

بِدَايَةُ الْوُصُولِ

فِي تَرْجُومَةِ كِفَايَةِ الْوُصُولِ

تَأليف

رَبِيعَةَ اللَّهِ الْعُظْمَى

الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي

«قدس سره»

الجزء السابع

بَدَائِيَةُ الْوُصُولِ

فِي شَرْحِ كِفَايَةِ الْأُصُولِ

تَأَلَّفَ

رَبِّتَهُ اللَّهُ الْعُظْمَى

الْشَيْخِ مُحَمَّدِ طَاهِرِ آلِ الشَّيْخِ رَاضِي

«قَدَسَ سِرُّهُ»

أَشْرَفَ عَلَى طَبْعِهِ وَتَصْحِيحِهِ

مُحَمَّدُ عَبْدُ الْحَكِيمِ الْمَوْسَوِي الْبَكَّاءُ

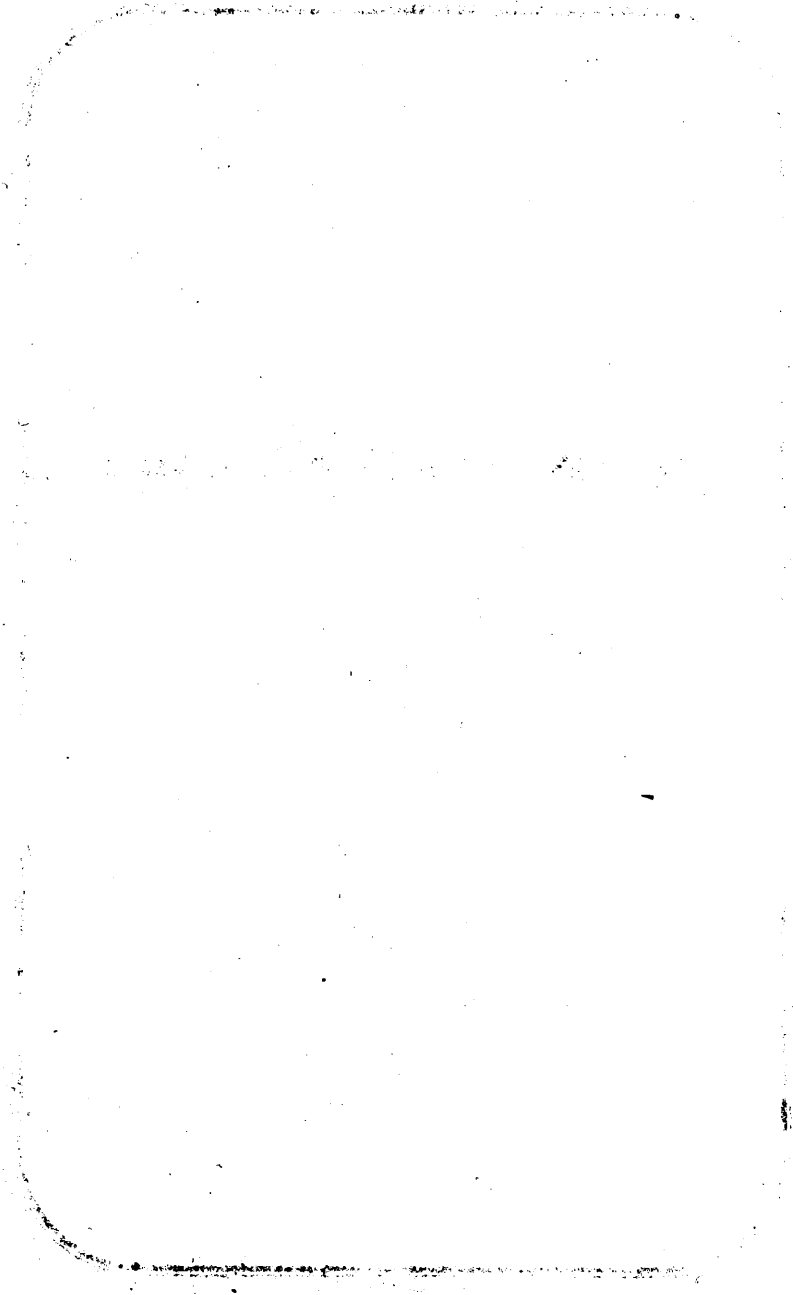
الجزء السابع

الكتاب بداية الوصول / الجزء السابع
المؤلف الشيخ محمد طاهر آل الشيخ راضي (قدس سره)
الناشر أسرة آل الشيخ راضي
الطبعة الأولى ١٤٢٥هـ.ق / ٢٠٠٤م
المطبعة مطبعة ستاره
عدد النسخ (١٠٠٠) نسخة

جميع حقوق الطبع محفوظة ومسجلة للناشر

بِسْمِ اللّٰهِ الرَّحْمٰنِ الرَّحِیْمِ





بقي أمور مهمة لا بأس بالإشارة إليها : الاول : إنه إنمّا تجري أصالة البراءة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك أصل موضوعي مطلقا ولو كان موافقا لها ، فإنه معه لا مجال لها أصلا ، لوروده عليها كما يأتي تحقيقه (١)

(١) لا يخفى ان الاصل تارة يكون حكما لا غير من دون الشك في الموضوع ، كما لو شك - مثلا - في حرمة شيء وابطاحته من ناحية نسخ الحكم الثابت له أو لا فيجري الاصل الحكمي وهو الاستصحاب للحكم الاولي سواء أكان حرمة أو حلية ، ولا مجرى معه للبراءة ، وهل تقدم الاستصحاب الحكمي على اصل البراءة لانه حاكم عليه او لوروده عليه او لغير ذلك ككونه توقيفا ؟ ... يأتي بيانه ان شاء الله تعالى في مسألة تعارض الاصول .

واخرى : يكون الاصل الجاري موضوعيا كما لو شك في حرمة شيء وحليته من ناحية الشك فيما هو الموضوع لهما كالخميرية والخليّة ، وكان معلوم الحالة السابقة بان كان متيقن الخميرية أو الخليّة سابقا ، ومع جريان الاصل في الموضوع لا مجال لجريان الاصل في نفس الحكم ، بل الحكم يترتب على الموضوع الذي يجري فيه لاستصحاب ، لوضوح ان نسبة الموضوع الى حكمه نسبة السبب الى مسببه ، والاصل في السبب اما حاكم على الاصل في السبب او وارد عليه ، بل حتى لو قلنا بعدم تقدم الاصل السببي على المسببي لابد من تقديم الاصل الموضوعي ، لان الحكم بالنسبة اليه نسبة العارض الى معروضه ، والغاية من جريان الاصل في المعروض لحوق عارضة به ، والأيسقظ الاصل في الموضوعات من رأس ، وان لم يكن هناك اصل جار في الحكم لان البناء على تحقق الموضوع تعبدا ان لم يكن بلحاظ ثبوت حكمته وترتبه عليه لا وجه لجريانه ، لوضوح لغوية التعبد بالموضوع حيث لا يلحقه الحكم وسيأتي ايضا بيانه في مبحث الاستصحاب ان شاء الله تعالى ، ويظهر من المصنف انه يرى وروده عليه .

فلا تجري - مثلا - أصالة الاباحة في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية ، فإنه إذا ذبح مع سائر الشرائط المعتبرة في التذكية ، فأصالة عدم التذكية تدرجها فيما لم يذك وهو حرام إجماعا ، كما إذا مات حتف أنفه ، فلا حاجة إلى إثبات أن الميتة تعم غير المذكى شرعا ، ضرورة كفاية كونه مثله حكما ، وذلك بأن التذكية إنما هي عبارة عن فري الوداج الاربعة مع سائر شرائطها ، عن خصوصية في الحيوان التي بها

فاذا عرفت هذا ... نقول : اذا شك في حرمة شيء وحليته لا مجال لجريان اصالة البراءة في الحرمة لا شرعا ولا عقلا فيما اذا كان هناك اصل موضوعي كالاتصحاب يعين ما هو الموضوع للحرمة او الحلية .

اما شرعا فلوضوح كون رفع الحرمة المشكوكة بمحدث الرفع انما يصح حيث لا يكون هناك ما يثبتها ، ومع جريان الاصل المثبت لما هو الموضوع للحرمة تكون الحرمة ثابتة لثبوت موضوعها ، ومع ثبوتها لاوجه لجريان اصل البراءة لرفعها .

واما عقلا فلان موضوع البراءة العقلية اللايان ، والاصل المثبت للموضوع بيان تام فيرتفع موضوع البراءة العقلية ، فاتضح انه بجريان الاصل المثبت لموضوع الحرمة لا مجال لرفعها بقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، لوضوح استحقاق العقاب عليها بعد ثبوتها بالاصل المثبت لموضوعها ، ولا البراءة الشرعية بعد ثبوت موضوع الحرمة بالاصل .

ومنه يتضح ايضا عدم جريان البراءة عقلا وشرعا مع جريان الاصل المثبت لحكم يوافقها ، كما لو كان المشكوك المتقدم مسبقا بالخالية فانه مع استصحاب الخالية تثبت الاباحة ، ولا مجال للشك فيها حتى نحتاج الى اثباتها بقاعدة الحل شرعا او البراءة عن الحرمة عقلا ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((انه انما تجري اصالة البراءة شرعا وعقلا فيما لم يكن هناك اصل موضوعي ... الى آخر الجملة)) وبقوله : ((لوروده عليها)) يظهر منه ان مختاره الورود .

يؤثر فيه الطهارة وحدها أو مع الحلية ، ومع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرائطها ، كما لا يخفى^(١).

(١) بعدما عرفت من انه مع جريان الاصل الموضوعي لا مجال لاصالة البراءة ولا لاصالة الاباحة قطعاً ... يقع الكلام في انه فيما اذا شك في حلية لحم حيوان للشك في قبوله للتذكية ام لا ، فهل هناك اصل موضوعي يثبت الموضوع للحرمة فيه ام لا ؟

وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان امور :

الاول : ان التذكية هل هي من المفاهيم العرفية وهي الذبح والنحر كما يظهر من صاحب القاموس ، او انها من الحقايق الشرعية كما يظهر من موارد استعماله في لسانه كقوله عليه السلام : (كل يابس ذكي)^(١) وقوله عليه السلام : (ذكاة الارض يسها)^(٢) وقوله عليه السلام : (ذكاة الجنين ذكاة امه)^(٣) وغيرها من الموارد التي اطلق عليها الذكاة في لسان الشارع ، فان الظاهر ان استعمالها في هذه المقامات المختلفة ليس على سبيل المجاز .

وعلى كل فبناءً على انها من الحقايق الشرعية فهل هي معنى بسيط يترتب على اسباب له عند الشارع فيترتب على الذبح بشرايطه ويترتب على يسس الارض ، ويترتب في الجنين على ذكاة امه ؟

او انها عبارة عن نفس هذه الامور التي اعتبرها الشارع كالنحر في الابل والذبح

في غيره ؟

(١) تهذيب الاحكام : ج ١ ، ص ٤٩ .

(٢) راجع نهاية ابن الاثير ولسان العرب ومجمع البحرين في مادة (ذكاة) .

(٣) وسائل الشيعة : ج ١٦ ، باب ١٨ من أبواب الذبائح حديث ١٢ .

أم على نحو كون الامور التي اعتبرها في التذكية كالتسمية واستقبال الكعبة اجزاءً أو شرايط ؟

وعلى الاخير لا تكون التذكية امرأً بسيطاً مرتباً على اسباب له ، بل هي نفس تلك الاسباب ، وعليه فلا تكون تلك الاسباب اسباباً للتذكية بل هي نفس التذكية .

الثاني : انه لا اشكال في ان في بعض الحيوان خصوصية وهي القابلية والاستعداد لان تتحقق التذكية فيه وتؤثر ، وبعض الحيوان ليس فيه تلك الخصوصية والقابلية ، لوضوح تحققها في مثل الابل والغنم وعدم تحققها في مثل الكلب او المسوخ .

ولا يخفى ايضاً ان آثار التذكية مختلفة ، فتارة تؤثر الطهارة والحلية لاكل اللحم كما هي في الغنم والابل وسائر ما هو مأكول اللحم ، واخرى تؤثر الطهارة فقط من دون حلية الاكل كما في الارنب والثعلب ، فان التذكية فيها طهارة لحمها واجزائها من دون الحلية لاكلها لانها مما لا يؤكل لحمه .

الثالث : ان الشك في الحلية تارة للشبهة الحكمية ، واخرى للشبهة الموضوعية ، وقد تعرض المصنف في اول كلامه للشك من ناحية الشبهة الحكمية ، و اشار الى الشبهة الموضوعية في ذيل كلامه .

الرابع : ان الشك في الشبهة الحكمية على أنحاء :

- منها : ان الشك في الحلية من جهة الشك في كون الحيوان واجداً للخصوصية التي تؤثر التذكية فيه - بشرايطها - الحلية ، او انه ليس واجداً لتلك الخصوصية فلا تؤثر التذكية فيه الحلية ، كما في الحيوان المتولد من كلب وشاة فانه يشك في حليته مع فرض ذبحه وتحقق سائر ما اعتبر من الامور الأخر كالتسمية والاستقبال .

- ومنها : ان يعلم بان التذكية تؤثر الطهارة ولكن الشك من جهة كون الحيوان واجداً لخصوصية الحلية للأكل ، او غير واجد لها كالحويان المتولد من ثعلب وشاة مع العلم بكونه اما ثعلباً او شاة .

- ومنها : ان يشك في الحلية من جهة احتمال مانع عنها كالجلل والموطؤية ، فمع العلم بكون الحيوان من الغنم الواحد للخصوصية القابلة لتأثير الحلية والطهارة ، ولكن احتمالنا كون الجلل مانعاً عن تأثير التذكية فيه وكان الحيوان جلاًلاً .

الخامس : ان المذكى الذي كان اثره الطهارة والحلية او الطهارة وحدها ، وغير المذكى الذي كان اثره النجاسة وحرمة الاكل ، هل هما متقابلان بتقابل التضاد ؟ بان تكون التذكية معنى وجوديا ، وعدم التذكية ايضا معنى وجوديا وهي عنوان الميتة ، فيراد من عدم التذكية هو المثبتية ، وانما عبر عن المعنى الوجودي بالعنوان العدمي وهو عدم التذكية او كونه غير مذكى لانهما من الضدين اللذين لا ثالث لهما في الحيوان الذي زهقت روحه لانه اما مذكى او ميتة ، فعدم التذكية من الملازمات لعنوان الميتة ، ويصح الاشارة الى الملازم بالعنوان الآخر الملازم له .

او انها من المتقابلين بتقابل العدم والملكة ؟ بان يكون وصف التذكية وعدم التذكية من اللاحقين للذي له شأنية ان يكون ذكيا وغير ذكي وهو الحيوان الذي زهقت روحه ، فالحيوان في حال حياته لا مذكى ولا غير مذكى .

او انها من المتقابلين بتقابل السلب والايجاب ؟ وحيث ان تقابل السلب والايجاب مما لا يعقل ان يجتمعا وان يرتفعا فلا يخلو الشيء عن كونه مصداقا لاحدهما ولا يخلو عنهما شيء من الاشياء ، لوضوح ان تقابل البصر والعمى يجوز ان يخلو الشيء عنهما معا كالجدار فانه لا اعمى ولا بصير ، بخلاف البصر والابصر فان الجدار وان لم يصدق عليه انه اعمى لكنه يصدق عليه انه لا بصر له ، وعلى هذا فالحيوان الحي حال حياته يصدق عليه انه غير مذكى .

اذا عرفت هذا ... فنقول : ان الشك في الحلية والحرمة في الحيوان اذا كان من جهة الصورة الاولى ، وهو ما كان الشك فيه من ناحية الشك في كونه واجداً للخصوصية التي تؤثر التذكية فيه ذلك ، ام ليس واجداً لتلك الخصوصية فلا تؤثر فيه شيئا ، فان كان التقابل بين التذكية وعدم التذكية من تقابل التضاد لا مجرى لاصالة

عدم التذكية لعدم العلم بها سابقا ، لوضوح عدم كون الحيوان حال حياته ميتا ، ومثله ما اذا كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة فانه لا مجرى فيه ايضا لاصالة عدم التذكية ، لما عرفت من انهما وصفان متقابلان لما له شأنية ان يكون مذكى وغير مذكى ، وهو الحيوان الذي زهقت روحه ، فالحيوان حال الحياة لا مذكى ولا غير مذكى ، فلا علم بعدم التذكية حال الحياة حتى يستصحب الى حال الموت .

فينحصر جريان الاصل في عدم التذكية فيما اذا كانا متقابلين بتقابل السلب والايجاب ، لوضوح العلم بعدم التذكية حال الحياة فنستصحب الى حال ازهاق الروح ويترتب الاثر المترتب على زهاق الروح وعدم التذكية ، لاحراز احدهما بالوجدان والثاني بالاصل .

ويظهر من عبارة المصنف امور :

الاول : فرض الصورة الاولى ، وهي ما كان الشك في حلية الحيوان من جهة الشك في وجدانه للخصوصية والقابلية وعدمها ، واليه اشار بقوله : ((فلا تجري مثلا اصالة الاباحة)) والتعبير بـ (مثلا) للإشارة الى ان التذكية قد يكون اثرها الاباحة والطهارة ، وقد يكون اثرها الطهارة فقط دون الاباحة ، ففي مثل الحيوان المتولد من كلب وشاة - بناء على انه اما كلب او شاة - فانه حيثلذ يكون اثر التذكية فيه - لو تمت - الاباحة والطهارة ، واثار عدم التذكية النجاسة والحرمة ، ومع جريان اصالة عدم التذكية لا تجري اصالة الاباحة ((في حيوان شك في حليته مع الشك في قبوله التذكية فانه)) يكون من الحرام حتى فيما ((اذا ذبح مع)) تحقيق ((سائر الشرايط المعتمدة في التذكية)) .

الثاني : انهما من المتقابلين بتقابل السلب والايجاب ، لقوله (قدس سره) : ((فاصالة عدم التذكية تدرجها)) أي تدرج الحيوان المذبح مع تحقق سائر الشرايط للذبح عدا الخصوصية والقابلية التي كان الشك في حليته وعدم حليته من اجلها وانه واجد لتلك الخصوصية ام لا ، فبأصالة عدم التذكية تدرج في الحرام ، وتأنث الفعل

والضمير في تدرجها ، اما الضمير فباعتبار كونه ذبيحة ، واما الفعل فقوله في ذيل كلامه : ((فالاصل عدم تحقق التذكية)).

فاتضح : ان مختار المصنف في الصورة الاولى جريان اصالة عدم التذكية وهي الاصل الموضوعي ، وبسبب هذا الاصل يندرج الحيوان المذبوح في عنوان غير المذكى ، وعليه يترتب الاثر وهي النجاسة والحرمة ، كما ان الطهارة والاباحة في آثار الحيوان المذكى ، ولا مجال مع جريان هذا الاصل الموضوعي لجريان اصالة البراءة أو الاباحة ، لما عرفت من كون الاصل الموضوعي اما واردا عليها او حاكما .

الثالث : ان الحرمة في لسان بعض الاخبار والآيات مرتبة على عنوان غير المذكى ، ولا يضر مع ترتبها على هذا العنوان العام ترتبها في لسان بعض الاخبار على نفس عنوان الميتة التي هي عنوان وجودي اخص من عنوان غير المذكى ، لاختصاص ظهورها فيما مات حتف أنفه ، ومع ترتب الاثر على هذا العنوان العام لا حاجة الى التكلف في تعميم عنوان الميتة لان يساوق العنوان العام وهو غير المذكى ، كما تكلف لذلك الشيخ (قدس سره) في رسائله ، واليه اشار بقوله : ((وهو حرام)) أي ان عنوان غير المذكى حرام ((اجماعا)) آيات واخبارا وهو في الحرمة (كما اذا مات) الحيوان ((حتف انفه فلا حاجة الى)) ان تتكلف ((اثبات ان الميتة تعم غير المذكى شرعا ضرورة كفاية كونه)) أي كفاية كون عنوان غير المذكى ((مثله)) أي مثل عنوان الميتة ((حكما)).

ثم اشار بقوله - : ((وذلك بان التذكية انما هي عبارة عن فري الاوداج الاربعة مع ساير شرايطها)) ككون الذابح مسلما والتسمية والاستقبال بالمذبوح وان يكون ذلك ((عن خصوصية في الحيوان التي بها)) أي بفري الاوداج مع الشرائط والخصوصية ((يؤثر فيه الطهارة وحدها)) كما في الثعلب والأرنب ((او مع الحلية)) كما في الغنم والبقر وغيرهما من مأكول اللحم، فان تلك الامور تؤثر فيه حلية اكل لحمه وطهارته -

الى امرين :

نعم لو علم بقبوله التذكية وشك في الحلية ، فأصالة الاباحة فيه محكمة ، فإنه حيثئذ إنما يشك في أن هذا الحيوان المذكى حلال أو حرام ، ولا أصل فيه إلا أصالة الاباحة ، كسائر ما شك في أنه من الحلال أو الحرام^(١).

الاول : كون التذكية عنده من الحقايق الشرعية وانها ليست امرا بسيطا بل هي نفس هذه الامور ، لقوله : ((انما هي عبارة عن فري الوداج ... الى آخره)).

الثاني : انه اذا كان عنوان غير المذكى مما يترتب عليه الاثر وهو الحرمة والنجاسة او النجاسة وحدها مثل عنوان الميتة ، فباستصحاب عدم التذكية في حال الحياة يترتب عليه الاثر المترتب على عنوان غير المذكى المحرز بالقطع بعد زهاق روحه ، ولذا الحق كلامه بقوله : ((ومع الشك في تلك الخصوصية فالاصل عدم تحقق التذكية بمجرد الفري بسائر شرايطها)).

(١) هذه الصورة الثانية وهي ما اذا كان الشك في ترتب الاباحة على التذكية مع العلم بقبول الحيوان للتذكية ، وان اثرها طهارته بعد الذبح قطعاً كما في غير المسوخ من الحيوان كالارانب فان التذكية فيها هي طهارة الحيوان بعد الذبح ، فالمتولد من الارنب والشاة - مثلاً - بعد فرض العلم بأنه اما شاة أو أرنب يعلم قطعاً بقبوله للتذكية وانها تؤثر فيه الطهارة قطعاً ، ويتمحض الشك فيه في الاباحة وعدمه ، ومختار المصنف في هذه الصورة جريان اصالة الاباحة فيه فيحل اكل الحيوان المشكوك كونه ارنباً او شاة بواسطة اصالة الاباحة .

وتوضيح ذلك : انه قد عرفت ان مختار المصنف ان التذكية هي نفس فري الوداج بشرائطه المعتبرة فيه ، وليست هي امرا بسيطا يترتب على هذه الامور ، ولا اشكال ايضاً في ان الخصوصية في الحيوان ليست بعض الامور التي تتركب منها التذكية بناء على انها نفس هذه الامور ، وليست من اسباب التذكية بناء على ان التذكية امر بسيط يترتب على هذه الاسباب .

ولكنه مما لا اشكال فيه ان للخصوصية والقابلية دخلا في ترتب الآثار على التذكية من حلية الاكل والطهارة بنحو من الانحاء ، ولو بنحو الاعداد لان تؤثر هذه الامور المعنى البسيط الذي اثره الطهارة او مع الحلية ، أو لأن يترتب على نفس هذه الامور الطهارة أو الحلية ، ولذا كان في صورة الشك فيها يجري الاصل الموضوعي ويترتب عليه ان الحيوان من غير المدكى كما مر ، فهي وان كانت خارجة عن نفس التذكية او عن اسبابها ، الا أنها لها دخل في ترتب الاثر عليها ولو بنحو الاعداد لان يكون الحيوان مما للتذكية اثر فيه .

فالوجه في جريان اصالة الاباحة في هذه الصورة دون الاصل الموضوعي هو ان المفروض كون الحيوان مما يقبل التذكية ، فالخصوصية نفسها لا شك فيها حتى يكون مجال للاصل الموضوعي وهو اصالة عدم التذكية ، فانه بعد العلم بقبوله لاصل التذكية لوجه للشك في اصل التذكية بعد حصول تلك الامور في حال زهوق روح الحيوان ، فلا مجرى للاصل الموضوعي اذ لا شك فيه ، وانما الشك في انه في مثل هذا الحيوان هل يترتب عليها الطهارة فقط ، او هي مع اباحة الاكل فيتمحض الشك في نفس الاباحة من دون جريان اصل في الموضوع الوارد أو الحاكم على اصالة الحل ، فلا مانع من جريان اصالة الاباحة وتثبت بواسطتها حلية الاكل .

لا يقال : انه بعد ان كانت الخصوصية مختلفة في الحيوان ، فانها في بعض الحيوان يكون اثر التذكية فيه الطهارة والحلية كما في الغنم المدكى ، وفي بعض الحيوان تؤثر التذكية الطهارة فقط من دون حلية الاكل كما في الارنب المدكى ، فيستكشف من هذا ان هناك خصوصيتين ، ولكن في بعض الحيوانات الخصوصيةتان معا كما في الغنم ، وفي بعضها خصوصية واحدة كما في الارنب ، فالعلم باحد الخصوصيةتين لا ينافي الشك في الخصوصية الاخرى ، وعليه فيجري الاصل الموضوعي في الخصوصية الثانية المشكوكه ويترتب عليه حرمة الاكل ، فلا مجال لجريان اصالة الاباحة ايضا في هذه

هذا إذا لم يكن هناك أصل موضوعي آخر مثبت لقبوله التذكية ، كما إذا شك - مثلاً - في أن الجلل في الحيوان هل يوجب ارتفاع قابليته لها ، أم لا ؟ فأصالة قبوله لها معه محكمة ، ومعها لا مجال لأصالة عدم تحققها ، فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري بسائر شرائطها ، فالأصل أنه كذلك بعده^(١).

الصورة كما في الصورة الأولى ، إلا أن الأثر للأصل الموضوعي في هذه الصورة هي حرمة الأكل دون النجاسة .

فانه يقال : ان نفس الخصوصية والقابلية في الحيوان امر بسيط ، والبسيط لا تعدد فيه وإنما تعدد الأثر للتذكية ، فإن الشارع رتب عليها ، تارة الطهارة والحلية معا ، وأخرى رتب عليها الطهارة فقط ، ولما كان نفس الخصوصية لاشك فيها مع بساطتها لفرض العلم بوجودها فلا مجرى للأصل الموضوعي فلا مانع من جريان أصالة الإباحة ، ولذا قال (قدس سره) : ((نعم لو علم بقبوله التذكية)) فلا مجرى للأصل الموضوعي في الخصوصية للعلم بوجودها ((و)) حيثذ لو ((شك في الحلية فأصالة الإباحة محكمة)) لعدم وجود الأصل الموضوعي الوارد أو الحاكم عليها في موردها ، ويتمحض الشك في حلية هذا الحيوان مع فرض كونه من المذكى ، فلا مجال لأصالة عدم التذكية لتدرجه في غير المذكى بعد فرض كونه من المذكى ، وتجري أصالة الإباحة بعد عدم الأصل الموضوعي المانع عن جريانها ، ولذا قال (قدس سره) : ((فانه حيثذ إنما يشك في ان هذا الحيوان المذكى)) هل هو ((حلال او حرام ولا اصل فيه)) على الفرض ((الا أصالة الإباحة)) فتجري فيه أصالة الإباحة وتثبت بواسطتها إباحة لحمه ((كسائر ما شك في انه من الحلال او الحرام)) فتأمل .

(١) هذه هي الصورة الثالثة ، وهي ما اذا كان الشك من ناحية وجود المانع الموجب لارتفاع الخصوصية في الحيوان المعدة لأن تؤثر التذكية فيه ، فاذا شك في ان الجلل في الحيوان هل يؤثر في رفع قابليته وخصوصيته ام لا ؟ .. فالأصل الجاري فيه هو

الأصل الموضوعي لكن المثبت لقبول التذكية ، وعليه يترتب الأثر من الطهارة أو الحلية أيضا ، ولا مجال لأصالة الإباحة لما مر من أن جريان الأصل الموضوعي سواء كان أثره الحرمة والنجاسة أو كان أثره الطهارة والحلية لا مجال معه لجريان أصالة الإباحة ، وفي هذه الصورة الثالثة يجري الأصل الموضوعي ولكنه مثبت لقبول التذكية لاعدما كما في الصورة الأولى ، ولا كالصورة الثانية الذي كان لا يجري فيها للأصل الموضوعي والجاري فيها أصالة الإباحة .

وينبغي أن لا يخفى : أن الشك في كون الجلل مانعا عن الحلية من باب الفرض ، لكون مانعيته عنها من المسلمات وأن الجلال مما لا يحل أكل لحمه ، ولكن في طهارته بالذبح بشرائطها مجال للشك .

وعلى كل حال فتوضيح الحال فيه أن الأصل : تارة يجري في بقاء خصوصيته المتينة قبل جلله وهو أصل موضوعي باستصحابه تثبت للحيوان المذبوح بشرائطه تحقق الخصوصية حال زهاق الروح ، ويترتب عليها أثرها وهو الطهارة - هنا - فقط ، وهذا استصحاب تنجيزي لا تعليلي ، لتحقق نفس الخصوصية والقابلية قبل الجلل ويشك في ارتفاعها بالجلل فتستصحب إلى حال الذبح .

وأخرى : يكون الأصل الجاري تعليقا وهو استصحاب طهارة هذا الحيوان بالتذكية قبل الجلل ، بأن يقال : هذا الحيوان كان بحيث يطهر بفري الأوداج وسائر الشرائط قبل الجلل ، ويشك في بقاءه على تلك الحال بعد الذبح لاحتمال عدمه بالجلل فيستصحب ويترتب عليه أثره .

وفيه أولا : أن هذا الأصل صحته مبنية على القول بصحة جريان الاستصحاب التعليلي .

وثانيا : أنه من قبيل المسبب بالنسبة إلى الخصوصية التي هي مجرى للاستصحاب بنفسها ، ومع جريان الأصل في السبب لوجه لجريان الأصل في المسبب ، لأن من آثار بقاء الخصوصية في الحيوان هو طهارة الحيوان المذبوح .

ومما ذكرنا ظهر الحال فيما اشتبهت حليته وحرمة بالشبهة الموضوعية من الحيوان ، وأن أصالة عدم التذكية محكمة فيما شك فيها لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا ، كما أن أصالة قبول التذكية محكمة إذا

وثالثة : يستصحب نفس طهارة بدنه قبل الجلل ، وهذا استصحاب تنجيزي لا تعلقي ، ويشك في ارتفاعها عند الذبح لاجل الجلل ، فان الذبح بالنسبة الى الحيوان غير الجلال تأثيره بالنسبة الى حلية الاكل تأثير حدوث ، لوضوح انه لا يجوز اكل الحيوان الحي ، وانما يجوز اكل الحيوان المذبوح بواسطة تأثير الذبح في حدوث الحلية له بعد الذبح ، واما بالنسبة الى طهارة بدنه فالذبح انما يؤثر في بقاء طهارة بدنه بعد زهاق الروح ، فالتذكية بالنسبة الى طهارة بدن الحيوان لا تؤثر احداث الطهارة ، وانما اثرها بالنسبة الى الطهارة هو إبقاؤها واستمرارها ، وليست نفس طهارة بدن الحيوان من آثار الخصوصية ، لوضوح تحقق الطهارة في بعض الحيوان الميت حتف انفه وهو مالا نفس له .

فاتضح ان استصحاب نفس طهارة بدن الحيوان قبل الجلل استصحاب تنجيزي ، وليس من آثار نفس الخصوصية حتى يكون استصحابه من قبيل السبب والمسبب .

وقد اشار المصنف الى الاستصحاب بالنحو الاول وهو استصحاب نفس الخصوصية بقوله : ((فاصالة قبولها)) أي اصالة قبول الحيوان للتذكية المتيقن لفرض تحقق الخصوصية فيه قبل الجلل ، فاصالة بقاء هذه الخصوصية ((معه)) أي مع الجلل لاحتمال ارتفاعها به ((محكمة ومعها)) أي مع جريان هذا الاصل الموضوعي المثبت لبقاء قبول التذكية ((للاجمال لاصالة عدم تحققها)) أي عدم تحقق التذكية .

واما قوله (قدس سره) : ((فهو قبل الجلل كان يطهر ويحل بالفري ... الى آخر الجملة)) فيحتمل ان يكون اشارة الى الاستصحاب التعلقي ، ويحتمل ان يكون اشارة الى الاستصحاب التنجيزي وهو طهارة بدن الحيوان قبل الجلل ، والمراد من قوله : ((يطهر)) هو استمرار بقاء الطهارة .

شك في طروء ما يمنع عنه ، فيحكم بها فيما أحرز الفري بسائر شرائطها
 عداه ، كما لا يخفى ، فتأمل جيدا^(١) .

(١) لما فرغ من حال الشك في الحيوان بالنسبة الى الشبهة الحكمية ، اشار الى حال
 الشك في الحيوان بالنسبة الى الشبهة الموضوعية ، وقد اشار الى صور ثلاث فيها :
 الاولى : ان يشك في كون هذا المذبوح هل هو واجد للخصوصية التي تؤثر
 التذكية فيه مع تحققها ، ام ليس بواجد لتلك الخصوصية فلا يكون للذبح بسائر
 شرائطه اثر فيه ، كما لو شك في ان هذا المذبوح هل هو شاة او من المسوخ ككونه
 قردا او غير ذلك من المسوخات ؟

ومن الواضح ان هذا الشك من الشك في الشبهة الموضوعية للعلم بكون لحم
 الشاة المذبوحة حلالا ولحم القرد المذبوح حراما ، فالشك في حرمة هذا الحيوان
 وحليته نشأ من الجهل بكونه شاة او قردا .

وقد ظهر مما ذكرنا في الصورة الاولى من الشبهة الحكمية ان اصالة عدم التذكية
 هنا محكمة ايضا لفرض صدق عدم التذكية عليه في حال الحياة ، فان هذا الحيوان
 سواء كان شاة او قردا هو من غير المذكى في حال حياته ، ونشك بارتفاع ذلك عنه في
 حال زهاق روحه بالذبح ، فانه لو كان شاة يكون مرفوعا ، ولو كان قردا لكان باقيا
 فنستصحب كونه غير مذكى الى حال زهاق روحه بالذبح ويحصل ما هو الموضوع
 للحرمة ، وهو مركب من امرين زهاق الروح وعدم التذكية ، وقد احرز الاول
 بالوجدان والثاني بالاصل .

الصورة الثانية : ان يعلم كون الحيوان مما يقبل التذكية ككونه شاة ، ولكن يشك
 في تذكيتة للشك في تحقق ما اعتبر في التذكية ، كما لو شك في انه ذبح او خنق او انه
 ذبح بالحديد او بغير الحديد - بناء على اشتراط الحديدية في آلة الذبح - او كون
 الذابح مسلما او غير مسلم .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان الحال في هذه الصورة كالحال في الصورة الاولى لصدق عدم التذكية على الشاة حال حياتها فتستصحب الى حال زهاق الروح ويترتب الاثر وهو الحرمة ، وقد اشار الى هاتين الصورتين معا بقوله : ((ومما ذكرنا)) وهو ما ذكره في الصورة الاول من الشبهة الحكمية من اصالة عدم التذكية ((ظهر الحال فيما اشبهت حليته وحرمته بالشبهة الموضوعية من الحيوان)) كما في صورة تردد المذبوح بين كونه غنما او قردا او في صورة الشك في حلية الشاة المذبوحة للشك في كون الذبح بالحديد او بغيره مثلا ((وان اصالة عدم التذكية محكمة)) في الصورتين لانه في كليهما قد شك في تحقق التذكية تارة لاجل الخصوصية واخرى للشك في شرايطها ، ويجمعهما معا كون الشك من ناحية تحقق ما هو معتبر في التذكية ، ولذا قال (قدس سره) : ((فيما شك فيها)) أي في التذكية ((لاجل الشك في تحقق ما اعتبر في التذكية شرعا)) من الخصوصية ومن شرايط التذكية .

الصورة الثالثة : ان نعلم بكون الجلل مانعا عن قبول التذكية وموجبا لرفع الخصوصية في الحيوان المحلل الاكل ، ولكنه نشك في ان هذا الحيوان المذبوح هل طرأ عليه الجلل المانع ام لا ؟ ولا اشكال في هذه الصورة من ان الاصل هو بقاء تلك الخصوصية للعلم بها حال الحياة ، والشك في ارتفاعها بالجلل فنستصحب بقاءها الى حال الذبح ، ويترتب عليها تحقق الحلية بالذبح ، والى هذا اشار بقوله : ((كما أن اصالة قبول التذكية محكمة)) في هذه الصورة وهي ما ((اذا شك في طرؤه ما يمنع عنه)) أي القبول لها ((فيحكم بها)) أي بالتذكية ((فيما احرز الفري)) للاوداج ((بسائر شرائطها)) وجدانا ((عداه)) أي عدا عدم هذا المانع ، ويرتفع اثر هذا الشك باستصحاب بقاء الخصوصية الى حال الذبح ، فان من آثارها حلية المذبوح وعدم الاعتناء باحتمال هذا المانع .

الثاني : إنه لا شبهة في حسن الاحتياط شرعا وعقلا في الشبهة الوجوية أو التحريمية في العبادات وغيرها ، كما لا ينبغي الارتياب في استحقاق الثواب فيما إذا احتاط وأتى أو ترك بداعي احتمال الامر أو النهي^(١).

فتحصل مما ذكرنا جريان الاصل الموضوعي المثبت للحرمة في صورتين الاوليين وجريان الاصل الموضوعي المثبت في الصورة الثالثة ، فلا مجال لجريان اصالة الاباحة في هذه الصورة كلها ، تارة للاصل المخالف لها واخرى للاصل الموافق حكما لها .
(١) حاصل ما اشار اليه في هذا الامر هو حسن الاحتياط شرعا وعقلا ، وترتب الثواب عليه ، وانه لا استثناء فيه في كل ما احتمل وجوبه او حرمة سواء كان من العبادات او من غيرها .

اما حسن الاحتياط شرعا ، فلورود الامر به في لسان الشارع كثيرا كما مرت الاشارة اليه في ادلة الاخباريين ، والامر به شرعا اما مولوي او ارشادي ، فان كان مولويا فلازمه كونه حسنا ، اذ لا يعقل امر الشارع مولويا بغير ما هو حسن عنده ، وان كان ارشاديا الى حسنه عقلا فارشاد الشارع الى ما هو حسن عند العقل يدل ايضا على امضائه لهذا الحسن العقلي وصحته عنده .

واما حسن الاحتياط عقلا ، فلوضوح ان الطاعة من مصاديق العدل والحسن عند العقل ، ولا ريب ايضا ان اتيان العبد بما يحتمل وجوبه أو حرمة - أي ترك ما يحتمل حرمة - عند مولاه من مصاديق اطاعة العبد لمولاه ، بل هي عند العقل اكمل الطاعات وافضل مراتب الانقياد ، لان الانقياد لاحتمال امر المولى ابلغ في الاطاعة والالتزام بمراسيم العبودية من الاطاعة لما علم انه مما امر به المولى .

واما ترتب الثواب عليه ، فلوضوح انه بعدما عرفت انه حسن شرعا وعقلا ، وانه من اكمل الطاعات وافضل الانقيادات لا مناص من استحقاق العبد للثواب على ما هو افضل الطاعات .

وربما يشكل في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر بين الوجوب وغير الاستحباب ، من جهة أن العبادة لا بد فيها من نية القربة المتوقفة على العلم بأمر الشارع تفصيلا أو إجمالا^(١).

واما عدم الاستثناء وانه حسن مطلقا حتى في العبادات فلما سيأتي من عدم صحة الاشكال على الاحتياط في العبادات وعبارة المتن واضحة ، وقوله فيما اذا احتاط واتى او ترك بداعي احتمال الامر والنهي فانه تفسير للامثال بعنوان الاحتياط ، فان معنى كون الامثال امثالا احتياطيا هو كون المكلف قد اتى وتحرك عن احتمال الامر او ترك لاحتمال النهي .

(١) حاصل الاشكال انه لا يمكن الاحتياط في العبادات ، فما شك بكون الوجوب المحتمل على فرض تحققه عباديا لا يمكن الاحتياط فيه ، لان الاحتياط في العبادة لا يكون الا بكون المأتي به عباديا ، وهو لا يعقل ان يتحقق الا بقصد القربة .

ولا يخفى ان معنى الامر بالاحتياط في مقام محتمل الوجوب العبادي لازمه اخذ الامر في متعلق الامر ، لبداهة ان قوله إئت بمحتمل الوجوب عبادة : أي أقصد في مقام الاتيان التقرب باتيانه بداعي الامر المحتمل ، وهذا هو المحذور الذي يشير اليه الماتن ، وربما قيل انه هناك محذور آخر في المقام وهو انه من الواضح ، لتوقف قصد القربة على قصد امثال الامر ، لا يتأتى قصد امثال الامر الا بعد العلم بالامر والجزم به ، ومع فرض كون العبادة محتملة لا علم ولا جزم بالامر فلا يتأتى الاحتياط فيها .

ولا يخفى ان الوجوب العبادي المحتمل : تارة يدور امره بين كونه واجبا او مباحا ، والاشكال في هذه الصورة هو في امكان الاحتياط فيه من ناحية لزوم اخذ الامر في الامر ، ومن جهة توقفه على العلم بالامر .

واخرى يدور امره بين كونه واجبا او حراما . وفيه مع الاشكال المذكور انه لا حكم للعقل ولا للشرع بحسن الاحتياط ، بل لا يعقل الاحتياط ، لان الاحتياط

اتيان ما هو حسن ومحجوب على كل حال ، ومن الواضح ان محتمل الوجوب والحرمة لا يقطع باتياناه انه اتيان ما هو حسن ومحجوب على أي حال اما لحسنه بذاته او لحسنه بعنوان الاحتياط لفرض انه محتمل الحرمة ، ومحتمل الحرمة محتمل القبح والمبغوضية . فتبين ان الاحتياط انما يكون حسنا حيث يكون مما يقطع بانه لا قبح فيه ولا مبغوضية ، فلا يرى العقل حسن الاتيان بما احتمل كونه مبغوض المولى ، ويلزم تركه لو كان واصلا وان احتمل كونه محبوبا له ايضا ، ويلزم اتيانه لو كان واصلا . وثالثة : يدور امره بين كونه واجبا او مكروها ، والحال في هذه الصورة هو الحال في صورة الدوران بين الوجوب والاباحة في تمحض الاشكال من ناحية عدم تأتي قصد القرية ، لان احتمال الكراهة مع فرض كونه مرخصاً فيه فعلا لا يمنع عن حسن الاحتياط عند العقل ، فيما كان الطرف الآخر هو احتمال لزوم الاتيان بالفعل لو كان واصلا .

وقد اتضح مما ذكرنا : ان اشكال عدم تأتي قصد القرية مطرد في هذه الصور كلها .

ورابعة : يدور امره بين كونه واجبا عابديا او مستحبا ، وكذلك في هذه لا اشكال بحسن الاحتياط لانه لم يؤخذ في الاحتياط قصد الامر ، لفرض كونه امراً عابديا مفروغاً عنه ، والامر الاحتياطي قد تعلق بما هو مفروض كونه عبادة ، ولم يتعلق الامر الاحتياطي باتياناه بداعي الامر ، بل الامر الاحتياطي تعلق بذات ما هو مفروض كونه عبادة ، ولا اشكال ايضا من جهة عدم العلم والجزم ، لفرض العلم والجزم بوجود الامر إما وجوبيا او استحبابياً ، ولا تحتاج العبادة الى اكثر من قصد الامر المفروض تحققه ، فان الاشكال اما ان يكون من ناحية عدم تأتي قصد الامر لعدم امكان اخذ الامر ، او من جهة عدم تأتي قصد الوجه ، لان مرجع اشتراط العلم والجزم الى اشتراط الاتيان بقصد الوجه ، ولا يتأتى في محتمل الوجوب قصد الوجه .

وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدي في رفع الاشكال ، ولو قيل بكونه موجبا لتعلق الامر به شرعا ، بدهاة توقفه على ثبوته توقف العارض على معروضه ، فكيف يعقل أن يكون من مبادئ ثبوته^(١) ؟

وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وربما يشكل)) الحكم بحسن الاحتياط في محتمل الوجوب مطلقا وان كان عباديا ، بانه لاوجه ((في جريان الاحتياط في العبادات عند دوران الامر)) في العبادة المحتملة ((بين الوجوب وغير الاستحباب)) وهي الصور الثلاث المتقدمة لاطراد اشكال عدم تأتي قصد القرية فيها ، وان اختصت الصورة الثانية باشكال آخر ، واما في مقام الدوران بين الوجوب والاستحباب فقد عرفت عدم الاشكال لتأتي قصد القرية قطعاً ، وعلى كل فالاشكال فيما عدا هذه الصورة الاخيرة في جريان الاحتياط في العبادة هو ((من جهة ان العبادة لا بد فيها من نية القرية المتوقفة على العلم بامر الشارع تفصيلا)) كما لو علم بانه واجب او مستحب بعينه ((او اجمالا)) كما لو علم بانه اما واجب او مستحب ، وفيما لم يعلم بالامر لا تفصيلا ولا اجمالا فلا مجال لحسن الاحتياط لعدم امكانه في العبادات المحتملة كما عرفت .

(١) لا يخفى ان المصنف قد اشار الى وجوه اجيب بها عن هذا الاشكال لا يصح عنده الجواب بها : منها ما اشار اليه بقوله : ((وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدي)) . وتقريب هذا الجواب : انه لا اشكال في حسن الاحتياط عند العقل ، وكلما كان حسنا عند العقل كان حسنا عند الشارع ايضا ، للملازمة بين ما يراه العقل وما يراه الشرع ، اما لان الشارع رئيس العقلاء فمرجع ما يروونه الى ما يراه ، أو لان ما ادركه العقل من الحسن الشارع اولى بادراكه منه ، وعلى كل فما يراه العقل حسنا يراه الشارع حسنا ايضا ، وما كان عند الشارع حسنا لا بد من الامر به على طبق حسنه ، لان الحسن عند الشارع علة تامة لامره به ، فأمر المولى معلول للحسن .

فاتضح مما ذكرنا : ان الاحتياط في محتمل الوجوب ممكن لتحقيق الامر به قطعاً فتأتى فيه قصد القربة .

واتضح ايضا : ان حسن الاحتياط عقلاً هو الكاشف عن الامر به كشفاً لمياً وهو كشف العلة عن المعلول ، وقد اشكل المصنف على هذا الجواب باشكالين :

الاول : ما اشار اليه بقوله : ((ولو قيل بكونه موجبا لتعلق الامر به)) وسيوضحه في اشكاله على الجواب الثاني عن هذا الاشكال ، وبيانه : ان الامر الذي ينفع قصده في وقوع متعلقه عبادياً هو الامر المولوي دون الامر الارشادي ، وعلى فرض الالتزام بان ما يراه العقل يراه الشرع فيكون حسناً ايضاً عنده ، الا انه لا يلزم من ذلك الامر به من الشارع مولوياً ، بل امره به لا يكون الا ارشادياً كامر الشارع بالاطاعة ، لوضوح انه بعد حكم العقل بذلك وجعله للداعي الى اتيانه لا يبقى مجال للامر المولوي الذي لا يكون الابداعي جعل الداعي ، وبعد جعل الداعي من العقل لا مجال لجعل الداعي من الشارع .

فحاصل هذا : انا لا نسلم ان الحسن العقلي كاشف عن الامر المولوي المتوقف عليه قصد القربة .

الثاني : ما اشار اليه بقوله : ((بداهة توفقه ... الى آخر الجملة)) وتوضيحه : انه لو سلمنا كون الحسن العقلي كاشفاً عن الامر المولوي لكنه يكون كاشفاً في غير المقام ، اما في المقام فلا حكم من العقل بالحسن حتى يكون كاشفاً عن الامر ، لوضوح انه يلزم من حكم العقل بحسن الاحتياط في محتمل الوجوب الدور ، لاستلزامه توقف الشيء على نفسه ، لان حسن الاحتياط عند العقل هو حكم من الاحكام المتعلقة بموضوعها ، ومن الواضح ان كل حكم بالنسبة الى موضوعه هو من قبيل العارض بالنسبة الى المعروض ، ومن الجلي توقف العارض على معروضه ، فالحسن بما انه حكم وعارض لموضوعه وهو الاحتياط فهو متوقف على الاحتياط ، فاذا كان الاحتياط ممكناً من قبل ذاته امكن ان يلحقه الحكم عليه بالحسن ، واذا لم

يكن الاحتياط ممكنا لا يعقل ان يلحقه الحكم عليه بالحسن ، فحسن الاحتياط موقوف على امكان الاحتياط ، والاحتياط انما يكون ممكناً في المقام حيث يتأتى من المكلف قصد القرية ، وتأتي قصد القرية منه يتوقف على الامر بالاحتياط ، ومن الواضح ان الامر بالاحتياط متوقف على حسن الاحتياط لانه معلول له كما عرفت ، فحسن الاحتياط يتوقف على امكان الاحتياط توقف العارض على معروضه ، وامكان الاحتياط يتوقف على الامر بالاحتياط ، والامر بالاحتياط يتوقف على حسن الاحتياط ، فانتهى الامر بالواسطة الى توقف حسن الاحتياط في المقام على نفسه وهو الدور ، فحسن الاحتياط انما يكون علة للامر في غير المقام ، وهو فيما اذا كان امكان الاحتياط ثابتا بذاته للاحتياط ، ولا يكون متوقفا على الامر به كما في المقام ، والى هذا اشار بقوله : ((وحسن الاحتياط عقلا لا يكاد يجدي في رفع الاشكال)) في المقام ((ولو قيل بكونه)) أي ولو قيل بكون حسن الاحتياط ((موجبا لتعلق الامر به)) أي بالاحتياط ((شرعا)) بنحو ان يكون الامر مولويا ولم تناقش في ان حسن الاحتياط لا يستلزم الامر المولوي كما مر ، لكنه انما يكون موجبا للامر المولوي في غير المقام ، اما في المقام فلا يعقل ذلك لاستلزامه الدور ((بداهة توقفه)) أي توقف حسن الاحتياط ((على ثبوته)) أي على ثبوت الاحتياط لانه عارض على الاحتياط ، ومن الواضح ((توقف العارض على)) ثبوت ((معروضه فكيف يعقل ان يكون)) العارض ((من مبادئ ثبوته)) أي من مبادئ ثبوت معروضه ، فان العارض اذا كان من مبادئ ثبوت معروضه يستلزم الدور ، لوضوح توقف ثبوت العارض على ثبوت معروضه ، فاذا كان ثبوت معروضه متوقفا على ثبوت العارض كان ثبوت العارض متوقفا على ثبوت نفسه .

وانقدح بذلك أنه لا يكاد يجدي في رفعه أيضا القول بتعلق الامر به

من جهة ترتب الثواب عليه^(١) ، ضرورة أنه فرع إمكانه ، فكيف يكون من مبادئ جريانه ؟ هذا مع أن حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم ، ولا ترتب الثواب عليه بكاشف عنه بنحو الإن ، بل يكون حاله في ذلك حال الاطاعة ، فانه نحو من الانقياد والطاعة^(٢) .

(١) هذا اشارة الى الجواب الثاني عن هذا الاشكال ، وتقريبه : انه لا اشكال بترتب الثواب على الاحتياط في المقام ، وترتب الثواب اما ان يكون للامر المولوي من الشارع او للانقياد ، وليس ترتبه في المقام لاجل الانقياد لان الانقياد هو الاتيان بالشيء مع فرض مخالفته للواقع ، ولا اشكال ان ثواب الاحتياط ليس له فرض مخالفة للواقع ، فلا بد وان يكون الثواب عليه للامر به ، واذا كان هناك امر ارتفع الاشكال بعدم امكان الاحتياط في محتمل الوجوب ، وقد اشار الى تقريب الجواب بقوله : ((وانقدح بذلك انه لا يكاد يجدي في رفعه)) أي في رفع الاشكال ((ايضا القول بتعلق الامر به)) أي بالاحتياط المستكشف ((من جهة ترتب الثواب عليه)) أي على الاحتياط ، وقد عرفت انه لا اشكال مع تحقق الامر لحصول العلم والجزم به ، ومع حصول العلم يتأتى من المكلف قصد القرية .

(٢) قد اشكل على هذا الجواب الثاني باشكالين ايضا ، الاول : الدور الذي تقدم ايراده على الجواب الاول ، فانه وارد على هذا الجواب ايضا ، لان ترتب الثواب على الامر متوقف على تحقق الامر توقف المعلول على علته ، والامر بالاحتياط متوقف على امكان الاحتياط توقف الحكم على موضوعه والعارض على معروضه ، وامكان الاحتياط في المقام موقوف على الامر لتأتى بواسطته قصد القرية ، وتحقق العلم بالامر متوقف على ترتب الثواب توقف المكشوف على كاشفه ، فترتب الثواب قد انتهى الى كونه متوقفا على نفسه ، او نكتفي بلزوم الدور في علة ترتب الثواب وهو الامر ، بان نقول ان ترتب الثواب يتوقف على الامر ، والامر متوقف على

امكان الاحتياط ، وامكان الاحتياط في المقام متوقف على الامر به فيلزم الدور في علة الثواب وهو الامر ، واذا لزم الدور من فرض تحقق علة الشيء لا يعقل تحقق ذلك ، فالمعلول وهو الثواب لا يعقل تحققه للزوم الدور بفرض تحقق علته ، والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة انه فرع امكانه فكيف يكون من مبادئ جريانه)) .

الاشكال الثاني على هذا الجواب : انه قد انقذ ايضا مما ذكرنا في حسن الاحتياط ، بانه على فرض تسليم استلزام الحسن للامر فلا يكون الامر امرا مولويا النافع قصده في حصول القرية ، بل الامر يكون ارشاديا من الشرع الى الحسن العقلي ، كأمر الشارع بالاطاعة كما عرفت ، فلا يكون حسن الاحتياط كاشفا لميا عن الامر المولوي ، ومثله نقول في ترتب الثواب فان ترتب الثواب لا يستلزم الامر المولوي استلزام المعلول لعلته فيكون كاشفا إنيا عن الامر المولوي النافع قصده في حصول القرية ، فان ترتب الثواب لا ينحصر امره باطاعة الامر المولوي ولا بالانقياد المفروض فيه المخالفة للواقع ، بل يترتب على كل ما كان اتيانه مظهرا من مظاهر رسم العبودية ومراسم الرقية من العبد لمولاه ، والاحتياط وان لم يفرض فيه المخالفة الا انه من مظاهر العبودية ومراسم الرقية ، فلا يكون ترتب الثواب على الاحتياط في المقام بعد تسليم امكانه كاشفا إنيا عن الامر المولوي كشف المعلول عن علته ، كما لا يكون الحسن كاشفا عنه كاشفا لميا كشف العلة عن معلولة ، والى هذا اشار بقوله : ((هذا مع ان حسن الاحتياط لا يكون بكاشف عن تعلق الامر به بنحو اللم)) لان الامر معلول لحسن الاحتياط ، فكشفه عن الامر يكون كاشفا لميا لانه كشف العلة عن المعلول ((ولا)) يكون ((ترتب الثواب عليه)) أي على الاحتياط ((بكاشف عنه)) أي عن الامر به ((بنحو الإن)) لان الثواب معلول للامر ، فكشفه عنه يكون كاشفا إنيا وهو كشف المعلول عن علته ((بل يكون حاله في ذلك)) أي يكون حال ترتب الثواب على الاحتياط ((حال)) ترتبه على ((الاطاعة فانه نحو من)) انحاء ((الانقياد والطاعة)) .

وما قيل في دفعه : من كون المراد بالاحتياط في العبادات هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة^(١).

(١) هذا الجواب الثالث الذي ذكره الشيخ الاعظم في رسائله عن هذا الاشكال . وحاصله : ان الاحتياط في العبادة وان توقف على الامر المولوي لتأتى فيه نية القربة ولكن الامر المولوي موجود فيه ، وقد دلت الاخبار الآمره بالاحتياط عليه ، فالامر المولوي في المقام متعلق بنفس الفعل الذي يؤتى به ، وتسميته احتياطاً باعتبار انه كالاختياط الحقيقي من كل جهة ، الا في كون الاحتياط الحقيقي في المقام هو الاتيان بالفعل المحتمل الوجوب بداعي القربة ، وفي هذا المقام الاحتياط هو الاتيان بالفعل المحتمل الوجوب لتعلق الامر به بذاته من دون داعي القربة باتيانه بما هو محتمل الوجوب ، ويكون اطلاق الاحتياط عليه من المجاز لكمال المشابهه بينه وبين الاحتياط الحقيقي ، فمتعلق الامر في هذا الاحتياط المجازي هو مجرد الفعل بذاته المطابق للعبادة الواقعية لو كانت من جميع الجهات عدا نية القربة فيه ، وهي الاتيان به بما هو محتمل الوجوب ، وبهذا يرتفع اشكال الدور لانه انما يلزم فيما لو كان الامر بالاحتياط بما هو احتياط حقيقي يكون الاتيان بالفعل فيه بداعي كونه محتمل الوجوب ، لا فيما كان الامر فيه متعلقاً بذات الفعل ، والى هذا اشار بقوله : ((المراد بالاحتياط في العبادات)) ليس هو الاحتياط الحقيقي بل ((هو مجرد الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة)) والمراد بنية القربة في الاحتياط الحقيقي هو الاتيان بداعي احتمال الوجوب .

اما نية القربة في هذا الاحتياط المجازي هو الاتيان بالفعل بداعي نفس الامر الاحتياطي المتعلق بذات الفعل ، ولما كان الامر الاحتياطي مولوياً وانه احتياط في العبادة فلا بد وان يكون قد اخذ فيه قصد القربة على ساير الاوامر المتعلقة بالعبادات.

فيه : مضافا إلى عدم مساعدة دليل حيثئذ على حسنه بهذا المعنى فيها ،
بداهة أنه ليس باحتياط حقيقة ، بل هو أمر لو دل عليه دليل كان مطلوبا
مولويا نفسيا عباديا ، والعقل لا يستقل إلا بحسن الاحتياط ، والنقل
لا يكاد يرشد إلا إليه^(١).

(١) اورد عليه المصنف ايرادين ايضا ، الاول : ان الكلام في عنوان هذه المسألة هو
حكم العقل بحسن الاحتياط مطلقا ، واشكل المستشكل فيه بعدم امكانه في خصوص
العبادات ، فالكلام دعوى واشكالا انما هو في الاحتياط الذي يحكم العقل بحسنه ،
ومن الواضح ان الاحتياط الذي يحكم العقل بحسنه هو الاتيان بالفعل بما هو محتمل
الوجوب ، لان معنى الاحتياط في الشيء هو الاتيان به للتحفظ على الواقع ،
ولاحراز الاتيان بالواقع بما هو واقع لو كان ، فلا مناص من كون الاحتياط في المقام
الذي يحكم العقل بحسنه هو الاتيان بالفعل بما هو محتمل الوجوب ، واما الاتيان
بالفعل لتعلق الامر به بذات الفعل فليس هو من الاحتياط اصلا ولا حكم للعقل
بحسنه ، لوضوح انه لو دل دليل على تعلق الامر بذات الفعل كان ذات الفعل بما هو
ذات الفعل لا بما هو محتمل الوجوب مطلوبا ، ولازم طلبه كذلك كونه مطلوبا نفسيا ،
فان كان الامر فيه قريبا كان عباديا ايضا ، والا كان مطلوبا نفسيا فقط ، ولما كان
المفروض كونه عبادة فيكون مطلوبا نفسيا عباديا ، والامر بالاحتياط - بما هو احتياط -
لا محالة يكون الامر فيه طريقيا لا نفسيا ، لانه بداعي التوصل به الى الواقع لا بداعي
نفس الفعل بذاته .

فاتضح مما ذكرنا : ان متعلق الحسنة العقلي هو الاحتياط بما هو احتياط ، وهو
اتيان الفعل بما هو محتمل الوجوب لا بما هو واجب نفسي ، وكذلك المستفاد من
الادلة النقلية التي كان الامر فيها متعلقا بمادة الاحتياط ، كقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (فاتحط لدينك)^(١)

نعم ، لو كان هناك دليل على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة ، لما كان محيص عن دلالة اقتضاء على أن المراد به ذلك المعنى ، بناء على عدم إمكانه فيها بمعناه حقيقة ، كما لا يخفى ^(١) أنه التزام

فان الظاهر منها كون المتعلق فيه هو الاحتياط بما هو احتياط ، واثبات للفعل بما هو محتمل التكليف ، لا الاتيان به لانه واجب نفسي بذاته ، فظاهر الادلة النقلية ايضا كون الامر فيها طريقيا لا نفسيا .

فالجواب عن الاشكال بالتزام كون الاتيان به بداعي الامر المتعلق بذات الفعل وان ارتفع به اشكال الدور ، الا انه ليس بجواب عن الاشكال على الاحتياط في العبادة في محتمل الوجوب ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فيه مضافا الى عدم مساعدة دليل حيثئذ)) أي عدم مساعدة دليل من الادلة العقلية والنقلية على حسن الاحتياط في العبادة المحتملة بنحو ان يكون بنفسه مطلوبا ، بل الظاهر فيها كونه مطلوبا طريقيا ، وذلك باتيانه بداعي كونه محتمل الوجوب ، بل ((بهذا المعنى فيها)) وهو الوجه المذكور من التزام كون الامر فيه متعلقا بذات الفعل المطابق للعبادة المحتملة من دون قصد القرية خروج عما هو المفروض ، لوضوح ((انه)) بهذا المعنى ((ليس باحتياط حقيقة)) لما عرفت من الاحتياط الحقيقي هو الاتيان بالفعل بداعي كونه محتمل الوجوب ((بل هو امر لو دل عليه دليل)) كانت دلالة ان المطلوب هو ذات الفعل بعنوانه الخاص به لا بعنوان انه محتمل الوجوب ((كان)) حيثئذ ((مطلوبا مولويا نفسيا عباديا والعقل لا يستقل)) في حكمه ((الابحس الاحتياط و)) كذلك الدليل الدال على الاحتياط من ((النقل)) فانه ((لا يكاد يرشد الا اليه)) أي لا يرشد الا الى الاحتياط الحقيقي كمثل كقوله ﷺ : (فاحتط لدينك) لان متعلقه هو نفس مادة الاحتياط الظاهرة في الاحتياط الحقيقي وان الامر فيه للارشاد الى حسنه عقلا .

(١) توضيح هذا الاستدلال مما ذكره : انه لو كان الاشكال المذكور في الاحتياط في العبادة المحتملة لا مدفع له ، ثم يدل الدليل النقلى على صحة الاحتياط في خصوص

بالاشكال وعدم جريانه فيها ، وهو كما ترى^(١) .

العبادة ، بان يكون صريحا على الترغيب في خصوص العبادة لكان لما ذكره من حمل الامر بالاحتياط على تعلقه بذات الفعل ، وانه من الاحتياط مجازا لا حقيقة ، اما لو كان عاما فالاشكال المذكور يصح ان يكون مخصصا له وحاضرا له في غير العبادة المحتملة ، وعلى كل فاذا دل الدليل النقلي صريحا على صحة الاحتياط في العبادة فجمعا بين منع العقل عن الاحتياط في العبادة المحتملة ، ودلالة الدليل النقلي على صحة الاحتياط فيها ، لا يحيص فيه الا عن حمل الدليل النقلي الدال على الاحتياط الذي ظاهره الاحتياط الحقيقي على الاحتياط المجازي ، وهو تعلق الامر بذات الفعل المطابق للعبادة من جميع الجهات عدا نية القربة ، والى هذا اشار بقوله : ((نعم لو كان هناك دليل)) نقلي يدل ((على الترغيب في الاحتياط في خصوص العبادة)) بنحو دلالاته على ذلك بالخصوص لا بالعموم ، وعلى هذا الفرض ((لما كان)) لنا ((محيص عن)) حمل ((دلالاته اقتضاء على ان المراد به)) على خلاف ظاهره ((ذاك المعنى)) وهو الاحتياط المجازي ، لانهصار التصرف في الدليل النقلي فيما اذا خالفه الدليل العقلي ، لعدم امكان التصرف في الدليل العقلي ، لوضوح عدم امكان الاجمال في الدليل العقلي لا موضوعا ولا حكما ، بخلاف الدليل النقلي فلان دلالاته انما هي بالظهور ومن الممكن ارادة خلاف الظاهر فيما له ظاهر ، فلذا ينحصر التصرف في الدليل النقلي ، فيحمل ما ظاهره الاحتياط الحقيقي على الاحتياط مجازا وان كان خلاف الظاهر .

هذا كله بناء على عدم امكان الجواب عن الاشكال المذكور المانع عن امكان الاحتياط في العبادة بمعناه الحقيقي ، والى هذا اشار بقوله : ((بناء على عدم امكانه فيها بمعناه حقيقة)) .

(١) هذا هو الايراد الثاني على جواب الشيخ الاعظم ، وتقدير معنى العبارة : ان هذا الجواب الثالث فيه مضافا الى عدم مساعدة دليل ... الى آخره انه التزام بالاشكال ،

قلت : لا يخفى أن منشأ الاشكال هو تخيل كون القربة المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها ، مما يتعلق بها الامر المتعلق بها ، فيشكل جريانه حيثئذ ، لعدم التمكن من قصد القربة المعتبر فيها^(١) ،

فقوله : مضافا ... الى آخر الجملة هو الايراد الاول ، وقوله انه التزام بالاشكال هو الايراد الثاني .

وحاصله : ان الجواب عن الاشكال المذكور بالالتزام بامر متعلق بذات الفعل مرجعه الى الالتزام بالاشكال ، وان العقل مانع عن امكان الاحتياط في العبادة المحتملة ، ويؤول هذا التسليم الى ان هذا الجواب ليس بجواب . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((انه)) أي الجواب بما ذكره هو ((التزام)) منه (قدس سره) ((بالاشكال و)) ان ما ذكره المستشكل من ((عدم جريانه)) أي عدم جريان الاحتياط ((فيها)) أي في العبادة صحيح ((وهو كما ترى)) لما سيأتي الجواب عنه في قوله قلت .

او ان المراد بقوله كما ترى انه لا ينبغي ان يكون الجواب عن الاشكال بتسليم الاشكال ، فلا يصح عده جوابا عن الاشكال ثانيا .

(١) توضيحه : ان الاشكال المذكور من عدم امكان الاحتياط في العبادة المحتملة يمكن ان يكون له منشآن :

احدهما : ما يراه المصنف منشأ له ، وحاصله : ان اشكال الاحتياط في العبادة المحتملة هو من اجل ان متعلق الاحتياط لا بد وان يكون الفعل بما هو عبادة ، فانه لو كان متعلقه ذات الفعل لم يكن من الاحتياط ، فالامر بالاحتياط سواء كان من العقل او من الشرع لازمه تعلق الامر بالفعل مع قصد القربة ، وقد عرفت في مبحث التبدي والتوصلي ان تعلق الامر بالفعل مع اخذ قصد القربة فيه محال لمخاير مر ذكرها هناك ، وان ما لا يتأتى الا من قبل الامر لا يعقل اخذه في متعلق الامر ، فاشكال عدم امكان الاحتياط في المقام في العبادة المحتملة ينشأ من ان لازم كونه احتياطا في العبادة هو تعلقه بالفعل بقصد القربة ، اما بنحو الاشتراط او بنحو

وقد عرفت أنه فاسد ، وإنما اعتبر قصد القرية فيها عقلا لاجل أن الغرض منها لا يكاد يحصل بدونها .

وعليه كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ، ضرورة التمكن من الاتيان بما احتمل وجوبه بتمامه وكماله ، غاية الامر أنه لا بد أن يؤتى به على نحو لو كان مأمورا به لكان مقربا ، بأن يؤتى به بداعي احتمال الامر أو احتمال كونه محبوبا له تعالى ، فيقع حينئذ على تقدير الامر به امثالاً لامره تعالى ، وعلى تقدير عدمه انقيادا لجنابه تبارك وتعالى ، ويستحق الثواب على كل حال إما على الطاعة أو الانقياد^(١).

الجزئية، والامر بالاحتياط ولو من العقل اذا كان متعلقه الاحتياط المفروض تعلقه بالفعل بما هو مأخوذ فيه القرية يأتي فيه الاشكال المذكور في اخذ قصد القرية متعلقا للامر ، وقد مر محالية اخذ قصد القرية متعلقا للامر ، ولذلك لا يتأتى الاحتياط في المقام ، والى هذا اشار بقوله: ((ان منشأ الاشكال هو تخيل كون القرية المعتبرة في العبادة مثل سائر الشروط المعتبرة فيها مما يتعلق بها)) أي بقصد القرية ((الامر المتعلق بها)) أي بالعبادة ، ولما كان الامر متعلقا بالاحتياط اللازم كون متعلقه هو العبادة بما هي عبادة لفرض كونه احتياطا في العبادة ولذلك ((فيشكل جريانه)) أي جريان الاحتياط ((حينئذ)) في المقام ((لعدم التمكن من قصد القرية المعتبر فيها)) لعدم امكان تعلق الامر الاحتياطي بالعبادة المفروض قصد القرية فيها إما جزءا او شرطا .

(١) يشير الى فساده الذي مر في مبحث التعبدية : من ان قصد القرية لم يؤخذ في العبادة كسائر الشروط المأخوذة فيها كالستر والقبلة مثلا ، بل حيث كان الغرض انها عبادة والغرض من العبادة لا يتم الا بقصد القرية ، فالعقل يرشد الى اتيان متعلق الامر بقصد القرية ، واما الامر فلم يتعلق الا بنفس الفعل العبادي من دون اخذ قصد القرية فيه ، والاحتياط في المقام كذلك فانه حيث فرض كونه احتياطا في العبادة فمتعلق الامر الاحتياطي نفس الفعل العبادي من دون اخذ قصد القرية فيه ، ولكن

حيث فرض كونه احتياطاً في العبادة فالعقل يلزم يأتيناه بقصد القربة ، وهو أتينا به بداعي احتمال الامر لتحقيق عبادته لو كان واجبا عباديا في الواقع .

فاتضح ان عدم التمكّن الناشئ من توهم لزوم اخذ قصد القربة في متعلق الامر الاحتياطي فاسد ، لعدم اخذ قصد القربة في متعلق الامر الاحتياطي ، بل الامر الاحتياطي متعلق بنفس الفعل في المقام من دون اخذ قصد القربة فيه ، وقصد القربة مما يرشد الى لزومه العقل بعد فرض كونه احتياطاً في العبادة ، فلا وجه لعدم امكان الاحتياط في المقام لهذا التوهم ، وقد اشار الى وجه الفساد بقوله : ((وانما اعتبر قصد القربة فيها)) أي في العبادة المقطوع بها في غير المقام وفي العبادة المحتملة في المقام من جهة اعتبار ذلك فيها ((عقلا لاجل ان الغرض منها)) أي من العبادة ((لا يكاد يحصل بدونها)) أي بدون قصد القربة ((وعليه)) أي وعلى فرض كون العقل يرشد اليها من ناحية دخولها في الغرض ولا تكون متعلقة للامر الحقيقي او الاحتياطي ، ولذلك ((كان جريان الاحتياط فيه بمكان من الامكان ضرورة التمكّن من الاتيان بما احتمل وجوبه)) بقصد القربة ((بتمامه وكمالها غاية الامر انه)) في محتمل الوجوب ((لا بد ان يؤتى به على نحو لو كان)) الاحتياط مصادفا للواقع وكان الفعل واجبا عباديا واقعا و ((مأمورا به)) بنحو ان يؤتى به عبادة ((لكان)) الفعل المؤتى به بعنوان الاحتياط ((مقربا)) ايضا ووقوع الفعل المؤتى به بعنوان الاحتياط قربة يكون بنحوين ، اما ((بان يؤتى به بداعي احتمال الامر او)) بداعي ((احتمال كونه محبوبا له تعالى)) فان قصد المحبوبة الاحتمالية كقصد الامر الاحتمالي يوجب وقوع الفعل قريبا وعباديا ((فيقع)) الفعل المؤتى به احتياطاً بداعي احتمال الامر ((حيثل على تقدير الامر به)) واقعا ((امثالاً لامره تعالى)) الواقعي لمصادفة الاحتياط للواقع ((وعلى تقدير عدمه)) أي عدم الامر به واقعا يقع الاحتياط ((انقيادا لجانبه تبارك وتعالى و)) تحصل ان المكلف الآتي بالفعل بداعي الاحتياط ((يستحق الثواب على

كل حال اما على الطاعة)) في صورة المصادفة ((او)) على ((الاتقياد)) في صورة عدم المصادفة وعدم الامر به واقعا .

هذا ما ذكره هنا ... وقد قال في هامش الكتاب ما محصله :

انه لو اغمضنا النظر عن إرشاد العقل الى لزوم قصد القرية به لدخوله في الغرض، نقول ان الاحتياط في المقام ممكن بتعدد الامر ، أمر يتعلق بالفعل بعنوانه ، وامر ثان يتعلق باتيانه بداعي احتمال الوجوب ، هذا هو الوجه الاول الذي يراه المصنف منشأ للإشكال في امكان الاحتياط في المقام .

ثانيهما : ان منشأ الاشكال ليس ما ذكر ، بل المنشأ هو ان قصد القرية لا يحصل بقصد الاحتمال ، بل لا بد فيه من العلم بقصد القرية سواء كان قصد القرية مأخوذا في متعلق الامر بأمر واحد أو بأمرين او بإرشاد من العقل ، والوجه في اعتبار العلم به والجزم بدخوله وانه لا يتأتى بقصد احتمال ذلك ، هو ان قصد القرية هو الذي يتحرك به المكلف في مقام امثاله للمأمور به العبادي ، ولا يعقل التحرك الا بما هو حاضر في افق النفس ليكون محركا للمكلف ، وحضور الشيء في افق النفس لا يكون الا بالعلم به ، ومع فرض عدم العلم في المقام لفرض كونه محتملا لا يكون قصد القرية حاضرا في افق النفس حضورا تاما ، ومع عدم حضوره تماما لا يعقل التحرك . والحاصل : ان حضوره احتمالا لا يعقل التحرك به ، والذي يمكن التحرك به هو الحضور التام العلمي الجزمي ، فعلى هذا لا يكون منشأ الاشكال في امكان الاحتياط هو عدم امكان اخذ قصد القرية في متعلق الامر الاحتياطي ، بل عدم امكان الاحتياط لعدم العلم بقصد القرية ، وانه اذا كان محتملا لا يعقل وقوع التحرك عنه ، واذا لم يقع التحرك عن الاحتمال لا يتحقق الاحتياط ، واذا كان التحرك عن نفس الامر بالاحتياط لا يكون احتياطا ، بل يكون عبادة حقيقة عن امر معلوم حقيقة لا عن داعي الاحتمال .

وقد انقدهح بذلك أنه لا حاجة في جريانه في العبادات إلى تعلق أمر بها^(١) بل لو فرض تعلقه بها لما كان من الاحتياط بشيء ، بل كسائر ما علم وجوبه أو استحبابه منها ، كما لا يخفى^(٢).

فتحصل مما ذكرنا : ان التحرك عن الاحتمال مستحيل لعدم الحضور في افق النفس ، مع ان الاحتياط لا يكون احتياطا في المقام الا بالاتيان بداعي الاحتمال ... ولا بد ان يكون الجواب عنه : هو ان النفس كما تتحرك عن الامر المعلوم كذلك تتحرك النفس عن الامر المظنون والمحتمل ، لان صورة الامر بما هو مظنون او محتمل حاضرة في افق النفس كحضور صورة الامر المعلوم فيها .

فاتضح انه كما يكون العلم بالامر محركا كذلك يكون ظن الامر واحتماله ايضا محركا ، فان صادف الواقع كان الفعل طاعة ، وان لم يصادف الواقع كان الفعل انقيادا .

(١) حاصله : انه بعد ما عرفت من امكان الاحتياط في المقام بالاتيان بالفعل بداعي احتمال وجوبه ... يتضح انه لا حاجة الى تصحيح الاحتياط في المقام بالالتزام بتعلق الامر الاحتياطي بنفس الفعل بذاته ، ليتأتى قصده ويقع عبادة بواسطة قصد هذا الامر المتعلق بذات الفعل كما مر في الجواب الثالث عن الشيخ الاعظم في رسائله ، ولذا قال (قدس سره) : ((وقد انقدهح بذلك)) أي بما مر من امكان الاحتياط في العبادة ، وان المأتي به بداعي احتمال وجوبه يقع قريبا يتضح ((انه لا حاجة في جريانه)) أي في جريان الاحتياط ((في العبادات الى تعلق امر بها)) أي بذات ما هو عبادة .

(٢) حاصله : ان ما ذكر من تصحيح الاحتياط في المقام - بالتزام تعلق امر بنفس الفعل بذاته ، ولا بد من كونه امرا مولويا عباديا ، لوضوح ان الامر الارشادي والمولوي التوصلي لا يلزم قصدهما ، ولا بد في وقوع العبادة عبادة من قصد الامر ، فلذلك كان الامر في العبادة لا بد وان يكون مولويا عباديا - يستلزم الخلف وان لا يكون الامر الاحتياطي امرا احتياطيا ، لما مرت الاشارة اليه من ان معنى الاحتياط

في العبادة هو الاتيان بداعي كونه محتمل الوجوب ، والاتيان بداعي الامر المتعلق بذات العبادة اتيان له بداعي الامر المعلوم ، فاذا كان امرا مولويا عباديا يقع هذا الفعل عبادة كساير العبادات الواصل امرها والمأتي بها بداعي امرها المعلوم المحقق ، وهو خلف لفرض كون الامر احتياطيا للتحفظ على الواقع ، لا لان متعلقه امر عبادي بذاته وبعنوانه .

وبعبارة اخرى : الاتيان بالشيء بداعي التحفظ على الواقع المحتمل غير اتيانه لذاته وبعنوانه الخاص به ، فتصحيح الاحتياط بتعلق الامر الاحتياطي بذات محتمل الوجوب لا بداعي انه محتمل الوجوب لا يكون من الاحتياط في شيء ، بل ظهر مما ذكرنا ان الاحتياط في محتمل الوجوب لا داعي له الى امر اصلا لا مولوي توصلي ولا عبادي ، لانه بعد حكم العقل بحسن الاحتياط الذي لا يقع احتياطا الا ملازما لقصد القرية ، وهو اتيانه بداعي احتمال وجوبه فلا داعي للامر التوصلي به لحكم العقل بحسنه ، ولا داعي للامر العبادي لفرض كون الاحتياط ملازما لقصد القرية فلا داعي ايضا للامر العبادي .

وعلى كل ، فقد بان انه لاوجه لتصحيح الاحتياط في المقام بتعلق امر بذات ما هو محتمل الوجوب ، بل تعلق الامر به كذلك يوجب كونه عبادة مستقلة بذاته لا عبادة احتياطية للتحفظ ، ويكون كساير الواجبات والمستحبات العبادية وهو خلف ، لفرض كونه احتياطا في العبادة لا انه عبادة مستقلة ، ولذلك ترقى المصنف فقال : ((بل لو فرض تعلقه بها)) أي لو فرض في المقام تعلق الامر بذات العبادة المحتملة بعنوان ذاتها لا بعنوان انها عبادة محتملة ((لما كان)) ذلك ((من الاحتياط بشيء بل)) يكون عبادة مستقلة ((كسائر ما علم وجوبه او استحبابه منها)) أي من العبادات .

والحاصل : ان الفرق بين ما ذكره المصنف وما ذكره الشيخ هو تعلق الامر بالمحتمل الوجوب بما هو محتمل الوجوب ، غايته ان العقل يرشد الى قصد اتيانه بداعي القرية ، وعند الشيخ تعلق الامر بذات محتمل الوجوب لا بما هو محتمل الوجوب .

فظهر أنه لو قيل بدلالة أخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بنجر ضعيف ، لما كان يجدي في جريانه في خصوص ما دلّ على وجوبه أو استحبابه خبر ضعيف ، بل كان عليه مستحبا كسائر ما دلّ الدليل على استحبابه^(١).

ولكن يمكن ان يقال : انه بعد ان كان يرشد العقل الى اتيانه بداعي القرية ، وداعي القرية لا يكون الا بقصد امثال الامر ، فان كان الامر المقصود اتيانه بداعيه هو الامر المتعلق بداعي محتمل الوجوب وهو الامر الاحتياطي عاد المحذور ، وان كان الامر هو المتعلق بذات الفعل ، ففيه أولاً : انه ليس هناك امر متعلق بذات الفعل على رأيه ، وثانياً : يرجع الى ما ذكره الشيخ .

(١) هذا خامس الاجوبة عن الاشكال المتقدم في امكان الاحتياط في محتمل الوجوب او الاستحباب ، ولا يخفى انه يختص بالوجوب والاستحباب الذي قام عليهما خبر ضعيف ، ولا يعمّ مطلق محتمل الوجوب والاستحباب ، وان لم يقم عليه دليل اصلا لوضوح انه مع فرض عدم قيام دليل عليه اصلا لا يكون مشمولاً لأخبار من بلغ المختصة بالمحتمل الذي قام عليه خبر ضعيف غير تام الحجية .

وحاصل هذا الجواب : ان سيأتي دلالة اخبار من بلغ على امر استحبابي متعلق بمؤدى ما قام عليه الخبر الضعيف ، ولكونه عباديا لظهور بعضها في من عمل ذلك العمل رجاء ذلك الثواب ، فاذا تمّ هذا ... نقول انه لو دلّ خبر ضعيف على وجوب شيء فيمكن جريان الاحتياط فيه بقصد الامر الاستحبابي العبادي المتحصّل من اخبار من بلغ ، وهذا امر قربي معلوم ، فلا اشكال في جريان الاحتياط لا من ناحية قصد القرية لفرض كونه قريباً ولا من ناحية عدم العلم لفرض كونه معلوماً .

وحاصل ما اشكل عليه : هو انه قد ظهر مما ذكرنا : ان الاتيان بالفعل المحتمل الوجوب لا بداعي انه محتمل الوجوب ، بل بداعي الامر المتعلق به بذاته لا يكون من الاحتياط في شيء ، فالاتيان بمحتمل الوجوب بقصد الامر الاستحبابي المتعلق بذاته

لا يقال : هذا لو قيل بدلالاتها على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه ، وأما لو دل على استحبابه لا بهذا العنوان ، بل بعنوان أنه محتمل الثواب ، لكانت دالة على استحباب الاثيان به بعنوان الاحتياط ، كأوامر الاحتياط ، لو قيل بأنها للطلب المولوي لا الارشادي^(١).

بواسطة اخبار من بلغ لا يكون اثياناً له بعنوان الاحتياط ، بل يكون فعلاً مستحبا كساير المستحبات بعنوانها الذاتية ، والى هذا اشار بقوله : ((فظهر انه لو قيل بدلالة اخبار من بلغه ثواب على استحباب العمل الذي بلغ عليه الثواب ولو بجبر ضعيف لما كان يجدي في جريانه)) أي في جريان الاحتياط لتوقف كونه احتياطاً على اتيانه بعنوان انه محتمل الوجوب لا للامر المتعلق به بعنوانه ، و اشار الى اختصاصه بخصوص ما قام عليه الخبر الضعيف بقوله : ((في خصوص ما دل على وجوبه او استحبابه خبر ضعيف بل كان عليه)) أي بل كان بناءً على استحبابه باخبار من بلغ يكون ((مستحبا كسائر ما دل الدليل على استحبابه)) بعنوانه ولا يكون من الاحتياط في شيء .

(١) حاصله : ان اخبار من بلغ اذا قيل انها تدل على جعل الحكم الاستحبابي على طبق مؤدى الخبر الضعيف البالغ للمكلفين ، كان الامر الاستحبابي متعلقاً بذات الفعل المحتمل لا بالاحتياط فيه واتيانه بداعي الاحتمال كما ذكرت ، ولا يكون من الاحتياط في شيء ، واما اذا كان المستفاد من اخبار من بلغ هو الامر الاستحبابي باتيان الشيء بداعي احتمال انه قاله رسول الله ﷺ فيكون المتحصل منها هو الامر بالاحتياط ، ولا اشكال انه أمر مولوي عبادي فيتأتى الاحتياط بواسطة هذا الامر الاستحبابي المستفاد من اخبار من بلغ ، ويرتفع الاشكال المذكور من عدم امكان الاحتياط في العبادة المحتملة ، والى هذا اشار بقوله : ((لا يقال هذا لو قيل بدلالاتها)) أي لو قيل بدلالة اخبار من بلغ على جعل الحكم الاستحبابي و ((على استحباب نفس العمل الذي بلغ عليه الثواب بعنوانه)) فانه لا يكون من الاحتياط في شيء كما

فإنه يقال : إن الامر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويا لكان توصليا ، مع أنه لو كان عباديا لما كان مصححا للاحتياط ، ومجديا في جريانه في العبادات كما أشرنا إليه آنفا^(١).

مر بيانه ((واما لو دل)) دليل من بلغ ((على استحبابه)) أي استحباب الفعل المأمي به ((لا بهذا العنوان)) وهو عنوانه بذاته ((بل)) يدل على استحبابه ((بعنوان انه محتمل الثواب لكانت)) اخبار من بلغ ((دالة على استحباب الاتيان به)) أي بالفعل ((بعنوان الاحتياط)) ويكون الامر المستفاد من اخبار من بلغ ((كأوامر الاحتياط)) مثل قوله عليه السلام : احتط لدينك ، واخوك دينك ، في الدلالة على اتيان الشيء لاجل الاحتياط ، بان يؤتى به بداعي الاحتمال فيما ((لوقيل بانها)) أي لوقيل ان أوامر الاحتياط كانت ((للطلب المولوي لا الارشادي)) وعلى هذا فيرتفع الاشكال في عدم امكان الاحتياط ، لعدم العلم بقصد القرية لا تفصيلا ولا اجمالا ، فان هذا الامر الاستحبابي معلوم تفصيلا .

(١) توضيحه : ان اخبار من بلغ ، اما ان يكون المستفاد منها جعل الحكم الاستحبابي على طبق مؤدى الخبر الضعيف الذي بلغ ، فلا يكون من الاحتياط في شيء كما مر بيانه .

واما ان يكون المستفاد منها هو اعطاء الثواب على الاتيان بقصد ان رسول الله ﷺ قاله ، فلا تكون لها دلالة على الامر الاستحبابي بالاتيان بالفعل بداعي الاحتمال ، بل لا يكون لها دلالة على امر اصلا ، وانما المتحصل منها هو اعطاء الثواب على هذا الانقياد والاتيان برجاء الواقع ، والمستشكل لا يستشكل في امكان الانقياد ، ولكنه يستشكل في امكان الاحتياط في العبادة ووقوع الفعل عباديا بواسطة الاحتياط ، بحيث لو اصاب الاحتياط الواقع لنجزه ، ولوقع الفعل عبادة كالفعل المأمي به بداعي الامر العبادي المعلوم . هذا كله في الاحتياط بالنسبة الى اخبار من بلغ .

ثم إنه لا يبعد دلالة بعض تلك الاخبار على استحباب ما بلغ عليه الثواب ، فإن صحيحة هشام بن سالم المحكية عن المحاسن ، عن أبي عبد الله عليه السلام قال : من بلغه عن النبي ﷺ شيء من الثواب فعمله ، كان

واما توضيح الحال في كلية الامر الاحتياطي فنقول : الاحتياط ان كان في غير العبادة فلا مانع من كون الامر فيه مولويا توصليا ، اذا لم نقل بان مطلق الاوامر الاحتياطية لا تكون الا ارشادية ، لكفاية جعل الداعي فيها من ارشاد العقل الى حسنها ، واما الاحتياط في العبادة المحتملة فلا يعقل ان يكون فيه امر أصلا لا توصلي ولا عبادي ، لوضوح انه لو كان توصليا لما كان مصححا لقصد القرية ، وان كان عباديا فاما ان يتعلق بعنوان ذات الفعل المحتمل الوجوب فلا يكون من الاحتياط في شيء كما عرفت ، واما ان يتعلق باتيانه بداعي الوجوب فلا يكون امرا عباديا ، لان عبادية العبادة باتيانها بداعي احتمال الوجوب لا بداعي الامر الاحتياطي المتعلق باتيانها بداعي احتمال الوجوب ، فلو كان امر لكان توصليا لا عباديا ، مع انه لا داعي الى الامر التوصللي ايضا لفرض ارشاد العقل الى اتيانه بداعي الاحتمال ، فلا فائدة في هذا الامر الاحتياطي التوصللي ، والى هذا اشار بقوله : ((فانه يقال ان الامر بعنوان الاحتياط ولو كان مولويا)) أي لو قلنا بان الامر الاحتياطي ليس منحصرا في الارشاد بل يكون مولويا لكنه اذا كان مولويا ((لكان توصليا)) وذلك في غير الفعل العبادي ، اما في العبادة المحتملة فلا يكون مجديا لو كان توصليا ، وكونه عباديا لا معنى له مع فرض كون العبادة فيه انما هي باتيانه بداعي الاحتمال لا بداعي الامر الاحتياطي وعبادته ، لكونه متعلقا بذات الفعل لا مانع منه ، الا انه لا يكون من الاحتياط في العبادة اصلا ، والى هذا اشار بقوله : ((مع انه لو كان عباديا كان مصححا للاحتياط ومجديا في جريانه)) أي ومجديا في جريان الاحتياط بما هو احتياط ((في العبادات)) بل يكون عبادة مستقلة لا عبادة احتياطية .

أجر ذلك له ، وإن كان رسول الله ﷺ لم يقله ظاهرة في أن الاجر كان مترتبا على نفس العمل الذي بلغه عنه ﷺ أنه ذو ثواب^(١) ، وكون

(١) لما أنجر الكلام الى اخبار من بلغ ... شرع المصنف في ما يستفاد منها ، وانه هل هو جعل الحكم الاستجابي على طبق مؤدى الخبر البالغ ، أو ان المستفاد منها هو اعطاء الثواب على الانقياد والاتبان برجاء الواقع والتماسه ، او ان المتحصل منها جعل الحجية للخبر الضعيف ؟

الذي يظهر من المشهور هو الاول لافتنائهم باستحباب العمل الذي ادى اليه الخبر الضعيف ، وهو مختار المصنف ايضا ، واستظهر الشيخ الاعظم في رسالة التسامح الثاني .

واما الثالث فواضح الضعف لانه لو كان الغرض فيها للشارع جعل الحجية للخبر الضعيف ، لقال : ان الراوي للثواب على عمل قد جعلت روايته حجة او امثال هذه العبارة ، لا قوله : ان من عمل على طبق ما بلغه كان ذلك الثواب له وان كان رسول الله ﷺ لم يقله ، فان ديدن الشارع في مقام جعل الحجية ان يقول ان ما دلت عليه الحجية هو الواقع ، كما في مثل قوله عليه السلام : (العمرى وابنه ثقتان فما أديا اليك عنى فعنى يؤديان)^(١) .

ويبقى الامر دائرا بين ما استظهره المصنف تبعا للمشهور من جعل الحكم الاستجابي النفسي على طبق مؤدى الخبر الضعيف بعنوان من بلغ ، وبين ما استفاده الشيخ الاعظم وهو اعطاء ثواب العمل البالغ لاجل الانقياد ، وللازم مختاره (قدس سره) هو عدم الحكم وعدم الامر الاستجابي المولوي ، واذا كان هناك امر فهو ارشادي محض .

ولا يخفى انه هناك احتمالات اخرى واهنة جدا اعرضنا عن ذكرها .
وقبل التعرض للأخبار ومفادها ينبغي ان لا يخفى : ان اخبار من بلغ لا تشمل الحرمة
والكراهة المدلولة للخبر الضعيف ، لظهور قوله من بلغه ثواب على عمل في
خصوص الخبر الدال على الاستحباب او الوجوب ، فان الظاهر من الثواب على
العمل هو الثواب على الفعل لا على الترك ، وليس الترك مستحبا شرعيا ، لعدم
المحلال الحكم الى حكمين .

ولا يخفى ايضا ان المراد بالخبر الضعيف هو الضعيف من ناحية السند لا من ناحية
الدلالة ، لظهور قوله وان كان رسول الله ﷺ لم يقله في ذلك .
ومن الواضح ايضا ظهور اخبار من بلغ في كون الواسطة المبلغة للثواب هو الخبر
الحسي الضعيف ، دون المبلغ للثواب حدسا كالفتوى بالاستحباب من المفتي ، فانه
وان بلغ الثواب على العمل الا انه بواسطة الحدس دون الحس ، وذلك ايضا لظهور
قوله عليه السلام ، وان كان رسول الله ﷺ لم يقله في ان المبلغ للثواب كان منه التبليغ
بواسطة نقله لقول رسول الله ﷺ ، لا لحدسه ان الحكم المترتب عليه الثواب هو
حكم رسول الله ﷺ .

ولكن جماعة من الاكابر شملوه للاجماع المنقول والفتوى ، بان يراد من بلغه
وصول الثواب سواء كان بالتبليغ اللفظي او بغيره من الحاء الوصول وهو غير بعيد .
ومما ينبغي ان لا يخفى ايضا ان اخبار من بلغ موردها الخبر الضعيف دون الخبر
المعتبر ، لان الاستفادة منها اما جعل الحكم ، ولا معنى لجعل الحكم على طبق مؤدى
الحكم المعتبر فانه من اجتماع المثليين ، واما اعطاء الثواب ولا معنى له ايضا بعد ان
دل عليه الخبر المعتبر ، مع ان الظاهر منها تكفلها لما لم يتكفله الخبر البالغ بذاته ، ومع
كون الخبر معتبرا فانه يكون متكفلا بذاته لما تكفلته اخبار من بلغ ، مضافا الى ما مر
من ان المناسب لقوله وان كان رسول الله ﷺ لم يقله هو كون الخبر البالغ ضعيفا ،
واذا كان معتبرا يكون مؤداه مما قاله رسول الله ﷺ ، لا انه لم يقله .

واما اخبار من بلغ فهي كثيرة :

منها : الصحيحة المشار اليها في المتن .

ومنها : ما عن البحار فقد روى الصحيحة المذكورة ، وقال بعد ذكرها ان الخبر من المشهورات رواه العامة والخاصة .

ومنها : ما في الوسائل عن عدة الداعي لابن فهد ، قال روى الصدوق عن محمد بن يعقوب بطرقه عن الائمة عليهم السلام : (من بلغه شيء من الخير فعمل به كان له من الثواب ما بلغه وان لم يكن الامر كما نقل اليه)^(١) .

ومنها : ما عن الكليني في الكافي بسنده الصحيح عن ابي عبد الله عليه السلام : (قال عليه السلام : من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه)^(٢) .

ومنها : ما عن الكافي ايضا عن محمد بن مروان (قال سمعت ابا جعفر عليه السلام يقول : من بلغه ثواب من الله على عمل فعمل ذلك العمل التماس ذلك الثواب اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه)^(٣) .

ومنها : ما عن طرق العامة عن جابر بن عبد الله الانصاري قال (قال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم من بلغه من الله فضيلة فاخذ بها وعمل بها ايمانا بالله ورجاء ثوابه اعطاه الله ذلك وان لم يكن كذلك) .

وقال ابن فهد (ره) له بعد نقله لهذه الروايات فصار هذا المعنى مجمعا عليه بين الفريقين .

ولا يخفى انها اخبار مستفيضة وقد ادعى تواترها معنى وقد عمل بها الاصحاب فسندها مما لا ريب في حجيتها .

(١) وسائل الشيعة : ج ١ ، ٨ / ٦١ ، باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادة .

(٢) الكافي : ج ٢ ، ص ٨٧ .

(٣) الكافي : ج ٢ ، ص ٨٧ .

واما المستفاد من هذه الاخبار فهل هو جعل الحكم الاستجابي لما قام عليه الخبر الضعيف كما هو ظاهر المشهور ، او ان المستفاد منها هو اعطاء الثواب على العمل لاتبانه بداعي الانقياد ورجاء ان رسول الله ﷺ قاله ، فيكون المحصل منها هو ترتب الثواب لاجل الانقياد ، ولا يكون لها دلالة على كون العمل بنفسه مستجبا بعنوان انه قد بلغ الثواب عليه .

والمختار للمصنف هو ما استفاده المشهور من دلالتها على جعل الحكم الاستجابي ، لظهور صحيحة هشام بن سالم المشار اليها في ترتب الثواب على نفس العمل بقوله عليه السلام : (من بلغه شيء من الثواب فعمله - أي فعمل الذي قد بلغه انه له ثواب - كان اجر ذلك له)^(١) فان الظاهر منها كون الاجر والثواب على نفس العمل لا على الانقياد والرجاء ، ولازم كون الثواب على نفس العمل ان نفس العمل هو الموضوع وهو الملزوم لهذا الثواب ، ولا يكون كذلك الا حيث يكون هو مستحب بنفسه ، فتدل هذه الصحيحة على ان المستحب الذي هو الملزوم لهذا الثواب هو نفس العمل ، فالمتحصل منها ذكر اللازم وهو الثواب دليلا على جعل ملزومه وهو استحباب نفس العمل كما هو احد طرق بيان جعل المستحبات في لسان الاخبار ، كدلالة قوله عليه السلام : من سرح لحيته فله كذا من الثواب والاجر ، ومن صلى الناقله او صام اليوم الفلاني فله كذا مقدار من الثواب ... على ان تسريح اللحية هو المستحب بعنوانه ، وان صوم اليوم الفلاني والناقله الكذائية مستحبان بعنوان ذاتهما ، فلازم هذا الظاهر ان البلوغ حيثية تعليلية لجعل العمل الذي هو البالغ بالخبر مستجبا بعنوانه ، ولذا ترتب الثواب والاجر على نفس العمل ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ظاهرة)) أي ان الصحيحة المذكورة ظاهرة ((في ان الاجر كان مترتبا على نفس الذي بلغه عنه ﷺ انه ذو ثواب)) لقوله عليه السلام ، من بلغه فعمله كان اجر ذلك له ،

(١) وسائل الشيعة ج١ ، ٣/٦٠ باب ١٨ من أبواب مقدمة العبادة .

العمل متفرعا على البلوغ ، وكونها الداعي إلى العمل^(١) غير موجب لان يكون الثواب إنما يكون مترتبا عليه ، فيما إذا أتى برجاء أنه مأمور به وبعنوان الاحتياط^(٢) ، بداهة أن الداعي إلى العمل لا يوجب له وجها

فترتب الاجر على نفس العمل لازمه كون نفس العمل بذاته مستحبا ، وان بلوغه حيثية تعليلية لجعله مستحبا .

فالمستحصل منها كون نفس العمل مستحبا ، ولكنه في ظرف كونه قد بلغ المكلف الثواب عليه .

(١) يريد ان يشير الى ما يمكن ان يكون منافيا للظهور المذكور ، الذي عرفت ان لازمه كون الفعل بذاته مستحبا ، وهو امران :

الاول : انه ينافي هذا الظهور ظهور الفاء في قوله فعمله في التفرغ على البلوغ ، فان ظاهر التفرغ كون المتفرغ معلولا للمتفرغ عليه ، ولازم هذا كون العمل معلولا للبلوغ ، ومعنى كونه معلولا للبلوغ هو كون الداعي للعمل هو البلوغ دون نفس عنوان الفعل بذاته ، ومن الواضح ان لازم كون الفعل بعنوانه مستحبا هو كون العمل بداعي استحبابه لا بداعي البلوغ ، وهذا ينافي ظهور قوله ﷺ من بلغه شيء من الثواب فعمله في انه قد عمل لما بلغه من الثواب عليه ، فان هذا الكلام ظاهر في ان الداعي للعمل هو رجاء ذلك الثواب واذا كان الداعي للعمل هو رجاء ذلك الثواب لم يكن مجال لان يكون الداعي له هو نفس عنوان الفعل بذاته ، لوضوح محالية اجتماع داعيين فعليين على فعل واحد ، فالفعل المأتي به بداعي الرجاء لا يعقل ان يكون الداعي له نفس عنوان ذاته واستحبابه بنفسه ، والى هذا اشار بقوله : ((وكون العمل متفرعا على البلوغ و)) ومعنى ذلك ((كونها الداعي الى العمل)) أي كون نفس العمل وان الداعي لاتيانه هو نفس استحبابه الذاتي ، لا بلوغ الثواب وان يؤتى برجاء الواقع لا بداعي نفسه .

(٢) يشير الى الجواب عن هذا الظهور المنافي لكون العمل بنفسه مستحبا .

وبيانه : ان الفاء لا تدل على اكثر من التفرع وكون العمل متفرعا على البلوغ ، ولكن تفرع شيء على شيء كما يكون لكونه معلولا له كذلك يكون لمحض ترتبه عليه من دون ان يكون المتفرع معلولا للمتفرع عليه ، لوضوح انه كما يصح التفرع في العلية والمعلولية كقوله من اتلف مال الغير فهو له ضامن في ان الضمان معلولا للاتلاف ، كذلك يصح التفرع في مثل قوله من سمع الاذان فبادر الى الصلاة كان له ثواب كذا ، فان الفاء التفرعية هنا لا تدل على اكثر من كون المبادرة متفرعة على سماع الاذان ، واما كون سماع الاذان هو الداعي للمبادرة فلا ، لوضوح ان الداعي للمبادرة هو استحبابها ذاتا لاسماع الاذان ، بل حيث انه لما سمع الاذان قصد المبادرة لما عليها من الثواب صح ان تفرع المبادرة على السماع للاذان .

فتحصل مما ذكرنا : ان الفاء لمطلق التفرع ، والتفرع لا يستلزم كون المفرع عليه هو العلة للمتفرع عليه ، وليس لها ظهور في العلية لتمنع ظهور ترتب الثواب على نفس العمل عما يقتضيه من كون العمل مستحبا بذاته ، والسبب في التفرع هو انه لما كان بلوغ الثواب عليه كظرف لجعل استحباب العمل بذاته صح التفرع ، فيكون الظاهر من الرواية ان من بلغه الثواب فعمل كان له الثواب على عمله ، ولازم هذا كون العمل بنفسه مستحبا ، وان البلوغ كظرف لجعل هذا الفعل مستحبا ، ويصح التفرع لان الفاء لمطلق ترتب شيء على شيء ، لا لخصوص كون المتفرع معلولا للمتفرع عليه .

والى هذا اشار بقوله : ((غير موجب)) أي ان نفس التفرع غير موجب للمعلولية و ((لان يكون الثواب انما يكون مترتبا عليه)) أي على الفعل ((في)) خصوص ((ما اذا اتى به برجاء انه مأمور به)) واقعا ((وبعنوان الاحتياط)) .

وعنوانا يؤتى به بذلك الوجه والعنوان^(١) . وإتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيد به في بعض الاخبار ، وإن كان انقيادا ، إلا أن

(١) لا يخفى ان هذا تعليل لقوله : ((غير موجب لان يكون الثواب انما يكون مترتبا عليه ... الى آخر الجملة)) ولا يخفى ايضا غموض العبارة فيما هو مراده منها .
ويحتمل في تفسيرها احتمالان :

الاول : ان صدر الصحيحة وان دل على ان البلوغ للثواب هو الداعي الى العمل ، الا ان ذيلها قد دل على ان ذلك الثواب مترتب على نفس العمل ، ولا منافاة بين الامرين ، فان المتحصل منها ان هذا العمل كما يمكن ان يؤتى بداعي البلوغ ورجاء الثواب الواقعي ، كذلك يمكن ان يوتى به بداعي نفس الثواب المترتب على نفس العمل ، ولا دلالة للصدر على حصر الثواب للعمل بخصوص العمل الذي يوتى به بداعي الرجاء ، ويشعر بهذا التفسير قوله ((غير موجب لان يكون الثواب انما يكون مترتبا عليه فيما اذا اتى برجاء انه مأمور به وبعنوان الاحتياط)) أي لا دلالة للصدر على حصر الثواب للعمل بخصوص ما إذا اتى به برجاء انه مأمور به وبعنوان الاحتياط حتى يكون منافيا لترتب الثواب عليه فيما اذا اتى به بداعي نفس عنوان ذات العمل ويكون قوله : ((بدهاة ... الى آخره)) تعليلا لهذا المعنى .

وحاصله : ان كون العمل يمكن ان يؤتى به بداعي الرجاء والبلوغ للثواب الواقعي لا يستلزم ان يكون ذلك قيدا فيه ووجها له ، بحيث لا يترتب عليه الا اذا اتى به بقصد الرجاء ، بل كما يمكن ذلك يمكن ايضا ان يترتب عليه الثواب فيما اذا اتى به بقصد عنوانه الذاتي والثواب المترتب على نفس عنوان الفعل ... ويبعد هذا الاحتمال امران :

الاول : انه عين الجواب الآتي عن الاشكال الثاني المشار اليه بقوله : ((واتيان العمل بداعي طلب قول النبي ... الى آخره)) والظاهر ان الجواب عن الاشكال في هذه الصحيحة هو غير الجواب عن الاشكال الآتي .

الثاني : ان الظاهر من الصحيحة ان هناك ثوابا واحدا للعمل ، اما ان يكون مرتباً على اتيانه بقصد الرجاء ، او يكون مرتباً عليه فيما اذا اتى به بقصد عنوان نفس العمل ، واذا سلم المصنف كون صدر الصحيحة تدل على الثواب لهذا العمل بقصد الرجاء ، فلا بد وان يكون الاجر في ذيلها هو ذلك الثواب المترتب على العمل بقصد الرجاء ، ولا يكون الذيل دالا على ان للعمل ثواباً آخر يترتب بعنوانه عليه حتى يكون كاشفاً عن الحكم الاستحبابي لنفس عنوان الفعل كشف المعلول عن علته ، وهو الامر به بعنوانه حتى يكون الثواب مرتباً عليه بعنوانه ايضا .

لا يخفى ان هذا الثاني خلاف ما يظهر من المصنف في جوابه عن الاشكال الثاني ، لانه قد التزم بان اخبار من بلغ المطلق منها يدل على الثواب على نفس العمل ولازمه جعل الحكم الاستحبابي ، والمقيد منها يدل على الثواب على الاتيان برجاء الواقع ولازمه كون الثواب على الاتقياد ، ولا مانع في المستحبات من عدم تقييد مطلقاتها بالمقيد منها .

الاحتمال الثاني : ان يكون مراده ان صدر الصحيحة وان دل على ان البلوغ هو الداعي للعمل ، الا انه لا يدل على تقييد الاتيان بالعمل بهذا الداعي ، بل البلوغ ورجاء الثواب يكون داعياً للعمل من باب الداعي الى الداعي ، والمتحصل منها على هذا ان من بلغه الثواب يكون داعياً له لان يعمل العمل لاجل تحصيل ذلك الثواب ، واذا كان ذلك الثواب مرتباً على نفس العمل كما هو مدلول ذيلها ، فذلك الداعي يكون داعياً له لان بقصد العمل بنفس عنوانه ، لانه هو الذي يترتب عليه ذلك الثواب ، ولا دلالة في الصحيحة على ان الثواب انما يترتب على هذا العمل حيث يؤتى به بقصد الرجاء لا غير ، حتى يكون منافياً لما دل عليه الذيل من ترتب الثواب على نفس قصد عنوانه الكاشف ذلك عن استحبابه بنفسه .

وبعبارة اخرى : ان كون البلوغ داعياً للعمل لا يدل على تقييد العمل بهذا الوجه والعنوان حتى يكون لا يترتب عليه ذلك الثواب الا مقيداً بأتيانه بقصد الرجاء ،

الثواب في الصحيحة انما رتب على نفس العمل ، ولا موجب لتقييدها به ، لعدم المنافاة بينهما ، بل لو أتى به كذلك أو التماسا للثواب الموعود ، كما قيد به في بعضها الآخر ، لاوتي الاجر والثواب على نفس العمل ، لا بما هو احتياط وانقياد ، فيكشف عن كونه بنفسه مطلوباً وإطاعة ، فيكون وزانه وزان من سرح لحيته أو من صلى أو صام فله كذا^(١) ولعله

وعلى هذا ينطبق قوله : ((بداهة ان الداعي الى العمل لا يوجب له وجها)) أي ان الداعي لا يوجب ان يكون قيذا ووجها للعمل ، بحيث انما يترتب الثواب عليه فيما اذا أتى به بهذا القيد او الوجه وهو قصد الرجاء ((و)) لا دلالة للصدر على ان قصد الثواب الواقعي كان ((عنوانا)) لازما لا يترتب عليه شيء الا ان ((يؤتى به بذلك الوجه والعنوان)) فالاحتمال الثاني اقرب ، والله العالم .

(١) هذا اشارة الى الاشكال الثاني على استفادة الحكم الاستجابي النفسي لنفس عنوان الفعل من اخبار من بلغ ، وحاصله : ان هذه الصحيحة وان دل ذيلها على ترتب الثواب على نفس عنوان العمل الكاشف عن الامر الاستجابي المتعلق بنفس عنوان العمل ، الا ان اخبار من بلغ ليست الصحيحة وحدها ، بل هناك اخبار اخر ظاهرة على ان الثواب هو للعمل المأتي به بقصد الرجاء ، كرواية محمد بن مروان المتقدمة التي كان مضمونها : من بلغه عن النبي ﷺ ثواب على عمل فعمله التماس قول النبي كان له وان كان رسول الله ﷺ لم يقله ... فان قوله ﷺ في هذه الرواية فعمله التماس قول النبي ظاهر في ان العمل المترتب عليه هو المأتي به بقصد الرجاء والتماس قول النبي ، وهذا ظاهر في ان الثواب في المقام للانقياد وليس لنفس العمل بعنوانه ، فتكون هذه الرواية وامثالها قرينة على المراد من هذه الصحيحة ايضا ، ولا بد من صرف ظهورها الى ظاهر هذه الرواية .

وحاصل ما اجاب به : هو انه لامانع من ان يكون المستفاد من اخبار من بلغ امرين : الاتيان الانقيادي هو اتيان الفعل بقصد الرجاء والتماس قول النبي

الواقعي ولهذا ثواب الانقياد ، والاستحباب النفسي وهو ترتب الثواب على نفس عنوان الفعل .

والاول يستفاد من رواية محمد بن مروان ، والثاني يستفاد من الصحيحة ، ولا داعي لتقييد احدهما بالآخر .

وقد اشار الى الاشكال بقوله : ((واتيان العمل بداعي طلب قول النبي ﷺ كما قيد به في بعض الاخبار وان كان انقيادا)) وهي مثل رواية محمد بن مروان التي مر أنها ظاهرة في ان الثواب للعمل المأتي به التماسا لقول النبي ﷺ ، فكونه التماسا لقول النبي هو القيد المتقيد به العمل الذي لازمه كون الثواب في اخبار من بلغ للانقياد لا للاستحباب النفسي لنفس عنوان الفعل ، و اشار الى الجواب عنه بقوله: ((الا ان الثواب في الصحيحة انما ترتب على نفس العمل)) كما مر بيانه ، وان لازمه الاستحباب لنفس عنوان الفعل لا الانقياد ، وبعد ان كان مفادها ذلك لا داعي لحملها على مفاد رواية محمد بن مروان الظاهرة في ان الثواب للانقياد ((ولا موجب لتقييدها به)) أي لا موجب لتقييد الصحيحة في ان ثواب العمل فيها مقيد بالالتماس والانقياد ((لعدم المنافاة بينهما)) أي لعدم المنافاة بين مفاد الصحيحة من الالتزام بالثواب لنفس العمل غير المقيد بالالتماس ، وبين مفاد رواية محمد بن مروان الدالة على ان الثواب مقيد بالعمل بداعي الالتماس ، ولا مانع من ترتب الثواب على العمل بعنوان نفسه فيكون مستحبا بذاته ، ومن ترتبه على العمل بداعي الالتماس فيكون الثواب انقياديا ، ولذا قال (قدس سره) : ((بل لو اتى به كذلك)) أي بداعي عنوان نفس الفعل واستحبابه النفسي كما في الصحيحة ((او)) اتى به بداعي الانقياد و ((التماسا للثواب الموعود كما قيد به في بعضها الآخر)) وهي رواية ابن مروان ، وحيث لا منافاة بينهما فلو اتى بالعمل بداعي عنوان نفسه ((لاوتي الاجر والثواب على نفس العمل لا بما هو احتياط وانقياد فيكشف)) ترتب الثواب على نفس عنوان العمل ((عن كونه بنفسه)) مستحبا و ((مطلوبا)) بنفسه ((و)) يكون اتيانه

لذلك أفتى المشهور بالاستحباب^(١) ، فافهم وتأمل^(٢).

((اطاعة)) للاستحباب المتعلق بذاته ((فيكون)) المستفاد من الصحيحة ((وزانه وزان من سرح لحيته او من صلى او صام فله كذا)) فكما ان المستفاد من هذه الجمل هو استحباب تسريح اللحية والصلاة والصوم بعناوينها الذاتية ، كذلك يكون مدلول الصحيحة المرتبة للثواب على نفس العمل في ظرف البلوغ هو استحباب نفس العمل بعنوانه .

(١) لا يخفى انه اذا كان الثواب للانتقياد لا يكون عنوان العمل بنفسه مستحبا ، فلا يجوز الافشاء باستحبابه ، والمشهور يفتون باستحباب ما دل عليه الخبر الضعيف ، فافتاؤهم كذلك يدل على أن نفس العمل عندهم هو المستحب ، ويترتب على نفس اتيانه بعنوانه والثواب ، والوجه في افتائهم كذلك لا بد وان يكونوا قد فهموا من الصحيحة ذلك .

(٢) لعله اشارة الى ان الظاهر في اخبار من بلغ هو وحدة المطلوب فيها ، وانها كلها مسوقة لامر واحد ، فالمستفاد منها : اما ان يكون اثبات الثواب للعمل المتقيد بالالتماس ، فتكون دالة على كون الثواب انقياديا ، ولا يكون نفس العمل بعنوانه مستحبا ويكون الامر فيها لو كان فهو للارشاد .

واما ان يكون المستفاد منها ترتب الثواب على نفس العمل ، فيكون نفس العمل مستحبا بعنوانه ويكون الامر فيها مولويا ، فحمل بعضها على التقييد وبعضها على عدم تقييد العمل ينافي وحدة المستفاد فيها .

او يكون اشارة الى ان الصحيحة مما يمكن ان يكون ذيلها قرينة على صدرها ، وقد عرفت ان التفرع فيها وكون العمل بداعي بلوغ الثواب يقتضي ان يكون المشار اليه في ذيلها - بقوله كان اجر ذلك له - هو الثواب على العمل المتقيد ، لا على نفس العمل ، ولا اقل من ان يكون من مصاديق احتفاف الكلام بمحتمل القرينية

فتكون مجملة ، وتبقى الروايات الأخر كرواية محمد بن مروان ظاهرة في كون الثواب فيها انقياديا .

او يكون اشارة الى ان الصحيحة لا دلالة لها على استحباب نفس العمل اصلا ، لانها قد دلت على ثبوت الثواب لمن عمل مع فرض عدم وصول اخبار من بلغ له ، لبداية دلالتها على ان من عمل بمجرد بلوغه الثواب كان له الثواب بنحو القضية الخبرية عن فرض عامل عمل كذلك ، ولا اشكال في ان من عمل كذلك انما عمل للبلوغ لا للاستحباب الذاتي .

وغاية ما يمكن ان يكون مبعدا له امور ثلاثة :

الاول : ظهور صدر الصحيحة في ان الثواب على نفس العمل .

والجواب عنه : ان العمل انما يكون محققا للانقياد ، اذ لا يعقل ان يتحقق الانقياد من دون العمل ، ولا وجه للاخذ بهذا الظهور بعد تقييده بان الثواب منوط باتيانہ بالتماس قوله النبي ﷺ .

الثاني : ان اخبار من بلغ اذا دلت على ترتب الثواب على الانقياد فتكون ارشادية الى ما يحكم به العقل من حسن الانقياد وثواب الانقياد ، ثواب آخر غير الثواب الخاص المقرر لنفس العمل ، واخبار من بلغ صريحة في ان الثواب الموعود به هو الثواب الخاص دون مطلق الثواب ، ومع كونه هو الثواب فهو ثواب من الشارع بما هو شارع لا بما هو رئيس العقلاء ، ولازم كونه من الشارع جعل ملزومه وهو الحكم الاستحبابي .

والجواب عنه : ان كون الثواب هو الثواب الخاص لا يستلزم جعل الحكم الاستحبابي ، لان ثواب الشارع على الانقياد معين واقعا ، وتعيينه لا يستلزم ان يكون ثوابا منه بما هو شارع ، ولما كان المكلف يأتي به برجاء ذلك الثواب الذي بلغه ففضل الشارع عليه واخبره ان له على انقياده عين ذلك الثواب .

الثالث : إنه لا يخفى أن النهي عن شيء ، إذا كان بمعنى طلب تركه في زمان أو مكان ، بحيث لو وجد في ذلك الزمان أو المكان ولو دفعة لما امثل أصلا، كان اللازم على المكلف إحراز أنه تركه بالمرة^(١) ولو

الثالث : ان الظاهر من اخبار من بلغ هو الترغيب في العمل ، ولازم الترغيب في العمل كون العمل بنفسه راجحا ومحبوبا ، وليس الحكم الاستحبابي الا كون العمل بذاته محبوبا وراجحا .

والجواب عنه : ان الترغيب في العمل انما هو لانه به يتم الانقياد ، اذ لا يعقل ان يكون المكلف منقاداً من دون ان يعمل ، وليس في اخبار من بلغ ظهور في ان العمل بذاته راجح ومحبوب ، بل تقييد الاثبات به برجاء قول النبي ﷺ ربما يدل على خلاف ذلك .

(١) لما فرغ فيما سبق من جريان البراءة وعدمها في الشبهة الحكمية التحريمية ... أشار بهذا الامر الثالث الى الكلام في جريان البراءة وعدمها في الشبهة الموضوعية التحريمية التي يكون الشك فيها لاجل الشك في الانطباق ، بعد وصول الحكم المتعلق بالكلي ... والاحتمالات في المقام ثلاثة :

- جريان البراءة في الفرد المشكوك مطلقا .

- وعدم جريانها فيه مطلقا .

- والتفضل بين كون النهي التحريمي المحلاليا بحيث ينحل الى نواهِ متعددة بتعدد

افراد الطبيعة ، كالنهي عن الخمر فانه ينحل الى نواهِ متعددة بتعدد افراد طبيعة الخمر المتعلفة للنهي ، وبين تعلقه بمجموع اعدام الطبيعة ، والفرق بين النحو الاول والنحو والثاني هو ان النهي على النحو الاول يكون له اطاعات وعصيانات متعددة بتعدد افراد الطبيعة ، بخلافه على النحو الثاني فانه لو وجد فرد من افراد الطبيعة ولو مرة واحدة في زمان واحد او في مكان واحد لتحقق العصيان ، فتكون اطاعة هذا النهي بترك المجموع ، وعصيانه بفعل فرد واحد من الافراد .

فاذا كان النهي على النحو الاول جرت البراءة في الفرد المشكوك ، وان كان النهي على النحو الثاني لم تجز البراءة ، وهذا هو مختار الماتن (قدس سره) .
وتوضيح هذا التفصيل يتوقف على بيان امرين :

الاول : ان المصلحة الداعية الى الامر بالشيء ، تارة تكون في كل فرد من افراد الطبيعة ولذلك يكون الطلب عموماً شمولياً بنحو الكل الافرادي .
واخرى تكون المصلحة قائمة بالطبيعة ، ولكن بنحو يكون بمجرد حصول الطبيعة تتحقق المصلحة الداعية ولذلك يكون الطلب عموماً بدلاً .

وثالثة : تكون المصلحة قائمة في مجموع افراد الطبيعة ، بحيث يكون المطلوب مجموع الافراد على نحو لو ترك واحد منها لما حصل الامثال اصلاً ، وبهذا يفترق عن النحو الاول ، فانه فيه لكل فرد اطاعة وعصيان ، فيمكن أن تكون للطبيعة عصيان باعتبار ترك فرد منها ، واطاعة باعتبار اتيان فرد آخر منها ، بخلاف النحو الثالث فان الاطاعة لا تكون الاً باتيان المجموع ، والعصيان يتحقق بترك فرد واحد منها ، ويسمى الطلب فيه بالكل المجموعي ، ويفترق عن الثاني بان اطاعته منوطة باتيان الكل ، بخلاف الثاني فان اطاعته منوطة باتيان فرد من افراد الطبيعة ، وتركه يكون بترك الكل او بترك ما عدا واحد من الكل ، بخلاف الثاني فان تركه بترك الكل فقط ، واتيانه باتيان فرد من الافراد .

وفي قبال الطلب المتعلق بالفعل بالانحاء الثلاثة النهي المتعلق بالترك فانه ايضا على انحاء ثلاثة :

الاول : ان يكون النهي المتعلق بالترك لقيام مفسدة بكل فرد من افراد الطبيعة ، بحيث يكون لكل فرد من افراد الطبيعة اطاعة وعصيان ، وعليه يكون النهي المتعلق بالطبيعة منحلاً الى نواهي متعددة بتعدد افراد الطبيعة ، ويكون النهي على هذا عاماً شمولياً افرادياً .

الثاني : ان يكون النهي المتعلق بالطبيعة لاجل قيام مفسدة بمحض وجود الطبيعة ، وعلى هذا فلا بد وان يكون النهي شموليا ايضا ، إلا انه اذا عصى واتى بالطبيعة سقط النهي عن الطبيعة ، وحيث كان ترك الطبيعة لا يتحقق إلا بترك جميع افرادها فلذلك كان النهي شموليا .

الثالث : ان يكون النهي لاجل مصلحة قائمة بالترك بجميع افراد الطبيعة ، وعلى هذا فالنهي ايضا لا بد وان يكون شموليا يشمل جميع افراد الطبيعة ، لوضوح ان المصلحة قائمة بجميع تروك افراد الطبيعة .

والفرق بين الثاني والثالث هو ان السبب في النهي الثاني هو المفسدة في وجود الطبيعة ، وفي الثالث هو المصلحة القائمة بالترك لجميع افراد الطبيعة ، ولا فرق بينهما من ناحية سقوط النهي لو اتى بفرد من افراد الطبيعة ، فانه كما يسقط النهي في الثاني لتحقق المفسدة بمجرد وجود الطبيعة كما لو نهى عن الإعماء فانه بعد تحقق طبيعة العمى لا يبقى مجال للنهي عن طبيعة العمى ، كذلك يسقط النهي في الثالث حيث كان لمصلحة قائمة بجميع التروك ، فانه لو اتى بفرد من افراد الطبيعة لا يعقل ان تتحقق المصلحة القائمة بجميع التروك .

الامر الثاني : ان الملاك لجريان البراءة وعدمها هو وصول النهي وعدم وصوله ، ولما كان النهي في النحو الاول منحلأ الى نواه متعددة فلا بد من وصول موضوع النهي حتى يكون مانعا عن جريان البراءة ، فاذا تردد المايح بين كونه خمرا او غير خمرا فلا مانع من جريان البراءة في هذا المايح المردد ، لفرض عدم وصول النهي فيه ، وقد فرضنا ان النهي ينحل الى نواه متعددة ، وفرض الشك في كونه خمرا فرض عدم العلم بخمريته ، الذي لازمه عدم وصول النهي عنه ، فلا مانع من جريان البراءة فيه ، لان لكل فرد من افراد الطبيعة نهياً خاصاً متعلقاً به ، ولا بد من وصوله حتى يكون منجزا في حق المكلف .

فاتضح ان تعدد النهي في النحو الاول هو الملاك لجريان البراءة في الفرد المشكوك.

واما النهي على النحو الثاني والثالث ، فلما كان النهي في الثاني متعلقا بمحض ترك الطبيعة المتوقف على ترك جميع افرادها ، وفي النحو الثالث لما كان السبب في النهي عن الفعل هو تعلق المصلحة بجميع التروك فكان المطلوب فيها في الحقيقة هو جميع التروك على نحو الكل المجموعي ، وفي كلا هذين النحويين النهي واحد والمتعلق واحد ، فانه في الثاني نهى واحد تعلق بنفس وجود الطبيعة ، وفي الثالث نهى واحد تعلق بمجموع وجودات افرادها ، والمفروض وصول هذا النهي الواحد المتعلق بتعلق واحد ، وشغل الذمة اليقيني به يستدعي الفراغ اليقيني به ، فلذلك اذا كان النهي على النحو الثاني أو الثالث فلا مجال لجريان البراءة في الفرد المشكوك ، فيكون المدار في جريان البراءة وعدمها هو وحدة النهي ومتعلقه وتعدد النهي ومتعلقه ، فان تعدد النهي ولو تحليلا كان مجال لجريان البراءة ، لعدم وصول النهي في مقام ترده بين الفرد المشكوك حرمة وعدمها ، كالمبايع المردد بين كونه خمرا او خلا ، وان لم يتعدد النهي لم يكن مجال لجريان البراءة لو وصول النهي الواحد مع متعلقه ، وشغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني فلا بد من احراز الامثال للنهي الواصل ، ولا يحصل الاحراز الا بترك جميع افراد الطبيعة ، اما بالقطع او بالاصل كما سنشير اليه .

والى هذا التفصيل اشار بقوله : ((الثالث انه لا يخفى ان النهي عن شيء اذا كان بمعنى طلب تركه في زمان او مكان بحيث لو وجد في ذلك الزمان او المكان ولو دفعة)) واحدة ((لما امثل)) النهي ((اصلا)) وذلك في ما لو كان النهي عن مفسدة في محض وجود الطبيعة كالقتل او العمى ، او كان لمصلحة في جميع تروك افراد الطبيعة ، فانه لو كان عن مفسدة في وجود محض الطبيعة ووجدت الطبيعة بوجود فرد من افرادها لتحققت المفسدة وحصل العصيان ، وكذا فيما كان لمصلحة في جميع تروك افرادها ، فانه لو وجد فرد واحد منها لما تحققت المصلحة المترتبة على جميع التروك ، وعلى هذا فحيث وصل النهي الواحد المتعلق بشيء واحد - هو اما محض الطبيعة أو جميع افرادها على نحو الكل المجموعي ، فان الكل المجموعي واحد ايضا كمحض

بالاصل ، فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه في تركه ، إلا إذا كان مسبوقا به ليستصحب مع الاتيان به .

نعم ، لو كان بمعنى طلب تركه كل فرد منه على حدة ، لما وجب إلا ترك ما علم أنه فرد ، وحيث لم يعلم تعلق النهي إلا بما علم أنه مصداقه ، فأصالة البراءة في المصاديق المشبهة محكمة^(١).

وجود الطبيعة- فلا بد من امثاله بترك الجميع ، لان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، ولذلك ((كان اللازم على المكلف احراز انه تركه بالمرة)) ليحصل به احراز الامثال واحرازه انه تركه بالمرة ، اما ان يكون بالقطع او يكون بالاصل .

(١) توضيحه : ان الامثال للامر او النهي كما يحرز بالقطع ، كذلك يحرز بالاصل ، فانه لو امر المولى بشيء فكما يحرز امثاله بالقطع باتيانه ، كذلك يحرز امثاله بالاصل كما لو اتى بالواجب وشك في بطلانه لوجود القاطع ، فانه يحرز بالاصل استمرار بقاء الامثال وعدم بطلان ما اتى به ، ومثله النهي المتعلق بشيء واحد ، فانه تارة يحرز امثاله بالقطع بترك جميع افراد الطبيعة قطعاً ، واخرى يحرز امثاله بالاصل واستصحاب انه كان تاركاً له فيما اذا شك في ذلك عند ارتكابه للفرد المشكوك ، فانه بعد ان كان تاركاً له في حال توجه النهي له فيستصحب ذلك وبه يحرز استمرار بقاءه على الترك لجميع افراد الطبيعة ، مثلاً لو كان النهي المتعلق بالخمير من قبيل النحو الثاني أو الثالث لا من قبيل النهي الانحلالي ، وكان المكلف في حال بلوغه تاركاً لشرب الخمر ، ثم ارتكب شرب المايح المردد بين الخمر والخل ، فانه وان شك في بقاء الامثال لاحتمال كون ما شربه خمراً ، الا انه بواسطة استصحابه لترك شرب الخمر المتيقن له قبل بلوغه وفي زمان بلوغه الى ما بعد ارتكابه لشرب المايح المردد ، فباستصحابه ذلك الترك يثبت ان تركه مستمر وباق الى هذا الزمان ، وبواسطة هذا الاستصحاب يحرز بقاءه على الامثال وانه لا مؤاخذه عليه في شرب هذا المردد ، اما اذا كان مشتغلاً بشرب الخمر في حال توجه النهي بفرض انه في اول زمان بلوغه كان

فانقدح بذلك أن مجرد العلم بتحريم شيء لا يوجب لزوم الاجتناب عن أفراده المشتبهة ، فيما كان المطلوب بالنهي طلب ترك كل فرد على حدة ، أو كان الشيء مسبوقا بالترك ، وإلا لوجب الاجتناب عنها عقلا

مشغولا بشرب الخمر ولو كان ذلك لعذر ، الا انه لما كان قد انتقض يقينه بترك شرب الخمر فلا يمكنه استصحاب تركه للخمر ، وعلى هذا الفرض لا يجوز له شرب المايح المررد ، لما عرفت من لزوم احرازه لترك شرب الخمر ، وحيث لا اصل عنده يحرز له ذلك ، فلا بد من ان يكون احرازه لامثاله لترك الخمر منحصرا في احرازه بالقطع ، ومع شرب المايح المررد لا يكون محرزا لذلك ، لفرض احتمال له لكون ما شربه خمرا ، ولا مناص له من احراز امثال هذا النهي الواصل اليه المتعلق بشيء واحد غير منحل الى نواه متعددة .

والى الاحراز بالاصل اشار بقوله : ((فلا يجوز الاتيان بشيء يشك معه)) أي يشك مع الاتيان به ((في تركه)) لامثال النهي الواصل اليه ((الا اذا كان مسبوقا به)) أي مسبوقا بالترك له ، فانه اذا كان كذلك جاز له الاتيان بشيء يشك مع الاتيان به في الامثال ، لانه يمكنه ان يحرز استمرار امثاله باستصحاب الترك المتيقن سابقا ، فيعتمد على هذا اليقين ((ليستصحب)) بقاءه على استمرار الترك ((مع الاتيان به)) أي مع الاتيان للفرد المشكوك .

ثم اشار الى جريان البراءة فيما اذا كان النهي المحلليا ، لما عرفت من عدم الوصول في فرض الانحلال بقوله : ((نعم لو كان النهي بمعنى طلب ترك كل فرد منه)) أي من متعلق النهي ((على حدة)) فيكون النهي منحلا الى نواه متعددة بمقدار افراد المتعلق للنهي ((لما وجب الا ترك ما علم انه فرد)) لذلك المتعلق ، لوضوح انه لا يعلم بوصول النهي الا حيث يصل متعلقه ، ولذا قال (قدس سره) : ((وحيث لم يعلم تعلق النهي الا بما علم انه مصداقه فاصالة البراءة في المصاديق المشتبهة محكمة)) .

لتحصيل الفراغ قطعاً ، فكما يجب فيما علم وجوب شيء إحراز إتيانه إطاعة لأمره ، وكذلك يجب فيما علم حرمة إحراز تركه وعدم إتيانه أمثالا لنهيه . غاية الأمر كما يجرز وجود الواجب بالأصل ، كذلك يجرز ترك الحرام به^(١) ، والفرد المشتبه وإن كان مقتضى أصالة البراءة جواز

(١) هذا بيان لما اختاره من التفصيل في المشتبه من افراد الشبهة الموضوعية التحريمية ، من انه لا يجب الاجتناب عن مطلق المشتبه في الشبهة الموضوعية التحريمية وان علم بالحكم الكلي ، وتجري البراءة في النهي المتعلق بالطبيعة الكلية اذا كان النهي المحلاليا ، وفيما لم يكن المحلاليا فلا مجرى للبراءة مطلقا ، ويجري الاستصحاب في خصوص ما كان مسبوقا بالترك كما مر بيانه ، والى هذا اشار بقوله : ((فانقذ بذلك ان مجرد العلم بتحريم شيء)) وان كان واصلا بما هو متعلق بكلي الطبيعة الا انه ((لا يوجب لزوم الاجتناب عن افراده المشتبه فيما كان المطلوب بالنهي)) المحلاليا ينحل الى ((طلب ترك كل فرد على حدة)) فانه فيه تجري البراءة كما عرفت ، وكذلك فيما لم يكن المحلاليا بان كان متعلق النهي شيئا واحدا ، ولكنه كان مسبوقا بالترك فيجري الاستصحاب دون البراءة وان اتفقا في نتيجة الامر بجواز ارتكاب الفرد المشتبه ، واليه اشار بقوله : ((او كان الشيء مسبوقا بالترك)) واما في عدا ذلك بان كان متعلق النهي شيئا واحدا لا متعددا ولم يكن هناك استصحاب ، فيجب الاجتناب عن الفرد المشتبه ، ولا تجري البراءة العقلية لان شغل الذمة يقني يستدعي الفراغ اليقيني ، والى هذا اشار بقوله : ((والا لوجب الاجتناب عنها)) أي عن الافراد المشتبه ((عقلا)) ومن هذا يظهر ان كلام المصنف في جريان البراءة العقلية فلا ينبغي الايراد عليه بانه سيأتي منه في باب الاشتغال جريان البراءة النقلية .

ثم اشار الى الوجه في لزوم الاجتناب في الفرض المذكور بقوله : ((لتحصيل الفراغ قطعاً)) وان الحال في النهي كالحال في الامر ((فكما يجب فيما علم وجوب شيء احراز اتيانه)) لوصوله بالعلم به فيجب على المكلف احراز الامثال ((اطاعة

الاقترام فيه ، إلا أن قضية لزوم إحراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه، ولا يكاد يحرز إلا بترك المشتبه أيضا ، فتمنن^(١).

لامره فكذاك يجب فيما علم حرمة احراز)) الامثال للنهي في ((تركه)) لمتعلق النهي ((و)) يلزمه ((عدم اتيانه)) لما تعلق به ((امثالا لنهيه)).

واشار الى أن الاحراز كما يكون في الواجب بالقطع وبالاصل ، كذلك هو في النهي فانه كما يكون بالقطع يكون بالاصل بقوله : ((غاية الامر كما يحرز وجود الواجب بالاصل كذلك يحرز ترك الحرام به)) أي كذلك يحرز ترك الحرام بالاصل ايضا .

(١) يشير الى ما يمكن ان يقال انه في الفرد المشتبه حيث لم يعلم النهي عنه ولم تعلم حرمة بخصوصه فيكون من مصاديق ما لا بيان فيه ، وتجري فيه قاعدة قبح العقاب بلا بيان ... فاشار الى الجواب عنه بما حاصله : ان الفرد المشتبه وان كان مما لم يصل البيان فيه بخصوصه الا انه لا تجري فيه قاعدة البراءة العقلية ، لتوقف امثال ما وصل البيان فيه - وهو النهي الواصل المتعلق بالطبيعة الواحدة غير المنحل الى نواه متعددة - على ترك الفرد المشتبه ، لانه بارتكابه لا يكون محرزا لامثال ذلك النهي الواصل ، والمفروض وجوب امثاله ، ولذا قال (قدس سره) : ((والفرد المشتبه وان كان مقتضى اصالة البراءة جواز الاقترام فيه)) لانه لم يصل البيان فيه بخصوصه ((الا)) انها لا تجري فيه لتوقف امثال ما وصل البيان فيه على ترك الفرد المشتبه ، لوضوح ((ان قضية لزوم احراز الترك اللازم وجوب التحرز عنه)) لوضوح تعلق النهي بمحض وجود الطبيعة او بجميع افرادها ، ولا بد من احراز امثاله ((ولا يكاد يحرز)) امثال ذلك النهي الواحد المتعلق بشيء واحد المفروض وصوله ((الا بترك المشتبه ايضا)) لبداهة انه مع الارتكاب للفرد المشتبه لا يحرز امثال ذلك النهي ، فاحراز الامثال له كما يتوقف على ترك ما علم حرمة كذلك يتوقف على ترك ما اشبهت حرمة .

الرابع : إنه قد عرفت حسن احتياط عقلا ونقلا ، ولا يخفى أنه مطلقا كذلك ، حتى فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب أو الحرمة ، أو أمارة معتبرة على أنه ليس فردا للواجب أو الحرام^(١) ، ما لم يخل بالنظام فعلا ، فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا ، كان في الامور المهمة كالدماء والفروج أو غيرها ، وكان احتمال التكليف قويا أو ضعيفا ، كانت الحجة على خلافه أو لا ، كما أن الاحتياط الموجب لذلك

(١) قد عرفت في الامر الثاني حسن الاحتياط عقلا فيما لم يصل من الشارع فيه شيء واحتمل ذلك ، وفي هذا الامر الرابع اراد التنبيه على حسن الاحتياط مطلقا ما لم يلزم منه الاختلال بالنظام .

ولا يخفى ان المراد من حسن الاحتياط نقلا هو ورود الامر الارشادي فيه من الشارع ، لوضوح ان لازم الامر المولوي فيه هو حكم الشارع بالاحتياط ، لا مجرد كونه حسنا عند الشارع ، فكونه حسنا عند الشارع فقط لا بد وان يكون امر به بما هو حسن ، ومعنى ذلك هو كون امره به ارشادياً ، والمراد من الاطلاق في حسن الاحتياط هو حسنه حتى فيما قام الدليل الشرعي على عدم وجوبه او عدم حرمة ، سواء في الحكم الكلي كما ورد في انه لا حرمة في الربا في ما يباع بالعدل بالكيل او الوزن ، او قامت الامارة المعتبرة شرعا على ان الفرد المشكوك ليس من الحرام او الواجب ، كما لو قامت البينة على ان المشكوك ليس من افراد الحرام او افراد الواجب ، والى هذين الفرضين اشار بقوله : ((فيما كان هناك حجة على عدم الوجوب او الحرمة)) كما مر مثاله في رفع الحرمة في الحكم الكلي في عدم حرمة الربا في المعدود ((او)) فيما قامت ((امارة معتبرة)) كالبينة القائمة في الفرد المشتبه ((على انه ليس فردا للواجب او الحرام)) فانه في هذين الفرضين وان قامت الحجة على عدم الحرمة الا ان الاحتياط فيه حسن عقلا ونقلا .

لا يكون حسنا كذلك^(١)، وإن كان الراجح لمن التفت إلى ذلك من أول الامر ترجيح بعض الاحتياطات احتمالا أو محتملا^(٢)،

(١) لا يخفى ان ما يوجب الاختلال بالنظام قبيح ارتكابه عقلا ، وما كان قبيحا عند العقل لا يعقل ان يحكم العقل بحسنه ، فخرج ما يخل بالنظام عن حسن الاحتياط خروج موضوعي لأنه من افراد القبيح ، ولذلك قال (قدس سره) : ((ما لم يخل بالنظام فعلا)) .

ولا يخفى ان الاحتياط تارة يكون في الجمع بين محتملات التكليف الواحد ، كما لو تردد الخمر بين آنية كثيرة او يكون بعضها خارجا عن محل الابتلاء ، واخرى يكون في مقام الجمع بين تكاليف متعددة المتعلق ، وهو حسن في كلا الفرضين ، الا ان يلزم منه الاختلال بالنظام ، واذا لزم منه الاختلال لا يكون حسنا بل يكون قبيحا ، ومما ينبغي ان يعلم ان الاحتياط لما كان في الجمع بين المحتملات سواء لتكليف واحد او لتكاليف متعددة ، فلزوم الاختلال بالنظام انما يلزم في الجمع بين جميعها ، اما الاحتياط في بعضها بمقدار لا يلزم منه الاختلال فهو باق على حسنه العقلي او النقلي ، والى هذا اشار بقوله : ((فالاحتياط قبل ذلك مطلقا يقع حسنا)) ثم اشار الى وجه الاطلاق بقوله : ((كان في الامور المهمة كالدماء والفروج او غيرها و)) سواء ((كان احتمال التكليف قويا او ضعيفا)) وسواء ((كانت الحججة)) قائمة ((على خلافه)) أي على الترخيص الذي هو خلاف الاحتياط ((اولا)) ففي هذه الموارد كلها المفروض فيها عدم حصول الاختلال من الاحتياط فيها فان الاحتياط فيها يكون حسنا عقلا ونقلا ، كما ان المقدار الموجب لاختلال النظام لا يكون الاحتياط فيه حسناً ، بل يكون قبيحاً ، ولذا قال (قدس سره) : ((كما ان الاحتياط الموجب لذلك)) أي للاختلال في النظام ((لا يكون حسنا كذلك)) أي لا يكون حسنا لا عقلا ولا نقلاً .

(٢) حاصله : انه حيث كان المفروض لزوم الاختلال في النظام من الاحتياط التام في جميع محتملات التكليف الواحد وفي جميع موارد التكاليف فيكون الاحتياط التام

قبيحا لا حسنا ، وبمقدار لا يلزم منه الاختلال فهو باق على حسنه ، ففي مقام الاحتياط في موارد التكاليف المتعددة اذا التفت المكلف الى ان الاحتياط التام في جميعها يلزم منه الاختلال وأراد ان يحتاط فيما لا يلزم منه الاختلال ، فينبغي له ان يقدم الاحتياط في الموارد المهمة على غيرها ، والاحتياط في احتمالات التكاليف القوية كالظنونة على المحتملات غير المظنونة ، والاحتياط فيما لم تقم الحجة الخاصة فيه على الترخيص على غيره ، لوضوح ان هذه الموارد ارجح في اعمال الاحتياط فيها من غيرها ، والى هذا اشار بقوله : ((وان كان الراجح لمن التفت الى ذلك)) أي الى لزوم الاختلال من الاحتياط في الكل ، والى ان بعضها ارجح من غيره ، ففي مقام اعمال الاحتياط ينبغي له ((من اول الامر ترجيح بعض الاحتياطات)) على البعض الآخر ، فيقدم ما هو اقوى ((احتمالا)) كالقوي على الضعيف ((او)) ما هو اقوى ((محملا)) كالفروج والدماء على غيرها .

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال : ان الاحتياط قبل الاخلال يكون حسنا ، وبعده لا يكون حسنا ، فهو في مقام الاحتياط في التكاليف المحتملة المتعددة لا في محتملات التكليف الواحد ، فانه مبني على جواز التفكيك بين الموافقة القطعية والمخالفة القطعية .

ولا يمكن ان يقال ان امكان التفكيك وعدم امكانه انما هو في الاحتياط اللازم ، واما الاحتياط لاجل احتمال التكليف فلا مانع من كونه حسنا وان كان في بعض محتملات التكليف الواحد لكفاية احتمال التكليف في حسنه ، لوضوح ان الاحتياط في محتملات التكليف الواحد قبل الاخلال ليس باحتياط ، لان الاحتياط هو انه اذا كان هناك شيء فلا بد من اصابته ، وفي محتملات التكليف الواحد لا يكون ذلك الا باتيان الجميع ، والمفروض عدم حسنه لاخلاله بالنظام .

فصل

إذا دار الامر بين وجوب شيء وحرمة ، لعدم نهوض حجة على أحدهما تفصيلا بعد نهوضها عليه إجمالا^(١)، ففيه وجوه : الحكم بالبراءة عقلا ونقلًا لعموم النقل ، وحكم العقل بقبح المؤاخذة على خصوص الوجوب أو الحرمة للجهل به ، ووجوب الاخذ بأحدهما تعيينا أو تخييرا، والتخيير بين الترك والفعل عقلا، مع التوقف عن الحكم به رأسا ، أو مع الحكم عليه بالاباحة شرعا ، أو جهها الاخير^(٢) ، لعدم الترجيح بين

(١) دوران الامر بين وجوب الشيء وحرمة منوط بامرین :

الاول : العلم اجمالا بان الحكم الواقعي يدور بينهما ، ولا مجال فيه لبقية اقسام الحكم من الاستحباب والكرهه والاباحة الواقعية .

الثاني : عدم نهوض الحجة على احدهما بخصوصه ، كما اذا اختلفت الامة في المسألة على قولين ، قول فيه بالوجوب ، وقول آخر بالحرمة ، فبناء على ان اختلاف الامة على قولين يوجب نفي الثالث ، فيعلم اجمالا بان الواقع يدور بينهما ، وحيث فرض اختلاف الامة على قولين فلا تكون الحجة في المقام ناهضة على خصوص احدهما بعينه لا غير وقد اشار الى الامر الثاني بقوله : ((لعدم نهوض حجة على احدهما بخصوصه)) واشار الى الامر الاول بقوله : ((بعد نهوضها)) أي بعد نهوض الحجة ((عليه اجمالا)) أي على الدوران بين الوجوب والحرمة وان الحكم الواقعي هو احدهما لا غير .

(٢) الوجوه في هذه المسألة التي اشار اليها في المتن خمسة :

الاول : الحكم فيه بالبراءة عقلا ونقلًا ، اما عقلا فلعدم المانع من جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان فيه ، واما نقلًا فلعدم المانع من شمول ادلة البراءة النقلية كمثل ما لا يعلمون ودليل الاباحة مثل قوله ﷺ : (كل شيء لك حلال ... والى هذا اشار بقوله : ((الحكم بالبراءة عقلا ونقلًا ... الى آخر الجملة)) .

الفعل والترك ، وشمول مثل كل شيء لك حلال حتى تعرف أنه حرام له^(١)،

الثاني : الاخذ باحدهما تعيينا وهو الحرمة لترجيحها على الوجوب ، وعدم احتمال ترجيح الوجوب عليها ، واليه اشار بقوله : ((ووجوب الاخذ باحدهما تعيينا)) .

الثالث : الاخذ باحدهما تخييرا بان يأخذ اما بالفعل فلا يكون له الاخذ بالترك أو يأخذ بالترك فلا يكون له الاخذ بالفعل ، والى هذا اشار بقوله : ((او تخييرا)) .

الرابع : التخيير بين الفعل والترك عقلا . والفرق بينه وبين الثالث انه على الرابع له ان يفعل وان يترك أي لا يكون له الاخذ بالفعل والترك معا ، فان شاء فعل وان شاء ترك ، ولكن ذلك من ناحية حكم العقل في المقام ، واما من ناحية الحكم الشرعي فهو التوقف فليس له الافتاء بالاباحة الشرعية ، والى هذا اشار بقوله : ((والتخيير بين الترك والفعل عقلا مع التوقف عن الحكم)) الشرعي ((به رأسا)) .

الخامس : التخيير بين الفعل والترك عقلا مع الحكم فيه بالاباحة شرعا ، واليه اشار بقوله : ((او مع الحكم عليه بالاباحة شرعا)) أي مع التخيير فيه بين الفعل والترك عقلا الحكم عليه ايضا بالاباحة شرعا .

ولا يخفى الفرق ايضا بين القول الاخير والقول الاول وهو البراءة عقلا ونقلًا ، لما سيأتي الاشارة اليه من عدم جريان البراءة العقلية ، وان الحكم العقلي بالتخيير بين الفعل والترك لا من جهة قاعدة قبح العقاب بلا بيان .

ومختار المصنف هو الاخير واليه اشار بقوله : ((أوجهها الاخير)) .

(١) لا يخفى ان مختار المصنف مركب من جزئين : الجزء الاول هو التخيير عقلا بين الفعل والترك ، والدليل عليه هو انه بعد قيام الحجة على الفعل وعلى الترك فهما متنافيان لا يمكن العمل بهما بما هو عمل بالحجة ، ولا مرجح لاحدهما على الآخر ، فلا تأثير للحجتين وان تم البيان فيهما لفرض فعليتهما ، فالعقل يرى عدم المانع عن الفعل وعن الترك لا من جهة عدم البيان الفعلي ، بل من جهة عدم منجزيتهما وعدم

ولا مانع عنه عقلا ولا تقلا^(١) .

الترجيح لاحدهما ، فلا مانع يراه العقل من ارتكاب الفعل او الترك ، وهو غير حكمه بجواز الارتكاب لقاعدة قبح العقاب بلا بيان لفرض تحقق البيان هنا ، غايته انه بيان لا يمكن ان يؤثر ، وسيأتي لهذا مزيد بيان ان شاء الله تعالى عند تعرض المصنف لعدم جريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في المقام ، والى هذا اشار بقوله : ((لعدم الترجيح بين الفعل والترك)).

والجزء الثاني هو الحكم بالاباحة شرعا لان المقام مما يشمله قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (كل شيء لك حلال حتى تعرف انه حرام بعينه) بناءً على ما مر منه : من استظهار شموله للشبهة الحكمية ولا اختصاص لها بالشبهة الموضوعية ... وبناءً على ما مر منه ايضا من شموله لمشكوك الوجوب كمشكوك الحرمة ... وبناءً ايضا على ان المراد من الغاية وهي حتى تعرف انه حرام بعينه هي المعرفة الموجبة للتجنّز ، وبعد تمامية هذه الامور الثلاثة فهي تشمل المقام مما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة لعدم معرفة انه حرام بعينه .

(١) الموانع المتوهمة عن شمول دليل الاباحة للمقام اما عقلية او نقلية ، اما العقلية :

فمنها : انه لما كان المقام هو دوران الامر بين وجوب الفعل وحرمته ، فاذا كان واجبا كان الفعل لازما ، واذا كان حراما كان العدم لازما ، وحيث ان الشخص لا يخلو عن فعل الشيء او تركه فهو مضطر الى احدهما ، ومع الاضطرار الى احدهما فلا مجال لجعل الاباحة شرعا ، للغوية ذلك ، وعدم فائدته بعد ان كان المقام مما يضطر اليه .

والجواب عنه : ان الاضطرار المانع عن الحكم حتى حكم الاباحة هو الاضطرار السالب للقدرة ، ومن الواضح ان الشخص وان كان مما لا مناص له من ان يفعل او يترك ، الا انه يفعل بالقدرة والارادة ويترك بالقدرة والارادة ، ودليل الاباحة جارٍ في الفعل من جهتين : من جهة احتمال وجوبه ، ومن جهة احتمال حرمته ، ففي مقام

وقد عرفت أنه لا يجب موافقة الاحكام التزاما ، ولو وجب لكان الالتزام إجمالا بما هو الواقع معه ممكنا ، والالتزام التفصيلي بأحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا^(١) ، وقياسه

جريانه من جهة احتمال الوجوب لا يكون الشخص مضطرا من ناحية فعل ذلك الشيء حتى يكون الترخيص لغوا ، وفي مقام جريانه من ناحية احتمال الحرمة لا يكون مضطرا الى الترك حتى يكون الترخيص في الترك لغوا ايضا .

ومنها : ان الحكم بالاباحة انما يكون في مقام يمكن للشارع ان يحكم فيه بالاحتياط ، ومن الواضح انه لا يمكن ان يحكم الشارع في المقام بالاحتياط ، لعدم امكان الاحتياط فيما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة .

والجواب عنه : ان الحكم بالاباحة شرعا لا يختص بان يكون مما يجوز ان يحكم الشارع فيه بالاحتياط ، بل الشرط فيه امكان الجعل التعبدى فيه لغير الحكم بالاباحة ، ومن الواضح انه يمكن التعبد الشرعي بان يجعل الشارع في المقام لزوم الفعل او لزوم الترك .

ومنها : ما اشار اليه في المتن من مانية لزوم الموافقة الالتزامية ، وسيأتي بيانه والجواب عنه .

(١) لا يخفى ان الكلام في وجوب الموافقة الالتزامية من ناحيتين :

الاولى : انه هل للحكم موافقتان : موافقة جوارحية ، وموافقة جنائية وهي الالتزام بالحكم جنائياً ؟ .. وقد مر الكلام فيها في مباحث القطع .

الثانية : في ان الموافقة الالتزامية - على القول بها - هل تمنع عن جريان الاصول ام لا ؟ وهذه الناحية هي المربوطة بمقامنا ، وقد مر الكلام ايضا فيها في مباحث القطع ، وبعد تعرض المصنف لذكر وجوب الموافقة الالتزامية في المقام من حيث كونه مانعا عن جريان اصالة الاباحة في ما دار الامر فيه بين الوجوب والحرمة ، فلا بد من التعرض لما يمكن من تقريره والجواب عنه ..

اما تقييده فنقول : ان الالتزام في المقام اما باحد الحكمين تعينيا او تخييرا او الالتزام بالجامع وهو الالتزام لان الحكم الواقعي اما وجوب او حرمة ، وعلى كل من هذه الاحتمالات فلا يمكن جعل الاباحة في موردته لمنافاة الحكم فيه بالاباحة لما التزم به جنانا على كل حال ، وهو واضح لان الحكم الملتزم به الزامي في هذه الصور الثلاث كلها .

والجواب عنه اولا : بانه قد قد مر في مباحث القطع انه لا دليل على وجوب الموافقة الالتزامية لا من العقل ولا من الشرع ، وانه ليس هناك امثالان امثال خارجي وامثال جناني .

وثانيا : ان الالتزام على فرض تسليم وجوبه ، فهو انما يجب حيث يمكن الالتزام بالحكم المعلوم تفصيلا ، اما اذا لم يعلم به تفصيلا فالالتزام فيه بعنوان كونه واجبا او بعنوان كونه محرما اما تعينيا او تخييرا لا دليل عليه اولا ، وثانيا انه مستلزم للتشريع لفرض عدم معلومية الحكم الواقعي المعلوم اجمالا ، واما الالتزام بالالزام الجامع فباطل ايضا ، لوضوح ان الالزام الموجود في المقام لم يكن حكما بما هو الزام وجنس ، لعدم تحققه بما هو جنس ، بل هو متحقق في ضمن احد فصليه اما في ضمن الوجوب او في ضمن الحرمة ، فالالتزام بالالزام بحده الجنسي ليس من الالتزام بالحكم في المقام .

نعم الالتزام الممكن في المقام هو الالتزام بما هو حكم الله واقعا بهذا العنوان بنحو الاشارة اليه بهذا المقدار اجمالا ، والالتزام بالحكم بهذا العنوان لا ينافي جعل الاباحة فيه ظاهرا .

فان قلت : ان الحكم الواقعي في المقام إما وجوب او حرمة فالالتزام فيه ولو بنحو ما ذكر ينافي جعل الاباحة ظاهرا .

فانا نقول : انه لا منافاة بين الالتزام بالحكم الواقعي غير المؤثر وهو باق على واقعيته من دون ان يكون منجزا ، وبين جعل الاباحة ظاهرا ، وقد اشار الى عدم

بتعارض الخبرين الدال أحدهما على الحرمة والآخر على الوجوب^(١) باطل ، فإن التخيير بينهما على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية

وجوب الموافقة الالتزامية حتى تكون مانعا عن قاعدة الحل في المقام بقوله : ((وقد عرفت)) في مباحث القطع ((انه لا يجب موافقة الاحكام التزاما)).

واشار الى انه لو سلمنا وجوبها لكان اللازم الالتزام بالحكم اجمالا وبما هو حكم الله واقعا ، وهذا الالتزام لا يمنع عن جريان هذا الاصل في المقام بقوله : ((ولو وجب)) الالتزام بالاحكام جنانا ((لكان هو الالتزام اجمالا بما هو الواقع)) ((ومعه)) أي مع هذا الالتزام الاجمالي كان شمول كل شيء للمقام ((ممكنا)) لما عرفت من عدم المنافاة بين الالتزام الاجمالي وجريان قاعدة الحل في المقام .

واشار الى ان الالتزام التفصيلي باحدهما تشريع اولا ، وثانيا انه لا دليل على وجوبه في المقام لفرض عدم معلومية الحكم تفصيلا بقوله : ((والالتزام التفصيلي باحدهما لو لم يكن تشريعا محرما لما نهض على وجوبه دليل قطعا)).

(١) لما اشار الى عدم المانع العقلي عن جريان القاعدة من ناحية وجوب الموافقة ، اشار الى عدم المانع نقلا .

وتوضيحه : ان قياس المقام بتعارض الخبرين الدال احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة : تارة لان يكون القياس بالخبرين هو المدرك للاخذ باحدهما بخصوصه في المقام تخييرا ، ومع كون الواجب هو الاخذ باحدهما لوجه للقول الخامس وهو التخيير بين الفعل والترك عقلا وجريان قاعدة الحل نقلا .

واخرى : ان يكون القياس لاجل وجوب الالتزام باحدهما بخصوصه ، ومع وجوب الالتزام باحدهما بخصوصه لا يكون مجال لجريان قاعدة الحل في المقام .

وعلى كل فبطلان قياس المقام بتعارض الخبرين الدال احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة ينفي الامرين معا ، وان كان ظاهر المصنف في المتن هو الكلام من الناحية الثانية .

يكون على القاعدة ، ومن جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين ، وعلى تقدير أنها من باب الطريقة فإنه وإن كان على خلاف القاعدة ، إلا أن أحدهما - تعيينا أو تخييرا - حيث كان واجدا لما هو المناط للطريقة من احتمال الإصابة مع اجتماع سائر الشرائط ، صار حجة في هذه الصورة بأدلة الترجيح تعيينا ، أو التخيير تخييرا ، وأين ذلك مما إذا لم يكن

وحاصله : ان التكليف الواقعي وان كان لا يقتضي الالتزام التخييري بينه وبين الالتزام بضده ، لوضوح ان كل حكم يقتضي الالتزام به بنفسه لا التخيير بين الالتزام به او بضده ، وكذلك فيما كان الدال على وجوب الالتزام هو الدليل الخارجي الدال على وجوب الالتزام بالاحكام ، فانه انما يدل على وجوب الالتزام بالاحكام بعناوينها المختصة بها ، ولا دلالة على الالتزام تخييرا بين عنوان الحكم وبين عنوان الحكم الآخر.

الا انه لما دل الدليل في تعارض الخبرين على لزوم الاخذ باحدهما تخييرا فيجب الالتزام بمؤدى الخبر الذي يختاره المكلف .

والملاك في تعارض الخبرين موجود في المقام لان الملاك في التخيير في تعارض الخبرين : اما مراعاة الحكم الظاهري الدال عليه الخبران وان لا يترك كلا الحكمين الظاهرين ، فالمقام اولى لانه من دوران الامر بين الحكمين الواقعيين .

واما لان الملاك في التخيير بين الخبرين المتعارضين هو لاجل احداث الخبرين لاحتمال الحكم الواقعي ، وهنا اولى ايضا لوضوح العلم في المقام بان الواقع يدور بين الاحتمالين من الوجوب والحرمة ، فالملاك للتخيير بين الخبرين موجود في المقام ، ومع تحقق الملاك لا بد في المقام من الاخذ باحد الامرين ، ومع الاخذ به فهو الذي يجب الالتزام به ، ولا مجال حينئذ لجريان قاعدة الحل في المقام ، والى ما ذكرنا اشار بقوله ((وقياسه)) أي قياس المقام ((بتعارض الخبرين الدال احدهما على الحرمة والآخر على الوجوب)).

المطلوب إلا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا؟ وهو حاصل ، والاخذ بخصوص أحدهما ربما لا يكون إليه بموصل^(١) .

(١) وحاصله : ان قياس المقام بالخبرين باطل ، لان حجية الاخبار اما من باب السببية والموضوعية ، ويكون قيام الخبر على حكم موجبا لكونه هو الحكم الواقعي ، ولازم ذلك كون التعارض بين الخبرين يكون من قبيل المتزاحمين ، وعليه فيكون التخيير في الخبرين المتعارضين على القاعدة ، لان كل واحد من الخبرين قد اقتضى ان يكون مؤداه حكما واقعا ، وحيث لا يمكن الجمع بينهما فلا بد من التخيير بينهما .

وقد اتضح مما ذكرنا بطلان قياس المقام بالخبرين المتعارضين على السببية ، لان المفروض في المقام كون الحكم الواقعي هو احد الحكمين لا كلاهما ، فلا وجه لقياس ما كان الحكم الواقعي احدهما بما كان الحكم الواقعي كليهما ، والى هذا اشار بقوله: ((فان التخيير بينهما)) أي بين الخبرين الدال احدهما على الوجوب والآخر على الحرمة ((على تقدير كون الاخبار حجة من باب السببية يكون على القاعدة)) اذ بعد ان كان مؤدى كل واحد منهما حكما واقعا ، ولا يمكن الجمع بينهما لتزاحمها ، ولا يجوز تركهما لانه من ترك الواجب قطعا ، فلا بد من التخيير بينهما ويكون ذلك ((من جهة التخيير بين الواجبين المتزاحمين)) ولا يصح قياس المقام به لان الحكم الواقعي فيه واحد كما عرفت .

واما بناء على الحجية في الامارات من باب الطريقية بغرض ايصال الواقع : أي ان المصلحة الواقعية الداعية لجعل الحكم واقعا هي الداعية ايضا لايصال الحكم من حيث لا علم به ، فالقاعدة الاولى في الخبرين المتعارضين هو التساقط ، لانهما ليسا من المتزاحمين بل هما متكاذبان ، لان مصلحة الحكم الواقعي المنبعث عنها جعل الامارة واحدة ، والحكم الواقعي الذي كان جعل الخبر لغرض ايصاله واحد ايضا ، فلذلك كان الخبران المتعارضان متكاذبين لا متزاحمين ، ومع العلم بكذب احدهما فالقاعدة تقتضي التساقط ، فالأخذ باحدهما تعيينا او تحييرا على خلاف القاعدة ،

هذه هي القاعدة الاولى في الخبرين المتعارضين على الطريقة ، والى هذا اشار بقوله : ((وعلى تقدير انها من باب الطريقة فانه وان كان)) الاخذ باحدهما ((على خلاف القاعدة)) لانهما ليسا من المتزاحمين بل هما من المتكاذبين .

واما في الاخذ باحدهما تعيينا فيما اذا كان احدهما ارجح كما تدل عليه ادلة الترجيح ، أو الاخذ باحدهما تحييرا كما تقتضيه ادلة التخيير وهي القاعدة الثانية الواردة في خصوص الخبرين المتعارضين ، فالوجه فيه هو ان الملاك في الخبر هو احتمال اصابته الواقع ، فكون الطريق الخبري محتمل الاصابة هو الملاك لجعل الخبر بما له من الشرائط حجة ، وهذا الملاك مفقود في المقام اذ ليس في المقام طريق فيه احتمال الاصابة ، بل ليس في المقام الا مجرد احتمال كون الحكم الواقعي هو احد الحكمين من الوجوب والحزمة ، فلا وجه للقياس ايضا بناء على الطريقة في الخبرين ، لان القاعدة الاولى فيها هو التساقط دون التخيير حتى يقاس المقام بهما ، والملاك في القاعدة الثانية في الخبرين هو احتمال اصابة الخبر للواقع وهو مفقود ايضا ، لانه ليس في المقام الا مجرد احتمال الواقع ، وليس هنا طريق محتمل الاصابة حتى يكون للقياس فيه مجال .

فاتضح انه لا يصح قياس المقام بالخبرين المتعارضين بناء على السببية وعلى الطريقة ، فالقياس على كل حال باطل ، فلا يجب الالتزام باحد الحكمين بخصوصه في المقام كما يجب الالتزام بمؤدى احد الخبرين بخصوصه حتى يكون مانعا عن شمول قاعدة الحل في المقام ، وانما الواجب في المقام - بناء على وجوب الموافقة الالتزامية - هو الالتزام والاخذ بالحكم الواقعي الصادر على نحو الاجمال ، وقد عرفت عدم مانعيته عن جريان قاعدة الحل في المقام ، واما الاخذ بخصوص احدهما مع انه تشريع فانه التزام بما ربما لا يكون التزاما بالحكم الواقعي ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((الا ان احدهما)) أي ان الملاك للاخذ باحدهما على الطريقة فهو موجود في الخبرين دون المقام ، لان الملاك في الاخذ باحد الخبرين ((تعيينا)) كما تقتضيه ادلة

نعم ، لو كان التخيير بين الخبرين لاجل إبدائهما احتمال الوجوب والحرمة ، وإحداثهما الترديد بينهما ، لكان القياس في محله ، للدلالة الدليل على التخيير بينهما على التخيير ها هنا ، فتأمل جيدا^(١).

الترجيح ((او تخييرا)) كما تقتضيه ادلة التخيير ((حيث كان)) كل واحد من الخبرين ((واجدا لما هو المناط للطريقة من احتمال الاصابة)) لوضوح ان كل واحد من الخبرين المتعارضين محتمل الاصابة ((مع)) فرض ((اجتماع سائر الشرايط)) للحجية ككونه خبرا عن حس وكون المخبر به ثقة ، فلذلك ((صار حجة في هذه الصورة)) وهي صورة التعارض ((ب)) حسب القاعدة الثانية المستفادة من ((ادلة الترجيح)) من الاخذ باحدهما والالتزام به اما ((تعينا)) حيث يكون احدهما واجدا للمزية المرجحة ((او)) المستفادة من ادلة ((التخيير)) حيث لا يكون لاحدهما مزية فيجب الاخذ باحدهما ((تخييرا)) والالتزام به ، وهذا مفقود في المقام اذ ليس هنا الا مجرد كون الواقع احد الحكمين ، وان كل واحد منهما محتمل لان يكون هو الواقع ، وليس في المقام طريق فيه الملاك الموجود في الخبر وهو احتمال اصابته الواقع ، فلو قلنا بوجود الموافقة الالتزامية في المقام فيجب الالتزام بما هو الحكم واقعا على نحو الاجمال ، ولذا قال (قدس سره) : ((واين ذلك)) أي واين الملاك الموجود في الخبرين المتعارضين الموجب للالتزام باحدهما تعينا او تخييرا ((مما اذا لم يكن المطلوب)) فيه ((الا الاخذ بخصوص ما صدر واقعا)) على نحو الاجمال ((وهو حاصل)) بناء على وجوب الموافقة في المقام ((و)) اما ((الاخذ بخصوص احدهما)) مع انه تشريع ((ربما لا يكون اليه)) أي الى الواقع ((بموصل)) .

فاتضح انه لاوجه لقياس المقام بالخبرين المتعارضين .

(١) حاصله : انه لو كان الملاك للتخيير في الخبرين المتعارضين بحسب القاعدة الثانية هو كون الخبرين بقيامهما على الوجوب والحرمة أوجبا احتمال الوجوب والحرمة ، وهما السبب لاحداث هذا الاحتمال ، لا ان الملاك ما ذكرناه من احتمال اصابة الخبر

ولا مجال - ها هنا - لقاعدة قبح العقاب بلا بيان ، فإنه لا قصور فيه - ها هنا - وإنما يكون عدم تنجز التكليف لعدم التمكن من الموافقة القطعية كمخالفتها ، والموافقة الاحتمالية حاصلة لا محالة ، كما لا يخفى^(١).

للاواقع ، لكان هذا الملاك الموجب للتخيير في الخبرين المتعارضين في الوجوب والحرمة موجودا في مقامنا ، لما هو واضح من وجود احتمال كون الواقع هو الوجوب او الحرمة في المقام ، لكان القياس في محله ، ولكنك قد عرفت ان الملاك في الخبرين هو احتمال اصابة كل واحد من الخبرين للواقع ، لا مجرد ابداء الخبرين لاحتمال الوجوب والحرمة واحداثهما ، لتردد الواقع بينهما ، وعبرة المتن واضحة .

(١) توضيحه : ان القول الاول في المقام هو جريان البراءة العقلية والنقلية ، ومختار المصنف الذي هو القول الخامس هو التخيير عقلا والبراءة نقلا ، وقد اشرفنا في صدر المسألة ان حكم العقل في المقام بالتخيير ليس لجرىان البراءة العقلية ، ولو كان لجرىان البراءة العقلية لما كان فرق بينهما الا بمجرد التعبير ، فلذلك اشار المصنف الى عدم جريان البراءة العقلية في المقام ، وان حكم العقل بالتخيير لعدم الترجيح بين الحجتين . والوجه في عدم جريان البراءة العقلية التي هي قبح العقاب بلا بيان ، هو ان المراد من البيان هو العلم بالحكم ، ومن الوضح ايضا ان العلم الاجمالي بالحكم يؤثر في التنجز كالعلم التفصيلي به ، والعلم الاجمالي في مقام دوران الامر بين الوجوب والحرمة موجود ، فانه يعلم اجمالا بالالزام الدائر بين الالزام بالفعل والالزام بالترك ، وانما لا يجب امثاله في المقام لعدم التمكن من موافقته القطعية وترك مخالفته القطعية ، ولذا لو علمنا بان الشيء اما واجب فعله اليوم او حرام فعله غدا ، بان نعلم اجمالا بتوجه تكليف الزامي لنا هو اما وجوب اكرام زيد اليوم أو هو حرمة اكرامه في غد ، فانه لا شبهة في لزوم امثال هذا الالزام ، ويجب اكرام زيد اليوم ويحرم اكرامه في غد ، للتمكن من موافقته القطعية ومخالفته القطعية ، فيحكم العقل بلزوم موافقته القطعية ويستحق عليها الثواب ، وبلزوم ترك مخالفته القطعية ويستحق

على المخالفة القطعية العقاب ، فلا قصور في المقام من ناحية العلم والبيان ، وإنما القصور في المقام هو من ناحية عدم التمكن من امتثال هذا الالتزام ، فانه مع دوران الامر بين كون الشيء الواحد اما واجبا او حراما لا يتمكن من امتثال هذا الالتزام بترك مخالفته القطعية ، لانه ان فعل يحتمل المخالفة لاحتمال كون الفعل حراما ، وان ترك يحتمل المخالفة لاحتمال كون الفعل واجبا ، واذا كان احتمال المخالفة لازما على كل حال فلا يعقل ان يحكم العقل بتنجز هذا الالتزام ، لان تنجز التكليف منوط بالقدرة على الامتثال بالقدرة على ترك مخالفته القطعية ، فحيث لا قدرة على ترك المخالفة القطعية فلا يحكم العقل بتنجز هذا التكليف الالزامي .

وبعبارة اخرى : ان فعلية التكليف منوطة بأمرين : وصول التكليف ، والقدرة على متعلقه بان لا يكون غير مقدور كالطيران الى السماء .

وتنجز التكليف ايضا منوط بأمرين : وصول التكليف ، والتمكن من الموافقة القطعية وترك المخالفة القطعية ، واذا كان بحيث لا يتمكن من موافقته القطعية وترك مخالفة القطعية فلا يكون التكليف منجزا .

وقد اتضح مما ذكرنا : انه لا قصور من ناحية الوصول للتكليف لوصول الالتزام في المقام ، وإنما كان هذا الوصول غير مؤثر لفقد شرطه الثاني ، وهو كونه مما يمكن موافقته القطعية وترك مخالفته القطعية ، فلا قصور من ناحية البيان وإنما القصور من ناحية القدرة على الامتثال ، ومن الواضح ايضا ان عدم القدرة على الامتثال غير مربوط بقاعدة قبح العقاب بلا بيان .

فظهر مما ذكرنا : انه لا مجرى للبراءة العقلية في المقام ، لوضوح وصول البيان المؤثر لولا المانع وهو عدم القدرة على الامتثال ، والى هذا اشار بقوله : ((ولا مجال ها هنا لقاعدة قبح العقاب بلا بيان فانه لا قصور فيه)) أي فانه لا قصور في البيان ((ها هنا)) ويدل على عدم القصور فيه ما عرفت من انه لو كان الامتثال ممكنا لكان العلم بهذا الالتزام مؤثرا او منجزا ، كما لو علم اما بوجود اكرام زيد اليوم او حرمة غدا .

ثم إن مورد هذه الوجوه ، وإن كان ما إذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبديا ، إذ لو كانا تعبديين أو كان أحدهما المعين كذلك ، لم يكن إشكال في عدم جواز طرحهما والرجوع إلى الاباحة ، لأنها مخالفة عملية قطعية على ما أفاد شيخنا الاستاذ (قدس سره)^(١) ، إلا أن الحكم أيضا فيهما إذا كانا كذلك هو التخيير عقلا

(١) توضيحه : ان الوجوه الخمسة المذكورة لا تتأتى كلها الا فيما كان الوجوب والحرمة كلاهما توصيليين او كان احدهما المردد بين الوجوب والحرمة تعبديا ، اما لو كانا كلاهما تعبديين او كان احدهما المعين تعبديا ، بان يكون الشيء اما واجبا تعبديا وحراما تعبديا ، او كان الوجوب على فرضه تعبديا ، أو الحرمة على فرضها تعبدية بان تختلف الامة - مثلا - على قولين احدهما يقول بالوجوب التعبدية والآخر يقول بالحرمة التوصيلية أو بالعكس فلا تتأتى الاقوال جميعها في ذلك .

وبيان ذلك : ان القول الاول وهو البراءة عقلا ونقلًا ، والقول الخامس الذي هو مختار المصنف وهو التخيير عقلا عملا وجريان الاباحة نقلًا ، فيما كانا تعبديين او كان احدهما المعين تعبديا فلا يتأتیان ، والوجه في ذلك ان القول بالبراءة عقلا ونقلًا ، والقول بالتخيير وبالاباحة مشروط بعدم لزوم المخالفة القطعية من ذلك ، اما لو لزم المخالفة القطعية فلا مجال للقول بالبراءة ولا الاباحة .

ومن الواضح انه لو كانا تعبديين او احدهما المعين كالوجوب - مثلا - تعبديا فان لازم القول بالبراءة والاباحة - فعلا وتركًا - هو الاذن والترخيص في الفعل كيفما كان والترك كذلك ، فاذا كان كلاهما تعبديين ففعل - مثلا - لا يقصد القرية فانه يعلم بالمخالفة القطعية ، لانه لو كان واجبا لكان الفعل لا يقصد القرية مخالفة له ، ولو كان المطلوب الترك فقد خالفة ايضا لفرض كونه فعلا ، ولو كان احدهما المعين كالوجوب تعبديا فانه ايضا فيما لو فعل لا يقصد القرية تحصل المخالفة القطعية ، فلا وجه للقول بالبراءة والاباحة مع العلم بان لازمها جواز المخالفة القطعية ، اما لو كانا توصيليين او

كان احدهما المردد تعبديا فانه لا يعلم بالمخالفة القطعية ، اما لو كانا توصيليين فواضح ، واما لو كان احدهما المردد تعبديا فانه ايضا لا يعلم بالمخالفة القطعية ، لانه لو فعل لا بقصد القرية لا يقطع بالمخالفة لاحتمال كون الحكم الواقعي هو وجوب الفعل وكان توصليا ، وكذلك فيما لو ترك لا بقصد القرية فانه ايضا لا يقطع بالمخالفة لاحتمال كونه هو الحرمة وكانت توصلية ايضا ، وكذلك لو فعل بقصد القرية فانه لا يقطع بالمخالفة لاحتمال كون الفعل واجبا سواء كان توصليا أو تعبديا ، فانه يكون قد اتى به ، اذ قصد القرية لا تنافي الوجوب التوصلي ، وكذلك لو ترك بقصد القرية فانه ايضا لا يقطع بالمخالفة وهو واضح مما ذكرنا .

وينبغي ان لا يخفى ان الاقوال المذكورة انما تختلف في مسألة المخالفة القطعية كما عرفت ، واما في الموافقة القطعية فالاقوال كلها تشترك ، سواء في التعبديين والتوصيليين والمختلطين ، فان الموافقة القطعية ممتنعة على كل حال وهو واضح .

وقد اشار الى ما ذكرنا من عدم تأتي الاقوال جميعها الا على التوصيليين ، او كان احدهما المردد تعبديا ، اما لو كانا تعبديين او احدهما المعين تعبديا فلا تتأتي الوجوه المذكورة كلها بقوله : ((ثم ان مورد هذه الوجوه)) الخمسة المذكورة ((وان كان ما اذا لم يكن واحد من الوجوب والحرمة على التعيين تعبديا)) وهو يشمل التوصيليين وما كان احدهما تعبديا ولكنه كان مرردا ، فانه يصدق على كل منهما انه ليس احدهما المعين تعبديا فانهما مورد الوجوه الخمسة كلها ((اذ لو كان تعبديين او كان احدهما المعين كذلك)) أي تعبديا لا تأتي الوجوه المذكورة كلها فيها ، لما عرفت من عدم تأتي البراءة العقلية والاباحة النقلية فيهما لتأتي المخالفة القطعية العملية فيهما ، ومع العلم بالمخالفة القطعية العملية لا وجه للقول بالبراءة والاباحة ، لان العلم بالنسبة الى لزوم ترك المخالفة القطعية العملية منجز ، ومع تنجزه لا وجه لجرمان البراءة والاباحة .

بين إتيانه على وجه قربي ، بأن يؤتى به بداعي احتمال طلبه ، وتركه كذلك ، لعدم الترجيح وقبحه بلا مرجح .
فاتقدح أنه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصليلين بالنسبة إلى ما هو المهم في المقام ، وإن اختص بعض الوجوه بهما ، كما لا يخفى^(١) .

فاتضح انه لو كانا تعبديين او كان احدهما المعين تعبديا ((لم يكن اشكال في عدم جواز طرحهما معا والرجوع الى الاباحة)) او البراءة العقلية ((لانها مخالفة عملية قطعية)) لان لازم البراءة العقلية والاباحة النقلية الاذن في الفعل والترك كيفما كان .
(١) توضيحه : انه اذا كانا تعبديين او احدهما المعين تعبديا ، فحيث كان الحكم المعلوم اجمالا هو الالتزام ، وموافقته القطعية ممتنعة ولا ترجيح لاحدهما على الآخر ، فالعقل يحكم بالتخيير بينهما ، وحيث كان المفروض تعبدية احدهما على التعيين او كليهما فلا بد وان يكون التخيير العقلي بينهما باتيان احد الطرفين ، على نحو لو كان هو الحكم الواقعي لكان ذلك امثالاً له ، فيتعين لذلك ان ياتي بالفعل بقصد القرية او يترك بقصد القرية .

فظهر مما ذكرنا : ان الصحيح في مقام الدوران بين الوجوب والحرمة المفروض تعبدية احدهما المعين او كليهما هو بعض القول الرابع ، وهو التخيير بين الفعل والترك ولكن مع قصد القرية فعلا او تركا ، والقطع بعدم البراءة عقلا او نقلا .
ولا يخفى ايضا ان الوجه الثاني وهو الاخذ باحدهما تعيينا وهو ترجيح جانب الحرمة كما يأتي في التوصليلين يتأتى في التعبديين ايضا ، لان مدركه هو ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، وهو كما يتأتى في التوصللية يتأتى في التعبدية ايضا ، وكذلك القول الثالث وهو الاخذ باحدهما تخييرا ، فانه ايضا كما يتأتى في التوصللية يتأتى في التعبدية ايضا لقياس المقام على الخبرين المتعارضين ، ولا فرق بين التوصللية والتعبدية .

ولا يذهب عليك أن استقلال العقل بالتخيير إنما هو فيما لا يحتمل الترجيح في أحدهما على التعيين ، ومع احتمال لا يبعد دعوى استقلاله بتعيينه كما هو الحال في دوران الامر بين التخيير والتعيين في غير المقام^(١) ،

فظهر مما ذكرنا : ان التعبدية لا توجب خروج المقام عن الكلام لعدم تأتي الوجوه كلها فيه ، فانه يكفي جريان بعض الوجوه فيه ، وقد اشار الى الوجه الصحيح في ما كانا تعبديين او احدهما تعبديا بقوله : ((الا ان الحكم أيضا فيهما اذا كانا كذلك)) أي في المقام الدائر بين الوجوب والحرمة التعبديين أو التعبدية احدهما المعين ((هو التخيير عقلا بين)) الفعل والترك ولكن بنحو يكون ((أتيان)) كل واحد من الطرفين ((على وجه قربي بان يؤتى به)) أي بالفعل ((بداعي احتمال طلبه)) ليقع قريبا لو كان هو الواقع ((و)) ان يؤتى في مقام ((تركه كذلك)) أي بان يترك بداعي احتمال طلب الترك ليقع أيضا قريبا ، واشار الى الوجه في هذا التخيير بقوله ((لعدم الترجيح)) لاحد الطرفين ((وقبحه)) أي وقبح الترجيح ((بلا مرجح)) واشار الى عدم الوجه في تخصيص الكلام بخصوص التوصيلين لتأتي الالوجه كلها فيه ، لما عرفت من تأتي بعض الوجوه على التعبدية أيضا وان لم تأت كلها بقوله : ((فانقدح انه لا وجه لتخصيص المورد بالتوصيلين بالنسبة الى ما هو المهم في المقام)) وهو التخيير على الوجه الذي عرفته ((وان اختص بعض الوجوه)) وهو البراءة العقلية والنقلية ((بهما)) أي بالتوصيلين او ما كان احدهما غير المعين تعبديا .

(١) توضيحه : ان دوران الامر بين التخيير والتعيين بحسب اصطلاح القوم في مقامين : الاول : دوران الامر بين العام والخاص ، فان الامر ان كان عاما فالخاص فرد له ويحصل به امثاله ، وان كان خاصا فالخاص هو المطلوب بخصوصه فيتعين الخاص بدعوى حكم العقل بانه مما يقطع به الامثال دون افراد العام الآخر .

الثاني : في الواجبين المتزاحمين فيما اذا احتمل اهمية احدهما ، فان العقل يحكم بالتعيين بالاخذ بمحتمل الاهمية ، لوضوح انه لو احزرت الاهمية لتقدم الاهم تعيينا ،

لعدم معقولية مزاحمة المهم للاهم ، والحال في احتمال الاهمية كذلك ، لانه بعد ان تساويا في الوجود فلا شك ان محتمل الاهمية يترجح على ما ليس بأهم ، ومع وجود المرجح لاحدهما لاوجه لكون المرجوح في عرض الراجح عند العقل ، فالعقل يحكم بتقديم محتمل الاهمية .

اذا عرفت هذا ... فنقول : ان المقام وهو دوران الامر بين الوجود والحرمة وان كان ليس من الواجبين المتزاحمين ، الا ان الملاك الموجب لتقديم محتمل الاهمية في الواجبين موجود هنا لبداية ان تقديم محتمل الاهمية في الواجبين انما هو لصيرورة محتمل الاهمية ذا مزية مرجحة ، ومع تحقق المرجح في احدهما يرى العقل تقديم الراجح ، وهذا الملاك موجود في المقام لفرض احتمال الاهمية لاحدهما المعين كالوجود مثلا ، بمعنى انه لو احرزنا في هذا الشيء ملاك الوجود وملاك الحرمة لتقدم ملاك الوجود ، لفرض كون المصلحة فيه اهم من المفسدة ، فاذا احتمل كون الوجود على فرض تحققه واقعا فهو اهم من الحرمة على فرض تحققها واقعا ، فلا بد من تقديم الوجود لترجحه على فرضه عند العقل على الحرمة على فرضها ، والى هذا اشار بقوله : ((ولا يذهب عليك ان استقلال العقل بالتخييل)) في مقام الدوران بين الوجود والحرمة ((انما هو فيما لا يحتمل الترجيح في احدهما المعين)) والتقييد بكون الترجيح في معين كالوجود مثلا ، لانه لو احتملت الاهمية بنحو التردد ايضا بين الوجود والحرمة لما كان احدهما بخصوصه متعينا للترجيح لو كان ، فلا يحكم العقل بترجيح لاحدهما بخصوصه لفرض عدم تعين ما هو الراجح منهما ، وعلى كل فالحكم بالتخيير بينهما انما هو حيث لا يحتمل الترجيح لاحدهما بخصوصه ، واذا كان احدهما بخصوصه محتمل الاهمية يتعين الاخذ به ، ولا يكون للعقل حكم بالتخيير فيما كان الحال كذلك ، ولذا قال (قدس سره) : ((ومع احتمال)) أي ومع احتمال الترجيح في احدهما المعين ((لا يبعد دعوى استقلاله)) أي لا يبعد دعوى استقلال العقل حيثل ((بتعيينه)) أي بتعيين محتمل الترجيح ((كما هو الحال في دوران الامر

ولكن الترجيح إنما يكون لشدة الطلب في أحدهما ، وزيادته على الطلب في الآخر بما لا يجوز الاخلال بها في صورة المزاومة ، ووجب الترجيح بها ، وكذا وجب ترجيح احتمال ذي المزية في صورة الدوران^(١).

بين التخيير والتعيين في غير المقام)) وهو تزامم الواجبين ، فانه يتقدم في ذلك المقام محتمل الاهمية ويرى العقل تعيينه ولا يحكم بالتخيير بينهما ، وحيث كان الملاك موجودا في المقام فلذا كان مقام دوران الامر بين الوجوب والحرمة كمقام دوران الامر بين الواجبين المتزاممين ، فان العقل انما يحكم بالتخيير فيهما فيما اذا تساويا ، واما اذا احتتمل اهمية احدهما يكون المحتمل الاهمية هو المتعين .

(١) قد نبه في عبارته على امرين :

الاول : ان الترجيح الموجب للتعيين هو قوة المحتمل لا قوة الاحتمال ، فلو كان احدهما اقوى ظنا ولكن كان الآخر المرجوح اهم واقوى مصلحة ، فان التقديم يكون لما هو اقوى محتملا وان كان اضعف ظنا ، والى هذا اشار بقوله : ((ولكن الترجيح انما يكون لشدة الطلب)) فان شدة الطلب انما تكون لقوة المصلحة .

الثاني : ان شدة الطلب وتأكده كما يكون لقوة المصلحة ، كذلك يكون لوجود مصلحة اخرى تقتضي الطلب لو انفردت بنفسها ، فانها اذا اجتمعت مع مصلحة الوجوب الاول توجب شدة الطلب وتأكده ، والى هذا اشار بقوله : ((وزيادته)) أي وزيادة الطلب في احدهما المعين ((على الطلب في الآخر)) فاذا كان الحال في الواجبين المتزاممين كذلك ، بان كان احدهما اقوى مصلحة او انطبق عليه مصلحة اخرى ، فانه يتقدم على الواجب الآخر الذي تكون المصلحة فيه اضعف ، او كانت متساوية ولكن انطبق على احدهما المعين مصلحة اخرى لزم مراعاة ذلك في صورة تزامم الواجبين ، ولذا قال (قدس سره) : ((بما لا يجوز الاخلال بها)) أي اذا كان احدهما اشد طلبا لقوة مصلحته او انطبق عليه مصلحة زائدة لا يجوز الاخلال بهذه المزية ((في صورة المزاومة ووجب الترجيح بها)) أي وجب الترجيح لذي المزية ،

ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا ، لاجل أن دفع المفسدة أولى من ترك المصلحة ، ضرورة أنه رب واجب يكون مقدما على الحرام في صورة المزامنة بلا كلام ، فكيف يقدم على احتماله في صورة الدوران بين مثليهما^(١) ؟

فاذا كان هذا الاحتمال موجودا في مقام الدوران بين الوجوب والحرمة بان كان ذو المزية هو الوجوب فلا بد من تقديمه ، ولذا قال : ((وكذا وجب ترجيح ذي المزية في صورة الدوران)) بين الوجوب والحرمة فالملاك الموجب للترجيح في الواجبين المتزامنين موجود في مقامنا وهو صورة الدوران بين الوجوب والحرمة ، فيوجب الترجيح ايضا والتقديم لذي المزية ، فحكم العقل بالتخيير في مقامنا مشروط بعدم احتمال الاهمية لاحدهما .

(١) حاصله : الدفع لما يمكن ان يتوهم : من انه بعد الحكم بلزوم الترجيح لذي المزية فلا بد في مقام الدوران بين الوجوب والحرمة ان يتقدم جانب الحرمة لانها هي الواجدة للمزية المرجحة على جانب الوجوب ، ولذا ذهب بعضهم لتقديم احدهما معينا وهو الحرمة على الوجوب كما مر ذكره في ضمن الوجوه الخمسة ، والوجه في تقديم جانب الحرمة هو ان دفع المفسدة اولى من جلب المنفعة ، بعد وضوح كون الحرمة ناشئة عن المفسدة في الفعل والوجوب ناشئا عن المصلحة التي هي المنفعة في الفعل ، ف دائما يكون التقديم في مقام الدوران بين الوجوب والحرمة لجانب الحرمة على جانب الوجوب ، فيكون حكم العقل هو التعيين دون التخيير .

والجواب عنه : انا لا نسلم كون دفع المفسدة دائما اولى من جلب المنفعة ، فانه كثيرا ما تكون مصلحة اهم من مفسدة ، فمع العلم بالمصلحة والمفسدة لا تتقدم المفسدة على المصلحة دائما ، فلا يتقدم جانب الحرمة المعلومة على جانب الوجوب المعلوم دائما ، فكيف يتقدم احتمال المفسدة على احتمال المصلحة دائما ؟ كما في صورة الدوران بين الوجوب والحرمة فان كلا من المفسدة والمصلحة محتملة فيه .

وقد اشار الى هذا التوهم والجواب عنه بقوله : ((ولا وجه لترجيح احتمال الحرمة مطلقا)) على احتمال الوجوب ((للاجل)) دعوى ((ان دفع المفسدة اولى من ترك المصلحة)) فانه غير مسلم ((ضرورة انه رب واجب)) معلوم ((يكون مقدما على الحرام)) المعلوم ((في صورة المزاخمة)) بينهما ((بلا كلام فكيف يقدم على احتماله)) أي كيف يقدم على احتمال الواجب ((احتماله)) أي ان احتمال الحرام لاجل كونه من دفع المفسدة لا يقدم على احتمال الواجب ، لانه من ترك المصلحة ((في صورة الدوران بين مثليهما)) أي انه اذا دار الامر بين شيء واجب وشيء آخر حرام ، بان وقعت المزاخمة بينهما فلا يتقدم الحرام على الواجب ، كذلك فيما دار الامر بين احتمال وجوب شيء واحد واحتمال حرمة فانه لا يتقدم احتمال حرمة على جانب وجوبه ، وهو المراد بقوله بين مثليهما أي ان احتمال وجوب شيء واحد واحتمال حرمة مثل وجوب شيء وحرمة شيء آخر اذا وقعت المزاخمة بينهما .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان دعوى تقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب انما هي لدعوى كون الغلبة المتبعة تقضي بتقديم جانب الحرمة على جانب الوجوب ، فاذا ثبتت الغلبة لا بد من الحاق سائر الموارد بها ، ولا يضر هذه الدعوى انه يكون بعض الواجبات مقدما على بعض المحرمات فانه لا يضر بدعوى الغلبة ، فلا بد من ان المنع يكون بمنع دعوى الغلبة المدعاة .

ويمكن ان يكون اشارة الى منع اصل قياس المقام بالواجبين المتزاحمين فلا يكون احتمال الاهمية في المقام كاحتمال الاهمية في الواجبين المتزاحمين ، لان الملاك في المقام غير الملاك هناك ، فان ملاك التخيير هنا لعدم التنجيز ، وملاك التعيين هناك في الواجبين هو بعد تنجزهما ، غايته انه لا يمكن امثالهما معا ، فان احراز الاهمية او احتمالها في الواجبين المتزاحمين كان بعد التنجز ، ولذلك كان من الدوران بين

فصل

لو شك في المكلف به مع العلم بالتكليف من الايجاب أو التحريم ، فتارة لتردده بين المتباينين ، وأخرى بين الاقل والاكثر الارتباطيين ، فيقع الكلام في مقامين :

المقام الاول : في دوران الامر بين المتباينين .

لا يخفى أن التكليف المعلوم بينهما مطلقا - ولو كانا فعل أمر وترك آخر^(١) - إن كان فعليا من جميع الجهات ، بأن يكون واجدا لما هو العلة

التخيير والتعيين ، اما في المقام فحيث لا تنجز فلا يكون احراز الاهمية او احتمالها موجبا لاندرجاه في مسألة دوران الامر بين التخيير والتعيين ، والله العالم .

(١) لما فرغ من الكلام في الشك في التكليف ... شرع في الكلام في الشك في المكلف به مع العلم بالتكليف ، وحيث فرض مع العلم شك فلا بد وان يكون العلم اجماليا لانه هو المشوب بالشك :

وهو تارة يكون علما بالتكليف والشك في مصداقه وانطباقه ، كما لو علم بوجوب الاكرام وشك في انه اكرام زيد بن عمرو أو زيد بن خالد .

واخرى : يكون علما بجنس التكليف وشكا في نوعه ، كما لو علم بالالزام وشك في انه هو طلب فعل معلوم او هو ترك فعل آخر معلوم ايضا كما لو شك في ان المطلوب وجوب اكرام زيد ، او حرمة اكرام عمرو .

وثالثة : يكون علما بالتكليف وشكا في قدر سعته وضيقة ، كما في الاقل والاكثر الارتباطيين ، واما الاقل والاكثر غير الارتباطيين فليس هناك علم اجمالي ، بل علم تفصيلي بالاقل وشك بدوي في الاكثر .

فالكلام في هذا الفصل في مقامين :

التامة للبعث أو الزجر الفعلي ، مع ما هو من الاجمال والتردد والاحتمال ، فلا يحيص عن تنجزه وصحة العقوبة على مخالفته ، وحينئذ لا محالة يكون ما دلّ بعمومه على الرفع أو الوضع أو السعة أو الاباحة مما يعم أطراف العلم مخصّصاً عقلا ، لاجل مناقضتها معه^(١).

المقام الاول : في الدوران بين المتباينين ، ويشمل ما اذا كان التكليف معلوما بماهيته تماما وكان الشك في مصداقه كالقسم الاول ، وما اذا لم يكن معلوما تماما ولكن كان جنسه معلوما وكان الشك في نوعه كالقسم الثاني .

والمقام الثاني : في الاقل والاكثر الارتباطيين .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان التباين ، تارة يكون من ناحية الفصليّة او النوعية وهي الوجوب والتحریم كما في القسم الثاني ، واخرى يكون التباين من ناحية الجزئية والفردية كما في القسم الاول ، ولذلك جعل المصنف التردد أولاً بين المتباينين والاقل والاكثر الارتباطيين ، ونبه على دخول القسم الثاني في المتباينين فجعل البحث في مقامين ، ثم نبه على دخول القسم الثاني وهو ما كان الشك في النوعية في المتباينين بقوله : ((لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما مطلقا ولو كانا فعل امر وترك آخر)) .

(١) توضيحه ببيان امور : الاول : انه هل للاصول مجال في اطراف العلم الاجمالي ام لا ؟ وقد مرّ الكلام في ذلك ، وان دعوى الشيخ الاعظم بلزوم المناقضة بين الصدر والدليل في دليل الاستصحاب لا وجه له ، لان المراد من اليقين في الدليل هو اليقين في الصدر ، فمع الغض عن منجزية العلم الاجمالي لا مانع من جريان الاستصحاب في اطرافه ، لان الموضوع فيه هو اليقين السابق والشك اللاحق ، وهو متحقق في كل طرف بخصوصه من اطراف المعلوم بالاجمال .

الثاني : ان الاقوال في العلم الاجمالي خمسة :

الاول : انه علة تامة في لزوم الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، وهو ما

يظهر من المصنف هنا .

- الثاني : انه مقتض بالنسبة اليهما معاً ، وهو الذي ظهر من المصنف في مباحث القطع .

- الثالث : انه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ومقتض بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية ، واليه ذهب الشيخ الاعظم في رسائله وواقفه جماعة من المحققين .

- الرابع : انه علة تامة بالنسبة الى حرمة المخالفة القطعية ، وبالنسبة الى الموافقة القطعية لا علة ولا مقتض ، ويحكى انه الظاهر من المحقق القمي حيث قال بحرمة المخالفة القطعية وبوجود الدليل على البراءة في جميع اطراف المعلوم بالاجمال ، بحيث لولا حرمة المخالفة القطعية لجاز ارتكاب الاطراف جميعا .

- الخامس : ما ينسب الى المجلسي من انه لا علة ولا مقتض بالنسبة الى كلا الامرين .

الثالث : انه قد مر من المصنف في المباحث المتقدمة ان الفعلي على نحوين :

- الاول : هو الفعلي من جميع الجهات .

- الثاني : هو الفعلي لا من جميع الجهات . ومراده من الفعلي من جميع الجهات هو كون الحكم بالغاً من الاهمية الى حد لا بد للمولى من ايصاله ولو يجعل الاحتياط ، والفعلي لا من جميع الجهات هو كونه بحيث لو علم به تفصيلاً من باب الاتفاق لتتجز ولم يكن بالغاً حد الاهمية الى لزوم ايصاله بكل طريق .

الرابع : ان المعلوم بالتفصيل علم لا يشوبه جهل وشك ، فان العلم التفصيلي بان هذا الاناء نجس هو علم بالنجس وعلم بانه هو هذا بخصوصه فلا شك فيه ولا جهل ، والمعلوم بالاجمال هو علم يشوبه جهل وشك ، فان العلم بان النجس هو احد الاناءين هو علم بوجود النجس ، وعلم انه هو احد الاناءين ، لازمه الجهل بانه هو احدهما بالخصوص ، وبالنسبة الى كل واحد منهما بخصوصه لا علم بذلك بل هناك شك في انه هو هذا او هذا ؟

الخامس : ان جريان الاصول يتوقف على امرين :

- الاول : تحقق موضوع الاصل وهو الشك .

- الثاني : عدم المانع من اجتماع النقيضين او الضدين اما قطعاً او احتمالاً ، لما مرّ غير مرة من ان احتمال المحال محال ، بل المحال لا بد وان يكون مقطوع العدم ، فكما ان ما يستلزم القطع باجتماع النقيضين او الضدين محال وقوعه ، كذلك ما يستلزم منه احتمال اجتماع النقيضين او احتمال اجتماع الضدين محال ايضا .

ومنه ظهر : انه لا مجال للاصول في المعلوم بالتفصيل من الجهتين ، لعدم تحقق موضوع الاصول فيه ، لوضوح انه علم لا يشوبه شك ، فلا موضوع للاصول فيه المفروض تقومه بالشك ، ولوجود المانع ايضا لان حكم الاصل لو كان هو الاباحة او الطهارة للزم القطع باجتماع الضدين ، لمضادة الاباحة التي هي حكم الاصل مع الحرمة المعلومه بالتفصيل ، ومضادة الحكم بالطهارة - مثلاً - للمعلوم تفصيلاً نجاسته ، ولزوم اجتماع النقيضين ايضا ، لان لازم جريان الاصل هو عدم تنجز الحكم الواقعي ، وفي المعلوم بالتفصيل لا شك في تنجز الحكم الواقعي ، فجريان الاصل فيه لازمه كون الحكم الواقعي غير منجز ومنجز وهو اجتماع النقيضين بالقطع ، وفي مورد العلم الاجمالي الفعلي من ساير الجهات يلزم من جريان الاصل في كل طرف بخصوصه اجتماع الضدين واحتمال اجتماع النقيضين ، لوضوح انه بعد ان كان العلم الاجمالي بالغاً حد الأهمية بحيث يكون منجزاً ، فان جريان الاصل في كل طرف بخصوصه لازمه احتمال اجتماع الحكم المعلوم بالاجمال المنجز مع الاباحة او الطهارة ، ولازمه احتمال ان لا يكون منجزاً في ما يخص هذا الطرف وهو احتمال المناقضة ، اما المعلوم بالاجمال الذي لم يكن فعلياً من كل جهة الذي قد عرفت انه هو الذي لو علم به تفصيلاً لتنجز ، ففي حال عدم العلم به تفصيلاً لا يكون المعلوم بالاجمال منجزاً ، وفي مثله لا مانع من جريان الاصول في اطرافه ، لعدم لزوم المضادة ولا المناقضة ، اذ المضادة والمناقضة انما هي بين الحكمين المنجزين ، فحيث

لا تنتجَ للعلم الاجمالي على الفرض فلا مانع من احتمال اجتماع حكم واقعي غير منجز مع حكم الاصل المنجز ، وبمثل هذا جمع المصنف بين الحكم الظاهري والواقعي في مبحث الظن في اشكال لزوم اجتماع الحكم الواقعي والظاهري في جعل الامارة ، بناءً على ان المجعول فيها هو الحكم على طبق مؤداها .

اذا عرفت هذه الامور ... فنقول : ان المفروض في المقام هو كون الاقوال الخمسة المذكورة في فرض كون العلم الاجمالي بالغاً حد الأهمية بحيث كان منجزاً على كل حال .

وقد اتضح مما ذكرنا : ان المعلوم بالاجمال اذا كان فعليا من جميع الجهات كان منجزا ، ومعنى ذلك هو كونه علة تامة بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية والى حرمة المخالفة القطعية ، ولا مجرى للاصول في اطرافه للزوم احتمال الضدين والتقيضين من جريانها ، وقد عرفت ان جريان الاصول كما لا بد من تحقق الموضوع فيها وهو الشك ، كذلك لا بد من القطع بعدم المانع ، والاصول وان كان موضوعها وهو الشك موجودا في الطرف ، الا ان المانع موجود وهو لزوم احتمال اجتماع التقيضين والضدين من جريانها فلا تجري لوجود المانع ، فلا بد فيما دل بعمومه - على جريانها في الاطراف للمعلوم بالاجمال كدليل الرفع ، وقوله عليه السلام : (ما حجب الله علمه عن العباد فهو موضوع عنهم) ، وقوله عليه السلام : (الناس في سعة ما لا يعلمون) - من التزام التخصيص فيه عقلا ، لما عرفت من عدم معقولية جريانها مع احتمال اجتماع الضدين والتقيضين .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لا يخفى ان التكليف المعلوم بينهما)) أي بين المتباينين ((مطلقا ولو كانا)) أي ولو كان الحكمان المتباينان هو ((فعل امر وترك آخر)) بان كان المعلوم بالاجمال هو الحكم الالزامي الجامع بينهما ، فان المدار في جريان الاصول في اطرافه وعدم جريانها هو انه ((ان كان فعليا من جميع الجهات بان يكون)) بالغاً حد الأهمية لا يصاله ولو بالاحتياط ، وحيث لا يكون ((واجدا لما هو

وإن لم يكن فعليا كذلك ، ولو كان بحيث لو علم تفصيلا لوجب امثاله وصح العقاب على مخالفته^(١) ، لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا

العلة التامة للبعث او الزجر الفعلي)) المنجز ((مع ما هو)) ما عليه ((من الاجمال والتردد والاحتمال)) بالنسبة الى انطباقه على كل طرف من اطرافه ، فان كل طرف من اطرافه يمتثل ان يكون هو المعلوم بالاجمال ، واذا فرض كون المعلوم بالاجمال فعليا من جميع الجهات ((فلا محيص عن تنجزه)) ولزوم الاحتياط فيه بلزوم موافقته ((وصحة العقوبة على مخالفته)) وكونه معلوما بالاجمال لا ينافي كونه فعليا من جميع الجهات ، فان ايصاله بعد ان كان ممكنا بالاحتياط فلا بد من تنجزه بلزوم الاحتياط ((وحيثئذ لا محالة)) لا يكون مجال لجريان الاصول في اطرافه و ((يكون ما دل بعمومه على)) الجريان فيها مثل دليل ((الرفع او الوضع او السعة او الاباحة)) او الاستصحاب ((مما يعم)) بظاهره ((اطراف العلم)) الاجمالي ((مخصصا عقلا لاجل)) ما عرفت من احتمال ((مناقضتها معه)) أي احتمال مناقضة الاصول مع العلم الاجمالي ، وقد عرفت ان احتمال المحال كالقطع بالمحال لا بد وان يكون مقطوع العلم دائما .

(١) لما عرفت ان المدار في عدم جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي وجريانها فيها على كونه فعليا من جميع الجهات ، وعدم كونه فعليا من جميع الجهات ، بان يكون لو علم به من باب الاتفاق لتنجز ، فانه اذا كان فعليا من جميع الجهات كان علة تامة لوجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، ولا مجال لجريانها في اطرافه لاحتمال المناقضة والمضادة ، واذا لم يكن فعليا كذلك فلا يكون منجزا ، ولا مانع من اجتماع الواقعي غير المنجز مع الحكم الظاهري ، فلا مانع من جريان الاصول في اطراف العلم الاجمالي ، لان اللازم في مثل هذا العلم الاجمالي المعلق تنجزه على العلم التفصيلي به - لو حصل من باب الاتفاق - هو كون وجوب امثاله وموافقته وصحة العقاب على مخالفته منوطين بالعلم به تفصيلا ، والعلم الاجمالي به

عن شمول أدلة البراءة الشرعية للاطراف^(١).

بما هو علم اجمالي لا اثر له اصلا فلا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته ما دام باقيا على اجماله ، فلا يلزم من جريان الاصول في اطرافه احتمال مضادة او مناقضة ، وقد عرفت ان موضوع الاصول موجود في اطراف العلم الاجمالي ، وانما المانع هو احتمال المضادة والمناقضة ، ولا مجال لاحتمال المضادة والمناقضة ايضا كما عرفت ، وسيأتي بيانه ايضا فلا مانع عن شمول ادلة الاصول لإطراف العلم الاجمالي في غير الفعلي من جميع الجهات ، ولذا قال (قدس سره) : ((وان لم يكن فعليا كذلك)) أي لم يكن فعليا من جميع الجهات ، وقد اشار الى المراد من غير الفعلي من جميع الجهات بقوله : ((ولو كان)) المعلوم بالاجمال بمثابة ((بحيث لو علم تفصيلا لوجب امثاله)) ووجبت موافقته ((وصح العقاب على مخالفته)).

(١) توضيحه : انك قد عرفت ان الفعلي من جميع الجهات هو البالغ حد الاهمية ، بحيث يلزم ايصاله اما تفصيلا او بنحو جعل الاحتياط ، وما لم يكن فعليا كذلك فهو الذي لم يكن بالغا هذا الحد ، ومرجع هذا الى ان الفعلي من جميع الجهات هو البالغ مرتبة التنجز ، وغير البالغ مرتبة التنجز لا يكون فعليا من جميع الجهات ، وقد عرفت ان المضادة والمناقضة هي في مرتبة الفعلية البالغة حد التنجز ، اما الفعلي غير البالغ هذه المرتبة وكان بحيث لو علم به لتنجز فلا بعث منجز فيه ولا زجر كذلك فيه ايضا ، لوضوح ان المضادة انما تحصل بين الداعين بالفعل ، وما لم يكن الحكم الفعلي داعيا بالفعل لا يكون مضادا لضده الداعي بالفعل .

ومنه يتضح عدم المانع العقلي من اجراء الاصول في اطراف المعلوم بالاجمال اذا لم يكن فعليا من جميع الجهات ، لتحقق موضوع الاصول وهو الشك وعدم المانع العقلي وهو احتمال المضادة ، لبدها انه لو كان واقعا منطبقا على الطرف الذي جرى فيه الاصل لا يضاد ما يقتضيه الاصل ، لعدم حصول الدعوة منه بالفعل الى ضد ما يدعوه الاصل الجاري حتى يكون مضادا له .

واما عدم المانع الشرعي عن جريان الاصل ، فلان المانع عن جريان الاصل في اطراف العلم الاجمالي - المفروض كونه ليس بفعلني من جميع الجهات بعد تحقق موضوعه وهو الشك - امران :

- الاول : ما يمكن ان يدعى ان كلا من دليلي البراءة - كقوله : رفع ما لا يعلمون ، او الناس في سعة ما لا يعلمون - والحلية - كقوله : كل شيء لك حلال - له غاية لا بد من احرازها ، فان دليل البراءة وهو رفع ما لا يعلمون مقيد بانه لا رفع مع العلم ، فان المراد هو رفع ما لا يعلمون حتى يعلموا ، فاذا علموا فلا رفع ، وكذلك قوله الناس في سعة ما لا يعلمون انه لو علموا فلا سعة للناس بل يقعون في ضيق ما علموا ، وكذلك دليل الحلية فانه مصرح فيه بان الحلية حتى تعرف انه حرام ، فلا بد من احراز ان مجرى البراءة والحلية مما لا يحتمل كونه معلوما ، ومع العلم الاجمالي المردد بين الاطراف لا يحرز كون مجرى الاصل مما احرز فيه عدم كونه معلوما ، لاحتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مجرى الاصل ، ومع احتمال انطباقه عليه يكون مجرى الاصل مما يحتمل انه هو المعلوم ، فلا يكون مما احرز انه لم يكن معلوما ، فلا مجرى للاصول في اطراف المعلوم بالاجمال من ناحية عدم احراز الغاية فيها وهو عدم العلم ، لا من حيث عدم تحقق موضوعها وهو الشك ، ولا من حيث المانع العقلي ، بل من حيث ظهور ادلة الاصول في ان مجراها لا بد وان يحرز فيه مما لا يعلم ، ومع احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على مجريها لا يكون قد احرز انه مما لا يعلم .

والجواب عنه : ان الاحراز وعدم الاحراز انما هو في غير الصفات النفسية الوجدانية للنفس كالعلم والظن والشك ، وانما يصح بالنسبة الى عنوان الفعل نفسه ككونه خلا او خمرا ، او بالنسبة الى حكمه ككونه حراما او واجبا او نجسا او طاهرا ، اما بالنسبة الى العلم والظن والشك فلا مجال للاحراز فيها وعدم الاحراز ، بل هي اما موجودة في افق النفس أولا ، واما احتمال انطباق المعلوم بالاجمال على الطرف

ومن هنا اتقدح أنه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي ، إلا أنه لا مجال للحكم الظاهري مع التفصيلي ، فإذا كان الحكم الواقعي فعلياً من سائر الجهات ، لا محالة يصير فعلياً معه من جميع الجهات ، وله مجال مع الاجمالي ، فيمكن أن لا يصير فعلياً معه ، لا يمكن جعل الظاهري في أطرافه ، وإن كان فعلياً من غير هذه الجهة^(١) ،

فالمراد لا بد وان يكون هو احتمال انطباق ذات المعلوم لا بما هو معلوم ، لعدم معقولية اجتماع الاحتمال مع العلم ، فالغاية موجودة لفرض الشك ، ومع كون الطرف مشكوكاً فهو لا بد وان لا يكون مما علم به او مما عرف انه حرام .

- الثاني : ما ذكره الشيخ من المناقضة بين الصدر والذليل في دليل الاستصحاب ، وقد مر الجواب عنه مرارا ، وان المراد من اليقين في الذليل هو اليقين في الصدر ، فلا ينقض اليقين التفصيلي الا يقين تفصيلي .

فاتضح انه بعد فرض كون المعلوم بالاجمال ليس بفعلية من جميع الجهات وهو غير منجز فلا مانع من جريان ادلة الاصول في اطرافه ، ولذا قال (قدس سره) : ((لم يكن هناك مانع عقلا ولا شرعا عن شمول ادلة البراءة الشرعية للاطراف)) في مورد العلم الاجمالي الذي لا يكون متعلقه بفعلية من جميع الجهات .

(١) توضيحه : انه قد ظهر مما ذكرنا من انقسام العلم الاجمالي الى فعلي من جميع الجهات وغير فعلي من جميع الجهات - ان الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي المقسم لهذين القسمين ، هو ان العلم التفصيلي منحصر في امر واحد وهو كونه دائما يكون هو الفعلي من جميع الجهات المنجز بالفعل ، لبداهة ان المراد من غير الفعلي من جميع الجهات في قسمة العلم الاجمالي هو كونه بحيث لو علم به لتنجز ... فالعلم الاجمالي يكون منجزا اما بخروجه من الاجمالية الى التفصيلية ، او بجعل الاحتياط في مورده لبلوغ المصلحة في متعلقه حدا من الاهمية ، بحيث يلزم ايصالها ولو بالاحتياط ، فهو مما يمكن ان يكون فعلياً من جميع الجهات وان لا يكون

فعليا كذلك ، ولازم هذا الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي هو انه لا مجال للاصول مع العلم التفصيلي ، لانه مضافا الى عدم تحقق موضوعه فيه انه قد صار حتميا ومنجزا بالفعل ، فيلزم من جريان الاصل فيه القطع بالمضادة ، بخلاف العلم الاجمالي حيث كان موضوع الاصل متحققا في اطرافه ، وكان هو مما يمكن ان لا يكون بينه وبين الحكم الظاهري احتمال المضادة ، فكان العلم الاجمالي مما يمكن ان لا يكون فعليا منجزا ، فلا مانع من جعل الحكم الظاهري في اطرافه .

وقد عرفت - مما مر ايضا - ان الاهمية في العلم الاجمالي اذا احرزت كان ادلة الاصول مخصصة للمانع العقلي وهو احتمال المضادة ، واما اذا لم تحرز فلا مانع من شمول ادلة الاصول لاطرافه .

ومنه يظهر انه لأدلة الاصول اطلاق يشمل اطراف العلم الاجمالي ، فيستكشف من جريانها في الاطراف حيث لم تحرز الاهمية للمعلوم بالاجمال ان العلم الاجمالي لم يكن فعليا من جميع الجهات ، والا لجعل الشارع الاحتياط في مورده ، فيكون جريانها كاشفا عن كونه ليس بفعلي من جميع الجهات ، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((ومن هنا انقذح)) أي مما ذكرنا من كون العلم الاجمالي الذي ليس بفعلي من جميع الجهات الذي لا مانع عقلا ولا شرعا من جريان الاصول في اطرافه انقذح ((انه لا فرق بين العلم التفصيلي والاجمالي الا انه لا مجال للحكم الظاهري مع)) العلم ((التفصيلي فاذا كان الحكم الواقعي فعليا من سائر الجهات)) بالقدرة على امثاله مثلا وعدم الحرجية فيه مثلا فانه ((لا محالة يصير فعليا معه)) أي مع العلم التفصيلي به ((من جميع الجهات)) لتامة جميع شروط تنجزه ((و)) اتضح انه ((له مجال مع)) العلم ((الاجمالي)) لما عرفت من انه يمكن ان يكون فعليا من جميع الجهات ، ويمكن ان لا يكون فعليا من جميع الجهات ، وقد عرفت ايضا انه مع كونه ليس بفعلي من جميع الجهات فلا مانع من جريان الاصول في اطرافه وجعل الحكم الظاهري في مورده ، ويستكشف بجعل الحكم الظاهري في اطرافه انه ليس بفعلي من

فافهم^(١) .

ثم إن الظاهر أنه لو فرض أن المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات لوجب عقلا موافقته مطلقا ولو كانت أطرافه غير محصورة ، وإنما التفاوت بين المحصورة وغيرها هو أن عدم الحصر ربما يلازم ما يمنع عن فعلية المعلوم ، مع كونه فعليا لولاه من سائر الجهات .

وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين المحصورة وغيرها ، في التنجز وعدمه ، فيما كان المعلوم إجمالاً فعلياً ، يبعث المولى نحوه فعلاً أو يزجر عنه كذلك مع ما هو عليه من كثرة أطرافه .

والحاصل أن اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم ، ولو أوجب تفاوتاً فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر ، وعدمها مع عدمه ، فلا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم في الفعلية وعدمها بذلك ، وقد عرفت أننا أنه لا تفاوت بين

جميع الجهات ، ولذا قال (قدس سره) : ((فيمكن ان لا يصير)) العلم الاجمالي ((فعلياً معه)) أي مع جعل الحكم الظاهري في اطرافه ، وجعل الحكم الظاهري في اطرافه - حيث لا يكون فعلياً من جميع الجهات - يمكن ، واليه اشارة بقوله : ((لامكان جعل الحكم الظاهري في اطرافه)) وحيث لا يكون فعلياً من جميع الجهات ((وان كان فعلياً من غير هذه الجهة)) أي جهة جعل الحكم الظاهري .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه لا مانع بين كون العلم الاجمالي فعلياً من جهة وغير فعلي من جهة اخرى ، لان الفعلية لا تساوق التنجز ، ومن الواضح ان بلوغ الحكم مرتبة التنجز يتوقف على جهات : كالقدرة ، وعدم الحرج وعدم الاضطراب الى الارتكاب ، وكونه واصلاً اما تفصيلاً او يجعل الاحتياط في مورده ، فكونه فعلياً من جهة لا ينافي كونه غير فعلي من جهة اخرى .

التفصيلي والاجمالي في ذلك ، ما لم يكن تفاوت في طرف المعلوم أيضا ، فتأمل تعرف^(١) .

(١) توضيحه : انه بعد ما عرفت من كون العلم الاجمالي - بما هو علم الاجمالي - لا يفترق عن التفصيلي في قابلية ان يكون منجزا وبالغا مرتبة العلم التفصيلي من حيث المنجزية والفعلية الحتمية ، فهو من حيث كونه علما اجماليا لا قصور فيه عن قابلية المنجزية المتحققة في العلم التفصيلي والفعلية الحتمية اصلا ... يظهر لك ان عدم تنجز العلم الاجمالي في بعض الموارد لا يكون من ناحية كونه علما اجماليا ، بل من ناحية المعلوم ، فان المعلوم ربما لا يكون بالغاً حد الاهمية بحيث يجب ايصاله بالاحتياط ، ولذا جاز جعل الحكم الظاهري في مورده ، وربما يكون خارجا عن محل الابتلاء ، وربما يكون مضطرا الى ارتكاب اطرافه ، وربما يكون وجوب موافقته مستلزما للخرج ، وهذه الامور كلها ترجع الى ناحية المعلوم لا الى ناحية كونه علما اجماليا ، فان عدم كون العلم الاجمالي منجزا في هذه الموارد لا لانه علم اجمالي ، بل لان المعلوم تارة غير بالغ حد الاهمية ، واخرى لان المعلوم كان خارجا عن محل الابتلاء ، وثالثة لانه كان حرجيا ، ورابعة للاضطرار الى ارتكابه .

فاتضح مما ذكرنا : ان المعلوم بالاجمال اذا كان بالغاً حد الاهمية ، ولم يكن خارجا عن محل الابتلاء ، ولم يكن مضطرا الى ارتكابه ، ولم يكن حرجيا - فلا بد وان يكون منجزا ، واذا كان منجزا فتجب موافقته القطعية وان كانت اطرافه كثيرة وغير محصورة ، لما عرفت من أن كونه علما اجماليا لا يفترق في قابليته للمنجزية عن العلم التفصيلي ، وكون اطرافه كثيرة وغير محصورة ليس بمانع من حيث كونه معلوما ، فلو كانت اطرافه كثيرة ، وكان بالغاً حد الاهمية ، وكان غير خارج عن محل الابتلاء ، ولا حرج ولا اضطرار في لزوم الارتكاب ، فلا مانع من كونه منجزا وتجب موافقته وان كان اطرافه غير محصورة .

نعم الغالب في الاطراف غير المحصورة يكون بعضها خارجا عن محل الابتلاء ، او يلزم الحرج من تجنبها جميعا ، او يكون اضطرار الى ارتكاب بعضها ، فيكون عدم التنجز في هذه الموارد لا لكونها كثيرة وغير محصورة ، بل لاجل احد الامور المذكورة، ولذا لو لم يكن احد الامور متحققا لما كان هناك مانع عن تنجز العلم الاجمالي وان كانت اطرافه كثيرة وغير محصورة .

فما اشتهر من ان العلم الاجمالي ان كانت اطرافه محصورة يجب الاحتياط في اطرافه ، وان كانت اطرافه غير محصورة فلا يجب الاحتياط فيه ، لا وجه له لما عرفت من ان كون الاطراف محصورة او غير محصورة ليس بمانع عن تنجزه ، ولعل السبب في هذه الشهرة هو ملازمة الاطراف غير المحصورة لاحد الموانع المذكورة ، لا لان عنوان حصر الاطراف وعدمه من جملة الموانع عن تنجز العلم الاجمالي .

وينبغي ان لا يخفى ان الموانع المذكورة عدا جعل الحكم الظاهري ، كما انها تكون في العلم الاجمالي تكون ايضا في العلم التفصيلي ، فان المعلوم بالتفصيل قد يكون خارجا عن محل الابتلاء فلا يكون الخطاب فيه منجزا ، وقد يكون حرجيا ، وقد يكون مضطرا الى ارتكابه فلا يمنع كونه معلوما بالتفصيل عن الترخيص فيه .

وعلى كل فقد ظهر مما ذكرنا امران :

الاول : ان نفس كثرة الاطراف وعدم حصرها ليس بمانع عن منجزية العلم .

الثاني : ان العلم الاجمالي بما هو علم اجمالي لا يفترق عن العلم التفصيلي في قابليته للتتجيز ، واذا كان غير منجز فلا بد ان يكون ذلك من ناحية المعلوم بالاجمال لا العلم الاجمالي .

وقد اشار الى الاول بقوله : ((ان الظاهر انه لو فرض ان المعلوم بالاجمال كان فعليا من جميع الجهات)) بان كان بالغ احد الاهمية بحيث يجب الاحتياط فيه ((لوجب عقلا موافقته)) بتترك جميع اطرافه ((ولو كانت اطرافه غير محصورة)) وما اشتهر من ان الشبهة غير المحصورة الاطراف لا يجب الاحتياط فيها لا وجه له ((وانما

التفاوت بين المحصورة وغيرها هو ان عدم الحصر ربما يلزم)) غالبا ((ما يمنع عن فعلية المعلوم)) ككونه خارجا عن محل الابتلاء ، ولذلك لا يكون العلم الاجمالي منجزا ((مع كونه فعليا لولاه)) أي لولا ما يمنع في المعلوم من التنجز كخروجه عن محل الابتلاء مثلا لكان العلم الاجمالي منجزا لفرض كونه فعليا ((من سائر الجهات)) عدا هذه الجهة وهي خروجه عن محل الابتلاء .

والحاصل : ان عدم الحصر لا خصوصية فيه بعنوان كونه عدم الحصر في المنع عن تنجز العلم الاجمالي ولذا قال (قدس سره) : ((وبالجملة لا يكاد يرى العقل تفاوتاً بين)) الشبهة ((المحصورة وغيرها)) وهي الشبهة غير المحصورة من حيث عنوان الحصر وعدمه في دخله ((في التنجز وعدمه فيما)) اذا ((كان المعلوم اجمالا)) بالغاً حد الأهمية بحيث كان ((فعليا)) من جميع الجهات ((يبعث المولى نحوه فعلا او يزجر عنه كذلك)) أي فعلا ((مع ما هو عليه من كثرة اطرافه)) .

واشار الى الامر الثاني وهو ان الاختلاف بين المعلوم بالاجمال والمعلوم بالتفصيل ليس من ناحية العلم ، بل من ناحية المعلوم ، فرمما يكون المعلوم بالاجمال لغير المحصورة ليس بفعلية من ناحية ملازمته للخروج عن محل الابتلاء مثلا فلا يكون فعليا ، لا من جهة الفرق فيه من ناحية العلم بل هو من ناحية المعلوم بقوله : ((والحاصل ان اختلاف الاطراف في الحصر وعدمه لا يوجب تفاوتاً في ناحية العلم)) لما عرفت من عدم الفرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي من ناحية كون الاول تفصيلاً والثاني اجمالياً في قابلية التنجز وعدمه ، فلا تفاوت بينهما من ناحية العلم ((ولو أوجب تفاوتاً)) بينهما ((فإنما هو في ناحية المعلوم في فعلية البعث أو الزجر مع الحصر وعدمها)) أي وعدم فعلية البعث والزجر ((مع علمه)) أي مع عدم الحصر من ناحية كون غير المحصور كان ملازماً لما يمنع عن الفعلية كالخروج عن محل الابتلاء ((ف)) اتضح انه ((لا يكاد يختلف العلم الاجمالي باختلاف الاطراف قلة وكثرة)) في كون القليل محصوراً والكثير غير المحصور ((في التنجز وعدمه ما لم يختلف المعلوم))

وقد انقدهح أنه لا وجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية مع حرمة مخالفتها ، ضرورة أن التكليف المعلوم إجمالاً لو كان فعلياً لوجب موافقته قطعاً ، وإلا لم يحرم مخالفته كذلك أيضاً^(١).

من ناحية عدم مقارنته لما يمنع عن التنجز ومقارنته لذلك ((في الفعلية)) في غير المقارن لما يمنع ((وعدمها)) أي وعدم الفعلية في المقارن لما يمنع و ((بذلك)) يختلف العلم الاجمالي عن العلم التفصيلي ((و)) اما من ناحية العلم بما هو علم فانه ((قد عرفت أنفا انه لا تفاوت بين التفصيلي والاجمالي في ذلك)) أي في التنجز وعدمه ((ما لم يكن تفاوتاً في طرف المعلوم ايضاً)).

(١) يشير بهذا الى ما عن جماعة من ان العلم الاجمالي يختلف عن العلم التفصيلي في ناحية كونه علماً إجمالياً وتفصيلياً ، وان العلم التفصيلي علة تامة في وجوب الموافقة القطعية وحرمة المخالفة القطعية ، بخلاف العلم الاجمالي فانه علة تامة في حرمة المخالفة القطعية ، واما بالنسبة الى وجوب الموافقة القطعية فليس بعلة تامة ، بل هو مقتضى بالنسبة اليها .

وحاصله : التفكيك بين حرمة المخالفة القطعية ووجوب الموافقة القطعية في العلم الاجمالي ، ولازمه عدم المانع من الترخيص في اطراف المعلوم بالاجمال بمقدار لا يلزم منه مخالفة قطعية .

وقد انقدهح مما ذكرنا سابقاً : انه لاوجه للتفكيك بينهما ، ووجه الانقدهاح ما عرفت من ان المعلوم بالاجمال اذا كان فعلياً من جميع الجهات كان منجزاً بالفعل ، ومع كونه منجزاً بالفعل لا يعقل عدم تأثيره في وجوب الموافقة القطعية ، للزوم احتمال المضادة في الترخيص في احد اطراف المعلوم بالاجمال مع العلم الاجمالي المنجز فيما اذا كان منطبقاً على ما رخص فيه ، واحتمال اجتماع الضدين كالقطع باجتماعهما محال فلا بد من القطع بعدمه ، لان المحال لا بد وان يكون مقطوع العدم ، واذا لم يكن المعلوم بالاجمال فعلياً من جميع الجهات ، فكما لا تجب موافقته

ومنه ظهر أنه لو لم يعلم فعلية التكليف مع العلم به إجمالاً، إما من جهة عدم الابتلاء ببعض أطرافه، أو من جهة الاضطراب إلى بعضها معنا أو مردداً، أو من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه إجمالاً في هذا

القطعية كذلك لا تحرم مخالفة القطعية كما مر بيانه مفصلاً، فالتفكيك بينهما من ناحية العلم نفسه لاوجه له بل هما متلازمان، وانه كلما حرمت مخالفة العلم الاجمالي قطعاً وجبت موافقته قطعاً، وكلما لم تجب موافقته قطعاً لم تحرم مخالفته قطعاً، فلا وجه لهذا التفكيك، فانه متى كان علة تامة في حرمة المخالفة كان علة تامة في وجوب الموافقة ايضاً، والى هذا اشار بقوله: ((وقد انقدح)) مما مر من كون المدار في العلم الاجمالي على كونه فعلياً من جميع الجهات وعدم ذلك في التجزؤ وعدمه ومع تنجزه لا فرق في حرمة المخالفة ووجوب الموافقة القطعيتين وكذلك الحال في عدم الفرق بينهما في حال عدم تنجزه فظهر من هذا ((انه لاوجه لاحتمال عدم وجوب الموافقة القطعية)) للعلم مع فرض كونه فعلياً من جميع الجهات ((مع)) القول بـ ((حرمة مخالفتها)) ولا يخفى ان ضمير مخالفتها يرجع الى القطعية: أي مع القول بجرمة المخالفة القطعية، الا انه لا يخلو هذا التعبير من سماجة ومسامحة.

ثم اشار الى الوجه في كون هذا الاحتمال الذي هو التفكيك بينهما لاوجه له بقوله: ((ضرورة ان التكليف المعلوم اجمالاً لو كان فعلياً)) من جميع الجهات ((لوجب موافقته قطعاً)) كما تحرم مخالفته قطعاً ((والا)) أي وان لم يكن فعلياً من جميع الجهات ((لم يحرم مخالفته كذلك)) أي قطعاً، فلا وجه لهذا التفكيك لان فرض التفكيك في مقام فرض كونه فعلياً من جميع الجهات.

وقد تبين انه اذا كان فعلياً من جميع الجهات تجب موافقته القطعية كما تحرم مخالفته القطعية، لما بينا من ان احتمال اجتماع المتضادين كالقطع باجتماعهما، فلا فرق بين العلم التفصيلي والعلم الاجمالي بعد ان كان العلم الاجمالي فعلياً من جميع الجهات.

الشهر، كأيام حيض المستحاضة مثلا، لما وجب موافقته بل جاز مخالفته^(١)، وأنه لو علم فعليته ولو كان بين أطراف تدريجية ، لكان منجزا ووجب موافقته .

(١) الموارد الثلاثة التي ذكرها ، وهي خروج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ، والاضطرار الى ارتكاب بعض الاطراف معينا او مرددا ، او تعلق العلم الاجمالي بموضوع مردد يقطع بتحقيقه اما في ما مضى او في الحال او فيما يأتي في ضمن شهر واحد مثلا ، كما في الزوجة المستمرة الدم في شهر واحد او اكثر ، فانه يعلم ان بعض الدم حيض ، ولكنه مردد بين ان يكون في ايام الشهر المتقدمة او في هذه الايام الحاضرة او في الايام المستقبلية ، مثلا اذا كانت المرأة في العشرة الثانية من الشهر فيعلم اجمالا أن حيضها اما العشرة السابقة او هذه العشرة او العشرة الاخيرة من الشهر ، ولا يخفى ان هذه الثلاثة تشترك في امر واحد وهو فقدان الشرط لتجز العلم الاجمالي ، فانه يشترط فيه ان يكون منجزا على كل تقدير من اطرافه ، وفي الخروج عن محل الابتلاء لا يكون منجزا في الطرف الخارج عن محل الابتلاء ، في الاضطرار الى ارتكاب الطرف المعين أو المردد لا يكون ايضا منجزا في الطرف الذي يضطر الى ارتكابه ، وفي المردد بين ايام الشهر ايضا لا يكون منجزا فعلا في الطرف الماضي او المستقبل ، وحيث انه سيبحث في الشبهات الآتية عن الاولين وهما الخروج عن الابتلاء ومورد الاضطرار ، فينبغي التكلم فعلا في المردد بين الماضي والحال والمستقبل .

وقد ظهر مما مر ايضا : ان العلم الاجمالي اذا لم يكن فعليا من جميع الجهات كما في هذه الموارد الثلاثة ، فكما لا تجب موافقته القطعية لا تحرم مخالفته القطعية ، والى هذا اشار بقوله : ((ومنه ظهر انه لو لم يعلم فعليا التكليف)) من جميع الجهات فيما علم ((اجمالا)) من حيث الموارد الثلاثة المشار اليها بقوله : ((اما من جهة عدم الابتلاء ببعض اطرافه)) أي اطراف المعلوم بالاجمال ((او من جهة الاضطرار الى

فإن التدرج لا يمنع عن الفعلية ، ضرورة أنه كما يصح التكليف بأمر حالي كذلك يصح بأمر استقبالي ، كالحج في الموسم للمستطيع^(١) ، فافهم .

بعضها)) أي بعض الاطراف اما ((معينا او مرددا او من جهة تعلقه بموضوع يقطع بتحقيقه اجمالا في هذا الشهر كايام حيض المستحاضة مثلا)) المستمرة الدم وهو مردد بين ما مضى من ايام الشهر وبين الايام الحالية وبين الايام المستقبلية ، فانه في هذه الموارد الثلاثة لما لم يكن منجزا وفعليا من جميع الجهات فلا تجب موافقته ولا تحرم مخالفته ، ولذا قال : ((لما وجب موافقته بل جاز مخالفته)) القطعية .

(١) توضيحه يتوقف على بيان امرين :

الاول : ان المراد من التدريجي وغير التدريجي ليس ما لا يمكن اجتماعهما في زمان واحد وما يمكن اجتماعهما في زمان واحد ، فان من علم بان احدى زوجتيه حائض يجب موافقة هذا العلم الاجمالي بترك وطيهما معا وان كان وطؤهما معا في آن واحد محالا ، وكذلك من علم بنجاسة احد الاناءين فانه يحرم عليه شربهما معا وان كان شربهما معا في آن واحد لا يمكن غالبا ، بل المراد من التدريجية هو ان احدهما بخصوصه لا يمكن ان يقع الا في المستقبل ، والمراد من غير التدريجي هو ما يمكن ان يقع كل منهما في حد ذاته في الحال ، فان شرب كل واحد من الاناءين يمكن ان يقع في الحال في حد ذاته ، وكذلك وطء كل من الزوجتين فانه ايضا يمكن ان يقع كل واحد من وطء كل منهما في الحال ، فهما من غير التدريجي وان لم يمكن اجتماعهما في زمان واحد معا ، وهذا بخلاف وطء الحائض التي يكون حيضها في اخر الشهر فانه لا يمكن ان يكون وطؤها محرما الا في آخر الشهر .

الثاني : عدم فعلية الخطاب المتعلق بالمستقبل : تارة يكون لعدم فعلية موضوعه ، وهو الحيض مثلا ، فان الموضوع لحرمة وطء الزوجة هو الحيض ، فحيث لا تكون حائضا لا تكون حرمة الوطء فعلية ، واما نفس الزمان فلا مدخلية له في الحرمة وهو واضح ، فعدم فعلية الخطاب المتعلق بالحيض الذي يكون في آخر الشهر لعدم

الحيض، لا لان زمانه مستقبل وليس بفعلي، ولذا لو حلف على ترك وطء زوجته غدا بناء على صحة المعلق، فان الخطاب بحرمة وطء الزوجة المحلوف على ترك وطئها غدا فعلي، وان كان ظرف الوطاء مستقبلا.

واخرى يكون الزمان شرطا للوجوب كما في الوقت بالنسبة الى الصلاة، فان عدم الفعلية فيه لانتفاء الشرط فعلا وهو الزمان، واما اذا كان الزمان شرطا للواجب كالحج بناء على الواجب المعلق فالتكليف فعلي فيه.

اذا عرفت هذا ... فنقول: ان حرمة وطء الزوجة المستمرة الدم المعلوم اجمالا تحقق الحيض في ضمن الشهر الواحد انما لا يكون بفعلي لعدم احراز موضوعه وهو الحيض، اما ناحية كون ظرفه مستقبلا فلا يمنع عن الخطاب الفعلي، لما مر في الواجب المعلق من صحة تعلق الخطاب بامر استقبالي كما يصح تعلقه بامر حالي، وان الخطاب بالحج للمستطيع هو فعلي في وقت تحقق الاستطاعة وان كان ظرف اداء مناسك الحج في المستقبل، فالمسوغ لوطء الحايض المذكورة المردد امر حيضها بين الحال والاستقبال او بين الماضي والحال والاستقبال هو عدم فعلية الموضوع حرمة الوطاء وهو الحيض، لا لان ظرف الحيض امر استقبالي، ويشهد لعدم مدخلية الاستقبال نفسه هو انه لو علم اجمالا بحلفه على ترك وطء زوجته، وتردد بين كونه قد حلف على ترك وطئها اليوم او غدا، فانه لا اشكال في لزوم موافقته القطعية بترك وطئها اليوم وغدا، فكون زمان الخطاب مرددا بين كونه حالا أو استقبالا لا يمنع عن فعلية الخطاب وانما المانع في مسألة الحايض هو عدم تحقق الموضوع، وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله: ((وانه لو علم فعليته)) أي لو علم فعلية الخطاب ((ولو كان بين اطراف تدريجية)) كما في المثال المذكور، فان من علم بالحلف على ترك وطء زوجته وتردد بين كونه قد حلف على ترك وطئها اليوم او غدا ((لكان)) الخطاب بترك وطئها ((منجزا)) وان تردد بين زمان حالي وزمان استقبالي ((ووجب)) عليه ((موافقته فان)) نفس ((التدرج)) في الزمان ((لا يمنع عن الفعلية ضرورة انه كما يصح

تنبيهات

الاول : إن الاضطرار كما يكون مانعا عن العلم بفعلية التكليف لو كان إلى واحد معين ، كذلك يكون مانعا لو كان إلى غير معين^(١) ،

التكليف بامر حالي (كذلك يصح) التكليف المتعلق ((بامر استقبالي كالحج في الموسم للمستطيع)) فان الخطاب بالحج يكون فعليا وان كان متعلقه امراً استقبالياً كما مر تحقيق ذلك في الواجب المعلق .

(١) توضيحه : ان الاضطرار اما ان يكون الى معين او الى غير معين .

والاول : كما اذا علم بغصية احد الاناءين كان احدهما ماءً والآخر خلافاً فاضطر الى شرب الماء .

والثاني : كما اذا كان الاناءان - المعلوم غصية احدهما او نجاسته - ماءً بان علم ان احد هذين الماءين في الاناءين نجس او مغمصوب ، فاضطر الى شرب احدهما ، وعلى كل من الفرضين فاما ان يكون الاضطرار سابقا على العلم الاجمالي ، أو يكون مقارنا له ، او متأخراً عنه ، وحيث لا فرق بين المقارنة والسبق فالتقسيم يكون باعتبار تأخر الاضطرار عن العلم تارة ، وعدم تأخره عنه اخرى ... فالاقسام اربعة :

- الاول : الاضطرار الى المعين قبل العلم .

- الثاني الاضطرار الى المعين بعد العلم .

- الثالث : الاضطرار الى غير المعين قبل العلم .

- الرابع : الاضطرار الى غير المعين بعد العلم .

ثم لا يخفى ان الاقوال في المسألة ثلاثة :

الاول : مختار المصنف في المتن وهو عدم تنجز العلم الاجمالي في الاقسام الاربعة كلها بواسطة الاضطرار ، فلا فرق بين ان يكون الاضطرار قبل العلم او بعده وسواء كان الى معين او غير معين .

ضرورة أنه مطلقاً موجب لجواز ارتكاب أحد الاطراف أو تركه، تعييناً أو تخييراً ، وهو ينافي العلم بجرمة المعلوم أو بوجوده بينها فعلاً، وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً^(١)، وذلك لان التكليف المعلوم بينها من أول الامر كان محدوداً

الثاني: ما يظهر من حاشيته في المقام في هامش الكتاب^(٢): وهو ان الاضطرار الى غير المعين سواءً كان قبل العلم او بعده يمنع عن التنجز ، واما الاضطرار الى المعين فان كان قبل العلم منع عن التنجز وان كان بعد العلم لا يمنع عن التنجز .

الثالث: ما يظهر من الشيخ الاعظم وهو ان الاضطرار انما يمنع عن تنجز التكليف المعلوم بالاجمال في خصوص ما اذا كان الى معين وكان سابقاً على العلم ، اما الاضطرار الى المعين المتأخر عن العلم فلا يكون مانعاً عن التنجز ، ومثله ما اذا كان الاضطرار الى غير المعين سواءً كان سابقاً على العلم او متأخراً عنه فانه لا يمنع عن التنجز .

وقد اشار الى مختاره في المتن بقوله: ((كما يكون مانعاً عن العلم بفعالية التكليف لو كان الى واحد معين كذلك يكون مانعاً لو كان الى غير معين)) وفي ذيل هذه العبارة اشار الى عدم الفرق بين سبق الاضطرار على العلم وبين تأخره عن العلم بقوله: ((وكذلك لا فرق بين ان يكون الاضطرار كذلك)) أي الى المعين او غير المعين ((سابقاً على حدوث العلم)) الاجمالي ((او لاحقاً له)).

(١) يشير بهذا الى السبب في عدم الفرق بين الاضطرار الى المعين والى غير المعين ، وسيأتي الاشارة الى السبب في عدم الفرق بين سبق الاضطرار عن العلم وتأخره بقوله: ((وذلك)).

وتوضيح الحال في عدم الفرق بين الاضطرار الى المعين والى غير المعين: هو ان الترخيص في المعين تعييني وفي غير المعين تخييري ، ولازم الترخيص سواءً كان تعييناً او تخييراً هو عدم العقاب على الحرام لو صادف كونه هو الطرف المعين في المعين

واحد الاطراف في غير المعين ، فيكون العقاب على الطرف الآخر عقابا على غير الحرام ، فالترخيص للاضطرار في الطرف أو في احد الاطراف على كل حال بحيث لو صادف انه هو الحرام لكان حلالا بواسطة الاضطرار ، فلا وجه لتجز العلم الاجمالي في الطرف غير المضطر اليه ، لانه يكون من المشكوك ، ولا شبهة في ان المشكوك مجرى البراءة .

وبعبارة اخرى : ان العلم الاجمالي لا بد ان يكون منجزا على كل تقدير ، ومن الواضح انه في الطرف المضطر اليه لا يكون منجزا .

والحاصل : انه مجرد الاضطرار الى احد الاطراف معينا أو مخيرا يصير الطرف المضطر اليه جائز الارتكاب مطلقا وان كان هو الحرام ، والترخيص بنحو الاطلاق ينافي المنع عن الطرف الآخر بنحو الاطلاق ايضا ، لان لازم الاطلاق العقاب فيه على غير الحرام ، فلازم الترخيص في طرف بنحو الاطلاق عدم المنع عن الطرف الآخر ، لانه حيث لا يصح العقاب عليه بنحو الاطلاق فيكون مشكوكا بدواً وهو مجرى البراءة دون الاحتياط ، واليه اشار بقوله : ((ضرورة انه)) أي الاضطرار ((مطلقا موجب لجواز ارتكاب احد الاطراف او تركه)) أي ترك ارتكابه ((تعييناً) في الاضطرار الى المعين ((او تخميراً)) في الاضطرار الى غير المعين ، وقد عرفت ان الاضطرار الموجب للترخيص مطلقا في المعين وفي غير المعين وان كان هو الحرام ينافي المنع عن الطرف الآخر .

ومن الواضح : انه بعد الترخيص لا يبقى العلم بحرام مردد بين الطرفين ، لان لازم الترخيص في الطرف المضطر اليه معينا أو في احد الاطراف مخيرا مطلقا - وان كان هو الحرام - هو احتمال كون المرخص فيه هو الحرام ، ولازم هذا جليا انه لا علم بالحرام قطعا بعد الترخيص في احد الاطراف ، ويكون مشكوكا بدواً فهو مجرى البراءة ، والى هذا اشار بقوله : ((وهو)) أي الترخيص وجواز الارتكاب بسبب الاضطرار في احد الاطراف ((ينافي العلم)) الفعلي ((بحرمة المعلوم او بوجوبه بينها

بعدم عروض الاضطراب إلى متعلقه ، فلو عرض على بعض أطرافه لما كان التكليف به معلوما ، لاحتمال أن يكون هو المضطر إليه فيما كان الاضطراب إلى المعين ، أو يكون هو المختار فيما كان إلى بعض الاطراف بلا تعيين^(١) .

فعلا)) أي بين الاطراف ، لاحتمال كون الحرام هو المرخص فيه وهو الجائز ارتكابه بحكم الشارع وبالوجدان ، ولازم ذلك الجواز- في احد الاطراف المحتمل كونه هو الحرام- لا يبقى علم بحرام فعلي في بقية الاطراف او علم بواجب فعلي فيها . وقد ظهر مما ذكرنا : ان جواز الارتكاب منوط بحصول الاضطراب ، فبمجرد تحقق الاضطراب يتحقق الاذن من الشارع ، لوضوح دلالة قوله ﷺ رفع ما اضطروا اليه على ذلك ، وان الرفع للتكليف هو نفس الاضطراب دون الارتكاب ، فسواء ارتكب المضطرب لم يرتكب يتحقق الاذن له في الارتكاب ، فالزمان المتخلل بين زمن الاضطراب وبين زمن الارتكاب الحكم فيه هو الترخيص وجواز الارتكاب ، لا ان الترخيص يكون مقارنا لزمن الارتكاب ، ومثله عند العقل ، لوضوح ان التكاليف منوطة بالقدرة على طرفي الفعل او الترك ، وعند حصول الاضطراب لا يكون للمكلف قدرة على الطرفين ، لوضوح ان الطرف المضطر الى ارتكابه لا قدرة عليه للمكلف .

فاتضح : انه بمجرد حصول الاضطراب يتحقق الترخيص شرعا وعقلا .

(١) يشير بهذا الى عدم الفرق بين الاضطراب السابق على العلم الاجمالي وبين الاضطراب اللاحق بعد العلم الاجمالي .

وتوضيحه يتوقف على بيان امرين : الاول : ان الفرق بين الاضطراب السابق واللاحق هو انه في الاضطراب السابق على العلم الاجمالي حيث انه يحتمل ان يكون المضطر اليه هو الحرام الواقعي ، فلا يكون العلم الاجمالي الحاصل بعد الاضطراب

منجزا اصلا ، بخلاف العلم الاجمالي السابق على الاضطرار فانه قبل الاضطرار منجز لعدم المانع .

الثاني : ان القدرة على جميع الاطراف شرط في تنجز التكليف بقاء وحدوثا ، فما لا قدرة عليه لا يكون العلم منجزا فيه ، سواء كان عدم القدرة سابقا على حدوث التكليف فلا يكون منجزا حدوثا ، او كان لاحقا للتكليف فلا يكون منجزا بقاء ، لوضوح ان القدرة شرط للتكليف حدوثا وبقاء ، فكما ان الاضطرار الموجب لعدم القدرة يكون موجبا لعدم حدوث التنجز اذا كان سابقا ، يكون كذلك موجبا لانقطاع التنجز اذا كان لاحقا . فاتضح : ان الاضطرار الموجب لعدم القدرة به ينتهي التكليف المعلوم اذا كان لاحقا للعلم . فكون التكليف السابق على الاضطرار منجزا قبل حصول الاضطرار لا يوجب فرقا في المقام ، لعدم الفرق بين عدم تنجز التكليف لتحقق المانع وبين عدم التكليف المرتفع بمحصل المانع ، فلا فرق بين عدم حدوث التنجز وبين ارتفاعه بقاء .

واتضح مما ذكرنا : ان التكليف محدود بعدم الاضطرار ، فقبل حصول الاضطرار الى التكليف انما يكون منجزا لعدم حصول ما هو الحد له ، وبعد حصول حده لابقاء له ، لما عرفت من كون القدرة حدا للتكليف والاضطرار موجب لعدم القدرة ، فالتكليف قبل الاضطرار محدود بعدم حدوث الاضطرار ، ولازم ذلك ان لابقاء له بعد عروض الاضطرار .

وبيان آخر نقول : ان هنا امورا ثلاثة : الاول : انه لا اشكال في انه اذا تعلق الشك في حصول البراءة عما اشتغلت الذمة به فهو مورد الاحتياط ، وهو معنى قولهم شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني .

الثاني : انه لا إشكال ايضا في ان الاضطرار بحسب الدليل الشرعي الدال على رفع الاضطرار يكون من حدود التكاليف الواقعية التي كانت بموجب اطلاقها شاملة

لحالة الاضطرار وعدمه ، فانه بعد تحقق دليل رفع الاضطرار فالجمع بينهما يقتضي كون الاضطرار حدا للتكليف الواقعية .

الثالث : انه من الواضح ايضا ان المؤثر من القطع واقعا هو ما كان مطابقا للواقع ، أما اذا انكشف انه جهل مركب فلا يكون مؤثرا .

وقد اتضح من هذه الامور الثلاثة انه لا فرق بين الاضطرار السابق واللاحق على حد سواء ، والفرق بينهما هو انه في الاضطرار السابق يكون الشك في تنجز التكليف حدوثا ، وفي الاضطرار اللاحق ينكشف ان هذا التنجز الذي كنا نرى استمراره لم يكن مستمرا ، وان العلم الاجمالي كان محدودا في المقام بالاضطرار ، لانه حيث يحتمل ان يكون ما فيه الاضطرار هو الحرام الواقعي فلذا يشك في وجود التكليف بعد الاضطرار ، واذا كان التكليف محتملا كان مورد البراءة .

لا يقال : ان الاضطرار وان كان حدا للتكليف ، الا انه بمحصوله يكون موجبا لانقطاع التكليف ، واما قبل حصول الاضطرار فلا اشكال في كون التكليف منجزا ، وحيث يحتمل كون الحرام واقعا هو الطرف غير المضطر اليه فيشك لذلك في انقطاع التنجز فيستصحب تنجزه بعد عروض الاضطرار .

فانه يقال : لا مجال للاستصحاب بعد كون الاضطرار من حدود التكليف ، فان معنى كونه من حدوده هو حدوث الترخيص شرعا بمجرد عروضه فيما وقع الاضطرار اليه ، وقد عرفت ان الترخيص في المضطر اليه مطلقا وان كان حراما واقعا ينافي بقاء العقاب على الحرام الواقعي فلا شك في بقاء التنجز بعد عروض الاضطرار فلا مورد لاستصحابه ، والى هذا اشار بقوله : ((وذلك)) أي ان الوجه في عدم الفرق بين سبق الاضطرار وحقوقه هو ((لان التكليف المعلوم بينها)) أي بين الاطراف ((من اول الامر كان محدودا بعدم عروض الاضطرار الى متعلقه)) فلا فرق بين سبق الاضطرار على التكليف وبين حقوق الاضطرار للتكليف وعروضه عليه بعد تحققه ، ولذلك ((فلو عرض)) الاضطرار ((على بعض اطرافه)) أي على بعض اطراف

التكليف ((لما كان التكليف به)) أي لما كان التكليف بالمعلوم بالاجمال ((معلوما)) بعد عروض الاضطرار ((لاحتمال ان يكون)) منطبق التكليف ((هو المضطر اليه فيما كان الاضطرار الى المعين او يكون)) منطبق التكليف ((هو المختار فيما كان)) الاضطرار ((الى بعض الاطراف بلا تعيين)) هذا ما اختاره في المتن .

واما ما اختاره في هامش هذا الكتاب ..

فتوضيحه : ان الفرق بين الاضطرار الى المعين وبين الاضطرار الى احدهما غير المعين ، هو ان لازم الاضطرار الى غير المعين هو الترخيص في ارتكاب ايهما يختاره المكلف ، ومع الترخيص في ارتكاب ايهما شاء للاضطرار لا فرق بين الاضطرار على التكليف او تأخره عن التكليف في خصوص الاضطرار الى غير المعين ، لان الترخيص مطلقا في ارتكاب ايهما شاء - ولو كان هو الحرام الواقعي الذي لازمه عدم بقاء العقاب على الحرام الواقعي لو صادف ان المختار للمكلف هو الحرام الواقعي - ينافي بقاء العقاب على الحرام الواقعي .

واما الاضطرار الى المعين فلو تأخر الاضطرار عن التكليف فلانه وان كان لا شك في ان التكليف المعلوم اجمالا محدود بالاضطرار المعلوم وانه لا قدرة بعد الاضطرار ، الا ان الشك في المعين يرجع بالدقة الى الشك في ان ذلك المعلوم بالاجمال المعلوم تحديده بالاضطرار هل ينطبق على المعين الذي تعلق الاضطرار به ام لا ينطبق عليه ؟ ومع معلومية تنجزه قبل عروض الاضطرار فالشك في انطباقه على المعين يوجب الشك في انقطاع تنجزه ، ومن الواضح ان التنجز المعلوم لا ينقطع بالشك في بقائه .

ومنه يتضح الفرق بين المعين وغير المعين ، فان اطلاق الترخيص لازمه الترخيص في مخالفة المنجز بما هو منجز ، وحيث لا محالة لابقاء للتنجز مع اطلاق الترخيص فيه ، بخلاف الاضطرار الى المعين فانه لا اطلاق في الترخيص فيه الى المنجز بما هو منجز ، بل غايته هو كون الاضطرار موجبا للترخيص فيه بخصوصه ، ولذا يرجع الشك فيه

الى الشك في انطباق المنجز المعلوم المحدود بالاضطرار على هذا المعين الذي وقع الاضطرار اليه .

وبعبارة اخرى : ان فعلية تنجز التكليف في الطرفين قبل عروض الاضطرار كان متحققا ، وبعد عروض الاضطرار الى المعين يشك في ان التكليف المنجز هل كان محدودا بالاضطرار فيما كان المضطر اليه المعين هو الحرام الواقعي ، او كان غير محدود بالاضطرار فيما كان الحرام الواقعي في الطرف غير المضطر اليه ؟ ... ومع الشك في كون التكليف الواقعي المعلوم بالاجمال محدودا تنجزه فلا يكون باقيا او غير محدود تنجزه فيكون باقيا - يلزم بقاءه لتحقيق شغل الذمة به قبل عروض الاضطرار ، فلا بد من الفراغ اليقيني عن ذلك .

والحاصل : ان التكليف قبل عروض الاضطرار الى المعين كان فعليا مطلقا ، وبعد عروض الاضطرار الى المعين يشك في كون فعليته هل تحددت بالاضطرار الى المعين أم هي باقية غير محدودة في الطرف غير المضطر اليه ؟ ولا وجه لرفع اليد عن فعليته المطلقة قبل الاضطرار بالشك في تحديدها ، ولازم ذلك بقاءه منجزا في الطرف المعين غير المضطر اليه . وهذا بخلاف الاضطرار الى غير المعين فان عروض الاضطرار الى غير المعين يوجب الترخيص المطلق في أي طرف شاء المكلف ، فلا يكون هناك شك في دوران التكليف المنجز بين المضطر اليه وغير المضطر اليه ، لوضوح انه لا تعين للمضطر اليه حتى يكون الامر دائرا بينه وبين غيره ، بل لازم الاضطرار الى غير المعين هو الترخيص غير المعين في طرف بخصوصه ، ولازم الترخيص المطلق العلم بعدم بقاء الاطلاق في فعلية التكليف ، ولاجل هذا عدل عما في المتن في الدورة الاخيرة الى ما ذكره في هامش الكتاب : من بقاء العلم الاجمالي منجزا في خصوص الاضطرار اللاحق فيما اذا كان الاضطرار الى الطرف المعين .

لا يقال : الاضطرار إلى بعض الاطراف ليس إلا كفقدها بعضها ، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع فقدان ، كذلك لا ينبغي الاشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار ، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه قبل عروضة^(١).

(١) حاصله : لا يخفى ان هذا مرتبط بما اختاره في المتن ، وحاصله : النقص على ما ذكره من كون الاضطرار الى احد الاطراف موجبا لعدم تنجز التكليف في الطرف غير المضطر اليه .

وبيانه : انه لا اشكال في كون فقد بعض اطراف المعلوم بالاجمال بعد تنجزه ليس بمانع من بقاءه منجزاً في الطرف الموجود ، مثلاً لو علم بنجاسة احد الاناءين ثم تلف احد الاناءين فلا اشكال عندهم في بقاء العلم الاجمالي منجزاً في لزوم اجتناب الطرف الموجود ، وكذا لو علم بوجوب اكرام زيد أو عمرو ثم مات احدهم فلا اشكال ايضاً عندهم في لزوم اكرام الشخص الباقي .

ومن الواضح ايضاً ان فقد احد الاطراف مما يحتمل معه ذهاب المعلوم بالاجمال، لاحتمال كونه هو الثابت ، ولا فرق بين عدم الحرمة لاجل ذهاب ما هو الحرام واقعا وتلفه ، وبين عدم الحرمة لاجل الاضطرار الى ما هو الحرام واقعا ، وحيث لم يكن اشكال في لزوم الاحتياط في الطرف الباقي بعد تلف احد الاطراف ، فكذلك لا ينبغي ان يكون اشكال في لزوم الاحتياط في الطرف غير المضطر اليه فيما اذا عرض الاضطرار الى بعض الاطراف بعد تنجز التكليف ، ويلزم الاجتناب عن الطرف الاخر ، كما يلزم الاجتناب مع فقدان فيما اذا كان المعلوم بالاجمال هو الحرمة ، ويجب امثاله في الطرف الباقي فيما اذا كان المعلوم بالاجمال هو الوجوب ، والحال مثله في عروض الاضطرار ، وعبارة المتن واضحة ، وقد اشار الى وجوب الاجتناب في الحرمة ووجوب الامتثال في الوجوب بقوله : ((فيجب الاجتناب عن الباقي)) فيما اذا كان المعلوم بالاجمال هو حرمة احد الاطراف ، وفيما اذا كان المعلوم بالاجمال

فإنه يقال : حيث أن فقد المكلّف به ليس من حدود التكلّيف به وقيوده ، كان التكلّيف المتعلق به مطلقاً ، فإذا اشتغلت الذمة به ، كان قضية الاشتغال به يقينا الفراغ عنه كذلك ، وهذا بخلاف الاضطرار إلى تركه ، فإنه من حدود التكلّيف به وقيوده ، ولا يكون الاشتغال به من الاول إلا مقيداً بعدم عروضه ، فلا يقين باشتغال الذمة بالتكلّيف به إلا إلى هذا الحد ، فلا يجب رعايته فيما بعده ، ولا يكون إلا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية ، فافهم وتأمل فإنه دقيق جداً^(١) .

هو الوجوب بقوله : ((او ارتكابه)) أي ارتكاب الطرف الباقي والالتيان به ، لان شغل الذمة اليقيني يستدعي الفراغ عن عهدة التكلّيف باليقين ايضاً ، واليه اشار بقوله : ((خروجاً عن عهدة ما تنجز عليه)) وهو التكلّيف الذي تنجز عليه ((قبل عروضه)) أي قبل عروض الاضطرار .

(١) حاصل ما اجاب به عن هذا النقض هو ان الاضطرار من حدود التكلّيف ، والفقدان ليس من حدود التكلّيف ، وهذا الفرق هو الموجب لكون عروض الاضطرار رافعا لفعلية التكلّيف المعلوم بالاجمال دون الفقدان .

وتوضيحه : ان الفرق بينهما يتضح في فرض المعلوم بالتفصيل ، فان فقدان الموضوع يوجب ارتفاع التكلّيف لعدم المحل للمكلّف به ، وفي الاضطرار يرتفع التكلّيف مع وجود المحل والموضوع للتكلّيف ، فالاضطرار حدٌ للتكلّيف بذاته لانه به يرتفع مع وجود موضوعه وتحقق محله ، بخلاف ارتفاع التكلّيف بعدم موضوعه فانه وان ارتفع به التكلّيف ، إلا ان ارتفاع التكلّيف بذلك لانه انعدم موضوعه لا لتحقيق ما يمنع عن نفس التكلّيف مع بقاء موضوعه .

ومنه يتضح : ان حدّ التكلّيف نفسه هو ما امكن ان يكون رافعا له مع الغض عن موضوعه ، بخلاف ارتفاع الموضوع فانه لا يعقل ان يكون حدّاً للتكلّيف مع الغض

عن موضوعه ، ولذلك كان الاضطرار من حدود نفس التكليف ، دون ارتفاع موضوعه فانه ليس من حدود ذات التكليف .

وبعبارة اخرى : ان عروض الاضطرار يوجب الترخيص فيما هو الحرام ، بخلاف فقدان موضوع الحرام فانه لا يوجب الترخيص في الحرام لانعدام ما هو الحرام بعدم الموضوع ، فلا معنى للترخيص في الحرام حال عدم الحرام .

فاذا اتضح الفرق بينهما في كون فقدان ليس من حدود التكليف ، بخلاف الاضطرار فانه من حدود نفس التكليف . اتضح الفرق بينهما في المعلوم بالاجمال ، فان التكليف المنجز اذا عرض فقدان احد الاطراف لا يرتفع تنجزه ، اذ لم يعرض على نفس التكليف ما يوجب الترخيص ، وحيث انه يشك في ارتفاع ما اشتغلت الذمة به فلا بد من الفراغ اليقيني عنه ، بخلاف ما اذا عرض الاضطرار فانه حيث كان موجبا للترخيص فبقاء التكليف المنجز يوجب احتمال اجتماع الضدين ، ولذلك يكون التكليف مقيدا بعدم الاضطرار من الاول ، ومع عروض ما يرتفع به فعلية التكليف لا يكون التكليف فعليا بعد عروضة ، وبه ترتفع فعلية التكليف المنجز ، ومع ارتفاع فعلية التكليف لاشك في شغل الذمة حتى يلزم الفراغ اليقيني عنه . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فانه يقال حيث ان فقد المكلف به)) الذي هو الحرام ((ليس من حدود التكليف به)) أي ليس من حدود الطلب المتعلق به ((و)) لا من ((قيوده)) بخلاف الاضطرار فانه من حدود نفس الطلب المتعلق به وقيوده ، فلذلك ((كان التكليف المتعلق به مطلقا)) من حيث فقدان موضوعه ، اذ لا يعقل ان يتقيد به .

ولا ينبغي ان يقال : انه اذا لم يكن التقيد لا يمكن الاطلاق .

فانه يقال : المراد من الاطلاق هنا هو العدم المقابل للايجاب ، لا العدم المقابل للملكة ، فمراده من قوله مطلقا هو عدم امكان تقيد التكليف بعدم موضوعه ، واذا لم يكن متقيدا به ((فاذا اشتغلت الذمة به)) كما هو المفروض من عروض فقدان بعد تنجز العلم الاجمالي ((كان قضية الاشتغال به يقينا)) يستدعي ((الفراغ عنه

كذلك)) أي يقينا ، وحيث يشك في الفراغ إذا لم يجتنب عن الطرف الباقي فلا بد من الاجتناب عنه تحصيلا للفراغ ((وهذا بخلاف الاضطرار الى تركه)) أي الى ترك التكليف نفسه المتعلق بالمكلف به مع بقاء موضوعه لان الاضطرار يوجب الترخيص فيما هو الحرام ، فلذلك كان من حدود نفس التكليف ، ولذا قال : ((فانه من حدود التكليف به وقيوده)) فالتكليف محدود بعدم الاضطرار من الاول ((ولا يكون الاشتغال به من الاول الا مقيدا بعدم عروضه)) أي بعدم عروض الاضطرار ، فاذا عرض الاضطرار في احد اطراف المعلوم بالاجمال فلا يقين بفعلية التكليف ، لاحتمال كون الحرام في الطرف المضطر اليه المرتفع به فعلية التكليف .

لا يقال : كان التكليف فعليا قبل الاضطرار والآن يشك في فعليته فتستصحب .

فانه يقال : بعدما عرفت من كون التكليف محدودا بالاضطرار ، فالتكليف الذي كان فعليا قبل عروض الاضطرار هو التكليف المقيد بعدم الاضطرار ، ولم تكن فعليته مطلقة من جهة الاضطرار وعدمه حتى يصح استصحابه ، فبعد عروض الاضطرار لا يكون هناك الاشك في التكليف الفعلي وهو مورد البراءة ، ولذا قال (قدس سره) : ((فلا يقين باشتغال الذمة بالتكليف به الا الى هذا الحد)) وهو ما قبل عروض الاضطرار وبعد عروض ما يوجب ارتفاع فعليته لو صادفه لفرض كونه حدا له ((فلا يجب رعايته)) أي لا يجب رعاية التكليف ((فيما بعده)) أي فيما بعد عروض ما يحتمل كونه هو الحد له فلا يجب الاحتياط فيه ((ولا يكون)) الاحتياط فيه ((الا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية)).

ومما ذكرنا تبين الاشكال فيما ذهب اليه الشيخ الاعظم : من ان الاضطرار انما

يحل العلم الاجمالي في خصوص الاضطرار الى المعين قبل العلم الاجمالي .

واما في غيره - وهو الاضطرار الى غير المعين سواء في السابق على العلم

الاجمالي او في اللاحق للعلم الاجمالي ، والاضطرار الى المعين اللاحق للعلم

الاجمالي - فلا يحمل العلم الاجمالي ويبقى التكليف منجزاً في هذه الصور الثلاث .

والوجه في بقاء العلم الاجمالي منجزاً في الاضطرار الى غير المعين - سواء كان سابقاً على العلم الاجمالي او لاحقاً له - ان الاضطرار الى غير المعين ليس اضطراراً الى النجس ، اذ لا خصوصية خاصة في الاناء النجس لرفع الاضطرار ، فلا اضطرار الى ارتكاب النجس ولو على سبيل الاحتمال ، لانه حين عروض الاضطرار لا خصوصية للنجس حتى يكون الاضطرار اضطراراً اليه . نعم حين الارتكاب يحتمل ان يكون النجس هو الذي ارتكبه المضطر ، فقبل الارتكاب الاضطرار انما هو الى انه لا يمكنه ترك الاناءين معاً ، ولا خصوصية للاناء النجس ، ولما كان الحرام بما هو حرام غير مضطر اليه ، ومتعلق التكليف بما هو مقدور فعلاً وتركاً ، وليس المردد بعنوان كونه مردداً حراماً ولا هو بما هو مردد مضطراً اليه . بل معنى الاضطرار الى غير المعين ما عرفت وهو انه لا يقدر على تركهما معاً ، مع القدرة على فعل كل منهما وتركه في نفسه ، فشرائط تنجيز الخطاب الواقعي من العلم به والقدرة على متعلقة موجودة فيؤثر العلم اثره .

والحاصل : ان المكلف يعجز عن الموافقة القطعية دون الامتثال بالكلية ، وانما يكون معذوراً فيما هو عاجز عنه وهو الموافقة القطعية ، دون اصل الامتثال بالكلية ، فيعذر عقلاً فيما هو عاجز عنه وهو الموافقة القطعية وتركهما معاً ، لا في غيرها وهو اصل الموافقة كلية مع ثبوت المقتضي لأصل الموافقة ولو في ترك احد الاناءين .

وقد اجيب عنه بجوابين : الاول : ما اشار اليه في المتن وهو منافاة الترخيص التخيري مع الحرمة التعيينية وهي حرمة الاناء غير الملزوم شربه ، وتسقط الحرمة التعيينية للمضادة وهي منافاة الترخيص التخيري للحرمة التعيينية ، فلا علم بتكليف فعلي بعروض الاضطرار الى احدهما غير المعين حتى يقال بان سقوط لزوم الموافقة القطعية لا يقتضي سقوط حرمة المخالفة القطعية .

الثاني : إنه لما كان النهي عن الشيء إنما هو لاجل أن يصير داعياً للمكلف نحو تركه ، لو لم يكن له داع آخر - ولا يكاد يكون ذلك إلا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به ، وأما ما لا ابتلاء به بحسبها ، فليس للنهي عنه موقع أصلاً ، ضرورة أنه بلا فائدة ولا طائل ، بل يكون من قبيل طلب الحاصل^(١) . كان الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم ، فإنه

الثاني : ما عن شيخنا الاستاذ (قدس سره) من ان المعذورية في ارتكاب احدهما ورفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافي بقاء عقاب الواقع على حاله حتى تحرم المخالفة القطعية ، لانه بمجرد الاضطرار يرتفع التكليف ، لبداية انه بمجرد الاضطرار ياذن له في الارتكاب سواء ارتكب ام لم يرتكب ، فان الاضطرار الى ارتكاب احدهما غير المعين بمجرد عروضة بما هو مشفوع بالجهل بما هو الحرام واقعا يجوز له الشارع او العقل الارتكاب قبل ان يرتكب ، فلا وجه للقول بالتوسط في التنجز في المقام كما عن بعض الاجلة الاكابر ، فراجع ..

(١) هذا التنبيه الثاني لتحقيق حال الخروج عن محل الابتلاء بالنسبة الى التكليف ، وتوضيحه يحتاج الى بيان امور :

الاول : ان صريح الشيخ في رسائله (طاب ثراه) هو ان الخروج عن محل الابتلاء ليس هو الخروج الموجب لعدم القدرة عليه عقلاً بحيث يكون الابتلاء به ممتنعاً عقلاً ، كما لو كان قد خرج الى محل يحول بينه وبين المكلف ، مثلاً بحر لا يستطيع المكلف عبوره ولا واسطة عنده ، وليس المراد منه ايضاً الخروج الموجب لكونه ممتنعاً عادة بحيث لا يمكن الوصول اليه عادة ، فان الخروج بهذين المعنيين مما يدخل في عدم القدرة العقلية والعادية ، بل المراد منه هو ما يمكن الابتلاء به ، الا ان الابتلاء به كان خلاف العادة ، كما لو خرج احد الاناءين الواقع طرفاً للعلم الاجمالي الى بلد يبعد عادة ابتلاء المكلف به ، واذا كان المراد منه هذا المعنى لا ما يرجع الى الامتناع العقلي

والعادي ، فلا بد وان يكون الدليل عليه غير ما دلّ على اعتبار القدرة في فعلية التكليف .

الثاني : انه بعد ما عرفت المراد من الابتلاء الذي هو محل الكلام .. تعرف انه بعد قيام الدليل على اعتبار عدم الخروج في فعلية التكليف يكون من حدود التكليف ، لوضوح بقاء ما هو الموضوع للتكليف ، فيكون المرتفع هو التكليف نفسه ، وما كان رافعا لفعلية التكليف مع بقاء موضوعه فلازمه ان يكون حداً للتكليف ، وان فعليته منوطة به : أي ان فعلية التكليف منوطة بعدم الخروج عن محل الابتلاء .

الثالث : ان ما اشار اليه في المتن من الدليل لشرطية عدم الخروج عن محل الابتلاء لفعلية التكليف وهو امران : الاول : الاستهجان وان فعلية الخطاب مع الخروج عن محل الابتلاء يكون مستهجننا عند العرف ولغواً وما لا فائدة فيه .

وبيانه : ان النهي عن الشيء كالامر به انما هو لداعي جعل الداعي للعبد الى ترك الفعل ، كما انه في الامر لداعي جعل الداعي الى الفعل ، ففي مورد الزجر والنهي انما يصح ان يكون النهي زاجراً ورادعاً للعبد هو فيما اذا تمت مقدمات الفعل ، بحيث لا يكون الرادع عنه الأ زجر المولى ونهيه ، فحيثئذ يصح خطاب المولى عبده بالزجر عن الفعل وطلب تركه منه ، اما اذا كان الفعل متروكاً بحسب طبعه لعدم الابتلاء به فلا فائدة في خطاب العبد بالترك لما هو متروك بحسب طبعه ، ويعد الخطاب منه لعبده في الزجر عنه مستهجنناً ولغواً لا فائدة فيه .

ويظهر مما ذكرنا : ان عدم الخروج عن محل الابتلاء هو من حدود التكليف التحريمي دون التكليف الايجابي ، لان التكليف الايجابي هو ما كان بداعي جعل الداعي لايجاد الفعل ، ومن الواضح ان ايجاد الفعل يتوقف على ايجاد مقدماته ، فاذا كان متعلق التكليف الايجابي خارجاً عن محل الابتلاء عادة يجب على المكلف ادخاله في محل الابتلاء لتوقف ايجاده على ذلك ، بخلاف الطلب التحريمي فانه لما كان بداعي جعل الداعي الى الترك فلا يمكن ان يكون هذا النهي داعياً للعبد الا حيث يكون

مقدمات الفعل كلها متحققه ، بحيث لا يمنع العبد عن الفعل الأنهي المولى عنه وزجره عن ارتكابه ، فاذا فرضنا كونه متروكا بحسب طبعه عادة فلا داعي أيضاً لجعل هذا الداعي .

لا يقال : انه اذا كانت المقدمات كلها موجودة وكان العبد منصرفاً بحسب طبعه عن الفعل ايضاً يكون الفعل متروكا بحسب طبعه ، فلا داعي لجعل الداعي للردع عنه ، وهذا مما لا يسعكم الالتزام به .

فانه يقال : ان المراد من جعل الداعي هو جعل ما يمكن ان يكون داعياً ، لاجعل ما هو دواع بالفعل ، ولما كانت المقدمات كلها موجودة فيمكن ان تتحقق الدعوة ، لامكان ان ينقلب هذا الانصراف عنه الى الرغبة الى ايجاده ، اما اذا لم تكن مقدماته موجودة اما كلها او بعضها فلا يعقل إلا ان يكون متروكا ، ومع كونه لا بد ان يكون متروكا فلا فائدة في جعل الداعي الى تركه .

الثاني : انه لما كان الداعي هو جعل الداعي الى الترك ، وكان المفروض كونه متروكا لعدم بعض مقدماته او كلها ، فيكون جعل الداعي الى تركه من قبيل طلب الحاصل . وقد اشار الى ان النهي كالامر هو ايضاً بداعي جعل الداعي بقوله : ((انه لما كان النهي عن الشيء انما هو لاجل ان يصير)) النهي ((داعياً للمكلف نحو تركه)) أي نحو ترك الفعل ((فيما لو لم يكن له)) هناك ((داع آخر)) الى الترك : أي ان النهي لما كان بداعي جعل الداعي الذي معناه كون النهي داعياً الى الترك ، فلازم ذلك انه اذا كان هناك سبب للترك كالخروج عن محل الابتلاء وكان الفعل متروكا بحسب طبعه عادة ان لا يبقى مجال لسببية النهي ، واذا كان كذلك فلا يكون الخطاب بطلب الترك فعلياً مع فرض كون الفعل متروكا بحسب طبعه عادة ((ولا يكاد يكون ذلك)) أي لا يكاد يكون النهي عن الشيء داعياً للمكلف الى الترك ((الا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به)) بان كان داخلاً في محل الابتلاء عادة وكان مما يمكن ابتلاء المكلف به عادة ((واما ما لا ابتلاء به بحسبها)) أي بحسب العادة ((فليس لـ)) فعلياً ((النهي عنه موقع

بدونه لا علم بتكليف فعلي ، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به^(١) .
ومنه قد انقذح أن الملاك في الابتلاء المصحح لفعلية الزجر
وانقذاح طلب تركه في نفس المولى فعلا، هو ما إذا صح انقذاح

(اصلا)) وبهذا اشار الى أن عدم الخروج عن محل الابتلاء هو شرط غير شرط القدرة
العقلية والعادية ، يجعل العادة صفة وقيداً للابتلاء ، بان يكون الابتلاء وعدم الابتلاء
بحسب العادة دون القدرة كما مر بيانه . ويتخصيص النهي بقوله : ((فليس للنهي عنه
موقع اصلا)) اشار الى ان عدم الابتلاء شرط لخصوص النهي دون الامر .

واشار الى الدليل الاول على هذا الاشتراط بقوله : ((ضرورة انه بلا فائدة ولا
طائل)) و اشار الى الدليل الثاني بقوله : ((بل يكون من قبيل طلب الحاصل)) .

(١) هذا جواب قوله : ((لما كان النهي عن الشيء)) ... في صدر العبارة ، وتقديره انه
لما كان النهي عن الشيء انما هو لاجل ان بصير داعيا ... الى آخر العبارة ، كان
الابتلاء بجميع الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم الاجمالي .

وحاصله : انه بعد ما عرفت من ان النهي كالامر هو بداعي جعل الداعي وان
المتروك من طبيعته لعدم مقدماته او بعضها يلغو جعل الداعي من المولى الى تركه
- تعرف ان الدخول في محل الابتلاء من شرايط فعلية التكليف ، ومع خروج المعلوم
بالتفصيل عن محل الابتلاء يعلم بعدم فعلية التكليف ، وبخروج احد اطراف المعلوم
بالاجمال عن محل الابتلاء لا يعلم بفعلية التكليف ، لاحتمال ان الخارج عن محل
الابتلاء هو متعلق الخطاب واقعاً . والى هذا اشار بقوله : ((كان الابتلاء بجميع
الاطراف مما لا بد منه في تأثير العلم)) الاجمالي ((فانه بدونه)) أي بدون الابتلاء
بجميع الاطراف ، فانه اذا خرج بعض الاطراف عن محل الابتلاء ((لا)) يكون هناك
((علم بتكليف فعلي لاحتمال)) انه قد ((تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به)) .

الداعي إلى فعله في نفس العبد^(١) مع اطلاعه على ما هو عليه من الحال^(٢) ، ولو شك في ذلك كان المرجع هو البراءة ، لعدم القطع

(١) مراد المصنف اعطاء الضابط لما هو داخل في محل الابتلاء مما هو خارج عن محل الابتلاء ، وحاصل هذا الضابط ان المدار في الدخول في محل الابتلاء والخروج عنه هو امكان انقداح الداعي في نفس العبد الى فعله ، وعدم امكان انقداح الداعي الى الفعل في نفس العبد .

وتوضيحه : انه نفرض ان العبد لا ينزجر بنهي المولى عن اتيان الفعل المنهي عنه ، فاذا كان العبد بحيث يفعله لو لم يكن منقاداً لنهي المولى فذلك الفعل داخل في محل الابتلاء ، واذا كان العبد بحيث لا يتقدح له ارادة فعله وان لم يكن منقاداً الى نهى المولى لعدم حصول مقدماته بالفعل فذلك الفعل خارج عن محل الابتلاء ، فان النجس لو كان مثلاً في غير بلد العبد لا يتقدح للعبد ارادة شربه فعلاً .

وبعبارة اخرى : ان الضابط انه ان كان العبد بحيث يمكن ان يكون الرادع له عن فعل المنهي عنه هو نهى المولى ، لاقصد بعض المقدمات او كلها ، فذلك الفعل داخل في محل الابتلاء ، وان كان المانع للعبد عن الفعل هو عدم بعض مقدمات الفعل او كلها لانهي ، المولى فذلك هو الخارج عن محل الابتلاء .

وقد اشار المصنف في عبارته الى ما هو المناط في الابتلاء ، ومنه يظهر ان المناط في عدم الابتلاء هو عدم تحقق ما هو المناط للابتلاء بقوله: ((ومنه قد انقداح ان الملاك في الابتلاء)) الذي هو الشرط لفعلية التكليف من قبل المولى و ((المصحح لفعلية الزجر)) منه ((وانقداح طلب تركه في نفس المولى هو ما اذا صح)) هذا هو الخبر لقوله ان الملاك أي ان الملاك للفعلية من قبل المولى هو ما اذا كان بحيث يصح ((انقداح الداعي الى فعله في نفس العبد)).

(٢) لا يخفى انه قد اختلف في مرجع الضمير في اطلاعه في ان مرجعه هو العبد او المولى ، فالمصرح به من بعض الاساتذة الاعلام ان ضمير اطلاعه يرجع الى المولى ،

لان المانع من فعلية النهي من قبل المولى هو منافاة الخروج عن محل الابتلاء لفعليته من قبل الحكيم ، لعدم الفائدة في الفعلية بعد ان كان الفعل متروكا من طبعه ، فان امكان كون النهي فعليا من قبل المولى بحيث يكون نهيه مما يمكن ان يكون داعيا الى ترك الفعل حيث تتم مقدماته ، واذا كان الفعل متروكا بطبعه لعدم مقدماته او بعضها فنهيه لا يمكن ان يكون داعيا الى الترك فعلاً ، وتكون فعليته من قبل المولى لغواً ومستهجنة والحكيم لا يفعل اللغو والمستهجن .

ولا يخفى ان اطلاع المولى على الدخول والخروج عن محل الابتلاء هو الذي له دخل في فعلية الطلب من قبله ، واطلاع العبد وعدمه لا دخل له بالفعلية من قبل المولى .

ويمكن ان يقال : ان الدخول في محل الابتلاء هو شرط- واقعا- للفعلية ، سواء اطلع المولى عليه ام لم يطلع ، وفي حال عدم اطلاع المولى على الخروج عن محل الابتلاء وان كان لا منافاة فيه للحكمة من الحكيم لعدم اطلاعه ، الا ان فعلية نهيه مما لا واقع لها واقعا ، لعدم امكان ان يكون نهيه رادعا واقعا ، مع انه خلاف ظاهر سوق العبارة ، فان ظاهرها رجوع ضمير اطلاعه الى العبد خصوصا مع كون المولى في الاحكام الشرعية هو ما لا يخفى عليه شيء ، والعبد هو الذي يكون له اطلاع تارة على الدخول في محل الابتلاء ، ولا يكون له اطلاع على ذلك اخرى بان كان جاهلا بكون المكلف به ليس في متناوله فعلا وخارج عن محل ابتلائه . ويكون المتحصّل من العبارة على هذا ان الضابط في فعلية التكليف من قبل المولى : هو كون العبد بحيث لو علم بالحال واطلع عليه فان كان مما يمكن ان ينقدح الداعي له الى الفعل فهو مناط الدخول في محل الابتلاء ، لانه في هذا الفرض يمكن ان يكون نهى المولى رادعا له وداعيا له الى الترك ، وان كان بحيث لا ينقدح الداعي الى الفعل في نفس العبد فهو مناط عدم فعلية التكليف من قبل المولى ، لان الفعل على هذا الفرض يكون متروكا بحسب طبعه ففعلية الخطاب فيه تكون لغواً وبلا فائدة ، والله العالم .

بالاشتغال ، لا إطلاق الخطاب ، ضرورة أنه لا مجال للتشبيث به إلا فيما إذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه ، لا فيما شك في اعتباره في صحته ، تأمل لعلك تعرف إن شاء الله تعالى^(١).

(١) توضيحه يتوقف على بيان امور : الاول : انه قد ظهر مما ذكرنا انه لو علم بدخول الفعل في محل الابتلاء كان النهي عنه فعليا ، وان علم بخروجه عن محل الابتلاء كان النهي عنه غير فعلي ، فاذا شك في كونه داخلا في محل الابتلاء او غير داخل ... فهل المرجع اطلاق خطاب النهي ، او المرجع اصالة البراءة عن التكليف ؟ الثاني : انه قد ظهر مما ذكرنا ايضا : ان الدخول في محل الابتلاء من الشرائط العقلية ، بحيث يكون التكليف مع الدخول في محل الابتلاء صحيحا من المولى ، ومع الخروج عن محل الابتلاء لا يكون التكليف من المولى صحيحاً ، فالشك في الدخول وعدمه مرجعه الى الشك في صحة التكليف من المولى عقلا وعدم صحته عقلا .

الثالث : ان الرجوع الى اطلاق الخطاب في مقام الشك في اخذ قيد للخطاب في الشبهة الحكمية او في تحقق ما هو قيده في الشبهة الموضوعية - بناءً على صحة الرجوع الى اطلاق الخطاب فيها كما في المخصص اللبي - انما هو فيما اذا كان الخطاب مما احرز صحة الخطاب به عقلا وكان من ناحية اخذ قيد فيه شرعا وعدم اخذه شرعاً ، اما اذا لم يحرز صحة الخطاب عقلا فلا وجه للتمسك بالاطلاق .

الرابع : ان الشك في الدخول وعدمه : تارة يكون من ناحية الشبهة الحكمية بان كان خروج الشيء مما يشك فيه عند العرف في انه هل يعد عند العرف خروجاً عن محل الابتلاء ، او لا يعد خروجاً عن محل الابتلاء عندهم ؟ بحيث لا يعد خطاب المولى فيه من اللغو ، كما لو كان الشيء خارجاً الى محلة اخرى غير المحلة التي يقطنها المكلف بحيث يشك عرفاً في صحة الخطاب بالنهي عنه وعدم صحته .

ولا يقال : انه اذا كان الشرط من الشروط العقلية فلا وجه للشك فيه لعدم تردد العقل في احكامه العقلية .

فانه يقال : ان ما يحكم به العقل هو صحة الخطاب مع عدم اللغوية وعدم صحته مع لزوم اللغوية ، واما تمييز ما به تحصل اللغوية اولا تحصل فليس من الموضوعات العقلية ، فمجال الشك فيه واضح .

واخرى : يكون الشك من ناحية الشبهة الموضوعية بان كان سبب الشك هو ان الخروج هل كان - مثلا - الى دار مجاورة لدار المكلف فلا يكون ذلك خروجاً عن محل الابتلاء قطعاً ، او كان الى بلد اخر فانه يكون خروجاً عن محل الابتلاء قطعاً ؟

اذا عرفت هذه الامور ... فنقول : ان المرجع عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء وعدمه هو البراءة لا اطلاق الخطاب ، لما عرفت من ان صحة التمسك بالاطلاق انما يكون بعد المفروغية عن صحة الخطاب وهو في غير القيود والشروط العقلية ، واما اذا كان اطلاق الخطاب مما يشك في صحته عقلاً فلا وجه للرجوع الى التمسك باطلاق الخطاب ، ومن الواضح كما عرفت ان الشك في الخروج عن محل الابتلاء وعدمه يرجع الى الشك في صحة الخطاب وعدمه عقلاً .

ومنه يتضح انه لا فرق بين كون الشك من ناحية الشبهة الحكمية او الشبهة الموضوعية في المقام الذي يصح التمسك بالاطلاق فيها لو كان الشك في تحقق القيود الشرعية كما في المخصص اللبي ، لما عرفت من ان الشك في المقام يرجع الى الشك في صحة الخطاب عقلاً وعدمه ، ولذلك اطلق المصنف وقال : ((ولو شك في ذلك)) أي في الخروج عن محل الابتلاء وعدمه مطلقاً ، سواء كان من ناحية الضيق والسعة في الخروج الذي يلزم منه اللغوية عند العرف وهي جهة الشبهة الحكمية ، او كان من ناحية تحقق الخروج وعدمه من جهة الشبهة الموضوعية ، لفرض كون الخروج المشكوك لو كان متحققاً لكان مما يمنع عن توجه الخطاب قطعاً .

والحاصل : انه لو شك في الخروج وعدمه من أي ناحية كانت ف ((المرجع هو البراءة لعدم القطع بالاستغفال)) اليقيني حتى يستدعي الفراغ اليقيني ، ولاوجه للرجوع الى التمسك بالاطلاق فيثبت الاستغفال ، لما عرفت من رجوع الشك الى

الثالث : إنه قد عرفت أنه مع فعلية التكليف المعلوم ، لا تفاوت بين أن تكون أطرافه محصورة وأن تكون غير محصورة^(١).

صحة الخطاب عقلا وعدمه ، ولذا قال : ((لا اطلاق الخطاب)) وقد اشار الى ما ذكرنا من الوجه في عدم صحة الرجوع الى الاطلاق بقوله : ((ضرورة انه لا مجال للتشبه به)) أي بالاطلاق ((الا فيما اذا شك في التقييد بشيء بعد الفراغ عن صحة الاطلاق بدونه)) أي بدون ذلك التقييد المشكوك كما فيما اذا كان التقييد المشكوك من التقييدات الشرعية فانه لا شك في صحة الخطاب مع عدم ذلك القيد المشكوك ، بخلاف ما اذا كان فيه من القيود العقلية فان الخطاب لا يصح اذا كان قيد الخطاب العقلي متحققاً ، والشك فيه يرجع الى الشك في تحقق ما هو مفروغ اعتباره ، ولا يرجع الى الشك في اعتبار القيد المشكوك وعدمه كما في القيود غير العقلية حتى يكون المرجع اطلاق الخطاب .

ومما ذكرنا يظهر : ان مراد المصنف من قوله : ((لا فيما شك في اعتباره في صحته)) انه لا يرجع الى اطلاق الخطاب فيما اذا شك في تحقق ما هو المعتبر في صحة الخطاب .

(١) توضيحه : ان الكلام في ان عدم حصر اطراف المعلوم بالاجمال هل هو مانع عن فعلية العلم الاجمالي بما هو عدم الحصر ، بحيث يكون عنوان عدم الحصر مانعاً بذاته كعنوان الخروج عن محل الابتلاء او عنوان العسر والضرر ، او انه ليس بمانع بما هو عدم الحصر ما لم يقارنه احد الامور المذكورة ، فيكون المانع عن الفعلية للعلم الاجمالي هو احد الامور المقارنة لعدم الحصر لا نفس عدم الحصر ؟

ولا يخفى انه لا بد وان يفرض الكلام في مقام كان العلم الاجمالي فعليا من كل جهة عدا عدم الحصر ، ولا يكون هناك احد الامور المذكورة من الخروج عن محل الابتلاء او غيره مما يمنع عن الفعلية ، فان كان نفس عدم الحصر مانعاً عن الفعلية كان العلم الاجمالي غير فعلي لاجله ، ولا يخفى ايضا ان شرط فعلية التكليف بشيء اما

ان يدل عليه العقل كالقدرة وعدم الخروج عن محل الابتلاء ، او الشرع كعدم العسر وعدم الضرر . وحيث فرض ان التكليف في الاطراف غير المحصورة مقدور وليس بخارج عن محل الابتلاء ، ولا يرى العقل ان نفس عدم الحصر من الموانع عن فعلية التكليف . فلا يكون عدم الحصر من الشرايط العقلية ، ولم يدل دليل شرعي على شرطية عدم الحصر كما دل على شرطية عدم العسر وعدم الضرر فلا يكون شرطاً شرعياً ..

نعم قد ادعى الاجماع على عدم فعلية التكليف مع عدم الحصر .. وفيه : اولا : انه لا حجية للاجماع المنقول .

وثانياً : ان دعوى الاجماع على كون نفس عنوان عدم الحصر مانعا عن الفعلية دعوى بلايينة ، ولعل سبب التوهم فيه هو ملازمة عدم الحصر غالبا لاحد الامور السابقة المانعة عن الفعلية فتوهم ان المانع هو نفس عنوان عدم الحصر .

فاتضح مما ذكرنا : انه لا تفاوت بين كون الاطراف في المعلوم بالاجمال محصورة او غير محصورة في تنجز العلم الاجمالي في كليهما ، وانه لا مجال فيها للبراءة العقلية ، لوضوح العلم بالتكليف وهو البيان ومع البيان لا مجرى للبراءة العقلية ، ولا مجرى للبراءة الثقيلة لما عرفت من لزوم المضادة القطعية في الترخيص في جميع الاطراف ، واحتمال المضادة في الترخيص في بعض الاطراف ، ولا فرق في ذلك بين كون الاطراف محصورة او غير محصورة ، فانه مع فعلية التكليف لا مجرى للبراءة اصلا ويحكم العقل بلزوم الاجتناب عن جميع الاطراف سواء كانت الاطراف محصورة او غير محصورة ولذا قال : ((انه مع فعلية التكليف المعلوم لا تفاوت ... الى آخر الجملة)) .

نعم ربما تكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية باجتتاب كلها أو ارتكابها ، أو ضرر فيها أو غيرهما مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا أو زجرا فعلا^(١)، وليس بموجبة لذلك في

(١) حاصله : انه بعد ما عرفت ان ليس عنوان عدم الحصر بنفسه من موانع فعلية التكليف ، ولكن حيث انه ربما يقارنه احد الموانع عن فعلية التكليف كلزوم العسر من اجتناب الاطراف الكثيرة فيما اذا كان التكليف هو الحرمة ، او لزوم العسر في ارتكاب جميع الاطراف فيها فيما كان التكليف هو الوجوب ، او لزوم الضرر من الاجتناب عنها كلها ، او لزوم الضرر من الارتكاب لجميعها ، او يكون المقارن للشبهة غير المحصورة التحريمية الخروج عن محل الابتلاء ، فانه حيثذ يجوز الارتكاب في اطرافها ، او لا يجب الاتيان باطرافها جميعا ، ولكنه ليس لعنوان عدم الحصر بل لاحد الموانع المفروض مقارنتها لها ، ولا يخفى ان هذه الموانع تمنع عن فعلية التكليف وان كانت الشبهة محصورة . فلا فرق بين الحصر في الاطراف وعدم الحصر فيها كما تقدم بيانه ، الا انها غالبا تكون مع عدم الحصر ، وعليه فلا بد في الشبهة غير المحصورة من ملاحظة مقارنتها لاحد الموانع وعدم مقارنتها لها ، فان قارنها احد الموانع ارتفعت فيها فعلية التكليف ، وان لم يقارنها احد الموانع فلا مناص عن فعلية التكليف فيها ، والى هذا اشار بقوله : ((نعم ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة لعسر موافقته القطعية)) أي موجبة لعسر موافقة التكليف القطعية ((باجتناب كلها)) أي باجتتاب كل الاطراف في الشبهة غير المحصورة التحريمية ((او ارتكابها)) وذلك في مورد الشبهة غير المحصورة الوجوبية بان كان ارتكاب جميع الاطراف موجبا للعسر فيها ((او)) كان موجبا لـ ((لضرر فيها)) أي في الاجتناب او الارتكاب ((او غيرهما)) أي في غير العسر والضرر بان كان المانع المقارن هو الخروج عن محل الابتلاء فانه ((مما لا يكون معه التكليف فعليا بعثا او زجراً فعلا)) والاول هو الوجوب والثاني هو الحرمة .

غيره^(١) ، كما أن نفسها ربما تكون موجبة لذلك ، ولو كانت قليلة في مورد آخر ، فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالاجمال^(٢) أنه يكون أو لا يكون في هذا المورد ، أو يكون مع كثرة أطرافه^(٣) وملاحظة أنه مع أية مرتبة من كثرتها ، كما لا يخفى^(٤) .

ولو شك في عروض الموجب ، فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف لو كان ، وإلا فالبراءة لاجل الشك في التكليف الفعلي ، هذا هو حق القول في المقام^(٥) ، وما قيل في ضبط المحصور وغيره لا يخلو

(١) هذا معطوف على قوله : ((موجبة)) ... في صدر العبارة ، والتقدير : انه ربما يكون كثرة الاطراف في مورد موجبة للعسر وليس بموجبة للعسر في غير ذلك المورد .
 (٢) قوله (قدس سره) : ((كما ان نفسها .. الخ)) : أي ربما تكون نفس الاطراف موجبة للعسر ايضا ولو كانت تلك الاطراف قليلة في مورد آخر ، وعلى كل حال فلا بد من ملاحظة المانع عن الفعلية للتكليف المعلوم بالاجمال فقد يكون مع قلة الاطراف كما يكون مع كثرة الاطراف ، والى هذا اشار بقوله : ((فلا بد من ملاحظة ذلك الموجب .. الى آخر الجملة)) .

(٣) قوله (قدس سره) : ((انه يكون .. الخ)) : أي لا بد من ملاحظة ذلك الموجب لرفع الفعلية انه يكون في مورد الشبهة او لا يكون في موردها وان كانت افراد الشبهة قليلة ، وفي مورد كثرة الاطراف ايضا لا بد من ملاحظته هل هو موجود فيها ؟
 (٤) قوله (قدس سره) : ((وملاحظة انه .. الخ)) حاصله : انه بعد ما عرفت من ان العسر او احد الموانع الاخرى تكون غالبا مع كثرة الاطراف ، فلا بد من ملاحظة انه أي مقدار من كثرة الاطراف يقارنه العسر او غيره ؟

(٥) توضيحه : الظاهر منه (قدس سره) عدم الفرق بين الشك في عروض العسر والضرر ، وبين الشك في الخروج عن محل الابتلاء في انه اذا شك في عروضهما بعد تنجز التكليف قبل عروضها فالمرجع هو الاطلاق ، وما مر منه من ان الشك في

من الجزاف^(١) .

الرابع : إنه إنما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف ، مما يتوقف على اجتنابه أو ارتكابه حصول العلم بإتيان الواجب أو ترك

الخروج عن محل الابتلاء يرجع الى الشك في الصحة والامكان لازمه عدم الرجوع الى الاطلاق ، فيما اذا كان المشكوك عروضا هو الخروج عن محل الابتلاء ، لكنه حيث ان مبناه هو التمسك بالاطلاق في الشبهة الموضوعية فيما اذا كان المخصص لبياء ، ومن الواضح ان الخروج عن محل الابتلاء من المخصص اللبي ، فلا مانع من التمسك بالاطلاق في الخروج عن محل الابتلاء ، واما العسر والضرر فان كان الشك فيهما من ناحية الشبهة الحكمية فالمرجع هو الاطلاق ، وان كان فيهما من ناحية الشبهة الموضوعية فلا يكون المرجع فيهما هو الاطلاق بل لابد من الرجوع الى الاصول ، والى هذا اشار بقوله : ((فالتبع هو اطلاق اندليل لو كان)) واما الاصل الذي يرجع اليه حيث لا اطلاق فهو البراءة للشك في التكليف الفعلي ، فان الشك في عروض ما يرفع التكليف الفعلي لازمه الشك في فعلية التكليف ، ومتى كان الشك كذلك فالمرجع البراءة ، ولذا قال (قدس سره) : ((والا فالبراءة لاجل الشك في التكليف الفعلي)) .

(١) الظاهر ان مراده انه بعد ما عرفت من ان عنوان عدم الحصر ليس بمانع بنفسه عن فعلية التكليف فمن الجزاف ذكر الضابط للشبهة المحصورة وغير المحصورة .
ويحتمل ان يكون مراده ان نفس ما ذكر من الضوابط لها غير خال عن الاشكال ، ولذا قال الشيخ الاعظم في رسائله بعد ذكر ضوابط متعددة لها : ((وهذا غاية ما ذكروا او يمكن ان يذكر في ضابط المحصور وغيره ، ومع ذلك فلم يحصل للنفس وثوق بشيء منها))^(١) انتهى .

(١) فرائد الاصول ج٢ ، ص٤٣٨ (تحقيق عبد الله النوراني) .

الحرام المعلومين في البين دون غيرها ، وإن كان حاله حال بعضها في كونه محكوماً بحكمه واقعاً^(١).

(١) توضيحه : انه لو لاقى اناء احد الاناءين المعلوم بالاجمال نجاسة احدهما . وقد اشار في المتن الى فروض ثلاثة تختلف نتائجها فانه : تارة يكون حكم الملاقى بالكسر لاحد الاناءين المعلوم بالاجمال نجاسة احدهما مما لا يجب الاجتناب عنه . واخرى: يكون حكم الملاقى بالكسر لاحدهما مما يجب الاجتناب عنه دون الملاقى بالفتح . وثالثة : يكون حكم الملاقى بالكسر لاحدهما هو وجوب الاجتناب لانه يكون احد الاطراف ، فيكون الملاقى والملاقى كلاهما مما يجب اجتنابهما .

وتوضيح الحال في الفرع الاول وهو اختصاص وجوب الاجتناب بالملاقى بالفتح ، دون الملاقى بالكسر فانه لا يجب الاجتناب عنه ، وذلك فيما لو تقدم العلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين ثم بعده حدثت ملاقة اناء ثالث لاحد الاناءين فان القاعدة تقتضي عدم وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر .

وغاية ما يمكن ان يدعى في لزوم الاجتناب عنه كما يلزم الاجتناب عن الملاقى بالفتح هو صيرورة الملاقى بالكسر بسبب الملاقة من اطراف العلم الاجمالي المنجز ، غايته انه كانت اطرافه قبل الملاقة اثنين وبعد الملاقة ثلاثة ، وهذا لا يعد فارقاً فانه بعد تنجز العلم الاجمالي بوجوب الاجتناب عما هو النجس الواقعي ، ومن الواضح انه بعد الملاقة صار حكم هذا الملاقى بالكسر واقعا حكم الاناء الملاقى بالفتح ، لوضوح انه لو كان الملاقى بالفتح نجسا لكان حكم الملاقى بالكسر هو النجاسة ايضا ، فيكون العلم الاجمالي بالنجس بعد الملاقة دائراً بين ان يكون في الطرف غير الملاقى او يكون في الطرف الملاقى بالفتح وملاقيه ، وكون الامر دائراً قبل الملاقة بين طرفين لا يضر ، لوضوح ان الحال فيه كما لو قسمنا الاناء الملاقى بالفتح الى اناءين فان الاطراف تكون ثلاثة ، ولا شبهة في لزوم الاجتناب عنها ثلاثتها ، وبعد ان كان حكم الملاقى بالكسر واقعا حكم الملاقى بالفتح فيكون حاله حال ما اذا قسمنا الملاقى

بالفتح الى اناءين هذا غاية ما يمكن ان يقال في تقريب كون حكم الملاقي بالكسر حكم الملاقي بالفتح .

والجواب عنه : ان وجوب الاجتناب عن الملاقي بالفتح لا لانه نجس واقعا ، اذ من الواضح انه مما يحتمل كونه نجسا لانه معلوم النجاسة ، والأ لكان معلوما بالتفصيل لا لانه طرف للمعلوم بالاجمال ، وانما يجب الاجتناب عن الملاقي بالفتح لتنجز المعلوم بالاجمال وتوقف امثال التكليف المنجز على اجتناب جميع اطرافه .
فما لم يكن الملاقي بالكسر طرفا للمعلوم بالاجمال المنجز لا يجب الاجتناب عنه ، وطرفيته للمعلوم بالاجمال باحد امور ثلاثة كلها مفقودة :

الاول : ان تكون النجاسة للسراية بمعنى الملاقي بالكسر انما يكون نجسا لسراية النجاسة من الملاقي بالفتح فيه ، فانه لو سرى الملاقي بالفتح الملاقي بالكسر لكان الملاقي بالكسر طرفا للعلم الاجمالي ، لتحقق ما هو الطرف للعلم الاجمالي وهو الملاقي بالفتح في الجسم الملاقي بالكسر ، وهذا المعنى من السراية بعيدة ارادته ، لشهادة الوجدان بان النجاسة غالبا لا تسري في الملاقي لها ، فان الماء الملاقي للعدرة اليابسة او للدم اليابس بل للدم الرطب والعدرة الرطبة اذا كان المقدار من النجس صغيراً جدا لا يسري في الماء الملاقي له .

وينبغي ان يراد من السراية اما العلية والمعلولية الحقيقية ، وليس في التأثير بنحو العلية سراية من العلة الى المعلول بحيث تكون العلة منتشرة في المعلول ، بل العلية الحقيقية معناه كون النجاسة امراً واقعياً توجب التأثير في ملاقيها باعطاء نفس الخصوصية الموجبة لنجاسة نفسها لملاقيها . او انه يراد من السراية - بناءً على كون النجاسة من الاعتبارات الشرعية - ان الشارع كما اعتبر النجاسة لخصوصية اقتضت اعتبارها في نفس ذات النجس العيني كذلك لملاقيه خصوصية اقتضت ان يعتبر الشارع نجاسته ايضا ، وعلى هذا فالملاقي للنجس فرد آخر من النجاسة غير النجس الذي هو العلة ، لبداية ان التأثير الواقعي او بمعنى اعتبار الشارع يوجب كون الملاقي

للنجس فرداً آخر من النجس ، وكل فرد من النجس له حكم غير حكم الفرد الآخر، وان كان ذلك الفرد هو العلة المؤثرة حقيقة او موجبة لاعتبار الشارع لنجاسة ملاقيه .
 الثاني : ان يكون طرفيه الملاقي بالكسر للعلم الاجمالي من جهة ان الدليل الدال على وجوب اجتناب النجس في الملاقي بالفتح هو الدليل على وجوب الاجتناب في الملاقي بالكسر ، بحيث يكون نفس اجتناب النجس في الملاقي بالفتح هو نفسه متوجها الى الملاقي بالكسر ، فاذا كان كذلك كان الملاقي بالكسر طرفا للتكليف المعلوم بالاجمال المنجز كالملاقي بالفتح . وهذا ايضا باطل لوضوح ان الملاقي بالفتح لو كان هو النجس الواقعي لاوجب الملاقة حدوث فرد آخر من النجس يتوجه له خطاب آخر بوجوب الاجتناب عنه كالخطاب الاول المتوجه الى الملاقي بالفتح ، فلا يكون نفس اجتناب الاول في الملاقي بالفتح هو نفسه متوجها الى الملاقي بالكسر ، بل الملاقة تقتضي توجه خطاب آخر للملاقي بالكسر غير الخطاب في الملاقي بالفتح .

الثالث : ان يكون الملاقي بالكسر بسبب الملاقة يكون من شؤون الملاقي بالفتح، كاكرام خادم الرئيس لاجل الرئيس ، فان اكرام خادم الرئيس ليس لاجل خطاب يخصه بل نفس وجوب اكرام الرئيس يقتضي اكرام خادمه ، لان اكرام خادمه من شؤون اكرامه ، بل نفس وجوب اكرام الرئيس يكون منسوبا الى الرئيس اولا وبالذات ، والى خادمه ثانيا وبالعرض . وعلى هذا يكون ايضا الملاقي بالكسر من اطراف المعلوم بالاجمال لانه من شؤون ما تنجز العلم الاجمالي فيه وهو الملاقي بالفتح .

وهذا باطل ايضا ، لما عرفت من ان الملاقي بالكسر بسبب الملاقة لو كان الملاقي بالفتح هو النجس الواقعي يكون فردا آخر من النجس ، له حكم يخصه وخطاب يختص به كالحكم والخطاب المختصين بالملاقي بالفتح ، لا ان الملاقي بالكسر من شؤون الملاقي بالفتح ، ولو كان من شؤون الملاقي بالفتح لكان خطاب الملاقي كافيا فيه ، لوضوح ان اكرام خادم العالم لاخطاب يخص الخادم بل هو من شؤون

خطاب اكرم العالم ، لان اكرام خادم العالم نحو من اكرام نفس العالم ، وليس النجس الملاقي بالكسر كذلك ، بل لو كان ملاقياً للنجس الواقعي لكان له خطاب يختص به كخطاب النجس الواقعي .

وحيث بطلت هذه الامور الثلاثة ، وان الملاقي بالكسر لو كان ملاقاه نجسا واقعا لتنجز فيه خطاب آخر غير الخطاب الاول المنجز الذي كان له طرفان ، لانه فرد آخر من النجس يحتاج الى خطاب آخر يكون منجزاً فيه غير الخطاب المعلوم بالاجمال الذي كان منجزاً .

فاتضح : ان العلم الاجمالي المنجز ليس له الا طرفان الملاقي بالفتح والطرف الآخر ، واما الملاقي بالكسر فليس هو بطرف للعلم الاجمالي المنجز ، وحيث كان توجه الخطاب الآخر الى الملاقي بالكسر مشكوكا كان مجرى البراءة .

لا يقال : ان هناك علماً اجمالياً يكون الملاقي بالكسر طرفاً ، لانا نعلم اجمالاً بان النجس الواقعي بحسب القطع الوجداني اما ان يكون هو الاناء غير الملاقي او الاناء الملاقي بالفتح وملاقيه وهو الملاقي بالكسر ، فالملاقاة توجب علماً اجمالياً آخر له طرفان احد طرفيه الاناء غير الملاقي ، وطرفه الآخر الاناء الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر .

فانه يقال : ان هذا العلم الاجمالي الثاني لا اثر له ، لوضوح ان الملاقي بالفتح وطرفه غير الملاقي قد تنجز فيهما العلم الاجمالي الاول ، فلا يكون لهذا العلم الاجمالي اثر في التنجيز بالنسبة اليهما ، لان المنجز اولاً لا ينجز ثانياً ، والعلم الاجمالي المنجز لا بد وان يكون تنجيزه مؤثراً في جميع اطرافه ، فحيث لا اثر لهذا العلم الاجمالي الثاني في جميع الاطراف فلا يكون منجزاً ومؤثراً في وجوب الاجتناب عن الملاقي بالكسر .

ولا يخفى ايضا ان ما ذكروه من كون الملاقي بالكسر والملاقي بالفتح بحكم انقسام الاناء الملاقي بالفتح الى ابناءين فانه قياس مع الفارق ، لان لزوم الاجتناب في مقام

ومنه ينقدح الحال في مسألة ملاقاته شيء مع أحد أطراف النجس المعلوم بالاجمال ، وأنه تارة يجب الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه ،

انقسام الملاقي بالفتح لانه انقسام لما تنجز فيه الخطاب ، بخلاف الملاقي بالكسر فانه لو وجب اجتنابه لكان لتنجز خطاب آخر فيه ، لانه انقسام لما تنجز فيه الخطاب الاول ، فلا وجه لهذا القياس .

نعم ، نجاسة الملاقي بالكسر فرع لنجاسة الاناء الملاقي بالفتح ، ولا ضرر في هذا بعد ان كان تنجز الخطاب في الملاقي بالكسر لخطاب آخر يتنجز فيه . وسيأتي التنبيه في الفرع الثاني ان كون الملاقي بالفتح هو الاصل في نجاسة الملاقي بالكسر لا يضر ايضا في تنجز الخطاب في الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح ، لان الاصل والفرعية في التنجيس واقعا لا تستلزم المتابعة في التنجز .

وعلى كل ، فقد اشار الى ان المدار في الاحتياط عقلا بوجوب اجتناب طرفي العلم الاجمالي - في الحرمة او وجوب ارتكابهما فيما كان متعلق العلم الاجمالي هو الوجوب المردد بينهما - انما هو على تنجز الخطاب لا على اتحاد حكم الملاقي بالفتح وحكم الملاقي بالكسر واقعا بقوله : ((انما يجب عقلا رعاية الاحتياط في خصوص الاطراف)) لانه ((مما يتوقف على اجتنابه)) أي على اجتناب خصوص الاطراف فيما اذا كان المعلوم اجمالا الحرام ((وارتكابه)) أي او كان مما يتوقف على ارتكاب خصوص الاطراف فيما كان المعلوم اجمالا الوجوب ((حصول العلم)) هذا فاعل يتوقف : أي انما يجب الاحتياط عقلا فيما اذا كان يتوقف حصول امثال العلم المنجز على ذلك ، اما بلزوم ((اتيان الواجب او)) لزوم ((ترك الحرام للمؤمن)) المنجزين ((في البين)) ، حاصله : ان الخطاب المنجز يختص بخصوص اطراف العلم الاجمالي ((دون غيرها)) كالملاقي بالكسر لاحدها ((وان كان حاله)) أي حال ذلك الغير ((حال بعضها)) أي حال بعض الاطراف واقعا ((في كونه)) أي في كون ذلك الغير ((محكوما بحكم)) مثل حكم ذلك البعض ((واقعا)) .

فيما كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها ، فإنه إذا اجتنب عنه وطره اجتنب عن النجس في البين قطعاً ، ولو لم يجتنب عما يلاقيه ، فإنه على تقدير نجاسته لنجاسته كان فرداً آخر من النجس ، قد شك في وجوده ، كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر^(١).

(١) بعد ما عرفت ان المدار على كون الشيء طرفاً للعلم الاجمالي المنجز ، يختلف الحال في الملاقى بالكسر والملاقى بالفتح ، وربما يجب الاجتناب في خصوص الملاقى بالفتح دون الملاقى بالكسر ، وربما يجب الاجتناب في خصوص الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح ، وربما يجب الاجتناب عنهما معا .

وقد اشار الى الفرع الاول - وهو وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقى بالفتح دون الملاقى بالكسر - بقوله : ((وانه تارة يجب الاجتناب عن الملاقى)) بالفتح ((دون ملاقيه)) أي دون الملاقى بالكسر وذلك ((فيما)) اذا ((كانت الملاقاة بعد العلم اجمالاً بالنجس بينها)) أي بعد حصول العلم الاجمالي بالنجس بين الاطراف وتنجزه فيهما فنفرض ان له طرفين بان كان هناك اثناء ان علمنا أولاً بنجاسة احدهما ثم لاقى احدهما اثناء ثالثاً ، فان الملاقى بالكسر لا يجب الاجتناب عنه ولذا قال : ((فانه اذا اجتنب عنه)) أي عن الملاقى بالفتح ((و)) اجتنب ((طره)) غير الملاقى فقد ((اجتنب عن النجس)) المنجز ((في البين قطعاً ولو لم يجتنب عما يلاقيه)) أي ولو لم يجتنب عن الملاقى بالكسر ((فانه على تقدير نجاسته)) أي على تقدير نجاسة الملاقى بالكسر ((لنجاسته)) أي لنجاسة الملاقى بالفتح واقعا ((كان)) الملاقى بالكسر ((فرداً اخر من النجس)) غير النجس الذي هو الملاقى بالفتح ، واذا كان الملاقى بالكسر فرداً آخر ليس من اطراف ما تنجز فيه العلم الاجمالي اولاً ، وحيث ان الملاقى بالكسر مشكوك النجاسة لاحتمال ان لا يكون الملاقى بالفتح هو النجس الواقعي المعلوم بالاجمال بان كان النجس الواقعي المعلوم بالاجمال هو الطرف للملاقى بالفتح ، فلا ريب في انه يكون ((قد شك في وجوده)) أي في وجود الفرد

ومنه ظهر أنه لا مجال لتوهم أن قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضا ، ضرورة أن العلم به إنما يوجب تنجز الاجتناب عنه ، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر لم يعلم حدوثه وإن احتمل^(١).

الآخر من النجس ، ويكون الملاقي بالكسر ((كشيء آخر شك في نجاسته بسبب آخر)) في كونه محكوما بالطهارة ولا يجب الاجتناب عنه .

(١) بعد ما عرفت من ان الملاقي بالكسر لا تسري النجاسة فيه من الملاقي بالفتح ، وان توهم السراية باطل ، كما كون الملاقي بالكسر من شؤون الملاقي بالفتح باطل ايضا لان الملاقي بالكسر فرد آخر من النجس ، وكون نجاسة الملاقي بالكسر واقعا فرعا لنجاسة الملاقي بالفتح لا تقتضي الفرعية في مقام التنجز ، فالاصالة والفرعية في مقام الواقع لا تقتضي الفرعية في مقام التنجز .. يتضح انه لا مجال لتوهم نجاسة الملاقي بالكسر المذكور ، وهو فيما اذا تقدم تنجز العلم الاجمالي فوجب اجتناب الملاقي بالفتح اولاً ، ثم حدثت الملاقاة وان تنجز العلم الاجمالي في وجوب الاجتناب عن اطرافه المخصوصة لا يقتضي ان يكون منجزاً ايضا في اجتناب الملاقي لاحد اطرافه ، فيما اذا حدثت الملاقاة بعد تنجز العلم الاجمالي في اطرافه ، لان الملاقي بالكسر ليس طرفا للعلم الاجمالي في حال تنجزه ، وهو فرد آخر من النجس يحتاج الى تنجز آخر ولذا قال : (قدس سره) : انه لا مجال لتوهم ان قضية تنجز الاجتناب عن المعلوم)) اجمالا في الملاقي بالفتح ((هو الاجتناب عنه)) أي عن الملاقي بالكسر ((ضرورة ان العلم به)) أي العلم بالنجس الذي كان مرددا بين الملاقي بالفتح وطرفه ((انما يوجب تنجز الاجتناب عنه)) أي عن الملاقي بالفتح لانه طرف له في حال تنجزه ((لا)) يقتضي ((تنجز الاجتناب عن فرد آخر)) وهو الملاقي بالكسر مع انه ((لم يعلم حدوثه وان احتمل)) أي لم يعلم حدوث الفرد الآخر من النجس بواسطة الملاقاة ، لاحتمال كون الملاقي بالفتح هو النجس واقعا ، وصرف الاستعمال يقتضي كونه مجرى للاصل ، لانه طرف للعلم الاجمالي المنجز .

وأخرى يجب الاجتناب عما لاقاه دونه ، فيما لو علم إجمالاً بنجاسته أو نجاسة شيء آخر ، ثم حدث العلم بالملاقاة والعلم بنجاسة الملاقى أو ذاك الشيء أيضاً ، فإن حال الملاقى في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الاجمالي ، وأنه فرد آخر على تقدير نجاسته واقعا غير معلوم النجاسة أصلاً ، لا إجمالاً ولا تفصيلاً^(١) ،

(١) لا يخفى ان هذا الفرع هو وجوب الاجتناب عن الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح ... وقد ذكر له مثالين :

الاول : ان يعلم أولاً إجمالاً بنجاسة اما الملاقى - بالكسر - لا بعنوان انه ملاقى بالكسر او نجاسة اثناء آخر ، من دون علم له بان نجاسة الملاقى - بالكسر - المرودة بينه وبين طرفه هي سبب الملاقاة ، ثم بعد تنجز هذا العلم الاجمالي يحدث له علمان : العلم بالملاقاة وان الملاقى بالكسر اذا كان نجساً فنجاسته بواسطة ملاقاته ، والعلم الآخر هو العلم الاجمالي بانه اما الملاقى بالفتح نجس او الطرف الآخر الذي كان هو الطرف للملاقى بالكسر في العلم الاجمالي الاولي . والقاعدة تقتضي في هذا الفرض نجاسة الملاقى بالكسر دون الملاقى بالفتح ، لانه بعد ان علم إجمالاً أولاً بنجس مردد بين الملاقى بالكسر وبين الطرف الآخر ، وقد فرضنا ان هذا العلم الاجمالي كان من دون علم بان نجاسة الملاقى بالكسر على فرضها فهي بسبب ملاقاته للملاقى بالفتح . ومن الواضح : ان هذا العلم الاجمالي يوجب الاجتناب عن الملاقى بالكسر والطرف الآخر ، لانه علم اجمالي بالنجاسة يقتضي تنجزه وجوب الاجتناب عن اطرافه وهي الملاقى بالكسر وطرفه ، وبعد تنجز هذا العلم الاجمالي حصل العلم بملاقاة هذا الملاقى بالكسر للملاقى بالفتح ، وان نجاسته لو كانت فهي بسبب الملاقاة والعلم الاجمالي الآخر بنجاسة اما الملاقى بالفتح او الطرف الاول للملاقى بالكسر ، وبعد تنجز العلم الاجمالي الاول في الملاقى بالكسر وطرفه لا مجال لتنجز العلم الاجمالي الثاني ، لما عرفت من ان العلم الاجمالي انما يتنجز حيث يكون تنجزه ممكناً في جميع

اطرافه ، وليس بممكن هنا تنجز العلم الاجمالي الثاني في جميع اطرافه ، لكون طرفه هو الطرف للعلم الاجمالي الاول الذي كان بينه وبين الملاقي بالكسر ، والمنجز لا يقبل تنجز آخر ، واذا لم يكن العلم الاجمالي الثاني منجزا في احد اطرافه لا يكون منجزا ايضا في الطرف الثاني ، فالملاقي بالفتح لا يوجب هذا العلم الاجمالي الثاني تنجزاً فيه لعدم امكان ان يكون منجزا في الطرف الملاقي بالفتح لتتجز العلم الاجمالي الاول فيه ، وحيث لا يكون العلم الاجمالي منجزا في الملاقي بالفتح فهو مجرى للاصل لانه مشكوك النجاسة ، وكون نجاسة الملاقي بالكسر فرعا عنه لو كان هو النجس الواقعي لا تضر ، لما عرفت من ان المدار ليس على الفرعية والاصالة في التنجيس ، بل المدار على الاصلة والفرعية في التنجز . وحيث ان كلاً من الملاقي بالكسر والملاقي بالفتح بعد تقدم التنجيز في احدهما يكون الآخر فرداً آخر من النجس يحتاج الى تنجيز آخر ، والمفروض في هذا الفرع تقدم التنجز في الملاقي بالكسر ، فلا وجه لنجاسة الملاقي بالفتح وكونه هو الاصل في النجاسة لو كانت لا توجب كونه اصلا في مقام التنجز ، كما ان فرعية الملاقي بالكسر في الفرع السابق لا توجب الفرعية في مقام التنجز .

وقد اشار الى هذا المثال الاول في كون القاعدة فيه تقتضي الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح بقوله : ((واخرى يجب الاجتناب عما لاقاه)) وهو الملاقي بالكسر ((دونه)) أي دون الملاقي بالفتح وذلك ((فيما لو علم)) اولا ((اجمالا نجاسته)) أي نجاسة الملاقي بالكسر من دون الثفات الى ان سبب النجاسة فيه لو كانت ملاقاته للملاقي بالفتح ((او نجاسة شيء آخر)) وهو الطرف الثالث الذي هو الطرف فعلا للملاقي بالكسر في هذا العلم الاجمالي الاول وهو الطرف ايضا للملاقي بالفتح في العلم الاجمالي الثاني ((ثم حدث)) بعد هذا العلم الاجمالي الاول ((العلم بالملافة)) أي العلم بملافة الملاقي بالكسر للملاقي بالفتح والعلم الاجمالي الثاني ((و)) هو ((العلم)) الاجمالي اما ((بنجاسة الملاقي)) بالفتح ((او ذاك الشيء

وكذا لو علم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي ، ولكن كان الملاقى خارجا عن محل الابتلاء في حال حدوثه وصار مبتلى به بعده^(١).

ايضاً)) وهو الذي كان طرفاً للملاقي بالكسر في العلم الاجمالي الاول ((فان حال الملاقى)) بالفتح ((في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه)) أي حال الملاقى بالكسر ((في الصورة السابقة في عدم كونه)) أي الملاقى بالفتح في هذه الصورة ليس ((طرفا للعلم الاجمالي)) الاول المنجز ، لان طرفيه هو الملاقى بالكسر والطرف الآخر ((وانه)) أي وان الملاقى بالفتح في هذه الصورة ((فرد آخر)) من النجس ((على تقدير نجاسته واقعا)) وهو ((غير معلوم النجاسة اصلا لا اجمالا)) لانه لم يكن طرفا للعلم الاجمالي الاول ، والعلم الاجمالي بنجاسته أو نجاسة الطرف الآخر ليس بمؤثر لما عرفت من لزوم كون العلم الاجمالي منجزا في كلا طرفيه ، والمفروض تنجز التكليف في الطرف الآخر بسبب العلم الاجمالي الاول ، والمنجز لا يقبل تنجزاً آخر ((ولا تفصيلا)) وهو واضح لعدم العلم التفصيلي بنجاسة الملاقى بالفتح .

فاتضح : ان الملاقى بالفتح في هذه الصورة بعد ان كان ليس بطرف للعلم الاجمالي الاول المنجز ، والعلم الاجمالي الثاني ليس بمنجز فيه ، فلا اثر له في وجوب الاحتياط بالاجتناب عنه ، فيكون مجرى لاصل وهو اصاله الطهارة كما كان الملاقي بالكسر في الصورة السابقة مجرى لأصاله الطهارة .

(١) هذا هو المثال الثاني لنجاسة الملاقي بالكسر دون الملاقى بالفتح ، وذلك فيما لو علم بملاقاة الملاقي بالكسر للملاقى بالفتح ، وبعد العلم بالملاقاة حدث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح او الطرف الآخر ، ولكنه كان حين حدوث هذا العلم الاجمالي قد خرج الملاقى بالفتح عن محل الابتلاء وبقي في محل الابتلاء الطرف الآخر والملاقي بالكسر ، ومن الواضح ان في هذا الفرض يحصل علم اجمالي بنجاسة اما الملاقي بالكسر او الطرف الآخر ، ولما لم يكن العلم الاجمالي بنجاسة الملاقى بالفتح وطرفه منجزا بالفعل لفرض خروج الملاقى بالفتح عن محل الابتلاء

وثالثة يجب الاجتناب عنهما ، فيما لو حصل العلم الاجمالي بعد العلم بالملاقاة ، ضرورة أنه حينئذ نعلم إجمالاً: إما بنجاسة الملاقي والملاقي أو بنجاسة الآخر كما لا يخفى ، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين ، وهو الواحد أو الاثنان^(١).

حين حدوث العلم الاجمالي بنجاسة الملاقي بالفتح او طرفه فلا يكون منجزاً ، ويكون المؤثر فعلاً هو العلم الاجمالي بوجود النجس المردد بين الملاقي بالكسر والطرف الآخر ولا مانع عن تنجزه فيتجنز ، وبعد تنجزه يدخل الملاقي بالفتح في محل الابتلاء ، والقاعدة تقتضي ايضاً كونه مجرىً لاصالة الطهارة كما كان الملاقي بالكسر مجرىً لها في الصورة الاولى . والى هذا اشار بقوله : ((وكذا)) أي ومثل المثال الاول في الاجتناب عن الملاقي بالكسر دون الملاقي بالفتح ما ((لوعلم بالملاقاة ثم حدث العلم الاجمالي)) بنجاسة اما الملاقي بالفتح او الطرف الآخر ((ولكن كان الملاقي)) بالفتح ((خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه)) أي في حال حدوث هذا العلم الاجمالي ((و)) لكنه ((صار)) الملاقي بالفتح ((مبتلى به بعده)) أي بعد تنجز العلم الاجمالي المؤثر في وجوب اجتناب الملاقي بالكسر والطرف الآخر ، وقد عرفت انه لا اثر لدخوله في محل الابتلاء بعد تنجز العلم الاجمالي الموجب للاجتناب عن الملاقي بالكسر والطرف الآخر .

(١) هذا هو الفرع الثالث الموجب للاجتناب عن الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر معاً ، وهو فيما اذا حصلت الملاقاة اولاً ثم حصل العلم الاجمالي بنجاسة اما الملاقي بالفتح او الطرف الآخر ، فان هذا العلم الاجمالي يكون له طرفان الطرف الآخر وهو غير الملاقي بالفتح الذي هو الطرف للملاقي بالفتح ، وطرفه الآخر الملاقي بالفتح والملاقي بالكسر ، والملاقي بالكسر وان كان فرداً آخر من النجس الا انه حيث لم يكن العلم الاجمالي قد سبق تنجزه في الملاقي بالفتح وكان الملاقي بالكسر مما يحتمل نجاسته ايضاً

المقام الثاني : في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين^(١) والحق أن العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما - أيضا - يوجب الاحتياط عقلا

وقد تنجز وجوب الاجتناب عن النجس ، وكما ان ترك الملاقي بالفتح من مقدمات امثاله كذلك ترك الملاقي بالكسر من مقدمات امثاله ايضا .

(١) لا يخفى ان الاقل والاكثر : تارة يكونان استقلاليين كما لو دار الامر بين وجوب قضاء صوم ثلاثة ايام من رمضان قد فاتته او اربعة .

واخرى يكونان ارتباطيين كما لو دار الامر بين كون اجزاء الصلاة الواجبة تسعة او عشرة ، لاحتمال كون السورة - مثلا - جزءاً مستحبا او واجبا .

والفرق بين الاستقلاليين والارتباطيين : هو انه في الاستقلاليين يكون الاقل له وجوب يخصه على أي تقدير : اي سواء كان الاكثر واجبا او لم يكن واجبا ، فان وجوب قضاء ثلاثة ايام من رمضان واجب فان لكل يوم منها وجوباً يختص به يترتب على الاتيان به الثواب وعلى تركه العقاب ، فالثلاثة ايام لها وجوب يختص بها سواء كان الواجب هي لا غير ، او كان الواجب عليه واقعا صوم اربعة ايام منه ، وليس الثواب والعقاب في الثلاثة ايام منوطا بوجوب صوم اليوم الرابع ..

بخلاف الاقل والاكثر الارتباطيين فانه على فرض كون الواجب واقعا هو العشرة اجزاء وهو الاكثر لا يكون للتسعة اجزاء وجوب يختص بها سواء واجب الجزء العاشر او لم يجب ، بل وجوب التسعة على فرض كون الواجب هو الاكثر يكون في ضمن وجوب الاكثر وهو الكل ، فلا يكون للبعض بما هو بعض وجوب على أي تقدير .

والحاصل : ان الاقل ان كان الواجب كان له وجوب يخصه وان كان الاكثر هو الواجب لم يكن للاقل وجوب يخصه بل كان وجوبه في ضمن وجوب الكل ، ولا يترتب الثواب ولا الصحة على اتيان الاقل على كل تقدير ، لوضوح انه لو كان الاكثر هو الواجب فالثواب والصحة انما يترتبان على اتيان الاكثر ، والاقتصار على

باتيان الأكثر^(١) ، لتتجزه به حيث تعلق بثبوتها فعلا^(٢).

اتيان الأقل لا يترتب عليه الصحة ولا الثواب ، لانه لا يكون هو المأمور به واقعا الذي يترتب عليه الاثر ، لان معنى الارتباطية هو عدم حصول المأمور به ولو بفقد بعض جزء واحد من اجزائه فضلاً عن فقد الجزء الواحد .

وقد اتضح مما ذكرنا : ان العلم الاجمالي في الأقل والاكثر الاستقلاليين منحل الى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الزايد عليه ، فيكون الزايد الذي هو منشأ انتزاع عنوان الاكثر مجرى للبراءة ولاخلاف فيه وليس هو محل الكلام بين الاعلام ، ولذلك خص البحث في المقام الثاني بالأقل والاكثر الارتباطيين لانه هو محل الكلام بين الاعلام في جريان البراءة في الزايد وعدم جريانها فيه .

(١) توضيحه : ان الاقوال في دوران الامر بين الأقل والاكثر الارتباطيين ثلاثة :

- جريان البراءة العقلية والنقلية في الزايد .

- وعدم جريانها لا عقلاً ولا نقلاً .

- والتفصيل بعدم جريان البراءة العقلية وجريان البراءة النقلية فيه ، وهو مختار

المصنف في الكتاب .. ولذا جعل الكلام في موردين :

الاول البراءة العقلية ، ومختاره عدم جريانها فيه ، بل يجب الاحتياط عقلاً بلزوم الاتيان بالاكثر ، ولذا قال (قدس سره) : ((الحق ان العلم الاجمالي بثبوت التكليف بينهما)) أي بين الأقل والاكثر الارتباطيين ((ايضاً)) أي كما في العلم الاجمالي بالمتباينين ((يوجب الاحتياط عقلاً باتيان الاكثر)).

(٢) أي انما وجب الاحتياط عقلاً باتيان الاكثر لانه علم اجمالي بثبوت تكليف فعلي منجز مردد بين كونه هو الأقل او انه هو الاكثر مع كونه من الارتباطي ، ولم يكن هذا العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي المنجز منحلأ الى علم تفصيلي وشك بدوي ، فلا بد من الاحتياط ، لانه حيث لا ينحل العلم اجمالي وقد كان فعلياً منجزاً فاشتغال الدمة به يقينا يستلزم الفراغ اليقيني عنه ، ولا يكون ذلك الا باتيان الاكثر فيجب

وتوهم انحلاله إلى العلم بوجود الأقل تفصيلاً والشك في وجوب الأكثر بدواً - ضرورة لزوم الاتيان بالأقل لنفسه شرعاً ، أو لغيره كذلك أو عقلاً ، ومعه لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر^(١) - فاسد قطعاً ،

عقلاً اتيان الأكثر ، وقد اشار الى ذلك بقوله : ((لتنجز به)) أي لتنجز التكليف بالعلم الاجمالي ((حيث)) ان المفروض ان العلم الاجمالي قد ((تعلق بثبوته فعلاً)) أي بثبوت التكليف الفعلي المنجز ولم ينحل الى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الزايد عليه ، فلا بد من اليقين بالفراغ عنه ، وإنما يكون ذلك باتيان الأكثر ، ولا مجرى للبراءة العقلية بعد تمامية البيان بالتكليف لفرض العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي المنجز .

(١) حاصل هذا التوهم : ان العلم الاجمالي بالوجوب المردد بين الأقل والأكثر الارتباطي منحل الى علم تفصيلي بوجود الأقل وشك بدوي في الزايد عليه وهو مجرى البراءة ، وذلك لان الأقل واجب على أي تقدير لانه اما ان يكون هو الكل المطلوب بالوجوب النفسي فيما اذا كان الأقل هو تمام المطلوب ، او ان الأقل هو المطلوب بالطلب الغيري المقدمي فيما اذا كان المطلوب والواجب النفسي هو الأكثر ، لوضوح مقدمية الاجزاء للكل كما مر بيانه في بحث مقدمة الواجب ، فالأقل مقطوع الوجوب إما نفسياً أو غيرياً ، والزايد عليه مشكوك بدواً فهو مجرى البراءة العقلية ، لفرض عدم وصول البيان فيه بخصوصه ، ومع الانحلال الى العلم التفصيلي بالأقل والشك في الأكثر لا يكون العلم الاجمالي منجزاً ، لأوله الى علم تفصيلي منجز وشك بدوي لا تنجز له ، وما لم يكن العلم الاجمالي على حد سواء في التنجز بالنسبة الى اطرافه لا يكون له اثر ، فلا يجب الاحتياط في اطرافه ، بل يجب اتيان المقطوع به من اطرافه فقط والباقي ينفي بالبراءة .

ولا يخفى ان وجوب الأقل على كل تقدير اما لنفسيته او غيريته ومقدميته لا يختلف الحال فيه ، سواء قلنا بوجود مقدمة الواجب شرعاً لان من يريد شيئاً

لاستلزام الانحلال المحال ، بدهاة توقف لزوم الأقل فعلا إما لنفسه أو لغيره على تنجز التكليف مطلقا ، ولو كان متعلقا بالأكثر ، فلو كان

يريد مقدمته ، أو قلنا بوجود مقدمة الواجب عقلا فقط لارشاد العقل الى لزوم الاتيان بالمقدمة لتوقف الواجب النفسي عليها ، ومع حكم العقل بلزوم اتيانها لا داعي الى طلبها شرعاً ، فانه على كل حال يلزم الاتيان بالمقدمة لمقدميتها اما شرعا او عقلا ، فللأقل وجوب على كل حال اما نفسي او غيري بحكم الشرع او بحكم العقل ، ومع تنجز الحكم الفعلي في الأقل قطعاً ينحل العلم الاجمالي به فلا يكون منجزا في الزايد ، وعلى هذا لا يجب الاحتياط عقلا باتيان الأكثر ، لشغل الذمة اليقيني بالأقل والشك البدوي في الأكثر ، فليس لنا شغل ذمة يقيني مردد بين الأقل والأكثر يستدعي الفراغ اليقيني باتيان الأكثر . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وتوهم انحلاله)) أي المحلال العلم الاجمالي ((الى العلم)) التفصيلي ((بوجود الأقل تفصيلا والشك في وجوب الأكثر بدوا)) والوجه في دعوى هذا الانحلال ما اشار بقوله : ((ضرورة لزوم الاتيان بالأقل)) اما ((لنفسه شرعا)) فيما اذا كان في الواقع هو تمام المطلوب ((أو)) يلزم الاتيان به ((لغيره كذلك)) أي شرعا فيما اذا قلنا بوجود المقدمة شرعا فيما اذا كان المطلوب في الواقع هو الأكثر ، فان الأقل يكون مقدمة له فيجب شرعا بالوجوب الغيري ((أو)) كان الأقل واجبا ((عقلا)) فقط فيما اذا قلنا بالوجوب العقلي في مقدمة الواجب دون الوجوب الشرعي ((ومعه)) أي ومع وجوب الأقل تفصيلا ولزوم الاتيان به اما لنفسه او لغيره ينحل العلم الاجمالي و ((لا يوجب تنجزه لو كان متعلقا بالأكثر)) أي لا يكون لنا علم اجمالي منجزا في الأكثر لو كان الأكثر هو تمام المطلوب ، لما عرفت من ان العلم الاجمالي المنجز في جميع اطرافه لا بد وان يكون نسبه الى جميع اطرافه على حد سواء ، ومع رجوعه الى علم تفصيلي بالأقل وشك بدوي في الأكثر لا يكون لنا علم متساوي النسبة الى جميع اطرافه .

لزومه كذلك مستلزما لعدم تنجزه إلا إذا كان متعلقا بالاقل كان خلفا^(١) ، مع أنه يلزم من وجوده عدمه ، لاستلزامه عدم تنجز التكليف على كل

(١) لا يخفى ان قوله : ((فاسد)) هو خبر المبتدأ المتقدم وهو ((توهم انحلاله)). وحاصله : ان توهم انحلال العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر بالوجه الذي ذكره لانحلاله فاسد قطعاً .

وتوضيح فساد هذا الانحلال - مضافا الى انه مستلزم للمحال المشار اليه في الكتاب - : ان المقدمة الداخلية وهي اجزاء الكل وان كانت واجدة لملاك المقدمة الا انها غير واجبة لا شرعا ولا عقلا ، لما مر في مقدمة الواجب من استلزام وجوبها شرعا لاجتماع المثليين الوجوب الغيري والوجوب النفسي المنبسط عليها وهو وجوب الكل ، ولان الغرض من وجوب المقدمة شرعا او عقلا هو جعل الداعي الى اتيانها اما من الشرع او العقل لتوقف الواجب عليها ، ومع وجود الداعي الى اتيان الاجزاء من نفس الوجوب النفسي المتعلق بالكل لوجه لجعل الداعي اليها لا من الشرع ولا من العقل ، وعليه فلا يكون الاقل مما قطع بوجوبه اما نفسيا او غيريا ، بل ليس لنا الا وجوب واحد نفسي مررد بين الاقل والاكثر ، وحيث لا قطع بوجوب الاقل على كل تقدير فلا يكون العلم الاجمالي منحلا الى علم تفصيلي وشك بدوي .

واما ما اشار اليه في الكتاب من استلزام هذا الانحلال للمحال ... فتوضيحه : ان الانحلال بالوجه المذكور مستلزم للخلف اولا ، وانه يلزم من وجوده عدمه ثانيا .

اما الخلف فلأن الانحلال انما هو لكون الاقل مقطوع الوجوب فعلا اما لوجوبه النفسي او لوجوبه الغيري ، ومن الواضح ان الوجوب المقدمي الغيري تابع في فعليته فعلية وجوب ذي المقدمة ، ففرض كون الاقل واجبا بالوجوب الفعلي اما لنفسه او لغيره لا يكون الا بفرض كون الاكثر واجبا فعليا ، ولازم الانحلال المذكور عدم فعلية الاكثر ، فيلزم من هذا الانحلال فرض فعلية الاكثر وعدم فعليته ، وهو الخلف .

حال المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا ، المستلزم لعدم الانحلال ، وما يلزم من وجوده عدمه محال^(١).

والحاصل : انه يتوقف القطع بفعلية وجوب الاقل على كل حال اما لوجوبه النفسي او لوجوبه الغيري على كون التكليف بالاكثر فعليا ، لانه لو لم يكن التكليف بالاكثر فعليا لا يكون الوجوب الغيري للاقل فعليا ، لان فعلية الوجوب الغيري في الاقل تابعة لفعلية الوجوب النفسي بالاكثر ، فالقطع بفعلية وجوب الاقل على كل حال يتوقف على فعلية التكليف في الاكثر ، ففرض الفعلية في الاقل على كل حال يستلزم فرض فعلية التكليف بالاكثر ، ولازم فعلية الاقل على ما ذكره وجهها للانحلال هو عدم فعلية التكليف في الاكثر ، فيلزم من هذا الوجه في الانحلال فرض فعلية التكليف بالاكثر وفرض عدم فعليته وهو الخلف الواضح ، ولذا قال (قدس سره) : ((بداهة توقف لزوم الاقل فعلا)) على أي تقدير ((اما لنفسه او لغيره على تنجز التكليف مطلقا ولو كان متعلقا بالاكثر)) اذ لو لم يكن التكليف بالاكثر فعليا لم يحصل القطع بوجوب الاقل على أي تقدير ، ولازم الانحلال لاجل القطع بفعلية الاقل على أي تقدير انحصار التكليف الفعلي المنجز بالاقل لا غير وعدم فعلية التكليف بالاكثر ، ولازم ذلك كون التكليف بالاكثر فعليا ، لتوقف فعلية التكليف في الاقل على أي تقدير عليه وعدم كونه فعليا ، لان لازم الانحلال وهو القطع بفعلية التكليف في الاقل على أي تقدير عدم فعلية التكليف في الاكثر ، ولذا قال : ((فلو كان لزومه كذلك)) أي فلو كان لزوم الانحلال الذي هو بواسطة فعلية الاقل على أي تقدير المتوقف على فعلية الاكثر ((مستلزما لعدم تنجزه الا اذا كان متعلقا بالاقل)) أي مستلزما لانحصار فعلية التكليف في الاقل وعدم فعليته في الاكثر ((كان)) ذلك ((خلفا)) لرجوعه الى كون التكليف بالاكثر فعليا وغير فعلي .

(١) هذا هو الحال الثاني الذي يستلزمه الانحلال على الوجه المذكور .

وحاصله : انه يلزم من وجود هذا الانحلال عدمه ، لان المناط فيه هو كون وجوب الاقل فعليا على أي تقدير اما لنفسه او لغيره وبعد كون فعليته لغيره تابعة لفعلية الاكثر ، فاذا استوجب الانحلال عدم فعلية الاكثر فلا بد وان تستوجب عدم فعلية الاكثر عدم فعلية الاقل على أي تقدير ، لكون فعليته على تقدير كون وجوبه غيريا تابعة للاكثر ، فلما استوجب الانحلال عدم فعلية الاكثر فلا بد وان يستوجب عدم فعلية الاقل على أي تقدير ، فيلزم من وجود الانحلال عدم الانحلال .

والحاصل : ان الانحلال لازمه القطع بفعلية الاقل ، ولازم فعلية الاقل على أي تقدير عدم فعلية الاكثر ، ولازم عدم فعلية الاكثر عدم القطع بفعلية الاقل على أي تقدير ، فيلزم من وجوده عدمه .

وبعبارة اخرى : إن لازم الانحلال عدم تنجز التكليف المعلوم بالاجمال في جميع اطرافه الاقل والاكثر ، فلا يكون التكليف المعلوم بالاجمال منجزا على كل حال في جميع اطرافه ، لان لازم الانحلال المحصر تنجز التكليف بخصوص الاقل ، ويستلزم عدم تنجز التكليف في جميع اطرافه عدم لزوم الاقل مطلقا وعلى أي تقدير ، ولازم عدم تنجز التكليف في الاقل على أي تقدير عدم الانحلال ، ولذا قال (قدس سره) : ((مع انه يلزم من وجوده عدمه)) أي يلزم من وجود الانحلال عدم الانحلال ((لاستلزامه)) أي لاستلزام الانحلال ((عدم تنجز التكليف)) المعلوم بالاجمال ((على كل حال)) أي في الاقل والاكثر ، لوضوح ان لازمه هو المحصر تنجز التكليف بالاقل ، وعليه فعدم تنجز التكليف المعلوم بالاجمال على كل حال هو ((المستلزم لعدم لزوم الاقل مطلقا)) لما عرفت من انه حيث لا يكون التكليف بالاكثر فعليا لا يكون الوجوب الغيري بالاقل فعليا فلا يكون الاقل لازم الاتيان مطلقا ، ولازم كون الاقل غير لازم الاتيان مطلقا هو ((المستلزم لعدم الانحلال)) فيلزم من وجود الانحلال عدمه ((وما يلزم من وجوده عدمه محال)) .

نعم إنما ينحل إذا كان الاقل ذا مصلحة ملزمة ، فإن وجوبه حينئذ يكون معلوما له ، وإنما كان التردد لاحتمال أن يكون الاكثر ذا مصليحتين ، أو مصلحة أقوى من مصلحة الاقل ، فالعقل في مثله وإن استقل بالبراءة بلا كلام ، إلا أنه خارج عما هو محل النقض والابرام في المقام^(١) .

(١) توضيحه : ان الكلام في المقام في فرض ان هناك مصلحة واحدة ملزمة ، اما ان يكون تمام المحصل لها هو الاقل ، او يكون هو الاكثر ، وعلى فرض كونه هو الاكثر فلا تكون تلك المصلحة الملزمة بحاصلة لفرض الارتباطية .

ففيما اذا فرضنا كون الاقل بنفسه ذا مصلحة ملزمة مقطوع بها . والترديد تارة يكون لاحتمال ان يكون هناك مصلحة اخرى تقوم بالاكثر ايضا ، فيكون الايمان بالاكثر على هذا مشتقلا على مصليحتين مستقلتين احدهما تقوم بالاقل فقط والاخرى تقوم بالاكثر . واخرى يكون التردد لاجل احتمال ان المصلحة الواحدة ذات مراتب من حيث الشدة والضعف ، فتكون مرتبة منها موجودة في الاقل قطعاً ، ويحتمل ان تكون للمصلحة مرتبة أقوى تقوم بالاكثر . ففي هذا الفرض سواء كان التردد لاجل احتمال مصليحتين مستقلتين او كان لاجل احتمال مصلحة واحدة ذات مرتبتين ، فلا شبهة في الانحلال للعلم القطعي بكون الاقل واجبا بالوجوب النفسي على أي تقدير ، سواء كان الشك لاحتمال وجود مصلحة اخرى غير مصلحة الاقل أو كان لاجل مرتبة اخرى من المصلحة غير المرتبة المتحققة في الاقل ، فانه في كلا المقامين الاقل واجب تفصيلا بوجوب نفسي يخصه ، والاكثر مشكوك الوجوب بدوا فهو مجرى البراءة ، الا ان هذا الفرض خارج عما هو محل الكلام ، لما عرفت من ان محل الكلام هو العلم الاجمالي بوجوب واحد عن مصلحة واحدة مرددا بين الاقل والاكثر ، وفرض مصليحتين او مصلحة واحدة ذات مراتب لكل مرتبة منها اقتضاء الوجوب خارج عما هو محل الكلام ، فان مرجعه الى الاستقلالية والكلام في فرض

هذا مع أن الغرض الداعي إلى الامر لا يكاد يحرز إلا بالاكثر ، بناء على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه^(١) ، وكون الواجبات الشرعية

الارتباطية ، ولعله يشير بهذا الى ما عن بعض الاعلام في وجه الانحلال في المقام ، وهو كون الاجزاء واجبة بوجوب استقلالي .

ولا يخفى ان دعوى كون الاجزاء واجبة بوجوب استقلالي غير ارتباطي وان كان لازمها الانحلال الا انها بعيدة الصدور عن الاعلام ، لانه مع كون لازمها الخروج بما هو محل الكلام وهو الوجوب الارتباطي ان كونها اجزاء ينافي فرض الاستقلالية التامة ، لوضوح تضائف عنوان الجزئية وعنوان الكلية ، ففرض كونها اجزاء فرض كون لها كل وكونها واجبة بوجوب يخصصها ، غاية الامر ان سقوط كل جزء يكون مراعى باتيان الاجزاء الأخر لازمه كون الاجزاء الأخر دخلية في حصول الغرض منه وتمامية امثاله وهو يرجع الى الارتباطية ويعود الاشكال .

وما ذكره في الكتاب من دعوى المصلحة والمصلحتين او المصلحة الواحدة ذات المراتب فقد عرفت ان لازمه الخروج عما هو محل الكلام ايضا ، فلا يكون وجهها للانحلال في فرض الارتباطية وان هناك وجوبا واحدا عن مصلحة واحدة اما ان يكون قائما بالاقل او بالاكثر .

(١) حاصله : انه لو سلمنا الانحلال من ناحية الامر الوجوبي لما ذكر في وجهه من العلم التفصيلي بالاقل اما لنفسه او لغيره ، ولازمه كون الاقل مقطوع الوجوب والاكثر مشكوكا بدوا فيكون مجرى البراءة ، الا انه هناك مانع عن هذا الانحلال وهو ان الانحلال من ناحية الوجوب لا يفيد مع عدم الانحلال من ناحية الغرض .

وتوضيح ذلك : ان مشهور العدلية ذهبوا الى ان الامر والنهي تابعان للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه ، فالداعي الى امر المولى بشيء هو المصلحة المترتبة على الاتيان بذلك الشيء المأمور به ، وبعد ان علمنا ان الداعي للامر هو المصلحة

فالعقل يحكم بلزوم اتيان ما به يحصل العلم بتحقق تلك المصلحة ، لان الامر بذلك الشيء انما هو كطريق الى حصول تلك المصلحة الداعية اليه وان الواجب الحقيقي واقعا هو تلك المصلحة ، ولذلك يحكم العقل بلزوم العلم باتيان ما تتحقق به تلك المصلحة الداعية الى الامر . وعلى هذا المبني فلازم العلم الاجمالي بامر مردد بين الاقل والاكثر هو العلم بمصلحة مرددة بين ان يكون المحقق لها هو الاقل او هو الاكثر ، فلنا علم اجمالي ايضا بغرض مردد بينهما ، وكما ان العلم الاجمالي بالامر موجب لتجزه كذلك العلم الاجمالي بالغرض موجب لحكم العقل بلزوم تحصيله ، وهذا العلم الاجمالي بالغرض المردد بين الاقل والاكثر لا علم تفصيلي في مورده يوجب التحلاله ، لوضوح عدم العلم التفصيلي بحصول الغرض في الاقل على أي تقدير حتى يكون موجبا للتحلال في الغرض كما كان العلم التفصيلي بالوجوب في الاقل اما نفسه او لغيره موجبا للتحلال العلم الاجمالي بالامر الوجوبي ، لان التحلال المتقدم المدعى انما هو للعلم بوجوب الاقل اما لنفسه او لغيره ، ولا يتأتى هذا في الغرض اذ ليس فيه مجال للوجوب المقدمي ، اذ ليس الغرض مقدمة لغرض آخر ، بل ليس في الغرض الا الوجوب النفسي المردد بين كون محصله هو الاقل أو الاكثر . وحيث لم يكن هذا العلم الاجمالي بالغرض منحلا فالعقل يحكم بلزوم اتيان ما به يحصل العلم بتحقق الغرض ، ولا يكون ذلك الا باتيان الاكثر ، فلا فائدة في التحلال الامر الوجوبي بما ذكر بعد ان كان التحلال في ناحية الغرض والعقل حاكم بلزوم تحصيله احتياطا باتيان الاكثر ، اذ الغرض من التحلال رفع تبعة العقاب بعدم اتيان الاكثر ، ومع حكم العقل بلزوم اتيانه من ناحية الغرض المعلوم بالاجمال لا ترتفع تبعة العقاب عن عدم اتيانه فيما اذا كان الغرض واقعا لا يحصل الا بالاكثر . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((هذا)) أي لو اغمضنا النظر عما ذكرناه من المحاذير على التحلال المذكور من ناحية الامر الوجوبي وسلمنا التحلال من ناحيته ولكنه لا ينفيد ((مع)) عدم التحلال من ناحية الغرض ، ومن الواضح ((ان الغرض الداعي

ألطافا في الواجبات العقلية ، وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلا في إطاعة الامر وسقوطه ، فلا بد من إحرازه في إحرازها ، كما لا يخفى^(١) .

الى الامر)) النفسي المردد بين حصوله بالاقل او بالاكثر ((لا يكاد يحرز)) ذلك الغرض ((الاب)) إتيان ((الاكثر بناء على ما ذهب اليه المشهور من العدالة من تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه)) .

نعم بناء على ما ذهب اليه الاشاعرة من عدم تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في الأمور به والمنهي عنه ، وامكان ان يكون الاوامر والنواهي لا لمصلحة ولا لمفسدة اصلا ، وانه لا مانع عن صدور الجزاف منه تعالى ، لا يكون لنا علم اجمالي بغرض مررد بينهما ، فيكون للانحلال المذكور من جهة الامر الوجوبي اثر .

او بناء على عدم لزوم تبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في الأمور به ، بل اللازم تبعيتها للمصالح ولو في نفس الامر والنهي كما عن بعض العدالة فانه ايضا لا يكون علم اجمالي بغرض لازم التحصيل ، لوضوح انه مع كفاية كون الغرض الداعي الى الامر في نفس الامر لا علم لنا اجمالي بغرض يلزم علينا تحصيله فيكون ايضا للانحلال المذكور اثر .

(١) توضيح المراد من هذه العبارة يتوقف على بيان امور :

الاول : ان الظاهر من كون شيء لطفا في شيء آخر- في عرف المتكلمين والاصوليين- هو كون شيء مقربا للشيء الآخر ، ومن الواضح ان الشيء المقرب الى شيء هو غير ذلك الشيء المقرب اليه ، فكون الواجبات الشرعية الطافا في الواجبات العقلية لازمه كون الواجبات الشرعية- أي الاحكام الشرعية الواجبة- الطافا في الواجبات العقلية هو كونها غير الواجبات العقلية ، وانما كانت غيرها لبدها ان الحكم والامر بفعل على نحو الوجوب هو غير المصلحة الملزمة المترتبة على فعل ذلك الواجب شرعا ، ومرجعه الى ان الفعل المأمور به غير المصلحة المترتبة على ذلك

الفعل، ولما كان الامر بفعل ما فيه المصلحة هو الداعي للمكلف الى اتيان ما فيه المصلحة كان مقربا الى تحقق المصلحة المترتبة على الفعل .

الثاني : انه لما كانت العلة الغائية هي من العلل الاربع للمركبات من الصورة والمادة : وهي العلة الصورية والعلة المادية والعلة الفاعلية والعلة الغائية . اما العلة الصورية والمادية فهما علتان للموجود لانه مركب منهما ، واما العلة الفاعلية فلأنها تحتاج الى فاعل وهو علة الصدور والى غاية وهي العلة الغائية لثلا يلزم الترجيح بلا مرجح والتخصيص بلا مخصص ، لوضوح ان الاشياء بالنسبة الى الفاعل القادر على ايجادها على حد سواء ، فكون احد الممكنات متعلقا للإرادة دون غيره من دون ان يكون فيه غاية اوجبت ترجيحه على غيره لازمه ان يكون ذلك الممكن قد ترجح من غير مرجح ، وهو يساوق تحقق المعلول من دون علة .

لا يقال : من ان نفس الارادة المتعلقة به هي المرجح والمخصص له دون غيره مدفوع بان نفس الارادة المتعلقة به دون غيره ايضا موجود من الموجودات ، فما لم يكن هناك مرجح ومخصص موجب لتخصصها وترجحها لان تتعلق بهذا الممكن دون غيره يستلزم كون وجود نفس الارادة بما هي متعلقة بهذا دون غيره ان تكون من دون مرجح ومخصص ، ولازم ذلك كون نفس الارادة معلولا وجد بلا علة تامة وهو من الحالات الواضحة ، وتفصيل الكلام في هذا موكول الى محله .

الثالث : انه لما كان الحكم الشرعي هو حكم من الله على عباده ، ومن البديهي انه تعالى هو فوق التمامية في الاستغناء عن افعال عباده ، وبعد ان كان لا بد ان يكون لفعله تعالى غاية ، فلا بد ان تكون الغاية هي المصلحة العائدة لسعادة عباده ، ومن الواضح ان المصلحة العائدة لصالح العباد الموجبة لامر الشارع لهم بالفعل انما تكون في نفس افعالهم ، ولذلك ذهب المشهور من العدلية الى القول بتبعية الاوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في نفس الأمور به والمنهي عنه .

الرابع : ان الاحكام الشرعية : تارة تكون مما ادرك العقل المصلحة الداعية اليها ، كحكم الشارع بجرمة التعدي على الغير في نفسه وما له وعرضه ، وكوجوب حفظ النفوس عن الهلاك ، لانها من مصاديق ما اطبقت اراء العقلاء على قبحه وعلى حسنه ، لوضوح تطابق اراء العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم . واخرى لا تكون المصالح والمفاسد في الافعال مما يصل العقل الى ادراكها . ولكن بعد ما ذكرنا في طي المقدمات المتقدمة من لزوم كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في افعال العباد لما يعود الى مصالحهم المترتبة على افعالهم والمفاسد المترتبة على افعالهم . يتضح ان العقل لو اطلع على تلك المصالح والمفاسد لراها مصالح تقتضي الامر ومفاسد تقتضي النهي .

الخامس : ان قاعدة الحسن والقبح العقليين هي ما اشرنا اليها من تطابق آراء العقلاء على حسن العدل وقبح الظلم : أي ان القاعدة التي تطابقت عليها آراء العقلاء هي عنوان حسن العدل وعنوان قبح الظلم .
واما الافعال بالنسبة الى هذه القاعدة وانطباق هذه القاعدة عليها فهي على الحاء : لانها تارة تكون بحيث لو خلي الفعل وطبعه لكان حسنا ، كالصدق فانه لو خلي وطبعه لكان حسنا ما لم يكن هناك مانع عنه ، كما لو استلزم الصدق قتل مؤمن . مثلا - فانه يكون قبيحا .

واخرى يكون بحيث لو خلي وطبعه لكان قبيحا ، كضرب اليتيم فانه لو خلي وطبعه لكان قبيحا ما لم يتوقف عليه التأديب له ، ومع توقف تأديبه عليه يكون حسنا لان مصلحة تأديبه اهم من مفسدة إيذائه ، ومثل الكذب فانه لو خلي وطبعه لكان قبيحا ، الا انه لو توقف عليه خلاص نفس المؤمن - مثلا - فانه يكون حسنا لا قبيحا .
وثالثة : لا يكون للفعل لو خلي وطبعه اقتضاء لان يكون حسنا ولا قبيحا ، كالاكل والشرب - مثلا - غير المتوقف عليهما حفظ النفس من التلف ، بل كانا بداعي اللذة مثلا .

فاذا عرفت هذا ... نقول : ان الحكم الشرعي اذا تعلق بما يدرك العقل مصلحته الداعية لحسنه او مفسدته الداعية لقبحه كان الحكم الشرعي حكما عقليا ايضا ، واذا تعلق بما لا يدرك العقل مصلحته او مفسدته ، او تعلق الحكم الشرعي بوجود ما لو خلي وطبعه لكان ممنوعا عنه عند العقل ، او تعلق بجرمة ما لو خلي وطبعه لكان حسنا ومأمورا به عند العقل ولم يطلع العقل على العنوان الغالب على مصلحة الفعل ولا على العنوان الغالب على مفسدته - لا يكون ذلك الحكم الوجوبي او التحريمي حكما عقليا بل حكما شرعيا محضا ، وان كان لو اطلع العقل على ذلك الامر الغالب لحكم بوجود ما اوجبه الشارع وبجرمة ما حرمه الشارع ، الا انه حيث لم يطلع فلا حكم له فيه كما له حكمه في الموارد المنكشفة له .

ومما ذكرنا يتضح : انه لا يجب ان يكون الحكم الشرعي ملازما لما حكم به العقل ويدركه ، فانه ربما ادرك مصلحة في شيء ولم يطلع على مفسدة فيه اهم من مصلحته ، او ادرك مفسدة في شيء ولم يطلع على مصلحة فيه اهم من مفسدته .

ومنه يتضح ان الاحكام الشرعية التي لم يصل العقل الى مصلحتها ومفاسدها هي الاحكام المولوية ، ولكنها هي بحيث لو اطلع عليها العقل لراها لازمة ايضا .

وقد اتضح - مما ذكرنا كله - المراد من قولهم الواجبات الشرعية الطاف في الواجبات العقلية ، وان المراد منها انها تابعة لمصالح ومفاسد لو اطلع عليها العقل لراها لازمة ، وليس المراد ان الواجبات الشرعية داخلة في قاعدة الحسن القبح العقلي .

وقد عرفت ايضا ان الاحكام الشرعية مقربات الى المصالح والمفاسد المترتبة على المأمور به والمنهي عنه ، والى ذلك تشير جملة مما ورد في علل الاحكام كقوله تعالى : ﴿ ان الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر ﴾ ^(١) وقوله ﷺ : الصوم جنة من النار ، والزكاة نمو في المال ، والصدقة تطيل العمر ، وعقوق الوالدين منقصة فيه .. وامثال ذلك .

ولا وجه للتفصي عنه : تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب إليه مشهور العدلية ، وجرانها على ما ذهب إليه الاشاعرة

فاذا عرفت ان الاحكام الشرعية تابعة لمصالح ومفاسد في المأمور به والمنهي عنه . تعرف ان لازم العلم الاجمالي بالحكم المردد بين الاقل والاكثر العلم الاجمالي بغرض مردد بينهما ايضا ، فلو انحل العلم الاجمالي من ناحية الحكم فلا ينحل من ناحية الغرض عقلا .

وقد اتضح مما ذكرنا ايضا : ان الغرض حيث كان هو العلة للامر والنهي فالعقل يلزم بحصوله واستيفائه ، ولا بد في مقام الامثال من الاتيان بما به يحصل الغرض عقلا . وبعبارة اخرى : ان العقل كما يحكم في تحقق الاطاعة باتيان ما تعلق به الامر ، كذلك يحكم بلزوم تحصيله الغرض ولزوم موافقته باتيان ما به يحصل العلم بتحقيق الغرض وانه لا يسقط الامر الا بذلك ، فلا بد من احراز حصول الغرض في مقام اطاعة الامر ، لانه بعد ان كان معلولا للغرض فلا يسقط الامر عقلا الا باتيان ما هو سببه وعلته .

والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وكون الواجبات الشرعية الطافا في الواجبات العقلية)) أي ان الوجه لما ذهب اليه مشهور العدلية من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد هو كون الاحكام الشرعية مقربات للواجبات التي لو اطلع عليها العقل لرآها لازمة الاستيفاء وواجبة التحصيل ، و اشار الى حكم العقل في مقام الاطاعة بلزوم تحصيل الغرض بقوله : ((وقد مر اعتبار موافقة الغرض وحصوله عقلا في مقام اطاعة الامر وسقوطه)) بالطاعة وحيث كان كذلك ((فلا بد من احرازه)) أي لا بد من احراز حصول الغرض ((في احرازها)) أي في احراز الاطاعة ، ولا يحرز حصول الغرض في العلم الاجمالي المردد بين الاقل والاكثر الا باتيان الاكثر ((كما لا يخفى)).

المنكرين لذلك ، أو بعض العدلية المكتفين بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به^(١) .

(١) توضيحه : انه بعد ما عرفت من ان الانحلال المذكور للعلم الاجمالي بالحكم المردد بين الأقل والأكثر بما ذكره من العلم التفصيلي بوجود الأقل اما لنفسه او لغيره والشك البدوي في الزايد - بعد الغض عما يرد عليه من المحاذير المذكورة - لا يكون مقيدا لحكم العقل في مقام الاطاعة بلزوم تحصيل الغرض ، ولما كان مرددا بين الأقل والأكثر فلا بد من اتيان الأكثر بحكم العقل للزوم تحصيل الغرض عقلا . وقد اجيب عن هذا بوجوه ثلاثة اشار اليها في الكتاب .

الاول ، وتوضيحه : ان الاشاعرة حيث قالوا بإمكان الارادة الجزافية وانه لا داعي الى الغاية في تحقق الارادة ، وانكروا تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه . ومن الواضح ان الكلام في مسألة البراءة والاحتياط في المقام وفي غيره من المقامات لا يبتني على مذهب مشهور العدلية ، بل الاشاعرة المنكرين للتبعية ، فانهم مع الانحلال يقولون بالبراءة ، ومع عدم الانحلال يقولون بالاحتياط .. فيظهر من هذا ان الكلام في الانحلال وعدمه انما هو الانحلال في مقام الامر لا في مقام الغرض ، وقد عرفت وجه الانحلال في مقام الامر بالعلم التفصيلي بوجود الأقل والشك البدوي في الزايد عليه ، فلا وجه للاشكال بعدم الانحلال في ناحية الغرض بعد ان كان الكلام في المسألة هو الانحلال من ناحية الامر وعدمه .

والحاصل : ان الكلام بين العلماء في المقام انما هو في الانحلال في مقام الامر لا في الانحلال في مقام الغرض فانه ليس من محل الكلام في الأقل والأكثر الارتباطيين ، والى هذا اشار بقوله : ((تارة بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط على ما ذهب اليه مشهور العدلية)) من تبعية الاحكام للمصالح والمفاسد وانها هي الاغراض لها بل الكلام في مسألة البراءة والاحتياط لا يختص بمشهور العدلية ((و)) من الواضح ((جريانها)) أي جريان مسألة البراءة والاحتياط ((على ما ذهب اليه الاشاعرة

وأخرى بأن حصول المصلحة واللف في العبادات لا يكاد يكون إلا بإتيانها على وجه الامتثال ، وحينئذ كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلا - ليؤتى بها مع قصد الوجه - مجال ، ومعه لا يكاد يقطع بمحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الامر ، فلم يبق إلا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به ، فإنه واجب عقلا وإن لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف رأسا ، لتجزه بالعلم به إجمالا .

المنكرين لذلك)) أي المنكرين للتبعية ، ولازم ذلك هو كون المدار في الانحلال وعدمه على الانحلال في ناحية الامر دون الغرض .

الثاني : من وجوه التفصي عن عدم الانحلال في الغرض هو ان بعض العدلية القائلين بلزوم الغاية في الارادة لم يلتزموا بلزوم كون الغاية للامر والارادة المتعلقة بالحكم الشرعي هي المصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه ، بل اكتفوا بالمصلحة في نفس الامر والنهي ، ومن الواضح ان الكلام في البراءة والاحتياط مما يعم هؤلاء البعض من العدلية ولا يختص بخصوص المشهور من العدلية ، ومن البديهي ايضا انه على القول بكفاية المصلحة في نفس الامر والنهي لا ياتي الاشكال في عدم الانحلال من ناحية الغرض في المأمور به والمنهي عنه ، لعدم حكم العقل على هذا باناطة سقوط الامر بتحصيل الغرض في المأمور به ، لفرض عدم الغرض فيه حتى يلزم تحصيله في مقام اطاعة الامر عقلا ، ولازم هذا كون المهم هو الانحلال في ناحية الامر دون الغرض ، والى هذا اشار بقوله : ((او بعض العدلية)) أي بناء على ما ذهب اليه هذا البعض من العدلية ((المكتفين)) هؤلاء ((بكون المصلحة في نفس الامر دون المأمور به)) لا يبقى مجال للاشكال من ناحية عدم الانحلال في ناحية الغرض كما عرفت .

وأما الزائد عليه لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته ، فإن العقوبة عليه بلا بيان^(١).

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه التفصي ، وحاصله : ان العقل لا يحكم في مقام الأقل والأكثر الارتباطيين في العبادات بلزوم تحصيل الغرض حتى يكون عدم الانحلال فيه مانعا عن الانحلال في ناحية الامر ، والوجه في عدم حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض في المقام في العبادات هو انه مما يحتمل دخالة قصد الوجه في اجزائها في حصول الغرض ، ومن الواضح ان اتيان اجزائها بداعي الوجه يتوقف على معرفتها بما هي اجزاء الواجب ، وهو مما يتوقف على معرفة الواجب تفصيلا ، والمفروض عدم معرفة الواجب تفصيلا لتردده بين الأقل والأكثر .

والحاصل : ان قصد الوجه هو اتيان الشيء بداعي وجوبه ، واتيان الاجزاء بداعي وجوبها بما هي اجزاء للواجب يتوقف على معرفة الواجب تفصيلا وهو غير موجود في المقام ، لان المفروض كون الواجب معلوما بالاجمال بنحو التردد وليس بمعلوم تفصيلا ، ولازم ذلك سقوط حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض لتوقفه على غير المقدور في المقام ، ومع سقوط حكم العقل في المقام بلزوم تحصيل الغرض لا يبقى في المقام الا حكم العقل بلزوم اطاعة الامر والتخلص من تبعة العقاب على مخالفته ، ومع الانحلال المذكور وجريان البراءة في الزايد على الأقل المشكوك بدوا لاتبعية للعقاب من ناحيته ، ولا يكون عدم الانحلال من ناحية الغرض بمانع لعدم لزوم تحصيل الغرض حتى يكون عدم الانحلال من ناحيته مانعا .

والى هذا اشار بقوله : ((واخرى بان حصول المصلحة واللطف في العبادات)) الذي هو الغرض ((لا يكاد يكون)) محرزا ((الاباياتها)) أي الابايات العبادات ((على وجه الامثال)) المقطوع به ((وحيثل)) حيث ((كان لاحتمال اعتبار معرفة اجزائها تفصيلا ليؤتى بها)) أي ليتمكن ان يؤتى باجزاء العبادات ((مع قصد الوجه مجال)) أي لاحتمال دخالة قصد الوجه في اجزائها في حصول الامثال المحصل

وذلك ضرورة أن حكم العقل بالبراءة - على مذهب الاشعري - لا يجدي من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية^(١) ، بل من ذهب إلى

للغرض مجال ((و)) لما كان لهذا الاحتمال مجال ومن الواضح انه ((معه)) أي مع احتمال دخالة قصد الوجه المتوقف على معرفة اجزاء العبادة تفصيلا غير المقدور في فرض العلم الاجمالي ودورانه بين الاقل والاكثر ((لا يكاد يقطع بمحصول اللطف)) العقلي ((و)) هو ((المصلحة الداعية الى الامر)) ومع عدم امكان تحقق ما يتوقف عليه حصول الغرض فلا بد من سقوط حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض ((فلم يبق الا التخلص عن تبعة مخالفته)) أي مخالفة الامر ، ويحصل التخلص عن تبعة مخالفته لاجل الانحلال المذكور ((باتيان ما علم تعلقه به فانه واجب عقلا وان لم يكن في المأمور به مصلحة ولطف)) عقلي ((رأسا)) وذلك هو الاقل ((لتنجزه بالعلم به اجمالا)) لانه إما واجب لنفسه او لغيره ، فيكون الاقل هو القدر المتيقن الواجب قطعاً في المقام ((واما الزائد عليه لو كان)) هو الواجب واقعا ((فلا تبعة على مخالفته من جهته)) أي من جهة العلم الاجمالي ((فان العقوبة عليه بلا بيان)) لانه مشكوك بدوا.

(١) هذا هو الجواب عن التفصيات المذكورة ، وحاصله : انه لاوجه للتفصي عن اشكال الغرض بهذه الوجوه الثلاثة :

اما عن الاول : فبأن الانحلال من ناحية الامر وان كان يتم على مذهب الاشعري القائل بإمكان الارادة الجزافية وتحقيق الامر من المولى من دون غرض ومصلحة اصلا ، لكنه لا يمكن ان يكون الانحلال من ناحية الامر مع عدم الانحلال من ناحية الغرض نافعا لمشهور العدلية ومن يرى رأيهم .

والحاصل : ان جريان البراءة في الاكثر على مذهب الاشعري لا يجدي لمن ذهب الى ما عليه مشهور العدلية من كون الاحكام تابعة للمصالح والمفاسد في المأمور به والمنهي عنه ، لوضوح عدم جريانها عنده من ناحية الغرض الذي قد حكم العقل

ما عليه غير المشهور ، لاحتمال أن يكون الداعي إلى الامر ومصلحته على هذا المذهب أيضا . هو ما في الواجبات من المصلحة وكونها أطافا^(١) ،

بلزوم تحصيله المتوقف على اتيان الاكثر ليأمن من تبعة العقاب على الغرض . والى هذا اشار بقوله : ((ضرورة ان حكم العقل بالبراءة على مذهب الاشعري لا يجدي .. الى آخر الجملة)).

(١) يشير بهذا الى الجواب عن الوجه الثاني في التفصي ، والجواب عنه ، اولاً : ان غير المشهور من العدلية القائلين بكفاية الغرض والمصلحة في نفس الامر لا يقولون بلزوم كون الغرض والمصلحة دائماً في نفس الامر ، بل يقولون بإمكان كون المصلحة والغرض في بعض الاوامر في نفس الامر ، ولا يسعهم القول بان جميع الاغراض قائمة بالامر دون المكلف به ، لوضوح انه لو كانت المصالح دائماً قائمة بنفس الامر فلا وجه لتكليف العبد باتيان المكلف به ، لفرض حصول الغرض بنفس الامر ، فاي موجب لان يكلف المولى عبده باتيان ما لا غرض له به وهو أشبه بالجزاف ، ففيما لو علمنا بان المصلحة في نفس المأمور به كما في الصلاة المنصوص على كون الغرض والمصلحة فيها في نفسها لا في نفس الامر بها ، فان كون الصلاة تنهى عن الفحشاء والمنكر نص في ان المصلحة والغرض هو في نفس الصلاة المأمور بها لا في الامر بها ، وفي مثلها فيما لو دار امرها بين الاقل والاكثر لا يستطيع من ذهب الى غير المشهور عند العدلية ان تجري البراءة في الاكثر من ناحية الامر مع علمه بان الغرض والمصلحة في نفس المأمور به ، والمفروض حكم العقل بلزوم تحصيل الغرض والمصلحة المتوقف ذلك على اتيان الاكثر .

وثانياً : ان الغرض تارة يكون معلوما كونه في نفس الامر . واخرى : يكون معلوما كونه في المأمور به . وثالثة : يكون محتملاً لان يكون في نفس الامر ولان يكون في المأمور به .

ومن الواضح ندرة معلومية كون الغرض في نفس الامر ، والا فالغالب ان يكون الغرض في نفس المأمور به ولا اقل من احتمال ذلك .

واذا كان الغرض في نفس المأمور به او كان محتملا لان يكون في المأمور به ، فلا بد من لزوم تحصيله بعد العلم به على وجه الاجمال ولا يحصل اليقين من تبعته الا باتيان الاكثر .

والحاصل : ان الغرض ان كان في المأمور به فلزوم تحصيله باتيان الاكثر مما لا ريب فيه .

واما اذا كان محتملا لان يكون في المأمور به فتحصيله - ايضا - لازم بحكم العقل لانه بعد العلم بان هناك غرضا فالعقل يلزم بتحصيله ، ولا يحصل اليقين بتحصيله الا باتيان الاكثر . والى هذا اشار بقوله : ((بل من ذهب)) من العدلية ((الى ما عليه غير المشهور)) منهم لا يستطيع ان يجري البراءة في الاكثر ((لا احتمال ان يكون الداعي الى الامر)) ليست المصلحة التي في نفس الامر ((و)) ان مصلحته على هذا المذهب ايضا هو ما في)) نفس ((الواجبات من المصلحة وكونها الطافا)) أي كون الواجبات الشرعية الطافا في الواجبات العقلية التي هي المصالح في نفس المأمور به فيها ، لما عرفت من ان القائلين بكفاية المصلحة في نفس الامر لا يقولون بالانحصار وانه لا بد دائما ان يكون مصحلة الامر في نفسه لا في المأمور به ، ففي مقام احتمالنا كون المصلحة في المأمور به فلا بد عقلا من لزوم تحصيلها بعد العلم بان هناك مصلحة .

(١) يحتمل ان يكون اشارة الى انه فيما لو قلنا بكفاية المصلحة في نفس الامر : فتارة نعلم بكونها في نفس الامر فلا يجب تحصيلها لفرض حصولها بنفس الامر . واخرى نعلم بكونها في نفس المأمور به لا في الامر ، وهذه هي التي يحكم العقل بلزوم تحصيلها . وثالثة : لتحتمل كونها في نفس الامر وتحتمل كونها في المأمور به ، وهذه

وحصول اللطف والمصلحة في العبادة ، وإن كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامثال ، إلا أنه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء وإتيانها على وجهها ، كيف ؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط ها هنا كما في المتباينين ، ولا يكاد يمكن مع اعتباره^(١).

كالاوولى لا يجب على المكلف تحصيلها عقلا ، للشك في ارادة تحصيلها من المكلف لاحتمال حصولها بنفس الامر .

وبعبارة اخرى : ان العقل انما يحكم بوجود تحصيل غرض المولى فيما اذا علم بان تحصيل غرضه منوط بفعل المكلف ، ومع احتمال كونها في نفس الامر لا يعلم بمصلحة تحصيلها منوط بالمكلف .

(١) هذه اشارة الى الجواب عن التفصي الثالث . وقد اجاب عنه في الكتاب بوجوده خمسة :

الاول : وتوضيحه ، ان قصد الوجه في العبادة هو الاتيان بها على وجه الامثال بمعنى ان يقصد اتيانها بما للامر بها من خصوصية الوجوب . وقصد التمييز هو معرفة المأمور به باجزائه مفصلا والاتيان باجزائه بما هي اجزاء الواجب . ومن الواضح في المقام - وهو كون الامر دائرا بين الاقل والاكثر - مسلمية امكان الاحتياط فيه باتيان الاكثر ، غايته ان من يقول بالبراءة لا يرى الاحتياط واجبا ، ومن يقول بالاحتياط يرى اتيان الاكثر لازما . ولازم توقف الامثال على معرفة الاجزاء تفصيلا وتمييزها وانها اجزاء الواجب بما هي كذلك عدم امكان الاحتياط ، لوضوح ان المفروض عدم معرفة الواجب تفصيلا وانه مردد بين الاقل والاكثر ، ولو كان معرفة الاجزاء بما هي اجزاء لازمة لما امكن ان يتأتى الاحتياط باتيان الاكثر . وحيث كان امكان الاحتياط باتيان الاكثر مسلما فلا بد وان يكون معرفة اجزاء الواجب وتمييزها تفصيلا غير لازمة .

وبعبارة اخرى : ان المفروض في المقام ان الحال فيه من ناحية امكان الاحتياط حال المتباينين ، ولو كان معرفة اجزاء الواجب تفصيلا لازمة لما امكن الاحتياط في المتباينين لفرض عدم معرفة الواجب بعينه . ولا فرق بين مقامنا والمتباينين الا ان الاحتياط هنا باتيان الاكثر وهناك باتيان كلا الطرفين .

فتحصل مما ذكرنا : ان مفروض الكلام في المقام يقتضي عدم قصد الوجه في الاجزاء نفسها ، وانه لايراد من المكلف في مورد العلم الاجمالي هنا وفي المتباينين اتيان اجزاء الواجب بقصد الوجه فيها لتوقفه على معرفتها تفصيلا وهو مفروض العدم ، ولا بد وان يكون اللازم كفاية قصد الاتيان بقصد الوجه على وجه الاجمال بان يقصد اتيان هذه الاجزاء بداعي الوجوب المعلوم اجمالا ، ولا يلزم اتيان كل جزء من هذه الاجزاء بداعي وجوبه المتعلق به .

وحاصل هذا الجواب : ان مسلمية امكان الاحتياط في المقام باتيان الاكثر لازمه عدم وجوب قصد الوجه في الاجزاء تفصيلا والا لكان الاحتياط باتيان الاكثر غير ممكن ، لانه بالاتيان بالاكثر من باب الاحتياط يعلم باتيان الواجب المردد بين الاقل والاكثر ولكن لا يعلم اجزاؤه على التفصيل ، فمسلمية الاحتياط في المقام ينفي لزوم قصد الوجه في الاجزاء ، واللازم قصد الوجه في الواجب أي الكل ، ويكفي قصد الوجه في الواجب الذي هو الكل قصد الوجوب المعلوم بالاجمال المردد بين الاقل والاكثر . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((ووصول اللطف والمصلحة في العبادات وان كان يتوقف على الاتيان بها على وجه الامثال الا انه)) لا بد وان يكون هو قصد اتيانها بداعي الوجوب المعلوم اجمالا لبداية انه ((لا مجال)) في المقام ((لاحتمال اعتبار معرفة الاجزاء)) تفصيلا ((واتيانها على وجهها)) بان ياتي بنفس الاجزاء بقصد وجوبها المتعلق بها و ((كيف)) يمكن ان يكون ذلك معتبرا في المقام مع ان المفروض في المقام تأتي الاحتياط من المكلف ((و)) انه ((لا اشكال في امكان

هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه كذلك ، والمراد بالوجه في كلام من صرح بوجود إيقاع الواجب على وجهه ووجوب اقترانه به ، هو وجه نفسه من وجوبه النفسي ، لا وجه أجزائه^(١) من

الاحتياط هاهنا كما)) هو الحال ((في المتباينين و)) قد عرفت انه مع لزوم اتيان نفس الاجزاء بقصد وجهها المتعلق بها ((لا يكاد يمكن)) الاحتياط هنا ولا في المتباينين .
فاتضح انه لا يعتبر هنا ولا في المتباينين في مقام الاحتياط قصد الوجه في الاجزاء نفسها لعدم تأتي الاحتياط ((مع اعتباره)).

(١) هذا هو الوجه الثاني في الاشكال على التفصي الثالث ، وحاصله : ان قصد الوجه اللازم - بناء على اعتباره - هو قصد اتيان الأمور به المركب بداعي الوجوب النفسي المتعلق بذلك المركب ، واما قصد الوجه في اجزاء المركب بان يؤتى بكل جزء جزء بداعي الوجوب المتعلق به فهو واضح البطلان .

وبيان ذلك : ان اعتبار قصد الوجه يرجع الى ان الواجب شرعا حيث كان لمصلحة قائمة به صار بها حسنا عقلا واقعا بحيث لو اطلع العقل عليها لرآه حسنا ولازما وحيث ان ما يدرك العقل حسنه لا بد وان يؤتى به بما هو حسن ، فالأمور الحسنة العقلية لا بد في مقام اتيانها من لزوم قصد حسنها ليكون المأتي به موجهها بوجهه الحسن ، ومثله الواجبات الشرعية فانها حيث كانت المصالح حسنة واقعا قائمة بالأمور به فلا بد من اتيان المأمور به بما هو معنون بعنوان الوجوب ، ومن الواضح ان المصلحة القائمة بالمركب بما هو مركب مصلحة واحدة قائمة به بما هو مركب ، فهناك مصلحة واحدة ولها وجوب واحد وهو الوجوب النفسي المتعلق بالمركب ، ومن الواضح ان كل جزء من اجزاء المركب ليس له مصلحة على حدة حتى يجب اتيانه بداعي وجوبه المختص به ، والا لكان واجبا نفسيا بذاته وهو خلاف المفروض ، فان المفروض ان الواجب النفسي واحد وهو المركب من هذه الاجزاء ، لا أن هذه الاجزاء كل واحد منها واجب بوجود نفسي يخصه .

وجوبها الغيري أو وجوبها العرضي^(١) ، وإتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية ووصفا بإتيان الاكثر بمكان من الامكان ، لانطباق الواجب عليه ولو كان هو الاقل ، فيتأتى من المكلف معه قصد الوجه ، واحتمال

والحاصل : ان فرض كونها اجزاء الواجب هو فرض كون الواجب هو المركب لا كل جزء جزء ، فالمأمور به العبادي هو المركب من الأجزاء وهو العبادة التي يلزم قصد الوجه فيه ، وليس كل جزء منه عبادة حتى يلزم قصد الوجه في نفس الاجزاء . والى هذا اشار بقوله : ((هذا مع وضوح بطلان احتمال اعتبار الوجه كذلك)) أي قصد الوجه في الاجزاء نفسها حتى يكون ذلك متوقفا على معرفتها تفصيلا ، لما عرفت من السبب للقول بقصد الوجه هو قصد اتيان المأمور به لما فيه من المصلحة الداعية لحسنه ، ولاريب ان هنا مصلحة واحدة هي الحسن المتعنون به الواجب وهو المركب لا أجزاءه ، وليست اجزاء العبادة بعبادة ((و)) من الواضح ان ((المراد بالوجه في كلام من صرح بوجوب ايقاع الواجب على وجهه ووجوب اقتترانه)) أي اقران الواجب ((به)) أي بقصد الوجه ((هو وجه نفسه من وجوبه النفسي)) أي قصد وجوبه انفسى المتعلق بالمركب ((لا)) قصد ((وجه اجزائه)) .

(١) اما وجوب الاجزاء الغيري - بناء على ان للاجزاء وجوبا غيريا - فلا يجب عقلا قصده لانه وجوب توصلي لا عبادي ، ومن الواضح ان قصد الوجه انما يجب في المطلوب العبادي دون التوصلي ، واما الوجوب العرضي - بناء على ان للاجزاء وجوبا عرضيا - فهو ايضا لا يجب عقلا قصده ، لانه لم يكن عن مصلحة هي الوجه الحسن الذي يجب عند العقل قصده ، لان الوجوب العرضي اما هو نفس الوجوب النفسي المتعلق بالكل ينسب ثانيا وبالعرض الى الاجزاء ، فهو من النسب المجازية للاجزاء لا الحقيقية حتى يلزم قصده فيها ، او انه الوجوب الغيري المترشح منه وتسميته عرضيا باعتبار انه لم يكن وجوبا لذاته ، بل كان امرا عارضا اقتضاه الوجوب النفسي وهو توصلي لا عبادي كما عرفت .

اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس بضائر ، إذا قصد وجوب المأتي على إجماله ، بلا تمييز ما له دخل في الواجب من أجزائه ، لا سيما إذا دار الزائد^(١) بين كونه جزءا لماهيته وجزءا لفرده ، حيث ينطبق

(١) توضيحه يتوقف على بيان امرين : الاول : ان قصد الوجه - بناء عليه - يمكن ان يكون بنحو الغاية ويمكن ان يكون بنحو التوصيف . ومعنى كونه بنحو الغاية هو ان يكون الداعي لاتيان العبادة قصد الامر بما هو واجب .

وبعبارة اخرى : انه يأتي بالعبادة المطلوبة بداعي الوجوب المتعلق بها فيكون قصد وجوبها هو الغاية الداعية لاتيانها . ومعنى كونه بنحو التوصيف هو ان يأتي بالعبادة الموصوفة بكونها هي الواجب واقعا .

الثاني : انه لما كان الداعي للاتيان بالاكتر هو احتمال كونه هو الواجب واقعا فيتأتى من المكلف اتيان الاكتر بداعي الوجوب الواقعي المحتمل ، او بداعي كون الواجب الواقعي هو المنتصف بالوجوب ، فان كان الواجب الواقعي هو الاكتر فقد انطبق الواجب الواقعي المقصود وجهه على المأتي به تماما ، وان كان الواجب الواقعي هو الاقل فقد انطبق ايضا على الاقل المأتي به في ضمن الاكتر انطباقا تاما . ولا يضر في انطباق الواجب الواقعي على الاقل تماما وجود اشياء آخر معه وهي الزايد المحتمل وجوبه ، لان المقصود للمكلف هو امثال الواجب الواقعي بنحو الاجمال بما هو عليه بداعي وجوبه او بوصف كونه واجبا . ومن الواضح ان اشتمال الواجب الواقعي - حيث يكون هو الاقل واقعا - على اشياء زائدة على ما هو الواجب الواقعي فيما اذا اتى بالاكتر لا يمنع من انطباق ما هو الواجب الواقعي على المأتي به .

والحاصل : ان ضم ما ليس بواجب من المأتي به وهو الزائد الى ما هو الواجب واقعا فيما اذا كان الواجب الواقعي هو الاقل لا يضر بانطباق الواجب الواقعي تماما على المأتي به ، لان قصد الوجه الدخيل في الغرض العبادي هو قصد الوجه للواجب

الواجب على المأتي حينئذ بتمامه وكماله ، لان الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته^(١) . نعم ، لو دار بين كونه جزءا أو مقارنا لما كان منطبقا

النفسي ، والمفروض في المقام ان الداعي الى الاتيان هو امثال الامر الواقعي بما هو واجب واقعا بنحو الاجمال اما بنحو الغاية او بنحو التوصيف ، وهو ينطبق على المأتي به الاكثر على كل حال ، سواء كان الواجب الواقعي هو الاكثر او كان هو الاقل . نعم ، لو كان الدخيل في الغرض هو قصد التمييز لأخل في تحقق الامثال لتوقفه على معرفة الاجزاء تفصيلا ، الا انك قد عرفت عدم احتمال دخاله قصد التمييز في ما هو لازم قصده عند العقل بناء على اعتباره ، وانما اللازم هو قصد اتيان ما هو الحسن بداعي حسنه ، وحيث كان الحسن في المركب هو اشتماله على المصلحة الحسنة ، وهي مصلحة واحدة ولها وجوب ، فقصد الاتيان بداعي ذلك الوجوب الواحد هو قصد الوجه المعبر عند العقل وهو الوجوب النفسي للمركب دون الوجوب الغيري او العرضي لنفس الاجزاء . وقد اشار الى ان لازم الاتيان بالاكثر هو انطباق الواجب الواقعي عليه المأتي به بقصد وجهه بنحو الغاية او التوصيف على كل حال سواء كان الواجب واقعا هو الاكثر او الاقل بقوله : ((واتيان الواجب مقترنا بوجهه غاية او وصفا باتيان الاكثر بمكان من الامكان .. الى آخر الجملة)) و اشار الى ان ضم ما ليس بواجب الى ما هو الواجب لا يضر في انطباقه وان قلنا بلزوم قصد الوجه بقوله : ((واحتمال اشتماله .. الى آخر الجملة)) و اشار الى ان المضر هو قصد التمييز لو كان دخيلا ولكنه غير محتمل دخالته عند العقل بقوله : ((بلا تمييز ما له دخل في الواجب من اجزائه)) .

(١) الظاهر ان المراد من هذا الترقي بقوله : ((لا سيما اذا دار الزائد بين كونه جزءا لماهيته وجزءا لفرده)) هو ان الدوران بين الاقل والاكثر اذا كان لاجل احتمال كون الزايد جزءا للماهية او جزءا للفرد مما يمكن فيه قصد الوجه تفصيلا ، بمعنى انه يمكن ان يؤتى باجزاء المركب بقصد الوجه فيها بما هي مصداق للواجب الواقعي ، لانه اذا

عليه بتمامه لو لم يكن جزءا ، لكنه غير ضائر لانطباقه عليه أيضا فيما لم يكن ذلك الزائد جزءا غايته ، لا بتمامه بل بسائر أجزائه^(١).

دار الامر في الاكثر بين كونه جزءا لماهية الواجب او كونه جزءا لفرد الواجب فان الزايد على كل حال يكون مصداق الواجب الواقعي ، لانه اذا كان جزءا لماهيته فمن الواضح ان ما هو جزء لماهية الواجب فهو جزء من الواجب ، واذا كان جزءا لفرده فهو وان لم يكن جزءا لماهية الواجب الا انه كان جزءا لفرده ، وكان الطبيعي مما يصدق على الفرد بمشخصاته الفردية ، كان مما يصح ان يؤتى بجزء الفرد بما هو مصداق الطبيعي الواجب . وينبغي ان لا يخفى ان الفرق بين الطبيعي والفرد هو ان الفرد حصة متشخصة من الطبيعي ، ومن الواضح صدق الطبيعي على الحصة المتشخصة منه اذ لا تزيد عليه الا بمحض التشخص . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((حيث ينطبق الواجب)) المراد بين الاقل والاكثر المراد ذلك الزايد في الاكثر بين كونه جزءا للماهية أو للفرد ((على المأتي)) به ((حيثئذ بتمامه وكماله)) لبداهة انطباق الواجب على الزايد تماما وكمالا فيما كان جزءا للماهية واذا كان الزايد جزءا للفرد فهو ايضا مما ينطبق عليه الواجب واقعا ((لان الطبيعي يصدق على الفرد بمشخصاته)).

وينبغي ان لا يخفى ان هذا مبنى على كون التشخص بلوازم الوجود لا بنفس الوجود ، فانه لو كان التشخص بنفس الوجود لما صح ان يدور امر الزايد بين كونه جزءا للماهية او جزءا للفرد ، لوضوح ان التشخص اذا كان بالوجود لا باللوازم فلا فرق بين الفرد والماهية في مقام الوجود اصلا ، وليس الفرد الا نفس الماهية المتشخصة بالوجود ، وحيثئذ فالفرق بين الماهية والفرد هو ان الماهية غير مقيدة بالوجود والفرد هو المتقيد بكونه متشخصا بالوجود .

(١) توضيح الحال : ان المركب تارة : يكون مركبا حقيقيا وهو المركب من الصورة والمادة وفي هذا يصدق الطبيعي على فرده المتشخص صدقا حقيقيا ، وان كان ما به

بتشخص الفرد محل الكلام في انه هل هو الوجود على التحقيق في فنه ، او العوارض اللازمة ككيهه وكمه ومكانه وزمانه وغيرها من المقولات اللازمة للوجود على المشهور .

واخرى : يكون المركب مركبا اعتباريا وهو المركب من مقولات متعددة ، فان مثل هذا المركب من المركبات الاعتبارية لعدم امكان التركيب الحقيقي من المقولات المتعددة ، والا لما انحصرت المقولات الحقيقية في عشر ، ولما كانت منحصرة في عشر وهي الجوهر والاعراض التسعة استحال التركيب الحقيقي من المقولات المتعددة ، فمثل الصلاة مركب اعتباري لانها عبارة عن مقولة الكيف والوضع لانها اذكار وهيئات وهي عبارة عن موجودات متعددة لكل فرد موجود منها طبيعي يخصه وانما كانت امرا واحدا ومركبا واحدا باعتبار كونها مطلوبة بطلب واحد قد صارت باعتبار ذلك الطلب الواحد امرا واحدا ومركبا واحدا .

فاذا عرفت هذا ... نقول : ان الزايد على الاقل كالفنون يحتمل ان يكون جزءا من ماهية الصلاة الواجبة المطلوبة بطلب واحد ، ويحتمل ان يكون جزءا من الصلاة مستحبا فيها موجبا لكمالها ومزيد فضيلتها ، ويحتمل ان يكون مطلوبا ظرفه الصلاة فلا يكون جزءا من الصلاة لا من ماهيتها ولا من كمالها .

ومن الواضح انه اذا كان مستحبا ظرفه الصلاة لا يكون من اصل طبيعتها ولا من مشخصات الفرد فيها بل يكون من مقارناتها ، واذا كان جزءا مستحبا فيها من مكملاتها وموجبا لمزيد فضيلتها فانه يكون مشخصا ، وذلك لكون كمال الشيء من شؤون الشيء واطواره فهذا الاعتبار يكون من الشخصيات فيها ، فاذا كان الزايد دائرا بين كونه جزءا من الواجب او كان مستحبا موجبا لمزيد فضيلتها وكمالها فهو مما دار الامر فيه بين كونه جزءا للماهية الواجبة او للفرد الكامل ، واذا كان دائرا بين كونه جزءا من الواجب او مستحبا ظرفه الصلاة فانه يكون مقارنا لها فيكون من دوران الامر بين الجزء للماهية او المقارن لها ، ومن الواضح خروج المقارن للماهية

عن الماهية تماما ، لانه ليس بجزء منها ولا جزء من فردها لخروجه عنه ايضا ، فلا يكون المركب الاعتباري منطبقا على المأتي به على كل حال فيما اذا دار الامر في الاكثر بين كونه جزءا او مقارنا لاحتمال كونه مقارنا ، والمقارن خارج عما ينطبق عليه المركب الواجب تماما ، فانه اذا كان الواجب الواقعي هو ما عدا القنوت من اجزاء الصلاة فالصلاة المأتي به مع القنوت لا يكون الواجب الواقعي منطبقا على الاجزاء مع القنوت ، بل يكون منطبقا على الاجزاء ما عدا القنوت الا انه لما عرفت ان ضم ما ليس بواجب الى ما هو الواجب لا يضر في انطباق الواجب على ما هو الواجب الواقعي ، وانه يمكن ان يتأتى قصد الوجه للواجب النفسي المعلوم اجمالا بنحو الاجمال على كل حال ، فلا يضر احتمال كون الزايد من المقارنات لا من الاجزاء او المشخصات للفرد في امكان قصد الوجه في الامر النفسي الدائر بين الاقل والاكثر ، وهو المعبر عقلا دخالته في الغرض دون قصد الوجه تفصيلا . على نحو التمييز المتوقع على معرفة الاجزاء تفصيلا والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم لو دار الامر بين كونه جزءا او مقارنا)) كالقنوت المحتمل كونه جزءا من الصلاة او مقارنا لها بان يكون مندوبا ظرفه الصلاة ((لما كان منطبقا عليه بتمامه لو لم يكن جزء)) أي ان الواجب الواقعي لو كان هو الصلاة ما عدا القنوت المقارن لها لما كانت منطبقة تماما على الصلاة مع القنوت ، بل كان منطبقها هو الصلاة ما عدا القنوت ((لكنه)) قد عرفت ان ضم ما ليس بجزء من الواجب الى اجزاء الواجب ((غير ضائر لانطباقه عليه فيما لم يكن ذاك الزايد جزءا)) من الواجب ((غايته انه)) ينطبق على المأتي به الاكثر ((لابتمامه بل)) بل ينطبق عليه ((بساير اجزائه)) ما عدا الزايد على اجزائه ، لوضوح انطباق الصلاة على الصلاة المأتي بها ما عدا القنوت ، ولا يضر القنوت في الصلاة في انطباق الواجب على الصلاة ما عدا القنوت .

هذا مضافا إلى أن اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه^(١) ، مع أن الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بد أن يؤتى به على وجه

(١) هذا هو الوجه الثالث من وجوه الاشكال على التنصبي الثالث ، وحاصله : انه قد مر في مبحث التعبدية والتوصلي عدم اعتبار قصد الوجه لا عقلا ولا نقلا .

اما عقلا فلان العقل انما يحكم في العبادة بكفاية قصد التقرب فيها ، وليس قصد الوجه مما يحتتمل دخالته عقلا في تحقق الغرض المترتب على العبادة المأمور بها ، لان غاية ما يمكن ان يقال في اعتبار قصد الوجه عقلا هو انه لا يحكم العقل بصدور الفعل حسنا الا اذا قصد اتيان الفعل بداعي حسنه ، ومن الواضح ان حكم العقل بذلك انما هو في الواجبات العقلية التي ملاكها التحسين والتقييح العقلي ، كضرب اليتيم فانه لا يكون الضرب معنونا بعنوان الحسن عقلا الا اذا صدر بداعي التأديب ، وليس الملاك في الواجبات الشرعية المولوية هو التحسين والتقييح العقلي ، بل الملاك فيه انه لا بد وان يكون ذا مصلحة لو اطلع عليها العقل لرآها لازمة التحصيل ، فالمدار في الدخالة في الغرض في الواجبات الشرعية يدور مدار بيان الشارع ، وسيأتي ان احتمال دخالة قصد الوجه في الغرض منفي بالاطلاق .

وبعبارة اخرى : ان المصلحة التي هي الغاية للوجوب بالنسبة الى الواجبات العقلية من الحثيات التقييدية للفعل المأتي به ، فلا يكون محكوما عند العقل بصدوره حسنا الا اذا اتى به بداعي تلك الغاية ، وفي الواجبات الشرعية المولوية من الحثيات التعليلية ، فان كانت المصلحة عبادية لزم اتيان الفعل بقصد القرية ، ويكفي في كون الفعل قريبا اتيانه بداعي الامر من دون قيد الوجه وهو جهة وجوبه او نديه ، وان كانت المصلحة غير عبادية فطاعته المنوطة بترتب الثواب منوطة بقصد القرية فيه ايضا وطاعته المؤمنة من العقاب يكفي فيها صدور الفعل باي داع كان .. فاتضح عدم حكم العقل بدخالة قصد الوجه في عبادة العبادة .

الامثال من العبادات^(١) ، مع أنه لوقيل باعتبار قصد الوجه في الامثال فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال ، فلا وجه معه للزوم مراعاة الامر المعلوم أصلا ، ولو بإتيان الاقل لو لم يحصل الغرض ، وللزم الاحتياط بإتيان الاكثر مع حصوله ، ليحصل القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال ، لاحتمال بقاءه مع الاقل بسبب بقاء غرضه^(٢) ،

واما النقل فان قلنا بإمكان اخذ ما يتأتى من قبل الامر في الامر ، فالاطلاق اللفظي يكفي في عدم لزوم قصد الوجه ، وان قلنا بعدم امكان اخذه في متعلق الامر ، فالاطلاق المقامي يكفي في عدمه لان قصد الوجه مما يغفل عنه العامة ، فلو كان دخيلا في تحقق الغرض العبادي لكان على الشارع بيانه ، وتفصيل الكلام موكول الى مبحث التعبد والتوصلي ، والى هذا اشار بقوله : ((هذا مضافا الى ان اعتبار قصد الوجه من رأس مما يقطع بخلافه)) عقلا ونقلا .

(١) هذا هو الوجه الرابع من وجوه الاشكال على التفصي الثالث ، وحاصله : ان الكلام في هذه المسألة هي في الواجب المردد بين الاقل والاكثر الارتباطي ، سواء كان ذلك الواجب عباديا كالصلاة او توصليا كالغسلات المتعددة في تطهير بعض النجاسات . وما ذكر من احتمال دخالة قصد الوجه في الاجزاء المتوقف على معرفة الاجزاء تفصيلا في مقام تحقق الغرض انما هو في الواجبات العبادية دون الواجبات التوصلية ، وهو واضح وعبرة المتن واضحة .

(٢) هذا هو الوجه الخامس من وجوه الاشكال على التفصي الثالث ، وتوضيحه : ان قصد الوجه في الاجزاء المتوقف على معرفة الاجزاء تفصيلا - المعبر عنه في لسان القوم بقصد التمييز - اذا كان دخيلا في العبادة بحيث كان صدور الفعل عباديا يتوقف على ذلك لالمحصرت العباديات الواجبة في المعلومة اجزاها تفصيلا - ولخرج العبادات المرددة بين الاقل والاكثر عن كونها واجبة ، لان دخل قصد الوجه تفصيلا في الغرض وعدم التمكّن منه لفرض التردد لو كان هذا مانعا عن ايجاب الاحتياط بفعل

الاكثر لكان ذلك مانعا ايضا عن وجوب الاقل لفرض دخل قصد الوجه تفصيلا ،
 وانما يتأتى هذا فيما علم به تفصيلا ، والفروض ان الاقل لم يعلم وجوبه تفصيلا ،
 فلازم دخالة قصد الوجه عدم وجوب الاقل كما لا يجب الاحتياط بالاكثر ، ولازم
 عدم وجوب الاقل جواز المخالفة التفصيلية وعدم الاتيان لا بالاقل ولا بالاكثر وهذا
 لا يقول به احد ، بل من المسلم عند الكل ان الواجب العبادي بما هو عبادي يكون
 مرددا بين الاقل والاكثر ، فذهب البعض الى لزوم الاحتياط فيه باتيان الاكثر ،
 وذهب آخرون الى كفاية الاقتصار على اتيان الاقل واجراء البراءة في الزايد .

والوجه في ذلك انه من الواضح ان لازم التردد بين الاقل والاكثر هو عدم معرفة
 الاجزاء الواجبة على التفصيل ، واذا لم تكن معروفة على التفصيل فلا يمكن ان
 يتأتى قصد الوجه فيها على التفصيل والتمييز لها ، وكما لا يتأتى ذلك في مقام
 الاحتياط والاتيان بالاكثر لعدم معرفة اجزائه تفصيلا ، كذلك لا يمكن ان يتأتى قصد
 التمييز في الاجزاء في مقام الاقتصار على اتيان الاقل لفرض عدم معرفة اجزاء
 الواجب تفصيلا ايضا .

وبعبارة اخرى : ان لازم التردد في الواجب بين كونه هو الاكثر أو الاقل عدم
 معرفة اجزاء الواجب تفصيلا وحيث يحتمل دخالة قصد التمييز في تحقق الغرض
 العبادي فلازم ذلك سقوط الواجب من رأس ، وعدم لزوم اتيانه لا الاقل منه
 ولا الاكثر ، وهذا مما لا يلتزم به احد لما عرفت من تسالم الفقهاء على عدم سقوط
 الواجب العبادي المردد بين الاقل والاكثر ، ولزوم امثاله اما باتيان الاقل بناء على
 الانحلال وجريان البراءة في الاكثر ، واما باتيان الاكثر بناء على عدم الانحلال .

لا يقال : انه يمكن اتيان اجزاء الواجب الاقل بقصد التمييز للقطع بانها اجزاء
 الواجب ، سواء كان الاقل هو الواجب بتمامه او كان هو الاكثر ، واحتمال لزوم
 اتيان الاجزاء بوصف كونها تمام الواجب مقطوع لعده .

فانه يقال : لما كان المطلوب عباديا ارتباطيا وكان قصد التمييز على الفرض لازما في تحقق العبادة ، فلا بد من لزوم اتيان جميع اجزاء الواجب بقصد التمييز ، وحيث لا يتأتى قصد التمييز في الاجزاء الزائدة على الاقل فلا ينفع قصد التمييز في بعض اجزاء الواجب العبادي الارتباطي .

فاذا عرفت هذا ... نقول : انه لما كان من الواضح - كما عرفت سابقا - تبعية الاحكام على رأي مشهور العدلية للمصالح التي هي الاغراض المترتبة على الواجب ، فحيث كان الوجوب مفروغا عنه ، فلا بد ان يكون الغرض الذي هو الملاك له مفروغا عنه ايضا ، وقد عرفت انه لما كان الغرض مرددا بين ترتبه على الاقل او على الاكثر ، فبعد العلم الاجمالي به لا بد من لزوم تحصيله وهو يتوقف على اتيان الاكثر . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((مع انه لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامثال، فيها على وجه ينافيه التردد والاحتمال)) وذلك بان يكون الدخيل في تحقق العبادة هو قصد الوجه في الاجزاء المتوقف على التمييز لها ومعرفتها تفصيلا ، فلازم ذلك انه في مقام تردد الواجب بين الاقل والاكثر سقوط الوجوب من رأس ، لما عرفت من عدم معرفة اجزاء الواجب تفصيلا لا في الاقل ولا في الاكثر ((فلا وجه معه)) أي فلا وجه مع دخالة قصد التمييز في تحقق عبادة العبادة مع كون الواجب مرددا بين الاقل والاكثر ((للا)) قول بـ ((لزوم مراعاة الامر المعلوم)) اجمالا ((اصلا)) وكان اللازم سقوطه من رأس وان لا يلزم امثاله ((ولو باتيان الاقل لو لم يحصل الغرض ول)) ما فرض عدم سقوط الواجب المعلوم بالاجمال المفروض تبعيته للغرض ((لزم الاحتياط باتيان الاكثر مع حصوله)) به قطعا ((ليحصل القطع بالفراغ)) من لزوم امثال الواجب التابع للغرض ((بعد القطع باشتغال)) الدمة به ((ل)) وضوح ((احتمال بقاءه)) أي احتمال بقاء الواجب التابع للغرض ((مع)) الاقتصار على ((الاقل بسبب)) احتمال ((بقاء غرضه)) المفروض تبعيته له .

فافهم^(١) .

هذا بحسب حكم العقل .

وأما النقل فالظاهر أن عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيته ، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد أمره بين الاقل والاكثر ، ويعينه في الاول^(٢) .

(١) لعله يشير الى عدم ورود هذا الوجه الخامس على التفصي المذكور ، لان مدعى الشيخ (قدس سره) انه مع تردد الواجب بين الاقل والاكثر ودخالة قصد التمييز في تحقق الغرض غير المتأتى من المكلف يسقط لزوم تحصيل الغرض على وجه لزوم الفراغ اليقيني عنه ، لان عدم سقوط الوجوب مما لا إشكال فيه في المقام ، فلا بد وان لا يقول الذاهبون الى تبعية الاحكام للاغراض المستلزم لوجوب تحصيل الاغراض بوجوب تحصيل الغرض في المقام ، فلا يبقى الا الوجوب من ناحية الامر وقد فرض المحلاله الى معلوم تفصيلا ومشكوك بدوا ، والله العالم .

(٢) كان الكلام المتقدم في البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ، وقد عرفت ان القاعدة تقتضي الاشتغال ولزوم الاتيان بالاكثر عقلا ، لان الشغل اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني ، واما الاشغال المذكور فقد عرفت بطلانه .

واما البراءة الثقيلة مثل حديث الرفع فتوضيح الحال فيها يتوقف على بيان امور :
الاول : انه حيث لا يجري الاصل في السبب لمانع فلا مانع من جريانه في المسبب ، لان السبب والمسبب اثنان وليسا شيئا واحدا حتى يكون عدم جريان الاصل في السبب معناه عدم جريان الاصل في المسبب ، وكذلك في الامر الانتزاعي والمتزاع منه فانهما اثنان ، واذا لم يجر الاصل في منشأ الانتزاع لمانع من الموانع فلا مانع من جريانه في الامر الانتزاعي .

الثاني : ان الجزئية للجزء تنتزع من مقامين : احدهما : دخالة الجزء في تحقق المصلحة المترتبة على المركب وهذه دخالة واقعية تكوينية ، فان منشأ انتزاع الجزئية من

أبعاض المركب في هذا المقام هو دخالة الأبعاض واقعا في تحقق المصلحة المترتبة على الكل واقعا ، ومنشأ انتزاع هذه الجزئية امر تكويني واقعي لا جعلي شرعي .
 ثانيهما : انتزاع الجزئية للجزء من مقام تعلق الطلب بالكل ، ومنشأ الانتزاع لعنوان الجزئية في هذا المقام هو كون الامر المتعلق بمركب ينتزع من تعلق الامر بالمجموع عنوان الكلية للمجموع ، ومن أبعاض هذا المركب ينتزع عنوان الجزئية للأبعاض ، ومن الواضح ان هذه الجزئية باعتبار كونها تنتزع من مقام الطلب فهي امر جعلي شرعي للشارع رفعه ووضع .

الثالث : انه قد عرفت ان الوجوب كما لا مجرى للبراءة العقلية فيه كذلك لا مجرى للبراءة الشرعية فيه ايضا ، لعدم انحلال الوجوب المعلوم بالأجمال المردد بين الأقل والأكثر الى معلوم تفصيلي ومشكوك بدوي ، وكل من الأقل والأكثر وان كان مشكوكا الا ان الاصل في كل واحد منهما معارض بالاصل في الآخر ، فالبراءة اما لا تجري في اطراف المعلوم بالأجمال ، او تجري وتتساقط بالمعارضة .

ثم لا يخفى ان الوجوب بالنسبة الى عنوان الكلية المنتزعة من مجموع الأجزاء المتعلق بها الطلب ، والى عنوان الجزئية المنتزعة من أبعاض المركب المتعلق للطلب له ، نسبة السبب الى المسبب او الامر الانتزاعي والمنتزع منه ، فهما اثنان . واذا لم يجر الاصل بالنسبة الى السبب او في منشأ الانتزاع فلا مانع من جريانه بالنسبة الى المسبب والامر الانتزاعي وهو عنوان الجزئية ، ومن الواضح ان جزئية الزايد مشكوكة وجزئية الأبعاض ما عدا الزايد معلومة تفصيلا ، فتكون جزئية الزائد مجرى لحديث الرفع ، واذا جرى حديث الرفع بالنسبة الى الزايد فيكون محذورا للأجزاء في هذا المركب ، ومن الواضح ايضا ان تحديد هذا المركب بجريان حديث الرفع في الجزء المشكوك مرجعه الى كون الأجزاء المطلوبة في هذا المركب وهي الأجزاء ما عدا الأكثر وهو الأقل .

لا يقال : إن جزئية السورة المجهولة - مثلا - ليست بمجمولة وليس لها أثر مجعول ، والمرفوع بحديث الرفع إنما هو المجمعول بنفسه أو أثره ، ووجوب الاعادة إنما هو أثر بقاء الامر بعد العلم مع أنه عقلي ، وليس إلا من باب وجوب الاطاعة عقلا^(١) .

فاتضح : ان لازم جريان البراءة الثقلية في نفي الجزء المشكوك هي المحلال المعلوم بالاجمال الى كون المطلوب الفعلي هو الاقل دون الاكثر ، وبهذه الواسطة يرتفع الاجمال المردد بين كونه هو الاقل او الاكثر ، بل يكون الاقل هو الواجب الفعلي دون الاكثر ، ولذا قال (قدس سره) : ((واما النقل فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاض برفع جزئية ما شك في جزئيتها)) وهو الزايد المشكوك جزئيته ، ولا مانع من جريان حديث الرفع في الجزئية وان كان لا مجرى لها بالنسبة الى نفس الوجوب ، وقد عرفت ان لازم جريان حديث الرفع في رفع الجزئية المشكوكه هو انحصار الوجوب الفعلي بالاقل وبه يرتفع اجمال الوجوب المردد بين الاقل والاكثر ، ولذا قال (قدس سره) : ((فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد امره بين الاقل والاكثر ويعينه في الاول)) وهو الاقل كما عرفت .

(١) لا يخفى ان في النسخة المصححة المجهولة دون المنسية ، لوضوح ان الكلام في الدوران بين الاقل والاكثر ، ففرض هذا فرض كون الزايد مجهولا وكونه جزءا في الواقع ام لا ، وليس فرض الكلام في الجزء المعلوم ولكن يدور امره بين كونه جزءا ذكريا او جزءا مطلقا سواء في حال الذكر او النسيان ، وسيأتي الكلام فيه .

وعلى كل فحاصل لا يقال : ان حديث الرفع وسائر الاصول يشترط في مجراها ان يكون اما بنفسه مجعولا شرعيا كالاحكام التكليفية او الوضعية ، او يكون له اثر مجعول كالخمر المشكوكه فانها وان لم تكن بنفسها مجعولا شرعيا الا انها لها اثر مجعول شرعي وهو الحرمة .

والوجه في هذا الاشتراط واضح ، لان ما ليس بمجوعول شرعي ليس له رفع شرعي ، لان رفع الشارع بما هو شارع انما هو لما بيده جعله بما هو شارع ، فما كان بنفسه مجعولا شرعيا للشارع رفعه بما هو شارع ايضا ، وما كان له اثر مجعول فرفعه انما هو رفع اثره المجعول . ولما كان فرض الكلام هو الرفع لجزئية الجزء المشكوك لا لوجوبه لما عرفت من ان الوجوب المعلوم بالاجمال غير منحل والقاعدة فيه تقتضي الاحتياط دون البراءة ، ونفس جزئية الجزء غير مجعولة بنفسها ككلية الكل ، وانما المجعول شرعا هو الوجوب ، وقد عرفت انه لا مجرى فيه للبراءة وليس لها اثر مجعول ، لان الاثر المتوهم جعله مترتبا على الجزء هو وجوب الاعادة بعد العلم وانكشاف كون الاكثر هو الواجب ، بتوهم انه انما وجبت الاعادة لعدم الاتيان بالجزء لو اقتصر في مقام الاتيان على الاقل وهو توهم باطل لأمرين :

- الاول : ان وجوب الاعادة انما هو اثر بقاء الامر لفرض كونه متعلقا بالاكثر الارتباطي ، وهو لا يسقط الا باتيان المركب المتعلق به بتمامه ، واذا لم يأت متعلقه بتمامه فلا يسقط ، واثر بقاءه وعدم سقوطه هو وجوب الاعادة بعد العلم وانكشاف الواقع ، وليس وجوب الاعادة اثرا مجعولا لنفس جزئية الجزء .

- الثاني : انه لو سلمنا كونه اثرا لجزئية الجزء الا انه اثر عقلي لا شرعي ، لوضوح ان الجزء بعد انكشاف كونه جزءا من المركب والمركب الارتباطي يتنفي عقلا بانتفاء جزئه ، فيحكم العقل بلزوم اتيان المركب مرة اخرى مع الجزء تحصيللا للاطاعة والحاكم بوجوبها هو العقل ، فوجوب الاعادة اثر عقلي يحكم العقل به تحصيللا للاطاعة اللازمة عقلا . وقد عرفت ان المرفوع لا بد وان يكون مجعولا شرعيا ، والآثار العقلية ليست من المجعولات الشرعية ، وقد اشار (قدس سره) الى ان جزئية السورة ليست بمجعولة وليس لها اثر مجعول ، والى انه يشترط في المرفوع ان يكون مجعولا شرعيا اما بنفسه او انه اثر له مجعول شرعي بقوله : ((ان جزئية السورة المجهولة مثلا ليست بمجعولة وليس لها اثر مجعول ، والمرفوع بمحدث الرفع انما هو المجعول بنفسه

لانه يقال : إن الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها ، إلا أنها مجعولة بمنشأ انتزاعها ، وهذا كاف في صحة رفعها^(١) .

او)) بان يكون المجمعول ((اثره)) و اشار الى الجواب الاول عن توهم كون وجوب الاعادة هو الاثر المجمعول لجزئية الجزء كمثل السورة بقوله : ((وجوب الاعادة)) ليس باثر لجزئية السورة و ((انما هو اثر لبقاء الامر بعد العلم)) و اشار الى الجواب الثاني بقوله : ((مع انه عقلي)) أي ان وجوب الاعادة لو سلمنا انها اثر لجزئية الجزء فهو اثر عقلي لا شرعي ((و)) ذلك لما عرفت من ان وجوب الاعادة ((ليس الامن باب وجوب الاطاعة عقلا)) .

(١) توضيحه : ان الامر المجمعول ، تارة يكون مجعولا بنفسه لاقتضاء ما يدعو الى جعله بنفسه مستقلا كجعل الوجوب للذي المقدمة . واخرى يكون مجعولا لاقتضاء المصلحة في غيره كجعل وجوب المقدمة ، فان وجوبها كان عارضا عليها للمصلحة في ذي المقدمة ، ووجوبها وجوب مترشح من وجوب ذي المقدمة ، وهو جعل كالجعل الاول للذي المقدمة من جهة كونه وجوبا مثل وجوبه الا انه مترشح منه . وثالثة يكون جعلها واحدا ينسب الى شيء اولا وبالذات والى غيره ثانيا وبالعرض ، وهو مثل الجعل المنسوب الى اجزاء المركب يتبع جعلها متعلقا للوجوب ، فانه بعد جعل المركب متعلقا للوجوب يتحقق منشأ الانتزاع الكلية للكل والجزئية للجزء ، فهنا جعل واحد ينسب الى منشأ الانتزاع اولا وبالذات ، والى العنوان المنتزع منه وهو جزئية الجزء وكلية الكل ثانيا وبالعرض ، وهذا هو المسمى بالجعل بالتبع .

فاتضح : ان الجزئية مجعولة بنفسها لكنه بالجعل التبعية لا بالجعل الاستقلالي . ومنه يظهر ان نفس عنوان الجزئية للسورة - مثلا - مجمعول بالجعل الشرعي ، الا انه جعل تبعية لا استقلالي ، وهذا المقدار من الجعل كاف لجريان حديث الرفع وسائر الاصول ، لرجوع الحال فيه الى الشارع لانه بيد الشارع وضعه يتبع وضع منشأ انتزاعه ، وما كان بيد الشارع وضعه كان بيده رفعه ، فنفس جزئية الجزء مجمعول

لا يقال : إنما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه ، وهو الامر الاول ، ولا دليل آخر على أمر آخر بالخالفي عنه^(١) .

شرعي قابل للرفع والوضع ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ان الجزئية وان كانت غير مجعولة بنفسها الا انها مجعولة بـ)) جعل ((منشأ انتزاعها وهذا)) المقدار من الجعل التبعي ((كاف في صحة رفعها)) .

(١) توضيحه : انه قد مر ان متعلق العلم الاجمالي هو الوجوب المردد بين الاقل والاكثر ، ولا مجرى فيه للبراءة مطلقا ، ومجرى البراءة النقلية بالخصوص هو جزئية الجزء ، ولازم ذلك انحصار فعلية الوجوب المعلوم بالاجمال في الاقل ، وبها ينحل العلم الاجمالي الى معلوم الوجوب فعلا وهو الاقل ، والى مشكوك بدوا وهو الزايد عليه .

فاذا عرفت هذا .. نقول : ان هذا الانحلال بواسطة جريان البراءة في عنوان الجزئية من الاصل المثبت المسلم عدم حجية الاصول فيه .

وتوضيح ذلك : ان البراءة يجريانها في الجزء المشكوك غايته انها تدل على رفعه ، ولا تدل على كون الواجب هو الاقل قطعا حتى يستلزم ذلك الانحلال للعلم الاجمالي الا اذا قلنا بان مثبتات الاصول حجة ، لان كون الواجب هو بقية الاجزاء ما عدا الجزء المشكوك ملازم لرفع جزئية الجزء المشكوك ، وهو لا يثبت بالبراءة الجارية في رفع الجزء المشكوك الا بناء على حجية الاصل المثبت ، فما تدل عليه البراءة وهو رفع جزئية الجزء المشكوك لا يحل العلم الاجمالي ، وما يحل العلم الاجمالي لا يثبت بدليل البراءة الذي هو ليس بحجة في اثبات ملازمه . بل يمكن ان يقال : ان كون الاقل هو الواجب من مقارنات رفع دليل الرفع لجزئية الجزء المشكوك لا من ملازماته ، لان عدم جزئية الزايد ليس ملزوما للوجوب المتعلق بما عداه وهو واضح . نعم رفع الجزئية المشكوكة بدليل الرفع كاشف لنا عن عدم كون الامر بالاكثر فعليا ، ورفع الامر الانتزاعي لا يكون الا برفع منشأ انتزاعه ، فما دل على

لانه يقال : نعم ، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه ، إلا أن نسبة حديث الرفع - الناظر إلى الأدلة الدالة على بيان الاجزاء - إليها نسبة الاستثناء ، وهو معها يكون دالة على جزئيتها إلا مع الجهل بها ، كما لا يخفى ، فتدبر جيدا^(١).

رفع الامر الانتزاعي يكون دالا على رفع منشأ انتزاعه ، فدليل البراءة الجاري في رفع الجزئية المشكوكة التي هي الامر الانتزاعي يدل على رفع منشأ انتزاعه وهو الامر بالاكتر ، الا ان هذا المقدار لا يجدي في الانحلال ، بل الانحلال منوط بكون الامر بالاقل مقطوع الفعلية ولا يثبت ذلك الا اذا كانت مثبتات الاصول حجة . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لا يقال)) ان جريان دليل البراءة في الجزء المشكوك لا يكون موجبا للانحلال لانه ((انما يكون)) موجبا لـ ((ارتفاع الامر الانتزاعي)) المنوط ((برفع منشأ انتزاعه و)) من الواضح ان منشأ انتزاعه ((هو الامر الاول)) وهو الامر بالاكتر ((ولا دليل)) لنا ((آخر على أمر آخر)) وهو الاقل المتعلق ((بالخالي عنه)) أي بالخالي عن الجزء المرفوع بدليل البراءة الا اذا قلنا بحجية الاصل المثبت .

(١) وحاصل الجواب : ان دليل البراءة الجاري في رفع الجزء المشكوك لا يستفاد منه الا رفع منشأ الانتزاع للجزء المشكوك وهو الامر بالاكتر ، الا ان ضم دليل الرفع الرافع للامر بالاكتر مع ادلة الاجزاء الخاصة كقوله : اركع واسجد وأقرأ .. الى آخره ، مع الدليل المجمل الدال على اصل المركب كاقيموا الصلاة - يدل على استثناء الجزء المشكوك في حال الجهل ، ولولا دليل البراءة لكان العلم الاجمالي موجبا لاثبات الجزء المشكوك في حال الجهل بجزئيته الواقعية .

وبعبارة اخرى : ان ادلة الاجزاء والشرائط : منها ما هو ظاهر في كون المأمور به شرطا او جزءا واقعا من الصلاة المأمور بها ، كقوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب ، ولا صلاة لمن لم يقم صلبه في الصلاة ، ولا تعاد الصلاة الا من خمس ، وامثال ذلك .

ومنها : ما يدل على ان المأمور به مما يؤتى به في الصلاة ، ولا ظهور له في كونه جزءا منها ، بل يحتمل ان يكون جزءا من الصلاة الواجبة ، ويحتمل ان يكون جزءا لكمالها وفضيلتها ، ويحتمل ان يكون مستحبا ظرفه الصلاة . وهو الموجب للشك في جزئيته ولكون العلم الاجمالي بالصلاة الواجبة مرددا بين الاقل والاكثر ، وجريان البراءة في رفع جزئية هذا الجزء المشكوك في جزئيته للواجب الدال ايضا على رفع الامر الفعلي بالاكثر موجب لانحلال العلم الاجمالي لما هو المعلوم قطعاً ، لأن اجزاء الواجب اما هي هذه الاجزاء المعلوم جزئيتها فقط او هي مع الاجزاء المشكوك جزئيتها ، فلولا جريان البراءة في رفع الجزء المشكوك لكان العلم الاجمالي موجبا لاتيان الجزء المشكوك ، ولكنه بعد جريان البراءة فيه فالعلم الاجمالي ينحل بها ، بمعنى ان العلم الاجمالي لا يوجب الاتيان بالجزء المشكوك في حال الجهل ، وحيث لم يكن موجبا لاتيان الجزء المشكوك فلا بد وان تكون فعليته ومنجزيته منحصرة في الاجزاء الظاهرة في كونها جزءا واقعا للواجب ، ويكون دليل البراءة موجبا لاستثناء الجزء المشكوك عن اجزاء الواجب ، فمقتضى الجمع بين الدليل المجمل الدال على المركب المردد بين الاقل والاكثر ودليل البراءة وادلة الاجزاء يقتضي الانحلال واقتصار فعلية المعلوم بالاجمال في خصوص الاقل . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم وان كان ارتفاعه)) أي الجزء المشكوك ((بارتفاع منشأ انتزاعه)) وهو خصوص الامر الاول وهو الامر بالاكثر ، ولا يدل دليل الرفع بنفسه على امر آخر متعلق بالاقل ((الان)) الامر بالاقل يحصل من امور وهي ((نسبة حديث الرفع الناظر الى الادلة)) الخاصة البيانية ((الدالة على بيان الاجزاء)) كقوله اقرأ في صلاتك واركع ، ومثل قوله لا صلاة الا بفاتحة الكتاب وامثالها ((اليها)) أي نسبة حديث الرفع الى هذه الادلة الخاصة مع ضم العلم الاجمالي يكون ((نسبة الاستثناء وهو معها)) أي الامر الاول وهو الامر الحاصل بالعلم الاجمالي مع ادلة الاجزاء الخاصة التي بعضها ظاهر في الجزئية وبعضها غير ظاهر ((يكون دالا على جزئيتها))

أي على جزئية الاجزاء المشكوكه لانه يقتضي الاتيان بالاكتر ((الامع الجهل بها)) لاقتضاء البراءة استثناء الجزء المشكوك في حال الجهل .

والمتحصل من جميع ما ذكر هو انه لا يدل دليل الرفع على الامر بالاقبل بنفسه حتى يقال انه من المثبت ، بل الذي يدل على الامر بالاقبل هو الجمع بين الدليل الدال على المركب المجمل المراد بين الاقل والاكتر وادلة الاجزاء - التي هي على نحوين ، منها ما هو ظاهر في الجزئية ، ومنها ما هو غير ظاهر في ذلك بل يكون محتملا ان يكون متعلقها جزءا من ماهية الصلاة أو انه جزء مستحب لفردا داخلها في كمالها ، او انه مقارن لها خارجا عن ماهيتها وعن فردا - مع ضميمه حديث الرفع الدال على رفع جزئية المشكوك .

فالتحصل من هذه الامور الثلاثة هو الاقل بالاقتصار على اوامر الاجزاء الظاهرة في جزئية الجزء باستثناء الجزء المشكوك بواسطة حديث الرفع .

ثم لا يخفى ان المتحصل مما في الكتاب هو عدم جريان البراءة العقلية وجريان البراءة النقلية في رفع الجزء المشكوك ولكنه ذكر في هامش الكتاب ما يدل على عدم جريان البراءة النقلية ايضا . والظاهر انه (قدس سره) عدل عما في الكتاب^(١) في الدورة الاخيرة . وتوضيح ما في الهامش : انه لا يعقل جريان البراءة النقلية في الجزء المشكوك بعد كون العلم الاجمالي بالحكم الفعلي المراد بين الاقل والاكتر منجزا ، فان لازم منجزته فعلية وجوب الاكثر لو كان هو الواجب واقعا ، ومن الواضح انه مع جريان البراءة النقلية في الجزء المشكوك المقتضية لرفع وجوب الاكثر يلزم اجتماع المتناقضين ، لاقتضاء العلم الاجمالي المنجز فعلية وجوب الاكثر لو كان هو الواجب واقعا ، واقتضاء جريان البراءة رفع جزئية الجزء المشكوك المستلزم لعدم وجوب الاكثر وعدم فعليته ، واحتمال اجتماع المتناقضين كالعالم بهما . وحيث عرفت فيما مر انه يشترط

(١) كناية الاصول بحاشية المحقق المشكيني (قدس سره) ج ٢ ، ص ٢٣٨ (حجري) .

وينبغي التنبيه على أمور :

الاول : إنه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه ، وبين الخاص كالانسان وعامه كالحیوان ، وأنه لا مجال لها هنا للبراءة عقلا ، بل كان الامر فيهما أظهر ، فإن الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم ها هنا ، بداهة أن الاجزاء التحليلية لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا ، فالصلاة - مثلا - في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها^(١) ، وفي ضمن صلاة أخرى فاقدة

في جريان الاصول ان لا يستلزم جريانها محالا ، فلا بد من الالتزام بعدم جريان البراءة العقلية ، لان جريانها يستلزم احتمال المحال وهو كالمحال المعلوم .

(١) توضيح هذا التنبيه انه لو قلنا بجريان البراءة العقلية في المركب من اجزاء خارجية لكل جزء منها وجود مستقل ، وقد دار امر ذلك المركب بين ان يكون الواجب منه هو الاقل أو الاكثر ، كالصلاة المركبة من اجزاء موجودة مستقلة كالتكبير والقراءة والركوع والسجود ، وشككتنا في كون الاستعاذة جزءاً منها اولا ، لكننا لا نقول بالبراءة العقلية فيما اذا كان الاقل والاكثر من قبيل المشروط وشرطه ، كما لو شككتنا في كون الاقامة هل هي شرط لصحة الصلاة او انها مستحب او واجب آخر مع الصلاة ؟ او كان من قبيل الخاص والعام كما لو شككتنا في كون الواجب في ذكر الركوع هو خصوص التسيحة الخاصة او مطلق الذكر .

وتمهيداً لبيان الحال في المقام نذكر ما اشار اليه المصنف في حاشيته على الرسائل في الفرق بين هذه الصور ، ومحصله : ان مشكوك الجزئية اما ان يكون له وجود مستقل في الخارج في قبال وجود الاجزاء الأخر كالسورة المشكوكه او كالاستعاذة المشكوك كونها جزءاً من الواجب .

واما ان يكون له وجود في الخارج ولكنه غير مستقل ، وذلك كالفصل بالنسبة الى الجنس ، فانها موجودان بوجود واحد ينحل عقلا الى جزئين وهما الجنس

والفصل ، فالفصل وان كان موجوداً في الخارج لكنه لا يوجد مستقل في قبال وجود الجنس ، بل هو والفصل لهما وجود واحد ، ومثله النوع وفرده فان النوع وفرده موجودان بوجود واحد خارجاً ، ومثال ذلك ما لو كان المطلوب دائراً بين كونه مطلقاً طبيعياً الصلاة او صلاة خاصة كالجمعة ، ويسمى هذا بدوران الامر بين العام والخاص وهو من الاقل والاكثر ، لان المطلوب لو كان هو النوع كان الشخص الفردي خارجاً عن المطلوب ، وان كان هو الفرد كان داخلاً في المطلوب .

واما ان يكون المشكوك امراً انتزاعياً لا وجود له في الخارج الاً منشأ انتزاعه كالرقية والزوجية ، ومثله ما يسمى بالشك في الشرطية كعنوان المؤمن فيما لو دار الامر بين كون المطلوب عتق مطلق الرقبة أو خصوص الرقبة المؤمنة ، فان المشكوك هو عنوان المؤمن ولا وجود له في الخارج ، وانما الموجود منشأ انتزاعه وهو اتصاف العبد بالايمان ، والايمان بنفسه وان كان موجوداً خارجياً من عوارض النفس الا ان المطلوب ليس نفس ايمان العبد ، بل كون العبد ذا ايمان الراجع الى تقييد العبد بالايمان المنتزع منه عنوان المؤمن ، ومن الواضح ان عنوان المؤمن لا وجود له في الخارج بل الموجود منشأ انتزاعه .

اذا عرفت هذا ... فنقول : ان الاشلال المذكور فيما كان المشكوك جزءاً له وجود مستقل انما هو لكون الجزء له وجود غيري هو الموجب لكون وجوب الاقل مقطوعاً به اما لنفسيته او لغيريته ، وليس لهذا مجال فيما كان الجزء المشكوك من قبيل العام والخاص او من قبيل الامر الانتزاعي الموجود بوجود منشأ انتزاعه خارجاً لا بوجوده بنفسه خارجاً ، ولا مجال فيما اذا كان المطلوب هو الخاص او المشروط بشرط لاحتمال ان يكون للعام ولذات المشروط طلب غيري غير الطلب النفسي المتعلق به ، لوضوح ان المناط في المطلوب الغيري هو توقف وجود المطلوب النفسي على وجوده ، وبعد ان كان وجود العام في الخارج ووجود المشروط في الخارج بعين وجود الخاص بعين وجود المشروط بما هو مشروط ، ولا تعدد لهما في الوجود خارجاً

حتى يكون وجود الواجب النفسي مما يتوقف على وجودهما ليكون مجال لاحتمال طلبها بطلب غيري ، لما عرفت من ان العام موجود في الخارج بنفس وجود الخاص ، وليس لهما وجودان في الخارج مستقلاً حتى يكون الخاص كالمركب من اجزاء مستقلة في الوجود ، ومثله ذات وجود المطلق مع الشروط فانه ليس لذات الشروط الذي هو المطلق ولتقيده وجودان في الخارج حتى يجري فيه ما يجري في المركب من اجزاء مستقلة في الوجود ، فلو قلنا بالانحلال في الاقل والاكثر المركب من اجزاء مستقلة لمناط الوجوب الغيري ، لا نقول به في ما لودار الامر بين العام والخاص والمطلق والشروط لعدم مناط الوجوب الغيري فيه .

وبعبارة اخرى : انه لا نريد ان ننكر اصل مناط المقدمة فيهما ، فان مناط المقدمة موجودة في كل مركب سواء كانت اجزائه موجودة بوجود مستقل او كانت موجودة بوجود واحد لسبق اجزاء المركب على المركب بنحو التجوهر ، ولكن ليس مطلق السبق والتقدم مناطا للوجوب الغيري المقدمي ، بل المناط فيه توقف وجود الواجب النفسي على وجوده ، وهذا المناط مفقود في المقام . هذا كله اذا قلنا بالانحلال في المركب من اجزاء مستقلة . واما اذا لم نقل بالانحلال فيه فبطريق اولي ان لا نقول به هنا لما عرفت من الفارق بين المركب من اجزاء مستقلة في الوجود وبين العام والخاص والمطلق والشروط .

والحاصل : انه اذا قلنا بان العلم الاجمالي في الاقل والاكثر الارتباطي لا ينحل الى معلوم تفصيلي ومشكوك بدوي ، فلا ينحل تجزئه بما هو علم اجمالي ، ويكون الاكثر منجزا واقعا لو كان هو الواجب الواقعي ، ويكون العلم الاجمالي موجبا للاحتياط عقلا بلزوم اتيان الاكثر ، فلا فرق في ذلك بين كونه مردداً بين اجزاء مستقلة في الوجود او كان مردداً بين اجزاء موجودة بوجود واحد او كان مردداً بين ذات المقيّد وتقيده ، ولا جريان للبراءة العقلية لتمامية البيان بالعلم الاجمالي المنجز ، ولا للبراءة الشرعية في نفس الوجوب ايضا لاحتمال اجتماع المتناقضين ، لاحتمال

كون الواجب الواقعي المنجز هو الاكثر ، بل لو قلنا بجريان البراءة العقلية في المركب من اجزاء مستقلة في الوجود لا نقول به في المردد بين العام والخاص وفي المطلق والمشروط ، لما عرفت من الفارق بينهما . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((انه ظهر مما مر)) من عدم الانحلال في المركب من اجزاء مستقلة في الوجود ((حال)) المركب من اجزاء غير مستقلة في الوجود كما في مقام ((دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه)) كما لو دار الامر بين الواجب عتق مطلق الرقبة او الرقبة المؤمنة ((و)) كما لو دار الامر ((بين)) كون الواجب هو ((الخاص كالانسان و)) كون الواجب هو ((عامه كالحيوان و)) قد اتضح ((انه لا مجال ها هنا للبراءة عقلا بل كان الامر فيهما اظهر)) في عدم الانحلال بحيث لو قلنا في المركب من اجزاء مستقلة الوجود بالانحلال لا نقول به ها هنا ((فان الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر)) في المركب من اجزاء مستقلة الوجود ((لا يكاد يتوهم ها هنا)) ثم اشار الى الفارق بينهما بقوله : ((بداهة ان الاجزاء)) في المطلق والمشروط والعام والخاص من الاجزاء ((التحليلية)) وهي الموجودة بوجود واحد وهي ((لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلا)) وانما سميت اجزاء المركب الموجودة بوجود واحد تحليلية لانها بعد ان كانت موجودة بوجود واحد فلا تكون هذه الاجزاء موجودات مستقلة خارجية ، بل العقل يحلل هذا الموجود الواحد الى اجزاء عنده ، فان الانسان منحل عقلا الى حيوان وناطق ، لا ان الحيوان والناطق موجود كل منهما بوجود مستقل في الخارج بخصه ، بل هما موجودان في الخارج بوجود واحد . وقد اشار الى مثال ذلك بقوله : ((فالصلاة مثلا)) المطلقة ((في ضمن الصلاة المشروطة)) بالاستقبال مثلا موجودة بوجود واحد ، لان حيثية تقيد الصلاة بالاستقبال ليس موجودا خارجيا ((او)) الصلاة العامة الموجودة في ضمن الصلاة ((الخاصة)) كمثل طبيعي الصلاة في ضمن صلاة الجمعة مثلا ((موجودة بعين وجودها)) أي الصلاة العامة التي هي طبيعي الصلاة

لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للمأمور بها، كما لا يخفى^(١).

متحدة الوجود في الخارج مع وجود الصلاة الخاصة ، لان وجود الفرد هو بعينه وجود الطبيعي وليس للطبيعي وجود مستقل في الخارج عن وجود فردة وهو واضح .
(١) توضيحه : ان الطبيعي بما هو كلي - لا يأبى عن الصدق على كثيرين - غير موجود في الخارج ، لوضوح ان ما يوجد في الخارج متعين جزئي بأبى الصدق ، وانما الموجود في الخارج هو حصص الطبيعي ، وكلما وجد في الخارج فهو حصة من الطبيعي ، والحصة هي الطبيعي المتقيد باضافته الى التشخص والفرد هو الحصة والتشخص ، ولازم ما ذكرنا من ان الموجود من الطبيعي خارجا هو حصصه هو تباين حصصه الموجودة خارجا ، وان كل حصة منه غير الحصة الاخرى ، لما عرفت من ان الطبيعي - بما هو غير آب عن الصدق على الكثيرين - غير موجود في الخارج ، والموجود في الخارج هو الطبيعي المقيد بالاضافة الى التشخص ، ومن الواضح ان كل حصة منه مضافة الى تشخص خاص غير الحصة الاخرى المضافة الى تشخص خاص آخر ، فححص الطبيعي الموجودة خارجا متباينات ولا وجود للطبيعي خارجا غير وجود حصصه ، فالصلاة الموجودة في ضمن الصلاة المشروطة بالاستقبال هي حصة من طبيعي الصلاة غير الحصة للصلاة الموجودة في ضمن صلاة لا استقبال فيها ، والحصة من الصلاة الموجودة في ضمن الصلاة الخاصة كالجمعة غير الحصة الموجودة في صلاة الظهر .

فاتضح مما ذكرنا : انه اذا كان المأمور به هو الصلاة المشروطة او الصلاة الخاصة فالآتي بصلاة غير مشروطة كالصلاة من غير استقبال والآتي بصلاة غير صلاة الجمعة قد اتى في الخارج بما هو المبين للمأمور به ، بخلاف الاقل والاكثر المركب من اجزاء مستقلة في الوجود ، فان الاجزاء التي هي الاقل هي بعينها الاجزاء في الاكثر فيما عدا الزايد .

نعم لا بأس بجريان البراءة العقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره ، دون دوران الامر بين الخاص وغيره ، لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطية ، وليس كذلك خصوصية الخاص ، فإنها إنما تكون منتزعة عن نفس الخاص ، فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين ، فتأمل جدا^(١).

فاتضح : ان القول بالانحلال فيه لا يتأتى في المركب من اجزاء موجودة بوجود واحد ، لمباينة المأتي به للمأمور به لو كان هو المشروط أو الخاص ، بخلاف الاجزاء المستقلة في الوجود فانه لا مباينة بين المأتي به الاقل للمأمور به لو كان هو الاكثر ، وإنما يكون المأتي به ناقصا لعدم انضمام الزايد اليه . واتضح مما ذكرنا ان المراد من المباينة هنا هو عدم وفاء الحصة من المطلق بالحصة المشروطة ، وعدم وفاء الحصة من العام بالحصة الخاصة ، لا أن الامتثال في المطلق والمشروط والعام والخاص هو كالاتثال في المتباينين من وجوب الاتيان بهما معا ، فلا يجب في مقام دوران الامر بين المطلق والمشروط والعام والخاص الاتيان بالمطلق والمشروط معا وبالعام والخاص كذلك ، كما هو الحال في المتباينين ، بل يكفي الاحتياط في المقام باتيان المشروط والخاص ، لوضوح انه لو كان المطلق هو المطلوب لكان مأتيا به في ضمن المشروط ، واذا كان العام مطلوبيا لكان مأتيا به في ضمن الخاص . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((وفي ضمن صلاة اخرى)) أي الطبيعي الموجود في ضمن صلاة اخرى ((فاقده لشرطها و)) الطبيعي الموجود في ضمن صلاة اخرى فاقده لـ ((خصوصيتها تكون)) حصة من الطبيعي اخرى ((متباينة لل)) حصة الـ ((مأمور بها كما لا يخفى)) .

(١) توضيحه : انه قد عرفت مما مر من المصنف في الكتاب في دوران الامر بين الاقل والاكثر المركب من اجزاء مستقلة عدم جريان البراءة العقلية فيه ، وعدم جريان البراءة العقلية في خصوص الوجوب المردد بين الاقل والاكثر ، وتجري البراءة العقلية في الجزء المشكوك بعنوان الجزئية المشكوك ، ولازمها رفع فعلية الوجوب بالاكثر .

وفي المقام ايضا تجري البراءة التقلية في خصوص دوران الامر بين المطلق والمشروط دون العام والخاص بالنحو الذي مر هناك ، وهو جريان البراءة في خصوص عنوان الشرطية لا في الوجوب المردد بين المطلق والمشروط ، لان عنوان الشرطية مجعولة بالتبع ، فالشرطية المشكوكة مرفوعة بمحدث الرفع ، ولازم ذلك انحصار فعلية الامر بخصوص المطلق .

والحاصل : ان هنا أمرين : الاول : ان البراءة التقلية لا تجري في الوجوب المشكوك ، لما مر من عدم المحلال الوجوب المردد بين الاقل والاكثر الى القطع بوجوب الاقل والشك في الزايد ، وما لم ينحل الوجوب المعلوم بالاجمال الى مقطوع ومشكوك لا تجري البراءة في المشكوك ، وقد عرفت عدم انحلال الوجوب المردد الى معلوم ومشكوك . واما عنوان الجزئية المنتزعة من ابعاض الواجب المركب فهو منحل الى معلوم الجزئية وهو الاقل ومشكوك الجزئية وهو الزايد ، فتجري البراءة في عنوان الجزئية المشكوكة وترفع بمحدث الرفع وامثاله ، ويكون لازمه انحصار فعلية الوجوب بالاقل كما مر تفصيله .

الثاني : ان البراءة التقلية في المقام انما تجري في خصوص ما لو دار الامر بين المطلق والمشروط ، لان عنوان الشرطية كعنوان الجزئية من المجعول بالتبع ، لا فيما اذا دار الامر بين العام والخاص فانه لا مجرى فيه للبراءة ، لما مر من ان العام والخاص وجود واحد في الخارج ، وليس للعام الموجود في ضمن الخاص جعل بالتبع حتى يكون مرفوعا بمحدث الرفع ، فانه لو كان الواجب الواقعي هو الخاص لكان الواجب شيئا واحدا خارجا وحصّة من حصص العام ، وليس هناك امران مطلوبان العام والخصوصية حتى يكون حاله حال الجزئية والشرطية مما يشمله حديث الرفع ، لما عرفت من ان الجنس والعام الذي هو الطبيعي لا يوجد في الخارج والموجود في الخارج حصصه ، وقد عرفت ايضا ان حصص الطبيعي في الخارج من المتباينات ،

فلا يكون العام والطبيعي مقطوعا والخصوصية مشكوكة ليكون مجال لجريان البراءة في خصوصية الخاص .

لا يقال : انه ليس المدار في جريان البراءة تعدد الوجود خارجا ، بل المدار فيها كون المتعلق في مقام تعلق الطلب واحدا او متعددا ، ومن الواضح ان الخاص المتعلق للطلب متعدد في مقام تعلق الطلب لان متعلقه ذات العام والخصوصية ، بخلاف العام فان متعلق الطلب فيه واحد وهو نفس العام من دون الخصوصية ، فيكون حال المردد بين العام والخاص في التعدد حال المركب من اجزاء مستقلة في الوجود في مقام تعلق الطلب الذي هو المدار في جريان البراءة ، فان كلا منهما متعدد في مقام تعلق الطلب ، وكما تجري البراءة في رفع جزئية الجزء المشكوك المستقل في الوجود كذلك تجري في رفع الخصوصية المشكوكة ، ويكون نتيجة ذلك حصر الامر بالعام .

فانه يقال : انه لا تعدد في مقام تعلق الطلب في مقام دوران الامر بين العام والخاص ، وهذا هو الفارق بين الاجزاء المستقلة والعام والخاص ، بل متعلق الطلب في الخاص هو امر واحد في مقام تعلق الطلب ، وتحليله الى العام والخصوصية انما هو بتعمل من العقل ، فان المتعلق للطلب المتعلق بالخاص حصه واحدة خاصة من العام ، وليس في مقام تعلق الطلب قد لحظ امران عام وخصوصية ، بل لم يلحظ الا شيء واحد وهو الخاص ، ولكن العقل يحمله الى امرين ، فان من الواضح ان الامر المتعلق بالانسان لم يلحظ في مقام تعلق الطلب الا شيء واحد خاص وهو ذات الانسان ، ولم يلحظ في مقام تعلق الطلب الحيوان بما هو جنس والناطق بما هو فصل له ، بل الملحوظ ذات الانسان وهو شيء واحد خاص يحمله العقل الى حيوان ناطق . ولهذا الفرق الفارق بين المطلق والمشروط والعام والخاص كان لجريان البراءة النقلية مجال في مقام دوران الامر بين المطلق والمشروط ، دون دوران الامر بين العام والخاص . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره)) أي المطلق ((دون دوران الامر بين الخاص وغيره)) أي العام

الثاني : إنه لا يخفى أن الاصل فيما إذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلا ونقلا، ما ذكر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية، فلولاً مثل حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد في الصلاة يحكم عقلاً بلزوم إعادة ما أخل بجزئه أو شرطه نسياناً ، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو إجماعاً^(١).

فان البراءة النقلية لا تجري في الثاني وتجري في الاول ((لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته)) لان للشرطية جعلاً بالتبع ((وليس كذلك خصوصية الخاص)) فانه ليس لها جعل بالتبع ((فانها)) من الواضح أن خصوصية الخاص ((انما تكون متزعة عن نفس الخاص)) الذي هو شيء واحد ، وكون العام والخصوصية اثنين انما هو بتعمّل وتحليل من العقل لا في الخارج ، فان الانسان في الخارج شيء واحد يحلله العقل الى الجنس والفصل ، ولذلك ((فيكون الدوران بينه)) أي بين الخاص ((وغيره)) أي العام ((من قبيل الدوران بين المتباينين)) كما عرفته مفصلاً .

(١) هذا التنبه الثاني لبيان جريان البراءة في ما لو شك في جزئيته او شرطيته في حال النسيان . وتوضيح الكلام في ذلك يتوقف على بيان امور :

الاول : ان الناسي تارة ينسى جزئية الجزء بان نسي كون السورة جزءاً - مثلاً - مع التفاته الى نفس السورة . واخرى ينسى الاتيان بذات الجزء بان كان عالماً بان نفس السورة جزء ولكنه في مقام الاتيان بالصلاة نسي السورة وانتقل من الفاتحة الى الركوع مثلاً ، ولا يخفى ان لازم نسيان الاتيان بالسورة هو عدم الالتفات الى جزئية السورة في الوقت الذي نسي فيه الاتيان بالسورة ، بخلاف نسيان نفس جزئية السورة فانه لا يلزمه لزوم نسيان السورة ايضاً ، بل مع الالتفات الى نفس السورة يكون ناسياً لجزئيتها وهو واضح .

الثاني : ان المراد من الاصل العقلي هو البراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان ، واما الاصل النقلي وهو البراءة الشرعية ، فهل المراد منه في المقام هو خصوص فقرة (رفع ما لا يعلمون) باعتبار ان الناسي جاهل ايضا ، أو فقرة (رفع النسيان) ؟ .. وصرح بعضهم ان المراد من الاصل الشرعي في المقام هو خصوص فقرة (ما لا يعلمون) لان الاصل وظيفة الشاك ، وهو ما يدل على رفع فعلية ما هو الواقع ، لا ما يدل على رفع واقعيته ، لوضوح انه لو دلت فقرة (ما لا يعلمون) على رفع المشكوك واقعا للزم اختصاص الاحكام الواقعية بخصوص العالم ، ولا يكون الحكم الواقعي مشتركاً بين العالم والجاهل وهو واضح الفساد ، لصريح الاجماع والاخبار بان هناك حكماً واقعياً اصابه من اصابه وأخطأه من أخطأه ، وهو مشترك بين العالم والجاهل ، فقرة (ما لا يعلمون) هي الاصل الدال على رفع فعلية الجزء المشكوك لا رفع واقعيته ، واما فقرة (رفع النسيان) فان المستناد منها هو رفع جزئية الجزء واقعا فتدخل في الادلة الاجتهادية الدالة على رفع الجزء المنسي واقعا او رفع جزئيته واقعا . والظاهر من آخرين كون المراد بالاصل هو فقرة (رفع النسيان) ولعله لقيام الاجماع ايضا على اشتراك الحكم الواقعي بين الذاكر والناسي ، وعلى هذا فيكون دليل رفع النسيان مما يدل على رفع فعلية الحكم الواقعي من رأس ، فلا تكون الفقرة مخصصة للحكم الواقعي ودالة على اختصاصه بما عدا الناسي ، بل تكون دالة على اختصاص فعلية الحكم الواقعي بغير الناسي ، لكون النسيان مانعا عن الفعلية لا رافعا واقعا لجزئية الجزء ليلزم تخصيص الحكم الواقعي بغير الناسي ، فلا يكون داخلا في الاشكال الآتي على الدليل الاجتهادي الدال على رفع الجزء واقعا في حال النسيان ، المستلزم لتنوع الحكم واقعا الى نوعين حكم يختص بالملتفت وحكم يختص بالناسي ، لصحة الالتزام - بناءً على كون رفع النسيان اصلا رافعا للفعلية - بكون الموضوع للحكم الواقعي هو المكلف ، غايته ان فعلية الحكم الواقعي في المكلف

مختصة بالذاكر دون الناسي ، لان النسيان مانع عن فعليته فلا يكون الاصل مبتلياً بالاشكال الآتي .

الثالث : ان الدليل الدال على جزئية الجزء ، تارة يكون دالاً على جزئته مطلقاً ولو في حال النسيان ، وليس هذا هو محل الكلام في جريان البراءة ، لوضوح انه مع قيام الدليل على الجزئية في حال النسيان لا يكون شك في جزئته في حال النسيان حتى يقال بجريان البراءة في نفي الجزئية في حال النسيان . واخرى لا يكون للدليل الدال على الجزئية دلالة على الجزئية في حال النسيان ، بل كان مجملاً ، وحيثل يشك في كون الجزء هل هو جزء مطلقاً او جزء لخصوص الذاكر دون الناسي ، وهذا هو محل الكلام في جريان البراءة فيه وعدم جريانها .

الرابع : ان الظاهر من الشيخ (قدس سره) عدم جريان الاصل في رفع الجزء المنسي او جزئته مطلقاً أي عدم جريان البراءة العقلية والشرعية معا .

وصريح المصنف هو التفصيل بين البراءة العقلية والبراءة الشرعية بعدم جريان الاول وجريان الثانية ، لعين ما مر في الشك في جزئية شيء او شرطيته . والى مختارة اثار بقوله : ((انه لا يخفى ان الاصل فيما اذا شك في جزئية شيء او شرطيته)) كما لو صلى المكلف ناسياً للسورة او صلى ناسياً للغصبية في مكان مغضوب ، ثم تذكر انه صلى من دون سورة أو تذكر انه صلى في مكان مغضوب ، وحيثل يشك في كون السورة هل هي جزء مطلقاً او انها جزء لغير الناسي ؟ ومثله الحال في اباحة المكان هل هي شرط مطلقاً او انها شرط لغير الناسي ؟ والمختار هو ان الاصل ((في حال نسيانه عقلاً)) أي في البراءة العقلية ((ونقلًا)) أي في البراءة النقلية هو ((ما ذكر في الشك في اصل الجزئية او الشرطية)) وهو عدم جريان البراءة العقلية وجريان البراءة النقلية ((فلولا مثل حديث الرفع مطلقاً)) الجاري في الصلاة وغيرها ((و)) حديث ((لا تعاد)) الصلاة الا من خمس .

- تنبيه : انه بين اصل البراءة في المقام وبين حديث لاتعداد فرق من جهتين :

ثم لا يذهب عليك أنه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع ، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية ، كما إذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاکر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقا ، وقد دلّ دليل آخر على دخله في حق الذاکر ، أو وجه إلى الناسي خطاب يخصه بوجود الخالي بعنوان آخر عام أو خاص ، لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة إيجاب ذلك عليه

الاولى: ان الاصل لا يجري فيما كان للدليل الاجزاء اطلاق يشمل حال النسيان ، اذ لا يجري للاصل مع وجود الدليل اللفظي ، بخلاف حديث لا تعاد فانه له مجال حتى لو كان للدليل الاجزاء اطلاق شامل لحال النسيان .

الثانية : ما عرفت من ان الاصل رافع للفعليّة وليس برافع لجزئية الجزء المنسي واقعا ، بخلاف حديث لاتعاد فانه رافع لجزئية الجزء المنسي واقعا ، وهو مبتلٍ باشكال الشيخ الاعظم الآتي في امكان رفع جزئية الجزء المنسي واقعا ورفع شرطية الشرط المنسي واقعا ، كما سيأتي الاشارة اليه والى دفعه ان شاء الله تعالى ، الأ ان يقال انه بضم رفع الجزء المنسي الى ادلة الاجزاء المجملة لازمه ارتفاع الاعادة بعد التذکر ولازمه تنويع التكليف ، وحيثئذ يبتلى بالاشكال الآتي . وظاهر المصنف ذلك لانه فرع على جريان دليل الرفع في المقام عدم لزوم الاعادة بعد التذکر الجاري ((في)) خصوص ((الصلاة)) والال لكان اللازم الاعادة عقلا حال التذکر لعدم جريان البراءة العقلية كما مر بيانه هناك مفصلا ، فلولا جريان البراءة العقلية وهو حديث الرفع لكان ((يحكم عقلا بلزوم اعادة ما اخل بجزئه او شرطه نسيانا)) ولكان الحال في مقام اجمال الدليل ((كما هو الحال فيما ثبت شرعا)) بالدليل المبين الدال على ((جزئيته او شرطيته مطلقا)) ولو في حال النسيان سواء كان الدليل ((نصا)) كحديث لاتعاد الدال على لزوم الاعادة في الخمسة وهي الركوع والسجود والطهارة والقبلة والوقت ((او اجماعا)) كالاجماع القائم على ركنية تكبيرة الاحرام او القيام المتصل بالركوع.

بهذا العنوان ، لخروجه عنه بتوجيه الخطاب إليه لا محالة ، كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وإيجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي ، فلا تغفل^(١) .

(١) لا يخفى ان الشيخ الاعظم في رسائله ذكر اشكالا في امكان رفع الجزئية او الشرطية واقعا في خصوص الناسي ، بان يرد دليل اجتهادي على تخصيص الناسي بالتكليف بما عدا المنسي ويكون مخصصا لما دل باطلاقه على ثبوت الجزئية والشرطية مطلقا حتى في الناسي ومحصل الاشكال ان ورود التخصيص في المقام لازمه تنوع التكليف الى نوعين ، لان بقاء التكليف الموجه الى المكلف بعنوان يشمل الناسي وغيره على حاله بعد ورود التخصص الدال على توجه التكليف لخصوص الناسي بما عدا المنسي لازمه توجه بعثين فعليين الى الناسي : احدهما بالعنوان الشامل للناسي وغيره ، وثانيهما التكليف الموجه اليه بعنوان الناسي ، وحيث لا يعقل ذلك لان لازمه توجه التكليف بالجزء المنسي وعدم توجه التكليف به ، فلا بد من الالتزام بان التكليف الشامل للناسي وغيره - بعد ورود التخصيص عليه بتكليف يختص بالناسي - لازمه تنوعه الى نوعين عنوان : الملتفت ، وعنوان الناسي . وتوجيه التكليف الى الناسي بعنوان الناسي محال ، لوضوح ان الغرض من التكليف هو جعل الداعي الى المخاطب ، ومن الواضح ايضا ان التكليف المتعلق بموضوع لا يكون فعليا الا بفعلية موضوعه والتفات المكلف الى ذلك الموضوع الذي هو موضوع التكليف ، فالتكليف المتوجه الى المكلف بعنوان الناسي اما ان لا يكون فعليا اصلا وهو محال من الحكيم ان ينشأ تكليفا لا يكون فعليا ابدا ، واما ان يكون فعليا ومعنى فعليته هو التفتات المكلف الى كونه ناسيا ومع التفتاته الى كونه ناسيا ينقلب نسيانه الى التذكر ، فيلزم من فعليته بعنوان كونه ناسيا عدم فعليته ، لفرض انقلاب النسيان بمجرد الالتفات الى كونه ناسيا الى التذكر الموجب لفعلية التكليف بعنوان الذاكر دون الناسي .

فاتضح : ان الناسي في حال نسيانه اما ان يكون تكليفه الواقعي هو الاتيان بتمام الاجزاء ، غايته انه يكون معدورا في حال نسيانه ، ولكنه بعد تذكره يلزمه الاتيان بتمام الاجزاء ، ولازمه عدم كونه مكلفا بما عدا الجزء المنسي ، واما ان يكون مكلفا في حال نسيانه بما عدا الجزء المنسي ولازمه المحال ، وهو ان تكليفه اما ان لا يكون فعليا ابدا ، ويلزم من فعليته عدم فعليته .

واما كون الناسي لا تكليف له اصلا لا بالتمام ولا بما عدا الجزء المنسي فهو بما قام الاجماع والضرورة على عدمه ، لبداهة كون الناسي في حال نسيانه مكلفا اما بالتمام ولازمه الاعادة بعد التذكر ، او بما عدا الجزء المنسي - لو امكن - ولازمه عدم الاعادة بعد التذكر .. وقد اجاب المصنف عن هذا الاشكال في المتن بوجهين :

الاول : ان يتوجه التكليف الذي يعم الذاكر والناسي بالاجزاء الثابتة مطلقا في حال الذكر وفي حال النسيان كالاجزاء الركنية ، وفي خصوص الاجزاء التي يشك في كونها جزءا مطلقا او جزءا في حال التذكر بالخصوص يرد الدليل فيها بعنوان الذاكر ، فالناسي في حال نسيانه لها يتوجه له التكليف بغير الاجزاء المنسية وهو الخطاب بالاجزاء الثابتة مطلقا وبالاجزاء الملتفت اليها ، واما الجزء الناسي له فلم يتوجه له خطاب به حتى يلزم المحال المذكور .

وبعبارة اخرى : ان الاشكال المذكور انما يرد حيث يكون الخطاب بتمام الاجزاء متوجها الى الناسي والذاكر ثم يرد التخصيص لخصوص الناسي بخطاب يخصه ، واما اذا كان الخطاب الشامل للذاكر والناسي قد اختص بخصوص الاجزاء الثابتة مطلقا ، وفي خصوص الملتفت قد ورد الخطاب بالاجزاء التي هي تكون اجزاء في حال التذكر فلا يرد الاشكال المذكور . والى هذا اشار بقوله : ((انه كما يمكن رفع الجزئية او الشرطية في هذا الحال)) وهو حال النسيان ((بمثل حديث الرفع)) الرفع لفعلية الحكم بالنسبة الى الجزئية المنسية او الشرطية المنسية ، ولا يرد الاشكال لعدم لزوم خطاب يخص الناسي ، بل الخطاب يعم الذاكر والناسي ولكن النسيان كان

مانعا عن الفعلية بالنسبة الى الجزئية المنسية او الشرطية المنسية مع ثبوتها واقعا ((كذلك يمكن)) الالتزام بالتخصيص وانه في حال النسيان لا جزئية ولا شرطية واقعا ولا مانع من ((تخصيصها بهذا الحال)) وهو حال النسيان ((بحسب دلالة الادلة الاجتهادية)) ولكنه لا بنحو ان يكون الخطاب شامل للذاكر والناسي مشتملا على تمام الاجزاء ثم يرد التخصيص عليه بخطاب يخص الناسي بما عدا الجزء المنسي ، بل بنحو آخر وذلك ((كما اذا وجه الخطاب على نحو يعم الذاكر والناسي)) ولكنه كان ((بالخالي عما شك في دخله مطلقا)) في حال النسيان والتذكر ، بأن كان الخطاب شامل للذاكر والناسي هو في خصوص الاجزاء الثابتة مطلقا في حال الذكر والنسيان ، وبالنسبة الى الاجزاء المشكوكة في دخلها مطلقا يرد الدليل الآخر الدال على جزئيتها او شرطيتها في خصوص حال التذكر . والى هذا اشار بقوله : ((وقد دل دليل آخر على دخله في حق الذاكر)) .

الوجه الثاني في الجواب عن الاشكال هو : انه انما يلزم الانقلاب فيما اذا توجه الخطاب بما عدا المنسي الى الناسي بعنوان الناسي ، لانه حيثئذ يرد ان الخطاب لا يكون فعليا الا بالالتفات الى موضوعه ، وحيث كان موضوعه هو الناسي فالالتفات اليه موجب لثلا يكون ناسيا ، فيلزم من فعليته عدم فعليته ، فالخطاب بعنوان الناسي إما ان لا يكون فعليا او يلزم من فعليته عدم فعليته . هذا كله اذا كان الخطاب متوجها بعنوان الناسي ، واما اذا كان الخطاب متوجها الى الناسي بما عدا المنسي بعنوان يلازم كونه ناسيا فلا يكون الالتفات اليه موجبا للانقلاب ، كما لو وجه الخطاب بالخالي عن المنسي بعنوان كثرة رطوبة رأسه ، فان هذا عنوان عام يلازم الناسي ، للملازمة كثرة رطوبة الرأس للنسيان ، او ان المولى حال نسيان العبد يوجه اليه الخطاب باسمه بما عدا المنسي ، فيقول له يا فلان افعل كذا ويذكر الاجزاء ما عدا المنسي ، وعلى هذا ايضا لا يلزم الاشكال المذكور وهو واضح . والى هذا اشار بقوله : ((او وجه الى الناسي خطاب يخصه)) دون الالتفات ((بوجوب الخالي)) عن

الثالث : إنه ظهر - مما مر - حال زيادة الجزء إذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب - مع عدم اعتباره في جزئيته ، وإلا لم يكن من زيادته بل من نقصانه^(١) - وذلك لاندرجاه في

الجزء المنسي ولم يكن ذلك بعنوان الناسي بل كان ((بعنوان آخر عام)) كمثل مر كثرت رطوبة رأسه ((او)) كان بعنوان ((خاص لا بعنوان الناسي)) كمثل ان يقول له يا فلان افعل كذا كما مر بيانه ولا يرد الاشكال المذكور لا بعنوان الناسي ((كي يلزم استحالة ايجاب ذلك عليه بهذا العنوان)) وهو عنوان الناسي لان فعلية هذا العنوان بالتفات المكلف الى كونه ناسيا وهي مستلزمة ((لخروجه عنه)) أي عن عنوان الناسي ((بتوجيه الخطاب اليه لا محالة كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر وايجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي)) أي ان المتوهم توهم ان التخصيص مستلزم للتنوع في الخطاب : الى خطاب يكون بعنوان الذاكر وخطاب آخر يكون بعنوان الناسي - فيرد الاشكال المذكور ، وقد عرفت انه لا موجب للالتزام بان الخطاب الذي يخص الناسي لا بد ان يكون بعنوان الناسي ليرد الاشكال ، بل يمكن ان يكون بعنوان ملازم له اما عام او خاص ، الا انه لا بد وان يكون المخاطب الناسي غير ملتفت الى ملازمة العنوان العام او الخاص لعنوان الناسي ، والا يعود المحذور .

(١) توضيحه : بحيث يتضح صحة كون الزيادة زيادة في الواجب المركب دون كونه زيادة في جزء الواجب المركب يتوقف على بيان اعتبارات الجزء .

فقول : ان للجزء اعتبارات : الاول : ان يعتبر الجزء لا بشرط من حيث الوحدة والتعدد ، ومرجه الى التخيير بين الاقل والاكثر كما في التسيحات بناء على التخيير فيها بين الواحدة والثلاث ، ومثل هذا الاعتبار في الجزء لا يتحقق فيه الزيادة لا في نفس الجزء ولا في المركب .

الثاني : ان يعتبر الجزء لا بشرط لا من ناحية الوحدة والتعدد ، بل من ناحية انه يلحظ الجزء لا مقترنا بلحوق مثله ولا مقترنا بعدم لحوق مثله ، فاذا لحق الجزء مثله لا يكون ذلك اللاحق دخيلا في جزئية السابق ولا يكون لحوقه مانعا عن تحقق جزئيته ، وعلى هذا فالجزء السابق به تتم الجزئية للمركب ، ولا يكون لهذا اللاحق دخالة في تحقق جزئية السابق اصلا ، فلا يكون لحوقه زيادة في جزئيته ولا نقصانا فيها .
واما بالنسبة الى نفس المركب فيمكن ان يكون عدم المثل للجزء جزءاً من المركب او شرطاً في المركب ، بمعنى كون وجوده مانعاً عن ترتب الاثر على المركب وان كان في كون العدم جزءاً اشكال من ناحية عدم معقولية كون العدم مما له التأثير في شيء ، وان المعقول هو كونه شرطاً بمعنى عدم المانع ، لصحة كون الوجود مانعاً عن التأثير ، فيكون عدمه بهذا اللحاظ شرطاً في تأثير المركب اثره .

الثالث : لحاظ الجزء بشرط لا ، بمعنى اعتبار الجزء بما هو ملحوظ فيه عدم لحوقه بمثله ، فهو جزء من المركب بما هو ملحوظ بشرط عدم لحوق مثله به ، ومن الواضح ان لازم لحاظ الجزء كذلك هو انه اذا التحق به مثله يخرج عن كونه جزءاً من المركب ، ولحوق الجزء بمثله في الملحوظ بشرط لا وان كان زيادة عرفاً - لان الزيادة عند العرف هي تكرار الشيء - الا انه مع فرض كون الجزء جزءاً بما هو بشرط لا لا يكون لهذه الزيادة العرفية حكم بما هي زيادة ، بل الحكم فيها يكون من حيث كونها موجبة لخروج الجزء عن كونه جزءاً ، وهو من النقصان بحسب ما له من الحكم الشرعي الذي هو عنوان الجزئية لا من الزيادة .

فاتضح مما ذكرنا : ان الزيادة في الجزء بما هي زيادة في الجزء لا مجال لها ، لان الجزء الملحوظ بالنحو الاول لا مجال فيه لتحقيق الزيادة في نفس الجزء . والجزء الملحوظ باللحاظ الثاني لا يعقل تحقق الزيادة فيه بما هو جزء لتامة جزئيته بالوجود الاول السابق ، وبعد تامة جزئيته لا يعقل اعتبار عدم الزيادة الآ في المركب لا في

نفس الجزء . والجزء الملحوظ بالنحو الثالث تكون من النقصان في الجزء لا من الزيادة في نفس الجزء .

وظهر مما ذكرنا : ان الزيادة الملحوظ عدمها بما هي زيادة تكون في المركب حيث يكون الجزء ملحوظا بالنحو الثاني ، وهو لحاظه بنحو اللابشرط القسيمي بان يلحظ الجزء جزء من المركب لا مقترنا بلحوق مثله ولا مقترنا بعدم لحوق مثله ، وعلى هذا فتتم جزئية الجزء للمركب بأول وجود منه ، ولا يكون لحوق مثله به له دخل في عدم تمامية جزئية الجزء بالوجود الاول ، لوضوح انه بوجوده الاول يتم كل ما هو معتبر في جزئيته للمركب ، ولا مانع ان يكون عدم لحوقه بمثله معتبرا في المركب اما جزء بان يكون المركب مركبا من اجزاء وجودية واجزاء عدمية ، فيما اذا تعقلنا امكان ان يكون العدم مؤثرا ، واذا لم يمكن كون العدم جزءا له الاثر فلا مانع من ان يكون العدم لحاظه في المركب بنحو الشرطية لتأثير المركب ، لكون الوجود الناقص لذلك العدم مانعا عن التأثير ، ومن الواضح كون عدم المانع من الشروط .

لا يقال : انه كما لا يمكن الزيادة بما هي زيادة في الجزء كذلك لا يمكن تعقل الزيادة - بما هي زيادة - في المركب ايضا ، لان ذلك العدم المعتبر في المركب ان كان جزءا منه فهو وان كان زيادة عرفا الا انه لا حكم له بما هو زيادة ، بل الحكم فيه من حيث النقصان في المركب ، لعدم تمامية المركب بفقدانه لاحد اجزائه وهو العدم المفروض جزء منه .

وان كان العدم شرطا في المركب فهو ايضا من النقصان لا من الزيادة ، لان المركب التام هو مجموع المقتضي للتأثير والشرط للتأثير ، ووجود المانع يكون موجبا لنقصان المركب من حيث فقد شرطه ، والحال في الشرط كالحال في الجزء ، فلا يعقل تحقق الزيادة بما هي زيادة في المركب ايضا .

فانه يقال : ان الصحيح من اخذ العدم في المركب هو اخذه بنحو الشرطية ، لمعقولية كون عدم المانع من الشروط ، واما اعتباره بنحو الجزئية فغير معقول لعدم

امكان تأثير العدم اثرا وجوديا ، ولا يؤثر في الوجود الا الوجود ، واذا كان اخذ العدم في المركب بنحو الشرط وانه عدم المانع ، فوجود المانع هو الذي له التأثير في المانعية والمزاحمة ، فيكون للزيادة اثر شرعي وهي المانعية ، فلذلك صح ان يكون للجزء الزايد بما هو زيادة اثر شرعي لان المانع هو وجوده . وقد عرفت انه زيادة عرفا ولهذا الزايد اثر شرعي وهو المانعية ، فصح لذلك ان يكون الجزء اللاحق زيادة في المركب .

والحاصل : انه بوجود المانع يتحقق امران : عدم تحقق الشرط في المركب وهو عدم المانع ، وحصول المزاحمة المانعة عن التأثير . وبلحاظ عدم تحقق الشرط وان كان مرجعه الى النقصان الا انه بلحاظ تأثير وجود المانع في المزاحمة والمانعية كان هذا المانع وجودا زايدا في المركب .

لا يقال : انه بالنسبة الى الجزء حيث يكون ملحوظا بشرط لا - ايضا - في المركب الخالي كذلك .

فانه يقال : ان تأثير المانع بالنسبة الى الجزء الملحوظ بشرط لا هو انتفاء الجزئية وعدم صحة انتزاعها منه ، وليس هناك اثر للجزء غير هذا ، وانتفاء الجزئية من النقصان لا الزيادة .

فاذا عرفت هذا وهو صحة ان يكون الجزء زيادة في المركب دون الجزء .. نقول : اذا شككنا في كون زيادة الجزء هل اعتبر في المركب عدمها ام لا ؟ فالمتعين فيه جريان البراءة لفرض الشك في اعتبار هذا العدم في المركب وعدم اعتباره ، فيكون من موارد الشك في الاقل والاكثر ، وقد عرفت جريان البراءة الشرعية فيه ولذا قال (قدس سره) : ((انه)) قد ((ظهر مما مر)) في الاقل والاكثر ((حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار عدمها)) أي في اعتبار عدم الزيادة في المركب الواجب ((شرطا او شطرا)) ولكنه قد عرفت ان الصحيح اعتبار عدم الزيادة بنحو ان يكون شرطا لا شطرا ((في الواجب)) واثار الى عدم معقولية الزيادة في الجزء نفسه بقوله : ((مع عدم اعتباره

الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً^(١) ، فيصح لو أتى به مع

في جزئيه)) أي ان الجزء الملحوظ لا بشرط من حيث الزيادة لا تتحقق فيه الزيادة ، وكذلك الملحوظ لا بشرط من حيث اقترانه بالزيادة وعدم اقترانه بها ، فانه ايضا تتم جزئيه بالوجود الاول ولا تتحقق الزيادة فيه ، والملحوظ بشرط لا تكون الزيادة موجبة لنقصانه وعدم كونه جزءاً من المركب . واليه اشار بقوله ((والآ)) أي وان لحظ اعتبار عدم الزيادة في الجزء : أي كان الجزء ملحوظا بشرط لا ((لم يكن)) لحوقه بمثله ((من زيادته بل)) يكون ((من نقصانه)) كما مر بيان ذلك مفصلاً .

(١) هذا تعليل لقوله انه ظهر مما مر ، وبيان ذلك : انه بعد ما عرفت ان اعتبار عدم الزيادة انما يكون في المركب لا في الجزء يظهر انه اذا شك في كون شيء من الاجزاء اعتبر عدم زيادته في المركب ، ام لم تعتبر زيادته فيه بان احتملنا كون الزيادة قاذحة وقد اعتبر عدمها في المركب ، او انها غير قاذحة ولم يعتبر عدمها في المركب ، وهو معنى الشك في اعتبار عدمها وعدم اعتباره ، ومرجع هذا الشك الى كون المركب هل هو مركب من الاجزاء الوجودية ومن اعتبار عدم لحوق احدها فيه ، او انه مركب من نفس الاجزاء من دون اعتبار عدم الزيادة فيكون من مصاديق الشك في الاقل والاكثر ؟ وقد عرفت انه مجرى للبراءة الشرعية ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وذلك)) أي انه ظهر حكم الزيادة المشكوك اعتبار عدمها وعدم اعتباره في المركب مما ذكرناه في الاقل والاكثر ((لاندراجه)) انما ظهر حكمه لاندراجه ((في الشك في دخل شيء فيه)) أي في المركب اما ((جزءاً او شرطاً)) ولكن قد عرفت ان الصحيح احتمال اعتبار دخله شرطاً لا شرطاً او جزءاً . وعلى كل فاذا رجع الى الشك في احتمال دخل شيء في المركب وعدم دخله فهو مجرى للبراءة الشرعية ، فلا مانع من اتيان هذا المشكوك باي نحو كان اتيانه بعد ان جرت البراءة ودلت على عدم فعليته لو كان عدمه معتبرا واقعا ولا مؤاخذة على اتيانه .

الزيادة^(١) عمدا تشريعا أو جهلا قصورا أو تقصيرا أو سهوا، وإن استقل العقل لولا النقل بلزوم الاحتياط ، لقاعدة الاشتغال^(٢) .

(١) توضيحه : انه بعد ما عرفت من قيام الاصل على عدم دخل الزيادة المشكوكة في الأمور به ، وان المأمور به بركة الاصل لم يؤخذ فيه عدم الزيادة فلا مانع من اتيان الزائد باي نحو كان اتيانه . اما اذا كان المأمور به توصليا فهو واضح ، لقيام فراغ الذمة في التوصلي باتيان ذات المأمور به باي نحو اتفق ، سواء لم يقصد به الامثال او قصد الامثال بنحو التشريع ، لان سقوط الامر في التوصلي يحصل باتيان ذات المأمور به والمفروض انه قدا تى به ، ولا دخل للقصد في سقوط الامر التوصلي .

واما اذا كان المأمور به عباديا فالاتيان بالزائد لا يضر بالعبادة من حيث كونه زيادة ، لتامة العبادة بقصد اتيانها بداعي الامثال ، وقصد اتيان الزائد فيها لا يضر بعد ان كانت واجدة لتمام ما اعتبر في امثالها من الاتيان باجزائها وشرايطها كاملا وانضمام شيء زايد اليها . نعم في بعض الصور التي يأتي بيانها تكون باطلة من ناحية قصد الامر لا من ناحية ذات الزيادة .

(٢) ان صور الاتيان بالزيادة اذا كانت عن جهل ثلاث : الاتيان بالزيادة عن جهل قصورا ، كما اذا كان معتقدا للزوم الاتيان بها لاعتقاد كونها من العبادة وكان معذورا في اعتقاده . او عن جهل تقصيرا ، كما اذا كان معتقدا كذلك ولكنه لم يكن معذورا في اعتقاده لعدم فحصه مثلا . او كان عن نسيان وهو من الجهل ، لبدهة كون الناسي في حال نسيانه جاهلا . واما العمد فصورتان : العمد لا يقصد الامر ، والعمد يقصد الامر وهو العمد عن تشريع .

ولا يخفى انه اذا كان الامر توصليا لا يضر الاتيان بالزيادة في هذه الاقسام كلها كما عرفت لفرض كون المأمور به هو ما عدا الزيادة بواسطة الاصل النقلي وقد اتى به ، ولا يحتاج في سقوط الامر التوصلي الا الى اتيان المأمور به باي نحو كان ، وكذلك في الامر العبادي في غير الصورة التي يأتي الاشارة اليها بقوله : ((نعم)) وقد

نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك ، على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو إليه وجوبه ، لكان باطلا مطلقاً أو في صورة عدم دخله فيه ، لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة^(١) ، مع استقلال العقل بلزوم الاعادة

اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((فيصح لو اتى به)) أي بالمأمور به ((مع الزيادة عمدا)) من غير تشريع او عمداً ((تسريعا او جهلا قصورا او تقصيراً أو سهوا)) كما عرفت واشار الى ان ذلك لجريان البراءة النقلية دون العقلية بقوله : ((وان استقل العقل لولا النقل بلزوم الاحتياط)) بترك الزيادة ((لقاعدة الاشتغال)) لاحتمال تقييد المركب بعدم هذه الزيادة .

(١) لا يخفى ان فرض هذا التنبية الثالث هو فرض الشك في اشتراط عدم الزيادة في الواجب المركب وعدم اشتراط عدم الزيادة فيه ، وفرض الكلام في قوله نعم لازمه احتمال كون وجود الزيادة دخیلاً في المركب ، وهو غير مفروض الكلام في هذا التنبية . وعلى كل فان الصورة المفروضة في كلامه (قدس سره) هو ما اذا كان المأمور به عباديا وكان المكلف قد اتى بالزائد بقصد كونه جزءاً وكان بنحو لو لم يكن هذا الزائد جزءاً لم يكن للمكلف قصد امتثاله . والى هذا اشار بقوله : ((نعم لو كان)) المأتي به ((عبادة واتى به كذلك)) أي قاصداً بالزائد الجزئية و ((على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه)) بان كان المكلف قاصداً امتثال هذه العبادة بما ان الزائد داخل فيها ، بحيث لو لم يكن هذا الزائد داخلها لا يكون للمكلف قصد امتثالها .

والحاصل : ان المفروض في هذه الصورة امران : الاول : قصد كون الزائد جزءاً من العبادة . الثاني : انه على نحو لو لم يكن هذا الزائد جزءاً لما قصد المكلف الامتثال لهذه العبادة . وعلى هذا الفرض ان قلنا بانه يشترط في صحة العبادة قصد امتثال الامر الذي قامت عليه الحجة شرعاً فلا بد من الالتزام ببطلان العبادة المأتي بها كذلك

مطلقا وان كان الزايد جزءاً واقعا من العبادة ، لان الامر الذي قامت عليه الحجة في هذه العبادة هو الامر بما عدا الزايد فلم يات المكلف بقصد الامر الذي قامت عليه الحجة .
 واما اذا قلنا بانه لا يشترط في صحة العبادة قصد الامر الذي قامت عليه ، بل تصح العبادة بقصد الامر سواء كان الامر المقصود امثاله هو الذي قامت عليه الحجة او كان هو الامر الواقعي ، فاذا فرضنا كون هذا الجزء المقصود اتيانه بقصد الجزئية كان جزءاً واقعا وان قامت الحجة على عدم جزئيته فالامر المقصود امثاله في المقام كان هو الامر الواقعي ولذلك تقع العبادة بقصده صحيحة .

لا يقال : انه بعد ان قامت الحجة على عدم دخله فقصد الاتيان بالزايد بنحو الجزئية لازمه قصد التشريع برأي المكلف ، وقصد التشريع في العبادة مبطل لها .
 فانه يقال : انه قصد تشريع تخيلى لا حقيقي ، والمضّر في العبادة هو التشريع الحقيقي دون التخيلي ، فلا يكون مضراً في عبادة العبادة بعد ان كان الامر المقصود تشريعاً تخيلاً هو الامر الواقعي حقيقة . هذا اذا كان الجزء المأتي به بقصد الجزئية جزءاً واقعا وان قامت الحجة على عدمه .

واما اذا لم يكن الجزء المقصود اتيانه - بما هو جزء - من العبادة وليس جزءاً منها واقعا فالعبادة المأتي بها - بنحو اذا لم يكن هذا الجزء منها لا يكون مقصوداً امثالها - تقع باطله ، لوضوح ان الامر الذي قصد امثاله لم يكن هو الامر الذي قامت عليه الحجة ولا الامر الواقعي ، لان فرض كون الجزء المقصود اتيانه ليس من العبادة واقعا هو فرض كون الامر الذي قامت عليه الحجة هو الامر الواقعي ، وقد فرض كون الامر الذي قصد امثاله هو المقيّد بكون هذا الجزء جزءاً من المأمور به فيه ، بحيث لو لم يكن جزءاً من المأمور به لا يكون المكلف قاصدا لامثال الامر ، ولازم ذلك وقوع العبادة المأمور بها غير مقصود بها امثال امرها ، وحيث انها عبادة لا تقع صحيحة الا بقصد امثال امرها ، فلا بد من وقوعها غير صحيحة لعدم اتيانها بقصد القرية ، والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لكان المأتي به باطلا مطلقاً)) أي وان كان الزايد جزءاً

مع اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال^(١) .

من العبادة واقعا بناءً على اشتراط صحة العبادة بقصد الامر الذي قامت عليه الحجة. واما بناءً على عدم هذا الشرط فان العبادة تقع صحيحة كما عرفت ((او)) يقع المأتي به باطلا ((في صورة عدم دخله فيه)) أي بناءً على عدم هذا الشرط فبطالان العبادة يكون في خصوص ما اذا لم يكن الجزء المقصود جزئيته من العبادة واقعا ، وكان قصد الامثال من المكلف مقيدا بكون هذا الزايد جزءاً ، بحيث لو لم يكن جزءاً لما كان للمكلف قصد الامثال ، فان المأتي به حينئذ يكون باطلا ((لعدم قصور الامثال في هذه الصورة)) لما عرفت من ان صحة الامثال في العبادة لا بد فيه من قصد امثال الامر ، ولم يقصد امثال الامر في هذه الصورة ، لان المفروض ان الامر الواقعي المتعلق بما عدا الزايد لم يقصد امثاله ، والامر المقيد بكون هذا الزايد جزءاً من العبادة ليس هو الامر الواقعي ، فما قصد امثاله ليس هو الامر الواقعي ، والامر الواقعي المنوط بقصده صحة العبادة لم يقصد امثاله .

(١) توضيحه : ان فرض المسألة فرض الشك في دخل الزايد وعدمه ، وبواسطة جريان البراءة في نفي الزايد يكون المطلوب فعلا بحسب الظاهر هو ما عدا الزايد ، واما البراءة العقلية فغير جارية في الاقل والاكثر ، والقاعدة فيه بحسب العقل هو الاشتغال ، فاذا قصد امثال الامر المقيد بكونه - الجزء الزايد - جزءاً من العبادة تشريعا ، ففي مقام الشك في دخله واقعا وعدم دخله نَحْتَمَل عدم دخله واذا لم يكن داخلا كانت العبادة باطلة كما عرفت ، فالعبادة في مقام الشك لا بد من الالتزام باعادتها لعدم احراز وقوعها قربة لا بالبراءة العقلية ، لوضوح انه عليها لا بد من قصد امثال الامر بما عدا الزايد ، ولا بالبراءة العقلية لعدم جريانها ، بل القاعدة بحسب العقل هو الاشتغال وتحصيل ما به يقطع بالبراءة للذمة ، فالعقل في حال التشريع المذكور يلزم باعادتها مقصودا بها امثال الامر بما عدا الزايد . والى هذا

وأما لو أتى به على نحو يدعو إليه على أي حال كان صحيحا ، ولو كان مشرعا في دخله الزائد فيه بنحو ، مع عدم علمه بدخله ، فإن تشريعه في تطبيق المأتمى مع المأمور به ، وهو لا ينافي قصده الامثال والتقرب به على كل حال^(١).

اشار بقوله : ((مع استقلال العقل بلزوم الاعادة)) على النحو المذكور ((مع)) فرض ((اشتباه الحال لقاعدة الاشتغال)).

(١) لا يخفى ان هذه الصورة الثانية وهي ان يكون الامر الواقعي هو الداعي اليه الى الامثال ، ولكن المكلف بنى على ان الامر الواقعي مشتمل على الجزء الزايد ، فالمكلف وان قصد الجزئية في الجزء الزايد الا انه لاجل انه بنى على ان الامر الواقعي مشتمل عليه ، بحيث لو علم ان الامر الواقعي لم يشتمل عليه لما كان آتياً بهذا الزايد ، فهو وان كان قد شرع^(١) في جعل الزايد جزءاً الا ان الداعي له الى الامثال هو الامر الواقعي ، وقد شرع لاجل اعتقاده في تطبيق الامر الواقعي على ما يشمل هذا الزايد ، ولما كان الداعي له الى الامثال هو الامر الواقعي والزيادة انما قصد جزئيتها بناءً منه على ان الامر الواقعي يشملها ولم يقيد امثاله بها ، لان المفروض انه لو علم بعدم الاشتمال لكان غير آتٍ بهذه الزيادة ، لان المفروض ان الداعي له هو الامر الواقعي بما هو عليه ، لا مقيدا بانه لو لم يشتمل عليه لما كان قاصدا امثاله كما في الصورة الاولى . فالعبادة تقع صحيحة على كل حال لانها قد اتى بها بقصد امرها ، لان الداعي للاجزاء ما عدا الزايد هو الامر الواقعي ، واما الزايد فهو وان اتى به بداعي الامر الا

(١) تنبيه : ان التشريع : تارة يكون مع العلم بالعدم ، واخرى يكون مع عدم العلم بالعدم . وفي المقام من قبيل الثاني لان المفروض ان الداعي له هو الامر الواقعي ، ولكنه بنى على ان الزيادة دخيلة في الامر الواقعي ، فهو تشريع في مقام تطبيق الامر الواقعي ، لانه لو كان مع العلم بعدم الدخول وبنى على الدخول تشريعا لكان خلاف الفرض من كونه بداعي الامر الواقعي ، والله العالم . (منه قدس سره)

انه امر تخيلي ليس ماخوذاً بنحو القيد ، والمكلف وان شرع في تطبيق الامر الواقعي على ما يشمل الزايد الا ان المفروض ان الداعي له هو الامر الواقعي ، فالاجزاء ما عدا الزايد قد وقعت بداعي الامر الواقعي وهذا كل ما تحتاج اليه العبادة في وقوعها قريبة ، وتشريعه في التطبيق لا يضر بوقوعها قريبة بداعي امرها الواقعي ، ولم يعمل التشريع في التطبيق الا في قصد اتيان الزايد بنحو القرية وهو قصد يختص بالزايد ولا يضر في الاجزاء الأخر ، فتقع العبادة صحيحة متقرباً بها مشتملة على تمام المقصود في وقوعها قريبة . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما لو اتى به)) أي بالمأتي به العبادي المشتمل على الزايد لا بنحو التقيد كما في الصورة الاولى ، بل كان ((على نحو يدعوه)) الامر ((اليه على أي حال)) من دون تقييد ، ولازم هذا كون الداعي اليه هو الامر الواقعي ، ولذلك ((كان)) المأتي به من العبادة ((صحيحاً ولو كان)) المكلف ((مشرعاً في دخله الزايد فيه)) أي في ما هو عبادة واقعا ((بنحو)) من انحاء التشريع ، لان المفروض قد قصد جزئية الزايد ((مع عدم علمه)) واقعا ((بدخله)) .

واشار الى ان هذا التشريع منه لا يضر في وقوع ما عدا الزايد عبادة لانه تشريع في التطبيق ، ولازم ذلك كون الامر الواقعي هو الداعي الى الامثال بقوله : ((فان تشريعه)) انما هو ((في تطبيق المأتي)) به ((مع المأمور به)) الواقعي ((وهو لا ينافي قصده الامثال والتقرب به)) أي بالمأتي به ((على كل حال)) لان الاجزاء ما عدا الزايد قد وقعت بداعي الامر الواقعي على كل حال في هذه الصورة ، والمفروض فيها كون الداعي له هو الامر الواقعي وان شرع لاجل اعتقاده بكون الامر الواقعي مشتملاً على الزايد .

ثم لا يخفى ان القدرح في الاتيان بالزايد بقصد الجزئية كما في الصورة الاولى وعدم القدرح كما في الصورة الثانية انما هو من ناحية وقوع العبادة قريبة وعدم وقوعها قريبة ، لا من ناحية المانعة وكون الزيادة مانعا كما هو المفروض في صدر هذا التنبيه .

ثم إنه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة ، وهو لا يخلو من كلام وتقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام ، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب ، إن شاء الله تعالى^(١).

وقد ظهر من مجموع ما ذكرنا : انه بعد جريان البراءة الشرعية في عدم المانعية لا يكون قصد الجزئية في الزايد مبطلاً من ناحية المانعية ، لانه في مقام قدحه في العبادة من ناحية نفسه وكونه مانعا ، لا من جهة كون العبادة فاقدة لقصد الامر فانه قدح من جهة فقد القرية . هذا فيما اذا كان المكلف بحيث اذا لم يكن الزايد جزءاً لا يكون له قصد الامثال ، وهذه هي الصورة الاولى الموجبة لفساد العبادة من ناحية فقد قصد القرية لا من ناحية المانعية . وفي مقام عدم القدح وهي الصورة الثانية بان لا يكون المكلف على نحو اذا لم يكن هذا الجزء جزءاً واقعا لا يكون له قصد الامثال ، بل كان بحيث اذا لم يكن هذا الجزء جزءاً واقعا يكون قصد الامثال وانما شرع في تطبيق ما يراه انه جزء منه على ما ليس بجزء منه ، فالعبادة صحيحة من ناحية قصد القرية ومن ناحية احتمال المانعية ، فالبراءة النقلية رافعة لاحتمال القدح من ناحية المانعية .

(١) وحيث انه لم يتعرض له في مبحث الاستصحاب فلا بد من التعرض له هنا . وتوضيحه : انه قد مر ان عدم الزيادة المشكوك اعتبارها شرطاً للمركب الجاري في رفعه هو البراءة النقلية كما مر بيانه . وقد تمسك بعضهم لعدم تأثير الزيادة باستصحاب الصحة في الاجزاء المأتى بها السابقة في الوجود على وجود الزايد ، كما انه قد تمسكوا بهذا الاستصحاب وهو استصحاب صحة الاجزاء المأتى بها في ما لو شك في حدوث الناقض كالحادث مثلاً .

وتوضيح هذا الاستصحاب يتوقف على بيان الفرق بين المانع والقاطع ، ليعرف ان المراد من استصحاب صحة الاجزاء السابقة هل هو استصحاب عدم المانع عن صحة الاجزاء ، او استصحاب الجزء الصوري للمركب وهو الهيئة الاتصالية التي ترتفع بوجود القاطع لهذه الهيئة الاتصالية ؟ .. فنقول : ان كون الحادث مانعا عن

صحة الجزء السابق يتصور : اما بتصور كون الجزء له استعداد في ان يؤثر مع بقية الاجزاء بعد تمامها في ترتب الغرض عليها فيكون الحادث ناقضا ورافعا لهذا الاستعداد في الاجزاء السابقة . واما بتصور كون لكل جزء تحقق اثر ناقص ثم يستكمل بما يتلاحق من الاجزاء حتى يحصل الاثر التام من مجموع هذه الآثار عند تمام كل الاجزاء ، فيكون الحادث ناقضا ورافعا للاثر الناقص المتحقق للجزء السابق .

ومما ذكرنا يتضح الجواب عما يقال من انه لا وجه لاستصحاب الصحة في الاجزاء السابقة ، لان الصحة اما بمعنى موافقة الامر وهي متيقنة لا يلحقها الشك بحدوث الحادث لوضوح كونها قد اتى بها موافقا لامرها الغيري او النفسي المنبسط عليها ، واما بمعنى ان الصحة هي كون الاجزاء السابقة بحيث لو انضمت اليها الاجزاء لحصل الاثر ، وهذا المعنى من الصحة ايضا متيقن لا يلحقه الشك في حدوث الحادث ، فان هذه الشرطية صادقة على الاجزاء السابقة مع حدوث الحادث ، وعدم امكان الاتيان بالاجزاء اللاحقة لان صدق القضية الشرطية لا يقتضي صدق طرفيها . فاتضح صدق هذه القضية الشرطية وهي قولنا ان الاجزاء السابقة لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة لحصل الاثر .

وقد ظهر الجواب عنه بما ذكرنا ، فان الصحة المستصحة في الاجزاء ليس بمعنى موافقة الامر ولا بمعنى كون الاجزاء لو انضمت اليها الاجزاء اللاحقة لحصل الاثر والغرض ، بل المراد من استصحاب الصحة في الاجزاء هو استصحاب الاستعداد فيها ، او استصحاب اثرها الناقص المحتمل ارتفاعهما بوجود هذا الحادث الزايد كالذي ، أو المحتمل ارتفاعهما لاحتمال وجود ما هو الرافع لهما كمثمل الحدث الاصغر او الاكبر .

واما القاطع فهو ما يرفع الجزء الصوري للمركب . وتوضيحه : ان المراد من الجزء الصوري هو الوحدة الاتصالية التدريجية ، والوحدة الاتصالية التدريجية في المركبات الحقيقية كالمركب من الصورة والمادة هو وحدة الاتصال بين المادة والصورة

المتعاقبة عليها ، ككون المادة علقه ثم مضغه الى ان تكون انسانا ، وكون الكلب لحمأ ودماً ثم ملحاً ، وكون الماء ماءً ثم بخاراً وامثال هذه الصورة المتعاقبة على المواد هذه هي الوحدة الاتصالية التدريجية في المركب الجوهري .

واما العرض فحيث ان الاعراض غير مركبة من الصورة والمادة ، بل هي بسايط خارجية ، فالوحدة الاتصالية الحقيقية التدريجية انما تكون في بعض الاعراض ، وهي التي يكون فيها الحركة والاشتداد كالكيف- مثلا . وذلك كحركة البياض من مرتبته الضعيفة الى المراتب الشديدة ، فان هناك وحدة اتصالية في هذا الكيف المتحرك في هذه المراتب ، وحيث ان المركب في المقام مركب اعتباري كالصلاة- مثلا- فانها عبادة عن مجموعة من الاعراض من الوضع الخاص والكيف المسموع ، فليس لها وحدة اتصالية حقيقية تدريجية ، فلم يبق الا الوحدة الاتصالية الاعتبارية ، ولا نرى للصلاة وحدة اتصالية قد اعتبرها الشارع فيها غير المولاة في الاجزاء بان لا يفصل بينها بالفصل الطويل ، ومن الواضح انه ليس المراد من القاطع هو عدم المولاة بين الاجزاء ، بل المراد منه شيء يرفعه الحادث في الصلاة كزيادة الجزء أو الحدث الاصغر مثلا ، فلا تتعقل معنى للقاطع يكون غير المانع ، ولا بد من رجوع القاطع الى المانع باعتبار ان المانع ان وقع بعد المركب يكون رافعا له وناقضا كوقوع الحدث بعد تمام الوضوء ، وان وقع في الاثناء يكون رافعا للاستعداد أو لاثر الاجزاء السابقة فيكون قاطعا بينها وبين اجزاء المركب اللاحقة ، وان وقع قبل الاجزاء فانه يكون دافعا لها عن الاثر أو الاستعداد لا رافعا لاستعدادها أو اثرها ، فيرجع القاطع الى تسمية المانع الواقع في اثناء المركب باسم القاطع . فاذا عرفت عدم الفرق بين المانع والقاطع وانه لا فرق بينهما وانه ليس هناك جزء صوري ووحدة اتصالية للمركب ، فالمراد من استصحاب الصحة في الاجزاء بمعنى استصحاب بقاء الاجزاء السابقة على ما هي عليه من الاستعداد أو الاثر الناقص وان كان صحيحا ، الا ان الاثر المترتب

الرابع : إنه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة ، ودار الامر بين أن يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه ، وبين أن يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه ، فيسقط الامر بالعجز عنه

امران: الاول : عدم وجوب استيناف الاجزاء السابقة . والثاني : حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة للاجزاء السابقة .

واستصحاب الصحة في الاجزاء لترتيب الاثر الاول انما يصحح حيث يكون ذلك الاثر من آثار صحة نفس الاجزاء ، واما اذا كان ذلك الاثر من آثار بقاء الامر وتأثيره في الدعوة الى الاتيان بالاجزاء ، فان الامر حيث انه متعلق بمركب من اجزاء تدريجية فهو يدعو الى اتيان تلك الاجزاء تدريجياً الى ان تتم اجزاؤه ، فاذا عرض ما يوجب سقوطه عن الدعوة في الاثناء فاستيناف الاجزاء السابقة من آثار سقوط الامر عن الدعوة ، وعدم استينافها من آثار بقاء الامر على ما هو عليه من اقتضائه للدعوة ، فالاستيناف وعدم الاستيناف من آثار عدم بقاء الامر وبقائه لا من آثار صحة الاجزاء السابقة وعدم صحتها . هذا اذا لم تقل بان الاستيناف وعدمه ليس من الآثار الشرعية ، بل هو من الآثار العقلية ، وان عدم استيناف الاجزاء السابقة لازم عقلي لبقاء الامر على تأثيره التدريجي ، واستينافها لازم عقلي لسقوطه عن الدعوة التدريجية ، وحيث لم يحصل المركب المأمور به فلا بد من استيناف الامر في مقام الدعوة من رأس .

واما الاثر الثاني وهو حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة الى السابقة فهو اثر عقلي لصحة الاجزاء السابقة ، وليس اثرأ شرعياً لصحة الاجزاء السابقة ، وهو واضح لبدها انه لم يترتب شرعاً على الاجزاء السابقة حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة ، وانما العقل حيث كان المركب له اجزاء ارتباطية سابقة ولاحقة فهو يدرك ان الاثر لوقوع الاجزاء السابقة صحيحة هو حصول المركب بانضمام الاجزاء اللاحقة وهو اثر عقلي لا شرعي .

على الاول ، لعدم القدرة حينئذ على الأمور به ، لا على الثاني فيبقى متعلقا بالباقي ، ولم يكن هناك ما يعين أحد الأمرين ، من إطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً ، أو إطلاق دليل الأمور به مع إجمال دليل اعتباره أو إهماله ، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي ، فإن العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان^(١).

(١) هذا التنبيه الرابع لبيان ما اذا كان الشك في جزئية شيء او شرطية من ناحية انه هل هو جزء او شرط مطلقاً للمركب ولو في حال العجز عن اثباته ، او انه كان جزءاً او شرطاً في خصوص حال التمكن منه والقدرة عليه ؟ ولازم كونه جزءاً او شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز هو سقوط الامر بالمركب في حال العجز عن بعض اجزائه او بعض شرايطه ، لانتفاء المركب بانتفاء بعضه ، ولازم كونه جزءاً او شرطاً في حال التمكن منه هو عدم سقوط الامر وبقاؤه متعلقاً بالباقي من الاجزاء والشرايط المقدورة ، لوضوح كون المركب اثماً يكون مركباً منهما في حال القدرة عليهما ، واما في حال العجز عنهما فهو مركب من غيرهما .

وتوضيح الحال يقتضي بيان امور : الاول : انه تارة يكون للامر المتعلق بالمركب اطلاق اما بناءً على وضع الفاظ العبادات - مثلاً - للأعمى ، او بناءً على انها موضوعة للصحيح وكان هناك اطلاق مقامي ، بان علمنا ان المولى في مقام بيان كل ما له دخل في صحة متعلق الامر ، وشككنا في ان بعض الاجزاء دخلتها في المركب هل هي مطلقة في حالتي التمكن والعجز او كانت دخلتها مختصة بصورة التمكن ؟ .. وعلى كل انه اذا كان لدليل الامر المتعلق بالمركب اطلاق فالاطلاق يقتضي نفي الجزء عن كونه جزءاً في حال عدم القدرة عليه ، لان الامر حيث انه لداعي جعل الداعي ولا يعقل جعل الداعي في حال عدم القدرة ، وقد فرض ان للامر اطلاقاً يقتضي كونه داعياً مطلقاً ، فلا بد وان يكون الجزء غير المقدور عليه ليس بجزء في هذه

الحالة ليكون للامر اطلاق الدعوة على كل حال . فاتضح : ان اطلاق الامر يقتضي نفي الجزء عن كونه جزءاً للمركب في حال العجز عنه .

واخرى لا يكون للامر المتعلق بالمركب اطلاق فيما اذا لم يحرز كون المولى في مقام البيان ولو بالاصل بان كان المولى في مقام الاجمال ، بان كان له غرض قد تعلق بان يجمّل ، او كان في مقام الاهمال من ناحية كون الجزء جزءاً في حال العجز والقدرة ، بل كان في مقام بيان ان متعلق الامر هذه الامور فقط ، ولا يكون في مقام البيان من ناحية كونها دخيلة في المركب مطلقاً او في خصوص حالة القدرة عليها .

الثاني : ان الأوامر المتعلقة بذوات الاجزاء والشرايط ، تارة تكون في مقام بيان دخالتها في المركب الذي هو متعلق للامر ، وحال هذه الاوامر حال الامر المتعلق بالمركب ، فان الاطلاق فيها ينفي الدخالة في حال العجز ، لوضوح انها على الفرض لبيان الدخالة في حال تعلق الامر الذي هو بداعي جعل الداعي المختص بصورة القدرة دون صورة العجز .

واخرى تكون اوامر الاجزاء أو الشرايط لبيان دخالتهما في الغرض المترتب على المركب ، فتكون للارشاد الى كونها دخيلة في الغرض ، والاطلاق فيها يقتضي كونها دخيلة مطلقاً في حالتي العجز والقدرة ، فالاطلاق فيها يقتضي كونها جزءاً او شرطاً مطلقاً ولو في حالة العجز .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان اطلاق ادلة الاجزاء والشرايط - بناءً على كونها في مقام بيان الدخالة في الغرض - يدل على خلاف ما دل عليه الاطلاق في الامر المتعلق بالمركب . فقد عرفت ان اطلاق الامر المتعلق بالمركب يدل باطلاقه على نفي الدخالة في حال العجز ، ودليل اطلاق الجزء أو الشرط الدخيل في الغرض يدل على ثبوت الجزئية والشرطية في حال العجز .

وثالثة : لا يكون لادلة الاجزاء والشرايط اطلاق بان كانت في مقام بيان ان المركب يتالف منها فقط من دون ان تكون في مقام بيان كونها جزءاً في حالة القدرة او

جزءاً مطلقاً ومن دون ان تكون لبيان كونها دخيلة في الغرض والمصلحة المترتبة على المركب مطلقاً في حالتي العجز والقدرة .

ثم لا يخفى انه اذا كان للدليل الاجزاء اطلاق يثبت دخالتها مطلقاً حتى في حال العجز يكون مقديماً على اطلاق دليل الامر المتعلق بالمركب ، لان كون الامر في المركب لا يكون داعياً في حال العجز لا ينافي كون الجزء جزءاً مطلقاً ، فيكون اطلاق دليل الجزء مفسراً لما يتألف منه هذا المركب وانه متألف من اجزاء دخيلة في ترتيب الغرض سواءً كانت مقدورة او غير مقدورة .

الثالث : انه اذا كان للدليل الامر بالمركب اطلاق ولم يكن لادلة الاجزاء والشرايط اطلاق فالمرجع اطلاق دليل الامر بالمركب ، وقد عرفت انه ينفي جزئية الجزء غير المقدور ويقتضي الاثبات بالباقي في حال العجز عن ما له دخالة فيه في حال القدرة ، واذا كان للدليل الاجزاء اطلاق يثبت الدخالة مطلقاً ففي حالة العجز لازمه سقوط الامر بالمركب لانقضاء المركب بانتفاء ما له الدخالة فيه .

واذا لم يكن هناك اطلاق اصلاً لا للدليل الامر بالمركب ولا لادلة الاجزاء والشرايط ، والمفروض انه شككنا في كون دخالة الجزء أو الشرط هل هي مطلقة او في حالة القدرة بالخصوص ؟ فلا بد وان يكون المرجع هو الاصل في انه يقتضي اثبات الباقي من الاجزاء والشرايط المقدورة او يقتضي سقوط الامر بالمركب في حال العجز عن بعض اجزائه او شرايطه . وحيث نحتمل كون الاجزاء او الشرايط دخيلة مطلقاً حتى في حال العجز الذي لازمه سقوط الامر بالمركب مطلقاً في حال العجز عن بعض اجزائه او شرايطه ، فلازم ذلك هو الشك في الامر بباقي الاجزاء والشرايط في حال العجز عن بعضها ، وعلى هذا فهو مجرى للبراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان لفرض الشك في الامر مع عدم البيان .

وقد اشار الى سقوط الامر في ما اذا كان الجزء أو الشرط دخيلاً مطلقاً في حالتي العجز والقدرة بقوله : ((يسقط الامر)) بالمركب ((بالعجز عنه)) أي بالعجز

عن الجزء أو الشرط ((على الاول)) وهو فيما اذا كان الجزء او الشرط جزءاً مطلقاً وشرطاً مطلقاً ولو في حالة العجز عنهما . و اشار الى السبب في ذلك بقوله : ((لعدم القدرة حيثئذ)) أي حين العجز عن بعض ما له دخالة في المركب لا يقدر المكلف ((على)) الاتيان بـ ((المأمور به)) ، وحيث دخالة الجزء او الشرط مطلقة فالمركب المأمور به ينتفي بانتفاء بعض ما له دخالة فيه . و اشار الى عدم سقوط الامر بالباقي فيما اذا كان الجزء أو الشرط دخيلاً في حال القدرة لا مطلقاً بقوله : ((لا على الثاني)) وهو ان يكون الجزء أو الشرط دخيلاً في خصوص حال التمكن منه لا مطلقاً ، فان لازمه ان لا يكون الجزء او الشرط غير المقدور عليها جزءاً أو شرطاً من المركب في حال عدم القدرة عليها ، ويكون الامر بالمركب متعلقاً بالمقدور ، ولذا قال : ((فيبقى متعلقاً بالباقي)) أي في حال العجز عن الجزء او الشرط يكون الامر المتعلق بالمركب متعلقاً بالباقي من الاجزاء والشرايط المقدورة . وقد اشار الى انه حيث لا اطلاق للامر المتعلق بالمركب ولا للدليل الاجزاء فالمرجع هي البراءة العقلية ، وان اطلاق ادلة الاجزاء يقتضي سقوط الامر بالمركب في حال العجز عن الجزء والشرط ، لانها تدل على كون الجزء والشرط دخيلاً مطلقاً حتى في حال العجز ، وان اطلاق دليل الامر المتعلق بالمركب المأمور يقتضي نفي الجزئية أو الشرطية في حال العجز وتعلق الامر بالباقي من الاجزاء والشرايط بقوله : ((ولم يكن هناك ما يعين احد الامرين)) لا يخفى ان هذا معطوف على قوله في صدر الكلام ودار الامر ، والتقدير انه ((لو علم بجزئية شيء او شرطية في الجملة ودار الامر بين ان يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه وبين ان يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه ولم يكن هناك ما يعين احد الامرين)) وجواب هذه الشرطية هو قوله الآتي لاستقل العقل .

ولا يخفى ان الامر الاول هو السقوط في حال العجز ((من)) اجل ((اطلاق

دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً)) مطلقاً بواسطة اطلاق ادلة الاجزاء . والامر الثاني هو

لا يقال : نعم ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية إلا في حال التمكن منه^(١).

عدم سقوط الامر في حال العجز وتعلقه بالباقي من الاجزاء والشرايط بسبب اطلاق دليل الامر المتعلق بالمركب ، واليه اشار بقوله : ((او اطلاق دليل المأمور به)). ثم اشار الى ان سبب عدم الاطلاق هو اما الاجمال او الاهمال بقوله : ((مع اجمال دليل اعتباره او اهماله)) ثم اشار الى ان المرجع حيث لا اطلاق للامر ولا لاوامر الاجزاء والشرط هو البراءة العقلية عن الامر بالباقي في تلك الحال بقوله : ((لا ستقل العقل بالبراءة عن الباقي)) لانه حيث يحتمل الدخالة مطلقا وعدم الدخالة كذلك ولازمه الشك في الخطاب بالباقي في تلك الحالة ولا بيان له حيث لا بيان ((فان العقاب)) حيث ((على تركه)) أي على ترك امثال الامر بالباقي من العقاب ((بلا بيان والمؤاخذة عليه)) من المؤاخذة ((بلا برهان)).

(١) حاصله : انه لما كان المشكوك هو كون الجزء او الشرط في حالة العجز جزءاً وشرطاً فالبراءة العقلية وان جرت في الامر بالباقي ، إلا ان البراءة الشرعية وهي فقرة (ما لا يعلمون) تقتضي نفيه في حال العجز ، لان المفروض الشك في كون الجزء او الشرط هل هما جزء مطلقا وشرط مطلقا او في خصوص حال التمكن ؟ وحيث لم يعلم الحال فالجاري فيه رفع ما لا يعلمون ، فدليل الرفع يقتضي رفع جزئية الجزء ورفع شرطية الشرط في حال العجز ، ولازم ذلك ثبوت الامر بالباقي ، كما ان دليل الرفع في مقام الشك في الاقل والاكثر يقتضي رفع الزايد وثبوت الامر بالاقل .

والحاصل : ان فقرة (ما لا يعلمون) تقتضي كون الجزء والشرط جزءاً وشرطاً في حال التمكن لا مطلقا ، ولازمه ثبوت الامر في تلك الحال بالباقي من الاجزاء والشرايط . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم)) ان البراءة العقلية وان كانت تقتضي سقوط الامر بالباقي ((ولكن قضية مثل حديث الرفع)) تقتضي ((عدم الجزئية

فإنه يقال : إنه لا مجال لها هنا لمثله ، بدهاة أنه ورد في مقام الامتحان ، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا إثباته^(١).

نعم ربما يقال : بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضا . ولكنه لا يكاد يصح إلا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكل^(٢) ، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في

والشرطية الا في حال التمكن منه)) أي من الجزء او الشرط ، ولازم ذلك ثبوت الامر بالباقي .

(١) حاصله : انه لا مجال لحديث الرفع هنا ، لان حديث الرفع وارد مورد المنة ، ولازم كونه في مورد المنة هو عدم ثبوت تكليف بواسطته ، وثبوت التكليف خلاف المنة ، وانما كان جاريا في الاقل والاكثر لان ثبوت اصل التكليف في مقام الدوران بين الاقل والاكثر كان بواسطة العلم الاجمالي ، وبواسطة حديث الرفع يرتفع التكليف بالزائد وهو من المنة وليس ثبوت التكليف بالاقل بواسطة دليل الرفع . وكذلك جريان حديث الرفع في رفع الجزء المنسي ، فان الاتيان بما عدا المنسي متحقق على كل حال ، لفرض كون الناسي غير ملتفت الى نسيانه ويرى نفسه ذاكرا ، وبعد التذكر يجري حديث الرفع في رفع جزئية المنسي ، ولازمه عدم الاعداء ، فيكون في جريانه منة ، بخلاف المقام فان المفروض انه لا دليل على ثبوت الامر بالباقي في حال العجز ، فثبوت التكليف به في حال العجز يكون بواسطة جريان حديث الرفع وهو خلاف الامتحان كما عرفت ، ولذا قال (قدس سره) : ((لا مجال لها هنا لمثله ، بدهاة انه ورد في مقام الامتحان .. الى آخر الجملة)).

(٢) لا يخفى ان المصنف يشير في عبارته الى وجهين من وجوه الاستصحاب ، وسيأتي ان الوجه الأول لا يجري فيما اذا كان العجز عن الشرط عند المصنف ، والوجه الثاني لا يجري فيما كان العجز عن معظم الاجزاء ، ولذلك قيد الاستصحاب ببعض الصور .

اما الوجهان اللذان اشار اليهما : فالاول : وقبل الشروع في بيان الاستصحاب لابد من تقديم مقدمة ، وهو ان الاستصحاب متقوم بامرین : اليقين السابق بالحدوث والشك في ارتفاع ذلك الحادث الذي كان هو متعلق اليقين السابق . فالاستصحاب المدعى ان كان هو استصحاب الوجوب الغيري للباقي او الوجوب التبعية فهما غير مشكوكي البقاء ، لوضوح ان الوجوب النفسي الذي منه يترشح الوجوب الغيري ويتبعه الوجوب التبعية لاشك في بقائهما بعد ارتفاع الوجوب النفسي المتعلق بالكل ، ومن الواضح ارتفاع الوجوب النفسي المتعلق بالكل بالعجز عن بعض اجزائه ، ومع القطع بارتفاع هذا الوجوب النفسي فالوجوب الغيري والتبعية مقطوعا الارتفاع وغير مشكوكين حتى يجري الاستصحاب فيهما ، فالاستصحاب فاقد للركن الثاني وهو الشك في الارتفاع للقطع بالارتفاع ، وواجد للركن الأول وهو اليقين بالحدوث ، لما عرفت من كون الوجوب الغيري والتبعية مقطوعا بالحدوث بحدوث الوجوب النفسي المتعلق بالكل ، ولكنهما مقطوعا الارتفاع بارتفاعه لا مشكوكا الارتفاع . واذا كان المراد هو استصحاب الوجوب النفسي بالباقي من الاجزاء فهو غير متيقن الحدوث ، فالركن الأول للاستصحاب مفقود ، بل يمكن ان يقال : انه ان كان هذا الوجوب النفسي للباقي من الاجزاء هو الوجوب النفسي الذي كان قبل العجز فقد ارتفع لارتفاع الوجوب المتعلق بالكل فهو مقطوع الارتفاع ، وان كان هو الوجوب لها بعد ارتفاع الوجوب المتعلق بالكل فهو مشكوك الحدوث ، لوضوح ان الوجوب النفسي المتعلق بالكل قد ارتفع قطعاً بالعجز عن بعض الاجزاء ولا يقين بحدوث وجوب نفسي آخر متعلق بالباقي ، ولذلك كانت دعوى الاستصحاب في المقام مما تحتاج الى تأويل .

فالتأويل الأول : هو ان يكون المراد من استصحاب وجوب الباقي هو استصحاب الوجوب الكلي ، بان نقول - قبل عروض العجز عن بعض اجزاء المركب - كان لنا وجوبان : وجوب نفسي متعلق بالكل ، ووجوب غيري متعلق

بالاجزاء ، فالباقي قبل عروض العجز كان له وجوب غيري ، وبعد عروض العجز يحتمل ان يكون واجبا بالوجوب النفسي لاحتمال كون ما عرض له العجز ليس جزءاً مطلقاً ، بل هو جزء في حال التمكن ، فالوجوب الكلي المعنون بعنوان خاص من كونه غيريا او نفسيا بالنسبة الى الباقي مقطوع الحدوث قبل عروض العجز ومشكوك الارتفاع بعد عروض العجز ، لاحتمال بقاءه في ضمن فرده وهو الوجوب النفسي المحتمل الحدوث للباقي بعد عروض العجز ، فالوجوب الكلي للباقي بما هو وجوب كلي مقطوع الحدوث مشكوك الارتفاع ، فاركان الاستصحاب في الباقي تامة فيستصحب الوجوب فيها بعد عروض العجز .

والجواب عنه اولاً : ان هذا الاستصحاب للكلي لا يتأتى فيما كان العجز عن الشرط ، فان المشروط بشرط وان المحل الى ذات المشروط وتقيده بالشرط الا انها جزءان تحليليان ، والواجب هو الشيء الخاص ، فليس لذات المشروط قبل عروض العجز وجوب غيري حتى يتأتى استصحاب الوجوب الكلي المردد بين الوجوب الغيري والنفسي في ذات المشروط بعد عروض العجز عن الشرط .

وثانيا : ان هذا الاستصحاب انما يجري بناءً على جريان الاستصحاب في القسم الثالث من استصحاب الكلي ، فان استصحاب الكلي كما سيأتي بيانه في مبحث الاستصحاب على اقسام ثلاثة :

- الأول : استصحاب الكلي الموجود في ضمن الفرد كما لو كان للانسان الموجود في ضمن زيد اثر فعند الشك في موت زيد - مثلاً - يستصحب وجود الحصاة من الانسان الكلي الموجود في ضمن زيد .

- الثاني : استصحاب الكلي المردد بين فردين احدهما مقطوع الارتفاع والثاني مقطوع البقاء ، ككلي الحيوان المردد بين البق والفيل بعد مرور زمان يقطع بموت البق فيه ، فانا لو علمنا بوجود الحيوان ولم نعلم انه بق او فيل فان كان بقاً فقد ارتفع

قطعا، وان كان فيلا فهو باق قطعا ، فيكون المستصحب كلي الحيوان من دون تعنونه بعنوان البقية او الفيلية وهو مقطوع الحدوث مشكوك الارتفاع .

- الثالث : استصحاب الكلي المرّد بين فرد مقطوع الارتفاع وبين فرد مشكوك

الحدوث وهذا على قسمين :

الأول : ان يكون الفرد المقطوع الارتفاع والفرد المشكوك الحدوث هما فردان متباينان عند العرف ، واستصحاب الكلي في هذا القسم غير صحيح للقطع بارتفاع الكلي الموجود في ضمن فرده المقطوع الارتفاع ، والشك في حدوثه في ضمن فرده الآخر ، كما لو كان المحلّ متنجسا بالبول - مثلا - وغسلنا المحلّ مرتين وشككنا في تنجس المحلّ بعد ارتفاع نجاسة البول بنجاسة اخرى كالدم - مثلا - فان النجاسة البولية والنجاسة الدموية فردان من النجاسة متباينان عند العرف ، وفي هذا القسم لا يصح استصحاب كلي النجاسة المرّدة بين هذين الفردين .

الثاني : ان يكون الفردان عند العرف ليسا فردين متباينين ، بل هما عند العرف شيء واحد ، كما في مراتب البياض المتفاوتة بالشدة والضعف ، فانه لو قطعنا بارتفاع المرتبة الشديدة من البياض وشككنا في بقاء البياض في ضمن المرتبة الضعيفة منه او ارتفاعه مطلقا فانه لا مانع من الاستصحاب الكلي فيه ، وان تردد بين مقطوع الارتفاع ومشكوك الحدوث عند الدقة ، لكنه عند العرف حيث كان الفرد اللاحق هو عين الفرد السابق فلذلك يصح استصحاب كلي البياض المرّد بين المرتبة الشديدة المقطوعة الارتفاع والمرتبة الضعيفة اللاحقة . ومن هذا القسم الوجوب المرّد بين الغيري والنفسي ، فان نفس الوجوب شيء واحد عند العرف وان اختلف في صنفية الغيري والنفسي دقة وعقلا ، ولما كان كلي الوجوب في الباقي متيقن الحدوث مشكوك الارتفاع لاحتمال بقائه بالوجوب النفسي المتعلق بالباقي كان لاستصحابه مجال . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((نعم ربما يقال بان قضية الاستصحاب في بعض الصور)) وهي ما اذا كان العجز ليس عن معظم الاجزاء ولم يكن العجز عن

الاستصحاب ، وكان ما تعذر مما يسامح به عرفا ، بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لوقيل بوجود الباقي ، وارتفاعه لوقيل بعدم وجوبه ، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام^(١) كما أن وجوب الباقي في

الشرط، وذلك فيما كان العجز عن بعض اجزاء المركب لا عن معظمه ولا عن الشرط كما عرفت تقتضي ((وجوب الباقي في حال التعذر)) عن الكل فيكون الباقي واجبا ((ايضا)) في حال التعذر ((ولكنه لا يكاد يصح)) هذا الاستصحاب ((الآبناءً على صحة القسم)) الثاني من القسم ((الثالث من استصحاب الكل)) كما عرفت مفصلاً . ولا يخفى ايضاً ان صحة هذا الاستصحاب مبني على ان تكون الاجزاء واجبة بالوجوب الغيري ، اما اذا لم نقل بان للاجزاء وجوباً غيرياً وان كان فيها ملاك المقدمة فلا يتم هذا الاستصحاب .

(١) يشير بهذا الى الوجه الثاني لتأويل هذا الاستصحاب المدعى في المقام . وحاصله ان نقول : ان المستصحب هو الوجوب النفسي للباقي بدعوى ان المتعذر من الاجزاء فيما اذا كان قليلاً بالنسبة الى الباقي من الاجزاء يعدّ بنظر العرف انه من حالات المتعلق للوجوب النفسي .

وبعبارة اخرى : انه اذا تعلق الحكم بموضوع مركب من اجزاء كثيرة وكان المتعذر قليلاً منها فوجوب الباقي من الاجزاء ما عدا المتعذر وان كان دقة وعقلا هو وجوب آخر غير الوجوب المتعلق بها وباجزاء المتعذر ، الا انه عند العرف ليس هو وجوباً آخر حتى يكون مشكوك الحدوث ، بل هو عندهم نفس الوجوب النفسي الأول ، حيث انهم لا يرون وجوب التالف من اجزاء كثيرة لو تعذر جزء واحد منها وبقي الوجوب متعلقاً بالباقي انه وجوب آخر هو غير الوجوب الأول ، بل هو عندهم عين الوجوب الأول كما في استصحاب كرية الماء فيما اذا نقص منه جزء قليل فانه بنظر العرف كون الباقي متحداً مع الأول ، والنقصان الجزئي وان اوجب الشك

الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله: بالتبعية ^{بالتبعية} : إذا أمرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم ، وقوله : الميسور لا يسقط بالمعسور ، وقوله : ما لا يدرك كله لا يترك كله ودلالة الاول مبنية على كون كلمة (من) تبعية ، لا بيانية ، ولا بمعنى الباء ، ظهورها في التبعية وإن كان مما لا يكاد يخفى ، إلا أن كونه بحسب الاجزاء غير واضح ، لاحتمال أن يكون بلحاظ الافراد ، ولو سلم فلا محيص عن أنه - ها هنا - بهذا اللحاظ يراد ، حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به ^(١) ، فقد روى

في بقاء الحكم الأول الا ان الموضوع للحكم الأول بنظر العرف هو الباقي وانه بالاستصحاب يثبت بقاء الحكم الأول .

ولا يخفى ان هذا الاستصحاب من الاستصحاب الشخصي وهو استصحاب الحكم النفسي الأول لا من استصحاب الكلي كما في الوجه السابق ، واليه اشار بقوله: ((او على المسامحة)) أي ان قضية الاستصحاب لوجوب الباقي اما ان يكون لاستصحاب الكلي كما في الوجه السابق ، او تكون لاجل المسامحة عند العرف ((في تعيين)) ما هو ((الموضوع في الاستصحاب)) فان نظر العرف حيث انه مبني على المسامحة ، ولما كان الباقي في معظم الاجزاء ((وكان ما تعذر)) من الاجزاء لا يضر العرف في بقاء الموضوع للحكم لانه ((نما يسامح به عرفا بحيث يصدق مع تعذره)) أي بحيث يصدق مع تعذر هذا القليل ((بقاء الوجوب)) الأول لموضوعه ((لوقيل بوجوب الباقي وارتفاعه)) أي وارتفاع الوجوب الأول عن موضوعه ((لوقيل بعدم وجوبه)) أي بعدم وجوب الباقي ، ففي مثل هذه الصورة يصح الاستصحاب ، وقد ظهر انه من الاستصحاب الشخصي دون الكلي .

(١) لما تعرض لحكم الباقي بعد العجز عن بعض الاجزاء وتعذره من حيث الاطلاق في الامر في ادلة الاجزاء ومن حيث اصل البراءة والاستصحاب .. تعرض لحكم

الباقى من ناحية الدليل الخارجى ، وهو الاخبار التى ادعى دلالتها على وجوب الباقى بعد التعذر ، وقد اشار الى اخبار ثلاثة :

الأول : قوله عنه : (اذ امرتكم بشي فأتوا منه ما استطعتم)^(١) وقبل الشروع فى بيان كيفية الاستدلال به ينبغي ان لا يخفى ان قوله فى الجملة اشارة الى ان الاخبار الثلاثة لا تدل على الاتيان بالباقى مطلقا ، بل هذا الأول لا يدل على الاتيان بالمشروط عند العجز عن الشرط ، لان دلالاته على الاتيان بالباقى - كما سيأتى - متوقفة على ان يكون المراد من (من) فى قوله : (فأتوا منه) هو التبعض فى المركب ، وقد تقدم ان المشروط وشرطه ليسا اثنين حتى يكون المشروط بعضا من المركب ، بل الواجب هو الشيء الخاص المنحل عقلا الى ذات المشروط وتقيده بالشرط ، وليس المشروط - بما هو مشروط - كلاً له ابعض حتى يكون مما يدل على الاتيان بالبعض منه ما دل على الاتيان ببعض المركب عند العجز عن كل المركب .

الثانى : وهو دليل الميسور انما يدل على فرض دلالاته على الاتيان بما يصدق عليه ان الميسور للمركب ، ففيما اذا كان المركب - مثلاً - مركبا من عشرة اجزاء فوقع العجز عن تسعة منها لا يكون الواحد من الميسور للعشرة .

واما الثالث وهو قوله عليه السلام : (ما لا يدرك كله لا يترك كله)^(٢) فهو انما يدل على لزوم الاتيان بالباقى - بناءً على دلالاته على لزوم ذلك فى خصوص الكل واجزائه - لظهور قوله : (كله) فى ذلك ، فلا يدل على الاتيان بالمشروط عند تعذر شرطه ، لانه ليس المشروط - بما هو مشروط - كلاً مركبا من ذات المشروط وتقيده ، بل هو كما عرفت ان الواجب فيه امر واحد وهو الخاص ، وان المحل عقلا ودقة الى ذات المشروط وتقيده بالشرط الا ان الواجب خارجا واحد وهو الخاص .

(١) عوالي اللآلى : ج ٤ ، ص ٥٨ .

(٢) عوالي اللآلى : ج ٤ ، ص ٥٨ .

فاتضح ان قوله : ((في الجملة)) لبيان ان الاخبار الثلاثة لو تمت دلالتها لكانت دالة على الاتيان بالباقي عند العجز في الجملة لا مطلقا ..

الأول : من الاخبار قوله ﷺ : (اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم) وكيفية الاستدلال به ان قوله اذا امرتكم يدل على الامر الوجوبي اما لان مادة الامر تدل على الوجوب ، او في خصوص المقام بقريته قوله ذلك بعد ان خطب ﷺ فقال : ان الله كتب عليكم الحج ، ثم بعد ان سأله عكاشة او سراقه عن انه مرة او متكرر في كل عام ؟ قال ﷺ اذا امرتكم .. الخ ، فقريته المقام تدل على ان المراد من الامر هو الامر الوجوبي ، ثم ان المراد من الشيء هو الواحد اما واحدا جنسيا او نوعيا او صنفياً ، ويكون المراد منه هو المركب ، ولا بد وان يكون المراد منه هو المركب بقريته قوله منه ، لان (من) اما ان تكون بمعنى الباء وهو بعيد لندرة استعمال (من) بمعنى الباء ، فانه لم يرد في القرآن الكريم استعمالها بمعنى الباء ، نعم في قوله تعالى : ﴿ يَنْظُرُونَ مِنْ طَرْفِ خَفِيٍّ ﴾^(١) ادعى يونس انها بمعنى الباء : أي ينظرون اليك بطرف خفي ، وانكر عليه القوم غيره ، وقالوا : انها في الآية بمعنى الابتداء ، والمعنى انهم ينظرون اليك مبتدئين من الخفاء في مقام النظر ، واذا لم تكن (من) بمعنى الباء فلا بد اما ان تكون بيانية كما وردت في قوله تعالى : ﴿ أَسَاوِرَ مِنْ ذَهَبٍ ﴾^(٢) فان المراد أن الاساور هي الذهب لان الاساور من بعض الذهب . او تكون تبعيضية كما في قوله تعالى : ﴿ مِنْهُمْ مَنْ كَلَّمَ اللَّهُ ﴾^(٣) وفي قوله : ﴿ فَمِنْهُمْ مَنْ قَضَىٰ نَحْبَهُ وَمِنْهُمْ مَنْ يَنْتَظِرُ ﴾^(٤) .

(١) الشورى : الآية ٤٥ .

(٢) الكهف : الآية ٣١ .

(٣) البقرة : الآية ٢٥٣ .

(٤) الاحزاب : الآية ٢٣ .

وحيث كان حملها على البيانية بعيداً ايضاً ، لان مورد السؤال والجواب من حيث توهم لزوم التكرار والجواب بقوله فاتوا منه ما استطعتم لعدم التكرار مما يأبى حملها على البيانية ، مضافا الى ان البيان ينبغي ان يكون بالواضح والضمير مبهم لا يصح ان يكون بيانا ، فيتعين ان تكون (من) للتبويض ، واذا كانت (من) للتبويض تعين ان يكون المراد من الشيء هو المركب دون العام والكلبي ، لان مصداق العام ومصداق الكلبي ليس بعضا منهما ، بل مصداقهما هو عينهما ، فان فرد العام هو العام لا بعضه ومصداق الكلبي هو الكلبي لا بعضه ، لوضوح انه اذا كان المأمور به العام على نحو البدل فحيث انه يحصل امثاله بمحض وجود الطبيعة فلا يتصور فيه العجز عن فرد والقدرة على فرد آخر ، بل العجز عنه هو العجز عن الطبيعة باسرها ، ولا يتأتى فيه العجز عن بعض فرد المطلوب والقدرة على الفرد الآخر ، هذا مضافا الى ان العام البدلي كل فرد من افراده الخاصة وان كان هو العام مع الخصوصية ، الا ان المطلوب هو العام ، والامثال بالفرد انما هو لاجل ما في ضمنه من العام ، واما خصوصيات الافراد فهي غير مطلوبة قطعاً .

واما العام الاستغراقي فانه حيث ينحل الى مطلوبات متعددة فكل فرد هو مطلوب غير المطلوب الآخر ، فلا يكون المأثى به بعضا من مطلوب واحد .

مضافا الى ان المراد بالجواب في مورد الرواية ليس العام الاستغراقي ، فينحصر التبويض في كون المراد من الشيء هو المركب ، وحيث لا يتم المطلوب ، لان المراد من الرواية على هذا هو انه اذا امرتكم بمركب فاتوا منه ما تستطيعونه .

ثم لا يخفى ان (ما) وان كانت تأتي بمعنى الذي ، وموصوفة ، ومصدرية ، الا انه اذا تعين ارادة التبويض من (منه) وان المطلوب هو المركب ينتفي احتمال كونها مصدرية ، لان المناسب للتبويض هو اما كونها بمعنى الذي : أي فاتوا منه الذي تستطيعونه ، او موصوفة : أي فاتوا منه ما هو المستطاع .

والجواب عنه أولاً: ان كلمة (من) وان كانت للتبويض الا انها ليست موضوعة للتبويض بعنوانه: أي ليست موضوعة لمفهوم التبويض بحيث يكون لفظ التبويض ولفظ (من) من المترادفات، بل هي موضوعة لمجرد اقتطاع مدخولها عن متعلقه، وهذا المعنى يلائم كون المتعلق كلياً ومن لاقتطاع بعض افراده عنه: أي ان (من) تدل على اقتطاع مدخولها الذي هو الفرد غير المستطاع من الكلي الشامل للمستطاع وغير المستطاع، فيكون المراد من الرواية انه اذا امرتكم بشيء الذي هو الكلي الشامل للمستطاع وغير المستطاع فاتوا منه الفرد المستطاع.

والحاصل: ان لفظ (من) موضوعة للاقتطاع من المتعلق الشامل لاقتطاع الاجزاء والافراد، وهي وان كان يصح ان يراد منها التبويض في المركب، ويصح ان يراد منها الاقتطاع من الكلي، ولكن بملاحظة المورد يكون المراد منها الاقتطاع من حيث الافراد لا الاجزاء.

وثانياً: لو سلمنا انها موضوعة لخصوص التبويض في الاجزاء، الا ان المراد منها هنا هو التبويض في الافراد، بملاحظة مورد الرواية وذلك لما خطب عليه السلام وقال كتب عليكم الحج سألته السائل ان الحج قد كتب علينا في كل عام، فأجابه عليه السلام بعد ان اعرض عن جوابه ثلاث مرات والسائل يكرر السؤال، فأنبهه -اولاً- رسول الله عليه السلام بما حاصله: انه لو قلت في كل عام لكان يجب عليكم في كل عام وانتم لا تستطيعون ذلك، والمراد من عدم استطاعتهم انهم يصعب عليهم الاتيان بالحج في كل عام، فيلزمه عادة ان لا يمثلوا، واذا لم يمثلوا للحج يكفرون.. الى آخر ما اشتملت عليه الرواية من التأنيب، ثم قال له عليه السلام: اذا امرتكم بشيء فاتوا منه ما استطعتم، ومن الواضح ان مورد الرواية -سؤالاً وجواباً- هو الكلي ذو الافراد، لان السائل قد سأل عن لزوم تكرير الحج وعدمه، وجواب النبي عليه السلام انه اذا امرتكم بشيء بذلك الكلي فاتوا منه: أي فاتوا من افراده ما استطعتم.

وقد اشار المصنف (قدس سره) الى ان الاستدلال بهذه الرواية متوقف على ان يكون المراد من (من) التبويض ، فانها لو كانت بمعنى الباء فلا دلالة لها لما عرفت من ان المتحصّل منها حيثئذ انه اذا امرتكم بشي فاتوا به ما استطعتم ، فانها تكون مساوقة للقدرة على المركب كلّ : أي يكون المراد منها اذا كانت بمعنى الباء انه ان استطعتم اتياه فاتوا به ، وان لم تستطيعوا اتياه فلا يجب عليكم الاتيان ، وحيث ان المقروض العجز عن بعض اجزاء المركب والمركب ينتفي بانتفاء بعضه ، فتكون دالة على عدم وجوب الاتيان بالمركب الذي يعجز عن بعض اجزائه ، فتكون على خلاف المطلوب ادلّ . ولو كانت بيانية لكان المراد منها - ايضا - انه اذا امرتكم بشيء فاتوه ما استطعتم ولا وجه لهذين المضمونين في الدلالة على التبويض في الاجزاء ، فان المتحصّل منه كالتحصّل منها بمعنى الباء ، فاذا كانت (من) بمعنى الباء او بيانية فلا دلالة لها على التبويض في الاجزاء ان لم تكن على خلافه ادل بقوله : ((ودلالة الأول)) أي دلالة قوله عليه السلام اذا امرتكم .. الخ على الاتيان بالباقي عند العجز ((مبنية على كون كلمة من تبويضية لا بيانية ولا بمعنى الباء)) لما عرفت من عدم وجه لدالتها على ذلك حيث تكون (من) بمعنى الباء او بيانية . وقد اشار الى الجواب الأول بقوله : ((وظهورها)) أي وظهور (من) ((في التبويض وان كان مما لا يكاد يخفى)) لما عرفت من ندرة ورودها بمعنى الباء ، بل انكره غير يونس ، ولا وجه لكونها بيانية لان مدخلها الضمير وهو مبهم ، ولا وجه لان يكون المبهم بياناً الا ان كونها للتبويض لا يقتضي دلالتها على المطلوب ، لان التبويض كما يكون في الاجزاء يكون في الافراد ايضا ، ولذا قال (قدس سره) : ((الا ان كونه)) أي التبويض ((بحسب الاجزاء غير واضح)) لعدم اختصاصها بالتبويض في الاجزاء ، بل هناك مجال ((لاحتمال ان يكون)) التبويض ((بلحاظ الافراد)) . و اشار الى الجواب الثاني بقوله : ((ولو سلّم)) أي لو سلّمنا ان (من) موضوعة للتبويض في الاجزاء ((فلا محيص عن انه)) يراد بها ((ها هنا)) التبويض ((بهذا اللحاظ يراد)) أي بلحاظ الافراد لا الاجزاء

انه خطب رسول الله ﷺ فقال : ان الله كتب عليكم الحج فقام عكاشة ويروى سراقه بن مالك فقال : في كل عام يا رسول الله ؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرتين او ثلاثا ، فقال : ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم ، والله لو قلت نعم لوجب ولو وجب ما استطعتم ولو تركتم لكفرتم ، وانما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم ، فاذا امرتكم بشيء

للقرينة القائمة في المقام على ارادة التبعيض من حيث الافراد ، وذلك ((حيث ورد جوابا عن السؤال عن تكرار الحج .. الى آخر كلامه)) ومن الواضح دلالة مساق الرواية على التبعيض في الافراد دون الاجزاء .

وما تقدم في استدلال المدعي بانه لا معنى للتبعيض في الافراد لان كل فرد مطلوب غير المطلوب الآخر فلا تبعيض .. فالجواب عنه : ان المراد من الوحدة التي بلحاظها التبعيض هو الوحدة في مقام الطلب ، ولا اشكال ان الطلب المتعلق بالكلية متعلق بواحد في مقام الطلب وان المحل عقلا الى اوامر متعددة ، وبلحاظ هذه الوحدة في مقام الطلب يصح الاقتطاع والتبعيض . هذان الجوابان بناءً على كون (من) في المقام للتبعيض . الا انه يمكن ان يقال ان قرينة المقام تقتضي كون (من) بيانية وكون مدخولها الضمير وهو مبهم لا يصلح للبيان .. مدفوع بانه انما لا يصلح للبيانية حيث يكون المبيّن امراً مبهماً ، واما اذا كان امراً معلوماً كمتعلق الامر وان الامر باتيان المستطاع دون غيره من باب المنّة ، اما بان يكون المراد من غير المستطاع ما فيه شدة وخرج ، او يكون من باب المنّة وعدم وجوب رفع عدم القدرة والاستطاعة ، او يكون ارشاداً الى حكم العقل . وعلى كل فقرينة المقام تقتضي عدم التكرار ، واذا كان المراد هو التبعيض فاللازم التكرار في الفرد المستطاع وهو خلاف الظاهر من مساق كلامه ﷺ ، فيتعين ان تكون (من) بيانية ويكون المتحصّل من الرواية : انه اذا امرتكم بشيء فاتوا ذلك الشيء حيث يستطيعون ، وحيث لا يستطيعون فلا يجب عليكم الاتيان . والله العالم .

فاتوا منه ما استطعتم واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوه .

ومن ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضا ، حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها ، لاحتمال إرادة عدم سقوط الميسور من أفراد العام بالمعسور منها .

هذا مضافا إلى عدم دلالة على عدم السقوط لزوما ، لعدم اختصاصه بالواجب ، ولا مجال معه لتوهم دلالة على أنه بنحو اللزوم^(١) ، إلا أن يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوبا كان

(١) الثاني هو الخبر المروي عن علي أمير المؤمنين عليه السلام وهو قوله عليه السلام : (الميسور لا يسقط بالمعسور)^(١) وتوضيحه : ان دلالة على لزوم الاتيان بالباقي من اجزاء المركب بعد العجز عن بعض اجزائه الأخر متوقفة على امرين : الأول : ان يكون المراد من الميسور هو الميسور من اجزاء المركب لا خصوص الميسور من افراد العام : بمعنى ان يكون الميسور اما شاملا لكلا الامرين فيكون دالا على وجوب الاتيان بالباقي من اجزاء المركب وبالباقي من افراد العام ، او يكون ظاهرا في خصوص الميسور من اجزاء المركب . اما لو كان ظاهرا في خصوص الميسور من افراد العام او يكون مجملا لا ظهور له في خصوص ميسور اجزاء المركب ولا في ما يعمها لما صح الاستدلال به على المطلوب في المقام من عدم سقوط الحكم في الباقي من اجزاء المركب الواجب عند العجز عن بعض اجزائه . ومن هذا يتبين المراد من قوله (قدس سره) ومن ذلك ظهر الاشكال : أي انه من الاشكال على الرواية السابقة في انها انما تدل على المطلوب حيث تكون (من) ظاهرة في التبويض من الاجزاء او في التبويض الشامل لها وللأفراد من العام ، اما لو كانت مختصة بخصوص التبويض في

افراد العام فلا تدل على ما هو المطلوب في المقام ، وكذا لو كانت بمعنى الباء او بيانية ظهر الاشكال في هذه الرواية في ان دلالتها منوطة بظهور الميسور اما في خصوص الميسور من الاجزاء او فيما يعمها والميسور من الافراد .

والظاهر من المصنف دعوى الاجمال في ظهور هذه الرواية وانها لا ظهور لها في الميسور من الاجزاء للمركب ولو بنحو الشمول لها وللميسور من الافراد للعام ، لاحتمال ان يكون المراد بها خصوص الميسور من افراد العام ، لان قوله : ((لاحتمال ارادة عدم سقوط الميسور من افراد العام بالمعسور منها)) معناه انه يحتمل ان يراد بالرواية خصوص عدم سقوط افراد العام الميسورة بالمعسور منها ، لوضوح أن ظهورها في الشمول لها ولا جزاء المركب لا يمنع من دلالتها على المطلوب في المقام ، وانما المانع اجمالها وعدم ظهورها لا في خصوص ميسور اجزاء المركب ولا فيما يعمها وميسور افراد العام .

الامر الثاني : دلالة الرواية على وجوب الاتيان بالباقي من الاجزاء عند تعذر البعض ، ودلالته على اللزوم باحد نحوين : الأول : ان اسناد عدم السقوط الى الباقي من الاجزاء انما يصح باعتبار ما له من الحكم ، لوضوح انه لا معنى لسقوط نفس الباقي من الاجزاء ، فاسناد عدم السقوط الى الباقي اسناد الى غير ما هو له باعتبار كون الباقي باقيا على عهدة المكلف باعتبار بقاء حكمه من الوجوب على حاله بعد التعذر ، فيكون المتحصل من قوله الميسور لا يسقط هو الاخبار عن عدم سقوطه وبقائه على العهدة ، ولازم ذلك بقاء حكمه الواجب ، لان المناسب للكون على العهدة هو الحكم الوجوبي دون غيره من الاحكام .

لا يقال : ان الحكم الوجوبي المتعلق بالمجموع لا اشكال في سقوطه بتعذر بعض الاجزاء ، وعلى فرض كون الباقي واجبا بعد التعذر فلا بد ان يكون هذا الوجوب للباقي وجوباً اخر غير الوجوب الاول المتعلق بالمجموع من الباقي والاجزاء المتعدرة فلا يكون الباقي باقيا على العهدة التي كانت قبل التعذر .

أو ندبا ، بسبب سقوطه عن المعسور ، بأن يكون قضية الميسور كناية

فانا نقول : هذا مبني على المسامحة فانه لما كان الباقي واجبا بعد التعذر فهو كأنه لم يسقط حكمه الوجوبي الأول .

النحو الثاني : ان تكون الجملة جملة خبرية بداعي البعث الوجوبي ، كقوله : يعيد ويغتسل .. ، وقد تقدم في مباحث الالفاظ ان دلالة الجملة الخبرية المسوقة بداعي البعث على الوجوب اقوى من دلالة صيغة افعل على الوجوب . وبعد تمامية هذين الامرين من دلالة الميسور على الميسور من الاجزاء ، ودلالة لا يسقط على الوجوب تتم دلالة الرواية على وجوب الاتيان بالباقي عند التعذر . وقد عرفت اشكال المصنف على دلالة الميسور من الاجزاء بعدم الظهور والاجمال من هذه الناحية . واما على دلالتها على الوجوب لو سلمنا دلالتها على الميسور من الاجزاء فحاصله انه لا اشكال في شمول الرواية للمندوب المركب المتعذر بعض اجزائه وشمولها للمندوب يستلزم ان يكون المراد منها هو مطلق الرجحان دون الوجوب ، لوضوح عدم معقولية وجوب الاتيان بالباقي من المركب المندوب المتعذر بعض اجزائه .

والحاصل : ان هنا ظهورين : ظهور في الوجوب ، وظهور في الشمول للمندوب ، وظهورها في الشمول اقوى من ظهورها في الوجوب ، لان سوقها آب عن تخصيصها بخصوص المركب الوجوبي ، لانها في مقام بيان أن المعسور من اجزاء المركب لا يقتضي سقوط الميسور من اجزائه . والى هذا اشار بقوله : ((هذا مضافا الى عدم دلالته)) أي مضافا الى المناقشة الاولى من اجمال الميسور ان لا دلالة للخبر ((على)) الوجوب و ((عدم السقوط لزوما لـ)) ظهور الخبر في ((عدم اختصاصه بالواجب)) المركب المتعذر بعض اجزائه بل هو شامل للمركب المندوب المتعذر بعض اجزائه ((ولا مجال معه)) أي لا مجال مع شمول الخبر للمندوب ((لتوهم دلالته على انه بنحو اللزوم)) وقد عرفت ان المطلوب اثبات وجوب الاتيان بالباقي من اجزاء المركب الواجب بعد تعذر بعض اجزائه .

عن عدم سقوطه بحكمه ، حيث إن الظاهر من مثله هو ذلك ، كما أن الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ما له من تكليف أو وضع ، لا أنها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه ، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر^(١) ،

(١) حاصل هذا الاستدراك هو الاشكال على جوابه الثاني الذي عرفت انه منع دلالة الخبر على لزوم الاتيان بالباقي ، وانه انما يدل على رجحان الاتيان بالباقي الشامل للباقي المندوب . وتوضيحه : ان عدم السقوط منسوب الى الباقي بما هو له ولا مجاز في المقام ، فان المراد من بقاء الباقي بقاءه على ما هو عليه من الموضوعية الثابتة له في مقام التشريع وجعله موضوعا للحكم ، فالمراد من عدم سقوطه بقاءه على موضوعيته للحكم الذي له ، فان كان حكمه الوجوب فهو باق له وان كان هو الندب فهو باق له .

والحاصل : ان الظاهر منه ان الميسور لا يسقط عما له من موضوعيته للحكم الذي له بعد تعذر المعسور ، فتكون هذه القضية شاملة للواجب والمندوب ، ودالة على وجوب الباقي في المركب الواجب ، وعلى استحباب الباقي في المركب المندوب ، لان الظاهر من هذه القضية هو بقاء هذا الموضوع على موضوعيته بما له من الحكم ، كما ان الظاهر من لا ضرر رفع الموضوع بما له من الحكم سواء كان وضعيا او تكليفيا ، وليس الظاهر من هذه القضية عدم سقوط الباقي وبقائه على العهدة حتى يكون المتحصل منها هو الوجوب لمناسبة بقاءه على العهدة للوجوب ، وليس الظاهر منها هو مطلق الطلب الرجحاني حتى لا يكون دالا على وجوب الباقي في المركب الواجب . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((الا ان يكون المراد عدم سقوطه)) أي الباقي عن موضوعيته ((بما له من الحكم وجوبا كان او ندبا بسبب سقوطه)) أي بسبب سقوط الحكم ((عن المعسور)) لا يسقط الحكم عن الميسور وهو باق على

موضوعيته لحكمه الذي هو له ((بان يكون قضية الميسور)) قضية خبرية ((كناية عن عدم سقوطه)) عما هو فيه وهو باق على حاله ((بحكمه)) الذي كان له ((حيث ان الظاهر من مثله ذلك)) لوضوح ان مساق هذه القضية لبيان رفع توهم ان تعذر بعض اجزاء المركب يوجب ارتفاع الباقي عما له من الحكم ، بل لا يوجب تعذر بعض الاجزاء ارتفاع الباقي عما هو فيه ، بل هو باق على حاله وموضوعيته لحكمه ، وهذا المساق يشمل الواجب والمندوب ، والقضية باقية على خبريتها ولازمها بقاء الحكم ببقاء موضوعه .

والحاصل : ان مساق هذه القضية بقاء الحكم ببقاء موضوعه ، كما ((ان الظاهر من مثل لا ضرر)) عكس ذلك و ((هو نفي)) الحكم بنفي موضوعه وهو شامل ل ((ما له من)) حكم مطلقا من ((تكليف او وضع)) ثم اشار الى انه ليس الظاهر منها هو الحكم الوجوبي حتى يختص بالباقي من المركب الواجب دون المندوب ، بدعوى ان عدم السقوط كناية عن بقاء العهدة المناسب للوجوب بقوله : ((لا انها عبارة عن عدم سقوطه)) أي الباقي ((بنفسه)) باسناد عدم السقوط اليه ، وحيث لا معنى لسقوط ذات الباقي بنفسه ((و)) وعليه فلا بد من ان يكون كناية عن ((بقائه على عهدة المكلف كي لا يكون)) على هذا ((له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه)) وهو كونه كناية عن العهدة ، لما عرفت من ان العهدة لا تناسب المستحب اذ لا عهدة للمستحب ، ثم اشار ايضا الى انه ليس الظاهر منها هو الرجحان المطلق وان الباقي راجح الاتيان فقط ، فلا يكون نافعا في ما هو المهم في المقام من اثبات لزوم الاتيان بالباقي بعد التعذر بقوله : ((اولا يكون له دلالة على الوجوب الميسور في الواجبات على آخر)) مما ذكره وهو ما ذكر اولاً بقوله : ((مضافا ... الخ)) موردا به على من استدل بهذا الخبر على لزوم الاتيان بالباقي بعد التعذر .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى انه بعد ان تمت دلالة (الميسور لا يسقط بالمعسور) على لزوم الاتيان بالباقي في المركب الواجب عند تعذر بعضه ، فالمناقشة الاولى من احتمال الاجمال فيها من ناحية شمولها للمركب لا وجه لها ، لدعوى ظهورها في الاطلاق الشامل للمركب ، لان المفرد المحلى باللام له ظهور في الشمول والميسور مفرد محلى باللام فله ظهور يشمل كل ميسور سواء كان ميسورا للمركب او للعام . هذا اذا لم نقل باختصاصها بالمركب بدعوى ان العام اما بدلي او استغراقي ، ولا وجه للعام البدلي لان العجز فيه لا يكون الا بالعجز عن الطبيعة بجميع افرادها ، واما العام الاستغراقي فلوضوح انه لا مجال لان يتوهم احد ان العجز عن بعض افراده موجب لسقوط الافراد الاخر المتيسرة بعد ان كان ينحل الى مطلوبات متعددة بمقدار ما له من الافراد ، فيتعين ان التوهم انما يكون له مجال معقول في خصوص المركب المتعذر بعض اجزائه .

لا يقال : انه اذا كان لا مجال لتوهم كون العجز عن بعض افراد العام الاستغراقي موجبا لسقوط الافراد الاخر المتيسرة ، فكذلك ايضا لا مجال للتبعيض في افراد العام الاستغراقي لانحلاله الى اوامر متعددة فليس هناك شيء واحد يصح التبعيض فيه .

فانه يقال : فرق بين الدلالة على التبعيض كما في النبوي المتقدم وبين هذا الخبر ، ووجه الفرق ان هذا الخبر انما يدل على التبعيض باعتبار كون الباقي ميسورا لذلك المعسور ، والعام الاستغراقي المنحل الى اوامر لا يتوهم فيه ان الافراد غير المتعدرة فيه هي ميسور الافراد المتعدرة ، بخلاف التبعيض المستفاد من لفظ (من) فانه باعتبار الوحدة في مقام الطلب يصح التبعيض فيه وان كان عمومه استغراقيا ، ولاسيما حيث يكون الاستغراق فيه بتكرير نفس الفعل ... فاتضح الفرق بينهما وان التبعيض في النبوي له مجال ، بخلاف التبعيض في هذا الخبر .

واما الثالث : فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الافرادي ، لا دلالة له إلا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به - واجبا كان أو مستحبا - عند تعذر بعض أجزائه ، لظهور الموصول فيما يعمهما ، وليس ظهور (لا يترك) في الوجوب - لو سلم - موجبا لتخصيصه بالواجب ، لو لم يكن ظهوره في الاعم قرينة على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي ، وكيف كان فليس ظاهرا في اللزوم ها هنا ، ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام^(١).

فتحصل من جميع ما ذكرنا : انه لا مانع من دلالة هذا الخبر على لزوم الاتيان بالباقي من المركب ، وضعف سنده منجبر بعمل المشهور به في استنادهم اليه واستدلالهم به .

(١) هذا الخبر الثالث مروى ايضا عن امير المؤمنين عليه السلام ، وهو قوله عليه السلام : (ما لا يدرك كله لا يترك كله)^(١) ودلالته على وجوب الاتيان بالباقي من المركب الواجب بعد تعذر بعض اجزائه تتوقف على ان يكون المراد من (كل) في قوله ما لا يدرك كله لا يترك كله هو الكل المجموعي ولو بنحو الشمول له وللكل الافرادي ، لوضوح انه لو كان المراد منه هو خصوص الكل الافرادي لما صح ان يكون دليلا للاتيان بالباقي من الكل المجموعي ، وتتوقف ايضا على ان يكون قوله (لا يترك) دالا على الوجوب ، اذ لو دل على الرجحان لما تقع في المقام .. واذا تم الامر ان كان (كل) كلا مجموعيا ، وكان (لا يترك) دالا على الوجوب يتم الاستدلال بهذا الخبر على وجوب الاتيان بالباقي من المركب الواجب عند التعذر ، لان المنتحصل من الخبر هو ان الكل المجموعي حيث لا يدرك مجموعه لتعذر بعض اجزائه لا يجوز ترك ما يدرك منه وهو الباقي من اجزائه .

ويظهر من المصنف المناقشة في كلا الأمرين فقد اشار الى عدم ظهور لفظة (كل) في الكل المجموعي بقوله : ((بعد تسليم ظهور كون الكل في)) الخبر هو الكل ((المجموعي لا الافرادي)) ومن الواضح ان لفظة كل كما تصدق على الكل المجموعي تصدق على الكل الافرادي ايضا ، فلا مانع من دعوى الاطلاق فيها وشمولها للكل المجموعي اذا لم نقل بظهورها في المجموعي ، لان هذا الخبر مثل ما تقدمه من الخبرين انما هو لرفع احتمال ارتفاع الحكم عما يدرك بواسطة ما لا يدرك ، وانما يصح هذا الاحتمال حيث يكون الكل مجموعيا ، فانه اذا كان افراديا فلا وجه لهذا الاحتمال بعد ان كان لكل فرد من الافراد حكم يخصه غير الحكم في الفرد الآخر ، فلا ينبغي ان يحتمل احد سقوط حكم فرد بتعذر فرد آخر .

اما اذا كان الكل مجموعيا فلهذا الاحتمال مجال واضح ، لبداية ان مجموع الافراد اذا كان لها طلب واحد فعند تعذر بعضها يحتمل كل احد سقوط الطلب المتعلق بالمجموع عن الباقي فهذا التسليم مما لا بد منه .

واما المناقشة في الامر الثاني فحاصلها : ان قوله لا يترك لولا وجود ما يعارضها لكنت دالة على عدم جواز ترك الباقي الراجع الى وجوب الاتيان به ، الا ان (ما) الموصولة في قوله ما لا يدرك لها ظهور في شمولها للباقي من المندوب ايضا ، وهذا الظهور ان لم يكن اقوى من ظهور لا يترك في الوجوب ، فيكون قرينة على ان المراد منه الطلب الراجع دون الطلب الواجب ، فلا اقل من كونه مساويا له ، وعلى فرض التساوي لا يكون لا يترك ظاهرا في اللزوم بل يكون مجملا .

نعم لو كان ظهور لا يترك في اللزوم اقوى من ظهور (ما) الموصولة في الشمول للمندوب لوجب رفع اليه عن ظهورها في الشمول للمندوب وتخصيصها بخصوص الواجب ، ولكن هذه الدعوى غير صحيحة لان لا يترك حكم موضوعه ما لا يدرك ، ولا وجه لترجيح ظهور حكم الموضوع على ظهور الموضوع . هذا اولاً .

وثانيا : ان هذا الخبر لبيان رفع احتمال سقوط الباقي فسوقه لبيان عدم سقوطه ، ومن الواضح انه كما يكون المركب الواجب له باق ، كذلك للمركب المندوب باق ايضا ، والاحتمال فيهما على حد سواء ، فعدم السقوط فيهما على حد سواء .

ولا يتأتى هنا ما سبق في قضية الميسور لا يسقط بالمعسور ، فان لا يسقط هناك قضية خبرية تدل على عدم سقوط الباقي وبقائه على موضوعيته فيلحقه حكمه وجوبيا كان او ندييا ، اما لا يترك فهي وان كانت قضية خبرية ايضا الا انها بداعي البعث والطلب ، فلا بد وان يكون المراد منها اما الطلب الوجوبي او مطلق الطلب ، وحيث انه لا مجال لدلالته على الطلب الوجوبي لشموله للمندوب فيتعين ان يراد به مطلق الطلب وهو مساوق للرجحان . وقد اشار الى هذا المناقشة الثانية بقوله : ((لا دلالة له)) أي لا دلالة للخبر في قوله لا يترك ((الا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به واجبا كان او مستحبا عند تعذر بعض أجزائه لـ)) اجل ((ظهور الموصول)) فيما لا يدرك ((فيما يعمهما)) معا ((وليس ظهور لا يترك في الوجوب لو سلم)) ظهور الجملة الخبرية في الوجوب ((موجبا لتخصيصه بالواجب)) أي ظهورها في الوجوب لا يكون موجبا لتخصيص الموصول بالواجب لانه ليس باقوى من ظهور الموصول في الشمول ، وحيث لا يكون ظهور لا يترك في الوجوب اقوى من ظهور الموصول في الشمول فيتعارضان ويتساقطان ويعود الحال مجملا هذا ((لو لم يكن)) التزجيج لظهور الموصول على ظهور لا يترك لما عرفت فيكون ((ظهوره)) أي يكون ظهور الموصول ((في الاعم)) الشامل للمندوب ((قرينة على ارادة خصوص الكراهة)) من قوله لا يترك ، فلا يكون المراد من قوله لا يترك لا يجوز ترك الباقي بعد التعذر ، بل يكون المراد منه يكره ترك الباقي بعد التعذر ((او)) يكون المراد ((مطلق المرجوحية من النفي)) التي هي اعم من الكراهة الاصطلاحية ، لوضوح ان العبادة تكون مرجوحة بالنسبة الى غيرها ولا تكون مكروهة بالكراهة الاصطلاحية كما تقدم بيان ذلك في مباحث اجتماع الامر والنهي من الجزء الأول

ثم إنه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفا ، كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط أيضا ، لصدقه حقيقة عليه مع تعذره عرفا ، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة ، وإن كان فاقد الشرط مباينا للواجد عقلا^(١) ، ولاجل ذلك ربما لا يكون

((وكيف كان فليس)) لا يترك ((ظاهراً في اللزوم ها هنا)) أي في هذا الخبر ((ولو قيل بظهوره فيه)) أي في اللزوم ((في غير المقام)) .

(١) توضيحه : انه قد عرفت فيما تقدم ان الخبر الأول وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (فاتوا منه ما استطعتم) والخبر الثالث وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (ما لا يدرك كله لا يترك كله) لا يشملان المشروط المتعذر شرطه .. اما في الأول فلظهور لفظة (من) في التبويض ولازم التبويض هو التركيب ، وليس المشروط وشرطه من قبيل المركب وان انحل عقلا الى ذات المشروط وتقيده بالشرط ، الا ان الواجب المشروط في الحقيقة هو الواجب الخاص .

واما الثاني فلظهور لفظة (كل) في ذلك ايضا ، فان الكل المجموعي هو المركب من الاجزاء ، لوضوح ان الكل مجموع الاجزاء والجزء بعضها بلحاظ نسبتته الى المجموع ، فمعنى الكل هو المركب من اجزاء ، وقد عرفت ان المشروط وشرطه ليس من المركب . واما الخبر الثاني وهو قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ : (الميسور لا يسقط بالمعسور) فهو شامل للمشروط عند تعذر شرطه لوضوح كون ذات المشروط من الميسور عرفا للمشروط بما هو مشروط .

ثم لا يخفى ان الغرض من هذا الكلام امران : الأول : كون المشروط المتعذر شرطه مما يشمل خبر قاعدة الميسور بالخصوص .

الثاني : انه لا بد في صدق قاعدة الميسور من كون الباقي مما يعد عرفا انه ميسور بالنسبة الى الكل ، فانه لو كان المركب مشتملا على عشرة اجزاء وتعذرت تسعة منها وبقي واحد لا يكون الواحد من مصاديق قاعدة الميسور ، لان الواحد عرفا ليس

ميسور العشرة ، بخلاف ما اذا كان المتعذر واحدا من العشرة فان التسعة لا ريب في كونها ميسور العشرة .. والوجه في الامر الأول هو ان المتعذر سواء كان جزءاً من الكلّ او شرطاً للمشروط فالباقي من الاجزاء وذات المشروط هو امر مبين عقلاً للكلّ وللمشروط بما هو مشروط ، لوضوح كون الاجزاء الباقية غير المركب منها ومن المتعذر من الاجزاء وذات المشروط غير المشروط بما هو مشروط ، ولازم ذلك كونها واجبين أسخرين غير الكلّ الواجب وغير المشروط الواجب ، إلا انها لما كان وجوبهما بشرط التعذر اما وافيا بالواجب غير المتعذر بجميع مصلحته وغرضه ، او وافيا بالمهم من مصلحته وغرضه كان هذا الوجوب بنظر العرف هو ميسور ذلك الوجوب ، فلا فرق بين الشرط المتعذر والجزء المتعذر في كون الباقي من الاجزاء وذات المشروط ميسورا لذلك الوجوب المتعلق بالكل وبالمشروط بما هو مشروط ، فلا فرق في صدق قاعدة الميسور على الباقي من الاجزاء وعلى ذات المشروط .

وينبغي ان لا يخفى ان مبيّنة الباقي للمأمور به المتعذر عند العقل من ناحية كون الباقي غير المأمور به بمجده ، واما من ناحية الغرض والمصلحة فانه اذا كان الباقي وافيا بتمام المصلحة في حال التعذر لا يكون مبيّنا للمأمور به عقلاً لفرض كونه واجدا لتعام مصلحته وغرضه . هذا كله بالنسبة الى مرحلة الثبوت ، وانه لماذا امر باتيان الميسور عند تعذر المعسور .

واما في مرحلة الاثبات والدلالة ، فالرواية تدل على ان الميسور للمركب الذي تعذر بعض اجزائه او شرطه الامر فيه باق ، ولا بد من اتيانه ان كان واجبا ويستحب اتيانه ان كان مستحبا .

الامر الثاني : ان المتحصّل من القاعدة هو انه لا يسقط ميسور المأمور به بتعذر المعسور منه ، وعليه فلا بد وان يكون الباقي مما هو ميسور عند العرف لذلك المأمور به ، لوضوح انه لا بد من تحقق ما هو موضوع الحكم ، ولما كان عنوان الميسور هو الموضوع فلا محالة يلزم ان يكون الباقي مما يعد ميسورا للمركب في حال التعذر . وقد

الباقى - الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنها - موردا لها فيما إذا لم يصدق عليه الميسور عرفا ، وإن كان غير مبين للواجد عقلا^(١).

اشار الى هذا الامر الثاني بقوله : ((ثم انه حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً)) لتقوم موضوعها بعنوان كون الباقي ميسوراً للمأمور به عند العرف . و اشار الى الامر الأول وهو صدق قاعدة الميسور على المشروط الفاقد لشرطه : أي صدقه على ذات المشروط بقوله : ((كانت القاعدة جارية مع تعذر الشرط ايضاً لصدقه)) أي لصدق عنوان الميسور ((حقيقة عليه)) أي على ذات المشروط ((مع تعذره)) أي مع تعذر الشرط فانه يصدق عليه حقيقة ((عرفاً)) أي عند العرف يصدق صدق حقيقياً على ذات المشروط انه ميسور للمشروط بما هو مشروط ((كصدقه عليه كذلك)) أي كما يصدق عند العرف حقيقة عنوان الميسور على الباقي من الاجزاء ((مع تعذر الجزء في الجملة)) من دون فرق في الجملة لما سيأتي من ان صدق الميسور على الباقي من الاجزاء منوط بكون الباقي معظم الاجزاء . ثم اشار الى المبينة العقلية بين ذات المشروط والمشروط بما هو مشروط بقوله : ((وان كان فاقد الشرط)) أي ذات المشروط ((مبينا للواجد عقلاً)) وهو المشروط بما هو مشروط ، وانما نبه على خصوص المشروط لوضوح المبينة بين باقي الاجزاء وبين الكل فهو في غنى عن التنبيه .

(١) هذا تفريع على الامر الثاني ، وحاصله : انه لما كان حكم عدم السقوط في القاعدة موضوعه كون الباقي ميسوراً عند العرف للمأمور به المتعذر بعضه ، كان اللازم كون الباقي مما يعد ميسوراً عندهم ، فلا بد وان يكون الباقي في معظم الاجزاء ، واذا كان الباقي فاقداً لمعظم الاجزاء فلا يكون عند العرف من الميسور للمأمور به المتعذر ، ومثله ما اذا قام الدليل على ان في المركب اركاناً يفوت المركب بفوتها عمداً وسهواً ، فان الفاقد لها بعد قيام الدليل على ذلك لا يكون ميسوراً للمأمور به ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولاجل ذلك)) أي ولاجل كون المدار على

نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا بتخطئته للعرف ، وإن عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد ، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد ، أو بمعظمه في غير الحال ، وإلا عد أنه ميسوره ، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك - أي للتخطئة - وأنه لا يقوم بشيء من ذلك .

وبالجملة : ما لم يكن دليل على الاخراج أو الالحاق كان المرجع هو الاطلاق ، ويستكشف منه أن الباقي قائم بما يكون المأمور به قائما بتمامه ، أو بمقدار يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب^(١) ،

صدق عنوان الميسور على الباقي ((ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الاجزاء او لركنها موردا لها)) أي لقاعدة الميسور لعدم صدق الميسور عند العرف على الباقي اذا كان فاقدًا لمعظم الاجزاء أو لأركان المركب . ثم اشار الى الوجه في ذلك بقوله : ((فيما اذا لم يصدق عليه)) أي فيما اذا لم يصدق على الباقي انه ((الميسور عرفا)) لما هو المأمور به ((وان كان)) ذلك الباقي الفاقد للمعظم او للاركان ((غير مبين للواجد عقلا)) من ناحية المصلحة والغرض .

(١) توضيحه : انه بعد ما عرفت في ان الموضوع لقاعدة الميسور ما هو الميسور عند العرف ، ففيما اذا ألحق الشارع ما ليس بميسور عند العرف من حيث الحكم ، كما حكم بكفاية التسيحات الاربع في مقام العجز عن ساير اجزاء الصلاة ، ومن الواضح ان التسيحات الاربع ليس ميسور الصلاة عند العرف ، او فيما اذا اخرج الشارع بعض افراد ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور ، كما حكم للارمد بالانتقال من الغسل او من الوضوء الى التيمم ، ومن الواضح ايضا ان غسل الوجه ما عدا العينين وغسل اليدين ومسح الرأس والرجلين من ميسور الوضوء عند العرف ... فهل ان ادراج ما ليس بميسور عند العرف في حكم الميسور واخراج ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور هو من باب التخطئة ، او ان ادراج ما ليس في

الميسور من باب التشريك في الحكم تبعدا واخراج ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور من باب التخصيص شرعا ؟ ... ذهب المصنف الى انه من باب التخطئة. وذهب جملة من المحققين الى التشريك والتخصيص .

والوجه في كون الادراج والاخراج من باب التخطئة ، وليس الادراج من باب التشريك في الحكم تبعدا والاخراج من باب التخصيص شرعا كما اشار اليه في طي كلامه ، هو ان حكم الشارع بعدم سقوط الميسور عند تعذر الميسور لا يعقل ان يكون جزافا ، وانما هو لان الباقي بشرط حال التعذر واف بتمام الغرض المترتب على الواجد لجميع الاجزاء في غير حال التعذر ، أو لان الباقي واف بمعظم الاثر ، ولكن كونه بحد الالتزام يكون مشروطا بحال التعذر ، والا لوقع التخيير بينه وبين الواجد لجميع الاجزاء في حال التيسر . وعلى كل فلما كان الباقي الميسور انما كان محكوما شرعا بعدم السقوط من حيث وفائه بالغرض كان المراد من الميسور هو الميسور في مقام الغرض واقعا ، وعلى هذا لا يكون الميسور لما هو المأمور به هو المحكوم بعدم السقوط ، لاماكان ان لا يكون الميسور للمأمور به هو الميسور المترتب عليه الغرض .

وبعبارة اخرى : ان الميسور في القاعدة هو الميسور الواقعي لا ميسور المأمور به .

لا يقال : انه اذا كان المراد من الميسور في القاعدة هو الميسور الواقعي لاوجه لما سبق من ان الميسور في القاعدة هو الميسور عند العرف ، لعدم امكان معرفة العرف ما هو الميسور في مقام الغرض ، فلا وجه لان يكون الميسور في القاعدة هو الميسور عند العرف .

فانه يقال : لما كان ما هو الميسور عند العرف متعلق الامر في الغالب هو الميسور واقعا في مقام ترتب الغرض صح ان يجعل ما هو الميسور عند العرف موضوعا للحكم من باب الطريقة ، وعلى هذا فلا منافاة بين القول بالتخطئة وبين كون الميسور عند العرف هو الموضوع في القاعدة ، ولذلك فيما لم يقم الدليل على

الادراج او الاخراج فالمرجع في الميسور ما هو الميسور عند العرف ، ويتمسك بالاطلاق في القاعدة في اثبات الحكم له وفي نفيه عن غير ما هو الميسور عند العرف كما سيشير اليه (قدس سره) .. وعلى كل فقد اتضح ان الحاق الشارع ما يراه العرف ليس من الميسور بالميسور في الحكم انما هو لكونه ميسورا واقعا ، وليس هو من باب تشريك غير الميسور للميسور في الحكم تعبدا ، وكذلك اخراج ما يراه العرف من الميسور عن حكم الميسور انما هو لانه ليس من الميسور واقعا لا من باب التخصيص شرعا وانه مع كونه ميسورا خارج عن حكم الميسور ، بل هو لانه ليس من الميسور واقعا . وقد أشار الى ان الإلحاق من باب التخطئة بقوله : ((نعم ربما يلحق به شرعا ما لا يعد بميسور عرفا)) بحكم الميسور لانه من الميسور واقعا فيكون الإلحاق ((ب)) سبب ((تخطئته)) أي تخطئة الشرع ((للعرف وان عدم العدد)) من العرف ((كان لعدم الاطلاع)) منهم ((على ما هو عليه)) من الوفاء بالغرض ، فان هذا الملحق ((الفاقد)) لبعض الاجزاء هو من الميسور واقعا وهو كالميسور في نظرهم ((من)) حيث ((قيامه في هذا الحال)) وهو حال التعذر ((بتمام ما قام عليه الواجد)) في حال غير التعذر ، فظهر ان المدار على الوفاء بالغرض اما بتمامه بشرط حال التعذر ((او بمعظمه في غير الحال)) أي في غير حال التعذر ، فالجار والمجور متعلق بمعظمه وليس متعلقا بقيامه ، والمراد قيام هذا الميسور في حال التعذر بما للمعظم من الاثر في حال القدرة وعدم التعذر ، وكان لزوم عدم سقوطه والالتيان به مشروطا بحال التعذر كما عرفت ((والا عد انه ميسوره)) أي ان عدم العد كان لعدم الاطلاع من العرف على انه من الميسور ، والا فلو علموا بوفائه بالغرض لكان قد عد عندهم انه من الميسور . ثم اشار الى ان اخراج ما هو الميسور عند العرف عن حكم الميسور ايضا من التخطئة وليس من التخصيص بقوله : ((كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي)) عن حكم الميسور ((لذلك أي للتخطئة)) لا للتخصيص ((و)) ان السبب في اخراجه عن الميسور لـ ((انه لا يقوم بشيء من ذلك)) أي من الغرض ، وايضا لو اطلع العرف

على عدم وفائه بالغرض لكان عندهم ايضا انه ليس من الميسور ، فهو خارج عن الميسور لانه ليس من الميسور ، لانه ميسور قد خرج من باب التخصيص . وقد اشار الى انه لما كان الموضوع هو الميسور عند العرف بما هو طريق الى الواقع كان المرجع للتمسك باطلاق القاعدة فيما لم يقد دليل على اللاحق او على الاخراج هو الميسور عند العرف ، فاذا احتملنا ان ما هو الميسور عند العرف غير واف بالغرض فالمرجع هو التمسك باطلاق القاعدة بقوله : ((وبالجملة ما لم يكن دليل على الاخراج او اللاحق)) واحتملنا ما هو الميسور عند العرف ليس بميسور واقعا في مقام الغرض او ما ليس بميسور عند العرف كان من الميسور واقعا ((كان المرجع هو الاطلاق ويستكشف منه ان الباقي)) حيث يكون ميسورا عند العرف فهو ((قائم بما يكون المأمور به)) التام ((قائما بتمامه او)) يكون الباقي وافيا بالمعظم ((بمقدار يوجب ايجابه في الواجب واستجابته في المستحب)) وقد اشار الى هذا في اول كلامه هنا بقوله : ((لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد)) أي الباقي الذي هو من الميسور واقعا ولم يطلع عليه العرف فهو كالميسور في نظر العرف ((من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد او بمعظمه في غير الحال)).

ثم الظاهر ان المراد من الاطلاق في المقام في هذه القاعدة هو الاطلاق المقامي دون الكلامي ، لان المراد من الميسور فيها - عند المصنف - كما عرفت هو الميسور الواقعي ، فالظاهر ان مراد المصنف من الاطلاق هو الاطلاق المقامي ، وذلك حيث يكون المولى في مقام بيان ما هو الميسور الوافي بتمام الاثر ومعظمه واخراج ما ليس بميسور ، ولم يبين مورد الشك فان كان ميسورا عند العرف يستكشف انه من الميسور واقعا ، وان كان ليس من الميسور عند العرف يستكشف انه ليس من الميسور واقعا ، والا لزم الاخلال بالغرض .

الا انه يمكن ان يقال : انه بعد ان كان الميسور العرفي موضوعا بنحو الطريقة شرعا فالاطلاق كلامي ، لاعتبار الشارع للميسور العرفي ولو بنحو الطريقة ، ويكون

وإذا قام دليل على أحدهما فيخرج أو يدرج تخطئة أو تخصيصا في الاول، وتشريكا في الحكم ، من دون الاندراج في الموضوع في الثاني^(١) ، فافهم^(٢) .

المرجع ما هو الميسور عند العرف وما ليس بميسور عندهم وبه يستكشف الواقع ، لا ان الاطلاق مقامي . والله العالم .

(١) لما ذكر مختاره في المقام وهو التخطئة في الادراج والاخراج اراد ان يشير الى القول الآخر المبني على كون الموضوع هو الميسور العرفي بنحو الموضوعية لا بنحو الطريقة ، وان المدار على ما كان ميسورا للمأمور به المتعلق به الامر : أي ان المراد من الميسور في هذه القاعدة على هذا القول هو ميسور المركب باجزائه التي تعلق به الامر لا الميسور الواقعي ، لان الميسور الواقعي لا طريق للعرف اليه ، وحيث قد اخذ الميسور موضوعا في القضية فلا بد وان يكون هو الميسور بنظرهم دون الميسور الواقعي في مقام الغرض والمصلحة ، وعلى هذا فالادراج يكون من باب التشريك تعبدا ، لفرض كون المدرج ليس من الميسور عند العرف ، والاخراج يكون من التخصيص لفرض كون الخارج من الميسور عند العرف . وعلى كل فقد اشار المصنف الى كلا القولين بقوله : ((واذا قام دليل على احدهما)) من الادراج والاخراج ((ف)) يكون ما ((يخرج او يدرج تخطئة)) على مختارة ((او تخصيصا في الاول)) أي في الاخراج ((وتشريكا في الحكم)) تعبدا ((من دون الاندراج)) واقعا ((في الموضوع في الثاني)) أي في الادراج واللاحق لغير الميسور عند العرف بالميسور عند العرف بناء على القول الآخر .

(٢) لعله اشارة الى ما اشار اليه : من ان البرهان يقتضي كونهما من التخطئة لا التشريك ولا التخصيص . ويمكن ان يكون اشارة الى ان الادراج بعد ان كان هو اللاحق ما ليس بميسور عرفا بالميسور عرفا فدليل اللاحق ان ظهر منه ان اللاحق لاجل انه من الميسور واقعا كان من التخطئة ، والا فيكون الادراج تشريكا في الحكم تعبدا لأن الشارع قد اعتبر الميسور العرفي طريقا الى الميسور الواقعي ، وحيث لم يظهر منه

تذنب : لا يخفى أنه إذا دار الامر بين جزئية شيء أو شرطية ، وبين مانعته أو قاطعته ، لكان من قبيل المتباينين ، ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين ، لامكان الاحتياط بإتيان العمل مرتين ، مع ذلك الشيء مرة وبدونه أخرى ، كما هو أوضح من أن يخفى^(١).

أن اللاحق لكونه ميسورا واقعا فنظر العرف في تعيين ما هو الميسور من غير الميسور باق على حاله ، وحيث لم يكن الملحق بنظر العرف ميسورا فلا بد وان يكون اللاحق من باب التشريك في الحكم . والله العالم .

(١) توضيحه : انه اذا دار امر شيء بين ان يكون جزءاً للمركب او شرطاً فيه او مانعاً عنه او قاطعاً له . والفرق بين المانع والقاطع بناءً على تعقل الهيئة الاتصالية واضح فان المانع ما منع عن تأثير المركب ، والقاطع ما رفع الهيئة الاتصالية ، واما بناءً على عدم تعقل الهيئة الاتصالية فالقاطع هو المانع حيث يقع في الاثناء ، كما تقدم بيانه فيما تقدم في ذيل التنبيه الثالث من تنبيهات مسألة الاقل والاكثر الارتباطيين .

وعلى كل فاذا دار الامر بين كون الشيء جزءاً او شرطاً او مانعاً او قاطعاً فهو من قبيل دوران الامر بين المتباينين ، وليس من قبيل دوران الامر بين المحذورين . اما كونه من المتباينين فلوضوح وجود العلم الاجمالي بخطاب منجز يدور فرده وامثاله بين الواجد لذلك المشكوك والفاقد له ، ولا مجرى للبراءة في اطراف العلم الاجمالي وان لم يلزم منها مخالفة عملية ، لان العلم الاجمالي علة تامة للتنجيز ، فجعل الترخيص في اطرافه مناف لارادة الواقع . وأما كونه ليس من دوران الامر بين المحذورين فلان القطع بالامثال هنا ممكن بالاتيان مرتين : مرة بالواجد للمشكوك ، ومرة بالفاقد له . والدوران بين المحذورين هو ما لا يتمكن فيه من القطع بالامثال ، واتيانه مرتين لا يوجب القطع بالامثال ، لوضوح ان كل مرة منهما له تكليف غير التكليف في الاولى ، مثلاً اذا دار امر الجمعة في زمان الغيبة بين الوجوب والحرمة ففي كل يوم جمعة تكليف غير التكليف في الجمعة ، فلا يعقل ان يتحقق القطع

بالامثال للتكليف، نعم ترك صلاة الجمعة في جمعة، والاتيان بها في جمعة اخرى
يوجب العلم الاجمالي بفعل واجب او ارتكاب محرم، فان الجمعة لو كانت واجبة
كان فاعلا للواجب، واذا كانت محرمة كان مرتكباً للمحرم، وهذا مما يؤكد ما قلنا
من ان لكل فعل تكليفاً غير التكليف للفعل الآخر، فلذلك لا يمكن الاحتياط فيه،
ويمكن الاحتياط في المقام لانه باتيان الفعل مرتين يحصل القطع بالامثال لتكليف
واحد لا لتكليفين حتى لا يمكن ان يحصل القطع بالامثال .

والحاصل : ان الامر في المتباينين هو ان يكون هناك تكليف واحد مردد بينهما،
ولازم ذلك ان يكون فعل احدهما موجبا للامثال، وفعل الثاني لا يكون موجبا
للامثال، ولا يكون فيه احتمال المخالفة لتكليف آخر، بخلاف دوران الامر بين
المحذورين فانه في الفعل مانع لا يحصل به الامثال، ولذا وجب الفعل مرتين
ليعلم بالامثال .

لا يقال : انه اذا كان ابطال العمل محرماً فيدور الامر في المقام بين الواجب والمحرم .
فانه يقال أولاً : انه لو قلنا بجرمة الابطال فالمقدار المتعين منها غير موارد العلم

الاجمالي .

وثانياً : ان دوران الامر بين المحذورين بالنسبة الى الامر والنهي المفروض تعلقهما
بذات الفعل بما هو مأمور به او منهي عنه لا من جهة تعلق النهي بجرمة الابطال،
فتأمل . ولذا قال (قدس سره) : ((لكن من قبيل المتباينين)) أي دوران الامر بين
الجزئية والشرطية والممانعية والقاطعية من الدوران بين المتباينين ((ولا يكاد يكون من
الدوران بين المحذورين)) لما عرفت من الفرق بينهما وقد اشار اليه بقوله : ((لامكان
الاحتياط... الى آخر الجملة)) .

خاتمة : في شرائط الاصول^(١) أما الاحتياط : فلا يعتبر في حسنه شيء أصلاً ، بل يحسن على كل حال ، إلا إذا كان موجبا لاختلال النظام ، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجبا للتكرار فيها^(٢) ، وتوهم كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى - وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة - فاسد ، لوضوح أن التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي ، مع أنه لو لم يكن بهذا الداعي وكان أصل إتيانه بداعي أمر مولاة بلا داع له سواء لما ينافي قصد الامتثال ، وإن كان لاغياً في كيفية امتثاله^(٣) ،

(١) لا يخفى ان الاصول التي يتعرض لشرائطها في المتن اربعة : الاحتياط ، والبراءة العقلية ، والبراءة النقلية ، والتخيير . واما الاستصحاب فلا يتعرض لشرائطه ولكنه يعلم حاله من البراءة النقلية ، لان الدليل على الشرط في البراءة النقلية سواء كان الاجماع او العقل او الاخبار فهو مما يعم الاستصحاب كما لا يخفى ...

(٢) لا اشكال عند الكل في حسن الاحتياط فيما لا يلزم منه الا خلال بالنظام في المعاملات مطلقاً ولولزم التكرار ، وفي العبادات فيما اذا لم يستلزم التكرار لان فيه المحافظة التامة على غرض المولى أو لأداء المراسم العبودية والرقية الكاملة . واما وجه الاطلاق في المعاملات وان استلزم التكرار فلان ما ذكروه من الموانع في العبادة غير موجود فيها . ولما كان محتاره (قدس سره) حسن الاحتياط في العبادة وان استلزم التكرار حكم بحسن الاحتياط مطلقاً في المعاملات والعبادات وان استلزم التكرار ، بعد استثنائه ما يوجب اختلال النظام ، ولذا قال (قدس سره) : ((اما الاحتياط فلا يعتبر في حسنه شيء اصلاً ... الى آخر الجملة)) .

(٣) لا يخفى ان الاحتياط في العبادة حيث لا يستلزم التكرار لا كلام في حسنه كما مر في الحاشية السابقة بيانه ، ومحل الكلام في حسن الاحتياط في العبادة هو ما اذا استلزم التكرار وكان بحيث يتمكن من معرفة المأمور به مفصلاً . وقد ذكروا وجوها للمنع عنه .

منها : لزوم قصد التمييز ، وقد مرّ أنه لا دليل على اعتباره في العبادة لا عقلاً ولا شرعاً .

ومنها : اخبار مرّ التعرّض لها ولعدم دلالتها في مباحث العلم الاجمالي من القطع .

ومنها : ما اشار اليه في المتن هنا وهناك : من استلزام التكرار للعبث واللعب بامر المولى وهو مناف لقصد الامثال المعبر في العبادة ، لوضوح ان الداعي للعب والعبث داع شيطاني وهو غير داعي الامثال والعبودية للمولى ، فلا يعقل ان يجتمع مع قصد القرية المعبر في العبادة . واليه اشار بقوله : ((وتوهّم كون التكرار عبثاً بامر المولى ... الى آخر الجملة)) و اشار الى الجواب عنه بقوله : ((فاسد)) أي ان هذا التوهّم فاسد ، وتوضيح فسادة : ان فرض الكلام ان الداعي للعبث هو الامثال وقصد القرية ، فان كان التكرار للعمل صادرا عن داعي العبث واللعب وحده فهو خلاف الفرض ، لان المفروض كون العبد يعمل بداعي الامثال . وان كان التكرار صادراً عن داعيين فهو خلف ايضاً ، لان العمل التكراري انما يكون باطلا لاجل التشريك مع قصد القرية ، لا من حيث كون التكرار لعباً وعبثاً ، ففي فرض كون الداعي للعبث هو الامثال لا يعقل قصد العبث واللعب في نفس العمل التكراري ، وانما يكون للعب والعبث في كيفية تحصيل اليقين بالامثال ، فان تحصيل اليقين بالامثال امر يتولد من الفعل الماتى به ، فهناك قصدان : قصد للفعل لاجل الامثال به ، وقصد لتحصيل اليقين بالامثال ، ولما كان اليقين بالامثال من الامور التوليدية للفعل الممثل به كان قصد اللعب والعبث فيه لا في الفعل لفرض قصد المكلف الامثال له ، ومع فرض قصد الامثال له لا يعقل الا وان يكون نفس الفعل صادرا عن قصد الامثال لا غير . هذا كلّ حيث يكون هناك قصد اللعب والعبث ... مع انه كثيراً ما يكون التكرار بداع عقلائي صحيح كما اذا كان الغرض من التكرار تطويل زمان العبادة ، او كان الغرض منه لانه اسهل على المكلف من الفحص لان يعرف المامور به تفصيلاً . وقد

فافهم^(١).

بل يحسن أيضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف لثلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته ، من المفسدة وفوت المصلحة^(٢).

اشار الى هذا بقوله : ((لوضوح ان التكرار ربما يكون بداع صحيح عقلائي)) و اشار الى الاول بقوله : ((مع انه لو لم يكن بهذا الداعي)) بل كان هناك داع للعب والعبث ((و)) لكنه حيث ((كان اصل اتيانه بداعي امر مولاه)) كما هو المفروض لما عرفت ان المفروض ان الداعي له هو قصد الامثال ((بلا داع له سواء)) والا لزم الخلف لو كان للمكلف داع غير قصد الامثال ولو بنحو التشريك ((لما)) كان داعي اللعب والعبث ((ينافي قصد الامثال)) لانه في كيفية تحصيل اليقين لا في نفس العمل وهو ((وان كان لا غيا)) و عابثاً ((في كيفية)) تحصيل اليقين في ((امثاله)) الا انه لا يكون عابثاً ولا غياً في نفس العمل حتى يكون منافيا لقصد القرية في نفس عمله .

(١) لعله اشارة الى انه لا بد ان لا يكون قصد اللعب والعبث بنحو التشريك لقصد الامثال ، والأ كان العمل باطلا لاجل التشريك مع قصد القرية لا للعبث واللعب ، وقد عرفت انه لا بد وان يكون قصد اللعب والعبث في كيفية تحصيل اليقين في الامثال لا في نفس العمل .

(٢) توضيحه : ان الاحتياط تارة يكون لاجل الفرار عن تبعة العقاب ، ففيما اذا قامت الحجة على عدم العقاب فان الاحتياط لا يكون حسنا بداعي التأمين من العقاب ، اذ بعد قيام المؤمن لوجه للاحتياط لتحصيل الأمان ، وان كان بداعي ما للتكليف من اثر وضعي وهو المصلحة المترتبة على الفعل أو المفسدة المترتبة عليه فيحتمل بالفعل لاحتمال المصلحة ويتركه لاحتمال المفسدة فانه احتياط بداع حسن عقلا ، ولذا قال (قدس سره) : ((بل يحسن)) الاحتياط ((ايضا فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف)) لا لاجل التامين من العقاب بل ((لثلا يقع فيما كان)) يحتمل

وأما البراءة العقلية : فلا يجوز إجراؤها إلا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف ، لما مرت الإشارة إليه من عدم استقلال العقل بها إلا بعدهما^(١) .

((في)) الفعل من الاثر عند ((مخالفته على تقدير ثبوته من المفسدة)) في فعله ((وفوت المصلحة)) في تركه .

(١) لما كانت البراءة العقلية هي قبح العقاب بلا بيان فلا محيص من اشتراط جريانها بتحقق موضوعها وهو عدم البيان ، ولا يتحقق عدم البيان الا بالفحص ، فلذلك كان من شرط جريانها الفحص واليأس عن الظفر بالبيان الذي هو اعم من العلم ومن الحجة على التكليف .

اما كون عدم البيان موضوعا لقبح العقاب عند العقل ، فلان ارتكاب المبعوض واقعا من دون قيام حجة من المولى عليه ليس من الطغيان على المولى ولا من الهتك لحرمة . واما كون عدم البيان واحرازه منوطا بالفحص واليأس فلو ضوح ان اللازم على المولى بيان ما لو تفحص العبد عنه لوصل اليه ، وليس اللازم عليه ان يوصله اليه وان لم يفحص عنه ولا يتطلبه من مظانه وهو واضح . فاتضح ان حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان واستقلاله بذلك انما يكون بعد تحقق اللابيان المنوط بالفحص واليأس عن الظفر بالحجة . وقد اشار الى اشتراط البراءة العقلية بالفحص واليأس بقوله : ((فلا يجوز اجراؤها)) أي لا يجوز اجراء البراءة العقلية التي هي عبارة عن قاعدة قبح العقاب بلا بيان ((الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف)) سواء كان علما او علميا . و اشار الى السبب في اشتراط البراءة العقلية بذلك بقوله : ((لما مرت الإشارة اليه)) فيما سبق من حكم العقل بالاستقلال بعدم العقاب حيث تحرز عدم الحجة من المولى على التكليف ، ولا يحصل احراز عدم البيان الا بالفحص واليأس عن الظفر بها ، ومن الواضح انه اذا لم يحرز عدم البيان فلا يستقل العقل بقبح العقاب ، وانما يستقل بالقبح بعد احراز عدم البيان المنوط

وأما البراءة العقلية : فقضية إطلاق أدلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها ، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية ، إلا أنه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل ، فإنه لا مجال لها بدونه ، حيث

بالفحص واليأس ، ولذا قال (قدس سره) : ((من عدم استقلال العقل بها)) أي بالبراءة العقلية ((الا بعدهما)) أي بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة ، لما عرفت من ان اللازم على المولى بيان ما لو تفحص المكلف عنه لوصل اليه ، وليس اللازم على المولى اىصال الحجة الى المكلف وان لم يفحص عنها ولم يتطلبها من مظانها .
ولا اشكال في كون مورد البراءة العقلية الشبهة الحكمية .. وهل تشمل الشبهة الموضوعية ام لا ؟

ومجمل القول فيها : ان المراد من اللابيان ان كان هو عدم بيان الحكم فلا تشمل الشبهة الموضوعية ، لفرض صدور البيان للحكم على فرضه وانما الاشتباه ينشأ من الامور الخارجية . وان كان المراد من اللابيان عدم وصول الحجة فعدم وصول الحجة كما يكون بعدم بيان الحكم كذلك يكون بعدم وصول موضوع الحكم .

وهل يحكم العقل في الشبهة الموضوعية بوجود الفحص فيها كما هو الحال في الشبهة الحكمية لولا قيام الدليل الشرعي على لزوم الفحص فيها ، ام لا يحكم فيها بوجود الفحص وانما يجب الفحص في خصوص الشبهة الحكمية ؟

ويمكن ان يقال : انه حيث كانت الاحكام معلقة على موضوعاتها فلا وصول لها الا بعد وصول موضوعاتها ، ولا ملزم من العقل بلزوم اىصال الحكم بالبحث عن موضوعه الا ان يعلم اهميته عند الشارع بحيث يلزم البحث عن موضوعه اذا احتمل تحققه ، كما فيمن شك في الاستطاعة وكان يمكنه بحيث لو فحص لعرف انه مستطيع او غير مستطيع فلا اشكال حيثئذ في وجوب الفحص . والله العالم .

يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات ، بحيث لو تفحص عنه لظفر به^(١) .

(١) المراد من البراءة النقلية هي رفع ما لا يعلمون وأمثالها ، كقوله الناس في سعة ما لا يعلمون ، وما حجب الله علمه عن العباد فهو مرفوع منهم . وقد تقدم شمولها للشبهة الحكمية والموضوعية ، كما ان هناك ما يدل على الرفع في خصوص الشبهة الموضوعية كقاعدة الحل ، ومن الواضح ان دليل الرفع موضوعه عدم العلم ومحموله رفع تبعة العقاب عنه وهو شامل لما قبل الفحص باطلاقه ، ولا اشكال في جريانها حتى قبل الفحص في الشبهة الموضوعية .

واما في الشبهة الحكمية فقد استدل على وجوب الفحص فيها بوجوه :

الاول : دعوى الاجماع على وجوب الفحص فيها .

الثاني : العقل بدعوى ان لنا علماً إجمالياً بثبوت التكليف في موارد الشبهات

الحكمية بحيث لو تفحص عنها لظفر بها ، ومن الواضح انه مع حصول هذا العلم الاجمالي بالتكليف التي بحيث لو تفحص عنها لظفر بها فلا يجوز ترك الفحص عنها ، فان الوقوع في مخالفة تلك التكليف مما لا معد لها عند العقل .

والحاصل : انه مع كون احتمال التكليف منجزاً عقلاً للتكليف - لو كان - لا مجرى

للبراءة ، لوضوح ان موضوعها عدم العلم بالحجة على التكليف ، ومع كون احتمال التكليف منجزاً عقلاً يكون هناك حجة معلومة ، فلا مجرى لما كان موضوعه عدم العلم بالحجة .

واما كون احتمال التكليف منجزاً عقلاً في المقام فلغرض العلم بانه لو تفحص

عن التكليف لظفر به ، ومن الواضح انه لا يجب على الله ايصال التكليف الى المكلفين بالوحي لكل مكلف ، بل طريق ايصال تكليفه اما نبيه وأوصيائه عليهم الصلاة والسلام في حال الحضور او الرواة وكتبهم في حال الغيبة ، فلو كان التكليف المشكوك موجوداً في كتب الرواة بحيث لو رجع المكلف اليها لوجده لكان لله الحجة

ولا يخفى أن الاجماع ها هنا غير حاصل ، ونقله لو ههنا بلا طائل ، فان تحصيله في مثل هذه المسألة مما للعقل إليه سبيل صعب لو لم يكن عادة بمستحيل ، لقوة احتمال أن يكون المستند للجل - لولا الكل - هو ما ذكر من حكم العقل^(١) ، وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم

على المكلف فيه فيما لو خالفه وهذا معنى كون احتمال التكليف في المقام منجزا . وقد اشار الى الوجه الاول بقوله : ((الا انه استدل على اعتباره)) أي على اعتبار الفحص ((بالاجماع)) و اشار الى الثاني بقوله : ((وبالعقل فانه)) بدعوى انه ((لا مجال لها)) أي لا مجال للبراءة الثقيلة ((بدونه)) أي بدون الفحص ، والسبب في حكم العقل بالفحص في البراءة الثقيلة مع شمول الاطلاق فيها لما قبل الفحص لان الموضوع فيها عدم العلم هو انه ((حيث يعلم اجمالا بثبوت التكليف بين موارد الشبهات بحيث لو تفحص عنه لظفر به)) ومع هذا العلم الاجمالي بهذا النحو لا مجرى لحديث الرفع لمنجزية هذا العلم الاجمالي ، ومع منجزيته لا مجرى للبراءة في اطرافه .

وبعبارة اخرى : ان البراءة الثقيلة انما تجري حيث لا يكون نفس احتمال التكليف منجزا وفي المقام احتمال التكليف منجز عقلا ، لحكم العقل بعدم معذورية مخالفة التكليف الذي لو فحص عنه لظفر به ، مثل النظر في معجزة مدعي النبوة .
 (١) حاصله : ان الاستدلال على وجب الفحص في مورد البراءة الثقيلة - بعد ان كان لها اطلاق يشمل ما قبل الفحص - بالاجماع غير صحيح ، لان الاجماع المحصل غير حاصل ، والاجماع المنقول غير حجة كما تقدم في مبحث الاجماع ، مضافا الى وهنه في خصوص المقام لاحتمال كون مستند المفتين - التي كانت فتواهم سببا للاجماع المنقول - هو الدليل العقلي او الاخبار الآتية .

والحاصل : ان الاجماع المنقول على فرض تسليم حجتيه فهو فيما اذا لم يكن محتمل المدرك ، بان لا يكون هناك ما يحتمل كونه مدركا لفتواهم ، واما مع وجود ما

موجب للتجز ، إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال ، أو لعدم الابتلاء إلا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات ، ولو لعدم الالتفات إليها^(١).

يمكن ان يكون هو المدرك للفتوى فلا يكون ذلك من الاجماع كما سبق بيان ذلك مرارا . وقد اشار الى ذلك بقوله : ((ولا يخفى ان الاجماع ها هنا غير حاصل)) أي الاجماع المحصل ها هنا غير حاصل ((ونقله)) مضافا الى عدم حجته نقله في المقام ((لوهنه بلا طائل فان تحصيله)) عند ناقله ((في مثل هذه المسألة مما للعقل اليه سبيل صعب)) لاحتمال كون مستند المفتين هو العقل ، فان تحصيل الاجماع بما هو اجماع مع وجود دليل العقل صعب دعواه ((لو لم يكن عادة بمستحيل لقوة احتمال ان يكون المستند للجل)) في الفتوى ((لولا الكل هو ما ذكرنا من حكم العقل)).

(١) يشير بهذا الى الجواب عن دليل العقل على وجوب الفحص في البراءة النقلية وتوضيحه : ان العلم الاجمالي على ثلاثة أنحاء :

- الاول : ان أعلم اجمالا بتكليف بعنوان خاص ولكنه كان مرددا بين الظهر والجمعة مثلا ، وهذا العلم الاجمالي يكون بعد الفحص وهو مورد الاحتياط وليس مورد الكلام ، لما علمت من انه يكون بعد الفحص .

- الثاني : العلم الاجمالي بوجود تكاليف لا يعلم بعناوينها ولكنه يعلم انه لو تفحص عنها لظفر بها ، كما هو الحال لكل مكلف قبل اطلاعه على التكاليف الشرعية بعناوينها ، ولا اشكال في لزوم الفحص عقلا في هذا النحو مقدمة لتحصيل الامثال .

- الثالث : ان يكون له علم اجمالي ثم يظفر من التكاليف بمقدار المعلوم بالاجمال ويبقى له صرف احتمال ان يكون هناك حكم لو تفحص لظفر به . وهذا هو محل الكلام في وجوب الفحص ، وليس في هذا النحو الثالث حكم من العقل بلزوم الفحص ، واحتمال التكليف انما يكون منجزا حيث يكون هناك علم اجمالي

فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الآيات والاختبار على وجوب التفقه والتعلم ، والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم ، بقوله تعالى كما في الخبر هلا تعلمت فيقيد بها أخبار البراءة ، لقوة ظهورها في أن المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم

بالتكاليف لم ينحل وكان المشكوك مما يحتمل ان يكون منها ، الا ان يكون التكليف المشكوك له اهمية عظمى بحيث نشك في شمول اطلاق ما لا يعلمون له .

والحاصل : ان الكلام فيما اذا كان العلم الاجمالي بالتكاليف منحلا ، اما بالظفر بمقدار المعلوم بالاجمال فلا يكون لنا الا احتمال التكليف ، او كان العلم الاجمالي غير منجز لخروج بعض اطرافه عن محل الابتلاء فلا يكون لنا - ايضا - الا احتمال التكليف . وفي مثل هذين الفرضين لا حكم للعقل بوجوب الفحص اذا لا علم اجمالي بوجود التكليف ، والتكليف بوجوده الواقعي غير قابل للتنجيز ، واحتماله غير موجب لتنجيذه عقلا فلا حكم للعقل بوجوب الفحص . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وان الكلام في)) جريان ((البراءة فيما لم يكن هناك علم)) اجمالي ((موجب للتنجز)) وهو النحو الثالث الذي عرفته ((اما لانحل العلم الاجمالي بالظفر)) من التكاليف ((بالمقدار المعلوم بالاجمال)) فينحل العلم الاجمالي الى معلوم تفصيلي وشك بدوي فلا يكون هناك سوى احتمال التكليف ((او)) لعدم تنجز العلم الاجمالي ((لعدم الابتلاء الا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات)) فلا يكون هناك علم اجمالي منجز ((ولو)) كان ذلك ((لعدم الالتفات اليها)) أي لعدم الالتفات الى العلم الاجمالي بالتكاليف في مورد الشبهات ، فانه لا فرق في عدم تنجز العلم الاجمالي للخروج عن محل الابتلاء في بعض اطرافه ، او لعدم الالتفات الى وجوده لاجل الغفلة وعدم الالتفات المدور فيهما عقلا .

فيما لم يعلم ، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو إجمالاً ، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما إذا علم إجمالاً^(١) ،

(١) الأدلة التي يشير إليها في دلالتها على وجوب الفحص من الآيات والـاخبار نحوان: الاول : ما دل على وجوب اصل التعلم والتفقه كآية النفر الامرة بوجوب النفر لاجل التفقه ﴿ فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم إذا رجعوا إليهم لعلهم يحذرون ﴾^(١) فانها تأمر بالنفر للتفقه في الدين لان ينذروا بما تفقهوا به قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون . والامر بالنفر يدل على وجوب النفر حيث كان طريقاً للانذار الموجب للحذر ، ولا حذر الا على الواجب والحرام ، فالنفر لاجل التفقه في الوجوب والحرمة واجب ، لان الانذار للقوم ينحصر به ، وحيث لا فرق بين التفقه في الوجوب والحرمة وسائر الاحكام فالتفقه لاجل الدين الذي يعم الاحكام جميعاً واجب لعدم الفصل . وكآية السؤال الامرة بوجوب السؤال وهي قوله ﴿ فاسألوا أهل الذكر إن كنتم لا تعلمون ﴾^(٢) فانها تدل على وجوب السؤال عند عدم العلم لاجل ان تعلموا ، ومن الواضح ان الامر بالسؤال انما هو لمن يحتمل التكليف ، اما من يعلم التكليف ومن يعلم بعدم التكليف فلا وجه لان يؤمر بالسؤال ولو كان حكم المحتمل البراءة قبل الفحص لما امر بالسؤال .

الا انه يمكن ان يقال : ان ظاهر آية النفر والسؤال بدء الشرع ، ولازمه العلم الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة ، فموردهما مورد العلم الاجمالي قبل الانحلال ، وهو مما لا اشكال في وجوب الفحص وعدم جريان البراءة فيه قبل

(١) التوبة : الآية ١٢٢ .

(٢) النحل : الآية ٤٣ .

الفحص ، والكلام في وجوب الفحص بعد الانحلال وان لا يكون هناك صرف احتمال التكليف . الا ان الانصاف ان لها اطلاقا يشمل مورد الانحلال وصرف الاحتمال بحيث لو فحص لظفر .

الثاني : الروايات الدالة على مؤاخذة الجهال بفعل المعاصي المجهولة التي لو فحصوا عنها لظفروا بها ، مثل ما ورد في تفسير قوله تعالى: ﴿ فلله الحجة البالغة ﴾^(١) من انه يقال للبعد يوم القيامة : هل علمت ، فان قال نعم ، قيل : فهلا عملت ، وان قال : لا ، قيل له : فهلا تعلمت . ولا يخفى دلالة هذا النحو الثاني على وجوب الفحص وان كانت النسبة بينه وبين اخبار البراءة العموم من وجه ، لجريان ادلة البراءة فيما بعد الفحص دون هذه الاخبار ، لوضوح انه لا امر بلزوم التعلم بعد الفحص ومعرفة عدم وجود الحكم في مظانه ، وعدم جريان البراءة في مورد العلم الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة ، وجريان ادلة وجوب التعلم والفحص فيها ، ويتعارضان في غير مورد العلم الاجمالي قبل الفحص ، فان اخبار البراءة تقتضي رفع المؤاخذة وهذه تثبت المؤاخذة على مخالفة الحكم لو كان ، وذلك لظهور هذه الاخبار في كون احتمال الحكم في مورد امكان الظفر به لو كان يكون منجزا يقتضي المؤاخذة . وغاية ما تدل عليه اخبار البراءة كون عدم العلم معذرا ، وعدم العلم يكون في مورد يمكن التعلم ويكون في مورد لا يمكن التعلم ، فاخبار المؤاخذة على ما يمكن فيه التعلم تكون كمفسرة لادلة البراءة ، فهي اما حاکمة عليها او انها اقوى ظهورا منها في مورد التعارض وهو ما قبل الفحص .

وقد ظهر مما ذكرنا : ان اخبار التعلم اذا كانت اظهر من اخبار البراءة في لزوم الفحص في مقام احتمال الحكم الذي لو فحص عنه لظفر به لو كان لا يبقى مجال للتوفيق بين اخبار البراءة واخبار التعلم ، بحمل اخبار التعلم على مورد العلم

الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة ، وحمل اخبار البراءة على عدم الاحتمال للحكم الذي لو فحص عنه لظفر به ، فتكون النسبة بينهما التباين ، لوضوح شمول ادلة البراءة لمورد احتمال الحكم قبل الفحص ، وعدم اختصاص هذه الاخبار بالتعلم في خصوص مورد العلم الاجمالي بالتكاليف لا بعناوينها الخاصة ، فالنسبة بينها عموم من وجه ، ولكن هذه الاخبار تقدم على ادلة البراءة ، لما عرفت من قوة ظهور اخبار التعلم في ان الملاك للاحتجاج من المولى على عبده هو ترك التعلم - بما هو ترك للتعلم - في مقام يمكن التعلم والوصول الى قول الله وحكمه ، وهو ظاهر في كون نفس ترك التعلم مما تصح المواخذة عليه بما هو ، وليس ذلك الا لان احتمال كون الحكم - بحيث لو تفحص عنه لظفر به - منجزا عقلا . وقد اشار (قدس سره) الى النحو الاول بقوله : ((بما دل من الآيات والاخبار على وجوب التفقه والتعلم)) كآية النفر وآية السؤال والاخبار الدالة على ذلك و اشار الى النحو الثاني بقوله : ((والمواخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم بقوله تعالى)) والمراد من قوله تعالى هو عدم العلم بحكمه وأمره ((كما في الخبر)) الوارد في تفسير قوله تعالى : ﴿ فلله الحجة البالغة ﴾ كما مر بيانه ، وفيه يقول بعد اعتذار العبد بعدم العلم انه يقال له ((هلا تعلمت)) ثم اشار الى تقدم هذه الاخبار على اخبار البراءة ولزوم تقييد اخبار البراءة بها لا انها اظهر منها ان لم تكن مفسرة وحاكمة عليها بقوله : ((فيقيد بها اخبار البراءة لقوة ظهورها)) أي لقوة ظهور هذه الاخبار الأمرية بالتعلم - حيث يحتمل الظفر بما يوجب العلم - على اخبار البراءة ، وان الملاك فيها هو لزوم التعلم حيث يمكن التعلم ، فهي اقوى من اخبار البراءة لقوة الظهور فيها ((في ان)) الملاك التام لصحة ((المواخذة والاحتجاج)) لله على المكلف انما هو ((بترك التعلم فيما لم يعلم)) فالمواخذة للمكلف على ترك العمل في مقام لم يعلم حيث يمكنه ان يعلم ((لا)) ان المواخذة ((بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالا)) وحيث كان لهذه الاخبار ظهور في كون الاحتمال في مقام امكان التعلم منجزا ويصح المواخذة

فافهم^(١).

ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي أيضا بعين ما ذكر في البراءة ، فلا تغفل^(٢).

عليه ((فلا مجال للتوفيق)) بين هذه الاخبار واخبار البراءة ((بمحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالا)) وحمل اخبار البراءة على صورة عدم احتمال الحكم الذي لو فحص عنه لظفر به ، فانه لا وجه له كما عرفت لشمول اخبار البراءة لاحتمال الحكم، وعدم اختصاص اخبار التعلم بالعلم الاجمالي ، ولكن السبب في تقدم اخبار التعلم هو ما عرفت من قوة ظهورها في كون الملاك فيها هو ترك التعلم - بما هو ترك التعلم - لا للعلم الاجمالي ، بل لان احتمال الحكم الذي لو فحص عنه لظفر به منجز عقلا وغير معذور في مخالفته فيجب التعلم مقدمة له .

(١) لعله اشارة الى انه لا وجه لهذا التوفيق وان لم تكن هذه الاخبار اظهر ، لانه اخذ باحد المتعارضين من دون مرجح . أو انه اشارة الى انه لو تكافأ فتساقطا لكان اللازم الفحص ، اذ لا بد من المؤمن عند الاقدام على ما يحتمل فيه المخالفة . او انه اشارة الى انه لو تكافأ فتساقطا فالعقل يحكم بلزوم الفحص لما عرفت من ان احتمال الحكم الذي لو تفحص عنه لظفر به منجز عقلا .

(٢) هذا رابع الاصول التي تعرض لشرط جريانها وهو التخيير العقلي ، لوضوح كون التخيير الشرعي ليس من الاصول ، ومورد التخيير العقلي الواجب المتزاحمان اللذان لا يمكن الجمع بينهما كما في الواجبات الموقته التي لا يسع الوقت الا احدهما ، او الدوران بين المحذورين ، ومن الواضح ان حكم العقل بالتخيير في ذلك انما هو حيث يتكافأان ولا يترجح احدهما على الآخر ولا يجرز ذلك الا بالفحص وعدم الظفر بما يوجب ترجيح احدهما . والظاهر ان مراده من قوله بعين ما ذكر في البراءة هي البراءة العقلية التي موضوعها عدم البيان الذي لا يتحقق الا بعد الفحص ، فان

ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام .

أما التبعة ، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤديا إليها^(١) ، فإنها وإن كانت مغفولة حينها وبلا

الموضوع في المقام وهو التكافؤ في التخيير مثله ايضا لا يتحقق الا بالفحص وعدم الظفر عما يقتضي الترجيح .

(١) لا يخفى ان الكلام في مقامين : المقام الاول : في تبعة ترك الفحص ، والمقام الثاني: في احكام ترك الفحص ... والكلام في المقام الاول في موارد ثلاثة :

الأول : ان العقاب فيما لو ترك الفحص هل هو على ترك الفحص او على مخالفة الحكم لو ادى ترك الفحص الى مخالفته . والفرق بينهما واضح فانه لو كان على نفس ترك الفحص فلو ترك الفحص لاستحق العقاب وان لم يكن هناك حكم فضلا عن المخالفة له ، بخلاف ما اذا قلنا بان العقاب على مخالفة الحكم فانه لو ترك الفحص ولم يكن هناك حكم لا يستحق العقاب على الحكم لان المفروض انه لا حكم . نعم ، بناء على استحقاق المتجري للعقاب يكون تارك الفحص مستحقا للعقاب للتجري لا للعصيان المصطلح .

واما الوجه لكل منهما فالوجه لكون العقاب على نفس ترك الفحص ، بان يقال: ان نفس ترك الفحص عن تكليف المولى الذي لا يعرف عادة الا بالفحص ظلم وطغيان عليه ، فنفس ترك الفحص عن التكليف في مظانه هتك للمولى وخروج عن زي الرقية ورسم العبودية له فيستحق العقاب على نفس ترك الفحص وان لم يكن هناك حكم ، وهذا انما يتم حيث يكون وجوب الفحص حكما مولويا بذاته لا طريقيا الى معرفة الحكم ... واما ان نفس ترك الفحص عن التكليف في مظانه هتك للمولى وخروج عن زي الرقية فممنوع ، لانه ليس ذلك لنفس ترك الفحص ، بل لأدائه الى مخالفة المولى لاوامره التي لو تفحص عنها لظفر بها . نعم بناء على صحة عقاب

اختيار ، إلا أنها منتهية إلى الاختيار ، وهو كاف في صحة العقوبة ، بل مجرد تركهما كاف في صحتها ، وإن لم يكن مؤديا إلى المخالفة ، مع احتمالها ، لاجل التجري وعدم المبالاة بها^(١) .

المتجري فيستحق تارك الفحص عقاب التجري ، ولذا جعل المصنف التبعة في استحقاق العقوبة على المخالفة للحكم فيما اذا كان ترك الفحص مؤديا اليها مع انه يقول بصحة العقاب على التجري ، ويشير اليه في المورد الثاني . الا ان الكلام ليس فيه بل في العقاب على نفس المخالفة .

والوجه في كون العقاب على مخالفة الحكم - لو كان - هو ان الفحص لما كان كطريق الى حكم المولى لو كان ، ولا وجه للعقاب على الطريق حيث لا يؤدي الى مخالفة ذي الطريق ، والطغيان والخروج عن رسم العبودية انما هو في مخالفة ذي الطريق ، وانما يحكم العقل باستحقاق العقاب في المقام مع عدم وصول الحكم ومع عدم العلم به وبصرف احتمالها لاجل ان الحجة على حكم المولى اذا كانت بحيث لو تفحص عنها لظفر بها كان ذلك الحكم منجزا بمنجزية حجته ، فاحتمال وجود الحجة التي لو تفحص عنها لظفر بها منجز لها ، والحكم الذي كان طريقه منجزا فهو منجز بطريقه ، فيرجع الامر الى استحقاق العقاب على الحكم المنجز لو كان ، ولهذا كان استحقاق العقاب دائرا مدار كون ترك الفحص مؤديا الى مخالفة الحكم وعدمه . وقد اشار الى هذا الثاني وهو كون العقاب على المخالفة بقوله : ((واما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة)) للواقع ((فيما اذا كان ترك التعلم و)) ترك ((الفحص مؤديا اليها)) أي الى المخالفة للواقع .

(١) هذا هو المورد الثاني للكلام في التبعة على ترك الفحص ، وتوضيحه : ان التارك للفحص تارة : في حال ارتكابه يكون محتملا لمخالفة التكليف ، ولا ريب في هذا الفرض في استحقاقه للعقاب عند المخالفة كما عرفت .

نعم يشكل في الواجب المشروط والمؤقت ، لو أدى تركهما قبل الشرط والوقت إلى المخالفة بعدهما^(١) ، فضلا عما إذا لم يؤد إليها ،

واخرى يكون التارك للفحص في حال ارتكابه غافلا عن احتمال التكليف ، ولا ينبغي الاشكال ايضا في استحقاقه للعقاب وان كان غافلا ، لان السبب في غفلته في حال الارتكاب هو ترك الفحص باختباره وعلمه ، فهو في حال الارتكاب وان لم يكن مخالفا للمولى عن علم واختيار ، لفرض كونه غافلا في ذلك الوقت عن كون ارتكابه مخالفة لمولاه ، ومع فرض غفلته لا علم له ولا اختيار في ان ارتكابه مخالفة للمولى ، ولكنه لما كان ترك الفحص باختباره وعلمه كان عدم اختياره في حال الارتكاب منتهيا الى الاختيار ، وقد تقدم مرارا ان المدار في صحة العقاب على ان يكون الفعل ولو ببعض مقدماته اختياريا فانه من احد افراد المختار بالواسطة وهو كالمختار بلا واسطة ، ولذا قال (قدس سره) : ((فانها)) أي المخالفة ((وان كانت مغفولة حينها و)) صادرة ((بلا اختيار الا انها منتهية الى الاختيار)) وهو ترك الفحص وترك التعلم ، فان المفروض انه ترك عن إختيار ((وهو كاف في صحة العقوبة)). ولما كان مختاره صحة عقاب المتجري على التجري .. اشار الى صحة العقاب على نفس ترك الفحص والتعلم لاجل التجري بقوله : ((بل مجرد تركهما)) أي مجرد ترك الفحص وترك التعلم ((كاف في صحتها)) أي في صحة العقوبة ((وان لم يكن مؤديا الى المخالفة مع احتمالها)) أي مع احتمال التكليف الذي لو تفحص عنه لظفر به ((لجل التجري وعدم المبالاة بها)) أي بالمخالفة .

(١) هذا هو المورد الثالث للكلام في تبعة ترك الفحص وترك التعلم ، وتوضيحه : ان التكليف المحتمل ، تارة يكون مطلقا وغير مشروط وموسعا غير موقت وهذا هو الذي تقدم الكلام في ترك الفحص وترك التعلم بالنسبة اليه ، وانه لا اشكال في وجوبهما عقلا وشرعا ، والعقاب على مخالفة التكليف فيهما . واما العقاب على نفس ترك الفحص وترك التعلم فهو مبني على التجري .

واخرى يكون التكليف مشروطا او موقتا وهو على ثلاثة أنحاء :

- الأول : ان يكون بعد حلول الشرط والوقت يسع الزمان للفحص والتعلم والامثال ، ويكون المكلف في ذلك الوقت محتملا للتكليف ، ولا اشكال ان الحال في هذا هو الحال في الواجب المطلق والموسع من حيث وجوب الفحص ووجوب التعلم ، وعدم الاشكال في تبعة ترك الفحص وترك التعلم من العقاب فيهما على مخالفة التكليف .

- الثاني : ان يكون المشروط والموقت بعد حلول الشرط والوقت لا يتسع المجال فيهما للفحص والتعلم وللامثال .

- الثالث : ان يكون المجال بعد حلول الشرط والوقت متسعا للفحص والتعلم ، ولكن المكلف يكون غافلا في ذلك الوقت ... والثاني والثالث هما محل الاشكال .

ووجه الاشكال في الثاني : انه لا وجه لوجوب الفحص ووجوب التعلم قبل زمان الشرط وقبل حلول الوقت في المشروط والموقت لان وجوبهما مقدمي ، وقبل حلول الشرط والوقت لا وجوب للواجب نفسه حتى تجب مقدمته .

وبعد حلول الشرط والوقت - ايضا - لا وجه لوجوب الفحص والتعلم ، لان المفروض ان الزمان لا يسع للفحص وللامثال ، ولا للتعلم وللامثال ، وحيث لا يمكن ان يترتب على المقدمة التمكّن من اتيان ذي المقدمة فلا يعقل ان تجب بالوجوب المقدمي ، بالفحص لا يجب لا قبل زمان الشرط ولا بعده ، ولا قبل حلول الوقت ولا بعده ، وكذلك التعلم . وحيث لا يجب الفحص ولا التعلم فلا تبعة في مخالفة التكليف من جهتهما ، لوضوح انه اذا كان التكليف متوقفا على الفحص او التعلم وهما لا يجبان قبل الشرط وقبل الوقت ، وبعد حلول الشرط والوقت لا يسع المجال فلا قدرة على الامثال حتى يكون هناك مخالفة للتكليف يصح العقاب عليها .

وبعبارة اخرى : لا تكليف قبل الوقت فلا مخالفة وهو واضح . وبعد الوقت وان كانت مخالفة الا انه لا يصح العقاب عليها ، لان القدرة والتمكّن من الامثال شرط في

حيث لا يكون حينئذ تكليف فعلي أصلا، لا قبلهما وهو واضح ، ولا بعدهما وهو كذلك ، لعدم التمكن منه بسبب الغفلة^(١) ، ولذا التجأ

صحة العقاب على مخالفة التكليف ، وحيث ان المفروض عدم سعة الوقت لذلك فلا يكون التكليف بعد الوقت مما يصح العقاب على مخالفته ايضا ، وحيث لا يكون هناك مخالفة للتكليف يصح العقاب عليها فلا تبعة في ترك الفحص وترك التعلم من جهة أدائها الى مخالفة التكليف . وقد اشار الى الثاني بقوله : ((نعم يشكل)) تحقق تبعة ترك الفحص وترك التعلم ((في الواجب المشروط والموقت)) اللذين لا يسع الزمان فيهما للفحص والتعلم والامثال ، فلا تبعة في هذا القسم من الواجب المشروط والموقت في ترك الفحص والتعلم ((ولو ادى تركهما قبل)) زمان ((الشرط و)) قبل حلول ((الوقت الى المخالفة)) وعدم الامثال ((بعدهما)) أي بعد زمان الشرط وبعد حلول الوقت كما عرفت .

(١) يشير بهذا الى الفرض الثالث في الواجب المؤقت والمشروط ، وهو ما اذا ترك الفحص والتعلم ، وكان الوقت بعد حلول زمان الشرط والوقت متسعا للفحص والتعلم ولكن المكلف كان غافلا .

ووجه الاشكال فيه هو انه قبل الوقت والشرط لا يجب الفحص والتعلم لعدم وجوب نفس الواجب المشروط والمؤقت المتوقفين عليهما ، وقد عرفت ان وجوب الفحص والتعلم مقدمي ، ولا يعقل وجوب المقدمة قبل وجوب ذي المقدمة ، وبعد حلول الوقت والشرط لا فعلية للتكليف لفرض غفلة المكلف عن كل شيء ، ومع الغفلة لا فعلية للتكليف اصلا حتى يكون له مخالفة ، لان فعلية التكليف انما هي حيث يمكن الانبعاث عنه ، ومع فرض الغفلة لا يعقل الانبعاث فلا تكون له فعلية ومع عدم الفعلية لا مخالفة له .

ومما ذكرنا يظهر الفرق بين الغفلة هنا وبين الغفلة في الموسع ، لتتجز التكليف في الموسع بالانفعات وانما الغفلة في حال العمل ، بخلافه في المشروط فانه في حال

المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) إلى الالتزام بوجود التفقه والتعلم نفسياً تهيوئياً ، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما أدى إليه من المخالفة^(١).

الالتفات لا تكليف ، وفي حال التكليف في وقت حصول الشرط فالمفروض تحقق الغفلة ، فلا يقاس المشروط بالموسع لوضوح الفرق بينهما .

ولا يخفى - ايضاً - ان الفرق بين الثاني والثالث مع انه في كل منهما لا يعقل فعلية التكليف ، غاية انه في الثاني عدم الفعلية لعدم اتساع الوقت للامثال والفحص أو التعلم ، وفي الثالث عدم الفعلية لاجل الغفلة ، هو انه في الثاني المكلف ملتفت الى المخالفة ، وفي الثالث لا التفات له الى المخالفة لفرض الغفلة ، ولذا ترقى بقوله : ((فضلاً)) في الثالث . وعلى كل فقد اشار الى الثالث بقوله : ((فضلاً عما اذا لم يؤد)) ترك الفحص او التعلم ((اليها)) أي الى المخالفة الملتفت اليها ((حيث لا يكون حينئذ)) أي حين الغفلة ((تكليف فعلي اصلاً لا قبلهما)) أي لا قبل الشرط ولا قبل الوقت ((وهو واضح)) لفرض كون فعلية الواجب المشروط والموقت منوطة بحصول الشرط وحلول الوقت ، فلا فعلية لهما قبل حصول الشرط وقبل حلول الوقت ((ولا)) فعلية ((بعدهما)) أي لا فعلية ايضاً للواجب المشروط والموقت بعد حصول الشرط وحلول الوقت ((وهو كذلك)) أي عدم فعليتهما بعد الشرط والوقت واضح - ايضاً - مثل عدم فعليتهما قبلهما ((لعدم التمكن منه)) أي لعدم التمكن من امثال التكليف ((بسبب الغفلة)) .

(١) توضيحه : انك قد عرفت ان محل الاشكال في العقاب في الواجب المشروط والموقت في الفرضين المتقدمين : وهما ما اذا لم يتسع المجال للفحص أو التعلم والامثال مع الالتفات الى احتمال التكليف ومخالفته لو كان ، او ما اذا اتسع المجال لهما ولكن المكلف كان حال حصول الشرط وحلول الوقت غافلاً اصلاً . ولما كان من المسلم صحة عقاب تارك الفحص او التعلم في الفرضين اجيب بوجوه :

فلا إشكال حيثثذ في المشروط والمؤقت ، ويسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على أحد ، ولم تصدق كفاية الانتهاء إلى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه وليس بالاختيار ، ولا يخفى أنه لا يكاد ينحل هذا الاشكال إلا بذلك^(١) ، أو الالتزام بكون

الأول : ما التزمه المحقق الارديلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) بان العقاب على نفس ترك الفحص وترك التعلم ، لان الوجوب فيهما نفسي لا مقدمي ، غايته انه وجوب تهيوتي ، فان الوجوب التهيوتي من الوجوب النفسي ، وهو ما كان غرض الوجوب فيه هو التهيؤ لواجب اخر وليس من الوجوب المقدمي ، فان الوجوب المقدمي ما كان نفس وجوبه مترشحا من واجب آخر ، والواجب التهيوتي ليس وجوبه مترشحا من وجوب آخر ، ولكن الغرض الداعي الى وجوبه هو ما يتعلق بواجب آخر . و الفرق واضح بين كون نفس الوجوب مترشحا من وجوب آخر ، وبين كون الغرض من الوجوب يعود الى واجب آخر كما تقدم بيانه في مبحث الواجب النفسي والغيري . وعلى كل فاذا كان وجوب الفحص والتعلم نفسيا فالعقاب يكون على تركهما لا مخالفة التكليف المشروط والموقت . والى هذا اشار بقوله : ((ولذا التجأ)) في مقام الجواب عن الاشكال في العقاب على مخالفة المشروط والموقت فيما لو ترك الفحص او التعلم وادى ذلك الى المخالفة فيهما فاضطر ((المحقق الارديلي وصاحب المدارك (قدس سرهما) الى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم)) وجوبا ((نفسيا تهيوتيا)) لا وجوبا مقديا ، ومع كون الوجوب فيهما نفسيا ((فيكون العقوبة على ترك التعلم نفسه لا على ما ادى اليه)) ترك التعلم ((من المخالفة)) للواجب المشروط والموقت .

(١) لا يخفى ان الالتزام بالوجوب النفسي في التفقه والتعلم كما يحل الاشكال في الواجب المشروط والموقت من جهة العقاب ، كذلك يحل الاشكال في غير الواجب المشروط والموقت ، كما لو ترك الفحص والتعلم والتفقه في الواجب المطلق والموسع

المشروط أو المؤقت مطلقا معلقا ، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غير التعلم ، فيكون الايجاب حاليا ، وإن كان الواجب استقباليا قد أخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه ، ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه أو وقته^(١).

وادی الى المخالفة ولكنه كان غافلا حين المخالفة اصلا ، كما تقدمت الاشارة اليه في انه على نحوين : لانه تارة يكون محتملا للتكليف ، واخرى يكون غافلا ... فلو استشكل احد في صحة العقاب في خصوص الغافل التارك للتعلم والتفقه على مخالفته لنفس التكليف ، فالالتزام بالعقاب على نفس ترك التفقه والتعلم لوجوبه النفسي لا على مخالفة التكليف محل الاشكال ايضا .

وينبغي ان لا يخفى ان المخالفة في الواجب المطلق والموسع انما تتحقق بالموت الا اذا قلنا بوجوب المبادرة فيهما ، فانه لو انكشف للمكلف وجوبهما فلا تتحقق المخالفة لو اتى بالمامور به فيهما ، وانما تتحقق المخالفة في نفس ترك المبادرة اليهما . نعم في المؤقت الذي يتسع المجال فيه للفحص أو التعلم وللامثال ويكون هناك احتمال للتكليف عند المكلف تتحقق المخالفة في ترك نفس الواجب . والى هذا اشار بقوله: ((فلا اشكال حيثئذ)) بناء على الوجوب النفسي لنفس التعلم وان العقاب يكون على تركه لا على المخالفة ((في الواجب المشروط والموقت ويسهل بذلك)) أي بهذا المبنى ((الامر في غيرهما)) أي في غير الواجب المشروط والموقت ((لوصعب على احد)) واستشكل في عقاب التارك الغافل ((ولم تصدق)) عنده ((كفاية الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلا مغفولا عنه و)) انه ((ليس بالاختيار)).

(١) يشير الى الوجه الثاني الذي يمكن الجواب به عن الاشكال في الفرضين في تبعة ترك التعلم والفحص من ناحية العقاب . وحاصله : ان الاشكال كان من جهة ان

المشروط والمؤقت لا وجوب لهما قبل تحقق الشرط وقبل حلول الوقت حتى يجب التعلم والفحص من باب المقدمة ، ولا بعدهما لفرض عدم الاتساع او الغفلة المانعين عن فعالية التكليف فلا وجوب للمقدمة ايضا بعدهما ... اما مع الالتزام بالواجب المعلق في المشروط والموقت فان الموقت ايضا من الواجب المشروط الا ان شرطه الوقت ، فيكونان واجبين قبل حصول الشرط وقبل حلول الوقت ، ويجب على هذا الفحص والتعلم من باب المقدمة ، وعليه يرتفع اشكال العقاب على المخالفة للتكليف بتركهما ، لوضوح عدم الاشكال في العقاب على مخالفة الواجب اذا أدى ترك المقدمة الى مخالفته ، وحيث انه لا عقاب على نفس ترك المقدمة فالعقاب على مخالفة الواجب من تبعات ترك المقدمة ، وحيث ان الالتزام بالواجب المعلق لازمه وجوب ساير مقدمات الواجب المشروط والمؤقت قبل الشرط والوقت ، وهو مما لا يسعه الالتزام به ، لانه من المسلم عدم وجوب ساير المقدمات في المشروط والموقت قبل الشرط والوقت ، فلذلك لا بد من الالتزام بانه قد اخذ في ساير المقدمات في الواجب المشروط والموقت - عدا مقدمة الفحص والتعلم - شيء يقتضي عدم وجوبهما الا بعد الشرط والوقت ، بان يقال - انه بعد الالتزام بالواجب المعلق فيهما بارجاع القيد فيهما الى المادة لا الهيئة وهي الوجوب - : ان ما عدا الفحص والتعلم من المقدمات قد اخذ في الواجب المشروط والموقت القدرة الخاصة بالنسبة اليهما وهي القدرة عليه من قبل ساير مقدماتهما بعد حصول الشرط وحلول الوقت ، فلا تجب الطهارة قبل الوقت مثلا للصلاة وان كان وجوب الصلاة قبل الوقت ، لان الطهارة التي هي مقدمة للصلاة هي الطهارة التي تكون القدرة على الصلاة بالنسبة اليها حاصلة بعد حلول الوقت لا مطلق الطهارة ، وهكذا ساير المقدمات عدا وجوب التعلم والفحص . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال الا بذاك)) وهو الوجوب النفسي الذي ذهب اليه المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك ((او)) ينحل بالالتزام ((بكون المشروط او المؤقت مطلقا)) أي كل واجب مشروط

وكل واجب مؤقت نلتزم بكون وجوبهما ((معلقا)) والسبب في الاطلاق بالتزام الوجوب المعلق في كل مشروط ومؤقت هو وجوب التعلم مطلقا لكل مشروط ومؤقت . وحيث قد عرفت انه من المسلم عدم وجوب ساير المقدمات في المشروط والمؤقت قبل الشرط والوقت اشار الى انه نحو وجوب لا تكون مقدماته الوجودية واجبة قبل تحقق الشرط وقبل حلول الوقت ، لانه قد اخذت فيها قدرة خاصة كما عرفت بقوله : ((لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلا بالوجوب قبل الشرط او الوقت)) لانه قد اخذ فيه القدرة عليه من قبل ساير مقدماته بعد الشرط والوقت ((غير التعلم)) فانه لو يؤخذ فيه من جهته شيء فيسري اليه الوجوب قبل حصول الشرط والوقت لتحقيق الوجوب قبل ذلك ، لان الشرط والوقت بناء على المعلق يرجعان الى المادة لا الى الهيئة : أي يرجعان الى متعلق الوجوب دون نفس الوجوب ((فيكون)) نفس ((الايجاب)) في الواجب المعلق ((حاليا وان كان)) نفس ((الواجب فيه استقباليا)) ولكن ذلك الواجب ((قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه)) أي مقدمته ((ولا غير التعلم من)) جميع ((مقدماته قبل)) تحقق ((شرطه او)) حلول ((وقته)) لانه قد اخذ في الواجب بالنسبة الى ساير مقدماته عدا التعلم قدرة خاصة وهي القدرة بعد الشرط وبعد حلول الوقت .

ولا يخفى انه يمكن ان يجاب عن الاشكال المذكور بوجه ثالث ، من دون الالتزام بالوجوب النفسي للتعلم ولا بالواجب المعلق ، بل نقول : انما يجب الفحص أو التعلم مع كون الواجب مشروطا او مؤقتا لا وجوب لهما قبل الشرط والوقت ، من ناحية ان تفويت التكليف في ظرفه بسبب ترك الفحص او ترك التعلم الموجب للغفلة عنه بعد حلول الوقت او الشرط - فيما اذا كان الوقت يسع للامثال والفحص او التعلم - مما تصح المؤاخذة عليه عقلا ، وكذلك تفويت الغرض من المكلف به بسبب ترك الفحص او التعلم اذا كان لا يسع المجال لهما وللامثال بعد الشرط او الوقت مما تصح المؤاخذة عليه ايضا عند العقل ، فالعقاب على التفويت الحاصل بسبب ترك

وأما لو قيل بعدم الإيجاب إلا بعد الشرط والوقت ، كما هو ظاهر الأدلة وفتاوى المشهور ، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً ، لتكون العقوبة - لو قيل بها - على تركه لا على ما أدى إليه من المخالفة ،

التعلم أو الفحص . واليه المصنف أشار في الهامش ، إلا أنه إنما يحكم العقل بذلك حيث يعلم أن الغرض لازم التحصيل مطلقاً وأن التكليف تام الاقتضاء . أما إذا احتل كون الغرض ليس لازماً التحصيل مطلقاً ، بل فيما إذا عرض حصول الشرط من باب الاتفاق أو أن التكليف ليس بتمام الاقتضاء بل كان لحصول الشرط أو الوقت دخل في تمامية اقتضائه فلا يحكم العقل بصحة العقاب من باب التفويت . والله العالم . وقد يجاب في المقام بوجه رابع : وهو أن نفس احتمال التكليف مع فرض إمكان معرفته بالتفقه أو الظفر به بالفحص منجز له ومصحح للعقاب على مخالفته .

ولا يخفى ما فيه ، فإن احتمال التكليف إنما يكون منجزاً أو مصححاً للعقاب على مخالفة التكليف فيما إذا كان التكليف المحتمل مطلقاً أو موسعاً أو مشروطاً أو موقفاً ، ولكنه كان بعد تحقق الشرط وحلول الوقت مما يسع التعلم أو الفحص والامثال ، وكان المكلف ملتفتاً إلى الاحتمال بعد الشرط أو الوقت . أما في الواجب المشروط والموقت في الغرضين مما كان المجال بعد الشرط أو الوقت لا يسع للفحص أو التعلم وللأمثال ، أو كان يسع لذلك ولكنه كان المكلف غافلاً فلا يكون الاحتمال منجزاً ، لما مر من الأشكال من عدم وجوب الفحص والتعلم قبل الوقت والشرط ولا بعدهما ، إذ بعد حكم العقل بعدم فعالية مثل ذلك التكليف بعد تحقق الشرط وحلول الوقت لا وجه لأن يكون احتمالاً منجزاً . ولعله لذلك أيضاً لم يشر إليه المصنف ، وحصر الجواب في الأمرين المذكورين من الالتزام بالوجوب النفسي والواجب المعلق .

ولا بأس به كما لا يخفى^(١) ، ولا ينافيه ، ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم إنما هو لغيره لا لنفسه ، حيث أن وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقدميا^(٢) ،

(١) توضيحه : انه بعد ما عرفت من انحصار الجواب عن الاشكال في الامرين ، ولما كان الالتزام بالواجب المعلق خلاف ظاهر الادلة في الواجب المشروط والمؤقت ، فان الظاهر من ادلتها كون الشرط والوقت قيما للوجوب وانه لا وجوب قبل الشرط وقبل الوقت ، فان الظاهر من قوله تعالى : ﴿ اقم الصلاة لدلوك الشمس ﴾^(١) هو كونه لا وجوب قبل الدلوك ، وكذلك مثل قوله تعالى : ﴿ ولله على الناس حج البيت من استطاع إليه ﴾^(٢) انه لا وجوب قبل الاستطاعة ، وكما ان الواجب المعلق خلاف ظاهر ادلة المؤقت والمشروط ، كذلك هو خلاف المشهور ايضا ، فان المستفاد من فتاوى المشهور انه لا وجوب في المشروط والمؤقت قبل الشرط والوقت . فعلى هذا ينحصر الجواب عن الاشكال المذكور فيهما بالالتزام كون التعلم واجبا نفسيا ، ويكون العقاب على تركه لا على مخالفة التكليف الذي ادى اليه ترك التعلم فيما كان مشروطا او مؤقتا ، وعبرة المتن واضحة ، والضمير في تركه واليه يعودان الى التعلم ، والمراد من المخالفة هي مخالفة التكليف الذي ادى اليه ترك التعلم .

(٢) حاصله : ان الالتزام بالوجوب النفسي في اخبار التعلم قد يقال بمنافاته لما يظهر من اخبار التعلم ، فان الظاهر منها كون وجوب التعلم لغيره لا لنفسه كما هو ظاهر قوله ﷺ من انه يقال للعبد يوم القيامة : هل علمت ، فان قال : نعم ، قيل : فهلا عملت ، وان قال : لا ، قيل له : هلا تعلمت ، فان الظاهر منها ان الامر بالتعلم لان يعمل ، فان سؤاله عن العلم وحضه على التعلم بقوله هلا تعلمت انما هو لكونه

(١) الاسراء : الآية ٧٨ .

(٢) آل عمران : الآية ٩٧ .

طريقا لان يعمل، فان قوله فهلا عملت ظاهر في ذلك . واذا كان مدلول اخبار التعلم هو الوجوب لغيره فكيف يمكن الالتزام بالوجوب النفسي في التعلم ؟
والجواب في رفع هذه المنافاة هو ما تقدم في مبحث الواجب النفسي والغيري :
من ان الفرق بين الوجوب النفسي والوجوب الغيري هو كون الوجوب الغيري وجوبا مترشحا من وجوب آخر ، فالواجب الغيري هو الواجب المترشح وجوبه من واجب آخر ، والوجوب النفسي هو ما لا يكون وجوبه مترشحا من وجوب آخر سواء كان وجوبه لغرض في نفسه او لغرض في غيره ، فالواجب النفسي الذي لا يكون مترشحا وجوبه من واجب آخر ، بل كان الغرض من وجوبه ليس في نفسه بل في غيره سواء كان غيره واجبا او ليس بواجب هو واجب نفسي كالواجب النفسي الذي كان وجوبه لغرض في نفس الواجب .

فاتضح : ان الالتزام بالوجوب النفسي في التعلم لا ينافيه ما يظهر من اخبار التعلم ، فان الظاهر منها كون الغرض من الامر بالتعلم هو في غيره ، لا ان وجوب التعلم وجوب غيري مترشح من غيره ، ولذا قال (قدس سره) : ((لا ينافيه)) أي لا ينافي الالتزام بالوجوب النفسي في التعلم ((ما يظهر من الاخبار)) . ثم اشار الى وجه توهم المنافاة بقوله : ((من كون وجوب التعلم)) المستفاد من ظاهر الاخبار ((انما هو)) وجوب ((لغيره لا)) وجوب ((لنفسه)) فيكون على هذا التوهم ان المستفاد من الاخبار هو الوجوب الغيري في التعلم وهو ينافي الالتزام بالوجوب النفسي فيه . ثم اشار الى رفع المنافاة بقوله : ((حيث ان وجوبه ل)) غرض في ((غيره لا يوجب كونه واجبا غيريا يترشح وجوبه من وجوب غيره فيكون مقديا)) أي ان الواجب الغيري المقدمي هو الذي يكون وجوبه مترشحا من غيره ، لا الذي يكون الغرض من وجوبه في غيره ، فان الواجبات النفسية ما كان الغرض لوجوبها في غيرها لا في نفسها .

بل للتهيؤ لايجابه ، فافهم^(١) .

وأما الاحكام ، فلا إشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة ، بل في صورة الموافقة أيضا في العبادة ، فيما لايتأتى منه قصد القرية^(٢) وذلك

(١) توضيحه : ان الواجب التهيؤي هو ما كان واجبا لأن يتهيأ المكلف لخطاب آخر ، كالامر بالوضوء - مثلا- قريبا من وقت الصلاة ، فان الامر به لان يتهيأ المكلف لخطاب الصلاة اول وقتها . ولا يخفى ان الواجب النفسي الذي يكون الغرض من وجوبه في غيره قد يكون وجوبه تهيؤيا وقد لا يكون تهيؤيا ، وقد مر من المصنف ان الوجوب النفسي الذي التزم به في التعلم هو وجوب تهيؤي للواجب المشروط والمؤقت ، فيجب على المكلف قبل تحقق وجوب الواجب المشروط والمؤقت التعلم ليتهيأ الى الخطاب بالمشروط والمؤقت بعد الشرط والوقت ، وهذا هو مراده من قوله : ((بل للتهيؤ لايجابه)) أي ان وجوب التعلم ليس وجوبا مقدميا غيريا بل وجوبا نفسيا لاجل التهيؤ لايجاب غيره في وقته .

واما قوله : ((فافهم)) فيمكن ان يكون اشارة الى ان الالتزام بالوجوب النفسي تهيؤا في المشروط والموقت للفرار عن الاشكال في الفرضين ، واحد الفرضين ليس فيه خطاب فعلى بعد زمان الشرط والوقت ، فلا وجه لكون الوجوب النفسي في المقام للتهيؤ مطلقا ، اذ لا خطاب هناك للمشروط والموقت على ما هو المفروض في الاشكال .

(٢) لما فرغ من الكلام في المقام الأول ، وهو تبعة ترك الفحص ... شرع في المقام الثاني: وهو احكام ترك الفحص . وتوضيحه : انه لو ترك الفحص ولم يأت بشيء فانكشفت المخالفة وانه هناك امر بشيء ، فلا اشكال في لزوم الاتيان سواء كان المأمور به عبادة أم معاملة بالمعنى الاعم . واذا احتتم دخالة شيء في المأمور به وترك الفحص عنه وحيثئذ : فاما ان يكون ما قد اتى به موافقا للواقع ، واما ان لا يكون موافقا ، وفي الثاني لا اشكال في ان القاعدة تقتضي البطلان فيه ، لعدم الاتيان بما هو

المأمور به سواء كان معاملة او عبادة . نعم فيما اذا كانت العبادة صلاة وقلنا بشمول حديث لا تعاد الصلاة الا في الخمس للجهل ولو عن تقصير ، وكان المتروك غير احد الخمسة كانت الصلاة صحيحة ، والا فباطلة . واما في الأول فلا اشكال في الصحة فيما كان المأمور به معاملة بالمعنى الاعم للالتيان بتمام المأمور به على الفرض . وما سيأتي من عدم الصحة في بعض الفروض فيما اذا كان المأمور به عبادة لا مجال له في المعاملة بالمعنى الاعم ، لما سيتضح من ان عدم الصحة في العبادة انما هي لعدم تأتي قصد القرية ، ولا تشرط القرية في المعاملة بالمعنى الاعم .

واما اذا كان عبادة : فتارة يكون المكلف في حال العمل غافلا تماما عن احتمال دخالة شيء في المأمور به عدا ما يأتي به ، ولا شبهة في تأتي قصد القرية منه . واخرى يكون المكلف في حال العمل ملتفتا الى احتمال الدخالة وترك الفحص ولكن عمله كان موافقا للمأمور به واقعا ، ولكنه حيث لا يتأتى منه قصد القرية مع احتمال الدخالة فلا يقع عمله عباديا فلا يكون صحيحا ، مثلا اذا قلنا بعدم امكان اجتماع الغضب والصلاة ولكن قلنا بتقديم جانب الامر على النهي ، فلو صلى في المغصوب غافلا فلا اشكال في صحة الصلاة لتأتي قصد القرية منه ، وان صلى في المغصوب مع احتمال دخالة عدم المغصوبية في الصلاة وترك الفحص فلا تقع صلاته صحيحة ، وان بيننا على تقديم جانب الامر على النهي ، لعدم تأتي قصد القرية من المكلف مع احتمال دخالة عدم الغضب في الصلاة . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((واما الاحكام)) المترتبة على ترك الفحص ((فلا اشكال في وجوب الاعادة)) في العبادة والمعاملة بالمعنى الاعم ((في صورة المخالفة بل في صورة الموافقة ايضا)) ولكنه ((في)) خصوص ((العبادة فيما لا يتأتى منه قصد القرية)) اما في صورة الموافقة وتأتي قصد القرية فلا اشكال في الصحة للالتيان بتمام المأمور به مع عدم خلل في قصد القرية .

لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء^(١) ، إلا في الاتمام في موضع القصر أو الاجهار أو الاخفات في موضع الآخر ، فورد في الصحيح - وقد أفتى به المشهور - صحة الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقا ، ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها ، لان ما أتى بها وإن صحت وتمت إلا أنها ليست بمأمور بها^(٢).

(١) هذا تعليل للحكم بوجود الاعادة في صورة المخالفة ، وهو ما عرفت من ان مقتضى القاعدة هي الاعادة ، لعدم الاتيان بالمأمور به على الفرض ، ووقوع المامور به صحيحا منوط باحد امرين : احدهما : عقلي وهو الاتيان بتمام المامور به ، فانه مع الاتيان بتمام المامور به فالعقل يحكم بالصحة . ثانيهما : وهو ان يقوم دليل شرعي على الصحة وان كان المأتمني به ناقصا عن تمام ما امر به والمفروض عدم الاتيان بتمام المامور به في صورة المخالفة ، وعدم قيام دليل شرعي على الصحة مطلقا في مقام ترك الفحص . وقد اشار الى الأول بقوله : ((وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به)) و اشار الى الثاني بقوله : ((مع عدم دليل على الصحة والاجزاء)) .

(٢) قد استثنى من القاعدة المقتضية للبطلان في مقام ترك الفحص مع المخالفة موردان : احدهما : الاتيان بالاتمام في موضع القصر . ثانيهما : الاتيان بالجهر في موضع الاخفات ، او الاخفات في موضع الجهر . اما الاتيان بالقصر في موضع الاتمام فليس داخلا في الاستثناء ، لعدم ورود دليل على الاكتفاء بالقصر في مورد التمام . نعم قد ورد الدليل على الاكتفاء بالاتمام في موضع القصر دون العكس ، وورود الدليل ايضا على الاكتفاء بالجهر والاخفات مطلقا كل في مورد الآخر .

اما الدليل على الأول فهو الصحيح الوارد عن زرارة ومحمد بن مسلم (قالا قلنا لابي جعفر عليه السلام رجل صلى في السفر اربعا ايعيد ام لا ؟ قال عليه السلام ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له فصلى اربعا اعاد ، وان لم تكن قرئت عليه ولم يعلمها

فلا اعادة عليه^(١) وهو ظاهر في عدم الاعادة في مقام الاتيان بالتمام في مقام القصر عند ترك الفحص .

واما الدليل على الثاني فهو ما ورد في الصحيح عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام (في رجل جهر فيما لا ينبغي الاجهار فيه ، واخفى فيما لا ينبغي الاخفاء فيه فقال عليه السلام : أي ذلك فعل متعمدا فقد تقض صلاته وعليه الاعادة ، فان فعل ذلك ناسيا او ساهيا او لا يدري فلا شيء عليه وقد تمت صلاته)^(٢) وقوله عليه السلام : أو لا يدري ظاهر في عدم الاعادة مع المخالفة بالجهر والاخفات في حال جهله وعدم درايته الشامل باطلاقه لصورة ترك الفحص . ولما كان الدليل في نفسه صحيحا في كلا المقامين افتى المشهور على طبقه في المقامين ، فقالوا بصحة الصلاة في الموضعين فأفتوا بصحة خصوص صلاة من صلى الاتمام في موضع القصر دون العكس ، وصحة صلاة من جهر في مقام الاخفات ، وبالعكس فيما اذا كان عن جهل مطلقا ولو كان الجهل عن تقصير ، ومن الواضح ان الجهل عن تقصير انما هو لترك الفحص . نعم فيما اذا كان عن تقصير مع التزامهم بصحة الصلاة في الموضعين التزموا فيهما باستحقاق العقاب على ترك المأمور به التام لانه ترك للمأمور به التام عن تقصير . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((الا في الاتمام في موضع القصر)) دون القصر في موضع الاتمام ((و)) في ((الاجهار أو الاخفات)) مطلقا بصحة كل منهما ((في موضع الاخر)) . و اشار الى ورود ذلك في الخبر الصحيح بقوله : ((فورد في الصحيح)) وهما صحيح زرارة ومحمد بن مسلم وصحيح زرارة المتقدمين . و اشار الى افتاء المشهور على طبقهما بقوله : ((وقد افتى به المشهور)) فان فتواهم على ((صحة الصلاة وتماميتها في الموضعين مع الجهل مطلقا)) سواء كان عن قصور او عن

(١) وسائل الشيعة : ج ٥ ، باب ١٧ من أبواب صلاة المسافر حديث ٤ .

(٢) وسائل الشيعة : ج ٢ ، باب ٢٦ من أبواب القراءة حديث ١ .

إن قلت : كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها ؟ وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أمر بها ، حتى فيما إذا تمكن مما أمر بها ؟ كما هو ظاهر إطلاقاتهم ، بأن علم بوجوب القصر أو الجهر بعد الاتمام والاختفات وقد بقي من الوقت مقدار إعادتها قصرا أو جهرا ، ضرورة أنه لا تقصيرها هنا يوجب استحقاق العقوبة ، وبالجملة كيف يحكم بالصحة بدون الامر ؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة^(١) ؟

تقصير . و اشار الى التزامهم باستحقاق العقوبة فيما كان عن تقصير بقوله : ((ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة)) التامة ((المأمور بها)). ثم اشار الى الوجه في استحقاق العقوبة بقوله : ((لان ما أتى بها)) من الصلاة الناقصة ((وان صحت وتمت)) لعدم لزوم الاعادة وان انكشف الخلاف في الوقت ((الا انها ليست بمأمور بها)) أي لان الصلاة الناقصة التي أتى بها الجاهل المقصر ليست بمأمور بها ، وقد ترك الصلاة التامة المأمور بها عن تقصير ، ولذا حكموا باستحقاق العقاب على ترك الصلاة التامة ، مع حكمهم بصحة الصلاة الناقصة المأتي بها وبعدم الاعادة مع الاتيان بها وان كانت غير مأمور بها .

(١) قد عرفت ان الموردين المذكورين وهما الاتمام في موضع القصر والجهر والاختفات كل منهما في موضع الآخر قد استثنيا من القاعدة في المخالفة عند ترك الفحص التي تقتضي الاعادة في الوقت عند انكشاف الخلاف ، وقد عرفت ان المشهور قد استثناهما من القاعدة ، ولازم الاستثناء هو عدم الاعادة ولو كان الوقت متسعا بعد تبين الخلاف . والتزم المشهور - ايضا - باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به التام وان وسع الوقت له بعد تبين الخلاف ، والتزم المشهور - ايضا - بصحة ما أتى به من العبادة الناقصة مع انها ليست بمأمور بها ... ولذلك استشكل على المشهور باشكالين اشار اليهما في المتن ، وهناك اشكال ثالث لم يشر اليه المصنف .

والاشكال الأول هو ان العبادة الناقصة التي التزم المشهور بصحتها لا تخلو : اما لا يكون فيها امر فكيف حكموا بصحتها مع ان العبادة لا تصح من دون قصد الامر ؟ وان كان فيها امر فلا بد وان يكون تعيينيا ، لوضوح كون امر الفريضة تعيينيا لا تخييريا ، مع ان القول بالتخيير لا يجتمع مع القول بالعقوبة على ترك بعض افراد ما وقع فيها التخيير . وكون الامر بالنقص تعيينيا ينافي كون الامر التعيني في المقام هو المتعلق بالصلاة التامة دون هذه الصلاة الناقصة ولذا يقولون باستحقاق العقوبة على مخالفته . وقد اشار الى هذا الاشكال اجمالا بقوله : ((كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها)).

الاشكال الثاني : هو ان المشهور كما عرفت افتوا بعدم الاعادة مع اتساع الوقت وتبين الخلاف ، مع التزامهم باستحقاق العقوبة على المخالفة والمفروض اتساع الوقت ، فمن صلى تماما في موضع القصر - مثلا - ثم انكشف الخلاف له وان فرضه كان القصر لا اعادة عليه وان اتسع الوقت للاعادة ، وحيث ان الاتمام لا امر به ، والامر متعلق بالقصر وهو الطبيعة بين الحدين من الزوال - مثلا - الى المغرب ، فكيف يحكم المشهور بعدم الاعادة مع التمكن باتيان ما امر به في وقته والتمام الذي اتى به ينبغي ان يكون بحكم عدم الاتيان بشيء لفرض عدم الامر به اذ لا فرق بين عدم الاتيان اصلا وبين الاتيان بغير المأمور به . وكيف يحكمون باستحقاق العقوبة على مخالفة المأمور به مع ان الوقت متسع لاتيانه ؟

وبعبارة اخرى : ان استحقاق العقاب على المخالفة انما يكون بعد انتهاء الوقت في المؤقت ، ومع فرض بقاء الوقت وعدم الاتيان بالمأمور به لا تصدق المخالفة الموجبة لاستحقاق العقاب .

والحاصل : ان حكم المشهور بصحة الصلاة في الموردين ينافي كونها لا امر بها كما في الاشكال الأول ، وينافي استحقاق العقاب على مخالفة المأمور به مع امكان الاتيان به كما في الاشكال الثاني . وقوله عليه السلام - في الخبر - قد تمت صلاته ، يقتضي

لولا الحكم شرعا بسقوطها وصحة ما أتى بها^(١).

ان هناك امرا بها وانه لا عقوبة على مخالفة القصر ولا على الجهر والاختفات كل في موضع الآخر .

ثم لا يخفى ان هذا الاشكال الثاني وان انحل الى اشكالين : احدهما الحكم بعدم الاعادة مع اتساع الوقت لاتيان المأمور به . وثانيهما : الحكم باستحقاق العقاب المستلزم لتحقق المخالفة والمفروض سعة الوقت للاعادة فلا مخالفة ، الا ان المهم هو الحكم منهم باستحقاق العقاب مع سعة الوقت ، حيث انه لا يصدق التقصير مع امكان الاعادة ، ولذلك اشار اليه بقوله : ((وكيف يصح الحكم)) من المشهور ((باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها)) وهي القصر مثلا بعد الاتيان بالاتمام ((حتى فيما اذا كان مما امر بها)) بان كان الوقت متسعا لصلاة القصر ((كما هو ظاهر اطلاقاتهم)) فان الظاهر منهم هو الاطلاق في الالتزام باستحقاق العقاب ولو ((بان علم)) المكلف ((بوجوب القصر او الجهر)) مثلا ((بعد)) اتيانه ((ب)) الاتمام والاختفات و)) الحال ((قد بقي من الوقت مقدار اعادتها قصرا او جهرا)) . ثم اشار الى وجه الاشكال وان استحقاق العقوبة انما هو لصدق التقصير ، ومع فرض امكان الاعادة بسعة الوقت لها لا تقصير بقوله : ((ضرورة انه لا تقصير ها هنا)) أي مع فرض سعة الوقت للاعادة ولم يفت المأمور به بين الحدين فلا تقصير مع هذا الفرض ((يوجب)) الحكم بـ ((استحقاق العقوبة)) .

ولا يخفى ان قوله (قدس سره) : ((وبالجملة ... الى قوله - من الاعادة)) هو من الاجمال بعد التفصيل ، فقد اشار فيه الى الاشكالين : من عدم الوجه لحكم المشهور بالصحة مع عدم الامر بالاتمام مثلا ، ومن عدم الوجه لحكمهم باستحقاق العقوبة على القصر مع سعة الوقت للاعادة قصرا .

(١) أي ان ظاهر ما يستفاد من الخبر هو عدم استحقاق العقوبة على القصر لقوله قد تمت صلاته ، فانه ظاهر في ان ما أتى به من الاتمام واف بتمام ما للصلاة من الأثر ،

قلت : إنما حكم بالصحة لاجل اشتمالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها ، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر ، وإنما لم يؤمر به لاجل أنه أمر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاتم^(١).

ومع الوفاء بتمام الاثر لا وجه لاستحقاق العقوبة على القصر . ومنه يظهر ان ما اتى به من الاتمام مأمور به ايضا ، لوضوح ان ما كان وافيا بتمام ما للصلاة من الاثر لا بد وان يكون مأمورا به . فالظاهر من الشارع كما يدل عليه الصحيح هو حكمه بسقوط العقوبة وصحة الصلاة ، والى هذا اشار بقوله : ((لولا الحكم شرعا بسقوطها)) أي بسقوط العقوبة ((وصحة ما اتى بها)) من الصلاة .

واما الاشكال الثالث فحاصله : ان الاتمام ان كان مشتتلا على تمام المصلحة فلا وجه للعقاب على القصر بعد الاتيان بما يفي بتمام مصطلحه ، وان لم يكن وافيا بتمام مصطلحه فلا وجه للحكم بعدم الاعادة ، لفرض كون المصلحة ملزمة ولم تستوف وقد بقي من الوقت ما يسع لاستيفائها .

(١) لا يخفى ان ما اجاب به (قدس سره) واف بدفع الاشكالات الثلاثة كلها .

وحاصله : ان ما اتى به وهو الاتمام - مثلا - لم يشتمل على تمام المصلحة بل كان مشتتلا على مقدار منها هو بحد الالتزام ايضا ، وان ما فات منها هو ايضا ملزم لا يمكن استيفاؤه ، فالحكم بالصحة انما هو لكونه مشتتلا على هذا المقدار من المصلحة ، ولا امر بها لان الامر بالفريضة واحد تعيني . وحيث ان هناك ما يشتمل على حد الالتزام - ايضا - فلا وجه للامر التعيني بالاتمام المشتتلا على بعض المصلحة وان كان بحد الالتزام ايضا ، فلا بد وان يكون الاتمام في موضع القصر لا امر به ، ويصح لاشتماله على مقدار من المصلحة هو بحد الالتزام ، وبهذا يندفع الاشكال الأول وهو الحكم بالصحة مع عدم الامر به .

وبه يندفع الاشكال الثاني ايضا بكلا نحويه ، فان استحقاق العقوبة انما هو لتفويت مقدار من المصلحة الملزمة ايضا تقصيرا ، وعدم صحة الاعادة في الوقت انما هو لعدم امكان استيفاء تلك المصلحة الفائتة .

ويندفع به الاشكال الثالث ايضا ، لان ما اتى به لما لم يكن وافيا بتمام المصلحة وكان الفائت مقدار مصلحة ملزمة لذا صحت العقوبة ، ولما كان المأتي به مشتملا على مقدار من المصلحة لا يمكن مع استيفائها استيفاء ما فات من المصلحة لذلك كان لا مجال للاعادة وان بقى الوقت .

وقد اشار الى اندفاع الاشكال الأول بما ذكره بقوله : ((قلت انما حكم بالصحة)) في الاتمام مع عدم الامر بها ((لاجل اشتمالها)) أي لاجل اشتمال الصلاة في فرض الاتمام مثلا ((على مصلحة تامة لازمه الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها وان كانت دون مصلحة الجهر والقصر)) ولا بد من كونها دون مصلحة الجهر والقصر ، اذ لو كانت مثلهما لوقع التخبير بينهما فيما اذا لم تكن مصطلحتها مشترطة بظرف الجهل ، واذا كان مشترطة بظرف الجهل فلا عقاب على ترك الجهر والقصر ، لفرض كونها في ظرف الجهل تامة مثل الجهر والقصر ، فلم يفت من المطلوب شيء ، ومع الاتيان بمثل الفائت تماما لا وجه للعقاب على الفائت . و اشار الى انها مع اشتمالها على المصلحة اللازمة الاستيفاء لا امر بها ، لان الصلاة القصرية والمشملة على الجهر - مثلا - اتم منها واكمل وهي المشتملة على المصلحة التامة الكاملة ، ومع الامر بها لا يعقل الامر بهذه الناقصة وان اشتملت على المصلحة المهمة اللازمة بقوله : ((وانما لم يؤمر بها)) أي وانما لم يؤمر بهذه الناقصة مع كونها لازمة ومهمة ((لاجل انه امر بما كانت واجدة لتلك المصلحة)) مع زيادة كونها ((على النحو الاكمل والاتم)) وانما لا يجتمع مع الامر بالاكمل الا تم الامر بالناقص لان الامر بالناقص اما ان يكون : تعيينيا ، او تخبيريا ، او بنحو تعدد المطلوب ، او بنحو الترتب . ولا وجه لواحد من هذه الاربعة ، وليس هناك صورة معقولة للامر غير هذه الانحاء الاربعة .

ومن الواضح انه لا وجه للامر التعييني بالناقص لقيام الاجماع والضرورة على ان الامر التعييني في المقام واحد وهو المتعلق بالاكمل ، مضافا الى انه لو كان الامر بالناقص تعيينيا لصح العقاب على تركه ، الا ان يقال انه مع وجدان الاكمل لمصلحة الناقص لاوجه للعقاب على الناقص مع الاستيفاء لمصلحته .

ومن الواضح -ايضا- انه لا وجه للامر بالناقص على نحو التخيير ، لانه لا وجه للتخيير -اولا- مع كون الاتم الاكمل مشتملا على مصلحة ملزمة زائدة على الناقص .
وثانيا : ان لازم التخيير عدم العقاب على ترك بعض افراد ما فيه التخيير .

ولا وجه للامر بالناقص بنحو تعدد المطلوب ، لوضوح ان المراد من تعدد المطلوب هو اشتمال طبيعي الصلاة الشاملة للاتمام وللقصر على المصلحة الناقصة الملزمة ، واشتمال الصلاة مع القصر على مصلحة ملزمة اخرى . ولو كان لنفس الاتمام خصوصية لما كان من تعدد المطلوب ، بل كان من تباين المطلوب وحيث ان الالتزام بتعدد المطلوب لتصحيح الامر فلا بد وان يكون هناك امران : امر منبعث عن مصلحة طبيعي الصلاة ، وامر بالصلاة مع خصوصية القصر . ولا وجه للتأكد في نفس الامر وانما التأكد في ما يوجب الامر ، فيجوز ان يكون في الشيء مصلحة ملزمة واحدة فينبعث اليه امر ، ويجوز ان يكون فيه مصلحتان ملزمتان فينبعث منهما امر به أكد من الأول ، فالالتزام بكون طبيعي الصلاة لها امر لازمه اجتماع المثليين ، وهو البعثان على متعلق واحد ، لان الامر بطبيعي الصلاة الشامل للقصر لازمه الامر بطبيعي الصلاة الجامع للقصر والاتمام ، وحيث فرض ان في نفس القصر مصلحة ملزمة اخرى ولها امر اخر كما هو المفروض من تعلق الامر بالقصر ، فيلزم من ذلك اجتماع الامرين في صلاة القصر ، مضافا الى ان لازم ذلك ان لنا امرين تعيينيين لا امرا واحدا تعيينيا .

واما الامر بالناقص على نحو الترتب فستجيء الاشارة اليه ، وانه غير معقول ايضا .

وأما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة فإنه بلا فائدة، إذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في الأمور بها ، ولذا لو أتى بها في موضع الاخر جهلا - مع تمكنه من التعلم - فقد قصر ، ولو علم بعده وقد وسع الوقت .
فانقذح أنه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات ، وإن كان الوقت باقيا^(١) .

وإذا لم يصح الامر بالصلاة الناقصة على احد هذه الانحاء الاربعة فيتعين ان لا يكون بها امر ، وان الامر الموجود هو الامر بالصلاة على النحو الاكمل الاتم لا غير .
فاتضح مما ذكرنا الوجه في صحة الصلاة الناقصة وعدم الامر بها .

(١) حاصل الجواب عن الاشكال الثاني ، وهو عدم الوجه لحكم المشهور باستحقاق العقوبة على ترك القصر مطلقا ولو كان الوقت متسعا للاعادة

والجواب عنه : ان استيفاء تلك المصلحة الناقصة لا يبقى مجالاً لاستيفاء المصلحة الملزمة في القصر ، فالوقت وان كان باقيا الا انه لا يتمكن من الاعادة ، فاستحقاق العقوبة لاجل تفويت تلك المصلحة الملزمة في صلاة القصر تقصيرا ، والمقصر بحكم العائد من ناحية استحقاق العقوبة ، وبقاء الوقت لا فائدة فيه بعد ان لا يكون مجال لاستيفاء المصلحة بالصلاة قصرا بعد الصلاة اتاما .

والحاصل : ان الاعادة حيث لا يكون فيها استيفاء للمصلحة لا فائدة فيها ، فبقاء الوقت وعدمه على حد سواء ، فمن تمكن من التعلم وتركه واتى بالاتمام في موضع القصر بمجرد اتيانه بالاتمام يحصل منه التقصير الموجب لاستحقاق العقوبة ، لاتيانه بما لا يبقى معه مجال لاستيفاء مصلحة القصر ولو بقي الوقت ، واتضح ان الوقت وان وسع الاعادة الا انه لا يتمكن من الاعادة المتكفلة للمصلحة ، والاعادة غير المتكفلة لها هي صورة إعادة لا إعادة حقيقة ، لانها لا فائدة فيها وبحكم العدم ، ومثل الاتمام في موضع القصر الاجهار في موضع الاخفات وبالعكس حرفا بحرف ، ولذا قال

إن قلت : على هذا يكون كل منهما في موضع الآخر سببا لتفويت الواجب فعلا ، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام ، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام^(١) .

(قدس سره) : ((واما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة ف)) الوجه فيه ((انها بلا فائدة)) لانها صورة اعادة لا اعادة حقيقة ((اذ)) المفروض انه ((مع استيفاء تلك المصلحة)) الناقصة ((لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة)) التامة ((التي كانت في)) صلاة القصر ((المأمور بها)) ويتضح من هذا الوجه لفتوى المشهور باستحقاق العقوبة ولو مع سعة الوقت ، لان المصلحة الناقصة مجرد استيفائها يمنع من استيفاء المصلحة التامة ، فلا فائدة في سعة الوقت للاعادة لانها اعادة صورية لا حقيقية لعدم التمكن منها ، واليه اشار بقوله : ((ولذا لو أتى بها)) أي بالناقصة ((في موضع الآخر)) وهي التامة ((جهلا مع)) فرض ((تكنه من التعلم فقد قصر)) بمجرد اتيانه بالناقص ((ولو علم بعده)) أي بعد الاتيان ((وقد وسع الوقت)) للاعادة الصورية . و اشار الى ان الوقت انما يتسع للاعادة الصورية دون الاعادة الحقيقية ، لانه لا يتمكن منها بعد الاتيان بالناقص بقوله : ((فانقدح انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام)) وان بقى الوقت ((ولا من الجهر كذلك)) أي ولا يتمكن من صلاة الجهر صحيحة ((بعد فعل صلاة الاخفات وان كان الوقت باقيا)) .

(١) توضيح الحال يتوقف على بيان امرين : الأول : انه قد ظهر مما مر ان الاتمام في موضع القصر والاجهار في موضع الاخفات وبالعكس موجب لعدم المجال لاستيفاء المصلحة التامة الكاملة من القصر ولا من الاخفات وبالعكس ، ولازم هذا كون صلاة التمام والصلاة مع الجهر - مثلا - ضدا لصلاة القصر والصلاة مع الاخفات ، وليس الضدان الا ما كان وجود احدهما موجبا لان لا يبقى مجال معه لوجود الاخر.

الثاني : ان الكعبي ذهب الى ان وجود احد الضدين مقدمة لعدم الضد الآخر ، ولذلك انكر المباح ، لانه اما ان يكون مقدمة لترك الحرام فيكون واجبا ، او مقدمة لترك واجب فيكون حراما .. وذهب المشهور الى ان عدم الضد من مقدمات وجود الضد الآخر ، لان من جملة ما يتوقف عليه وجود الضد عدم المانع عن وجوده ، لتوقف كل موجود على علته التامة المركبة من وجود المقتضي والشرط ، ومن الشرط عدم المانع ولما كان وجود الضد مانعا عن وجود ضده كان عدم الضد شرطا لوجود الضد ، لانه من عدم المانع الذي هو جزء العلة التامة لوجود الضد .

فاذا عرفت هذا ... نقول : انه اذا كان الاتمام والجهر - مثلا - ضدا للصلاة التامة ، وبوجودهما لا يبقى مجال للتيان بصلاة القصر ولا بالصلاة المشتملة على الاخفات ، فبناء على مذهب الكعبي تكون صلاة الاتمام والصلاة مع الجهر حراما ، لانهما يكونان مقدمة لعدم القصر ولعدم الاخفات ، ومن الواضح كون الواجب هو صلاة القصر ، والصلاة مع الاخفات ، وترك الواجب حرام ، ومقدمة الحرام حرام ، واذا كانت صلاة الاتمام والصلاة مع الجهر حراما لا يعقل وقوعهما عبادة وان اشتملا على المصلحة الملزمة ، اذ لا يعقل التقرب بالحرام ، ولا بد من وقوع العبادة مقترنة بقصد القرية ، وقصد ما في العبادة من المصلحة وان كان كافيا في وقوعها قريبة ، الا انه حيث لا تكون محرمة ، فانه لا يعقل ان يقع المبغوض على صفة المقرية . وعلى هذا النحو ذكر الاشكال في العبادة .

واما بناء على مذهب المشهور القائلين بكون عدم الضد من مقدمات وجود الضد ، لا ان وجود الضد من مقدمات عدم الضد .. فوجه الاشكال : ان صلاة القصر والصلاة مع الاخفات يتوقف وجودهما مشتملين على المصلحة الكاملة على ترك صلاة الاتمام وترك الصلاة مع الجهر ، ومن الواضح كون مقدمة الواجب واجبة ، فيكون ترك صلاة الاتمام وترك الصلاة مع الجهر واجبا ، واذا كان تركهما واجبا كان فعلهما محرما ، لوضوح كون نقيض الواجب حراما ، ففعل صلاة الاتمام

قلت : ليس سببا لذلك ، غايته أنه يكون مضادا له ، وقد حققناه في محله أن الضد وعدم ضده متلازمان ليس بينهما توقف أصلا^(١).

وفعل الصلاة مع الجهر يكون حراما لانهما نقيضان لتركهما الواجب لكونه مقدمة لصلاة القصر وللصلاة مع الاخفات الواجبين ، واذا كان فعلهما حراما منع من وقوعهما على نحو المقرية ، لما عرفت من عدم معقولية وقوع ما هو محرم عبادة مقربة. وقد عرفت ان المصنف لم يتعرض للاشكال على هذا المبنى الثاني ، وانما تعرض له على المبنى الأول ، وان كان ما يأتي منه من الجواب يكون جوابا عن الاشكال على المبنى الثاني ايضا . وعلى كل فقد اشار الى الاشكال على المبنى الأول بقوله : ((ان قلت على هذا)) أي على ما ذكرت من عدم امكان استيفاء المصلحة التامة من صلاة القصر ومن الصلاة مع الاخفات بعد فعل صلاة الاتمام والصلاة مع الجهر ، فهما ضدان لصلاة القصر ولصلاة الاخفات ، وحيثلذ ((يكون كل منهما في موضع الآخر)) أي يكون كل من صلاة الاتمام في موضع القصر والصلاة مع الجهر في موضع الصلاة مع الاخفات ((سببا لتفويت الواجب فعلا)) فان الصلاة بنحو الاتمام تكون سببا لفوات المصلحة التامة في صلاة القصر الواجبة فعلا ، وكذلك صلاة الاجهار في موضع صلاة الاخفات فانها تكون سببا لتفويت المصلحة التامة في صلاة الاخفات الواجبة فعلا ((و)) من الواضح ان ((ما هو سبب لتفويت الواجب كذلك)) بان لا يبقى مجال للواجب فعلا بسببه ((حرام)) فعله ((و)) لا يصح وقوعه عبادة لان ((حرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام)) .

(١) وحاصله ما تقدم بيانه في مبحث الضد من انه لا مقدمة لاحد الضدين بالنسبة الى الآخر مطلقا ، لا لوجود احد الضدين بالنسبة الى عدم الآخر ولا لعدم احد الضدين بالنسبة الى وجود الآخر ، بل غاية ما ثبت هو كون وجود الضد وعدم الضد الآخر متلازمين في التحقق ، ولا يسري حكم احد المتلازمين الى الآخر ... ومن هذا يتضح ان صلاة الاتمام ليست سببا لتفويت المصلحة في صلاة القصر ، بل

لا يقال : على هذا فلو صلى تماما أو صلى إخفاتا - في موضع القصر والجهر مع العلم بوجوبهما في موضعهما - لكانت صلاته صحيحة ، وإن عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر^(١) .

صلاة الاتمام وعدم استيفاء المصلحة من صلاة القصر متلازمان ، وليس بينهما سببية اصلا ، وكذلك الجهر والاخفات .

فظهر انه لا وجه للاشكال بالنحو الأول : من دعوى كون صلاة الاتمام مقدمة لعدم صلاة القصر لتكون محرمة لان ترك صلاة القصر محرم . ولا وجه له على النحو الثاني من دعوى كون عدم صلاة الاتمام مقدمة واجبة لصلاة القصر لتكون محرمة ايضا لان نقيض الواجب حرام ، ولذا قال (قدس سره) : ((ليس سببا لذلك)) أي ليس اتيان كل منهما في موضع الاخر سببا لتفويت الاخر ، بل ((غايته انه يكون)) كل من صلاة الاتمام وصلاة الجهر ((مضادا له)) أي مضادا لما هو الواجب فعلا وهو صلاة القصر وصلاة الاخفات ولا سببية بين الضدين اصلا ، فلا وجود احد الضدين سبب لعدم الضد الآخر ولا عدم احد الضدين مقدمة لوجود الضد الآخر . نعم هناك تلازم بين وجود الضد وعدم الضد الآخر ، والمتلازمان لا يسري حكم احدهما الى الآخر ، وانما السريان منوط بالتوقف والعلية ، ولذا قال (قدس سره) : ((وقد حققناه في محله)) أي في مبحث مسألة الضد ((ان الضد وعدم ضده متلازمان)) ولا سراية في المتلازمين ((وليس بينهما توقف)) وعلية ((اصلا)) .

(١) حاصله اشكال آخر على ما التزم به من تصحيح العقاب لمن صلى تماما في موضع القصر و جهرا في موضع الاخفات وبالعكس لترك الفحص والتعلم تقصيرا ، مع التزامه باشمال ما اتى به على مصلحة لازمة في حد ذاتها وان كانت دون المشتملة على المصلحة التامة الكاملة . وملخص هذا الاشكال : انه بعد اشمال الاتمام والجهر - مثلا - على ترك المصلحة اللازمة في حد ذاتها ينبغي ان يلتزم بصحة اتيان الاتمام أو الجهر ولو مع العلم بان الغرض هو القصر والاخفات وان عوقب على ترك

فإنه يقال : لا بأس بالقول به لو دل دليل على أنها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم ، لاحتمال اختصاص أن يكون كذلك في صورة الجهل ، ولا بعد أصلا في اختلاف الحال فيه باختلاف حالتي العلم بوجود شيء والجهل به ، كما لا يخفى^(١) .

القصر والاختفات عمدا . اما صحة الاتيان بها فلاجل اشتمالها على المصلحة اللازمة وعدم احتياج صحة الصلاة معها الى الامر كما مر بيانه ، بل نفس قصد الاتيان بما اشتمل على تلك المصلحة الملزمة كاف في صحة ما اتى به وعبادته . واما العقاب على ترك القصر والاختفات فلتفويت المصلحة اللازمة فيها ايضا عن علم وعمد ، ولانه اذا صح العقاب مع التقصير في صورة الجهل صح العقاب مع العلم والعمد بطريق اولي ، وهذا مما لا يسع احد الالتزام به ، خصوصا مع تصريح الصحيحين المتقدمين بلزوم الاعادة مع العمد ، لقوله في الأول : ان كان قرئت عليه آية التقصير وفسرت له وصلى اربعا اعاد ، ولقوله في الثاني أي ذلك فعل متعمدا فقد نقض صلاته وعليه الاعادة . وعلى كل فقد اشار الى لازم ما ذكره هو الالتزام بصحة الاتيان ولو مع العلم والعمد بقوله : ((على هذا)) وهو اشتمال الاتمام والاختفات - مثلا - على المصلحة اللازمة في حد ذاتها غير المحتاجة لعبادتها ووقوعها صحيحة الى قصد الامر انه ((فلو صلى تماما او صلى اخفاتا في موضع القصر والجهل)) ولو كان ذلك ((مع)) العمد و((العلم بوجودهما في موضعهما)) بان صلى تماما مع علمه بان فرضه القصر ، وكذلك الاختفات في موضع الجهر وبالعكس ((لكانت صلاته صحيحة)) لعدم احتياج الصحة فيهما الى الامر واشتمالها على المصلحة اللازمة وان كانت دون حد المصلحة التامة التي تقوت بعد الاتيان بهما ، ولذا صح العقاب على تركها واليه اشار بقوله : ((وان عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر)) .

(١) حاصل الجواب : ان ما التزمه (فلس سره) من صحة الصلاة الناقصة مع التقصير والعقاب على ترك الصلاة التامة غاية ما يلزمه هو الالتزام باشتمال صلاة الاتمام في

موضع القصر والصلاة مع الاخفات او الجهر كل في موضع الآخر على المصلحة في حال الجهل ، كما دل الصحيحيان على صحة الصلاة في الموردين في حال الجهل ، ولازم هذا هو اشتمالها على المصلحة المذكورة مقيدة بحال الجهل ، فلو دل دليل على صحتها في حال العلم والعمد ايضا لالتزمنا باشتمالها على المصلحة في هذه الحال ايضا ولقلنا بالصحة ايضا .

والحاصل انه لا مانع عقلا من ان يكون الجهل دخيلا في اشتمالها على المصلحة المذكورة ، وعند انتفائه بالعلم لا يكونان مشتملين على المصلحة فلذا لا يقعان صحيحين في حال العمد والعلم .

فاتضح مما ذكرنا : ان المدار على الدليل الدال على الصحة ، فان دل على الاختصاص بحال الجهل اسكشفنا كون الجهل دخيلا في ترتب المصلحة ، وان دل الدليل على الصحة في حال العلم ايضا استكشفنا عدم دخالة الجهل .

والحاصل انه لا مانع من القول بالصحة في حال العلم والعمد لو كان هناك دليل شرعي يدل على الصحة في ذلك المقام ، ولكن حيث انه لم يقد دليل شرعي على ذلك وانما قام على الصحة مقيدة بحال الجهل ، فلا بد من الالتزام بهذا المقدار لاحتمال دخالة الجهل في ترتب المصلحة . وقد اشار الى ذلك بقوله : ((فانه يقال لا بأس بالقول به)) أي لا بأس بالقول بالصحة في حال العلم والعمد ((لو دل الدليل على انها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم)) وحيث انه لم يدل دليل شرعي على ذلك وانما دل على الحصة في حال الجهل فلا وجه للقول به ((لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك)) أي لاحتمال ان يكون الاشتمال على المصلحة مقيدا ((في صورة الجهل)) ثم اشار الى انه لا مانع عند العقل من ان يكون لحالتي العلم والجهل دخل في عدم ترتب المصلحة وترتيبها بقوله : ((ولا بعد اصلا في اختلاف الحال فيه)) أي في عدم ترتب المصلحة وترتيبها ((باختلاف حالتي العلم بوجود شيء والجهل به)) .

وقد صار بعض الفحول بصدد بيان إمكان كون المأتي به في غير موضعه مأمورا به بنحو الترتب ، وقد حققناه في مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقا ، ولو بنحو الترتب ، بما لا مزيد عليه فلا نعيد^(١).

(١) قد عرفت ان صحة الصلاة مع الاتمام في موضع القصر في مقام الجهل انما هي لاشتمالها على المصلحة - وكذلك الجهر والاخفات - لانها مأمور بها ، فان الامر بها على ما عرفت انما يكون لوجوه اربعة وهي : الامر التعيني ، والتخييري ، او على نحو تعدد المطلوب . وقد تقدم الكلام في عدم امكانه على هذه الثلاثة ... والرابع ان يكون الامر على نحو الترتب ، وهو الذي صار اليه بعض الفحول - وهو كاشف الغطاء - من تصحيح قصد الامر في المقام على نحو الترتب .

وتوضيحه : ان تصحيح الامر بالمهم مع العقاب على ترك الالهم بنحو الترتب يتأتى في المقام ايضا ، لان القصر والاتمام متضادان كالازالة والصلاة ، والقصر هو المأمور به اولا كالامر بالالهم وهو الازالة مثلا ، وحيث لم يكن المكلف بصدد امثاله فلا مانع من ان يأمر المولى بالاتمام كما يأمر بالمهم وهو الصلاة ، حيث لم يكن المكلف بصدد امثال الازالة ، وكما يعاقب على ترك الازالة للعصيان كذلك يعاقب في المقام على ترك القصر للعصيان ، لان المفروض كون الجهل عن تقصير ، وهو بحكم العامد من حيث العصيان وصحة العقاب عليه .

وقد اجاب عنه المصنف على مختاره : من عدم امکان الامر على نحو الترتب ، وان الترتب غير معقول كما تقدم بيانه مفصلا في مبحث الضد ، فتصحيح قصد الامر في المقام بنحو الترتب فاسد لعدم معقولية الترتب من اصله في مقامه . وقد اشار الى التصحيح بنحو الترتب بقوله : ((وقد صار بعض الفحول بصدد بيان امکان كون المأتي به في غير موضعه)) كالاتمام في المقام المأتي به في غير موضعه ، لان موضعه هو القصر دون الاتمام ، بان يقصد الامر به ويكون ((مأمورا به على نحو الترتب)) كما يكون المهم مأمورا به مع الاتيان به في غير موضعه ، فان موضعه هو الامر بالالهم

ثم إنه ذكر لاصل البراءة شرطان آخران : أحدهما : أن لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة أخرى .
ثانيهما : أن لا يكون موجبا للضرر على آخر .

وهو الازالة ، ولكنه حيث يعصى المكلف ولا يأتي بالاهم فلا مانع من ان يكون المهم مامورا به على نحو الترتب . و اشار الى الجواب بعدم صحة ذلك في المقام لعدم صحة اصل القول بالترتب بقوله : ((وقد حققناه في مبحث الضد)) وحاصل التحقيق هو ((امتناع الامر بالضدين مطلقا)) لا بنحو العرضية ولا بنحو الطولية التي هي مبنى الترتب : أي لا بنحو افعال هذا الاهم ، و افعال هذا الضد المهم ، كل منهما في عرض الآخر ، ولا بنحو الطولية والترتب : أي بنحو افعال الاهم ، فان لم تفعل الاهم فافعل المهم . واليه اشار بقوله : ((ولو بنحو الترتب)) .

ثم لا يخفى انه بناء على القول بالترتب في محله من صحة الامر بالمهم عند عصيان الاهم فيمكن الاتيان بالمهم بنحو قصد امثال امره ، لكنه لا يتأتى في المقام ذلك ، والوجه في عدم تأتية هو ان الامر بالمهم بنحو الترتب انما يكون حيث يتحقق العصيان للاهم ، بنحو ان يكون الامر بالمهم مقارنا لعصيان الامر بالاهم ، فزمان عصيان الامر بالاهم هو زمان الامر بالمهم ، فالامر بالمهم يكون مقارنا في الزمان لعصيان الامر بالاهم ، ولذا يصح للمولى - بناء على الترتب - ان يقول ان لم تفعل الاهم فافعل المهم ، ولا يتأتى هذا في المقام ، لان عصيان الامر بالقصر لا يكون مقارنا لاتيان الاتمام ، بل انما يكون بعد استيفاء مقدار من المصلحة لا يتأتى معها استيفاء مصلحة القصر ، وذلك بعد الانتهاء من الاتيان بالاتمام ، ومع انتهاء الاتيان به لا رجة للامر به ، لوضوح عدم صحة الامر بالاتمام بعد الاتمام ، فقبل انتهاء الاتيان به لا امر به على نحو الترتب ، لعدم تحقق عصيان القصر ، وبعد تحقق عصيان القصر لا امر بالاتمام لفرض الاتيان به ، فلا يتأتى التصحيح في المقام على نحو الترتب ، وان قلنا بصحة الترتب في محله .

ولا يخفى أن أصالة البراءة عقلا ونقلا في الشبهة البدوية بعد الفحص لا محالة تكون جارية ، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية والاباحة أو رفع التكليف الثابت بالبراءة الثقيلة ، لو كان موضوعا لحكم شرعي أو ملازما له فلا محيص عن ترتبه عليه بعد إحرازه^(١) ، فإن لم

(١) الذي ذكر هذين الشرطين هو الفاضل التونسي ، ومن الواضح انهما غير شرط الفحص الذي تقدم الكلام فيه ، وقد عرفت انه شرط للبراءة ، اما لجريانها كما في البراءة العقلية لان اللابيان الذي هو موضوعها يراد به عدم البيان فيما كان المعتاد وجود البيان فيه ، وهو ككتب الحديث وموارد الاجماع المستفادة من فتاوى الفقهاء في كتبهم والكتاب الكريم وما ورد من الاحاديث المتعبرة في تفسيره ، ولا يكاد يحصل عدم البيان الماخوذ موضوعا في البراءة العقلية الا بعد الفحص في تلك الموارد واليأس عن الدليل فيها .. او لكون الفحص شرطا للعمل بها وان لم يؤخذ عدم البيان في موضوعها كالبراءة الثقيلة ، لان الموضوع فيها هو الشك في الحكم وعدم العلم به ، ولكنه دل الدليل على عدم جواز العمل بها الا بعد الفحص كما تقدم بيانه . والحاصل : ان هذين الشرطين غير شرط الفحص .

ثم لا يخفى ان الشرط الأول المذكور وهو ان لا يكون موجبا لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى غير صحيح على كل حال ، لان المراد منه ان كان عدم جريان البراءة في نفي الحكم الثابت في موردها من جهة اخرى كوجوب الاحتياط في الفروج أو الدماء الثابت في مورد البراءة فهو واضح البطلان ، لان عدم جريانها فيه انما هو لثبوت الحكم الشرعي ، والمفروض ان موضوعها هو الشك في الحكم الشرعي فلا تجري البراءة العقلية لوجود البيان للحكم ، ولا تجري البراءة الثقيلة للعلم بالحكم ، ولا يصح عد هذا من شرايط البراءة بل مرجعه الى عدم الموضوع للبراءة .

وان كان المراد منه عدم جريانها في الحكم المشكوك غير هذا الحكم الثابت من جهة اخرى بكلا قسميه الآتيين ، والاول ما كان الموضوع فيه هو عدم الحكم في مرتبة

الظاهر كما لو شككنا في نجاسة مغلي التمر فجرت البراءة عن نجاسته ، وقد ثبت لنفي
 نجاسة المشكوك في الظاهر عدم المانعية من ناحية الصلاة فيها . والثاني : ما كان
 الموضوع للحكم الثابت من جهة اخرى هو الملازم لمورد البراءة ، وذلك كما في المثال
 ولكن كان الحكم الثابت في موردها هو شرطية الطهارة للصلاة ، فانه يلازم نفي
 النجاسة في المشكوك بالبراءة ثبوت الطهارة للمشكوك في مرحلة الظاهر ، والطهارة
 الثابتة بقوله عَلَيْهِ السَّلَامُ كل شيء طاهر هي موضوع لجواز الصلاة في ذلك المشكوك
 طهارته ، فهو ايضا غير صحيح ، لان الحكم الشرعي الثابت في مورد البراءة اما ان
 يكون الموضوع فيه هو عدم الحكم في مرتبة الظاهر الحاصل بالبراءة ، او كان الموضوع
 فيه امرا ملازما لعدم الحكم في الظاهر . فان كان الموضوع هو نفس عدم الحكم في
 الظاهر الحاصل بواسطة البراءة فالبراءة جارية ويثبت بواسطتها نفي التكليف ظاهرا ،
 ويثبت بواسطتها ايضا الحكم الشرعي الذي موضوعه عدم الحكم في مرتبة الظاهر ،
 لانه من الواضح عدم معقولية مانعية الحكم عن البراءة الذي موضوعه نفي التكليف
 في مرتبة الظاهر الحاصل بواسطة البراءة . وان كان الموضوع فيه هو الامر الملازم لنفي
 التكليف في مرتبة الظاهر فالبراءة تجري في نفي الحكم المشكوك ، والحكم الشرعي
 الذي موضوعه الامر الملازم لنفي الحكم في مرتبة الظاهر يثبت ايضا لتحقق موضوعه
 قطعا ، لان المفروض ان موضوعه هو الملازم لعدم الحكم في مرتبة الظاهر ، وعدم
 الحكم في مرتبة الظاهر مقطوع به وان كان ثبوته واقعا مشكوكا فيه ، ومع فرض كون
 الملازم ملازما لعدم الحكم في مرتبة الظاهر المقطوع به لا بد وان يكون الملازم مقطوعا
 به ، لوضوح كون القطع باحد المتلازمين موجبا للقطع بالملازم الآخر له ، وليس من
 الاصل المثبت ، فان الاصل المثبت ما كان الحكم ثابتا لاحد المتلازمين تعبدا ، وحيث
 لا ملازمة بين ثبوت الحكم تعبدا لاحد المتلازمين في ثبوته تعبدا للملازم الآخر فلذا
 كان ثبوت الحكم للملازم الآخر من الاصل المثبت ، بل حتى فيما اذا قام الدليل على
 حجية الظن في خصوص احد المتلازمين فانه لا يكون موجبا لثبوت الحكم في الملازم

وان حصل الظن به ، لفرض اختصاص حجية الظن باحد المتلازمين دون الآخر ، كما لو قام الدليل على حجية الظن في القبلة فانه يحصل الظن بالزوال اذا زالت الشمس عن ذلك الخط ، ولكنه لا يكون هذا الظن حجة بل لا بد من العلم بالزوال او قيام البيئة عليه . وعلى كل فالحكم المرتب على الملازم المقطوع به في مورد نفي التكليف في مرتبة الظاهر يثبت بنفسه لثبوت موضوعه ، ولا يكون مانعا عن جريان البراءة في نفي التكليف في مرتبة الظاهر ، لان الحكم الملازم ثبوته لنفي التكليف في مرتبة الظاهر كيف يكون مانعا عما ينفي التكليف في مرتبة الظاهر ؟ مضافا الى ان المانع عن البراءة هو المثبت للتكليف في موردها الذي يكون مجرى للبراءة لولا الدليل عليه ، ومن الواضح ان مجرى البراءة هو التكليف الفعلي الواقعي في مرتبة الظاهر ، وموضوع هذا الحكم الشرعي هو الملازم لنفي التكليف ، فموضوع كل منهما غير موضوع الآخر ، ولا يعقل مانعية تكليف لموضوع عن تكليف لموضوع آخر ... هذا كله فيما اذا كان الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى اما نفس عدم استحقاق العقاب على مخالفة التكليف في مرتبة الظاهر الثابت بالبراءة العقلية او النقلية ، او كان الموضوع له ما هو الملازم لذلك .

واما اذا كان الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى هو نفي التكليف واقعا لا ظاهرا : أي كان الحكم مرتبا على نفي التكليف الواقعي لا على نفي الحكم في مرتبة الظاهر وعدم استحقاق العقوبة على مخالفته فسيأتي الاشارة اليه .

وقد اشار الى ما ذكرنا من ان الحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى اذا كان مرتبا على نفي التكليف ظاهرا وعدم استحقاق العقاب على مخالفته ، او كان مرتبا على الملازم له لا يعقل يكون مانعا عن جريان البراءة ، ويكون عدمه شرطا في جريانها بقوله : ((ولا يخفى ان اصالة البراءة عقلا ونقللا في الشبهة البدوية بعد الفحص)) الذي هو اهم موارد جريان البراءة ، لان مورد العلم الاجمالي الذي يلزم من ارتكاب طرفيه المخالفة العملية لا مجرى للبراءة فيه قطعا ، والذي لا يلزم منه

يكن مترتبا عليه بل على نفي التكليف واقعا ، فهي وإن كانت جارية إلا أن ذاك الحكم لا يترتب ، لعدم ثبوت ما يترتب عليه بها ، وهذا ليس بالاشتراط^(١).

مخالفة عملية في جريانها وعدم جريانها قولان : فان قلنا بعدم الجريان فحاله حال ما يلزم منه مخالفة عملية . وان قلنا بجريانها فحالتها حال الشبهة البدوية . وعلى كل فان البراءة في الشبهة البدوية بعد الفحص ((لا محالة تكون جارية و)) لا يمنع عن جريانها الحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى ، فيما اذا كان الموضوع المرتب عليه هو نفس ((عدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة العقلية)) او كان الموضوع له هو الحكم بالحل الظاهري ((والاباحة)) ظاهرا المستفادة من قوله كل شيء لك حلال ((او)) كان الموضوع له نفس ((رفع التكليف الثابت ب)) رفع ما لا يعلمون ، فالمستفاد من ((البراءة التقوية)) المتكفل لها قاعدة الحل ودليل الرفع كان هو الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى ((او)) كان الموضوع له ((ملازما له فلا يحصى عن ترتبه عليه بعد احرازه)) وقد عرفت انه في كلا الفرضين لا يكون مانعا عن جريان البراءة .

(١) يشير بهذا الى ما كان الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى هو عدم التكليف ونفيه واقعا لا ظاهرا ، كما لو شككتنا في مال كونه لزيد والاصل البراءة ، فالبراءة تنفي كونه لزيد في مرحلة الظاهر ، ولكن نفي حرمة التصرف في مال الغير المنوط بأذنه لا يثبت بمجرد كونه ليس لزيد ظاهرا ، بل لا بد من ثبوت كونه ليس لزيد واقعا حتى لا يكون التصرف فيه منوطا باذنه . فانه ايضا لا يكون مانعا عن جريان البراءة في مرحلة الظاهر ، لان المفروض فرض الشك في الحكم الواقعي لا العلم بعدمه ، فلا يترتب الحكم الذي موضوعه نفي التكليف واقعا فكيف يكون مانعا عن جريان البراءة في مقام الشك فيه ؟ ومنه يظهر عدم ترتب الحكم الشرعي الذي كان موضوعه مرتبا على عدم التكليف واقعا بواسطة البراءة ، لانها انما تنفي التكليف في

وأما اعتبار أن لا يكون موجبا للضرر ، فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وإن لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة ، كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية ، إلا أنه حقيقة لا يبقى لها مورد ، بداهة أن الدليل الاجتهادي يكون بيانا وموجبا للعلم بالتكليف ولو

مرتبة الظاهر دون الواقع فلا يتحقق بجريانها ما هو الموضوع له . وقد اشار الى عدم مانعيته عن جريان البراءة بقوله: ((فهي وان كانت جارية)) وأشار الى عدم ترتبه بواسطة جريان البراءة بقوله : ((الا ان ذاك الحكم)) الذي كان موضوعه بحسب الفرض هو عدم التكليف واقعا لا ظاهرا ((لا يترتب)) بواسطة جريان البراءة ((لعدم ثبوت)) موضوعه و ((ما يترتب عليه بها)) أي بواسطة البراءة .

وقد اتضح مما ذكرنا : ان هذا الشرط الأول الذي ذكره شرطا لجريان البراءة بمعنى كون تحققه مانعا عن جريانها ليس هو بمانع عن جريانها ، والى هذا اشار بقوله: ((وهذا ليس بالاشتراط)).

ثم لا يخفى ان المصنف ذكر في الفرض الأول احتمالين : احتمال كون الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى نفس نفي التكليف في مرتبة الظاهر ، واحتمال كون الموضوع له الملازم لنفي الحكم في مرتبة الظاهر ، وفي الفرض الثاني لم يذكر الا كون الموضوع للحكم الشرعي الثابت من جهة اخرى هو نفي التكليف الواقعي ، ولم يذكر احتمال كون الموضوع له هو الملازم لنفي التكليف الواقعي . ولعل السبب في عدم ذكره هو وضوح الحال فيه مما ذكره في نفي التكليف الواقعي من حيث عدم مانعيته عن جريان البراءة ، لعدم ثبوته بعد تحقق موضوعه لفرض الشك في الحكم الواقعي ، ولازمه الشك في ملازمه ايضا ، فعلى فرض كونه مانعا لا تتحقق مانعيته مع الشك في تحقق موضوعه . واما من حيث عدم ثبوته بادلة البراءة فلانه بعد ان كانت البراءة لا تقتضي ثبوت الملازم الذي هو نفي التكليف الواقعي فعدم اقتضاؤها لثبوت الملازم له بطريق اولي . والله العالم .

ظاهرا ، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك ، فلا بد من اشتراط أن لا يكون على خلافها دليل اجتهادي ، لا خصوص قاعدة الضرر ، فتدبر ، والحمد لله على كل حال^(١) .

(١) يشير الى الجواب عن الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التونسي للبراءة . وحاصله : ان دليل البراءة انما يجري حيث لا يكون موجبا للضرر على الآخر ، كما لو فرضنا . مثلا . شك فاعل النجش في حرمة النجش ، ولم يكن هناك دليل خاص على حرمة فلا تجري البراءة عن حرمة النجش بعد ان كان النجش ضرا على الغير ، فان دليل لا ضرر حاكم على دليل البراءة .

وحاصل الجواب : ان اصالة البراءة العقلية منها والنقلية لا موضوع لها مع وجود الدليل الاجتهادي على الحكم ، وقاعدة الضرر دليل اجتهادي على رفع الحكم في مورد البراءة ، وهي حاکمة على ساير الادلة الأخر فضلا عن البراءة ، ومن الواضح ان الشرط للبراءة انما هو في مقام يكون موضوع البراءة محققا ، فالمانع يكون حيث لا مانع عن مجرى البراءة ، اما اذا كان لا موضوع للبراءة من رأس فلا وجه للمانعية . فالفاضل التونسي ان كان مراده من اشتراط عدم الضرر في جريان البراءة هو كون دليل الضرر مانعا مع تحقق موضوع البراءة فهو غير صحيح ، لان الموضوع للبراءة العقلية هو اللايان ، ومع تحقق دليل الضرر فالبيان متحقق فلا موضوع لها ، والموضوع للدليل الرفع وقاعدة الحل هو عدم العلم ، ودليل الضرر علم ، ومع تحقق العلم لا موضوع لهما ايضا . وان كان مراده انه لا موضوع للبراءة مع دليل الضرر فهو صحيح لكنه لا يختص هذا بدليل الضرر ، بل لابد من عدم وجود أي دليل اجتهادي آخر على الحكم في مورد البراءة ، فلم يظهر وجه التنصيص لقاعدة الضرر بخصوصها .

وقد اشار الى حكومة قاعدة الضرر على البراءة ، الا انه ليس من باب الشرط لجريانها ، بل هو لعدم الموضوع للبراءة وان قاعدة الضرر تحكم على ساير الاحكام

ثم إنه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار^(١) ، وتوضيح مدركها وشرح مفادها ، وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأولية أو الثانوية ، وإن كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة ، إجابة للتماس بعض الاحبة^(٢) .

الواقعية والظاهرية فضلا عن البراءة بقوله : ((وإما اعتبار ان لا يكون موجبا للضرر فكل مقام تعمه قاعدة نفي الضرر وان لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة)) بل لا مجال مع تحقق قاعدة نفي الضرر للدلالة الأخر من الأدلة الاجتهادية الدالة على الحكم واقعا كان أو ظاهريا . والى هذا اشار بقوله : ((كما هو حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية)) وأشار الى انه ليس هذا من الشرط بل هو لعدم الموضوع للبراءة بقوله : ((الا انه حقيقة لا يبقى لها مورد بداهة ان الدليل الاجتهادي يكون بياناً)) فلا موضوع للبراءة العقلية ((و)) يكون ((موجبا للعمل بالتكليف ولو ظاهرا)) فلا موضوع للدليل الرفع وقاعدة الحل . وأشار الى ان المراد من الاشتراط هو عدم الموضوع للبراءة ، فلا يختص ذلك بقاعدة الضرر بل كل دليل دل على الحكم في مورد البراءة ولو كان حكما ظاهريا لاموضوع معه للبراءة بقوله : ((فان كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط ان لا يكون على خلافها)) أي على خلاف البراءة ((دليل اجتهادي)) اصلا ف ((لا خصوص)) لنفس ((قاعدة الضرر)).

(١) لا يخفى ان قاعدة الضرر من القواعد الفقهية ، لان المستفاد منها حكم شرعي بلا واسطة وهو الجعل الشرعي لرفع الحكم الضرري ، اما بلسان رفع موضوعه ، او برفع الحكم الضرري بنفسه لا بلسان رفع موضوعه كما سيأتي بيانه . وحيث ان وضع الكتاب للبحث عن المسائل الاصولية فالبحث عن قاعدة الضرر اجنبي عن مقصده ، ولذا قال : ((وان كانت)) أي قاعدة الضرر ((اجنبية عن مقاصد الرسالة)) .

(٢) الجهات التي اشار اليها المصنف الى البحث عنها في قاعدة الضرر أربع : جهة السند ، واليها اشار بقوله : ((توضيح مدركها)) أي توضيح جهة حجيتها من ناحية

فأقول وبه أستعين : إنه قد استدل عليها بأخبار كثيرة :

منها : موثقة زرارة^(١) ، عن أبي جعفر عليه السلام : إن سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار ، وكان منزل الانصاري بيباب البستان ، وكان سمرة يمر إلى نخلته ولا يستأذن ، فكلمه الانصاري أن يستأذن إذا جاء فأبى سمرة ، فجاء الانصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله وسلم فشكا إليه ،

السند . وجهة الدلالة المستفادة منها واليها اشار بقوله : ((وشرح مفادها)) وجهة نسبتها مع الادلة الدالة على الاحكام للموضوعات بعنوانها الاولى كالادلة الدالة على وجوب الصلاة وحرمة الخمر واليها اشار بقوله : ((وايضاح نسبتها)) أي ايضاح نسبة قاعدة الضرر ((مع الادلة المثبتة لاحكام الثابتة للموضوعات بعنوانها الاولى)) فان مثل الصلاة والخمر هو العنوان الاولي الذي ثبت الحكم له وجوبا او حرمة . وجهة نسبتها مع الادلة المثبتة لاحكام الموضوعات بعنوانها الثانوية كالوجوب الثابت للشيء بعنوان كونه اطاعة الوالدين ، او بعنوان كونه مندورا ، فانه حكم بالوجوب للشيء لا بعنوانه الاولي ، بل بعنوان ثانوي وهو كونه اطاعة للوالدين او كونه مندورا . واما بعنوانه الاولي فليس ذلك الشيء بواجب كما لو امر احد الوالدين ابنه بفعل شيء مباح بذاته او راجح ، كأن يسافر الى محل أو يكرم مؤمنا ، فان السفر بنفسه مباح والاکرام للمؤمن راجح بذاته ، ولكن بعنوان كونهما اطاعة الوالدين يكونان واجبين بعد تعلق الامر بهما لزوما من احد الوالدين ، وهذا عنوان ثانوي للشيء لا اولي . ومثله النذر المتعلق براجح فانه قبل تعلق النذر ليس بواجب بعنوان نفسه ، بل هو راجح بناءً على اشتراط الرجحان في متعلق النذر ، او مباح بناءً على صحة تعلقه بالمباح ، ولكن بعد تعلق النذر به يكون واجبا بعنوان كونه مندورا وهو عنوان ثانوي لا اولي . واليه اشار بقوله : ((او الثانوية)).

(١) انما كانت هذه الرواية موثقة بحسب الاصطلاح لا صحيحة لوجود ابن بكير في

جملة رجال السند وهو من الموثقين .

فأخبر بالخبر ، فأرسل رسول الله وأخبره بقول الانصاري وما شكاه ، فقال : إذا أردت الدخول فاستأذن ، فأبى ، فلما أبى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله ، فأبى أن يبيعه ، فقال : لك بها عذق في الجنة ، فأبى أن يقبل ، فقال رسول الله ﷺ للانصاري : اذهب فاقلعها وارم بها إليه ، فإنه لا ضرر ولا ضرار .

وفي رواية الحذاء عن أبي جعفر عليه السلام ، مثل ذلك ، إلا أنه فيها بعد الاباء ما أراك يا سمرة إلا مضارا ، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة^(١) وغيرها وهي

(١) العذق بفتح العين المهملة وسكون الدال المعجمة كفلس ، هو النخلة بحملها ، والعذق بكسر العين وسكون الدال هو عنقود التمر كما في مجمع البحرين ، والحائط هو البستان ، وكان البستان للانصاري ومنزله بباب بستانه ، وفي هذا البستان نخلة واحدة لسمرة بن جندب ، ولما كان الطريق الى البستان من منزل الانصاري لان منزله على باب بستانه ، فكان سمرة يدخل منزل الانصاري لان يصل لنخلته التي في بستان الانصاري ، ولكنه كان يدخل منزل الانصاري من دون استئذان اهل المنزل بدخوله ، وكثيرا ما يكون نساء المنزل على غير استعداد ، فلذلك شكاه الانصاري الى رسول الله ﷺ ، وطلب منه محض الاستئذان للدخول بتوسط رسول الله ﷺ ، ومع ذلك لم يستجب سمرة لطلب رسول الله ﷺ ، فلذا ساومه رسول الله ﷺ وبذل له اضعافا مضاعفة لقيمة نخلته فلم يقبل سمرة ، فاضاف رسول الله له العذق في الجنة المستلزم لدخوله للجنة فلم يقبل ايضا ، فظهر بوضوح ان غرض سمرة الانصاري دون المالية الدنيوية والثواب الاخروي ، وليس ذلك ببيع عن طبع سمرة ، فان التاريخ حدثنا ان سمرة لما استخلصه زياد على البصرة قتل الكثير من الابرياء بأرجل الخيل ، لانه كان يخرج مع حاشيته على الخيل راكضين في الطرق المأهولة بالمارة فتدوس خيله كل من لا يستطيع الابتعاد عنها ، فبلغ المقتولون بأرجل خيله

كثيرة^(١) وقد ادعي تواترها ، مع اختلافها لفظا وموردا ، فليكن المراد به تواترها إجمالا، بمعنى القطع بصدور بعضها ، والانصاف أنه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف^(٢) ، وهذا مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها ، مع أن بعضها موثقة ، فلا مجال للاشكال فيها من جهة سندها ، كما لا يخفى^(٣).

آلاف مؤلفة ، ولا يكاد ينقضي عجبني من البخاري كيف يعد روايته من الصحاح ، مضافا الى ما صدر منه من الوضع للحديث الكاذب عن رسول الله ﷺ ، وغير ذلك من مطاعنه المذكورة في كتب الرجال .

(١) المراد هي الروايات الواردة المتضمنة للاضرار ولا ضرار من دون اشارة فيها الى قصة سمرة .

(٢) المدعي لتواترها هو فخر المحققين . وحيث ان الرواية لم تبلغ التواتر اللفظي ولا المعنوي بمعنى كون مضمونها ومعناها متواتراً ، فلا بد وان يكون المراد من تواترها هو التواتر الاجمالي الذي اشار الى تفسيره في العبارة بقوله : ((بمعنى القطع بصدور بعضها)). وقد اشار المصنف الى ان دعوى تواترها الاجمالي ليس ببعيد بقوله : ((والانصاف ... الى آخر الجملة)).

(٣) حاصله : انها لو لم تكن متواترة فالعلم باستناد المشهور اليها في مقام الفتوى بكسبها صفة الوثوق الموجب لاندراجها فيما هو الحججة من الاخبار ، لما مر من أن استناد المشهور الى الرواية الضعيفة في مقام الفتوى يوجب انجبار ضعف سندها . هذا مع ان بعض الروايات موثقة زرارة ، والرواية الموثقة بحسب الاصطلاح هو كون الرواية بعض رواتها غير امامي ولكنه ثقة مأمون ، والرواية انما عدت من الموثق لاشتمالها على ابن بكير وهو فطحي ولكنه ثقة مأمون ، فلا شبهة في ان قاعدة لا ضرر ولا ضرار من حيث . سندها حجة وقد اشار المصنف الى كلا الامرين في عبارته ، وهي واضحة ايضا .

وأما دلالتها ، فالظاهر أن الضرر هو ما يقابل النفع ، من النقص في النفس أو الطرف أو العرض أو المال ، تقابل العدم والملكة^(١) ، كما أن الاظهر أن يكون الضرر بمعنى الضرر جيء به تأكيدا ، كما يشهد به إطلاق المضار على سمرة ، وحكي عن النهاية لافعل الاثنتين ، وإن كان هو الاصل في باب المفاعلة ، ولا الجزاء على الضرر لعدم تعاهده من باب المفاعلة^(٢) ،

(١) هذه الجهة الثانية وهي الكلام فيما يستفاد من القاعدة في مقام الدلالة ، وهي عبارة عن ثلاث كلمات : لفظه الضرر ، ولفظة الضرار ، ولفظة (لا) . وبيان المراد من هذه الكلمات الثلاث يتضح المراد من القاعدة .

اما لفظه الضرر فقد فسروه بأنه النقص في النفس ، او الطرف كالعضو ، او العرض ، او المال . وحيث ان النقص امر عدمي فلا يكون بين الضرر وبين النفع تضاد بحسب الاصطلاح ، لان التضاد اصطلاحا هو المعاندة والتقابل بين الامرين الوجوديين كالسواد والبياض مثلا . ويظهر من المصنف ان الضرر في قبال النفع ، وحيث ان النفع هو الزيادة فيكون الضرر هو عدم الزيادة عما من شأنه الزيادة ، فيكون التقابل بينهما من تقابل العدم والملكة . ولا يخفى انه بعد أن كان الضرر هو النقص ، وحيث ان عدم الزيادة لا تستلزم النقص دائما بل ربما تكون عدم الزيادة ولا نقص ، فالظاهر ان الضرر هو عدم التمامية عما من شأنه ان يكون تاما ، فان كل ما ليس بتام فيما شأنه ان يكون تاما فهو ناقص ، وهو مستلزم لعدم الزيادة قطعاً ، فالضرر يقابل التمامية اولاً وبالذات ، ويقابل الزيادة التي هي النفع ثانياً وبالعرض ، ولعل هذا هو مراد المصنف بقوله : ((ان الضرر هو ما يقابل النفع من النقص ... الى آخر الجملة)).

(٢) الظاهر ان الضرر هو اسم لحاصل المصدر ، فان مصدر باب ضرّ يضرّ هو الضرّ ، فالضرر اسم للمصدر . والفرق بين المصدر واسم المصدر امر اعتباري .
واما لفظه الضرار فيظهر من عبارة المصنف ان فيه وجوهاً ثلاثة :

الأول : ان يكون المراد به هو الضرر ، وجيء به تأكيدا كما هو مختاره .
 الثاني : ان يكون المراد به هو الضرر الذي يكون في قبال الضرر ، لانه مصدر باب المفاعلة ، فهو من ضار يضار ضرارا ، كقائل يقاتل قتالا ، وباب المفاعلة هو فعل الاثنيين . فالمراد منه هو فعل الشخص ضرر الغير في قبال الضرر الذي هو فعل الغير ايضا ، كما ان القتال هو فعل القتل لمن يفعل القتل ، والمعانقة هو فعل العناق لمن يفعل العناق ايضا .

والحاصل : ان باب المفاعلة يدل على المشاركة ، فالضرار هو فعل ضرر لمن يفعل الضرر ، لانه مصدر باب المفاعلة الدالة على المشاركة ، وعليه فلا بد وان يكون الضرر فعل الاثنيين في باب الضرار .

الثالث : ان يكون المراد من الضرار هو الجزاء على الضرر ، ولازم كونه الجزاء على الضرر هو تضرر المجازي للمجازي ، فهو اخص من باب المفاعلة ، فانه لا يشترط فيها ذلك ، فان المقاتلة هي ارادة قتل من يريد القتل لا مجازاة من فعل القتل ، لصدق المقاتلة على الاثنيين ولم يصل قتل احدهما الى الآخر .

اذا عرفت هذا ... فنقول : انه يظهر من المصنف ان المراد من الضرار في القاعدة هو الضرر وقد جيء به تأكيدا ، بعد تسليمه ان الاصل فيه هو فعل الاثنيين لانه مصدر باب المفاعلة الدالة على المشاركة ، الا انه حيث اطلق في المقام المضار على سمرة فان رسول الله ﷺ قال له - بعد ايبائه عن كل ما عرضه عليه - انك رجل مضار ، والمضار هو المتلبس بالضرار . وحيث لم يكن فعل سمرة للضرر في قبال ضرر من الانصاري بالنسبة اليه ، بل لم يكن هناك الا ضرر واحد وهو من سمرة بالنسبة الى الانصاري ، فقرينة المقام تدل على ان المراد من الضرر بعد تلبس سمرة به هو الضرر منه وحده وهو فعل الواحد لا فعل الاثنيين ، فيتعين الوجه الأول في الضرر دون الوجه الثاني .

واما الوجه الثالث فيرده : أولاً : انه لا تدل باب المفاعلة عليه ، وليس المفهوم منها هو الجزاء على الفعل كما عرفت في قاتل واشباهاها . وثانيا : اطلاق المضار على سمرة ولم يكن فعله للضرر جزاءً منه ، حيث لم يكن للانصاري ضرر بالنسبة اليه . ثم لا يخفى ان ما ذكره المصنف من كون المراد من الضرر في المقام هو الضرر وجيء به للتأكيدا قد حكى عن بعض اللغويين ، كما يدل عليه ما في نهاية ابن الاثير فانه بعد ان ذكر حديث لا ضرر ولا ضرار - بزيادة في الاسلام كما انها موجودة في بعض روايات هذه القاعدة من طرقنا ايضا - وبعد ان فسّر الضرر بانه ضد النفع وان الضرر فعل الواحد ، والضرار فعل الاثنيين ... قال في آخر كلامه : قيل هما بمعنى وتكرارهما للتأكيد ، ومراده من قوله هما بمعنى : أي بمعنى واحد ، ولازم كون الضرر تأكيداً هو كون المعنى الواحد هو الضرر الذي هو فعل الواحد .

وقد اشار المصنف الى جميع ما ذكرنا ، فاشار الى ان الاظهر هو الوجه الأول ، وان المراد من الضرار هو الضرر الذي هو فعل الواحد بقوله : ((ان الاظهر ان يكون الضرار بمعنى الضرر جيء به تأكيداً)) واشار الى الاستدلال عليه باطلاق المضار الذي فاعل الضرار على سمرة وفعله كان فعل الواحد بقوله : ((كما يشهد به اطلاق المضار على سمرة)) واشار الى انه هو محكى عن بعض اللغويين في النهاية بقوله : ((وحكى عن النهاية)) واشار الى تسليم كون الاصل في باب المفاعلة هو فعل الاثنيين لدلالاتها على المشاركة بقوله : ((لا فعل الاثنيين)) أي ان المراد من الضرار في المقام هو فعل الواحد لا فعل الاثنيين للقرينة ((وان كان)) أي فعل الاثنيين ((هو الاصل في باب المفاعلة)) لدلالاتها على المشاركة بحسب الاصل . واشار الى الوجه الثالث بقوله : ((ولا الجزاء على الضرر)) أي كما انه ليس المراد من الضرار في المقام فعل الاثنيين ، كذلك ليس المراد منه في المقام الجزاء على الضرر . واشار الى وجه رده بقوله : ((لعدم تعاهدة من باب المفاعلة)) أي لم يعهد في باب المفاعلة ان يراد بها الجزاء على فعل الغير .

وبالجمله لم يثبت له معنى آخر غير الضرر^(١) .

(١) حاصله : انه بعد ان اطلق المضار على سمرة ، فهو ان لم يكن قرينة على ان المراد من الضرار في المقام هو الضرر الذي هو فعل الواحد ، فلا اقل من ان يكون لا دلالة له على فعل الاثنين ، فلم يثبت للضرار في المقام معنى آخر غير معنى الضرر . والحاصل : انه لو تنزلنا عن ظهوره في كونه للتأكيد ، فلا اقل من اجماله وانه لا ظهور له في غير معنى الضرر كما لا يخفى . ولا يخفى انه لازم تسليم كون الاصل في باب المفاعلة هو المشاركة وفعل الاثنين هو استعمال الضرار في المقام في الضرر الذي هو فعل الواحد من المجاز ، وقد دلت عليه القرينة وهي اطلاق المضار على سمرة . الا انه لا ينبغي تسليم ذلك ، وليس الاصل في باب المفاعلة هو المشاركة وفعل الاثنين ، والثابت من الاستعمالات في القرآن وفي الاستعمالات المتعارفة عدم دلالة باب المفاعلة على المشاركة وفعل الاثنين . اما في القرآن فكقوله تعالى : ﴿ وَمَنْ يَهَاجِرْ فِي سَبِيلِ اللَّهِ ﴾^(١) وكقوله تعالى : ﴿ وَنَادَيْنَاهُ مِنْ جَانِبِ الطُّورِ الْأَيْمَنِ ﴾^(٢) وكقوله تعالى : ﴿ الَّذِينَ هُمْ يُرَءُونَ ﴾^(٣) فان المهاجرة والمناداة في الآية والمرأة ليس من فعل الاثنين والمشاركة ، وغير ذلك مما هو في الذكر الكريم كناقفوا وشاقوا . واما الاستعمالات المتعارفة كقولهم : سافر ، وياشر الامر ، وساعده الحظ وناجى ربه وصادق على الامر ، وجازف فيه ، وشاهد الشيء وغير ذلك ، فان باب المفاعلة في هذه الموارد كلها لا يدل على المشاركة وفعل الاثنين ، وليس استعمالها من المجاز لعدم لحاظ العلاقة فيها . والفرق بين باب المفاعلة التي هي من المزيد والفعل المجرد كجلس وجالس وضرب وضارب هو ان باب المفاعلة يدل على التصدي لا يصال

(١) النساء : الآية ١٠٠ .

(٢) مريم : الآية ٥٢ .

(٣) الماعون : الآية ٦ .

كما أن الظاهر أن يكون (لا) لنفي الحقيقة ، كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة أو ادعاءً ، كناية عن نفي الآثار ، كما هو الظاهر من مثل: لا صلاة لجار المسجد إلا في المسجد ويا أشباه الرجال ولا رجال فإن قضية البلاغة في الكلام هي إرادة نفي الحقيقة ادعاءً^(١) ،

المبدأ والتصدي للابصال هو فعل الفاعل ، فان كان المجرد لازماً فهو يدل على محض وجود المبدأ ، فان جلس تدل على ايجاد الجلوس ، وجالس تدل على فعل الفاعل له مع الغير والتصدي لا يصاله له ، فان جالس تدل على ان الفاعل فعل الجلوس مع الغير . وان كان المجرد متعدياً فهو يدل على وصول الفعل من الفاعل الى الغير ، فضرب زيد عمراً تدل على وصول ضرب زيد عمراً ، بخلاف ضاربه فانها تدل على التصدي لا يصال زيد الضرب الى عمرو ، ولذلك يصدق ضرب زيد عمراً وان كان الذي رفع يد زيد مثلاً وضرب بها عمراً كان غير زيد . ولا يصح ذلك في ضارب زيد عمراً ، لدالتهما على ان الفاعل هو المتصدي لا يصال الضرب لعمرو .

واذا كان هذا هو الفرق بين باب المفاعلة والمجرد ، فالفرق بين الضرر والضرار ان الضرر هو النقص الصادر من الفاعل سواء كان راجعاً الى نفسه او الى غيره ، والضرار هو التصدي لا يصال الضرر الى الغير ، ولذلك كان سمة مضاراً لانه كان متصدياً لا يصال الضرر الى الانصاري وهو استعمال حقيقي لا مجاز فيه ، فالنفي بقاعدة الضرر والضرار هو النقص من دون التصدي فيه لا يصال ، والنقص مع التصدي فيه لا يصال . والله العالم .

(١) لا يخفى ان المشار اليه في عبارة المتن احتمالات اربعة للفظ (لا) : الأول : كون (لا) لنفي حقيقة مدخولها - وهو الضرر - ادعاءً . الثاني : كون المنفي بها الحكم الضرري . الثالث : كون المنفي هو نوع خاص من الضرر وهو الضرر غير المتدارك . الرابع : كون (لا) ليست بنافية ، بل هي ناهية عن فعل الضرر .
ومختار المصنف هو الأول ، وتوضيحه يحتاج الى بيان امور :

الأول : ان (لا) حيث كانت للنفي فلا بد لها من منفي يكون هو المدخول لها ، ولا بد وان يكون المستفاد من ظهور (لا) النافية لمدخولها هو نفي حقيقة مدخولها ، لدالاتها على النفي ومدخولها على الحقيقة ، فظهورها الاولي هو نفي حقيقة مدخولها . وحيث الظاهر من الاسناد هو الاسناد الحقيقي فيكون ظهورها الاولي نفي حقيقة مدخولها حقيقة ، فتدل مثل (لا رجل في الدار) على نفي حقيقة الرجل في الدار حقيقة . ومثل (لا صلاة الا بطهور) على نفي حقيقة الصلاة من غير طهور حقيقة.

الثاني : انه حيث يتعذر ارادة نفي الحقيقة حقيقة ، اما لقيام الدليل على عدم نفيها حقيقة كقوله لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد ، حيث قام الدليل على صحة الصلاة في المحل المجاور للمسجد ، او لقرينة تقوم في نفس الكلام على ذلك كقوله يا اشباه الرجال ولا رجال ، فانه لما كان المخاطبون هم رجال حقيقة فلا يكون المراد من لا رجال هو نفي الحقيقة حقيقة . وحيث المراد بلا نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ أن الصلاة في غير المسجد غير الواجدة للكمال هي كما لو لم تكن بصلاة حقيقة ، فيكون المستفاد منها نفي حقيقة الصلاة ادعاءً لا حقيقة . وكذلك الحال في لا رجال فانهم حيث كانوا ناقصين عن درجة الكمال وهي الشجاعة لتقاعسهم عن الحرب فلذلك نفي حقيقة الرجالية عنهم ادعاءً . فالمثلان المذكوران في عبارة المتن هما لنفي الحقيقة ادعاءً ، لا لنفي الحقيقة حقيقة ليقال بانه كان المناسب ان يمثل بقوله عليه السلام : (لا صلاة الا بطهور) . وحيث كان الضرر مما يترتب على الفعل الخارجي حقيقة في الخارج فلا يعقل ان يكون المراد بلا النافية للضرر هي النفي له حقيقة ، بل المراد بها نفي حقيقة الضرر ادعاءً لا حقيقة .

الثالث : ان المراد من هذا النفي الادعائي لحقيقة الضرر هي نفي الآثار الشرعية الجعلية المترتبة على الموضوعات الضرورية والاحكام الضرورية ، فالنفي في الوضوء الضرري هو الحكم المتعلق به لولا هذه القاعدة ، وكذلك المنفي في المعاملة الضرورية

هو صحتها المترتبة منها لولا هذه القاعدة . والمنفي في قصة سمرة الحكم الضرري وهو سلطنته على نخلته وحرمة التصرف فيها بالقلع ، فانه بعد ان كان مضاراً فلا سلطنة له على نخلته ولا يحرم قلعها ، لان سلطنته عليها ضرورية وحرمة التصرف فيها بالقلع ضرورية ايضاً ، فالسلطنة وحرمة التصرف حكمان ضرريان ، وانما كان المنفي هو الآثار الشرعية الجعلية لان الضرر له اثر تكويني وهو غير مرفوع عن الضرر قطعاً ويترتب عليه كلما تحقق الضرر ، بخلاف اثره الشرعي الجعلي ، فحيث انه بيد الشارع جعله فييد الشارع رفعه ، مع ان المناسب لمقام الشارع بما هو شارع رفع الآثار الشرعية دون التكوينية لانها هي المرتبطة به بما هو الشارع ، واما التكوينية فمرتبطة به بما هو مكوّن لا شارع . فقضية لا ضرر ان كانت خيرية بلسان الحكاية عن رفع الضرر خارجاً ادعاءً فهي باعتبار رفع ما يترقب تعلقه به وترتبه عليه . وان كانت انشائية فهي رفع للضرر في مقام الانشاء ادعاءً . ايضاً . باعتبار رفع ما يترقب تعلقه به وترتبه عليه .

الرابع : ان الحقيقة الادعائية هي مجاز في الاسناد وليس فيها تصرف في امر لفظي لا باستعمال له في غير ما وضع له ، ولا بتقدير كلام فيه ، فحيث يدور الامر بينها وبين المجاز في الكلمة او التقدير فهي اولى ، لان نفي الحقيقة ادعاءً اقرب الامور الى نفي الحقيقة حقيقة ، فيتعين نفيها ادعاءً بعد تعذر نفيها حقيقة . وقد اشار المصنف الى ان الاصل الاولي في (لا) رفع حقيقة مدخولها حقيقة ، فان تعذر فالاصل الثاني فيها هو رفع الحقيقة ادعاءً بقوله : ((ان الظاهر ان يكون لا لنفي الحقيقة كما هو الاصل في هذا التركيب)) اولاً ان يكون لنفي الحقيقة ((حقيقة)). و اشار الى انه مع تعذر الحقيقة حقيقة فالاصل ثانياً في هذا التركيب هو رفع الحقيقة ادعاءً بقوله : ((او ادعاءً)) و اشار الى ان رفع الحقيقة ادعاءً هو يكون كناية عن رفع الآثار الشرعية بقوله : ((كناية عن رفع الآثار)). ثم مثل لرفع الحقيقة ادعاءً بقوله : ((كما هو الظاهر ... الى آخر الجملة)). و اشار الى ان الرفع الادعائي هو المناسب للرفع

لا نفي الحكم^(١)

الحقيقي بعد تعذر بقوله : ((فان قضية البلاغة في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادعاء)) وانما كانت قضية البلاغة هي الرفع الادعائي بعد تعذر الرفع الحقيقي ، لان الحقيقة المرفوعة آثارها هي بحكم العدم ، فناسب ان يدعى رفعها كناية عن رفع آثارها ، والمراد من الآثار هي الاعم مما يترتب عليها كالصحة في المعاملة الضررية ، او ما يتعلق بها كالحكم الشرعي المتعلق بالموضوع الضري ، او الحكم الذي يترتب عليه الضرر كالملكية او السلطنة الموجبين للضرر .

(١) قد عرفت ان الاحتمالات المشار اليها في المقام الرابع اربعة ، وقد مضى الكلام في الأول ، وهو كون (لا) لنفي الحقيقة ادعاءً ... فإشار الى الاحتمال الثاني بقوله : ((لا نفي الحكم)) وحاصله : ان المنفي بلا هو الحكم الذي ينشأ منه الضرر ، فيكون النفي على هذا نفياً حقيقياً لا ادعائياً ، لان الحكم الذي ينشأ منه الضرر منفي حقيقة لا ادعاءً ، ويكون النفي لنوع خاص من انواع الضرر ، وهو الحكم الذي يكون سبباً للضرر لولا هذه القاعدة . وهذا هو ظاهر الشيخ الاعظم في رسائله ... وملخص المتحصل من استدلاله عليه : ان هذه القضية اما ان تكون انشائية ويكون الشارع قد انشأ بقوله لا ضرر النفي في المقام ، فلا بد وان يختص بالضرر الآتي من قبل الشارع ، وهو الضرر الآتي من قبل حكمه ، لان حكمه هو الذي يرفعه ووضعه بما هو شارع .. وان كانت القضية خبرية فالامر كذلك ايضا ، لان المناسب لاختبار الشارع بما هو شارع ان المنفي المخبر عنه في المقام مما يعود اليه بما هو شارع وهو الحكم فانه هو الذي يعود اليه رفعه ووضعه بما هو شارع . هذا كله مع قيام القرينة على ان المنفي مما يرجع الى الشارع ، كقوله في الاسلام ، وقيام قرينة المقام على ذلك ايضا وهو انه بعد قوله لا ضرر قال للانصاري اقلعها ولازم جواز القلع ان يكون المرفوع سلطنة سمرة وهو حكم وضعي ، وحرمة التصرف في مال الغير وهو حكم تكليفي . فتحصل ان المنفي والمرفوع بهذه القاعدة هو الحكم الذي ينشأ منه الضرر .

أو الصفة^(١) ، كما لا يخفى .

ولا يخفى ان لازم هذا هو اختصاص القاعدة برفع الاحكام التي ينشأ منها الضرر ولا تشمل الموضوعات الضررية .

وفيه أولاً : انه لا وجه حملها على ما يوجب الاختصاص بالحكم الضرري دون الموضوع الضرري ، بعد امكان حملها على ما يشمل الموضوع ايضاً ، وهو رفع الضرر ادعاءً كناية عن رفع ما يترقب منه وما يتعلق به .

وثانياً : ان ما ذكره من المناسبة للشارع بما هو شارع ، والقرينة اللفظية وهي في الاسلام ، والقرينة المقامية وهي قضية سمرة ، لا توجب تعيين كون المرفوع هو الحكم ، بل ما ذكر يناسب ايضاً الحمل على الادعاء لرفع ما يعود الى الشارع بما هو شارع .

وثالثاً : ما اشار اليه من ان كون المنفي هو الحكم الضرري يستلزم اما المجاز في الكلمة ، بان يستعمل لفظة الضرر في الحكم الضرري مجازاً ، او الاضمار للفظة الحكم بان يكون التقدير لا حكم يوجب الضرر . والمجاز في الكلمة والاضمار كلاهما لا ينبغي ان يصار اليهما بعد امكان عدم التصرف في اللفظ بالحمل على النفي الادعائي ، فانه من المجاز في الاسناد والتصرف فيه في امر عقلي ، مضافاً الى مناسبته للرفع الحقيقي لان الحقيقة التي لا أثر لها بحكم العدم .

(١) يشير الى الاحتمال الثالث ، وهو ان المنفي هو الضرر غير المتدارك . وينبغي ان لا يخفى ان هذا الاحتمال ليس في قبال الاحتمالين الاولين ، بل المراد منه ان الضرر المنفي سواءً كان الحقيقة بنحو الادعاء ، او كان الحكم الذي ينشأ منه الضرر ، فالمنفي فيه ليس هو المطلق ، بل خصوص غير المتدارك منه . ولعل وجهه ان المتدارك منه ليس من الضرر فلا تكون القاعدة شاملة له ، ففي مثل موارد الضرر الذي حكم الشارع بالتضمن فيه لا يكون الضرر منفيًا لتداركه بحكم الشارع في مورده بالتضمن : وفيه أولاً : انه ان كان المنفي خصوص الضرر غير المتدارك ، والضرر المتدارك لا يكون منفيًا بهذه القاعدة ... فالمراد من التدارك ان كان هو التدارك الاخروي

ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم أو الصفة غير نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير أو في الكلمة^(١)، مما لا يخفى على من له

فلا يبقى للقاعدة من الموارد الا القليل ، لان جميع الاحكام الضررية كالوضوء المضر بالنفس او الطرف لا يكون منفيًا لتداركه بالاجر والثواب ، بل يكون من افضل الاعمال لانه اشقها . وكذلك بذل المال الكثير المضر بذله بالشخص ازاء ماء الوضوء لا يكون منفيًا بالقاعدة ايضا لانه ايضا متدارك بالاجر الاخروي ، مع ان الفقهاء على النفي في هذين الموردين واشباههما بهذه القاعدة ، هذا مضافا الى انه لو كان المراد هو الضرر غير المتدارك بالثواب يكون منافيًا لقضية سمرة التي طبق النبي ﷺ عليها قاعدة الضرر ، لوضوح ان الضرر العائد من سمرة الى الانصاري لاريب في انه للانصاري الاجر والثواب في قبالة . وان كان المراد من التدارك هو التدارك المالي فيكون المتحصّل منها ان الضرر المنفي هو الضرر غير المتدارك بالمال ، والضرر غير المنفي هو الضرر المتدارك بالمال ، فيكون المراد بالقاعدة نفيًا واثباتًا هي الاضرار المالية . فهو ايضا ينافي استدلال العلماء بها في الاضرار غير المالية ، وينافي تطبيق القاعدة على سمرة ، لان ضرره للانصاري لم يكن ضررا مالياً .

وثانياً : ان كون المراد من الضرر المطلق المنفي في القاعدة هو خصوص غير المتدارك منه ، اما باستعمال المطلق في الخاص ابتداءً مجازاً او باضمار الصفة وتقديرها ، وكلاهما خلاف الظاهر لا يصار اليه الاًبدال يدل على ذلك ، وليس في الكلام ما يدل عليه ، واما نفس تعذر الحمل على الرفع الحقيقي فلا يكون قرينة عليه بعد ما عرفت من ان حملة على الرفع الادعائي اقرب الاحتمالات اليه .

(١) حاصله : ان نفي الحقيقة ادعاءً لازمه استعمال كل من (لا) ومدخولها فيما وضع له من غير تصرف فيهما . ومرجع الفرق بين الادعائي والحقيقي ان الاصل الاولي هو كون الداعي لنفي الحقيقة هو كون الواقع كذلك حقيقة ، وفي الادعائي هو كون الداعي لنفي الحقيقة ليس هو الواقع ، بل ادعاء ذلك ، وحيث انه لا يكون

معرفة بالبلاغة^(١) .

وقد انقذ بذلك بعد إرادة نفي الحكم الضرري ، أو الضرر غير المتدارك ، أو إرادة النهي من النفي جداً^(٢) ، ضرورة بشاعة

النفي الادعائي جزافاً بل لا بد وان يكون بلحاظ شيء ، فيمكن ان يكون الداعي لنفي الحقيقة ادعاءً هو نفي الحكم الذي يوجب تحققه تحقق هذه الحقيقة ، او نفي الصفة التي يمكن ان تلحق هذه الحقيقة ، ومآله الى نفي خصوص الحقيقة المتصفة بهذه الصفة . ومن الواضح ان دواعي الاستعمال لا تستلزم التصرف في مقام الاستعمال . فاتضح ان النفي الادعائي للحقيقة لا يستلزم مجازاً او اضماراً ، بخلاف ما اذا اريد ابتداءً من هذا التركيب هو نفي الحكم او نفي الصفة ، فانه يستلزم اما المجازي في الكلمة باستعمال لفظ الحقيقة في خصوص سبب من اسبابها وهو الحكم ، او استعمال العام في احد انواعه بالخصوص وهو الخاص ، لان الضرر المتصف بكونه غير متدارك نوع خاص من حقيقة الضرر العام ، او يستلزم الاضمار ، بتقدير الحكم في الأول ، وغير المتدارك في الثاني ، بخلاف ما اذا كان الداعي لنفي الحقيقة ادعاءً احدهما ، فانه لا يستلزم شيئاً من ذلك اصلاً لا مجازاً في الكلمة ولا اضماراً . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ)) كون الداعي له هو نفي ((الحكم او الصفة غير نفي احدهما)) من الحكم او الصفة ((ابتداءً)) فانه لا يستلزم شيئاً لا مجازاً في الكلمة ولا اضماراً واما نفي احدهما بهذا التركيب ابتداءً فانه يستلزم اما ((مجازاً في التقدير)) وهو الاضمار ((او)) مجازاً ((في الكلمة)) .

(١) يشير بهذا الى وجه ترجيح النفي الادعائي - مضافاً الى عدم استلزامه خلاف الظاهر لا إضماراً ولا مجازاً في الكلمة - ان نفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ امر من الامور من انواع الكناية التي هي ابلغ الاساليب في مقام النفي او الاثبات .

(٢) حاصله : انه بعد ما عرفت من ترجيح الحمل على النفي الادعائي بعد تعذر النفي الحقيقي .. يتضح صحة الاحتمال الأول ، وهو كون المراد بلا ضرر نفي الآثار

استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب من أسبابه ، أو خصوص غير المتدارك منه^(١) ، ومثله لو أريد ذاك بنحو التقييد ، فإنه وإن لم يكن

الشرعية المترتبة من الضرر سواءً كانت حكماً ضرورياً أو موضوعاً ضرورياً ، دون الاحتمال الثاني ، وهو كون المراد بلا ضرر نفي خصوص الحكم الضرري . واليه أشار بقوله : ((بعد ارادة نفي الحكم الضرري)) ، ودون الاحتمال الثالث وهو كون المنفي خصوص الضرر غير المتدارك ، واليه أشار بقوله : ((أو الضرر غير المتدارك)).

قوله (قدس سره) : ((أو ارادة النهي ... الخ)) يشير الى الاحتمال الرابع ، وهو كون المراد من النفي في المقام هو النهي ، فمرجع لا ضرر الى النهي عن إيجاد الضرر ، فإنه بعد ما اتضح ترجيح الاحتمال الأول لا وجه لهذا الاحتمال ايضاً ، وسيأتي الإشارة الى ان حمل النفي في المقام على النهي لا وجه له ايضاً .

(١) ظاهر عبارة المتن ان لا ضرر نفي للضرر مطلقاً ، فلا وجه لتخصيصه بخصوص احد اسبابه وهو الضرر الناشئ من الحكم ، مع ان الضرر ينشأ من الحكم الضرري ومن الموضوع الضرري . ويمكن ان يكون مراده من البشاعة ان ظاهر لا ضرر هو نفي الشيء الضرري بلحاظ ذاته من دون لحاظ تعلق الحكم به ، كشرء الماء للوضوء بالثمن الغالي جداً ، وكالمعاملة الغبنية ، وكالوضوء الذي يعود بضرر على البدن ، وكسلطنة سمرة المستلزمة للضرر على الانتصاري ، فان هذه الامثلة واشباهها مما يترتب عليها الضرر بذاتها ، فالمنفي بلا ضرر امثال هذه الامور التي تستلزم الضرر بذاتها لا بملاحظة تعلق الحكم ، ويكون رفع الضرر في هذه الامور من باب رفع الاثر بلسان رفع موضوعه وهو الضرر ، ولازم ذلك رفع الحكم المتعلق بهذه الامور . اما الشيء الذي لا يكون ضرراً بذاته بل ينشأ من الحكم بالجمع بينه وبين غيره الضرر فليس مشمولاً للقاعدة ، فاذا كانت الاحكام متعلقة بامور غير ضرورية ولكن لزم من الحكم بالجمع بينها ضرر فلا يكون منفيها بهذه القاعدة . وقد رتب على هذا ثمرة ، وهو ما تقدم منه (قدس سره) في الانسداد من ان دليل لا ضرر ولا حرج لا يشمل

ببعيد، إلا أنه بلا دلالة عليه غير سديد^(١)، وإرادة النهي من النفي وإن

الاحتياط في الجمع بين الاطراف للاحكام المعلومة بالاجمال، لان المنفي بلا ضرر ما هو ضرر بذاته من دون تعلق الحكم به، لان متعلقات الاحكام ليست بذاتها ضررية، وانما لزم الضرر من الحكم بالجمع بينها، فالضرر ناشئ من الحكم لا مما هو ضرر بذاته من دون تعلق الحكم.

ولا يخفى انه انما كان ظاهر العبارة هو الاحتمال الأول وهو انه لا وجه لحمل ما ظاهره الاطلاق والشمول للحكم الضرري والموضوع الضرري على خصوص الحكم الذي يتسبب منه الضرر، بعد ان كان الضرر مسببا عن الحكم وعن الموضوع، لاجل العطف بقوله: ((او خصوص غير المتدارك)) عليه فان الظاهر من هذا العطف هو انه كما لا وجه لحمل الضرر على خصوص سبب من اسبابه وهو الحكم الضرري بالخصوص، كذلك لا وجه لان يراد منه خصوص غير المتدارك منه بعد ان كان المنفي هو الضرر المطلق الشامل للمتدارك وغير المتدارك. والله العالم.

(١) توضيحه: ان هذا راجع لخصوص غير المتدارك، وقد تقدم منه في صدر العبارة: ان ارادة خصوص الضرر غير المتدارك بنحو المجاز في الكلمة لا وجه له. اما اذا اريد خصوص الضرر غير المتدارك بنحو تعدد الدال والمدلول فلا يستلزم مجازا في الكلمة، إلا انه بعيد لا ينبغي ان يصار اليه لانه رفع يد عن الاطلاق من دون دلالة دليل على التقييد.

وحاصل العبارة: ان مثل اطلاق الضرر وارادة خصوص غير المتدارك منه مجازا ما اذا اريد خصوص غير المتدارك بنحو تعدد الدال والمدلول، فان ارادته بنحو تعدد الدال والمدلول وان لم يكن بعيدا إلا انه يحتاج الى دليل يدل على التقييد، ومع عدم وجود الدليل على التقييد لا يرفع اليد عن الاطلاق، ولذا قال (قدس سره): ((ومثله)) أي ومثل ارادة خصوص غير المتدارك مجازاً ((لو اريد ذاك)) أي خصوص غير المتدارك ولكنه ((بنحو التقييد)) وتعدّد الدال والمدلول ((فانه وان لم

كان ليس بعزيز، إلا أنه لم يعهد من مثل هذا التركيب^(١)، وعدم إمكان إرادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على إرادة واحد

(يكن بعيداً) لعدم بشاعة التقييد بنحو تعدد الدال والمدلول ((الأنه بلا دلالة عليه غير سديد)) لأنه رفع يد عن الاطلاق من دون دلالة على التقييد، لأنه رفع يد عن حجة من غير حجة .

(١) قد عرفت مما مر ان ظاهر هذا التركيب نفي الحقيقة حقيقة، واذا كان متعلزراً فاقرب الامور اليه هو نفي الحقيقة ادعاءً، لأنه يحافظ على ظهور (لا) في النفي وظهور المدخول في ان المراد به معناه الحقيقي، وانما التصرف في امر عقلي وهو ادعاء كون هذا النفي نفياً حقيقياً، فلا وجه لرفع اليد عن النفي بعد امكان بقائه على حاله .

هذا مضافاً الى ما اشار اليه في المتن بقوله: ((وارادة النهي من النفي وان كان ليس بعزيز الا انه لم يعهد من مثل هذا التركيب)). وحاصله: ان اطلاق الجمل المنفية وارادة النهي منها موجود ومستعمل كثيراً، كمثّل لا يكفي ولا يجزي ولا يصح، فان المراد بها النهي عن فعل ما لا يكفي وما لا يجزي وما لا يصح، الأ ان ارادة النهي من مثل هذا التركيب وهو النفي المسلط على الحقيقة غير معهود في الاستعمال، بل ربما يكون ارادة النهي من النفي فيها في بعضها غير معقول، كمثّل لا شك لكثير الشك، ولا سهو في النافلة، ولا سهو في سهو، اذ لا يعقل ان يكون المراد منها نهى كثير الشك عن شكه، ولا النهي عن فعل السهو في النافلة، ولا النهي عن فعل السهو في السهو .

ثم لا يخفى انه ينبغي ان يكون مراده من عدم المعهودية لإرادة النهي من هذا التركيب هو عدم معهودية ارادة ذلك في مقام يمكن حمله على نفي الحقيقة ادعاءً، والأ فرمياً يكون حمله على النهي متعيناً كقوله تعالى: ﴿فَلَا رَفْثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا

منها ، بعد إمكان حمله على نفيها إدعاءً ، بل كان هو الغالب في موارد استعماله^(١).

جدال^(٢) فإنه من الواضح انه لم يرد منها رفع آثار الرث والفسوق والجدال ، بل المراد منها النهي عنها في الحج .

فتلخص من جميع ما ذكرنا : ان هذا التركيب ربما يكون المتعين فيه النفي كمثل لا شك ولا سهو ، وربما يكون المتعين فيه النهي كمثل لا رث ولا جدال ، وربما يكون الظاهر منه النفي كمثل لا ضرر ولا ضرار .

(١) حاصله : دفع دخل ، وهو انه لا يقال : ان الداعي لحمل لا ضرر في المقام على احد الاحتمالات المذكورة هو عدم امكان ارادة نفي الضرر حقيقة على وجه الحقيقة .
فانه يقال : ان عدم امكان ارادة النفي الحقيقي منها لا يوجب ان يكون المراد منها احد الاحتمالات الثلاثة ، بل لا بد من ملاحظة الاقرب منها الى النفي الحقيقي ، وقد عرفت ان اقرب الاحتمالات اليه هو النفي الادعائي ، مضافا الى ان الغالب في الاستعمالات التي يتعدّر فيها النفي الحقيقي ارادة النفي الادعائي منها ، فالغالبية هي بنفسها تقتضي ترجيح ما هو الغالب حيث لا يكون بنفسه اقرب الى الامر الحقيقي ؟ فكيف به اذا كان النفي الادعائي في نفسه اقرب الاحتمالات الى النفي الحقيقي ؟ وقد اشار الى الدخل المذكور بقوله : ((وعدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة)) . و اشار الى الجواب عنه بان محض عدم امكان ارادة النفي الحقيقي لا يقتضي احد الاحتمالات على وجه التعيين ، بل لا بد من الحمل على اقرب الامور اليه وهي النفي الادعائي بقوله : ((لا يكاد يكون قرينة)) أي لا يكاد يكون عدم امكان النفي الحقيقي قرينة ((على ارادة واحد منها)) أي واحد من الاحتمالات الثلاثة المذكورة بالخصوص ((بعد امكان حمله)) على ما هو اقرب منها وهو النفي الادعائي فيترجح

ثم الحكم الذي أريد نفيه بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها^(١) ،

حمل التركيب المذكور ((على نفيها)) أي على نفي الحقيقة ((ادعاء)) ، ثم اشار الى الترقى بقوله : ((بل كان هو الغالب في موارد استعماله)) بان الغلبة في مقام الاستعمال في معنى يقتضي الحمل عليه ، وان لم يكن هو بذاته اقرب المعاني الى المعنى الحقيقي فكيف ما اذا كان هو بنفسه اقرب ايضا ؟

(١) هذه هي الجهة الثالثة من الجهات التي اشار للبحث عنها في هذه القاعدة في اول المسألة ، وهي نسبة هذه القاعدة مع ادلة الاحكام الاولية الثابتة للموضوعات بما لها من العناوين ، كالحرمة الثابتة للخمر او الغصب ، ومثل الوجوب الثابت للصلاة او الوضوء .

وتوضيح ذلك : ان الحكم الاولي الثابت للشيء بعنوانه ، تارة : يكون موضوعه نفس عنوان الضرر ، كمثل من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن .

واخرى : يكون موضوع الحكم ما كان الضرر ذاتياً له كمثل الجهاد والزكاة ، فان وجوب مثل الجهاد والزكاة وان لم يكن موضوعه هو عنوان الضرر كالسابق ، إلا ان الجهاد حيث ان لازمه تعريض النفس للتلف فالضرر ذاتي له ، ومثله الزكاة فان لازمها نقص المال فالضرر ذاتي لها .

وثالثة : يكون موضوع الحكم ما ليس الضرر ذاتياً له ، بل كان مما قد يعرضه الضرر كالوضوء والغسل ، فانه قد يعرضهما الضرر وليس الضرر ذاتياً لهما .

اما نسبة القاعدة مع الصورة الاولى ، وهي الحكم الاولي الذي كان موضوعه نفس الضرر ، كمثل من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن ، فلا اشكال في عدم معارضة لا ضرر له ، ولا دلالة لها على نفي الحكم الثابت لنفس عنوان الضرر ، لان كل موضوع لحكم له نحو من الدخالة في ثبوته وتحققه ، فالضرر لما كان موضوعاً للضمان فيكون له نحو من الدخالة في ثبوت الحكم بالضمان . وحيث ان الاستفادة من دليل لا ضرر هو كون الضرر رافعا للحكم ، فلازم ذلك ان يكون موضوع ذلك

الحكم الذي يرفع بلا ضرر هو غير الضرر نفسه ، فانه لو كان رافعا حتى للحكم الذي موضوعه نفس الضرر للزم ان يكون الضرر بنفسه دخيلا في ثبوت الحكم ورافعا للحكم وهو محال ، لوضوح عدم امكان كون ما يثبت الشيء رافعا لذلك الشيء ، فالضرر لما كان موضوعا للضمان ودخيلا في ثبوته فلا يكون مرفوعا بقاعدة لا ضرر ، لانها انما ترفع الحكم الذي يكون موضوعه غير الضرر بنفسه ، فلا تعارض بين قاعدة لا ضرر وبين الدليل الدال على ثبوت الحكم لنفس عنوان الضرر .

واما نسبة القاعدة مع الصورة الثانية ، وهي ما كان موضوع الحكم ذاتية الضرر كالجهاد والزكاة ، فانه ايضا لما ذكرنا لا تعارض بينه وبين قاعدة الضرر ، لان الموضوع للحكم اذا كان ضرريا بذاته فمعناه ان الموضوع بما هو ضرري له دخالة في ثبوت الحكم ، وقد عرفت انه لا يعقل ان يكون الضرر بما انه له دخالة في تحقق الحكم رافعا لنفس ذلك الحكم ، فلا بد وان يكون موضوع الحكم المرفوع بلا ضرر هو ما كان الضرر عارضا غير لازم لذاته ، لا ما كان لازما ذاتيا له ، فلا تعارض بينهما ايضا .

واما نسبة القاعدة مع الصورة الثالثة ، وهي ما كان موضوع الحكم مما قد يعرضه الضرر ، وليس لازما ذاتيا له كساير موضوعات الاحكام الاولية كالبيع والوضوء ، فانها قد يعرضها الضرر كالبيع الغبني وقد لا يعرضه كالبيع الذي لا غبن فيه ، ومثله الوضوء فانه قد يكون ضرريا وقد لا يكون . فان هذه الصورة هي التي يكون الحكم فيها منتفيا بقاعدة لا ضرر . وسيأتي التعرض لبيان وجه النسبة بين القاعدة وبينها وان نفي القاعدة للحكم فيها من باب تقديم القاعدة عليها للتوفيق العرفي او للحكومة . وقد اشار المصنف الى هذه الصورة الاخيرة ، وان الحكم فيها هو المنفي بلا ضرر دون غيرها بقوله : ((ثم الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر)) من باب رفع الشيء بلسان رفع موضوعه ((هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها)) التي يكون الضرر عارضا غير لازم لذاتها .

أو المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر^(١) لا الثابت له بعنوانه ،
لوضوح أنه العلة للنفي ، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه
بل يشبهه ويقتضيه^(٢) .

(١) ظاهر هذه الجملة انه لا يشترط في النفي المستفاد من لا ضرر ان يكون نافيا لحكم
ثابت لموضوعه ، بل قد يكون نافيا للحكم المتوهم ثبوته للموضوع .
وحاصله : ان قاعدة لا ضرر كما تكون رافعة للحكم الثابت تكون رافعة ايضا
للحكم المحتمل الثبوت ، كمقدمة الواجب فانه لو قلنا بوجوبها شرعا ثم عرضها
الضرر فالضرر يكون رافعا لهذا الحكم الثابت لموضوعه لولا هذه القاعدة وان توقفنا
في وجوبها شرعا لاحتمال كون وجوبها عقليا لا شرعيا ، فاذا عرضها الضرر
فلا نحتاج وجوبها شرعا حيثئذ . وبالجمله ان ما يعرضه الضرر من الموضوعات
لا حكم شرعي له عند عروض الضرر عليه ، سواء كان حكمه ثابتا له لولا هذه
القاعدة او كان حكمه متوهم الثبوت ، ولذا قال (قدس سره) : ((او المتوهم ثبوته لها
كذلك)) أي ان الافعال المتوهم ثبوت الحكم لها بعنوانينها هي مثل الافعال التي
يكون الحكم ثابتا لها بعنوانينها ف ((في حال الضرر)) لا حكم شرعي لهذه الافعال ،
سواء كان الحكم ثابتا لها او متوهما .

فاتضح ان غرض المصنف بيان انه لا حكم شرعي لهذه الافعال عند عروض
الضرر عليها ... فلا يرد عليه ان مفاد لا ضرر رفع الحكم بلسان رفع الموضوع ، فان
كان للموضوع حكم شرعي فهو من العناوين الثابت لها الحكم لولا القاعدة ، وان
لم يكن للموضوع حكم شرعي فلا معنى لرفع القاعدة له ، لما عرفت من ان الغرض
بيان ان ما يعرضه الضرر لا حكم شرعي له عند عروض الضرر عليه سواء كان
حكمه ثابتا او متوهما .

(٢) يشير بهذا الى الصورة الاولى ، وهي عدم رفع قاعدة الضرر للحكم الثابت
نفس عنوان الضرر ، ولذا قال (قدس سره) : ((لا الثابت له بعنوانه)) أي ان الحكم

ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الاحكام ، وتقدم أدلته على أدلتها - مع أنها عموم من وجه - حيث أنه يوفق بينهما عرفاً ، بأن الثابت للعناوين الاولية اقتضائي ، يمنع عنه فعلاماً عرض عليها من عنوان الضرر بأدلته^(١) ، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الادلة المثبتة

المنفي بلا ضرر هو الحكم الذي موضوعه غير نفس الضرر ((لا)) ان المنفي بها هو الحكم ((الثابت له)) أي لنفس الضرر ((بعنوانه)) . و اشار الى وجه ذلك بقوله : ((لوضوح انه)) أي لوضوح ان المستفاد من قاعدة لا ضرر هو كون ((العلة للنفي)) نفس الضرر ، وما كان نافياً لا يعقل ان يكون مثبتاً لما ينفيه ، ولازم شمول القاعدة حتى لعنوان الضرر نفسه هو كون الضرر نافياً ومثبتاً ((و)) من الوضح انه ((لا يكاد يكون الموضوع)) هو بنفسه ((يمنع عن حكمه)) أي يمنع عن حكم نفسه ((وينفيه بل)) الموضوع ((يثبت)) أي يثبت حكم نفسه ((ويقتضيه)) . فلا تعارض قاعدة الضرر مثل من اضر بطريق المسلمين فهو له ضامن ، وليس لها دلالة على نفي الضمان عن اضر بطريق المسلمين . ولا يخفى انه لم يشر المصنف هنا الى حكم الصورة الثانية ، ولكنه قد عرفت ان الحال فيها كحال الصورة الاولى التي اشار اليها . (١) أي مما ذكره من كون المستفاد من لا ضرر كون العلة لنفي الحكم الثابت لموضوعه هو الضرر العارض عليه .. يتضح تقديم دليل الضرر على ادلة الاحكام الدالة على ثبوت الحكم لموضوعاتها .

وتوضيح ذلك : انه لا خلاف في تقديم دليل نفي الضرر على ادلة الاحكام الاولية الثابتة للافعال بما لها من العناوين ، وانما الخلاف في ان التقديم هل هو للتوفيق العرفي بينهما كما يراه المصنف ، او للحكومة كما هو رأي الشيخ الاعظم ؟ ومن الواضح ايضاً ان النسبة بين قاعدة الضرر وكل واحد من موضوعات الاحكام هو العموم من وجه ، لصدق دليل البيع - مثلاً - في البيع الذي لا ضرر فيه كغير البيع الغنبي ، وصدق الضرر في غير البيع كالوضوء الضروري وتصادقهما على البيع

الغبني ... ولا ينبغي ان يتوهم ان النسبة هي العموم والخصوص يجعل ادلة الاحكام كلها طرفا واحداً في قبال دليل نفي الضرر ، فان النسبة على هذا وان كانت هي العموم والخصوص لأخصية دليل الضرر من ادلة الاحكام فيما اذا جعلت طرفا واحدا ، إلا انه لا وجه لجعل ادلة الاحكام كلها طرفاً واحداً ، لوضوح ان المتعارضين هما الحجتان المتناقضتان ، وليست ادلة الاحكام كلها حجة واحدة بل كل واحد منها حجة في قبال دليل نفي الضرر ، واذا كان كل واحد منهما حجة بنفسه كانت النسبة بينهما هي العموم من وجه كما عرفت .

ثم لا يخفى ان القاعدة الاولى في تعارض العامين من وجه لا تقتضي تقديم احدهما بالخصوص ، بل هي اما التسايط والرجوع الى غيرهما ، او التخيير بناءً على شمول ادلة التخيير للعامين من وجه .

الا انه فيما اذا كان دليل احدهما بالنسبة الى حكمه من باب الاقتضاء ودليل الآخر بالنسبة الى نفي ذلك الحكم عن موضوعه من باب المانع ، او فيما كان احدهما بالنسبة الى الآخر له لسان الحكومة عليه ، فلا بد من تقديم ما كان لسانه لسان المانع على ما كان من باب الاقتضاء ، او ما كان له لسان الحكومة على المحكوم . ولما كانت الحكومة عند المصنف مختصة بما اذا اشتمل دليلها على التفسير والشرح اللفظي كلفظة اعني - مثلاً - دون ما كان له بنظر العرف عند الجمع بينهما هو الشرح والتفسير ، فلذلك لم يذهب الى حكومة دليل نفي الضرر لانه ليس فيه شرح لفظي ، وذهب الى ان الوجه في التقديم للا ضرر هو كونه علة لنفي الحكم وامناعاً عن ثبوت ادلة الاحكام بالنسبة الى احكامها ، لانها لها حيثية الاقتضاء . وليس المراد من انها لها حيثية الاقتضاء بالنسبة الى احكامها ان الاستفادة منها حكم اقتضائي ، بل مع كون الاستفادة منها هو الحكم الفعلي بمعنى انها تؤثر لولا المانع ، فانها لها بالنسبة الى الاحكام هذه الحيثية لان ادلة الاحكام هي بداعي جعل الداعي ، وكما يصح البعث بداعي جعل الداعي فعلاً حيث لا يكون هناك مانع ، كذلك يصح البعث بداعي

جعل الداعي بنحو الاقتضاء بمعنى كون البعث داعياً حيث لا يوجد المانع ، فيكون مع عدم المانع فعلياً ومع وجود المانع يكون اقتضائياً .

وبعبارة أخرى : ان ادلة الاحكام لا يستفاد منها العلية التامة لتحقيق الحكم بحيث تنفي الدليل الدال على المانع ، ودليل المانع يستفاد منه فعلية المنع والنفي ، فمع الجمع بينهما يوفق عرفاً بجمل ادلة الاحكام على الاقتضاء بالمعنى الثاني ، ولازم ذلك هو تقديم ادلة المنع والنفي عليها . وقد اشار الى ان النسبة بينهما هي العموم من وجه ، ومع ذلك يقدم دليل الضرر عليها ، لان المستفاد منه كونه علة لنفي الحكم ، ومن الواضح ان علة النفي مانعة عن الثبوت ، فللدليل الضرر دلالة على فعلية المنع بقوله : ((ومن هنا لا يلاحظ النسبة)) أي ومما ذكرنا من انه العلة للنفي لا تكون القاعدة - في تعارض هذين العاملين من وجه - هي القاعدة الاولى في ذلك فلا يلاحظ ما تقتضيه النسبة ((بين ادلة نفيه)) أي ادلة نفي الحكم المستفاد من روايات لا ضرر ((وادلة الاحكام و)) ان الوجه في المقام يقتضي ان ((تقدم ادلته)) أي ادلة لا ضرر ((على ادلته)) أي على ادلة الاحكام ((مع انها عموم من وجه)) وقد عرفت ان القاعدة الاولى في العاملين لا تقتضي تقديم احدهما . و اشار الى بيان الوجه في هذا التقديم وانه هو التوفيق العرفي بقوله : ((حيث انه يوفق بينهما)) أي يوفق بين ادلة الاحكام ودليل لا ضرر ((عرفاً)) بعد تعارضهما في المورد الذي تصادقا فيه ((بان الثابت للعناوين الاولى)) حكم ((اقتضائي)) بالمعنى الذي ذكرناه من انه يكون فعلياً مع عدم المانع لا فعلياً مطلقاً ، ولا بد حيثئذ من ان يقدم عليها ما ((يمنع عنه)) أي عن الحكم ((فعلاً)) وهو ((ما عرض عليها من عنوان الضرر ب-)) سبب ((ادلته)) المستفاد منها كون الضرر علة لنفي الحكم فعلاً.

أو النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية ، والادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولية^(١) .

(١) حاصله : ان الضرر بعد ان كان مما يعرض عناوين موضوعات الاحكام الاولية وانها تكون ضررية وغير ضررية ، فالادلة الدالة على الحكم لهذه الموضوعات هي الادلة المتكفلة لحكم لاحق لعنوان اولي ، وقد يطلق عليها الادلة الاولية ، ودليل الضرر حيث كان دالا على نفي الحكم عن هذه الموضوعات متى عرض عليها الضرر فالضرر عنوان ثانوي يلحق هذه الموضوعات ، ودليل الضرر هو الدليل المتكفل لحكم هذه الموضوعات بعنوانها الثانوي وهو الضرر العارض عليها ، وقد يطلق عليه الدليل الثانوي . ومنه ظهر ان كل دليل دل على حكم لاحق لهذه العناوين الاولية بعنوان آخر يعرض عليها هو من الادلة المتكفلة لحكم الافعال بالعنوان الثانوي . ولا يخفى ان هذه المتكفلة للافعال بعناوينها الثانوية : تارة مثبتة لتكليف غير تكليف العنوان الاولي كدليل النذر المتعلق بعنوان مباح او راجح فانه يدل على ثبوت حكم الوجوب لهذه العناوين بالعنوان الثانوي وهو عنوان النذر ، ويكون هذا العنوان الاولي - بما هو مندور - واجبا لا بعنوانه الاولي ، لعدم كونه بعنوانه الاولي واجبا كما هو المفروض . واخرى : يكون الدليل المتكفل لحكم الافعال بالعنوان الثانوي نافيا للحكم كدليل الحرج فانه كدليل الضرر يدل على نفي الحكم عن الافعال بالعنوان الاولي متى عرض عليها الحرج . ولما كان الدليل الثانوي دالا على نفي الحكم الاولي لهذه العناوين سواء كان مثبتا لحكم آخر غير حكمه كدليل النذر الدال على الوجوب لما كان بعنوانه الاولي مباحا او راجحا ، او كان دالا على نفي الحكم الاولي كدليل الحرج - فلا بد من وقوع المعارضة بين الادلة الاولية وهذه الادلة الثانوية ، وهما من العامين من وجه ، لان العنوان الاولي يكون مندورا ويكون غير مندور ، والنذر قد يتعلق به وقد يتعلق بغيره من العناوين الأخر ، وكذلك دليل الحرج فانه قد يعرض هذا العنوان الاولي وقد لا يعرضه بل يعرضه بغيره ، والعنوان الاولي قد

نعم ربما يعكس الامر فيما أحرز بوجه معتبر أن الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء ، بل بنحو العلية التامة .

وبالجمله الحكم الثابت بعنوان أولي : تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا ، أو بالاضافة إلى عارض دون عارض ، بدلالة لا يجوز الاغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له ، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله . وأخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها

يكون حرجيا وقد يكون غير حرجي ، وان القاعدة الاولى في العامين من وجه لا تقتضي التقديم ولكن التوفيق العرفي بينهما يقتضي تقديم العنوان الثاني .

اما في الدليل الثانوي النافي للحكم كدليل الحرج فالحال فيه واضح ، لانه مثل دليل الضرر وما مر في دليل الضرر يأتي فيه عيناً حرفاً بحرف .

واما الدليل الثانوي المثبت للحكم كادلة النذور وشبهه وادلة الشرط فمضافا الى الدليل الشرعي الصريح في تقدمها على الادلة الاولى وان المنذور المباح - مثلا - او الراجح يكون واجبا بتعلق النذر به ان التوفيق بينهما عرفا ايضا يقتضي تقديم الادلة الثانوية ، اما لما مر من انه يرى الادلة الاولى بنحو الاقتضاء بمعنى انها مقتضية لفعلية الحكم ما لم يعرض ما ينافيه ، سواء كان المنافي مثبتا لحكم غير حكمه او نافيا لحكمه كما هو مسلك المصنف ، او لانه يراه حاكما عليه كما هو رأي الشيخ الاعظم ، وعلى كل فتقدم الادلة الثانوية على الادلة الاولى ، ولذا قال (قدس سره) : ((كما هو الحال في التوفيق بين سائر الادلة المثبتة)) للتكليف كدليل النذور وشبهه ودليل الشرط ((او النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية)) كدليل الحرج ((وبين الادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولى)) فان الوجه الموجب لتقديم لا ضرر على الادلة الاولى هو الموجب ايضا لتقديم ساير الادلة الثانوية على الادلة الاولى .

بسببه عرفا ، حيث كان اجتماعهما قرينة على أنه بمجرد المقتضي ، وأن العارض مانع فعلي^(١) ، هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله ، لعدم

(١) توضيحه : ان الأدلة الاولية : تارة لا يكون لها اطلاق يشمل مورد الضرر كالأدلة الواردة في مقام اصل التشريع وان هناك احكاماً وفرائض وحيث فرض ورودها في مقام بيان التشريع وليست في مقام البيان من غير هذه الجهة فلا تعارض قاعدة الضرر ، واخرى يكون لها اطلاق يقتضي ثبوت الحكم كالادلة الدالة على وجوب الوضوء والصلاة وحرمة الخمر وصحة البيع ولزومه ، وهذه الادلة باطلاقها تشمل مورد الضرر ، فان دليل الوضوء مثلاً يشمل باطلاقه الوضوء الضري فبهي معارضة له ، ولكن قد عرفت ان الجمع بينها وبين دليل الضرر يقتضي تقديم دليل الضرر عليها .

وثالثة : يكون الدليل الاولي دالاً على ان الحكم ثابت بعلة التامة انه ثابت في كل حال ، كما قد يقال ذلك في مثل على اليد ما اخذت حتى تؤدي من دلالة على كون اخذ اليد علة تامة للزوم التأدية ، سواء لم يلزم من التأدية ضرر كما في اداء العين المأخوذة بنفسها من دون استلزام ذلك لتكلف او خسارة ، او لزم الضرر للتأدية في مقام ايصالها بنفسها او في تأدية مثلها او قيمتها .

ورابعة : يكون الدليل دالاً على ثبوت الحكم الاولي بنحو العلية التامة في حال من الاحوال لا في جميع الاحوال ، كمثل ما دل على شراء ماء الوضوء وان كان بالثمن غير المتعارف ، او ما دل على ان من اجنب متعمداً وهو مريض فيجب عليه الغسل ولو لزوم الضرر .

ولا يخفى انه في الصورة الثالثة والرابعة لا يقدم دليل الضرر على الدليل الاولي ، بل لا بد من تقديم الدليل الاولي عليه ، لانه بعد ان كان دالاً على ثبوت الحكم لعلة التامة فلا وجه لحمله على الاقتضاء ، وحيث انه يدل بالالتزام على ان هذا الحكم لا مانع له ولا رافع له ، فبناءً على مسلك المصنف التوفيق العرفي بينهما يقتضي

تقديم الدليل الاولي على الدليل الثانوي وهو دليل نفي الضرر ، لان دليل نفي الضرر يدل على ان وجود الضرر وجود المانع ، والمانع انما يكون مانعا للحكم الذي لم يثبت بعلة التامة ، واما الحكم الثابت لعنوانه بعلة التامة فلا بد وان لا يكون هناك ما يمنعه . وبعبارة اخرى : ان عنوان موضوع الحكم ربما يكون علة تامة للحكم ، وعليه فلا بد وان لا يمنعه مانع ، فالدليل الاولي اذا دل - مثلا - على ان عنوان الموضوع علة تامة للحكم فلا بد ان لا يكون عدم الضرر من اجزاء علة الحكم ، والآ لم يكن عنوان الموضوع هو العلة التامة ، فالعرف يرى تقديم الدليل الدال على ذلك على الدليل الدال على انه له حكم الرفع للحكم .

واما على مسلك الحكومة فالدليل الدال على العلية التامة له لسان الشرح لكون الدليل الدال على الرفع للحكم ليس برافع له ، بل لا بد وان يكون رافعا لغيره ، والحال في مثل الدليل الدال على ان الحكم ثابت حتى مع الضرر اوضح ، فتقدمه على دليل الضرر لا مناص عنه . وقد اشار الى تقديم الدليل الاولي على الدليل الثانوي في مطلق ما افاد العلية التامة بقوله : ((نعم ربما يعكس الامر)) فيقدم الدليل الاولي على الدليل الثانوي وذلك ((فيما احرز بوجه معتبر)) كقرينة خاصة او قرينة عامة كمناسبة الحكم للموضوع تدل على ((ان الحكم في المورد ليس)) ثبوته ((بنحو الاقتضاء بل)) ثبوته لموضوعه ((بنحو العلية التامة)) لموضوعه بالنسبة اليه ، وعليه فلا بد من ان يعكس الامر ويقدم الدليل الاولي على الدليل الثانوي .. ثم اشار الى ان العلية التامة : تارة تكون بنحو الاطلاق ، واخرى بالنسبة الى مورد دون مورد كدليل لزوم الغسل لمن اجنب متعمدا في حال المرض بقوله : ((وبالجملته الحكم الثابت بعنوان اولي تارة يكون بنحو الفعلية مطلقا)) وبالنسبة الى جميع العوارض كدليل على اليد ((او بالاضافة الى عارض دون عارض)) كمثل لزوم الغسل ولو مع استلزامه للضرر فيما اذا اجنب المريض متعمدا ((ب)) واسطة العلية التامة المستفادة من ((دلالة لا يجوز الاغماض)) عنها ((بسبب دليل حكم العارض المخالف له)) أي

ثبوت نظره إلى مدلوله ، كما قيل (١) .

ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين ، كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر مثلا، فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من

لا يؤخذ بالعارض المخالف للعنوان الاولي ((فيقدم دليل ذاك العنوان)) الاولي ((على دليله)) أي على دليل العارض المخالف له . هذا كله فيما اذا استفيدت العلية التامة للحكم من العنوان الاولي . واما اذا لم تستفد العلية التامة من العنوان الاولي اما لعدم القرينة الخاصة على العلية التامة ، او لعدم المناسبة المقتضية لها ، فقد عرفت انه يقدم دليل العنوان الثانوي عليه للتوفيق العرفي ، والى هذا اشار بقوله : ((واخرى يكون)) دليل العنوان الاولي ليس ((على نحو)) العلية التامة ، ففيما ((لو كانت هناك دلالة)) للعنوان الاولي ((للمزم الاغماض عنها بسببه)) أي بسبب دليل المعارض ((عرفا حيث كان اجتماعهما قرينة)) عند العرف ((على انه)) أي على ان العنوان الاولي هو ((بمجرد المقتضي)) لا العلية التامة ((وان العارض مانع فعلي)) عن حكمه .

(١) حاصله : ان دليل العنوان الثانوي يتقدم للتوفيق العرفي كما عرفت ، لا لحكومة دليل العنوان الثانوي على دليل العنوان الاولي كما هو مسلك الشيخ الاعظم ، لان الشرط في حكومة دليل على دليل ان يكون الحاكم شارحا لفظيا للدليل المحكوم ، والمفروض عدم الشرح اللفظي للعنوان الثانوي وهو دليل الضرر ، لانه ليس في دليل الضرر ما يدل باللفظ على انه ناظر وشارح للعنوان الاولي . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((هذا)) أي ان دليل المعارض الذي هو العنوان الثانوي يتقدم للتوفيق العرفي ((ولو لم نقل بحكومة دليله)) أي دليل العارض ((على دليله)) أي على دليل العنوان الاولي . ثم اشار الى الوجه في عدم الحكومة بقوله : ((لعدم ثبوت نظره)) أي لعدم ثبوت نظر دليل العارض لفظا بالنسبة ((الى مدلوله)) أي الى مدلول العنوان الاولي ((كما قيل)) أي كما ادعى الشيخ الاعظم ذلك في رسائله .

باب تزاحم المقتضيين ، وإلا فيقدم ما كان مقتضيه أقوى وإن كان دليل الآخر أرجح وأولى ، ولا يبعد أن الغالب في توارد العارضين أن يكون من ذلك الباب ، بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما ، لا من باب التعارض ، لعدم ثبوته إلا في أحدهما ، كما لا يخفى ، هذا حال تعارض الضرر مع عنوان أولي أو ثانوي آخر^(١) .

(١) هذه هي الجهة الرابعة التي اشار إليها في صدر المسألة وهي الكلام في قاعدة الضرر بالنسبة الى الدليل الثانوي . ثم لا يخفى ان الضرر كما يعرض للعنوان الاولي كالوضوء والبيع ، كذلك يعرض للعنوان الثانوي كمثل النذر المتعلق بالراجح اولاً ، ثم بعد تعلقه به عرضه الضرر ، فان دليل الضرر يتقدم عليه لعين ما مر في تقدمه على العنوان الاولي ، لانه رافع للحكم الذي عرض الضرر على موضوعه . هذا حال دليل الضرر بالنسبة الى العنوان الثانوي الذي لم يكن لسانه كلسان دليل الضرر ، كدليل الحرج ونفي العسر فان لسانه كلسان دليل الضرر من المانعية وأن وروده في مقام الامتنان على الامة ، ولا يجري فيه ما مر من التوفيق العرفي بين دليل الضرر ودليل العنوان الاولي او العنوان الثانوي الذي لم يكن لسانه كلسان دليل الضرر .

ومما ذكرنا يظهر وجه الانقداح في قوله : ((ثم انقدهم بذلك)) فان المراد منه انه بعد ان عرفت ان تقديم دليل الضرر على العنوان الاولي او الثانوي لانه يدل على المانعية - تعرف انه لا يتأتى هذا في دليل الضرر بالنسبة الى دليل الحرج ونفي العسر ، لانه مثله لسانا وموردا .

اذا عرفت هذا ... فنقول : اذا توارد دليل الضرر ودليل نفي الحرج على مورد كما اذا علمنا لزوم ارتكاب احد الامرين وكان احدهما ضروريا والآخر حرجيا ، كما لو توقف انقاذ غريق - مثلا - اما على السباحة ودخول الماء وكان مضراً ، او استجار من لا يضره الماء ولكن استيجاره كان حرجيا ، ففي مثل هذا يتعارض دليل نفي الضرر ودليل الحرج ، وحيث كان مما لا بد من ارتكاب احدهما ، فهل يتقدم دليل

الضرر ويتعين ارتكاب ما فيه الحرج ، او يتقدم دليل الحرج ويتعين ارتكاب ما فيه الضرر ؟

وتوضيح الحال في ذلك اجمالا : ان الدليلين المتنافيين اذا لم يحرز المقتضي في كليهما كانا متعارضين ، ويعامل معهما معاملة المتعارضين من التسايط ، او الترجيح لما فيه المزية منهما ، او التخيير كما سيأتي تفصيله في باب التعارض ان شاء الله تعالى .
واذا احرز المقتضي فيهما معا فهما متزاحمان يتقدم اقواهما مقتضيا وان كان دليل الآخر اقوى سندا وارجح دلالة .

ثم لا يخفى ان دليل الضرر والحرج من المتزاحمين غالبا ، لاحراز المقتضي فيهما بالوجدان على الاكثر . نعم ربما يصادف نادرا ان لا يحرز بالوجدان مقتضاهما كما لو كان كل من الضرر والحرج مستندا الى الاخبار بان قامت البيتان عليهما وكانت كل بيّنة تدعي احدهما بخصوصه وتنفي الآخر ، ولكنه فرض نادر ، فان الضرر والحرج غالبا مما يحرزان بالوجدان فهما من المتزاحمين غالبا . وقد اشار الى توارد خصوص دليل الضرر ودليل الحرج بقوله : ((ثم انقدح بذلك حال توارد دليلي العارضين ... الى آخر الجملة)) ثم اشار الى ان معاملة المتعارضين غير معاملة المتزاحمين بقوله : ((فيعامل معهما معاملة المتعارضين)) من التسايط ، او الترجيح لأقواهما سندا او دلالة ، أو التخيير مطلقا ، او في خصوص مقام ، هذا ((لولم يكن)) الحال بينهما ((من باب تزاحم المقتضيين واللا)) أي وان كانا من باب التزاحم ((فيقدم ما كان مقتضية اقوى وان كان دليل)) المزاحم ((الأخر ارجح)) منه سندا ((واولى)) منه دلالة . ثم اشار الى ان الغالب في دليل الضرر والحرج كونهما من المتزاحمين لا المتعارضين بقوله : ((ولا يبعد ان الغالب في توارد العارضين)) المذكورين ((ان يكون)) الحال بينهما ((من ذاك الباب)) أي من باب التزاحم ((ب)) سبب ((ثبوت المقتضي فيهما)) معا ((مع توراذهما لا)) أن الباب فيهما ((من باب

وأما لو تعارض مع ضرر آخر ، فمجمّل القول فيه أن الدوران إن كان بين ضرر شخص واحد أو اثنين^(١) ، فلا مسرح إلا لاختيار أقلهما لو كان ، وإلا فهو مختار^(٢) .

التعارض)) الذي لم يكن المقتضي محرزا الا في احدهما لا في كل منهما ، واليه اشار بقوله : ((لعدم ثبوته)) أي المقتضي ((الا في احدهما كما لا يخفى)).

(١) لما فرغ من الكلام في معارضة قاعدة الضرر للعناوين الاولى كالوضوء والبيع مثلا والعناوين الثانوية كدليل العسر والحرج ... اشار الى ما لو تعارض ضرر مع ضرر ، ويظهر من عبارة المتن ان صور التعارض أربع :

الاولى : ان يعارض الضرر ضرراً آخر يكون كلاهما واردين على شخص واحد ، وكان ذلك الشخص الواحد هو نفس المضر ، بان دار امره بين ضررين لا بد له من ارتكاب احدهما ، كما لو اكره - مثلا - على ارتكاب احد ضررين عائدين الى نفسه .

الثانية : ان يكون الضرران عائدين الى شخص واحد ، ولكنه كان ذلك الشخص غير فاعل الضرر ، بان اكره زيد - مثلا - على اضرار شخص آخر كعمرو بأحد ضررين .

الثالثة : ان يكون الضرران بالنسبة الى شخصين ، وذلك بان يكره زيد على ان يضر اما عمراً او بكرة ... وقد اشار الى هذه الصور الثلاث بقوله : ((ان الدوران ان كان بين شخص واحد)) وهذا يشمل الصورتين الاوليين وهو ما اذا كان الضرران عائدين الى شخص فاعل الضرر نفسه وما اذا كانا عائدين الى غيره . وبقوله : ((او اثنين)) اشار الى الصورة الثالثة .

(٢) لا يخفى ان الحكم بلزوم اختيار اقل الضررين انما هو لو كان . واما ان لم يكن هناك اقل بان كانا متساويين فالتخيير بينهما هو حكم الصور الثلاث جميعها .

وتوضيح الحال ببيان امرين : الأول : ان المراد من الاقل في عبارة المتن ما يشمل الاخف ايضا ، لان التفاوت بين الضررين : تارة يكون من جهة القلّة والكثرة ، كما لو كان الضرران ماليين وكانت خسارة احدهما عشرة وخسارة الآخر عشرين . واخرى : يكون التفاوت بينهما من ناحية الشدّة والضعف ، كما لو كان احد الضررين اتلاف مال وكان الضرر الآخر الضرب المؤلم مثلا ، فانه يقال لاضعف الضررين في الاستعمالات المتعارفة انه اقل الضررين ، وان كان الاولى التعبير عنه بأخف الضررين . وعلى كل فمراد المصنف ما يشمل الشدّة والضعف ، لوضوح عدم خفاء انه لو دار الامر بين ضرب مؤلم وبين قطع عضو فالضرب المؤلم يتعيّن ترجيحه ، فلا خصوصية للترجيح بالقلّة في قبال الكثرة .

الثاني : ان دليل الضرر وارد مورد الامتتان ، ولما كان احد الضررين مما لا بد من وقوعه فلا حكم فعلي من الشارع بالنسبة اليه ، ولما كان الاقل موجوداً لا بحدّه في ضمن الاكثر ، وكان الاخف كالموجود لا بحدّه في ضمن الاشد ، فلا يكون مشمولاً لقاعدة نفي الضرر لحتمية وقوعه ، ويتعيّن جريان دليل لا ضرر في رفع الاكثر والاشد للمنة في رفعه من جهة الزيادة التي فيه ، وليس مما لا بد من وقوعه حتى لا يجري فيه دليل نفي الضرر . هذا اذا كان الضرران متفاوتين . واما اذا كانا متساويين فالحكم هو التخيير بينهما ، لان ما لا بد منه هو احدهما ولا مرجح لاحدهما على الآخر فيتعيّن التخيير بينهما ، كما لو اكره على خسارة عشرة دراهم او دينار وكانت قيمة الدينار عشرة دراهم ، او على تخسير الغير عشرة دراهم او دينارا ، او تخسير عمرو عشرة دراهم او تخسير بكر عشرة دراهم . هذا فيما اذا لم يمكن توزيع العشرة على الاثنين . واما اذا امكن التوزيع بان اراد المكره عشرة دراهم ولو بان تكون خمسة من عمرو وخمسة من بكر فانه يتعيّن التوزيع ، لان ما لا بد منه هو الخمسة من كل منهما ، واما الخمسة الاخرى فبالنسبة الى كل واحد منهما مما تشمله قاعدة الضرر فتكون منفية بها فيتعيّن توزيع العشرة عليهما .

وأما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره ، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر ، ولو كان ضرر الآخر أكثر ، فإن فيه يكون للمنة على الأمة ، ولا منة على تحمل الضرر ، لدفعه عن الآخر وإن كان أكثر .

نعم لو كان الضرر متوجها إليه ، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده على الآخر^(١) ، اللهم إلا أن يقال : إن نفي الضرر وإن كان للمنة ، إلا أنه

فظهر مما ذكرنا : ان الحكم باختيار اقل الضررين لو كان ، والأفالتخير واضح بالنسبة الى الصورة الاولى والثانية مما كان الضرر متوجها لشخص واحد سواء أكان هو فاعل الضرر او غيره .

واما بالنسبة الى الصورة الثالثة مما كان الضرر متوجها لشخصين غير فاعل الضرر ، فان تساويا وامكن التوزيع فهو الافالتخير وان لم يتساويا فان احرز تعيين احد الضررين كما لو دار الامر - مثلا - بين تخسير احدهما مالا يسيراً وقطع عضو من الآخر فالظاهر انه يتعين الخسارة المالية اليسيرة ، وان لم يحرز التعيين لاحدهما ، فان قلنا بان الامتتان في الضرر نوعي بمعنى ان الأمة كلها بمنزلة شخص واحد فلا محالة من مراعاة اخف الضررين واقلهما ، لانه على هذا المبني يكون الاثنان بمنزلة الشخص الواحد ، وان قلنا ان الامتتان في الضرر شخصي وعليه فلا وجه لتحمل احدهما الضرر واخراج الآخر ، فلا مناص عن التخيير .

ومنه يظهر : ان حكم المصنف باختيار اقل الضررين لو كان والأفالتخير بالنسبة الى خصوص الصورة الثالثة جاء في بعض محتملاتها والله العالم .

الا ان يقال - بما سيأتي في وجه التامل - من انها خطابان توجها لشخص واحد وقد احرز موضوعهما فهما متزامان ، وعليه فلا مناص من تقديم اخفهما ضرراً .

(١) هذه الصورة الرابعة ، وهي ما اذا كان الامر دائرا بين ضررين احدهما يعود الى نفس الشخص الفاعل والثاني يعود الى غيره : فتارة يكون الضرر متوجها بطبعه الى نفس الشخص الفاعل ولكنه يمكنه دفعه عن نفسه وتوجيهه الى الغير ، كما لو اكره

شخص على دفع مال عن نفسه وكان يمكنه ان يدفع الضرر عن نفسه وتوجيهه الى الغير . واخرى يكون الضرر متوجها بطبعه الى الغير ، ولكن كان فاعل الضرر يمكنه ان يوجه الضرر لنفسه ويدفعه عن الغير . وثالثة : لا يكون الضرر متوجها الى احدهما بل كان الضرر بالنسبة اليهما في عرض واحد ، وسيأتي بيان الحكم فيها .

واما بالنسبة الى الصورتين الاوليين فان الحكم في هاتين الصورتين واحد ، وهو انه لا بد ان يتحمل الضرر من كان الضرر متوجها اليه دون من لم يتوجه اليه الضرر ، لان قاعدة نفي الضرر بالنسبة الى من لم يتوجه اليه جارية ، وبالنسبة الى من توجه الضرر اليه غير جارية : اما جريانها بالنسبة الى من لم يتوجه اليه بطبعه فواضح ، لانه بحسب الاسباب التكوينية لم يتحتم الضرر بالنسبة اليه فيكون مشمولاً لادلة نفي الضرر ، فلا يلزم الفاعل بتحمل الضرر فيما اذا كان الضرر بطبعه متوجها الى الغير ، ولا يجوز له دفع الضرر عن نفسه باضرار الغير فيما اذا كان الضرر بطبعه متوجها اليه ، فان ضرر نفسه غير منفي واضرار الغير منفي .. واما عدم جريانها بالنسبة الى من توجه الضرر اليه فلان المرفوع بادلة الضرر هو رفع الحكم الشرعي للموضوع الضري ، واما نفس الضرر التكويني المتوجه باسبابه التكوينية فغير مشمول لقاعدة نفي الضرر .

والحاصل : ان الضرر المحتم الوقوع باسبابه لاوجه لرفعه تشريعاً ، بل رفعه يكون من الرفع التكويني ، واما غير المحتم الوقوع فهو الذي يمكن ان يرفع تشريعاً ، لاماكان ان يكون نفيه تشريعاً لنفي اثره موجبا لعدم وقوعه . وقد اشار المصنف الى الصورة الاولى بقوله : ((نعم لو كان الضرر متوجها اليه ... الى آخر الجملة)) ومنه يفهم حكم الصورة الثانية ، وهي ما اذا كان الضرر بطبعه متوجها الى الغير فان المناط فيهما واحد .

واما الصورة الثالثة ، وهي ما اذا لم يكن الضرر متوجها الى احدهما بل كان الضرر بالنسبة اليهما في عرض واحد ، وذلك مثلاً كما لو اراد شخص ان يخفر

بالوعدة في ملكه وكان حفرها مضرا بدار الغير او ببالوعدة او بثره ، وكان ترك حفر البالوعدة مضرا ايضا بالنسبة الى المالك ، فهل يجوز له حفر البالوعدة في ملكه وان اضرت بالغير ام لا يجوز له ذلك ؟ وهذه الصورة هي مراد المصنف من قوله : ((واما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره)) ومختار المصنف عدم لزوم تحمّل المالك الضرر في هذه الصورة وان استلزم ذلك ضرر الآخر ضررا اكثر من الضرر على المالك ، وفاقاً للمحكي عن الشيخ وعن العلامة (قدس سرهما) ، ولذا قال (قدس سره) : ((فالظاهر عدم تحمله الضرر ... الى آخر الجملة)) والوجه الذي اشار اليه في المتن هو ان قاعدة نفي الضرر للامتنان الشخصي ، ولما كان حفر البالوعدة ضررا على الغير وترك حفرها مضراً على المالك فيتعارض الضرران ويتساقطان ، ويرجع الى قاعدة الناس مسلطون على اموالهم وهي تقتضي جواز ذلك للمالك وان لزم منه ضرر الغير .

لا يقال : انه اذا كان ضرر الغير اكثر فان ضرر المالك يعارضه من ضرر الغير ما كان بقدره ، ويبقى الضرر الزايد على الغير لا معارض له فينفي بقاعدة الضرر .
فانه يقال : اذا كان الامتنان شخصيا فالضرر المنفي بالنسبة الى كل واحد غير الضرر المنفي على الآخر ، والمنة في اصل نفي الضرر عن كل واحد منهما ، فلكل واحد منهما منة غير المنة على الآخر ، فالتعارض يكون بين الحكم الامتثاني لكل واحد منهما بالنسبة الى الحكم الامتثاني للآخر ، ولا وجه لترجيح منة على منة ولذا قال (قدس سره) : ((فان نفيه يكون للمنة)) الشخصية ((على الامة)) وكل واحد من الامة الضرر منفي عنه حيث يكون نفيه منة عليه ، وتحمل كل واحد منهما للضرر دون الآخر خلاف المنة عليه ، فلا وجه لان يتحمّل احدهما الضرر بخصوصه لدفعه عن الآخر ، ولما كان الضرر بالنسبة الى كل منهما ورفعه بالنسبة الى كل منهما منة عليه فتعارض المتان ، فلا وجه لان يتحمّل الضرر من كان ضرره اقل من ضرر

بلحاظ نوع الامة ، واختيار الاقل بلحاظ النوع منة^(١) ، فتأمل^(٢) .

الآخر ، فان تحمل كل منهما للضرر خلاف المنة عليه ، ولذا قال (قدس سره) : ((ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر وان كان)) ضرر الآخر ((اكثر)) .

(١) حاصله : انه انما يتعارض المتان فيما اذا كان الامتان في القاعدة شخصياً ، واما اذا كان الامتان فيها نوعياً ، بان كان الملحوظ في القاعدة رفع الضرر عن نوع الامة فالامة كلها بمنزلة الشخص الواحد ، وعلى هذا فلا تعارض بين متين ، ويعود حكم الضرر في الشخصين الى حكم الضرر بالنسبة الى شخص واحد ، وقد عرفت في الضرر بالنسبة الى الشخص الواحد انه يترجح النفي للاكثر ، لان نفي الاكثر من المنة بلحاظ الاقل ، ولذا قال (قدس سره) : ((اللهم الا ان يقال ان نفي الضرر وان كان للمنة الا انه)) نوعي لا شخصي وهو ((بلحاظ نوع الامة)) والامة كلها كالشخص الواحد ((و)) واذا كان كذلك فلا بد من ((اختيار)) الضرر ((الاقل)) لان نفي الضرر الاكثر ((بلحاظ النوع منه)) .

(٢) يمكن ان يكون اشارة الى انه حتى لو قلنا بان الامتان شخصي ولكن الخطابين في المقام يتوجهان لشخص واحد ، لوضوح انه كما لا يجوز للشخص ان يضر نفسه ، كذلك لا يجوز له ان يضر غيره ، والامتان علة لنفي الضرر ، ومن الواضح ان عدم جواز اضرار الغير المنة في رفعه تعود الى الغير لا الى فاعل الضرر بالغير ، واذا تنافى الخطابان المتوجهان لشخص واحد واحرز موضوع كل منهما كانا من المتزاحمين ، والمتزاحمان يلاحظ اقوامهما مناطاً ، وحيث كان المفروض ان الضرر في احدهما اقوى لفرض كثرته فيكون هو المقدم ، ولما كان حذر البالوعة - مثلاً - مستلزماً لضرر اكثر من ترك حفرها فخطاب الشخص برفع اليد عن ضرر الغير يكون اقوى من الخطاب بنفي الضرر عن نفسه . والله العالم .

فصل

في الاستصحاب : وفي حجته إثباتاً ونفيّاً أقوال للاصحاب^(١) .
ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى ، إلا أنه تشير
إلى مفهوم واحد ومعنى فارد^(٢) ، وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع

(١) لا يخفى ان الاقوال في حجية الاستصحاب وعدمه اطلاقاً وتقييداً انهاها الشيخ
الاعظم أولاً في رسائله الى احد عشر قولاً : بالحجية مطلقاً ، وقول بعدم الحجية
مطلقاً ، والتسعة الباقية في التفصيلات ، ثم ذكر في آخر كلامه ما حاصله : ان الاقوال
اكثر من ذلك يعرفها من تتبعها في كلمات الاصحاب .

(٢) حاصله : ان للاستصحاب في كلمات القوم تعاريف متعددة ، فانه قد عرفه
بعضهم بانه إبقاء ما كان ، وعرفه بعضهم بانه اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً
على ثبوته في الزمان الأول ، وعرفه بعضهم بانه كون حكم او وصف يقيني الحصول
في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق ، الى غير ذلك من التعاريف الأخر
له في كلماتهم .. وبعد اختلاف التعبيرات في كلامهم في مقام التعريف للاستصحاب
فهل ان الاستصحاب معنى واحد عندهم اختلفوا في التعبير عنه ، او انه
معان متعددة ؟

ثم لا يخفى انه هناك امر آخر نبه عليه المصنف في كلامه ، وهو ان مدرك
الاستصحاب على ما سيأتي ثلاثة : بناء العقلاء ، والظن بالملازمة بين ثبوته سابقاً
وبقائه لاحقاً او بالملازمة بين ثبوته سابقاً والظن ببقائه ، والنص والاجماع . ويظهر
من بعضهم ان الاستصحاب هو نفس احد هذه الامور الثلاثة ، وهو خطأ لما سيأتي .
وسيظهر ايضاً ان للاستصحاب معنى واحداً وليس له معان متعددة ، فاختلاف
التعبيرات ليس لانه عندهم ذو معان متعددة ، بل هو عندهم بمعنى واحد . وسيظهر
ايضاً ان هذه الامور الثلاثة هي مدرك حجية الاستصحاب لانها نفس
الاستصحاب ، لوضوح كون مدرك حجية شيء غير نفس ذلك الشيء ... وعلى كل

فقد ذهب المصنف الى انه معنى واحد عندهم ، استدل على ما ذهب اليه كما اشار اليه في ذيل كلامه : انه لو كان للاستصحاب عندهم معانٍ متعددة لما تقابل فيه الاقوال ، ولما كان النفي والاثبات عندهم واردين على مورد واحد بل على موردين . وحاصله : انه قد عرفت اختلاف اقوال القوم في الاستصحاب ، فقد نفاه بعضهم ، وأثبت بعض ، وفصل فيه آخرون ، ويرجع التفصيل الى اثبات من جهة ونفي من جهة اخرى ، فان كان الاستصحاب عندهم بمعنى واحد كان النفي والاثبات ، والتفصيل كل ذلك وارد منهم على شيء واحد قطعاً ، واذا كان للاستصحاب عندهم معانٍ متعددة فلا يقطع بكون النفي والاثبات منهم وارداً على شيء واحد ، مثلاً اذا كان الاستصحاب عند بعضهم هو نفس الظن بالملازمة بين الثبوت والبقاء او الملازمة بين الثبوت والظن بالبقاء ، وعند البعض الآخر هو نفس بناء العقلاء على عدم رفع اليد عن اليقين بالثبوت السابق عند الشك في الزمان اللاحق ، فمن الواضح ان القائل به للملازمة بين الثبوت والظن بالبقاء مثلاً ينفي كونه هو بناء العقلاء ، ولا يكون نفيه لذلك نفياً منه للاستصحاب لفرض قوله به للظن ، فلا يكون النفي والاثبات منهم وارداً على شيء واحد . وظاهر تحريرهم للمسألة ونقلهم للاقوال فيها هو كون النافي نافيًا للاستصحاب ، والمثبت مثبتاً لنفس ما نفاه النافي ، لا ان النافي ينفيه بمعنى والمثبت يثبت به معنى آخر .

فاتضح انه لو كان الاستصحاب عندهم له معانٍ متعددة لما كان القول به بمعنى والقول به بمعنى آخر من الاقوال المتقابلة في الاستصحاب لاثبات كل واحد منهما له ، ولما كان نفي احدهما للآخر نفيًا للاستصحاب ، بل نفيًا لان يكون معنى الاستصحاب هو المعنى الذي قاله .

وبعبارة اخرى : ان ظاهر اختلافهم نفيًا له واثباتًا هو الاختلاف منهم في حجتيه ،

لا الاختلاف في معناه .

ذي حكم شك في بقاءه^(١) : إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم

(١) لا يخفى ان ظاهر عبارة المتن كون الاستصحاب هو نفس الحكم بالبقاء ، وظاهر المشهور ان الاستصحاب هو نفس بقاء الحكم او الموضوع ذي الحكم ، والنزاع في حجية الاستصحاب وعدمها - بناءً على انه هو الحكم بالبقاء - معناه ان القائل بالحجية يقول بوجود الحكم ، والقائل بالعدم يقول بعدمه ، فتكون الحجية في الاستصحاب كالحجية في المفاهيم ، فان القول بحجية المفهوم معناه القول بوجود المفهوم ، ومن يقول بعدم حجيته معناه القول بعدم وجود المفهوم .

واما بناءً على انه هو نفس بقاء ما كان حكماً او موضوعاً ، فالنزاع في حجيته وعدمها يكون من باب النزاع في حجية خبر الواحد ، لوضوح ان من يقول بحجية الاستصحاب مرجعه الى حكم الشارع ببقاء ما كان ، اما لبناء العقلاء ، او للظن بالملازمة مثلاً ، او لقيام الاخبار الدالة على هذا الحكم من الشارع المتعلق ببقاء ما كان ، لبداية ان نفس عنوان بقاء ما كان متحقق دائماً ، والنزاع يكون في الحكم المتعلق به وعدمه فيكون كالنزاع في حجية خبر الواحد ، فان نفس خبر الواحد متحقق دائماً ، والنزاع في حجيته انما هو في اعتبار الشارع له والحكم منه بتصديقه وعدم حكم الشارع بتصديقه .

ثم لا يخفى ان المتيقن والمشكوك قد يكون حكماً كما لو شك في نجاسة الماء المتغير بالنجاسة بعد زوال التغير ، وربما يكون موضوعاً ذي حكم كما لو شك في خمرة مبيع بعد ان كان خمراً سابقاً . والى هذا اشار بقوله : ((بقاء حكم او موضوع ... الى آخر الجملة)).

العرفية^(١) مطلقا ، أو في الجملة^(٢) تعبدا ، أو للظن به الناشيء عن ملاحظة ثبوته سابقا .

ولما من جهة دلالة النص أو دعوى الاجماع عليه كذلك ، حسبما تأتي الإشارة إلى ذلك مفصلا^(٣) .

(١) لا يخفى انه قد اشرنا الى ان مدرك حجية الاستصحاب منحصرة في ثلاثة كما سيأتي البحث عنها : الأول : بناء العقلاء على الاخذ باليقين السابق بعد لحوق الشك في الزمان الثاني ، وامضاء الشارع لهذا البناء العقلاني .

الثاني : الظن ، ومرجعه اما الى الملازمة بين الثبوت السابق والظن بالبقاء ، او الى الظن بالملازمة بين الثبوت والبقاء ، ولازمه الظن بالبقاء واعتبار الشارع لهذا الظن .

الثالث : كون مدرك حجية الاستصحاب هي الاخبار الآتية او الاجماع .

ومنه يتضح : ان الاستصحاب ليس هو نفس بناء العقلاء او نفس الظن ، لان مدرك الحجية لشيء لا يكون هو ذلك الشيء ، ضرورة لزوم التعدد والتباين بين المدرك وبين ما قام المدرك على حجيته .

(٢) المراد من قوله مطلقا هو قيام بناء العقلاء في احكامهم العرفية على الاخذ بالاستصحاب مطلقا ، من دون تفصيل منهم بين الشك الناشئ من احتمال عدم بقاء المقتضي ، او من جهة عروض الرافع ، ومن دون تفصيل بين المستصحب الوجودي والعدمي ، وغير ذلك من التفصيلات . والمراد من قوله : ((او في الجملة)) هو دعوى بناء العقلاء على الاخذ بالاستصحاب في خصوص احد التفصيلات .

(٣) أي ان بناء العقلاء في الاستصحاب من باب التعبد . وحيث ان ظاهر التعبد بالشيء هو الاخذ به من دون ملاحظة حيثية تعليلية تكون هي المناط للاخذ به .. اشكل الامر في التعبد العقلاني ، بدعوى ان العقلاء بما هم عقلاء لا يعقل ان ياخذوا بشيء من دون ملاحظة حيثية تعليلية له ، بل البناءات العقلانية - دائما - في الامور

الخاصة ترجع الى بنائهم على امور عامة واضحة الحيثية تكون تلك الامور الخاصة منطبقا لها ، فان بناءهم على مدح فاعل بعض الافعال وذم فاعل بعض الافعال انما هو لبنائهم على حسن العدل وقبح الظلم حفظا للنظام ، وحيث ان فاعل الحسن يستحق المدح وفاعل الظلم يستحق الذم لذا قام بناؤهم على المدح لفاعل الفعل الذي ينطبق عليه عنوان الحسن ، وعلى الذم لفاعل الفعل الذي ينطبق عليه عنوان الظلم ، فليس للعقلاء في بنائهم تعبد محض ، وانما التعبد في الاحكام الشرعية لعدم امكان احاطة الخلق بعلم التشريع غالباً .

ويمكن ان يجاب عنه : بان المراد من ان بناء العقلاء في حجية الاستصحاب من باب التعبد انه لما كان الاستصحاب متقوماً باليقين السابق ، فبناء العقلاء على الاخذ باليقين عند عروض الشك : ان كان لوثاقة اليقين عندهم وانهم لا يرفعون اليد عن اليقين بمجرد عروض الشك لانه من المستحكات ، ولا يرفعون اليد عن المستحكم الا بمستحكم مثله ، فحيث ان الشك ليس من المستحكم فلا يرفعون به اليد عن اليقين فلا يكون بناؤهم في الاستصحاب من باب التعبد .

وان كان بناؤهم على الاستصحاب ليس لما ذكرنا ، بل للحفاظ على الواقعيات ما لم يتبين انتفاؤها ، فان هذا البناء منهم يكون اشبه بالاحتياط في المقام ، لانه منطبق حيثية بالخصوص ، فحيث انه لم يكن حيثية بالخصوص بل كان للحفاظ على الواقع عبر عنه بانه بناء تعبدي : أي انهم يتعبدون بالواقع الثابت ولا يرفعون اليد عنه بمجرد احتمال انتفائه في الزمان الثاني .

ويمكن ان يجاب عنه : بان التعبد بالشيء ليس هو الاخذ به من دون ملاحظة حيثية تعليلية له ، بل المراد بالتعبد هو الاخذ باحد طرفي الشك والبناء عليه والغاء احتمال خلافه في مقام العمل ، وحيث ان المفروض في المقام هو الشك في بقاء ما كان متحققا سابقا في الزمان الثاني ، فالبناء منهم على تحققه وبقائه عملا والغاء احتمال عدم بقاءه تعبد منهم ببقائه ، وليس التعبد الا الاخذ باحد طرفي الشك مع فرض الشك .

ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لان يقع فيه النزاع والخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً أو في الجملة ، وفي وجه ثبوته ، على أقوال .

ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشيء من العلم بثبوته ، لما تقابل فيه الاقوال ، ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد بل موردين^(١) ، وتعريفه بما ينطبق

ولا يخفى ان المصنف اشار الى حصر المدرك في هذه الثلاثة بقوله : ((اما من جهة بناء العقلاء ... الى آخر الجملة)) وهو المدرك الأول . وبقوله : ((أو للظن به الناشئ ... الى آخر الجملة)) وهو المدرك الثاني . وبقوله : ((واما من جهة النص ... الى آخر الجملة)) وهو المدرك الثالث ... ولا ينبغي ان يتوهم ان الاجماع مدرك رابع ، لان المراد من المدرك الثالث هو كون حجية الاستصحاب للدلالة الدليل الشرعي عليه ، ولا فرق في الدليل الشرعي بين كونه اخباراً أو اجماعاً .

(١) قد عرفت ان مختار المصنف ان الاستصحاب الذي وقع الكلام في حجيته نفيًا وإثباتاً هو بمعنى واحد عند الكل ، وليس له معان متعددة عندهم ... وبعد ان ذكر معنى الاستصحاب وهو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم ، وذكر انحصار مدركه في الامور الثلاثة - شرع في الاشارة الى ما مر ذكره من الاستدلال على مختاره : وهو ان الوجه في كون الاستصحاب بمعنى واحد عند الكل انه لو لم يكن بمعنى واحد لما تقابل فيه الاقوال ، وانما يتقابل فيه الاقوال نفيًا وإثباتًا مطلقاً او في خصوص بعض التفصيلات فيما اذا كان بمعنى واحد ، ولذا قال (قدس سره) : ((ان هذا المعنى)) الواحد ((هو القابل لان يقع فيه النزاع و)) لان يقع ((الخلاف في نفيه وإثباته مطلقاً او في الجملة)) بان يكون الاستصحاب حجة في بعض التفصيلات ((و)) هذا المعنى الواحد هو الذي اختلف القوم ((في وجه ثبوته)) من انه لبناء العقلاء او للظن او للنص ((على اقوال)) في ثبوته ونفيه وفي مدرك ثبوته ايضاً ((ضرورة انه لو كان الاستصحاب)) عندهم بمعان متعددة بان كان ((هو نفس بناء العقلاء)) عند بعض

على بعضها ، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذاك الوجه^(١) ، إلا أنه حيث لم يكن بمحد ولا برسم بل من قبيل شرح الاسم ، كما هو الحال في التعريفات غالبا ، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه ،

وعند الآخرين بمعنى آخر ((او)) كان هذا ((الظن به الناشئ من العلم بثبوت)) عند بعض وعند الآخرين بمعنى آخر ((لما تقابل فيه)) أي لما تقابل في الاستصحاب ((الاقوال ولما كان النفي)) من بعضهم ((والاثبات)) من آخرين ((واردين على مورد واحد)) كما مر بيانه ((بل)) كان النفي والاثبات في ((موردين)) كما عرفت .

(١) لما فرغ من الاستدلال على ما اختاره من كون الاستصحاب هو بمعنى واحد عند الكل ... اشار الى وجه القول الآخر وهو كون الاستصحاب ذا معان متعددة . وحاصل الوجه الذي اشار اليه في المتن هو : ان تعاريف الاستصحاب مختلفة والاختلاف بينها ليس اختلافا في محض التعبير ، فان بعضها ما يدل على انه هو الإبقاء لما كان ، وبعضها يدل على ان الاستصحاب هو الظن بالبقاء او بالملازمة بين الثبوت والبقاء . ومن الواضح ان هذا الاختلاف ليس من الاختلاف في محض التعبير ، لصراحة كون الإبقاء غير الظن بالبقاء حقيقة ، ولازم كون الاختلاف بين التعاريف اختلافا حقيقيا هو كون المعرف وهو الاستصحاب مختلف الحقيقة عندهم ، والى هذا اشار بقوله : ((وتعريفه)) أي وتعريف الاستصحاب ((بما ينطبق على بعضها)) كتعريفه بانه الظن بالبقاء المنطبق على غير ما ذكره من كونه الحكم ببقاء حكم او موضوع ((وان كان)) هذا ((ربما يوهم ان لا يكون)) بمعنى واحد عند الكل و((هو الحكم بالبقاء بل)) يقتضي ((ذاك الوجه)) الآخر وهو كون الاستصحاب ذا معان متعددة عندهم ، الآ انه توهم لما سيأتي الجواب عنه ، فلا يكون هذا مما يقابل ما استظهره من كونه بمعنى واحد عند الكل .

بل للإشارة إليه من هذا الوجه^(١) ، ولذا لا وقع للأشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس ، فإنه لم يكن به إذا لم يكن بالحد أو الرسم بأس^(٢) .

(١) هذا هو الجواب عن هذا التوهم . وحاصله : انه قد مر غير مرة ان تعاريف القوم ليست تعاريف حقيقية يكون الغرض منها بيان تعريفه بحقيقته وحدهً بجنسه وفصله ولا بخاصته وهو تعريفه برسمه بحيث توجب تمييزه عن جميع ما عداه ، بل هي تعاريف لفظية لمجرد شرح الاسم والاشارة اليه بوجه ما ، فتعاريف القوم ليست بمحد للمعرف ولا رسماً له ، واذا لم تكن تعاريف حقيقية وكانت تعاريف لفظية فالاختلاف فيها لا يكون موجبا لاختلاف المعرف ، لامكان ان يقصد في كل تعريف الاشارة بوجه غير الوجه الآخر الذي يشير به التعريف الآخر ، والاشارة الى الشيء بمدركه ومناطه من وجوه الاشارة اليه ، فلا يكون التعريف المنطبق على الظن - مثلاً - موجبا لكون الظن هو الاستصحاب في قبال من كان ظاهر تعريفه هو الحكم بالبقاء ، ولذا قال (قدس سره) : ((الا انه)) أي ان ما ذكر في هذا الوهم من ان بعض التعاريف مما ينطبق على معنى الاستصحاب غير الذي ذكرناه لا يستلزم المدعى من اختلاف معنى الاستصحاب عندهم وتعدده في نظرهم ، لانه انما يقتضي ذلك حيث تكون التعاريف تعاريف حقيقية و ((حيث لم يكن)) التعاريف حقيقية وليست هي ((بمحد ولا برسم بل)) هي ((من قبيل شرح الاسم كما هو الحال في)) ساير ((التعريفات غالبا لم يكن له)) أي لم يكن للتعريف ((دلالة على انه نفس الوجه)) أي على ان المدلول هو المعرف وهو الوجه الذي اريد تعريفه حقيقة ((بل)) يكون مدلول التعريف ((للاشارة اليه)) أي للاشارة الى المعرف ((من هذا الوجه)) وقد عرفت انه يجوز الاشارة في التعريف اللفظي باي وجه من وجوه المعرف .

(٢) حاصله : انه كما يكون ما ذكرنا - من كون التعاريف لفظية - جوابا عن دعوى تعدد معنى الاستصحاب ، كذلك يترتب عليه ايضا انه لا وقع للأشكال على هذه

فانقدح أن ذكر تعريفات القوم له ، وما ذكر فيها من الاشكال ، بلا حاصل وطول بلا طائل^(١) .

ثم لا يخفى أن البحث في حجته مسألة أصولية ، حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية ، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة ، وإن كان ينتهي إليه^(٢) ، كيف ؟ وربما لا يكون

التعاريف بعدم الاطراد وبعدم الانعكاس : أي بكونها غير جامعة ولا مانعة ، لان الاشكال على التعاريف بذلك انما يصح حيث تكون تعاريف حقيقية لفظية ، لوضوح كون التعريف اللفظي قد يكون اعم من المعرف وقد يكون اخص منه ، لان الغرض منه الاشارة الى المعرف بوجه ما ، ويجوز الاشارة بالاعم وبالاخص ، ولذا قال (قدس سره) : ((لم يكن به)) أي لم يكن بعدم الاطراد وبعدم الانعكاس فيما ((اذا لم يكن)) التعريف حقيقيا ، وليس ((بالحد أو الرسم بأس)) وبأس هو الاسم للم يكن أي : لم يكن بأس بعدم الاطراد وبعدم الانعكاس فيما اذا كان التعريف لفظيا لا حقيقيا .

(١) وجه الانتقاد واضح ، فان التعاريف اذا كانت لفظية لآبأس بعدم اطرادها وعدم انعكاسها ، فلا داعي لذكرها بتمامها وكفاية ذكر واحد منها ، لان الغرض منه الاشارة بنحو من الانحاء . وايضا لاوجه لذكر ما اشكل عليها لانه انما يحسن في الحدود والرسم لا في التعاريف اللفظية .

(٢) وقع الخلاف عند القوم في الاستصحاب في كونه مسألة اصولية البحث فيها بحث عن قاعدة تقع في طريق الاستنباط كالبحث عن حجية الظواهر وخبر الواحد ، او انه مسألة فقهية عامة والبحث عنها كالبحث عن قاعدة الطهارة وقاعدة ما لا يضمن بصحيحه لا يضمن بفساده ؟

ولا سيخفى انه بناءً على كونه قاعدة فقهية يكون البحث عنه في الاصول استطرادياً لانه ليس من مسائله ، وانما استطراد الاصولي البحث عنه لانه قاعدة عامة

كالمسائل الاصولية ... ومختار المصنف انها مسألة اصولية ، ولذا قال (قدس سره) :
 ((ان البحث في حجيته)) أي ان البحث في حجية الاستصحاب بحث اصولي لان
 الاستصحاب ((مسألة اصولية)).

وتوضيح ذلك : ان الاستصحاب بعد ثبوت حجيته ان كان بالنسبة الى الحكم
 الخاص المستصحب كالوجوب او الحرمة ، او الموضوع المستصحب كالخمرية والكرية
 - من قبيل التطبيق كقاعدة الطهارة بالنسبة الى طهارة الماء المشكوك طهارته ونجاسته ،
 فلا محالة يكون الاستصحاب قاعدة فقهية . وان كان بالنسبة الى المستصحب الخاص
 حكماً او موضوعاً من قبيل خبر الواحد الدال على حكم خاص كالوجوب او على
 موضوع ذي حكم كالصعيد ، فلا بد وان يكون الاستصحاب مسألة اصولية ..
 فالعمدة في المقام بيان حال الاستصحاب بالنسبة الى حكم العمل هل هو من باب
 الاستنباط وما ينتهي اليه مع الواسطة ، او انه بالنسبة الى حكم العمل هو من باب
 التطبيق وما ينتهي اليه بلا واسطة ؟

وبعبارة اخرى : انه لا بد في الاستنباط من التغاير الحقيقي بين المستنبط منه
 والمستنبط ، ولا يكفي صرف التغاير المفهومي ، فان التغاير بين المستنبط منه وهو
 حجية خبر الواحد والمستنبط وهو وجوب الصلاة الخاصة - مثلاً - تغاير حقيقي ، لان
 خبر الواحد المجعولة حجته التي هي تصديق العادل غير الوجوب الذي قام عليه
 الخبر الواحد ، وحقيقة كل منهما غير حقيقة الآخر ... واما التطبيق فلا يكون التغاير
 بينه وبين المنطبق عليه تغايراً حقيقياً ، فان الحكم في قاعدة الطهارة هو طهارة
 المشكوك ، والمنطبق عليه وهو الماء المشكوك - مثلاً - فرد من افراد هذه الطبيعة العامة ،
 وفرد العام عين العام وليس بتغاير له حقيقة .

فاذا عرفت هذا ... نقول : ان حجية الاستصحاب سواء أكانت لبناء العقلاء او
 للاخبار وهو جعل الجري العملي على طبق اليقين بعد عروض الشك ، فالموضوع
 المجعول له الاعتبار في الاستصحاب هو اليقين السابق ، وحكمه هو جعل الجري

العملي على طبقه عند الشك ، وعدم جواز نقضه كما هو لسان الاخبار كلا تنقض اليقين بالشك ، ومن الواضح ان المستصحب حكماً كان او موضوعاً هو متعلق اليقين ، والتغاير بين اليقين والمتيقن حقيقي ، فمرجع حجية الاستصحاب الى قضية موضوعها اليقين ومحمولها لزوم الجري عليه وعدم جواز نقضه ، وهذه هي القضية التي تقع في طريق الاستنباط ، وهي القضية المستنبط منها ، وهي غير القضية المستنبطة وهي وجوب الصلاة الخاصة او كرية الماء وغير ذلك ...

لا يقال : ان مرجع الجري العملي على طبق اليقين وعدم جواز نقضه الى جعل الحكم المائل ، واذا كان معناه هو جعل الحكم المائل على طبق ما قام عليه اليقين كان المتحصّل من حجية الاستصحاب جعل حكم ظاهري عام عملي بلا واسطة ، وليست القاعدة الفقهية الا جعل حكم العمل بلا واسطة .

فانه يقال ، اولاً : ان مرجع صدق العادل - بناءً على ما يستفاد من بعضهم - هو جعل الحكم المائل لما قام عليه خبر العادل بلسان انه الواقع ، فحال الاستصحاب حال الخبر الواحد من هذه الجهة .

وثانياً : ان كون مرجع حجية الاستصحاب او حجية الخبر الى جعل الحكم المائل لا دخل له بكون المسألة ليست اصولية ، فان مرجع الاستصحاب او الخبر الى جعل الحكم المائل معناه ان صدق العادل هو جعل لتصديق العادل ولعدم جواز نقض اليقين في مقام الجعل والاعتبار ، ولكنه يستلزم جعل الحكم المائل على طبق الخبر وعلى طبق ما قام عليه اليقين ... والمدار في الفرق بين المسألة الاصولية والقاعدة الفقهية هو مقام الجعل والاعتبار ، فان كان المجمعول حكماً لا يتعلّق بالعمل بلا واسطة بل بواسطة كانت المسألة اصولية ، وان كان المجمعول حكماً يتعلّق بالعمل بلا واسطة كانت قاعدة فقهية . ومن الواضح ان المجمعول في الاستصحاب هو النهي عن نقض اليقين ، كما ان المجمعول في الخبر هو الامر بتصديق العادل ، وكل منهما ليس كالحكم المجمعول في قاعدة الطهارة ، فان المجمعول فيها هو الحكم بطهارة المشكوك ، وهو حكم

مجري الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً^(١) ، هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا .

يتعلق بالعمل بلا واسطة ، بخلاف حرمة النقض ووجوب التصديق فانه وان انتهى الامر فيهما الى حكم العمل الا انه بواسطة عنوان حرمة النقض وعنوان وجوب التصديق .

وما ذكرنا يتضح : انه لا فرق في الاستصحاب بين كونه في الشبهة الحكمية او في الشبهة الموضوعية ، لانه في كل منهما انما ينتهي به الامر الى الحكم الكلي كما في الشبهة الحكمية ، او الحكم الجزئي كما في الشبهة الموضوعية ، بواسطة حرمة نقض اليقين .

وعلى كل فقد اشار الى الوجه في كون الاستصحاب مسألة اصولية بقوله : ((حيث يبحث فيها)) أي في مسألة الاستصحاب ((ل)) أجل ((تمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الاحكام الفرعية)) لان المبحوث عنه في الاستصحاب هو ان العقلاء او الشارع هل اعتبروا حرمة نقض اليقين السابق ولزوم الجري على طبقه ، أو لم يعتبروا ذلك ؟ .. وبناءً على حجية الاستصحاب فالمستفاد هو عدم جواز رفع اليد عن اليقين السابق ولزوم الجري على طبقه في ظرف الشك ، فمفاد حجية الاستصحاب مما ينتهي الى العمل ، ولكنه بواسطة وهي حرمة نقض اليقين ((وليس مفادها)) أي وليس مفاد حجية الاستصحاب هو ((حكم العمل بلا واسطة وان كان ينتهي)) مفاد حجية الاستصحاب ((اليه)) أي الى حكم العمل بلا واسطة وهو الحكم الفرعي الفقهي .

(١) هذا وجه ثانٍ للاستدلال على كون الاستصحاب مسألة اصولية . وحاصله : انه لو كان مسألة فقهية مما تتعلق بالعمل بلا واسطة لما امكن ان يدل على حجية مسألة اصولية ، لانه اذا كان بنفسه حكماً فقهيًا يتعلق بالعمل بلا واسطة فهو وان كان قاعدة عامة ، الا انه لا بد وان يكون جميع افرادها احكاماً فقهية ، ولا يعقل ان يكون احد

وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته ، أو الظن به الناشيء من ملاحظة ثبوته ، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية وكيف كان^(١) ، فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده : القطع بثبوت شيء ، والشك في بقاءه^(٢) ، ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع

مصاديقها مسألة اصولية مما تتعلق بالعمل بواسطة . ومن الواضح ان مجرى الاستصحاب ربما يكون مسألة اصولية ، كما لو شككنا في حجية الخبر فان الاستصحاب يجري ويكون مفاده عدم حجية الخبر ، او شككنا في حجية خبر الفطحيين مثلا لان جملة من الفطحيين من ثقات اصحاب الصادق عليه السلام ، ثم قالوا بعده بامامة عبد الله الافطح مدة سبعين يوما ، وهي المدة التي عاشها عبد الله بعد ابيه عليه السلام ، وبعده رجعوا الى موسى بن جعفر عليه السلام ، فنستصحب حجية خبرهم في هذه المدة للشك في كون رجوعهم الى عبد الله هل يوجب خروجهم عن حجية الخبر ام لا ؟ ونتيجة هذا الاستصحاب نفس الحجية وهي حكم اصولي ، والى هذا اشار بقوله : ((كيف)) لا تكون حجية الاستصحاب حجية مسألة اصولية ((و)) الحال انه ((ربما لا يكون مجرى الاستصحاب الا حكماً اصولياً كالحجية مثلاً)) .

(١) حاصله : ان الخلاف في مسألة الاستصحاب في كونها مسألة اصولية او فقهية انما يتأتى حيث يكون الاستصحاب هو ما ذكره ، وهو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي حكم . واما لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء ، او كان هو نفس الظن بالبقاء ، فلا اشكال في كونه مسألة اصولية ، لوضوح ان بناء العقلاء ، او الظن ليس حكماً عملياً فقهياً ، فحجية بناء العقلاء على البقاء ، وحجية الظن بالبقاء حجية مسألة اصولية ، وعبارة المتن واضحة .

(٢) حاصله : ان الاستصحاب يتقوم بأمرين وهما ركناه : اليقين السابق المتعلق بثبوت شيء ، والشك في بقاءه في الزمان اللاحق . وقد ظهر هذان الامران من التعريف المذكور ، لان كون الاستصحاب هو الحكم ببقاء حكم او موضوع ذي

اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول^(١) ، وهذا مما

حكم شك فيه، فان لفظ البقاء معناه استمرار ما ثبت ، وثبوت الشيء في السابق لا يكون إلا باليقين به والقطع بتحقيقه ، لان لازم كون ما ثبت مشكوكا فيه في الزمان اللاحق هو كون المراد من ثبوته ثبوته في مرحلة القطع واليقين ، لانه في حال كونه مشكوكا فيه اذا لم يكن هناك يقين به في السابق لا يكون الشك فيه من خصوصيات الزمان اللاحق ، لانه في الزمان السابق ايضا يكون مشكوكاً .

فاتضح : ان كون الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما شك فيه يدل على الامرين : اليقين السابق بالثبوت المستفاد من البقاء ، والشك اللاحق المستفاد ايضا من الشك في البقاء ، وعبارة المتن واضحة .

(١) حاصلة : انه بعد ما عرفت من تقوم الاستصحاب بامرین : اليقين بشيء في الزمان السابق ، والشك في بقائه في الزمان اللاحق - يتضح انه لا بد في الاستصحاب من اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة موضوعا ومحمولا ، ولا فرق بينهما إلا في كون القضية في الزمن السابق متعلق اليقين وفي الزمان اللاحق متعلق الشك ، مثلا لو علمنا بكربة ماء في الزمان السابق ، ثم شككنا في كربه في الزمان اللاحق ، فمتعلق اليقين هو كربة الماء ومتعلق الشك هو نفس كرية هذا الماء ، فالقضية المتيقنة في الزمان السابق هي ان هذا الماء مقطوع الكرية أمس مثلا ، والقضية المشكوكة في اللاحق هو ان هذا الماء مشكوك الكرية هذا اليوم ، فالموضوع في القضيتين متحد وهو هذا الماء ، والمحمول في القضيتين متحد ايضا وهو كرية هذا الماء ، ولكن القضية السابقة متعلق اليقين بكربه ، والقضية الثانية متعلق الشك بها ... واما ان هذا الاتحاد مما لا بد منه ، فلوضوح ان الاستصحاب لما كان هو الحكم ببقاء ما كان ، واذا اختلف الموضوع او المحمول في القضيتين لا يكون الاستصحاب هو الحكم ببقاء ما كان ، فانه لو كان المشكوك غير هذا الماء ، او كان المشكوك فيه كرية غير هذا الماء لا يكون الحكم حكماً

لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة^(١) .

بقائياً ، بل يكون الحكم حكماً آخر غير الحكم الذي كان ، ولذا قال (قدس سره) :
 ((ولا يكاد يكون الشك في البقاء الا مع اتحاد ... الى آخر الجملة)).

(١) لا يخفى ان ما ذكره من لزوم اتحاد القضية المتيقنة مع القضية المشكوكة موضوعاً ومحمولاً وانه به قوام الاستصحاب ، والألا يكون من الاستصحاب الذي هو الحكم ببقاء ما كان - يوهم عدم جريان الاستصحاب ، بدعوى : ان الشك يلازمه عدم اتحاد القضيتين ، لان اتحاد القضيتين موضوعاً ومحمولاً ، وانه لا فرق بينهما بما هما قضيتان الأ في كون الاولى متعلقة لليقين والثانية متعلقة للشك ، لازمه كون الموضوع المتحقق في القضية السابقة هو الموضوع عيناً المتحقق في القضية اللاحقة ، والشك منشأه هو احتمال عدم ثبوت المحمول المحمول الثابت له فيما سبق في الزمان الثاني ، ولكن الشك في ثبوت المحمول للموضوع في الزمان الثاني انما ينشأ من احتمال عدم بقاء الموضوع ، مثلاً اذا كان الموضوع للحكم المتعلق لليقين في الزمان السابق هو الصلاة المتيقنة للوجوب سابقاً ، فعروض الشك في وجوبها لاحقاً انما ينشأ من كون الموضوع للوجوب السابق هو الصلاة المقيدة بوقت او بحضور الامام مثلاً ، والأ فيما اذا كان الموضوع للوجوب هو الصلاة من غير قيد اصلاً فلا يعقل ان نشك في وجوبها في الزمان اللاحق ، فالشك في الحكم في الزمن الثاني منشأه الشك في موضوع الحكم ، واذا كان الموضوع مشكوكاً فيه فلازمه عدم اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة ، لوضوح كون الموضوع في القضية المتيقنة هو الصلاة المقيدة ، والموضوع في القضية المشكوكة هو الصلاة المجردة عن ذلك القيد ، فلا يجري الاستصحاب الذي هو ابقاء الحكم الثابت للموضوع السابق لنفس الموضوع في الزمان اللاحق .

وتوضيح الجواب عن هذا التوهم : انه لا وقع لهذا الاشكال في ما كان المستصحب موضوعاً ذا حكم في الجملة ، لان الموضوع ذا الحكم قد يكون الشك فيه ناشئاً من الشك في الموضوع ، كما اذا تيقنا بقيام زيد في السابق ، ثم شككنا في قيامه

وأما الاحكام الشرعية سواء كان مدركها العقل أم النقل ، فيشكل حصوله فيها ، لانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه ، بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً^(١) أو

في الزمان اللاحق للشك في وجود زيد ، فان الشك في ثبوت المحمول قد نشأ من الشك في ثبوت الموضوع وهو وجود زيد ، وربما يكون الشك في قيام زيد ناشئاً من الشك في انتهاء ارادة زيد لاستمرار القيام ، فوجود زيد الموضوع في القضية المتيقنة هو بنفسه متحقق في القضية المشكوكة ، والشك في المحمول لا يستلزم الشك في الموضوع ، ومن الواضح ان الموضوع في القضية المتيقنة هو وجود زيد لا وجود زيد المقيد بكونه مريداً للقيام ، فان ارادته انما هي العلة لحدوث القيام ، وليست جزء الموضوع ، لان الذي يعرضه القيام نفس ذات زيد الموجودة ، لا ذات زيد مع كون ارادته جزء الموضوع لما يعرضه القيام .

فاتضح مما ذكرنا : ان هذا الاشكال لا وقع له في بعض الموضوعات الخارجية . نعم لهذا الاشكال مجال للتوهم في استصحاب الاحكام الكلية الفرعية ، وسيأتي بيانه والاشارة الى دفعه ان شاء الله تعالى ، ولذا قال (قدس سره) : ((هذا مما لا غبار عليه)) أي ان اتحاد القضية المتيقنة والقضية المشكوكة لا غبار عليه ((في الموضوعات الخارجية في الجملة)) كما في مثال الشك في استمرار القيام للشك في انتهاء ارادة زيد الموجدة له ، فلا يتأتى منه الاشكال الاتي في استصحاب الاحكام الفرعية الكلية .

(١) توضيحه : ان المستصحب : تارة يكون موضوعاً ذا حكم ، وقد عرفت الحال فيه وانه قد يكون الشك في المحمول ناشئاً من الشك في الموضوع ، وقد لا يكون ، فلا وجه للاشكال بعدم جريان الاستصحاب فيه قطعاً . واخرى : يكون المستصحب حكماً جزئياً والحال فيه كالحال في الموضوع ، لان طهارة بدن زيد المتيقنة سابقاً قد تكون مشكوكة لاحتمال عروض النجاسة على البدن ، وقد تكون مشكوكة للشك في

موتة وحياته ، فلا مجال ايضا للاشكال المذكور بعدم جريان الاستصحاب مطلقا في الاحكام الجزئية وان الشك دائما يكون ناشئا من الشك في الموضوع .

واما الاحكام الشرعية الكلية فللاشكال المذكور من عدم اتحاد القضيتين مجال فيها وبما ذكرنا يتضح ان مراد المصنف من الاحكام الشرعية هي الاحكام الكلية منها . وتوضيح الاشكال فيها : ان الاحكام الكلية اما عقلية كحسن العدل وقبح الظلم ، وحيث ان الشارع رئيس العقلاء وواهب العقل لهم ، فلا بد ان يكون حكمه مطابقا وموافقا لحكمهم ، فيكون الحكم في هذه القضايا شرعيا ايضا . ومن الواضح ان هذه الاحكام العقلية اذا احرز الموضوع فيها لا مجال لتخلف الحكم فيها ، ولا يعرض الشك في الحكم الا لعروض الشك فيما هو موضوع الحكم فيها ، مثلا اذا احرز كون ضرب اليتيم للتأديب فلا اشكال في حسنه ومشروعيته ، ولا يشك في مشروعيته الا فيما اذا لم يجرز كونه للتأديب ، ومع عدم احراز ذلك يكون الموضوع في القضية المتيقنة هو الضرب المحرز كونه للتأديب ، وفي القضية المشكوكة هو الضرب الذي لم يجرز كونه للتأديب ، فلم يتحد الموضوع في القضيتين .

واما الاحكام الكلية الشرعية كحرمة الخمر ووجوب صلاة الجمعة مثلا ، فمن الواضح ان الاحكام الشرعية تابعة للمصالح والمفاسد وهي جهات الحسن والقبح التي من اجلها يحكم الشارع بالحرمة والوجوب ، فاذا كانت الاحكام الشرعية تابعة للحسن والقبح ، والحسن والقبح تابعان لاضافات وقيود في الفعل المحكوم بالحسن او القبح ، لان الخمر - مثلا - المحكومة بالحرمة هي الخمر التي لا يتوقف عليها حياة المريض ، وصلاة الجمعة المحرز فيها المصلحة هي التي تكون في حضور الامام ، فلا محالة يكون الشك في حرمة الخمر في حال توقف حياة المريض عليها والشك في صلاة الجمعة في حال عدم حضور الامام انما ينشأ من الشك في ما هو الموضوع للوجوب والحرمة ، لبداهة ان الخمر التي هي الموضوع للحرمة لو كانت هي الخمر غير المقيدة بشيء لما شك في حرمتها في حال توقف حال المريض ، كما لا يشك في

بقاءً ، وإلا لما يتخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى

حرمة قتل الانسان اذا توقف عليه حياة انسان آخر ، وانما يعرض الشك في حال توقف الحياة عليها لاجل الشك في كون الخمر التي هي الموضوع للحرمة هل هي الخمر المقيدة بعدم توقف الحياة عليها ، او انها الخمر غير المقيدة بشيء ؟

فاتضح : ان الشك في الاحكام الكلية انما ينشأ من الشك في ثبوت الموضوع للحكم المتيقن ، واذا كان الشك في الموضوع فلم يحصل ما هو اللازم في مجرى الاستصحاب من لزوم احراز اتحاد الموضوع في القضية المتيقنة والقضية المشكوكة .

وبعبارة اخرى : انه بعد كون الحسن والقبح تابعين للوجوه والاضافات ، وانها هي العلة في انطباق الحسن والقبح على الفعل ، وان الاحكام الشرعية تابعة لهذه الاضافات فما هو الموضوع للحكم الشرعي هو الفعل المقيد بوجوه واضافات خاصة . يتبين انه لا يعرض الشك في الحكم الكلي للموضوع الا من الشك في ثبوت ما هو الموضوع في زمان الشك ، ومع الشك في الموضوع لا تتحد القضية المشكوكة والقضية المتيقنة ، فلا تكون الاحكام الكلية مجرى للاستصحاب لتقومه باتحاد الموضوع في القضيتين . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((واما الاحكام الشرعية)) الكلية ((سواء كان مدركها العقل)) كحسن العدل وقبح الظلم ((ام النقل)) كحرمة الخمر ((فيشكل حصوله)) أي يشكل حصول الاستصحاب ((فيها)) المتقوم باحراز اتحاد الموضوع في القضيتين ((لانه لا يكاد يشك في بقاء الحكم الا من جهة الشك في بقاء موضوعه بسبب تغير)) الموضوع من جهة ((بعض ما هو عليه)) من القيود والاضافات ((مما احتمل دخله فيه حدوثاً)) ككون الخمر المحرم على المكلف شربها المتيقنة سابقا هي حرمة شرب الخمر في حال صحة المكلف : أي ان الموضوع للحرمة المتيقنة هي الخمر التي لا يتوقف عليها حياته ، فكون الخمر مما لا يتوقف عليها الحياة مما يحتمل ان يكون له دخل في ثبوت الحرمة وحدثها لها ، فالشك في حرمتها في حال المرض ينشأ من الشك في تغير ما عليه الموضوع الذي ثبت وحدث له الحكم .

المستحيل في حقه تعالى ، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا^(١) .

(١) يشير الى رد ما ذكره الشيخ في رسائله (قدس سره) ، وحاصله : ان هذا الاشكال قبل ان يجاب عنه بما يأتي ، لا بد وان يستثنى منه فيما اذا كان الشك في الحكم من جهة رافعية الموجود للحكم ، كالشك في بقاء الطهارة لاحتمال كون المذي العارض بعدها رافعا لها ، فان الموضوع في القضيتين محرز الاتحاد . وكذلك فيما اذا كان الشك في الحكم الكلي من اجل احتمال عروض النسخ عليه الراجع للحكم بقاءً لا حدوداً . وقد ذكر المصنف (قدس سره) وجها لهذا الاستثناء في المقامين حاصله : ان الموضوع للحكم الكلي محرز في المقامين ، لان عدم الراجع للحكم لا يعقل ان يكون دخيلا في موضوع الحكم ، لان كون الشيء رافعا لحكم يتوقف على ثبوت الحكم المرفوع حتى يكون الراجع رافعا له ، فلو كان عدم الراجع للحكم دخيلا في الموضوع للزم الدور ، لتوقف الحكم على موضوعه الذي بعضه عدم الراجع للحكم ، ويتوقف عدم الراجع للحكم على تحقق الحكم ، لان العدم المضاف الى الراجع بما هو مضاف الى الراجع لا يتحقق الا بالراجع ، ويتوقف تحقق الراجع للحكم على تحقق الحكم ، فيتوقف الحكم على ما هو متوقف عليه . واذا كان عدم الراجع مما لا يحتمل دخله في الموضوع فالشك في بقاء الحكم للموضوع . من جهة احتمال عروض الراجع ، سواء كان من جهة وجود الراجع كالنسخ ، او من جهة رافعية الموجود كالذي المتعقب للطهارة لا يكون ناشئا من الشك في الموضوع ، وعليه فيحز اتحاد الموضوع في هذين المردين .

والجواب عنه : ان هذا الاشكال وهو عدم الاتحاد ينحصر الجواب عنه بما يأتي ، ولا يستثنى منه هذان المردان ايضا . اما مورد الشك لاحتمال النسخ فلان النسخ في حقه تعالى ليس رفعا كما هو في الممكن ، لان الممكن مما يجوز عليه الجهل ، فحيث لا يجوز ان يرى الممكن - أولاً - ان هذا الحكم مستمر أبداً لجهله بما يكون رافعا له ، ثم

يبدو له ما هو الرفع فينسخ ما تخيل ثبوته مستمرا لجهله بالرفع ، واما الشارع تعالى شأنه المحيط بجميع ما كان وما يكون المستحيل في حقه الجهل فنسخه ليس رفعا حقيقة ، بل دفع حقيقة وان كان ظاهراً كونه رافعا ، واذا كان النسخ دفعا وبيانا لنهاية امد الحكم فلا بد وان يكون العلة في الانتهاء هو عدم كون الموضوع للحكم بقاءً على ما كان عليه من كل جهة ، والألم يرفع الحكم ولا يكون امده منتهيا ، لوضوح انه مع فرض الموضوع على ما هو عليه من كل جهة لازمه فرض تحقق العلة التامة للحكم ، ومع تحقق العلة التامة للحكم كيف يمكن دفعه وانتهاء امده .. فاتضح : ان احتمال النسخ لازمه احتمال تغير الموضوع عما كان عليه .

واما الشك من جهة رافعية الموجود فالموضوع للحكم حدوثا وان كان لا يعقل دخالة عدم الرفع فيه ، إلا ان احتمال رافعية الموجود انما هي لاحتمال ان الشارع قد شرع الرفع بعد ان شرع الحكم حدوثا ، ومرجع هذا الاحتمال الى ان الشارع قد اعتبر في استمرار الحكم بقاء زيادة شيء في الموضوع ، وهو عدم عروض المدي عليه ، فيكون الموضوع بقاءً هو الطهارة التي لم يعرض عليها المدي . ومن الواضح ان اعتبار زيادة قيد في الموضوع بقاءً كاعتبار قيد في الموضوع حدوثاً من ناحية ما نحن فيه من كون الشك في الحكم بقاءً ناشئاً من احتمال اختلاف الموضوع حدوثاً وبقاءً ، فلا فرق بين الشك الناشئ من احتمال النقصان لتغير ما اعتبر في الموضوع حدوثاً ، وبين الشك الناشئ من احتمال اعتبار قيد زائد في الموضوع بقاءً ، وفي كلا الفرضين لازمه عدم الاتحاد في الموضوع بين القضيتين ، ولذلك عمم الاشكال في المتن ولم يستثن .

ويمكن انه أشار باطلاق قوله : ((او بقاءً)) الى الشك في رافعية الموجود ، كما انه اشار صراحة الى الشك في وجود الرفع من جهة احتمال النسخ بقوله : ((والا لا يتخلف الحكم عن موضوعه الا بنحو البدء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى)) أي انه لا ينبغي ان يقال ان الشك من جهة احتمال وجود الرفع وهو النسخ للحكم لا

ويندفع هذا الاشكال ، بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما ، وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه ، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافيا في تحققه وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقاءه ، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثبوت الحكم له ، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته - وإن كان واقعا من قيوده ومقوماته - كان جريان الاستصحاب في الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها لاجل طروء انتفاء بعض ما احتمال دخله فيها ، مما عد من حالاتها لامن مقوماتها ، بمكان من الامكان^(١) ، ضرورة صحة إمكان دعوى بناء

يشمله الاشكال المذكور ، بدعوى ان النسخ رفع الحكم عن موضوعه في الزمان الثاني ولازمه اتحاد الموضوع في القضيتين .

فانه يقال : ان النسخ بمعنى الرفع حقيقة وان كان لازمه اتحاد الموضوع في القضيتين الا انه مستحيل في حقه تعالى ، فالنسخ انما هو لانتهاه امد الحكم ، ولا يكون الانتهاه الا لتغير بعض ما كان الموضوع عليه من القيود والاضافات ، لانه مع تماميته من كل جهة لا يعقل النسخ ، لاستلزام ذلك تحلف المعلول عن علته التامة ، وهو تعالى حيث كان عالما بان الموضوع يفقد بعض قيوده التي لها دخل في لزوم ثبوت الحكم له ، فلا بد وان يكون النسخ رفعا في الظاهر وفي الواقع دفعا لا رفعا ، واذا كان دفعا فمعناه تحلف الموضوع بقاءه في اللاحق عما كان عليه من القيود حلوئا في السابق ، واليه اشار بقوله : ((ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعا لا رفعا)).

فاتضح : ان اشكال عدم اتحاد الموضوع في القضيتين مطرد وشامل حتى للشك من جهة احتمال النسخ .

(١) توضيحه : انه سيأتي ان الموضوع المعتبر اتحاده في القضيتين في مقام الاستصحاب هل هو الموضوع الدقي العقلي ؟ وعلى هذا فكل ما يراه العقل من مقومات الموضوع لا بد في تحققه في مقام الشك ، مثلا ان لسان الدليل الشرعي مختلف كما لو قال الماء

المتغير بالنجاسة نجس ، فانه بحسب لسان الدليل ان الموضوع هو الماء المتغير . ولو قال الماء ان تغير بالنجاسة فهو نجس فالموضوع بحسب لسان الدليل هو الماء والتغير بحسب ظاهر الدليل علة للنجاسة لانه داخل في الموضوع ، ولكنه بحسب الدقة العقلية ان الموضوع فيهما واحد وهو الماء المتغير ، فان قلنا ان الموضوع في الاستصحاب - دقياً - كان الماء المتغير هو الموضوع ، وان كان لسان الدليل الشرعي كون الماء هو الموضوع والتغير علة .

او ان الموضوع المعتبر تحققه في الاستصحاب هو ما يستفاد من لسان الدليل الشرعي ولا اعتبار بالموضوع الدقي ، وعليه فالمدار في تحقق الموضوع - مثلاً - كما في المثال المتقدم ان كان هو الماء المتغير فلا اتحاد للموضوع في القضيتين في مقام الشك في بقاء النجاسة عند زوال التغير ، لان الموضوع في القضية المتيقن هو الماء المتغير ، وفي القضية المشكوكة هو الماء . وان كان هو الماء فاتحاد الموضوع في القضيتين متحقق ... وبعبارة اخرى : ان قال المتغير بالنجاسة ينجس فالموضوع بحسب ظاهر الدليل الماء المتغير ، وان قال الماء ان تغير ينجس فالموضوع هو الماء .

أو ان الموضوع هو ما يراه العرف موضوعاً ، والمتبع في بقاء الموضوع وعدم بقائه هو نظر العرف لا الدقة العقلية ولا لسان الدليل الشرعي . والمراد من كون الحكم في موضوع الاستصحاب هو العرف ليس كون العرف هو المتبع في تعيين مصاديق الموضوع حتى يقال ان العرف انما يتبع في تعيين المفاهيم لا في تشخيص المصاديق وتعيينها ، بل المراد منه هو كون العرف محكماً بحسب ما يجده من ارتكازه العرفي في المناسبة بين الحكم والموضوع ... ويدل على ان مرادهم هو هذا المعنى هو ذهاب من قال بان المدار في الموضوع على نظر العرف - في قبال القول بكونه هو لسان الدليل الشرعي او الدقة العقلية - الى ان الموضوع بمرتكزاته العرفية بحسب مناسبة الحكم والموضوع هو الماء لا الماء المتغير ، وان كان ظاهر لسان الدليل كونه هو الماء المتغير أو

الدقة العقلية ، وكذلك قوله الكلب نجس فان العرف يرى بحسب مرتكزاته ان معروض النجاسة هو جسد الكلب لا حيوانيته .

والحاصل : ان كون الموضوع بنظر العرف ، ليس ان مصداق مفهوم الموضوع موكول الى العرف ، بل المراد ان القضية حيث انها عبارة عن موضوع ومحمول فالمحمول فيها حيث انه كعرض يعرض على الموضوع ، فالذي يعرضه هذا العرض أي شيء هو عند العرف ؟ .. وبعبارة اخرى : ان هذا العروض المدار في تعيينه هو العرف دون العقل او لسان الدليل .

فاذا عرفت هذا فنقول : ان المختار - كما ستأتي الاشارة اليه - كون الحكم في موضوع الاستصحاب هو نظر العرف دون الدقة ودون لسان الدليل .. يتضح الجواب عن هذا الاشكال ، لان المدار في اتحاد القضيتين موضوعا هو ما يراه العرف موضوعا ، فالعرف اذا رأى ان الموجب للشك هو انتفاء ما يراه مقوما للموضوع فلا يكون هناك مجرى للاستصحاب لعدم الاتحاد ، وان كان العرف يرى ان الموجب للشك هو انتفاء ما هو بحسب رأيه من حالات الموضوع وعوارضه لا من مقوماته فالموضوع متحد في القضيتين ، وانما ينشا الشك بحسب نظر العرف من احتمال دخالة ما هو منتف في حال الشك في ثبوت الحكم لا في ما هو الموضوع للحكم ، فلا يكون الشك في الحكم بحسب نظر العرف ملازما للشك في الموضوع دائما ، بل المدار في الاتحاد وعدمه على نظر العرف في كون المنتفى مقوما للموضوع او من حالاته وعوارضه ؟

فظهر مما ذكرنا : ان الاتحاد في القضيتين مما لا بد منه في جريان الاستصحاب ، ألا ان المرجع في اتحاد القضيتين بحسب الموضوع هو نظر العرف ، وبهذا يندفع الاشكال بكون الشك في الحكم في الزمان اللاحق ملازماً دائماً للشك في ما هو موضوع الحكم في الزمان السابق ، لما عرفت من ان نظر العرف بحسب مرتكزاته من حيث مناسبة الحكم والموضوع من جهة عروض المحمول للموضوع مختلف ، فقد يرى ما كان

متحققا في زمان اليقين ومرتفعا في زمان الشك من مقومات الموضوع فلا يجري الاستصحاب لعدم الاتحاد ، وقد يراه انه من حالاته وعوارضه فيجري الاستصحاب لثبوت الاتحاد . والى هذا اشار بقوله : ((ويندفع هذا الاشكال بان الاتحاد في القضيتين بحسبهما)) أي بحسب القضية المتيقنة والقضية المشكوكة ((وان كان مما لا محيص عنه في جريانه)) أي في جريان الاستصحاب ، لان الاستصحاب كما مر بيانه هو الحكم ببقاء ما كان ، ولا يعقل ان تكون حقيقة الاستصحاب هي الحكم ببقاء ما كان الأمع الاتحاد موضوعا ومحمولا في القضيتين ، وان الفرق بينهما بمحض اليقين في الزمان السابق والشك في الزمان اللاحق ، فلزوم الاتحاد في القضيتين في مقام جريان الاستصحاب مما لا بد منه ((الا انه لما كان)) المدار في تحقق الاتحاد في القضيتين ما هو ((بحسب نظر العرف)) اتحاد وكان ذلك ((كافيا في تحققه)) أي في تحقق الاتحاد ((وفي صدق الحكم ببقاء ما شك في بقائه)) وان لم يكن هناك اتحاد بحسب الدقة او لسان الدليل ((وكان)) نظر العرف مختلفا في ((بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي)) كان ((يقطع معها بثبوت الحكم له)) أي للموضوع ، لوضوح تحقق اليقين بالحكم في الزمان السابق ولكنه مع ذلك كانت تلك الخصوصيات ((مما يعد بالنظر العرفي من حالاته)) أي من حالات الموضوع وعوارضه لا من مقوماته ((وان كان واقعا)) بالنظر الدقي او بحسب لسان الدليل ((من قيوده ومقوماته كان جريان الاستصحاب)) متحققا ((في الاحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها)) أي في الاحكام لتحقيق الاتحاد في القضيتين موضوعا ومحمولا ، ولا يكون الشك في الاحكام ((لاجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها)) أي في الاحكام ((مما عد)) بحسب نظر العرف ((من حالاتها)) أي من حالات الموضوعات ((لا من مقوماتها)) مما يضر بجريان الاستصحاب ، لانه بعد فرض كون المنتفى مما يعد من الحالات لا المقومات فالموضوع في القضيتين متحد وكان جريان الاستصحاب ((بمكان من الامكان)) كما هو واضح .

العقلاء على البقاء تعبدًا ، أو لكونه مظنونًا ولو نوعًا ، أو دعوى دلالة النص أو قيام الاجماع عليه قطعاً^(١) ، بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلًا أو عقلاً .

(١) يشير بهذا الى دفع ما يمكن ان يقال : ان كون الموضوع بحسب نظر العرف انما يصح القول به فيما اذا كان مدرك حجية الاستصحاب هي الاخبار ، لانها لما كانت بلسان لا تنقض اليقين بالشك ، ومن الواضح ان المخاطب بجرمة النقض هو المكلف ، ولازم هذا كون المدار على ما يراه العرف نقضاً لليقين ، فبيما اذا كان الموضوع متحدًا بحسب نظره كان من نقض اليقين بالشك ، وفيما لم يكن متحدًا لم يكن ذلك من نقض اليقين بالشك .

واما اذا كان مدرك الاستصحاب هو بناء العقلاء تعبدًا ، او كان المدرك هو الظن النوعي بالملازمة ، او كان المدرك هو الاجماع ، فلا مجال لدعوى كون الموضوع بحسب نظر العرف ، لان بناء العقلاء قائم على عدم رفع اليد عن حكم ما هو الموضوع واقعا ، وكذلك الظن فانه يرجع اما الى الظن الشخصي بالملازمة بين الثبوت والبقاء ، او الى الظن النوعي بتلك الملازمة ، وعلى كل فلا بد من كون البقاء بقاءً لما هو الموضوع واقعا لا بحسب نظر العرف . واما الاجماع او السيرة فحيث انهما ليّان فالقدر المتيقن منهما هو الموضوع الواقعي لا العرفي .

وحاصل الدفع : هو انه لامانع من كون بناء العقلاء قائما على التعبد ببقاء ما هو الموضوع بحسب نظر العرف ومثله الظن ، وكذلك الاجماع والسيرة فانهما وان كانا ليّين الا انه لا مانع من دعوى كون القدر المتيقن منهما هو الموضوع العرفي . ولا يخفى ان الدفع انما كان بمحض الامكان ، لما سيأتي ان عمدة الدليل على حجّية الاستصحاب هو الاخبار وهو المدرك الصحيح للحجّية ، ولذلك كان محض الامكان في ردّ هذا الاشكال كافيا ، وعبارة المتن واضحة . وضمير ((عليه)) راجع الى ما تقدّم : وهو كون الموضوع بحسب نظر العرف . وقوله : ((قطعاً)) معناه ان امكان هذه

أما الاول فواضح ، وأما الثاني ، فلان الحكم الشرعي المستكشف به عند طرود انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه ، مما لا يرى مقوما له ، كان مشكوك البقاء عرفا ، لاحتمال عدم دخله فيه واقعا ، وإن كان لاحكم للعقل بدونه قطعاً^(١) .

الدعوى مما لا يشك فيه ، لوضوح القطع بإمكان قيام بناء العقلاء والظن والسيره والاجماع على الموضوع بحسب نظر العرف .

(١) يشير الى دفع ما يدعى من التفصيل بين كون الحكم عقليا فلا يجري الاستصحاب لعدم الاتحاد ، وبين كونه نقليا فيجري الاستصحاب لتحقق الاتحاد . وحاصل هذه الدعوى : ان كون الموضوع في الاستصحاب بنظر العرف - لادقياً ولا بلسان الدليل - انما يجدي في تحقق الاتحاد في القضيتين في خصوص الاحكام الشرعية الكلية دون الاحكام العقلية التي مرجعها الى حكم كلي لعناوين ادرك العقل حسننها وقبحها ، ومن الواضح ان الحكم في هذه القضايا يدور مدار تحقق العناوين التي هي المحكومة بذلك الحكم ، وهي العلة التامة للحكم عند العقل ، فلا بد من ان يكون الشك في الحكم فيها ناشئاً من الشك في ثبوت موضوعها ، والأمتى احرز موضوعها بما له من عنوانه لا يعقل ان يكون حكم ذلك العنوان المحرز مشكوكاً .

وبعبارة اخرى : ان تلك العناوين علة تامة للحكم ، ولا يعقل تحقق الشك في المعلول الأمع تحقق الشك في العلة ، لان العلة والمعلول متلازمان يقيناً وظناً وشكاً ، فعروض الشك في الحكم ملازم لعروض الشك في الموضوع ، فموضوع الاستصحاب وان كان بيد العرف إلا انه لا يجدي في الاحكام العقلية ، لعدم امكان ان يرى العرف عدم الملازمة بين العلة التامة ومعلولها ، بخلاف الاحكام العقلية فان عنوان الموضوع فيها ليس هو العلة التامة للحكم ، والعلة التامة له شيء آخر ، فلا مانع من حكم العرف بتحقيق الموضوع في القضيتين ، ولا يلزم الشك في الحكم فيها الشك في الموضوع .

وحاصل الدفع : ان التلازم بين الحكم الشرعي والحكم العقلي في القضايا التي دليل الحكم فيها هو العقل انما هو في مقام تحقق الحكم وثبوته لا في مقام عدم الحكم. وتوضيح ذلك : ان العقل في هذه القضايا اذا حكم بحكم الموضوع فلا بد وان يطابقه حكم الشرع ، لانه رئيس العقلاء وواهب العقل ، فاذا حكم العقل - مثلا - بحسن الصدق لانه من العدل وبقبح الكذب لانه من الظلم ، فلا بد وان يحكم الشرع على طبقه فيأمر بالصدق وينهى عن الكذب ، ولكنه لا يستلزم عدم حكم العقل به لشكه في حسنه عدم حكم الشرع ايضا .

والحاصل : ان العقل تارة : يحكم بقبح الكذب - مثلا - كالكذب الذي لم يتوقف عليه حفظ نفس او حفظ مال كثير . واخرى : يحكم بحسن الكذب فيما اذا توقف عليه حفظ النفس . وثالثة : يشك في حسنه وقبحه فيما اذا توقف عليه حفظ مال قليل .

فاتضح : ان انتفاء ماله دخل في ثبوت الحكم في القضايا العقلية : تارة يكون لانتهاء ما هو المقدم لثبوت الحكم للموضوع ، واخرى يكون لانتهاء ما له دخل في ثبوت الحكم ولكنه ليس بمقوم له ، لما عرفت من ان الموضوع التام لحكم العقل بقبح الكذب هو الكذب الذي لا يتوقف عليه حفظ النفس وحفظ المال الكثير ، فاذا توقف على الكذب حفظ النفس فيكون انتفاء عدم توقف حفظ النفس عليه لفرض كون الكذب مستلزما لاتلاف النفس من انتهاء المقوم للموضوع ، ومتى توقف على الكذب حفظ المال القليل فان انتفاءه ما له دخل في ثبوت الحكم وليس من المقوم للموضوع عند العقل ، ولذلك كان العقل شاكاً في حكمه ، ففي مقام الشك عقلا في قبح الكذب لعروض انتفاء ما ليس بمقوم لثبوت الحكم له فلا يحكم فيه بحكم لا يستلزم عدم حكم الشارع ايضا ، بل قد يحكم الشارع بحسنه فيأمر به اذا توقف عليه حفظ المال القليل ، وقد يحكم بقبحه وينهى عنه بحكم الاستصحاب باستصحاب ثبوت حرمة قبل عروض توقف حفظ المال القليل عليه .

إن قلت : كيف هذا ؟ مع الملازمة بين الحكمين^(١) .

فاتضح مما ذكرنا : ان الحال في الاحكام العقلية كالحال في الاحكام النقلية الشرعية ، يدور الامر فيها مدار كون المنتفى في حال الشك مقوماً للموضوع وغير مقوم له ، وان كان له دخل في ثبوت الحكم له ، ففي انتفاء المقوم لا يجري الاستصحاب ، وفي مقام انتفاء غير المقوم يجري الاستصحاب . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((بلا تفاوت في ذلك)) أي في جريان الاستصحاب ((بين كون دليل الحكم نقلاً)) كوجوب الصلاة وامثالها ((او عقلاً)) كحكم العقل بحسن الصدق وبقبح الكذب المطابق له حكم الشارع بالامر بالصدق وبالنهى عن الكذب ، وانه في كليهما تارة يجري الاستصحاب لتحقيق الاتحاد ، ولا يجري اخرى لعدم تحقق الاتحاد في القضيتين ((اما الاول)) وهو الاحكام النقلية الشرعية ((فواضح)) كما مر بيانه ((واما الثاني)) وهو ما كان دليل الحكم عقلياً ((ف)) هو كالحكم النقلى ((لان الحكم الشرعي المستكشف به)) أي المستكشف بالعقل تارة لا يكون مجرى للاستصحاب ، وذلك عند انتفاء ما هو المقوم ، واخرى يكون مجرى للاستصحاب وذلك ((عند طروء انتفاء ما احتمال دخله في موضوعه)) ولكنه ((مما لا يرى مقوماً له)) عند العرف و ((كان مشكوك البقاء عرفاً لاحتمال عدم دخله فيه واقعا وان كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً)) .

فظهر مما مر : ان التلازم بينهما في مرحلة وجود الحكم عقلاً لا في مرحلة عدم الحكم عقلاً ، وانه في مرحلة حكم العقل بوجود الحكم لا بد من مطابقة حكم الشرع له ، واما في مقام عدم الحكم عقلاً فالمدار على كون المنتفى مقوماً وغير مقوم .

(١) حاصله : انه اذا كان حكم الشرع في القضايا مستكشفاً من حكم العقل فيقتضي ذلك التلازم بينهما ، ففي مقام ثبوت حكم العقل يثبت حكم الشرع ايضاً ، وفي مقام لا يكون للعقل حكم لا بد وان لا يكون للشرع حكم ايضاً ، لوضوح الملازمة بين الكاشف والمنكشف ، والى هذا اشار بقوله : ((كيف هذا)) أي كيف قاتم بالفتكيك

قلت : ذلك لان الملازمة إنما تكون في مقام الاثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت ، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال ، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل ، كان على حاله في كلتا الحالتين ، وإن لم يدركه إلا في إحدهما ، لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه ، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وإن كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك^(١) .

وبالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقام ، وعدم الملازمة بينهما في مقام آخر ((مع)) ان ((الملازمة بين الحكمين)) مما لا مجال للتخلف فيها .

(١) توضيحه يحتاج الى بيان امور : الاول : ان قضية حسن العدل وقبح الظلم مما لاشك للعقل فيها ، وحكم الشرع مطابق لحكم العقل فيها .

الثاني : ان المدار في انطباق هذه القاعدة على الموضوعات يدور مدار العناوين المدرجة لها فيهما ، وربما يكون الشيء الواحد حسناً بعنوان كالصدق الذي لم يتوقف عليه حفظ النفس مثلاً ، وربما يكون قبيحاً كما فيما اذا توقف عليه حفظ النفس .

الثالث : ما عرفت من اختلاف المنتفى بين كونه مقوماً وغير مقوم ، والمجال للشك فيما اذا كان المنتفى غير المقوم .

الرابع : ان لازم هذه الامور هو الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقام الاثبات دون الثبوت والواقع ، بمعنى انه اذا حكم العقل بحكم في هذه القضايا فلا بد من حكم الشارع على طبقه ، واما اذا لم يكن للعقل حكم في مقام الشك لكون المنتفى غير المقوم فاحتمال الثبوت وعدمه في وجدان العقل على السواء ، وللشارع في هذا المقام الحكم اثباتاً او نفياً لاطلاعه على الواقعيات : من كون انتفاء غير المقوم تارة يكون غير موجب لنفي الحسن او القبح المقطوع به في الزمن السابق قبل عروض الانتفاء ، واخرى يكون موجبا لارتفاع ما كان عليه من عنوان خاص موجب للحسن

او القبح ، ولكنه كان هناك ملاك آخر لاحدهما لم يطلع عليه العقل اصلا ، كان ذلك ملاكا آخر للحسن او القبح موجبا لبقاء الحكم على ما كان عليه .

وبعبارة اخرى : ان هناك قضية واقعية قد توافق عليها العقل والشرع وهي فعل الحسن وترك القبح ، واما في مقام انطباق هذه القضية على الموضوعات ، فربما تكون بينة الانطباق عند العقل ، وربما يكون الحال في مقام الانطباق مجملا عند العقل ، ولكنه لا يعقل ان يكون مجملا عند الشارع المطلع على الواقعيات ، ففي هذه الحال التي لا استقلال للعقل في الحكم فيها لاجمالها عنده لا تلازم بين العقل والشرع ، اذ ربما يكون الحكم على حاله عند الشارع المطلع على الواقعيات ، لان انتفاء بعض القيود عن الموضوع المتيقن في حال الشك كان مما لا يضر ببقاء ما عليه الموضوع من المصلحة او المفسدة الموجبة لحسنه سابقا أو لقبه ، فيحكم ببقاء ما كان له من الحكم ويكون للموضوع حكمه في كلتا الحالتين . وربما لا يكون الحكم عند الشارع باقيا على حاله ، لان انتفاء بعض القيود عن الموضوع المتيقن مما يضر ببقاء المصلحة أو المفسدة الموجبة لحسنه أو قبجه . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((قلت ذلك)) أي ان ما قلناه من انه عند طروء انتفاء ما احتمل دخله مما لا يكون مقوماً للشارع ان يحكم باستمرار الحكم ، وان لم يكن للعقل حكم في تلك الحال ، لا يضر بالملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ((لان الملازمة)) بينهما ((انما تكون في مقام الاثبات والاستكشاف)) أي في مقام يحكم العقل فيه بحكم الشرع ، لان حكم العقل يكون كاشفاً عن حكم الشرع و((لا)) ملازمة بينهما ((في مقام الثبوت)) والواقع ، لوضوح محدودية نظر العقل وعدم محدودية نظر الشارع الذي لا تخفى عليه خافية ((فعدم استقلال العقل الأ في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في تلك الحال)) لا يخفى ان عبارة المتن لا تخلو عن اغلاق ولا بد من تأويلها لإطباق النسخ عليها .

وحاصل شرحها : انه بعد ان ظهر ان للعقل حالتين : حالة يستقل فيها بالحكم ، وحالة لا يستقل بالحكم فيها لإجمالها عنده .. يتضح ان الملازمة بينهما في الحال التي يستقل العقل فيها بالحكم دون الحال التي لا يستقل فيها ، والمصنف اشار بقوله : ((فعدم استقلال العقل الا في حال)) اشار الى ان هناك حالة اخرى لا يستقل العقل بها وحيث ان الملازمة بينهما في حال استقلال العقل بالحكم . واما في حال عدم حكم العقل لعدم استقلاله فلا ملازمة بين العقل والشرع ، ولا يلزم في هذه الحال عدم حكم العقل عدم حكم الشرع ... وبعد ان اشار المصنف الى ان هناك حالتين اشار الى عدم الملازمة بينهما في الحال التي لا استقلال فيها بقوله : ((غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال)) وهي الحالة الاخرى التي لا استقلال للعقل فيها ولا حكم له فيها . ثم اشار الى الوجه في عدم الملازمة في هذه الحال بقوله : ((وذلك لاحتمال ان يكون ما هو ملاك حكم الشرع)) المستكشف من حكم العقل في زمان اليقين ((من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل)) في الزمان السابق لما كان الموضوع واجداً لجميع القيود هي باقية في زمان الشك ، وانتفاء غير المقوم عنه ، واذا كانت باقية واقعا فعند الشارع المطلع على الواقعات ((كان)) الحكم ((على حاله في كلتا الحالتين وان لم يدركه)) العقل ((الأ في احدهما)) وهي حالة ما كان الموضوع واجداً لجميع القيود وهو زمان اليقين الذي كان العقل مستقلا فيه بالحكم ويستكشف منه حكم الشرع ايضا .

ثم اشار المصنف الى ان وجه بقاء الحكم في حال الشك على حاله يكون لاحتمالين : الاول : احتمال عدم دخالة ما انتفى من القيد في زمان الشك في ارتفاع المصلحة أو المفسدة ، واليه اشار بقوله : ((لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه)) أي لاحتمال ان تكون تلك القيود التي ادرك العقل مع تحققها جميعاً حسن الشيء او قبحة لا يكون لانتهاء بعضها دخل في انتفاء ما عليه الشيء واقعا من المصلحة أو المفسدة . و اشار الى الثاني وهو انه يحتمل ان يكون هناك ملاكان في الواقع لحسن

وبالجملة : حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا ، لا ما هو مناط حكمه فعلا ، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد يتطرق إليه الإهمال والاجمال ، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأننا ، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعا ، فرب خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله ، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعا ، مع احتمال بقاء ملاكه واقعا .
ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدا لدورانه معه وجودا وعدما^(١) ،

الشيء مثلا قد ادرك احدهما العقل فحكم بالحسن ، ولم يدرك الملاك الاخر للحسن ، وكان انتفاء بعض القيود مما له اثر في ارتفاع الملاك الذي ادركه العقل دون الملاك الآخر الذي لم يطلع عليه العقل ، بل كان الملاك الاخر للحسن باقيا مع انتفاء القيود ، ولذلك حكم الشارع ببقاء الحكم في زمان الشك ، واليه اشار بقوله : ((او احتمال ان يكون معه)) أي مع الملاك الذي ادركه العقل ((ملاك آخر)) لم يدركه العقل ، وكان هذا الملاك متحققا في زمان الشك وانتفاء بعض القيود ((بلا دخل لها فيه)) أي من غير دخل للقيود التي ادرك العقل لاجلها ملاك الحسن الذي كان حكمه لاجله في الملاك الآخر ((اصلا وان كان لها دخل فيما اطلع عليه من الملاك)).
(١) هذا اجمال لما مر منه ، ومحصله : ان الملازمة مطردة بين حكم العقل وحكم الشرع في هذه القضية وهي فعل الحسن وترك القبيح . اما في مقام انطباق هذه القضية على الموضوعات فالملازمة غير مطردة دائما ، بل في مقام اجتماع جميع القيود فحكم الشرع يطابق حكم العقل ، واما في مقام انتفاء ما له دخل وليس بمقوم فلا ملازمة بينهما ، إذ ليس للعقل الحكم فيه لاحتمال دخل ما انتفى في عدم صدق عنوان الحسن او القبيح على المنتفى عنه تلك الخصوصية في حال الشك .

والحاصل : ان العقل مع اجتماع جميع القيود في الموضوع يستقل بالحكم في الانطباق ، وفي مقام انتفاء الخصوصية التي ليست مقومة لا استقلال له بالحكم ، ولكنه للشارع المطلع على الواقعات ابقاء الحكم الذي كان لموضوعه في حال الشك ،

لاطلاع على عدم دخل انتفاء تلك الخصوصية في انتفاء المصلحة او المفسدة التي كانت موجبة للحكم في حال اجتماع جميع القيود ، أو لإطلاع على انه هناك ملاك اخر للحسن او القبح الذي كان مما لم يدركه العقل ، ولم يكن لانتفاء تلك الخصوصية دخل في انتفائه ، وان كان لها دخل في انتفاء ما كان من الملاك الذي ادركه العقل حال اجتماع القيود . وقد اشار الى اطراد الملازمة بينهما في مرحلة الواقع بقوله : ((وبالجمله حكم الشرع انما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعا)) وهي مرحلة الواقع في حكم كل منهما بفعل الحسن وترك القبيح وذلك فيما اذا اجتمعت جميع الشروط والقيود . اما في حال انتفاء بعض ما يحتمل دخله بحيث يحتمل انه ليس من مقوماته ولذلك لا يكون للعقل حكم عند انتفاء مثل ذلك القيد فللشارع في مثل هذا الحكم بالبقاء . و اشار المصنف الى عدم اطراد الملازمة بينهما في مرحلة الانطباق على الموضوعات ، وذلك فيما اذا كان المنتفى مما احتمل دخله ، لا ما فيما كان مقوماً عند العقل بقوله : ((لا ما هو مناط حكمه فعلا)) ثم اشار الى علّة اطراد الملازمة في مرحلة الواقع دون مرحلة الانطباق بقوله : ((وموضوع حكمه كذلك)) أي وموضوع حكم العقل في مرحلة الواقع وهي قضية فعل ما هو الحسن وترك ما هو القبيح ((مما لا يكاد يتطرق اليه الاهمال والاجمال)) لان فرض هذه القضية الواقعية فرض الحسن وتحققه وفرض القبح وتحققه ، فلا اهمال ولا اجمال فيما هو موضوع الحكم وهو الحسن او القبح ، فلا بد وان يلحقه الحكم من العقل بانه ينبغي فعل الحسن وترك القبيح ، ويلحقه ترتب المدح لفاعل الحسن وترتب الذم لفاعل القبيح ، ويلزمه حكم الشرع في هذه القضية ، ولما كان مدح الشارع ثوابه وذمه عقابه فيستحق فاعل الحسن الثواب ويستحق فاعل القبح العقاب . و اشار الى عدم اطراد الملازمة في مرحلة الانطباق على الموضوعات بقوله : ((مع تطرقه)) أي مع تطرق الاجمال ((الى ما هو موضوع حكمه شأنًا)) وهو الموضوع الذي له شأن ان يقوم به ملاك الحسن والقبح ويكون محلاً لانطباق تلك القاعدة ويلحقه لقيام الملاك به الحكم

فافهم وتأمل جيدا^(١).

الذي يكون لذلك الملاك واقعا ، والى هذا اشار بقوله : ((وهو ما قام به ملاك حكمه واقعا)) وفي هذه المرحلة وهي مرحلة انطباق ما هو الملاك للحكم واقعا على الموضوع لا اطراد للملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع ، ففي مرحلة اجتماع جميع الخصوصيات يستقل العقل بالحكم ويلحقه حكم الشرع ايضا وهي مرحلة اليقين ، وفي مرحلة الشك لاجل انتفاء بعض الخصوصيات غير المقومة لا يكون للعقل استقلال بالحكم ، ولكنه للشارع الحكم لما عرفت من اطلاع الشارع وعدم اطلاع العقل . والى هذا اشار بقوله : ((فرب خصوصية لها دخل في استقلاله)) أي في استقلال العقل بالحكم وذلك في مرحلة اجتماع جميع القيود والخصوصيات لان ما اجتمع فيه جميع القيود لا ريب في حسنه او قبحه ، ولا يكون لانتهاء تلك الخصوصية دخل في ارتفاع ما هو الملاك واقعا . واليه اشار بقوله : ((مع احتمال عدم دخله)) ولا يخفى ان تكبير الضمير اما باعتبار الانتفاء ، او باعتبار كون تلك الخصوصية قيذا ، وكان ينبغي تأنيث الضمير ، وان مع عدم دخلها .. فتحصل انه مع وجود تلك الخصوصية يستقل العقل بالحكم ، ومع انتفائها لا استقلال له ، ولذا قال : ((فبدونها لا استقلال له)) أي للعقل ((بشيء)) من الحكم ((قطعا)) لاحتمال دخلها في ارتفاع الملاك وعدم دخلها في ارتفاعه ، ولما كان احد الاحتمالين بقاء الملاك وعدم ارتفاعه بارتفاعها ، كان للشارع الحكم بالبقاء لاطلاعه على الواقع ، ففي هذا الفرض يحتمل بقاء الحكم ويحتمل عدمه ، وقد اشار الى انه مع احتمال بقاء الملاك يحتمل بقاء الحكم بقوله : ((مع احتمال بقاء ملاكه واقعا ومعه)) أي ومع احتمال بقاء الملاك ((يحتمل بقاء حكم الشرع لدورانه)) أي لدوران حكم الشرع بقاءً وارتفاعاً ((معه)) أي مع الملاك ((وجودا وعدما)) فله الحكم بالبقاء لاطلاعه على بقاء الملاك .

(١) ظاهره انه اشارة الى الدقة ... ولكنه يحتمل ان يكون اشارة الى ما ذكره في طي عبارته المتقدمة على قوله وبالجملة ، من انه يحتمل ان يكون هناك ملاك للحسن لم

ثم إنه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب في حجية الاستصحاب مطلقا، وعدم حجيته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والاحكام، أو بين ما كان الشك في الراجع وما كان في المقتضي، إلى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمنا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها، وهو الحجية مطلقا، على نحو يظهر بطلان سائرهما^(١)، فقد استدل عليه بوجوه:

يطلع عليه العقل، وإذا جوزنا هذا الاحتمال فلازمه عدم الملازمة بين حكم العقل وحكم الشرع في مقام الانطباق على الموضوعات، لانه كما يجوز ان يكون هناك ملاك للمصلحة مثلا لم يطلع عليه العقل، يجوز ايضا ان يكون هناك ملاك للمفسدة لم يطلع عليه العقل، وتنحصر الملازمة بينهما في محض قضية كون الحسن مما ينبغي فعله والقيبح مما ينبغي تركه... ويحتمل ان يكون اشارة الى انه لا فرق بين انتفاء المقوم وغير المقوم، لانه اذا جوزنا ان يكون هناك ملاك آخر لم يطلع عليه العقل فمن الجائز ايضا ان لا يكون لانتفاء المقوم دخل في انتفائه ايضا، وإنما غاية الامر انه مع انتفاء المقوم ينتفي الملاك الذي ادركه العقل لفرض انتفاء ما هو المقوم له. واما الملاك الآخر الذي لم يطلع عليه فرميا لا يكون متنفياً، فللشارع المطلع على الوقعيات الحكم بالبقاء ولو مع انتفاء ما هو المقوم للملاك الذي ادركه العقل لبقاء الملاك الآخر الذي لم يطلع عليه العقل. والله العالم.

(١) قوله (قدس سره): ((المختار منها وهو الحجية مطلقا... الخ)) ومنه يتضح بطلان القول بعدم الحجية مطلقا، وبطلان التفصيل ايضا في حجية الاستصحاب من القول به في مقام دون مقام. وقد عرفت فيما مر أن التفاصيل التي ذكرها الشيخ الاعظم اولاً تسعة، مضافا الى القول بالحجية مطلقا، والى القول بعدم الحجية مطلقا، فتكون الاقوال التي ذكرها احد عشر قولاً، ثم اشار في آخر كلامه انه هناك تفاصيل آخر.

الوجه الاول : استقرار بناء العقلاء من الانسان بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة ، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضيا^(١) .

(١) لا يخفى ان هذا الوجه الاول يرجع الى دعويين : الاولى : بناء استقرار العقلاء بما هم عقلاء وملفتون الى اعمالهم على الاخذ بالحالة السابقة . الثانية : دعوى استقرار بناء كل ذي شعور من كافة انواع الحيوان على العمل على طبق الحالة السابقة .

وحاصل الدعوى الاولى هي ادعاء سيرة العقلاء وقيامها بما هي سيرة عقلائية على العمل على طبق ما كان كسائر سيرهم ، مثل سيرتهم على اتباع الظهورات ، وسيرتهم على الاخذ بالخبر الواحد ، ومثل هذه السير من العقلاء ليست من الارتكازيات بل هي امور اقتضتها مصالح عقلائية .

وحاصل الدعوى الثانية : ان العمل على طبق الحالة السابقة من الامور الارتكازية لكل ذي شعور ، مثل هرب ذي الشعور عن موارد الخطر .

وعلى كل من الدعويين : من استقرار السيرة العقلائية او استقرار عمل كل ذي شعور بارتكازه على الجري والعمل على طبق الحالة السابقة لا يكتفى بذلك ، بل لا بد لاثبات الحكم الشرعي من كون حكم الشارع هو الاخذ بالحالة السابقة عند عروض الشك الى ما يدل على الامضاء من الشارع لما قام عليه بناء العقلاء او لما استقر عليه عمل كل ذي شعور ، وقد مر فيما تقدم في مبحث الخبر وغيره ان عدم ردع الشارع لذلك كاف في امضائه له .

ومحصل هذا الوجه يتقوم بامرین :

الاول : احراز البناء من العقلاء ، واحراز كون عمل كل ذي شعور على الاخذ بالحالة السابقة عند عروض الشك في الزمان الثاني .

الثاني : امضاء الشارع الكافي فيه عدم ردعه .

وفيه : أولاً منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً ، بل إما رجاءاً واحتياطاً ، أو اطمئناناً بالبقاء ، أو ظناً ولو نوعاً^(١) ، أو غفلة كما هو

ومن الواضح انه لا يحتاج الى اثبات احراز بناء العقلاء على الاخذ بالحالة السابقة في خصوص الاحكام الشرعية ، لوضوح عدم خصوصية للاحكام الشرعية ، بل هي عند العقلاء كسائر امورهم العرفية ، لانه بعد ان كان عملاً عقلائياً فلا يفرق فيه عندهم بين الامور الشرعية وغير الشرعية . نعم لو وصل ردع من الشارع عنه لكانت سيرتهم مختصة بخصوص الامور العرفية . هذا اولاً . وثانياً : لو احتجنا الى احراز ذلك في بناء العقلاء لما صح اشتراط احراز ذلك في عمل كل ذي شعور ، بان يقال انه لا بد من احراز عمل ذوي الشعور على العمل على طبق الحالة السابقة في الاحكام الشرعية ، لبداهة ان الامور الارتكازية الصادرة من الحيوان بطبيعته الحيوانية لا فرق فيها بما هي ارتكازية بين كون الحالة السابقة حكماً شرعياً او غير شرعي . وقد اشار المصنف الى الامر الاول المتقوم به هذا الوجه الاول بقوله : ((استقرار بناء العقلاء من الانسان)) و اشار الى كونه من ارتكازيات كل ذي شعور بقوله : ((بل ذوي الشعور ... الى آخر الجملة)) و اشار الى الامر الثاني المتقوم به هذا الوجه وهو امضاء الشارع الذي يكفي فيه عدم الردع منه بقوله : ((وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً)).

(١) توضيح هذا المنع الاول لهذا الوجه الاول من جهة دعوى استقرار بناء العقلاء على الاخذ بالحالة السابقة تعبداً يتوقف على بيان معنى البناء العقلائي التعبدي . وحاصله : ان معنى التعبد من العقلاء هو كون عملهم على الاخذ بما كان ثابتاً لاجل محض ثبوته السابق لا لشيء غير ذلك ، وانهم لا يرفعون اليه عنه لصرف كونه كان متعلقاً لليقين الموجب لتحقيقه وثبوته واقعا في السابق ، مع التفاتهم الى كون الحالة في الزمان الثاني هي الشك في بقاءه ، وبهذا المعنى يكون ذلك تعبداً منهم بابقاء ما كان ، ويكون اصلاً عملياً منهم في مقام الشك لا اشارة او احتياطاً او غير ذلك . وهذه

الحال في سائر الحيوانات دائما وفي الانسان أحيانا^(١) .

الدعوى في المقام ممنوعة لعدم احراز كون بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة لمحض ثبوت الشيء سابقا وان بناءهم فيه هو البناء على اصل عملي منهم في مقام الشك ، وانهم يأخذون بالحالة السابقة لمحض ثبوتها من دون شيء آخر ، بل ملاحظة عمل العقلاء يقضي بانهم يأخذون بالحالة السابقة لاسباب متعددة :

- منها : رجاء اصابة الواقع حيث لا يحتملون المفسدة الفعلية في الاخذ بما كان متيقنا .

- ومنها : الاحتياط فيما اذا كان الثابت سابقا مهماً او كان مقطوع عدم المفسدة فعلا ومحتمل المصلحة .

- ومنها : انهم في الحالة الثانية لا يكون الوجود والعدم عندهم سواء ، فلا يكون من مورد الشك وتساوي الطرفين ، بل يكون الحاصل لهم فيها هو الاطمئنان بالبقاء .

- ومنها : ان يكون اخذهم بما كان لاجل حصول ما يوجب الظن الشخصي او النوعي بالبقاء .

وقد اشار الى منع دعوى التعبد العقلائي في المقام بقوله : ((منع استقرار بنائهم على ذلك تعبدا)) ، و اشار الى الاسباب الموجبة لعملهم بقوله : ((بل اما رجاءاً ... الى آخر الجملة)) .

(١) يشير بهذا الى منع دعوى كون العمل على طبق الحالة السابقة من إرتكازيات كل ذي شعور ، بل هو لاجل الغفلة والجري على ما اعتاده سابقا ، لوضوح ان جري الحيوانات على الحالة السابقة ليست من الاخذ بالحالة السابقة مع الالتفات الى ذلك في الحالة الثانية ، بل لان ذلك امر قد اعتادت فعله ، وقد يفعل الانسان جريا على العادة من دون التفات منه الى عروض الشك له .

ومنه يتضح : ان عمل الانسان العاقل بما هو ملتفت الى الشك لابد وان يكون لاحد الامور السابقة : من الرجاء ، أو الاحتياط ، او غير ذلك من الاطمئنان وغيره ،

وثانيا : سلمنا ذلك ، لكنه لم يعلم أن الشارع به راض وهو عنده ماض ، ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم^(١) ، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات ،

وعمله بما هو غير ملتفت الى الشك يرجع الى العمل على طبق ما اعتاده لغفلته عن شكه . والى هذا اشار بقوله : ((وفي الانسان احيانا)). .

(١) حاصله : انه لو سلمنا قيام بناء العقلاء وسيرتهم على الاخذ بالحالة السابقة والجري على طبقها في مقام عملهم ، الا انه من الواضح ان هذا المقدار لا يكفي في كون الاستصحاب حجة شرعا ، بل لابد من ضم امضاء الشارع لهذه السيرة العقلائية ، والامضاء وان كان يكفي فيه عدم الردع ، الا ان وجود ما يصلح لان يكون رادعا عنها يمنع عن كشف امضاء الشارع لها ، وعموم الآيات الدالة على النهي عن اتباع غير العلم والروايات الدالة ايضا على النهي عن اتباع غير العلم مما يصلح للردع ، فلا ينفع قيام السيرة على العمل على طبق ما كان لان تكون حجة على الاستصحاب شرعا .

ولا يخفى ان كلامه هنا ينافي ما مر منه في حجية الخبر : من عدم امكان رادعية العمومات للسيرة وصلاحية السيرة لتخصيص العمومات من غير عكس .

وملخصه انه لو قلنا : ان مخصصة السيرة تتوقف على اثبات عدم رادعية العمومات لها للزم الدور من الطرفين ، لان اثبات رادعية العمومات يتوقف على عدم مخصصة السيرة المتوقف على اثبات رادعية العمومات لها ، وتوقف حجية السيرة وتخصيصها لها على اثبات عدم رادعية العمومات المتوقف على حجية السيرة وتخصيصها ، فيكون التوقف من الطرفين .

واما إذا قلنا : بان حجية السيرة وتخصيصها للعمومات لا يتوقف على اثبات عدم الرادعية ، بل يكفي محض عدم الرادعية فيكون الدور من طرف واحد ، وهو كون العمومات رادعة للسيرة دوريا ، لوضوح ان كون العمومات رادعة يتوقف على

اثبات الردع ، واثبات الردع يتوقف على عدم مخصصة السيرة للعمومات المتوقف على اثبات الردع ، واما مخصصة السيرة فلا يتوقف على اثبات عدم الردع حتى تكون المخصصة متوقفة على اثبات عدم الردع المتوقف على المخصصة ، بل يكفي في حجة السيرة عدم ثبوت الردع لا اثبات عدم الردع ، والعدم لا يتوقف على شيء حتى يكون موقوفا على المخصصة .

ولعل السبب في تبدل نظره هنا واعتباره رادعية العمومات للسيرة : هو كون العمومات لها بالنسبة الى مدلولها العمومي اقتضاء ذاتي ، وهذا الاقتضاء يؤثر في حجة العمومات فعلا اذا لم يزاحم بحجة أقوى منه ، فالخاص التي هي السيرة انما تقدم على العام في مرحلة الحجية الفعلية لا في اقتضاءها الذاتي كمدلول العام العمومي .

ويتحصل من هذا ان للعام اقتضاء بذاته للحجية ، ونسبته اليها نسبة المقتضي الى مقتضاه ، والخاص وهي السيرة بالنسبة اليه لها مقام المانع عن فعلية تأثيره في الحجية ، واما اقتضاؤه للحجية فهو ذاتي له ، وهو بخلاف السيرة فان اقتضاءها للحجية متقوم بعدم الردع ، فالعمومات بالنسبة الى الردع لها مقام الاقتضاء ، والسيرة بالنسبة الى حجيتها المزاحمة للعمومات الرادعة ليس لها مقام الاقتضاء ، ولازم هذا كون مزاحمة العمومات في مقام الرادعية بالسيرة من قبيل مزاحمة ما ليس فيه الاقتضاء لما فيه الاقتضاء ، ومن الواضح لزوم تقديم ما له الاقتضاء على ما ليس له الاقتضاء في مقام المزاحمة . فيمكن ان يكون لهذا قدم المصنف هنا رادعية العمومات للسيرة . وعلى كل فصریح المصنف هنا صلاحية الآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم للردع عن السيرة ، ولذا قال (قدس سره) : ((وثانيا سلمنا ذلك)) أي لو عرضنا عن ما ذكرناه اولاً : من منع استقرار بناء العقلاء تبدا على الجري على طبق الحالة السابقة ، وسلمنا استقرار بناء العقلاء تعبدا على ذلك ((لكنه)) يحتاج الى امضاء الشارع له ورضاه به و ((لم يعلم ان الشارع به راض وهو عنده ماض)) فان

فلا وجه لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إمضائه^(١) ،

استكشاف رضاء الشارع وامضائه لهذا البناء العقلاني يتوقف على عدم وجود ما يصلح لان يكون رادعاً له شرعاً ((و)) من الواضح انه ((يكفي في الردع)) شرعاً ((عن مثله)) أي عن مثل هذا البناء ((ما دل من الكتاب والسنة)) من الآيات والروايات الدالة ((على النهي عن اتباع غير العلم)).

(١) وحاصله : انه كما ان الآيات والروايات الناهية عن اتباع غير العلم تصلح للردع عن السيرة ، كذلك ما دل على البراءة من الآيات والروايات عند المجتهدين ، او ما دل على الاحتياط عند الاخباريين يصلح لان يكون رادعاً لهذه السيرة والبناء العقلاني ، لان السيرة - بناءاً على تماميتها - تقتضي حجية الاستصحاب مطلقاً سواء كان المستصحب الحكم او عدم الحكم ، ففي مورد الشبهات الحكمية تكون السيرة هي الحجة على عدم الحكم فيها ، فجعل الشارع في موردها شيئاً آخر غيرها وهي البراءة لازمه ردع الشارع عنها ، والا لكان امضاؤه لها كافياً للدلالة على عدم الحكم .

ولا ينبغي ان يقال ان ادلة البراءة عامة شاملة للشبهات الحكمية وغيرها ، والسيرة بالنسبة الى الشبهات الحكمية كدليل خاص والخاص يقدم على العام .

لانه يقال : ان غير موارد الشبهات الحكمية هو من الموارد النادرة لا يصلح لان يكون هو المراد بأدلة البراءة ، لعدم صحة الغاء حجية العام بالنسبة الى غالب الموارد وانحصار حجتيه في المورد النادر ، ولذلك لا يصح كثرة تخصيص العام بما يوجب انحصاره بالفرد النادر . هذا كله في رادعية ادلة البراءة ... واما رادعية أدلة الاحتياط بالنسبة الى السيرة المقتضية لعدم الحكم في الشبهات الحكمية فواضح . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((وما دل على البراءة أو الاحتياط)) فانه يصلح لان يكون رادعاً للسيرة وهذا البناء العقلاني ((فلا وجه)) مع وجود ما يصلح للردع عن هذا البناء ((لاتباع هذا البناء)) في الاحكام المتوقف اتباعه فيها على امضاء الشارع لها ، ولا يستكشف

فتأمل جيداً^(١) .

الوجه الثاني: إن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق .
وفيه : منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً ، فإنه لا وجه له أصلاً إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم ، وهو غير معلوم ، ولو سلم ، فلا دليل على اعتباره بالخصوص ، مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم^(٢) .

امضاء الشارع مع وجود ما يصلح للردع من الشارع ، والى هذا اشار بقوله : ((فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على امضائه)) .

(١) يمكن ان يكون اشارة الى ان العمومات الناهية عن اتباع غير العلم لو سلمنا صلاحيتها للردع عن السيرة ، الا ان ما ذكره هناك من كون سياقها في مقام اصول الدين يمنع عن كونها في معرض الردع عن السيرة لان موردها الفروع .

ويمكن ان يكون اشارة الى ان كون ما دل على البراءة او الاحتياط رادعا للسيرة انما هو لاقتضاء السيرة الحجية مطلقا ، وما سيأتي من المصنف من دلالة الاخبار على حجية الاستصحاب مطلقا - ايضا - ينافيه ما دل على البراءة او الاحتياط ، لبقائه من غير مورد ايضا فيما لو كان الاستصحاب حجة مطلقا . فما يجاب به عن اطلاق حجية الاستصحاب اذا كان دليله الاخبار ، يجاب به عما اذا كان دليله السيرة . والله العالم .

(٢) وحاصل هذا الوجه : ان اليقين السابق يلازمه الظن بالبقاء . ولا يخفى انه لو تمت دعوى ملازمة الظن اللاحق بالبقاء لليقين السابق بالثبوت ، وحجية هذا الظن ، لكان الاستصحاب امارا لا اصلا .

وعلى كل فيرد عليه : أولاً : منع هذه الدعوى ، وانه لا ملازمة بين اليقين والثبوت في السابق وبين الظن اللاحق بالبقاء ، لوضوح ان لكل من اليقين والظن والشك اسباباً تخصها وعللاً توجبها ، ومن البين انه لا ملازمة بين علل هذه الامور ،

لجواز انه بعد ارتفاع سبب اليقين السابق كما يمكن ان يحصل سبب يوجب الظن بالبقاء كذلك يمكن ان يحصل ما يوجب الشك بالبقاء .

لا يقال : ان دعوى الملازمة بين اليقين السابق والظن اللاحق بالبقاء لا لخصوصية ذاتية بين اليقين السابق والظن اللاحق ، بل لاجل الغلبة فان الغالب فيما يثبت ان يدوم ، والغلبة اذا لم توجب الظن الشخصي الفعلي بالبقاء فلا محالة انها مما توجب الظن النوعي ، فدعوى الملازمة بينهما سببها الغلبة .

فانه يقال : اولاً ان دعوى الغلبة ممنوعة ، وليس الغالب في ما ثبت في السابق هو الدوام في الزمان اللاحق .

وثانياً : لو سلمنا هذه الدعوى فلا تكفي لحجية الاستصحاب شرعاً ، لعدم كون هذا الظن حجة بخصوصه . نعم لو تمت مقدمات الانسداد لكان هذا الظن حجة ، وقد عرفت عدم تماميتها في مبحث الانسداد .

وثالثاً : لو سلمنا كفاية هذا الظن في حجية الاستصحاب ، الا انه انما يكفي حيث لا يرد من الشارع نهى عن اتباع الظن ، وقد عرفت دلالة الكتاب والسنة على النهي عن اتباع الظن ، ويشمل بعمومه للظن الحاصل من الغلبة ، الا انك قد عرفت النظر في الآيات المتقدمة بانها واردة في اصول الدين ، ولكن يكفي في عدم هذا الظن ما مر في اول مبحث الظن من ان الاصل عدم حجية الظن مطلقاً ، مضافاً الى ما ورد عنهم عليهم السلام من النهي عن اتباع الظن ، وان النهي عن القياس انما هو لكونه ظناً لا لخصوصية في القياس . وقد اشار الى منع هذه الدعوى أولاً بقوله : ((وفيه منع اقتضاء مجرد الثبوت ... الى آخر الجملة)). و اشار الى المحصر الوجه في دعوى ملازمة الظن بالبقاء لليقين بالثبوت بالغلبة بقوله : ((فانه لا وجه له اصلاً الاً كون الغالب ... الى آخر الجملة)) و اشار الى منع دعوى الغلبة بقوله : ((وهو غير معلوم)). و اشار الى انه لو سلمنا الغلبة فلا دليل على اعتبار الظن الحاصل منها بقوله : ((ولو سلم فلا دليل على اعتباره بالخصوص)) وبقوله بالخصوص اشارة

الوجه الثالث : دعوى الاجماع عليه ، كما عن المبادئ حيث قال :
 الاستصحاب حجة ، لاجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ، ثم وقع
 الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا ؟ وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً ،
 ولولا القول بأن الاستصحاب حجة ، لكان ترجيحاً لاحد طرفي الممكن
 من غير مرجح ، انتهى ^(١) ... وقد نقل عن غيره أيضا .

وفيه : إن تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما له مبان مختلفة في
 غاية الاشكال ، ولو مع الاتفاق ، فضلاً عما إذا لم يكن وكان مع
 الخلاف من المعظم ، حيث ذهبوا على عدم حجته مطلقاً أو في الجملة ^(٢) ،

واضحة الى انه حيث لا تتم مقدمات الانسداد فحجية الظن تحتاج الى دليل خاص
 يدل عليها . و اشار الى انه لو قلنا بكفاية هذا الظن في الحجية الا انه حيث لا يرد منع
 عنه من الشارع ، وقد ورد ما يدل بعمومه على النهي عنه بقوله : ((مع نهوض الحجة
 على عدم اعتباره بالعموم)) وهي ما تقدم من الآيات والروايات الناهية من
 اتباع الظن .

(١) المتحصل من عبارة المبادئ المنقولة في المتن : هو ان الاصحاب اتفقوا على الاخذ
 بالحكم الذي كان متعلقاً لليقين في مقام الشك فيه في الزمان اللاحق ، واتفاقهم هو
 الدليل على حجية الاستصحاب الذي هو إبقاء ما كان ، فالاستصحاب حجة لهذا
 الاجماع ، ولولا قيام الاجماع عليه من الاصحاب لكان العمل على طبق الحالة
 السابقة من الترجيح لأحد طرفي الممكن من غير مرجح ، لوضوح انه بعد فرض
 عروض الشك في الحكم في الزمان اللاحق يكون وجوده وعدمه على حد سواء ،
 ومع كون وجوده وعدمه على حد سواء فترجيح طرف وجود الحكم على طرف
 عدمه لولا قيام الاجماع عليه لكان من الترجيح بلا مرجح .

(٢) وحاصله : ان الاجماع المدعى في المقام اما دعوى الاجماع المحصل او دعوى
 الاجماع المنقول ، ولا يصح دعوى الاجماع في المقام بكلا نحويه .

ونقله موهون جدا لذلك ، ولو قيل بحجيته لولا ذلك^(١) .

أما المحصل منه فيرد عليه أولاً : انه لا وجه لدعوى حجيته في المقام مع فرض تسليم صغراه وهو اتفاق الاصحاب جميعاً ، لان اتفاق الاصحاب الذي يستكشف به رأي الامام هو الاتفاق الذي لا يكون محتمل المدرك ، ومن الواضح ان احتمال المدرك- بل احتمال ان هنا مدارك مختلفة- لحجية الاستصحاب موجود ، ومع احتمال كون ذلك الاتفاق لمدرك او لمدارك لا يكون ذلك الاتفاق اجماعاً . والى هذا اشار بقوله : ((وفيه ان تحصيل الاجماع في مثل هذه المسألة مما)) تعددت مداركها وكان لها ((مبان مختلفة في غاية الاشكال ولو مع)) فرض تسليمنا ((الاتفاق)) المدعى .

وثانياً : ان دعوى الاجماع والاتفاق من الاصحاب غير مسلمة لذهاب جماعة منهم الى عدم حجية الاستصحاب مطلقاً ، وذهاب بعضهم الى حجيته في مقام دون مقام . وهذا مما يدل على انه لا اجماع على حجية الاستصحاب ، والألما انكره جماعة ، ولما فصل فيه آخرون .

والحاصل : انه قد خالف فيه معظم الاصحاب بين منكره من رأس ، وبين مفصل فيه بتفاصيل متعددة . واذا كان الخلاف فيه متحققاً عند معظم الاصحاب فكيف يمكن ان يدعى تحصيل الاجماع فيه ؟ والى هذا اشار بقوله : ((فضلاً عما اذا لم يكن)) اتفاق منهم ((وكان مع)) عدم اتفاقهم ((الخلاف)) في حجيته ((من المعظم حيث ذهبوا)) وبنوا ((على عدم حجيته مطلقاً او في الجملة)) فكيف يدعى

الاتفاق من الاصحاب مع ان المعظم قائل بعدم الحجية اما مطلقاً او في الجملة ؟ (١) قد عرفت ما يرد على الاجماع المحصل في هذه المسألة . واما الاجماع المنقول الذي اشار اليه بقوله : ((ونقله)) فيرد عليه ، أولاً : ما اوردناه على الاجماع : من عدم تماميته مع احتمال المدرك ، ومن ثبوت الخلاف من المعظم ، والبناء منهم على عدم حجيته اما مطلقاً او في الجملة . والى هذا اشار بقوله : ((موهون جداً لذلك)) .

الوجه الرابع : وهو العمدة في الباب ، الاخبار المستفيضة .
 منها : صحيحة زرارة قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ،
 أيوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ قال : يا زرارة ، قد تنام العين
 ولا ينام القلب والاذن ، وإذا نامت العين والاذن والقلب فقد وجب
 الوضوء ، قلت : فإن حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم ، قال : لا ، حتى
 يستيقن أنه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمرين ، وإلا فإنه على يقين من
 وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبدا ، ولكنه ينقضه بيقين آخر^(١) .

وثانياً : عدم حجة الاجماع المنقول في نفسه كما مر ذكره في مبحث الاجماع ،
 واليه اشار بالتعليق في قوله : ((ولو قيل بحجته لولا ذلك)) فان قوله ولو قيل بحجته
 ظاهر في الاشارة الى عدم صحة القول بحجته .

والحاصل : انه لو قلنا بحجة الاجماع المنقول فلا نقول بها في المقام ، لما مر ذكره
 في دعوى الاجماع المحصل ، وهو مراده من قوله : ((لولا ذلك)) .

(١) الحاصل : ان العمدة في الدلالة على الاستصحاب الاخبار التي منها صحيحة
 زرارة وهي (قال : قلت له : الرجل ينام وهو على وضوء ، أيوجب الخفقة والخفقتان
 عليه الوضوء ؟ قال -عليه السلام- : يا زرارة قد تنام العين ولا ينام القلب والاذن ، واذا
 نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء ، قلت فان حرك في جنبه شيء وهو لا يعلم
 قال -عليه السلام- : لا حتى يستيقن انه قد نام ، حتى يجيء من ذلك امرين ، والا فانه على
 يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك ابداً ، ولكنه ينقضه بيقين آخر)^(١) .

ولا يخفى ان هذه الرواية رواها شيخ الطائفة (قدس سره) بطريقه الصحيح الى
 الحسين بن سعيد عنه ، عن حماد ، عن حريز ، عن زرارة . وثابتها في جملة الحديث

(١) تهذيب الاحكام : ج ١ ، ص ٨ .

المروي عنهم ، واثبتها الحسين بن سعيد في الحديث المروي عنهم ايضاً ، واثبتها حريز في اصله ايضاً ... فيظهر من هولاء الأجلاء عدم اعتنائهم باضمارها ، وانها من المسلم عندهم انها عن المعصوم عليه السلام .

والحاصل : ان صحيحة زرارة هذه من الاخبار الدالة على الاستصحاب كما سيأتي ، وهي مشتملة على سؤالين الاول عن الخفقة والخفقتين . والظاهر من هذا السؤال هو المفروغية عن كون النوم التام ناقضاً للوضوء ، والأل كان السؤال عنه اولى من السؤال عن بعض مراتبه وهي الخفقة والخفقتين ، وبعد كون النوم التام مفروغاً عن كونه ناقضاً لذلك سأل زرارة عن الخفقة والخفقتين انها هل هي كالنوم التام الناقض ام لا ؟ ... فمعنى قوله الرجل ينام وهو على وضوء ، هو ان الرجل ينقض الوضوء بالنوم التام ، فهل يوجب الخفقة والخفقتان عليه الوضوء ؟ ولذلك اجابه الامام عليه السلام ببيان مراتب النوم ، وان بعض مراتبه نوم العين ، والنوم التام هو نوم القلب والاذن ، وان نوم العين وحدها لا يوجب الوضوء ، واذا نامت العين والاذن فقد وجب الوضوء ... ولا يخفى ان مرجع هذا السؤال الى الاستفسار عن شبهة حكمية ، وان النوم الناقض هل هو النوم بجميع مراتبه ، فاجاب الامام بما حاصله : ان بعض مراتبه وهو نوم العين لا يوجب الوضوء ، والذي يوجب الوضوء هو نوم العين والاذن .

وقد ظهر مما مر : انه لا داعي لان يكون قوله ينام الرجل يراد به الاشراف على النوم مجازاً ، بل مراد به معناه الحقيقي وهو النوم حقيقة .

وما يقال من ان الداعي لحمل ينام على الاشراف على النوم هو ان حملة وهو على وضوء جملة حالية ولا بد من اقتران الحال بعامل الحال ، ولما كان النوم والوضوء لا يجتمعان فلذلك لزم حمل ينام على الاشراف على النوم .

فانه يقال : لا داعي للالتزام بوجود اقتران عامل الحال مع الحال لا زماناً ولا وجوداً ، بل الحال لا تدل على اكثر من كونها قيداً للعامل ، وهنا قوله وهو على

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها، حيث كان مضمورها مثل زرارة ، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الامام عليه السلام لا سيما مع هذا الاهتمام^(١) .

وضوء قيد لينام من حيث كونه ناقضا له اذا كان نوما تاما ، وغير ناقض له اذا لم يكن نوما تاما .

والسؤال الثاني هو السؤال عما يكشف عن النوم الذي هو نوم العين والاذن ، ومرجه الى السؤال عن شبهة موضوعية ، وان تحريك الشيء في جنب الرجل بحيث يكون الرجل لا يعلم بذلك التحريك في جنبه ولا يحس به ، هل يكشف عن النوم الناقض ؟ ولما كان السؤال عن شبهة موضوعية اجابه الامام عليه السلام بما حاصله : ان نفس عدم العلم بالتحريك ليس بكاشف ، فقد لا يحس بالتحريك ولكنه لا يكون نائما النوم التام الناقض ، وان المدار على وجدانه وتحقق النوم عنده ، فلذا قال عليه السلام : لا حتى يستيقن انه قد نام ، حتى يجيء من ذلك أمرين ، والا فانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك أبدا ، ولكنه ينقضه ييقين آخر .

(١) قد عرفت ان اثبات الأكابر لها في كتب الحديث يدل على ان مرجع الضمير في قوله قلت له هو الامام عليه السلام ، وان المسؤول منه هو عليه السلام . وقد اشار المصنف في المتن الى جهتين تمنع من قبح الاضمار في هذه الصحيحة : الاولى : ان كون المضمّر الذي هو السائل زرارة المعلوم جلالته علما وعملا ، وانه من جلاله مقامه ان لا يسأل الا من الامام عليه السلام ، يمنع قبح الاضمار ، ويعين ان المسؤول منه هو الامام عليه السلام . والى هذه الجهة اشار بقوله : ((حيث كان مضمورها مثل زرارة ... الى آخر الجملة))

الثانية : ان تكرير السؤال من زرارة واهتمامه بمعرفة الحكم من حيث الشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية يدل على ان المسؤول هو الامام عليه السلام . والى هذه الجهة اشار بقوله : ((لا سيما مع هذا الاهتمام)) .

وتقريب الاستدلال بها أنه لا ريب في ظهور قوله عليه السلام : وإلا فإنه على يقين .. إلى آخره عرفا في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه ، وأنه عليه السلام ، بصدد بيان ما هو علة الجزاء المستفاد من قوله عليه السلام : لا في جواب فإن حرك في جنبه . . إلى آخره ، وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب^(١) ، واحتمال أن يكون الجزاء هو قوله : فإنه على يقين . . إلى آخره

فاتضح من مجموع ما ذكرنا وما اشار المصنف ان الاضمار في هذه الصحيحة غير قادح .

(١) لا يخفى ان الاستدلال بهذه الصحيحة على الاستصحاب هو في الفقرة الاخيرة وهي قوله عليه السلام : وإلا فإنه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك ابدا ، ولكنه ينقضه بيقين آخر .

وتوضيح الاستدلال بها : ان قوله عليه السلام (والا ...) الى آخر الجملة ، هي قضية شرطية مشتملة على الشرط والجزاء ، والشرط هو المستفاد من قوله عليه السلام ، والا : أي وان يستيقن انه قد نام . واما الجزاء فالمحتملات التي اشار اليها المصنف في المتن ثلاثة : الاحتمال الاول : ان الجزاء محذوف ، وقوله فانه على يقين من وضوئه ... الى آخر قوله ولا ينقض اليقين بالشك هو العلة للجزاء المحذوف ، وقد اقيمت العلة مقام المعلول الذي هو الجزاء المحذوف ، ويكون التقدير وان لم يستيقن انه قد نام فلا يجب الوضوء ، لانه على يقين من وضوئه ، ولا ينقض اليقين بالشك .

والمتحصل من ذلك : هو كون العلة المذكورة عبارة عن صغرى هي انه على يقين من وضوئه ، وكبرى مستفادة من قوله ولا ينقض اليقين بالشك ، ومرجع التعليل في هذا الكلام ان الرجل على يقين من وضوئه ، وكل من كان على يقين من وضوئه لا ينقضه بالشك ، لان اليقين لا ينقض بالشك ، فالرجل ان لم يستيقن انه قد نام لا يجب عليه الوضوء ، لانه من نقض اليقين بالشك . وعلى هذا الاحتمال يكون

جملة انه على يقين من وضوئه جملة خبرية ، وهي وما بعدها العلة للجزاء المحذوف ، وهو عدم وجوب الوضوء . ولا يخفى ان الظاهر من قوله ولا ينقض اليقين بالشك انه هو العلة لعدم نقض الرجل يقينه بالوضوء بشكه في النوم ، ومن الواضح ان التعليل بهذه القضية هو التعليل بقضية ارتكازية ، ولازم ارتكازية هذه القضية كونها كلية غير مختصة بباب اليقين بالوضوء والشك فيه ، ولا بالشك فيه من حيث النوم ، لوضوح ان القضية الارتكازية هو عدم رفع اليد عن اليقين ، لانه من نقض اليقين بالشك فيه ، فلا خصوصية ليقين دون يقين ولا لشك دون شك ، فلا اختصاص لها بخصوص باب اليقين والشك في الوضوء ، ولا بخصوص الشك فيه من حيث النوم ، فانه بناء على الاختصاص بخصوص الشك من حيث النوم لا يستفاد منها الاستصحاب في باب الوضوء اذا كان الشك من غير ناحية النوم ، وبناء على اختصاصها بخصوص باب اليقين والشك في الوضوء لا يستفاد منها الاستصحاب في غير باب الوضوء ، الا ان كون القضية ارتكازية يمنع عن هذين التوهمين ، لما عرفت من ان الارتكاز هو لليقين بما هو يقين لوثاقته ، ولاجلها لا يرفع اليد عنه لاجل الشك ، وعليه فالمستفاد منها قضية كلية تشمل كل يقين وشك .

ومنه يتضح : ان الالف واللام في اليقين والشك هما للجنس لا للعهد ، فانها لو كانت عهدية لكان المراد منهما خصوص اليقين بالوضوء والشك فيه ، وهو ينافي كون القضية ارتكازية .

بل يمكن ان يقال : انه على فرض كون اللام عهدية فلا بد من رفع اليد عن احتمال الخصوصية ، وهي كون المتعلق لليقين هو الوضوء ، لان كون التعليل بقضية ارتكازية مفروغا عنها عند العقلاء - وهو الاخذ باليقين لوثاقته - يوجب الغاء الخصوصية ، وعدم دخل المتعلق بما هو متعلق في القضية الارتكازية ، بل هي مربوطة باليقين بما هو يقين لوثاقته ، وحيث كانت ارتكازية القضية مما لا ريب فيها

وظهور التعليل في كونه تعليلا بهذه القضية الارتكازية يكون قرينة على رفع الخصوصية ، لانه اقوى من ظهور الخصوصية لو كان للخصوصية ظهور .

ومما ذكرنا يظهر ايضا الجواب عما يقال : بان احتمال دخل الخصوصية وان لم يكن لها ظهور في الدخالة لكنه يجعل الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية ، ولا بد فيه من الاقتصار على القدر المتيقن ، والقدر المتيقن ان لم يكن هو الاستصحاب في خصوص مورد الشك في الوضوء للنوم ، فلا اقل من كونه مختصا بباب الوضوء .. ووجه ظهور الجواب عنه ما مر من ظهور التعليل بالقضية الارتكازية ، فانه يوجب عدم كون الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية ، بل الكلام يكون ظاهرا في ان التعليل للمضي على الوضوء وعدم نقضه بالشك لاجل اليقين وثاقته بذاته وهو الامر الارتكازي المفروغ عنه . وقد اشار (قدس سره) الى ان مدخول الفاء هو علة للجزاء المحذوف اقيمت مقامه بقوله : ((وانه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة للجزاء)) المحذوف ((المستفاد من قوله عليه السلام لا)) الواقعة ((في جواب)) سؤال زرارة بقوله : ((فان حرك في جنبه)) شيء وهو لا يعلم .

والحاصل : ان زرارة سأل عما يكشف عن تحقق النوم ، بان التحريك في جنب الرجل وهو لا يعلم به هل يكشف عن نومه فيجب عليه الوضوء ؟ فاجابه الامام عليه السلام بقوله لا : أي انه لا يجب عليه الوضوء وان كان لا يعلم بما حرك في جنبه . والمستفاد من قول الامام عليه السلام لا للجزاء المحذوف وهو لا يجب الوضوء ، والعلة فيه كون الرجل على يقين من الوضوء ولا ينقض اليقين بالشك . وقد اشار الى ان المستفاد من هذا التعليل هو حجية الاستصحاب مطلقا ولا يرفع اليد عن أي يقين بالشك فيه ، من دون خصوصية لليقين بالوضوء او لخصوصية الشك فيه من جهة النوم لكون التعليل بالقضية الارتكازية بقوله : ((وهو اندراج اليقين والشك ... الى آخر الجملة)).

غير سديد ، فإنه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه ، وهو إلى الغاية بعيد^(١) ، وأبعد منه كون الجزاء قوله : لا ينقض . . إلى آخره

(١) هذا هو المحتمل الثاني الذي اشار اليه في المتن ، وهو كون الجزاء ليس بمحذوف ، وانه هو نفس قوله : فانه على يقين من وضوئه ، بان يراد من هذه الجملة هو الانشاء باطلاق الجملة الخبرية ، واردة الانشاء بها اما من باب الكناية او من باب المجاز كقوله ﷺ : يعيد ويغتسل المراد بهما اعد واغتسل .

والحاصل : انه يراد من قوله ك فانه على يقين وضوئه هو انشاء ايجاب العمل حال الشك على طبق يقينه السابق .

ولا يخفى بعد هذا الاحتمال ، لان حمل الجملة الخبرية على الانشاء خلاف الظاهر ، انما يصار اليه حيث لا يمكن ابقاؤها على ظاهرها من كونها خبرية ، وقد عرفت عدم المانع من ابقاء ظهورها على الخبرية وكونها من باب اقامة العلة للجزاء مقام الجزاء المعلول لها .

والحاصل : ان قوله : (فانه على يقين من وضوئه) اما ان يكون من باب اقامة العلة للجزاء مقام الجزاء كما في المحتمل الاول . واما ان يكون تمهيدا للجزاء ، ويكون الجزاء قوله (ولا ينقض) كما هو مبنى المحتمل الثالث الذي سيأتي الاشارة اليه ، وانه أبعد الاحتمالات . واما ان يكون هو بنفسه الجزاء ، ولا يصح كونه بنفسه جزاء الا بالتأويل لها بالانشاء كما هو مبنى هذا المحتمل الثاني . واما كونه بنفسه جزاء من دون تأويل كما ذكره احتمالا آخر في الحاشية فهو غير صحيح كما بينه هناك ، لان الجزاء مما له ترتب على الشرط ، والشرط هو المستفاد من قوله والا وهو ان لم يستقن انه قد نام ، ومن الواضح انه لا يترتب على عدم الاستيقان بالنوم كونه على يقين من وضوئه سابقا ، لجواز ان لا يكون مستيقنا بالنوم ، ولا يكون ايضا على يقين من وضوئه السابق لتبدل يقينه فيما بعد باليقين بعدم الوضوء ، فلا يكون الجزاء مما يترتب على الشرط ، فينحصر كون قوله (فانه على يقين من وضوئه) جزاء بالتأويل

وقد ذكر فإنه على يقين للتمهيد^(١) .

بالانشاء، ولذا قال (قدس سره) : ((وا احتمال ان يكون الجزاء هو)) نفس ((قوله فانه على يقين ... الخ)) ولا يكون الجزاء محذوفا فهو احتمال ((غير سديد)) لما عرفت من انحصار كون نفس قوله (فانه على يقين من وضوئه) جزاء بتأويله بالانشاء ، والى هذا اشار بقوله : ((فانه لا يصح الا بارادة لزوم العمل على طبق يقينه)) بتأويل كون المراد من قوله (فانه على يقين من وضوئه) الى انشاء الامر ببقاء الوضوء الذي مرجعه الى عدم وجوب الوضوء ، وقد عرفت ايضا بعد هذا الاحتمال ، واليه اشار بقوله : ((وهو الى الغاية بعيد)).

(١) هذا هو المحتمل الثالث المشار اليه في المتن ، وهو ان يكون قوله : (فانه على يقين من وضوئه) ليس جزاء ولا علة للجزاء ، بل تمهيدا للجزاء ، والجزاء هو قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) ، ويكون تقدير الكلام على هذا انه ان لم يستغن انه قد نام حيث انه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين بالشك . ولا يخفى ان هذا بعيد جدا مخالف لما عليه استعمالات اهل اللسان ، فان مدخول الفاء اما ان يكون جزاءا بنفسه او قائما مقام الجزاء ، واما ان يكون تمهيدا لجزاء مذكور بعده فلا يساعد عليه مبنى الاستعمالات في مقام الجزاء والشرط ، فانه اذا كان الغرض منه التمهيد لا يكون مدخولا للفاء ، وينبغي ان يقول هكذا : والا حيث انه على يقين من وضوئه فلا ينقض اليقين .

مضافا الى مناف آخر وهو عدم صحة عطف ما هو الجزاء بالواو على مدخول الفاء مع فرض كونه ليس بجزاء ، ولذا قال (قدس سره) : ((وابعد منه)) أي ابعد من المحتمل الثاني هذا الثالث وهو ((كون الجزاء قوله لا ينقض ... الخ وقد ذكر فانه على يقين للتمهيد)) لبعده كون مدخول الفاء ليس بجزاء ولا قائما مقامه ، وبعده عطف الجزاء بالواو على ما هو غير جزاء بل هو تمهيد للجزاء .

وقد انقذ بما ذكرنا ضعف احتمال اختصاص قضية : لاتنقض . .
 إلى آخره باليقين والشك في باب الوضوء جدا ، فإنه ينافيه ظهور التعليل
 في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدي قطعاً^(١) ، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع
 الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية أو ما يرادفها ،
 فتأمل جيداً^(٢) .

(١) الظاهر ان وجه انقذاح ضعف احتمال اختصاص الاستصحاب المستفاد من هذه
 الصحيحة بباب الوضوء ، او بخصوص ما اذا كان الشك فيه ناشئاً من النوم ، من
 جهة كون قضية لا ينقض ارتكازية ، وكل قضية ارتكازية كلية ، وهناك ملازمة
 بينهما .. ومنه يظهر انه لو بنينا على المحتمل الثاني والمحمّل الثالث لما كان ذلك موجبا
 للاختصاص المذكور ايضا ، لان ظهور هذه القضية في كونها ارتكازية يمنع عن
 الاختصاص ، سواء كان الجزاء محذوفا او كان الجزاء هو نفس قوله (فانه على يقين
 من وضوئه) بتأويله بالانشاء ، او كان الجزاء نفس قضية (لا ينقض) وقوله (فانه على
 يقين من وضوئه) للتمهيد ، لوضوح عدم منافاة جميع المحتملات لكون القضية
 ارتكازية ، ومع كونها ارتكازية فلا بد من تعميم الاستصحاب المستفاد من هذه
 الصحيحة ، ولا بد من كون اللام في اليقين والشك للجنس ، لا للعهد ليدعي كونه
 قرينة على الاختصاص ، ولا تكون جملة ليكون الكلام من المحفوف بمحمّل القرينية.
 والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((فانه ينافيه)) أي فان الاختصاص ((ينافيه ظهور
 التعليل)) في القضية ((في انه)) تعليل ((بأمر ارتكازي لا)) بأمر ((تعبدي)) فانه بناء
 على الاختصاص يكون بلا تنقض تعليل بأمر تعبدي لا ارتكازي .

قوله : ((قطعاً)) هذا من متعلقات قوله ينافيه ، وتقدير الكلام ان الاختصاص
 ينافيه قطعاً ظهور التعليل في انه بأمر ارتكازي .

(٢) حاصل هذا التأييد ان هذه القضية وردت بلفظها كما في صحيحة زرارة الثانية
 والثالثة الآتيتين ، وليس موردهما مورد تعلق اليقين والشك بالوضوء ، ووردت هذه

هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة إلى اليقين في فإنه على يقين من وضوئه^(١) مع أن الظاهر أنه

القضية بمضمونها كما في خبر الصفار وغيره ، وهذا مما يقضي بان الوضوء في المقام من مصاديق هذه القضية وانها قضية كلية ارتكازية تشمل الوضوء وغيره . ولعل الوجه في ذكر هذا تأييدا هو ان الكلام فيما يستفاد من هذه الصحيحة ، فاذا كان في هذه الصحيحة ما يكون قرينة على الاختصاص ، او ما يجعل الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية ، فلا تكون هذه الصحيحة دالة على التعميم ، ويكون التعميم من هذا اللفظ الوارد في غيرها لعدم قرينة هناك توجب التخصيص .

وبعبارة اخرى : ان كون هذا الكلام دالا على التعميم في غير هذه الرواية لا يستلزم دلالتها على التعميم في هذه الرواية ، مع فرض وجود ما يقضي بالاختصاص ، او الاجمال في هذه الرواية ، وعبرة المتن واضحة .

(١) حاصله : ان مبنى دعوى الاختصاص بباب الوضوء ، وان الاستصحاب المستفاد من هذه الصحيحة هو عدم جواز نقض اليقين بالوضوء بالشك فيه ، فلا يكون المستفاد منها الاستصحاب في غير باب الوضوء - هو كون اللام في اليقين في قوله ولا ينقض اليقين بالشك عهدية لا للجنس .

وبعبارة اخرى : ان تقدم قوله : ((فانه على يقين من وضوئه)) على قوله : ((ولا ينقض اليقين بالشك)) يقتضي كون اللام للإشارة الى خصوص هذا اليقين المتقدم ، وهو اليقين بالوضوء ، كاللام في قوله تعالى : ﴿ أرسلنا إلى فرعون رسولا فعصى فرعون الرسول ﴾^(١) فاليقين بالوضوء لما كان معهودا بالذكر فاللام في قوله لا ينقض اليقين تكون إشارة الى هذا المعهود ، واذا كانت اللام عهدية كان المستفاد منها هو الاستصحاب في خصوص باب الوضوء ، بخلاف ما اذا كانت اللام في لا ينقض

للجنس ، كما هو الاصل فيه ، وسبق : فإنه على يقين . . إلى آخره لا يكون قرينة عليه ، مع كمال الملاءمة مع الجنس أيضا^(١) ،

اليقين للجنس فان اليقين بالوضوء يكون احد مصاديقها ، فيكون الاستفادة من الصحيحة الاستصحاب مطلقا في باب الوضوء وغيره . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((مع انه لا موجب لاحتماله)) أي لا موجب لاحتمال الاختصاص بباب الوضوء ((الا احتمال كون اللام في اليقين)) في لا تنقض ((للعهد)) لا للجنس لانها تكون ((اشارة الى اليقين)) المتقدم ((في)) قوله ((فانه على يقين من وضوئه)) واذا كانت اللام عهدية مشارا بها الى خصوص اليقين بالوضوء تكون دالة على الاستصحاب في خصوص باب الوضوء .

(١) حاصله : انه لاوجه لهذا الاحتمال وهو احتمال العهدية في اللام مع كونها للجنس .

وتوضيح ذلك : ان الاصل في اللام الداخلة على اسم الجنس كونها للجنس لا للعهد ، وحملها على العهد خلاف الظاهر ، ولا يرفع اليد عن هذا الاصل بحملها على العهد الا حيث لا يمكن ارادة الجنس منها ، ومتى امكن ارادة الجنس منها لا بد من التحفظ عليه لانه الاصل في هذه اللام ، وتقدم قوله فانه على يقين من وضوئه لا يقتضي رفع اليد عن هذا الاصل ، لانه يلائم كون اللام جنسية وان اليقين بالوضوء المتقدم هو من باب احد مصاديق اليقين ، وليس لتعلقه بالوضوء خصوصية ، لما عرفت من كون الظاهر هو التعليل بالقضية الارتكازية المقتضية لذلك ، فلا يكون تقدم اليقين موجبا لاحتمال كون اللام عهدية . نعم لو كان قوله فانه على يقين ينافي كون اللام في قوله لا ينقض اليقين للجنس لكان ذلك قرينة موجبة لحمل اللام على ان تكون عهدية وسببا للخروج عما هو الاصل في هذه اللام ، ولكنك قد عرفت ملاءمة كون اللام للجنس ، فلا موجب لرفع اليد عما هو الاصل في هذه اللام ، ولذا قال (قدس سره) : ((مع ان الظاهر انه للجنس)) أي لا وجه

فافهم^(١) .

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء ، لقوة احتمال أن يكون من وضوئه متعلقا بالظرف لأب (يقين) ، وكان المعنى : فإنه كان من طرف وضوئه على يقين ، وعليه لا يكون الاضغر إلا اليقين ، لا اليقين بالوضوء ، كما لا يخفى على المتأمل^(٢) .

لا احتمال كون اللام في اليقين في لا تنقض للعهد مع ان الظاهر انه للجنس ((كما هو الاصل فيه)) اي كما هو الاصل في اللام الداخلة على اسم الجنس ((وسبق)) قوله ((فانه على يقين ... الخ لا يكون قرينة عليه)) أي لا يكون تقدم قوله انه على يقين قرينة على حمل اللام على العهد الا اذا كان ذلك منافيا لبقائها على ما هو الاصل وهو كونها للجنس ، وقد عرفت عدم المنافاة ((مع)) هذا الاصل في اللام ، بل لقوله فانه على يقين ((كمال الملاءمة مع الجنس ايضا)) .

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال ان ملاءمتها مع الجنس مع ملاءمتها للعهد لا يقتضي ظهورها في الجنس - الذي هو المطلوب فان عليه يتوقف ظهور الصحة في حجية الاستصحاب مطلقا - لان الكلام يكون من المحفوف بمحتمل القرينية فيكون مجملا من ناحية افادة الاطلاق .

فانه يقال : ان ظهور القضية في كونها ارتكازية يجعلها ظاهرة في الاطلاق ، وعدم كون الكلام من المحفوف بمحتمل القرينية .

(٢) توضيحه : كون اللام عهدية لا يوجب الاختصاص الا اذا كان (من وضوئه) متعلقا باليقين في قوله : (فانه على يقين من وضوئه) ، لان المشار اليه باللام في قوله لا ينقض اليقين يكون هو اليقين المتقدم المتعلق للوضوء ، اما اذا كان من وضوئه ليس متعلقا باليقين بل متعلقا بالظرف فاللام وان كانت عهدية الا انها لا تفيد الاختصاص ، لان المشار اليه يكون هو اليقين المطلق غير المتعلق للوضوء ، فلا موجب للاختصاص .

وبيان ذلك : ان اليقين مما يتعدى بطبعه بالباء فيقال تيقنت بكذا ، والذي يتعدى بمن هو الظرف أي متعلق الظرف وهو متعلق (على) ، فان الظرف ظرف مستقر وهو الذي يكون متعلقه محذوفا ، فان (على) التي هي الظرف الجار متعلقها الاستقرار المحذوف، والتقدير فانه استقر على يقين ، وهو الذي يتعدى بطبعه بمن ، ويكون التقدير فانه استقر من وضوئه على يقين ، وعلى هذا فلا يكون اليقين مقيدا بالوضوء يلزم من كون اللام عهدية الاختصاص ، فانه اذا كان اليقين غير مقيد بالوضوء ويكون (من وضوئه) متعلقا بالاستقرار لا باليقين لا يكون اليقين المشار اليه مقيدا ، فلا وجه لاحتمال الاختصاص . ولما كان حرف الجر (من) المناسب لكون متعلقه الاستقرار الذي يتعدى بطبعه بمن دون اليقين الذي يتعدى بطبعه بالباء ، كان الظاهر ان (من وضوئه) ليس متعلقا بيقين ، فيكون المشار اليه - بناء على العهد - هو اليقين المجرد لا المقيد بالوضوء ، وهو الصغرى للكلية في قوله ولا ينقض اليقين بالشك .

والمتحصل من ذلك : انه ان لم يستيقن بانه قد نام فلا يجب عليه الوضوء ، لانه استقر من جهة وضوئه على يقين ، ولا ينقض اليقين بالشك ، ويكون المستفاد منها - بناء على العهد - ايضا حجية الاستصحاب مطلقا وعمومه لكل يقين سابق لحقه الشك . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((مع انه غير ظاهر في اليقين بالوضوء)) أي ليس الظاهر كون (من وضوئه) متعلقا باليقين حتى يوجب الاختصاص ((لقوة احتمال ان يكون من وضوئه متعلقا بالظرف)) أي بمتعلق الظرف وهو الاستقرار المتعلق به على ((لا)) ان يكون (من وضوئه) متعلقا ((بيقين وكان المعنى)) بناء على هذا ((فانه كان من طرف وضوئه على يقين وعليه لا يكون الاصغر الا اليقين)) المجرد ((لا اليقين بالوضوء)) واذا كان الاصغر لقوله (ولا ينقض اليقين بالشك) هو اليقين المجرد من التقييد بالوضوء ، فيكون المستفاد من هذه الكبرى الكلية المنطبقة على الصغرى التي كان اليقين فيها مجردا غير مقيد هو حجية الاستصحاب لكل يقين سابق تعقبه الشك .

وبالجملة : لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك ، خصوصا بعد ملاحظة تطبيقها في الاخبار على غير الموضوع أيضا^(١) .
ثم لا يخفى حسن اسناد النقض - وهو ضد الابرام - إلى اليقين ، ولو كان متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار ، لما يتخيل فيه من الاستحكام بخلاف الظن ، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك ، وإلا لصح أن يسند إلى نفس ما فيه المقتضى له ، مع ركافة مثل (نقضت الحجر من مكانه) ولما صح أن يقال: (انتقض اليقين باشتعال السراج) فيما إذا شك في بقائه للشك في استعداده ، مع بداهة صحته وحسنه^(٢) .

- (١) حاصله : ان التأمل في هذه الصحيحة بعد الاحاطة بما مر لا يكاد معه يشك في ظهور قوله (ولا ينقض اليقين بالشك) في عمومه لكل يقين وشك ، ولا اختصاص له باليقين بالموضوع خصوصا بعد ورود هذه القضية بلفظها مطبقة على غير اليقين بالموضوع كما في الصحيحة الثانية والثالثة كما مر بيان ذلك في التأييد المتقدم .
- (٢) هذا شروع في الاستدلال على مختارة من كون الاستصحاب مطلقا حجة ، من دون اختصاص له فيما اذا كان الشك في الرفع دون ما اذا كان الشك في المقتضى - على ما سيأتي الإشارة اليه - كما هو مختار الشيخ الاعظم وفاقا للمحقق الخونساري حيث خصا حجية الاستصحاب بخصوص الشك من جهة الرفع دون المقتضى .
- وحاصل ما اشار اليه المصنف من كون الاستفادة من القضية في الصحيحة من قوله **عَلَيْهِ** ولا ينقض اليقين بالشك هو حجية الاستصحاب مطلقا سواء كان الشك من جهة الرفع او من جهة المقتضى ، وذلك لان المدار فيها على كون رفع اليد عن اليقين السابق بالشك اللاحق مما يصدق عليه انه نقض لليقين بالشك . وحيث لا فرق في صدق هذه القضية بين كون الشك من جهة الرفع او من جهة المقتضى فلا مناص من الالتزام بعموم حجية الاستصحاب لها ولا وجه لا اختصاصه بخصوص الرفع .

وتوضیح ذلك : ان النقض یقابل الابرام ، والابرام فی اللغة هو من البرم والفتل ، وهو جعل الحبل ذا هیئة تماسکیة تكون فی اجزائه من اندماج بعضها ببعض بسبب فعل المبرم والفتل للحبل ، فان كان النقض هو الفتور الذي یكون فی الحبل بعد ذهاب البرم والفتل عنه كان التقابل بينهما تقابل التضاد ، وان كان النقض هو اعدام البرم والفتل كان التقابل بينهما من تقابل العدم والملکة ، ولا یكون من تقابل التضاد لان التضاد تقابل الامرین الوجودیین ، ولا یكون من تقابل السلب والایجاب ، لوضوح عدم ارتفاع تقابل السلب والایجاب عن أي شیء ، والنقض والابرام یرتفعان عما لا نقض له ولا ابرام . وعلى كل فالنقض والابرام الحقیقی هو ما یكون فی مثل الحبل والغزل ، كما فی قوله تعالی : ﴿ کالتي نقضت غزلها من بعد قوة أنكاثا ﴾^(۱) والنقض والابرام بالنسبة الی الیقین والمتیقن لا یصح اسنادهما بنحو الحقیقة ، وانما یصح بنحو المجاز ، وحث ان الابرام ذاتیة الإحکام فالاستعمال مجازا لابد ان یكون بملاحظة الإحکام الملحوظ فی الیقین باعتبار وثاقته وإحکامه بالذات ، لا فی المتیقن وان كان فیہ إحکام الا ان إحکامه من جهة الیقین ، ولذا اسند النقض فی القضية فی قوله ﷺ ، ولا ینقض الیقین بالشک . ووثاقۃ الیقین بما هو یقین لا یختلف الحال من جهة الشک فیہ سواء كان من ناحیة الرافع أو المقتضي .

والذي يدلک على ان الإحکام فی المتیقن لیس هو الملحوظ فی القضية ، هو انه لو كان الظن هو المتعلق لا یصح اسناد النقض ، وان كان متعلق الظن فیہ إحکام ... ویدل على ذلك ایضا انه من الاستعمال المناسب قولک نقضت البناء لما فیہ من الإحکام ، ومن الاستعمال الرکیک غیر المناسب قولک نقضت الحجر من مکانه حیث یراد رفعه عن مکانه ، لان رفع الحجر انما یكون للهیئة المکانیة التي هی من مقولة

الأيّن ، وليس في نفس هذه المقولة بما هي وثيقة وإحكام ، وان كان نفس الحجر فيه وثيقة وإحكام يقتضي البقاء في مكانه لو لم يرفع ، ولذلك من الاستعمال المناسب قولك نقضت الحجر حيث يراد بنقضه كسره وتقطيعه .

فظهر مما ذكرنا : ان المدار على ما هو الملحوظ من المناسبة ، فحيث كان الملحوظ في قولك نقضت الحجر من مكانه هو المقولة التي لا وثيقة فيها بنفسها كان الاستعمال ركيكا ، وان كان الحجر بنفسه له وثيقة وإحكام من ناحية انه لو لم يرفع لكان له اقتضاء البقاء ، بخلاف قولك نقضت الحجر بمعنى كسرتة فانه من الاستعمال المناسب لان الملحوظ فيه جهة وثيقة الحجر لا جهة المقولة ، فالمدار على ما هو الملحوظ سببا مصححا للاستعمال ، وهو في المقام وثيقة اليقين دون المتيقن .

ويدل على ذلك - ثالثا - انه لو كان الملحوظ المتيقن لما حسن اسناد النقض الى اليقين ، فيما اذا كان المتيقن ليس فيه وثيقة كما فيما اذا كان الشك من جهة المقتضي . والحاصل : ان الظاهر من قوله عَلَيْهِ السَّلَامُ ، ولا ينقض اليقين بالشك كون المصحح لهذا الاستعمال هو لحاظ وثيقة اليقين وإحكامه لا وثيقة المتيقن وإحكامه .. حتى يقال ان المتيقن ، تارة يكون له وثيقة وإحكام فيما اذا كان الشك في بقائه من جهة عروض الرفع ، فانه لولا الرفع لكان باقيا فيكون جهة بقائه لها وثيقة وإحكام . واخرى لا يكون للمتيقن له وثيقة وإحكام كما اذا كان الشك فيه من جهة المقتضي ، كما في بقاء السراج الذي يشك فيه لعدم استعداده للبقاء ، فان مثل هذا المتيقن لا وثيقة فيه ولا لإحكام ، لما عرفت من عدم كون الملحوظ في مناسبة هذا الاستعمال هو وثيقة المتيقن ، حتى يفرق فيه بين الشك من جهة الرفع والمقتضي ، بل الملحوظ وثيقة اليقين الذي لا يفرق فيه من هاتين الجهتين . وقد اشار الى ما ذكرنا بقوله : ((لا يخفى حسن اسناد النقض وهو ضد الابرام)) بحسب الاصطلاح فيما اذا كان النقض بمعنى هيئة الفتور في الحبل بعد ارتفاع ابرامه ، وبمعنى ما يشمل العدم والملكة فيما اذا كان النقض عدم الابرام . وعلى كل فحسن اسناد النقض ((الى اليقين)) لوثيقة اليقين

وإحكامه ((ولو كان)) اليقين ((متعلقا بما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار)) كما فيما اذا كان الشك من جهة المقتضي ، فالمدار في حسن اسناد النقض الى اليقين انما هو ((لما يتخيل^(١) فيه من الاستحكام)). في مقام الشك المتعقب له . وقد اشار الى ان الدليل على ان الملحوظ في القضية هو استحكام اليقين لا المتيقن بقوله : ((بخلاف الظن فانه يظن انه ليس فيه ابرام واستحكام)) فيما اذا تعقبه الشك ولا يتخيل فيه الوثاقه والاستحكام ((وان كان)) الظن ((متعلقا بما فيه اقتضاء ذلك)) فظهر ان الملحوظ هو وثاقه اليقين دون المتيقن ، وقد اشار الى الدليل الثاني بقوله : ((والا لصح ان يسند الى نفس ما فيه المقتضي له)) أي للاستحكام كالحجر فانه في نفسه له الاستحكام ((مع)) وضوح ((ركاكة مثل نقضت الحجر من مكانه)) أي رفعته ، لا فيما اذا اريد من نقض الحجر كسره فانه لا ركاكة فيه .. ويدل على ان الملحوظ في حسن اسناد النقض هو وثاقه اليقين واستحكامه دون المتيقن انه يصح اسناد النقض ويحسن الى اليقين ، فيقال إنتقض اليقين فيما اذا كان الشك من جهة المقتضي ، ولو كان المدار على المتيقن لما حسن اسناد النقض فيما اذا كان الشك من هذه الجهة ، لعدم الاستحكام في المتيقن فيما اذا كان الشك في المقتضي . والى هذا اشار بقوله : ((ولما صح ان يقال انتقض اليقين باشتعال السراج فيما اذا شك في بقاءه)) أي في بقاء السراج لا من جهة عروض مثل الهواء الرافع له ، بل كان الشك في بقاء السراج ((للسك في استعداده)) بنفسه للبقاء ((مع بدهاة صحته وحسنه)) كما عرفت فانه

(١) ولا يخفى ان وجه تعبيره بالتخيل انما هو لان استحكام اليقين حيث يكون موجودا، اما مع تبديل بالشك فلا استحكام حقيقة لعدم اليقين حقيقة ، وسيأتي مزيد ايضاح لذلك في قوله ان قلت .
(منه قدس سره) .

وبالجملة : لا يكاد يشك في أن اليقين كالبيعة والعهد إنما يكون حسن إسناد النقض إليه بملاحظته لا بملاحظته متعلقه^(١) ، فلا موجب لإرادة ما هو أقرب إلى الأمر المبرم ، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء لقاعدة (إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات أولى) بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقة^(٢) .

يصح اسناد النقض ويحسن في مثل هذا الشك الى اليقين ، ولو كان الملحوظ هو المتيقن لما حسن اسناد النقض اليه ، لكون المفروض ان المتيقن لا وثاقة فيه ولا استحكام .

(١) حاصله : ان اليقين لما كان بنفسه فيه وثاقة واستحكام بذاته ، مثل البيعة فان مبنائها على الاستحكام ، ولذا ناسب ان يكون محلها العنق ، وانها كالعنق في المخالفة عليها ، ولذا يقال لفلان بيعة في عنقي ، ومثل وثاقة العهد فيما لو عاهد شخص شخصا على شيء . وظاهر القضية في قوله عليه السلام : ((ولا ينقض اليقين بالشك)) هو اسناد النقض اليه ، فلا موجب لمخالفة هذا الظاهر بعد ان كان في نفس اليقين من الوثاقة والاستحكام ما يناسب اسناد النقض اليه بذاته لا من حيث متعلقه الذي هو المتيقن . والى هذا اشار بقوله : ((انما يكون حسن اسناد النقض اليه)) أي الى اليقين ((بملاحظته)) أي بملاحظة نفس ما في اليقين من الاستحكام ((لا بملاحظة متعلقه)) الذي هو المتيقن ولا يخفى ان قول المصنف - وبالجملة - كتقديم لضعف مختار الشيخ الاعظم في اختصاص الاستصحاب بالشك من جهة الراجع دون ما اذا كان الشك من جهة المقتضي وانه غير مشمول لقضية لا تنقض .

(٢) لا يخفى ان قوله : لإرادة ... الى آخر قوله حقيقة ، هو نقل مضمون ما ذكره الشيخ مستدلا به على اختصاص حجية الاستصحاب بخصوص الشك في الراجع دون الشك في المقتضي . وتوضيحه يتوقف على بيان امرين مرت الإشارة اليهما في طي الاستدلال لمختار المصنف :

الاول : ان الشك في بقاء ما كان ثابتا اذا كان من جهة احتمال عروض الراجع له فلا محالة يكون الشيء الثابت سابقا مما له استعداد البقاء بنفسه لولا عروض الراجع ، كمثـل مورـد الصـحيحة فان الوضوء له استعداد البقاء بنفسه لو لم يعرض النوم ، واذا كان الشك في بقاء الثابت من جهة المقتضي فلا بد وان يكون ذلك فيما لم يحرز استعداد ما كان متحققا للبقاء ، كالمثال الذي اشار اليه في المتن ، وذلك كما لو شك في بقاء السراج من جهة احتمال انتهاء مادة الشعـال فيه ، لا لعروض ما يطفؤه كالهواء ، ومن الواضح في هذا المثال ان ما كان ثابتا سابقا لم يحرز استعداد بقاءه في مقام الشك .

الثاني : ان النقص كما عرفت ضد البرم وهو حقيقة مما يختص بمثل الحبل والغزل لا بمثل اليقين والتميقن ، فالنقص في الصحيحة ليس على وجه الحقيقة قطعا وهو جار على نحو المجاز ، ولا بد في المجاز من كونه بملاحظة ما يناسب الحقيقة ، وحيث ان التيقن الذي له استعداد بذاته للبقاء له وثاقـة واستحكام ، بخلاف ما ليس له بذاته استعداد البقاء فانه ليس له وثاقـة واستحكام ، فالمناسب ان يكون ملاحظة استعمال النقص في المقام باعتبار ما كان الشك في الراجع لوثاقـة ما كان ثابتا واستحكامه . اما ما ليس له استعداد البقاء فلا استحكام فيه حتى يناسب تعميم النقص له ، وقد عرفت ان الشك اذا كان من جهة المقتضي لا يكون للتميقن استعداد البقاء ، فلا يكون له استحكام حتى يكون النقص في المقام شاملا له .

وبعبارة اخرى : ان ما ليس له استعداد البقاء هو مما ينتقض بذاته عند العرف فلا نقض له من ناقض ، بخلاف ما كان له الاستعداد فانه مما لا ينتقض بذاته ولا يكون منقوضا الا لناقض ينقضه ، فهو المناسب لان يكون رفع اليد عنه عند الشك نقضا له .

فاتضح : انه بعد تعذر الحقيقة في المقام لما عرفت من ان الحقيقة في النقص موردها مثل الحبل والغزل لا اليقين والتميقن ، فلا بد من حمل الكلام المتعذر فيه

فإن قلت : نعم ، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة ، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه ولو مجازا ، بخلاف ما إذا كان هناك ، فإنه وإن لم

المعنى الحقيقي على اقرب المجازات الى المعنى الحقيقي ، وقد عرفت ان اقرب الامور الى المعنى الحقيقي الذي يصح بمناسبته واعتباره اسناد النقص هو المتيقن الذي له استعداد البقاء ، لان الشك في بقاءه انما يكون لاحتمال الراجع ، فلذلك لا يكون المستفاد من الصحيحة الاحجية الاستصحاب في خصوص ما اذا كان الشك في الراجع .

وقد ظهر مما مر بيانه : ان ما ذكره الشيخ انما يتم حيث لا يمكن اسناد النقص في المقام باعتبار نفس اليقين كما هو ظاهر الصحيحة ، فان ظاهرها انه باعتبار ما في نفس اليقين من الوثاقة والاستحكام ، ومعه لا وجه لان يكون الاسناد بملاحظة المتيقن حتى يتم ما افاده الشيخ (قدس سره) وقد عرفت ان الاسناد اذا كان بملاحظة نفس اليقين فلا مانع من شموله للشك من جهة المقتضى كما مر بيانه مفصلا ولذا قال (قدس سره) : ((فلا موجب)) لاختصاص حجية الاستصحاب بالشك في الراجع ((ل)) ما ذكره الشيخ من لزوم ((ارادة ما هو اقرب الى الامر المبرم او اشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء)) فانه هو الذي يكون اقرب الى الامر المبرم وبملاحظته يكون اسناد النقص ((لقاعدة اذا تعدرت الحقيقة فاقرب المجازات اولى)) وحيث ليس اليقين والمتيقن من قبيل الحبل والغزل فهو مما تعدرت الحقيقة فيه و ((بعد تعدر ارادة مثل ذلك الامر)) الحقيقي ((مما يصح اسناد النقص اليه حقيقة)) فيتعين ما هو الاقرب اليه وهو اسناد النقص باعتبار ما له اقتضاء البقاء الموجب للاختصاص بالشك في الراجع . ولكنه قد عرفت انه لا موجب لهذا بعد ان كان اليقين بنفسه مما فيه الاستحكام والثبات ، فلا وجه للعدول عما هو ظاهر الصحيحة من اسناد النقص اليه الى إسناده بملاحظة المتيقن حتى يتم ما ذكره الشيخ (قدس سره) .

يكن معه أيضا انتقاض حقيقة إلا أنه صح إسناده إليه مجازا ، فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم قد انحل وانقسم بسبب الشك فيه ، من جهة الشك في رافعه^(١).

(١) هذا وجه ثان لكون الاستصحاب مختصا بالشك بالرافع . وتوضيحه يحتاج الى تمهيد مقدمة وهي : انه لا ريب في ان لليقين وثيقة واستحكما يناسب اسناد النقض اليه ، الا انه في المقام لا نقض لليقين حقيقة ، وانما يصدق النقض لليقين حقيقة حيث يسري الشك الى اليقين ، بان يشك في الزمان اللاحق شكا يسري الى اليقين السابق ، كما لو تيقن بوجود زيد اليوم ثم شك في وجوده في غد على نحو يكون شاكيا في وجوده امس كما هو مبنى قاعدة اليقين ، واما اليقين بالحدوث والشك في البقاء فلا نقض فيه لليقين ، لصحة اجتماع اليقين بالحدوث والشك في البقاء حقيقة . وحيث لا نقض لليقين حقيقة في المقام ، ولا يعقل ان يكون المراد بالنقض في الصحيحة قاعدة اليقين ، لانها قد طبقت على اليقين بالحدوث والشك في البقاء ، ولم يسر فيها الشك الى اليقين . فلا وجه لإرادة قاعدة اليقين بها في مورد اليقين بحدوث الوضوء والشك في بقاءه من جهة عروض بعض مراتب النوم .

اذا عرفت هذا ... فنقول : انه يتعين ان يكون المراد بها الاستصحاب ، ولكنه حيث لا نقض هنا لليقين حقيقة فلا بد وان يكون النقض للمتيقن حيث يكون الشك فيه من جهة الرافع ، والوجه في ذلك كما اشار اليه في المتن وفصله في حاشيته على الرسائل : ان المتيقن اذا كان له استعداد البقاء فاليقين بحدوثه يستلزم وجود اليقين ببقائه بنحو وجود المقبول في القابل ، كوجود الانسان في النطفة فان للانسان وجودا في حال كونه نطفة من باب وجود المقبول بوجود القابل ، فان النطفة حيث كان لها استعداد ان تكون انسانا فلانسانية وجود فيها بهذا النحو من الوجود . ومثل ذلك اليقين بالمتيقن الذي له استعداد البقاء ، فان اليقين بحدوثه يقين بحدوثه بالذات وبقائه بالعرض بنحو نسبة المقبول الى القابل ، لان وجود القابل وجود للقابل بالذات

ووجود للمقبول بالعرض ، فاليقين السابق المتعلق بما له استعداد البقاء له نسبة الى الحدوث بالذات والى البقاء بالعرض ، لان ما له استعداد البقاء فله استعداد استمرار اليقين به بقاء ، فاسناد النقص الى اليقين فيه انما هو بهذا اللحاظ .

فظهر مما ذكرنا : ان اسناد النقص الى اليقين انما هو بلحاظ المتيقن حيث يكون اليقين متعلقا بما له استعداد البقاء . اما ما ليس له استعداد البقاء فليس لليقين بالبقاء فيه نسبة تحقق المقبول في القابل .. وقد عرفت ان الشك من جهة المقتضي لازمه عدم تعلق اليقين حدوثا بما فيه استعداد البقاء ، بخلاف الشك من جهة الراجع فان لازمه تعلق اليقين فيه حدوثا بما فيه استعداد البقاء .

والحاصل : ان اسناد النقص الى ما ليس له استعداد البقاء ليس فيه ما يناسب النقص الحقيقي حتى يصح اسناد النقص باعتباره مجازا ، والمجاز المصحح لاسناد النقص انما هو فيما اذا كان المتعلق لليقين حدوثا له استعداد البقاء .. ونتيجة ذلك المحصر حجية الاستصحاب بالشك في الراجع دون الشك في المقتضي . وقد اشار الى التمهيد المذكور وان اليقين في باب الاستصحاب غير منقضى حقيقة فلا وجه لاسناد النقص اليه وان له وثاقة واستحكما ويتعين ان يكون اسناد النقص اليه باعتبار المتيقن بقوله : ((نعم ولكنه حيث لا انتقاض ... الى آخر الجملة)) و اشار الى ان المتيقن الذي يناسب اسناد النقص فيه الى اليقين مجازا هو خصوص المتيقن الذي يكون الشك فيه من جهة الراجع وهو ما له استعداد البقاء بقوله : ((فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن)) الذي لازمه ان يكون الشك فيه من جهة الراجع ((لما صح اسناد الانتقاض اليه بوجه)) اصلا ((ولو مجازا)) لان اليقين بالحدوث فيه ليس له نسبة الى البقاء بالعرض كما عرفت ، ((بخلاف ما اذا كان هناك)) اقتضاء البقاء في المتيقن ((فانه وان لم يكن معه أيضا انتقاض)) لليقين بالحدوث ((حقيقة الا انه صح اسناده اليه مجازا)) لان اليقين بالحدوث فيه بالذات له نسبة بالعرض الى البقاء ، واليه

قلت : الظاهر أن وجه الاسناد هو لحاظ اتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتا ، وعدم ملاحظة تعددهما زمانا ، وهو كاف عرفا في صحة إسناد النقض إليه واستعارته له ، بلا تفاوت في ذلك أصلا في نظر أهل العرف ، بينما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن^(١) ،

اشار بقوله : ((فان اليقين معه)) أي مع اقتضاء البقاء في المتيقن ((كأنه)) قد ((تعلق بأمر مستمر مستحكم ... الى آخر الجملة)).

(١) لا يخفى ان عبارة المتن في مقام الجواب تحتمل وجهين : الاول : انه لم يلحظ في قضية لا تنقض اليقين بالشك عنوان اليقين بالحدوث وعنوان الشك في البقاء ، المقضي للحاظ تعدد الزمان ايضا من كون زمان اليقين السابق غير زمان الشك اللاحق ، وليس الملحوظ فيها الا كون الشك متعلقا بما تعلق به اليقين وان متعلقهما واحد ، ولاستحكام اليقين لا ينبغي ان يرفع اليد عنه بالشك . نعم لو كان الملحوظ في القضية عنوان الحدوث والبقاء المقضي لتعدد الزمان لكان لما ذكر وجه ، وحيث لم يلحظ ما يوجب الاثنية والتعدد بل كان الملحوظ فيها هو اتحاد المتعلق فيهما لم يكن لما ذكر وجه ، لانه لما كان الملحوظ اتحاد متعلقهما ففرض اتحاد متعلقهما فرض كون رفع اليد عن اليقين رفع يد عن نفس اليقين ، وهو الوجه في اسناد النقض الى اليقين عند الشك ، وانه مع فرض اتحاد المتعلق هو من نقض اليقين بالشك ، وقد عرفت مساعدة العرف على صحة اسناد النقض الى اليقين بنحو الاطلاق ، سواء كان متعلقا بما فيه اقتضاء البقاء ، او لم يكن متعلقا به بان يكون متعلقا بما ليس له استعداد البقاء لوثاقه نفس اليقين واستحكامه عند العرف .

الوجه الثاني : ان مراد المصنف ان كون النقض ليس نقضا لليقين حقيقة انما هو حيث يتعدد الزمان في اليقين والشك ، لان اليقين الموجود في الزمان السابق لا ينتقض بالشك في الزمان اللاحق ، اما لو حصل التغافل عن هذا عند أهل العرف فالشك يكون ناقضا لليقين عرفا لاتحاد متعلقهما ، والعرف حيث تلقى عليه هذه

وكونه مع المقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه لا يقتضي تعيينه لاجل قاعدة (إذا تعدرت الحقيقة) ، فإن الاعتبار في الاقربيه إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار ، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهل^(١) ،

القضية يفهم منها اتحاد المتعلق فيهما ويرى الشك ناقضا لليقين ، واذا كان الشك عند العرف نقضا لليقين فلا فرق فيه بين كون متعلقه ما فيه اقتضاء البقاء أو ما ليس فيه اقتضاء البقاء .

(١) يشير الى سؤال وجواب في المقام . وحاصل السؤال : انه وان صح اسناد النقص الى اليقين باعتبار نفسه لوثاقته واستحكامه ، الا انه يصح ايضا اسناده اليه باعتبار المتيقن ، واسناد النقص باعتبار المتيقن اقرب ، لان المتيقن الذي له اقتضاء البقاء له وثاقه واستحكام ، ولانه يصح الاسناد اليه ولو مع فرض التعدد من جهة الحدوث والبقاء فهو جامع للعنايتين ، بخلاف الاسناد الى نفس اليقين فانه ليس فيه الاجتهاد واحدة ، فلذا كان اسناد النقص باعتبار المتيقن اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة .

وبالجملة : ان الاسناد باعتبار المتيقن الذي له اقتضاء البقاء مع وثاقته يصح الاسناد باعتباره لما مر ذكره في ان قلت ، فهو اقرب لانه يصح فيه الاسناد باعتبار هاتين العنايتين ، بخلاف الاسناد باعتبار اليقين نفسه فليس فيه الا عناية واحدة ، ومن الواضح ان ما فيه مجمع العنايتين يكون اقرب المجازات مما فيه عناية واحدة ، والحمل على اقرب المجازات بعد تعذر الحقيقة من المسلمات المفروغ عنها .

وحاصل الجواب المشار اليه في المتن عن هذا السؤال : هو ان المدار في الاستعمالات المجازية على ما هو الاقرب بنظر العرف ، ولما كانت العناية الثانية - التي مرت في ان قلت - عناية عقلية غير ملحوظة عند العرف فلم يبق الا الوثاقه والاستحكام ، ولما كانت الوثاقه والاستحكام في نفس اليقين اقرب لمذاق العرف من وثاقه المتيقن الذي له اقتضاء البقاء ، كان اللازم تنزيل الاستعمالات المجازية بعد تعذر الحقيقة على ما هو الاقرب عند العرف ، ونتيجة ذلك اسناد النقص الى نفس اليقين

هذا كله في المادة^(١) .

وأما الهيئة ، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة ، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار ، سواء كان متعلقا باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن ، أو بأثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجوز أو الاضمار ، بدهاهة أنه كما لا يتعلق النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين ،

باعتبار وثاقته ، وعليه فلا مانع من شمول قضية لا تنقض للشك في المقتضي ايضا . وقد اشار الى حاصل السؤال بقوله : ((وكونه مع المقتضى اقرب بالانتقاض اشبه)) أي وكون اسناد النقص الى المتيقن الذي له اقتضاء البقاء اقرب من اسناد النقص الى نفس اليقين باعتبار ذاته ، لما عرفت من كونه جامعا للعنايتين . و اشار الى الجواب عنه بقوله : ((لا يقتضي تعيينه)) لما ذكر من انه اذا كان جامعا للعنايتين يكون هو اقرب المجازات ، وحيث لا بد من الحمل عليه ((لاجل قاعدة اذا تعدت الحقيقة)) فلا بد من الحمل على اقرب المجازات ((فان)) ما ذكر موجبا للاقربية غير مسلم ، لان ((الاعتبار في الاقربية انما هو)) ما كان اقرب ((بنظر العرف لا)) ما كان اقرب بحسب ((الاعتبار)) العقلي ، بل المدار على ما يراه العرف اقرب المجازات ، وقد عرفت ان العرف يرى اسناد النقص الى نفس اليقين بلحاظ ذاته هو الاقرب عند العرف ، واذا كان هو الاقرب فلازمه هو حجية الاستصحاب مطلقا وان كان الشك فيه من جهة المقتضي ، لعدم التفاوت في نفس اليقين عند العرف بين ما كان الشك فيه لاجل الرافع او المقتضي ، واليه اشار بقوله : ((وقد عرفت عدم التفاوت)) من ناحية المقتضي والرافع ((بحسب نظر اهله)) أي نظر اهل العرف .

(١) لا يخفى ان المراد من المادة هي النقص في قضية لا ينقض اليقين بالشك ، والكلام الذي تقدم كان كله في جهة اسناد النقص ، وسيأتي الكلام من ناحية الهيئة وهي النهي في لا ينقض .

كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين^(١) ، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها ، فلا يجوز له فضلا عن

(١) الهيئة في قضية لا ينقض هو النهي المتعلق بالنقض ، ومرجعه الى طلب الابقاء في ظرف الشك ، ولا يعقل ان يكون المراد بالنهي عن النقض هو النهي عن النقض حقيقة ، لان المطلوب عدم نقضه : اما اليقين ، او احكام اليقين ، او المتيقن ، او احكام المتيقن . ولا سبيل الى ارادة واحد من هذه الاربعة :

اما اليقين فلا يعقل ان يكون المطلوب والمنهي عن نقضه هو اليقين بالحدوث ، لانه اولا : ان المطلوب هو ابقاء اليقين لا حدوث اليقين. وثانيا : ان طلب ابقاء اليقين بالحدوث في باب الاستصحاب من طلب الحاصل ، ولا يعقل ان يكون المطلوب هو ايجاد يقين بالبقاء ، لانه يقين آخر غير اليقين بالحدوث ، فلا يكون تركه من النقض لليقين السابق حتى يكون منهيا عنه .

واما احكام اليقين : بان النهي عن نقض اليقين النهي عن نقض احكام اليقين فهو واضح المحالية ، لان احكام اليقين بما هي احكام ليست من فعل المكلف ، وحيث لم تكن من فعله فليست امرا مقدورا له ، فيكون النهي عن نقضها نهيا عن نقض أمر غير مقدور... والحاصل : ان الاحكام الشرعية لليقين ولغيره من افعال الشارع لا المكلف ، فلا وجه لطلب الشارع النهي عن نقضها من المكلف .

واما المتيقن بان يكون المراد من النهي عن نقض اليقين هو النهي عن نقض المتيقن ، فان كان المتيقن نفس الحكم الشرعي فقد ظهر حاله مما مر من عدم معقولية النهي عن نقضه حقيقة من المكلف ، وان كان موضوعا لحكم شرعي فهو على نحوين: لانه تارة من الموضوعات الخارجة عن تعلق قدرة المكلف بها كالوقت مثلا وحال هذه النحو من الموضوع حال الحكم الشرعي في كون النهي عن نقضه نهيا عن غير المقدور ، لان نقضه للمكلف غير مقدور . واخرى يكون الموضوع مما يدخل تحت قدرة المكلف كالموضوع مثلا ، ولكنه حيث كان الفرض فرض الشك فيها فهي ان

كانت باقية واقعا فلا وجه لطلبها والنهي عن نقضها لانه من طلب الحاصل ، وان كانت زائلة فلا محالة يكون مرجع الطلب الى طلب ايجادها ثانيا ، ومن الواضح ان وجودها ثانيا ليس من الابقاء لما كان .

واما احكام المتيقن فحاله حال احكام اليقين .

فاتضح من جميع ما ذكرنا : ان النهي عن النقض حقيقة لا يعقل لا بالنسبة الى اليقين ولا بالنسبة الى المتيقن ولا بالنسبة الى احكامهما .. وبعد وضوح عدم امكان ارادة النهي عن النقض حقيقة ، فلا بد وان يكون المراد بالنهي عن النقض هو النهي عن النقض بحسب البناء والعمل ، ومرجعه الى طلب البناء العملي على طبق ما كان ، ولذا قال (قدس سره) : ((واما الهيئة فلا محالة يكون المراد منها)) هو ((النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا)) بحسب ((الحقيقة لعدم كون الانتقاض بحسبها)) أي بحسب الحقيقة ((تحت الاختيار)) فيما اذا كان المنهي عن نقضه احكام اليقين أو احكام المتيقن او المتيقن الذي يكون خارجا عن قدرة المكلف كما مر تفصيله . واما في غير هذه الامور فقد عرفت ان المانع عن النهي عن نقضها حقيقة غير ما ذكره من كونها ليست تحت الاختيار ، فكون العلة في الجميع هو عدم القدرة لا يخلو عن تسامح . وعلى كل فلا يعقل ان يكون النهي عن النقض من النهي عن النقض حقيقة ((سواء كان)) النهي ((متعلقا باليقين كما هو ظاهر القضية)) في قوله ^{عليه السلام} لا ينقض اليقين بالشك ((او)) كان النهي متعلقا ((باليقين او بآثار اليقين بناء على التصرف فيها)) أي في القضية ((بالتجوز او الاضمار)) فانه لو كان المراد النهي عن نقض المتيقن أو آثار اليقين فلا محالة من لزوم احد الامرين : اما التجوز باطلاق اليقين و ارادة المتيقن أو آثار اليقين ، او بالإضمار بان يكون التقدير لا تنقض متيقن اليقين او لا تنقض آثار اليقين . وعلى كل حال فلا يعقل النقض الحقيقي بالنسبة الى الجميع كما عرفت .. ولما كان اللازم الباطل عند المصنف في جميعها هو عدم دخول المنهي عنه تحت الاختيار أشار اليه بقوله : ((بدهاءه انه كما لا يتعلق النقض الاختياري

الملزم ، كما توهم^(١).

القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين كذلك لا يتعلق)) النقض الاختياري ((بما كان على يقين منه)) أي بالمتيقن ((او احكام اليقين)) فانه ايضا لا يتعلق النقض الاختياري بها .

(١) حاصله : التعريض من المصنف بالشيخ الاعظم ، حيث استظهر من عبارة الشيخ انه لا مانع من النقض الحقيقي فيما اذا كان متعلقا بالمتيقن او باحكام اليقين ، فلذلك اشار الى التعريض به بقوله : ((فلا يكاد يجدي ... الخ)).

وحاصله : انه لا فرق في عدم امكان النقض الحقيقي بين كونه متعلقا باليقين او بالمتيقن او بآثار اليقين ، فلا يجدي التصرف في اليقين بان يكون متعلق النهي عن النقض هو المتيقن أو آثار اليقين بالتجاوز او الاضمار في دفع محذور تعلق النقض الحقيقي بهما ، وحالهما حال اليقين في عدم امكان كون النقض بالنسبة اليهما من النقض الحقيقي .

ولابد توضيحا للمقام من نقل عبارة الشيخ .. ونقول تمهيدا لبيان المطلب : ان الشيخ بعد ان بنى على ان النقض يختص بالشك في الرفع ، لان ما له اقتضاء البقاء هو اقرب الاشياء الى الامر المبرم الى آخر بيانه وتفصيله ... قال الشيخ (قدس سره) : (ثم لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه ، لان التصرف لازم على كل حال ، فان النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين على كل تقدير ، بل المراد نقض ما كان على يقين منه وهو الطهارة السابقة او احكام اليقين)^(١) ... انتهى المهم من كلامه (قدس سره) مما يتعلق بما نحن بصدده .

وتوضيح مطلب الشيخ (قدس سره) : انه ذكر ما يمكن ان يتوهم كونه ايرادا على مختاره من اختصاص الشك بالرفع ، بان لازم كون الشك مختصا بالرفع لزوم رفع

(١) فرائد الاصول : ج ٢ ، ص ٥٧٤ (تحقيق عبد الله النوراني) .

لا يقال : لا محيص عنه ، فإن النهي عن النقص بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين و آثاره ، لمنافاته مع المورد^(١).

اليد عن ظاهر القضية في اسناد النقص الى اليقين ، ولا بد من التصرف فيه بارادة المتيقن ، بخلاف ما اذا كان النقص مسندا الى نفس اليقين فانه لا يستلزم التصرف في ظاهر القضية ، والى هذا اشار بقوله : ((لا يتوهم الاحتياج الى تصرف في اليقين بارادة المتيقن منه)) ... وأجاب الشيخ عن هذا التوهم بقوله : لان التصرف لازم على كل تقدير ، فان النقص الاختياري القابل لورود النهي عليه لا يتعلق بنفس اليقين ... الى آخر عبارته . وحاصله : انه لا وجه لهذا التوهم لان التصرف في اليقين لا بد منه ، لان النقص الاختياري لا يمكن ان يتعلق به . ومن هذه العبارة استظهر المصنف ان الشيخ يرى ان تعلق النقص الحقيقي الاختياري بالمتيقن او احكام اليقين لا مانع منه ، وانما لا يتعلق النقص الحقيقي الاختياري باليقين ، فلذلك عرض به بقوله : ((فلا يكاد يجدي التصرف بذلك)) أي لا يكاد يجدي التصرف بكون النقص متعلقا بالمتيقن أو باحكام اليقين اما بنحو التجوز او الاضمار ((في)) دفع محذور تعلق النقص الحقيقي الاختياري بهما و ((بقاء الصبغة على حقيقتها)) بل المحذور لازم على كل حال ، سواء كان متعلقا باليقين او بالمتيقن او باحكام اليقين كما عرفت ((فلا مجوز له)) أي فلا مجوز لهذا التصرف من هذه الناحية ((فضلا عن الملزم كما توهم)).

(١) حاصله الاشارة الى اشكال يختص بخصوص اليقين . وبيانه : انه نسلم ان المراد من النهي المتعلق بالنقص هو طلب البناء والعمل على طبق ما كان ، ولكن المراد من البناء العملي هو ترتيب الآثار على ما كان من اليقين في ظرف الشك ، واذا كان النقص مسندا الى اليقين لا الى المتيقن فللازم ذلك ترتيب ما لليقين من الآثار ، ومن الواضح ان اليقين الذي له الاثر هو اليقين الذي يكون تمام الموضوع او جزء الموضوع ، وهو اليقين الموضوعي ، ومن البين ان مورد الصححة هو البناء العملي

فإنه يقال : إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي ، لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المرآتية وبالنظر الآلي ، كما هو الظاهر في مثل قضية (لا تنقض اليقين) حيث تكون ظاهرة عرفا في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل ، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما ، ولحكمه إذا كان موضوعا ، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل

على ابقاء الطهارة وهي متعلق اليقين ، وجل موارد الاستصحاب كذلك ، فالمراد بالنهاي عن النقض وان كان هو البناء العملي الا انه لا بد من كون الذي يلزم البناء عليه هو متعلق اليقين دون اليقين ، فالتصرف في ظاهرها من اسناد النقض فيها الى نفس اليقين مما لا بد منه ، بان يكون المراد من النهي عن النقض هو البناء العملي على ترتيب متعلق اليقين ، فما ظاهره لزوم البناء العملي على اليقين لا بد من صرفه الى لزوم البناء العملي على المتيقن الذي هو المتعلق لليقين . والى ما ذكرنا اشار بقوله : ((لا يقال لا محيص عنه)) أي لا محيص عن كون المراد بالبناء العملي هو البناء عملا على طبق المتيقن فالتصرف مما لا بد منه ، والوجه في ذلك ما اشار اليه بقوله : ((فان النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة الى اليقين)) لان معنى البناء العملي هو ترتيب الآثار ((و)) ليس المراد من لزوم ترتيب الآثار في الصحيحة ترتيب ((آثاره)) أي ترتيب آثار اليقين ((لمنافته مع المورد)) لان مورد الصحيحة هو البناء العملي في مقام الشك على الطهارة ، والطهارة هي المتيقن وليست الطهارة من آثار اليقين . والحاصل : ان اليقين الذي له الاثر هو اليقين الموضوعي ، وهو غير مراد قطعا في قضية لا تنقض ، بل المراد منها البناء العملي على ترتيب المتيقن ، فلا محيص عن التصرف في ظاهرها .

لحكمه شرعا^(١) ، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي ، فيؤخذ في موضوع الحكم في مقام بيان حكمه ، مع عدم

(١) وحاصل الجواب المشار اليه : هو ان الاشكال انما يتم فيما لو كان اليقين في القضية ملحوظا باللحاظ الاستقلالي ، لا فيما اذا كان اليقين فيها ملحوظا باللحاظ الآلي .

وتوضيحه : ان الواقع - مفعولا - في قضية لا تنقض اليقين هو مفهوم اليقين ، ولا ريب ان مفهوم اليقين بما هو مفهوم اليقين لا اثر له ، بل الاثر اما لما هو بالحمل الشايح يقينا ، أو للمتيقن اما بنفسه حيث يكون المتيقن حكما ، او حكمه فيما اذا كان المتيقن موضوعا لحكم . وعلى كل فمفهوم اليقين بما هو مفهوم لا اثر له ، فهذا المفهوم الذي هو المفعول في القضية اما ان يراد به ما هو يقين بالحمل الشايح وهو نفس الانكشاف التام ، او يراد به ما هو المنكشف بهذا الانكشاف وهو المتيقن . واذا كان المراد به نفس الانكشاف يكون اليقين منظورا بالنظر الاستقلالي ، اذ ليس مرادهم من الاستقلالية الا كون مفهوم الطبيعي مرادا به مصداق ذلك الطبيعي في الخارج . واذا كان المراد به ما هو منكشف بهذا الانكشاف كان اليقين منظورا عندهم بالنظر الآلي ، ووجه الآلية فيه ان كون المنكشف منكشفها تمام الانكشاف انما هو لحضوره بالحضور التام واتصافه بهذه الصفة ، وليس الانكشاف الكامل والحضور التام الا نفس اليقين ، فمتعلق اليقين انما يكون واجدا لهذه الحالة بواسطة اليقين ، واليقين في هذه الحالة لا يكون الناظر له ناظرا اليه بما هو مصداق لطبيعي الانكشاف بل يكون منظورا اليه بما هو موجب لانكشاف متعلقه تمام الانكشاف ، فاليقين صار طريقا لغيره ، ولاجل هذا كان اليقين المنظور بهذا النظر منظورا بالنظر الطريقي الآلي عندهم لا الاستقلالي .

فاذا عرفت هذا ... فنقول : الظاهر ان المراد من البناء العملي في هذه القضية هو البناء العملي على ترتيب آثار اليقين الطريقي ، ولا يكون ذلك الا البناء العملي على

المتيقن . ولا يخفى انه انما كان الظاهر من اليقين في المقام هو الطريقي لا الاستقلالي لانه قد صار للفظ اليقين والعلم والتبين والظن ظهور ثانوي في ان المراد منها فيما اذا اخذت في دليل هو حيثية طريقيتها وآليتها لا استقلاليتها ، نظير ظهور الامر الوارد في المعاملات في الارشاد الى صحة المعاملة .

لا يقال : ان نتيجة هذا الجواب ان المراد باليقين في القضية هو المتيقن ، وهو خلاف ما مر من المصنف .

فانه يقال : فرق واضح بين كون المراد من اليقين هو المتيقن تجوزا او اضمارا ، وبين كون المراد ترتيب آثار اليقين الطريقي في القضية ، وان كان مرجع هذه القضية المكتنى بها عن البناء العملي هو البناء عملا على متعلق اليقين .

وبالجملة : ان المتحصل من المتن ان النهي عن النقض مسند الى اليقين ، وهو كناية عن البناء العملي على ترتيب آثار اليقين الطريقي ، ومآل طلب ترتيب آثاره - عملا - هو جعل الحكم المماثل لمتعلق اليقين السابق في ظرف الشك ، لما سيأتي من ان الاستفادة من دليل الاستصحاب عند المصنف هو جعل الحكم المماثل . فان كان متعلقه نفس الحكم كان المجمعول في ظرف الشك حكما مماثلا للمتعلق ، وان كان متعلقه موضوعا ذا حكم كان المجمعول حكما مماثلا للحكم الذي تعلق اليقين بموضوعه . وقد اشار (قدس سره) الى ان الاشكال انما يلزم فيما اذا كان اليقين في المقام ملحوظا باللحاظ الاستقلالي ، واما اذا كان اليقين ملحوظا باللحاظ الآلي الطريقي فلا يتم الاشكال ، لان المراد من البناء العملي على طبقه هو البناء على طبق متعلقه بقوله : ((انما يلزم لو كان اليقين ... الى آخر الجملة)) . و اشار الى ان الظاهر من اليقين في القضية هو اليقين الطريقي للظهور الثانوي بقوله : ((كما هو الظاهر في مثل قضية لا تنقض)) . و اشار بقوله : ((حيث تكون ظاهرة عرفا ... الى آخر الجملة)) الى ظهورين في هذه القضية : ظهور في كون المراد من اليقين هو اليقين الطريقي ، وظهور في كون المراد من النهي عن النقض انه كناية عن البناء العملي على طبق متعلق

دخله فيه أصلا، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه ، أو تمام الدخل^(١)،

اليقين. و اشار بقوله : ((بالتزام حكم مماثل ... الى آخر الجملة)) الى كون المستفاد من دليل الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل . و اشار الى عدم مساعدة الظهور في قضية لا تنقض على ترتيب آثار اليقين الاستقلالي بقوله : ((لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا)) يجعل الحكم المماثل لما كان اليقين فيه موضوعيا ، لانه انما يكون ذلك حيث يكون اليقين ملحوظا بنحو الاستقلالية لا الآلية ، وقد عرفت ان ظهور القضية في كون اليقين فيها ملحوظا بنحو الآلية والطريقة .

(١) حاصله : دفع دخل يمكن ان يورد في المقام ، وهو ان يقال : ان مصداق اليقين هو الذي يكون تارة ملحوظا بما هو مصداق حقيقة اليقين وملحوظا بنفسه ، واخرى يكون ملحوظا بما هو طريق الى المتيقن . اما مفهوم اليقين الكلي فلا يكون منظورا دائما الا بالنظر الاستقلالي ، ومن الواضح ان الذي وقع مفعولا في القضية هو مفهوم اليقين لا مصداق اليقين .

وحاصل الدفع : انه من الواضح انه لا يراد في هذه القضية مفهوم اليقين بما هو مفهوم ، لانه ليس له اثر حتى يلزم ترتيبه ، فهذا المفهوم المنظور بالاستقلال قد كان عنوانا لمعنونه في الخارج ، وحيث كان الظاهر من معنونه في الخارج هو فرد اليقين الحقيقي ، فلا محالة من سراية الآلية من المصداق الخارجي المعنون بهذا العنوان الى نفس العنوان ، والمراد من هذه السراية هو كون مفهوم اليقين المنظور بالاستقلال قد اخذ في القضية لترتيب آثار اليقين الحقيقي ، ولما كانت آثار اليقين الحقيقي هي آثار متعلقه وهو المتيقن كان اخذ اليقين في القضية بمفهومه في موضوع الحكم فيها . وهو النهي عن النقص - كناية عن البناء العملي ، لاجل البناء العملي على المتيقن ، مع عدم دخل اليقين في ذلك الحكم اصلا ، لان المفروض ان الحكم هو البناء العملي على المتيقن ، ولا دخل لليقين في مقام حكم المتيقن . وقد اشار الى ما ذكرنا من

فافهم^(١) .

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلا للتنزيل بلا تصرف وتأويل ، غاية الامر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه ، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفا - كان قضية لا تنقض

الدفع بقوله : ((وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي)) الذي هو معنون العنوان ((الى مفهومه الكلي)) الذي هو العنوان ((فيؤخذ)) اليقين بمفهومه ((في موضوع الحكم)) في قضية لا تنقض مثلا ((في مقام بيان حكمه)) أي في مقام بيان حكم اليقين الخارجي الطريقي ، الذي عرفت ان حكمه هو البناء العملي على متعلقه الذي هو المتيقن ((مع عدم دخله فيه اصلا)) أي مع عدم دخل اليقين بمفهومه وبما هو منظور بالاستقلال في ترتيب الحكم المقصود في القضية ، ((كما ربما يؤخذ)) اليقين بمفهومه المنظور بالاستقلال لاجل معنونه ومطابقه وهو اليقين الخارجي الاستقلالي لا الطريقي وهو اليقين الموضوعي ((فيما له دخل فيه)) أي فيما كان لليقين الموضوعي دخل فيه بنحو جزء الموضوع للحكم ((او)) فيما كان له ((تمام الدخل)) وهو الحكم الذي كان اليقين فيه تمام الموضوع .

(١) لعله اشارة الى ما يمكن ان يقال : انه اذا كان اليقين في القضية والمأخوذ فيها مفعولا للكلام هو مفهوم اليقين المنظور بالاستقلال ، وكان المراد في مقام الحكم هو اليقين الطريقي - يلزم الجمع بين اللحاظ الآلي والاستقلالي ، والجمع بين هذين اللحاظين محال .

والجواب عنه : ان المنظور بالاستقلال في القضية هو مفهوم اليقين ، والذي يكون طريقيا هو وجود اليقين خارجا ، وهذا اليقين الخارجي لم يتحقق بوجوده الخارجي المختص به في القضية ، وانما المتصور في القضية هو عنوانه وهو مفهوم اليقين ، ولكنه بما هو عنوان لليقين الذي في ظرف وجوده يكون طريقيا وآليا .. فلا جمع بين اللحاظين .

ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية^(١) ، واختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها ، خصوصا بعد

(١) الغرض شمول دليل الاستصحاب لكل من الشبهة الحكمية والموضوعية .

وتوضيح ذلك يحتاج الى بيان امور :

الاول : ان المتيقن في الشبهة الحكمية هو الحكم الكلي ، كما لو شككنا - مثلا - في وجوب صلاة الجمعة في حال الغيبة . والمتيقن في الشبهة الموضوعية هو المفعول الجزئي ، ولكنه تارة يكون نفس المفعول الجزئي هو المتعلق لليقين ، كالطهارة الوضوئية في الصحيحة فانها بنفسها مفعول شرعي . واخرى يكون المتيقن هو الموضوع للحكم المفعول ، كالخمر المشكوك خمريته بعد اليقين بخمريته ، او الماء المشكوك طهارته بعد اليقين بطهارته .. فظهر ان المتيقن في الشبهة الموضوعية أمر جزئي .

الثاني : ان العنوان في قضية لا تنقض هو عنوان اليقين والشك ، وهو بمدلوله يشمل ما كان متعلقه الحكم الكلي والحكم الجزئي ، سواء كان بنفسه متعلق اليقين أو كان موضوعه هو المتعلق له .

الثالث : ان كون مفاد الاستصحاب هو جعل الحكم المماثل لا يستلزم تصرفا وتأويلا ، لان جعل الحكم المماثل مستفاد من لازم المدلول المطابقي الذي هو النهي عن نقض اليقين المكنى به عن البناء العملي على طبق ما كان ، المستلزم ذلك لجعل الحكم المماثل في ظرف الشك ، فتارة يكون حكما كليا مائلا للحكم الكلي المتيقن ، واخرى يكون حكما جزئيا مائلا للحكم المتيقن ، وثالثة يكون حكما جزئيا مائلا لحكم الموضوع المتيقن .

فاذا عرفت هذا ... فنقول : ان المستفاد من قضية لا تنقض تنزيل متعلق الشك منزلة متعلق اليقين بهذا العنوان الشامل للشبهتين ، وكون هذا العنوان الشامل يرجع الى جعل حكم مماثل للحكم تارة ولحكم الموضوع اخرى لا يقتضي تصرفا وتأويلا ، وحاله كشمول حديث الرفع للشبهة الحكمية والموضوعية بعنوان كونه مما لم يعلم .

ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية ، قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد ، فتأمل^(١) .

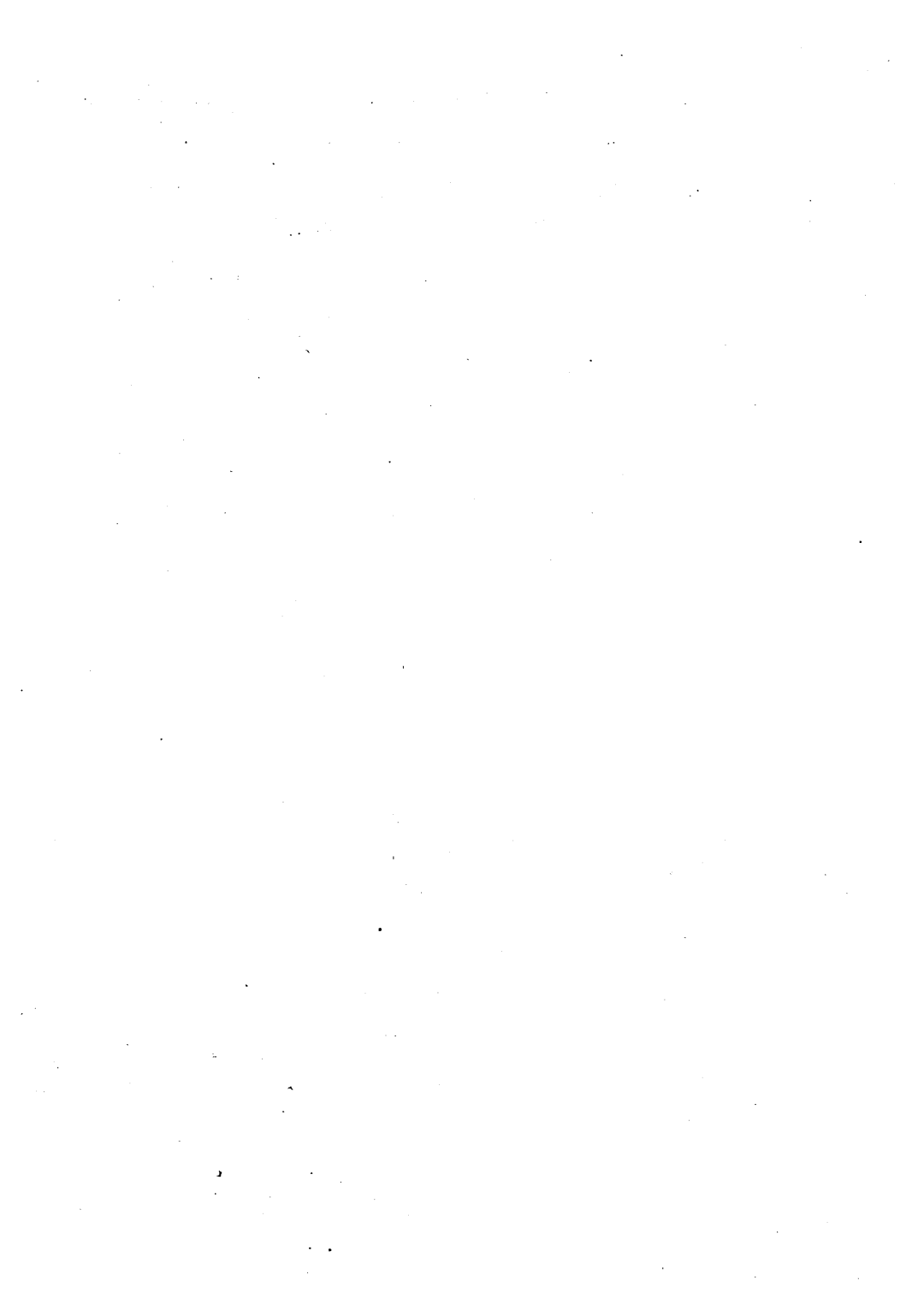
ومتى كان العنوان بذاته له اطلاق ولا يستلزم الاطلاق فيه الى مؤونة تصرف وتأويل ليحتاج الى ما يدل على ذلك التصرف والتأويل ، فلا محالة من كون العنوان في هذه القضية شاملا لكل ما كان متعلق اليقين والشك ، سواء كان المستصحب حكما كليا كما في الشبهة الحكمية ، او حكما جزئيا كما في الشبهة الموضوعية .

فحصل مما ذكرنا : ان الاطلاق في قضية لا تنقض موجود وهو شامل لكلتا الشبهتين ، وشموله لهما لا يحتاج الى تصرف وتأويل ، فلا مناص من شمول دليل الاستصحاب للشبهة الحكمية والشبهة الموضوعية . وقد اشار الى الامر الثاني المذكور بقوله : ((ثم انه حيث كان كل من الحكم الشرعي)) في الشبهة الحكمية ((وموضوعه)) في الشبهة الموضوعية ((مع الشك قابلا للتزليل)) لوضوح عدم المانع من تنزيل حكم منزلة حكم أو موضوع ذي حكم منزلة موضوع ذي حكم . و اشار الى الامر الثالث من انه اذا كان ذلك بعنوان شامل لهما لا يحتاج شموله لهما الى تصرف او تأويل ليحتاج الى قرينة تدل على ذلك بقوله : ((بلا تصرف وتأويل)) . و اشار الى أن كون الاستصحاب دالا على جعل الحكم المماثل لا يستلزم ذلك تصرفا وتأويلا كما عرفت بقوله : ((غاية الامر تنزيل الموضوع ... الى آخر الجملة)) . و اشار الى انه بعد ان كان هذا الشمول متحققا في قضية لا تنقض ولا يستلزم تصرفا وتأويلا فلا محالة من كون قضية لا تنقض شاملة لكلتا الشبهتين بقوله : ((كان قضية لا تنقض ... الى آخر الجملة)) .

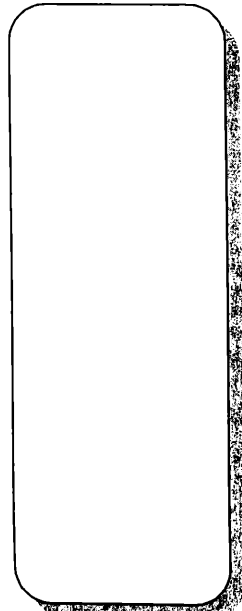
(١) يشير الى ما يمكن ان يقال : ان مورد الصحيحة هو الشبهة في المجعول الجزئي ، والمورد في الاطلاق ان لم يوجب تقييد الاطلاق بما كان من سنخ المورد ، فلا اقل من كونه موجبا لعدم احراز الاطلاق الشامل لسنخ المورد ولغيره وهو الشبهة الحكمية .

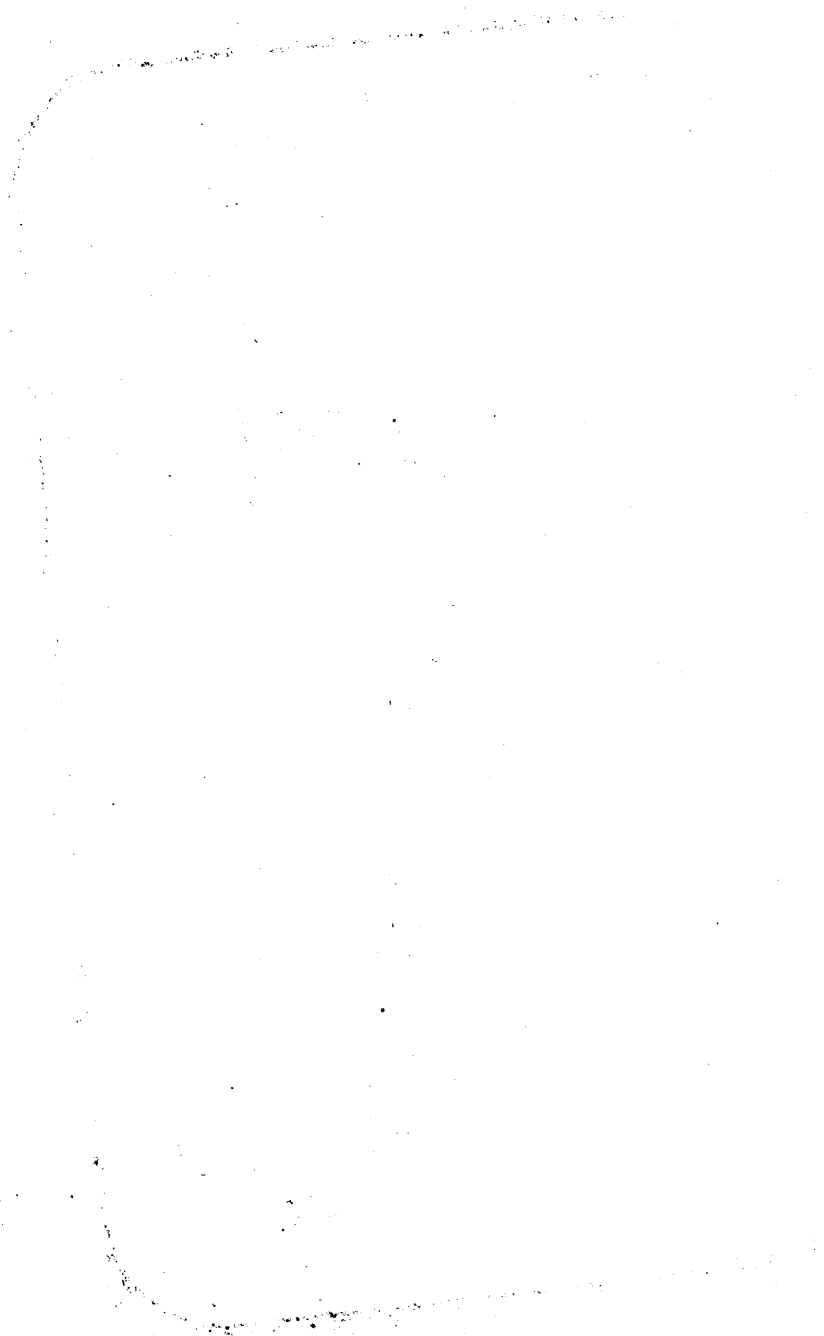
والجواب عنه ، أولا : ان المورد الذي يقتضي ذلك هو غير المورد الذي كان سوق القضية فيه يدل على انه احد مصاديق المعنى الكلي المستفاد من القضية ، وقوله عليه السلام في الصحيحة - فانه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك - ظاهر في ان المورد احد مصاديق هذه الكلية .

وثانيا : انه بعد ما عرفت من كون قضية لا تنقض كانت علة للحكم من باب كونها قضية ارتكازية لا ينبغي الرب في شمولها لكلتا الشبهتين ، لوضوح عدم الفرق في القضية الارتكازية بينهما ، وقد اشار الى الاشكال بقوله : ((واختصاص المورد)) في الصحيحة ((بالاخيرة)) وهي الشبهة في المجمعول الجزئي ، واثار الى الجواب الاول بقوله : ((لا يوجب تخصيصها بها)) ، واثار الى الجواب الثاني بقوله : ((بعد ملاحظة انها قضية كلية ارتكازية ... الى آخر الجملة)).



الفهرس





الفهرس

- ١... تبيهاات البراءة : الاول اشتراط جريان البراءة بعدم وجود اصل موضوعي ...
- ٣..... أصالة عدم التذكية
- ٦..... جريان اصالة عدم التذكية اذا شك فيها وصور المسألة
- ١٣..... صور الشك في التذكية بالشبهة الموضوعية
- ١٥..... الثاني : حسن الإحتياط شرعاً وعقلاً
- ١٦..... إشكال جريان الإحتياط في العبادات
- ١٨..... الجواب عن الاشكال باستكشاف الأمر بالاحتياط لماً ومناقشة المصنف (قده) فيه
- ٢١..... الجواب عن الاشكال بترتب الثواب على الاحتياط
- ٢٣..... جواب الشيخ الأعظم (قده) عن الاشكال
- ٢٤..... ايراد المصنف (قده) على جواب الشيخ الأعظم (قده)
- ٢٧..... مختار المصنف (قده) في دفع الاشكال
- ٣٣..... الجواب الخامس في دفع الإشكال بأخبار من بلغ
- ٣٧..... المستفاد من دلالة أخبار من بلغ
- ٤٩..... الثالث : جريان البراءة وعدمها في الشبهة الموضوعية التحريمية
- ٥٠..... أنحاء تعلق النهي بالطبيعة
- ٥٧..... الرابع : حسن الإحتياط ما لم يلزم منه اختلال النظام
- ٦٠..... دوران الأمر بين المحذورين
- ٦٠..... الوجوه والأقوال في المسألة
- ٦١..... مختار المصنف (قده) في المسألة
- ٦٢..... الموانع المتوهمة عن شمول دليل الاباحة للمقام

الفهرس

- ٧٢ عدم تأتي الوجوه كلها الأعلى التوصلين أو كان احدهما المردد تعبدياً
- ٧٥ استقلال العقل بالتخير بما لم يكن ترجيح في احدهما
- ٧٨ دفع وهم ترجيح احتمال الحرمة لأولوية دفع المفسدة
- ٨٠ أصالة الاحتياط
- ٨١ المقام الاول : دوران الأمر بين المتباينين
- ٨١ الاقوال في العلم الاجمالي خمسة
- ٨٤ منجزية العلم الاجمالي بالتكليف الفعلي من جميع الجهات
- ٨٨ الفرق بين العلم التفصيلي والاجمالي
- ٩٧ منجزية العلم الاجمالي في التدريجيات
- ٩٩ تنبيهات : الاول : الاضطرار الى بعض اطراف العلم الاجمالي
- ١١٢ الثاني : شرطية الابتلاء بتمام الاطراف
- ١١٥ الضابط في ما هو داخل في محل الابتلاء مما هو خارج عنه
- ١١٨ المرجع عند الشك في الخروج عن محل الابتلاء
- ١٢٠ الثالث : الشبهة غير المحصورة
- ١٢٥ الرابع : ملاقي بعض اطراف الشبهة المقرونة بالعلم الاجمالي
- ١٣٠ وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقي دون الملاقي
- ١٣٢ وجوب الاجتناب عن خصوص الملاقي دون الملاقي
- ١٣٥ وجوب الاجتناب عن الملاقي والملاقي معاً
- ١٣٦ المقام الثاني : في الأقل والأكثر الارتباطين
- ١٣٧ الاقوال في دوران الأمر بين الاقل والاكثر الارتباطين
- ١٣٨ فساد توهم انحلال العلم الاجمالي

الفهرس

- ١٤٤ مانع عدم الانحلال من ناحية الغرض
- ١٥١ الجواب عنه بوجوه ثلاثة
- ١٥٤ تعريض المصنف (قده) بالوجوه الثلاثة
- ١٧٠ انحلال العلم الاجمالي بالاقول والاكثر الارتباطين بالبراءة الشرعية
- ١٧٤ جريان البراءة في الجزئية بلحاظ منشأ الانتزاع
- ١٧٩ تنبيهات : الاول : الدوران بين المطلق والمقيد والخاص ١٧٩
- ١٨٤ جريان البراءة الشرعية في المطلق والمشروط دون الخاص والعام ١٨٤
- ١٨٧ الثاني : الشك في اطلاق الجزء أو الشرط لحال النسيان ١٨٧
- اشكال الشيخ الاعظم (قده) في امكان رفع الجزئية او الشرطية واقعاً في خصوص الناسي ،
 وجواب المصنف (قده) عنه ١٩١
- الثالث : الشك في اشتراط عدم الزيادة ١٩٤
- اثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة ٢٠٥
- الرابع : الشك في اطلاق الجزء أو الشرط لحال العجز ٢٠٩
- استصحاب وجوب الباقي الفاقد للجزء المتعذر ٢١٤
- الاخبار التي ادعي دلالتها على وجوب الباقي بعد التعذر ٢١٩
- قاعدة الميسور ٢٣٥
- تذنيب : دوران الأمر بين الجزئية والمانعية ونحوهما ٢٤٣
- خاتمة : شرائط الاصول العملية ٢٤٥
- حسن الاحتياط المستلزم للتكرار ٢٤٥
- اشتراط البراءة العقلية بالفحص ٢٤٨
- الاستدلال بالاجماع والعقل بوجوب الفحص بالبراءة النقلية ٢٥٠
- استدلال المصنف (قده) بالكتاب والسنة على اعتبار الفحص ٢٥٤

الفهرس

- ٢٥٧ اعتبار الفحص بالتخيير العقلي
- ٢٥٨ في تبعة ترك الفحص وترك التعلم
- ٢٧١ في احكام ترك الفحص
- ٢٩٠ شرطان آخران لأصل البراءة
- ٢٩٦ قاعدة (لا ضرر ولا ضرار)
- ٢٩٦ جهات البحث في القاعدة اربع
- ٣٠٠ المراد من لفظة : الضرر ، والضرار ، و(لا)
- ٣٠٤ احتمالات اربعة للفظه (لا)
- ٣١٥ نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الأولية
- ٣٢٦ نسبة القاعدة مع أدلة الاحكام الثانوية
- ٣٢٨ تعارض الضررين
- ٣٣٤ فصل : في الاستصحاب
- ٣٣٤ تعريف الاستصحاب
- ٣٤٢ الاستصحاب مسألة اصولية
- ٣٤٦ تقوم الاستصحاب بأمرين : اليقين السابق ، والشك اللاحق
- ٣٤٧ إعتبار وحدة القضيتين
- ٣٤٨ توهم عدم جريان الاستصحاب مع اتحاد القضيتين والجواب عنه
- ٣٤٩ اشكال حصول اتحاد القضيتين في استصحاب الاحكام الشرعية
- ٣٥٢ الاشارة الى ردّ ما ذكره الشيخ الاعظم (قده) في الرسائل
- ٣٥٤ اتحاد القضيتين بنظر العرف

الفهرس

- دفع ما يدعى من التفصيل بين كون الحكم عقلياً فلا يجري الاستصحاب وبين
 النقلى فيجري ٣٥٩
- استصحاب ما يثبت بالملازمة ٣٦١
- ادلة حجية الاستصحاب ٣٦٩
- الوجه الاول : بناء العقلاء ٣٦٩
- المنع من الاستدلال ببناء العقلاء ٣٧٠
- الوجه الثانى : حجية الاستصحاب من باب الظن ٣٧٥
- الوجه الثالث : الاجماع ٣٧٧
- الوجه الرابع : الاخبار ٣٧٩
- الخبر الاول : الاستدلال بصحيفة زرارة في الشك في الوضوء ٣٧٩
- ضعف دعوى اختصاص الاستصحاب المستفاد من الصحيحة بباب الوضوء ٣٨٧
- الاستدلال على مختار المصنف (قده) وهو حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٩٢
- سؤال وجواب في المقام ٤٠٢
- التعريض بالشيخ الاعظم (قده) ٤٠٦
- شمول الاستصحاب لكل من الشبهة الحكمية والموضوعية ٤١٣
- الفهرس ٤١٧

الفهرس

- دفع ما يدعى من التفصيل بين كون الحكم عقلياً فلا يجري الاستصحاب وبين
 النقلى فيجري ٣٥٩
- استصحاب ما يثبت بالملازمة ٣٦١
- ادلة حجية الاستصحاب ٣٦٩
- الوجه الاول : بناء العقلاء ٣٦٩
- المنع من الاستدلال ببناء العقلاء ٣٧٠
- الوجه الثانى : حجية الاستصحاب من باب الظن ٣٧٥
- الوجه الثالث : الاجماع ٣٧٧
- الوجه الرابع : الاخبار ٣٧٩
- الخبر الاول : الاستدلال بصحيفة زرارة في الشك في الوضوء ٣٧٩
- ضعف دعوى اختصاص الاستصحاب المستفاد من الصحفة بباب الوضوء ٣٨٧
- الاستدلال على مختار المصنف (قده) وهو حجية الاستصحاب مطلقاً ٣٩٢
- سؤال وجواب في المقام ٤٠٢
- التعريض بالشيخ الاعظم (قده) ٤٠٦
- شمول الاستصحاب لكل من الشبهة الحكمية والموضوعية ٤١٣
- الفهرس ٤١٧