

مَهَيْدُ الْمَسَائِلِ

فِي

شَرْحِ الْمَسَائِلِ

لِاسْتَاذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

الْشَيْخِ مُرْتَضَى الْأَنْصَارِيِّ

تَأَلَّفَ

الْحَاجِ الشَّيْخِ عَلِيِّ الْمَرْجِيِّ الْقَزْوِينِيِّ

الجزء الثامن

ALDI'S
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.*



مَهْدِيُ السُّؤَالِ

فِي

شَرَحِ السُّؤَالِ

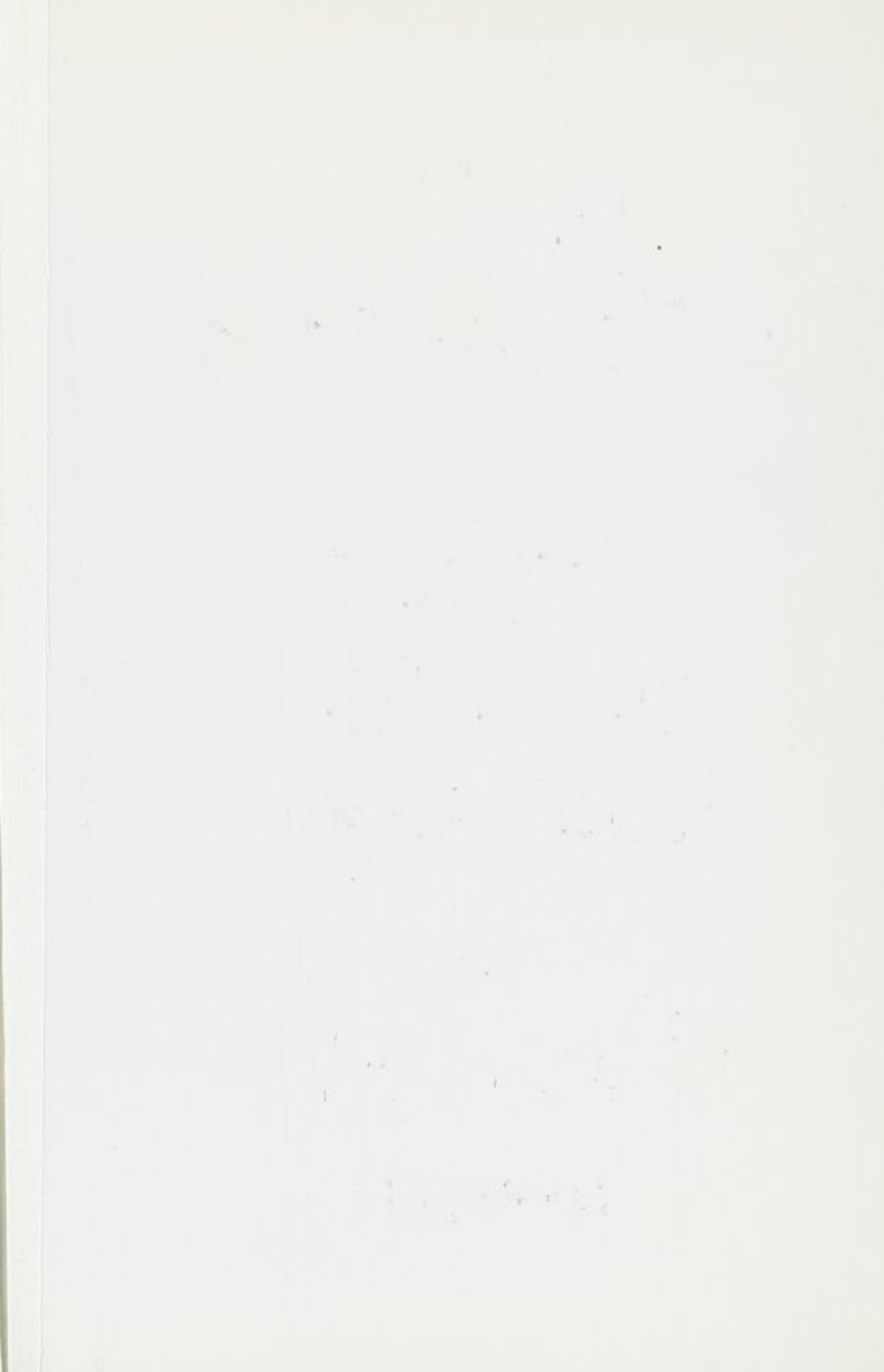
لِأَسْتَاذِ الْفُقَهَاءِ وَالْمُجْتَهِدِينَ

الْشَيْخِ مَرْضِيِّ الْأَنْصَارِيِّ قَدِيسَهُ

تَأَلَّفُ

الْحَاجِ الشَّيْخِ عَلِيِّ الْمَرْوَجِيِّ الْقَزْوِينِيِّ

الجزء الثامن



بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ
مَهْدِي وَسَائِلِ
فِي

شَرَحِ السَّائِلِ

لأستاذ الفقهاء والمجتهدين

الشيخ مرتضى الانصاري

تأليف

الحاج الشيخ علي المروحي القزويني

الجزء الثامن

(RECAP)

2264

.1185

.804

ju2 8

كتاب التمهيد في شرح الرسائل

للشيخ الحاج

عزيرى

شابك : ٩ - ٠ - ٩١٨٣٨ - ٩٦٤

- الكتاب : تمهيد الوسائل في شرح الرسائل (ج ٨)
- المؤلف : الحاج الشيخ على المروجى القزوينى
- الناشر : مكتبة عزيرى
- الموضوع : الاصول
- الطبعة : الاولى
- تاريخ الطبع : ١٤٢٠ هـ . ق
- المطبعة : مهر - قم تلفون ٤٢٤٤٤
- المطبوع : ١٠٠٠ نسخة

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة 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 ينبغي التنبيه عليها فيما دار الامر بين الجزئية والشرطية. نحمد الله ونشكره على ما أنعم علينا من التوفيق لكتابته و طبعه، وارجو من فضله الدائم أن يوفقني لطبع باقى اجزائه كما وفقنى لطبع هذا الجزء مع سائر اجزائه فانه سميع مجيب.

الامر الثاني: (١) اذا ثبت جزئية شيء أو شرطيته في الجملة (٢)

- (١) من الامور التي ينبغي التنبيه عليها.
- (٢) أى على نحو الموجبة الجزئية. توضيحه: ان الدليل الدال على جزئية شيء للمركب قد يكون لفظياً يدل على الجزئية مطلقاً سواء تمكن المكلف من الجزء المذكور أو تعذر منه، كقوله: «لا صلاة الا بفاتحة الكتاب» فانه يدل على جزئية فاتحة الكتاب سواء تمكن المكلف من قرائتها أم لا؟ وقد يكون لبيهاً، 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 فى الجملة اذ هو المتيقن من معقده، ومحل الكلام هو الثانى.

(١) والمراد منه اعم من الاصل اللفظى، والعملى، والقاعدة المستفادة من الروايات.

(٢) هذا وما بعده مفعول لقوله: «يقتضى» اى هل الاصل يقتضى ان يكون ما ثبت جزئيته فى 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 فى الجملة شرطاً مطلقاً حتى حال عدم التمكن منه كى يكون التكليف بالمشروط ساقطاً عند عدم التمكن من الشرط؟

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

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

(٤) أى أو يقتضى الاصل ان يكون اعتبار الجزئية أو الشرطية مختصاً بحال التمكن.

اعتبارهما بحال التمكن؟ فلو (١) تعذر لم يسقط التكليف. وجهان:
بل قولان: للاول (٢)،

(١) هذا من متفرعات اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التمكن فبناء على هذا القول لو تعذر الجزء أو الشرط لا يسقط التكليف بالكل أو المشروط اذ المفروض أن جزئية السورة مثلا انما هى عند التمكن منها، وأما عند تعذرها فلم تكن هى جزءاً للصلاة، بل الامر تعلق بالاجزاء معاً السورة فلا يوجب انتفاء السورة انتفاء الامر بالصلاة، لعدم كونها جزءاً لها عند عدم التمكن منها كى يوجب عدم التمكن من السورة عدم التمكن من الصلاة فيسقط الامر بالصلاة.

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

الموضع الاول: فى مقتضى الاصول العملية.

الموضع الثانى: فى مقتضى الاصول اللفظية.

الموضع الثالث فى مقتضى القواعد العامة المستفادة من

الاخبار الواردة فى مقام اعطاء القاعدة.

اما الموضع الاول: فقد يقال: ان مقتضى اصالة البراءة عند الشك فى ان الجزئية او الشرطية مطلقة أو مقيدة بحال التمكن هو البناء على الجزئية والشرطية المطلقتين، لرجوع الشك فى الدوران المذكور الى الشك فى اصل التكليف اذ المفروض احتمال الجزئية المطلقة بان يكون المشكوك جزئيته جزءاً حتى عند التعذر، ومع احتمال كون المشكوك جزئيته جزءاً فى حال التعذر يحتمل التكليف

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

فى باقى الاجزاء، ولا يكون معلوماً فيكون الشك فى وجوب الباقي شكاً فى اصل التكليف فيجرى فيه اصالة البراءة.

وملخص الكلام: ان الشك فى الجزئية او الشرطية المطلقة ملازم للشك فى وجوب باقى الاجزاء والشرائط، فالمرجع هى البراءة، ونتيجة هذا الاصل كون الجزئية و الشرطية مطلقتين.

(١) اى من المركب الفاقد للجزء المشكوك جزئيته أو الشرط المشكوك كونه شرطاً.

(٢) اى بالفاقد. وملخصه: عدم قيام دليل يصلح لاثبات التكليف بالمركب الفاقد للجزء المشكوك او الشرط المشكوك، فاذا لم يقم دليل على اثبات التكليف بالنسبة الى الفاقد تجرى اصالة البراءة بالنسبة اليه.

(٣) اى لا يعارض اصالة البراءة استصحاب وجوب باقى الاجزاء كى يكون حاكماً على الشرعية منها، ووارداً على العقلية منها اذ لا يجرى الاستصحاب فى حد نفسه كى يكون معارضاً لاصالة البراءة، وذلك لعدم وجود المتيقن السابق الذى هو احد ركنى الاستصحاب اذ المستصحب ان كان وجوباً نفسياً لباقى الاجزاء فانه لم يكن متيقناً فى السابق كى يستصحب، بل كان مفروض الانتفاء سابقاً، فان وجوب الاجزاء وجوب غيرى، 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 الاجزاء ايضاً اذ وجوب الاجزاء سواء كان ضمنياً او

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

غيرياً فرع تعلق الوجوب بالكل حدوثاً وبقاءً، وعلى اى تقدير لا مجال لاستصحاب الوجوب لباقى الاجزاء، فتكون اصالة البراءة حاكمة.

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

والحاصل: ان وجوب باقى الاجزاء وجوب مقدمى تبعى، اى وجوبه تابع لوجوب الكل فاذا انتفى وجوب الكل بتعذر بعض اجزائه او شرائطه ينتفى وجوب باقى الاجزاء.

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

(٣) اى لباقى الاجزاء، بمعنى ان الوجوب النفسى لباقى الاجزاء غير ثابت على الفرض، لما عرفت من ان وجوب الاجزاء ليس وجوباً نفسياً بل وجوب مقدمى تبعى فلا معنى للاستصحاب بعد كونه مفروض الانتفاء سابقاً.

وملخص الكلام: انه لا وجه لاستصحاب وجوب باقى الاجزاء بعد تعذر الكل اذ لو كان المراد من باقى الاجزاء وجوبه التبعى الموجود حال التمكن من الكل فانه ارتفع بعد ارتفاع الوجوب عن الكل بتعذره، ولو كان المراد منه الوجوب النفسى فانه لم يكن ثابتاً لباقى الاجزاء سابقاً كى يشك فى ارتفاعه لاحقاً ويستصحب.

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

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

واما مقتضى الاصل اللفظي الذي هو الموضوع الثاني من
المبحث فهل هو 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، كالصلاة، 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: ان ثبت المركب بدليل لفظي، كالصلاة، التي
ثبت وجوبها بدليل كقوله: «اقيموا الصلاة» وثبت الجزء المشكوك
فيه او الشرط كذلك بدليل لبي، كالاجماع، فاذا شك في كون
السورة، مثلاً، جزءاً او الطهارة شرطاً في حال التعذر ام لا؟ يرجع
الى اطلاق دليل المركب، ويحكم بعدم الجزئية والشرطية في حال
تعذرهما، فيرفع اليد 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 لان

المركب ينتفى بانتفاء جزئه قهراً.

الفرض الثالث: ان يكون الالفاظ موضوعة للمعاني الصحيحة فعلى هذا يكون الجزء المشكوك فيه، او الشرط من القيود المقومة لصدق الصلاة، مثلاً، 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 التعذر امور:

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

الثاني: فرض العموم والاطلاق للامر بالمركب بالنسبة الى الاجزاء والشرائط، بان يكون الحكم المترتب على المركب ثابتاً بالدليل اللفظي.

الثالث: عدم العموم، او الاطلاق للدليل الذي يدل على التخصيص والتقييد اذ مع فرض العموم او الاطلاق للمخصص 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 ينتفى الامر بالكل او المشروط بانتفاء الجزء او الشرط.

الامر بالصلاة وقلنا: يكونها (١) اسماً للاعم كان (٢) ما دل على اعتبار الاجزاء غير المقومة (٣) فيه من قبيل التقييد (٤) فاذا لم يكن للتقييد اطلاق (٥)

(١) اى يكون الصلاة موضوعة للاعم من الصحيح والفساد، ولا يخفى ان قوله «نعم اذا ورد الامر بالصلاة...» اشارة الى الفرض الاول، واما اذا قلنا يكونها اسماً لخصوص الصحيح فلا يمكن التمسك بالاطلاق، كما سيأتى. وهو «قدس سره» ذكر جواز التمسك بالاطلاق وعدمه من ثمرات القول بكون الفاظ العبادات موضوعة للصحيح او للاعم، وتحقيق ذلك فى محله.

(٢) جواب الشرط، اى اذا ورد الامر بالصلاة، وقلنا: انها موضوعة للاعم من الصحيح والفساد فيتمسك باطلاقها، وينفى كل جزء محتمل أو شرط مشكوك فيه، ويكون ما دل على اعتبار الاجزاء، كالدليل الدال على كون السورة جزءاً للصلاة، او القنوت جزءاً لها، او الطهارة شرطاً لها مقيداً لاطلاق الصلاة.

(٣) اى الاجزاء غير الركنية. وانما قيد بالاجزاء غير المقومة لانه مع الشك فى الاجزاء التى يتوقف صدق الصلاة عليها، وتكون هى ما تتقوم الصلاة بها لا يمكن التمسك بالاطلاق اذ مع الشك فيها لا يحرز عنوان الصلاة كى يتمسك باطلاقها.

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

(٥) اى بحسب الحالات. هذا اشارة الى الامر الثالث من الامور التى تعتبر فى جواز التمسك بالعام.

بان 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 المخصص بحسب الحالات بان كان دليلاً لبياً كالاجماع، واما اذا كان الدال على التخصيص او التقييد دليلاً لفظياً يتمسك باطلاق الدليل المخصص او المقيد لا باطلاق الدليل العام او المطلق لانه اذا كان للمخصص او للمقيد اطلاق شامل لحال التمكن والتعذر يكون هو حاكماً على عموم العام او اطلاق المطلق.

(١) اى على جزئية الجزء الفلانى كالسورة.
(٢) بحيث لم يستفد منه كونه جزءاً للمركب فى حال المعجز عنه.

(٣) وهو تفسير لقوله: فى الجملة اى قام الاجماع على ان الصلاة المركبة من هذا الجزء كالسورة واجبة على من هو متمكن 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 قادراً عليه فان المفروض ان الدليل المقيد لبيى وليس له اطلاق كى يتمسك به، ويحكم بجزئيته حتى فى حق العاجز، فان المعيار فى الادلة اللبية

المقيد، ومثل ذلك (١) الكلام فى الشروط نعم (٢) لو ثبت الجزء والشروط بنفس الامر بالكل والشروط (٣)، كما، لو قلنا، بكون

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

(١) اى مثل الكلام الذى سمعت مناً فى الاجزاء يقع الكلام فى الشروط فان ما دل على اعتبار الشروط يكون مقيداً للمطلقات فان كان الدليل الدال على اعتبار شرط دليلاً لبياً فيقتصر فيه على القدر المتيقن، وهو حال التمكن منه واما فى صورة المعجز 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 الثانى.

(٣) بأن يكون معنى قوله: «صل» وجوب الصلاة مع السورة او مع الطهارة فاذا 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 حصل بامر واحد، وقد صار المطلوب فى اول الامر مقيداً بقول مطلق فيكون الجزء، مثلاً، جزءاً للمركب المأمور به بالنسبة الى القادر والعاجز معاً، فاذا انتفى الجزء انتفى الكل فلا معنى لبقاء الطلب بالنسبة الى المقيد اذ بعد كون الجزء والكل بطلب واحد وبامر فارد يسقط الامر بالكل بتعذر الجزء. وهذا بخلاف ما لو ثبت

الالفاظ اسامى للصحيح (١) لزم (٢) من انتفاءهما انتفاء الامر،

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

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

وملخص كلامه: انه بناء على كون الفاظ العبادات اسامى للصحيح يثبت الجزء والشرط بنفس الامر بالكل والمشروط فان المطلوب من اول الامر مقيد بالجزء والشرط بحيث انتفاءهما 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 اسامى للاعم فان التكليف ثبت بالمطلق ثم ثبت تقييده بالجزء او الشرط من الادلة الخارجة الدالة على اعتبار الاجزاء غير المقومة. وملخص الكلام: انه بناء على الصحيح كل الاجزاء والشرائط 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 فى 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) اى ليس امر آخر متعلق بفاقد 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) اى كذا ينفى الامر بالكل بانتفاء الجزء. وهذا اشارة الى الفرض الثالث، وملخصه: انه لو ثبت اجزاء المركب باوامر متعددة، كما، اذا قال: كبر، وطهر، واسجد، ونحوها وانتزع الامر بالمركب، كالامر بالصلاة، 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 ذوالمقدمة، وان الامر به انتزع من الامر باجزائه فاذا انتفى الامر باحد اجزائه ينتفى الامر المنتزع من الاوامر المتعلقة بالاجزاء، ولا يكون الامر بالصلاة منتزعاً من الاوامر الباقية المتعلقة بالاجزاء الباقية، ومن ذلك ذهب بعضهم الى عدم وجوب الاتيان بالاجزاء الباقية فيما اذا تعذر الاتيان ببعض اجزاء المركب المأمور به. وهنا كلام لبعض المحشين وهو انه لا بد 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 فى الرجوع

المركب من اوامر متعددة، فان كلاً منها (١) أمر غيرى اذا ارتفع فيه (٢) الامر بسبب العجز ارتفع الامر بذى المقلمة (٣) فينحصر الحكم بعدم سقوط الباقي (٤) فى الفرض الاول (٥)، كما ذكرنا

الى اصالة الاطلاق على هذا المذهب بين ثبوت الاجزاء كلها بالاجماع، مثلاً، وبين ثبوتها بالاوامر المتعددة المختصة بحال التمكن وبين ثبوت بعضها بذاك وبعضها بهذا، ولعله لئلا يكسر الكلام المذكور، وهو قوله: «وكذلك لو ثبت اجزاء المركب...» فى بعض نسخ الكتاب.

(١) اى كل من الاوامر المتعددة.

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

(٣) وهو الامر بالمركب لان تعذر الجزء بسبب العجز يوجب

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

(٤) اى الباقي من المركب بعد تعذر جزئه.

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

وقد ذكرنا فى الفرض الاول ان ما دل على اعتبار الاجزاء غير المقومة فى المركب المأمور به ان كان دليلاً لفظياً يوجب تقييد المطلق فيكون المأمور به هو المركب من هذا الجزء المدلول عليه بدليل معتبر وان لم يكن ذلك الدليل لفظياً فينفى الجزء المشكوك متمسكاً بالاطلاق فيبقى المطلق سليماً عن معارضة دليل المقيد فلا يسقط التكليف بالباقي بانتفاء الجزء المشكوك وفقده عن العاجز غير المتمكن من اتيانه.

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

(١) جواب عن سؤال مقدر، وملخص السؤال: ان الحكم باختصاص تقييد المركب بالجزء او الشرط بصورة التمكن من الجزء والشرط مستلزم لاستعمال المطلق، وهو الصلاة مثلا، 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 تعليقاته على المعالم، موضوع للماهية المهمة المعرأة عن جميع القيود يعنى لمطلق الماهية لا بشرط الانتشار وعدمه، وبعبارة ثانية انه موضوع لنفس الطبيعة اللابشرط المقسمي، ويكون ارادة الخصوصية من الخارج، وعلى هذا فعدم استعمال المطلق في معنيين امر واضح اذ على هذا المبنى ان المطلق قد استعمل دائماً في الماهية المهمة، واستفادة 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 الواجدة للجزء حقيقة، كما هو مقتضى قولهم: «ان الماهية لا بشرط مجتمعة مع الف شرط» وكما انها في الفاقدة حقيقة كذلك في الواجدة ايضاً حقيقة كاطلاق الانسان على افراده لانه على الحالتين قد استعمل المطلق في الماهية المهمة.

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

في عدم لزوم الاشتراك من استعمال المطلق في المركب الواجد للاجزاء والفاقد لها ١٧

بالنسبة الى القادر لان المطلق كما يبين في موضعه موضوع للماهية المهملة الصادقة على المجرد عن القيد والمقيد (١)، كيف ولو كان كذلك (٢) كان كثير المطلقات مستعملا كذلك (٣)، فان الخطاب الوارد بالصلاة قد خوطب به جميع المكلفين الموجودين او مطلقا (٤) مع كونهم (٥) مختلفين من التمكن من الماء وعدمه في الحضر والسفر، والصحة والمرض وغير ذلك، وكذا غير الصلاة

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 الصلاة في المقيد بالنسبة الى القادر وفي المطلق هو المعرى عن القيد بالنسبة الى العاجز فيلزم استعمال اللفظ في معنيين. الا ان مختار الشيخ هو مبنى سلطان العلماء فلا يرد عليه الايراد المذكور.

(١) لان الماهية المهملة هي المهيبة اللابشرط التي يجتمع مع الف شرط فانه يكون كاطلاق الانسان على افراده.

(٢) اي لو كان استعمال المطلق في المركب الواجد للاجزاء 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 الصلاة فان لها افراداً متعددة بحسب حالات المكلفين، والحال انه ليس كذلك. هذا بالنقض.

واماحله: فان المطلق كما عرفت مستعمل في الماهية المهملة،

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

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

(١) كالصوم، والزكاة، والحج. فان الخطاب الوارد فيها
استعمل فى الماهية، والخصوصيات مستفادة من الدليل الخارجى
من قبيل تعدد الدال والمدلول.

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

(٣) اى يشك فى ارتفاع وجوب باقى المركب وبقائه بتعذر
الجزء او الشرط وحيث كان وجوبه معلوماً سابقاً قبل تعذر الجزء
او الشرط فبعد تعذره يشك فى بقاء الوجوب وارتفاعه، فيستصحب
وجوب باقى اجزاء المركب.

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

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

نفس الوجوب لافى بقاءه وعندئذ لا مجال لجريان الاستصحاب.

(١) اى جريان استصحاب بقاء الوجوب فى المركب الفاقـد للجزء او الشرط مبنى على التصرف فى نفس المستصحب بان يقال: ان المستصحب هو القدر المشترك بين الوجوب النفسى والغيرى وهو مطلق المطلوبية. بدعوى: ان اهل العرف لا يفرقون بين مطلق المطلوبية والمطلوبية النفسية، ويزعمون ثبوت الثانية بثبوت الاولى بزعم اتحادهما وعدم التغاير بينهما.

(٢) وهو القدر المشترك بين الوجوب النفسى والغيرى. فعلى هذا التقريب يكون المسامحة فى نفس الحكم المستصحب. (٣) اى جريان الاستصحاب مبنى على التصرف فى موضوع المستصحب، لا فى الحكم المستصحب بان يكون المراد من الوجوب هو الوجوب النفسى بلا تصرف، ولا تسامح فيه وانما كان التصرف فى موضوعه بان كان المراد منه الاعم من المركب الواجد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها، بان يقال: ان هذه الاجزاء الباقية كانت واجبة سابقاً اى قبل تعذر بعض اجزائها، فالاصل بقاءها على ما كانت عليه.

(٤) اى المتمسك بهذا الاستصحاب يدعى ان العرف لا يرى فرقاً بين المركب الواجد لجميع الاجزاء والفاقد لبعضها.

المعنى الاعم الموجود فى 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) فى الاستصحاب لاختل جريانه (٥) فى كثير من الاستصحابات، مثل استصحاب كثرة الماء وقلته فان الماء المعين الذى اخذ بعضه، او زيد عليه يقال: انه كان كثيراً او قليلاً والاصل بقاء ما كان، مع ان هذا

(١) اى صدق الموضوع عرفاً على الموضوع الموجود فى اللاحق، وهو المركب الناقص، وكان صدقه عليه بحسب التسامح العرفى اذ بحسب الدقة والتأمل التباين بين المركب الواحد لجميع الاجزاء و بين المركب الفاقد لبعضها واضح.

(٢) بالوجوب النفسى.

(٣) اى لا يعلم بقاء وجوب السورة بعد العجز عن السورة فيتمسكون باستصحاب بقاء الوجوب النفسى لان 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 النفسى المتعلق بالمركب.

(٤) بان كان الموضوع باقياً بحسب المسامحة العرفية.

(٥) اى جريان الاستصحاب. لان الشك فى بقاء الحكم كثيراً ما ينشأ عن حصول التغير فى الموضوع، ولو كان تغير الموضوع على اطلاقه مانعاً من جريان الاستصحاب لاختل جريانه فى كثير من موارد. وحله ان التغير الحاصل فى 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) فى مدخلية الجزء الناقص او الزايد فى

يتسامح فيه العرف بحيث يراه ما كان سابقاً فلا يقدر فى جريان الاستصحاب.

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

(٤) اى فى الذى جرى استصحاب الكثرة فيه بعد اخذ بعضه او استصحاب القلة فيه بعد زيادة الماء عليه .
 (٥) اى الاعم من الماء الذى زيد عليه مقدار او نقص منه ذلك المقدار.

(٦) اى يتسامحون فى مدخلية الجزء الناقص فى صدق الكثرة عليه، وهذا المقدار من النقص من قبيل تبدل الاحوال فى نظرهم، وكذا يتسامحون فى مدخلية الجزء الزائد فى عدم صدق القلة عليه فانهم يرون أن الزيادة بهذا المقدار لاتقدر فى 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) ايضاً النبوى والعلويان المرويان فى عوالى اللئالى، فعن النبى (ص) «اذا امرتكم بشىء فأتوا منه ما استطعتم»^١ وعن على (ع) «الميسور لا يسقط بالمعسور»^٢ «وما لا يدرك كله لا يترك كله»^٣ وضعف اسنادها (٤) مجبور باشتهار التمسك بها

المقدار من الزيادة عليه من قبيل تبدل الاحوال.

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

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

(٣) وهو اختصاص الجزئية او الشرطية بحال التمكن ونتيجته عدم سقوط الامر بباقى اجزاء المركب عند تعذر جزئه او شرطه. ومن هنا شرع فى الموضوع الثالث، وهو ان مقتضى القاعدة الاستفادة من الاخبار ماذا؟

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

بين الاصحاب فى ابواب العبادات، كما لا يخفى. نعم قد يناقش فى دلالتها (١).

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

(١) اى فى دلالة الروايات الثلاث.

(٢) وهى قوله (ص) «اذا أمرتكم...»

(٣) وملخص النقاش: هو ان الاستدلال بالرواية مبنى على ان تكون كلمة من تبعيضية، وكلمة ما موصولة فيكون معنى الرواية عليها فأتوا بعض المأمور به، وهو الذى استطعتم منه لكنهما ليست كذلك لاحتمال ان تكون كلمة «من» بمعنى الباء، فعلى هذا يكون معنى الرواية فأتوا بالمأمور به مادام استطاعتم. ويحتمل ان تكون كلمة من بيانية اى فأتوا ما استطعتم من الشىء المأمور به مادامت استطاعتم، ومع وجود هذين الاحتمالين لا تكون الرواية ظاهرة فى المعنى الاول كى يتمسك بها للمطلوب.

(٤) هذا راجع الى كلا الاحتمالين كون «من» بمعنى الباء او بيانياً 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 التقديرين على وجوب الاتيان بالمقدور من الاجزاء بعد سقوط وجوبه من غير المقدور منها، كما هو المطلوب.

(٥) سواء كان فى المقام او فى 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 اجزاء حتى يصح الامر باتيان ما استطيع منه.

(١) اي في خصوص الرواية.

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

وملخص الكلام: جعل كلمة 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 بالمأمور به وهذا 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 كلمة منه ظاهرة في التبويض، وكون المراد من الشيء مركباً ذا اجزاء، وعدم ظهوره في المعنيين اللذين احتملهما، وهو كون من بيانياً او بمعنى الباء الا انه يقول: ان هذا الظاهر معارض بامور ثلاثة:

الاول انه يلزم تقييد لفظ الشيء في قوله (ص) «اذا امرتكم بشيء...» بما له اجزاء ليصلح الامر باتيان ما استطاع من الاجزاء بعد العجز عن الاتيان ببعض الاجزاء.

ثم تقييده (١) بصورة تعذر 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 النبوي بان يخرج ما دل على الجزئية والشرطية المطلقتين عن اطلاق النبوي، ففي هذا الفرض لا يجب الاتيان بالباقي بعد تعذر الجزء او الشرط فلا بد من تخصيص النبوي الدال على وجوب الاتيان بالباقي بغير هذه الصورة، وكذا لا بد أن يخصص النبوي بغير ما قام الاجماع على عدم الاتيان بالباقي فيصير معنى النبوي على هذا «اذا امرتكم بشيء ذي اجزاء تعذر بعضها فأتوا بما لم يتعذر الا ما خرج» وهذه الامور الثلاثة تصادم ترجيح الظهور فلا يمكن الاخذ به، وقال الشيخ في مقام الجواب بعد تعجبه: ان المناقشة في الظهور ناشئة عن اعوجاج الفهم.

(١) اي تقييد الشيء بعد تقييده بكونه ذا اجزاء. بصورة عدم التمكن من اتيان جميع اجزاء المركب.

(٢) اي في الشيء اي يخرج موارد قيام الاجماع بعدم وجوب الاتيان بباقي اجزاء المركب عن مورد الرواية. بأن يكون معنى الرواية: اذا امرتكم بشيء تعذر الاتيان بجميع اجزائه فأتوا ما استطعتم منه الا ما خرج من هذا الشيء.

باخراج ما لا يجرى فيه هذه القاعدة اتفاقاً (١)، كما (٢) فى كثير من المواضع اذ لا يخفى ان التقييدىن الاولين يستفادان (٣) من قوله: «فاتوا منه الخ» وظهوره (٤).

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

(٢) اى يكون تخصيص القاعدة فى كثير من الموارد كالوضوء، والصلاة، والصوم، والحج وامثالها فانه لا شبهة فى انه لا يجب على من قدر على اتيان ركعة من صلاة الصبح ان يأتى بها دون الباقي المتعذر، 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 فى التبويض وبعد ظهورها فى التبويض لا بد ان يكون المراد بالشىء شيئاً له اجزاء بمعنى ارادة المركب منه، وان يكون المركب مما تعذر بعض اجزائه كى يصدق عليه «فاتوا منه ما استطعتم» اذا الامر باتيان المقذور من المأمور به المركب لا يعقل الا فى شىء ذى اجزاء تعذر بعضه اذن فقوله: «فاتوا منه» يدل بظاهره على كلا القيدىن، ولا يكون التقييدان خلاف الظاهر.

(٤) اى بعد الاعتراف بظهور كلمة «من» فى التبويض، وكون الشىء بلحاظ كلمة «من» ظاهرة فى المركب الذى تعذر بعض اجزائه لا يكون التقييدان الاولان خلاف الظهور بل يكون ظهوره حاكماً على التقييدىن يعنى ظهور قوله (ص): «فاتوا منه

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

ما استطعتم» في التقييدين حاكم على التقييدين يعني دال عليهما فلا تكون الحكومة بالمعنى المصطلح. فتأمل كي تعرف.

ويمكن حمل كلامه على الحكومة المصطلحة ايضاً بان يقال: ان معنى قوله: «ظهوره حاكم عليهما» ان الظاهر من قوله: «فأتوا منه» هو التبويض، وهذا الظاهر حاكم على اصالة الاطلاق فيهما، فلا بد من الالتزام بالتقييدين المزبورين بقريئة الظهور المزبور لان ظهور من في التبويض مستند الى الوضع، وظهور الاطلاق منته الى مقدمات الحكمة فيكون الاول مقدماً على الثاني. والحاصل: ظهور اصالة الاطلاق معلق على عدم مجيء المقيد فمع وجوده لا يبقى لها موضوع، وبهذه المناسبة يمكن ان يحمل الحكومة في قول الماتن على الحكومة المصطلحة.

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

التقييدين.

(٢) اي اخراج كثير من موارد تعذر بعض اجزاء المركب،

او شرائطه عن اطلاق هذا الحديث لازم، فان قاعدة الميسور لا تجرى 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 الظهرين والعشاء وركعتين من المغرب وهكذا، فان الفقهاء لم يلتزموا بوجود 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 المعسور، ولا كلام.

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

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

(٣) اي الرواية الثانية. وهي قوله (ع): «الميسور لا يسقط بالمعسور». 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 ابقائه مع سقوط حكم المعسور، وهذا المعنى لا ينطبق على مانحن فيه من المركبات التي تعذر بعض اجزائها لان سقوط الشيء يستلزم ثبوته اولاً، والمقصود من اثبات وجوب باقى الاجزاء هو اثبات الوجوب النفسى له فاذا اريد تطبيق الرواية على ما نحن فيه فلا بد ان يقال: ان الاجزاء الباقية كانت واجبة عند التمكن من الكل فاذا سقط وجوب الكل لاجل تعذره لا يسقط وجوب الاجزاء الغيرى، والحال قد ارتفع هذا الوجوب بتعذر الكل يقيناً، وليس المقصود من اثبات وجوب باقى الاجزاء اثبات الوجوب الغيرى بل المقصود بعد تعذر

فى ذلك (١) لان سقوط حكم شىء (٢) لا يوجب بنفسه سقوط الحكم الثابت للاخر (٣) فيحمل الرواية على رفع توهم السقوط فى الاحكام المستقلة (٤) التى يجمعها دليل واحد، كما فى (اكرم

الكل اثبات الوجوب النفسى للاجزاء الباقية، وهو لم يكن ثابتاً اولاً فيكون الشك فى حدوث الوجوب النفسى للبعض الميسور وعدمه، لافى بقائه، اذن فلا تنطبق الرواية على المقام فلا بد من حملها على رفع توهم السقوط فى الاحكام المستقلة التى يجمعها دليل واحد كما فى «اكرم العلماء» حيث ان الحكم الثابت لزيد العالم من وجوب اكرامه مع تيسره لا يسقط من جهة سقوط وجوب اكرام عمرو العالم من جهة تعسره او تعذره وان كان ربما يتوهم سقوطه من جهة كون الدليل المثبت لوجوب اكرامهما واحداً، وهو «اكرم العلماء» الا انه توهم فاسد.

(١) اى فى ان الحكم الثابت لموضوع لا يسقط بسبب سقوط

الحكم المعسور عن موضوع آخر.

(٢) وهو المعسور.

(٣) وهو الميسور.

(٤) لان الاحكام غير المستقلة التابعة لوجوب المركب كالحكم

الغيرى او الضمنى لا يتصور بقاؤها بعد تعذر المركب، وسقوط وجوبه فضلاً عن الحكم عليها بعدم السقوط. نعم لا بد من الاحكام المستقلة ان يجمعها دليل واحد اذ حملها على بيان حكم ما لا يجمعها دليل واحد كالصلاة، والصوم والحج، مثلاً، فى غاية البعد اذ لا يتوهم احد سقوط احد هذه الواجبات بتعذر الاخر حتى يحتاج الى البيان فلا بد ان تحمل الرواية على بيان حكم الافراد

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

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

(١) ملخص الجواب: ان النقاش المذكور مبنى على كون الرواية دالة على بيان عدم سقوط حكم الموضوع الميسور بسبب سقوط حكم الموضوع المعسور، وهو خلاف ظاهر الرواية لان 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 اى سقوط فعل ثابت فى الذمة بسبب تعذره لا يصير سبباً لسقوط الفعل الميسور، ولا شك ان هذا الكلام انما يقال: فيما كان ارتباط وجوب الفعل الميسور بالتمكن من فعل المعسور محققاً ثابتاً، كما فى 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 فى «اكرم العلماء» وسيأتى توضيحه.

(٣) اى المراد بعدم سقوط الميسور.

(٤) اى بسبب تعذر المعسور وسقوطه.

(٥) كالأجزاء الميسورة من المركب

عند عدم تعسر شىء (١) فلا يسقط بسبب تعسره (٢) وبعبارة اخرى (٣) ما وجب عند التمكن من شىء آخر فلا يسقط عند تعسره وهذا الكلام (٤) انما يقال فى مقام يكون ارتباط وجوب الشىء بالتمكن من ذلك الشىء الاخر محققاً ثابتاً من دليله.
كما فى الامر بالمركب (٥).

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

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

(٣) اى يستفاد من الرواية ان باقى اجزاء المركب التى وجبت عند التمكن من شىء آخر، كالسورة، مثلاً فلا يسقط عند تعذر السورة.

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

(٥) وقد عرفت ان فى مورد الامر بالمركب يكون الارتباط بين الاجزاء الميسورة والمعسورة محققاً اذ الامر بالمركب انما يعقل

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

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

(١) اى هذا الكلام انما يقال فى مقام يكون الارتباط بين
الميسور والمعسور متوهماً.

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

(٣) وملخصه: انا لو اغمضنا عن الجواب الاول وسلمنا ان
عدم السقوط لا يكون محمولاً على نفس الميسور، بل محمول على
حكم الميسور فيكون المراد من الرواية ان حكم الميسور لا يسقط
بسقوط حكم المعسور اى لاملازمة بين سقوط حكم الموضوع
المعسور و سقوط حكم الموضوع الميسور الا انه مع ذلك ايضاً
يثبت المطلوب، وهو وجوب الاتيان بباقى الاجزاء بعد تغذر
الاتيان بالكل. بتقريب: ان الاجزاء الباقية حين التمكن من الكل
وان كانت واجبة بالوجوب الغيرى مقدمة لوجوب الكل، الا ان أهل
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 الموجود حين
التمكن من الكل هو الوجوب الغيرى، والمقصود بالاثبات بعد تغذر

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

بعض الاجزاء هو الوجوب النفسى، ولذا يعبرون عن وجوب الباقي بمد تمسر بعض اجزائه بالبقاء، وعن عدمه بالسقوط مع انه يحسب الدقة العقلية لا معنى للحكم بالبقاء لان الوجوب الثابت فى السابق كان غيرياً قد ارتفع، والوجوب الثابت فى اللاحق وجوب نفسى لم يكن ثابتاً فى السابق فكيف يحكم بالبقاء.

(١) خبر لقوله: «ان ما ذكر...» اى كاف فى اثبات ان حكم الاجزاء الباقية لا يسقط بسبب سقوط حكم الكل بتعذر بعض اجزائه.

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

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

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

(٤) الجار متعلق بقوله: «فيعبرون» اى يقولون: ان وجوب باقى الاجزاء باق او مرتفع، مع أن فى تعبيرهم مسامحة اذالبقاء والارتفاع فرع الثبوت، ولم يثبت الوجوب الذى يريدون اثباته،

وسقوطه، لعدم مداقتهم فى كون الوجوب الثابت سابقاً غيرياً، وهذا الوجوب الذى يتكلم فى ثبوته وعدمه نفسى فلا يصدق على ثبوته (١) البقاء ولا على عدمه (٢) السقوط والارتفاع، فكما يصدق هذه الرواية (٣) لوشك- بعد ورود الامر باكرام العلماء بالاستغراق الافرادى - فى ثبوت (٤) حكم اكرام البعض الممكن الاكرام وسقوطه بسقوط حكم اكرام من يتعذر اكرامه، كذلك يصدق لوشك بعد الامر بالمركب فى وجوب الاجزاء بعد تعذر بعضه (٥) كما لا يخفى.

وهو الوجوب النفسى، والذى كان ثابتاً، وهو الوجوب الغيرى قد ارتفع قطعاً.

(١) اى على ثبوت الوجوب النفسى.

(٢) اى على عدم الوجوب النفسى. والوجه فى عدم صدق الارتفاع على عدمه ما عرفت من ان الوجوب النفسى للاجزاء الباقية لم يكن ثابتاً سابقاً كى يصدق الارتفاع على عدمه، فان ارتفاع الشئ فرع ثبوته.

(٣) اى الرواية الدالة على قاعدة الميسور.

(٤) الجار متعلق بقوله: لوشك.

(٥) اى كما يصدق قاعدة الميسور فيما اذا أمر بوجوب اكرام العلماء، وتعذر اكرام بعض منهم، فيحكم بوجوب اكرام الباقي، كذلك تصدق فى ما اذا أمر بالمركب، وتعذر بعض اجزائه. والجامع بين الموردين أن فى مورد الامر باكرام العلماء يكون الارتباط بين المعسور والميسور متوهماً، وفى الامر بالمركب يكون الارتباط بينهما محققاً ثابتاً فيكون مفاد الرواية راجعاً الى

وبمثل ذلك (١) يقال: في دفع دعوى جريان الايراد المذكور (٢) على تقدير تعلق عدم السقوط بنفس الميسور لايحكمه 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 بالثاني فقط.

(١) وهو بناء على المسامحة العرفية.

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

وملخص الدفع: ان ما ذكره ان فعل المقدمة تابع لوجود ذي 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 ذبيها (١) فالحكم بعدم الملازمة (٢) فى الخبر لابد ان يحمل على الافعال المستقلة فى الوجود لدفع توهم السقوط الناشء عن ايجابها (٣) بخطاب واحد: واما فى الثالثة: (٤) فما قيل (٥): من ان جملة «لا يترك»

والتفكيك بينهما غير جازم لكن المعيار فى 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 هى هذه الاجزاء من حيث كونها مقدمة للكل، والثابت بعد تعذر الكل هى هذه الاجزاء من حيث مطلوبيتها فى نفسها فهم يرون ان الموجود هو الذى كان سابقاً وان كان بحسب المداقة غير ذلك.

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

(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 لتوهم سقوط الميسور من اكرام بعضهم بسبب معسور اكرام بعضهم الاخر، مع ان اكرام بعضهم فعل مستقل لا ربط له باكرام البعض الاخر منهم، فانه يثاب باكرام بعضهم، ويعاقب بترك اكرام البعض الاخر منهم.

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

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

خبرية لا يفيد الا الرجحان (١) مع انه لو اريد منها الحرمة لزم مخالفة الظاهر فيها، اما بحمل الجملة (٢) على مطلق المرجوحية، 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 فى مقام الانشاء تجوزاً، ومثله لا يثبت الزائد عن رجحان عدم تركه ومرجوحية تركه، وهى الكراهة، ولا تدل على الحرمة التى هى مقصود المستدل.

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

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

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

يتركون الشيء بمجرد عدم ادراك بعضه. مع احتمال (١) كون لفظ الكل للعموم الافرادی لعدم ثبوت كونه حقيقة في الكل المجموعی، ولا مشتركاً معنوياً بينه وبين الافرادی فلعله (٢) مشترك لفظی، او حقيقة خاصة في الافرادی فيدل على ان الحكم الثابت لموضوع عام بالعموم الافرادی (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) ای یحتمل ان يكون لفظ «كل» فی قوله: «ما لا يدرك كله...» للعموم الافرادی 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» فی قوله: «لا يترك كله» حقيقة في الكل المجموعی او كان مشتركاً معنوياً بين العام المجموعی وبين العام الافرادی، وعلى هذا يكون معنى الجملة ان المركب الذي لا يمكن الاتيان بمجموعه لا يترك ما يمكن الاتيان به من اجزائه فيكون الاستدلال به تاماً لكنه غير محرز، اذ كما یحتمل ان يكون ظاهراً في العام المجموعی او مشتركاً بينهما، كذلك یحتمل ان يكون حقيقة في العام الافرادی فقط، ومع وجود هذا الاحتمال لا يمكن التمسك بالرواية. والحاصل: ان تمامية الاستدلال بالرواية موقوفة على القطع بكون المراد بالكل هو المركب ای الكل المجموعی، وهو غير معلوم.

(٢) ای فلعل لفظ الكل.

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

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

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

فيكون اجنبياً عن المقام الذى هو الكل المجموعى اى المركب. (١) هذا جواب عن الايراد الاول. وملخص الجواب: ان الجملة ظاهرة فى الانشاء الالزامي، وليست بظاهرة فى مطلق الرجحان، وذلك للتبادر بل يكون دلالة الجملة الخبرية المستعملة فى الانشاء على الالزام اشد واقوى من دلالة الجملة الانشائية عليه.

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

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

(٤) واما فى المسألة الاصولية فالفصل بين القول بالرجحان

واما (١) دوران الامر بين تخصيص الموصول والتجوز فى الجملة (٢) ممنوع لان المراد بالموصول فى نفسه ليس هو العموم قطعاً لشموله (٣) الافعال المباحة بل المحرمة، فكما يتعين حملة (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 بهما قال بوجوب الاتيان بها.

(١) هذا ايضا جواب عن الايراد الثانى.

(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 واختصاصه بالافعال الراجعة، كذلك يكون قرينة على اختصاصه بالواجبات، فيكون خروج غيرها من باب التخصيص، لا من باب التخصيص. وملخص الكلام: ان عموم الموصول تابع للمعهود من

على الافعال الراجحة بقرينة قوله «لا يترك» كذلك يتعين حملة على الواجبات بنفس هذه القرينة الظاهرة فى الوجوب، واما (١) احتمال كونه اخباراً عن طريقة الناس فمدفوع بلزوم الكذب او اخراج اكثر وقايعهم (٢) واما احتمال كون لفظ الكل للعموم الافرادى فلا وجه له لان المراد بالموصول (٣) هو (٤) فعل

صلته فان كان المعهود 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 المعهود من صلته هنا بقرينة قوله: «لا يترك» هو خصوص الواجبات.

(١) هذا جواب عن الايراد 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 يتركون الميسور بسبب المعسور دائماً لعدم كون طريقتهم ذلك فى جميع أفعالهم بل كثيراً ما يتركون الميسور من الافعال بسبب المعسور، ولزوم اخراج اكثر الوقايح ان كان اخباراً عن انهم يفعلون ذلك فى بعض افعالهم اذ حمل قوله «لا يترك كله» على ان الناس فى بعض أفعالهم لا يتركون الميسور بسبب المعسور مستلزم لتخصيص الاكثر.

(٢) هذا جواب عن الايراد الرابع.

(٣) فى قوله: «ما لا يدرك...»

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

المكلف، وكله (١) عبارة عن مجموعته. نعم لوقام قرينة على ارادة المتعدد من الموصول بان 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 لافرادى اذ لو حمل على الافرادى كان المراد ما لا يدرك لشيء منها لا يترك شيء منها، ولأمعنى له (٤)، فما ارتكبه فى احتمال العموم الافرادى

على العموم الافرادى.

وملخص الكلام: ان افادة لفظ الكل للعموم الافرادى او المجموعى تابع للموارد فان كان مدلوله اموراً متعددة، مثل قوله: «كل دابة فى الارض» افاد الكل استغراق هذه الامور وان كان ذا اجزاء افاد استغراق هذه الاجزاء، مثل «اكلت الرغيف كله او اشتريت العبد كله».

(١) اى كل فعل المكلف عبارة عن مجموعته فيكون المستفاد منه عاماً مجموعياً لان فعل المكلف ذو اجزاء لا ذو افراد اذ الفعل الواحد الجزئى لا يعقل ان يكون ذا افراد.

(٢) جواب قوله: «لو قام».

(٣) اى 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) مبنى على ان يكون مقتضى الرواية عموم النفى، والحال ان مثل هذا التركيب ظاهر فى نفي العموم، ونتيجته وجوب الاتيان بالممكن منها.

مما لا ينبغي له (١)؛ فثبت مما ذكرنا ان مقتضى الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات، ولذا شاع بين العلماء بل جميع الناس الاستدلال بها في المطالب حتى انه يعرفه العوام بل النسوان والاطفال. ثم ان الرواية الاولى (٢) والثانية (٣) وان كانتا ظاهرتين في الواجبات الا انه يعلم جريانهما في المستحبات بتنقيح المناط العرفي (٤).

(١) اي ما ارتكبه 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: «اذا امرتكم 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 النهي، وهو قوله: «لا يترك» وهو مانع من شمولها للمستحبات.

(٤) ان كان المراد منه هي الاولوية فهي ممنوعة الا ان يراد منه ان العرف لا يفرق بين الواجبات والمستحبات في ملاك الحكم. وملخصه: ان قوله (ص): «اذا امرتكم بشيء» وكذا قوله (ص): «ما لا يدرك كله» وان كانا ظاهرين في وجوب الاتيان بالميسور من اجزاء المركب الواجب، ولا يشملان المركب المستحب، كالنوافل الا انه يحكم بشمول الحكم للنوافل ايضاً بعدم الفرق بينهما بتنقيح 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 فى شمولها للمستحبات. ولا يخفى ان فى كفاية هذه الرواية خلافاً بين المحشين. قال المحقق الاشتياني: ان الرواية الثانية متكفلة لبيان حكم العبادات المستحبة ايضاً عند تعذر بعض اجزائها او شرائطها على تقدير حملها على الاخبار، واما على تقدير حملها على الانشاء فسبيلها سبيل الروايتين.

وقال بعض المحشين: انه على تقدير حملها على الانشاء ايضاً تشمل المستحبات لوجود خصوصية فى المقام، وهو ظهور المادة فى الشمول للمستحبات فان معنى عدم السقوط بقاء حكم الميسور على ماكان عليه من الواجبات والمستحبات فيكون قرينة على ان المراد من النهى هنا مطلق المرجوحية.

(التحقيق)

ملخص الكلام فى هذا الامر الثانى: هو انه اذا علم بكون شىء جزءاً او شرطاً للمأمور به فى الجملة، ودار الامر بين كونه جزءاً او شرطاً مطلقاً، حتى فى حال العجز عنه ليبطل العمل بفقدانه، اذ لازم كون الشىء المتعذر جزءاً، او شرطاً فى حال التعذر سقوط الامر بالمركب فى حال التعذر، وذلك لعدم القدرة عليه بعد تعذر جزئه او شرطه، وبين كونه مختصاً بحال التمكن بأن لا يكون جزءاً او شرطاً فى حال العجز عنه، ولازمه ثبوت الامر بالباقي من اجزاء المركب، فمقتضى القاعدة ماذا؟ وفى المسألة وجهان، بل قولان.

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

الاولى: ان يكون لكل من الامر بالقييد والمقيد 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 المنخص او المقيد 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 كى يقال: انه غير معقول، اذ بعد تعذر الجزء او الشرط يكون المركب متعذراً، 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 الأمور به، او شرطه.

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

ذكرناه فى الصورة الاولى، ولا وجه للاعادة.

الثالثة: أن لا يكون لكل من الامر بالقيد والمقيد اطلاق، بل كان كل منهما مجملاً بالنسبة الى حالة التمكن من القيد وعدمه اى لا يكون لدليل الجزئية او الشرطية اطلاق، ولا لدليل الواجب اطلاق، فتصل النوبة فى هذه الصورة الى الاصول العملية.

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

واما مقتضى الاصول العملية فنقول: اذا شككنا فى وجوب الباقى من اجزاء المركب يرجع شكنا الى الشك فى الاطلاق والتقييد، بمعنى انا نشك فى أن ماهو جزء للواجب او شرط له مطلق بمعنى انه جزء للواجب او شرط حتى فى حال عدم التمكن منه ليجوز عليه سقوط الامر بالمركب عند تعذره، او انه مقيد بحال التمكن، ليكون الامر بالباقى ثابتاً، ويكون واجباً، فالمرجع هى البراءة عن وجوب الباقى. الى هنا تم كلامنا حول الاصول اللفظية، والعملية. ومن هنا يقع الكلام فى انه هل يمكن اثبات وجوب الباقى بقاعدة الميسور أم لا؟ فيقع الكلام تارة فى ثبوت هذه القاعدة بمقتضى الاستصحاب، وأخرى من جهة الدليل الاجتهادى، فلو تمت هذه

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

اما الاستصحاب فيمكن تقريبيه بوجوه:

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

والجواب عنه بوجوه:

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

الثانى: انا قد انكرنا فى مبحث مقدمة الواجب وجود الوجوب

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

الثالث: ان ثبوت الوجوب الغيرى للاجزاء الباقية لا اثر له، فيكون استصحاب الجامع بين الوجوب الغيرى والوجوب النفسى 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 الثانى: ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) ايضاً، وهو استصحاب الوجوب النفسى الشخصى الثابت سابقاً. بتقريب: ان الصلاة الفاقدة للجزء متحدة مع الصلاة الواجدة له بنظر العرف اذ العرف يرى الاجزاء الباقية والمركب التام شيئاً واحداً، فيقال: ان هذه الصلاة كانت واجبة قبل طرود التعذر فيستصحب وجوبها بعد التعذر ايضاً، وهذا الوجه ما اختاره شيخنا الاعظم، ولذا قال: ولو لم يكف هذا المقدار فى الاستصحاب لاختل جريانه فى كثير من الاستصحابات، والمستصحب هنا شخصى لكن يتسامح فى الموضوع، وهذا التقريب قابل للنقاش من وجوه:

الاول: ان هذا التقريب للاستصحاب انما هو تام فيما يرى العرف الباقى متحداً مع المركب التام بأن كان المتعذر جزءاً واحداً، واما اذا تعذرت كمية من الاجزاء فلا يتم تقريب المذكور لعدم صدق وحدة الموضوع عرفياً بين الاجزاء الباقية وبين المركب التام، وعلى هذا فيكون الدليل اخص من المدعى.

الثانى: ان الاستصحاب المذكور استصحاب فى الاحكام الكلية،

وقد عرفت انه لازال معارضاً باستصحاب عدم جعل الزائد.
 الثالث: ان هذا التقريب انما يتم فى موارد العلم بوحدة
 الموضوع عند العرف، واما اذا شككنا فى المركبات الشرعية كما
 نشك دائماً، او غالباً فى أن المتعذر من مقومات المركب، او من
 غير مقوماته، فلا طريق لنا الى تمييز المقوم من غيره فكل جزء او
 شرط كان متعذراً يحتمل أن يكون مقوماً، ومعه لا يصح جريان
 الاستصحاب لعدم احراز القضية المتيقنة والمشكوك فيها.
 ان قلت: ان المعيار فى 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 فى المركبات الشرعية.

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

واما بالنسبة الى متعلقات الاحكام فلا يتأتى فيها المسامحة

العرفية اذ ارتباط الحكم بمتعلقه جعلى يرتبط بالمولى الجاعل نفسه وان كان المولى عرفياً.

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

اضف اليه ان ما ذكره السيد الاستاذ وغيره من عدم جريان الاستصحاب فى كثير من الموارد، كالكرية والقلّة والمسافة، وغيرها من الامور التى يرتبط بيانها الى الجاعل وهو وان التزم به لكنه مشكل كما ترى.

وسيدنا الاستاذ دام ظله^٢ بعد ما ذكر الجواب الذى 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.

ويمكن الجواب عنه: بأن بعد كون الامر فى 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 متحد مع المركب التام، وبعد هذا لامجال لان يقال: ان ما تعلق به الوجوب سابقاً كان موضوعاً آخر.

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

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

ويمكن الجواب عنه: ان هذا الشرط مفروض فى كلامه (قدس سره) حيث كان كلامه راجعاً الى استصحاب الوجوب الاستقلالى الثابت للصلاة، مثلاً فيما اذا لم يكن الجزء متعذراً، فان البحث فى هذا الاستصحاب راجع الى اثبات وحدة الموضوع بعد الفراغ عن تحقق سائر شرائطه.

الثالث: ان جريان الاستصحاب بالتقريب المذكور مبنى على جريانه فى الاحكام الكلية.

والجواب عنه: أنه (قدس سره) صرح بذلك فى كلامه حيث قال: تمامية هذا الوجه تتوقف على جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية.

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

ويمكن الجواب عنه: بان الاستصحاب الجارى فى 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 استاذة غير تامة. ومع ذلك لا يمكن الاعتماد على هذا الاستصحاب لما عرفت. الوجه الثالث ما ذكره الاستاذ الاعظم (قدس سره) ^١ من استصحاب الوجوب الجامع بين الضمنى والاستقلالى المتعلق بالاجزاء الباقية. بتقريب: أن الاجزاء الباقية كانت متعلقة للوجوب الضمنى فى ضمن وجوب المركب، ونشك فى ارتفاع اصل الوجوب بارتفاعه، فنتمسك بالاستصحاب.

وفيه: أنه مبنى على جريان الاستصحاب فى القسم الثالث من الكلى. ولا يخفى أن هذا الجواب أيضاً موجود فى كلامه. الوجه الرابع: ما ذكره المحقق الاصفهاني ^٢: وهو أن الاجزاء الباقية وان لم يكن لها وجوب غيرى، ولا وجوب نفسى الا انه تعلق بها وجوب ضمنى، فيستصحب بلا مسامحة فى الموضوع، ولا فى المستصحب، ومن دون أخذ الجامع، والفرق بين هذا التقريب وسابقه هو: أن فى التقريب السابق يكون المستصحب هو الجامع بين الوجوب الضمنى والاستقلالى، وفى المقام يكون المستصحب هو الضمنى فقط، وهو (قدس سره) حيث كان ملتفتاً الى أن الوجوب الضمنى فى ضمن وجوب المركب قد زال قطعاً بزوال الامر بالمركب. قال: لا بد 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 الدراية ج ٢ ص ٢٩٨.

متحداً مع الوجوب الضمنى الذى كان ثابتاً سابقاً، فان العرف لا يرى الوجوب الضمنى والاستقلالى متعددين، بل يراها 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 مشكوك الحدوث.

فتحصل: ان الوجوه الاربعة المذكورة لتقريب الاستصحاب غير تامة فلا يمكن اثبات قاعدة الميسور بالاستصحاب.

واما اثباتها بالدليل الاجتهادى فنقول: ان الروايات التى استدلت بها على قاعدة الميسور ثلاث روايات:

الرواية الاولى: ما رواه ابوهريرة «فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم»^١.

فيقع الكلام تارة فى سندها، وأخرى فى دلالتها، اما سندها فهى كما ترى من الضعف، وعمل المشهور على الخبر الضعيف لا يكون جابراً لضعفه عندنا، كما حققناه فى 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 «شئ» المركب، فيكون معنى الرواية على هذا هكذا «اذا امرتكم بشئ ذى اجزاء وجب عليكم الاتيان بما هو المقذور

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 «بالشئ» ما كان له اجزاء وهو الظاهر من قوله: «فأتوا منه» وجه الظهور هو كون كلمة «من» للتبعيض، واختار هذا المعنى المحقق الاصفهاني^١ وقال ان لفظ «شئ» فى قوله: «فاذا أمرتكم بشئ» 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 «الشئ» فى الرواية هو المركب، وكانت «من» تبعيضية. واما لو كان المراد من كلمة «الشئ» 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 كلمة «الشئ» بمعنى العام او الكلى، بل تكون بمعنى المركب، واقام دليلاً على كل واحد مما ذكره وبالنتيجة أثبت (قدس سره) ما اختاره الشيخ من كون «الشئ» بمعنى المركب وكلمة «من» للتبعيض منه، فتكون الرواية دالة على قاعدة الميسور.

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

(١) نهاية الدراية ج ٢ ص ٢٩٨.

المذكور مستلزم لان لا تشمل الرواية موردها، اذ المسئول عنه في الرواية هو وجوب تكرار الحج وعدمه، وهو يناسب ان يكون المراد بالشيء الكلي ذا الافراد، ونحن نذكر متن الرواية كي يتضح الحال.

وهو انه خطب رسول الله (ص) فقال: ان الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة او سراقه بن مالك فقال: في كل عام يا رسول الله، فأعرض عنه حتى اعاد مرتين، او ثلاثاً فقال: ويحك، وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلت: نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم الى أن قال: «فاذا 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 فاذا حمل كلمة «شيء» على المركب ذي 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 بيانية.

الاحتمال الثاني: أن تكون كلمة «ما» موصولة، كما كانت في الاحتمال الاول، وتكون كلمة «من» بيانية، وعلى هذا يكون معنى الرواية أنه «اذا 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. اصف 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 كلمة «ما» مصدرية وكلمة «من» زائدة، او تكون للتعدية بمعنى الباء، فيكون حاصل المعنى «اذا أمرتكم بشيء فأتوا به حين استطاعتكم» فتكون الرواية على هذا فى مقام بيان اشتراط التكليف بالقدرة، واجنبية عن المقام. فتلخص من جميع ذكرناه: عدم تمامية الاستدلال بالرواية الاولى على قاعدة الميسور.

الرواية الثانية: هى المرسلة المحكية عن عوالى اللئالى ايضا عن امير المؤمنين (ع) انه قال: «ما لا يدرك كله لا يترك كله» وفى هذه الرواية ايضا يتكلم تارة من جهة السند، وأخرى من جهة الدلالة. اما من جهة السند فكما ترى انها مرسلة، واما من جهة الدلالة فتقريب الاستدلال بها على قاعدة الميسور يتوقف على أن يكون معنى الرواية انه اذ تعذر الاتيان بالمجموع لا يترك الجميع بل يجب الاتيان بغير المتعذر بان يكون المراد من لفظ «كل» فى قوله: «ما لا يدرك كله» العموم المجموعى، وان يكون المراد منه فى قوله: «لا يترك كله العموم الاستغراقى» وهذا المعنى يشمل الكلى الذى له افراد متعددة تعذر الجمع بينها، والكل الذى له اجزاء قد تعذر 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 بالباقى .
واجاب عنه شيخنا الاعظم (قدس سره): بان الجملة ظاهرة
فى الانشاء الالزامى .

أقول: بل دلالتها على اللزوم أكد من دلالة الجملة الانشائية
كما ثبت فى محله . والحاصل: ان كلمة «لا» فى قوله (ع): «لا يترك»
اما ناهية فتكون الجملة انشائية، واما نافية فتكون خبرية، فدالتها
على اللزوم بناء على الثانى أكد من دلالتها عليه بناء على الاول
هذا اولاً .

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

الثانى: ان الجملة المذكورة لو كانت ظاهرة فى حرمة ترك
باقى الاجزاء فى حد نفسها الا انها لا تكون ظاهرة فيها بقريئة
«ما» الموصول الشامل للمستحبات ايضاً ومع وجود هذه القرينة
لا يمكن الاخذ بظهورها فى 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 الخبرية على
مطلق المرجوحية لكى يتناسب مع عموم الموصول الشامل
للمستحبات ايضاً وبين تخصيص الموصول واخراج المندوبات
عنه لكى يناسب ظهور الجملة الخبرية فى الحرمة، ولا ترجيح
لاحدهما على الاخر اذ تخصيص الموصول بالواجبات ليس باولى

من حمل النهي 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 النهي في الحرمة أقوى من ظهور الموصول
 في العموم.

أقول: ان هذا الوجه كما ترى غير تام لان أظهرية النهي في
 الحرمة من ظهور الموصول في العموم غير ثابت هذا اولاً.
 وثانياً: أن مجرد الاظهرية لا تصلح أن تكون قرينة.

وثالثاً: أصل الاشكال مرتفع على مبنى الاستاذ الاعظم (قدس
 سره) في ان المستعمل فيه في موارد الحرمة والكراهة شيء واحد،
 وانما 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 النهي في
 التحريم بالنسبة 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 بانهم لا يتركون جميع الشيء بمجرد عدم درك كله.
 وفيه: ان هذا الوجه اوضح فساداً من الباقي فان شأن الشارع

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

بما هو شارع ليس اخباراً عن شيء، بل هو فى مقام جعل الحكم الشرعى.

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

وفيه: ان ظاهر العموم شموله 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 أجزاء اذا لم يمكن الاتيان بجميع افراده، أو بجميع اجزائه، وجب الاتيان بما هو الميسور منهما.

الخامس: انه لو كان المراد منه انه اذا تعذر بعض اجزاء المركب يجب الاتيان بالميسور منها، فيكون وجوب الباقي من الاجزاء الميسورة مولوياً، ولو كان المراد منه اذا تعذر 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 تعيين 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 المنقولة عن كتاب غوالي اللثالي أيضاً عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال: «الميسور لا يسقط بالمعسور».

ويقع الكلام فيها أيضاً 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 الحكل بثبوت ملاكه التام، او مرتبة منه فعلى هذا يكون معناها الاخبارى كناية عن عدم سقوط الواجب والمستحب عند تعذر بعض اجزاء المركب، او عدم سقوط وجوبه او استحبابه، فان الحكاية عن عدم سقوط الميسور كناية 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 الكلّي، اذ لو ثبت حكم لبعض افراده ثم سقط بالتعذر لا يسقط الحكم عن الافراد الميسورة، ولا ينطبق على المركب اذ أجزاءه 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 في 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 وعدمه 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 ضمناً قد ارتفع قطعاً بتعذر المركب لسقوط الامر عنه، وسقوط الامر الضمنى 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.

وما ذكره شيخنا الاعظم فى الجواب عن هذا الاشكال - من حمل عدم السقوط على الميسور لاعلى حكمه بأن يراد من عدم سقوط الميسور بقاءه فى عالم التشريع وفى العهدة - انما يكون جواباً عن التقرير الثانى من الاشكال، واما الاشكال الاول فهو باق على حاله. هذا تمام الكلام فى الاحتمال الاول.

الاحتمال الثانى: ان تكون جملة خبرية مستعملة بداعى البعث 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 وهذان الاحتمالان لا يمكن الالتزام بهما، اذ النهى انما يتعلق بما هو مقدور للمكلف، وهو افعاله، واما كون الاجزاء

واما الكلام فى المشروط (١). فنقول: ان الاصل فيها ما مرّ فى الاجزاء من كون دليل الشرط اذا لم يكن فيه اطلاق عام لصورة التعذر، وكان لدليل المشروط اطلاق (٢) فاللازم الاقتصار

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

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

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

(٢) اى اذا لم يكن دليل الشرط مطلقاً بحيث يشمل صورة تعذر الشرط بأن كان مجملًا، او دليلاً لبيياً، وكان دليل المشروط مطلقاً فيتمسك باطلاق دليل المشروط، ويحكم بعدم سقوط

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

المشروط بتعذر الشرط، ويختص اعتبار الشرط بصورة التمكّن منه.

واما اذا كان دليل الشرط مطلقاً فيتمسك باطلاقه، ويحكم باعتبار الشرط مطلقاً حتى عند تعذر الشرط ونتيجته سقوط المشروط عند تعذر الشرط، سواء كان دليل المشروط مطلقاً، او مجملًا. اما على الاول فلان اطلاق دليل المقيد حاكم على اطلاق دليل المطلق، واما على الثاني فالامر أوضح من أن يخفى.

(١) اي يجب الاقتصار في تقييد اطلاق دليل المشروط بصورة التمكّن من الشرط، واما في صورة التعذر منه فيتمسك باطلاق دليل المشروط، لما عرفت من أن دليل الشرط كدليل الجزء من قبيل المخصص لدليل المشروط فيؤخذ بعموم دليل المشروط او اطلاقه الا ما خصص اوقيد، والمفروض انه لاعموم ولا اطلاق للدليل المخصص فيرفع اليد عن اطلاق دليل المشروط او عمومه بالمقدار المتيقن من الدليل المخصص، وهو صورة التمكّن من الشرط، وبهذا المقدار يخصص عموم دليل المشروط او يقيد اطلاقه، والزائد عن هذا يتمسك فيه بعموم دليل المشروط او اطلاقه.

(٢) وهي قاعدة الميسور.

(٣) اي عدم جريان قاعدة الميسور المستفادّة من الروايات

في الشرائط حتى لو كانت جارية في الاجزاء.

اما الاولى (١)، والثالثة: فاختصاصهما بالمركب الخارجى واضح (٢). واما الثانية (٣): فلاختصاصها كما عرفت سابقاً بالميسور الذى كان له مقتضى (٤) للثبوت حتى ينفى كون المعسور

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

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

(٣) وهى قوله لا يسقط الميسور بالمعسور.

(٤) بصيغة اسم الفاعل والمراد بمقتضى الثبوت كون الباقي من المركب بحيث يقال ان هذا كان ثابتاً عند التمكن من الكل حتى يصدق عدم السقوط ولو بالمسامحة العرفية من دون التفات الى كون ثبوته اولاً من باب المقدمة فى ضمن المركب وكون ثبوته بعد التعمير بالاستقلال ومطلوبيته فى 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 فى صدق المركب على الباقي من المركب الذى هو الميسور من الكل وهنا تفسير آخر واشكال من المحشين كالاشتيانى وغيره فلاحظ.

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

(١) اى لسقوط الميسور اذ لولم يكن مقتضى لثبوت 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 مرتبب بعضها ببعض، وغير مجتمعة تحت خطاب واحد ولو بالمسامحة العرفية كى يقال: ان سقوط المركب بتعسره لا يوجب سقوط الميسور منه عما فى الذمة.

(٢) اى فى العبد الكافر. لان العبد الذى انتفى فيه وصف الايمان لا يقع مع العبد المؤمن تحت خطاب واحد، ولا تجمعهما رابطة كى يصدق ان الاول ميسور الثانى، بل هما امران متباينان 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، ولولا هذه المسامحة (١) لم يجر الاستصحاب بالتقريب (٢) المتقدم. نعم لو كان يبين واجد الشرط وفاقده تباير كلي 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 مرتبط بعضها ببعض تكون كالجزم بالنسبة الى المركب المأمور به، كالقبلة، والستر ونحوهما. فان الصلاة الواجدة لهذه الشروط والفاقدة لها عند العرف تكليف بشيء واحد ملتئم من اشياء كثيرة بعضها ميسور وبعضها معسور، فمقتضى قاعدة الميسور عدم سقوطه بالمعسور. واما بعض الشروط التي يكون نسبته الى المشروط كنسبة الفصل الى الجنس بحيث يصير المشروط بمنزلة المركب من الاجزاء العقلية، كالايمان بالنسبة الى الرقبة، فاهل العرف يعدون الفاقد للشرط مغايراً للواجد له فلا تجرى فيه قاعدة الميسور.

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

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

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

ومما ذكرنا (١) يظهر ما فى كلام صاحب الرياض حيث بنى وجوب غسل الميت بالماء القراح (٢) بدل ماء السدر على (٣) ان ليس الموجود فى الرواية الامر بالغسل بماء السدر على وجه التقييد (٤) وانما الموجود «وليكن فى شىء من السدر» (٥)

المركب الواجد لجميع الاجزاء والشرائط .

(١) من الفرق فى المشروط بين ما كان الفاقد للمشرط هو الواجد له بالمسامحة العرفية وبين ما كان الفاقد له مبايناً للواجد حتى فى نظر العرف بالالتزام بجريان القاعدة فى الاول دون الثانى .

(٢) اى بالماء الخالص .

(٣) الجار متعلق على قوله: «بنى» .

(٤) اى لم يرد فى الرواية الامر بالغسل بماء السدر، حيث لم يقل يجب الغسل بماء السدر كى ينتفى غسل الميت بانتفاء قيده .

(٥) فىكون من باب تعدد المطلوب حيث ان الغسل بماء خالص مطلوب، والغسل بماء السدر مطلوب آخر، فاذا تعذر الثانى يغتسل بالاول . وملخص كلام صاحب الرياض على ما نقله الشيخ بالمعنى: هو ان وجوب غسل الميت بالماء الخالص مبنى على ما ورد فى الرواية «وليكن فى الماء شىء من السدر» حيث ان المأمور به شيئان متمايزان وان امتزجا فى الخارج، وليس فى الرواية امر بالغسل بماء السدر بان يقول: «اغسله بماء السدر» كى يقال: بانتفاء المقيد عند انتفاء قيده، وهذا الذى نقله الشيخ (قدس

وتوضيح ما فيه: (١) انه لا فرق بين العبارتين (٢) فانه ان جعلنا ماء السدر من القيد والمقيد (٣) كان قوله: «ولیکن 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 المحشين، كالمحقق الاشتياني وغيره.

(١) اى توضيح الاشكال الموجود فى كلام صاحب الرياض.

(٢) اى عبارة ماء السدر وعبارة شيء من السدر.

(٣) اى من باب الشرط والمشروط بان كان التركيب ذهنياً

اشتراطياً لا خارجياً انضمامياً.

(٤) اى من باب القيد والمقيد.

(٥) اى من اضافة بعض اجزاء الشيء الى بعض اجزائه

الاخري 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 مبنى على ان المركب من قبيل المركب

الخارجى الذى يكون فيه الواجد للكل متحداً مع الفاقد للجزء او

الشرط عند العرف بحيث يرى العرف ان الاجزاء الميسورة هى

عين المركب، او من قبيل المركب الذهنى الذى يرى العرف فيه

تغايراً بين الواجد والفاقد، بحيث لا يرى الفاقد ميسوراً للواجد

فعلى الاول تجرى قاعدة الميسور دون الثانى.

(٧) اى ماء السدر من قبيل القيد والمقيد اى من التركيب

لكن لما كان الامر (١) الوارد بالقييد مستقلاً (٢) فيختص (٣) التمكن، ويسقط حال الضرورة، ويبقى المطلقات (٤) غير مقيدة بالنسبة الى الفاقد مدفوعة بان الامر فى هذا المقيد (٥) للارشاد،

الذهنى الاشرطى، لا الخارجى الانضمامى. فى كلتا العبارتين، ومقتضى القاعدة انتفاء المشروط عند انتفاء الشرط الا انه يتمسك بالاطلاق بالنسبة الى الفاقد، ويحكم بعدم كونه جزءاً او شرطاً عند التعذر، فيفسله بالماء القراح، فان الحكم ببقاء المشروط هنا مبنى على العمل بمقتضى اطلاق دليل المشروط.

(١) وهو قوله: «وليكن فى الماء شىء 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 منهما امر مستقل يختص الامر الدال بالقييد، وهو ماء السدر بحال التمكن، فيسقط 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 تعذره موجباً لانتفاء الامر بالمقيد، بل يختص الامر بالقييد بحال التمكن، ويسقط عند التعذر، ويبقى مطلقات الامر بغسل الميت بحالها.

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

وبيان الاشتراط (١) فلا يسقط (٢) بالتعذر، وليس (٣) مسوقاً لبيان التكليف اذ التكليف المتصور هنا (٤) هو التكليف المقدمى لان جعل السدر فى الماء مقدمة للغسل بماء السدر المفروض (٥)

مرات كقوله: «وليكن فى الماء شىء من السدر...»

(١) اى لبيان اشتراط الغسل بماء السدر.

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

والحاصل: ان انتفاء الشرط يوجب انتفاء المشروط بلافرق فيه بين ان يذكر الدليل على الشرط مستقلاً وبين ان يقع القيد والمقيد تحت امر واحد، فيسقط وجوب الغسل حال التعذر.

(٣) اى ليس الامر الوارد بالقييد كقوله: «وليكن شىء من السدر فى الماء» لبيان التكليف النفسى بان يكون الامر بالغسل تكليفاً والامر بالغسل بماء السدر تكليفاً آخر كى يقال: بان تعذر احد التكليفين لا يوجب سقوط التكليف الاخر، بل يبقى التكليف باصل الغسل بحاله.

(٤) اى فى مورد الامر بجعل شىء من السدر فى الماء.

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

عدم تركيب الخارجى له، ولا جزء خارجى (١) حتى يسقط عند التعذر، وتقييده (٢) بحال التمكّن ناشئ من تقييد وجوب ذبيها (٣)، فلا معنى لاطلاق احدهما (٤) وتقييد الاخر. ويمكن ان يستدل على عدم سقوط المشروط بتعذر شرطه برواية عبد الاعلى مولى آل سام قال: قلت: لابى عبدالله (ع) عثرت فانقطع ظفري فجعلت على اصبعى مرارة فكيف اصنع بالوضوء، قال: يعرف هذا واشباهه من كتاب الله عزوجل «ما جعل عليكم فى الدين

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

(١) اى لا يكون الامر بجعل السدر فى الماء لاجل ان ماء السدر مركب خارجى حتى يسقط الامر بجعل السدر فى الماء عند التعذر ويبقى الامر بالغسل المطلق بحاله.

(٢) اى تقييد الامر المقدمى، وهو الامر بجعل السدر فى الماء.

(٣) اى ذى المقدمة وهو الامر بالغسل بماء السدر، ان شئت غُقل: ان الامر بجعل السدر فى الماء لمّا كان غيرياً فاختصاصه بحال التمكّن يكشف عن اختصاص الامر بذى المقدمة بحال التمكّن ايضاً. وملخص الكلام: ان سقوط الامر المقدمى فى حال تعذر الشرط ليس لاجل سقوط الشرطية، بل لاجل سقوط المشروط عند تعذر شرطه.

(٤) اى لا معنى لاطلاق الامر بالمشروط، ووجوب الغسل بماء السدر، وتقييد الامر المقدمى بالتمكّن اذ المفروض ان الامر بالمقدمة كان له اطلاق يشمل صورتى التمكّن والتعذر،

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

وانما قيد بصورة التمكن لاجل كون الامر بالمشروط مقيداً به، فيكون الامر بالمقدمة تابعاً للامر بذى المقدمة وجوداً وعدمياً، 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 لبياً، كما تقدم تفصيله.

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

(٢) التى هى شرط المسح. فيكون الحرج رافعاً لشرط المسح، وهى المباشرة، لا اصل وجوب المسح. والحاصل: ان الاستدلال بالرواية على لزوم المسح على المرارة مبنى على ان تعذر الشرط، وهو تعذر المباشرة لا يوجب انتفاء المشروط الذى هو اصل المسح، واما لو كان موجباً لانتفاء اصل المسح، فلا معنى للمسح على المرارة اذ المسح على المرارة بدل للمسح مباشرة، ومع سقوط اصل المسح لا معنى لبقاء بدله، وهو المسح على المرارة.

(٣) فاعل لقول: «ولا ينتفى» اى لا ينتفى اصل المسح بانتفاء الشرط، وهى المباشرة.

سقوط المعسور، وهي المباشرة موجبة لسقوط اصل المسح لم يكن معرفة وجوب المسح على المرارة من مجرد نفى الحرج (١)، لان نفى الحرج حينئذ (٢) يدل على سقوط المسح في هذا الوضوء رأساً، فيحتاج وجوب المسح على المرارة الى دليل خارجي (٣).

(١) المستفاد من الاية اذ دليل الحرج ناف، وليس بمثبت كي يثبت به المسح على المرارة.

(٢) اي حينما قلنا ان سقوط المباشرة موجب لسقوط اصل المسح.

(٣) غير الاية. والحال ان الامام (ع) تمسك بالاية لاثبات وجوب المسح على المرارة، فهذا يدل على ان المشروط يكون باقياً حتى بعد تعذر شرطه اذ لو كان انتفاء الشرط موجباً لانتفاء المشروط، وهو اصل المسح، لدلت الاية على انتفاء اصل المسح، لا على وجوب المسح على المرارة.

«في جريان قاعدة الميسور عند تعذر الشرط وعدمه»

وملخص كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) الى هنا عدم جريانها عند تعذر احد الشروط اذ 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 الخارجي، والظاهر ان ذلك بقريئة كلمة «من» في الرواية الاولى المستفاد منها التبويض بقريئة كلمة «كل» الواقعة في الرواية الثانية فانهما ظاهرتان في المركب الخارجي دون المركب العقلي

من التقييد والمقيد، فان تركيبهما عقلي، وكل من الجزئين جزء تحليلي عقلي.

والرواية الثالثة: وهي قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» مختصة بما اذا صدق الميسور على الفاقد، ولا يصدق على فاقد الشرط انه ميسور ذلك الواجد عرفاً ثم رجع عن ذلك، واعترف بصدق الميسور على الفاقد لبعض الشروط فتجربى القاعدة فيه. بتقريب: ان واجد الشرط وفاقده ان كانا متغايرين تغايراً كلياً، كالماء، وماء الرمان لم تجر قاعدة الميسور عند تعذر الشرط، وان لم يكونا متغايرين بل صدق عرفاً على الفاقد للشرط انه ميسور الواجد جرت القاعدة عند تعذر الشرط في ذلك. وخالفه صاحب الكفاية (قدس سره) حيث اختار جريان قاعدة الميسور عند تعذر الشرط مطلقاً، بتقريب ان الملاك في جريانها هو صدق الميسور عرفاً على الفاقد، وهو صادق على فاقد الشرط مطلقاً.

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

ربما يقال: ان السقوط لا يصدق الا في مورد يكون للميسور مقتضى للثبوت لانه فرعه وحيث ان فاقد الشرط يباين واجده 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 اولي (٤)

والحكم الثابت قد ارتفع بارتفاع موضوعه.

واجاب عنه شيخنا الاعظم بانه ليس كذلك على اطلاقه، بل يرى العرف في بعض الموارد ان الشرط من حالات المشروط كالصلاة مع الاستقبال، فان العرف لا يرى الصلاة بدون الاستقبال مغايرة للصلاة معه بل يراها بدونها 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 دائرأبين الاتيان ببعض اجزائها في مجلس واحد وبين الاتيان بها بجميع اجزائها في مجلسين.

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

(٣) فيما اذا كان تعذر الشرط بالنسبة الى بعض الاجزاء

فيأتي به 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 متأخرة عن ملاحظة الموصوف، والوصف انما يعتبر في الموصوف بعد كونه موصوفاً.

من قوات الموصوف، ويحتمل التخيير (١)

وبعبارة واضحة: ان رتبة الجزء مقدمة على الشرط فى مقام تأليف الماهية لانه فى مرتبة المقتضى بالنسبة الى الاثر المقصود من المركب، والمقتضى مقدم على الشرط رتبة، واذا ثبت تقدم الجزء على الشرط رتبة فتقدم رتبته فى مقام تأليف الماهية يقتضى تقديم الجزء على الشرط فى مقام الامتثال ايضاً.

(١) بين ترك الجزء وترك الشرط لان ما ذكره من الاولوية لا يصلح لان يكون وجهاً للتقديم، فلا بد من ان نلتمس دليلاً آخر يدل على اهمية الجزء فى نظر الشارع، فربما شرط يكون اهم فى 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 فى نظر الشارع او لاجل المرجح الذى ذكرناه، وحيث انه لم يكن جازماً بالاهمية او بكون التقديم الرتبى فى مقام تأليف الماهية مرجحاً حكم بالتخيير بمقتضى القانون فى باب التزام، لكن قد حققنا فى محله بأن موارد التزام الواجبات الضمنية خارجة عن احكام التزام، بل هى من موارد التعارض، ونتيجته سقوط الامر عن المركب الا فى موارد خاصة، كالصلاة التى قام دليل خاص على ان الميسور منها لا يسقط بالمعسور.

الثانى: لو جعل الشارع للكلى بدلا اضطراريا، كالتيمم (١) ففى تقديمه (٢) على الناقص وجهان: من (٣) أن مقتضى البدلية كونه (٤) بدلا عن التام فيقدم على الناقص، كالمبدل. ومن (٥) أن الناقص حال الاضطرار تام لانتفاء (٦) جزئية المفقود، فيقدم (٧) على البدل كالتام. ويدل عليه (٨) رواية عبد الاعلى

(١) الذى جعله الشارع بدلا اضطراريا للوضوء.

(٢) اى فى تقديم التيمم على الوضوء الناقص عند دوران

الامر بينهما.

(٣) بيان لوجه تقديم التيمم على الوضوء الناقص.

(٤) اى 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 الذى 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) اى لان الجزء الذى لا يكون المكلف متمكنا منه لا يكون

جزء الوضوء المضطر، فيكون الوضوء الناقص تاما فى حق المضطر

فيقدم على التيمم لان الوضوء التام مقدم على التيمم بلا شبهة.

(٧) اى يقدم الوضوء الناقص على البدل وهو التيمم، كما ان

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

(٨) اى على تقديم الوضوء الناقص على التيمم الذى هو بدل

اضطرارى 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 التيمم.

«التحقيق»

ملخص كلامه (قدس سره): هو انه لو كان لكل بدل اضطرارى، كالتييمم في باب الوضوء وتعذر بعض اجزاء الوضوء فهل يقدم التيمم على الوضوء الناقص او يقدم الناقص عليه؟ وقد ذكر شيخنا الاعظم وجهاً لكل منهما، ولم يرجح أحدهما. ولكن الحق هو تقديم الوضوء الناقص بعد قيام الدليل على صحته على التيمم، ولذا قلنا في الوضوء عن جبيرة: انه مع التمكن منه لا يصل المجال الى التيمم اذ مع التمكن من المبدل ولو في مرتبة ناقصة لا يصل المجال الى البدل، فان التيمم وظيفه من لا يتمكن من الوضوء، والمفروض انه متمكن منه ولو ناقصاً، والناقص نزل بمنزلة الكامل، فمع التمكن من الوضوء الكامل اما حقيقة، واما تعبداً لا يصل المجال الى التيمم

(٢) كما اذا شككنا في أن الاستقبال، مثلاً جزء للصلاة بأن تكون هي مركبة من امور: احدها استقبال القبلة، او شرط لها، بأن تكون هي مركبة من عدة امور يجب الاتيان بها في حال استقبال القبلة.

(٣) اى لا اصل في المقام يعين المشكوك بانه جزء او شرط.

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

(١) اى ملاحظة كل حكم يترتب على الجزء او الشرط بانه مخالف للاصل كى يحكم بعدمه، او موافق له.

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

«التحقيق»

أقول: فى 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 لفظى 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 فى الدوران ويقتضى الجزئية والشرطية، بل يتعين الرجوع الى الاصل الحكمى وهو الاصل فى الاثار المترتبة على كل واحد منهما فيما كان الحكم المترتب عليه مخالفاً للاصل، مثلاً لو قلنا: أن الرياء فى الجزء

مبطل للعمل دون الشرط. فاذا شككنا في قيد المركب العبادى الذى تحقق الرياء فيه فى انه جزء او شرط، فلو كان جزءاً يكون حكمه بطلان المركب العبادى، فالحكم المترتب على الجزء مخالف للاصل، فيحكم بعدم البطلان.

وعن المحقق القمى فى مبحث الصحيح والاعم انه موافق للشيخ، واما صاحب المدارك فقد حكى عنه انه مخالف معه فى عدم وجود الاصل العملى، حيث قال: ان مقتضى الاصل العملى الشرطية لان الاصل عدم الجزئية. ودعوى: انه يعارضه الاصل عدم الشرطية مدفوعة بان الجزء فى عالم اللحاظ مقدم على الشرط اذ المخترع للمركب يلاحظ اولاً اجزائه ثم الشروط. وحينئذ لا يعلم ان القيد المشكوك لو حظ مقدماً كى يكون جزءاً او مؤخراً كى 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 اللفظى هو الشرطية، اذ لو كان المشكوك جزءاً يلزم زيادة تخصيص فى الاطلاق والعموم، وقد اوضح مراده بعض المحشين بان الشئ المشكوك كونه جزءاً او شرطاً، كالثنية، مثلاً ان كان شرطاً يوجب اعتباره تقييد واحد فى اطلاق قوله: «أقم الصلاة» وان كان جزءاً يحصل هذا التقييد بزيادة تقييدات آخر، وهى تقييد اطلاقه بالنسبة الى هذا الجزء بادللة شروط الصلاة فان شروط الصلاة، كالطهارة، والستر، والاستقبال كما انها شروط

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

ويمكن الجواب عنه: بان النية، مثلاً سواء كان جزءاً او شرطاً
يكون دليل اعتباره 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 الحكيمى،
وهذا الذى ذكرناه واضح للمتأمل. وانما الكلام فى تصور دوران
الامر بين الجزئية والشرطية مع كون الجزء من مقولة الفعل
والكم والشرط من مقولة الكيف والوصف، وانما يعقل تصوره
فيما لو كان للمأمور به جهتان: جهة فعل وجهة حاصلة من الفعل
المفروض فيشك فى ان المعتبر فى المأمور به نفس الفعل، او
الحالة الحاصلة منه.

وان شئت فقل: يشك فى أن المعتبر فى المأمور به هل هى الجهة
الفعلية، او الجهة الكيفية لكن الدوران المذكور لا مسرح له فيما
هو معتبر فى 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 فى المأمور به من جهة كونها فعلاً،
والحال ان جهة فعليتها غير معتبرة فى الصلاة، وانما المعتبر

فيها تقييد الأمور به بها، وحدث حالة فيها. ربما يقال: ان الدوران المذكور يتصور في موضعين: أحدهما: ما يكون في صدر الصلاة، كالنية وثانيهما ما يكون معتبراً في آخرها، كالتسليم فان كلا منهما مردد بين كونه جزءاً او شرطاً.

اما النية فباعتبار ايجادها واطارها 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.

«ثمره 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 مضراً، ولا يعتبر بالنسبة الى كل شرط فلا يكون قصد الخلاف مضراً.

ومنها: عدم جواز اجتماع الامر والنهي 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 الحواشي.

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 مبطله ففي التخيير هنا لانه من دوران الامر فى ذلك الشيء (٢) بين الوجوب والتحریم، او وجوب الاحتياط بتكرار العبادة وفعلمها مرة مع ذلك الشيء واخرى بدونه. (٣) وجهان: مثاله الجهر بالقراءة فى ظهر الجمعة، حيث قيل بوجوبه (٤) وقيل بوجوب الاخفات وابطال الجهر، وكالجهر بالبسمة فى الركعتين الاخيرتين (٥)، وكتدارك الحمد عندالشك فيه (٦)

بين القولين، ولسنا فى مقام بيان صحة ترتب الثمرات المذكورة وعدمها.

(١) من الامور التى ينبغى التنبيه عليها.

(٢) الذى دار امره بين كونه شرطاً او مانعاً او كونه جزءاً او مبطلاً

(٣) بان يأتى الصلاة تارة مع هذا الشيء المشكوك وأخرى بدونه فلو كان المشكوك جزءاً للمأمور به فقد أتى به ولو كان مانعاً له فقد تركه فى احدى صلاتيه فبتكرار العمل يقطع بفراغ ذمته.

(٤) اى بوجوب الجهر.

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

(٦) اى فى الاتيان ب «الحمد» فان قراءة الحمد بقصد الجزئية بعد الدخول فى السورة دار امرها بين الجزئية وكونها زيادة مبطله وذلك لعدم العلم بان الشك فى الحمد بعد الدخول فى السورة هل هو شك فى المحل أم لا فاذا كان الشك فى المحل خرج عن

بعد الدخول في السورة، فقد يرجح الاول (١). اما على ما اخترناه من اصالة البراءة مع الشك في الشرطية والجزئية، فلان المانع من اجراء البراءة عن اللزوم الغيرى فسى كل من الفعل والترك ليس الا لزوم المخالفة القطعية، وهى غير قاذحة (٢)

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

(١) وهو التخيير بين الاتيان بالجمهور والاختفات او بين الاتيان بالسورة وتركها بان يرجع الى اصالة البراءة عن الوجوب التعيينى فى كل واحد منهما، فيثبت الوجوب التخييرى.

(٢) اى لا تمنع من جريان اصالة البراءة فى الجمهور، مثلاً بل تجرى ويحكم بعدم كون المشكوك شرطاً او جزءاً، فان جريانها فى كل من الجزئية والشرطية وان كان مخالفاً 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، وهى لا تلزم فى المقام لعدم امكانها لان المكلف لا يخلو امره فانه اما تارك، واما فاعل، فانه ان كان فاعلاً فلا يمكن معه الترك، وان كان تاركاً فلا يمكن معه الفعل.

لانها لا تتعلق بالعمل (١)، لأن واحداً من فعل ذلك الشيء وتركه ضرورى مع العبادة، فلا يلزم من العمل بالاصل فى كليهما معصية متيقنة كما يلزم (٢) فى اخراج المتباينين، كالظهر، والجمعة. وبتقرير آخر: اذا أتى بالعبادة مع واحد منهما (٣) قبح العقاب من جهة اعتبار الاخر (٤) فى الواقع لو كان (٥) معتبراً لعدم الدليل عليه (٦)، وقبح (٧) المؤاخذة من دون بيان فالاجزاء المعلومة

(١) اى لاتلزم المخالفة العملية، بل تلزم المخالفة الالتزامية، وهى غير قادحة فى جريان الاصول.

وملخص كلامه: ان المقتضى لجريان اصالة البراءة موجود، وهى ادلة اعتبارها، والمانع مفقود اذ مخالفة الالتزامية لا تصلح أن تكون مانعة، والمخالفة العملية غير لازمة.

(٢) اى يلزم مخالفة متيقنة فى طرح المتباينين، كما اذا ترك الظهر، والجمعة بعد العلم بوجود أحدهما.

(٣) اى من الجهر والاخفات مثلاً بان صلى اخفاتاً وترك الجهر.

(٤) اى من جهة اعتبار الجهر مثلاً.

(٥) اى لو كان الاخر معتبراً فى الواقع بان كان الواجب عليه فى الواقع هو الجهر الذى تركه.

(٦) اى لعدم قيام دليل على الاخر كى يكون العقاب على تركه عقاباً مع البيان.

(٧) اى انما قلنا بقبح العقاب على الاخر الذى تركه، لاجل قبح المؤاخذة من دون بيان فان العقاب على الاخر عقاب بلا بيان. وملخص كلامه: ان المكلف فى حال الفعل لا يعلم انه جزء او

مما يعلم كون تركها منشاء للعقاب (١)، واما هذا المردد (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 مبطله، وكذا في حال الترك لا يعلم انه شرط او مانع فالعقاب عليه عقاب بلا بيان اذ لا يعلم انه ترك جزءاً او شرطاً ام لا يترك شيئاً منهما، والفرق بين التقريبيين ان الاول ناظر الى منع المخالفة العملية القطعية في صورة اجراء الاصل والثاني 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 المردد بين الفعل والترك كترك الجهر الذى لا يعلم ان فعله واجب او تركه.

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

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

(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 المردد بين الفعل والترك، وايجابه (٢) مع الجهل مستلزم لالغاء شرطية الجزم بالنية (٣)، واقتران (٤) الواجب الواقعى بنية الاطاعة به بالخصوص مع التمكن (٥) فيدور الامر بين مراعات

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

(١) الى هنا كان الكلام بناءً على القول أن فى موارد الشك فى الشرطية والجزئية يتمسك بالبراءة، واما بناء على القول بوجوب الاحتياط فيها ايضاً نقول بالتخيير وعدم وجوب الاحتياط. (٢) اى الحكم بوجوب الشرط الواقعى المردد بين الفعل والترك معناه ان يصلى تارة جهراً واخرى اخفائاً، وهو مستلزم لالغاء الجزم بالنية.

(٣) اذ التكرار مستلزم لاخلال الجزم بالنية.

(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 التمكن من قصد طاعة الواجب الواقعى جزماً، والمفروض انه متمكن من الجزم بالنية والاطاعة التفصيلية بترك الاحتياط.

ذلك الشرط المردد (١) وبين مراعات شرط الجزم بالنية (٢) فعدم وجوب الاحتياط في المقام (٣) لمنع اعتبار ذلك الامر المردد بين الفعل والترك في (٤) العبادة واقعا في المقام نظير (٥) القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة مع اشتباه القبلة لمنع شرطية الاستقبال مع الجهل، لا لعدم (٦) وجوب الاحتياط في الشك في

(١) بين كونه شرطاً او مانعاً.

(٢) ولا ترجيح لاحدهما على الاخر.

(٣) وهو مقام الشك في الشرطية والمانعية، وعدم العلم باحد الامرين، وملخصه: ان عدم وجوب الاحتياط انما هو لاجل عدم اعتبار هذا الامر المردد في العبادة، والغاء شرطيته من العبادة على تقدير كونه شرطاً فيها.

(٤) الجار متعلق بقوله: «الاعتبار».

(٥) اى يكون المقام نظير القول بعدم وجوب الاحتياط، كما ان القول بعدم وجوب الاحتياط بالصلاة على اربع جهات في مورد اشتباه القبلة انما هو لعدم شرطية الاستقبال الى القبلة عند الجهل بها، كذلك عدم وجوب الاحتياط في المقام انما هو لعدم اعتبار ذلك الامر المردد في العبادة بحسب الواقع فان اعتبره فيها انما يكون مختصاً بالعلم بانه شرط.

(٦) اى عدم وجوب الاحتياط في المقام ليس من اجل عدم وجوب الاحتياط في المكلف به، فانه امر مسلم عندنا، بل الوجه فيه ما عرفت. وملخصه: ان فيما نحن فيه لانسلم الشرطية واقعا مع الجهل التفصيلي، لانه نسلمها، ونقول بعدم وجوب الاحتياط عند الشك في المكلف به.

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

(١) اي وجوب الاحتياط.

(٢) اذ لا نعلم ان الواجب هي الصلاة بشرط شيء اذا كان المردد شرطاً لها واقعاً، او الصلاة بشرط لا اذا كان المردد مانعاً لها واقعاً، وهما متباينان.

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

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

(٥) اي نلتزم بالغاء الجزم بالنية.

(٦) اي في الالتزام بالغاء الجزم بالنية لان اعتباره مقيد بصورة امكان الجزم، وهو غير ممكن فيما نحن فيه.

(٧) اي ولاجل ما ذكرنا من الالتزام بالغاء الجزم بالنية ولا

ضير فيه.

الصلاة فى الثوبين المشتبهين، والى الجهات الاربع، وتكرار الوضوء بالماعيين عند اشتباه المطلق والمضاف، مع وجودهما، والجمع بين الوضوء والتيمم اذا فقد احدهما (١). مع ان ما ذكر فى نفي كل من الشرطية والمانعية بالاصل انما يستقيم لو كان كل من الفعل والترك توصلياً على تقدير الاعتبار (٢). والا (٣)

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

(٢) اى على تقدير اعتبار الفعل فى 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 المردد على تقدير دخله وجوداً وعدمياً توصلياً، كما اذا شككنا فى ان القميص واجب فى الكفن او حرام فعلى هذا ينفى دخالة كل من الفعل والترك، ولا يلزم منه الا المخالفة الالتزامية ولا ضير فيها.

(٣) اى وان لم يكن كل من الفعل توصلياً بل كان كلاهما تعبديين يعتبر فيهما قصد الامثال، او فى احدهما فيلزم من اعمال الاصل فى نفي وجوب كل منهما مخالفة عملية لان المكلف وان لم يخل من الفعل والترك الا انه اذا أتى به او تركه لا بقصد القرية تحققت المخالفة العملية القطعية فانه اذا أتى بالشئ المردد بين كونه شرطاً واجباً او مانعاً بلا قصد القرية يقطع بالمخالفة 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 القطعية للواقع اذا لم تكن عملية، فالاقوى التخيير (٢)، والا (٣) يتعين الجمع بتكراره العبادة، ووجهه (٤) يظهر مما ذكرنا.

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

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

(٢) ومراده من التخيير هنا وفى عنوان المبحث هو التخيير بين الفعل والترك الثابت فى موارد الحكم بالبراءة الذى لا يخلو المكلف عنه، فيكون من الامر القهرى الذى لا يكون من قبيل الحكم والانشاء. وقال الاشتياني: ان تحرير المقام بما فى كتاب الرسائل لا يخلو من اضطراب.

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

(٤) اى وجه تعين الجمع بتكرار العبادة والاحتياط يظهر

مما ذكرنا من تنجيز العلم الاجمالي وحرمة المخالفة القطعية على
الفرض.

«التحقيق»

وملخص كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) فيما لو دار الامر
بين كون الشيء شرطاً او مانعاً او بين كونه جزءاً او مانعاً هو ان
فى المسألة وجهين: بل قولين: ومثاله كما اذا لم يعلم ان الجهر
فى القراءة شرط الصحة او مانع عنها، قول بالتخيير لانه يكون
من قبيل دوران الامر بين المتبائنين، وقول بوجود الاحتياط بتكرار
القراءة، مثلاً مرة بالجهر، ومرة بالاخفات اذا كان العمل قابلاً
لتكرار العمل. قال شيخنا الاعظم (قدس سره): الاقوى التخيير اذا
لم نقل بوجود الاحتياط فى مورد الشك فى الشرطية والجزئية،
ولم يلزم المخالفة العملية من جريان الاصل، وظاهر كلامه ان هذه
المسألة مبتنية على النزاع فى دوران الامر بين الاقل والاكثر،
فعلى القول بوجود الاحتياط هناك لا بد من الاحتياط فى المقام
ايضاً، وعلى القول بالبراءة فيه يحكم بجريان البراءة فى 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 واما تارك.

وتحقيق المقام وبيان الفصل بين الحق والباطل يقتضى ان
يقع البحث فى مقامين:

الاول: ان يكون الواجب المركب الذى يشك فى 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 بصلاة واحدة، ودار الامر بين الاتيان بها مع القراءة الجهرية او الاخفائية، او دار لامريين الاتيان بها عارياً او في الثوب المتنجس فالحكم في هذا المورد هو التغيير قطعاً اذ المفروض عدم امكان الموافقة القطعية بتكرار العمل وعدم جواز المخالفة القطعية بترك الصلاة رأساً فيتعين عليه التغيير.

الثاني: ان يكون الواجب واحداً ذا افراد طولية بحيث يتمكن المكلف من الاحتياط بأن يأتي بالصلاة 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 لا بد من الاحتياط فى مثل المقام. وان قلنا بالبراءة فى الاقل والاكثر: اذ فى المقام نعلم اجمالاً باعتبار شىء فى المأمور به غاية الامر لا نعلم ان المعتبر وجوده او عدمه فلا بد من الاحتياط تحصيلاً للعلم بفراغ الذمة بخلاف دوران الامر بين الاقل والاكثر فلا علم هناك باعتبار شىء بل هو امر محتمل، ولذا تجرى البراءة هناك بخلاف المقام، ونفسه (قدس سره) التزم بوجود الاحتياط عند دوران الامر بين القصر والتمام، مع ان الركعتين الاخيرتين امرهما دائر بين الجزئية والمانعية، وكل ذلك شاهد على أن العصمة مختصة بأهلها.

المطلب الثالث: فى اشتباه الواجب بالحرام بان يعلم ان احد الفعلين واجب، والاخر محرم، واشتبه احدهما بالاخر (١). واما لو علم ان واحداً من الفعل وانترك واجب والاخر محرم (٢)، فهو خارج عن هذا المطلب، لانه من دوران الامر بين الوجوب والحرمه الذى تقدم حكمه فى المطلب الثالث من مطالب الشك فى التكليف، والحكم فيما نحن فيه (٣) وجوب الاتيان باحدهما، وترك الاخر مخيراً فى ذلك (٤) لان الموافقة الاحتمالية فى كلا التكليفين اولى

اذن فالحق فى المقام هو الاحتياط، وليست هذه المسألة مبتنية على النزاع المعروف فى الاقل والاكثر.

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

(٢) كرد السلام مثلاً على المصلى. فان امره دائر بين الوجوب والحرمه او كان له زوجة واحدة وعلم اجمالاً انه حلف اما بوطيها واما بترك وطيها.

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

(٣) وهو مالمو علم ان واحداً من الفعل والترك واجب والاخر حرام.

(٤) اى مخير فى الاتيان باحدهما وترك الاخر اى هو مخير فى ان يترك الوطى او يأتى به.

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

(١) اى فى 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 باحدهما وترك الاخر بمقتضى الحكم بالتخيير يحتمل الموافقة المأتى به للواجب والمترك للحرمة فيحتمل الموافقة لكلا التكليفين، واما اذا أتى بكليتهما فيحصل الموافقة القطعية للواجب والمخالفة القطعية للحرام، وكذا لو ترك وطى كليهما فيحصل الموافقة القطعية للحرام والمخالفة القطعية للواجب، والموافقة الاحتمالية اولى من الموافقة القطعية المستلزمة للمخالفة القطعية من الاخر.

(٢) اى منشأ ما ذكرنا من اولوية الموافقة الاحتمالية فى كلا التكليفين على الموافقة القطعية فى احدهما مع المخالفة القطعية فى الاخر.

(٣) يعنى فى ارتكاب احدهما وترك الاخر احتمال الضرر، وهو ان يكون ما ارتكبه هو الحرام وما تركه هو الواجب، وفى تركهما او فعلهما معاً الضرر المقطوع وهو ترك الواجب على الاول وفعل الحرام على الثانى، ولا يحسن ارتكاب الضرر المقطوع ولو ضرراً واحداً لدفع الضرر المحتمل ولو ضررين.

«التحقيق»

اقول: الى هنا تم كلامنا فى قسمى الشك فى المكلف به، وهذا
المطلب الثالث قسم ثالث من اقسام الشك فى المكلف به، وهو
اشتباه الواجب بالحرام. وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): والحكم
فيما نحن فيه هو التخيير لان فيه الموافقة الاحتمالية، وهى اولى
من المخالفة القطعية اللازمة من الموافقة القطعية لاحد العلمين
اذ المفروض ان فى المقام علمين اجماليين: علم اجمالى بوجود
احد الفعلين وترك احدهما، كما لو كانت له زوجتان فحلف على
وطى احديهما وعلى ترك وطى الاخرى، واشتبه أحدهما بالآخر
بان لا يعلم اى منهما حلف على وطئها، واى منهما حلف على ترك
وطئها، فكل منهما يعلم اجمالاّ اما بوجود وطئها او بحرمة وطئها،
فلو وطىء كليهما فقد حصل العلم بالموافقة القطعية للعلم الاجمالي
بوجود وطىء أحدهما، ولكن حصل العلم ايضا بمخالفة العلم
الاجمالي بحرمة وطىء أحدهما، وهذا بخلاف لو وطىء أحدهما
وترك وطىء الاخرى منهما، فان فى ذلك يحصل الموافقة الاحتمالية
لكل من العلمين، الاجماليين فلو دار الامر بين الموافقة الاحتمالية
لاحد العلمين او الموافقة القطعية لاحدهما والمخالفة للآخر ولا
شبهة فى أن الموافقة الاحتمالية اولى من ارتكاب المخالفة القطعية
اذ الاحتياط انما يكون لاجل دفع الضرر المحتمل، وهو لا يحسن
اذا كان مستلزماً لارتكاب الضرر المقطوع. هذا كله فى 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 تحقق موضوعه، ويكفي 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 التزام فلا بد من ملاحظة مرجحاته وعند فقدانها يحكم بالتخيير ولا يخفى عليك ان كلامه يحتاج الى توضيح وتحقيق الا انه موكل الى محله. (١) انما 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 متحد 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 المقصد.

(٢) اي بالاحتياط.

(٣) نائب فاعل لقوله: «لا يعتبر» وحاصل كلامه: ان العمل باصالة الاحتياط غير مشروط بشيء سوى تحقق موضوعه فالفحص فيه شرط لتحقيق 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 خلافه دليل اجتهادى بالنسبة اليه (٢) فان قيام الخبر الصحيح على عدم وجوب شيء لا يمنع من الاحتياط فيه لعموم ادلة رجحان الاحتياط (٣)، غاية الامر عدم وجوب الاحتياط (٤). وهذا (٥) مما لا خلاف فيه ولا اشكال. انما الكلام يقع فى بعض الموارد من جهة تحقق موضوع الاحتياط واحراز الواقع، كما فى العبادات المتوقفة صحتها على نية الوجه، فان المشهور ان الاحتياط فيها غير متحقق الا بعد فحص المجتهد عن

المشكوك على تقدير ثبوته بسبب الاحتياط.

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

(٢) اى الواقع المشكوك فيه.

(٣) لان دليل الاحتياط اما حسنه العقلى ورجحانه الذاتى، واما حسنه الشرعى فانهما لا ينفكان عن موضوعه، وهو احراز الواقع على تقدير ثبوته لان حسن الاحتياط فى جميع الموارد ناشىء من القطع باحراز 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) اى الذى ذكرناه من عدم اشتراط الاحتياط بامر زائد على تحقق موضوعه، لا اشكال فيه فى التوصليات، واما فى التعبيديات فجواز الاحتياط فيها مشروط بالفحص اذ قبل الفحص يحتمل أن يكون متمكناً من قصد الوجه، ومع هذا الاحتمال جواز الاحتياط يكون مشكوكاً، واما بعد الفحص، وعدم وجدان دليل على اعتباره يعلم بعدم اعتبار قصد الوجه، لعدم التمكن منه فيحزر

الطرق الشرعية المثبتة لوجه (١) الفعل، و عدم عشوره (٢) على طريق منها لان نية الوجه حينئذ (٣) ساقطة قطعاً، فاذا شك في وجوب غسل الجمعة واستحبابه او في وجوب السورة واستحبابها فلا يصح له (٤) الاحتياط باتيان الفعل قبل الفحص عن الطرق الشرعية لانه (٥) يتمكن من الفعل بنية الوجه،

موضوع الاحتياط.

(١) اى المثبتة بان الفعل لا بد أن يؤتى به فى الواجبات التعبدية بقصد الوجه.

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

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

(٤) اى للشاك فى وجوب غسل الجمعة او استحبابه.

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

والفعل بدونها (١) غير مجد بناء على اعتبار نية الوجه لفقد الشرط فلا يتحقق قبل الفحص احراز الواقع (٢) فاذا تفحص فان عثر على دليل الوجوب او الاستحباب أتى بالفعل ناوياً لوجوبه، او استحبابه وان لم يعثر عليه (٣) فله (٤) ان يعمل بالاحتياط، لان المفروض سقوط نية الوجه لعدم التمكن منها (٥)، وكذا لا يجوز للمقلد الاحتياط قبل الفحص عن مذهب مجتمده. نعم يجوز له

الوجه قبل الفحص ليس بمحرز بل محتمل، اذ ربما يحتمل ان يطلع بعد الفحص بالدليل القائم على الوجوب او الاستحباب ويحتمل ان لا يطلع عليه.

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

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

(٣) اى على دليل الوجوب او الاستحباب.

(٤) اى فإلشاك فى وجوب الغسل واستحبابه.

(٥) اى من نية الوجه. فيسقط على تقدير كونه معتبراً فى 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 كى يعلم انه متمكن من قصد الوجه كى لا يكون موضوع الاحتياط متحققاً، او غير متمكن منه كى 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 الطريقين يقع الكلام فيها فى مقامين: لان العامل (٥) التارك فى عمله بطريقى الاجتهاد والتقليد اما ان يكون حين العمل بانياً على الاحتياط (٦) واحراز الواقع، واما ان لا يكون كذلك، فالمتعلق 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 تحقق موضوع الاحتياط لا يكون الاحتياط مجزياً اذ لا يكون الاحتياط معه محرزاً 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 محرزاً 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 الثانى (١) فيسجىء فيه الكلام فيه فى شروط البراءة. فنقول: ان الجاهل التارك للطريقين البانى على الاحتياط على قسمين: لان احرازه الواقع تارة لا يحتاج الى تكرار العمل، كالاتى بالسورة فى صلاته احتياطاً (٢)، وغير ذلك من موارد الشك فى الشرطية والجزئية، واخرى يحتاج الى التكرار، كالجاهل بوجوب القصر والاتمام فى مسيرة اربع فراسخ، والجاهل بوجوب الظهر والجمعة عليه (٣)، اما الاول (٤) فلاقوى فيه الصحة بناء على عدم اعتبار نية الوجه فى العمل (٥). والكلام فى ذلك قد حررناه فى الفقه فى نية الموضوع. نعم لو شك فى اعتبارها (٦)، ولم يقد دليل معتبر من

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

(٢) من شك فى جزئية السورة، مثلاً يأتى بها احتياطاً والاحتياط المذكور لا يتوقف على تكرار صلاته، وهكذا الكلام فيما اذا شك فى شىء انه شرط للصلاة 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 هى القصر او الاتمام، سواء كان جهله باصل الحكم، او بان سفره صاراربع فراسخ ام لا؟ وفيما اذا جهل بان وظيفته الظهر أو الجمعة؟

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

(٥) واما بناء على اعتبارها فى العمل فقد عرفت ان موضوع

الاحتياط غير محقق.

(٦) اى فى اعتبار نية الوجه، بان يشك انها معتبرة فى

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

العبادة أم لا؟.

(١) صفة لقوله: «دليل» اى لم يقم دليل يحكم بتحقيق الاطاعة

بدون نية الوجه.

(٢) جواب لقوله: لو شك.

(٣) خبر لقوله: كان.

(٤) اى الجاهل التارك لطريقى الاجتهاد والتقليد اى كان

مقتضى الاحتياط ان يحكم بعدم الاكتفاء بعبادة من عمل بالاحتياط، وترك التقليد والاجتهاد.

(٥) أى نية الوجه.

(٦) اى فى متعلق الامر وقبله. توضيحه: ان الشروط المعتمدة فى

العبادة على قسمين: قسم منها ملحوظ فى متعلق الامر، كالطهارة فان

الشارع لاحظ الصلاة مع الطهارة ثم أمر بها، وقسم منها ملحوظ فى

تحقق الطاعة والامثال عقلاً، كقصد القرية، ونية الوجه فانهما لا يمكن

اخذهما فى متعلق الامر للزوم الدور بل العقل حاكم باعتبارهما

فى مقام الامثال بحيث لا يحصل الامثال بدونهما فان نية الوجه

ليست على حد الشروط الملحوظة قبل الامر، والمأخوذة فى

حتى اذا شك في تعلق الالتزام به (١) من الشارع حكم العقل بقبح
 المواخذة المسببة عن تركه، والنقل (٢) بكونه مرفوعاً عن المكلف،
 بل هو (٣) على تقدير اعتباره شرط لتحقيق الاطاعة وسقوط
 المأمور به (٤) وخروج (٥) المكلف عن العهدة، ومن المعلوم ان
 مع الشك في ذلك (٦) لا بد من الاحتياط واثبات 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 ان امر المولى متعلق بنفس الفعل لا بشرط او
 به (١٠) بشرط كذا،

متعلقه كى تجرى البراءة فيها عند الشك فى اعتبارها، بل هى
 معتبرة فى تحقق الامتثال بحكم العقل، ولا تجرى البراءة فيها.

(١) اى فى تعلق الالتزام بالشرط من قبل الشارع.

(٢) اى حكم النقل ...

(٣) اى الشرط فى المقام، وهو نية الوجه.

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

(٥) اى شرط لخروج المكلف عن عهدة التكليف.

(٦) اى فى اعتبار ذلك الشرط وهو قصد الوجه.

(٧) بان يأتى به بنية الوجه اذ لو أتى به بدونها لا يقطع

بفراغ ذمته.

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

(٩) اى حكم الشك فى تحقق الاطاعة يفاير حكمه فى أن

المأمور به هو الفعل لا بشرط، او بشرط الشيء.

(١٠) اى فى أن أمر المولى متعلق بالفعل بشرط الشيء،

والمختار فى الثانى (١) البراءة، والمتعين فى الاول (٢) الاحتياط، لكن الانصاف ان الشك فى تحقق الاطاعة بدون نية الوجه غير متحقق (٣) لقطع العرف بتحققها (٤) وعدم (٥) الاتى بالمأمور بنية الوجه الثابت عليه فى الواقع (٦) مطيعاً وان لم يعرفه (٧) تفصيلاً، بل لا بأس بالاثيان به (٨) بقصد القرية المشتركة بين

كالصلاة المشروطة بالطهارة.

(١) اى فيما شك فى ان امر المولى متعلق بالصلاة لا بشرط او بها بشرط السورة. والمختار فيه هى البراءة.

(٢) اى فيما شك فى تحقق الاطاعة بدون الشرط المشكوك، كقصد الوجه.

(٣) خبر لقوله «ان الشك» اى لا شك فى تحقق الاطاعة بدون قصد الوجه، وليس هو من شروط تحقق الاطاعة.

(٤) اى بتحقق الاطاعة بدون قصد الوجه.

(٥) اى لعدم العرف. وتوضيحه: ان العرف يعدون الاتى بالمأمور به من دون قصد الوجه التفصيلى ممثلاً.

(٦) بأن يقصد وجه الواقع بان ينوى ما هو فى الواقع ان كان ندباً قصده ندباً، وان كان وجوباً قصده وجوباً.

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

(٧) اى وان لم يعرف المكلف تفصيلاً بان الوجه الثابت فى الواقع واجب او ندب.

(٨) اى بالمأمور به. الى هنا بين ان قصد الوجه اجمالاً يكفى، ولا حاجة الى قصد الوجه التفصيلى، ومن هنا شرع فى بيان

الوجوب والندب من غير ان يقصد الوجه الواقعي المعلوم للفاعل اجمالاً، وتفصيل ذلك في الفقه الا ان الاحوط عدم اكتفاء الجاهل عن الاجتهاد والتقليد بالاحتياط (١) لشبهة القول بذلك (٢) بين الاصحاب، ونقل (٣) غير واحد اتفاق المتكلمين على وجوب الاتيان بالواجب والمندوب لوجوبه او ندبه او لوجهيهما (٤)، ونقل (٥) السيد الرضى (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 بالمأمور به بقصد القرية.

(١) الجار متعلق بقوله: عدم الاكتفاء. اى الاحوط أن لا يكتفى الجاهل بالاحتياط اذ هو مستلزم لترك قصد الوجه، وهو ما قامت الشبهة على وجوبه.

(٢) اى باعتبار قصد الوجه، وهو ينافى الاحتياط.

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

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

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

وتقرير (١) اخيه الأجل علم المهدي (قدس سره) له على ذلك فى مسألة الجاهل بالقصر بل يمكن ان يجعل هذان الاتفاقان المحكيان من اهل المعقول والمنقول (٢) المعتضدان (٣) بالشهرة العظيمة دليلاً (٤) فى المسألة، فضلاً عن كونهما منشأً للشك الملزم

صلاته الا الاخلال بقصد الوجه.

(١) اى لتقرير اخيه 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» اى يجعل دليلاً وتوضيحه: ان الاتفاقين المنقولين يصلحان لان يكونا دليلين لاعتبار قصد الوجه فيكونان منشئين للشك فى اعتباره بالاولوية، وهذا الشك ملزم للاحتياط. 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 تفصيلاً.

للاحتياط، كما ذكرنا (١). واما الثانى: وهو ما لا يتوقف الاحتياط فيه على تكرار العبادة فقد يقوى فى 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) فى 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 التفصيلى به (٦) اجنبياً عن سيرة المتشعبة، بل من أتى بصلوات غير محصورة لاحراز شروط صلاة واحدة بان صلى فى موضوع تردد فيه القبلة بين اربع جهات فى خمسة اثواب احدها طاهر

الرابع: تقرير السيد المرتضى لاختيه السيد الرضى قيام الاجماع على بطلان صلاة الجاهل باحكامها، وهى فى الحقيقة تقرير لقيام الاجماع على اعتبار قصد القربة.

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

(٢) اى الاجتهاد والتقليد.

(٣) اى يحتمل قوياً ان يقدم الامتثال التفصيلى الحاصل بالاجتهاد او التقليد على الامتثال الاجمالي الحاصل بالاحتياط.

(٤) بيان للاطاعة التفصيلية اى معنى الاطاعة التفصيلية هى

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 يتعين عليه تكرار العبادة.

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

(١) مفعول لقوله: «بان صلى» اى بان صلى مائة صلاة وذلك حيث ان القبلة مرددة بين اربع جهات وثوبه الطاهر مشتبه بين خمسة اثار فلا بد له أن يصلى مع كل ثوب اربع صلوات فى 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 الطاهر وما يصح السجود عليه.

(٣) اى من أتى بصلوات غير محصورة يعد فى الشرع والعرف لاعباً بامر المولى.

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

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

(٦) جواب لقوله: «لو كان» اى كان الاحتياط من المحتاط.

اعتبار الشرط المجهول تفصيلاً ولم يجوز (١) التكرار المحرز له فاجب الصلاة عارياً على من عنده ثوبان مشتبهان ولم يجوز تكرار الصلاة فيهما (٢) مع ورود النص به (٣) لكن من طريق الاحاد مستنداً (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 ما يوجب ترده في الصعة ووجوب الاتمام وفي البطلان ووجوب الاستيناف

الذي أتى بصلوات متعددة حسناً.

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

(٢) اي في الثوبين المشتبهين.

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

(٤) اي الحلّي اسند عدم جواز التكرار الى انه يعتبر قصد

الوجه مقارناً للعمل وحيث ان التكرار يخل 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 للتردد في صحة صلاته ووجوب اتمامها.

ففى جواز (١) الاتمام بانياً على الفحص بعد الفراغ والاعادة مع المخالفة وعدمه (٢) وجهان من اشتراط العلم (٣) بالصحة حين العمل كما ذكرنا ولذا لم يجوز (٤) هذا من اول الامر وبعبارة اخرى الجزم بالنية معتبر فى الاستدامة كالاتداء (٥) ومن أن المضى (٦) فى العمل متردداً بانياً على استكشاف حاله بعد الفراغ معاقفة (٧) على عدم ابطال العمل المحتمل حرمة واقعاً على

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

(٢) اى عدم جواز الاتمام .

(٣) اى العلم التفصيلى بصحة عمله حين اشتغاله به هذاوجه لعدم جواز الاتمام .

(٤) بصيغة المجهول اى ولاجل اشتراط العلم التفصيلى بصحة العمل حين الاشتغال به لايجوز الدخول فى الصلاة من اول الامر بانياً على الفحص .

(٥) كما لا يجوز الدخول فى العمل من باب الاحتياط كذلك لايجوز استدامة العمل من باب الاحتياط .

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

(٧) تعليل للمضى وتوضيحه: ان الصلاة التى هى بيده لو كانت صحيحة واقعاً يحرم ابطاله فالمضى فى العمل لاجل عدم ابطال العمل الذى يحتمل حرمة ابطاله ليس أدون من الاطاعة التفصيلية اذ الامردائر بين قطع ما بيده والاتيان بالصلاة كى يحصل الاطاعة

تقدير صحته ليس (١) بادون من الاطاعة التفصيلية ولا ياباه (٢) العرف ولا سيرة المتشركة وبالجملة فما اعتمد (٣) عليه في عدم الدخول في العمل متردداً 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 كاحكام (٥) الخلل الشايع وقوعها (٦) وابتلاء المكلف بها فلا يجوز لتارك معرفتها (٧) اذا حصل له التردد في

التفصيلية والمضى في العمل متردداً والثاني حيث ان فيه عدم ابطال الصلاة ليس ادون من الاول.

(١) خبر لقوله: ومن ان المضى.

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

(٣) ماضى مجهول.

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

(٥) مثال للحادث الموجب للتردد... « وهي كاحكام الشكوك الصلواتية فانها مما يبتلى بها العموم.

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

(٧) اي لتارك معرفة احكام الخلل باجتهد او تقليد.

الائناء المضى (١) والبناء على الاستكشاف بعد الفراغ لان التردد حصل من سوء اختيار (٢) فهو (٣) فى مقام الاطاعة كالدخل فى العمل متردداً وبين (٤) كونه مما لا يتفق الا نادراً ولاجل ذلك (٥) لا يجب تعلم حكمه (٦) قبل الدخول للوثوق بعدم الابتلاء غالباً فيجوز هنا (٧) المضى فى العمل على الوجه المذكور (٨) هذا بعض

- (١) فاعل لقوله: «فلا يجوز» اى لا يجوز المضى و البناء على الاستكشاف بعد الصلاة بانه هل هو صلى صحيحاً أم لا.
- (٢) اذ هو كان يحتمل ابتلائه بهذه الخلل ومع ذلك لم يتعلم احكامها فهو كالدخل فى العمل متردداً.
- (٣) اى المتردد فى اثناء العمل يكون نظير من دخل فى العمل متردداً فكما ان التردد الموجود فى اول الامر وحين الدخول ينافى تحقق الاطاعة كذلك حصول التردد فى الاثناء ينافى الاطاعة.
- (٤) اى بين كون الحادث الموجب للتردد فى الصحة مما لا يتفق الا نادراً بمعنى انه يمكن التفصيل بين كون الحادث مما يعم الابتلاء به وبين كونه مما لا يتفق الا نادراً كقتل الحية فى حال الصلاة.
- (٥) اى لاجل عدم كون الحادث الموجب للتردد فى صحة الصلاة مثلاً مما يعم محل الابتلاء لا يجب تعلم احكام الصلاة قبل دخول وقتها.

(٦) اى حكم ما لا يتفق الا نادراً.

(٧) اى فيما لا يعم الابتلاء.

(٨) اى بانياً على استكشاف الحال بعد الفراغ.

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

«التحقيق»

ملخص الكلام فى الاحتياط هو انه لايعتبر فى حسنه الاتحقق موضوعه وهو ادراك الواقع وكل مااعتبر فيه انما يرجع الى دخالته فى تحقق موضوعه وهو اما يكون فى التوصليات، واما فى التعبديات واما فى التوصليات فلا يعتبر فى حسنه الا الجمع بين المحتملات وهو حسن مادام لم يلزم منه الاختلال بالنظام او لم يخالف الاحتياط من جهة أخرى.

واما فى التعبديات فقد يكون فى موارد لم يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى بالواقع وفى الحال لا يكون الواقع منجزاً كما فى الشبهات الموضوعية او فى الشبهات الحكمية بعدالفحص فلا شبهة فى حسنه واما فى موارد يتمكن المكلف من تحصيل العلم التفصيلى او كان الواقع منجزاً عليه ففى جواز الاحتياط أقوال ثالثها التفصيل بين تكرار العمل وعدمه وقد بينا فى الجزء الاول من كتابنا هذا أن الحق هو الجواز مطلقاً فلاحظ.

(١) كالشك فى ان هذا المايع خمر أم لا.

(٢) اى البراءة غير مشروطة...

(٣) اى المزيل للشبهة كالسؤال من العالم بحال المايع

الموجود بأنه خمر أم لا.

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

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

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

(٣) اى هل الفحص شرط فى جريان اصالة البراءة أم لا؟

(٤) اى فى مقدار الفحص، بأنه الاطمئنان، او القطع بعدم وجود دليل على اعتبار الفحص، او اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدنا من الادلة.

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

(٦) اى يدل على وجوب الفحص وجوه خمسة.

الاول: الاجماع القطعى على عدم جواز العمل باصل البراءة قبل استفراغ الوسع فى الادلة.

الثانى: الادلة الدالة على وجوب تحصيل العلم (١)، وتحصيل التفقه (٢)، والذم على ترك السؤال (٣).

الثالث: ما دل على مؤاخظة الجهال، والذم بفعل المعاصى المجهولة المستلزم (٤)

(١) كقوله عليه السلام: «ألاوان طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال».

(٢) كآيتى النفر، والسؤال، والاخبار الكثيرة. ونحن نذكر واحداً منها وهو قوله: عليه السلام: (تفقهوا فى الدين فان من لم يتفقه منكم فى الدين فهو اعرابى...)

(٣) مثل قوله عليه السلام لحمران بن اعين فى شىء سأله: «انما يهلك الناس لانهم لايسألون» وغيرذلك من الاخبار المذكورة فى الوافى فى باب فرض طلب العلم، والحث 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 يترك التعلم والفحص، ويرجع الى اصالة البراءة فتكون هذه الادلة مقيدة لاطلاق ادلة البراءة، وتكون نتيجته ان الرجوع الى البراءة انما يكون بعد الفحص والياس عن تعلم الاحكام.

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

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

والفحص عنها، وعدم جواز الرجوع الى اصالة البراءة قبل الفحص اذ لو كان الرجوع اليها جازياً لا يكون مؤاخذاً الجهال، والذم بارتكاب المعاصى المجهولة أمراً جازياً على الشارع.

(١) وهذا اشارة الى أن الملازمة الموجودة بين مؤاخذاً الجهال بارتكابهم المعاصى المجهولة وبين وجوب الفحص، وتحصيل العلم بالاحكام ملازمة عقلية، فان الاخبار المذكورة دلت على وجوب تحصيل العلم بالاحكام بالدلالة الالتزامية العقلية اذ هى دلت بالمطابقة على مذمة الجهال وعقابهم على الواقع المجهول، والعقل يدلل 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) اى من كان مبتلى بالامراض الجلدية الذى صار مجنباً.

(٣) الكز من الكزاز بالكاف المضمومة، والزائين المعجمتين

داء يتولد من شدة البرد.

(٤) اى لماذا لم يسألوا حكمه، ولماذا لم يمموه، 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 حالك لومت على هذه الحالة (١)» ثم أمره بالتوبة وغسلها. وما ورد في تفسير قوله تعالى: فله الحجة البالغة «من أنه يقال للعبد يوم القيامة هل علمت؟ فان قال: نعم، قيل: فهلا عملت؟ وان قال: لا، قيل له: هلا تعلمت؟ حتى تعمل (٢). وما رواه القمي في تفسير قوله تعالى: «الذين تنوفيتهم الملائكة ظالمي انفسهم» نزلت فيمن اعتزل عن امير المؤمنين (ع)، ولم يقاتل معه، قالوا: فيم كنتم، قالوا: كنا مستضعفين في الارض اى لم نعلم من الحق، فقال الله تعالى: «لم تكن ارض الله واسعة فتهاجروا فيها» اى دين الله وكتابه واضعاً متسعاً فتنظروا فيه فترشدوا، وتمتدوا به سبيل الحق (٣).

الرابع: ان العقل لا يعذر الجاهل القادر على الاستعلام (٤) في المقام الذى نظيره فى العرفيات ما اذا ورد من يدعى الرسالة من المولى، وأتى بطومار يدعى ان الناظر فيه يطلع صدق دعواه،

(١) بتقريب ان هذا الشخص كان جاهلاً بحرمة استماع الغناء فى بيت الخلاء، ولذا قال: «والله ما هو شىء أتيته برجلي انما هو سماع أسمع» والامام، عليه السلام، ذمه على الواقع المجهول عنده، فالمؤاخذة عليه مستلزمة لوجوب الفحص، وتحصيل العلم بالاحكام، كما عرفت.

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

(٣) بتقريب ان هذه الرواية ايضاً وردت فى مذمة الجهال فهى دلت بالملازمة العقلية على وجوب تعلم الاحكام، كما عرفت.

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

او كذبه (١) فتأمل (٢).
والنقل (٣) الدال على البراءة فى الشبهة الحكمية معارض
بما تقدم من الاخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسئل عن
الواقعة، كما فى صحيحة عبدالرحمن المتقدمة (٤). وما (٥) دل
على وجوب التوقف بناء على الجمع بينها وبين ادلة البراءة

(١) او كذب دعواه.

(٢) لعله اشارة الى وجود الفرق بين المقام وبين ما ذكره من
التنظير العرفى، فان النظر فى الطومار يوجب القطع غالباً، او
دائماً بصدق مدعى الرسالة او بكذبه فلا يبقى بعد النظر شك حتى
يجرى اصل البراءة، بخلاف الفحص عن الدليل الاجتهادى اذ كثيراً،
مالا يحصل من الفحص شىء فيحتاج الى الرجوع الى اصالة البراءة.
(٣) لعله جواب عن سؤال مقدر.

وملخصه: ان ادلة البراءة الشرعية باطلاقاتها دلت على
معذورية 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
لاطلاقات ادلة البراءة الشرعية.

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

(٥) اى معارض بما دل على وجوب التوقف.

بحملها (١) على صورة التمكن من ازالة الشبهة.
 الخامس: حصول العلم الاجمالي لكل احد 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).
 فان قلت: اذا علم المكلف تفصيلاً (٧) بعدة امور من الواجبات
 والمحرمات يحتمل (٨)

(١) اى بحمل اخبار التوقف على صورة التمكن من ازالة
 الشبهة بالفحص، وغيره، وبحمل اخبار البراءة على صورة عدم
 التمكن من ازالة الشبهة فيكون النتيجة انه مع التمكن من ازالة
 جهله بالفحص لا يجوز له ان يرجع الى اصالة البراءة فقبل الفحص
 يكون الجهل بالحكم مورداً لاخبار التوقف، وبعده مورداً لاخبار
 البراءة.

(٢) اى قبل الشروع فى تعلم المسائل.

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

(٤) اى مع وجود العلم الاجمالي المذكور.

(٥) اى مجرى اصل البراءة.

(٦) كما هو فى المقام، فان اصل التكليف منجز بالعلم

الاجمالي، وانما الشك فى المكلف به، ومعه لا مجال لاصالة
 البراءة.

(٧) اى فحص وعلم تفصيلاً بعدة امور من الواجبات

والمحرمات.

(٨) جملة صفة لقوله: «عدة امور».

انحصار التكليف فيها كان (١) الشك بالنسبة الى مجهولاته شكاً فى اصل التكليف. وبتقرير آخر ان كان استعلام جملة من الواجبات والمحرّمات تفصيلاً موجباً لكون الشك فى الباقي شكاً فى اصل التكليف فلا مقتضى لوجوب الفحص، وعدم الرجوع الى البراءة والا (٢) لم يجوز الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص، اذ الشك فى المكلف به لا يرجع فيه الى البراءة ولو بذل الجهد فى الفحص، وطلب (٣) الحكم الواقعى.

قلت: (٤) المعلوم اجمالاً قبل الفحص وجود التكليف

(١) جواب لقوله: «اذا علم...»

(٢) اى ان لم يكن استعلام جملة من الواجبات والمحرّمات بعد الفحص موجباً لكون الشك فى الباقي شكاً فى اصل التكليف.
(٣) بصيغة فعل الماضى. وملخص هذا الاشكال هو: ان الشك لو كان فى المكلف به فلا يجوز له الرجوع الى البراءة ولو بعد الفحص اذ الفحص لا يوجب جريان البراءة مع الشك فى المكلف به، وان كان فى التكليف فلا وجه لوجوب الفحص.

وملخص الكلام: ان الاستعلام والفحص لا دخل له فى جريان البراءة وعدمه، اذ مجرى البراءة الشك فى التكليف لا المكلف به فالعلم الاجمالى المذكور يوجب خروج الوقائع المشتبهة عن مجرى البراءة لحصول الغاية، وهى العلم بالتكليف، لا الفحص عن الحكم الشرعى حتى يرجع بعد الفحص الى البراءة.

(٤) وملخص الجواب ان العلم الاجمالى المذكور يوجب خروج الوقائع المشتبهة عن مجرى البراءة فيما اذا كان موجوداً بالنسبة الى التكليف الواقعية، وليس كذلك فان المعلوم بالاجمال وجود

الواقعية فى الوقايع التى يقدر على الوصول الى مداركها (١) واذا تفحص وعجز عن الوصول الى مدرك الواقعة خرجت تلك الواقعة عن الوقايع التى علم اجمالاً بوجود التكاليف فيها (٢) فيرجع فيها الى البراءة، ولكن هذا لا يخلوا عن نظر لان العلم الاجمالى انما هو بين جميع الوقايع من غير مدخلية لتمكن المكلف من الوصول الى مدرك التكليف، وعجزه عن ذلك، فدعوى اختصاص اطراف العلم الاجمالى بالوقايع المتمكن من الوصول الى مداركها مجازفة (٣).

الواجبات والمحرمات فيما بايدينا من الادلة بحيث يحصل العلم بهما بعد الفحص عنهما لان العلم بهما انما حصل من ملاحظة الادلة فلا يجوز الرجوع الى البراءة قبل الفحص عنهما فى مضامين الادلة لاحتمال الاطلاع عليهما قبل الفحص فيها، واما بعد الفحص فلا مانع من الرجوع اليها اذ العلم الاجمالى ينحل الى العلم التفصيلى بالاحكام بمقدار وصل اليها بسبب الفحص، والشك البدوى بالنسبة الى الباقي، فالمرجع هى البراءة.

(١) بان كان المعلوم بالاجمال وجود الحكم الالزامى فى الادلة الموجودة فيما بايدينا بحيث يقدر المكلف على الوصول اليها، وكانت الادلة المذكورة مدارك الاحكام المعلومة اجمالاً.

(٢) اى فى الوقائع فيكون الواقعة التى لم تكن موجودة فى الادلة خارجة عن اطراف العلم الاجمالى، وداخلة فى الشك البدوى فيرجع فيها الى البراءة.

(٣) اى لا نسلم كون المعلوم بالاجمال هو الاحكام الالزامية الموجودة فى الادلة الموجودة فيما بايدينا بحيث نصل اليها بالفحص.

مع ان هذا الدليل (١) انما يوجب الفحص قبل استعمال جملة من التكاليف يحتمل انحصار المعلوم اجمالاً فيها. فتأمل وراجع ما ذكرنا في رد استدلال الاخباريين على وجوب الاحتياط في الشبهة التحريمية 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 ايدينا اليوم من الاخبار نقول: ان الدليل المذكور لا يقتضى 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 شكاً بدوياً فلو فرضنا الاخبار التي بايدينا الفأ، وفرضنا الوقائع التي علمنا اجمالاً بوجود احكامها في هذه الاخبار مرددة بين اربعين وخمسين واقعة، وتفحصناها ووجدنا احكام اربعين واقعة فيها لا يبقى علم اجمالي بوجود احكام باقى الوقائع الذي يتفحص عن احكامه في هذه الاخبار.

(٢) حيث ذكرنا هناك ان دليلهم لا يقتضى وجوب الاحتياط بعد استعمال جملة من المحرمات يحتمل انحصار المعلوم اجمالاً فيها، فالدليل اخص من المدعى.

(٣) من الوجوه المذكورة لوجوب الفحص.

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

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

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

(١) اى فى الجاهل بالتكليف القادر على الفحص، والعالم به اجمالاً الجاهل بالمكلف به. وتوضيحه: ان عدم معذورية الجاهل القادر على الفحص، وكذا عدم معذورية الجاهل بالمكلف به العالم به اجمالاً انما هو لاجل حسن مؤاخذة الجاهل فيهما، وحسن العقاب كاشف عن ترك المكلف به ومخالفة المأمور به، وهو الفحص والاحتياط اذ لولاه لقبح 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 فى عقابه فاذن فهو يحتمل الضرر فى ارتكاب الشبهة، بخلاف ارتكابها بعد الفحص، وعدم وجدان الدليل على الحرمة فان العقل يرى قبح عقابه، فهو يكون مؤمناً من ترتب الضرر.

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

العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة، وعدم معذوريته في تركه، مستنديين (١) في ذلك الى وجوب دفع الضرر المحتمل لا (٢) الى انه شك في المكلف به. هذا كله مع ان في الوجه الاول وهو الاجماع القطعي كفاية ثم ان في حكم اصل البراءة كل اصل

(١) حال لفاعل «حكموا» اي حال كونهم اسندوا وجوب النظر في معجزة مدعى النبوة الى وجوب دفع الضرر المحتمل وحكمهم بذلك انما هو لاحتمال كون مدعى النبوة صادقاً في دعواه فيحتمل الضرر في ترك النظر الذي هو بمنزلة الفحص، والفحص في مسألة النبوة هو النظر الى المعجزة فبعد النظر فيها ان علم بكون مدعى النبوة صاحب المعجزة فيعلم بصدق مدعيها والافي علم يكذبها، فان عدم الدليل على صدق مدعى النبوة دليل قطعي على عدم كون مدعيها 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) اي ليس حكمهم باستقلال العقل بوجوب النظر في معجزة مدعى النبوة مستنداً الى ان الشك في وجوب النظر شك في المكلف به. مع امكان التمسك به، بان يقال: التكليف معلوم اجمالاً، والاشتباه في المكلف به اذ لا يعلم انه ما أتى به هذا المدعى للنبوة، أم هو ما أتى به النبي السابق فاعرضوا عن هذه الطريقة لامكان القول بان وجوب النظر في معجزة مدعى النبوة شك في اصل التكليف دون المكلف به، واستدلوا لوجوب النظر بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

عملي (١) خالف الاحتياط. بقى الكلام فى حكم الاخذ (٢) بالبراءة مع ترك الفحص (٣) والكلام فيه (٤) اما فى استحقاقه (٥) العقاب،

(١) جار فى الشبهة الحكمية، كالاستصحاب، وقاعدة الطهارة. وملخص كلامه: انه لا يجوز العمل بكل اصل عملي جار فى الشبهات الحكمية قبل الفحص عن دليل يدل على خلافه، ويفهم من تقييد الاصل بكونه على خلاف الاحتياط ان العمل بالاصل الموافق لا يحتاج الى الفحص لان العمل به عمل بالاحتياط قهراً.

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

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

(٤) اى فى حكم الاخذ بالبراءة.

(٥) اى فى استحقاق الاخذ بالبراءة العقاب لارتكابه محتمل الحرمة تمسكاً بالبراءة من دون فحص. وتوضيحه: يقع الكلام هنا فى مقامين:

المقام الاول: ان المتمكن من الفحص اذا تركه وتمسك

بالبراءة هل يكون مستحقاً للعقاب أم لا؟

المقام الثانى: ان العمل الذى أتى به تمسكاً بالبراءة من دون

فحص صحيح أم لا؟

كما اذا صلى بلا سورة، او باع شيئاً معاطاة مع احتمال كون

السورة جزء للصلاة، والعريية شرطاً للبيع تمسكاً باصالة البراءة

واما في صحة العمل الذي 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 فلعقاب، ولو اتفقت حرمة كان العقاب على شرب العصير، لاعلى ترك التعلم، اما الاول (٢) فلعدم المقتضى للمواخذة عدا ما يتخيل من ظهور ادلة وجوب الفحص، وطلب تحصيل العلم في (٣) الوجود النفسي، وهو (٤) مدفوع بان الاستفادة من ادلته بعد التأمل انما هو وجوب الفحص ثملاً يقع في مخالفة الواقع (٥) كما لا يخفى. وما يتخيل من قبح التجري (٦) بناء على ان الاقدام على ما لا يؤمن

من دون فحص عن ادلة الاحكام.

(١) اي العقاب.

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

(٣) متعلق بقوله: «ظهور ادلة...» اي لا دليل على استحقاق

عقاب من تمسك بالبراءة بلا فحص الا تخيل ان ادلة وجوب الفحص، وكذا ادلة وجوب طلب تحصيل العلم ظاهرة في الوجود النفسي فيكون الفحص واجباً نفسياً بحيث يعاقب تاركه.

(٤) اي ما يتخيل.

(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) توضيح ما يتخيل هو ان الاقدام على ارتكاب ما يحتمل

حرمة تمسكاً بالبراءة من دون فحص اقدام على محتمل الضرر، وهو مضداق للتجري فيكون قبيحاً كالاقدام على معلوم الضرر.

كونه مضره كالاقدام على ما يعلم كونه كذلك (١)، كما صرح به (٢) جماعة منهم الشيخ فى العدة وابوالمكارم فى الغنية، لكنه قد اسلفنا الكلام فى صغرى (٣) وكبرى هذا الدليل.

(١) اى على ما يعلم كونه مضره.

(٢) اى يكون الاقدام على محتمل الضرر، كالاقدام على معلوم الضرر.

(٣) يعنى فى قبح التجرى، وكذا من حيث ترتب العقاب عليه وعدمه، وصورة القياس هكذا: الرجوع الى الاصل قبل الفحص اقدام على ما لا يؤمن كونه مضره، والاقدام على ما لا يؤمن كونه مضره تجرى، وكل تجرى يترتب عليه العقاب، فالاقدام يترتب عليه العقاب، اما منع الصغرى فلان الاقدام المذكور ليس تجرياً، واما منع الكبرى فلان كل تجرى لا يترتب عليه العقاب، لما تقدم. وقال المحقق الهمداني فى شرح قوله: «لكنه قد اسلفنا الكلام» وكأنه اشار بهذا الى ما اسلفه من المناقشات التى اوردها على الاستدلال بهذا الدليل لوجوب الاحتياط فى الشبهة التحريمية الحكمية والموضوعية. وعمدة ما يتوجه عليه فى هذا المقام هو الخدشة فى كبراه، فان حكم العقل بحرمة الاقدام على ما يعلم ضرره انما هو بملاحظة نفس الضرر من حيث هو، فالعلم المأخوذ فى موضوع حكمه بوجوب الاجتناب عما يعلم ضرره طريقى محض لا يترتب على مخالفته عند تخلفه عن الواقع، وكونه جهلاً مركباً الا التجرى الذى تقدم الكلام فى حرمة فى صدر الكتاب، فحكمه بوجوب الاجتناب عما لا يأمن ضرره ايضاً على تقدير تسليمه، كما هو الحق بالنسبة الى المضار الاخرى التى لا يعقل ان

واما الثانى (١) فلو وجود المقتضى وهو الخطاب الواقعى الدال على وجوب شىء وتحريره ولا مانع منه (٢) عدا ما يتخيل من جهل المكلف به وهو (٣) غير قابل للمنع عقلاً ولا شرعاً اما العقل فلا يقبح (٤) مؤاخذه الجاهل التارك للواجب اذا علم (٥) ان بناء الشارع على تبليغ الاحكام على نحو المعتاد (٦) المستلزم لاختفاء بعضها لبعض الدواعى وكان (٧) قادراً على ازالة الجهل عن نفسه

يتداركها شىء على تقدير ترتيبها ليس الا من باب الاحتياط، وعند عدم المصادفة لا مقتضى لقبح فعله الامن حيث التجرى الذى لادليل على حرمة.

(١) وهو استحقاق العقاب لو اتفقت المخالفة. وملخص الكلام: انه لو ترك الفحص وشرب المايح المحتمل كونه حراماً تمسكاً بالبراءة فانه يستحق العقاب، لا لاجل ترك الفحص، بل لاجل ارتكابه الحرام الذى دل الخطاب الواقعى على حرمة شربه، وهو لا تشرب الخمر مثلاً.

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

(٣) اى جهل المكلف غير قابل لان يمنع من استحقاق العقاب، وهو ليس عن ذراً عقلياً ولا شرعياً.

(٤) مضارع باب التفعيل.

(٥) اى اذا علم الجاهل.

(٦) اى على نحو عادته الخاصة المستلزمة لاختفاء بعض

الاحكام.

(٧) اى كان الجاهل قادراً على ان يزيل الجهل عن نفسه

واما النقل (١) فقد تقدم عدم دلالة على ذلك وان الظاهر منها (٢) ولو بعد ملاحظة (٣) ما تقدم من ادلة الاحتياط الاختصاص (٤) بالعاجز مضافاً الى ما تقدم في بعض الاخبار المتقدمة في الوجه الثالث (٥) المؤيدة (٦) بغيرها مثل رواية (٧) تيمم عمار المتضمنة

بسبب الفحص.

(١) اي اخبار البراءة فقد تقدم انها لا تدل على عدم استحقاق العقاب.

(٢) اي من اخبار البراءة.

(٣) اي يعد الجمع بين اخبار البراءة، واخبار الاحتياط، والتوقف.

(٤) خبر لقوله: «وان الظاهر» اي الظاهر من اخبار البراءة اختصاصها بالعاجز عن معرفة الحكم بالفحص والسؤال.

(٥) من الوجوه الخمسة المذكورة لوجوب الفحص، وعدم معذورية الجاهل المقصر في التعلم، ومؤاخذة الجهال 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 عماراً اصابه جنابة فتممك في التراب، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: كذلك يتمرغ الحمار، افلا صنعت هكذا؟ فعلمه التيمم، وقد يستدل بهذه الرواية على عدم المؤاخذة على ترك التعلم لو وافق العمل للواقع بتقريب: ان في التوبيح على عدم الاتيان بالتيمم على الكيفية المذكورة دلالة على انه لو كان يتيمم بتلك الكيفية لكان مجزياً من غير توجه

لتوبيخ النبى (ص) اياه بقوله: (افلا (١) صنعت هكذا). وقد يستدل (٢) ايضاً بالاجماع على مؤاخذه الكفار على الفروع، مع أنهم كانوا جاهلين بها. وفيه (٣): ان معقد الاجماع تساوى الكفار والمسلمين فى التكليف بالفروع، كالاصول بالشروط المقررة للتكليف (٤)، وهذا (٥) لا ينفى دعوى اشتراط العلم

التوبيخ اليه، وهذا الخبر بصدده يدل على البطلان عند مخالفة الواقع، وهو قوله (ص): كذلك يتمرغ الحمار، وبذيله يدل على الصحة عند المطابقة ولو جهلاً مع عدم التقصير، وهو قوله: «افلا صنعت هكذا» فانه ظاهر فى انه لو كان قد صنع هكذا كان صحيحاً.

(١) استفهام توبيخى اى لماذا ما صنعت...

(٢) اى يستدل على استحقاق العقاب على مخالفة الواقع لو

اتفقت عند ترك الفحص.

وملخص استدلالهم، هو ان الاجماع قائم على ان الكفار مكلفون بالفروع، ويعاقبون على مخالفتها، وان كانوا جاهلين بها لاجل عدم فحصهم، وهذا دليل على ان العقاب على مخالفة الواقع.

(٣) وملخص الجواب نحن نسلم قيام الاجماع على ان الكفار

متساوون مع المسلمين فى كونهم مكلفين بالاصول والفروع لكن ثبوت التساوى بينهما فى كونهما مكلفين بالفروع لا يدل على كونهما مؤاخذين فى مخالفة الفروع عند الجهل. وملخص الكلام: لم يثبت مؤاخذه المسلمين على المخالفة مع ترك الفحص كى يدل دليل التساوى على أن الكفار مؤاخذون بها.

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

(٥) اى قيام الاجماع على التساوى بينهما لا ينفى بان ندعى

بالتكليف في حق المسلم والكافر. وقد خالف فيما ذكرنا (١) صاحب المدارك تبعاً لشيخه المحقق الاردبيلى حيث جعل عقاب الجاهل على ترك التعلم (٢) لقبح تكليف الغافل، وفهم منه (٣) بعض المحققين انه قول بالعقاب على ترك المقدمة دون ذى المقدمة،

ان تكليف الكافر والمسلم مشروط بالعلم به بان يكون العقاب على ترك الفحص لا على مخالفة الواقع، فنفى مؤاخذة الكفار لاجل دعوى اشتراط العلم فى تنجز تكليفهم لا ينافى دعوى الاجماع على المساواة.

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

(٢) لا على مخالفة الواقع لانه غافل عن الواقع، وتكليف الغافل قبيح، لكن هذا الكلام من المحقق الاردبيلى وصاحب المدارك غير تام اذ الجاهل فى المقام ليس غافلاً مطلقاً بان لا يعلم شيئاً يجب عليه كى لا يتأتى منه الفحص والبحث نظراً الى ان طلب المجهول المطلق محال، بل الجاهل فى المقام جهله بسيط، وهو عالم بان الله طلب منه شيئاً يتيسر له معرفته، ومعه كيف يعد مثل هذا الجاهل 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 للعقاب حين ترك الفحص، لا حين المخالفة اذ المفروض انه غافل حينها، والغافل لا يعرض عليه عنوان استحقاق العقاب.

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

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

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

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

وان شئت فقل: ان استحقاق العقاب انما هو على مخالفته التكليف الواقعى حين ترك الفحص فكأن 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 اولا ثم ترك الفحص فعرض الغفلة حين المخالفة.

(٢) جواب الشرط.

(٣) اى فى زمان شربه لانه غافل حين الشرب على الفرض، وغير ملتفت الى احتمال حرمة فيكون تكليفه قبيحاً.

(٤) اى قبل حصول الغفلة.

الا بعد معرفتها فاذا ترك المعرفة عوقب عليه (١) من حيث افضائه (٢) الى مخالفة تلك التكاليف ففي زمان الارتكاب لا تكليف لانقطاع التكليف حين ترك المقدمة، وهي المعرفة (٣)، ونظيره (٤) من ترك قطع المسافة في آخر ازمة الامكان حيث انه يستحق أن يعاقب عليه (٥) لافضائه (٦) الى ترك افعال الحج في ايامها (٧)، ولا يتوقف استحقاق عقابه (٨) على حضور ايام الحج، وافعاله، وحينئذ (٩) فان اراد المشهور توجه النهي الى الغافل حين زمان

(١) اي على ترك معرفة الاحكام.

(٢) اي من حيث افضاء ترك معرفة الاحكام.

(٣) اذ بعد ترك المعرفة لا يمكن امثال التكاليف الواقعية، والتكليف بها، تكليف بغير مقدور. اضعف اليه أن تكليف الغافل قبيح.

(٤) اي نظير ترك معرفة الاحكام، اي كما ان من ترك قطع مسافة الحج في اشهر الحج في آخر ازمة 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) اي على ترك قطع المسافة.

(٦) اي لافضائه ترك قطع المسافة.

(٧) اي في ايام الحج.

(٨) اي عقاب تارك افعال الحج.

(٩) اي حينما عرفت توجيه كلام صاحب المدارك وانه يرجع

غفلته فلا ريب فى قبجه (١) وان ارادوا استحقاق العقاب على المخالفة وان لم يتوجه اليه (٢) نهى وقت المخالفة فان ارادوا (٣) الاستحقاق على المخالفة وقت المخالفة لا قبلها لعدم تحقق معصيته (٤). ففيه: انه لا وجه لترقب حضور زمان المخالفة لصيرورة الفعل مستحيل الوقوع لاجل ترك المقدمه (٥). مضافاً الى شهادة العقلاء قاطبة بحسن مؤاخذة من رمى سهماً لا يصيب زيدا، ولا يقتله الا بعد مدة بمجرد (٦) الرمي، وان ارادوا استحقاق العقاب

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

(١) اى فى قبح توجه النهى الى الغافل.

(٢) اى الى تارك معرفة الاحكام، والوجه فى عدم توجه النهى اليه هو كونه غافلاً حين المخالفة، والغافل لا يصح توجه الخطاب اليه.

(٣) اى القائلون باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع ان ارادوا.

(٤) اى لعدم تحقق معصية النهى قبل المخالفة وارتكاب الحرام فلا وجه لاستحقاق العقاب قبل المخالفة.

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

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

فى زمان ترك المعرفة على ما يحصل بعد من المخالفة (١) فهو حسن لا مغيص عنه (٢)، هذا. ولكن بعض كلماتهم (٣) ظاهر فى الوجه الاول، وهو توجه النهى الى الجاهل حين عدم التفاته، فانهم (٤) يحكمون بفساد الصلاة فى المغصوب جاهلاً بالحكم لان الجاهل كالعامد وان التحريم لا يتوقف على العلم به (٥)، ولولا توجه النهى اليه (٦) حين المخالفة لم يكن وجه للبطلان بل كان كناسى الغصبية (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) اى بعض كلمات المشهور ظاهر فى توجه النهى الى الغافل، كما هو الظاهر من الفاضل القمى، والبهيمنى حيث عللا فى مثل المقام بأن الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار، وعلى ذلك يكون كلام المشهور مخالفاً لكلام صاحب المدارك.

(٤) تفصيل لما ذكره من ان ظاهر المشهور هو الوجه الاول، وملخصه: ان المشهور حكموا ببطلان الصلاة فى المكان المغصوب عند الجهل بالغصبية مطلقاً سواء كان جاهلاً بالجهل البسيط او المركب، وهذا دليل على انهم قائلون بتوجه النهى الى الغاصب حين الغفلة.

(٥) اى بالتحريم. بل حرمة الغصب مشتركة بين العالم والجاهل اذ لو كان التحريم متوقفاً على العلم به يلزم الدور.
(٦) اى الى المصلى فى المكان المغصوب.
(٧) فى عدم بطلان صلاته والحاصل ان المشهور حكموا

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

بصحة صلاة الناسى لعدم توجه النهى اليه لان حفظ الموضوعات
غير واجب كى يجب عليه تحفظ نفسه عن النسيان وتوجه الخطاب
فى حال النسيان غير معقول بخلاف الجاهل فان تحصيل العلم حيث
كان واجباً وهو خالفه ولم يتعلم فيتوجه النهى اليه حتى حين الغفلة
لان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار ولو لم يكن النهى متوجهاً
الى الجاهل بالفصية فهو يكون كالناسى للفصية فى عدم توجه
النهى اليه وتكون صلاته صحيحة كما ان صلاة الناسى للغصب
تكون صحيحة.

(١) اى عن الحكم ببطلان الصلاة. وملخص الاعتذار ان
حكمهم ببطلان الصلاة فى المكان المفضوب لا يكون دليلاً على توجه
النهى الى الغافل بل هو لاجل اجتماع الامر مع المبغوضية
الواقعية لان النهى وان لم يكن متوجهاً الى الغافل الا أن غضبه
للارض مبغوض واقعاً.

(٢) اى فى بطلان الصلاة.

(٣) اى يكون الغافل معاقباً على غضبه ولو لم يكن الغصب منهيًا

عنه.

(٤) اى حين الغفلة لان النهى انما يتوجه على من يكون قابلاً

للانزجار، والغافل لا يكون قابلاً له فليس هو قابلاً للخطاب الا انه
قابل للعقاب لان الامتناع بالاختيار لا ينافى الاختيار.

مدفوع، مضافاً الى عدم صحته في نفسه (١)، بانهم صرحوا بصحة صلاة من توسط ارضاً مغمصوبة حال الخروج عنها (٢) لعدم النهي عنه (٣) وان كان آثماً بالخروج (٤) الا ان يفرق (٥) بين المتوسط

(١) لان اجتماع الصلاة المأمور بها مع ما هو مبغوض في الواقع لا يوجب البطلان، وانما المبطل هو اجتماع الامر والنهي. (٢) اي عن الارض المغمصوبة، وتوضيحه: انه من كان في حال الخروج عن الارض المغمصوبة وقد ضاق وقت الصلاة عليه فالمشهور صرحوا بان صلاته صحيحة في الارض المغمصوبة حال الخروج.

(٣) اي لعدم النهي عن الخروج. فان المشهور صرحوا بانها مأمور بالخروج، وليس منهيّاً عنه، مع انه مرتكب للغصب 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 توجه النهي كافياً في البطلان لكان اللازم في المفروض حكمهم بالبطلان، فيعلم من ذلك ان المانع عندهم توجه النهي الفعلي - فهم قائلون بالنهي حين المخالفة - لاجتماع المأمور به مع ما هو مبغوض في الواقع.

(٥) وحاصل ما ذكره من الفرق انه يجوز اجتماع طلب الفعل والترك معاً في الغافل باعتبار بقاء الاختيار فيه، بخلاف المتوسط في الارض المغمصوبة فانه يقبح معه تعلق الكراهة الواقعية بالخروج باعتبار عدم التمكن من ترك الغصب فيبقى فيه الامر بالخروج فقط.

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

(١) عن الحكم التكليفي بترك التعلم.

(٢) الجار متعلق بقوله: يفرق.

(٣) اي بالنسبة الى الفعل المفعول عنه وان لم يتوجه الى

الغافل حين الغفلة.

(٤) اي المفروض أن الغافل قادر على ترك الغصب، وهو

غاصب عن اختيار فيمكن تعلق الكراهة الواقعية به.

(٥) اذ المفروض انه غافل، ولا يمكن توجه الخطاب اليه،

ولو في مرحلة الظاهر، ولا منافاة بين ان يكون الفعل المفعول عنه

مبغوضاً للشارع وبين عدم امكان تعلق الخطاب به.

(٦) اي بخلاف المتوسط في الارض المغصوبة.

(٧) اي من المولى.

(٨) كما يقبح امر المولى بترك الخروج عن المكان المغصوب،

كذلك يقبح 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.

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

(١) اى مما ذكرنا من عدم الترخيص فى الجاهل بالحكم يظهر الفرق بين الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع. حيث حكموا ببطلان عبادة الجاهل بالحكم، وبصحة عبادة الجاهل بالموضوع. وملخص الفرق بينهما هو: ان الجاهل بالحكم مع كونه عالماً بموضوعه انما حصل الجهل من سوء اختياره لتركه التعلم فيمكن تعلق النهى به بالتقريب المتقدم بخلاف الجاهل بالموضوع كالجاهل بغصبية الثوب فانه غافل محض وتكليفه بالاجتناب قبيح فلا وجه لفساد الصلاة فى هذه الصورة. وان شئت فقل: أن الجاهل بالحكم لم يرخص فى ترك التعلم الذى يفضى الى المخالفة بخلاف الجاهل بالموضوع فان الاذن فى ترك التعلم فيه ينفى الكراهة والعقاب فليس فيه ما يمنع الصحة.

(٢) اى فى مورد الجهل بالموضوع فان الجاهل بغصبية الثوب اذا صلى فيه يكون تصرفه فى الثوب حراماً واقعاً الا انه غير منجز بعد ثبوت الاذن فى التصرف فيه من قبل الشارع، واما الجاهل بالحكم حيث انه لم يثبت ترخيص من الشارع فيكون النهى الواقعى منجزاً، ويترتب عليه فساد العبادة.

(٣) لما ذكر سابقاً ان الناسى للغصبية لا وجه لبطلان صلاته استدرك هنا، واستشكل فى صحة صلاة ناسى الحكم ومنشاء الاشكال هو تصريح غير واحد من الاصحاب بان ناسى الحكم كجاهله، كما ان الجاهل

المقصر (١)، وللتأمل في حكم عبادته مجال (٢) يل تأمل بعضهم في ناسي الموضوع (٣) لعدم الترخيص الشرعي من جهة الغفلة (٤)، فافهم (٥) ومما يؤيد ارادة المشهور للوجه الاول (٦) دون الاخير (٧)

لا سيما اذا كان مقصراً يكون صلاته باطلة كذلك الناسي 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 ناسي الحكم كي يرى ان المبطل هو توجه النهي الفعلي، كما هو مختار المصنف كي تصح عبادة الناسي لعدم توجه النهي الفعلي اليه، او عدم الترخيص او المبغوضية كي تبطل عبادته.

(٣) كناسي غضبية الثوب والمراد من الناسي 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 اشارة الى ان الترخيص اذا ثبت من جهة الجهل بالموضوع يثبت في الغافل بالاولوية، لعدم التمكن من الاحتياط بخلاف الجاهل.

(٦) وهو توجه النهي الى الغافل.

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

انه يلزم حينئذ (١) عدم العقاب في التكاليف الموقته التي لا تنتجز على المكلف الا بعد دخول اوقاتها فاذا فرض غفلة المكلف عند الاستطاعة عن تكليف الحج، والمفروض انه لا تكليف قبلها (٢) فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً، اما حين الالتفات الى امتثال تكليف الحج فلعدم التكليف به لفقد الاستطاعة، واما بعد الاستطاعة فلنقد 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 للتكليف الواقعي في المستقبل يلزم منه عدم العقاب على مخالفة الواجبات الموقته 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 للتكاليف الموقته مستحق للعقاب، واما على الوجه الاول، وهو توجه النهي الى الغافل حين غفلته فلا يلزم خلو التارك للواجبات الموقته عن العقاب لتوجه الخطاب اليه حال الغفلة.

(٣) فان الالتفات الى وجوب الصلاة والصوم قبل حصول

وقتتهما لا يترتب عليه شيء لانه لم يكن مكلفاً كي يترتب على ترك

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

الفحص عقاب ولو باعتبار كونه سبباً لمخالفة الواقع، وبعد حصول
وقتها كان غافلاً على الفرض فلا يتوجه اليه تكليف كى يستحق
العقاب على مخالفته .

(١) اى من أنه يلزم عدم العقاب على الموققات المغفولة بناء
على عدم توجه الخطاب الى الغافل .

(٢) اى لا يمنعه بمعنى انه لا يكون خلاف ظاهر صاحب المدارك .

(٣) بيان لقوله : «ما لا ياباه» .

(٤) اى على ترك التعلم .

(٥) اى لا يكون العقاب . على ترك التعلم من جهة كون مفضياً

الى مخالفة الواقع كى يكون وجوب التعلم غيرياً، او طريقياً .

(٦) الجهل التفصيلى فى مقابل العلم التفصيلى الذى يقابله

العلم الاجمالى .

(٧) اى وجوب تحصيل العلم اى الاخبار المتقدمة الدالة على

كون وجوب التعلم وجوباً مقديماً محمولة على انها فى مقام بيان
حكمة وجوب التعلم لا فى مقام بيان وجوبه .

(٨) اى الحكمة فى ايجاب تحصيل العلم صيرورة المكلف قابلاً

لنفسه (١) صيرورة المكلف قابلاً للتكليف بالواجبات والمحرّمات حتى لا يفوته (٢) منفعة التكليف بها، ولا يناله (٣) مضرة اهماله عنها فانه قد يكون الحكمة في وجوب الشيء لنفسه (٤) صيرورة المكلف قابلاً للخطاب، بل الحكمة الظاهرة في الارشاد، وتبليغ الانبياء والحجج ليست الا صيرورة الناس عالمين قابلين للتكليف، لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب التعلم في كونه واجباً غيرياً، مضافاً الى ما عرفت من الاخبار في الوجه الثالث الظاهرة (٥) في المؤاخذة على نفس المخالفة، ويمكن أن يلزم حينئذ (٦) باستحقاق العقاب على ترك تعلم التكليف الواجب مقدمة (٧) وان (٨) كانت مشروطة بشروط مفقودة حين الالتفات الى ما

للتكليف، لانه واجب مقدمى .

(١) اى فى ايجابه بالوجوب النفسى .

(٢) اى لا يفوت عن المكلف منفعة التكليف بالواجبات او المحرمات .

(٣) اى لا يصل الى المكلف مضرة اهماله عن الواجبات، او المحرمات بمعنى ان التعلم لو لم يكن واجباً نفسياً لم يتعلم المكلف احكامه فيوجب هذا ترك الواجبات او ارتكاب المحرمات، فان وجوبه لاجل أن لا يناله هذه المضرة الاخروية .

(٤) اى قد يكون حكمة الوجوب النفسى ...

(٥) صفة للاخبار .

(٦) اى حينما كان وجوب التعلم غيرياً .

(٧) اى على ترك التعلم الذى هو واجب من باب المقدمة .

(٨) كلمة «ان» وصلية اى وان كانت التكليف مشروطة ...

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

وملخص الكلام: انانمنع 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 تحقق كل شىء بحسبه فالتكاليف المطلقة تتحقق بوجه الاطلاق والمشروطة بوجه الاشتراط، وهو نوع من التكليف فى مقابل عدمه.

وملخص الكلام: ان المستفاد من الاخبار كون التعلم واجباً غيرياً قبل حصول شرطه فبعد دلالة الاخبار على ذلك لا وجه للمناقشة بانه كيف يكون التعلم واجباً غيرياً قبل حصول شرطه. (١) لعله اشارة الى ان الجمع بين القول بكون وجوب التعلم غيرياً تبعاً لوجوب الغير، والقول باستحقاق العقاب على ترك التعلم حين الترك يعنى ترك التعلم مع عدم تنجز وجوب ما هو واجب له كالجمع بين المتناقضين، لان استحقاق العقاب عليه مع عدم وجوب الغير ملزوم لكونه واجباً نفسياً فكيف يجمع مع كونه واجباً غيرياً، وعدم فرق العقلاء فى مثال الطومار بين التكاليف المطلقة والمشروطة فى توجه الذم مجرد ادعاء.

وهي صحة العمل الصادر من الجاهل، وفساده فيقع الكلام فيه تارة:
في المعاملات، واخرى في العبادات.

اما المعاملات: (١) فالمشهور فيها ان العبرة فيها بمطابقة
الواقع، ومخالفته (٢) سواء وقعت عن احد الطرفين اعنى الاجتهاد
والتقليد أم لا عنهما؟ (٣) فاتفقت بمطابقة للواقع لانها (٤) من قبيل
الاسباب لامور شرعية، فالعلم والجهل لا مدخل له في تأثيرها،
وترتب المسببات عليها (٥) فمن عقد على امرأة عقداً لا يعرف

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

(٢) اي ترتب الاثر، وهو النقل والانتقال، على المعاملة انما
هو على تقدير اصابة الواقع، وموافقتها له بان كانت في الواقع سبباً
لنقل والانتقال، وليس للعلم والجهل مدخل في ذلك، ولا يتوقف
ترتب الاثر عليها على العلم بان الشارع جعله سبباً لترتب الاثر.
(٣) اي أم لا تقع عن طريق الاجتهاد والتقليد، بل وقع بمطابقة
الواقع اتفاقاً.

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

(٥) اي على الاسباب اي المعاملات من قبيل الاسباب في ترتب
الاثر عليها فان الاثر مترتب عليها بعد كونها مطابقة للواقع وان
لم يكن المكلف عالماً بترتبه فان علم المكلف وجهله لا يكون دخيلاً
في تأثير الاسباب في المسببات، وكذا في تأثير المعاملات كترتب
القتل على اكل السم، والاحراق المترتب على النار.

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

(١) اى بعد العقد.

(٢) اى من حين وقوع العقد لا من حين انكشاف صحته كى يلزم الفصل بين العقد واثره، كما زعم النراقى.

(٣) اى فساد العقد.

(٤) اى رتب على العقد حكم الفاسد من حين وقوع العقد.

(٥) وهما عرقان فى جانبى الحلقوم.

(٦) اى تذكية شرعية، ومعنى قوله فاسداً اى ميتة.

(٧) اى قبل انكشاف صحة العقد وفساده.

(٨) اى حكم ترتيب الاثر على العقد من جهة ان الشخص المذكور هل يعاقب أم لا؟ مراعى بان ترتيب الاثر المذكور هل كان فى 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) اى العقاب على الوطىء مراعى بكون العقد المذكور

غير مطابق للواقع اى كان باطلاً فى الواقع أم لا؟

(١١) الى هنا كان الكلام فى 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 المعاصرين (قدس سره) حيث اطال الكلام هنا (٤) في تفصيل ذكره بعد مقدمة هي ان العقود والايقاعات بل كل ما جعله الشارع سبباً لها حقائق واقعية هي ما قرره الشارع اولاً (٥)، وحقائق ظاهرية هي ما يظننه (٦) المجتهد

مراعى بمخالفة الواقع، واما حكمه الوضعي...

(١) كما ان ترتب العقاب مراعى بانكشاف الحال، كذلك حكم بيع لحم تلك الذبيحة مراعى بانكشاف الحال، فاذا انكشف كونها مذكاة شرعية فيكون بيعه صحيحاً، واذا انكشف كونها ميتة يكون بيعه باطلاً.

(٢) حيث انه يستفاد من ادلتها ان الاسباب الشرعية كالامور الواقعية في عدم توقف تأثيرها على قيام طريق علمي او ظني عليها.
(٣) اي لا خلاف في ان تأثير الاسباب لا يتوقف على قيام طريق، علمي او ظني عليه الا من بعض مشايخنا، وهو النراقي في المناهج.

(٤) اي في تأثير الاسباب الشرعية.

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

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

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

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

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

(٣) بحسب قيام الطريق عنده وعدمه، والذى لا يختلف بالنسبة الى الاشخاص هى الاحكام الواقعية فانها 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 الحلقوم من دون فرى الوداج سبب للتذكية، ويقوم طريق عند الاخر على انه لا يكون سبباً لها.

(٦) اى يمكن ان يكون العقد الفارسى سبباً لحصول علقة الزوجية، او التمليك 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 أتى به من المعاملة مخالفاً للواقع، واما ان يكون غير غافل بل يترك التقليد مسامحة، فالاول (٢) في حكم المجتهد، او المقلد لانه يتعبد (٣) باعتقاده، كتعبد 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 الاحكام الظاهرية امر جايز.

(١) بعد المقدمة المذكورة.

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

(٣) اى ملزم بالعمل على قطعه بحكم العقل، كما ان المجتهد ملزم بان يتعبد بظنه بحكم الشرع، والمقلد ملزم بالتعبد بفتوى مجتهدة بحكم الشرع.

(٤) اى لانه يتعبد باعتقاده مادام غافلاً.

(٥) اى اذا زال غفلته.

(٦) اى ان لم يوافق اعتقاده فتوى مجتهدة، بل كان ما اعتقد به مخالفاً لفتوى مجتهدة.

(٧) اى مر حكم المجتهد المتبدل رأيه في باب رجوع المجتهد عن رأيه في كتابه المناهج من انه يعمل بفتواه السابقة بالنسبة الى الاعمال السابقة، وفتواه الثانية بالنسبة الى الاعمال الاتية، وفي المقام ايضاً يحكم بصحة اعماله السابقة لكونها موافقة

واما الثانى: وهو المتفطن لاحتمال مخالفة ما اوقعه من المعاملة للواقع فاما أن يكون ما صدر عنه موافقاً، او مخالفاً للحكم القطعى الصادر من الشارع (١) واما أن لا يكون كذلك بل كان حكم المعاملة ثابتاً بالظنون الاجتهادية (٢)، فالاول (٣) يترتب عليه (٤) الاثر مع الموافقة، ولا يترتب عليه مع المخالفة (٥) اذ المفروض انه ثبت من الشارع قطعاً ان المعاملة الفلانية (٦) سبب لكذا، وليس (٧) معتقداً للخلافه حتى يتعبد 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 للتملك، هو العقد العربى فالعقد الصادر من الغافل بعد زوال غفلته ان كان عربياً فيصح، 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 بسببته ثابتاً بالدليل القطعى.
- (٤) اى على ما صدر عنه من المعاملات.
- (٥) اى الغافل اذا تنبه فان كان ما صدر منه من المعاملات موافقاً للحكم القطعى الصادر من الشارع يترتب عليه الاثر، اى الصحة وان كان مخالفاً له فلا يترتب عليه الاثر.
- (٦) كالعقد العربى، فانه سبب لحصول الملكية، فلو كان ما صدر من المتعاملين عقداً عربياً يترتب عليه حصول الملكية، والا فلا.
- (٧) اى ليس العاقد حين صدور العقد منه جاهلاً مركباً

التقييد (١) فى مثله (٢) بعلم واعتقاد، ولايقدم (٣) كونه محتملاً

معتقداً لخلاف الواقع بان اعتقد أن سبب الملكية هو العقد الفارسى، كى يقال: انه تعبد باعتقاده فلا يكون عمله المخالف باطلاً، بل يكون كالمجتهد المتبدل رأيه اذ المفروض انه كان جاهلاً بسيطاً يحتمل حين صدور العقد منه ان يكون عقده باطلاً فى الواقع.

(١) اى لا دليل على تقييد الصحة بالعلم بها حين صدور المعاملة، بل يكفى فى الحكم بالصحة مجرد موافقة المعاملة للواقع بان كانت فى 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 القرية فيها.

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

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

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

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

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

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

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

وملخص كلامه: هو ان احتمال الخلاف انما يمنع من ترتيب آثار الواقع بعد تبين الخلاف اذا كان في مورد الشك حكم ظاهري مجعول 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) كلمة «ان» وصلية واما ان سئل وعلم بالحرمة فيحرم عليه بالاولى.

واما الثانى (١) فالحق عدم ترتب الاثر فى حقه (٢) مادام باقياً على عدم التقليد، بل وجود المعاملة كعدمها، سواء طابقت احد الاقوال أم لا. اذ المفروض عدم القطع (٣) بالوضع الواقعى من الشارع، بل هو (٤) مظنون للمجتهد فترتب الاثر (٥) انما هو فى 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 فى حق الجاهل فانه لا يحكم بصحة معاملته مادام هو لم يقلد مجتهداً، وان كانت معاملته مطابقة للواقع بأن كانت صحيحة واقعاً.

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

(٤) اى الحكم الوضعى الواقعى، والمراد به السبب الواقعى.

(٥) اى النقل والانتقال انما يثبتان فى حق المجتهد، ومقلده،

والعاقد الجاهل ليس بمجتهد، ولا مقلد له على الفرض، فيحكم بفساد معاملته بمقتضى اصالة الفساد، وان طابقت معاملته احد الاقوال فى المسألة لان قول المفتى انما حجة لمقلده الذى أسند عمله الى رأيه، والمفروض فى المقام ان العاقد لم يسند معاملته الى المجتهد، وليس الحكم الظاهرى كالحكم الواقعى ثابتاً فى حق كل أحد حتى يقال: بكفاية الموافقة الاتفاقية للواقع، كما هو كذلك فى الاحكام 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) اى فى فساد المعاملة.

(٢) وهو النقل، والانتقال اى الصحة.

(٣) اى مرّ فى كتاب النراقي، وهذا من تنمة كلام النراقي.

(٤) قال المحقق النراقي فى باب تبدل الرأى بعد جملة كلام

له فى المسألة ما حاصله: ان نقض الفتوى—التى عمل المجتهد او

مقلده بها فى الزمان الاول، وبالفتوى الثانية فى الزمان الثانى

بمعنى ابطالها من رأس، والحكم بعدم كونها حكم الله تعالى فيما

مضى وجعلها لاغية بالمرّة—لاخلاف فى عدم جوازه قام عليه

الاجماع، والضرورة ونقض الفتوى بمعنى ابطال الاعمال المتقدمة

فى الزمان الثانى بان لا يعمل بالفتوى الاولى فى الزمان الثانى،

ويبنى اعماله المستحدثة على الفتوى الثانية، فانه ايضا لا خلاف

فى جوازه بل وجوبه فانه لازم تغيير الرأى وحجية رأى المجتهد،

ونقض الفتوى بمعنى ابطال الاثار المترتبة على عمل صادر فى

الزمان الاول بفتواه الاولى التى لولا تغيير الرأى لقطع بترتب تلك

الاثار على ذلك العمل، مثل أن ينكح بالفتوى الاولى باكرة بغير

اذن الولى، فانه يقطع بترتب آثاره عليه لولا تغيير الرأى باعتبار

اذن الولى، وهذا هو المراد من قوله: «فى نقض الفتوى بالمعنى

الثالث».

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

والحلية، والحرمة، وامثالها يترتب عليه الاثر فاذا غسل ثوبه من البول مرة بدون تقليد، واكتفى فى الذبيحة بقطع الحلقوم، مثلاً، كذلك (١)، ثم قلد من يقول بكفاية الاول فى الطهارة، والثانى فى التذكية ترتب الاثر على فعله السابق اذ المغسول يصير طاهراً بالنسبة الى كل من يرى ذلك (٢)، وكذا المذبوح حلالاً بالنسبة الى كل من يرى ذلك (٣)، ولا يشترط (٤) كونه مقلداً حين الغسل، والذبح، واما ما يختص اثره بمعين (٥)، او معينين، كالعقود،

هو ما كان اثره قائماً بعين خارجى من غير اضافة الى مكلف خاص بأن كان الفعل المؤثر مؤثراً من حيث صدوره من اى مكلف كقطع الحلقوم المؤثر فى حلية الحيوان والغسل المؤثر فى طهارة المغسول، وفى قبالة ما اختص اثره بمعين او بمعينين فان اثره مضاف الى مكلف خاص، كالمقد المؤثر فى ملكية العين او زوجية المرأة فان الملكية اضافة بين الملك والمالك، وكذا الزوجية علاقة بين الزوجين.

(١) اى بلا تقليد.

(٢) اى من يرى كفاية المرة.

(٣) اى كفاية قطع الحلقوم فى تذكية الذبيحة.

(٤) اى لا يشترط فى ترتب الاثر، وهو حصول الطهارة،

والتذكية فى المثالين كون الشخص مقلداً حين الغسل والذبح، بل يكفى فى ترتب الاثر تقليد من يفتى فعلاً بكفاية ما صدر منه سابقاً.

(٥) بان يكون لشخص المكلف، او لاشخاص المكلفين

مدخلية فى تحقق موضوع الحكم الوضعى كاشتغال الذمة بشيء،

والايقاعات، واسباب (١) شغل الذمة، وامثالها (٢) فلا (٣) يترتب عليه الاثر اذ آثار هذه الامور لا بد من أن 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 مقلداً فلم يترتب في حقه الاثر (٦)، كما تقدم، واما بعده (٧)

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

(١) كالنذر واليمين.

(٢) كحق السبق في الموقوفات، مثلاً.

(٣) جواب لقوله: «واما...»

(٤) اي 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 كفصل الثوب المعين من البول مرة فانه يصير سبباً لطهارة هذا الثوب لكل من يرى الاكتفاء به مرة، ولا يكون اثره مختصاً بالشخص المعين،

(٥) اي هذا الشخص العاقد الجاهل.

(٦) اذ المفروض ان حكم المعاملة في المقام ثابت بالادلة

الاجتهادية، ولم يقدّم دليل اجتهادي عنده على ترتب الاثر.

(٧) اي واما بعد العقد.

وان دخل فى مقلديه (١) لكن لا يفيد (٢) لترتب الاثر فى حقه اذ المظنون لمجتهد سببية هذا العقد متصلاً (٣) لصدوره للاثر (٤) ولم يصير هذا (٥) سبباً كذلك (٦)، واما السببية المنفصلة (٧) فلا دليل عليها اذ ليس هو (٨) مظنون المجتهد، ولا (٩) دليل على كون الدخول فى التقليد كاجازة المالك، والاصل

(١) اى دخل فى جملة المقلدين للمجتهد القائل بترتب الاثر على العقد الفارسى، مثلاً.

(٢) اى 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) اى العقد الصادر من الجاهل غير المقلد.

(٦) اى سبباً مؤثراً متصلاً بالعقد حين صدوره اذ المفروض ان اثر العقد فى المقام ثابت بدليل اجتهادى، ولم يكن الدليل موجوداً حين صدور العقد اذ المفروض انه لم يكن مقلداً فالعقد الصادر من الجاهل حين صدوره لم يكن سبباً لترتب الاثر.

(٧) بان يكون العقد سبباً منفصلاً عن اثره بان يصدر العقد فى الزمان الاول، ثم حصل تأثيره بعد مدة، وهو بعد تقليده.

(٨) اى كون العقد سبباً منفصلاً لم يقم ظن المجتهد عليه، فان ما قام من دليل ظنى عند المجتهد على ان العقد سبب متصل للعقد، اى هو يؤثر حين صدوره، واما أنه يؤثر بعد مدة فلم يقم دليل ظنى عند المجتهد عليه.

(٩) جواب عن سؤال مقدر. وحاصله: كما ان العقد فى باب

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

الفضولى حين صدوره لا تأثير له، وليس سبباً متصللاً للتأثير، وانما يكون سبباً له بعدمدة اى بعداجازة المالك، كذلك فى المقام يكون العقد مؤثراً بعدالدخول فى التقليد فيكون الدخول فى التقليد نظير اجازة المالك فى الفضولى. وملخص الجواب: أن كون الدخول فى التقليد نظير اجازة المالك لا دليل عليه.

(١) اى اذا شككنا بعدالدخول فى 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 مترتباً على عقده قطعاً فبعد الدخول فيه يشك فى ترتب الاثر عليه، فيستصحب عدم ترتب عليه.

(٣) اى ما ذكره النراقى.

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

(٥) مقول لقوله: فنقول.

يتصلها (١) هي الامور الواقعية المجعولة للشارع نظير الامور الخارجية (٢) الغير المجعولة (٣)، كحيوة زيد وموت عمرو، ولكن الطريق الى تلك المجعولات 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 سببية

(١) اى على القول بكونها مجعولة بجعل مستقل غير جعل الاحكام التكليفية.

(٢) كما لا يتغير الامور الخارجية بتعلق الاحتمال، او الظن بها، او بقيامها على خلافها. والحاصل: 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، تحقق سبب سواء علم بكونه سبباً حين التحقق ام لا؟.

(٣) بالجعل الشرعى.

(٤) وهو العقد.

(٥) اى بين صور الطرق.

(٦) اى ذي الاثر وهو العقد لما حقق فى محله ان تمام السبب

هو العقد فمتى حصل، حصل الاثر بلا فرق بين ان يعلم به، او يظن

هذا العقد طريق (١) عقلي اعنى العلم او (٢) جعلى بالظن
الاجتهادى، او التقليد يترتب فى حقه (٣) احكام تلك الزوجية
من غير فرق بين نفس الزوجين وغيرهما (٤) فان احكام زوجية
هند لزيد ليست مختصة بهما، فقد يتعلق بثالث (٥) حكم مترتب
على هذه الزوجية كاحكام المصاهرة (٦) وتوريثها (٧) منه،
والانفاق عليها (٨)

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

(١) فاعل لقوله: «حصل»، وانما سمي العلم طريقاً عقلياً
لان طريقته 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 الجاهل.

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

(٥) غير زيد، وهند.

(٦) كحرمة هند على اب زيد وابنه، وحرمة امها عليه.

(٧) اى وجوب اعطاء الورثة، او الحاكم الارث من مال

الزوج لها.

(٨) اى وجوب انفاق الولى او الحاكم من مال الزوج على

من ماله وحرمة (١) العقد عليها حال حيوته، ولا فرق (٢) بين حصول هذا الطريق حال العقد، او قبله او بعده ثم انه اذا اعتقد السببية، وهو فى الواقع غير سبب (٣) فلا يترتب عليه (٤) شىء فى الواقع. نعم لا يكون مكلفاً بالواقع مادام معتقداً (٥) فاذا زال الاعتقاد رجع الامر الى الواقع، وعمل على مقتضاه (٦). وبالجملة: فحال الاسباب الشرعية حال الامور الخارجية، كحيوة زيد، وموت عمرو، فكما انه لا فرق بين العلم بموت زيد بعد مضي مدة من موته

الزوجة اذا كان الزوج محبوباً، او غائباً، او مجنوناً.

(١) اى من احكام زوجية هند انه يحرم على الغير العقد عليها حال حيوة الزوج.

(٢) اى لا فرق فى ترتب الاثر على العقد من حين العقد بين أن يحصل الطريق الى تحقق العقد حينه، او قبله، او بعده.

(٣) كما اذا اعتقد بان المعاطاة سبب للنقل والانتقال، والحال انها ليست بسبب لهما.

(٤) اى على ما اعتقد بانه سبب.

(٥) اى مادام قاطع بسببية شىء كالمعاطاة مثلاً مع عدم كونها سبباً فى الواقع فهو مكلف بالعمل على طبق اعتقاده، ولا يكون مكلفاً بالواقع اذ لا يعقل القطع بشىء، وعدم ترتيب اثره عليه وترتيب الاثر على خلاف ما اعتقد به.

(٦) اى على مقتضى الواقع فاذا زال اعتقاده بان المعاطاة

سبب، و علم ان السبب الواقعى هو العقد اللفظى فيرتب الاثر على العقد اللفظى لا على المعاطات التى كانت على خلاف الواقع اى لم يكن سبباً فى الواقع.

وبين قيام الطريق الشرعى فى وجوب ترتب آثار الموت من حينه (١)، فكذلك لا فرق بين حصول العلم بسببية العقد لآثر بعد صدوره وبين الظن الاجتهادى به بعد الصدور (٢) فان مؤدى الظن الاجتهادى الذى يكون حجة وحكماً ظاهرياً فى حقه (٣) هو كون هذا العقد المذكور حين صدوره محدثاً لعلاقة الزوجية بين زيد وهند، والمفروض ان دليل حجية هذا الظن لا يفيد سوى كونه طريقاً (٤) الى الواقع، فإى فرق بين صدور العقد ظاناً بكونه سبباً وبين الظن به (٥) بعد صدوره، واذا تأملت فيما ذكرنا عرفت مواقع النظر فى كلامه المتقدم (٦)، فلا نطيل بتفصيلها، ومحصل ما ذكرنا ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعى

(١) اى من حين الموت.

(٢) ولا وجه للتفصيل الذى ذكره النراقى بينهما.

(٣) اى فى حق العاقد الجاهل.

(٤) ولا يفيد ادلة حجية الظن كون الظن سبباً كى يكون

مؤثراً حين حصوله لا حين حصول العقد.

(٥) اى الظن بأن العقد سبب متأخراً عن صدوره، فكما ان

الظن المقارن لصدوره طريق الى كونه سبباً من حين صدوره،

كذلك الظن به بعد صدوره.

(٦) حيث فصل النراقى 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.

التكليفى (١) والوضعى (٢) فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادى،
 او التقليد كان هذا الطريق (٣) كاشفاً حقيقياً (٤)، او جعلياً (٥)
 عن (٦) حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف بل حققنا فى
 مباحث الاجتهاد والتقليد ان الفعل الصادر من المجتهد او المقلد
 ايضاً باق على حكمه الواقعى، فاذا لحقه (٧) اجتهاد مغالف للسابق
 كان (٨) كاشفاً عن حاله حين الصدور فيعمل بمقتضى ما انكشف (٩)

(١) كحرمة وطىء الزوجة التى عقد عليها بالعقد الفارسى.
 (٢) وهو ترتب الاثر اى النقل والانتقال، فاذا عقد فارسياً
 وكان فى الواقع هو سبباً شرعياً فيترتب عليه الاثر وان كان جاهلاً
 به، واذا لم يكن هو سبباً شرعياً فلا يترتب عليه اثر وان اعتقد
 كونه سبباً شرعياً.

(٣) اللاحق.

(٤) اذا كان علماً.

(٥) اى مجعولاً من قبل الشارع، كالظن الاجتهادى او التقليد.

(٦) الجار متعلق بقوله: كاشفاً اى اذا تبديل رأيه كان رأيه

اللاحق كاشفاً عن حال الفعل حين الصدور فاذا كان حين الصدور

سبباً شرعياً بحسب رأيه اللاحق يترتب عليه الاثر والا فلا.

(٧) اى اذا لحق الفعل الصادر من المجتهد، او المقلد اجتهاد

مخالف لاجتهاده السابق اى اذا تبديل رأى المجتهد.

(٨) جواب لقوله: «فاذا لحقه...» اى كان الاجتهاد اللاحق

كاشفاً عن حال الفعل حين صدوره.

(٩) لاحقاً فاذا انكشف سببته شرعياً يترتب عليه الاثر، واذا

خلافاً لجماعة، حيث تخيلوا ان الفعل الصادر عن الاجتهاد او التقليد اذا كان مبنياً على الدوام واستمرار الاثار، كالزوجية، والملكية لا يؤثر فيه الاجتهاد اللاحق، وتمام الكلام في معله (١). وربما يتوهم الفساد في معاملة الجاهل من حيث الشك في ترتب الاثر على ما يوقعه (٢) فلا يتأتى منه (٣) قصد الانشاء في العقود والايقاعات.

وفيه: ان قصد الانشاء انما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة، وهو الانتقال في البيع، والزوجية في النكاح، وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً فضلاً عن الشك فيه. الا ترى: ان الناس يقصدون التمليك في القمار، وبيع المغصوب، وغيرهما من البيوع الفاسدة، ومما ذكرنا (٤) يظهر: انه لا فرق في صحة معاملة الجاهل مع انكشافها (٥) بعد العقديين (٦) شكه في الصحة

انكشف عدم سببيته يحكم عليه بالفساد، واعادة العبادات، وتجديد المعاملات الا ان يقوم دليل آخر على عدم الاعادة.

(١) وهو مبحث اجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي.

(٢) من العقد.

(٣) اي من العاقد الجاهل بترتب الاثر على عقده.

(٤) من ان الفعل الصادر من الجاهل باق على حكمه الواقعي

التكليفي، والوضعي فاذا لحقه العلم او الظن الاجتهادي او التقليد كان هذا الطريق كاشفاً حقيقياً، او جعلياً الى آخر ما ذكره.

(٥) اي مع انكشاف الصحة.

(٦) اي لا فرق في صحة المعاملة بين شك العاقد في صحة

المعاملة حين صدورهما، وبين قطعه بفسادها حين صدور المعاملة

حين صدورها وبين قطعه بفسادها، فافهم (١). هذا كله حال المعاملات فملخص الكلام فيها: انه (٢) اذا أوقع الجاهل عبادة عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلى بدون السورة فان كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه (٣) في الامتثال فلا اشكال في الفساد، وان انكشف الصحة بعد ذلك (٤) بلا خلاف في ذلك (٥) ظاهراً لعدم تحقق نية التقرب، لأن الشاك في كون المأتى به موافقاً للمأمور به كيف يتقرب به (٦) وماترى (٧)

فانها بعد انكشاف الواقع يترتب عليه حكمه، ولا دخل فيه علم العاقد وجهله حين صدور المعاملة، كما عرفت.

(١) لعله اشارة الى دقة المطلب كى لا يتوهم الفرق بينهما، كما توهم.

(٢) يقع الكلام في مقامين: المقام الاول في عبادة المتردد الشاك الذى هو المقصود بالبحث. المقام الثانى في عبادة الغافل عن صورة العمل، والمعتقد بها من غير الطريق الشرعى كقول ابويه، او معلمه، ونحوهما.

(٣) اى على عمله الذى هو متزلزل في صحته.

(٤) اى بعد الاتيان بالعمل الذى كان متزلزلاً فيه حين العمل.

(٥) اى في الفساد.

(٦) اى بالمأتى به المشكوك كونه موافقاً للمأمور به.

(٧) جواب عن سؤال مقدر، وحاصل السؤال: ان الشاك في

كون المأتى به موافقاً للمأمور به لو لم يمكنه قصد التقرب بالمشكوك كيف يتقرب بما يؤتى به احتياطاً باحتمال تعلق الامر به في الشريعة مع كونه غير واجب في مرحلة الظاهر في الشبهات

من الحكم بالصحة فيما شك فى صدور الامر به على تقدير صدوره،
كبعض الصلوات، والاغسال (١) التى لم يرد بها نص معتبر واعادة
بعض العبادات الصحيحة ظاهراً (٢) احتياطاً (٣) فلا يشبهه (٤)

الحكمية، كبعض الصلوات، والاغسال المزبورة فى كتب الادعية،
وكذا فى الشبهات الموضوعية كاعادة بعض الصلوات التى هى
صحيحة ظاهراً لاحتمال خلل فيها مع حكم الشرع بعدم الالتفات اليه
بقاعدة الفراغ. وملخص الكلام: ان ما ذكر يستلزم عدم صحة
ايتان العبادات المشكوكة احتياطاً والحال ان رجحان الاحتياط
فيها مسلم بالاتفاق.

وملخص الجواب: ان قياس المقام بموارد احتمال الامر قياس
مع الفارق اذ فى موارد احتمال الامر لا يمكن قصد الامتثال الا
بالايتان باحتمال الامر، والقول باعتبار الايتان بالامر المعلوم
مستلزم للقول بعدم مشروعية الاحتياط فى موارد احتمال الامر،
وهو خلاف الكل بخلاف المقام فانه يمكنه الامتثال بقصد الامر
المعلوم صدوره من الشارع فلا بد من امتثاله العلم بحصول الاطاعة،
ولا يكفى الاطاعة الاحتمالية. وملخص الكلام: ان فى موارد احتمال
الامر يكفيه الاطاعة الاحتمالية، واما فى موارد العلم بصدور الامر
لا بد من الاطاعة اليقينية.

(١) هما مثالان للشبهة الحكمية.

(٢) اى تكون صحيحة ظاهراً بقاعدة الفراغ كما فى الشبهات

الموضوعية

(٣) اى الاعادة احتياطاً.

(٤) اى الحكم بالصحة والاعادة لا يشبه ما نحن فيه الذى

ما نحن فيه لان الامر على تقدير وجوده هناك (١) لا يمكن قصد امتثاله الا بهذا النحو (٢) فهو (٣) اقصى ما يمكن هناك من الامتثال بخلاف ما نحن فيه حيث يقطع بوجود أمر من الشارع، فان امتثاله (٤) لا يكون الا باتيان ما يعلم مطابقته له، واتيان ما يحتمله (٥) لاحتمال مطابقته له لا يعد اطاعة عرفاً. وبالجمله فقصد التقرب شرط في صحة العبادة اجماعاً نصاً، وفتوى، وهو (٦) لا يتحقق مع الشك في كون العمل مقرباً، واما قصد التقرب في الموارد المذكورة من الاحتياط فهو غير ممكن على وجه الجزم،

صدر الامر من الشارع يقيناً.

(١) اى فى مورد الحكم بالصحة والاعادة.

(٢) اى باحتمال الامر لعدم العلم بوجود الامر كى يقال باعتبار الاتيان بقصد الامر المعلوم.

(٣) اى اتيان العمل بداعى احتمال الامر غاية ما يمكن

الامتثال فى موارد الاحتياط التى لم يعلم بوجود نص معتبر فيها.

(٤) اى امتثال امر الشارع لا يكون الا باتيان العمل الذى يعلم

مطابقته لامر الشارع فان الامر القطعى لا بد له من الامتثال القطعى،

والامر الاحتمالى يكفى فيه الامتثال الاحتمالى. واما الاحتياط

الواجب فى مورد الشك فى المكلف به بعد الفحص فاعتبار الجزم

ساقط بالاجماع، ولانه يلزم من اعتباره فيه اما التكليف بما لا يطاق،

واما سقوط الواجب المعلوم رأساً، وكلاهما باطلان.

(٥) اى الاتيان بالعمل الذى يحتمل ان يكون مطابقاً لامر

الشارع لا يصدق عليه اطاعة للامر المعلوم.

(٦) اى قصد التقرب.

والجزم فيه غير معتبر اجماعاً اذ لولاه (١) لم يتحقق احتياط فى 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 الجاهل الشاك قبل الفحص بما (٨) يقتضيه البراءة، وعلى اى حال فالاقوى صحته (٩) اذا انكشف مطابقته (١٠) للواقع اذ لا يعتبر

(١) اى لو لا عدم اعتبار الجزم بالنية بأن كان الجزم معتبراً.

(٢) اى فى الموارد المذكورة.

(٣) كما اذا كان شاكاً فى وجوب السورة فتمسك بالبراءة من

دون فحص، وأتى بالصلاة بلا سورة.

(٤) اى مطابقة عمله للواقع.

(٥) اى عن احتمال كون السورة مثلاً جزءاً للصلاة. من هنا

شرع فى بيان المقام الثانى من البحث.

(٦) اى اعتمد فى عمله الى فعل ابويه حيث كانا انما يصليان

بلا سورة فهو ايضاً تبعهما، وصلى بلا سورة.

(٧) بصيغة المجهول اى يعتمد عليه فى الامور الشرعية،

وغيرها.

(٨) الجار متعلق بقوله: «عمل الجاهل» والحاصل: ان محل

كلامنا من عمل بالبراءة، وهو الجاهل، دون الغافل، او معتقد الخلف.

(٩) اى صحة عمل الجاهل.

(١٠) اى مطابقة عمله.

فى 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 فى 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 فى 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 أن يحصل علمه بالاحكام من مجتهده لا من طريق آخر اذ لم يثبت حجيته فى حقه.

والجواب عنه: ان ادلة وجوب رجوع المجتهد الى الادلة الشرعية، وادلة رجوع المقلد الى مجتهده فى اخذ الاحكام انما هما لبيان الطرق الشرعية التى لو عمل شخص بها لاتضره مخالفة الواقع، ولا تكون هى فى مقام بيان انحصار الادلة بهما اى لابدية ان يعلم الواقع من هذه الطرق فقط، ولا يجوز للمكلف أن يرجع الى سائر الطرق.

(٥) اى ادلة وجوب رجوع المقلد الى مجتهده.

هى لبيان الطرق الشرعية التى لا يقدر مع موافقتها مخالفة الواقع لا (١) لبيان اشتراط كون الواقع مأخوذاً من هذه الطرق، كما لا يخفى على من لاحظها (٢). ثم ان مرات (٣) مطابقة العمل الصادر للواقع العلم بها، او الطريق الذى يرجع اليه المجتهد او المقلد، وتوهم (٤) ان ظن المجتهد وفتواه لا يؤثر فى الواقعة السابقة غلط (٥)

(١) اى لا تكون ادلة وجوب الرجوع فى مقام بيان انه يشترط ان يعلم الواقع من الطرق المذكورة فقط ولا يجوز الرجوع الى الطرق الاخر.

(٢) اى لاحظ الادلة.

(٣) اى طريق كشف مطابقة العمل للواقع انما هو العلم الوجدانى بمطابقة عمله للواقع، او الطريق الذى يرجع اليه المجتهد، وهى الادلة الاجتهادية، او الاصول العملية، او الطريق الذى يرجع اليه المقلد وهو فتوى المجتهد.

(٤) وملخص هذا التوهم، هو ان ظن المجتهد وفتواه انما يكون حجة من حين صدوره، والواقعة السابقة، وهى العبادة وقعت بلا استناد الى حجة فانها وقعت باطللة حين صدورها، ولا يؤثر فيها ظن المجتهد لاحقاً.

وبعبارة اخرى: ان الطريق الشرعى لا يؤثر بالنسبة الى الاعمال الماضية.

(٥) جواب لقوله: «وتوهم» وملخص الجواب: ان ظن المجتهد وان كان حاصلًا بعد الواقعة، وهو يتصف بالحجية من حين صدوره الا ان مؤدى ظنه، وفتواه هو بيان الحكم الكلى الالهي فى الشريعة

لان مؤدى ظنه (١) نفس الحكم الشرعى الثابت للاعمال الماضية والمستقبلية. واما (٢) ترتيب الاثر على الفعل الماضى فهو بعد الرجوع فان فتوى المجتهد بعدم وجوب السورة، كالعلم فى أن أثرها (٣) قبل العمل عدم وجوب السورة فى الصلاة، وبعد العمل علم وجوب اعادة الصلاة الواقعة من غير سورة، كما تقدم نظير

من غير فرق بين الازمنة الثلاثة، كأنه يبين ان الحكم الالهى فى الشرع من الاول كان هكذا، فاذا افتى المجتهد بعدم كون السورة جزءاً للصلاة 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 الاثر على الواقع، والحكم بان السورة ليست جزءاً للصلاة انما هو بعد انكشاف الواقع

بتبديل رأيه، فما لم ينكشف الواقع يعمل بالحكم الظاهرى.

(٣) أى أثر الفتوى. أى لو كان فتواه بعدم وجوب السورة قبل

الاتيان بالصلاة، و هو يريد أن يأتى بها فائز فتواه عدم وجوب الاتيان بالسورة فى الصلاة. واما لو كانت فتواه بعدم وجوب

السورة بعد الاتيان بالصلاة بلاسورة فان أثر 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 الاولى الثابت في كل واقعة عند المخطئة (٤)؟ فاذا فرضنا العصير العنبي الذي تناوله الجاهل حراماً في الواقع، وفرض وجود خبر معتبر يعثر عليه بعد 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 صدورها منه هو الحكم بصحة المعاملة.

(٢) اي عدم المؤاخذة. وقوله: بموافقة الواقع خبر لقوله: «ان العبرة» وفي العبارة تشويش، والمقصود منها انه لا شبهة في ان المعيار في باب المؤاخذة وعدمها هو مطابقة العمل للواقع، ومخالفته له، وانما الخلاف في ان العبرة بمطابقة العمل للواقع الاولى، او العبرة بمطابقته للواقع الثانوي الثابت بالدليل الشرعي.

(٣) اي العبرة في باب المؤاخذة وعدمها هل مطابقة العمل للواقع الاولى وعدمها.

(٤) واما المصوبة فهم لا يقولون بثبوت الواقع الاولى، بل الواقع عندهم ما قام الطريق اليه.

(٥) اي فرض وجود خبر على الحلية بحيث لو فحص الجاهل عنه لاطلع عليه.

(٦) اي 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، وعدمها هو مطابقة

ولو عكس (١) الامر لم يعاقب، او العبرة بالطريق الشرعى؟
المعثور عليه بعد الفحص (٢) فيعاقب فى صورة العكس (٣) دون
الاصل (٤)، او يكفى مخالفة أحدهما (٥) فيعاقب فى الصورتين
أم يكفى فى عدم المؤاخذة موافقة أحدهما (٦) فلا عقاب فى
الصورتين (٧).

العمل للواقع، لا مطابقتة للدليل الشرعى.

(١) اى اذا فرضنا ان العصير العنبى كان حلالاً فى الواقع،
وقام خبر معتبر على حرمة لم يعاقب اذ المفروض: انه كان حلالاً
فى الواقع، والمعيار بمطابقة العمل للواقع لا للخبر.

(٢) اى او العبرة فى باب المؤاخذة وعدمها بموافقة العمل
بالطريق الشرعى الواصل اليه، ومخالفته؟

(٣) وهو كون العصير فى الواقع حلالاً وقام الطريق المعتبر
على الحرمة.

(٤) وهو كون العصير فى الواقع حراماً، وقام الطريق المعتبر
على الحلية اذ المفروض ان العبرة فى باب المؤاخذة بمطابقة
العمل للطريق المعتبر، والمفروض فى صورة اصل المثال هو ان
الطريق قائم على الحلية، ولا عبرة بالواقع فلا وجه للعقاب.

(٥) اما الواقع، واما الطريق المعتبر فيعاقب فى صورة
مخالفة الواقع، او الطريق وانما لا يعاقب فى صورة موافقة كليهما.

(٦) على سبيل منع الخلو، اما موافقة الواقع، او الطريق،
فلو خالف كليهما فيعاقب .

(٧) اما موافقة الخبر، واما موافقة الطريق. نعم يعاقب فى
صورة مخالفة كليهما الواقع، والطريق المعتبر.

وجوه (١): من ان التكليف الاولى (٢) انما هو بالواقع وليس

(١) اى فى المسألة اربعة وجوه:

الوجه الاول: ان العبرة فى باب المؤاخذة هو مطابقة العمل للواقع الاولى، ومطابقة الطريق ومخالفته لا عقاب فيهما.
الوجه الثانى: ان العبرة بمطابقة الطريق المعبر دون الواقع.

الوجه الثالث: ان العبرة بمخالفة احدهما.

الوجه الرابع: ان العبرة بموافقة أحدهما.

(٢) الذى هو ناشى من المصالح والمفاسد فى مقابل الحكم الظاهرى. ومن هنا شرع فى 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 المعذور فى مخالفته الا الصنفين: احدهما: المتفحص منه بقدر وسعه بحيث يحصل شرط الرجوع الى البراءة.

ثانيهما: من اسندفى مخالفتها الى العمل بالطريق المعبر فمجرد وجود الطريق المخالف للحكم الواقعى فى الواقع لا يجدى فى المعذورية، وان كان حكماً ظاهرياً ثابتاً فى حقه مع جهله به. وبعبارة ملخصة: ان المقصود من تكليف العباد امتثال الاحكام الواقعية والطرق الشرعية انما اعتبرت لاجل كونها غالبية الايصال اليها، لا من حيث الموضوعية وموافقة هذه الطرق انما تجدى بالنسبة الى من أسند عمله اليها، لا بالنسبة الى من أهملها، وسلك فى 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 مجعول مؤداه بدلاً عنه (٣)، فالمكلف به هو مؤدى الطريق (٤) دون الواقع على ما هو عليه، فكيف يعاقب الله على شرب العصير من (٥) يعلم انه لم يعثر بعد الفحص على دليل حرمة (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 لمعرفة، وانما المنجز في حقه مفاد الطريق الذي يعثر عليه بعد الفحص حيث ان مفاده حكم شرعي الهى وان كان ظاهرياً.

(٣) اي عن الواقع.

(٤) لان ما هو مقدور له هو مؤدى الطريق الذي هو حكم شرعي كلى الهى وان كان حكماً ظاهرياً دون الحكم الواقعي 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 الحلية عنده كيف يعاقبه على شربه.

(٧) بيان للوجه الثالث. وملخصه: ان كلاً من التكليف المتعلق

بنفس الواقع والتكليف المتعلق بمؤدى الطريق الذي يسمى بالحكم

ان كلاً من الواقع ومؤدى الطريق تكليف واقعى اما اذا كان التكليف ثابتاً فى الواقع فلانه (١) كان قادراً على موافقة الواقع بالاحتياط. وعلى اسقاطه عن نفسه بالرجوع الى الطريق الشرعى المفروض دلالة على نفي التكليف، فاذا لم يفعل شيئاً منهما (٢) فلا مانع من مؤاخذته واما اذا (٣) كان التكليف ثابتاً بالطريق الشرعى

الظاهرى تكليف واقعى اى لكل منهما واقعية فى ظرفه، فيعاقب العبد على مخالفة كل منهما.

(١) اى الجاهل. وملخصه: انما قلنا بانه يعاقب على مخالفة كل من الواقع، ومؤدى الطريق لانه قادر على امتثال الواقع واحرازه بسبب الاحتياط، ولم يحتط وعلى الرجوع الى الطريق الشرعى الدال على نفي التكليف، ومع ذلك خالفهما، فيعاقب على مخالفتيهما.

(٢) اى لم يعمل بالاحتياط كى يحرز الواقع، ولم يرجع الى الطريق الشرعى الدال على نفي التكليف كى يسقط التكليف عن نفسه بمعنى ان يكون معذوراً 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 ثابتاً فى الواقع، وقام الطريق الشرعى على الحلية، واما اذا لم يكن التكليف ثابتاً فى الواقع بان كان حلالاً واقعاً الا انه قام الطريق الشرعى على حرمة فانه يستحق العقاب لاجل مخالفة ادلة وجوب الرجوع الى الطرق الشرعية فانه وان كان جاهلاً بها الا انه كان قادراً من

فلانه (١) قد ترك موافقة خطاب مقدور على العلم به، فان ادلة وجوب الرجوع الى خبر العادل او فتوى المجتهد تشمل العالم والجاهل القادر 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 فلانه كان قادراً على تحصيل العلم بالطريق الشرعى، والعمل به وقد خالفه.

(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، فاذا كانت حرمة للفعل بحسب نفس الامر ولم يكن هناك طريق على حرمة، 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، فاذا 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 الحرمة ايضاً حكم بتنجز الحرمة الواقعية، وهذا معنى كفاية موافقة احدهما فى عدم استحقاق العقاب.

لعدم القدرة، وبالطريق (١) الشرعى لكونه ثابتاً فى حق من اطلع عليه من (٢) باب حرمة التجرى فالمكلف به فعلاً الذى يكون المؤاخذة على مخالفته هو الواجب والحرام الواقعيان المنصوب عليهما طريق فاذا لم يكن وجوب او تحريم فلا مؤاخذة (٣). نعم لو اطلع على ما يدل ظاهراً على الوجوب، او التحريم الواقعى مع كونه (٤) مخالفاً للواقع بالفرض فالموافقة له لازمة من باب الانقياد، وتركها (٥) تجر، واذا لم يطلع على ذلك (٦) لتركه الفحص فلا تجرسي ايضاً واما اذا كان وجوب (٧) واقعى، وكان الطريق الظاهري نافيّاً فلا ن المفروض (٨) عدم التمكن من الوصول

(١) اى عدم التكليف بالطريق الشرعى.

(٢) متعلق بقوله «ثابتاً» يعنى ثبوت التكليف بالطريق انما هو ثابت فى حق من اطلع عليه من باب حرمة التجرى، فلا يثبت على مخالفتها عقاب.

(٣) وان قام الطريق على الوجوب او الحرمة.

(٤) اى مع كون ما يدل... والضمير فى قوله «له» ايضاً راجع الى قوله: ما يدل عليه.

(٥) ترك موافقة الطريق الظاهري مصداق للتجرى.

(٦) اى لم يطلع على الطريق الظاهري لاجل ترك الفحص.

(٧) بان كان شىء واجباً فى الواقع، وقام الطريق الشرعى على عدم وجوبه، وهو تركه اعتماداً على هذا الطريق فلا يعاقب عليه.

(٨) اى انما لا يعاقب. اما عدم استحقاقه للعقاب على مخالفة

الى الواقع فالمتضمن للتكليف متعذر الوصول اليه، والذي يمكن الوصول اليه ناف للتكليف، والاقوى هو الاول (١)، ويظهر وجهه بالتأمل. فى الوجوه الاربعة، وحاصله: ان التكليف الثابت فى الواقع وان فرض تعذر الوصول اليه (٢) تفصيلاً الا انه لا مانع من العقاب بعد كون المكلف محتملاً له (٣) قادراً عليه غير مطلع على طريق شرعى ينفيه ولا (٤) واجداً لدليل يؤمن من العقاب عليه مع بقاء ترده، وهو اى العقل والنقل الدالان على براءة الذمة بعد الفحص والعجز عن (٥) الوصول وان (٦) احتمال التكليف وتردد فيه، اما

الواقع فلمدم التمكن من معرفته، والتكليف الواقعى 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 فى استحقاق العقاب وعدمه بمخالفة العمل للواقع الاولى، او مطابقتها، ولا يترتب شىء على موافقة الطريق الظاهرى ومخالفته.

(٢) اى الى التكليف الثابت فى الواقع.

(٣) اى محتملاً للتكليف الواقعى فان احتمالاه منجز، وهو لم يطلع على طريق شرعى يدل على نفي التكليف الواقعى، كى يكون مؤمناً له من العقاب.

(٤) اى بعد كون المكلف غير واجداً لمؤمن من العقاب على ترك التكليف الثابت فى الواقع.

(٥) واما قبل الفحص فلا يدلان على براءة الذمة.

(٦) كلمة «ان» وصلية اى العقل والنقل دالان على براءة

اذا لم يكن التكليف ثابتاً فى الواقع فلا مقتضى للعقاب من حيث الخطابات الواقعية، ولو فرض هنا طريق ظاهرى مثبت للتكليف لم (١) يعثر عليه المكلف لم (٢) يعاقب عليه لان مؤدى الطريق الظاهرى غير مجعول من حيث هو فى مقابل الواقع (٣)، وانما هو مجعول بعنوان كونه طريقاً اليه (٤) فاذا اخطأ (٥) لم يترتب عليه (٦) شىء، ولذا (٧) لو ادى عبادة بهذا الطريق (٨) فتيبين مخالفتها (٩) للواقع لم يسقط الامر ووجب اعادتها (١٠).

الذمة وان احتمل المكلف التكليف فى الواقع، وكان متردداً فيه.

(١) الجملة صفة لقوله: «طريق ظاهرى».

(٢) جواب لقوله: «ولو فرض...»

(٣) بان يكون مفساد ادلة حجية الامارات جعل السببية

والموضوعية بمعنى يلزمه التصويب، او جعل الحكم المماثل، لما قد حقق فى محله بطلانه.

(٤) اى الى الواقع.

(٥) بان كان مفساد الطريق الظاهرى كخبر الثقة مخالفاً للحكم

الواقعى.

(٦) اى على الطريق الظاهرى الذى اخطأ، ولم يصب الواقع.

(٧) اى لاجل ما ذكرنا من عدم ترتب اثر على الطريق الظاهرى

اذا اخطأ.

(٨) الظاهرى المجعول من قبل الشارع، كخبر الثقة .

(٩) اى مخالفة العبادة للواقع.

(١٠) اى اعادة العبادة. لما عرفت من ان مؤدى الطريق الظاهرى

انما هو مجعول بعنوان انه طريق الى الواقع، واذا خالف الواقع لا

نعم اذا عثر 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) فى الحقيقة نوع من التجرى، وهذا المعنى (٥) مفقود مع عدم الاطلاع على هذا الطريق، ووجوب (٦) رجوع العامى الى المفتى لاجل (٧) احراز

يترتب على العمل به اى "اثر"، وبقي الامر الواقعى على حاله فلا بد من اعادة عبادته.

(١) اى اطلع المكلف على الطريق الظاهرى 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 التجرى مفقود اذا لم يطلع على الطريق اذ هو فرع العلم بالطريق المنسوب 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 المجمعول 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: «ووجوب...» اى وجوب

الرجوع انما هو لاجل احراز الواقع.

الواجبات فاذا رجع (١) وصادف الواقع وجب من حيث الواقع وان لم (٢) يصادف الواقع لم يكن الرجوع اليه (٣) في هذه الواقعة واجبا في الواقع، ويترتب عليه (٤) آثار الوجوب ظاهراً ومشروطة بعدم انكشاف الخلاف الاستحقاق العقاب على الترك فانه يثبت واقعاً من باب التجري. ومن هنا (٥) يظهر انه لا يتعدد العقاب مع مصادفة الواقع من جهة تعدد (٦) التكليف. نعم لو قلنا: بان

(١) اي اذا راجع العامي الى المفتي، وصادف فتواه الواقع وجب الرجوع اليه من حيث ان فتواه مطابق للواقع.

(٢) اي وان لم يصادف فتواه الواقع.

(٣) اي الى المفتي في هذه الواقعة التي لم يكن فتوى المفتي مطابقة للواقع.

(٤) يعني يترتب جميع آثار الوجوب على رجوع العامي الى المفتي بشرط عدم انكشاف الخلاف، فاذا انكشف مخالفته للواقع فجميع آثار الوجوب منفي عنه، الا استحقاق العقاب فانه مع انكشاف الخلاف ثابت غير منفي، اذ هو من آثار التجري، والتجري حاصل على كلا التقديرين اي سواء انكشف الخلاف أم لا.

(٥) اي من اجل ما قلنا: من ان رجوع العامي الى المفتي انما هو لاجل احراز الواقع...

(٦) وهو من جهة كونه حراماً في الواقع، ومن جهة قيام الامارة على الحرمة، 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) لزم من ذلك (٢) انقلاب التكليف الى مؤديات تلك الطرق (٣)، وكان اوجه الاحتمالات حينئذ (٤) الثانى (٥) منها. الثانى (٦): قد عرفت ان الجاهل العامل بما يوافق البراءة مع قدرته على الفحص واستبانة الحال غير معذور لا من حيث العقاب، ولا من جهة سائر الاثار بمعنى ان شيئاً من آثار الشيء المجهول عقاباً او غيره من الاثار المترتبة على ذلك الشيء فى حق العالم لا يرتفع (٧) عن الجاهل

(١) بان تكون قيام الامارة سبباً لجعل الحكم الشرعى، وسبباً لايجاد المصلحة، اما فى السلوك، واما فى متعلق الامارات.
(٢) اى من القول بكون مؤديات الامارات احكاماً ثانوية.
(٣) فيكون الحكم الواقعى فى حق الجاهل هو ما ادت اليه الامارة.

(٤) اى حين كون مؤديات الطرق هى الاحكام الثانوية.
(٥) اى الوجه الثانى من الوجوه الاربعة، وهو أن يكون العبرة فى استحقاق العقاب مخالفة الطريق، دون الواقع.
(٦) اى الامر الثانى من الامور المذكورة فى الجاهل العامل قبل الفحص.

(٧) اى ان شيئاً من آثار الشيء المجهول لا يرتفع عن الجاهل، سواء كان الجهل بسيطاً او مركباً، لكن مع التخصيص فيها، واما مع عدمه فأثار التكليف مع الجهل مرفوعة وان ترتب عليه بعد العلم تكليف، و وضع، كما اذا عقد بالعقد الفارسى تمسكاً بالبراءة عن اعتبار العربى، فان حرمة وطىء المعقودة بالعقد الفارسى على تقدير فساده لا ترتفع لاجل الجهل المذكور لان جهله هذا ليس بعذر له،

لاجل جهله (١)، وقد استثنى الاصحاب من ذلك (٢) القصر والاتمام، والجهر والاختفات، فحكموا بمعذورية الجاهل فى هذين الموضوعين (٣)، وظاهر كلامهم (٤) ارادتهم العذر من حيث الحكم الوضعى، وهى الصحة بمعنى سقوط الفعل ثانياً دون المؤاخذة، وهو (٥) الذى يقتضيه دليل المعذورية فى الموضوعين،

وكذا وجوب اعادة صلاته لا يرتفع لو اخل بما يوجب الاعادة والقضاء، وان كان الاخلال عن جهل، وهكذا الكلام فى سائر عباداته، ومعاملاته.

(١) لما عرفت ان جهله ليس بعذر له.

(٢) اى مما ذكرنا من أن الجاهل العامل بما يوافق البراءة غير معذور. والحاصل: ان الجاهل العامل بخلاف الواقع غير معذور لا من حيث التكليف، ولا من حيث الوضع الا فى موضعين.

(٣) اى فيما أتى بالقصر موضع الاتمام، او أتى بالجهر موضع الاختفات.

(٤) اى ظاهر كلام الاصحاب القائلين بمعذورية الجاهل فى الموضوعين انه معذور من حيث الحكم الوضعى اى الاتيان بالتمام موضع القصر، والجهر موضع الاختفات صحيح منه، ولا يجب اعادته بعد انكشاف الخلاف، واما المؤاخذة فتبقى بحالها، فيحكم بصحة صلاته واستحقاقه للعقاب.

(٥) اى كون الجاهل فى الموضوعين معذوراً من حيث الحكم الوضعى دون المؤاخذة مقتضى الدليل الذى يدل على معذورية الجاهل، فان المستفاد منه أن صلاته صحيحة، ولكنه لا يدل على رفع مؤاخذته، وكونه معذوراً من حيث الحكم التكليفى.

فحينئذ (١) يقع الاشكال فى انه اذا لم يكن معذوراً من حيث الحكم التكليفى كسائر الاحكام (٢) المجهولة للمكلف المقصر فيكون تكليفه بالواقع وهو القصر بالنسبة الى المسافر باقياً، وما يأتى به من الاتمام المحكوم بكونه مسقطاً ان لم يكن مأموراً به فكيف يسقط الواجب، وان كان مأموراً به فكيف يجتمع الامر به مع فرض وجود الامر بالقصر (٣)، ودفع هذا الاشكال اما بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقع المتروك (٤)، واما بمنع تعلقه بالمأتى به (٥)،

(١) اى حينما عرفت من ان الجاهل فى الموضوعين معذور من حيث الحكم الوضعى اى صحة صلاته، لا من حيث الحكم التكليفى فيحكم بصحة الصلاة، واستحقاق العقاب.

(٢) اى كما ان الجاهل المقصر فى سائر احكامه ليس بمعذور بعد انكشاف الخلاف، كذلك فى الاتيان بالتمام فى موضع القصر ايضاً ليس بمعذور.

(٣) ملخص الاشكال: ان مقتضى عدم معذورية المكلف بحسب الحكم الوضعى، واستحقاقه للعقاب بقاء الامر بالواقع اذ لا معنى لاستحقاق العقاب، وعدم كونه معذوراً من حيث الحكم التكليفى مع اسقاط الامر، ومقتضى كون ما أتى به صحيحاً كون المأتى به مسقطاً للواقع، وعدم بقاء الامر بالواقع فيلزم فى آن واحد بقاء الامر الواقعى وعدم بقاءه.

(٤) اى لا يكون الامر بالقصر على المسافر الجاهل باقياً بعد الاتيان بالتمام، وفساد القول بعدم المعذورية من حيث الحكم التكليفى.

(٥) اى المأتى به وهو التمام 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 معذوريته (٣) فيه بمعنى كون الجهر بهذه المسألة كالجهر

مسقط للتكليف.

(١) اى لا تنافى بين بقاء الحكم التكليفى، وبين كون غير
المأمور به مسقطاً للمأمور به.

(٢) والمراد بالاول هو الوجه الذى ذكر لدفع الاشكال من
منع تعلق التكليف فعلاً بالواقع المتروك، وهذا الوجه يقرب
بوجه اربعة:

الوجه الاول: هو ان الحكم الواقعى يتغير بسبب الجهر فوجوب
القصر على المسافر انما هو اذا كان عالماً بحكم السفر، واما اذا
كان جاهلاً به فلا يجب عليه القصر، وهو يكون جاهلاً بحكم الصلاة،
اذ ليس القصر واجباً على الجاهل كى يكون جاهلاً به، وهذا كما
ترى يرجع الى اخذ اشتراط العلم بالحكم فى موضوع التكليف فى
الموضعين.

وملخص الكلام: ان الاحكام الواقعية تتغير بالعلم والجهل
فالمسافر العالم بالقصر حكمه القصر فى الواقع والجاهل به حكمه
الاتمام، وكذا فى مسألة الجهر والاختفات.

(٣) هذا اشارة الى التقريب الثانى، وملخصه: ان الجاهل بحكم
السفر والجهر والاختفات نظير الجاهل بالموضوع يكون معذوراً
فى مخالفة الواقع وان كان الخطاب الواقعى موجوداً الا انه يرتفع
فعليته نظير الشاك فى تحقق السفر من جهة
الشبهة الموضوعية فانه يعلم بوجود التمام عليه فى مرحلة الظاهر

بالموضوع يعذر صاحبه (١)، ويحكم عليه (٢) ظاهراً، بخلاف الحكم الواقعي، وهذا الجاهل (٣) وان لم يتوجه اليه خطاب مشتمل على حكم ظاهري، كما في الجاهل بالموضوع الا انه (٤) مستغن

وان كان الواجب عليه في الواقع القصر، وان كان بينهما فرق من حيث ان الجاهل بالموضوع مخاطب بالخطاب الظاهري، وهذا الجاهل لا يمكن ان يجعل في حقه الحكم الظاهري لكنه لا يقدر في المقام من حيث ان الحاجة الى الحكم الظاهري انما هو لاجل التوصل الى قصد الامتثال، وهذا الجاهل مستغن عنه من جهة اعتقاده بالوجوب، والحكم بالمعذورية بهذا المعنى لا ينافي الحكم بعدم المعذورية من حيث العقاب.

(١) اي كما ان الجاهل بتحقق السفر يعذر كذلك الجاهل بحكم السفر.

(٢) اي يحكم على الجاهل. بحكم السفر في مقام الظاهر بوجوب الاتمام الذي هو خلاف الحكم الواقعي في حقه.

(٣) جواب عن سؤال مقدر. وحاصل السؤال: فرق بين الجاهل بالحكم والجاهل بالموضوع فان الجاهل بالموضوع جهله بسيط، ولذا يتوجه اليه حكم ظاهري بخلاف الجاهل بحكم القصر فانه جاهل مركب لا يمكن ان يجعل في حقه حكم ولو ظاهرياً. وملخص الجواب: ان الجاهل بالحكم وان كان غافلاً لا يتوجه اليه حكم ظاهري الا انه مستغن عن الحكم الظاهري لانه قاطع بوجوب التمام، ومعه لا حاجة الى الحكم الظاهري.

(٤) اي الجاهل الغافل مستغن عن الحكم الظاهري.

عنه باعتقاده لوجوب هذا الشيء عليه فى الواقع، واما من (١) جهة القول بعدم تكليف الغافل بانواع، وكونه (٢) مؤاخذاً 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 الظاهر منهم، كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة الى الجاهل، ولذا (٧) يبطلون (٨)

(١) هذا اشارة الى التقريب الثالث. وملخصه: نلتزم 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 اشارة 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 باب الافعال اى يعتقدون يبطلان صلاة الجاهل...

صلاة الجاهل بحرمة الغصب اذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان.

والثاني (١) منع تعلق الامر بالمأتى به، والتزام ان غير الواجب مسقط عن الواجب فان قيام ما اعتقد وجوبه (٢) مقام الواجب الواقعي غير ممتنع. نعم قد يوجب اتيان غير الواجب فوات الواجب فيحرم (٣) بناء على دلالة الامر بالشئ على النهي 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 الغفلة عن امثاله لكن يعاقب على تركه لان العجز عن الامتثال 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 الواقعي، ولا يوجب تغير الحكم الواقعي وتبدله، والامر تعلق بالحكم الواقعي 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 اى قيام الاتمام الذى اعتقد كونه واجباً واقعياً مقام الواجب الواقعي كالقصر غير ممتنع بأن يكون غير الواجب مسقطاً له.

(٣) اى يحرم اتيان غير الواجب لكن لا بعنوان ذاته بل بعنوان انه مفوت للواجب الواقعي فعليه لا بد من الالتزام بان الفعل الحرام مسقط للواجب.

(٤) اى اذا ضاق الوقت يكون فعل التمام ضداً للقصر الذى

ان الظاهر من الادلة كون الماتى به مأموراً به فى حقه (١) مثل قوله (ع) فى الجهر والاختفات: «تمت صلاته (٢)» ونحو ذلك والموارد التى قام فيها غير الواجب مقام الواجب (٣) يمنع (٤) عدم وجوب البدل بل الظاهر (٥) فى تلك الموارد سقوط الامر الواقعى، وثبوت 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 باطلاً لكن مع ذلك يسقط الواجب الواقعى.

(١) اى فى 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 الواجد لها بجريان حديث لاتعاد.

(٤) اى فى تلك الموارد يكون البدل الذى هو الفاقد للسورة واجباً، ويسقط الامر عن المبدل.

(٥) اى الظاهر من الادلة ان الامر الواقعى المتعلق بالمركب التام ساقط، وانما ثبت الامر ببده، 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 بالمبدل.

(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 الالهم من الواجبين المضيقين اذا ترك المكلف الامتثال بالالهم (٤). ويرده انا لا نعقل الترتب في مقامين (٥)،

(١) توضيحه: ان الامر بالقصر والامر بالاتمام ليسا في مرتبة واحدة كى يكونا من الامر بالضدين بل احدهما مشروط بترك الاخر فان التكليف بالاتمام مترتب على ترك القصر عسياناً.

(٢) اى قد كلف الشارع المسافر بالقصر، وتكليفه بالاتمام انما هو على تقدير معصية التكليف بالقصر.

(٣) اى سلك كاشف الغطاء هذا الطريق اى الترتب.

(٤) كما اذا ترك الازالة في سعة الوقت. واشتغل بالصلاة فقال في تصحيح فعل الصلاة ما حاصله: ان الامر بالصلاة انما مترتب على ترك الازالة وان الممتنع هو الامر بالضدين في مرتبة واحدة، واما الامر بهما طولاً بأن يتعلق الامر بالمهم على تقدير ترك الالهم وعسيانه فلا مانع منه، وبهذا قد صحح الصلاة.

(١) احدهما: مسألة القصر والاتمام، والجهر والاخفات.

وثانيهما: مسألة الضد في باب الواجبين احدهما اهم، وتوضيحه: ان مقتضى تصريح كلماتهم في مسألتي القصر والاتمام، والجهر والاخفات، وفي مسألة الضد هو كون الشرط في تعلق الامر بالاتمام، او الاخفات هو العزم على معصية الامر النفسى المتعلق بصاحبه ومن المعلوم ضرورة بقاء الامر مع العزم على معصيته، وعدم ارتفاعه بسببه فيكون الامر ان متوجهين الى المكلف

بالنسبة الى الفعلىن فى زمان واحد، وفى مرتبة واحدة، وهوتكلىف بالمحال، والترتب انما يتصور فىما اذا كان الامر بالاخر مترتباً ومشروطاً بتحقق معصية الامر المطلق فى الخارج بارتفاع موضوعه، كما اذا فوت الصلاة بالطهارة المائىة فكلف بعد العجز عنها بالطهارة الترابىة، وهذا هو الترتب الذى لا يمكن انكاره، وكذا لا دخل للترتب بمسألة تصحىح الضد غير الاهم من الواجبىن المضىقىن، فان الامر بالضد المضىق الذى هو المهم يكون باقىاً حتى يوجب النهى عن ضده.

وبعبارة اخرى: ان الترتب انما يعقل فىما اذا احدث التكلىف المتعلق بالمهم بعد تحقق معصية الامر بالاهم، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائىة، فان بعد عصيانه للامر بالصلاة مع الطهارة المائىة يكون الامر بالصلاة مع الطهارة الترابىة حادثاً، واما فى مسألتى الجر والاطفات، والقصر والاطماف لا يكون الامر الثانى حادثاً بعد عصيان الامر بالجر او القصر، بل يكون عصيانه مقارناً لامتثال الامر بالاطفات او الاطماف اذ المفروض كون الامر بالقصر باقىاً حىن الاتيان بالاطماف، وكذا فى الجر والاطفات، وكذا فى مسألة تصحىح الضد فان مفروض البحث فىه ان الامر بالمضىق يكون باقىاً حتى يوجب النهى عن ضده، او يكون مانعاً من الامر به، والكاشف (قدس سره) قدصحح الضد العبادى الموسع بطرىق الترتب، والحال ان المورد كما عرفت لىس من مورده لان مع بقاء الامر الاولى يتحقق طلب الضدىن، اذ بناء على هذا يكون الامران متوجهىن الى المكلف بالنسبة الى الفعلىن فى زمان واحد،

وانما يعقل ذلك (١) فيما اذا حدث التكليف الثانى (٢) بعد تحقق معصية الاول (٣)، كمن عصى بترك الصلاة مع الطهارة المائية فدفن تضيق الوقت بالترايبية.

الثالث (٤): ان وجوب الفحص انما هو فى اجراء الاصل فى الشبهة الحكمية الناشئة من عدم النص، او اجمال بعض الفاظه، او تعارض النصوص، اما اجراء الاصل فى الشبهة الموضوعية فان كانت الشبهة فى (٥) التحريم فلا اشكال، ولا خلاف ظاهراً فى عدم وجوب الفحص، ويدل عليه (٦) اطلاق الاخبار مثل قوله: «كل شىء لك حلال حتى تعلم» وقوله: «حتى تستبين لك غير هذا او تقوم به البينة» وقوله: «حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة وغير

وفى مرتبة واحدة، واين هذا من الترتب، وتحقيق عدم كفاية العزم على العصيان فى تصحيح الترتب قد نقحناه فى مبحث الترتب.

(١) اى الترتب.

(٢) الذى هو مشروط، ويسمى بالمهم.

(٣) اى بعد معصية التكليف الاول الذى هو مطلق، ويسمى

بالاهم.

(٤) اى الامر الثالث من الامور الراجعة الى الجاهل العامل

بالبراءة قبل الفحص. وملخصه: ان وجوب الفحص انما هو فى

جريان اصالة البراءة فى الشبهات الحكمية الناشئة من احد امور

ثلاثة: وهو اجمال النص، او فقدانه، او تعارض النصوص.

(٥) اى ان كانت الشبهة موضوعية تحريمية.

(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 ايضا (٤)، وهو (٥) مقتضى حكم العقلاء فى بعض الموارد مثل قول المولى لعبداه: اكرم العلماء او المؤمنين فانه لا يجب الفحص فى المشكوك حاله فى المثاليين (٦)، الا انه قد يترأى ان بناء العقلاء فى بعض الموارد على الفحص والاحتياط،

(٧) صفة لقوله: «اطلاق الاخبار» اى يدل على عدم وجوب الفحص - فى الشبهات الموضوعية التحريمية - اطلاق الاخبار السليم عن المقيد له.

(٢) اى ان كانت الشبهة شبهة موضوعية وجوبية.

(٣) اى حتى لو كان دليل البراءة هو العقل بمعنى حتى البراءة العقلية ايضا قامت على عدم وجوب الفحص، كما ان بعض كلمات العلماء ظاهر فى عدم وجوب الفحص.

(٤) اى كما لا يجب الفحص فى الشبهات الموضوعية التحريمية، كذلك لا يجب فى الشبهات الموضوعية الوجوبية ايضا. والمثال للشبهة الموضوعية التحريمية، كما اذا نهى المولى عن اكرام الفاسق، ولا يعلم ان زيدا فاسق أم لا، والمثال للشبهة الموضوعية الوجوبية، كما اذا أمر المولى بوجوب اكرام العلماء، ولا يعلم ان زيدا عالم أم لا.

(٥) اى عدم وجوب الفحص.

(٦) اى فى مثال اكرم العلماء، او اكرم المؤمنين اى لا يجب

الفحص عن حال من لا يعلم انه عالم او مؤمن أم لا؟

كما اذا أمر 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 ابتداءً، مع
 احتمال وجود غيرهم (٣) فى البلد، قال فى المعالم فى مقام
 الاستدلال على وجوب التبين (٤) فى خبر مجهول الحال بآية (٥)
 التثبت فى خبر الفاسق: ان (٦) وجوب التثبت فيها متعلق بنفس
 الوصف (٧)، لا بما تقدم (٨)

(١) اى أمر بضيافتهم فان الاضافة مشتقة من الضيف، ومنه
 قوله: «اضفنى».

(٢) اى على الفحص عن علماء البلد، واطبائها، ولا يجوز له
 الاقتصار على من هو معلوم كونه عالماً، وطبيباً، بل يجب الفحص
 عن من هو مجهول الحال كى يعرف انه ايضاً عالم، او طبيب أم لا.
 (٣) اى مع احتمال وجود العلماء والاطباء فى البلد غير
 الافراد المعلومين.

(٤) اى على وجوب الفحص فى خبر المخبر الذى لا يعلم انه
 كاذب فى خبره او صادق.

(٥) الجار متعلق بقوله: «الاستدلال» اى قال فى مقام الاستدلال
 بآية التبين فى خبر الفاسق.

(٦) مقول لقوله: «قال...» اى قال فى المعالم ان وجوب
 التبيين فى الاية.

(٧) وهو الفسق الواقعى.

(٨) اى لا يكون وجوب التبين متعلقاً بالفسق الذى علم المكلف
 به فى 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 يقتضى ارادة السؤال والفحص عن جمع الوصفين (٥)، لا الاقتصار (٦) على من سبق العلم باجتماعهما فيه انتهى. وايد ذلك (٧) المحقق القمى قدس سره

(١) الجار متعلق بقوله: «تقدم...» اى تقدم العلم بالفسق من مجيء الخبر.

(٢) اى مقتضى تعلق وجوب التبين بالفسق الواقعى هو ارادة الشارع الفحص عن حصول الفسق وعدمه بانه عادل كى يقبل خبره، او فاسق كى يتبين عن صدقه وكذبه.

والحاصل: ان المستفاد من الاية انه لو علم بفسق المخبر وجب التبين من صدق خبره وكذبه وان لم يعلم به فيجب الفحص عن عالم انه فاسق كى يتبين عن خبره، او عادل كى يقبل خبره، ولا تكون الاية مختصة بخبر من علم فسقه.

(٣) اى عن حصول وصف الفسق، وعدمه.

(٤) هذا شاهد فى أن آية التبين تقتضى وجوب الفحص عن يشك فى فسقه وعده، ولا تكون مختصة بمن يعلم فسقه.

وملخصه: ان كما قول هذا القائل يقتضى وجوب الفحص عن يشك فى بلوغه، ورشده كذلك الاية تقتضى ان يفحص عن يشك فى فسقه.

(٥) البلوغ والرشد.

(٦) اى ليس مقتضى قول القائل الاقتصار فى اعطاء الدرهم

على من علم ببلوغه ورشده سابقاً.

(٧) اى وجوب الفحص فى الشبهة الموضوعية.

فى القوانين بان الواجبات المشروطة بوجود (١) شىء انما يتوقف وجوبها على وجود الشرط، لا على العلم بوجوده فبالنسبة الى العلم مطلق (٢) لا مشروط مثل ان من شك فى كون ماله بمقدار استطاعة الحج لعدم علمه بمقدار المال لا يمكنه أن يقول: انى لا اعلم انى مستطيع، ولا يجب على شىء بل يجب عليه محاسبة ماله ليعلم انه واجد للاستطاعة، او فاقد لها (٣). نعم لو شك بعد المحاسبة فى أن هذا المال هل يكفيه فى الاستطاعة أم لا؟ فالاصل عدم الوجوب حينئذ (٤). ثم ذكر المثال المذكور فى المعالم (٥) بالتقريب المتقدم عنه، واما كلمات الفقهاء فمختلفة فى فروع هذه المسألة (٦)، فقد افتى جماعة منهم، كالشيخ، والفاضلين، وغيرهم بانه لو كان فضة مغشوشة بغيرها، وعلم بلوغ الخالص نصابا

- (١) كوجوب الحج الذى هو مشروط بحصول الاستطاعة.
- (٢) اى 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) اى حينما شك فى الاستطاعة لان الشك فى الاستطاعة منشأ للشك فى الوجوب، ولا يجب الفحص فى الشبهات الموضوعية.
- (٥) وهو قول القائل اعط كل بالغ رشيد.
- (٦) اى فى مسألة وجوب الفحص وعدمه فى الشبهة الموضوعية.

وشك فى مقداره (١) وجب التصفية لتحصيل العلم بالمقدار او الاحتياط باخراج ما يتيقن معه البراءة. نعم استشكل فى التحرير فى وجوب ذلك (٢)، وصرح غير واحد من هؤلاء مع عدم العلم ببلوغ الخالص النصاب بانه لا يجب التصفية، والفرق (٣) بين المسألتين مفقود. الا ما ربما يتوهم (٤) من أن العلم بالتكليف ثابت مع العلم ببلوغ النصاب بخلاف ما لم يعلم به. وفيه: ان العلم

- (١) اى فى مقدار الخالص بأنه بلغ النصاب الثانى أم لا.
- (٢) اى فى وجوب التصفية، او الاحتياط بل يكفى العمل بالقدر المتيقن، ويجرى البراءة فى المشكوك.
- (٣) حيث انهم فرقوا بين ما اذا علم ببلوغ الخالص نصاباً وشك فى النصاب الزائد وبين ما اذا لم يعلم بلوغ الخالص نصاباً حيث حكموا بوجوب الفحص عن ذلك بالتصفية فى الاول دون الثانى مع أن الشك فى التكليف من جهة الشبهة فى الموضوع، فان اقتضى الشك المذكور وجوب الفحص اقتضاه فى المسألتين وان لم يقتضه ثم يقتضه فيهما، وليس بينهما فرق.
- (٤) فى مقام الفرق بين المسألتين. وملخص توهم الفرق بينهما: هو ان فى المسألة الاولى «وهى مالو كان الفضة مغشوشة بغيرها وعلم بلوغ الخالص نصاباً وشك فى مقدار» قد حصل العلم باصل التكليف، وانما الشك فى المكلف به والاصل الجارى فيه هو اصالة الاحتياط، بخلاف المسألة الثانية، وهى عدم العلم ببلوغ النصاب فان اصل التكليف فيها مشكوك، والاصل الجارى فيه اصالة 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 لان العلم الاجمالي اذا كان له قدر متيقن فالشك

في الزائد شك في أصل التكليف، وهو مجرى البراءة، ومسألة الدين ايضاً من هذا القبيل.

(٥) يعنى 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 فى كل منهما ولو بعد الفحص.

وقال فى التحرير فى باب نصاب الغلات: ولو شك فى البلوغ (١) ولا مكىال هنا، ولا ميزان (٢)، ولم يوجد (٣) سقط الوجوب (٤) دون الاستحباب انتهى. وظاهره (٥) جريان الاصل مع تعذر الفحص وتحصيل العلم، وبالجمله فما ذكروه من ايجاب تحصيل العلم بالواقع مع التمكن (٦) فى بعض افراد الاشتباه فى الموضوع، مشكل واشكل منه فرقمهم بين الموارد (٧)

(١) اى فى بلوغ النصاب.

(٢) كى يكال به او يوزن فيحصل العلم بالمقدار.

(٣) اى لم يوجد المكىال والميزان بالفحص.

(٤) اى وجوب الزكوة.

(٥) اى ظاهر كلام التحرير حيث قال «ولم يوجد» ان اصالة

البراءة تجرى فى الشبهة الوجوبية الموضوعية مع تعذر العلم ببلوغ النصاب، واما مع التمكن من الفحص وتحصيل العلم فلا.

(٦) اى مع التمكن من تحصيل العلم فى بعض افراد الموضوع

المشتبه بان كان امر المشتبه دائراً بين الاقل والاكثر.

(٧) حيث حكموا بوجوب الفحص والتصفية فيما لو علم

بالنصاب الاول، وشك فى الثانى، وعدم وجوبه فيما لو شك فى

حصول النصاب الاول، مع ان الشك فى النصاب الثانى شك فى اصل

التكليف بالنسبة اليه كالشك فى النصاب الاول فلو كان الشك فى

التكليف فى الشبهة الموضوعية موجباً للفحص والاحتياط اوجب

ذلك فى الموضوعين، وان لم يوجب فكذلك فى الموضوعين، والفرق

بينهما تفريق بما لا يكون فارقاً.

ومع ما تقرر (١) عندهم من اصالة نفى الزائد عند دوران الامر بين الاقل والاكثر، واما ما ذكره صاحب المعالم، وتبعه عليه المحقق القمي (رحمه الله) من تقريب الاستدلال بآية التثبيت على رد خبر المجهول الحال من جهة تعلق الامر (٢) بالموضوع الواقعي المقتضى وجوب الفحص عن مصاديقه وعدم الاقتصار على القدر المعلوم فلا يخفى ما فيه، لان رد خبر مجهول الحال (٣) ليس مبنياً على وجوب الفحص عند الشك والا (٤) لجاز الاخذ به ولم يجب التبين فيه (٥) بعد الفحص والياس عن العلم بحاله (٦)،

(١) اي فرقوا بين موارد الاقل والاكثر مع ما ثبت عندهم من اصالة البراءة...

(٢) اي قال ان الامر بالتبين تعلق بخبر الفاسق الواقعي وهو يقتضى وجوب الفحص عن مصاديق الموضوع بانه فاسق واقعاً (٣) الذي لا يعلم انه فاسق أم لا.

(٤) اي لو كان رد خبر المجهول مبنياً على وجوب الفحص.

(٥) اي في خبر المجهول.

(٦) اي بحال المجهول. والحاصل: أنه لو كان عدم قبول خبر المجهول لاجل احتمال كونه فاسقاً وواجباً في خبره التبين بأن لا يجوز الرجوع الى اصالة عدم الوجوب الا بعد الفحص عن هذا الموضوع بانه موضوع يجب في خبره التبين أم لا لكان لازمه القبول بعد الفحص، وعدم انكشاف 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 وبقي على كونه مجهولاً أم لم يفحص. مع ان اجمال الوجوب التكليفي بل الوجوب

كما لا (١) يجب الاعطاء فى المثال المذكور (٢) بعد الفحص عن حال المشكوك وعدم (٣) العلم باجتماع الوصفين فيه، بل وجه رده (٤) قبل الفحص وبعده ان وجوب التبين شرطى (٥)، ومرجعه (٦) الى اشتراط قبول الخبر فى نفسه من (٧) دون

المعلوم لا مدخلية له فى المنع عن القبول الا بلحاظ الاشتراط فعلم من ذلك ان المانع هو اشتراط قبول الخبر فى نفسه بالعدالة فما لم يحرز الشرط لم يعمل بالمشروط.

(١) اى كما أن الاعطاء لا يجب كذلك لا بد أن لا يكون التبين واجباً بعد الفحص واليأس عن حال مجهول الحال.

(٢) وهو قوله: «اعط كل بالغ رشيد.»

(٣) اى بعد عدم العلم باجتماع البلوغ والرشد فى المشكوك حاله.

(٤) اى بل وجه رد خبر مجهول الحال.

(٥) يعنى قبول خبر الفاسق مشروط بالتبين، وقبول خبر غيره وهو العادل غير مشروط به وليس وجوب التبين وجوباً نفسياً كوجوب الاعطاء فى المثال كى يرتفع بعد الفحص واليأس.

(٦) اى مرجع الوجوب الشرطى الى انه يشترط فى قبول الخبر من دون اشتراط التبين فيه ان يكون المخبر عادلاً، واما اذا كان فاسقاً فيشترط التبين فى قبول خبره اورده ولا يقبل خبره فى نفسه بلا تبين.

(٧) تفسير لقوله: (فى نفسه) اى معنى قبول الخبر فى نفسه

قبوله بلا اشتراط التبين فيه.

اشتراط فيه بعدالة (١) المخبر فاذا شك في عدالته (٢) شك في قبول خبره في نفسه (٣) والمرجع في هذا الشك (٤) والمتعين فيه عدم القبول لان عدم العلم بحجية شيء كاف في عدم حجيته (٥). ثم الذي يمكن ان يقال في وجوب الفحص (٦) انه اذا كان العلم بالموضوع (٧) المنوط به التكليف يتوقف (٨) كثيراً على الفحص

(١) الجار متعلق بقوله: «اشتراط...»

(٢) اي في عدالة المخبر.

(٣) اي من دون اشتراط التبين فيه. وملخص الكلام: ان مرجع الشك في عدالته الى الشك في انه هل يقبل خبره بلا تبين وفي نفسه أم لا؟ اذ لو كان المخبر عادلاً يقبل خبره في نفسه اي بلا ان يكون التبين شرطاً لقبوله، ولو كان فاسقاً لا يقبل خبره في نفسه وبلا تبين.

(٤) اي الشك في قبول خبره بلا تبين، وعدمه.

(٥) اذ المفروض يشك في قبول خبر مجهول الحال لاجل الشك في كونه عادلاً، والشك في الحجية مساوق للقطع بعدم الحجية.

(٦) في الشبهة الموضوعية الوجوبية.

(٧) كالنصاب الذي يكون التكليف باداء الزكاة فيه منوطاً ببلوغ النصاب فانه كثيراً ما يحصل الشك اما في اصل بلوغ النصاب، او في الزايد 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.

بـحيث لو أهمل الفحص (١) لزم الوقوع فى مخالفة التكليف كثيراً
تـعين هنا (٢) بحكم العقلاء اعتبار الفحص ثم العمل بالبراءة (٣)
كـبعض (٤) الامثلة المتقدمة، فان اضافة (٥) جميع علماء البلد
او اطبائهم لا يمكن للشخص الجاهل الا بالفحص فاذا حصل العلم
بـبعض، واقتصر على ذلك (٦) نافياً لوجوب اضافة من عداه (٧)
بـاصالة (٨) البراءة من غير تفحص زائد ما حصل به المعلومين
عـد (٩) مستحقاً للعقاب والملامة عند انكشاف ترك اضافة من

(١) اى لو أهمل الفحص ورجع الى اصالة البراءة.

(٢) اى فيما لو ترك الفحص ورجع الى الاصل يقع فى مخالفة

الواقع كثيراً.

(٣) ولا يجوز له ان يعمل بالبراءة قبل الفحص.

(٤) وفى التعبير بالبعض اشارة الى ان ما ذكرنا من ان العلم

بموضوع التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو أهمل يلزم

منه مخالفة الواقع كثيراً لا يجرى فى كل موارد الشبهة الموضوعية

الوجوبية، ولذا يجوز العمل فيها باصالة البراءة قبل الفحص،

وانما يلزم ذلك فى بعضها.

(٥) مشتقة من الضيف ومنه قوله: «أضفنى» اى اذا ترك الفحص

وعمل باصالة البراءة يقع فى 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 المعاسبة فلو بنى الامر على تركها (١) ونفى (٢) وجوب الحج باصالة البراءة لزم تاخير 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 المعاسبة.

(٢) اي فلو بنى على نفى 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 لان الغالب حصول العلم بالموضوع كالأستطاعة، 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 لان الامر بالشئ يقتضى ايجاب المقدمات

مسلم ولا يجدى (١) لان الشك فى وجود الشرط (٢) يوجب الشك فى وجود المشروط، وثبوت 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 الوجودية الموضوعية لان 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 فيبقى باصالة البراءة.

(٢) اى الشك فى وجود الشرط لا يوجب الفحص عنه وتحصيل العلم به بل يوجب الشك فى وجود التكليف المشروط به، والاصل عدم التكليف.

(٣) ملخص الكلام: لا فرق فى عدم وجوب الفحص عند الشك فى الشرط كالأستطاعة 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، ولا 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) اى اشتراط التكليف.

به أن مع عدم العلم فى الصورة الثانية (١) يقطع بانتفاء التكليف من دون حاجة الى الاصول، وفى الصورة الاولى (٢) يشك فيه (٣) فينتفى بالاصل. واما الكلام فى مقدار الفحص فملخصه: ان حد الفحص هو اليأس عن وجدان الدليل فيما بايدينا من الادلة، ويختلف ذلك (٤) باختلاف الاعصار فان فى زماننا هذا اذا

(١) وهى ما كان التكليف مشروطاً بالعلم بالشرط اذ الشرط على هذا عبارة عن الاستطاعة المعلومة فمع الشك فى الاستطاعة ينتفى الشرط، ومع يقطع بانتفاء الوجوب.

(٢) وهى ما كان التكليف مشروطاً بوجود الشرط.

(٣) اى يشك فى التكليف عند الشك فى وجود الشرط فيحتاج نفيه الى اصالة البراءة، اذ الشرط على هذا هى الاستطاعة الواقعية، ومع الشك فيها يشك فى وجوب الحج فيحتاج نفيه الى اصالة البراءة، وهذا بخلاف ما كان الشرط مركباً من الاستطاعة، والعلم بها فبمجرد عروض الشك فيها ينتفى الشرط اذ المركب ينتفى بانتفاء موضوعه وبانتفائه ينتفى الحكم لان الشرط هنا من قيود الموضوع، وبانتفائه ينتفى موضوع وجوب الحج، وانتفاء الحكم بانتفاء موضوعه قطعى.

(٤) اى يختلف مقدار الفحص باختلاف الاعصار فان الفحص فى زمان النبى (ص) عن حكم الواقعة قبل تكميل الدين والشريعة فى حق من كان فى بلده (ص) انما هو بحضور مجلسه من دون سؤال، او مع السؤال فيما احتمال تبليغ حكم الدين منه مع عدم وصول بيان بالنسبة اليه، وبعد تكميل الدين فى اعصار الائمة (ع) انما هو بالسؤال عن حكم الواقعة عن الامام (ع)، او عن الوسائط المعتبرة

ظن (١) المجتهد بعدم وجود دليل التكليف فى الكتب الاربعة وغيرها من الكتب المعتبرة فى الحديث التى يسهل تناولها على نوع اهل العصر على وجه صار ما يوساً كفى ذلك (٢) منه فى اجراء البراءة، واما عدم وجوب الزائد (٣) عليه فللزوم الحرج، وتعطيل (٤) استعمال سائر التكاليف لان انتهاء الفحص فى واقعة الى حد يحصل العلم بعدم وجود التكليف يوجب الحرمان من الاطلاع على دليل التكليف فى غيرها من الوقائع فيجب فيها (٥) اما الاحتياط وهو يودى الى العسر، واما لزوم التقليد لمن بذل فيها جهده على وجه علم بعدم دليل التكليف فيه، وجوازه (٦) ممنوع لان هذا المجتهد المتفحص ربما يخطىء (٧) ذلك المجتهد فى كثير من مقدمات

عند عدم التمكن من السؤال عن الامام او بالرجوع الى الاصول المعتبرة.

(١) اى اذا فحص عن الدليل الى ان ظن المجتهد...

(٢) اى كفى الظن بعدم الدليل من المجتهد.

(٣) اى اكثر من الظن بعدم الدليل وهو الفحص الى ان يحصل

العلم بعدم الدليل.

(٤) اى 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 لعطل حكم اكثر الوقائع.

(٥) الضمير راجع الى الغير، وتأنيث الضمير باعتبار معنى

الغير، وهو الوقائع.

(٦) اى جواز التقليد.

(٧) من باب التفعيل.

استنباطه للمسألة. نعم لو كان جميع مقدماته (١) مما يرتضيها 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 مذهبه (٦) مطابقاً للبراءة كان مؤيداً لما ظنه (٧) من عدم الدليل، وان كان مذهبه (٨) مغالفاً للبراءة كان (٩) شاهد عدل على وجود دليل

(١) اي كان مقدمات استنباطه مرضية 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 الاخر 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 الاخر.

(٩) اي كان مذهب هذا المجتهد الذي اطلع على وجود دليل على التكليف شاهد عدل...

التكليف، فان لم يحتمل فى حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية (١) او العقلية اخذ (٢) بقوله فى وجود (٣) دليل وجعل فتواه (٤) كروايته ومن هذا القبيل (٥) ما حكاه غير واحد من ان القدماء كانوا يعملون برسالة الشيخ ابي الحسن على بن بابويه عند اعواز (٦) النصوص، والتقييد (٧) باعواز النصوص

(١) الى هنا كان الكلام فيما اذا احتتمل المجتهد الذى لم يصل الى وجود دليل على التكليف أن المجتهد الاخر اعتمد على الاستنباطات الحدسية، او العقلية، واما اذا لم يحتمل فى حقه الاعتماد عليها بل افتى بمضمون الخبر، ويكون فتواه عين مضمونه. (٢) جواب لقوله: «فان لم يحتمل...» اى اخذ بقول المجتهد المطلع.

(٣) اى ليس معنى الاخذ بقوله ان فتوى الغير حجة له بل من حيث ان فتواه مطابق لمضمون الخبر، وهو يكون دليلاً للمجتهد الاخر، وفى الحقيقة يكون الحجة بالنسبة الى المجتهد الاخر مضمون الخبر لا فتوى المجتهد

(٤) اى جعل المجتهد غير المطلع على وجود الدليل فتواه مطابقاً مع رواية المجتهد الذى افتى بمضمون الخبر الذى نقل الرواية بصورة فتواه.

(٥) اى من قبيل جعل الفتوى كالرواية اى من قبيل الافتاء بمضمون الخبر من دون الاعتماد على استنباط حكم منه بالحدس. (٦) اى عند عدم وجود نص.

(٧) جواب عن سؤال مقدر، وحاصله: ان القدماء لما ذا كان عملهم برسالة الشيخ عند اعواز النصوص ولم يعملوا بها مطلقاً

مبنى على ترجيح النص المنقول بلفظه على الفتوى التي يحتمل الخطاء في النقل (١) بالمعنى، وان (٢) احتمل في حقه ابتناء فتواه على الحدس، والعقل لم يكن دليل على اعتباره (٣) في حقه، وتعين العمل بالبراءة.

فلو كان فتواه بمنزلة الرواية ومضمونها فكان اللازم عملهم بها حتى عند عدم اعواز النصوص.

وملخص الجواب: ان تقييد عملهم باعواز النصوص لاجل انه لو كان نص مخالف لفتواه كان مقدماً عليها لاجل ان الفتوى هي الرواية المنقولة بالمعنى، والمنقول باللفظ مقدم على المنقول بالمعنى عند التعارض بينهما.

(١) لما عرفت من أن فتوى على بن بابويه هي الرواية لكنها منقولة بالمعنى وربما يحتمل الخطاء في النقل بالمعنى، وهذا الاحتمال منتف في المنقول باللفظ.

(٢) عدل لقوله: فان لم يحتمل في حقه الاعتماد على الاستنباطات الحدسية اى ان احتمل في حق المجتهد الذى اطلع على ما لم يطلع عليه الاخر ان يكون فتواه بوجوب شيء او حرمة مبنية على الحدس والعقل.

(٣) اى لا دليل على اعتبار فتواه في حق المجتهد الاخر الذى لم يطلع على وجود دليل على التكليف بل تعين العمل بالبراءة لان المفروض انه غير متمكن من الفحص التام، والاحتياط اما غير جائز، واما غير واجب، وفتوى المجتهد الاخر ليست حجة بالنسبة اليه وحصل الظن بعدم الدليل من الفحص الناقص فيتعين عليه العمل باصالة 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 وجوبية فمقتضى الادلة عدم وجوب الفحص لكن قد يتراعى أن بناء العقلاء على الفحص في بعض الموارد، كما أن بعض الفقهاء يظهر منه وجوب الفحص في موردين.

أحدهما: مورد الشك في تحقق الاستطاعة للحج .

وثانيهما: مورد العلم ببلوغ الخالص من الفضة المغشوشة حد النصاب، والشك في مقداره.

وقد اشكل شيخنا الاعظم (قدس سره) في وجوب الفحص في الموردين وقال: ان الامر اشكل في التفرقة بين الشك في بلوغ الخالص حد النصاب وبين العلم ببلوغه، والشك في مقداره حيث حكم بعدم لزوم الفحص في الاول، ولزومه في الثاني مع انهما من واد 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 مستلزماً للوقوع

فى مخالفة التكليف كثيراً وجب الفحص قبل العمل بالبراءة .
 وللمحقق النائينى (قدس سره) تفصيل آخر فى المسألة، وهو
 وجوب الفحص فيما لو كانت مقدمات العلم حاصلة بحيث لا يحتاج
 حصول العلم بالموضوع الى ازيد من التوجه، والنظر الى تلك
 المقدمات بل لا يصدق الفحص على مجرد النظر، وعدمه فيما يحتاج
 اليه، فاذا كان العلم بطلوع الفجر لا يتوقف على ازيد من رفع
 الرأس، والنظر الى الافق فلا يجوز الاكل اعتماداً على استصحاب
 الليل، كما انه لا يجوز شرب المائع المردد بين الخمر والخل اذا
 كان يتوقف العلم به على مجرد النظر الى الاناء، نعم يستثنى من
 ذلك باب الحكم بالطهارة لظهور الادلة فى البناء على عدم الفحص
 باى نحو كان^١.

وملخصه: التفصيل بين ما كان الموضوع واضحاً بحيث
 يتضح لكل أحد اذا طلبه كالفجر فى الافق الصافى وبينما اذا لم يكن
 الموضوع بهذه المثابة من الوضوح.

والحق هو التفصيل بين البراءة العقلية، والبراءة الشرعية تبعاً
 لسيدنا الاستاذ بان يقال باعتبار الفحص فى جريان الاولى دون
 الثانية، اما اعتباره فى جريان الاولى لان موضوع البراءة العقلية
 هو عدم البيان فمادام لم يحرز ذلك لم يحكم العقل بقبح العقاب
 اذ لو كان التكليف مبيناً من قبل المولى على الوجه المتعارف بحيث
 يمكن للعبد الوصول اليه، ولم يتفحص عنه صح العقاب على ذلك
 لكونه عقاباً مع البيان اذ المفروض لا يكون للشارع دأب خاص

فى اىصال الاحكام الى عباده بل بيانها انما يكون بالطرق المتعارفة الجارية بين العقلاء وجعلها بمرأى ومسمع من العبد، والمفروض انه جعلها فى مرأه ومسمعه، وانما التقصير من العبد فهو يستحق العقاب.

واما عدم اعتباره فى جريان الثانية وهى البراءة الشرعية فلاطلاق ادلتها، وما ذكر من التفصيلين خلاف اطلاق ادلتها، هذا تمام الكلام فى الشبهات الموضوعية.

واما الشبهات الحكمية فقال شيخنا الاعظم (قدس سره) ان جريان اصالة البراءة فيها ليس له الا شرط واحد، وهو الفحص عن الادلة الشرعية.

وتحقيق الحال فى المقام يقتضى ان يقع الكلام هنا فى جهات:

- الاولى: فى وجوب الفحص وعدمه.
 - الثانية: فى بيان مقدار الفحص بعد الفراغ عن اصل وجوبه.
 - الثالثة: فى استحقاق التارك للفحص العقاب، وعدمه.
 - الرابعة: فى صحة العمل المأتى به قبل الفحص، وعدمه.
- اما الجهة الاولى وهى البحث عن وجوب الفحص وعدمه فقد استدل لاعتبار الفحص فى الرجوع الى اصالة البراءة بامور:
- الاول: الاجماع.

وفيه: ان اتفاق العلماء على وجوب الفحص فى الشبهات الحكمية امر لا ينكر، وليس هذا من الاجماع المنقول بخبر الواحد كى يشكل فى حجيته من هذه الناحية الا انه ليس اجماعاً تعبيرياً

كاشفاً عن رأى المعصوم لكونه معلوم المدرك فان احتمال كونه مدركياً يضر بالاجماع فكيف بكونه معلوم المدرك اذن فلا بد من النظر الى المدرك لكى نرى انه تام أم لا؟ ولا اعتبار بنفس الاتفاق الثابت من الفقهاء.

الثانى: العلم الاجمالى بثبوت التكاليف فى الشريعة، وهو لا ينحل الا بالفحص فالعمل بالبراءة قبل الفحص غير جائز لان المفروض ان العلم الاجمالى بالتكاليف منجز لها، وهو يمنع من جريان البراءة فى اطرافه.

واورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بان العلم الاجمالى المذكور ينحل بالعلم بمقدار من التكاليف فى ابواب الفقه المتفرقة التى يحتمل انطباق المعلوم بالاجمال عليها فلو كان الموجب للفحص هو العلم الاجمالى بالتكاليف لزم أن لا يجب الفحص فى الشبهات الحكمية بعد تحقق الانحلال بالظفر على المقدار المعلوم بالاجمال، مع انه غير جائز قطعاً بلا استثناء.

واجاب عنه المحقق النائينى (قدس سره): بما حاصله: ان الانحلال انما يتحقق اذا كان متعلق العلم الاجمالى مردداً بين الاقل والاكثر من اول الامر، كما لو علم بوجود الموطوء فى القطيع من الغنم، وتردد بين الاقل والاكثر فاذا علم بموطؤية هذه العشرة من القطيع ينحل العلم الاجمالى بالعلم التفصيلى بوجود الاجتناب عن العشرة، والشك البدوى بالنسبة الى الزائد عنها.

واما اذا كان متعلق العلم الاجمالى عنواناً واقعياً بان كان

المعلوم بالاجمال ذا علامة وتميز فلا يكون العلم الاجمالي المتعلق به قابلاً للانحلال، كما لو علم بموطؤية البيض في هذا القطيع، وترددت بين العشرة والعشرين فالعلم بموطؤية عشرة من الغنم لا يوجب الانحلال لان الواقع قد تنجز بماله من العلامة، والتميز فان العلم الاجمالي بموطؤية 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 لا بد من الفحص التام في جميع الافراد. وما نحن فيه من قبيل الثاني لان المعلوم بالاجمال هو الاحكام الموجودة في الكتب التي بايدينا فيستلزم تنجيز جميع الاحكام الموجودة في الكتب على واقعها، ولا ينحل هذا العلم باستعلام جملة من الاحكام التي يحتمل انحصار المعلوم بالاجمال فيها الى أن قال يكون المقام نظير مالو علم اجمالاً بدين مردد بين الاقل والاكثر مع العلم بكونه مضبوطاً في الدفتر، فهل يتوهم أحد جواز الرجوع الى البراءة في المقدار الزائد على القدر المتيقن قبل الفحص عما في الدفتر، وهكذا في المقام فان التكاليف المعلومه بالاجمال مضبوطة في الكتب المعتمدة عند الشيعة وعليه فالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال قبل الفحص لا يوجب انحلال العلم الاجمالي ليصح الرجوع الى 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 اذ لا علم بتكليف زائد من المعلوم بالتفصيل، فيكون الشك بالنسبة الى التكليف الزائد شكاً بدوياً، فيجري الاصل المؤمن. نعم: لو كان مقصوده من الانحلال هو الانحلال الحقيقي فالحق معه، الا انا ذكرنا ان بقاء العلم الاجمالي مع جريان الاصل في أحد أطرافه، او احد طرفيه غير منجز لان التنجيز دائر مدار تعارض الاصول في أطراف العلم الاجمالي بناء على مسلك الاقتضاء.

الثالث: دعوى انصراف ادلة البراءة الى ما بعد الفحص بحكم العقل بوجوب الفحص، بتقريب: ان العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان، كذلك يحكم بوجوب الفحص عن أحكام المولى من باب وجوب دفع الضرر المحتمل اذ لا يجب على المولى الا بيان أحكامه على النحو المتعارف من أن يجعلها في معرض الوصول، واما فعلية الوصول والبحث عنها فهي من وظائف العبد، فهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور في اطلاقات ادلة البراءة، فهي مختصة من اول الامر بما بعد الفحص في 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

المخالفة اذا كانت عن جهل، سواء كان متصدياً للفحص عن الحكم الشرعى أم لا؟ كما هو مقتضى اطلاق ادلة البراءة، فلا يحكم العقل بوجوب الفحص كى يكون مقيداً لاطلاق ادلة البراءة، وهذا الجواب موجود فى 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 كى يكون بياناً من الشارع على عدم عقابه على ترك الفحص، ومع هذا الحكم العقلى الذى هو بمنزلة القرينة المتصلة لا ينعقد الاطلاق كى يكون رافعاً لموضوع العقل.

الرابع: الآيات والروايات الدالة على وجوب التعلم، اما من الآيات فقوله تعالى: «فأسألوا أهل الذكر ان كنتم لا تعلمون»^٢. واما من الروايات: فما ورد فى تفسير قوله تعالى: «فله العجة البالغة» من انه يقال: للعبد يوم القيامة هل علمت؟ فان قال نعم قيل له فهلا عملت؟ وان قال لا قيل له فهلا تعلمت حتى تعمل^٣.

تقريب الاستدلال بهما هو انه لوجاز 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) مصباح الاصول ج 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 فى المقام لكون النسبة بينها وبين ادلة البراءة عموماً من وجه الا ان طائفة اخرى منها وارده فى مورد الشبهة قبل الفحص كقوله (ع): «فارجه حتى تلقى امامك» اى 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 فى ترك الفحص، واى كمال الامر الى علم العبد صدفة واتفاقاً، فان جعل الاحكام واقعاً مع الترخيص فى ترك الفحص يعد من المستهجنات. وان شئت فقل: ان وجوب الفحص من المسلمات العقلائية، وهذا الوجه ايضاً قابل للمناقشة، وان قال السيد الاستاذ ان العمدة هو هذا الوجه.

والعمدة فى الباب هو ادلة وجوب التعلم، واخبار التوقف. وتفصيل ذلك موكول الى محله. هذا تمام الكلام فى الجهة الاولى. اما الجهة الثانية: وهى مقدار الفحص فهل يجب الفحص بمقدار يحصل العلم بعدم الدليل؟ او يكفى الاطمئنان؟ او يكفى مجرد الظن بعدم؟ والحق هو كفاية الاطمئنان، وعدم لزوم تحصيل العلم لعدم قيام دليل عليه.

اضف اليه انه مستلزم للعسر والهرج بل غير ممكن فى بعض

الموارد، وعدم اعتبار الظن، فالمتعين هو الاطمئنان.
 اما الجهة الثالثة: وهو استحقاق العقاب على ترك الفحص وعدمه فنقول: ان استحقاق العقاب على ترك الفحص اذا اقتحم في الشبهة لا شبهة فيه اذ بعدكون وجوب الفحص طريقيًا 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 طريقي لا يعاقب على مخالفته سواء ادى الى المخالفة أم لا. نعم يكون مستحقاً للعقاب على مخالفة التعلم من باب استحقاق المتجرى 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، ومبنى الاقوال الثلاثة هو ان وجوب التعلم والاحتياط هل هو طريقي، او نفسى، وعلى الاول يكون العقاب على ترك الواقع، او على ترك التعلم او الاجتياط المؤدى الى ترك الواقع، وعلى الثاني يكون العقاب على

ترك نفس التعلم، وحيث قد حقق في الاصول ان وجوب التعلم والاحتياط طريقي يوجب تنجز الواقع فيكون العقاب مترتباً على ترك الواقع، لا على ترك التعلم.

واما الجهة الرابعة: وهي صحة عمل تارك الفحص وعدمها فواقع شيخنا الاعظم (قدس سره) الكلام في العبادات، والمعاملات، وقد أهمل صاحب الكفاية التعرض للمعاملات، ولعله لاجل وضوح الحال فيها من أن الحكم بصحة المعاملة وفسادها يناط بالواقع.

واما العبادات فقد توقف الشيخ في صحة العمل اذا جرى به مع التردد في صحته، ولو فرض مطابقة العمل للواقع، ومنشأ التردد هو عدم تحقق قصد الاطاعة مع التردد.

وقد ذكر صاحب الكفاية: ان العبادة تقع باطلة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة ايضاً فيما اذا لم يتأت منه قصد القرية.

فنقول ان المعيار في الصحة والفساد موافقة العمل للواقع وعدمها بلافرق في 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، فيحكم ببطلان عمله ظاهراً مضافاً الى استحقاق عقابه.

والحاصل: ان عمل الجاهل المقصر قبل الفحص باطل ظاهراً بمعنى ان العقل حاكم بعدم جواز الاجتزاء به في مقام الامتثال،

(تذنيب)

ذكر الفاضل التونى لاصالة البراءة شروطا: (١) الاول: أن لا يكون اعمال الاصل موجبا لثبوت حكم شرعى من جهة أخرى (٢)، مثل ان يقال: فى أحد الانائين الاصل (٣) عدم وجوب الاجتناب عنه، فانه (٤) يوجب الحكم بوجوب الاجتناب عن الاخر،

واما بحسب الواقع فالمعيار فى الصحة والبطلان هو المطابقة للواقع وعدمها. نعم يكون مستحقا للعقاب عند المطابقة ايضا من باب التجرى.

واما عمل الجاهل القاصر اذا انكشف كونه مخالفا للواقع فان مقتضى القاعدة الاولى عدم الصحة والاجزاء. نعم بمقتضى حديث لاتمام وغيره قد يحكم بالصحة، وعدم وجوب الاعادة فى بعض الموارد. (١) مضافا الى ما ذكره من اشتراطها بوجوب الفحص عن الدليل.

(٢) اى لا يكون نفى حكم باصالة البراءة كوجوب شىء مستلزما لاثبات حكم آخر لشىء آخر، وسيأتى مثاله.

(٣) نائب فاعل لقوله: «ان يقال» والحاصل ان اصالة البراءة عن وجوب الاجتناب فى احد الانائين المشتبهيين - بأن يحكم بطهارة أحد الانائين - لاتجرى لان جريانها بالنسبة الى أحد الانائين، والحكم بعدم وجوب الاجتناب عنه مستلزم للحكم بوجوب الاجتناب عن الاناء الاخر، اذ بعد العلم الاجمالى بنجاسة احد الانائين يكون معنى نفى وجوب الاجتناب عن احد الانائين وجوب الاجتناب عن الاخر.

(٤) اى لاصل عدم وجوب الاجتناب عن احد الانائين يوجب

او عدم (١) بلوغ الملاقي للنجاسة كراً، وعدم (٢) تقدم الكرية حيث يعلم بحدوثها على (٣) ملاقة النجاسة فان اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الاناء الاخر (٤) ،

الحكم بوجوب الاجتناب عن الاناء الاخر بعد العلم بوجوب الاجتناب عن أحدهما اجمالاً.

(١) اى الاصل عدم بلوغ... توضيحه: انه اذا كان هنا ماء قليل فزيد عليه ماء آخر بحيث شك فى بلوغه الى حد الكر، ثم لاقى نجساً، فلاتجرى اصالة عدم بلوغ الماء الموجود الى حد الكرية لان جريان هذا الاصل موجب لاثبات حكم شرعى من جهة أخرى، وهو وجوب الاجتناب عن الماء الموجود الذى يشك فى كريته، ولاقاه النجس.

(٢) اى الاصل عدم تقدم الكرية... وتوضيحه: أنه اذا علم اجمالاً بعروض الكرية على الماء الموجود، وحدوث ملاقات النجس معه، وشك فى المتقدم منهما فلا يجرى اصالة عدم تقدم الكرية على ملاقة النجس معه لانه يوجب الاجتناب عن الماء الموجود.

ولا يخفى عليك: ان المثالين الاخيرين لا ينطبقان على البراءة، والحال ان مفروض كلامه فى شرائط اصالة البراءة، وانما هما مثالان للاستصحاب، فلا وجه لذكرهما فى المقام، والقول بان غرضه ذكر شرائط مطلق الاصول خلاف الظاهر فان البحث عن الاستصحاب وشرائطه سيأتى بعد ذلك.

(٣) الجار متعلق بقوله: «تقدم».

(٤) كالمثال الاول الذى قد عرفت فان جريان البراءة عن احد

او الملاقي (١)، او الماء (٢).

أقول توضيح الكلام في هذا المرام: ان ايجاب العمل بالاصل
لثبوت حكم آخر (٣) اما باثبات (٤)

الانائين يوجب الاجتناب عن الاناء الاخر.

(١) بالكسر اي الملاقي للنجاسة اي اصالة عدم تقدم الكرية
يوجب الاجتناب عن الماء الموجود الذي لاقى النجاسة، كما في
المثال الثاني.

(٢) اي اعمال الاصول يوجب الاجتناب عن الماء المشكوك
تقدم الكرية فيه على حدوث الملاقة للنجاسة، وتأخرها، كما في المثال
الثالث فان جريان اصالة عدم تقدم الكرية يوجب الاجتناب عن
الماء الملاقي للنجاسة.

(٣) من جهة أخرى الملازم للحكم الاول كما اذا عمل باصالة
عدم الكرية لاثبات حكم آخر وهو نجاسة الماء.

(٤) اي ايجاب العمل بالاصل من قبل الشارع اما ان يكون
بسبب ان الاصل المعمول به مثبت لموضوع يترتب عليه حكم
شرعي بان كان الشك في الحكم الشرعي 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 والاولان موجودان بالوجدان وعدم
الدين محرز بالاصل ومع ثبوت الموضوع يرتفع الشك عن وجوب
الحج.

الاصل المعمول به لموضوع (١) انيط به حكم شرعى كان يثبت باصل براءة ذمة الشخص الواجد لمقدار من المال واف بالحجج من الدين (٢) فيصير (٣) بضميمة اصالة البراءة مستطيعاً فيجب عليه الحجج، فان الدين مانع عن الاستطاعة، فيدفع بالاصل، ويحكم بوجود الحجج بذلك المال، ومنه (٤) المثال الثانى (٥)، فان اصالة عدم بلوغ الماء الملاقى للنجس كراً يوجب الحكم بقلته التى انيط بها الانفعال (٦)، واما لاستلزام (٧)

(١) متعلق بقوله: «لاثبات».

(٢) الجار متعلق بقوله: «براءة الذمة».

(٣) اى يصير الواجد لمقدار من المال مستطيعاً فان وجدانه

مقداراً من المال وجدانى وعدم الدين تعبدى يثبت باصالة البراءة.

(٤) اى من قبيل ايجاب العمل بالاصل لثبوت حكم آخر انما هو

بسبب اثبات الاصول لموضوع حكم آخر اى من قبيل ان الاصل

الجارى فى الموضوع اصل سببى.

(٥) وهو الشك فى بلوغ الماء كراً اى المثال الثانى من قبيل

الشك السببى والمسببى.

(٦) اى الحكم بانفعال الماء منوط بكون الماء قليلاً فالشك

فى كون الماء منفعلاً أم لا مسبب عن الشك فى بلوغ الماء كراً

أم لا فاذا جرى الاصل فى السبب وهو اصالة عدم بلوغ الماء الذى

لاقاه النجس كراً يحرز موضوع الانفعال فان موضوعه الماء القليل

والماء محرز بالوجدان وكونه غير كرى يحرز بالاصل.

(٧) عدل لقوله: «اما باثبات الاصل المعمول به...» اى ايجاب

نفى الحكم به (١) عقلاً (٢)، او شرعاً (٣)، او عادة (٤) ولو في هذه (٥) القضية الشخصية لثبوت حكم تكليفي في ذلك المورد (٦)، او في مورد آخر، كنفى وجوب الاجتناب عن احد الانائين (٧)،

الشارع العمل بالاصل لاجل أن نفى الحكم بالاصل ملازم لثبوت حكم التكليفي بان يكون كلا الحكمين مسبباً عن سبب ثالث.

(١) اي بالاصل.

(٢) كما في دوران الامر بين المحذورين فان نفى احد الضدين

ملازم عقلاً لاثبات الضد الاخر فيما اذا لم يكن لهما ثالث.

(٣) كما اذا علمنا اجمالاً اما بوجوب الظهر او الجمعة فان

نفى أحدهما يستلزم شرعاً وجوب الاخر.

(٤) كما اذا كان عادة عدم مجيء زيد ملازماً لمجيء عمرو

فان نفى مجيء زيد يستلزم عادة مجيء عمرو.

(٥) بان كانت الملازمة اتفاقية يعني استلزام نفى الحكم

بالاصل لثبوت حكم تكليفي آخر قد ينحصر في القضية الشخصية

دون قضية أخرى فان في الانائين المعلوم كون احدهما نجساً

يستلزم نفى وجوب الاجتناب عن احدهما وجوب الاجتناب عن

الاخر دون غيرهما مما لم يعلم بنجاسة أحدهما.

(٦) الذي اجري 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 أجرى فيه الاصل.

(٧) فان نفى وجوب الاجتناب عن احد الانائين الذي يجرى

فيه الاصل يستلزم ثبوت حكم تكليفي في الاناء الاخر.

فان كان ايجابه (١) للحكم على الوجه الاول (٢)، كالمثال الثانى (٣) فلا يكون ذلك (٤) مانعاً من جريان الاصل لجريان (٥) ادلته من العقل، والنقل من غير مانع (٦)، ومجرد (٧) ايجابه لموضوع حكم وجودى آخر لا يكون مانعاً عن جريان ادلته (٨)، كما لا يخفى على من

- (١) اى ايجاب الشارع العمل بالاصل لثبوت حكم آخر.
- (٢) وهو ان يثبت بالاصل موضوع انيط به حكم شرعى كاصالة عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً فانها تثبت بها القلة التى انيط بها حكم شرعى، وهو الانفعال بملاقات النجاسة. وملخص الكلام: ان كان ايجابه للعمل بالاصل للحكم على وجه السببية، والمسببية بان يكون الاصل المذكور سببياً.
- (٣) وهو اصالة عدم بلوغ الملاقى للنجاسة كراً.
- (٤) اى لزوم حكم شرعى آخر.
- (٥) اى انما قلنا بان لزوم حكم شرعى آخر لا يكون مانعاً من جريان الاصل لان ادلة الاصل تجرى فى المقام من العقل والنقل، فاتهما يدلان على البراءة فى مورد الشك فى التكليف سواء لزم من جريانها ثبوت حكم شرعى آخر أم لا.
- (٦) اى من غير مانع من جريانها فالمقتضى لجريانها موجود، والمانع عنه مفقود.
- (٧) اى مجرد كون ايجاب العمل بالاصل مستلزماً لثبوت حكم آخر، وهو جواب عن سؤال مقدر وحاصله: نحن لانسلم عدم وجود المانع، وهو ان جريان البراءة فى موضوع مستلزم لثبوت حكم آخر وهو يمنع عن جريانها. وملخص الجواب: ان مجرد ذلك لا يصلح أن يكون مانعاً.
- (٨) اى ادلة الاصل.

تتبع الاحكام الشرعية، والعرفية، ومرجعه (١) فى الحقيقة الى دفع المانع (٢) فاذا انحصر (٣) الطهور فى ماء مشكوك الاباحة بحيث لو كان محرم الاستعمال لم يجب الصلاة لفقد الطهورين فلا مانع (٤) من اجراء اصالة الحل، واثبات كونه (٥) واجداً للطهور فيجب عليه الصلاة (٦)، ومثاله (٧) العرفى ما اذا قال المولى لعبده: اذا لم يكن عليك شغل واجب من قبلى فاشتغل بكذا، فان العقلاء يوجبون الاشتغال بكذا اذا لم يعلم بوجود شىء على

(١) ومرجع جريان الاصل.

(٢) وهو الدين مثلاً فى مثال الاستطاعة، فان اصالة عدم

الدين يدفع المانع، ويحقق موضوع وجوب الحج.

(٣) هذا مثال آخر من الامثلة الشرعية للوجه الاول، والفرق

بين الامثلة الثلاثة المذكورة لهذا الوجه هو ان هذا المثال من

موارد جريان اصالة الاباحة، ومثال عدم بلوغ الماء كراً من موارد

استصحاب عدم، ومثال الحج، كالمثال العرفى من موارد اصالة

البراءة، والاصول الثلاثة مشتركة فى اثبات موضوع انيط به حكم

شرعى.

(٤) اى اذا انحصر الطهور فى ماء مشكوك الاباحة فلا مانع...

(٥) اى اثبات كون المصلى واجداً للطهور.

(٦) اذ المفروض انه بجريان اصالة الحل فى الماء المشكوك

اثبت كونه واجداً للطهور فيجب عليه الصلاة.

(٧) الى هنا ذكر الامثلة الثلاثة للوجه الاول، وكان الامثلة

المذكورة شرعية، وهذا مثال عرفى للوجه الاول.

نفسه من قبل المولى (١)، وان كان (٢) على الوجه الثانى الراجع الى وجود العلم الاجمالى بثبوت حكم مردد بين حكمين (٣) فان اريد باعمال الاصل فى نفى احدهما (٤) اثبات الاخر ففيه: ان مفاد ادلة اصل البراءة مجرد نفى التكليف دون اثباته (٥)، وان (٦) كان الاثبات لازماً واقعياً لذلك النفى فان الاحكام الظاهرية (٧)

(١) فانهم عند الشك فى وجود المانع، وهو وجوب شىء 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 الشارع العمل بالاصل لثبوت حكم آخر على الوجه الثانى.

(٣) بحيث يكون نفى الحكم مستلزماً لاثبات الحكم الاخر، كما فى مورد العلم الاجمالى بنجاسة احد الانائين.

(٤) اى فى نفى احد الحكمين اثبات الحكم الاخر.

(٥) اى ليس اثبات التكليف.

(٦) كلمة «ان» وصلية اى وان كان اثبات التكليف فيما علم اجمالاً بثبوت حكم مردد بين حكمين لازماً واقعياً لنفى احد التكليفين فان ارتفاع النقيضين امر مستحيل فان نفى احد التكليفين المعلوم وجود أحدهما لا ينفك عن اثبات الاخر منهما الا ان الاصل لا يثبت ذلك، لما حقق فى محله من ان الاصول لا تثبت لوازمها الواقعية، وانما تثبت الاحكام الشرعية.

(٧) الاستفادة من الاصول انما تثبت بمقدار ادلتها، واما لوازمها العقلية، او العادية 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 الظاهرى الثابت بالاصل موضوعاً لذلك الحكم الاخر، كما ذكرنا فى مثال براءة الذمة عن الدين، والحج (٣) وسيجىء توضيح ذلك فى باب تعارض الاستصحابيين. وان اريد باعماله (٤) فى أحدهما مجرد نفيه دون الاثبات فهو (٥) جار الا أنه (٦) معارض

المستفادة من الامارات فانها يثبت بها لوازمها العقلية، والعادية

- (١) اى ازيد من مدلول ادلة الاحكام الظاهرية.
 (٢) اى بين ازيد من مدلول ادلة الاحكام الظاهرية وبين ما ثبت من الحكم الظاهرى بسبب الاصل.
 (٣) حيث بينا ان موضوع وجوب الحج هو من كان واجداً لمقدار من المال واف بالحج ولم يكن عليه دين، فانه لو وجد المال وشك فى وجود الدين فلاشبهة فى أنه يتحقق موضوع الحكم الاخر الذى هو وجوب الحج بسبب الحكم الظاهرى، وهو عدم الدين الثابت باصالة عدم الدين، فان الاصل المذكور اصل موضوعى يحقق موضوع وجوب الحج، وأصل سببى حاكم على اصالة عدم وجوب الحج.

- (٤) اى ان اريد باعمال الاصل فى احد الحكمين مجرد نفي هذا الحكم دون اثبات الحكم الاخر، كما اذا اريد باصالة عدم عدم نجاسة هذا الاناء، دون اثبات نجاسة الاناء الاخر.

(٥) اى الاصل.

- (٦) اى جريان الاصل فى احد الحكمين معارض لجريانه فى

بجريانه فى الاخر فاللازم، اما اجرائه (١) فيهما فيلزم طرح ذلك العلم الاجمالى (٢) لاجل العمل بالاصل، واما اهماله (٣) فيهما وهو (٤) المطلوب. واما اعمال احدهما (٥) بالخصوص فترجيح بلا مرجح. نعم لو لم يكن العلم الاجمالى فى المقام مما يضر طرحه (٦) لزم العمل بهما (٧)، كما تقدم انه (٨) احد الوجهين (٩)

الحكم الاخر فان جريان اصالة عدم النجاسة فى هذا الاناء معارض لاصالة عدم نجاسة الاناء الاخر.

(١) اى اجراء الاصل فى الحكمين كليهما.

(٢) بنجاسة أحدهما. والحاصل: ان جريان الاصل فى كل الطرفين ينافيه العلم الاجمالى بنجاسة أحدهما، ولا يجوز العمل بالاصلين وطرح العلم الاجمالى لانه يلزم مخالفة عملية قطعية، وهى قبيحة.

(٣) اى اهمال الاصل وعدم جريانه فى الحكم المراد بين الحكمين.

(٤) اى اهمال الاصل وعدم جريانه.

(٥) اى احد الاصلين بان يجرى اصالة عدم النجاسة فى الاناء الشرقى فقط.

(٦) بأن لا يلزم من العمل بالاصلين مخالفة عملية قطعية بل يلزم منه مخالفة التزامية

(٧) اى بالاصلين الجاريين فى طرفى العلم الاجمالى.

(٨) اى العمل بالاصلين وطرح العلم الاجمالى.

(٩) والوجه الاخر هو التخيير العلقى.

فيما اذا دار الامر بين الوجوب والتحریم، وكيف كان فسقوط العمل بالاصل فى المقام (١) لاجل المعارض (٢)، ولا اختصاص لهذا الشرط (٣) باصل البراءة، بل يجرى سقوط العمل بالاصل من الاصول والادلة، ولعل مقصود صاحب الوافية ذلك (٥)، وقد عبر قدس سره فى باب الاستصحاب بعدم المعارض (٦). واما اصالة (٧) عدم بلوغ الماء الملاقى للنجاسة كراً فقد عرفت انه لا مانع من استلزام جريانها بالحكم (٨) بنجاسة الملاقى،

(١) وهو أن يراد باعمال الاصل فى احد طرفى العلم الاجمالى مجرد نفي الحكم دون اثبات حكم آخر.

(٢) بين الاصل الجارى فى أحد الاثنائين مع الاصل الجارى فى الاثناء الاخر.

(٣) وهو عدم وجود المعارض.

(٤) اى بل يجرى سقوط العمل لاجل المعارض فى غير اصل البراءة ايضاً فان العمل بكل اصل ودليل مشروط بعدم وجود معارض له فليس هذا من شرائط العمل باصالة البراءة فقط.

(٥) اى مقصود صاحب الوافية من الشرط الذى ذكره للعمل باصل البراءة هو عدم وجود المعارض له.

(٦) اى عبر عن الشرط المذكور بعدم المعارض وقال: ان من شرائط العمل بالاستصحاب عدم المعارض له فهذا يكون قرينة على أن مراده من الشرط المذكور فى أصل البراءة ايضاً هذا المعنى.

(٧) جواب عن المثال الثانى الذى ذكره الفاضل التونى.

(٨) مفعول لقوله: «استلزام...» يعنى ليس شىء يمنع من

فانه (١) نظير اصالة البراءة من الدين المستلزم (٢) لوجوب الحج وقد فرق بينهما (٣) المحقق القمي (رحمه الله) حيث اعترف بانه لامانع من اجراء البراءة في الدين وان استلزم وجوب الحج، وانه يحكم بنجاسة الماء مع جريان اصالة عدم الكرية جمعاً (٤) بينها وبين اصالة طهارة الماء، ولم يعرف وجه فرق بينهما (٥) اصلاً. ثم ان

اجراء اصالة عدم بلوغ الماء... المستلزم للحكم بنجاسة الملقى.

(١) اى الاصل المذكور نظير اصالة البراءة من الدين فى كونه من قبيل السبب والمسبب، فكما ان جريان اصالة البراءة من الدين يحقق موضوع وجوب الحج، وهو الاستطاعة، كذلك جريان اصالة عدم البلوغ كراً يحقق موضوع النجاسة.

(٢) صفة لقوله: اصل البراءة.

(٣) اى بين اصالة عدم بلوغ الماء كراً وبين اصالة عدم الدين.

(٤) اى اعترف بجريان اصالة عدم بلوغ الماء كراً لكن لم يحكم بنجاسة الملقى للنجاسة جمعاً بين اصالة عدم الكرية وبين قاعدة الطهارة، فمقتضى اصالة عدم الكرية انفعال الماء بادخال النجاسة فى الماء ومقتضى اصالة الطهارة جواز غسل ثوب النجس به لانه اثر طهارة الماء.

(٥) اى بين الاصلين، لما عرفت أن كليهما من واد واحد، اذكما ان اصالة براءة الذمة من الدين توجب كون الشخص مستطيعاً داخلاً فى موضوع ادلة وجوب الحج، ومع وجودها لا يصل المجال الى اصالة البراءة عن وجوب الحج، لان اصالة البراءة من الدين اصل سببى ترفع الشك فى وجوب الحج، كذلك اصالة عدم البلوغ

مورد الشك فى البلوغ كراً (١) الماء المسبوق بعدم الكرية، واما المسبوق (٢) بالكرية فالشك فى نقصانه من الكرية والاصل هنا بقائها، ولو لم يكن مسبوقة بحال (٣) ففى الرجوع الى طهارة الماء للشك فى كون ملاقاته (٤) مؤثرة فى الانفعال فالشك فى رافعيتها (٥) للطهارة او الى (٦) النجاسة لان الملاقات (٧)

كراً توجب دخول الماء الملقى للنجاسة فى موضوع ادلة النجاسة، ودخوله فى مفهوم قوله (ع): «اذا بلغ كراً لم ينجسه شيء» ومعه لا مجال لاصالة الطهارة لكونها اصلاً مسببياً، واصالة عدم بلوغ الماء اصلاً سببياً.

(١) الذى هو المثال الثانى.

(٢) اى أما لو كان الماء كراً سابقاً وشك فى نقصه عن الكرية فهنا يستصحب بقاء الكرية.

(٣) اى لا يعلم بأنه كراً سابقاً، او قليل اما لفرض وجوده دفعة، واما للجهل بحالته السابقة.

(٤) اى لا يعلم ان ملاقاته هذا الماء المشكوك كريتته للنجاسة مؤثرة فى كونه منفعلاً

(٥) اى رافعية الملاقاة للطهارة لان الماء المذكور يحتمل أن يكون كراً سابقاً لا ينفع بالملاقاة للنجاسة، ومع هذا الاحتمال يشك فى طهارته ونجاسته بعد الملاقات فيرجع الى استصحاب الطهارة، او قاعدتها.

(٦) اى أوفى الرجوع الى نجاسة الماء الملقى للنجاسة.

(٧) وهى حصلت بالوجدان.

مقتضية للنجاسة والكريهية مانعة عنها (١) بمقتضى قوله (ع): «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» ونحوه (٢) مما دل على سببية الكريهية لعدم الانفعال المستلزمة لكونها (٣) مانعة عنه والشك في المانع في حكم العلم بعلمه (٤) وجهان: (٥) واما (٦) اصالة عدم تقدم الكريهية على الملاقات فهو في نفسه ليس من الحوادث المسبوقة بالعدم (٧) حتى يجرى فيه الاصل. نعم نفس

(١) اى عن النجاسة.

(٢) اى مثل قوله (ع) من الروايات الدالة على أن الكريهية سبب لعدم الانفعال بالملاقاة للنجاسة.

(٣) اى لكون الكريهية مانعة عن الانفعال بسبب الملاقاة للنجاسة.

(٤) اى بعدم المانع أى كأنه يعلم بعدم المانع. وذلك بسبب اصالة عدم تحقق المانع، فالمقتضى للنجاسة موجود، وهو الملاقاة والمانع مشكوك، وهو بحكم المعلوم عدمه، فيكون المانع منتفياً فالمقتضى يوتر.

(٥) اى ففى الرجوع الى طهارة الماء أو الى نجاسته وجهان: وقد عرفت وجه كل منهما.

(٦) هذا مثال ثالث ذكره صاحب الوافية.

(٧) لعدم العلم بعدم وجوده فى السابق مقدماً فى زمان لاحتمال كون وجوده فى السابق مقدماً، او مقارناً، أو مؤخراً هذا فى بعض الحواشى، لكن كما فى كلام الاشتياني ان عنوان التقدم والتأخر ليس مما يجرى فيهما الاصل وجوداً وعدمياً فانهما أمران انتزاعيان فليس لهما حالة سابقة، بل هما تابعان لمنشأ انتزاعهما،

الكريه حادثة فاذا شك فى تحققها (١) حين الملاقات حكم باصالة
عدمها (٢)، هذا (٣) معنى عدم تقدم الكريه على الملاقات،
لكن (٤) هنا اصالة عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكريه، وهو (٥)
معنى عدم تقدم الملاقات على الكريه فيتعارضان ولا وجه لما ذكره
من الاصل (٦)

فالاصل يجرى فى منشأ انتزاعهما.

(١) اى فى تحقق الكريه حين ملاقات الماء للنجاسة.

(٢) اى عدم الكريه.

(٣) اى الحكم باصالة عدم الكريه حين الملاقات معنى اصالة

عدم تقدم الكريه، والا فالاصل المذكور لا يجرى، كما عرفت.

(٤) اى أن اصالة عدم الكريه وان كانت جارية فى المقام،

الا ان هنا اصلاً آخر يعارضها، وهو الاصل عدم حدوث الملاقات

حين حدوث الكريه، فالمقام من قبيل تقدم وتأخر الحادثين، فان

مقتضى اصالة عدم الكريه حين الملاقات نجاسة الماء الملقى

للنجاسة، ومقتضى اصالة عدم حدوث الملاقاة حين حدوث الكريه

عدم النجاسة فيقع التعارض بين الاصلين.

(٥) اى الاصل عدم حدوث الملاقات حين حدوث الكريه معنى

اصالة عدم التقدم والا فلا يجرى الاصل فى نفس التقدم.

(٦) وهو اصالة عدم تقدم الكريه على الملاقات اذ هى تسقط

عن الحجية بسبب التعارض. وملخص الكلام أنه ليس المانع من

اجراء اصالة عدم تقدم الكريه هو لزوم ثبوت التكليف من جهة

أخرى بل المانع الحقيقى امران:

الاول: ان التقدم والتأخر لا يجرى الاصل فيهما.

وقد يفصل (١) فيهما بين ما كان تاريخ واحد من الكرية والملاقاة معلوماً، فانه يحكم باصالة تأخر المجهول بمعنى عدم ثبوته (٢) في زمان يشك في ثبوته (٣) فيه،

الثانى: 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 فاذا كان تاريخ الملاقات معلوماً، وتاريخ الكرية مجهولاً يحكم بتأخر الكرية عن الملاقات لان الاصل لايجرى فى معلوم التاريخ بل يجرى فى المجهول فقط فيترتب على الاصل تأخر الكرية نجاسة الماء مع الملاقات بالنجس، واذا كان تاريخ الكرية معلوماً، وتاريخ الملاقات مجهولاً يحكم بتأخر الملاقات عن الكرية فيترتب عليه طهارة الماء.

ثانيها: ان يجهل تاريخهما من دون احتمال التقارن، وحينئذ يقع التعارض بين اصالة عدم الكرية وبين اصالة عدم الملاقاة.

وثالثها: ان يجهل تاريخهما مع احتمال التقارن، وحينئذ يجرى الاصلان، ولا يتعارضان بل يترتب عليهما التقارن.

(٢) اى عدم ثبوت المجهول تاريخه.

(٣) اى ثبوت المجهول فى زمان فاذا كان تاريخ الملاقاة

مشكوكاً يشك فى ثبوته فى زمان حدوث الكرية، وقبله فيحكم بتأخر حدوثه عن زمان حدوث الكرية.

فيلحقه (١) حكمه من الطهارة والنجاسة، وقد يجهل التاريخان (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 كحال الملاقات فلا يتنجس (٧) به انتهى.

(١) اى يلحق على تأخر المجهول حكمه فاذا كان المجهول تاريخه هو الملاقاة يترتب على اصالة تأخر الملاقاة عن الكرية طهارة الماء، واذا كان المجهول تاريخه هى الكرية فيترتب على اصالة تأخر الكرية نجاسة الماء.

(٢) اى تاريخ الملاقاة والكرية.

(٣) اى مقتضى جريان الاصل فى كل من الطرفين اى تأخر الملاقات وتأخر الكرية.

(٤) اى مرجع التقارن الى نفى وقوع... والتقارن امر عدمى وليس بوجودى كى يكون الاصل مثبتاً فان الاصل عدم التقارن بين الكرية والملاقاة يرجع الى نفى وقوع كل منهما فى زمان يحتمل وقوعه وعدم وقوعه فيه مثلاً يحتمل ان تقع الكرية فى زمان متأخر عن الملاقاة، ويحتمل ان لا تقع متأخرة عنها، وكذا الكلام فى الملاقاة فمعنى الحكم بتقارنهما نفى وقوع الكرية متأخراً عن الملاقاة ونفى وقوع الملاقاة متأخراً عن الكرية.

(٥) اى من مجهولى التاريخ.

(٦) الصحيح يقتضى اى الاصل التقارن بين الحادثين يقتضى ورود النجاسة على ما هو كحال الملاقات.

(٧) اى لا يتنجس الماء بورود النجاسة على الماء.

وفيه: (١) أن تقارن ورود (٢) النجاسة والكرية موجب لانفعال الماء لان الكرية مانعة عن الانفعال بما يلاقيه بعد الكرية (٣) على ما هو مقتضى قوله (ع): «إذا كان الماء قدر كر لم ينجسه شيء» فان الضمير المنصوب (٤) راجع الى الكر المفروض الكرية (٥) فاذا حصلت الكرية حال الملاقة كان المعروض 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 عدمي ويثبت باعمال الاصلين الا انه لا يقتضى ما ذكره صاحب الفصول من عدم تنجس الماء بالملاقة للنجس لان الماء المفروض كونه كراً لا يتنجس بالملاقة، كما هو ظاهر الرواية لا الماء الذي يصير كراً حين الملاقة.

- (٢) بان تحقق الملاقة للنجاسة والكرية فى زمان واحد.
- (٣) لا ما تحقق كريته حين الملاقة فلا دليل على عدم انفعاله بعد ملاقاته للنجاسة بل الدليل قائم على نجاسته بالملاقة للنجس.
- (٤) فى قوله: «لم ينجسه».
- (٥) اى الماء الذى هو كراً قبل الملاقة لا ينجسه الملاقة مع النجس فالتقارن كتقدم الملاقة داخل فى مفهوم قوله: «الماء اذا لم يبلغ قدر كر قبل الملاقة ينجسه كل شيء».
- (٦) لان معروض الكرية لا يد وان يكون غير كر حتى يحصل الكر بهذا العرض ولا يعقل أن يعرض عنوان الكرية على ما هو متصف به سابقاً
- (٧) اى فى المعروض الذى هو الماء غير الكر

النجاسة، فهو (١) نظير ما اذا حصلت الكرية بنفس الملاقات فيما اذا تم الماء النجس كراً بطاهر، 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 كراً في نجاسة لم يعلم تقدم وقوعها على الكرية على (٥) كفاية تتميم النجس كراً في زوال نجاسته،

(١) اي حصول الكرية حال الملاقات نظير حصول الكرية بنفس الملاقات للنجس فيما اذا كان الماء النجس متمماً بالماء الطاهر فصار كراً فكما ان هذا الماء النجس المتمم كراً يكون نجساً، كذلك ما اذا حصل كرية الماء حين ملاقاته للنجس، فانه ايضاً يكون نجساً.

(٢) اي فيما حصل الكرية حال الملاقات.

(٣) اي فيما حصلت الكرية حال الملاقات.

(٤) اي على الحكم بالطهارة.

(٥) الجار متعلق بقوله: «استدل» وتوضيحه: ان الاجماع

قائم على كفاية تتميم النجس كراً... اي ان الماء القليل النجس اذا اضيف اليه الماء الطاهر حتى بلغ الى حد الكر تزول نجاسته بالاجماع، والمرتضى استدل بالاجماع القائم على طهارة الماء النجس المتمم كراً على طهارة كراً في نجاسة، ولم يعلم تقدم وقوعها على الكرية تقريب الاستدلال بالاجماع على المقام هو اتحاد الطريق والمناطق في الموردین فان مناط الحكم بالطهارة في مسألة كراً في نجاسة هو تعارض اصالتي عدم تقدم الكرية،

ورده (١) الفاضلان، وغيرهما بان الحكم بالطهارة هنا (٢) لاجل الشك فى ثبوت النجس لان الشك (٣) مرجعه الى الشك فى كون الملاقات مؤثرة لوقوعها قبل الكرية او غير مؤثرة (٤)، لكنه (٥) يشكل بناء على ان الملاقات (٦) سبب للانفعال، والكرية مانعة

وعدم تقدم الملاقات، وعدم ثبوت دليل على النجاسة فيرجع الى اصالة الطهارة، وهذا المناط بعينه موجود فى مسألة تتميم النجس كراً فالاجماع القائم على احدى المسألتين يكون دليلاً على الاخرى ايضاً.

(١) اى رد المرتضى.

(٢) اى فيما لو رأى فى كر نجاسة واشتبه تقدمها على الكرية

(٣) اى الشك فى ثبوت النجاسة للماء مرجعه الى الشك فى

ان الملاقات للنجاسة حصلت قبل كرية الماء كى يكون الماء نجساً أو بعدها كى لا يكون نجساً.

(٤) لوقوعها بعد الكرية. وملخص مقصود الفاضلين وغيرهم

ابداء الفرق بين المسألتين بان الشك فى المقام الذى هو توارد

النجاسة والكرية على الماء، ولا يعلم تقدم أحدهما على الاخر - فى

وجود سبب التنجس، وهو الملاقات للنجاسة قبل الكرية، وفى مسألة

الماء النجس المتمم كراً يكون المقصود رفع النجاسة، ولا شك فى

ان الدفع اهون من الرفع فالحكم بالطهارة فى المقام لا يستلزم

الحكم بها فى مسألة الماء المتمم كراً.

(٥) اى لكن ما ذهب اليه المشهور والفاضلان من الحكم

بالطهارة.

(٦) اى ملاقات الماء للنجاسة سبب لانفعال الماء، و كرية

فاذا علم بوقوع السبب (١) فى زمان ولم يعلم فيه (٢) وجود المانع (٣) وجب الحكم بالسبب (٤) الا أن الاكتفاء بوجود السبب من دون احراز عدم المانع، ولو بالاصل محل (٥) تأمل. فتأمل. (٦) الثانى (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 فى زمان وقوع السبب وهو الملاقات.

(٣) اى الكرية.

(٤) اى بالنجاسة. وملخص الاشكال: هو وجود المقتضى

للنجاسة وهو الملاقاة وعدم العلم بالمانع يكفى فى الحكم بالنجاسة فلايد من الحكم بالنجاسة فى المسألتين.

(٥) خبر لقوله: «ان الاكتفاء» اى عدم العلم بالمانع لا يكفى

فى الحكم بعدمه بل لايد من احراز عدم المانع ولو بالاصل كى يحكم بالنجاسة فما لم يحرز عدم المانع ولو بالاصل يكون الحكم بالنجاسة محل تأمل.

(٦) ولعله اشارة الى أنه يمكن احراز عدم المانع بوجه من

الوجوه.

(٧) اى الشرط الثانى للعمل باصالة البراءة الذى ذكره

الفاضل التونى.

(٨) اى باعمال اصالة البراءة ولو تضرر مسلم باعمالها فلا

تجرى لانتفاء شرط العمل بها.

امسك رجلاً فهرب دابته، فان اعمال البراءة فيها (١) يوجب
تضرر المالك (٢) فيحتمل اندراج الواقعة (٣) فى قاعدة
الاتلاف (٤)، وعموم قوله (ص): «لا ضرر ولا ضرار (٥)» لان (٦)
المراد نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع، والا فالضرر

(١) اى فى الموارد المذكورة.

(٢) لانه لو اجرى المتلف اصالة البراءة من الضمان يتضرر
المالك.

(٣) اى واقعة فتح قفس الطائر ونظائرها.

(٤) اذ يصدق على فاتح القفس انه اتلف مال الغير كذلك
لحابس شاة الغير حتى مات ولدها وهكذا باقى الموارد.
(٥) حيث ان المتلف اضرر بالمالك، وهو منفى فى الشريعة
فلا بد من جبران ضرره.

(٦) تعليل لاندراج الواقعة تحت قاعدة لا ضرر الدالة على
ضمان المتلف اى انما يندرج الواقعة تحت قاعدة لا ضرر لان نفي
الضرر غير محمول على حقيقته فانه كذب فان الضرر متحقق فى
الخارج فوق حد الاحصاء بل المراد من القاعدة ان الضرر غير
المنجبر منفى فى الشريعة فان المتلف لو اضرر المالك فلا بد من
جبره بضمانه له، وفى الحقيقة هذا دفع توهم: وحاصل التوهم ان
قاعدة لا ضرر انما تدل على نفي الضرر ولا تدل على ضمان
المتلف، ودفعه ان مفاد القاعدة ليس نفي الضرر فانه موجود فى
الخارج قطعاً بل المراد منها نفي الضرر غير المنجبر، فتكون
القاعدة دليلاً على الضمان.

غير منفي فلا علم حينئذ (١)، ولا ظن بان الواقع غير منصوصة (٢) فلا يتحقق شرط التمسك بالاصل من فقدان النص بل يحصل القطع بتعلق حكم شرعي بالضرر، ولكن لا يعلم انه (٣) مجرد التعزير، او الضمان (٤)، او هما معا فينبغي له (٥) تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح. ويرد عليه: انه ان كان قاعدة نفى الضرر معتبرة (٦) في مورد الاصل كان دليلاً كسائر الادلة الاجتهادية الحاكمة على البراءة (٧) والا (٨) فلا معنى للتوقف في الواقعة، وترك العمل

(١) اي حين احتمال اندراج الواقعة تحت قاعدة الاتلاف وقاعدة لا ضرر.

(٢) اذ يحتمل كون الواقع المشكوك داخلا تحت القاعدتين، ومعه يكون التمسك بعموم ادلة البراءة تمسكاً بالعام في الشبهة المصداقية.

(٣) اي الحكم الشرعي مجرد تعزير المتلف...

(٤) واما كونه مستحقاً للعقاب على تقدير تعمده في الوقائع المذكورة فلا شبهة فيه، وانما الشبهة في الضمان وان الحكم الشرعي المتعلق به فعلاً هل التعزير فقط...

(٥) اي لفاتح القفس ونظائره.

(٦) اي شاملة لمورد الاصل.

(٧) ولا وجه لتخصيص الاشتراط بعدم اندراج المورد في قاعدة الاضرار والاتلاف بل لا بد من اشتراط فقد الدليل الاجتهادي مطلقاً.

(٨) اي ان لم تشمل القاعدة لمورد الاصل.

بالبراءة، ومجرد احتمال اندراج الواقعة فى قاعدة الاتلاف او الضرر لا يوجب رفع اليد عن الاصل. (١)
 والمعلوم تعلقه بالضرار فيما نحن فيه هو الاثم، والتعزير ان كان معتمداً (٢) والا (٣) فلا يعلم وجوب شىء عليه فلا وجه لوجوب تحصيل العلم بالبراءة ولو بالصلح (٤) فلا يعلم وجه صحيح لما ذكره (٥) فى خصوص ادلة الضرر.

(١) لما عرفت من جريان اصالة البراءة فى موارد اجمال النص فان كون المقام مصداقاً للضرر معلوم، والشك فى الاندراج انما هو لاجل احتمال الانصراف الى الغير او لاجل احتمال كون المراد من قوله (ص): «لا ضرر...» هو الحرمة لا غير فاذا لم يثبت الانصراف، او كون المراد منها الحرمة فلا مانع من التمسك بالبراءة ولو كان مجرد الاحتمال المذكور موجباً لرفع اليد عن اصالة البراءة لزم رفع اليد عنها فى جميع موارد اجمال الدليل، وهو كما ترى.

(٢) واما ان لم يكن متعمداً فلا شىء عليه حتى العقاب فلا معنى لدعوى العلم الاجمالي بثبوت التعزير الدنيوى او العقاب الاخرى.

(٣) اى ان لم يكن متعمداً لا تعزير ولا ضمان ولا عقاب.

(٤) اذ وجوب تحصيل العلم ببراءة الذمة انما هو فى فرض العلم باشتغال الذمة، وهو منتف فى 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 لمورد اصل البراءة تمنع عن

كما لا وجهه (١) لما ذكره فى تخصيص مجرى الاصل بما (٢) اذا لم يكن جزء عبادة، بناء (٣) على أن المثبت لاجزاء العبادة هو النص، فان (٤) النص قد يصير مجملاً، وقد لا يكون نص فى المسألة،

جريانها، ولا خصوصية لادلة الضرر.

(١) هذا اشارة الى الاعتراض على الشرط الثالث الذى ذكره الفاضل التونى، حيث قال: فى الوافية وثالثها: أن لا يكون الفعل المتمسك فيه بالاصل جزء عبادة مركبة فلا يجوز التمسك به - لو وقع الاختلاف فى صلاة هل هى ركعتان؟ او أقل - فى نفى الزائد، بل كل نص يبين فيه اجزاء ذلك المركب كان دالاً على عدم جزئية ما لم يذكر فيه، فيكون نفى ذلك المختلف فيه منصوصاً لا معلوماً بالاصل.

(٢) الجار متعلق بقوله: تخصيص.

(٣) اى تخصيص مجرى الاصل بغير جزء العبادة مبنى على ان يكون الدليل المثبت لاجزاء العبادة هو النص فان الدليل المثبت لاجزاء العبادة يدل بمفهوم التحديد على نفى جزئية ما لم يرد نص فيها فيكون نفى ما شك فى جزئيته انما هو بالنص، ومع وجوده لا يصل المجال الى البراءة لان الاصل اصيل، حيث لا دليل. (٤) وهو جواب عما ذكره الفاضل التونى وملخصه: ان النص

دائماً لا يصلح ان يكون مبيّناً لاجزاء العبادة كى لا يصل المجال الى اصالة البراءة اذ قد لا يكون نص كى يبيّن اجزاء العبادة فان بعض الاجزاء ثبت بالدليل اللبى، وقد يكون مجملاً فمعه يصل المجال الى البراءة. والحاصل: أن ما ذكره الفاضل التونى من شرائط البراءة أن لا يكون المشكوك جزء عبادة كالسورة بدعى

فان قلنا: بجريان الاصل، وعدم العبرة بالعلم بثبوت التكليف (١) المررد بين الاقل والاكثر فلا مانع عنه (٢) والا (٣) فلا مقتضى له، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة (٤).

أن اجزاء العبادات انما ثبتت بالنص غير تام، كما عرفت.

(١) اي ان قلنا بعدم العبرة بالعلم الاجمالي بثبوت التكليف المررد بين الاقل والاكثر فانه لا يكون مانعاً من اجراء اصالة البراءة في المشكوك، وذلك لانحلال العلم الاجمالي بالعلم التفصيلي بالتكليف بالنسبة الى الاقل، والشك البدوي بالنسبة الى الاكثر فتجربى البراءة بالنسبة الى الاكثر.

(٢) اي لا مانع من جريان البراءة في جزء العبادة وغيره.

(٣) اي وان لم نقل بجريان الاصل في الاقل والاكثر، وقلنا يكون العلم الاجمالي بالتكليف المررد بين الاقل والاكثر مانعاً من جريان البراءة فلا مقتضى للاصل المذكور، ومعه لا مجال للبحث عن وجود المانع وعدمه.

(٤) اي في مسألة الاقل والاكثر وقلنا ان العلم الاجمالي بوجود التكليف المررد بين الاقل والاكثر لا يكون مانعاً من جريان الاصل.

«التحقيق»

وقد حكى شيخنا الاعظم (قدس سره): ان الفاضل التوني (قدس سره) ذكر شروطاً آخر لجريان اصالة البراءة، بعد الفراغ عن كونها مشروطة بالفحص.

احدها: أن لا يكون جريانها في مورد مستلزماً لثبوت حكم

الزامى من جهة أخرى، ومثل له بما اذا علم اجمالاً بنجاسة أحد الانائين فان جريان البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الانائين مستلزم لوجوب الاجتناب عن الاخر.

ثانيها : أن لا يكون جريانها موجباً للضرر على مسلم او من بحكمه، ومثل له بما لو فتح انسان قفس طائر، فان اجراء البراءة عن ضمانه يوجب الضرر على مالكة.

وثالثها: أن لا يكون مجرى البراءة جزءاً للعبادة المركبة، وذكر في وجهه أن المثبت لاجزاء العبادة هو النص، فيكون نفى 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 الملقى للنجاسة كراً، فهذا مما لا يمنع من جريان الاصل، بل يجرى، ويثبت به الموضوع، كاصالة عدم الدين فانها تجرى، ويثبت بها موضوع وجوب الحج، وكاصالة عدم بلوغ الماء كراً، فانها تجرى، وتثبت بها القلة التى هى موضوع للانفعال.

وان كان المقصود منه ان يثبت اللازم الواقعى لمجرى الاصل، كما فى مثال الانائين المشتبهين، ومثال عدم تقدم الكرية على ملاقة النجاسة، فهذا مما لا يثبت به الاصل كى يمنع عن جريانه فان اصالة عدم وجوب الاجتناب عن أحد الانائين لا تثبت وجوب الاجتناب عن الاناء الاخر، بل عدم الجريان فيه، وفى مثال عدم تقدم الكرية مستند الى المعارضة بين الاصلين.

أقول: لا بد لنا من التفصيل فيما ذكره الفاضل التونى من انه يعتبر فى جريان البراءة عدم ترتب حكم الزامى عليه من جهة أخرى، وهو ان ترتب الحكم الالزامى على جريان البراءة من جهة أخرى قد يكون بسبب الامر الخارجى الحادث اتفاقاً من دون ترتب عقلى او شرعى، او عادى بينهما، كما فى المثال الذى ذكره الفاضل التونى من العلم الاجمالى بنجاسة أحد الانائين، فانه لا ترتب بين طهارة أحدهما، ونجاسة الاخر بحسب الواقع، ويمكن أن يكون كلاهما نجساً فى الواقع الا ان العلم الاجمالى اوجب الترتب 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 الجارية فى احد الانائين موجبة لاثبات وجوب الاجتناب عن الاناء الاخر لا بتلاؤه بالمعارض، ولا يصل المجال الى استناد عدم الجريان الى كون الاصل مثبتاً، كما ذكره الفاضل التونى.

واخرى أن يكون بينهما ترتب، وهو اما عقلى: كترتب وجوب المهم على عدم وجوب الاهم بناء على القول باستحالة الترتب فلو فرضنا ترخيص الشارع بترك الاهم يكون المهم واجباً فوجوب المهم مترتب عقلاً على اباحة الاهم اذ لو لم يكن تركه مباحاً فهو يمنع عن وجوب المهم، وفى هذا القسم يكون المهم واجباً عند الشك فى تعلق التكليف بالاھم 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 فلانها من جريان اصالة الاباحة لثبوت حكم الزامى آخر من جهة انها 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 مترتباً على مطلق الاباحة الاعم من الواقعية والظاهرية فيثبت الحكم الالزامى بجريان اصالة الاباحة لتحقق موضوعه بذلك اذ المفروض أن موضوعه كان اعم من الاباحة الواقعية والظاهرية، وقد ثبتت الاباحة الظاهرية بجريان الاصل، غاية الامر فى مورد الاباحة الظاهرية يكون الالزام ظاهرياً، ويرتفع بانكشاف الخلاف من اول الامر و يكون الالزام واقعياً فى مورد الاباحة الواقعية.

وملخص الكلام: ان الاصل الجارى فى حكم الذى يترتب على اثبات هذا الحكم حكم الزامى من جهة أخرى اما يكون الترتب بينهما عقلياً فلا يكون هذا الاصل مثبتاً له واما يكون الترتب

بينهما شرعياً فلا مانع من جريانه وترتب حكم الزامى عليه فان جميع جريان الاصل السببى والمسببى من هذا القبيل اذن فما ذكره الفاضل التونى من انه يعتبر فى جريان اصالة الاباحة عدم ترتب حكم الزامى عليها من جهة أخرى لادليل عليه. هذا تمام الكلام فى الشرط الاول الذى ذكره الفاضل التونى.

اما الشرط الثانى وهو أن لا يكون جريان البراءة موجباً للضرر على مسلم، فقد اورد عليه شيخنا الاعظم (قدس سره) بانه لا معنى ان يعد هذا من شرائط البراءة بل فى مورد الضرر على المسلم تجرى قاعدة نفى الضرر، فمعه لا مجال لجريان اصالة البراءة اذ قاعدة نفى الضرر من الادلة الاجتهادية، ومع جريانها فى مورد لا يصل المجال الى الاصول العملية فعدم جريان اصالة البراءة انما هو لاجل عدم وجود موضوع لها، لا لانتفاء شرطها فان فتح قفس طائر لو كان مضراً بصاحبه لا يجوز بمقتضى قاعدة نفى الضرر، ومع وجودها لا يشك فى حرمة فتحه كى يتمسك باصالة البراءة.

واما الامثلة التى ذكرها الفاضل التونى فلا تجرى فيها البراءة على مسلك الاستاذ الاعظم، لا لما ذكره التونى بل لاجل أن حديث الرفع وارد فى مقام الامتنان بقريئة انتسابه الى الامة فى قوله: «رفع عن امتى...» فلا بد فى شموله أن لا يكون فيه خلاف الامتنان على أحد من الامة فلو لزم من جريان البراءة تضرر مسلم فلا يشمل 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 نفى الضرر والضرار ناسب بسط الكلام في ذلك (١) في الجملة، فنقول: قد ادعى فخر الدين في

الامتنان على المالك كى يكون مقيداً لاطلاق قوله (ع) «من اتلف مال الغير فهو له ضامن» وكذا لا تجرى قاعدة نفى الضرر والحكم 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 امتنائاً على جميع الامة غير تام لما قد ذكره سيدنا الاستاذ دام ظلّه^٢ من أن الامتنان انما يكون على نبي الامة لا على الامة، وعلى تقدير تسليم كون الامتنان على الامة انه يكون امتنائاً في حق من يجرى الحديث في حقه، لا في حق الامة كلهم. نعم ان حديث نفى الضرر لا يجرى في الامثلة التي ذكر الفاضل التوني لكون جريانه في حق المتلف مستلزماً لوقوع الضرر على المالك، فهو ايضاً منفي بحديث نفى الضرر

و اما الشرط الثالث وهو 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 تام اذ لا نص في مورد بعض المركبات العبادية وفي مورد بعضها يكون النص مجملًا وعلى هذا فيصل المجال الى اصالة البراءة في موارد كون الجزء مشكوكاً.

(١) اي في حديث نفى الضرر من بعض الجهات، لامن

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥١٤.

(٢) آراؤنا ج ٢ ص ٣٤٤٣.

الايضاح فى باب الرهن تواتر (١) الاخبار على نفى الضرر، والضرار، فلا نتعرض من الاخبار الواردة فى ذلك (٢) الا لما هو اصح ما فى الباب سنداً وواضح دلالة، وهى الرواية المتضمنة لقصة سمرة بن جندب مع الانصارى، وهى ما رواه غير واحد (٣) عن زرارة عن ابى جعفر (ع) أن سمرة بن جندب كان له عذق (٤)، وكان طريقه (٥) اليه فى جوف منزل الرجل من الانصار، وكان يجيء، ويدخل الى عذقه بغير اذن من الانصارى، فقال الانصارى: لا تزال تفجاناً (٦) على حال لا نحب أن تفجانا (٧) عليها، فاذا دخلت فاستأذن، فقال: لا أستأذن فى طريقى الى عذقى، فشكا (٨) الانصارى الى رسول الله، فاتاه (٩) فقال (١٠) له: ان فلاناً

جميع الجهات، والبحث عنه مفصلاً وعن جميع الجهات موكول الى مجال آخر.

- (١) مفعول لقوله: «قد ادعى».
- (٢) اى فى نفى الضرر والضرار.
- (٣) اى عدة كثيرة.
- (٤) بفتح العين وسكون الذال النخلة المثمرة، كما عن القاموس.

(٥) اى كان طريق سمرة الى عذقه.

(٦) اى دائماً تدخل بيتنا فجأة، وبلا اذن.

(٧) اى تدخل بيتنا فجأة، ونحن على حال لانحب دخولك.

(٨) اى شكى الانصارى من سمرة.

(٩) اى أتى سمرة الى محضر رسول الله (ص).

(١٠) اى 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 طريقى الى عذقى، فقال له رسول الله (ص): خل (٢) عنه، ولك عذق فى مكان كذا، قال: لا قال: فلك اثنان، فقال لا اريد، فجعل (ص) يزيد حتى بلغ عشر عذق، فقال له: خل عنه، ولك عشر عذق فى مكان كذا، فابى، 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، الخبر. وفى رواية أخرى موثقة ان سمرة بن جذب كان له عذق فى حائط لرجل من الانصار، وكان منزل الانصارى بباب البستان، وفى آخرها (٤) قال رسول الله (ص): للانصارى اذهب فاقلعها، وارم بها اليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار، الخبر. واما معنى اللفظين (٥) فقال فى الصحاح: الضر خلاف النفع، وقد ضره وضره بمعنى (٦) والاسم (٧) الضرر،

(١) استفهام انكارى اى أستاذن

(٢) اى ارفع يدك عن النخل واعطه للانصارى.

(٣) اى بقلع النخلة.

(٤) اى فى آخر الرواية.

(٥) اى معنى الضرر والضرار.

(٦) اى معناهما واحد وقوله ضره وضره مصدره ضرار.

(٧) اى اسم المصدر.

ثم قال: والضرار المضارة (١)، وعن النهاية الاثيرية فى الحديث لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام الضرر ضد النفع، ضره يضره ضرأً وضراراً واضربه يضره اضراراً، فمعنى قوله لا ضرر لا يضر الرجل اِخاً فينقصه شيئاً من حقه، والضرار فقال (٢) من الضر، اى 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 انت به (٤)، والضرار ان تضره بغير ان تنتفع (٥)، وقيل: هما بمعنى (٦)، والتكرار للتأكيد انتهى. وعن المصباح ضر يضره من باب قتل اذا فعل به مكروهاً، واضربه يتعدى بنفسه ثلاثياً (٧)، والباء (٨)

(١) اى مصدره مضارة، كالقتال والمقاتلة، وهى مصدر باب المفاعلة، و يقع بين الاثنين غالباً، فعلى هذا يكون الضرار عقيب الضرر جزاء عليه.

(٢) يكسر الفاء مصدر باب المفاعلة ومعنى قوله لا ضرار لا يدخل الضرر على الضار جزاء عليه.

(٣) حيث ان باب المفاعلة بين الاثنين غالباً.

(٤) اى بالاضرار على صاحبه كما اذا حفراً بئراً وهو ينتفع به لكن يضر جاره.

(٥) كما اذا كسر اناء الغير.

(٦) اى الضرر والضرار بمعنى واحد.

(٧) يقال ضره.

(٨) اى يتعدى بالباء فيما اذا استعمل رباعياً ومقصوده الثلاثى

رباعياً، والاسم (١) الضرر، وقد يطلق على نقص في الاعيان (٢)، وضاره يضاره مضارة 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 ارادة 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 اضربه.

(١) اي اسم المصدر.

(٢) اي في الاعيان الخارجية من باب اطلاق الكلى على الفرد

(٣) من مدرك القاعدة ومعنى الضرر والضرار.

(٤) اي معنى لاضرر.

(٥) اي بعد عدم امكان ارادة نفي الضرر الخارجي، لوجود

الضرر في الاسلام في غاية الكثرة، فانه لو حمل على ظاهره يلزم

منه الكذب بعد وجود الضرر في الشرع، فبعد تعذر ارادة الحقيقة

وقع الخلاف بينهم في المعنى المراد من قوله: لاضرر بان المراد

منه نفي الضرر في الشرع، او النهي عنه، وقد ذكر المصنف ان

المراد منه نفي الحكم الضروري بمعنى ان الشارع لم يجعل حكماً

ينشأ منه الضرر.

(٦) مثال لما كان حديث لاضرر نافياً للحكم الوضعي حيث ان

اللزوم حكم وضعي يرفعه حديث لا ضرر وفي المثال مناقشة

وان شئت تفصيلها فراجع الى خيار غبن المكاسب.

المغبون فينتفى (١) بالخبر، وكذلك (٢) لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك (٣) وجوب الوضوء على من لا يجد الماء الا بئمن كثير، وكذلك (٤) سلطنة المالك على الدخول الى عذقه وابعثته (٥) له من دون استيذان 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 منقى بالخبر كذلك تشريع ما (١٠) يبقى معه الضرر الحادث، بل يجب ان يكون الحكم المشروع

- (١) اى ينتفى لزوم البيع بعديت لا ضرر.
- (٢) اى كذلك لزوم البيع من غير جعل حق شفعة للشريك ضرر عليه فينتفى اللزوم بعديت لا ضرر، وهذا ايضاً مثال لما كان حديث لا ضرر نافياً للحكم الوضعى.
- (٣) اى كذلك وجوب الوضوء ضرر.
- (٤) اى كذلك سلطنة المالك على الدخول الى عذقه ضرر.
- (٥) اى اباحة الدخول للمالك من دون الاستيذان 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 برىء الذمة.
- (٩) كالامثلة المتقدمة.
- (١٠) كالحكم ببراءة ذمة الضار فان الحكم بذلك موجب لبقاء

فى تلك الواقعة على وجه يتدارك ذلك الضرر كأن لم يحدث (١) الا انه (٢) قد ينافى هذا قوله: لا ضرار ببناء (٣) على ان معنى الضرار المجازاة على الضرر، وكذا (٤) لو كان بمعنى المضارة التى هى فعل الاثنيين، لان فعل الثانى (٥) منهما ضرر قد نفى

الضرر الحادث، وهو ضرر على من وقع عليه الضرر فيرتفع بالحديث المذكور.

(١) بأن يحكم بوجوب ضمانه.

(٢) اى كون حديث لا ضرر دالاً على عدم براءة ذمة الضار الذى هو المعنى الاخير ينافى قوله لا ضرار.

توضيحه: انك عرفت أنّاً انه يحرم الاضرار ولو جزاء اذ الضرار من باب المفاعلة فهو بين اثنين، فالمستفاد منه حرمة اضرار المتضرر ولو بالاخذ بالغرامة، ولو دل قوله لا ضرر على عدم براءة ذمة الضار ووجوب الغرامة عليه يقع التعارض بين لا ضرر ولا ضرار.

(٣) اى المنافاة بين لا ضرر ولا ضرار مبنية على أن يكون معنى الضرار المجازاة على الضرر اذ على هذا المعنى يفهم منه حرمة اضرار كل منهما على الاخر ولوبعنوان أخذ الغرامة، ويفهم من لا ضرر عدم حرمة اخذ الغرامة فيحصل التنافى بينهما.

(٤) اى كذا يحصل التنافى بين قوله: لا ضرر ولا ضرار لو كان الضرار بمعنى المضارة.

(٥) والصحيح «لان فعل البادى منهما» اى من بدء بالضرر من

الضارين.

بالفقرة (١) الاولى، فالضرار (٢) المنفى بالفقرة الثانية انما يحصل بفعل الثانى، وكان من فسرہ (٣) بالجزاء على الضرر اخذه من هذه المعنى. لا انه (٤) معنى مستقل، ويحتمل أن يراد من النفي النهى (٥) عن ضرر النفس ابتداء (٦)، او مجازاة (٧) لكن لا بد أن يراد بالنهى زائداً على التحريم الفساد (٨) وعدم المضى

(١) لما قد عرفت ان قوله لا ضرر يدل على لزوم اداء الغرامة.

(٢) الذى يتحقق بفعل الثانى الذى هو المتضرر فى ضمن اداء الغرامة ينفى بقوله لا ضرار فيحصل التنافى بينهما.

(٣) اى من فسرت الضرار بمعنى الجزاء اخذ الضرار من المضارة التى هى 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 المضارة، بل هو مصداقها كما عرفت.

(٥) بان يكون الجملة انشائية دالة على التحريم.

(٦) كما فى قوله لا ضرر.

(٧) كما فى قوله لا ضرار.

(٨) نائب فاعل لقوله: «يراد» اى لا يكون المقام نظير قوله:

(لا بيع وقت النداء) فى كونه دالاً على الحكم التكليفى المحض،

بل النهى هنا مستتبع للحكم الوضعى ايضاً اى يدل على الحرمة

والفساد كقوله: «الخمير حرام، وفساد» والبيع الغبنى حرام

ومتزلزل، والوضوء مع الضرر حرام، وفساد.

للاستدلال به (١) في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف (٢)، فالنهي هنا (٣) نظير الامر بالوفاء بالشروط والعقود (٤). فكل اضرار بالنفس (٥) او الغير (٦) محرم (٧)

(١) اي بالنهي.

(٢) كالروايات الدالة على النهي عن الموضوع الضروري، وعن البيع الغبني، فانها استدل بها على حرمة الموضوع الضروري، والبيع الغبني، وفسادهما.

(٣) اي في قوله: لا ضرر.

(٤) اي كما ان قوله «اوفوا بالعقود» يدل على وجوب العمل بالعقد تكليفاً، ولزومه، وكذا «المؤمنون عند شروطهم» يدل على وجوب العمل بالشروط ولزومه، كذلك لا ضرر يدل على حرمة الاضرار، ورفع الحكم الوضعي. ولا يخفى ان هذا الكلام من المصنف رد على الفاضل القمي وصاحب الجواهر حيث قالوا ان قلنا: ان المراد به النهي فلا دلالة فيها على الضمان في المذكورات لان غايته العقاب على تلك الافعال، واما الضمان فيحتاج الى دليل آخر مثل قاعدة الاتلاف، ووجه الرد هو ان ظاهر الروايات الدالة على نفي الضرر عدم اختصاصها بالحكم التكليفي بل تنفي الحكم التكليفي والوضعي معاً.

(٥) كما اذا كان الموضوع ضرورياً على النفس.

(٦) كاتلاف مال الغير.

(٧) وهو حكم تكليفي: وقوله غير ماض حكم وضعي، فان الموضوع حرام وغير ماض اي محرم وفساد، واتلاف مال الغير حرام، وغير

غير ماض على من اضره، وهذا المعنى (١) قريب من الاول، بل راجع (٢) اليه، والظاهر بملاحظة نفس الفقرة (٣) ونظائرها (٤) وموارد ذكرها (٥) فى الروايات وفهم العلماء (٦) هو المعنى الاول (٧). ثم ان هذه القاعدة (٨) حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضررى، كأدلة لزوم العقود،

ماض اى موجب لضمان المضر، وهكذا.

(١) بان يراد من النفى النهى اى كون المراد من حديث لا ضرر النهى، عن الضرر قريب بالذهن من كونه بمعنى نفى تشريع الحكم الضررى فى الاسلام.

(٢) اى هذا المعنى، وهو كون المراد من الحديث النهى عن الاضرار راجع الى المعنى الاول اى الى نفى تشريع الحكم الضررى فى الاسلام تكليفاً و وضعاً لان النهى ارشادى فالمقصود بالذات هو نفى الحكم الوضعى الذى هو مفاد المعنى الاول.

(٣) اى نفس هذه الهيئة التركيبية، وهى قوله: «لا ضرر».

(٤) كقوله: لا يبيع عند النداء، ولا غش فى الاسلام.

(٥) حيث ان الامام عليه استدل بالحديث المذكور، على عدم

اللزوم كعدم لزوم بيع الشريك، وثبوت حق الشفعة.

(٦) حيث فهموا من الحديث نفى لزوم البيع الغبى او المعيب.

(٧) وهو نفى تشريع الحكم الضررى فى الاسلام مطلقاً سواء

كان، تكليفاً، او وضعياً.

(٤) اى قاعدة نفى الضرر، وهذا هو الموضوع الثالث من البحث،

حيث ان الموضوع الاول كان فى دليل القاعدة، وهى الاخبار.

وسلطنة الناس على أموالهم ووجوب الوضوء على واجد الماء، وحرمة الترافع الى حكام الجور، وغير ذلك (١).

وما يظهر من غير واحد (٢) من اخذ التعارض بين العمومات المثبتة للتكليف، وهذه القاعدة ثم ترجيح هذه اما بعمل الاصحاب، واما بالاصول، كالبراءة في مقام التكليف، وغيرها في غيره فهو (٣) خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها (٤) من ادلة نفي الحرج، ورفع الخطاء، والنسيان، ونفي السهو على كثير السهو، ونفي السبيل

الموضع الثاني في دلالتها، ومقدارها.

الموضع الثالث من حيث المعارض وعدمه.

(١) من الاحكام الضرورية فان لزوم العقود، او سلطنة الناس على أموالهم، او وجوب الوضوء، او حرمة الترافع، او غيرها من الاحكام لو كان ضرورياً ينفى بقاعدة نفي الضرر.

(٢) كالفاضل القمى، والفاضل النراقى و غيرهما حيث انهم التزموا بالتعارض بين قاعدة نفي الضرر، و بين العمومات الدالة على الاحكام الاولية ثم رجحوا القاعدة على الاحكام 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 تقديمه على الاخر، فان موافقة الاصل من المرجحات عندهم.

(٣) اى الالتزام بالتعارض، والترجيح بالمرجحين المذكورين خلاف التدبر.

(٤) اى نظائر قاعدة نفي الضرر من ادلة الاحكام الثانوية.

على المحسنين، ونفى قدرة العبد على شيء، ونحوها. مع (١) ان وقوعها في مقام الامتنان يكفي في تقديمها على العمومات، والمراد بالحكومة (٢) أن يكون احد الدليلين بمدلوله (٣) اللفظي

وملخص الكلام: ان التدبر في نظائر قاعدة نفي الضرر كقوله: «لا حرج» و «رفع عن امتي الخطاء والنسيان» وقوله: «لا شك لكثير الشك»، وقوله: «لا سبيل على المحسنين». وقوله: «عبد مملوك لا يقدر على شيء» يقتضى ان يقال انها حاکمة على الادلة الاولى، لكونها شارحة للمراد من الادلة الاولى، ومفسرة للمراد منها.

(١) اي لو اغمضنا عما ذكرنا من عدم التعارض بين الادلة الاولى، وقاعدة نفي الضرر ونظائرها، وسلمنا وقوع التعارض بينهما لكن نقول بتقديم قاعدة الضرر ونظائرها على ادلة الاحكام الاولى، وذلك لوجود قرينة داخلية، وهي كون قاعدة نفي الضرر ونظائرها في مقام الامتنان الموجب لكونها ابيية عن التخصيص تعطى قوة على القاعدة بحيث تكون مقدمة على مخالفتها من غير ان يحتاج ترجيحها عليه الى التثبيت بالمرجحات الخارجية، كالشبهة، ونقل الاجماع، والاصل.

(٢) لما ذكر ان قاعدة نفي الضرر حاکمة على ادلة الاحكام الاولى اراد ان يبين معنى الحكومة، وقد نقضنا هذه المسألة في مبحث التعادل والترجيح فانظر.

(٣) قد اخرج بهذا القيد المخصص فانه متعرض لحال دليل آخر بحكم العقل لا بمدلوله اللفظي.

متعرضاً لحال دليل الاخر 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 صلاة

(١) اى تارة يثبت احد الدليلين حكماً شرعياً لموضوع دليل آخر فيكون موسعاً له.

(٢) اى من حيث نفي الحكم الشرعى عن موضوع الدليل الاخر اى يكون احد الدليلين نافياً للحكم عن موضوع الدليل الاخر فيكون مضيقاً له.

وملخص الكلام: ان الدليل الحاكم الذى هو مبين للمراد من الدليل المحكوم، قد يكون بتوسعة 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: لاربايين 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 توسعته له.

(٤) اى ما اذا كان الطهارة ثابتة بالاستصحاب، او بالبينة.

(٥) اى ما دل على ثبوت الطهارة بالاستصحاب، او بالبينة حاكم على الدليل الذى يدل على ان الصلاة بلا طهور 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 مترتبان على الطهارة الواقعية، كذلك مترتبان على الطهارة

الاطهارة» فانه (١) يفيد بمدلوله اللفظى (٢) على أن ما ثبت من الاحكام للطهارة فى مثل «لا صلاة الا بطهور» وغيرها (٣) ثابت للمتطهر بالاستصحاب، او بالبينة. والثانى مثل الامثلة المذكورة (٤) واما المتعارضان فليس فى أحدهما (٥) دلالة لفظية على حال

المستصحبة فيكون للطهارة فردان، الطهارة الواقعية، والطهارة الظاهرية فيكون المراد من قوله صلى الله عليه وآله: «لا صلاة الا بطهور» الا عم من الطهارة الواقعية والظاهرية، وهذه التوسعة اى شمول الطهارة للظاهرية منها انما هى ببركة الحكومة.

(١) اى ما دل على ثبوت الطهارة بالاستصحاب، مثلاً الذى هو دليل حاكم.

(٢) لما عرفت من ان الحاكم هو الذى يبين المراد من الدليل المحكوم بمدلوله اللفظى.

(٣) من الادلة الدالة على اعتبار الطهارة اى الدليل الحاكم يبين بمدلوله اللفظى أن الاثار المترتبة على الطهارة الواقعية من جواز الدخول فى الصلاة، ومس كتابة القرآن وغيرهما ثابتة للطهارة الظاهرية الثابتة بالاستصحاب، او بالبينة ايضا.

(٤) كقوله: «لا ضرر، ولا حرج» ودليل رفع الخطاء والنسيان فان كلها يضيق دائرة دليل المحكوم، ويدل على عدم ترتب الحكم الواقعى على الحكم الضررى، والحرجى، وهكذا.

(٥) اى لا يكون احد الدليلين المتعارضين بمدلوله متعرضاً لعال الدليل الاخر بان يعمم ويوسع موضوع الدليل الاخر، او يخصصه، ويضيقه، كما كان ذلك فى الدليل الحاكم، والمحكوم.

الآخر من حيث العموم والخصوص، وانما يفيد (١) حكماً منافياً لحكم الآخر وبملاحظة تنافيهما (٢) وعدم جواز تحققهما واقعاً يحكم بارادة خلاف الظاهر في أحدهما المعين ان كان الآخر (٣) أقوى منه فهذا الآخر (٤) قرينة عقلية على المراد من الآخر، وليس في مدلوله (٥) اللفظي تعرض لبيان المراد منه. ومن هنا (٦) وجب ملاحظة (٧) الترجيح في القرينة لان قرينته (٨) بحكم العقل

(١) اي يفيد كل واحد من المتعارضين حكماً منافياً لما يفيداه الآخر.

(٢) اي بملاحظة وجود التنافي بين الخبرين المتعارضين، وعدم امكان تحقق الحكمين المتنافيين.

(٣) اي ان كان الخبر الآخر اقوى دلالة بان يكون خاصاً مثلاً فيكون هذا الخبر الذي هو أقوى ظهوراً قرينة على ارادة خلاف الظاهر من الخبر الاول.

(٤) الذي هو اقوى ظهوراً.

(٥) اي ليس في مدلول الخبر الذي هو اقوى ظهوراً تعرض لبيان المراد من الدليل الآخر كي يكون حاكماً عليه بل يكون هو مقدماً عليه بملاحظة تنافيهما، وعدم امكان العمل بكليهما، واظهرية الخاص من العام.

(٦) اي مما ذكرنا من ان الاقوى ظهوراً يكون قرينة عقلية.

(٧) اي ان يلاحظ ان اياً من الخبرين راجح كي يكون قرينة على الآخر.

(٨) اي قرينية الراجح انما تكون بحكم العقل اي العقل يحكم بتقديم الاظهر على الظاهر

بضميمة المرجح (١).

واما اذا كان الدليل بمدلوله اللفظي كاشفاً (٢) عن حال الآخر فلا يحتاج الى ملاحظة مرجح له (٣) بل هو (٤) متعين للقرينية بمدلوله، وسيأتى لذلك توضيح فى تعارض الاستصحابيين انشاء الله ثم انه (٥) يظهر مما ذكرنا من حكومة الرواية وورودها فى

(١) اى بالمرجح الخارجى ولا يخفى أن المرجح قد يكون داخلياً بان يكون احد الدليلين نصاً او اظهر، وقد يكون خارجياً، وما يكون قرينيته بحكم العقل انما هو فى المرجح الخارجى، واما المرجح الداخلى فانما هو قرينة بحكم العرف كالنص، والاظهر فان العرف يفهم كون النص والاظهر قرينة.

(٢) اى شارحاً للمراد من الدليل الاخر.

(٣) اى للدليل الكاشف.

(٤) اى الدليل الكاشف بمدلوله اللفظي قرينة لبيان الممراد من الدليل الاخر من غير احتياج الى امر آخر زائد على مدلوله. وملخص الكلام: ان فى تقديم دليل الحاكم على المحكوم لا يحتاج الى مرجح، ولا يلاحظ الاظهرية ولا النسبة بينهما بل هو بمدلوله يبين المراد من الدليل المحكوم، ويقدم عليه.

(٥) جواب للفاضل القمى، والفاضل التراقي حيث انكرا كون قاعدة نفى الضرر حاكمة على الادلة الاولية، وزعما ان الامر بالعكس.

وملخص كلامهما: ان الضرر هو اخراج ما فى 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 نفى الحرج والاكرام (٢) ان
مصلحة (٣) الحكم الضررى المجمعول بالادلة العامة لا يصلح ان
يكون تداركاً للضرر حتى يقال: ان الضرر يتدارك بالمصلحة
العائدة الى المتضرر (٤)،

دنيوياً او اخروياً فالضرر المجبور بالنفع سيماً اذا كان ما بازائه
اضعافاً مضاعفة لا يصدق عليه الضرر عرفاً، ولا ريب ان التكاليف
الشرعية المشتملة على الضرر الموجبة له من الخوف والجوع
والنقض من الاموال والثمرات والانفس قد ثبت بازائها ما يكون اضعافاً
كثيرة فى الدنيا، والاخرة، ولا يكون هذا ضرراً كى يرفع الاحكام
الاولية بل ادلة الاحكام الاولية تكون حاكمة على حديث لا ضرر وفى
بعض الحواشى ذكر انه يقع التعارض بينهما، وهو ليس بصحيح
الا ان يكون نظره بالتعارض البدوى غير المستقر.

(١) حيث ان ورودها فى مقام الامتنان يعطى القوة لها بحيث
لا يكون قابلاً للتخصيص، والحكومة تخصيص لياً فلا تصلح ان
تكون الادلة الاولوية حاكمة عليها.

(٢) اى كما ان ادلة نفى الحرج والاكرام دليلان امتنانيان،
كذلك حديث نفى الضرر.

(٣) هذه الجملة مؤولة بالمصدر كى تكون فاعلاً لقوله:
«يظهر...» اى يظهر عدم صلاحية المصلحة المذكورة وهى
المصلحة الاخروية لتدارك الضرر الدنيوى الوارد بسبب جعل
الاحكام الاولوية.

(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، واختصاص ادلة الاحكام بغير موارد الضرر، نعم لولا الحكومة (٤) ومقام الامتنان كان للتوهم (٥) المذكور مجال. وقد يدفع (٦) بان العمومات الجاعلة للاحكام انما يكشف عن

(١) اى على ضرر المتضرر.

(٢) كى يكون حاكماً على ادلة الاحكام الضررية.

(٣) اى قاعدة لا ضرر. وملخص دفعه: ان قاعدة نفى الضرر

حاكمة على الادلة الاولية وشارحة للمراد منها ومعها لا تشمل ادلة الاحكام الاولية لموارد الضرر.

(٤) اى حكومة حديث لا ضرر وكونه شارحاً للمراد من الدليل

المحكوم عليه، وكونه فى مقام الامتنان.

(٥) وهو حكومة الادلة الاولية على حديث لا ضرر.

(٦) المدافع هو الفاضل النراقى، وهذا جواب ثان عن الاشكال

المتقدم، وهو تقدم ادلة الاحكام الاولية على حديث نفى الضرر والجواب الاول قد ذكره المصنف، وهو ان دليل حديث نفى الضرر

حاكم على ادلة الاحكام الاولية، والجواب الثانى ما ذكره الفاضل النراقى. وملخصه: ان العمومات و الاطلاقات الدالة على جعل

الاحكام الاولية انما تكشف عن وجود مصلحة فى نفس الطبيعة مع قطع النظر عن افرادها، وخصوصياتها. وهذه المصلحة لم تكن فى

مقابل الضرر الحاصل من خصوصيات الافراد فلا تصلح لتداركه فشمول ادلة الاحكام الاولية لمورد الضرر موقوف على وجود

المصلحة في نفس (١) الحكم ولو في (٢) غير مورد الضرر، وهذه المصلحة (٣) لا يتدارك بها الضرر الموجود في مورد (٤) فان الامر بالحج، والصلاة، 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 الحاصل من خصوصيات الافراد، ولا علم لنا بوجود مصلحة زائدة في موارد الضرر حتى يقال بتداركه، ومع عدم احراز هذه المصلحة لا يشمل ادلة الاحكام الاولية لمورد الضرر.

(١) اي المصلحة في طبيعة الوجوب المتعلقة بطبيعة الموضوع بنحو الموجبة الجزئية اي وان لم يعلم ان المصلحة في الحكم الضرري ايضاً موجودة أم لا؟

(٢) كلمة «لو» وصلية.

(٣) الموجودة في طبيعة الحكم.

(٤) اي في مورد الحكم الضرري لما عرفت من ان المصلحة الموجودة في طبيعة الحكم لم تلاحظ في مقابل الضرر الحاصل من خصوصيات افراد الحكم، فان المصلحة القابلة لتدارك الضرر المذكور لا بد أن تكون في نفس الحكم الضرري وهي غير معلومة، والمصلحة المعلومة تكون في غير مورد الضرر وهي لا تجدى.

(٥) اي ان المصلحة موجودة في وجوب الحج، والصلاة بنحو الموجبة الجزئية، واما أنها في مورد الحج الضرري، او الصلاة الضررية ايضاً موجودة أم لا فلا علم لنا بوجودها.

(٦) من المصلحة كي يتدارك بها.

وهذا (١) الدفع اشنع من اصل التوهم لانه اذا سلم عموم الامر لصورة الضرر كشف عن وجود مصلحة يتدارك به الضرر في هذا المورد (٢). ومع انه يكفي حينئذ (٣) في تدارك الضرر الاجر (٤) المستفاد من قوله (ص): «افضل الاعمال أحمرها (٥)» وما اشتهر في الالسز وارتكز 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 اوضح فساداً من اصل التوهم.

(٢) اي في مورد الحكم الضرري اذ 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 كاشفاً عن وجود مصلحة فيه كى تكون جابرة للضرر لكن بعد شمول عموم الحكم لمورد الضرر وكون الموضوع الضرري مثلاً واجباً يتدارك الضرر الموجود الاجر المستفاد... وان لم يكن مصلحة في نفس الموضوع الضرري.

(٤) فاعل لقوله: «يكفى...»

(٥) ذكر في مجمع البحرين اي أشقمها وامتنها وأقواها.

(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) في مقام الامتنان. ثم انك قد عرفت بما ذكرنا انه لا قصور في القاعدة (٢) المذكورة من حيث مدركها سنداً ودلالة الا ان الذي يوهن فيها (٣) هي كثرة التخصيصات فيها بحيث يكون الخارج منها اضعاف (٤) الباقي، كما لا يخفى على المتتبع خصوصاً (٥) على تفسير الضرر بادخال المكروه، كما تقدم.

(١) اي التحقيق في دفع التوهم المذكور ما ذكرنا من ورود حديث نفي الضرر في مقام الامتنان على الامة، وهو غير قابل للتخصيص اذ معناه عدم كونه امتناناً على بعض الامة، وهو خلف، فوروده في مقام الامتنان قرينة على انه يكون مقدماً على الادلة الاولى.

(٢) اي في قاعدة نفي الضرر.

(٣) اي الذي يوجب وهن قاعدة نفي الضرر وورود مخصصات كثيرة عليها.

(٤) جمع الضعف بكسر الضاد اي اكثر من الباقي بمراتب.

(٥) اي كثرة التخصيصات على قاعدة نفي الضرر انما تلزم خصوصاً اذا فسرنا الضرر بادخال المكروه على الغير، وجه الخصوصية بناء على هذا التفسير للضرر هو ان أغلب الاحكام الالزامية ادخال مكروه على الغير، وكلفة عليه فيكون دائرة التخصيصات اوسع في هذه الصورة من لزوم التخصيصات الواردة عليه بناء على تفسير الضرر بمعنى آخر فيلزم هنا تخصيص الاكثر المسبتهجن بلا شبهة.

بل لوبنى العمل بعموم هذه القاعدة حصل منه (١) فقه جديد، ومع (٢) ذلك فقد استقرت سيرة الفريقين على الاستدلال بها (٣) فى مقابل العمومات المثبتة للاحكام وعدم رفع اليد عنها الا بمخصص قوى فى غاية الاعتبار (٤) بحيث (٥) يعلم منه انحصار مدرك الحكم فى عموم هذه القاعدة، ولعل هذا (٦) كافى فى جبر الوهن المذكور (٧)، وان كان فى كفايته (٨) نظر بناء على ان لزوم تخصيص الاكثر 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، والزكاة، 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 الفريقين على الاستدلال بالقاعدة.
- (٧) اللزوم من التخصيص الاكثر المستهجن.
- (٨) اى كفاية استقرار سيرة الفريقين على الاستدلال بحديث نفى الضرر محل اشكال.
- (٩) اى على تقدير عمومية حديث لا ضرر.
- (١٠) خبر لقوله: «ان لزوم...» اى لزوم تخصيص الاكثر 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، و ارادة ذلك المعنى، واستدلال (٣) العلماء لا يصلح معينا خصوصاً لهذا المعنى المرجوح (٤) المنافى لمقام الامتنان (٥)، وضرب القاعدة (٦).

بل يراد منه معنى آخر.

(١) اى لا يلزم من المعنى المذكور تخصيص الاكثر، وهو ارادة النهى من النفى.

(٢) اى ان ابيت عن ارادة المعنى العموم عن حديث نفى الضرر تعييناً، ولا اقل يكون الامر مردداً بين ارادة العموم منه وبين حمله على المعنى الاخر، و حيث ان القرينة مفقودة فى المقام فيكون اللفظ مجملاً.

(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 الاخر فلا قرينة عليه. وملخص الجواب: ان استدلال العلماء لا يصلح أن يكون قرينة معينة لاحد المعنيين.

(٤) وهو ارادة العموم المخصص اكثر افراده.

(٥) فان كونه فى مقام الامتنان يوجب ان لا يكون قابلاً

للتخصيص.

(٦) اى الحمل على العام المخصص مناف لورود الحديث

المذكور فى مقام ضرب القاعدة فان قوله: «لاضرر» فى مقام الامتنان وضرب القاعدة، ولو حمل على العموم لكان ابياً عن التخصيص فهما قرينتان على ان حمله على العموم مرجوح.

الا ان يقال (١) مضافاً الى منع (٢) اكثرية الخارج وان سلمت كثرته ان الموارد الكثيرة الخارجة عن العام انما خرجت بعنوان واحد جامع لهما (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) خصوصاً اذا كان المخصص مما يعلم به المخاطب.

(١) فى مقام دفع لاشكال الوارد على حمل الحديث على العموم، وهو لزوم تخصيص الاكثر.

(٢) اى 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) اى للموارد الكثيرة.

(٤) اى 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 الخارجة اكثر من الافراد الباقية تحت العام، والمعيار

فى الاخراج من العموم والابقاء تحته هو العنوان لا الفرد فخرج

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 النحاة الا الصرفيين

حال الخطاب (١)، ومن هنا (٢) ظهر وجه التمسك بكثير من العمومات مع خروج اكثر أفرادها، كما في قوله: «المؤمنون عند شروطهم» (٣) وقوله: «أوفوا بالعقود» بناء على ارادة العمود، كما في الصحيح (٤).

الا الفلاسفة، 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 اى استهجان، وان كان الخارج اكثر من الباقي تحت العام.

(١) بأن علم المخاطب حين الخطاب أن يراد من اكرم العلماء اكرام العلماء العدول منهم ففي هذا الصورة لا قبح لاجراج الفساق من تحت العموم، وان كان الخارج اكثر من الباقي تحت العام، والعرف لا يرى استهجاناً في مثل هذا التخصيص.

(٢) اى مما ذكرنا من انه لا استهجان في التخصيص اذا كان بالعنوان الواحد.

(٣) بتقريب ان اكثر أفراد 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 اكثر افراد العمود من تحت العموم، وهو لا يضر اذا كان الخارج داخلاً تحت عنوان واحد فالميزان في الاستهجان هو اكثرية الخارج بمخصصات كثيرة لا بمخصص واحد اى بعنوان واحد شامل للأفراد الكثيرة.

ثم انه يشكل الامر (١) من حيث ان ظاهرهم من الضرر المنفى (٢) الضرر النوعى، لا الشخصى فحكموا بشرعية الخيار للمغبون نظراً الى ملاحظة نوع البيع المغبون (٣) فيه، وان فرض عدم تضرره فى خصوص مقام، كما اذا لم يوجد راغب فى المبيع، وكان بقاؤه ضرراً على البايع لكونه فى معرض الاباق (٤)، او التلف، او الغصب، وكما اذا لم يترتب على ترك الشفعة ضرر على الشفيع، بل كان له (٥) فيه نفع، وبالجمله 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 والعيب، 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 بملاحظة ان البيع الغبنى مشتمل على الضرر نوعاً وان لم يتضرر البايع فى خصوص هذا البيع.

(٤) بان كان المبيع عبداً ابقا بحيث لو لم يكن ابقاً لكان سعره خمسين ديناراً لكن باعه مالكة باربعين تومانا، فانهم حكموا بثبوت 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 بثبوت الخيار له لانه يترتب على بيع الشريك للاجنبى ضرر نوعى بالنسبة الى الشفيع، فالضرر النوعى عندهم مجوز للاخذ

حكمة لا يعتبر اطرادها (١)، وفى بعض المقامات (٢) يعتبرون اطرادها. مع ان ظاهر الرواية اعتبار الضرر الشخصى (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) فى ادلة

بالخيار. والحال ان المستفاد من الاخبار ان المعيار بالضرر الشخصى اى نفي الحكم الضررى دائر مدار الضرر الشخصى، لا النوعى.

(١) اى لا يكون الضرر مطرداً وموجوداً فى جميع موارد نفي الحكم بل اذا كان الحكم بحسب نوعه ضررياً ينفى بالحديث المذكور، والفرق بين الحكمة والعلة واضح، فلو كان الضرر حكمة لم يلزم وجود الضرر فى كل مورد ينفى الحكم الضررى، واما لو كان علة فانه يجب اطراده فى كل مورد ينفى فيه الحكم الضررى.

(٢) كالامثلة المتقدمة مثل خيار الغبن، وغيره.

(٣) كالوضوء فان نفي الوجوب عن الوضوء دائر مدار الضرر الشخصى ففى كل مورد يكون ضرر فى الوضوء فهو غير واجب وجه الظهور كون الضرر حقيقة فى الضرر الشخصى، وحمله على الضرر النوعى يحتاج الى وجود قرينة.

(٤) اى من الاخبار لعل الاستظهار من جهة استدلال الامام (ع)

بالخبر لثبوت الشفعة مع عدم الضرر فى جميع الموارد.

(٥) اى وان لم يوجب الضرر دائماً بان كان حكمة.

(٦) اى نظير ما ذكرنا فى حديث نفي الضرر من ان الحكم

اذا كان منشاء للضرر غالباً يرفع بحديث نفي الضرر، والمعيار

نفى الحرج ولو قلنا بان التسلط على ملك الغير باخراجه عن ملكه
قهرأ عليه بخيار او شفعة ضرر ايضاً (١) صار الامر اشكل (٢)
الا أن يقال: ان الضرر (٣) اوجب وقوع العقد على وجه متزلزل

بالضرر النوعى فيه يدعى فى ادلة نفى الحرج ويقال: ان الحرج
النوعى موجب لرفع الحكم.

(١) وتوضيحه: ان الخيار اوحق الشفعة الثابتين بحديث نفى
الضرر يوجب أن يسلط ذو الخيار باخراج المبيع من ملك المشتري،
او أن يسلط الشفيع بأن يخرج المبيع من ملك المشتري، فلو قلنا
ان الخيار للبايع او حق الشفعة للمشريك ضرر على المشتري يكون
شمول حديث نفى الضرر على الخيار، والشفعة اشكل.

وملخص الكلام: ان الاستدلال بحديث نفى الضرر على نفى
الحكم الذى ينشأ منه الضرر النوعى مشكل، واشكل منه استدلال
به على ثبوت الخيار او الشفعة اذا قلنا بان التسلط على اخراج
المبيع من ملك المشتري بعد انتقاله اليه بالعقد ضرر عليه.

(٢) وجه الاشكالية هو حصول التعارض بين ضرر الغابن

وضرر المغبون باعتبار ان لزوم المعاملة الغبنية ضرر على المغبون
من البايع الى المشتري والزام الغابن بالحكم بالخيار والحكم بخروج
المبيع عن ملكه الذى حصل له بالمعاملة الغبنية ضرر على الغابن
فدخول احد الضررين فى تحت قاعدة الضرر ينافى دخول الاخر فيه.

(٣) اى الضرر الاول: وهو ضرر المغبون صار سبباً لوقوع

العقد متزلزلاً يدخل فيه الخيار، فالضرر الثانى مترتب على تزلزل
العقد، وكونه خيارياً، وتزلزله مترتب على كون لزوم العقد ضرورياً

يدخل فيه الخيار فتأمل (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 الى عدم النفع، فالتسلط على اخراج المبيع عن ملك الغابن انما يعد ضرراً عليه اذا استقر ملكه، والمفروض أن الضرر الاول صار مانعاً من استقراره.

ويحتمل ان يريد أن الضرر الثاني مترتب على جريان القاعدة في الضرر الاول فلا تشمله 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 كالمهبة كي لا يصدق عليه الضرر، بل هو كان لازماً بالذات، فان تزلزله انما هو من ضرر البايع، او الشفيع، هذا وجه التأمل على الاحتمال الاول.

ويمكن ان يكون اشارة الى ان عدم شمول القاعدة للضرر المستند اليها انما هو بالدلالة اللفظية، 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 بدله من الوقوع في أحدهما، وفروعه ثلاثة: المسألة الاولى: مالو دار امر شخص واحد بين ضررين مباحين بناء على عدم حرمة الاضرار بالنفس بجميع مراتبه، كما لو دار امره بين أن يشرب المحرورات فيتألم كبده، او المبردات فتتألم معدته، وفي مثله يجوز له اختيار

اوشخصين(١)، فمع فقد المرجح(٢) يرجع الى الاصول والقواعد الاخر، كما انه اذا اكره(٣) على الولاية من قبل الجائر المستلزمة للاضرار على الناس، فانه (٤) يرجع الى قاعدة نفى الحرج (٥)

ايهما شاء. واما اذا دار أمر الرجل بين ان يلقي نفسه من اعلى الدار فينكسر رجله، وبين ان يبقى فى مكانه فيحترق ويموت فلا شبهة فى تعيين الضرر الاول عليه.

(١) بان دار الامر بين ضررى الشخصين، كما يأتى امثله.
 (٢) اى اذا وقع التعارض بين الضررين فيقع التعارض بين ادلة نفى الضررين فيتساقطان فلا بد من المراجعة الى مرجح آخر ومع فقدده يرجع الى الامارات والاصول. ولا يخفى عليك ان تعارض الضررين يدخل فى باب التزاحم، لا التعارض كما يأتى تفصيله فى تحقيقاتنا، فانتظر.

(٣) مثال لما يتعارض الضرران بالنسبة الى شخصين. وملخصه: انه، كما اذا اكره السلطان رجلاً بتحمل الولاية من قبله، واوعده على تركها بما يوجب الضرر عليه، وترخيص قبول الولاية مستلزم للضرر على اهل تلك البلدة.
 (٤) اى المكروه بالفتح.

(٥) اما لان تحمله الضرر لدفع الضرر عن الغير مضافاً الى انه ضرر عليه حرج عليه ايضاً فيرتفع التزامه على تحمل الحرج، بدليل نفى الحرج، ويمكن ان يقال: ان دليل نفى الحرج حيث انه موافق لهذا الطرف يكون مرجحاً له، او يكون هو المرجح بعد تساقط الضررين.

لان الزام الشخص (١) بتحمل الضرر لدفع الضرر عن غيره حرج (٢)، وقد ذكرنا توضيح ذلك (٣) في مسألة التولى من قبل الجائر من كتاب المكاسب، ومثله (٤) اذا كان تصرف المالك في ملكه موجبا لتضرر جاره، وتركه (٥) موجبا لتضرر نفسه، فانه يرجع الى «عموم الناس مسلطون على اموالهم» ولو عد مطلق حجه (٦) عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك

(١) اي الشخص المكره بالفتح.

(٢) اي حرج على المكره مضافاً الى كونه ضرراً عليه.

(٣) اي توضيح ان الزام الشخص بتحمل الضرر عن الغير

حرج عليه.

(٤) اي مثل المثال السابق في انه مع فقد المرجح في تعارض

الضررين يرجع الى الاصول، والقواعد الاخر.

(٥) اي ترك التصرف في ملكه، كما اذا كان حفر البئر في

ملكه ضرراً على جاره، وتركه ضرراً على نفسه فان نفى 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 اموالهم»

ونتيجه جواز حفر البئر في ملكه.

(٦) اي لو عد مطلق منع المالك عن التصرف في ملكه مصداقاً

للضرر عرفاً يكفي في ترجيح المالك والقول بان تصرفه جاز

وان كان ضرراً على الغير. توضيحه: ان ترك تصرف المالك في

ملكه قد يوجب وقوع الضرر عليه، كما في مثال الولاية، ولاشبهة

ضرر زائد على ترك التصرف (١)، فيرجع الى عموم التسلط (٢)، ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج لان منع المالك (٣) لدفع ضرر الغير حرج، وضيق عليه (٤) اما لحكوهته (٥) ابتداء على نفي الضرر، واما لتعارضهما والرجوع الى الاصل. ولعل هذا (٦)

في ترجيحه عند تعارض الضررين، واخرى لا يكون ترك التصرف ضرراً زائداً على المالك بل نفس المنع من تصرفه ضرر عليه، فان نفس هذا الضرر يكفى في تقديم المالك على جاره عند تعارض الضررين.

(١) بل نفس ترك التصرف بعد صدق الضرر عليه عرفاً يكفى في ترجيح المالك على جاره.

(٢) اى عموم الناس مسلطون على اموالهم بعد تعارض الضررين.

(٣) عن التصرف فى ملكه.

(٤) اى على المالك.

(٥) اى تقديم المالك اما لاجل حكومة دليل نفي الحرج على دليل نفي الضرر ابتداءً لا انه مرجع بعد سقوط لا ضرر بالتعارض، واما لاجل تعارض دليلي الضررين، وتساوقهما، والرجوع الى اصالة سلطنة الناس على اموالهم، والمراد من الاصل هنا هى القاعدة.

(٦) اى لعل هذا الذى ذكرناه فى وجه تقديم المالك على غيره - من جهة الرجوع الى عموم الناس مسلطون على اموالهم، او الى قاعدة نفي الحرج، او الى الاصل العقلائى المستقر على جواز تصرف المالك فى ملكه كيفما يشاء - منشأ اطلاق الجماعة بان

او بعضه منشاء اطلاق جماعة، وتصريح آخرين بجواز تصرف المالك فى ملكه وان تضرر الجار (١) بان يبنى داره، مدبغة (٢) او حماماً، او بيت القصاره (٣)، او الحدادة (٤) بل حكى عن الشيخ، والحلبى، 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 نفى الحرج 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 لغسل 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 نفى الحرج 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، وتبنى عليها، وتجعل نها قوائم من اسفل والجمع رواشى، كما صرح به مجمع البحرين وعن الشهيد فى المسالك ان الجناح والروشن يشتركان فى اخراج خشب من حائط المالك الى الطريق بحيث لا يصل الى الجار المقابل، ويبنى عليه ولو وصل فهو السباط، وزبنا 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 فوات انتفاع. نعم ناقش في ذلك (٤) صاحب الكفاية مع الاعتراف بانه (٥) المعروف بين الاصحاب بمعارضة (٦) «عموم التسلط» بعموم «نفي الضرر» قال في الكفاية: ويشكل 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 فانه جاز وان تضرر جاره.

(٣) الفاء للتعليل. اي انما جاز منع التصرف في الشارع

المباح لان المنع المذكور لا يصدق عليه الضرر كي يرفع جواز منع التصرف، بل فوات انتفاع، واما منع المالك من التصرف في ملكه فانه ضرر عليه يعارض الضرر الوارد على الجار فيرجح ضرره على ضرره جاره لما ذكرناه.

(٤) اي في جواز تصرف المالك وان تضرر جاره.

(٥) اي جواز التصرف مطلقاً وان تضرر الجار.

(٦) الجار متعلق بقوله: «ناقش» اي قال السبزواري ان دليل

سلطنة الناس معارض مع حديث نفي الضرر، ومع وجود المعارض لادليل 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.

بشر الغير، او جعل حانوته (١) في صف العطارين حانوت حداد، او جعل داره مدبغة، او مطبخة انتهى. واعترض (٢) عليه تبعاً للرياض بما حاصله انه لا معنى للتأمل (٣) بعد اطباق الاصحاب عليه (٤) نقلاً، وتحصيلاً (٥)، والخبر (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 الاضرار، بل فيها (٩) كخبر سمرة ايماء

(١) اي دكانه.

(٢) المعترض صاحب مفتاح الكرامة.

(٣) في جواز تصرف المالك في ملكه.

(٤) اي على جواز التصرف.

(٥) اي بعد قيام الاجماع على جواز تصرف المالك في ملكه

مطلقاً محصلاً ومنقولاً.

(٦) اي بعد قيام الخبر الذي عمل به الاصحاب على جواز التصرف

فان ضعف الرواية يكون منجبراً بعمل الاصحاب.

(٧) اي الاخبار الدالة على نفى الضرر ليست مساوية مع الاخبار

الدالة على سلطنة الناس على اموالهم، كي تصلح أن تكون

معارضة لها.

(٨) خبر لقوله: «واخبار الاضرار...» اي 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

نفى الضرر ويكون دليل السلطنة بلا معارض.

(٩) اي في اخبار الاضرار.

الى ذلك، (١) سلمنا (٢) لكن التعارض بين الخبرين (٣) بالعموم من وجه (٤)، والترجيح (٥) للمشهور للاصل (٦) والاجماع. انتهى ثم فصل المعترض بين اقسام التصرف بانه (٧) ان قصده الاضرار من دون أن يترتب عليه (٨) جلب نفع، او دفع ضرر فلا ريب في أنه يمنع (٩)،

(١) اى الى ان اخبار الاضرار الدالة على نفى الحكم الضررى ناظرة الى مورد يكون غرض المالك من تصرفه فى ملكه الاضرار بجاره، وهو قوله (ص): «انك رجل مضار».

(٢) اى لو اغمضنا عما ذكرناه من عدم صلاحية اخبار الاضرار للمعارضة مع ادلة سلطنة الناس على اموالهم، وسلمنا وقوع التعارض بينهما لكن الترجيح مع الاخبار الدالة على سلطنة الناس على اموالهم.

(٣) اى بين ادلة السلطنة وادلة الضرر.

(٤) اذ قد يحصل التصرف بلا تضرر الجار، وقد يتضرر الجار بلا تصرف فى ملكه، وقد يجتمعان.

(٥) اى الترجيح فى مادة الاجتماع، لما ذهب اليه المشهور من جواز تصرف المالك فى ملكه، وان تضرر جاره.

(٦) اى الاصل العقلائى مرجح لادلة سلطنة الناس على اموالهم، وكذلك الاجماع فتتقدم هى على ادلة نفى الضرر.

(٧) اى المتصرف ان قصد بتصرفه فى ملكه.

(٨) اى على تصرفه فى ملكه.

(٩) اى يمنع المالك من تصرفه فى ملكه.

كما دل عليه (١) خبر سمرة بن جندب حيث قال له: النبى (ص):
انك رجل مضار، واما اذا ترتب عليه (٢) نفع، اودفع ضرر وعلى
جاره ضرر يسير (٣) فانه (٤) جازى قطعاً، وعليه (٥) بنوا جواز
رفع الجدار على سطح الجار (٦)، واما اذا كان ضرر الجار كثيراً
يتحمل عادة، فانه (٧) جائز على كراهة شديدة، وعليه (٨) بنوا
كراهة التولى من قبل الجائر لدفع ضرر يصيبه (٩)، واما اذا كان
ضرر الجار كثيراً لا يتحمل عادة لنفع يصيبه (١٠).

(١) اى على المنع من التصرف.

(٢) اى على تصرف المالك فى ملكه.

(٣) اى ترتب على تصرف المالك فى ملكه ضرر يسير على

جاره.

(٤) اى تصرف المالك جازى وتضرر الجار يسيراً لا يمنع منه

(٥) اى على جواز التصرف مع تضرر الجار يسيراً.

(٦) بحيث يكون اكثر ارتفاعاً من سطح جاره، وهو ان كان

متضرراً من ارتفاع جدار المالك لكونه مانعاً من الشمس فى

الصيف لكن هذا ضرر يسير لا يمنع من جواز تصرف المالك فى

ملكه.

(٧) اى اضرار الجار بسبب تصرف المالك فى ملك نفسه

جازى.

(٨) اى على جواز اضرار الجار اذا كان قابلاً للتحمل.

(٩) اى يصيب المتولى عند عدم قبوله.

(١٠) اى يصيب المالك.

فانه لا يجوز له (١) ذلك، وعليه (٢) بنو حرمة الاحتكار في مثل ذلك (٣)، وعليه (٤) بنى جماعة كالفاضل في التحرير، والشهيد في اللمعة الضمان (٥) اذا أجاج (٦) ناراً بقدر حاجته مع ظنه التعدي الى الغير، واما اذا كان ضرره (٧) كثيراً، و ضرر جاره كذلك (٨) فانه يجوز له (٩) دفع ضرره، وان تضرر جاره، واخوه المسلم، وعليه (١٠) بنوا جواز الولاية من قبل الجائر (١١) الى ان قال: والحاصل (١٢):

- (١) اى للمالك اضراره جاره .
- (٢) اى على حرمة اضرار الغير لنفع يصيب المالك .
- (٣) اى فى مثل الاحتكار الذى يكون تصرف المالك فى ملكه واخفاؤه متاعه اضراراً على الغير ضرراً لا يتحمل عادة .
- (٤) اى على حرمة اضرار الغير .
- (٥) مفعول لقوله: « بنى جماعة » .
- (٦) اى أشعل ناراً .
- (٧) اى ضرر المالك فى عدم التصرف فى ملكه كثيراً .
- (٨) اى ضرر الجار ايضاً يكون كثيراً عند تصرف المالك فى ملكه .
- (٩) اى يجوز للمالك .
- (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 ما ذكرناه من التفصيل .

ان اخبار الاضرار فيما يعد اضراراً معتداً به (١) عرفاً. والحال 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 في ماله ضرر يعارض ضرر الغير، فيرجع (٦) الى

(١) اي اخبار الاضرار تدل على نفى الضرر، وعدم جوازه فيما تضرر جاره بشرطين، الاول: كان ضرر الجار كثيراً بحيث يعد في العرف ضرراً معتداً به. الثاني: عدم تضرر المالك عند ترك اضرار الجار، وهذان الشرطان حاصلان في الصورة الاخيرة فقط، واما 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 اي يكون اضراراً معتداً به على الجار، ولا يكون بترك الاضرار على الغير ضرراً على المضر، واما لو كان ضرراً عليه فلا تشمله اخبار نفى الضرر.

(٣) تعليل لما يستفاد من الكلام من جواز الاضرار لو كان تركه ضرراً معتداً به على المضر اي انما يجوز الاضرار عندئذ لان الضرر عن الغير لا يزال، ولا يدفع بتحمل الضرر اي لا يجب عليه ان يدفع الضرر عن الغير بتحملة الضرر.

(٤) عند تعارض الضررين في جميع الصور حتى الصورة الرابعة.

(٥) اي منع المالك.

(٦) اي بعد تعارض دليلي الضررين، وتساقطهما يرجع الى

عموم دليل السلطنة، ومقتضاه جواز تصرف المالك في ملكه.

عموم قاعدة السلطنة، ونفى العرج. نعم في الصورة الاولى التي يقصد المالك (١) مجرد الاضرار من غير غرض في التصرف يعتد 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 نفى العرج على نفى 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 نفى الضرر الدال على عدم جواز الاضرار بالغير.

(٦) خبر لقوله: فان تحمل الضرر اي حرج على المالك.

(٧) اي ولاجل ان تحمل الضرر العرجي منفي بدليل لا حرج.

المالك وضرر الغير، واما في غير ذلك (١) فمهل يرجع ابتداء الى القواعد الاخر (٢)، او بعد الترجيح بقلة الضرر (٣) وجهان: بل قولان: يظهر الترجيح (٤) من بعض الكلمات المحكية عن التذكرة وبعض مواضع الدروس، ورجحه (٥) غير واحد من المعاصرين، ويمكن ان ينزل عليه (٦) ما عن المشهور من انه لو ادخلت الدابة رأسها من القدر بغير تفريط من احد المالكين (٧) كسرت القدر وضمن قيمته صاحب الدابة معللاً بان الكسر لمصلحته (٨) فيحمل اطلاق كلامهم (٩)

- (١) بان لا يكون منشأ تضرر الغير تصرف المالك في ملكه بل كان امراً آخر، كمثال القدر والدابة.
- (٢) من القرعة وتخيير الحاكم.
- (٣) اى يقدم من كان ضرره اقل.
- (٤) اى الترجيح بقلة الضرر.
- (٥) اى رجح الترجيح بقلة الضرر، وقال انها مرجحة.
- (٦) اى على الترجيح بقلة الضرر.
- (٧) لا من مالك القدر ولا من مالك الدابة اذ لو فرط احدهما فعليه الضرر من دون ضمان الاخر.
- (٨) اى لمصلحة صاحب الدابة وحيث ان ضرر صاحب القدر قليل رجح على ضرر صاحب الدابة الذى كان ضرراً كثيراً عند اتلافها.
- (٩) حيث حكموا بكسر القدر مطلقاً فان تضرر صاحب القدر اقل من تضرر صاحب الدابة غالباً، واما اذا كان تضرر صاحب الدابة اقل من تضرر صاحب القدر فيكون الامر بالعكس.

على الغالب من ان (١) ما يدخل من الضرر على مالك الدابة اذا حكم عليه بتلف الدابة، واخذ قيمتها اكثر (٢) مما يدخل على صاحب القدر بتلفه باخذ قيمته. وبعبارة اخرى: تلف احدى العينين (٣) وتبديلها بالقيمة اهون من تلف الاخرى (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 باتلاف دابته، واخذ قيمتها من صاحب القدر اكثر من الضرر الوارد على صاحب القدر اذا حكم عليه باتلاف قدره، واخذ قيمته فيرجح ما يكون ضرره قليلاً، وهو صاحب القدر، وهذا انما يكون بحسب الغالب فلو انعكس الامر انعكس الحكم اى يحكم باتلاف الدابة، واخذ قيمتها من صاحب القدر.

(٢) خبر لقوله: «ان ما يدخل».

(٣) كالتقدير.

(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 لان ضمانه لقيمة القدر يكون اصح له من اتلاف 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 فى دار لا يخرج الابهدمها معللاً (٤) بانه لمصلحة صاحب الدابة فان الغالب ان تدارك المهذوم (٥) أهون من تدارك الدابة (٦).

للاعتراض بما فى المسالك. وملخص الاعتراض اننا 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 اكثر من ضرر تلف الدابة.
 (٢) اى بين صاحب القدر وصاحب الدابة بان يتساوى الضرران على التقديرين اى سواء كسر القدر او تلف الدابة، والوجه فى 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) اى حكمهم بضمان صاحب الدابة غالبى.

(٤) اى عللوا بان الحكم بهدم الدار انما يكون لمصلحة صاحب الدابة اذ ضمانه لصاحب الدار اقل ضرراً من تلف دابته غالباً.
 (٥) وهى الدار.

(٦) واما لو انعكس الامر بأن كانت المصلحة لصاحب المهذوم ينعكس الامر اى يتلف الدابة وتبقى الدار بحالها. والحمد لله اولاً وأخراً.

التحقيق

يقع الكلام فى قاعدة نفى الضرر من جهات:
 الاولى: فى سند الروايات الدالة على هذه القاعدة، وقد ادعى
 جماعة تواترها، كشيخنا الاعظم، والمحقق النراقى، وصاحب
 الكفاية، وادعى الاستاذ الاعظم استفاضتها. وقال: انها مشهورة
 بين الفريقين حتى ادعى فخرالدين فى باب الرهن من الايضاح
 تواترها، فلو لم يكن متواتراً مقطوع الصدور فلا أقل من الاطمئنان
 بصدورها عن المعصوم (ع).

واورد عليه سيدنا الاستاذ دام ظلّه بوجوه:
 منها: ان التواتر لا يتحقق بهذا المقدار مع الفصل الزمانى
 الطويل.

ومنها ان الشخص الواحد مشترك فى جملة منها ومعه كيف
 يتحقق التواتر.

ومنها ان طائفة منها مرسلات، ومن الممكن انها تلك
 المستندات بعينها.

والشاهد عليه ان الصدوق بنفسه روى الحديث مرة مرسلًا
 ومرة أخرى مسنداً، وهل يمكن الجزم بالتعدد؟

أقول: ان البحث عن ثبوت التواتر وعدمه لا يترتب عليه فائدة
 مهمة بعد كون بعض روايات الباب موثقة باتفاق الكل، اذن لا
 شبهة فيها من حيث السند.

الثانية: فى متنها، وقد نقلها الخاصة على ثلاثة وجوه:
 الاول: ما نقل «لا ضرر ولا ضرار» بلا زيادة اى كلمة لاحظ

حديث ابن بكير عن زرارة عن ابى جعفر (ع) فى قضية سمرة^١.
 الثانى: ما زيد فيه كلمة «على مؤمن» كقوله (ع): «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» لاحظ حديث عبدالله بن مسكان عن زرارة^٢.
 الثالث: ما زيد عليه كلمة «على الاسلام» كقوله (ع): «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام» لاحظ رواية الصدوق فى الفقيه فى مقام بيان ان المسلم يرث من الكافر، والكافر لا يرث من المسلم^٣.
 هذا كله من طرق الخاصة، واما العامة فرووها بطرق متعددة كلها بلا زيادة الا رواية ابن اثير فى النهاية، ففيها زيادة لفظ «فى الاسلام».

فتلخص ان الحديث نقل تارة بقوله: «لا ضرر ولا ضرار» وأخرى «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» وثالثة: «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام».

أقول: اما حديث «لا ضرر ولا ضرار على مؤمن» فان جميع الروايات الواردة فى الباب خالية عن هذا القيد الا حديث ابن مسكان، وهو ضعيف السند بإرساله، والعجب من شيخنا الاعظم (قدس سره) ذكر هذه الرواية، وجعلها من اصح ما فى الباب سنداً.

واما حديث «لا ضرر ولا ضرار فى الاسلام» فنقول: قد ورد التقييد بذلك فيما اعلم فى رواية 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 موانع الارث ح ١٠.

ايضاً عن نهاية ابن الاثير من كتب العامة، وقد جعل شيخنا الاعظم قدس سره قيد «فى الاسلام» من القرائن على ما استفاده من تكفل الرواية نفى الحكم المستلزم للضرر من باب نفى السبب بلسان نفى المسبب، لا النهى عن الضرر.

وهذه الرواية ايضاً لم يثبت اعتبارها اما رواية الصدوق فلا رسالتها، والقول بان قول الصدوق قال النبى (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 «فى الاسلام» ايضاً لم تثبت لنا بطريق معتبر. وانما الثابت من النبى (ص) جملة «لا ضرر ولا ضرار» وبعد عدم ثبوت قيد «على مؤمن» وقيد «فى الاسلام» لوجه للبحث عن وجود المعارضة بين روايات الباب من جهة النقيصة والزيادة، او التمسك باصالة عدم الزيادة للترجيح للرواية المشتملة على القيد، او التعرض لذكر الوجوه، والقرائن لعدم صدور القيد من النبى (ص) بلهما اضافة من الراوى فان كل ذلك انما يصل المجال اليه بعد ثبوت القيد، وقد عرفت عدم ثبوتهما.

الجهة الثالثة: فى معنى مفردات الحديث أعنى «لا ضرر ولا ضرار» فلا بد من توضيح كلمات «ضرر، وضرار، ولا»، كى يتضح المعنى التركيبى للجملة.

فتقول: ومن الله التوفيق ان الضرر اسم مصدر من ضر يضر

ضراً، ويقابله المنفعة، كما ان الضر مصدر يقابله النفع. ومادة الضر تستعمل متعدية اذا كانت مجردة، فيقال: ضره، ويضره، واما ان كانت من باب الافعال فاستعمل متعدية بالباء، فيقال: «أضر به» ولا يقال: «أضره»، واما معنى الضر 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 التاجر في تجارته، ولم يخسر.

وذكر صاحب الكفاية ان التقابل بينهما من باب الملكة وعدمها، وتحقيقه موكول الى مجال آخر، هذا كله في الضرر. واما الضرار فاستعمل تارة مصدراً للثلاثي المجرد، كالقيام، وهذا المعنى ليس مراداً في المقام اذ لو كان مصدراً لمجرد الثلاثي، لزم التكرار في الحديث، ويكون بمنزلة قوله: «لا ضرر ولا ضرر» وأخرى مصدر باب المفاعلة، ويؤيد هذا المعنى قوله (ع) انك رجل مضار.

وقد اشتهر بينهم أن باب المفاعلة فعل للاثنين، ولكن انكره المحقق الاصفهاني، وقال: ان هيئة المفاعلة معناها تعدية المادة، واسراؤها الى ما لم تكن تقتضى هيئة المجرد تعديها اليه، سواء كانت تتعدى اليه في المجرد باعتبار كون ذلك لازم النسبة ام كانت تصل اليه بتوسط حرف الجر، فيستفاد معنى التصدي، والتعمد، والتقصّد من هيئة باب المفاعلة، دون الثلاثي المجرد.

وحاصله: أن هيئة المفاعلة لقيام الفاعل مقام ايجاد المادة، وكون الفاعل بصدد ايجاد الفعل، وذكر لذلك شواهد من الايات القرآنية، وغيرها. وكيفما كان فقد ذكر في تفسير الضرر

والضرار عدة تفسيراً:

الاول: ان الضرر هو فعل الواحد، والضرار فعل الاثنين. :
وفيه اولاً: ان كون الضرار هنا من باب المفاعلة اول الكلام.
وثانياً على تقدير تسليم كونه منه فاستعماله في فعل الاثنين
دائماً غير تام، كما عرفت، ولا سيما في المقام فان قوله (ص):
«انك رجل مضار» اقوى شاهد على عدم كون الضرار على تقدير
كونه من باب المفاعلة فعل الاثنين.

الثاني: ان الضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه.

وفيه انه دعوى بلا دليل.

الثالث: ان الضرر ما تضربه 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
ايراد الضرر على الغير، واستشهاد عليه باستعماله في المعنى
المذكور في الاية 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) آراؤنا ج ٢ ص ٣٢٢.

(٢) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٢٢.

باب المفاعلة اذ لو كان مصدراً لمجرد لزم التكرار في الكلام، ويؤيده كلمة المضار. ثم قال: ان هيئة المفاعلة وضعت لكون الفاعل بصدد ايجاد الفعل، ودليله على ذلك استعماله في الايات القرآنية في هذا المعنى.

وجه الفساد: ان التأكيد وان كان خلاف الاصل الا انه لا يلزم هنا التأكيد اذ الضرر اسم مصدر، كما عرفت، والضرار مصدر يدل على نسبة صدورية، وقوله (ص) «فانك رجل مضار» انما يكون قرينة على كون الضرار بمعنى المفاعلة لو كان دليلاً لكلمة «لا ضرار» فقط والحال انه تعليل لكلمتين.

والحاصل: لم يتضح لنا المراد من كلمة «الضرار» في الحديث اذ المعانى المذكورة له في مقام الفرق بينه وبين الضرر 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 الضرر فحيث انه اسم مصدر يدل على معنى النقص الحاصل من المعنى المصدرى.

واما كلمة «لا» فانها نافية للجنس، وليست بناهية لان «لا» الناهية لا تدخل على الاسم بل تدخل على الفعل المضارع الجبهة الرابعة: ففى بيان المراد من الهيئة التركيبية اعنى «لا ضرر ولا ضرار» والمحتملات فيها اربعة: —

(الاحتمال الاول): أن يكون الكلام نفيًا اريد به النهي بمنزلة قوله تعالى: «لا رث ولا فسوق ولا جدال»، وعلى هذا يكون معنى الجملتين حرمة الاضرار بالغير، وحرمة التصدي بالاضرار اى حرمة القيام مقام الاضرار. وهذا الاحتمال هو ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني (قدس سره) وسيدنا الاستاذ (دام ظله)، وقد ذكر شيخ الشريعة وجوهاً عديدة تبلغ تسعة وجوه لاثبات دعواه ونحن تركنا ذكرها مراعيًا للاختصار.

واورد عليه الاستاذ الاعظم^١ (قدس سره): بأن هذا الاحتمال وان كان ممكنًا في نفسه الا انه لا يمكن الالتزام به في المقام لان حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية، كما هي ثابتة في قوله تعالى: «لا رث ولا فسوق» فان العلم بوجود هذه الامور في الخارج مع العلم بعدم جواز الكذب على الله سبحانه وتعالى قرينة قطعية على ارادة النهي. واما في المقام فلاموجب لرفع اليد عن الظهور، وحمل النفي على النهي وذلك لامكان حمل القضية على الخبرية، وهو الاخبار عن نفي الحكم الضرري في الشريعة.

وقال في التنبيه الاول: انه لا يستفاد من قوله (ص) «لا ضرر» حرمة الاضرار بالغير ولا حرمة الاضرار بالنفس بل يمكن استفادة حرمة الاضرار من قوله (ص) «لا ضرار» بتقريب ان المراد من النفي في هذه الفقرة هو النهي، كما في قوله تعالى: «لا رث ولا فسوق ولا جدال» لان الضرار امر خارجي، وهو كون الشخص في

مقام الاضرار بالغير فلا معنى لنفيه تشريعاً، 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 التفكيك بين الفقرتين لان المعنى في كليهما 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 الى «ما لا يعلمون» حقيقى وبالنسبة الى سائر الفقرات مجازى، واما الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة منها لان الضرر، كالقتال، والجدال لا يصدق الا مع الغير.

واورد عليه سيدنا الاستاذ (دام ظله) بان الظواهر حجة، ولا بد من العمل بها ما لم يقيم دليل على خلافها هذا من ناحية، ومن ناحية أخرى لا اشكال في تحقق الضرر، والضرر في الخارج فلا يمكن حملهما على الاخبار للزوم الكذب مضافاً الى أن شأن الشارع ببيان 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 الحمل المذكور امراً مستنكراً، 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 ضرر» فان اى حكم من الاحكام الشرعية يكون مصداقاً للضرار، وفي اى مورد الشارع الاقدس يتعدى بالنسبة الى عباده كى يكون مرتفعاً، وهذا ايضاً اكبر شاهد على أن الصحيح ما ذهب اليه شيخ الشريعة.

ولكن يمكن الجواب عنه: بان ما ذكره من حجية الظواهر، ومن تحقق الضرر والضرار فى 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 فى الخارج، وليس كذلك، بل نفس وجودهما فى الخارج قرينة على انه اخبار عن نفي حكمهما فى الشريعة بان فى 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 تام، اذ النهى انما يتعلق بفعل المكلف الذى هو معنى مصدرى، والمفروض ان الضرر هنا اسم المصدر، وهو لا يناسب مع النهى بل يناسب مع النفى. 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 الثانى: ما اختاره صاحب الكفاية (قدس سره) وهو ان يكون المراد من «لا ضرر» نفي الحكم بلسان نفي الموضوع،

كما فى قوله: «لاربا بين الوالد والولد» فان المقصود منه نفى الحرمة لكن يكون بلسان نفى الربا، فيكون مفاد الجملتين ان الاحكام الثابتة لموضوعاتها - حال عدم الضرر - منفية عنها اذا كانت تلك الموضوعات ضرورية، فان الموضوع اذا كان ضرورياً ينفى عنه الوجوب، فان ما ذكره (قدس سره) يرجع الى المجاز فى الكلمة، وهو اطلاق الضرر، واردة الحكم منه، كما يطلق الربا، ويراد الحكم منه.

ولكن يمكن الجواب عنه: بأن على ما ذكره صاحب الكفاية يكون المنفى فى المقام هو عنوان الضرر، والضرر لا يكون عنواناً للفاعل الضررى، بل هو مترتب عليه، وعلى هذا فيكون معنى قوله نفى الحكم بلسان نفى الموضوع عدم حرمة الاضرار بالغير، كما يكون معنى قوله: «لاربا بين الوالد وولده» عدم حرمة الربا المذكور، وهو خلاف المقصود فى المقام، وقياس المقام على مورد رفع الخطاء والنسيان والاضطرار فى حديث الرفع قياس مع الفارق، لان الرفع فى حديث الرفع تعلق بالفعل فى حال الاضطرار وغيره، ويكون معناه نفى الاثار المترتبة على الفعل حال الاضطرار، مثلاً بخلاف المقام فان النفى تعلق بعنوان الضرر لا الفعل الضررى. هذا ملخص الجواب، وتفصيله موكول الى محله.

الاحتمال الثالث: أن يكون المراد نفى الضرر غير المتدارك اى كل ضرر موجود متدارك بأمر الشارع، ولازم هذا المعنى ثبوت التدارك فى موارد الضرر بأمر من الشارع، فيدل على ثبوت

الضمان على المضر، وعمد هذا الاحتمال من أبعاد الاحتمالات،
ويكفي في رد هذا الاحتمال ان 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 واردة السبب منه، وهو الذي اختاره
«شيخنا الاعظم قدس سره» فيكون مفاد الحديث هو نفي الحكم
الضرري في عالم التشريع، كما أن مفاد نفي الحرج في عالم
التشريع هو نفي الحكم الحرجي، سواء كان الضرر ناشئاً من نفس
الحكم، كلزوم البيع، او من متعلقه، كالوضوء الموجب للضرر.
وهذا هو مختارنا، والبحث هنا يحتاج الى بسط في المقام لكن
خارج عن مجال كتابنا هذا لان مبناه على الشرح والتوضيح،
لاعلى 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 اذ المرفوع على
هذا المسلك الموضوع الضرري 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 الناشئ عن وجوب الاحتياط يكون
ناشئاً عن الحكم الشرعي فيكون مرفوعاً.

الخامسة. فى انطباق قاعدة نفي الضرر على موردها، وهو قصة سمرة بن جندب.

ربما يقال: بعدم انطباقها على المورد اذ الضرر انما كان فى دخول سمرة على الانصارى بغير استئذان، ولم يكن فى بقاء عذقه فى البستان، وكيف طبق (ص) القاعدة على المورد. واجيب عنه بوجوه: ونحن نذكر واحداً منها، وهو ان الاستفادة من قصة سمرة امران:

الاول: عدم جواز دخول سمرة على الانصارى بغير استئذان. ثانيهما: حكمه (ع) بقلع العذق، والاشكال المذكور مبنى على أن يكون الحكم الثانى بخصوصه، او منضمّاً الى الاول مستنداً الى نفي الضرر، واما ان كان المستند اليه خصوص الحكم الاول وكان الحكم الثانى الناشئ من ولايته دفعا لمادة الفساد، او تأديباً له فلا يرد عليه الاشكال المذكور.

أقول: ان هذه التوجيه وان كان قائله عدة من الاكابر، كالاستاذ الاعظم (قدس سره) الا أنه قابل للنقاش والذى يسهل الخطب أن عدم علمنا بكيفية انطباق الكبرى على المورد، والجهل بها لا يضر بالاستدلال بالكبرى الكلية فيما علم انطباقها عليه، كما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره).

«تنبیهات»

التنبیه الاول: ان المنفى بحديث نفي الضرر هو الحكم الالزامى الموجب لوقوع المكلف فى الضرر، واما الترخيص فى

شيء يكون موجباً للضرر فلا يرفعه لان المكلف لا يكون ملزماً على ارتكابه بل العبد باختياره وارادته يرتكبه، فيكون الضرر مستنداً اليه لا الى الترخيص المجعول من قبل الشارع، وهذا الذي ذكرناه هو مختار الاستاذ الاعظم^١.

واورد عليه سيدنا الاستاذ^٢ بأنه لو رخص الوالد ولده ان يصعد الى السطح، ويلعب فصعد الولد، وألقى نفسه من الشاهق، وتلف يصدق في العرف ان الترخيص صار سبباً للهلاكة.

أقول: ان هذا انما يصدق بالنسبة الى ولده غير المميز الذي لا يميز الضرر عن غيره، واما لو كان الولد كبيراً بحيث يشخص الضرر عن غيره فألقى نفسه عن شاهق باختياره وارادته فيكون الضرر مستنداً اليه، لا الى من رخصه الصعود الى السطح.

التنبية الثانية: أنه ذكر شيخنا الاعظم «قدس سره» ان كثرة التخصيصات الواردة على قاعدة لا ضرر موهنة للتمسك بها، فان الاحكام المجعولة في باب الضمانات والحدود والديات والقصاص والتعزيرات كلها ضرورية، وكذلك تشريع الخمس، والزكوة والجهاد ضررى، وكذا الحكم بنجاسة الملاقي فيما كان مسقطاً لماليته، كما اذا وقعت النجاسة على زيت، او مرق فما خرج من تحت القاعدة اكثر مما بقى تحتها، والالتزام بتخصيص المذكورات، وخروجها عن تحت القاعدة مستلزم لتخصيص الاكثر المستهجن فلا بد من الالتزام بعدم شمولها لهذه الموارد فراراً من محذور

(١) مصباح الاصول ج ٢ ص ٥٣٣.

(٢) آراؤنا ج ٢.

تخصیص الاكثر، ولازم ذلك اجمال الحديث، وعدم جواز الاستدلال به الا في الموارد التي عمل بها الاصحاب.
الا انه اجاب عن ذلك بأن التخصیص في هذه الموارد ورد بعنوان واحد جامع لجميعها، وهو ليس بقبيح.
واستشكل عليه صاحب الكفاية بانه لا فرق في استهجان تخصیص الاكثر بين ان يكون التخصیص بعنوان واحد، او بعنوانين مختلفة.

وفصل الاستاذ الاعظم^۱ (قدس سره) بين القضايا الخارجية، والقضايا الحقيقية، 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 فلا اشكال في استهجان هذا التعبير، واما اذا كان بنحو القضايا الحقيقية، فالحق مع شيخنا الاعظم (قدس سره) ثم قال ان المقام من قبيل القضايا الخارجية فالحق مع صاحب الكفاية.
ثم تصدى لدفع اصل الاشكال بتقريب آخر، وهو انه لا يلزم في مورد الحديث تخصیص الاكثر فان الموارد الخارجية اغلبها خرجت تخصصاً، وهذا الجواب غير مرضى عند سيدنا الاستاذ^۲ الا انه انكر اصل لزوم تخصیص الاكثر، وقال: ان دعواه دعوى باطلة.

التنبیه الثالث: أن النسبة بين حديث «لا ضرر» وبين كل واحد

(۱) مصباح الاصول ج ۲ ص ۵۳۷.

(۲) آراؤنا ج ۲ ص ۳۲۷.

من ادلة الاولوية المثبتة للاحكام هو العموم من وجه فان الامر بالوضوء يدل على وجوبه مطلقاً، سواء كان ضرورياً أم لا، وحديث نفي الضرر ايضاً يدل على نفي الحكم الضرري، سواء كان متعلقاً بالوضوء، او غيره فالوضوء الضرري، مثلاً، هو محل الاجتماع، ولا شبهة في تقديم دليل لا ضرر على الادلة المثبتة للتكاليف، وانما الخلاف في وجه التقديم، وقد ذكروا له وجوهاً:
والعمدة منها امران:

الاول: لزوم اللغوية بتقريب انه لو قدم ادلة وجوب الوضوء مثلاً على حديث نفي الضرر لكان الثاني لغواً لعدم بقاء مورد له، وهذا بخلاف ما لو قدم حديث نفي الضرر على دليل وجوب الوضوء، مثلاً فيبقى للدليل وجوب الوضوء مورد، وهو الوضوء غير الضرري.
الثاني: ان دليل لا ضرر حاكم على الادلة المثبتة للتكاليف، ولا شبهة أن الحاكم مقدم على المحكوم عليه وان كان أضعف منه دلالة، وسنداً.

وتوضيحه: ان كل دليلين ان كان احدهما ناظراً الى الآخر، ومبيناً للمراد الجدى منه فهو حاكم عليه، فانه تارة يكون ناظراً الى عقد الوضع للدليل الآخر، اما بالاثبات، والتوسعة في موضوعه كقوله (ع): «الفقاع خمر» فانه يوسع موضوع الخمر حرام بحيث يشمل الفقاع ايضاً، واما بالنفي والتضييق كقوله (ع): «لا ربا بين الوالد والولد» فانه يضيق الربا بحيث لا يشمل قوله: «الربا حرام» الزيادة الواقعة بين الوالد وولده.

وأخرى يكون ناظراً الى عقد الحمل من الدليل الآخر ومفسراً

له كدليل نفي الضرر الذي هو ناظر الى عقد الحمل، ويدل على أن مراد الشارع من وجوب الموضوع هو الوجوب الذي لا يكون منشأ للضرر فعلى كلا التقديرين يكون الدليل الحاكم مقدماً على الدليل المحكوم عليه، واما فيما كان الدليل الحاكم ناظراً الى عقدالوضع فلأن الدليل المحكوم المثبت للتكليف انما يدل على ترتب الحكم على موضوعه على تقدير تحقق موضوعه، لما قد حقق في محله من أن الاحكام مجعولة على نحو القضايا الحقيقية، ولا تعرض له لتحقيق موضوعه، او نفيه. وهذا بخلاف الدليل الحاكم فانه متعرض لموضوع الدليل المحكوم، اما بالتوسعة فيه، او التضييق فلايتحقق التنافي بينهما فان دليل حرمة الربا مثلاً لا يدل على تحقق الربا بل انما يدل على حرمة على تقدير تحققه، وقوله: «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 ما ليس 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 الحمل فلأن مقتضى ظهور الدليل المحكوم هو وجوب الموضوع مطلقاً سواء كان ضرورياً 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 تجرى اصالة الظهور اذن فمع وجود الدليل الحاكم لا يكون الدليل المحكوم حجة كي يعارضه.

التنبيه الرابع: ان الميزان في رفع الحكم كونه ضرورياً فسي
الواقع سواء علم به المكلف أم لا.

والوجه فيه ان الضرر موضوع للضرر الواقعي، كما ان
سائر الالفاظ موضوع لمعانيها الواقعية الا انه استشكل على ما ذكرناه
في موردين:

الاول: خيار الغبن والعيب فان الفقهاء التزموا بالخيار في
صورتى جهل المكلف بالغبن وبالعيب ولو كان دليل لاضرر ناظراً
الى الضرر الواقعي فلا وجه لهذا التقييد.

الثاني: تسالم الفقهاء على صحة الطهارة المائية مع جهل
المكلف بكونها ضرورية، ولو كان دليل نفي الضرر رافعاً للحكم
الضررى واقعاً من دون دخل علم المكلف وجهله فيه يلزم الحكم
ببطلانها حتى مع جهل المكلف بكونها ضرورية.

واجيب عن الاشكال على المورد الاول بان دليل خيار الغبن،
وخيار العيب ليس حديث نفي الضرر كى يلزم المحذور المذكور
بل دليلهما تخلف الشرط الارتكازى الضمنى، وعلى هذا فلا
موضوع للاشكال الاول.

واجيب عن الاشكال على المورد الثانى بأن حديث نفي الضرر
ورد في مقام الامتنان فكل مورد يكون نفي الحكم فيه منافياً للامتنان
لا يكون مشمولاً للحديث، ومن المعلوم ان الحكم ببطلان الموضوع
الضررى الصادر حال الجهل، والامر بالتيمم واعادة العبادات
مخالف للامتنان.

واورد عليه سيدنا الاستاذ دام ظلّه بانه لا دليل على كون القاعدة امتنانية.

التنبية الخامس: في انه هل يشمل حديث نفى الضرر للاحكام العدمية أم لا؟

مثال ذلك مالو حبس أحد غيره عدواناً فشرّد حيوانه فان عدم حكم الشارع بالضمان يكون ضررياً على صاحب الحيوان فاذا شمله الحديث يكون الحابس ضامناً له، ومثله ما لو كان بقاء الزوجة على الزوجية مضراً 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 للاحكام العدمية. بتقريب ان حديث لا ضرر ناظر الى الاحكام المجعولة في الشريعة.

واورد عليه الاستاذ الاعظم (قدس سره)^٢ بان عدم جعل الحكم في موضع قابل للجعل جعل لعدم ذلك الحكم فيكون العدم مجعولاً، فقد جعل الحكم من قبل الشارع لجميع الاشياء غاية الامر أن بعضها وجودي، وبعضها عدمي.

ولكن يمكن الجواب عنه: بان المنفى في الحديث الضرر المستند الى الشارع، وهو انما يكون فيما اذا كان الحكم المجعول 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 الاخر 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.

التنبيه السادس: في تعارض الضررين. يقع الكلام هنا في مسائل ثلاث:

المسألة الاولى: ما لو دار امر شخص واحد بين ارتكاب احد الضررين، وفروعه ثلاثة:

الفرع الاول: ما اذا دار أمره بين ضررين مباحين بان يضر ببدنه، او بماله، وفي مثله هو مخير بين ارتكاب اى منهما.

الفرع الثانى: ما اذا دار الامر بين ضرر يحرم ارتكابه وبين ضرر لا يحرم ارتكابه، ولا شبهة في لزوم اختيار الثانى.

الفرع الثالث: ما اذا دار الامر بين ضررين محرمين، 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 فى قدر شخص آخر، ولم يمكن التخليص الا بكسر القدر، او ذبح الدابة، وفروع هذه المسألة ثلاثة:

الفرع الاول: أن يستند الامر الى احد المالكين، وفي هذه

الصورة يجب على المرتكب أن يورد 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 النوبة الى المثل او القيمة. هذا ما ذكره الاستاذ الاعظم^١، وسيدنا الاستاذ^٢ ولكن يمكن أن يقال: ان وجوب رد العين الى المالكه لو كان مستلزماً للاضرار بنفسه فهو مرفوع فيكفى رد مثله، او قيمته جمعاً بين الحقيين.

الفرع الثاني: ان يكون ذلك بفعل ثالث، وفي مثله يتخير في اتلاف ايهما شاء ويضمن مثله او قيمته لمالكة.

الفرع الثالث: ان يكون ذلك غير مستند الى فعل شخص بأن يكون بأفة 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 مصداق للاضرار على الغير، وهو حرام.

الصورة الثانية: أن لا يكون غرضه الاضرار بالغير بأن يكون

(١) مصباح الاصوم ج ٢ ص ٥٦٣.

(٢) آراؤنا ج ٢ ص ٢٣٩.

غرضه اللعب، والميل النفساني، ولا شبهة في حرمة تصرفه في ملكه في هذه الصورة ايضاً.

الصورة الثالثة: ان 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 الحافر.

الصورة الرابعة: ان يكون في ترك التصرف اضرار على المالك، وفي التصرف اضرار على جاره.

وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): ان المرجع عموم «الناس مسلطون على اموالهم» ولوعده مطلق حجه عن التصرف في ملكه ضرراً لم يعتبر في ترجيح المالك ضرر زائد على ترك التصرف فيه فيرجع الى عموم قاعدة التسلط، ويمكن الرجوع الى قاعدة نفي الحرج لان منع المالك لدفع ضرر الغير حرج وضيق عليه اما لحكومته ابتداء، واما لتعارضهما، والرجوع الى الاصول.

ولكن يمكن الايراد على كلامه اولاً: بان منع المالك عن ملكه لا يكون حرجاً عليه دائماً بل قد يكون، وقد لا يكون.

وثانياً: انه لا وجه لحكومة ادلة نفي الحرج على ادلة نفي الضرر فان كل واحد منهما ناظر الى الادلة الدالة على الاحكام الاولية.

وقال الاستاذ الاعظم (قدس سره): ان الحديث ورد مورد الامتنان فلا يشمل المقام لان منع تصرف المالك في ملكه خلاف الامتنان والترخيص فيه ايضاً خلاف الامتنان على الجار فلا يشمل المقام، لكن حيث ان الحديث لا يكون

امتنائياً عند سيدنا الاستاذ دام ظله فهذا التقريب لا يصلح أن يكون مانعاً من الشمول. والعمدة في المقام هو التعارض بين قاعدتي الحرج والضرر فيما اذا كان المنع من التصرف مستلزماً للحرج او تعارض الضررين، هذا تمام الكلام في حديث لا ضرر.

بِسْمِ اللَّهِ الرَّحْمَنِ الرَّحِيمِ

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على خير خلقه محمد وآله الطاهرين، ولعنة الله على اعدائهم اجمعين الى يوم الدين. المقام الثانى فى الاستصحاب (١)، وهو لغة اخذ الشيء مصاحباً، ومنه (٢) استصحاب اجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاة، وعند الاصوليين عرف بتعاريف أسدها، او أخصرها (٣)

(١) هو مصدر باب الاستفعال من كلمة «الصحبة» فتقول استصحبت هذا الشخص اى اتخذته صاحباً.

(٢) اى من الاستصحاب الذى هو فى اللغة بمعنى اخذ الشيء مصاحباً ما استعمله الفقهاء فى باب الصلاة من قولهم استصحب اجزاء ما لا يؤكل لحمه فى الصلاة اى اخذ اجزائه فى الصلاة، فان الاستصحاب المستعمل فى اصطلاحهم هو الاستصحاب بمعناه اللغوى، ولا يكون منقولاً منه.

(٣) اما كون هذا التعريف اخصر التعاريف لفظاً فواضح، فلاحظ كلماتهم حتى ترى أن هذا التعريف من أخصر التعاريف، واما كونه أسد أى اقرب الى الصواب فلكونه سليماً عن الاشكالات التى وردت على سائر التعاريف، وقد ذكر المحقق العراقى وجهاً

ابقاء (١) ما كان.

لاسدية هذا التعريف الا انه يرجع الى أن يكون الاسد بمعنى الاشمل، وهو خلاف الظاهر فان السداد فى اللغة بمعنى الصواب والرشاد، لا الشمول.

(١) الابقاء عبارة عن مطلق الحكم بالابقاء، والتصديق به سواء كان الحكم المذكور وتعبده بالابقاء من الشارع، او من العقل، او من العقلاء، اى بنائهم لا الابقاء عملاً الذى هو فعل العامل بها. والحاصل ان الاستصحاب فى اصطلاح الاصوليين عبارة عن الحكم بابقاء ما كان على جميع المباني الموجودة فى الاستصحاب.

«التحقيق»

وقع الكلام فى مقامين:

الاول: ان نقل الاستصحاب من المعنى اللغوى الى المعنى الاصطلاحى هل هو من باب نقل المعنى العام الى الخاص، او من نقل المبائن الى المبائن؟

الثانى: انه هل يوجد جامع بين التعاريف المذكورة للاستصحاب بان يكون كلها مشيراً الى معنى واحد أم لا؟.

اما المقام الاول: فربما يقال: انه من باب نقل العام الى الخاص. واورد عليه الاشتيانى (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 مصاحباً له غاية الامر انه شيء

معنوى لا حسى والشىء المأخوذ مصاحباً حسى فى معناه اللغوى، بل انما هو حكم الشارع بالبقاء او ادراك العقل له، فعلى هذا يكون نقل الاستصحاب من معناه اللغوى الى المعنى الاصطلاحى من باب نقل المعنى الى المعنى المبائن.

لكن يمكن أن يجاب عنه: بان الابقاء تارة ينسب الى المكلف فيراد منه الابقاء العملى، كالتصديق العملى فى باب الخبر، وأخرى ينسب الى الشارع اما يجعل الحكم المماثل فى الزمان الثانى 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 المباين.

والحاصل: ان الاستصحاب الاصطلاحى منقول من معناه اللغوى سواء كان النقل المذكور من العام الى الخاص او من معناه اللغوى الى المعنى المبائن له، وحيث انه لا ثمره مهمة فى ذلك البحث فلنكتف 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 شك فى بقاءه. واورد عليه بوجوه:

الاول: ما ذكره الاستاذ الاعظم^١ (قدس سره) بان ما ذكره من

كون التعاريف مشيرة الى معنى واحد غير صحيح لاختلاف المباني في الاستصحاب، وكيف يصح تعريف الاستصحاب بانه حكم الشارع بالبقاء في ظرف الشك بناء على كون الاستصحاب من الامارات، فان الامارات انما ينكشف الحكم بها فلا يصح تعريفها بالحكم فتعريف الشيخ يتم على القول بكونه من الاصول، لامن الامارات.

الثاني ما ذكره صاحب الكفاية في حاشية الرسائل: بان حقيقة الاستصحاب، وماهيته 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 جامع واحد.

وقال الاستاذ الاعظم (قدس سره): لا بد 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 اماراة مفيدة للظن النوعي على بقائه لاحقاً.

واما على القول بانه اماراة مفيدة للظن الشخصي، فان حجيته انما تكون من باب افادته للظن الشخصي فلا بد أن يعرف بانه عبارة عن الظن ببقاء حكم يقيني الحصول في الان السابق مشكوك البقاء

والمراد بالابقاء 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 الفلاني قد كان متيقناً سابقاً، وشك في بقاءه، وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء، هذا كله على القول بانه من الامارات.

واما على القول بانه من الاصول فلا بد من تعريفه بالحكم، كما وقع في كلام الشيخ، وصاحب الكفاية لكن لا بما ذكره من انه الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم، فان الاستصحاب على هذا التقدير مأخوذ 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 الجرى العملي، والمتحصل مما ذكرنا انه لا جامع بين التعاريف المذكورة للاستصحاب وهنا كلام آخر للمحقق العراقي، وغيره لاحظ كلامهما.

(١) اي ليس المراد من الابقاء هو الابقاء 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 توضيحه: ان الاستصحاب بناء على كونه حجة من باب الاخبار واخذه من مضامين الاخبار الناهية عن نقض اليقين بالشك عبارة عن الحكم الانشائي من

ودخل الوصف (١) فى الموضوع مشعر بعليته (٢) للحكم، فعلة
الابقاء (٣) هو انه (٤)

الشارع فى مرحلة الظاهر، وتعبده ببقاء ما علم حدوثه سابقاً،
وشك فى بقاءه لاحقاً وبناء على كونه حجة من باب العقل عبارة
عن ادراك العقل، وتصديقه الظنى ببقاء ما كان وذلك للملازمة
الغالبية فى الاشياء بين ثبوتها فى زمان، وبقائها فى زمان لاحق
عليه اذ لا نعى من حكم العقل الادركه الوجدانى، وتصديقه قطعياً،
او ظنياً.

وبناءً على اخذه من بناء العقلاء عبارة عن التزامهم على الجرى
العملى على بقاء ما كان بملاحظة وجوده سابقاً.

(١) وهو قوله: «ماكان» اى اخذ ماكان فى تعريف الاستصحاب
«حيث عرفه بابقاء ما كان» مشعر بان علة الحكم بالبقاء هو كينونته
سابقاً، فكما ان فى قولنا: «اكرم العالم» دخل الوصف العالم فى
موضوع وجوب الاكرام مشعر بان علة وجوب الاكرام هو وصف
العالمية كذلك فى تعريفه الاستصحاب بابقاء ما كان دخل الوصف
وهو «ما كان» فى موضوع الحكم بوجوب الابقاء مشعر بأن الوصف
اى ما كان علة للحكم بالبقاء.

(٢) اى بعلية الوصف «وهو ما كان» لبقاء الحكم الشرعى.

(٣) اى علة كون الحكم باقياً فى 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 علتة، او دليله، والى ما ذكرنا (٢) يرجع تعريفه (٣) فى الزبدة بانه (٤) اثبات الحكم فى الزمان الثانى تعويلاً (٥) على ثبوته فى الزمن الاول. بل نسبه (٦) شارح الدروس الى القوم فقال: (٧) ان القوم ذكروا أن الاستصحاب اثبات حكم فى زمان لوجوده (٨) فى زمان سابق عليه.

(١) اى يخرج عن تعريف الاستصحاب اذا كان الحكم باقياً لاجل وجود علتة، كما اذا كان الحرمة باقية لاجل وجود السكر فى 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 فى الاستصحاب ليس لاجل وجود علتة، وليس لاجل وجود الدليل الدال عليه، بل لاجل تحقق وجوده سابقاً.

(٢) من ان علة الابقاء اى علة كون الحكم باقياً فى نظر الشارع هو كونه متحققاً سابقاً.

(٣) اى تعريف الاستصحاب.

(٤) اى الاستصحاب.

(٥) اى اعتماداً على ثبوت الحكم فى الزمن الاول، فيستفاد من كلامه ان علة اثبات الحكم فى الزمان الثانى هو كون الحكم المذكور ثابتاً سابقاً.

(٦) اى نسب المحقق الخوانسارى ما ذكرنا من التعريف للاستصحاب الى القوم.

(٧) اى قال شارح الدروس.

(٨) اى لوجود الحكم الذى ثبت لاحقاً فى زمان سابق، وانت

واذيف (١) التعاريف تعريفه (٢) بانه كون حكم (٣)، او وصف يقينى الحصول فى الان السابق مشكوك البقاء فى الان اللاحق، اذ (٤) لا يخفى ان كون حكم او وصف كذلك (٥) هو محقق مورد الاستصحاب ومحل (٦)

ترى أن ظاهر هذه العبارة هو ان الحكم بثبوت حكم فى زمان لاجل كون هذا الحكم متحققاً فى زمان سابق عليه، فعلة الحكم بالابقاء هو كينونته سابقاً.

(١) اى اردء التعاريف، واضعفاها. ووجه اذيفته ان هذا التعريف تعريف للاستصحاب بمورده، ومحل لا به نفسه.

(٢) اى تعريف الاستصحاب، وهذا التعريف منسوب الى المحقق القمى فى القوانين.

(٣) الظاهر أن مراده بالحكم الامور الشرعية مطلقاً، وبالوصف، الامور الخارجية مثل رطوبة الثوب، وكسرية الماء وحيوة زيد، ونحوها.

(٤) تعليل لكون تعريف المحقق القمى للاستصحاب اذيف التعاريف.

(٥) اى يقينى الحصول.

(٦) عطف تفسير لقوله مورد الاستصحاب اى محقق محل الاستصحاب. وملخص ما ذكره فى 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) صرح 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 ببقائه على ما كان، وهو (٤) الاستصحاب انتهى.

ويمكن توجيه التعريف المذكور (٥) بان المحدود (٦) هو الاستصحاب المعدود من الأدلة (٧)،

(١) أي 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) للشهيد الثاني فان ما ذكره صاحب المعالم، وصاحب غاية المأمول شاهد على ما ذكرناه.

(٣) أي مورد استصحاب الحال هو ثبوت الحكم اليقيني سابقاً، ثم شك في الزمان اللاحق في انتفائه.

(٤) أي 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) أي الاستصحاب الذي عرفه القمي.

(٧) توضيحه: 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 امانة 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 لان 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 صرح به هو (قدس سره) في اول كتابه ان أخذه من العقل كان داخلاً في دليل العقل، وان اخذ من الاخبار فيدخل في السنة، وعلى كل تقدير (٢) فلا يستقيم تعريفه (٣) بما ذكره. لان دليل العقل هو حكم عقلي يتوصل به الى

والحاصل: انه بناء على كون الاستصحاب من الامارات المفيدة للظن فالصحيح تعريفه بما عرفه القمى من أن الاستصحاب كون الحكم متيقناً في الان السابق مشكوك البقاء في الان اللاحق لان كون الحكم متيقناً في السابق مفيد للظن بالحكم، فيكون الاستصحاب كسائر الامارات المفيدة للظن.

(١) اى التعريف المنسوب الى القمى للاستصحاب غير صحيح، وان كان الاستصحاب من الامارات فان مجرد كون الحكم متيقناً في السابق مفيداً للظن بالحكم لا يوجب صحة ما ذكره القمى في تعريف الاستصحاب.

(٢) اى سواء كان الاستصحاب مأخوذاً من العقل او من الاخبار.

(٣) اى تعريف الاستصحاب بما ذكره القمى اذ بناء على كون مدرك الاستصحاب هو العقل يكون الاستصحاب هو حكم العقل ببقاء ما كان، وكونه يقينى 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 يقينى الحصول سابقاً لا ان الاستصحاب عبارة عن كون الحكم يقينى الحصول سابقاً، وكم فرق بينهما.

حکم شرعی، و لیس هنا (۱) الا حکم العقل ببقاء ما كان، و المأخوذ من السنة (۲) لیس الا وجوب الحكم ببقاء ما كان علی ما كان فكون الشيء معلوماً سابقاً (۳) مشکوکاً فيه (۴) لا ينطبق علی الاستصحاب باحد الوجہین (۵).

(۱) الذی هو الشک فی البقاء. و ملخص ما ذکره فی وجه عدم تمامية تعريف القمی للاستصحاب بناء علی كونه حجة من باب العقل هو ان حکم العقل فی مورد الاستصحاب عبارة عن ادراك العقل و تصدیقه الظنی ببقاء ما كان للملازمة الغالبية فی الاشياء بین ثبوتها فی زمان، و بقاءها فی زمان لاحق علیه. و انت ترى ان هذا الذی يحکم به العقل غير ما عرفه المحقق القمی.

(۲) ای بناء علی كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار فالمستفاد منها ان الاستصحاب عبارة عن حکم الشارع فی مرحلة الظاهر، و تعبده ببقاء ما علم حدوثه سابقاً، و شك فی بقاءه لاحقاً و هو ایضاً یغایر ما ذکره المحقق تعریفاً للاستصحاب اذ هو عرفه بكون حکم یقینی الحصول سابقاً، و انت ترى انه سبب للحکم بالبقاء الذی هو الاستصحاب، لا انه عبارة عن الاستصحاب.

(۳) الذی ذکره القمی لتعريف الاستصحاب.

(۴) ای مشکوکاً فيه لاحقاً.

(۵) ای سواء كان الاستصحاب مأخوذاً من العقل، او من الاخبار اذ الاستصحاب هو الحكم ببقاء الحكم عقلاً او شرعاً، و كون الحكم یقینی الحصول سابقاً لیس هو العقل، او الشرع، بل هو سبب لحکمهما بالبقاء فلا تغفل.

نعم ذكر شارح المختصر (١) ان معنى استصحاب الحال (٢) ان الحكم الفلاني قد كان (٣)، ولم يظن عدمه (٤) وكلما كان كذلك (٥) فهو مظنون البقاء (٦) فان كان الحد (٧) هو خصوص الصغرى انطبق (٨) على التعريف المذكور.

(١) المختصر لابن الحاجب، وشرحه للعضدي، وهذا استدراك عما ذكره من ان تعريف القمي للاستصحاب، وهو كون الشيء معلوماً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً لا ينطبق على الاستصحاب. وملخص الاستدراك ان تعريف شارح المختصر للاستصحاب ينطبق على تعريف القمي للاستصحاب.

(٢) اي الحال السابق الذي هو يقيني الحصول.

(٣) اي كان يقيني الحصول سابقاً.

(٤) اي مشكوك البقاء لاحقاً.

(٥) اي كلما كان الشيء معلوماً سابقاً ومشكوكاً لاحقاً.

(٦) اي يحكم ببقائه شرعاً.

(٧) اي ان كان معرف الاستصحاب خصوص قوله ان الحكم

الفلاني قد كان ولم يظن عدمه.

(٨) اي انطبق ما ذكره شارح المختصر من التعريف على ما

ذكره القمي من التعريف للاستصحاب لان معنى قوله: «قد كان» هو

كون الشيء يقيني الحصول سابقاً ومعنى قوله: «لم يظن عدمه» هو

كونه مشكوك البقاء لاحقاً، فتعريف شارح المختصر للاستصحاب

يكون موافقاً لتعريف القمي له.

وان جعل خصوص (١) الكبرى انطبق على تعاريف المشهور، وكان صاحب الوافية استظهر منه (٢) كون التعريف (٣) مجموع المقدمتين، فوافقته (٤) في ذلك فقال: (٥) الاستصحاب هو التمسك بثبوت ثبت في وقت (٦) او حال (٧) فيما بعد ذلك الوقت (٨) او في غير تلك الحال (٩)، فيقال: ان الامر الفلاني قد كان ولم يعلم عدمه،

(١) اي ان جعل معرف الاستصحاب خصوص قوله: «وكلما كان كذلك فهو مظنون البقاء» انطبق التعريف الذي ذكره شارح المختصر على تعاريف المشهور للاستصحاب، وهو ابقاء ما كان لان 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 التوني من كلام شارح المختصر.

(٣) اي تعريف الاستصحاب ليس بمجرد الصغرى، ولا بمجرد

الكبرى بل انه يعرف بمجموع الصغرى، والكبرى.

(٤) اي وافق صاحب الوافية شارح المختصر في كون

الاستصحاب مجموع الصغرى، والكبرى.

(٥) اي صاحب الوافية.

(٦) كثبوت وجوب صلاة الجمعة في عصر النبي (ص).

(٧) كتنجس الماء حال تغيره بالنجاسة.

(٨) اي التمسك بثبوت ما ثبت والحكم ببقائه فيما بعد ذلك

الوقت كعصرنا هذا.

(٩) اي فيما بعد زوال التغير.

وكلما كان كذلك فهو باق (١) انتهى. ولا ثمره مهمة في ذلك (٢)
بقي الكلام في امور:

الاول: (٣) أن عد الاستصحاب (٤) من الاحكام الظاهرية
الثابتة (٥) للشيء بوصف كونه مشكوك الحكم

(١) اى محكوم بالبقاء بالحكم الظاهرى او باق بحكم العقل
ظناً.

(٢) اى البحث فى حقيقة الاستصحاب اذ لم يتعلق بهذا
اللفظ حكم فى الكتاب والسنة حتى نتكلم فى معناه فى زمان الشارع
اذن فلا ثمره مهمة فى تحقيق معناه.

«هل الاستصحاب دليل اجتهادى او اصل عملى»

(٣) ملخص هذا الامر هو ان الاستصحاب ان استفدنا حجيته
من الاخبار فهو اصل عملى، وان استفدناها من غيرها كالدليل
العقلى، وبناء العقلاء، فهو دليل اجتهادى.

(٤) اى عد الاستصحاب من الاصول المثبتة للاحكام الظاهرية
مبنى 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
الصلاة فان الوجوب ثابت للصلاة بما هى 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 ظني اجتهادي نظير (٤) القياس، والاستقراء على القول بهما، وحيث

مجهول حكمه الواقعي، كما اذا شك في حرمة شرب التتن فعند عدم قيام الدليل على حرمة يشك في حكمه الواقعي الاولي، ولاجل ألا يبقى في مقام العمل متحيراً لا يد له من وجود حكم آخر، كالحلية، والاباحة، او الاحتياط ويسمى مثل هذا الحكم الثانوي «الحكم الظاهري» والدليل الدال عليه «الاصل العملي».

(١) اي بان يكون الاستصحاب نظير اصل البراءة والاشتغال من الاحكام الظاهرية.

(٢) خبر لقوله: ان عد الاستصحاب.

(٣) اي بناء على أن الحاكم بحجية الاستصحاب هو العقل يكون الاستصحاب امارة ظنية، ودليلاً ظنياً لان الدليل ما يمكن التوصل بصحيح النظر فيه الى مطلوب خبري، والاستصحاب لو كان الحاكم به العقل كان موصلاً الى الحكم الشرعي لانه لازمه، فان الحكم كما يكون شرعياً، وغير شرعي، كذلك دليل الحكم الشرعي قد يكون شرعياً كالامارات المجعولة من الشارع، وقد يكون عقلياً، وهو ما يحكم به العقل، ويجعله طريقاً، ويتوصل باعانتها غالباً الى الحكم الشرعي، ويكون حكم العقل حينئذ ظنياً ظاهرياً، كما في ما نحن فيه فان العقل قد يكون حكمه قطعياً، كحكمه بالبراءة في موردها وبحرمة الظلم، وقد يكون ظنياً، كما نحن فيه، واذا عملنا به ادر كنا مطلوب الشارع غالباً.

(٤) كما ان العقل يوصل الى الحكم الشرعي ظناً في القياس،

ان المختار عندنا هو الاول (١) ذكرناه (٢) في الاصول العملية المقررة للموضوعات بوصف كونها مشكوكة الحكم، لكن ظاهر كلمات الاكثر، كالشيخ، والسيدان، والفاضلين، والشهيدان، وصاحب المعالم كونه (٣) حكماً عقلياً، ولذا (٤) لم يتمسك أحد هؤلاء بـ (٥) بخبر من الاخبار. نعم ذكر في العدة انتصاراً (٦) للقائل بحججته ما روى عن النبي (ص) «من ان الشيطان ينفخ بين اليى المصلى فلا ينصرفن احدكم الا أن يسمع صوتاً او يجد ريحاً» (٧) ومن العجب انه (٨) انتصر بهذا الخبر الضعيف المختص

والاستقراء على القول بحججتهما، كذلك العقل يوصل الى الحكم الشرعى بلحاظ كونه يقينى الحصول سابقاً للملازمة الغالبية بين ما ثبت سابقاً، وبين بقائه لاحقاً.

(١) اى كون الاستصحاب حجة مستفاداً من الاخبار.

(٢) جواب لقوله: «وحيث ان المختار».

(٣) اى كون الاستصحاب.

(٤) اى لاجل كون الاستصحاب حكماً عقلياً عندهم.

(٥) اى فى الاستصحاب

(٦) اى طلباً لنصرة القائل بحجج الاستصحاب.

(٧) يعنى يجب على المصلى استدامة حكم طهارته وعدم

نقض طهارته بشكها فيها بسبب نفخ الشيطان بين اليه الا ان يسمع صوتاً، او يجد ريحاً و يتيقن بانتفاض طهارته فينصرف (ع) عن الصلاة.

(٨) اى ان صاحب العدة ذكر هذا الخبر الضعيف طلباً لنصرة

بمورد خاص (١)، ولم يتمسك بالاخبار الصحيحة العامة
 المعدودة (٢) فى حديث الاربع مائة من ابواب العلوم، واول من
 تمسك بهذه الاخبار (٣) فيما وجدته (٤) والد الشيخ البهائى
 فيما حكى عنه فى العقد الطهماسى، وتبعه صاحب الذخيرة،
 وشارح الدروس، وشاع (٥) بين من تأخر عنهم. نعم ربما يظهر
 من الحلّى فى السرائر الاعتماد (٦) على هذه الاخبار حيث (٧)
 عبر عن استصحاب نجاسة الماء المتغير بعد زوال تغيره من قبل
 نفسه بنقض (٨) اليقين باليقين،

القائل بحجية الاستصحاب.

- (١) وهو باب الطهارة فلا يستفاد منه قاعدة كلية كى تجرى
 فى جميع ابواب الفقه.
- (٢) اى عد من احد الابواب فى حديث «الاربع...» حيث روى
 عن ابى بصير انه روى عن أبى عبدالله (ع) عن آبائه عن امير
 المؤمنين (ع) علم اصحابه فى مجلس واحد اربع مائة باب قال فى
 باب مائة ثلاثون من كان على يقين فشك فليمض على يقينه.
- وملخصه: ان صاحب العدة لم يتمسك بهذا الخبر العام دلالة،
 والصحيح سنداً، وتمسك بالخبر الذى هو ضعيف سنداً، وناقص دلالة.
- (٣) الصحيحة الدالة على حجية الاستصحاب.
- (٤) من الاخبار.
- (٥) اى شاع التمسك بالاخبار.
- (٦) فاعل لقوله: «يظهر».
- (٧) بيان لوجه الظهور.
- (٨) الجار متعلق بقوله: «عبر»: وملخصه: ان الحلّى عبر عن

وهذا العبارة ظاهرة (١) في انها 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 عملي، وان قلنا بانه مستفاد من غيره كبناء العقلاء، وغيره فهو دليل ظني اجتهادي، وحيث ان المختار عندنا استفادته من الاخبار فهو اصل عملي.

أقول: ان الفرق الذي ذكره الشيخ عد من ارسال المسلمات عند من تأخر عنه، ويظهر من القدماء ان الاستصحاب عندهم من الامارات، كالقياس اذ ليس عندهم دليل له الاحكام العقل، وقال بعض المتأخرين: ان الاستصحاب حتى على القول بان مستنده حكم العقل من الاصول العملية، ولكن الذي يسهل الخطب انه لا ثمرة مهمة مترتبة على هذا البحث اذ غاية ما يتوهم من الثمرة 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 معارضاً مع الامارات الاخرى، 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، امارة، او أصلاً فإنه على تقدير كونه امارة، امارة حيث لا امارة، وانه اصيل حيث لا دليل، وانه فرش 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 مأخوذ في موضوع الاصول، ولذا يبحث في الاصول عن القواعد المتكفلة لبيان الاحكام الظاهرية في فرض الشك في الحكم الواقعي والحكم الثابت بالاصول العملية يسمى حكماً ظاهرياً. واما الامارات فلم يؤخذ الشك في الواقع مأخوذاً في موضوعها بل الموضوع المأخوذ في لسان ادلة حجيتها هو نفس الذات بلاتقييد بالجهل، والشك. نعم هي حجة في مورد الشك، وفي ظرفه لا أن الشك مأخوذ 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 بالشك والجاهل اذن يكون الامارات، كالاصول في كون المأخوذ في موضوعهما الشك غاية الامر في الاصول يكون الشك المأخوذ في موضوع ادلة حجيتها بالدلالة اللفظية، وفي الامارات بالدليل اللبى. 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 التعبدية هو المتيقن الذى شك فى بقاءه، وليس هذا الا الملزوم دون لازمه فلا يشمله دليل الاستصحاب.

ويمكن الجواب عنه: ان دلالة أدلة حجية الخبر على حجيته حتى بالنسبة الى اللازم غير مسلم الا اذا كان اللازم لازماً بالمعنى الاخص، وتفصيله موكول الى محله.

الثالث: ما ذكره المحقق النائيني وهو أن المجمعول فى باب الامارات هى الطريقية، واعتبارها علماً تعبدياً بخلاف الاستصحاب فان المجمعول فيه هو الجرى العملى على طبق اليقين السابق.

ويمكن الجواب عنه: ان المجمعول فى باب الاستصحاب ايضاً هو الطريقية، فلا فرق بين الامارات والاستصحاب من هذه الناحية نعم المجمعول فى سائر الاصول 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

الثانى (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 عقلى (٦) يتوصل به الى حكم شرعى

قيام السيرة القطعية من العقلاء على ترتيب اللوازم على الاخبار بالملزوم، ولو مع الوسائط الكثيرة.

والحق ان يقال: ان الامارة والاصل يشتركان فى كون مفادهما معاً حكماً ظاهرياً، ولكن الامارة تفترق عن الاصل أنها تتكفل لاداء الحكم الظاهرى بعنوان أنه الواقع، ولذا تترتب عليه آثار الواقع بخلاف الاصل فان ما يتكفل بيانه ليس بعنوان انه الواقع، بل هو فى مرحلة متأخرة عن الجهل بالواقع، وتفصيل البحث. وتنقيحه موكول الى مجال آخر.

«وجه عد الاستصحاب بناء على كونه من الامارات من الادلة العقلية»

(١) الغرض من ذكر هذا الامر هو بيان ان الاستصحاب لماذا عد من الادلة 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

الادلة العقلية.

(٤) اى كما عد جماعة كثيرة الاستصحاب من الادلة العقلية.

(٥) بيان لوجه عد الاستصحاب من الادلة العقلية اى عد

الاستصحاب من الادلة العقلية يكون باعتبار ان الاستصحاب

«حكم عقلى...».

(٦) وهذا ماسمى بحكم العقل غير المستقل، كما سيأتى توضيحه.

بواسطة خطاب الشارع (١).

(١) الدال على وجوب المستصحب، وحكم العقل هنا من العقليات غير المستقلة. توضيحه: ان الابقاء فى الزمان اللاحق بمجرد الثبوت فى زمان السابق حكم عقلى مستقل لكن التوصل به الى الحكم الشرعى فى العناوين الخاصة من موارد الاستصحاب انما يكون بواسطة خطاب الشارع المتحقق به الحكم فى الزمان السابق. ان شئت فقل: ان الذى يحكم به العقل على نحو الاستقلال كون الثابت فى السابق يظن بقاؤه لاحقاً، واما ثبوت الوجوب لصلاة الجمعة، مثلاً فى الزمن اللاحق فلا تعلق به حكم العقل فان حكم العقل بالبقاء يتوقف على خطاب الشارع الدال على وجوب المستصحب سابقاً، وبهذا الاعتبار سمي حكم العقل ببقاء الحكم المتيقن من العقليات غير المستقلة.

وبعبارة ثالثة: ان الحاكم ببقاء المستصحب هو العقل لكن بعد ملاحظة الدليل الشرعى الدال على المستصحب .

«تنبيه»

وهو أن القوم بعد تعريف الدليل العقلى بانه حكم عقلى يتوصل به الى حكم شرعى، ووجدان عدم التوصل الى الحكم الشرعى بحكم العقل من دون ضم مقدمة اليه فى بعض موارد حكمه، التجأوا الى تقسيم حكم العقل بالمستقلات العقلية، والمستقلات غير العقلية، ومثلوا للاولى بالتحسين والتبحيح العقليين وللثانية بالاستلزامات العقلية، كوجوب المقدمة، وحرمة الضد فان العقل فى الاستلزامات، مثلاً

فمقول: ان الحكم الشرعى الفلانى (١) ثبت سابقاً (٢) ولم يعلم ارتفاعه، وكلما كان كذلك (٣)

انما يحكم بثبوت التلازم بين وجوب الشئ ووجوب ما يتوقف عليه، ويحكم بالحكم الادراكى أن طالب الشئ طالب لمقدماته، ومن المعلوم انه لا يمكن التوصل بهذا الحكم الكلى الى وجوب الموضوع مثلاً الابد 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 الشرعى، بل يحتاج فى التوصل به الى ضم مقدمة أخرى غير حكم العقل، وان كان مستقلاً فيما يحكم به.

والحاصل: ان فى حكم العقل غير المستقل لابد أن يكون احدى مقدمتيه، وهى الصغرى شرعية كقولنا: هذا الفعل واجب شرعاً وكل فعل واجب شرعاً يلزمه عقلاً وجوب مقدمته شرعاً فالكبرى عقلية وهى عبارة عن الحكم بالملازمة بين وجوب ذى المقدمة والمقدمة فالمدار فى المستقل على كون مجموع المقدمتين عقلياً، وفى غير المستقل على كون احدى المقدمتين شرعية.

(١) كوجوب صلاة الجمعة.

(٢) بحكم الشرع فهذه صغرى القياس، وهى مقدمة شرعية.

(٣) اى ثبت سابقاً وشك فى 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 ينافى كونه من مدركات العقل ومن أحكامه غير المستقلة إذ 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.

(٣) أى الاستصحاب.

(٤) ان حكم العقل بالمفهوم انما هو على الوجه الكلى، وهو ان الارتباط بين شيئين 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 ومقدمته.

(٦) أى جميع ما ذكر من العقليات غير المستقلة كالمفاهيم، والاستلزمات أحكام عقلية قطعية، والاستصحاب، والقياس والاستحسان، والاستقراء احكام عقلية ظنية، ولذا غير المصنف اسلوب الكلام بقوله: نظير المفاهيم والاستلزمات.

(٧) لكون بعض مقدماته غير عقلية، 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 الشرعى نظير حجية القياس، والاستقراء (٣).

«هل الاستصحاب مسألة اصولية، او قاعدة فقهية،

او من المبادئ التصديقية»

(١) اى من الامارات.

(٢) اى يبحث فى المسألة الاصولية عن كون الشيء، كالأستصحاب مثلاً هل حجة، ودليل على الحكم الشرعى أم لا؟ فالبحث عن كون الشيء دليلاً، وحجة 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 الشرعى، فالبحث عن حجيته بحث عن عوارضه. (٣) كما أن البحث عن حجيتهم اداخل فى المسألة الاصولية كذلك البحث عن حجية الاستصحاب بحث فى المسألة الاصولية لان الاصول هى القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام، فاذا ثبت حجية الاستصحاب، والقياس، والاستقراء تكون هى من القواعد الممهدة لاستنباط الاحكام.

والحاصل: ان الاستصحاب اذا كان مدركه العقل، وكان حجة من باب الظن فلا اشكال فى كونه من المسائل الاصولية، ويكون من الامارات غير العلمية، كخبر الواحد، كما هو مقتضى تعريف علم الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية، فان المسألة الاصولية تكون عبارة عن قاعدة ممهدة تقع نتيجتها

نعم يشكل ذلك (١) بما ذكره المحقق القمي في القوانين، وحاشيته من أن مسائل الاصول ما يبحث فيها عن حال الدليل بعد الفراغ عن كونه دليلاً (٢)، لاعن (٣) دلالية الدليل وعلى ما ذكره (٤) «قدس سره».

في طريق الاستنباط، وهذا شأن الاستصحاب بعد اثبات حججته. (١) اي يشكل كون الاستصحاب مسألة اصولية، توضيحه: ان دخول الاستصحاب في المسألة الاصولية مبني على كون موضوع الاصول ذوات الادلة الاربعة، كما ذهب اليه صاحب الفصول فانه على هذا المسلك يكون البحث عن حجج الاستصحاب بحثاً عن عوارض الدليل الدال على بقاء المستصحب. واما على مسلك القمي من ان موضوع الاصول الادلة بعد الفراغ عن كونها ادلة وحجة فيكون الوصف العنواني مأخوذاً في موضوعيتها، فيدخل البحث عن حجج الاستصحاب في البحث عن اثبات موضوعية الموضوع، فيدخل في البحث عن المبادئ التصديقية اذن فكون الاستصحاب داخلياً في المسألة الاصول يشكل بما ذكره القمي فلاحظ.

(٢) كالبحث عن تعارض الخبرين فانه بعد الفراغ عن كون كل من الخبرين حجة في حد نفسه فعلى هذا يكون موضوع الاصول، هي الادلة بعد الفراغ عن كونها حجة.

(٣) اي لا تكون مسائل الاصول ما يبحث فيها عن دلالية الدليل وحججته كي يكون موضوع الاصول ذوات الادلة، كالبحث عن حججته خبر العادل.

(٤) اي على ما ذكره القمي من أن موضوع علم الاصول هي الادلة بعد الفراغ عن كونها حجة.

فيكون مسألة الاستصحاب كمسائل حجية الادلة الظنية، كظاهر الكتاب، وخبر الواحد، ونحوهما (١) من (٢) المبادئ التصديقية للمسائل الاصولية، وحيث (٣) لم يتبين في علم آخر احتيج الى بيانها في نفس العلم (٤) كاکثر المبادئ التصورية (٥). نعم ذكر بعضهم (٦) أن موضوع الاصول ذوات الادلة من حيث يبحث عن

(١) من الاجماع المنقول والشهرة.

(٢) الجار متعلق بقوله: «فيكون» والوجه في كونها من المبادئ التصديقية ما عرفت من ان بعد كون موضوع الاصول هي الادلة بوصف الحجية، فالبحث عن اثبات الحجية يرجع الى البحث عن اثبات موضوعية الموضوع، فاذا ثبت حجيته فيكون هو من المبادئ التصديقية التي تكون دليلاً لاثبات ترتب المحمولات على الموضوعات التي هي افعال المكلفين.

(٣) جواب عن سؤال مقدر. وهو انه لو كان الاستصحاب من المبادئ التصديقية ولم يكن داخلاً في علم الاصول لماذا ذكره في علم الاصول.

(٤) اي في نفس علم الاصول.

(٥) كتصور الموضوع واحرازه وتصور المعاني المصطلحة، مما لم يذكر في علم آخر فان كلها يبحث في علم الاصول فان بيان أن الاستصحاب هل هو من المبادئ التصورية، او انه دليل من المبادئ 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 الاصول بانه العلم بالقواعد الممهدة لاستنباط الاحكام الفرعية عن ادلتها.

الاصول ذوات الادلة، وعلى هذا المسلك يكون الاستصحاب، داخلاً في المسألة الاصولية، كما عرفت.

(١) كحجية خبر الواحد. فانه يبحث فيها عن الحجية العارضة على ذات الخبر، ويقال: ان الخبر حجة أم لا؟

(٢) كالبحث عن تعارض الخبرين بان المرجع عنده هو التساقط، او التوقف، او التخيير فان الابحاث المذكورة العارضة على الخبرين انما يكون بعد الفراغ عن دليليتها فما ذكره صاحب الفصول من التعريف لموضوع الاصول اعم مما ذكره القمى.

(٣) اى لعل ما ذكره صاحب الفصول من التعريف لموضوع الاصول.

(٤) وجه الموافقة يمكن أن يكون بملاحظة ان موضوع الاصول ادلة الاحكام، وحيث لم تقيد الادلة في التعريف المذكور ببعد الفراغ عن دليلتها فالموضوع ذواتها من غير اخذ قيد فيها.

ويمكن أن يكون بملاحظة ان قولنا: «الكتاب حجة، او السنة حجة» يصدق عليه أنه من القواعد الممهدة للاستنباط، وهو انما يتم على تقدير كون المراد من الادلة موضوع علم الاصول ذواتها لا بوصف كونها ادلة والا لم يصح الحمل 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 «ادلتها» يمنع عن كون تعريف

اما على القول بكونه (١) من الاصول العملية ففي كونه من المسائل الاصولية غموض، لان 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 المبادئ التصديقية بناء على كون موضوع الاصول هى الادلة بعد الفراغ عن حجيتها، واما على القول بكون الاستصحاب مستفاداً من الاخبار بأن يكون من الاصول العملية فيشكل فى كونه من المسائل الاصولية لان المسألة الاصولية ما مهدت لاستنباط الحكم، والاستصحاب ليس كذلك لانه عبارة عن نفس القاعدة الشرعية - اعنى كل حكم ثبت تحققه حكم ببقائه - المستفادة من قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك» نظير قاعدة وجوب الوفاء بكل عقد المستفادة من قوله تعالى: «اوفوا بالعقود» وقاعدة نفي الضرر والجرح المستفادة من الايات والروايات.

(٢) اى حين كون الاستصحاب من الاصول العملية فهو عبارة عن مضمون قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» فمرجع البحث عنه حينئذ عن تعيين مضمون هذا الخبر بانه يدل على وجوب ابقاء ما كان ام لا؟ فكما ان البحث عن تعيين مضمون لاضرر ولاضرار بانه يفيد رفع الحكم او رفع الموضوع، او النهى التكليفي يرجع الى البحث عن تعيين 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 يستنبط هذه القاعدة (٣) من قولهم عليهم السلام:

عن احوال الدليل كى يدخل فى المسألة الاصولية اذ المراد بالبحث عن أحوالها هو البحث عنها من حيث السند او الدلالة، او المعارض لا البحث عن تعيين مدلولها بعد الفراغ من البحث عن السند، والدلالة، والمعارض.

(١) اى ليس التكلم فى الاستصحاب تكلماً فى احوال السنة كى يكون الاستصحاب من المسائل الاصولية.

(٢) كقاعدة وجوب الوفاء بالعقود و قاعدتى نفى الضرر، والحرج. والحاصل: 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 بانه 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 يستنبط من قوله: «لا تنقض اليقين بالشك» بمعونة المسألة الاصولية، وهى كون هذه الجملة ظاهرة فى المعنى المذكور، وكون الظاهر حجة على تقدير تمامية ظهوره. والحاصل: ان استفادة القاعدة المذكورة من الرواية موقوفة على اثبات صحة الرواية من حيث السند والدلالة، وعدم وجود معارض لها فبعد تمامية هذه المسائل الاصولية تستنبط من الرواية قاعدة الاستصحاب.

«لا تنقض اليقين بالشك» وهي (١) المسائل الباحثة عن احوال طريق الخبر، وعن احوال الالفاظ الواقعة فيه (٢) فهذه القاعدة (٣)، كقاعدة البراءة، والاشتغال نظير قاعدة نفي الضرر، والخرج من القواعد الفرعية المتعلقة بعمل المكلف. نعم يندرج تحت هذه القاعدة (٤)، مسألة اصولية يجرى 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) اي المسألة الاصولية عبارة عن المسائل التي يبحث فيها

عن طريق الخبر بانه تام من حيث السند أم لا؟

(٢) اي في الخبر، بان الالفاظ الواقعة فيه هل لها ظهور في

المراد أم لا؟ وعلى تقدير ظهوره هل حجة أم لا؟

(٣) اي قاعدة الاستصحاب.

(٤) وهو الاستصحاب.

(٥) كما يستصحب حجية العام المخصص 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 بعدمه مسألة اصولية، فانه اذا كان مستلزماً

للخرج ينفي وجوبه بقاعدة نفي العرج فانها قاعدة فقهية يكون

وجوب الفحص الذي هو مسألة اصولية مندرجاً تحتها.

(٧) الى هنا بين أن الاستصحاب من القواعد الفقهية على

تقدير كونه مستفاداً من الاخبار، واشكل عليه هنا بان 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 لان تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس بيد المقلد، بل هو وظيفة المجتهد.

والحاصل: ان كلما عجز المقلد من اجرائه، ولم ينتفع من نتيجته فهي 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 نفى الضرر، والحرج فان اجراء الاستصحاب في مورده مشروط بالفحص عن حال الادلة، وهو من وظيفة المجتهد بخلاف نفى الضرر، والحرج فان اجرائهما في مورديهما غير مشروط بالفحص، بل بعد تعيين مواردتهما، 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 اعنى صورة الشك في بقاء الحكم الشرعى 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 الشرعى السابق الذى كان يقينياً

(٢) حيث ان الماء يكون نجساً يتغير احد اوصافه الثلاثة بالنجس 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، والياس عنه، والمقلد لا يتمكن من الفحص، هذا بحسب الاجراء، واما بحسب النتيجة فان نتيجة المسألة الاصولية، انما تكون كلية، وهى 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 موارد بل لا بد للمجتهد من الفتوى بالحكم المستخرج من اعمال خبر الواحد لان تطبيق النتيجة على الخارجيات ليس 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) فهي (٢) مما يحتاج اليه المجتهد، فقط ولا ينفع للمقلد (٣)، وهذا (٤) من خواص المسألة الاصولية فان المسائل الاصولية لما مهدت للاجتهد واستنباط الاحكام من الادلة اختص (٥) التكلم فيها بالمستنبط (٦)، ولاحظ لغيره فيها (٧). فان قلت: ان اختصاص هذه المسألة (٨) بالمجتهد لاجل أن موضوعها، وهو الشك في الحكم لشرعي، وعدم قيام الدليل

ان الضرر منفي في الشريعة، ويكون امر تطبيقه على موارد بيد المقلد.

(١) وذلك لاجل عدم التمكن من تشخيص مواردنا ولاجل عدم التمكن من تطبيق نتيجة المسألة الاصولية على الخارجيات، والسر في ذلك هو أن متعلق الشك في الاستصحابات الحكمية انما هو الحكم الكلي المترتب على موضوعه المقدر وجوده مع تبدل بعض حالات الموضوع فان جعل الحكم الكلي 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 مواردنا.

(٤) اي اختصاص الانتفاع بالمجتهد دون المقلد.

(٥) جواب لقوله: «لما مهدت».

(٦) اي بالمجتهد.

(٧) اي لاحظ لغير المستنبط في المسألة الاصولية لعدم

تمكنهم من الاجتهاد والاستنباط كي 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 فلغفلته عن الحكم الكلى وحصوله فرع الالتفات، بل لو فرض الشك واليقين له فلا عبرة بهما ما لم يكن مجتهداً 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 بعدمها، والمقلد لا يتمكن من الفحص عن مظان الادلة كى يقطع بعدم قيام الدليل الاجتهادى على الحكم، ومع عدم القطع بعدمه لايجوز له التمسك بالاستصحاب اذ هو مرجع 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 بابقاء ما كان كذلك يجب على المقلد العمل على طبق الحالة السابقة، والحكم بابقاء ما كان.

وحاصل 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 الجامع للشرائط 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) لان 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 فى تحصيل مقدمات العمل بالادلة الاجتهادية، وتشخيص مجارى الاصول العملية، والا (٥) فحكم الله الشرعى فى الاصول والفروع مشترك

(١) اى مضمونه مشترك بين المقلد والمجتهد، ولو كان اشتراك المضمون موجباً لخروج المسألة الاصولية عن كونها اصولية لخرج جميع المسائل الاصولية عن كونها مسألة اصولية لان مضمون جميعها مشترك بين المقلد والمجتهد.

(٢) اى ترتيب الاثر على خبر الواحد مع انه مسألة اصولية ليس مختصاً بالمجتهد، يعنى ان اختصاص العمل بالمسائل الاصولية بالمجتهد ليس من جهة اخذ الاجتهاد فى موضوعها، بل من جهة عدم تحقق موضوعها وعدم اجتماع شرائط العمل بها الا فى المجتهد.

ان شئت فقل: ان الاختصاص ولو عرضياً هو المائز بين المسألة الاصولية، والفقهية بل جميع المسائل الاصولية مشترك بين المجتهد والمقلد بالذات، ومختص بالمجتهد بالعرض.

(٣) اى انما اختص تشخيص الامور المذكورة بالمجتهد لتمكن المجتهد من تشخيص مجرى خبر الواحد...

(٤) اى عن التشخيص.

(٥) اى لولا هذه الجهة، وهو كون المجتهد قادراً على اجراء

بين المجتهد والمقلد (١) هذا. وقد جعل بعض السادة (٢) الفحول الاستصحاب دليلاً على الحكم (٣) فى مورده (٤) وجعل قولهم (ع):

الاصول دون المقلد لم يكن فرق بين المقلد والمجتهد، وانما الميز بينهما هو أن المجتهد يتمكن من اجراء الاصول، وتشخيص مواردها، والمقلد لا يتمكن منه فيكون العمل بالمسائل الاصولية مختصاً بالمجتهد.

(١) الا فى الاحكام المختصة بالوصفين، كوجوب الاجتهاد على المجتهد، ووجوب التقليد على المقلد.

(٢) وهو بجر العلوم فى فوائده.

(٣) اى على الحكم الشرعى. 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 اى ابقاء ما كان يكون دليلاً على وجوب صلاة الجمعة فى ماشك فى الان اللاحق فى وجوبه وقوله: «لا تنقض» يكون دليلاً عليه وابقاء ما كان هو الاستصحاب، وهو نظير آية النبأ دليل على الدليل فان خبر العادل اذا قام على وجوب شىء فانه دليل على وجوبه وآية النبأ دليل على اعتبار الدليل المذكور، فكذلك قوله: «لا تنقض» دليل على الدليل فالاستصحاب دليل على الحكم الشرعى فيما شك فيه بقاء وقوله: «لا تنقض» دليل على اعتبار الاستصحاب.

(٤) اى فى مورد الاستصحاب، وهو ما كان الحكم يقينى

الحصول سابقاً، ومشكوك البقاء لاحقاً.

«لا تنقض اليقين بالشك» دليلاً على الدليل، نظير آية النبأ بالنسبة الى خبر الواحد (١)، حيث قال (٢) ان استصحاب الحكم المخالف للاصل (٣) فى شىء دليل شرعى رافع لحكم الاصل (٤)، ومخصص (٥) لعمومات الحل الى أن قال: فى آخر كلام له سيأتى نقله، وليس عموم قولهم: «لا تنقض اليقين بالشك» بالقياس الى افراد الاستصحاب وجزئياته (٦) الا كعموم آية النبأ بالقياس الى آحاد الاخبار المعبرة انتهى.

(١) كما ان خبر الواحد دليل على الحكم الشرعى الذى قام به الخبر، وآية النبأ دليل على حجية الخبر المذكور، كذلك الاستصحاب دليل على الحكم الشرعى الذى كان يقينى الحصول سابقاً، ومشكوك البقاء لاحقاً وقوله: «لا تنقض» دليل على اعتبار الاستصحاب فهذا معنى قوله: انه دليل على الدليل.

(٢) اى قال بعض السادة.

(٣) كاستصحاب حرمة العنب بالغليان بعد صيرورته زيبياً المخالف لاصالة الحل الجارية فيه، وانما قيد استصحاب الحكم بكونه مخالفاً للاصل لان الحكم الموافق للاصل لا يحتاج الى الاستصحاب بل نفس الاصل كاف فتأمل.

(٤) لما ستعرف ان الاستصحاب مقدم على سائر الاصول فانه عرش الاصول، وان كان فرش الامارات، وهو حاكم على الاصول، او مخصص له فيه كلام ياتى فى محله.

(٥) عطف تفسيرى لقوله: رافع لحكم الاصل.

(٦) عطف تفسيرى لقوله افراد الاستصحاب اى عموم لا تنقض

أقول: معنى الاستصحاب الجزئى (١) فى المورد الخاص كاستصحاب نجاسة الماء المتغير ليس الا الحكم بثبوت النجاسة فى ذلك الماء النجس سابقاً، وهل هذا الا نفس الحكم الشرعى، وهل الدليل عليه الا قولهم عليهم السلام: «لا تنقض اليقين بالشك»

بالنسبة الى الاستصحابات الجارية فى الموارد الخاصة، كعموم آية النبأ بالنسبة الى احاد الاخبار، فكما أن آية النبأ دليل على أحاد الاخبار فكذلك قوله: «لا تنقض» دليل على افراد الاستصحاب الجارية فى مواردنا.

(١) حاصله ان الاستصحاب الجزئى الذى يكون فرداً من افراد قوله: «لا تنقض» ويجرى فى اثبات وجوب صلاة الجمعة. ليس امراً وراء الحكم الشرعى حتى يكون دليلاً عليه فهنا دليل، وهو قوله: «لا تنقض» ومدلول وهو الحكم الشرعى المعبر عنه بالاستصحاب الجزئى.

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 الى آية النبأ مثلاً، فان هناك اموراً المسألة الفقهية التى ورد فيها الخبر، ونفس الخبر، وآية النبأ، واما فى المقام فليس فيه الا المسألة الفقهية التى تتكفل لبيان حكمها فى مرحلة الظاهر، والاخبار الواردة فيه فطهارة من خرج عنه المذى مثلاً حكم شرعى الذى يعبر عنه بالاستصحاب الجزئى باعتبار انه يحكم بالاستصحاب بطهارة هذا الشخص فانه جزئى من جزئيات الاستصحاب وفرد من افراده وهو مدلول قوله: «لا تنقض...» وليس هنا استصحاب غير هذا

وبالجملة فلا فرق بين الاستصحاب وسائر القواعد المستفادة من العمومات (١). هذا (٢) كله في الاستصحاب الجارى فى الشبهة الحكمية المثبت للحكم الظاهرى، واما الجارى فى الشبهة الموضوعية، كعدالة زيد، ونجاسة ثوبه، وفسق عمرو، وطهارة بدنه (٣) فلا اشكال فى كونه (٤) حكماً فرعياً سواء كان التكلم فيه من باب الظن أم كان من باب كونها قاعدة تعبدية مستفادة من الاخبار لان التكلم فيه على الاول (٥)،

المدلول الذى هو حكم شرعى كى يكون دليلاً عليه فما أفاده بعض السادة غير تام.

(١) فكما أن القواعد المستفادة من العمومات لا تكون من الأدلة الاصولية، بل تعد من القواعد الفقهية. ان شئت فقل: كما ان سائر القواعد أحكام شرعية فرعية متعلقة بفعل المكلف، كذلك الاستصحاب.

(٢) اى الذى قلنا من كون الاستصحاب داخلاً فى المسألة الاصولية، او فى القاعدة الفقهية.

(٣) فيما شك فى بقاء عدالة زيد أو بقاء نجاسة ثوبه، او شك فى بقاء فسق زيد او فى بقاء طهارة بدنه.

(٤) اى فى كون الاستصحاب. اى الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعية قاعدة فقهية سواء كان حجة من باب الظن او من باب الاخبار، لان حكم المستنبط منه حكم جزئى فرعى ظاهرى، ولا يستنبط منه حكم كلى كى يكون داخلاً فى المسألة الاصولية.

(٥) اى على تقدير كون الاستصحاب حجة من باب الظن.

نظير التكلم فى اعتبار سائر الامارات (١) كيد المسلمين، وسوقهم، والبينة، والغلبة (٢) ونحوها (٣) فى الشبهات (٤)، الخارجية. وعلى الثانى (٥) من باب اصالة الطهارة، وعدم الاعتناء بالشك بعد الفراغ، ونحو ذلك.

(١) التى هى من القواعد الفقهية بالاتفاق.

(٢) وهى ان الظن يلحق الشئ بالاعم الاغلب.

(٣) من الامارات الاخرى.

(٤) اى الامارات الجارية فى الشبهات الخارجية، فكما انها من القواعد الفقهية لان المستنبط منها لا يكون الا حكماً جزئياً، فذلك 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 انهما 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 تحققهما من المجتهد، لما عرفت من أن المعيار فى المسألة الاصولية هو امكان كون نتيجتها وسطاً لاستنباط الحكم الكلى، واختصاصها بالمجتهد، وهذان الامران لا ينطبقان على الاستصحاب المذكور فانه كسائر القواعد الفقهية لا يستنبط منه

الاحكاماً جزئياً، ولا يكون مختصاً بالمجتهد بل المجتهد والمقلد فيه سواء .

«التحقيق»

وقع الكلام فيما بين الاعلام فى أن الاستصحاب مسألة اصولية، او قاعدة فقهية.

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 فى كونه مسألة اصولية، فتحقيق الكلام يقتضى ان يقع الكلام فى مقامين:

الاول: فى الفرق بين القاعدة الفقهية، والمسألة الاصولية.
الثانى: فى أن الاستصحاب من القواعد الفقهية، او من المسائل الاصولية.

اما المقام الاول: فقد ذكر فى وجه الفرق بينهما وجوه:
الاول: ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) وتبعه المحقق النائنى (قدس سره) بأن المسألة الاصولية يكون امرها بيد المجتهد، ولا يشترك فيها المقلد. وبعبارة واضحة: انها ليست قابلة للالقاء الى العامى، واما القاعدة الفقهية فيكون تطبيقها على موارد مشتركة بين المجتهد والمقلد.

ورتب شيخنا الاعظم على هذا المبنى عدم كون الاستصحاب من المسائل الاصولية لانه لا يتمكن من اجرائه فى موارد الا المجتهد.

ولكن هذا الفرق المذكور بينهما غير فارق، فان بعض المسائل الفقهية ايضاً لا يصلح القاؤها الى العامى، كمسألة بطلان الشرط المخالف للكتاب والسنة، وقاعدة ما يضمن بصحيحه... وقاعدة لاضرر، وهكذا.

الثانى: 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 ايضاً يستفاد منها الحكم الشرعى، لكن لا من باب التوسيط، كما كان استفادة الحكم من الاصول من هذا الباب، بل من باب التطبيق على مواردنا، فالميزان فى كون المسألة اصولية هو ان تكون كبرى المسألة، ومنتجة للحكم الكلى، والميزان فى كون المسألة قاعدة فقهية انها تطبق على مواردنا، وتكون المستفاد منها الحكم الجزئى، وهذا الميزان الذى ذكرناه فى مقام الفرق بينهما، وان كان قابلاً للنقاش كما نوقش فيه الا أنا أجبناه عن المناقشات الواردة فيه واخترنا هذا المعيار. هذا تمام كلامنا فى المقام الاول.

واما المقام الثانى وهو فى أن الاستصحاب من القواعد الفقهية،
او من المسائل الاصولية او من المبادئ التصديقية.

فنقول: ان شيخنا الاعظم (قدس سره) ذهب الى أن الاستصحاب
بناء على كونه من الامارات تدخل فى المسألة الاصولية اذ يبحث
فيه عن كونه حجة، ودليلاً على الحكم الشرعى فكل شىء يبحث عن
كونه حجة على الحكم الشرعى يدخل فى 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 بحثاً عن
الموارض الذاتية لها، وعلى هذا يكون البحث عن حجية الاستصحاب
بحثاً عن عوارض الدليل الدال 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 التردد فيه، ولكن بناء
على ان موضوع الاصول الادلة الاربعة بعد الفراغ عن كونها
حجة، كما هو مختار المحقق القمى (قدس سره) اشكل على كون
الاستصحاب من المسائل الاصولية بل قال: انه يكون داخلاً فى
المبادئ التصديقية، اذ على هذا المسلك يكون البحث عن الحجية
بحثاً عن وجود الموضوع، وهو بحث عن المبادئ.

ان قلت: البحث عن الموضوع يكون بحثاً عن المبادئ
التصورية، لا التصديقية.

قلت: قد يكون البحث عن الموضوع لاجل تصوره فالبحث عن

الامور التي توجب معرفة الموضوعات، او المحمولات بحث عن المبادئ التصورية، وقد يكون البحث عن اثباته، كما هو كذلك فيما نحن فيه حيث يبحث عن اثبات حجية الاستصحاب فاذا ثبتت يكون مبدأ تصديقاً لاثبات ترتب المحمولات على موضوعاتها. هذا كله بناء على كونه من الامارات.

واما بناء على كونه من الاصول العملية فذكر ان في كونه من المسائل الاصولية غموض بل يكون هو من القواعد الفقهية. ثم اشكل في ذلك ايضاً بان القاعدة الفقهية مشتركة بين المجتهد والمقلد. واما الاستصحاب فلا يتمكن المقلد من اجرائه، وعلى هذا فعد الاستصحاب من القواعد الفقهية مشكلاً، ولجل 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 قد تعرف 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 الشبهات الموضوعية يدخل في القواعد الفقهية اذ الحكم المستنتج منه يكون حكماً جزئياً، وهذا الحكم يستفاد من تطبيق الاستصحاب على مورد.

الرابع: (١) ان المناط في اعتبار الاستصحاب على القول بكونه

فينطبق عليه ما هو المعيار في القاعدة الفقهية، واما الاستصحاب الجارى في الشبهات الحكمية على تقدير تسليم 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 توسيلاً في استنباط الاحكام الكلية يدخل في المسألة الاصولية اذ بعد تحقق اليقين السابق والشك اللاحق من المجتهد بالنسبة الى حكم شرعى كلى كنجاسة الماء المتمم كراً يستصحب هذا الحكم الكلى، ويفتى بنجاسة كل ماء متمم كراً، ومن جهة كونه حجة في الاحكام الجزئية، والموضوعات 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 لليقين والشك المتعلقين بالاحكام الكلية، واليقين والشك المتعلقين بالموضوعات الخارجية، كما ان اطلاق دليل حجية خبر الواحد يشمل الخبر المتعلق بالاحكام، والخبر المتعلق بالموضوعات مع ان حجية الخبر الواحد المتعلق بالاحكام مسألة اصولية، والمتعلق بالموضوعات قاعدة فقهية، فتأمل كى تعرف.

(١) وقع الكلام فيما بينهم في أن الاستصحاب منوط بالظن النوعى، او الشخصى، او مقيد بعدم قيام الظن على الخلاف، او لا يكون منوطاً بحصول الظن بالوافق، فانه حجة ولو مع حصول الظن بالخلاف.

من باب التعبد الظاهري هو مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة (١)، واما 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 (قده): 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 المعتمد، واما الظن المعتمد فمع وجوده لا يصل المجال الى الاستصحاب. والحاصل: ان مجرد عدم العلم بزوال الحالة السابقة، والشك فيه، يكفي 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) اى 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) اى عدم اعتبار حصول الظن الشخصي في كل مورد من موارد الاستصحاب.

(٤) اى انه لا يعتبر في حجية الاستصحاب افادته الظن النوعي.

(٥) اى بمقتضى الاستصحابات:

عدم اعتبارهم أن يكون العامل بها (١) ظاناً ببقاء الحالة السابقة ويظهر ذلك (٢) لادنى متتبع فى أحكام العبادات (٣)، والمعاملات (٤)، والمرافعات (٥)،

(١) اى العامل بمقتضيات الاصول. ولو كان حجية الاستصحاب منوطة بافادته الظن الشخصى فلم يجوز 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 فى 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 فى العمل باستصحاب، فانه حجة سواء حصل منه الظن الشخصى ببقاء الحالة السابقة أم لا؟

(٣) فانهم يحكمون ببقاء الطهارة المتيقنة سابقاً عند الشك فيه لاحقاً، سواء حصل الظن الشخصى عند العامل بالاستصحاب بالبقاء أم لا، والمراد بالظن الشخصى أن يحصل الظن بالبقاء لشخص العامل بالاستصحاب، وان لم يحصل لغيره، والمراد من الظن النوعى أن يكون له منشاء يفيد الظن بحسب الطبع لكل من اطلع عليه نوعاً، وان لم يفد الظن لبعض الاشخاص.

(٤) بالمعنى الاعم فانهم 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 البهائى (قدس سره) فى الجبل المتين فى باب الشك فى الحدث بعد الطهارة (٣) ما يظهر منه اعتبار الظن الشخصى حيث قال: لا يخفى ان الظن الحاصل بالاستصحاب فيمن تيقن الطهارة، وشك فى الحدث لا يبقى على نهج واحد، بل يضعف بطول المدة شيئاً فشيئاً بل قد يزول الرجحان، ويتساوى الطرفان (٤) بل ربما يصير الراجح مرجوحاً (٥)، كما

منه الظن بعدم الدين.

(١) اى الحكومات بين الناس، والمرافعة فعل المترافعين، والسياسة بمعنى الحكومة فعل الحاكم فانه يحكم بمقتضى الاصل ببراءة المدعى عليه وان لم يحصل الظن الشخصى بها بل ولو حصل الظن بصدق المدعى بالكسر.

(٢) لما ذكر الى هنا عدم اشتراط اجراء الاستصحاب بافادته الظن الشخصى، وكفاية الظن النوعى ببقاء الحالة السابقة قال: أن المستفاد من بعض الكلمات اعتبار الظن الشخصى ببقاء الحالة السابقة فى اجراء الاستصحاب.

(٣) اى بعد ما كان الطهارة متيقنة سابقاً وشك فى عروض الحدث عليه لاحقاً.

(٤) اى يشك فى البقاء بعد كونه ظاناً به، ويكون احتمال بقاء الطهارة مع احتمال عدم بقائها متساويين، كما يحتمل بقاؤها، كذلك يحتمل انتفائها.

(٥) بمعنى كان احتمال البقاء راجحاً، ثم صار مرجوحاً اى كان البقاء مظلوناً، ثم صار موهوناً.

إذا توضع عند الصبح، وذهل عن التحفظ، ثم شك عند المغرب في صدور الحدث منه، ولم يكن من عادته البقاء على الطهارة الى ذلك الوقت. والحاصل: أن المدار على الظن فمادام (١) باقياً، فالعمل عليه وان ضعف. انتهى كلامه، رفع مقامه. ويظهر من شارح الدروس (٢) ارتضاؤه حيث قال: بعد حكاية هذا الكلام (٣)، ولا يخفى أن هذا (٤) انما يصح لو بنى المسألة (٥) على أن ما يتيقن بحصوله في وقت، ولم يعلم (٦) او يظن طرو ما يزيله يحصل الظن ببقائه (٧)،

- (١) محل الاستشهاد هو هذه الجملة، فانه صريح في اعتبار الظن الشخصي في الاستصحاب اي مادام الظن باقياً بالحالة السابقة، يعمل بالاستصحاب، واما اذا لم يكن الظن باقياً لا يعمل به.
- (٢) اي يظهر من الخوانساري انه ايضاً رضى بما ذكره شيخنا البهائي فانه 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 ستعرف.
- (٦) اي لم يعلم بطرو ما يوجب زوال الحكم الذي كان يقيني الحصول، او لم يحصل الظن المعبر بطرو ما يوجب زواله.
- (٧) اي يحصل الظن ببقاء ما كان يقيني الحصول في وقت،

والشك (١) في نقيضه لا يعارضه اذ الضعيف لا يعارض القوى، لكن هذا البناء (٢) ضعيف جداً. بل بناهاها (٣) على الروايات مؤيدة باصالة البراءة في بعض الموارد (٤)، وهي (٥) تشمل الشك والظن معاً (٦) فاخراج الظن (٧) منها مما لا وجه له اصلاً انتهى

ولم يحصل العلم، اولم يقيم الظن المعتبر على طرو ما يوجب زواله. (١) والمراد بالشك الوهم المقابل للظن، اي الوهم الذي في مقابل الظن بالبقاء، لا يعارض الظن بالبقاء.

(٢) اي كون الاستصحاب مبنياً على افادته الظن بالبقاء.
(٣) اي مسألة الاستصحاب مبنية على الاخبار، فانها تدل على حجيته، سواء حصل الظن بالبقاء أم لا.

(٤) وهو مالو تطابق الاستصحاب، واصالة البراءة فالروايات التي هي مبنى الاستصحاب مؤيدة باصالة البراءة في تلك الموارد، كما اذا كان الاستصحاب نافياً للتكليف، فان التمسك باصالة البراءة ايضاً يؤيده.

(٥) اي 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) اي مطلقاً سواء كان الظن حاصلًا 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) فى الذكرى حيث ذكر ان قولنا: «اليقين لا ينقضه الشك» لا يعنى به اجتماع اليقين والشك (٢)، بل المراد ان اليقين الذى كان فى الزمن الاول لا يخرج عن حكمه بالشك فى الزمان الثانى (٣) لاصالة بقاء ماكان، فيؤل (٤) الى اجتماع الظن، والشك فى الزمان الواحد. فيرجح الظن عليه (٥).

الاستصحاب حجة فيما اذا افاد الظن بالبقاء اى اخراج الظن بالبقاء والحكم باعتبار الاستصحاب معه، وتقييده بحصول الظن الشخصى دون صورة الشك والظن بالزوال لا وجه له، لان الروايات الدالة على حجية الاستصحاب شاملة لكل فالتقييد بالظن الشخصى، او عدم الظن بالخلاف يحتاج الى دليل.

وانت ترى ان فى كلام شارح الدروس حيث قال: «ولا يخفى ان هذا انما يصح لو بنى المسألة...» دلالة واضحة على ارتضائه باعتبار الظن الشخصى.

(١) اى اعتبار الظن الشخصى.

(٢) لاستحالة اجتماعهما فى أن واحد.

(٣) بل يحكم ببقاء ما كان ظناً لاستصحاب بقاء ما كان.

(٤) هذه الجملة هو محل الشاهد اى يؤل معنى اجتماع اليقين والشك بعد استحالة اجتماعهما فى آن واحد الى اجتماع الظن ببقاء الحالة السابقة والشك فى زواله، فيستفاد من هذا الكلام ان الاستصحاب منوط بالظن الشخصى.

(٥) اى يرجح الظن على الشك

كما هو (١) مطرد في العبادات (٢)، ومراده من الشك مجرد الاحتمال (٣)، بل ظاهر كلامه (٤) أن المناط في اعتبار الاستصحاب من باب اخبار عدم نقض اليقين بالشك هو (٥) الظن ايضاً (٦).

(١) اي كما أن ترجيح الظن على الشك مطرد في العبادات ذكر صاحب الكفاية في الحاشية ان محل الاستظهار بحسب الظاهر هو قوله (قدس سره): فيرجح الظن عليه، ووجهه: ان الظن المطرد في العبادات ليس الا الظن الشخصي.

(٢) كما اذا شك المصلي في ركعاته، ثم حصل الظن باحد طرفيها فانه يقدم ظنه الشخصي على الشك.

(٣) هذا جواب عن اشكال مقدر وحاصله: أن الظن كاليقين في استحالة اجتماعه مع الشك، وملخص الجواب: ان مراده من الشك هو احتمال فان احتمال الخلاف المساوي للاحتمال المقابل يقوم للشك.

(٤) وذلك الظهور بملاحظة انه عبر عن الاستصحاب بقوله: «اليقين لا ينقضه الشك» الذي هو لفظ الخبر مع اعتباره الظن بقوله: فيؤول الى اجتماع الظن والشك في الزمان الواحد، وظاهر هذا أن المناط في ابقاء الاستصحاب هو الظن، سواء كان دليل حجية الاستصحاب هو افادته الظن، او الاخبار.

(٥) خبر لقوله: ان المناط في حجية الاستصحاب على القول بكونه 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

فتأمل (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 فى أن المناط فى جريان الاستصحاب ماذا ففى
 المسألة وجوه: بل اقوال:

الاول: ان المناط فى جريانه عدم العلم بخلاف ما يتقن به
 سابقاً سواء ظن بالبقاء، او شك فيه، او ظن بالارتفاع او شك فيه
 لان المراد بالشك فى الخلاف خلاف اليقين الشامل للظن فانه
 المتعارف فى لغة العرب، وجعل الظن مقابلاً للشك واليقين
 اصطلاح خاص قد حدث بينهم.

الثانى: ان المناط عدم الظن بالخلاف فيجرى فى مورد الشك،
 او الظن بالبقاء.

الثالث: ان المناط حصول الظن الشخصى بالبقاء فلا يجرى
 فى مورد الشك او الظن بالخلاف.

الرابع: ان المناط حصول الظن النوعى بالبقاء.

وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): انه لا بد من التفصيل فى
 المقام فان قلنا ان الاستصحاب من الامارات وانه حجة من باب حكم
 العقل بها فلا يكون المناط عند الفقهاء الظن الشخصى بالبقاء بل
 المعهدة بالظن النوعى.

الخامس: ان المستفاد من تعريفنا السابق الظاهر (١) فى استناد الحكم بالبقاء الى مجرد الوجود السابق أن الاستصحاب يتقوم بامرین: احدهما: وجود الشئ (٢) فى زمان سواء علم به (٣) فى زمان وجوده أم لا.

واما اذا قلنا بانه حجة من باب الاخبار فيجرى حتى مع الظن بالخلاف فضلاً عن الظن بالوفاق، وذلك لاطلاق اخبار الباب. ثم قال: وقد يظهر من شيخنا البهائى. والمحقق الخوانسارى وغيره اعتبار الظن الشخصى بالبقاء. اقول: سيأتى تفصيل ذلك، وتحقيقه فى التنبيه الثانى عشر فانتظر.

الاستصحاب يتقوم بالمتيقن السابق والمشكوك اللاحق

(١) صفة لقوله: «تعريفنا» فان الظاهر من تعريف الاستصحاب حيث عرف بابقاء ما كان ان الحكم بالبقاء مستند الى مجرد الوجود السابق، والعلم به ليس دخيلاً فيه.

(٢) اى وجود المتيقن فى زمان سابق بان يكون الشئ 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 مبدء حدوث اليقين بين أن كان قبل حدوث الشك، او بعده ام كانا 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 لا بد من احراز ذلك (١) حين ارادة الحكم بالبقاء (٢) بالعلم (٣) او الظن المعبر، واما مجرد الاعتقاد بوجود شيء في زمان معزوال ذلك الاعتقاد في زمان آخر (٤) فلا يتحقق

لكل من العلم والعدالة، ثم شك في يوم الاحد، في بقائها. مثال الثاني وهو ما كان مبدء حصول اليقين بعد حصول الشك مالم يحصل الشك في عدالة زيد يوم السبت، واستمر الشك الى يوم الاحد، وفي يوم الاحد حدث اليقين بعدالته في يوم الجمعة. المثال الثالث وهو ما كان حدوثهما متقارنين زماناً، كما لو علم يوم الجمعة بعدالة زيد يوم الخميس، وشك في يوم الجمعة ايضاً في عدالته 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 ارادة الحكم بالبقاء من غير حاجة الى سبق اليقين.

(٣) متعلق بقوله: «احراز» اي لا بد من احراز وجود الشيء السابق بالعلم او الظن المعبر 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

فى عدالته يوم الجمعة، وهذا لا يسمى باستصحاب بل هو قاعدة اليقين التى يطلق عليها الشك السارى ايضاً باعتبار سراية الشك الى اليقين.

توضيحه: ان اجتماع اليقين والشك لا يمكن لشخص واحد بالنسبة الى شىء واحد، فاذا اجتمع اليقين والشك لشخص اما أن يكون متعلق اليقين والشك متحداً ذاتاً، ومتغائراً زماناً اى أن يكون القضية المتيقنة متحدة مع القضية المشكوكة بحسب المحمول والموضوع، والمراد بالاتحاد 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 بالتغاير زماناً بأن يكون متعلق اليقين مقدماً ومتعلق الشك مؤخراً اى أن يكون الشىء متيقن السابق ومشكوك اللاحق، او يكون متعلق الشك مقدماً، ومتعلق اليقين مؤخراً فاذا كان متعلق اليقين، والشك أمراً واحداً وكان متعلق اليقين مقدماً ومتعلق الشك مؤخراً فهو مورد الاستصحاب واما أن يكون متعلق اليقين، والشك متحداً ذاتاً، ومقارناً زماناً، وهذا لا يتصور الا مع اختلاف اليقين والشك من حيث الزمان بان كان عالماً يوم الخميس بعدالة زيد يوم الاربعاء، وشك يوم الجمعة فى عدالته يوم الاربعاء لاحتمال أن يكون علمه السابق جهلاً مركباً، وهذا هو قاعدة اليقين. والفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين هو انه يعتبر فى الاستصحاب امور ثلاثة:

الاول: اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بان تعلق الشك بعين القضية التى تعلق اليقين بها.

معه (١) الاستصحاب الاصطلاحي (٢)، وان توهم بعضهم جريان

ثانیهما: اجتماع اليقين والشك فى زمان واحد فمع عدم اجتماع اليقين والشك فى زمان بان كان متيقناً يوم الخميس بعدالة زيد يوم الاربعاء وشك يوم الجمعة فى عدالة زيد يلزم تبدل اليقين وسراية الشك اليه فيخرج عن موضوع الاستصحاب لانه يعتبر فيه اجتماع اليقين والشك فى زمان واحد، ويدخل فى قاعدة اليقين.

وملخص الفرق بين الاستصحاب، وقاعدة اليقين: هو انه يعتبر فيه اختلاف زمان المتيقن والمشكوك، واجتماع اليقين والشك فى زمان واحد حين اجراء الاستصحاب، واما قاعدة اليقين فيعتبر فيها اختلاف زمان الشك واليقين مع اتحاد زمان المشكوك والمتيقن كما اذا تعلق اليقين بعدالة زيد فى يوم الجمعة، وشك فى يوم السبت بعدالته فى يوم الجمعة فيختلف زمان اليقين مع زمان الشك، ويتحد زمان المتيقن والمشكوك.

ثالثها: سبق زمان المتيقن على زمان المشكوك بان يتعلق الشك ببقاء ما هو متيقن الوجود سابقاً، ولو انعكس الامر، وكان زمان المتيقن متأخراً عن زمان المشكوك يكون مورداً لاستصحاب القهقرى الذى لا يكون حجة الا فى باب الالفاظ.

(١) اى مع زوال الاعتقاد السابق فى 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 يجتمعا حين اجراء الاستصحاب،

عموم «لا تنقض» فيه (١)، كما سننبه عليه.
 الثانى: (٢) الشك فى وجوده (٣) فى زمان لاحق عليه، فلو
 شك فى زمان سابق عليه (٤) فلا استصحاب (٥)، وقد يطلق
 عليه (٦) الاستصحاب القهقرى مجازاً (٧).

ومع زوال اليقين السابق فى الزمان اللاحق لسراية الشك اليه
 لا يبقى قوام للاستصحاب بل هو عبارة عن قاعدة اليقين، كما عرفت.
 (١) اى فى مورد زوال الاعتقاد السابق فى الزمن اللاحق.
 (٢) اى المقوم الثانى للاستصحاب.
 (٣) اى فى وجود الشئ الذى كان متيقن الحصول سابقاً.
 (٤) اى فى زمان سابق على وجود المتيقن بان كان زمان
 المشكوك متقدماً، وزمان المتيقن متأخراً.
 (٥) لما عرفت من انه متقوم بكون المتيقن سابقاً، والمشكوك
 لاحقاً.

(٦) اى على مورد كون المشكوك سابقاً على المتيقن، وهذا
 الاستصحاب لا يكون حجة الا فى مورد واحد، وهو ما اذا كان معنى
 اللفظ متيقناً فى العرف فعلاً، وشك فى أنه هل كان فى اللغة
 السابقة، وعرف الائمة (ع) كذلك أم لا، فيحكم بكون اللفظ
 حقيقة فى عصرهم ايضاً فى المعنى العرفى باصالة عدم النقل،
 وحجية هذا الاستصحاب فى هذا المورد ثابتة ببناء العقلاء.
 (٧) لان الاستصحاب الحقيقى على ما عرفت هو ما كان المتيقن
 سابقاً 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 فى اللاحق فشك جرى الاستصحاب فى حقه، فلو غفل عن ذلك (٣)، وصلى بطلت صلاته لسبق الامر بالطهارة (٤)، ولا يجرى فى حقه حكم الشك فى الصحة بعد الفراغ عن العمل لان مجراه (٥) الشك الحادث بعد الفراغ

«فى اعتبار فعلية الشك فى الاستصحاب»

(١) اى الى حاله .

(٢) كما لو فرض الغفلة عن حاله فلم يحصل هنا شك فى الوجود اللاحق فعلاً، وان حصل الشك فيه على تقدير التفاته اليه .
والحاصل: ان الشك اللاحق الذى هو احد المقومين للاستصحاب لا بد أن يكون شكاً فعلياً، ولا يكفى الشك التقديرى اى على تقدير التفاته، والوجه فى عدم كفايته هو ان الظاهر من لفظ الشك واليقين بل مطلق الالفاظ هو فعلية الوصف العنوانى، فان العالم فى اكرم العالم لا يطلق على العالم التقديرى فانه ظاهر فى المتلبس بالفعل، وهكذا الشك .

(٣) اى عن كونه شاكاً فى حدثه وطهارته .

(٤) اذ المفروض انه كان ملتفتاً الى حاله بانه شاك فى كونه محدثاً بعد كونه متيقناً به، فالامر بالطهارة ثابت بمقتضى استصحاب كونه محدثاً .

(٥) اى مجرى الحكم فى 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 فى كونه محدثاً حال الصلاة او متطهراً جرى فى 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 لاتجرى قاعدة الفراغ فيما اذا كان الشك فى الطهارة قبل الصلاة لعدم حدوث الشك بعد الفراغ. نعم لو صلى. ثم شك فى طهارته يحكم بالصحة بقاعدة الفراغ لو احتمال كونه ملتفتاً اليه قبل الصلاة.

(٢) من غير التفت الى حاله بانه محدث ام طاهر.

(٣) اى التفت الى حاله بعد الصلاة.

(٤) والشك فى كونه طاهراً او محدثاً بعد الصلاة يرجع الى الشك فى صحة صلاته، وبطلانها بعد الصلاة، وهو مورد قاعدة الفراغ لكن اذا احتمال كونه ملتفتاً الى حاله قبل الصلاة، واما اذا أحرز كونه غافلاً عن حاله فجريان القاعدة مشكل لعدم انطباق الاذكية عليه.

(٥) اى لا يكون الشك قبل العمل.

(٦) لاستصحاب الحدث فانه يثبت الامر الظاهرى بالتوضوء،

والنهى عن الدخول فى الصلاة بلا وضوء.

(٧) اى حتى يوجب النهى عن الدخول فى العمل بدون

الطهارة.

(٨) اى الشك الحاصل بعد العمل يوجب اعادة الصلاة.

يوجب الاعادة بحكم استصحاب عدم الطهارة (١) لولا حكومة قاعدة الشك بعد الفراغ عليه (٢) فافهم (٣).
السادس: فى تقسيم الاستصحاب الى أقسام ليعرف ان الخلاف

(١) ان الاستصحاب المذكور يثبت ان صلاته كانت بلاطهارة فهى باطله بانتفاء شرطها فيجب عليه اعادتها.
(٢) اى على الاستصحاب، لما ستعرف فى الاتى توضيح حكومة قاعدة الفراغ على الاستصحاب.

والحاصل: انه يعتبر فى الاستصحاب أن يكون الشك اللاحق فعلياً، ولا يكفى كونه تقديرياً، ويترتب على هذا البحث فروع مهمة. منها: الحكم بصحة صلاة من تيقن بالحدث، ثم غفل عن حاله، وصلى غافلاً، وبعد الفراغ من الصلاة شك فى تطهره قبل الصلاة فبناء على اعتبار فعلية الشك فى جريان الاستصحاب يحكم بصحتها لانه يكون من الشك بعد الفراغ، واما بناء على كفاية الشك التقديرى فينبغى القول ببطلان الصلاة فى الفرض المذكور، لكونه موجوداً قبل الصلاة فيكون بمنزلة من صلى محدثاً بحكم الاستصحاب فهو كمن دخل بالصلاة مع الشك فى الطهارة.

(٣) قال الهمداني: لعله اشارة الى انه لا يترتب عليه الا بطلان الصلاة، واما وجوب الاعادة فليس من احكامه الشرعية بل من لوازمه العقلية حيث ان من لوازم بقاء الحدث بطلان المأتى به، وبقاء الامر بالصلاة فلا يمكن اثباته الا بالاصل المثبت. نعم يجب اعادة الصلاة بقاعدة الاشتغال، او استصحابها.

فى مسألة الاستصحاب فى كلمها، او بعضها فنقول: ان له (١) تقسيماً باعتبار المستصحب، و آخر باعتبار الدليل، الدال عليه (٢). وثالثاً باعتبار الشك (٣) المأخوذ فيه اما باعتبار الاول (٣) فمن وجوه:

احدهما: من حيث ان المستصحب قد يكون أمراً وجودياً كوجوب شيء (٥)، او طهارته (٦)، او رطوبته (٧) او نحو ذلك وقد يكون (٨) عدمياً،

«تقسيم الاستصحاب»

(١) اى للاستصحاب. اى يقسم الاستصحاب باعتبار المستصحب. فانه قد يكون وجودياً، وقد يكون عدمياً، كما سيأتى 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 المأخوذ 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 أمراً عدمياً.

وهو (١) على قسمين:

احدهما: عدم اشتغال الذمة بتكليف شرعى، ويسمى عند بعضهم بالبراءة الاصلية، واصالة النفسى (٢). والثانى غيره (٣)، كعدم نقل اللفظ عن معناه (٤) وعدم القرينة (٥)، وعدم موت زيد، ورطوبة الثوب، وحدث موجب الوضوء، او الغسل (٦)،

(١) اى المستصحب العدمى.

(٢) المقصود منهما استصحاب عدم التكليف الثابت قبل الشرع، او قبل الجنون.

(٣) اى القسم الثانى مما كان المستصحب امر عديمياً غير استصحاب العدم الجارى فى نفي الاحكام الشرعية، اعنى به استصحاب العدم الجارى فى الشبهات الموضوعية.

(٤) اى اصالة عدم نقل اللفظ عن معناه الحقيقى فيما شك فيه.

(٥) اى اصالة عدم القرينة فيما شك فى ان اللفظ استعمل فى معناه الحقيقى او المجازى، فهذان الاصلان ليسا من الاصول العملية، بل هما من الاصول العقلائية التى هى 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 شك فيه، واصالة عدم رطوبة الثوب الملاقى للنجس، واصالة عدم حدوث البول الموجب للوضوء، واصالة عدم حدوث الجنابة الموجبة للغسل فان هذه الاصول العدمية جارية فى الشبهات الموضوعية.

ونحو ذلك (١)، ولا خلاف فى كون الوجودى (٢) محل النزاع، واما العدمى (٣) فقد مال الاستاذ (٤) «قدس سره» الى عدم الخلاف فيه (٥) تبعاً لما حكاه عن استاده السيد صاحب الرياض من دعوى الاجماع على اعتباره فى العدميات، واستشهد (٦) على ذلك بعد نقل الاجماع المذكور (٧) باستقرار (٨) سيرة العلماء على التمسك باصول العدمية، مثل اصالة عدم القرينة، والنقل (٩)، والاشترك وغير ذلك (١٠)، وبينائهم (١١) هذه المسألة على كفاية العلة المحدثة للابقاء.

(١) من الموارد التى يجرى الاستصحاب فيها من الشبهات الموضوعية.

(٢) اى فيما كان المستصحب امرأ وجودياً، كاستصحاب حيوة زيد، او استصحاب وجوب صلاة الجمعة، مثلاً.

(٣) اى فيما كان المستصحب امرأ عديمياً.

(٤) وهو شريف العلماء.

(٥) اى فى الاستصحاب العدمى فانه اذا كان المستصحب امرأ عديمياً فيكون الاستصحاب حجة بلا خلاف فيه.

(٦) اى استشهد الاستاذ شريف العلماء على اعتبار الاستصحاب فى العدميات.

(٧) من صاحب الرياض على اعتباره.

(٨) الجار متعلق بقوله: «استشهد».

(٩) اى اصالة عدم النقل وعدم الاشتراك.

(١٠) كاصالة عدم التقييد والتخصيص.

(١١) الجار متعلق بقوله «واستشهد» اى استشهد الاستاذ

أقول: ما استظهره (١) «قدس سره» لا يخلو عن خفاء، اما دعوى الاجماع فلا مسرح (٢) لها فى المقام، مع ما سيمر (٣) بك

على اعتبار الاستصحاب فى العدميات بيناء العلماء حجية مسألة الاستصحاب اى بنوا حجية الاستصحاب على كفاية العلة المحدثة للابقاء وعدمها فمن، قال: ان العلة المحدثة كافية لابقاء المعلول قال بحجية الاستصحاب، ومن قال: ان العلة المحدثة غير كافية للابقاء فان المعلول يحتاج الى العلة حدوثاً وابقاءً قال بعدم حجية الاستصحاب، فبنائهم الخلاف فى مسألة الاستصحاب على كفاية العلة المحدثة للابقاء وعدمه شاهد على أن الخلاف الموجود بينهم فى الاستصحابات الوجودية اذ المحتاج الى العلة فى البقاء هو الوجود، دون العدم، ولذا اشتهر أن الاعدام لا يعلل، والحاصل: ان بنائهم الخلاف على ما ذكر يكشف عن عدم الخلاف فى الاستصحابات العدمية.

(١) اى ما استظهر الاستاذ من عدم الخلاف فى العدميات، واختصاص النزاع فى حجية الاستصحاب بالوجوديات غير تام اذ ما ذكره فى وجه استظهاره امور ثلاثة: الاجماع، وسيرة العلماء، وبناء العلماء مسألة الاستصحاب على كفاية العلة المحدثة للابقاء، فانها باجمعا قابلة للنقاش.

(٢) اى لا مجال للدعوى المذكورة اذ المسألة عقلية لا ينفع فيها الاجماع لان مرجع الاجماع بناء على اعتبار الاستصحاب من باب الظن الى أن استصحاب العدميات يفيد الظن، وهو كما ترى.

(٣) هذا جواب ثان عن الاجماع. وملخصه هو منع تحقق الاجماع 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 المنكرين (٣) للاستصحاب انما هو في الاثبات، دون النفي الاصلى. واما سيرة (٤) العلماء فقد استقرت في باب الالفاظ على التمسك بالاصول الوجودية، والعدمية كليتهما. قال الوحيد البهبهاني 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 للعضدي، وشرح

الشرح للتفتازاني.

(٣) صفة لقوله: «الحنفية» اي الحنفية الذين هم منكرون

للاستصحاب انما خلافهم في الاستصحاب الجارى في الوجوديات، واما الجارى في العدميات فمسلم عند الكل، فان ظاهر هذا الكلام ان الاجماع قائم على حجية الاستصحاب في العدميات.

(٤) هذا جواب عن الدليل الثانى الدال على ان الاستصحاب

في العدميات لا خلاف في حجيته، وملخصه: انا لا نسلم اختصاص استقرار سيرة العقلاء على التمسك بالاستصحاب في الاصول العدمية بل انهم يتمسكون في باب الالفاظ باصول 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. لاصالة عدم النقل (٢)، ويستدلون باصالة المعنى اللغوى فينكرون الحقيقة الشرعية (٣) الى غير ذلك. كما لا يخفى على المتتبع، انتهى. وحينئذ (٤) فلا شهادة فى السيرة الجارية فى باب الالفاظ على خروج العدميات (٥)،

الاستصحاب فى الاولى دون الثانية.

(١) اى قال الوحيد ما هذا لفظه.

(٢) اى نرى ان جميع العلماء حتى المنكرين لاعتبار الاستصحاب يستدلون به - فيما اذا كان الامر حقيقة فى الوجوب فى العرف الحاضر، ثم يشك فى أنه كان كذلك فى اللغة ام كان فى اللغة حقيقية فى النذب ونقل من معناه اللغوى الى معناه العرفى - ويحكمون بالوجوب فى اللغة ايضاً باستصحاب عدم النقل.

(٣) فيما شك فى أن المعنى المستعمل هل هو معنى لغوى، او منقول منه الى المعنى الشرعى، وصار حقيقة شرعية فيحكم ببقاء المعنى اللغوى باستصحاب بقاءه، وهذا الكلام ظاهر منه ان العلماء كما يتمسكون باستصحاب العدميات فى باب الالفاظ كذلك يتمسكون به فى الامور الوجودية فان استصحاب بقاء المعنى اللغوى استصحاب فى الامور الوجودية.

(٤) اى حينما ثبت ان سيرة العلماء استقرت على التمسك

بالاصول الوجودية، والعدمية كليتهما.

(٥) اى على خروج الاستصحابات الجارية فى العدميات عن

محل النزاع.

واما استدلالهم (١) على اثبات الاستصحاب باستغناء (٢) الباقي عن المؤثر الظاهر في الاختصاص بالوجودي، فمع (٣) أنه (٤) معارض باختصاص بعض ادلتهم الاتي (٥) بالعدمي.

(١) هذا شروع في الجواب عن الدليل الثالث الذي اقيم على خروج العدميات عن محل النزاع.

(٢) الجار متعلق بقوله: «استدلالهم...» اي استدلال العلماء باستغناء الباقي عن المؤثر في بقاءه على اثبات الاستصحاب وان كان ظاهراً في اختصاص النزاع بالاستصحاب الوجودي لما مر من أن العدم لا يحتاج الى العلة كي يبحث في أن بقاءه محتاج الى العلة او يكفيه العلة المحدثه.

(٣) والحاصل: انه اجاب المصنف (قدس سره) عن هذا الدليل بوجه:

الاول: ما اشار اليه بقوله: «فمع انه...» وملخصه ان الدليل المذكور وان كان ظاهراً في الاستصحاب الجاري في الامر الوجودي الا ان بعض الادلة الاتي المذكور لحجية الاستصحاب مختص بالاستصحاب في 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 باستغناء الباقي عن المؤثر... معارض باختصاص...

(٥) حيث يستدلون على عدم اعتبار الاستصحاب بانه لو كان معتبراً لكان بيئته النفي مقدماً على بيئته الاثبات عند التعارض

لانها على طبق الاستصحاب، وليس كذلك، وهذا الدليل كما ترى يختص بالاستصحاب العدمي، فالاستدلال بالاختصاص ساقط من الطرفين.

الثاني: ما اشار اليه بقوله: «بانه يقتضى...» وملخصه: ان الدليل المذكور «وهو استغناء الباقي عن المؤثر» لو سلمنا دلالة على اختصاص النزاع بالامور الوجودية انما يدل على اختصاص النزاع بما كان الشك فى المقتضى كالشك فى بقاء نجاسة الماء بعد زوال تغيره بنفسه، ولا يدل على اختصاص النزاع بالاستصحاب فى الامور الوجودية فيما لو كان الشك فى الرافع، كالشك فى موارد الطهارة، بان لا يعلم حصل ما يرفعها أم لا لان الشك من حيث الرافع لا يتفاوت الحال فيه بين أن يكون الباقي فى بقاءه محتاجاً الى المؤثر أم لا اذ المفروض العلم بوجود المقتضى فلا مانع من اجراء الاستصحاب فى الشك فى الرافع، ولو كان الباقي فى بقاءه محتاجاً الى المؤثر.

والحاصل: انه لا معنى للبحث فى ان الباقي محتاج الى العلة فى بقاءه أم لا فيما كان الشك فى الرافع اذ وجود العلة هنامفروض الوجود فان الوضوء علة للطهارة، ومقتضية لها ما لم يرفعه الحدث، فلو دل استدلالهم على اثبات الاستصحاب باستغناء الباقي عن المؤثر على اختصاص النزاع بالوجودى لان العدم لا يحتاج الى المؤثر لدل ايضاً على اختصاص النزاع بالشك من حيث المقتضى،

وبانه (١) يقتضى أن يكون النزاع مختصاً بالشك من حيث المقتضى، لا من حيث الرفع، يمكن توجيهه (٢) أيضاً بان الغرض الاصلى هنا (٣) لما كان هو التكلم فى الاستصحاب الذى (٤) هو من ادلة

وخروج الشك من حيث الرفع عن محل النزاع لعدم جريان ما ذكر من الدليل فيه .

(١) اى الدليل المذكور، وهو استغناء الباقي عن «المؤثر» .

(٢) اى يمكن توجيه الدليل المذكور ايضاً، كما أجبنا عن

الدليلين السابقين، وهما دعوى الاجماع، والسيرة .

الثالث: ما اشار اليه بقوله: «يمكن توجيهه ...» وملخصه:

الاكتفاء بذكر الدليل الدال على حجية الاستصحاب الوجودى ليس معناه ان الاستصحاب العدمى خارج عن محل النزاع، بل هو ايضاً كالوجودى داخل فى محل النزاع، لكن حيث كان المقصود الاصلى للاصولى 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) اى فى علم الاصول .

(٤) وهو الاستصحاب الجارى فى الامر الوجودى، واما الجارى

فى الامر العدمى فانه لا يصلح أن يكون من الادلة المثبتة للاحكام الشرعية اذ الاستصحاب العدمى لا يصلح دليلاً لوجود حكم كلى شرعى فلم يتعلق الغرض الاصلى به فى علم الاصول حتى يكون الاصولى فى 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 يحتج فى بقاءه 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 يشبوه 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) لكفاية العلة المحدثة فى ابقائه.

(٤) لان العدمى لا يحتاج فى بقاءه 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 لانها لاتحتاج الى العلة بقاء عند الكل.

عنوانهم للمسألة (١) باستصحاب الحال، وتعريفهم (٢) له ظاهر الاختصاص بالوجودى الا أن (٣) الوجه فيه بيان الاستصحاب الذى هو من الادلة الشرعية للاحكام، ولذا (٤) عنوانه (٥) بعضهم بل

(١) اى لمسألة الاستصحاب. اى انهم عنوانوا مسألة الاستصحاب باستصحاب الحال، والظاهر من العنوان المذكور هو اختصاص الاستصحاب بالامر الوجودى، وعدم كون المسألة شاملة للامر العدمى لان الظاهر من الحال هو الحال الموجود.

(٢) اى ظاهر تعريفهم للاستصحاب هو اختصاص النزاع فى حجيته بالاستصحاب الجارى فى الامور الوجودية لانهم عرفوه باستصحاب ما كان، والمراد بما كان هو ما كان موجوداً سابقاً.

(٣) اى ان ظاهر عنوانهم للاستصحاب، وظاهر تعريفهم له وان كان ظاهراً فى اختصاص النزاع بالامر الوجودى الا أن الوجه فى عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال، وتعريفهم بابقائه ما كان ليس لاجل اختصاص النزاع بالامر الوجودى عندهم، بل الوجه فيه انما هو بيان الاستصحاب الذى هو من الادلة المثبتة للاحكام الشرعية، لا الاستصحاب النافى لها.

(٤) اى لاجل ما ذكرنا من أن الوجه فى عنوانهم للمسألة باستصحاب الحال، وتعريفهم له بابقاء ما كان هو بيان الاستصحاب الذى هو من الادلة الشرعية اذ الغرض الاصلى للاصولى هو التكلم فى حجية الاستصحاب المثبت للحكم الشرعى.

(٥) اى عنوان الاستصحاب باستصحاب حال الشرع، مع انه لا يختص النزاع به بالضرورة، بل يجرى فى جميع الامور الوجودية على تقدير اختصاصه بالامور الوجودية.

الاكثر باستصحاب حال الشرع ومما ذكرنا (١) يظهر عدم جواز الاستشهاد على اختصاص محل النزاع (٢) بظاهر (٣) قولهم فى عنوان المسألة باستصحاب (٤) الحال الوجودى، والا لدل تقييد كثير منهم العنوان باستصحاب حال الشرع على اختصاص النزاع بغير الامور الخارجية، وممن يظهر منه دخول العدميات فى محل الخلاف الوحيد البهبهانى فيما تقدم منه (٥).

(١) من أن عنوان المسألة باستصحاب الحال انما هو لاجل أنهم كانوا فى مقام بيان الاستصحاب الذى هو من الادلة المثبتة للاحكام، وهو لا يكون الا امراً وجودياً، وليس غرضهم من ذكر العنوان المذكور بيان اختصاص النزاع بالامور الوجودية.

(٢) بالاستصحاب الجارى فى الامور الوجودية.

(٣) الجار متعلق بقوله «الاستشهاد».

(٤) الجار متعلق بقوله: «فى عنوان...» اى 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 الجارى فى الحكم الوجودى الشرعى، كذلك عنوان الحال ايضاً لا يدل على اختصاص النزاع بالاستصحاب فى الامر الوجودى.

(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 كتب الخاصة والعامة بانه لو كان الاستصحاب معتبراً لزم ترجيح بينة النافى لاعتضاده بالاستصحاب (٥)،

أخرج الاصول اللفظية فان الظاهر ان قوله مطلقاً اعم من الوجودى، وعدمى، والحكمى والموضوعى.

(١) اى ما تقدم من الوحيد البهيهانى صريح فى دخول العدميات فى محل الخلاف.

(٢) اى قبل نقل القول بانكار الاستصحاب مطلقاً حيث انه قبل ذلك قسم الاستصحاب الى أقسام 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 البهيهانى.

(٤) مبتدء مؤخر وقوله: «اصرح» خبر مقدم اى استدلال

النافين اصرح من كلام البهيهانى.

(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 الأدلة لتطرق احتمالات (٣) فيها (٤) لا يندفع الا بالاستصحاب (٥)، وممن انكر الاستصحاب في العدميات صاحب المدارك (٦) حيث انكر اعتبار استصحاب عدم التذكية الذي تمسك به الاكثر لنجاسة الجلد المطروح (٧)، وبالجملة فالظاهر أن المتتبع 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 البهبهاني في الدلالة على كون العدميات داخلية في محل النزاع.

(٢) للسيد عميد الدين.

(٣) كاحتمال وجود المعارض والتخصيص والتقيد والنقل والقرينة.

(٤) اي في ادلة استنباط الاحكام.

(٥) اي بالاستصحاب النافي للمحتملات، وهو الاستصحاب العدمي فلو لم يكن الاستصحاب العدمي داخلًا 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، ومتفق على حجيته.

(٧) فانه انكر نجاسته لعدم اعتبار استصحاب عدم التذكية عنده مع أن الاستصحاب المذكور امر عدمي.

(٨) بان يقال بحجية الاستصحاب في الوجودي دون العدمي.

الاستصحاب من باب الظن ووجوده (١) بين العلماء لا يخلوا من اشكال، فضلاً عن اتفاق النافين عليه (٢)، اذ ما من استصحاب وجودى الا ويمكن معه فرض استصحاب عدمى يلزم من الظن به الظن بذلك المستصحب الوجودى فيسقط فائدة نفي اعتبار الاستصحابات الوجودية (٣). وانتظر لتمام الكلام.

(١) اى وجود القول بالتفصيل بين العلماء لا يخلوا من اشكال اى لا يوجد قول بالتفصيل بين الوجودى والعدمى.
 (٢) اى على التفصيل بين الوجودى والعدمى.
 (٣) توضيحه: ان القول بالتفصيل بين الوجودى والعدمى - بان يقال: ان الاستصحاب العدمى حجة بلا خلاف بخلاف الاستصحاب الوجودى - لا معنى له اذ لو كان الاستصحاب العدمى حجة لكان التفصيل بين الوجودى والعدمى بالقول بكون حجية الاستصحاب الوجودى محل الخلاف، وحجية الاستصحاب العدمى محل الوفاق لغواً، اذ لا يمكن نفي حجية الاستصحاب الوجودى لان كل استصحاب وجودى يمكن معه فرض استصحاب عدمى، وهو استصحاب عدم ضد هذا الوجودى، مثلاً استصحاب حيوة زيد يمكن ان يبدل 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، فيثبت هذا الامر الوجودى باستصحاب عدم وجودضده فاذا 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 العدميات اختلافهم (١) في أن
النافى (٢)

افادته الظن فمن جريان استصحاب عدم الشيء يحصل الظن بعدمه
والظن بعدم يلزم الظن بوجوده فنفي أحد الضدين يثبت الضد
الآخر، وهذا يجرى في مورد جميع الاستصحابات الوجودية لان لكل
شيء ضداً.

وبعبارة واضحة: يلزم من اعتبار الاستصحاب في العدميات
اعتباره في الوجوديات ايضاً.

ان قلت: ان الاستصحاب في العدمى لا يغنى عن الاستصحاب
الوجودى الا على القول بحجية الاصل المثبت، وهى كما ترى.
قلت: ان ما ذكر يتم بناء على كون الاستصحاب حجة من باب
التعبد والاخبار، واما على القول بكونه حجة من باب افادته الظن
فيلتزم بحجيته.

(١) مبتدء مؤخر وقوله: «مما» خبر مقدم. اى اختلاف العلماء
فى احتياج النافى الى دليل يشهد أن حجية الاستصحاب فى الامور
العدمية ايضاً ليس محل وفاق.

(٢) كما اذا ادعى شخص مالكية الكتاب، ونفاها آخر. وقع
الخلاف بينهم فى أن النافى يحتاج الى دليل أم لا، ولو كانوا
متفقين على اعتبار الاستصحاب فى العدميات لكانوا متفقين على
أن النافى لا يحتاج الى دليل، اذ استصحاب النفى دليل له فلا حاجة
له الى دليل آخر، فحيث انهم اختلفوا فى احتياجه الى الدليل فيشهد
هذا الخلاف على عدم وفاقهم على حجية الاستصحاب فى العدميات.

يحتاج الى دليل أم لا فلاحظ ذلك العنوان (١) تجده شاهد صدق على ما ادعيناه.

نعم ربما يظهر من بعضهم خروج بعض الاقسام من العدميات من محل النزاع، كاستصحاب النفي (٢) المسمى بالبراءة الاصلية، فان المصرح به في كلام جماعة، كالمحقق والعلامة، والفاضل الجواد الاطباق على العمل عليه، وكاستصحاب عدم النسخ فان المصرح به في كلام غير واحد، كالمحدث الاسترآبادي، والمحدث البحراني عدم الخلاف فيه (٣) بل مال الاول (٤) الى كونه (٥) من ضروريات الدين، والحق الثاني بذلك (٦) استصحاب (٧) عدم المخصص، والمقيد (٨).

(١) اي عنوان كلامهم «وهو ان النافي يحتاج الى دليل أم لا» فان وجود هذا العنوان في السنتهم شاهد صدق على عدم كون العدميات محل وفاق، اذ لو كان محل وفاق لم يكن احتياج النافي الى دليل محل خلاف، بل كان قوله حجة عند الكل لكونه موافقاً لاستصحاب العدم.

(٢) وهو استصحاب حال قبل الشرع، او حال الصفر.

(٣) اي في استصحاب عدم النسخ

(٤) وهو المحدث الاسترآبادي.

(٥) اي كون استصحاب عدم النسخ.

(٦) اي الحق المحدث البحراني باستصحاب عدم النسخ،

استصحاب عدم المخصص والمقيد وقال: ان الاستصحابيين المذكورين ملحقان باستصحاب عدم النسخ في كونه خارجاً عن محل النزاع. (٧) مفعول لقوله: «الحق».

(٨) اي استصحاب عدم المقيد.

والتحقيق ان اعتبار الاستصحاب بمعنى التعويل (١) في تحقق شيء في الزمان الثانى على (٢) تحققه في الزمان السابق مختلف (٣) فيه من غير فرق بين الوجودى، والعدمى. نعم قد يتحقق في بعض الموارد قاعدة أخرى يوجب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة (٤)، كقاعدة قبح التكليف من غير بيان (٥)، او عدم الدليل دليل على

(١) اى حجية الاستصحاب بمعنى الحكم بتحقق حكم او موضوع في الزمان الثانى اعتماداً على تحققه في الزمان السابق اى يحكم بالبقاء لاجل تحقق وجوده في السابق، كما هو المستفاد من تعريف الاستصحاب بانه 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 المستصحب أمراً وجودياً، او أمراً عدمياً.

(٤) الا أن وجوب الاخذ بمقتضى الحالة السابقة ليس منشأه الاعتماد على كونه موجوداً سابقاً.

وان شئت فقل: ان سبب الحكم بالبقاء ووجوب الاخذ بالمتيقن السابق ليس مستنداً الى كونه يقينى الحصول سابقاً، فانه لم يعول في حكمه هذا على الحالة السابقة بل انه اخذ بمقتضى الحالة السابقة تعويلاً على قاعدة أخرى، وهذا الاخذ بمقتضى الحالة السابقة لا يسمى استصحاباً لان الاستصحاب، كما عرفت هو الاخذ بالمتيقن السابق لاجل كونه موجوداً سابقاً.

(٥) فان الحكم فيما لم يثبت فيه التكليف هو نفى التكليف،

العدم (١)، او ظهور الدليل الدال على الحكم (٢) فى استمراره، او عمومته (٣)، او اطلاقه او غير ذلك (٤)، وهذا (٥) لا ربط له باعتبار الاستصحاب. ثم انا لم نجد فى أصحابنا من فرق بين

والحكم بالعدم الذى هو مقتضى الحالة السابقة باتفاق الكل حتى من نافي اعتبار الاستصحاب فى الامور العدمية لكن المستند عنده ليس هو الاستصحاب والتعويل على الحالة السابقة، فانه ينفى اعتباره على الفرض، بل مستنده قاعدة قبح التكليف من غير بيان. (١) بناء على اعتبارها، فانه يحكم على نفي التكليف مستنداً الى هذه القاعدة.

(٢) على الحكم متعلق بقول «الدال» وفى استمراره متعلق بقوله: «ظهور» اى يحكم بعدم النسخ وبقاء الحكم الذى يحتمل فيه النسخ بمقتضى الظهور اللفظى فى استمرار الحكم لا باعتبار استصحاب عدم النسخ

(٣) اى ظهور الدليل الدال على الحكم فى عموم الحكم المذكور، او اطلاقه فان الحكم ببقاء العموم او الاطلاق ليس باعتبار استصحاب عدم المخصص، والمقيد بل باعتبار ظهور اللفظ فى العموم او الاطلاق.

(٤) كالحكم ببقاء اللفظ فى معناه الحقيقى فانه يحكم به بمقتضى الظهور اللفظى لا بمقتضى استصحاب عدم القرينة.

(٥) اى الاخذ بمقتضى الحالة السابقة بمقتضى قاعدة اخرى ليس تمسكاً بالاستصحاب وان كان منتجاً نتيجة الاستصحاب، ومجرد الحكم بالحالة السابقة لا يكون استصحاباً، لما عرفت من أن الاستصحاب هو الحكم بمقتضى الحالة السابقة تعويلاً لكونه موجوداً

الوجودى والعدمى. نعم حكى (١) شارح الشرح هذا التفصيل عن الحنفية.

الثانى (٢): ان المستصحب قد يكون حكماً شرعياً، كالطهارة المستصحبة بعد خروج المذى (٣)، والنجاسة المستصحبة بعد زوال تغير المتغير (٤) من قبل نفسه، وقد يكون غيره (٥) كاستصحاب الكرية، والرطوبة، والوضع الاول (٦) عند الشك فى حدوث النقل، او فى تاريخه (٧)،

سابقاً، والحكم بالحالة السابقة فى هذه الموارد انما يكون تعويلاً على القواعد الاخرى، لا لاجل انه كان موجوداً سابقاً.

(١) اى حكى التفتازانى التفصيل بين الوجودى، والعدمى عن الحنفية.

(٢) الوجه الثانى من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار المستصحب.

(٣) حيث انه يشك فى أن خروج المذى هل يوجب زوال الطهارة فيحكم ببقائها باستصحاب بقاء الطهارة.

(٤) كزوال تغير الماء من قبل نفسه لا باتصاله بالكر، فاذا زال تغير الماء من قبل نفسه يشك فى 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 فى نقله الى الحقيقة الشرعية.

(٧) اى فى تاريخ النقل بان يعلم بالنقل، كما اذا علم ان

والظاهر بل صريح جماعة وقوع الخلاف في كلا القسمين (١).
نعم نسب الى بعض التفصيل بينهما بانكار الاول، (٢)،
والاعتراف بالثاني (٣)، ونسب الى آخر العكس (٤) حكاهما
الفاضل القمي في القوانين.

وفيه (٥) نظر: يظهر بتوضيح المراد من الحكم الشرعي
وغيره فنقول: الحكم الشرعي يراد به تارة الحكم الكلي الذي من
شأنه أن يؤخذ من الشارع كطهارة من خرج منه المذني، او نجاسة
ما زال تغييره بنفسه (٦)،

الصلاة نقلت من معناها اللغوي الى معناها الشرعي، لكن لم يعلم
انه في زمان سابق كعصر الائمة (ع)، او اسبق، كعصر النبي (ص)
فيستصحب الوضع الاول.

(١) اي سواء كان المستصحب حكماً شرعياً، او موضوعاً
خارجياً.

(٢) وهو جريان الاستصحاب في الحكم التكليفي.

(٣) وهو جريان الاستصحاب في الموضوع الخارجي.

(٤) اي انكار الثاني وهو جريان الاستصحاب في الموضوع
الخارجي، والاعتراف بالاول، وهو جريان الاستصحاب في الحكم
التكليفي.

(٥) اي في التفصيل نظر.

(٦) فان الحكم بطهارة المذني، او نجاسة الماء الذي زال
تغييره بنفسه وظيفه الشارع بحيث لا يمكن رفع الشك عنه الا
بالرجوع اليه. والحاصل: ان الحكم الشرعي هو ما من شأنه أن

وأخرى يراد به (١) ما يعم الحكم الجزئى الخاص فى الموضوع الخاص، كطهارة هذا الثوب، ونجاسته (٢) فان الحكم بهما (٣) من جهة عدم ملاقاته للنجس، او ملاقاته ليس وظيفه الشارع.

يؤخذ من الشارع، وكان بيانه وظيفته.

(٧) اى بالحكم الشرعى. اى يراد من الحكم الشرعى اعم من الحكم الشرعى الكلى، والحكم الشرعى الجزئى.

(٢) فان طهارة الثوب الخارجى حكم شرعى جزئى باعتبار كون موضوعه جزئياً خارجياً، وكذا نجاسته.

(٣) اى الحكم بطهارة الثوب ونجاسته من جهة أن الثوب لاقى النجس فتنجس، او لم يلاقه فهو طاهر ليس بيانه وظيفه الشارع وان كان وظيفته بيان حكمه من حيث انه مشكوك الحكم.

توضيحه: انه اذا شك فى طهارة الثوب المعين بسبب الشك فى ملاقاته للنجس، فهنا أمران:

أحدهما: بيان حكم المشكوك بان حكم الثوب الذى نشك فى طهارته بسبب الشك فى ملاقاته للنجس هى الطهارة، ولا شك فى أن بيان حكم المشكوك بهذا المعنى حكم شرعى بيانه وظيفه الشارع، سواء كان فى الموضوع الكلى، مثل ما شك فى طهارة التتن، او الجزئى كهذا الثوب المشكوك طهارته، فان الحكم الشرعى اعم من الحكم الواقعى المتعلق بالموضوعات الواقعية، والظاهرى المتعلق بالموضوعات المشكوكه.

وثانيهما: ازالة الشك بان هذا الثوب لاقى النجس اولم يلاق، ولا شك انه ليس حكماً شرعياً، وليس بيانه وظيفه الشارع فطهارة هذا الثوب ونجاسته من حيث ان حكم المشكوك كذا حكم شرعى،

نعم وظيفته (١) اثبات الطهارة الكلية لكل شىء شك فى ملاقاته للنجس وعدمها (٢)، وعلى الاطلاق الاول (٢) جرى الاخباريون حيث انكروا اعتبار الاستصحاب فى نفس احكام الله تعالى، وجعله (٣) الاسترأبأدى من اغلاط من تأخر عن المفيد، مع اعترافه (٤). باعتبار الاستصحاب فى مثل طهارة الثوب، ونجاسته، وغيرهما مما شك فيه من الاحكام الجزئية لاجل الاشتباه فى الامور الخارجية (٥) وصرح المحدث الحر العاملى بان اخبار الاستصحاب لا يدل على اعتباره فى نفس الحكم الشرعى، وانما يدل (٥) على اعتباره فى

ومن حيث انه لم يلاق النجس أم لاقاه ليس حكماً شرعياً.

(١) اى وظيفة الشارع. وملخصه: ان طهارة الثوب 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 منشأه امرأ خارجياً.

(٢) وهو أن يكون المراد من الحكم الشرعى هو الحكم الكلى، لا الاعم منه ومن الجزئى.

(٣) اى جعل الاسترأبأدى اعتبار الاستصحاب فى نفس الاحكام

الكلية.

(٤) اى مع اعتراف الاسترأبأدى اعتبار الاستصحاب فى

الاحكام الجزئية كما اذا كان الشك فى طهارة الثوب ونجاسته لاجل الاشتباه بانه لاقى النجاسة أم لا.

(٥) اى اخبار الاستصحاب تدل على اعتبار الاستصحاب فى

فى موضوعاته ومتعلقاته (١)، والاصل (٢) فى ذلك عندهم أن الشبهة فى الحكم الكلى لا مرجع فيه الا الاحتياط دون البراءة، او الاستصحاب، فانهما مختصان بالشبهة فى الموضوع (٣)،

موضوعات الاحكام، كما اذا شك فى رطوبة الثوب فانها تستصحاب، ويترتب عليه تنجسه بملاقاته للنجس.

(١) اى تدل اخبار الاستصحاب على اعتبار الاستصحاب فى متعلقات الحكم، كالصلاة فاذا شك فى أنها أتى بصلاته أم لا يستصحب عدم الاتيان بها، والفرق بين الموضوع والمتعلق ان كل شىء اخذ مفروض الوجود فهو موضوع للحكم فان موضوعات الاحكام جميعها مأخوذة مفروضة الوجود، كالوقت، والبلوغ، والقدرة، والحيوة بالنسبة الى الصلاة فان جميعها من قيود الموضوع، او الخمر فى قوله: الخمر حرام.

واما المتعلق فهو الذى يكون الامر باعثاً للعبد على ايجاده فى الخارج، ويكون داخلاً تحت اختيار المكلف، كالصلاة، 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 الشرعى الكلى، والحكم الجزئى، المعبر عنه بالشبهة الموضوعية فيعتقدون بحجية الاستصحاب فى الاول دون الثانى.

(٢) اى المنشاء فى عدم حجية الاستصحاب فى الاحكام الشرعية الكلية.

(٣) وقد تقدم تفصيل ذلك، والجواب عنه فى مبحث البراءة

وعلى (١) الاطلاق الثانى جرى بعض آخر. قال المحقق الخوانسارى فى مسألة الاستنجاء بالاحجار: وينقسم الاستصحاب الى قسمين باعتبار (٢) الحكم الماخوذ فيه الى شرعى، وغيره. ومثل (٣) للاول بنجاسة الثوب، او البدن (٤)، وللثانى (٥) برطوبته ثم

والاشتغال.

(١) عطف على قوله: «وعلى الاطلاق الاول». اى على كون المراد من الحكم الشرعى اعم من الحكم الشرعى الكلى ومن الجزئى ذهب بعض آخر.

(٢) بيان وتفصيل لقوله: «الى قسمين» اى ينقسم الاستصحاب باعتبار الحكم الذى جرى الاستصحاب لاثباته الى حكم شرعى، والى موضوع خارجى.

(٣) اى مثل الخوانسارى للحكم الشرعى باستصحاب نجاسة الثوب او البدن اذا شك فى بقاء نجاستهما بعدكونها يقينية سابقاً.

(٤) قال الاشتيانى: لا يخفى عليك ان تمثيله للحكم الشرعى بخصوص نجاسة الثوب التى ليست عندنا بحكم شرعى حقيقة انما هو من جهة الاشارة الى كون المقصود من الحكم الشرعى هو الاعم مما يكون من شأن الشارع بيانه لان اطلاق الحكم الشرعى على الاول «وهو الحكم الشرعى الكلى» مما لا يتوهم فيه الانكار، ولم هذا خص المثال بالثانى.

(٥) اى مثل الخوانسارى لغير الحكم الشرعى باستصحاب

بقاء رطوبة ملاقاه 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 قولين متعاكسين ليس (٣) على ما ينبغي لان

(١) وهما الحكم الشرعى الكلى والموضوع 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 الوضعى 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 قولين متعاكسين اى متقابلين. وبعبارة اخرى: 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 هى 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 الشرعى ان كان هو الحكم الكلى الذى انكره الاخباريون فليس هنا من يقول باعتبار الاستصحاب فيه (٢) ونفيه فى غيره، فان (٣) ما حكاه المحقق الخوانسارى، واستظهره السبزوارى هو اعتباره فى الحكم الشرعى بالاطلاق الثانى الذى هو اعم من الاول.

والحاصل: انه سواء كان المراد من الحكم الشرعى هو الحكم الجزئى او الكلى لا يوجد قول فى مقابله كى يكون عكساً له.
(١) اى مراد الاخبارى بالحكم الشرعى 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 الاخبارى حتى يصح تعاكس القولين.

(٣) كأنه جواب عن سؤال مقدر وحاصله: اننا لا نسلم عدم وجود قائل بعكس قول الاخبارى فان ما حكاه الخوانسارى، واستظهره السبزوارى من اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى عكس ما ذهب اليه الاخبارى القائل بعدم اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى.

قلت: ان قولهما انما يكون عكساً لقول الاخبارى اذا كانا قائلين باعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى الكلى فقط كى يكون ما اثبتاه عين ما انكره الاخبارى، ويرد النفى والاثبات على شىء

وان اريد بالحكم الشرعى الاطلاق الثانى الاعم (١) فلم يقل أحد باعتباراه فى غير الحكم الشرعى وعدمه فى الحكم الشرعى (٢) لان

واحد، وليس كذلك فان ما حكاها الخوانسارى واستظهره السبزوارى هو اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى بالمعنى الاعم الذى لا ينكر الاخبارى الاستصحاب فيه، وانما ينكره فى الحكم الشرعى بالمعنى الاخص، كما عرفت اذن فما ذكرناه لا يكون عكسا لقول الاخبارى. (١) اى الحكم الشرعى الاعم من الكلى والجزئى. والحاصل: لو كان مراد المنكر للاستصحاب فى الحكم الشرعى هو الاعم من الحكم الكلى والجزئى فلا يوجد فى مقابله من اثبت اعتباراه فى الحكم الشرعى فقط، دون الموضوع الخارجى كى يكون قوله: عكسا لقول المنكر لاعتبار الاستصحاب فان المثبت يثبت اعتباراه فى الاعم من الحكم الشرعى، والموضوع الخارجى. ان قلت ان قول الاخبارى المنكر لاعتبار الاستصحاب عكس لما ذهب اليه هذا المثبت.

قلت: ان المثبت يقول باعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى بالمعنى الاعم، والاخبارى المنكر يقول بعدم اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى بالمعنى الاخص اى الاحكام الكلية فقط فليس قولهما بمتعاكسين.

والحاصل: انه ليس فى التفصيل بين الحكم الشرعى وغيره قولان متعاكسان سواء اريد من الحكم الشرعى الحكم الكلى او الاعم منه ومن الجزئى.

(٢) وان قال بعضهم على ما حكاها المحقق باعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى بالمعنى الاعم وعدمه فى غيره الا انه لا قائل

الاجباريين لا ينكرون الاستصحاب فى الاحكام الجزئية.

ثم ان المحصل من القول بالتفصيل بين القسمين المذكورين (١) فى هذا التقسيم (٢) ثلاثة الاول اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى مطلقاً جزئياً كان كنجاسة الثوب (٣) او كلياً كنجاسة الماء المتغير بعد زوال التغير (٤)، وهو (٥) الظاهر مما حكاه الخوانسارى.

الثانى: اعتباره فيما عدا الحكم الشرعى الكلى وان كان حكماً

جزئياً (٦)،

بعكس هذا، وهو عدم اعتباره فى الحكم الشرعى بهذا المعنى واعتباره فى غيره فان الاجبارى ينكر اعتبار الاستصحاب فى الحكم الشرعى بالمعنى الاول الاخص، لا بهذا المعنى فليس قولهما على هذا التقدير ايضاً قولين متعاكسين.

(١) اى بين الاحكام الشرعية والامور الخارجية.

(٢) الذى يكون باعتماد الاستصحاب.

(٣) اى استصحاب نجاسة الثوب 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 المستصعبة حكم كلى ثابت لكل ماء متغير زال تغيره بنفسه.

(٥) اى اعتبار الاستصحاب مطلقاً.

(٦) اى وان كان ما عدا الحكم الشرعى الكلى حكماً جزئياً فان

وهو (١) الذى حكاه فى الرسالة الاستصحاوية عن الاخباريين.
 الثالث: اعتباره (٢) فى الحكم الجزئى دون الكلى، ودون
 الامور الخارجية، وهو (٣) الذى ربما يستظهر مما حكاه السيد
 شارح الوافية عن المحقق الخوانسارى فى حاشية له (٤) على قول
 الشهيد فى تحريم (٥) استعمال الماء النجس والمشتبه.

الاستصحاب يجرى فى غير الحكم الشرعى، سواء كان هذا الغير
 حكماً جزئياً او موضوعاً خارجياً.

(١) اى اعتبار الاستصحاب فى الموضوع الخارجى فقط،
 كاستصحاب حياة زيد.

(٢) اى اعتبار الاستصحاب فى الحكم الجزئى فقط.

(٣) اى اعتبار الاستصحاب.

(٤) اى للمحقق الخوانسارى.

(٥) اى فى مسألة تحريم استعمال الماء النجس والمشتبه.

«التحقيق»

ولا يخفى عليك ان شيخنا الاعظم (قدس سره) ذكر للاستصحاب
 تقسيمات، فانه تارة يقسم باعتبار المستصحب، وهو قد يكون
 حكماً شرعياً، وقد يكون موضوعاً خارجياً، والحكم الشرعى قد يكون
 تكليفاً، 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 فى المقتضى، وقد يكون ناشئاً من احتمال طر والمانع مع اليقين بوجود المقتضى، ويسمى بالشك فى الرافع، وغير ذلك من التقسيمات.

وكذلك قد تعرض (قدس سره) الى الخلاف فى حجية الاستصحاب، فقد ذهب بعضهم الى حجية الاستصحاب مطلقاً، وانكرها بعضهم مطلقاً، وقد فصل تارة بين الحكم الشرعى وغيره، واخرى بين الشك فى المقتضى، والشك فى الرافع وثالثة بين ما كان سبب اليقين بالحكم الشرعى الدليل العقلى وغيره، واختاره قدس سره التفصيل باعتبارين:

الاول: التفصيل بين الشك فى المقتضى والشك فى الرافع...

الثانى: التفصيل بين الحكم الثابت بالدليل الشرعى، كالكتاب، والسنة، والاجماع، والحكم الثابت بالدليل العقلى فانكر حجية الاستصحاب فى الثانى.

وهنا تفصيل ثالث للاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ دام ظلهم، وهو عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية، وجريانه فى الاحكام الجزئية، والموضوعات الخارجية ونحن لا نتعرض لجميع التفصيلات التى ذكرها شيخنا الاعظم قدس سره بل نتعرض التفصيلات المهمة وهى ثلاثة:

منها التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى وغيره فنقول: ومن الله التوفيق ذهب المحقق النراقى قدس سره الى عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية الالهية، وجريانه فى الاحكام الجزئية، والموضوعات الخارجية فيكون الاستصحاب قاعدة فقهية مجعولة فى الشبهات الموضوعية، وتبعه الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ دام ظلهم لا لاجل القصور فى دلالة اخبار الاستصحاب فان عموم التعليل فى صحيحة زرارة 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 دائماً.

وقال الاستاذ الاعظم فى تقريب التعارض المذكور: ان الشك فى الحكم الشرعى تارة يكون راجعاً الى مقام الجعل ولو لم يكن المجموع 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 فيجرى استصحاب بقاء الجعل ويسمى باستصحاب عدم النسخ، ولا يجرى المعارضة هنا اذ المفروض ان عموم الحكم معلوم فى عمود الزمان، ولا يشك فى مقدار الجعل فانه مجعول الى الابد غاية الامر يحتمل نسخه، وهو منفى باستصحاب عدم النسخ، وجريان هذا الاستصحاب عد من الضروريات.

وأخرى يكون الشك راجعاً الى المجمول بعد فعليته بتحقق موضوعه فى الخارج، كما اذا شككنا فى حرمة وطىء المرأة بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال.

والشك فى المجمول اما أن يكون لاجل الشك فى دائرة المجمول سعة وضيقاً من قبل الشارع، كما هو كذلك فى المثال السابق حيث ان شكنا فى جواز وطىء المرأة بعد انقطاع الدم، وقبل الاغتسال لاجل الشك فى دائرة المجمول حيث لا نعلم ان المجمول من قبل الشارع هو حرمة وطىء الحائض حين وجود الدم فقط او الى حين الاغتسال.

واما ان يكون لاجل الامور الخارجية بعد العلم بحدود المجمول سعة وضيقاً من قبل الشارع، ويعبر عن الاول بالشك فى الشبهة الحكمية، وعن الثانى بالشك فى الشبهة الموضوعية.

اذا عرفت ذلك فنقول: لا شبهة فى جريان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية، واما الشبهات الحكمية فان كان الزمان مفرداً للموضوع، وكان الحكم انحلالياً فلا يمكن جريان الاستصحاب حتى على القول بجريانه فى الاحكام الكلية لان بعد كون الزمان مفرداً يكون لكل موضوع حكم مستقل اجنبى عن الاخر، مثلاً الوطىء الواقع بعد انقطاع الدم قبل الاغتسال يغاير الفرد الواقع قبل انقطاع الدم، وهذا الفرد من الوطىء وهو الواقع بعد انقطاع الدم وقبل الاغتسال لم نعلم حرمة من اول الامر حتى نستصحب بقائها والوطىء الواقع قبل انقطاع الدم قد مضى زمانها اما بالامتثال، او بالعصيان.

وان لم يكن الزمان مفرداً للحكم بل كان ظرفاً له وكان الحكم
 أمراً واحداً مستمراً بحسب امتداد الزمان من اول الحدوث الى آخر
 الزوال، كالملكية، والزوجية، والظهارية فلا يجرى الاستصحاب
 فى هذا القسم ايضاً لابتلائه بالمعارض، فاذا شككنا فى نجاسة
 الماء القليل المتمم كراً، فلنا يقين متعلق بالجعل، ويقين متعلق
 بالمجموع، اذ المفروض حصول العلم بجعل النجاسة للماء القليل
 الملاقى للنجاسة، وحصول العلم ايضاً بان الماء القليل الموجود
 حكم الشارع بنجاسته، فاذا تم الماء القليل بالماء المتمم يشك
 فى بقاء المجموع اى فى بقاء نجاسة الماء الذى كان قليلاً فتستصحب
 لكونها متيقنة الحدوث، ومشكوكة - البقاء، وكذا يشك فى الجعل
 ويستصحب عدمه، وذلك لليقين بعدم جعل النجاسة للماء القليل
 فى صدر الاسلام لا مطلقاً، ولا مقيداً بعدم التتميم، ولا شبهة فى
 ان الشارع جعل النجاسة للماء القليل غير المتمم، اما جعلها مطلقاً
 حتى القليل المتمم فهو مشكوك فيستصحب عدمه، فيكون المقام
 دائراً بين الاقل والاكثر فلناخذ بالاقل، ونجرى الاستصحاب بالنسبة
 الى الاكثر فيقع المعارضة بين استصحاب المجموع وبين استصحاب
 عدم جعل الزائد من القدر المتيقن. وقد اورد عليه بوجوه:

الاول: ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) بان الزمان ان كان
 مفرداً للموضوع بنحو تكون كل حصة منه فرداً مستقلاً منفصلاً
 عن الحصة الاخرى فلا مجال لاستصحاب الوجود لعدم اتحاد
 الموضوع، وان لوحظ ظرفاً للموضوع تعين اجراء استصحاب
 الوجود، ولا يجرى استصحاب العدم لانقطاعه بالوجود فلا يجرى

الاستصحابان معاً حتى يتحقق التعارض.

ويمكن الجواب عنه: بان جريان الاستصحاب في الاحكام الكلية مبنى على لحاظ الزمان ظرفاً للموضوع، ومع ذلك يتحقق التعارض اذ ليس مجرى الاستصحابيين هو المجمعول كى يقال لا يجرى استصحاب العدم لانقطاعه بالوجود، بل استصحاب العدم هو الجعل، ومركز استصحاب الوجود هو المجمعول.

الثانى: ما ذكره صاحب الكفاية من ان النراقي نظر تارة الى المسامحة العرفية فأجرى استصحاب الوجود،

وأخرى الى الدقة العقلية فأجرى استصحاب العدم اذ الماء غير المتمم غير الماء المتمم بالدقة العقلية. والحال ان المرجع فى وحدة الموضوع وتعددده هو العرف، والعرف يرى الموضوع واحداً، والكثرة والقلة من حالات الموضوع.

ويمكن الجواب عنه ايضاً: ان المعارضة على ما بينناه موجودة حتى بناء على كون المحكم هو نظر العرف فبعد رؤية العرف الماء المتمم والماء غير المتمم ماءً واحداً يجرى استصحاب النجاسة، ولكن يعارضة استصحاب عدم جعل النجاسة الزائدة على القدر المتيقن

الثالث: انه يعتبر فى الاستصحاب اتصال زمان الشك بزمان اليقين، وفى المقام ان اليقين بعدم الجعل قد انتقض باليقين بالجعل، بل هو متصل بالشك فى بقاء المجمعول مثلاً الشك فى حرمة وطىء الحائض بعد انقطاع الدم متصل زماناً باليقين بحرمة وطىءها فى ايام الدم فيجرى استصحاب المجمعول.

واما الشك في عدم جعل الحرمة الزائده فليس متصلاً باليقين بعدم جعل الحرمة في صدر الاسلام لان المفروض ان اليقين بعدم جعل الحرمة في صدر الاسلام قد انتفض باليقين بالحرمة بعده، فالشك في عدم الحرمة غير متصل باليقين بعدم الحرمة بل متصل باليقين بالحرمة، اذن فلايجرى استصحاب عدم جعل الزائد، ويبقى استصحاب المجعول بلا تعارض.

ويمكن الجواب عنه: اولاً انه لا يعتبر في جريان الاستصحاب اتصال زمان نفس الشك بزمان اليقين نفسه، وانما المعتبر اتصال زمان المشكوك فيه بالمتيقن، وهو حاصل في المقام لان لنا شكاً و يقينين، والمشكوك فيه متصل بكلا المتيقنين لان 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 و يقين بالحرمة حال رؤية الدم، وفي عين الحال شك في الحرمة بعد الانقطاع، ومن الواضح ان المشكوك وهو حرمة الوطء 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 جعل معارض بمثله في رتبته فان استصحاب عدم جعل الحرمة في المثال المتقدم معارض

باستصحاب عدم جعل الحلية فيبقى استصحاب المجمول جبارياً 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 التنافي بين مفاد الاصلين في حد نفسه مع قطع النظر عن لزوم المخالفة العملية القطعية، ولعدم لزوم المخالفة العملية القطعية اذن فلا وجه للتعارض بينهما بل نلتزم بكليهما غاية الامر يلزم المخالفة الالزامية للعلم الاجمالي بجعل 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 المجمول، ويبقى استصحاب بقاء المجمول بلا معارض.

لا يقال: ان استصحاب عدم جعل الحرمة حاکمة على استصحاب بقاء المجمول لان الشك في بقاء الحرمة مسبب عن الشك في سعة جعل الحرمة وضيقها، ومع احراز عدم السعة لا يبقى شك في بقاء المجمول.

لانا نقول: حكومة 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 ترتب الاثر العملي عليه لان 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، وشككنا في بقاء حرمة الوطء بعد الانقطاع من جهة الشك في سعة المجمعول وضيقه أمكن جريان استصحاب عدم الجعل في غير المقدار المتيقن، وهو حال رؤية الدم فيكون معارضاً لاستصحاب المجمعول. اقول: ان ما ذكره المحقق النراقي، والاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ من تعارض استصحاب المجمعول مع استصحاب عدم جعل الزائد يبتنى على اثبات امور ثلاثة: وبانتفاء احد هذه الامور يكون القول المذكور مخدوشاً.

الاول: اثبات ان استصحاب عدم الجعل مما يترتب عليه اثر،

وقد عرفت ان المحقق النائيني^١ انكر ذلك، وقال: ان الاثر مترتب على الحكم المجمعول الفعلى فاستصحاب عدم الجعل بواسطة ثبوت المجمعول به اصل مثبت.

واجاب عنه المحقق العراقي^٢ بوجهين: وأثبت ان استصحاب عدم الجعل اثبات لاثر المجمعول بلا لزوم كونه اصلاً مثبتاً، ولكن السيد الاستاذ قد ناقش فى تمامية هذه المقدمة لكن نقاشه مبنائى لاحظ كلامه.

الثانى: اثبات ان عدم الجعل مما يمكن ان يكون مورداً للتعبد الشرعى، واما اذا لم يكن مورداً له لم يصح أن يجرى فيه الاستصحاب لانه ليس بمجمعول شرعى، وليس بموضوع لاثر شرعى، وهذا ايضاً محل نقاش.

الثالث: اثبات ان الجعل يختلف سعة وضيقتاً - باختلاف المجمعول سعة وضيقتاً -، واما اذا فرض انه لا يختلف باختلاف المجمعول فلا يجرى الاستصحاب.

ولكن الحق ان ما افاده المحقق النراقى، وتبعه الاستاذ الاعظم، وسيدنا الاستاذ هو الصحيح، وقد اجبنا عن هذه الايرادات فى مباحثنا الاصولية. فتلخص ان الاستصحاب لا يجرى فى الاحكام 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 دائمى، او انقطاعى، ونفرض انه على تقدير كونه انقطاعياً مدته سنة فبعد مضى سنة من الزواج نشك في بقاء الزوجية وعدمه، 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 الخبث والحدث لان الطهارة نظير الاباحة لا تحتاج الى الجعل، وكذا لا مانع من جريان استصحاب الطهارة من الحدث، ولا يعارضها استصحاب عدم الطهارة لانها باقية ما لم يصدر ناقض، وايضاً قال عدم جريان الاستصحاب في الشبهات الحكمية مختص بالاحكام الالزامية من الوجوب والحرمة، واما غير الالزامى فلا مانع من جريان الاستصحاب فيه، ولا يعارضه استصحاب عدم جعل الاباحة اذ الاباحة لا تحتاج الى الجعل فان الشريعة شرعت للبعث الى شىء، والنهى عن الاخر لا لبيان المباحات فلا مجال لاستصحاب عدم جعل الاباحة لكون الاباحة 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 تكليفاً (٢)، وقد يكون وضعياً شرعياً، كالاسباب، والشروط، والموانع (٣). وقد وقع الخلاف من هذه الجهة (٤) ففصل صاحب الوافيه بين التكليفي، وغيره بالانكار في الاول (٥) دون الثاني (٦)، وانما لم ندرج هذا التقسيم (٧)

اعتباريان فيحتاج الى الجعل هذا اولاً

وثانياً: انه لو سلمنا كلامه بالنسبة الى الطهارة الخبثية لكن لا يتم بالنسبة الى الطهارة الحديثة فانها الاشكال في كونها مجعولة ولا مجال لان يقال بأن بقائها لا يحتاج الى الجعل بل النقض يحتاج الى الجعل اذ الناقضية كالشرطية، والجزئية لا ينالها يد الجاعل فبقاء الطهارة الحديثة 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، و ستوضح 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 فانه قال باعتبار الاستصحاب فيه.

(٧) اراد بذلك بيان نكتة انفراد هذا التقسيم مع امكان اندراجه

في التقسيم الثاني لانه تقسيم لاحد قسميه.

اي انما لم ندخل تقسيم المستصحب بالحكم التكليفي، والوضعي في

فى التقسيم الثانى مع أنه (١) تقسيم لآحد قسميه لان ظاهر كلام المفصل المذكور (٢) وان كان هو التفصيل بين الحكم التكليفى والوضعى الا أن آخر كلامه ظاهر فى اجراء الاستصحاب فى نفس

التقسيم الثانى الذى هو تقسيم المستصحب الى الحكم الشرعى وغيره .

(١) اى هذا التقسيم تقسيم لآحد قسمى التقسيم الثانى لان آحد قسمى التقسيم الثانى هو الحكم الشرعى، وهو ينقسم الى التكليفى والوضعى .

(٢) اى صاحب الوافية . توضيح ذكر هذا التقسيم مستقلاً مع امكان اندراجه فى التقسيم السابق هو انه ليس المقصود عدم امكان اندراج هذا التقسيم فى التقسيم السابق حتى يرد عليه ما ذكر بل المقصود منه الاشارة الى أن التخصيص بالذكر انما هو من جهة فائدة، وهى أن آخر كلام هذا المفصل ظاهر فى انه يجرى الاستصحاب فى نفس الاسباب، والشروط، والموانع لا فى الاحكام الوضعية، والذى يكون مستفاداً من اول كلامه جريانها فيها .

والحاصل: ان الفائدة فى ذكر هذا التقسيم منفرداً هى الاشارة الى ان المستفاد من آخر كلامه أن هذا المفصل لم يجر الاستصحاب فى الحكم الشرعى مطلقاً، لا التكليفى ولا الوضعى .

وان شئت فقل: انه ليس بمفصل فى المسألة بين الحكم التكليفى والوضعى بل مفصل بين الحكم الشرعى مطلقاً، وبين الاسباب والشرائط والموانع التى هى من الامور الخارجية .

وانما يجر الاستصحاب فى الاسباب والشروط، والموانع

الاسباب، والشروط، والموانع وسيوضح ذلك (١) عند نقل عبارته (٢) عند التعرض لأدلة الاقوال .

وأما بالاعتبار الثاني (٣) فمن وجوه أيضاً أحدها: من ان الدليل المثبت (٤) للمستصحب اما أن يكون هو الاجماع، واما أن يكون غيره، وقد فصل بين هذين القسمين الغزالي فانكر الاستصحاب فى الاول (٥) وربما يظهر من صاحب الحقائق فيما حكى عنه فى الدرر النجفية أن محل النزاع فى الاستصحاب منحصر فى استصحاب حال الاجماع (٦)، وسيأتى تفصيل ذلك. عند نقل ادلة الاقوال ان شاء الله.

الثانى: من حيث انه (٧) قد يثبت بالدليل الشرعى، وقد يثبت

فان الحكم الوضعى هى السببية والشرطية، والمانعية، لا السبب، والشرط، والمانع.

(١) الذى نقلناه من هذا المفصل.

(٢) اى عبارة المفصل.

(٣) اى تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال عليه.

(٤) بصيغة اسم الفاعل.

(٥) اى فيما كان الدليل المثبت للمستصحب هو الاجماع.

(٦) بان كان الدليل المثبت للمستصحب هو الاجماع، واما لو كان

الدليل غيره فلا نزاع فى حجية استصحابه.

(٧) اى المستصحب قد يثبت بالدليل الشرعى كخبر الواحد

القائم على وجوب صلاة الجمعة فى عصر المعصوم فيشك فى بقاءه

على الوجوب فى عصرنا الحاضر.

بالدليل العقلي (١)، ولم اجد من فصل بينهما (٢) الا أن في تحقق الاستصحاب مع ثبوت الحكم (٣) بالدليل العقلي، وهو الحكم العقلي المتوصل به الى حكم شرعي (٤) تأملاً نظراً الى أن الاحكام العقلية كلها مبينة مفصلة من حيث مناط الحكم الشرعي (٥)، والشك في بقاء المستصحب (٦) وعدمه لا يبد وأن يرجع الى الشك في

(١) كما حكم العقل بقبح التصرف في مال الغير وحرمة، ثم يشك في بقاء القبح والحرمة لاحتمال كونه منتقلاً الى المتصرف. (٢) بان يلتزم بحجية الاستصحاب فيما كان المستصحب ثابتاً بالدليل الشرعي، دون ما كان ثابتاً بالدليل العقلي، او بالعكس. (٣) اي مع ثبوت الحكم الشرعي.

(٤) ظاهر هذا الكلام ان غرض المصنف وغيره هو جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستكشف من حكم العقل بقاعدة التلازم لان الاستصحاب في نفس حكم العقل مما لا يتعقل له معنى قطعاً لان الشك في الحكم للحاكم مما لا يتعقل أصلاً

(٥) اي العقل انما يكشف عن حكم شرعي بعد كون مناط الحكم المذكور واضحاً عند العقل فما لم يكن مناط الحكم الشرعي من المصلحة والمفسدة واضحاً عنده لا يحكم على حكم اصلاً، فانه يحكم بقبح الكذب، ويكشف بالتلازم عن حرمة اذا ثبت عنده أن مناط الحرمة للكذب هو كونه مضراً، مثلاً، وهذا المناط موجود في هذا الكذب فما لم يحرز المناط المذكور لم يحكم بقبحه وحرمة.

(٦) الذي كشف العقل عن ثبوته بالملازمة.

موضوع الحكم (١) لان الجهات المقتضية للحكم العقلي بالحسن والقبح كلها راجعة الى قيود فعل المكلف الذي هو الموضوع (٢)،

(١) اذ الشك لا يعقل في محمول حكم العقل بعد كون موضوعه معلوماً لان الموضوع في الاحكام العقلية لا بد وان يكون علة تامة للمحمول، والا امتنع حكم العقل به.

وبعبارة أخرى: ان القضايا العقلية كلها مشخصة لا يمكن عروض الشك فيها من حيث المحمول لان العقل لا يحكم بشيء الا بعد الاحاطة بجميع ماله دخل في وجوده من المقتضى والشرط، وعدم المانع فبعد احاطته بتحقق الموضوع لا يعقل الشك في المحمول لان الشك في القضايا العقلية لا يمكن أن يكون في المحمول مع القطع بتحقق الموضوع بل لا بد أن يكون الشك في ارتفاع ما له دخل في الموضوع من القيود المعتبرة فيه، فالشك في حكم لعقل دائماً يرجع الى الشك في تحقق الموضوع اذ لو كان الشك في المحمول 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) والذي يحرم على المكلف بحكم العقل هو الصدق الضار فان وصف الضار جهة مقتضية لحكم العقل بقبح الصدق، و قيد من قيود الموضوع فالشك في بقاء المستصحب، وهو حرمة الصدق يرجع الى الشك في بقاء الموضوع اذ مع القطع بكونه ضاراً لا يشك في حرمة، والشك فيه يرجع الى الشك في الجهة المقتضية لها، وهو كونه ضاراً.

فالشك فى حكم العقل حتى لاجل وجود الرافع لا يكون الا للشك فى موضوعه، والموضوع (١) لا بد أن يكون محرزاً معلوم البقاء

(١) اى الموضوع لا بد أن يكون محرزاً فى الاستصحاب كى يكون المشكوك عين ما كان متيقناً سابقاً.

وتوضيحه: انه يشترط فى تحقق موضوع الاستصحاب وصدقه كون القضية المشكوكه عين القضية المتيقنة من جميع الجهات المأخوذة فيه الا ان الفرق بينهما ان المحمول فى القضية المتيقنة يقينى الثبوت للموضوع، كالعلم بثبوت صلاة الجمعة سابقاً، وفى القضية المشكوكه مشكوك الثبوت لنفس الموضوع المذكور كالشك فى بقاء الوجوب لاحقاً بحيث يكون المحمول فى القضية اللاحقة هو ابقاء الحكم بقاء للموضوع الذى كان ثبوت الحكم له يقينياً.

وان شئت فقل: انه لا بد فى 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 لا بد أن يكون باقياً، ومحرزاً عند اجراء الاستصحاب.

اذا عرفت ذلك فنقول: ان الاستصحاب لا يجرى فيما كان المستصحب 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 سيجىء، ولا فرق (١) فيما ذكرنا بين أن يكون الشك من جهة الشك فى وجود الرافع، وبين أن يكون لاجل الشك فى استعداد الحكم، لان ارتفاع الحكم العقلى لا يكون الا بارتفاعه.

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 تحققه، ولما كان الحكم الشرعى المستند الى الحكم العقلى عارضاً لما هو المعروض للحكم العقلى بمقتضى التلازم بين حكم العقل والشرعى فلا بد أن يكون الشك فى بقاء الحكم الشرعى المذكور دائماً من جهة الشك فى بقاء موضوعه ومع الشك فى الموضوع لا يجرى 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 باجمعتها 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 الثبوت، ومعه لا يجرى الاستصحاب.

(٢) كأنه جواب عن سؤال مقدر، وهو أن ما ذكرت من ان الشك فى بقاء المستصحب دائماً يرجع الى الشك فى الموضوع

ومع الشك في الموضوع لاحكم للعقل كي يكشف عن الحكم الشرعي الذي هو المستصحب لان الحاكم يحتاج في حكمه الى احراز الموضوع الذي هو علة تامة للحكم، لما عرفت من استحالة الحكم بشيء من دون احراز العلة التامة له انما يتم فيما كان الشك في المقتضى فان الشك في المستصحب من ناحية الشك في المقتضى دائماً يرجع الى الشك في الموضوع، ولكنه لا يتم فيما كان الشك في وجود الرافع مع احراز الموضوع في زمان القطع به، فان مقتضى ما ذكرت من ان الاحكام العقلية كلها مبيّنة والعقل لا يحكم الا بعد احاطة بجميع ماله دخل في تحقق موضوع من المقتضيات والشرائط وعدم الموانع انما هو في زمان القطع به فان العقل لا يقطع بحكم الا بعد القطع بموضوعه، مع جميع ما له دخل فيه من الوجودات والاعدام لكن الحاكم بالاستصحاب ليس نفس الدليل الدال على ثبوت المستصحب سابقاً حتى يحتاج الى احراز العلة التامة بل الحاكم فيه، اما الاخبار، واما حكم العقل الظني بالبقاء اذن فالشك في بقاء المستصحب لا يرجع الى الشك في موضوع حكم العقل.

قلت: ان الشك في وجود الرافع ايضاً يرجع الى الشك في موضوع حكم العقل لان الرافع عبارة عمماً 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 فتمت في وجود المانع وعدمه شك في بقاء العلة التامة التي

موضوعه (١) فيرجع الامر بالاخرة الى تبديل العنوان (٢). الا ترى:
ان العقل اذا حكم بقبح الصدق الضار فعلمه يرجع الى ان الضار

هى الموضوع فى الاحكام العقلية.

وملخص الكلام: ان الموضوع لحكم العقل هى العلة التامة،
وهى لا بد أن يكون معلوم الوجود كى يحكم العقل عليه، ومن جملة
اجزائها عدم المانع فلا بد أن يكون هو ايضاً معلوماً للعقل، ومع
الشك فى وجود المانع لا علم ببقاء العلة التامة التى هى موضوع
حكم العقل، والنتيجة ان الشك فى المستصحب سواء كان لاجل
الشك فى المقتضى او لاجل الشك فى وجود المانع يرجع الى
الشك فى الموضوع، ومعه لا حكم للعقل كى يكون كاشفاً عن الحكم
الشرعى الذى هو المستصحب فى المقام، ومع عدم احراز
المستصحب لا مجال للاستصحاب لانه متقوم بامرین: كون الشئ
متيقناً سابقاً، ومشكوكاً لاحقاً فمع انتفاء احد الامرین ينتفى
الاستصحاب.

(١) اذ مع بقاء موضوع حكم العقل لا يعقل ارتفاع حكمه
عن موضوعه، لما عرفت من أن الموضوع للحكم العقلى علة تامة
لحكمه، والقول بارتفاع الحكم مع بقاء موضوعه قول بانفكاك المعلول
عن علته، وهو مستحيل.

(٢) الذى حكم العقل عليه بالحسن والقبح.

والحاصل: ان الموضوع لا بد أن يكون محرراً فى الاستصحاب
بلا فرق بين أن يكون الشك فى المقتضى، او الرافع والشك فى
الرافع لا معنى له فى الاحكام العقلية لان الاحكام العقلية فرع
القطع بوجود موضوعاتها، والموضوعات فى القضايا العقلية علة

من حيث انه ضار حرام (١)، ومعلوم أن هذه القضية غير قابلة للاستصحاب عند الشك في الضرر مع العلم بتحقيقه سابقاً لان قولنا: «المضر قبيح» حكم دائمى لا يحتمل ارتفاعه ابدأ (٢)، ولا ينفع (٣) فى اثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر، ولا يجوز ان يقال: ان هذا الصدق كان قبيحاً سابقاً فيستصحب قبحه لان الموضوع فى حكم العقل بالقبح ليس هذا الصدق، بل عنوان المضر، والحكم له مقطوع البقاء (٤).

تامة لحكمه، وعدم المانع مأخوذة فيه من باب الشرطية لان كل مانع عدمه شرط.

ان شئت فقل: ان الشك فى الرافع معناه هو الشك فى الموضوع اذ من اجزاء الموضوع احراز عدم المانع، ومع الشك فيه يشك فى الموضوع، ومع الشك فى موضوع الحكم العقلى يشك فى موضوع الحكم الشرعى المستند اليه ايضاً، لما عرفت من أن الحكم الشرعى المستند الى الحكم العقلى عارض لما هو المعروف للحكم العقلى.

(١) الحكم بالحرمة حكم شرعى دليبه حكم العقل بالقبح.
(٢) فمادام الموضوع وهو عنوان المضر باق لا يعقل ارتفاع القبح عنه.

(٣) اى قولنا المضر قبيح عقلاً لا ينفع فى اثبات القبح عند الشك فى بقاء الضرر لان 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 فى حكمه بالقبح لاجل الشك فى 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 لايجرى 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 الرفع 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 المانع، ومع الشك فيه يشك 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 يتوهم من جريان ما ذكره في استصحاب الاحكام الشرعية ايضاً فيما لم يكن مستنداً الى القضية العقلية فان الشك في الحكم دائماً لا يد أن يكون مستنداً الى الشك في المناط، والعلة التامة بل الشك في جميع الاشياء وجوداً وبقاء لا بد 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 العقلي لا يجري فيه الاستصحاب، وكذا الحكم الشرعي المستند الى العقلي بخلاف الحكم الشرعي المستند الى غير العقلي - فحيث انه لا يعلم المناط الحقيقي فيه في نظر الشارع فاذا شك في بقاء المناط في الموضوع فيشك بسبب هذا الشك في بقاء الحكم الشرعي فيستصحب الحكم الشرعي الثابت في السابق لهذا

للاحكام العقلية (١) فما هو مناط الحكم وموضوعه فى الحكم

الموضوع الذى يشك فى وجود المنطاف فيه، فان الشك فى وجود المنطاف غير ضائر للموضوع فانه باق بنظر العرف، وان كان مناط الحكم عليه مشكوك البقاء - توجه السؤال اليه بقوله: «ان قلت...» (١) بان تكون الاحكام تابعة للمصالح او المفساد بحيث لو اطلع العقل عليها لحكم على تطبيقها.

توضيحه : ان المقرر عند العدلية كون الاحكام تابعة للمصالح او المفساد الواقعية العارضة للافعال، ولهذا اتفقوا فى أن ما حكم به العقل حكم به الشرع ايضاً اذ بعد ما ادرك العقل كون حكم الشارع مسبباً من المصالح والمفساد الواقعتين المقتضيتين للحكم الواقعي، والالزم ترجيح بلا مرجح، فاذا حكم بشيء يستكشف منه الحكم الشرعي بالملازمة فلا بد أن يكون ذلك ناشئاً من مصلحة او مفسدة، وان لم يعلم تفصيلاً بما هو المنطاف للحكم المذكور فى نظر الشارع الا انه يعلم اجمالاً بوجوده من جهة حكم الشارع اذ المفروض ان الحكم تابع للمصلحة او المفسدة الواقعية فالحكم الشرعي المستكشف بالدليل العقلي لا ينفك أبداً عن حكم العقل بوجود المنطاف فيه ففى الحقيقة يرجع حكم العقل الى تصديق الشارع فى حكمه من جهة علمه اجمالاً بوجود المنطاف لحكمه، فالمنطاف فى حكم العقل والشرع لا بد من ان يكون واحداً والا لم يكن معنى لتطابقهما، وكون الاحكام الشرعية تابعة للاحكام العقلية فاذا حكم الشارع بحرمه شيء كالكذب مثلاً فلا بد من أن يكون مناطه هو الجهة المقتضية له عند العقل بحيث لو علم به مع قطع النظر عن بيان الشارع لحكم به فاذا بنى على عدم تحقق

العقلي بقبح هذا الصدق فهو الموضوع والمناطق في حكم الشرع بجرمته (١)، اذ (٢) المفروض بقاعدة التطابق ان موضوع الحرمة ومناطقها هو بعينه موضوع القبح ومناطقه.

موضوع الاستصحاب في الاحكام العقلية فلا بد ان يبني على عدم تحققه في الاحكام الشرعية ايضاً لعدم انفكاكها عن الاحكام العقلية بمقتضى التلازم الثابت من الطرفين، فهذا معنى تبعية الاحكام الشرعية للاحكام العقلية اى الشرع يحكم بقانون التلازم بما حكم به العقل.

(١) فان عنوان الضار الذى هو مناطق الحكم العقلي بقبح الصدق لا بد أن يكون هو المناطق في حكم الشرع بحرمة الصدق وان لم يكن كذلك بان كان المناطق في الحكم العقلي مغايراً للحكم الشرعى لم يتم التطابق والتلازم بين الحكم العقلي، والحكم الشرعى.

(٢) اى انما قلنا بكون المناطق في الحكم العقلي هو المناطق في الحكم الشرعى لان بعد ثبوت الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع، كما هو المفروض فلا بد من أن يكون مناطق الحكم فيهما أمراً واحداً، اذ لو كان المناطق فيهما متعدداً لزم تعدد العلة بان يكون لكل من المتلازمين علة تامة، او خطأ العقل بالحكم بالملازمة، او خطأ الشرع، والكل محال فيثبت ان المناطق في الحكمين أمر واحد، فاذا ثبت اتحاد المناطق فلو وقع الشك في تحقق المناطق وموضوع الاستصحاب في الاحكام العقلية فلا بد أن يشك في تحقق موضوع الاحكام 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 مدفع للاشكال المذكور على هذا المبني اذ الشك فى الحكم العقلى لا بد أن يكون مستنداً الى الشك فى موضوعه لان 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 يجرى 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 لان 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 اذ الموضوع لا يترتب عليه الاثر مع العلم بانتفاء المناط، والحاصل: 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، والعقلي من حيث الظن بالبقاء (٢) في الان الاحق

معنى اعميته انه يوجد مع القطع بانتفاء المناط، اذ لا يعقل القطع 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 أن ما هو موضوع في الادلة الشرعية باق فيجربى الاستصحاب فيه، وهذا بخلاف القضايا العقلية فان الموجود فيها شيئان: موضوع، ومحمول، واما العلة فهي 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 يجربى الاستصحاب.

وملخص الكلام: ان الموضوع في الادلة الشرعية موكول الى العرف، فانه يحكم ببقاء الموضوع مع الشك في المناط، بخلاف الموضوع في الادلة العقلية، فان الشك في المناط يوجب الشك في الموضوع، ومعه لا يجربى الاستصحاب.

(١) اي لكن اتحاد المناط في الحكم العقلي والشرط.

(٢) اذ بعد فرض اتحاد المناط في الحكم العقلي والشرعي

لا من (١) حيث جريان اخبار الاستصحاب وعدمه فانه (٢) تابع لتحقق موضوع المستصحب ومعرضه بحكم العرف فاذا حكم الشارع بحرمة شيء (٣) فى زمان وشك فى الزمان الثانى ولم يعلم

يكون الظن بالمناط مستلزماً للظن ببقاء الحكم، سواء كان عقلياً، او شرعياً فالاشكال المذكور، وهو عدم الفرق يتم من هذه الجهة على مبنى كون الاستصحاب معتبراً من باب افادته الظن بالبقاء.

(١) اى اتحاد المناط فى الحكم العقلى والشرعى لا يكون مانعاً من الفرق بين الحكم العقلى والشرعى بناء على كون الاستصحاب حجة من باب الاخبار، فلنا أن نلتزم بجريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعية المستقلة وبعدمه فى الاحكام الشرعية المستندة الى الحكم العقلى اذ الموضوع فى الاخبار هو الذى اخذ فى الموضوع، ومناط الحكم غير معلوم لنا والشك فى بقاء المناط لا يضر العلم بالموضوع لان الموضوع المأخوذ فى الموضوع باق بنظر العرف، واما الحكم العقلى فلا بد أن يكون المناط فيه معلوماً، ومع الشك فيه لا حكم للعقل، لما عرفت من أن الشك فى قيود الحكم العقلى يرجع الى الشك فى موضوعه، وحيث ان المناط الشرعى هو المناط الذى لو وقع فى الحكم العقلى لكان موضوعاً، وحكم العقل انما يكون باعتبار هذا المناط، فيكون موضوع الحكم الشرعى ايضاً مشكوكاً، ومعه لا يجرى الاستصحاب.

(٢) اى 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 الحقيقي واقعا 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 الادلة الشرعية كان (٤) موجوداً سابقاً ويشك فى بقاءه ويجرى فيه اخبار الاستصحاب (٥) نعم لو علم مناط هذا الحكم (٦)

بان المناط فى حرمة هو السكر، ثم شككنا فى بقاء حرمتها الزوال عنوان السكر الذى كان هو مناطاً للحرمة احتمالاً او ظناً، وحيث ان المأخوذ فى ادلة الحرمة هو الخمر فيصدق عرفاً ان الموضوع باق وان كان مناطه مظلون البقاء.

- (١) اى لو كان هذا الحكم العقلى صادراً من الشرع.
 (٢) اى فيما حكم الشارع بحرمة شىء... ولم يعلم ان المناط باق أم لا.
 (٣) اى للحكم فان الموضوع الذى ثبت الحكم الشرعى له هى الخمر مثلاً.

(٤) خبر لقوله: «ان الحكم...»

- (٥) وهذا بخلاف الاحكام العقلية المعلوم المناط فان الشك فى بقاء المناط شك فى بقاء الموضوع، ومعه لايجرى 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، فاذا شك فى بقاءه فيرجع فيه الى الشك فى الموضوع، ومعه لا يتحقق موضوع الاستصحاب، كما لو قال: الخمر حرام لانه مسكر، فيعلم منه ان موضوع الحرمة هو نفس عنوان الاسكار، وانما حكم بحرمة الخمر لكون الاسكار متصادقاً

وعنوانه المعلق عليه فى حكم العقل (١) لم يجر الاستصحاب لما ذكرنا من عدم احراز الموضوع (٢)، ومما ذكرنا (٣) يظهر أن الاستصحاب لا يجرى فى الاحكام العقلية (٤)، ولا فى الاحكام الشرعية المستندة اليها (٥)، سواء كانت (٦) وجودية أم عدمية

معها ومنطبقا اليها.

(١) اذ المفروض ان ما هو المناط للحكم الشرعى هو الذى يكون الحكم العقلى معلقاً عليه.

(٢) اذ المفروض ان المناط للحكم الواقعى معلوم، وهو جزء للموضوع المأخوذ موضوعاً فى الاخبار، ومع الشك فيه لا يحرز الموضوع كى يجرى الاستصحاب فيه.

(٣) من أن الشك فى الاحكام العقلية يرجع الى الشك فى الموضوع.

(٤) لما عرفت من أن حكم العقل مع احراز موضوعه بجميع ماله الدخل فيه من الاجزاء والشرائط دائمى، فلا يشك فيه كى يحتاج الى الاستصحاب، ومع عدم احرازه لا حكم له كى يشك فى بقاءه، ويحتاج الى الاستصحاب.

(٥) لعين ما ذكرناه فى الاحكام العقلية.

(٦) اى سواء كانت الاحكام الشرعية المستندة الى الاحكام العقلية وجودية، كقبح الصدق الضار وحرمة المستندة الى حكم العقل، او عدمية لان دليل المنع يشمل كلتا صورتين، فالعدم المستند الى القضية العقلية كالوجود المستند اليها فى كون الشك فى كل منهما راجعاً الى الموضوع، ومع الشك فيه لا مجال للاستصحاب.

إذا كان العدم (١) مستنداً الى القضية العقلية، كعدم وجوب الصلاة مع السورة على ناسيها (٢)، فإنه لا يجوز استصحابه (٣) بعد

(١) أي عدم الاحكام الشرعية مستنداً الى الاحكام العقلية بان يكون المثبت لها هو العقل، وسيأتى فى مقابله ما اذا لم يكن العدم مستنداً الى القضية العقلية.

(٢) فان الكاشف عن عدم وجوب السورة هو العقل، وذلك لاستحالة توجه التكليف الى الناسى عند العقل، فعدم وجوب السورة حكم شرعى مستند الى حكم عقلى، وهو قبح تكليف الناسى، فان الاستصحاب كما لا يجرى فى الحكم العقلى، كذلك لا يجرى فى الحكم الشرعى المستند اليه، ولو كان عديمياً، فإنه بعد الالتفات الى نسيان السورة لا يجوز استصحاب عدم الوجوب الثابت حال النسيان لان قبح التكليف، وكذا عدم وجوب السورة ثابتان على عنوان الناسى، وعدم قابلية المكلف لتوجه الخطاب اليه، وعدم قدرته على الامتثال، وبعد زوال هذا العنوان لا معنى للحكم ببقاء عدم الوجوب اذ بقاء الموضوع شرط فى الحكم ببقاء حكمه.

والحاصل: ان النسيان كان سبباً لارتفاع الحكم، ومع ارتفاع النسيان لا معنى للحكم ببقاء ارتفاع الحكم.

(٣) أي لا يجوز استصحاب عدم وجوب السورة بعد الالتفات، وذلك للقطع بارتفاع الموضوع، لما عرفت ان الموضوع هو الناسى الذى لا يكون قابلاً لتوجه الخطاب اليه، وقادراً على الامتثال، وارتفع هذا الموضوع بزوال النسيان.

الالتفات، كما صدر (١) من بعض من مال الى الحكم بالاجزاء فى هذه الصورة (٢) وامثالها من موارد الاعذار العقلية الرافعة للتكليف مع قيام مقتضيه (٣)، واما اذا لم يكن العدم (٤) مستنداً الى القضية العقلية بل كان (٥) لعدم المقتضى وان كانت القضية العقلية موجودة ايضاً (٦)

(١) اى صدر استصحاب عدم وجوب السورة من بعض، وهو المحقق القمى الذى مال الى الحكم باجزاء ما أتى به من الصلاة الفاقدة للسورة من جهة استصحاب عدم وجوب السورة.
 (٢) اى 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 الى الاستصحاب فقد عرفت انه غير جار، وان كان مستنداً الى الامر بالصلاة بلا سورة حال النسيان فليس فى حال النسيان امر بالصلاة الفاقدة للسورة، لا من قبل العقل، ولا من قبل الشرع.

(٤) اى اذا لم يكن الحكم الشرعى العدمى مستنداً الى القضية العقلية.

(٥) اى كان هذا العدم مستنداً الى عدم وجود المقتضى له.
 (٦) لكن لم يكن هذا الحكم الشرعى العدمى مستنداً اليها كى يرتفع بارتماعها بل تصادقا وتقرار نافي المورد فلا بأس 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 فاذا ارتفع حكم العقل بقبح التكليف بعد الوجود او التمييز فلا بأس باستصحاب عدم التكليف الى زمان يقطع فيه بالتكليف، وهو زمان البلوغ.

(١) اى سواء كان لعدم المقتضى او لوجود المانع.

قال الاشتياني ان ما ذكره من جريان الاستصحاب فى المقام أمر واضح لا ستره 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 والا لجرى 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 فيمكن 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 فى اصطلاحهم استصحاب البراءة، والنفى، فالمراد (٢) استصحاب الحال التى يحكم

على وجود جميع ما له دخل فيه من المقتضى، وعدم المانع، فاذا اطلع العقل عليه فى مورد وحكم بمقتضاه فلا يجوز أن يحكم الشارع عليه فى هذا المورد من جهة اخرى والا لزم اما خطأ العقل فى ادراكه، واما جواز اجتماع العلل المتعددة على المعلول الواحد، وكلاهما باطلان.

اما الثانى فظاهر، واما الاول فلانه بعد قطع العقل بشىء فلا يمكن ان يجوز خطائه والا لم يكن قاطعاً لاحظ كلامه.

(١) اى من باب ان عدم الاحكام الشرعية لا يستند الى القضية العقلية بل كان عدم الحكم الشرعى لعدم مقتض له، وان كان القضية العقلية موجودة ايضا فى مورد القضية الشرعية الا انه لا يكون احدهما مستندة الى الاخرى، كاستصحاب حال الصغر، او قبل الشرع، او قبل وجود المكلف فان عدم الحكم الشرعى حال العقل يستصحب، ولا يكون العدم المذكور مستنداً الى الحكم العقلى، وان كان الحكم العقلى ايضا موجوداً فى مورده.

(١) اى المراد باستصحاب النفى والبراءة استصحاب العدم المطلق الذى حكم الشرع فى الحال المذكور بعدم الحكم، فهذا الحكم يطابق حكم العقل على طبق الحالة السابقة.

كأنه جواب عن سؤال مقدر، وهو انه قد مر فى كلامكم عدم استصحاب عدم تكليف حال العقل بعد ارتفاعه، وهذا ينتقض بقولكم: بجريان استصحاب البراءة والنفى.

والجواب: ان ما قلناه من عدم جواز استصحاب القضية العقلية

العقل على طبقها، وهو عدم التكليف، لا الحال (١) المستندة الى العقل حتى يقال: ان مقتضى ما تقدم هو عدم جواز استصحاب عدم التكليف عند ارتفاع القضية العقلية، وهي قبح تكليف غير المميز، او المعدوم (٢).

ومما ذكرنا (٣) ظهر انه لاوجه للاعتراض (٤)

انما هو فيما كانت القضية الشرعية مستندة الى القضية العقلية، واستصحاب البراءة، والنفي يجرى فى حال العقل الذى لا يكون مستنده حكم العقل. نعم يطابق حكم العقل وهو حكمه بقبح تكليف غير المميز، او المعدوم فلا ينتقض احدهما بالآخر.

(١) اى ليس المراد من استصحاب النفي والبراءة استصحاب حال الشرع المستندة الى حكم العقل اى ليس استصحاب حكم العقل بعدم التكليف كى يقال: ان القول باستصحاب حكم العقل ينافى لما تقدم من القول بعدم جريانه .

(٢) لما عرفت من ان قبح تكليف غير المميز، او المعدوم غير قابل للاستصحاب بعد ارتفاع القضية العقلية اى بعد كون الشخص مميزاً او موجوداً، وذلك لارتفاع موضوع حكم العقل الذى هو موضوع لحكم الشرع ايضاً، ومع ارتفاع الموضوع لاوجه للاستصحاب، ومع بقاء الموضوع لا حاجة اليه لان حكم العقل بقبح تكليف غير المميز او المعدوم دائمى.

(٣) من أن المراد باستصحاب النفي والبراءة هو استصحاب حال الشرع التى يحكم العقل على طبقها لا استصحاب حكم الشرع المستند الى حكم العقل.

(٤) المعترض 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، واعترض عليهم صاحب الفصول بأنه لا وجه
للتخصيص.

(٢) الجار متعلق بالاعتراض.

(٣) كعدم التكليف حال الصغر، وحال العدم، وعدم الزوجية،
وعدم الملكية قبل حصول اسبابهما.

(٤) كإباحة الاشياء قبل ثبوت الحظر، وحرمة التصرف في
ملك الغير.

(٥) أي تخصيص استصحاب حال العقد باستصحاب النفي
والبراءة إذ المراد باستصحاب حال العقل استصحاب كل حكم ثبت
سابقاً سواء كان تكليفيًا، كالبراءة حال الصغر وإباحة الاشياء قبل
الشرع، وكتحريم التصرف في مال الغير ووجوب رد الوديعة إذا
عرض هناك ما يوجب زواله، أو كان وضعياً سواء تعلق الاستصحاب
بإثباته كشرطية العلم لثبوت التكليف إذ اعرض ما يوجب الشك في
بقائها، أو بنفيه كعدم الزوجية الثابتة قبل تحقق موضوعها
فتخصيص جمع من الأصوليين استصحاب حال العقل بالبراءة
الأصلية مما لا وجه له.

(٦) أي بيان انه لا وجه للاعتراض على القوم، والحق هو
التخصيص، لما عرفت من ان القضايا الشرعية التي تكون في

من أن الحال المستند (١) الى العقل المنوط بالقضية العقلية لا يجرى فيها الاستصحاب، وجودياً كان او (٢) عدمياً، وما ذكر (٣) من الامثلة يظهر ا لحال فيها مما تقدم.

موردها القضايا العقلية تكون مستندة الى القضايا العقلية فلا يوجد مورد من الاستصحابات الوجودية مما كانت الحالة السابقة فيه ثابتة بالعقل تكون القضية الشرعية فيه غير مستندة الى القضية العقلية. ان شئت فقل: انه لا يكون فى المسألة قضية عقلية، وقضية شرعية من دون استناد الشرعية الى العقلية الا فى العدميات، ولم يوجد فى العدميات ايضاً لا تستند القضية الشرعية الى القضية العقلية الا فى مورد استصحاب النفى، والبراءة.

وملخص الكلام: ان استصحاب حال العقل لا يجرى فيما كان حكم الشرع مستنداً الى حكم العقل، والاستصحابات الوجودية كلها مستندة الى القضايا العقلية، وكذا الاستصحاب العدمية الا استصحاب حال العدم الذى هو عبارة عن اصالة النفى، والبراءة فان الحكم الشرعى فيه لا يستند الى الحكم العقلى، ولذا ينحصر جريان استصحاب حال العقل بالبراءة الاصلية فقط.

(١) اى الحكم الشرعى اذا كان مستنده حكم العقل لا يجرى الاستصحاب فيه.

(٢) واستصحابات حال العقل كلها من هذا القبيل الا استصحاب حال العقل الذى يكون المراد منه البراءة الاصلية فلا يجرى استصحاب حال العقل الا فى مورد اصالة النفى، والبراءة الاصلية.

(٣) اى ما ذكره صاحب الفصول من الامثلة للحكم العقلى الوجودى يظهر الحال فيها مما تقدم، ووجه الظهور هو أن جميع

الامثلة التي ذكرها غير البراءة الاصلية لا يمكن وقوع الشك فيها فان حكم العقل بقبح 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 كي يحتاج الى الاستصحاب، وكذا حكمه بشرطية العلم بالنسبة الى حالتى 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 لا بد فى جريان الاستصحاب من اتحاد الموضوع فى القضية المتيقنة والمشكوكه اذ لوتعلق اليقين بقضية والشك بقضية اخرى 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 منشأاً للشك فى الحكم تارة يوجب تعدد الموضوع بحيث يكون القضية المتيقنة مغايرة للقضية المشكوكه فلا يجرى الاستصحاب فى هذا الفرض.

واخرى لا يوجبها فيكون الاستصحاب جارياً فيه فان كان الحكم المشكوك بقاءه ثابتاً بالدليل الشرعى ففى كل مورد حكم العرف باتحاد القضيتين يجرى الاستصحاب فيه، وفى كل مورد حكم بتعدد الموضوع فلا يجرى الاستصحاب فيه لعدم صدق اليقين بالشك، ونظر العرف فى تشخيص وحدة الموضوع مختلف باختلاف مواده، فربما يحكم بوصف انه تمام الموضوع بحيث يكون الفاقد للوصف موضوعاً آخرأ مفيراً 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 لان 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 فانه واسطة لثبوت النجاسة للماء، والموضوع للنجاسة هو الماء ففى مثل ذلك يرى العرف الماء الزائل تغيره متحدأ مع الماء المتغير، فيجرى الاستصحاب.

وقد يشك بان الوصف تمام الموضوع ومقومه، او من حالات الموضوع ففى مثل ذلك ايضاً لا يجرى الاستصحاب اذ التمسك بقوله (ع): «لا ينقض اليقين بالشك» يكون التمسك بالعام فى

الشبهة المصدقية. هذا كله فيما لو ثبت الحكم بالدليل الشرعي،
واما اذا ثبت الحكم بالدليل العقلي فحيث ان الاهمال من الحاكم لا يتصور
في مقام الثبوت فلا يحكم العقل بحكم الا بعد احراز كل ماله دخل في موضوع
حكمه فمع وجود القيود الدخيلة فيه لا يمكن الشك في الحكم كي
يجري الاستصحاب فيه، ومع انتفاء احدها ينتفى حكم العقل قطعاً،
والمفروض في المقام ان الحكم الشرعي مستند الى الحكم العقلي
بقانون الملازمة فبانتهاء الحكم العقلي ينتفى الحكم الشرعي
لامحالة فلا حاجة الى الاستصحاب، واجيب عنه بوجهين:

الاول: ما اجاب به صاحب الكفاية، والمحقق النائيني قدس سرهما
بانه لو سلمنا الملازمة بين الحكم العقلي والحكم الشرعي
الا أن الملازمة بينهما انما هي بحسب مقام الاثبات دون مقام
الثبوت لان العقل كاشف عن وجود الملاك للحكم الشرعي، وبعد
انتفاء حكم العقل بانتفاء بعض قيود موضوعه ترتفع كاشفية العقل،
ويحتمل بقاء الملاك الواقعي للحكم الشرعي لا مكان عدم ادراك العقل
الملاك الموجود في الحكم الشرعي.

ولو سلمنا انتفاء الملاك الواقعي الذي ادركه العقل، لكن هو
لا يوجب انتفاء الحكم الشرعي، وذلك لاحتمال وجود ملاك آخر
لنفس هذا الحكم فيجري الاستصحاب في نفس الحكم الشرعي
الشخصي، لا في الملاك كي يقال: ان الملاك الذي ادركه العقل فقد
ارتفع، والملاك الذي يحتمل وجوده في الحكم الشرعي مشكوك
فيكون من قبيل القسم الثالث من استصحاب الكلي.

وقال الاستاذ الاعظم (قدس سره): أن هذا الاشكال من صاحب
الكفاية لا دافع له، وعليه فالصحيح عدم الفرق في جريان الاستصحاب

فى الحكم الشرعى بين كونه مستفاداً من الدليل الشرعى، او الدليل العقلى.

الثانى: ما اجاب به المحقق النائينى وهو ان ما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره) من ان الاهمال فى 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.

الثانى: ان يحكم بحكم لموضوع من باب القدر المتيقن، كحكمه بثبوت حكم لموضوع مع اجتماع قيوده، واما مع انتفاء احد قيوده لا يحكم بالحكم الذى حكم به مع اجتماع قيوده لا انه يحكم بعدم الحكم مع انتفاء احدها وكم فرق بين عدم الحكم، والحكم بالعدم، وفى المقام لا يحكم بشيء لاحتمال بقاء الملاك، وما ذكره من ان الاهمال فى حكم العقل لا يتصور انما هو تام بحسب مقام الاثبات لادراكه الملاك، واما الاهمال بحسب الثبوت فلا مانع منه لعدم احاطته بجميع ماله دخل فى الحكم فحيث لا يحكم العقل بعدم الحكم مع انتفاء احد القيود يحتمل بقاء الحكم الشرعى.

وملخص الكلام: انا نمنع عن كون كل خصوصية اعتبارها العقل فى موضوع حكمه لا بد وأن يكون لها دخل فى مناط حكم العقل.

ودعوى ان الاحكام العقلية كلها مبنيّة مفصلة مما لا شاهد عليها اذ من المحتمل ان يكون حكم العقل بقبح الكذب الضار غير النافع من جهة ان الكذب الواحد لهذه الخصوصيات هو المتيقن

فى قبحه، وقيام المفسدة به، مع انه يحتمل أن لا يكون لخصوصية الضرر وعدم النفع دخل فيما هو مناط القبح، بل يكون نفس العقل شاكاً فى قبح الكذب غير الضار^١.

واورد عليه الاستاذ الاعظم (قدس سره)^٢ بانه ان كان مراد الشيخ (قدس سره) من الحكم العقلى المستفاد منه الحكم الشرعى حكم العقل بوجود الملاك بأن كان مراده ان العقل اذا حكم بوجود الملاك فى موضوع فلا محالة يترتب عليه الحكم الشرعى فما اورده المحقق النائينى عليه حق لامكان ان يحكم العقل بوجود الملاك من باب القدر المتيقن فبعد انتفاء احد القيود لا يحكم العقل بانتفاء الحكم لاحتمال بقاء الملاك فيكون مورداً للاستصحاب الا انه مجرد فرض و خيال اذ لم نجد مورداً حكم فيه العقل بوجود الملاك.

وان كان مراده من الحكم العقلى المستكشف به الحكم الشرعى حكمه بالحسن او القبح فلا يرد عليه اشكال المحقق النائينى لان حكم العقل بالحسن او القبح لا يمكن ان يكون مهملاً فان العقل لا يحكم بحسن شىء الا مع تشخيصه بجميع قيوده، وكذلك القبح، والظاهر ان مراد الشيخ (قدس سره) هو الثانى على ما ذكره فى تنبيهات الاستصحاب فلا يرد عليه ما ذكره المحقق النائينى

أقول: ينبغى ان يقع البحث عن جريان الاستصحاب فى باب المستقلات العقلية فى مقامات ثلاث:

الاول: فى استصحاب نفس الحسن والقبح العقلى عند الشك

(١) فوائد الاصول ج ٤ ص ١٦٦.

(٢) مصباح الاصول ج ٣ ص ٣٤.

فى بقاءه لاجل حصول الغاية، او وجود الرافع، ولا شبهة فى عدم جريانه فى المقام اذ لا يترتب على استصحاب الحسن او القبح العقلى اثر، واثبات الحكم الشرعى به لا يكون الا من باب الاصل المثبت.

الثانى: فى استصحاب الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى بقانون الملازمة، وهذا هو محل البحث عمدة.

وقال شيخنا الاعظم (قدس سره): بعدم جريان الاستصحاب لافى الحكم العقلى، ولا فى الحكم الشرعى المستكشف منه.

ولكن الحق هو جريانه فى الحكم الشرعى، كما عرفت.

الثالث: فى استصحاب بقاء الموضوع الذى حكم العقل بحسنه، او قبحه والشارع بوجوبه، او حرمة.

فنقول: ان الشك فى بقاء الموضوع ان كان لاجل انتفاء بعض خصوصياته التى يحتتمل دخلها فى موضوعية الموضوع فلا اشكال فى جريانه ان لم تكن هذه الخصوصية من مقومات الموضوع عرفاً، وكونها مقومة له عقلاً غير قادح فى جريانه، وان كان الشك فى بقاء الموضوع لبعض الامور الخارجية، كالشك فى بقاء الاضرار فى 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 النائينى: ان هذا الكلام من الشيخ (قدس سره) بمكان من الغرابة اذ المعتبر فى باب الظن بالضرر انما هو الضرر الشخصى الفعلى، والظن المعتبر فى باب الاستصحاب على القول

بافادته الظن انما هو الظن النوعى.

أقول: ان الذى يسهل الخطب 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 الاصفهاني^١ ايضاً الى عدم جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستكشف من الحكم العقلى لكن ببيان 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 اضاراه قبيح لا ذات الصدق المضر وان لم يعلم اضاراه، والوجه فيه ان القبح لا يتعلق الا بالفعل الاختيارى الصادر عن التفات وعمد، وقصد فلا يثبت الا فى مورد العلم، وعليه فمع الشك فى بقاء خصوصية الاضرار يقطع بعدم موضوع القبح، وهو العلم بالضرر فيعلم بعدم القبح العقلى، ويتبعه عدم الحكم شرعاً لانتفاء مناطه.

أقول: ان هذا البيان مستلزم للتفصيل بين الحكم الشرعى المستند الى العقل النظرى والمستند الى العقل العملى، بان يقال: يجريانه 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 تفصيلى عنده اى لا نسلم كون متعلق حكم العقل بالقبح او الحسن هو الفعل بوجودها العلمى، بل قد لا يدرك العقل دخل الخصوصيات فى مناط حكمه وموضوعه تفصيلاً، وانما يحكم بشيء واجد لبعض الخصوصيات باعتبار ان المشتمل على تلك الخصوصيات هو المتيقن فى اشتماله 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 كالحديث.
(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.

«تنبيه»

الفرق بين الرافع والغاية هو ان المراد بالرافع ما كان له تأثير فى رفع الحكم الثابت بحيث لو لاه كان مستمراً، كالحديث 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، والمحقق الخوانساري في شرح الدروس فانكرا الحجية 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، وتخييل بعضهم (٦) تبعاً لصاحب المعالم ان قول المحقق (قدس سره) موافق للمنكرين لان محل النزاع ما لم يكن

صوم النهار فان النهار ينتهى بوصول آخره ودخول الليل يكشف عن انتهائه.

(١) اي أن لا يدل دليل المستصحب على استمرار الحكم الى حصول رافع، او غاية بل مهمل عن دلالته على الاستمرار وعدمه، كما اذا كان الدليل لبيهاً كالأجماع ونحوه، وكالدليل على ثبوت خيار الغبن، فانه مهمل عن كونه فورياً بحيث لو لم يأخذ بالخيار في الان الاول بعد البيع سقط الخيار، او استمرارياً فانه 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، والمحقق 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 الجواد.

الدليل مقتضياً للحكم فى الان اللاحق (١) لولا (٢) الشك فى الرافع، وهو (٣) غير بعيد بالنظر الى كلام السيد، والشيخ، وابن زهره، وغيرهم حيث ان المفروض فى كلامهم هو كون دليل الحكم فى الزمان الاول قضية مهملة ساكتة عن حكم الزمان الثانى، ولو (٤) مع فرض عدم الرافع الا ان الذى يقتضيه التدبير فى بعض كلماتهم مثل انكار السيد لاستصحاب البلد المبنى على ساحر البحر مع كون الشك فيه (٥) نظير الشك فى وجود الرافع للحكم الشرعى وغير

(١) والمحقق انكر حجية الاستصحاب فيما لم يكن الدليل مقتضياً لاستمرار الحكم، وخص حجيته بما دل الدليل على استمراره وحيث ان الفرض الثانى خارج عن محل النزاع فيكون المحقق من المنكرين لاستصحاب لا من القائلين بالتفصيل.

(٢) هذا القيد زائد فان عدم الاقتضاء لا وجه لتقييد بالشك فى 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 فى أصل اقتضاء الحكم واستعداده لكون الدليل الدال عليه مهملاً وساكناً عن استمراره وعدمه.

(٥) اى مع كون الشك فى البلد نظير الشك فى الرافع فى الحكم الشرعى اذ كما ان الحكم الشرعى كالطهارة له استعداد للبقاء لو لم يحصل رافع يرفعه كالحديث كذلك البلد لها استمرار للبقاء حتى يرفعه طغيان البحر، والسيد انكر استصحاب بقاء البلد الموجود فى ساحر البحر، مع ان الشك فى بقاء البلد نظير الشك فى بقاء الحكم الشرعى، فيفهم من كلامه انه انكر الاستصحاب

ذلك مما يظهر للمتأمل، ويقتضيه الجمع بين كلماتهم وبين (١) ما يظهر من بعض استدلال المثبتين والنافين (٢) هو (٣) عموم النزاع لما (٤) ذكره المحقق، فما ذكره (٥) فى المعارج أخيراً

فى الشك فى الرافع، وهو أيضاً محل النزاع، ولا يختص النزاع بصورة الشك فى المقتضى.

(١) عدمه خير من وجوده.

(٢) اما استدلال المثبتين، فهو قولهم: ان المقتضى للحكم الاول موجود، والعارض لا يصلح أن يكون رافعاً، وهو كما ترى ظاهر فى وقوع النزاع فى مورد الشك فى الرافع أيضاً، واما استدلال النافين فهو انه لو كان الاستصحاب حجة لكنت بينة النفسى مقدمة على بينة الاثبات لاعتزادها بالاستصحاب، ويظهر من هذا الاستدلال أيضاً عموم النزاع لمورد الشك فى الرافع لان الشك فى ارتفاع العدم من قبيل الشك فى الرافع، فان الاعداد فيه استعداد للبقاء الى أن يحصل رافعه وهو الوجود.

(٣) خبر لقوله: ان الذى يقتضيه التدبير اى مقتضى التدبير فى كلماتهم ومقتضى الجمع بين كلماتهم وظاهر استدلال النافين للاستصحاب ومثبتيه هو عموم النزاع بصورة الشك فى الرافع أيضاً، ولا يختص بصورة الشك فى المقتضى.

(٤) اى ما ذكره المحقق يعم الشك فى الرافع أيضاً ولا يختص بالشك فى المقتضى.

(٥) فيه اعتراض على صاحب المعالم، والفاضل الجواد لان المحقق بعد اختياره فى اول كلامه قول المفيد (ره) اعنى القول باعتبار الاستصحاب مطلقاً قد خص الحجية منه فى آخر كلامه بما

ليس رجوعاً (١) عما ذكره اولاً (٢)، بل لعله (٣) بيان لمورد تلك الأدلة التي ذكرها لاعتبار الاستصحاب، وانها لا يقتضى اعتباراً

كان الشك فيه في وجود الرافع وقال فان كان الخصم يعنى بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا عملاً بغير دليل وان كان يعنى وراء هذا فنحن مضربون عنه انتهى.

واورد عليه الفاضل الجواد، وصاحب المعالم بان ما ذكره المحقق راجع الى قول السيد المنكر للاستصحاب مطلقاً لان مورد الشك في الرافع خارج عن محل النزاع.

واعترض المصنف عليهما 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 الحجية على صورة الشك في الرافع، بل اختصاص الحجية بصورة الشك في الرافع انما هو لاجل انه مورد للدلالة التي ذكرها لحجيته اي ان المقتضى الأدلة التي ذكرها لحجية الاستصحاب هي حجيتها في مورد الشك في الرافع، ولا يشمل الشك في المقتضى، وليس معنى هذا ان الشك في المقتضى خارج عن محل النزاع، وانه موافق للمنكرين اذ يمكن أن تكون في المقام ادلة أخرى غير ما ذكره 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 المعارج بيان أن مقتضى الأدلة المذكورة حجية الاستصحاب فيما كان الشك في الرافع، ولا تشمل الشك في

ازيد من مورد يكون الدليل فيه مقتضياً للحكم مطلقاً (١) ويشك فى رافعه، واما باعتبار (٢) الشك فى البقاء فمن وجوه ايضاً:
أحدها: من جهة ان الشك قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجى مثل الشك فى حدوث البول (٣)، او كون الحادث بولاً، او وذياً (٤)، ويسمى بالشبهة فى الموضوع (٥) سواء كان المستصحب حكماً شرعياً جزئياً، كالطهارة فى المثالين، (٦) أم موضوعاً (٧)، كالرطوبة (٨)،

المقتضى، وليس معناه اختصاص النزاع بالشك فى الرافع، كما علمت.

- (١) من غير تقييد بزمان.
- (٢) اى تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك فى بقاء المستصحب.
- (٣) فان الشك فى حدوث البول الذى هو امر خارجى صار منشأ للشك فى بقاء المستصحب فيما شك فى بقاء الطهارة.
- (٤) فان كون ما خرج مشتبهاً بانه بول او وذى صار منشأ للشك فى بقاء المستصحب.
- (٥) لانه لا شبهة فى الحكم وانما الشبهة فى الموضوع الخارجى بانه حدث بول أم لا، او الحادث بول، او وذى.
- (٦) اى فى مثال مالو شك فى حدوث البول او شك فى أن حادث بول او وذى فان المستصحب فى كلا المثالين هى الطهارة المتيقنة فى هذا الشخص، فانها حكم جزئى لكون موضوعه شخصاً خارجياً.
- (٧) اى أم كان المستصحب موضوعاً خارجياً.
- (٨) كما اذا صار اشراق الشمس سبباً للشك فى بقاء الرطوبة فانها يحكم ببقائها بالاستصحاب.

والكرية (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 المكلف بعد حدوث المذى منه (٥)، ونحو ذلك (٦)، والظاهر دخول كلا

(١) كما اذا شرب حيوان من الماء الكرفصار شربه سبباً للشك فى بقاء الكرية، 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 امر خارجى، وهو نقل الواضع او الاستعمال البالغ الى حد الوضع فيستصحب بقاءه، او عدم نقله عن معناه الاصلى الى المعنى المجازى.

(٣) من الموارد التى يكون الشك فى بقاء المستصحب ناشئاً من اشتباه الامور الخارجية.

(٤) عطف على قوله: «قد ينشأ من اشتباه الامر الخارجى» اى الشك فى بقاء المستصحب قد يكون ناشئاً من اشتباه الحكم الشرعى الذى يكون منشأه اجمال النص، او فقداته، او تعارض النصين.

(٥) حيث ان الشك فى بقاء نجاسة الماء المتغير احد اوصافه الثلاثة اذا زال تغيره بنفسه ينشأ من اشتباه الحكم الشرعى اى لا يعلم ان زوال التغير رافع لنجاسة الماء شرعاً أم لا، وكذا الشك فى طهارة المكلف ينشأ من اشتباه الحكم الشرعى حيث لا يعلم ان خروج المذى عند الشارع رافع للطهارة أم لا، فمنشأ الشك فى كلا المثالين هو الجهل بحكم الشارع.

(٦) من الموارد التى يكون الشك فى بقاء المستصحب

القسمين (١) في محل النزاع، كما يظهر (٢) من كلام المنكرين حيث ينكرون استصحاب زيد (٣) بعد غيبته عن النظر، والبلد (٤) المبني على ساحل البحر، ومن (٥) كلام المثبتين حيث يستدلون 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 الخارجى، 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 الخارجى 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 ينكر.

(٥) اي يظهر من كلام المثبتين للاستصحاب حيث يستدلون على حجية الاستصحاب بانه لولاه حجة لاختل نظام معاش الناس، ومعادهم فان النظام يتوقف على الاستصحاب فانهم يعتمدون على الاستصحاب، ويحكمون بالحالة السابقة في الشك في الامور الدنيوية، كحيوة زيد ويترتبون عليه عدم جواز تقسيم أمواله، وفي الامور الاخرية كظهارة الثوب فانهم يحكمون بظهارته بالاستصحاب، ويترتبون عليه جواز الدخول في الصلاة معه.

الايخباريين اختصاص الغلاف بالثاني (١)، وهو الذى صرح به المحدث البحرانى، ويظهر من كلام المحدث الاسترآبادى حيث قال فى فوائده: اعلم ان للاستصحاب صورتين معتبرتين باتفاق الامة، بل اقول اعتبارهما من ضروريات الدين.

احديهما: ان الصحابة وغيرهم كانوا يستصحبون ما جاء به نبينا صلى الله عليه وآله وسلم الى أن يجيء ما ينسخه (٢).

الثانية: انا نستصحب كل أمر (٣) من الامورا لشرعية مثل كون الرجل مالك ارض، وكونه زوج امرأة، وكونه عبد رجل وكونه على وضوء، وكون الثوب طاهراً او نجساً، وكون الليل باقياً او النهار باقياً، وكون ذمة الانسان مشغولة لصلاة او طواف الى (٤) أن يقطع بوجود شيء جعله الشارع سبباً مزيلاً لنقض تلك الامور. ثم ذلك الشيء (٥) قد يكون شهادة العدلين،

(١) وهو كون الشك باعتبار اشتباه الحكم الشرعى.
 (٢) اى الى أن يثبت النسخ فاستصحاب عدم النسخ محل وفاق، ومن المعلوم انه يجرى فى مورد اشتباه الحكم الشرعى.
 (٣) اى كل حكم شرعى، او موضوع يترتب عليه حكم شرعى.
 (٤) اى يستصحب كون الرجل مالكا، وكونه زوج امرأة، وهكذا الى ان يقطع بوجود دليل شرعى جعله الشارع مزيلاً للشك فى تلك الامور المذكورة.

(٥) اى الشيء الذى جعله الشارع مزيلاً للشك فى 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 يجرى الاستصحاب.

وقد يكون قول الحجام (١)، او من فى حكمه (٢)، وقد يكون قول القصار (٣)، او من فى حكمه (٤)، وقد يكون (٥) بيع ما يحتاج الى الذبح والغسل (٦) فى سوق المسلمين، و اشباه ذلك (٧) من الامور الحسية انتهى. ولولا تمثيله (٨) باستصحاب الليل والنهار لاحتمل أن يكون معقد اجماعه الشك من حيث المانع وجوداً ومنعاً

(١) فان اخبار الحجام بتطهير موضع الحجامه حجة.

(٢) كالجراح، والحلاق.

(٣) اى قد يكون الشىء الذى جعله الشارع سبباً لنقض الامور

المذكورة قول القصار وهو غاسل الثياب ومبيضها.

(٤) من الاشخاص الذين يكون الثوب تحت يده، كالزوجة

والامة.

(٥) اى قد يكون الشىء الذى جعله الشارع مزيلاً ببيع ما يحتاج

الى الذبح، كاللحم فان يبيعه فى سوق المسلمين اماره مزية للشك

فى التذكية، ولا يصل المجال معه الى استصحاب عدم التذكية.

(٦) كالثوب فانه يحكم بطهارته بمجرد بيعه فى سوق المسلمين،

ولا مجال الى استصحاب عدم غسله.

(٧) اى اشباه الامثلة المذكورة من الموضوعات الخارجية،

فانها تستصحب الى أن يثبت مزيل شرعى للشك فيها.

(٨) اى لولا تمثيل الاسترآبأدى باستصحاب الليل والنهار،

وملخصه: أن الامثلة التى ذكرها الاسترآبأدى للصورة الثانية كلها

من قبيل الشك فى الرافع، الامثال الليل والنهار، فان الشك فيهما

الا(١) أن الجامع بين جميع امثلة الصورة الثانية ليس الا الشبهة الموضوعية فكانه (٢) استثنى من محل الخلاف صورة واحدة من الشبهة الحكمية، اعنى الشك فى النسخ، وجميع صور الشبهة الموضوعية، وأصرح من العبارة المذكورة فى اختصاص محل الخلاف بالشبهة الحكمية ما حكى عنه (٣) فى الفوائد انه قال: فى جملة كلام له ان صور

من حيث المقتضى، ولا يكون الشك فى بقائهما من جهة الرفع، فلولا هذا المثال لاحتمل أن يكون مراد الاسترأبأدى من مجموع الصورتين جريان استصحاب عدم النسخ فى الشبهة الحكمية، والاستصحاب فى الموضوعات عند الشك فى الرفع الا ان المثال المذكور يدل على انه يعتقد بجريان استصحاب عدم النسخ، والاستصحاب فى الموضوعات مطلقاً سواء كان الشك فى المقتضى او فى الرفع.

(١) اى بعد ما ثبت ان الاستصحاب فى الشبهات الموضوعية من ضروريات الدين فالجامع بين الصورة الثانية التى جريان الاستصحاب فيها من ضروريات الدين هو كون جميعها داخلاً فى تحت عنوان الشبهة الموضوعية.

(٢) اى كأن الاسترأبأدى استثنى من محل الخلاف استصحاب عدم النسخ، وجميع الصور الشبهة الموضوعية وقال: ان جريان الاستصحاب فيها من الضروريات وبقي جريان الاستصحاب فى الشبهات الحكمية غير استصحاب عدم النسخ داخلاً فى محل النزاع.

(٣) اى عن الاسترأبأدى.

الاستصحاب المختلف فيه راجعة الى أنه اذا ثبت حكم بخطاب شرعى فى موضوع فى حال من حالاته (١) نجريه (٢) فى ذلك الموضوع عند زوال الحالة القديمة، وحدوث (٣) نقيضها فيه، ومن المعلوم انه اذا تبدل قيد موضوع المسألة (٤) بنقيض ذلك القيد اختلف موضوع المسألتين (٥)، فالذى سموه استصحاباً راجع فى الحقيقة الى اجراء حكم لموضوع الى موضوع (٦) متحد معه بالذات مختلف بالقيد والصفات انتهى.

(١) كما اذا ثبت نجاسة الماء المتغير احد اوصافه الثلاثة بخطاب شرعى.

(٢) اى نجري ونحكم ببقاء الحكم الذى ثبت سابقاً بخطاب شرعى عند زوال الحالة القديمة التى هى التغير.

(٣) اى عند حدوث نقيض الحالة السابقة فى الموضوع بان زال تغيره فان زوال تغيره هو حدوث نقيض الحالة السابقة.

(٤) بان تبدل تغير الماء الى زوال تغيره.

(٥) لان 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 يتحد مع الماء المتغير بالذات لكنه مختلف معه بالقيد والصفات اذ الموضوع الاول مقيد بالتغير ومتصف به، بخلاف الماء بعد زوال تغيره فانه ماء بلا قيد وصفة.

وانت ترى ان هذا الكلام منه صريح فى أن الاستصحاب فى الاحكام الشرعية محل خلاف، واما الشبهات الموضوعية فهى

والثانى (١) من حيث ان الشك بالمعنى الاعم (٢) الذى هو
 المأخوذ 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 يترأى من بعض كلماتهم عدم وقوع الخلاف فيه (٩)

خارجة عن المقسم، وليس من صور الاستصحاب المختلف فيه.

(١) اى الوجه الثانى 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 شىء يقينى الحصول سابقاً
 مشكوك البقاء لاحقاً.

(٤) وهو الشك الاصطلاحى الذى يكون الشك بالمعنى الاخص.

(٥) وهو الظن بالبقاء.

(٦) اى رجحان ارتفاع الحالة السابقة وتوهم بقائها.

(٧) وهما الشك بمعنى تساوى الطرفين وبمعنى رجحان

البقاء اى الظن ببقاء الحالة السابقة اى وقع 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 الفلانى قد كان ولم يظن (٢) عدمه، وكلما كان كذلك هو مظنون البقاء (٣)، وقد اختلف فى حجيته (٤) لافادته (٥) الظن وعدمها لعدم (٦) افادته انتهى.

والتحقيق ان محل الخلاف ان كان فى اعتبار الاستصحاب من باب التعبد (٧) والطريق الظاهرى عم (٨) صورة الظن غير المعبر

(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 هى 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 ببقائه ظناً باعتبار انه كان.

(٤) اى حجية الاستصحاب الذى يظن ببقاء الحالة السابقة فى مورد.

(٥) هذا دليل حجية 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 حجية الاستصحاب وعدمها ان كان فى انه حجة من باب الاخبار.

(٨) اى عم محل الخلاف صورة الظن المعبر بارتفاع الحالة

بالخلاف و ان كان (١) من باب افادة الظن، كما صرح به (٢) شارح المختصر فان كان (٣) من باب الظن الشخصي، كما يظهر من كلمات بعضهم كشيخنا البهائي في حبل المتين وبعض من تأخر عنه كان (٤) محل الخلاف في غير صورة الظن بالخلاف اذ مع وجوده (٥) لا يعقل

السابقة ايضاً فان المثبت لحجيته يعتقد بحجيته، مطلقاً سواء حصل الشك بارتفاع الحالة السابقة، او الظن به، او الظن ببقائه، وتوهم ارتفاعها، وذلك لاطلاق الدليل الدال على اعتبار الاستصحاب، وانما قيد الظن بكونه غير المعتمد لان مع وجود الظن المعتمد لا مجال للاستصحاب، كما عرفت فانه اما حاكم عليه، او وارد.

(١) اي ان كان محل الخلاف هو اعتبار الاستصحاب من باب الظن اي انه حجة من باب افادته الظن أم لا.
 (٢) اي باعتباره من باب افادته الظن.
 (٣) اي ان كان اعتبار الاستصحاب من باب افادته الظن الشخصي.

(٤) جواب لقوله: «فان كان...» اي ان كان اعتبار الاستصحاب من باب افادته الظن الشخصي يكون صورة الظن بارتفاع الحالة السابقة خارجة عن محل الخلاف اذ هو غير معتبر بالاتفاق لعدم انطباق ما هو ملاك الحجية عليه، وهو افادته الظن الشخصي فيبقى اعتباره في مورد الظن بالوفاق والشك فيه فهذان الموردان وقع الخلاف في حجية الاستصحاب فيهما.

(٥) اي 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 يفد الظن بالبقاء طبعاً، ومع عدم افادته الظن

ظن البقاء، وان كان (١) من باب افادة نوعه الظن لوخلى وطبقه، وان (٢) عرض لبعض أفرادها (٣) ما 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) كلمة «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 أفراد الظن لعروض 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 انه حجة 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 الفلاني 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 العضدي ايضاً يحمل على الظن النوعي فيكون معنى تعريفه ان الاستصحاب له شأنية نوعية أن يفيد الظن، ولا ينافي ذلك أن يعرض لبعض أفراد الشك، وعدم الظن الشخصي بالوفاق فمعنى قوله على هذا أن الحكم الفلاني قد كان في السابق ولم يظن بالظن الشخصي عدمه في الحال وما كان كذلك فهو مظنون البقاء نوعاً، وقد اختلف في حجيته لافادته الظن النوعي، وهو كاف في الاعتبار، وعدمها لعدم افادته الظن الشخصي، والظن النوعي لا يكفي في الاعتبار.

(١) اي الوجه الثالث من وجوه تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في بقاء المستصحب.

(٢) اي بالشك في المقتضى

(٣) اي استعداد المستصحب.

(٤) عطف تفسير لقوله: «استعداده» اي المراد بالشك في

المقتضى هو الشك في ان المستصحب هل له قابلية واستعداد للبقاء في حد ذاته بان يحتاج ارتفاعه الى رافع، وليس 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 طرو الرفع مع القطع باستعداده

(١) ان الشك فيهما يرجع الى طولهما وقصرهما فان النهار والليل ليس لهما اقتضاء البقاء والاستمرار، ولا يقتضى 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 ينتفى فيه بمجرد العلم، وعدم الاخذ بالخيار لاقدامه عليه، وحيث انه لا يعلم ان الضرر 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 الرفع عليه مع احراز استعداده للبقاء لولا الرفع، كما اذا كان المستصحب من قبيل الطهارة فان الشك في بقائها من جهة الشك في وجود الرفع، كالبول، والمنى اذ هي لولا عروض الرفع عليها قابلة للبقاء.

ان قلت: ما الفرق بين هذا التفصيل وبين التفصيل الذى تقدم عن المحقق والخوانسارى.

قلت: ان التفصيل المتقدم باعتبار الدليل الدال على المستصحب بانه هل يدل على استمراره أم لا، وهذا التفصيل يكون مع قطع النظر عن الدليل، وباعتبار نفس المستصحب، ففي ما اذا شك في بقاء الطهارة يمكن الحكم باستصحاب الطهارة بلحاظ الدليل الدال على الاستمرار. فتأمل. كما صنعه المحقق والخوانسارى

للبقاء، وهذا (١) على أقسام لان الشك اما فى وجود الرافع كالشك فى حدوث البول، واما أن يكون فى رافعية الموجود اما لعدم (٢) تعيين المستصحب وتردده بين ما يكون الموجود رافعاً و بين ما لا يكون كفعل (٣) الظهر المشكوك كونه رافعاً لشغل الذمة بالصلاة المكلف بها قبل العصر يوم الجمعة من جهة تردده بين الظهر والجمعة، واما للجهرل (٤) بصفة الموجود من كونه رافعاً، كالمذى،

ويمكن الحكم به بملاحظة ان دليل الاستصحاب يدل على حجية الاستصحاب اذا كان الشك فى الرافع ففى ما اذا شك فى بقاء خيار الغبن بعد الزمان الاول يمكن منع الاستصحاب فيه باعتبار ان الدليل الدال على المستصحب لا يدل على استمراره، ويمكن منعه باعتبار ان الشك فى المقتضى فلا يشمله ادلة الاستصحاب هذا اولاً.

وثانياً: ان الشك فى حصول الغاية يمكن جريان الاستصحاب فيه اذا دل الدليل على استمرار المستصحب، واما على هذا التفصيل فلا لرجوع الشك فى الغاية الى الشك فى المقتضى.

(١) اى الشك فى وجود الرافع.

(٢) والشك فى رافعية الموجود تارة ينشأ من تردد المستصحب بين ما يكون الموجود رافعاً له و بين ما لا يكون رافعاً له.
 (٣) مثال لما كان الشك فى أن الموجود رافع للمستصحب المشكوك بقائه أم لا فهو كما اذا صلى الظهر يوم الجمعة فانه يشك فى كونه رافعاً لاشتغال الذمة اذ لا يعلم ان الواجب عليه هو الظهر كى يكون الظهر الموجود 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 والودى، او مجهول (٢) المفهوم، ولا اشكال فى كون ماعدا الشك فى وجود الرافع (٣) محلاً للخلاف، وان كان ظاهراً (٤) استدلال بعض المثبتين (٥) بان المقتضى للحكم الاول موجود الى آخره

للطهارة للشىء مع القطع بعدم كونه مصداقاً للرافع المعلوم رافعيته، كالمذى فانه لا يعلم أنه متصف بالرافعية فى الشريعة أم لا.

(١) اى الشك فى رافعية الموجود للجهل بصفة الموجود من جهة كونه مصداقاً لرافع معلوم المفهوم اى لاجل الشبهة المصداقية، كما اذا خرج رطوبة مرددة بين البول والودى فلا يعلم انها مصداق للبول حتى يكون رافعاً للطهارة أم لا.

(٢) اى للجهل بكونه مصداقاً لرافع مجهول المفهوم، كما اذا لم يعلم ان الخفقة رافعة للطهارة أم لا من جهة الجهل بانها داخلية فى مفهوم النوم أم لا فالشك فى رافعية الخفقة لاجل الجهل بانها مصداق للنوم الذى هو مجهول المفهوم أم لا، فالشك فى رافعية الموجود صار اربعة أقسام.

اضف اليه: الشك فى وجود أصل الرافع فيكون المجموع خمسة أقسام.

(٣) وهو الشك فى وجود المقتضى والشك فى رافعية الموجود بجميع اقسامه الاربعة.

(٥) 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.

(٤) اى مثبتين للاستصحاب.

يوهم الخلاف (١)، واما هو (٢) فالظاهر ايضاً وقوع الخلاف فيه، كما يظهر (٣) من انكار السيد (٤) للاستصحاب فى البلد المبنى على ساحل البحر وزيد الغائب عن النظر، وان (٥) الاستصحاب لو كان حجة لكان بينة النافى اولى لاعتضاده بالاستصحاب، وكيف كان فقد يفصل بين كون الشك من جهة المقتضى وبين كونه من جهة

(١) اى يوهم كون الشك فى المقتضى خارجاً عن محل الكلام وأن عدم اعتبار الاستصحاب فيه متفق عليه.

(٢) اى الشك فى وجود الرافع.

(٣) اى يظهر كون الشك فى الرافع ايضاً داخلياً فى محل الخلاف.

(٤) حيث انكر حجية استصحاب بقاء البلد المبنى على ساحر البحر، وكذا استصحاب بقاء حيوة زيد الغائب، مع ان الشك فيهما من جهة الشك فى الرافع، لما عرفت من أن البلد فى حد نفسه له استعداد للبقاء، وكذا حيوة زيد، فالشك فى بقائهما انما هو من جهة طرو الرافع.

(٥) اى يظهر كون الشك فى وجود الرافع ايضاً داخلياً فى محل النزاع من استدلال المنكرين بانه لو كان الاستصحاب حجة لكان بينة المنكر مقدمة على بينة المدعى عند الترافع لكون بينة النافى مؤيدة بالاستصحاب، والحال انه ليس كذلك فيعلم من ذلك عدم اعتبار الاستصحاب فلو كان الشك فى وجود الرافع حجة بلاخلاف وخارجاً عن محل الخلاف لما صح هذا الاستدلال اذ بعد كونه حجة عند الكل لتقدمت بينة النافى دائماً، ولم يبق مجال لتفنيه بهذا الاستدلال.

الرافع فينكر الاستصحاب فى الاول، (١) وقد يفصل فى الرافع بين الشك فى وجوده (٢) والشك فى رافعيته، فينكر الثانى (٣) مطلقاً، هذه جملة ما حضرنى من كلمات الاصحاب، والمتحصل منها فى بادى النظر احد عشر قولاً.

الاول: القول بالحجية مطلقاً (٤). الثانى: عدمها مطلقاً. الثالث: التفصيل بين العدمى والوجودى (٥). الرابع: التفصيل بين الامور الخارجية، وبين الحكم الشرعى مطلقاً (٦) فلا يعتبر (٧) فى الاول. الخامس: التفصيل بين الحكم الشرعى الكلى وغيره (٨) فلا يعتبر فى (٩) الاول الا فى عدم النسخ. السادس: التفصيل بين

- (١) اى فى مورد الشك فى المقتضى.
- (٢) اى بين الشك فى أصل وجود الرافع وبين الشك فى رافعية الموجود.
- (٣) اى الشك فى رافعية الموجود مطلقاً اى فى جميع صورة الاربعة المتقدمة.
- (٤) هو فى مقابل التفاصيل الاتية.
- (٥) اى بينما كان المستصحب امرأ وجودياً وبين كونه امرأ عدمياً.
- (٦) اى سواء كان الحكم الشرعى الكلى او الحكم الشرعى الجزئى.
- (٧) اى لا يكون الاستصحاب معتبراً فى ما كان المستصحب من الامور الخارجية.
- (٨) اى غير الحكم الشرعى الكلى سواء كان حكماً جزئياً او امرأ خارجياً.
- (٩) اى لا يكون الاستصحاب معتبراً فى الحكم الشرعى الكلى

الحكم الجزئى وغيره (١) فلا يعتبر فى غير الاول (٢)، وهذا هو الذى تقدم أنه ربما يستظهر من كلام المحقق الخوانسارى فى حاشية شرح الدروس على ما حكاه السيد فى شرح الوافية. السابع: التفصيل بين الاحكام الوضعية يعنى نفس الاسباب والشروط والموانع (٣) والاحكام التكليفية التابعة (٤) ويبين غيرها من الاحكام الشرعية فيجربى فى الاول (٥) دون الثانى.

الا فى عدم النسخ فان استصحاب عدم النسخ محل الوفاق كما مضى.

(١) اى غير الحكم الجزئى سواء كان حكماً شرعياً كلياً او موضوعاً خارجياً.

(٢) اى فى غير الحكم الجزئى.

(٣) دون السببية والشرطية والمانعية فان الحكم الوضعى هو السببية لا السبب الا أن مراد المفصل من الحكم الوضعى هو ما يقوم به الحكم لا نفسه.

(٤) اى للاسباب والشروط والموانع.

(٥) فى نفس الاسباب والشروط والموانع والاحكام التكليفية التابعة لها فان الشاك فى الموضوع يستصحب الموضوع الذى هو شرط للصلاة لا الشرطية، وكذا الشاك فى جواز الدخول معه فى الصلاة يستصحبه، والكر الزائل تغيره بنفسه يستصحب نجاسته التى هى المانع عن جواز شربه، ويستصحب عدم جواز شربه الذى هو حكم تابع للنجاسة التى هى مانعة عن جواز الشرب.

الثامن: التفصيل بين ما (١) ثبت بالاجماع وغيره فلا يعتبر (٢) فى الاول.

التاسع: التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت بدليله، (٣) او من (٤) الخارج استمراره فشك فى الغاية الرافعة له وبين غيره (٥) فيعتبر فى الاول (٦) دون الثانى، كما هو (٧) ظاهر المعارج.

العاشر: هذا التفصيل (٨) مع اختصاص الشك بوجود الغاية كما هو الظاهر من المحقق السبزوارى فيما سيجىء من كلامه.

(١) اى التفصيل بين المستصحب الذى ثبت بالاجماع وبين المستصحب الذى ثبت بغير الاجماع من الادلة.

(٢) اى لا يعتبر الاستصحاب فيما ثبت المستصحب بالاجماع.

(٣) كالعقد النكاح الذى 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) اى بين غير الشك فى الرافع من الشك فى المقتضى.

(٦) اى فى الشك فى الرافع دون الشك فى المقتضى.

(٧) اى التفصيل المذكور.

(٨) اى عين التفصيل التاسع مع اختصاص حجية الاستصحاب

بما كان الشك فى وجود الغاية الرافعة وعدم حجيتها فى مورد الشك فى رافعية الموجود باقسامها الاربعة وفى مورد الشك فى وجود المقتضى.

الحادى عشر: زيادة (١) الشك فى مصداق الغاية من جهة الاشتباه المصداقى دون (٢) المفهومى، كما هو ظاهر ماسيجىء من المحقق السبزوارى فيما سيجىء من كلامه، ثم انه لو بنى على ملاحظة ظواهر كلمات من تعرض لهذه المسألة فى الاصول والفروع

والفرق بين هذا القسم والقسم التاسع واضح فان المفصل فى القسم التاسع يعتبر الاستصحاب فى الشك فى الرافع، وفى مورد الشك فى رافعية الموجود، وانما ينكره فى مورد الشك فى المقتضى فقط بخلاف المفصل فى قول العاشر فانه يعتبر الاستصحاب فى الشك فى الرافع فقط، ولا يعتبره فى الشك فى رافعية الموجود، وفى الشك فى المقتضى.

(١) اى زيادة الشك فى المصداق على الشك فى أصل وجود الرافع.

وملخص هذا القول هو اعتبار الاستصحاب فى الشك فى الرافع مع زيادة صورة من صور الشك فى رافعية الموجود اليه، وهى صورة الشك فى مصداق الغاية فيعتبر الاستصحاب على هذا القول فى قسمين من الاقسام الخمسة للرافع، وهما الشك فى الرافع، والشك فى تحقق مصداق الغاية مع معلومية مفهومها كتردد الرطوبة بين البول والمذى فان مفهوم البول او المذى لا اشتباه فيه، وان الاشتباه وقع فى المصداق الخارجى.

(٢) اى لا يكون الاشتباه من جهة المفهوم كالشك فى رافعية الخفقة فان الشك فى رافعيته لاجل الاشتباه فى مفهومها بانها يصدق عليها مفهوم النوم أم لا.

لزادت الاقوال على العدد المذكور بكثير (١) بل يحصل لعالم واحد قولان، او ازيد فى المسألة الا أن صرف الوقت فى هذا مما لا ينبغي والاقوى هو القول التاسع (٢) وهو (٣) الذى اختاره المحقق فان المحكى عنه فى المعارج انه قال (٤): اذا ثبت حكم فى وقت (٥) ثم جاء وقت آخر ولم يقم دليل على انتفاء ذلك الحكم (٦) هل يحكم ببقائه ما لم يقم دلالة على نفيه ام يفترق الحكم فى الوقت الثانى الى دلالة حكي (٧) عن المفيد قدس سره انه يحكم ببقائه (٨) وهو (٩) المختار،

- (١) قيل ان الاقوال فيه تبلغ اكثر من خمسين.
- (٢) وهو التفصيل بين كون المستصحب مما ثبت استمراره فشك فى الراجع وبين ما لو شك فى اصل المقتضى للحكم واستمراره.
- (٣) اى القول التاسع.
- (٤) اى قال المحقق فى المعارج.
- (٥) كما اذا وجب التيمم فى وقت تعذر الماء ثم جاء وقت آخر، وهو اثناء الصلاة وجد الماء فيه، ولم يدل دليل على ان وجدان الماء فى اثناء الصلاة ناقض للتيمم فشك فى بقاء التيمم وعدمه مع وجدان الماء فى الاثناء.
- (٦) اى الحكم الثابت فى الوقت الاول وهو التيمم.
- (٧) اى حكي المحقق عن المفيد انه يحكم.
- (٨) اى ببقاء الحكم الذى ثبت سابقاً ما لم يقم دليل على انتفاء الحكم المذكور.
- (٩) اى قال المحقق ما اختاره المفيد هو المختار.

وقال المرتضى «قدس سره» لا يحكم (١) ثم مثل (٢) بالمتيمم الواجد للماء في اثناء الصلاة ثم احتج (٣) للحجية بوجوه: منها: أن المقتضى للحكم الاول موجود (٤) ثم ذكر (٥) ادلة المانعين واجاب عنها ثم قال: (٦) والذي نختاره أن ننظر في دليل ذلك الحكم (٧) فإن كان (٨) يقتضيه مطلقا وجب الحكم باستمرار الحكم كعقد النكاح فإنه يوجب حل الوطى مطلقا فاذا وقع الخلاف في الالفاظ التي يقع بها الطلاق (٩) فالمستدل على ان الطلاق لا يقع بها (١٠)،

- (١) اى لا يحكم ببقاء الحكم الثابت في الوقت الاول عند الشك فيه في الوقت الثانى ما لم يقد دليل على بقاءه.
- (٢) اى مثل المحقق لجريان الاستصحاب بالمتيمم... اى اذا وجد المتيمم ماء في اثناء صلاته هل ينقض تيممه به أم لا.
- (٣) اى احتج المحقق للحجية الاستصحاب.
- (٤) وقد ترى أن دليله هذا يدل على أن نظره الى اعتبار الاستصحاب في مورد احراز المقتضى والشك في وجود الرافع.
- (٥) اى ذكر المحقق.
- (٦) اى المحقق.
- (٧) الذى نشك في بقاءه بعد العلم بشوته في وقت.
- (٨) اى ان كان الدليل مقتضياً لبقاء الحكم مطلقاً اى من غير تقييد له بالحال الاول.
- (٩) كقوله انت خلية او برية فاذا شك في أن قوله خلية وامثالها يرفع حل الوطى الثابت بعقد النكاح.
- (١٠) اى بالالفاظ التي وقع الخلاف في وقوع الطلاق بها.

لو قال (١) حل الوطى ثابت قبل النطق بهذه الالفاظ (٢) فكذا (٣) بعده كان (٤) صحيحاً لان 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) اي المستدل الذي استدل على عدم وقوع الطلاق بالالفاظ الخلافية لو قال.

(٢) اي الالفاظ الخلافية في كون الطلاق واقعاً بها.

(٣) اي كذا حل الوطى يكون ثابتاً بعد النطق بهذه الالفاظ

الخلافية.

(٤) جواب الشرط اي «لو قال...» كان قوله صحيحاً فانه

يستصحب الحل الثابت قبل النطق بالالفاظ المذكورة.

ويحكم ببقائه بعد النطق بها ايضاً.

(٥) اي اقتضى العقد تحليل الوطى مطلقاً من غير تقييد بحال.

(٦) وهو تحليل العقد.

(٧) وهو العقد فانه يقتضى الحلية الى حصول الرفع لها.

(٨) بل ثبت ارتفاعه لانه متصرم الوجود فانه بمجرد وجوده

ارتفع وزال اذن فلم يحرز المقتضى لحلية الوطى كي يقال ببقائها

الى حصول الرفع وهو الطلاق.

(٩) ملخص جوابه: هو ان بقاء حلية الوطى ليس معلولاً لبقاء

العقد الذي هو مقتضى لها كي 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 الراجع. ثم قال (٤): فان كان الخصم يعنى
بالاستصحاب ما اشرنا اليه فليس هذا (٥) عملاً بغير دليل، وان
كان (٦)

معلول لحدوث العقد فانه بحدوثه اوجد حلية الوطى مستمراً الى
ثبوت الراجع.

(١) اى لا يكون وقوع العقد مقتضياً لحل الوطى مقيداً بزمان
بل هو مقتض له حتى يثبت الراجع وهو الطلاق.

(٢) وهو العقد فانه بوقوعه وحدوثه مقتض لدوام حل الوطى.
(٣) اى لا يكون دوام المقتضى الذى هو عقد النكاح مقتضياً
لحلية الوطى كى يقال بعدم ثبوت دوامه لفرض حصول الشك فيه
بل وقوع العقد مقتض لها وهو وقع على الفرض فتكون الحلية
باقية الى أن يحصل الراجع.

(٤) اى قال المحقق ان كان المنكر للاستصحاب يعنى
بالاستصحاب الذى ينكر حجيته ويقول بان العمل به عمل بما لا يكون
دليلاً ما اشرنا اليه من الاستصحاب، وهو الذى كان المقتضى لبقاء
المستصحب فيه موجوداً.

(٥) اى ليس العمل بالاستصحاب الذى اشرنا اليه عملاً بغير
دليل بل عمل بالدليل.

(٦) اى ان كان الخصم يعنى بالاستصحاب أمراً آخر غير ما
اشرنا اليه من الاستصحاب اى يعنى بالاستصحاب الذى لم يقم دليل
على حجيته ما اذا كان الشك فيه فى المقتضى.

يعنى أمراً آخرأ وراء هذا فنحن مضر بون عنه (١) انتهى.
ويظهر من صاحب المعالم اختياره (٢) حيث جعل هذا القول (٣) من المحقق نفيأ 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) لان ما اعترف به المحقق واعتقد بحجيته خارج عن محل النزاع ومحل النزاع ما انكره.

(٥) اي يظهر من كلام صاحب المعالم ان الاستصحاب الذي 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 فان 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 الرفع، وحكى ذلك ايضاً عن المحقق الخونسارى، ومنشاء ما ذهب اليه (قدس سره) من التفصيل أمران:

الاول: كما فهمه صاحب الكفاية وغيره هو ان المراد من اليقين فى قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن. الثانى: هو لفظ «النقض» الوارد فى الصحيحة فان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما فى نقض الجبل ونقض الغزل فان اسناد النقض الى المتيقن انما يكون فى مورد يكون له دوام فى نفسه بحيث يكون أمراً مبرماً مستحكماً، واما فى مورد لا يكون المتيقن أمراً مبرماً مستحكماً فلا يصح اسناد النقض اليه لان النقض حل شىء مبرم مستحكم.

اقول: قبل الخوض فى تحقيق ما هو الحق فى المقام ينبغى ان نبيّن مراد الشيخ من كلمة المقتضى ففيه احتمالات: الاول: ان يكون مراده «قدس سره» منه السبب التكويني الذى يكون جزءاً للعلة التامة، وهذا الاحتمال ليس مراده قطعاً اذ هو قائل بجريان الاستصحاب فى العدميات، والعدم لا مقتضى له، و ايضا هو قائل به فى الاحكام الشرعية، ولا يكون لها مقتضى تكوينى فان الاحكام عبارة عن الامور الاعتبارية التى وضعها ورفعها بيد المعبر، وهو الشارع فى باب الاحكام.

الثانى: ان يكون مراده قدس سره منه الموضوع فان التعبير عن الموضوع بالمقتضى ثابت عند الفقهاء فى الاحكام التكليفية، وبالسبب فى الاحكام الوضعية، كما ان التعبير بكل قيد اعتبر وجوده فى الموضوع بالشرط ثابت عندهم.

وهذا الاحتمال ايضا لا يكون مراده (قدس سره) اذ احراز الموضوع فى جريان الاستصحاب أمر مسلم، ولا معنى للتفصيل

بينه وبين عدم احراز الموضوع.

الثالث: ان يكون مراده (قدس سره) منه ملاكات الاحكام ففى كل مورد يكون الشك فى الملاك لا يجرى الاستصحاب، وفى كل مورد يشك فى وجود ما يزاحم الملاك فى التأثير المسمى بالرافع يجرى الاستصحاب، وهذا الاحتمال ايضاً لا يكون مراده (قدس سره) لانه قائل بالاستصحاب فى الموضوعات الخارجية، ولا يتصور لها ملاك.

الرابع: ما ذكره الاستاذ الاعظم^١، وسيدنا الاستاذ^٢ من انه ليس مراد الشيخ (قدس سره) من المقتضى هو الموضوع، او السبب، او الملاك على ما توهموه، ونسبوه اليه، ومنشأ توهمهم ذلك هو انهم تخيلوا ان مراد الشيخ من المقتضى، هو المقتضى للمتيقن فذكر بعضهم ان المراد منه السبب، وبعضهم ان المراد منه الموضوع، وبعضهم ان المراد منه الملاك، والظاهر ان مراد الشيخ ليس المقتضى للمتيقن بل المراد من المقتضى هو المقتضى للجري العملى على طبق المتيقن فالمراد من المقتضى نفس المتيقن الذى يقتضى الجرى العملى على طبقه.

وقالا فى توضيح موارد الشك فى المقتضى والشك فى الرافع: ان الاشياء تارة تكون لها قابلية للبقاء فى عمود الزمان الى الابد مالم يطرء 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 يطء عليه طارئ فإذا شك فى بقاء هذا المتيقن فلا محالة يكون الشك مستنداً الى احتمال وجود الرافع له والا كان باقياً دائماً فهذا من موارد الشك فى الرافع.

وأخرى لا تكون لها قابلية البقاء بنفسها، كالزوجة المنقطعة، مثلاً فإنها 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.

إذا عرفت ذلك فنقول: ان شيخنا الاعظم ذهب الى عدم جريان الاستصحاب فى مورد الشك فى المقتضى لعدم شمول «لا ينقض اليقين بالشك» لهذا المورد لان حقيقة النقض هو رفع الهيئة الاتصالية، كما فى نقض الحبل، 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 الشيء بعد الاخذ به، ولو كان رفع اليد لاجل عدم المقتضى والمتعين هو الاول لانه أقرب الى المعنى الحقيقى.

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 لا بد أن يتعلق بامر اختياري فان النقض الذي هو امر اختياري لا يتعلق باليقين الذي ليس بامر اختياري بل يرتفع بمجرد الشك .

والحاصل: ان الوجه في هذا التفصيل على ما يستفاد من ظاهر كلام شيخنا الاعظم (قدس سره) كما فهمه صاحب الكفاية وغيره هو ان المراد من اليقين في قوله (ع): «لا تنقض اليقين بالشك» هو المتيقن ففي كل مورد يكون المتيقن له دوام في نفسه و يكون امراً مبرماً مستحكماً، يصح اسناد النقض اليه لان النقض حل شيء مبرم مستحكم .

واورد عليه صاحب الكفاية (قدس سره) بأنه لاوجه لارتكاب المجاز. بارادة المتيقن من لفظ اليقين مع صحة ارادة نفس اليقين، وصحة اسناد النقض اليه بماله من الابرام والاستحكام توهماً كما في اسناده الى البيعة، او العهد، او اليمين، ونحو ذلك لما يتخيل في اليقين من الاستحكام سواء كان متعلقاً بما فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار أم لا فيكون اليقين بخلاف الظن حيث انه يظن أنه ليس فيه ابرام واستحكام، 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 بملاك تعلقه بما فيه اقتضاء البقاء والاستمرار بل بملاك كون اليقين بنفسه مما يتخيل فيه الاستحكام. واورد عليه سيدنا الاستاذ 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 فلأن اليقين باعتبار نفسه وباعتبار كونه صفة قائمة بالنفس ينتقض بالشك.

واما الثانى: فلعدم ترتب حكم شرعى على نفس اليقين، وعلى فرض ترتبه يكون يقيناً موضوعياً خارجاً عن اطار البحث فان الكلام فى اليقين الطريقي، فلا بد من أن يكون المراد من عدم نقض اليقين عدم نقض آثار المتيقن، 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 والاستحكام، كما فى الكفاية فان اليقين بمعنى الثابت من اليقين بمعنى الثبوت فيصح اسناد النقض اليه دون العلم والقطع وان كان الجميع حاكياً عن شىء واحد، وهو الصورة الحاصلة من الشىء فى النفس الا أن العلم يطلق باعتبار انكشاف هذا الشىء فى 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، ولعلّه 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 الا اول فلا أن اليقين من الصفات النفسانية ينتقض بنفس الشك.

واما 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، والجري العملى بمقتضاه فيما اذا كان المتيقن له دوام وثبات. هذا كله غاية ما يمكن ان يقال: فى تقريب مراد شيخنا الاعظم قدس سره، واجيب عنه نقضاً، كما فى كلمات سيدنا الاستاذ وغيره، اما النقض فبموارد:

منها استصحاب عدم النسخ، ولا شبهة فى جريانه، مع انه من قبيل الشك فى المقتضى.

ومنهما الاستصحاب فى الموضوعات الخارجية كالشك فى بقاء وجود زيد مثلاً، ولا شبهة فى جريانه فيها، مع ان الشك فى مثل بقاء زيد شك فى المقتضى.

ومنهما استصحاب عدم تحقق الغاية من جهة الشبهة الموضوعية،

كالشك في تحقق الغروب، ولا شبهة في جريانه، مع ان الشك في تحقق الغاية من أقسام الشك في المقتضى اذ الشك في تحققها 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 فى الشك فى الرافع لان متعلق اليقين هو حدوث الشيء، والمشكوك هو بقاؤه فمتعلق الشك يفاير 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 بالتمبذ الشرعى فيصدق نقض اليقين بالشك حتى فى موارد الشك فى المقتضى فلو تيقن بخيار الغبن حين ظهور الغبن، ثم شك فى بقاءه فيصدق فى حقه عرفاً نقض اليقين بالشك فيستفاد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» حجية الاستصحاب مطلقاً بلا فرق بين الشك فى المقتضى، والشك فى الرافع.

والحاصل: ان المراد من قوله: «لا ينقض اليقين بالشك» هو ترتيب آثار المتيقن، والجرى العملى بمقتضاه على ما حقق فى محله ان اليقين بنفسه طريق الى المتيقن، وموجب 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 فى جميع

موارد تصدق نقض اليقين بالشك بلافرق بين الشك في المقتضى، والشك في الرافع.

وقال السيد الاستاذ^١ لو سلمنا ان اليقين في حد نفسه قابل لان يتعلق به النقض الا ان النقض في باب الاستصحاب لا معنى لان يتعلق باليقين لان نقض اليقين يرجع الى عدم وحدته الاستمرارية. وتوضيحه: ان لنا يقينين: اليقين بالوجود الفعلي للشيء، وهذا لا شبهة في انتفاضه بالشك بالبقاء،

وثانيهما: اليقين الفعلي بالوجود السابق للشيء، كما اذا علم يوم السبت بعدالة زيد يوم الجمعة، وهذا لا ينتقض بالشك في الوجود الفعلي بقاء، او اليقين بعدمه بقاء، وحيث ان المأخوذ في باب الاستصحاب هو اليقين الفعلي بالوجود السابق، ومثل هذا اليقين لا يكون الشك ناقضاً له فلامعنى للنهي عن نقضه به فلامحيص عن أن يكون المسند اليه النقض هو المتيقن نفسه.

لكن يمكن الجواب عنه: ان ما ذكره وان كان متيناً، 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 آثار المتيقن فيكون رفع اليد عن ترتيب الاثار على المتيقن نقضاً 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 الاصول ص ٣٩١ طبعة مؤسسة آل البيت (ع).

الفهرس

- ٤ فى أن مقتضى الاصل هل هى الجزئية او الشرطية المطلقة
- ١٦ معنى المطلق على مبنى سلطان العلماء
- ٢٢ فى الاستدلال بالنبوى والعلويين على قاعدة الميسور
- ٤٤ تحقيقاتنا فى الامر الثالث
- ٤٥ فى الاستدلال بالاصول اللفظية على قاعدة الميسور
- ٤٧ فى الاستدلال بالاستصحاب على قاعدة الميسور
- ٥٠ ايراد سيدنا الاستاذ على استاذه وجوابنا عنه
- ما ذكره المحقق الاصفهاني فى جريان استصحاب وجوب
- ٥٢ الاجزاء الميسورة وجوابنا عنه
- ٦٢ واما الكلام فى الشروط
- ٦٤ فى الاستدلال بالروايات الثلاث على قاعدة الميسور
- ٩٦ تحقيقاتنا فى اشتباه الواجب بالحرام
- ٩٧ لا يعتبر فى الاحتياط الا تحقق موضوعه
- ٩٩ هل الاحتياط فى العبادات متوقف على الفحص عن قصد الوجه
- ١٠١ فى عبادة تارك طريقى الاجتهاد والتقليد
- ١١٤ تحقيقاتنا فى جواز الاحتياط وعدمه
- ١١٧ فى ادلة وجوب الفحص قبل العمل بالبراءة
- ١٢٧ فى استحقاق تارك الفحص للعقاب وعدمه
- ١٤٣ فى كلام صاحب المدارك بان التعلم واجب نفسى
- ١٦١ فى اشكال شيخنا الاعظم على تفصيل النراقي
- ٢٠٨ الكلام فى مقدار الفحص

- ٢١٣ ملخص كلام شيخنا الاعظم (قدس سره)
تفصيل سيدنا الاستاذ بين البراءة العقلية والشرعية باعتبار
- ٢١٤ الفحص فى الاولى دون الثانية
- ٢١٥ فى اعتبار الفحص فى الرجوع الى البراءة وعدمه
ايراد صاحب الكفاية على الدليل الثانى لوجوب الفحص
- ٢١٦ وجواب النائىنى عنه
- ٢١٧ جوابنا عن المحقق النائىنى
مناقشة سيدنا الاستاذ على الاستدلال بالايات والروايات
- ٢١٩ على وجوب الفحص
- ٢٢٣ ذكر الفاضل التونى لاصالة البراءة شروطاً
- ٢٢٥ الجواب عن الفاضل التونى
- ٢٤٥ فى الشرط الثانى للعمل باصالة البراءة والجواب عنه
- ٢٤٧ الاعتراض على الشرط الثالث الذى ذكره الفاضل التونى
- ٢٤٩ ذكر الفاضل التونى شروطاً آخر لجريان البراءة
- ٢٥١ التفصيل فيما ذكره الفاضل التونى
- ٢٥٣ اشكال سيدنا الاستاذ على كون الحديث امتنائياً
- ٢٥٤ فى حديث لا ضرر
- ٢٥٩ فى معنى الضرر، والضرار
- ٢٦٣ فى حكومة حديث لا ضرر على الاحكام الاولى
- ٢٦٥ فى توضيح معنى الحكومة
- ٢٦٧ فى الفرق بين الحكومة والتخصيص
- ٢٧١ فى انه ليس معنى لا ضرر نفى الضرر غير المتدارك
- ٢٧٥ فى معنى حديث لا ضرر

- ٢٧٧ فى عدم لزوم تخصيص الاكثر فى حديث لا ضرر
 ٢٧٩ فى أن المعيار بالضرر الشخصى او النوعى
 ٢٩٠ فى تعارض الضررين
 ٢٩٦ ايراد سيدنا الاستاذ على كون الحديث متواتراً
 ٢٩٧ فى أن متن الحديث منقول على ثلاثة وجوه
 ٢٩٩ فى الفرق بين الضرر والضرار
 ٣٠١ فى بيان المراد من الحديث
 ٣٠٢ قال سيدنا الاستاذ ان الحديث دال على الحرمة التكليفية
 ٣٠٣ ايراد سيدنا الاستاذ على استاذه وجوابنا عنه
 ٣٠٥ فى الجواب عن صاحب الكفاية
 ٣٠٧ الاشكال على انطباق قاعدة نفي الضرر على موردها
 ٣٠٨ كلامنا مع سيدنا الاستاذ دام ظله
 ٣٠٩ ايراد سيدنا الاستاذ على استاذه
 ٣١٠ فى حكومة لا ضرر على الادلة الاحكام الاولية
 ٣١٣ فى شمول حديث لا ضرر على الاحكام العدمية
 ٣١٤ فى تعارض الضررين
 ٣١٧ فى عدم كون الحديث امتنانياً عند سيدنا الاستاذ
 ٣١٩ فى الاستصحاب وتعاريفه
 ٣٣٢ هل الاستصحاب دليل اجتهادى او أصل عملى
 ٣٣٦ تحقيقاتنا فى أن الاستصحاب من الامارات او من الاصول
 ٣٣٩ فى كون الاستصحاب من الادلة العقلية
 ٣٤١ فى الفرق بين حكم العقل المستقل وحكم العقل غير المستقل
 ٣٤٣ هل الاستصحاب من المسائل الاصولية او من القواعد الفقهية

- فى ان الاستصحاب الجارى فى الشبهات الموضوعية
 ٣٥٩ قاعدة فقهية
- تحقيقاتنا فى ان الاستصحاب مسألة اصولية او قاعدة فقهية ٣٦٠
- ٣٧٢ تحقيقاتنا فى مناط جريان الاستصحاب
- ٣٧٣ فى ان الاستصحاب يتقوم بالمتيقن السابق والمشكوك اللاحق
- ٣٧٥ فى الفرق بين الاستصحاب وقاعدة اليقين
- ٣٧٨ فى انه يعتبر الشك الفعلى فى الاستصحاب
- ٣٨٠ فى تقسيم الاستصحاب
- ٣٨٣ فى خروج الاستصحاب العدمى عن محل النزاع وعدمه
- ٤٠١ لافرق فى جريان الاستصحاب بين الحكم الشرعى وغيره
- تفصيل سيدنا الاستاذ بين الاحكام الكلية وغيرها فى جريان
 ٤١١ الاستصحاب
- ٤١٤ فى ان الاستصحاب لا يجرى فى الاحكام الكلية
- ٤١٥ اشكال صاحب الكفاية على النراقى وجوابنا عنه
- ٤١٧ جواب سيدنا الاستاذ عن الاشكال الوارد على النراقى
 والحق عدم جريان الاستصحاب فى الاحكام الكلية تبعاً
 لسيدنا الاستاذ
- ٤١٩
- ٤٢٣ فى تقسيم الاستصحاب باعتبار الدليل الدال عليه
 فى جريان الاستصحاب فى الحكم الشرعى المستند الى
 الحكم العقلى وعدمه
- ٤٢٤
- ٤٤٧ تحقيقاتنا فيما ذكره شيخنا الاعظم (قدس سره)
 فى جريان الاستصحاب فى الاحكام الشرعية المستندة الى
 الاحكام العقلية وعدمه
- ٤٤٩

جواب صاحب الكفاية والمحقق النائيني عن شيخنا

- ٤٥٠ الاعظم (قدس سره)
- ٤٥١ ايراد الاستاذ الاعظم على المحقق النائيني
- ٤٥٢ الحق جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي
- ٤٥٣ ايراد المحقق النائيني على شيخنا الاعظم
- ٤٥٤ عدم جريان الاستصحاب في الحكم الشرعي المستند الى الحكم العقلي عند المحقق الاصفهاني
- ٤٥٥ تقسيم الاستصحاب باعتبار دليل المستصحاب
- ٤٥٧ في عدم اختصاص النزاع في حجية الاستصحاب بالشك في المقتضى
- ٤٥٩ في تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في بقاء المستصحاب
- ٤٦٦ تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في البقاء
- ٤٧٠ تقسيم الاستصحاب باعتبار الشك في المقتضى والشك في الراجع
- ٤٧٥ الاقوال في الاستصحاب
- ٤٧٩ تفصيل الشيخ بين الشك في المقتضى وبين الشك في الراجع
- تحقيقاتنا في التفصيل اذى ذكره الشيخ بين الشك في المقتضى والشك في الراجع
- ٤٨٣ بيان مراد شيخنا الاعظم من كلمة المقتضى
- ٤٨٤ توضيح سيدنا الاستاذ الاعظم من كلمة المقتضى
- ٤٨٤ توضيح سيدنا الاستاذ مراد الشيخ من المقتضى
- ٤٨٥ ايراد سيدنا الاستاذ على استاذه



Sidney Rheinstein
Class of 1907
Fund for the Advancement
of Social Justice and
International Understanding

Princeton University Library



32101 047143498