمكلف من الاول الا انه ترتيب الأثر على الواقع، والحكم بان السورة ليست جزءاً للصلوة انما هو بعد انكشف الواقع بتبدل رأيه، فما لم ينكشف الواقع يعمل بالحكم الظاهري.

(٣) اى اثر الفتوى. اى لو كان فتواه بعدم وجوب السورة قبل الاتيان بالصلوة، و هو يريد أن يأتي بها فاثر فتواه عدم وجوب الاتيان بالسورة في الصلاة. وأما لو كانت فتواه بعدم وجوب السورة بعد الاتيان بالصلوة بلا سورة فان اثر فتواه هو عدم وجوب

ذلك في المعاملات (١). ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص
بامور: الاول: ان العبرة في باب المؤاخذة والعدم (٢) بموافقة
الواقع الذي يعتبر مطابقة العمل له و مخالفته هل هو (٣) الواقع
الأولى الثابت في كل واقعة عند المخطئة (٤)? فإذا فرضنا العصير
العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع، وفرض وجود خبر
معتبر ي عشر عليه بعده الفحص (٥) على الحلية فيعاقب (٦)،

(١) فان أثر الفتوى بعدم اعتبار العربية، مثلاً قبل صدور
المعاملة من المقلد هو جواز المعاملة بصيغة غير عربية وبعد
صدرها منه هو الحكم بصحة المعاملة.

(٢) اى عدم المؤاخذة. وقوله: بموافقة الواقع خبر لقوله:
«ان العبرة» وفي العبارة تشويش، والمقصود منها انه لا شبهة في
ان المعيار في باب المؤاخذة وعدهما هو مطابقة العمل للواقع،
ومخالفته له، وإنما الخلاف في ان العبرة بمطابقة العمل للواقع
الأولى، او العبرة بمطابقتها للواقع الثاني ثابت بالدليل الشرعي.
(٣) اى العبرة في باب المؤاخذة وعدهما هل مطابقة العمل
للواقع الأولى وعدهما.

(٤) واما المصوبة فهم لا يقولون بثبت الواقع الأولى، بل
الواقع عندهم ما قام الطريق اليه.

(٥) اى فرض وجود خبر على الحلية بحيث لو فحص العاجل

عنه لاطلع عليه.

(٦) اى يعاقب الجاهل بتناوله العصير العنبي، و لا يكون
مطابقة الحلية مع الخبر الدال على الحلية مانعة عن استحقاقه
للعقاب، لما عرفت من ان العبرة بالمؤاخذة، وعدهما هو مطابقة

ولو عكس (١) الامر لم يعاقب، او العبرة بالطريق الشرعي؟
المعثور عليه بعد الفحص (٢) فيعاقب في صورة العكس (٣) دون
الاصل (٤)، او يكفى مخالفة أحدهما (٥) فيعاقب في الصورتين
أم يكفى في عدم الموافحة موافقة أحدهما (٦) فلا عقاب في
الصورتين (٧).

العمل للواقع، لا مطابقته للدليل الشرعي.

(١) اى اذا فرضنا ان العصير العنبى كان حلالاً في الواقع
وقام خبر معتبر على حرمته لم يعاقب اذ المفروض: انه كان حلالاً
في الواقع، والمعيار بمحاسبة العمل للواقع لا للخبر.

(٢) اى او العبرة في باب المؤاخذة وعدمها بموافقة العمل
بالطريق الشرعي الواصل اليه، ومخالفته؟

(٣) وهو كون العصير في الواقع حلالاً وقام الطريق المعتبر
على الحرمة.

(٤) وهو كون العصير في الواقع حراماً، وقام الطريق المعتبر
على الحلية اذ المفروض ان العبرة في بباب المؤاخذة بمحاسبة
العمل للطريق المعتبر، والمفروض في صورة اصل المثال هو ان
الطريق قائم على الحلية، ولا عبرة بالواقع فلا وجه للعقاب.

(٥) اما الواقع، واما الطريق المعتبر فيعاقب في صورة
مخالفة الواقع، او الطريق وانما لا يعاقب في صورة موافقة كليهما.

(٦) على سبيل منع الخلو، اما موافقة الواقع، او الطريق،
فلو خالف كليهما فيعاقب .

(٧) اما موافقة الخبر، واما موافقه الطريق. نعم يعاقب في
صورة مخالفة كليهما الواقع، والطريق المعتبر.

وجوه (١): من ان التكليف الاولى (٢) انما هو بالواقع وليس

(١) اى في المسألة اربعة وجوه:

الوجه الاول: ان العبرة في باب المؤاخذة هو مطابقة العمل للواقع الاولى، ومطابقة الطريق ومخالفته لا عقاب فيهما.

الوجه الثاني: ان العبرة بمطابقة الطريق المعتبر دون الواقع.

الوجه الثالث: ان العبرة بمخالفة احدهما.

الوجه الرابع: ان العبرة بموافقة احدهما.

(٢) الذي هو ناشي من المصالح والمفاسد في مقابل الحكم الظاهري. ومن هنا شرع في بيان الوجه الاول. وملخص الوجه فيه: ان التكليف الواقعى انما هو متعلق بالواقع، والذى يجب الاجتناب عنه هو الخمر الواقعى، وهو منجز بمجرد الاحتمال، والالتفات وليس المعدور في مخالفته الا الصنفين: احدهما: المتفحص منه بقدر وسعه بحيث يحصل شرط الرجوع الى البراءة.

ثانيهما: من استند في مخالفتها إلى العمل بالطريق المعتبر فمجرد وجود الطريق المخالف للحكم الواقعى في الواقع لا يجدى في المعدورية، وإن كان حكمًا ظاهريًا ثابتاً في حقه مع جمله به. وبعبارة ملخصة: ان المقصود من تكليف العباد امتثال الاحكام الواقعية والطرق الشرعية انما اعتبرت لاجل كونها غالبة الايصال اليها، لا من حيث الموضوعية وموافقة هذه الطرق انما تجدى بالنسبة إلى من أستد عمله اليها، لا بالنسبة إلى من أهملها، وسلك في سبيل امتثال الاحكام الشرعية سبيل هواه.

التكليف بالطرق الظاهرية الا من عشر عليها^(١) ومن ان الواقع^(٢) اذا كان في علم الله سبحانه غير ممكن الوصول اليه، وكان هناك طريق مجعل مؤدياً بدلاً عنه^(٣)، فالمكلف به هو مؤدي الطريق^(٤) دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله على شرب العصير من^(٥) يعلم انه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمتة^(٦)، ومن^(٧)

(١) اي من اطلع بالطرق بالفحص والمفروض انه لم يعثر عليها بالفحص فهو ليس مكلفاً بالطرق الظاهرية كي يعاقب على مخالفتها، بل هو مكلف بالاحكام الواقعية فيعاقب على مخالفتها.

(٢) بيان للوجه الثاني من الوجوه الاربعة. وهو ان العبرة في العقاب بمخالفة الطريق. وملخص هذا الوجه هو اننا نمنع تنجز الواقع الذي ليس طريق في علم الله لمعرفته، وانما المنجز في حقه مفاد الطريق الذي يعثر عليه بعد الفحص حيث ان مفاده حكم شرعاً المهي وان كان ظاهرياً.

(٣) اي عن الواقع.

(٤) لان ما هو مقدور له هو مؤدي الطريق الذي هو حكم شرعاً كل المهي وان كان حكماً ظاهرياً دون الحكم الواقعى الذي لا يكون مقدوراً له لعدم طريق له في علم الله الى معرفة.

(٥) مفعول لقوله: «يعاقب».

(٦) اي على دليل حرمة شرب العصير، بل قد يعثر بعد الفحص على دليل حلية شربه، ومع وجود الدليل على العلية عنده كيف يعاقبه على شربه.

(٧) بيان للوجه الثالث. وملخصه: ان كلاماً من التكليف المتعلق بنفس الواقع والتکلیف المتعلق بمؤدي الطريق الذي يسمى بالحكم

ان كلاماً من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعى اما اذا كان التكليف ثابتة فى الواقع فلانه (١) كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعى المفروض دلالته على نفى التكليف، فاذا لم يفعل شيئاً منها (٢) فلا مانع من مؤاخذته واما اذا (٣) كان التكليف ثابتة بالطريق الشرعى

الظاهرى تكليف واقعى اى لكل منها واقعية فى ظرفه، فيعاقب العبد على مخالفة كل منها.

(١) اى الجاهل. وملخصه: انما قلنا بانه يعاقب على مخالفة كل من الواقع، ومؤدى الطريق لانه قادر على امتنال الواقع واحرازه بسبب الاحتياط، ولم يحتظر وعلى الرجوع الى الطريق الشرعى الدال على نفى التكليف، ومع ذلك خالفهما، فيعاقب على مخالفتهما.

(٢) اى لم يعمل بالاحتياط كى يحرز الواقع، ولم يرجع الى الطريق الشرعى الدال على نفى التكليف كى يسقط التكليف عن نفسه بمعنى ان يكون معدوراً فى ترك الواقع بل رجع الى البراءة بلا فحص، فهو يستحق العقاب على مخالفة الواقع، ومخالفة ادلة وجوب العمل بالطرق الشرعية.

(٣) الى هنا كان الكلام فيما اذا كان التكليف ثابتة فى الواقع، وقام الطريق الشرعى على الحلية، واما اذا لم يكن التكليف ثابتة فى الواقع بان كان حلالاً واقعاً الا انه قام الطريق الشرعى على حرمتها فانه يستحق العقاب لاجل مخالفة ادلة وجوب الرجوع الى الطرق الشرعية فانه وان كان جاهلاً بها الا انه كان قادراً من

فلازه (١) قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به، فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل او فتوى المجتمه تشمل العالم والجاهل قادر على المعرفة (٢)، ومن عدم (٣) التكليف بالواقع

تحصيل العلم بها فان ادلة وجوب الرجوع الى الطرق الشرعية تشمل الجاهل الذى يتمكن من معرفتها.

(١) اى لان الجاهل. اى انما يعاقب الجاهل على ترك الطريق الشرعى فلازه كان قادراً على تحصيل العلم بالطريق الشرعى، والعمل به وقد خالفة.

(٢) اى المتمكن من تحصيل العلم بالوظيفة لان الخطاب منجز فى حق الجاهل المتمكن من تحصيل العلم ايضاً، لانه يصدق عليه عنوان العالم، والمقصر.

(٣) بيان للوجه الرابع، وهو عدم العقاب الا فى مخالفة الواقع، والطريق معاً. وملخص هذا الوجه: هو عدم التكليف بالواقع الذى لم يقم عليه طريق، فإذا كانت حرمة للفعل بحسب نفس الامر ولم يكن هناك طريق على حرمتها، او كان هناك طريق على نفيها لم يكن ثمة عقاب اذ لاقدرة له بالواقع كى يكلف به على الاول، وعدم التكليف بالطريق الشرعى لكونه ثابتاً فى حق العالم به، فإذا كان مفاد الطريق الالزام، ولم يكن الزام فى الواقع لم يكن مقتضى لاستحقاق العقوبة. نعم لو كان الفعل فى الواقع حراماً وكان مفاد الطريق الذى يطلع عليه بعد الفحص العرمة ايضاً حكم بتنجز العرمة الواقعية، وهذا معنى كفاية موافقة احدهما فى عدم استحقاق العقاب.

لعدم القدرة، وبالطريق (١) الشرعي لكونه ثابتًا في حق من اطلع عليه من (٢) باب حمرة التجربى فالملتف به فعلاً الذى يكون المؤاخذة على مخالفته هو الواجب والغرام الواقعين المنصوب عليهما طريق فإذا لم يكن واجب او تحريم فلا مؤاخذة (٣). نعم لو اطلع على ما يدل ظاهراً على الوجوب، او التحريم الواقعى مع كونه (٤) مخالفًا للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد، وترجمتها (٥) تجر، وإذا لم يطلع على ذلك (٦) تركه الفحص فلاتجربى أيضًا واما اذا كان وجوب (٧) واقعى، وكان الطريق الظاهري نافياً فلان المفروض (٨) عدم التمكن من الوصول

(١) اي عدم التكليف بالطريق الشرعي.

(٢) متعلق بقوله «ثابتًا» يعني ثبوت التكليف بالطريق انما هو ثابت في حق من اطلع عليه من باب حمرة التجربى، فلا يثبت على مخالفتها عقاب.

(٣) وان قام الطريق على الوجوب او الحرمة.

(٤) اي مع كون ما يدل... والضمير في قوله «له» ايضار ارجع إلى قوله: ما يدل عليه.

(٥) ترك موافقة الطريق الظاهري مصدق للتجربى.

(٦) اي لم يطلع على الطريق الظاهري لأجل ترك الفحص.

(٧) بيان كان شيء واجباً في الواقع، وقام الطريق الشرعي على عدم وجوبه، وهو تركه اعتماداً على هذا الطريق فلا يعاقب عليه.

(٨) اي انما لا يعاقب. اما عدم استحقاقه للعقاب على مخالفة

إلى الواقع فالمتضمن للتوكيل متعذر الوصول إليه، والذي يمكن الوصول إليه ناف للتوكيل، والاقوى هو الاول (١)، ويظهر وجيه بالتأمل. في الوجوه الاربعة، وحاصله: ان التوكيل الثابت في الواقع وإن فرض تعذر الوصول إليه (٢) تفصيلاً الا انه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملاً له (٣) قادرًا عليه غير مطلع على طريق شرعى ينفيه ولا (٤) واجداً لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء ترددده، وهو اي العقل والنقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن (٥) الوصول وإن (٦) احتمل التوكيل وتعدد فيه، أما

الواقع فلم يتمكن من معرفته، والتوكيل الواقع غير منجز عليه كى يعاقب على مخالفته، والذي هو متمكن من معرفته وهو الطريق فهو قائم على نفي الوجوب، اذن فلا مقتضى للعقاب.

(١) وهو ان العبرة في استحقاق العقاب وعدمه بمخالفة العمل الواقع الاولى، او مطابقته، ولا يتترتب شيء على موافقة الطريق الظاهري ومخالفته.

(٢) اي إلى التوكيل الثابت في الواقع.

(٣) اي محتملاً للتوكيل الواقعى فان احتماله منجز، وهو لم يطلع على طريق شرعى يدل على نفي التوكيل الواقعى، كى يكون مؤمناً له من العقاب.

(٤) اي بعد كون المكلف غير واجد لمؤمن من العقاب على ترك التوكيل الثابت في الواقع.

(٥) وأما قبل الفحص فلا يدلان على براءة الذمة.

(٦) كلمة «ان» وصلية اي العقل والنقل دالان على براءة

اذا لم يكن التكليف ثابتًا في الواقع فلا مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعية، ولو فرض هنا طريق ظاهري مثبت للتکلیف لم (١) يعشر عليه المکلف لم (٢) يعاقب عليه لأن مؤدى الطريق الظاهري غير مجعل من حيث هو هو في مقابل الواقع (٣)، وإنما هو مجعل بعنوان كونه طریقاً اليه (٤) فإذا أخطاء (٥) لم يترتب عليه (٦) شيء، ولذا (٧) لو أدى عبادة بهذه الطريقة (٨) فتبيّن مخالفتها (٩) للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها (١٠).

- الذمة وان احتمل المکلف التکلیف في الواقع، وكان متربداً فيه.
- (١) للجملة صفة لقوله: «طريق ظاهري».
- (٢) جواب لقوله: «ولو فرض...»
- (٣) بان يكون مفاد ادلة حجية الامارات جعل السببية وال موضوعية بمعنى يلزم التصويب، او جعل الحكم المماثل، لما قد حقق في محله بطلانه.
- (٤) اي الى الواقع.
- (٥) بان كان مفاد الطريق الظاهري كخبر الثقة مخالفًا للحكم الواقعى.
- (٦) اي على الطريق الظاهري الذي اخطأه، ولم يصب الواقع.
- (٧) اي لأجل ما ذكرنا من عدم ترتب اثر على الطريق الظاهري اذا أخطأه.
- (٨) الظاهري المجعل من قبل الشارع، كخبر الثقة .
- (٩) اي مخالفة العبادة للواقع.
- (١٠) اي اعادة العبادة. لاما عرفت من ان مؤدى الطريق الظاهري إنما هو مجعل بعنوان انه طريق الى الواقع، واذا خالف الواقع لا

نعم اذا عشر عليه (١) المكلف لم يجز مخالفته لان المفروض عدم العلم (٢) بمخالفته للواقع، فيكون (٣) معصية ظاهرية من حيث فرض كونه طريقاً شرعياً الى الواقع، فهو (٤) في الحقيقة نوع من التجربى، وهذا المعنى (٥) مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق، ووجوب (٦) رجوع العامى الى المفتى لاجل (٧) احراز

يتترتب على العمل به اى اثر، وبقى الامر الواقعى على حاله فلا بد من اعادة عبادته.

(١) اى اطلع المكلف على الطريق الظاهري الذى هو مخالف للواقع واقعاً لم يجز له مخالفة الطريق المذكور.

(٢) اى لا يعلم المكلف بمخالفة الطريق المذكور للواقع، كى لا يجب عليه العمل به.

(٣) اى يكون مخالفته.

(٤) اى مخالفة الطريق المذكور.

(٥) اى التجربى مفقود اذا لم يطلع على الطريق اذ هو فرع العلم بالطريق المنصوب كى يصدق عنوان المتجرى على مخالفته.

(٦) كأنه جواب عن سؤال مقدر. وحاصل السؤال: هو ان الظاهر من ادلة وجوب رجوع العامى الى المفتى ان المعمول فى حق العامى هو مؤدى فتوى المجتهد لا الواقع.

وملخص الجواب: ان وجوب الرجوع الى المفتى لاجل ان فتواه طريق الى الواقع، لا ان مؤداه حكم شرعى فى مقابل الحكم الواقعى.

(٧) وهو باعتبار متعلقه خبر لقوله: «وجوب...». اى وجوب الرجوع انما هو لاجل احراز الواقع.

الواجبات فاذا رجع (١) وصادف الواقع وجوب من حيث الواقع وان لم (٢) يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه (٣) فى هذه الواقعة واجباً فى الواقع، ويترتب عليه (٤) آثار الوجوب ظاهراً مشروطة بعدم اكتشاف الخلاف الاستحقاق العقاب على الترك فانه يثبت واقعاً من باب التجربى. ومن هنا (٥) يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد (٦) التكليف. نعم لو قلنا: بان

(١) اي اذا راجع العامى الى المفتى، وصادف فتواه الواقع وجوب الرجوع اليه من حيث ان فتواه مطابق للواقع.

(٢) اي وان لم يصادف فتواه الواقع.

(٣) اي الى المفتى فى هذه الواقعة التى لم يكن فتوى المفتى مطابقة للواقع.

(٤) يعني يترتب جميع آثار الوجوب على رجوع العامى الى المفتى بشرط عدم اكتشاف الخلاف، فاذا اكتشف مخالفته للواقع فجميع آثار الوجوب منفي عنه، الا استحقاق العقاب فانه مع اكتشاف الخلاف ثابت غير منفي، اذ هو من آثار التجربى، والتتجربى حاصل على كلا التقديرتين اي سواء اكتشف الخلاف أم لا.

(٥) اي من اجل ما قلنا: من ان رجوع العامى الى المفتى انما هو لاجل احراز الواقع...

(٦) وهو من جهة كونه حراماً فى الواقع، ومن جهة قيام الامارة على العرمة، لما عرفت من أن وجوب العمل على الامارة انما هو لاجل كونه طريقاً الى الواقع، ولا يترتب عقاب على مخالفته بما هو طريق.

مؤديات الطرق الشرعية احكام واقعية ثانوية (١) لزム من ذلك (٢) انقلاب التكليف الى مؤديات تلك الطرق (٣)، وكان اوجه الاحتمالات حينئذ (٤) الثاني (٥) منها. الثاني (٦): قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبيان الحال غير معذور لا من حيث العقاب، ولا من جهة سائر الآثار بمعنى ان شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً او غيره من الآثار المترتبة على ذلك الشيء في حق العالم لا يرتفع (٧) عن الجاهل

(١) بان تكون قيام الامارة سبباً لجعل الحكم الشرعي، وسبباً لايجاد المصلحة، اما في السلوك، واما في متعلق الامارات.
 (٢) اي من القول بكون مؤديات الامارات احكاماً ثانوية.
 (٣) فيكون الحكم الواقعى في حق الجاهل هو ما ادت اليه الامارة.

(٤) اي حين كون مؤديات الطرق هي الاحكام الثانية.
 (٥) اي الوجه الثاني من الوجوه الاربعة، وهو أن يكون العبرة في استحقاق العقاب مخالفة الطريق، دون الواقع.
 (٦) اي الامر الثاني من الامور المذكورة في الجاهل العامل قبل الفحص.

(٧) اي ان شيئاً من آثار الشيء المجهول لا يرتفع عن الجاهل، سواء كان الجهل بسيطاً او مركباً، لكن مع التقصير فيها، واما مع عدمه فآثار التكليف مع الجهل مرفوعة وان ترتب عليه بعد العلم تكليف، او وضع، كما اذا عقد بالعقد الفارسي تمسكاً بالبراءة عن اعتبار العربي، فان حرمة وطىء المعقودة بالعقد الفارسي على تقدير فساده لا ترتفع لاجل الجهل المذكور لأن جعله هذا ليس بعذر له،

لأجل جهله (١)، وقد استثنى الأصحاب من ذلك (٢) القصر والاتمام، والجهر والاخفات، فحكموا بمعدورية الجاهل في هذين الموضعين (٣)، وظاهر كلامهم (٤) ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعي، وهي الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، وهو (٥) الذي يقتضيه دليل المعدورية في الموضعين،

وكذا وجوب اعادة صلاته لا يرتفع لو اخل بما يوجب الاعادة والقضاء، وان كان الاخلال عن جهل، وهكذا الكلام في سائر عباداته، ومعاملاته.

(١) لما عرفت ان جهله ليس بعذر له.

(٢) اى مما ذكرنا من أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة غير معدور. والع الحال: ان الجاهل العامل بخلاف الواقع غير معدور لا من حيث التكليف، ولا من حيث الوضع الا في موضعين.

(٣) اى فيما أتى بالقصر موضع الاتمام، او أتى بالجهر موضع الاخفات.

(٤) اى ظاهر كلام الأصحاب القائلين بمعدورية الجاهل في الموضعين انه معدور من حيث الحكم الوضعي اى الاتيان بال تمام موضع القصر، والجهر موضع الاخفات صحيح منه، ولا يجب اعادته بعد اكتشاف الخلاف، واما المؤاخذة فتبقى بحالها، فيحكم بصحة صلاته واستحقاقه للعقاب.

(٥) اى كون الجاهل في الموضعين معدوراً من حيث الحكم الوضعي دون المؤاخذة مقتضى الدليل الذي يدل على معدورية الجاهل، فان المستفاد منه أن صلاته صحيحة، ولكنه لا يدل على رفع مؤاخذته، وكونه معدوراً من حيث الحكم التكليفي.

فعينت (١) يقع الاشكال في أنه اذا لم يكن معدوراً من حيث الحكم التكليفي كسائر الاحكام (٢) المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقياً، وما يأتي به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطاً ان لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب، وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر (٣)، ودفع هذا الاشكال اما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقع المتروك (٤)، واما بمنع تعلقه بالمأتهي به (٥)،

(١) اي حينما عرفت من ان الجاهل في الموضعين معدور من حيث الحكم الوضعي اي صحة صلاته، لا من حيث الحكم التكليفي فيحكم بصحة الصلة، واستحقاق العقاب.

(٢) اي كما ان الجاهل المقصر في سائر احكامه ليس بمعدور بعد اكتشاف الغلاف، كذلك في الاتيان بال تمام في موضع القصر ايضاً ليس بمعدور.

(٣) ملخص الاشكال: ان مقتضى عدم معدورية المكلف بحسب الحكم الوضعي، واستحقاقه للعقاب بقاء الامر بالواقع اذ لا معنى لاستحقاق العقاب، وعدم كونه معدوراً من حيث الحكم التكليفي مع اسقاط الامر، ومقتضى كون ما أتي به صحيحاً كون المأتهي به مسقطاً للواقع، وعدم بقاء الامر بالواقع فيلزم في آن واحد بقاء الامر الواقعى وعدم بقائه.

(٤) اي لا يكون الامر بالقصر على المسافر الجاهل باقياً بعد الاتيان بال تمام، وفساد القول بعدم المعدورية من حيث الحكم التكليفي.

(٥) اي المأتهي به وهو التام وان لم يكن مأموراً به الا انه

واما بمنع التنافى بينهما (١) فالاول (٢) اما بدعوى كون القصر، مثلا، واجبا على المسافر العالم، وكذا الجهر والاختفات، واما بمعنى معدوريته (٣) فيه بمعنى كون الجهل بهذه المسألة كالجهل

مسقط للتوكيل.

(١) اي لا تنافى بينبقاء الحكم التكليفي، وبين كون غير المأمور به مسقطاً للمأمور به.

(٢) والمراد بالاول هو الوجه الذى ذكر لدفع الاشكال من منع تعلق التوكيل فعلاً بالواقع المتروك، وهذا الوجه يقرب بوجوه اربعة:

الوجه الاول: هو ان الحكم الواقع يتغير بسبب الجهل فوجوب القصر على المسافر انما هو اذا كان عالماً بحكم السفر، واما اذا كان جاهلاً فلا يجب عليه القصر، وهو يكون جاهلاً بحكم الصلاة، اذ ليس القصر واجباً على العاجل كى يكون جاهلاً به، وهذا كما ترى يرجع الى اخذ اشتراط العلم بالحكم فى موضوع التوكيل فى الموضعين.

وملخص الكلام: ان الاحكام الواقعية تتغير بالعلم والجهل فالمسافر العالم بالقصر حكمه القصر فى الواقع والعااجل به حكمه الاتمام، وكذا فى مسألة الجهر والاختفات.

(٣) هذا اشاره الى التقرير الثاني، وملخصه: ان العاجل بحكم السفر والجهل والاختفات نظير العاجل بالموضوع يكون معدوراً فى مخالفة الواقع وان كان الخطاب الواقعى موجوداً الا انه يرتفع فعليته نظير الشاك فى تحقق السفر من جهة الشبيهة الموضوعية فإنه يعلم بوجوب التمام عليه فى مرحلة الظاهر

بالموضوع يعذر صاحبه (١)، ويحكم عليه (٢) ظاهراً، بخلاف الحكم الواقعى، وهذا الجاهل (٣) وإن لم يتوجه إليه خطاب مشتمل على حكم ظاهرياً، كما في الجاهل بالموضوع إلا أنه (٤) مستغنٌ

وان كان الواجب عليه في الواقع القصر، وإن كان بينهما فرق من حيث أن الجاهل بالموضوع مخاطب بالخطاب الظاهري، وهذا الجاهل لا يمكن أن يجعل في حقه الحكم الظاهري لكنه لا يقدح في المقام من حيث أن الحاجة إلى الحكم الظاهري إنما هو لاجل التوصل إلى قصد الامثال، وهذا الجاهل مستغن عنه من جهة اعتقاده بالوجوب، والحكم بالمعنوية بهذا المعنى لا ينافي الحكم بعدم المعنوية من حيث العقاب.

(١) أى كما أن الجاهل بتحقق السفر يعذر كذلك الجاهل بحكم السفر.

(٢) أى يحكم على الجاهل بحكم السفر في مقام الظاهر بوجوب الاتمام الذي هو خلاف الحكم الواقعى في حقه.

(٣) جواب عن سؤال مقدر. وحاصل السؤال: فرق بين الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع فان الجاهل بالموضوع جمله بسيط، ولذا يتوجه إليه حكم ظاهري بخلاف الجاهل بحكم القصر فإنه جاهل مركب لا يمكن أن يجعل في حقه حكم ولو ظاهرياً. وملخص الجواب: أن الجاهل بالحكم وإن كان غافلاً لا يتوجه إليه حكم ظاهري إلا أنه مستغن عن الحكم الظاهري لأنه قاطع بوجوب التمام، ومعه لاحاجة إلى الحكم الظاهري.

(٤) أى الجاهل الغافل مستغن عن الحكم الظاهري.

عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه فى الواقع، واما من (١) جهة القول بعدم تكليف الغافل بالواقع، وكونه (٢) مؤاخذًا على ترك التعلم فلا يجب عليه القصر لغفلته عنه (٣). نعم يعاقب على عدم ازالة الغفلة، كما تقدم استظهاره من صاحب المدارك، ومن تبعه، واما من جهة (٤) تسليم تكليفه بالواقع الا ان الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة لقبح خطاب العاجز وان كان العجز بسوء اختياره فهو معاقب حين الغفلة على ترك (٥) القصر لكنه (٦) ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الامر بالاتمام، لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور حيث ان الفاهم منهم، كما تقدم ببقاء التكليف بالواقع المجرم بالنسبة الى الجاهل، ولذا (٧) يبطلون (٨)

- (١) هذا اشاره الى التقريب الثالث. وملخصه: تلتزم بانقطاع الخطاب واقعاً عن الجاهل لغفلته مع كونه معاقباً على عدم ازالة الغفلة وترك التعلم.
- (٢) اى كون الجاهل الذى صار غافلاً.
- (٣) اى عن القصر
- (٤) هذا اشار الى التقريب الرابع.
- (٥) لانه صاراً غافلاً وعاجزاً عن الاتيان بالتكليف الواقعى، وهو القصر لسوء اختياره اذ هو لو لم يقصر فى التعلم لم يعرض عليه الغفلة.
- (٦) اى لكن الغافل ليس مأموراً بالقصر كى يقال: كيف يجتمع الامر بالقصر مع الامر بالاتمام.
- (٧) اى ولاجل كونهم ملتزمين ببقاء التكليف.
- (٨) مضارع بباب الافعال اى يعتقدون ببطلان صلاة الجاهل...

صلاة الجاهل بحرمة الغصب اذا لولا النهى حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان.

والثاني (١) منع تعلق الامر بالمؤتى به، والتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه (٢) مقام الواجب الواقع غير ممتنع. نعم قد يوجب اتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم (٣) بناء على دلالة الامر بالشىء على النهى عن الضد، كما في آخر الوقت (٤) حيث يستلزم فعل التمام فوات القصر. ويرد هذا الوجه

وملخص هذا التقريب هو الالتزام بانقطاع الخطاب عن الجاهل الغافل واقعاً لعدم قدرته حين الففلة عن امثاله لكن يعاقب على تركه لأن العجز عن الامثال كان بسوء اختياره، والامتناع بالاختيار لا ينافي الاختيار.

(١) من الوجوه الثلاثة المذكورة في دفع الاشكال. وملخص هذا الوجه هو ان الجهل لا مدخلية له في الحكم الواقعى، ولا يجب تغير الحكم الواقعى وتبدلاته، والامر تعلق بالحكم الواقعى وهو القصر وهو المأمور به، والمأتى به وهو التمام لم يتعلق به الامر بل هو اجنبي عن المأمور به لكنه مسقط له.

(٢) كوجوب الاتمام اي قيام الاتمام الذي اعتقد كونه واجباً واقعياً مقام الواجب الواقعى كالقصر غير ممتنع لأن يكون غير الواجب مسقطاً له.

(٣) اي يحرم اتيان غير الواجب لكن لا بعنوان ذاته بل بعنوان انه مفوت للواجب الواقعى فعليه لابد من الالتزام بان الفعل العرام مسقط للواجب.

(٤) اي اذا ضاق الوقت يكون فعل التمام ضدأ للقصر الذي

ان الظاهر من الادلة كون المأတى به مأموراً به في حقه (١) مثل قوله (ع) في الجهر والاختفات: «تمت صلاته (٢)» ونحو ذلك والموارد التي قام فيها غير الواجب مقام الواجب (٣) يمنع (٤) عدم وجوب البديل بل الظاهر (٥) في تلك الموارد سقوط الامر الواقعى، وثبت الامر بالبدل. فتأمل (٦).

الثالث (٧) ما ذكره كاشف الغطاء (ره) من ان التكليف بالاتمام

هو الواجب الواقعى، والامر بالقصر يدل على النهى عن التمام الذى هو ضده فيكون حراماً باطلاقاً لكن مع ذلك يسقط الواجب الواقعى.

(١) اي في حق الجاهل لا انه غير الواجب مسقط عن الواجب.

(٢) والظاهر من هذه الجملة ان ما أتى به من التمام هو تام عند الشارع، وقد تعلق به امره.

(٣) كما اذا علم بعد الصلاة انه ترك السورة، مثلاً، فان الفاقد للسورة يقوم مقام الواجب لها بجريان حديث لاتعاد.

(٤) اي في تلك الموارد يكون البديل الذى هو الفاقد للسورة واجباً، ويسقط الامر عن المبدل.

(٥) اي الظاهر من الادلة ان الامر الواقعى المتعلق بالمركب التام ساقط، وانما ثبت الامر ببدلته، وهو الناقص.

(٦) لعل وجهه ان ثبوت الامر بالبدل فرع قابلية المكلف لتوجيه الامر اليه، والمفروض انه غافل، فلا يتوجه اليه امر لا بالبدل، ولا بالبدل.

(٧) من الوجوه المذكورة لدفع الاشكال.

مترتب على معصية الشارع بترك القصر (١) فقد كلفه (٢) بالقصر والاتمام على تقدير معصيته في التكليف بالقصر، وسلك (٣) هذا الطريق في مسألة الضد في تصحيح فعل غير الام من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتنال بالاهم (٤). ويرده انا لا نعقل الترتيب في مقامين (٥)،

(١) توضيحه: ان الامر بالقصر والامر بالاتمام ليسا في مرتبة واحدة كي يكونا من الامر بالضدين بل احدهما مشروط بشرك الآخر فان التكليف بالاتمام مترتب على ترك القصر عصياناً.

(٢) اي قد كلف الشارع المسافر بالقصر، وتکلیفه بالاتمام انما هو على تقدير معصية التكليف بالقصر.

(٣) اي سلك کاشف الغطاء هذا الطريق اي الترتيب.

(٤) كما اذا ترك الازالة في سعة الوقت. واستغل بالصلة فقال في تصحيح فعل الصلاة ما حاصله: ان الامر بالصلة انما مترتب على ترك الازالة وان الممتنع هو الامر بالضدين في مرتبة واحدة، واما الامر بهما طولاً يأن يتعلق الامر بالممتنع على تقدير ترك الام وعصيانه فلا مانع منه، وبهذا قد صبح الصلاة.

(٥) احدهما: مسألة القصر والاتمام، والجهر والاخفات.

وثانيهما: مسألة الضد في باب الواجبين احدهما اهم، وتوضيحه: ان مقتضى تصریح كلماتهم في مسألتي القصر والاتمام، والجهر والاخفات، وفي مسألة الضد هو كون الشرط في تعلق الامر بالاتمام، او الاخفات هو العزم على معصية الامر النفسي المتعلق بصاحبها ومن المعلوم ضرورة بقاء الامر مع العزم على معصيته، وعدم ارتفاعه بسببه فيكون الامر ان متوجهين الى المكلف

بالنسبة الى الفعلين فى زمان واحد، وفى مرتبة واحدة، وهو تكليف بالمحال، والترتب انما يتصور فيما اذا كان الامر بالآخر مترباً ومشروطاً بتحقق معصية الامر المطلق فى الخارج بارتفاع موضوعه، كما اذا فوت الصلاة بالطهارة المائية فكلىء بعد العجز عنها بالطهارة الترابية، وهذا هو الترتيب الذى لا يمكن انكاره، وكذا لا دخل للترتب بمسألة تصحيح الضد غير الامم من الواجبين المضيقين، فان الامر بالضد المضيق الذى هو المهم يكون باقياً حتى يوجب النهى عن ضده.

ويعباره أخرى: ان الترتيب انما يعقل فيما اذا احدث التكليف المتعلق بالتهم بعد تحقق معصية الامر بالامم، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية، فان بعد عصيانه للامر بالصلاحة مع الطهارة المائية يكون الامر بالصلاحة مع الطهارة الترابية حادثاً، واما فى مسألتى الجهر والاختفات، والقصر والاتمام لا يكون الامر الثاني حادثاً بعد عصيان الامر بالجهير او القصر، بل يكون عصيانه مقارناً لامتناع الامر بالاختفات او الاتمام اذا المفروض كون الامر بالقصر باقياً حين اتيان الاتمام، وكذا فى الجهر والاختفات، وكذا فى مسألة تصحيح الضد فان مفروض البحث فيه ان الامر بالمضيق يكون باقياً حتى يوجب النهى عن ضده، او يكون مانعاً من الامر به، والكافش (قدس سره) قد صرخ الضد العبادى الموسع بطريق الترتب، والحال ان المورد كما عرفت ليس من مورده لأن مع بقاء الامر الاولى يتتحقق طلب الضدين، اذ بناء على هذا يكون الامران متوجهين الى المكلف بالنسبة الى الفغلين فى زمان واحد،

وانما يعقل ذلك (١) فيما اذا حدث التكليف الثاني (٢) بعد تحقق معصية الاول (٣)، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فدلل ضيق الوقت بالترابية.

الثالث (٤): ان وجوب الفحص انما هو في اجراء الاصل في الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص، او اجمال بعض الفاظه، او تعارض النصوص، اما اجراء الاصل في الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة في (٥) التعرير فلا اشكال، ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص، ويدل عليه (٦) اطلاق الاخبار مثل قوله: «كل شيء لك حلال حتى تعلم» وقوله: «حتى تستبين لك غير هذا او تقوم به البينة» وقوله: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميّة وغير

وفي مرتبة واحدة، وain هذا من الترتب، وتحقيق عدم كفاية العزم على العصيان في تصحيح الترتب قد نقحناه في مبحث الترتب.

(١) اى الترتب.

(٢) الذي هو مشروط، ويسمى بال مهم.

(٣) اى بعد معصية التكليف الاول الذي هو مطلق، ويسمى بالاهم.

(٤) اى الامر الثالث من الامور الراجعة الى الجاهل العامل بالبراءة قبل الفحص. وملخصه: ان وجوب الفحص انما هو في جريان اصاله البراءة في الشبهات الحكمية الناشئة من احد امور ثلاثة: وهو اجمال النص، او فقدانه، او تعارض النصوص.

(٥) اى ان كانت الشبهة موضوعية تحريرمية.

(٦) اى على عدم وجوب الفحص.

ذلك السالم (١) عما يصلح لتقييدها، وان كانت الشبهة (٢) وجوبية فمقتضى ادلة البراءة حتى العقل (٣)، كبعض كلمات العلماء عدم وجوب الفحص ايضاً (٤)، وهو (٥) مقتضى حكم العقلاه في بعض الموارد مثل قول المولى لعبدة: اكرم العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص في المشكوك حانه في المثالين (٦)، الا انه قد يتراى ان بناء العقلاه في بعض الموارد على الفحص والاحتياط،

(٧) صفة لقوله: «اطلاق الاخبار» اي يدل على عدم وجوب الفحص - في الشبهات الموضوعية التحريرمية - اطلاق الاخبار السليم عن المقيد له.

(٨) اي ان كانت الشبهة شبهة موضوعية وجوبية.

(٩) اي حتى لو كان دليلاً البراءة هو العقل بمعنى حتى البراءة العقلية ايضاً قامت على عدم وجوب الفحص، كما ان بعض كلمات العلماء ظاهر في عدم وجوب الفحص.

(١٠) اي كما لا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية التحريرمية، كذلك لا يجب في الشبهات الموضوعية الوجوبية ايضاً. والمثال للشبهة الموضوعية التحريرمية، كما اذا نهى المولى عن اكرام الفاسق، ولا يعلم ان زيداً فاسقاً أم لا، والمثال للشبهة الموضوعية الوجوبية، كما اذا أمر المولى بوجوب اكرام العلماء، ولا يعلم ان زيداً عالماً أم لا.

(١١) اي عدم وجوب الفحص.

(١٢) اي في مثال اكرام العلماء، او اكرام المؤمنين اي لا يجب الفحص عن حال من لا يعلم انه عالماً او مؤمن أم لا؟

كما اذا امر المولى باحضار علماء البلد، واطبائها، او اضافتهم (١)، او اعطاء كل واحد منهم ديناراً، فانه قد يدعى ان بنائهم على الفحص عن اولئك (٢)، وعدم الاقتصار على المعلوم ابتداء، مع احتمال وجود غيرهم (٣) في البلد، قال في المعالم في مقام الاستدلال على وجوب التبيين (٤) في خبر مجهول الحال بآية (٥) التثبت في خبر الفاسق: ان (٦) وجوب التثبت فيها متعلق بنفس الوصف (٧)، لا بما تقدم (٨)

(١) اي امر بضافتهم فان الاضافة مشتقة من الضيف، ومنه قوله: «اضفني».

(٢) اي على الفحص عن علماء البلد، واطبائها، ولا يجوز له الاقتصار على من هو معلوم كونه عالماً، او طبيباً، بل يجب الفحص عنمن هو مجهول الحال كي يعرف انه ايضاً عالماً، او طبيباً أم لا.

(٣) اي مع احتمال وجود العلماء والاطباء في البلد غير الافراد المعلومين.

(٤) اي على وجوب الفحص في خبر المخبر الذي لا يعلم انه كاذب في خبره او صادق.

(٥) الجار متعلق بقوله: «الاستدلال» اي قال في مقام الاستدلال بآية التبيين في خبر الفاسق.

(٦) مقول لقوله: «قال...» اي قال في المعالم ان وجوب التبيين في الآية.

(٧) وهو الفسق الواقعى.

(٨) اي لا يكون وجوب التبيين متعلقاً بالفسق الذي علم المكلف به في الجائى بالخبر قبل مجيئه بالخبر.

العلم به منه (١)، ومقتضى ذلك (٢) ارادة الفحص والبحث عن حصوله (٣) وعدمه الا ترى (٤): ان قول القائل: اعط كل بالغ رشيد من هذه الجماعة مثلاً درهماً يقتضي ارادة السؤال والفحص عمن جمع الوصفين (٥)، لا الاقتصار (٦) على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى. وايد ذلك (٧) المحقق القمي قدس سره

(١) الجار متعلق بقوله: «تقديم...» اي تقدم العلم بالفسق من مجيء الخبر.

(٢) اي مقتضى تعلق وجوب التبيين بالفسق الواقعى هو ارادة الشارع الفحص عن حصول الفسق وعدمه بانه عادل كى يقبل خبره، او فاسق كى يتبيين عن صدقه وكذبه.

والحاصل: ان المستفاد من الاية انه لوعلم بفسق المخبر وجب التبيين من صدق خبره وكذبه وان لم يعلم به فيجب الفحص عن عالم انه فاسق كى يتبيين عن خبره، او عادل كى يقبل خبره، ولا تكون الاية مختصة بخبر من علم فسقه.

(٣) اي عن حصول وصف الفسق، وعدمه.

(٤) هذا شاهد فى أن آية التبيين تقتضى وجوب الفحص عمن يشك فى فسقه وعدله، ولا تكون مختصة بمن يعلم فسقه. وملخصه: ان كما قول هذا القائل يقتضى وجوب الفحص عمن يشك فى بلوغه، ورشده كذلك الاية تقتضى ان يفحص عمن يشك فى فسقه.

(٥) البلوغ والرشد.

(٦) اي ليس مقتضى قول القائل الاقتصار فى اعطاء الدرهم على من علم ببلوغه ورشده سابقاً.

(٧) اي وجوب الفحص فى الشبهة الموضوعية.

في القوانين بان الواجبات المشروطة بوجود (١) شيء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط، لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق (٢) لا مشروط مثل ان من شك في كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: اني لا اعلم اني مستطيع، ولا يجب على ^٣ شيء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة، او فاقد لها (٣). نعم لو شك بعد المحاسبة في أن هذا المال هل يكفيه في الاستطاعة أم لا؟ فالاصل عدم الوجوب حينئذ (٤). ثم ذكر المثال المذكور في المعالم (٥) بالتقريب المتقدم عنه، وأما كلمات الفقهاء فمختلفة في فروع هذه المسألة (٦)، فقد افتى جماعة منهم، كالشيخ، والفضلين، وغيرهم بأنه لو كان فضة مشوشة بغيرها، وعلم بلوغ الغالض نصابة

(١) كوجوب الحج الذي هو مشروط بحصول الاستطاعة.

(٢) اي وجوب الواجبات المشروطة بالنسبة الى العلم غير مشروط فبمجرد حصول الاستطاعة يجب عليه الحج سواء علم بها أم لا.

(٣) لما عرفت من ان العلم بالاستطاعة ليس من مقدمات الوجوب، بل من مقدمات الوجود.

(٤) اي حينما شك في الاستطاعة لأن الشك في الاستطاعة منشأ للشك في الوجوب، ولا يجب الفحص في الشبهات الموضوعية.

(٥) وهو قول القائل اعط كل بالغ رشيد.

(٦) اي في مسألة وجوب الفحص وعدمه في الشبهة الموضوعية.

وشك في مقداره (١) وجوب التصفيية لتحصيل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البراءة. نعم استشكل في التحرير في وجوب ذلك (٢)، وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم الشمل ببلوغ الخالص النصاب بأنه لا يجب التصفيية، والفرق (٣) بين المتسائلتين مفقود. الا ما ربما يتوهם (٤) من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به. وفيه: ان العلم

(١) اي في مقدار الخالص بأنه بلغ النصاب الثاني أم لا.

(٢) اي في وجوب التصفيية، او الاحتياط بل يكفى العمل بالقدر المتيقن، ويجرى البراءة في المشكوك.

(٣) حيث انهم فرقوا بين ما اذا علم ببلوغ الخالص نصاباً وشك في النصاب الزائد وبين ما اذا لم يعلم بلوغ الخالص نصاباً حيث حكموا بوجوب الفحص عن ذلك بالتصفيية في الاول دون الثاني مع أن الشك في التكليف من جهة الشبهة في الموضوع، فان اقتضى الشك المذكور وجوب الفحص اقتضاه في المتسائلتين وان لم يقتضيه ثم يقتضيه فيما، وليس بينهما فرق.

(٤) في مقام الفرق بين المتسائلتين. وملخص توهם الفرق بينهما: هو ان في المسألة الاولى «وهي مالو كان الفضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشك في مقداره» قدحصل العلم باصل التكليف، وانما الشك في المكلف به والاصل الجارى فيه هو اصلة الاحتياط، بخلاف المسألة الثانية، وهي عدم العلم ببلوغ النصاب فان اصل التكليف فيها مشكوك، والاصل الجارى فيه اصلة البراءة.

بالنصاب لا يوجب الاحتياط مع القدر المتيقن (١)، ودوران الامر بين الاقل والاكثر (٢) مع كون الزائد على تقدير وجوبه تكليفاً مستقلاً (٣). الاترى: انه لو علم بالدين وشك في قدره لم يوجب ذلك الاحتياط والفحص (٤)، مع انه لو كان هذا المقدار (٥) يمنع من اجراء البراءة قبل الفحص لمنع منها بعده اذ العلم الاجمالي لا يجوز معه الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص (٦).

(١) فان العلم الاجمالي انما يوجب الاحتياط اذا كان الامر دائراً بين المتبائنين، لا الاقل والاكثر، والمقام من قبيل الثاني فان زكوة النصاب الاول معلومة لا شك فيها، وانما الشك في زكوة النصاب الثاني، وهى على تقدير وجوبها تكليف مستقل، فالعلم الاجمالي هنا منحل الى العلم التفصيلي بوجوب زكوة النصاب الاول والشك البدوى في وجوب زكوة النصاب الثاني فتجرى البراءة بالنسبة الى المشكوك.

(٢) الاستقلاليين.

(٣) فتجرى البراءة بالنسبة اليه.

(٤) وذلك لأن العلم الاجمالي اذا كان له قدر متيقن فالشائ في الزائد شائ في أصل التكليف، وهو مجرى البراءة، ومسألة الدين ايضاً من هذا القبيل.

(٥) يعني ان العلم بالتكليف مع الشك في مقدار المكلف به، وتردد الامر فيه بين الاقل والاكثر لو كان مانعاً من اجراء البراءة قبل الفحص لكان مانعاً منه بعد الفحص ايضاً.

(٦) فان العلم الاجمالي بنجاسة احد الانائين يمنع من الرجوع الى اصالة البراءة في كل منهما ولو بعد الفحص.

وقال في التحرير في باب نصاب الغلات: ولو شك في البلوغ (١) ولا مكيال هنا، ولا ميزان (٢)، ولم يوجد (٣) سقط الوجوب (٤) دون الاستعباب انتهى. وظاهره (٥) جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم، وبالجملة فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكן (٦) في بعض افراد الاشتباه في الموضوع، مشكل واشكلاً منه فرقهم بين الموارد (٧)

(١) اي في بلوغ النصاب.

(٢) كي يكال به او يوزن فيحصل العلم بالمقدار.

(٣) اي لم يوجد المكيال والميزان بالفحص.

(٤) اي وجوب الزكوة.

(٥) اي ظاهر كلام التحرير حيث قال «ولم يوجد» ان اصالة البراءة تجري في الشبهة الوجوبية الموضوعية مع تعذر العلم ببلوغ النصاب، واما مع التمكן من الفحص وتحصيل العلم فلا.

(٦) اي مع التمكן من تحصيل العلم في بعض افراد الموضوع المشتبه بان كان امر المشتبه دائراً بين الاقل والاكثر.

(٧) حيث حكموا بوجوب الفحص والتتصفيه فيما لو علم بالنصاب الاول، وشك في الثاني، وعدم وجوبه فيما لو شك في حصول النصاب الاول، مع ان الشك في النصاب الثاني شك في اصل التكليف بالسبة اليه كالشك في النصاب الاول فلو كان الشك في التكليف في الشبهة الموضوعية موجباً للفحص والاحتياط اوجب ذلك في الموضوعين، وان لم يوجب فكذلك في الموضوعين، والفرق بينهما تفريق بما لا يكون فارقاً.

ومع ما تقرر (١) عندهم من اصالة نفي الزائد عند دوران الامر بين الأقل والأكثر، واما ما ذكره صاحب المعلم، وتبعه عليه المحقق القمي (رحمه الله) من تقرير الاستدلال بآية التثبت على رد خبر المجهول الحال من جهة تعلق الامر (٢) بالموضوع الواقعى المقتضى وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فلا يخفى ما فيه، لأن رد خبر مجهول الحال (٣) ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك والا (٤) لجاز الاخذ به ولم يجب التبين فيه (٥) بعد الفحص واليأس عن العلم بحاله (٦)،

(١) اى فرقوا بين موارد الأقل والأكثر مع ما ثبت عندهم من اصالة البراءة...

(٢) اى قال ان الامر بالتبين تعلق بخبر الفاسق الواقعى وهو يقتضى وجوب الفحص عن مصاديق الموضوع با انه فاسق واقعاً (٣) الذى لا يعلم انه فاسق أم لا.

(٤) اى لو كان رد خبر المجهول مبنياً على وجوب الفحص.

(٥) اى في خبر المجهول.

(٦) اى بحال المجهول. والحاصل: أنه لو كان عدم قبول خبر المجهول لاجل احتمال كونه فاسقاً وواجبأ في خبره التبين بأن لا يجوز الرجوع الى اصالة عدم الوجوب الا بعد الفحص عن هذا الموضوع با انه موضوع يجب في خبره التبين أم لا لكان لازمه القبول بعد الفحص، وعدم اكتشاف حاله بالفسق والعدالة لانه بعد الفحص يرجع الى اصالة عدم الوجوب، ولا مانع منه فيعمل بالخبر مع أن خبر المجهول غير مقبول سواء فحص عنه وبقى على كونه مجهولاً أم لم يفحص. مع ان اجمال الوجوب التكليفي بل الوجوب

كما لا (١) يجب الاعطاء في المثال المذكور (٢) بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم (٣) العلم باجتماع الوصفين فيه، بل وجهه رده (٤) قبل الفحص وبعده أن وجوب التبيين شرطي (٥)، ومرجعه (٦) إلى اشتراط قبول الخبر في نفسه من (٧) دون

المعلوم لا مدخلية له في المنع عن القبول إلا بلحاظ الاشتراط فعلم من ذلك أن المانع هو اشتراط قبول الخبر في نفسه بالعدالة فيما لم يحرز الشرط لم يعمل بالمشروع.

(١) اي كما أن الاعطاء لا يجب كذلك لابد أن لا يكون التبيين واجباً بعد الفحص واليأس عن حال مجهول الحال.

(٢) وهو قوله: «اعط كل بالغ رشيد».

(٣) اي بعد عدم العلم باجتماع البلوغ والرشد في المشكوك حاله.

(٤) اي بل وجه رد خبر مجهول الحال.

(٥) يعني قبول خبر الفاسق مشروط بالتبين، وقبول خبر غيره وهو العادل غير مشروط به وليس وجوب التبيين وجوبه بانفسيأً كوجوب الاعطاء في المثال كي يرتفع بعد الفحص واليأس.

(٦) اي مرجع الوجوب الشرطي إلى انه يشترط في قبول الخبر من دون اشتراط التبيين فيه ان يكون المخبر عادلاً، واما اذا كان فاسقاً فيشترط التبيين في قبول خبره او رده ولا يقبل خبره في نفسه بلا تبيين.

(٧) تفسير قوله: (في نفسه) اي يعني قبول الخبر في نفسه قوله بلا اشتراط التبيين فيه.

اشتراط فيه بعدهلة (١) المخبر فإذا شك في عدالته (٢) شك في قبول خبره في نفسه (٣) والمرجع في هذا الشك (٤) والمعين فيه عدم القبول لأن عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته (٥). ثم الذي يمكن أن يقال في وجوب الفحص (٦) انه اذا كان العلم بالموضوع (٧) المنوط به التكليف يتوقف (٨) كثيراً على الفحص

(١) العار متعلق بقوله: «اشتراط...»

(٢) اي في عدالة المخبر.

(٣) اي من دون اشتراط التبيين فيه. وملخص الكلام: ان مرجع الشك في عدالته إلى الشك في انه هل يقبل خبره بلا تبيين وفي نفسه أم لا؟ اذ لو كان المخبر عادلاً يقبل خبره في نفسه اي بلا ان يكون التبيين شرطاً لقبوله، ولو كان فاسقاً لا يقبل خبره في نفسه وبلا تبيين.

(٤) اي الشك في قبول خبره بلا تبيين، وعدمه.

(٥) اذ المفروض يشك في قبول خبر مجهول الحال لأجل الشك في كونه عادلاً، والشك في الحجية مساوٍ للقطع بعدم الحجية.

(٦) في الشبهة الموضوعية الوجوبية.

(٧) كالنصاب الذي يكون التكليف باداء الزكوة فيه منوطاً ببلوغ النصاب فإنه كثيراً ما يحصل الشك اما في اصل بلوغ النصاب، او في الزائد عليه بحيث لو اهمل المكلف ولم يفحص عن البلوغ بالنصاب وعدمه، كثيراً ما يحصل في مخالفة الواقع.

(٨) خبر لقوله: «كان...» اذا كان العلم بالموضوع يتوقف كثيراً على الفحص.

بحيث لو أهمل الفحص (١) لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين هنا (٢) بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة (٣) كبعض (٤) الأمثلة المتقدمة، فان اضافة (٥) جميع علماء البلد او اطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فإذا حصل العلم ببعض، واقتصر على ذلك (٦) نافياً لوجوب اضافة من عدده (٧) باصالة (٨) البراءة من غير تفحص زائد ما حصل به المعلومين عد (٩) مستحقاً للعقاب واللاملة عند اكتشاف ترك اضافة من

- (١) اى لو أهمل الفحص ورجع الى اصالة البراءة.
- (٢) اى فيما لو ترك الفحص ورجع الى الاصل يقع في مخالفة الواقع كثيراً.
- (٣) ولا يجوز له ان يعمل بالبراءة قبل الفحص.
- (٤) وفي التعبير بالبعض اشاره الى ان ما ذكرنا من ان العلم بموضوع التكليف يتوقف كثيراً على الفحص ببحيث لو اهمل يلزم منه مخالفة الواقع كثيراً لا يجرى في كل موارد الشبهة الموضوعية الوجوبية، ولذا يجوز العمل فيها باصالة البراءة قبل الفحص، وانما يلزم ذلك في بعضها.
- (٥) مشتقة من الضيف ومنه قوله: «أضفني» اى اذا ترك الفحص وعمل باصالة البراءة يقع في مخالفة التكليف كثيراً.
- (٦) اى اذا علم ببعض علماء البلد او اطبائهم واقتصر على ذلك البعض المعلوم.
- (٧) اى من عدا البعض المعلوم كونه عالماً او طبيباً.
- (٨) الجار متعلق بقوله: «نافياً».
- (٩) جواب لقوله: «اقتصر اى اذا اقتصر على ذلك البعض

يتمكن من تحصيل العلم به بفحص زائد، ومن هنا يمكن ان يقال:
 في مثال الحج المتقدم ان العلم بالاستطاعة في اول ازمنة حصولها
 يتوقف غالباً على المحاسبة فلو بنى الامر على تركها (١) ونفي (٢)
 وجوب الحج باصالة البراءة لزم تأخير الحج عن اول سنة الاستطاعة
 بالنسبة الى كثير من الاشخاص (٣)، لكن الشأن في صدق هذا
 الدعوى (٤). واما ما استند اليه المحقق القمي المتقدم من ان
 الواجبات المشروطة يتوقف وجوبها على وجود الشرط لا العلم
 بوجوده. ففيه: انه (٥)

المعلوم، وتمسك في الاوامر المشكوكة باصالة البراءة عد
 مستحقاً...»

(١) اي على ترك المحاسبة.

(٢) اي فلو بنى على نفي وجوب الحج عند الشك في
 الاستطاعة.

(٣) اذ العلم بالاستطاعة غالباً يتوقف على الفحص بحيث لو
 ترك الفحص وعمل باصالة البراءة يقع في مخالفة التكليف الواقعي
 غالباً.

(٤) وهي ان حصول العلم بموضوع الحكم يتوقف على الفحص
 لأن الغالب حصول العلم بالموضوع كالاستطاعة، وغيرها من دون
 فحص واحتياج اليه فلا تلزم المخالفة الكثيرة حينئذ بالعمل باصالة
 البراءة في الموارد المشكوكة الباقية.

(٥) اي توقف الواجبات المشروطة على وجود الشرط لا على
 العلم بوجوده مسلم لأن الامر بالشيء يقتضى ايجاب المقدمات

مسلم ولا يجدى (١) لأن الشك فى وجود الشرط (٢) يوجب الشك فى وجود المشرط، وثبت التكليف، والاصل عدمه غاية الامر (٣) الفرق بين اشتراط التكليف بوجود الشيء واشتراطه (٤) بالعلم

الوجودية للمأمور به، والشرط من المقدمات الوجودية لا العلم به، فان العلم بوجود شرط الوجوب ليس من قبيلها، ولذا يحصل الحج من الجاهل بالاستطاعة.

(١) فيما هو مقصوده، وهو وجوب الفحص عن الموضوع فى الشبهة الوجوبية الموضوعية لأن عدم توقف الوجوب على العلم بشرط الوجوب لا يستلزم تحصيل العلم بالوجوب على تقدير وجود الشرط فى الواقع لما عرفت من عدم كونه من المقدمات الوجودية للمأمور به، غاية الامر يحتمل وجوب الحج لاجل احتمال تحقق الشرط فينفى باصالة البراءة.

(٢) اي الشك فى وجود الشرط لا يوجب الفحص عنه وتحصيل العلم به بل يوجب الشك فى وجود التكليف المشرط به، والاصل عدم التكليف.

(٣) ملخص الكلام: لا فرق فى عدم وجوب الفحص عند الشك فى الشرط كالاستطاعة بين ان يكون الواجب كالحج مشروطاً بوجود الشرط، او بالعلم بوجوده، غاية الامر لو كان الحج مثلاً مشروطاً بالعلم بالاستطاعة ينتفى وجوب الحج بالشك فى الاستطاعة قطعاً، و لا يحتاج الى التمسك بالاصل بخلاف ما لو كان مشروطاً بالاستطاعة الواقعية فان مع الشك فى الاستطاعة يشك فى وجوب الحج فيحتاج نفيه الى التمسك بالبراءة.

(٤) اي اشتراط التكليف.

به أن مع عدم العلم في الصورة الثانية (١) يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة إلى الأصول، وفي الصورة الأولى (٢) يشك فيه (٣) فينتفي بالأسألة. وأما الكلام في مقدار الفحص فملخصه: إن حد الفحص هو اليأس عن وجdan الدليل فيما بایدینا من الأدلة، ويختلف ذلك (٤) باختلاف الاعصار فان في زماننا هذا اذا

(١) وهي ما كان التكليف مشروطاً بالعلم بالشرط اذ الشرط على هذا عبارة عن الاستطاعة المعلومة فمع الشك في الاستطاعة ينتفي الشرط، ومعه يقطع بانتفاء الوجوب.

(٢) وهي ما كان التكليف مشروطاً بوجود الشرط.

(٣) اي يشك في التكليف عند الشك في وجود الشرط فيحتاج نفيه إلى اصالة البراءة، اذ الشرط على هذا هي الاستطاعة الواقعية، ومع الشك فيها يشك في وجوب العج فيحتاج نفيه إلى اصالة البراءة، وهذا بخلاف ما كان الشرط مركباً من الاستطاعة، والعلم بها فبمجرد عروض الشك فيها ينتفي الشرط اذ المركب ينتفي بانتفاء موضوعه و بانتفائه ينتفي الحكم لأن الشرط هنا من قيود الموضوع، وبانتفائه ينتفي موضوع وجوب العج، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قطعى.

(٤) اي يختلف مقدار الفحص باختلاف الاعصار فان الفحص في زمان النبي (ص) عن حكم الواقع قبل تكميل الدين والشريعة في حق من كان في بلده (ص) انما هو بحضور مجلسه من دون سؤال، او مع السؤال فيما احتمل تبليغ حكم الدين منه مع عدم وصول بيان بالنسبة اليه، وبعد تكميل الدين في اعصار الانئمة (ع) انما هو بالسؤال عن حكم الواقع عن الامام (ع)، او عن الوسائل المعتبرة

ظن(١) المجنهد بعدم وجود دليل التكليف في الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعترفة في الحديث التي يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه صار مأيوساً كفى ذلك (٢) منه في اجراء البراءة، واما عدم وجوب الزائد (٣) عليه فللزوم الخرج، وتعطيل (٤) استعلام سائر التكاليف لأن انتهاء الفحص في واقعة الى حديثحصل العلم بعدم وجود التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف في غيرها من الواقع فيجب فيها (٥) اما الاحتياط وهو يؤدي الى العسر، واما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه، وجوازه (٦) ممنوع لأن هذا المجنهد المتفحص ربما يخطيء (٧) ذلك المجنهد في كثير من مقدمات

عند عدم التمكن من السؤال عن الامام او بالرجوع الى الاصول المعترفة.

- (١) اي اذا فحص عن الدليل الى ان ظن المجنهد...
- (٢) اي كفى الظن بعدم الدليل من المجنهد.
- (٣) اي اكثر من الظن بعدم الدليل وهو الفحص الى ان يحصل العلم بعدم الدليل.
- (٤) اي وجوب الفحص الى ان يحصل العلم بعدم الدليل مستلزم لتعطيل تحصيل العلم بالنسبة الى سائر التكاليف.
وملخص الكلام: لو وجب الفحص الى ان يحصل العلم بعدم التكليف لبطل حكم اكثر الواقع.

- (٥) الضمير راجع الى الغير، وتأنيث الضمير باعتبار معنى الغير، وهو الواقع.
- (٦) اي جواز التقليد.
- (٧) من باب التعفیل.

استنباطه للمسألة. نعم لو كان جميع مقدماته (١) مما يرضيها هذا المجتهد، وكان التفاوت بينهما (٢) انه اطلع على ما لم يطلع هذا امكن ان يكون قوله (٣) حجة في حقه (٤) لكن اللازم ان يتفحص حينئذ في جميع المسائل الى حيث يحصل الظن بعدم وجود دليل التكليف ، ثم الرجوع الى هذا المجتهد (٥) فان كان مذهبة (٦) مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنه (٧) من عدم الدليل، وان كان مذهبة (٨) مخالفاً للبراءة كان (٩) شاهد عدل على وجود دليل

(١) اي كان مقدمات استنباطه منضية عند هذا المجتهد الذي بذل جهده ووصل الى حد حصل له العلم بعدم دليل على التكليف.
 (٢) اي بين المجتهدين ان احد المجتهدين اطلع على شيء ولم يطلع الآخر عليه.

(٣) اي قول المجتهد الذي اطلع على شيء.
 (٤) اي في حق المجتهد الذي لم يطلع على عدم الدليل بل كان شاكاً في وجود الدليل، وعدمه.
 (٥) الذي اطلع على عدم وجود دليل على التكليف او وجوده.
 (٦) اي مذهب المجتهد الذي اطلع على عدم دليل على وجود التكليف.

(٧) اي لما ظن هذا المجتهد الذي لم يحصل له علم بعدم الدليل، بل حصل الظن عنده.

(٨) اي مذهب من اطلع على شيء لم يطلع عليه الآخر.
 (٩) اي كان مذهب هذا المجتهد الذي اطلع على وجود دليل على التكليف شاهد عدل...

التكليف، فان لم يتحمل فى حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية (١) او العقلية اخذ (٢) بقوله فى وجود (٣) دليل وجعل فتواه (٤) كروايتها ومن هذا القبيل (٥) ما حکاه غير واحد من ان القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ ابى الحسن على بن بابويه عند اعواز (٦) النصوص، والتقييد (٧) باعوااز النصوص

(١) الى هنا كان الكلام فيما اذا احتمل المجتهد الذى لم يصل الى وجود دليل على التكليف أن المجتهد الاخر اعتمد على الاستنباطات الحدسية، او العقلية، واما اذا لم يتحمل فى حقه الاعتماد عليها بل افتى بمضمون الخبر، ويكون فتواه عين مضمونه.

(٢) جواب لقوله: «فان لم يتحمل...» اي اخذ بقول المجتهد المطلع.

(٣) اي ليس معنى الاخذ بقوله ان فتوى الغير حجة له بل من حيث ان فتواه مطابق لمضمون الخبر، وهو يكون دليلاً للمجتهد الاخر، وفي الحقيقة يكون الحجة بالنسبة الى المجتهد الاخر مضمون الخبر لا فتوى المجتهد

(٤) اي جعل المجتهد غير المطلع على وجود الدليل فتواه مطابقاً مع رواية المجتهد الذى افتى بمضمون الخبر الذى نقل الرواية بصورة فتواه.

(٥) اي من قبيل جعل الفتوى كالرواية اي من قبيل الافتاء بمضمون الخبر من دون الاعتماد على استنباط حكم منه بالحدس.

(٦) اي عند عدم وجود نص.

(٧) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: ان القدماء لما ذا كان عملهم برسالة الشيخ عند اعواز النصوص ولم يعملاها مطلقاً

مبني على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطأ في النقل (١) بالمعنى، وإن (٢) احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس، والعقل لم يكن دليلاً على اعتباره (٣) في حقه، وتعيين العمل بالبراءة.

فلو كان فتواه بمنزلة الرواية ومضمونها فكان اللازم عملهم بها حتى عند عدم اعواز النصوص.

وملخص الجواب: إن تقييد عملهم باعواز النصوص لاجل أنه لو كان نص مخالف لفتواه كان مقدماً عليها لاجل أن الفتوى هي الرواية المنقوله بالمعنى، والمنقول باللفظ مقدم على المنقول بالمعنى عند التعارض بينهما.

(١) لما عرفت من أن فتواه على بن بابويه هي الرواية لكنها منقوله بالمعنى وربما يحتمل الخطأ في النقل بالمعنى، وهذا الاحتمال منتف في المنقول باللفظ.

(٢) عدل لقوله: فإن لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية أى ان احتمل في حق المجتهد الذى اطلع على ما لم يطلع عليه الآخر ان يكون فتواه بوجوب شيء او حرمته مبنية على الحدس والعقل.

(٣) أى لا دليل على اعتبار فتواه في حق المجتهد الآخر الذى لم يطلع على وجود دليل على التكليف بل تعيين العمل بالبراءة لأن المفروض انه غير متتمكن من الفحص التام، والاحتياط اما غير جائز، واما غير واجب، وفتوى المجتهد الآخر ليست حجة بالنسبة اليه وحصل الطعن بعدم الدليل من الفحص الناقص فيتعين عليه العمل باصلالة البراءة ..

التحقيق

الظاهر من كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) في اول المبحث ان جريان البراءة في الشبهات الموضوعية غير مشروط بالفحص عند الكل حيث انه لم يشر الى خلاف في المسألة، ولكن قال - في الامر الثالث من الامور التي ذكر في ختم كلامه حيث قال: ولنختم الكلام في الجاهل العامل قبل الفحص بامور: - ان الشبهة الموضوعية ان كانت تحريمية فلا اشكال في عدم وجوب الفحص، وان كانت واجبية فمقتضى الادلة عدم وجوب الفحص لكن قد يتراهى أن بناء العقلاه على الفحص في بعض الموارد، كما أن بعض الفقهاء يظہر منه وجوب الفحص في موردين.

أحد هما: مورد الشك في تحقق الاستطاعة للحج.

وثانيهما: مورد العلم ببلوغ الغالص من الفضة المغشوشة حد النصاب ، والشك في مقداره.

وقد اشکل شيخنا الاعظم (قدس سره) في وجوب الفحص في الموردين وقال: ان الامر اشکل في التفرقة بين الشك في بلوغ الغالص حد النصاب وبين العلم ببلوغه، والشك في مقداره حيث حكم بعدم لزوم الفحص في الاول، ولزومه في الثاني مع انهما من واحد واحد.

ثم انه (قدس سره) بعد ان ذكر ذلك ذكر تفصيلا في وجوب الفحص، ومحصله: انه اذا كان العلم بالموضوع يتوقف غالباً على الفحص بحيث يكون اهمال الفحص واجراء البراءة مستلزم ماللوقوع

في مخالفة التكليف كثيراً وجب الفحص قبل العمل بالبراءة.

وللمحقق النائيني (قدس سره) تفصيل آخر في المسألة، وهو وجوب الفحص فيما لو كانت مقدمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج حصول العلم بالموضوع إلى أزيد من التوجه، والنظر إلى تلك المقدمات بل لا يصدق الفحص على مجرد النظر، وعدهمه فيما يحتاج إليه، فإذا كان العلم بظلوغ الفجر لا يتوقف على أزيد من رفع الرأس، والنظر إلى الأفق فلا يجوز الأكل اعتماداً على استصحاب الليل، كما أنه لا يجوز شرب المائع المردود بين الخمر والخل إذا كان يتوقف العلم به على مجرد النظر إلى الآباء، نعم يستثنى من ذلك باب الحكم بالطهارة لظهور الأدلة في البناء على عدم الفحص باى نحو كان^١.

وملخصه: التفصيل بين ما كان الموضوع واضحاً بحيث يتضح لكل أحد إذا طلبه كالفجر في الأفق الصافي وبينما إذا لم يكن الموضوع بهذه المثابة من الوضوح.

والحق هو التفصيل بين البراءة العقلية، والبراءة الشرعية تبعاً لسيدنا الاستاذ بأن يقال باعتبار الفحص في جريان الأولى دون الثانية، أما اعتباره في جريان الأولى لأن موضوع البراءة العقلية هو عدم البيان فمادام لم يحرز ذلك لم يحكم العقل بقبح العقاب إذ لو كان التكليف مبيناً من قبل المولى على الوجه المتعارف بحيث يمكن للعبد الوصول إليه، ولم يتفحص عنه صحة العقاب على ذلك تكونه عقاباً مع البيان إذا المفروض لا يكون للشارع دأب خاص

في ا يصل الاحكام الى عباده بل بيانها انما يكون بالطرق المتعارفة
الجارية بين العقلاء وجعلها بمرأى وسمع من العبد، والمفروض
انه جعلها في مرأة وسمعه، وانما التقصير من العبد فهو يستحق
العقاب.

واما عدم اعتباره في جريان الثانية وهي البراءة الشرعية
فلا إطلاق ادلتها، وما ذكر من التفصيلين خلاف اطلاق ادلتها، هذا
تمام الكلام في الشبهات الموضوعية.

واما الشبهات الحكمية فقال شيخنا الاعظم (قدس سره) ان
جريان اصالة البراءة فيها ليس له الا شرط واحد، وهو الفحص
عن الا أدلة الشرعية.

وتحقيق الحال في المقام يقتضي ان يقع الكلام هنا في

جهات:

الاولى: في وجوب الفحص وعدمه.

الثانية: في بيان مقدار الفحص بعد الفراغ عن اصل وجوبه.

الثالثة: في استحقاق التارك للفحص العقاب، وعدمه.

الرابعة: في صحة العمل المتأتى به قبل الفحص، وعدمه.

اما الجهة الاولى وهي البحث عن وجوب الفحص وعدمه فقد

استدل لاعتبار الفحص في الرجوع الى اصالة البراءة بامور:

الاول: الاجماع.

وفيه: ان اتفاق العلماء على وجوب الفحص في الشبهات
الحكمية امر لا ينكر، وليس هذا من الاجماع المنقول بغير الواحد
كى يشكل في حجيته من هذه الناحية الا انه ليس اجماعاً تبعدياً

كاشفًا عن رأى المعصوم لكونه معلوم المدرك فان احتمال كونه مدركيًّا يضر بالاجماع فكيف بكونه معلوم المدرك اذن فلا بد من النظر الى المدرك لكي نرى انه تام أم لا؟ ولا اعتبار بنفس الاتفاق الشافت من الفقهاء.

الثاني: العلم الاجمالي بثبت التكاليف في الشريعة، وهو لا ينحل الا بالفحص فالعمل بالبراءة قبل الفحص غير جائز لأن المفروض ان العلم الاجمالي بالتكاليف منجز لها، وهو يمنع من جريان البراءة في اطرافه.

واورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بان العلم الاجمالي المذكور ينحل بالعلم بمقدار من التكاليف في ابواب الفقه المتفرقة التي يتحمل انبساط المعلوم بالاجمال عليها فلو كان الموجب للفحص هو العلم الاجمالي بالتكاليف لزم أن لا يجب الفحص في الشبهات الحكمية بعد تحقق الانحلال بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع انه غير جائز قطعاً بلا استثناء.

وأجاب عنه المحقق النائيني (قدس سره): بما حاصله: ان الانحلال انما يتحقق اذا كان متصلق العلم الاجمالي مردداً بين الاقل والاكثر من اول الامر، كما لو علم بوجود الموطوء في القطيع من الغنم، وتردد بين الاقل والاكثر فإذا علم بموطئية هذه العشرة من القطيع ينحل العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الاجتناب عن العشرة، والشك البدوى بالنسبة الى الزائد عنها.

واما اذا كان متصلق العلم الاجمالي عنواناً واقعياً بان كان

المعلوم بالاجمال ذا علامة و تميز فلا يكون العلم الاجمالي المتعلق به قابلاً للانحلال، كما لو علم بموطئية البيض في هذا القطيع و ترددت بين العشرة والعشرين فالعلم بموطئية عشرة من الغنم لا يوجب الانحلال لأن الواقع قد تنجز بماله من العلامة، والتميز فان العلم الاجمالي بموطئية البيض في هذا القطيع صار موجباً لتنجيز التكليف المتعلق بافراد الغنم البيض الواقعية فلا يتحقق انحلال بالعثور على جملة من الافراد يحتمل انها تمام افراد المعلوم بالاجمال، بل لابد من الفحص التام في جميع الافراد. وما نحن فيه من قبيل الثاني لأن المعلوم بالاجمال هو الاحكام الموجودة في الكتب التي بآيديينا فيستلزم تنجيز جميع الاحكام الموجودة في الكتب على واقعها، ولا ينحل هذا العلم باستعلام جملة من الاحكام التي يحتمل انحصر المعلوم بالاجمال فيها الى أن قال يكون المقام نظير مالو علم اجمالاً بدين مردود بين الاقل والاكثر مع العلم بكونه مضبوطاً في الدفتر، فهل يتوهם أحد جواز الرجوع إلى البراءة في المقدار الزائد على القدر المتيقن قبل الفحص بما في الدفتر، وهكذا في المقام فان التكاليف المعلومة بالاجمال مضبوطة في الكتب المعترضة عند الشيعة وعليه فالاظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع إلى البراءة قبل الفحص^١.

ويمكن الجواب عنه: ان المفروض أن المعلوم بالتفصيل من افراد

المعلوم بالاجمال، وبعد كونه من افراده فلا شبهة في كونه سبباً للانحلال فاذا ظفر على مقدار من التكاليف يحتمل انها تمام افراده ينحل العلم الاجمالي اذا لا علم بتکليف زائد من المعلوم بالتفصيل، فيكون الشك بالنسبة الى التكليف الزائد شكاً بدوياً، فيجري الاصل المؤمن. نعم: لو كان مقصوده من الانحلال هو الانحلال الحقيقى فالحق معه، الا اننا ذكرنا انبقاء العلم الاجمالي مع جريان الاصل فى أحد أطرافه، او أحد طرفيه غير منجز لان التجنيز دائئ مدار تعارض الاصول فى اطراف العلم الاجمالي بناء على مسلك الاقتضاء.

الثالث: دعوى انصراف ادلة البراءة الى ما بعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص، بتقرير: ان العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان، كذلك يحكم بوجوب الفحص عن احكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل اذا لا يجب على المولى الا بيان احكامه على النحو المتعارف من ان يجعلها فى معرض الوصول، واما فعلية الوصول والبحث عنها فهى من وظائف العبد، فهذا الحكم العقلى بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور فى اطلاقات ادلة البراءة، فهى مختصة من اول الامر بما بعد الفحص فى الشبهات الحكمية. وقال الاستاذ الاعظم (قدس سره): أن هذا الوجه مما لا بأس به^١.

لكن يمكن الجواب عنه: بان ملاك حكم العقل بوجوب الفحص انما هو احتمال الضرر، ومع تصريح الشارع بانه لا يعاقب على

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٩٣

المخالفة اذا كانت عن جهل، سواء كان متصدِّياً للفحص عن الحكم الشرعي أم لا؟ كما هو مقتضى اطلاق أدلة البراءة، فلا يحكم العقل بوجوب الفحص كي يكون مقيداً لاطلاق أدلة البراءة، وهذا الجواب موجود في كلمات سيدنا الاستاذ دام ظله^١.

لكن يمكن الجواب عنه: بان عدم حكم العقل بوجوب الفحص وعدم العقاب على تركه انما يتم بناءً على تمامية الاطلاق كي يكون بياناً من الشارع على عدم عقابه على ترك الفحص، ومع هذا الحكم العقلى الذى هو بمنزلة القرينة المتصلة لا ينعقد الاطلاق كي يكون رافعاً لموضوع العقل.

الرابع: الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم، اما من الآيات فقوله تعالى: «فَاسْأَلُوا أَهْلَ الذِّكْرِ إِنْ كُنْتُمْ لَا تَعْلَمُونَ»^٢. واما من الروايات: فما ورد في تفسير قوله تعالى: «فَلَلَّهُ الْحَجَةُ الْبَالِغَةُ» من انه يقال: للعبد يوم القيمة هل علمت؟ فان قال نعم قيل له فهلا عملت؟ وان قال لا قيل له فهلا تعلمت حتى تعمل^٣.

تقريب الاستدلال بهما هو انه لو جاز الرجوع الى الاصول النافية قبل الفحص والتعلم لم يجب عليه سؤال اهل العلم، كما هو مقتضى الآية الشريفة، ولم يتوجه العقاب الى من ترك التعلم، كما هو مفاد الرواية.

وقال الاستاذ الاعظم^٤ وسيدنا الاستاذ^٥ ان هذا الاستدلال تام،

(١) آراؤنا ج ٢ ص ٣٠١.

(٢) الانعام: الآية ص ١٤٩.

(٣) تفسير البرهان ص ٥٦٠ ح ٢.

(٤) مصبح الاوصي ص ٢ ص ٤٩٣.

(٥) آراؤنا ج ٢ ص ٣٠١.

ولكن وقع محل نقاش عند السيد الاستاذ قدس سره .^١

الخامس: الاخبار الدالة على وجوب التوقف، فانها على طائفتين: طائفة منها وان لم تكن قابلة للاستدلال بها في المقام لكون النسبة بينها وبين ادلة البراءة عموماً من وجه الا ان طائفة أخرى منها واردة في مورد الشبهة قبل الفحص كقوله (ع): «فارجه حتى تلقى امامك» اي يجب عليك التوقف حتى تلقى امامك، فتكون هذه الرواية مخصصة لادلة البراءة بما بعد الفحص.

السادس: ان الغرض من انشاء التكليف هو جعل ما يمكن ان يكون داعياً للمكلف، وعلى ذلك فليس للمولى ان يرخص عبده في ترك الفحص، وايکال الامر الى علم العبد صدفة واتفاقاً، فان جعل الاحكام واقعاً مع الترخيص في ترك الفحص يعد من المستحبنة، وان شئت فقل: ان وجوب الفحص من المسلمات العقلائية، وهذا الوجه ايضاً قابل للمناقشة، وان قال السيد الاستاذ ان العمدة هو هذا الوجه .

والعمدة في الباب هو ادلة وجوب التعلم، واخبار التوقف. وتفصيل ذلك موكل الى محله. هذا تمام الكلام في الجهة الاولى. اما الجهة الثانية: وهي مقدار الفحص فهل يجب الفحص بعقدر يحصل العلم بعدم الدليل؟ او يكفي الاطمئنان؟ او يكفى مجرد الضن بالعدم؟ والحق هو كفاية الاطمئنان، وعدم لزوم تحصيل العلم لعدم قيام دليل عليه.

اضف اليه انه مستلزم للعسر والخرج بل غير ممكن في بعض

الموارد، وعدم اعتبار الظن، فالمتعين هو الاطمئنان.

اما الجهة الثالثة: وهو استحقاق العقاب على ترك الفحص وعده فنقول: ان استحقاق العقاب على ترك الفحص اذا اقتصر في الشبيهة لا شبيه فيه اذ بعدكون وجوب الفحص طريرقياً تنجز الواقع عليه، وانما الكلام في ان العقاب على مخالفة الواقع، او على ترك التعلم المؤدى الى ترك الواقع، او على ترك التعلم مطلقاً ولو لم يؤد الى مخالفة الواقع، والاول هو مختار شيخنا الاعظم تبعاً للمشهور نظراً الى أن الواقع وان كان مغفولاً عنه حين المخالفة. وكان خارجاً عن تحت الاختيار لكنه بالآخرة ينتهي الى الاختيار وترك التعلم، هذا من ناحية ومن ناحية أخرى: ان الواقع تنجز بسبب قيام الطريق اليه، وهو ادلة وجوب الفحص، وادلة وجوب التوقف والاحتياط فيكون استحقاق العقاب على مخالفة الواقع المنجز لا على مخالفة التعلم فان وجوبه طريرقي لا يعاقب على مخالفته سواء ادى الى المخالفة أم لا. نعم يكون مستحقاً للعقاب على مخالفة التعلم من باب استحقاق المتجري للعقاب، وهو أمر آخر. والثالث منسوب الى المدارك من استحقاق التارك للفحص للعقاب مطلقاً سواء صادف عمله للواقع ام لم يصادف.

والثاني: ما اختاره المحقق النائيني من استحقاقه للعقاب لكن لا مطلقاً بل عند ادائه الى مخالفة الواقع، ومبني الاقوال الثلاثة هو ان وجوب التعلم والاحتياط هل هو طريرقي، او نفسى، وعلى الاول يكون العقاب على ترك الواقع، او على ترك التعلم او الاحتياط المؤدى الى ترك الواقع، وعلى الثاني يكون العقاب على

ترك نفس التعلم، وحيث قد حقق فى الاصول ان وجوب التعلم والاحتياط طريقى يوجب تنجز الواقع فيكون العقاب مترتبًا على ترك الواقع، لا على ترك التعلم.

واما الجهة الرابعة: وهى صحة عمل تارك الفحص وعدمها فاوقع شيخنا الاعظم (قدس سره) الكلام فى العبادات، والمعاملات، وقد أهمل صاحب الكفاية التعرض للمعاملات، ولعله لاجل وضوح الحال فيها من أن الحكم بصحة المعاملة وفسادها ينطاط بالواقع. واما العبادات فقد توقف الشيخ فى صحة العمل اذا جيء به مع التردد فى صحته، ولو فرض مطابقة العمل للواقع، ومنشأ التردد هو عدم تحقق قصد الاطاعة مع التردد.

وقد ذكر صاحب الكفاية: ان العبادة تقع باطلة فى صورة المخالفه، بل فى صورة الموافقة ايضاً فيما اذا لم يتأت منه قصد القرابة.

فنقول ان المعيار فى الصحة والفساد موافقة العمل للواقع وعدمها بلا فرق فى ذلك بين العبادات والمعاملات فان خالف العمل للواقع فلا يترتب عليه الاثر المقصود منه وان وافق الطريق المنصوب، غاية الامر لو اوقع العمل عن استناد الى الطريق يكون معذوراً، وهذا بخلاف ما اذا لم يكن عن استناد الى الطريق بان يكون جاهلاً مقصراً، فيبحكم ببطلان عمله ظاهراً مضافاً الى استحقاق عقابه.

والحاصل: ان عمل الجاهل المقصى قبل الفحص باطل ظاهراً بمعنى ان العقل حاكم بعدم جواز الاجتناء به في مقام الامتثال،

(تدنیب)

ذكر الفاضل التونسي لاصالة البراءة شروطاً: (١) الاول: أن لا يكون اعمال الاصل موجباً لثبت حكم شرعى من جهة أخرى (٢)، مثل ان يقال: في أحد الانائين الاصل (٣) عدم وجوب الاجتناب عنه، فانه (٤) يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الآخر،

واما بحسب الواقع فالمعيار في الصحة والبطلان هو المطابقة للواقع وعدمهما. نعم يكون مستحقاً للعقاب عند المطابقة ايضاً من باب التجربى.

واما عامل الجاهل القاصر اذا انكشف كونه مخالف للواقع فان مقتضى القاعدة الاولية عدم الصحة والاجزاء. نعم بمقتضى حديث لاتعد وغيره قد يحكم بالصحة، وعدم وجوب الاعادة في بعض الموارد. (١) مضافاً الى ما ذكره من اشتراطها بوجوب الفحص عن الدليل.

(٢) اي لا يكون نفي حكم باصالة البراءة كوجوب شيء مستلزم لاثبات حكم آخر لشيء آخر، وسيأتي مثاله.

(٣) نائب فاعل لقوله: «ان يقال» والحاصل ان اصالة البراءة عن وجوب الاجتناب في احد الانائين المشتبهين - بأن يحكم بطهارة أحد الانائين - لا تجرى لأن جريانها بالنسبة الى أحد الانائين، والحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه مستلزم للحكم بوجوب الاجتناب عن الاناء الآخر، اذ بعد العلم الاجمالى بنجاسته احد الانائين يكون معنى نفي وجوب الاجتناب عن احد الانائين وجوب الاجتناب عن الآخر.

(٤) اي الاصل عدم وجوب الاجتناب عن احد الانائين يوجب

او عدم (١) بلوغ الملاقي للنجاسة كرأ، وعدم (٢) تقدم الكريمة حيث يعلم بحدوثها على (٣) ملاقاة النجاسة فان اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الاخر (٤) ،

الحكم بوجوب الاجتناب عن الاناء الاخر بعد العلم بوجوب الاجتناب عن أحدهما اجمالاً.

(١) اي الاصل عدم بلوغ... توضيحة: انه اذا كان هنا ماء قليل فزيد عليه ماء آخر بحيث شاء فى بلوغه الى حد الكرا، ثم لاقى نجساً، فلا تجرى اصالة عدم بلوغ الماء الموجود الى حد الكريمة لأن جريان هذا الاصل موجب لاثبات حكم شرعى من جهة أخرى، وهو وجوب الاجتناب عن الماء الموجود الذى يشك فى كريته، ولاقاء النجس.

(٢) اي الاصل عدم تقدم الكريمة... وتوضيحة: أنه اذا علم اجمالاً بعرض الكريمة على الماء الموجود، وحدوث ملاقات النجس معه، وشك فى المتقدم منهما فلا يجري اصالة عدم تقدم الكريمة على ملاقاة النجس معه لانه يوجب الاجتناب عن الماء الموجود.

ولا يخفى عليك: ان المثالين الاخرين لا ينطبقان على البراءة، والحال ان مفروض كلامه فى شرائط اصالة البراءة، وإنما هما مثالان للاستصحاب، فلا وجه لذكرهما فى المقام، والقول بأن غرضه ذكر شرائط مطلق الاصول خلاف الظاهر فان البحث عن الاستصحاب وشرائطه سيأتى بعد ذلك.

(٣) الجار متعلق بقوله: «تقديم».

(٤) كالمثال الاول الذى قد عرفت فان جريان البراءة عن احد

او الملaci (١)، او الماء (٢).
 أقول توضيحة الكلام في هذا المرام: ان ايجاب العمل بالاصل
 لثبوت حكم آخر (٣) اما باثبات (٤)

الانتين يوجب الاجتناب عن الاناء الآخر.

(١) بالكسر اي الملaci للنجاسة اي اصالة عدم تقدم الكريية
 يوجب الاجتناب عن الماء الموجود الذي لاقى النجاسة، كما في
 المثال الثاني.

(٢) اي اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الماء المشكوك
 تقدم الكريية فيه على حدوث الملاقاۃ للنجاسة، وتأخرها، كما في المثال
 الثالث فان جريان اصالة عدم تقدم الكريية يوجب الاجتناب عن
 الماء الملaci للنجاسة.

(٣) من جهة أخرى الملازم للحكم الاول كما اذا عمل باصالة
 عدم الكريية لاثبات حكم آخر وهو نجاسة الماء.

(٤) اي ايجاب العمل بالاصل من قبل الشارع اما ان يكون
 بسبب ان الاصل المعمول به مشتب لموضوع يترب عليه حكم
 شرعى بان كان الشك في الحكم الشرعى مسبباً عن الشك في
 الموضوع كالشك في وجوب الحج فانه مسبب عن الشك في
 الاستطاعة الحاصلة بوجود الزاد والراحلة وعدم الدين فيتمسك
 باصالة عدم الدين فيثبت موضوع وجوب الحج اذ موضوعه مركب
 من الزاد والراحلة وعدم الدين الاولان موجودان بالوجودان وعدم
 الدين محرز بالاصل ومع ثبوت الموضوع يرتفع الشك عن وجوب
 الحج.

الاصل المعمول به لموضوع (١) انيط به حكم شرعى كأن يثبت باصل براءة ذمة الشخص الواجب لمقدار من المال واف بالحج من الدين (٢) فيصير (٣) بضميمة اصالة البراءة مستطیعاً فيجب عليه الحج، فان الدين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالاصل، ويحكم بوجوب الحج بذلك المال، ومنه (٤) المثال الثاني (٥)، فان اصالة عدم بلوغ الماء الملaci للنجس كراً يوجب الحكم بقلته التي انيط بها الانفعال (٦)، واما لاستلزم (٧)

(١) متعلق بقوله: «لأثبات».

(٢) الجار متعلق بقوله: «براءة الذمة».

(٣) اي يصير الواجب لمقدار من المال مستطیعاً فان وجداًه مقداراً من المال وجدانى وعدم الدين تعبدى يثبت باصالة البراءة.

(٤) اي من قبيل ايجاب العمل بالاصل لثبت حكم آخر انما هو بسبب اثبات الاصول لموضوع حكم آخر اي من قبيل ان الاصل الجارى فى الموضوع اصل سببى.

(٥) وهو الشك فى بلوغ الماء كراً اي المثال الثاني من قبيل الشك السببى والمسببى.

(٦) اي الحكم بانفعال الماء منوط بكون الماء قليلاً فالشك فى كون الماء منفعلاً أم لا مسبب عن الشك فى بلوغ الماء كراً أم لا فإذا جرى الاصل فى السبب وهو اصالة عدم بلوغ الماء الذى لاقاه النجس كراً يحرز موضوع الانفعال فان موضوعه الماء القليل والماء محرز بالوجودان وكونه غير كر يحرز بالاصل.

(٧) عدل لقوله: «اما باثبات الاصل المعمول به...» اي ايجاب

نفي الحكم به (١) عقلاً (٢)، او شرعاً (٣)، او عادة (٤) ولو في هذه (٥) القضية الشخصية لثبت حكم تكليفي في ذلك المورد (٦)، او في مورد آخر، كنفي وجوب الاجتناب عن احد الانائين (٧)،

الشارع العمل بالاصل لاجل أن نفي الحكم بالاصل ملازم لثبت حكم التكليفي بان يكون كلا الحكمين مسبباً عن سبب ثالث.
(١) اي بالاصل.

(٢) كما في دوران الامر بين المحذورين فان نفي احد الضدين ملازم عقلاً لاثبات الضد الاخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث.

(٣) كما اذا علمنا اجمالاً اما بوجوب الظاهر او الجمعة فان نفي أحدهما يستلزم شرعاً وجوب الاخر.

(٤) كما اذا كان عادة عدم مجىء زيد ملازماً لمجيء عمرو فان نفي مجىء زيد يستلزم عادة مجىء عمرو.

(٥) بان كانت الملازمة اتفاقية يعني استلزم نفي الحكم بالاصل لثبت حكم تكليفي آخر قد ينحصر في القضية الشخصية دون قضية أخرى فان في الانائين المعلوم كون أحدهما نجساً يستلزم نفي وجوب الاجتناب عن أحدهما وجوب الاجتناب عن الآخر دون غيرهما مما لم يعلم بنجاسته أحدهما.

(٦) الذي اجرى الاصل فيه كما اذا علم بوجوب شرب الطاهر من الانائين فان اجراء الاصل في أحدهما يستلزم ثبوت حكم تكليفي وهو وجوب الشرب في ذلك المورد الذي اجرى فيه الاصل.

(٧) فان نفي وجوب الاجتناب عن احد الانائين الذي يجري فيه الاصل يستلزم ثبوت حكم تكليفي في الاناء الآخر.

فإن كان ايجابه (١) للحكم على الوجه الأول (٢)، كالمثال الثاني (٣) فلا يكون ذلك (٤) مانعاً من جريان الاصل لجريان (٥) أدلة من العقل، والنقل من غير مانع (٦)، ومجرد (٧) ايجابه لموضوع حكم وجود آخر لا يكون مانعاً عن جريان أدله (٨)، كما لا يغنى على من

(١) اي ايجاب الشارع العمل بالاصل لثبت حكم آخر.

(٢) وهو ان يثبت بالاصل موضوع انيط به حكم شرعى كاسالة عدم بلوغ الملاقي للنجasse كرا فانها تثبت بها القلة التي انيط بها حكم شرعى، وهو الانفعال بمقابلات النجasse. وملخص الكلام: ان كان ايجابه للعمل بالاصل للحكم على وجه السببية، والمسببية بان يكون الاصل المذكور سبيباً.

(٣) وهو اصالة عدم بلوغ الملاقي للنجasse كرا.

(٤) اي لزوم حكم شرعى آخر.

(٥) اي انما قلنا بان لزوم حكم شرعى آخر لا يكون مانعاً من جريان الاصل لأن أدلة الاصل تجري في المقام من العقل والنقل، فانهم يدلان على البراءة في مورد الشك في التكليف سواء لزم من جريانها ثبوت حكم شرعى آخر أم لا.

(٦) اي من غير مانع من جريانها فالمحققى لجريانها موجود، والمانع عنه مفقود.

(٧) اي مجرد كون ايجاب العمل بالاصل مستلزمأً لثبت حكم آخر، وهو جواب عن سؤال مقدر وحاصله: نحن لانسلم عدم وجود المانع، فهو ان جريان البراءة في موضوع مستلزم لثبت حكم آخر وهو يمنع عن جريانها. وملخص الجواب: ان مجرد ذلك لا يصلح أن يكون مانعاً.

(٨) اي أدلة الاصل.

تبعد الأحكام الشرعية، والعرفية، ومرجعه (١) في الحقيقة إلى دفع المانع (٢) فإذا انحصر (٣) الظهور في ماء مشكوك الإباحة بحيث لو كان مجرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الظاهوريين فلا مانع (٤) من اجراء اصالة الحل، وأثبات كونه (٥) واجداً للظهور فيجب عليه الصلاة (٦)، ومثاله (٧) العرفى ما إذا قال المولى تعبده: إذا لم يكن عليك شغل واجب من قبل فاشتغل بكتذا، فإن العقلاء يوجبون الاشتغال بكتذا إذا لم يعلم بوجوب شيء على

(١) ومرجع جريان الأصل.

(٢) وهو الدين مثلاً في مثال الاستطاعة، فإن اصالة عدم الدين يدفع المانع، ويحقق موضوع وجوب الحج.

(٣) هذا مثال آخر من الأمثلة الشرعية للوجه الأول، والفرق بين الأمثلة الثلاثة المذكورة لهذا الوجه هو أن هذا المثال من موارد جريان اصالة الإباحة، ومثال عدم بلوغ الماء كرأ من موارد استصحاب العدم، ومثال الحج، كالمثال العرفى من موارد اصالة البراءة، والاصول الثلاثة مشتركة في أثبات موضوع انيط به حكم شرعى.

(٤) أي إذا انحصر الظهور في ماء مشكوك الإباحة فلا مانع ...

(٥) أي أثبات كون المصلى واجداً للظهور.

(٦) إذ المفروض أنه بجريان اصالة الحل في الماء المشكوك أثبت كونه واجداً للظهور فيجب عليه الصلاة.

(٧) إلى هنا ذكر الأمثلة الثلاثة للوجه الأول، وكان الأمثلة المذكورة شرعية، وهذا مثال عرفى للوجه الأول.

نفسه من قبل المولى (١)، وان كان (٢) على الوجه الثاني الرابع الى وجود العلم الاجمالي بثبوت حكم مردد بين حكمين (٣) فان اريد باعمال الاصل في نفي احدهما (٤) اثبات الآخر ففيه: ان مفاد ادلة اصل البراءة مجرد نفي التكليف دون اثباته (٥)، وان (٦) كان الاثبات لازماً واقعياً لذلك النفي فان الاحكام الظاهرية (٧)

(١) فانهم عند الشك في وجود المانع، وهو وجوب شيء يبنون على اصالة العدم، ويرتفع بها وجود المانع عن الاشتغال بكذا.

(٢) عدل لقوله: وان كان ايجابه للحكم على الوجه الاول اى ان كان ايجاب الشرع العمل بالاصل لثبت حكم آخر على الوجه الثاني.

(٣) بحيث يكون نفي الحكم مستلزمًا لاثبات الحكم الآخر، كما في مورد العلم الاجمالي بنجاسته احد الانتين.

(٤) اى في نفي احد الحكمين اثبات الحكم الآخر.

(٥) اى ليس اثبات التكليف.

(٦) الكلمة «ان» وصلة اى وان كان اثبات التكليف فيما علم اجمالاً بثبوت حكم مردد بين حكمين لازماً واقعياً لنفي احد التكليفيين فان ارتفاع النقضيين امر مستحيل فان نفي احد التكليفيين المعلوم وجود أحدهما لا ينفك عن اثبات الآخر منهما الا ان الاصل لا يثبت ذلك، لما حقق في محله من ان الاصول لا تثبت لوازمهما الواقعية، وانما تثبت الاحكام الشرعية.

(٧) المستفادة من الاصول انما تثبت بمقدار ادلتها، واما لوازمهما العقلية، او العادلة فلا تثبت بها، بخلاف الاحكام الواقعية

انما يثبت بمقدار مدلول ادلتها، ولا يتعدى الى ازيد منه (١) بمجرد ثبوت الملازمة الواقعية بينه (٢) وبين ما ثبت، الا أن يكون الحكم الظاهري الثابت بالاصل موضوعاً لذلك الحكم الآخر، كما ذكرنا في مثال براءة الذمة عن الدين، والحج (٣) وسيجيء توضيح ذلك في باب تعارض الاستصحابين. وان اريد باعماله (٤) في أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو (٥) جار الا أنه (٦) معارض

المستفادة من الامارات فانها يثبت بها لوازمه العقلية، والعادية

(١) اي ازيد من مدلول ادلة الاحكام الظاهرية.

(٢) اي بين ازيد من مدلول ادلة الاحكام الظاهرية وبين ما ثبت من الحكم الظاهري بسبب الاصل.

(٣) حيث بينما ان موضوع وجوب الحج هو من كان واجداً لمقدار من المال واف بالحج ولم يكن عليه دين، فانه لو وجد المال وشك في وجود الدين فلا شببه في أنه يتحقق موضوع الحكم الآخر الذي هو وجوب الحج بسبب الحكم الظاهري، وهو عدم الدين الثابت باصالة عدم الدين، فان الاصل المذكور اصل موضوعي يتحقق موضوع وجوب الحج، وأصل سببي حاكم على اصالة عدم وجوب الحج.

(٤) اي ان اريد باعمال الاصل في احد الحكمين مجرد نفي هذا الحكم دون اثبات الحكم الآخر، كما اذا اريد باصالة عدم عدم نجاسة هذا الاناء، دون اثبات نجاسة الاناء الآخر.

(٥) اي الاصل.

(٦) اي جريان الاصل في احد الحكمين معارض لجريانه في

بجريانه في الآخر فاللازم، أما أجرائه (١) فيلزمه طرح ذلك العلم الجمالي (٢) لاجل العمل بالاصل، وأما اهماله (٣) فيلزمه وهو (٤) المطلوب. وأما أعمال أحدهما (٥) بالخصوص فترجح بلا مرجع. نعم لو لم يكن العلم الجمالي في المقام مما يضر طرحة (٦) لزم العمل بهما (٧)، كما تقدم انه (٨) أحد الوجهين (٩)

الحكم الآخر فان جريان اصالة عدم النجاسة في هذا الاناء معارض لاصالة عدم نجاسة الاناء الآخر.

(١) اي اجراء الاصل في الحكمين كلّيّهما.

(٢) بنجاسة أحدهما. والحاصل: ان جريان الاصل في كل الطرفين ينافيه العلم الجمالي بنجاسة أحدهما، ولا يجوز العمل بالاصلين وطرح العلم الجمالي لأنّه يلزم مخالفة عملية قطعية، وهي قبيحة.

(٣) اي اهمال الاصل وعدم جريانه في الحكم المردود بين الحكمين.

(٤) اي اهمال الاصل وعدم جريانه.

(٥) اي أحد الأصلين بان يجري اصالة عدم النجاسة في الاناء الشرقي فقط.

(٦) بأن لا يلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية قطعية بل يلزم منه مخالفة التزامية

(٧) اي بالاصلين الجاريين في طرفى العلم الجمالي.

(٨) اي العمل بالاصلين وطرح العلم الجمالي.

(٩) والوجه الآخر هو التخيير العقلى.

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحريم، وكيف كان فسقوط العمل بالاصل في المقام (١) لاجل المعارض (٢)، ولا اختصاص لهذا الشرط (٣) باصل البراءة، بل يجري (٤) في غيره من الاصول والادلة، ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك (٥)، وقد عبر قدس سره في باب الاستصحاب بعدم المعارض (٦). واما اصالة (٧) عدم بلوغ الماء الملaci للنجاسة كرا فقد عرفت انه لا مانع من استلزم جريانها الحكم (٨) بنجاسة الملاقي،

(١) وهو أن يراد باعمال الاصل في احد طرفي العلم الاجمالى مجرد نفي الحكم دون اثبات حكم آخر.

(٢) بين الاصل الجارى فى أحد الانتين مع الاصل الجارى فى الاناء الآخر.

(٣) وهو عدم وجود المعارض.

(٤) اي بل يجري سقوط العمل لاجل المعارض في غير اصل البراءة ايضاً فان العمل بكل اصل ودليل مشروط بعدم وجود معارض له فليس هذا من شرائط العمل باصلة البراءة فقط.

(٥) اي مقصود صاحب الوافية من الشرط الذى ذكره للعمل باصل البراءة هو عدم وجود المعارض له.

(٦) اي عبر عن الشرط المذكور بعدم المعارض وقال: ان من شرائط العمل بالاستصحاب عدم المعارض له فهذا يكون قرينة على أن مراده من الشرط المذكور في أصل البراءة ايضاً هذا المعنى.

(٧) جواب عن المثال الثاني الذى ذكره الفاضل التونسي.

(٨) مفعول لقوله: «استلزم...» يعني ليس شيء يمنع من

فانه (١) نظير اصالة البراءة من الدين المستلزم (٢) لوجوب الحج و قد فرق بينهما (٣) المحقق القمي (رحمه الله) حيث اعترف بأنه لامانع من اجراء البراءة في الدين و ان استلزم وجوب الحج، و لم يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة عدم الكريهة جمعاً (٤) بينها وبين اصالة طهارة الماء، ولم يعرف وجه فرق بينهما (٥) اصلاً. ثم ان

اجراء اصالة عدم بلوغ الماء... المستلزم للحكم بنجاسة الملاقي.

(١) اي الاصل المذكور نظير اصالة البراءة من الدين في كونه من قبيل السبب والمسبب، فكما ان جريان اصالة البراءة من الدين يتحقق موضوع وجوب الحج، وهو الاستطاعة، كذلك جريان اصالة عدم البلوغ كما يتحقق موضوع النجاسة.

(٢) صفة لقوله: اصل البراءة.

(٣) اي بين اصالة عدم بلوغ الماء كراً وبين اصالة عدم الدين.

(٤) اي اعترف بجريان اصالة عدم بلوغ الماء كراً لكن لم يحكم بنجاسة الملاقي للنجاسة جمعاً بين اصالة عدم الكريهة وبين قاعدة الطهارة، فمقتضى اصالة عدم الكريهة انفعال الماء بادخال النجاسة في الماء و مقتضى اصالة الطهارة جواز غسل ثوب النجس به لازمه اثر طهارة الماء.

(٥) اي بين الاصلين، لما عرفت أن كليهما من واد واحد، اذ كما ان اصالة براءة الذمة من الدين توجب كون الشخص مستطيناً داخلاً في موضوع ادلة وجوب الحج، ومع وجودها لا يصل المجال إلى اصالة البراءة عن وجوب الحج، لأن اصالة البراءة من الدين اصل سببي ترفع الشك في وجوب الحج، كذلك اصالة عدم البلوغ

مورد الشك في البلوغ كرا (١) الماء المسبوق بعدم الكريهة، وأما المسبوق (٢) بالكريهة فالشك في نقصانه من الكريهة والاصل هنا بقائهما، ولو لم يكن مسبوقا بحال (٣) ففي الرجوع إلى ظهارة الماء للشك في كون ملاقاته (٤) مؤثرة في الانفعال فالشك في رافعيتها (٥) للظهورة أو إلى (٦) النجاسة لأن الملاقات (٧)

كراً توجب دخول الماء الملاقي للنجاسة في موضوع ادلة النجاسة، ودخوله في مفهوم قوله (ع): «إذا بلغ كرا لم ينجزه شيء» ومعه لا مجال لاصالة الظهورة لكونها أصلاً مسبوبياً، واصالة عدم بلوغ الماء أصلاً سببياً.

(١) الذي هو المثال الثاني.

(٢) إى أما لو كان الماء كرا سابقاً وشك في نقصنه عن الكريهة فهنا يستصحب بقاء الكريهة.

(٣) إى لا يعلم بأنه كر سابقاً، او قليل إما لفرض وجوده دفعه، وأما للجهل بحالته السابقة.

(٤) إى لا يعلم أن ملاقة هذا الماء المشكوك كريته للنجاسة مؤثرة في كونه منفعلاً

(٥) إى رافعية الملاقة للظهورة لأن الماء المذكور يتحمل أن يكون كرا سابقاً لا ينفع بالملقة للنجاسة، ومع هذا الاحتمال يشك في ظهارته ونجاسته بعد الملاقات فيرجع إلى استصحاب الظهورة، أو قاعدتها.

(٦) إى أوفى الرجوع إلى نجاسة الماء الملاقي للنجاسة.

(٧) وهي حصلت بالوجودان.

مقتضية للنجاسة والكريمة مانعة عنها (١) بمقتضى قوله (ع): «اذا كان الماء قدر كر لم ينجزه شيء» ونحوه (٢) مما دل على سبيبة الكريمة لعدم الانفعال المستلزمة لكونها (٣) مانعة عنه والشك في المانع في حكم العلم بعده (٤) وجهان: (٥) وأما (٦) اصالة عدم تقدم الكريمة على الملاقات فهو في نفسه ليس من العوادث المسبوقة بالعدم (٧) حتى يجري فيه الاصل. نعم نفس

(١) اي عن النجاسة.

(٢) اي مثل قوله (ع) من الروايات الدالة على أن الكريمة سبب لعدم الانفعال بالملاقة للنجاسة.

(٣) اي لكون الكريمة مانعة عن الانفعال بسبب الملاقة للنجاسة.

(٤) اي بعدم المانع اي كأنه يعلم بعدم المانع. وذلك بسبب اصالة عدم تحقق المانع، فالمقتضى للنجاسة موجود، وهو الملاقة والمانع مشكوك، وهو بحكم المعلوم عدمه، فيكون المانع منتفياً فالمقتضى يوثر.

(٥) اي ففي الرجوع إلى طهارة الماء أو إلى نجاسته وجهان: وقد عرفت وجه كل منهما.

(٦) هذا مثال ثالث ذكره صاحب الواقية.

(٧) لعدم العلم بعدم وجوده في السابق مقدماً في زمان لا حتمال كون وجوده في السابق مقدماً، او مقارناً، او مؤخراً هذا في بعض العواشي، لكن كما في كلام الاشتياقى ان عنوان التقدم والتأخر ليس مما يجري فيهما الاصل وجوداً وعدماً فانهما أمران انتزاعيان فليس لهما حالة سابقة، بل هما تابعان لمنشأ انتزاعهما،

الكريية حادثة فإذا شئ فى تتحققها (١) حين الملاقات حكم باصالة عدمها (٢)، هذا (٣) معنى عدم تقديم الكريية على الملاقات، لكن (٤) هنا اصالة عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكريية، وهو (٥) معنى عدم تقديم الملاقات على الكريية فيتعارضان ولا وجه لما ذكره من الأصل (٦).

فالاصل يجري فى منشأ انتزاعهما.

(١) اى فى تحقق الكريية حين ملاقات الماء للنجاسة.

(٢) اى عدم الكريية.

(٣) اى الحكم باصالة عدم الكريية حين الملاقات معنى اصالة عدم تقديم الكريية، والا فالاصل المذكور لا يجري، كما عرفت.

(٤) اى أن اصالة عدم الكريية وان كانت جارية فى المقام، الا ان هنا اصلاً آخر يعارضها، وهو الاصل عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكريية، فالمقام من قبيل تقدم وتأخر الحادثين، فان مقتضى اصالة عدم الكريية حين الملاقات نجاسة الماء الملاقي للنجاسة، ومقتضى اصالة عدم حدوث الملاقة حين حدوث الكريية عدم النجاسة فيقع التعارض بين الاصطلين.

(٥) اى الاصل عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكريية معنى اصالة عدم التقدم والا فلا يجري الاصل فى نفس التقدم.

(٦) وهو اصالة عدم تقدم الكريية على الملاقات اذ هي تسقط عن العجية بسبب التعارض. وملخص الكلام أنه ليس المانع من اجراء اصالة عدم تقدم الكريية هو لزوم ثبوت التكليف من جهة أخرى بل المانع الحقيقي امران:

الاول: ان التقدم والتأخر لا يجري الاصل فيهما.

وقد يفصل (١) فيبها بين ما كان تاريخ واحد من الكريمة والملاقاة معلوماً، فإنه يحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته (٢) في زمان يشك في ثبوته (٣) فيه،

الثاني: أنه بعد رفع المانع الاول بالتوجيه الذى عرفته يكون المانع وقوع التعارض بينهما.

(١) والمفصل هو صاحب الفصول. وملخص كلامه: ان فروض المسألة ثلاثة:

احدها: ان يكون تاريخ أحدهما معلوماً، والاخر مجهولاً فإذا كان تاريخ الملقات معلوماً، وتاريخ الكريمة مجهولاً يحكم بتأخر الكريمة عن الملقات لأن الاصل لا يجري في معلوم التاريخ بل يجري في المجهول فقط فيترتب على الاصل تأخر الكريمة نجاسته الماء مع الملقات بالنحس، وإذا كان تاريخ الكريمة معلوماً، وتاريخ الملقات مجهولاً يحكم بتأخر الملقات عن الكريمة فيترتب عليه طهارة الماء.

ثانية: ان يجعل تاريخهما من دون احتمال التقارن، وحينئذ يقع التعارض بين اصالة عدم الكريمة وبين اصالة عدم الملقة. وثالثها: ان يجعل تاريخهما مع احتمال التقارن، وحينئذ يجري الاصلان، ولا يتعارضان بل يترتب عليهما التقارن.

(٢) اي عدم ثبوت المجهول تاريخه.

(٣) اي ثبوت المجهول في زمان فاذا كان تاريخ الملقاء مشكوكاً يشك في ثبوته في زمان حدوث الكريمة، وقبله فيحكم بتأخر حدوثه عن زمان حدوث الكريمة.

فيلحقه (١) حكمه من الطهارة والنجاسة، وقد يجمل التاريغان (٢) بالكلية، وقضية الاصل (٣) فى ذلك التقارن، ومرجعه (٤) الى نفى وقوع كل منهما (٥) فى زمان يحتمل عدم وقوعه فيه، وهو مقتضى (٦) ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقات فلا يتنجس (٧) به انتهى.

(١) اى يلحق على تأخر المجهول حكمه فإذا كان المجهول تاريخه هو الملاقاة يتربى على اصالة تأخر الملاقاة عن الكريمة طهارة الماء، وإذا كان المجهول تاريخه هي الكريمة فيترتب على اصالة تأخر الكريمة نجاسته الماء.

(٢) اى تاريخ الملاقاة والكريمة.

(٣) اى مقتضى جريان الاصل فى كل من الطرفين اى تأخر الملاقات وتتأخر الكريمة.

(٤) اى مرجع التقارن الى نفى وقوع... والتقارن امر عدى وليس بوجودى كى يكون الاصل مثبتاً فان الاصل عدم التقارن بين الكريمة والملاقاة يرجع الى نفى وقوع كل منهما فى زمان يحتمل وقوعه وعدم وقوعه فيه مثلاً يحتمل ان تقع الكريمة فى زمان متاخر عن الملاقاة، ويحتمل ان لا تقع متأخرة عنها، وكذا الكلام فى الملاقاة فمعنى الحكم بتقارنهما نفى وقوع الكريمة متاخرأ عن الملاقاة ونفى وقوع الملاقاة متاخرأ عن الكريمة.

(٥) اى من مجهولى التاريخ.

(٦) الصحيح يقتضى اى الاصل التقارن بين العادتين يقتضى ورود النجاسة على ما هو كر حال الملاقات.

(٧) اى لا يتنجس الماء بورود النجاسة على الماء.

وفيه: (١) أن تقارن ورود (٢) النجاسة والكريهة موجب لانفعال الماء لأن الكريهة مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكريهة (٣) على ما هو مقتضى قوله (ع): «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» فان الضمير المنصوب (٤) راجع الى الكر المفروض الكريهة (٥) فاذا حصلت الكريهة حال الملاقة كان المعرض للملاقة غير كر (٦) والحكم فيه (٧).

(١) ظاهر العبارة انه (قدس سره) يسلم ثبوت التقارن باعمال الاصلين. وملخص كلامه: انا لو سلمنا ان التقارن امر عدلي ويثبت باعمال الاصلين الا انه لا يقتضي ما ذكره صاحب الفصول من عدم تنفس الماء بالالملاقة للنجس لأن الماء المفروض كونه كر لا يتنفس بالالملاقة، كما هو ظاهر الرواية لا الماء الذي يصير كر حين الملاقة.

(٢) بان تحقق الملاقة للنجاسة والكريهة في زمان واحد.

(٣) لا ما تحقق كريته حين الملاقة فلا دليل على عدم انفعاله بعد ملاقاته للنجاسة بل الدليل قائم على نجاسته بالالملاقة للنجس.

(٤) في قوله: «لم ينجسه».

(٥) اي الماء الذي هو كر قبل الملاقة لا ينجسه الملاقة مع النجس فالقارن كتقدم الملاقة داخل في مفهوم قوله: «الماء اذا لم يبلغ قدر كر قبل الملاقة ينجسه كل شيء».

(٦) لأن معرض الكريهة لابد وان يكون غير كر حتى يحصل الكر بهذا العرض ولا يعقل أن يعرض عنوان الكريهة على ما هو متصرف به سابقاً

(٧) اي في المعرض الذي هو الماء غير الكر

النجاسة، فهو (١) نظير ما اذا حصلت الكريهة بنفس الملاقات فيما اذا تم الماء النجس كرأ بظاهر، والحكم فيه (٢) النجاسة الا ان ظاهر المشهور فيما نحن فيه (٣) الحكم بالطهارة، بل ادعى المرتضى (قدس سره) عليه (٤) الاجماع حيث استدل بالاجماع على طهارة كررأ فيه نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكريهة على (٥) كفاية تتميم النجس كرأ في زوال نجاسته،

(١) اي حصول الكريهة حال الملاقات نظير حصول الكريهة بنفس الملاقات للنجس فيما اذا كان الماء النجس متمماً بالماء الظاهر فصار كرأ فكما ان هذا الماء النجس المتمم كرأ يكون نجساً، كذلك ما اذا حصل كريهة الماء حين ملاقاته للنجس، فإنه ايضاً يكون نجساً.

(٢) اي فيما حصل الكريهة حال الملاقات.

(٣) اي فيما حصلت الكريهة حال الملاقات.

(٤) اي على الحكم بالطهارة.

(٥) الجار متعلق بقوله: «استدل» وتوضيجه: ان الاجماع قائم على كفاية تتميم النجس كرأ... اي ان الماء القليل النجس اذا اضيف اليه الماء الظاهر حتى بلغ الى حد الامر تزول نجاسته بالاجماع، والمرتضى استدل بالاجماع القائم على طهارة الماء النجس المتمم كرأ على طهارة كررأ فيه نجاسة، ولم يعلم تقدم وقوعها على الكريهة تقريب الاستدلال بالاجماع على المقام هو اتحاد الطريق والمناط في الموردين فان مناط الحكم بالطهارة في مسألة كررأ فيه النجاسة هو تعارض اصالتى عدم تقدم الكريهة،

ورده (١) الفاضلان، وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا (٢) لاجل الشك فى ثبوت النجس لأن الشك (٣) مرجعه الى الشك فى كون الملاقات مؤثرة لوقوعها قبل الكريه او غير مؤثرة (٤)، لكنه (٥) يشكل بناء على ان الملاقات (٦) سبب لانفعال، والكريه مانعة

وعدم تقدم الملاقات، وعدم ثبوت دليل على النجاسة فيرجع الى اصالة الطهارة، وهذا المناط بعينه موجود في مسألة تتميم النجس كراً فالاجماع القائم على احدى المسألتين يكون دليلاً على الاخر ايضاً.

(١) اى رد المرتضى.

(٢) اى فيما لو رأى في نجاسة واشتبه تقدمها على الكريه

(٣) اى الشك في ثبوت النجاسة للماء مرجعه الى الشك في

ان الملاقات للنجاسة حصلت قبل كريه الماء كي يكون الماء نجساً او بعدها كي لا يكون نجساً.

(٤) لوقوعها بعد الكريه. وملخص مقصود الفاضلين وغيرهم ابداء الفرق بين المسألتين بان الشك في المقام - الذي هو توارد النجاسة والكريه على الماء، ولا يعلم تقدم أحدهما على الآخر - في وجود سبب التنجس، وهو الملاقات للنجاسة قبل الكريه، وفي مسألة الماء النجس المتمم كراً يكون المقصود رفع النجاسة، ولا شك في ان الدفع اهون من الرفع فالحكم بالطهارة في المقام لا يستلزم الحكم بها في مسألة الماء المتمم كراً.

(٥) اى لكن ما ذهب اليه المشهور والفاضلان من الحكم بالطهارة.

(٦) اى ملاقات الماء للنجاسة سبب لانفعال الماء، وكريه

فإذا علم بوقوع السبب (١) في زمان ولم يعلم فيه (٢) وجود المانع (٣) وجوب الحكم بالمسبب (٤) الا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون احراز عدم المانع، ولو بالاصل محل (٥) تأمل. (٦)
 الثاني (٧) : ان لا يتضرر باعمالها (٨) مسلم
 كما لو فتح انسان قفس طائر فطار، وحبس شاة فمات ولدها، او

الماء مانعة عن الانفعال.

(١) اى الملاقات.

(٢) اى في زمان وقوع السبب وهو الملاقات.

(٣) اى الكريمة.

(٤) اى بالتجasse. وملخص الاشكال: هو وجود المقتضى للنجasse وهو الملاقة وعدم العلم بالمانع يكفى في الحكم بالنجasse فلا بد من الحكم بالنجasse في المسألتين.

(٥) خبر لقوله: «ان الاكتفاء» اى عدم العلم بالمانع لا يكفى في الحكم بعدمه بل لا بد من احراز عدم المانع ولو بالاصل كى يحكم بالنجasse فما لم يحرز عدم المانع ولو بالاصل يكون الحكم بالنجasse محل تأمل.

(٦) ولعله اشارة الى أنه يمكن احراز عدم المانع بوجه من الوجوه.

(٧) اى الشرط الثاني للعمل باصالحة البراءة الذى ذكره الفاضل التونسي.

(٨) اى باعمال اصالحة البراءة ولو تضرر مسلم باعمالها فلا تجري لانتفاء شرط العمل بها.

امسك رجلاً فهرب دابته، فان اعمال البراءة فيها (١) يوجب تضرر المالك (٢) فيحتمل اندراج الواقعة (٣) في قاعدة الاتلاف (٤)، وعموم قوله (ص): «لا ضرر ولا ضرار (٥)» لأن (٦) المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع، والا فالضرر

(١) اى في الموارد المذكورة.

(٢) لانه لو اجرى المتفاوض اصالة البراءة من الضمان يتضرر المالك.

(٣) اى واقعة فتح قفس الطائر ونطائشها.

(٤) اذ يصدق على فاتح القفس انه اتلف مال الغير كذلك لحابس شاة الغير حتى مات ولدها وهكذا باقي الموارد.

(٥) حيث ان المتفاوض بالمالك، وهو منفي في الشريعة فلا بد من جبران ضرره.

(٦) تعليل لأندراج الواقعة تحت قاعدة لا ضرر الدالة على ضمان المتفاوض اى انما يندرج الواقعة تحت قاعدة لا ضرر لأن نفي الضرر غير محمول على حقيقته فانه كذب فان الضرر متحقق في الخارج فوق حد الاحصاء بل المراد من القاعدة ان الضرر غير المنجبر منفي في الشريعة فان المتفاوض لو اضر المالك فلا بد من جبره بضمائه له، وفي الحقيقة هذا دفع توهם: وحاصل التوهم ان قاعدة لا ضرر انما تدل على نفي الضرر ولا تدل على ضمان المتفاوض، ودفعه ان مفاد القاعدة ليس نفي الضرر فانه موجود في الخارج قطعاً بل المراد منها نفي الضرر غير المنجبر، فتكون القاعدة دليلاً على الضمان.

غير منفي فلا علم حينئذ^(١)، ولاظن بان الواقع غير منصوصة^(٢) فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعى بالضار، ولكن لا يعلم انه^(٣) مجرد التعزير، او الضمان^(٤)، او هما معاً فينبغي له^(٥) تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلاح. ويرد عليه: انه ان كان قاعدة نفىضرر معتبرة^(٦) فى مورد الاصل كان دليلاً كسائر الادلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة^(٧) والا^(٨) فلا معنى للتوقف فى الواقعه، وترك العمل

(١) اى حين احتمال اندرج الواقعه تحت قاعدة الاتلاف وقاعدة

لا ضرر.

(٢) اذ يتحمل كون الواقع المشكوك داخلاً تحت القاعدتين، ومعه يكون التمسك بعموم ادلة البراءة تمسكاً بالعام في الشبيهة المصادقية.

(٣) اى الحكم الشرعى مجرد تعزير مختلف ...

(٤) واما كونه مستحقاً للعقاب على تقدير تعمده في الواقعه المذكورة فلا شبيهه فيه، وانما الشبيهه في الضمان وان الحكم الشرعى المتعلق به فعلاً هل التعزير فقط ...

(٥) اى لفاتح القفس ونظائره.

(٦) اى شاملة لمورد الاصل.

(٧) ولا وجه لتخصيص الاشتراط بعدم اندرج المورد في قاعدة الاضرار والاتلاف بل لابد من اشتراط فقد الدليل الاجتهادي مطلقاً.

(٨) اى ان لم تشمل القاعدة لمورد الاصل.

بالبراءة، ومجرد احتمال اندراج الواقعية في قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليدين عن الاصل. (١) والمعلوم تعلقه بالضرار فيما نحن فيه هو الاثم، والتعزير ان كان معتمداً (٢) والا (٣) فلا يعلم وجوب شيء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلاح (٤) فلا يعلم وجه صحيحة لما ذكره (٥) في خصوص ادلة الضرر.

(١) لما عرفت من جريان اصالة البراءة في موارد اجمال النص فان كون المقام مصداقاً للضرر معلوم، والشأن في الاندراج انما هو لاجل احتمال الانصراف الى الغير او لاجل احتمال كون المراد من قوله (ص): «لا ضرر...» هو العرمة لا غير فاذا لم يثبت الانصراف، او كون المراد منها الحرمة فلا مانع من التمسك بالبراءة ولو كان مجرد الاحتمال المذكور موجباً لرفع اليدين عن اصالة البراءة لزم رفع اليدين عنها في جميع موارد اجمال الدليل، وهو كما ترى.

(٢) واما ان لم يكن متعيناً فلا شيء عليه حتى العقاب فلا معنى لدعوى العلم الاجمالي بثبوت التعزير الدنيوي او العقاب الآخروى.

(٣) اى ان لم يكن متعيناً لا تعزير ولا ضمان ولا عقاب.

(٤) اذ وجوب تحصيل العلم ببراءة الذمة انما هو في فرض العلم باشتغال الذمة، وهو منتف في المقام.

(٥) اى لما ذكره الفاضل التونى من أن ادلة الضرر تمنع عن جريان اصالة البراءة فانها لا خصوصية لها فان جميع الادلة الاجتهادية على تقدير شمولها لمورده اصل البراءة تمنع عن

كما لا وجہ (١) لما ذكره في تخصيص مجری الاصول بما (٢) اذا لم يكن جزء عبادة، بناء (٣) على أن المثبت لاجزاء العبادة هو النص، فان (٤) النص قد يصير مجملأً، وقد لا يكون نص في المسألة،

جريانها، ولا خصوصية لادلة الضرر.

(١) هذا اشاره الى اعتراض على الشرط الثالث الذي ذكره الفاضل التونسي، حيث قال: في الواقيه وثالثها: أن لا يكون الفعل المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به – لو وقع الاختلاف في صلاة هل هي ركعتان؟ او أقل – في نفي الزائد، بل كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالاً على عدم جزئية ما لم يذكر فيه، فيكون نفي ذلك المختلف فيه منصوصاً لا معلوماً بالاصل.

(٢) الجار متعلق بقوله: تخصيص.

(٣) اي تخصيص مجری الاصول بغير جزء العبادة مبني على ان يكون الدليل المثبت لاجزاء العبادة هو النص فان الدليل المثبت لاجزاء العبادة يدل بمفهوم التحديد على نفي جزئية ما لم يرد نص فيها فيكون نفي ما شاء في جزئيته انما هو بالنص، ومع وجوده لا يصل المجال الى البراءة لان الاصول اصيل، حيث لا دليل.

(٤) وهو جواب عما ذكره الفاضل التونسي وملخصه: ان النص دائماً لا يصلح ان يكون مبيّناً لاجزاء العبادة كي لا يصل المجال الى اصالة البراءة اذ قد لا يكون نص كي يبيّن اجزاء العبادة فان بعض الاجزاء ثبت بالدليل اللبى، وقد يكون مجملأً فمعه يصل المجال الى البراءة. والحاصل: ان ما ذكره الفاضل التونسي من شرائط البراءة ان لا يكون المشكوك جزء عبادة كالسورة بدعوى

فإن قلنا: بجريان الأصل، وعدم العبرة بالعلم بشبورة التكليف (١) المردود بين الأقل والأكثر فلا مانع عنه (٢) والا (٣) فلا مقتضى له، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة (٤).

أن أجزاء العبادات إنما ثبتت بالنص غير تام، كما عرفت.

(١) إى ان قلنا بعدم العبرة بالعلم الاجمالى بشبورة التكليف المردود بين الأقل والأكثر فانه لا يكون مانعاً من اجراء اصالة البراءة فى المشكوك، وذلك لأن علال العلم الاجمالى بالعلم التفصيلي بالتكليف بالنسبة الى الأقل، والشك البدوى بالنسبة الى الأكثر فتجرى البراءة بالنسبة الى الأكثر.

(٢) إى لا مانع من جريان البراءة في جزء العبادة وغيره.

(٣) إى وان لم نقل بجريان الأصل في الأقل والأكثر، وقلنا بكون العلم الاجمالى بالتكليف المردود بين الأقل والأكثر مانعاً من جريان البراءة فلا مقتضى للأصل المذكور، ومعه لا مجال للبحث عن وجود المانع وعدمه.

(٤) إى في مسألة الأقل والأكثر وقلنا ان العلم الاجمالى بوجود التكليف المردود بين الأقل والأكثر لا يكون مانعاً من جريان الأصل.

«التحقيق»

وقد حكى شيخنا الاعظم (قدس سره): ان الفاضل التونسي (قدس سره) ذكر شروطاً آخر لجريان اصالة البراءة، بعد الفراغ عن كونها مشروطة بالفحص.

احدها : أن لا يكون جريانها في مورد مستلزمًا لثبوت حكم

الزامي من جهة أخرى، ومثل له بما إذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين فان جريان البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الانائين مستلزم لوجوب الاجتناب عن الآخر.

ثانيةها : أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم أو من بعكمه، ومثل له بما لو فتح انسان قفس طائر، فان اجراء البراءة عن ضمانه يوجب الضرر على مالكه.

وثالثتها: أن لا يكون مجرى البراءة جزءاً للعبادة المركبة، وذكر في وجهه أن المثبت لاجزاء العبادة هو النص، فيكون نفي ما هو لم يرد نص فيه بالنص، لا باصالة البراءة.

اما الشرط الاول فاجاب عنه بما ملخصه: ان كان المقصود من ثبوت حكم شرعى من جهة أخرى أن يثبت بالاصل موضوع لحكم شرعى، كما فى مثال الحج، ومثال عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرأ، فهذا مما لا يمنع من جريان الاصل، بل يجري، ويثبت به الموضوع، كاصالة عدم الدين فانها تجري، ويثبت بها موضوع وجوب الحج، وكاصالة عدم بلوغ الماء كرأ، فانها تجري، وتثبت بها القلة التي هي موضوع للانفعال.

وان كان المقصود منه ان يثبت اللازم الواقعى لمجرى الاصل، كما فى مثال الانائين المشتبهين، ومثال عدم تقدم الكريمة على ملاقة النجاسة، فهذا مما لا يثبته الاصل كى يمنع عن جريانه فان اصالة عدم وجوب الاجتناب عن أحد الانائين لا تثبت وجوب الاجتناب عن الاناء الآخر، بل عدم الجريان فيه، وفي مثال عدم تقدم الكريمة مستند الى المعارضة بين الاصلين.

أقول: لابد لنا من التفصيل فيما ذكره الفاضل التونسي من انه يعتبر في جريان البراءة عدم ترتيب حكم اللازم على من جهة أخرى، وهو ان ترتيب الحكم الالزامي على جريان البراءة من جهة أخرى قد يكون بسبب الامر الغارجي الحادث اتفاقاً من دون ترتيب عقلي او شرعى، او عادى بينهما، كما فى المثال الذى ذكره الفاضل التونسي من العلم الاجمالى بنجاسة أحد الانائين، فانه لا ترتيب بين طهارة أحدهما، ونجاسة الاخر بحسب الواقع، ويمكن أن يكون كلاهما نجساً في الواقع الا ان العلم الاجمالى اوجب الترتيب بين نجاسة أحدهما، وطهارة الاخر فلاجل هذا العلم الاجمالى يكون جريان البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الانائين موجباً لوجوب الاجتناب عن الاخر، ففى مثل ذلك لا يكون اصالة البراءة العارية في أحد الانائين موجبة لاثبات وجوب الاجتناب عن الاناء الاخر لابتلائه بالمعارض، ولا يصل المجال الى استناد عدم الجريان الى كون الاصل مثبتاً، كما ذكره الفاضل التونسي.

واخرى أن يكون بينهما ترتيب، وهو اما عقلي: كترتيب وجوب المهم على عدم وجوب الامر بناء على القول باستحالة الترتيب فهو فرضنا ترخيص الشارع بترك الامر يكون المهم واجباً فوجوب المهم مترتب عقلاً على اباحة الامر اذا لم يكن تركه مباحاً فهو يمنع عن وجوب المهم، وفي هذا القسم يكون المهم واجباً عند الشك في تعلق التكليف بالامر لاطلاق دليل المهم، لا لجريان البراءة.

واما شرعى: بان يكون جواز شىء باصالة البراءة مأخوذاً فى موضوع وجوب شىء آخر فى لسان الدليل الشرعى، وعلى هذا تكون اصالة البراءة أصلاً موضوعياً، فحينئذ لو كان موضوع الحكم الالزامى المترتب على اباحة شىء هى الاباحة الواقعية فلا يكون جريان اصالة الاباحة مجدياً فى اثبات حكم الزامى من جهة أخرى.

واما لو كان موضوعه الاعم من الاباحة الواقعية، والظاهرية فان الاصل المثبت للاباحة يحقق موضوع الحكم الالزامى فلامانع من جريان اصالة الاباحة لثبت حكم الزامى آخر من جهة انهما محققة لموضوع الحكم الالزامى، كما هو كذلك فى الاصول الموضوعية. هذا كله لو كان الحكم الالزامى حكماً واقعياً.

واما لو كان الحكم الالزامى هو الاعم من الحكم الواقعى والظاهرى مترتبأ على مطلق الاباحة الاعم من الواقعية والظاهرية فيثبت الحكم الالزامى بجريان اصالة الاباحة لتحقق موضوعه بذلك اذالمفروض أن موضوعه كان اعم من الاباحة الواقعية والظاهرية، وقد ثبتت الاباحة الظاهرية بجريان الاصل، غاية الامر في مورد الاباحة الظاهرية يكون الالزام ظاهرياً، ويرتفع بانكشاف الخلاف من اول الامر و يكون الالزام واقعياً في مورد الاباحة الواقعية.

وملخص الكلام: ان الاصل الجارى في حكم الذي يتربى على اثبات هذا الحكم حكم الزامى من جهة أخرى اما يكون الترتب بينهما عقلياً فلا يكون هذا الاصل مثبتا له واما يكون الترتب

بينهما شرعاً فلا مانع من جريانه وترتبط حكم الزامي عليه فان جميع جريان الاصل السببي والمسببي من هذا القبيل اذن فما ذكره الفاضل التونسي من انه يعتبر في جريان اصالة الاباحة عدم ترتيب حكم الزامي عليها من جهة أخرى لادليل عليه . هذا تمام الكلام في الشرط الاول الذى ذكره الفاضل التونسي .

اما الشرط الثاني وهو أن لا يكون جريان البراءة موجباً للضرر على مسلم، فقد اورد عليه شيخنا الاعظم (قدس سره) بأنه لا معنى ان يعد هذا من شرائط البراءة بل في مورد الضرر على المسلم تجرى قاعدة نفي الضرر، فمعه لا مجال لجريان اصالة البراءة اذ قاعدة نفي الضرر من الادلة الاجتهادية، ومع جريانها في مورد لا يصل المجال الى الاصول العملية فعدم جريان اصالة البراءة انما هو لاجل عدم وجود موضوع لها، لا لانتفاء شرطها ففتح نفس طائر لو كان مضرأ بصاحبها لا يجوز بمقتضى قاعدة نفي الضرر، ومع وجودها لا يشك في حرمة فتحه كي يتمسك باصالة البراءة.

واما الامثلة التي ذكرها الفاضل التونسي فلا تجري فيها البراءة على مسلك الاستاذ الاعظم، لا لما ذكره التونسي بل لاجل أن حديث الرفع وارد في مقام الامتنان بقرينة اتسابه إلى الامة في قوله: «رفع عن امتى...» فلابد في شموله أن لا يكون فيه خلاف الامتنان على أحد من الامة فلو لزم من جريان البراءة تضرر مسلم فلا يشمله حديث الرفع، ولذا قلنا: بأن من أتلف مال الغير جهلاً او خطأ او نسياناً فهو ضامن، ولا يجرى حديث الرفع لكونه خلاف

وحيث جرى ذكر حديث نفي الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك (١) في الجملة، فنقول: قد أدعى فخر الدين في

الامتنان على المالك كي يكون مقيداً لاطلاق قوله (ع) «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» وكذا لا تجري قاعدة نفي الضرر والضرر بعدم ضمان المتلف اذ لو حكم بعدم ضمانه بمقتضى الحديث لزم الضرر على المالك^١.

ولكن يمكن الجواب عنه: بان ما ذكره من كون حديث الرفع امتناناً على جميع الامة غير تمام لما قد ذكره سيدنا الاستاذ دام ظله^٢ من أن الامتنان اتماً يكون على نبى الامة لا على الامة، وعلى تقدير تسليم كون الامتنان على الامة انه يكون امتناناً في حق من يجري الحديث في حقه، لا في حق الامة كلهم. نعم ان حديث نفي الضرر لا يجري في الامثلة التي ذكر الفاضل التونسي تكون جريانه في حق المتلف مستلزمأً لوقوع الضرر على المالك، فهو ايضاً منفي بحديث نفي الضرر

واما الشرط الثالث و هو عدم كون المشكوك جزء عبادة فجوابه اوضح من أن يخفى اذ ما ذكره مبني على ان يكون اجزاء العبادات كلها ثابتة بالادلة الاجتهادية وهو غير تمام اذ لا نص في مورد بعض المركبات العبادية وفي مورد بعضها يكون النص مجملأً وعلى هذا فيصل المجال الى اصالة البراءة في موارد كون الجزء مشكوكاً.

(١) اي في حديث نفي الضرر من بعض العبرات، لامن

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥١٤.

(٢) آراءنا ج ٢ ص ٣٤٤٣.

الايضاح فى باب الرهن تواتر (١) الاخبار على نفى الضرر، والضرار، فلا تتعرض من الاخبار الواردة فى ذلك (٢) الا لما هو اصح ما فى الباب سندًا واوضح دلالة، وهى الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصارى، وهى ما رواه غير واحد (٣) عن زراره عن ابى جعفر (ع) أن سمرة بن جندب كان له عذر (٤)، وكان طريقه (٥) اليه فى جوف منزل الرجل من الانصار، وكان يجىء، ويدخل الى عذر بغير اذن من الانصارى، فقال الانصارى: لا تزال تفجأنا (٦) على حال لا نحب أن تفجأنا (٧) عليها، فاذا دخلت فاستاذن، فقال: لا أستاذن فى طريقى الى عذرى، فشكى (٨) الانصارى الى رسول الله، فاتاه (٩) فقال (١٠) له: ان فلانا

جميع الجهات، والبحث عنه مفصلاً وعن جميع الجهات موكل الى مجال آخر.

(١) مفعول لقوله: «قد ادعى».

(٢) اي فى نفى الضرر والضرار.

(٣) اي عده كثيرة.

(٤) بفتح العين وسكون الذال النخلة المثمرة، كما عن القاموس.

(٥) اي كان طريق سمرة الى عذر.

(٦) اي دائماً تدخل بيتنا فجأة، وبلا اذن.

(٧) اي تدخل بيتنا فجأة، ونحن على حال لا نحب دخولك.

(٨) اي شكى الانصارى من سمرة.

(٩) اي أتى سمرة الى محضر رسول الله (ص).

(١٠) اي قال رسول الله لسمرة.

قد شكاك، وزعم انك تمر عليه، وعلى أهله بغير اذنه فاستأذن عليه اذا اردت ان تدخل فقال: يا رسول الله استأذن (١) فى طريقي الى عذقى، فقال له رسول الله (ص): خل (٢) عنه، ولك عذق فى مكان كذا، قال: لا قال: فلك اننان، فقال لا اريد، فجعل (ص) يزيد حتى بلغ عشر عذق، فقال له: خل عنه، ولك عشر عذق فى مكان كذا، فأبى، فقال: خل عنه ولك بها عذق فى الجنة، فقال: لا اريد، فقال له رسول الله (ص) انك رجل مضار، لا ضرر، ولا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها (٣)، فقلعت، ثم رمى بها اليه وقال له رسول الله (ص): انطلق واغرسها حيث شئت، الغبر. وفي رواية أخرى موثقة ان سمرة بن جندub كان له عذق فى حائط لرجل من الانصار، وكان منزل الانصارى بباب البستان، وفي آخرها (٤) قال رسول الله (ص): للانصارى اذهب فاقلعها، وارم بها اليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار، الغبر. واما معنى اللفظين (٥) فقال فى الصحاح: الضر خلاف النفع، وقد ضره وضاره بمعنى (٦) والاسم (٧) الضر،

- (١) استفهام انكارى اى استأذن
- (٢) اى ارفع يدك عن النخل واعطه للانصارى.
- (٣) اى بقلع النخلة.
- (٤) اى فى آخر الرواية.
- (٥) اى معنى الضر والضرار.
- (٦) اى معناهما واحد وقوله ضاره مصدره ضرار.
- (٧) اى اسم المصدر.

ثم قال: والضرار المضاراة (١)، وعن النهاية الائتيرية في الحديث لا ضرر ولا ضرار في الإسلام الضرر ضد النفع، ضره يضره ضرأ وضراراً واضربه يضره اضراراً، فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل أخاً فينقصه شيئاً من حقه، والضرار فقال (٢) من الضر، أى لا يجازيه على اضراره بادخال الضرر عليه، والضرر فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين (٣)، والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه، وقيل ما تضربه صاحبك، وتنتفع أنت به (٤)، والضرار أن تضره بغير أن تنتفع (٥)، وقيل: هما بمعنى (٦)، والتكرار للتأكيد انتهى. وعن المصباح ضر يضره من باب قتل إذا فعل به مكروهها، واضربه يتعدى بنفسه ثلاثة (٧)، والباء (٨)

(١) أى مصدره مضاراة، كالقتال والمقاتلة، وهى مصدر باب المفاعة، ويقع بين الاثنين غالباً، فعلى هذا يكون الضرار عقىب الضرر جزاء عليه.

(٢) بكسر الفاء مصدر باب المفاعة وبمعنى قوله لا ضرار لا يدخل الضرر على الضار جزاء عليه.

(٣) حيث أن باب المفاعة بين الاثنين غالباً.

(٤) أى بالاضرار على صاحبه كما إذا حفرأ بئراً وهو ينتفع به لكن يضر جاره.

(٥) كما إذا كسر آناء الغير.

(٦) أى الضرر والضرار بمعنى واحد.

(٧) يقال ضره.

(٨) أى يتعدى بالباء فيما إذا استعمل رباعياً أو مقصوده الثلاثي

رباعياً، والاسم (١) الضرر، وقد يطلق على نقص في الأعيان (٢)، وضاره يضاره مضاره وضراراً يعني ضره، وفي القاموس الضرر ضد النفع، وضاره يضاره ضراراً. ثم قال: والضرر سوء الحال، ثم قال: والضرار الضيق انتهى. اذا عرفت ما ذكرنا (٣)، فاعلم ان المعنى (٤) بعد تعذر اراده الحقيقة (٥) عدم تشريع الضرر، بمعنى ان الشارع لم يشرع حكماً يلزم منه ضرر على احد تكليفاً كان او وضعاً، فلزوم (٦) البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على

المزيد فيه من باب الافعال فيقال اضر به.

(١) اى اسم المصدر.

(٢) اى في الأعيان الخارجية من باب اطلاق الكلى على الفرد

(٣) من مدرك القاعدة ومعنى الضرر والضرار.

(٤) اى معنى لا ضرر.

(٥) اى بعد عدم امكان اراده نفي الضرر الخارجي، لوجود الضرر في الاسلام في غاية الكثرة، فإنه لو حمل على ظاهره يلزم منه الكذب بعد وجود الضرر في الشرع، وبعد تعذر اراده الحقيقة وقع الغلاف بينهم في المعنى المراد من قوله: لا ضرر بان المراد منه نفي الضرر في الشرع، او النهي عنه، وقد ذكر المصنف ان المراد منه نفي الحكم الضرري بمعنى ان الشارع لم يجعل حكماً ينشأ منه الضرر.

(٦) مثال لما كان حديث لا ضرر نافياً للحكم الوضعي حيث ان اللزوم حكم وضعى يرفعه حديث لا ضرر وفي المثال مناقشة وان شئت تفصيلها فراجع الى خيار غبن المكاسب.

المغبون فينتفي (١) بالخبر، وكذلك (٢) لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك (٣) وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بشمن كثير، وكذلك (٤) سلطنة المالك على الدخول الى عذقه واباحته (٥) له من دون استيadan من الانصارى، وكذلك حرمة الترافع الى حكام الجور (٦) اذا توقف اخذ الحق عليه (٧)، ومنه (٨) براءة ذمة الضار عن تدارك ما ادخله من الضرر، اذ كما ان تشريع حكم (٩) يحدث معه الضرر منفى بالخبر كذلك تشريع ما (١٠) يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب ان يكون الحكم المشروع

(١) اى ينتفي لزوم البيع بحديث لا ضرر.

(٢) اى كذلك لزوم البيع من غير جعل حق شفعة للشريك ضرر عليه فينتفي اللزوم بحديث لا ضرر، وهذا ايضاً مثال لاماكان حديث لا ضرر نافياً للحكم الوضعي.

(٣) اى كذلك وجوب الوضوء ضرر.

(٤) اى كذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه ضرر.

(٥) اى اباحة الدخول للمالك من دون الاستيadan ضرر على الانصارى.

(٦) اى حرمة الترافع الى حكام الجور ضرر على ذى الحق.

(٧) اى على الترافع الى حكام الجور.

(٨) اى من موارد لزوم الضرر حكم الشارع بان الضار لا يجب عليه تدارك ما ادخله من الضرر وهو برئ الذمة.

(٩) كالمثلة المتقدمة.

(١٠) كالحكم ببراءة ذمة الضار فان الحكم بذلك موجب لبقاء

في تلك الواقعة على وجه يقتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث (١)
الا انه (٢) قد يناقى هذا قوله: لا ضرار بناء (٣) على ان معنى
الضرار المجازاة على الضرر، وكذا (٤) لو كان بمعنى المضاراة
التي هي فعل الاثنين، لأن فعل الثاني (٥) منهما ضرر قد نفى

الضرر الحادث، وهو ضرر على من وقع عليه الضرر فيرتفع
بالحديث المذكور.

(١) بأن يحکم بوجوب ضمانه.

(٢) اى كون حديث لا ضرر دالاً على عدم براءة ذمة الضار
الذى هو المعنى الاخير يناقى قوله لا ضرار.

توضییحه: انك عرفت آنفًا انه يحرم الاضرار ولو جزاء اذ
الضرار من باب المفاجلة فهو بين الاثنين، فالمستفاد منه حرمة
اضرار المتضرر ولو بالأخذ بالفرامة، ولو دل قوله لا ضرار على
عدم براءة ذمة الضار ووجوب الفرامه عليه يقع التعارض بين
لا ضرار ولا ضرار.

(٣) اى المنافاة بين لا ضرار ولا ضرار مبنية على أن يكون
معنى الضرار المجازاة على الضرر اذ على هذا المعنى يفهم منه
حرمة اضرار كل منهما على الآخر ولو بعنوان أخذ الفرامه، ويفهم
من لا ضرار عدم حرمة اخذ الفرامه فيحصل التنافى بينهما.

(٤) اى كذا يحصل التنافى بين قوله: لا ضرار ولا ضرار لو كان
الضرار بمعنى المضاراة.

(٥) والصحيح «لان فعل البادى منهما» اى من بدء بالضرر من
الضارين.

بالفقرة (١) الاولى، فالضرار (٢) المنفي بالفقرة الثانية انما يحصل بفعل الشانى، وકأن من فسره (٣) بالجزاء على الضرر اخذه من هذه المعنى. لا انه (٤) معنى مستقل، ويحتمل أن يراد من المنفي النهى (٥) عن ضرر النفس ابتداء (٦)، او مجازاة (٧) لكن لابد أن يراد بالنهى زائداً على التحرير الفساد (٨) وعدم المرضى

(١) لما قد عرفت ان قوله لا ضرر يدل على لزوم اداء الفرامة.

(٢) الذى يتحقق بفعل الشانى الذى هو المتضرر فى ضمن اداء الفرامة ينفى بقوله لاضرار فيحصل التنافى بينهما.

(٣) اى من فسرت الضرار بمعنى الجزاء اخذ الضرار من المضاراة التى هي بين الاثنين، وحيث ان الجزاء ايضاً انما يكون بعد تحقق الفعل من البادى فيناسب أن يكون الضرار بمعنى الجزاء.

(٤) اى لا أن الجزاء معنى مستقل فى مقابل المضاراة، بل هو مصداقها كما عرفت.

(٥) بان يكون الجملة انشائية دالة على التحرير.

(٦) كما في قوله لا ضرر.

(٧) كما في قوله لا ضرار.

(٨) نائب فاعل لقوله: «يراد» اى لا يكون المقام نظير قوله: (لا بيع وقت النداء) في كونه دالاً على الحكم التكليفى الممحض، بل النهى هنا مستتبع للحكم الوضعي ايضاً اى يدل على الحرمة والفساد كقوله: «الخمر حرام، وفاسد» والبيع الغبى حرام ومتزلزل، والوضع مع الضرر حرام، وفاسد.

للاستدلال به (١) في كثير من روایاته على الحكم الوضعي دون محض التكليف (٢)، فالنھی هنا (٣) نظير الامر بالوفاء بالشروط والعقود (٤). فكل اضرار بالنفس (٥) او الغیر (٦) محرم (٧)

(١) اى بالنھی .

(٢) كالروايات الدالة على النھی عن الوضوء الضرری، وعن البيع الغبئی، فانها استدل بها على حرمة الوضوء الضرری، والبيع الغبئی، وفسادهما.

(٣) اى في قوله: لا ضرر.

(٤) اى كما ان قوله «او فوا بالعقود» يدل على وجوب العمل بالعقد تكليفاً، ولزومه، وكذا «المؤمنون عند شروطهم» يدل على وجوب العمل بالشرط ولزومه، كذلك لا ضرر يدل على حرمة الاضرار، ورفع الحكم الوضعي. ولا يخفى ان هذا الكلام من المصنف رد على الفاضل القمي وصاحب الجوادر حيث قالا ان قلنا: ان المراد به النھی فلا دلالة فيها على الضمان فی المذکورات لأن غایته العقاب على تلك الافعال، واما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الالتفاف، ووجه الرد هو ان ظاهر الروایات الدالة على نفي الضرر عدم اختصاصها بالحكم التكليفي بل تنفي الحكم التكليفي والوضعي معاً.

(٥) كما اذا كان الوضوء ضرریاً على النفس.

(٦) كاتلاف مال الغیر.

(٧) وهو حكم تكليفي: وقوله غير ماض حكم وضعی، فان الوضوء حرام وغير ماض اى محرم وفاسد، واتلاف مال الغیر حرام، وغاین

غير ماض على من أضره، وهذا المعنى (١) قريب من الاول، بل راجع (٢) اليه، والاظهر بمحاجة نفس الفقرة (٣) ونظائرها (٤) وموارد ذكرها (٥) في الروايات وفهم العلماء (٦) هو المعنى الاول (٧). ثم ان هذه القاعدة (٨) حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، كأدلة لزوم العقود،

ماض اى موجب لضمان المضر، وهكذا.

(١) بان يراد من النفي النهي اى كون المراد من حديث لا ضرر النهى عن الضرر قريب بالذهن من كونه بمعنى نفي تشريع الحكم الضرري في الاسلام.

(٢) اى هذا المعنى، وهو كون المراد من الحديث النهى عن الاضرار راجع الى المعنى الاول اى الى نفي تشريع الحكم الضرري في الاسلام تكليفاً و وضعياً لان النهى ارشادي فالمقصود بالذات هو نفي الحكم الوضعي الذي هو مفاد المعنى الاول.

(٣) اى نفس هذه الميئنة التركيبية، وهي قوله: «لا ضرر».

(٤) كقوله: لا بيع عند النداء، ولا غش في الاسلام.

(٥) حيث ان الامام عليه استدل بالحديث المذكور، على عدم اللزوم كعدم لزوم بيع الشريك، وثبتت حق الشفعة.

(٦) حيث فهموا من الحديث نفي لزوم البيع الغبني او المعيب.

(٧) وهو نفي تشريع الحكم الضرري في الاسلام مطلقاً سواء كان، تكليفياً، او وضعياً.

(٨) اى قاعدة نفي الضرر، وهذا هو الموضع الثالث من البحث، حيث إن الموضع الاول كان في دليل القاعدة، وهي الاخبار.

وسلطنة الناس على اموالهم ووجوب الوضوء على واحد الماء، وحرمة الترافع الى حكام الجور، وغير ذلك (١).

وما يظهر من غير واحد (٢) من اخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتکلیف، وهذه القاعدة ثم ترجیح هذه اما بعمل الاصحاب، واما بالاصول، كالبراءة في مقام التکلیف، وغيرها في غيره فهو (٣) خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها (٤) من ادلة نفي الارجح، ورفع الخطاء، والنسیان، ونفي السهو على كثير السهو، ونفي السبیل

الموضع الثاني في دلالتها، ومقدارها.

الموضع الثالث من حيث المعارض وعدمه.

(١) من الاحکام الضررية فان لزوم العقود، او سلطنة الناس على اموالهم، او وجوب الوضوء، او حرمة الترافع، او غيرها من الاحکام لو كان ضرریاً ينفي بقاعدة نفي الضرر.

(٢) كالفاضل القمی، والفضل النراقی و غيرهما حيث انهم التزموا بالتعارض بين قاعدة نفي الضرر، وبين العمومات الدالة على الاحکام الاولية ثم رجحوا القاعدة على الاحکام الاولية بعمل الاصحاب على القاعدة في مقام التعارض فانه يكون مرجعاً لها او رجحوها بكونها موافقة لاصالة البراءة فان كون احد المتعارضين موافقاً للاصل يوجب تقديمها على الاخر، فان موافقة الاصل من المرجعات عندهم.

(٣) اي الالتزام بالتعارض، والترجیح بالمرجعین المذکورین خلاف التدبر.

(٤) اي نظائر قاعدة نفي الضرر من ادلة الاحکام الثانوية.

على المحسنين، ونفي قدرة العبد على شيء، ونحوها. مع (١) ان وقوعها في مقام الامتنان يكفى في تقديمها على العمومات، والمراد بالحكومة (٢) أن يكون أحد الدليلين بمدلوله (٣) اللفظي

وملخص الكلام: ان التدبر في نظائر قاعدة حديث نفي الضرر كقوله: «لا حرج» و «رفع عن امتى الخطاء والتسیان» و قوله: «لا شک لكثیر الشک»، و قوله: «لا سبیل على المحسنين». و قوله: «عبد مملوك لا يقدر على شيء» يقتضي ان يقال انها حاکمة على الادلة الاولية، لكونها شارحة للمراد من الادلة الاولية، ومفسرة للمراد منها.

(١) اي لو اغمضنا عما ذكرنا من عدم التعارض بين الادلة الاولية، وقاعدة نفي الضرر ونظائرها، وسلمتنا وقوع التعارض بينهما لكن نقول بتقديم قاعدة الضرر ونظائرها على ادلة الاحکام الاولية، وذلك لوجود قرينة داخلية، وهي كون قاعدة نفي الضرر ونظائرها في مقام الامتنان الموجب لكونها أبية عن التخصيص تعطى قوة على القاعدة بحيث تكون مقدمة على مخالفتها من غير ان يحتاج ترجيحها عليه الى التثبت بالمرجعات الخارجية، كالشهرة، ونقل الاجماع، والاصول.

(٢) لما ذكر ان قاعدة نفي الضرر حاکمة على ادلة الاحکام الاولية اراد ان يبين معنى الحكومة، وقد نقينا هذه المسألة في مبحث التعادل والترجح فانتظر.

(٣) قد اخرج بهذا القيد المخصص فانه متعرض لحال دليل آخر بحكم العقل لا بمدلوله اللفظي.

متعرضاً لحال دليل الآخر من حيث اثبات حكم شرعى (١)، او نفيه (٢) عنه. فالاول (٣): مثل ما دل على الطهارة بالاستصحاب، وشهادة العدلين (٤) فانه (٥) حاكم على ما دل على انه «لا صلة

(١) اي تارة يثبت احد الدليلين حكماً شرعاً لموضوع دليل آخر فيكون موسعاً له.

(٢) اي من حيث نفي الحكم الشرعى عن موضوع الدليل الآخر اي يكون احد الدليلين نافياً للحكم عن موضوع الدليل الآخر فيكون مضيقاً له.

وملخص الكلام: ان الدليل الحاكم الذى هو مبين للمراد من الدليل المحكوم، قد يكون بتوسيعة موضوع الدليل المحكوم، وقد يكون بتضييقه، والمثال للاول قوله: «الفقاع حرام» فان هذا الدليل وسع موضوع الحرمة، وهو الخمر بحيث يشمل الفقاع ايضاً، والمثال للثانى قوله: لاربأ بين الوالد وولده فانه ضيق موضوع حرمة الربا بحيث لا تشمل الربا بين الوالد، وولده.

(٣) وهو ما كان الدليل الحاكم متعرضاً لحال الدليل من حيث توسيعته له.

(٤) اي ما اذا كان الطهارة ثابتة بالاستصحاب، او بالبينة.

(٥) اي ما دل على ثبوت الطهارة بالاستصحاب، او بالبينة حاكم على الدليل الذى يدل على ان الصلاة بلا ظهور باطلة فان ما دل على ثبوت الطهارة بالاستصحاب، مثلاً يدل على ترتيب جميع آثار الطهارة الواقعية على الطهارة المستصحبة، وهو جواز الدخول فى الصلاة، وصحة صلاتها، كما ان جواز الدخول فى الصلاة، وصحتها متربّبان على الطهارة الواقعية، كذلك متربّبان على الطهارة

الا بظہور» فانه (١) یفید بمدلوله اللفظی (٢) علی أن ما ثبت من الأحكام للطہارۃ فى مثل «لا صلاة الا بظہور» وغيرها (٣) ثابت للمتطرہ بالاستصحاب، او بالبینة. والثانی مثل الامثلة المذکورة (٤) واما المتعارضان فليس فى أحدهما (٥) دلالة لفظیة علی حال

المستصحبة فيكون للطہارۃ فرداً، الطہارۃ الواقعیة، والطہارۃ الظاهریة فيكون المراد من قوله صلی الله عليه وآلہ: «لا صلاة الا بظہور» الاعم من الطہارۃ الواقعیة والظاهریة، وهذه التوسيعة ای شمول الطہارۃ للظاهریة منها انما هي ببرکة الحكومة.

(١) ای ما دل علی ثبوت الطہارۃ بالاستصحاب، مثلاً الذى هو دلیل حاکم.

(٢) لما عرفت من ان الحاکم هو الذى ییبعن المراد من الدلیل المحکوم بمدلوله اللفظی.

(٣) من الادلة الدالة على اعتبار الطہارۃ ای الدلیل الحاکم ییبعن بمدلوله اللفظی أن الاثار المترتبة على الطہارۃ الواقعیة من جواز الدخول فی الصلاة، ومس کتابة القرآن وغيرهما ثابتة للطہارۃ الظاهریة الثابتة بالاستصحاب، او بالبینة ايضاً.

(٤) کقوله: «لا ضرر، ولا حرج» ودلیل رفع الخطاء والنسيان فان كلها یضيق دائرة دلیل المحکوم، ویدل علی عدم ترتب الحكم الواقعی على الحكم الضرری، والعرجی، وهكذا.

(٥) ای لا یكون احد الدلیلين المتعارضین بمدلوله متعارضاً لحال الدلیل الآخر بان یعمم ویوسع موضوع الدلیل الآخر، او یخصصه، ویضيقه، كما کان ذلك فی الدلیل الحاکم، والمحکوم.

الآخر من حيث العموم والخصوص، وإنما يفيد (١) حكماً منافياً لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما (٢) وعدم جواز تتحققـما واقعاً يحكم بارادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين أن كان الآخر (٣) أقوى منه فهذا الآخر (٤) قرينة عقلية على المراد من الآخر، وليس في مدلوله (٥) اللغطي تعرض لبيان المراد منه. ومن هنا (٦) وجـب ملاحظة (٧) الترجـح في القرـينـة لأن قـرـينـيـته (٨) بـحـكـمـ العـقـلـ

(١) اي يـفـيدـ كـلـ وـاحـدـ مـنـ المـتـعـارـضـينـ حـكـمـاً منـافـياً لـمـاـيـفـيدـهـ الـآخـرـ.

(٢) اي بمـلـاحـظـةـ وـجـودـ التـنـافـيـ بـيـنـ الـخـبـرـيـنـ المـتـعـارـضـينـ،ـ وـعـدـمـ اـمـكـانـ تـحـقـقـ الـحـكـمـيـنـ المـتـنـافـيـيـنـ.

(٣) اي انـ كـانـ الـخـبـرـ الـآخـرـ اـقـوىـ دـلـالـةـ بـاـنـ يـكـونـ خـاصـاـ مـثـلاـ فيـكـوـنـ هـذـاـ الـخـبـرـ النـذـىـ هوـ اـقـوىـ ظـهـورـاـ قـرـينـةـ عـلـىـ اـرـادـةـ خـلـافـ الـظـاهـرـ مـنـ الـخـبـرـ الـأـوـلـ.

(٤) الـذـىـ هوـ اـقـوىـ ظـهـورـاـ.

(٥) اي ليس في مـدـلـولـ الـخـبـرـ النـذـىـ هوـ اـقـوىـ ظـهـورـاـ تـعـرـضـ لـبـيـانـ الـمـرـادـ مـنـ الدـلـيلـ الـآخـرـ كـىـ يـكـونـ حـاكـمـاـ عـلـىـ بـلـ يـكـونـ هوـ مـقـدـمـاـ عـلـيـهـ بـمـلـاحـظـةـ تـنـافـيـهـماـ،ـ وـعـدـمـ اـمـكـانـ الـعـمـلـ بـكـلـيـهـماـ،ـ وـاـظـهـرـيـةـ الـخـاصـ مـنـ الـعـامـ.

(٦) اي مما ذـكـرـناـ مـنـ انـ الـاـقـوىـ ظـهـورـاـ يـكـونـ قـرـينـةـ عـقـلـيـةـ.

(٧) اي انـ يـلـاحـظـ انـ ايـاـ مـنـ الـخـبـرـيـنـ رـاجـحـ كـىـ يـكـونـ قـرـينـةـ عـلـىـ الـآخـرـ.

(٨) اي قـرـينـيـةـ الرـاجـحـ انـماـ تـكـونـ بـحـكـمـ العـقـلـ ايـ العـقـلـ يـحـكـمـ بـتـقـديـمـ الـاـظـهـرـ عـلـىـ الـظـاهـرـ

بضميمة المرجع (١).

واما اذا كان الدليل بمدلوله اللغظى كاشفاً (٢) عن حال الآخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجع له (٣) بل هو (٤) متعين للقرینية بمدلوله، وسيأتي لذلك توضیح في تعارض الاستصحابین انشاء الله ثم انه (٥) يظهر مما ذكرنا من حکومة الروایة وورودها في

(١) اى بالمرجع الخارجى ولا يخضى أن المرجع قد يكون داخلياً بان يكون احد الدليلين نصاً او اظهراً، وقد يكون خارجياً، وما يكون قرینيته بحكم العقل انما هو في المرجع الخارجى، واما المرجع الداخلى فانما هو قرینة بحكم العرف كالنص، والاظهر فان العرف يفهم كون النص والاظهر قرینة.

(٢) اى شارحاً للمراد من الدليل الآخر.

(٣) اى للدليل الكاشف.

(٤) اى الدليل الكاشف بمدلوله اللغظى قرینة لبيان المراد من الدليل الآخر من غير احتياج الى امر آخر زائد على مدلوله. وملخص الكلام: ان في تقديم دليل العاكم على المحكوم لا يحتاج الى مرجع، ولا يلاحظ الاظهرية ولا النسبة بينهما بل هو بمدلوله يبين المراد من الدليل المحكوم، ويقدم عليه.

(٥) جواب للفاضل القمى، والفاضل التراقى حيث انكرا كون قاعدة نفى الضرر حاكمة على الادلة الاولية، وزعموا ان الامر بالعكس.

وملخص كلامهما: ان الضرر هو اخراج ما في يد شخص من الاعيان، والمنافع بلا عوض، فكلما كان صرفه، واتلافه لجلب نفع او عوض حاصل لم يكن ضرراً، والعوض والنفع اعم من ان يكون

مقام الامتنان (١)، نظير ادلة نفي العرج والاكراء (٢) ان مصلحة (٣) الحكم الضرري المجنول بالادلة العامة لا يصلح ان يكون تداركاً للضرر حتى يقال: ان الضرر يتدارك بالمصلحة العائدة الى المتضرر (٤)،

دنيوياً او اخروياً فالضرر المجبور بالنفع سياماً اذا كان ما بازائه اضعافاً مضاعفة لا يصدق عليه الضرر عرفاً، ولا ريب ان التكاليف الشرعية المشتملة على الضرر الموجبة له من الخوف والجوع والنقص من الاموال والثمرات والانفس قد ثبت بازائها ما يكون اضعافاً كثيرة في الدنيا، والاخرة، ولا يكون هذا ضرراً كي يرفع الاحكام الاولية بل ادلة الاحكام الاولية تكون حاكمة على حديث لا ضرر وفي بعض الحواشى ذكر انه يقع التعارض بينهما، وهو ليس بصحيح الا ان يكون نظره بالتعارض البدوى غير المستقر.

(١) حيث ان ورودها في مقام الامتنان يعطي القوة لها بحيث لا يكون قابلاً للتخصيص، والحكومة تخصيص لبأ فلا تصلح أن تكون الادلة الاولية حاكمة عليها.

(٢) اي كما ان ادلة نفي العرج والاكراء دليلان امتنانيان، كذلك حديث نفي الضرر.

(٣) هذه الجملة مؤولة بالمصدر كي تكون فاعلاً لقوله: «يظهر...» اي يظهر عدم صلاحية المصلحة المذكورة وهي المصلحة الاخروية لتدارك الضرر الدنيوي الوارد بسبب جعل الاحكام الاولية.

(٤) ولا اقل من المصلحة الاخروية.

وان الضرر المقابل بمنفعة راجحة عليه (١) ليس بمنفى (٢) بل ليس ضرراً. توضيح الفساد: ان هذه القاعدة (٣) تدل على عدم جعل الاحكام الضررية، واحتصاص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر،. نعم لو لا الحكومة (٤) ومقام الامتنان كان للتوجه (٥) المذكور مجال. وقد يدفع (٦) بان العمومات العاولة للاحكم انما يكشف عن

(١) اي على ضرر المتضرر.

(٢) كى يكون حاكماً على ادلة الاحكام الضررية.

(٣) اي قاعدة لا ضرر. وملخص دفعه: ان قاعدة نفي الضرر حاكمة على الادلة الاولية وشارحة للمراد منها ومعها لا تشمل ادلة الاحكام الاولية لموارد الضرر.

(٤) اي حكومة حديث لا ضرر وكونه شارحاً للمراد من الدليل المحکوم عليه، وكونه في مقام الامتنان.

(٥) وهو حكومة الادلة الاولية على حديث لا ضرر.

(٦) المدافع هو الفاضل النراقي، وهذا جواب ثان عن الاشكال المتقدم، وهو تقديم ادلة الاحكام الاولية على حديث نفي الضرر والجواب الاول قد ذكره المصنف، وهو ان دليلاً حديث نفي الضرر حاكم على ادلة الاحكام الاولية، والجواب الثاني ما ذكره الفاضل النراقي. وملخصه: ان العمومات والاطلاقات الدالة على جعل الاحكام الاولية انما تكشف عن وجود مصلحة في نفس الطبيعة مع قطع النظر عن افرادها، وخصوصياتها. وهذه المصلحة لم تكن في مقابل الضرر الحال من خصوصيات الافراد فلا تصلح لتداركه فشمول ادلة الاحكم الاولية لمورد الضرر موقف على وجود

المصلحة في نفس (١) الحكم ولو في (٢) غير مورد الضرر، وهذه المصلحة (٣) لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورده (٤) فان الآمر بالحج، والصلة، مثلاً يدل على عوض (٥) ولو مع عدم الضرر، ففي مورد الضرر لا علم بوجود ما يقابل الضرر (٦)،

مصلحة زائدة على مصلحة الطبيعة حتى يتدارك بها الضرر العاصل من خصوصيات الأفراد، ولا علم لنا بوجود مصلحة زائدة في موارد الضرر حتى يقال بتداركه، ومع عدم احراز هذه المصلحة لا يشمل أدلة الأحكام الأولية لمورد الضرر.

(١) اي المصلحة في طبيعة الوجوب المتعلقة بطبيعة الموضوع بنحو الموجبة الجزئية اي وان لم يعلم ان المصلحة في الحكم الضري ايضاً موجودة أم لا؟
 (٢) كلمة «لو» وصلية.

(٣) الموجودة في طبيعة الحكم.

(٤) اي في مورد الحكم الضري لما عرفت من ان المصلحة الموجودة في طبيعة الحكم لم تلاحظ في مقابل الضرر العاصل من خصوصيات افراد الحكم، فان المصلحة القابلة لتدارك الضرر المذكور لابد أن تكون في نفس الحكم الضري وهي غير معلومة، والمصلحة المعلومة تكون في غير مورد الضرر وهي لاتجدى.

(٥) اي ان المصلحة موجودة في وجوب الحج، والصلة بنحو الموجبة الجزئية، واما أنها في مورد الحج الضري، او الصلة الضريبية ايضاً موجودة أم لا فلا علم لنا بوجودها.
 (٦) من المصلحة كى يتدارك بها.

وهذا (١) الدفع اشنع من اصل التوهم لانه اذا سلم عموم الامر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك بها الضرر في هذا المورد (٢). ومع انه يكفي حينئذ (٣) في تدارك الضرر الاجر (٤) المستفاد من قوله (ص): «افضل الاعمال أحمزها (٥)» وما اشتهر في الآلسن وارتکز في العقول من ان الاجر على قدر المشقة، فالتحقيق في دفع التوهم (٦) المذكور ما ذكرناه من الحكومة (٧)،

(٧) اي هذا الذي ذكره الفاضل النراقي في مقام دفع التوهم او سبب فساداً من اصل التوهم.

(٢) اي في مورد الحكم الضرري اذا لا معنى لشمول عموم او اطلاق للحكم الضرري مع عدم وجود المصلحة فيه فالشمول بلا مصلحة قبيح.

(٣) اي على تقدير شمول العموم للحكم الضرري، اي لو سلمنا عدم كون شمول عموم الحكم لمورد الضرر كافياً عن وجود مصلحة فيه كي تكون جابرة للضرر لكن بعد شمول عموم الحكم لمورد الضرر وكون الوضوء الضرري مثلاً واجباً يتدارك الضرر الموجود الاجر المستفاد... وان لم يكن مصلحة في نفس الوضوء الضرري.

(٤) فاعل لقوله: «يكفي...»

(٥) ذكر في مجمع البحرين اي أشقيها وامتنها وأقوها.

(٦) وهو حكومة الادلة الاولية على حديث نفي الضرر، كما ذكرها الفاضل القمي، والنراقي.

(٧) اي ذكرنا أن حديث نفي الضرر حاكم على الادلة الاولية، وشارح للمراد منها.

والورود (١) فى مقام الامتنان. ثم انك قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور فى القاعدة (٢) المذكورة من حيث مدركتها سندأ ودلالة الا ان الذى يوهن فيها (٣) هى كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف (٤) الباقي، كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً (٥) على تفسير الضرر بادخال المكرر، كما تقدم.

(١) اى التحقيق فى دفع التوهم المذكور ما ذكرنا من ورود حديث نفي الضرر فى مقام الامتنان على الامة، وهو غير قابل للتخصيص اذ معناه عدم كونه امتناناً على بعض الامة، وهو خلف، فوروده فى مقام الامتنان قرينة على انه يكون مقدماً على الادلة الاولية.

(٢) اى فى قاعدة نفي الضرر.

(٣) اى الذى يوجب وهن قاعدة نفي الضرر ورود مخصصات كثيرة عليها.

(٤) جمع الضعف بكسر الضاد اى اكثر من الباقي بمراتب.

(٥) اى كثرة التخصيصات على قاعدة نفي الضرر انما تلزم خصوصاً اذا فسرنا الضرر بادخال المكرر على الغير، وجده الخصوصية بناء على هذا التفسير للضرر هو ان اغلب الاحكام الالزامية ادخال مكرر على الغير، وكلفة عليه فيكون دائرة التخصيصات اوسع فى هذه الصورة من لزوم التخصيصات الواردة عليه بناء على تفسير الضرر بمعنى آخر فيلزم هنا تخصيص الاكثر المستهجن بلا شبهة.

بل لوبنى العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه (١) فقه جديد، ومع (٢) ذلك فقد استقرت سيرة الفريقيين على الاستدلال بها (٣) فى مقابل العمومات المثبتة للاحكم وعدم رفع اليد عنهم الا بمخصص قوى فى غاية الاعتبار (٤) بحيث (٥) يعلم منه انحصر مدرك الحكم فى عموم هذه القاعدة، ولعل هذا (٦) كاف فى جبر الوهن المذكور (٧)، وان كان فى كفايته (٨) نظر بناء على ان لزوم تخصيص الاكثـر على تقدير العموم (٩) قرينة (١٠) على

- (١) اى من العمل بعموم قاعدة حديث نفى الضرر.
- (٢) اى مع وجود الوهن الموجود فى الاخذ بعموم القاعدة.
- (٣) اى بقاعدة نفى الضرر.
- (٤) بان كان اعتباره مسلماً كالدليل الدال على وجوب الخمس، والزكوة، والجهاد، ونظائرها.
- (٥) الجار متعلق لقوله: «الاستدلال» اى الاستدلال بقاعدة نفى الضرر انما يكون بحيث يعلم من الاستدلال المذكور ان مدرك حكمهم بنفى الحكم الضررى منحصر فى عموم قاعدة نفى الضرر، ولا مدرك له غير عموم هذه القاعدة.
- (٦) اى استقرار سيرة الفريقيين على الاستدلال بالقاعدة.
- (٧) اللازم من التخصيص الاكثـر المستحبـن.
- (٨) اى كفاية استقرار سيرة الفريقيين على الاستدلال ب بحيث نفى الضرر محل اشكالـ.
- (٩) اى على تقدير عمومية حديث لا ضرر.
- (١٠) خبر لقوله: «ان لزوم...» اى لزوم تخصيص الاكثـر قرينة على ان المراد من نفى الضرر ليس نفى الضرر بنحو العموم،

ارادة معنى لا يلزم منه (١) ذلك، غاية الامر (٢) تردد الامر بين العموم، وارادة ذلك المعنى، واستدلال (٣) العلماء لا يصلح معيناً خصوصاً لهذا المعنى المرجوح (٤) المنافي لمقام الامتنان (٥)، وضرب القاعدة (٦).

بل يراد منه معنى آخر.

(١) اى لا يلزم من المعنى المذكور تخصيص الاكثر، وهو ارادة النهي من النفي.

(٢) اى ان أبيت عن ارادة المعنى العموم عن حديث نفي الضرر تعبييناً، ولا اقل يكون الامر مردداً بين ارادة العموم منه وبين حمله على المعنى الآخر، وحيث ان القرينة مفقودة في المقام فيكون اللفظ مجملأً.

(٣) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: نمنع كون الحديث مردداً بين المعنيين المذكورين، بل هنا قرينة معينة للعموم، وهو استدلال العلماء بعموم الحديث المذكور، واما حمله على المعنى الآخر فلا قرينة عليه. وملخص الجواب: ان استدلال العلماء لا يصلح أن يكون قرينة معينة لأحد المعنيين.

(٤) وهو ارادة العموم المخصص اكثر افراده.

(٥) فان كونه في مقام الامتنان يوجب ان لا يكون قابلاً للتخصيص.

(٦) اى العمل على العام المخصص مناف لورود الحديث المذكور في مقام ضرب القاعدة فان قوله: «لا ضرر» في مقام الامتنان وضرب القاعدة، ولو حمل على العموم لكان أبياً عن التخصيص فهـما قرينتان على ان حمله على العموم مرجوح.

الا ان يقال (١) مضافا الى منع (٢) اكتسحية الخارج وان سلمت
 كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان
 واحد جامع لها (٣) وان لم نعرفه (٤) على وجه التفصيل، وقد
 تقرر ان تخصيص الاكثر لا استهجان فيه اذا كان بعنوان واحد
 جامع لافراد هي اكثر من الباقي كما اذا قيل: «اكرم الناس» ودل
 دليل على اعتبار العدالة (٥) خصوصا اذا كان المخصص مما يعلم
 به المخاطب

(١) ففي مقام دفع لاشكال الوارد على حمل الحديث على
 العموم، وهو لزوم تخصيص الاكثر.
 (٢) اي اولاً نحن نمنع كون الخارج اكثر من الباقي تحت
 العام فلا يلزم تخصيص الاكثر المستهجن.
 وثانياً لو سلمنا كثرة الخارج من العام الا انها خرجت تحت
 جامع واحد، وهو ليس بقبيح.
 (٣) اي للموارد الكثيرة.

(٤) اي لم نعرف هذا العنوان الجامع الا ان الجهل به لا يضرنا.
 (٥) بان قال: «اكرم الناس العدول» وخرج منه اكثر افراد
 الناس لكونهم غير عدول الا انه خرج بعنوان واحد، وهو عنوان
 غير العدول، او الفاسق فلا يكون هذا التخصيص مستهجنأ، وان
 كان الافراد الخارج اكثر من الافراد الباقية تحت العام، والمعيار
 في الارتجاع من العموم والابقاء تحته هو العنوان لا الفرد فخروج
 كثرة الافراد غير مضر اذا كان بعنوان واحد.

وملخص الكلام: قد لا يكون المخصصات خارجة عن تحت العام
 بعنوان واحد بان يقول: «اكرم العلماء» الا النجاة الا الصرفيين

حال الخطاب (١)، ومن هنا (٢) ظهر وجه التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثراً أفرادها، كما في قوله: «المؤمنون عند شروطهم» (٣) وقوله: «أوفوا بالعقود» بناء على اراده العمود، كما في الصحيح (٤).

الا الفلسفه، وهكذا الى أن يبقى القليل تحت العام، فهذا تخصيص الاكثر المستهجن، واما اذا كانت خارجة بجامع واحد بان يقول: «اكرم العلماء الا الفساق منهم» وكان جميع ما خرج تحت العنوان المذكور فلا يلزم من التخصيص المذكور اي استهجان، وان كان الخارج اكثراً من الباقي تحت العام.

(١) بأن علم المخاطب حين الخطاب أن يرافق اكرم العلماء اكرام العلماء العدول منهم ففي هذا الصورة لا قبح لخارج الفساق من تحت العموم، وان كان الخارج اكثراً من الباقي تحت العام، والعرف لا يرى استهجاناً في مثل هذا التخصيص.

(٢) اي مما ذكرنا من انه لا استهجان في التخصيص اذا كان بالعنوان الواحد.

(٣) بتقرير ان اكثراً افراد الشروط لا يجب الوفاء به، كالشرط المخالف للكتاب والسنة، وخلاف مقتضى العقد، لكن حيث انها خرجت بعنوان واحد، فلا استهجان فيه.

(٤) المروى عن الصادق (ع) تفسير العقود بالعمود، وبناء على هذا يخرج اكثراً افراد العهد من تحت العموم، وهو لا يضر اذا كان الخارج داخلاً تحت عنوان واحد فالميزان في الاستهجان هو اكثريه الخارج بمحضها كثيرة لا بمخصوص واحد اي بعنوان واحد شامل لافراد الكثيرة.

ثم انه يشكل الامر (١) من حيث ان ظاهرهم من الضرر المنفي (٢) الضرر النوعى، لا الشخصى فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظرا الى ملاحظة نوع البيع المغبون (٣) فيه، وان فرض عدم تضرره فى خصوص مقام، كما اذا لم يوجد راغب فى المبيع، وكان بقاوه ضررا على البائع لكونه فى معرض الاباق (٤)، او التلف، او الغصب، وكما اذا لم يتربت على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له (٥) فيه نفع، وبالجملة فالضرر عندهم فى بعض الاحكام

(١) وجه الاشكال هو ان ظاهر الروايات اعتبار الضرر الشخصى، وظاهر العلماء حيث تمسكوا بهذه القاعدة فى اثبات خيار الغبن والعيوب، والشفعة هو الضرر النوعى وان لم يلزم فى خصوص المورد.

(٢) اى الضرر الذى هو منفى بحديث لا ضرر.

(٣) اى حكمهم بخيار الغبن انما هو بمحاجة ان البيع الغبى مشتمل على الضرر نوعاً وان لم يتضرر البائع فى خصوص هذا البيع.

(٤) بان كان المبيع عبداً آبقاً بحيث لو لم يكن آبقاً لكان سعره خمسين ديناراً لكن باعه مالكه باربعين توماناً، فانهم حكموا بثبتوت خيار الغبن له مع انه ليس هو متضرراً فى خصوص هذه المعاملة.

(٥) اى كان للشفيع نفع فى تركه الشفعة، كما اذا كان الشريك الجديد موجباً لتعمير الملك ودفع التعدى، ومع ذلك انهم حكموا بثبتوت الخيار له لانه يتربت على بيع الشريك للاجنبي ضرر نوعى بالنسبة الى الشفيع، فالضرر النوعى عندهم مجوز للأخذ

حكمة لا يعتبر اطرادها (١)، وفي بعض المقامات (٢) يعتبرون اطرادها. مع ان ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصي (٣) الا ان يستظهر منها (٤) انتفاء الحكم رأساً اذا كان موجباً للضرر غالباً وان لم يوجبه (٥) دائماً، كما قد يدعى نظير ذلك (٦) في ادلة

بالخيار. والحال ان المستفاد من الاخبار ان المعيار بالضرر الشخصي اي نفي الحكم الضرري دائئراً مدار الضرر الشخصي، لا النوعي.

(١) اي لا يكون الضرر مطروداً و موجوداً في جميع موارد نفي الحكم بل اذا كان الحكم بحسب نوعه ضررياً ينفي بالحديث المذكور، والفرق بين الحكمة والعلة واضح، فلو كان الضرر حكمة لم يلزم وجود الضرر في كل مورد ينفي الحكم الضرري، واما لو كان علة فانه يجب اطراده في كل مورد ينفي فيه الحكم الضرري.

(٢) كالمثلة المتقدمة مثل خيار الغبن، وغيرها.

(٣) كالوضعه فان نفي الوجوب عن الوضعه دائئراً مدار الضرر الشخصي ففي كل مورد يكون ضرر في الوضعه فهو غير واجب وجه الظهور كون الضرر حقيقة في الضرر الشخصي، وحمله على الضرر النوعي يحتاج الى وجود قرينة.

(٤) اي من الاخبار لعل الاستظهار من جهة استدلال الامام (ع) بالخبر لثبت الشفعة مع عدم الضرر في جميع الموارد.

(٥) اي وان لم يوجب الضرر دائماً بان كان حكمة.

(٦) اي نظير ما ذكرنا في حديث نفي الضرر من ان الحكم اذا كان منشاء للضرر غالباً يرفع بحديث نفي الضرر، والمعيار

نفي الحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه قهراً عليه بخيار او شفعة ضرر ايضاً (١) صار الامر اشكال (٢) الا أن يقال: ان الضرر (٣) اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل

بالضرر النوعى فيه يدعى فى ادلة نفي الحرج ويقال: ان الحرج النوعى موجب لرفع الحكم.

(١) وتوضيحه: ان الخيار او حق الشفعة الثابتين بحديث نفي الضرر يوجب ان يسلط ذو الخيار باخراج المباع من ملك المشتري، او ان يسلط الشفيع بأن يخرج المباع من ملك المشتري، فلو قلنا ان الخيار للبائع او حق الشفعة للشريك ضرر على المشتري يكون شمول حديث نفي الضرر على الخيار، والشفعة اشكال.

وملخص الكلام: ان الاستدلال بحديث نفي الضرر على نفي الحكم الذى ينشأ منه الضرر النوعى مشكل، واشكال منه استدلال به على ثبوت الخيار او الشفعة اذا قلنا بان التسلط على اخراج المباع من ملك المشتري بعد انتقاله اليه بالعقد ضرر عليه.

(٢) وجه الاشكالية هو حصول التعارض بين ضرر الغابن وضرر المغبون باعتبار ان لزوم المعاملة الفنية ضرر على المغبون من البائع الى المشتري والزام الغابن بالخيار والحكم بخروج المباع عن ملكه الذى حصل له بالمعاملة الفنية ضرر على الغابن فدخول احد الضررين فى تحت قاعدة الضرر ينافي دخول الآخر فيه.

(٣) اى الضرر الاول: وهو ضرر المغبون صار سبباً لوقوع العقد متزللاً يدخل فيه الخيار، فالضرر الثاني مترب على تزلزل العقد، وكونه خيارياً، وتزلزله مترب على كون لزوم العقد ضرررياً

يدخل فيه الخيار فتتأمل (١) ثم انه قد يتعارض الضرران بالنسبة الى شخص واحد (٢).

على المغبون، فالضرر الثاني ليس بضرر لترتبه على تزلزل العقد، كما في سائر العقود الجائزة، بل هو يرجع إلى عدم النفع، فالتسليط على اخراج المبیع عن ملك الغابن إنما يعد ضرراً عليه اذا استقر ملکه، والمفروض أن الضرر الاول صار مانعاً من استقراره. ويحتمل ان يريد أن الضرر الثاني مترب على جريان القاعدة في الضرر الاول فلا تشتمله القاعدة لاستناد ثبوته اليها.

(١) لعله اشارة الى ان الضرر نقص مالي، ولا شبهة في ان اخراج شيء من ملك شخص ضرر عليه، والعقد ليس جائزاً بالذات كالشبهة كي لا يصدق عليه الضرر، بل هو كان لازماً بالذات، فان تزلزله انما هو من ضرر البائع، او الشفيع، هذا وجه التأمل على الاحتمال الاول.

ويمكن ان يكون اشارة الى ان عدم شمول القاعدة للضرر المستند اليها انما هو بالدلالة اللغوية، لكن لا ريب في شمول القاعدة له بتنقيح المناط لعدم الفرق بين ضرر المغبون وضرر الغابن، وكذا بين ضرر الشفيع وضرر المشتري. هذا وجه التأمل على الاحتمال الثاني.

(٢) كما اذا دار امر شخص واحد بين ضررين بحيث لا بد له من الوقع في أحدهما، وفروعه ثلاثة: المسألة الاولى: ما لو دار امر شخص واحد بين ضررين مباحثين بناء على عدم حرمـة الاضرار بالنفس بجميع مراتبه، كما لو دار امره بين أن يشرب المحروبات فيتألم كبدـه، او المبردات فـتتألم معدته، وفي مثله يجوز له اختيار

او شخصين (١)، فمع فقد المرجع (٢) يرجع الى الاصول والقواعد الاخر، كما انه اذا اكره (٣) على الولاية من قبل الجائز المستلزمة للأضرار على الناس، فانه (٤) يرجع الى قاعدة نفي العرج (٥)

ايهما شاء. واما اذا دار أمر الرجل بين ان يلقى نفسه من اعلى الدار فينكس رجله، وبين ان يبقى في مكانه فيحترق ويموت فلا شبهة في تعيين الضرر الاول عليه.

(١) بان دار الامر بين ضرر الشخصين، كما يأتي امثالته.
 (٢) اي اذا وقع التعارض بين الضررين فيقع التعارض بين ادلة نفي الضررين فيتساقطتان فلا بد من المراجعة الى مرجع آخر ومع فقده يرجع الى الامارات والاصول. ولا يخفى عليك ان تعارض الضررين يدخل في باب التزاحم، لا التعارض كما يأتي تفصيله في تحقيقاتنا، فانتظر.

(٣) مثال لما يتعارض الضرر ان بالنسبة الى شخصين. وملخصه: انه، كما اذا اكره السلطان رجلاً بتحمل الولاية من قبله، واعده على تركها بما يوجب الضرر عليه، وترخيص قبول الولاية مستلزم للضرر على اهل تلك البلدة.
 (٤) اي المكره بالفتح.

(٥) اما لان تحمله الضرر لدفع الضرر عن الغير مضافاً الى انه ضرر عليه حرج عليه ايضاً فيرتفع الزامه على تحمل العرج، بدليل نفي العرج، ويمكن ان يقال: ان دليل نفي العرج حيث انه موافق لهذا الطرف يكون مرجحاً له، او يكون هو المرجع بعد تساقط الضررين.

لأن الزام الشخص (١) بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج (٢)، وقد ذكرنا توضيحاً ذلك (٣) في مسألة التولي من قبل الجائز من كتاب المكاسب، ومثله (٤) إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره، وتركه (٥) موجباً لتضرر نفسه، فإنه يرجع إلى «عموم الناس مسلطون على أموالهم» ولو عد مطلقاً حجره (٦) عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك

(١) أي الشخص المكره بالفتح.

(٢) أي حرج على المكره مضافاً إلى كونه ضرراً عليه.

(٣) أي توضيحة أن الزام الشخص بتحمل الضرر عن الغير حرج عليه.

(٤) أي مثل المثال السابق في أنه مع فقد المرجح في تعارض الضررين يرجع إلى الأصول، والقواعد الآخر.

(٥) أي ترك التصرف في ملكه، كما إذا كان حفر البئر في ملكه ضرراً على جاره، وتركه ضرراً على نفسه فإن نفي جواز حفر البئر مستلزم للضرر على المالك، والترخيص في حفره مستلزم للضرر على الجار فيقع التعارض بين الضررين، وبعد تساقط دليلهما يكون المرجع عموم «سلطنة الناس على أموالهم» ونتيجة حفر البئر في ملكه.

(٦) أي لوعد مطلقاً منع المالك عن التصرف في ملكه مصداقاً للضرر عرفاً يكفي في ترجيح المالك والقول بأن تصرفه جائز وإن كان ضرراً على الغير. توضيحة: إن ترك تصرف المالك في ملكه قد يوجب وقوع الضرر عليه، كما في مثال الولاية، ولا شبهة

ضرر زائد على ترك التصرف (١)، فيرجع إلى عموم التسلط (٢)، ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي العرج لأن منع المالك (٣) لدفع ضرر الغير حرج، وضيق عليه (٤) أما لحكوته (٥) ابتداء على نفي الضرر، وأما لتعارضهما والرجوع إلى الأصل. ولعل هذا (٦)

في ترجيحه عند تعارض الضررين، وأخرى لا يكون ترك التصرف ضرراً زائداً على المالك بل نفس المنع من تصرفه ضرر عليه، فان نفس هذا الضرر يكفي في تقديم المالك على جاره عند تعارض الضررين.

(١) بل نفس ترك التصرف بعد صدق الضرر عليه عرفاً يكفي في ترجيح المالك على جاره.

(٢) أى عموم الناس مسلطون على أموالهم بعد تعارض الضررين.

(٣) عن التصرف في ملكه.

(٤) أى على المالك.

(٥) أى تقديم المالك أما لاجل حكومة دليل نفي العرج على دليل نفي الضرر ابتداءً لا انه مرجع بعد سقوط لا ضرر بالتعارض، وأما لاجل تعارض دليلي الضررين، وتساقطهما، والرجوع إلى اصالة سلطنة الناس على أموالهم، والمراد من الأصل هنا هي القاعدة.

(٦) أى لعل هذا الذى ذكرناه في وجه تقديم المالك على غيره – من جهة الرجوع إلى عموم الناس مسلطون على أموالهم، أو إلى قاعدة نفي العرج، أو إلى الأصل العقلائى المستقر على جواز تصرف المالك في ملكه كيما يشاء – منشأ اطلاق الجماعة بـ

او بعضه منشاء اطلاق جماعة، وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك فى ملكه وان تضرر الجار (١) بان يبني داره، مدبة (٢) او حماماً، او بيت القصار (٣)، او الحداة (٤) بل حتى عن الشيخ، والحلبي، وابن زهرة دعوى الوفاق عليه (٥). ولعله (٦) ايضاً منشاء ما فى التذكرة من الفرق بين تصرف الانسان فى الشارع المباح باخراج روشن (٧)، او جناح، وبين تصرفه فى

يكون منشأ اطلاقهم جميع ذلك او بعضه كدليل نفي العرج فقط او دليل السلطنة فقط.

- (١) اى ذهب جماعة الى جواز تصرف المالك مطلقاً سواء تضرر الجار أم لا فان منشأ اطلاقهم جميع ما ذكرناه او بعضه.
- (٢) وهى المكان الذى يصنع فيها الجلود.
- (٣) اى المغسل لفسل الملابس.
- (٤) وهى المكان الذى يصنع فيه الحديد.
- (٥) اى على جواز تصرف المالك فى ملكه وان تضرر الجار.
- (٦) اى مجموع ما ذكرنا من دليل نفي العرج وسلطنة الناس على اموالهم وغيرها لتقديم المالك على غيره منشأ الفرق الذى ذكره صاحب التذكرة بين التصرف فى الشارع المباح وبين التصرف فى ملكه.

- (٧) وهى ان تخرج اخشاباً الى الدرب، وتبني عليها، وتجعل نها قوائم من اسفل والجمع رواشى، كما صرحت به مجمع البحرين وعن الشهيد فى المسالك ان الجناح والروشن يشتهر كان فى اخراج خشب من حائط المالك الى الطريق بحيث لا يصل الى الجار المقابل، ويبنى عليه ولو وصل فهو السباق، وزبما فرق بينهما

ملكه حيث اعتبر في الاول (١) عدم تضرر الجار بخلاف الثاني (٢)، فان (٣) المنع عن التصرف في المباح لا يعد ضرراً بل فوائد انتفاع. نعم نقاش في ذلك (٤) صاحب الكفاية مع الاعتراف بأنه (٥) المعروف بين الاصحاب بمعارضة (٦) « عموم السلط » بعموم « نفي الضرر » قال في الكفاية: ويشكّل ذلك (٧) فيما اذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً، كما اذا حفر في ملكه بالوعة (٨) ففسد بها

بان الاجنحة ينضم اليها مع ما ذكر ان يوضع لها اعمدة من الطريق.

(١) اي في تصرف الانسان في الشارع المباح.

(٢) وهو تصرفه في ملكه فإنه جائز وإن تضرر جاره.

(٣) الفاء للتعليق. اي انما جاز منع التصرف في الشارع المباح لأن المنع المذكور لا يصدق عليه الضرر كي يرفع جواز منع التصرف، بل فوائد انتفاع، وأما منع المالك من التصرف في ملكه فإنه ضرر عليه يعارض الضرر الوارد على الجار فيرجح ضرره على ضرره جاره لما ذكرناه.

(٤) اي في جواز تصرف المالك وإن تضرر جاره.

(٥) اي جواز التصرف مطلقاً وإن تضرر الجار.

(٦) الجار متعلق بقوله: « نقاش » اي قال السبز واري ان دليل سلطنة الناس معارض مع حديث نفي الضرر، ومع وجود المعارض لا دليل على جواز تصرفه في ملكه مع تضرر جاره.

(٧) اي جواز تصرف المالك في ملكه.

(٨) وهي تحفر لاجل اجتماع ماء المغسل بل لمطلق الماء.

بئر الغير، او جعل حانوته (١) في صف العطارين حانوت حداد، او جعل داره مدبغة، او مطبعة انتهى. واعتراض (٢) عليه تبعاً للرياض بما حاصله انه لا معنى للتأمل (٣) بعد اطياق الاصحاب عليه (٤) نقلأً، وتحصيلاً (٥)، والغbir (٦) المعمول عليه بل المتواتر من ان الناس مسلطون على اموالهم واخبار الاضرار على ضعف بعضها، وعدم تكافؤها (٧) لتلك الادلة محمولة (٨) على ما اذا لم يكن غرض الا الاضرار، بل فيها (٩) كخبر سمرة ايماء

(١) اى دكانه.

(٢) المعترض صاحب مفتاح الكرامة.

(٣) في جواز تصرف المالك في ملكه.

(٤) اى على جواز التصرف.

(٥) اى بعد قيام الاجماع على جواز تصرف المالك في ملكه مطلقاً محصلاً ومنقولاً.

(٦) اى بعد قيام الخبر الذي عمل به الاصحاب على جواز التصرف فان ضعف الرواية يكون منجبراً بعمل الاصحاب.

(٧) اى الاخبار الدالة على نفي الضرر ليست مساوية مع الاخبار الدالة على سلطنة الناس على اموالهم، كى تصلاح أن تكون معارضة لها.

(٨) خبر لقوله: «واخبار الاضرار...» اى اخبار الاضرار محمولة على ما اذا لم يكن غرض المالك من تصرفه في ملكه الا اضرار جاره، واما اذا كان غرضه انتفاعه من ملكه فلا يشمله دليل نفي الضرر ويكون دليلاً للسلطنة بلا معارض.

(٩) اى في اخبار الاضرار.

إلى ذلك، (١) سلمنا (٢) لكن التعارض بين الخبرين (٣) بالعموم من وجه (٤)، والترجح (٥) للمشهور وللاصل (٦) والأجماع. انتهى ثم فصل المعترض بين اقسام التصرف بأنه (٧) ان قصدبه الاضرار من دون أن يترب عليه (٨) جلب نفع، او دفع ضرر فلا ريب في أنه يمنع (٩).

(١) اي إلى ان اخبار الاضرار الدالة على نفي الحكم الضروري ناظرة إلى مورد يكون غرض المالك من تصرفه في ملكه الاضرار بجاره، وهو قوله (ص): «انك رجل مضار».

(٢) اي لو اغمضنا عما ذكرناه من عدم صلاحية اخبار الاضرار لل المعارضة مع ادلة سلطنة الناس على اموالهم، وسلمنا وقوع التعارض بينهما لكن الترجح مع الاخبار الدالة على سلطنة الناس على اموالهم.

(٣) اي بين ادلة السلطنة وادلة الضرر.

(٤) اذ قد يحصل التصرف بلا تضرر الجار، وقد يتضرر الجار بلا تصرف في ملكه، وقد يجتمعان.

(٥) اي الترجح في مادة الاجتماع، لما ذهب إليه المشهور من جواز تصرف المالك في ملكه، وان تضرر جاره.

(٦) اي الاصل العقلائي مرجع لادلة سلطنة الناس على اموالهم، وكذلك الاجتماع فتتقدم هي على ادلة نفي الضرر.

(٧) اي المتصرف ان قصد بتصرفه في ملكه.

(٨) اي على تصرفه في ملكه.

(٩) اي يمنع المالك من تصرفه في ملكه.

كما دل عليه (١) خبر سمرة بن جندب حيث قال له: النبي (ص): إنك رجل مضار، وأما إذا ترتب عليه (٢) نفع، أو دفع ضرر وعلى جاره ضرر يسير (٣) فإنه (٤) جائز قطعاً، وعليه (٥) بنوا جواز رفع الجدار على سطح الجار (٦)، وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً يتتحمل عادة، فإنه (٧) جائز على كراهة شديدة، وعليه (٨) بنوا كراهة التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه (٩)، وأما إذا كان ضرر الجار كثيراً لا يتتحمل عادة لنفع يصيبه (١٠).

(١) اي على المنع من التصرف.

(٢) اي على تصرف المالك في ملكه.

(٣) اي ترتب على تصرف المالك في ملكه ضرر يسير على جاره.

(٤) اي تصرف المالك جائز وتضرر الجار يسير لا يمنع منه

(٥) اي على جواز التصرف مع تضرر الجار يسيرأ.

(٦) بحيث يكون أكثر ارتفاعاً من سطح جاره، وهو أن كان متضرراً من ارتفاع جدار المالك لكونه مانعاً من الشمس في الصيف لكن هذا ضرر يسير لا يمنع من جواز تصرف المالك في ملكه.

(٧) اي اضرار الجار بسبب تصرف المالك في ملكه نفسه جائز.

(٨) اي على جواز اضرار الجار اذا كان قابلاً للتحممل.

(٩) اي يصيب المتولى عند عدم قبوله.

(١٠) اي يصيب المالك.

فانه لا يجوز له (١) ذلك، وعليه (٢) بنو حرمة الاحتكار في مثل ذلك (٣)، وعليه (٤) بنى جماعة كالفاضل في التحرير، والشميد في المعة الضمان (٥) اذا أبجج (٦) ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدي إلى الغير، واما اذا كان ضرره (٧) كثيراً، وضرر جاره كذلك (٨) فانه يجوز له (٩) دفع ضرره، وان تضرر جاره، واخوه المسلم، وعليه (١٠) بنوا جواز الولاية من قبل الجائز (١١) الى ان قال: والعاصل (١٢):

- (١) اى للملك اضراره جاره .
- (٢) اى على حرمة اضرار الغير لنفع يصيب المالك .
- (٣) اى في مثل الاحتكار الذي يكون تصرف الملك في ملكه واحفاؤه متاعه اضراراً على الغير ضرراً لا يتحمل عادة .
- (٤) اى على حرمة اضرار الغير .
- (٥) مفعول لقوله: «بنى جماعة» .
- (٦) اى أشعـل ناراً .
- (٧) اى ضرر الملك في عدم التصرف في ملكه كثيراً .
- (٨) اى ضرر الجار ايضاً يكون كثيراً عند تصرف الملك في ملكه .
- (٩) اى يجوز للملك .
- (١٠) اى على جواز دفع الضرر عن نفسه وان تضرر جاره .
- (١١) لو كان ترك الولاية ضرراً على نفسه وقبولها ضرراً على الناس .
- (١٢) اى حاصل ماذكر ناه من التفصيل .

ان اخبار الاضرار فيما يعد اضراراً معتمداً به (١) عرقاً. وال الحال انه لا ضرر بذلك (٢) على المضر لان (٣) الضرر لا يزال بالضرر انتهى. اقول: الاوفق بالقواعد تقديم المالك (٤) لان حجر المالك (٥) عن التصرف فى ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع (٦) الى

(١) اى اخبار الاضرار تدل على نفي الضرر، وعدم جوازه فيما تضرر جاره بشرطين، الاول: كان ضرر الجار كثيراً بحيث يعد فى العرف ضرراً معتمداً به. الثاني: عدم تضرر المالك عند ترك اضرار الجار، وهذا الشرط حاصلان فى الصورة الاخيرة فقط، وأما لو لم يكن ضرر الجار مما يعتد به عرفاً، او كان مما يعتد به لكن تركه كان موجباً لتضرر المالك فلا مانع من اضراره.

(٢) هذا اشارة الى الشرط الثاني اى يكون اضراراً معتمداً به على الجار، ولا يكون بتترك الاضرار على الغير ضرراً على المضر، وأما لو كان ضرراً عليه فلا تشمله اخبار نفي الضرر.

(٣) تعليل لما يستفاد من الكلام من جواز الاضرار لو كان تركه ضرراً معتمداً به على المضر اى انما يجوز الاضرار عندئذ لان الضرر عن الغير لا يزال، ولا يدفع بتحمله الضرر اى لا يجب عليه ان يدفع الضرر عن الغير بتحمله الضرر.

(٤) عند تعارض الضررين فى جميع الصور حتى الصورة الرابعة.

(٥) اى منع المالك.

(٦) اى بعد تعارض دليلي الضررين، وتساقطهما يرجع الى عموم دليل السلطة، ومقتضاه جواز تصرف المالك فى ملكه.

عموم قاعدة السلطنة، ونفي العرج. نعم في الصورة الأولى التي يقصد المالك (١) مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتقد به لا يعد فواته (٢) ضرراً، والظاهر (٣) عدم الفرق بين كون ضرر المالك بترك التصرفات اشد من ضرر الغير، او اقل اما لعدم (٤) ثبوت الترجيح لقلة الضرر، كما سيجيء واما لحكومة نفي العرج على نفي الضرر (٥) فان تحمل الغير على الضرر ولو يسيراً لاجل دفع الضرر عن الغير ولو كثيراً حرج (٦)، ولذا (٧) اتفقوا على انه يجوز للمكره الاضرار على الغير بمادون القتل لاجل دفع الضرر عن نفسه ولو كان اقل من ضرر الغير هذا كله في تعارض ضرر

(١) اي يقصد المالك من تصرفه في ملكه.

(٢) اي فوات التصرف والحكم بعدم جوازه ليس ضرراً على المالك كي يعارض حرمة الاضرار على الغير.

(٣) اي الظاهر هو تقديم المالك سواء كان ضرر المالك عند ترك تصرفه في ملكه اقل من تضرر الغير، او اكثر.

(٤) اي انما قلنا ان المالك يقدم، وان كان تضرره قليلاً، وتضرر الجار كثيراً وذلك لاجل دليل السلطنة بلا فرق بين كون ضرر المالك قليلاً او كثيراً لان قلة الضرر وكثرته ليستا من المرجحات في باب تعارض الادلة.

(٥) حيث ان ترك التصرف في ملكه حرج على المالك فيكون حاكماً على دليل نفي الضرر الدال على عدم جواز الاضرار بالغير.

(٦) خبر لقوله: فان تحمل الضرر اي حرج على المالك.

(٧) اي ولاجل ان تحمل الضرر العرجى منفى بدليل لا حرج.

المالك وضرر الغير، وأما في غير ذلك (١) فهـل يرجع ابتداعـالي القواعد الآخر (٢)، أو بعد الترجـيع بقلةـالضرر (٣) وجـهـانـ: بل قولـانـ: يـظـهـرـ التـرجـيعـ (٤) من بعضـ الكلـمـاتـ المـحـكـيـةـ عنـ التـذـكـرـةـ وبـعـضـ مواـضـعـ الدـرـوـسـ، وـرـجـحـهـ (٥) غـيرـ وـاحـدـ منـ الـمـعاـصـرـينـ، وـيمـكـنـ انـ يـنـزـلـ عـلـيـهـ (٦) ماـ عنـ الـمـشـهـورـ منـ انهـ لوـ اـدـخـلـتـ الدـاـبـةـ رـأـسـهـاـ منـ الـقـدـرـ بـغـيـرـ تـفـريـطـ منـ اـحـدـ الـمـالـكـيـنـ (٧) كـسـرـتـ الـقـدـرـ وـضـمـنـ قـيـمـتـهـ صـاحـبـ الدـاـبـةـ مـعـلـلاـ بـانـ الـكـسـرـ لـمـصـلـحـتـهـ (٨) فـيـحـمـلـ اـطـلاقـ كـلـامـهـمـ (٩)

- (١) بـاـنـ لاـ يـكـونـ مـنـشـأـ تـضـرـرـ الغـيـرـ تـصـرـفـ المـالـكـ فـىـ مـلـكـهـ بـلـ كـانـ اـمـرـاـ آـخـرـ، كـمـثـالـ الـقـدـرـ وـالـدـاـبـةـ.
- (٢) مـنـ الـقـرـعـةـ وـتـخـيـيـرـ الـحـاـكـمـ.
- (٣) اـىـ يـقـدـمـ مـنـ كـانـ ضـرـرـهـ أـقـلـ.
- (٤) اـىـ التـرجـيعـ بـقـلـةـ الـضـرـرـ.
- (٥) اـىـ رـجـعـ التـرجـيعـ بـقـلـةـ الـضـرـرـ، وـقـالـ اـنـهـ مـرـجـعـةـ.
- (٦) اـىـ عـلـىـ التـرجـيعـ بـقـلـةـ الـضـرـرـ.
- (٧) لـاـ مـنـ مـالـكـ الـقـدـرـ وـلـاـ مـنـ مـالـكـ الدـاـبـةـ اـذـ لـوـ فـرـطـ اـحـدـهـاـ فـعـلـيـهـ الـضـرـرـ مـنـ دـوـنـ ضـمـانـ الـآـخـرـ.
- (٨) اـىـ لـمـصـلـحـةـ صـاحـبـ الدـاـبـةـ وـحـيـثـ اـنـ ضـرـرـ صـاحـبـ الـقـدـرـ قـلـيلـ رـجـعـ عـلـىـ ضـرـرـ صـاحـبـ الدـاـبـةـ الـذـىـ كـانـ ضـرـرـاـ كـثـيرـاـ عـنـ اـتـلـافـهـ.
- (٩) حـيـثـ حـكـمـواـ بـكـسـرـ الـقـدـرـ مـطلـقاـ فـاـنـ تـضـرـرـ صـاحـبـ الـقـدـرـ اـقـلـ مـنـ تـضـرـرـ صـاحـبـ الدـاـبـةـ غالـباـ، وـاـمـاـ اـذـ كـانـ تـضـرـرـ صـاحـبـ الدـاـبـةـ اـقـلـ مـنـ تـضـرـرـ صـاحـبـ الـقـدـرـ فـيـكـوـنـ الـاـمـرـ بـالـعـكـسـ.

على الغالب من ان (١) ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة، واحد قيمتها اكثر (٢) مما يدخل على صاحب القدر بتلفه باخذ قيمته. وبعبارة اخرى: تلف احدى العينين (٣) وتبدهما بالقيمة اهون من تلف الاخر (٤)، وحينئذ (٥) فلا يبقى مجال للاعتراض على تعليل الحكم (٦) بكونه (٧) لمصلحة صاحب الدابة بما (٨) في المسالك من انه قد يكون المصلحة

(١) اى الضرر الوارد على مالك الدابة اذا حكم عليه باتفاق دابته، واحد قيمتها من صاحب القدر اكثر من الضرر الوارد على صاحب القدر اذا حكم عليه باتفاق قدره، واحد قيمته فيرجح ما يكون ضرره قليلاً، وهو صاحب القدر، وهذا ائمماً يكون بحسب الغالب فلو انعكس الامر انعكس الحكم اى يحكم باتفاق الدابة، واحد قيمتها من صاحب القدر.

(٢) خبر لقوله: «ان ما يدخل».

(٣) كالقدر.

(٤) كتلف الدابة.

(٥) اى حينما عرفت من انه يحمل اطلاق قولهم بتقديم ضرر صاحب القدر على صاحب الدابة على كون تضرره اقل من تضرر صاحب الدابة غالباً.

(٦) اى الحكم بكسر القدر وضمان القيمة.

(٧) الجار متعلق بقوله: «تعليل» اى عللوا الحكم بكسر القدر بكون كسره لمصلحة صاحب الدابة لأن ضمانه لقيمة القدر يكون اصلاحاً له من اتفاق دابته.

(٨) الجار متعلق بقوله: «للاعتراض» اى فلا يبقى مجال

لصاحب القدر فقط (١)، وقد يكون المصلحة مشتركة بينهما (٢)، وكذلك حكمهم بضمان صاحب الدابة (٣) اذا دخلت في دار لا يخرج الا بهمها معللاً (٤) بأنه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهدوم (٥) فهو من تدارك الدابة (٦).

للاعتراض بما في المسالك. وملخص الاعتراض انا لا نسلم تمامية التعليل المذكور فان كسر القدر لا يكون لمصلحة صاحب الدابة دائماً بل قد يكون الامر بالعكس.

(١) فيما اذا كان ضرر كسر القدر اكثراً من ضرر تلف الدابة.

(٢) اي بين صاحب القدر وصاحب الدابة يتساوى

الضرران على التقديرتين اي سواء كسر القدر او تلف الدابة، والوجه في عدم ورود الاعتراض هو ما بيننا من ان اطلاق كلامهم يحمل على الغالب فان حكمهم بتقديم كسر القدر من باب أنه غالباً لمصلحة صاحب الدابة

(٣) اي حكمهم بضمان صاحب الدابة غالبي.

(٤) اي عللوا بان الحكم بهدم الدار انما يكون لمصلحة صاحب

الدابة اذ ضمانه لصاحب الدار اقل ضرراً من تلف دابته غالباً.

(٥) وهي الدار.

(٦) واما لو انعكس الامر بأن كانت المصلحة لصاحب المهدوم

ينعكس الامر اي يتلف الدابة وتبقى الدار بحالها. والحمد لله اولاً وآخرأ.

التحقيق

يقع الكلام في قاعدة نفي الضرر من جهات:
 الاولى: في سند الروايات الدالة على هذه القاعدة، وقد ادعى
 جماعة تواترها، كشيخنا الأعظم، والمحقق التراقي، وصاحب
 الكفاية، وادعى الاستاذ الأعظم استفاضتها. وقال: إنها مشهورة
 بين الفريقين حتى ادعى فخر الدين في باب الرهن من الإيضاح
 تواترها، ولو لم يكن متواتراً مقطوع الصدور فلا أقل من الاطمئنان
 بصدورها عن المعصوم (ع).

واورد عليه سيدنا الاستاذ دام ظله بوجوه:
 منها: أن التواتر لا يتحقق بهذا المقدار مع الفصل الزمانى
 الطويل.

ومنها أن الشخص الواحد مشترك في جملة منها ومعه كيف
 يتحقق التواتر.

ومنها أن طائفة منها مرسلات، ومن الممكن أنها تلك
 المستندات بعيتها.

والشاهد عليه أن الصدوق بن نفسه روى الحديث مرة مرسلًا
 ومرة أخرى مسندًا، وهل يمكن الجزم بالتلعّد؟
 أقول: أن البحث عن ثبوت التواتر وعدمه لا يتربّ عليه فائدة
 مهمة بعد كون بعض روايات الباب موثقة باتفاق الكل، إذن لا
 شبهة فيها من حيث السند.

الثانية: في متنها، وقد نقلها الخاصة على ثلاثة وجوه:
 الاول: ما نقل «لا ضرار ولا ضرار» بلا زيادة اي كلمة لاحظ

حديث ابن بکير عن زرار عن ابی جعفر (ع) فى قضية سمرة^١.
 الثاني: ما زید فيه کلمة «على مؤمن» ک قوله (ع): «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» لاحظ حديث عبد الله بن مسکان عن زرار^٢.
 الثالث: ما زید عليه کلمة «على الاسلام» ک قوله (ع): «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» لاحظ روایة الصدوق في الفقيه في مقام بيان ان المسلم يرث من الكافر، والكافر لا يرث من المسلم^٣.
 هذا كله من طرق الخاصة، وأما العامة فرووها بطرق متعددة کلها بلا زيادة الا روایة ابن اثیر في النهاية، وفيها زيادة لفظ «في الاسلام».

فتلخص ان الحديث نقل تارة بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» وأخرى «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» وثالثة: «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام».

أقول: اما حديث «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» فان جميع الروایات الواردة في الباب خالية عن هذا القيد الا حديث ابن مسکان، وهو ضعيف السنده بارساله، والعجب من شيخنا الاعظم (قدس سره) ذكر هذه الروایة، وجعلها من اصح ما في الباب سنداً.

اما حديث «لا ضرر ولا ضرار في الاسلام» فنقول: قد ورد التقييد بذلك فيما اعلم في روایة الصدوق خاصة من طرقنا، ونقل

(١) الوسائل الباب ١٢ من ابواب احياء الموات ح ٣.

(٢) نفس المصدر ح ٤.

(٣) الوسائل الباب ١ من ابواب مواضع الارث ح ١٠.

ايضاً عن نهاية ابن الاثير من كتب العامة، وقد جعل شيخنا الاعظم قدس سره قيد «في الاسلام» من القرائن على ما استفاده من تكفل الرواية نفي الحكم المستلزم للضرر من باب نفي السبب بلسان نفي المسبب، لا النهي عن الضرر.

وهذه الرواية ايضاً لم يثبت اعتبارها اما رواية الصدوق فلارسالها، والقول بأن قول الصدوق قال النبي (ص) يدل على انه ثبت عنده صدور هذا القول منه (ص)، والا لم يعبر بمثل هذا التعبير غير تام، اذ مجرد ثبوت خبر عند الصدوق، وصحته عنده لا يستلزم ثبوته وصحته عندنا ما لم يرجع الى الشهادة والتوثيق. واما رواية ابن الاثير فعدم كونها حجة من الواضحات، اذن زيادة لفظ «في الاسلام» ايضاً لم تثبت لنا بطريق معتبر. وانما الثابت من النبي (ص) جملة «لاضرر ولا ضرار» وبعد عدم ثبوت قيد «على مؤمن» وقيد «في الاسلام» لا وجه للبحث عن وجود المعارضة بين روایات الباب من جهة النقيصة والزيادة، او التمسك باصالة عدم الزيادة للترجح للرواية المشتملة على القيد، او التعرض لذكر الوجوه، والقرائن لعدم صدور القيدين من النبي (ص) بل بما اضافة من الرواى فان كل ذلك انما يصل المجال اليه بعد ثبوت القيدتين، وقد عرفت عدم ثبوتهما.

الجهة الثالثة: في معنى مفردات الحديث أعني «لاضرر ولا ضرار» فلا بد من توضيح كلمات «ضرر»، «ضرار»، «ولا»، كي يتضح المعنى التركيبي للجملة.

فنقول: ومن الله التوفيق ان الضرر اسم مصدر من ضر يضر

ضراً، ويقابله المنفعة، كما ان الضر مصدر يقابل النفع.
ومادة الضرر تستعمل متعددة اذا كانت مجردة، فيقال: ضره،
ويضره، واما ان كانت من باب الافعال فاستعمل متعددة بالباء،
فيقال: «أضر به» ولا يقال: «أضره»، واما معنى الضرر فهو النقص
في المال، او في العرض، او في البدن وتقابله المنفعة في جميع
ذلك تقابل التضاد لوجود الواسطة بينهما بأن لا يتحقق ضرر ولا
منفعة كما اذا لم يربح التجار في تجارتة، ولم يخسر.

وذكر صاحب الكفاية ان التقابل بينهما من باب الملة
 وعدمهما، وتحقيقه موكل الى مجال آخر، هذا كله في الضرر.
واما الضرار فاستعمل تارة مصدراً للثلاثي المجرد، كالقيام،
وهذا المعنى ليس مراداً في المقام اذلو كان مصدراً لمجرد الثلاثي،
لزم التكرار في الحديث، ويكون بمنزلة قوله: «لا ضرر ولا ضرر»
وآخر مصدر باب المفاعة، ويؤيد هذا المعنى قوله (ع)
انك رجل مضار.

وقد اشتهر بينهم أن باب المفاعة فعل للاثنين، ولكن انكره
المحقق الاصفهاني، وقال: ان هيئة المفاعة معناها تعدية المادة،
واسراوها الى ما لم تكن تقتضي هيئة المجرد تعديها اليه، سواء
كانت تتعدى اليه في المجرد باعتبار كون ذلك لازم النسبة ام كانت
تصل اليه بتوسط حرف الجر، فيستفاد معنى التصدى، والتعمد،
والقصد من هيئة باب المفاعة، دون الثلاثي المجرد.

وحاصله: أن هيئة المفاعة لقيام الفاعل مقام ايجاد المادة،
وكون الفاعل بقصد ايجاد الفعل، وذكر لذلك شواهد من الآيات
القرآنية، وغيرها. وكيفما كان فقد ذكر في تفسير الضرر

والضرار عدة تفسيرات:

الاول: ان الضرر هو فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين. :
وفيه اولاً: ان كون الضرار هنا من باب المفاعة اول الكلام.
وثانياً على تقدير تسلیم كونه منه فاستعماله في فعل الاثنين
دائماً غير تمام، كما عرفت، ولا سيما في المقام فان قوله (ص):
«انك رجل مضار» اقوى شاهد على عدم كون الضرار على تقدير
كونه من باب المفاعة فعل الاثنين.

الثاني: ان الضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه.
وفيه انه دعوى بلا دليل.

الثالث: ان الضرر ما تضر به وتنتفع به انت، والضرار ان
تضره من غير أن تنتفع به.

وفيه: انه لم يقم دليل على هذا التفسير من اللغة، وغيرها.

الرابع: ان الضرار بمعنى الضرر، وعلى هذا فيكون
تأكيداً له.

وفيه: ان التأكيد خلاف الاصل، وما ذكره سيدنا الاستاذ
دام ظله^١ من انه اشرب فيه قصد الاضرار، والعناد، والسعى في
ایراد الضرر على الغير، واستشهد عليه باستعماله في المعنى
المذكور في الآية والرواية لا يمكن قبوله، اذ مجرد استعماله في
المعنى المذكور في موارد خاصة لا يكون دليلاً على انه استعمل
في المقام ايضاً في المعنى المذكور.

وقال الاستاذ الاعظم^٢ (قدس سره): ان الظاهر ان الضرار من

(١) آراءُنا ج ٢ ص ٣٢٢ .

(٢) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٢٢ .

باب المفاعة اذا لو كان مصدراً لمجرد لزム التكرار في الكلام، ويوئيده كلمة المضار. ثم قال: ان هيئة المفاعة وضعت لكون الفاعل بصدق ايجاد الفعل، ودليله على ذلك استعماله في الآيات القرآنية في هذا المعنى.

وجه الفساد: ان التأكيد وان كان خلاف الاصل الا انه لا يلزم هنا التأكيد اذا الضرار اسم مصدر، كما عرفت، والضرار مصدر يدل على نسبة صدورية، وقوله (ص) «فإنك رجل ضرار» انما يكون قرينة على كون الضرار بمعنى المفاعة لو كان دليلاً لكلمة «لا ضرار» فقط والحال انه تعليل لكلمتين.

والحاصل: لم يتضح لنا المراد من الكلمة «الضرار» في الحديث اذا المعانى المذكورة له في مقام الفرق بينه وبين الضرار كلها قابل للنقاش، وحمل الضرار على المبالغة ايضاً كما عن السيد الرضى لم يثبت، ولكن اجمال معناه لا يضر بالاستدلال بقوله: «لا ضرر».

مع انه يمكن ان يقال: ان الاجمال انما يكون في الخصوصيات المذكورة لمعنى الضرار، واما اصل معناه فليس بمجمل فانه يدل على نسبة صدورية اى ايجاد النقص بخلاف الضرار فحيث انه اسم مصدر يدل على معنى النقص الحاصل من المعنى المصدرى.

واما الكلمة «لا» فانها نافية للجنس، وليس بنهاية لان «لا» النهاية لا تدخل على الاسم بل تدخل على الفعل المضارع

الجهة الرابعة: فى بيان المراد من الهيئة التركيبية اعني «لا ضرار ولا ضرار» والمحتملات فيها... اربعة: ...

(الاحتمال الاول): أن يكون الكلام نفياً اريد به النهي بمنزلة قوله تعالى: «لا رفت ولا فسوق ولا جدال»، وعلى هذا يكون معنى الجملتين حرمة الاضرار بالغير، وحرمة التصدى بالاضرار اي حرمة القيام مقام الاضرار. وهذا الاحتمال هو ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهانى (قدس سره) وسيدنا الاستاذ (دام ظله)، وقد ذكر شيخ الشريعة وجوهاً عديدة تبلغ تسعة وجوه لاثبات دعواه ونحن تركنا ذكرها مراجعاً للاختصار.

واورد عليه الاستاذ الاعظم^١ (قدس سره): بأن هذا الاحتمال وان كان ممكناً في نفسه الا انه لا يمكن الالتزام به في المقام لأن حمل النفي على النهى يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية، كما هي ثابتة في قوله تعالى: «لا رفت ولا فسوق» فإن العلم بوجود هذه الامور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله سبحانه وتعالى قرينة قطعية على ارادة النهى. وأما في المقام فلاموجب لرفع اليد عن الظهور، وحمل النفي على النهى وذلك لامكان حمل القضية على الغيرية، وهو الاخبار عن نفي الحكم الضرر في الشريعة.

وقال في التنبيه الاول: انه لا يستفاد من قوله (ص) «لا ضرر» حرمة الاضرار بالغير ولا حرمة الاضرار بالنفس بل يمكن استفاده حرمة الاضرار من قوله (ص) «لا ضرار» بتقريب ان المراد من النفي في هذه الفقرة هو النهى، كما في قوله تعالى: «لا رفت ولا فسوق ولا جدال» لأن الضرار امر خارجي، وهو كون الشخص في

مقام الاضرار بالغير فلا معنى لنفيه تشريفاً، كما لا يصلح حمله على الاخبار عن عدم تحقق الاضرار في الخارج للزوم الكذب فلا محالة يكون المراد منه النهي عن كون الشخص في مقام الاضرار بالغير، فيدل على حرمة الاضرار بالغير بالاولوية القطعية. ولا يلزم من حمل النفي على النهي في هذه الفقرة التفكير بين الفقرتين لأن المعنى في كلتيهما هو النفي، غاية الامر كون النفي في الفقرة الاولى حقيقياً، وفي الفقرة الثانية ادعائياً، وهذا يكون نظير ما ذكرناه في حديث الرفع من أن الرفع بالنسبة إلى «ما لا يعلمون» حقيقي وبالنسبة إلى سائر الفقرات مجازي، واما الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمتها منها لأن الضرار، كالقتال، والجدال لا يصدق الا مع الغير.

واورد عليه سيدنا الاستاذ⁽¹⁾ (دام ظله) بان الظواهر حجة، ولابد من العمل بها مالم يقم دليل على خلافها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا اشكال في تتحقق الضرر، والضرار في الخارج فلا يمكن حملهما على الاخبار للزوم الكذب مضافاً إلى أن شأن الشارع بيان الاحكام، لا الاخبار عن الامور التكوينية الخارجية، فيحمل كلامه على الانشاء، وذكر شاهداً لدعواه موارد كثيرة قد استعملت الجملة الاسمية الخبرية فيها في الانشاء. ثم قال: بعد ذكر الموارد: وانت ترى ان الموارد المذكورة استعملت الجملة الخبرية الاسمية في مقام الانشاء فلا يكون العمل المذكور امراً مستنكرة، وقال: يؤيد المدعى انه جملة من مهرة الفن ايضاً فهموا النهي عن جملة

«لا ضرر» ثم قال: نحن نسأل من المشهور انه ما المراد من قوله: «لا ضرار» فان اى حكم من الاحكام الشرعية يكون مصداقاً للضرار، وفي اى مورد الشارع القدس يتعدى بالنسبة الى عباده كى يكون مرتفعاً، وهذا ايضاً اكير شاهد على أن الصحيح ما ذهب اليه شيخ الشرعية.

ولكن يمكن الجواب عنه: بان ما ذكره من حجية الظواهر، ومن تحقق الضرر والضرار في الخارج مما لا شبهة فيه.

واما ما ذكره من أن حملهما على الاخبار مستلزم الكذب فلا نسلمه اذ هو انما يستلزم الكذب لو كان الاخبار عن نفي الضرر والضرار في الخارج، وليس كذلك، بل نفس وجودهما في الخارج قرينة على انه اخبار عن نفي حكمهما في الشرعية بان في وعاء الشرع اذا كان حكم منشأ للضرر، او الضرار فهو مرفوع، فان مجرد كون شأن الشارع بيان الاحكام لا يصلح ان يكون صارفة للجملة الخبرية عن ظهورها.

اضف اليه ان حمل قوله «لا ضرر» على الانشاء غير تمام، اذ النهى انما يتعلق بفعل المكلف الذي هو معنى مصدرى، والمفترض ان الضرر هنا اسم المصدر، وهو لا يناسب مع النهى بل يناسب مع النفي. نعم ان ما ذكره تام بالنسبة الى جملة «لا ضرار» فحيث ان حملها على الجملة الخبرية غير صحيحة فتحمل على النهى، ويستفاد منها حرمة الاضرار بالغير، كما عرفت.

الاحتمال الثاني: ما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره) وهو ان يكون المراد من «لا ضرر» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع،

كما في قوله: «لاربا بين الوالد والولد» فان المقصود منه نفي الحرمة لكن يكون بلسان نفي الربا، فيكون مفاد الجملتين ان الاحكام الثابتة لموضوعاتها - حال عدم الضرر - منافية عنها اذا كانت تلك الموضوعات ضررية، فان الموضوع اذا كان ضرر يأينفي عنه الوجوب، فان ما ذكره (قدس سره) يرجع الى المجاز في الكلمة، وهو اطلاق الضرر، وارادة الحكم منه، كما يطلق الربا، ويتراد الحكم منه.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن على ما ذكره صاحب الكفاية يكون المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر لا يكون عنواناً للفعل الضرري، بل هو متربع عليه، وعلى هذا فيكون معنى قوله نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عدم حرمة الاضرار بالغير، كما يكون معنى قوله: «لا ربا بين الوالد وولده» عدم حرمة الربا المذكور، وهو خلاف المقصود في المقام، وقياس المقام على مورد رفع الخطاء والنسيان والاضطرار في حديث الرفع قياس مع الفارق، لأن الرفع في حديث الرفع تعلق بالفعل في حال الاضطرار وغيره، ويكون معناه نفي الاثار المترتبة على الفعل حال الاضطرار، مثلاً بخلاف المقام فان النفي تعلق بعنوان الضرر لا الفعل الضرري. هذا ملخص الجواب، وتفصيله موكل الى محله.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك اي كل ضرر موجود متدارك باامر الشارع، ولازم هذا المعنى ثبوت التدارك في موارد الضرر باامر من الشارع، فيدل على ثبوت

الضمان على المضر، وعَدَ هذا الاحتمال من أبعد الاحتمالات، ويكفي في رد هذا الاحتمال أن التقييد المذكور خلاف اطلاق الحديث، ولا يصار اليه الا مع قرينة، وهي مفقودة في المقام.

الاحتمال الرابع: ان يكون المراد نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر فيكون نفي المسبب وارادة السبب منه، وهو الذي اختاره «شيخنا الاعظم قدس سره» فيكون مفاد الحديث هو نفي الحكم الضروري في عالم التشريع، كما أن مفاد نفي العرج في عالم التشريع هو نفي الحكم الحرجي، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس الحكم، كلزوم البيع، او من متعلقه، كال موضوع الموجب للضرر. وهذا هو مختارنا، والبحث هنا يحتاج إلى بسط في المقام لكن خارج عن مجال كتابنا هذا لأن مبناه على الشرح والتوضيح، لا على التعليق، والتدقيق.

والفرق بين ما ذكره شيخنا الاعظم، وما ذكره صاحب الكفاية (قدس سره) هو انه بناء على مسلك صاحب الكفاية ان الضرر لو كان ناشئاً عن حكم العقل بالاحتياط لا يكون مرفوعاً اذا المرفوع على هذا المسلك الموضوع للضرر فان لسان الدليل نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، والمفروض أن الضرر لا يكون مسبباً عن الموضوع، بل الضرر مسبب عن الاحتياط.

واما بناء على مسلك الشيخ، فكل ضرر يكون ناشئاً عن الحكم الشرعي، فهو مرفوع، وحكم العقل بالاحتياط ايضاً يكون ناشئاً عن الحكم الشرعي، فالضرر الناشيء عن وجوب الاحتياط يكون ناشئاً عن الحكم الشرعي فيكون مرفوعاً.

الخامسة. في انطباق قاعدة نفي الضرر على موردها، وهو
قصة سمرة بن جندب.
ربما يقال: بعدم انطباقها على المورد اذ الضرر انما كان
في دخول سمرة على الانصارى بغير استئдан، ولم يكن في بقاء
عذقه في البستان، وكيف طبق (ص) القاعدة على المورد.
واجيب عنه بوجوه: ونحن نذكر واحد منها، وهو ان المستفاد
من قصة سمرة امران:

الاول: عدم جواز دخول سمرة على الانصارى بغير استئдан.
ثانيهما: حكمه (ع) بقلع العنق، والاشكال المذكور مبني
على أن يكون الحكم الثاني بخصوصه، او منضماً إلى الاول مستنداً
إلى نفي الضرر، وأما ان كان المستند إليه خصوص الحكم الاول
وكان الحكم الثاني الناشيء من ولايته دفعاً لمادة الفساد، او تأدبياً
له فلا يرد عليه الاشكال المذكور.

أقول: ان هذه التوجيه وان كان قائمه عدة من الاكابر،
كالاستاذ الاعظم (قدس سره) الا أنه قابل للنقاش والذى يسهل
الخطب أن عدم علمنا بكيفية انطباق الكبرى على المورد، والجمل
بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكلية فيما علم انطباقها عليه،
كما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره).

«تنبيهات»

التنبيه الاول: ان المنفى بحديث نفي الضرر هو الحكم
الازامي الموجب لوقوع المكلف في الضرر، وأما الترخيص في

شيء يكون موجباً للضرر فلا يرفعه لأن المكلف لا يكون ملزماً على ارتکابه بل العبد باختیاره وارادته يرتكبه، فيكون **الضرر** مستنداً إليه لا إلى الترخيص المجنول من قبل الشارع، وهذا الذي ذكرناه هو مختار الاستاذ الاعظم^١.

واورد عليه سيدنا الاستاذ^٢ بأنه لو رخص الوالد ولده أن يصعد إلى السطح، ويلعب فتصعد الولد، وألقى نفسه من الشاهق، وتلف يصدق في العرف أن الترخيص صار سبباً للملاكة. أقول: إن هذا إنما يصدق بالنسبة إلى ولده غير المميز الذي لا يميز الضرر عن غيره، وأما لو كان الولد كبيراً بحيث يشخص الضرر عن غيره فألقى نفسه عن شاهق باختیاره وارادته فيكون الضرر مستنداً إليه، لا إلى من رخصه الصعود إلى السطح.

التنبيه الثاني: أنه ذكر شيخنا الاعظم «قدس سره» ان كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر موئنة للتمسك بها، فإن الأحكام المجنولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات كلها ضررية، وكذلك تشريع الخمس، والزكوة والجهاد ضرري، وكذا الحكم بنجاسة الملائقي فيما كان مسقطاً ماليته، كما اذا وقعت النجاسة على زيت، او مرق مما خرج من تحت القاعدة اكثر مما بقى تحتها، والالتزام بتخصيص المذكورات، وخروجهما عن تحت القاعدة مستلزم لتخصيص الاكثر المستوجب فلابد من الالتزام بعدم شمولهما بهذه الموارد فراراً من محظوظ

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٣٣.
(٢) آراءنا ج ٢.

تخصيص الاكثر، ولازم ذلك اجمال الحديث، وعدم جواز الاستدلال به الا في الموارد التي عمل بها الاصحاب.
الا انه اجاب عن ذلك بأن التخصيص في هذه الموارد ورد بعنوان واحد جامع لجميعها، وهو ليس بقبيح.
واستشكل عليه صاحب الكفاية بأنه لا فرق في استهجان تخصيص الاكثر بين ان يكون التخصيص بعنوان واحد، او بعنوانين مختلفتين.

وفصل الاستاذ الاعظم^١ (قدس سره) بين القضايا الخارجية، والقضايا الحقيقة، وقال: ان العموم المذكور اذا كان من قبيل القضايا الخارجية فالحق مع صاحب الكفاية، ولذا فلو قيل قتل جميع العسكر الا بنى تميم، وكان في العسكر من غير بنى تميم رجل، او رجلان فلاشكال في استهجان هذا التعبير، واما اذا كان بنحو القضايا الحقيقة، فالحق مع شيخنا الاعظم (قدس سره) ثم قال ان المقام من قبيل القضايا الخارجية فالحق مع صاحب الكفاية.
ثم تصدى لدفع اصل الاشكال بتقرير آخر، وهو انه لا يلزم في مورد الحديث تخصيص الاكثر فان الموارد الخارجية اغلبها خرجت تخصصاً، وهذا الجواب غير مرضي عند سيدنا الاستاذ^٢ الا انه انكر اصل لزوم تخصيص الاكثر، وقال: ان دعوه دعوى باطلة.

التبنيه الثالث: أن النسبة بين حديث «لاضرر» وبين كل واحد

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٣٧
(٢) آراءانا ج ٢ ص ٣٣٧

من ادلة الاولية المثبتة للاحكام هو العموم من وجہ فان الامر بالوضوء يدل على وجوبه مطلقاً، سواء كان ضرریاً أم لا، وحديث نفی الضرر ايضاً يدل على نفی الحكم الضرری، سواء كان متعلقاً بالوضوء، او غيره فالوضوء الضرری، مثلاً، هو محل الاجتماع، ولا شبهة في تقديم دلیل لا ضرر على الادلة المثبتة للتکالیف، وانما الخلاف في وجه التقديم، وقد ذكروا له وجوهاً: والعمدة منها امران:

الاول: لزوم اللغوية بتقریب انه لو قدم ادلة وجوب الوضوء مثلاً على حديث نفی الضرر لكان الثاني لغواً لعدم بقاء مورد له، وهذا بخلاف ما لو قدم حديث نفی الضرر على دلیل وجوب الوضوء، مثلاً فيبقى دلیل وجوب الوضوء مورداً، وهو الوضوء غير الضرری.

الثانی: ان دلیل لا ضرر حاکم على الادلة المثبتة للتکالیف، ولا شبهة أن الحاکم مقدم على المحکوم عليه وان كان أضعف منه دلالة، وسندأ.

وتوضیحه: ان كل دلیلین ان كان احدهما ناظراً الى الآخر، ومبیناً للمراد الجدى منه فهو حاکم عليه، فانه تارة يكون ناظراً الى عقد الوضع للدلیل الآخر، اما بالاثبات، والتلویحة في موضوعه كقوله (ع): «الفقاع خمر» فانه يوسع موضوع الخمر حرام بعیث یشمل الفقاع ايضاً، واما بالنفی والتضییق ک قوله (ع): «لا ربا بين الوالد والولد» فانه یضيق الربا بعیث لا یشمل قوله: «الربا حرام» الزيادة الواقعۃ بين الوالد وولده.

وآخری یكون ناظراً الى عقد الحمل من الدلیل الآخر ومفسراً

له كدليل نفى الضرر الذى هو ناظر الى عقد العمل، ويدل على أن مراد الشارع من وجوب الوضوء هو الوجوب الذى لا يكون منشأ للضرر فعلى كلا التقديرين يكون الدليل الحاكم مقدماً على الدليل المحكوم عليه، وأما فيما كان الدليل الحاكم ناظراً الى عقد الوضوء فلأن الدليل المحكوم المثبت للتکليف إنما يدل على ترتيب الحكم على موضوعه على تقدير تحقق موضوعه، لما قد حقق في محله من أن الأحكام معمولة على نوع القضايا الحقيقة، ولا تعرض له لتحقق موضوعه، أو نفيه. وهذا بخلاف الدليل الحاكم فإنه متعرض لموضوع الدليل المحكوم، أما بالتوسيعة فيه، أو التضييق فلا يتحقق التنافي بينهما فان دليلا حرمة الربا مثلاً لا يدل على تتحقق الربا بل إنما يدل على حرمتها على تقدير تتحققه، قوله: «لا ربا بين الوالد والولد» يدل على انتفاء الربا بينهما فلا تنافي بينهما اذ الدليل الحاكم يثبت ما لا ينفيه الدليل المحكوم، او ينفي ما لا يثبت الدليل المحكوم، فلا تنافي بين مالييس له اقتضاء وبين ماله الاقتضاء، بل يعمل بكلا الدليلين، والحكم بحرمة الربا في غير مورد الوالد والولد.

واما فيما كان الدليل الحاكم ناظراً الى عقد العمل فلأن مقتضى ظهور الدليل المحكوم هو وجوب الوضوء مطلقاً سواء كان ضررياً أم لا، وهذا الظهور حجة ببناء العقلاء، ومورد هذا البناء هو الشك في المراد وبعد كون الدليل الحاكم مبنياً للمراد منه لم يبق مورد للبناء المذكور، ولا تجري اصالة الظهور اذن فمع وجود الدليل الحاكم لا يكون الدليل المحكوم حجة كي يعارضه.

التنبيه الرابع: ان الميزان فى رفع الحكم كونه ضررياً فى الواقع سواء علم به المكلف أم لا.

والوجه فيه ان الضرر موضوع للضرر الواقعى، كما ان سائر اللفاظ موضوع لمعانيها الواقعية الا انه استشكل على ما ذكرناه فى موردين:

الاول: خيار الغبن والعيوب فان الفقهاء التزموا بال الخيار فى صورتى جهل المكلف بالغبن وبالعيوب ولو كان دليلاً لاضرر ناظراً الى الضرر الواقعى فلا وجه لهذا التقيد.

الثانى: تسالم الفقهاء على صحة الطهارة المائية مع جهل المكلف بكونها ضررية، ولو كان دليلاً لنفي الضرر رافعاً للحكم الضررى واقعاً من دون دخل علم المكلف وجهمه فيه يلزم الحكم ببطلانها حتى مع جهل المكلف بكونها ضررية.

واجيب عن الاشكال على المورد الاول بان دليلاً لخيار الغبن، وخيار العيوب ليس حديث نفي الضرر كى يلزم المحذور المذكور بل دليلاً لخلاف الشرط الارتكازى الضمنى، وعلى هذا فلا موضوع للاشكال الاول.

واجيب عن الاشكال على المورد الثانى بأن حديث نفي الضرر ورد فى مقام الامتنان فكل مورد يكون نفي الحكم فيه منافي للامتنان لا يكون مشمولاً للحديث، ومن المعلوم ان الحكم ببطلان الوضوء الضررى الصادر حال الجهل، والامن بالتيمم واعادة العبادات مخالف للامتنان.

واورد عليه سيدنا الاستاذ دام ظله بانه لا دليل على كون القاعدة امتنانية.

التبنيه الخامس: فى انه هل يشمل حديث نفى الضرر للأحكام العدمية أم لا؟

مثال ذلك مالو حبس أحد غيره عدواً فشرد حيوانه فان عدم حكم الشارع بالضمان يكون ضررياً على صاحب الحيوان فاذا شمله الحديث يكون العابس ضامناً له، ومثله ما لو كان بقاء الزوجة على الزوجية مضرأ بها، وكان الزوج غائباً، او امتنع عن نفقة زوجته فعدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها.

وقد ذهب المحقق النائيني^١ الى عدم شمول الحديث للأحكام العدمية. بتقريره ان حديث لاضرر ناظر الى الاحكام المجنولة في الشريعة.

واورد عليه الاستاد الاعظم (قدس سره)^٢ بان عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل لعدم ذلك الحكم فيكون العدم مجهولاً، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الاشياء غاية الامر أن بعضها وجودى، وبعضها عدمى.

ولكن يمكن الجواب عنه: بان المنفي في الحديث الضرر المستند الى الشارع، وهو انما يكون فيما اذا كان الحكم المجنول من قبل الشارع ضررياً، واما الضرر المستند الى عدم جعل الحكم

(١) قاعدة لا ضرر ص ٢٢٠ المطبوعة ضمن غنية الطالب.

(٢) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٦٠

فلا يستند اليه، مثلاً، اذا فعل شخص ما يستلزم ورود الضرر على الآخر استند الضرر اليه، واما اذا رأى ضرراً متوجهاً الى شخص، وكان قادراً على دفعه فلم يدفعه لم يستند الضرر اليه اذن فلا يشمل الضرر للاحكام العدمية.

التبني السادس: في تعارض الضررين. يقع الكلام هنا في مسائل ثلاثة:

المسألة الاولى: ما لو دار امر شخص واحد بين ارتكاب احد الضررين، وفروعه ثلاثة:

الفرع الاول: ما اذا دار أمره بين ضررين مباحثين بان يضر بيده، او بماله، وفي مثله هو مخير بين ارتكاب اي منهما.

الفرع الثاني: ما اذا دار الامر بين ضرر يحرم ارتكابه وبين ضرر لا يحرم ارتكابه، ولا شبهة في لزوم اختيار الثاني.

الفرع الثالث: ما اذا دار الامر بين ضررين محظيين، فيدخل المقام حينئذ في باب التزاحم.

الفرع الرابع: ما لو دار الامر بين الاضرار باحد الشخصين، فيدخل هذا ايضاً في باب التزاحم.

المسألة الثانية: ما اذا دار امر ضرر واحد بين شخصين، ومثاله المعروف ما اذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن التخلص الا بكسر القدر، او ذبح الدابة، وفروع هذه المسألة ثلاثة:

الفرع الاول: أن يستند الامر الى احد المالكين، وفي هذه

الصورة يجحب على المترتب أن يورث الضرر بنفسه، ويخلص مال الغير، وذلك لقاعدة اليد، ولا يجوز له اتلاف مال الغير، ودفع مثله او قيمته لانه متى أمكن رد العين وجب ردها، ولا تصل التوبة الى المثل او القيمة. هذا ما ذكره الاستاذ الاعظم^١، وسيدنا الاستاذ^٢ ولكن يمكن أن يقال: ان وجوب رد العين الى مالكه لو كان مستلزمًا للاضرار بنفسه فهو مرفوع فيكتفى رد مثله، او قيمته جمعاً بين الحقيقين.

الفرع الثاني: ان يكون ذلك يفعل ثالث، وفي مثله يتخير في اتلاف ايهما شاء ويضمن مثله او قيمته لمالكه.
الفرع الثالث: ان يكون ذلك غير مستند الى فعل شخص بأن يكون بافة سماوية فهنا لا بد من رفع ذلك الى الحاكم.

المسألة الثالثة: ما اذا دار الامر بين ضرر المالك مع ضرر غيره، كجاره، كما لو كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره، وترك تصرفه موجباً لتضرر نفسه، ولهذه المسألة صور:
الصورة الاولى: ان يكون المالك بتصرفه في ملكه قاصداً لا ضرار الجار من دون أن يكون فيه نفع له، او في تركه ضرر عليه، ولا اشكال في حرمة تصرفه في ملكه اذ هو مصدق للاضرار على الغير، وهو حرام.

الصورة الثانية: أن لا يكون غرضه الاضرار بالغير بأن يكون

(١) مصباح الاصوم ج ٢ ص ٥٦٣

(٢) آراءنا ج ٢ ص ٣٣٩

غرضه اللعب، والميل النفسي، ولا شبهة في حرمة تصرفه في ملكه في هذه الصورة أيضاً.

الصورة الثالثة: أن يكون تصرفه في ملكه بداعي المنفعة بأن يكون في تركه فوات المنفعة بان يكون في حفر البئر في ملكه، مثلاً، اضرار على جاره، وفي تركه فوات منفعة من العاشر.

الصورة الرابعة: أن يكون في ترك التصرف اضرار على المالك، وفي التصرف اضرار على جاره.

وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): ان المرجع عموم «الناس مسلطون على اموالهم» ولو عدّ مطلق حجره عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع إلى عموم قاعدة التسلط، ويمكن الرجوع إلى قاعدة نفي العرج لأن منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه أما لحكومته ابتداء، وأما لتعارضهما، والرجوع إلى الأصول.

ولكن يمكن الإيراد على كلامه أولاً: بان منع المالك عن ملكه لا يكون حرجاً عليه دائمًا بل قد يكون، وقد لا يكون.

وثانياً: انه لا وجه لحكومة ادلة نفي العرج على ادلة نفي الضرر فان كل واحد منهما ناظر إلى الادلة الدالة على الاحكام الأولية.

وقال الاستاذ الاعظم (قدس سره): ان الحديث ورد مورد الامتنان فلا يشمل المقام لأن منع تصرف المالك في ملكه خلاف الامتنان والترخيص فيه ايضاً خلاف الامتنان على الجار فلا يشمل المقام، لكن حيث ان الحديث لا يكون

امتنانياً عند سيدنا الاستاذ دام ظله فهذا التقريب لا يصلح أن يكون مانعاً من الشمول. والعمدة في المقام هو التعارض بين قاعدةي الحرج والضرر فيما إذا كان المنع من التصرف مستلزمأ للحرج او تعارض الضررين، هذا تمام الكلام في حديث لا ضرر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلوة والسلام على خير خلقه محمد وآلـهـ الطـاهـرـينـ، ولعنة الله على اعدائهم اجمعـينـ الى يوم الدينـ.ـ
المقام الثاني في الاستصحابـ (١)، وهو لـغـةـ اـخـذـ الشـيـءـ
مـصـاحـبـاـ، وـمـنـهـ (٢) استصحابـ اـجـزـاءـ ما لا يـؤـكـلـ لـعـمـهـ فـىـ الصـلـاةـ،ـ
وـعـنـدـ الـاـصـوـلـيـيـنـ عـرـفـ بـتـعـارـيفـ أـسـلـهـاـ، اوـ أـخـصـرـهـاـ (٣)

(١) هو مصدر بـابـ الاستـفعـالـ منـ كـلـمـةـ «ـالـصـبـعـةـ»ـ فـتـقـولـ
استـصـبـحـتـ هـذـاـ الشـخـصـ اـىـ اـتـخـدـتـهـ صـاحـبـاـ.

(٢) اـىـ مـنـ الـاسـتصـبـاحـ الـذـىـ هوـ فـىـ الـلـغـةـ بـمـعـنـىـ اـخـذـ الشـيـءـ
مـصـاحـبـاـ ماـ اـسـتـعـمـلـهـ فـقـهـاءـ فـىـ بـابـ الصـلـوةـ مـنـ قـوـلـهـمـ اـسـتصـبـاحـ
اجـزـاءـ ماـ لاـ يـؤـكـلـ لـعـمـهـ فـىـ الصـلـوةـ اـىـ اـخـذـ اـجـزـاءـهـ فـىـ الصـلـوةـ،ـ
الـاسـتصـبـاحـ الـمـسـتـعـمـلـ فـىـ اـصـطـلـاحـهـمـ هـوـ اـسـتصـبـاحـ بـمـعـنـاهـ
الـلـغـوـىـ،ـ وـلاـ يـكـونـ مـنـقـوـلـاـ مـنـهـ.

(٣) اـماـ كـوـنـ هـذـاـ التـعـارـيفـ اـخـصـ التـعـارـيفـ لـفـظـاـ فـوـاضـ،ـ
فـلـاحـظـ كـلـمـاتـهـمـ حـتـىـ تـرـىـ أـنـ هـذـاـ التـعـارـيفـ مـنـ اـخـصـ التـعـارـيفـ،ـ
وـاـمـاـ كـوـنـهـ أـسـدـ اـىـ اـقـرـبـ اـلـىـ الصـوـابـ فـلـكـوـنـهـ سـلـيـمـاـ عـنـ الاـشـكـالـاتـ
الـتـىـ وـرـدـتـ عـلـىـ سـائـرـ التـعـارـيفـ،ـ وـقـدـ ذـكـرـ المـحـقـقـ العـرـاقـيـ وجـهـاـ

ابقاء (١) ما كان.

لأسدية هذا التعريف الا انه يرجع الى أن يكون الاسد بمعنى الاشتمل، وهو خلاف الظاهر فان السداد في اللغة بمعنى الصواب والرشاد، لا الشمول.

(١) الابقاء عبارة عن مطلق الحكم بالبقاء، والتصديق به سواء كان الحكم المذكور وتعيده بالبقاء من الشارع، او من العقل، او من العقلاء، اي بنتائجهم لا الابقاء عملاً الذي هو فعل العامل بها. والعامل ان الاستصحاب في اصطلاح الاصوليين عبارة عن الحكم ببقاء ما كان على جميع المباني الموجودة في الاستصحاب.

«التحقيق»

وقع الكلام في مقامين:

الاول: ان نقل الاستصحاب من المعنى اللغوي الى المعنى الاصطلاحي هل هو من باب نقل المعنى العام الى الخاص، او من نقل المباني الى المبائن؟

الثاني: انه هل يوجد جامع بين التعاريف المذكورة للاستصحاب بان يكون كلها مشيرة الى معنى واحد أم لا؟.

اما المقام الاول: فربما يقال: انه من باب نقل العام الى الخاص. واورد عليه الاشتياقى (قدس سره) ان الاستصحاب ليس فعل المكلف حتى يقال: ان النقل من العام الى الخاص من باب تنزيل غير المحسوس بمنزلة المحسوس فان حكم المكلف بابقاء ما كان ايضاً من قبيل اخذ الشيء مصاحبًا له غاية الامر انه شيء

معنوي لا حسى والشيء المأخوذ مصاحبًا حسى في معناه اللغوى، بل انما هو حكم الشارع بالبقاء او ادراك العقل له، فعلى هذا يكون نقل الاستصحاب من معناه اللغوى الى المعنى الاصطلاحي من باب نقل المعنى الى المعنى المبائن.

لكن يمكن أن يجاب عنه: بان البقاء تارة ينسب الى المكلف فيراد منه البقاء العملى، كالتصديق العملى فى باب الخبر، وأخرى ينسب الى الشارع اما يجعل الحكم المماثل فى الزمان الثاني بعنوان انه الحكم الموجود فى الزمان الاول، واما بحكمه بترتيب آثار البقاء عليه ظاهراً فى مقام العمل فاذا كان النقل المذكور بلحاظ المعنى الاول فيكون من باب النقل من العام الى الخاص، واذا كان بلحاظ المعنى الثانى فيكون من باب النقل الى المعنى المبائن.

والحاصل: ان الاستصحاب الاصطلاحي منقول من معناه اللغوى سواء كان النقل المذكور من العام الى الخاص او من معناه اللغوى الى المعنى المبائن له، وحيث انه لا ثمرة مهمة فى ذلك البحث فلنكتفى بهذا المقدار منه.

اما المقام الثانى: فافاد صاحب الكفاية فى الكفاية ان عباراتهم فى تعريفه وان كانت شتى الا انها تشير الى مفهوم واحد، وهو الحكم ببقاء حكم، او موضوع ذى حكم شئ فى بقائه.
واورد عليه بوجوه:

الاول: ما ذكره الاستاذ الاعظم^١ (قدس سره) بان ما ذكره من

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٥.

كون التعريف مشيرة الى معنى واحد غير صحيح لاختلاف المباني في الاستصحاب، وكيف يصبح تعريف الاستصحاب بأنه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشك بناء على كون الاستصحاب من الامارات، فان الامارات انما ينكشف الحكم بها فلا يصبح تعريفها بالحكم فتعريف الشيخ يتم على القول بكونه من الاصول، لامن الامارات.

الثاني ماذكره صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بان حقيقة الاستصحاب، وما هيته تختلف بحسب المباني الثلاثة من الاخبار، وبناء العقلاء، والعقل لانه ان كان حجة من باب الاخبار كانت عبارة عن حكم الشارع ببقاء ما لم يعلم ارتفاعه، وان كان حجة من باب العقل كانت الادراك العقلي الظني، وان كان حجة من باب بناء العقلاء كانت حقيقة الاستصحاب عبارة عن التزام العقلاء به في مقام العمل، ولا يخفى مخالفة كل منها بمثابة لا يمكن أن يشملها جامعاً واحداً.

وقال الاستاذ الاعظم (قدس سره): لابد اولاً نبحث من ان الاستصحاب من الامارات، او من الاصول، فعلى القول بكونه من الامارات المفيدة للظن النوعي ، فالصحيح أن يعرف بما نقله شيخنا الاعظم عن بعضهم من أن الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق، فان كون الحكم متيقناً سابقاً امارة مفيدة للظن النوعي على بقائه لاحقاً.

واما على القول بأنه امارة مفيدة للظن الشخصي، فان حجيته انما تكون من باب افادته للظن الشخصي فلا بد أن يعرف بأنه عبارة عن الظن ببقاء حكم يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء

والمراد بالبقاء الحكم بالبقاء (١)

في الان اللاحق، وهذا التعريف ينطبق على الكبرى المأخوذة في كلام شارح المختصر على ما نقله شيخنا الاعظم (قدس سره) حيث قال: الحكم الفلانى قد كان متيقناً سابقاً، وشك في بقائه، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء، هذا كلّه على القول بأنه من الامارات.

واما على القول بأنه من الاصول فلا بد من تعريفه بالحكم، كما وقع في كلام الشيخ، وصاحب الكفاية لكن لا بمذكرة من انه الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم، فان الاستصحاب على هذا التقدير مأخذ من الاخبار، وليس فيها ما يدل على الحكم ببقاء حكم، او موضوع ذي حكم، بل المستفاد منها حرمة نقض اليقين بالشك من حيث العمل في ظرف الشك، فالصحيح في تعريفه على هذا المسلك ان يقال: ان الاستصحاب هو حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي، والمحصل مما ذكرنا انه لا جامع بين التعاريف المذكورة للاستصحاب وهنا كلام آخر للمحقق العراقي، وغيره لاحظ كلامهما.

(١) اى ليس المراد من البقاء هو البقاء التكويني الخارجي، بل المراد به كون الحكم باقياً في نظر الشارع بناء على كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار، او في نظر العقلاء، و في نظر العقل بناء على عدم كونه حجة من باب الاخبار توضيحة: ان الاستصحاب بناء على كونه حجة من باب الاخبار واخذه من مضامين الاخبار النائية عن نقض اليقين بالشك عبارة عن الحكم الانشائى من

ودخل الوصف (١) في الموضوع مشعر بعليته (٢) للحكم، فعلة الابقاء (٣) هو انه (٤)

الشارع في مرحلة الظاهر، وتعبده ببقاء ما علم حدوثه سابقاً، وشك في بقائه لاحقاً وبناء على كونه حجة من باب العقل عبارة عن ادراك العقل، وتصديقه الظنني ببقاء ما كان وذلك للملازمة الغالبية في الاشياء بين ثبوتها في زمان، وبقائهما في زمان لاحق عليه اذ لا نعني من حكم العقل الادركه الوجوداني، وتصديقه قطعياً، او ظنانياً.

وبناءً على اخذه من بناء العقلاء عبارة عن التزامهم على الجرى العملى على بقاء ما كان بمحلاحظة وجوده سابقاً.

(١) وهو قوله: «ما كان» اى اخذ ما كان في تعريف الاستصحاب حيث عرفه ببقاء ما كان» مشعر بان علة الحكم بالبقاء هو كينونته سابقاً، فكما ان في قولنا: «اكرم العالم» دخل الوصف العالم في موضوع وجوب الاكرام مشعر بان علة وجوب الاكرام هو وصف العالمية كذلك في تعريفه الاستصحاب ببقاء ما كان دخل الوصف وهو «ما كان» في موضوع الحكم بوجوب الابقاء مشعر بأن الوصف اى ما كان علة للحكم بالبقاء.

(٢) اى بعلية الوصف «وهو ما كان» لبقاء الحكم الشرعي.

(٣) اى علة كون الحكم باقياً في نظر الشارع هو كينونة الحكم المذكور سابقاً

(٤) اى ان الحكم كان سابقاً، فكون الحكم موجوداً سابقاً هو

علة الحكم بالبقاء.

كان فيخرج (١) ابقاء الحكم لاجل وجود علته، او دليله، والى ما ذكرنا (٢) يرجع تعريفه (٣) في الزبدة بانه (٤) اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً (٥) على ثبوته في الزمن الاول. بل نسبة (٦) شارح الدروس إلى القوم فقال: (٧) ان القوم ذكروا أن الاستصحاب اثبات حكم في زمان لوجوده (٨) في زمان سابق عليه،

(١) اي يخرج عن تعريف الاستصحاب اذا كان الحكم باقياً لاجل وجود علته، كما اذا كان الحرجمة باقية لاجل وجود السكر في الخمر، او كان الحكم باقياً لاجل وجود الدليل الدال عليه، كالحكم بوجوب صلاة الجمعة، مثلاً عند الشك فيه لاجل اطلاق الدليل الدال عليه، لما عرفت من ان الحكم ببقاء الحكم في الاستصحاب ليس لاجل وجود علته، وليس لاجل وجود الدليل الدال عليه، بل لاجل تحقق وجوده سابقاً.

(٢) من ان علة الابقاء اي علة كون الحكم باقياً في نظر الشارع هو كونه متحققاً سابقاً.

(٣) اي تعريف الاستصحاب.

(٤) اي الاستصحاب.

(٥) اي اعتماداً على ثبوت الحكم في الزمن الاول، فيستفاد من كلامه ان علة اثبات الحكم في الزمان الثاني هو كون الحكم المذكور ثابتاً سابقاً.

(٦) اي نسب المحقق الغوانساري ما ذكرنا من التعريف للاستصحاب الى القوم.

(٧) اي قال شارح الدروس.

(٨) اي لوجود الحكم الذي ثبت لاحقاً في زمان سابق، وانت

وازيف (١) التعريف تعريفه (٢) بانه كون حكم (٣)، او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق، اذ (٤) لا يغنى ان كون حكم او وصف كذلك (٥) هو محقق مورد الاستصحاب ومحله (٦)

ترى أن ظاهر هذه العبارة هو ان الحكم بشبوب حكم في زمان لاجل كون هذا الحكم متحققاً في زمان سابق عليه، فعلة الحكم بالابقاء هو كينونته سابقاً.

(١) اى اردة التعريف، واضعفها. ووجه ازيفته ان هذا التعريف تعريف للاستصحاب بمورده، ومحله لا به نفسه.

(٢) اى تعريف الاستصحاب، وهذا التعريف منسوب الى المحقق القمي في القوانين.

(٣) الظاهر أن مراده بالحكم الامور الشرعية مطلقاً، وبالوصف، الامور الخارجية مثل رطوبة الشوب، وكريهة الماء وحيوة زيد، ونحوها.

(٤) تعليل لكون تعريف المحقق القمي للاستصحاب ازيف التعريف.

(٥) اى يقيني الحصول.

(٦) عطف تفسير لقوله مورد الاستصحاب اى محقق محل الاستصحاب. وملخص ما ذكره في وجه الضعف هو أن كون حكم، او موضوع متيقن الوجود سابقاً، ومشكوك الوجود لاحقاً هو مجرى الاستصحاب، ومورده لا نفس الاستصحاب، فانه عبارة عن ابقاء ما كان، كما عرفت.

لأنفسه، ولذا (١) صرخ في المعالم كما عن غاية المأمول (٢) بان استصحاب الحال محله (٣) أن يثبت حكم في وقت ثم يجيء وقت آخر، ولا يقوم دليل على انتفاء ذلك الحكم، فهل يحكم ببقاءه على ما كان، وهو (٤) الاستصحاب الظاهري.

ويمكن توجيه التعريف المذكور (٥) بان المحدود (٦) هو الاستصحاب المحدود من الأدلة (٧)،

(١) اي لاجل ما ذكرنا ان كون حكم او وصف يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق هو مورد الاستصحاب، ومجراه، لا نفس الاستصحاب.

(٢) للتمهيد الثاني فان ما ذكره صاحب المعالم، وصاحب غاية المأمول شاهد على ما ذكرناه.

(٣) اي مورد استصحاب الحال هو ثبوت الحكم اليقيني سابقاً، ثم شك في الزمان اللاحق في انتفائه.

(٤) اي الحكم ببقاء الحكم الثابت يقيناً في السابق عند الشك في انتفائه هو الاستصحاب، فانت ترى ان المستفاد من كلامهما ان ثبوت حكم يقيني الحصول في الان السابق، ومشكوك البقاء في الان اللاحق هو محل الاستصحاب ومجراه لا نفس الاستصحاب.

(٥) للاستصحاب من الميرزا القمي.

(٦) اي الاستصحاب الذي عرفه القمي.

(٧) توضيجه: انه وقع الخلاف بينهم في أن الاستصحاب هل هو حجة من باب افادته الظن النوعي؟ او حجة من باب الاخبار، فعلى الاول يكون الاستصحاب من الأدلة والامارات، وعلى الثاني

وليس الدليل (١) الا ما أفاد العلم او الظن بالحكم، والمفيد للظن بوجود الحكم في الان اللاحق ليس الا كونه (٢) يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق، فلا (٣) مناص عن

يكون من الاصول. والمحقق ذكر هذا التعريف للاستصحاب باعتبار كونه من الادلة، والامارات فانه على هذا المبني يتم ما ذكره القمي من أن الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق فان كون الحكم متيقناً في الان السابق امارة على بقاءه، ومفيد للظن النوعي، فيكون الاستصحاب كسائر الامارات المفيدة للظن النوعي.

- (١) اي الدليل عبارة عما يفيد العلم او الظن بوجود الحكم ...
- (٢) اي علة حصول الظن بوجود الحكم منحصرة بكون الحكم يقيني الحصول في السابق، ومشكوك البقاء في اللاحق بحيث لو لم يكن يقيني الحصول في السابق لم يحصل الظن ببقاء الحكم في اللاحق .

- (٣) اي اذا كان الاستصحاب من الادلة فلا بد من تعريف الاستصحاب بما عرفه المحقق القمي توضيحه: ان الدليل ما يفيد الظن بالحكم، والمفيد للظن ببقاء الحكم في الان اللاحق هو كون الحكم المذكور يقيني الحصول في الان السابق، ومشكوك البقاء في الان اللاحق، فاذا ثبت كون الاستصحاب من الادلة فيتم تعريفه بما ذكره القمي، بل لا يصح تعريفه بغير ما ذكره لأن كون الشيء يقيني الحصول ومشكوك البقاء بعد كونه مفيداً للظن بالحكم يكون مصداقاً للدليل الذي يكون الاستصحاب منه.

تعريف الاستصحاب المعدود من الامارات الا بما ذكره قدس سره .
لكن فيه : (١) أن الاستصحاب ، كما صرخ به هو (قدس سره) في
اول كتابه ان أخذ من العقل كان داخلاً في دليل العقل ، وان أخذ
من الاخبار فيدخل في السنة ، وعلى كل تقدير (٢) فلا يستقيم
تعريفه (٣) بما ذكره . لأن دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى

والحاصل : انه بناء على كون الاستصحاب من الامارات المفيدة
للظن فالصحيح تعريفه بما عرفه القمي من أن الاستصحاب كون
الحكم متيقناً في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق لأن
كون الحكم متيقناً في السابق مفيد للظن بالحكم ، فيكون الاستصحاب
كسائر الامارات المفيدة للظن .

(١) اى التعريف المنسوب الى القمي للاستصحاب غير
صحيح ، وان كان الاستصحاب من الامارات فان مجرد كون الحكم
متيقناً في السابق مفيداً للظن بالحكم لا يوجب صحة ما ذكره القمي
في تعريف الاستصحاب .

(٢) اى سواء كان الاستصحاب مأخوذاً من العقل او من
الاخبار .

(٣) اى تعريف الاستصحاب بما ذكره القمي اذ بناء على كون
مدرك الاستصحاب هو العقل يكون الاستصحاب هو حكم العقل ببقاء
ما كان ، وكونه يقيني الحصول في السابق سبب لحكم العقل بالبقاء ،
وليس هو الحكم بالبقاء ، وهكذا بناء على كون مدركه الاخبار ،
فان الاستصحاب على هذا حكم الشرع بالبقاء ، وسبب حكمه هو
كونه يقيني الحصول سابقاً لا ان الاستصحاب عبارة عن كون الحكم
يقيني الحصول سابقاً ، وكم في فرق بينهما .

حكم شرعی، وليس هنا (١) الا حکم العقل ببقاء ما كان، والماخوذ من السنة (٢) ليس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان على ما كان فكون الشيء معلوما سابقا (٣) مشكوكا فيه (٤) لا ينطبق على الاستصحاب باحد الوجهين (٥).

(١) الذي هو الشك في البقاء. وملخص ما ذكره في وجه عدم تمامية تعریف القمی للاستصحاب بناء على كونه حجة من باب العقل هو ان حکم العقل في مورد الاستصحاب عبارة عن ادراك العقل وتصديقه الضللي ببقاء ما كان للملازمة الفالبية في الاشياء بين ثبوتها في زمان، وبقائهما في زمان لاحق عليه. وانت ترى ان هذا الذي يحکم به العقل غير ما عرفه المحقق القمی.

(٢) اي بناء على كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار فالمستفاد منها ان الاستصحاب عبارة عن حکم الشارع في مرحلة الظاهر، وتبعده ببقاء ما علم حدوثه سابقاً، وشك في بقائه لاحقاً وهو ايضاً يغاير ما ذكره المحقق تعریفاً للاستصحاب اذ هو عرفه بكون حکم يقیني الحصول سابقاً، وانت ترى انه سبب للحكم بالبقاء الذي هو الاستصحاب، لا انه عبارة عن الاستصحاب.

(٣) الذي ذكره القمی لتعریف الاستصحاب.

(٤) اي مشكوكاً فيه لاحقاً.

(٥) اي سواء كان الاستصحاب مأخوذاً من العقل، او من الاخبار اذ الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم عقلاً او شرعاً، وكون الحكم يقیني الحصول سابقاً ليس هو العقل، او الشرع، بل هو سبب لحكمهما بالبقاء فلا تغفل.

نعم ذكر شارح المختصر (١) ان معنى استصحاب الحال (٢) ان الحكم الفلانى قد كان (٣)، ولم يظن عدمه (٤) وكلما كان كذلك (٥) فهو مظنون البقاء (٦) فان كان العد (٧) هو خصوص الصغرى انطبق (٨) على التعريف المذكور.

(١) المختصر لا ينالحاجب، وشرحه للعبيدى، وهذا استدراك عما ذكره من ان تعريف القمى للاستصحاب، وهو كون الشيء معلوماً سابقاً ومشكواً لاحقاً لا ينطبق على الاستصحاب. وملخص الاستدراك ان تعريف شارح المختصر للاستصحاب ينطبق على تعريف القمى للاستصحاب.

(٢) اى الحال السابق الذى هو يقينى الحصول.

(٣) اى كان يقينى الحصول سابقاً.

(٤) اى مشكوك البقاء لاحقاً.

(٥) اى كلما كان الشيء معلوماً سابقاً ومشكواً لاحقاً.

(٦) اى يحكم ببقائه شرعاً.

(٧) اى ان كان معرف الاستصحاب خصوص قوله ان الحكم الفلانى قد كان ولم يظن عدمه.

(٨) اى انطبق ما ذكره شارح المختصر من التعريف على ما ذكره القمى من التعريف للاستصحاب لأن معنى قوله: «قد كان» هو كون الشيء يقينى الحصول سابقاً ومعنى قوله: «لم يظن عدمه» هو كونه مشكوك البقاء لاحقاً، فتعريف شارح المختصر للاستصحاب يكون موافقاً لتعريف القمى له.

وأن جعل خصوص (١) الكبرى انطبق على تعاريف المشهور، وكان صاحب الواقية استظهر منه (٢) كون التعريف (٣) مجموع المقدمتين، فوافقه (٤) في ذلك فقال: (٥) الاستصحاب هو التمسك بشيئوت ثبت في وقت (٦) أو حال (٧) فيما بعد ذلك الوقت (٨) أو في غير تلك الحال (٩)، فيقال: إن الامر الفلانى قد كان ولم يعلم عدمه،

- (١) اي ان جعل معرف الاستصحاب خصوص قوله: «وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء» انطبق التعريف الذى ذكره شارح المختصر على تعاريف المشهور للاستصحاب، وهو ابقاء ما كان لأن معنى الكبرى ان كل شيء معلوم سابقاً يحكم عقلاً او شرعاً ببقائه فيكون الاستصحاب هو الحكم بالبقاء، وهو عين تعريف المشهور.
- (٢) اي استظهر الفاضل التونسي من كلام شارح المختصر.
- (٣) اي تعريف الاستصحاب ليس بمجرد الصغرى، ولا بمجرد الكبرى بل انه يعرف بمجموع الصغرى، والكبرى.
- (٤) اي وافق صاحب الواقية شارح المختصر في كون الاستصحاب مجموع الصغرى، والكبرى.
- (٥) اي صاحب الواقية.
- (٦) كثيروت وجوب صلاة الجمعة في عصر النبي (ص).
- (٧) كتنجس الماء حال تغيره بالنجاسة.
- (٨) اي التمسك بشيئوت ما ثبت والحكم ببقائه فيما بعد ذلك الوقت كعصرنا هذا.
- (٩) اي فيما بعد زوال التغير.

وكلما كان كذلك فهو باق (١) انتهى . ولا ثمرة مهمة في ذلك (٢)
بقي الكلام في أمور:
الاول: (٣) أن عد الاستصحاب (٤) من الأحكام الظاهرية
الثانية (٥) للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم

- (١) أى محكوم بالبقاء بالحكم الظاهرى او باق بحكم العقل
ظننا .
- (٢) أى البحث فى حقيقة الاستصحاب اذ لم يتعلق بهذا
اللفظ حكم فى الكتاب والسنّة حتى نتكلّم فى معناه فى زمان الشارع
اذن فلا ثمرة مهمة فى تحقيق معناه .

- «هل الاستصحاب دليل اجتهادى او اصل عملى»
- (٣) ملخص هذا الامر هو ان الاستصحاب ان استفادنا حجيته
من الاخبار فهو اصل عملى ، وان استفادناها من غيرها كالدليل
العقلى ، وبناء المقلوء ، فهو دليل اجتهادى .
- (٤) أى عد الاستصحاب من الاصول المثبتة للاحكم الظاهرية
مبني على ان يكون حجيته مستفادة من الاخبار .
- (٥) هذا تفسير للحكم الظاهرى ، وقد سبق الفرق بينه وبين
الحكم الواقعى فى اول البراءة ، وقلنا: ان الحكم الواقعى هو أن
يكون الحكم ثابتاً للشيء بما هو فى نفسه فعل من الافعال ، كوجوب
الصلاه فان الوجوب ثابت للصلة بما هي صلاة فى نفسها ، وفعل
من الافعال مع قطع النظر عن اى شيء آخر ، ويسمى مثل هذا الحكم
«الحكم الواقعى» والدليل الدال عليه «الدليل الاجتهادى» .
والحكم الظاهرى هو الحكم الذى يكون ثابتاً للشيء بما أنه

نظير (١) أصل البراءة، وقاعدة الاشتغال مبني (٢) على استفادته من الاخبار، واما بناء على أنه (٣) من أحكام العقل فهو دليل ظنى اجتهادى نظير (٤) القياس، والاستقراء على القول بهما، وحيث

مجهول حكمه الواقعى، كما اذا شك فى حرمة شرب القتن فعند عدم قيام الدليل على حرمتها يشك فى حكمه الواقعى الاولى، ولاجل الا يبقى فى مقام العمل متغيراً لابد له من وجود حكم آخر، كالحلية، والاباحة، او الاحتياط ويسمى مثل هذا الحكم الثانوى «الحكم الظاهري» والدليل الدال عليه «الاصل العملى».

(١) اى بان يكون الاستصحاب نظير اصل البراءة والاشغال من الاحكام الظاهرة.

(٢) خبر لقوله: ان عد الاستصحاب.

(٣) اى بناء على أن العاكم بحجية الاستصحاب هو العقل يكون الاستصحاب امارة ظنية، ودليلاً ظننياً لأن الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبرى، والاستصحاب لو كان العاكم به العقل كان موصلاً الى الحكم الشرعي لانه لازمه، فان الحكم كما يكون شرعاً، وغير شرعى، كذلك دليل الحكم الشرعى قد يكون شرعاً كالمماررات المجنولة من الشارع، وقد يكون عقلياً، وهو ما يحکم به العقل، ويجعله طريقاً، ويتوصل باعانته غالباً الى الحكم الشرعى، ويكون حكم العقل حينئذ ظننياً ظاهرياً، كما في ما نحن فيه فان العقل قد يكون حكمه قطعياً، كحكمه بالبراءة في موردها وبحرمة الظلم، وقد يكون ظننياً، كما نحن فيه، واذا عملنا به ادركتنا مطلوب الشارع غالباً.

(٤) كما ان العقل يوصل الى الحكم الشرعى ظناً في القياس،

ان المختار عندنا هو الاول (١) ذكرناه (٢) في الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكه الحكم، لكن ظاهر الكلمات الاكثر، كالشيخ، والسيدين، والفضلين، والشہیدین، وصاحب المعالم كونه (٣) حكماً عقلياً، ولذا (٤) لم يتمسّك أحد هؤلاء فيه (٥) بغير من الاخبار. نعم ذكر في العدة انتصاراً (٦) للقائل بحجيته ما روى عن النبي (ص) «من ان الشيطان ينفخ بين اليى المصلى فلا ينصرن احدكم الا أن يسمع صوتاً او يجد ريحـاً» (٧) ومن العجب انه (٨) انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص

والاستقراء على القول بحجيتهمـا، كذلك العقل يوصل الى الحكم الشرعي بلحظـة كونه يقينـي الحصول سابقاً للملازمة الفالبية بين ما ثبت سابقاً، وبين بقائه لاحقاً.

(١) اي كون الاستصحاب حجة مستفاداً من الاخبار.

(٢) جواب لقوله: «وحيث ان المختار».

(٣) اي كون الاستصحاب.

(٤) اي لاجل كون الاستصحاب حكماً عقلياً عندـهمـ.

(٥) اي في الاستصحاب

(٦) اي طلباً لنصرة القائل بحجية الاستصحاب.

(٧) يعني يجب على المصلى استدامـة حكم طهارـته و عدم نقض طهارـته بشكـهـ فيها بسبـبـ نفـخـ الشـيـطـانـ بيـنـ اليـهـ الاـ انـ يـسـمعـ صـوتـاـ، اوـ يـجـدـ رـيـحـاـ وـ يـتـيقـنـ باـنـتـفـاضـ طـهـارـتهـ فـيـنـصـرـفـ (عـ)ـ عـنـ الصـلاـةـ.

(٨) اي ان صاحب العدة ذكر هذا الخبر الضعيف طلباً لنصرة

بمورد خاص (١)، ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة المعدودة (٢) في حديث الأربع مائة من ابواب العلوم، وأول من تمسك بهذه الاخبار (٣) فيما وجده (٤) والد الشيخ البهائى فيما حكى عنه في العقد الطهوماسى، وتبعه صاحب الذخيرة، وشارح الدروس، وشاع (٥) بين من تأخر عنهم. نعم ربما يظهر من الحلى في السرائر الاعتماد (٦) على هذه الاخبار حيث (٧) عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل نفسه بنقض (٨) اليقين باليقين،

القاتل بحجية الاستصحاب.

(١) وهو باب الطهارة فلا يستفاد منه قاعدة كلية كى تجرى في جميع ابواب الفقه.

(٢) اي عدد من احد ابواب في حديث «الاربع...» حيث روى عن ابي بصير انه روى عن ابي عبدالله (ع) عن آباءه عن امير المؤمنين (ع) علم اصحابه في مجلس واحد اربع مائة باب قال في باب مائة ثلاثون من كان على يقين فشك فليمض على يقينه.

وملخصه: ان صاحب العدة لم يتمسك بهذه الغير العام دلالة، والصحيح سندأ، وتمسك بالخبر الذي هو ضعيف سندأ، وناقص دلالة.

(٣) الصحيحة الدالة على حجية الاستصحاب.

(٤) من الاخبار.

(٥) اي شاع التمسك بالاخبار.

(٦) فاعل لقوله: «يظهر».

(٧) بيان لوجه الظهور.

(٨) الجار متعلق بقوله: «غير»: وملخصه: ان الحلى عبر عن

وهذا العبارة ظاهرة (١) في أنها مأخوذة من الاخبار.

الاستصحاب المذكور بنقض اليقين باليقين فيظهر من هذا التعبير انه اعتمد في حجية الاستصحاب على الاخبار اذ الجملة المذكورة هي عبارة الاخبار الدالة على حجية الاستصحاب.

(١) وجه الظهور ما عرفت ان هذه الجملة بعينها مذكورة في الاخبار.

(التحقيق)

ملخص هذا الامر هو البحث في أن الاستصحاب من الامارات، او من الاصول العملية وينبغي ان يقع البحث في مقامين: الاول ان الاستصحاب هل هو من الامارات، او من الاصول. الثاني: الفرق بين الامارات، والاصول، اما المقام الاول: فقال شيخنا الاعظم (قدس سره): ان الاستصحاب ان قلنا: انه مستفاد من الاخبار فهو اصل عملى، وان قلنا بأنه مستفاد من غيره كبناء العقلاء، وغيره فهو دليل ظنى اجتهادى، وحيث ان المختار عندنا استفادته من الاخبار فهو اصل عملى.

أقول: ان الفرق الذى ذكره الشيخ عدد من ارسال المسلمين عند من تأخر عنه، ويظهر من القديم ان الاستصحاب عندهم من الامارات، كالقياس اذ ليس عندهم دليل له الا حكم العقل، وقال بعض المتأخرین: ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل من الاصول العملية، ولكن الذى يسهل الخطب انه لا ثمرة مهمة متربة على هذا البحث اذ غاية ما يتوجه من الشمرة هو انه

بناء على كونه من الامارات يكون مثبتاته حجة، واما بناء على كونه من الاصول، فلا يكون مثبتاته حجة، او انه بناء على كونه من الامارات يكون معارضًا مع الامارات الأخرى، ولا تكون الامارات حاكمة عليه الا انه قد حقق في محله ان الامارات ايضاً ليست مثبتاته حجة، الا ان تكون هي من الالفاظ كالاقرار وغيره، وكذا ان الامارات مقدمة على الاستصحاب، سواء كان الاستصحاب، اماراة، او أصلًا فانه على تقدير كونه اماراة، اماراة حيث لا اماراة، وانه اصيل حيث لا دليل، وانه فرض الامارات، وان كان عرش الاصول.

واما المقام الثاني: وهو الفرق بين الامارات والاصول فقد ذكر في وجه الفرق بينهما وجوه:

الاول: ما ذهب اليه المشهور من ان الجهل بالواقع، والشك فيه مأخذ في موضوع الاصول، ولذلنا يبحث في الاوصول عن القواعد المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية في فرض الشك في الحكم الواقع والحكم الثابت بالاصول العملية يسمى حكمًا ظاهريًا.

واما الامارات فلم يؤخذ الشك في الواقع مأخذًا في موضوعها بل الموضوع المأخذ في لسان ادلة حجيتها هو نفس الذات بلا تقييد بالجهل، والشك. نعم هي حجة في مورد الشك، وفي ظرفه لا أن الشك مأخذ في موضوعها.

والجواب عنه: ان بعد كون الاهمال بحسب مقام الثبوت غير معقول فلا محالة تكون ادلة حجية الامارات، اما مطلقة بالنسبة الى العالم، والجاهل، او مقيدة بالعلم، او مختصة بالجاهل، ولا مجال للالتزام بالاول، ولا بالثاني اذ لا يعقل ان تكون الامارة حجة على

العالم بالواقع، فالمتعين هو الثالث، وهو اختصاص حجية الامارة بالشاك والباجه اذن يكون الامارات، كالأصول في كون المأمور في موضوعهما الشك غاية الامر في الأصول يكون الشك المأمور في موضوع ادلة حجيتها بالدلالة اللفظية، وفي الامارات بالدليل البلي.

الثاني: ما ذهب اليه صاحب الكفاية وهو ان الادلة الدالة على اعتبار الامارات تدل على حجيتها بالنسبة الى المدلول المطابقى، ومدلولها الالتزامى، وهذا بخلاف الاستصحاب فان مورد التعبدي فيه هو المتيقن الذى شك فى بقائه، وليس هذا الالازم دون لازمه فلا يشمله دليل الاستصحاب.

ويمكن الجواب عنه: ان دلالة أدلة حجية الغير على حجيته حتى بالنسبة الى اللازم غير مسلم الا اذا كان اللازم لازماً بالمعنى الاخص، وتفصيله موكل الى محله.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني وهو أن المجعلو فى باب الامارات هي الطريقة، واعتبارها علمًا تعبدياً بخلاف الاستصحاب فان المجعلو فيه هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق.

ويمكن الجواب عنه: ان المجعلو فى باب الاستصحاب ايضاً هو الطريقة، فلا فرق بين الامارات والاستصحاب من هذه الناحية نعم المجعلو فى سائر الأصول هو الجرى العملى.

الرابع: ما ذكره الاستاذ الاعظم (قدس سره) بأن الصحيح عدم الفرق بين الامارات، والاستصحاب، وعدم حجية المثبتات فى المقامين. نعم تكون مثبتات الامارة حجة فى باب الاخبار فقط لاجل

الثاني(١) : ان عد الاستصحاب على تقدير (٢) اعتباره من باب افادة الظن من (٣) الادلة العقلية، كما فعله (٤) غير واحد منهم باعتبار (٥) انه حكم عقلي (٦) يتوصل به الى حكم شرعي

قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم، ولو مع الوسائل الكثيرة.

والحق ان يقال: ان الامارة والاصل يشتراكان في كون مفادهما معاً حكماً ظاهرياً، ولكن الامارة تفترق عن الاصل أنها تتکفل لاداع الحكم الظاهري بعنوان أنه الواقع، ولذا تترتب عليه آثار الواقع بخلاف الاصل فان ما يتکفل بيانه ليس بعنوان انه الواقع، بل هو في مرحلة متأخرة عن الجهل بالواقع، وتفصيل البحث. وتنقيحه موکول الى مجال آخر.

«وجه عد» الاستصحاب بناء على كونه من الامارات من الأدلة العقلية»
 (١) الغرض من ذكر هذا الامر هو بيان ان الاستصحاب لماذا عد من الأدلة العقلية بناء على كونه من الامارات.

(٢) اى على تقدير كون الاستصحاب حجة من باب الامارات.

(٣) الجار متعلق بقوله: «عد...» اى عد الاستصحاب من الأدلة العقلية.

(٤) اى كما عد جماعة كبيرة الاستصحاب من الأدلة العقلية.

(٥) بيان لوجه عد الاستصحاب من الأدلة العقلية اى عد الاستصحاب من الأدلة العقلية يكون باعتبار ان الاستصحاب «حكم عقلي...».

(٦) وهذا ماسمي بـ «حكم العقل غير المستقل»، كما سيأتي توضيحه.

بواسطة خطاب الشارع (١).

(١) الدال على وجوب المستصحب، وحكم العقل هنا من العقليات غير المستقلة. توضيحة: ان البقاء في الزمان اللاحق بمجرد الشبوت في زمان السابق حكم عقلی مستقل لكن التوصل به إلى الحكم الشرعي في العناوين الخاصة من موارد الاستصحاب إنما يكون بواسطة خطاب الشارع المتحقق به الحكم في الزمان السابق. ان شئت فقل: ان الذى يحكم به العقل على نحو الاستقلال كون الثابت في السابق يظن بقاوه لاحقاً، واما ثبوت الوجوب لصلة الجمعة، مثلاً في الزمن اللاحق فلا تعلق به حكم العقل فان حكم العقل بالبقاء يتوقف على خطاب الشارع الدال على وجوب المستصحب سابقاً، وبهذا اعتبار سمي حكم العقل ببقاء الحكم المتيقن من العقليات غير المستقلة.

وبعبارة ثالثة: ان الحكم ببقاء المستصحب هو العقل لكن بعد ملاحظة الدليل الشرعي الدال على المستصحب .

«تنبيه»

وهو أن القوم بعد تعريف الدليل العقلی بأنه حكم عقلی يتوصل به إلى حكم شرعى، ووجود انعدام التوصل إلى الحكم الشرعي بحكم العقل من دون ضم مقدمة إليه في بعض موارد حكمه، التجاو إلى تقسيم حكم العقل بالمستقلات العقلية، والمستقلات غير العقلية، ومثلوا للأولى بالتحسین والتقبیح العقلیین وللثانية بالاستلزمات العقلیة، كوجوب المقدمة، وحرمة الضد فان العقل في الاستلزمات، مثلاً

فنقول: ان الحكم الشرعي الفلازى (١) ثبت سابقاً (٢) ولم يعلم ارتفاعه، وكلما كان كذلك (٣)

انما يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشيء ووجوب ما يتوقف عليه، ويحكم بالحكم الادراكي أن طالب الشيء طالب لمقدماته، ومن المعلوم انه لا يمكن التوصل بهذا الحكم الكلى الى وجوب الوضوء مثلاً الا بعد اثبات وجوب الصلاة.

«الفرق بين حكم العقل المستقل وحكم العقل غير المستقل»

ان المراد بالعقل المستقل هو ان يكون كلتا مقدمتيه «الصغرى والكبرى عقليتين» كقولنا: «العدل يحسن فعله عقلاً» وكلما يحسن فعله عقلاً يحسن فعله شرعاً بلا حاجة الى ضميمة مقدمة أخرى غير عقلية، والمراد بالعقل غير المستقل انه لا يتوصل به فقط الى الحكم الشرعي، بل يحتاج في التوصل به الى ضم مقدمة أخرى غير حكم العقل، وان كان مستقلاً فيما يحكم به.

والحاصل: ان في حكم العقل غير المستقل لابد أن يكون احدى مقدمتيه، وهي الصغرى شرعية كقولنا: هذا الفعل واجب شرعاً وكل فعل واجب شرعاً يلزمته عقلاً وجوب مقدمته شرعاً فالكبرى عقلية وهي عبارة عن الحكم بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة والمقدمة فالمدار في المستقل على كون مجموع المقدمتين عقلية، وفي غير المستقل على كون احدى المقدمتين شرعية.

(١) كوجوب صلاة الجمعة.

(٢) بحكم الشرع فهذه صغرى القياس، وهي مقدمة شرعية.

(٣) اي ثبت سابقاً وشك في ارتفاعه.

فهو باق (١)، فالصغرى شرعية، والكبرى عقلية ظنية (٢) فهو (٣)
 والقياس والاستحسان والاستقراء نظير المفاهيم (٤)
 والاستلزمات (٥) من (٦) العقليات غير المستقلة (٧).

(١) بحكم العقل الظنى ولا يخفى أن كون الحكم بالبقاء لا
 ينافي كونه من مدركات العقل ومن أحكامه غير المستقلة اذا المراد من
 الحكم مطلق التصديق والاذعان والحكم العقلى الذى يكون دليلاً
 أعم من أن يكون ظنياً، او يقينياً.

(٢) لما عرفت من أن حكم العقل ببقاء ما كان ظنى
 اى الاستصحاب.

(٤) ان حكم العقل بالمفهوم انما هو على الوجه الكلى، وهو
 ان الارتباط بين شيئاً اذا كان على وجه العلة التامة المنحصرة
 لزم انتفاء التالى من انتفاء المقدم لكن لا يتوصل به الى وجود
 المفهوم ما لم يضم اليه مقدمة أخرى، وهو ان الشرط يدل على
 هذا الارتباط بين التالى والمقدم فحكم العقل بالمفهوم ايضاً حكم
 العقل غير المستقل.

(٥) كحكم العقل بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة ومقدمتها.

(٦) اى جميع ماذكر من العقليات غير المستقلة كالمفاهيم ،
 والاستلزمات أحکام عقلية قطعية، والاستصحاب، والقياس
 والاستحسان، والاستقراء أحکام عقلية ظنية، ولذا غير المصنف
 اسلوب الكلام بقوله: نظير المفاهيم والاستلزمات.

(٧) لكون بعض مقدماته غير عقلى، والحكم العقلى المستقل
 ما كان جميع مقدماته عقلية، كحكمه بقبح الظلم، وحسن العدل.

الثالث: أن مسألة الاستصحاب على القول بكونه من الاحكام العقلية (١) مسألة اصولية يبحث فيها (٢) عن كون الشيء دليلاً على الحكم الشرعي تطير حجية القياس، والاستقراء (٣).

«هل الاستصحاب مسألة اصولية، او قاعدة فقهية، او من المبادئ التصديقية»

(١) اى من الامارات.

(٢) اى يبحث في المسألة اصولية عن كون الشيء، كالاستصحاب مثلاً هل حجة، ودليل على الحكم الشرعي أم لا؟ فالبحث عن كون الشيء دليلاً، وحجية بحث عن عوارض الشيء، فان مسائل كل علم تبحث فيه عن عوارض موضوعه.

والحاصل: ان الاستصحاب بناء على هذا المسلك دليل يوجب الظن ببقاء الحكم الشرعي، فالبحث عن حجيته بحث عن عوارضه.

(٣) كما أن البحث عن حجيته مادا خل في المسألة اصولية كذلك البحث عن حجية الاستصحاب بحث في المسألة اصولية لأن الاصول هي القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام، فإذا ثبتت حجية الاستصحاب، والقياس، والاستقراء تكون هي من القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام.

والحاصل: ان الاستصحاب اذا كان مدركاً للعقل، وكان حجة من باب الظن فلا اشكال في كونه من المسائل اصولية، ويكون من الامارات غير العلمية، كخبر الواحد، كما هو مقتضى تعريف علم الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية، فان المسألة اصولية تكون عبارة عن قاعدة ممهدة تقع نتيجتها

نعم يشكل ذلك (١) بما ذكره المحقق القمي في القوانين، وحاشيته من أن مسائل الأصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً (٢)، لاعن (٣) دليلية الدليل وعلى ما ذكره (٤) «قدس سره»

في طريق الاستنباط، وهذا شأن الاستصحاب بعد إثبات حجيته.

(١) أى يشكل كون الاستصحاب مسألة اصولية، توضيحة: ان دخول الاستصحاب في المسألة الاصولية مبني على كون موضوع الأصول ذات الأدلة الاربعة، كما ذهب اليه صاحب الفصول فإنه على هذا المسلك يكون البحث عن حجية الاستصحاب بحثاً عن عوارض الدليل الدال على بقاء المستصحاب. وأما على مسلك القمي من ان موضوع الأصول الأدلة بعد الفراغ عن كونها أدلة وحجة فيكون الوصف العنوانى مأخوذاً في موضوعيتها، فيدخل البحث عن حجية الاستصحاب في البحث عن إثبات موضوعية الموضوع، فيدخل في البحث عن المبادئ التصديقية اذن فكون الاستصحاب داخلاً في المسألة الأصول يشكل بما ذكره القمي فلاحظ.

(٢) كالبحث عن تعارض الخبرين فإنه بعد الفراغ عن كون كل من الخبرين حجة في حد نفسه فعلى هذا يكون موضوع الأصول، هي الأدلة بعد الفراغ عن كونها حجة.

(٣) أى لا تكون مسائل الأصول ما يبحث فيها عن دليلية الدليل وحاجته كى يكون موضوع الأصول ذات الأدلة، كالبحث عن حجية خبر العامل.

(٤) أى على ما ذكره القمي من أن موضوع علم الأصول هي الأدلة بعد الفراغ عن كونها حجة.

فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجية الأدلة الظنية، كظاهر الكتاب، وخبر الواحد، ونحوهما (١) من (٢) المبادى التصديقية للمسائل الاصولية، وحيث (٣) لم يتبين في علم آخر احتج الى بيانها في نفس العلم (٤) كاكثر المبادى التصورية (٥). نعم ذكر بعضهم (٦) أن موضوع الاصول ذات الادلة من حيث يبحث عن

(١) من الاجماع المنقول والشمررة.

(٢) الجار متعلق بقوله: «فيكون» والوجه في كونها من المبادى التصديقية ما عرفت من ان بعد كون موضوع الاصول هي الادلة بوصف الحجية، فالبحث عن اثبات الحجية يرجع الى البحث عن اثبات موضوعية الموضوع، فاما ثبت حجيتها فيكون هو من المبادى التصديقية التي تكون دليلاً لاثبات ترتيب المحمولات على الموضوعات التي هي افعال المكلفين.

(٣) جواب عن سؤال مقدر. وهو انه لو كان الاستصحاب من المبادى التصديقية ولم يكن داخلاً في علم الاصول لماذا ذكروه في علم الاصول.

(٤) اي في نفس علم الاصول.

(٥) كتصور الموضوع واحرازه وتصور المعانى المصطلحة، مما لم يذكر في علم آخر فان كلها يبحث في علم الاصول فان بيان أن الاستصحاب هل هو من المبادى التصورية، او انه دليل من المبادى التصديقية، حيث انه لم يبحث عنهما مستقلاً في علم آخر يبحث عنهما في الاصول.

(٦) وهو صاحب الفصول. وقد عرفت انه يعتقد بأن موضوع

دليليتها (١)، او عما يعرض لها بعد الدليلية (٢)، ولعله (٣) موافق (٤) لتعريف الأصول بأنه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الأحكام الفرعية عن أدلةها.

الأصول ذات الأدلة، وعلى هذا المسلك يكون الاستصحاب، داخلاً في المسألة الأصولية، كما عرفت.

(١) كحجية خبر الواحد. فإنه يبحث فيها عن العجية العارضة على ذات الخبر، ويقال: إن الخبر حجة أم لا؟

(٢) كالبحث عن تعارض الخبرين بان المرجع عنده هو التساقط، او التوقف، او التغيير فان الابحاث المذكورة العارضة على الخبرين انما يكون بعد الفراغ عن دليليتها فما ذكره صاحب الفصول من التعريف لموضوع الأصول اعم مما ذكره القمي.

(٣) اى لعل ما ذكره صاحب الفصول من التعريف لموضوع الأصول.

(٤) وجه الموافقة يمكن أن يكون بمحاجة ان موضوع الأصول أدلة الأحكام، وحيث لم تقييد الأدلة في التعريف المذكور ببعد الفراغ عن دليلتها فالموضوع ذاتها من غير اخذ قيد فيها. ويمكن أن يكون بمحاجة ان قولنا: «الكتاب حجة، او السنة حجة» يصدق عليه أنه من القواعد الممهدة للاستنباط، وهو انما يتم على تقدير كون المراد من الأدلة موضوع علم الأصول ذاتها لا بوصف كونها أدلة والا لم يصح العمل اذلو كان المراد بالكتاب، مثلاً الذي هو الموضوع، هو الكتاب بوصف كونه حجة لزم حمل الشيء على نفسه، لكن في كلام المصنف اشارة الى عدم جزمه بما ذكره من الموافقة، فان ذكر «أدلةها» يمنع عن كون تعريف

اما على القول بكونه (١) من الاصول العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض، لأن الاستصحاب حينئذ (٢) قاعدة مستفادة من

الاصول، موافقاً لما ذكره صاحب الفصول، فان الادلة قبل الفراغ عن دليليتها لم تطلق عليها الادلة.

(١) اى بكون الاستصحاب. وملخص كلامه: ان الاستصحاب على القول بكونه من الامارات يكون من المسائل الاصولية بناء على كون موضوعها ذات الادلة، ومن المبادى التصديقية بناء على كون موضوع الاصول هي الادلة بعد الفراغ عن حجيتها، واما على القول بكون الاستصحاب مستفاداً من الاخبار بأن يكون من الاصول العملية فيشكل في كونه من المسائل الاصولية لان المسألة الاصولية ما مهدت لاستنباط الحكم، والاستصحاب ليس كذلك لانه عبارة عن نفس القاعدة الشرعية - اعني كل حكم ثبت تحققه حكم ببقائه - المستفادة من قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك» نظير قاعدة وجوب الوفاء بكل عقد المستفادة من قوله تعالى: «اوْفُوا بِالْعُوَدْ» وقاعدة نفي الضرر والرجح المستفادة من الآيات والروايات.

(٢) اى حين كون الاستصحاب من الاصول العملية فهو عبارة عن مضمون قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» فمراجع البحث عنه حينئذ عن تعين مضمون هذا الغير بأنه يدل على وجوب ابقاء ما كان ام لا؟ فكما ان البحث عن تعين مضمون لا ضرر ولا ضرار بأنه يفيد رفع الحكم او رفع الموضوع، او النهى التكليفي يرجع الى البحث عن تعين مضمون الحديث المذكور، وليس البحث المذكور بحثاً عن احوال الدليل، كذلك البحث عن مفاد لا تنقض ليس بحثاً

السنة، وليس التكلم فيه تكلماً في أحوال السنة (١)، بل هو نظير القواعد المستفادة (٢) من الكتاب، والسنة. والمسألة الاصولية هي التي بمعونتها يستتبط هذه القاعدة (٣) من قولهم عليهم السلام:

عن احوال الدليل كى يدخل فى المسألة الاصولية اذ المراد بالبحث عن احوالها هو البحث عنها من حيث السنن او الدلالة، او المعارض لا البحث عن تعين مدلولها بعد الفراغ من البحث عن السنن، والدلالة، والمعارض.

(١) اى ليس التكلم في الاستصحاب تكلماً في احوال السنة كى يكون الاستصحاب من المسائل الاصولية.

(٢) كقاعدة وجوب الوفاء بالعقود و قاعدتى نفى الضرر، والرجوع. والعامل: ان البحث عن الاستصحاب يرجع الى البحث عن وجوب العمل على طبق الحالة السابقة، فان البحث بهذا اللحاظ ليس بحثاً عن احوال الادلة، وعوارضها بل هو بحث عن عوارض فعل المكلف بأنه هل يجب العمل على مقتضى الحالة السابقة أم لا؟

(٣) اى قاعدة الاستصحاب فانها على تقدير كونها مستفادة

من الاخبار قاعدة متعلقة بفعل المكلف وهو وجوب العمل على طبق الحالة السابقة نظير وجوب الوفاء بالعقد، فوجوب العمل على طبق الحالة السابقة قاعدة يستتبط من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بمعونة المسألة الاصولية، وهى كون هذه الجملة ظاهرة في المعنى المذكور، وكون الظاهر حجة على تقدير تمامية ظهوره. والعامل: ان استفادة القاعدة المذكورة من الرواية موقوفة على اثبات صحة الرواية من حيث السنن والدلالة، وعدم وجود معارض لها فبعد تمامية هذه المسائل الاصولية تستتبط من الرواية قاعدة الاستصحاب.

«لا تنقض اليقين بالشك» وهي (١) المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر، وعن احوال الالفاظ الواقعه فيه (٢) فهذه القاعدة (٣)، كقاعدة البراءة، والاشغال نظير قاعدة نفي الضرر، والرجوع من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف. نعم يندرج تحت هذه القاعدة (٤)، مسألة اصولية يجري فيها الاستصحاب (٥)، كما يندرج المسألة الاصولية احياناً تحت ادلة نفي العرج، كما ينفي وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بنفي (٦) العرج. نعم (٧)

- (١) اى المسألة الاصولية عبارة عن المسائل التي يبحث فيها عن طريق الخبر بأنه تام من حيث السند أم لا؟
- (٢) اى في الخبر، بان الالفاظ الواقعه فيه هل لها ظهور في المراد أم لا؟ وعلى تقدير ظهوره هل حجة أم لا؟
- (٣) اى قاعدة الاستصحاب.
- (٤) وهو الاستصحاب.
- (٥) كما يستصحب حجية العام المخصوص فيما اذا شك في حجية العام بعد تخصيصه، فان حجية العام مسألة اصولية تندرج تحت الاستصحاب مع انه قاعدة فقهية.
- (٦) الجار متعلق بقوله: «ينفي» فان وجوب الفحص عن المعارض حتى يقطع بعدهم مسألة اصولية، فانه اذا كان مستلزمأً للرجح ينفي وجوبه بقاعدة نفي العرج فانها قاعدة فقهية يكون وجوب الفحص الذي هو مسألة اصولية متدرجاً تحتها.
- (٧) الى هنا بين أن الاستصحاب من القواعد الفقهية على تقدير كونه مستفاداً من الاخبار، وشكل عليه هنا بيان من خواص

المسألة الاصولية اختصاص اجرائها بالمجتهد، وعدم انتفاع المقلد منها، كما ان نتيجة المسألة الاصولية انما تنفع المجتهد ولا حظ للمقلد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة ولا يجوز له أن يفتى في الرسائل العملية بحجية خبر الواحد القائم على الاحكام الشرعية لأن تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد، بل هو وظيفة المجتهد.

والحاصل: ان كلما عجز المقلد من اجرائه، ولم ينتفع من نتبيجه فهو مسألة اصولية.

واما القاعدة الفقهية فهي جارية في حق المقلد، وهو قادر على اجرائها، وكذا نتيجتها تنفع المقلد ومن هذا يظهر لك وجه الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة نفي الضرر، والخرج فان اجراء الاستصحاب في مورده مشروط بالفحص عن حال الادلة، وهو من وظيفة المجتهد بخلاف نفي الضرر، والخرج فان اجرائهما في مورديهما غير مشروط بالفحص، بل بعد تعيين موارديهما، وتحديد حدودهما من طرف المجتهد يرجع اليهما المقلد في الموارد الجزئية، كغيرهما من الاحكام الفرعية، ولا تكون القاعدتان بعد اعلام المجتهد الا كوجوب الصلاة والصوم. اذا عرفت هذا الفرق بين المسألة الاصولية، والقاعدة الفقهية فاعلم: أن الاستصحاب جريانه مشروط بالفحص الذي لا يتمكن منه الا المجتهد، فلا يتمكن المكلف من اجرائه هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى ان المقلد لا يجوز له أن يفتى بمضمون الاستصحاب، فيظهر من هذا ان الاستصحاب لا يكون من القواعد الفقهية، بل هو من

يشكل كون الاستصحاب من المسائل الفرعية بان اجرائها (١) في موردها اعني صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق الكلى، كنجاسة الماء المتغير (٢) بعد زوال تغيره مختص (٣) بالمجتهد، المسائل الاصولية لان المقلد عاجز عن العمل به، ولو كان من

القواعد الفقهية لم يكن المقلد عاجزاً عن العمل به.

(١) اى اجراء قاعدة الاستصحاب في موردها، وهو اى مورد الاستصحاب صورة الشك في بقاء الحكم الشرعي السابق الذى كان يقينياً

(٢) حيث ان الماء يكون نجساً يتغير احد او صافه الثلاثة بالنじس فمادام التغير موجوداً يكون نجاسته يقينية، واذا زال تغيره بنفسه فيشك في بقاء نجاسته، ويحكم على بقاء نجاسته بالاستصحاب فان اجراء الاستصحاب في هذا المورد، ونظائره لا يكون بيد المقلد اذ اجراؤه مختص بالفحص عن مورده، والمقلد لا يتمكن منه.

(٣) خبر لقوله: «بان اجرائها اى اجراء الاستصحاب في مورده مختص بالمجتهد لان اجراؤه مشروط بالفحص عن الدليل، واليأس عنه، والمقلد لا يتمكن من الفحص، هذا بحسب الاجراء، واما بحسب النتيجة فان نتيجة المسألة الاصولية، انما تكون كلية، وهي انما تنفع المجتهد، ولا حظ للمقلد فيها، ومن هنا ليس للمجتهد الفتوى بمضمون النتيجة اى لا يجوز له أن يفتى بحجية خبر الواحد كى يطبق المقلد على موارده بل لا بد للمجتهد من الفتوى بالحكم المستخرج من اعمال خبر الواحد لان تطبيق النتيجة على الغارجيات ئيس بيد المقلد بل هو من وظيفة المجتهد واما النتيجة فى القاعدة الفقهية فهى تنفع المقلد، ويجوز للمجتهد الفتوى بها بان يفتى

وليس وظيفة للمقلد (١) فهى (٢) مما يحتاج اليه المجتهد، فقط ولا ينفع للمقلد (٣)، وهذا (٤) من خواص المسألة الاصولية فان المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهاد واستنباط الاحكام من الادلة اختص (٥) التكلم فيها بالمستنبط (٦)، ولا حظ لغيره فيها (٧). فان قلت: ان اختصاص هذه المسألة (٨) بالمجتهد لاجل أن موضوعها، وهو الشك في الحكم لشرعى، وعدم قيام الدليل

ان الضرر منفى في الشريعة، ويكون امر تطبيقه على موارده بيد المقلد.

(١) وذلك لاجل عدم التمكن من تشخيص مواردها ولا جل عدم التمكن من تطبيق نتيجة المسألة الاصولية على الخارجيات، والسر في ذلك هو أن متعلق الشك في الاستصحابات الحكمية إنما هو الحكم الكلى المترتب على موضوعه المقدر وجوده مع تبدل بعض حالات الموضوع فان جعل الحكم الكلى يحتاج الى فرض وجود الموضوع، وتبدل حالاته، ولا يتمكن المكلف من تطبيقه على الخارج.

(٢) اي قاعدة الاستصحاب بعد كونها مسألة اصولية.

(٣) لما عرفت انه لا يتمكن من تطبيق نتيجتها على مواردها.

(٤) اي اختصاص الانتفاع بالمجتهد دون المقلد.

(٥) جواب لقوله: «لما مهدت».

(٦) اي بالمجتهد.

(٧) اي لاحظ لغير المستنبط في المسألة الاصولية لعدم تمكفهم من الاجتهاد والاستنباط كى تنفعهم المسائل الاصولية.

(٨) اي المسألة الاصولية.

الاجتهادى عليه لا يتشخص الا للمجتهد (١)، والا فمضمونه (٢) وهو العمل على طبق الحالة السابقة وترتيب آثارها مشترك بين

(١) اما الشك الفعلى لا يتشخص لغير المجتهد فلغلفلته عن الحكم الكلى وحصوله فرع الالتفات، بل لو فرض الشك واليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهدأ فى مسألة حجية الاستصحاب، لعدم شمول ادلة الحجية لغير المجتهد. واما عدم قيام الدليل الاجتهادى على الحكم الشرعى المشكوك فان احرازه يحتاج الى الفحص عن الادلة كى يقطع بعدها، والمقلد لا يتمكن من الفحص عن مقطان الادلة كى يقطع بعدم قيام الدليل الاجتهادى على الحكم، ومع عدم القطع بعده لا يجوز له التمسك بالاستصحاب اذ هو مر جع عند العلم بعدم قيام الدليل الاجتهادى على الحكم الواقعى المشكوك.

(٢) اى مضمون الاستصحاب، وهو ترتيب آثار الحالة السابقة على الفعل المشكوك بقاء الحالة السابقة فيه، والعمل على طبقها مشترك بين المجتهد والمقلد، فكما يجب على المجتهد العمل على طبق الحالة السابقة، والحكم ببقاء ما كان كذلك يجب على المقلد العمل على طبق الحالة السابقة، والحكم ببقاء ما كان.

وحال الاشكال: ان اختصاص مسألة الاستصحاب بالمجتهد ليس ذاتياً بل الاختصاص عرضى من جهة عجز المقلد بمعنى أن المخاطب باخبار الاستصحاب ليس خصوص المجتهد، بل هو عبارة عن المكلف العام للشرط من غير فرق بين المجتهد والمقلد غاية ما هناك ان المقلد عاجز عن تحصيل شرائطه، والمجتهد قادر عليه فاختصاص المجتهد بالعمل بالمسائل الاصولية، انما يكون بهذه المناسبة اى لاجل وجود المانع لا لاجل قصور المقتضى.

المجتهد والمقلد. قلت: جميع المسائل الاصولية كذلك (١) لأن وجوب العمل بخبر الواحد وترتيب آثار الصدق عليه (٢) ليس مختصاً بالمجتهد. نعم تشخيص مجرى خبر الواحد، وتعيين مدلوله، وتحصيل شروط العمل به مختص بالمجتهد لتمكنه (٣) من ذلك، وعجز المقلد عنه (٤) فكان المجتهد نائب عن المقلد في تحصيل مقدمات العمل بالأدلة الاجتهادية، وتشخيص مجرى الاصول العملية، والا (٥) فحكم الله الشرعى في الاصول والفروع مشترك

(١) اي مضمونه مشترك بين المقلد والمجتهد، ولو كان اشتراك المضمن موجباً لخروج المسألة الاصولية عن كونها اصولية لخرج جميع المسائل الاصولية عن كونها مسألة اصولية لأن مضمون جميعها مشترك بين المقلد والمجتهد.

(٢) اي ترتيب الاثر على خبر الواحد مع انه مسألة اصولية ليس مختصاً بالمجتهد، يعني ان اختصاص العمل بالمسائل الاصولية بالمجتهد ليس من جهة اخذ الاجتهاد في موضوعها، بل من جهة عدم تحقق موضوعها وعدم اجتماع شرائط العمل بها الا في المجتهد.

ان شئت فقل: ان الاختصاص ولو عرضياً هو المائز بين المسألة الاصولية، والفقيرية بل جميع المسائل الاصولية مشترك بين المجتهد والمقلد بالذات، ومختص بالمجتهد بالعرض.

(٣) اي انما اختص تشخيص الامور المذكورة بالمجتهد لتمكن المجتهد من تشخيص مجرى خبر الواحد....

(٤) اي عن التشخيص.

(٥) اي لو لا هذه الجهة، وهو كون المجتهد قادرًا على اجراء

بين المجنهد والمقلد^(١) هذا. وقد جعل بعض السادة^(٢) الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم^(٣) في مورده^(٤) وجعل قولهم^(ع):

الاصول دون المقلد لم يكن فرق بين المقلد والمجنهد، وانما الميز بينهما هو أن المجنهد يتمكن من اجراء الاصول، وتشخيص مواردتها، والمقلد لا يتمكن منه فيكون العمل بالمسائل الاصولية مختصاً بالمجنهد.

(١) الا في الاحكام المختصة بالوصفين، كوجوب الاجتهاد على المجنهد، ووجوب التقليد على المقلد.

(٢) وهو يجر العلوم في فوائده.

(٣) اي على الحكم الشرعي. وغرضه ان الاستصحاب ليس هو عين مفاد اخبار «لا تنقض» حتى يكون قاعدة فقهية مستفادة من السنة كسائر القواعد الفقهية، بل هو عبارة عن ابقاء، ما كان، وهو اي ابقاء ما كان يكون دليلاً على وجوب صلاة الجمعة في ما شاء في الان اللاحق في وجوبه وقوله: «لا تنقض» يكون دليلاً عليه وابقاء ما كان هو الاستصحاب، وهو نظير آية النباء دليل على الدليل فان خبر العادل اذا قام على وجوب شيء فانه دليل على وجوبه وآية النباء دليل على اعتبار الدليل المذكور، فكذلك قوله: «لا تنقض» دليل على الدليل فالاستصحاب دليل على الحكم الشرعي فيما شاء فيه بقاء وقوله: «لا تنقض» دليل على اعتبار الاستصحاب.

(٤) اي في مورد الاستصحاب، وهو ما كان الحكم يقيني الحصول سابقاً، ومشكوك البقاء لاحقاً.

«لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل، نظير آية النباء بالنسبة الى خبر الواحد (١)، حيث قال (٢) ان استصحاب الحكم المخالف للاصل (٣) في شيء دليل شرعاً رافع لحكم الاصل (٤)، ومخصوص (٥) لعمومات العمل الى أن قال: في آخر كلام له سياقى نقله، وليس عموم قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته (٦) الا كعموم آية النباء بالقياس الى آحاد الاخبار المعتبرة انتهى.

(١) كما ان خبر الواحد دليل على الحكم الشرعي الذي قام به الخبر، وآية النباء دليل على حجية الخبر المذكور، كذلك الاستصحاب دليل على الحكم الشرعي الذي كان يقيني الحصول سابقاً، ومشكوك البقاء لاحقاً وقوله: «لا تنقض» دليل على اعتبار الاستصحاب فهذا معنى قوله: انه دليل على الدليل.

(٢) اي قال بعض السادة.

(٣) كاستصحاب حرمة العنبر بالغليان بعد صيرورته زبابة المخالف لاصالة العمل الجارية فيه، وانما قيد استصحاب الحكم بكونه مخالفًا للاصل لأن الحكم الموافق للاصل لا يحتاج الى الاستصحاب بل نفس الاصل كاف فتأمل.

(٤) لما سترى ان الاستصحاب مقدم على سائر الاصول فإنه عرش الاصول، وان كان فرض الامارات، وهو حاكم على الاصول، او مخصوص له فيه كلام يأتي في محله.

(٥) عطف تفسيري لقوله: رافع لحكم الاصل.

(٦) عطف تفسيري لقوله افراد الاستصحاب اي عموم لا تنقض

أقول: معنى الاستصحاب الجزئي (١) في المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس إلا الحكم بشبوت النجاسة في ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا إلا نفس الحكم الشرعي، وهل الدليل عليه إلا قوله لهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»

بالنسبة إلى الاستصحابات الجارية في الموارد الخاصة، كعموم آية النباء بالنسبة إلى أحد الأخبار، فكما أن آية النباء دليل على أحد الأخبار كذلك قوله: «لا تنقض» دليل على افراد الاستصحاب الجارية في مواردها.

(١) حاصله أن الاستصحاب الجزئي الذي يكون فرداً من افراد قوله: «لا تنقض» ويجرى في ثبات وجوب صلاة الجمعة. ليس أمراً وراء الحكم الشرعي حتى يكون دليلاً عليه فهنا دليل، وهو قوله: «لا تنقض» ومدلول وهو الحكم الشرعي المعتبر عنه بالاستصحاب الجزئي.

ان شئت فقل: ان حقيقة الاستصحاب هو عين مفاد الاخبار الناهية عن نقض اليقين بغير اليقين فليس هنا استصحاب مع قطع النظر عن الاخبار حتى تجعل دليلاً عليه، كخبر الواحد بالنسبة إلى آية النباء مثلاً، فان هناك اموراً المسألة الفقهية التي ورد فيها الخبر، ونفس الخبر، وآية النباء، واما في المقام فليس فيه الا المسألة الفقهية التي تتکفل لبيان حكمها في مرحلة الظاهر، والاخبار الواردة فيه فطهارة من خرج عنه المذى مثلاً حكم شرعى الذي يعبر عنه بالاستصحاب الجزئي باعتبار انه يحكم بالاستصحاب بطهارة هذا الشخص فانه جزئي من جزئيات الاستصحاب وفرد من افراده وهو مدلول قوله: «لاتنقض...» وليس هنا استصحاب غير هذا

وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات (١). هذا (٢) كله في الاستصحاب الجارى في الشبهة الحكيمية المثبت للحكم الظاهري، وأما الجارى في الشبهة الموضوعية، كعدالة زيد، ونجاسة ثوبه، وفسق عمرو، وطهارة بدنـه (٣) فلا اشكال في كونـه (٤) حكـما فرعـيا سواء كانـ التـكلـمـ فيهـ منـ بـابـ الـظنـ أمـ كانـ منـ بـابـ كـونـهـاـ قـاعـدةـ تـعـبـدـيـةـ مـسـتـفـادـةـ مـنـ الـأـخـبـارـ لـانـ التـكـلـمـ فـيهـ عـلـىـ الـأـوـلـ (٥)،

المدلول الذى هو حكم شرعى كى يكون دليلاً عليه فما أفاده بعض السادة غير تام.

(١) فـكـماـ أنـ القـوـاءـ الدـلـلـيـةـ لـمـ يـكـنـ مـسـتـفـادـةـ مـنـ الـعـمـومـاتـ لـأـنـ تـكـونـ مـنـ الـأـدـلـةـ الـاـصـوـلـيـةـ، بلـ تـعـدـ مـنـ الـقـوـاءـ الـفـقـهـيـةـ. انـ شـئـتـ فـقلـ: كـماـ انـ سـائـرـ الـقـوـاءـ أـحـکـامـ شـرـعـيـةـ فـرـعـيـةـ مـتـعـلـقـةـ بـفـعـلـ الـمـكـلـفـ، كـذـلـكـ الـاستـصـحـابـ.

(٢) اـىـ الـذـىـ قـلـنـاـ مـنـ كـونـ الـاستـصـحـابـ دـاخـلـاـ فـىـ الـمـسـأـلةـ الـاـصـوـلـيـةـ، اوـ فـىـ الـقـاعـدةـ الـفـقـهـيـةـ.

(٣) فـيـمـاـ شـكـ فـيـ بـقـاءـ عـدـالـةـ زـيـدـ اوـ بـقـاءـ نـجـاسـةـ ثـوبـهـ، اوـ شـكـ فـيـ بـقـاءـ فـسـقـ زـيـدـ اوـ فـيـ بـقـاءـ طـهـارـةـ بـدـنـهـ.

(٤) اـىـ فـيـ كـونـ الـاستـصـحـابـ الـجـارـىـ فـىـ الشـبـهـاتـ الـمـوـضـوـعـيـةـ قـاعـدةـ فـقـهـيـةـ سـوـاءـ كـانـ حـجـةـ مـنـ بـابـ الـظنـ اوـ مـنـ بـابـ الـأـخـبـارـ، لـانـ حـكـمـ الـمـسـتـنـبـطـ مـنـهـ حـكـمـ جـزـئـيـ فـرـعـيـ ظـاهـرـيـ، وـلـاـ يـسـتـنـبـطـ مـنـهـ حـكـمـ كـلـىـ كـىـ يـكـنـ دـاخـلـاـ فـىـ الـمـسـأـلةـ الـاـصـوـلـيـةـ.

(٥) اـىـ عـلـىـ تـقـدـيرـ كـونـ الـاستـصـحـابـ حـجـةـ مـنـ بـابـ الـظنـ.

نظير التكلم فى اعتبار سائر الامارات (١) كيد المسلمين، وسوقهم، والبيئة، والغلبة (٢) ونحوها (٣) فى الشبهات (٤)، الخارجية. وعلى الثاني (٥) من باب اصالة الطهارة، وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، ونحو ذلك.

(١) التى هى من القواعد الفقهية بالاتفاق.

(٢) وهى ان الظن يلحق الشيء بالاعم الاغلب.

(٣) من الامارات الأخرى.

(٤) اى الامارات الجارية فى الشبهات الخارجية، فكما انها من القواعد الفقهية لأن المستنبط منها لا يكون الا حكماً جزئياً، فكذلك الاستصحاب بناء على انه من الامارات يكون من القواعد الفقهية.

(٥) اى على تقدير كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار يكون الاستصحاب نظير اصالة الطهارة، وقاعدة الفراغ، فكما انها من القواعد الفقهية مع كونهما مستفادين من الاخبار، كذلك الاستصحاب.

وملخص الكلام: ان الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعية سواء كان حجة من باب افادته الظن، او من باب الاخبار قاعدة فقهية مستفادة من الاخبار نظير قاعدة الطهارة، وقاعدة التجاوز، ويعتبر فيه اليقين السابق والشك اللاحق من المقلد، ولا يكفى تتحققما من المجتهد، لما عرفت من أن المعيار فى المسألة الاصولية هو امكان كون نتيجتها وسطاً لاستنباط الحكم الكلى، وختصاصها بالمجتهد، وهذا الامر لا ينطبقان على الاستصحاب المذكور فانه كسائر القواعد الفقهية لا يستنبط منه

الا حكماً جزئياً، ولا يكون مختصاً بالمجتهد بل المجتهد والمقلد فيه سواء.

«التحقيق»

وقع الكلام فيما بين الاعلام في أن الاستصحاب مسألة اصولية، او قاعدة فقيرية.

وملخص كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) هو ان الاستصحاب مسألة اصولية على تقدير كونه من الامارات، واما على تقدير كونه حجة من باب الاخبار فتوقف في كونه مسألة اصولية، فتحقيق الكلام يقتضي ان يقع الكلام في مقامين:

الاول: في الفرق بين القاعدة الفقيرية، والمسألة الاصولية.
الثاني: في أن الاستصحاب من القواعد الفقيرية، او من المسائل الاصولية.

اما المقام الاول: فقد ذكر في وجه الفرق بينهما وجوه:
الاول: ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) وتبعه المحقق الثاني (قدس سره) بأن المسألة الاصولية يكون امرها بيد المجتهد، ولا يشترط فيها المقلد. وبعبارة واضحة: انها ليست قابلة للالقاء الى العامي، واما القاعدة الفقيرية فيكون تطبيقها على مواردها مشتركة بين المجتهد والمقلد.

ورتب شيخنا الاعظم على هذا المبني عدم كون الاستصحاب من المسائل الاصولية لانه لا يتمكن من اجرائه في موارده الا المجتهد.

ولكن هذا الفرق المذكور بينهما غير فارق، فأن بعض المسائل الفقهية أيضا لا يصلح القاؤها الى العامى، كمسألة بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة، وقاعدة ما يضمن بصحيحته... وقاعدة لا ضرر، وهكذا.

الثاني: ان المسألة الاصولية لا تختص بباب دون باب بل تجرى فى جميع ابواب الفقه وهذا بخلاف القاعدة الفقهية، فانها لا تجرى فى جميع ابواب الفقه، كقاعدة الطهارة، مثلاً.
وفيه: ان هذا الفرق لم يقم عليه دليل، ولنا أن نقول: ان قاعدة الطهارة من المسائل الاصولية لكونه واسطة لاستنباط الحكم الكلى.

الثالث: ما ذهب اليه المشهور بان الاصول هو العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الحكم الشرعى الكلى، والنكتة فى اعتبار قيد الاستنباط فى تعريف علم الاصول هو الاحتراز عن القواعد الفقهية، فانها ايضا يستفاد منها الحكم الشرعى، لكن لا من باب التوسيط، كما كان استفاده الحكم من الاصول من هذا الباب، بل من باب التطبيق على مواردها، فالميزان فى كون المسألة اصولية هو ان تكون كبرى المسألة، ومنتجة للحكم الكلى، والميزان فى كون المسألة قاعدة فقهية انها تطبق على مواردها، وتكون المستفاد منها الحكم الجزئى، وهذا الميزان الذى ذكرناه فى مقام الفرق بينهما، وان كان قابلاً للنقاش كما نوقش فيه الا أنا أجبنا عن المناقشات الواردة فيه واخترنا هذا المعيار. هذا تام كلامنا فى المقام الاول.

واما المقام الثاني وهو في أن الاستصحاب من القواعد الفقهية، او من المسائل الاصولية او من المبادى التصديقية.

فنقول: ان شيخنا الاعظم (قدس سره) ذهب الى أن الاستصحاب بناء على كونه من الامارات تدخل في المسألة الاصولية اذ يبحث فيه عن كونه حجة، ودليلًا على الحكم الشرعي فكل شيء يبحث عن كونه حجة على الحكم الشرعي يدخل في المسألة الاصولية، وهذا انما يتم بناء على ان موضوع علم الاصول عبارة عن ذوات الادلة الاربعة، كما ذهب اليه صاحب الفصول، فالبحث عن الحجية يكون بعثاً عن العوارض الذاتية لها، وعلى هذا يكون البحث عن حجية الاستصحاب بعثاً عن عوارض الدليل الحال على بقاء المستصحب، والظاهر من العبارة ان مختاره (قدس سره) ان موضوع علم الاصول ذوات الادلة، ويكون الاستصحاب بناء على كونه من الامارات من المسائل الاصولية، وان كان يظهر من آخر عبارته الترديد فيه، ولكن بناء على ان موضوع الاصول الادلة الاربعة بعد الفراغ عن كونها حجة، كما هو مختار المحقق القمي (قدس سره) اشكل على كون الاستصحاب من المسائل الاصولية بل قال: انه يكون داخلاً في المبادى التصديقية، اذ على هذا المسلك يكون البحث عن الحجية بعثاً عن وجود الموضوع، وهو بحث عن المبادى.

ان قلت: البحث عن الموضوع يكون بعثاً عن المبادى التصورية، لا التصديقية.

قلت: قد يكون البحث عن الموضوع لاجل تصوره فالبحث عن

الامور التي توجب معرفة الموضوعات، او المحمولات بحث عن المبادى التصورية، وقد يكون البحث عن اثباته، كما هو كذلك فيما نحن فيه حيث يبحث عن اثبات حجية الاستصحاب فإذا ثبتت يكون مبدأ تصديقاً لاثبات ترتب المحمولات على موضوعاتها. هذا كله بناء على كونه من الامارات.

واما بناء على كونه من الاصول العملية فذكران في كونه من المسائل الاصولية غموض بل يكون هو من القواعد الفقهية. ثم اشكل في ذلك ايضاً بان القاعدة الفقهية مشتركة بين المجتمد والمقلد. واما الاستصحاب فلا يتمكن المقلد من اجرائه، وعلى هذافع الاستصحاب من القواعد الفقهية مشكل، ولاجل الاضطراب المذكور في كلامه قدس سره ذكر المحقق النائيني انه يظهر من بعض كلمات الشيخ (قدس سره) ان الاستصحاب انما يكون من القواعد الفقهية، وليس من المسائل الاصولية، ويظهر من بعض آخر انه من المسائل الاصولية.

أقول: بعد التأمل فيما ذكرنا من الميز بين القاعدة الفقهية، والمسألة الاصولية قدتعرف ان الاستصحاب من المسائل الاصولية، او من القواعد الفقهية، وايضاً قد ظهر مما ذكرناه من الفرق بينهما ما في كلام شيخنا الاعظم من الفرق بينهما. وملخص كلامنا: في المقام ان الاستصحاب الجارى في التشبيهات الموضوعية يدخل في القواعد الفقهية اذ الحكم المستنخرج منه يكون حكماً جزئياً، وهذا الحكم يستفاد من تطبيق الاستصحاب على مورده.

الرابع: (١) ان المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه

فينطبق عليه ما هو المعيار في القاعدة الفقهية، واما الاستصحاب الباعرى في الشبهات الحكمية على تقدير تسلیم جريانه فيها يكون داخلاً في المسألة الاصولية، ولا مانع من أن يكون الاستصحاب قاعدة فقهية من جهة، ومسألة اصولية من جهة أخرى بان يكون ذا جهتين: من حيث انه يكون توسيطاً في استنباط الاحکام الكلية يدخل في المسألة الاصولية اذ بعد تحقق اليقين السابق والشك اللاحق من المعجتب بالنسبة الى حكم شرعى كلى كنجاسة الماء المتمم كراً يستصحب هذا الحكم الكلى، ويفتى بنجاسة كل ماء متمم كراً، ومن جهة كونه حجة في الاحکام الجزئية، والمواضيعات الخارجية يدخل في القاعدة الفقهية، وليس هذا من استعمال اللفظ في معنيين مشتركين، بل من باب شمول اطلاق قوله عليه السلام: «لا ينقض اليقين بالشك» فان اطلاقه يشمل للبيقين والشك المتعلقين بالاحکام الكلية، واليقين والشك المتعلقين بالمواضيعات الخارجية، كما ان اطلاق دليل حجية خبر الواحد يشمل الخبر المتعلق بالاحکام، والخبر المتعلق بالمواضيعات مع ان حجية الخبر الواحد المتعلق بالاحکام مسألة اصولية، والمتعلقة بالمواضيعات قاعدة فقهية، فتأمل كى تعرف.

(١) وقع الكلام فيما بينهم في أن الاستصحاب منوط بالظن النوعي، او الشخصي، او مقيد بعدم قيام الظن على الغلاف، او لا يكون منوطاً بحصول الظن بالاتفاق، فانه حجة ولو مع حصول الظن بالغلاف».

من باب التبعد الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة (١)، وأما على القول بكونه (٢) من باب الظن فالمعهود من طريقة الفقهاء عدم اعتبار افادة الظن في خصوص المقام (٣) كما يعلم ذلك (٤) من حكمهم بمقتضيات الاصول (٥) كلية، مع

(١) ولو ظن زوالها. ملخص كلامه (قدره): أن حجية الاستصحاب بناء على استفادتها من الاخبار غير مشروطة بحصول الظن فانه حجة ما لم ينقض اليقين السابق، سواء حصل الظن ببقاء الحالة السابقة، او حصل الظن بزوالها. ولا يخفى: ان المراد هو الظن غير المعتبر، وأما الظن المعتبر فمع وجوده لا يصل المجال الى الاستصحاب. والحاصل: ان مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة، والشك فيه، يكفى في جريان الاستصحاب، سواء حصل الظن بالبقاء أم لا؟ فانه حجة حتى مع الظن بعدم بقاء الحالة السابقة، وذلك لاطلاق قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» فانه يشمل جميع الصور.

(٢) اي بكون الاستصحاب حجة من باب افادته الظن فعلى هذا المسلك وقع الكلام بين الاعلام في أنه هل يكون اعتبار الاستصحاب منوطاً بالظن النوعي، او الظن الشخصي، وهل يكون منوطاً بعدم حصول الظن بالخلاف أم لا وجوه.

(٣) اي عدم اعتبار حصول الظن الشخصي في كل مورد من سوارد الاستصحاب.

(٤) اي انه لا يعتبر في حجية الاستصحاب افادته الظن النوعي.

(٥) اي بمقتضى الاستصحابات:

عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها (١) ظاناً ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك (٢) لادنى متتبع في أحكام العبادات (٣)، والمعاملات (٤)، والمرافعات (٥)،

(١) اى العامل بمقتضيات الاصول. ولو كان حجية الاستصحاب منوطة بافادته الظن الشخصى فلم يجز لهم أن يحكموا بمقتضى الاستصحاب وان لم يكن المستصحب بالكسر ظاناً ببقاء الحالة السابقة، فيفهم من عدم اعتبار الظن بالبقاء عندهم أن الظن الشخصى غير معتبر في حجية الاستصحاب، والا فلا بد لهم اما من عدم حكمهم بمقتضيات الاصول عند عدم كون العامل به ظاناً بالبقاء، او حكمهم باعتبار الظن بالبقاء.

(٢) اى عدم اعتبار افادة الظن الشخصى في العمل باستصحاب، فانه حجة سواء حصل منه الظن الشخصى ببقاء الحالة السابقة أم لا؟

(٣) فانهما يحكمون ببقاء الطهارة المتيقنة سابقاً عند الشك فيه لاحقاً، سواء حصل الظن الشخصى عند العامل باستصحاب بالبقاء أم لا، والمراد بالظن الشخصى أن يحصل الظن بالبقاء لشخص العامل باستصحاب، وان لم يحصل لغيره، والمزاد من الظن النوعى أن يكون له منشاء يفيد الظن بحسبطبع لكل من اطلع عليه نوعاً، وان لم يفده الظن لبعض الاشخاص.

(٤) بالمعنى الاعم فانهما يحكمون باستصحاب بقاء العدة، والوكالة وان لم يحصل الظن الشخصى للعامل به.

(٥) حيث يحكم بعدم الدين باستصحاب عدمه وان لم يحصل

والسياسات (١). نعم (٢) ذكر شيخنا البهائي (قدس سره) في
الحبل المتيين في باب الشك في الحدث بعد الطهارة (٣) ما يظهر
منه اعتبار الظن الشخصي حيث قال: لا يخفى أن الظن الحالى
بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة، وشك في الحدث لا يبقى على
نحو واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً بل قد يزول الرجحان،
ويتساوى الطرفان (٤) بل ربما يصير الراوح مرجحاً (٥)، كما

منه الظن بعدم الدين.

(١) اي الحكومات بين الناس، والمرافعة فعل المترافقين،
والسياسة بمعنى الحكومة فعل العاكم فإنه يحكم بمقتضى الاصل
ببراءة المدعى عليه وإن لم يحصل الظن الشخصي بها بل ولو حصل
الظن بصدق المدعى بالكسر.

(٢) لما ذكر إلى هنا عدم اشتراط اجراء الاستصحاب بافادته
الظن الشخصي، وكفاية الظن النوعي ببقاء الحالة السابقة قال:
أن المستفاد من بعض الكلمات اعتبار الظن الشخصي ببقاء الحالة
السابقة في اجراء الاستصحاب.

(٣) اي بعد ما كان الطهارة متيقنة سابقاً وشك في عروض
الحدث عليه لاحقاً.

(٤) اي يشك في البقاء بعد كونه ظاناً به، ويكون احتمال
بقاء الطهارة مع احتمال عدم بقائهما متساوياً بين، كما يحتمل بقاياها،
كذلك يحتمل انتفائها.

(٥) بمعنى كان احتمال البقاء راجحاً، ثم صار مرجحاً اي
كان البقاء مظنوناً، ثم صار موهوناً.

اذا توضأء عند الصبح، وذهب عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحديث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة إلى ذلك الوقت. والحاصل: أن المدار على الظن فمادام (١) باقياً، فالعمل عليه وان ضعف. انتهى كلامه، رفع مقامه. ويظهر من شارح الدروس (٢) ارتكابه حيث قال: بعد حكاية هذا الكلام (٣)، ولا يخفى أن هذا (٤) إنما يصح لوبني المسألة (٥) على أن ما تيقن بحصوله في وقت، ولم يعلم (٦) او يظن طرور ما يزيله يحصل الظن ببقائه (٧).

(١) محل الاستشهاد هو هذه الجملة، فإنه صريح في اعتبار الظن الشخصي في الاستصحاب اي مدام الظن باقياً بالحالة السابقة، يعمل بالاستصحاب، واما اذا لم يكن الظن باقياً لا يعمل به.

(٢) اي يظهر من الغوانساري انه ايضاً رضى بما ذكره شيخنا البهائي فإنه ايضاً مال الى اعتبار الظن الشخصي ببقاء الحالة السابقة في اجراء الاستصحاب.

(٣) الذي ذكره شيخنا البهائي.

(٤) اي كون المناط هو الظن الشخصي.

(٥) اي مسألة الاستصحاب. وحاصله: ان ما ذكره البهائي من كون المناط في جريان الاستصحاب هو افادته الظن الشخصي مبني على أن يكون استصحاب حجة من باب افادته الظن اي من باب الامارات، وليس كذلك، كما سترى.

(٦) اي لم يعلم بظرو ما يوجب زوال الحكم الذي كان يقيني الحصول، او لم يحصل الظن المعتبر بظرو ما يوجب زواله.

(٧) اي يحصل الظن ببقاء ما كان يقيني الحصول في وقت،

والشك (١) فى نقضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوى، لكن هذا البناء (٢) ضعيف جداً. بل بناتها (٣) على الروايات مؤيدة باصالة البراءة فى بعض الموارد (٤)، وهي (٥) تشمل الشك والظن معاً (٦) فاخراج الظن (٧) منها مما لا وجه له اصلاً انتمى

ولم يحصل العلم، اولم يقم الظن المعتبر على طر و ما يوجب زواله.

(١) والمراد بالشك الوهم المقابل للظن، اى الوهم الذى فى مقابل الظن بالبقاء، لا يعارض الظن بالبقاء.

(٢) اى كون الاستصحاب مبنياً على افادته الظن بالبقاء.

(٣) اى مسألة الاستصحاب مبنية على الاخبار، فانها تدل على حجيته، سواء حصل الظن بالبقاء أم لا.

(٤) وهو مالو تطابق الاستصحاب، واصالة البراءة فالروايات التى هي مبني الاستصحاب مؤيدة باصالة البرائة فى تلك الموارد، كما اذا كان الاستصحاب نافياً للتکلیف، فان التمسك باصالة البراءة ايضاً يؤيده.

(٥) اى الروايات التي يكون الاستصحاب مستفاداً منها تشمل صورة الشك، والظن ببقاء الحالة السابقة، وزوالها فاخراج الظن بالزوال، والحكم بعدم اعتبار الاستصحاب معه، وتقييد اعتباره بصورة عدم الظن بالخلاف مما لا وجه له.

(٦) اى مطلقاً سواء كان الظن حاصلاً على طبق الحالة السابقة أم على خلافها.

(٧) معنى اخراج الظن من الروايات تقييد اعتبار الاستصحاب بصورة حصول الظن بان يقال ان المستخرج من الروايات ان

كلامه. ويمكن استظهار ذلك (١) من الشهيد (قدس سره) في الذكرى حيث ذكر أن قولنا: «اليقين لا ينقضه الشك» لا يعني به اجتماع اليقين والشك (٢)، بل المراد أن اليقين الذي كان في الزمن الأول لا يخرج عن حكمه بالشك في الزمان الثاني (٣) لاصالة بقاء ما كان، فيؤل (٤) إلى اجتماع الظن، والشك في الزمان الواحد. فيرجح الظن عليه (٥).

الاستصحاب حجة فيما إذا أفاد الظن بالبقاء أي إخراج الظن بالبقاء والحكم باعتبار الاستصحاب معه، وتقييده بحصول الظن الشخصي دون صورة الشك والظن بالزوال لا وجه له، لأن الروايات الدالة على حجية الاستصحاب شاملة للكل فالتقييد بالظن الشخصي، أو عدم الظن بالخلاف يحتاج إلى دليل.

وانت ترى أن في كلام شارح الدروس حيث قال: «ولا يخفى أن هذا إنما يصح لو بنى المسألة...» دلالة واضحة على ارتكائه باعتبار الظن الشخصي.

(١) أي اعتبار الظن الشخصي.

(٢) لاستحالة اجتماعهما في أن واحد.

(٣) بل يحکم ببقاء ما كان ظناً لاستصحاب بقاء ما كان.

(٤) هذه الجملة هو محل الشاهد أي يؤل معنى اجتماع اليقين والشك بعد استحالة اجتماعهما في أن واحد إلى اجتماع الظن ببقاء الحالة السابقة والشك في زواله، فيستفاد من هذا الكلام أن الاستصحاب منوط بالظن الشخصي.

(٥) أي يرجح الظن على الشك

كما هو (١) مطرد فى العبادات (٢)، ومراده من الشك مجرد الاحتمال (٣)، بل ظاهر كلامه (٤) أن المناط فى اعتبار الاستصحاب من باب اخبار عدم نقض اليقين بالشك هو (٥) الظن ايضاً (٦).

(١) اي كما أن ترجيح الظن على الشك مطرد فى العبادات ذكر صاحب الكفاية فى الحاشية ان محل الاستظمار بحسب الظاهر هو قوله (قدس سره): فيرجح الظن عليه، ووجهه: ان الظن المطرد فى العبادات ليس الا الظن الشخصى.

(٢) كما اذا شك المصلى فى ركعاته، ثم حصل الظن باحد طرفيها فانه يقدم ظنه الشخصى على الشك.

(٣) هنا جواب عن اشكال مقدر وحاصله: أن الظن كاليقين فى استحالة اجتماعه مع الشك، وملخص الجواب: ان مراده من الشك هو احتمال فان احتمال الخلاف المساوى للاحتمال المقابل يقوم للشك.

(٤) وذلك الظاهر بمحلاحتة انه عبر عن الاستصحاب بقوله: «اليقين لا ينقضه الشك» الذى هو لفظ الخبر مع اعتباره الظن بت قوله: فيؤل الى اجتماع الظن والشك فى الزمان الواحد، وظاهر هذا أن المناط فى ابقاء الاستصحاب هو الظن، سواء كان دليل حجية الاستصحاب هو افادته الظن، او الاخبار.

(٥) خبر لقوله: ان المناط فى حجية الاستصحاب على القول يكونه حجة من باب الاخبار هو الظن ايضاً.

(٦) اي كما يكون مناط الاعتبار هو الظن بناء على كون الاستصحاب حجة من باب افادته الظن، كذلك المناط هو الظن بناء

فتأنمل (١).

على كونه حجة من باب الاخبار.

(١) لعله اشارة الى أن مجرد التعبير بان اليقين لا ينقضه الشك لا يدل على أن غرضه ذلك من باب الاخبار، ويمكن أن يكون اشارة الى أن مراد الشهيد من الظن هو الظن النوعي .

«التحقيق»

وقع الكلام في أن المناط في جريان الاستصحاب ماذا ففي المسألة وجوه: بل اقوال:

الاول: ان المناط في جريانه عدم العلم بخلاف ما يتقن به سابقاً سواء ظن بالبقاء، او شك فيه، او ظن بالارتفاع او شك فيه لأن المراد بالشك في الخلاف خلاف اليقين الشامل للظن فانه المتعارف في لغة العرب، وجعل الظن مثابلاً للشك واليقين اصطلاح خاص قد حدث بينهم.

الثاني: ان المناط عدم الظن بالخلاف فيجري في مورد الشك، او الظن بالبقاء.

الثالث: ان المناط حصول الظن الشخصي بالبقاء فلا يجري في مورد الشك او الظن بالخلاف.

الرابع: ان المناط حصول الظن النوعي بالبقاء.
وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): انه لابد من التفصيل في المقام فان قلنا ان الاستصحاب من الامارات وانه حجة من باب حكم العقل بها فلا يكون المناط عند الفقهاء الظن الشخصي بالبقاء بل العبرة بالظن النوعي .

الخامس: ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر (١) فى استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بأمرین: احدهما: وجود الشيء (٢) فى زمان سواء علم به (٣) فى زمان وجوده أم لا.

واما اذا قلنا بأنه حجة من باب الاخبار فيجري حتى مع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق، وذلك لاطلاق اخبار الباب. ثم قال: وقد يظهر من شيخنا البهائى. والمحقق الخوانساري وغيره اعتبار الظن الشخصى بالبقاء.

اقول: سيأتى تفصيل ذلك، وتحقيقه فى التنبئه الثاني عشر فانتظر.

الاستصحاب يتقوم بالمتيقن السابق والمشكوك اللاحق

(١) صفة لقوله: «تعريفنا» فإن الظاهر من تعريف الاستصحاب حيث عرف ببقاء ما كان ان الحكم بالبقاء مستند الى مجرد الوجود السابق، والعلم به ليس دخيلاً فيه.

(٢) اى وجود المتيقن فى زمان سابق بان يكون الشىء موجوداً فى زمان سابق.

(٣) اى علم بالمتيقن السابق حين وجود المتيقن أم حصل العلم به حين الشك، او بعد الشك اذ لا فرق فى مبدئ حدوث اليقين بين أن كان قبل حدوث الشك، او بعده ام كانوا متقارنين.

مثال الاول: وهو ما لو حصل العلم بالمتيقن حين وجوده، كما لو علم يوم السبت بعدالته فى هذا اليوم بان كان يوم السبت ظرفاً

نعم لابد من احراز ذلك (١) حين اراده الحكم بالبقاء (٢) بالعلم (٣)
او الظن المعتبر، واما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان مع زوال
ذلك الاعتقاد في زمان آخر (٤) فلا يتحقق

لكل من العلم والعدالة، ثم شك في يوم الاحد، في بقائهما.
مثال الثاني وهو ما كان مبدء حصول اليقين بعد حصول الشك
مالو حصل الشك في عدالة زيد يوم السبت، واستمر الشك الى يوم
الاحد، وفي يوم الاحد حدث اليقين بعدلته في يوم الجمعة.
المثال الثالث وهو ما كان حدوثهما متقارنين زماناً، كما لو
علم يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الخميس، وشك في يوم الجمعة ايضافى
عدلته فيه.

(١) اي احراز وجود الشيء سابقاً.

(٢) والحاصل: انه لا يعتبر في الحكم بالبقاء شرعاً او عقلاً
 الا احراز وجود الشيء المحكوم به حين اراده الحكم بالبقاء من غير
حاجة الى سبق اليقين.

(٣) متعلق بقوله: «احراز» اي لابد من احراز وجود الشيء
السابق بالعلم او الظن المعتبر بان يحصل العلم به، او قام عليه
ظن معتبر، كالبينة.

«الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين»

(٤) كما اذا اعتقد بعدالة زيد يوم الجمعة ثم شك يوم السبت

في عدالته يوم الجمعة، وهذا لا يسمى باستصحاب بل هو قاعدة اليقين التي يطلق عليها الشك السارى ايضاً باعتبار سراية الشك الى اليقين.

توضيحه: ان اجتماع اليقين والشك لا يمكن لشخص واحد بالنسبة الى شيء واحد، فإذا اجتمع اليقين والشك لشخص اما أن يكون متعلق اليقين والشك متعدد ذاتاً، ومتغيراً زماناً اى أن يكون القضية المتيقنة متعددة مع القضية المشكوكة بحسب المحمول والموضوع، والمراد بالاتعاب انما هو وحدتهما خارجاً كى يصدق تعلق الشك بما تعلق به اليقين ويصدق على القضية المشكوكة انها بقاء للقضية المتيقنة، ولا يكفى مجرد وحدتهما بحسب الذات والحقيقة ولو مع تعددهما خارجاً، والمراد بالتفاير زماناً بأن يكون متعلق اليقين مقدماً ومتصلق الشك مؤخراً اى أن يكون الشيء متيقن السابق ومشكوك اللاحق، او يكون متعلق الشك مقدماً، ومتصلق اليقين مؤخراً فإذا كان متعلق اليقين، والشك أمر أو واحداً وكان متعلق اليقين مقدماً ومتصلق الشك مؤخراً فهو مورد الاستصحاب، واما أن يكون متعلق اليقين، والشك متعدد ذاتاً، ومقارناً زماناً، وهذا لا يتصور الا مع اختلاف اليقين والشك من حيث الزمان بان كان عالماً يوم الخميس بعدهلة زيد يوم الاربعاء، وشك يوم الجمعة في عدالته يوم الاربعاء لاحتمال أن يكون علمه السابق جهلاً مركباً، وهذا هي قاعدة اليقين. والفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين هو انه يعتبر في الاستصحاب امور ثلاثة:

الاول: اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بان تعلق الشك بعين القضية التي تعلق اليقين بها.

معه (١) الاستصحاب الاصطلاحي (٢)، وان توهם بعضهم جريان

ثانيهما: اجتماع اليقين والشك في زمان واحد فمع عدم اجتماع اليقين والشك في زمان كان متيقناً يوم الخميس بعده زيد يوم الأربعاء وشك يوم الجمعة في عدالة زيد يلزم تبدل اليقين وسراية الشك إليه فيخرج عن موضوع الاستصحاب لأنّه يعتبر فيه اجتماع اليقين والشك في زمان واحد، ويدخل في قاعدة اليقين.

وملخص الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين: هو أنه يعتبر فيه اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، واجتماع اليقين والشك في زمان واحد حين اجراء الاستصحاب، وأما قاعدة اليقين فيعتبر فيها اختلاف زمان الشك واليقين مع اتحاد زمان المشكوك والمتيقن كما اذا تعلق اليقين بعده زيد في يوم الجمعة، وشك في يوم السبت بعده في يوم الجمعة فيختلف زمان اليقين مع زمان الشك، ويتحدد زمان المتيقن والمشكوك.

ثالثها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بان يتصل الشك ببقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، ولو انعكس الامر، وكان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك يكون مورداً لاستصحاب القهقرى الذي لا يكون حجة إلا في باب الالفاظ.

(١) اي مع زوال الاعتقاد السابق في الزمان اللاحق لا يتحقق الاستصحاب الاصطلاحي بل هو يسمى بقاعدة اليقين.

(٢) لما عرفت ان الاستصحاب الاصطلاحي متقوم على وجود اليقين السابق، والشك اللاحق بان يجتمعان حين اجراء الاستصحاب،

عموم «لا تنقض» فيه (١)، كما سنبه عليه.
 الثاني: (٢) الشك في وجوده (٣) في زمان لاحق عليه، فلو
 شك في زمان سابق عليه (٤) فلا استصحاب (٥)، وقد يطلق
 عليه (٦) الاستصحاب القهقرى مجازاً (٧).

ومع زوال اليقين السابق في الزمان اللاحق لسراية الشاء إليه
 لا يبقى قوام للاستصحاب بل هو عبارة عن قاعدة اليقين، كما عرفت.

- (١) اى في مورد زوال الاعتقاد السابق في الزمان اللاحق.
- (٢) اى المقوم الثاني للاستصحاب.
- (٣) اى في وجود الشيء الذي كان متيقن الحصول سابقًا.
- (٤) اى في زمان سابق على وجود المتيقن بان كان زمان المشكوك متقدماً، وزمان المتيقن متاخراً.
- (٥) لما عرفت من انه متقوم بكون المتيقن سابقًا، والمشكوك لاحقاً.

(٦) اى على مورد كون المشكوك سابقًا على المتيقن، وهذا الاستصحاب لا يكون حجة الا في مورد واحد، وهو ما اذا كان معنى اللفظ متيقنا في العرف فعلاً، وشك في أنه هل كان في اللغة السابقة، وعرف الأئمة (ع) كذلك أم لا، فيحكم بكون اللفظ حقيقة في عصرهم ايضاً في المعنى العرفي باصالة عدم النقل، ووجبية هذا الاستصحاب في هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء.

(٧) لأن الاستصحاب الحقيقي على ما عرفت هو ما كان المتيقن سابقًا والمشكوك لاحقاً.

ثم المعتبر هو الشك الفعلى الموجود حال الالتفات اليه (١) اما لو لم يلتفت (٢) فلا استصحاب وان فرض شك فيه على فرض الالتفات فالمتيقن للحدث اذا التفت الى حاله في اللاحق فشك جرى الاستصحاب في حقه، ولو غفل عن ذلك (٣)، وصلى بطلت صلاته لسبق الامر بالطهارة (٤)، ولا يجري في حقه حكم الشك في الصحة بعد الفراغ عن العمل لأن مجراه (٥) الشك الحادث بعد الفراغ

«في اعتبار فعلية الشك في الاستصحاب»

(١) اى الى حالة .

(٢) كما لو فرض الغفلة عن حاله فلم يحصل هنا شك في الوجود اللاحق فعلاً، وان حصل الشك فيه على تقدير التفاتاته اليه. والعامل: ان الشك اللاحق الذي هو احد المقومين للاستصحاب لا بد أن يكون شكًا فعلياً، ولا يكفي الشك التقديري اي على تقدير التفاتاته، والوجه في عدم كفايته هو ان الظاهر من لفظ الشك واليقين بل مطلق اللفاظ هو فعلية الوصف العتواتي، فان العالم في اكرم العالم لا يطلق على العالم التقديري فانه ظاهر في المتلبس بالفعل، وهكذا الشك .

(٣) اى عن كونه شاكاً في حدثه وطهارته .

(٤) اذ المفروض انه كان ملتفتاً الى حاله بانه شاك في كونه محدثاً بعد كونه متيقناً به، فالامر بالطهارة ثابت بمقتضى استصحاب كونه محدثاً .

(٥) اى مجرى الحكم في الصحة بعد الفراغ عن العمل هو أن يحدث الشك بعد الفراغ عن العمل المشكوك صحته .

لا الموجود من قبل (١). نعم لو غفل عن حاله بعد اليقين بالحدث، وصلى (٢)، ثم التفت (٣) وشك في كونه محدثاً حال الصلاة او متظهراً جرى في حقه قاعدة الشك بعد الفراغ لحدوث الشك بعد العمل (٤) وعدم وجوده (٥) قبله حتى يوجب الامر بالطهارة (٦)، والنهى (٧) عن الدخول فيه بدونها. نعم هذا الشك اللاحق (٨)

(١) اى لا تجري قاعدة الفراغ فيما اذا كان الشك في الطهارة قبل الصلاة لعدم حدوث الشك بعد الفراغ. نعم لو صلى. ثم شك في طهارته يحكم بالصحة بقاعدة الفراغ لو احتمل كونه ملتفتاً اليه قبل الصلاة.

(٢) من غير التفاتات الى حاله بأنه محدث ام طاهر.

(٣) اى التفت الى حاله بعد الصلاة.

(٤) والشك في كونه ظاهراً او محدثاً بعد الصلاة يرجع الى الشك في صحة صلاته، وبطلانها بعد الصلاة، وهو مورد قاعدة الفراغ لكن اذا احتمل كونه ملتفتاً الى حاله قبل الصلاة، واما اذا احرز كونه غافلاً عن حاله فجريان القاعدة مشكل لعدم انطباق الاذكرية عليه.

(٥) اى لا يكون الشك قبل العمل.

(٦) لاستصحاب الحدث فإنه يثبت الامر الظاهري بالتوضوء، والنهى عن الدخول في الصلاة بلا وضوء.

(٧) اى حتى يوجب النهى عن الدخول في العمل بدون الطهارة.

(٨) اى الشك الحالى بعد العمل يوجب اعادة الصلاة.

يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة (١) لو لا حكمة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه (٢) فافهم (٣). السادس: في تقسيم الاستصحاب إلى أقسام ليعرف إن الخلاف

- (١) إن الاستصحاب المذكور يثبت أن صلاته كانت بلا طهارة فهى باطلة بانتفاء شرطها فيجب عليه اعادتها.
- (٢) أى على الاستصحاب، لما سترى في الآتى توضيح حكمة قاعدة الفراغ على الاستصحاب.

والحاصل: أنه يعتبر في الاستصحاب أن يكون الشك اللاحق فعلياً، ولا يكفى كونه تقديرية، ويترتب على هذا البحث فروع مهمة. منها: الحكم بصحة صلاة من تيقن بالحدث، ثم غفل عن حاله، وصلى غافلاً، وبعد الفراغ من الصلاة شك في تطهيره قبل الصلاة فبناء على اعتبار فعلية الشك في جريان الاستصحاب يحكم بصحتها لأنه يكون من الشك بعد الفراغ، وأما بناء على كفاية الشك التقديرى فينبغي القول ببطلان الصلاة في الفرض المذكور، لكونه موجوداً قبل الصلاة فيكون بمنزلة من صلى محدثاً بحكم الاستصحاب فهو كمن دخل بالصلاحة مع الشك في الطهارة.

- (٣) قال الهمданى: لعله اشاره إلى انه لا يترتب عليه الا بطلان الصلاة، وأما وجوب الاعادة فليس من احكامه الشرعية بل من لوازمه العقلية حيث ان من لوازمه بقاء الحدث بطلان المأتمى به، وبقاء الامر بالصلاحة فلا يمكن اثباته الا بالاصل المثبت. نعم يجب اعادة الصلاة بقاعدة الاشتغال، او استصحابها.

فى مسألة الاستصحاب فى كلها، او بعضها فنقول: ان له (١) تقسيماً باعتبار المستصحب، وآخر باعتبار الدليل، الدال عليه (٢). وثالثاً باعتبار الشك (٣) المأخذ فيه اما باعتبار الاول (٣) فمن وجوه:

احدها: من حيث ان المستصحب قد يكون امراً وجودياً كوجوب شيء (٤)، او طهارته (٥)، او رطوبته (٦) او نحو ذلك وقد يكون (٧) عدمياً،

«تقسيم الاستصحاب»

(١) اى للاستصحاب. اى يقسم الاستصحاب باعتبار المستصحب. فانه قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً، كما سيأتي تفصيله.

(٢) الضمير فى قوله: «عليه» وفى قوله «فيه» راجع الى المستصحب اى تقسيم آخر للاستصحاب باعتبار دليل اعتباره

(٣) اى تقسيم الاستصحاب قد يكون باعتبار الشك المأخذة فى موضوع الاستصحاب.

(٤) اى تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب.

(٥) مثال لما كان المستصحب الذى هو الامر الوجودى حكماً تكليفياً.

(٦) مثال لما كان حكماً وضعياً.

(٧) مثال لما كان المستصحب موضوعاً خارجياً.

(٨) اى قد يكون المستصحب امراً عدمياً.

وهو (١) على قسمين:

احدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعى، ويسمى عند بعضهم بالبراءة الأصلية، واصالة النفي (٢). والثانى غيره (٣)، كعدم نقل اللفظ عن معناه (٤) وعدم القرينة (٥)، وعدم موت زيد، ورطوبة الشوب، حدوث وجوب الوضوء، او الغسل (٦).

(١) اى المستصحب العدمي.

(٢) المقصود منهما استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشرع، او قبل الجنون.

(٣) اى القسم الثاني مما كان المستصحب امر عددياً غير استصحاب العدم الجارى فى نفى الاحكام الشرعية، اعنى به استصحاب العدم الجارى فى الشبهات الموضوعية.

(٤) اى اصالة عدم نقل اللفظ عن معناه الحقيقى فيما شاك فيه.

(٥) اى اصالة عدم القرينة فيما شاك فى ان اللفظ استعمل فى معناه الحقيقى او المجازى، فهذا ان الاصلان ليسا من الاصول العملية، بل هما من الاصول العقلائية التى هي من الامارات الجارية فى باب الالفاظ فى تعيين معنى اللفظ. ومراد المتكلم، كما تقدم تفصيله فى باب الظواهر.

(٦) اى اصالة عدم موت زيد فيما شاك فيه، واصالة عدم رطوبة الشوب الملاقي للنحس، واصالة عدم حدوث البول الموجب للوضوء، واصالة عدم حدوث الجنابة الموجبة للغسل فان هذه الاصول العدديه جارية فى الشبهات الموضوعية.

ونحو ذلك (١)، ولا خلاف في كون الوجودي (٢) محل النزاع، وأما العدمي (٣) فقد مال الاستاذ (٤) «قدس سره» إلى عدم الخلاف فيه (٥) تبعاً لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الأجماع على اعتباره في العلوميات، واستشهد (٦) على ذلك بعد نقل الأجماع المذكور (٧) باستقرار (٨) سيرة العلماء على التمسك باصول العدمية، مثل اصالة عدم القرينة، والنقل (٩)، والاشتراك وغير ذلك (١٠)، وبينائهم (١١) هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للابقاء.

- (١) من الموارد التي يجري الاستصحاب فيها من الشبهات الموضوعية.
- (٢) اي فيما كان المستصحب امراً وجودياً، كاستصحاب حيوة زيد، او استصحاب وجوب صلاة الجمعة، مثلاً.
- (٣) اي فيما كان المستصحب امراً عدانياً.
- (٤) وهو شريف العلماء.
- (٥) اي في الاستصحاب العدمي فإنه اذا كان المستصحب امراً عدانياً فيكون الاستصحاب حجة بلا خلاف فيه.
- (٦) اي استشهد الاستاذ شريف العلماء على اعتبار الاستصحاب في العلوميات.
- (٧) من صاحب الرياض على اعتباره.
- (٨) البخاري متعلق بقوله: «استشهد».
- (٩) اي اصالة عدم النقل وعدم الاشتراك.
- (١٠) كاصالة عدم التقيد والتخصيص.
- (١١) البخاري متعلق بقوله: «وأستشهد». اي استشهد الاستاذ

أقول: ما استظهره (١) «قدس سره» لا يخلو عن خفاء، أما دعوى الأجماع فلا مسرح (٢) لها في المقام، مع ما سيمر (٣) به

على اعتبار الاستصحاب في العدميات ببناء العلماء حجية مسألة الاستصحاب اي بنوا حجية الاستصحاب على كفاية العلة المحدثة للبقاء وعدمها فمن، قال: ان العلة المحدثة كافية لبقاء المعلول قال بحجية الاستصحاب، ومن قال: ان العلة المحدثة غير كافية للبقاء فان المعلول يحتاج إلى العلة حدوثاً وبقاءً قال بعدم حجية الاستصحاب، فبنائهم الخلاف في مسألة الاستصحاب على كفاية العلة المحدثة للبقاء وعدم شاهد على أن الخلاف الموجود بينهم في الاستصحابات الوجودية اذ المحتاج إلى العلة في البقاء هو الوجود، دون عدم، ولذا اشتهر أن الاعدام لا يعلل، والعامل: ان بنائهم الخلاف على ما ذكر يكشف عن عدم الخلاف في الاستصحابات العدمية.

(١) اي ما استظهر الاستاذ من عدم الخلاف في العدميات، واختصاص النزاع في حجية الاستصحاب بالوجوديات غير تام اذ ما ذكره في وجه استظهاره امور ثلاثة: الأجماع، وسيرة العلماء، وبناء العلماء مسألة الاستصحاب على كفاية العلة المحدثة للبقاء، فانها باجمعها قابلة للنقاش.

(٢) اي لا مجال للدعوى المذكورة اذ المسألة عقلية لا ينفع فيها الأجماع لأن مرجع الأجماع بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الى أن استصحاب العدميات يفيد الظن، وهو كما ترى.

(٣) هذا جواب ثان عن الأجماع. وملخصه هو منع تحقق الأجماع مع تصريحات كثيرة من العلماء بخلاف الدعوى المذكورة

من تصريحات كثيرة بخلافها، وان كان يشهد لها (١) ظاهر التفتازاني في شرح الشرح (٢)، حيث قال: ان خلاف الحنفية المنكريين (٣) للاستصحاب انما هو في الآيات، دون النفي الأصلي. وأما سيرة (٤) العلماء فقد استقرت في باب الألفاظ على التمسك بالاصول الوجودية، والعدمية كليتهما. قال الوحيد البربهارى في رسالته الاستصحابية، بعد نقل القول بانكار اعتبار الاستصحاب مطلقاً (٥) عن بعض، واثباته (٦) عن بعض، والتفصيل (٧) عن

(١) لدعوى الاجماع.

(٢) مختصر الاصول لابن الحاجب، وشرحه للعهدى، وشرح الشرح للتفتازاني.

(٣) صفة لقوله: «الحنفية» اي الحنفية الذين هم منكرون للاستصحاب انما خلافهم في الاستصحاب الجارى في الوجوديات، وأما الجارى في العدميات فمسلم عند الكل، فان ظاهر هذا الكلام ان الاجماع قائم على حجية الاستصحاب في العدميات.

(٤) هذا جواب عن الدليل الثاني الدال على ان الاستصحاب في العدميات لا خلاف في حجيته، وملخصه: انا لا نسلم اختصاص استقرار سيرة العقلاء على التمسك بالاستصحاب في الاوصول العدمية بل انهم يتمسكون في باب الألفاظ باوصول الوجودية والعدمية بلا فرق بينهما عندهم.

(٥) اي بلا فرق بين الامور الوجودية والعدمية.

(٦) اي اثبات اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

(٧) اي التفصيل بين الامور العدمية والوجودية باعتبار

بعض آخر: ما هذا (١) لفظه، لكن الذى نجد من الجميع حتى من المنكر مطلقاً انهم يستدلون باصالة عدم النقل فيقولون الامر حقيقة فى الوجوب عرفاً، فكذلك لغة. لا صالة عدم النقل (٢)، ويستدلون باصالة المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية (٣) الى غير ذلك. كما لا يخفى على المتتبع، انتهى. وحينئذ (٤) فلا شهادة في السيرة الجارية في باب الالفاظ على خروج العدميات (٥)،

الاستصحاب في الاولى دون الثانية.

(١) اي قال الوحيد ما هذا لفظه.

(٢) اي نرى ان جميع العلماء حتى المنكريين لا اعتبار الاستصحاب يستدلون به – فيما اذا كان الامر حقيقة في الوجوب في العرف الحاضر، ثم يشك في أنه كان كذلك في اللغة ام كان في اللغة حقيقة في التدب ونقل من معناه اللغوى الى معناه العرفي – ويحكمون بالوجوب في اللغة ايضاً باستصحاب عدم النقل.

(٣) فيما شك في أن المعنى المستعمل هل هو معنى لغوى، او منقول منه الى المعنى الشرعى، وصار حقيقة شرعية فيحكم ببقاء المعنى اللغوى باستصحاب بقائه، وهذا الكلام ظاهر منه ان العلماء كما يتمسكون باستصحاب العدميات في باب الالفاظ كذلك يتمسكون به في الامور الوجودية فان استصحاب بقاء المعنى اللغوى استصحاب في الامور الوجودية.

(٤) اي حينما ثبت ان سيرة العلماء استقرت على التمسك بالاصول الوجودية، والعدمية كليتها.

(٥) اي على خروج الاستصحابات الجارية في العدميات عن محل النزاع.

واما استدلالهم (١) على اثبات الاستصحاب باستثناء (٢) الباقي عن المؤثر الظاهر في الاختصاص بالوجودي، فمع (٣) أنه (٤) معارض باختصاص بعض ادلةهم الآتي (٥) بالعدم.

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليل الثالث الذي اقيم على خروج العدميات عن محل النزاع.

(٢) الجار متعلق بقوله: «استدلالهم...» اي استدلال العلماء باستثناء الباقي عن المؤثر في بقائه على اثبات الاستصحاب وان كان ظاهراً في اختصاص النزاع بالاستصحاب الوجودي لما مرت من أن العدم لا يحتاج إلى العلة كى يبحث في أن بقائه محتاج إلى العلة او يكفيه العلة المحدثة.

(٣) والحاصل: انه اجاب المصنف (قدس سره) عن هذا الدليل بوجوه:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «فمع انه...» وملخصه ان الدليل المذكور وان كان ظاهراً في الاستصحاب الجارى في الامر الوجودي الا ان بعض الادلة الآتى المذكور لحجية الاستصحاب مختص بالاستصحاب فى العدميات، ولو كان اختصاص بعض الادلة بالوجوديات دليلاً على خروج العدميات عن محل النزاع لكان اختصاص بعضها الاخر بالعدميات دليلاً على خروج الوجوديات عن محل النزاع.

(٤) اي الاستدلال باستثناء الباقي عن المؤثر... معارض باختصاص...

(٥) حيث يستدلون على عدم اعتبار الاستصحاب بانه لو كان معتبراً لكان بيئنة النفي مقدماً على بيئنة الاثبات عند التعارض

لأنها على طبق الاستصحاب، وليس كذلك، وهذا الدليل كما ترى يختص بالاستصحاب العدمي، فالاستدلال بالاختصاص ساقط من الطرفين.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «بأنه يقتضى...» فملخصه: ان الدليل المذكور «وهو استغناء الباقي عن المؤثر» لو سلمتنا دلالته على اختصاص النزاع بالامور الوجودية انما يدل على اختصاص النزاع بما كان الشك في المقتضى كالشك في بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيره بنفسه، ولا يدل على اختصاص النزاع بالاستصحاب في الامور الوجودية فيما لو كان الشك في الرافع، كالشك في موارد الطهارة، بان لا يعلم حصل ما يرفعها أم لا لأن الشك من حيث الرافع لا يتفاوت الحال فيه بين أن يكون الباقي في بقائه محتاجاً إلى المؤثر أم لا اذا المفروض العلم بوجود المقتضى فلا مانع من اجراء الاستصحاب في الشك في الرافع، ولو كان الباقي في بقائه محتاجاً إلى المؤثر.

والحاصل: انه لا معنى للبحث في ان الباقي محتاج الى العلة في بقائه أم لا فيما كان الشك في الرافع اذا وجود العلة هنا مفروض الوجود فان الوضوء علة للطهارة، ومقتضية لها ما لم يرفعه الحدث، فلو دل استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر على اختصاص النزاع بالوجودي لأن العدم لا يحتاج الى المؤثر لدل اياً على اختصاص النزاع بالشك من حيث المقتضى،

وبانه (١) يقتضى أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضى، لا من حيث الرافع، يمكن توجيهه (٢) أيضاً بان الغرض الاصلى هنا (٣) لما كان هو التكلم في الاستصحاب الذى (٤) هو من ادلة

وخروج الشك من حيث الرافع عن محل النزاع لعدم جريان ما ذكر من الدليل فيه.

(١) اي الدليل المذكور، وهو استغناء الباقي عن «المؤثر». (٢) اي يمكن توجيه الدليل المذكور ايضاً، كما أجبنا عن الدليلين السابقين، وهمما دعوى الاجماع، والسيرية.

الثالث: ما اشار اليه بقوله: «يمكن توجيهه ...» وملخصه: الاكتفاء بذكر الدليل الدال على حجية الاستصحاب الوجودى ليس معناه ان الاستصحاب العدمي خارج عن محل النزاع، بل هو ايضاً كالوجودى داخل فى محل النزاع، لكن حيث كان المقصود الاصلى لللاصولى هو البحث عن القواعد الممهدة لاثبات الاحكام الشرعية الكلية، ومن جملة هذه القواعد هو الاستصحاب الوجودى اكتفوا بذكر ما يثبت الاستصحاب المذكور، وهو استغناء الباقي عن المؤثر.

(٣) اي في علم الاصول.

(٤) وهو الاستصحاب الجارى في الامر الوجودى، واما الجارى في الامر العدمى فانه لا يصلح أن يكون من الادلة المثبتة للاحكم الشرعية اذ الاستصحاب العدمى لا يصلح دليلاً لوجود حكم كلى شرعى فلم يتعلق الغرض الاصلى به في علم الاصول حتى يكون الاصولى في مقام اثباته بذكر الدليل الدال عليه.

الاحكام الشرعية اكتفوا (١) بذكر ما يثبت الاستصحاب الوجودى. مع انه يمكن أن يكون الغرض تتميم المطلب فى العدمى بالاجماع المركب (٢)، او بالاولوية لان الموجود اذا لم يتحج فى بقائه الى المؤثر (٣) فالمعدوم كذلك بالطريق الاولى (٤). نعم ظاهر

(١) جواب لقوله: «لما كان...»

الرابع ما اشار اليه بقوله: «مع انه يمكن...» وملخصه: ان عدم ذكرهم الادلة الدالة على اثبات الاستصحاب فى الامور العدمية لا يدل على خروجها عن محل النزاع اذ يمكن أن يكون عدم ذكرهم الادلة المثبتة لها لاجل أنهم ارادوا ان يثبتتوه بالاجماع المركب، او بالاولوية القطعية فمع وجودهما لا يحتاج الى ذكر الادلة الاخرى.

(٢) لان جمعاً من العلماء قالوا بحجية الاستصحاب مطلقاً، سواء كان وجودياً، او عدمياً، ومنهم من قال بحجيته فى الامور العدمية دون الوجودية فكل من المثبت والنافى قائل بحجية الاستصحاب فى الامور العدمية، وهذا هو الاجماع المركب فانه مركب من المثبت والنافى.

(٣) لكافية العلة المحدثة فى بقائه.

(٤) لان العدمى لا يحتاج فى بقائه الى الدليل كى يبحث فى أن العلة المحدثة مبقية أم لا، فاذا كان الاستصحاب حجة فى الامور الوجودية مع أنها محتاجة الى العلة بقاء عند قوم يكون حجة فى الامور العدمية بالاولوية لأنها لا تحتاج الى العلة بقاء عند الكل.

عنوانهم للمسألة (١) باستصحاب الحال، وتعريفهم (٢) له ظاهر الاختصاص بالوجودي الا أن (٣) الوجه فيه بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية للاحكم، ولذا (٤) عنونه (٥) بعضهم بل

(١) اى لمسألة الاستصحاب. اى انهم عنونوا مسألة الاستصحاب باستصحاب الحال، والظاهر من العنوان المذكور هو اختصاص الاستصحاب بالأمر الوجودي، وعدم كون المسألة شاملة للأمر العدمي لأن الظاهر من الحال هو الحال الموجود.

(٢) اى ظاهر تعريفهم للاستصحاب هو اختصاص النزاع في حجيته بالاستصحاب الجارى في الامور الوجودية لأنهم عرفوه باستصحاب ما كان، والمراد بما كان هو ما كان موجوداً سابقاً.

(٣) اى ان ظاهر عنوانهم للاستصحاب، وظاهر تعريفهم له وان كان ظاهراً في اختصاص النزاع بالأمر الوجودي الا أن الوجه في عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال، وتعريفهم بابقاء ما كان ليس لاجل اختصاص النزاع بالأمر الوجودي عندهم، بل الوجه فيه انما هو بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة المثبتة للاحكم الشرعية، لا الاستصحاب النافي لها.

(٤) اى لاجل ما ذكرنا من أن الوجه في عنوانهم المسألة باستصحاب الحال، وتعريفهم له بابقاء ما كان هو بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة الشرعية اذ الغرض الاصلى للاصولى هو التكلم في حجية الاستصحاب المثبت للحكم الشرعي.

(٥) اى عنوان الاستصحاب باستصحاب حال الشيع، مع انه لا يختص النزاع به بالضرورة، بل يجرى في جميع الامور الوجودية على تقدير اختصاصه بالأمور الوجودية.

الاكثر باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا (١) يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع (٢) بظاهر (٣) قولهم في عنوان المسألة باستصحاب (٤) الحال الوجودي، والا لدل تقيد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الأمور الخارجية، ومن يظهر منه دخول العدديات في محل الخلاف الوحيد البهبهاني فيما تقدم منه (٥)،

- (١) من أن عنوان المسألة باستصحاب الحال إنما هو لاجل أنهم كانوا في مقام بيان الاستصحاب الذي هو من الأدلة المثبتة للحكم، وهو لا يكون إلا امراً وجودياً، وليس غرضهم من ذكر العنوان المذكور بيان اختصاص النزاع بالامور الوجودية.
- (٢) بالاستصحاب الجاري في الأمور الوجودية.
- (٣) الجار متعلق بقوله «الاستشهاد».

(٤) الجار متعلق بقوله: «في عنوان...» اي مما ذكرنا يظهر ان ذكرهم عنوان المسألة باستصحاب الحال لا يدل على اختصاص محل النزاع بالامور الوجودية، ولا يجوز الاستشهاد بالعنوان المذكور، اذ مجرد ذكر العنوان، وهو استصحاب الحال لو دل على اختصاص النزاع بالامور الوجودية لدل ذكر عنوان حال الشرع ايضاً اختصاص النزاع بالاحكام الشرعية، فكما أن عنوان حال الشرع لا يدل على اختصاص النزاع بالاستصحاب الجاري في الحكم الوجودي الشريعي، كذلك عنوان الحال ايضاً لا يدل على اختصاص النزاع بالاستصحاب في الامر الوجودي.

- (٥) حيث نقل القول بانكار الاستصحاب مطلقاً عن بعض، ثم

بل لعله (١) صريح فى ذلك بملاحظة ما ذكره قبل ذلك (٢) فى تقسيم الاستصحاب، وأصرح من ذلك (٣) فى عموم محل النزاع استدلال (٤) النافين فى تتب الخاصة وال العامة بانه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافي لاعتراضه بالاستصحاب (٥)،

أخرج الاصول اللغطية فان الظاهران قوله مطلقاً اعم من الوجودى، وعدمى، والحكمى والموضوعى.

(١) اى ما تقدم من الوحيد البهبهانى صريح فى دخول العدميات فى محل الخلاف.

(٢) اى قبل نقل القول بانكار الاستصحاب مطلقاً حيث انه قبل ذلك قسم الاستصحاب الى اقسام منها التقسيم باعتبار كون المستصحب وجودياً وعدمياً، ونسب انكار اعتباره مطلقاً الى جماعة فان ذكر الانكار المطلق بعد التقسيم المذكور صريح فى شمول الانكار المطلق للوجودى والعدمى.

ان شئت فقل: ان الانكار المطلق راجع الى جميع التقسيمات السابقة سواء كان المستصحب امراً وجودياً او عدمياً، حكماً، او موضوعاً.

(٣) اى اصرح من كلام البهبهانى.

(٤) مبتدء مؤخر وقوله: «اصرح» خبر مقدم اى استدلال النافين اصرح من كلام البهبهانى.

(٥) ولو كان الاستصحاب العدمى خارجاً عن محل النزاع لا يتم الاستدلال المذكور فيستفاد من هذا الكلام ان الاستصحاب مطلقاً محل الخلاف.

واستدلال (١) المثبتين، كما في المنية (٢) بانه لو لم يعتبر الاستصحاب لانسد باب استنباط الاحكام من الا أدلة لطرق احتمالات (٣) فيها (٤) لا يندفع الا بالاستصحاب (٥)، وممن انكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك (٦) حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التذكيرية الذي تمسك به الاكثر لنجاسة الجلد المطروح (٧)، وبالجملة فالظاهر أن المتبع يشهد بان العدميات ليست خارجة عن محل النزاع، بل سيجيء عند بيان ادلة الاقوال ان القول بالتفصيل بين العدمي والوجودي (٨) بناء على اعتبار

- (١) اي استدلال المثبتين اصرح من كلام البهبهانى في الدلالة على كون العدميات داخلة في محل النزاع.
- (٢) للسيد عميد الدين.
- (٣) كاحتمال وجود المعارض والتخصيص والتقييد والنقل والقرينة.

- (٤) اي في ادلة استنباط الاحكام.
- (٥) اي بالاستصحاب النافي للمحتملات، وهو الاستصحاب العدمي فلو لم يكن الاستصحاب العدمي داخلاً في محل النزاع لما كان لهذا الاستدلال وجه اذ يقال: ان الاستصحاب النافي للاحتمال متفق عليه فلا يلزم من عدم اعتبار الاستصحاب سد باب الاحكام.
- (٦) فانه قال بعدم حجية الاستصحاب العدمي، ومعه كيف يقال بانه خارج عن محل النزاع، ومتافق على حجيته.
- (٧) فانه انكر نجاسته لعدم اعتبار استصحاب عدم التذكيرية عنده مع ان الاستصحاب المذكور امر عدمي.
- (٨) بان يقال بحجية الاستصحاب في الوجودي دون العدمي.

الاستصحاب من باب الظن وجوده (١) بين العلماء لا يخلوا من اشكال، فضلاً عن اتفاق الناففين عليه (٢)، اذ ما من استصحاب وجودى الا و يمكن معه فرض استصحاب عدوى يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودى فيسقط فائدة نفى اعتبار الاستصحابات الوجودية (٣). وانتظر ل تمام الكلام.

(١) اي وجود القول بالتفصيل بين العلماء لا يخلوا من اشكال اي لا يوجد قول بالتفصيل بين الوجودى والعدمى.

(٢) اي على التفصيل بين الوجودى والعدمى.

(٣) توضيحة: ان القول بالتفصيل بين الوجودى والعدمى – بان يقال: ان الاستصحاب العدوى حجة بلا خلاف بخلاف الاستصحاب الوجودى – لا معنى له اذ لو كان الاستصحاب العدوى حجة لكان التفصيل بين الوجودى والعدمى بالقول يكون حجية الاستصحاب الوجودى محل الخلاف، وحجية الاستصحاب العدوى محل الوفاق لغوا، اذ لا يمكن نفى حجية الاستصحاب الوجودى لأن كل استصحاب وجودى يمكن معه فرض استصحاب عدوى، وهو استصحاب عدم ضد هذا الوجودى، مثلاً استصحاب حيوة زيد يمكن ان يبدى على استصحاب عدم موته، واستصحاب طهارة الثوب الى استصحاب عدم نجاسته، ويلزم من الظن بعدم الضد كعدم النجاسة الظن بوجود الضد الاخر الذى هو امر وجودى، كالطهارة، فيثبتت هذا الامر الوجودى باستصحاب عدم وجودضده فإذا اردنا استصحاب الطهارة فنجرى استصحاب عدم نجاسته، ويلزم من استصحاب عدم النجاسة الظن بوجود الطهارة اذ الظن بعدم الضد مستلزم للظن بوجود الضد الاخر. والحاصل: حيث ان الاستصحاب حجة من باب

ومما يشهد بعدم الاتفاق في العدويات اختلافهم (١) في أن النافي (٢)

افادته الظن فمن جريان استصحاب عدم الشيء يحصل الظن بعده والظن بالعدم يلزمه الظن بوجوهه فنفي أحد الضدين يثبت الضد الآخر، وهذا يجري في مورد جميع الاستصحابات الوجودية لأن لكل شيء ضداً.

وبعبارة واضحة: يلزم من اعتبار الاستصحاب في العدويات اعتباره في الوجوديات أيضاً.

ان قلت: ان الاستصحاب في العدمي لا يعني عن الاستصحاب الوجودي الا على القول بحجية الاصل المثبت، وهي كما ترى. قلت: ان ما ذكر يتم بناء على كون الاستصحاب حجة من باب التعبد والأخبار، وأما على القول بكونه حجة من باب افادته الظن فنلتزم بحجيته.

(١) مبتدء مؤخر قوله: «مما» خبر مقدم. اي اختلاف العلماء في احتياج النافي إلى دليل يشهد أن حجية الاستصحاب في الأمور العدويه ايضاً ليس محل وفاق.

(٢) كما اذا ادعى شخص مالكية الكتاب، ونفها آخر. وقع الخلاف بينهم في أن النافي يحتاج إلى دليل أم لا، ولو كانوا متفقين على اعتبار الاستصحاب في العدويات لكانوا متفقين على أن النافي لا يحتاج إلى دليل، اذا استصحاب النفي دليل له فلا حاجة له الى دليل آخر، فحيث انهم اختلفوا في احتياجه الى الدليل فيشهد هذا الخلاف على عدم وفاقهم على حجية الاستصحاب في العدويات.

يحتاج الى دليل ام لا فلاحظ ذلك العنوان (١) تجده شاهد صدق على ما ادعيناه.

نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدديات من محل النزاع، كاستصحاب النفي (٢) المسمى بالبراءة الاصلية، فان المتصرّ به في كلام جماعة، كالمحقق والعلامة، والفضل الجواب الاطباق على العمل عليه، وكاستصحاب عدم النسخ فان المتصرّ به في كلام غير واحد، كالمحدث الاسترآبادى، والمحدث البحارى عدم الخلاف فيه (٣) بل مثال الاول (٤) الى كونه (٥) من ضروريات الدين، والحق الثاني بذلك (٦) استصحاب (٧) عدم المخصص، والمقييد (٨).

(١) اى عنوان كلامهم «وهو ان النافى يحتاج الى دليل ام لا» فان وجود هذا العنوان في المستحب لهم شاهد صدق على عدم كون العدديات محل وفاق، اذ لو كان محل وفاق لم يكن احتياج النافى الى دليل محل خلاف، بل كان قوله حجة عند الكل لكونه موافقاً لاستصحاب عدم.

(٢) وهو استصحاب حال قبل الشريعة، او حال الصغر.

(٣) اى في استصحاب عدم النسخ

(٤) وهو المحدث الاسترآبادى.

(٥) اى كون استصحاب عدم النسخ.

(٦) اى الحق المحدث البحارى باستصحاب عدم النسخ، استصحاب عدم المخصص والمقييد وقال: ان الاستصحابين المذكورين ملحقان باستصحاب عدم النسخ في كونه خارجاً عن محل النزاع. (٧) مفعول لقوله: «الحق».

(٨) اى استصحاب عدم المقييد.

والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل^(١) في تتحقق شيء في الزمان الثاني على^(٢) تتحققه في الزمان السابق مختلف^(٣) فيه من غير فرق بين الوجودي، والعدمی. نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة أخرى يوجب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة^(٤)، كقاعدة قبح التكليف من غير بيان^(٥)، أو عدم الدليل دليل على

(١) اي حجية الاستصحاب بمعنى الحكم بتحقق حكم او موضوع في الزمان الثاني اعتماداً على تتحققه في الزمان السابق اي يحكم بالبقاء لاجل تحقق وجوده في السابق، كما هو المستفاد من تعريف الاستصحاب بأنه ابقاء ما كان، كما عرفت تفصيله.

(٢) متعلق بقوله: «التعويل».

(٣) خبر لقوله: «ان اعتبار الاستصحاب». وحاصل كلامه: ان حجية الاستصحاب محل خلاف بلا فرق بين أن يكون المستصبح أمراً وجودياً، او أمراً عدمياً.

(٤) الا أن وجوب الأخذ بمقتضى الحالة السابقة ليس من شأن الاعتماد على كونه موجوداً سابقاً.

وان شئت فقل: ان سبب الحكم بالبقاء ووجوب الأخذ بالمتيقن السابق ليس مستندأ الى كونه يقيني الحصول سابقاً، فانه لم يعول في حكمه هذا على الحالة السابقة بل انه اخذ بمقتضى الحالة السابقة تعويلاً على قاعدة أخرى، وهذا الأخذ بمقتضى الحالة السابقة لا يسمى استصحاباً لأن الاستصحاب، كما عرفت هو الأخذ بالمتيقن السابق لاجل كونه موجوداً سابقاً.

(٥) فان الحكم فيما لم يثبت فيه التكليف هو نفي التكليف،

العدم (١)، او ظهور الدليل الدال على الحكم (٢) في استمراره، او عمومه (٣)، او اطلاقه او غير ذلك (٤)، وهذا (٥) لا ربط له باعتبار الاستصحاب. ثم انا لم نجد في أصحابنا من فرق بين

والحكم بالعدم الذي هو مقتضى الحالة السابقة باتفاق الكل حتى من نافي اعتبار الاستصحاب في الامور العدمية لكن المستند عنده ليس هو الاستصحاب والتعویل على الحالة السابقة، فإنه ينفي اعتباره على الفرض، بل مستنده قاعدة قبح التكليف من غير بيان.
 (١) بناء على اعتبارها، فإنه يحکم على نفي التكليف مستندأ إلى هذه القاعدة.

(٢) على الحكم متعلق بقول «الدال» وفي استمراره متعلق بقوله: «ظهور» اي يحکم بعدم النسخ وبقاء الحكم الذي يحتمل فيه النسخ بمقتضى الظهور اللغوي في استمرار الحكم لا باعتبار استصحاب عدم النسخ

(٣) اي ظهور الدليل الدال على الحكم في عموم الحكم المذكور، او اطلاقه فان الحكم ببقاء العموم او الاطلاق ليس باعتبار استصحاب عدم المخصوص، والمقييد بل باعتبار ظهور اللفظ في العموم او الاطلاق.

(٤) كالحكم ببقاء اللفظ في معناه الحقيقي فإنه يحکم به بمقتضى الظهور اللغوي لا بمقتضى استصحاب عدم القرينة.

(٥) اي الاخذ بمقتضى الحالة السابقة بمقتضى قاعدة أخرى ليس تمسكاً بالاستصحاب وان كان منتجأً نتيجة الاستصحاب، و مجرد الحكم بالحالة السابقة لا يكون استصحاباً، لما عرفت من أن الاستصحاب هو الحكم بمقتضى الحالة السابقة تعويلاً لكونه موجوداً

الوجودي والعدمي. نعم حكى (١) شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

الثاني (٢): ان المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المدى (٣)، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير (٤) من قبل نفسه، وقد يكون غيره (٥) كاستصحاب الكريهة، والرطوبة، والوضع الاول (٦) عند الشك في حدوث النقل، او في تاريخه (٧)،

سابقاً، والحكم بالحالة السابقة في هذه الموارد انما يكون تعويلاً على القواعد الاخرى، لا لاجل انه كان موجوداً سابقاً.

(١) اى حكى التفتازانى التفصيل بين الوجودي، والعدمى عن الحنفية.

(٢) الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب.

(٣) حيث انه يشك في أن خروج المدى هل يوجب زوال الطهارة فيحكم ببقائها باستصحاب بقاء الطهارة.

(٤) كزوال تغير الماء من قبل نفسه لا باتصاله بالكر، فإذا زال تغير الماء من قبل نفسه يشك في بقاء نجاسته فيستصحب النجاسة السابقة.

(٥) اى قد يكون المستصحب غير الحكم الشرعى اى يكون موضوعاً خارجياً.

(٦) اى استصحاب بقاء الوضع الاول عند الشك في نقله الى الحقيقة الشرعية.

(٧) اى في تاريخ النقل بيان يعلم بالنقل، كما اذا علم ان

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين (١).
نعم نسب إلى بعض التفصيل بينهما بإنكار الأول، (٢)،
والاعتراف بالثاني (٣)، ونسب إلى آخر العكس (٤) حكاهما
الفضل القمي في القوانين.

وفيه (٥) نظر: يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي
وغيره فنقول: الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلى الذى من
 شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المدى، او نجاسته
 ما زال تغيره بنفسه (٦)،

الصلة نقلت من معناها اللغوى إلى معناها الشرعى، لكن لم يعلم
 انه فى زمان سابق كعصر الائمة(ع)، او اسبق، كعصر النبي(ص)
 فيستصحب الوضع الاول.

(١) اي سواء كان المستصحب حكمًا شرعياً، او موضوعاً
 خارجياً.

(٢) وهو جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي.

(٣) وهو جريان الاستصحاب في الموضوع الخارجي.

(٤) اي إنكار الثاني وهو جريان الاستصحاب في الموضوع
 الخارجي، والاعتراف بالاول، وهو جريان الاستصحاب في الحكم
 التكليفي.

(٥) اي في التفصيل نظر.

(٦) فان الحكم بطهارة المدى، او نجاسته الماء الذى زال
 تغيره بنفسه وظيفة الشارع بحيث لا يمكن رفع الشك عنه الا
 بالرجوع إليه. والحاصل: ان الحكم الشرعي هو ما من شأنه أن

وآخر يراد به (١) ما يعم الحكم الجزئي الخاص في الموضوع الخاص، كطهارة هذا التوب، ونجاسته (٢) فان الحكم بهما (٣) من جهة عدم ملاقاته للنجل، او ملاقاته ليس وظيفة الشارع.

يؤخذ من الشارع، وكان بيانه وظيفته.

(٧) اي بالحكم الشرعي. اي يراد من الحكم الشرعي اعم من الحكم الشرعي الكلى، والحكم الشرعي الجزئي.

(٢) فان طهارة التوب الخارجي حكم شرعى جزئى باعتبار كون موضوعه جزئياً خارجياً، وكذا نجاسته.

(٣) اي الحكم بطهارة التوب ونجاسته من جهة أن التوب لا يلقي النجل فتنجس، او لم يلقي فهو ظاهر ليس بيانه وظيفة الشارع وان كان وظيفته بيان حكمه من حيث انه مشكوك الحكم.

توضيحه: انه اذا شك فى طهارة التوب المعين بسبب الشك فى ملاقاته للنجل، فهنا امران:

أحد هما: بيان حكم المشكوك بان حكم التوب الذى نشك فى طهارته بسبب الشك فى ملاقاته النجل هي الطهارة، ولا شك فى أن بيان حكم المشكوك بهذا المعنى حكم شرعى بيانه وظيفة الشارع، سواء كان فى الموضوع الكلى، مثل ما شك فى طهارة التتن، او الجزئى كهذا التوب المشكوك طهارته، فان الحكم الشرعى اعم من الحكم الواقعى المتعلق بالموضوعات الواقعية، والظاهري المتعلق بالموضوعات المشكوكة.

وثانيهما: ازالة الشك بان هذا التوب لا يلقي النجل او لم يلقي، ولا شك انه ليس حكماً شرعياً، وليس بيانه وظيفة الشارع فطهارة هذا التوب ونجاسته من حيث ان حكم المشكوك كذا حكم شرعى،

نعم وظيفته (١) اثبات الطهارة الكلية لكل شيء شك في ملاقاته للنجس و عدمها (٢)، وعلى الاطلاق الاول (٢) جرى الاخباريون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب في نفس احكام الله تعالى، وجعله (٣) الاسترآبادى من اغلاط من تأخر عن المفید، مع اعترافه (٤). باعتبار الاستصحاب في مثل طهارة التوب، ونجاسته، وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه في الامور الخارجية (٥) وصرح المحدث الحر العاملی بان اخبار الاستصحاب لا يدل على اعتباره في نفس الحكم الشرعي، وانما يدل (٥) على اعتباره في

ومن حيث انه لم يلاق النجس ألم لاقاء ليس حکماً شرعياً.

(١) اى وظيفة الشارع. وملخصه: ان طهارة التوب الخارجى ونجاسته حكم شرعى من حيث انه مشكوك الملاقاة للنجس لامن حيث انه لم يلاق النجس. وان شئت فقل: ان وظيفة الشارع بيان حكم المشكوك لا ازالة الشك فيما كان منشاء امراً خارجياً.

(٢) وهو أن يكون المراد من الحكم الشرعي هو الحكم الكلى، لا الاعم منه ومن الجزئي.

(٣) اى جعل الاسترآبادى اعتبار الاستصحاب في نفس الاحكام الكلية.

(٤) اى مع اعتراف الاسترآبادى اعتبار الاستصحاب في الاحكام الجزئية كما اذا كان الشك في طهارة التوب ونجاسته لاجل الاشتباه بأنه لاقى النجاسة ألم لا.

(٥) اى اخبار الاستصحاب تدل على اعتبار الاستصحاب في

في موضوعاته ومتصلقاته (١)، والاصل (٢) في ذلك عندهم أن الشبهة في الحكم الكلى لا مرجع فيه الا الاحتياط دون البراءة، او الاستصحاب، فانهما مختصان بالشبهة في الموضوع (٣)،

مواضيعات الاحكام، كما اذا شك في رطوبة الثوب فانها تستصحب، ويترتب عليه ترجسه بمقابلاته للنحس.

(١) اي تدل اخبار الاستصحاب على اعتبار الاستصحاب فى متعلقات الحكم، كالصلة فإذا شك فى أنها أتى بصلاته أم لا يستصحب عدم الاتيان بها، والفرق بين الموضوع والمتعلق ان كل شيء اخذ مفروض الوجود فهو موضوع للحكم فان مواضيعات الاحكام جميعها مأخوذة مفروضة الوجود، كالوقت، والبلوغ، والقدرة، والحياة بالنسبة الى الصلة فان جميعها من قيود الموضوع، او الخمر في قوله: الخمر حرام.

واما المتعلق فهو الذى يكون الامر باعثاً للعبد على ايجاده في الخارج، ويكون داخلاً تحت اختيار المكلف، كالصلة، واما متعلق المتعلق فهو عبارة أخرى عن الموضوع فان الخمر متعلق المتعلق اذ الخطاب تعلق بالشرب، وهو تعلق بالخمر، او العقود متعلق المتعلق اذ متعلق الامر هو الوفاء، وهو متعلق بالعقود. فالى هنا ثبت ان الاخباريين يفصلون بين الحكم الشرعي الكلى، والحكم الجزئى، المعتبر عنه بالشبهة الموضوعية فيعتقدون بحجية الاستصحاب في الاول دون الثاني.

(٢) اي المنشأ في عدم حجية الاستصحاب في الاحكام الشرعية الكلية.

(٣) وقد تقدم تفصيل ذلك، والجواب عنه في مبحث البراءة

وعلى (١) الاطلاق الثاني جرى بعض آخر. قال المحقق الغوانساري في مسألة الاستنجاء بالاحجار: وينقسم الاستصحاب إلى قسمين باعتبار (٢) الحكم الماخوذ فيه إلى شرعى، وغيره. ومثل (٣) للأول بنجاسة الثوب، أو البدن (٤)، وللثانى (٥) برطوبته ثم

والاشتغال.

(١) عطف على قوله: «وعلى الاطلاق الأول». أى على كون المراد من الحكم الشرعى اعم من الحكم الشرعى الكلى ومن الجزئى ذهب بعض آخر.

(٢) بيان وتفصيل لقوله: «إلى قسمين» أى ينقسم الاستصحاب باعتبار الحكم الذى جرى الاستصحاب لاثباته إلى حكم شرعى، وإلى موضوع خارجى.

(٣) أى مثل الغوانساري للحكم الشرعى باستصحاب نجاسة الثوب او البدن اذا شاء فى بقاء نجاستهما بعد كونها يقينية سابقاً.

(٤) قال الاشتيانى: لا يخفى عليك ان تمثيله للحكم الشرعى يخصوص نجاسة الثوب التى ليست عندنا بحكم شرعى حقيقة انما هو من جهة الاشارة الى كون المقصود من الحكم الشرعى هو الاعم مما يكون من شأن الشارع بيانه لأن اطلاق الحكم الشرعى على الاول «وهو الحكم الشرعى الكلى» مما لا يتواهم فيه الانكار، ولهذا اخص المثال بالثانى.

(٥) أى مثل الغوانساري لغير الحكم الشرعى باستصحاب بقاء رطوبة مالاقاه النجس.

قال: ذهب بعضهم الى حجية القسمين (١) وبعضهم الى حجية القسم الاول (٢) فقط انتهى.

اذا عرفت ما ذكرنا ظهر ان عد القول بالتفصيل بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية قوله متعاكسين ليس (٣) على ما ينبعى لان

(١) وهم الحكم الشرعى الكلى والموضع الخارجى.

(٢) وهو الحكم الشرعى الاعم من الكلى والجزئى.

(٣) خبر لقوله: «ان عد القول ...» وبهذا اشار الى رد ما نسب الى بعض التفصيل بين الحكم التكليفى، والحكم الوضمى بانكار الاول والاعتراف بالثانى ورد ما نسب الى آخر العكس اى الاعتراف بالاول، والانكار بالثانى.

وملخصه: ان القول بحجية الاستصحاب فى الاحكام الشرعية، والقول بعدم حجيته فى الامور الخارجية لا يكونان متعاكسين اى متقابلين. وبعبارة أخرى: ان التفصيل بين الحكم الشرعى وغيره ليس بصحيح اذ لا يكون القول باعتبار الاستصحاب فى الاحكام الشرعية عكساً للقول باعتبار الاستصحاب فى الموضوعات لانه ما المراد من الاحكام الشرعية فان كان المراد منها هي الاحكام الكلية التى انكر الاخباريون اعتبار الاستصحاب فيها فليس فى مقابل الانكار المذكور من يقول باعتبار الاستصحاب فى الحكم الكلى فقط، وانكاره فى غيره كى يكون قوله عكساً له.

وان كان المراد من الحكم الشرعى هو الاعم من الحكم الكلى، والجزئى فليس فى مقابله من يقول باعتباره فى الموضوعات الخارجية فقط، وعدم اعتباره فى الحكم مطلقاً سواء كان كلياً او جزئياً كى يكون قوله عكساً لقوله.

المراد (١) بالحكم الشرعي ان كان هو الحكم الكلى الذى انكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه (٢) ونفيه فى غيره، فان (٣) ما حکاه المحقق الخوأنساري، واستظرمه السبزواري هو اعتباره فى الحكم الشرعي بالاطلاق الثانى الذى هو اعم من الاول.

والحاصل: انه سواء كان المراد من الحكم الشرعي هو الحكم الجزئى او الكلى لا يوجد قول فى مقابله كى يكون عكساً له.
 (١) اى مراد الاخباري بالحكم الشرعي الذى انكر الاستصحاب فيه.

(٢) اى باعتبار الاستصحاب فى الحكم الكلى ونفى اعتباره فى غير الحكم الكلى سواء كان الغير حكماً جزئياً، او موضوعاً خارجياً كى يكون هذا القول عكساً لقول المنكر للاستصحاب فى الحكم الكلى.

والحاصل: انه لا قائل بعكس قول الاخباري حتى يصح تعاكس القولين.

(٣) كأنه جواب عن سؤال مقدر وحاصله: انا لا نسلم عدم وجود قائل بعكس قول الا خبارى فان ما حکاه الخوأنساري، واستظرمه السبزواري من اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعي عكس ما ذهب اليه الاخباري القائل بعدم اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعي.

قلت: ان قولهما انما يكون عكساً لقول الاخباري اذا كانا قائلين باعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعي الكلى فقط كى يكون ما اثبتاه عين ما انكره الاخباري، ويرد النفي والاثبات على شيء

وان اريد بالحكم الشرعي الاطلاق الثاني الاعم (١) فلم يقل أحد باعتباره في غير الحكم الشرعي وعدهمه في الحكم الشرعي (٢) لأن

واحد، وليس كذلك فان ماحكاه الخوانساري واستظهراه السبزواري هو اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي بالمعنى الاعم الذي لا ينكر الاخباري الاستصحاب فيه، وانما ينكره في الحكم الشرعي بالمعنى الاخص، كما عرفت اذن فما ذكراه لا يكون عكسا لقول الاخباري.

(١) اى الحكم الشرعي الاعم من الكلى والجزئى. والحاصل: لو كان مراد المنكر للاستصحاب في الحكم الشرعي هو الاعم من الحكم الكلى والجزئى فلا يوجد في مقابله من اثبت اعتباره في الحكم الشرعي فقط، دون الموضوع الغارجي كى يكون قوله: عكسا لقول المنكر لاعتبار الاستصحاب فان المثبت يثبت اعتباره في الاعم من الحكم الشرعي، والموضوع الغارجي. ان قلت ان قول الاخباري المنكر لاعتبار الاستصحاب عكس لما ذهب اليه هذا المثبت.

قلت: ان المثبت يقول باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي بالمعنى الاعم، والاخباري المنكر يقول بعدم اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي بالمعنى الاخص اى الاحكام الكلية فقط فليس قولهما بمتعاكسيين.

والحاصل: انه ليس في التفصيل بين الحكم الشرعي وغيره قولهان متراكسان سواء اريد من الحكم الشرعي الحكم الكلى او الاعم منه ومن الجزئى.

(٢) وان قال بعضهم على ماحكاه المحقق باعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي بالمعنى الاعم وعدهمه في غيره الا انه لا قائل

الاخباريين لا ينكرون الاستصحاب في الاحكام الجزئية.

ثم ان المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين (١) في هذا التقسيم (٢) ثلاثة الاول اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً جزئياً كان كنجاسة الشوب (٣) او كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير (٤)، وهو (٥) الظاهر مما حكمه الخوانساري.

الثاني: اعتباره فيما عدا الحكم الشرعي الكلى وان كان حكماً جزئياً (٦)،

يعكس هذا، وهو عدم اعتباره في الحكم الشرعي بهذا المعنى واعتباره في غيره فان الاخباري ينكر اعتبار الاستصحاب في الحكم الشرعي بالمعنى الاول الاخص، لا بهذا المعنى فليس قولهما على هذا التقدير ايضاً قولين متعاكسين.

(١) اى بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية.

(٢) الذى يكون باعتبار المستصحب.

(٣) اى استصحاب نجاسة الشوب الخارجى اذا كانت نجاسته معلومة سابقاً فانها حكم شرعى جزئى باعتبار كون موضوعه امراً جزئياً خارجياً.

(٤) اى استصحاب نجاسة الماء الذى زال تغيره بنفسه فان النجاسة المستصحبة حكم كلى ثابت لكل ماء متغير زال تغيره بنفسه.

(٥) اى اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

(٦) اى وان كان ماعدا الحكم الشرعى الكلى حكماً جزئياً فان

وهو (١) الذى حکاه فى الرسالة الاستصحابية عن الاخباريين.
 الثالث: اعتباره (٢) فى الحكم الجزئى دون الكلى، ودون الامور الخارجيه، وهو (٣) الذى ربما يستظرر مما حکاه السيد شارح الوافية عن المحقق الخوانساري فى حاشية له (٤) على قول الشهيد فى تعریم (٥) استعمال الماء النجس والمشتبه.

الاستصحاب يعبرى فى غير الحكم الشرعى، سواء كان هذا الفير حكمًا جزئياً او موضوعاً خارجياً.

- (١) اى اعتبار الاستصحاب فى الموضوع الخارجى فقط، كاستصحاب حيوة زيد.
- (٢) اى اعتبار الاستصحاب فى الحكم الجزئى فقط.
- (٣) اى اعتبار الاستصحاب.
- (٤) اى للمحقق الخوانساري.
- (٥) اى فى مسألة تعریم استعمال الماء النجس والمشتبه.

«التحقيق»

ولا يخفى عليك ان شيخنا الاعظم (قدس سره) ذكر للاستصحاب تقسيمات، فانه تارة يقسم باعتبار المستصحب، وهو قد يكون حكمًا شرعياً، وقد يكون موضوعاً خارجياً، والحكم الشرعى قد يكون تكلييفياً، وقد يكون وضعياً، وكذا قد يكون كلياً، وقد يكون جزئياً وهذا التقسيم كله باعتبار المستصحب.
 وأخرى باعتبار منشاء اليقين فانه قد يكون العقل، وقد يكون

غيره من الكتاب والسنة، او السماع او الرؤية فيما اذا كان المستصحب من الامور الخارجية.

وثالثة: باعتبار منشاء الشك فانه قد يكون الشك ناشئاً من احتمال انقضاء استعداده ذاتاً، ويسمى ذلك بالشك في المقتضى، وقد يكون ناشئاً من احتمال طر والمانع مع اليقين بوجود المقتضى، ويسمى بالشك في الرافع، وغير ذلك من التقسيمات.

وكذلك قد تعرض (قدس سره) الى الخلاف في حجية الاستصحاب، فقد ذهب بعضهم الى حجية الاستصحاب مطلقاً، وانكرها بعضهم مطلقاً، وقد فصل تارة بين الحكم الشرعي وغيره، وآخرى بين الشك في المقتضى، والشك في الرافع وثالثة بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعي الدليل العقلى وغيره، واختاره قدس سره التفصيل باعتبارين:

الاول: التفصيل بين الشك في المقتضى والشك في الرافع ...

الثانى: التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعي، كالكتاب، والسنة، والاجماع، والحكم الثابت بالدليل العقلى فانكر حجية الاستصحاب في الثاني.

وهنا تفصيل ثالث للاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ دام ظلهمما، فهو عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية، وجريانه في الاحكام الجزئية، والمواضيعات الخارجية ونحن لا نتعرض لجميع التفصيات التي ذكرها شيخنا الاعظم قدس سره بل نتعرض التفصيات المهمة وهي ثلاثة:

منها التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى وغيره فنقول: ومن الله التوفيق ذهب المحقق النراقى قدس سره الى عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية الالمية، وجريانه فى الاحكام الجزئية، والمواضيع الخارجيه فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعلة فى الشبهات الموضوعية، وتبعه الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ دام ظلهمما لا لاجل القصور فى دلالة اخبار الاستصحاب فان عموم التعليل فى صحيحة زراره والاطلاق فى غيرها شامل لجميع اقسام الاستصحاب، ولذا لاوجه للتفاصيل المذكورة فى كلمات شيخنا الاعظم (قدس سره)، وغيره بل انه انما لا يجرى فى المقام لاجل وجود مانع من جريانه، وهو التعارض فان الاستصحاب فى الاحكام الكلية معارض بمثله دائمًا.

وقال الاستاذ الاعظم فى تقريب التعارض المذكور: ان الشك فى الحكم الشرعى تارة يكون راجعاً الى مقام الجعل ولو لم يكن المجعل فعلياً لعدم تحقق موضوعه فى الخارج، كما اذا علمنا بجعل الشارع القصاص فى الشريعة، ولو لم يكن الحكم به فعلياً لعدم تحقق القتل. ثم شككنا فى بقاء هذا الجعل فيجري استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ، ولا يجرى المعارضه هنا اذ المفروض ان عموم الحكم معلوم فى عمود الزمان، ولا يشك فى مقدار الجعل فانه مجعل الى الابد غاية الامر يحتمل نسخه، وهو منفى باستصحاب عدم النسخ، وجريان هذا الاستصحاب عد من الضروريات

وآخرى يكون الشك راجعاً إلى المجموع بعد فعليته بتحقق
موضوعه في الخارج، كما إذا شكنا في حرمة وطء المرأة بعد
انقطاع الدم قبل الاغتسال.

والشك في المجموع أما أن يكون لاجل الشك في دائرة المجموع
سعة وضيقاً من قبل الشارع، كما هو كذلك في المثال السابق حيث
ان شكنا في جواز وطء المرأة بعد انقطاع الدم، وقبل الاغتسال
لاجل الشك في دائرة المجموع حيث لا نعلم ان المجموع من قبل
الشارع هو حرمة وطء العائض حين وجود الدم فقط او الى حين
الاغتسال.

واما ان يكون لاجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجموع
سعة وضيقاً من قبل الشارع، ويعبر عن الاول بالشك في الشبهة
الحكمية، وعن الثاني بالشك في الشبهة الموضوعية.

اذا عرفت ذلك فنقول: لا شبهة في جريان الاستصحاب في
الشبهات الموضوعية، واما الشبهات الحكمية فان كان الزمان
مفرداً للموضوع، وكان الحكم انحلالياً فلا يمكن جريان الاستصحاب
حتى على القول بجريانه في الأحكام الكلية لأن بعد كون الزمان
مفرداً يكون لكل موضوع حكم مستقل اجنبي عن الآخر، مثلاً
الوطئ الواقع بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال يغير الفرد الواقع
قبل انقطاع الدم، وهذا الفرد من الوطئ وهو الواقع بعد انقطاع
الدم وقبل الاغتسال لم نعلم حرمته من اول الامر حتى تستصحب
بقائهما والوطئ الواقع قبل انقطاع الدم قد مضى زمانها اما
بالمثال، او بالعصيان.

وان لم يكن الزمان مفرداً للحكم بل كان ظرفاً له وكان الحكم أمراً واحداً مستمراً بحسب امتداد الزمان من أول الحدوث إلى آخر الزوال، كالملكية، والزوجية، والطهارة فلا يجري الاستصحاب في هذا القسم أيضاً لابتلائه بالمعارض، فإذا شكنا في نجاسة الماء القليل المتمم كرأ، فلنا يقين متعلق بالجعل، ويقين متعلق بالمجموع، إذ المفروض حصول العلم يجعل النجاسة للماء القليل الملقي للنجاسة، وحصول العلم أيضاً بان الماء القليل الموجود حكم الشارع بنجاسته، فإذا تم الماء القليل بالماء المتمم يشك فيبقاء المجموع أي فيبقاء نجاسة الماء الذي كان قليلاً فتستصعب لكونها متيقنة الحدوث، ومشكوكـة - البقاء، وكذا يشك في الجعل ويستصعب عدمه، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل في صدر الإسلام لا مطلقاً، ولا مقيداً بعدم التتميم، ولا شبيهة في أن الشارع جعل النجاسة للماء القليل غير المتمم، أما جعلها مطلقاً حتى القليل المتمم فهو مشكوكـ فيستصعب عدمه، فيكون المقام دائراً بين الأقل والأكثر فلنأخذ بالأقل، ونجرى الاستصحاب بالنسبة إلى الأكثر فيقع المعارضة بين استصحاب المجموع وبين استصحاب عدم جعل الزائد من القدر المتيقن. وقد أورد عليه بوجهه:

الاول: ما ذكره شيخنا الأعظم (قدس سره) بان الزمان ان كان مفرداً للموضوع بنحو تكون كل حصة منه فرداً مستقلاً منفصلاً عن الحصة الأخرى فلا مجال لاستصحاب الوجود لعدم اتحاد الموضوع، وان لوحظ ظرفاً للموضوع تعين اجراء استصحاب الوجود، ولا يجري استصحاب عدم لانقطاعه بالوجود فلا يجري

الاستصحابان معاً حتى يتحقق التعارض.

ويمكن الجواب عنه: بان جريان الاستصحاب في الأحكام الكلية مبني على لعاظ الزمان ظرفاً للموضوع، ومع ذلك يتتحقق التعارض اذ ليس مجرى الاستصحابين هو المجعلون كى يقال لا يجرى استصحاب العدم لانقطاعه بالوجود، بل استصحاب العدم هو الجعل، ومركز استصحاب الوجود هو المجعلون.

الثاني: ما ذكره صاحب الكفاية من ان النراقي نظر تارة إلى المسامية العرفية فأجرى استصحاب الوجود،

وأخرى إلى الدقة العقلية فأجرى استصحاب العدم اذ الماء غير المتمم غير الماء المتمم بالدقة العقلية. والحال ان المرجع في وحدة الموضوع وتعدده هو العرف، والعرف يرى الموضوع واحداً، والكثرة والقلة من حالات الموضوع.

ويمكن الجواب عنه أيضاً: ان المعارضة على ما يتبناه موجودة حتى بناء على كون المحكم هو نظر العرف وبعد رؤية العرف الماء المتمم والماء غير المتمم ماءً واحداً يجري استصحاب النجاسة، ولكن يعارضه استصحاب عدم جعل النجاسة الزائدة على القدر المتيقن

الثالث: انه يعتبر في الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وفي المقام ان اليقين بعدم الجعل قد انتقض باليقين بالجعل، بل هو متصل بالشك في بقاء المجعل مثلاً الشك في حرمة وطئ العائض بعد انقطاع الدم متصل زماناً باليقين بحرمة وطئها في ايام الدم فيجري استصحاب المجعل.

واما الشك في عدم جعل الحرمة الزائد فليس متصلًا باليقين بعدم جعل الحرمة في صدر الاسلام لأن المفروض ان اليقين بعدم جعل الحرمة في صدر الاسلام قد انتقض باليقين بالحرمة بعده، فالشك في عدم الحرمة غير متصل باليقين بعدم الحرمة بل متصل باليقين بالحرمة، اذن فلا يجرى استصحاب عدم جعل الزائد، ويبقى استصحاب المجعل بلا تعارض.

ويمكن الجواب عنه: اولاًً انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان نفس الشاء بزمان اليقين نفسه، وانما المعتبر اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن، وهو حاصل في المقام لأن لنا شكًا ويقينين، والمشكوك فيه متصل بكل المتيقنين لأن اليقين بعدم جعل الحرمة في صدر الاسلام واليقين بالحرمة بعده مجتمعان معاً في زمان واحد، فلنا يقين بعدم جعل الحرمة لما بعد انقطاع الدم في زمان ويقين بالحرمة حال رؤية الدم، وفي عين الحال شك في الحرمة بعد الانقطاع، ومن الواضح ان المشكوك وهو حرمة الوطنية بعد الانقطاع متصل بالمتيقن، وهو عدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع في صدر الاسلام واليقين بعدم جعل الحرمة في صدر الاسلام تبدل باليقين بالحرمة حال رؤية الدم، ولكن لم يتبدل باليقين بها بعد الانقطاع، ومن المعلوم ان اليقين بالحرمة حال رؤية الدم لا يوجب نقض اليقين بعدم جعل الحرمة لما بعد الانقطاع.

الرابع: ان استصحاب عدم الجعل معارض بمثله في رتبته فان استصحاب عدم جعل الحرمة في المثال المتقدم معارض

باستصحاب عدم جعل الحلية فيبقى استصحاب المجعل جاريأ بلا معارض.

واجاب عنه سيدنا الاستاذ دام ظله بوجوه:

الاول: ان استصحاب عدم جعل الحلية لا مجال له لان الحلية والرخصة كانت متيقنة في صدر الاسلام والاحكام الالزامية قد شرعت على التدريج.

الثاني: انه لا تعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة واستصحاب عدم جعل الحلية لعدم التنافى بين مفادي الاصلين في حد نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفة العملية القطعية، ولعدم لزوم المخالفة العملية القطعية اذن فلا وجه للتعارض بينهما بل نلتزم بكلينهما غاية الامر يلزم المخالفة الالزامية للعلم الاجمالي يجعل احد الحكمين في الشريعة ولا محذور فيه.

الثالث: انه لو تنزلنا عن الجوابين وقلنا بوقوع التعارض بينهما فنقول: انه يقع التعارض بين الاصول الثلاثة في مرتبة واحدة، لا انه يقع التعارض بين استصحاب عدم جعل الحرمة، واستصحاب عدم جعل الحلية في مرتبة متقدمة على استصحاب بقاء المجعل، ويبقى استصحاب بقاء المجعل بلا معارض.

لا يقال: ان استصحاب عدم جعل الحرمة حاكمة على استصحاب بقاء المجعل لان الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في سعة جعل الحرمة وضيقها، ومع احراز عدم السعة لا يبقى شك في بقاء المجعل.

لانا نقول: حكمة الاصل السببي على المسببي انما تكون فيما اذا كان التسبب شرعياً، وفي المقام يكون التسبب عقلياً فلا وجه للحكومة.

الخامس: ما ذكره المحقق النائيني (قدس سره) وهو أن استصحاب عدم الجعل غير جار في نفسه لعدم ترتيب الاثر العملي عليه لأن الجعل عبارة عن انشاء الحكم في مقام التشريع والاحكام الانشائية لا تترتب عليه الاثار الشرعية، ولا الاثار العقلية من وجوب الاطاعة وحرمة المعصية مع العلم بها فضلاً عن التعبد بها بالاستصحاب.

والجواب عنه. كما في كلمات سيدنا الاستاذ وغيره ان استصحاب عدم الجعل وان لم يترتب عليه اثر ما لم يتحقق موضوعه، واما اذا وجد الموضوع في الخارج كانقطاع الدم في المرأة، وشككتنا في بقاء حرمة الوطء بعد الانقطاع من جهة الشك في سعة المجموع وضيقه أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقن، وهو حال رؤية الدم فيكون معارضًا لاستصحاب المجموع. اقول: ان ما ذكره المحقق النراقي، والاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ من تعارض استصحاب المجموع مع استصحاب عدم جعل الزائد يبتنى على اثبات امور ثلاثة: وبانتفاء احد هذه الامور يكون القول المذكور مخدوشًا.

الاول: اثبات ان استصحاب عدم الجعل مما يترتب عليه اثر،

وقد عرفت ان المحقق النائيني^١ انكر ذلك، وقال: ان الاثر مترب على الحكم المجعل الفعلى فاستصحاب عدم الجعل بواسطة ثبوت المجعل به اصل مثبت.

واجاب عنه المحقق العراقي^٢ بوجهين: وأثبت ان استصحاب عدم الجعل اثبات لا ثر المجعل بلا لزوم كونه اصلاً مثبتاً، ولكن السيد الاستاذ قد ناقش في تمامية هذه المقدمة لكن نقاشه مبنائي لاحظ كلامه.

الثاني: اثبات ان عدم الجعل مما يمكن ان يكون مورداً للتبعد الشرعي، واما اذا لم يكن مورداً له لم يصح أن يجري فيه الاستصحاب لانه ليس بمجعل شرعى، وليس بموضع لا ثر شرعى، وهذا ايضاً محل نقاش.

الثالث: اثبات ان الجعل يختلف سعة وضيقاً - باختلاف المجعل سعة وضيقاً -، واما اذا فرض انه لا يختلف باختلاف المجعل فلا يجري الاستصحاب.

ولكن الحق ان ما افاده المحقق النراقي، وتبعه الاستاذ الاعظم، وسيدينا الاستاذ هو الصحيح، وقد اجبنا عن هذه الایرادات في مباحثتنا الاصولية. فتلخيص ان الاستصحاب لا يجري في الأحكام الكلية.

(١) اجود التقريرات ص ٤٠٦.

(٢) نهاية الافكار ج ٤ ص ١٦١.

وقال سيدنا الاستاذ^١: ان التعارض جار في بعض الشبهات الموضوعية ايضاً، كما اذا شك في تزويج هند انه دائمي، او انقطاعي، ونفرض انه على تقدير كونه انقطاعياً مدته سنة فبعد مضي سنة من الزواج نشك في بقاء الزوجية وعدمها، ومقتضى استصحاب بقاء الزوجية، ومقتضى استصحاب عدم جعل الزائد عدمها.

وقال الاستاذ الاعظم^٢ قدس سره أن المختار في جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية هو التفصيل بين الشبهات الحكمية التكليفية، والشبهات الحكمية الوضعية، كالطهارة من الغيث والحدث لأن الطهارة نظير الإباحة لا تحتاج إلى الجعل، وكذا لا مانع من جريان استصحاب الطهارة من العدث، ولا يعارضها استصحاب عدم الطهارة لأنها باقية ما لم يصدر ناقض، وايضاً قال عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مختص بالاحكام الالزامية من الوجوب والحرمة، وأما غير الالزامي فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الإباحة اذ الإباحة لا تحتاج إلى الجعل فان الشريعة شرعت للبعث إلى شيء، والنوى عن الآخر لا لبيان المباحثات فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الإباحة لكون الإباحة متيقنة.

واورد عليه سيدنا الاستاذ^٣ بان الطهارة والنجاسة ايضاً امران

(١) آراؤنا ج ٣ ص ٣٤

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٤٧

(٣) آراؤنا ج ٣ ص ٣٥

الوجه الثالث (١) : من حيث ان المستصحب قد يكون حكماً تكليفياً (٢)، وقد يكون وضعيأ شرعاً، كالأسباب، والشروط، والموانع (٣). وقد وقع الخلاف من هذه الجهة (٤) ففصل صاحب الوفيه بين التكليفي، وغيره بالانكار في الاول (٥) دون الثاني (٦)، وانما لم ندرج هذا التقسيم (٧)

اعتباريابن فيحتاج الى الجعل هذا اولاً
وثانياً: انه لو سلمنا كلامه بالنسبة الى الطهارة الخبيثة لكن لا يتم بالنسبة الى الطهارة الحدثية فانها الاشكال في كونها مجعله ولا مجال لان يقال بأن بقائهما لا يحتاج الى الجعل بل النقض يحتاج الى الجعل اذ الناقصية كالشرطية، والجزئية لا ينالها يد الجاعل فبقاء الطهارة الحدثية انما يكون بمقدار جعلها في وعاء الاعتبار.

- (١) من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار تقسيم المستصحب.
- (٢) كما اذا كان المستصحب وجوب صلاة الجمعة مثلاً.
- (٣) وفي هذه الامثلة مسامحة فان الحكم الوضعي، سببية الاسباب وشرطية الشروط، ومانعية الموانع، وستتيضح ما ذكرناه من نفس كلام المصنف في جواب الاشكال على هذا التقسيم.
- (٤) اي من جهة الحكم التكليفي والوضعي.
- (٥) اي في الحكم التكليفي.
- (٦) اي دون الحكم الوضعي فإنه قال باعتبار الاستصحاب فيه.
- (٧) اراد بذلك بيان نكتة انفراد هذا التقسيم مع امكان اندراجه في التقسيم الثاني لانه تقسيم لاحد قسميه.
اى انما لم تدخل تقسيم المستصحب بالحكم التكليفي، والوضعي في

في التقسيم الثاني مع أنه (١) تقسيم لأحد قسميه لأن ظاهر كلام المفصل المذكور (٢) وإن كان هو التفصيل بين الحكم التكليفي والوضعي إلا أن آخر كلامه ظاهر في اجراء الاستصحاب في نفس

ال التقسيم الثاني الذي هو تقسيم المستصحاب إلى الحكم الشرعي وغيره.

(١) أى هذا التقسيم تقسيم لأحد قسمى التقسيم الثاني لأن أحد قسمى التقسيم الثاني هو الحكم الشرعي، وهو ينقسم إلى التكليفي والوضعي.

(٢) أى صاحب الواقفية. توضيح ذكر هذا التقسيم مستقلاً مع إمكان اندراجه في التقسيم السابق هو انه ليس المقصود عدم إمكان اندراج هذا التقسيم في التقسيم السابق حتى يرد عليه ما ذكر بل المقصود منه الاشارة إلى أن التخصيص بالذكر إنما هو من جهة فائدة، وهي أن آخر كلام هذا المفصل ظاهر في انه يجري الاستصحاب في نفس الاسباب، والشروط، والموانع لا في الاحكام الوضعية، والذي يكون مستفاداً من اول كلامه جريانها فيها.

والحاصل: ان الفائدة في ذكر هذا التقسيم منفرداً هي الاشارة إلى ان المستفاد من آخر كلامه أن هذا المفصل لم يجر الاستصحاب في الحكم الشرعي مطلقاً، لا التكليفي ولا الوضعي.

وانشتئ فقل: انه ليس بمفصل في المسألة بين الحكم التكليفي والوضعي بل مفصل بين الحكم الشرعي مطلقاً، وبين الاسباب والشرط والموانع التي هي من الامور الخارجية.

وانما يجر الاستصحاب في الاسباب والشروط، والموانع

الأسباب، والشروط، والموانع وسيتضح ذلك (١) عند نقل عبارته (٢) عند التعرض لأدلة الأقوال.

وأما بالاعتبار الثاني (٣) فمن وجوه أيضاً أحدها: من أن الدليل المثبت (٤) للمستصحب أما أن يكون هو الاجماع، وأما أن يكون غيره، وقد فصل بين هذين القسمين الغزالى فانكر الاستصحاب في الأول (٥) وربما يظهر من صاحب العدائق فيما حکى عنه في الدرر النجفية أن محل النزاع في الاستصحاب منحصر في استصحاب حال الاجماع (٦)، وسيأتي تفصيل ذلك. عند نقل أدلة الأقوال ان شاء الله.

الثاني: من حيث أنه (٧) قد يثبت بالدليل الشرعي، وقد يثبت

فإن الحكم الوضعي هي السببية والشرطية، والمانعية، لا السبب، والشرط، والمانع.

(١) الذي نقلناه من هذا المفصل.

(٢) أي عبارة المفصل.

(٣) أي تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال عليه.

(٤) بتصيفه اسم الفاعل.

(٥) أي فيما كان الدليل المثبت للمستصحب هو الاجماع.

(٦) بان كان الدليل المثبت للمستصحب هو الاجماع، وأما لو كان الدليل غيره فلا نزاع في حجية استصحابه.

(٧) أي المستصحب قد يثبت بالدليل الشرعي كخبر الواحد القائم على وجوب صلاة الجمعة في عصر المعصوم فيشك في بقائه على الوجوب في عصرنا الحاضر.

بالدليل العقلی (١)، ولم اجد من فصل بينهما (٢) الا أن فى تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم (٣) بالدليل العقلی، وهو الحكم العقلی المتوصل به الى حکم شرعی (٤) تاماً نظراً الى أن الاحکام العقلیة كلها مبنية مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعی (٥)، والشك في بقاء المستصحب (٦) وعدمه لابد وأن يرجع الى الشك في

(١) كما حکم العقل بقبح التصرف في مال الغیر وحرمتہ، ثم يشک في بقاء القبح والحرمة لاحتمال كونه منتقلًا إلى المتصرف.

(٢) بان يلتزم بوجبة الاستصحاب فيما كان المستصحب ثابتًا بالدليل الشرعی، دون ما كان ثابتًا بالدليل العقلی، او بالعكس.

(٣) اى مع ثبوت الحكم الشرعی.

(٤) ظاهر هذا الكلام ان غرض المصنف وغيره هو جريان الاستصحاب في الحكم الشرعی المستكشف من حکم العقل بقاعدة التلازم لأن الاستصحاب في نفس حکم العقل مما لا يتعقل له معنى قطعاً لأن الشك في الحكم للحاکم مما لا يتعقل أصلاً

(٥) اى العقل انما يكشف عن حکم شرعی بعد كون مناط الحكم المذكور واضحًا عند العقل فما لم يكن مناط الحكم الشرعی من المصلحة والمفسدة واضحًا عنده لا يحکم على حکم اصلاً، فإنه يحکم بقبح الكذب، ويكشف بالتلازم عن حرمتہ اذا ثبت عنده أن مناط الحرمة للكذب هو كونه مضرًا، مثلاً، وهذا المناط موجود في هذا الكذب فما لم يحرز المناط المذكور لم يحکم بقبحه وحرمتہ.

(٦) الذى كشف العقل عن ثبوته بالملازمة.

موضوع الحكم (١) لأن الجهات المقتضية للحكم العقلى بالحسن والقبح كلها راجعة إلى قيود فعل المكلف الذى هو الموضوع (٢)،

(١) اذا الشك لا يعقل في معمول حكم العقل بعد كون موضوعه معلوماً لأن الموضوع في الأحكام العقلية لابد وان يكون علة تامة للمعمول، والا امتنع حكم العقل به.

وبعبارة أخرى: ان القضايا العقلية كلها مشخصة لا يمكن عروض الشك فيها من حيث المعمول لأن العقل لا يحكم بشيء الا بعد الاطلاط بجميع ماله دخل في وجوده من المقتضى والشرط، وعدم المانع وبعد احاطته بتحقق الموضوع لا يعقل الشك في المعمول لأن الشك في القضايا العقلية لا يمكن أن يكون في المعمول مع القطع بتحقق الموضوع بل لابد أن يكون الشك في ارتفاع ما له دخل في الموضوع من القيود المعتبرة فيه، فالشك في حكم لعقل دائمأ يرجع إلى الشك في تحقق الموضوع اذا لو كان الشك في المعمول مع العلم بتحقق الموضوع لزم انفكاك المعلول عن العلة، لما عرفت ان الموضوع في القضايا العقلية علة تامة لتحقق الحكم، والا امتنع حكم العقل به.

(٢) والذى يحرم على المكلف بحكم العقل هو الصدق الضار فان وصف الضار جهة مقتضية لحكم العقل بقبح الصدق، وقيد من قيود الموضوع فالشك في بقاء المستصحب، وهو حرمة الصدق يرجع إلى الشك في بقاء الموضوع اذا مع القطع بكونه ضاراً لا يشك في حرمتة، والشك فيه يرجع إلى الشك في الجهة المقتضية لها، وهو كونه ضاراً.

فالشك في حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع لا يكون الا للشك في موضوعه، والموضوع (١) لابد أن يكون محرزاً معلوم البقاء

(١) اي الموضوع لابد أن يكون محرزاً في الاستصحاب كى يكون المشكوك عين ما كان متيقناً سابقاً.

وتوسيعه: انه يشترط في تحقق موضوع الاستصحاب وصدقه كون القضية المشكوكة عين القضية المتيقنة من جميع الجهات المأخوذة فيه الا ان الفرق بينهما ان المحمول في القضية المتيقنة يقيني الثبوت للموضوع، كالعلم بثبوت صلاة الجمعة سابقاً، وفي القضية المشكوكه مشكوك الثبوت لنفس الموضوع المذكور كالشك في بقاء الوجوب لاحقاً بحيث يكون المحمول في القضية اللاحقة هو ابقاء الحكم بقاء للموضوع الذى كان ثبوت الحكم له يقينياً.

وان شئت فقل: انه لابد في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقنة والمشكوكه اتحاداً خارجياً بحسب الموضوع والمحمول بان يصدق تعلق الشك بما تعلق به اليقين السابق ويصدق على القضية المشكوكه أنها بقاء للقضية المتيقنة، فتحصل من جميع ذلك ان الموضوع لابد أن يكون باقياً، ومحرزاً عند اجراء الاستصحاب.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الاستصحاب لا يجري فيما كان المست炊ب ثابتاً بالدليل العقلى لان حكم العقل موضوعه معلوم تفصيلاً لدى العقل الحاكم به، ولا يعقل تطرق الاهمال الى موضوعه، وعليه فاذا لم يخلف قيد من قيود الموضوع فالحكم العقلى باق، وكذا الحكم الشرعى المستند اليه، وهو لم يشك فى حكمه مادام موضوعه باقياً مع جميع جهاته الدخيلة فيه، فاذا

فى الاستصحاب، كما سيجيء، ولا فرق (١) فيما ذكرنا بين أن يكون الشك من جهة الشك فى وجود الرافع، وبين أن يكون لاجل الشك فى استعداد الحكم، لأن ارتفاع الحكم العقلى لا يكون إلا بارتفاع.

حصل الشك فى حكم العقل يرجع الى الشك الى موضوع حكم العقل اذ الشك فى القضايا العقلية لا يمكن أن يكون فى المحمول مع القطع بوجود الموضوع فالشك فى حكم العقل، لابد أن يكون من جهة الشك فى ارتفاع بعض قيود الموضوع الدخيل فى تتحققه، ولما كان الحكم الشرعى المستند الى الحكم العقلى عارضاً لما هو المعروض للحكم العقلى بمقتضى التلازم بين حكم العقل والشرعى فلابد أن يكون الشك فى بقاء الحكم الشرعى المذكور دائماً من جهة الشك فى بقاء موضوعه ومع الشك فى الموضوع لا يجري الاستصحاب.

وملخص هذا الاشكال بطوله: يرجع الى اشكال عدم احراز بقاء الموضوع فى استصحاب الاحكام المستكشفة من الاحكام العقلية بدعوى ان القيود فى الاحكام العقلية باجمعها راجعة الى نفس الموضوع الذى هو فعل المكلف، فالعقل لا يشك فى حكمه مع بقاء موضوعه بل يرجع الى الشك فى موضوع حكم العقل، وبعد كون ما هو موضوع حكم العقل موضوعاً لحكم الشرع يكون الموضوع مشكوك الشبوت، ومعه لا يجري الاستصحاب.

(٢) كأنه جواب عن سؤال مقدر، وهو أن ما ذكرت من أن الشك فى بقاء المستصحاب دائماً يرجع الى الشك فى الموضوع

ومع الشك في الموضوع لاحكم للعقل كى يكشف عن الحكم الشرعي الذي هو المستصحب لأن العاكم يحتاج في حكمه إلى احراز الموضوع الذي هو علة تامة للحكم، لما عرفت من استحالات الحكم بشيء من دون احراز العلة التامة له إنما يتم فيما كان الشك في المقتضى فان الشك في المستصحب من ناحية الشك في المقتضى دائمًا يرجع إلى الشك في الموضوع، ولكنه لا يتم فيما كان الشك في وجود الرافع مع احراز الموضوع في زمان القطع به، فان المقتضى ما ذكرت من ان الاحكام العقلية كلها مبيّنة والعقل لا يحكم الا بعد احاطة بجميع ماله دخل في تحقق موضوع من المقتضيات والشروط وعدم الموانع إنما هو في زمان القطع به فان العقل لا يقطع بحكم الا بعد القطع بموضوعه، مع جميع ماله دخل فيه من الوجودات والاعدام لكن العاكم بالاستصحاب ليس نفس الدليل الدال على ثبوت المستصحب سابقاً حتى يحتاج إلى احراز العلة التامة بل العاكم فيه، اما الاخبار، واما حكم العقل الظني بالبقاء اذن فالشك في بقاء المستصحب لا يرجع إلى الشك في موضوع حكم العقل.

قلت: ان الشك في وجود الرافع ايضاً يرجع إلى الشك في موضوع حكم العقل لأن الرافع عبارة عمّا يكون مانعاً من تأثير المقتضى، فان وجد في الزمان الاول يسمى دافعاً، وان وجد في الزمان الثاني يسمى رافعاً، فالرافع هو المانع حقيقة، ومن المعلوم ان عدم المانع من اجزاء العلة التامة التي هي موضوع حكم العقل فمتي شك في وجود المانع وعدمه شك في بقاء العلة التامة التي

موضوعه (١) فيرجع الأمر بالآخرة إلى تبدل العنوان (٢). الاترى: ان العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار فحكمه يرجع الى ان الضار

هي الموضوع في الاحكام العقلية.

وملخص الكلام: ان الموضوع لحكم العقل هي العلة التامة، وهي لابد أن يكون معلوم الوجود كي يحكم العقل عليه، ومن جملة اجزائها عدم المانع فلا بد أن يكون هو ايضاً معلوماً للعقل، ومع الشك في وجود المانع لا علم ببقاء العلة التامة التي هي موضوع حكم العقل، والنتيجة ان الشك في المستصحب سواء كان لأجل الشك في المقتضى او لأجل الشك في وجود المانع يرجع إلى الشك في الموضوع، ومعه لا حكم للعقل كي يكون كافياً عن الحكم الشرعي الذي هو المستصحب في المقام، ومع عدم احراز المستصحب لا مجال للاستصحاب لأنه متocom بأمررين: كون الشيء متيقناً سابقاً، ومشكوكاً لاحقاً فمع انتفاء أحد الامررين ينتفي الاستصحاب.

(١) اذ مع بقاء موضوع حكم العقل لا يعقل ارتفاع حكمه عن موضوعه، لما عرفت من أن الموضوع للحكم العقلية علة تامة لحكمه، والقول بارتفاع الحكم مع بقاء موضوعه قول بانفكاك المعلول عن علته، وهو مستحيل.

(٢) الذي حكم العقل عليه بالحسن والقبح.

والحاصل: ان الموضوع لابد أن يكون محرازاً في الاستصحاب بلا فرق بين أن يكون الشك في المقتضى، او الرافع والشك في الرافع لا معنى له في الاحكام العقلية لأن الاحكام العقلية فرع القطع بوجود موضوعاتها، والمواضيعات في القضايا العقلية علة

من حيث انه ضار حرام (١)، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحققه سابقاً لأن قولنا: «المضر قبيح» حكم دائمي لا يتحمل ارتقاءه ابداً (٢)، ولا ينفع (٣) في اثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر، ولا يجوز ان يقال: ان هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لأن الموضوع في حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم له مقطوع البقاء (٤)،

تامة لحكمه، وعدم المانع مأخوذ فيه من باب الشرطية لأن كل مانع عدمه شرط.

ان شئت فقل: ان الشك في الرافع معناه هو الشك في الموضوع اذ من اجزاء الموضوع احراز عدم المانع، ومع الشك فيه يشك في الموضوع، ومع الشك في موضوع الحكم العقلی يشك في موضوع الحكم الشرعی المستند اليه ايضاً، لما عرفت من أن الحكم الشرعی المستند الى الحكم العقلی عارض لما هو المعروض للحكم العقلی.

(١) الحكم بالحرمة حكم شرعى دليله حكم العقل بالقبح.
 (٢) فمادام الموضوع وهو عنوان المضر باق لا يعقل ارتقاء القبح عنه.

(٣) اي قولنا المضر قبيح عقلاً لا ينفع في اثبات القبح عند الشك في بقاء الضرر لأن حكم العقل هو قبح المضر لا مشكوك الضرر فالعقل لا حكم له عند عدم احراز موضوعه.

(٤) وملخص الكلام: انه اذا حكم العقل بقبح الصدق الضار، ثم شك في حكمه بالقبح لاجل الشك في كونه ضاراً لا معنى

وهذا (١) بخلاف الشرعية فانه قد يحكم الشارع على الصدق بكونه حراماً، ولا يعلم أن المناط الحقيقى فيه باق الى زمان الشك، او مرتفع فيستصحب الحكم الشرعى.

لاستصحاب القبح لانه ان اريد باستصحاب القبح هو القبح العارض على الصدق بعنوان كونه ضاراً فلا يعقل الشك فيه بعد احراز موضوعه كى يحتاج الى الاستصحاب، فان حكم العقل بقبح الكذب الضار دائمى لم يقع الشك فيه فى زمان حتى يستصحب، وان اريد استصحاب قبح هذا الكذب المشكوك كونه ضاراً بقاء فلا شك أن هذا الموضوع لم يعلم اتصافه بالقبح فى السابق حتى يستصحب، وقد عرفت انه يعتبر فى جريان الاستصحاب بقاء الموضوع على وجه اليقين، ومع الشك فى الموضوع لا يجرى الاستصحاب.

وان شئت فقل: ان الذى حكم العقل بقبحه اى علم اتصافه بالقبح عقلاً هو غير مشكوك كى يستصحب، والذى وقع الشك فيه لم يكن متيقن القبح سابقاً كى يستصحب لاحقاً.

(١) اى هذا الذى ذكرناه من عدم جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستند الى الحكم العقلى لا يجرى فى الاحكام الشرعية غير المترتبة على الحكم العقلى، فان الشك فى الرافع او بقاء المناط لا يوجب الشك فى بقاء الموضوع.

وحاصل الفرق: بين الاحكام الشرعية المستندة الى حكم العقل والاحكام الشرعية غير المستندة اليه هو ان العقل لا يحكم بشىء على موضوع الا بعد احراز المقتضى التام له، ومن اجزائه عدم المatum، ومع الشك فيه يشک فى تمامية المقتضى «اى

فان قلت (١) : على القول بكون الاحكام الشرعية تابعة

موضوع حكم العقل»، ومع الشك في تمامية المقتضى لا حكم له، وهذا بخلاف الاحكام الشرعية فان ما كان الحكم مرتباً عليه في ظاهر الادلة يسمى موضوعاً لهذا الحكم، وان فرضت له شرائط او موانع آخر ثابتة بدليل آخر، فالمدار في بقاء الاحكام الشرعية هو صدق موضوعاتها المذكورة في الادلة بحسب العرف فالشك في مانع او في شرط لا يسرى الى الشك في الموضوع فانه باق في نظر العرف على ما هو عليه سابقاً من كونه متيقن الوجود.

والمصنف اراد بذلك دفع ما ربما يتوجه من جريان ما ذكره في استصحاب الاحكام الشرعية ايضاً فيما لم يكن مستندأ الى القضية العقلية فان الشك في الحكم دائماً لابد أن يكون مستندأ الى الشك في المناط، والعلة التامة بل الشك في جميع الاشياء وجوداً وبقاء لابد من أن يستند الى الشك في العلة التامة، الا انه لا ملازمة بين العلة التامة والموضوع في القضايا الشرعية، فان الشك في الشرائط والموانع فيها لا يرجع الى الشك في الموضوع.

(١) لما قال ان الحكم العقلى لا يجري فيه الاستصحاب، وكذا الحكم الشرعى المستند الى العقل بخلاف الحكم الشرعى المستند الى غير العقلى - فحيث انه لا يعلم المناط الحقيقى فيه في نظر الشارع فاذاش فى بقاء المناط فى الموضوع فيشك بسبب هذا الشك فى بقاء الحكم الشرعى فيستصعب الحكم الشرعى الثابت فى السابق لهذا

للاحكام العقلية (١) فما هو مناط الحكم وموضوعه في الحكم

الموضوع الذي يشاء في وجود المناط فيه، فإن الشك في وجود المناط غير ضائز للموضوع فإنه باق بنظر العرف، وإن كان مناط الحكم عليه مشكوك البقاء - توجه السؤال إليه بقوله: «إن قلت...» (١) بيان تكون الاحكام تابعة للمصالح أو المفاسد بحيث لو اطلع العقل عليها لحكم على طبقها.

توضيجه : ان المقرر عند العدلية كون الاحكام تابعة للمصالح او المفاسد الواقعية العارضة للفعل، ولهذا اتفقوا في أن ما حكم به العقل حكم به الشرع ايضاً اذ بعد ما ادرك العقل كون حكم الشارع مسبباً من المصالح والمفاسد الواقعيتين المقتضيتين للحكم الواقعى، والالزم ترجيح بلا مرجح، فإذا حكم بشيء يستكشف منه الحكم الشرعى بالملازمة فلابد أن يكون ذلك ناشئاً من مصلحة او مفسدة، وإن لم يعلم تفصيلاً بما هو المناط للحكم المذكور في نظر الشارع الا انه يعلم اجمالاً بوجوده من جهة حكم الشارع اذا المفروض ان الحكم تابع للمصالحة او المفسدة الواقعية فالحكم الشرعى المستكشف بالدليل العقلى لا ينفك أبداً عن حكم العقل بوجود المناط فيه ففى الحقيقة يرجع حكم العقل إلى تصديق الشارع فى حكمه من جهة علمه اجمالاً بوجود المناط لحكمه، فالمناط فى حكم العقل والشرع لابد من ان يكون واحداً والا لم يكن معنى لتطابقهما، وكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فإذا حكم الشارع بعمرمة شيء كالكذب مثلاً فلابد من أن يكون مناطه هو الجهة المقتضية له عند العقل بحيث لو علم به مع قطع النظر عن بيان الشارع لحكم به فإذا بني على عدم تحقق

العقلى بقبح هذا الصدق فهو الموضوع والمناط فى حكم الشرع بحرمة (١)، اذ (٢) المفروض بقاعدة التطابق ان موضوع العرمة ومناطها هو بعينه موضوع القبح ومناطه.

موضوع الاستصحاب فى الاحكام العقلية فلا بد ان يبني على عدم تتحققه فى الاحكام الشرعية ايضاً لعدم انفكاكها عن الاحكام العقلية بمقتضى التلازم الثابت من الطرفين، فهذا معنى تبعية الاحكام الشرعية للاحكم العقلية اى الشرع يحكم بقانون التلازم بما حكم به العقل.

(١) فان عنوان الضار الذى هو مناط الحكم العقلى بقبح الصدق لا بد أن يكون هو المناط فى حكم الشرع بحرمة الصدق وان لم يكن كذلك بان كان المناط فى الحكم العقلى مغايراً للحكم الشرعى لم يتم التطابق والتلازم بين الحكم العقلى، والحكم الشرعى.

(٢) اى انما قلنا بكون المناط فى الحكم العقلى هو المناط فى الحكم الشرعى لان بعد ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، كما هو المفروض فلا بد من أن يكون مناط الحكم فيهما أمرأ واحداً، اذ لو كان المناط فيهما متعددأ لزم تعدد العلة بان يكون لكل من المتأذمين علة تامة، او خطأ العقل بالحكم بالمخالفة، او خطاء الشرع، والكل محال فيثبت ان المناط فى الحكمين أمر واحد، فاذا ثبت اتحاد المناط فلو وقع الشك فى تحقق المناط موضوع الاستصحاب فى الاحكم العقلية فلا بد أن يشك فى تتحقق موضوع الاحكم الشرعية ايضاً، ومعه لا يجرى الاستصحاب، كما عرفت.

قلت: هذا (١)

(١) اى كون ما هو مناط الحكم فى الحكم العقلى هو المناط فى الحكم الشرعى امر مسلم والا لا يتم الملازمة من الطرفين، الا انه يكون مانعاً من الفرق بين الحكم العقلى والشرعى بناء على حجية الاستصحاب من باب الظن فلا مدفوع للاشكال المذكور على هذا المبني اذ الشك فى الحكم العقلى لا بد أن يكون مستندأ الى الشك فى موضوعه لأن الموضوع علة الحكم، ومع العلم بالموضوع لا يعقل الشك فى حكمه بلا فرق فى ذلك بين الحكم العقلى والشرعى، فمع الشك فى الموضوع لا يظن بالبقاء فلا يجري الاستصحاب لكونه دائراً مدار الظن بالبقاء على الفرض سواء كان المستصحب ثابتاً بالدليل العقلى، او الشرعى.

واما بناء على كونه حجة من باب الاخبار فلا يكون وحدة المناط موجبة لعدم الفرق بين الحكم العقلى والشرعى لأن قاعدة التطابق والتلازم بين الحكم العقلى والحكم الشرعى لا تقتضى الا كون المناط فى حكم الشرع هو المناط فى حكم العقل بمعنى ان المناط الشرعى موجب لحكم العقل به ايضاً على تقدير اطلاعه به واما كون الموضوع فى القضية الشرعية هو المناط فى القضية العقلية فلا يستفاد منها.

نعم لا بد أن يكون المناط متصادقاً مع الموضوع فى الاحكام الشرعية اذا الموضوع لا يترب عليه الاثر مع العلم بانتفاء المناط، والع الحال: ان فى القضية الشرطية ثلاثة اشياء: المناط، والموضوع، والحكم، والموضوع اعم من المناط، الا أنه ليس

مسلم لكنه (١) مانع عن الفرق بين الحكم الشرعي، والعلقى من حيث الظن بالبقاء (٢) في الان الحق

معنى اعميته انه يوجد مع القطع بانتفاء المناط، اذ لا يعقل القاطع بانتفاء المناط مع فرض الشك في الحكم المسبب عنه، والقطع بانتفاء المناط يوجب القطع بانتفاء الحكم، بل معنى اعميته انه يمكن أن يكون الموضوع معلوماً، والمناط مشكوكاً اذ الموضوع في الاحكام الشرعية هو الذي حكم عليه الشارع بكونه معروضاً للحكم وان كان مناطه مشكوكاً لنا والعرف حاكم ببقاء موضوعه مع الشك في مناطه.

والحاصل: ان مع فرض الشك في المناط يصدق عرفاً ان ما هو موضوع في الادلة الشرعية باق فيجري الاستصحاب فيه، وهذا بخلاف القضايا العقلية فان الموجود فيها شيئاً: موضوع، ومحمول، واما العلة فهى عين الموضوع فيها، فان العقل يحكم بقبح الصدق بنفس المناط الموجود في الزمان الاول، وهو كونه ضاراً فالشك في المناط يوجب الشك في الموضوع ومعه لا يجرى الاستصحاب.

وملخص الكلام: ان الموضوع في الادلة الشرعية موكول الى العرف، فانه يحکم ببقاء الموضوع مع الشك في المناط، بخلاف الموضوع في الادلة العقلية، فان الشك في المناط يوجب الشك في الموضوع، ومعه لا يجري الاستصحاب.

- (١) اى لكن اتحاد المناط في الحكم العقلی والشرط.
- (٢) اذ بعد فرض اتحاد المناط في الحكم العقلی والشرعی

لا من (١) حيث جريان اخبار الاستصحاب و عدمه فانه (٢) تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعرضه بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شيء (٣) في زمان وشك في الزمان الثاني ولم يعلم

يكون الظن بالمناط مستلزماً للظن ببقاء الحكم، سواء كان عقلياً او شرعياً فالاشكال المذكور، وهو عدم الفرق يتم من هذه الجهة على مبني كون الاستصحاب معتبراً من باب افادته الظن بالبقاء.

(١) اي اتحاد المناط في الحكم العقلی والشرعی لا يكون مانعاً من الفرق بين الحكم العقلی والشرعی بناء على كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار، فلنا أن نلتزم بجريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستقلة وبعدمه في الاحكام الشرعية المستندة إلى الحكم العقلی اذ الموضوع في الاخبار هو الذي اخذ في الموضوع، ومناط الحكم غير معلوم لنا والشك في بقاء المناط لا يضر العلم بالموضوع لأن الموضوع المأخذ في الموضوع باق بنظر العرف، وأما الحكم العقلی فلا بد أن يكون المناط فيه معلوماً، ومع الشك فيه لا حكم للعقل، لما عرفت من أن الشك في قيود الحكم العقلی يرجع إلى الشك في موضوعه، وحيث أن المناط الشرعی هو المناط الذي لو وقع في الحكم العقلی لكان موضوعاً، وحكم العقل إنما يكون باعتبار هذا المناط، فيكون موضوع الحكم الشرعی أيضاً مشكوكاً، ومعه لا يجري الاستصحاب.

(٢) اي جريان اخبار الاستصحاب تابع لتحقق موضوع المستصحب، والمستصحب هو الحرمة مثلاً، وموضوعه ومعرضه هو الكذب.

(٣) كما اذا حكم بحرمة الخمر، وحصل الظن او الاحتمال

ان المناط الحقيقى واقعاً الذى هو عنوان الموضوع فى حكم العقل (١) باق هنا أم لا فيصدق هنا (٢) ان الحكم الشرعى الثابت لما هو الموضوع له (٣) فى الاadle الشرعية كان (٤) موجوداً سابقاً ويشك فى بقائه ويجرى فيه اخبار الاستصحاب (٥) نعم لو علم مناط هذا الحكم (٦)

بان المناط فى حرمته هو السكر، ثم شككنا فى بقاء حرمته الزوال عنوان السكر الذى كان هو مناطاً للحرمة احتمالاً أو ظناً، وحيث ان المأ孝د فى ادلة الحرمة هو الخمر فيصدق عرفاً ان الموضوع باق وان كان مناطه مظنون البقاء.

(١) اى لو كان هذا الحكم العقلى صادراً من الشرع.
 (٢) اى فيما حكم الشارع بحرمة شيء... ولم يعلم ان المناط باق أم لا.

(٣) اى للحكم فان الموضوع الذى ثبت الحكم الشرعى له هي الخمر مثلاً.

(٤) خبر لقوله: «ان الحكم ...»

(٥) وهذا بخلاف الاحكام العقلية المعلوم المناط فان الشك فى بقاء المناط شك فى بقاء الموضوع، ومعه لا يجرى الاستصحاب.
 (٦) اى الحكم الذى حكم الشارع به فى زمان سابق بان يعلم ان مناطه هو الاسكار اذ بعد العلم بالمناط يصرف الحكم اليه فيصير هو الموضوع، فإذا شك فى بقائه فيرجع فيه الى الشك فى الموضوع، وبمعه لا يتحقق موضوع الاستصحاب، كما لو قال: الخمر حرام لانه مسكر، فيعلم منه ان موضوع الحرمة هو نفس عنوان الاسكار، وإنما حكم بحرمة الخمر لكون الاسكار متتصادقاً

وعنوانه المتعلق عليه في حكم العقل (١) لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع (٢)، ومما ذكرنا (٣) يظهر أن الاستصحاب لا يجري في الأحكام العقلية (٤)، ولا في الأحكام الشرعية المستندة إليها (٥)، سواء كانت (٦) وجودية أم عدمية

بعها ومنظبها اليها.

(١) اذ المفروض ان ما هو المناط للحكم الشرعي هو الذي يكون الحكم العقلي معلقاً عليه.

(٢) اذ المفروض ان المناط للحكم الواقعى معلوم، وهو جزء للموضوع المأمور موضوعاً في الاخبار، ومع الشك فيه لا يحرز الموضوع كى يجري الاستصحاب فيه.

(٣) من أن الشك في الأحكام العقلية يرجع إلى الشك في الموضوع.

(٤) لما عرفت من أن حكم العقل مع احراز موضوعه بجميع ماله الدخل فيه من الأجزاء والشروط دائئماً، فلا يشك فيه كى يحتاج إلى الاستصحاب، ومع عدم احرازه لا حكم له كى يشك في بقائه، ويحتاج إلى الاستصحاب.

(٥) لمعن ما ذكرناه في الأحكام العقلية.

(٦) اي سواء كانت الأحكام الشرعية المستندة إلى الأحكام العقلية وجودية، كقبح الصدق الضار وحرمة المستندة إلى حكم العقل، او عدمية لأن دليل المنع يشمل كلتا الصورتين، فالعدم المستند إلى القضية العقلية كالوجود المستند إليها فى كون الشك في كل منها راجعاً إلى الموضوع، ومع الشك فيه لا مجال للاستصحاب.

اذا كان العدم (١) مستنداً الى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها (٢)، فإنه لا يجوز استصحابه (٣) بعد

(١) اي عدم الاحكام الشرعية مستندأ الى الاحكام العقلية بان يكون المثبت لها هو العقل، وسيأتي في مقابله ما اذا لم يكن العدم مستنداً الى القضية العقلية.

(٢) فان الكاشف عن عدم وجوب السورة هو العقل، وذلك لاستحالة توجيه التكليف الى الناسي عند العقل، فعدم وجوب السورة حكم شرعى مستند الى حكم عقلى، وهو قبح تكليف الناسي، فان الاستصحاب كما لا يجرى في الحكم العقلى، كذلك لا يجرى في الحكم الشرعى المستند اليه، ولو كان عدمياً، فإنه بعد الالتفات الى نسيان السورة لا يجوز استصحاب عدم الوجوب الثابت حال النسيان لأن قبح التكليف، وكذلك عدم وجوب السورة ثابتان على عنوان الناسي، وعدم قابلية المكلف لتوجيه الخطاب اليه، وعدم قدرته على الامتناع، وبعد زوال هذا العنوان لا معنى للحكم ببقاء عدم الوجوب اذ بقاء الموضوع شرط في الحكم ببقاء حكمه.

والحاصل: ان النسيان كان سبباً لارتفاع الحكم، ومع ارتفاع النسيان لا معنى للحكم ببقاء ارتفاع الحكم.

(٣) اي لا يجوز استصحاب عدم وجوب السورة بعد الالتفات، وذلك للقطع بارتفاع الموضوع، لما عرفت ان الموضوع هو الناسي الذي لا يكون قابلاً لتوجيه الخطاب اليه، وقدراً على الامتناع، وارتفع هذا الموضوع بزوال النسيان.

الالتفات، كما صدر (١) من بعض من مال إلى الحكم بالاجزاء في هذه الصورة (٢) وامثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعه للتوكيل مع قيام مقتضيه (٣)، وأما إذا لم يكن العدم (٤) مستنداً إلى القضية العقلية بل كان (٥) لعدم المقتضى وإن كانت القضية العقلية موجودة أيضاً (٦).

- (١) أى صدر استصحاب عدم وجوب السورة من بعض، وهو المحقق القمى الذى مال إلى الحكم باجزاء ما أتى به من الصلاة الفاقدة للسورة من جهة استصحاب عدم وجوب السورة.
- (٢) أى فى صورة النسيان وامثالها من العجز، والجهل عن قصور.
- (٣) اذ المفروض ان المقتضى لوجوب السورة موجود فهى واجبة على كل مصل الا انه مرتفع عن ذوى الاعذار العقلية بسبب هذه الاعذار.

وملخص الكلام: ان القول بالاجزاء فى امثال المقام من الاعذار العقلية فاسد جداً اذ الاجزاء ان كان مستنداً إلى الاستصحاب فقد عرفت انه غير جار، وإن كان مستنداً إلى الامر بالصلاه بلا سورة حال النسيان فليس فى حال النسيان امر بالصلاه الفاقدة للسورة، لا من قبل العقل، ولا من قبل الشرع.

(٤) أى اذا لم يكن الحكم الشرعي العدمى مستنداً إلى القضية العقلية.

(٥) أى كان هذا العدم مستنداً إلى عدم وجود المقتضى له.

(٦) لكن لم يكن هذا الحكم الشرعي العدمى مستنداً اليها كى يرتفع بارتفاعها بل تصادقاً وتقار نافي المورد فلا يأس باستصحاب عدم الحكم، وذلك مثل حكم العقل بقبح تكليف غير المميز، او

فلا بأس باستصحاب العدم المطلق(١) بعد ارتفاع القضية العقلية،

المعدوم، والشرع ايضاً حكم بعدم التكليف فيهما حكماً مستقلاً غير مستند الى حكم العقل فإذا ارتفع حكم العقل يصبح التكليف بعد الوجود او التمييز فلا بأس باستصحاب عدم التكليف الى زمان يقطع فيه بالتكليف، وهو زمان البلوغ.

(١) اي سواء كان لعدم المقتضى او لوجود المانع. قال الاشتياقى ان ما ذكره من جريان الاستصحاب فى المقام أمر واضح لا سترة فيه، وانما الكلام فى تصوير الفرق بين العدم والوجود، وحيث ان الاول يمكن ان يكون فى مورد حكم العقل مستنداً الى غير القضية العقلية، والثانى لا يمكن كذلك حسبما هو صريح كلام الاستاذ العلامة المبتنى عليه دفع الاعتراض عن القوم والاجرى مثل ما ذكره فى الوجود الثابت فى مورد القضية العقلية ايضاً فيبقى الاعتراض بحاله.

فنقول: ملخص الفرق بينهما: هو أن العدم يكفى فى الحكم به انتفاء احدى مقدمات الوجود حيث ان انتفاء كل من مقدمات الوجود سبب لانتفائه حسبما هو قضية التوقف والمقدمية فيمكن على هذا أن يحكم العقل بالعدم فى مورد من جهة اطلاعه على انتفاء احدى المقدمات كعدم المانع، ويكون العدم فى الواقع مستنداً الى غيره كانتفاء المقتضى للوجود فيتمكن أن يحكم العالم بالغيب فى مورد حكم العقل بالعدم به، لكن لا من حيث الذى حكم به العقل بل من جهة اطلاعه ووقوفه على عدم المقتضى للوجود؛ فعلى هذا يجوز أن يصير علة الحكم بالعدم متعددة بالنظر الى حاكمين، وهذا بخلاف الوجود فان الحكم به لا يمكن الا بعد الوقوف

ومن هذا الباب (١) استصحاب حال العقل المراد به في اصطلاحهم استصحاب البراءة، والنفي، فالمراد (٢) استصحاب الحال التي يحكم

على وجود جميع ما له دخل فيه من المقتضى، وعدم المانع، فإذا أطلع العقل عليه في مورد وحكم بمقتضاه فلا يجوز أن يحكم الشارع عليه في هذا المورد من جهة أخرى والا لزم أما خطاء العقل في ادراكه، وأما جواز اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد، وكلاهما باطلان.

اما الثاني فظاهر، وأما الاول فلانه بعد قطع العقل بشيء فلما يمكن ان يجوز خطائه والا لم يكن قاطعاً لاحظ كلامه.

(١) اي من باب ان عدم الأحكام الشرعية لا يستند الى القضية العقلية بل كان عدم الحكم الشرعي لعدم مقتضى له، وإن كان القضية العقلية موجودة ايضاً في مورد القضية الشرعية الا انه لا يكون احداهما مستندة الى الأخرى، كاستصحاب حال الصغر، او قبل الشرع، او قبل وجود المكلف فان عدم الحكم الشرعي حال العقل يستصحب، ولا يكون العدم المذكور مستنداً الى الحكم العقلی، وإن كان الحكم العقلی ايضاً موجوداً في مورده.

(٢) اي المراد باستصحاب النفي والبراءة استصحاب العدم المطلق الذي حكم الشرع في الحال المذكور بعدم الحكم، فهذا الحكم يطابق حكم العقل على طبق الحالة السابقة.

كأنه جواب عن سؤال مقدر، وهو انه قد مر في كلامكم عدم استصحاب عدم تكليف حال العقل بعد ارتفاعه، وهذا ينتقض بقولكم: بجريان استصحاب البراءة والنفي.

والجواب: ان ما قلناه من عدم جواز استصحاب القضية العقلية

العقل على طبقها، وهو عدم التكليف، لا الحال (١) المستندة إلى العقل حتى يقال: إن مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميز، أو المعدوم (٢).

ومما ذكرنا (٣) ظهر أنه لا وجه للأعراض (٤)

انما هو فيما كانت القضية الشرعية مستندة إلى القضية العقلية واستصحاب البراءة، والنفي يجري في حال العقل الذي لا يكون مستنده حكم العقل. نعم يطابق حكم العقل وهو حكمه بقبح تكليف غير المميز، أو المعدوم فلا ينتقض أحدهما بالآخر.

(١) أى ليس المراد من استصحاب النفي والبراءة استصحاب حال الشرع المستندة إلى حكم العقل أى ليس استصحاب حكم العقل بعدم التكليف كي يقال: ان القول باستصحاب حكم العقل ينافي لما تقدم من القول بعدم جريانه.

(٢) لما عرفت من ان قبح تكليف غير المميز، أو المعدوم غير قابل للاستصحاب بعد ارتفاع القضية العقلية أى بعد كون الشخص مميزاً أو موجوداً، وذلك لارتفاع موضوع حكم العقل الذي هو موضوع لحكم الشرع أيضاً، ومع ارتفاع الموضوع لا وجه للاستصحاب، ومع بقاء الموضوع لا حاجة إليه لأن حكم العقل بقبح تكليف غير المميز أو المعدوم دائمي.

(٣) من أن المراد باستصحاب النفي والبراءة هو استصحاب حال الشرع التي يحكم العقل على طبقها لا استصحاب حكم الشرع المستند إلى حكم العقل.

(٤) المعارض هو صاحب الفصول.

على القوم (١) في تخصيص استصحاب حال العقل باستصحاب النفي، والبراءة بان (٢) الثابت بالعقل قد يكون عدمياً (٣)، وقد يكون وجودياً (٤) فلا وجه للتخصيص (٥)، وذلك (٦) لما عرفت

(١) حاصله ان القوم خصوا استصحاب حال العقل باستصحاب النفي والبراءة، واعتراض عليهم صاحب الفضول بأنه لا وجه للتخصيص.

(٢) الجار متعلق بالاعتراض.

(٣) كعدم التكليف حال الصفر، وحال العدم، وعدم الزوجية، وعدم الملكية قبل حصول اسبابهما.

(٤) كاباحة الاشياء قبل ثبوت الحظر، وحرمة التصرف في ملك الغير.

(٥) اي تخصيص استصحاب حال العقد باستصحاب النفي والبراءة اذ المراد باستصحاب حال العقل استصحاب كل حكم ثبت سابقاً سواء كان تكليفيأ، كالبراءة حال الصفر واباحة الاشياء قبل الشرع، وكتحرير التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة اذا عرض هناك ما يوجب زواله، او كان وضعياً سواء تعلق الاستصحاب بثباته كشرطية العلم لثبت التكليف اذ اعرض ما يوجب الشك في بقائها، او بنفيه كعدم الزوجية الثابتة قبل تحقق موضوعها فتخصيص جمع من الاصوليين استصحاب حال العقل بالبراءة الاصلية مما لا وجه له.

(٦) اي بيان انه لا وجه للاعتراض على القوم، والحق هو التخصيص، لما عرفت من ان القضايا الشرعية التي تكون في

من أن الحال المستند (١) إلى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجري فيها الاستصحاب، وجودياً كان أو (٢) عدمياً، وما ذكر (٣) من الأمثلة يظهر الحال فيها مما تقدم.

مورداتها القضايا العقلية تكون مستندة إلى القضايا العقلية فلا يوجد مورد من الاستصحابات الوجودية مما كانت الحالة السابقة فيه ثابتة بالعقل تكون القضية الشرعية فيه غير مستندة إلى القضية العقلية. إن شئت فقل: انه لا يكون في المسألة قضية عقلية، وقضية شرعية من دون استناد الشرعية إلى العقلية الا في العدميات، ولم يوجد في العدميات أيضاً لا تستند القضية الشرعية إلى القضية العقلية الا في مورد استصحاب النفي، والبراءة.

وملخص الكلام: ان استصحاب حال العقل لا يجري فيما كان حكم الشرع مستنداً إلى حكم العقل، والاستصحابات الوجودية كلها مستندة إلى القضايا العقلية، وكذا الاستصحاب العدمية الا استصحاب حال العدم الذي هو عبارة عن اصالة النفي، والبراءة فان الحكم الشرعي فيه لا يستند إلى الحكم العقلي، ولذا ينحصر جريان استصحاب حال العقل بالبراءة الأصلية فقط.

(١) اي الحكم الشرعي اذا كان مستنده حكم العقل لا يجري الاستصحاب فيه.

(٢) واستصحابات حال العقل كلها من هذا القبيل الاستصحاب حال العقل الذي يكون المراد منه البراءة الأصلية فلا يجري استصحاب حال العقل الا في مورد اصالة النفي، والبراءة الأصلية.

(٣) اي ما ذكره صاحب الفصول من الأمثلة للحكم العقلي الوجودي يظهر الحال فيها مما تقدم، ووجه الظهور هو أن جميع

الامثلة التي ذكرها غير البراءة الاصلية لا يمكن وقوع الشك فيها فان حكم العقل يصبح التصرف في مال الغير، او حسن رد الوديعة الكاشف عن حكم الشرع بالحرمة والوجوب لا يمكن أن يكون على سبيل الاهمال فبالنسبة الى الخوف والاضطرار اما أن يكون لا بشرط، او بشرط شيء، وعلى كل تقدير لا يمكن فرض الشك فيه اصلاً كى يحتاج الى الاستصحاب، وكذا حكمه بشرطية العلم بالنسبة الى حالات الاجمال والتفصيل لا يعقل فرض الشك فيه فكيف يجوز للحاكم أن يحكم في مورد لا يعلم بما هو موضوع لحكمه.

«التحقيق»

اقول: ان التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل العقلى وبين الثابت بالدليل الشرعى كالكتاب، والسنة والاجماع قد تفرد به الشيخ (قدس سره) حيث انكر جريان الاستصحاب فى الاول. وملخص ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) بتوضيح منا فى وجه هذا التفصيل هو: انه لابد فى جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة والمشكوكه اذ لو تعلق اليقين بقضية الشك بقضية أخرى لا يصدق نقض اليقين بالشك، وحيث ان مع بقاء الموضوع بجميع خصوصياته لا يمكن عروض الشك فى الحكم فلا بد من حدوث تغير ما كى يوجب الشك فى الحكم، وهذا التغير الذى صار منشاءاً للشك فى الحكم تارة يوجب تعدد الموضوع بحيث يكون القضية المتيقنة مغايرة للمشكوكه فلا يجرى الاستصحاب فى هذا الفرض.

وآخرى لا يوجبه فيكون الاستصحاب جارياً فيه فان كان الحكم المشكوك بقاوه ثابتاً بالدليل الشرعى ففى كل مورد حكم العرف باتحاد القضيتين يجرى الاستصحاب فيه، وفي كل مورد حكم بتعدد الموضوع فلا يجرى الاستصحاب فيه لعدم صدق اليقين بالشك، ونظر العرف فى تشخيص وحدة الموضوع مختلف باختلاف موارده، فربما يحكم بوصف انه تمام الموضوع بحيث يكون الفاقد للوصف موضوعاً آخرأ مغايراً له، كالعدالة التى هى موضوع لقبول الشهادة، والاجتهاد الذى هو موضوع لجواز التقليد فلو كان زيد عادلاً ثم صار فاسقاً لا يمكن جريان الاستصحاب فى قبول شهادته لأن العرف يرى العدالة تمام الموضوع لقبول الشهادة والوصف بالنسبة الى ثبوت الحكم للموصوف من قبيل الواسطة فى العروض فموضوع الحكم وهو جواز الشهادة فى الحقيقة هو نفس الوصف اى العدالة، وعلى هذا فالفسق موضوع آخر فى نظرهم، وهكذا الاجتهاد.

وقد يحكم العرف بان الوصف دخيل فى ثبوت الحكم للموصوف ويكون الموضوع حقيقة هو الموصوف، وانما الوصف واسطة فى الثبوت، كالتغير للماء واسطة لثبتة النجاسة للماء، والموضوع للنجاسة هو الماء ففي مثل ذلك يرى العرف الماء الزائل تغيره متهدأ مع الماء المتغير، فيجري الاستصحاب.

وقد يشك بان الوصف تمام الموضوع ومقومه، او من حالات الموضوع ففي مثل ذلك ايضاً لا يجرى الاستصحاب اذ التمسك بقوله (ع): «لا ينقض اليقين بالشك» يكون التمسك بالعام فى

الشبيهة المصداقية. هذا كله فيما لو ثبت الحكم بالدليل الشرعي، وأما إذا ثبت الحكم بالدليل العقلي فحيث أن الاتهام من الحكم لا يتصور في مقام الثبوت فلا يحكم العقل بحكم إلا بعد احراز كل ماله دخل في موضوع حكمه فمع وجود القيود الدخيلة فيه لا يمكن الشك في الحكم كي يجري الاستصحاب فيه، ومع انتفاء أحدها ينتفي حكم العقل قطعاً، والمفروض في المقام أن الحكم الشرعي مستند إلى الحكم العقلي بقانون الملازمة فإن انتفاء الحكم العقلي ينتفي الحكم الشرعي لامحالة فلا حاجة إلى الاستصحاب، واجب عنه بوجهين:

الأول: ما أجاب به صاحب الكفاية، والمحقق النائيني قدس سرهما بأنه لو سلمنا الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي إلا أن الملازمة بينهما إنما هي بحسب مقام الأدلة دون مقام الثبوت لأن العقل كاشف عن وجود الملك للحكم الشرعي، وبعد انتفاء حكم العقل بانتفاء بعض قيود موضوعه ترتفع كاشفية العقل، ويتحتمل بقاء الملك الواقع للحكم الشرعي لامكان عدم ادراك العقل الملك الموجود في الحكم الشرعي.

ولو سلمنا انتفاء الملك الواقع الذي ادركه العقل، لكن هو لا يوجب انتفاء الحكم الشرعي، وذلك لاحتمال وجود ملك آخر لنفس هذا الحكم فيجري الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي الشخصي، لا في الملك كي يقال: إن الملك الذي ادركه العقل فقد ارتفع، والملك الذي يتحتمل وجوده في الحكم الشرعي مشكوك فيكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكل.

وقال الاستاذ الاعظم (قدس سره): أن هذا الاشكال من أصحاب الكفاية لادفع له، وعليه فالصحيح عدم الفرق في جريان الاستصحاب

في الحكم الشرعي بين كونه مستفاداً من الدليل الشرعي، او الدليل العقلي.

الثاني: ما اجاب به المحقق النائيني وهو ان ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) من ان الاهمال في حكم العقل لا يتصور غير مقبول على اطلاقه اذ حكم العقل على قسمين.

الاول: أن يحكم على نحو القضية الشرطية، كما اذا حكم بثبوت الجزاء عند وجود المقدم، ومن الواضح انه يحكم بعدم ثبوت الجزاء عند عدم وجود المقدم.

الثاني: ان يحكم بحكم لموضوع من باب القدر المتيقن، حكمه بثبوت حكم لموضوع مع اجتماع قيوده، واما مامع انتفاء احد قيوده لا يحكم بالحكم الذي حكم به مع اجتماع قيوده لا انه يحكم بعدم الحكم مع انتفاء احدها وكم فرق بين عدم الحكم، والحكم بالعدم، وفي المقام لا يحكم بشيء لاحتمال بقاء المالك، وما ذكره من ان الاهمال في حكم العقل لا يتصور انما هو تام بحسب مقام الاثبات لادراته المالك، واما الاهمال بحسب الثبوت فلا مانع منه لعدم احاطته بجميع ماله دخل في الحكم فحيث لا يحكم العقل بعدم الحكم مع انتفاء احد القيود يتحمل بقاء الحكم الشرعي.

وملخص الكلام: انا نمنع عن كون كل خصوصية اعتبرها العقل في موضوع حكمه لابد وأن يكون لها دخل في مناط حكم العقل.

وادعوى ان الاحكام العقلية كلها مبنية مفصلة مما لا شاهد عليها اذ من المحتمل ان يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار غير النافع من جهة ان الكذب الواجب لهذه الخصوصيات هو المتيقن

في قبّه، وقيام المفسدة به، مع انه يحتمل أن لا يكون لخصوصية الضرر وعدم النفع دخل فيما هو مناط القبح، بل يكون نفس العقل شاكاً في قبح الكذب غير الضار^١.

واورد عليه الاستاذ الاعظم (قدس سره)^٢ بأنه ان كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلي المستفاد منه الحكم الشرعي حكم العقل بوجود الملائك بأن كان مراده ان العقل اذا حكم بوجود الملائك في موضوع فلا محالة يترب عليه الحكم الشرعي فما اورده المحقق النائيي عليه حق لامكان ان يحكم العقل بوجود الملائك من باب القدر المتيقن فيبعد انتفاء احد القيود لا يحكم العقل بانتفاء الحكم لاحتمال بقاء الملائك فيكون مورداً للاستصحاب الا انه مجرد فرض و خيال اذ لم نجد مورداً حكم فيه العقل بوجود الملائك.

وان كان مراده من الحكم العقلي المستكشف به الحكم الشرعي حكمه بالحسن او القبح فلا يرد عليه اشكال المحقق النائيي لأن حكم العقل بالحسن او القبح لا يمكن ان يكون مهملاً فان العقل لا يحكم بحسن شيء الا مع تشخيصه بجميع قيوده، وكذلك القبح، والظاهر ان مراد الشيخ (قدس سره) هو الثاني على ما ذكره في

تبنيهات الاستصحاب فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائيي أقول: ينبغي ان يقع البحث عن جريان الاستصحاب في باب المستقلات العقلية في مقامات ثلاثة:

الاول: في استصحاب نفس الحسن والقبح العقلي عند الشك

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ١٦٦.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٤.

في بقائه لاجل حصول الغاية، او وجود الرافع، ولا شبهة في عدم جريانه في المقام اذ لا يترتب على استصحاب الحسن او القبح العقلي اثر، واثبات الحكم الشرعي به لا يكون الا من باب الاصل المثبت.

الثاني: في استصحاب الحكم الشرعي المستكشف من الحكم العقلي بقانون الملزمة، وهذا هو محل البحث عمدة .

وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): بعدم جريان الاستصحاب لافي الحكم العقلي، ولا في الحكم الشرعي المستكشف منه.

ولكن العق هو جريانه في الحكم الشرعي، كما عرفت.

الثالث: في استصحاب بقاء الموضوع الذي حكم العقل بحسنه، او قبحه والشارع بوجوبه، او حرمته.

فنتقول: ان الشك في بقاء الموضوع ان كان لاجل انتفاء بعض خصوصياته التي يحتمل دخليها في موضوعية الموضوع فلا اشكال في جريانه ان لم تكن هذه الخصوصية من مقومات الموضوع عرفاً، وكونها مقومة له عقلاً غير قادر في جريانه، وان كان الشك في بقاء الموضوع لبعض الامور الخارجية، كالشك في بقاء الضرار في السم لاحتمال زواله بدخول الهواء فيه، فالظاهر من شيخنا الاعظم عدم جريان الاستصحاب فيه اذا بنينا حجيته من باب افادته الظن بالبقاء لا بالتعبد.

وقال المحقق النائيني: ان هذا الكلام من الشيخ (قدس سره) بمكان من الفرارة اذ المعتبر في باب الظن بالضرر انما هو الضرر الشخصي الفعلى، والظن المعتبر في باب الاستصحاب على القول

بافادته الظن انما هو الظن النوعي.

أقول: ان الذى يسهل الخطاب ان الاستصحاب حجة من باب الاخبار، وعلى هذا فلا مانع من جريان الاستصحاب فى هذا المقام ايضاً. فتلخص: ان التفصيل المذكور من شيخنا الاعظم (قدس سره) غير تام.

وذهب المحقق الاصفهانى^١ ايضاً الى عدم جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى لكن بيان آخر غير بيان شيخنا الاعظم (قدس سره).

وملخصه: ان الحكم العقلى بالقبح ليس متعلقه هو الفعل مع الخصوصية بوجودها الواقعى بل بوجودها العلمى، فالصدق المضر المعلوم اضراره قبيح لا ذات الصدق المضر وان لم يعلم اضراره، والوجه فيه ان القبح لا يتعلق الا بالفعل الاختيارى الصادر عن التفات وعمد، وقد فلا يثبت الا فى مورد العلم، وعليه فمع الشك فى بقاء خصوصية الاضرار يقطع بعدم موضوع القبح، وهو العلم بالضرر فيعلم بعدم القبح العقلى، ويتبعد عن عدم الحكم شرعاً لانتفاء مناطه.

أقول: ان هذا البيان مستلزم للتفصيل بين الحكم الشرعى المستند الى العقل النظري والمستند الى العقل العملى، بان يقال: بجريانه فى الفرض الاول، وبعدم جريانه فى الفرض الثانى، كما التزم به (قدس سره) الا ان وجود الملازمة بين الحكم العقلى

الثالث: ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول رافع (١)، او غاية (٢)

العملى وبين الحكم الشرعى محل نقاش فتدبر.

اضف اليه انا لا نسلم لزوم كون حكم العقل بالحسن والقبح عن مناط محرز تفصيلي عنده اى لا نسلم كون متعلق حكم العقل بالقبح او الحسن هو الفعل بوجودها العلمي، بل قد لا يدرك العقل دخل الخصوصيات فى مناط حكمه وموضعه تفصيلاً، وانما يحكم بشئ واجد لبعض الخصوصيات باعتبار ان المشتمل على تلك الخصوصيات هو المتيقن فى اشتتماله على الملاك بنظر العقل، مع ان العقل يحتمل ان لا يكون لبعض الخصوصيات دخل فى موضوع حكمه. كما عرفت تفصيله.

(١) كالدليل الدال على الطهارة فانه يدل على ثبوت الطهارة بالوضوء مثلاً، واستمرارها الى حصول رافع كالحدث.

(٢) اى ان دليل المستصحب اما ان يدل على استمرار الحكم الى حصول غاية، كالدليل الدال على وجوب الصوم فانه يدل على استمراره حتى يحصل الليل.

«تبنيه»

الفرق بين الرافع والغاية هو ان المراد بالرافع ما كان له تأثير فى رفع الحكم الثابت بحيث لو لاه كان مستمراً، كالحدث الرافع للطهارة والطلاق الرافع لعلاقة الزوجية والمراد بالغاية ما كان كاشفاً عن انتهاء استعداد الحكم السابق، وانقضائه بحيث لو لاه لم يكن ثابتاً كالليل الذى جعل غاية لوجوب

واما أن لا يدل (١) وقد فصل بين هذين القسمين (٢) المحقق في المعارج، والمتحقق الخوانساري في شرح الدروس فانكروا العجية في الثاني (٣)، واعترفا (٤) بها في الاول مطلقاً (٥)، كما يظهر من المعارج، او بشرط كون الشك في وجود الغاية، كما يأتي من شارح الدروس، وتخيل بعضهم (٦) تبعاً لصاحب المعالم ان قول المحقق (قدس سره) موافق للمنكريين لأن محل النزاع ما لم يكن

صوم النهار فإن النهار ينتهي بوصول آخره ودخول الليل يكشف عن انتهائه.

(١) اي أن لا يدل دليل المستصحب على استمرار الحكم إلى حصول رافع، او غاية بل مهملاً عن دلالته على الاستمرار وعدمه، كما اذا كان الدليل لبيأ كالاجماع ونحوه، وكالدليل على ثبوت خيار الغبن، فإنه مهملاً عن كونه فوريأ بحيث لو لم يأخذ بال الخيار في الان الاول بعد البيع سقط الخيار، او استمرارياً فإنه باق الى أن يحصل رافعه.

(٢) اي بين ما كان الدليل دالاً على استمرار الحكم الى أن يحصل رافع او غاية وبين الدليل الذي لا يدل على ذلك.

(٣) اي انكر حجية الاستصحاب فيما لم يدل الدليل على المستصحب على استمراره.

(٤) اي اعترف صاحب المعارج، والمتحقق الخوانساري بحجية الاستصحاب فيما كان الدليل على المستصحب دالاً على استمراره الى حصول رافع او غاية.

(٥) سواء كان الشك في حصول رافع او حصول غاية.

(٦) كفاضل الجواب.

الدليل مقتضياً للحكم في الان اللاحق(١) لولا(٢) الشك في الرافع، وهو (٣) غير بعيد بالنظر الى كلام السيد، والشيخ، وابن زهره، وغيرهم حيث ان المفروض في كلامهم هو كون دليل الحكم في الزمان الاول قضية مجملة ساكنة عن حكم الزمان الثاني، ولو (٤) مع فرض عدم الرافع الا ان الذي يقتضيه التدبر في بعض كلماتهم مثل انكار السيد لاستصحاب البلد المبني على ساحر البحر مع كون الشك فيه (٥) نظير الشك في وجود الرافع للحكم الشرعي وغير

(١) والمتحقق انكر حجية الاستصحاب فيما لم يكن الدليل مقتضياً لاستمرار الحكم، وخصوصيته بما دل الدليل على استمراره وحيث ان الفرض الثاني خارج عن محل النزاع فيكون المتحقق من المنكرين لاستصحاب لا من القائلين بالتفصيل.

(٢) هذا القيد زائد فان عدم الاقتضاء لا وجه لتنقييد بالشك في الرافع.

(٣) اى كون محل النزاع ما لم يكن الدليل مقتضياً للحكم.

(٤) كلمة لو وصلية اى ولو مع قطع النظر عن وجود الرافع يكون الشك في أصل اقتضاء الحكم واستعداده لكون الدليل الدال عليه مهماً وساكتاً عن استمراره وعدمه.

(٥) اى مع كون الشك في البلد نظير الشك في الرافع في الحكم الشرعي اذ كما ان الحكم الشرعي كالطهارة له استعداد للبقاء لو لم يحصل رافع يرفعه كالحدث كذلك البلد لها استمرار للبقاء حتى يرفعه طفيان البحر، والسيد انكر استصحاببقاء البلد الموجود في ساحر البحر، مع ان الشك في بقاء البلد نظير الشك في بقاء الحكم الشرعي، فيفهم من كلامه انه انكر الاستصحاب

ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين (١) ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافدين (٢) هو (٣) عموم النزاع لما (٤) ذكره المحقق، فما ذكره (٥) في المعاجز أخيراً

في الشك في الرافع، وهو أيضاً محل النزاع، ولا يختص النزاع بصورة الشك في المقتضى.

(١) عدمه خير من وجوده.

(٢) أما استدلال المثبتين، فهو قولهم: ان المقتضى للحكم الاول موجود، والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً، وهو كما ترى ظاهر في وقوع النزاع في مورد الشك في الرافع أيضاً، وأما استدلال النافدين فهو انه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة النفي مقدمة على بينة الاثبات لاعتراضها بالاستصحاب، ويظهر من هذا الاستدلال أيضاً عموم النزاع لمورد الشك في الرافع لأن الشك في ارتفاع العدم من قبيل الشك في الرافع، فان الاعدام فيه استعداد للبقاء الى أن يحصل رافعه وهو الوجود.

(٣) خبر قوله: ان الذى يقتضيه التدبر اى مقتضى التدبر في كلماتهم ومقتضى الجمع بين كلماتهم وظاهر استدلال النافدين للاستصحاب ومثبتته هو عموم النزاع بصورة الشك في الرافع أيضاً، ولا يختص بصورة الشك في المقتضى.

(٤) اى ما ذكره المحقق يعم الشك في الرافع أيضاً ولا يختص بالشك في المقتضى.

(٥) فيه اعتراض على صاحب المعلم، والفضل الجواد لأن المحقق بعد اختياره في اول كلامه قول المفید (ره) اعني القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً قد خص العجيبة منه في آخر كلامه بما

ليس رجوعاً (١) عما ذكره اولاً (٢)، بل لعله (٣) بيان لموردن تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب، وانها لا يقتضي اعتباراً

كان الشك فيه في وجود الرافع وقال فان كان الخصم يعني بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملاً بغير دليل وان كان يعني وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى.

واورد عليه الفاضل الجواد، وصاحب المعالم بان ما ذكره المحقق راجع الى قول السيد المنكر للاستصحاب مطلقاً لأن مورد الشك في الرافع خارج عن محل النزاع.

واعتراض المصنف عليهم بان المحقق لم ينكر الاستصحاب في آخر كلامه فان ما ذكره اخيراً ليس رجوعاً عما ذكره اولاً من حجية الاستصحاب على اطلاقه، وليس ظاهراً باختصاص العجية على صورة الشك في الرافع، بل اختصاص العجية بصورة الشك في الرافع انما هو لاجل انه مورد للادلة التي ذكرها لحجيته اي ان المقتضى الادلة التي ذكروها لحجية الاستصحاب هي حجيته في مورد الشك في الرافع، ولا يشمل الشك في المقتضى، وليس معنى هذا ان الشك في المقتضى خارج عن محل النزاع، وانه موافق للمنكريين اذ يمكن أن تكون في المقام ادلة أخرى غير ما ذكروه تكون دليلاً على حجية الاستصحاب.

(١) كما فهم صاحب المعالم والفاضل الجواد من عبارته أنه رجع.

(٢) من عموم النزاع.

(٣) اي ما ذكره في المعاجج بيان أن مقتضى الادلة المذكورة حجية الاستصحاب فيما كان الشك في الرافع، ولا تشمل الشك في

ازيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً (١) ويشك في رافعه، وإنما باعتبار (٢) الشك في البقاء فمن وجوه أيضاً: أحدها: من جهة أن الشك قد ينشأ من اشتباه الأمر الخارجي مثل الشك في حدوث البول (٣)، أو كون الحادث بولاً، أو وذياً (٤)، ويسمى بالشبهة في الموضوع (٥) سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً، كالطهارة في المثالين، (٦) أم موضوعاً (٧)، كالرطوبة (٨)،

المقتضى، وليس معناه اختصاص النزاع بالشك في الرافع، كما علمت.

- (١) من غير تقييد بزمان.
- (٢) أي تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في بقاء المستصحب.
- (٣) فإن الشك في حدوث البول الذي هو أمر خارجي صار منشأ للشك في بقاء المستصحب فيما شك في بقاء الطهارة.
- (٤) فإن كون ما خرج مشتبهاً بأنه بول أو وذى صار منشأ للشك في بقاء المستصحب.
- (٥) لانه لا شبهة في الحكم وإنما الشبهة في الموضوع الخارجي بأنه حدث بول أم لا، أو الحادث بول، أو وذى.
- (٦) أي في مثال مالو شك في حدوث البول او شك في أن حادث بول او وذى فإن المستصحب في كلا المثالين هي الطهارة المتيقنة في هذا الشخص، فأنهـا حكم جزئي لكون موضوعه شخصاً خارجياً.
- (٧) أي أم كان المستصحب موضوعاً خارجياً.
- (٨) كما إذا صار أشراق الشمس سبباً للشك في بقاء الرطوبة فأنهـا يحـكم ببقاءـها بالاستصحاب.

والكريمة (١)، ونقل اللفظ عن معناه الاصلى (٢)، وشبه ذلك (٣)، وقد (٤) ينشأ عن اشتباه الحكم الشرعى الصادر من الشارع، كالشك فى بقاء نجاسة المتغير بعد زوال تغيره، وطهارة المكفل بعد حدوث المدى منه (٥)، ونحو ذلك (٦)، والظاهر دخول كلا

(١) كما اذا شرب حيوان من الماء الكرفصار شربه سبباً للشك فى بقاء الكريمة، والمنشأ للشك فى جميع الصور المذكورة هو اشتباه الامر الخارجى.

(٢) الشك فى بقاء اللفظ فى معناه اللغوى، وعدم نقله الى غيره مسبب عن اشتباه أمر خارجي، وهو نقل الواضع او الاستعمال البالغ الى حد الوضع فيستصحب بقائه، او عدم نقله عن معناه الاصلى الى المعنى المجازى.

(٣) من الموارد التى يكون الشك فى بقاء المستصحب ناشئاً من اشتباه الامور الخارجيه.

(٤) عطف على قوله: «قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجى» اي الشك فى بقاء المستصحب قد يكون ناشئاً من اشتباه الحكم الشرعى الذى يكون منشأ اجمال النص، او فقدانه، او تعارض النصين.

(٥) حيث ان الشك فى بقاء نجاسة الماء المتغير احد اوصافه الثلاثة اذا زال تغيره بنفسه ينشأ عن اشتباه الحكم الشرعى اي لا يعلم ان زوال التغير رافع لنجاسة الماء شرعاً أم لا، وكذا الشك فى طهارة المكفل ينشأ عن اشتباه الحكم الشرعى حيث لا يعلم ان خروج المدى عند الشارع رافع للطهارة أم لا، فمنشأ الشك فى كل المثالين هو الجهل بحكم الشارع.

(٦) من الموارد التى يكون الشك فى بقاء المستصحب

القسمين (١) في محل النزاع، كما يظهر (٢) من كلام المنكريين حيث ينكرون استصحاب زيد (٣) بعد غيبته عن النظر، والبلد (٤) المبني على ساحل البحر، ومن (٥) كلام المثبتين حيث يستدللون بتوقف نظام معاش الناس ومعادهم على الاستصحاب، ويحكي عن

ناشئاً من اشتباه الحكم الشرعي.

(١) اي سواء كان الشك في بقاء المستصحب ناشئاً من اشتباه الامر الخارجي، او من اشتباه الحكم الشرعي.

(٢) اي يظهر دخول كلا القسمين في محل النزاع.

(٣) اي استصحاب حيوة زيد، فهذا شاهد على دخول الشبهة الموضوعية ايضاً في محل النزاع، ولو كان مورد الشك في بقاء المستصحب ناشئاً من الامر الخارجي خارجاً عن محل النزاع لم ينكروا الاستصحاب المذكور.

(٤) اي ينكرون استصحاب بقاء البلد المبني على ساحل البحر، وهذا ايضاً مثال للشبهة الموضوعية فلو كان خارجاً عن محل النزاع لم ينكروه.

(٥) اي يظهر من كلام المثبتين للاستصحاب حيث يستدللون على حجية الاستصحاب بأنه لواه حجة لاختل نظام معاش الناس، ومعادهم فان النظام يتوقف على الاستصحاب فانهم يعتمدون على الاستصحاب، ويحكمون بالحالة السابقة في الشك في الامور البنوية، كحيوة زيد ويترتبون عليه عدم جواز تقسيم أمواله، وفي الامور الاخروية كطهارة الشوب فانهم يحكمون بظاهراته بالاستصحاب، ويترتبون عليه جواز الدخول في الصلاة منه.

الاخباريين اختصاص الغلاف بالثاني (١)، وهو الذى صرخ به المحدث البحرياني، ويظهر من كلام المحدث الاسترآبادى حيث قال فى فوائدہ: اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة، بل أقول اعتبارهما من ضروريات الدين.

احديهما: ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلی الله علیه وآلہ وسلم الى أن يجيء ما ينسخه (٢).

الثانية: انا نستصحب كل أمر (٣) من الامور لشرعية مثل كون الرجل مالك ارض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل وكونه على وضوء، وكون التوب ظاهراً او نجساً، وكون الليل باقياً او النهار باقياً، وكون ذمة الانسان مشغولة لصلة او طواف الى (٤) أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيللاً لنقض تلك الامور. ثم ذلك الشيء (٥) قد يكون شهادة العدليين،

(١) وهو كون الشك باعتبار اشتباه الحكم الشرعى.

(٢) اي الى أن يثبت الناسخ فاستصحاب عدم النسخ محل وفاق، ومن المعلوم انه يجري في مورد اشتباه الحكم الشرعى.

(٣) اي كل حكم شرعى، او موضوع يترتب عليه حكم شرعى.

(٤) اي يستصحب كون الرجل مالكاً، وكونه زوج امرأة، وهكذا الى ان يقطع بوجود دليل شرعى جعله الشارع مزيللاً للشك في تلك الامور المذكورة.

(٥) اي الشيء الذى جعله الشارع مزيللاً للشك في الامور المذكورة قد يكون بينة، كما اذا قامت البينة على عدم كون الرجل مالك الارض، او زوجاً لهند، وهكذا فلا يصل معها المجال الى الاستصحاب، اذ لا يبقى معها شك كى يجري الاستصحاب.

وقد يكون قول العجام (١)، او من في حكمه (٢)، وقد يكون قول القصار (٣)، او من في حكمه (٤)، وقد يكون (٥) بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل (٦) في سوق المسلمين، و اشباه ذلك (٧) من الامور الحسية انتهى. ولو لا تمثيله (٨) باستصحاب الليل والنهر لاحتفل أن يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجوداً ومنعاً

(١) فان اخبار العجام بتطهير موضع العجامة حجة.

(٢) كالجراح، والعلاق.

(٣) اي قد يكون الشيء الذي جعله الشارع سبباً لنقض الامور المذكورة قول القصار وهو غاسل الثياب ومبينها.

(٤) من الاشخاص الذين يكون الثوب تحت يده، كالزوجة والامة.

(٥) اي قد يكون الشيء الذي جعله الشارع مزيلاً بيع ما يحتاج الى الذبح، كاللحم فان بيعه في سوق المسلمين امارة مزيلة للشك في التذكية، ولا يصل المجال معه الى استصحاب عدم التذكية.

(٦) كالثوب فانه يحكم بطهارته بمجرد بيعه في سوق المسلمين، ولا مجال الى استصحاب عدم غسله.

(٧) اي اشباه الامثلة المذكورة من الموضوعات الخارجية، فانها تستصحب الى أن يثبتت مزيل شرعى للشك فيها.

(٨) اي لو لا تمثيل الاسترآبادي باستصحاب الليل والنهر، وملخصه: أن الامثلة التي ذكرها الاسترآبادي للصورة الثانية كلها من قبيل الشك في الرافع، الامثال الليل والنهر، فان الشك فيما

الا (١) أن الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضعية فكأنه (٢) استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية، اعني الشك في النسخ، وجميع صور الشبهة الموضعية، وأصرح من العبارة المذكورة في اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه (٣) في الفوائد انه قال: في جملة كلام له ان صور

من حيث المقتضى، ولا يكون الشك في بقائهما من جهة الرافع، فلو لا هذا المثال لاحتمل أن يكون مراد الاسترآبادي من مجموع الصورتين جريان استصحاب عدم النسخ في الشبهة الحكمية، والاستصحاب في الموضوعات عند الشك في الرافع الا ان المثال المذكور يدل على انه يعتقد بجريان استصحاب عدم النسخ، والاستصحاب في الموضوعات مطلقاً سواء كان الشك في المقتضى او في الرافع.

(١) اي بعد ما ثبت ان الاستصحاب في الشبهات الموضعية من ضروريات الدين فالجامع بين الصورة الثانية التي جريان الاستصحاب فيها من ضروريات الدين هو كون جميعها داخلاً في تحت عنوان الشبهة الموضعية.

(٢) اي لأن الاسترآبادي استثنى من محل الخلاف استصحاب عدم النسخ، وجميع الصور الشبهة الموضعية وقال: ان جريان الاستصحاب فيها من الضروريات وبقي جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية غير استصحاب عدم النسخ داخلاً في محل النزاع.

(٣) اي عن الاسترآبادي.

الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى أنه اذا ثبت حكم بخطاب شرعى في موضوع في حال من حالاته (١) نجريه (٢) في ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة، وحدود (٣) نقىضها فيه، ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة (٤) بنقىض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين (٥)، فالذى سموه استصحاباً راجع في الحقيقة الى اجراء حكم لموضوع الى موضوع (٦) متعدد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى.

- (١) كما اذا ثبت نجاسة الماء المتغير احد او صافه الثلاثة بخطاب شرعى.
 - (٢) اي نجرى ونحكم ببقاء الحكم الذى ثبت سابقاً بخطاب شرعى عند زوال الحالة القديمة التى هي التغير.
 - (٣) اي عند حدوث نقىض الحالة السابقة في الموضوع بان زال تغيره فان زوال تغيره هو حدوث نقىض الحالة السابقة.
 - (٤) بان تبدل تغير الماء الى زوال تغيره.
 - (٥) لأن الذى حكم بنجاسته هو الماء المتغير، وبعد زوال التغير يكون الموضوع هو الماء بلا قيد فالحكم ببقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيره اجراء حكم ثابت لموضوع الى موضوع آخر.
 - (٦) كاجراء الحكم الذى ثبت للماء المتغير الى الماء بعد زوال تغيره الذى يتعدد مع الماء المتغير بالذات لكنه مختلف معه بالقيد والصفات اذ الموضوع الاول مقيد بالتغير ومتصرف به، بخلاف الماء بعد زوال تغيره فانه ماء بلا قيد وصفة.
- وانت ترى ان هذا الكلام منه صريح في أن الاستصحاب في الاحكام الشرعية محل خلاف، واما الشبهات الموضوعية فهى

والثاني (١) من حيث ان الشك بالمعنى الاعم (٢) الذى هو المأخذ فى تعريف الاستصحاب (٣)، قد يكون مع تساوى الطرفين (٤)، وقد يكون مع رجحان البقاء (٥) او الارتفاع (٦)، ولا اشكال فى دخول الاولين (٧) فى محل النزاع، واما الثالث (٨) فقد يتراءى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه (٩)

خارج عن المقسم، وليس من صور الاستصحاب المختلف فيه.

(١) اى الوجه الثاني من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك فى البقاء.

(٢) الشك بالمعنى الاعم هو خلاف اليقين يشمل الظن والشك والوهم.

(٣) حيث قالوا ان استصحاب كون شيء يقيني الحصول سابقاً مشكوك البقاء لاحقاً.

(٤) وهو الشك الاصطلاحي الذى يكون الشك بالمعنى الاخص.

(٥) وهو الظن بالبقاء.

(٦) اى رجحان ارتفاع الحالة السابقة وتوهم بقائهما.

(٧) وهمما الشك بمعنى تساوى الطرفين وبمعنى رجحان البقاء اى الظن ببقاء الحالة السابقة اى وقوع النزاع فى حجية الاستصحاب فى هاتين الصورتين.

(٨) وهو الشك فى البقاء بمعنى رجحان ارتفاع الحالة السابقة.

(٩) اى عدم الخلاف فى عدم حجية الاستصحاب فيما ظن بارتفاع الحالة السابقة.

قال (١)، شارح المختصر: معنى استصحاب الحال ان الحكم الفلازى قد كان ولم يظن (٢) عدمه، وكلما كان كذلك هو وظنون البقاء (٣)، وقد اختلف فى حجيته (٤) لفادته (٥) الظن وعدمها لعدم (٦) افادته انتهى.

والتحقيق ان محل الخلاف ان كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد (٧) والطريق الظاهري عم (٨) صورة الظن غير المعتبر

(١) من هنا اراد الاستشهاد بقول شارح المختصر لاثبات ان الاستصحاب لا يجرى فى مورد الظن بارتفاع الحالة السابقة.

(٢) اى لم يحصل الظن بعدم الحالة السابقة، وهذه الجملة هي محل الاستشهاد فان الظن بعدم ارتفاع الحالة السابقة مأخوذ فى تعريف الاستصحاب، واما اذا حصل الظن بارتفاعها فهو خارج عن الاستصحاب، ولا يشمله دليل الاعتبار.

(٣) اى يحكم بيقائه ظناً باعتبار انه كان.

(٤) اى حجيته الاستصحاب الذى يظن ببقاء الحالة السابقة فى مورده.

(٥) هذا دليل حجيته الاستصحاب اى هو حجة لاجل انه يفيد الظن بالبقاء وكلما يفيد الظن فهو حجة.

(٦) دليل عدم حجيته اى ذهب بعض الى عدم حجيته لعدم افادته الظن.

(٧) اى محل الخلاف فى حجيته الاستصحاب وعدهما ان كان فى انه حجة من باب الاخبار.

(٨) اى عم محل الخلاف صورة الظن المعتبر بارتفاع الحالة

بالخلاف و ان كان (١) من باب افادة الظن، كما صرخ به (٢) شارح المختصر فان كان (٣) من باب الظن الشخصي، كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائى فى حبل المتيين وبعض من تأخر عنه كان (٤) محل الخلاف فى غير صورة الظن بالخلاف اذ مع وجوده (٥) لا يعقل

السابقة ايضاً فان المثبت لحجيته يعتقد بحجيته، مطلقاً سواعحصل الشك بارتفاع الحالة السابقة، او الظن به، او الظن ببقاءه، وتوهم ارتفاعها، وذلك لاطلاق الدليل الدال على اعتبار الاستصحاب، وانما قيد الظن يكونه غير المعتبر لان مع وجود الظن المعتبر لا مجال للاستصحاب، كما عرفت انه اما حاكم عليه، او وارد.

(١) اى ان كان محل الخلاف هو اعتبار الاستصحاب من باب الظن اى انه حجة من باب افادته الظن أم لا.

(٢) اى باعتباره من باب افادته الظن.

(٣) اى ان كان اعتبار الاستصحاب من باب افادته الظن الشخصي.

(٤) جواب لقوله: «فان كان...» اى ان كان اعتبار الاستصحاب من بباب افادته الظن الشخصي يكون صورة الظن بارتفاع الحالة السابقة خارجة عن محل الخلاف اذ هو غير معتبر بالاتفاق لعدم انطباق ما هو ملائكة الحجية عليه، وهو افادته الظن الشخصي فيبقى اعتباره فى مورد الظن بالوفاق والشك فيه فهذا الموردان وقع الخلاف فى حجية الاستصحاب فيما.

(٥) اى مع وجود الظن بخلاف الحالة السابقة لا يعقل ظن ببقاء الحالة السابقة فان الظن بوجود شيء لا يجتمع مع الظن بعدمه فاذا افاد الظن بالخلاف لم يفده الظن بالبقاء طبعاً، ومع عدم افادته الظن

ظن البقاء، وان كان (١) من باب افادة نوعه الظن لوحلي وطبقه، وان (٢) عرض لبعض افراده (٣) مما يسقطه عن افادة الظن عم (٤) الخلاف صورة الظن بالخلاف ايضاً، ويمكن (٥) ان يحمل كلام العضدي على ارادة أن الاستصحاب من شأنه بالنوع أن يفيد الظن عند فرض عدم الظن بالخلاف، وسيجيء زيادة توضيح لذلك ان شاء الله.

بالبقاء لا يكون الاستصحاب معتبراً.

(١) اي ان كان محل الخلاف في الاستصحاب بناء على اعتباره من باب افادته الظن النوعي.

(٢) الكلمة «ان» «وصلية» والجملة ما بعدها توضيح لمعنى الظن النوعي، وهو ان نوع الاستصحاب يفيد الظن وان لم يفده بعض افراده لعوارض خارجية عرضت عليه واسقطه عن افادة الظن، فان عدم افادة بعض افراده الظن لعوارض خصوصية عليه لا ينافي الظن النوعي.

(٣) اي عرض لبعض افراد الاستصحاب عارض وهو الظن بالخلاف يمنع عن افادة الظن، كقيام امارة غير معتبرة على خلافه.

(٤) جواب لقوله: «وان كان من باب افادة الظن»، اي ان كان محل الخلاف في حجية الاستصحاب من باب انهجة من باب افادته الظن النوعي أم لا عم الخلاف في الاستصحاب صورة الظن بخلاف الحالة السابقة ايضاً فيكون حجية الاستصحاب محل الخلاف سواء حصل الظن ببقاء الحالة السابقة او الشك فيه او الظن بارتفاع الحالة السابقة.

(٥) جواب عن سؤال مقدر، وهو أن ما ذكره العضدي في شرح

الثالث (١): من حيث ان الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة المقتضى، والمراد به (٢) الشك من حيث استعداده (٣)، وقابليته (٤) في ذاته للبقاء،

المختصر من تعريف الاستصحاب بان الحكم الفلاين قد كان، ولم يظن عدمه، وكلما كان كذلك هو مظنون البقاء ظاهر في أن اعتبار الاستصحاب من باب افادته الظن الشخصي.

وملخص الجواب: ان كلام العبدى ايضاً يحمل على الظن النوعى فيكون معنى تعريفه ان الاستصحاب له شأنية نوعية أن يفيد الظن، ولا ينافي ذلك أن يعرض لبعض أفراده الشك، وعدم الظن الشخصى بالوفاق فمعنى قوله على هذا أن الحكم الفلاين قد كان في السابق ولم يظن بالظن الشخصى عدمه في الحال وما كان كذلك فهو مظنون البقاء نوعاً، وقد اختلف في حجيته لافادته الظن النوعى، وهو كاف في الاعتبار، وعدهمها لعدم افادته الظن الشخصى، والظن النوعى لا يكفى في الاعتبار.

(١) اى الوجه الثالث من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في بقاء المستصحب.

(٢) اى بالشك في المقتضى

(٣) اى استعداد المستصحب.

(٤) عطف تفسير قوله: «استعداده» اى المراد بالشك في المقتضى هو الشك في ان المستصحب هل له قابلية واستعداد للبقاء في حد ذاته بان يحتاج ارتفاعه الى رافع، اوليس له استعداد وبقاء في حد ذاته بان يكون القصور في المقتضى.

كالشك في بقاء الليل والنهار (١)، وخيار الغبن (٢) بعد زمان الاول، وقد يكون (٣) من جهة طر و الرافع مع القطع باستعداده

(١) ان الشك فيهما يرجع الى طولهما وقصرهما فان النهار والليل ليس لهما اقتضاء البقاء والاستمرار، ولا يقتضي زماناً ازيد مما هو له.

(٢) الوجه في كونه من قبيل الشك في وجود المقتضى هو أن تشريع خيار الغبن انما هو لدفع ضرر المغبون ولكن لم يعلم كون ذلك حكمة فيه ليبقى بعد زمان الاول من علم المغبون بالغبن، او علة له ينتفي فيه بمجرد العلم، وعدم الاخذ بالخيار لا قدامة عليه، وحيث انه لا يعلم ان الفسر فيه حكمة او علة فلا يعلم انه فوري بحيث لا يستعد للبقاء بعد زمان الاول، او يستعد للبقاء.

(٣) اى الشك في بقاء المستصحب قد يكون من جهة عروض الرافع عليه مع احراز استعداده للبقاء لو لا الرافع، كما اذا كان المستصحب من قبيل الطهارة فان الشك في بقائهما من جهة الشك في وجود الرافع، كالبول، والمنى اذ هي لو لا عروض الرافع عليها قابلة للبقاء.

ان قلت: ما الفرق بين هذا التفصيل وبين التفصيل الذي تقدم عن المحقق والخوانساري.

قلت: ان التفصيل المتقدم باعتبار الدليل الدال على المستصحب بأنه هل يدل على استمراره أم لا، وهذا التفصيل يكون مع قطع النظر عن الدليل، وباعتبار نفس المستصحب، ففى ما اذا شئ في بقاء الطهارة يمكن الحكم باستصحاب الطهارة بلحاظ الدليل الدال على الاستمرار. فتأمل. كما صنعته المحقق والخوانساري

للبقاء، وهذا (١) على أقسام لأن الشك أما في وجود الرافع كالشأن في حدوث البول، وأما أن يكون في رافعية الموجود أما لعدم (٢) تعين المستصحب وترددہ بين ما يكون الموجود رافعاً وبين ما لا يكون كفعل (٣) الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة ترددہ بين الظهر والجمعة، وأما للجمل (٤) بصفة الموجود من كونه رافعاً، كالمذى،

ويمكن الحكم به بمحاجة ان دليل الاستصحاب يدل على حجية الاستصحاب اذا كان الشك في الرافع ففي ما اذا شك في بقاء خيار الغبن بعد الزمان الاول يمكن منع الاستصحاب فيه باعتبار ان الدليل الحال على المستصحب لا يدل على استمراره، ويمكن منعه باعتبار ان الشك في المقتضى فلا يشمله ادلة الاستصحاب هذا اولاً.

وثانياً: ان الشك في حصول الغاية يمكن جريان الاستصحاب فيه اذا دل الدليل على استمرار المستصحب، وأما على هذا التفصيل فلا لرجوع الشك في الغاية الى الشك في المقتضى.

(١) اى الشك في وجود الرافع.

(٢) والشك في رافعية الموجود تارة ينشأ من تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له وبين ما لا يكون رافعاً له.

(٣) مثال لما كان الشك في أن الموجود رافع للمستصحب المشكوك بقائه أم لا فهو كما اذا صلى الظهر يوم الجمعة فانه يشك في كونه رافعاً لاشتغال الذمة اذا لا يعلم ان الواجب عليه هو الظهر كى يكون الظهر موجود رافعاً له، او الجمعة كى لا تكون رافعة له.

(٤) اى لا يعلم ان الشارع اعطى صفة الرافعية والناقضية

او مصداقاً (١) لرافع معلوم المفهوم، كالرطوبة المرددة بين البول والودي، او مجرور (٢) المفهوم، ولا اشكال في كون ماعدا الشك في وجود الرافع (٣) محل الخلاف، وان كان ظاهر (٤) استدلال بعض المثبتين (٥) بان المقتضى للحكم الاول موجود الى آخره

للطهارة للشىء مع القطع بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم رافعيته،
كالمدى فانه لا يعلم أنه متصل بالرافعية في الشريعة أم لا.

(١) اي الشك في رافعية الموجود للجهل بصفة الموجود من جهة
كونه مصداقاً لرافع معلوم المفهوم اي لاجل الشبهة المصداقية،
كما اذا خرج رطوبة مرددة بين البول والودي فلا يعلم انه مصدق
للبول حتى يكون رافعاً للطهارة أم لا.

(٢) اي للجهل بكونه مصداقاً لرافع مجرور المفهوم، كما اذا
لم يعلم ان الخفقة رافعة للطهارة أم لا من جهة الجهل بانها داخلة
في مفهوم النوم أم لا فالشك في رافعية الخفقة لاجل الجهل بانها
مصدق للنوم الذي هو مجرور المفهوم أم لا، فالشك في رافعية
الموجود صار اربعة اقسام.

اضف اليه: الشك في وجود أصل الرافع فيكون المجموع
خمسة اقسام.

(٣) وهو الشك في وجود المقتضى والشك في رافعية الموجود
بجميع اقسامه الاربعة.

(٤) وجه الظهور هو انه فرض محل الخلاف مع بقاء المقتضى
فيعلم منه ان مع عدم احراز المقتضى يكون الاستصحاب خارجاً
عن محل الكلام ومتفقاً على عدم اعتباره.

(٥) اي مثبتين للاستصحاب.

يوجه الغلاف (١)، وأما هو (٢) فالظاهر أيضاً وقوع الخلاف فيه، كما يظهر (٣) من انكار السيد (٤) للاستصحاب في البلد المبني على ساحل البحر زيد الغائب عن النظر، وإن (٥) الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافي أولى لاعتراضه بالاستصحاب، وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضى وبين كونه من جهة

(١) أي يوجه كون الشك في المقتضى خارجاً عن محل الكلام وأن عدم اعتبار الاستصحاب فيه متفق عليه.

(٢) أي الشك في وجود الرافع.

(٣) أي يظهر كون الشك في الرافع أيضاً داخلاً في محل الغلاف.

(٤) حيث انكر حجية استصحاب بقاء البلد المبني على ساحل البحر، وكذا استصحاب بقاء حيوة زيد الغائب، مع أن الشك فيهما من جهة الشك في الرافع، لما عرفت من أن البلدي حد نفسه له استعداد للبقاء، وكذا حيوة زيد، فالشك في بقائهما إنما هو من جهة طر و الرافع.

(٥) أي يظهر كون الشك في وجود الرافع أيضاً داخلاً في محل النزاع من استدلال المنكرين بأنه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة المنكر مقدمة على بينة المدعى عند الترافع لكون بينة النافي مؤيدة بالاستصحاب، والع الحال أنه ليس كذلك فيعلم من ذلك عدم اعتبار الاستصحاب فلو كان الشك في وجود الرافع حجة بلا خلاف وخارجًا عن محل الغلاف لما صح هذا الاستدلال إذ بعد كونه حجة عند الكل لتقدمت بينة النافي دائمًا، ولم يبق مجال لنفيه بهذا الاستدلال.

الرافع فينكر الاستصحاب في الاول، (١) وقد يفصل في الرافع بين الشك في وجوده (٢) والشك في رافعيته، فينكر الثاني (٣) مطلقاً، هذه جملة ما حضرني من كلمات الاصحاب، والمتحصل منها في بادى النظر احد عشر قوله.

الاول: القول بالحجية مطلقاً (٤). الثاني: عدمها مطلقاً.
 الثالث: التفصيل بين العدمي والوجودي (٥). الرابع: التفصيل بين الامور الخارجية، وبين الحكم الشرعي مطلقاً (٦) فلا يعتبر (٧) في الاول. الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعي الكلى وغيره (٨) فلا يعتبر في (٩) الاول الا في عدم النسخ. السادس: التفصيل بين

(١) اى في مورد الشك في المقتضى.

(٢) اى بين الشك في اصل وجود الرافع وبين الشك في رافعية الموجود.

(٣) اى الشك في رافعية الموجود مطلقاً اى في جميع صورة الاربعة المتقدمة.

(٤) هو في مقابل التفاصيل الآتية.

(٥) اى بينما كان المستصحب امراً وجودياً وبين كونه امراً عدمياً.

(٦) اى سواء كان الحكم الشرعي الكلى او الحكم الشرعي الجزئى.

(٧) اى لا يكون الاستصحاب معتبراً في ما كان المستصحب من الامور الخارجية.

(٨) اى غير الحكم الشرعي الكلى سواء كان حكماً جزئياً او امراً خارجياً.

(٩) اى لا يكون الاستصحاب معتبراً في الحكم الشرعي الكلى

الحكم الجزئي وغيره (١) فلا يعتبر في غير الاول (٢)، وهذا هو الذي تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانساري في حاشية شرح المدروس على ماحكمه السيد في شرح الوافية. السابع: التفصيل بين الأحكام الوضعية يعني نفس الأسباب والشروط والموانع (٣) والأحكام التكليفية التابعة (٤) وبين غيرها من الأحكام الشرعية فيجري في الأول (٥) دون الثاني.

الا في عدم النسخ فان استصحاب عدم النسخ محل الوفاق كما مضى.

(١) اي غير الحكم الجزئي سواء كان حكماً شرعاً كلياً او موضوعاً خارجياً.

(٢) اي في غير الحكم الجزئي.

(٣) دون السببية والشرطية والمانعية فان الحكم الوضعي هو السببية لا السبب الا أن مراد المفصل من الحكم الوضعي هو ما يقوم به الحكم لا نفسه.

(٤) اي للأسباب والشروط والموانع.

(٥) في نفس الأسباب والشروط والموانع والأحكام التكليفية التابعة لها فان الشائط في الوضوء يستصحب الوضوء الذي هو شرط للصلة لا الشرطية، وكذا الشائط في جواز الدخول معه في الصلاة يستصحبه، والكر الزائل تغيره بنفسه يستصحب نجاسته التي هي المانع عن جواز شربه، ويستصحب عدم جواز شربه الذي هو حكم تابع للنجاست التي هي مانعة عن جواز الشرب.

الثامن: التفصيل بين ما (١) ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر (٢) في الاول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله، (٣) او من (٤) الخارج استمراره فشك في الغاية الرافعة له وبين غيره (٥) فيعتبر في الاول (٦) دون الثاني، كما هو (٧) ظاهر المعارض.

العاشر: هذا التفصيل (٨) مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزواري فيما سيجيء من كلامه.

(١) اي التفصيل بين المستصحب الذي ثبت بالاجماع وبين المستصحب الذي ثبت بغير الاجماع من الادلة.

(٢) اي لا يعتبر الاستصحاب فيما ثبت المستصحب بالاجماع.

(٣) كالعقد النكاح الذي ثبت بدليله انه يوجب حل الوطى وهو يستمر الى حصول الرافع له.

(٤) كما اذا قام الاجماع على استمرار المستصحب، كما اذا قام الاجماع على ان الطهارة مثلا اذا حصلت فهى مستمرة الى حصول الرافع لها.

(٥) اي بين غير الشك في الرافع من الشك في المقتضى.

(٦) اي في الشك في الرافع دون الشك في المقتضى.

(٧) اي التفصيل المذكور.

(٨) اي عين التفصيل التاسع مع اختصاص حجية الاستصحاب بما كان الشك في وجود الغاية الرافعة وعدم حجيتها فى مورد الشك فى رافعية الموجود باقسامها الاربعة وفي مورد الشك فى وجود المقتضى.

الحادي عشر: زيادة (١) الشك في مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصدقى دون (٢) المفهومى، كما هو ظاهر ما يجيء من المحقق السبز وارى فيما سيعلى من كلامه، ثم انه لو بني على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة في الأصول والفروع

والفرق بين هذا القسم والقسم التاسع واضح فان المفصل في القسم التاسع يعتبر الاستصحاب في الشك في الرافع، وفي مورد الشك في رافعية الموجود، وانما ينكره في مورد الشك في المقتضى فقط بخلاف المفصل في قول العاشر فانه يعتبر الاستصحاب في الشك في الرافع فقط، ولا يعتبره في الشك في رافعية الموجود، وفي الشك في المقتضى.

(١) اي زيادة الشك في المصدق على الشك في أصل وجود الرافع.

وملخص هذا القول هو اعتبار الاستصحاب في الشك في الرافع مع زيادة صورة من صور الشك في رافعية الموجود اليه، وهى صورة الشك في مصداق الغاية فيعتبر الاستصحاب على هذا القول في قسمين من الاقسام الخمسة للرافع، وهما الشك في الرافع، والشك في تحقق مصداق الغاية مع معلومية مفهومها كتردد الرطوبة بين البول والمدى فان مفهوم البول او المدى لا اشتباه فيه، وان الاشتباه وقع في المصدق الخارجى.

(٢) اي لا يكون الاشتباه من جهة المفهوم كالشك في رافعية الخفة فان الشك في رافعيتها لاجل الاشتباه في مفهومها بانها يصدق عليها مفهوم النوم أم لا.

لزالت الاقوال على العدد المذكور ببشير (١) بل يحصل لعالم واحد
قولان، او ازيد في المسألة الا أن صرف الوقت في هذا مما لا ينبغي
والاقوى هو القول التاسع (٢) وهو (٣) الذي اختاره المحقق
فإن المحكى عنه في المعراج انه قال (٤): اذا ثبت حكم في وقت (٥)
ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم (٦) هل يحكم
ببقاءه ما لم يقم دلالة على نفيه ام يفتقر الحكم في الوقت الثاني
إلى دلالة حتى (٧) عن المفید قدس سره انه يحكم ببقاءه (٨)
وهو (٩) المختار،

(١) قيل ان الاقوال فيه تبلغ اکثر من خمسين.

(٢) وهو التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت استمراره
فشك في الرافع وبين مالو شاك في اصل المقتضى للحكم واستمراره.

(٣) اى القول التاسع.

(٤) اى قال المحقق في المعراج.

(٥) كما اذا وجب التيميم في وقت تعذر الماء ثم جاء وقت
آخر، وهو اثناء الصلاة وجد الماء فيه، ولم يدل دليل على ان
وجدان الماء في اثناء الصلاة ناقص للتيميم فشك في بقاء التيميم
وعدمه مع وجدان الماء في الاثناء.

(٦) اى الحكم الثابت في الوقت الاول وهو التيميم.

(٧) اى حکی المحقق عن المفید انه يحكم.

(٨) اى ببقاء الحكم الذي ثبت سابقاً ما لم يقم دليل على انتفاء
الحكم المذكور.

(٩) اى قال المحقق ما اختاره المفید هو المختار.

وقال المرتضى «قدس سره» لا يحکم (١) ثم مثل (٢) بالمتيم
الواجد للماء فى اثناء الصلاة ثم احتاج (٣) للحجية بوجوه: منها:
أن المقتضى للحكم الاول موجود (٤) ثم ذكر (٥) ادلة المانعين
واجب عنها ثم قال: (٦) والذى نختاره أن ننظر فى دليل ذلك
الحكم (٧) فان كان (٨) يقتضيه مطلقاً وجب الحكم باستمرار
الحكم كعقد النكاح فانه يوجب حل الوطى مطلقاً فاذا وقع الخلاف
فى الالفاظ التى يقع بها الطلاق (٩) فالمستدل على ان الطلاق
لا يقع بها (١٠)،

- (١) اى لا يحکم ببقاء الحكم الثابت فى الوقت الاول عند الشك
فيه فى الوقت الثانى ما لم يقم دليل على بقائه.
- (٢) اى مثل المحقق لجريان الاستصحاب بالمتيم... اى اذا
وجد المتيم ماء فى اثناء صلاته هل ينقض تيممه به أم لا.
- (٣) اى احتاج المحقق لحجية الاستصحاب.
- (٤) وقد ترى أن دليله هذا يدل على أن نظره الى اعتبار
الاستصحاب فى مورد احراز المقتضى والشك فى وجود الرافع.
- (٥) اى ذكر المحقق.
- (٦) اى المحقق.
- (٧) الذى نشاء فى بقائه بعد العلم بشبوبته فى وقت.
- (٨) اى ان كان الدليل مقتضايا لبقاء الحكم مطلقاً اى من غير
تقييد له بالحال الاول.
- (٩) كقوله انت خلية او برية فاذاشك فى أن قوله خلية وامثالها
يرفع حل الوطى الثابت بعقد النكاح.
- (١٠) اى بالالفاظ التى وقع الخلاف فى وقوع الطلاق بها.

لو قال (١) حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ (٢) فكذا (٣)
بعده كان (٤) صحيحاً لأن المقتضى للتحليل، وهو العقد اقتضاه (٥)
مطلقاً، ولا يعلم أن الالفاظ المذكورة رافعة لذلك الاقتضاء فيثبت
الحكم (٦) عملاً بالمقتضى (٧).

لا يقال: ان المقتضى هو العقد ولم يثبت انه باق (٨) لانا

نقول: (٩)

(١) اى المستدل الذى استدل على عدم وقوع الطلاق بالالفاظ
الخلافية لو قال.

(٢) اى الالفاظ الخلافية فى كون الطلاق واقعاً بها.

(٣) اى كذا حل الوطى يكون ثابتاً بعد النطق بهذه الالفاظ
الخلافية.

(٤) جواب الشرط اى «لو قال...» كان قوله صحيحاً فانه
يستصحب الحل الثابت قبل النطق بالالفاظ المذكورة.
ويحكم ببقائه بعد النطق بها ايضاً.

(٥) اى اقتضى العقد تحليل الوطى مطلقاً من غير تقييد بحال.
(٦) وهو تحليل العقد.

(٧) وهو العقد فانه يقتضى العلية الى حصول الرافع لها.

(٨) بل ثبت ارتفاعه لانه متصرم الوجود فانه بمجرد وجوده
ارتفاع وزال اذن فلم يحرز المقتضى لحلية الوطى كى يقال ببقائهما
الى حصول الرافع وهو الطلاق.

(٩) ملخص جوابه: هو ان بقاء حلية الوطى ليس معلولاً لبقاء
العقد الذى هو مقتضى لها كى يقال ان المقتضى غير ثابت بل هو

وقوع العقد اقتضى حل الوطى لا (١) مقيداً بوقت فيلزم دوام
الحل نظراً الى وقوع المقتضى (٢) لا الى دوامه (٣) فيجب ان
يثبت الحل حتى يثبت الرافع. ثم قال (٤): ذان كان الخصم يعني
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا (٥) عملاً بغير دليل، وان
كان (٦)

معلول لحدوث العقد فانه بحدوثه اوجد حلية الوطى مستمراً الى
ثبوت الرافع.

(١) اى لا يكون وقوع العقد مقتضاً لحل الوطى مقيداً بزمان
بل هو مقتضى له حتى يثبت الرافع وهو الطلاق.

(٢) وهو العقد فانه بوقوعه وحدوثه مقتضى لدوام حل الوطى.

(٣) اى لا يكون دوام المقتضى الذى هو عقد النكاح مقتضاً
لحلية الوطى كى يقال بعدم ثبوت دوامه لفرض حصول الشك فيه
بل وقوع العقد مقتضى لها وهو وقع على الفرض فتكون العلية
باقية الى أن يحصل الرافع.

(٤) اى قال المحقق ان كان المنكر للاستصحاب يعني
بالاستصحاب الذى ينكر حجيته ويقول بان العمل به عمل بما لا يكون
دليلًا ما اشرنا اليه من الاستصحاب، وهو الذى كان المقتضى لبقاء
المستصحاب فيه موجوداً.

(٥) اى ليس العمل بالاستصحاب الذى أشرنا اليه عملاً بغير
دليل بل عمل بالدليل.

(٦) اى ان كان الخصم يعني بالاستصحاب أمراً آخر غير ما
اشرنا اليه من الاستصحاب اى يعني بالاستصحاب الذى لم يقدم دليلاً
على حجيته ما اذا كان الشك فيه فى المقتضى.

يعنى أمراً آخرأ وراء هذا فنحن هضر بون عنه (١) انتهى.
ويظهر من صاحب المعالم اختياره (٢) حيث جعل هذا
القول (٣) من المحقق نفياً لحجية الاستصحاب (٤) فيظهر (٥) ان
الاستصحاب المختلف فيه غيره.

(١) اي نحن معرضون عن الامر المذكور ايضاً وننكر
الاستصحاب المذكور اي فيما كان الشك في المقتضى.

(٢) اي اختيار القول التاسع.

(٣) اي القول بحجية الاستصحاب فيما كان المقتضى للبقاء
موجوداً.

(٤) لأن ما اعترف به المحقق واعتقد بحجيته خارج عن محل
النزاع ومحل النزاع ما انكره.

(٥) اي يظهر من كلام صاحب المعالم ان الاستصحاب الذى
يكون محل النزاع هو غير ما ذهب اليه المحقق فان ما ذهب اليه
المحقق، وهو مورد قيام المقتضى على البقاء خارج عن محل النزاع،
وهو محل اتفاق الكل فانت ترى ان هذا الكلام من صاحب المعالم ظاهر
في أنه ايضاً يعتقد بحجية الاستصحاب في مورد العلم بوجود
المقتضى للبقاء، والشك في البقاء.

«التحقيق»

ملخص ما ذهب اليه شيخنا الاعظم (قدس سره) هو التفصيل
بين الشك في المقتضى وبين الشك في الرافع، وحکى ذلك ایضاً عن
المحقق الخونساري، ومنشاء ما ذهب اليه (قدس سره) من التفصيل
امراً:

الاول: كما فهمه صاحب الكفاية وغيره هو ان المراد من اليقين في قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن.

الثاني: هو لفظ «النقض» الوارد في الصريحة فان حقيقة النقض هو رفع الميئنة الاتصالية، كما في نقض العجل ونقض الغزل فان اسناد النقض الى المتيقن انما يكون في مورد يكون له دوام في نفسه بحيث يكون امراً مبرراً مستحکماً، واما في مورد لا يكون المتيقن امراً مبرراً مستحکماً فلا يصح اسناد النقض اليه لأن النقض حل شيء مبرراً مستحکماً.

اقول: قبل الخوض في تحقيق ما هو الحق في المقام ينبغي ان نبيّن مراد الشيخ من الكلمة المقتصى فيه احتمالات:

الاول: ان يكون مراده «قدس سره» منه السبب التكويني الذي يكون جزءاً للعلة التامة، وهذا الاحتمال ليس مراده قطعاً اذ هو قائل بجريان الاستصحاب في العدويات، والعدم لا مقتضى له، و ايضاً هو قائل به في الاحكام الشرعية، ولا يكون لها مقتضى تكويني فان الاحكام عبارة عن الامور الاعتبارية التي وضعها ورفعها بيد المعتبر، وهو الشارع في باب الاحكام.

الثاني: ان يكون مراده قدس سره منه الموضوع فان التعبير عن الموضوع بالمقتضى ثابت عند الفقهاء في الاحكام التكليفية، وبالسبب في الاحكام الوضعية، كما ان التعبير بكل قيد اعتبر وجوده في الموضوع بالشرط ثابت عندهم.

وهذا الاحتمال ايضاً لا يكون مراده (قدس سره) اذ احراز الموضوع في جريان الاستصحاب أمر مسلم، ولا معنى للتفصيل

بينه وبين عدم احراز الموضوع.

الثالث: ان يكون مراده (قدس سره) منه ملاكات الاحكام ففي كل مورد يكون الشك في الملائكة لا يجري الاستصحاب، وفي كل مورد يشك في وجود ما يزاحم الملائكة في التأثير المسمى بالرافع يجري الاستصحاب، وهذا الاحتمال ايضاً لا يكون مراده (قدس سره) لانه قائل بالاستصحاب في الموضوعات الخارجية، ولا يتصور لها ملائكة.

الرابع: ما ذكره الاستاذ الاعظم^١، وسيدنا الاستاذ^٢ من انه ليس مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو الموضوع، او السبب، او الملائكة على ما توهموه، ونسبوه اليه، ومنشأ توهفهم ذلك هو انهم تخيلوا أن مراد الشيخ من المقتضى، هو المقتضى للمتيقن فذكر بعضهم ان المراد منه السبب، وبعضهم ان المراد منه الموضوع، وبعضهم أن المراد منه الملائكة، والظاهر ان مراد الشيخ ليس المقتضى للمتيقن بل المراد من المقتضى هو المقتضى للجري العملي على طبق المتيقن فالمراد من المقتضى نفس المتيقن الذي يقتضي الجري العملي على طبقه.

وقالا في توضيح موارد الشك في المقتضى والشك في الرافع: ان الاشياء تارة تكون لها قابلية للبقاء في عمود الزمان الى الابد مالم يطرب عليها رافع لها، كالملكية، والزوجية الدائمة، والطهارة والنجاسة فلو كان المتيقن من هذا القبيل فهو مقتضى للجري

(١) مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٣.

(٢) آراؤنا ج ٣ ص ١٩.

العملى على طبقه مالم يطرء عليه طارىء فاذا شاء فى بقاء هذا المتيقن فلا محالة يكون الشك مستندأ الى احتمال وجود الرافع له والا كان باقياً دائماً فهذا من موارد الشك فى الرافع.

وآخرى لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها، كالزوجية المنقطعة، مثلاً فانها منقضية بنفسها بلا استناد الى الرافع فلو كان المتيقن من هذا القبيل وشك فى بقاءه فلا يستند الشك فيه الى احتمال وجود الرافع بل الشك فى استعداده للبقاء بنفسه فيكون الشك فى أن المتيقن هل له استعداد البقاء بحيث يقتضى الجرى العملى على طبقه أم لا فهذا هو الشك فى المقتضى. ثم قال: ان هذا المعنى مراد الشيخ من الشك فى المقتضى، والرافع.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان شيخنا الاعظم ذهب الى عدم جريان الاستصحاب فى مورد الشك فى المقتضى لعدم شمول «لا ينقض اليقين بالشك» لهذا المورد لأن حقيقة النقض هو رفع الميبة الاتصالية، كما فى نقض الجبل، ونقض الغزل، والمفروض انه لم يستعمل فى هذا المعنى، فيدور أمره بين أن يراد به رفع الامر الثابت الذى له استمرار وبقاء، وأن يراد به مطلق رفع اليد عن الشئ بعد الاخذ به، ولو كان رفع اليد لاجل عدم المقتضى والمتعين هو الاول لانه أقرب الى المعنى العقيقى.

ثم قال: ان كلمة «النقض» بعد كونها ظاهرة فى رفع الامر المستحكم تكون قرينة على ان متعلق اليقين لا بد أن يكون شيئاً من شأنه الاستمرار وان كان فى نفسه عاماً فيكون نظير قول القائل: «لا تضرب أحداً» فى تخصيص كلمة أحد على خصوص الاحياء.

وايضاً جملة لا ينقض تكون قرينة على أن المراد من اليقين هو المتيقن اذ النهي لابد أن يتعلق بامر اختيارى فان النقض الذى هو امر اختيارى لا يتعلّق باليقين الذى ليس بامر اختيارى بل يرتفع بمجرد الشك.

والحاصل: ان الوجه فى هذا التفصيل على ما يستفاد من ظاهر كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) كما فهمه صاحب الكفاية وغيره هو ان المراد من اليقين فى قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن ففى كل مورد يكون المتيقن له دوام فى نفسه و يكون امراً مبرراً مستحکماً، يصح اسناد النقض اليه لان النقض حل شىء مبرم مستحکم.

واورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بأنه لا وجه لارتكاب المجاز بارادة المتيقن من لفظ اليقين مع صحة اراده نفس اليقين، وصحة اسناد النقض اليه بما له من الابرام والاستحکام توهماً كما في اسناده الى البيعة، او العهد، او اليمين، ونحو ذلك لما يتخيّل في اليقين من الاستحکام سواء كان متعلقاً بما فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار أم لا فيكون اليقين بخلاف الظن حيث انه يظن أنه ليس فيه ابرام واستحکام، ولو لم يحسن اسناد النقض الى اليقين الا اذا كان متعلقاً بما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لصح اسناد النقض الى نفس ما فيه اقتضاء البقاء، كما «في نقضت الحجر من مكانه و لما صح اسناد النقض الى اليقين المتعلق بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار» كما في قوله: «انتقض اليقين باشتعال السراج» فيما اذا شك في بقاء الشك في استعداده، مع انه يصح اسناده اليه في مثل ما يصح اسناده الى اليقين

المتعلق بما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار عيناً كاليقين بالطهارة والنجاسة والزوجية والملكية ونحوها فمن هذا كله يعرف ان حسن اسناد النقض الى اليقين ليس بملك تعلقه بما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار بل بملك كون اليقين بنفسه مما يتخيّل فيه الاستحکام. واورد عليه سيدنا الاستاذ^١ دام ظله بان اسناد النقض الى اليقين غير صحيح لا باعتبار نفسه اى لا يسند اليه باعتبار كونه صفة قائمة بالنفس، ولا باعتبار الاثار المترتبة على نفس اليقين اما الاول فلا^٢ ان اليقين باعتبار نفسه وباعتبار كونه صفة قائمة بالنفس ينتقض بالشك.

واما الثاني: فلعدم ترتب حكم شرعاً على نفس اليقين، وعلى فرض ترتبه يكون يقيناً موضوعياً خارجاً عن اطار البحث فان الكلام في اليقين الظريقي، فلا بد من أن يكون المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض آثار المتيقн، وترتيب آثاره.

وذكر الاستاذ الاعظم (قدس سره)^٢ انه يمكن أن يكون مراده (قدس سره) من لفظ اليقين هو نفس اليقين، لا المتيقن لما فيه من الابرام والاستحکام، كما في الكفاية فان اليقين بمعنى الثابت من اليقين بمعنى الشبوت فيصح اسناد النقض اليه دون العلم والقطع وان كان الجميع حاكياً عن شيء واحد، وهو الصورة الحاصلة من الشيء في النفس الا أن العلم يطلق باعتبار اكتشاف هذا الشيء في قبال الجهل، والقطع يطلق باعتبار الجزم القاطع للتردد والحيرة،

(١) آراؤنا ج ٣ ص ٢١.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٧.

واليقين يطلق باعتبار كون هذا الانكشاف له الثبات والدوام بعد ما لم يكن بهذه المترتبة، ولعله لما ذكرنا لا يطلق القاطع والمتيقن عليه تعالى لاستحالة الحيرة وعدم ثبات الانكشاف في حقه تعالى، ويطلق عليه العالم لكون الاشياء منكشفة لديه فالمراد من اليقين هو نفسه لا المتيقن، الا أن اسناد النقض الى اليقين ليس باعتبار صفة اليقين، ولا باعتبار الاثار المترتبة على نفس اليقين.
اما الاول فلا^ن اليقين من الصفات النفسانية ينتقض بنفس الشك.

وما الثاني فلعدم ترتب حكم شرعى على وصف اليقين من حيث هو وعلى تقدير ترتبه يكون يقيناً موضوعياً خارجاً عن المبحث فلا بد أن يكون المراد من عدم نقض اليقين هو ترتيب آثار المتيقن، والجرى العملى بمقتضاه فيما اذا كان المتيقن له دوام وثبات. هذا كله غاية ما يمكن ان يقال: في تقرير مزاد شيخنا الاعظم قدس سره. واجيب عنه نقضاً، كما في كلمات سيدنا الاستاذ^ا وغيره، اما النقض فبموارد:

منها استصحاب عدم النسخ، ولا شبہة في جريانه، مع انه من قبيل الشك في المقتضى.

ومنها الاستصحاب في الموضوعات الخارجية كالشك في بقاء وجود زيد مثلاً، ولا شبہة في جريانه فيها، مع ان الشك في مثل بقاء زيد شك في المقتضى.

ومنها استصحاب عدم تحقق الفایة من جهة الشبہة الموضوعية،

كالشك في تحقق الغروب، ولا شبهة في جريانه، مع ان الشك في تتحقق الغاية من اقسام الشك في المقتضى اذ الشك في تتحققها ناش عن الشك في مقدار استعداد البقاء في الزمان.

واما الحل فنقول: ان لوحظ متعلق اليقين والشك بالنظر الدقى فلا يصدق نقض اليقين بالشك حتى في الشك في الرافع لأن متعلق اليقين هو حدوث الشيء، والمشكوك هو بقاوه فمتعلق الشك يغاير متعلق اليقين، ومعه لا يجرى الاستصحاب، وذلك لاشتراط وحدة موضوع الشك واليقين كى يصدق عليه عنوان نقض اليقين بالشك.

وان لوحظ متعلقهما بالنظر المسامحى العرفى والغاء خصوصية الزمان بالتعبد الشرعى فيصدق نقض اليقين بالشك حتى في موارد الشك في المقتضى فلو تيقن بخيار الغبن حين ظهور الغبن، ثم شك في بقائه فيصدق في حقه عرفاً نقض اليقين بالشك فيستفاد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» حجية الاستصحاب مطلقاً بلا فرق بين الشك في المقتضى، والشك في الرافع.

والحاصل: ان المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» هو ترتيب آثار المتيقн، والجرى العملى بمقتضاه على ما ححقق فى محله ان اليقين بنفسه طريق الى المتيقن، ووجب للجرى العملى، وترتيب آثار المتيقن، وليس معنى ذلك اسناد النقض الى المتيقن بل اسناده انما يكون بنفس اليقين، كما عرفت الا ان اليقين حيث انه يكون طريقاً الى المتيقن، فيكون معنى الحديث ما ذكرناه فيكون قوله (ع): «لا ينقض اليقين بالشك» دليلاً على حجية الاستصحاب في جميع

موارد تصدق نقض اليقين بالشك بلا فرق بين الشك فى المقتضى، والشك فى الرافع.

وقال السيد الاستاذ^١ لو سلمنا ان اليقين فى حد نفسه قابل لان يتعلق به النقض الا ان النقض فى باب الاستصحاب لا معنى لان يتعلق باليقين لان نقض اليقين يرجع الى عدم وحدته الاستمرارية. وتوضيحه: ان لنا يقينين: اليقين بالوجود الفعلى للشىء، وهذا لا شبهة فى انتقاده بالشك بالبقاء،

واثنائهما: اليقين الفعلى بالوجود السابق للشىء، كما اذا علم يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، وهذا لا ينتقض بالشك فى الوجود الفعلى بقاء، او اليقين بعدمه بقاء، وحيث ان المأمور فى باب الاستصحاب هو اليقين الفعلى بالوجود السابق، ومثل هذا اليقين لا يكون الشك ناقضاً له فلامعنى للنها عن نقضه به فلامحicus عن أن يكون المستند اليه النقض هو المتيقن نفسه.

لكن يمكن الجواب عنه: ان ما ذكره وان كان متييناً، وقد عرفت توضيحه منا آنفاً الا انه لا يكون دليلاً على تعلق النقض بالمتيقن بل انه يكون دليلاً على ان اسناد النقض الى اليقين ليس باعتبار صفة اليقين، ولا باعتبار الاثار المترتبة على نفس اليقين بل يكون المراد من عدم نقض اليقين هو ترتيب اثار المتيقن فيكون رفع اليد عن ترتيب الاثار على المتيقن ناقضاً لليقين من باب جعل لفظ اليقين عنواناً للمتيقن ومرآة له كما عن صاحب الكفاية^٢ وغيره.

(١) منتقى الاصول ج ٦ ص ٦٤.

(٢) كفاية الاصو) ص ٣٩١ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الفهرس

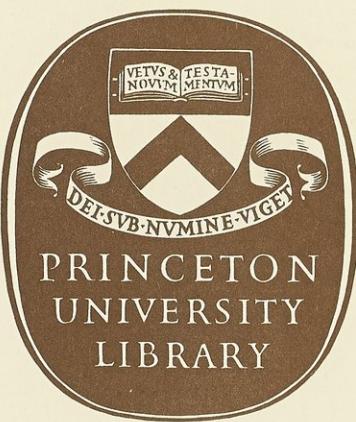
٤	في أن مقتضى الأصل هل هي الجزئية او الشرطية المطلقة
١٦	معنى المطلق على مبني سلطان العلماء
٢٢	في الاستدلال بالنبوى والعلويين على قاعدة الميسور
٤٤	تحقيقاتنا في الامر الثالث
٤٥	في الاستدلال بالاصول اللغوية على قاعدة الميسور
٤٧	في الاستدلال بالاستصحاب على قاعدة الميسور
٥٠	ايراد سيدنا الاستاذ على استاذه وجوابنا عنه
٥٢	ما ذكره المحقق الاصفهاني في جريان استصحاب وجوب الاجزاء الميسورة وجوابنا عنه
٦٢	واما الكلام في الشروط
٦٤	في الاستدلال بالروايات الثلاث على قاعدة الميسور
٩٦	تحقيقاتنا في اشتباه الواجب بالحرام
٩٧	لا يعتبر في الاحتياط الا تحقق موضوعه
٩٩	هل الاحتياط في العبادات متوقف على الفحص عن قصد الوجه
١٠١	في عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد
١١٤	تحقيقاتنا في جواز الاحتياط وعدمه
١١٧	فى ادلة وجوب الفحص قبل العمل بالبراءة
١٢٧	في استحقاق تارك الفحص للعقاب وعدمه
١٤٣	في كلام صاحب المدارك بان التعلم واجب نفسي
١٦١	في اشكال شيخنا الاعظم على تفصيل النراقي
٢٠٨	الكلام في مقدار الفحص

- ملخص كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) ٢١٣
 تفصيل سيدنا الاستاذ بين البراءة العقلية والشرعية باعتبار الفحص في الاولى دون الثانية ٢١٤
 في اعتبار الفحص في الرجوع الى البراءة وعدمه ايراد صاحب الكفاية على الدليل الثاني لوجوب الفحص ٢١٥
 وجواب النائيني عنه ٢١٦
 جوابنا عن المحقق النائيني ٢١٧
 مناقشة سيدنا الاستاذ على الاستدلال بالآيات والروايات على وجوب الفحص ٢١٩
 ذكر الفاضل التونسي لاصالة البراءة شروطاً ٢٢٣
 الجواب عن الفاضل التونسي ٢٢٥
 في الشرط الثاني للعمل باصالة البراءة والجواب عنه ٢٤٥
 الاعتراض على الشرط الثالث الذي ذكره الفاضل التونسي ٢٤٧
 ذكر الفاضل التونسي شروطاً آخر لجريان البراءة ٢٤٩
 التفصيل فيما ذكره الفاضل التونسي ٢٥١
 اشكال سيدنا الاستاذ على كون الحديث امتنانياً ٢٥٣
 في حديث لا ضرر ٢٥٤
 في معنى الضرر، والضرار ٢٥٩
 في حكمة حديث لا ضرر على الاحكام الاولية ٢٦٣
 في توضيح معنى الحكومة ٢٦٥
 في الفرق بين الحكومة والشخص ٢٦٧
 في انه ليس معنى لا ضرر نفي الضرر غير المتدارك ٢٧١
 في معنى حديث لا ضرر ٢٧٥

- ٢٧٧ في عدم لزوم تخصيص الاكثر في حديث لا ضرر
 في أن المعيار بالضرر الشخصي او النوعي
 ٢٧٩ في تعارض الضررين
 ٢٩٠ ايراد سيدنا الاستاذ على كون الحديث متواتراً
 ٢٩٦ في أن متن الحديث منقول على ثلاثة وجوه
 ٢٩٧ في الفرق بين الضرر والضرار
 ٢٩٩ في بيان المراد من الحديث
 ٣٠١ قال سيدنا الاستاذ ان الحديث دال على العرمة التكليفية
 ٣٠٢ ايراد سيدنا الاستاذ على استناده وجوابنا عنه
 ٣٠٣ في الجواب عن صاحب الكفاية
 ٣٠٥ الاشكال على انطباق قاعدة نفي الضرر على موردها
 ٣٠٧ كلامنا مع سيدنا الاستاذ دام ظله
 ٣٠٨ ايراد سيدنا الاستاذ على استناده
 ٣٠٩ في حکومة لا ضرر على الادلة الاحكام الاولية
 ٣١٠ في شمول حديث لا ضرر على الاحكام العدمية
 ٣١٤ في تعارض الضررين
 ٣١٧ في عدم كون الحديث امتنانياً عند سيدنا الاستاذ
 ٣١٩ في الاستصحاب وتعاريفه
 ٣٢٢ هل الاستصحاب دليل اجتهادي او أصل عملى
 ٣٣٦ تحقيقاتنا في أن الاستصحاب من الامارات او من الاصول
 ٣٣٩ في كون الاستصحاب من الادلة العقلية
 ٣٤١ في الفرق بين حكم العقل المستقل وحكم العقل غيرالمستقل
 ٣٤٣ هل الاستصحاب من المسائل الاصولية او من القواعد الفقمية

- فى ان الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعية
٣٥٩ قاعدة فقهية
- تحقيقاتنا فى أن الاستصحاب مسألة اصولية او قاعدة فقهية
٣٦٠ تحقيقاتنا فى مناطق جريان الاستصحاب
- في ان الاستصحاب يتقوم بالمتيقن السابق والمشكوك اللاحق
٣٧٣ في الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين
- ٣٧٥ في انه يعتبر الشك الفعلى في الاستصحاب
- ٣٧٨ في تقسيم الاستصحاب
- ٣٨٠ في خروج الاستصحاب العدمى عن محل النزاع وعدمه
- ٤٠١ لا فرق في جريان الاستصحاب بين الحكم الشرعى وغيره
تفصيل سيدنا الاستاذ بين الاحكام الكلية وغيرها في جريان
الاستصحاب
- ٤١١ في ان الاستصحاب لا يجرى في الاحكام الكلية
- ٤١٤ اشكال صاحب الكفاية على النراقي وجوابنا عنه
- ٤١٥ جواب سيدنا الاستاذ عن الاشكال الوارد على النراقي
والحق عدم جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية تبعاً
لسيدنا الاستاذ
- ٤١٩ في تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال عليه
- ٤٢٣ في جريان الاستصحاب في الحكم الشرعى المستند إلى
الحكم العقلى وعدمه
- ٤٤٧ تحقيقاتنا فيما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره)
ثى جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية المستندة إلى
الاحكام العقلية وعدمه
- ٤٤٩

٤٥٠	جواب صاحب الكفاية والمحقق النائيني عن شيخنا الاعظم (قدس سره)
٤٥١	ايراد الاستاذ الاعظم على المحقق النائيني الحق جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلی
٤٥٢	ايراد المحقق النائيني على شيخنا الاعظم عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلی عند المحقق الاصفهاني
٤٥٣	تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحاب في عدم اختصاص النزاع في حجية الاستصحاب بالشك في المقتضى
٤٥٤	في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في بقاء المستصحاب
٤٥٥	تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء
٤٥٦	تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في المقتضى والشك في الرافع
٤٥٧	الاقوال في الاستصحاب
٤٥٨	تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى وبين الشك في الرافع
٤٥٩	تحقيقاتنا في التفصيل اذ ذكره الشيخ بين الشك في المقتضى والشك في الرافع
٤٦٠	بيان مراد شيخنا الاعظم من كلمة المقتضى
٤٦١	توضيح سيدنا الاستاذ الاعظم من كلمة المقتضى
٤٦٢	توضيح سيدنا الاستاذ مراد الشيخ من المقتضى
٤٦٣	ايراد سيدنا الاستاذ على استاذه



PRINCETON
UNIVERSITY
LIBRARY

Sidney Rheinstein

Class of 1907

Fund for the Advancement
of Social Justice and
International Understanding

Princeton University Library



32101 047143498