منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

الجزء الثاني

الفقيه المحقق سماحة آية الله

السيد محمد جعفر الجزائري المروج

تمتاز هذه الطبعة بالتحقيق وإضافة رسالتين

منتهى الدراية

في

توضيح الكفاية

تأليف

الفقيه المحقق

سماحة آية الله السيد محمد جعفر الجزائري المروج دام عزه

إعداد

محمد علي الموسوي المروج

الجزء السابع

شبكة الفكر
alfeker.net

الحمد لله ربّ العالمين، والصلاة والسلام علىٰ أشرف أنبيائه محمّد وآله الطيبين الطاهرين، سيّما الإمام المبين وغياث المضطرّ المستكين عجل الله تعالىٰ فرجه الشريف، واللعن علىٰ أعدائهم إلىٰ يوم الدين.

تنبيهات [1]

الأوّل:

أنّ الاضطرار [2] كما يكون مانعاً عن العلم بفعلية (*)

تنبيهات الاشتغال

١ ـ الاضطرار إلى بعض الأطراف

١) الغرض من عقد أكثر هذه التنبيهات بيان موانع فعلية التكليف المعلوم إجمالاً كما سيظهر، وقد سبقت الإشارة إلى بعضها أيضاً.

٢) المراد به المشقة العرفية التي توجب ارتكاب بعض الأطراف، لا الإلجاء الرافع للتكليف الشرعي عقلاً، ضرورة أنّ التكليف حينئذٍ غير قابل للوضع حتى

(*) الصواب أن يقال: «مانعاً عن العلم بنفس التكليف» بدلاً عن «العلم بفعليته» لتصريحه بكون الاضطرار من حدود التكليف، لا أنّه مانع عن فعليته مع فرض وجوده في نفس الأمر، كما نبّهنا عليه في بعض التعاليق المتقدمة. وعبارة شيخنا الأعظم أيضاً غير خالية عن المسامحة، لتعبيره بالتنجز، فلاحظ.

التكليف[1] لو كان إلى واحدٍ معيّنٍ،

يصح رفعه بقوله ﷺ: «رفع ما اضطروا إليه» فإنّ المرفوع بالحديث هو ما يكون أمر وضعه ورفعه بيد الشارع، وليس ذلك إلّا في الاضطرار العرفي، دون الإلجاء الرافع للتكليف.

١) محصل ما أفاده في هذا التنبيه: أنّ الاضطرار إلى بعض الأطراف مطلقاً ـ سواء أكان حادثاً قبل العلم الإجمالي بوجوب الاجتناب عنها أم بعده، وسواء أكان إلى فردٍ معيّنٍ منها أم غير معيّنٍ ـ مانع عن فعلية الحكم المعلوم، إذ الاضطرار من حدود التكليف وقيوده شرعاً، على ما يقتضيه الجمع بين أدلة الأحكام الأوّلية وأدلة الأحكام الثانوية، كالضرر والعسر ونحوهما، حيث إنّ مقتضىٰ الجمع بينهما هو ارتفاع الحكم الأوّلي بطروء العنوان الثانوي، ففي الحقيقة يقيّد إطلاق الحكم الأوّلي بعدم العناوين الثانوية، فإطلاق حرمة شرب المتنجس مثلاً يقيّد بعدم الضرورة إلى شربه حدوثاً وبقاءً.

وعليه، ففي جميع الصور الست ـ التي سيأتي بيانها ـ يكون الاضطرار مانعاً عن الفعلية أو رافعاً لها ـ بلا تفصيلٍ فيها ـ على ما أفاده في المتن وفي الفوائد، لكنّه عدل عنه في الحاشية إلى التفصيل كما سيظهر.

ولمّا كان تفصيله في ذلك ناظراً إلى ما فصّله شيخنا الأعظم وتعريضاً به، فينبغي أوّلاً بيان مراد الشيخ ﷺ ثم توضيح إشكال المصنف عليه، فنقول: قال في خامس تنبيهات الشبهة المحصورة: «لو اضطرّ إلى ارتكاب بعض المحتملات، فإن كان بعضاً معيّناً، فالظاهر عدم وجوب الاجتناب عن الباقي إن كان الاضطرار قبل العلم أو معه، لرجوعه إلى عدم تنجز التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، لاحتمال كون المحرّم هو المضطر إليه ... وإن كان بعده، فالظاهر وجوب الاجتناب عن الآخر

... ولو كان المضطر إليه بعضاً غير معيّن وجب الاجتناب عن الباقي... »[١].

و توضيح ما أفاده: أنّه إذا كان عند المكلّف إناءان، في أحدهما ماء الرمان مثلاً، وفي الآخر ماء مطلق، وعلم إجمالاً بإصابة قطرة من الدم بأحدهما، واضطرّ إلى شرب أحدهما المعيّن كماء الرمان للتداوي مثلاً، أو لأحدهما غير المعيّن لرفع العطش المضرّ بحاله، فالمستفاد من كلامه قدس سره التفصيل أوّلاً بين طروء الاضطرار إلى المعيّن وطروئه إلى غير المعيّن، ثم التفصيل ثانياً في المعيّن بين عروضه قبل العلم الإجمالي بالتكليف أو مقارناً له، وبين طروئه بعده.

و عليه، فللمسألة صور ستّ نذكرها، مع التنبيه على مورد مخالفة المصنف لنظر الشيخ الأعظم قدس سرهما فيه.

الأُولىٰ: حصول الاضطرار إلى واحدٍ معيّن ـ كماء الرُّمان في المثال ـ قبل العلم الإجمالي بوقوع النجس في أحدهما، ولا خلاف حينئذٍ في عدم وجوب الاحتياط بالنسبة إلى المحتمل الآخر أو المحتملات الأُخرىٰ، إذ لا علم بتكليف فعلي بوجوب الاجتناب، حيث إنّ المضطر إليه ـ حتى لو كان في الواقع هو النجس المعلوم بالإجمال ـ ممّا يعلم بحليته وارتفاع حرمته بمقتضىٰ قوله صلى الله عليه وآله وسلم: « رفع ما اضطروا إليه » فهو في حكم التلف قبل حدوث العلم الإجمالي، في عدم ترتب أثر شرعي عليه، والطرف الآخر ممّا يشك في كونه موضوعاً لخطاب « اجتنب عن النجس » فيرجع فيه إلى أصالة البراءة كالشبهة البدوية.

و عليه، فالعلم الإجمالي اللّاحق بملاقاة النجس لأحدهما لا يؤثّر في وجوب

---

[١] فرائد الأُصول، ج٢، ص٢٤٥

. . . . . .

الاجتناب عن غير المضطر إليه، إذ يعتبر في منجزيته كونه علماً بحكم فعلي على كل تقدير، ومن المعلوم أنّ هذا العلم الإجمالي ليس كذلك، إذ على تقدير كون المضطرّ إليه هو الحرام الواقعي فهو حلال قطعاً للاضطرار، وعلى تقدير كونه هو الحلال الواقعي لم يجب الاجتناب عن الطرف الآخر، إذ لا علم بتكليفٍ فعلي على جميع التقادير حتى يلزم رعايته، بل هو احتمال التكليف الذي يجري فيه أصالة البراءة.

فالمتحصل: أنّ الاضطرار الحادث قبل العلم الإجمالي مانع عن حصول العلم بالتكليف الفعلي، فلا يؤثر هذا العلم في وجوب الاجتناب حتى يلزم الخروج عن عهدته بحكم العقل بوجوب دفع الضرر المحتمل.

الثانية: حصول الاضطرار إلى واحدٍ معيّن مقارناً للعلم الإجمالي بإصابة النجس بأحدهما، كما لو أصاب النجس أحدَ الإناءين في الساعة الأُولىٰ، وفي الساعة الثانية حصل العلم بذلك مقارناً للاضطرار إلى شرب أحدهما المعيّن، فإنّه لا يجب هنا أيضاً الاجتناب عن غير ما اضطر إليه، لمانعية الاضطرار المقارن عن تأثير المقتضي ـ وهو العلم الإجمالي ـ في مقتضاه، وهو التنجيز.

الثالثة: طروء الاضطرار إلى واحدٍ معيّن بعد حصول العلم الإجمالي، وقد اختلف فيها نظرُ شيخنا الأعظم والمصنف قدس سرهما، فحكم الشيخ بلزوم الاجتناب عن غير المضطر إليه، وخالفه المصنف هنا وفي الفوائد، ووافقه في الحاشية في دعوىٰ لزوم الاجتناب عن غير المضطر إليه بوجهٍ آخر غير ما استند إليه في الرسائل.

و توضيح نظر الشيخ قدس سره هو: أنّ التكليف بوجوب الاجتناب قد تنجّز بالعلم الإجمالي المؤثِّر على جميع التقادير، والمعلوم بالإجمال كما كان قبل الاضطرار محتمل الانطباق على المضطر إليه وعلى الطرف الآخر، كذلك بعد الاضطرار، وقد انتهىٰ

أمدُ تنجز احتمال التكليف بالنسبة إلى المضطر إليه فقط بعروض الاضطرار، وأمّا بالنسبة إلى البـاقي فأصالة الاشتغال محكّمة، فلا وجـه للرجوع فيـه إلى البراءة، قال ﷺ:« لأنّ الإذن في ترك بعض المقدمات العلمية ـ بعد ملاحظة وجوب الاجتناب عن الحرام الواقعي ـ يرجع إلى اكتفاء الشارع في امتثال ذلك التكليف بالاجتناب عن بعض المشتبهات »[1].

و حاصله: أنّ ترخيص الشارع في ترك الموافقة القطعية ـ التي يقضي بها العقل ـ بقوله عليه السلام:« رفع ما اضطروا إليه » لا يستلزم إذنه في المخالفة القطعية، لما عرفت من إمكان التفكيك بينهما بجعل بعض الأطراف بدلاً ظاهرياً عن الحرام الواقعي.

و استدلّ المصنف ﷺ على مدّعاه ـ من سقوط العلم الإجمالي عن التأثير رأساً بالاضطرار إلى بعض الأطراف مطلقاً ـ بأنّ الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، وسيأتي بيانه.

الرابعة والخامسة والسادسة: طروء الاضطرار إلى بعضٍ غير معيّن قبل العلم الإجمالي أو بعده أو مقارناً له، وقد حكم شيخنا الأعظم بلزوم الاجتناب عن الطرف الآخر في جميع هذه الصور، قال ﷺ:« لأنّ العلم حاصل بحرمة واحدٍ من أُمور لو علم حرمته تفصيلاً وجب الاجتناب عنه ... »[2].

والمقصود منه أنّ الاضطرار تعلّقَ بالجامع بين الحرام والحلال، لا بخصوص الحرام كي ترتفع حرمته بطروء الاضطرار، فما هو مضطرٌّ إليه ـ أعني به الجامع ـ ليس بحرام، وما هو حرام واقعاً ليس بمضطرٍّ إليه، فلا وجه لرفع اليد عن حرمة

«١و٢» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٢٤٥

المحرّم الواقعي المنجّزة بالعلم الإجمالي بمجرد الاضطرار إلى الجامع.

فالمقام نظير ما لو اضطرّ إلى شرب أحد الماءين، مع العلم التفصيلي بحرمة أحدهما بالخصوص، فإنّه لا ريب في عدم ارتفاع الحرمة عن الحرام المعلوم بالتفصيل بمجرّد الاضطرار إلى شربه أو شرب الإناء الآخر. هذا توضيح ما أفاده الشيخ ﷺ.

وقد تحصل من كلامه في مسألة الاضطرار تفصيلان أشرنا إليهما سابقاً أيضاً.

وعليه، فالشيخ أوجب الاجتنابَ عن الباقي في أربع صور، ثلاث منها هي صور كون الاضطرار إلى غير المعيّن، والرابعة هي صورة كون الاضطرار إلى معيّنٍ مع حصوله بعد العلم الإجمالي. ولم يوجب الاجتناب عن الباقي في اثنتين منها، وهما كون الاضطرار إلى معيّنٍ، مع حصوله قبل العلم الإجمالي أو معه، وقد تقدّم وجه كل من وجوب الاجتناب عن الباقي وعدم وجوبه مفصّلاً، هذا.

ويظهر من المصنف ﷺ في المتن والفوائد ـ كما أشرنا إليه سابقاً ـ الإشكالُ على كلا التفصيلين.

أمّا على التفصيل الأوّل ـ وهو بين غير المعيّن والمعيّن، بوجوب الاحتياط عن غير المضطر إليه في غير المعيّن مطلقاً ـ فبما توضيحه: أنّ المناط في منجزية العلم الإجمالي تعلقه بتكليف فعلي على كل تقدير، بمعنىٰ أنّه لو كان المعلوم بالإجمال في أيٍّ واحدٍ من الطرفين أو الأطراف كان مورد بعث الشارع أو زجره، ومن المعلوم أنّ إذن الشارع في ارتكاب المضطرِّ إليه كاشف عن عدم فعلية التكليف بالاجتناب عن الحرام وعدم لزوم مراعاته أصلاً، لانتفاء موضوع لزوم المراعاة بعروض الاضطرار، وذلك لسقوط الإلزام التعييني الواقعي بمزاحمته للترخيص التخييري، وأهمية مصلحة الترخيص من ملاك الإلزام المعيّن.

كذلك[1] يكون مانعاً لو كان إلى غير معيّن،

وبعد سقوط الإلزام بانتفاء موضوعه لا يبقىٰ علم بالتكليف الفعلي في الطرف الآخر، بل هو احتمال التكليف الذي لا شكّ في مرجعية البراءة فيه.

وأمّا على التفصيل الثاني ـ وهو في المعيّن بين حصول الاضطرار، بعدم العلم الإجمالي، فيجب الاجتناب عن غير المضطر إليه، وحصوله قبله أو مقارناً له، فلايجب ـ فبما تقريبه: أنّ الاضطرار من حدود التكليف، بمعنىٰ اشتراط فعلية التكليف بالاختيار ودورانه مداره حدوثاً وبقاءً. وعدمُ حصول العلم بالتكليف الفعلي المنجّز في الاضطرار السابق على زمان العلم به والمقارن له واضح، كما يظهر من التزام شيخنا الأعظم بالبراءة في سائر الأطراف في هاتين الصورتين، وكذا في الاضطرار اللّاحق، لأنّ العلم بالتكليف الفعلي وإن كان ثابتاً ظاهراً حال اختيار المكلّف وقدرته على الامتثال، إلّا أن طروء الاضطرار يوجب انتفاء العلم بالتكليف الفعلي المنجّز، لاعتبار الاختيار في فعلية الحكم حدوثاً وبقاءً كما عرفت.

ومع احتمال انطباق الحرام الواقعي على المضطرِّ إليه، لا مقتضي لوجوب الاجتناب عن سائر الأطراف، كما في الاضطرار السابق والمقارن. والعلمُ الإجمالي وإن حصل في زمان الاختيار واستقلّ العقلُ بلزوم رعايته، إلّا أنّ طروء الاضطرار بعده أوجب اختصاص تنجيزه بزمان قبل عروض الاضطرار، لعدم بقاء العلم بالتكليف الفعلي المنجّز على كل تقدير بعد عروضه، حيث إنّه ترتفع به القضية المنفصلة الحقيقية المقوِّمة للعلم الإجمالي، لمنافاة الترخيص الفعلي في المضطرِّ إليه مع التكليف الإلزامي المحتمل وجودُه، لأنّ احتمال جعل المتنافيين كالقطع به في الاستحالة.

١) يعني: كذلك يكون الاضطرار مانعاً عن العلم بفعلية التكليف لو كان

ضرورة [١] أنّه [٢] مطلقاً موجب لجواز ارتكاب [٣] أحد الأطراف أو تركه [٤] تعييناً أو تخييراً [٥]، وهو [٦] ينافي العلمَ بحرمة المعلوم

الاضطرار إلى طرفٍ غير معيّن من الأطراف.

وهذا إشارة إلى أوّل تفصيلي الشيخ الأعظم ﷺ وهو متضمن للصورة الرابعة والخامسة والسادسة، وقد عرفت توضيحها بقولنا: «الرابعة والخامسة والسادسة طروء الاضطرار إلى بعضٍ غير معيّن ... إلخ».

١) تعليل لقوله: «مانعاً» وإشكالٌ على هذا التفصيل، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «أمّا على التفصيل الأوّل فبما توضيحه: أنّ المناط ... إلخ».

٢) أي: أنّ الاضطرار مطلقاً ـ سواء أكان إلى معيّنٍ أم إلى غير معيّنٍ ـ موجب لجواز الارتكاب في الشبهة التحريمية، لما عرفت من منافاة الترخيص الفعلي مع فعلية الحرمة على كل تقدير، فلا وجه للتفصيل بين المعيّن وغير المعيّن.

٣) هذا في الشبهة التحريمية، كالاضطرار إلى شرب أحد الماءين معيّناً أو مخيّراً، مع العلم بنجاسة أحدهما لا على التعيين.

٤) أي: ترك أحد الأطراف، وهو معطوف على «ارتكاب» وهذا في الشبهة الوجوبية، كما إذا وجب عليه الإتيان بأربع صلوات عند اشتباه القبلة، واضطرّ لضيق الوقت أو غيره إلى ترك إحداها معيّنةً أو غير معينة.

٥) قيدان لجواز الارتكاب أو الترك تعييناً في الاضطرار إلى المعيّن، وتخييراً في الاضطرار إلى غير المعيّن.

٦) أي: جواز الارتكاب أو الترك. وهذا شاهد صدق على عدم الفرق ـ في ارتكاب بعض الأطراف بالاضطرار ـ بين كونه إلى طرفٍ معيّن أو غير معيّن أي الجامع، وذلك لمنافاة إذن الشارع وترخيصه لفعلية التكليف وتنجزه بالعلم

أو بوجوبه بينها [١] فعلاً [٢].

و كذلك لا فرق [٣] بين أن يكون الاضطرار كذلك [٤] سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً [٥]، و ذلك [٦]

الإجمالي، كما مرّ توضيحه.

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

١) أي: بين الأطراف.

٢) قيدٌ لقوله: «بحرمة المعلوم أو بوجوبه».

٣) يعني: في عدم تنجيز العلم الإجمالي وعدم وجوب الاحتياط، وهذا إشارة إلى التفصيل الثاني للشيخ ﷺ وإشكال عليه، وقد عرفت توضيح هذا التفصيل في الصورة الأُولىٰ والثانية والثالثة بقولنا: «الأُولىٰ حصول الاضطرار ... والثانية حصول الاضطرار ... والثالثة طروء الاضطرار ... إلخ».

٤) يعني: سواء أكان الاضطرارُ ـ إلى معيّنٍ أم غير معيّنٍ ـ سابقاً على حدوث العلم أم لاحقاً له.

٥) أم مقارناً له، فإنّ الاضطرار اللاحق إن أوجب ارتفاعَ فعلية المعلوم، فدافعيته لها في صورة المقارنة تكون بالأولوية، ولعلّه ﷺ ترك ذِكره لوضوحه، فتدبّر.

٦) بيان لوجه الإشكال على هذا التفصيل الثاني، وقد تقدم تقريبه بقولنا: «وأمّا على التفصيل الثاني ... فبما تقريبه ... إلخ».

وتوضيحه: أنّ الشك إن كان في مرحلة الفراغ وسقوط ما في الذِّمّة، كان المرجع فيه قاعدة الاشتغال، وإن كان في مرحلة ثبوت التكليف واشتغال الذِّمّة به كان المرجع فيه أصالة البراءة. وحيث إنّ الحكم الواقعي مقيّد بعدم طروء الاضطرار،

لأنّ التكليف (*) المعلوم بينها من أوّل الأمر [١] كان محدوداً بعدم عروض الاضطرار إلى متعلقه، فلو عرض على بعض أطرافه لَما كان [٢] التكليف به [٣]

فمع طروئه لا علم بالتكليف، حتى يكون الشك في مرحلة الامتثال والفراغ لتجري فيه قاعدة الاشتغال، بل الشك يكون في مقام الثبوت الذي هو مجرىٰ البراءة.

وبعبارة أُخرىٰ: التكليف المعلوم إجمالاً ليس مطلقاً، بل هو مقيّد بعدم الاضطرار، فمع عروضه يشك في التكليف حدوثاً إن كان الاضطرار سابقاً على العلم أو مقارناً له، أو بقاءً إن كان الاضطرار لاحقاً، فالمورد من مجاري أصل البراءة.

١) أي: من زمان تشريعه، فإنّ التكليف المعلوم إجمالاً شُرِّع مقيّداً بعدم الاضطرار، وضمير «بينها» راجع إلى الأطراف.

٢) جوابُ «فلو عرض» أي: فلو عرض الاضطرار إلى بعض أطراف العلم لما كان التكليف بالمتعلق معلوماً بهذا العلم الإجمالي.

٣) هذا الضمير وضمير «أطرافه» راجعان إلى متعلق التكليف.

(*) لا يخفىٰ أنّ ذلك إنّما يتم فيما كان الاضطرار إلىٰ أحدهما لا بعينه. وأمّا لو كان إلى أحدهما المعيّن، فلا يكون بمانعٍ عن تأثير العلم للتنجز، لعدم منعه عن العلم بفعلية التكليف المعلوم إجمالاً، المردّد بين أن يكون التكليف المحدود في ذلك الطرف أو المطلق في الطرف الآخر، ضرورة عدم ما يوجب عدم فعلية مثل هذا المعلوم أصلاً، وعروض الاضطرار إنّما يمنع عن فعلية التكليف لو كان في طرف معروضه بعد عروضه، لا عن فعلية المعلوم بالإجمال المردّد بين التكليف المحدود في طرف المعروض والمطلق في الآخر بعد العروض.

وهذا بخلاف ما إذا عرض الاضطرار إلى أحدهما لا بعينه، فإنّه يمنع عن فعلية التكليف في البين مطلقاً، فافهم وتأمّل.

معلوماً، لاحتمال[١] أن يكون هو[٢] المضطر إليه فيما كان الاضطرار إلى المعيّن، أو يكون[٣] هو المختار فيما كان إلى بعض الأطراف بلا تعيين.

لا يقال[٤]: الاضطرار إلى بعض الأطراف ليس إلّا

---

١) تعليل لقوله: «لما كان» يعني: لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما عرضه الاضطرار، فلم يثبت تعلق التكليف به حدوثاً أو بقاءً حتى تجري فيه قاعدة الاشتغال.

٢) الضمير راجع إلى «متعلقه».

٣) معطوف على قوله: «يكون» يعني: أو لاحتمال أن يكون المتعلق هو ما اختاره المكلّف من الأطراف في رفع اضطراره، فيما إذا كان الاضطرار إلى غير معين.

٤) هذا إشكال على ما أفاده ﷺ بقوله: «وكذلك لا فرق بين أن يكون الاضطرار كذلك سابقاً على حدوث العلم أو لاحقاً» وتأييدٌ لتفصيل شيخنا الأعظم في الاضطرار إلى المعيّن بين الاضطرار السابق واللّاحق.

وتوضيحه: أنّ الاضطرار يقاس بفقدان بعض الأطراف، فكما لا إشكال ـ في صورة فقدان بعض الأطراف ـ في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فكذلك لا ينبغي الإشكال في صورة الاضطرار إلى بعض الأطراف في وجوب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه، فيجب الاحتياط في سائر المحتملات خروجاً عن عهدة التكليف المعلوم قبل عروض الاضطرار، فيندرج المقام في كبرىٰ قاعدة الاشتغال لا البراءة.

كما إذا علم إجمالاً بحرمة شرب أحد الإناءين أو بوجوب تجهيز أحد الميّتين عليه، فأُريق ما في أحد الإناءين، أو افترس السبع أحد الجسدين أو أخذه السيل، فإنّه لا ريب في وجوب الاجتناب عن ثاني الإناءين، ووجوب تجهيز الميّت الآخر.

ولو كان الفقدان قبل العلم الإجمالي ـ بأن أُريق ما في أحد الإناءين أو فُقد

كفقد[١] بعضها[٢]، فكما لا إشكال في لزوم رعاية الاحتياط في الباقي مع الفقدان، كذلك لا ينبغي الإشكال في لزوم رعايته مع الاضطرار، فيجب الاجتناب عن الباقي[٣] أو ارتكابه[٤]، خروجاً[٥] عن عهدة ما تنجّز عليه قبل عروضه.

فإنّه يقال[٦]:

أحد الميتين، ثم علم إجمالاً بحرمة شرب هذا الماء الموجود أو ذلك الإناء المفقود، أو وجوب تجهيز هذا الميت الموجود أو ذاك المفقود ـ لم يلزم الاحتياط بالنسبة إلى باقي الأطراف.

وعليه، فحال الاضطرار حال الفقدان في منعه عن تنجيز العلم الإجمالي إذا كان سابقاً، وعدم منعه عنه إذا عرض بعد العلم، فالحقُّ ما فصّله الشيخ بين الاضطرار اللاحق وغيره.

١) أي: بعض الأطراف.

٢) أي: الفقدان الطاري على العلم الإجمالي لا السابق عليه ولا المقارن له.

٣) في الشبهة التحريمية، وضمير «رعايته» راجع إلى الاحتياط.

٤) في الشبهة الوجوبية، كما إذا علم إجمالاً بأنّ أحد الغريقين ممّن يجب إنقاذه، والآخر كافر حربي، فهلك أحدهما قبل الإنقاذ، فإنّ إنقاذ الآخر واجب، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، والمفروض تنجز هذا الاحتمال بالعلم الإجمالي الحاصل قبل عروض الاضطرار.

٥) تعليل لقوله: «فيجب الاجتناب ... إلخ» وضمير «عروضه» راجع إلى الاضطرار، وضمير «عليه» راجع إلى «ما» الموصول المراد به وجوب الاجتناب.

٦) هذا دفع الإشكال، ومحصّله الفرق بين الاضطرار والفقدان، حيث إنّ الأوّل من قيود التكليف شرعاً، بحيث يكون كل حكم إلزامي مقيّداً حقيقةً بعدم الاضطرار،

حيث إنّ فقد المكلّف به [١] ليس من حدود التكليف به وقيوده [٢]، كان [٣] التكليف المتعلّق به مطلقاً [٤]، فإذا اشتغلت الذمّة به كان قضيّة الاشتغال به يقيناً الفراغَ عنه كذلك [٥]، وهذا [٦] بخلاف الاضطرار

فمع طروئه يرتفع الحكم واقعاً، إذ الاضطرار يزاحم الملاك الداعي إلى الحكم، فإنّ ملاك حرمة أكل مال الغير يؤثّر في تشريع الحرمة إن لم يزاحم بمصلحة أهمّ كحفظ النّفس، ولذا يجوز أكله في المخمصة بدون رضا مالكه. فاشتراط التكليف بعدم الاضطرار إلى متعلقه إنّما هو من اشتراط الملاك بعدم المزاحم له، ولذا لا يلزم الاحتياط مع طروئه. وهذا بخلاف الفقدان، فإنّ الحكم لم يُقيّد في الأدلة الشرعية بعدمه، بل عدم الموضوع يوجب انتفاء الحكم عقلاً.

وبالجملة: فمع الفقدان يشك في بقاء التكليف عقلاً، فيجب الاحتياط فيما بقي من الأطراف، لكون الشك في بقاء الحكم المطلق بعد العلم باشتغال الذمّة به، ولكن في الاضطرار يكون الشك في ثبوت التكليف.

وعليه، فقياس الاضطرار اللّاحق للعلم الإجمالي بفقدان بعض الأطراف بعد العلم مع الفارق.

١) المراد به متعلّق المتعلق، وهو الموضوع كالإناء في المثال، أو الغريق في وجوب الإنقاذ.

٢) أي: قيود التكليف، والضمير في «التكليف به» راجع إلى المكلّف به.

٣) جوابُ «حيث».

٤) أي: غير مقيّد شرعاً بالفقدان، وضمير «به» راجع إلى المكلّف به.

٥) أي: يقيناً، وضمائر «عنه، به» في الموضعين راجعة إلى المكلّف به.

٦) أي: عدم كون فقد الموضوع من شرائط التكليف ...، وهو بيان لوجه فساد مقايسة الاضطرار ـ الطارئ على العلم ـ بفقدان بعض الأطراف، وقد

إلى تركه (*)، فإنّه [١] من حدود التكليف به وقيوده [٢]، ولا يكون [٣] الاشتغال به من الأوّل إلّا مقيّداً بعدم عروضه، فلا يقين باشتغال الذِّمّة بالتكليف به [٤] إلّا إلى هذا الحد، فلا يجب رعايته فيما بعده [٥]، ولا يكون [٦] إلّا من

عرفت توضيحه بقولنا: « ومحصله الفرق بين الاضطرار والفقدان ... إلخ ».

١) أي: فإنّ الاضطرار إلى ترك المكلّف به يكون من شرائط التكليف بترك المتعلّق كشرب الحرام والنجس، ومن المعلوم عدم بقاء المحدود بعد الحد.

٢) أي: من قيود التكليف شرعاً، وإلّا فقيدية بقاء الموضوع للحكم عقلاً ممّا لا إشكال فيه، وضمير « به » راجع إلى « تركه ».

٣) هذه الجملة مفسِّرة لقوله: « من حدود التكليف ».

٤) أي: بالمكلّف به، وضمير « عروضه » راجع إلى الاضطرار.

٥) أي: رعاية التكليف فيما بعد الاضطرار، والمراد بهذا الحد هو الاضطرار.

٦) الضمير المستتر فيه راجع إلى ما يستفاد من قوله: « رعايته » يعني: ولا يكون رعاية التكليف ـ بعد طروء الاضطرار ـ بالاحتياط في باقي الأطراف إلّا من باب الاحتياط في الشبهة البدوية في عدم اللزوم، لأنّ العلم وإن حصل أوّلاً، لكنه بعد طروء الاضطرار تبدّل بالشك، فلا يقين بالتكليف الفعلي حتى يجب الاحتياط في أطرافه.

(*) الأولىٰ إضافة « أو ارتكابه » إليه، إذ الاضطرار إلى الترك إنّما هو في الشبهة الوجوبية دون التحريمية، فلا بدّ من عطف « أو ارتكابه » على « تركه » حتى يعم كلاًّ من الشبهة الوجوبية والتحريمية، حيث إنّ الاضطرار في الشبهة التحريمية يكون إلى ارتكاب بعض أطرافها لا إلى تركه.

باب الاحتياط في الشبهة البدوية، فافهم و تأمّل، فإنّه دقيق جداً (*).

(*) و قد تحصّل: أنّ المنجِّز حيث إنّه غير موجود بقاءً، لانتفائه بالاضطرار، فلا مانع من جريان الأصل المرخِّص في غير المضطر إليه من الأطراف، سواء قلنا بعلّيّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية كما هو مختاره في المتن، أم باقتضائه له، كما هو ظاهر بعض كلمات الشيخ الأعظم قدس سره.

أمّا على مسلك العلية، فلإناطة التنجيز ببقاء العلم، فإنّه و إن كان طريقاً إلى الواقع و مرآةً لمتعلقه، إلّا أنّه موضوع لحكم العقل بالتنجيز، فالعلم الإجمالي ما دام موجوداً يكون محكوماً عقلاً بالتنجيز، و موضوعاً لحكمه بوجوب الإطاعة، و مع ارتفاعه ترتفع منجزيته و وجوب إطاعته أيضاً، لارتفاع موضوعه، كما هو مقتضىٰ تبعية كل حكمٍ لموضوعه.

و أمّا على مسلك الاقتضاء، فلدوران منجزيته مدار تعارض الأُصول الجارية في الأطراف و تساقطها به، و من المعلوم أنّ جريانها فرع تحقق موضوعها و هو الأطراف، فمع وجودها تجري الأُصول و تتساقط بالتعارض، بمعنىٰ قصور أدلة اعتبارها عن شمولها لهذا الحال. و أمّا بعد خروج بعضها عن الابتلاء أو طروء الاضطرار إلى ارتكابه أو فقده، فلا موضوع لأحد الأصلين، فيجري الأصل النافي للتكليف في الطرف الآخر بلا معارض، و عليه يتجه ما أفاده في المتن من قوله: «فلا يجب رعايته فيما بعده».

و في كفاية حدوث العلم الإجمالي آناًمّا للتنجيز أبداً حتى تتعارض الأُصول و تتساقط، و الساقط لا يعود في الطرف الموجود ولو مع انعدام غيره من الأطراف، و عدمها، لكون التعارض متقوماً بوجود الأصل المعارض المنوط ذلك بتحقق الموضوع في كل آنٍ، تأمُّلٌ. و مع اعتبار بقاء العلم، فهل المرتفع بالاضطرار هنا هو نفس العلم الإجمالي أم المعلوم مع بقاء العلم؟ تأمُّلٌ آخر.

و لعلّ هذا صار منشأً لاضطراب نظر المصنف و اختلاف آرائه في المسألة، فإنّه

في المتن والفوائد «١» اختار عدم التنجيز مطلقاً، وفي الهامش عدل عنه إلى ما أفاده الشيخ قدس سره من التنجيز في الاضطرار إلى المعيّن إذا طرأ بعد العلم الإجمالي.

ويمكن أن يكون عدم تعرضه لبيان شيءٍ في حاشية الرسائل حول تفصيلي الشيخ دليلاً على تقريره واختياره لهما، وإن ناقش في حكم الشيخ ـ بوجوب الاجتناب عن غير المضطر إليه في الاضطرار إلى غير المعيّن لكونه بدلاً عن الحرام الواقعي ـ بأنّه إنّما يصح في الاضطرار غير البالغ حدّ الإلجاء، وإلّا فالاكتفاء بالموافقة الاحتمالية إنّما هو بحكم العقل لا الشرع حتى يكون أمره بيده.

وكيف كان، فالتحقيق منجزية العلم الإجمالي في الاضطرار إلى المعيّن إذا كان متأخراً عن العلم، إمّا لقاعدة الاشتغال كما يستفاد من رسائل شيخنا الأعظم، فالعلم ساقط ذاتاً وباقٍ أثراً، وإمّا لدوران المعلوم بين المحدود بالاضطرار والمطلق كما في الهامش، وإمّا لمنجزية العلم الإجمالي في التدريجيات كما في تقرير شيخنا المحقق العراقي قدس سره حيث قال: «للعلم الإجمالي التدريجي بالتكليف في الطرف المضطر إليه قبل طروء الاضطرار، أو في الطرف الآخر بقاءً حال طروه، وهو كافٍ في المنجزية ...» «٢».

هذا ما أفاده هنا، وأحال بيانه إلى ما ذكره قدس سره في بحث الانحلال، ولا بدّ لفهم مقصوده من بيان كلامه هناك، فنقول: قال مقرِّر بحثه الشريف في توضيح العلم الإجمالي التدريجي ما لفظه: «إنّ العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الطرفين ـ تبعاً لانحلال التكليف المعلوم بحسب الآنات إلى تكاليف متعددة ـ ينحل إلى علوم متعددة، بعضها دفعي، كالعلم بالتكليف المردّد بين الطرفين في كلٍّ من آنات الأزمنة كالصبح

«١» حاشية الرسائل، ص٣٢٣

«٢» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٥٠

والزوال في المثال المتقدم، وهو ما لو علم إجمالاً أوّل الصبح بنجاسة أحد الكأسين، ثم علم تفصيلاً في أوّل الزوال بنجاسة أحدهما المعيّن. وبعضها تدريجي وهو العلم بحدوث التكليف في طرفٍ في الصبح أو بقائه في الطرف الآخر في الزوال مثلاً، والذي يسقط عن التأثير حين وجود العلم التفصيلي إنّما هو العلم الإجمالي الدفعي.

وأمّا الثاني ـ وهو العلم الإجمالي التدريجي ـ فيبقىٰ على تأثيره بعد عدم صلاحية العلم التفصيلي اللاحق للتأثير في تنجيز المعلوم السابق عن نفسه، حيث يحكم العقل في مثله بالاشتغال بالمردّد بينهما ... وبمثل هذا البيان نقول بلزوم مراعاة العلم الإجمالي في صورة الاضطرار الطاري بعد العلم، وكذا تلف بعض الأطراف أو خروجه عن الابتلاء بعد العلم ... إلخ»[1].

أقول: لعلّ هذا أمتن الوجوه في لزوم الاحتياط في الباقي، إذ المفروض وجود العلم الإجمالي التدريجي قبل الاضطرار أو الفقدان أو الخروج عن الابتلاء، ومن المعلوم أنّه يوجب تنجز التكليف بالنسبة إلى جميع الأطراف. وعروض الاضطرار ونحوه لا يرفع أثر العلم الإجمالي وهو التنجيز بالنسبة إلى ما بقي من الأطراف.

نعم، الانحلال إلى تكاليف متعددة لا يخلو من المسامحة، إذ الانحلال إليها منوط بتعدد الموضوع، كما إذا تعلق الحكم بطبيعة ذات أفراد كالخمر، فإنّ الحكم حينئذٍ ينحل إلى أحكام عديدة بتعدد أفراد تلك الطبيعة. وليس المقام كذلك، ضرورة أنّ الحكم المعلوم إجمالاً تعلّقَ بفردٍ معيّنٍ واقعاً مجهول عندنا، لتردده بين شيئين أو أشياء، وليس كلّياً ذا أفراد حتى يقتضي كل فرد منها ـ لاشتماله على الملاك ـ حكماً على حدة، فشرط الانحلال إلى أحكام عديدة مفقود هنا.

لكن المقصود بالانحلال في المقام انحلال العلم الإجمالي إلى علوم إجمالية تدريجية

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٢٥٤

. . . . . .

بحسب تدريجية الزمان محكومةٍ عقلاً بالتنجيز. وهذا لا بأس به بناءً على حجية العلم الإجمالي في التدريجيات.

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

وأمّا بيان المصنف في الهامش فمحصله: أنّ المناط في وجوب الاحتياط هو بقاء العلم دون المعلوم، وتنجيز العلم يدور مدار العلم حدوثاً وبقاءً، ولا يكفي حدوثه فقط في بقاء صفة التنجيز له إلى الأبد. وفي المقام لمّا حصل العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي واجداً لشرائط التنجيز، كان احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف لازم المراعاة عقلاً، وبعد طروء الاضطرار إلى المعيّن وإن لم يبقَ المعلوم فعليّاً على أيٍّ تقدير، لإمكان كون المتعلق هو المضطر إليه، إلّا أنّ بقاء المعلوم على صفة الفعلية والتنجز على أيٍّ تقدير غير معتبر في بقاء تنجز التكليف بالعلم، بل المعتبر في بقاء تنجزه به بقاء نفس العلم على صفة التنجيز، وعدم تبدل الصورة العلمية بالشك الساري إليه، وهو بعد حصول الاضطرار إلى المعيّن باقٍ على حاله، فيكون منجِّزاً، ويجب متابعته.

ولا يعتبر مساواة الأطراف في الطول والقِصَر، كما يشهد له حكمهم بوجوب صلاة الظهر على من علم إجمالاً بوجوب إحدىٰ الصلاتين عليه قبل صلاة العصر في يوم الجمعة، ولم يأتِ بالجمعة في وقتها، إذ لا ريب في وجوب الإتيان بالظهر عليه حينئذٍ، مع أنّه من دوران التكليف بين المحدود بساعة مثلاً إن كان متعلقه صلاة الجمعة، وغير المحدود بها إن كان متعلقه الظهر لامتداد وقتها. ولأجل بقاء العلم بحاله يحكم بلزوم رعاية التكليف في نظائر المقام كالخروج عن الابتلاء أو التلف.

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

لكن يشكل ما أفاده ﷺ في كل من المتن ـ الموافق لما في فوائده ـ والهامش.

أمّا كون الاضطرار من حدود التكليف وقيوده، فهو وإن كان كذلك، إلّا

أنّ المفروض تأخره عن التكليف و العلم به، فالعلم حين حصوله تعلّق بالتكليف المطلق المردّد بين طرفين أو أطراف، و بالاضطرار إلى طرفٍ معيّن يشك في تحقق ما يقيّد التكليف الواقعي المطلق، لاحتمال كون المضطر إليه هو المباح لا الحرام حتى ترتفع حرمته بالاضطرار، و لا مناص في مثله من الالتزام بالاحتياط الذي يقتضيه الاشتغال اليقيني بالتكليف، فليس الشك في ثبوت التكليف كي يتوجه مرجعية أصالة البراءة فيه، و إنّما هو في سقوطه بعد ثبوته في الذّمّة. و الاضطرار إنّما يقيِّد الحكمَ الواقعي من زمان عروضه، و لا يسري إلى زمان العلم به المفروض تقدمه على الاضطرار، و لذا يجب عليه الاجتناب فعلاً عن الحرام و إن علم بطروء الاضطرار إليه بعد حين.

و بالجملة: لا يحكم بارتفاع الحكم الثابت بالعنوان الأوّلي بشيءٍ من العناوين الثانوية الرافعة له ـ من الضرر و الحرج و غيرهما ـ إلّا بعد تحقق ذلك العنوان الثانوي و وروده على نفس موضوع الحكم الأوّلي.

و كلامه في الفرق بين الفقد و الاضطرار في المتن و في الفوائد بقوله: «ان طروّ الفقد على بعض الأطراف إنّما يوجب الشك في سقوط خصوص ما تنجّز عليه، فيجب الاجتناب عن الباقي أو ارتكابه تحصيلاً للقطع بالفراغ قضية للقطع بالاشتغال ...» غير ظاهر، ضرورة إناطة فعلية التكليف بوجود موضوعه، كإناطتها بعدم الاضطرار إليه، و مع احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على المفقود لا يبقىٰ علم بتكليف فعلي على أيِّ تقدير، كما لا يبقىٰ في صورة ارتكاب بعض الأطراف للاضطرار، فلا يجب رعاية التكليف في الطرف الآخر من باب المقدمة العلمية استناداً إلى حكم العقل بوجوب الإطاعة. و حينئذٍ يرتفع المانع عن جريان الأصل النافي في ما بقي من الأطراف. و القطع بالاشتغال إنّما يقتضي القطع الوجداني بالفراغ ما لم يتصرف الشارع في ناحية الامتثال بجعل البدل، أو الاكتفاء بالموافقة الاحتمالية.

وعليه، فالتحديد في كل من الفقد والاضطرار موجود، وإن كان الحاكم به في الأوّل هو العقل، لتقوم كل حكم بوجود موضوعه، وفي الثاني هو الشرع، لمزاحمته لأصل الملاك الداعي إلى التشريع.

إلّا أن يقال: إنّ فقدان الموضوع ينفي القدرة، فالشك فيه شكّ في القدرة. وهو مورد حكم العقل بالاشتغال، فالفرق المزبور بين الفقد والاضطرار في محله، فتدبّر.

وأمّا ما أفاده في الهامش من دوران التكليف بين المحدود والمطلق، فهو جارٍ بعينه في فقدان بعض الأطراف، إذ كل علم إجمالي بالتكليف تتولّد منه علوم إجمالية دفعية وتدريجية، والزائل بالفقد والاضطرار ونحوهما إنّما هو العلم الإجمالي العَرضي الدفعي، وأمّا التدريجي فهو باقٍ بحاله، وهو المقتضي للتنجيز.

والحاصل: أنّ وجه التفرقة المزبورة بين الاضطرار والفقدان غير ظاهر.

إلّا أن يوجّه كلامه بما ذكره سيدنا الأُستاذ قدس سره بقوله: «فإنّ شرطية عدم الاضطرار راجعة إلى شرطية عدم المزاحم للمصلحة المقتضية للحكم ... وشرطية وجود الموضوع راجعة إلى شرطية عدم المانع من اشتغال ذمة المكلّف، فإنّ الإناء المفقود ممّا لا قصور في مفسدته ولا في تعلق الكراهة بشربه، إلّا أنّ العلم بكراهته لا يصلح أن يكون موجباً لاشتغال الذّمّة به، فيمتنع أن يكون وجوده شرطاً للتكليف الذي هو في الحقيقة شرط نفس الإرادة والكراهة ذاتاً كما في القدرة، أو عَرَضاً كما في عدم الاضطرار، فوجود الموضوع والابتلاء به نظير وجود الحجة على التكليف ليس شرطاً للتكليف وإن كان شرطاً للاشتغال في نظر العقل ...»[1].

أقول: هذا البيان غاية ما يقال في توجيه العبارة، ولو تمّ لسلم كلام المصنف في

«١» حقائق الأُصول، ج٢، ص٣٠٠

الفرق بين الفقدان و الاضطرار ممّا تقدم من الإشكال، ضرورة أنّه على هذا التوجيه لا يكون وجود الموضوع شرطاً للتكليف كشرطية عدم الاضطرار له، بل يكون شرطاً لاشتغال الذّمّة الذي هو متأخر عن التكليف، فلا يعقل أن يكون شرطاً له.

إلّا أنّ الشأن في تماميته في نفسه، فإنّ فرض تعلق الإرادة و الكراهة بالمفقود أمر عير ظاهر، لقيام مناطات الأحكام من المصالح و المفاسد الكامنة في المتعلقات ـ المستتبعة للإرادة و الكراهة ـ بوجود الموضوعات لا بمفاهيمها، فإنّ المعدوم لا يتعلق به إرادة و لا كراهة. نعم يكفي في تشريع الأحكام بإنشائها لموضوعاتها المقدّر وجودها بنحو القضية الحقيقية العلمُ باشتمال تلك الموضوعات على الملاكات.

هذا مضافاً إلى أنّ مقتضىٰ قياس وجود الموضوع بقيام الحجة على الحكم هو تمامية التكليف مع عدم اشتغال الذّمّة به في صورة الفقدان، كتماميته مع عدم قيام الحجة عليه، و عدم اشتغال الذّمّة به.

لكنّه لا يخلو من شيء، فإنّ التكليف هو الذي يترتب على الوصول إليه إمكان الداعوية و الزاجرية، ولولاه لم يتجاوز الحكم عن مرتبة الإنشاء، و من المعلوم أنّ الدعوة إلى المعدوم و الزجر عنه ـ كالزجر عن شرب الخمر المعدوم ـ أمر غير معقول.

و هذا بلا فرق بين الآراء في حقيقة الحكم من كونه الإرادة و الكراهة المبرزتين، أو البعث و الزجر الاعتباريين، أو الطلب الإنشائي، أو إنشاء النسبة، أو غير ذلك، فإنّ الإنشاء بداعي جعل الداعي لا يتمشّىٰ من الآمر الحكيم مع انعدام الموضوع و فقدانه.

و عليه، فالحقُّ أنّه مع التلف لا مقتضي لتشريع الحكم، إذ الموضوع لقيام الملاك به المستتبع للإرادة و الكراهة مقتضٍ له، فيناط به الحكم إناطة المعلول بعلته، فالتلف مانع عن تشريع الحكم بمعنىٰ إعدام المقتضي له، لا أنّه مانع عن اشتغال الذّمّة به مع وجود المقتضي لتشريعه، لأنّ الاشتغال به متأخر عن تشريعه. فقياس وجود الموضوع بوجود الحجة على التكليف مع الفارق، حيث إنّ الحجة توجب تنجز المجعول

و إحراز اشتغال الذّمّة به بعد الفراغ عن تشريعه، من دون دخل للحجة في تشريعه بخلاف وجود الموضوع، فإنّه دخيل في ذلك دخلَ العلة في المعلول.

كما أنّ الفرق بين وجود الموضوع و الاضطرار هو أنّ الأوّل ـ كما عرفت ـ مقتضٍ لملاك الحكم، و الثاني رافع له.

و قد تحصّل: أنّ الحقّ منجزية العلم الإجمالي في الاضطرار إلى المعيّن المتأخر عن العلم.

و أمّا الاضطرار إلى أحدهما المخيّر، فقد عرفت التزام الشيخ الأعظم قدس سره فيه بالاحتياط بالنسبة إلى غير المضطر إليه. و هذا هو الصحيح، فإنّ تعلق الاضطرار بالحرام غير محرز، مع أنّ إحراز تعلقه بالحرام ممّا لا بدّ منه بمقتضىٰ كلمة «إليه» في قوله عليه السلام: «رفع ما اضطروا إليه».

إلّا أنّ هذا لا يلتئم مع مبنىٰ التوسط في التكليف الذي يراد به ثبوت التكليف الواقعي على تقدير، و عدم ثبوته على تقدير آخر بتقييد إطلاقه و تخصيصه بحال دون حال. و لو كان كذلك لجرىٰ الأصل النافي السليم عن المعارض في الطرف الآخر.

و قد نسب المحققُ النائيني التوسط في التكليف إلى شيخنا الأعظم قدس سرهما، و العبارة التي يمكن أن يستظهر منها ذلك هي قوله: «فيثبت من ذلك تكليف متوسط بين نفي التكليف رأساً، و ثبوته منعتفاً بالواقع على ما هو عليه، و حاصله ثبوت التكليف بالواقع من الطريق الذي رخّص الشارع في امتثاله منه، و هو ترك باقي المحتملات»[1].

إلّا أنّ الظاهر أنّ غرض الشيخ من التوسط في التكليف هنا هو التوسط في لتنجز أي في التكليف المنجز. لا التوسط في أصل التكليف، لأنّه قدس سره تعرّض لهذا لكلام في جواب إشكالٍ أورده على مختاره من لزوم رعاية التكليف في باقي الأطراف

---

[1] فوائد الأُصول، ج٢، ص٢٤٦

في الاضطرار إلى غير المعيّن. ولو كان مقصوده ما اصطلح عليه المتأخرون من التوسط في أصل التكليف لكان منافياً لما اختاره من منجزية العلم الإجمالي في الاضطرار إلى غير المعيّن، لعدم كون الترخيص في المقدمة الوجودية حتى يستكشف منه عدم إرادة الحرام الواقعي، وإنّما هو ترخيصٌ في مقدمة العلم بالامتثال واكتفاءٌ بالإطاعة الاحتمالية، وهذا يلائم التوسط في التنجز دون التوسط في أصل التكليف.

وكيف كان، فالقول بالتنجيز هنا مبني على الالتزام بالتوسط في التنجز، يعني وصول التكليف الواقعي إلى مرتبة التنجز على تقديرٍ، وعدم وصوله إلى تلك المرتبة على تقديرٍ آخر، مع إطلاق التكليف الواقعي وثبوته على كلا التقديرين، حيث إنّ الاضطرار لا يزاحم حرمة المتنجس واقعاً، بشهادة أنّه مع العلم به تفصيلاً يجب دفع الاضطرار بالمباح، والذي يوقعه في دفع الاضطرار بالمتنجس هو الجهل به دون الاضطرار، ومن المعلوم عدم المزاحمة بين الجهل والحكم الواقعي، فالجزء الأخير للعلة التامة في ارتكاب المتنجس هو الجهل الموجب للعذر في مخالفة الإلزام المجهول، فوجوب الاجتناب عنه غير منجّز، لا أنّه غير مجعول، هذا.

وأمّا استدلال المصنف على مدّعاه من عدم وجوب الاحتياط عن غير المضطر إليه في غير المعيّن مطلقاً «بمنافاة الترخيص التخييري للإلزام التعييني، وسقوط الحرمة التعيينية بالمضادة» فيتوجه عليه عدم التنافي بينهما، إذ ليس الترخيص التخييري المدّعى شرعياً واقعياً كما في خصال الكفارة، ولا ظاهرياً كما في التخيير بين الخبرين المتعارضين، إذ الاضطرار الرافع للتكليف إنّما هو فيما إذا تعلّق بعين ما تعلّق به التكليف، وهو في مفروض البحث تعلّق بعنوان أحد الإناءين، لا بخصوص ما هو واجد للمناط والمفسدة، فلا ترخيص من قبل الشارع، وإنّما هو بحكم العقل بعد العجز عن تمييز المتنجس المحرّم ارتكابه عن الطاهر، لأهمية وجوب حفظ النّفس من حرمة شرب المتنجس، ومن الواضح أنّ مقدمة الواجب لا تتصف بالوجوب الشرعي

. . . . . .

حتى يثبت لأجلها التخيير الشرعي.

و اللّابدّية التي يحكم بها العقل تكون بمعنىٰ معذورية المضطرِّ في ارتكاب ما اضطرّ إليه إذا صادف الحرام الواقعي، و لا ريب في عـدم منافاتها للحرمة الفعلية المنجزة. و مـع عدم سقوطها بالمضادة تتعيّن الموافقة الاحتمالية بالاحتياط بالنسبة إلى غير ما اضطر إليه، لا الترخيص الذي قـد يتفق معه تفويت الغرض الملزم. هذا.

و منه يظهر أنّ إشكال سيدنا الأُستاذ على الشيخ قدّس سرّهما «بأنّ الاضطرار إلى واحدٍ غير معيّن مـن الأمرين اضطرارٌ إلى كل منهما تخييراً، و لا فرق بين الاضطرار التعييني و التخييري في رفع فعلية التكليف»[1] لا يخلو من غموض، لأنّ الجزء الأخير لعلّة ارتكاب النجس ليس هو الاضطرار، بل هو الجهل كما عرفت، فلا مجعول شرعي في المقام.

و قد يستدل أيضاً على عدم التنجيز بما في حاشية بعض المدققين «من أنّ المعذورية في ارتكاب أحدهما و رفع عقاب الواقع عند المصادفة ينافي بقاء عقاب الواقع على حاله حتى يحرم المخالفة القطعية، فإنّ ضمّ غير الواقع إلى الواقع لا يحدث عقاباً على الواقع»[2].

و فيه: أنّه لا ينهض حجة على القائل باقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية مثل الشيخ الأعظم، و إنّما يجدي القائل بالعلية كما هو مبناه قدّس سرّه، فلاحظ.

بقي الكلام في صورة توسط الاضطرار بين سبب التكليف و العلم به، كحصول الملاقاة في الساعة الأُولىٰ، و الاضطرار في الساعة الثانية، و العلم الإجمالي في الساعة الثالثة، و لا بأس بالتعرض لها تتميماً للفائدة، فنقول:

«١» حقائق الأُصول، ج٢، ص٢٩٧

«٢» نهاية الدراية، ج٤، ص٢٥٦

الحقّ فيها عدم منجزية العلم الإجمالي، وهو مختار سيدنا الأُستاذ الشاهرودي وفاقاً لشيخه المحقق النائيني قدس سرهما في دورته الأخيرة، وخلافاً لمختاره في الدورة الأُولىٰ.

أمّا على القول بالعلية، فلعدم العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير بعد انعدام أحد الطرفين قبل حدوث العلم، وكون الباقي ممّا يشك في تعلق التكليف به.

وأمّا على القول بالاقتضاء، فلجريان الأصل النافي في الطرف الموجود بلا معارض له حسب الفرض. ولا ينافي هذا كونُ العبرة بتقدم المعلوم لا العلم المفروض تأخره، ولذا لو لاقىٰ شيءٌ نجساً، وبعد زمانٍ حصل العلم بنجاسة الملاقىٰ، ترتّب عليه وجوب الاجتناب عمّا لاقاه من زمان الملاقاة، لا من زمان العلم بالنجاسة، فالمناط في ترتب الحكم زمان المعلوم لا زمان العلم. وذلك لما عرفت من أنّ العلم طريق إلى متعلقه وموضوع لحكم العقل بالتنجيز. والعلم الإجمالي اللاحق علم بالموضوع وهو إصابة النجس لأحد الإناءين، لا علم بالتكليف الفعلي، لانعدام أحدهما بالاضطرار، والباقي ممّا يشك في تعلق التكليف به، ومقتضىٰ الأصل عدمه.

الثاني[1]:

أنّه لمّا كان النهي عن الشيء (*) إنّما هو لأجل أن يصير داعياً

---

٢ ـ شرطية الابتلاء بتمام الأطراف

(١) الغرض من عقد هذا التنبيه بيان شرط من شرائط فعلية الحكم، وهو كون المكلّف به مورداً لابتلاء المكلّف، بمعنىٰ كونه مقدوراً عاديّاً له، وقد تعرّض في هذا التنبيه لجهتين:

إحداهما: اعتبار الابتلاء بالمتعلّق في صحة توجيه الخطاب إلى المكلّف.

وثانيتهما: حكم الشك في الابتلاء بعد الفراغ عن اعتباره.

وسيأتي الكلام فيهما.

وقد تعرّض شيخنا الأعظم لاعتبار هذا الأمر في خصوص التكاليف التحريمية،

(*) كما أنّه إذا كان فعل الشيء الذي كان متعلقاً لغرض المولىٰ ممّا لا يكاد عادة أن يتركه العبد وأن لا يكون له داعٍ إليه، لم يكن للأمر به والبعث إليه موقع أصلاً، كما لا يخفىٰ.

و هو أوّل من اعتبر هذا الشرط ـ كما في شرح المحقق الآشتياني[١] وغيره ـ مضافاً إلى الشرائط العامة الأربعة في كل تكليف.

قال ﷺ في ثالث تنبيهات الشبهة المحصورة ما لفظه: «إنّ وجوب الاجتناب عن كلا المشتبهين إنّما هو مع تنجز التكليف بالحرام الواقعي على كل تقدير ... وكذا ـ يعني لا يجب الاجتناب عن الآخر ـ لو كان ارتكاب الواحد المعيّن ممكناً عقلاً، لكن المكلّف أجنبي عنه، وغير مبتلىٰ به بحسب حاله ...»[٢].

و يظهر من المتن أيضاً اختصاصُ شرطية الابتلاء بالتكاليف التحريمية.

و ينبغي قبل توضيح المتن بيان أمرٍ، وهو: أنّه لا ريب في اعتبار القدرة العقلية على جميع أطراف العلم الإجمالي في منجزيته واستحقاق العقوبة على مخالفته، سواء أكان دخلها بحكم العقل كما ينسب إلى المحقق الثاني ﷺ، أم باقتضاء نفس الخطاب كما عن غيره، فلو كان فعل بعض الأطراف غير مقدور للمكلّف كان التكليف فيه ساقطاً لا محالة، لقبح التكليف بغير المقدور، وهو في سائر الأطراف مشكوك الحدوث، فيجري فيها الأصل النافي بلا معارض، وهذا واضح.

و إنّما المقصود هنا بيان أنّ المعتبر في توجه الخطاب إلى المكلّف هو الإمكان العادي، إذ مع عدم إمكان الابتلاء عادةً بجميع الأطراف على البدل لا يصح توجيه النهي إليه، لما سيتضح، فدخول الأطراف في محل الابتلاء يراد منه القدرة العادية على ارتكاب أيٍّ واحد منها شاء، في مقابل اعتبار القدرة العقلية

«١» بحر الفوائد، ج٢، ص١٠٢، أوثق الوسائل، ص٣٣٦

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص٢٣٣ - ٢٣٤

لكن يستفاد من كلام الشيخ بعد ذكر بعض الأمثلة: «مع عدم استحالة ابتلاء المكلّف بذلك كله عقلاً ولا عادةً، إلّا أنّه بعيد الاتفاق ...»[1] أنّ الابتلاء أضيق دائرة من القدرة العادية، فهي القدرة العرفية، فلاحظ الرسائل.

إذا عرفت هذا فنقول في توضيح المتن: إنّ غرض الشارع الأقدس من النهي عن فعلٍ هو إحداث المانع في نفس المكلّف عن ارتكاب متعلق النهي الواصل إليه، حتى يستند ترك المنهي عنه إلى النهي، وهذا يتحقق في موردين:

أحدهما: أن لا يكون للمكلّف داعٍ إلى الترك أصلاً، وإنّما حدث الداعي له إلى الترك بزجر الشارع ونهيه.

ثانيهما: أن يكون له داعٍ إلى الترك، ولكن تتأكد إرادة تركه للمنهي عنه بواسطة النهي، إذ لولا الزجر الشرعي ربما كانت وسوسة النّفس تحمل المكلّف على المخالفة، وتوجد فيه حبّ الارتكاب له، إلّا أنّه بعد العلم بخطاب الشارع وبما يترتب على مخالفته من استحقاق العقوبة يقوىٰ داعيه إلى الترك، فيجتنب عن الحرام، أو بقصد القربة بالترك، ولولا نهي الشارع لما تمكّن من قصد القربة، لتوقفه على وصول الخطاب المولوي إليه.

ومن المعلوم أنّ داعوية النهي للترك تتوقف على إمكان تعلق إرادة العبد بكل من الفعل والترك، بحيث يمكنه عادةً اختيار أيّهما شاء، ومع خروج متعلق النهي ـ كالخمر ـ عن معرضية الابتلاء به لا يتمكن عادةً من الارتكاب، ومع عدم التمكن منه كذلك لا تنقدح الإرادة في نفسه، ومع عدم انقداحها يكون نهي الشارع عن

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٢٣٧ - ٣٨.

مبغوضه لغواً، لوضوح أنّ ترك الحرام يستند حينئذٍ إلى عدم المقتضي ـ وهو الإرادة ـ لعدم وجود المتعلق حتى يتمكّن من إرادة ارتكابه، لا إلى وجود المانع وهو زجر الشارع ونهيه، وقد تقرّر أنّ عدم الشيء لا يستند إلى وجود المانع، بل إلى عدم مقتضيه، لتقدمه الطبعي على المانع.

و عليه، فالنهي عن فعلٍ متروكٍ بنفسه ـ مثل شرب الخمر الموجود في إناء الملك مع عدم قدرته عليه عادةً ـ لغو، لعدم ترتب فائدته وهي إحداث الداعي النفساني إلى الترك عليه، واللغو لا يصدر من الحكيم، لمنافاته للحكمة، بل يكون من طلب الحاصل المحال في نفسه.

و بهذا يظهر وجه إناطة تنجيز العلم الإجمالي بكون تمام الأطراف موردَ الابتلاء، ضرورة أنّه يتوقف عليه حصول العلم بالتكليف الفعلي على كل تقدير، بحيث يكون انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحدٍ من الأطراف موجباً لصحة توجيه الخطاب إلى المكلّف، ومع خروج بعضها عن الابتلاء لا يحصل العلم كذلك، لاحتمال انطباق الحرام على الخارج عن الابتلاء المانع عن جريان الأصل فيه، لعدم ترتب أثرٍ عملي عليه، فيجري فيما بقي من الأطراف بلا معارض.

و لا يخفىٰ أنّ الملاك في اعتبار الابتلاء إمّا هو استهجان الخطاب عرفاً بغير مورد الابتلاء كما في تعبير الشيخ الأعظم، وقد عرفته، وإمّا هو اللغوية كما في المتن، و تستفاد أيضاً من كلام الشيخ الآتي نقله، وإمّا هو طلب الحاصل كما فيه أيضاً.

و الفرق بينها واضح، فإنّ استهجان الخطاب منافٍ للحكمة، وفيه قبح عرفي لا يبلغ حـدّ الامتناع العقلي. وأمّا لغوية الخطاب فهو أمـر ممكن ذاتاً، لكنه مستحيل

للمكلّف [١] نحو تركه، لو لم يكن له داعٍ آخر [٢]، ولا يكاد يكون [٣] ذلك إلّا فيما يمكن عادة ابتلاؤه به، وأمّا (*) ما لا ابتلاء به بحسبها [٤] فليس

عقلاً على الحكيم، لمنافاته للحكمة أيضاً. وأمّا طلب الحاصل فهو ممتنع عقلاً ذاتاً، سواء أكان من الحكيم أم من العاقل، وليست استحالته بالوجوه والاعتبارات.

١) هذا إشارة إلى أوّل الموردين المتقدمين، يعني: أنّ النهي يوجب أرجحية ترك متعلقه من فعله، لما يترتب على فعله من المؤاخذة، فيحدث بالنهي الداعي العقلي إلى تركه إن لم يكن له داعٍ آخر.

٢) يعني: غير النهي، كعدم الرغبة النفسية والميل الطبعي إلى المنهي عنه. وهذا إشارة إلى ثاني الموردين المتقدمين، يعني: وإن كان له داعٍ آخر إلى الترك، كان النهي مؤكّداً له، ومصحّحاً لنيّة التقرب بالترك إن أراد قربيته.

٣) أي: ولا يكاد يكون النهي داعياً إلّا ...، وهذا شروع في الجهة الأُولىٰ من الجهتين اللتين عَقَدَ لهما هذا التنبيه، وهي بيان أصل اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف في منجزية العلم الإجمالي، وحاصله: أنّ الشيء إذا كان بنفسه متروكاً بحيث لا يبتلى به المكلّف عادةً حتى يحصل له داعٍ إلى فعله، فلا وجه للنهي عنه، لعدم صلاحيته لإيجاد الداعي إلى الترك، فيكون النهي لغواً، واللغو منافٍ للحكمة فلا يصدر من الحكيم. بل النهي محال في نفسه، لكونه طلباً للحاصل المحال، ضرورة أنّ الغرض من النهي ـ وهو عدم الوقوع في المفسدة ـ حاصل بنفس خروج المتعلق عن الابتلاء، فلا يعقل طلبه حينئذٍ.

٤) أي: بحسب العادة.

(*) الأولىٰ بحسب السياق أن تكون العبارة هكذا: وأمّا ما لا يمكن عادة ابتلاؤه به فليس للنهي عنه ... إلخ.

للنهي عنه[١] موقع أصلاً، ضرورة أنّه[٢] بلا فائدة و لا طائل، بل يكون من قبيل طلب الحاصل[٣]، كان[٤] الابتلاءُ بجميع الأطراف ممّا لا بدّ منه[٥] في تأثير العلم، فإنّه بدونه[٦] لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال تعلق الخطاب بما لا ابتلاء به.

---

١) هذا الضمير و ضمير « به » راجعان إلى « ما » الموصول في « ما لا ابتلاء » المراد به المورد الخارج عن الابتلاء.

٢) أي: أنّ النهي عمّا لا ابتلاء به بحسب العادة بلا فائدة، لعدم ترتب الغرض من النهي ـ وهو كونه داعياً إلى الترك ـ عليه، وهذا إشارة إلى لغوية الخطاب بالخارج عن الابتلاء، وهي تستفاد أيضاً من كلام الشيخ الأعظم: « ولعلّ السِّر في ذلك أنّ غير المبتلىٰ تارك للمنهي عنه بنفس عدم ابتلائه، فلا حاجة إلى نهيه »[١].

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

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

٥) الضمير راجع إلى الموصول في « ممّا » المراد به شرط التكليف.

٦) أي: بدون الابتلاء بجميع الأطراف، وضمير « فإنّه » للشأن، و حاصله: أنّه بدون الابتلاء بتمام الأطراف ـ بحيث يكون قادراً عادةً بالمعنىٰ المتقدم، على ارتكاب أيٍّ واحدٍ منها شاء ـ لا علم بتكليف فعلي، لاحتمال كون موضوعه ما هو خارج عن الابتلاء، ولذا لا يجب الاحتياط حينئذٍ في سائر الأطراف، لعدم دوران متعلق التكليف الفعلي بينها بالخصوص، مع احتمال كونه هو الطرف الخارج عن الابتلاء، فلا يكون التكليف الفعلي في الأطراف المبتلىٰ بها محرزاً حتى يجب فيها الاحتياط.

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٢٣٤

ومنه [1] قد انقدح أنّ الملاك في الابتلاء المصحِّح لفعلية الزجر (*)

---

١) يعني: ومن كون النهي عن الشيء لأجل إحداث الداعي إلى الترك، يظهر ما هو الملاك في الابتلاء المصحِّح لفعلية الزجر، ومحصله: أنّ انقداح طلب الترك الفعلي في نفس المولىٰ تابع لإمكان حصول الداعي إلى الفعل في نفس العبد، فإنْ أمكن للعبد إرادة شيءٍ جاز للمولىٰ طلبه منه، إذ لا يريد إلّا ما يمكن للعبد إرادته، لقبح التكليف بغير المقدور.

وحينئذٍ، فإنْ علم العبد بتكليف مردّدٍ بين أُمور، فإنْ أمكنه إرادة فعل كل واحد منها أمكن أيضاً للمولىٰ إرادته وطلب ذلك منه، وإلّا فلا. وهذا مرادهم بقولهم: أنّ الإرادة الآمرية تابعة للإرادة المأمورية، أو: الإرادة التشريعية تابعة للإرادة التكوينية. كما أنّ إرادة العبد في مقام الامتثال وانبعاثه تابعة لإرادة المولىٰ

(*) ثم إنّه يمكن معرفة مورد الابتلاء عن غيره بحيث يكون ذلك معياراً له بتبديل العلم الإجمالي بالتفصيلي بالنسبة إلى الطرف الذي لا يعلم الابتلاء به لبُعده، أو لمنع مانعٍ من الوصول إليه، أو لبُعد اتفاق الابتلاء به عادةً، كما إذا أراد شراء دار للسكنىٰ في بلدٍ يعلم بغصبيتها أو غصبية دارٍ أُخرىٰ في بلد آخر، وفُرِض علمُه تفصيلاً بغصبية الدار التي تكون في غير محل سكناه ـ وعدم احتمال السكنىٰ فيها ـ فإنّه لا عبرة بهذا العلم الإجمالي أصلاً. هذا.

وقد جعل شيخنا الأعظم قدس سره المعيارَ في الابتلاء حُسنَ الخطاب، حيث قال: «والمعيار في ذلك وإن كان صحة التكليف بالاجتناب عنه على تقدير العلم بالنجاسة وحسن ذلك ...» [1] وهذا لا يختلف عمّا أفاده المصنف، غير أنّه تعبير له بالملزوم وكلام الشيخ تعبير له باللازم.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٢٣٧

وانقداح [١] طلب تركه في نفس المولىٰ فعلاً، هو [٢] ما إذا صحّ انقداح الداعي إلى فعله في نفس العبد مع اطّلاعه [٣] على ما هو عليه [٤] من [٥] الحال.

ولو شكّ في ذلك [٦] كان المرجع هو البراءة،

وبعثه، لأنّها علّة لإرادة العبد، كما ثبت في محله.

١) عطف تفسيري لـ « فعلية » والأولىٰ إضافة « عنه » إلى كلمة « الزجر ».

٢) خبر « أن الملاك ».

٣) أي: اطّلاع المولىٰ، وضمير « هو » راجع إلى الفعل المنهي عنه.

٤) الضمير راجع إلى الموصول في قوله: « ما هو ».

٥) بيان للموصول في « ما هو » يعني: أنّ المولىٰ إذا اطّلع على حال الفعل من حيث كونه داخلاً في الابتلاء أو خارجاً عنه، فإنْ رأىٰ صحةَ انقداح الداعي في نفس العبد إلى فعله صحّ له الزجر عنه، وإلّا فلا. هذا تمام الكلام في اعتبار الابتلاء والعلم به.

٦) يعني: في الابتلاء، وهذا شروع في الجهة الثانية من جهتي هذا التنبيه، وهي بيان حكم الشك في الابتلاء، كما إذا علم إجمالاً بأنّ داراً مغصوبةً مردّدةً بين هذه الدار التي يريد المكلّف شراءها ودارٍ أُخرىٰ في بلدٍ آخر يشك المكلّف في دخولها في محل الابتلاء وخروجها عنه، فهل يكون هذا العلم الإجمالي منجِّزاً؟ وأنّ مشكوك الابتلاء به محكوم بحكم ما هو معلوم الابتلاء به، أم لا يكون منجزاً، وأنّ مشكوك الابتلاء محكوم بحكم ما هو خارج عنه قطعاً؟ فيه خلاف بين شيخنا الأعظم والمصنف ﷺ.

فذهب الشيخ إلى أنّه بحكم ما هو مقطوع الابتلاء به، وتمسّكَ لذلك بالأصل اللفظي أعني به أصالة الإطلاق المقتضية لتنجز الخطاب بالمعلوم الإجمالي، وذهب المصنف إلى أنّه بحكم ما هو مقطوع الخروج عن محل الابتلاء، وأورد على الشيخ

. . . . . .

بما سيأتي، ثم جَعَلَ المرجع في الشك في الابتلاء أصالةَ البراءة عن التكليف.

ولتوضيح كلامهما قدس سرهما نقول: أمّا الشيخ، فإنّه وإن قرّب أوّلاً التمسك بالبراءة، لأنّه من دوران التكليف بين المطلق والمشروط، ومن موارد الشك في تحقق الشرط الذي لا يكون المرجع فيه إلّا أصالة البراءة، حيث قال: «نعم يمكن أن يقال عند الشك في حسن التكليف التنجيزي عرفاً بالاجتناب وعدم حسنه إلّا معلّقاً: الأصل البراءة من التكليف المنجز»[1].

لكنّه عدل بعد ذلك إلى التمسك بأصالة الإطلاق، وقال: «... وأمّا إذا شكّ في قبح التنجيز، فيرجع فيه إلى الإطلاقات، فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد بقيدٍ مشكوكِ التحقق في بعض الموارد، لتعذر ضبط مفهومه، هل يجوز التمسك به أوْ لا؟ والأقوىٰ الجواز»[2].

وحاصله: أنّه لا شكّ في فعلية التكليف وتنجزه مع العلم بمعرضية الأطراف للابتلاء بها، كما لا شكّ في عدم فعليته مع العلم بخروج بعضها عن محل الابتلاء.

وأمّا إذا شكّ في خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء من جهة الشك في مفهومه سعةً وضيقاً، وعدم تعيُّن حدوده لعدم الإحاطة بحقيقته العرفية، كان مقتضىٰ إطلاق الهيئة مثل «لا تشرب الخمر» فعليّة التكليف في الطرف المبتلىٰ به، إذ لو كان الطرفُ المشكوك فيه خارجاً عن مورد الابتلاء به كان الخطاب بالنسبة إليه مقيّداً، فإنّه بمنزلة قوله: «لا تشرب الخمر إن ابتليت به» ولو كان داخلاً فيه لم يكن الحكم مقيّداً به. ومن المعلوم أنّ المرجع في الشك في أصل التقييد وفي التقييد الزائد هو

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٢٣٧

«٢» المصدر، ص٢٣٨

إطلاق الخطاب، إذ الخارج عنه قطعاً ـ بملاحظة الاستهجان العرفي ـ هو ما لا ابتلاء به أصلاً، وأمّا المشكوك خروجُه عن الابتلاء فهو ممّا يشمله الإطلاق، ولا بدّ من الاحتياط، ومعه لا تصل النوبة إلى التمسك بالأصل العملي المحكوم من الاحتياط والبراءة. هذا محصّل ما أفاده الشيخ الأعظم.

وأمّا المصنف، فقد التزم بالرجوع في مورد الشك إلى أصل البراءة، لأنّه من الشك في التكليف الفعلي الذي هو مجرىٰ الأصل النافي، لإناطة فعلية الحكم بالابتلاء بالمتعلق، ومع الشك في الابتلاء به يشكّ في نفس الحكم. وأصالةُ الإطلاق وإن كانت حاكمةً أو واردةً على الأُصول العملية، إلّا أنّه لا سبيل للتمسك بها هنا.

وذلك لأنّ القيد تارةً يكون مصحِّحاً للخطاب بحيث لا يصح الخطاب بدونه، كالقدرة العقلية، لقبح التكليف بغير المقدور. وأُخرىٰ لا يكون كذلك، بل يصح الخطاب بدونه، كما يصحّ تقييده به أيضاً، كالاستطاعة الشرعية بالنسبة إلى وجوب الحج، إذ يمكن توجيه الخطاب إلى المكلّف القادر عقلاً على الحج وإن لم يكن مستطيعاً شرعاً، كما يصحّ توجيه الخطاب إليه مقيّداً بالاستطاعة أيضاً، فإذا شكّ في دخل الاستطاعة الشرعية، فمقتضىٰ إطلاق وجوب الحج عدم دخلها فيه، نظير إطلاق الرقبة في قوله: «أعتق رقبة» في التمسك به عند الشك في تقيدها بالإيمان.

إذا عرفت هذا فاعلم: أنّ التمسك بإطلاق الخطاب إنّما يصحّ إذا كان ما شكّ في قيديته من قبيل القسم الثاني، لصحة الإطلاق ـ بمعنىٰ رفض القيد المشكوك اعتباره ـ حينئذٍ قطعاً، وبالتمسك به ينتفي الشك في إطلاق الحكم ثبوتاً، لكشف إطلاقه إنّاً في مقام الإثبات عن إطلاقه ثبوتاً، فيثبت إطلاق الحكم واقعاً بالنسبة إلى القيد الذي يكون من قبيل القسم الثاني كالاستطاعة.

لعدم[١] القطع بالاشتغال، لا إطلاق الخطاب[٢]، ضرورة[٣] أنّه لا مجال للتشبث

وأمّا إذا كان القيد من قبيل القسم الأوّل، وهو ما لا يصح الخطاب بدونه كالقدرة العقلية أو العادية التي منها الابتلاء، فلا معنىٰ للتمسك بالإطلاق في مرحلة الإثبات، لعدم إمكان الإطلاق في مقام الثبوت بعد دخل القدرة في التكليف حتى يستكشف بالإطلاق في مقام الإثبات، فكل خطابٍ محفوفٌ بمقيِّد عقلي، وهو كون متعلقه مقدوراً عقلاً ومبتلىٰ به عادةً، ولا يمكن تشريع الخطاب بنحو الإطلاق من هذا القيد العقلي ثبوتاً حتى تصل النوبة إلى الإطلاق إثباتاً.

ومع تقيد إطلاق الحكم بالقدرة العادية لا يبقىٰ إطلاق في مثل قوله: «لا تشرب الخمر» حتى يتمسك به في الشك في الابتلاء. فيرجع الشك حينئذٍ إلى الشك في أصل الحكم، والمرجع فيه أصالة البراءة.

وبعبارة أُخرىٰ: التمسك بالإطلاق منوط بإحراز صحة إطلاق الخطاب ثبوتاً في مشكوك القيدية، كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، وكون الشك متمحضاً في مطابقة الإطلاق للواقع، فلا يصح التمسك به إذا لم يصحّ الخطاب ثبوتاً بدون ذلك القيد المشكوك فيه كالابتلاء فيما نحن فيه.

١) هذا تعليل لجريان البراءة، ومحصّله عدم منجزية العلم الإجمالي المثبِت للتكليف ما لم يكن المعلوم حكماً فعليّاً على كل تقدير، وذلك منوط بالابتلاء بتمام الأطراف، والمفروض عدم إحراز الابتلاء بجميعها، فيصير الحكم مشكوكاً فيه، فتجري فيه البراءة.

٢) كما عوّل عليه الشيخ بقوله فيما تقدم من عبارته: «والأقوىٰ الجواز».

٣) تعليل لعدم صحة التمسك بإطلاق الخطاب، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «وذلك لأنّ القيد تارةً يكون مصحِّحاً للخطاب ... إلخ».

به [١] إلّا فيما إذا شكّ في التقييد بشيءٍ [٢] بعد [٣] الفراغ عن صحة الإطلاق بدونه [٤]، لا فيما [٥] شكّ

---

١) أي: بالإطلاق، وضمير «أنّه» للشأن.

٢) متعلق بـ «التقييد» وذلك كالابتلاء الذي يتقيد كلُّ خطابٍ به.

٣) متعلق بـ «شك» وإشارة إلى القسم الثاني من قسمي دخل القيد في الخطاب كالإيمان بالنسبة إلى الرقبة، فإنّه يصح التمسك بإطلاق «الرقبة» إذا شكّ في تقيدها به.

٤) الضمير راجع إلى «شيء».

٥) معطوف على «فيما إذا شك» وإشارة إلى القسم الأوّل من قسمي القيد، وهو ما اعتبر في صحة نفس الخطاب، يعني: أنّه لا يصح التمسك بالإطلاق فيما شكّ في تحقق ما اعتبر في صحة الإطلاق بدونه كالابتلاء، فإنّه لا يصح الخطاب بدونه.

وحقُّ العبارة أن تكون هكذا: «لا فيما إذا شكّ في وجود ما اعتبر قطعاً في صحة نفس الخطاب».

ثم إنّ الشك في الابتلاء تارةً يكون بنحو الشبهة المفهومية، وهذا هو محطُّ بحث شيخنا الأعظم من التمسك بالإطلاق أو الرجوع إلى البراءة، حيث قال: «فمرجع المسألة إلى أنّ المطلق المقيّد بقيدٍ مشكوك التحقق في بعض الموارد لتعذر ضبط مفهومه ... الخ»[١]، وإن كان كلامه قبله: «لكن شكّ في تحققه أو كون المتحقق من أفراده كما في المقام»[٢] شاهداً على جريان النزاع في الشبهة المصداقية أيضاً كالشبهة في الصدق.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٢٣٧

«٢» المصدر، ص٢٣٦

في اعتباره[1] في صحته (*) تأمّل لعلّك تعرف إن شاء الله تعالىٰ (*).

وأُخرىٰ يكـون بنحو الشبهة الموضوعية، كما إذا علـم بحدود مفهوم الابتلاء وشكّ في انطباق المفهوم المبيّن على المصداق الخارجي، لأُمور خارجية، كما إذا علم بخروج الشيء الفلاني عن مورد الابتلاء إذا كان خارج المنطقة الكذائية، ولكن شكّ في خروج هذا المكان عن تلك المنطقة ودخوله فيها لظلمة، أو غيرها مـن الأُمور الخارجية الموجبة لهذا الشك.

١) أي: في اعتبار ذلك المشكوك ـ كالابتلاء ـ في صحة الإطلاق.

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

ولا بأس قبل الخوض في المطلب بالتنبيه على أمرٍ وهو: أنّ الشيخ الأعظم استشهد ببعض الفروع الفقهية على اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف، وجعل وجه عدم منجزية العلم الإجمالي فيها خروجَ بعضها عن محل الابتلاء.

لكن الإنصاف عدم ابتناء الحكم بعدم منجزيته في بعضها على الخروج عن الابتلاء، كما في علم إحدىٰ الضرّتين بأنّها المطلقة أو ضرّتها، وكالعلم الإجمالي لواجدي المني فـي الثوب المشترك «[1]»، فإنّ كل شخص موضوع لحكم على حدة،

(*) نعم، لو كان الإطلاق فـي مقام يقتضي بيان التقييد بالابتلاء لو لم يكن هناك ابتلاء مصحِّح للتكليف، كان الإطلاق وعـدم بيان التقييد دالّاً على فعليتـه ووجود الابتلاء المصحِّح لها كما لا يخفىٰ، فافهم.

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٢٣٥

فلاحظ و تأمّل.

نعم، يمكن أن يكون من فروع المسألة ما لو علم الزوج بارتداد بعض زوجاته مع غيبة بعضهن، لجواز إجراء استصحاب الزوجية بالنسبة إلى الحاضرة و ترتيب آثارها عليها، وعدم جريان الاستصحاب في حق الغائبة حتى يقع التعارض. وقد تعرّض المحقق الآشتياني في الشّرح لهذا الفرع وغيره من الفروع التي ينحصر وجه عدم منجزية العلم الإجمالي فيها في خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، فراجع «١».

و كيف كان، فينبغي البحث في مقامين:

أحدهما: في الدليل على اعتبار الابتلاء في تنجز الحكم مطلقاً، وعدمه كذلك، و التفصيل بين الواجبات و المحرّمات.

ثانيهما: في حكم الشك في الابتلاء، فنقول و به نستعين:

أمّا المقام الأوّل، فمحصله: أنّك قد عرفت الاستدلال على شرطية الابتلاء بالاستهجان و اللغوية و طلب الحاصل.

وقد أُورد عليه بالنقض بصحة خطاب العصاة من المسلمين، فإنّ المولىٰ مع علمه بعدم ترتب انبعاث العبد و انزجاره عليه، كيف تتمشّىٰ منه الإرادة و الكراهة الجزميتان ؟ و بصحة تكليف الكفار بالفروع بنفس الوجه.

وعدمُ قبح تكليف غالب المكلّفين ـ خصوصاً أرباب المروّات ـ ونهيهم عن بعض المحرمات كأكل الحشرات و القاذورات و كشف العورة، مع أنّ دواعيهم مصروفة عنها قطعاً، و أمرهم بالإنفاق على الزوجة و الأولاد ونحوه ممّا يكون بناؤهم على العمل به وعدم تركه و لو لم يشرّع خطاب أصلاً.

نعم، منشأ لغوية الخطاب في الابتلاء و إن كان هو بُعد المسافة مثلاً، و في مورد النقض الصارف النفساني المانع عن الارتكاب، لكن هذا غير فارق. و الالتزام بعدم

«١» بحر الفوائد، ج٢ ، ص١٠٣

. . . . . .

الأمر و النهي المولويين في الموارد المذكورة كما ترىٰ.

و لا يخفىٰ أنّ النافي لشرطية الابتلاء في فسحة من هذا النقض، لصحة التكليف في تمام هذه الموارد.

إلّا أنّ المحقق النائيني ﷺ مع التزامه باعتبار الابتلاء في خصوص التكاليف التحريمية أجاب عنه بما محصّله: «الفرق بين عدم القدرة عادةً على الفعل و بين عدم إرادته كذلك، لكون الأُولىٰ من الانقسامات السابقة على الخطاب، فيمكن دخلها فيه بحيث تكون من قيود موضوع الخطاب كالبلوغ و العقل، و هذا بخلاف الإرادة و الإطاعة و نحوهما ممّا يكون متأخّراً عن الخطاب و مترتباً عليه، فإنّ مثلها يمتنع دخله فيه. فلا يمكن أن يتقيد التكليف بحال وجود إرادة العبد و لا بحال عدمها، لا بالتقييد اللحاظي و لا بنتيجة التقييد.

و عليه، فاستهجان الخطاب ثابت عند عدم القدرة العقلية و العادية، بخلاف عدم الإرادة، فالقياس مع الفارق»[1].

أقول: ما أفاده ﷺ من الفرق بين القدرة و الإرادة و إن كان متيناً في نفسه، إذ لا سبيل لتقييد الخطاب بما هو متأخر عنه و كالمعلول له، لا وجوداً للزوم طلب الحاصل، و لا عدماً للزوم اجتماع المتنافيين، فلا بدّ من إطلاق الخطاب لحال وجود إرادة المكلّف و عدمها، إلّا أن المدّعىٰ عدم إمكان تأثير إيجاب الشارع مع بناء المكلّف على الإتيان بالفعل، و عدم تحقق انبعاثه عن أمر المولىٰ مع عزمه على الفعل، و بتعذر الانبعاث يتعذر البعث الجدّي من المولىٰ، لأنّ البعث و الانبعاث متضايفان متكافئان في الفعلية و القوة، فالمحذور الذي يدّعيه المصنف في الحاشية باقٍ بحاله، هذا.

مضافاً إلى أنّ استحالة تقييد الخطاب بالإرادة لا يقتضي ضرورة الإطلاق، بل تقتضي امتناعه، بناءً على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة كما هو

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ٥٣ - ٥٤

. . . . . .

مذهبه قدس سره.

ثم إنّه قد استدل لعدم اعتبار الابتلاء بأُمور:

الأوّل: ما في حاشية المحقق الاصفهاني قدس سره ومحصله: «أنّ حقيقة التكليف ليست هي جعل الداعي الفعلي إلى الفعل والترك، حتى يستحيل في فرض وجود الداعي النفساني، بل هي جعل ما يمكن أن يكون داعياً، بحيث لو انقاد العبد للمولىٰ لانقدح الداعي في نفسه بدعوة البعث والزجر، وغاية ما في عدم الابتلاء بالمتعلق هو عدم وجود الداعي له، ولكنّه غير مانع من جعل الداعي الإمكاني. ولولاه لم يصح توجيه الخطاب إلى العاصي، فإنّه لا داعي له إلى الامتثال، بل له الداعي إلى الخلاف.

ولو بطل التكليف مع عدم الداعي الفعلي، للزم بطلان النهي لمن لا داعي له حتى إذا كان المتعلق محل ابتلائه. وليس كذلك قطعاً، لصحة التكليف في الفرض. فتمام المناط هو إمكان الدعوة، ولا معنىٰ للإمكان إلّا الذاتي والوقوعي، فيجتمع مع الامتناع بالغير أي بسبب حصول العلة فعلاً أو تركاً من قِبَل نفس المكلّف.

وبهذا يرتفع محذور اللغوية وطلب الحاصل. ويبقىٰ محذور الاستهجان العرفي، وقد دفعه بما حاصله: عدم ارتباط حقيقة التكليف بالعرف بما هم أهل العرف، إذ مدار صحة الخطاب على حسنه العقلي، ومرجعية العرف إنّما هي في فهم الخطاب الملقىٰ إليهم، وتعيين حدود مفهوم متعلقه، ومن المعلوم أنّ العقل بمجرد قدرة العبد يحكم بحسن الخطاب، وإن كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء»[1].

الثاني: أنّ المحاذير المتقدمة ـ من الاستهجان واللغوية وطلب الحاصل ـ إنّما تترتب إذا كان الغرض من الأمر تحقق الفعل كيف ما اتفق، ومن النهي ترك المنهي عنه كذلك، كما هو الحال في الأحكام العرفية بين الموالي والعبيد. وأمّا إذا كان المقصود الإتيان بالفعل المستند إلى أمر المولىٰ والمضاف إليه وترك المنهي عنه كذلك

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص ٢٦٤ – ٢٦٥

ليحصل الكمال النفساني للمكلّف، كان الأمر والنهي ممّا لا بدّ منه لأجل تحصيل الملكة الفاضلة المتحققة بالاستناد.

وبهذا يندفع محذور لغوية الخطاب وطلب الحاصل، لتوقف حصول غرض المولىٰ ـ وهو الفعل المستند والترك كذلك ـ على بعثه وزجره. ومن المعلوم أنّ وجود الداعي النفساني إلى الفعل أو الترك لا ينافي قصد القربة المعتبر في صحة العبادات، وفي تحقق الامتثال في غيرها بنحو الإطلاق، بل قد يجتمعان «١».

الثالث: أنّ قبح التكليف بالخارج عن الابتلاء إنّما هو في الخطابات الشخصية المتوجهة إلى آحاد المكلّفين، كما إذا خوطب زيد وعمرو بوجوب الاجتناب عن الخمر الموجود في بلاد الكفر، وأمّا الأحكام الشرعية التي هي أحكام كلية مجعولة على الجميع نظير القوانين العرفية المجعولة لحفظ النظام، فليس فيها إلّا خطاب واحد قانوني يعم المكلّفين المختلفين حسب الحالات والعوارض.

ولا يقدح في صحة خطاب ﴿ يا أيها الذين آمنوا ﴾ و﴿ يا أيها الناس ﴾ عجز بعضهم عن الامتثال، فالحكم فعلي في حق الجميع، غير أنّ العجز والجهل عذر عقلي مانع عن تنجز التكليف في حق العاجز والجاهل، والملاك في صحة الخطاب صلوحه لبعث عددٍ معتدٍّ به لا تمامهم، والاستهجان إنّما يلزم لو علم المتكلم بعدم تأثير ذلك الخطاب العام في كل المكلّفين.

وعليه، فلا تتقيّد التكاليف الشرعية بالدخول في محل الابتلاء «٢».

هذه عمدة ما ظفرنا عليه من الوجوه لعدم اعتبار الابتلاء في فعلية التكاليف.

وفي المسألة بعض الوجوه الأُخرىٰ مثل ما اعتمد عليه المحقق النائيني قدس سره في

«١» مصباح الأُصول، ج٢، ص٣٩٥

«٢» تهذيب الأُصول، ج٢، ص٣٣٨

دورته الأُولىٰ من تمامية الملاك في صورة عدم الابتلاء أيضاً «١».

لكنه عدل عنه في دورته الأخيرة. وهو الحق، لعدم كون الملاك غير المطالَب ـ بسبب الخروج عن محل الابتلاء مثلاً ـ موضوعاً لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته، فتأمّل.

وكذا ما أفاده المصنف في الفوائد «٢» من أنّ خطاب «لا تشرب الخمر» بوجوده الإنشائي شامل للداخل في الابتلاء والخارج عنه، لأنّه خطاب عام على نحو القاعدة والقانون، إلّا أنّه لا يكون تحريماً وزجراً فعليّاً إلّا عمّا كان مورد الابتلاء. ويكفي في صحة التحريم الإنشائي وجود المقتضي للتحريم وإن لم تتحقق العلة التامة، فمرتبة من الحكم يشترك فيها الجميع، ومرتبة أُخرىٰ تختص ببعضهم.

وهذا الوجه كما ترىٰ لا يجدي أيضاً بناءً على عدم كون الحكم الإنشائي واجداً لما هو المناط للحكم. وهل ينفع هذا المقدار لصحة التمسك بالخطاب عند الشك في الابتلاء أم لا ؟ فيه كلام لعلّنا نتعرّض له في حكم الشك في الابتلاء هذا.

وأمّا تلك الوجوه الثلاثة، فالظاهر عدم وفاء شيءٍ منها بحل الإشكال.

أمّا الوجه الأوّل ـ وهو تصحيح الخطاب بإمكان الدعوة ـ فلأنّ مفاد صيغتي «افعل ولا تفعل» وإن كان هو ما يمكن أن يكون باعثاً وزاجراً كما أفاده ﷺ، إلّا أنّ إمكان الداعوية هنا إمكان استعدادي، وهو ما يترقب منه بلوغه من القوة إلى الفعل، كما في نظيره من التكوينيات، فإنّ الشجرة ثمرة بالإمكان. وحيث إنّ المفروض وجود الصارف النفسي عن شرب الخمر أو خروجه عن معرضية الابتلاء به مدة العمر، فما ذا يترتب على جعل الزاجر الإمكاني الذي لا يصير زاجراً بالفعل أبداً ؟

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٥٦

«٢» حاشية الرسائل، ص٣٢٠

. . . . . .

وقياسُ الإمكان الذاتي هنا بإمكان الماهيات الذي لا ينافيه الامتناع بالغير بسبب عدم حصول العلة يكون مع الفارق، فإنّ إمكان الماهية ليس مجعولاً اعتبارياً للحكيم، ولذا يجتمع بسبب وجود علته وعدمها مع الوجوب بالغير والامتناع كذلك. وهذا بخلاف الحكم الشرعي، فإنّه مجعول اعتباري للشارع، وحقيقة الحكم الجدِّي هو الإنشاء بداعي جعل الداعي بالإمكان، ومن المعلوم أنّ جعل الممكن المستعد إذا لم يترقب منه الدعوة الفعلية في زمن التكليف ولو مرّةً واحدة لغو، بل طلب للحاصل.

نعم، ما أفاده ينحل به النقض بتكليف العاصي، حيث إنّ عدم فعلية البعث والزجر الإمكانيين فيه، إنّما هو لأجل إيجاد موانع العبودية بسوء اختياره، وإلّا فالمقتضي للجعل موجود، وتأثيره الفعلي منوط بتخلية النّفس عمّا يزاحم الانقياد للمولىٰ وإطاعة أحكامه.

وهذا بخلاف مَن هو فاعل بالطبع أو تارك كذلك، إذ لا مقتضي لبعثه الإمكاني، لفعلية ما يترتب على جعل الإمكان الاستعدادي الناشئة من الداعي النفساني.

وعليه، فما استدل به على اعتبار الابتلاء لا يندفع بهذا الوجه.

وأمّا الوجه الثاني ـ أعني به كون الغرض من التكليف الاستناد إليه في مقام العمل ـ فهو إنّما يتم في العبادات التي يعتبر في صحتها إضافتها إلى المولىٰ. وأمّا التوصليات ـ وهي العمدة في محل البحث ـ فلا شكّ في قيام الغرض فيها بذات الفعل، واكتفاء الشارع بالعمل المجرد عن الاستناد إليه أيضاً، فلو كان الغرض قائماً بخصوص الفعل المستند إليه لزم كون تشريع الواجب أوسع دائرةً من الغرض الداعي إلى الجعل، إذ المفروض سقوطه بكل من الفعل المستند إليه وغير المستند إليه، ومن المعلوم أنّ شمول الحكم لحالات المكلّف لا يمكن إلّا عن ملاكٍ ينبعث منه الحكم الكذائي، ومع فرض صحة الواجب التوصلي بلا استناد ـ بل ومع صدوره غفلةً ـ كيف يدّعىٰ قيام الغرض بخصوص الفعل المستند ؟ والتفكيك بين الملاك والحكم

. . . . . .

الناشئ منه واضح البطلان، لأنّه خلاف مقتضىٰ تبعية الأحكام لملاكاتها.

هذا، مضافاً إلى أن ما أفاده في آخر كلامه من «حصول الامتثال إذا كان كل واحد من الداعي النفساني والأمر الإلهي سبباً تامّاً في عالم الاقتضاء، بمعنىٰ أن يكون كل واحد منهما كافياً في تحقق الفعل أو الترك مع عدم الآخر» لا يخلو من غموض، إذ لو فرض قيام الأغراض بالأفعال والتروك المستندة إلى الأوامر والنواهي الشرعية، فإنّما يراد بها الاستناد الفعلي لا التقديري، ومن المعلوم أنّه مع وجود الصارف النفساني لا يبقىٰ مجال للاستناد إلى الزاجر الشرعي، فيعود محذور اللغوية.

نعم، لولا الداعي النفساني إلى الترك لكان المكلّف منزجراً بالاستناد إلى النهي الإلهي، إلّا أنّ ذلك استناد تعليقي لا عبرة به، إذ الموجب لكمال النّفس هو الاستناد الفعلي كما لا يخفىٰ.

وأمّا الوجه الثالث ـ وهو كون القضايا الشرعية كالقوانين العرفية وليست أحكاماً شخصية ـ ففيه **أوّلاً**: أنّ القضايا الشرعية الكلية إمّا من القضايا الحقيقية التي ينشأ الحكم فيها على الموضوع المفروض وجوده، وإمّا من القضايا الطبيعية التي ينشأ الحكم فيها على الطبيعة ويثبت للأفراد من باب الانطباق، فخطاب ﴿كُتب عليكم الصيام﴾ مثلاً إنشاء لوجوب الصيام على المؤمن الذي له وحدة نوعية، وهذا الخطاب وإن كان واحداً، لكنه يشمل كلّ فرد من أفراد المكلّفين، إمّا لكون القضية حقيقية، وإمّا لانطباق الطبيعة عليه. وبعد اختصاص كل مكلّف بخطابٍ يعود ما تقدم من المحذور.

ومجرد تبعية الأحكام للملاكات التي لا دخل لعلم المكلّف وجهله وقدرته وعجزه فيها، لا ينفع شيئاً، إذ الكلام في استهجان خطاب التارك للمنهي عنه بطبعه، لا في وجود المناط في الخارج عن الابتلاء، فإنّه ليس محل البحث.

وثانياً: أنّه ـ مع تسليم كفاية انبعاث الغالب أو العدد المعتدِّ به وانزجاره في صحة إنشاء الخطاب القانوني ـ لا ينسدّ به باب النقض ببعض ما يعلم بضرورة الفقه

حرمته شرعاً، مع عدم ميل جلّ الناس ـ بل كلّهم ـ إلى ارتكابه، لولا طروء العنوان الثانوي، نظير أكل الميتة التي صارت جيفة، فإنّ من له أدنىٰ مسكة يتنفر عنها بالطبع قطعاً، فيلزم عدم جعل حرمة أكلها لهؤلاء، و من المعلوم أنّه مخالف لما يعلم من الدين ضرورةً، و نظيره من الأحكام التي لا تؤثر في إرادة المكلّف و كراهته غير عزيز.

و قد تحصّل: أنّ محذور الاستهجان العرفي في الخطاب بالخارج عن الابتلاء الذي هو كالقرينة المتصلة الحافة بالإنشاءات الشرعية باقٍ على حاله، و لم يندفع بالوجوه المتقدمة، و لذا فلا مناص من الالتزام بشرطية الابتلاء.

و أمّا النقض بمخاطبة العاصي و نحوه، فيندفع بما أفاده المحقق الاصفهاني ﷺ من أنّ حقيقة التكليف جعل الداعي الإمكاني، و من المعلوم أنّ مثله يتمكن من الانبعاث و الانزجار برفع موانع العبودية عن نفسه. و أمّا مَن له صارف طبعي عن ارتكاب محرّم فيكفي في خروج الخطاب عن اللغوية في حقه إمكان استناده إلى الشارع في مقام التقرب إليه تعالىٰ.

و عليه، فالاستدلال على اعتبار الابتلاء بالاستهجان العرفي سليم عن الإشكال حلّاً و نقضاً، و الله تعالىٰ هو العالم.

و أمّا المقام الثاني: أعني به حكم الشك في الابتلاء، فهو تارةً يكون من جهة الشك في أصل دخل الابتلاء بموضوع التكليف في فعلية الحكم و تنجزه، و أُخرىٰ من جهة الشبهة في الصدق بعد إحراز أصل الدخل، و ثالثةً من جهة الشبهة المصداقية.

و في شرح المحقق الآشتياني أنّ كلام الشيخ الأعظم في حكم الشك في الابتلاء و مرجعية الأصل اللفظي أو العملي فيه شامل للموارد الثلاثة «١».

لكنه لا ريب في كون الشبهة المفهومية و المصداقية محطّ نظره الشريف، و قد

«١» بحر الفوائد، ج٢، ص ١٠٤ - ١٠٥

نقلنا بعض عباراته في التوضيح، فلاحظ. ومعه لا وجه لدعوىٰ اقتصار كلام الشيخ على بيان حكم الشبهة المصداقية فحسب.

وكيف كان، فهل المرجع إطلاق أدلة الأحكام الأوّلية فيما إذا كان دليل الإيجاب أو التحريم لفظياً، فيلحق مشكوك الابتلاء ـ بجهاته الثلاث ـ بمعلومه، أم الأصل العملي، وهو إمّا البراءة كما في المتن، أو الاحتياط كما في تقرير بحث شيخنا المحقق العراقي قدس سره ؟ فيه وجهان.

أمّا وجه التمسك بأصالة الإطلاق ـ بحيث يصح الرجوع إليها في كلٍّ من الشك في أصل دخل الابتلاء وفي الصدق والمصداق ـ فحاصله: أنّ خطاب «إنّما حُرِّم عليكم الميتة مثلاً» مطلق شامل للميتة الداخلة في محل الابتلاء والخارجة عنه، والشك في اعتبار الابتلاء به شكّ في أصل التقييد، وقضية إطلاق الهيئة عدم التقييد، على ما تقرّر من اقتضاء الأصل اللفظي إطلاق الوجوب فيما إذا شكّ في أصل اشتراطه بشيء.

وكذا فيما إذا شكّ فيه من جهة الشبهة المفهومية، فإنّه يتمسك بأصالة الإطلاق أيضاً إذا كان المقيِّد والمخصِّص منفصلاً مردّداً بين الأقل والأكثر، أو بحكمه وهو المخصص اللبي الذي لا يحكم به العقل بالضرورة بل بالنظر والتأمل، كما إذا علم المكلّف بخروج الميتة الموجودة في بلاد الهند مثلاً عن محل الابتلاء، ودخول الميتة الموجودة في البلد الذي يسكن فيه وما يجاوره من المدن في مورد الابتلاء، وشكّ في الابتلاء بالميتة الموجودة في البلاد المتوسطة بين بلده وبلاد الهند، لوجود مراتب متفاوتة للقدرة العادية والعرفية أوجبت الشك فيه، فإن مقتضىٰ حجية الإطلاق فيما عدا القدر المتيقن من التقييد إلحاق مشكوك الابتلاء بمعلومه، كما يتمسك بعموم «أكرم الأُمراء» بعد تخصيصه منفصلاً بـ «لا تكرم الفساق» في وجوب إكرام من ارتكب منهم صغيرة بلا إصرار، وبه يرتفع الإجمال عنه.

. . . . . .

و كذا يصح التمسك بالإطلاق فيما إذا كان الشك في الابتلاء من جهة الشبهة المصداقية، كما إذا علم أنّ الميتة الموجودة في بلاد الهند مثلاً خارجة عن محل ابتلائه، و الموجودة في بلاد مملكته داخلة فيه، و شكّ لأجل أُمور خارجية في أنّ البلد الذي فيه الميتة هو من بلاد مملكته أم من بلاد مملكة الهند.

و الوجه في حجية الإطلاقات في مثل المقام تفصيل شيخنا الأعظم ـ كما في التقريرات المنسوبة إليه ﷺ ـ بين المخصص الذي له عنوان ـ كأغلب ما يكون لفظياً ـ و بين ما لا عنوان له كأكثر ما يكون لُبّياً، و في الثاني يرجع إلى العام، لأنّه في حكم المخصص المنفصل اللفظي المردّد بين الأقل و الأكثر الذي لا يسري إجماله إلى العام"[١].

إلّا أنّه قد يمنع من فرض الشبهة هنا مفهومية أو مصداقية بما أُفيد من: أنّ الحاكم باعتبار الابتلاء في مقام التنجز هو العقل و العرف اللّذان لا يدور حكمهما مدار صدق مفهوم مجمل، بل يتعلق حكمهما بنفس المصاديق من حيث هي، فالخارج عن عموم الخطابات إنّما هو العاجز الواقعي بأشخاصه لا بعنوانه، و ليس هنا عنوان لفظي حتى يؤخذ بعموم لفظه عند الشك في شموله لمشكوك الفردية و يحكم فيه بنفي الحكم عنه، فالمتجه الرجوع إلى الإطلاق في غير المعلوم خروجه عن الابتلاء، فالمقام أجنبي عن مسألة التمسك بالعام في الشبهة المفهومية و المصداقية"[٢].

لكنك خبير بما فيه، فإنّ دعوىٰ خروج ذوات المصاديق بأشخاصها لا بعنوانها عن العمومات ممنوعة، فإنّ خروجها إنّما هو لانطباق عنوان عام ذي ملاك عليها اعتبره العقل و العرف، من جهة استهجان توجيه الخطاب بما هو خارج عن محل الابتلاء، و إلّا فلا دخل للخصوصيات المفرِّدة في خروجها عن الإطلاقات، و إنّما يكون خروجها دائراً مدار صدق هذا العنوان.

«١» راجع مطارح الأنظار، ج٢ ، ص ١٣٥ و ١٤٣

«٢» مصباح الفقيه، ج١ ، ص٢٥٧ ، و نحوه في حاشية الرسائل، ص٢٠٦

. . . . . .

فلا فرق بين كون المقيّد العقل و النقل في أنّ التقييد عنواني لا أفرادي، كما هو الحال في خروج الفرد الكذائي عن عموم «لعن الله بني أُمية قاطبة» حيث إنّ خروجه عنه إنّما هو لأجل انطباق عنوان «المؤمن» الذي استقل العقل بقبح لعنه عليه.

فعلى هذا، ينطبق ضابط الشبهة في الصدق و المصداق على المقام.

هذا ما يمكن أن يقال في تقريب التمسك بإطلاق الخطاب.

وقد أُورد عليه تارةً بمنع التمسك به مطلقاً، وأُخرىٰ في خصوص الشبهة المفهومية، و ثالثةً في الشبهة المصداقية.

أمّا على الأوّل، فأُمور:

أحدها: ما تقدم من المصنف في المتن، و قد عرفته.

ثانيها: ما في حاشيته على الرسائل، و حاصله: أنّ الابتلاء من قيود التنجز المتأخر رتبةً عن الخطاب و من الانقسامات المترتبة عليه، و معه لا يمكن لحاظ إطلاق الخطاب و لا تقييده اللذين هما في رتبة إنشائه بالنسبة إلى الابتلاء حتى يتمسك بالإطلاق لدفع الشك في اعتباره «١».

ثالثها: ما في فوائده من كون الابتلاء من شرائط فعلية التكليف المتأخرة عن مرتبة إنشائه، و من المعلوم عدم تكفل الإنشاء لما هو شرط للرتبة المتأخرة عنه «٢».

رابعها: ما في حاشية بعض المدققين من «أنّ إطلاق الخطاب إنّما يجدي في نفي القيود الدخيلة في فعلية الحكم شرعاً، فله أخذها و رفضها بما هو شارع، و أمّا القيود الدخيلة في فعليته بحكم العقل، كالقدرة و الوصول و الابتلاء و نحوها ممّا لا دخل له بالشارع، فلا معنىٰ لدفع تقيد الخطاب به بتجرد خطابه منه، كما هو واضح» «٣».

«١» حاشية الرسائل، ص١٤٧

«٢» المصدر، ص٣٢٨

«٣» نهاية الدراية، ج٤، ص٢٧٠

وأجاب المحقق النائيني عن الأوّل: بأنّ لازم الإشكال المذكور عدم صحة التمسك بالإطلاق في شيءٍ من المقامات، ضرورة تحقق هذا الاحتمال في جميع الموارد، خصوصاً على مذهب العدلية القائلين بتبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في المتعلقات، إذ لا طريق إلى إحراز الملاكات إلّا الإطلاقات التي تكون الألفاظ ظاهرةً فيها وكاشفةً إنّاً عن وجودها الداعي إلى الجعل.

والحاصل: أنّ السيرة العقلائية الممضاة تكشف عن التطابق بين الإرادتين الاستعمالية والجدية ما لم يترتب عليه محال «١».

وهذا البيان كما ترىٰ وافٍ بدفع الإشكال المتقدم توضيحه.

إلّا أن شيخنا المحقق العراقي وجّه كلام الماتن قدس سره بنحوٍ آخر، وهو: أنّ أصالة الإطلاق حكم ظاهري، وجعله كجعل الحكم الواقعي يتوقف على عدم لغويته وترتب الأثر عليه، فكما أنّ القدرة العقلية والعادية شرط في صحة الخطاب الواقعي، كذلك شرط في صحة التعبد بصدوره وظهوره، فلا يصح التعبد بهما بالنسبة إلى الخارج عن محل الابتلاء، لعدم ترتب أثرٍ عملي على التعبد بمثله، لفرض عدم القدرة العقلية والعادية عليه، فيكون التعبد به لغواً.

وعليه، فإيجاب التعبد بالظهور الإطلاقي مشكوك فيه هنا، للشك في طريقيته إلى الواقع للعمل به، من جهة الشك في قابلية المورد لتعلق الخطاب به، فلا قطع بحجية الخطاب حتى يتمسك بالإطلاق لإثبات التكليف الفعلي في مورد الشك.

والحاصل: أنّ المنع عن التمسك بالإطلاق هنا من جهة عدم إحراز قابلية المورد إثباتاً لحجية الخطاب فيه، من جهة الشك في القدرة التي هي شرط للحكم الظاهري «٢».

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٦٢

«٢» نهاية الأفكار، ج٣، ص٣٤٥

. . . . . .

أقول: و بهذا البيان و إن كان يسلم كلام الماتن عن إشكال المحقق النائيني ﷺ إلّا أنّ الإنصاف عدم ظهور المتن في ما استفاده شيخنا العراقي، ولعلّه فهم ذلك من مجلس درس أُستاذه المحقق الخراساني، و عليك بالتأمل فيه.

ولو تمّ هذا التوجيه لم يندفع إشكال التمسك بالإطلاق، للشك في شمول بناء العقلاء لأصالة الإطلاق في هـذا المورد، لفرض أنّ المحذور فـي نفس مقـام الإثبات، و معه لا مجال لكونه كاشفاً عن مقام الثبوت كما يدّعيه المحقق النائيني فتصل النوبة إلى الأصل العملي الذي سيأتي الحديث عنه.

ويمكن الجواب عن الثاني بما أُفيد أيضاً من المنع من قوله: «فإنّ الابتلاء بحكم العقل و العرف من شرائط تنجز الخطاب المتأخر عن مرتبة أصل إنشائه» ضرورة أنّ القدرة العادية كالعقلية من الانقسامات الأوّلية السابقة على الإنشاء اللاحقة للشيء قبل تعلق الأمر و النهي به، فإنّ ذات المأمور به و المنهي عنه قبل تعلق خطاب الشارع بها تكون معروضةً لقدرة المكلّف عليها و عجزه عنها، فانقسام المكلّف إلى القادر على إيجاد المتعلق و العاجز عنه ليس متأخراً عن مرتبة إنشاء الحكم، حتى لا يكون الخطاب الإنشائي مطلقاً بالنسبة إلى القدرة العرفية و لا مقيّداً بها، بل ذلك متقدم على مرتبته، فهو مطلق بالنسبة إلى القدرة العرفية.

و توهم «أنّ القدرة على إتيان المأمور به مثلاً بوصف أنّه مأمور به متأخرة عن الأمر، و من المعلوم عدم تكفل الأمر لما ينشأ منه و يترتب عليه، فلا يكون مطلقاً بالنسبة إلى القدرة أو مقيّداً بها كقصد الأمر» كاد أن يكون من غرائب الكلام، فإنّ الاستهجان العرفي الذي يدّعيه القائل باعتبار الابتلاء إنّما هو العجز العادي عن المتعلق بما هو هو، لا بوصف كونه مأموراً به، و كذا عدم الاستهجان عند الابتلاء به إنّما هو القدرة على مركب الأمر بما هو هو لا بوصف كونه مأموراً به، حتى تكون متأخرةً عن الإنشاء و يستحيل إطلاقه و تقييده بها، هذا.

. . . . . .

مضافاً إلى أنّه مع تسليم كون الابتلاء من الانقسامات المتأخرة عن الإنشاء لا وجه لجعله شرطاً لتنجز الحكم، فإنّه ـ مع منافاته لتصريح المصنف قبل بيان التنبيهات بكونه من شرائط مرتبة الفعلية كعدم الاضطرار إلى بعض الأطراف ونحوه ـ يرد عليه: أنّ التنجز الرافع لموضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان عبارة عن وصول التكليف بعلمٍ أو علمي إلى المكلّف، فلا يكون للابتلاء دخل فيه، فليتأمّل.

وتوجيه الكلام بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي من «أنّ المقصود من تنجز الخطاب إنّما هو كونه منشأً لاستحقاق العقوبة على المخالفة، وهذا كما أنّ للوصول دخلاً فيه، كذلك للقدرة دخل فيه»[1] منافٍ لما أفاده المصنف في تربيعه لمراتب الحكم من أنّ التنجز ليس إلّا وصول التكليف البعثي أو الزجري بحجة من علم أو علمي إلى المكلّف بحيث يستحق العقوبة على مخالفته، فلاحظ.

وأمّا إشكاله في الفوائد، فيجاب عنه بابتنائه على ما التزم به من المراتب الأربع للحكم، وكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وجعل الإطلاق جمعاً بين القيود لا رفضاً لها. إلّا أنّ الخطاب المدّعىٰ شمول إطلاقه لمورد الابتلاء والخارج عنه ليس مجرداً عن الداعوية والتحريك حتى يستحيل تقييده بالابتلاء.

ويظهر من كلام الشيخ ـ في بيان وجه اعتبار الابتلاء باستهجان الخطاب بدونه وعدم استهجانه مع الاشتراط به، كأن يقول: اجتنب عن الخمر الموجود في بلاد الهند مثلاً إن ابتليت به ـ أنّ المنشأ بالخطاب الشرعي إنّما هو الحكم الفعلي الواجد لمرتبة البعث والزجر، الموجب لاستحقاق المؤاخذة على مخالفته عند وصوله إلى المكلّف، وليس للابتلاء في هذا التعريف عين ولا أثر.

وإن أبيت عن ذلك فالإطلاق المقامي كافٍ لنفي دخل الابتلاء، بعد أن اعتبر

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٣٤٧

. . . . . .

الشارع أُموراً عامة و خاصة في فعلية أحكامه و لم يعتبر الابتلاء فيها، مع كونه بصدد البيان، فالسكوت عنه و عدم ذكره في عداد الشروط دليل على عدم اعتباره فيها.

ويمكن أن يجاب عن الإشكال الرابع بأنّ المراد بفعلية الحكم عقلاً هو تنجزه المتقوم بوصوله إلى المكلّف بعلمٍ أو علمي تقوم المعلول بالجزء الأخير لعلّته التامة، و القدرة العقلية و إن كانت دخيلة في التنجز أيضاً، إلّا أنّ دخلها فيه إعدادي، و من المعلوم أنّ الخطاب لا يتكفل مرتبة التنجز المتأخرة عنه، فيمتنع التمسك بإطلاقه لتنجزه كما لا يخفىٰ. و أمّا الابتلاء فهو دخيل في عدم استهجان الخطاب عرفاً، و ليس وزانه وزان القدرة العقلية التي يقبح الخطاب بدونها عقلاً، بل وزانه وزان العناوين الثانوية المقدورة عقلاً للمكلّف كالعسر و الضرر و نحوهما في صحة الخطاب معها إطلاقاً و تقييداً، فيصح للشارع أن يأمر المكلّف بالوضوء مثلاً و إن كان حرجياً أو ضررياً، كما يصح أن يأمره بالوضوء إن لم يلزم منه شيء منهما. و كذا الحال في الابتلاء، فيصح للشارع أن ينهىٰ المكلّف عن شرب المتنجس مطلقاً أو مقيّداً بالابتلاء به.

فالمتحصل: أنّ تنجز الحكم متقوم بالوصول دون القدرة العقلية و الابتلاء، فإنّهما من معدّاته، فالتمسك بإطلاق الخطاب من هذه الجهة في مشكوك الابتلاء لا محذور فيه.

و أمّا الثاني ـ و هو الإشكال على مرجعية الإطلاق في الشبهة المفهومية بعد الفراغ عن اعتبار الابتلاء ـ فحاصله: أنّه قد يقال في وجه عدم جواز التمسك به فيها، بأنّ إجمال مفهوم الابتلاء ـ الذي هو مقيد لبّي متصل بكل خطاب ـ يسري إلى العام و المطلق، كسراية إجمال المخصص المتصل اللفظي إلى العام، و سقوط ظهوره به في الموارد المشكوكة.

و عليه، فإطلاق «حُرِّم عليكم الخمر» محفوف بقرينة عقلية مجملة مفهوماً، فكأنّه قال: «حُرِّم الخمر المبتلىٰ به» و المفروض عدم الإحاطة بحدود مفهوم الابتلاء،

. . . . . .

فالقدر المتيقن من فعلية الحرمة هو حرمة الخمر الداخل في محل الابتلاء، والمشكوك دخوله فيه لا سبيل لإثبات حكمه ـ وهو الحرمة ـ بالتشبث بأصالة الإطلاق.

لكنك خبير باندفاع هذا الإشكال بما تقدم في تقريب كلام الشيخ في التمسك بالإطلاق، ونزيدك هنا توضيحاً ـ بعد تسليم الكبرىٰ ـ بمنع كون المقام من صغرياتها، ضرورة أنّ حكم العقل بدخل القدرة العادية في التكليف ليس في الضرورة والوضوح بمثابة حكمه بقبح الظلم وحُسن الإحسان ودخل القدرة العقلية في كل تكليف، فإنّه يدركه كل ذي مسكة بأدنىٰ التفات، وهذا بخلاف الابتلاء، ولذا استدلّ عليه بالاستهجان تارةً واللغوية أُخرىٰ وطلب الحاصل ثالثةً، فهو من الحكم العقلي النظري الذي لا يقدح احتفافه بالعام في انعقاد ظهوره في العموم، ولا يخرج به العام عن الحجية إلّا فيما علم من التخصيص للمزاحمة وأقوائية ظهوره من ظهور العام، وبعد مرجعية عموم أو إطلاق أدلة المحرّمات لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

وأمّا الثالث ـ وهو الإشكال على التمسك بأصالة الإطلاق في الشبهة المصداقية للابتلاء ـ فهو ما تقدم منّا في بحث العام والخاص من عدم حجية أصالة العموم في مطلق الشبهات المصداقية، وعدم إجداء التفصيل بين المخصص الذي له عنوان وبين ما لا عنوان له، فراجع ما ذكرناه في محلّه «١».

وهل المرجع فيها بعد عدم حجية أصالة الإطلاق قاعدة الاحتياط عقلاً كما اختاره شيخنا المحقق العراقي ﷺ، أم أصالة البراءة كما اختاره الماتن ووافقه بعض أعاظم العصر ؟ فيه قولان.

أمّا الأوّل ـ وهو أصالة الاحتياط ـ فمحصل وجهه كما في تقرير بحث المحقق العراقي: صغروية المقام لكبرىٰ العلم بالغرض والشك في القدرة المحكوم عقلاً

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٨٠

. . . . . .

بالاحتياط، فإنّه بعد تمامية مقتضيات التكليف من طرف المولىٰ، وعدم دخل القدرة العقلية والعادية فيها، يستقل العقل بلزوم رعاية الملاك بالاحتياط، وعدم الاعتناء باحتمال وجود الموانع الموجبة لقصور العبد عن الامتثال إلى أن يتبين العجز، ولا مجال لجريان قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الطرف المبتلىٰ به، لاختصاصها بصورة احتمال قصور المقتضي للحكم المنفي حسب الفرض.

ولا ينتقض هذا بما إذا علم خروج أحد الطرفين عن الابتلاء، بدعوىٰ: أنّ المبتلىٰ به ممّا يشك في القدرة عليه، فلا بدّ من الاحتياط، مع أنّه لا يجب بلا إشكال.

وذلك لعدم صدق العلم بالغرض والشك في القدرة في مورد النقض، وإنّما هو علم بالغرض والقدرة على تقدير قيام المقتضي بالداخل في الابتلاء، وعلمٌ بالملاك والعجز على تقدير وجوده في الخارج عن مورد الابتلاء، فلا شكّ في القدرة، وإنّما الشك في وجود الملاك في المقدور، فتجري قاعدة قبح العقاب بلا بيان »[1].

ويتوجّه على ما أفاده:

أوّلاً: النقض بما أورده على نفسه، مع تسليمه لعدم دخل القدرة بأنحائها في المقتضيات، واختصاص مجرىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان بما كان احتمال القصور من ناحية بيان المولىٰ، لا احتمال وجود المانع من قِبَل العبد، ضرورة أنّه لا مؤمِّن للعبد في ارتكابه للطرف المقدور أو المبتلىٰ به مع الجزم بخروج الطرف الآخر عن الابتلاء، إذ الشك في قيام الملاك بهذا أو ذاك موجود بالوجدان.

وما أفاده في التخلص عن النقض لا يفي به، حيث إنّ تردد الغرض بين ما هو مقطوع القدرة عليه وما هو مقطوع العجز عنه بنفسه موجب لتحقق الشك في القدرة على الغرض المعلوم، ومقتضاه وجوب الاحتياط تحفظاً على الغرض المشكوك تمكنه

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٣٤٢

. . . . . .

منه، كما هو الحال في نظائر المقام، مثل دوران الحيوان الداخل في الدار بين ما يعلم بموته بعد ثلاثة أيام وما يعلم ببقائه بعدها، ودوران الحدث الناشئ من خروج البلل المشتبه بين الأصغر والأكبر بعد الوضوء، فإنّ التردد بينهما يوجب الشك في بقاء الحيوان بعد ثلاثة أيام في الأوّل، وفي بقاء كلي الحدث في الثاني.

ودوران الغرض في المقام بين ما يقطع بالقدرة عليه على تقدير ويقطع بالعجز عنه على آخر منشأٌ لحصول الشك في القدرة. وحينئذٍ فيندرج في كبرىٰ العلم بالغرض والشك في القدرة، ولا بدّ من الاحتياط، مع عدم التزام أحدٍ به، والمفروض عدم جريان قاعدة القبح على مبناه قدس سره أيضاً.

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

توضيحه: أنّ القدرة وإن لم تكن دخيلةً في الملاك، إلّا أنّ البيان المأخوذ عدمه في موضوع قاعدة القبح ليس هو بيان مطلق الغرض وإن لم يكن مقدوراً، بل بيان الغرض المقدور، فإنّ وزان الغرض المعلوم وزان التكليف المعلوم، فكما يعتبر في منجزية العلم الإجمالي بالتكليف تعلقه بحكمٍ فعلي على كل تقدير، لا على تقدير دون تقدير، فكذا يعتبر في منجزية العلم بالغرض الملزم مقدورية المتعلق على كل تقدير، ومع الجزم بخروج أحد الطرفين عن الابتلاء أو الشك في خروجه عنه لا علم بالغرض المقدور، وإنّما هو علم بمطلق الغرض، وهو غير منجِّز.

وعليه، فالمقتضي لجريان القاعدة موجود، والمانع عنه وهو مخالفة الغرض الملزم الذي لا يرضىٰ المولىٰ بفواته مفقود، فإنّ قيام الملاك بالطرف غير المبتلىٰ به محتمل، وجريان القاعدة في المبتلىٰ به لا يترتب عليه إلّا احتمال فوت الملاك، وهو موجود في تمام موارد الأُصول النافية، وليس ذلك مانعاً عن جريانها مطلقاً لا في المقام ولا في سائر الموارد. ولا تجري القاعدة في الخارج عن الابتلاء؛ لعدم الأثر العملي على

. . . . . .

جريانها فيه، لفرض العجز عن ارتكابه. والمشكوك خروجه عن الابتلاء شبهة مصداقية لدليل البراءة، فلا تجري فيه.

نعم، لو ترتّب العلم بفوت غرض المولىٰ على تقدير جريان البراءة، كان كالعلم بمخالفة التكليف لم تجرِ فيه قاعدة القبح، ولا بدّ من الاحتياط حينئذٍ، كما إذا شكّ المكلّف في القدرة على دفن الميت المسلم لصلابة الأرض ونحوها، أو شكّ الجُنب في فتح باب الحمّام، فإنّ الفحص والإقدام متعيّن، لئلّا يستند فوات غرض المولىٰ إلى تقصير المكلّف، بل إلى قصوره.

والحاصل: أنّ المترتب على جريان قاعدة القبح في المقام ليس إلّا احتمال فوات الملاك، وهو غير مانع عنه.

وعليه، فما أفاده المحقق العراقي ﷺ من لزوم الاحتياط عقلاً لم يظهر له وجه.

وأمّا الثاني ـ وهو البراءة ـ فقد استدلّ له بأنّ كبرىٰ لزوم الاحتياط في العلم بالغرض والشك في القدرة وإن كانت مسلّمةً، إلّا أنّ المقام أجنبي عنها، وليس من صغرياتها، إذ الغرض هنا مشكوك والقدرة معلومة، فتجري البراءة عن الغرض.

«وبعبارة أُخرىٰ: الفرق بين مثال دفن الميت والمقام أنّ الغرض في المثال معلوم والقدرة مشكوك فيها، وفي المقام الغرض مشكوك فيه والقدرة معلومة، فكم فرق بينهما»[1].

ويرد عليه: أنّ عدّ المقام من موارد الشك في الغرض إنّما يتجه لو كان المعتبر خصوص العلم التفصيلي بالغرض، دون مطلق العلم ولو كان إجمالياً، لكن المفروض خلافه، لجريان البحث في العلم الإجمالي به أيضاً، فهو صغرىٰ للشك في القدرة مع العلم بالغرض.

«١» مصباح الأُصول، ج٢، ص٤٠٠

وعليه، فإذا تردّد الملاك المعلوم إجمالاً بين المقدور وغيره، كان وظيفة العبد الفحص حتى يحرز العجز.

ومع تسليم هذه الكبرىٰ في كلام القائل المتقدم وعدم دخل القدرة في ملاكات الأحكام، فالمعلوم غرض قائم إمّا بهذا الإناء المقدور، وإمّا بذاك المشكوك حاله، فلا تجري البراءة، بل لا بدّ من الفحص.

وبعد عدم تمامية ما ذُكِر وجهاً لكلٍّ من الاحتياط والبراءة في الشبهة المصداقية للابتلاء على الإطلاق، يمكن أن يقال: إنّ لزوم التحفظ على أغراض المولىٰ عند الشك في القدرة عليها وإن كان مسلّماً، لكونه حكماً عقلياً أو عقلائياً، إلّا أنّه لا بدّ من النّظر في حدِّه ومورد جريانه، فنقول: لا ريب في اعتباره في مورد العلم التفصيلي بالغرض والشك في القدرة، كما تقدم في مثالي دفن الميت وغسل المجنب، فإنّ المكلّف لو أهمل ذلك حتى فات الغرض كان مقصّراً في تفويته، فيقع تحت خطر المؤاخذة. كما لا ريب في عدم اعتبار هذا الحكم العقلي إذا علم إجمالاً بغرضٍ مردّدٍ بين المقدور وغيره، كالجزم بخروج بعض الأطراف عن الابتلاء.

وأمّا إذا علم إجمالاً بالغرض الدائر بين ما يقطع بقدرته عليه وما يشك في قدرته عليه ـ وهو محط البحث في الشبهة المصداقية للابتلاء ـ فإنْ تمكّن المكلّف من الفحص واستعلام حال المشكوك فيه، فلا يبعد دعوىٰ استقرار حكم العقل وسيرة العقلاء على لزوم الفحص، وعدم جواز إجراء قاعدة قبح العقاب بلا بيان في الطرف المبتلىٰ به.

وإن لم يتمكن من الفحص لصعوبته ـ لتوقفه على مقدمات بعيدة الحصول ـ كان ملحقاً بما علم خروج بعض الأطراف عن الابتلاء، فتجري فيه البراءة بلا معارض.

وكذا الحال في ما لو شكّ في تمكنه من الفحص عن الطرف المشكوك فيه لقرب مقدماته، وعجزه عنه لبُعدها، فإنّ إطلاق دليل البراءة شامل للمورد، والمتيقن

. . . . . .

من تقييده هو ما إذا كان مقدمة ظهور حال الفرد المشكوك فيه قريبة.

هـذا ما يمكن أن يقال فـي الشبهة المصداقية من التفصيل بين شبهاتها، بعد أن لم يكن في البين أصل لفظي يرجع إليه.

الثالث[1]:

أنّه قد عرفت أنّه[2] مع فعلية التكليف المعلوم، لا تفاوت[3] بين أن تكون

---

٣ ـ الشبهة غير المحصورة

١) الغرض من عقد هذا التنبيه بيان أمرين:

الأوّل: أن ما قيل من كون كثرة الأطراف بنفسها مانعةً عن فعلية التكليف وعن تنجيز العلم الإجمالي فيها ممّا لا أصل له ولا دليل عليه.

الثاني: أنّ مرجع الشك في عروض ما يوجب ارتفاع فعلية التكليف هل هو إطلاق الدليل أم أصالة البراءة؟

٢) هذا الضمير وضمير «أنّه» المتقدم للشأن.

٣) هذا شروع في بيان الأمر الأوّل، ومحصل ما أفاده فيه: أنّ المدار في تنجيز العلم الإجمالي ـ كما مرّ سابقاً ـ هو فعلية التكليف المعلوم، لا كثرة الأطراف وقلّتها، فلو كان التكليف المعلوم فعليّاً تنجّز بالعلم الإجمالي، من دون تفاوتٍ بين كون الأطراف محصورةً وغير محصورة، فلا ينبغي عقد مقامين للشبهة الموضوعية التحريمية أحدهما للمحصورة، والآخر لغير المحصورة، كما صنعه شيخنا الأعظم ﷺ واختار في الثاني منهما عدمَ وجوب الاجتناب. واستدلّ له بوجوهٍ ستة، أوّلها الإجماع

أطرافه محصورةً وأن تكون غير محصورة[١].

نعم ربما تكون كثرةُ الأطراف في موردٍ موجبةً لعُسرِ موافقته القطعية باجتناب كلِّها[٢] أو ارتكابه[٣]، أو ضررٍ[٤] فيها،

واستند إليه، وقد تقدّم كلامه «١».

نعم، كثرة الأطراف ربما تلازم عنواناً يرفع فعلية التكليف كالضرر والحرج، كما إذا كان اجتناب الكل أو ارتكابه مضرّاً بنفسه أو بماله، أو موجباً لوقوعه في العُسر والحرج، أو كان بعض الأطراف خارجاً عن محل الابتلاء، وإلّا فكثرة الأطراف بنفسها لا ترفع فعلية المعلوم، ولا تنفي وجوب الاحتياط عنها.

كما أنّ من الممكن طروء أحد هذه الموانع في الشبهة المحصورة وارتفاع وجوب الاحتياط فيها لأجلها أيضاً، فلا خصوصية في عدم انحصار الأطراف لعدم وجوب الاحتياط، بل المدار في عدم وجوبه وجود أحد هذه الموانع، فلابدّ من ملاحظة ما يوجب ارتفاع الفعلية، وإلّا فمع العلم الإجمالي بالتكليف الفعلي الحتمي تجب موافقته القطعية وتحرم مخالفته كذلك، سواء كثُرت أطرافه أم قلّت.

وبالجملة: فالمناط في تنجيز العلم الإجمالي وعدمه هو فعلية التكليف وعدمها، لا كثرة الأطراف وقلّتها.

١) سيأتي في (ص ٧٢) بيانُ بعض ما قيل في تحديد عدم الحصر.

٢) هذا في الشبهة التحريمية، كما إذا تردّد إناء الخمر بين ألفي إناء مثلاً.

٣) أي: ارتكاب كل الأطراف، وهذا في الشبهة الوجوبية، كما إذا تردّد «زيد العالم» الواجب إكرامه بين ألفي شخص مثلاً.

٤) معطوف على «عسر» وضمير «فيها» راجع إلى «موافقته» أي: موجبة

«١» راجع: منتهى الدراية، ج٦، ص ٥٦٥ و٥٦٧

أو غيرهما [١] ممّا لا يكون معه [٢] التكليف فعليّاً بعثاً أو زجراً [٣] فعلاً (*)، وليست [٤] [وليس] بموجبة لذلك [٥] في غيره، كما أنّ نفسها ربما تكون [يكون] موجبةً لذلك [٦] ولو كانت قليلةً

لضررٍ في الموافقة القطعية.

١) أي: غير العسر والضرر من موانع فعلية التكليف، كخروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء.

٢) الضمير راجع إلى الموصول في «ممّا» المراد به مانعُ فعلية التكليف غير العسر والضرر.

٣) هذا و«بعثاً» قيدان للتكليف.

٤) معطوف على «موجبة» يعني: أنّ كثرة الأطراف قد تكون موجبةً لأحد موانع الفعلية في موردٍ، ولا تكون موجبةً له في غير ذلك المورد، فلا تلازُمَ بين كثرة الأطراف وبين وجود بعض موانع الفعلية. والأولىٰ أن يقال: «وغير موجبة لذلك في غيره».

٥) أي: لعُسر موافقته القطعية، وضمير «غيره» راجع إلى المورد.

٦) أي: لأحد موانع الفعلية، وضمير «نفسها» راجع إلى الموافقة القطعية، يعني: أنّه قد يتفق عروض أحد موانع الفعلية في صورة قلّة الأطراف أيضاً، كما إذا اشتبه الماء المطلق بين إناءين مثلاً، وكانت الموافقة القطعية بالتوضؤ بهما معاً موجبةً للعُسر، أو الضرر.

(*) الظاهر عدم الحاجة إليه، إذ المستفاد من كلامه: أنّ التكليف من البعث أو الزجر لا يكون فعليّاً مع أحد هذه الموانع، فقوله: «فعلاً» مستدرك، فحق العبارة أن تكون هكذا: ممّا لا يكون معه التكليف البعثي أو الزجري فعليّاً.

في موردٍ آخر [١]، فلابدّ (*) من ملاحظة ذاك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أنّه [٢] يكون أوْ لا يكون في هذا المورد، أو يكون [٣] مع كثرة أطرافه [٤]، وملاحظة [٥] أنّه مع أيّة مرتبةٍ من كثرتها [٦]، كما لا يخفىٰ.

و لو شكّ [٧] في عروض الموجب،

---

١) يعني: غير المورد الذي أوجبت فيه كثرةُ الأطراف عروضَ بعض الموانع عن فعلية التكليف.

٢) أي: أنّ الموجب، والأولىٰ أن يقال: «وأنّه يكون»، و«يكون» في المواضع الثلاثة تامّة، يعني: هل يوجد المانع عن الفعلية في ذلك المورد مطلقاً، أي من غير فرقٍ بين قلّة الأطراف وكثرتها، أم يوجد المانع مع كثرة الأطراف فقط ؟

٣) عِدل لقوله: «أنّه يكون ...».

٤) أي: أطراف المعلوم بالإجمال.

٥) أي: مع ملاحظة أن الموجب لرفع فعلية التكليف يوجد مع أية مرتبةٍ من مراتب الكثرة، ولا يوجد مع أيّةٍ منها، إذ يمكن أن يكون ذلك الموجب مع بعض المراتب لا جميعها.

٦) أي: كثرة الأطراف، وضمير «أنّه» راجع إلى الموجِب.

٧) هذا هو الأمر الثاني أعني به بيان حكم الشك في ارتفاع فعلية التكليف، من جهة الشك في طروء الرافع لها مثل الضرر والعسر، توضيحه: أنّه بناءً على ما تقدّم من منجزية العلم الإجمالي بفعلية التكليف في الشبهة غير المحصورة أيضاً، إذا شكّ في

(*) الأولىٰ أن تكون العبارة هكذا: فلا بدّ من ملاحظة أنّه يكون في هذا المورد ذلك الموجب لرفع فعلية التكليف المعلوم بالإجمال أوْ لا يكون.

. . . . . .

أنّ الاجتناب عن جميع الأطراف هل يستلزم الضررَ المنفيّ أو العسرَ والحرج الشديدين حتى يرتفع التكليف به أم لا ؟ ففي المسألة صورتان:

الأُولىٰ: أن يكون دليل المعلوم بالإجمال لفظياً مطلقاً، كقوله:« اجتنب عن المغصوب » ويستلزم الاجتناب عن الجميع ضرراً مالياً، ويكون الشك في جريان قاعدة نفي الضرر هنا من جهة عدم العلم بحدود مفهومه وقيوده.

فإنْ كان المقام من موارد الضرر المنفي في الشريعة المقدسة كانت القاعدة حاكمةً وموجبةً لسقوط العلم الإجمالي حينئذٍ عن التأثير. وإن لم يكن من موارده، أو شكّ في كونه من موارده كان المعلوم فعليّاً منجّزاً.

و ما نحن فيه نظير ورود عام كـ « أكرم الأُمراء » وتعقبه بمخصِّص منفصل مردّد مفهوماً بين الأقل والأكثر كـ « لا تكرم فساق الأُمراء » بناءً على إجمال مفهوم الفاسق، وتردُّده بين مرتكب كل معصية ومرتكب خصوص الكبائر، فإنّ المقرّر عندهم التمسك بالعام في غير مَن عُلم شمول الخاص له.

ففي المقام نعلم بحكومة أدلة العناوين الثانوية ـ كالضرر ـ على أدلة الأحكام الأوّلية كوجوب الاجتناب عن المغصوب، ولكن الدليل الحاكم وهو الضرر المنفي شرعاً لايخلو من إجمال مفهوماً، ولذا لا يعلم صدقه على الضرر الناشئ من الاجتناب عن جميع الأطراف، فإطلاقُ دليل الحكم الأوّلي محكّم مع الشك في تقييده، ولا نرفع اليد عن إطلاقه إلّا مع العلم بتقييده بكونه مستلزماً للضرر مثلاً.

فالنتيجة: لزوم الاجتناب عن جميع الأطراف إلّا عمّا علم كونه مستلزماً للضرر، وهذا معنىٰ قوله:« فالمتبع هو إطلاق دليل التكليف ».

و يمكن ـ بمقتضىٰ إطلاق العبارة ـ إرادة التمسك بالإطلاق في الشبهة المصداقية

. . . . . .

أيضاً، كما يتمسك به في الشبهة المفهومية، كما إذا كان مفهوم الضرر والعسر معلوماً لنا، ولكن شككنا في تحقق ذلك الضرر المعلوم بالاجتناب عن جميع الأطراف، فإنّه يتمسك بإطلاق دليل حرمة التصرف في المغصوب مثلاً، وفعلية الواقع المعلوم بالإجمال.

و عليه، فحكمُ المصنف ﷺ هنا بالرجوع ـ في الشك في طروء مانعٍ عن فعلية التكليف ـ إلى إطلاق دليله يمكن أن يعمّ كلّاً من الشبهة المفهومية والمصداقية.

و لكنه في بحث العام والخاص التزم بعدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية في المخصص المتصل مطلقاً، وفي المنفصل اللفظي واللبي العقلي، وحَكَمَ بجواز التمسك به في المخصِّص المنفصل اللبي غير العقلي كالإجماع والسيرة، حيث قال هناك: «وإن لم يكن كذلك ـ أي المخصص عقلياً ـ فالظاهر بقاء العام في المصداق المشتبه على حجيته كظهوره فيه»[1].

و بعد تسليم جريان حكم العام والخاص على المطلق والمقيد، يشكل حكمه في المقام بالرجوع إلى الإطلاق مع كون دليل القيد ـ وهو الضرر والعسر ـ لفظياً له إطلاق، وليس مجملاً أو لبّياً.

الثانية: أن يكون دليل الحكم المعلوم إجمالاً لبّياً كالإجماع، أو لفظياً مجملاً، واشتبه المحرّم بين أطرافٍ غير محصورة، وشكّ في استلزام الاجتناب عن الجميع لعروض مانعٍ عن التكليف من العُسر والحرج ونحوهما، فإنّ المرجع أصالة البراءة، للشك في التكليف الفعلي مع احتمال ارتفاعه بالمانع.

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٨٧

فالمتّبع هو إطلاق (*) دليل التكليف لو كان [١]، وإلّا [٢] فالبراءة لأجل الشك

والفرق بينه وبين ثبوت الواقع بدليل لفظي هو: أنّ الدليل اللُّبي يؤخذ بالقدر المتيقن منه، وهو ما علم ثبوته، وعدم عروض شيءٍ من الموانع حتى ما يشكّ في مانعيتـه، بخلاف اللفظي، فإنّ إطلاقه محكّـم، وبه يدفع احتمال قيدية المشكوك ويثبت به الحكم.

١) أي: لو ثبت إطلاق، فـ «كان» هنا تامّة.

٢) أي: وإن لم يكن إطلاق فـي البين ـ كما إذا كان الدليل لبّيـاً أو لفظياً

(*) لا يخفىٰ أنّه لا بدّ من تقييد ذلك بما إذا لم يكن مشكوك المانعية عن الفعلية خروج بعض الأطراف عن محل الابتلاء، وإلّا لم يصح التمسك بالإطلاق، لما ذكره في التنبيه السابق من رجوع الشك حينئذٍ إلى أصل التكليف الذي يرجع فيه إلى أصل البراءة.

نعـم، يصح التمسك به فيما إذا كان مشكوك المانعية غير الخروج عن مورد الابتلاء من العُسر والضرر مثلاً، لصحة الإطلاق بدونهما، حيث إنّهما ليسا من القيود المتوقفة عليها صحة الخطاب، فيصح إطلاق الخطاب بالنسبة إليهما، والتمسك به إذا شكّ في وجودهما.

لكن الإشكال في صحة الأخذ بإطلاقه إذا كانت الشبهة مصداقية، فإنّه لا يجوز التمسك به عنده في غير المخصص اللبي غير العقلي كما عرفت.

وبناءً على عدم جواز التمسك بالعام في الشبهة المصداقية مطلقاً كما تقدم في مباحث العام والخاص، فالمرجع هو الأصل العملي الذي مقتضاه نفي الحكم الإلزامي، للشك فيه، إذ لو كان أحد موانع الفعلية موجوداً، فلا حكم. إلّا أن يكون هناك أصل موضوعي مثبت لفعلية الحكم، فلاحظ وتأمّل، فلا بدّ من تقييد قوله: «فالبراءة» بعـدم الأصل الموضوعي.

في التكليف الفعلي. هذا[١] هو حق القول في المقام.

و ما قيل[٢] فـي ضبط المحصور و غيـره لا يخلو[٣] مـن الجزاف (*).

مجملاً ـ فالمرجع أصالة البراءة، لكون الشك في التكليف.

١) أي: التفصيل في رعاية المعلوم بالإجمال وعدمها بين ما إذا ثبت بدليل لفظي مطلق، وبين ما إذا ثبت بغيره من إجماع ونحوه.

٢) إشارة إلى ما نقله شيخنا الأعظم ﷺ عن بعض الأصحاب من ضابط المحصور وغيره ومناقشته فيه، واختياره ضابطاً آخر بقوله:« ويمكن أن يقال بملاحظة ما ذكرنا في الوجه الخامس: أنّ غير المحصور ما بلغ كثرة الوقائع المحتملة للتحريم إلى حيث لا يعتني العقلاء بالعلم الإجمالي الحاصل فيها، ألا ترىٰ أنّه لو نهىٰ المولىٰ عبدَه عن المعاملة مع زيد، فعامل العبد مع واحد من أهل قرية كبيرة يعلم بوجود زيدٍ فيها، لم يكن ملوماً وإن صادف زيداً ... إلى أن قال:

هذا غاية ما ذكروا أو يمكن أن يُذكر في ضابط المحصور وغيره، ومع ذلك فلم يحصل وثوق بشيء منها ... »[١].

وأنت ترىٰ عدم اعتماد الشيخ الأعظم على شيءٍ من الضوابط المذكورة في كلامه، وأنّه التزم بالاحتياط في الموارد المشكوكة.

٣) إذ لا دليل على شيءٍ ممّا قيل في تمييز المحصور عن غيره، مضافاً إلى ورود النقض على كثير من تلك الضوابط، كما يظهر بمراجعة الرسائل.

(*) ولا يخفىٰ أنّ المناسب للمقام ـ وهو تبعية تنجيز العلـم لفعلية الحكـم وعـدم كون كثرة الأطراف رافعةً لفعليته ـ بيانُ وجه عدم الحاجة إلى تلك الضوابط

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص ٢٧١-٢٧٢

. . . . . .

ولو مع صحتها، لا الخدشة فيها، لعدم إناطة الفعلية بحصر الأطراف وعدمه، لما عرفت آنفاً، حتى نحتاج إلى معرفة ضابط الحصر وعدمه، فالأولىٰ أن يقال: «انّ ما قيل في ضبط المحصور وغيره ـ مضافاً إلى عدم تماميته في نفسه ـ ممّا لا حاجة إليه، فلا جدوىٰ في التعرض لنقله».

وكيف كان، فلا بأس ببيان بعض الضوابط التي ذكروها للشبهة غير المحصورة:

منها: كون بعض الأطراف خارجاً عن مورد الابتلاء.

وفيه: أنّه خلاف الفرض، إذ المفروض في الشبهة غير المحصورة اعتبار جميع شرائط التنجيز فيها، وانحصار مانع التنجيز فيها بكون الأطراف غير محصورة. وأمّا الخروج عن الابتلاء فلا ربط له بالمقام، لكونه بنفسه مانعاً عن تنجيز العلم الإجمالي وإن كانت الشبهة محصورة.

ومنها: ما يظهر من صاحب العروة ﷺ من كون نسبة المعلوم بالإجمال إلى الأطراف كنسبة الواحد إلى الألف، حيث قال ـ في الماء المضاف المشتبه في غير المحصور: «وإن اشتبه في غير المحصور جاز استعمال كلٍّ منها، كما إذا كان المضاف واحداً في ألف»[1].

وفيه أيضاً ما لا يخفىٰ، بداهة أنّ العلم الإجمالي بنجاسة أو غصبية حبّةٍ في ضمن حقّة من الحنطة ـ مع كون نسبة الحبة إلى الحقة أزيد من نسبة الواحد إلى الألف بكثير ـ لا يكون من الشبهة غير المحصورة، ولعلّ نظره ﷺ إلى ضعف احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف بحيث لا يعتني به العقلاء، فإنْ كان كذلك فهو يرجع إلى الضابط الآتي.

ومنها: أنّ غير المحصورة ما يعسر عدُّه.

«١» العروة الوثقىٰ، ج١، ص١١١، فصل (الماء المشكوك نجاسته طاهر) المسألة: ٢

. . . . . .

وفيه أوّلاً: أنّه إحالة إلى أمر غير منضبط، لاختلاف الأشخاص والأزمان في تحقق العُسر بالعدّ.

وثانياً: أنّ العُسر قد يعدّ بالنسبة إلى بعض الأشياء من الشبهة غير المحصورة، كتردد شاةٍ محرّمةٍ بالغصب أو غيره بين عشرة آلاف شاة، وقد لا يعدّ من الشبهة غير المحصورة بالنسبة إلى بعضها الآخر، كتردد حبةٍ واحدة متنجسة من الحنطة مثلاً بين مائة ألف حبة، فإنّ العسر مع تحققه في كليهما لا يوجب كون المثال الثاني من الشبهة غير المحصورة.

وثالثاً: أنّ التحديد بالعسر ناظر إلى ما يرفع الحكم، ومن المعلوم أنّ المناط حينئذٍ هو لحاظ ذلك العنوان الرافع بالنسبة إلى علم المكلّف، فالعُسر يرفع الفعل العسري أو الترك كذلك. وأمّا عسر العدِّ مع عدم العسر في الفعل أو الترك فلا يصلح لرفع الحكم حتى يناط به حد الشبهة غير المحصورة، فتدبّر.

ومنها: ما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ من كون كثرة الأطراف بمثابةٍ توجب وهن احتمال التكليف في كل واحدٍ منها بحيث لا يحتمل العقاب في واحد منها، كما صرّح المصنف بذلك في توضيح عبارة الشيخ بقوله: «والأحسن في تقرير الاستدلال بهذا الوجه أن يقال: إنّ العلم بالتكليف بين أطراف كثيرة غير محصورة لا يوجب تنجزه بحيث يورث مخالفته العقاب، فلا يحتمل العقاب في واحدٍ من الأطراف»[1].

وقريب منه ما في تقريرات شيخنا المحقق العراقي ﷺ من «أنّ الضابط فيها هو بلوغ الأطراف في الكثرة بمثابةٍ توجب ضعف احتمال وجود الحرام في كل واحد من الأطراف»[2].

«١» حاشية الرسائل، ص١٤٨

«٢» نهاية الأفكار، ج٣، ص٣٣٠

. . . . . .

وفيه ـ مضافاً إلى ما قيل: من أنّه إحالة إلى أمر مجهول، لكون الوهم ذا مراتب كثيرة، فأيُّ مرتبةٍ منها تكون ميزاناً للشبهة غير المحصورة، وإن أمكن دفعه بأنّ المدار في احتمال العقاب الموجب لتنجز التكليف على الاحتمال المرجوح، مقابل الراجح والمساوي وهما الظن والشك، وهذا أمر مبيّن غير مجهول وإن كان له مراتب ـ أنّ وهن احتمال التكليف إن كان مانعاً عن التنجيز لكان مانعاً عنه في الشبهة المحصورة ضاً، كما إذا فرض كون احتمال انطباق النجس المعلوم إجمالاً بين الإناءين مثلاً على احدهما موهوماً، إذ كثرة الأطراف جهة تعليلية لوهن الاحتمال ـ لا تقييدية ـ حتى تختص مانعيةُ وهنه لتنجيز العلم بغير المحصورة، فالمدار على موهومية الاحتمال مطلقاً لا على علّتها، ومن المعلوم أنّ هذه الموهومية لا تقدح في تنجيز العلم ولزوم الاجتناب عن كليهما، كما لا تقدح في تنجيزه في الشبهات البدوية قبل الفحص، ومساوقتها لاحتمال العقاب إلى أن يحصل المؤمِّن.

ومنها: أنّ الشبهة غير المحصورة ما يعسر موافقتها القطعية.

وفيه أوّلاً: أنّه تعريف باللازم الأعم، لعدم اختصاص العسر المزبور بالشبهة غير المحصورة، إذ قد يتفق ذلك في المحصورة أيضاً.

وثانياً: أنّ عسر الامتثال اليقيني لا يمنع عن تنجيز العلم الإجمالي حتى يرفع التكليف رأساً كما هو المقصود في غير المحصورة، بل يوجب التنزل إلى الإطاعة الاحتياطية الناقصة.

وثالثاً: أنّه لا انضباط للعسر، لاختلافه بحسب الأشخاص والأزمان، فالإحالة إليه إحالة إلى أمر مجهول، فتأمّل.

ومنها: أنّ الضابط هو الصدق العرفي، فما صدق عليه عرفاً أنّه غير محصور ترتب عليه حكمه.

وفيه أوّلاً: أنّ الرجوع إلى العرف في تشخيص المفاهيم إنّما يكون في الألفاظ الواقعة في الأدلة الشرعية لترتيب ما لها من الأحكام عليها، ومن المعلوم أنّ لفظ «غير

. . . . . .

المحصور » لم يقع في شيءٍ من تلك الأدلة حتى يرجع في تشخيص مفهومه إلى العرف، بل هو اصطلاح مستحدث من الأُصوليين.

وثانياً: أنّ الرجوع إلى العرف لا يوجب تميُّز ضابط غير المحصور عن المحصور، إذ ليس له معنىً متأصل عندهم، بل هو من الأُمور الإضافية التي تختلف باختلاف الأشخاص والأزمان، فلا جدوى في الرجوع إليهم في تعيين ما هم فيه مختلفون.

ومنها: ما اختاره المحقق الهمداني ﷺ في الحاشية، وذَكَر ملخصه في مصباحه أيضاً، قال في الحاشية: «والحق أن يقال في تفسيرها: الشبهة غير المحصورة هي ما لم تكن أطرافها محدودة مضبوطة غير قابلة للزيادة والنقصان، والمحصورة ما كانت كذلك، فلو علم مثلاً بحرمة شاة من قطيع غنمٍ محدودة معيّنة، بحيث لو سئل عن الحرام لجعله مردّداً بين آحاد تلك القطيع، فيقول: هذا أو هذا أو ذاك إلى آخرها، لكانت الشبهة محصورة، سواء قلّت أطراف الشبهة أم كثرت ....

وهذا بخلاف ما لو علم بأنّ ما يرعاه هذا الراعي بعضها موطوءة، ولكن لم يكن له إحاطة بجميع ما يرعاه ممّا هو من أطراف الشبهة، فليس له حينئذٍ جعل الحرام مردّداً بين آحاد معينة، بل لو سُئل عن حال كل فرد لأجاب بأنّ هذا إمّا حرام أو الحرام غيره ممّا يرعاه هذا الراعي على سبيل الإجمال، من غير أن يكون له إحاطة بأطراف الشبهة، فحينئذٍ لا يجب عليه الاجتناب عن كل ما يحيط به من الأطراف ....

فعمدة المستند لجواز ارتكاب الشبهة غير المحصورة بناءً على هذا التفسير الذي هو في الحقيقة إبقاء للّفظ على حقيقته، إنّما هي سلامة الأصل فيما أحاط به من الأطراف عن المعارض، ولا يتفاوت الحال في ذلك بين قلة الأطراف وكثرتها ...»[1].

«١» حاشية الرسائل، ص٢٢٧؛ مصباح الفقيه، ج١، ص٢٥٧

. . . . . .

لكنك خبير بما فيه من الخروج عن تفسير مراد الأصحاب، فإنّ هذا الضابط راجع إلى تحديد الموضوع بلحاظ حكمه من منجزية العلم الإجمالي وعدمها، مع وضوح أنّ المقصود بالشبهة المحصورة وما يقابلها من غير المحصورة هو المحصور بلحاظ العدد قلّةً وكثرةً، وأنّ نفس عدم الحصر مانع عن تنجيز العلم الإجمالي مع اجتماع سائر الشرائط، التي منها إمكان الابتلاء بكل واحد من الأطراف.

وجعل المناط في المحصور الإحاطة والعلم بتمام الأطراف إجمالاً اصطلاح جديد فيه، وإلّا فلا دخل للعلم بالأطراف في كون الشبهة محصورة. وإن أُريد بها الابتلاء بها، فعدم المنجزية حينئذٍ يستند إلى فقد شرط آخر لا عدم الحصر.

والحاصل: أنّ عنوان المحصور وغير المحصور إنّما هو بلحاظ قلّة الأطراف وكثرتها، ولا دخل للعلم والابتلاء بها فيه أصلاً، فضلاً عن دعوىٰ أنّ هذا التفسير إبقاء اللفظ على معناه الحقيقي، فلاحظ.

ومنها: ما عن المحقق النائيني قدس سره من: «أنّ ضابط الشبهة غير المحصورة هو أن تبلغ أطراف الشبهة حدّاً لا يمكن عادةً جمعها في الاستعمال من أكلٍ أو شربٍ أو لبسٍ أو نحو ذلك، وهذا يختلف حسب اختلاف المعلوم بالإجمال، فتارةً يعلم بنجاسة حبّة من الحنطة في ضمن حقة منها، فهذا لا يكون من الشبهة غير المحصورة، لإمكان استعمال الحقة من الحنطة بطحنٍ وخبزٍ وأكل، مع أنّ نسبة الحبّة إلى الحقّة تزيد عن نسبة الواحد إلى الألف.

وأُخرىٰ يعلم بنجاسة إناء من أواني البلد، فهذا يكون من الشبهة غير المحصورة ولو كانت أواني البلد لا تبلغ الألف، لعدم التمكن العادي من جمع الأواني في الاستعمال، وإن كان المكلّف متمكناً من آحادها.

فليس العبرة بقلّة العدد وكثرته فقط، إذ ربّ عددٍ كثير تكون الشبهة فيه محصورة كالحقة من الحنطة، كما أنّه لا عبرة بعدم التمكن العادي من جمع الأطراف في الاستعمال فقط، إذ ربما لا يتمكن عادة من ذلك مع كون الشبهة فيه أيضاً

. . . . . .

محصورة، كما لو كان بعض الأطراف في أقصىٰ بلاد المغرب، بل لا بدّ في الشبهة غير المحصورة عما تقدّم في الشبهة المحصورة، من اجتماع كلا الأمرين، وهما كثرة العدد وعدم التمكن من جمعه في الاستعمال.

وبهذا تمتاز الشبهة غير المحصورة من أنّه يعتبر فيها إمكان الابتلاء بكل واحد من أطرافها، فإنّ إمكان الابتلاء بكل واحد غير إمكان الابتلاء بالمجموع. والتمكن العادي بالنسبة إلى كل واحد من الأطراف في الشبهة غير المحصورة حاصل، والذي هو غير حاصل التمكن العادي من جمع الأطراف لكثرتها، فهي بحسب الكثرة بلغت حدّاً لا يمكن عادة الابتلاء بجمعها في الاستعمال، بحيث يكون عدم التمكن من ذلك مستنداً إلى كثرة الأطراف لا إلى أمر آخر»[1].

وملخص ما يستفاد من هذه العبارة بطولها: أنّه يعتبر في الشبهة غير المحصورة أمران:

أحدهما: كثرة الأطراف، والآخر عدم التمكن عادةً من جمعها في الاستعمال، لكثرة الأطراف، لا لأمر آخر كالخروج عن الابتلاء، هذا.

ولا يرد عليه ما في تقريرات بعض أعاظم العصر من «أنّ عدم التمكن من ارتكاب جميع الأطراف لا يلازم كون الشبهة غير محصورة، فقد يتحقق ذلك مع قلّة الأطراف وكون الشبهة محصورة، كما إذا علمنا بحرمة الجلوس في إحدىٰ غرفتين في وقت معيّن، فإنّ المكلّف لا يتمكن من المخالفة القطعية بالجلوس فيهما في ذلك الوقت»[2].

وذلك لما صرّح به في عبارته المتقدمة من كون عدم التمكن مستنداً إلى كثرة الأطراف، لا إلى أمر آخر، ومن المعلوم أنّ عدم القدرة على ارتكاب جميع الأطراف

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ١١٧ - ١١٨

«٢» مصباح الأُصول، ج٢، ص٣٧٤

في مثال الجلوس و نحوه ليس مستنداً إلى كثرة الأطراف، بل إلى أمر آخر.

كما لا يرد عليه أيضاً ما في التقريرات المذكورة من «أنّ عدم القدرة على المخالفة القطعية غير منضبط في نفسه، فإنّه يختلف باختلاف المعلوم بالإجمال، و باختلاف الأشخاص، و باختلاف قلّة الزمان و كثرته، و غير ذلك من الخصوصيات، فليس له ضابط، فكيف يكون ميزاناً لكون الشبهة غير محصورة» لأنّه بعد وضوح كون الأحكام انحلالية، يكون عدم القدرة على المخالفة كسائر الموانع كالعسر و الحرج شخصياً، و كل مكلّف يعلم قدرته على المخالفة و عدمها، فلا يلزم أن يكون ضابط كلّي للشبهة غير المحصورة بالنسبة إلى جميع المكلّفين مع اختلاف شؤونهم.

نعم، يرد عليه ما أورده في التقريرات أيضاً بقوله: «و ثالثاً: أنّ عدم التمكن من المخالفة القطعية إن أُريد به عدم القدرة عليها دفعةً، فكثير من الشبهات المحصورة كذلك، و إن أُريد به عدم التمكن منها و لو تدريجاً، فقلّما تكون شبهة غير محصورة، إذ كثير من الشبهات التي تعدّ غير محصورة عندهم يتمكن المكلّف من ارتكاب جميع أطرافها في ضمن سنة أو أكثر أو أقل».

هذا مضافاً إلى ما أفاده شيخنا المحقق العراقي من: «أنّه إن أُريد عدم التمكن من الجمع بينها في زمان قصير، ففيه: أنّه يحتاج إلى تحديده بزمان معيّن، و لا معيِّن في البين.

و من أنّ لازم الضابط المزبور اندراج شبهة الكثير في الكثير في غير المحصور، كما في العلم الإجمالي بنجاسة ألف ثوب في ألفين، مع أنّه لا شبهة في لحوقها بالمحصورة، كما سيجيء إن شاء الله تعالىٰ»[1].

ثم إنّ هذا الضابط يختص بالشبهات التحريمية غير المحصورة، ضرورة أنّ عدم التمكن من الجمع في استعمال الأطراف الموجب للمخالفة القطعية العملية مختص بها،

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٣٣٠

إذ في الشبهات الوجوبية يمكن المخالفة القطعية بترك جميع الأطراف.

فتحصل من جميع ما ذكرنا: عدم سلامة شيءٍ من الضوابط المذكورة للشبهة غير المحصورة من الإشكال.

هذا تمام الكلام في تحديد موضوع الشبهة غير المحصورة.

وأمّا حكمها، فهو على ما ذكروه عدم وجوب الامتثال، لوجوهٍ:

الأوّل: ما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ من عدم اعتناء العقلاء باحتمال التكليف فيها، لوهنه.

وفيه: ما تقدم آنفاً.

الثاني: دعوىٰ الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية فيها كما عن الروض وجامع المقاصد «١»، بل عن المحقق البهبهاني في حاشية المدارك ـ بعد دعواه صريحاً ـ أنّه من ضرورة الدين «٢».

وفيه ـ مضافاً إلى عدم تعرّض القدماء له، لكونه من المسائل المستحدثة، فلا مجال لدعوىٰ الإجماع في مثله ـ أنّه على فرض تحققه لا يكون إجماعاً تعبدياً، للعلم بمدركيته أو احتمالها، لصلاحية ما ذكروه من الوجوه للاستناد إليها.

الثالث: كون لزوم الامتثال فيها مستلزماً للحرج المنفي شرعاً.

وفيه: أنّ الحرج شخصي، وذلك يختلف باختلاف الأشخاص والأزمان وغير ذلك من الخصوصيات، فدليل الحرج لا ينفي الحكم بالنسبة إلى مَن لا حرج عليه في الامتثال.

وبالجملة: فهذا الدليل أخصّ من المدّعىٰ، بل أجنبي عنه، إذ المقصود كون نفس عدم الحصر مانعاً عن التكليف، لا أمر آخر من حرج أو ضرر أو غيرهما.

«١» جامع المقاصد، ج٢، ص١٦٦؛ روض الجنان، ص٢٢٤

«٢» الفوائد الحائرية، ص٢٤٧

. . . . . .

الرابع: رواية أبي الجارود، قال: «سألت أبا جعفر عليه السلام عن الجبن، فقلت له: أخبَرَني مَن رأىٰ أنّه يجعل فيه الميتة، فقال عليه السلام: أمِن أجل مكان واحد يجعل فيه الميتة حُرِّم ما فـي جميع الأرضين ؟ إذا علمت أنّه ميتة فلا تأكله، و إن لم تعلم فاشتر و بِـع و كُل، و الله إنّي لأعترض السوق فاشتري بها اللحم و السمن و الجبن، و الله ما أظن كلهم يسمّون هذه البربر و هذه السودان »[1].

بتقريب: أنّ الشبهة فيه غير محصورة، و الحكم فيها الحلية و عدم تنجيز العلم الإجمالي.

و فيه: ضعف الرواية سنداً و دلالةً. أمّا سنداً فلاشتماله على محمد بن سنان الذي لم تثبت وثاقته.

و أمّا دلالةً، فلظهورها في خروج بعض الأطراف عن مورد الابتلاء، بقرينة قوله عليه السلام: «حرم ما في جميع الأرضين» فتكون الرواية أجنبيةً عن الشبهة غير المحصورة، و لو لم يكن هذا المعنىٰ ظاهر الرواية، فلا أقل من مساواته لمعانٍ أُخر:

أحدها: عدم وجوب الاجتناب عن الجبن المعمول في الأمكنة التي لم يعلم بجعل الميتة فيه، لأجل جعل الميتة فيه في مكانٍ معيّن، و إن كان هذا الاحتمال في غاية الوهن و السقوط.

ثانيها: كون الرواية في مقام بيان اعتبار السوق و اليد في موارد العلم الإجمالي، فإنّهما يمنعان عن انطباق المعلوم بالإجمال على بعض الأطراف الذي يكون مورداً لأحدهما، لاعتبار يد المسلم و سوقه ما لم يعلم الخلاف، فعدم وجوب الاجتناب حينئذٍ مستند إلى السوق و اليد، لا إلى مانعية عدم انحصار الأطراف عن تنجيز العلم الإجمالي كما هو مورد البحث.

«١» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٩١ ، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المحللة، رواه أحمد ابن أبي عبد الله البرقي عن أبيه عن محمد بن سنان عن أبي الجارود.

. . . . . .

ثالثها: أنّ الحكم بحلية الجبن في الرواية لعلّه من جهة دخل العلم في الحكم بالنجاسة كما عن صاحب المدارك، لا من جهة كثرة الأطراف.

ومع هذه الاحتمالات تصير الرواية مجملةً غير صالحة للاستدلال بها.

الخامس: ما في تقريرات المحقق النائيني قدس سره من «عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة القطعية. أمّا عدم حرمة المخالفة القطعية، فلأنّ المفروض عدم التمكن العادي منها بسبب كثرة الأطراف.

وأمّا عدم وجوب الموافقة القطعية، فلأنّ وجوبها فرع حرمة المخالفة القطعية، لأنّها هي الأصل في باب العلم الإجمالي، لأنّ وجوب الموافقة القطعية يتوقف على تعارض الأُصول في الأطراف، وتعارضها فيها يتوقف على حرمة المخالفة القطعية ليلزم من جريانها في جميع الأطراف مخالفة عملية للتكليف المعلوم في البين، فإذا لم تحرم المخالفة القطعية كما هو المفروض لم يقع التعارض بين الأُصول، ومع عدم التعارض لا تجب الموافقة القطعية»[1].

وملخّصه: عدم حرمة المخالفة القطعية، لعدم القدرة عليها عادةً بنفسه، فيكون عدم حرمتها من باب السالبة بانتفاء الموضوع، وعدم وجوب الموافقة القطعية أيضاً، لتوقف وجوبها على حرمة المخالفة القطعية، والمفروض عدم حرمتها، لعدم القدرة عليها، فتجري الأُصول في جميع الأطراف بلا تعارض، لأنّ المانع عن جريانها وهو المخالفة القطعية العملية مفقود، والمقتضي له وهو عدم وجوب الموافقة القطعية للشك في تعلق التكليف بكل واحد منها موجود، فيكون وجود العلم بالحكم في الشبهة غير المحصورة كعدمه، فلا تجب موافقته كما لا تحرم مخالفته.

وفيه أوّلاً: أنّ القدرة المعتبرة في الأحكام ـ وهي القدرة على نفس متعلقاتها ـ حاصلة في المقام، إذ عدم التمكن فيه ناشٍ من اشتباه متعلق الحكم بين أُمور كثيرة

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص١١٩

. . . . . .

لا يقدر المكلّف على الجمع بينها، لا من نفس متعلقه، ولذا تجب الإطاعة بالمرتبة المقدورة من مراتبها من التبعيض في الاحتياط أو الإطاعة الظنية أو الاحتمالية، إذ الموجب لتنجيز التكليف واستحقاق المؤاخذة على مخالفته هو نفس العلم المنجِّز، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحد من الأطراف، سواء أكانت محصورة أم غيرها.

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

وثالثاً: أنّه لا ملازمة بين وجوب الموافقة وحرمة المخالفة القطعيتين، فقد تجب الأُولى مع الإمكان، ولا تحرم الثانية لعدم التمكن منها، كما إذا علم بحرمة الجلوس في أحد مكانين في وقتٍ معيّن، فإنّه مع عدم التمكن من المخالفة القطعية بالجلوس في كليهما في ذلك الوقت تجب الموافقة القطعية بترك الجلوس فيهما.

ورابعاً: أنّ جعل مناط تعارض الأُصول مطلقاً في جميع الأطراف لزوم المخالفة القطعية العملية مخالف لمبناه قدس سره من مانعية المخالفة العملية عن جريان خصوص الأُصول غير التنزيلية في أطراف العلم الإجمالي كأصالتي البراءة والطهارة.

وأمّا التنزيلية، فالمانع من جريانها فيها هو نفس العلم لا المخالفة العملية.

وبعبارة أُخرى: المانع من جريان الأُصول التنزيلية فيها عدم محفوظية رتبة الجعل، وهي الشك في الحكم فيها، فإنّ البناء على بقاء العلم بالحكم ـ على ما هو قضية دليل الاستصحاب ـ ينافي العلم بانتقاضه، فإنّ هذا العلم رافع للشك الذي هو موضوع الأصل. والمانع من جريان الأُصول غير التنزيلية هو منافاتها لمقام الامتثال الراجع إلى المكلّف مع محفوظية رتبة الجعل فيها.

والحاصل: أنّ تعليل عدم جريان الأُصول مطلقاً في الأطراف بلزوم المخالفة

. . . . . .

القطعية العملية لا يلائم ما أفاده في وجه عدم جريان الأُصول من التفصيل بين التنزيلية وغيرها.

والحقّ أن يقال: إنّه مع فرض العلم الإجمالي بالتكليف الإلزامي، وكون الأطراف مورداً للابتلاء بمعنىٰ مقدورية كلٍّ منها على البدل، يكون الحكم منجّزاً، سواء أكانت الشبهة محصورة أم غيرها، وسواء أكانت الشبهة وجوبية أم تحريمية.

ومجرد إمكان المخالفة القطعية في الشبهة الوجوبية بترك جميع الأطراف دون التحريمية ـ لعدم إمكان المخالفة القطعية بارتكاب الكل فيها ـ ليس بفارق فيما هو المهم أعني به تنجيز التكليف في كلتيهما. نعم يوجب ذلك فرقاً بينهما من ناحية الامتثال، حيث إنّه تجب الموافقة القطعية في الشبهة التحريمية، لإمكان اجتناب جميع الأطراف، بخلاف الشبهة الوجوبية، فإنّ الامتثال القطعي فيها بارتكاب جميعها غير مقدور، فتصل النوبة إلى الامتثال الاحتياطي الناقص.

ومن جميع ما تقدم يظهر ضعف ما في تقريرات المحقق النائيني قدس سره من أنّ «ما ذكرناه في وجه عدم وجوب الموافقة القطعية إنّما يختص بالشبهات التحريمية، لأنّها هي التي لا يمكن المخالفة القطعية فيها. وأمّا الشبهات الوجوبية فلا يتم فيها ذلك، لأنّه يمكن المخالفة القطعية فيها بترك جميع الأطراف، وحينئذٍ لا بدّ من القول بتبعيض الاحتياط ووجوب الموافقة الاحتمالية في الشبهات الوجوبية»[1].

وذلك لما عرفت من عدم الملازمة بين وجوب الإطاعة وحرمة المعصية القطعيتين، وعدم الفرق بين الشبهة الوجوبية والتحريمية في تنجز الحكم فيهما.

بقي أُمور ينبغي التنبيه عليها:

الأوّل: أنّه إذا شكّ في كون الشبهة محصورةً أو غيرها، فعلى ما قلنا من تنجيز

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص١١٩

. . . . . .

العلم الإجمالي مطلقاً ـ من غير فرق فيه بين الشبهة المحصورة وغيرها ـ لا إشكال في حكمه وهو تنجز الحكم المعلوم إجمالاً.

وأمّا على الوجوه المذكورة في ضابط عدم الحصر، فيختلف الحكم باختلافها، إذ بناءً على مسلك شيخنا الأعظم ﷺ لا يتنجز فيها الحكم، للشك في بيانية العلم الإجمالي عند العقلاء وعدم صلاحيته للتنجيز، فالمرجع في مثله هو البراءة.

وبناءً على مسلك المحقق النائيني ـ وهو بلوغ كثرة الأطراف حدّاً لا يقدر على الجمع بينها عادةً ـ يلحقها حكم المحصور، فتجب الموافقة القطعية «للعلم بتعلق التكليف بأحد الأطراف، وإمكان الابتلاء به، فيجب الجري على ما يقتضيه العلم إلى أن يثبت المانع من كون الشبهة غير محصورة»[1].

ويعضده أنّ الشك حينئذٍ في القدرة مع العلم بالخطاب ووجود الملاك، والعقل يستقل في مثله بلزوم الجري على ما يقتضيه العلم وعدم الاعتناء باحتمال العجز.

وبناءً على الإجماع على عدم وجوب الموافقة القطعية في الشبهة غير المحصورة يجب مراعاة العلم الإجمالي، لأنّ المتيقن خروجه عن وجوب الجري على طبقه هو الشبهة غير المحصورة، فما لم يحرز ذلك وجب العمل على ما يقتضيه العلم من تنجز التكليف.

وكذا بناءً على كون المانع عن وجوب الموافقة القطعية العسر والحرج، لوجوب الجري على مقتضىٰ العلم حتى يحرز المانع.

الثاني: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، هل يلحق بها شبهة الكثير في الكثير، فلا يجب الاجتناب عنها، أم يلحق بالمحصورة، فيجب الاجتناب عنها؟ فإذا اشتبه مائة غنم مغصوبة في ألف مثلاً، فهل يتنجز حرمة

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص١٢١

. . . . . .

التصرف في تمام الأطراف، لأنّ نسبة الواحد إلى العشرة توجب كون الشبهة محصورة، أم لا تتنجز، لأنّ كثرة الأطراف وهي الألف توجب كونها غير محصورة ؟

الظاهر اختلاف الحكم باختلاف المسالك في عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، فعلى مسلك شيخنا الأعظم قدس سره تلحق بالشبهة المحصورة، لأنّ احتمال التكليف في كل واحد من الأطراف لمّا كان من قبيل تردد الواحد في العشرة لم يكن موهوماً عند العقلاء، بل كان ممّا يعتنون به.

وعلى مسلك المحقق النائيني قدس سره لا تلحق بالشبهة المحصورة، فلا تحرم المخالفة القطعية، لعدم التمكن منها، كما لا يجب ما يتفرع عليها من الموافقة القطعية.

وبالجملة: فلا يكون العلم الإجمالي في شبهة الكثير في الكثير منجّزاً. لكن علّله في أجود التقريرات بقوله: «نعم في مثل الفرض ـ أي كون المائة في الألف ـ لا يكون الشبهة كالعدم، إذ المفروض عدم استهلاك المعلوم بالإجمال فيه حتى يكون تالفاً بنظر العقلاء، فيجري فيه حكم الشبهة البدوية»[1].

وفيه أوّلاً: أنّ التعبير بالاستهلاك في المقام غير مناسب، لأنّه انعدام المستهلك في المستهلك فيه عرفاً، الموجب لانتفاء موضوع الحكم، بل المقام من باب الاشتباه بين الأفراد المحصورة.

وثانياً: أنّ لازمه انتفاء الحكم رأساً في الشبهة غير المحصورة بانتفاء موضوعه بالاستهلاك.

وعليه، فاللازم تعليل عدم تنجز الحكم فيها بعدم الموضوع المستلزم لعدم الحكم رأساً، لا تعليل عدم وجوب الموافقة القطعية بعدم حرمة المخالفة القطعية لعدم التمكن منها، فتدبّر.

وعلى مسلك من ادّعىٰ الإجماع على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير

«١» أجود التقريرات، ج٢، ص٢٧٨

. . . . . .

المحصورة، يجب الاجتناب في الشبهة التي شكّ في كونها غير محصورة، لأنّ مورد الإجماع و هو غير المحصورة غير محرز، فلم يثبت مانع عن تنجيز العلم الإجمالي.

و كذا الحال على مسلك من استدلّ بدليل نفي الحرج على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة، و ذلك لعدم إحراز المانع عن تنجيزه ـ و هو الحرج ـ في المقام أعني به شبهة الكثير في الكثير.

و أمّا رواية الجبن، فقد عرفت عدم صحة الاستدلال بها سنداً و دلالة.

و كيف كان، فمقتضىٰ ما تقدم ـ من عدم الفرق في تنجيز العلم الإجمالي بين الشبهة المحصورة و غيرها ـ تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة التي شكّ في كونها غير محصورة.

الثالث: أنّه بناءً على عدم تنجيز العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة ـ كما نسب إلى المشهور ـ هل يفرض العلم كالعدم ؟ فيكون كل واحد من الأطراف محكوماً بحكم الشك البدوي، فيجري فيه الأصل العملي الذي يقتضيه ضابطه، أم يجعل الشك في كل واحدٍ منها بمنزلة العدم، كما يظهر من العروة، حيث قال في اشتباه المضاف في غير المحصور: «و يجعل المضاف المشتبه بحكم العدم، فلا يجري عليه حكم الشبهة البدوية أيضاً»[1].

و مقتضىٰ ذلك ارتفاع الحدث بالغسل أو الوضوء بالمشتبه بالمضاف في العدد غير المحصور، إذ المفروض جعل الشك في المضاف كعدمه، و كون المشتبه به محكوماً بالإطلاق، فيرتفع به الحدث و الخبث.

و لعلّ وجهه عدم اعتناء العقلاء باحتمال إضافة كل واحد من الأطراف، و بناؤهم على عدمها، لكثرة أطراف الشبهة، فإذا كان احتمال الإضافة كعدمه عومل مع محتمل المضاف معاملةَ المطلق، فإنْ ثبت بناء العقلاء على ذلك و اعتباره شرعاً

«١» العروة الوثقىٰ، ج١، ص١١١، فصل في الماء المشكوك نجاسته، المسألة: ٢

. . . . . .

ـ ولو بعدم الردع ـ كان ذلك أمارةً على إطلاق محتمل الإضافة، ومعه لا يجري استصحاب الحدث والخبث إذا استعمل في رفعهما.

لكنه يشكل ذلك أوّلاً: بعدم ثبوت بناء العقلاء عليه.

وثانياً: بعدم الدليل على اعتباره، واحتمالُ كون الغلبة دليلاً عليه مدفوع بعدم ثبوتها أوّلاً مع الاختلاف في حكم الشبهة غير المحصورة، وبعدم اعتبارها على فرض تحققها ثانياً، لأنّ غايتها إفادتها الظن، وهو لا يغني من الحق شيئاً.

وعليه، فمقتضى استصحاب الحدث والخبث عدم ارتفاعهما باستعمال مشكوك الإضافة والإطلاق، بل لو لم يجرِ الاستصحاب، فقاعدة الاشتغال تقضي بلزوم إحراز الطهارة مطلقاً، المنوط بإحراز إطلاق الماء المستعمل في رفع الحدث والخبث.

والحاصل: أنّه لا بدّ من علاج الشك، ومجرد عدم تنجيز العلم الإجمالي ليس علاجاً له مع بقائه وجداناً.

وعليه، فيعامل مع كل واحد من الأطراف معاملة الشبهة البدوية، سواء قلنا بضعف احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على كل واحدٍ منها كما عليه شيخنا الأعظم قدس سره في عدم تنجيز العلم في الشبهة غير المحصورة، أم بما أفاده المحقق النائيني قدس سره من كون ملاك عدم التنجيز فيها عدم حرمة المخالفة القطعية وعدم وجوب الموافقة كذلك. إذ غرضهما عدم تنجيز العلم وفرض وجوده كعدمه، وهو لا يرفع الشك عن كل واحد من الأطراف وجداناً، ولا الحكم الثابت له في نفسه مع الغض عن العلم الإجمالي، فيجري فيه الأصل المجعول له من البراءة أو الاشتغال.

الرابع:

أنّه[1] إنّما يجب عقلاً رعاية الاحتياط في خصوص الأطراف

---

٤ ـ ملاقي بعض أطراف الشبهة المقرونة

١) الغرض من عقد هذا التنبيه بيان حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجّز فيها التكليف، سواء أكانت محصورةً أم غيرها، وإن اشتهر في الألسنة والكتب جعل العنوان «ملاقي الشبهة المحصورة» كما في الرسائل وغيره.

قال في العروة: «ملاقي الشبهة المحصورة لا يحكم عليه بالنجاسة»[1].

إلّا أنّ هذا الاشتهار مبني على مذاق القوم الّذين جعلوا مدار تنجيز العلم الإجمالي على حصر الأطراف، دون المصنف الذي جعل مداره على فعلية التكليف، كما عرفت في التنبيه الثالث.

فعلىٰ هذا، المسلك يتعين جعل العنوان: ملاقي بعض أطراف الشبهة التي تنجّز فيها التكليف محصورةً كانت أم غيرها.

وكيف كان، فلنشرع في المقصود، فنقول: قال شيخنا الأعظم ﷺ في رابع

«١» العروة الوثقىٰ، ج١، ص١١٤، فصل (الماء المشكوك نجاسته طاهر)، المسألة: ٦

. . . . . .

تنبيهات الشبهة المحصورة: «إنّ الثابت في كل من المشتبهين لأجل العلم الإجمالي بوجود الحرام الواقعي فيهما هو وجوب الاجتناب، لأنّه اللازم من باب المقدمة من التكليف بالاجتناب عن الحرام الواقعي، أمّا سائر الآثار الشرعية المترتبة على ذلك الحرام فلا يترتب عليها ... إلى أن قال:

و هل يحكم بتنجس ملاقيه وجهان، بل قولان مبنيّان على أنّ تنجس الملاقي إنّما جاء من وجوب الاجتناب عن ذلك النجس ... أو أن الاجتناب عن النجس لا يراد به إلّا الاجتناب عن العين ... »[1].

فعلى الأوّل يجب الاجتناب، وعلى الثاني لا يجب، وسيأتي معنى السراية والتعبد، واختار الشيخ عدم وجوبه.

و صرّح المصنف ﷺ في حاشية الرسائل بعدم لزوم الاجتناب عن ملاقي بعض الأطراف مطلقاً حتى على القول بالسراية، وقد تعرّضنا له في التعليقة.

و توضيح ما أفاده في المتن قبل بيان صور الملاقاة: أنّه إذا علمنا إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين وجب الاجتناب عن كليهما، مقدمةً لتحصيل العلم بالاجتناب عن النجس الواقعي بينهما، ولا يحكم على شيءٍ من الطرفين بخصوصه بالنجاسة لا واقعاً ولا ظاهراً.

أمّا عدم الحكم عليه واقعاً، فلعدم إحراز نجاسته بالخصوص، لفرض الجهل بكون النجس الواقعي هذا أو ذاك.

و أمّا عدم الحكم عليه ظاهراً، فلعدم ثبوت النجاسة فيه بخصوصه بأمارةٍ أو

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٢٣٩ - ٢٤٠

. . . . . .

أصل عملي حسب الفرض، وإنّما وجب الاجتناب عن كل من الطرفين عقلاً، لاحتمال انطباق المعلوم بالإجمال عليه، وهو احتمال منجِّز، لكونه مقروناً بالعلم، وهذا هو المراد من إعطاء المشتبهين حكم النجس، وإلّا فلو حكمنا على كلٍّ واحدٍ من الطرفين بالنجاسة لم يبقَ معنىً للاشتباه.

و عليه، فمقتضىٰ العلم الإجمالي بالنجس بين الأطراف هو ترتيب خصوص وجوب الاجتناب على كل من الطرفين بحكم العقل، تحصيلاً للعلم بالامتثال، ولا سبيل للحكم على شيءٍ منهما بالنجاسة شرعاً، كما لا سبيل لترتيب سائر الآثار الشرعية المتعلقة بالحرام أو النجس عليه، لعدم إحراز أنّ هذا بالخصوص أو ذاك هو المعلوم بالإجمال، ولذا لا يوجب ارتكاب أحد أطراف الخمر المعلوم إجمالاً حدّاً وإن استحق العقوبة، إمّا لتحقق المعصية لو كان ما ارتكبه خمراً، وإمّا للتجري لو لم يكن خمراً، إلّا أنّ موضوع حكم الحاكم الشرعي بإقامة الحد هو شرب الخمر، ومن المعلوم عدم إحرازه بشرب أحد الكأسين، فلا يقام عليه الحد.

و علىٰ هذا، فإذا لم يُحكم شرعاً على شيءٍ من الإناءين المشتبهين بالنجاسة، فعدم الحكم بوجوب الاجتناب عن ملاقي أحدهما أوضح، هذا.

إلّا أنّ في المسألة قولاً بوجوب الاجتناب عمّا يلاقي أحدهما، فلابدّ من ذكر مبنىٰ القولين، فنقول: لا ريب بمقتضىٰ النص والإجماع ـ بل الضرورة ـ في نجاسة ملاقي الأعيان النجسة مع الرطوبة الموجبة للتأثر والسراية، وحرمة استعماله في الأكل والشرب ونحوهما، إلّا أنّه وقع الكلام في وجه ذلك، وأنّه للسراية أو للتعبد، إذ فيه احتمالان:

الأوّل: أنّ ما دلّ على وجوب الاجتناب عن النجس كقوله تعالىٰ: ﴿والرُّجز

. . . . . .

فاهجر ﴾ «١» بنفسه يقتضي وجوبَ الاجتناب عن ملاقيه، لأجل سراية النجاسة من الملاقىٰ إلى الملاقي واتّساع دائرة النجس بالملاقاة، كاتّساعها في صورة اتصال الماء النجس بغيره وامتزاجه به، فيكون وجوب هجر النجس دالّاً بالمطابقة على وجوب هجر ملاقيه، فيكون وجوب هجر الملاقي من شؤون وجوب هجر عين النجس، ويتوقف امتثاله على الاجتناب عن نفسه وعن ملاقيه، فارتكاب الملاقي عصيان لخطاب نفس النجس. ويستدل على هذا الاحتمال بالآية المتقدمة وبرواية جابر، وسيأتي بيانهما.

الثاني: أنّ نجاسة الملاقي للنجس تكون لمحض التعبد الشرعي، ووجوبُ الاجتناب عنه إنّما يكون بجعلٍ مستقل في عرض دليل وجوب الاجتناب عن نفس النجس، ولا يتكفل الأمر «بهجر الرجز» لحكم ملاقيه لا مطابقةً ولا تضمناً ولا التزاماً. فالملاقي والملاقىٰ موضوعان مستقلّان، ولكل منهما إطاعة ومعصية تخصه، وإنّما تكون الملاقاة واسطةً ثبوتيةً لحدوث فرد آخر تعبدي من النجاسة أجنبي عن نجاسة الأصل، نظير وساطة الغليان لحدوث نجاسة العصير، ووساطة التغير لانفعال الماء، فلو لم يثبت هذا التعبد الشرعي بالنسبة إلى الملاقي لم يكن وجه لوجوب الاجتناب عنه، لعدم الدليل عليه، بعد قصور دليل وجوب هجر النجس عن شموله له.

هذا في ملاقي النجس المعلوم تفصيلاً أو ما بحكمه. وأمّا ملاقي بعض أطراف النجس المعلوم بالإجمال، كما لو علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين ولاقىٰ إناءٌ ثالث

«١» المدثّر، الآية: ٥

أحدَهما، فيلزم الاجتناب عنه بناءً على السراية دون التعبد.

توضيحه: أنّ خطاب «اجتنب عن النجس» الدائر بين الطرفين قد تنجّز بالعلم الإجمالي، والاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية، وهي لا تتحقق إلّا بالاجتناب عن الأصليين والملاقي لأحدهما، لوحدة المتلاقيين حكماً، حيث إنّ الملاقاة بمنزلة تقسيم ما في أحد المشتبهين وجعله في إناءين، فتتسع دائرة الملاقىٰ، فالملاقىٰ والملاقي معاً طرف واحد للعلم الإجمالي، والإناء الآخر طرف آخر له، فيجب الاجتناب عن مجموع الثلاثة، إذ القائل بالسراية يدّعي دلالة نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس على الاجتناب عنه وعن ملاقيه بوزان واحد، لفرض أنّهما بمنزلة نجس واحد انقسم إلى قسمين، فلو كان الملاقىٰ هو النجس الواقعي توقف العلم بهجره على الاجتناب عنه وعن ملاقيه، كما يتوقّف العلم بامتثال خطاب «اجتنب عن النجس» على الاجتناب عن طرف الملاقىٰ أيضاً، بداهة أنّ الفراغ اليقيني عن وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم المردّد لا يحصل إلّا بذلك، هذا كله بناءً على السراية.

و أمّا بناءً على التعبد، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي، للشك في حدوث فردٍ جديد من النجس بالملاقاة لأحد المشتبهين، فيرجع فيه إلى الأصل النافي للتكليف. والاحتياط في الأصليين لا يوجب الاجتناب عن الملاقي أيضاً، لأنّ الاحتياط فيهما يكون من باب المقدمة العلمية، ومن المعلوم أنّ ما يكون مقدمةً للعلم بالفراغ عن خطاب «اجتنب عن النجس» إنّما هو الاحتياط في نفس الأطراف التي يحتمل انطباق المعلوم بالإجمال على بعضها، دون غيرها ممّا لا يحتمل انطباق المعلوم عليه، وإن كان محكوماً بحكم بعض الأطراف واقعاً، لكون ذلك البعض علّةً لنجاسة ملاقيه،

ممّا [١] يتوقف على اجتنابه [٢] أو ارتكابه [٣] حصولُ العلم بإتيان الواجب أو ترك الحرام المعلومين (*) في البين، دون غيرها [٤]

لكن الملاقي على هذا التقدير فرد آخر، ليس ارتكابه مخالفةً لخطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم إجمالاً، بل مخالفة لخطاب «اجتنب عن ملاقي النجس» الذي هو مشكوك الوجود. هـذا توضيح مبنىٰ القولين، وبه ظهـر ما أفاده المصنف في الصورة الأُولىٰ.

١) بيان للأطراف، وضميرا «اجتنابه، ارتكابه» راجعان إلى الموصول في «مما» وإفراد الضمير باعتبار لفظ الموصول.

٢) هذا في الشبهة التحريمية، كوجوب الاجتناب عن إناءين يعلم بخمرية أحدهما.

٣) هذا فـي الشبهة الوجوبية، لتوقف العلـم بفراغ الذِّمّـة على الإتيـان بكلا الطرفين، كالظهر والجمعة، دون غيرهما ممّا ليس طرفاً للمعلوم بالإجمال.

٤) أي: غيـر الأطراف التي يتوقف فراغ الذِّمّـة على اجتنابها أو ارتكابها، وذلك كالملاقي لبعض الأطراف بناءً على التعبد، إذ مع عدم احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على ما لاقىٰ بعضَ الأطراف، لا موجب للاحتياط فيه، ضرورة أنّه على

(*) الأولىٰ تبديله بـ «المعلوم» لكونه صفةً للواجب أو للحرام، وليس صفة لكليهما معاً حتى يصح تثنيته، لأنّ العطف بـ «أو» قاطع للشركة وموجب لوحدة الموصوف، فلا بدّ من إفراد الصفة أيضاً.

نعم، يصح التوصيف بالتثنية ـ كما في المتن ـ إن كان العطف بالواو بدل «أو» لحصول التطابق حينئذٍ بين الصفة والموصوف، فالأولىٰ سوق العبارة هكذا: بإتيان الواجب المعلوم في البين أو ترك الحرام كذلك، دون غيرها.

و إن كان حاله حال بعضها [1] في كونه محكوماً بحكمه [بحكمٍ] [2] واقعاً.

و منه [3] ينقدح الحال في مسألة ملاقاة شيءٍ مع أحد (*) أطراف النجس المعلوم بالإجمال، و أنّه [4] تارةً يجب الاجتناب

تقدير نجاسته واقعاً فرد آخر غير المعلوم بالإجمال، والمفروض أنّه مشكوك الحدوث.

١) أي: بعض الأطراف، وضميرا « حاله، كونه » راجعان إلى « غيرها ».

٢) الصواب « بحكمه » باتصال الضمير به، كما في النسخ المصحّحة، يعني: وإن كان حالُ ذلك الغير المغاير للأطراف ـ وهو الملاقي ـ حالَ بعض الأطراف ـ وهو الملاقىٰ ـ بحسب الواقع من حيث الطهارة أو النجاسة.

٣) أي: وممّا ذكرناه ـ من اختصاص حكم العقل بلزوم الاجتناب من باب المقدمة العلمية بخصوص الأطراف دون غيرها كالملاقي لبعضها ـ ظهر: أنّه يجب التفصيل ـ في حكم الملاقي لبعض أطراف النجس المعلوم إجمالاً ـ بالاجتناب تارةً عن الملاقىٰ دون ملاقيه، وأُخرىٰ بالعكس، وثالثةً عن كليهما، فالصور ثلاث، وسيأتي بيانها.

٤) عطف تفسيري للحال، والضمير للشأن.

(*) الأولىٰ تبديله بـ « بعض » لأنّ المناط في جريان الأصل في الملاقي هو الشك في حكمه، وذلك يتوقف على عدم ملاقاته لجميع الأطراف، سواء لاقىٰ واحداً منها أم أكثر، إذ مع ملاقاته لجميعها يعلم حكمه تفصيلاً. كما يتوقف على عدم كون عدد الملاقي بمقدار عدد الأطراف، فإذا كانت الأطراف ثلاثة مثلاً وعدد الملاقي ثلاثة أيضاً، ثم لاقىٰ كلٌّ من هذه الثلاثة كلّ واحد من أطراف الشبهة، وجب الاجتناب عن جميع الأفراد الملاقية لها، كوجوب الاجتناب عن نفس الأطراف، وذلك لوجود العلم الإجمالي المنجِّز في نفس الملاقيات أيضاً، كما لا يخفىٰ.

عن الملاقىٰ [١] دون ملاقيه، فيما [٢] كانت الملاقاة بعد العلم إجمالاً بالنجس بينها [٣]،

---

١) جرىٰ الاصطلاح على تسمية ما يكون منشأً لاحتمال النجاسة بالملاقىٰ والآخر بالملاقي، وإلّا فيصدق على كل واحد من المتلاقيين عنوان الملاقىٰ والملاقي، نظراً إلى ما يقتضيه باب المفاعلة من صدق عنواني الفاعل والمفعول على كل من الطرفين باعتبارين.

٢) متعلق بـ « يجب ».

٣) أي: بين الأطراف، وهذا بيان للصورة الأُولىٰ، وقد عرفت حالها من مطاوي ما تقدم، ونزيدها توضيحاً، فنقول: إذا علم إجمالاً بنجاسة أحد الإناءين المفروض كون أحدهما أبيض والآخر أحمر، ثم علم بملاقاة ثوبٍ للأبيض مثلاً، وجب الاجتناب عقلاً عن خصوص الطرفين دون الثوب الملاقي لأحدهما، لعدم كون الاجتناب عنه مقدمةً علميةً لامتثال خطاب « اجتنب عن النجس » المعلوم إجمالاً المردّد بين الإناءين.

واحتمالُ نجاسة الملاقي وإن كان موجوداً، إلّا أنّ وجوب الاجتناب عنه ـ على تقدير نجاسته ـ يتوقف على خطاب آخر غير الخطاب المعلوم بالإجمال، ولمّا كانت مشكوكة لأنّه لاقىٰ محتملَ النجاسة ولم يلاقِ النجسَ المعلوم، فتوجُّه خطاب آخر وهو « اجتنب عن الملاقي للنجس » إلى المكلّف غير معلوم، ومقتضىٰ الأصل الموضوعي أعني به استصحاب عدم الملاقاة للنجس، أو الأصل الحكمي كاستصحاب الطهارة أو قاعدتها هو عدم وجوب الاجتناب عنه، لسلامة أصله من التعارض والحكومة، فإنّ الشك في نجاسته وإن كان ناشئاً من الشك في نجاسة الملاقىٰ ومسبّباً عنه، ومقتضىٰ حكومة الأصل السببي على المسبّبي عدم جريان الأصل فيه، إلّا أنّ

فإنّه [١] إذا اجتنب عنه وطرفِه [٢] اجتنب عن النجس [٣] في البين قطعاً، ولو [٤]

سقوط أصل الملاقىٰ بالمعارضة مع أصل طرفه، أوجب سلامة الأصل وجريانه في ملاقيه بلا مانع من التعارض والحكومة.

لا يقال: إنّه يحدث بالملاقاة علم إجمالي آخر طرفاه الملاقي، أي: الثوب في المثال المذكور، وعِدل الملاقىٰ وهو الإناء الأحمر، وهذا العلم الاجمالي يوجب الاجتناب عن الملاقي أعني به الثوب أيضاً، ولا يجري الأصل النافي فيه، للتعارض، كما لا يجري في الأصليّين.

فإنّه يقال: إنّ هذا العلم الإجمالي وإن كان يحدث حينئذٍ قطعاً، لكنه غير مؤثّر في توجيه الخطاب بالملاقي، لتنجز أحد طرفيه ـ أعني به عِدل الملاقىٰ ـ بمنجِّزٍ سابق، وهو العلم الإجمالي الأوّل الدائر بين الأصليين، فلا أثر للعلم الإجمالي الثاني في تنجزه من جديد، لعدم تنجز المنجز ثانياً.

هذا مجمل الكلام حول عدم تنجز التكليف بالعلم الإجمالي الثاني بالنسبة إلى الملاقي، وإن شئت التفصيل فلاحظ ما ذكرناه في التعليقة.

١) هذا تعليل لوجوب الاجتناب عن الملاقىٰ دون ملاقيه، وقد عرفت توضيحه مفصّلاً، وضمير «فإنّه» إمّا راجع إلى المكلّف وإمّا للشأن.

٢) معطوف على ضمير «عنه» وضميره وضمير «عنه» راجعان إلى الملاقىٰ.

٣) أي: النجس المعلوم إجمالاً.

٤) كلمة «لو» وصلية، يعني: حتى إذا لم يجتنب عن الملاقي، ولكن اجتنب عن الملاقىٰ وطرفه، لما عرفت من أنّ ملاقيه على تقدير نجاسته فرد آخر للنجس، وليس ممّا ينطبق عليه المعلوم بالإجمال حتى يشمله خطابه، ويتوقف امتثاله على اجتناب ما يلاقي بعض الأطراف.

لم يجتنب عمّا يلاقيه، فإنّه [١] على تقدير نجاسته لنجاسته [٢] كان [٣] فرداً آخر من النجس، قد شكّ في وجوده، كشيءٍ آخر شكّ في نجاسته بسبب آخر [٤].

و منه [٥] ظهر أنّه لا مجال لتوهم

---

١) تعليل لتحقق امتثال خطاب «اجتنب عن النجس» بمجرد الاجتناب عن الأصليين، من دون توقفه على الاجتناب عن الملاقي، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إلّا أنّه على تقدير نجاسته يتوقف وجوب الاجتناب عنه ... إلخ».

٢) أي: لنجاسة الملاقىٰ، وضميرا «فإنّه، نجاسته» راجعان إلى الملاقي، يعني: أنّ نجاسة الملاقي ـ على فرض كونه نجساً ـ ناشئة من نجاسة الملاقىٰ.

٣) خبرُ «فإنّه».

٤) يعني: كشيءٍ آخر لا علاقة له بالطرفين ولا بالملاقي، حيث لا يجب الاجتناب عنه فيما إذا شكّ في نجاسته بسبب آخر غير ملاقاته ببعض أطراف العلم الإجمالي، كما إذا شكّ ـ بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين بالبول مثلاً ـ في نجاسة العباء بالدم أو غيره، فإنّ من الواضح عدم توقف اليقين بامتثال «اجتنب عن النجس» المردّد بين الإناءين على اجتناب العباء، لتعدد الخطاب.

هذا كله بناءً على أن يكون الاجتناب عن الملاقي للنجس للتعبد، وكونه موضوعاً آخر. وأمّا بناءً على السراية فسيأتي.

٥) أي: ومن كون الملاقي لبعض الأطراف ـ على تقدير نجاسته بإصابته للنجس واقعاً ـ فرداً آخر للنجس، لا علاقة له بأطراف المعلوم بالإجمال حتى يتوقف امتثاله على اجتنابه أيضاً، ظهر: أنّه لا وجه لتوهم اقتضاء نفس دليل وجوب الاجتناب عن النجس لوجوب الاجتناب عن ملاقيه، بدعوىٰ أنّ الملاقي من شؤون الملاقىٰ.

. . . . . .

و غرضه من هذا الكلام الإشارة إلى القول الآخر في المسألة، وهو وجوب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المبني على السراية، وقد عرفت معنىٰ السراية والتعبد.

قال شيخنا الأعظم ﷺ:« ولذا استدل السيد أبو المكارم في الغنية على تنجس الماء القليل بملاقاة النجاسة بما دلّ على وجوب هجر النجاسات في قوله تعالىٰ: والرُّجز فاهجر. ويدل عليه أيضاً ما في بعض الأخبار من الاستدلال على حرمة الطعام الذي مات فيه فأرة: بأنّ الله سبحانه حرّم الميتة، فإذا حكم الشارع بوجوب هجر كل واحد من المشتبهين (*) فقد حكم بوجوب هجر كل ما لاقاه ... »[1].

و محصل التوهم: دعوىٰ الملازمة بين المتلاقيين في الحكم. وقد أُفيد في وجهه أمران:

أحدهما: ظهور الآية الشريفة في الملازمة بين وجوب هجر عين النجس والاجتناب عنه، وبين وجوب هجر ما يلاقيه، ولولا هذا الظهور لم يتجه استدلال السيد أبي المكارم ﷺ ـ على انفعال الماء القليل بملاقاة النجاسة ووجوب الاجتناب عنه ـ بالآية الشريفة، وجه الظهور: لزوم هجر النجس بتمام شؤونه وتوابعه، ومن

(*) لا يخلو من مسامحة ظاهرة، فإنّ موضوع حكم الشارع بوجوب هجره هو عين النجس الواقعي المعلوم بالإجمال. وأمّا أطراف الشبهة فلا حكم للشارع فيها أصلاً، وإنّما هو حكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف المنجّز في كل واحدٍ من الأطراف تحصيلاً للعلم بالامتثال، كما لا يخفىٰ.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٢٣٩ - ٢٤٠

. . . . . .

توابعه ملاقيه، فيجب هجره أيضاً.

ثانيهما: رواية جابر الجعفي عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أتاه رجل فقال: وقعت فأرة في خابية فيها سمن أو زيت، فما ترىٰ في أكله ؟ قال: فقال أبو جعفر عليه السلام: لا تأكله، فقال له الرّجل: الفأرة أهون عليّ من أن أترك طعامي من أجلها، فقال عليه السلام: إنّك لم تستخفّ بالفأرة، وإنّما استخففت بدينك، إنّ الله حرّم الميتة من كل شيء»[1].

و تقريب دلالتها على المدّعىٰ ـ أعني به كون نجاسة الملاقي للميتة عين نجاسة الميتة وحرمته عين حرمتها ـ هو: أنّ الإمام عليه السلام علّل حرمة أكل السمن الملاقي للميتة بقوله: «إنّ الله حرّم الميتة من كل شيءٍ» فلولا تمامية الكبرىٰ وتسلُّمها وهي استلزام تحريم الشيء ووجوب الاجتناب عنه لتحريم ملاقيه ووجوب الاجتناب عنه أيضاً، لم يكن لهذا التعليل وجه، ضرورة أنّ أكل الطعام الملاقي للميتة ليس استخفافاً بتحريم الميتة، بل هو استخفاف بحرمة أكل ملاقي الميتة الثابت بدليل آخر، فالتعليل بحرمة الميتة لا يتجه إلّا بكون حرمة ملاقي الميتة هي حرمة نفس الميتة.

و قد تحصّل: أنّ مقتضىٰ هذا الوجه ـ أعني به السراية واتساع الموضوع ـ هو نجاسة الملاقي. وعليه فلابدّ من الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة، لتبعية الملاقي للملاقىٰ، كتبعية ولد العالم للعالم وكون إكرامه من شؤون إكرامه، فإكرامه كما هو حقُّه لا يتحقق إلّا بإكرام ولده، بل ما نحن فيه أعني به السراية أولىٰ من التبعية، كما لا يخفىٰ.

«١» وسائل الشيعة، ج١، ص١٤٩، الباب ٥ من أبواب الماء المضاف والمستعمل، الحديث: ٢

. . . . . .

إلّا أنّ كلا هذين الأمرين ممنوع.

أمّا الأوّل، فلأنّ «الرجز» بالضم والكسر بمعنىً واحد، وهو القذر والرجس والنجس، وقد جاء بمعنىٰ وسوسة الشيطان في قوله تعالىٰ: ﴿ ويُذهب عنكم رجز الشيطان ﴾[١] وبمعنىٰ العذاب في قوله: ﴿ فلمّا كشفنا عنهم الرجز ﴾[٢]. وأيّاً ما كان معناه في الآية المستدل بها، فهو غير ظاهر في حكم الملاقي للنجس، إذ الأمر بالهجر تعلق بعين الرجز، لا بما هو أعم من العين والملاقي.

و أمّا الثاني، فلضعف الرواية سنداً ودلالةً.

أمّا الأوّل فبعمرو بن شمر، حيث إنّ النجاشي ضعّفه بقوله: «ضعيف جداً»[٣] ولأجله لا يعتدّ بتوثيق أرباب كامل الزيارات وتفسير القمي والمستدرك، وغاية المعارضة هي صيرورة الرجل مجهولاً.

و أمّا الثاني، فبأنّ ظاهرها الملازمة بين حرمة الشيء ـ سواء أكان نجساً أم طاهراً ـ وبين حرمة ملاقيه، لأنّ الميتة المحرّمة لا تختص بالنجسة وهي ميتة الحيوان الذي له نفس سائلة، وليس هذا هو المدّعىٰ الذي استدلّ عليه بهذه الرواية، بل المدّعىٰ هو الملازمة بين نجاسة الشيء ونجاسة ملاقيه، فالاستدلال بها على المطلوب منوط باختصاص الحرام بما إذا كان نجساً، وأمّا إذا كان طاهراً كميتة الحيوان الذي ليس له دم سائل، فلا يكون ملاقيه حراماً وواجبَ الاجتناب، وهذا خارج عن طريق الاستدلال بالرواية.

«١» الأنفال، الآية: ١١

«٢» الأعراف، الآية: ١٣٥

«٣» رجال النجاشي، ص٢٨٧، الرقم: ٧٦٥

أنّ قضية [١] تنجز الاجتناب عن المعلوم هو الاجتناب عنه أيضاً [٢]، ضرورة [٣] أنّ العلم به إنّما يوجب تنجز الاجتناب عنه [٤]، لا تنجز الاجتناب عن فرد آخر [٥] لم يعلم حدوثه

وعليه، فبعد قصور الدليل عن إثبات نجاسة الملاقي بناءً على القول بالسراية، تعيّنَ الالتزام بمذهب المشهور من كون نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه لأجل التعبد الخاص، لا لتبعيته للملاقىٰ.

١) أي: أنّ مقتضىٰ مثل ﴿ والرجز فاهجر ﴾ هو الاجتناب عن النجس المعلوم إجمالاً بين الطرفين وعن الملاقي لأحدهما، فضمير « عنه » راجع إلى الملاقي.

٢) يعني: كما يجب الاجتناب عن الملاقىٰ.

٣) تعليل لقوله: « لا مجال » وحاصله: منع الاقتضاء المزبور، لما عرفت من بطلان مبنىٰ السراية بقولنا: « إلّا أنّ كلا هذين الأمرين ممنوع ... ».

والنتيجة: أنّ وجه وجوب الاجتناب عن المتنجس ـ بالملاقاة ـ منحصر في التعبد الشرعي، وحيث إنّ الملاقاة للنجس مشكوكة في المقام، فيشك في حدوث فرد آخر للنجس، ومقتضىٰ الأصل عدمه، فلا موضوع لوجوب الاجتناب عن الملاقي.

٤) هذا الضمير وضمير « به » راجعان إلى النجس.

٥) وهو الملاقي، وقوله: « لم يعلم » صفة لـ « فرد آخر » يعني: لم يعلم بعلم إجمالي منجِّز، وإلّا فكون الملاقي مورداً لعلمٍ إجمالي آخر حادث بينه وبين طرف الملاقىٰ غير قابل للإنكار، لكنه لا أثر له بعد تنجيز العلم الإجمالي الأوّل الحاصل بين الملاقىٰ وطرفه. وقد عرفت أنّ من شرائط منجزية العلم الإجمالي عدمُ سبق تنجز التكليف في بعض الأطراف بمنجِّز شرعي أو عقلي.

وإن احتمل [١].

وأُخرىٰ [٢] يجب الاجتناب عمّا لاقاه

---

١) أي: احتمل حدوثُه، وضمير «حدوثه» راجع إلى «فردٍ آخر».

وقد تحصّل ممّا أفاده المصنف في الصورة الأُولىٰ، وهي الاجتناب عن الملاقىٰ: أنّ الملاقي على تقدير تنجسه بالملاقاة موضوع آخر لخطاب وجوب الاجتناب، ومخالفة هذا الخطاب وموافقته أجنبيتان عن إطاعة خطاب الملاقىٰ وعصيانه، كما عرفت مفصّلاً.

٢) عطف على قوله: «تارةً» وإشارة إلى الصورة الثانية، وهي وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ، واقتصر المصنف في الفوائد على ذِكر المورد الثاني المذكور هنا ولم يتعرّض للمورد الأوّل، ولمّا كان حكمه بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ مستبعداً في بادئ النّظر، إذ الملاقىٰ هو المنشأ لاحتمال نجاسة الملاقي ووجوب الاجتناب عنه، فالحكم به في الملاقي دون الملاقىٰ كأنّه من قبيل زيادة الفرع على الأصل، كان اللازم بيان مقصود المصنف كما هو حقُّه حتى يظهر حال بعض الإشكالات التي توجّهت عليه، وقد ذكر ﷺ لهذه الصورة الثانية موردين، واعتمدنا في بيان مرامه في المورد الثاني منهما على كلماته الشريفة في الفوائد، فنقول وبه نستعين:

المورد الأوّل ممّا يجب فيه الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ ما أفاده بقوله: «فيما لو علم نجاسته» وتوضيحه: أنّه إذا علمنا ظُهراً بنجاسة الثوب أو الإناء الأحمر مثلاً، ثم حصل لنا العلم عصراً بنجاسة الإناء الأبيض أو الأحمر صبحاً، وبملاقاة الثوب للإناء الأبيض، وجب الاجتناب عن الملاقي وهو الثوب والإناء الأحمر مقدمةً لامتثال خطاب «اجتنب عن النجس» المعلوم بالعلم الإجمالي الأوّل

دونه [١]، فيما لو علم إجمالاً نجاسته [٢] أو نجاسة شيءٍ آخر، ثم حدث العلم

الحادث بينهما ظهراً، ولا يجب الاجتناب عن الملاقىٰ أعني به الإناء الأبيض، لأنّ وجوب الاجتناب عنه إن كان لأجل العلم الإجمالي الثاني الحادث عصراً بينه وبين الإناء الأحمر، فهو غير منجِّز، بعد تنجيز العلم الإجمالي الأوّل الحادث ظهراً.

وإن كان لأجل ملاقاة الثوب له، فهو غير مؤثر، لأنّ الثوب على تقدير نجاسته فرد آخر غير معلوم الحدوث، فلا وجه لوجوب الاجتناب عن ملاقاه.

وبالجملة: فهنا علم إجمالي سابق منجِّز، وهو الحاصل بين الملاقي ـ أي الثوب ـ وبين الإناء الأحمر، وعلم إجمالي لاحق غير منجز، وهو الحاصل بين الملاقي ـ أي الإناء الأبيض ـ وبين الإناء الأحمر، فيصير الملاقىٰ مشكوك النجاسة بالشك البدوي، فتجري فيه أصالة الطهارة أو غيرها بلا مانع، إذ المانع وهو العلم بتكليف فعلي على كل تقدير مفقود، لأنّ التكليف المعلوم لو كان هو المردّد بين الملاقي وبين الإناء الأحمر فلا علاقة له بالملاقىٰ، وإن كان هو المردّد بين الملاقىٰ وبين الإناء الأحمر فهو غير مؤثر فيه، لعدم تنجيزه، كما لم يؤثر في الملاقي في الصورة الأُولىٰ.

وقد يشكل حكمه ﷺ بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقىٰ بما حاصله: أنّ العلم مرآة لمتعلقه وكاشف عنه، فالعبرة بتقدم زمان المنكشف وتأخره، لا بتقدم زمان حصول العلم، وحيث إنّ نجاسة الملاقىٰ متقدمة زماناً، فلابدّ من رعاية العلم الثاني لا العلم الأوّل الدائر بين الملاقي والطرف.

لكن يندفع بأنّ العلم موضوع لحكم العقل بالتنجيز، وإن كان طريقاً إلى متعلقه، لاحظ تفصيل المناقشة في التعليقة.

١) أي: دون الملاقىٰ.

٢) الضمير راجع إلى الموصول في «عمّا لاقاه» المراد به الملاقي.

بالملاقاة والعلم [١] بنجاسة الملاقىٰ أو ذاك الشيء [٢] أيضاً [٣]، فإنّ [٤] حال (*) الملاقىٰ في هذه الصورة بعينها حال ما لاقاه في الصورة السابقة في عدم كونه طرفاً للعلم الإجمالي [٥]، وأنّه [٦] فرد آخر على تقدير نجاسته واقعاً غير معلوم النجاسة أصلاً، لا إجمالاً ولا تفصيلاً [٧].

---

١) هذا هو العلم الإجمالي الثاني الذي حدث عصراً ـ في المثال السابق ـ بين الإناء الأبيض والأحمر فاقداً لشرائط التنجيز.

٢) المراد به عِدل الملاقىٰ، وهو الإناء الأحمر في المثال المتقدم، وفرضنا أنّ الملاقىٰ هو الإناء الأبيض والملاقي هو الثوب.

٣) يعني: كما حصل العلمُ الإجمالي أوّلاً بين الملاقي وطرفه أي الإناء الأحمر.

٤) تعليل لقوله: «يجب الاجتناب عمّا لاقاه دونه» والوجه في كون الملاقىٰ في هذه الصورة كالملاقي في الصورة السابقة ـ في عدم وجوب الاجتناب عنه ـ هو ما تقدّم من تنجز وجوب الاجتناب عن طرفه وهو الإناء الأحمر بالعلم الإجمالي الأوّل الحادث ظهراً بينه وبين الملاقي أعني به الثوب، فيكون العلم الثاني الحادث عصراً بين الملاقىٰ أي الأبيض وطرفه أي الأحمر فاقداً لصفة التنجيز بالنسبة إليهما، فلا يجب الاجتناب عنهما بلحاظ هذا العلم، وإنّما يجب الاجتناب عن الإناء الأحمر باعتبار كونه طرفاً للعلم الإجمالي الأوّل المنجِّز.

٥) أي: العلم الإجمالي المنجز.

٦) معطوف على عدم، وضميره وضمير «كونه» راجعان إلى الملاقىٰ.

٧) أمّا تفصيلاً فواضح، وأمّا إجمالاً فلما عرفت من عدم كون الملاقىٰ طرفاً

(*) وإن لم يكن احتمال نجاسة ما لاقاه إلّا من قبل ملاقاته.

و كذا[1] لو علم بالملاقاة، ثم حدث العلم الإجمالي، ولكن كان الملاقىٰ

لعلم إجمالي منجز.

١) يعني: يجب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ، وهو إشارة إلى المورد الثاني من الصورة الثانية، وهي ما يجب فيه الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ، وهو حصول العلم بالملاقاة، ثم العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقىٰ، وخروج الملاقىٰ عن محل الابتلاء وصيرورته مبتلى به ثانياً.

توضيحه: أنّه إذا علمنا ـ في فرض المثال السابق ـ بنجاسة الثوب أو الإناء الأبيض، ثم بملاقاة الثوب للإناء الأبيض في الساعة الأُولىٰ، وخرج الإناء الأبيض الملاقىٰ عن محل الابتلاء، ثم علمنا في الساعة الثانية بنجاسة الثوب الملاقي أو الإناء الأحمر، ثم صار الإناء الأبيض مبتلىٰ به ثانياً، وجب الاجتناب عن الثوب الملاقي والإناء الأحمر، دون الإناء الأبيض الملاقىٰ.

والوجه في ذلك: أمّا وجوب الاجتناب عن الثوب والإناء الأحمر، فلتنجيز العلم الإجمالي الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين نجاسته ونجاسة الإناء الأحمر، فيكون الاجتناب عن كل منهما مقدمةً علمية لامتثال خطاب «اجتنب عن النجس» المردّد بينهما.

وأمّا عدم وجوب الاجتناب عن الملاقىٰ ـ أي الإناء الأبيض ـ فلعدم توجه تكليف إليه، لعدم كونه طرفاً لعلمٍ إجمالي منجز. أمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأوّل الذي كان بينه وبين الثوب، فلخروجه عن محل الابتلاء، وقد عرفت في التنبيه الثاني أنّ الخروج عن محل الابتلاء مانع عن فعلية التكليف، وأنّ من شروط تنجيز العلم الإجمالي الابتلاء بجميع الأطراف.

وأمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالي الثاني الحاصل في الساعة الثانية بين ملاقيه

. . . . . .

ـ أعني بـه الثوب ـ وبين الإناء الأحمر، فهو وإن كان منجزاً، لكنه ـ أي الملاقىٰ ـ ليس طرفاً له.

و أمّا بالنسبة إلى العلم الإجمالي الأوّل ـ بعد صيرورته مبتلىٰ به ثانياً ـ فلأنّ تنجيز العلم الإجمالي الثاني يكون مانعاً عن تنجزه، لما عرفت سابقاً من أنّ المنجّز لا يتنجز ثانياً، ولا يحدث بضمِّه ـ بعد الابتلاء به ثانياً ـ إلى الأحمر فردٌ آخر من المشتبه يكون الاجتناب عنه مقدمةً علميةً لامتثال علم إجمالي منجِّز، لاحتمال أن يكون النجس الواقعي هو الإناء الأحمر، فلا يعلم حدوث خطابٍ بـ «اجتنب عن النجس» مردّدٍ بينه وبين الإناء الأحمر، حتى يكون الاجتناب عنه مقدمةً علميةً لامتثاله.

فالمتحصل: أنّ العلم الإجمالي في هذا المورد الثاني من الصورة الثانية غير منجِّز بالنسبة إلى الملاقىٰ، كما كان كذلك في المورد الأوّل منها، وكالملاقي في الصورة الأُولىٰ.

فإن قلت: العلم الإجمالي بوجوب النجس بين الملاقىٰ والطرف قد حصل حسب الفرض، وهو يقتضي تنجز وجوب الاجتناب عنهما فعلاً بشرط الابتلاء بهما، فإذا حصل الشرط ودخل الملاقىٰ في مورد الابتلاء فقد أثّر العلمُ أثره، وإلّا لزم انفكاك العلة التامة ـ وهو العلم الإجمالي بوجود النجس ـ عن معلولها وهو التنجيز، أو عدم كون العلم بوجود النجس المبتلىٰ به علةً، وهو خلف.

قلت: التكليف بوجوب الاجتناب عن النجس الواقعي المردّد بين الملاقي ـ أي الثوب ـ وطرفه قبل الابتلاء بالملاقىٰ ـ وهو الإناء الأبيض ـ منجِّز يجب الاجتناب عن طرفيه من باب المقدمة العلمية، وبعد الابتلاء بالملاقىٰ لم يُعلم حدوثُ تكليف آخر بالاجتناب عن الملاقىٰ أو الطرف حتى يتنجز بحصول شرط التنجيز وهو

. . . . . .

الابتلاء، لفرض قصور هذا العلم عن التأثير بعد تنجز حكم الطرف بالعلم الأوّل، فلا مقتضي لتنجيز العلم الثاني الحاصل بين الملاقىٰ المبتلىٰ به وطرفه، فضلاً عن أن يكون علّةً تامّةً له، حتى يجب الاجتناب عن الملاقىٰ من باب المقدمة العلمية.

إن قلت: سلّمنا عدم كون الملاقىٰ طرفاً لعلم إجمالي منجِّز كما تقدم، إلّا أنّه بعد الابتلاء به يجب الاجتناب عنه من جهة اقتضاء نفس العلم الإجمالي الأوّل المردّد بين الملاقي والطرف لتنجزه، وذلك لأنّ الملاقي فرع له في النجاسة، والمنظور إليه بالأصالة هو الملاقىٰ بعد الابتلاء به، ولا يصح قصر النّظر على التابع والفرع، وترك المتبوع والأصل.

و عليه، فلا يتوقف تنجز حكم الملاقىٰ على علمٍ إجمالي منجِّز يقع هو طرفاً له، بل يكفي في تنجزه تنجز الخطاب في الملاقي، وإلّا لزم زيادة الفرع على الأصل في الحكم.

قلت: وقع الخلط بين التبعية في الوجود الخارجي والوجود العلمي التنجزي. بيانه: أنّ نجاسة الملاقي ـ على تقديرها واقعاً ـ تابعة في الوجود الخارجي لنجاسة الملاقىٰ، وهذا مسلّم لا ريب فيه، إلّا أنّ المفروض ـ بناءً على التعبد ـ اختصاص الملاقي بخطاب آخر غير خطاب الملاقىٰ، وتنجز خطابه ليس متفرعاً على تنجز خطاب الملاقىٰ، فالعلم الإجمالي الأوّل الحادث بين الملاقي والطرف نجّز التكليف بينهما ولم ينجِّزه في الملاقىٰ، لخروجه عن محل الابتلاء، وبعد الابتلاء به لم يقم عليه منجِّز، كما عرفت مفصلاً.

و لو كانت التبعية في التنجز ثابتةً للزم الحكمُ بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقي قبل الابتلاء بالملاقىٰ، لفرض تبعية حكم الملاقي المنجز لحكم ملاقاه، مع أنّه لا يلتزم

خارجاً عن محل الابتلاء في حال حدوثه[١]، وصار[٢] مبتلىٰ به بعده.

و ثالثةً[٣] يجب الاجتناب

به كما هو واضح، فإنّ الملاقي لازم الاجتناب.

هذا بيان مقصود المصنف على ضوء ما أفاده في الفوائد «١» بتوضيحٍ منّا.

ثمّ إنّ شيخنا الأعظم تعرّض لهذه الصورة، وحَكَم فيها أيضاً بوجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ، ولكنه لم يفرض دخول الملاقىٰ في محل الابتلاء كما فرضه المصنف، قال ﷺ: «ولو كان ملاقاة شيءٍ لأحد المشتبهين قبل العلم الإجمالي وفُقد الملاقىٰ، ثم حصل العلم الإجمالي بنجاسة المشتبه الباقي أو المفقود، قام ملاقيه مقامه في وجوب الاجتناب عنه وعن الباقي، لأنّ أصالة الطهارة في الملاقي معارضة بأصالة الطهارة في المشتبه الآخر، لعدم جريان الأصل في المفقود حتىٰ يعارضه» «٢».

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

١) أي: حدوث العلم الإجمالي.

٢) أي: وصار الملاقىٰ مبتلىٰ به بعد حدوث العلم الإجمالي.

٣) هذا إشارة إلى الصورة الثالثة التي حكم ﷺ فيها بوجوب الاجتناب عن

«١» حاشية الرسائل، ص ٣٢١ - ٣٢٢

«٢» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٢٤٤

عنهما[١]، فيما لو حصل العلم الإجمالي بعد العلم بالملاقاة، ضرورة[٢] أنّه حينئذٍ[٣]

المتلاقيين والطرف، وهو فيما إذا كانت الملاقاة قبل العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقىٰ وطرفه، كما إذا علم أوّلاً بملاقاة ثوبٍ للإناء الأبيض، ثم علم إجمالاً بإصابة النجس ـ قبل الملاقاة ـ بأحد الإناءين الأبيض والأحمر، فيجب الاجتناب عن الجميع، للعلم بتعلق خطاب الاجتناب، إمّا عن الملاقي والملاقىٰ، وهما الثوب والإناء الأبيض، وإمّا عن الإناء الأحمر الذي هو طرف الملاقىٰ، فيجب الاجتناب عن كل واحد من الثلاثة مقدمةً لحصول العلم بموافقة خطاب «اجتنب عن النجس أو المتنجس» المفروض تنجزه بهذا العلم الإجمالي.

فالمقام نظير العلم الإجمالي بإصابة النجس بإناء كبير أو بإناءين صغيرين، في كونه موجباً لوجوب الاجتناب عن الثلاثة.

وعليه، فتقدم العلم بالملاقاة على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقىٰ وطرفه يجعل المتلاقيين معاً طرفاً من أطراف العلم الإجمالي، والمفروض عدم وجود المانع من منجزية هذا العلم، لعدم تنجز التكليف قبله بمنجزٍ آخر في بعض الأطراف، حتى لا يؤثر هذا العلم الذي له أطراف ثلاثة في التنجيز. وهذا بخلاف الصورتين المتقدمتين، فإنّه قد سبق التنجز إلى الملاقىٰ والطرف في الصورة الأُولىٰ، وإلى الملاقي والطرف في الصورة الثانية.

وبالجملة: فالعلم الإجمالي هنا بالنسبة إلى الجميع من المتلاقيين والطرف منجِّز بلا إشكال.

١) أي: عن الملاقىٰ والملاقي.

٢) تعليل لوجوب الاجتناب عن المتلاقيين وطرف الملاقىٰ، وقد عرفته.

٣) يعني: حين حدوث العلم بالملاقاة الحاصل قبل العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما.

نعلم إجمالاً: إمّا بنجاسة الملاقي والملاقىٰ أو بنجاسة شيءٍ آخر كما لا يخفىٰ، فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، وهو الواحد [1] أو الاثنان [2] (*).

---

١) كالإناء الأحمر في المثال، وضمير «وهو» راجع إلى «النجس».

٢) وهما المتلاقيان، كالثوب والإناء الأبيض في المثال المذكور.

(*) وتفصيل الكلام في المقام منوط بذكر مقدمتين:

الأُولى: أنّه يعتبر في جريان الأصل في ما يلاقي بعض أطراف الشبهة المقرونة بالعلم الإجمالي أُمور:

الأوّل: عدم جريان الأُصول في أطرافها حتى يجري الأصل في الملاقي بلا مانع من تعارض أو حكومة، **فلو فرض** جريانها فيها ـ كما إذا قلنا إنّ المانع عن جريانها في أطراف العلم الإجمالي هو العلم بالمخالفة العملية، ولم يلزم ذلك في موردٍ كجريان الاستصحاب في معلومي النجاسة، فيما إذا علم إجمالاً بطهارة أحدهما، حيث إنّ استصحاب نجاستهما لا يوجب العلم بالمخالفة العملية ـ **جَرَت** الأُصول في الأطراف، وخرج هذا الفرض عن حكم مسألة الملاقاة، ضرورة أنّ ما يلاقي مستصحب النجاسة محكوم بالنجاسة بلا كلام كالملاقي لمعلومها، لحكومة استصحاب نجاسة الملاقىٰ عليه.

والحاصل: أنّ النزاع في حكم ملاقي بعض أطراف الشبهة المحصورة مختص بما إذا لم تجرِ الأُصول في أطرافها، فلو جرت فيها خرج ما يلاقي بعضها عن حريم هذا البحث.

وممّا ذكرنا يظهر أنّه لا منافاة بين فعلية الحكم وجريان الأُصول في الأطراف، كما عرفت في استصحاب النجاسة في معلومي النجاسة مع العلم الإجمالي بطهارة أحدهما، فلا ملازمة بين فعلية الحكم وتساقط الأُصول مطلقاً كما قيل بها.

. . . . . .

الثاني: اختصاص الملاقاة ببعض الأطراف، فالملاقي لجميعها أو لأكثر من عدد المعلوم بالإجمال ـ كملاقاته لثلاثة من أربعة مع كون المعلوم اثنين ـ واجب الاجتناب، لكونه معلوم النجاسة تفصيلاً، وهو خارج عن حيِّز هذا البحث، كخروج الملاقي المتعدد بمقدار عدد الملاقىٰ عن حريمه، وقد أشرنا إلى هذا الأمر في التعليقة على قول المصنف: «ملاقاة شيءٍ مع أحد أطراف النجس».

الثالث: أنّهم لمّا بنوا نزاع وجوب الاجتناب عن الملاقي وعدمه على الخلاف في وجه نجاسة ملاقي النجس، وأنّه هل هو التعبد أو السراية ؟ فعلى الأوّل لا يجب الاجتناب عن ملاقي بعض أطراف العلم الإجمالي، وعلى الثاني يجب ذلك، فلا بأس بالتعرض إجمالاً للخلاف المزبور حتى تظهر حقيقة الحال.

فنقول: لا إشكال نصّاً وفتوىً ـ بل وضرورةً ـ في نجاسة ملاقي النجس ولزوم الاجتناب عنه، وإنّما الخلاف في وجه نجاسته، وأنّه هل هو التعبد المحض بمعنىٰ كون نجاسة الملاقي مجعولاً شرعياً بالاستقلال في مقابل جعل النجاسة للملاقىٰ وفي عرضه، نظير تشريع النجاسة للخنزير والكافر ؟ أم السراية يعني سراية النجاسة من الملاقىٰ إلى الملاقي، وهي إمّا بنحو الاكتساب بمعنىٰ كون نجاسة الملاقي ناشئةً ومسببةً عن نجاسة الملاقىٰ، كتسبب حرارة الماء عن حرارة النار.

وعليه، فتكون نجاسة الملاقي في طول نجاسة الملاقىٰ لا في عرضها.

وإمّا بنحو الانبساط، بمعنىٰ اتساع دائرة النجاسة وصيرورة نجاسة الملاقي من مراتب نجاسة الملاقىٰ، بل هي عينها، كانقسام النجس إلى قسمين، فلا تكون نجاسة الملاقي فرداً آخر في عرض نجاسة الملاقىٰ كما في التعبد المحض وهي الصورة الأُولىٰ، ولا ناشئةً عن الملاقىٰ وفي طول نجاسته كما هو مقتضىٰ المعنىٰ الأوّل من السراية، وإنّما هي بعض النجاسة التي اتّسعت دائرتها.

هذا ما قيل أو يمكن أن يقال من الوجوه المحتملة ثبوتاً في نجاسة ملاقي النجس،

. . . . . .

فالكلام يقع في مقامين:

الأوّل: فيما يترتب على الوجوه المزبورة من الثمرة.

و الثاني: فيما يمكن استظهاره في مقام الإثبات من الأدلة.

أمّا المقام الأوّل، فمحصله: أنّه بناءً على التعبد المحض لا ينبغي الإشكال في عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي، للشك في تشريع النجاسة له، و القطع بعدم انطباق المعلوم إجمالاً عليه، إذ المفروض أنّه على تقدير ملاقاته للنجس يكون فرداً آخر للنجس غير المعلوم إجمالاً، و حيث إنّ نجاسة الملاقىٰ غير معلومة، فلا محالة تكون فردية ملاقيه للنجس أيضاً غير معلومة، فالعلم الإجمالي بنجاسة الملاقي و الملاقىٰ و الطرف ليس علماً بتكليف فعلي على كل تقدير، و إنّما يكون فعليّاً على تقدير ملاقاته للنجس المعلوم بالإجمال، ضرورة أنّ طرف الملاقىٰ إن كان هو المعلوم بالإجمال فقد تنجّز بالعلم الإجمالي الأوّل، و لا معنىٰ لتنجز المنجز ثانياً كما سيظهر وجهه.

كما أنّ حكم ملاقي النجس من حيث اعتبار التعدد و عدمه في التطهير تابع لدليله، و لا يشمله دليل نفس النجس، إذ المفروض كون نجاسته أجنبيةً عن نجاسة الملاقىٰ.

و كذا الحال بناءً على السراية بمعنىٰ الاكتساب، لأنّه يشك في ملاقاته للنجس التي تكون سبباً لنجاسته، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي حينئذٍ.

نعم، بناءً على السراية بمعنىٰ الانبساط و اتساع دائرة النجاسة يجب الاجتناب عن الملاقي، لأنّه في عرض الملاقىٰ طرف للعلم الإجمالي، فتكون الأطراف ثلاثة، و هي المتلاقيان و طرف الملاقىٰ، و لا طولية حينئذٍ بين الملاقي و الملاقىٰ حتى يقال: إنّ أصل الملاقي يجري في طول أصل الملاقىٰ من دون مانع من التعارض، و لا يجب الاجتناب عن الملاقي، لسلامة أصله النافي لوجوب الاجتناب عنه عن المعارض. بل يكون الملاقي في عرض الملاقىٰ و طرفه، فيكون الأصل الجاري فيه في عرض الأصل الجاري

في الملاقىٰ و طرفه، فتتساقط الأُصول الجارية في الأطراف الثلاثة، فيكون الكل محكوماً بلزوم الاجتناب.

و بالجملة: ففي صورة التعبد، و كذا بناءً على السراية بمعنىٰ الاكتساب، لا يجب الاجتناب عن الملاقي، لجريان الأصل المرخِّص فيه بلا مانع، لكونه في طول الملاقىٰ، لا في عرضه حتى يسقط بالتعارض.

و أمّا بناءً على السراية بمعنىٰ الانبساط، فنفس دليل النجس كما يقتضي الاجتناب عن النجس، كذلك يقتضي وجوبه عن ملاقيه أيضاً، لأنّه عينه عنواناً، نظير دليل حرمة الربيبة على زوج أُمِّها المدخول بها، فإنّ نفس دليل حرمة الربيبة يدل على حرمة بناتها ـ و إن نزلن ـ أيضاً عليه، لصدق الربيبة عليهن كصدقها على بنت الزوجة بلا واسطة، هذا.

و أمّا المقام الثاني، فمحصله: أنّ الظاهر من التعبيرات الواردة في النص و الفتوىٰ نظير «إذا بلغ الماء قدر كرٍّ لم ينجسه شيء» و«ينفعل» و«ينجسه» و نظائرها هو كون النجس سبباً لنجاسة ملاقيه، حيث إنّ التنجيس أُسند إلى نفس النجس، و ظهور الإسناد في السببية لا ينكر، نظير إسناد حرارة الماء إلى النار.

و هذا المعنىٰ ـ أي كون النجس سبباً لنجاسة ملاقيه ـ هو السراية بمعنىٰ الاكتساب الذي عبّر به شيخنا المحقق العراقي قدس سره، لكن لا يراد بهذه السببية السببية التكوينية، إذ النجاسة حكم شرعي، و ليست أمراً تكوينياً حتى تنشأ عن أمرٍ تكويني كحركة المفتاح الناشئة عن حركة اليد. و لا السببية التشريعية، إذ لازمها عدم مجعولية النجاسة، حيث إنّ المعلول من رشحات العلة، مع أنّها كسائر الأحكام الشرعية من مجعولات الشارع و أفعاله الاختيارية.

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

ومع ما ذكرنا من المراد بالسببية، فالتعبير بها هنا كما في تقرير بحث المحقق العراقي قدس سره[1] لا يخلو من مسامحة، فالأولىٰ التعبير بالموضوع دون السبب، ولذا كان المراد بالسبب في قولنا: «الدلوك سبب لوجوب الصلاة» و«الاستطاعة سبب لوجوب الحج» و«البيع سبب للملكية» ونحو ذلك، موضوعية هذه الأُمور للوجوب والملكية، بمعنىٰ أنّ الشارع عند تحقق هذه الأُمور ينشئ الحكم التكليفي أو الوضعي.

ففي المقام، يراد من سببية النجس لنجاسة ملاقيه أنّ ملاقي النجس موضوع لحكم الشارع بنجاسته، فالملاقاة محقّقة لملاقي النجس الذي هو موضوع الحكم، لا واسطة ثبوتية أي علّة لتشريع الحكم للموضوع، ضرورة أنّ علّته هي الملاك القائم بالموضوع الداعي إلى جعل الحكم له.

ولا واسطة عروضية، وهي المصحِّحة لإسناد الحكم إلى ذي الواسطة مجازاً، كعروض الحركة لجالس السفينة بواسطة حركة السفينة، حيث إنّ إسناد الحركة إلى ذي الواسطة وهو الجالس مجازي، وإلى نفس الواسطة وهي السفينة حقيقي، فإنّ الوساطة بهذا المعنى لا تنطبق على الملاقاة التي هي الواسطة العروضية على الفرض، إذ لازمه كون إسناد النجاسة إلى نفس الملاقاة حقيقيّاً، وإلى ذي الواسطة وهو الملاقي مجازياً، وهذا خلف، إذ المقصود إثبات النجاسة لنفس الملاقي دون الملاقاة. مضافاً إلى أنّه لا معنىٰ لنجاسة الملاقاة.

ولا واسطة إثباتية محضة، وهي ما يوجب التصديق بثبوت الحكم للموضوع من دون دخلٍ له في تشريع الحكم، وذلك لأنّ الملاقاة ـ كما مرّ آنفاً ـ مقوِّمة للموضوع وهو عنوان الملاقي للنجس الذي هو متأخر رتبةً عن الملاقاة، والحكم متأخر رتبة عن الموضوع، فالحكم متأخر عن الملاقاة برتبتين، فلو كانت الملاقاة واسطةً في الإثبات كانت متأخرة عن الحكم، وهو دور أو خلف.

---

[1] بدائع الأفكار، ج٣، ص٣٥٥

وممّا ذكرنا يظهر غموض ما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره[1] من جعل الملاقاة واسطةً ثبوتيةً وعروضية وإثباتية، فلاحظ كلامه رفع الله تعالىٰ مقامه.

وكيف كان، فالحقُّ ما تقدم من أنّ الذي يمكن استظهاره من النص والفتوىٰ هو سببية النجس لنجاسة ملاقيه بالمعنىٰ المتقدم من السببية. ولا منشأ لاستظهار الوجهين الآخرين ـ وهما التعبد المحض والسراية بمعنىٰ الانبساط ـ منهما، فلا وجه للمصير إليهما.

مضافاً إلى أنّهما يوجبان عرضية نجاسة الملاقىٰ وملاقيه، ووحدة رتبة الأصلين الجاريين فيهما الموجبة لتساقطهما، مع أنّه خلاف ما بنوا عليه من طولية أصليهما الموجبة لحكومة أصل الملاقىٰ على أصل ملاقيه.

وأمّا ما قيل في وجه عدم تمامية السراية بمعنىٰ الانبساط: من استلزامه عدم انفعال ما يلاقي الماء القليل المتنجس بالنجاسة المستهلكة فيه، بتقريب: أنّه إذا وقعت قطرة بول مثلاً في الماء القليل، ثم لاقىٰ الماء ثوب، فإنّه يلزم بناءً على السراية بمعنىٰ الانبساط عدم نجاسة الثوب، إذ المفروض استهلاك البول في الماء، وإناطة نجاسة الملاقي بسراية عين النجس إليه، ومن المعلوم انعدام النجس عرفاً بسبب الاستهلاك في الماء القليل، فلا وجود له حينئذٍ حتى يسري إلى الثوب، فلا بدّ من الحكم بطهارة الثوب، مع أنّ المسلّم نجاسته، فالتسالم على نجاسة ما يلاقي هذا الماء القليل يكشف عن عدم صحة المبنىٰ أعني به السراية بمعنىٰ الانبساط.

ففيه: أنّ الحكم بعدم نجاسة الثوب في المثال المتقدم ـ **لو قيل به** ـ مبني على عدم منجسية المتنجس، وانحصار التنجيس في الأعيان النجسة. وهو **فاسد فإنّ** المتنجس أيضاً منجِّس، ومن المعلوم أنّ الماء القليل المنفعل يسري إلى ملاقيه، **فينجِّسه**، فبطلان هذا الحكم من هذه الجهة، لا أنّه لازم للسراية بمعنى الانبساط حتى **يكون** بطلانه

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص٢٧٩.

. . . . . .

كاشفاً عن عدم صحة هذا المبنىٰ.

فالعمدة في بطلان السراية بمعنىٰ الانبساط عدم الدليل عليها، وتسالمهم على طولية أصلي الملاقىٰ وملاقيه. كما أنّ هذا التسالم يكشف أيضاً عن بطلان التعبد المحض المستلزم لعرضية أصلي الملاقىٰ وملاقيه، فتأمّل جيّداً.

المقدمة الثانية: أنّ منجزية العلم الإجمالي منوطة بتعلقه إمّا بتكليف فعلي على كل تقدير، بمعنىٰ تنجز التكليف المعلوم بالإجمال وفعليته في أيِّ طرف من الأطراف كان، كالعلم بوجوب الظهر أو الجمعة. وإمّا بما هو تمام الموضوع للحكم الفعلي، كالعلم بخمرية أحد الإناءين، فيجب ترتيب آثار المعلوم بالإجمال في كل ما يكون مقدمةً لتحقق العلم بالامتثال.

وأمّا إذا لم يكن كذلك، بأن تعلّق بما هو جزء الموضوع لحكم الشارع، لم يكن العلم الإجمالي منجِّزاً، كما إذا علم بأنّ أحد الجسدين ميت إنسان والآخر جسد حيوان، فإنّ هذا العلم الإجمالي لا يوجب حكم الشارع بوجوب غسل المس، لأنّ حكمه مترتب على مسِّ ميِّت الإنسان، وهذا العلم قد تعلّق بجزء موضوع الحكم، وهو كون الممسوس ميِّتاً، أمّا جزؤه الآخر ـ وهو كونه إنساناً ـ فلم يعلم حتى يتنجز حكمه، لاحتمال كون الممسوس جسد الحيوان، ومعه يجري الأصل النافي مثل أصالة عدم تحقق موجب الغسل أو أصالة البراءة عن وجوبه.

وهذا بحسب الكبرىٰ من المسلّمات، إلّا أنّه وقع الكلام في تطبيقها على بعض الموارد.

فمنها: مسألة ملاقي بعض الأطراف، فإنّ موضوع حكم الشارع بالتنجس هو ملاقاة النجس على وجه خاص، والمفروض عدم إحرازه في ملاقي بعض الأطراف، فلا وجه للحكم بالنجاسة، وسيأتي التعرّض له.

ومنها: ما إذا علم إجمالاً بغصبية إحدىٰ الشجرتين أو إحدىٰ الدارين، فهل يلزم ترتيب ما للمعلوم بالإجمال من الأحكام التكليفية والوضعية على كل واحد من

. . . . . .

الطرفين أم لا ؟ و قد عدّ المحقق النائيني ﷺ هذه المسألة أجنبية عن تلك الكبرىٰ، و أنّه لا بدّ من ترتيب آثار المغصوب و أحكامه على كل واحدة من الشجرتين و الدارين و المنافع و التوابع المتصلة و المنفصلة «لأنّ وجوب الاجتناب عن منافع المغصوب ممّا يقتضيه وجوب الاجتناب عن نفس المغصوب، فإنّ النهي عن التصرف في المغصوب نهي عنه و عن توابعه و منافعه، فيكفي في وجوب الاجتناب عن المنافع المتجددة فعليّة وجوب الاجتناب عن ذي المنفعة، و تنجزه بالعلم التفصيلي أو الإجمالي»[1].

فالعلم بغصبية إحدىٰ الشجرتين كما يترتب عليه حرمة التصرف تكليفاً في الأصل و المنافع و التوابع، كذلك يترتب عليه الحكم الوضعي و هو ضمان نفس العين و منافعها المتجددة. و الثمرة و إن لم تكن موجودةً حين وضع اليد على الشجرة حتى يحرم التصرف فيها، إلّا أنّ ملاكها قد تمّ بغصب العين المحرّم تكليفاً و الموجب لضمانها و ضمان منافعها الموجودة حين الغصب و المتجددة بعد ذلك، فبمجرّد وجود الثمرة تترتب حرمة التصرف فيها لا محالة، هذا.

و لا يخفىٰ أنّ ما أفاده ﷺ لا يخلو من تأمّل، لاندراج المقام في تعلق العلم الإجمالي بجزء الموضوع، فلا يحكم بحرمة التصرف في ثمرة إحدىٰ الشجرتين، كما لا يحكم بضمانها، فإنّ مجرد العلم بكبرىٰ الحكم لا يوجب اشتغال الذّمّة به ما لم تحرز صغراها خارجاً، و المفروض عدم إحراز صغروية الثمرة المتصرف فيها لثمرة الشجرة المغصوبة، حتى يحكم عليها شرعاً بالحرمة و الضمان، لاحتمال كونها من الشجرة المباحة، كما تقدم في مثال مسّ أحد الجسدين، فيجري الأصل الموضوعي إن كان، و إلّا فأصالة البراءة عن الضمان.

كما يجري الأصل النافي بالنسبة إلى الحرمة التكليفية، لعدم إحراز التصرف العدواني في «ما للغير» الموضوع للحكم بالحرمة، فالمرجع أصالة البراءة.

«١» فوائد الأُصول، ج ٤، ص ٧٣

و الحاصل: أنّ ما تقدم من استتباع ضمان العين لضمان المنافع و إن كان متيناً في نفسه، إلّا أنّه لا يكفي مجرد ذلك في الحكم بضمان إحدىٰ الشجرتين، فإنّ موضوع الحكم الشرعي هو التصرف في «ما للغير» و العلم الإجمالي بغصبية إحداهما لا يوجب إلّا لزوم الاجتناب عقلاً عنهما، دون الحرمة و الضمان الشرعيين.

و كيف كان، فلنعُد إلى مسألة الملاقي، و قد عرفت ابتناء القولين على السراية و التعبد كما في الرسائل.

و أورد عليه المصنف في الحاشية بمنع ابتناء القولين على المبنيين المذكورين، قال قدس سره: «لا يخفىٰ أنّ تنجس ملاقي النجس و لو جاء من قبل وجوب الاجتناب عنه ـ بأن كان الخطاب الدال على وجوب الاجتناب عنه دالّاً على وجوب الاجتناب عن ملاقيه عرفاً ـ غير مستلزم للحكم بنجاسة ملاقي أحد الطرفين، لأنّ العقل الحاكم في الباب بوجوب الاجتناب إنّما يحكم به من باب المقدمة العلمية، و هذا الباب منسد في طرف الملاقي، فكيف يتعدّىٰ حكمه إلى ما ليس فيه ملاكه و مناطه، فتأمّل جيّداً»[1].

و محصّله: أنّ نجاسة الملاقي تتوقف على سراية النجاسة من الملاقىٰ المعلوم النجاسة إليه، حتى يكون الملاقي محكوماً بحكم ملاقاه، و المفروض أنّ الملاقاة كانت لما هو محتمل النجاسة بالاحتمال المنجّز، لكونه مقروناً بالعلم، و لم تكن ملاقاةً لمعلوم النجاسة حتى يحكم بنجاسته، فلا وجه حينئذٍ لتسرية الحكم إلى الملاقي، لما عرفت من أنّ تمام موضوع حكم الشارع بوجوب الاجتناب عن الملاقي هو ملاقي النجس أو المتنجس بناءً على منجسيته، و هو لم يحرز بعدُ حتى يشمله الدليل.

و لكن الظاهر متانة ما أفاده الشيخ قدس سره، ضرورة أنّ السراية توجب اتحاد المتلاقيين في الحكم، و ليس الغرض إثبات الحكم الشرعي بنجاسة الملاقي حتى يقال:

---

[1] حاشية الرسائل، ص١٤٦

إنّ الملاقاة هنا لمحتمل النجاسة لا معلومها، فلا يحكم بنجاسته، بل الغرض إثبات التنجز له كتنجز ملاقاه، لأنّ مناط لزوم الاجتناب عقلاً عنه ـ وهو المقدمية ـ موجود في كل من المتلاقيين بوزان واحد، حيث إنّ الملاقي بناءً على السراية بعض الملاقىٰ.

فقياس المتلاقيين بناءً على السراية على تقسيم ما في أحد الإناءين وصيرورة الأطراف ثلاثة ـ حيث لا شبهة حينئذٍ في لزوم الاحتراز عن الكل، فتكون الملازمة حكماً بين المتلاقيين كالملازمة بين أبعاض الماء الواحد في وجوب الاحتياط عقلاً، لوجود مناط المقدمية ـ في محله، بل هو عين التقسيم المزبور، وليس قياساً فضلاً عن أن يكون مع الفارق، بتوهم «أنّ وجوب الاحتياط في صورة الانقسام ليس لمجرد الملازمة، بل لأنّه تفريق لما تنجّز حكمه، بخلاف ما نحن فيه، فإنّه لا معنىٰ للملازمة بين ما تنجّز وما لم يتنجز» وذلك لما تقدم من أن السراية عين الانقسام المزبور، الوارد على ما تنجّز حكمه، فلا يلزم الالتزام بالملازمة بين ما تنجّز حكمه وما لم يتنجز حتى يكون قياساً.

والحاصل: أنّ منجزية العلم الإجمالي لا تقتضي أزيد من رعاية المعلوم المنجّز في كل واحد من الأطراف في خصوص ما يكون مقدمةً للعلم بامتثاله، كما هو كذلك بناءً على السراية بمعنىٰ الانبساط. وأمّا ما لا يكون مقدمة علمية له ـ كما هو كذلك بناءً على التعبد ـ فلا يؤثر فيه العلم الإجمالي، وقد تقدّم في التوضيح ذكر بعض الأمثلة له.

فالحقُّ ابتناء المسألة على ما بناها شيخنا الأعظم عليه. ولعلّ مراد المصنف هو السراية بمعنىٰ الاكتساب، فإنْ كان كذلك، فإشكاله على شيخه قدّس سرّهما في محله.

وممّا ذكرنا يظهر أنّ إشكال المحقق النائيني قدّس سرّه ـ كما في تقرير بحثه ـ على كلام المصنف في محله، قال المقرر في مقام التفريع على القول بالسراية: «وقد عرفت أنّه كل ما كان للمعلوم بالإجمال من الآثار والأحكام يجب ترتبه على كل واحد من الأطراف مقدمةً للعلم بفراغ الذّمّة عمّا اشتغلت به، ولا وجه لما ذكره المحقق الخراساني قدّس سرّه من

. . . . . .

عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي لأحد الطرفين، وإن كانت نجاسة الملاقي للنجس من الآثار المترتبة شرعاً على نفس النجس ... لأنّه على هذا يكون الملاقي طرفاً للعلم الإجمالي كالملاقىٰ، ويسقط عنه الأصل النافي للتكليف بنفس سقوطه عن الملاقىٰ بالبيان المتقدم في منافع الدار وما يلحق بها «١».

ولكن يرد على المحقق النائيني تَتِيُّكُ أنّ المترتب على الملاقي هو نفس التنجز الثابت للملاقىٰ. وأمّا الأحكام الشرعية الثابتة للمعلوم بالإجمال، فلا تترتب على الملاقي ولو على السراية كما هو المفروض، لعدم العلم بانطباقه على الملاقىٰ حتى يقال بترتبه على ملاقيه، فالثابت له هو الحكم العقلي أعني به التنجز فقط كما في نفس الأطراف.

إذا عرفت ما ذكرناه من المقدمتين، فنتعرّض لصور الملاقاة، وهي ثلاث على ما في المتن.

الصورة الأُولى: أن تكون الملاقاة بعد العلم الإجمالي بالنجس بينهما، ويستدل على وجوب الاجتناب عن الملاقي بوجهين:

الأوّل: السراية، وقد عرفت ضعف المبنىٰ وعدم تماميته، وأنّ الحق كون الملاقي موضوعاً حادثاً للحكم بالنجاسة ووجوب الاجتناب عنه، وحيث إنّ الحكم بالنجاسة في نفس الملاقي مشكوك فيه، فيؤول الشك إلى الشك في موضوعية الملاقي لها، ومع هذا الشك كيف يحكم عليه بالنجاسة ؟

الثاني: طرفية الملاقي لعلم إجمالي حادث بوجوب الاجتناب المردّد بين الملاقي والملاقىٰ والطرف ـ بعد العلم الإجمالي بوجوبه بين الأصليين ـ بحيث يكون مجموع الثلاثة أطراف العلم الثاني، وهذا العلم الإجمالي الثاني يقتضي كون الملاقي محكوماً بما حكم به على الأصليين، لكون الملاقي من أطرافه كالملاقىٰ وطرفه.

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٧٩

وقد أُجيب عنه بوجهين:

الأوّل: ما أفاده شيخنا الأعظم تَيْرُّ من انحلاله بجريان الأصل النافي السليم عن المعارض في الملاقي، لتأخره رتبةً عن الأصل الجاري في الأصليين، ضرورة أنّ نجاسته على تقديرها ناشئة ومسببة عن الملاقىٰ، وحيث يتساقط الأصلان فيهما وليس هو في رتبتهما كي يسقط أيضاً بالمعارضة، فيجري بلا مانع، وبه ينحل العلم الإجمالي الثاني، لما ثبت في محله من انحلاله بأصل عملي يجري بلا مانع في بعض الأطراف، هذا.

ولكن نوقش فيه تارةً: بما أفاده سيدنا الأُستاذ تَيْرُّ من «أنّه مبني على القول بأنّ المانع من جريان الأصل في أطراف العلم الإجمالي هو المعارضة، دون العلم الإجمالي المبتني على كونه علّةً تامّةً لحرمة المخالفة القطعية الحاصلة من جريان الأصل في تمام الأطراف، دون وجوب الموافقة القطعية.

وقد عرفت أنّ التحقيق هو الثاني، وحينئذٍ لا مجال لجريان الأصل في بعض الأطراف وإن لم يكن له معارض، لأنّ إجراءه مخالفة احتمالية»[1].

وحاصله: أنّ جريان الأصل في الأطراف مبني على اقتضاء العلم الإجمالي للتنجيز. وأمّا بناءً على عليته التامة له، فلا مجال لجريان الأصل في شيءٍ من أطرافه وإن لم يكن له معارض، لأنّ إجراءه مخالفة احتمالية، وهي تنافي وجوب الموافقة القطعية.

وأُخرى: بعد القول بالاقتضاء دون العلّية، بأنّ إطلاق ما أفاده ـ من انحلال العلم الإجمالي الثاني بالأصل النافي الجاري في الملاقي السليم عن المعارض، لتأخره رتبةً عن الأصل الجاري في الأصليين، حيث إنّ نجاسته على تقديرها ناشئة ومسببة عن الملاقىٰ ـ **لا يخلو** من الإشكال، وذلك لسقوط أصل الملاقي في بعض الأحيان

«١» حقائق الأُصول، ج٢، ص٣٠٧

. . . . . .

بالمعارضة أيضاً، كما إذا كان المعلوم إجمالاً النجس المردّد بين إناءين، ثم لاقىٰ ثوبٌ أحدهما، فإنّ أصالة الطهارة في الثوب و إن كانت جاريةً فيه بلا مانع، لعدم كونها في رتبة الملاقىٰ حتى يعارضها الأصل الجاري فيه، لكنّها في رتبة قاعدة الحل الجارية في الإناءين بعد سقوط أصالتي الطهارة فيهما، فتعارضها في هذه الرتبة و تسقط، كسقوطها في الإناءين أيضاً بالتعارض. ولمّا لم يكن أثر لأصالة الحل في الثوب فلا تجري فيه، كما لا يجري فيه أصل مرخِّص آخر، فلا بدّ من الاجتناب عنه.

و الحاصل: أنّ الأصل الجاري في الملاقي ليس سليماً من المعارض في جميع الموارد، حتى ينحل به العلم الإجمالي الثاني، فما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره في الجواب عن منجزية العلم الإجمالي الموجب للاجتناب عن الملاقي أخص من المدّعىٰ، و لا يجري في جميع الموارد، كما لا يخفىٰ.

و ثالثةً: بأنّ إسناد عدم المعلول إلى وجود المانع فرع تمامية المقتضي، كإسناد عدم احتراق الحطب إلى الرطوبة مع وجود النار، وأمّا مع عدم تمامية المقتضي فلا يصح إسناده إلى وجود المانع، بل لا بدّ من إسناده إلى عدم المقتضي، لتقدمه رتبةً على المانع، و الانحلال معناه أنّه لولاه لكان العلم الإجمالي مقتضياً للتنجيز.

و المفروض أنّ العلم الإجمالي الحادث بعد العلم بالملاقاة غير مقتضٍ للتنجيز في حدِّ نفسه، لعدم إمكان تنجز المتنجز، كما سيظهر، فعدم تنجيز هذا العلم الإجمالي الثاني مستند إلى عدم المقتضي له، لا إلى وجود المانع، فلا تصل النوبة إلى إسقاطه عن الاعتبار بالمانع، و هو جريان الأصل النافي في بعض الأطراف «١».

هذا كله، مضافاً إلى أنّ في كلام الشيخ الأعظم مسامحة أُخرىٰ، فإنّ العلم الإجمالي الذي تعرّض له بقوله: «إن قلت» «٢» مبني على السراية، بشهادة تنظيره

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص ٢٥٨

«٢» فرائد الأُصول، ج٤، ص٢٤٢

بتقسيم ما في أحد الإناءين وصيرورة الأطراف ثلاثة. وأنّه يجب الاجتناب عن الجميع.

وجوابه المتقدم بيانه مبني على القول بالتعبد، فيعود النزاع مبنائياً. إلّا أن يكون المقصود منع القول بالسراية بنفس هذا الجواب.

الوجه الثاني: ما أفاده المصنف من عدم العلم بفردٍ آخر من النجس في البين. وذلك لاستحالة تنجز المنجز، فإنّ التكليف قد تنجّز في طرف الملاقىٰ بالعلم الأوّل. ولا يمكن تنجزه ثانياً بالعلم الثاني، فلا يبقىٰ إلّا الشك في حدوث التكليف في الملاقي وهو موضوع للأصل النافي. وهكذا حَكَم المصنف في الصورة الثانية، فاختار عدم وجوب الاجتناب عن الملاقىٰ فيها، لعدم العلم بفردٍ آخر من النجس.

وقد أُورد عليه ـ كما عن شيخنا المحقق العراقي قدس سره ـ بأنّ التفاوت بين الصور الثلاث مبني على كون العلم الإجمالي بحدوثه موجباً لتنجز المعلوم إلى الأبد، وهو ممنوع، كيف لا يمنع ؟ ولازمه في صورة ارتفاع العلم بسبب طروء الشك الساري على المعلوم أو حصول العلم بخلافه بقاء التنجز، وهو ممّا يقطع بخلافه، وهذا ظاهر في العلم التفصيلي بالوجدان فكيف بالإجمالي منه ؟

والتحقيق: أنّ العلم وإن كان طريقاً إلى متعلقه، لكنه موضوع لحكم العقل بتنجز المتعلق، فلبقائه دخل في بقاء حكمه، كما يحدث التنجز بحدوثه.

وعلى هذا، فلا أثر لسبق أحد العلمين في إسقاط العلم المتأخر حدوثه عن الأثر، بل التنجز يستند إليهما عند تحقق اللاحق، فالعلم السابق من حين حدوثه يستقل في تنجيز حكم متعلقه الدائر بين الأصليين، ويجب الاجتناب عنهما مقدمةً، فإذا حدث العلم الثاني بين الملاقي والطرف كان منجِّزاً بالنسبة إلى الطرف أيضاً، غاية الأمر أنّ حدوث التنجز كان مستنداً إلى العلم الأوّل، وبعد حدوث الثاني يستند بقاؤه إلى العلمين، ويصير اللاحق جزء العلة، بعد إن كان الأوّل هو العلة المنحصرة فيه قبل حدوث الثاني.

. . . . . .

و هكذا الكلام في الصورة الثانية، فيجب فيها الاجتناب عن الملاقىٰ أيضاً، ففي الصورتين يجب الاجتناب عن الجميع، و تكون الحال كما لو علم بنجاسة إناءين أو إناء ثالث حيث يجب الاجتناب عن الكل.

و عليه، فتأخر العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقي عن العلم بوجوب الاجتناب عن الملاقىٰ، لا يخرج الملاقي عن حكم المعلوم بالإجمال، هذا.

و أجاب عنه سيدنا الأُستاذ ﷺ :«بأنّ إناطة التنجيز بالعلم حدوثاً و بقاءً غاية ما تقتضيه أنّ التنجز في حال حدوث العلم الثاني مستند إلى وجود العلم في ذلك الآن، لكن هذا المقدار لا يوجب إلحاق الفرض بما لو علم بنجاسة إناءين أو إناء ثالث، إذ في هذا الفرض لمّا كان أحد العلمين سابقاً و الآخر لاحقاً، كان السابق موجباً لانحلال اللّاحق به، و سقوطه عن التأثير، بخلاف فرض اقتران العلمين، فإنّه يمتنع أن ينحل أحدهما بالآخر، لأنّه ترجيح بلا مرجح، فإنّ انحلال أحد العلمين بالعلم الآخر بحيث يسقط العلم المنحل عن التأثير ليس حقيقياً، بل هو حكمي ...»[1].

و محصل مرامه ﷺ: أنّ إسناد التنجيز في المقام إلى أسبق العلمين و إيجابه لسقوط المتأخر عن التأثير و انحلاله به، ليس بلا مرجّح بل معه، و هو سبق أحدهما على الآخر، و هذا بخلاف فرض اقتران العلمين، فإنّه يمتنع انحلال أحدهما بالآخر، لأنّ تساوي أقدامهما مانع عن الترجيح، فيكون ترجيحاً بلا مرجح.

و الانحلال في صورة السبق عقلائي، بمعنىٰ عدم اعتناء العقلاء باللاحق، و عدم كونه حجة على مؤدّاه، بل الحجة عليه هو السابق.

أقول: ينبغي النّظر في ما هي حقيقة التنجز، و لما ذا امتنع تنجز ما تنجّز سابقاً حتى جعل ذلك من المسلّمات، فقيل:«المنجّز لا ينجز ثانياً» كي يظهر حال بعض ما

«١» مستمسك العروة الوثقىٰ، ج١، ص٢٥٥، و نحوه في حقائق الأُصول، ج٢، ص٣١٠

ورد من كلمات الأعلام في المقام، فنقول وبه نستعين: إنّ مبنىٰ الإشكال المتقدم مقايسة تأثير العلم وسائر الحجج في التنجيز بالعلل التكوينية، والظاهر أنّها مع الفارق.

وتوضيحه: أنّه لا ريب في استقلال العلة التامة في التأثير، وأنّه بحدوث العلة الثانية يحصل الاشتراك فيه، ويصير كل منهما جزء العلة بعد إن كانت الأُولىٰ تمام العلة، فيستند سخونة الماء حدوثاً إلى النار التي أُوقدت تحته في الساعة الأُولىٰ، ويستند إليها وإلى النار التي أُوقدت بجنبه في الساعة الثانية، فكل من النارين تؤثر في بقاء سخونة الماء بعد إن كانت الأُولىٰ مستقلةً في التأثير حدوثاً، كاستناد الأثر إليهما حدوثاً فيما إذا أُوقدتا معاً من أوّل الأمر. وهذا كلام متين، فإنّ العلة تؤثر في المعلول في كل آن، ولا يكفي حدوثها في بقاء الأثر إلى الأبد، وهذا الحديث جارٍ في كل ما يكون مطلق وجوده مؤثّراً في المعلول.

لكن الظاهر أنّ التنجز ليس كذلك، حيث إنّه عبارة عن انكشاف الحكم للمكلّف ووصوله إليه الموجب لانقطاع عذره الجهلي، وحكم العقل باستحقاق العبد للمؤاخذة على المخالفة، وهذا المعنىٰ في نفسه غير قابل للتعدد، فإنّ العقل إنّما يحكم باستحقاق العقوبة على عصيان التكليف الواصل بالعلم أو بحجة أُخرىٰ، ومن المعلوم أنّ قيام صِرف الوجود من الحجة موضوع لهذا الحكم العقلي، إذ لكلٍّ تكليف واصل إطاعة واحدة ومعصية كذلك، ويترتب على عصيانه استحقاق العقاب. وهذا الأثر باقٍ ما دامت الحجة الأُولىٰ باقية غير مرتفعة بالشك الساري أو العلم بالخطأ، ولا أثر لقيام الحجة الثانية على نفس الحكم في تنجيزه، لوضوح عدم قابلية التنجز ـ الذي هو وصول الحكم الشرعي إلى المكلّف، بحيث تصح المؤاخذة على مخالفته ـ للتعدد والتكرر، فهو من قبيل تحصيل الحاصل المحال.

فالنتيجة: أنّ المنجِّز الأوّل باقٍ على تنجيزه، إلّا أن ينكشف خلافه أو يزول بالشك الساري.

وعلى هـذا، فإذا علم إجمالاً بوجوب الاجتناب عن النجس المردّد بين الأصليين. فقد تنجّز الوجوب فيهما، والعلم الإجمالي الثاني الحاصل بعد الملاقاة ـ في الصورة الأُولىٰ ـ لا يؤثّر شيئاً، لأنّه حصل بعد قيام صِرف الوجود من الحجة على وجوب الاجتناب المردّد بين الملاقي وصاحبه، وشرط منجزية العلم الإجمالي عدم سقوط المنجِّز إلى بعض الأطراف. وإمكان منجزيته على كل تقدير من تقادير احتمال انطباق المعلوم بالإجمال على الأطراف، والعلم الإجمالي الثاني لا يمكن أن ينجز على أيّ تقدير، إذ لو كان النجس المعلوم بالإجمال هو الملاقىٰ، فقد تنجّز وجوبُ الاجتناب عنه، وقد تقدم أنّ التنجز غير قابل للتكرر. ولو كان هو طرف الملاقىٰ فقد تنجز أيضاً، فلا مجال لتنجزه ثانياً.

فالمتحصّل: أنّ استحالة تنجز المنجز إنّما هي لأجل عدم الموضوع له، لما تقدم من أنّ موضوع حكم العقل هو صِرف وجود الحجة، وقد قامت أوّلاً حسب الفرض، وانكشف بها الواقع وترتب عليه حكم العقل باستحقاق العقوبة، فلا ينكشف ثانياً بوجود حجةٍ أُخرىٰ، لعدم تحمل حكم واحد لانكشافين يستتبع كل منهما استحقاقَ المؤاخذة على المخالفة، ولذا يكون العلم الثاني ترددياً صورياً غيرَ موجب لحدوث التكليف، ومن المعلوم أنّ المنجز هو العلم الإجمالي بالحكم الفعلي على كل تقدير، دون غيره.

وبهذا البيان يتضح متانة كلام الماتن وتماميته، والمناقشة في الإشكال المحكي عن شيخنا المحقق العراقي قدس سره.

ومع الغض عمّا ذكرناه، فما أجاب به سيدنا الأُستاذ قدس سره بظاهره لا يخلو عن تأمّل، إذ مع تسليم «إناطة التنجيز في كل آنٍ بالعلم في ذلك الآن، وعدم استناده إلى العلم في الآن قبله، لعدم كفاية حدوث العلم في التنجز إلى الأبد» يمكن دعوىٰ أنّ إسقاط العقلاء للعلم المتأخر عن التأثير يكون من باب الخطأ في مقام التطبيق، كمسامحتهم في تطبيق الكرِّ على ما دون المقدّر الشرعي بقليل، إذ لو بني على كون

المنجز ـ وهو العلم ـ كسائر العلل في إمكان تشريك المقتضي اللّاحق في التأثير بقاءً مع المقتضي السابق، كان إسناد الأثر إلى أسبق المقتضيين بالخصوص ـ في تمام الأحوال التي منها حال مقارنة المقتضي المتأخر في الوجود للسابق منهما ـ بضربٍ من العناية، بحيث لو التفتوا إليه لرفعوا اليد عن سيرهم.

ومن المعلوم أنّ مثل هذه السيرة لا عبرة بها، فإنّ إمكان تأثير العلة الثانية عقلاً فيما أثّرت فيه العلّة الأُولىٰ كافٍ في الردع عن هذا البناء العقلائي، لكون حال العلم في تنجيز معلومه حينئذٍ كحال الوجود بالنسبة إلى الماهية، حيث إنّ تحصُّلها في كل آنٍ إنّما هو بإفاضة الوجود عليها من مفيضه ﷻ في ذلك الآن، لا آن قبله ولا بعده.

وعلى هذا، فإذا حصل العلم الثاني ـ بعد الملاقاة ـ بوجود النجس بين الملاقي والملاقىٰ وطرفه، كان إسناد التنجيز إلى العلم الإجمالي الأوّل فقط ترجيحاً بلا مرجح، لعدم كون الأسبقية مرجِّحةً عقلاً، بعد عدم القصور في تأثير العلم اللاحق أيضاً حسب الفرض، ولمّا كان تأثير كل واحد من العلمين مستلزماً لتوارد علّتين مستقلّتين على معلولٍ واحد ـ وهو تنجز التكليف في عِدل الملاقىٰ ـ فلا مناص من تشريك كل منهما في التأثير وإسناد التنجيز إليهما معاً بقاءً، بعد أن استقلّ السابق منهما فيه حدوثاً.

والحاصل: أنّ التخلص من الإشكال منوط بالالتزام بعدم قابلية الحكم المنجّز للتنجز مرةً أُخرىٰ على ما أوضحناه. فلو التزمنا بصلاحية كل واحد من العلمين للتنجيز لم تكن دعوىٰ الانحلال العقلائي مجديةً فيه، فلاحظ وتدبّر.

وما قيل من: «أنّ التنجزات اللاحقة مستندة إلى المنجِّز الأوّل، ولذا لو خرج بعض الأطراف عن الابتلاء بقي التكليف على تنجزه في سائر الأطراف»[1] قد عرفت

«١» كفاية الأُصول المحشاة بحاشية المحقق المشكيني ﷺ، ج٢، ص٢٢٦ (الحجرية ١، ج٤، ص٢٢٢ (الطبعة الحديثة)

. . . . . .

المناقشة فيه، إذ بعد تسليم صلاحية المنجِّزات اللاحقة للتأثير لا وجه لاستناد التنجز إلى خصوص أسبق العلمين، إلّا مع عدم قابلية المعلوم للتنجيز ثانياً على ما تقدم.

وقد تحصّل: أنّ الحكم في الصورة الأُولىٰ وهي لزوم الاجتناب عن الملاقي دون ملاقيه كما أفاده المصنف خالٍ عن الإشكال.

الصورة الثانية: وهي لزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ، وقد ذكر المصنف لها موردين:

الأوّل: العلم بنجاسة الملاقي والطرف ثم الالتفات إلى أنّ الملاقي لو كان نجساً فإنّما هو لملاقاته مع شيءٍ ثالث علم إجمالاً بنجاسته أو نجاسة الطرف. وقد حكم المصنف فيه بلزوم الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ، وعمدة الإشكالات المتوجهة على تفصيل الماتن ناظرة إلى هذه الصورة، وإن اشتركت الصورة الثالثة معها في بعضها أيضاً.

فمنها: ما في تقريرات المحقق النائيني قدس سره ومحصّله: ابتناء هذا التفصيل على كون حدوث العلم الإجمالي بما أنّه صفة قائمة بالنفس تمامَ الموضوع لوجوب الاجتناب عن الأطراف، وإن تبدّلت صورته وانقلبت عمّا حدثت عليه، لأنّه عليه يكون المدار على حال حدوث العلم لا المعلوم. لكن الإنصاف فساد المبنىٰ، حيث إنّ المدار في تأثير العلم إنّما هو على المنكشف والمعلوم لا الكاشف.

وفي جميع الصور المفروضة يكون رتبة وجوب الاجتناب عن الملاقىٰ والطرف سابقةً على وجوب الاجتناب عن الملاقي والطرف، وإن تقدّم زمان العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف على العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي والطرف، لأنّ التكليف في الملاقي إنّما جاء من قِبَل التكليف في الملاقىٰ، وحيث إنّ هذا التقدم والتأخر واقعي، فلا أثر لزمان حصول العلمين، تقدّمَ العلم بالمتأخر منهما، أو تقارن حصول العلمين، بعد ما كان المعلوم في أحد العلمين سابقاً رتبةً أو زماناً على المعلوم بالعلم

الآخر «١».

ومنها: ما في التقريرات أيضاً من إباء الذوق المستقيم عن الحكم بوجوب الاجتناب عن الملاقي، دون الملاقىٰ، مع أنّ التكليف فيه آتٍ من قِبَله «٢».

ومنها: أنّه يلزم انفكاك المسبب عن سببه، مع أنّ الملازمة واقعية.

توضيحه: أنّ مقتضىٰ عدم منجزية العلم الثاني لوجوب الاجتناب عن الملاقىٰ عدمُ كونه طرفاً للعلم الإجمالي، وجريان أصالة الطهارة فيه والتعبد بطهارته ظاهراً، ومقتضاه التعبد بالطهارة الظاهرية في الملاقي أيضاً، لئلّا يلزم انفكاك المسبب عن سببه، فإنّ نجاسة الملاقي مسببة عن نجاسة ملاقاه واقعاً، فلو حكم الشارع بطهارته ظاهراً لعدم كونه طرفاً لعلم إجمالي منجِّز، فلا بدّ من الحكم بطهارة ملاقيه ظاهراً أيضاً، قضيّةً للتلازم بينهما حكماً، وهذا لا يجتمع مع ما فُرض من وجوب الاجتناب عنه عقلاً من باب المقدمة العلمية.

ومقتضىٰ طهارة الملاقي عدم جريان أصالة الطهارة في الملاقىٰ، لدوران النجس المعلوم إجمالاً بينه وبين ما هو في عرضه، فيتساقط الأصلان فيهما بالمعارضة.

وعليه، فلازمُ الحكم بطرفية الملاقي للعلم الإجمالي هذا المحذور المحال، بخلاف ما إذا انحصر الطرف في الملاقىٰ وما هو في عرضه.

وأُجيب عن الأوّل بأنّ العلم وإن كان طريقاً إلى متعلقه وكاشفاً عنه، إلّا أنّ طريقيته بالنسبة إلى خصوص الآثار الشرعية المترتبة على متعلقه، كما لو علمنا بنجاسة هذا الإناء قبل يومين، فإنّ مقتضاه الحكم بنجاسة ملاقيه من زمان الملاقاة، لا من زمان العلم، لكون نجاسته حكماً واقعياً لا دخل فيه لعلم المكلّف وجهله به، دون

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٨٦

«٢» المصدر، ص٨٨

. . . . . .

الأثر العقلي المترتب على نفس العلم، وهو التنجيز الذي يترتب عليه استحقاق العقوبة، فإنّ موضوع التنجـز هو قيـام الحجة الذاتية أو الجعلية على الوظيفة الفعلية، وحيث كان التنجيز من آثار العلم بالنجاسة لا من آثار وجودها الواقعي، فالعلم الحاصل أوّلاً بين الملاقي وعِدل الملاقىٰ يقتضي التنجز بلا مانع منه.

ومجرد كون المعلوم بالعلم اللاحق سابقاً زماناً أو رتبةً، لا يوجب سقوط العلم الأوّل عن التأثير، بعد أن كان التنجيز من آثار العلم المتقدم زماناً على الآخر، لا من آثار المتقدم رتبةً وإن تأخّر وجوده.

ودوران التكليف بين الملاقىٰ والطرف واقعاً، لا يمنع من تأثير العلم الأوّل الحاصل بين الملاقي والطرف، لعدم العلم به، كما لا معنى لتأثير العلم الثاني في زمانٍ سابقٍ على حصوله ـ بالنسبة إلى الآثار العقلية ـ حتى يمنع من تأثير العلم السابق، هذا.

وما في التقريرات المزبورة من «انحلال العلم السابق باللاحق، لكون معلومه متقدماً بالزمان أو بالرتبة على معلوم أسبق العلمين» لم يظهر له وجه، إذ الانحلال في موارده إمّا حقيقي وإمّا حكمي وإمّا تعبدي. ولا مسرح لدعوىٰ الانحلال الحقيقي، فإنّه بعد حصول العلم الثاني لم يرتفع الترديد الحاصل أوّلاً بين الملاقي والطرف، بل هو باقٍ بحاله، وهو يمنع عن تنجز التكليف في الطرف بالعلم الثاني، لامتناع تنجز المنجز. ولا مجال لدعوىٰ القطع بعدم التكليف في الملاقي. نعم يتبدل المعلوم فيه من الأصالة إلى التبعية، وهذا لا يقدح في تأثير أسبق العلمين.

كما لا مجال لدعوىٰ الانحلال التعبدي المنوط بقيام أمارةٍ شرعية على التكليف في بعض الأطراف، كالبينة القائمة على أنّ الخمر المردّد بين الإناءين إنّما هو في الإناء الشرقي مثلاً، إذ المتحقق ثانياً هو العلم الإجمالي لا الحجة التعبدية.

وأمّا الانحلال الحكمي ـ أي عدم كون العلم الأوّل منجِّزاً بعد حدوث العلم الثاني ـ فهو يتم في مثل حصول العلم يوم الجمعة بإصابة النجس بأحد الإناءين الأبيض

. . . . . .

و الأحمر، ثم العلم يوم السبت بوقوع القذر في الإناء الأصفر أو الأبيض يوم الأربعاء، فإنّ العلم السابق ينحل باللاحق، إذ يكشف هذا عن عدم كون السابق منهما علماً بتكليف فعلي على كل تقدير.

و هذا بخلاف المقام، فإنّ التكليف قد تنجّز في طرف الملاقىٰ أوّلاً، و يستحيل تأثير العلم الثاني فيه مرّةً أُخرىٰ، فإنّ المنجّز لا يتنجز، فكيف ينحل العلم الأوّل به حكماً ؟

بل في حاشية المحقق الاصفهاني ﷺ أنّ مانعية العلم الثاني عن تنجيز العلم الأوّل بقاءً مستلزمة للدور، قال: «لأنّ مانعيته فرع كونه علماً بحكمٍ فعلي على أيٍّ تقدير و غير منجّزٍ بمنجّزٍ سابق، و كونه كذلك فرع سقوط العلم الأوّل عن التأثير بقاءً ... إلخ»[1].

و توضيحه: أنّ العلم الإجمالي المتقدم مقتضٍ للتنجيز، و المانع منه إمّا هو وجوب الاجتناب عن الملاقىٰ و الطرف بوجوده الواقعي قبل تعلق العلم به، و هو باطل، لما عرفت من أنّ الآثار العقلية تترتب على العلم، إذ هو الصالح للاحتجاج و قطع العذر. فالعلم الإجمالي الأوّل لا مانع من تنجيزه، فيؤثّر.

و إمّا هو وجوب الاجتناب عنهما بوجوده العلمي، أي بعد حدوث العلم الإجمالي الثاني، و هذا أيضاً غير مانع عنه، فإنّ المتأخر من العلمين معدوم حين حدوث المتقدم منهما، و المعدوم ليسٌ محض لا يترقّب منه المانعية، فلا بدّ أن تكون المانعية بحسب وجوده البقائي موجبة لانحلال العلم الأوّل، و لكنه باطل أيضاً، و ذلك لأنّ المانعية تتوقف على كون العلم الثاني علماً بحكمٍ فعلي على كل تقدير، و لم يتنجز بعض الأطراف بمنجّزٍ سابق. و كونه كذلك يتوقف على عدم منجزية العلم الأوّل

---

[1] نهاية الدراية، ج٤، ص ٢٨٦ - ٢٨٧

. . . . . .

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

أقول: بناءً على تسليم اقتضاء العلم الأوّل للتنجيز، فالأمر كما أفاده ﷺ من اقتضاء المانعية بقاءً للدور.

إلّا أنّ الظاهر من تقريرات المحقق النائيني عدم اقتضاء العلم السابق للتأثير إذا لحقه علم آخر يكون معلومه متقدماً عليه زماناً أو رتبةً، وإن كان هذا الكلام في نفسه متهافتاً مع دعواه انحلال العلم السابق باللاحق، لاقتضاء الانحلال تمامية اقتضاء العلم في التأثير لولا المانع، وقد سبق مثل هذا التسامح في التعبير من الشيخ كما نبّهنا عليه.

وكيف كان، فالظاهر أنّ دعوىٰ المحقق النائيني ﷺ عدمَ اقتضاء العلم السابق للتأثير إذا لحقه علم آخر لا تخلو من شيء، لما عرفت من عدم القصور في كاشفية أسبق العلمين، وكون المعلوم به حكماً إلزامياً أو موضوعاً له، غاية الأمر أنّ المنكشف بالعلم اللاحق سابق زماناً أو رتبةً على الأوّل، إلّا أنّه غير موجب لسقوط السابق عن اقتضاء التأثير مع عدم تنجز الحكم قبله، فلا بدّ أن يكون تأثير اللاحق في مرحلة المنع بقاءً، وإلّا استلزم الدور كما عرفت. وبهذا اندفع إشكال المحقق النائيني على المصنف، ومحصله كون التنجيز والتعذير من آثار العلم لا المعلوم.

ويجابُ عن الثاني أيضاً بأنّ الذي يأباه الذوق الفقهي المستقيم إنّما هو التفكيك في حكمين لموضوعين يتبع أحدهما الآخر ثبوتاً، ولكنك تعرف أن لزوم رعاية التكليف في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي المنجِّز يكون حكماً عقلياً من باب المقدمة العلمية. ونجاسة الملاقي على تقديرها وإن كانت تابعة في الوجود الخارجي لنجاسة الملاقىٰ، إلّا أنّ التكليف بالاجتناب عن الملاقي قد تنجّز بالعلم الأوّل بين الملاقي والطرف، وبسبب تأثيره سقط العلم الثاني عن قابلية التأثير، فلا يجب الاجتناب عن الملاقىٰ. وحيث إنّه بناءً على التعبد يختص كل من المتلاقيين بجعلٍ

شرعي مستقل، فتنجز الخطاب في أحدهما ـ وهو الملاقي ـ بسبب العلم الأوّل لا يوجب تنجزه في الآخر وهو الملاقىٰ.

وأجاب المحققُ الاصفهاني قدس سره عن الثالث بما لفظه: «بأنّا نلتزم بانفكاك المسبب عن سببه بلحاظ بعض الآثار، لمكان الموجب له، فإنّ التعبد بعدم وجوب الاجتناب عن الملاقي إنّما يصح بتبع التعبد بعدمه في الملاقىٰ إذا لم يكن هناك مانع عقلي أو شرعي ...» إلى أن قال: «ومقتضىٰ التعبد بطهارة الملاقىٰ بعد تنجز التكليف في الملاقي وطرفه ليس إلّا ترتيب أثر الطاهر بما هو طاهر على الملاقي، لا رفع وجوب الاجتناب العقلي التابع للعلم الإجمالي الذي لا مانع منه عند تأثيره، فيجب الاجتناب عقلاً عن الملاقي وعن طرفه، وإن كان لا يعامل معه معاملة النجس من حيث ملاقاة شيءٍ معه فضلاً عن طرفه، فإنّ خروج الملاقي عن وجوب الاجتناب لا يمنع بقاء احتمال التكليف المنجّز في الآخر على خلافه، فتدبر جيّداً، فإنّه حقيق به»[1].

أقول: الظاهر أنّ هذا الجواب في غاية المتانة بناءً على علّية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية كما هو مختاره وفاقاً لشيخه الأُستاذ قدس سرهما، إذ على هذا المسلك يكون العلم موجباً للتفكيك بين طهارة المتلاقيين ظاهراً مع فرض الملازمة بينهما فيها، أو حكومة أصالة الطهارة في الملاقىٰ على أصل الطهارة في الملاقي، لتقدمه رتبةً كما في الرسائل، وأنّه بمجرد التعبد بطهارة الملاقىٰ يلزم ترتيب آثار الطهارة على الملاقي، والعلم الإجمالي يمنع من التعبد بطهارة الملاقي ظاهراً، أو وجوب الاجتناب عن الطاهر الظاهري.

وأمّا على مبنىٰ اقتضاء العلم الإجمالي ـ كما لعلّه هو مبنىٰ الإشكال ـ فقد يشكل هذا الكلام، من جهة أن حكم العقل بلزوم الاجتناب عن الملاقي ليس إلّا

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص ٢٨٧ – ٢٨٨

. . . . . .

لرعاية احتمال التكليف فيه، ووجوب دفع الضرر المحتمل، ومن المعلوم أنّ هذا الحكم العقلي معلّق على عدم تأمين الشارع وعدم تصرفه في مرحلة الفراغ، إذ معه لا مسرح لحكمه بلزوم تحصيل القطع بالامتثال.

وعليه، فإذا ورد التأمين الشرعي بلسان أصل الطهارة في الملاقىٰ المستتبع لطهارة ملاقيه ظاهراً، فقد حصل المانع من تنجيز العلم الإجمالي، فلا يجب الاجتناب عن الملاقي حينئذٍ، إلّا أن يرفع اليد عن الملازمة بين طهارة المتلاقيين ظاهراً، والالتزام به كما ترىٰ.

والحاصل: أنّ التخلص من الإشكال المذكور منوط بالالتزام بعلية العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، وأمّا على مسلك الاقتضاء فالجواب المذكور لا يخلو من شيء، إلّا أنّ المصنف ومن تبعه في سعةٍ منه، بناءً على ما أسّسوه من علية العلم الإجمالي له.

المورد الثاني للصورة الثانية ـ وهي وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ ـ العلم بالملاقاة، ثم حدوث العلم الإجمالي بنجاسة الملاقي أو طرف الملاقىٰ، وخروج الملاقىٰ عن الابتلاء قبله أو مقارناً له، وصيرورته مبتلىٰ به بعده، وقد بيّنا في التوضيح مقصود المصنف ﷺ ووجه حكمه بعدم لزوم الاجتناب عن الملاقىٰ، اعتماداً على كلماته الشريفة في الفوائد، فراجع.

وقد أورد عليه شيخُ مشايخنا المحقق النائيني وغيره «بأنّه لا أثر لخروج الملاقىٰ عن محل الابتلاء في ظرف حدوث العلم مع عوده إلى محل الابتلاء بعد العلم»[1].

والظاهر متانة هذا الإشكال، إذ المفروض دوران المعلوم بالإجمال بين أطراف ثلاثة، وخروج بعضها عن الابتلاء وإن كان مانعاً عن اشتغال الذّمّة به، لكن إذا

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٨٦

. . . . . .

صار مبتلىٰ به ثانياً ارتفع المانع عن الاشتغال، فيجب الاجتناب، وليس في المقام علمان كما في الصورة الأُولىٰ، كي يشكل عليه بأنّه غير منجز، لاستحالة تنجز المنجز.

هذا إذا قلنا يدخل الابتلاء في مرتبة تنجز التكليف كما بنىٰ عليه المصنف في حاشية الرسائل.

وأمّا بناءً على كونه شرطاً لفعلية الخطاب، فالحقُّ معه في عدم تأثير عود الملاقىٰ إلى محل الابتلاء في وجوب الاجتناب عنه.

وفي هذا الفرض يرد إشكال شيخنا المحقق العراقي على ما استدلّ به مثل شيخنا الأعظم قدس سره ـ من عدم جريان الأصل في المفقود حتى يعارض أصل الطرف، ويسلم أصل الملاقي عن المعارضة حتى لا يجب الاجتناب عنه ـ بأنّ الخروج عن محل الابتلاء لا يمنع عن جريان الأصل فيه إذا ترتب عليه أثر فعلي ولو بالنسبة إلى ما يتبعه.

قال في المقالات: «وهذا المعنىٰ بناءً على علية العلم الإجمالي في وجوب الموافقة القطعية في غاية المتانة، لأنّ العلم الإجمالي الحاصل بين اللازم وطرف الملزوم التالف كان منجِّزاً للطرفين، لعدم سبق علم آخر في البين يمنع عن تنجيز هذا العلم، فيؤثر حينئذٍ أثره، سواء أكان فيه أصل غير معارض لأصل طرفه أو لم يكن.

وأمّا لو بنينا على اقتضاء العلم في تأثيره في الموافقة القطعية بحيث كان قابلاً لمنع المانع، فهذا الكلام إنّما يتم في الأُصول غير التنزيلية مثل قاعدة الحل على وجهٍ، بضميمة كون حلية اللازم أيضاً من آثار حلية الملزوم ولو ظاهرياً ... إلى أن قال:

وأمّا لو كان الأصل تنزيلياً كالاستصحاب مثلاً، فلا شبهة في جريانه حتى في التالف أو الخارج عن محل الابتلاء، بلحاظ ما لَه من الآثار التي كانت مورد ابتلاء المكلّف فعلاً، ولازمه حينئذٍ معارضة هذا الأصل الجاري في التالف مع الأصل في طرفه، ويتساقط الأصلان ويرجع حينئذٍ إلى الأصل الجاري مستقلّاً في اللازم المسبب،

. . . . . .

و نتيجته عدم لزوم الاجتناب عن الملزوم أيضاً حتى في فرض التلف، فلا مجال حينئذٍ لقيام المسبب مقام السبب عند تلف السبب ... »[١].

الصورة الثالثة: حصول العلم بالملاقاة، ثم العلم الإجمالي بنجاسة الملاقىٰ أو عدله، مع كون الجميع مورد الابتلاء، فيجب الاجتناب عن جميع الأطراف، لتعلق العلم بتكليفٍ لم يتنجّز بمنجِّزٍ سابق، فيصلح لأن يتنجز بهذا العلم، غاية الأمر أنّ التكليف في بعض الأطراف ليس من سنخ التكليف في بعضها الآخر، فإنّه بالنسبة إلى الملاقىٰ و الطرف هو وجوب الاجتناب عن النجس، و بالنسبة إلى الملاقي هو وجوب الاجتناب عن المتنجس، نظير العلم بنجاسة أحد هذين الإناءين و غصبية الثالث، إذ لا ريب في تنجز الحكم الواقعي بالعلم في هذا المثال.

و هنا كذلك، فيدور الأمر بين وجوب الاجتناب عن النجس المردّد بين الأصليين و عن المتنجس القائم بالملاقي، و هو منجّز. و الملاقاة الخارجية و إن كانت سابقةً على العلم الإجمالي، إلّا أنّ الموجب لاشتغال الذِّمّة عقلاً بالتكليف هو العلم بنجاسة الملاقىٰ و الطرف، و هو كما تعلق بالأصليين كذلك تعلق بالملاقي في عرض واحد، لأنّ العلم بالملاقاة جَعَل المتلاقيين بمنزلة عِدل واحد، و هذا مراده قدس سره بقوله: «فيتنجز التكليف بالاجتناب عن النجس في البين، و هو الواحد أو الاثنان».

و المحكي عن المحقق النائيني وفاقاً للشيخ الأعظم قدس سرهما عدم لزوم الاجتناب عن الملاقي في هذه الصورة، بدعوىٰ أن الأصل الجاري فيه متأخر رتبة عن الأصل الجاري في الملاقىٰ، فيكون سليماً عن المعارضة مع أصل الطرف.

و يرد عليه ما في تقرير بعض أعاظم العصر مد ظلّه من: أنّ الأصل الجاري في الملاقي و إن كان متأخّراً بالرتبة عن الأصل الجاري في الملاقىٰ، لكنّه في عَرض الأصل الجاري في طرفه، لعدم ترتبه عليه حتى يكون أصله متأخراً عن الأصل الجاري في

«١» مقالات الأُصول، ج٢، ص٩٥ (الحجرية)؛ نهاية الأفكار، ج٣، ص٣٦٤

. . . . . .

صاحب الملاقىٰ، فحينئذٍ تتعارض الأُصول الثلاثة و يتنجز التكليف المعلوم.

و توهُّمُ تأخر أصل الملاقي عن أصل الطرف بقياس المساواة، حيث إنّه متأخر عن أصل الملاقىٰ، و بما أنّ الأصليين في رتبة واحدة، فيتأخر مرتبة أصل الملاقي عن الطرف أيضاً، لأنّ المتأخر عن أحد المتساويين متأخر عن الآخر أيضاً، **مندفع** بتمامية القياس المذكور في التقدم و التأخر الزمانيين و الشرفيين، دون الرتبيين كما في المقام، فإنّ وجود العلة و عدمها متساويان في الرتبة، و وجود المعلول و إن كان متأخراً عن وجود علته، لمكان معلوليته الموجبة لتأخر وجوده رتبةً عنها، إلّا أنّ ذلك لا يقتضي كونه متأخراً عنها عدماً أيضاً، إذ لا علّيّة و لا معلولية بينهما في مرتبة العدم.

و بعبارة أُخرىٰ: التقدم و التأخر رتبةً عبارة عن كون المتأخر ناشئاً من المتقدم و معلولاً له، و كون شيءٍ ناشئاً من أحد المتساويين في الرتبة و معلولاً له لا يقتضي كونه ناشئاً من الآخر و معلولاً له أيضاً، هذا.

مضافاً إلى أنّ أدلة اعتبار الأُصول ناظرة إلى الأعمال الخارجية، و متكفلة لبيان أحكامها، و من هنا سُمِّيت بالأُصول العملية، و غير ناظرة إلى أحكام الرتبة بوجه، و مع فعلية الشك في كل واحد من المتلاقيين لا وجه لاختصاص المعارضة بالأصل السببي بعد تساوي نسبة العلم الإجمالي إليه و إلى الأصل المسببي.

نعم، التقدم الرتبي إنّما يجدي على تقدير جريان الأصل في السبب، و أمّا على تقدير عدم جريانه فيه، فهو و الأصل المسببي على حد سواء «١».

و لا يخفىٰ أنّ الأصل في الملاقي و إن لم يكن متأخراً رتبةً عن أصل طرف الملاقىٰ، إلّا أنّه مع ذلك لا يجري في عرض أصل طرف الملاقىٰ، كي تتعارض الأُصول الثلاثة، لأنّ جريان الأصل المسببي منوط بسقوط الأصل السببي كما ثبت في محله، ففي المقام لا يجري الأصل في الملاقي إلّا بعد سقوطه في الملاقىٰ، و من المعلوم أنّ

«١» مصباح الأُصول، ج٢، ص٤١٨؛ التنقيح، ج٢، ص٣٨٠

. . . . . .

سقوطه منوط بمعارضته لأصل طرفه حتى يسقط أصلاهما معاً، و تصل النوبة إلى أصل الملاقي.

و بالجملة: أصل الملاقي و إن لم يكن متأخراً رتبةً عن أصل طرف ملاقاه، و ذلك يقتضي جريانه في عرض جريان أصله، لكنه مع ذلك لا يجري في عرضه، لإناطة جريانه بسقوط أصل ملاقاه، و المفروض توقف سقوطه على معارضته لأصل طرفه، فجريان أصل الملاقي يتوقف على سقوط أصل صاحب الملاقىٰ.

فالنتيجة: أنّ أصل الملاقي قبل سقوط أصلي الملاقىٰ و طرفه لا يجري حتى يسقط بمعارضته لهما، و بعد سقوطهما يجري بلا مانع، فلا تجتمع الأُصول الثلاثة حتى تتعارض كي يجب الاجتناب عن الملاقي.

و أمّا ما أفاده دام ظلُّه «من فعلية الشك في كل واحد من المتلاقيين» ففيه: أنّ المراد بفعليته إن كان هو وجود الشك وجداناً، فلا كلام فيه، لكنه غير مقصود، و إلّا لبطل ما أسّسوه من حكومة الأُصول بعضها على بعض، إذ الحكومة لا ترفع الشك الموضوع في الأصل المحكوم وجداناً.

و إن كان هو الشك مع العلاج، ففيه: أنّ الشك في الملاقي ليس موضوعاً للأصل مطلقاً، بل بعد سقوط الأصل في الأصليين.

و منه ظهر: أنّ التقدم الرتبي يوجب إناطة جريان الأصل في المسبب بعدم جريانه في السبب.

و أمّا ما أفاده دام ظله بقوله: «مضافاً إلى أنّ أدلة اعتبار الأُصول ناظرة إلى الأعمال الخارجية ... إلخ» ففيه: أنّ المراد بالأُصول العملية هي الأُصول التي يرجع إليها الشاك المتحير في الحكم الواقعي في تعيين وظيفته التي هي أعم من الفعل و الترك، فالمراد بالعمل ليس هو خصوص الفعل الوجودي، بل أعم من الفعل و الترك، كما يشهد بذلك أصالة الاشتغال، فإنّها قد تقتضي الفعل كما في الشبهات الوجوبية، و قد تقتضي الترك كما في الشبهات التحريمية.

. . . . . .

و كذلك قاعدة التخيير، حيث إنّ مقتضاها التخيير بين الفعل و الترك، فالمراد بالعمل في الأُصول العملية هو ما يعمُّ الفعل و الترك.

و أمّا قوله مد ظلُّه: «و غير ناظرة إلى أحكام الرتبة بوجه» ففيه: أنّه لا إشكال في عدم تكفل شيءٍ من الأدلة لحفظ موضوعه، بل مقتضاها ثبوت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، فلا بدّ لإحراز الموضوع من دليل آخر، و حينئذٍ نقول: إنّ دليل الأصل العملي قاصر عن إثبات موضوعه في الشك المسببي، لأنّ شكّه يُعالج بدليل الأصل السببي، و موضوعيته للأصل المسببي منوطة بعدم علاجه بجريان الأصل السببي، إذ مع علاجه به يرتفع تعبداً، و لا يبقى حتى يشمله دليل الأصل المسببي.

هذا ما يتعلق بحكم الملاقي حسب حالاته المختلفة التي أفادها المصنف هنا و في الفوائد «١».

و منه يعلم حكم بعض الصور الأُخرىٰ التي لم يتعرّض لها ﷺ مثل ما إذا توسّط العلم الإجمالي بوجود النجس بين الملاقىٰ و طرفه بين الملاقاة و العلم بها، كما إذا لاقىٰ الثوب الإناء الأبيض يوم السبت مثلاً، و علم إجمالاً يوم الأحد بنجاسة الإناء الأبيض أو الإناء الأحمر، ثم علم يوم الاثنين بملاقاة الثوب للإناء الأبيض يوم السبت، فالمسألة عند المصنف ملحقة بالصورة الأُولىٰ التي يقتصر فيها على تنجز التكليف في الأصليين، فإنّ الملاقاة و إن كانت متقدمةً على العلم الإجمالي بنجاسة أحد الإناءين، إلّا أنّه حيث لا علم بها حين العلم الإجمالي بالنجاسة، فيتنجز بهذا العلم الحادث يوم الأحد التكليفُ بين الأصليين.

و العلم بالملاقاة لا يوجب حدوثَ تكليفٍ جديد بين الملاقي و الطرف، بل هو علم بالموضوع، لتنجز الحكم على تقدير كونه في طرف الملاقىٰ بالعلم الإجمالي السابق، فيصير التكليف في الملاقي مشكوك الحدوث، و هو مجرىٰ الأصل.

«١» حاشية الرسائل، ص ٣٢١ - ٣٢٢

. . . . . .

و دعوىٰ «لزوم الاجتناب هنا عن الملاقي أيضاً، إذ العبرة بالمعلوم لا العلم، فإنّه طريق محض إلى متعلقه، و حيث إنّ الملاقاة سابقة على العلم، فالتكليف موجود واقعاً، و لا بدّ من الاجتناب كما في الصورة الثالثة» مخدوشة بما تقدم في مطاوي الكلمات من أنّ النّظر إلى الحيث الطريقي للعلم إنّما هو لترتيب الآثار الشرعية دون مثل التنجيز و التعذير اللّذين يكون لقيام الحجة موضوعية لهما عقلاً، و حيث إنّ قيام الحجة على نجاسة أحد الإناءين متأخر عن زمان ملاقاة الثوب للإناء الأبيض، فلا يكون منجّزاً بالنسبة إلى الملاقي و هو الثوب.

و عليه، فالعلم الإجمالي السابق كان مقتضياً للتنجيز بلا مانع منه، و العلم الثاني الحاصل بالعلم بالملاقاة غير صالح لتنجيز ما تنجّز، فلا يجب الاجتناب عن الثوب الملاقي.

هذا بعض الكلام حول مسألة الملاقي، و اقتصرنا عليه، و لم نستقصِ الصور بالتفصيل خوفاً من الإطالة و الخروج عن قانون الشرح، و بهذا فرغنا عن تنبيهات الاشتغال التي عقدها المصنف أو أشار إليها، و بقي أُمورٍ لم نتعرّض لها تبعاً للماتن، و إن كان المناسب جدّاً بيانها و لو بنحو الاختصار، لئلّا تخلو دورة الأُصول من مهامّ ابحاثها

المقام الثاني[1]:

في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

والحقُّ أنّ العلم الإجمالي بثبوت التكليف

الأقل والأكثر الارتباطيان

١) يعني: من الشك في المكلّف به، فإنّ المقام الأوّل منه كان في المتباينين، والثاني منه يكون في الأقل والأكثر الارتباطيين، وينبغي قبل توضيح المتن بيان أُمور:

الأوّل: في الفرق بين المتباينين والأقل والأكثر الارتباطيين والاستقلاليين. اما المتباينان فقد مضىٰ تعريفهما في المقام الأوّل من الشك في المكلّف به، وحاصله: عدم انطباق أحد طرفي الترديد على الطرف الآخر، سواء أكان التباين ذاتياً كما في الصوم والإطعام إذا تردّد التكليف بينهما، أم عرضيّاً كما في القصر والتمام، فإنّ القصر وإن كان بعضَ التمام وجزءًا له، لكنه لمّا لوحظ بشرط لا، والتمام بشرط شيء، صارا متباينينَ بالعَرَض، ولذا يتوقف الاحتياط على رعاية التكليف في كل واحد من الطرفين.

. . . . . .

و أمّا الأقل و الأكثر فطرفا الترديد يمكن اجتماعهما بالإتيان بالأكثر.

و الفرق بين الارتباطيين و الاستقلاليين هو: أنّ المركّب الارتباطي يتألّف من أشياء يكون بين الأوامر المتعلقة بها ملازمة ثبوتاً وسقوطاً، كتلازم الأغراض والملاكات الداعية إلى تلك الأوامر، التي هي أمر واحد حقيقةً منبسط على تلك الأشياء. والمركّب الاستقلالي يتألّف من أشياء يتعلق بها أوامر لا ملازمة بينها ثبوتاً وسقوطاً، بل يكون لكل منها إطاعة مستقلة.

و عليه، فالحكم في المركّب الارتباطي واحد، وفي الاستقلالي متعدد، فأمر التكبيرة وغيرها من أجزاء الصلاة ـ التي هي من المركّبات الارتباطية ـ لا يسقط إلّا مع سقوط أوامر سائر أجزائها من الركوع والسجود والقراءة والتشهد والتسليم وغيرها من الأجزاء.

و لأجل هذا الارتباط عُدّ المقام من صُور الشك في المكلّف به، فلو علم إجمالاً بوجوب الصلاة وتردد متعلّقه بين تسعة أجزاء وعشرة، فإنّ مقتضىٰ الارتباطية عدم سقوط أمر الصلاة لو أتىٰ بها مجرّدةً عن مشكوك الجزئية على تقدير جزئيته واقعاً.

و هذا بخلاف الاستقلاليين، فإنّ وجود الأكثر على تقدير وجوبه واقعاً غير معتبر في صحة الأقل وسقوط أمره، فإنّ الأمر المتعلق بالأقل نفسي استقلالي أيضاً، ويترتب الغرض عليه مطلقاً ولو مع عدم تحقق الأكثر، نظير الدين وقضاء الفوائت وقضاء صوم شهر رمضان إذا تردّدت بين الأقل والأكثر، فإنّ أداء الأقل من الدين وقضاء الفوائت وقضاء صوم شهر رمضان يوجب سقوط أوامرها، وإن كان الأكثر واجباً واقعاً، ولزم امتثاله أيضاً، حيث إنّ وجوبه استقلالي كوجوب الأقل. فلا يعتبر

في سقوطه إطاعة الأمر بالأكثر.

و الحاصل: أنّ وحدة التكليف في الارتباطيين، وتعدده في الاستقلاليين المستلزم لتعدد الإطاعة والعصيان، هو الفارق بينهما.

و ليس الملاك وحدة الغرض القائم بالمتعلق وتعدده، لإمكان تعدد الغرض في المركّب الارتباطي مع الارتباطية بين نفس الأغراض المتعددة، فالمائز بين الاستقلالي والارتباطي هو وحدة الحكم في الثاني وتعدده في الأوّل.

الثاني: الظاهر أنّ النزاع في المقام ـ بناءً على انحلال العلم الإجمالي إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشكٍّ بدوي في وجوب الزائد عليه ـ مندرج في الشك في التكليف كما هو مدّعىٰ القائل بالانحلال، وبناءً على عدم الانحلال مندرج في الشك في المكلّف به، ومن المعلوم أنّ مقتضىٰ العلم بالتكليف الفعلي حينئذٍ بين الأقل والأكثر الارتباطيين هو وجوب الاحتياط عقلاً بالإتيان بالأكثر، كوجوبه في المتباينين.

الثالث: في بيان أقسام الأقل والأكثر الارتباطيين، وهي أنّه تارةً يكون الأكثر المحتمل وجوبه زائداً على الأقل بحسب الوجود الخارجي، فيكون من مقولة الكم، وأُخرىٰ يكون زائداً عليه بحسب الوجود الذهني مع اتحاده مع الأقل، فالزائد حينئذٍ من مقولة الكيف، فالمعتبر حقيقةً تقيُّده لا نفسه، وهذا هو الشك في الشرطية، ويندرج فيه الشك في المانعية باعتبار أنّ تقييد المأمور به بعدم المانع كتقييده بوجود الشرط، وقيدية عدم المانع مع عدم تأثير العدم إنّما هي بلحاظ كون وجوده مخلّاً بالمأمور به، فتحققه في الخارج منوط بعدم المانع.

و لم يتعرّض المصنف في المتن لذكر أقسام الأقل والأكثر، ولكنه بيّنها في

. . . . . .

الحاشية، فلابأس بذكرها لما فيه من الفائدة كما سنشير إليه في التنبيه الأوّل، قال ﷺ:«الجزء المشكوك فيه إمّا جزء خارجي، وهو ما كان له وجود على حدة، قد أُخذ في المأمور به كما أُخذ فيه الأجزاء الأُخر ... وإمّا جزء تحليلي عقلي، وهو ما لا وجود له في الخارج على حدة، بل هو وسائر الأجزاء التي تكون كذلك موجودة بوجود واحد، وهذا كالفصول للأنواع. وإمّا جزء ذهني، وهو ما لا وجود له في الخارج أصلاً، وإنّما يكون وجوده بمعنىٰ وجود منشأ انتزاعه كالتقيد للمقيّد، ومنشأ انتزاعه تارةً يكون مبايناً في الوجود مع المقيّد كالطهارة مع الصلاة، وأُخرىٰ من عوارضه وأحواله كالسواد والبياض والكفر والإيمان ...»[١].

و لا يخفىٰ أنّ الشيخ الأعظم ﷺ جرياً على تبويبه لمسائل الشك في التكليف والمكلّف به، عَقَدَ مسائلَ أربع للشك في الأقل والأكثر الارتباطيين من ناحية الجزء الخارجي، باعتبار منشأ الشك من كونه تارةً فقد النص، وأُخرىٰ إجماله وثالثةً تعارضه، ورابعةً اشتباه الأُمور الخارجية، وعقد مسألةً للشك في القيد.

و لكن المصنف ـ لِما نبّه عليه في أوّل بحث البراءة من وحدة المناط ـ عَقَد المقام الثاني للشك في الجزء الخارجي، والتنبيه الأوّل لغيره من الأجزاء التحليلية والذهنية مهما كان منشأ الاشتباه.

الرابع: أنّ نزاع الأقل والأكثر الارتباطيين كما يجري في الشبهات الوجوبية مثل الصلاة، كذلك يجري في الشبهات التحريمية، بأنْ كان المحرّم هو الأكثر أو المقيّد، ويمكن التمثيل له بحرمة تصوير تمام الجسم من ذوات الأرواح، وحرمة حلق تمام اللحية، فإنّ الأقل منهما وهو تصوير بعضه وحلق بعض اللحية مشكوك الحرمة.

«١» حاشية الرسائل، ص١٥٠

و هذا لم يتعرّض له الشيخ أيضاً، بل قال:« واعلم أنّا لم نذكر في الشبهة التحريمية من الشك في المكلّف به صور دوران الأمر بين الأقل والأكثر، لأنّ مرجع الدوران بينهما في تلك الشبهة إلى الشك في أصل التكليف، لأنّ الأكثر معلوم الحرمة والشك في حرمة الأقل »[١].

إلّا أن يقال: إنّ متعلق الحرمة إذا كان مركّباً ذا أجزاء، والمفروض أنّ المركّب عين الأجزاء، فلا ينفك العلم بحرمة الأكثر عن العلم بحرمة الأقل، فتدبّر.

إذا عرفت ما ذكرناه من الأُمور، فلنشرع في توضيح المتن، فنقول: إنّ في الأقل والأكثر الارتباطيين أقوالاً ثلاثة:

الأوّل: ما اختاره شيخنا الأعظم قدس سره من جريان البراءة العقلية والنقلية في الأكثر، قال:« فالمختار جريان أصل البراءة، لنا على ذلك حكم العقل وما ورد من النقل »[٢].

الثاني: عدم جريان شيءٍ منهما، بل الحكم وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، وهو المنسوب إلى المحقق السبزواري على ما حكاه عنه الشيخ بقوله:« بل الإنصاف أنّه لم أعثر في كلمات من تقدم على المحقق السبزواري على مَن يلتزم بوجوب الاحتياط في الأجزاء والشرائط »[٣] وهو مختار المصنف في حاشية الكتاب التي ستمرُّ عليك، حيث عَدَل عمّا في المتن إلى عدم جريان البراءة النقلية.

الثالث: التفصيل بين البراءة العقلية والشرعية، بجريان الثانية دون الأُولىٰ،

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٢٧٧

«٢» المصدر، ص٣١٧

«٣» المصدر؛ ولاحظ: ذخيرة العباد، ص٢٧٣

بينهما [١] أيضاً [٢] يوجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر [٣]، لتنجزه به [٤]، حيث [٥]

فلابدّ من الاحتياط عقلاً، وهـذا هو مختار المصنف فـي المتن، وقد استدل عليه بوجهين:

الأوّل من ناحية منجزية العلم الإجمالي بالتكليف، والآخر من ناحية العلم بالغرض، وسيأتي بيانهما.

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

ومحصل هذا الوجه: أنّ العلم الإجمالي بثبوت التكليف بين الأقل والأكثر الارتباطيين يوجب الاحتياط، كسائر العلوم الإجمالية المنجِّزة للتكاليف الموجبة للاحتياط، فالاشتغال اليقيني بالتكليف النفسي يقتضي لزوم تحصيل العلم بفراغ الذِّمّة المتوقف على الإتيان بالأكثر، إذ لو كان هو الواجب لكان فعل الأقل لغواً، وحيث إنّ هذا العلم غير منحل ـ كما سيظهر ـ فلا مناص من الاحتياط.

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

٣) قيل: إنّ مفروض الكلام هو ما إذا لم يكن الزائد المحتمل وجوبه من الأركان التي يبطل الكل بتركه مطلقاً عمداً أو سهواً أو نسياناً كالركوع في الصلاة، بل مثل السورة فيها. لكنه لا يخلو من التأمل، إذ لا فرق في جريان البراءة على القول به بين كون مجراها محتمل الركنية أو غيره كما هو مقتضىٰ إطلاق دليلها.

٤) أي: لتنجز التكليف بالأكثر بالعلم الإجمالي.

٥) تعليل لقوله: «لتنجزه» وحاصله: أنّ علّة تنجز التكليف الموجب للاحتياط عقلاً هي كون العلم الإجمالي هنا واجداً لشرط التنجيز وهو العلم بالتكليف الفعلي،

تعلّق بثبوته فعلاً.

و توهُّم انحلاله [١] إلى العلم بوجوب الأقل تفصيلاً والشك في وجوب

فلا محيص حينئذٍ من تحصيل العلم بالفراغ بإتيان الأكثر.

١) أي: انحلال العلم الإجمالي، وهذا إشارة إلى كلام الشيخ الأعظم ﷺ القائل بالانحلال بجريان البراءة العقلية والنقلية في المقام، وذلك بوجهين، يبتني أحدُهما على العلم بوجوب الأقل تفصيلاً، إمّا نفسيّاً وإمّا غيريّاً، وثانيهما على العلم بوجوب الأقل نفسياً كذلك، إمّا ضمنياً وإمّا استقلالياً، وكلام الماتن إشارة إلى الوجه الأوّل.

قال شيخنا الأعظم: «وبالجملة: فالعلم الإجمالي غير مؤثر في وجوب الاحتياط، لكون أحد طرفيه معلوم الإلزام تفصيلاً، والآخر مشكوك الإلزام رأساً، ودوران الإلزام في الأقل بين كونه مقدميّاً أو نفسياً لا يقدح في كونه معلوماً بالتفصيل ...»[١].

وتوضيحه: أنّ العلم الإجمالي بالوجوب النفسي المردّد بين الأقل والأكثر ينحل بوجوب الأقل تفصيلاً إمّا بوجوب نفسي لو كان هو المأمور به، وإمّا بوجوب غيري لو كان المأمور به هو الأكثر، فاجتمع علمان في الأقل، أحدُهما العلم التفصيلي بتعلق إلزام المولىٰ به، وثانيهما العلم الإجمالي بوجهه، وهو تردده بين النفسي والغيري، والمعتبر في الانحلال هو العلم التفصيلي بالإلزام في أحد الطرفين وإن لم يعلم وجهه، إذ الموضوع لحكم العقل باشتغال الذِّمّة هو العلم بذات الوجوب، وأمّا العلم بخصوصيته فلا يعتبر فيه.

وعليه، فالتكليف بالنسبة إلى الأقل منجِّز، ويترتب العقاب على مخالفته، لكونه مخالفةً لما هو واجب على كل تقدير، فترك الواجب إذا كان من ناحية الأقل

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٢٢

الأكثر بدواً، ضرورة [١] لزوم الإتيان بالأقل لنفسه شرعاً أو لغيره [٢] كذلك [٣] أو عقلاً [٤]، ومعه [٥] لا يوجب تنجزه لو كان متعلقاً بالأكثر، فاسد [٦] قطعاً،

ترتّب عليه استحقاقُ العقوبة، بخلاف ما إذا كان تركُه من ناحية الأكثر، فإنّه لا يترتب عليه استحقاق المؤاخذة، لعدم تنجز وجوبه، فالتكليف بالنسبة إليه بلا بيان، وهو مجرىٰ قاعدة قبح العقاب بلا بيان.

١) تعليل لقوله: «وانحلاله» وبيان له، وقد عرفت توضيحه.

٢) معطوف على «لنفسه» وضميراهما راجعان إلى «الأقل».

٣) أي: شرعاً، ثم إنّ وجوب الأقل شرعاً مبني على كون وجوب المقدمة شرعياً ـ كما قيل ـ لقاعدة الملازمة أو غيرها.

٤) قيدٌ أيضاً لـ «غيره» أي: بناءً على كون وجوب المقدمة غيرياً عقلياً.

٥) أي: ومع الانحلال لا يوجب العلمُ الإجمالي تنجزَ التكليف على تقدير تعلقه بالأكثر، فضمير «يوجب» راجع إلى العلم الإجمالي، وضميرا «تنجزه، كان» راجعان إلى التكليف.

٦) خبر «وتوهم» وردٌّ لكلام الشيخ الأعظم قدس سره، وقد أجاب عنه بوجهين:

أحدهما: ـ وهو المذكور في حاشيته على الرسائل أيضاً ـ استلزام الانحلال للمحال، وهو الخلف، وما يترتب عليه المحال محال أيضاً.

وثانيهما: التناقض، وسيأتي إن شاء الله تعالىٰ بيانه عند شرح كلام المصنف قدس سره.

وتوضيح الوجه الأوّل منوط بالإشارة إلى أُمور:

الأوّل: أنّ وجوب المقدمة تابع لوجوب ذيها في الإطلاق والاشتراط والفعلية والتنجز، لأنّ وجوبها سواء أكان بحكم الشرع أم العقل وجوب ترشحي متفرع في مقام الثبوت على وجوب ذي المقدمة، فيقال: وجب ذو المقدمة فوجبت مقدمته،

و تخلُّل الفاء برهان الترتب الثبوتي. و في مرتبة التنجز لا بدّ أيضاً من تنجز حكم ذي المقدمة حتى يتنجز حكم المقدمة، و هذا واضح.

الثاني: أنّ الخلف محال، مثلاً إذا فُرِض اشتراط جواز التقليد بعدالة المجتهد، ثم بُني على جواز تقليد الفاسق، لزم أن لا يكون ما فُرِض شرطاً له بشرط، و هذا محال، للزوم التناقض، و هو دخل العدالة و عدمه في جواز التقليد.

الثالث: أن يكون وجوب الأقل غيريّاً ـ على تقدير وجوب الأكثر نفسياً ـ بناءً على ما قيل من تصوير المقدمات الداخلية.

الرابع: أنّ مقتضىٰ الانحلال هو عدم تنجز التكليف المعلوم إجمالاً، بناءً على تعلقه بغير ما قامت الحجة على ثبوت التكليف فيه من الأطراف، كما إذا قامت البينة مثلاً على نجاسة أحد الإناءين معيّناً بعد العلم الإجمالي بنجاسة أحدهما، فإنّ مقتضىٰ الانحلال عدم تنجز وجوب الاجتناب عن النجس المعلوم بالإجمال، و العذر عن مخالفته على تقدير انطباقه على غير ما قامت البينة على نجاسته.

الخامس: يعتبر في انحلال العلم الإجمالي بالتكليف تنجز الطلب في بعض الأطراف على كل تقدير حتى يتبدّل العلم الإجمالي به بعلمٍ تفصيلي بالتكليف في ذلك الطرف و شكّ بدوي في الآخر، و حينئذٍ يستقل العقل باشتغال الذِّمّة بالتكليف فيما تنجّز فيه و البراءة عمّا لم يتنجز فيه.

فالعلم بوجوب الأقل نفسيّاً أو غيرياً إنّما ينحلّ إذا كان وجوبه المعلوم بالتفصيل منجّزاً على كل تقدير، إذ لو لم يكن كذلك، بأن كان منجّزاً على تقدير وجوبه النفسي، و غير منجّز على تقدير وجوبه الغيري ـ لجريان البراءة عن الأكثر المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً و مقدمياً ـ لما أمكن دعوىٰ اشتغال الذِّمّة به قطعاً حتى يرتفع الترديد المقوِّم للعلم الإجمالي، إذ الموجب لاشتغال الذِّمّة هو التكليف

الفعلي المنجّـز، لا الفعلي ولو لم يبلغ مرتبة التنجز، فإذا لم يتنجز وجوب الأكثر لم يتنجز وجوب الأقل الذي هو مقدمة له، وحينئذٍ فلم يعلم اشتغال الذِّمّة بهذا الأقل على تقدير وجوبه الغيري، والمفروض أنّ الانحلال متوقف على القطع بالاشتغال بأحد الطرفين بالخصوص على كل تقدير، وإلّا فلا مجال له، لتبعية النتيجة لأخس المقدمتين (*).

إذا عرفت هذه الأُمور، فاعلم: أنّ دعوىٰ انحلال العلم الإجمالي هنا في غير محلها، لأنّه خلاف الفرض، إذ المفروض توقف الانحلال على تنجز وجوب الأقل على كل تقدير ـ بمقتضىٰ المقدمة الخامسة ـ سواء أكان الواجب الواقعي هو الأقل أم الأكثر. مع أنّه ليس كذلك، فإنّ الواجب لو كان هو الأكثر لم يكن وجوب الأقل منجّزاً، لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في التنجز كما عرفت فـي المقدمة الأُولىٰ، والمفروض عدم تنجز وجوب ذيها وهو الأكثر، فيكون تنجز الأقل مختصاً بتقدير تعلق الوجوب به لا بالأكثر.

مـع أنّ المعتبر في الانحلال تنجز الأقـل على كل تقدير، ففي الحقيقة يكون لتنجز الأكثر دخل فـي الانحلال، حتىٰ يكون وجوب الأقل منجّزاً على كلٍّ مـن تقديري وجوبه النفسي والمقـدمي، وليس له دخل، لأنّ دخله مانع مـن الانحلال، وهذا هو الخلف المحال.

(*) قد يقال: «إنّ الانحلال لا يتوقف على تنجز التكليف على تقديري تعلقه بالأقل وتعلقه بالأكثر، بل الانحلال وتنجز التكليف بالنسبة إلى الأكثر متنافيان لا يجتمعان، فكيف يكون متوقفاً عليه، بل الانحلال مبني على العلم بوجوب ذات الأقل على كل تقـدير، أي على تقدير وجوب الأقل في الواقع بنحو الإطلاق، وعلى

و إن شئت فقل: إنّ الانحلال الموجب لعدم تنجز وجوب الأكثر موقوف على العلم التفصيلي بوجوب الأقل فعلاً، وهذا العلم يتوقف على تنجز وجوب الأقل على كل حال، سواء أكان الوجوب متعلقاً بالأقل أم بالأكثر، وقد فرض عدم تنجز وجوب الأكثر بالانحلال، لجريان البراءة فيه. فدعوىٰ تنجز وجوب الأقل على كل تقدير تنافي عدمَ تنجز وجوب الأكثر، فالذي يكون دخيلاً في الانحلال هو تنجز الوجوب المتعلق بالأقل فقط، وهو خلاف ما فرضناه من دخل تنجز وجوبه مطلقاً ولو كان الواجب هو الأكثر.

فما يظهر من كلام شيخنا الأعظم قدس سره من كفاية مطلوبية الأقل في الانحلال مطلقاً نفسياً أو غيرياً وإن لم يكن منجّزاً على تقدير وجوبه الغيري. قد عرفت الخلل فيه، وأنّه لا بدّ في الانحلال من كون التكليف في أحد الطرفين منجّزاً على كل تقدير، هذا تقريب إشكال الخلف.

تقدير وجوبه في الواقع بنحو التقييد، فذات الأقل معلوم الوجوب، إنّما الشك في الإطلاق والتقييد ... وإنّما نشأت هذه المغالطة من أخذ التنجز على كل تقدير شرطاً للانحلال، وهذا ليس مراد القائل بالبراءة».

لكنه لا يخلو من غموض، وذلك فإنّ التنافي بين الانحلال والتنجز وإن كان مسلّماً، إلّا أنّ هذا بنفسه منشأ إشكال المصنف هنا وفي حاشية الرسائل على من يدّعي انحلال العلم بالجامع بالعلم في طرفٍ معيّن وإن لم يعلم وجهه.

وبيان الإشكال زائداً على ما تقدم في التوضيح: أنّ المنجِّز سواء أكان هو العلم أم غيره من الحجج، لا بدّ من تعلقه بتكليف قابل للتنجز على كل تقدير حتى يوجب شغل العهدة ويلزم العقل بتفريغها عنه، إذ ليس التكليف بوجوده الواقعي غير

المنجّز سبباً لاشتغال الذّمّة عقلاً كما هو واضح، وما لم يتنجز الإلزام الشرعي في بعض الأطراف لم يرتفع الترديد و لم يصِر الطرف الآخر مورداً للشبهة البدوية حقيقةً أو حكماً.

وعلى هذا، فإذا جرت أصالة البراءة عن الأكثر لم يكن المعلوم ـ وهو وجوب الأقل ـ قابلاً للتنجز على كل تقدير، لارتفاع تقدير وجوبه الغيري بجريان البراءة في وجوب الأكثر، فلا يبقىٰ إلّا احتمال كونه تمام الواجب لا بعضه، فالأقل حينئذٍ غير معلوم الوجوب على كل تقدير، بل على تقدير وجوبه النفسي فقط، ومن المعلوم أنّ هذا القدر من العلم بالجامع لا يوجب شغل الذمّة، لفرض أنّ تقدير وجوبه المقدّمي منفي بالأصل الجاري في نفي وجوب الأكثر.

وعليه، فما أفاده المصنف من امتناع الانحلال سليم عن هذه المناقشة.

هذا كله، مضافاً إلى استحالة الانحلال ببيان آخر حُكي عن شيخ مشايخنا المحقق النائيني قدس سره من عدم معقولية انحلال العلم الإجمالي بنفسه، لأنّ وجوب الأقل هو المعلوم بالإجمال، والترديد إنّما يكون في كيفيته، وأنّها بنحو الإطلاق أو الاشتراط، فإن كان الواجب هو الأكثر كان وجوب الأقل مقيّداً به، وإلّا كان مطلقاً، ولا ينحل هذا الترديد بنفس العلم بالوجوب، والعلم باشتغال الذّمّة يستدعي العلم بالفراغ حقيقةً أو جعلاً، والاكتفاء بالأقل امتثال احتمالي غير رافع لخطر العقاب "[1]".

وأُورد عليه بأنّ الاشتغال اليقيني بغير الأقل لم يثبت حتى يجب عقلاً إحراز الفراغ عنه، توضيحه: أنّ الارتباطية وكون كل جزءٍ جزءًا في نفسه وشرطاً لغيره من الأجزاء السابقة واللاحقة منتزعة عن تعلق الأمر، فإنْ تعلّق بالأكثر كان المشكوك جزءًا أو شرطاً، وإلّا فلا، فالشك في تقيد الأقل بالمشكوك وإطلاقه متأخر رتبة عن

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص١٦١

انبساط الأمر على المشكوك، فالشك متعلق بحدِّ الأمر، وأنّ حدّه ذرع مثلاً أو أزيد، فإن كان متعلقاً بالأكثر لم يكن منجزاً، لكونه بلا بيان، إذ المفروض عدم وفاء البيان إلّا بالأقل، فالعقاب عليه قبيح عقلاً.

وعليه، فتجري البراءة العقلية في وجوب الأكثر، ومعه لا يبقىٰ شكّ في إطلاق الأقل وتقيده بالمشكوك، لارتفاع منشأ الانتزاع وهو تعلق الأمر بالأكثر. فالقول بوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر لتردد وجوب الأقل بين كونه بشرط شيءٍ أو لا بشرط ضعيف، لأنّ هذا التردد نشأ من الشك في حدِّ الأمر وأنّه قصير أم طويل، وحيث إنّ طوله غير معلوم فالعقاب عليه بلا بيان، هذا.

وأجاب عنه سيدنا الأُستاذ ﷺ في مجلس الدرس بأنّ ما أُفيد متين في غير المركّبات الارتباطية، لوجوب الأقل فيه على كل تقدير، وأمّا فيها فلا، إذ لو كان متعلق الأمر هو الأكثر لم يكن الإتيان بالأقل مجدياً في سقوط الأمر بالأقل، لتقيده بالأكثر. وقياس الأمر المتعلق بالمركّب الارتباطي بالخيط والخيمة المحيطين بعدة أشياء في غير محله، إذ لا تعلق للخيط بالمحاط، بل يكون إحاطته بالشيء مجرد الاتفاق دون التعلق والارتباط، وإذا قيل إنّ الخيط قد أحاط بكذا فإنّه مجرد عنوان مشير إلى حدِّ الخيط. وهذا بخلاف الأوامر المتعلقة بالمركبات الارتباطية، فإنّ الأمر يتعلق بما انبسط عليه، ولذا ينتزع الجزئية لكل ما انبسط عليه، ويتوقف ارتفاعها على جريان البراءة الشرعية فيها على ما ستقف عليه.

وبالجملة: المنشأ أمر واحد يتعلق دفعةً بمتعلقه المردّد بين الأقل والأكثر، ويؤول الأمر إلى أنّ وجوب الأقل مقيد أم مطلق، ومن المعلوم أنّ بيان كيفية المجعول كأصله وظيفة الشارع، إذ مع كفاية العلم الإجمالي في البيانية لا مسرح لقاعدة القبح لعدم صلاحيتها لإثبات إطلاق وجوب الأقل، والاجتزاء به إطاعة احتمالية غير مؤمِّنة من خطر العقاب عقلاً.

لاستلزام الانحلال المحال، بداهة [١] توقف لزوم الأقل فعلاً ـ إمّا لنفسه أو لغيره [٢] ـ على تنجز [٣] التكليف مطلقاً، ولو كان [٤] متعلقاً بالأكثر، فلو كان لزومه [٥] كذلك مستلزماً لعدم تنجزه [٦] إلّا إذا كان متعلقاً بالأقل، كان [٧] خُلفاً (*).

---

١) بيان لاستلزام الانحلال المحال وهو الخلف، وقد عرفته بقولنا: «إذا عرفت هذه الأُمور فاعلم أنّ دعوىٰ انحلال العلم الإجمالي ... ».

٢) هذا و«لنفسه» قيدان لـ«لزوم» المقيّد بقوله «فعلاً».

٣) متعلق بـ«توقف» يعني: بداهة توقف وجوبه الفعلي النفسي أو الغيري على تنجز التكليف ... إلخ.

٤) بيان للإطلاق.

٥) أي: فلو كان لزوم الأقل مطلقاً ـ ولو كان متعلقاً بالأكثر ـ مستلزماً لعدم تنجزه ... الخ.

٦) أي: لعدم تنجز التكليف، كما ادّعاه شيخنا الأعظم ﷺ في تقريب الانحلال.

٧) جواب «فلو كان» وقد عرفت تقريب الخلف.

(*) ثم إنّ الانحلال يتوقف أيضاً على أُمور

منها: تصوير مقدميه الأجزاء الداخلية، وهو ممنوع، إلّا مع كفاية التقدم الطبعي في صدق المقدمية، لمغايرة الاجزاء حينئذٍ للكل من وجه، فإنّه الأجزاء بقيد الانضمام.

ومنها: ترشح الوجوب من ذي المقدمة على مقدمته، وهو كسابقه ممنوع أيضاً.

ومنها: كفاية العلم بالوجوب الجامع بين النفسي والغيري في مقام الانحلال

وعدم اعتبار السنخية بين المعلوم بالتفصيل وما ينحل به، وهو محل نظر أيضاً.

هذا ما يتعلق بالطريق الأوّل الذي سلكه شيخنا الأعظم قدس سره لانحلال العلم الإجمالي حقيقةً بجريان البراءة العقلية.

ولَه قدس سره مسلك آخر للانحلال، ومحصّله وجوب الأقل قطعاً بالوجوب النفسي الجامع بين الوجوبين الاستقلالي والضمني على تقدير تعلق الطلب بالأكثر.

ولم يتعرّض المصنف قدس سره لصحته وفساده لا في المتن ولا في حاشية الرسائل وقد يدّعىٰ ارتضاؤه له، لسلامته من الإشكال الوارد على الوجه الأوّل، مع أنّ مختاره في بحث المقدمة وجوب الأجزاء بالوجوب الضمني النفسي، فيقال في تقريب الانحلال: إنّ الأقل واجب على كل تقدير، أمّا على تقدير كونه هو الواجب النفسي الاستقلالي فواضح. وأمّا على فرض كون الواجب هو الأكثر، فللعلم بوجوبه النفسي أيضاً المنبسط عليه من وجوب الكل، والعقاب عليه مع البيان، بخلاف المؤاخذة على ترك الأكثر المشكوك فيه، فإنّه بلا بيان، وليس الأقل مقدمة للأكثر حتى يكون تنجز وجوبه الغيري منوطاً بتنجز الأكثر على تقدير كونه هو المطلوب ويعود المحذور، بل المناط في الانحلال هو العلم بوجوب الأقل نفسيّاً.

وقد يورد على الماتن بعدم الوجه في إهمال هذا الطريق الثاني للانحلال العقلي الذي لا ينبغي الإشكال فيه.

إلّا أن يقال: إنّ مقتضىٰ الارتباطية وتلازم أوامر الاجزاء ثبوتاً وسقوطاً عدم جواز الاكتفاء عقلاً بالأقل، إذ على تقدير كون الواجب هو الأكثر لا يكون الإتيان بالأقل مسقطاً للأمر ووافياً بالغرض منه، لتقيده بالجزء المشكوك وجوبه، ومناط امتناع الانحلال هو عدم العلم بوجوب الأقل على كل تقدير، لعدم تنجز التكليف على كل تقدير، أي سواء أكان متعلقاً بالأقل أم بالأكثر، فإنّ وجوب الأقل ضمنيّاً مرتبط بوجوب الأكثر، إذ لولا وجوبه لم يكن وجوب للجزء أصلاً، والمفروض انتفاء وجوب الأكثر بأصالة البراءة، فينتفي احتمال وجوب الأقل ضمنياً، ويبقىٰ

مع [1] أنّه يلزم من وجوده عدمه،

---

١) هذا هو الوجه الثاني من الإشكال على الانحلال وهو التناقض، ومحصّله: أنّه يلزم من وجود الانحلال عدمه، وما يلزم من وجوده عدمه محال، لأنّه من التناقض، فالانحلال محال.

توضيحه: أنّ انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي والشك البدوي منوط بالعلم بوجوب الأقل تفصيلاً، وهذا العلم التفصيلي موقوف على تنجز وجوب الأقل مطلقاً نفسيّاً كان أو غيرياً، وتنجز وجوبه الغيري يقتضي تنجز وجوب الأكثر نفسياً حتى يترشّح منه على الأقل ويصير واجباً غيرياً، لما مرّ من تبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في أصل الوجوب والتنجز، مع اقتضاء الانحلال لعدم تنجز التكليف بالأكثر نفسياً المستلزم لعدم تنجز وجوب الأقل غيرياً، فإذا لم يكن وجوب الأكثر منجّزاً ـ لجريان قاعدة القبح فيه ـ فلا يتنجز وجوب الأقل أيضاً، فيمتنع الانحلال.

وإن شئت فقل: إنّ لازم الانحلال عدم تنجز وجوب الأكثر على تقدير تعلق الوجوب به، ولازم عدم تنجزه عدم الانحلال، لإناطة الانحلال بتنجز وجوب الأقل مطلقاً ولو كان الواجب هو الأكثر، فإذا كان تنجز وجوب الأقل في صورة واحدة وهي وجوب الأقل نفسياً، فلا ينحل العلم الإجمالي بالتفصيلي، لعدم حصول العلم

احتمال وجوبه الاستقلالي فقط.

وقد عرفت توقف الانحلال على العلم بوجوبه على كل تقدير، وليس فليس. وحينئذٍ فالاكتفاء بالأقل في مقام الامتثال منوط بشمول دليل البراءة الشرعية له، والتفكيك في التنجّز بين الأقل والأكثر، فيقتصر عليه لقيام الحجة على وجوبه، دون الأكثر وإن كان هو المأمور به، لا الأقل المأتي به، وسيأتي الكلام فيه عند تعرّض المصنف للبراءة النقلية إن شاء الله تعالىٰ.

لاستلزامه [١] عدم تنجز التكليف على كل حال [٢]، المستلزم [٣] لعدم لزوم الأقل مطلقاً [٤]، المستلزِم [٥] لعدم الانحلال،

التفصيلي حينئذٍ بوجوب الأقل على كل حال، بل يبقىٰ العلم الإجمالي على حاله، ومقتضاه وجوب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر تفريغاً للذمة عن الواجب النفسي المعلوم.

وعليه، فوجوب الأقل ثابت على كل حال وغير ثابت كذلك، وليس هذا إلّا التناقض، فملاك هذا الإشكال هو التناقض، كما أنّ ملاك الإشكال الأوّل هو الخلف.

١) هذه الضمائر ـ غير ضمير «أنّه» الذي هو للشأن ـ راجعة إلى الانحلال، وقد عرفت وجه الاستلزام، إذ معنىٰ الانحلال هو تنجز التكليف في بعض الأطراف بالخصوص، وصيرورة غيره مشكوكاً فيه بالشك البدوي، وكون التكليف فيه غير منجّز على تقدير تعلقه به.

٢) أي سواء أكان وجوب الأقل نفسياً أم غيرياً.

٣) صفة لقوله: «عدم» والوجه في الاستلزام ما عرفت من أنّه على تقدير عدم تنجز وجوب الأكثر نفسياً استقلالياً ينتفي تنجز وجوب الأقل غيرياً، لتبعية وجوب المقدمة لوجوب ذيها في التنجز وعدمه، فيصير الأقل منجّزاً في صورة واحدة وهو وجوبه نفسياً، لا مطلقاً ولو كان غيرياً.

٤) أي: ولو كان متعلقاً بالأكثر، لأنّ وجوب الأقل حينئذٍ غيري، وليس بمنجّز، لعدم تنجّز وجوب الأكثر.

٥) نعت لقوله: «لعدم» والوجه في هذا الاستلزام أيضاً واضح، إذ لابدّ من تنجّز وجوب الأقل على كل تقدير حتى ينحل به العلم الإجمالي، والمفروض عدم تنجّزه كذلك، كما مرّ غير مرة.

و ما[١] يلزم من وجوده عدمه[٢] محال.

نعم[٣] إنّما ينحلّ إذا كان الأقل ذا مصلحة ملزمة، فإنّ وجوبه حينئذٍ[٤] يكون معلوماً له، وإنّما كان الترديد لاحتمال أن يكون الأكثر ذا مصلحتين[٥]

---

١) أي: الانحلال المستلزم للمحال محال أيضاً، وهذا هو التناقض.

٢) هذا الضمير وضمير «وجوده» راجعان إلى الموصول المراد به الانحلال.

٣) استدراك على عدم انحلال العلم الإجمالي بالأقل والأكثر الارتباطيين، وهذا الاستدراك خارج موضوعاً عن محل البحث كما سينبِّه عليه المصنف، وحاصله: أنّ الأقل والأكثر إذا كانا استقلاليين وعلم إجمالاً بمطلوبية أحدهما، فلا مانع عقلاً من انحلاله، فإنّ المصلحة الملزمة في الأقل تقتضي وجوبه النفسي الاستقلالي، لإمكان وجود مصلحتين ملزمتين تقوم إحداهما بالأقل، والأُخرىٰ بالأكثر، فلو اقتصر على الأقل ترتبت عليه مصلحته، وجرت البراءة عن وجوب الأكثر، كتردد الدين بين الدرهم والدرهمين.

هذا إذا لم يتوقف استيفاء مصلحة الأقل على استيفاء مصلحة أُخرىٰ، وإلّا فمع التوقف أو التلازم لا يستقيم جريان البراءة عن الأكثر، الموقوف جريانها على انحلال العلم الإجمالي، لتلازم أوامر الأجزاء حينئذٍ ثبوتاً وسقوطاً، الموجِب لاندراجه في الأقل والأكثر الارتباطيين.

٤) أي: فإنّ وجوب الأقل حين كونه ذا مصلحةٍ نفسية مستقلة ـ وإن كانت بالنسبة إلى مصلحة الأكثر ضعيفة ـ يكون معلوماً له.

٥) يعني: غير متلازمتين، وإلّا فيجري عليهما حكم الارتباطية، لعدم قيام المصلحة بالأقل على فرض كون واجد الملاك واقعاً هو الأكثر كما أشرنا إليه.

أو مصلحةٍ أقوىٰ [١] من مصلحة الأقل، فالعقل في مثله وإن استقلّ بالبراءة [٢] بلا كلام، إلّا أنّه خارج [٣] عمّا هو محل النقض والإبرام في المقام.

هذا [٤]. مع أنّ [٥] الغرض الداعي إلى الأمر لا يكاد يحرز إلّا بالأكثر،

---

١) بلا ملازمة بين مراتب المصلحة المترتبة على الأقل والأكثر، بحيث يمكن استيفاء مصلحة الأقل بدون مصلحة الأكثر.

٢) للشك في تعلق خطاب نفسي آخر بالأكثر غير ما تعلّق قطعاً بالأقل.

٣) أي: خروجاً موضوعياً، لأنّ محل الكلام هو الأقل والأكثر الارتباطيين، وليس هذا منهما، بل من الاستقلاليين اللّذين لا إشكال في استقلال العقل بالبراءة فيهما، لكون العلم الإجمالي فيهما صورياً لا حقيقياً، لأنّه من أوّل الأمر يعلم تفصيلاً بوجوب الأقل، ويشك في وجوب الأكثر، فالتعبير بالانحلال فيهما مسامحة.

٤) أي: ما ذكرناه من لزوم الإتيان بالأكثر عقلاً في الارتباطيين، لعدم انحلال العلم الإجمالي بالتكليف الدائر بين الأقل والأكثر.

٥) هذا هو الوجه الثاني الذي استدلّ به المصنف على لزوم الاحتياط عقلاً بالإتيان بالأكثر، مع الغض عن العلم الإجمالي بالتكليف، وتسليم صحة الانحلال المزبور، وعدم كون المكلّف عاصياً بترك الأكثر على تقدير وجوبه واقعاً، ولكن للعقل حكم آخر بوجوب الاحتياط في هذه الأحكام الشرعية لأجل إحراز مصلحتها الشرعية لأجل إحراز مصلحتها الواقعية الملزمة الباعثة إلى الأمر بها.

ومحصّل هذا الوجه هو اقتضاء الغرض الداعي إلى التشريع لوجوب الاحتياط، بناءً على تبعية الأحكام للمصالح والمفاسد في متعلقاتها كما عليه مشهور العدلية، فإذا علم المكلّف بأمر المولىٰ المتعلق إمّا بالأقل وإمّا بالأكثر، فقد علم بالغرض الملزِم الوحداني المترتب عليه، لاستلزام العلم بالمعلول للعلم بالعلة، فيجب عقلاً تحصيل

بناءً [١] على ما ذهب إليه المشهور من العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في المأمور بها والمنهي عنها، وكونِ [٢] الواجبات الشرعية

العلم باستيفاء ذلك الغرض. والاقتصار على فعل الأقل لا يوجب العلم باستيفائه، للشك في كونه محصِّلاً له، فلا يجوز الاكتفاء به عقلاً، بل لا بدّ في إحراز الغرض اللازم الاستيفاء من الإتيان بالأكثر، لكونه محصِّلاً له قطعاً.

وبالجملة: فالمقام من صغريات الشك في المحصِّل.

وقد تعرّض الشيخ الأعظم قدس سره للاستدلال بالغرض، ولكنّه أجاب عنه بوجهين سيأتي بيانهما، فإنّه بعد تقرير دلالة العقل على البراءة ـ بما تقدم نقله عنه ـ أورد على نفسه بأنّ الأوامر الشرعية نظير أمر الطبيب بتركيب معجونٍ، فشكّ في جزئية شيء له مع العلم بعدم إضراره، فتركه المريض مع تمكنه منه، فإنّه مستحق للّوم، ثم أجاب عنه ... إلى أن قال:

«فإن قلت: إنّ الأوامر الشرعية كلها من هذا القبيل، لابتنائها على مصالح في المأمور به، فالمصلحة فيها إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض، وبتقرير آخر: إنّ المشهور بين العدلية أنّ الواجبات الشرعية إنّما وجبت لكونها ألطافاً في الواجبات العقلية ...»[١].

١) وأمّا بناءً على حصول الغرض بنفس الأمر، لا بفعل المأمور به وترك المنهي عنه، فلا موجب للاحتياط حينئذٍ، للعلم بحصول الغرض بمجرد إنشاء الأمر.

٢) معطوف على قوله: «تبعية» وحاصله: أنّ الواجبات الشرعية تقرِّب العباد إلى الواجبات العقلية، وهي المقرِّبة إليه جلّ وعلا، فإنّ التنزه عن القبائح تخلية

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣١٩

ألطافاً في الواجبات العقلية[١]، وقد مرّ[٢] اعتبار موافقة الغرض

للنفس عن الرذائل، وفعل الواجبات تكملة وتحلية لها بالفضائل، كما يرشد إليه قوله تعالىٰ: ﴿ أقم الصلاة إنّ الصلاة تنهىٰ عن الفحشاء والمنكر ﴾ «١» و﴿ إنّما يريد الشيطان أن يوقع بينكم العداوة والبغضاء في الخمر والميسر ﴾ «٢» فالواجب تحصيل اللطف، وهو يتوقف على الإتيان بالأكثر، لأنّه محصِّل له قطعاً، بخلاف الأقل، فإنّه يشكّ معه في تحقق تلك الواجبات العقلية، فلا وجه للاقتصار عليه.

ثم إنّ المصلحة الكامنة في الفعل إمّا أن تكون من قبيل العنوان والوجه للمأمور به كالطهور المطلوب حقيقةً من الأمر بإزالة الحدث بالغُسل والوضوء الرافعين له، فيتعلق الأمر بنفس العنوان، فيقول المولىٰ: « تطهر »، وإمّا أن تكون من قبيل الغرض من الأمر به أي المترتب على المأمور به، ولم يتعلق به الأمر، ولكن لابدّ من تحصيله، للعلم بأنّ المقصود من الأمر تحققه، فإذا شكّ في حصولها بفعل بعض محتملات الواجب فلابدّ من الاحتياط بالإتيان بالمشكوك دخله شطراً أو شرطاً في حصوله، وهذا معنىٰ قول الشيخ الأعظم: « فالمصلحة إمّا من قبيل العنوان في المأمور به أو من قبيل الغرض ».

١) فالواجب الشرعي مقرِّب إلى الواجب العقلي وهو القرب إليه تعالىٰ بالطاعة، والحرام الشرعي مبعِّد عن المعصية التي تكون مبغوضاً عقلاً.

٢) حيث قال في بحث التعبدي والتوصلي في مقام الفرق بينهما: « بخلاف التعبدي، فإنّ الغرض منه لا يكاد يحصل بذلك، بل لابدّ في سقوطه وحصول غرضه

«١» النور، الآية: ٢١

«٢» المائدة، الآية: ٩١

وحصولِه [١] عقلاً [٢] في إطاعة الأمر وسقوطه، فلا بدّ من إحرازه [٣] في إحرازها، كما لا يخفىٰ (*).

من الإتيان به متقرِّباً به منه تعالىٰ »[١].

ومعنىٰ كلامه هنا: أنّ الغرض لا يسقط في التعبديات إلّا مع قصد الإطاعة، والإطاعة فيها تتوقف على قصد أمرها، فما لم يقصد أمرها لم يسقط الغرض الباعث على الأمر.

١) معطوف على « موافقة » وضميره راجع إلى « الغرض ».

٢) قيد لـ « اعتبار » وهذا بناءً على ما اختاره المصنف من دخل قصد الأمر عقلاً في العبادة، لامتناع دخله فيها شرعاً.

٣) أي: إحراز الغرض في إحراز الإطاعة، وحاصله: أنّ علّة الأمر حدوثاً وبقاءً هو الغرض، فسقوط الأمر موقوف على سقوط الغرض، ومن المعلوم عدم حصول العلم بتحقق الغرض إلّا بالإتيان بالأكثر.

(*) قد يقال: إنّ هذا إنّما يتم فيما إذا كان الفعل المأمور به علّةً تامّة لحصول الملاك والغرض المترتب عليه، ولم يتوسط بينهما إرادة فاعل مختار، وأمّا فيما إذا كان الفعل معدّاً لوجود الغرض، وأُنيط تحققه بأُمورٍ خارجة عن قدرة المكلّف كما في حرث الأرض وإلقاء البذر فيها لصيرورته سنبلاً، فلا يوجب الاحتياط العلم بترتب الملاك على الإتيان بكل ما يحتمل دخله في حصوله. وحيث إنّ جلّ الأحكام الشرعية ـ بل كلها ـ من قبيل المعدّات لملاكاتها، فلا مجال للتمسك لوجوب الإتيان بالأكثر بلزوم تحصيل العلم عقلاً بحصول الغرض المنوط بإتيان الأكثر.

«١» منتهى الدراية، ج١، ص٥١٤

ولا وجه للتفصي عنه[1] تارةً:

---

١) أي: عن الاستدلال بالغرض، وهذا تعريض بشيخنا الأعظم ﷺ فإنّه تفطّن لكون الغرض مقتضياً للاحتياط في الارتباطيين، وإن لم يكن العلم الإجمالي بالتكليف موجباً لذلك بدعوىٰ الانحلال المتقدم، لكنه تخلّص منه بما لفظه:

لكن فيه: أنّ المعوّل في معرفة كون الأفعال المتعلقة للأحكام الشرعية معدّاتٍ أو عللاً تامّةً لترتب ملاكاتها الداعية إلى تشريع أحكامها عليها هو الأدلة المتكفلة لبيان ترتبها على تلك الأفعال، ومن المعلوم ظهورها في ترتبها عليها بدون توسيط مقدمةٍ وضمِّ إرادة فاعل مختار إليها، ومقتضىٰ أصالة التطابق بين مقامي الثبوت والإثبات هو كون الأفعال عللاً تامّة لترتب الملاكات عليها، لا أن تكون معدّات لذلك، حيث إنّ دخل أمرٍ آخر في حصول الغرض يتوقف على مؤونة زائدة ثبوتاً وإثباتاً، والإطلاق كاشف عن انحصار المحصِّل له في خصوص الفعل المتعلق به الطلب ودافع لاحتمال دخل غيره فيه، ويشهد له ما ورد في خطبة الصديقة الطاهرة صلوات الله عليها وعلى أبيها وبعلها وبنيها: «فجعل الله الإيمان تطهيراً لكم من الشرك، والصلاة تنزيهاً لكم عن الكبر، والزكاة تزكيةً للنفس ونماءً في الرزق، والصيام تثبيتاً للإخلاص، والأمر بالعروف مصلحةً للعامة»[1].

والحاصل: أنّ عدّ الأحكام الشرعية كالتكوينيات ـ نظير إلقاء البذر ونحوه ممّا يكون معدّاً لحصول الغرض ـ ممّا لا دليل عليه، بل الدليل على خلافه، وحيث إنّ الأغراض مترتبة على نفس الأفعال، فيستكشف منه أنّ الفعل مستقل في التأثير، ولا بدّ من الاحتياط حينئذٍ عند دوران الأمر بين ترتب الغرض الملزم على الأقل، وترتبه على الأكثر بإتيان الأكثر.

«١» بحار الأنوار، ج٢٩، ص٢٢٣، رواه عن الاحتجاج، ج١، ص ١٣١ - ١٤٥ (طبع النجف الأشرف) ولاحظ جملة من مصادر الخطبة الشريفة في الغدير، ج٧، ص١٩٢

« قلت: أوّلاً: مسألة البراءة والاحتياط غير مبتنية على كون كل واجب فيه مصلحة هو لطف في غيره ... وثانياً: أنّ نفس الفعل من حيث هو ليس لطفاً، ولذا لو أتىٰ به لا على وجه الامتثال لم يصحّ، ولم يترتب عليه لطف آخر ... »[1].

و توضيحه: أنّه ﷺ أجاب عن دليل الغرض ـ الموجب للاحتياط بفعل الأكثر ـ بوجهين:

الأوّل: أنّ الالتزام بوجود الغرض مبني على مذهب مشهور العدلية من تبعية الأوامر والنواهي للمصالح والمفاسد في متعلقاتهما وهي أفعال المكلّفين، ومن المعلوم أنّ مسألة البراءة والاحتياط ليست مبنيةً على ذلك، بل تجري على مذهب بعض العدلية أيضاً، المكتفي بوجود المصلحة في نفس الأمر الذي هو فعل المولىٰ، وعلى مذهب الأشعري من عدم التبعية أصلاً ولو في نفس الأمر، فيمكن المصير إلى أحد هذين المذهبين، ومن المعلوم عدم وجود غرض حينئذٍ حتى يجب إحرازه في إحراز سقوط الأمر المنوط بإتيان الأكثر.

الثاني: أنّ الغرض بعد تسليم كونه في فعل العبد ـ كما هو مقتضىٰ مذهب المشهور من العدلية ـ وإن كان مورداً لقاعدة الاشتغال، لما اشتهر من عدم جريان البراءة في الشك في المحصِّل، إلّا أنّه يكون فيما يمكن تحصيل العلم بوجود الغرض، وأمّا فيما لا يمكن للعبد إحرازه فلا، كالمقام، ضرورة أنّ حصول المصلحة في العبادات وإن كان منوطاً بقصد الإطاعة، لكنه يحتمل عدم حصولها بمجرد ذلك، لاحتمال دخل قصد وجه أجزاء العبادة من الوجوب والندب في تحققها أيضاً، ومن المعلوم أنّ هذا القصد موقوف على معرفة وجه الأجزاء من الوجوب والندب، ومع الجهل به

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣١٩

بعدم ابتناء مسألة البراءة والاحتياط [١] على ما ذهب إليه مشهور العدلية، وجريانها [٢] على [٣] ما ذهب إليه الأشاعرة المنكرين [٤] لذلك، أو بعض العدلية المكتفين [٥] بكون المصلحة في نفس الأمر [٦] دون المأمور به.

وأُخرىٰ [٧]: بأنّ حصول المصلحة واللطف في العبادات لا يكاد يكون إلّا

لا يتمشّىٰ قصد الوجه، فلا يحصل العلم بالغرض.

وبالجملة: فمرجع هذا الوجه إلى عدم القدرة على تحصيل العلم بوجود الغرض في العبادات، فلا يجب إحرازه، فمن ناحية الغرض لا وجه لوجوب الاحتياط بإتيان الأكثر، وحينئذٍ فلا يبقىٰ في البين إلّا التخلص عن تبعة التكليف المنجّز بالعلم الإجمالي، والبيان المسوِّغ للمؤاخذة على المخالفة منحصر بالأقل دون الأكثر، فلو كان هو الواجب فالمؤاخذة عليه تكون بلا حجة وبيان، وهو قبيح بالوجدان، فلا ملزم بإتيان الأكثر.

هذا توضيح كلام الشيخ. والمصنف أورد عليه هنا كما في حاشية الرسائل بما ستقف عليه.

١) هذا إشارة إلى أوّل جوابي الشيخ عن الاستدلال بالغرض، وقد أوضحناه بقولنا: «الأوّل: أنّ الالتزام بوجود الغرض مبني على مذهب المشهور ... إلخ».

٢) معطوف على «عدم ابتناء» والضمير راجع إلى المسألة.

٣) متعلق بـ «ابتناء».

٤) أي: المنكرون لما ذهب إليه العدلية من قيام الملاكات بالمتعلقات.

٥) الصواب «المكتفي» لكونه صفة لـ «بعض» كما أنّ الصواب «المنكرون».

٦) لا في فعل العبد الذي هو المأمور به حتى يلزم إحرازه، بل الغرض قائم بفعل المولىٰ وهو الأمر.

٧) هذا ثاني جوابي الشيخ الأعظم، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «الثاني: أنّ

بإتيانها [١] على وجه الامتثال، وحينئذٍ [٢] كان لاحتمال اعتبار معرفة أجزائها تفصيلاً ـ ليؤتىٰ بها [٣] مع قصد الوجه ـ مجالٌ [٤]، ومعه [٥] لا يكاد يقطع بحصول اللطف والمصلحة الداعية إلى الأمر، فلم يبقَ إلّا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان [٦] ما عُلم تعلقه [٧] به، فإنّه [٨] واجب عقلاً وإن لم يكن في المأمور به

الغرض بعد تسليم كونه في فعل العبد كما هو مقتضىٰ مذهب المشهور من العدلية ... إلخ ».

١) أي: بإتيان العبادات.

٢) أي: وحين عدم حصول المصلحة إلّا بإتيان العبادة على وجه الامتثال.

٣) أي: بأجزاء العبادات، فضمير « أجزائها » راجع إلى العبادات.

٤) اسم « كان » و « لاحتمال » خبرُه.

٥) أي: ومع احتمال اعتبار معرفة الأجزاء لا يكاد يحصل القطع بحصول المصلحة بدون قصد وجه الأجزاء، ولا يتمشّىٰ هذا القصد مع فرض عدم معرفة وجه الأجزاء، فلا يمكن إثبات وجوب الاحتياط بإتيان الأكثر من ناحية لزوم تحصيل الغرض.

٦) متعلق بـ « التخلص » وضمير « مخالفته » راجع إلى الأمر.

٧) أي: تعلق الأمر، وضمير « به » راجع إلى الموصول في « ما علم » المراد به فعل العبد، لأنّه المتعلق للأمر كالصلاة والصوم وغيرهما من أفعاله، والمراد بـ « ما علم » هو الأقل، وحاصله: أنّه بعد عدم إمكان تحصيل الغرض بإتيان الأكثر لا يبقىٰ في البين إلّا التخلص عن تبعة مخالفة التكليف، وهو يحصل بفعل الأقل، لأنّه المنجّز بالعلم الإجمالي.

٨) أي: فإنّ الإتيان بالأقل المعلوم تعلق الأمر به واجب عقلاً، لكونه إطاعةً

مصلحة ولطف رأساً، لتنجّزه [١] بالعلم به [٢] إجمالاً. وأمّا الزائد عليه [٣] لو كان فلا تبعة على مخالفته من جهته [٤]، فإنّ العقوبة عليه بلا بيان.

وذلك [٥] ضرورة أنّ حكم العقل بالبراءة على مذهب الأشعري

تجب بحكم العقل، فإنّ وجوب الإطاعة حكم عقلي، وأمرها الشرعي أمر إرشادي كما تقدم.

١) متعلق بقوله: «واجب عقلاً» يعني: يجب عقلاً الإتيان بمتعلق الأمر ـ وهو الأقل ـ لتنجّزه بالعلم به إجمالاً.

٢) هذا الضمير وضمير «لتنجّزه» راجعان إلى الأمر.

٣) أي: على ما عُلم تعلُّق الأمر به وهو الأقل، والمراد بالزائد هو الأكثر.

٤) أي: فلا تبعة على مخالفة الأمر من جهة الزائد، لعدم تنجّز أمره على تقدير وجوده واقعاً، فالعقوبة عليه بلا بيان.

٥) تعليل لقوله: «ولا وجه للتفصي عنه» وشروع في الإشكال على كلا الجوابين اللّذين ذَكَرهما الشيخ الأعظم ﷺ عن الاستدلال بالعلم بالغرض، وقد تعرّض المصنف ﷺ لبعض الإشكالات في حاشية الرسائل أيضاً.

وملخّص إشكاله على الجواب الأوّل هو: أنّ إنكار أصل الغرض ـ بناءً على مذهب الأشعري ـ لا يُجدي في التخلص عن دليل الغرض على مذهب غيره، نعم هو يجدي مَن يلتزم بذلك المذهب الفاسد.

وما أفاده الشيخ من إمكان كون الغرض في نفس الأمر كما عليه بعض العدلية لا في المأمور به ـ حتى يكون الغرضُ مشكوكَ الحصول بالإتيان بالأقل ويوجب ذلك فعل الأكثر ـ يرد عليه: أنّ مقصود ذلك البعض من العدلية القائل بتبعية الأمر لمصلحة في نفسه هو ردُّ مَن التزم بوجوب كون المصلحة في المأمور به، بأنّه يجوز

لا يجدي [١] من ذهب إلى ما عليه المشهور من العدلية، بل مَن [٢] ذهب إلى ما عليه غير المشهور[٣]، لاحتمال[٤] أن يكون الداعي إلى الأمر ومصلحته[٥] ـ على هذا المذهب [٦] أيضاً [٧] ـ هو [٨] ما في الواجبات من [٩] المصلحة، وكونها [١٠]

أن تكون المصلحة في نفس الأمر، لا أنّه يجب أن تكون في المأمور به.

وعلى هذا، فيحتمل أن تكون المصلحة في المأمور به، ومع هذا الاحتمال لا يمكن الاقتصار على الأقل، لعدم العلم بحصول الغرض منه.

١) لفرض قيام الملاكات بنفس المتعلقات، الموجب للاحتياط بإتيان الأكثر.

٢) عطف على «مَن ذهب» وهو منصوب محلّاً، لكونه مفعولاً به لقوله: «لا يجدي» يعني: ولا يجدي هذا التفصي على مذهب غير المشهور أيضاً القائل بقيام المصلحة بنفس الأمر، وجه عدم الإجداء ما عرفت آنفاً من أنّ غرض ذلك البعض جواز قيامها بالأمر، لا منع قيامها بالمأمور به، ومع احتمال قيامها بالمتعلقات يقضي العقل بالاحتياط بفعل الأكثر.

٣) الأولىٰ إضافة كلمة «أيضاً» إليه، كما لا يخفىٰ وجهه.

٤) تعليل لعدم إجداء حكم العقل بالبراءة على مذهب غير المشهور من العدلية، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «ومع احتمال قيامها بالمتعلقات ... إلخ».

٥) معطوف على «الداعي» وضميره راجع إلى الأمر.

٦) يعني: مذهب غير المشهور من العدلية.

٧) يعني: كمذهب مشهور العدلية.

٨) أي: الداعي إلى الأمر.

٩) بيان للموصول في «ما في الواجبات».

١٠) معطوف على «المصلحة» يعني: أنّ الداعي إلى الأمر هو ما في الواجبات

ألطافاً، فافهم [١].

و حصولُ اللطف [٢] **والمصلحة في العبادة وإن كان يتوقف على الإتيان**

من المصلحة و من كون الواجبات ألطافاً.

١) لعلّه إشارة إلى أنّه بعد احتمال كون الغرض الداعي إلى الأمر ـ على مذهب بعض العدلية ـ هو المصلحة في نفس الأمر لا المأمور به، فلا يكون هنا علمٌ بغرضٍ قائم بفعل العبد حتى يجب عليه إحرازه، إذ لو كان قائماً بنفس الأمر فليس هو مقدوراً للعبد، لعدم كون الأمر فعل العبد، و مع احتمال قيام الغرض بالأمر لا مُلزِم بالاحتياط بفعل الأكثر لا عقلاً و لا نقلاً.

٢) هذا شروع في الإشكال على ثاني جوابي الشيخ الأعظم ﷺ من تعذُّر استيفاء الغرض في العبادات، لاحتمال دخل قصد وجه أجزائها في تحققه، فيصير الشك في حصول الغرض الداعي إلى الأمر بدون قصد الوجه شكّاً في المحصِّل الذي يكون المرجع فيه قاعدة الاشتغال لا البراءة، لكن يتعذر الاحتياط هنا، لعدم المعرفة بوجه الأجزاء حتى يقصد، فلا يبقىٰ إلّا الإتيان بما قام عليه البيان، وهو الأقل تخلصاً عن تبعة مخالفته.

و أورد المصنف ﷺ عليه بوجوه:

الأوّل: ما أشار إليه بقوله: «إلّا أنّه لا مجال..» و بيانه: أنّ حصول المصلحة في العبادات و إن كان منوطاً بقصد الامتثال، لكنه لا يتوقف على قصد وجه الأجزاء، إذ لا منشأ لاحتمال اعتباره فيها، فإنّه مع هذا الاحتمال يخرج المقام ـ أعني به الأقل والأكثر الارتباطيين ـ عن الشك في المكلّف به الذي يمكن معه الاحتياط، و يندرج فيما يتعذر فيه الاحتياط، مع أنّ من الواضح كون الارتباطيين كالمتباينين في إمكان الاحتياط بالإتيان بكلا الطرفين، كما لو دار أمر العبادة بين القصر والتمام، فإنّه

بها على وجه الامتثال، إلّا أنّه لا مجال لاحتمال اعتبار معرفة الأجزاء وإتيانها على وجهها [١]، كيف [٢] ؟ ولا إشكال في إمكان الاحتياط هاهنا [٣] كما في المتباينين، ولا يكاد [٤] يمكن مع اعتباره.

هذا، مع [٥] وضوح بطلان احتمال اعتبار قصد الوجه

لو اعتبر في صحة الامتثال الجزم بالوجه لَما أمكن فيها الاحتياط، لعدم العلم بجزئية ما زاد على الركعتين حتى يقصد المكلّف وجوبَه، إلّا مع التشريع المحرّم، فيترتب على اعتبار هذا القصد احتياطاً خلاف الاحتياط، لعدم التمكن منه، مع أنّ البحث في المقام وفي المتباينين ليس في إمكان الاحتياط، بل في لزومه وعدمه بعد الفراغ عن إمكانه كما هو واضح.

فحاصل الوجه الأوّل: أنّه لا دليل على اعتبار قصد وجه الأجزاء في العبادة حتىٰ يتمّ كلام الشيخ الأعظم من عدم إمكان الاحتياط بإتيان الأكثر، بل الدليل على خلافه موجود، وهو كون المقام كالمتباينين في إمكان الاحتياط فيه كما عرفت.

١) الضميران راجعان إلى الأجزاء، و« إتيانها » معطوف على « معرفة ».

٢) يعني: كيف يكون لهذا الاحتمال مجال ؟ مع أنّه لا إشكال في إمكان الاحتياط هنا كالمتباينين، ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها، كما مرّ آنفاً.

٣) يعني: في الأقل والأكثر الارتباطيين، والحاصل: أنّ الاتفاق على حسن الاحتياط هنا يأبىٰ عن اشتراط إتيان الأجزاء على وجهها.

٤) يعني: ولا يكاد يمكن الاحتياط مع اعتبار إتيان الأجزاء على وجهها، ومن المسلّم إمكان الاحتياط فيها، فهو دليل على عدم اعتبار قصد الوجه فيها.

٥) هذا هو الوجه الثاني من الوجوه التي أوردها على الشيخ ﷺ ومحصّله: أنّه على تقدير اعتبار الجزم بالنية في العبادة ليس المقصود منه اعتباره في كل واحد من

. . . . . .

الأجزاء، بل المقصود منه اعتباره في العبادة في الجملة، وهذا المقدار يمكن تحققه بالاحتياط بإتيان الأكثر بقصد وجوبه النفسي في الجملة بما اشتمل على الأجزاء والشرائط.

بيانه: أنّ القائل بلزوم الإتيان بالعبادة على وجهها من الوجوب والاستحباب ـ كما حُكي عن العلّامة ﷺ ـ إنّما يدّعي لزومَ فعل العبادة الواجبة بقصد وجوبها النفسي، ومن المعلوم أنّ الاحتياط بفعل الأكثر بقصد مطلوبيته النفسية بمكانٍ من الإمكان. وليس مقصوده لزوم قصد الوجوب في كل واحد من الأجزاء ـ إمّا بالوجوب الغيري المقدمي كما تضمّنه كلام الشيخ الأعظم ﷺ من وجوب الأجزاء ترشحياً غيرياً، وإمّا بالوجوب النفسي الضمني الثابت للأجزاء بواسطة اتّصاف الكل بالوجوب، لوقوعه تحت الطلب ـ حتى يتعذر الاحتياط بفعل الأكثر، لعدم الجزم بوجوب تمام الأجزاء.

و مع عدم اعتبار قصد وجوب كل واحد من الأجزاء واستحبابه، فللمكلّف إيقاع العبادة بنية وجوبها النفسي في الجملة أي بلا تعيين أنّ فرد الواجب تمام المأتيِّ به أو بعضه، كالصلاة المشتملة على السورة مع عدم وجوبها في الصلاة، فتكون السورة كالإتيان بالفريضة في المسجد من مشخِّصات طبيعة الصلاة وخارجة عن ماهيتها وحقيقتها. فلو كان الأكثر هو الواجب فقد أتىٰ به، لاشتمال المأتي به على السورة المشكوكة جزئيتها للعبادة، ولو كان الأقل هو المأمور به فقد أتىٰ به أيضاً.

و احتمالُ اشتماله على ما ليس بواجب ـ وهو السورة ـ مثلاً غير قادح في قصد الوجوب النفسي لطبيعة الصلاة، وإن لم يقصدْ وجوبَ خصوص الجزء المشكوك فيه، فإنّ السورة حينئذٍ كسائر المشخِّصات الفردية التي ليست دخيلةً في مطلوبية الطبيعة، ولا تضرُّ في صدقها على الفرد المتشخص بها، للقطع بعدم كونها من الموانع.

كذلك [١]، والمراد [٢] (*) بالوجه في كلام مَن صرّح بوجوب إيقاع الواجب على وجهه ووجوب [٣] اقترانه به، هو وجه نفسه من وجوبه النفسي، لا وجه أجزائه [٤]

نعم، لو كان مشكوك الجزئية محتملَ المانعية أيضاً لكان منافياً لقصد وجوب الفعل المشتمل عليه، إلّا أنّ المفروض دوران أمر السورة بين كونها جزءًا للطبيعة، وبين كونها من مشخِّصات الماهية التي تكون الطبيعة صادقةً في صورتي وجود السورة وعدمها، وليست كالمانع في الإخلال بقصد الوجوب النفسي للصلاة إجمالاً.

وعليه، فيكون الأكثر محصّلاً للغرض من المأمور به، هذا.

١) أي: قصد الوجه في كل واحد من الأجزاء.

٢) قد تقدم توضيحه بقولنا: «ومحصّله: أنّه على تقدير اعتبار الجزم بالنية في العبادة ليس المقصود منه ... إلخ» والوجه في وضوح البطلان: أنّ الواجب بحكم العقل في بابي المقدمة والكل هو الإتيان بذات المقدمة ونفس الجزء، من دون اعتبار فعلهما بداعي أمرهما، فقصد الوجه لو قيل باعتباره إنّما يكون مورده هو الوجوب النفسي المتعلق بعنوان المركّب كالصلاة، لا الوجوب الغيري أو العَرَضي لأجزائها.

٣) معطوف على «وجوب» أي: وجوب اقتران الواجب بالوجه.

٤) هذا الضمير وضميرا «بنفسه، وجوبه» راجعة إلى الواجب.

(*) الأولىٰ أن يقال: «إذ المراد» لأنّه تعليل لوضوح الفساد، وليس وجهاً آخر.

ثم إنّ ما أفاده ـ من كون مورد اعتبار قصد الوجه نفس الواجب دون أجزائه ـ خلاف ظاهر دعوىٰ السيد الرضي ﷺ الإجماعَ على «بطلان صلاة مَن لا يعلم أحكامها» حيث إنّ المراد بأحكامها أحكام أجزائها.

من وجوبها [١] الغيري [٢] أو وجوبها [٣] العَرَضي [٤]، وإتيانُ [٥] الواجب مقترناً

---

١) أي: وجوب أجزاء الواجب.

٢) صفة لـ «وجوبها» وهذا إشارة إلى ما قيل في وجوب المقدمة من كونه غيرياً، يعني: أنّ وجوب الأجزاء ليس لمصلحة في نفسها حتى يكون نفسياً، بل المصلحة في المركّب، فيكون كل واحد من الأجزاء واجباً غيرياً، لكونه مقدمةً لتحقق الكل.

٣) أي: وجوب أجزاء الواجب.

٤) يعني: الوجوب النفسي المنبسط من الأمر بالكل على كل واحد من الأجزاء، وتسميته بالعَرَضي إنّما هي لأجل كون المتصف بالوجوب أوّلاً وبالذات هو الكل، لتعلق الطلب به بقوله: «صلِّ» ووجوب الجزء يكون ثانياً وبالعَرَض. وليس المراد بالعرضي ما يساوق الوساطة في العروض الذي يصح معه سلب المحمول حقيقةً عن الموضوع، كما في جالس السفينة المتحركة.

٥) مبتدأٌ خبره «بمكان من الإمكان» وغرضه: إثبات إمكان الإتيان بالأكثر بقصد الوجه، بعد وضوح أنّ قصده ـ على تقدير اعتباره ـ يكون في نفس الواجب لا في أجزائه، إذ من المعلوم أنّ إتيان صلاة الظهر مثلاً بفعل الأكثر بقصد الوجه بمكانٍ من الإمكان، لأنّ المشكوك فيه إن كان مردّداً بين كونه جزءًا للماهية وجزءًا للفرد انطبق طبيعي الواجب على تمام الأجزاء.

وإن كان مردّداً بين كونه جزءًا للماهية أو الفرد وبين كونه مقارناً ـ إمّا للغويته أو وجوبه نفسياً، أو استحبابه كذلك، من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب كذلك ـ انطبق الطبيعي المأمور به إمّا على تمامه، بناءً على جزئيته، وإمّا على ما عدا المشكوك من سائر الأجزاء بناءً على عدم جزئيته.

بوجهه غايةً [١] ووصفاً [٢] بإتيان [٣] الأكثر بمكان من الإمكان، لانطباق [٤] الواجب عليه ولو كان [٥] هو الأقل، فيتأتّىٰ من المكلّف معه [٦] قصد الوجه [٧].

و احتمالُ [٨] اشتماله على ما ليس من أجزائه ليس [٩] بضائر، إذا قصد وجوب المأتي به على إجماله [١٠]، بلا تمييز ما لَه دخل في الواجب من أجزائه،

---

١) كأن ينوي: «أُصلّي صلاة الظهر لوجوبها».

٢) كأن ينوي «أُصلّي صلاة الظهر الواجبة».

٣) متعلق بـ «إتيان الواجب».

٤) تعليل لقوله: «بمكان من الإمكان» وضمير «عليه» راجع إلى الأكثر.

٥) أي: ولو كان الواجب بحسب الواقع هو الأقل.

٦) أي: مع إتيان الأكثر.

٧) بمعناه الأخير الذي أفاده بقوله: «والمراد بالوجه ...».

٨) أي: احتمال اشتمال الأكثر، وهذا إشارة إلى إشكال ودفعه.

أمّا الأوّل فهو: أنّه قد يستشكل فيما أفاده ـ من إمكان إتيان الواجب مقترناً بوجه نفسه بإتيان الأكثر ـ بما محصّله: عدم إمكان ذلك، لاحتمال اشتمال الأكثر على ما ليس جزءًا له، ومعه كيف يمكن قصد الوجه بإتيان الأكثر؟

وأمّا الثاني فملخصه: أنّ الاحتمال المزبور لا يقدح في تمشّي قصد الوجه بإتيان الواجب إجمالاً، وإنّما يقدح في قصد الوجوب بالنسبة إلى كل جزءٍ من أجزاء الواجب.

٩) خبرُ «واحتمال» وهو إشارة إلى دفع الإشكال، وقد أوضحناه بقولنا: «وأمّا الثاني فملخصه ... إلخ».

١٠) أي: بلا تعيين أنّه الأقل أو الأكثر، و«من أجزائه» بيانٌ لـ «ما لَه دخل».

لا سيّما [١] إذا دار الزائد بين كونه جزءًا لماهيته وجزءًا لفرده، حيث [٢] ينطبق الواجب على المأتي به حينئذٍ [٣] بتمامه وكماله، لأنّ [٤] الطبيعي يصدق على الفرد بمشخّصاته [٥].

---

١) وجه الخصوصية: أنّه جزءٌ قطعاً، غاية الأمر أنّه يشك في كونه جزءًا للماهية إن كان واجباً، أو جزءًا للفرد إن كان مستحباً، وذلك كالسورة مثلاً بالنسبة إلى الصلاة، إذا فرض دورانها بين جزئيتها للماهية إن كانت واجبة، وللفرد إن كانت مستحبة.

فعلىٰ تقدير جزئيتها للماهية فالواجب هو الأكثر، وعلى تقدير جزئيتها للفرد وكونها من مشخّصاته فالواجب هو الأقل، فالسورة كالاستعاذة حينئذٍ.

وعليه، فالمراد بجزء الماهية ما ينتفي بانتفائه الماهية كالأجزاء الواجبة، وبجزء الفرد ما ينتفي بانتفائه الفرد كالأجزاء المستحبة وإن لم تنتفِ الماهية، فالصلاة تصدق مثلاً على الواجدة للاستعاذة والفاقدة لها، لعدم كونها من مقوّمات الطبيعة، بخلاف الأجزاء الواجبة، فإنّ الفاقد لها لا يكون مصداقاً للماهية.

٢) تعليل لقوله: «لا سيما» وقد عرفت وجه الخصوصية، وأنّه لا يكون الزائد لغواً على كل حال، بل هو إمّا جزء الفرد وإمّا جزء الماهية.

٣) أي: حين دوران الزائد بين الجزئية للماهية وللفرد.

٤) تعليل لقوله: «حيث ينطبق».

٥) فإنّ طبيعي الإنسان يصدق على زيدٍ، مع أنّ له مشخّصات فردية، لكن الصدق باعتبار أنّه فرد للحيوان الناطق، وكذا الصلاة جماعةً في المسجد من مشخّصات الفرد، ويصدق الطبيعي عليه.

نعم [١] لو دار بين كونه [٢] جزءًا و[أو] مقارناً لما كان [٣] منطبقاً عليه بتمامه، لو لم يكن جزءًا [٤]، لكنه [٥] غير ضائر، لانطباقه عليه أيضاً [٦] فيما لم يكن ذاك الزائد جزءًا، غايته لا بتمامه [٧] بل بسائر أجزائه.

هذا، مضافاً [٨] إلى أنّ اعتبار قصد الوجه

---

١) استدراك على قوله: «لأن الطبيعي يصدق» وحاصل الاستدراك: أنّه إذا دار أمر المشكوك فيه بين كونه جزءًا مطلقاً ـ للماهية أو الفرد ـ وبين كونه خارجاً وأجنبياً عن العبادة، لم ينطبق الطبيعي عليه بتمامه، إذ المشكوك فيه على تقدير عدم جزئيته خارج عن صميم الفعل العبادي وإن لم يكن منافياً له، وإنّما هو لغو، ولكن ينطبق الواجب على المأتيِّ به في الجملة أي على أجزائه المعلومة، وهو كافٍ في صحة العبادة.

٢) هذا الضمير والمستتر في «دار» راجعان إلى المشكوك فيه، ومع احتمال مقارنته ـ لا جزئيته ـ لا وجه لقصد الوجوب به بالخصوص.

٣) جواب «لو دار» واسم «كان» ضمير راجع إلى الطبيعي.

٤) لا للماهية ولا للفرد، وضمير «عليه» راجع إلى الفرد المأتي به.

٥) أي: لكن عدم الانطباق على المأتي به بتمامه ـ لو لم يكن المشكوك فيه جزءًا ـ غير ضائر، لانطباق الكلي على المأتيِّ به إجمالاً.

٦) أي: كانطباق الكلي على المأتيِّ به في صورة دوران الجزء بين جزئيته للماهية وللفرد.

٧) أي: لا ينطبق الطبيعي على تمام المأتي به، بل على ما عدا ذلك الزائد من الأجزاء المعلومة.

٨) هذا هو الوجه الثالث من وجوه المناقشة في كلام الشيخ الأعظم قدس سره

من رأس [١] ممّا يقطع بخلافه.

مع أنّ [٢] الكلام في هذه المسألة لا يختص بما لا بدّ أن يؤتىٰ به [٣] على وجه الامتثال من [٤] العبادات.

مع أنّه [٥] لو قيل باعتبار قصد الوجه في الامتثال فيها

وحاصله: القطع بعدم دخل قصد الوجه أصلاً، لا في نفس الواجب ولا في أجزائه. وما تقدم في الوجه الأوّل كان ناظراً إلى عدم الدليل على اعتبار قصد الوجه في خصوص الأجزاء.

١) أي: لا في الواجب ولا في أجزائه، وذلك لما تقدم منه في مباحث القطع من أنّه ليس منه في الأخبار عين ولا أثر، وفي مثله ـ ممّا يُغفل عنه غالباً ـ لا بدّ من التنبيه عليه حتى لا يلزم الإخلال بالغرض، فراجع ما أفاده في مسألة العلم الإجمالي «١».

٢) هذا هو الوجه الرابع من وجوه الإشكال، وحاصله: أنّ ما تقدم في كلام الشيخ الأعظم أخص من المدّعىٰ، وهو عدم اختصاص جريان البراءة في الأقل والأكثر الارتباطيين بالعبادات التي يعتبر فيها الإتيان بها على وجه قربي، بل يعم التوصليات، لاشتمالها أيضاً على المصالح، ومن المعلوم عدم اعتبار قصد الوجه في ترتبها على تلك الواجبات، فيتوقف استيفاء الغرض فيها على فعل الأكثر مع عدم لزوم قصد الامتثال فيها فضلاً عن قصد الوجه، وحديث قصد الوجه مختص بالعبادات، كما لا يخفىٰ.

٣) الضمير راجع إلى « ما » الموصول المراد به العبادة.

٤) بيان للموصول في « بما لا بدّ ... ».

٥) هذا هو الوجه الخامس من الإشكالات، وهو إشكال على كلام الشيخ

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٥٧٥

على وجهٍ [١] ينافيه التردد والاحتمال، فلا وجه [٢] معه [٣] للزوم مراعاة الأمر

الذي حكاه المصنف عنه بقوله: «فلم يبقَ إلّا التخلص عن تبعة مخالفته بإتيان ما علم تعلقه به ...» وتوضيحه: أنّ قصد الوجه الذي يتوقّف عليه حصولُ الغرض الداعي إلى الأمر لا يخلو: إمّا أن يكون شرطاً في حصوله مطلقاً، حتى مع تعذر الإتيان به من جهة تردد المأمور به بين الأقل والأكثر المانع من تحقق قصد الوجوب، وإمّا أن يكون مقيّداً بصورة التمكن منه.

فعلى الأوّل يلزم سقوط التكليف من أصله، لتعذر شرطه الناشئ من الجهل بوجوب كل جزءٍ، وسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز رأساً حتى بالنسبة إلى الأقل، لفرض عدم حصول الغرض، لا به ولا بالأكثر، فلا عقاب على تركه حتى يجب التخلص منه بفعل الأقل كما أفاده الشيخ.

وعلى الثاني يلزم سقوط قصد الوجه عن الاعتبار، وعدم توقف حصول الغرض عليه، ولا بدّ حينئذٍ من تحصيل الغرض. والعلمُ بحصوله منوط بإتيان الأكثر، فيجب عقلاً فعلُه، بداهة عدم إحراز تحقق المصلحة والملاك بالأقل، ولا مؤمِّن من تبعة التكليف المعلوم إجمالاً، فيحتاط المكلّف بفعل كلِّ ما يحتمل دخله في حصول الغرض، نظير الشك في المحصِّل.

١) متعلق بـ «قصد الوجه» وضمير «ينافيه» راجع إلى قصد الوجه، يعني: إذا كان قصد الوجه المعتبر منوطاً بتمييز وجه كل جزءٍ من الأجزاء من الوجوب والاستحباب، فلا محالة لا يتمشّىٰ قصده مع احتمال الجزئية وترددها، لعدم إمكان تمييز الوجه حينئذٍ حتى يقصد.

٢) جواب «لو» و«للزوم» متعلق بـ «فلا وجه» أي: فلا موجب لمراعاة الأمر المعلوم.

٣) أي: مع التردد والاحتمال.

المعلوم أصلاً، ولو [١] بإتيان الأقل لو لم يحصل الغرض، وللزم [٢] الاحتياط بإتيان الأكثر مع حصوله [٣]، ليحصل [٤] القطع بالفراغ بعد القطع بالاشتغال، لاحتمال بقائه [٥] مع الأقل بسبب بقاءَ غرضه [٦]، فافهم [٧]،

---

١) وصلية، ووجه عدم حصول الغرض هو توقف حصوله على قصد الوجه الموقوف على التمييز، ومع عدم قصد الوجه لا يحصل الغرض، لتوقفه على ما ليس بمقدور للعبد، أعني به تمييز وجه المشكوك فيه.

ووجه عدم مراعاة الأمر المعلوم إجمالاً ولو بإتيان الأقل ـ الذي التزم الشيخ ﷺ بفعله تخلصاً عن العقاب ـ هو ما أوضحناه بقولنا: «فعلى الأوّل يلزم سقوط التكليف من أصله، لتعذر شرطه الناشئ من الجهل بوجوب كل جزء ...».

٢) معطوف على قوله: «فلا وجه معه» يعني: لو قيل باعتبار قصد الوجه على هذا النحو، فإنْ لم يحصل الغرض سقط العلم الإجمالي عن التأثير حتىٰ بالنسبة إلى الأقل، فلا يجب الإتيان به أيضاً، وإن حصل الغرض لزم الإتيان بالأكثر، لتوقف يقين الفراغ بعد العلم بالاشتغال عليه، إذ مع الاقتصار على الأقل لا يحصل العلم بالفراغ، لاحتمال بقاء الأمر بسبب احتمال بقاء غرضه، فلابدّ من الإتيان بالأكثر حتى يحصل العلم بتحقق الغرض.

٣) أي: مع حصول الغرض.

٤) يعني: أنّه بعد فرض إمكان تحصيل الغرض يجب الإتيان بالأكثر، لكون المقام من صغريات قاعدة الاشتغال، للشك في الفراغ مع الاقتصار على الأقل.

٥) أي: لاحتمال بقاء الأمر مع الإتيان بالأقل بسبب بقاء غرضه.

٦) أي: غرض الأمر.

٧) لعلّه إشارة إلى: أنّ حصول الغرض بالأكثر الموجب للاحتياط بإتيانه

هذا[١] بحسب حكم العقل.

خلاف الفرض، إذ المفروض اعتبار قصد الوجه المنوط بمعرفة وجه الأجزاء تفصيلاً في العبادة، ومقتضىٰ توقف الغرض على قصد الوجه بهذا النحو هو عدم إمكان إحرازه لا بالأقل ولا بالأكثر، فلا موجب للإتيان بالأكثر أيضاً، كما لا يخفىٰ.

أو إشارة إلى: أنّ الشيخ ﷺ لم يجزم باعتبار قصد الوجه حتى لا يمكن تحصيل الغرض، ويوجب ذلك سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز مطلقاً حتى بالنسبة إلى إتيان الأقل، بل احتمله، حيث قال: «فيحتمل أن يكون اللطف منحصراً في امتثاله التفصيلي مع معرفة وجه الفعل ... إلخ»[١] ومن الواضح أنّ الاحتمال لا يوجب شيئاً من القطع بعدم حصول الغرض، ولا القطع بسقوط العلم الإجمالي عن التنجيز.

وعليه، فيبقىٰ المجال لمراعاة التكليف المعلوم بالإجمال ولو بإتيان الأقل تخلصاً عن تبعة مخالفة الأمر المعلوم إجمالاً، كما أفاده الشيخ ﷺ فلا يرد عليه خامس الإشكالات.

١) يعني: ما تقدم من الاحتياط بلزوم إتيان الأكثر كان راجعاً إلى إثبات أحد جزأي المدّعىٰ، وهو جريان قاعدة الاشتغال في الأقل والأكثر الارتباطيين، وعدم جريان البراءة العقلية فيهما.

وأمّا إثبات جزئه الآخر، وهو جريان البراءة النقلية فيهما ـ وهو ما أفاده بقوله: «وأمّا النقل» ـ فمحصّله: أنّ البراءة الشرعية تجري في جزئية ما شكّ في جزئيته، لشمول حديث الرفع لها، فترتفع به، ويتعين الواجب في الأقل.

وينبغي قبل توضيح المتن التعرّض لملخص ما أفاده الشيخ الأعظم في المقام،

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٢٠

وأمّا النقل (*) فالظاهر أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية

فإنّ كلمات المصنف لا تخلو من تعريض به كما سيظهر، قال ﷺ:« وأمّا الدليل النقلي، فهو الأخبار الدالة على البراءة الواضحة سنداً ودلالةً، ولذا عوّل عليها في المسألة من جعل مقتضىٰ العقل فيها وجوبَ الاحتياط، بناءً على وجوب مراعاة العلم الإجمالي ... »[1].

و توضيح ما أفاده: أن أدلة البراءة الشرعية ـ مثل حديث الرفع والحجب ـ تجري في وجوب الجزء المشكوك وجوبه، وأن وجوب الأكثر ممّا حجب علمه فهو موضوع عن العباد. ولا يعارضه أصالة البراءة عن وجوب الأقل، للعلم بوجوبه المردّد بين النفسي والغيري.

و المنعُ من جريان البراءة في الوجوب الغيري يعني في وجوب الأكثر ـ ودعوىٰ اختصاص دليلها بالوجوب النفسي المشكوك كما التزم به شريف العلماء على ما حكي[2] ـ لا وجه له، بعد عدم الفرق بين الوجوبين النفسي والغيري المقدمي في كون كلٍّ منهما منشأً لاستحقاق العقاب على تركه. أمّا استحقاقه على ترك الواجب

(*) لكنه لا يخفىٰ أنّه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط، وهو ما إذا علم إجمالاً بالتكليف الفعلي، ضرورة أنّه ينافيه رفع الجزئية المجهولة، وإنّما يكون مورده ما إذا لم يعلم به كذلك، بل علم مجرد ثبوته واقعاً.

و بالجملة: الشك في الجزئية أو الشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين، إلّا أنّ مورد حكم العقل مع القطع بالفعلية، ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالإيجاب، فافهم.

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٣٢٨

«٢» كما في تقريرات درسه الشريف، فلاحظ: ضوابط الأُصول، ص٣٢٩

النفسي فواضح، وأمّا على الغيري فلا أقلّ من جهة كونه منشأً لترك الواجب النفسي.

و عليه، فالمقتضي للبراءة الشرعية موجود، وهو كون المرفوع مجعولاً شرعياً مجهولاً وفي رفعه منة، والمانع مفقود، فإنّ المانع إمّا هو العلم الإجمالي بالتكليف المردّد بين الأقل والأكثر، وإمّا هو معارضة الأصل مع أصالة عدم وجوب الأقل.

أمّا الأوّل، فلارتفاعه، لأنّ هذه الأخبار حاكمة عليه وموجبة لانحلاله، لأنّ الشارع أخبر بنفي العقاب على ترك الأكثر المشكوك لو كان هو الواجب واقعاً، ومعه لا يحكم العقل بلزوم رعاية احتمال التكليف الإلزامي في الأكثر من باب المقدمة العلمية.

و أمّا الثاني، فلعدم كون الأقلّ مورداً للأصل، للعلم بوجوبه تفصيلاً.

ثم تعرّض الشيخ الأعظم لكلام صاحب الفصول الذي منع من جريان البراءة في التكليف، وحَكَم بجريانها في الحكم الوضعي، قال:«بل التحقيق عندي أن بالروايات المذكورة باعتبار دلالتها على نفي الحكم الوضعي، نظراً إلى حجب العلم وانتفائه بالنسبة إلى جزئية الجزء المشكوك فيه وشرطية الشرط المشكوك»[١].

و ناقش الشيخ فيه بوجوه، قال في جملتها:«ومنع كون الجزئية أمراً مجعولاً شرعياً غير الحكم التكليفي، وهو إيجاب المركّب المشتمل على ذلك الجزء»[٢].

هذا توضيح كلام الشيخ.

و المصنف أورد على هذه الكلمات وجهين من الإشكال، تعرّض لأحدهما في المتن كما ستقف عليه، وللآخر في حاشية الرسائل، ونتعرّض له في التعليقة إن شاء

«١» الفصول الغروية، ص٥١

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٣٣

الله تعالىٰ (*).

و أمّا توضيح المتن فهو: أنّ أركان البراءة الشرعية في الأقل والأكثر الارتباطيين مجتمعة، إذ المشكوك فيه هو جزئية مثل السورة للصلاة، والجزئية مجعولة بتبع الجعل الشرعي لمنشأ انتزاعها، وهذا المقدار من الدخل كافٍ في صحة جريان البراءة، لعدم الدليل على اختصاص مجراها بما هو مجعول بالأصالة والاستقلال، بل يشمل المجعول الانتزاعي والتبعي أيضاً، مع كون هذا الرفع مساوقاً للامتنان.

و لكن المصنف عدل عن جريان الأصل في التكليف ـ كما في كلام الشيخ ـ إلى جريانه في الوضع وهو الجزئية، وقد يقال في وجهه: إنّ أصالة عدم وجوب الأكثر معارضة بأصالة عدم وجوب الأقل، ولازمه القطع بالمخالفة للمعلوم بالإجمال.

(*) قال في الحاشية: «يمكن أن يقال: إنّ وجوب واحد من الأقل والأكثر نفسيّاً ممّا لم يحجب علمه عنّا، ولسنا في سعة منه، كما هو قضية العلم به بحكم العقل أيضاً حسب الفرض، وهذا ينافي الحكم على الأكثر على التعيين بأنّه موضوع عنّا ونحن في سعته، فإنّ نفي الوضع والسعة عمّا علم إجمالاً وجوبه مع العلم تفصيلاً بوجوب أحد طرفيه يستدعي نفيهما عنه ولو كان هو الطرف الآخر، فلا بدّ إمّا من الحكم بعدم شمول هذه الأخبار لمثل المقام ممّا علم إجمالاً وجوب شيءٍ إجمالاً، وإمّا من الحكم بأنّ الأكثر ليس ممّا حجب علمه، فإنّه يعلم وجوب الإتيان به بحكم العقل مقدمةً للعلم بإتيان ما لسنا في سعته ...»[1].

«١» حاشية الرسائل، ص١٥٣

. . . . . .

و أمّا العلم بوجود الأقل تفصيلاً إمّا نفسياً و إمّا غيرياً، فهو غير مفيد في الانحلال بنظر المصنف، إذ المجدي هو العلم بالوجوب على كل تقدير، و لا علم بهذا الوجوب، كما عرفت مفصّلاً في تقريب منع انحلال العلم الإجمالي.

و هذا الإشكال غير جارٍ في إجراء الأصل في الجزئية المشكوكة، لأنّ أصالة عدم الكلية ـ أي عدم وجوب الأقل ـ لا أثر لها، فإنّ وجوب الإتيان بالأقل ليس من أحكام كليته حتى يرتفع بالأصل، للعلم بلزوم الإتيان به، سواء أكان هو تمام الواجب أم بعضه.

و الظاهر أنّ هذه المناقشة غير متجهة على كلام الشيخ ﷺ، لتوقفها على الالتزام بأمرين:

أحدهما: علّيّة العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية.

و ثانيهما: كاشفية العلم بالجامع عن الخصوصية القائمة بكل واحد من الأطراف.

و كلاهما ممنوع، أمّا الأوّل فلأنّ المنسوب إلى الشيخ ﷺ مبنىٰ الاقتضاء، لا العلية، و إن استظهر بعض مشايخنا المحققين من مجموع كلماته القول بالعلية، إلّا أنّ لازم جريان الأصل المرخِّص في بعض الأطراف هو تعليقية حكم العقل بالقطع بالموافقة، و مع شمول حديث الرفع و الحجب للأكثر المشكوك وجوبه يحصل الأمن من المؤاخذة على تقدير تعلق التكليف به واقعاً، فيعود النزاع مبنائياً.

و أمّا الثاني، فلأنّ المعلوم بالإجمال هو الجامع بين الأطراف، و لا علم بتعلق التكليف بكل واحد منها بالخصوص، و إلّا كان معلوماً بالتفصيل لا بالإجمال، و هذا خلف كما هو واضح. و غاية ما يقتضيه العلم بالجامع عقلاً هو رعاية احتمال التكليف في كل منها من باب المقدمة العلمية و دفع الضرر المحتمل، و من المعلوم

. . . . . .

حصول التأمين الشرعي بشمول مثل حديث الحجب لبعض الأطراف، و حيث إنّ الأقل ليس مجرىً للأصل، فيجري في وجوب الأكثر المشكوك فيه بلا مانع.

نعم يلزم القطع بالمخالفة للمعلوم بالإجمال لو التزم بشمول دليل الأصل لتمام الأطراف، لكنه أجنبي عن مقالة مَن يدّعي اقتضاء العلم الإجمالي لوجوب الموافقة القطعية، هذا.

مضافاً إلى: أنّ العلم بالجامع لو اقتضىٰ الاشتغال و المنع عن جريان البراءة لم يفرّق فيه بين إجرائها في جزئية المشكوك فيه كما في المتن، و بين إجرائها في وجوب الأكثر كما في الرسائل، لاستلزامه لفوات المعلوم بالإجمال في كلتا الصورتين على تقدير تعلقه بالأكثر. و مناقضةُ الإرادة الفعلية على كل تقدير لعدم الإرادة كذلك على تقدير تعلق الأمر بالأكثر واضحة، و قد تقدم منه أنّ الحكم الفعلي من جميع الجهات لا بدّ من موافقته قطعاً، و لا مجال لجعل الترخيص في بعض الأطراف للمناقضة، و من المعلوم منافاة الترخيص ـ سواء أكان بلسان نفي الوجوب أم بلسان نفي الجزئية ـ للعلم بمطلوبية الجامع على كل تقدير. و لعلّه لذا عدل قدس سره في الهامش إلى عدم جريان البراءة النقلية فيما هو مورد حكم العقل بلزوم الإطاعة، فلاحظه.

و الحاصل: أنّ مقتضىٰ تنجّز الحكم الفعلي من جميع الجهات لزوم امتثاله عقلاً، و عدم جواز جريان شيءٍ من البراءتين العقلية و النقلية فيه.

و كلامه في عدوله عن مسلك الشيخ قدس سره من جريان البراءة في التكليف و هو وجوب الأكثر إلى إجرائه في الوضع أعني به الجزئية، غير ظاهر الوجه، فإنّه في «لا يقال» التزم بمجعولية الجزئية تبعاً لجعل منشأ انتزاعها، و هذا رجوع إلى كلام الشيخ من إجراء أصالة عدم وجوب الأكثر، فلا جدوىٰ في إجرائها في الوضع أوّلاً، ثم تصحيح ذلك بإجرائها في التكليف ثانياً، إذ لا وجود للوضع ـ المفروض كونه انتزاعياً ـ وراء وجود منشئه و هو التكليف.

ما شكّ في جزئيته، فبمثله يرتفع الإجمال والتردد عمّا[1] تردّد أمـرُه بين الأقل

---

١) المراد بالموصول هو الواجب كالصلاة، والضمير البارز فـي « يعينه » راجع إليه، والمستتر فيه راجع إلى « عموم مثل حديث الرفع ».

نعم، تخلّص من إشكال عدم بقاء الوضع ـ بعد ارتفاع التكليف بالأصل ـ في الحاشية، بجعل الحكم التكليفي سبباً للوضعي، ومن المعلوم تحقق الاثنينية وجوداً بين كل سبب ومسبّبه، فلا مانع حينئذٍ من كون المرفوع في وعاء التشريع هو المسبب فقط وعدم التعرّض لسببه، قال ﷺ في جواب توهم الملازمة بين رفع الأحكام التكليفية والوضعية: « قلت: مجرد تبعيتها لها في الرفـع والوضع لا يقتضي اتّحاد رفعها مع رفعها ووضعها مع وضعها، بداهة أنّ السببية والمسببية تقتضيان الاثنينية لا الاتحاد والعينية »[1].

وفيه: أنّ الإشكال المزبور لا يندفع بما أفاده ﷺ، سواء أكانت الجزئية منتزعةً عن الأمر أم مسببةً عنه، ضرورة أنّه على الأوّل لا وجود للجزئية حتى تُنفىٰ بالأصل، وإنّما الوجود لمنشأ انتزاعها، إذ الأمر الانتزاعي اعتبار يعتبره المعتبر من وجود شيء، فلا وجود له حتى يُنفىٰ بأصل البراءة.

وعلى الثاني، وإن كان لكل من السبب والمسبب وجود على حدة، إلّا أنّه لمّا كان المسبّب رشحاً وأثراً له، فلا يعقل بقاء السبب التام بعد انتفاء مسببه، بل ارتفاعه يكشف عن انتفاء سببه، لعدم انفكاك المعلول عن علته التامة، كعدم تعقل عدم تأثير العلة التامة في معلولها.

فالنتيجة: امتناع نفي الجزئية مع بقاء الأمر، سواء أكانت الجزئية مسببةً عن الأمر أم منتزعةً عنه.

«١» حاشية الرسائل، ص١٥٤

والأكثر، ويعيِّنه [١] في الأوّل.

لا يقال [٢]: إنّ جزئية السورة المجهولة [المنسية] مثلاً ليست بمجعولة

---

١) معطوف على قوله: « يرتفع » والأولىٰ كونه بلفظ « ويتعيّن » أو « ويُعيّن » بصيغة المجهول، أو تبديل « فبمثله يرتفع » بـ « فمثله يرفع » إلّا أن يكون معطوفاً على « قاضٍ » يعني: أنّ عموم مثل حديث الرفع قاضٍ، ويعيِّن الواجبَ في الأقل. والأمر سهل بعد وضوح المطلب، والمراد بـ « الأوّل » هو الأقل.

٢) هذا إشكال على جريان البراءة الشرعية في وجوب الأكثر المشكوك فيه بالتقريب الذي ذكره المصنف، من جريانها في الوضع وهو الجزئية، وهذا ناظر إلى ما تقدم نقله من كلام الشيخ الأعظم في جواب صاحب الفصول قدّس سرّهما.

وتوضيح الإشكال: أنّ أصالة البراءة إنّما تجري فيما إذا كان المجهول مما يناله مجراها ـ على ما قرر في محله ـ لابدّ وأن يكون ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، والمفروض أنّ الجزئية ليست أثراً شرعياً كحرمة شرب التتن ووجوب الدعاء عند رؤية الهلال، ولا ممّا يترتب عليها أثر شرعي، كالشك في سببية الالتزام النفساني المجرد عن اللفظ ـ في باب النذر ـ لوجوب الوفاء. فإنّ أصالة البراءة تجري في السببية التي ليست بنفسها حكماً شرعياً، ولكن يترتب عليه وجوب الوفاء، فينتفي هو بجريان الأصل في السبب وهو الالتزام النفساني.

وعليه، فلا مجال لجريان البراءة في الجزئية، بل لابدّ من إجرائها في التكليف مثل وجوب الجزء المشكوك فيه أو وجوب الأكثر.

ودعوىٰ: أنّ الجزئية ممّا يترتب عليه أثر شرعي وهو وجوب الإعادة ـ على تقدير كون الواجب الواقعي هو الأكثر ـ فالبراءة تجري في الجزء بلحاظ أثرها،

وليس لها أثر مجعول، والمرفوع [١] بحديث الرفع إنّما هو المجعول بنفسه أو أثره، ووجوب [٢] الإعادة إنّما [٣] هو أثر بقاء الأمر بعد العلم [التذكر]. مع [٤] أنّه عقلي، وليس [٥] إلّا من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

وهو وجوب الإعادة، مدفوعة:

أوّلاً: بأنّ وجوب الإعادة أثر لبقاء الأمر الأوّل أي الأمر بالأكثر، لا جزئية السورة، لأنّ الأمر بنفسه ـ ما لم يُمتثل ـ يقتضي الإعادة عقلاً، دون الجزئية، فالإعادة أثر لبقاء الأمر الأوّل، لا أثر للجزئية.

وثانياً: بأنّ وجوب الإعادة لا يرتفع بمثل حديث الرفع، لكونه عقلياً من باب وجوب الإطاعة عقلاً.

وبالجملة: فلا مجال للبراءة في جزئية المشكوك فيه، لعدم كونها أثراً شرعياً ولا ممّا له أثر شرعي.

١) الواو للحال، يعني: والحال أنّه يعتبر أن يكون المرفوع بحديث الرفع حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي، فالمراد بـ «بنفسه» الحكم، وبـ «أثره» الموضوع للحكم.

٢) هذا تقريب توهم ترتب الأثر على جريان الحديث في الجزئية، وقد عرفته بقولنا: «ودعوىٰ أن الجزئية ممّا يترتب عليه أثر شرعي ... إلخ».

٣) هذا إشارة إلى الجواب الأوّل عن الدعوىٰ المذكورة المتقدم بقولنا: «مدفوعة أوّلاً: بأنّ وجوب الإعادة ... إلخ».

٤) أي: مع أنّ وجوب الإعادة، وهذا إشارة إلى الجواب الثاني عن تلك الدعوىٰ، المذكور بقولنا: «وثانياً بأنّ وجوب الإعادة لا يرتفع ... إلخ».

٥) أي: وليس وجوبُ الإعادة إلّا من باب ... الخ.

لأنّه يقال[١]: إنّ الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها، إلّا أنّها مجعولة بمنشأ انتزاعها[٢]، وهذا[٣] كافٍ في صحة رفعها[٤].

لا يقال[٥]: إنّما يكون ارتفاع الأمر الانتزاعي برفع منشأ انتزاعه، وهو

---

١) هذا دفع الإشكال وإيراد على كلام الشيخ الأعظم، ومحصّله: أنّ الجزئية وإن لم تكن مجعولةً، لكونها أمراً انتزاعياً، إلّا أنّ منشأ انتزاعها وهو الأمر مجعول شرعي، وهذا يكفي في جريان البراءة فيها، إذ المهم كون مجرىٰ الأصل ممّا تناله يد التشريع وضعاً ورفعاً ولو بالواسطة، سواء أكان مجعولاً بالاستقلال كالأحكام التكليفية كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، أم بالتبع كالأحكام الوضعية نظير الجزئية والشرطية ونحوهما، فمجرد تبعية الوضع للتكليف لا يمنع من شمول الحديث له، لإمكان رفعه برفع منشأ الانتزاع، وهو تعلق الأمر النفسي بالأكثر.

٢) هذا الضمير وضميرا «بنفسها، أنّها» راجعة إلى الجزئية.

٣) أي: الجعل التبعي للجزئية كافٍ في صحة جريان البراءة فيها.

٤) أي: رفع الجزئية.

٥) هذا إشكال على كون الرفع بلحاظ الأمر الذي هو منشأ انتزاع الجزئية، مثل قوله تعالىٰ: ﴿أقيموا الصلاة﴾ المشكوك تعلقه بالسورة مثلاً.

توضيح الإشكال: أنّه بعد جريان أصالة البراءة في الأمر بالأكثر الذي هو منشأ انتزاع الجزئية، لا يبقىٰ أمرٌ يتعلق بالأقل، والمفروضُ عدم دليلٍ آخر يدلّ على كون الواجب هو الأقل، وأصالة البراءة أيضاً لا تُثبته إلّا على القول بحجية الأُصول المثبتة، فلا وجه حينئذٍ لما أُفيد قُبَيل هذا من «أنّ عموم حديث الرفع يرفع الإجمال والتردد عن الواجب المردّد بين الأقل والأكثر ويعيّنه في الأقل» وذلك لبداهة ارتفاع الأمر بأصل البراءة، ولا أمر آخر يدل على كون الواجب هو الأقل الخالي

الأمر الأوّل [١]، ولا دليل [٢] آخر على أمر آخر [٣] بالخالي عنه [٤].

لأنّه يقال [٥]:

عمّا شكّ في جزئيته.

فالنتيجة: أنّ البراءة الشرعية لا تجري حتى يثبت أنّ الواجب هو الأقل سحلّ به العلم الإجمالي، بل يجب الاحتياط عقلاً بإتيان الأكثر.

١) وهو الأمر المتعلق بالأكثر المفروض ارتفاعه بحديث الرفع.

٢) أي: والحال أنّه لا دليل آخر على تعلق طلب آخر بالأقل.

٣) يعني: غير الأمر الأوّل المتعلق بالأكثر المرتفع بحديث الرفع.

٤) أي: عمّا شكّ في جزئيته، والمراد بالخالي عن المشكوك هو الأقل.

٥) هذا جواب الإشكال، ومحصّله: أنّ الوجه في ثبوت الأمر بالأقل ليس هو البراءة الشرعية حتى يقال: إنّ الأصل لا يُثبت اللوازم، بل الوجه في ذلك هو الجمع بين أدلة الأجزاء، وبين أدلة البراءة الشرعية، حيث إنّ وجوب الأقل معلوم بنفس أدلة الأجزاء، ووجوب الأكثر منفي بالبراءة الشرعية، فيكون مثل حديث الرفع بمنزلة الاستثناء وتقييد إطلاقها لحالتي العلم والجهل بجزئية الأجزاء.

فإذا فُرض جزئية السورة مثلاً للصلاة واقعاً، كان مثل حديث الرفع نافياً لجزئيتها في حال الجهل بها، فكأنّ الشارع قال: «يجب في الصلاة التكبير والقراءة والركوع والسجود والتشهد مطلقاً علم بها المكلّف أم لا، وتجب السورة إذا علم جزئيتها» وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع على أدلة الأجزاء والشرائط حكومةً ظاهريةً موجبةً لاختصاص الجزئية بحال العلم بها على نحوٍ لا يلزم التصويب، كما مرّ في بحث أصل البراءة.

كما أنّ إطلاق دليل الجزئية لحالتي التذكر والنسيان يتقيد بفقرة «رفع النسيان»

نعم [١]، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه [٢]، إلّا أنّ نسبة حديث الرفع ـ الناظر [٣] إلى الأدلة الدالة على بيان الأجزاء ـ إليها [٤] نسبةُ [٥] الاستثناء، وهو [٦] معها يكون دالة [دالّاً]

بصورة التذكر.

وبالجملة: فوجوب الأقل مستند إلى أدلة الأجزاء، لا إلى حديث الرفع حتى يتوهم أنّ إثبات ذلك به يتوقف على القول بالأصل المثبت، والحديث ينفي خصوص الوجوب الضمني المتعلق بما شكّ في جزئيته، ولا ينفي تمام الوجوب على تقدير ثبوته للأكثر.

١) أي: وإن لم يكن دليل آخر على وجوب الأقل بعد نفي الأكثر بالبراءة، إلّا أنّه يمكن إثبات وجوب الأقل بطريق آخر، كما تقدّم بيانه آنفاً.

٢) هذا الضمير وضمير «ارتفاعه» راجعان إلى الأمر الانتزاعي، وهذا كارتفاع جزئية السورة بارتفاع منشأ انتزاعه، وهو الأمر الضمني المتعلق بها.

٣) صفة لـ «حديث الرفع» وإشارة إلى الحكومة التي أشرنا إليها بقولنا: «وهذا التحديد نشأ من حكومة حديث الرفع ... إلخ».

٤) أي: إلى الأدلة.

٥) خبرُ «أنّ نسبة» فكأنّه قيل: «السورة مثلاً واجبة في الصلاة إلّا مع الجهل بجزئيتها» وهذا الاستثناء مفاد حديث الرفع، فبعد انضمامه إلى أدلة الأجزاء يستفاد وجوب الأقل، وعدم جزئية مشكوك الجزئية وإن كان جزءًا واقعاً.

٦) يعني: وحديث الرفع مع أدلة الأجزاء يكون دالّاً على جزئية الأجزاء إلّا مع الجهل بجزئيتها، وهذا محصّل الجمع بين أدلة الأجزاء وحديث الرفع الذي جُعِل كالاستثناء بالنسبة إليها.

على جزئيتها إلّا مع الجهل بها[1] [نسيانها]، كما لا يخفىٰ، فتدبّر جيّداً (*).

---

١) أي: الجهل بالجزئية، وضمير «جزئيتها» راجع إلى الأجزاء.

(*) قد يقال: إنّه ـ بناءً على المنع من جريان البراءة العقلية ـ لا دليل على كون الواجب الفعلي هو الأقل ولو ظاهراً حتى يكون الإتيان به مفرِّغاً جعليّاً عمّا ثبت في العهدة بالعلم الإجمالي، والوجه فيه توقفه على حجية الأُصول المثبتة كي يقتضي نفيُ وجوب الأكثر كونَ الواجب هو الأقل، لأنّ رفع المشكوك لا يثبت كون الأقل مطلقاً غير مقيّدٍ بالمشكوك، لمغايرة الماهية اللّا بشرط القسمي للماهية بشرط شيءٍ، وإثباتُ أحد الضدين بنفي الآخر من أظهر الأُصول المثبتة.

وقد تفصّي منه بوجوهٍ نذكر بعضها:

فمنها: ما التزم به المصنف من أنّ الدليل على وجوب الأقل هو الجمع بين أدلة الأجزاء المعلومة وحديث الرفع، وقد عرفت توضيحه مع تأييده.

ولكن ناقش فيه جمع من الأعاظم بما محصّله: أنّه لا شكّ في تأخر الرفع الظاهري عن الحكم الواقعي بمرتبتين، لتأخر الظاهري عن موضوعه أعني به الشك الذي هو متأخر عن متعلقه وهو الحكم الواقعي، لكونه من عوارضه، فالواقع متقدم على ما يقتضيه الأصل العملي من الرفع الظاهري برتبتين، ولا ريب في استحالة تحقق المعية في الرتبة بين أمرين يتقدم أحدهما على الآخر، لامتناع اجتماع المتقابلين، وإن أمكن اجتماعهما زماناً كما يوجد المعلول بوجود علته التامة ويجتمعان زماناً، لا رتبة، لتقدم العلة رتبةً على المعلول كما هو واضح.

وبناءً على هذا يستحيل أن يكون نسبة حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء نسبة الاستثناء، إذ الاستثناء كسائر أنحاء التقييد يقتضي اتحاد المطلق والمقيد رتبةً، ومع طولية كل حكم ظاهري للحكم الواقعي يمتنع التقييد، إلّا بأن يكون مفاد حديث الرفع هو النفي في مرتبة الواقع، أو بالعكس، فتنقلب النسبة حينئذٍ من التقدم والتأخر إلى المعية والاتحاد الرتبي، وهذا ممّا لا يلتزم به أحد.

. . . . . .

«**وتوهم** أنّ الحكم الظاهري وإن لم يكن في مرتبة الحكم الواقعي، إلّا أنّ الحكم الواقعي ولو بنتيجة الإطلاق يكون في مرتبة الحكم الظاهري، وبذلك يمكن تعلق الرفع في تلك المرتبة بفعلية الحكم الواقعي، **مدفوع**، بأنّه مع الاعتراف بكون الحكم الظاهري في طول الحكم الواقعي كيف يمكن توهم كون الحكم الواقعي ـ ولو بنتيجة الإطلاق ـ في عرض الحكم الظاهري وفي مرتبته ؟ فإنّ مرجع طولية الحكم الظاهري معه إلى أخذ الشك في الحكم الواقعي في موضوعه، كيف يعقل أن يكون الحكم الواقعي في مرتبة الشك بنفسه، وهل هو إلّا دعوىٰ أنّ المعروض في مرتبة عارضه ... الخ»[١].

وهذا الإشكال لا يخلو من قوة، ولذا قد يوجّه المتن بما يسلم معه منه، فقال العلّامة المشكيني ﷺ بعد توضيح كلام المصنف ما لفظه: «هذا ملخص ما أفاده في درسه في الدورة الأخيرة، ومنه يظهر وجود مسامحة في العبارة، وأنّ نظر حديث الرفع وكونه بمنزلة الاستثناء إنّما هو بالنسبة إلى الدليل المجمل، لا بالنسبة إلى أدلة الأجزاء المعلومة كما فرضه في العبارة. وظنّي أنّ العبارة ناظرة إلى النسخة القديمة، إذ هي صحيحة بناءً على فرض النسيان كما لا يخفىٰ، وقد غفل عن تصحيح هذه العبارة عند تصحيح الأوّل ...»[٢].

أقول: بعد المراجعة إلى النسخ المطبوعة المختلفة لم نظفر على المتن المشتمل على كلمة «المنسية، بعد التذكر، إلّا مع نسيانها» بدل «المجهولة، بعد العلم إلّا مع الجهل بها» إلّا في المطبوعة مع حواشي العلّامة المشكيني ﷺ.

وإلّا فالمطبوعة في بغداد في أُخريات حياة المؤلّف طاب ثراه خالية من «المنسية ...» وكذا المطبوعة مع حواشي العلّامة القوچاني وغيرهما من النسخ. ونحن عوّلنا

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٣٩٢

«٢» كفاية الأُصول، ج٢، ص٢٣٦ (الحجرية)، ج٤، ص ٢٥١ - ٢٥٢ (الطبعة الحديثة)

. . . . . .

عليها و جعلنا الأصل موافقاً لها، و «المنسية» بدلاً.

و هذا هو الأصح، إذ يشهد لكون الصادر من قلم المؤلف «المجهولة» أنّ الكلام فعلاً في الأقل و الأكثر الارتباطيين في الأجزاء الخارجية فيما إذا لم يقم دليل على جزئية بعض الأجزاء، و أنّ المقتضي لجريان أصل البراءة لنفيها ظاهراً موجود أم لا، و أمّا التمسك بحديث الرفع لصحة العبادة الفاقدة للجزء المنسي لعدم جزئيته حال النسيان، فهو غير مبحوث عنه فعلاً، و إنّما عقد المصنف ثاني التنبيهات لحكم نسيان الجزء، و سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

و كيف كان، فإن أُريد من ضمِّ حديث الرفع إلى أدلة الأجزاء المعلومة تصحيح العبادة المجردة عن الجزء المنسي، فلا ريب في صحته، لحكومة حديث رفع النسيان عليها، و أنّه إمّا مقيِّد لإطلاقها، و إمّا مبيِّن لإجمالها إذا كانت مجملة، و قد تعرّض المصنف لهذا في حاشية الرسائل في بعض تعاليق حديث الرفع، قال:

«فيكون ـ أي حديث الرفع ـ أيضاً حاكماً على دليل الجزئية و الشرطية، و يكون مع دليلهما بمنزلة دليل واحد مقيِّدٍ لإطلاق دليل وجوب المركّب أو المشروط لو كان له إطلاق، و إلّا فمبيِّن لإجماله ... إلخ»[1].

و إن أُريد من ضمِّه إليها إثبات وجوب الأقل، و جواز الاكتفاء به في مقام الامتثال و تفريغ الذِّمّة، فيمكن أن يقال: إنّ أصالة البراءة و إن لم تكن في مرتبة إنشاء الحكم الواقعي و فعليته، لكنّها في مرتبة تنجّزه و عدمه كالاحتياط الذي هو منجِّز له، فالبراءة نقيض الاحتياط رافعة لتنجّزه، و حينئذٍ يصح أن يكون رفع الحكم المجهول في حكم الاستثناء بالنسبة إلى سائر أدلة أجزاء المركّب، فيستثنىٰ الجزء المشكوك من تنجّز أجزاء المركّب، فلو كان جزءًا واقعاً لم يكن منجّزاً.

فالاستثناء بهذه المؤونة يصح أن يرد على مشكوك الجزئية، و يقال: أجزاء

«١» حاشية الرسائل، ص١١٨

الصلاة واجبة ومنجّزة إلّا السورة، فإنّها على تقدير وجوبها غير منجّزة، وتكون حكومة البراءة عليها كسائر الأُصول حكومةً ظاهرية لا ينافيها جزئية السورة واقعاً. نظير استصحاب الطهارة الحاكم ظاهراً على ما يدل على اشتراط مثل الصلاة بالطهارة.

وهذا بخلاف رفع الاضطرار والنسيان وأخواتهما، فإنّ حكومتها على أدلة الأحكام الأوّلية حكومة واقعية.

ولو كان المحذور مجرد تعدد الرتبة ـ كما تقدم في عبارة تقريرات شيخنا المحقق العراقي ﷺ ـ لتوجه أيضاً على جعل الاحتياط منجِّزاً للواقع، إذ هو موصل للحكم غير الواصل بعنوانه إلى المكلّف، ولو لم يكن الواقع ولو بنتيجة الإطلاق محفوظاً حال الجهل به، لم يتصور بيانية الاحتياط له.

ومنها: ما في تقرير بحث المحقق النائيني ﷺ من: أنّ إشكال مثبتية الأصل منوط بكون الإطلاق أمراً وجودياً كما ينسب إلى جملة من المحققين، حيث إنّ الإطلاق حينئذٍ كالتقييد يكون أمراً وجودياً، والتقابل بينهما تقابل التضاد، فإثبات الإطلاق بنفي دخل المشكوك يكون من إثبات أحد الضدين بنفي الآخر، وهو من أقوى الأُصول المثبتة.

لكن الحق كون الإطلاق أمراً عدمياً، وهو عدم لحاظ شيءٍ قيداً أو جزءًا، وحينئذٍ تجري البراءة عن تقيد الأجزاء المعلومة بالمشكوك، ويثبت إطلاقها أي عدم تقيدها به. وعليه، فالإطلاق هنا عين مفاد البراءة، لا أنّه لازم لجريانها في الأكثر كي يتوجه عليه محذور الإثبات «[1]».

وأورد عليه بعضُ المحققين بما لفظه: «إنّ الإطلاق بمعنى اللابشرطية معنىً، وعدم تقيد الماهية بخصوصيةٍ معنىً آخر، فإنّ اللّا بشرطية ملاحظة الماهية بحيث

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص١٦٣

. . . . . .

لا تكون مقترنةً بخصوصية و لا مقترنة بعدمها، فعدم الاقتران بالخصوصية لازم أعم للماهية اللابشرط و الماهية بشرط لا، لا أنّه عين لحاظ الماهية لا بشرط. نعم بعد الفراغ عن عدم اقتران الماهية بعدم الخصوصية ينحصر الأمر قهراً في الماهية اللّا بشرط، و هذا غير العينية »[١]

و توضيحه: قصور حديث الرفع عن إثبات إطلاق الأقل حتى بناءً على كون تقابل الإطلاق و التقييد تقابل العدم و الملكة، إلّا مع تسليم اعتبار مثبتات الأُصول، و ذلك لأنّ مدلول الحديث عدم تقيد الأقل بوجود الجزء المشكوك فيه، و هذا ليس مساوقاً للإطلاق، إذ ليس حقيقته عدم التقيد بالخصوصية فحسب، لأنّ هذا المعنىٰ يتضمنه اعتبار « بشرط لا » أيضاً، لعدم كونه مقيّداً بوجود القيد، مع وضوح أنّ « بشرط لا » قسيم الإطلاق، و حقيقة الإطلاق أي « لا بشرط » هو عدم التقيد بكلٍّ من وجود الخصوصية و عدمها.

و على هذا، فمعنىٰ إطلاق الأقل هو عدم تقيده مطلقاً لا بوجود الجزء المشكوك فيه و لا بعدمه، و من المعلوم أنّ حديث الرفع لا يتكفل لإثبات إطلاق الأقل بهذا المعنىٰ، إذ مفاده عدم تقيده بوجود المشكوك فيه فقط.

فدعوىٰ أنّ مدلوله عين إطلاق الأقل و ليس لازماً لجريانه حتى يكون من الأصل المثبت مخدوشة، لما تقدم من أنّ الإطلاق ـ أي اعتبار لا بشرط ـ ليس مدلول أصالة البراءة، إلّا مع انضمام أمرٍ آخر إليه، و هو القطع بعدم تقيد الأقل في المقام بعدم الأكثر، فيصير الإطلاق بهذه المؤونة من لوازم نفي الأكثر بالأصل، هذا.

لكن يمكن أن يقال: إنّ حقيقة الإطلاق و إن كانت كما أفاده ﷺ نفي التقيد بالوجود و العدم، و أن مدلول حديث الرفع عدم التقيد بالوجود فقط، إلّا أنّه لا يتوقف مع ذلك جريان الأصل على القول بالأصل المثبت، حيث إنّ الغرض من

« ١ » نهاية الدراية، ج٤، ص ٣٢٤ - ٣٢٥

. . . . . .

التمسك بالأصل ـ مع اقتضاء العلم الإجمالي لشغل الذّمّة وعدم جريان قاعدة القبح ـ هو تحصيل المؤمِّن على ترك الأكثر على تقدير كونه متعلق الطلب واقعاً، فالمقصود من التمسك بالبراءة الشرعية نفي جزئية المشكوك فيه ظاهراً، وإثبات عدم تقيد الأقل بوجود الجزء المشكوك فيه. وأمّا عدم تقيده بعدم الأكثر فهو أمر معلوم لا بحث فيه، فإنّ طرفي العلم الإجمالي هما تقيد الأقل بوجوده وعدم تقيده به، وليس من أطرافه احتمال تقيده بعدمه، إذ ليس المقام من دوران المشكوك فيه بين الجزئية والمانعية حتى يدّعىٰ قصور حديث الرفع عن إثبات الإطلاق بمعنىٰ اللّا بشرط، وإنّما همُّ العقل تحصيل المؤمِّن من مؤاخذة المولىٰ على ترك المشكوك فيه، ولا ريب في صلاحية البراءة الشرعية للتأمين على تركه، وإثبات إطلاق الأقل، بناءً على كون تقابل الإطلاق والتقييد تقابل العدم والملكة، وجريان الأصل النافي للتكليف في بعض أطراف العلم الإجمالي كما يدّعيه القائل بالاقتضاء.

والحاصل: أنّ عدم تقيد الأقل بعدم الجزء المشكوك فيه معلوم تفصيلاً، وليس ذلك طرفاً للعلم، وإنّما طرفاه احتمال دخل وجود المشكوك فيه وعدمه في المأمور به، والتأمين منوط بقيام الحجة على نفي جزئية المشكوك فيه، وليس متوقفاً على إثبات الإطلاق بمفاد «لا بشرط» القسيم لاعتبار «بشرط شيء» ومن المعلوم وفاء البراءة الشرعية بما هو المهم بنظر العقل.

وعليه، فالمنع عن جريان البراءة يتوقف على المناقشة في المبنىٰ، وكون التقابل بين الإطلاق والتقييد تقابل التضاد، كما قيل.

ومنها: أنّ الأقل واجب نفسي ذاتي لا عرضي منبسط من الأمر بالكل على كل واحد من الأجزاء، ويكفي في إثبات هذا الوجوب النفسي الخطاب التفصيلي بوجوب كل واحد من الأجزاء، مثل «وربك فكبِّر، قوموا لله قانتين، فاقرءوا ما تيسّر منه، اركعوا، اسجدوا» ونحو ذلك من الخطابات المتضمنة للأجزاء، وتجري البراءة

عن المشكوك فيه بلا شبهة الإثبات، هذا.

وفيه: أنّ أدلة الأجزاء وإن كانت ظاهرةً في مطلوبية كل جزء نفسياً، إلّا أنّه لا بدّ من صرف هذا الظهور إلى الإرشاد إلى الجزئية، إذ من المسلّم أنّه لا يتعدد الأمر في المركّبات، بأن يتعلق أمرٌ بالمركّب، وأمرٌ نفسي آخر بكل جزءٍ منه، بل هو أمر واحد. وحيث إنّ الواجب في المقام ارتباطي مردد بين الأقل والأكثر، أشكل إثبات وجوب الأقل بأدلة الأجزاء، للشك في مطلوبية الأقل المجرد عن الأكثر، وقاعدة الشغل تقتضي لزوم الاحتياط.

إلاّ أنّ يقال: إنّ أوامر الأجزاء وإن كانت إرشاداً إلى الجزئية، إلّا أنّ بيان الأجزاء لمّا كان وظيفة الشارع، صحّ التمسك بالإطلاق المقامي لنفي جزئية المشكوك فيه، وإثبات كون الواجب هو الأقل من دون لزوم إشكال الإثبات.

ومنها: أنّ نفس العلم الإجمالي يتكفل وجوب الأقل، ولا حاجة إلى ضم حديث الرفع إليه حتى يتوجه محذور مثبتية الأصل.

وفيه: أنّ الأقل المعلوم وجوبه بالعلم الإجمالي إنّما هو الأقل في ضمن الأكثر، للعلم بتعلق الطلب النفسي به استقلالاً أو ضمناً، وأنّ تركه موجب لاستحقاق العقوبة إمّا عليه، وإمّا على فوات الأكثر به. وهذا لا يوجب تعين وجوبه، لوضوح أنّ العلم بمطلوبية الأقل مردّداً بين كونه «بشرط شيءٍ» و«لا بشرط» لا يصلح لإثبات العلم بمطلوبيته مجرّداً عن الجزء المشكوك فيه مع فرض الارتباطية.

هذا ما يتعلق بجريان البراءة الشرعية في المقام، والوجوه الدافعة لشبهة الإثبات.

بقي الكلام في الاستصحاب، ولم يتعرّض له المصنف، ولا بأس بذكره تتميماً للبحث، وقد استدل به للاشتغال تارةً وللبراءة أُخرىٰ، فنقول وبه نستعين:

أمّا الاستدلال به على الاحتياط، فقد يجعل المستصحب الاشتغال الثابت بحكم العقل بعد العلم الإجمالي، وقد يجعل نفس التكليف المتعلق بالواقع المردّد عندنا بين

الأقل والأكثر، وليكُن المراد به هنا هو الأخير أي استصحاب القدر المشترك من الوجوب، فيتردد الواجب بعد فعل الأقل بين ما هو مقطوع الارتفاع ومقطوع البقاء، فيستصحب ذلك المجعول الشرعي، وهو من القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي. نظير استصحاب الحيوان المردّد بين البق والفيل، لاجتماع أركان الاستصحاب فيه من القطع بهذا التكليف سابقاً، والشك في بقائه بعد الإتيان بالأقل.

لكن أُورد عليه بأنّه قاصر عن إثبات وجوب الأكثر إلّا على القول بالأصل المثبت، إذ لازم بقاء التكليف المردّد بعد فعل الأقل هو تعلقه بالأكثر، هذا.

إلاّ أن يقال: بعدم كون الأصل مثبتاً هنا، إذ الثابت بالاستصحاب نفس مجعول الشارع أعني به الوجوب المعلوم إجمالاً، فيحكم ببقائه تعبداً، ووجوب الإتيان بالأكثر إنّما هو بحكم العقل من باب وجوب الإطاعة لكل حكم إلزامي واقعي أو ظاهري، فالمترتب على الاستصحاب مجرد الحكم ظاهراً ببقاء التكليف المعلوم الإجمالي، من دون إثبات أنّ الواجب خصوص الأكثر، فالإتيان به إنّما هو بحكم العقل تحصيلاً للعلم بالفراغ عمّا اشتغلت به الذّمّة قطعاً، فكلام الشيخ الأعظم قدس سره «أنّ استصحاب الاشتغال لا يثبت لزوم الاحتياط إلّا على القول باعتبار الأصل المثبت الذي لا نقول به»[1] لا يخلو من تأمّل (•)، فتأمّل.

ثم ناقش قدس سره فيه بوجه آخر، وهو حكومة أخبار البراءة عليه، قال: «لأنه إذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر الذي حجب العلم بوجوبه، كان

(•) وجهه: أنّه بناءً على عدم الانحلال يكون نفس الشك في الامتثال بفعل الأقل موجباً للإتيان بالأكثر بلا حاجة إلى استصحاب الكلي، إذ هو من إحراز ما هو حاصل وجداناً بالتعبد.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٣١

. . . . . .

المستصحب وهو الاشتغال المعلوم سابقاً غير متيقن إلّا بالنسبة إلى الأقل، واحتمال بقاء الاشتغال حينئذٍ من جهة كون الواجب هو الأكثر منفي بحكم هذه الأخبار »[١].

وأورد عليه المصنف في الحاشية بما لفظه: « لا يخفىٰ أنّ استصحاب الاشتغال على تقدير صحته ـ حسب ما عرفت ـ كما هو وارد على حكم العقل بالبراءة لو سلّم على ما بيّناه، فكذلك هو وارد على هذه الأخبار، فإنّ الأكثر حيث يتعيّن به الخروج عن عهدة التكليف الثابت بالاستصحاب على تقدير الإتيان بالأقل، فوجوب الإتيان به عقلاً تفريغاً للذمة وخروجاً عن العهدة معلوم، فكيف يكون داخلاً فيما حجب ؟

هذا، لو لم نقل بالأصل المثبت، وأمّا على القول به، فالأكثر معلوم الوجوب شرعاً، فليس ممّا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على تركه لأجل حجب العلم بوجوبه، وهذا أوضح من أن يحتاج إلى مزيد بيان »[٢].

والتحقيق أن يقال: **إن كان** مفاد حديثي الرفع والحجب نفي المؤاخذة على المجهول كما يرشد إليه قول الشيخ قدس سره: « فإذا أخبر الشارع بعدم المؤاخذة على ترك الأكثر » وبنينا على اعتبار مثبتات الأُصول، فدعوىٰ ورود الاستصحاب على البراءة النقلية أو حكومته عليها في محلها، إذ يحرز وجوب الأكثر حينئذٍ بالتعبد الاستصحابي، لوضوح أنّ البيان الموضوع عدمه لقاعدة القبح ما هو أعمّ من الواقعي والظاهري، وحيث إنّ الاستصحاب محرز للواقع عملاً، فلازمه اشتغال الذّمّة بالأكثر، لقيام الحجة عليه.

ولا مجال لنفي المؤاخذة عليه بحديث الرفع، لزوال الشك تعبداً ببركة الاستصحاب، لأنّ حديث الرفع ـ بناءً على اقتضائه لنفي المؤاخذة ـ مساوق لقاعدة قبح العقاب بلا بيان، ولا ريب في كونها حينئذٍ موروده بالأدلة الشرعية التي منها

« ١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٣٢

« ٢» حاشية الرسائل، ص١٥٣

. . . . . .

الاستصحاب، لأنّه بيان، و لا يحصل التأمين مع وجود أصل مثبت للتكليف في طرف الأكثر مقدّمٍ على حديث الرفع.

و إن كان المرفوع هو الحكم الواقعي ظاهـراً كما هو مختار الماتن، فالظاهـر حكومة الاستصحاب أو وروده أيضاً على حديث الرفع، لإحراز وجوب الأكثر بالأصل، فلا شكّ حتى يتحقق موضوع البراءة النقلية.

و أمّا دعوىٰ حكومة أصالة عدم وجوب الأكثر على استصحاب بقاء الجامع، لتسبب الشك في بقائه عن الشك في وجوب الأكثر واقعاً، فهي ممنوعة، ضرورة أنّه يعتبر في حكومة الأصل السببي على المسببي أن يكون التسبب شرعياً، كما في طهارة الثوب المتنجس المغسول بماءٍ محكوم بالطهارة لاستصحابها أو قاعدتها. و من الواضح فقدان هذا الشرط في المقام، حيث إنّ تسبب بقاء الكلي عن بقاء الفرد عقلي، و ليس أثراً تعبدياً له. فضابط الحكومة مفقود هنا، و من العجيب أنّ المدّعي مع تصريحه باعتبار هذا الشرط في الحكومة التزم هنا بحكومة استصحاب الجامع، تسريةً لقاعدة حكومة الأصل السببي على المسببي فيه.

و إن كان المرفوع هو الحكم الواقعي، وقلنا بعدم اعتبار مثبتات الأُصول، فالظاهر حكومة حديث الرفع على الاستصحاب، إذ المنفي حينئذٍ وجوب الأكثر المشكوك فيه، و الاستصحاب قاصر عن إثبات هذه الخصوصية، لأنّ المستصحب هو الجامع دون الفرد، فالشك في وجوبه باقٍ.

ثم إنّ التعبير بالورود هنا لا يخلو من مسامحة، لعدم زوال الشك عن وجوب الأكثر وجداناً، وإنّما ألغاه الشارع عن الاعتبار ببركة جريان حديث الرفع فيه، فالشك الموضوع للأصل العملي سواء أكان أصلاً تنزيلياً أم غيره كأصالة البراءة موجود وجداناً.

نعم، يمكن أن يوجّه ذلك بناءً على كون المرفوع بالحديث المؤاخذة، لاتحاد مفاد كلتا البراءتين العقلية و النقلية.

. . . . . .

وهل يكون تقدم الأُصول الشرعية بعضها على بعض بالحكومة أم الورود ؟ وجهان، اختار أوّلهما الشيخ وثانيهما المصنف، وقد أشرنا إلى مجمل النزاع في مسألة أصالة عدم التذكية «١»، وتحقيق المسألة في خاتمة الاستصحاب إن شاء الله تعالىٰ «٢».

ودعوىٰ ورود الاستصحاب على البراءة النقلية هنا مع عدم العبرة بالأصل المثبت، تتوقف على جريانه في نفس وجوب الأكثر، دون الجامع، ومن المعلوم اختلال بعض أركانه، وهو اليقين السابق بوجوب خصوص الأكثر، إذ المتيقن هو الجامع لا الفرد، ومع عدم اليقين السابق بوجوبه بالخصوص كيف يجري فيه الاستصحاب حتى يدّعىٰ وروده على البراءة النقلية ؟

وبالجملة: فدعوىٰ ورود استصحاب وجوب خصوص الأكثر على البراءة النقلية في غير محلها، فلا مجال للتعبد ببقاء الأكثر أصلاً.

هذا ما يقتضيه التأمل في المقام. ومنه يظهر منع إطلاق كلامي الشيخ والمصنف.

وأمّا المنع من استصحاب الاشتغال بما في تقريرات المحقق النائيني قدس سره «فقد تقدم في المتباينين من أنّه لا يجري في شيءٍ من موارد العلم الإجمالي» «٣» فلا يخلو من غموض، إذ ما تقدم منه هناك قصور المجعول فيها عن شموله لأطراف العلم الإجمالي، ولزوم إحرازين تعبديين على خلاف الإحراز الوجداني.

والظاهر أنّ المقام سليم عن هذا المحذور، لفرض جريان الاستصحاب في المعلوم بالإجمال، لا في كل واحد من الطرفين حتى يمتنع التعبد بإحرازين على خلاف الإحراز الوجداني. وكان المناسب التعرّض لهذا الإشكال فيما سيأتي من استصحاب عدم

«١» منتهى الدراية، ج٦، ص٣٣٨

«٢» المصدر، ج٩، ص٣٢٢

«٣» فوائد الأُصول، ج٤، ص ١٨١ - ١٨٢

وجوب الأكثر.

هذا كله في استصحاب الاشتغال، وقد عرفت أنّ وجوب الأكثر لا يثبت به، لعدم العبرة بالأصل المثبت، مضافاً إلى معارضته باستصحاب عدم وجوبه.

وأمّا التمسك به للبراءة، فيمكن تقريبه بوجوه، من عدم لحاظ الأكثر حين جعل التكليف، أو عدم المجعول، وهو إمّا بنحو عدم وجوب الأكثر أو خصوص الجزء المشكوك فيه أو الجزئية، وكل منها إمّا بنحو العدم الأزلي أو العدم قبل البلوغ أو قبل الوقت في الموقتات، وقد تعرّض شيخنا الأعظم قدس سره لبعض محتملات هذا الاستصحاب والمناقشة فيه «١»، وأطال المحقق النائيني قده الكلام فيه بذكر شقوق أُخرىٰ، والإشكال على كل واحد من المحتملات، فينبغي تحرير المسألة على ضوء ما أفاده، ثم النّظر في كلماته الشريفة، فنقول:

إن كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو الشرط المشكوك فيه بالعدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام، بأن يقال: إنّ لحاظ الجزئية وتعلق الجعل بها أمر حادث مسبوق بالعدم، ومقتضىٰ الأصل عدم تعلق اللحاظ والجعل بها، فيرد عليه:

أنّه **إن أُريد** من العدم العدم النعتي الذي هو مفاد «ليس» الناقصة، وهو عدم تعلق الجعل واللحاظ بالمشكوك فيه حين تشريع المركّب ولحاظ أجزائه، فهذا العدم لم يكن متيقناً في زمانٍ سابق حتى يستصحب، فإنّه في ظرف تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بأجزاء المركّب إمّا أن يكون قد شملته عناية الجعل أوّلا، وليس تعلق الجعل به متأخراً رتبة أو زماناً عن تعلق الجعل بالمركّب ليحكم ببقائه وعدم انتقاضه.

وإن أُريد من العدم العدم المحمولي الذي هو مفاد ليس التامة، وهو العدم السابق على لحاظ أجزاء المركّب وتعلق الجعل به، فهو وإن كان متيقناً قبل ذلك، لأنّ أصل الجعل واللحاظ أمر مسبوق بالعدم، إلّا أنّ بقاء ذلك العدم إلى ظرف تعلق الجعل

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٢٣٦ - ٢٣٧

. . . . . .

بالمركب غير مفيد، إلّا إذا أُريد إثبات تعلق الجعل واللحاظ بخصوص أجزاء الأقل، ولا يمكن إثبات ذلك إلّا على القول بالأصل المثبت.

هذا كلُّه، مضافاً إلى أنّ مجرد عدم تعلق اللحاظ والجعل بالجزء أو الشرط المشكوك فيه لا أثر له، لأنّ الآثار الشرعية بل العقلية من الإطاعة والعصيان وغيرهما إنّما تترتب وجوداً وعدماً على المجعول لا نفس الجعل، فإنّ الحكم الشرعي المتعلق بفعل المكلّف إنما هو المجعول، ولا أثر لنفس الجعل بما هو قول إلّا باعتبار أنّه يستتبع المجعول، فأصالة عدم تعلق الجعل بالمشكوك فيه لا أثر لها، إلّا إذا أُريد بها إثبات عدم المجعول، وذلك مبني على حجية الأصل المثبت، أو دعوىٰ خفاء الواسطة.

وإن كان المستصحب عدمَ وجوب الأكثر المشتمل على الجزء المشكوك فيه، بأن يقال: إنّ تعلق الجعل والتشريع واللحاظ بالصلاة مع السورة أمر حادث والأصل عدمه، أُورد عليه أمران:

أحدهما: أنّه مثبِت، لترتب الأثر على عدم المجعول، واستصحاب عدم جعل الأكثر ولحاظه لا أثر له إلّا إذا أُريد منه عدم مجعولية وجوب الأكثر، وهو مثبِت بواسطتين: واسطة اللحاظ السابق على الجعل، وواسطة الجعل السابق على المجعول.

وثانيهما: معارضته بأصالة عدم لحاظ الأقل بحدِّه، فإنّ لحاظ الأقل «لا بشرط» يباين لحاظه «بشرط شيء» وكل من اللحاظين مسبوق بالعدم.

هذا كلّه إن أُريد بالعدم العدم الأزلي السابق على تشريع الأحكام.

وإن كان المستصحب عدم وجوب الجزء أو عدم وجوب الأكثر بالعدم السابق على حضور وقت العمل في الموقّتات، نظير استصحاب عدم وجوب السورة أو عدم وجوب الصلاة المشتملة على السورة قبل الزوال، فيرد عليه ما أُورد على العدم الأزلي، لأنّه إن أُريد به عدم وجوب الجزء بالعدم النعتي، فلا يقين به سابقاً.

وإن أُريد به عدم وجوبه المحمولي قبل الزوال، فهو وإن كان متيقناً ولو لعدم

. . . . . .

وجوب سائر الأجزاء، إلّا أنّ بقاء العدم المحمولي إلى حين الزوال لا ينفع، إلّا إذا أُريد منه انبساط الوجوب على خصوص الأقل، وهو مثبت.

وإن كان المستصحب عدم وجوب الأكثر قبل الزوال، فيرد عليه: أنّه معارض بأصالة عدم وجوب الأقل، إذ لا وجوب قبل الزوال لا للأكثر ولا للأقل، وهذا العدم قد انتقض بعد الزوال، ولم يعلم أنّ انتقاضه كان في أيٍّ الطرفين، فتجري أصالة عدم كلٍّ منهما وتسقط بالمعارضة.

وإن كان المستصحب العدمَ حال الصغر السابق على البلوغ، فيرد عليه: أنّ عدم التكليف بالأكثر أو بالجزء المشكوك فيه ليس بنفسه من المجعولات الشرعية، فإنّ معنىٰ عدم وضع قلم التكليف على الصبي كونه مرخىٰ العنان، وأنّه لا حرج عليه عقلاً في كلٍّ من الفعل والترك، واللّا حرجية الشرعية تكون في الموضوع القابل لوضع قلم التكليف عليه، وذلك إنّما يكون بعد البلوغ.

وعليه، فالمستصحب ليس مجعولاً شرعياً ولا ممّا يترتب عليه أثر شرعي. وعدم استحقاق العقاب الذي هو أثر عقلي مترتب على ترك الأكثر محرز بالوجدان بنفس الشك فيه، ولا معنىٰ لإحرازه بالتعبد، فإنّه من أردأ وجوه تحصيل الحاصل. هذا محصّل ما في تقرير بحثه الشريف «[1]».

أقول: ما أفاده بالنسبة إلى استصحاب عدم وجوب الجزء بالعدم الأزلي في غاية المتانة.

وأمّا إيراده على أصالة عدم جعل وجوب الأكثر بأنّه مثبت بالنسبة إلى عدم مجعولية الأكثر، فيمكن أن يقال فيه: إنّ محذور الإثبات متّجه لو كان عدم مجعولية الأكثر من لوازم عدم جعله عقلاً، ولكن الظاهر اتحاد الجعل والمجعول حقيقةً وتغايرهما اعتباراً، فهما كالإيجاب والوجوب، فإنّ الجعل بالمعنىٰ الاسم المصدري

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ١٨٢ - ١٨٨

عين المجعول و لا يغايره، فلا يلزم لغوية من استصحاب عدم الجعل بلحاظ ما يترتب على عدم المجعول، كما لا يلزم إشكال الإثبات.

وأمّا إشكال معارضته بأصالة عدم جعل وجوب الأقل لا بشرط، فيمكن دفعه بأنّ معروض الوجوب إنّما هو ذوات الأجزاء من دون ملاحظتها لا بشرط أو بشرط شيء، وإنّما ينتزع هذا الاعتبار من حدِّ الواجب بعد عروض الوجوب على الماهية، و لا شكّ في أنّ وجوب ذوات الأجزاء المحدودة بحدِّ الأقل ـ بلا دخل لتقيدها بذلك الحد ـ معلوم، فلا مورد لاستصحاب عدم وجوبها، فأصالة عدم وجوب الأكثر سليم عن إشكال المعارضة.

وبهذا يندفع أيضاً إشكال الإثبات عن استصحاب عدم وجوب الجزء المشكوك فيه بالعدم المحمولي قبل الوقت، وذلك فإنّ الأقل معلوم الوجوب، والاستصحاب إنّما ينفي وجوب السورة المشكوك فيه مثلاً. واعتبارات الماهية وإن كانت متقابلة، إلّا أنّ الغرض ليس إثبات وجوب الأقل لا بشرط حتى يكون من الأصل المثبت، بل الغرض نفي وجوب المشكوك فيه، واعتبار «اللّا بشرطية» خارج عن معروض الوجوب كما تقدم.

وأمّا إشكال معارضة أصالة عدم وجوب الأكثر ـ بعد دخول الوقت ـ بأصالة عدم وجوب الأقل، فقد تبين الخلل فيه، للعلم بعد الوقت بانتقاض عدم وجوب الصلاة مثلاً بالعلم بوجوب عدّةٍ من الأجزاء وهي الأقل، وكون الشك متمحضاً في تقيدها بالمشكوك فيه، فلا مقتضي لجريان الأصل في طرف الأقل بعد العلم بوجوبه أصلاً.

وأمّا الإشكال على استصحاب عدم الوجوب المتيقن حال الصغر بأنّه ليس حكماً شرعياً، وإنّما هو اللّا حرجية العقلية، فقد أورد عليه مقرر بحثه الشريف ﷺ بأنّه إنّما يتم في الصبي غير المميِّز، وأمّا المميِّز فله قابلية الخطاب، ولذا التزموا بمشروعية عباداته.

وهذا هو الحق، فإنّه لا قصور في شمول عموم الخطابات المتضمنة للأحكام الإلزامية له، وحديث «رفع القلم» إنّما يرفع الإلزام.

وعليه، فعدم الوجوب قبيل البلوغ ليس لا حرجية عقلية، بل خصوص التكليف الشرعي، فيستصحب بعده، ويترتب عليه عدم استحقاق العقاب على ترك الأكثر، ولا يعارض باستصحاب عدم وجوب الأقل، لما تقدم من العلم بوجوبه.

وقد تحصّل: أنّه لو اندفع الإشكال عن جريان الاستصحاب هنا ـ ولو في بعض صور المسألة ـ لم يبقَ مجال لنفي الأكثر بالبراءة.

لكن الكلام في قصور أدلة الأُصول العملية عن شمولها لأطراف العلم الإجمالي، وقد تقدم في بحث العلم الإجمالي من مباحث القطع المنع عن جريان شيءٍ من الأُصول في الأطراف، فراجع «١».

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٥٤٨

و ينبغي التنبيه علىٰ أُمور[1]:

الأوّل[2]: أنّه ظهر

تنبيهات الأقل و الأكثر

١) هذه الأُمور التي نبّه عليها المصنف وغيره، وكذا المباحث المتقدمة عليها كلُّها ممّا يتعلق بالأقل والأكثر الارتباطيين، غاية الأمر أنّ تلك المباحث تتعلق بالشك في الأجزاء الخارجية كالشك في جزئية السورة مثلاً للصلاة، وهذه التنبيهات بالشك في الأجزاء التحليلية، كالشك في تقيد الصلاة مثلاً بالطهارة، وفي الأجزاء الخارجية، لكن مع كون منشأ الشك في الجزئية غير الجهل كالنسيان وعدم القدرة، على ما سيأتي توضيح ذلك كلِّه إن شاء الله تعالىٰ.

١ ـ الأجزاء التحليلية و الذهنية

٢) هذا التنبيه متكفل لحكم موضوعين:

أحدهما: الشك فـي الشرطية وعدمها.

والآخر: الشك في ما دار أمره بين التعيين والتخيير، كذا أُفيد.

لكن يمكن دعوىٰ أنّ المبحوث عنه فيه ليس خصوص هذين الأمرين، بل هو الأعم منهما، بشهادة أنّ المصنف ﷺ في بيان أقسام الأقل والأكثر في حاشية الرسائل جَعَل الجزءَ الذهني والتحليلي في مقابل الجزء الخارجي «١».

وحيث تقدم الكلام في الجزء الخارجي، فينبغي أن يكون المبحوث عنه فعلاً غيره.

وعليه، فالمراد مطلق ما يقابل الأجزاء الخارجية، لا خصوص الشك في الشرطية وفي التعيين والتخيير، كما سيتضح إن شاء الله تعالىٰ.

وكيف كان، فحاصل ما أفاده: عدم جريان البراءة العقلية في الشك في الشرط، والعام والخاص، وخصوص النقلية في الثاني، بل عدم جريان البراءة العقلية هنا أولىٰ من عدم جريانها فيما تقدم من الشك في الجزئية في الأجزاء الخارجية، كما سيظهر إن شاء الله تعالىٰ.

وقبل توضيح مرامه ينبغي التعرّض لما أفاده شيخنا الأعظم هنا، لأنّ كلام المصنف ناظرٌ إليه وإشكال عليه، فنقول: قال ﷺ بعد بيان حكم الأجزاء الخارجية في القسم الأوّل: «وأمّا القسم الثاني وهو الشك في كون الشيء قيداً للمأمور به فقد عرفت أنّه على قسمين ... إلخ» «٢».

وحاصله: أنّه تعرّض لحكم موارد ثلاثة من الأجزاء التحليلية، أحدها: المطلق والمشروط، وثانيها: المطلق والمقيّد، وثالثها: الدوران بين التعيين والتخيير،

«١» حاشية الرسائل، ص١٥٠

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٥٤

و اختار في كلٍّ منها انحلال العلم الإجمالي.

فقال في الأوّل:« فالكلام فيه هو الكلام فيما تقدم، فلا نطيل بالإعادة »[١].

و قال في الثاني بعد التعرّض لمقالة المحقق القمي ـ من التفصيل بين المطلق والمقيد وبين المطلق والمشروط، بجريان البراءة في الثاني والاشتغال في الأوّل ـ والمناقشة فيها:« فالتحقيق أنّ حكم الشرط بجميع أقسامه واحد، سواء ألحقناه بالجزء أم بالمتباينين »[٢].

والفرق بين هذين القسمين هو: أنّ الخصوصية وهي التقيد في الأوّل منتزعة من موجود أصيلٍ ممتاز عن وجود الواجب، سواء أكان التقيد بالوجود كتقيد الصلاة بوجود الطهارة في مثل قوله عليه السلام:« لا صلاة إلّا بطهور » أم بالعدم، مثل تقيد الصلاة بعدم كون اللباس ممّا لا يؤكل.

وفي الثاني منتزعةٌ ممّا يتحد مع الواجب ويقوم به قيام العرض بمعروضه كالإيمان القائم بالرقبة، وقد اصطلحوا على الأوّل بالمطلق والمشروط، وعلى الثاني بالمطلق والمقيد.

وقال في الثالث:« وممّا ذكرنا يظهر الكلام فيما لو دار الأمر بين التخيير والتعيين، كما لو دار الواجب في كفارة رمضان بين خصوص العتق للقادر عليه وبين إحدىٰ الخصال الثلاث، فإنّ في إلحاق ذلك بالأقل والأكثر، فيكون نظير دوران الأمر بين المطلق والمقيّد، أو المتباينين وجهين، بل قولين »[٣].

إلىٰ أن قال بعد الاستدلال للوجهين: « لكن الأقوىٰ فيه الإلحاق، فالمسائل

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٣٥٤

«٢و٣» المصدر، ص٣٥٧

الأربع في الشرط حكمها حكم مسائل الجزء »[1] فراجع (*).

وتقريب جريان البراءة العقلية والنقلية بالبيان المتقدم في الأجزاء الخارجية هو: أنّ المشروط ـ كالصلاة عن طهارة ـ متقوم بأمرين:

أحدهما: الذات المؤلّفة من أجزاءٍ أوّلها التكبير وآخرها التسليم.

وثانيهما: التقيد بالطهارة، وهو جزءٌ ذهني، وهذا كالمركّب من الأجزاء الخارجية، غاية الأمر أنّ بعض أجزاء المشروط والمقيّد ذهني وبعضها خارجي، ولكن أجزاء المركّب كلها موجودة في الخارج.

وعلى هذا، فالأقل هنا ـ وهو الذات ـ معلوم الوجوب تفصيلاً، إمّا بالوجوب النفسي لو كان هو متعلق الأمر، وإمّا بالوجوب الغيري لو كان متعلقه هو المشروط، وتكون ذات الصلاة مقدمةً لتحقق الصلاة المشروطة، حتى يتجه دعوىٰ وجوبها الغيري المقدمي، فقوله: «صلِّ متطهراً» ينحل إلى وجوب ذات الصلاة

(*) ثم إنّه قدس سره نبّه في آخر كلامه على أمرين متعلقين بالشرط والمانع.

الأوّل: أنّه لا فرق في نفي الشرط المشكوك فيه بالأصل بين كونه وجودياً وعدمياً، فما تقدم من الكلام لا يختص بالشرائط الوجودية، بل يجري في الموانع أيضاً.

نعم، لا بدّ من التفصيل في العدمي بين المانع والقاطع، وهو ما لا دخل له في الماهية المأمور بها إلّا من جهة قطعه للهيئة الاتصالية المعتبرة في العمل شرعاً.

والأوّل داخل في محل النزاع وتجري البراءة فيه على المختار، بخلاف الثاني، لوجود الأصل الحاكم فيه وهو استصحاب الهيئة الاتصالية، ومعه لا تصل النوبة لنفي الشك في قاطعيته إلى أصالة البراءة. وهذا الاستصحاب سيأتي الحديث عنه.

---

[1] فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٥٩

. . . . . .

و وجوبها مع التقيد بالطهارة، و تكون نفس الصلاة مقدمةً لتحقق العنوان و هو الصلاة عن طهـارة، فتتصف بالوجوب الغيري، كما تتصف به الجـزء التحليلي منها و هو التقيد.

ففي المقام يكون وجوب الذات وحدها معلوماً تفصيلاً، إمّا بالوجوب النفسي و إمّا بالوجوب الغيري، و مع التقيد غير معلوم، فيجري فيه البراءة العقلية، لعدم قيام بيان عليه. وكذا البراءة النقليّة، لما في اعتباره من الكلفة الزائدة، و هذا معنىٰ انحلال العلم الإجمالي الدائر بين المطلق و المشروط، و نحوه من الأجزاء التحليلية.

هذا محصّل كلام الشيخ ﷺ و أورد عليه المصنف في حاشية الرسائل ـ كما في المتن ـ بالمنع من الانحلال، و فساد قياس المقام بالأجزاء الخارجية، و ذلك لأنّ الأجـزاء الخارجية لوجوداتها المستقلة يمكن أن تتصف بالوجوب مطلقاً نفسياً أو غيرياً، فيدّعىٰ العلـم التفصيلي بوجوبها كذلك الموجب لانحلال العلـم الإجمالي ـ بوجوب الأقل أو الأكثر ـ بعلم تفصيلي بوجوب الأقل و شكٍّ بدوي في وجوب الأكثر.

و هذا بخلاف الأجزاء التحليلية التي لا يميِّزها إلّا العقل، و لا ميز لها في الخارج أصلاً، و يعدُّ واجد الجزء التحليلي و فاقده من المتباينين، لا من الأقل و الأكثر.

الثاني: أنّ منشأ انتزاع الشرطية قد يكون هو التكليف الغيري المتعلق بأجزاء العبادة و شرائطها، مثل النهي الغيري عن الصلاة فيما لا يؤكل، فإنّه مأخوذ في موضوع الأمر و الخطاب. و قد يكون هو التكليف النفسي من دون ارتباط له بالماهية المأمور بها، نظير إباحة مكان المصلّي و لباسه، فإنّ منشأ اعتبارها في الصلاة هو الحرمة النفسية للغصب بناءً على الامتناع، و اتحاد الصلاة معه مصداقاً المانع من تحقق الامتثال و التقرب بالفرد الخاص من العبادة، لأنّه من التقرب بالمبغوض.

. . . . . .

فدعوىٰ الانحلال فيها بتخيل أنّ ذات المطلق كالرقبة والعام كالحيوان مطلوبان قطعاً بالطلب النفسي أو الغيري، ومطلوبية المقيّد والخاص مشكوكة، مدفوعة بأنّ ذاتَي المطلق والعام ليستا مقدِّمتين للمقيّد والخاص حتى تكونا واجبتين على كل تقدير، كوجوب الأقل في الأجزاء الخارجية المعلوم مقدمياً أو نفسياً.

والسِّر في ذلك: أنّ قياس الخاص والمقيّد بالمركّب الارتباطي في الأجزاء الخارجية في الانحلال مع الفارق، لوضوح أنّ كل واحد من أجزائه كالتكبيرة والقراءة والسجود ونحوها لمّا كان موجوداً مستقلّاً أمكن اتصافه بالوجوب، ويقال: إنّ هذه الأشياء واجبة قطعاً، والزائد عليها مشكوك الوجوب، فتجري فيه البراءة.

بخلاف ذات المقيّد كالرقبة أو ذات العام كالحيوان، فإنّ شيئاً منهما لا يتصف بالوجوب حتى يقال: «إنّ وجوب ذاتهما معلوم تفصيلاً إمّا نفسياً وإمّا غيرياً» حيث إنّ المقدمة المتصفة بالوجوب الغيري هي ما تقع في سلسلة علل وجود ذي المقدمة، كنصب السلّم للصعود على السطح. وهذا المعنىٰ لا يتحقق هنا، لأنّ ذات المقيّد مباينة للذات بدون القيد، وكذا ذات العام المتخصص بالخصوصية الكذائية، إذ الرقبة بدون

وعلى هذا، فشرطية الإباحة للصلاة ليست كشرطية الستر والاستقبال ونحوهما ممّا دلّ الدليل على كونها بعناوينها الخاصة شرطاً لها. فإنْ كان من قبيل الأوّل كان من صغريات الأقل والأكثر، وجَرَت فيه البراءة.

وإنْ كان من قبيل الثاني كان خارجاً عن المقام، لوجود الأصل الحاكم الجاري في الحرمة النفسية المشكوكة، وبه ينتفي الشك تعبداً عن الشرطية، كما هو الحال في كل أصل سببي ومسببي، هذا.

الإيمان مباينة لها معه، وليست ذات الرقبة مقدمةً لوجود الرقبة المؤمنة حتى يقال: «إنّ المتيقن هو وجوب ذات الرقبة، ووجوب تقيدها بالإيمان مشكوك فيه، فيُنفىٰ بالبراءة» لمغايرة الرقبة المؤمنة وجوداً للكافرة منها، فالرقبة المتخصصة بكلٍّ من هاتين الخصوصيتين مباينة للرقبة المتخصصة بالخصوصية الأُخرىٰ.

و كذا الحيوان، فإنّه ليس مقدمةً للخاص أعني به الإنسان، لعدم وجود الجنس بدون وجود فصل من الفصول ـ حتى يقال: إنّ وجوب إطعام الحيوان معلوم تفصيلاً، و يشك في اعتبار خصوصية الإنسانية فيه ـ فإنّ الجنس لا وجود له بدون الفصل حتى يقال: «إنّ وجوبه معلوم تفصيلاً، ووجوب الفصل مشكوك فيه، فيجري فيه الأصل» فوجوده مع كلِّ فصلٍ مغايرٌ لوجوده مع فصل آخر، فيندرج الجنس مع كل فصل من فصوله في المتباينين، ويخرج عن باب الأقل والأكثر، والمرجع فيه قاعدة الاشتغال.

وقد أورد عليه شيخ مشايخنا المحقق النائيني قدس سره بمنع إطلاق حكمه بمرجعية الأصل الحاكم في منشأ الانتزاع، إذا كان الشك في الشرطية للشك في الحرمة النفسية، و ذلك لأنّ منشأ الانتزاع يكون **تارةً** هو التكليف النفسي بوجوده التنجّزي المتقوم بوصوله إلى المكلّف كما هو أقوىٰ الوجهين في باب الغصب، فإنّ اشتراط عدمه في الصلاة إنّما هو لأجل وقوع المزاحمة بين خطابي «صلِّ و لا تغصب» و تغليب جانب النهي، و تعذر التقرب بالمبغوض، و من المعلوم أنّ تقديم أحد الخطابين من باب التزاحم متوقف على تنجّزهما المنوط بوصولهما، و إلّا لم يقع التزاحم بينهما، كما اتضح في محله.

و **أُخرىٰ** بوجوده الواقعي و إن لم يتنجّز بوصوله إلى المكلّف.

. . . . . .

و بالجملة: متعلق الوجوب هو الموجود الخارجي، بحيث يصح أن يشار إليه و يقال: «هذا واجب» و ذلك متحقق في المركّب الخارجي الذي يكون متعدداً حقيقةً ـ خارجاً ـ و واحداً اعتباراً كالصلاة، فإنّ أجزاءها هي التي يكون كل منها موجوداً مستقلاً في الخارج، فيتعلق به الوجوب، بخلاف الجزء التحليلي، فإنّه ليس له وجود مستقل في الخارج حتى يصح تعلق الوجوب به، فإنّ الجنس كالحيوان و المطلق كذات الرقبة ـ في الرقبة المطلقة ـ جزء تحليلي، إذ لا وجود لهما في الخارج، فلا يتعلق بهما الوجوب حتى يدّعىٰ العلم به تفصيلاً، و ينحلّ به العلم الإجمالي.

فلا فرق بين المطلق و بين العام من هذه الجهة، و إن كان بينهما فرق من جهة أُخرىٰ، و هي: أنّ الخصوصية في مثل «الرقبة المؤمنة» إنّما تنتزع عن أمرٍ مغاير للماهية، فإنّ الإيمان الذي هو منشأ انتزاع تقيد الرقبة به أمر مغاير منضم إلى الرقبة. بخلاف خصوصية الإنسان، فانّها منتزعة عن ذات ماهية الإنسان، وليست من الحالات الطارئة على ذات واحدة، كزيد الذي يعرضه العلم تارةً و الجهل أُخرىٰ.

ففرق بين ناطقية الحيوان و ناهقيته ـ اللّتين هما من الفصول المنوِّعة الموجبة لتعدد حصص الحيوان و تباينها ـ و بين الرقبة التي يعرضها الإيمان تارةً و الكفر أُخرىٰ، كذا قيل.

فعلى الوجه الأوّل تدور الشرطية مدار تنجّز التكليف، و مع عدمه لا شرطية واقعاً، لعدم تحقق منشأ الانتزاع بنفس عدم وصول التكليف، فلا مجال لجريان البراءة عن الشرطية حينئذٍ، لأنّه من تحصيل ما هو محرز وجداناً بالتعبد، بداهة أنّ الشرط على هذا مقطوع العدم، لعدم تنجّز منشئه.

. . . . . .

وعلى الوجه الثاني يكون الشك في التكليف النفسي ملازماً للشك في الشرطية، ولا بدّ حينئذٍ من علاج الشك في الشرطية إمّا بإجراء الأصل النافي في منشأ الانتزاع فقط، فيما كان من الأُصول التنزيلية، لارتفاع التكليف الواقعي ظاهراً، وبرفعه ترتفع الشرطية المترتبة عليه أيضاً، فلا مجال لجريان الأصل في نفس الشرطية، لارتفاع الشك فيها تعبداً بإجراء الأصل في السبب وهو التكليف.

وإمّا من إجراء الأصل أيضاً في نفي الشرطية، إن كان الجاري في نفي الحرمة النفسية من الأُصول غير التنزيلية كأصالتي البراءة والحِلّ، لأنّهما لا تتكفّلان رفع التكليف الواقعي ليترتب عليه نفي الشرطية، بل أقصىٰ ما تقتضيانه هو الترخيص في الفعل والترك، ويبقىٰ الشك في الشرطية على حاله، وعلاجه منحصر بجريان الأصل فيها، ولا يكفي جريان الأصل في منشأ انتزاعها، هذا «١».

لكن الظاهر عدم توجه الإشكال على كلام الشيخ، وذلك:

أمّا ما أُفيد من الاستغناء عن جريان الأصل فيما كانت الحرمة النفسية المشكوكة بوجودها التنجّزي لا الواقعي منشأً لانتزاع المانعية، فلأنّه مبني على انحصار المنجِّز في العلم والعلمي، وذلك غير سديد، لمنجّزية الاحتمال أيضاً في الشبهات الحكمية قبل الفحص، وبعد الفحص لا بدّ في رفع منجّزية الاحتمال من الاستناد إلى أدلة البراءة، وإلّا لزم الاحتياط وعدم الاقتحام في الشبهة، تقديماً لأدلته على ما دلّ على البراءة، كما ذهب إليه المحدِّثون في الشبهة التحريمية الناشئة من فقد النص.

وبالجملة: فما لم ترتفع منجّزية احتمال التكليف المجهول لا يسوغ ارتكاب الشبهة، ومع هذا المنجِّز هل تصح دعوىٰ القطع بعدم الشرطية المترتبة على الحرمة النفسية المجهولة المنجّزة بهذا الاحتمال على تقدير وجودها واقعاً ؟ فإنّ هذه الدعوىٰ

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص١٩٣

. . . . . .

كدعوىٰ القطع بعدم الشرطية المزبورة، بناءً على القول بلزوم الاحتياط في الشبهات التحريمية.

فالمتحصل: أنّ مجرد الشك في الحرمة النفسية ليس مساوقاً للقطع بعدم الشرط كما هو ظاهر كلامه قدس سره، بل لا بدّ من إجراء البراءة في الحرمة لرفع تنجّزها حتى يترتب على عدم التنجّز عدم الشرطية المشكوكة كما أفاده الشيخ الأعظم هذا.

وأمّا ما أُفيد فيما إذا كان منشأ انتزاع الشرطية هو التكليف بوجوده الواقعي لا التنجّزي، من التفصيل بين كون الأصل الجاري فيه تنزيلياً كالاستصحاب، وغيرَ تنزيلي كالبراءة وقاعدة الحل، ففيه: أنّ الفرق المزبور مبني على إنكار الحكم الظاهري، وكون مفاد حديث الرفع ونحوه مجرّد الترخيص والعذر في مخالفة الواقع المجهول، على ما تقدم منه في الجمع بين الحكم الواقعي والظاهري.

وأمّا بناءً على استفادة الحكم الظاهري من أدلة البراءة، فترتفع الحرمة الواقعية ظاهراً، ويتبعها الشرطية المترتبة عليه. ولا فرق حينئذٍ بين كون الرافع للحرمة الأصل المحرِز وغيره، إذ المهم حلّية مشكوك الحرمة ظاهراً ولو استندت إلى حديث الرفع، وبه تتم حكومة الأصل النافي للتكليف على الأصل في عدم الشرطية المترتبة عليه، فلا يبقىٰ حينئذٍ مجال لجريان الأصل في نفي الشرطية.

وحيث إنّ المانعية واقعية كشرطية الطهارة الحدثية، فصحة العبادة المشتملة على هذا المانع منوطة بعدم انكشاف الخلاف.

هذا، مضافاً إلى أنّ التمسك بالاستصحاب هنا منافٍ لما أسّسه في بحث البراءة من عدم جريان استصحاب عدم التكليف في الشبهات الحكمية، فلاحظ كلامه هناك «١»، وبه يشكل إجراء استصحاب عدم الحرمة الواقعية، هذا.

«١» فوائد الأُصول، ج٣، ص٣٧١

. . . . . .

ثم إنّه قد يوجّه التفصيل بين الصورتين بناءً على الأخذ بإطلاق كلام الشيخ الشامل لما إذا كان المانع مترتباً تارةً على الحرمة المنجّزة ليندرج في باب التزاحم، وأُخرىٰ على الحرمة الواقعية وإن لم تتنجّز.

وأمّا مع منع الإطلاق، وكون مقصوده من الحرمة النفسية خصوص التكليف النفسي المنجّز حتى يكون الشرط ـ كإباحة مكان المصلّي ـ ناشئاً من تزاحم خطابي «صلِّ ولا تغصب» كما يظهر من شرح العبارة بما أفاده المحققان الآشتياني والمصنف قدس سرهما «١» فالإشكال على تفصيل المحقق النائيني قدس سره أظهر.

وقد يُشكل كلام الميرزا ـ من التمسك بأصالة البراءة فيما إذا ترتبت المانعية على تنجّز الحرمة النفسية ـ بأنّ تقيد الصلاة حينئذٍ بإباحة المكان مثلاً عقلي ناشٍ من امتناع التقرب بالمبغوض، وليس شرعياً مأخوذاً قيداً في الماهية المأمور بها كسائر الشروط والموانع، وفي مثله لا تجري البراءة الشرعية، لعدم كون المرفوع شرعياً لحكومة العقل به. كما لا تجري البراءة العقلية أيضاً بنظر الميرزا قدس سره في دوران الأمر بين الأقل والأكثر على ما تقدم في الأجزاء الخارجية وصريحه في هذا البحث. ولازم هذا عدم وجود أصل مؤمِّن في الشك في هذا القسم من الموانع، فتصل النوبة إلى قاعدة الاشتغال.

لكن يمكن دفعه بعدم منافاة حكم العقل بإباحة المكان لجريان البراءة الشرعية، حيث إنّ هذا الحكم العقلي ليس واقعاً في سلسلة معلولات الأحكام كباب الإطاعة والعصيان حتى يمتنع فيه الحكم المولوي نفياً أو إثباتاً، بل هو في المقام واقع في سلسلة علل الأحكام كالظلم الذي يجتمع فيه الحكم المولوي أعني به الحرمة والعقلي وهو القبح، فتدبّر.

«١» بحر الفوائد، ج٢، ص١٧٥؛ حاشية الرسائل، ص١٥٦

ممّا مرّ [١] حالُ دوران الأمر بين المشروط بشيءٍ ومطلقه [٢]، وبين الخاص كالإنسان وعامّه كالحيوان [٣]، وأنّه [٤] لا مجال

---

١) يعني: في دوران الأمر بين الأقل والأكثر الارتباطيين بالنسبة إلى الأجزاء الخارجية، من امتناع الانحلال عقلا، لوجهين من الخلف والاستحالة.

ووجه ظهور حكم المقام ممّا مرّ هو وحدة المناط في استحالة انحلال العلم الإجمالي.

٢) كالشك في شرطية الإقامة للصلاة مع خروج ذاتها عنها، وإنّما اعتبر التقيد بها في ماهيتها، وكلام الماتن يشمل المطلق والمشروط والمطلق والمقيّد، لدخل التقيد في كل منهما في الواجب، وإن كان منشأ التقيد في المشروط موجوداً خارجياً كالطهارة، وفي المقيد أمراً متحداً معه كالإيمان.

٣) المراد بالعام والخاص هنا هو العام والخاص المنطقيان كالحيوان والإنسان، كما مثّل بهما في المتن، وهذا إشارة إلى موارد الدوران بين التعيين والتخيير، كما إذا أمر المولىٰ بإطعام حيوانٍ، وشكّ في دخل خصوصية الإنسانية فيه.

والوجه في كونه مثالاً للتعيين والتخيير هو: أنّ الحيوان حيث لا تحقُّق له خارجاً وذهناً بدون فصلٍ من فصوله، لأنّه علّة لوجود ماهية الجنس، ولذا لا يكون عروض الوجود لها كعروض الأعراض لموضوعاتها، بل عروضه لها مجرد التصور مع اتحادهما هويّةً، وأنّ الوجود لها من قبيل الخارج المحمول، فمرجع الشك فيه إلى أنّه أمَرَ بإطعام حيوانٍ مخيّراً بين فصوله، أو معيّناً في فصل الناطقية مثلاً.

وقد يمثّل له شرعاً بدوران مطلوبية مطلق الذِّكر في الركوع والسجود، أو خصوص التسبيحة.

٤) عطف تفسيري لقوله: «حال دوران» وضمير «أنّه» للشأن.

هاهنا للبراءة عقلاً[١]، بل كان الأمر فيهما[٢] أظهر، فإنّ[٣] الانحلال المتوهّم في الأقل والأكثر لا يكاد يتوهّم هاهنا، بداهة أنّ[٤] الأجزاء التحليلية[٥] لا يكاد يتصف باللزوم من باب المقدمة

---

١) وأمّا نقلاً فسيأتي الكلام فيه، والمراد بقوله: «ها هنا» الأجزاء التحليلية.

٢) يعني: في المطلق ومشروطه، والعام وخاصّه، ووجه أظهرية المقام من الواجب المردّد بين الأقل والأكثر في الأجزاء الخارجية هو توقف الانحلال أوّلاً على الالتزام بوجوب المقدمة غيريّاً، وثانياً على تعميم المقدمة لما يكون مستقلّاً في الوجود كالسورة، ولِما لا يكون كذلك وهو التقيد. ولو فرض تسليم الأمر الأوّل لكن الثاني ممنوع.

٣) تعليل للإضراب المدلول عليه بكلمة «بل كان» فهو تعليل للأظهرية.

٤) تعليل لفساد توهم الانحلال هنا، وقد تقدم بيان الانحلال بقولنا: «وتقريب جريان البراءة العقلية والنقلية ... إلخ» كما تقدم بيان فساد الانحلال بقولنا: «والمصنف أورد عليه في حاشية الرسائل كما في المتن بالمنع ... إلخ».

٥) قد يطلق الجزء التحليلي ويراد منه الجزء المقوِّم كالفصل للنوع، كما تقدم من المصنف في حاشية الرسائل عند بيان أقسام الأقل والأكثر، حيث جعله مقابل الجزء الخارجي والذهني، فلاحظ عبارته.

وقد يُطلق، ويراد به كل ما يقابل الجزء الخارجي، فيعمّ موارد الدوران بين الجنس والفصل، وبين المطلق والمشروط، وبين المطلق والمقيّد، والطبيعي والحصة، والنوع والفرد.

وغرضُه هنا كل ما يكون في مقابل الجزء الخارجي، وذلك بقرينة قوله: «بين المشروط بشيءٍ ومطلقه» حيث إنّ التقيد جزء ذهني.

عقلاً[١]، فالصلاة مثلاً[٢] في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة[٣] موجودة بعين

---

١) قيد للمقدمة، يعني: أنّ الأجزاء التحليلية ليست مقدمةً عقلاً حتى يعلم بوجوبها تفصيلاً، كي ينحلّ به العلم الإجمالي.

وقد تقدم التنبيه على هذا أيضاً في بحث التعبدي والتوصلي، حيث قال في جواب إشكالٍ أورده على نفسه: «لأنّ ذات المقيّد لا تكون مأموراً بها، فإنّ الجزء التحليلي العقلي لا يتصف بالوجوب أصلاً»[١].

٢) غرضه بيان وجه عدم اتصاف الجزء التحليلي باللزوم، وحاصله: أنّ الصلاة الفاقدة للطهارة مثلاً مباينة للصلاة المأمور بها التي هي المشروطة بالطهارة، وليست جزءًا من الصلاة المأمور بها حتى يعلم وجوبها تفصيلاً، والمفروض أنّه على تقدير الانحلال لابدّ أن يكون الأقل معلوم الوجوب تفصيلاً وموجوداً بوجودٍ على حدة، كما هو الحال في المركّب الخارجي، سواء أكان الزائد عليه واجباً أم لا، كما عرفت في الصلاة المؤلّفة من عشرة أجزاء مثلاً، فانّها لا تتغيّر بلحوق الجزء المشكوك فيه وعدمه.

وهذا بخلاف الصلاة الفاقدة للشرط أو الخصوصية، فانّها مباينة للمأمور به، وليست جزءًا منه أصلاً حتى يكون الفاقد مقدمةً عقليةً للواجد، ومع عدم كون الفاقد جزءًا للمأمور به، لا مجال لدعوىٰ انحلال العلم الإجمالي بالعلم التفصيلي بوجوب الأقل.

٣) معطوف على «المشروطة» وذلك كالصلاة المقصورة المباينة للتامة، وليست مقدمةً لها حتى تجب بوجوب غيري مقدمي، فضابط الانحلال مفقود، لعدم

«١» منتهىٰ الدراية، ج١، ص٥٢٠

وجودها [١]، وفي ضمن صلاة أُخرىٰ فاقدة لشرطها [٢] وخصوصيتها تكون [٣] متباينة [٤] للمأمور بها، كما لا يخفىٰ (*).

العلم التفصيلي بشيءٍ واحد مع تعلق العلم الإجمالي بالمتباينين.

١) أي: وجود المشروطة أو الخاصة، فلا تعدد في الوجود، بأن تكون ذات الصلاة غيرَ الصلاة الخاصة، كي تتحقق المقدمية ويدّعىٰ العلم بوجوبها تفصيلاً.

٢) كالفاقدة للطهارة مثلاً، وفاقدة الخصوصية كصلاة الفجر الفاقدة لخصوصية صلاة الآيات إذا كانت هي الواجبة.

٣) خبرٌ للصلاة المقدّرة قبل قوله: «وفي ضمن».

٤) بحيث لا مقدمية بينهما، لعدم وقوع الصلاة الفاقدة للطهارة في صراط تحقق الصلاة عن طهارة، حتى تجب بوجوب غيري، فالمراد بالمتباينين هنا عدم مقدمية أحدهما للآخر، لا مجرد المباينة، لمغايرة كل مقدمةٍ لذيها وجوداً.

(*) لا يقال: هذا إنّما يتم بناءً على كون المتصف بالوجوب الغيري خصوص المقدمة الموصلة، إذ مع عدم كون الذات المجردة عن الشرط والقيد مقدمةً لتحقق المشروط والمقيّد، لا وجه لدعوىٰ وجوبها بالوجوب الغيري، لكن المصنف التزم بوجوب مطلق المقدمة، ومقتضاه الالتزام بوجوب الفاقد ولو لم يكن مقدمةً لتحقق المشروط والمقيد.

فإنّه يقال: لا منافاة بين الأمرين، حيث إنّ المصنف ينكر مقدمية الذات المجردة لوجود الحصة الخاصة، وما تقدّم منه في بحث المقدمة من عدم وجوب خصوص الموصلة إنّما هو بالنسبة إلى عنوان المقدمة، ومع تصريحه ﷺ هنا بمباينة المشروط والمطلق، وعدم وقوع الذات المطلقة في طريق وجود المشروط والمقيّد، فلا مجال لدعوىٰ المقدمية كي يشكل عليه بما ذُكر.

نعم [١] لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الأمر بين المشروط وغيره [٢]، دون دوران الأمر بين الخاص وغيره [٣]، لدلالة [٤] مثل [٥] حديث الرفع على عدم شرطية ما شكّ في شرطيته.

وليس كذلك [٦] خصوصية الخاص، فانّها إنّما تكون منتزعةً عن نفس الخاص [٧]،

---

١) غرضه إبداء الفرق بين المشروط ومطلقه، وبين الخاصِّ وغيره، بجريان البراءة النقلية في الأوّل وعدمه في الثاني، وحاصله: أنّ الشرط ينتزع من أمر الشارع كقوله: «أعتق رقبة مؤمنة» فإنّ شرطية الإيمان تكون بأمر الشارع، ولا مانع من نفيه بحديث الرفع عند الشك فيه. وهذا بخلاف خصوصية الإنسان، فإنّها منتزعة عن ذات المأمور به، لا من أمرٍ خارج عنه حتى يُنفىٰ بالأصل.

وعليه، يدور الأمر بين وجوب الخاص ووجوب العام، فيكونان من قبيل المتباينين، والاشتغال يقتضي الإتيان بالخاص تحصيلاً للفراغ اليقيني.

[٢] أي: غير المشروط، والمراد بالغير هو المطلق.

٣) أي: غير الخاص، والمراد بالغير هو العام.

٤) تعليل لقوله: «لا بأس» وقد عرفت توضيحه.

٥) التعبير بالمثل لأجل دلالة سائر أخبار البراءة أيضاً على نفي الشرطية.

٦) أي: وليست خصوصية الخاص مورداً للبراءة النقلية، فإنّها ... الخ.

٧) أي: لا بجعل الشارع، والفرق أنّه يتعلق التكليف بالخاص، وتنتزع الخصوصية منه، بخلاف المشروط، لتعلق الأمر بكلٍّ من الشرط والمشروط.

والحاصل: أنّ إنكار الصغرىٰ ـ وهي مقدمية الذات المجرّدة لتحقق المشروط والمقيّد ـ لا ينافي تسليم الكبرىٰ، وهي وجوب المقدمة مطلقاً وإن لم تكن موصلةً.

فيكون [١] الدوران بينه [٢] وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين [٣]، فتأمّل جيّداً (*).

---

١) تفريع على الفرق بين المقامين.

٢) أي: بين الخاص ـ كالإنسان ـ وبين غيره من الخاص الآخر كالفرس.

٣) في لزوم الاحتياط عقلاً، لكن بالإتيان بالخاص، لا بالجمع بين الأطراف كما كان في المتباينين حقيقةً.

(*) الحقُّ جريان البراءة عقلاً ونقلاً في الأقل والأكثر مطلقاً، سواء أكانا من قبيل الجزء والكل، كتردد أجزاء الصلاة بين ثمانية وعشرة مثلاً، أم من قبيل الشرط والمشروط بأقسامه، من كون منشأ انتزاع الشرطية شيئاً خارجاً عن المشروط مبايناً له في الوجود كالوضوء للصلاة، وكون منشئه أمراً داخلاً في المشروط متحداً معه في الوجود كالإيمان والعدالة بالنسبة إلى الرقبة والشاهد مثلاً، أم كان الأقل والأكثر من قبيل الجنس والنوع كالحيوان والإنسان.

والوجه في جريان البراءة في مطلق الأقل والأكثر الارتباطيين ولو كانت أجزاؤهما تحليلية هو اجتماع أركان البراءة فيهما، فإنّ أركانها من قابلية موردها للوضع والرفع تشريعاً، ومن تعلق الجهل به، ومن كون رفعه منّةً على العباد موجودة في جميع أقسام الأقل والأكثر، ضرورة أنّ الشك في شرطية شيءٍ للمركّب ـ سواء أكان منشأ انتزاعها موجوداً مغايراً للمشروط كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة، أم متحداً معه في الوجود كالعدالة بالنسبة إلى الشاهد مثلاً ـ يرجع إلى الشك في جعل الشارع، بداهة أنّ الشرطية ممّا تناله يد التشريع، فتجري فيها البراءة، فإذا أمر الشارع بعتق رقبة، وشككنا في اعتبار خصوصية الإيمان فيها، ولم يكن لدليله إطلاق، جَرَت فيه البراءة.

وكذا إذا أمر المولىٰ بإطعام حيوانٍ، وشككنا في أنّه اعتبر ناطقيته أوْ لا.

فلا مانع من جريان البراءة في اعتبار الناطقية فيه، لأنّ اعتبارها ممّا تناله يد التشريع، فيصح أن يقال: إطعام الحيوان معلوم الوجوب، وتقيده بالناطقية مشكوك فيه، فيجري في البراءة.

وكذا يصح أن يقال: إنّ عتق الرقبة معلوم الوجوب، وتقيدها بالإيمان مشكوك فيه، فينفىٰ بالبراءة. ولا يعتبر في الانحلال وجريان أصل البراءة إلّا المعلوم التفصيلي والشك البدوي.

وأمّا اعتبار كون الشيء المعلوم وجوبه تفصيلاً موجوداً كأجزاء المركّب الخارجي كالصلاة، فلا دليل عليه لا عقلاً ولا نقلاً، وإنّما المعتبر فيه هو كونه قابلاً لتعلق الحكم الشرعي به، وذلك حاصل، لإمكان إيجاب عتق مطلق الرقبة وإطعام مطلق الحيوان بدون تقييد الرقبة بالايمان، وتقييد الحيوان بفصل خاص من فصوله وإن توقف وجوده على أحد فصوله، إلّا أنّه يمكن لحاظه موضوعاً بدون اعتبار فصل خاص من فصوله، فيكون المطلوب حينئذٍ مطلق وجود الحيوان من دون دخل فصل خاص في موضوعيته.

وعليه، فتجري البراءة في دوران الأمر بين التعيين والتخيير، ففي مثال إطعام الحيوان إذا شكّ في اعتبار خصوصية الإنسان كان من صغريات التعيين والتخيير، لأنّه يجب إطعام الإنسان إمّا تخييراً إن كان الواجب إطعام مطلق الحيوان، وإمّا تعييناً إن كان الواجب إطعام خصوص الإنسان، فيصح أن يقال: إنّ المعلوم وجوبه تفصيلاً هو إطعام الحيوان، وكونه خصوص الإنسان مشكوك فيه، ولم يقم بيان على اعتباره فيجري فيه البراءة العقلية، وكذا النقلية، للجهل باعتبار الخصوصية الموجب لجريان البراءة الشرعية فيه.

نعم، إذا علم إجمالاً بتقيد الجنس كالحيوان بنوع خاص، وتردّد بين نوعين أو أنواعٍ دَخَل في المتباينين، لتباين الحصص الجنسية بالفصول المحصِّلة لها، فإنّ الإنسان

. . . . . .

مباين لسائر أنواع الحيوان من الفرس و البقر و غيرهما، فلا بدّ من الاحتياط، و لا مجال لجريان البراءة فيها، فإنّها متعارضة في الأنواع، و المفروض أنّ الواجب إطعام نوع خاص لا مطلق الحيوان حتى يقال: إنّ وجوب إطعامه معلوم تفصيلاً و خصوصية النوع مشكوكة، حيث إنّ دخل نوع خاص معلوم إجمالاً، فلا تجري فيه البراءة كسائر أقسام المتباينين، بل يجب فيه الاحتياط.

و **بالجملة**: فلا فرق في جريان البراءة عقلاً و نقلاً بين أقسام الأقل و الأكثر من الأجزاء الخارجية و التحليلية، إذ المناط في جريانها عدم البيان، و قابلية المورد للجعل الشرعي، و المفروض وجودهما في جميع أقسام الأقل و الأكثر.

و ممّا ذكرنا ظهر ضعف إطلاق ما عن المحقق النائيني قدس سره من وجوب الاحتياط فيما إذا كان الأقل و الأكثر من قبيل الجنس و النوع، بتقريب: «أنّ الترديد بين الجنس و النوع بنظر العرف يكون من الترديد بين المتباينين، فإنّ الإنسان بما لَه من المعنىٰ مباين للحيوان عرفاً، فالعلم الإجمالي بوجوب إطعام الإنسان أو الحيوان يوجب الاحتياط بإطعام خصوص الإنسان، لأنّ نسبة حديث الرفع إلى وجوب إطعام كلٍّ من الإنسان و الحيوان على حدٍّ سواء، فأصالة البراءة في كل منهما تجري و تسقط بالمعارضة، فيبقىٰ العلم الإجمالي على حاله، و مقتضاه الاحتياط بإطعام الإنسان، لأنّه الموجب للعلم بفراغ الذِّمّة»[1].

و ذلك لأنّه تارةً يعلم بوجوب إطعام الحيوان و يشك في تقيده بكونه إنساناً أو غيره، فالشك حينئذٍ متمحض في تقيد موضوع الحكم بقيدٍ و هو الناطقية أو غيرها، و أُخرىٰ يعلم إجمالاً بوجوب إطعام حيوانٍ أو إنسانٍ بمعنىٰ أن المولىٰ قال: أكرم حيواناً أو إنساناً، بحيث يتردد الموضوع بينهما.

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٢٠٨

. . . . . .

فعلى الأوّل لا ينبغي الإشكال في جريان البراءة في خصوصية الإنسانية أو غيرها، ضرورة أنّ موضوعية الحيوان للحكم معلوم، و دخل الخصوصية فيه مشكوك، و لم يقم بيان عليه، فتجري فيه البراءة.

و على الثاني يجب الاحتياط، إذ المفروض دوران الموضوع بين الحيوان و الإنسان، و هما متباينان، حيث إنّ الحيوان الذي جُعل موضوعاً في مقابل الإنسان لا يراد به إلّا الحصة المتفصلة بفصل الناطقية المباينة للحصة المتفصلة بفصل الناهقية، فأصل البراءة في كل منهما يجري و يسقط بالمعارضة، و يبقىٰ العلم الإجمالي على حاله، و مقتضاه الاحتياط بإطعام الإنسان و غيره.

و كذا ظهر ضعفُ ما في المتن من عدم جريان البراءة مطلقاً إلّا في المطلق و المشروط، حيث إنّه أجرىٰ فيه البراءة الشرعية دون العقلية، مع أنّ الحكم إذا كان فعليّاً من جميع الجهات، فلا مجال لجريان شيءٍ من البراءتين فيه، كما نبّه عليه أيضاً في الهامش.

الثاني[1] : أنّه لا يخفىٰ

---

٢ ـ الشك في إطلاق الجزء و الشرط لحال النسيان

١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم الجزء أو الشرط المتروك نسياناً كالقراءة والسورة في الصلاة، وأنّ النسيان هل يوجب ارتفاع الجزئية أو الشرطية أم لا ؟ فيما لا يكون لدليليهما إطلاق يشمل حال النسيان.

و شيخنا الأعظم تعرّض لهذا الأمر بعنوان نقيصة الجزء سهواً في المسألة الأُولىٰ من المسائل الثلاث المعقودة لبيان حكم الإخلال بالجزء نقيصةً وزيادةً، وبنىٰ حكمهما على معرفة معنىٰ الركن، حيث قال:« وجوه لا نعرف الحقّ منها إلّا بعد معرفة الركن »[1] ثم استظهر أصالة ركنية كل واحدٍ من الأجزاء.

ثم إنّ ارتباط هذا التنبيه بمباحث الأقل والأكثر الارتباطيين إنّما هو من جهة العلم بتعلق التكليف بالجزء أو الشرط إجمالاً، والجهل بإطلاقه لحالتي الذُّكر والنسيان، واختصاصه بحال الالتفات فقط، والمباحث المتقدمة كانت في مرجعية الأصل عند الشك في أصل الجزئية والشرطية، وهنا في سعة دائرة المجعول وضيقها بعد العلم بأصله، للعلم بانبساط الوجوب الضمني على ذِكر الركوع والسجود مثلاً،

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٣٦١

أنّ الأصل [1] فيما إذا شكّ في جزئية شيءٍ

والشك ـ لأجل إجمال النص ونحوه ـ في إطلاق المأمور به وتقييده، وبهذا يندرج الكلام هنا في كبرىٰ الأقل والأكثر. أمّا في الأجزاء الخارجية فللشك في الجزئية حال النسيان، وأمّا في الأجزاء التحليلية فمن جهة الشك في إطلاق المجعول وتقيده.

وتنقيح ذلك يتوقف على بيان أُمور:

الأوّل: فيما يقتضيه الأصل العملي.

والثاني: فيما يقتضيه الدليل الاجتهادي.

والثالث: في صحة العمل الخالي عن المنسي الملزوم لوجوبه، وكونه مأموراً به.

أمّا الأوّل، فحاصله: أنّ مقتضىٰ قوله صلى الله عليه وآله: «رفع ما لا يعلمون» وحديث الحجب ونحوهما هو جريان البراءة الشرعية عند الشك في الجزئية والشرطية، دون البراءة العقلية، لما تقدم في الشك في أصل الجزئية والشرطية من جريان البراءة النقلية فيه دون العقلية، لعدم الانحلال، وبقاء العلم الإجمالي الموجب للاشتغال على التفصيل المتقدم هناك، فإنّ المقام من صغرياته، فلولا البراءة الشرعية كان مقتضىٰ قاعدة الاشتغال إعادة المأمور به الناقص، والإتيان به بجميع ما لَه دخل فيه من الأجزاء والشرائط.

وأمّا الأمر الثاني والثالث، فسيأتي بيانهما إن شاء الله تعالىٰ.

١) هذا إشارة إلى الأمر الأوّل، والمراد بالأصل بقرينة قوله: «ما ذُكِر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية» هو أصل البراءة، لكن لا يلائمه قوله: «ولا تعاد في الصلاة» فإنّ عطف ذلك على «حديث الرفع» عطف الدليل الاجتهادي على الأصل العملي المستلزم لكونهما في رتبة واحدة. مع أنّه ليس كذلك، ضرورة تقدم الدليل الاجتهادي على الأصل العملي ورود أو حكومةً، وحينئذٍ فلابدّ وأنْ يراد بالأصل

أو شرطيته [١] في حال [٢] نسيانه [٣] عقلاً ونقلاً [٤]، ما [٥] ذُكِر في الشك في أصل الجزئية أو الشرطية (*)،

ما هو أعم من الأصل العملي والمتصيد من الدليل الاجتهادي.

١) هذا الضمير وضمير «نسيانه» راجعان إلى «شيءٍ».

٢) قيد لقوله: «جزئية شيءٍ أو شرطيته».

٣) يعني: بعد العلم بجزئيته أو شرطيته في غير حال النسيان، وإنّما الشك فيهما نشأ من نسيان الجزء أو الشرط، لا نسيان الجزئية أو الشرطية حتى يندرج في نسيان الحكم المُدرِج له في الجهل الطارئ بالحكم.

٤) قيدان لقوله: «الأصل» والمراد بقوله: «عقلاً» هو قاعدة الاشتغال كما مرّ آنفاً.

٥) خبر «أنّ» والوجه في كون الشك في جزئية المنسي كالشك في أصل الجزئية هو اندراجه في كبرىٰ الشك في الأقل والأكثر، حيث إنّه مع عدم إطلاقٍ يدل على جزئية المنسي حال النسيان، يشك في جزئيته في هذه الحال، فإن كان جزءًا فالواجب هو الأكثر، وإلّا فالأقل.

(*) لا يقال: لا مجال للاستدلال على الاشتغال عقلاً هنا بنفس العلم الإجمالي الدائر بين الأقل والأكثر في الأجزاء، لعدم كونه منجِّزاً هنا، بخلافه هناك، وذلك للفرق بين المقامين، لحدوث الشك هنا بعد الإتيان بالأقل الذي هو العمل الفاقد للمنسي، فالعلم الإجمالي بوجوب مردّد بين الأقل والأكثر لا يوجب الاحتياط، لفرض حصوله بعد الامتثال في أحد الأطراف، ومثله لا ينجز، كما لو علم بوجوب صوم أمس أو غد، لعدم تأثير العلم في تكليفٍ يكون ظرف امتثاله متقدماً على زمان حصوله، ومعه لا يكون الشك في وجوب التمام ـ للشك في فساد العمل الناقص ـ

فلولا مثل حديث الرفع[١] مطلقاً[٢] و« لا تعاد » في الصلاة[٣] يُحكَم[٤] [لَحُكِمَ]

---

١) المراد به فقرة « ما لا يعلمون » لأنّ رفع النسيان داخل فيما يذكره من قوله: « يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية » فحديث الرفع ـ حيث إنّ نسبته إلى أدلة الأجزاء والشرائط كالاستثناء على ما تقدم بيانه ـ يدل على صحة العمل الفاقد للجزء أو الشرط المنسي.

٢) يعني: في الصلاة وغيرها.

٣) يعني: وحديث « لا تعاد الصلاة إلّا من خمس » المروي عن الإمام الباقر عليه السلام في خصوص باب الصلاة «١»، وقد مرّ آنفاً أن الأنسب ذكر « لا تعاد » في عداد الأدلة الاجتهادية.

٤) جواب « فلولا » والمراد بحكم العقل هو قاعدة الاشتغال الثابتة بالعلم الإجمالي الذي لم ينحلّ على مذهب المصنف قدس سره كما تقدم.

من الشك في التكليف الفعلي حتى يجب الاحتياط.

فإنّه يقال: إنّ المقصود تعيين وظيفة المجتهد في أمثال المقام من جهة إجمال النص الدال على الجزء والشرط، وتردد مطلوبيته بين الإطلاق والتقييد، ومن الواضح منجّزية هذا العلم الإجمالي واقتضاؤه للاشتغال عقلاً، إلّا مع دعوى انحلاله بمثل حديث الرفع كما أفاده المصنف.

وعليه، فالمسألتان من وادٍ واحد فيما يهم المجتهد. ولا يقاس المقام بمثال الصوم، إلّا إذا تذكر بعد الوقت نسيانه للجزء، وقلنا أيضاً بأنّ القضاء بفرض جديد، وأمّا لو تذكر في أثناء الوقت فقاعدة الاشتغال تقضي بلزوم الاستئناف، لكون المطلوب الطبيعة لا الفرد.

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٦٨٣، الباب الأوّل من أبواب أفعال الصلاة، الحديث: ١٤

عقلاً بلزوم إعادة ما أخلّ بجزئه أو شرطه [١] نسياناً، كما هو [٢] الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً [٣] نصّاً أو إجماعاً [٤].

ثم لا يذهب عليك [٥] أنّه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا

---

١) هذا الضمير وضمير «بجزئه» راجعان إلى «ما» الموصول.

٢) يعني: كما أنّ وجوب الإعادة ثابت في الجزء أو الشرط الذي دلّ الدليل على جزئيته أو شرطيته في جميع الحالات التي منها حال النسيان، غاية الأمر أنّ وجوب الإعادة حينئذٍ مستند إلى نفس دليل اعتبار الجزئية أو الشرطية، وفي صورة الشك إلى قاعدة الاشتغال لو لم تجرِ أصالة البراءة.

٣) يعني: ولو في حال النسيان.

٤) الأوّل كالخمسة المستثناة في حديث «لا تعاد» المعبّر عنها بالأركان، والثاني كتكبيرة الإحرام، فإنّ اعتبارها إنّما هو بالإجماع الذي يعم معقده جميع الحالات التي منها النسيان، دون الروايات، لعدم نهوضها على ذلك، كما لا يخفىٰ على مَن راجعها.

٥) هذا إشارة إلى الأمر الثاني، وهو إمكان إقامة الدليل الاجتهادي على نفي الجزئية أو الشرطية في حال نسيان الجزء أو الشرط، بحيث ينقسم المكلّف بحسب الالتفات والنسيان إلى قسمين: الذّاكر والناسي، ويصير الواجب بتمام أجزائه وشرائطه واجباً على الذاكر، وبما عدا الجزء أو الشرط المنسي منه واجباً على الناسي.

خلافاً لشيخه الأعظم قدس سره، حيث مَنَع عن تنويع المكلّف، وجعله قسمين ذاكراً وناسياً، نظراً إلى أنّ الغرض من الخطابات لمّا كان هو البعث والزجر المعلوم ترتبهما على إحراز المكلّف انطباقَ العنوان المأخوذ في حيِّز الخطاب على نفسه، إذ الغافل عن الاستطاعة مثلاً لا ينبعث عن إيجاب الحج على المستطيع أصلاً، ومن المعلوم

الحال [١] بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصها [٢] [تخصيصهما] بهذا الحال بحسب الأدلة الاجتهادية، كما إذا وجّه الخطاب [٣]

امتناع خطاب الناسي بهذا العنوان، ضرورة أنّ توجيه هذا الخطاب إليه يُخرجه عن عنوان الناسي ويجعله ذاكراً، فلابدّ للناسي ـ في الشك في الجزئية أو الشرطية ـ من الإتيان بالواجب بتمامه، من دون فرق في إطلاق الجزئية والشرطية بين الذاكر والناسي، والتفكيك بينهما لا وجه له أصلاً «١».

١) أي: حال النسيان بحديث الرفع ومثلِه من سائر أدلة البراءة النقلية.

٢) أي: تخصيص الجزئية أو الشرطية بهذا الحال ـ أي حال النسيان ـ بحسب الأدلة الاجتهادية بنحوٍ لا يلزم محذور أصلاً، إذ لا يتوقف تنويع المكلّف بالذاكر والناسي على جعل الناسي موضوعاً للخطاب حتى يمتنع ذلك، لانقلابه بالذاكر كما أفاده الشيخ الأعظم قدس سره، ولذا حكم بجزئية شيءٍ حال النسيان إن لم يكن لدليلها إطلاق يشمل تلك الحالة، وإن كان له إطلاق فهو دليل عليها وموجب لبطلان العبادة الفاقدة للجزء المنسي.

والحاصل: أنّه قدس سره يقول بأصالة بطلان العبادة بنقص الجزء سهواً، إمّا لإطلاق دليل الجزئية، وإمّا لامتناع خطاب الناسي بما عدا المنسي، والحكم بالصحّة منوط بدليل عام أو خاص يدل على الصحة.

٣) هذا جواب المصنف عن إشكال الشيخ قدس سره، وقد أجاب عنه في المتن بوجهين:

أحدهما ـ وهو الذي أشار إليه بقوله «كما إذا وجّه الخطاب» ـ: أن يُجعل

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٣٦٣ - ٣٦٤

على نحوٍ يعمُّ الذّاكر والناسي بالخالي [١] عمّا شكّ في دخله مطلقاً [٢]، وقد دلّ دليل آخر [٣] على دخله [٤] في حق الذّاكر، أو وُجِّه [٥] إلى الناسي خطابٌ يخصُّه [٦]

عنوانٌ عامٌّ يشمل الذاكر والناسي، كعنوان «المكلّف» ويخاطَب بما عدا المنسي من الأجزاء، ثم يكلّف الملتفت بالمنسي، فالذاكر الآتي بتمام المأمور به آتٍ بوظيفته، والناسي الآتي بالناقص آتٍ أيضاً بوظيفته، من دون توجه خطابٍ إليه بعنوان الناسي حتى يلزم محذور الانقلاب، والخروج عن حيِّز الخطاب المتوجه إليه.

وبالجملة: فهذا الوجه يدفع استحالة تكليف الناسي بما عدا المنسي.

ثانيهما: أنْ يُكلّف الملتفت بتمام المأمور به، والناسي بما عدا المنسي، لكن لا بعنوان الناسي حتى يلزم الانقلاب إلى الذّاكر بمجرد توجيه الخطاب إليه، بل بعنوان آخر عامٍّ ملازمٍ لجميع مصاديقه، كالبلغمي أو قليل الحافظة أو كثير النوم أو نحو ذلك، أو بعنوان خاص كأخذ العناوين المختصة بأفراد الناسي كقوله: «يا زيد ويا بِشر ويا بكر» إذا كان أحدهم ناسياً للسورة، والآخر لذِكر الركوع، والثالث لذِكر السجود مثلاً.

١) متعلق بـ «الخطاب» و«على نحو» متعلق بـ «وجه» كأنّه قيل: «إذا وُجِّه الخطاب بالخالي على نحوٍ يعمُّ الذّاكر والناسي».

٢) يعني: حتى في حق الناسي، وضمير «دخله» راجع إلى «ما» الموصول.

٣) يعني: غير ما دلّ على كون ما عدا المنسي مأموراً به للذّاكر والناسي.

٤) الضمير راجع إلى الموصول في «عمّا شك».

٥) معطوف على قوله: «وجّه الخطاب» وهذا إشارة إلى الوجه الثاني المتقدم بقولنا: «ثانيهما أن يكلّف الملتفت بتمام المأمور به ... إلخ».

٦) أي: يخص الناسي، في مقابل الوجه الأوّل الذي كان الخطاب فيه شاملاً له وللذّاكر.

بوجوب[١] الخالي بعنوانٍ آخر عام أو خاص (*)، لا بعنوان الناسي، كي[٢] يلزم استحالة إيجاب ذلك[٣] عليه بهذا العنوان[٤]، لخروجه[٥] عنه بتوجيه الخطاب إليه[٦] لا محالة، كما توهم لذلك[٧] استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال

---

١) هذا و«بعنوان» متعلقان بـ «خطاب» وقد مرّ تفسير العنوان العام والخاص آنفاً.

٢) تعليل لعدم صحة توجيه الخطاب بعنوان الناسي، وقد تقدم بيانه.

٣) أي: إيجاب الخالي عن المنسي.

٤) أي: بعنوان الناسي، وضمير «عليه» راجع إلى الناسي.

٥) أي: لخروج الناسي، وهذا تعليل للاستحالة، وقد مرّ تقريبها بقولنا في (ص٢٣٢): «خلافاً لشيخه الأعظم ﷺ حيث منع عن تنويع المكلّف ... إلخ».

٦) أي: إلى الناسي، وضمير «عنه» راجع إلى عنوان الناسي.

٧) أي: لاستحالة خطاب الناسي بعنوان النسيان، وهذا إشارة إلى كلام شيخنا الأعظم، وقد تقدم توضيحه، وملخصه: أنّ تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذُّكر ـ بالدليل الاجتهادي على النحو المذكور ـ ممتنع، ولذا ذهب هو ﷺ إلى استحالته.

وتعبير المصنف بالتوهم إنّما هو لأجل عدم التلازم بين التخصيص المزبور واستحالته بالدليل الاجتهادي، وعدم المانع من التخصيص بالدليل، كما أفاده بأحد الوجهين المتقدمين في المتن.

(*) صحّح المصنف عمل الفاقد للجزء المنسي بوجهٍ ثالث أفاده في الحاشية، ومحصّله: أن يكلّف الملتفت بالتمام ولا يكلف الناسي بشيءٍ، ولكن يصحُّ فعله للناقص، لاشتماله على المصلحة، ويكفي في بعثه إلى الناقص اعتقاده توجّه أمر

الذّكر، وإيجاب[1] العمل الخالي عن المنسي على الناسي، فلا تغفل[2].

---

١) معطوف على «تخصيص» ومفسِّر له، وإشارة إلى الأمر الثالث، وهو كون الخالي عن المنسي واجباً حتى يلزمه الصحة وعدم وجوب الإعادة، وهو مسألة فقهية وتفصيلها يطلب في الفقه، ومحصّله: أنّ مقتضىٰ حديث «لا تعاد الصلاة إلّا من خمس» والنصوص الخاصة وجوب الأركان مطلقاً حتى في حق الناسي، فنسيان شيءٍ منها يوجب الإعادة في الوقت وخارجه، وأمّا غيرها فنسيانه لا يوجب الإعادة لا في الوقت ولا في خارجه.

٢) عن إمكان قيام الدليل الاجتهادي ـ بأحد الوجهين المتقدمين في المتن ـ على عدم جزئية المنسي، لئلّا تقول بالاستحالة كما قال بها الشيخ الأعظم والنراقي في محكي العوائد.

الملتفت إليه، فيأتي بالناقص بداعي موافقة أمر الملتفت بالتمام»[1].

ولا يخفىٰ أنّ شيئاً من الوجوه الثلاثة لا يجدي في مقام تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الالتفات.

أمّا الأوّلان، فلأنّهما مجرد احتمال في مقام الثبوت، وليس على اعتبارهما في مقام الإثبات ـ للجمع بين الأدلة ـ عين ولا أثر، بل مقتضىٰ حكومة حديث «لا تعاد» على إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط للذاكر والناسي هو إطلاق الأدلة لهما في الأركان، واختصاص جزئية غيرها بحال الالتفات، فالذاكر والناسي يشتركان في الأمر بالأركان، ويفترقان في غيرها من الأجزاء التي يلتفت إليها ولا يلتفت إليها.

وتقريبه للوجه الأوّل في الحاشية سليم عن الإشكال، لموافقته لمقتضىٰ الأدلة،

«١» حاشية الرسائل، ص١٥٦

. . . . . .

قال ﷺ: «بأن يؤمر بالصلاة مثلاً أوّلاً، ثم يقيد بدليل دال على جزئية السورة في حال الالتفات إليها بناءً على وضعها للأعم، أو يشرح به وبما يدلّ على سائر ما يعتبر فيها شطراً أو شرطاً بناءً على وضعها للصحيح، فإنّ الغافل حينئذٍ يلتفت إلى ما توجّه إليه من الأمر، و يتمكن من امتثاله حقيقةً بإتيان ما هو المأمور به واقعاً في هذا الحال، و إن كان غافلاً عن غفلته الموجبة لكون المأتي به تمام المأمور به ...»[1].

نعم، لا يرد على أوّلهما امتناع أخذ الالتفات قيداً في موضوع الخطاب، لتأخر الالتفات عن الحكم، و ذلك لأنّ الممتنع هو أخذه في الحكم دون الموضوع كالمقام، كما هو واضح.

و أمّا الوجه الثالث، ففيه: أنّ الأمر بالأركان و بالأجزاء غير المنسية موجود، و لا حاجة معه إلى تصحيح العبادة بالمصلحة.

مضافاً إلى أنّها لم تقصد، مع أنّ صحة العبادة المقرِّبة إليه تعالىٰ شأنه منوطة بقصدها إن لم يكن هناك أمر، أو كان و غفل عنه، أو اعتقد عدمه.

و إلى: أنّ تصحيح العبادة بالملاك ليس مسلّماً و مفروغاً عنه.

و كيف كان، فما أفاده الشيخ ﷺ من الاستحالة المزبورة في محله.

نعم، لا ينحصر التخصيص بما ذكره، بل يمكن الجمع بين الأدلة بما تقدم من الحكومة، بل هو المتعين في مقام الإثبات، هذا.

لا يقال: إنّه يمكن توجيه الخطاب إلى كلّي الناسي على نحو القضية الحقيقية، كإيجاب الحج على كلي المستطيع كذلك، و إن لم يصح توجيهه إلى الناسي الخارجي، لانقلابه إلى الذاكر، فما أفاده الشيخ من الاستحالة يختص بمخاطبة الناسي الخارجي الشخصي دون الكلي.

«١» حاشية الرسائل، ص١٥٦

. . . . . .

فإنّه يقال: إنّ الخطاب الذي لا يمكن الانبعاث عنه أصلاً ـ ولو في زمان من الأزمنة ـ لغو، كما في المقام، ضرورة أنّ أفراد طبيعة الناسي يمتنع أن يطبِّقوا هذه الطبيعة عليهم، ويرون أنفسهم مأمورين بالأمر الموجّه إلى عنوان الناسي، بداهة أنّ إحراز انطباقه عليهم يوجب الانقلاب إلى الذاكر، بحيث يمتنع انبعاثهم عن خطاب كلي الناسي، وليس كإيجاب الحج على طبيعيِّ المستطيع، لانبعاث أفراد المستطيع خارجاً عن إيجاب الحج على هذا الكلي.

فقياس المقام بمثل إيجاب الحج على المستطيع في غير محله، ومن البديهي امتناع صدور اللغو عن الحكيم.

فالمتحصل: أنّ خطاب الناسي بعنوانه كلّياً وجزئيّاً غير سديد، ومحذور الاستحالة لا يندفع بجعله موضوعاً للخطاب ولو على نحو القضية الحقيقية، فتدبّر.

وتحقيق المقام يستدعي التعرّض أوّلاً لإمكان توجيه الخطاب بما عدا المنسي، وثانياً لإقامة الدليل أمارة أو أصلاً على تعلق التكليف به ـ بعد الفراغ عن إمكانه ـ مع اقتضاء نفس الجزئية لسقوط الأمر عن المركّب بنسيان الجزء، إذ ليس في البين إلّا خطاب واحد متعلق بالمجموع أي بكل جزءٍ بشرط الانضمام.

أمّا الأوّل، فقد عرفت الإشكال على إمكان مخاطبة الناسي بما عدا المنسي، إلّا الوجه الأوّل بالبيان المنقول عن حاشية الرسائل، فلاحظ.

وأمّا الثاني، فإنّ ما دلّ على التكليف بالفاقد ومطلوبيته إمّا أن يكون دليلاً اجتهادياً أو أصلاً عملياً.

ودلالة الأوّل تتوقف على النّظر في مفاد كل من دليلي المركّب والجزء، فإنّه لا يخلو إمّا أن يكون إطلاق في كليهما أو في أحدهما، وإمّا أن لا يكون في شيءٍ منهما، فالصور أربع.

ففي الصورة الأُولىٰ يدل إطلاق الأمر بالمركّب ـ مثل الصلاة ـ على مطلوبيته

. . . . . .

المطلقة، وقيام المصلحة به في تمام الحالات، وعدم سقوطه بنسيان جزءٍ أو شرط من المركّب. ويدل إطلاق دليل الجزء أو الشرط على دخله المطلق في المأمور به، ولازمه سقوط الأمر بالمركّب بنسيان جزئه أو شرطه، ويقدّم هذا الإطلاق على إطلاق الأمر بالمركّب، لحكومة دليل الجزء على دليل المركّب، فلا تكليف بما عدا المنسي، لاقتضاء الأصل اللفظي الركنية، وإخلال نقصه السهوي بالمأمور به.

ومنه ظهر حكم صورة إطلاق دليل الجزء وإجمال دليل المركّب بالأولوية، إذ لا إطلاق في الأمر بالمركّب حتى يعارض إطلاق الأمر بالجزء.

وفي عكس هذه الصورة ـ وهو إطلاق دليل المركّب دون الجزء، بأن كان لبياً كالإجماع ـ قد يقال بمطلوبية المركّب في تمام الحالات التي منها حال نسيان الجزء، فيثبت عدم ركنية الجزء بمقتضىٰ أصالة الإطلاق في دليل المركّب القاضية بمطلوبية المركّب وإن تُرِك جزءٌ منه نسياناً.

وفيه: أنّ إطلاق دليل المأمور به يقتضي جزئية كل واحد من الأجزاء مطلقاً حتى حال نسيانه، إذ ليس المركّب إلّا الأجزاء بشرط الانضمام، فمعنىٰ إطلاقه إطلاق كل واحدٍ من الوجوبات الضمنية ـ المستفادة من الأمر النفسي بالكل ـ المستلزم لانتفائه بانتفاء جزئه المنسي، فكيف يدّعىٰ اقتضاء إطلاقه للإتيان به سواءٌ نُسي جزؤه أم لا ؟ إذ مع نسيانه ينتفي الكل المؤلّف من أجزاء مرتبطة، وهذا كله لأجل انبساط الأمر بالمركّب على كل واحد من أجزائه.

لكن الحق خلافه، لأنّ إطلاق دليل المأمور به ناظر إلى الأجزاء بشرط الانضمام وهو الكل، فالإطلاق يتعلق بذلك، لا بكل واحد من الأجزاء بالخصوص، ولا معارض لهذا الإطلاق.

وفي الصورة الرابعة ـ وهي عدم انعقاد الإطلاق في شيءٍ من الدليلين ـ تصل النوبة إلى الأدلة الثانوية كما سيتلىٰ عليك، والحكم بأصالة ركنية كل جزءٍ وشرطٍ

. . . . . .

للمركّب لا بدّ أن يكون في هذه الصورة، و إلّا فالأصل اللفظي في سائر الصور يعيِّن مقدار الدخل كما عرفت. هذا بناءً على فرض الإطلاق ثبوتاً في دليل المركّب و الجزء كما قيل.

و أمّا بحسب مقام الإثبات، فينبغي أن يكون مورد النزاع فيه هو الإطلاق بالنسبة إلى عدم المقيد اللفظي دون العقلي كالعجز الناشئ عن النسيان، لقبح مطالبة الناسي كالعاجز، لكون العجز قرينةً حافةً بكل ما يدل على التكليف، و مانعةً عن انعقاد الإطلاق في شيءٍ من أدلة المركّبات.

و كيف كان، ففي انعقاد الإطلاق في دليل الجزء مطلقاً، سواء أكان بلسان التكليف مثل «اركع في الصلاة» أم الوضع مثل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» كما اختاره المحققان النائيني و العراقي قدّس سرّهما [1]، و عدمه كذلك كما يظهر من حاشية المحقق الإصفهاني قدّس سرّه، و التفصيل بين أنحاء الدلالة كما يُحكىٰ عن الوحيد البهبهاني بانعقاد الإطلاق في الوضع دون ما إذا كان بلسان الأمر، **وجوه**، أقواها الأوّل، و ذلك لأنّ دليل الجزئية و الشرطية إن كان بلسان الوضع، فظهوره في انتفاء الماهية بانتفائه و فساد العمل الفاقد له ممّا لا ينكر، لدلالته على دخل الجزء أو الشرط في حقيقة المركّب المأمور به مطلقاً، فيشمل جميع حالات المكلّف من النسيان و الذّكر و غيرهما.

و إن كان بلسان التكليف، فقد يقال: باختصاص الجزئية و الشرطية المنتزعتين منه بحال الالتفات، لتقيد منشأ انتزاعهما ـ و هو الطلب ـ بالقدرة المفقودة حال النسيان، فلا بعث بالنسبة إلى الناسي، لتبعية الأمر الانتزاعي لمنشأ انتزاعه سعةً و ضيقاً.

و هذا بخلاف ما إذا كان الدليل بلسان الوضع، إذ لا بعث و لا طلب فيه حتىٰ يتقيّد عقلاً بالملتفت، بل هو بيان لأمرٍ واقعي و هو الدخل في حقيقة المركّب و ماهيته.

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٢١٩؛ نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٢٣

. . . . . .

إلّا أنّ الحق خلافه، لتوقف الفرق المزبور على إفادة دليل الجزئية ـ فيما كان بلسان الأمر ـ وجوب الجزء نفسياً حتى يتقيد بحال الالتفات، لامتناع انبعاث غير الملتفت وانزجاره عقلاً، لقبح مطالبة الناسي كالعاجز.

لكنه ليس كذلك، ضرورة أنّ الأوامر والنواهي المتعلقة بأجزاء المركّبات وشرائطها وموانعها منسلخة عن الطلب المولوي، لظهورها في الإرشاد إلى دخل المتعلق في ماهية المركّب المأمور به وحدوده، جزءًا أو شرطاً أو مانعاً.

والأمر والنهي وإن كانا ظاهرين أوّلاً في المولوية، إلّا أنّه انقلب ظهورهما الأوّلي إلى ظهور ثانوي وهو الإرشاد إلى الجزئية والشرطية والمانعية، كالواردة منها في الأدلة البيانية، فإنّ استحقاق العقوبة مترتب عقلاً على مخالفة التكليف النفسي المولوي كعصيان الأمر بالصلاة. ولو كان الأمر بالركوع ونحوه من الأجزاء والشرائط والموانع نفسيّاً لزم تعدد العقوبة، ولا يلتزم به أحد.

ويؤيِّده أنّ متعلقات تلك الأوامر قد وردت في الأدلة البيانية مثل صحيحة حمّاد الواردة في الصلاة، حيث بين عليه السلام حقيقتها بلا أمرٍ بالجزء والشرط، فلا يكون شأن أوامر الأجزاء إلّا الإرشاد إلى ما فصّلته الأدلة البيانية لا غير.

وعليه، يثبت إطلاق دخل الجزء والشرط في المأمور به، كما إذا كان بلسان نفي الطبيعة بانتفائه مثل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب».

لا يقال: إنّ الالتزام بإرشادية أوامر الأجزاء والشرائط ينافي القول بانتزاعية الأحكام الوضعية ـ كالجزئية والشرطية ـ من التكليف، وعدم مجعوليتها بالاستقلال، وذلك لإرشادية تلك الأوامر لا مولويتها حتى تكون منشأً للانتزاع، فلا بدّ إمّا من رفع اليد عن انتزاعية الوضع والالتزام بتأصله في الجعل كالتكليف، وإمّا من إبقاء أوامر الأجزاء ونحوها على ظهورها الأوّلي في الطلب النفسي لينتزع منها الجزئية، ولازمه حينئذٍ اختصاص الجزئية بحال الالتفات والذُّكر.

فإنه يقال: لا تهافت بين الأمرين، فإنّ منشأ انتزاع جزئية الركوع مثلاً ليس خطاب «اركع في الصلاة» المحمول على الإرشاد إلى ما هو الدخيل في الغرض، وعدم وفاء الناقص منه بالمصلحة، حتى يتوجه الإشكال، وإنّما هو الطلب المولوي المتعلق بنفس المركّب مثل «أقيموا الصلاة» المنبسط على كل واحد من الأجزاء والشرائط، وتنتزع الجزئية في مقام الإثبات من انبساط ذلك الأمر النفسي عليهما وتنسب إلى الشارع، لكونه أمراً بالمركّب من أُمور مرتبطة.

فإنْ قلت: على هذا يلزم اختصاص الجزئية بحال الالتفات أيضاً، لاستحالة دعوة الغافل والناسي، فالأمر النفسي بالجزء المنبسط عليه من الأمر بالمركّب لمّا كان متقيّداً بالقدرة، فما ينتزع منه لا بدّ أن يكون أيضاً كذلك، فلا وجه لدعوىٰ الجزئية المطلقة. والدليل المتكفل لحكم الجزء المفروض كونه إرشاداً لا بدّ من كونه إرشاداً إلى هذه الجزئية المنتزعة من الأمر الضمني، لا إرشاداً إلى الجزئية المطلقة والدخل في تمام الحالات.

قلت: لا يلزم اختصاص الجزئية بحال الالتفات، للفرق بين ما يدلّ على جزئية شيءٍ للمأمور به بما هو مأمور به، وبين ما يدلّ على الجزئية للمركّب. والأوّل مدلول الجزئية المنتزعة من الأمر النفسي الضمني بالجزء المأخوذ من الأمر بالكل، وتتقيد بالالتفات، والثاني مدلول مثل «اركع في الصلاة» المفروض كونه إرشاداً محضاً إلى ما هو الجزء للمركّب والوافي بغرضه وملاكه، ومن المعلوم عدم تفاوت الأحوال فيما يكون جزءًا لما تقوم به المصلحة الداعية إلى الأمر، فهذه تدل على الجزئية المطلقة.

وبهذا تصح دعوىٰ إطلاق الجزئية لحال النسيان وغيره، وعدم الاجتزاء بالفاقد للمنسي، فالاكتفاء بما عدا المنسي إنّما هو بدليل آخر، وإلّا فالإطلاق المزبور يقتضي عدم الاجتزاء به.

وقد تصدّىٰ شيخنا المحقق العراقي ﷺ لإثبات إطلاقها ـ مع الغض عمّا تقدم ـ بوجهين آخرين:

أحدهما: ما محصّله: أنّ حكم العقل بقبح مطالبة الناسي ليس في الارتكاز والوضوح كقبح مطالبة العاجز، في كونه قرينةً متصلةً بالكلام مانعةً عن انعقاد ظهور لدليل الأمر بالجزء في الإطلاق، بل هو كالقرينة المنفصلة المانعة عن حجية الظهور لا عن أصله، لعدم التفات الذهن إليه إلّا بعد إمعان النّظر والتأمل في المبادي التي أوجبت حكم العقل به، وحينئذٍ فالساقط عن الاعتبار إنّما هو حجية ظهور دليل الجزء في ناحية التكليف.

وأمّا حجية ظهوره في الحكم الوضعي مطلقاً الشامل لحال النسيان، فلا مقيِّد لها، ولا قرينة على خلافها، فيؤخذ بظهورها في ذلك.

وثانيهما: ما لفظه: «يمكن التمسك بإطلاق المادة لدخل الجزء في الملاك والمصلحة حتى في حال النسيان، فلا فرق حينئذٍ في صحة التمسك بإطلاق دليل الجزء لعموم الجزئية لحال النسيان بين كونه بلسان الحكم التكليفي أو بلسان الوضع»[1].

وقد تمسّك المحقق الاصفهاني بهذا الإطلاق أيضاً في تعذر الجزء أو الشرط[2].

لكن يشكل أوّل الوجهين حتى مع الالتزام بالتفكيك بين الدلالتين المطابقية والالتزامية في الحجية، لأجنبية المقام عنه، حيث إنّ اللازم له وجود خارجي، وإن كان قائماً بوجود الملزوم قيامَ العرض بمعروضه كالشمس وضوئها، وأمّا الأمر الانتزاعي فليس كذلك، لعدم وجودٍ له أصلاً، وإنّما الوجود لمنشأ انتزاعه كالفوقية المنتزعة عن وجود السطح مثلاً، ومع فرض تقيد متعلق الطلب عقلاً بحال الالتفات، فمع الغفلة والنسيان لا يبقىٰ شيءٌ حتى تنتزع الجزئية المطلقة منه.

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٢٤

«٢» نهاية الدراية، ج٤، ص٣٧٩

. . . . . .

وعليه، فالمقام ليس من صغريات تبعية الدلالة الالتزامية للمطابقية وعدمها كي تبتنى المسألة عليها.

ويشكل الثاني منهما بعدم الدليل على إطلاق المادة بعد تقيد الهيئة بغير الناسي عقلاً، مع كون الأصل في القيود وحدة المطلوب، ولذا قيل: «إذا انتفىٰ القيد انتفىٰ المقيد» وحيث إنّ المقصود إثبات جزئية الركوع المطلقة بمثل «اركع في الصلاة» لا لكونه عبادةً ذاتية ومظهراً للطاعة والخضوع له تعالىٰ في نفسه ومع الغض عن جزئيته للصلاة، فبَعد سقوط إطلاق الأمر لحال النسيان، لا دليل في مقام الإثبات على جزئيته المطلقة ودخله في المركّب في تمام الحالات.

هذا مضافاً إلى إمكان دعوىٰ أنّ الحكم العقلي بقبح مطالبة الناسي لو لم يكن قرينةً حافّةً بالكلام مانعةً عن إطلاق المادة كما تقيِّد إطلاق الهيئة، فلا أقل من صلاحيتها للقرينية، ومن المعلوم إناطة الإطلاق بعدم القرينة وما يصلح لها، فلاحظ.

فتحصل: أنّ الوجه لإثبات إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط هو ما ذكرناه.

ومنه ظهر الخلل في التفرقة بين كون لسان دليل الجزء التكليف والوضع، فلا نعيد.

نعم، قد يمنع إطلاق دليل الجزء بما أفاده المحقق الاصفهاني ﷺ من: «أنّ الجزئية تارةً تلاحظ بالإضافة إلى الوفاء بالغرض، وهي من الأُمور الواقعية التي لا مدخل للعلم والجهل والنسيان فيها. وأُخرىٰ تلاحظ بالإضافة إلى مرحلة الطلب وكون الشيء بعض المطلوب، وهذه حالها حال الأمر بالمركّب، لأنّ مصحِّح انتزاعها هو الأمر بالمركّب، فإذا لم يعقل الأمر بالمركّب من المنسي وغيره، لم يعقل جزئية المنسي بالجزئية الوضعية الجعلية التي بيانها وظيفة الشارع.

وحيث إنّ ظاهر الإرشاد إلى الجزئية هي الجزئية شرعاً لا واقعاً، فإنّه أجنبي عن الشارع بما هو شارع وجاعل للأحكام، فلا محالة يكون حاله حال الأمر النفسي

التحليلي المتعلق بالجزء من حيث اختصاصه بغير صورة النسيان وعدم القدرة.

ومما ذكرنا يتبيّن أنّه لا فرق بين أن يكون لسان دليل الجزء لسان التكليف أو لسان الوضع»[1].

ومحصّله: أنّ خطابات الأجزاء والشرائط وإن كانت إرشادية لا مولوية، إلّا أنّ ذلك لا يستلزم دخل المتعلق في المركّب مطلقاً حتى حال النسيان، ضرورة توقف الإطلاق على كون المتكلم في مقام بيان ما هو الدخيل في المركّب واقعاً وفي مرحلة الوفاء بالغرض والملاك، وحينئذٍ ينعقد الإطلاق وتثبت الجزئية في تمام الحالات.

وبيان مثل هذا الدخل في المركّب وإن كان متمشّياً من الشارع الأقدس ثبوتاً، إلّا أنّه لا دليل عليه إثباتاً، إذ ظاهر مثل قوله عليه السلام: «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» الإرشاد إلى دخل القراءة في الصلاة بما هي مأمور بها، لا الإخبار بالجزئية الواقعية مع قطع النّظر عن الأمر بها، إذ وظيفة الشارع من حيث الشارعية هو بيان الأحكام ومتعلقاتها وما لَه الدخل فيها شرعاً، لا بيان أمر واقعي مثل دخل الركوع في مصلحة الصلاة وملاكها، فإنّه أجنبي عن وظيفته بما هو شارع، لأنّه إخبار عن أمر تكويني خارجي لا مساس له بمقام الشارعية.

وعليه، فدليل الجزئية وإن كان بلسان الوضع، إلّا أنّه إرشاد إلى ما هو الجزء للمأمور به، فيكون حاله حال نفس الأمر بالمركّب مثل «أقيموا الصلاة» في اختصاصه بالقادر على الامتثال، وليس ذلك إلّا الذاكر والملتفت.

وهذا البيان مع دقته ـ كما لا يخفىٰ على المتأمل في كلمات قائله قدس سره ـ في النّفس منه شيء، وذلك فإنّ الإرشاد إلى ما هو الدخيل في الملاك وإن كان غير الإخبار عن جزء المأمور به بما هو هو كما أفاده قدس سره، وظاهر أدلة الأجزاء والشرائط الإرشاد بالنحو الثاني لا الأوّل، إلّا أنّه حيث لا ينفك جزئية المأمور به عن الجزئية

---

[1] نهاية الدراية، ج٤، ص٣٤٢، وبمضمونه ما أفاده في تعذر الجزء، فلاحظ ص٣٧٩

. . . . . .

للملاك، لفرض تبعية الأحكام لملاكاتها كما عليه العدلية، فلا محالة يكون الإرشاد إلى جزئية الركوع للطبيعة المأمور بها إرشاداً إلى دخله في المصلحة الداعية إلى الأمر بالطبيعة بالبرهان الإنّي، ولا سبيل للتفكيك بين هذين الإرشادين إلّا مع نفي تبعية الأحكام الشرعية لملاكاتها النّفس الأمرية، وهو خلاف مذهب العدلية.

وعليه، فالخطاب المتكفل لجزئية القراءة للصلاة وإن كان إرشاداً إلى جزئيتها للصلاة بما هي مأمور بها، لا بذاتها مع قطر النّظر عن الأمر بها، لكون ذلك وظيفة الشارع لا بيان الأُمور الخارجية، إلّا أنّه بمقتضىٰ البرهان الإنّي إخبار بما هو الدخيل في الغرض، ومن المعلوم عدم تفاوت الأحوال فيها، وهذا هو المقصود من الجزئية المطلقة.

هذا كله في اقتضاء أدلة الأجزاء والشرائط والموانع للدخل المطلق الذي به يسقط الأمر بالمركّب بنسيان جزئه أو شرطه أو إيجاد مانعه كذلك، لولا الدليل الثانوي الدال على صحته فيما لم يكن المنسي من الخمسة المستثناة في حديث «لا تعاد» في خصوص الصلاة، أو ركناً في غيرها، كالوقوفين بالنسبة إلى الحج، فإنّ حديث «رفع النسيان» يدل على صحة المأتي به ـ كما إذا نسي الإحرام من الميقات ـ مع الغض عن الأدلة الخاصة، وذلك لحكومتها على أدلة الأجزاء والشرائط حكومةً واقعية، فتقيدان إطلاقهما إذا كانا مطلقين، فإنّ مقتضىٰ حديثي «لا تعاد ورفع النسيان» صحة العمل الناقص والاجتزاء به عن التام، ومعه لا تصل النوبة إلى جريان البراءة الشرعية في المقام، لوجود الدليل الحاكم أو الوارد عليها.

نعم، في التمسك بحديث «رفع النسيان» لتصحيح العمل الفاقد للمنسي إشكال لبعض الأعاظم تعرّضنا له ولجوابه في ثاني تنبيهات حديث الرفع، فلاحظ «١».

«١» منتهىٰ الدراية، ج٦، ص١٣٢.

ثم إنّه قد يورد على قول المصنف هنا: «لولا حديث الرفع مطلقاً ولا تعاد في الصلاة ...» بامتناع الجمع بين البراءة الشرعية و«لا تعاد» لتصحيح الصلاة، فإنّ الثاني حاكم على إطلاق أدلة الأجزاء والشرائط واقعاً، فلا بدّ من فرض إطلاق فيها يتقيد لبّاً بحال الالتفات بحكومة «لا تعاد» عليه، والأوّل يتوقف ـ كما هو مفروض البحث ـ على إجمال دليل الجزء، والشك في سعة دائرة المجعول وضيقها حتى يتحقق موضوع البراءة الشرعية أعني به «ما لا يعلم».

ومن المعلوم منافاة فرض إجمال الدليل حتى يجري حديث الرفع مع فرض إطلاقه، حتى يجري حديث لا تعاد. هذا ما أفاده سيدنا الأُستاذ ﷺ بتوضيحٍ منّا «١».

لكن الظاهر سلامة كلام الماتن عن الإشكال، وذلك لعدم اختصاص حديث «لا تعاد» بما يكون دليل الجزء مطلقاً، بل يجري حتى إذا كان مجملاً، ويكون مقتضىٰ حكومته الشارحة تحديد مقدار الدخل. وحيث إنّ المتسالم عليه جريانه في نسيان الجزء والشرط، فهو متحد مع مفاد حديث رفع النسيان، وقد التزم المصنف بكونه مقيِّداً للتكليف والوضع إذا كان دليله مطلقاً، ومبيِّناً له إذا كان مجملاً «٢»، ويتجه حينئذٍ التمسك به هنا، لكونه مبيِّناً لما أُريد من دليل الجزء والشرط.

نعم، يرد عليه: أنّه لا مسرح للبراءة الشرعية مع وجود الدليل الاجتهادي.

فالبحث عنه لا بدّ أن يكون مع الغض عن مثل حديث «لا تعاد» ورفع النسيان.

لكن إجمال أدلة الأجزاء والشرائط مجرد فرض، لثبوت الإطلاق في أدلتها ـ ولو مقامياً ـ شاملاً لحالتي الالتفات والنسيان، بل مع الغضّ عنه أيضاً يكفي

«١» حقائق الأُصول، ج٢، ص٣٣٥

«٢» تقدم نقل عبارته من حاشية الرسائل في ص١٩٤

. . . . . .

ما دلّ على «عدم سقوط الصلاة بحالٍ»[١] في إطلاق الأجزاء و الشرائط، فتأمّل جيِّداً.

و عليه، يتضح وجه المنافاة في الجمع بين البراءة الشرعية و «لا تعاد».

«١» لم أظفر على هذه الجملة المشهورة في الكتب الفقهية، نعم ورد بلفظ «خمس صلاة لا تترك على حال» الحديث، فلاحظ: وسائل الشيعة، ج٣ ، ص١٧٥ ، الباب ٣٩ من أبواب المواقيت، الحديث: ٤

الثالث[1] : أنّه ظهر ممّا مرّ حالُ زيادة الجزء إذا شكّ في اعتبار

---

٣ ـ حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً

١) الغرض من عقد هذا الأمر بيان حكم زيادة الجزء عمداً أو سهواً، لكن الشيخ ﷺ عقد لكلٍّ منهما مسألةً على حدة. والشك في الأمر السابق كان في دخل الوجود وعدمه، وفي هذا الأمر يكون الشك في دخل العدم شطراً أو شرطاً وعدمه.

وإن شئت فقل: إنّ الشك هنا في المانعية، إذ مرجع دخل عدم الشيء في المركّب إلى مانعية الزيادة، وهناك في دخل الوجود شطراً أو شرطاً.

وكيف كان، فلا بدّ أوّلاً من بيان مورد الشك في مانعية الزيادة، ثم بيان حكمه.

أمّا الأوّل، فتوضيحه: أنّ الجزء إن أُخذ «بشرط شيءٍ» كالسجدة المشروطة بالتعدد أو «بشرط لا» كالركوع في كل ركعة، إذ المأخوذ منه جزءًا هو الركوع بشرط الوحدة، فهما خارجان عن موضوع النزاع، للقطع بعدم مانعية الزائد على الواحد في الأوّل، وبمانعية الزائد عليه في الثاني.

وإن أُخذ «لا بشرط» كالسورة مثلاً وأتىٰ بها مرّتين، وشكّ في أنّ الوجود الثاني منها مانع أوْ لا، دَخَل في محل النزاع، لكونه شكّاً في شرطية عدمها.

عدمها[١] ـ شرطاً أو شطراً[٢] ـ في الواجب

وأمّا الثاني، فقد أشار إليه بقوله:«ظهر ممّا مر» وحاصله: أنّ ما قلناه في جزئية الوجود أو شرطيته ـ من جريان البراءة الشرعية فيه دون العقلية ـ جارٍ هنا حرفاً بحرف، ولا تفاوت بين المقامين، إلّا في كون الموضوع في الأمر السابق هو الوجود، وفي هذا الأمر هو العدم، وهذا لا يوجب تفاوتاً في الحكم.

١) أي: عدم زيادة الجزء.

٢) ظاهره كون العدم جزءًا مؤثراً، وقد تقدم منه هذا أيضاً في بحث الصحيح والأعم بقوله:«ان دخل شيء وجودي أو عدمي في المأمور به ... فيكون جزءًا له وداخلاً في قوامه ...» «١» وكذا في حاشية الرسائل «٢» في مقام الإشكال على الشيخ الأعظم، حيث خصّ دخل عدم الزيادة بنحو الشرطية «٣».

ولكنّه ممتنع، فإنّ الجزء المؤثر في المصلحة والقائم به الغرض هو الأمر الوجودي، لكونه من أجزاء المقتضي. وتوجيهه بكونه من باب الفرض والتقدير في غاية البعد مع امتناعه.

وتوجيهنا لدخل العدم بما ذكرناه في الصحيح والأعم غير وجيه أيضاً «٤».

نعم، بناءً على مختار المصنف من كون متعلق النهي نفس الترك وأن لا يفعل، يصحُّ تعلق الخطاب بالعدم. لكن المبنىٰ محل منع كما ذكرناه في محله، وأنّ المتعلق في كلٍّ من الأمر والنهي هو الفعل.

«١» راجع: منتهىٰ الدراية، ج١ ، ص١٩٠

«٢» حاشية الرسائل، ص١٥٦

«٣» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٣٥٩

«٤» منتهىٰ الدراية، ج١ ، ص١٩٢

مع عدم اعتباره [١] في جزئيته [٢]، وإلّا [٣] لم يكن من زيادته بل من نقصانه [٤] وذلك [٥]

---

١) قيد لقوله: «زيادة الجزء» وقد أشرنا إليه بقولنا: «أو بشرط لا، كالركوع في كل ركعة» وغرضه من هذا القيد التنبيه على أنّ اتصاف زيادة الجزء بكونها زيادةَ الجزء منوط بعدم أخذ قيد الوحدة في جزئية الجزء، وكونه «بشرط لا» إذ لو أُخذ ذلك في جزئيته لم يصدق عليه زيادة الجزء، بل يندرج في نقص الجزء، كما نبّه عليه أيضاً شيخنا الأعظم ﷺ بقوله: «فلو أُخذ ـ يعني الجزء ـ بشرطه ـ أي بشرط عدم الزيادة ـ فالزيادة عليه موجب لاختلاله من حيث النقيصة ... إلخ» [١].

فإذا اعتبر في جزئية الركوع قيد الوحدة، وأتىٰ به مرّتين صَدَق عليه نقصُ الجزء، إذ لا فرق في عدم تحقق الركوع مثلاً ـ الذي هو جزء الصلاة ـ بين تركه رأساً وبين الإتيان به بدون شرطه وهو عدم تكرره، فيصدق أن الصلاة فاقدة للركوع المأمور به.

٢) أي: مع عدم اعتبار عدم الزيادة في جزئية الجزء.

٣) يعني: وإن اعتُبر عدمُ زيادة الجزء في جزئيته، لم تكن الزيادة من زيادة الجزء، بل تكون من نقصانه.

٤) هذا الضمير وضمير «زيادته» راجعان إلى الجزء.

٥) تعليل لقوله: «ظهر ممّا مرّ حال زيادة الجزء» ومحصّله: أنّ الشك في أخذ العدم شطراً أو شرطاً في الواجب يكون كالشك في أخذ الوجود شطراً أو شرطاً فيه،

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٧٠

لاندراجه[١] في الشك في دخل شيءٍ فيه[٢] جزءًا أو شرطاً، فيصح لو أتىٰ به مع الزيادة عمداً تشريعاً[٣]، أو جهلاً[٤] قصوراً أو تقصيراً، أو سهواً[٥]،

في جريان البراءة الشرعية فيه دون العقلية، فلولا البراءة النقلية كان مقتضىٰ الاحتياط العقلي بطلان الواجب ولزوم إعادته، فيصح العمل، للبراءة النقلية القاضية بعدم مانعية الزيادة، سواء أتىٰ بالزيادة عمداً تشريعاً، أم شرعاً جهلاً قصورياً أو تقصيرياً، أم سهواً، ففي جميع هذه الصور يصح الواجب.

١) أي: لاندراج الشك في اعتبار عدم الزيادة.

٢) أي: في الواجب.

٣) كما إذا عَلِم بعدم جزئية الزيادة، ومع ذلك قصد الجزئية تشريعاً.

٤) كما إذا اعتقد الجزئية للجهل القصوري أو التقصيري، فيأتي بالزيادة باعتقاد مشروعيتها.

٥) معطوف على «عمداً» وهذا إشارة إلى الزيادة السهوية التي عَقَد لها الشيخ لأعظم ﷺ مسألةً على حدة بقوله: «المسألة الثالثة في ذكر الزيادة سهواً التي تقدح عمداً، وإلّا فما لا يقدح عمده فسهوه أولىٰ بعدم القدح، والكلام هنا كما في النقص نسياناً، لأنّ مرجعه إلى الإخلال بالشرط نسياناً، وقد عرفت أنّ حكمه البطلان ووجوب الإعادة»[١].

فالزيادة السهوية تندرج في الشك في شرطية عدمها، والأصل فيه البراءة وصحة الواجب كما أفاده المصنف. وأمّا الشيخ فيحكم بالبطلان، لإلحاق الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية، لأنّ مرجعه إلى الإخلال بالشرط وهو عدم الزيادة.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٨٤

و إن [١] استقلّ العقلُ ـ لولا النقل ـ بلزوم [٢] الاحتياط، لقاعدة الاشتغال.
نعم [٣] لو كان عبادةً و أتىٰ به [٤]

---

١) قيد لقوله: «فيصح» و إشارة إلى ما تقدّم من جريان البراءة النقلية دون العقلية.

٢) متعلق بـ «استقل» و قوله: «لقاعدة» متعلق بـ «لزوم» و حاصله: أنّ مقتضىٰ قاعدة الاشتغال بالمأمور به التام هو الاحتياط بالإعادة، و عدم الاجتزاء بالمأتيِّ به مع الشك في مانعية الزيادة، لكن البراءة النقلية الرافعة لمانعية الزيادة اقتضت صحة العبادة، و عدم لزوم الاحتياط بإعادتها.

٣) استدراك على قوله: «فيصح» و محصّله: أنّ الواجب إن كان توصلياً، ففي جميع صور الزيادة يصح العمل، و لا تكون الزيادة من حيث هي موجبةً للبطلان.

نعم إذا كان الواجب عبادياً، فلابدّ من ملاحظة أنّ الزيادة هل توجب فقدان قصد القربة فيه أم لا ؟ فإن أوجَبَتْ ذلك أبطلت العبادة، و إلّا فلا، و لذا أشار إلى بعض الصور التي يكون التشريع فيها منافياً لقصد القربة و مُبطِلاً للعبادة، و هي ما إذا قصد كون الزيادة جزءًا للواجب، بحيث لو لم تكن جزءًا لما أتىٰ بالواجب.

و بعبارة أُخرىٰ: إن كان التشريع على وجه التقييد كان ذلك منافياً لقصد القربة، فيبطل مطلقاً، يعني حتى في صورة الدخل واقعاً، و ذلك لعدم انبعاثه عن أمر الشارع، أو يبطل في خصوص صورة عدم الدخل، لعدم قصد امتثال أمر الشارع، فالعقل ـ بمقتضىٰ قاعدة الاشتغال ـ حاكم بلزوم الإعادة.

و الحاصل: أنّ التشريع إن كان على وجه التقييد أوجب البطلان، لعدم قصد امتثال أمر الشارع، و إلّا فلا.

٤) أي: بالواجب.

كذلك [١]، على نحوٍ [٢] لو لم يكن للزائد دخل فيه لَما يدعو إليه وجوبه [٣]، لكان [٤] باطلاً مطلقاً [٥] (*)

---

١) أي: بقصد جزئية الزائد مطلقاً، سواء أكان عمداً تشريعاً، أم شرعاً للجهل قصوراً أو تقصيراً، أم سهواً.

والظاهر أنّ إطلاق هذا الكلام يشمل جميع الصور الثلاث التي ذكرها الشيخ ﷺ من قصد كون الزائد جزءًا مستقلّاً، ومن كون الزائد والمزيد عليه جزءًا واحداً، ومن إتيان الزائد بدلاً عن المزيد عليه. ففي جميع هذه الصور حكم المصنف بالصحّة إلّا في صورة كون التشريع على وجه التقييد.

وذهب الشيخ إلى البطلان في الصورة الأُولىٰ دون الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، وأصالة البراءة تقتضي عدمَها. بخلاف الصورة الأُولىٰ، حيث إنّ المأتي به المشتمل على الزيادة بقصد كونها جزءًا مستقلّاً غير مأمور به، قال ﷺ: «فلا إشكال في فساد العبادة ... لأنّ ما أتىٰ به وقَصَد الامتثال به ـ وهو المجموع المشتمل على الزيادة ـ غير مأمور به، وما أُمر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به» [١].

٢) متعلق بـ «كذلك» وإشارة إلى كون التشريع على وجه التقييد.

٣) فاعلُ «يدعو» وضميره وضميرا «فيه، إليه» راجعة إلى الواجب.

٤) جواب الشرط في قوله: «لو كان».

٥) يعني: حتى في صورة الدخل.

(*) يمكن أن يقال ـ كما قيل ـ بعدم الوجه للبطلان حينئذٍ، لتحقق داعويّة

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٧١

أو في [١] صورة عدم دخله فيه [٢]، لعدم [٣] قصد [تصور] الامتثال في هذه

---

١) معطوف على « مطلقاً ».

٢) أي: دخل الزائد في الواجب.

٣) تعليل للبطلان، وحاصله: عدم الانبعاث عن الأمر الواقعي على ما هو عليه، والمفروض أنّه شرط التقرب، فقاعدة الاشتغال في صورة عدم الدخل واقعاً تقضي بلزوم الإعادة، للشك في تحقق الإطاعة المقوِّمة لعبادية العبادة.

وما في بعض نسخ الكتاب كطبعة بغداد من «لعدم قصور» تعليلاً للبطلان فمن سهو الناسخ قطعاً، إذ عليه يصير تعليلاً لصحة العبادة لا لبطلانها، وهو خلاف مقصود المصنف. ومن العجيب أنّ العلّامة الكاظمي شرح العبارة بقوله: «أي صورة ما لو كان في الواقع له دخل» مع أن هذه الصورة غير مذكورة في المتن حتى يكون «لعدم» تعليلاً لصحتها، فراجع «[١]».

الأمر الواقعي. لكنه ضعيف، ضرورة أنّ التقييد يقتضي داعوية الأمر التشريعي لا الأمر الواقعي على فرض وجوده، فعليه يكون وجود الأمر الواقعي كعدمه في عدم انبعاث المكلّف عنه، إذ مقتضى التقييد هو الانبعاث عن الأمر التشريعي، سواء أكان هناك أمر واقعاً أم لا.

ثم إنّه لا بأس ببيان جملة من صور التشريع:

منها: أن يكون التشريع في نفس الأمر، بأن يقترح من عند نفسه أمراً أجنبياً عن أمر الشارع، وينبعث عن ذلك الأمر القائم بالمجموع من الزائد والمزيد عليه.

ومنها: أن يكون التشريع في حدِّ الأمر لا في ذاته، بأن يلتزم بتعلق أمر الشارع

«١» كفاية الأُصول، ج٢، ص٦٦ (طبع بغداد ـ ١٣٢٩)

الصورة[1]، مع استقلال العقل بلزوم الإعادة مع اشتباه الحال[2] لقاعدة الاشتغال.

---

١) وهي صورة عدم الدخل واقعاً، والإتيان بالعمل المشتمل على الزائد على وجه التقييد، فمع عدم الدخل لا أمر واقعاً حتىٰ ينبعث عنه.

٢) يعني: مع الجهل بدخل الزيادة واقعاً وعدمه، ومن المعلوم أنّه مع هذا الجهل يشكُّ في تحقق الامتثال الذي هو شرط صحة العبادة بل مقوِّمها، ولذا يحكم العقل بلزوم الإعادة، لقاعدة الاشتغال الجارية في صورة الشك واشتباه الحال. وأمّا مع القطع بعدم الدخل، فالإعادة إنّما هي للقطع بالبطلان، لا لقاعدة الاشتغال.

فكأنّ المصنف استدل بوجهين على بطلان العبادة مع التشريع:

الأوّل: الجزم بعدم امتثال الأمر الواقعي، لكونه قاصداً للأمر التشريعي.

الثاني: أنّه مع التنزل وعدم دعوىٰ القطع بالبطلان ـ من جهة عدم قصد الامتثال ـ فلا أقلّ من بطلانها لأجل قاعدة الاشتغال الحاكمة بأنّ الاشتغال اليقيني يقتضي الفراغ كذلك، ومن المعلوم أنّه يشك في حصول الامتثال بهذا العمل المشتمل على الزائد مع التقييد.

بعشرة أجزاء، مع أنّه يتعلق بتسعة أجزاء، فالتشريع يكون في حدِّ الأمر وسعته لا في نفسه، فالانبعاث يكون من أمر الشارع، لكن بحدِّه التشريعي دون الشرعي.

ومنها: أن يكون في المأمور به، بأن يوسِّعه ويزيد عليه، فالتشريع يكون في متعلق الأمر، فالداعي هو أمر الشارع، لكن مع التوسعة في متعلقه، فيأتي بالمجموع من الزائد والمزيد فيه بأمر الشارع.

ومنها: أن يكون في تطبيق المأمور به الخالي عن الزائد على المشتمل عليه ادّعاءً، من دون تصرف في الأمر لا في ذاته ولا في حدِّه ولا في متعلقه، بل في تطبيق المأمور به على المأتي به، وأنّه هو ادّعاءً، كدعوىٰ أسدية زيد. ومرجع هذا الوجه إلى ادّعاء أنّ متعلق أمر الشارع هذا المشتمل على الزائد، كدعوىٰ أنّ الأسد زيد.

و أمّا لو أتىٰ به[1] على نحوٍ

فالمتحصل: أنّ المصنف ﷺ يقول بالصحّة في جميع موارد الزيادة العمدية والسهوية، إلّا في العبادة التي يكون التشريع فيها مخلّاً بقصد القربة، وهو صورة التقييد، والشيخ يقول بالبطلان في الزيادة السهوية مطلقاً، لأنّ مرجعه إلى الإخلال بالشرط وهو عدم الزيادة، وفي الزيادة العمدية في خصوص الصورة الأُولىٰ، وهي ما إذا أتىٰ بالزيادة بقصد كونها جزءًا مستقلّاً، دون الصورتين الأخيرتين، لرجوع الشك فيهما إلى الشك في شرطية عدم الزيادة، ومقتضىٰ أصل البراءة عدمها وصحة الواجب، وبهذا ظهر مورد اختلاف نظر المصنف والشيخ.

١) أي: بالواجب، وهذا إشارة إلى التشريع الذي لا يُبطل العبادة، لعدم منافاته لقصد القربة، وهو ما إذا كان التشريع في تطبيق المأمور به الخالي عن الزيادة

ثم إنّ الظاهر عدم تحقق التشريع الذي هو «إدخال ما ليس من الدين في الدين» إلّا في العلم والجهل البسيط، إذ في الأوّل يعلم بعدم كونه من الدين، ومع ذلك يُدخله فيه ويُسنده إلى الشارع، فهو أجلىٰ أفراد التشريع. وفي الثاني لا يعلم بأنّه من الدين، فجَعَلَه من الدين افتراءً على الشارع وإسناداً إليه بغير علم، وهو قبيح عقلاً وحرام شرعاً.

وأمّا الجهل المركّب الحاصل معه الاعتقاد، فلا يتصور فيه التشريع، لوجود الاعتقاد الجزمي فيه بأمر الشارع، وإن كان مخطئاً في اعتقاده في خطأ الأمارة غير العلمية في عدم تحقق التشريع معه. وليس مشرِّعاً لأمرٍ في مقابل أمر الشارع.

وكيف كان، فقد يقال: إنّ التشريع من الأُمور النفسانية التي لا توجب مبغوضية الفعل الخارجي حتىٰ يبطل، بل الفعل معه صحيح، كسائر الصفات النفسانية الذميمة كالحسد، فإنّه مع كونه من أقبح الصفات وأبغضها لا يوجب بطلانَ العبادة ولزوم إعادتها.

يدعوه [١] إليه [٢] على أيٍّ حال، كان [٣] صحيحاً،

على المأتي به المشتمل عليها، بدعوىٰ أنّه المأمور به بأمر الشارع، فلا يتصرف في المأمور به ولا في الأمر، بل في التطبيق فقط ادّعاءً، فداعوية أمر الشارع حينئذٍ ليست مشروطةً بدخل الزيادة في موضوع الأمر، بل الانبعاث عن أمره ثابت مطلقاً، سواء أكانت الزيادة دخيلةً في الواجب أم لا، ولا موجب للبطلان حينئذٍ، إذ لا خلل في الامتثال ولا تحكُّم في مقام العبودية، كما كان في صورة التقييد.

١) الضمير المستتر راجع إلى «وجوبه» والبارز إلى فاعل «أتىٰ».

٢) أي: إلى الواجب، يعني: وأمّا لو أتىٰ بالواجب لا على نحو التشريع التقييدي كالصورة السابقة، بل على نحوٍ يدعوه الوجوب إلى فعل الواجب على أيٍّ حال، أي سواء أكانت الزيادة دخيلةً في الواجب أم لم تكن دخيلة فيه، **كان** صحيحاً.

٣) جواب الشرط في قوله: «وأمّا لو أتىٰ» ووجه الصحة في هذه الصورة ما عرفت من تحقق امتثال أمر الشارع، وعدم قدح التشريع في تطبيق المأمور به في داعوية الأمر.

لكنك خبير بما فيه من الضعف، لأنّ التشريع وإن كان من الأُمور النفسانية، لكنه في بعض الموارد مانع عن تحقق القربة أي الانبعاث عن أمر الشارع، ومن المعلوم تقوم العبادة بها بحيث تنتفي بانتفاء القربة، فتلزم إعادتها، وليس سائر الصفات النفسانية كالحسد كذلك، ضرورة أنّها لا تمنع عن داعوية الأمر ولا تنافيها، فإنّ صلاة الحاسد لانبعاثها عن أمرها صحيحة بلا إشكال.

فالحقُّ أن يقال: إنّ التشريع إن كان مانعاً عن داعوية أمر الشارع، كما إذا كان على وجه التقييد، كان مبطلاً للعبادة، لمنعه عن تمشّي قصد القربة. وإن لم يكن

و لو [١] كان مشرِّعاً في دخله [٢] الزائد فيه [٣] بنحوٍ، مع عدم علمه [٤] بدخله، فإنّ

---

١) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو كان المكلّف مشرِّعاً، وهذا بيان للفرد الخفي من الموردين اللّذين تصحُّ العبادة فيهما.

٢) أي: دخل المكلّف، فالمصدر مضاف إلى فاعله، لأنّ المراد إدخال الزائد في الواجب.

٣) أي: في الواجب.

٤) أي: مع عدم علم المكلف بدخل الزائد، إذ مع علمه بدخل الزائد في موضوع الأمر، لم يكن إدخال الزائد فيه تشريعاً، وإن كان مخطئاً في اعتقاده على تقدير عدم الدخل واقعاً، فالتشريع منوط بالعلم بعدم دخل الزيادة في الواجب، أو عدم العلم بالدخل وعدمه.

مانعاً عن دعوة الأمر كانت العبادة صحيحةً، فمانعيته إنّما هي في صورة التقييد، سواء أكان التشريع في ذات الأمر أم في حدِّه، أم في المأمور به، أم في تطبيقه على المأتيِّ به المشتمل على الزيادة، فالتشريع على وجه التقييد في جميع هذه الصور مبطل للعبادة، لإخلاله بامتثال أمر الشارع.

وكذا الحال في التشريع النقيصي، فإذا شرّع في تنقيص أجزاء الصلاة وأتىٰ بها كذلك بطلت الصلاة، لانبعاثه عن غير أمر الشارع، وإن كان النقص العمدي أيضاً مبطلاً، لكن لا تصل النوبة إليه بعد بطلانها في نفسها، لعدم قصد القربة.

ثم إنّ في معنىٰ الزيادة وحكمها المستفاد من الجمع بين النصوص مباحث شريفة نتعرّض لها تبعا للقوم، فنقول وبه نستعين:

إنّ في المسألة جهات من البحث موضوعاً وحكماً.

الأُولى: في تصوير الزيادة في الأجزاء. وقد عرفت في المتن تبعاً للشيخ الأعظم قدس سره منعه، لأنّه بعد استحالة الإهمال الثبوتي، إن لوحظ الجزء «بشرط لا»

تشريعه [١] فـي تطبيق [٢] المأتي مع المأمور به، وهو [٣] لا ينافي قصـده الامتثال والتقرب [٤] به على كل حال [٥].

---

١) تعليل لقوله: «كان صحيحاً ولو كان مشرِّعاً» وقد عرفت تقريبه، وأنّ التشريع في التطبيق ليس تشريعاً في نفس الأمر ولا في المأمور به، فلا ينافي داعوية الأمر المقوِّمة للقربة.

٢) خبرُ «فإنّ تشريعه».

٣) أي: التشريع في تطبيق المأمور به لا ينافي قصدَ الامتثال والتقرب بالأمر، إذ المفروض أنّ التشريع ليس فـي نفس الأمر حتى يكـون الأمر التشريعي داعياً له ومنافياً لإطاعة أمر الشارع، بل الداعي للإطاعة هو أمر الشارع.

٤) معطوف على «الامتثال» وضمير «به» راجع إلى «وجوبه».

٥) يعني: سواء أكان للزائد دخل واقعاً أم لا، فإنّ هذا التشريع لا ينافي التقرب بأمر الشارع.

فوجوده الثاني يستلزم عدم تحقق القيد العدمي، فيؤول إلى النقيصة. وإن لوحظ «لا بشرط» بالإضافة إلى إيجاده ثانياً وثالثاً، فالمأمور به بالأمر الضمني هو الطبيعي، فالكل هو الجزء، وليس وجوده الثاني والثالث زائداً.

لكن يمكن تصويرها بما أفاده بعض المدققين ﷺ باعتبار الجزء «لا بشرط» لكن لا بالمعنىٰ المتقـدم، بل بمعنىٰ مطلوبية صِرف الوجود من الطبيعة وما هو طارد العدم، قال ﷺ: «وثالثة أخذ الجزء لا بشرط، بمعنىٰ اللّا بشرط القسمي أي لا مقترناً بلحوق مثله ولا مقترناً بعدمه، فاللّاحق لا دخيل في الجزء ولا مانع من تحققه، وإلّا فمصداق طبيعة الجزء المأخوذ في الصلاة أوّل ركوعٍ مثلاً يتحقق منه، ولكن مراد مَن يقول

باعتبار الجزء لا بشرط هذا المعنىٰ، لا اللّا بشرط المقسمي ... »[١].

و الظاهر أنّ هذا هو مراد المحقق النائيني أيضاً «من تحقق الزيادة إذا كان الجزء ناقض العدم، و هو أوّل الوجودات، و ما عداه زيادة قهراً»[٢].

فلا يرد عليه ما في تعليقة المحقق المتقدم «من أنّ اعتبار أوّل الوجودات إن كان بنحو ـ بشرط لا ـ كانت الزيادة نقيصة، و إن كان بنحو ـ لا بشرط ـ كان الجزء هو الطبيعة الصادقة على القليل و الكثير و الواحد و المتعدد»[٣].

و ذلك لأنّ المقصود بصِرف الوجود من الركوع مثلاً ما يصدق على أوّل وجودٍ منه، لا مقترناً بلحوق مثله و لا مقترناً بعدمه، فيكون وجوده الثاني خارجاً عن حريم الجزء، و ليس دخيلاً في اقتضاء الركوع الأوّل للغرض المترتب عليه حتى يكون الكل جزءًا و لا مُخلّاً به حتى يكون مانعاً.

و الحاصل: أنّه ليس لوجوده الثاني و لا لعدمه دخل في المركّب.

كما لا بأس بتصوير الزيادة بما أفاده شيخ مشايخنا المحقق النائيني قدس سره من صدق الزيادة عرفاً إذا أُخذ الجزء بشرط لا، و أوْله إلى النقيصة بالدقة العقلية لا ينافي إطلاق الزائد عرفاً على الوجود الثاني، فإنّ الخطابات المتضمنة لحكم الزيادة ملقاة إلى العرف[٤].

و قد يشكل «بأنّه لا كلام في زيادته عرفاً، إلّا أنّ مثله لا يعقل أن يكون له اعتبار المانعية شرعاً، بعد فرض اعتبار عدمه شرعاً بعين اعتبار الجزء بشرط لا»[٥].

و محصّله: لغوية جعل المانعية للزيادة حينئذٍ، لكفاية نفس اعتبار الجزء «بشرط

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص٣٤٥

«٢» أجود التقريرات، ج٢، ص٣٠٧

«٣و٥» نهاية الدراية، ج٤، ص٣٤٧

«٤» فوائد الأُصول، ج٤، ص٢٣٠

لا » في بطلان الصلاة و وجوب إعادتها، في رتبة سابقة على جعل المانعية، فلا يترتب البعث و الزجر على إنشاء المانعية بلسان مثل « مَن زاد في صلاته ».

و عليه، فالزيادة العرفية و إن كانت متحققة في الفرض، لكنّها لا تنفع في لزوم الإعادة، لاستناد البطلان في رتبة سابقة على الزيادة إلى الإخلال بشرط الجزء أعني به اعتبار وحدته و عدم تكرره. و هـذا معنىٰ لغوية جعل مانعية الزيادة لثاني الوجودين. و لا مناص لدفع اللغوية إلّا بأن يجعل موضوع دليل مانعية الزيادة مختصاً بغير ما كان الجزء ملحوظاً « بشرط لا » هذا.

لكن يمكن أن يجاب عنه بأنّ الظاهر وحدة المجعول ثبوتاً في أمثال المقام، و أنّ لبّ مراد المولىٰ بيان إخلال تكرار الركوع بالصلاة، و إن عبّر عنه في مقام الإثبات تارةً بجعل الجزء « بشرط لا » ممّا يرجع إلى النقيصة عقلاً، و أُخرىٰ بعنوان « مَن زاد في صلاته » نظراً إلى صدق الزيادة عرفاً على ما عدا الوجود الأوّل، كما قد يعبّر عن الجزء تارةً بلسان التكليف، و أُخرىٰ بلسان الوضع، كما عرفت في التنبيه المتقدم.

و الحاصل: أنّ محذور اللغوية منوط بتعدد المجعول حقيقةً حتى يكون الجعل الثاني لغواً، و مع استكشاف وحدته بمعونة القرائن يسلم كلام الميرزا من الإشكال المزبور.

نعم، يرد على هذا التصوير النقضُ بما أفاده سيدنا الأُستاذ الشاهرودي قدس سره من أنّه إذا انحنىٰ بمقدار الركوع لا بقصده بل لقتل العقرب أو أخذ الطفل لحفظه عن التلف أو نحوهما، فإنّ الزيادة حينئذٍ صادقة عرفاً، مع أنّها لا تعدُّ زيادةً في الصلاة حتى تندرج في دليل مانعية الزيادة.

لكن يمكن أن يقال: إنّه لا يتم النقض المزبور حتى بناءً على عدم اعتبار القصد في صدق الزيادة في المركّبات الاعتبارية، حيث إنّ الزيادة و إن كانت صادقةً عرفاً، لكنّها غير قادحة على إطلاقها، فإنّ الانحناء لمثل ما ذكر من الحوائج قد خرج عن حكم الزيادة و هو المانعية تخصيصاً، لا عن موضوعها تخصصاً، لما مرّ من صدق الزيادة عليه.

و قد تحصل: أنّ تصوير الزيادة أمر ممكن، فلا بدّ من بيان ما يعتبر في صدقها.

الجهة الثانية: الظاهر أنّ قوام الزيادة في المركّبات الاعتبارية بأمرين:

أحدهما: أن يكون الزائد من سنخ المزيد عليه، كالأفعال و الأذكار الخاصة في الصلاة.

ثانيهما: التجاوز عن الحدِّ المخصوص للمزيد عليه.

أمّا الأوّل، فلظهور الزيادة الحقيقية فيما يكون الزائد مسانخاً للمزيد عليه، و إلّا فلا يخلو إطلاقها عن العناية، و قد مثّل له شيخنا المحقق العراقي قدس سره[1] بزيادة مقدار من الدبس على الدهن، فإنّ الزيادة إنّما تصدق بالنسبة إلى وزن ما في الظرف، فإنّه بعد ما كان أُوقيةً مثلاً بلغ أُوقيةً و نصفاً، و لكن لا تصدق بالنسبة إلى نفس الدهن، فلا يقال: «زيد في الدهن» فالزيادة كالنقيصة تتقوم بالمسانخة و المماثلة، فإنّها حقيقة توسعة في وجود الشيء، و من المعلوم عدم تحققها بإضافة المباين الأجنبي إليه. نظير ما إذا قرأ البنّاء سورة من القرآن حين اشتغاله بالبناء، فإنّه لا يعدُّ القراءة بالضرورة جزءًا للبناء و لا زيادةً فيه، كما لا تكون حركة اليد و نحوها في الصلاة زيادةً فيها.

و أمّا الثاني، فلتوقف صدق الزيادة على فرض حدٍّ خاص للمزيد فيه، بحيث يوجب إضافةُ الزائد انقلابَ حدِّه إلى حدٍّ آخر كالماء البالغ نصف الإناء، فزيد عليه إلى أن امتلأ منه، ضرورة صحة إطلاق الزيادة حينئذٍ على الماء.

و في المركّبات الاعتبارية لا بدّ من اشتمال الجزء على حدٍّ خاص و لو اعتباراً كاعتبار «بشرط لا» أو «لا بشرط» بالمعنىٰ الثاني الصادق على أوّل وجود من الطبيعة، بحيث يوجب انضمامُ الوجود الثاني المماثل للوجود الأوّل انقلابَ حدِّه و صدق عنوان الزيادة عليه، لخروج الوجود الثاني عن دائرة اللحاظ.

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٣٦

وما ذكرناه من الأمرين هو المناط في تحقق الزيادة. ويستفاد هذان الأمران من تعليل النهي عن قراءة العزيمة في الصلاة بقوله عليه السلام: «فإنّ السجود زيادة في المكتوبة»[1] فأطلق الزيادة على سجود التلاوة بمجرد كونه مسانخاً لسجدتي الصلاة المعتبر فيهما عدد مخصوص، مع أنّ المكلّف في مفروض الرواية لم يسجد بقصد سجدتي الركعة التي بيده، بل قصد الخلاف وهو امتثال الأمر بسجدة التلاوة، ولا يوجب مجرد قصد الخلاف منعَ صدق عنوان الزيادة مع كون الزائد من سنخ المزيد عليه حقيقةً، ولذا يتعدّىٰ عن مورد النص إلى كل ما يكون مسانخاً لأجزاء الصلاة كالركوع والقراءة والتشهد.

هذا بالنسبة إلى اعتبار السنخية في صدق الزيادة. وأمّا بالنسبة إلى التجاوز عن الحد، فلأنّ المفروض اعتبار عدد خاص في السجود الصلاتي، وسجدة التلاوة زائدة على ذلك العدد وموجبة لانقلاب الحد.

ودعوىٰ اعتبار القصد في صدق الزيادة في المركّبات الاعتبارية، وأنّ إطلاق الزيادة على سجدة التلاوة بضربٍ من العناية، لأجل «أنّ قصد الجزئية في القراءة أوجب صدق الزيادة عليها أيضاً، وأين ذلك من مثل سجدة الشكر ونحوها ممّا لا يؤتىٰ به بقصد الجزئية، ولا هو من توابع ما أتىٰ به كذلك. أو أنّ السجدة الواحدة حيث إنّها لا استقلال لها بنفسها، فلا حافظ لها إلّا الصورة الصلاتية، فيصدق على مجرد وجودها ـ ولو مع قصد عدم الجزئية ـ أنّها زيادة فيها، فلا يشمل مثل سجدتي السهو المشتملتين على التشهد والسلام ونحوهما ...»[2] **غير مسموعة**.

أمّا التوجيه الأوّل، فلأنّه أخص من المدّعىٰ، إذ التعليل بأنّها زيادة في المكتوبة

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٧٧٩، الباب ٤٠ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث الأوّل

«٢» أجود التقريرات، ج٢، ص٣٠٨

. . . . . .

غير مختص بما إذا قرأها بعنوان الجزئية للصلاة، بل الحكم كذلك لو قرأها بعد الفراغ من قراءته الصلاتية بعنوان قراءة القرآن، فإنّه لم يقصد الجزئية حتى يكون صدق الزيادة عليها لأجل قصد الجزئية بقراءة العزيمة.

وأمّا الثاني، فلأنّ المدّعىٰ كفاية نفس المشاكلة والمجانسة بين المنضم والمنضم إليه بلا اعتبار أمر آخر، كأن لا يكون للزائد راسم وحدة وجهة استقلال كسجدتي السهو، وصلاة الآيات المضيقة في أثناء الصلاة اليومية، فإنّ وجود راسم الوحدة كعدمه غير دخيل في صدق الزيادة عرفاً على المسانخ. بل لا يصح جعل راسم الوحدة مخرجاً له عن عنوان الزيادة وان التزم به المحقق النائيني ﷺ ولذا أفتىٰ بالصحّة في غير مورد النص، وهو الإتيان باليومية في أثناء صلاة الآية كما أفتىٰ به جماعة أيضاً، كالإفتاء بالصحّة في مورد النص وهو الإتيان بصلاة الآية في أثناء اليومية «١».

وذلك لورود النقض عليه بما لا يظن الالتزام به، مثل وجوب الإتيان بصلاة المغرب في أثناء العشاء إذا تجاوز عن محل العدول، كما إذا تذكّر نسيان المغرب بعد الدخول في ركوع الرابعة، ثم الإتيان ببقية صلاة العشاء. وكذا وجوب الإتيان بسجدة السهو الواجبة عليه في الصلاة السابقة في أثناء اللاحقة التي بيده، ثم البناء عليها والإتمام، حيث إنّ وجوب سجدة السهو فوري، ولها راسم وحدة كما صرّح به.

والمتحصل: أنّ الحقّ صدق الزيادة على المسانخ مطلقاً حتى مع وجود موجب الوحدة والاستقلال، ولذا لا نتعدّىٰ عن مورد النص الدال على إتيان صلاة الآيات في أثناء اليومية إلى غيره، فإنّه على خلاف القاعدة.

وأمّا الاستدلال على اعتبار قصد الجزئية بما أفاده شيخنا المحقق العراقي ﷺ من

«١» أجود التقريرات، ج٢، ص٣٠٩

«أنّ حقيقة الصلاة عبارة عن الأفعال و الأذكار الخاصة الناشئة عن قصد الصلاتية، لا مطلقاً و لو مجرّدةً عن قصد الصلاتية، و لذا لا يحرم على الحائض الإتيان بها بعنوان الصلاتية. و عليه، فيحتاجَ صدق الزيادة فيها إلى قصد عنوان الصلاتية بالجزء المأتي به أيضاً، و إلّا فمع فرض خلوّه عن قصد الصلاتية و عنوان الجزئية لها لا يكون المأتي به حقيقةً من سنخ الصلاة، فلا يرتبط حينئذٍ بالصلاة حتى يصدق عليه عنوان الزيادة في الصلاة، إلّا على نحو من العناية للمشاكلة الصورية»[1].

فلا يخلو من غموض، لأنّ الصلاة، و إن كانت مجموعة من المقولات المتباينة التي جَمَعها عنوان واحد قصدي يوجب توقف اتصاف كل واحد من تلك المقولات بالجزئية على القصد، و لكن ذلك لا يستلزم توقف صدق الزيادة على القصد أيضاً، لكون الزيادة من المفاهيم العرفية غير المتوقفة على القصد كما هو ظاهر، و من المعلوم أنّ أدلة مانعية الزيادة ملقاة إلى العرف، فمعنىٰ الزيادة عرفاً خالٍ عن اعتبار القصد فيه، فاعتباره فيه لا بدّ أن يكون بدليل شرعي، و هو مفقود أيضاً.

و بالجملة: فقد عرفت صدق الزيادة عرفاً على المسانخ مطلقاً حتى مع قصد الخلاف. و أمّا غير المسانخ كحركة اليد و ضمِّ الطفل و الجارية فليس زيادةً في الصلاة و إن قصد به الجزئية. و لو أوجب خللاً فيها فإنّما هو للاقتران بالمانع، مثل ما ورد في النهي عن التكتف من أنّه «عمل، و ليس في الصلاة عمل»[2].

و أمّا تأييد الدعوىٰ «بجواز سجدة التلاوة في النافلة، مع وضوح اشتراك الفريضة و المندوبة في الشرائط و الموانع، و لذا لا يجوز تكرار الركوع فيها بقصد الجزئية» فلم يظهر وجهه، للفرق بين الصلاة الواجبة و المندوبة في عدة أُمور، كجواز الإتيان بالنافلة ماشياً و راكباً، و عدم وجوب سجدة السهو فيها، و جواز البناء على كل من الأقل

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٣٧

«٢» وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٦٤، الباب ١٥ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث: ٤

والأكثر في الأُوليين، والبناء على الأقل في خصوص الشك بين الاثنتين والثلاث، وجواز ترك السورة فيها، وغير ذلك، وليكُن منها أيضاً اغتفار الزيادة المتحققة بمجرد انضمام ما يسانخ بعض الأجزاء فيها، سواء قصد الجزئية أم لا، أخذاً بإطلاق التعليل «فإنّه زيادة في المكتوبة» النافي لاعتبار القصد.

هذا كلّه في ما يتقوّم به صدق عنوان الزيادة.

الجهة الثالثة: في حكمها، وهو مبطلية الزيادة السهوية بل العمدية للعمل وعدمها، فنقول: إنّ بطلان العمل لا بدّ وأن يستند إلى الإخلال به إمّا بفقد شرطٍ أو جزءٍ منه، وإمّا بوجود ما اعتبر عدمه من الموانع والقواطع فيه، وإلّا فإذا كان المأتي به واجداً لجميع ما اعتبر فيه جزءًا وشرطاً، وفاقداً لما اعتبر عدمه فيه من المانع والقاطع، ولكنه اشتمل على زيادة، كان الشك في بطلان العمل حينئذٍ ناشئاً من الشك في تقيد المأمور به بعدمها، وهو يرجع إلى الشك في الأقل والأكثر في الأجزاء التحليلية، ولا بدّ حينئذٍ من النّظر في إطلاق دليل المركّب لنفي قدح الزيادة وإخلالها بالعمل، وعدمه، بأن لم يكن لفظياً كالإجماع، أو كان ولم تتمّ مقدمات الحكمة فيه، لكونه في مقام أصل التشريع.

فإنْ كان له إطلاق، فهو المرجع، وإلّا فتصل النوبة إلى ما يقتضيه الأصل العملي من استصحاب الصحة ونحوه، وإلّا فالبراءة عن مانعية مطلق الزيادة.

هذا إذا لم تكن الزيادة موجبةً للبطلان من جهة أُخرىٰ كالتشريع في الأمر بالعبادة، لا ما يرجع إلى التطبيق، على التفصيل المتقدم.

هذا ما تقتضيه القاعدة في المركّبات الاعتبارية، إلّا أنّه وردت نصوص تدل على بطلان الصلاة والطواف والسعي بالزيادة مطلقاً أو خصوص العمدية، فلا بدّ من ملاحظتها وما يستفاد منها بعد الجمع بينها، ونحن نقتصر ـ للاختصار ـ على بيان أخبار الزيادة في الصلاة خاصة، فنقول وبه نستعين:

إنّ روايات الصلاة على طوائف:

الأُولى: ما دلّ على فسادها بالزيادة مطلقاً، سواء أكانت عن عمدٍ أم سهو، وهي نصوص:

منها: معتبرة أبي بصير، قال: «قال أبو عبد الله عليه السلام: من زاد في صلاته فعليه الإعادة»[١] وظهورها في إخلال مطلق الزيادة بالصلاة ممّا لا ينكر.

لكن قد يشكل الإطلاق «بأنّ خروج الزيادات السهوية عن موضوع هذا الحكم يصلح لأن يكون قرينةً صارفةً عن الإطلاق، فلا يتعين حينئذٍ إرادة العمد، لجواز أن يكون المراد بها زيادةَ الأركان، أو الزيادة في عدد الركعات، والأوّل وإن كان أسبق إلى الذهن في بادي الرّأي من حيث مقابلة العمد بالسهو، وإشعار نسبة الفعل إلى الفاعل المختار بإرادة الاختيار، ولكن بعد الالتفات إلى ندرة حصول الزيادة عمداً، وكون زيادة الركعة هو الفرد الواضح ممّا يطلق عليه أنّه زاد في صلاته ـ بحيث قد يدّعىٰ انصراف الإطلاق إليه ـ يوجب التشكيكَ فيما أُريد من الرواية»[٢].

وقد ادّعي هذا الانصراف في خبر عبد الله بن محمد الوارد في بطلان الطواف بالزيادة فيه «الطواف المفروض إذا زدت عليه مثل الصلاة المفروضة إذا زدت عليها فعليك الإعادة، وكذلك السعي»[٣] وأنّها منصرفة عن الزيادات المتخللة في الأثناء، وتختص بالزيادة اللاحقة، سواء أكانت شوطاً أم ركعةً أم أبعاضهما، وإن كان الأظهر اختصاصها بالشوط والركعة.

لكن ذلك ممنوع، فإنّ إطلاق الزيادة محكّم، إذ اختصاص الزيادة المبطلة

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٢٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل، الحديث: ٢

«٢» مصباح الفقيه، ج٢، ص ٥٣٨ و٥٣٩

«٣» وسائل الشيعة، ج٩، ص٤٣٨، الباب ٣٤ من أبواب الطواف، الحديث: ١١

بالركعة إن كان لأجل أنّها القدر المتيقن وجوداً، فهو غير مانع عن الإطلاق، لعدم كونه متيقناً في مقام التخاطب.

وإن كان للانصراف ـ كما تقدم في كلام القائل ـ فممنوع أيضاً، بعد صدق الزيادة على الركعة التامة وعلى أبعاضها، خصوصاً بملاحظة النص الآتي الناهي عن قراءة العزيمة في الصلاة معلّلاً «بأنّ السجود زيادة في المكتوبة» والانصراف لا يمنع عن الإطلاق ما لم يوجب التشكيك في الصدق، وقد عرفت عند بيان ما يعتبر في صدق الزيادة أنّها تصدق مع مماثلة الزائد والمزيد فيه بلا اعتبار القصد.

وأمّا توهم دلالة رواية الطواف على كون الزيادة المبطلة في الصلاة هي الركعة كمبطلية الشوط للطواف، وعدم مبطلية ما دون الشوط له، فمردود بأنّ الزيادة على الطواف لا تتوقف على الشوط، بل تصدق على أبعاضه أيضاً، إلّا أنّ النص دلّ على عدم تحقق الزيادة المبطلة في الطواف بما دون الشوط، ومن المعلوم أنّه لا يوجب رفع اليد عن إطلاق مانعية الزيادة في الصلاة ولو بأبعاض الركعة. هذا بالنسبة إلى إطلاق الرواية للركعة وأبعاضها.

وكذا بالنسبة إلى الزيادة العمدية والسهوية، والمنعُ من الإطلاق بخروج الزيادات السهوية وبإشعار إسناد الفعل إلى الفاعل بصدوره عن اختيار، غيرُ متجه.

أمّا خروج الزيادات السهوية في غير الأركان، فإنّما هو بدليل منفصل غير مانع عن انعقاد الظهور في مانعية مطلق الزيادة، وإنّما يمنع عن حجية هذا الظهور الإطلاقي كما في نظائره.

وأمّا إشعار إسناد الفعل إلى الفاعل المختار، فمنقوض بحكمهم بضمان المتاع الذي تلف بحركة يد النائم تمسكاً بعموم «من أتلف» فالمصحِّح لإسناد الفعل إلى فاعلٍ ما هو صدوره منه بأيِّ وجه اتّفق.

ومنها: معتبرة علي بن جعفر عن أخيه عليه السلام، قال: «سألته عن الرّجل يقرأ في الفريضة سورة النجم، أيركع بها أو يسجد، ثم يقوم فيقرأ بغيرها ؟ قال: يسجد، ثم

يقوم فيقرأ بفاتحة الكتاب و يركع، و ذلك زيادة في الفريضة »[١].

و حيث إنّ للشيخ طريقاً صحيحاً إلى كتاب علي بن جعفر، فلا يقدح وقوع حفيده عبد الله بن الحسن ـ الذي لا توثيق له ـ في سند قرب الإسناد.

و الذيل يدل على مبطلية الزيادة، و صدرُ الخبر و إن صدر تقيةً، لأمره عليه السلام بالسجود، لكنّه لا يوهن الاستدلال بالذيل الصادر لبيان الحكم الواقعي. و هذا المضمون قد ورد في رواية زرارة عن أحدهما عليهما السلام، « لا تقرأ في المكتوبة بشيءٍ من العزائم، فإنّ السجود زيادة في المكتوبة »[٢].

و منها: رواية الأعمش عن جعفر بن محمد عليهما السلام في حديث شرائع الدين، قال: « و التقصير في ثمانية فراسخ، و هو بريدان، و إذا قصرت أفطرت، و من لم يقصِّر في السفر فلم تجز صلاته، لأنّه قد زاد في فرض الله عز و جل »[٣].

قال شيخنا الأعظم قدس سره: « دلّ بعموم التعليل على وجوب الإعادة بكل زيادة في فرض الله عزّ و جلّ »[٤]. لكن مورد الرواية ـ مع الغض عن سندها ـ الزيادة في فرض الله و هو الركعتان، في مقابل فرض النبي صلى الله عليه و آله، فلا تدلّ على إخلال مطلق الزيادة و لو في ثالثة المغرب أو رابعة العشاء مثلاً.

و الحاصل: أنّ الظاهر منها هي الزيادة على عدد الركعات الذي افترضه الله عليه في السفر، فجعل الركعتين أربعاً. و معه لا مجال للتمسك بإطلاق « زاد في فرض الله » و الحكم بإخلال كل زيادة، لقرينية المورد على اختصاص الزيادة المبطلة بما إذا زاد على فرض الله، و لا يكون ذلك إلّا بركعة أو ركعتين. و هذا أجنبي عمّا إذا زاد في

« ١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٧٨٠، الباب ٤٠ من أبواب القراءة، الحديث: ٤

« ٢» المصدر، ص٧٧٩، الحديث الأوّل

« ٣» المصدر، ج٥، ص٥٣٢، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث: ٨

« ٤» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٨٢

السفر بقراءة سورة مثلاً، لعدم صدق الزيادة عليها في فرض الله و هو الركعتان، لعدم إتيانه حسب الفرض بركعة ثالثة.

و عليه، فالاستدلال بهذه الرواية على إخلال مطلق الزيادة مخدوش، لأنّها أخصّ من المدّعىٰ.

فتحصل: أنّ هذه الطائفة تدل على بطلان الصلاة بكل زيادة، سواء أكانت في الأركان أم غيرها، و سواء أكانت عمدية أم سهوية.

الطائفة الثانية: ما دلّ على بطلانها بالزيدة السهوية، كقوله عليه السلام في صحيح زرارة و بكير ابني أعين عن أبي جعفر عليه السلام: «قال: إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة ركعةً لم يعتدّ بها، و استقبل صلاته استقبالاً إذا كان قد استيقن يقيناً»[1].

و صريحه إناطة بطلان الصلاة في الزيادة السهوية بكون الزائد ركعةً، فما دون الركعة ليس مبطلاً لها.

هذا بناءً على المتن المزبور الذي نقله الوسائل عن الكافي و التهذيب[2] المروي عن زرارة و بكير ابني أعين، لكنه فيهما خالٍ عن «ركعة» فمتن الحديث فيهما هو: «إذا استيقن أنّه زاد في صلاته المكتوبة لم يعتدّ بها» فمن العجيب نقل الوسائل ذلك عن الكليني و الشيخ معاً.

نعم، روىٰ في الكافي[3] ـ في باب السهو في الركوع ـ عن زرارة المتنَ المذكور مع كلمة «ركعة» و في الوسائل أيضاً في باب بطلان الصلاة بزيادة ركوع و لو سهواً،

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٣٣٢، الباب ١٩ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث الأوّل

«٢» الكافي، ج٣، ص٣٥٤، باب مَن سها في الأربع والخمس ... الخ، الحديث: ٢؛ التهذيب، ج٢، ص١٩٤، الحديث: ٧٣٦

«٣» الكافي، ج٣، ص٣٤٨، باب من سها في الركوع، الحديث: ٣، ورواه في الوسائل، ج٤، ص٩٣٨، الباب ١٤ من أبواب الركوع، الحديث الأوّل

وفَهِم غيرُ واحدٍ كالعلامة المجلسي «١» وصاحب الوسائل قدس سرهما أنّ المراد بالركعة هو الركوع، بقرينة الروايات الثلاث المشتملة على بطلان الصلاة بالركوع دون السجود.

ويمكن تأييد فهمهم لذلك بلغوية جعل المبطلية للركعة بعد القطع بالبطلان بالركوع فقط، أو السجدتين كذلك، إذ الركعة تتألّف من ركنين وهما السجدتان والركوع، وبعد فرض مبطلية الركوع للصلاة، لا معنىٰ لجعل المبطلية للركعة.

وبالجملة: فالمبطل ليس هو تمام الركعة، فلا محيص عن إرادة الركوع من الركعة، فالمعتمد هو المتن الخالي عن الركعة في الرواية المزبورة التي رواها زرارة وبكير، والمستفاد منه هو بطلان الصلاة بكل زيادة سهوية.

وقد ظهر أيضاً أنّ المراد بالركعة في الروايات المشار إليها المشتملة على الركعة هو الركوع.

الطائفة الثالثة: ما دلّ على بطلانها بالزيادة والنقص سهواً في الأركان، وعدم البطلان بالزيادة والنقيصة في غير الأركان، كقوله عليه السلام: «لا تعاد الصلاة إلّا من خمسة، الطهور والوقت والقبلة والركوع والسجود، ثم قال: القراءة سنة والتشهد سنة، فلا تنقض السنة الفريضة» «٢» فإنّ عقد المستثنىٰ يدل على الحكم الأوّل، وعقد المستثنىٰ منه يدل على الحكم الثاني.

الطائفة الرابعة: ما دلّ على الصحة مطلقاً، سواء أكان بالزيادة أم النقيصة، وسواء كان في الأركان أم غيرها، لكن في خصوص السهو، وذلك مثل مرسلة سفيان بن السمط عن أبي عبد الله عليه السلام قال: «تسجد سجدتي السهو في كل زيادة تدخل عليك أو نقصان» «٣».

«١» ملاذ الأخيار، ج٤، ص٥٤

«٢» وسائل الشيعة، ج٤، ص١٢٤١، الباب ١ من أبواب قواطع الصلاة، الحديث: ٤

«٣» المصدر، ج٥، ص٣٤٧، الباب ٣٢ من أبواب الخلل، الحديث: ٣

بناءً على الاعتماد على مراسيل ابن أبي عمير، إمّا لشهادة شيخ الطائفة قدس سره «بأنّه من الّذين لا يروون ولا يرسلون إلّا عن ثقة»[١]، وإمّا لانجبار ضعف السند بعمل المشهور، لو لم يكن وجه عملهم بها اعتمادهم على كلام الشيخ.

لكن لمّا لم تكن هذه الشهادة مقبولةً عند الشيخ نفسه، لمخالفته لها في جملة من المراسيل كما يظهر من التهذيب والاستبصار ـ حيث إنّه ضعّف رواية محمد بن أبي عمير عن بعض أصحابنا عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام في الكتابين بقوله: «فأوّل ما فيه أنّه مرسل، وما هذا سبيله لا يعارض به الأخبار المسندة»[٢]، وغير ذلك من الموارد التي ناقش الشيخ فيها بالإرسال وإن كان المرسِل ابنَ أبي عمير أو غيره من أصحاب الإجماع ـ صار اعتبار مرسلة سفيان مورداً للإشكال، فلا يمكن الحكم باعتبارها من ناحية كلام الشيخ.

وكذا من ناحية الجبر بعمل المشهور، لعدم إحراز استنادهم إليها، فاندراجها في كبرىٰ الجبر بالعمل أيضاً غير معلوم. وعليه، فما في خلل صلاة الجواهر[٣] من الاعتماد على هذه المرسلة، لكون المرسل ابن أبي عمير لا يخلو من تأمُّل.

وبالجملة: فلم تثبت حجية المرسلة المزبورة حتى يجمع بينها وبين سائر الروايات، فذِكر المرسلة في جملة أخبار الباب إنّما هو على فرض اعتبارها.

وهذه الطوائف الأربع غير متعارضة في نقص الأجزاء غير الركنية سهواً، كما أنّها ليست متعارضة في الزيادة والنقيصة العمديتين.

أمّا عدم معارضتها في حكم النقيصة غير الركنية، فلأنّ الطائفة الأولىٰ منها مختصة بالزيادة، وليست متعرّضةً لحكم النقيصة، والثانية مختصة بالزيادة سهواً، والأخيرتان

«١» عدة الأُصول، ج١، ص١٥٤

«٢» التهذيب، ج٨، ص٢٥٧، باب العتق وأحكامه، الحديث: ٩٣٢

«٣» جواهر الكلام، ج١٢، ص٣٠١

تدلّان على صحة الصلاة بنقص الجزء غير الركني سهواً، نعم عقد المستثنىٰ من حديث «لا تعاد» يدل على بطلانها بنقص الركن سهواً.

وأمّا عدم تعارضها في الزيادة والنقيصة العمديتين، فلدلالة «من زاد» على فساد الصلاة بالزيادة العمدية، ولا معارض لها. وأمّا النقيصة العمدية، فللزوم لغوية جعل الجزئية والشرطية للأجزاء والشرائط لو لم توجب النقيصةُ بطلانَ المركّب، ولزوم الخلف أيضاً.

ويقع التعارض بينها في زيادة الأجزاء سهواً ركناً كانت أو غيره، وفي نقص الأركان سهواً، لاقتضاء المرسلة الصحة، و«لا تعاد» البطلان في خصوص الركن زيادةً ونقصاً، واقتضاء «من زاد» و«من استيقن» البطلان في الزيادة السهوية ركناً كانت أو غيره.

وحيث إنّ نسبة أخبار الزيادة مع حديث «لا تعاد» تختلف ـ كما سيظهر ـ بالعموم والخصوص، من جهة اختصاص الحديث بالنقيصة عن نسيان ونحوه كالجهل القصوري، وعدم شموله للزيادة، لأنّ النقيصة هي القدر المتيقن منه، لاحتفافه بما يصلح لأن يكون مانعاً عن انعقاد الإطلاق لكل من الزيادة والنقيصة، وهو عدم تصور الزيادة في الوقت والطهور والقبلة، أو عدم اختصاصه بالنقيصة وشموله لكل منهما، سواء أكان الإخلال عن نسيان أو جهل قصوري ممّن يرىٰ أنّ المأتي به هو الوظيفة الفعلية ـ كما هو الأقوىٰ ـ فلا بدّ من ملاحظة النسبة معه على المبنيين، فنقول وبه نستعين:

إنّه بناءً على اختصاص الحديث بالنسيان وعمومه للزيادة والنقيصة، يكون مفاده بطلان الصلاة بالزيادة والنقيصة السهويتين في الأركان دون غيرها، على ما هو قضية عقد المستثنىٰ، والنسبة حينئذٍ مع ما يدلُّ على مانعية الزيادة أعني به رواية «من زاد» هي العموم من وجه، لاقتضاء كل منهما بطلان الصلاة بالزيادة السهوية في

الأركان، وإن دلّ «لا تعاد» على بطلانها بالنقيصة كذلك. ولدلالة «من زاد» على بطلانها بالزيادة السهوية حتى في غير الأركان، ودلالة «لا تعاد» على صحتها، و«من زاد» أعمّ منه، لشموله للجهل والعمد والنسيان، وأخص منه، لاختصاصه بالزيادة. كما أن «لا تعاد» أعم منه، لشموله للزيادة والنقيصة، وأخص منه، لاختصاصه بالنسيان حسب الفرض.

ومورد اجتماعهما زيادة غير الأركان سهواً، وفيه يتحقق التنافي بين «لا تعاد» المقتضي للصحة و«من زاد» المقتضي للبطلان. ومورد الافتراق من «لا تعاد» هو النقيصة، ومن «مَن زاد» هو الزيادة العمدية والجهلية.

والنسبة وإن كانت هي العموم من وجه، إلّا أنّ حديث «لا تعاد» حاكم على «مَن زاد» لأنّ الحديث من الأدلة الثانوية الشارحة للأدلة الأوّلية المتكفلة لبيان الأجزاء والشرائط والموانع، و«من زاد» يكون من الأدلة الأوّلية المتكفلة لمانعية الزيادة، فلا تلاحظ النسبة بينهما، ومقتضىٰ هذه الحكومة اختصاص «من زاد» بغير ما يدل عليه «لا تعاد» كالزيادة لا عن نسيان.

وكذا الحال بناءً على عموم الحديث لغير الناسي، للحكومة. ويختص «من زاد» بالجهل التقصيري.

وأمّا رواية «من استيقن» القاضية بإخلال الزيادة السهوية مطلقاً، فلا تنافي عقد المستثنىٰ من الحديث كما هو واضح، وهي أعمّ من المستثنى منه، لشمولها للأركان وغيرها، وأخصّ منه لاختصاصه بالزيادة، وعقد المستثنىٰ أعمّ منها، لشموله للزيادة والنقيصة، وأخصّ منها، لاختصاصه بالأركان. والنسبة هي العموم من وجه، ويتعارضان في زيادة غير الركن سهواً أو جهلاً.

ولكن لا يعامل معهما معاملة المتعارضين، لتقييد «من استيقن» بحديث «لا تعاد» إذ لو لم يقدّم عقد المستثنىٰ لم يبقَ مورد للحكم بعدم الإعادة في الزيادة السهوية

في غير الأركان، مع ظهور كلام الإمام عليه السلام في الفرق بين العقدين، لقرينية المقابلة بين المستثنىٰ منه و المستثنىٰ على أنّ كل ما يثبت في المستثنىٰ يثبت نقيضه في المستثنىٰ منه، و من المعلوم أنّ الثابت في المستثنىٰ وجوب الإعادة في زيادة الأركان و نقصانها سهواً، و نقيضه هو عدم وجوب الإعادة في غير زيادة الأركان و نقصانها كذلك. و يختص «من استيقن» بالأركان.

كما أنّه بناءً على اختصاص «لا تعاد» بالنقيصة لا تعارض، لاختلافهما مورداً.

و أمّا مرسلة سفيان الدالة على عدم قدح الزيادة و النقيصة السهويتين مطلقاً ـ من غير فرق بين الخمسة و غيرها ـ فهي موافقة لعقد المستثنىٰ منه في حديث «لا تعاد» و لكن يقع التعارض التبايني في عقد المستثنىٰ، لدلالة الحديث على بطلان الصلاة بالخلل في الخمسة سهواً، و دلالة المرسلة بالدلالة المطابقية على كفاية سجدتي السهو للإخلال السهوي، و مدلولها الالتزامي صحة الصلاة، و من المعلوم وقوع التهافت بين ما يدلُّ على الصحة و البطلان. و بعد تساقطهما في المجمع يكون المرجع القاعدة الأوّلية المقتضية لعدم البطلان.

إلّا أن يعالج التعارض **تارةً** بما أُفيد من توقف المعارضة على أن تكون المرسلة متكفلة لبيان حكمين، أحدهما: نفي وجوب الإعادة لكل زيادة و نقيصة سهوية حتى في الأركان، و ثانيهما: وجوب سجدتي السهو.

و هو ممنوع، لظهورها في بيان الحكم الثاني خاصّة، إذا أُحرز من الخارج صحة الصلاة و عدم مانعية الزيادة السهوية، بلا تعرّضٍ لبيان ما يقدح فيه الزيادة و ما لا يقدح، و حينئذٍ يكون لسان عقد المستثنىٰ من حديث «لا تعاد» لسان الشرح و الحكومة، و يبيِّن أنّ الزيادة السهوية في الأركان مبطلة لها، و يرتفع بها موضوع وجوب سجدتي السهو «١».

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٤٤

. . . . . .

وأُخرىٰ بأظهرية عقد المستثنىٰ في البطلان من ظهور مدلول المرسلة الالتزامي في الصحة، لبنائهم على ترجيح الدلالة المطابقية على الالتزامية.

وثالثةً بما في تقرير شيخنا المحقق العراقي قدس سره أيضاً من أنّ الحكم في العامين من وجه وإن كان هو التساقط، إلّا أنّه فيما لم يكن مرجِّح لأحدهما، وهو موجود، فلا بدّ من تقديم عقد المستثنىٰ، لئلّا يلزم محذور لغوية الاستثناء الظاهر في الفرق بين الإخلال بالخمسة وغيرها، إذ لو أخرجنا مورد التصادق عن عقد المستثنىٰ بمقتضىٰ المرسلة، وحكمنا بالصحّة في زيادة الأركان سهواً، وخصّصنا البطلان بالزيادة العمدية، لزم لغوية الاستثناء، لمساواة جميع الأجزاء في إخلال زيادتها العمدية بالصلاة على ما يستفاد من قوله عليه السلام: «إن الله تعالىٰ فرض الركوع والسجود، والقراءة سنة، فمن ترك القراءة متعمداً أعاد الصلاة، ومن نسي فلا شيء عليه» مع ضميمة عدم الفصل بين النقيصة والزيادة.

وهذا بخلاف ما لو عملنا بعقد المستثنىٰ، إذ لا يلزم لغوية المرسلة، لوجوب السجدتين لكل زيادة ونقيصة في غير الأركان، وهذا المضمون أعم من صدر حديث لا تعاد «١».

وهذا الوجه وإن كان متيناً في نفسه، إلّا أنّه يتوقف على تخصيص مفاد الحديث بالناسي، لكن تخصيصه به بلا موجب، لظهوره في حكم الخلل الواقع في الصلاة في الخمسة وغيرها ممّن لا يصحّ مطالبة الركن منه إلّا بالأمر بالإعادة، سواء أكان عن نسيان أم جهل أم غفلة، وحينئذٍ فلا يلزم لغوية الاستثناء لو أخلّ بالركن سهواً، وحكم بصحة الصلاة مع السجدتين، وإن كان خلاف المتسالم عليه، لكن لاندراج موارد الخلل غير السهوي في عقد المستثنىٰ تبقى حكمة الاستثناء محفوظة.

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٤٤

ثم إنّه [1] ربما تمسّك لصحة ما أتىٰ به مع الزيادة باستصحاب الصحة.

---

١) غرضه الإشارة إلى ضعف ما قيل من إثبات صحة العبادة مع الزيادة باستصحاب الصحة، لا بأصالة البراءة في الشك في مانعية الزيادة، بزعم أنّ الشك يكون في بقاء الصحة المعلومة حدوثاً قبل فعل الزيادة المشكوكة بقاءً بعد فعلها، للشك في مانعية الزيادة، وهو مجرىٰ استصحاب الصحة، لاجتماع أركانه، دون أصالة البراءة في مانعية الزيادة، لحكومته عليها.

ولا يخفىٰ أنّ مورد هذا الاستصحاب هو ما إذا نشأ احتمال البطلان في أثناء

وأمّا نسبة المرسلة مع «من استيقن» فهي العموم والخصوص، لدلالة «من استيقن» على بطلان الصلاة بالزيادة السهوية، وهذا أخص من المرسلة الدالة على صحتها مع كل زيادة ونقيصة مطلقاً، فتخصص المرسلة من طرف الزيادة بالركوع أو الركعة، بناءً على رواية زرارة المشتملة على زيادة الركعة، وبناءً على ما رواه زرارة وبكير من إخلال مطلق الزيادة فيستقر التعارض بينهما، وعلاجه منحصر بالتصرف في مدلول كل منهما بحديث «لا تعاد».

وأمّا نسبة المرسلة مع حديث «من زاد» الدال على البطلان بكل زيادة عمداً وسهواً سواء أكانت في الأركان وغيرها، فهي العموم والخصوص من وجه، لاختصاص المرسلة بالسهو، وشمولها للزيادة والنقيصة، فمادة الاجتماع هي الزيادة السهوية، ومادة الافتراق من طرف المرسلة النقيصة، ومن طرف «من زاد» الزيادة العمدية، ويقع التعارض، والمرجع بعد التساقط حديث «لا تعاد» المبيِّن لكيفية الدخل.

وقد تحصّل من مجموع ما ذكرناه: إخلال زيادة الخمسة، سواء أكان عمدياً كما يقتضيه إطلاق «من زاد» أم سهوياً كما يقتضيه «لا تعاد» بناءً على شموله للزيادة.

وهو لا يخلو من كلام[1] ونقضٍ وإبرامٍ خارج عمّا هو المهم

الصلاة بزيادة جزءٍ تشريعاً، وأمّا إذا قصد التشريع من أوّل الصلاة بحيث كان الداعي له الأمر التشريعي، فلا مجال حينئذٍ للاستصحاب، لانهدام ركنه الأوّل، وهو اليقين السابق بالصحّة، لليقين بعدمها، فالاستصحاب يجري فيما علم بالصحّة قبل فعل الزيادة، ونشأ الشك في البطلان في الأثناء.

إذا عرفت هذا، فاعلم: أنّ للاستصحاب تقريبات عديدة نذكر بعضَها ونحيل معرفة جميعها إلى رسائل الشيخ قدس سره:

منها: أنّ المستصحب موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية.

ومنها: كون الأجزاء السابقة بحيث لو انضمّ إليها سائر الأجزاء لالتأم الكل.

ومنها: بقاء الأجزاء السابقة على تأثيرها في المصلحة، بداهة أنّ لكل جزءٍ تأثيراً في المصلحة المترتبة على الكل.

ومنها: غير ذلك.

١) هذا إشارة إلى تضعيف الشيخ لهذا الاستصحاب، وحاصله: أنّ استصحاب صحة الأجزاء السابقة لا يجدي في صحة الأجزاء اللاحقة، لأنّ المستصحب إن كان هو الصحة بمعنىٰ موافقة الأجزاء السابقة لأوامرها الضمنية، فذلك قطعي البقاء، ولا شكّ فيها حتى يجري فيها الاستصحاب، حيث إنّ الشيء لا يتغيّر عمّا وقع عليه. وهذه الصحة مع القطع بها ـ فضلاً عن استصحابها ـ لا تنفع في صحة الأجزاء اللاحقة.

وكذا الحال إن كان المستصحب هو المعنىٰ الثاني، للعلم ببقاء قابلية الأجزاء السابقة للانضمام وعدم الشك فيه، وإنّما الشك في مانعية الزيادة، والاستصحاب لا يرفع المانعية، فمع الزيادة لا يعلم بالتئام الكل بانضمام اللاحقة إلى السابقة، هكذا

في المقام[١]، و يأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب[٢] إن شاء الله تعالىٰ.

قيل (*).

و إن كان المستصحب هو المعنىٰ الثالث، فلعدم اليقين السابق حتى يكون الشك في البقاء ليستصحب، ضرورة أنّ الشك في البقاء يتصور فيما إذا كان مشكوكُ المانعية رافعاً لأثر الأجزاء السابقة، وأمّا إذا احتمل كونه مانعاً عن تأثيرها من أوّل الأمر كان الشك في الحدوث دون البقاء، و معه لا مجال للاستصحاب «١».

١) إذ المهمّ في المقام هو إحراز صحة العبادة مع الزيادة بحيث يسقط بها الأمر، و هي الصحة الفعلية التي لا تثبت بالاستصحاب.

٢) لا يخفىٰ أنّ المصنف قدس سره لم يفِ بوعده، ولم يتعرّض لتحقيقه في مبحث الاستصحاب.

(*) و لعلّ الأولىٰ في تزييفه أن يقال: إنّ استصحاب الصحة بمعنىٰ صحة الأجزاء السابقة، بحيث لو انضمّ إليها ـ قبل الزيادة ـ الأجزاءُ اللاحقة التأم الكل بالمجموع، و بعد الزيادة يشك في بقائها فتستصحب، يرد عليه ـ مضافاً إلى أنّه من الاستصحاب التعليقي الذي لا يخلو اعتباره من الإشكال ـ أنّه إن أُريد بالأجزاء اللاحقة جميع ما يعتبر فيها شطراً و شرطاً، ففيه: أنّه لا يحرز حينئذٍ انضمام تمام الباقي إلى الأجزاء السابقة ليلتئم الكل، لاحتمال شرطية عدم الزيادة في الواجب، و المفروض تحققها.

و إن أُريد بالأجزاء اللاحقة خصوص المعلومة دون المشكوكة، ففيه: أنّه لا يقين بالتئام الكل بانضمام الأجزاء اللاحقة المعلومة إلى السابقة مع فرض احتمال

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٣٧٠

. . . . . .

دخل عدم الزيادة شرطاً في الواجب، بداهة أنّه مع احتمال شرطية عدم الزيادة لا يقين بالتئام الكل بانضمام الأجزاء اللاحقة المعلومة ـ دون المشكوكة ـ إلى الأجزاء السابقة حتى يصح استصحاب الصحة بمعنىٰ التئام الكل بانضمام اللاحقة إلى السابقة.

وقد يقرّر الاستصحاب بأنّ الزيادة توجب الشك في بقاء القابلية التي كانت معلومة قبل فعل الزيادة، فتستصحب، ثم يورد عليه بأنّ استصحاب القابلية لا يصلح لإثبات الفعلية، فلا محرز لفعلية الالتحاق التي هي موضوع سقوط الأمر.

أقول: لم يظهر وجه لعدم صلاحية استصحاب القابلية لإثبات الفعلية، بعد كون الملحوظ نفس القابلية المعلومة قبل طروء الزيادة، فإنّ هذه القابلية المستصحبة تلازم الفعلية حين انضمام الأجزاء اللاحقة إلى السابقة، وإلّا فلا معنىٰ لاستصحابها، فالاستصحاب على فرض جريانه هنا من الاستصحابات الجارية في الشك في مانعية الموجود، كجريان استصحاب الوضوء عند الخفقة والخفقتين المثبت للوضوء، المسوِّغ للدخول في المشروط بالطهارة.

نعم، إن أُريد بعدم صلاحيته ما تقدم من أنّه لا يقين بالقابلية لو أُريد بالأجزاء خصوص المعلومة، أو جميع ما يعتبر فيها شطراً وشرطاً، كان عدم الصلاحية وجيهاً.

الرابع[1]: أنّه لو علم بجزئية شيءٍ أو شرطيته

---

٤ ـ الشك في ركنية الجزء أو الشرط

١) الغرض من عقد هـذا الأمر بيان حال الجزء والشرط مـن حيث الركنية وعدمها، ومحصّل ما أفاده فيه هو: أنّ دليل الجزء أو الشرط إن كان مطلقاً بحيث يشمل جميع الحالات، فلا كلام فيـه، لأنّ مقتضىٰ إطلاقه ركنية الجـزء والشرط والدخل المطلق، ومن المعلوم أنّ تعذرهما حينئذٍ يوجب سقوط الأمر عن سائر الأجزاء، لما اشتهر من انتفاء الكل والمشروط بانتفاء الجزء والشرط، إلّا إذا قام دليل ثانوي كقاعدة الميسور على وجوب الباقي.

وأمّا إن كان لدليل المأمور به إطلاق دون دليل الجزء أو الشرط، فمقتضاه وجوب الإتيان بما عدا المتعذر من سائر الأجزاء الميسورة، فإنّ إطلاق دليل المركّب يقتضي مطلوبيته مطلقاً وإن تعذّر بعضه، من دون حاجة إلى قاعدة الميسور أو غيرها لإثبات وجوب الباقي.

وإن كان دليل الجزء أو الشرط لُبّياً أو لفظياً مجملاً كإجمال دليل المأمور به أيضاً، فحينئذٍ يدور أمره بين أن يكون جزءًا أو شرطاً مطلقاً حتىٰ في حال العجز عنه

في الجملة [١]، ودار الأمر بين أن يكون جزءًا أو شرطاً مطلقاً ولو [٢] في حال العجز عنه، وبين [٣] أن يكون جزءًا أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه، فيسقط [٤] الأمر [٥] بالعجز عنه [٦] على الأوّل [٧]، لعدم [٨] القدرة حينئذٍ [٩] على

كي يسقط بتعذره أمر سائر الأجزاء، أو في خصوص حال التمكن منه حتى لا يسقط بتعذره أمرُ الكل، والمرجع هو الأصل العملي الذي يأتي بيانه عند تعرّض المصنف له.

وقد تعرّض الشيخ لهذا البحث في الأمر الثاني، وسيأتي نقل عبارته إن شاء الله تعالىٰ.

١) كما إذا لم يكن لدليل الجزء أو الشرط ولدليل المأمور به إطلاق، كما تقدم آنفاً.

٢) بيان للإطلاق.

٣) معطوف على «بين» وضمير «عنه» راجع إلى «شيء».

٤) الفاء للتفريع، يعني: أنّ ثمرة إطلاق الجزئية أو الشرطية هي سقوط الأمر بالكل، لانتفاء القدرة ـ التي هي شرط التكليف ـ على فعل المأمور به بتمامه.

٥) أي: الأمر بالكل، كأمر الصلاة، والباء في «بالعجز» للسببية، يعني: أنّ العجز عن الجزء أو الشرط صار سبباً لعدم القدرة على إتيان المأمور به، فلا محالة يسقط الأمر عن الكل.

٦) هذا الضمير وضمير «منه» راجعان إلى «شيء».

٧) وهو الجزئية المطلقة أو الشرطية كذلك.

٨) تعليل لسقوط الأمر بالكل بسبب العجز عن الجزء أو الشرط، يعني: أنّ عدم القدرة على المأمور به ـ الناشئ عن العجز المزبور ـ صار علّةً لسقوط الأمر.

٩) يعني: حين العجز عمّا عُلم دخلُه إجمالاً في المأمور به.

المأمور به، لا على الثاني [١]، فيبقىٰ [٢] متعلقاً [٣] [معلّقاً] بالباقي، ولم يكن [٤] هناك ما يعيِّن أحدَ الأمرين[٥]، من[٦] إطلاق دليل اعتباره جزءًا أو شرطاً، أو إطلاق[٧] دليل المأمور به مع إجمال (*)

---

١) وهو اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التمكن.

٢) أي: فيبقىٰ الأمر.

٣) هذا هو الصواب، كما في نسخة مؤسسة آل البيت عليهم السلام أيضاً، وما في بعض النسخ من «معلّقاً» فلعله من سهو الناسخ، لأنّ التعبير المناسب لوجوب الباقي هو كون الأمر متعلقاً بما عدا الجزء المتعذّر، لا معلّق به.

٤) معطوف على قوله: «علم».

٥) وهما الجزئية أو الشرطية المطلقة، أو المقيّدة بحال التمكن.

٦) بيان لـ «ما» الموصول، وضمير «اعتباره» راجع إلى شيء.

٧) معطوف على «إطلاق دليل» ولازم إطلاق دليل المأمور به، وإجمال

(*) ظاهره اشتراط اعتبار إطلاق دليل المأمور به بإهمال أو إجمال دليل اعتبار الجزء أو الشرط، وعدم إمكان اجتماع إطلاقهما. مع أنّه ليس كذلك، لعدم إناطة إطلاق دليل المأمور به بعدم إطلاق دليل اعتبار الجزء أو الشرط.

فلعلّ الأولىٰ إبدال العبارة من قوله: «ولم يكن» إلى «لاستقلّ» بأن يقال: «ولم يدل شيء من دليلي المأمور به واعتبار الجزء أو الشرط على تعيُّن أحد الأمرين من الدخل مطلقاً أو في خصوص حال التمكن، لإجمالهما أو إهمالهما».

ومنه يظهر وجهُ حذف كلمة «إطلاق» في كلا الموردين، إذ الكلام في عدم الدليل على تعيُّن كيفية الدخل من الإطلاق أو التقيد بحال التمكن، وليس مورده عدم الدليل على خصوص إطلاق الدخل في حالتي التمكن والتعذر، كما لا يخفىٰ.

دليل اعتباره [١] أو إهماله [٢]، لاستقلّ [٣] العقل بالبراءة عن الباقي، فإنّ العقاب على تركه بلا بيان والمؤاخذة عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم [٤]، ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية

دليل الجزء والشرط هو وجوب الفاقد للمتعذر، لكونه مطلوباً مطلقاً، سواء تمكّن من المتعذر أم لا.

فقوله: «مع إجمال» قيد لإطلاق دليل المأمور به، إذ لوكان لدليل الجزء إطلاق أيضاً قُدِّم على إطلاق دليل المأمور به، لحكومته عليه.

١) أي: اعتبار الشيء.

٢) أي: إهمال الدليل، والمراد بالإجمال هو قصور الخطاب عن إفادة الإطلاق في مقام الإثبات، لعدم ظهوره الناشئ عن اشتراك اللفظ أو غيره.

والمراد بالإهمال هو عدم كون المولىٰ في مقام البيان الذي هو من مقدمات الإطلاق.

٣) جواب «لو» في قوله: «لو علم بجزئية شيء ... إلخ».

ومحصّل ما أفاده المصنف ﷺ من أوّل الأمر الرابع إلى هنا هو: أنّه مع الشك في كون الجزء أو الشرط دخيلاً في حالتي التمكن والعجز معاً أو في خصوص حال التمكن، وعدم دليل اجتهادي يعيِّن إحدىٰ الكيفيتين، تجري البراءة العقلية عن وجوب الباقي إذا تعذّر بعضُ أجزاء الواجب أو شرائطه، لأنّ العقاب على ترك الباقي بلا بيان.

٤) هذا استدراك على قوله: «لاستقل العقل» وإشكال عليه، وغرض المستشكل: أنّ البراءة العقلية وإن كانت جاريةً في وجوب الباقي، ورافعةً للعقاب على تركه، إلّا أنّه لا مانع من جريان البراءة الشرعية الثابتة بحديث رفع التسعة ونحوه في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، والبناء على وجوب الباقي بها،

إلّا في حال التمكن منه[1] (*).

حيث إنّ حديث الرفع يضيِّق دائرةَ الجزئية أو الشرطية ويخصِّصها بحال التمكن، فلا يكون للجزء أو الشرط المتعذر دخل في الواجب حتى يقيّد الباقي به، ويلتزم بسقوطه، بل الباقي مطلق بالنسبة إلى المتعذر، فيجب الإتيان به. فوزان التعذر وزان النسيان، فكما يثبت بحديث الرفع وجوب ما عدا الجزء أو الشرط المنسي، فكذلك يثبت به وجوب ما عدا المتعذر من الجزء أو الشرط.

فقوله: «نعم» تصديق لجريان البراءة العقلية، ولكن البراءة الشرعية تُثبت وجوبَ الباقي، لأنّ الشك في بقائه نشأ عن الشك في اعتبار المتعذر مطلقاً حتى في حال التعذر، وحديث الرفع يرفع اعتباره كذلك، ومقتضاه بقاء وجوب الباقي وعدم تقيده بالمتعذر.

وعليه، فالمراد بحديث الرفع هنا جملة «ما لا يعلمون» لفرض الجهل بكيفية دخل الجزء والشرط في المأمور به.

١) أي: من الشيء، المراد به الجزء أو الشرط.

(*) لم يظهر وجه عدوله عمّا أفاده الشيخ قدس سره من إجراء البراءة في وجوب الباقي إلى إجرائها في نفس الجزء أو الشرط حتىٰ يتوجه عليه: أنّ إجراءها فيه خلاف الامتنان، لاستلزامها وجوب الباقي، بل هذا الإشكال يوجب إجراءها في وجوب الفاقد وعدم إجرائها في الجزئية أو الشرطية وإن كان ذلك الشك سببياً والشك في وجوب الباقي مسبباً، حيث إنّ الأصل السببي هنا لا يجري، لكونه مثبتاً، فلا محالة يجري في الشك المسببي.

وكيف كان، فالحق أن يقال: إنّه لا قصور في شمول أدلة البراءة العقلية والنقلية معاً للجزء أو الشرط المتعذر، إذ مفروض البحث هو عدم الدليل على إطلاق الجزئية

فإنّه يقال[١]: إنّه لا مجال هاهنا[٢]

---

١) هذا دفع الإشكال المزبور، ومحصّله: عدم جريان البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية في حال التعذر، بداهة أنّ من شرائط جريانها حصول الامتنان، وهو مفقود في تعذر الجزء أو الشرط، لأنّ لازم اعتبارهما في خصوص حال التمكن وجوب سائر الأجزاء عند تعذرهما، وهذا ينافي الامتنان المعتبر في جريان البراءة.

فلا يقاس التعذر بحال نسيان الجزء أو الشرط الذي تجري فيه البراءة، وذلك لأنّ في جريانها هناك كمال الامتنان، لاقتضائها نفي الإعادة بعد الالتفات والتذكر. ففرقٌ بين النسيان والتعذر، لوجود الامتنان في جريان البراءة في الأوّل دون الثاني.

٢) يعني: في تعذر الجزء أو الشرط، وغرضه بيان الفرق بين التعذر وبين النسيان، وقد عرفت الفارق بينهما، وضمير «إنّه» للشأن.

أو الشرطية لحالتي التمكن والتعذر، فعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة وكذا عدمُ العلم الذي هو موضوع البراءة الشرعية محقّق، فتجري البراءة العقلية والنقلية معاً في الجزء أو الشرط.

وأمّا وجوب الباقي فهو غير مستند إلى البراءة حتى يقال: «بعدم جريانها فيها، لكونها خلاف الامتنان، حيث إنّها نافية للتكليف لا مثبتة له» وذلك لأنّ وجوب الباقي مستند إلى أدلة الأجزاء والشرائط، لا إلى البراءة حتى يستشكل فيها بأنّها تنافي الامتنان.

ومنه يظهر: أنّ المنع عن جريان البراءة الشرعية في الجزئية أو الشرطية وإجراء البراءة العقلية في وجوب الباقي كما عليه المصنف ﷺ، وإجراء البراءة الشرعية في وجوب الباقي كما عليه الشيخ ﷺ، لا يخلو من منع، لما عرفت من جريان البراءتين في نفس الجزئية أو الشرطية من دون إشكال المثبتية، وعدم وصول النوبة إلى جريان البراءة الشرعية في وجوب الباقي، فلاحظ وتأمّل.

لمثله [١]، بداهة [٢] أنّه ورد في مقام الامتنان، فيختص [٣] بما يوجب نفي التكليف لا إثباته [٤].

---

١) أي: لمثل حديث الرفع.

٢) تعليل لقوله: «لا مجال» وقد مرّ توضيحه بقولنا: «بداهة أنّ من شرائط جريانها حصول الامتنان، وهو مفقود» وضمير «أنّه» راجع إلى «مثله».

٣) يعني: فيختص مثلُ حديث الرفع بنفي التكليف، بقرينة قوله ﷺ: «رُفع عن أُمتي».

٤) أي: إثبات التكليف كالمقام، فإنّ لازم اختصاص الجزئية أو الشرطية بحال التعذر بأصالة البراءة وجوب الباقي، وهو ينافي الامتنان، لأنّه إثبات للتكليف، مع أنّ البراءة رافعة له.

فحاصل مرام المصنف ﷺ هو: أنّ البراءة العقلية تجري في نفي وجوب الباقي، وعدم العقاب على تركه، ولا تجري البراءة الشرعية في نفي الجزئية أو الشرطية، لأنّها تقتضي وجوبَ الباقي، وهو خلاف الامتنان.

هذا ما أفاده المصنف. وأمّا شيخنا الأعظم ﷺ فقد أجرىٰ البراءة في وجوب الفاقد للمعتذِّر جزءًا أو شرطاً، قال في الأمر الثاني ما لفظه: «إذا ثبت جزئية شيءٍ أو شرطيته في الجملة، فهل يقتضي الأصل جزئيته وشرطيته المطلقتين، حتى إذا تعذّر سقط التكليف بالكل أو المشروط، أو اختصاص اعتبارهما بحال التمكن، فلو تعذّر لم يسقط التكليف؟ وجهان بل قولان، للأوّل أصالة البراءة من الفاقد، وعدم ما يصلح لإثبات التكليف به كما سنبيِّن»[١].

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٨٧

نعم[١] ربما يقال: بأنّ قضية الاستصحاب

وإشكالُ المصنف ـ وهو أنّ البراءة نافية للتكليف لا مثبتة له، وإلّا يلزم خلاف الامتنان ـ لا يتوجّه عليه، لأنّ مورد الإشكال جريان البراءة في الجزئية أو الشرطية المستلزم لوجوب الباقي، إذ مقتضىٰ البراءة اختصاصهما بحال التمكن، فلا موجب لسقوط التكليف عن الباقي، لكن الشيخ أجرىٰ البراءة في وجوب الباقي، وفيه كمال الامتنان.

١) هذا استدراك على قوله: «لاستقلّ العقل بالبراءة عن الباقي» والغرض منه منع جريان البراءة عن وجوب الفاقد للجزء المتعذر، وإثبات وجوب الباقي ـ كما هو القول الآخر في المسألة ـ بالاستصحاب، ومحصّله: أنّه قد يقال بوجوب الباقي بالاستصحاب الذي يمكن تقريبه بوجوه، لكن المذكور منها في المتن اثنان:

أحدهما ـ وهو الظاهر من عبارة الشيخ حيث قال «ولا يعارضها ـ أي أصالة البراءة ـ استصحاب وجوب الباقي، لأنّ وجوبه كان مقدمةً لوجوب الكل، فينتفي بانتفائه، وثبوت الوجوب النفسي له مفروض الانتفاء»[١] ـ: كونُ المستصحب هو الوجوب الكلي، بأن يقال: إنّ الصلاة كانت واجبةً مع السورة والاستقبال والستر مثلاً، ويشكُّ في حدوث الوجوب لها مقارناً لتعذر بعض أجزائها أو شرائطها، فيستصحب طبيعي الوجوب الجامع بين الغيري المرتفع بتعذر البعض والنفسيِّ المحتمل حدوثُه للباقي مقارناً لارتفاع الوجوب الغيري.

وهذا ثاني وجوه ثالث أقسام استصحاب الكلي، كاستصحاب كلِّي الإنسان مثلاً فيما إذا وُجد في ضمن زيدٍ، وعُلم بارتفاعه وشكّ في وجود عمروٍ مقارناً لارتفاعه.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٨٧

في بعض الصور [١] وجوبُ الباقي في حال التعذر أيضاً [٢].

و لكنّه [٣] لا يكاد يصح إلّا بناءَ على صحة القسم الثالث من استصحاب

ثانيهما: كون المستصحب خصوصَ الوجوب النفسي القائم بالكل، بدعوىٰ بقاء الموضوع بالمسامحة العرفية، وجعل المتعذر من الجزء أو الشرط من قبيل حالات الموضوع لا من مقوِّماته، فيقال: «هذا الباقي كان واجباً نفسياً سابقاً، والآن كما كان» نظير المثال المعروف، وهو استصحاب كرية ماءٍ أو قلّته فيما إذا أُخذ منه مقدارٌ أو زيد عليه، فيقال: «إنّ هذا الماء كان كرّاً أو قليلاً والآن كما كان» مع وضوح أن هذا الماء بالدقة العقلية ـ ومع الغض عمّا زيد عليه أو نقص عنه ـ لم يكن كرّاً أو قليلاً، لكنه بالمسامحة العرفية كذلك.

١) وهي ما إذا علم بوجوب الباقي قبل طروء التعذر، كما إذا تعذّر بعضُ الأجزاء بعد توجُّه الخطاب وتعلق الأمر بالكل، إذ لو كان التعذر قبل ذلك لم يكن هناك يقين بوجوب الباقي حتى يستصحب، بل الشك حينئذٍ يكون في أصل الحدوث لا في البقاء، ومن المعلوم أنّ المعتبر في الاستصحاب هو الشك في البقاء دون الحدوث.

٢) يعني: كوجوب الباقي قبل التعذر.

٣) أي: ولكنّ الاستصحاب، ويمكن أن يكون الضمير للشأن، وغرضه ﷺ الإشارة إلى أوّل تقريبي الاستصحاب والإشكال عليه.

أمّا تقريبه فقد عرفته بقولنا: «أحدهما كون المستصحب الوجوب الكلي ... إلخ».

وأمّا إشكاله، فحاصله: أنّ الاستصحاب بالتقريب الأوّل يكون من القسم الثالث من استصحاب الكلي، وهو ليس بحجة، حيث قال في هذا القسم من

الكلي، أو على [١] المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان (*) ما تعذّر ممّا يسامح به عرفاً، بحيث [٢] يصدق

استصحاب الكلي ما لفظه: «ففي استصحابه إشكال أظهره عدم جريانه» «١».

١) معطوف على «على صحة» وغرضه التنبيه على أنّ صحة الاستصحاب على تقريبه الثاني المذكور بقولنا: «ثانيهما: كون المستصحب خصوص الوجوب النفسي القائم بالكل ... إلخ» منوطة بالمسامحة العرفية في تعيين موضوع الاستصحاب، بأن لا يكون المتعذر ـ جزءًا أو شرطاً ـ من مقوِّمات الموضوع، بل من حالاته المتبادلة، حتى يصح أن يقال: إنّ الفاقد هو الواجد عرفاً ليجري فيه الاستصحاب. فلو كان المفقود قادحاً في صدق اتحاد الفاقد مع الواجد عرفاً ـ كما إذا كان المفقود معظمَ الأجزاء ـ لم يجرِ الاستصحاب، لعدم صدق الشك في البقاء حينئذٍ، ومختار المصنف مرجعية نظر العرف في تشخيص الموضوع، لا العقل والدليل.

٢) متعلق بـ «يسامح» وبيان لمقدار التسامح، يعني: أنّ تكون المسامحة العرفية بمثابة يصدق على الفاقد للمتعذر أنّه الموضوع السابق، كما إذا لم يكن المتعذر معظمَ الأجزاء والشرائط حتى يكون وجوبُه ذلك الوجوب بقاءً، لا وجوباً حادثاً لموضوع جديد، وعدمُ وجوبُه ارتفاعاً له عن ذلك الموضوع، إذ مع عدم صدق الموضوع لا يعدّ رفع الحكم رفعاً عنه ونقضاً لليقين السابق، بل هو من باب عدم

(*) الأولىٰ تبديله بـ «وكون» ليكون معطوفاً على المسامحة، ومفسِّراً لها، أو إبداله بـ «بأن يكون».

«١» منتهى الدراية، ج٨، ص٤١٩

مع تعذره [١] بقاءُ [٢] الوجوب لو قيل بوجوب الباقي، وارتفاعُه [٣] لو قيل [٤] بعدم وجوبه (*)

الموضوع.

والحاصل: أنّه لابدّ في صحة الاستصحاب من صدق «النقض» على نفي الحكم و«الإبقاء» على إثباته، وهذا الصدق منوط بوحدة الموضوع، نظير استصحاب عدالة زيد، فإنّ موضوعها لا ينثلم بالمرض والصحة والفقر والغنىٰ، فإذا شكّ في عدالته فلا مانع من استصحابها مع عروض هذه العوارض، لأنّها من الحالات المتبادلة التي لا يتغيّر بها الموضوع أعني به زيداً.

١) أي: تعذر ما شكّ في كيفية دخله من الجزء والشرط.

٢) فاعلُ «يصدق».

٣) أي: ارتفاع الوجوب، وهو معطوف على «بقاء».

٤) قيدٌ لبقاء الوجوب، وضمير «وجوبه» راجع إلى «الباقي».

(*) وهنا تقريب آخر للاستصحاب بحيث لا يرد عليه إشكال، وهو يتوقّف على الالتزام بأُمور:

الأوّل: كون وجوب أجزاء المركّب نفسياً ضمنياً، لا غيرياً مقدمياً، لما مرّ في مقدمة الواجب من بطلان مقدمية الأجزاء.

الثاني: كون الموضوع عرفياً صادقاً مع وجود ملاكه السابق وتبدله بملاك آخر، وبقاء الأوّل وحدوث غيره معه، فإنّ الموضوع في جميعها صادق، ولا تنثلم وحدته بذلك، وإنّما تنثلم بكون المتعذر معظم الأجزاء والشرائط، كما مرّ في التوضيح.

الثالث: أنّ الحدود أُمور عدمية لا تؤثّر في تعدد وجود المحدود.

وبعد الإحاطة بهذه الأُمور يتضح وجه صحة استصحاب الوجوب النفسي للباقي، لكون الباقي هو المتيقن سابقاً، وزوال حدِّه التمامي لا يضرُّ بذلك، لأنّ الحدود أعدام لا يتعدّد بها وجود المحدود.

كما لا يقدح تبدل ملاكه أو حدوث غيره معه بحيث يستند بقاؤه إليهما أو إلى أحدهما، كما إذا قال السيد لعبده: «اجلس في المسجد إلى الزوال لقراءة القرآن» واحتملنا بقاء وجوب الجلوس فيما بعد الزوال لأجل صلاة الظهر أو لجهةٍ أُخرىٰ، فإنّه لا مانع من استصحاب وجوب الجلوس، إذ الموضوع وهو الجلوس لا يتغير بتغير ملاك الوجوب.

ففي المقام، لا مانع من استصحاب الوجوب النفسي للباقي، وإن كان وجوبه البقائي مستنداً إلى غير ملاك وجوبه الحدوثي القائم بالتام.

نعم، يعتبر في هذا الاستصحاب ما تقدّم من أمرين:

أحدهما: أن لا يكون المتعذر معظم الأجزاء والشرائط، إذ لو كان كذلك انثلمت به وحدة الموضوع، لوضوح قدح هذا التعذر في وحدته عرفاً، فلا وجه حينئذٍ للاستصحاب.

ثانيهما: أن يكون التعذر بعد تحقق الوجوب للكل، كما إذا طرأ العجز عن بعض الأجزاء أو الشرائط بعد دخول وقت الفريضة، وإلّا كان استصحابه تعليقياً.

وبالجملة: فاستصحاب الوجوب الشخصي النفسي للباقي مع الشرطين المذكورين جارٍ بلا مانع، ولا يرد عليه شيء من الإشكالات التي أُوردت على التقريبين السابقين للاستصحاب، فلاحظ وتأمّل.

وقد يقرّر الاستصحاب بما يرجع إلى القسم الثاني من أقسام استصحاب الكلي، ببيان: أنّ وجوب المركّب مردّد بين الطويل والقصير، إذ لو كان متعلقاً به على أن يكون الجزء المتعذر جزءًا مطلقاً سقط الوجوب بتعذره، لكونه حينئذٍ قصيراً، ولو كان متعلقاً به على أن يكون جزءًا له في حال التمكن فقط بقي الوجوب، لكونه

و يأتي [١] تحقيق الكلام

---

١) في التتمة التي عقدها بعد تنبيهات الاستصحاب، حيث إنّه يبحث هناك عن تعيين الموضوع، و قد اختار هناك كون المرجع في تعيين الموضوع هو نظر العرف، دون غيره من العقل و دليل الحكم، فقال: « فالتحقيق أن يقال: إنّ قضية إطلاق خطاب (لا تنقض) هو أن يكون بلحاظ الموضوع العرفي ... الخ » فراجع «١».

طويلاً، نظير تردد الحيوان بين فرده الطويل و فرده القصير، هذا.

لكن الظاهر أجنبيته عن القسم الثاني و اندراجه في استصحاب الشخص، حيث إنّ مورد القسم الثاني هو تردد الكلي بين فرديه اللّذين أحدهما طويل العمر و الآخر قصيره، نظير تردّد الحيوان بين الفيل و البق مثلاً، دون ما إذا تردد وصف فرد بين وصفين يوجب أحدُهما بقاءه و الآخر زواله، فحينئذٍ يجري الاستصحاب في الفرد، للشك في بقائه، لتردد وصفه بين ما يوجب زواله و ما لا يوجبه، نظير ما إذا شكّ في حياة زيد المريض، للشك في أنّ مرضه إن كان مُهلِكاً فقد مات و لم يبقَ إلى هذا الزمان، و إن لم يكن مهلكاً فهو حي و باقٍ فعلاً، فإنّه يستصحب حياته، و ليس من استصحاب الكلي أصلاً.

ففي المقام: قيِّد وجوبُ الباقي بوجوب الجزء المتعذر، و تردّد هذا القيد بين كونه مطلقاً أو في خصوص حال القدرة، فعلى الأوّل يرتفع الوجوب عن الباقي، و على الثاني يبقىٰ فيستصحب.

فهذا التقريب يرجع إلى الوجه الثاني، و هو كون المستصحب الوجوب النفسي، مع الفرق بينهما بأنّ المستصحب في هذا الوجه هو الوجوب النفسي القائم بالباقي، و في ذلك الوجه هو الوجوب النفسي القائم بالكل، بدعوىٰ وحدة الموضوع

«١» منتهىٰ الدراية، ج٩ ، ص٢٨٤

فيه[١] في غير المقام[٢].

كما أنّ وجوب الباقي في الجملة[٣] (*)

---

١) أي: في تعيين الموضوع.

٢) أي: في غير هذا المقام المبحوث فيه عن حكمٍ تعذر الجزء أو الشرط.

قاعدة الميسور

٣) أي: في خصوص ما يعدُّ فاقدُ الجزء أو الشرط ميسوراً للواجد ـ لا مطلقاً ـ كما هو مفاد قوله عليه السلام: «الميسور لا يسقط بالمعسور» أو في خصوص فاقد الجزء دون الشرط، كما هو مقتضىٰ الخبر الأوّل والثالث المذكورين في المتن على ما سيتضح إن شاء الله تعالىٰ.

وكيف كان، فغرض المصنف قدس سره ـ بعد أن اختار هو عدم وجوب الباقي للبراءة العقلية ـ الإشارة إلى أدلة القائلين بوجوب الباقي، وهي الاستصحاب الذي

مسامحة، فالمستصحب على هذين الوجهين شخصي، وعلى الوجه الأوّل كلّي من القسم الثالث من استصحاب الكلي.

(*) بل بالجملة، بناءً على اعتبار الروايات الثلاث التي استدلّ بها على اعتبار قاعدة الميسور، وذلك لوفاء الخبر الأوّل والثالث بوجوب الباقي مطلقاً وإن لم يكن ميسوراً عرفاً، لعدم إناطة الوجوب به، ووفاء الخبر الثاني بتعذر الشرط.

فمجموع هذه الروايات ـ بناءً على اعتبارها ـ تدل على وجوب الباقي، سواء أكان ميسوراً عرفاً أم لا، وسواء أكان المتعذر جزءًا أم شرطاً.

وبالجملة: لمّا لم تكن بين هذه الروايات منافاة، فمقتضىٰ القاعدة هو الأخذ بجميعها.

ربما قيل بكونه [١] مقتضىٰ ما يستفاد من قوله ﷺ: «إذا أمرتكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم» وقوله: «الميسور لا يسقط بالمعسور» وقوله: «ما لا يدرك كله لا يترك كلُّه» «١».

و دلالة الأوّل مبنية على كون كلمة «من» تبعيضية [٢]

تقدّم بتقاريبه، وقاعدة الميسور التي تعرّض لها بقوله: «مقتضىٰ ما يستفاد».

والفرق بينها وبين الاستصحاب هو: أنّ القاعدة دليل اجتهادي، ومعها لا تصل النوبة إلى الأصل العملي أعني به الاستصحاب، كما لا تجري معها البراءة العقلية في وجوب الباقي، لورود قاعدة الميسور عليها، حيث إنّها بيان رافع لعدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بقبح المؤاخذة.

١) أي: بكون وجوب الباقي، [والقائل شيخُنا الأعظم قدس سره، لقوله ـ بعد استصحاب وجوب الباقي ـ: «ويدلّ على المطلب أيضاً: النبوي والعلويّان المرويّات في عوالي اللئالي» ثم تعرّض لمناقشات الفاضل النراقي في الاستدلال بها، وقال في آخر البحث: «فثبت مما ذكرنا أنّ مقتضىٰ الانصاف تمامية الاستدلال بهذه الروايات ... الخ» «٢».]

والتعبير بـ «ربما قيل» مشعر بالضعف والوهن، للوجوه العديدة من المناقشات التي أوردها على الاستدلال بها على قاعدة الميسور.

٢) غرضه: أنّ الاستدلال بالخبر الأوّل على قاعدة الميسور مبني على أمرين:

«١» عوالي اللئالي، ج٤، ص٥٨، لكن المذكور فيه يختلف عمّا في المتن، فالخبر الأوّل هكذا: «وقال ﷺ: إذا أمرتكم بأمر فأتوا منه بما استطعتم» والخبر الثاني «لا يترك الميسور بالمعسور ...».

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٣٨٩ و ٣٩٤

لا بيانية [١]

الأوّل: كون كلمة «من» تبعيضية، إذ لو كانت بيانية أو بمعنىٰ الباء، كان معنىٰ الخبر حينئذٍ: وجوب الإتيان بنفس المأمور به الكلّي بقدر الاستطاعة، لا وجوب الإتيان ببعضه الميسور كما هو المقصود، فلا يشمل الخبر الكلّ والمركّبَ الذي تعذّر بعضُ أجزائه.

الثاني: كون التبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد، إذ مفاد الخبر حينئذٍ هو وجوب الإتيان بما تيسّر من أفراد الطبيعة، فيدلّ على وجوب التكرار، وعدم كون المطلوب صرف الوجود، ولذا استدلّ به بعض المحققين ـ كصاحب الحاشية «١» ـ على وجوب التكرار، في مقابل القول بالمرّة والقول بالطبيعة، ومن المعلوم أنّه أجنبي عن المطلوب، وهو وجوب ما تيسّر من أجزاء المركّب الذي تعذّر بعض أجزائه.

١) المراد بها كون مدخول «من» هو الجنس الذي يكون المبيّن ـ بالفتح ـ منه، كقوله تعالىٰ: ﴿ اجتنبوا الرجس من الأوثان ﴾ «٢» وقوله: «أثوابي من قطن، وخواتيمي من فضة».

وهذا الضابط للبيانية لا ينطبق على المقام، ضرورة أنّ مدخول «من» هنا ليس إلّا نفس الشيء المذكور قبله، حيث إنّ الضمير عين مرجعه، فكأنّه قيل: «إذا

«١» هداية المسترشدين، ج٢ ، ص٣٣ [قال ـ في ردّ مَن استدل بالحديث على اقتضاء الأمر مطلقاً للتكرار ـ ما لفظه: «ويدفعه بعد الغضّ عن سنده: أنّه على فرض دلالته، فإنّما يفيد كون أوامره يراد بها التكرار من جهة القرينة المذكورة، وأين ذلك من دلالته عليه بحسب اللغة ؟ كما هو المقصود».]

«٢» الحج، الآية: ٣٠

ولا بمعنىٰ الباء [1] (*).

أمرتُكم بشيءٍ فأوجدوه ما استطعتم » وهذا عبارة أُخرىٰ عن دخل القدرة في متعلق الخطاب، وأنّه مع التمكن يجب فعل المأمور به ولا يجوز تركه، وهذا لا يدل على وجوب بعض المركّب المأمور به إذا تعذّر بعضُ أجزائه، لو لم يدلّ على وجوب الطبيعة المأمور بها، كما مرّ آنفاً.

١) قال شيخنا الأعظم قدس سره: « نعم، قد يناقش في دلالتها ـ أي دلالة روايات قاعدة الميسور ـ أمّا الأوّل فلاحتمال كون من بمعنىٰ الباء، أو بيانيّاً، وما مصدرية زمانية ». ومقتضاهما كما عرفت وجوب الإتيان بالمأمور به بقدر الإمكان، وهذا هو التكرار، وأجنبي عن محل البحث.

ثم دفع هذه المناقشة بقوله: « وفيه: أنّ كون من بمعنىٰ الباء مطلقاً وبيانية في خصوص المقام مخالف للظاهر بعيد، كما لا يخفىٰ على العارف بأساليب الكلام » [1].

وحاصله: أنّ جعل « مِن » بمعنىٰ الباء في كل مورد، وبيانيّاً في خصوص هذا المورد، خلاف الظاهر الذي لا يصار إليه بلا دليل، فالمتعيّن حينئذٍ كون كلمة « من » تبعيضية، لا بيانية ولا بمعنىٰ الباء، فيدلُّ الخبر الأوّل على اعتبار قاعدة الميسور.

(*) لم يثبت كون كلمة « من » بمعنىٰ الباء، نعم حكي عن يونس استعمالها بمعنىٰ الباء استناداً إلى قوله تعالىٰ: ﴿ ينظرون إليك من طرف خفي ﴾ [2].

لكن فيه أوّلاً: أنّ نقله لا يكفي في ثبوت شيوع استعمالها عندهم في ذلك، بحيث يثبت لها ظهور في إرادة الباء منها.

« ١ » فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٩٠

« ٢ » الشورىٰ، الآية: ٤٥

وثانياً: استدلاله عليه بالآية الشريفة اجتهاد منه، لإنكار غير واحدٍ له، وادّعاء أنّها للابتداء «١»، فالإشكال عليه بعدم ثبوت صحة استعمالها بمعنىٰ الباء أولىٰ من جعله بمعنىٰ الباء مخالفاً للظاهر، كما في عبارة الشيخ قدس سره المتقدمة.

ولعلّ احتمال كونها بمعنىٰ الباء نشأ من أنّ الإتيان يتعدّىٰ بالباء إلى المأتي به كقوله تعالىٰ: ﴿ ومن يغلل يأتِ بما غل ﴾ «٢» فجعل «من» في هذا الخبر بمعنىٰ الباء للتعدية بها إلى المأتي به.

وفيه أوّلاً: أنّه اجتهاد يتوقف صحته على استعمال «من» بمعنىٰ الباء، وقد عرفت عدم ثبوته.

وثانياً: أنّ الإتيان يتعدّىٰ إلى المأتي به تارةً بالباء كالآية المتقدمة، وأُخرىٰ بالنفس كقوله تعالىٰ شأنه: ﴿ واللاتي يأتين الفاحشة ﴾ «٣».

وعليه، فلا موجب لجعل «من» بمعنىٰ الباء للتعدية إلى المأتي به.

وأمّا عدم بيانية «من» في خصوص المقام، فلما عرفت من عدم انطباق ضابطها عليه.

مضافاً إلى لزوم كون الأمر بالإتيان إرشادياً على تقدير إرادة القدرة العقلية من الاستطاعة، ويكون مفاد الحديث حينئذٍ أجنبياً عن المدّعىٰ. فتعيّن أن يكون «من» هنا للتبعيض، فالإشكال من ناحية إرادة التبعيض منه مندفع.

إلّا أن يستشكل فيه بما في المتن من إرادة التبعيض بحسب الأفراد بقرينة المورد، إذ لا معنىٰ لإرادة بعض الأجزاء فيه. وعليه، فيكون الخبر أجنبياً عن المقصود.

بل يمكن أن يقال: إنّ المورد قرينة على عدم إرادة التبعيض من كلمة «من»

«١» مغني اللبيب، ج١، ص٤٢٣

«٢» آل عمران، الآية: ١٦١

«٣» النساء، الآية: ١٥

حيث إنّ الفرد كزيدٍ مثلاً ليس بعض الكلي كالإنسان، بل تمامه، والحج في كل سنة فرد لكلّي الحج لا جزؤه وبعضه، إلّا بناءً على القول بكون وجود الكلي في ضمن الفرد، وأنّ الكلي الطبيعي كالأب الواحد بالنسبة إلى أولاده. لكن هذا القول غير مرضي كما ثبت في محله، بل الكلي الطبيعي كالآباء مع الأوّلاد.

ومنه يظهر ضعف احتمال أعمية «الشيء» من الكلي ذي الأفراد والكل ذي الأجزاء ليشمل كلمة «من» التبعيض بحسب الأجزاء والأفراد معاً، وذلك لمباينة لحاظ الفردية للحاظ الجزئية، فيمتنع اجتماعهما في استعمال واحد، فيدور الأمر حينئذٍ بين كون «من» زائدة، وكونها بمعنىٰ الباء بناءً على صحته.

وأمّا جعلها بيانية، فقد تقدم آنفاً عدم انطباق ضابط البيانية عليه، فلا يتوقف إرادة التبعيض بحسب الأفراد على كون «من» بيانية، بل لا يصح ذلك، وإنّما تصح إرادته بحسبها مع زيادة «من» أو كونها بمعنىٰ الباء، والمعنى حينئذٍ: «وإذا أمرتكم بشيء فأوجدوه بقدر استطاعتكم».

هذا كلُّه بناءً على وجود كلمة «من» في النبوي. وأمّا بناءً على عدمها كما عن صحيح النسائي، حيث إنّ المروي فيه «إذا أمرتكم بشيءٍ فخذوا به ما استطعتم» فالأمر واضح، لأنّ مفاده حينئذٍ وجوب الإتيان بالشيء المأمور به بمقدار الاستطاعة، وهذا معنىٰ التكرار كما فهمه غير واحد كصاحب الحاشية، أو الإرشاد إلى حكم العقل بحسن الإطاعة.

وعلى التقديرين يكون الخبر أجنبياً عن عدم سقوط الأجزاء الميسورة بمعسورها، والمقصود إثبات الوجوب المولوي للأجزاء الميسورة وعدم سقوطها بمعسورها.

ويؤيِّد المتن المذكور في صحيح النسائي قوله ﷺ: «فاجتنبوه» لأنّه ﷺ في مقام بيانْ لزوم فعل المأمور به وترك المنهي عنه، فالمناسب أن يكون عِدل «فاجتنبوه: فأتوا به أو خذوا به» حتى يكون بمنزلة «فافعلوه».

وظهورها [١] في التبعيض وإن كان ممّا لا يكاد يخفىٰ [٢]، إلّا أنّ كونه [٣] بحسب الأجزاء غير واضح، لاحتمال [٤] أن يكون [٥] بلحاظ الأفراد.

---

١) أي: ظهور كلمة «من» في التبعيض الذي هو عبارة عن صحة قيام كلمة «بعض» مقام كلمة «من» وقد عرفت تقريب هذا الظهور الذي هو أحد الوجهين اللّذين يكون الاستدلال بالخبر الأوّل مبنياً عليهما.

٢) لما مرّ من عدم ثبوت استعمال «من» بمعنىٰ الباء، وعدم انطباق ضابط البيانية أيضاً عليه، فالمتعيّن كون «من» هنا للتبعيض، فهذا الوجه الأوّل ثابت.

٣) أي: كون التبعيض، وغرضه الإشكال على ثاني الوجهين، وهو كون التبعيض بحسب الأجزاء لا الأفراد، ومحصّل الإشكال: أنّ التبعيض إن كان بلحاظ الجامع بين الأجزاء والأفراد، بأن يراد بالشيء ما هو أعم من الكل ذي الأجزاء كالصلاة والحج، والكلّي ذي الأفراد كالعالم، أو بلحاظ خصوص الأجزاء، كان الخبر دليلاً على المقصود، وهو وجوب بعض أجزاء المركّب مع تعذر بعضها الآخر.

وإن كان بلحاظ الأفراد أو مجملاً، لم يصحّ الاستدلال بالخبر المزبور.

٤) تعليل لقوله: «غير واضح» ومحصّله: أنّ احتمال كون التبعيض بلحاظ الأفراد مانع عن الاستدلال بالخبر المزبور، لما مرّ من ابتنائه على كون التبعيض بلحاظ الأجزاء دون الأفراد، ومع هذا الاحتمال المصادم لظهور كون التبعيض بلحاظ الأجزاء يسقط الاستدلال.

٥) أي: يكون التبعيض بلحاظ الأفراد.

والحاصل: أنّ الاستدلال بهذا النبوي على اعتبار قاعدة الميسور غير سديد والله تعالىٰ هو العالم.

ولو سُلِّم [١]، فلا محيص عن أنّه هاهنا [٢] بهذا اللحاظ [٣] يراد، حيث [٤] ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أمره به، فقد روي «أنّه خطب رسول الله ﷺ، فقال: إنّ الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة ـ ويروىٰ سراقة بن مالك ـ فقال: في كل عام يا رسول الله ؟ فأعرض عنه حتى أعاد مرّتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك وما يؤمنك أن أقول: نعم، والله لو قلتُ: نعم لَوَجَب، ولو وَجَبَ ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تُرِكتُم، وإنّما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم، واختلافهم إلى أنبيائهم، فإذا أمرتُكم بشيءٍ فأتوا منه ما استطعتم [٥]».

---

١) يعني: ولو سُلِّم ظهور كلمة «من» في التبعيض بلحاظ الأجزاء بحسب الاستعمالات المتعارفة، ولكنه بقرينة المورد لابدّ هنا من إرادة التبعيض بحسب الأفراد، حيث إنّ هذا الخبر ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد أن خطب رسول الله ﷺ فقال: «إنّ الله كتب عليكم الحج، فقام عكاشة» إلى آخر ما ذكره في المتن، فلا محيص عن إرادة التبعيض هنا بحسب أفراد العام، لا بحسب أجزاء الكل، إذ لا معنىٰ لوجوب بعض أجزاء الحج في كل عام.

٢) أي: أن التبعيض في الخبر النبوي المذكور الوارد في الحج.

٣) أي: لحاظ الأفراد، وقوله: «يراد» خبر «أنّه».

٤) تعليل لقوله: «فلا محيص» وقد مرّ تقريبه بقولنا: «ولكنه بقرينة المورد لابدّ هنا من إرادة التبعيض» فمحصّل ما أفاده المصنف ﷺ في هذا الخبر: عدم تمامية الاستدلال به على وجوب الإتيان بالمركّب الذي تعذّرَ بعضُ أجزائه.

٥) المراد به الاستطاعة العرفية لا العقلية، ضرورة أنّ ترك إطاعة الأمر لعدم الاستطاعة العقلية لا يوجب الكفر، كما هو قضية ما قبله من قوله ﷺ: «ولو وجب

وإذا نهيتكم عن شيءٍ فاجتنبوه »[1].

ومن ذلك[1] ظهر الإشكالُ في دلالة الثاني

ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم » فمعناه: « أنّه لو قلتُ: نعم، لوجب عليكم الحج في كل عام، وكان ذلك عسراً عليكم، ولو تركتم ـ ولو مع المشقة العرفية ـ لكفرتم ».

١) أي: ومن عدم ظهور الخبر الأوّل في التبعيض بحسب الأجزاء، ظَهَر الإشكالُ في دلالة الخبر الثاني وهو « الميسور لا يسقط بالمعسور » والإشكال الذي أورده على الاستدلال بالخبر الثاني من وجهين:

أحدهما: أنّ الميسور يحتمل أن يكون بحسب الأفراد لا بحسب الأجزاء، والمفروض أنّ الاستدلال به منوط بإرادة الميسور من الأجزاء، ومع احتمال إرادة غيره لا يصلح للاستدلال به على المقام.

ثانيهما: أنّه لا يدل على المطلوب وهو وجوب الأجزاء الميسورة بتعذر بعض الأجزاء أو الشرائط، حيث إنّ الميسور عام للواجبات والمستحبات، فإنْ دلّ الخبرُ على وجوب الميسور لزم خروج المستحبات عن عموم الميسور، لوضوح عدم وجوب الميسور من المستحبات التي تعذّر بعض أجزائها أو شرائطها، فيدور الأمر بين تخصيص الميسور بالواجبات وإخراج المستحبات عنه، وهو مخالف لبنائهم على جريان قاعدة الميسور فيها أيضاً، وبين التصرف في ظهور الأمر في الوجوب وحمله على مطلق الرجحان، فلا يدل حينئذٍ على وجوب الباقي الميسور.

والظاهر عدم أولوية أحد التصرفين من الآخر، فلا يصح الاستدلال به على

« ١» مجمع البيان، ج٣ ، ص٢٥٠ ؛ أنوار التنزيل للبيضاوي، ج١ ، ص٢٩٤

أيضاً [١]، حيث [٢] لم يظهر [٣] في عدم سقوط الميسور من الأجزاء بمعسورها، لاحتمال [٤] إرادة عدم سقوط الميسور من [٥] أفراد العام بالمعسور منها [٦].

هذا مضافاً [٧] إلى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً [٨]، لعدم [٩] اختصاصه [١٠] بالواجب،

وجوب الميسور، كعدم صحته بناءً على أظهرية حمل الأمر على مطلق الرجحان والمطلوبية ـ كما قيل ـ من تخصيص الميسور بالواجبات.

١) يعني: كالإشكال على الخبر الأوّل.

٢) هذا تقريب الإشكال الأوّل المتقدم بقولنا: «أحدهما: أنّ الميسور ... إلخ».

٣) أي: لم يظهر الثاني ـ أي الخبر الثاني ـ في عدم سقوط ... الخ.

٤) تعليل لقوله: «حيث لم يظهر» وحاصله: أنّ هذا الاحتمال مصادم لاحتمال «الميسور من الأجزاء» بحيث يبطل الاستدلال به على قاعدة الميسور.

٥) متعلق بالميسور.

٦) أي: من أفراد العام، وقوله: «بالمعسور» متعلق بـ «سقوط».

٧) هذا إشارة إلى ثاني وجهي الإشكال المتقدم آنفاً بقولنا: «ثانيهما أنّه لا يدل على المطلوب، وهو وجوب الأجزاء الميسورة ... إلخ».

٨) يعني: كما هو المطلوب، فلا يدلُّ الخبرُ الثاني على وجوب الأجزاء الميسورة، لعدم اختصاصه بالواجبات، لما عرفت من عموم «الميسور» لكلٍّ من الواجب والمستحب.

٩) تعليل لعدم دلالة الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور لزوماً، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «لعدم اختصاصه بالواجبات لما عرفت من عموم ... إلخ».

١٠) هذا الضمير وضمير «دلالته» راجعان إلى الثاني.

ولا مجال معه [١] لتوهم دلالته على أنّه [٢] بنحو اللزوم.

إلّا [٣] أن يكون المرادُ عدمَ سقوطه

---

١) أي: مع عدم اختصاص الخبر الثاني بالواجب، لا مجال لتوهم دلالته على أنّ عدم السقوط يكون بنحو اللزوم، وهذا من تتمة الإشكال، فالأولىٰ أن يقال: « فلا مجال » لأنّه نتيجة عدم اختصاصه بالواجب.

٢) أي: أنّ عدم السقوط، وضمير « دلالته » راجع إلى الثاني.

٣) هذا دفع الإشكال الثاني المذكور بقوله: « مضافاً إلى ... » واستدراك عليه.

ومحصّل الدفع: أنّ خروج المستحبات عن قاعدة الميسور منوط بكون جملة « لا يسقط » إنشاءً لوجوب الميسور، وتختص القاعدة حينئذٍ بالواجب المتعذر بعضُ أجزائه.

لكنه ليس كذلك، لظهور « لا يسقط » في حكايته عن عدم سقوط حكم الميسور ـ من الوجوب أو الندب ـ بسقوط حكم المعسور، فيشمل كلّاً من الواجب والمستحب المتعذر بعض أجزائهما أو شرائطهما، فلا تخرج المستحبات عن حيِّز قاعدة الميسور.

وهذا نظير تعريف الاستصحاب بأنّه « إبقاء ما كان » وأنّ معنىٰ « لا تنقض اليقين بالشك » إبقاء المتيقن السابق، سواء أكان حكماً تكليفياً ـ واجباً كان أو ندباً أو غيرها ـ أم وضعياً، أم موضوعاً، وليس معناه وجوب الإبقاء حتى يختص الاستصحاب بالواجبات.

وثبوتُ حكم الميسور بلسان ثبوت موضوعه ـ وهو الميسور ـ يكون نظير نفي الموضوع المراد به نفي حكمه، كـ « لا ضرر » ونحوه من العناوين الثانوية الرافعة للحكم الأوّلي، فلزوم البيع الغبني مثلاً منفي إن كان ضررياً.

بما لَه من [١] الحكم ـ وجوباً كان أو ندباً ـ بسبب سقوطه [٢] عن المعسور (*)، بأن [٣] يكون قضية الميسور كنايةً عن عدم سقوطه [٤] بحكمه [٥]،

---

١) بيان لـ « ما » الموصول، وضميرا « سقوطه، له » راجعان إلى الميسور.

٢) أي: سقوط الحكم عن المعسور، و« بسبب » متعلق بـ « عدم سقوطه ».

٣) هـذا مبيِّن لكون سقوط الميسور بما لَه مـن الحكم، وقـد مرّ آنفاً تقريبـه بقولنا: « ومحصّل الدفع أن خروج المستحبات عن قاعدة الميسور ».

٤) هذا الضمير وضمير « بحكمه » راجعان إلى الميسور.

[٥] أي: بما للميسور من الحكم، واجباً كان أو مستحبّاً.

(*) هذا هو المتعين، لما شاع في الخطابات الشرعية من إرادة الحكم إثباتاً أو نفياً من إثبات الموضوع أو نفيه، إذ لا معنىٰ لإنشاء وجوب الميسور، حيث إنّ لازمه وجوب الميسور مطلقاً، سواء أكان حكمه قبل تعذر بعض أجزاء المركّب وجوباً أم ندباً.

وهذا كما ترىٰ خلاف الضرورة الفقهية، إذ لا وجه لتبدل الاستحباب قبل التعذر بالوجوب بعده. والقول باختصاصه بالواجبات يوجب خروج المستحبات عن حيِّز قاعدة الميسور.

كما لا معنىٰ لأن يكون « لا يسقط » إخباراً عن ثبوت الميسور تكويناً، إذ لا يعقل أن يكون العدم ـ أي عدم المعسور ـ علّةً لوجود الميسور، كما لا يخفىٰ.

كما لا معنىٰ لإنشاء الوجوب للثبوت، بأن يكون ثبوت الميسور واجباً، إذ ليس ثبوته فعلَ المكلّف حتى يصحّ تعلق التكليف به.

نعم، يصح إرادة الإتيان بالميسور، بأن يتعلق إنشاء الوجوب بالإتيان به، حيث إنّه فعل المكلّف، لكن لا بدّ حينئذٍ من كون « يسقط » مبنياً للمفعول من باب الإفعال،

. . . . . .

و جعل « لا » ناهية، و إن كان مخالفاً للظاهر و ممّا لا يساعده دليل.

و بالجملة: فالمعنىٰ الأوّل و هو الإخبار عن بقاء حكم الميسور وجوباً أو ندباً و عدم سقوطه بالمعسور، هو الذي ينبغي المصير إليه.

و الإيراد عليه بما في تقريرات بعض أعاظم العصر دامت أيامه الشريفة: « و لكن التحقيق عدم تمامية الاستدلال المذكور، لأنّ السقوط فرع الثبوت، و عليه، فالرواية مختصة بتعذر بعض أفراد الطبيعة، باعتبار أنّ غير المتعذر منها كان وجوبه ثابتاً قبل طروء التعذر، فيصدق أنّه لا يسقط بتعذر غيره. بخلاف بعض أجزاء المركّب، فإنّه كان واجباً بوجوب ضمني قد سقط بتعذر المركّب من حيث المجموع، فلو ثبت وجوبه بعد ذلك فهو وجوب استقلالي، و هو حادث، فلا معنىٰ للإخبار عن عدم سقوطه بتعذر غيره »[1].

مندفع أوّلاً: بأنّ فرعية السقوط على الثبوت تكون في الكل بتعذر بعض أجزائه، لا في الكلي بتعذر بعض أفراده، حيث إنّ وجوب الأجزاء الميسورة قبل تعذر الأجزاء المعسورة كان ثابتاً و إن كان وجوباً ضمنياً، و بعد التعذر تحكم القاعدة ببقاء ذلك الوجوب إن كان وجوباً، و ببقاء الندب إن كان ذلك ندباً، فالحكم الضمني الثابت للأجزاء وجوباً أو ندباً لم يسقط بتعذر بعضها.

و دعوىٰ سقوطه بتعذر المركّب من حيث المجموع ممنوعة جدّاً، لأنّها أوّل الكلام، و دعوىٰ بلا برهان، إذ لو كان ذلك مسلّماً عندهم لما وقع النزاع بينهم في وجوب الباقي، و التمسك لوجوبه بالاستصحاب تارةً و بقاعدة الميسور أُخرىٰ، و من المعلوم أنّ المستصحب هو الوجوب السابق لا وجوب جديد.

نعم، لو لم تكن قاعدة الميسور كان مقتضىٰ الارتباطية سقوطَ الأمر بالكل، لكن

---

[1] مصباح الأُصول، ج ٢، ص ٤٨٥

. . . . . .

القاعدة تكشف عن سقوطه بالنسبة إلى خصوص الأجزاء المعسورة، و سقوط تقيد الميسورة بها مع بقاء نفس أمرها الضمني.

و أمّا سقوط أوامر الأفراد المعسورة من الكلي، كسقوط أمر صوم يومٍ أو أيامٍ من شهر رمضان، فلا وجه لتوهم مسقطيته لأوامر الأفراد الميسورة، حتى يحتاج دفعه إلى القاعدة، ضرورة أنّ كل فرد من أفراد الكلي موضوع مستقل لحكم على حدة، ففي مثال الصوم لا منشأ لتوهم سقوط وجوب صوم أيامٍ يتمكن المكلّف منه، بتعذر صوم أيّام لا يتمكن منه.

و الحاصل: أنّ السقوط المتفرع على الثبوت مختص بأجزاء الكل، و لا يشمل أفراد الكلي أصلاً، كما لا يشمل أوامر الطبائع المختلفة، ضرورة أنّه لا وجه لتوهم سقوط أمر الصلاة أو الحج أو الزكاة مثلاً بتعذر الصوم حتى تجري فيها قاعدة الميسور. فتعذر بعض أفراد الكلي أجنبي عن مورد القاعدة، فإنّ الميسور من الشيء هو جزؤه، و لا يصدق ذلك إلّا على ميسور المركّب، فإنّ التمكن من صوم عشرة أيام من شهر رمضان مثلاً لا يعدُّ ميسوراً للأيّام التي لا يتمكن من صومها.

و ثانياً: ـ بعد تسليم سقوط الأمر الضمني بتعذر المركّب من حيث المجموع ـ بأنّ إسناد «لا يسقط» إلى نفس الميسور يدلّ على عدم سقوطه عمّا كان له من الموضوعية، سواء أكان الحكم الثابت له فعلاً نفسَ الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الأجزاء، أم حكماً آخر مسانخاً له، لصدق موضوعيته في كلتا الحالتين، فكأنّه قيل: «الميسور لم يسقط عن الموضوعية في عالم التشريع بسبب سقوط المعسور عن الموضوعية». و إن كان الظاهر من بقاء موضوعيته هو بقاء نفس ذلك الحكم الضمني و عدم تبدل شيء منه إلّا حدّه الذي هو أمر عدمي، فقبل تعذر بعض الأجزاء كان المركّب محدوداً بعشرة أجزاء، و بعده صار محدوداً بثمانية مثلاً، و من المعلوم أنّ الحدود أعدام، و لا تؤثر في وجود المحدودات.

و بالجملة: فالاستدلال بالخبر الثاني ـ على فرض صحته سنداً و لو بالانجبار ـ

حيث [١] إنّ الظاهر من مثله [٢] هو ذلك [٣]، كما أنّ الظاهر من مثل «لا ضرر ولا ضرار» «[١]» هو نفي ما لَه من تكليف أو وضع، لا [٤] أنّها عبارة عن عدم

---

١) غرضه الاستشهاد على كون قضية «الميسور لا يسقط» كنايةً عن عدم سقوط حكمه، بأنّ الظاهر من مثل هذا الكلام النافي لموضوعٍ أو المثبِت له هو نفي الحكم عن الموضوع أو إثباته له، حيث إنّ نفي الموضوع أو إثباته شرعاً لا يراد منه الرفع التكويني أو الإثبات كذلك، لمنافاة التكوين للتشريع، ومن المعلوم أنّ مورد الرفع والوضع التشريعيين هو الحكم، فإثبات الموضوع شرعاً أو نفيه كذلك لا معنىٰ له إلّا إثبات حكمه أو نفيه. نظير «لا ضرر» فإنّ نفي الضرر الخارجي كذب، فالمراد به نفي حكمه مطلقاً تكليفياً كان أم وضعياً، والتعبير عن ثبوت الحكم بلسان ثبوت موضوعه ونفيه بلسان نفي موضوعه، شائع متعارف.

٢) أي: مثل الثاني، المراد به خبرُ «الميسور لا يسقط بالمعسور» والمراد بـ «مثله» كل ما هو بلسانه من إثبات الموضوع أو نفيه.

٣) أي: عدم سقوطه بحكمه، وحاصله: أنّ إثبات الموضوع ونفيه في الخطابات الشرعية كناية عن إثبات حكمه شرعاً أو نفيه عنه كذلك.

٤) يعني: لا أنّ قضية «الميسور لا يسقط» عبارة عن عدم سقوط الميسور بنفسه وبقائه على عهدة المكلّف، حتى تختص القاعدة بالواجبات ولا تشمل المستحبات، لاختصاص العهدة بالواجبات.

لا بأس به، والإشكالات الواردة على دلالته قابلة للدفع.

«١» وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب احياء الموات، الحديث: ٣

سقوطه بنفسه وبقائه[١] على عهدة المكلّف، كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجهٍ[٢]، أوْ لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على آخر[٣]، فافهم[٤].

والحاصل: أنّ الجمود على ظاهر إسناد عدم السقوط إلى نفس الميسور يقتضي أن يكون نفس الميسور ثابتاً في الذِّمّة، وحيث إنّه لا عهدة في المستحبات، فيختص بالواجبات، ولا يشمل المستحبات.

ولكن أُورد عليه: بأنّ الظاهر من ثبوت الموضوع شرعاً ونفيه كذلك هو ثبوت الحكم أو نفيه عنه.

وعليه، فيدل «الميسور لا يسقط بالمعسور» على ثبوت حكمه مطلقاً وجوباً كان أم مستحباً، فتجري قاعدة الميسور في المستحبات بلا عناية وتكلُّف.

١) هذا الضمير وضميرا «سقوطه، بنفسه» راجعة إلى الميسور.

٢) وهو جعل «لا يسقط» للوجوب، فإنّه حينئذٍ يختص بالواجبات ولا يشمل المستحبات.

٣) أي: على وجه آخر، وهو حمله على الثبوت ومطلق الرجحان والمطلوبية.

٤) لعلّه إشارةٌ إلى: أنّ حمل «لا يسقط» على عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدته، لا يوجب خروجَ المستحبات عن حيِّز قاعدة الميسور، إذ لا مانع من كون المستحبات في عهدة المكلّف كالواجبات، ويدل عليه مثل ما رواه مرازم، قال: «سأل إسماعيل بن جابر أبا عبد الله عليه السلام، فقال: أصلحك الله إنّ عليّ نوافل كثيرة، فكيف أصنع؟ فقال: اقضها، فقال: إنّها أكثر من ذلك، قال: اقضها، قلت: لا أحصيها،

وأمّا الثالث[1]، فبعد تسليم[2] ظهور كون الكل في المجموعي

قال: توخّ «الحديث»[1].

وعليه، فالمستحب كالواجب يستقر في العهدة، غاية الأمر عدم وجوب إبراء الذِّمّة عنه، نظير كون المال الذي أتلفه الصبي في عهدته، مع عدم وجوب إبراء ذمته قبل البلوغ، فلا ملازمة بين الحكم الوضعي والتكليفي.

أو إشارة إلى: أنّ ما اختاره من عدم سقوط الميسور بما لَه من الحكم ـ وجوباً كان أو ندباً ـ يشمل الواجب والمندوب بلا تكلُّف، فلا يلزم خروج المستحبات أصلاً.

١) وهو قوله عليه السلام: «ما لا يدرك كله لا يترك كله».

٢) هذا إشارة إلى أحد الإشكالات التي أوردها الفاضل النراقي قدس سره على الاستدلال بهذا الخبر، حيث قال: «مع أنّ كون لفظ (الكلّ) حقيقةً في الكل المجموعي خاصة، أو مشتركاً معنوياً بينه وبين الأفرادي، غير معلوم، بل يحتمل كونه مشتركاً لفظياً، أو حقيقةً في الثاني خاصة. والمفيد للمستدل هو الأوّل ... وهو غير معلوم»[2].

ومحصّل هذا الإشكال: أنّ الاستدلال به منوط بإرادة الكل ذي الأجزاء من كلمة «كلّه» كما هو واضح، إذ لو أُريد الكل ذو الأفراد ـ كما هو المحتمل ـ كان أجنبياً عن مورد قاعدة الميسور، كما إذا أمر بصوم كل يوم من شهر رمضان أو إكرام كل عالم، وتعذّرَ صومُ بعض الأيام أو إكرام بعض العلماء، لأنّ الميسور منهما ليس

«١» وسائل الشيعة، ج٣، ص٥٧، الباب ١٩ من أبواب أعداد الفرائض والنوافل، الحديث الأوّل ونحوه غيره.

«٢» عوائد الأيام، ص٢٦٦، ونقله عنه شيخنا الأعظم وردّه، فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٩٣

ميسوراً لذلك المعسور، بعد وضوح كون صوم كل يومٍ وإكرام كل فرد من أفراد العالم موضوعاً مستقلّاً للحكم بنحو العام الاستغراقي.

والمصنف ﷺ ـ بعد تسليم ظهور الخبر في الكلِّ المجموعي ليصحّ الاستدلال به من هذه الحيثية على قاعدة الميسور، والغضِّ عن احتمال إرادة الكل الأفرادي من لفظ «كلّه» الأوّل ـ ناقش في الاستدلال به من جهة أُخرىٰ، وهي: أنّ الموضوع وهو «ما» الموصول عام يشمل الواجبات والمستحبات، فلابدّ حينئذٍ أن يراد من «لا يترك» معنىً عام، وهو مطلق الرجحان ليناسب عمومية الموضوع، لئلّا يلزم وجوب الإتيان بالبعض الميسور من المستحب الذي تعذّر بعض أجزائه إن أُريد به حرمة الترك، ومن المعلوم أنّ مطلق الرجحان لا يدلّ على حرمة ترك الباقي، ووجوب الإتيان بما عدا المتعذر.

لا يقال: إنّ ظهور «لا يترك» في الوجوب يوجب تخصيص عموم «ما» الموصول بالواجبات، فيختص الخبر بها، ولا يعمُّ المستحبات.

فإنّه يقال: إنّ ظهور الموصول في العموم ـ لكونه بالوضع ـ أقوىٰ من ظهور «لا يترك» في الوجوب، لكونه بالإطلاق، فيمكن أن يكون ذلك قرينةً على حمل «لا يترك» على الكراهة ومطلق المرجوحية.

فالنتيجة: أنّ الخبر لا يدلُّ على وجوب الإتيان بما عدا المتعذر.

ولو سُلِّم عدم أقوائية ظهور الموصول في العموم من ظهور «لا يترك» في الوجوب، فلا أقل من التساوي، فيصير الخبر مجملاً، كما أشار إليه الفاضل ﷺ.

[وهذا الإشكال ممّا أورد به الفاضل النراقي على الاستدلال بالخبر، فقال: «مع أنّه لو قلنا بدلالته على الحرمة أيضاً، لزم إمّا حمله على مطلق مرجوحية الترك،

لا الأفرادي [*]، لا دلالة له [١] إلّا على رجحان الإتيان بباقي الفعل المأمور به ـ واجباً كان أو مستحباً ـ عند [٢] تعذر بعض أجزائه، لظهور [٣] الموصول فيما

أو تخصيص الموصول بالواجبات، ضرورة عدم حرمة ترك الباقي في المستحبات، ولا يتعيّن أحدهما، فيسقط الاستدلال » «١».]

١) أي: للخبر الثالث، وهو: ما لا يدرك كلُّه لا يترك كله.

٢) متعلق بـ « الإتيان » وضمير « أجزائه » راجع إلى « المأمور به ».

٣) تعليل لعدم دلالة هذا الخبر إلّا على مجرد رجحان الإتيان بباقي المأمور به، وقد تقدم آنفاً تقريبه بقولنا: « وهي أنّ الموضوع وهو ما الموصول عام يشمل الواجبات والمستحبات ... إلخ ».

وبالجملة: فالإشكالات التي أشار إليها المصنف أُمور:

الأوّل: أنّه يحتمل أن يكون المراد بالكل هو الأفرادي، ومعه لا يمكن الاستدلال به، لكونه أجنبياً عن الكل ذي الأجزاء الذي هو مورد البحث، وقد أشار إليه وإلى دفعه بقوله: « فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي ».

---

[*] تسليمُ ظهور « كله » في المركب ذي الأجزاء، لعلّه لما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ في ردِّ الفاضل النراقي بقوله: « وأمّا احتمال كون لفظ (الكل) للعموم الأفرادي فلا وجه له، لأنّ المراد بالموصول هو فعل المكلف، وكلُّه عبارة عن مجموعه ... فما ارتكبه في احتمال العموم الأفرادي ممّا لا ينبغي له، ولم ينفعه في شيء » «٢».

«١» عوائد الأيام، ج٢، ص٣٩٤

«٢» فرائد الأُصول، ص٢٦٥، ونقله شيخنا الأعظم وردّه، فلاحظ: فرائد الأُصول، ج٢، ص ٣٩٣ - ٣٩٤

يعمُّهما [١]، وليس ظهور [٢] «لا يترك» في الوجوب ـ لو سلّم [٣] ـ موجباً (*)

الثاني: أنّ أعمية الموصول من الواجبات والمستحبات توجب حمل «لا يترك» على مطلق المرجوحية، وتمنع عن إرادة حرمة الترك حتى يدل على وجوب الإتيان بباقي المأمور به. وأشار إلى هذا الإشكال بقوله، «لا دلالة له إلّا على رجحان الإتيان».

الثالث: أنّ ظهور الجملة الخبرية مثل «لا يترك» في الوجوب غير مسلّم، لذهاب بعض الأعاظم إلى عدم دلالتها على الوجوب.

١) أي: يعمُّ الموصولُ الواجبَ والمستحب.

٢) قد مرّ توضيحه بقولنا: «لا يقال: إنّ ظهور لا يترك في الوجوب ... إلخ».

٣) إشارة إلى الإشكال الثالث الذي تقدم آنفاً بقولنا، «الثالث: أنّ ظهور الجملة الخبرية مثل لا يترك في الوجوب ... إلخ».

[وهذا الاشكال كسابقيه مذكور في العوائد بقوله: «فلأنّ قوله: لا يترك، إخبار مستعمل في مقام الإنشاء تجوزاً، ومثله لا يُثبت الزائد عن المرجوحية، دون الحرمة التي هي مقصود المستدلين»[١].]

(*) بل ظهوره في الوجوب موجب لتخصيص عموم الموصول بالواجب، لكون الذيل قرينة على الصدر، ولأنّ التخصيص لا يوجب المجاز كما ثبت في محله، بخلاف حمل النهي على الكراهة أو المرجوحية، فإنّه يوجب المجاز في الكلمة.

وليس ظهور الموصول في العموم قرينةً على التصرف في ظهور «لا يترك» في

«١» عوائد الأيام، ص٢٦٥، ونقله عنه شيخنا الأعظم وردّه، فلاحظ: فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٩٣

لتخصيصه[1] بالواجب، لو لم يكن

---

١) أي: لتخصيص الموصول الذي يعمّ الواجب والمستحب، وهذا إشارة إلى:

الوجوب، لما مرّ من أنّ الذيل قرينة على الصدر، إذ للمتكلم أن يلحق بكلامه ما شاء، فالظهور التصديقي في كل كلامٍ منوط بإكماله، وأمّا الدلالة الاستعمالية فلا عبرة بها في ترتيب الآثار.

وهذا من غير فرق بين كون دلالة الموصول على العموم بالوضع وبالإطلاق، لتقدم ظهور القرينة ـ ولو كان بالإطلاق ـ على ظهور ذيها وإن كان بالوضع، كما قرّر في محله.

وعليه، فلا قصور في دلالة «لا يترك» على الوجوب، كما لا قصور في دلالة «كلّه» الأوّل على الكل المجموعي والمركّب ذي الأجزاء، حيث إنّ إرادة الكل الأفرادي منه منوطة بتقدير، بأن يقال: «ما لا يدرك كل أفراده» وهو خلاف الأصل لا يصار إليه بلا دليل، بخلاف إرادة الكل المجموعي، فإنّها لا تحتاج إلى تقدير، إذ معناه حينئذٍ: أنّ الكل الذي لا يدرك كله ـ بسبب تعذر بعض أجزائه ـ يحرم ترك ما تيسّر منه، بل يجب الإتيان به حتى لا يترك كلُّه بالعجز وبعضُه بالاختيار.

بل التعبير بالكل المجموعي هنا في مقابل الكل الأفرادي مسامحة، إذ المتعارف إرادة المركّب ذي الأجزاء من لفظ الكل، لا إرادة الكل المجموعي، بأن يلاحظ كل فرد من أفراد الكلي جزءًا لموضوع الحكم.

وبالجملة: فالظاهر أنّ المراد بالكل في كلا الموردين هو المركّب ذو الأجزاء، والمقصود أنّ المركّب ـ إذا لم يمكن بسبب تعذر بعض أجزائه إدراك كلّه ـ لا ينبغي تركُ كلّه، حتّى يستند ترك بعضه إلى العجز وبعضه إلى الاختيار، بل لا بدّ من الإتيان ببعضه المقدور حتّى لا يترك كلّه. وهذا المعنى يعبّر عنه بالفارسية: «اگر همه آن متعذر باشد، نبايد ترك شود همه آن».

والحاصل: أنّ الاستدلال بالخبر الثالث ـ بعد الانجبار بالعمل ـ كالخبر الثاني على اعتبار قاعدة الميسور، لا بأس به.

ظهوره [١] في الأعم قرينةً على إرادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من النفي [٢]. وكيف كان فليس [٣] ظاهراً في اللزوم هاهنا [٤]، ولو قيل [٥] بظهوره [٦] فيه في غير [٧] المقام.

أنّ ظهور «لا يترك» في الوجوب لا يوجب اختصاص الموصول بالواجب، لو لم يكن عمومُ الموصول قرينةً على التصرف في ظهور «لا يترك» بحمله على الكراهة، أو مطلق المرجوحية، وقد تقدم توضيحه بقولنا: «فإنّه يقال: إنّ ظهور الموصول في العموم أقوىٰ من ظهور لا يترك في الوجوب ...».

١) أي: ظهور الموصول.

٢) وهو «لا يترك». لكن كون «لا» نافية غير معلوم، لقوة احتمال كونها ناهية. وعلى هذا الاحتمال ينتفي موضوع الإشكال في دلالة الجملة الخبرية على الوجوب، لكونها حينئذٍ جملةً إنشائية.

٣) الضمير المستتر راجع إلى «لا يترك».

٤) يعني: في جملة «ما لا يدرك كلّه، لا يترك كلّه» وجه عدم الظهور معارضة ظهور الموصول ـ في الأعمِّ من الواجب والمستحب ـ لظهور «لا يترك» في الوجوب.

٥) كلمة «لو» وصلية، يعني: وإن قلنا بظهور الجملة الخبرية في سائر الموارد في الوجوب، إلّا أنّه لا نقول به في المقام، للمعارضة المذكورة.

٦) أي: بظهور «لا يترك» في اللزوم.

٧) أي: في سائر المقامات [ممّا لا معارض لظهور الجملة الخبرية في الوجوب، ولا قرينة على التصرف فيه. وعليه، فلا منافاة بين منع دلالة «لا يترك» على الوجوب، وبين ما تقدم في الأوامر من قوله: «هل الجمل الخبرية التي تستعمل في مقام الطلب والبعث مثل: يغتسل ويتوضّأ ويعيد ـ ظاهرة في الوجوب أو لا؟ الظاهر

ثم إنّه [١] حيث كان الملاك في قاعدة الميسور هو صدق الميسور على الباقي عرفاً [٢]، كانت القاعدة جاريةً مع تعذر الشرط

الأوّل، بل تكون أظهر من الصيغة »"[١]".

وجه عدم التنافي: أنّ القرينة الداخلية هنا ـ وهي عموم الموصول ـ مانعة عن دلالة « لا يترك » على الوجوب، وما تقدم في الأوامر ناظر إلى ظهور الجملة الخبرية في الوجوب كالصيغة، مع الغضّ عن قرينة الخلاف.]

١) الضمير للشأن، وغرضه من هذه العبارة: بيان موارد قاعدة الميسور، وأنّها تجري في تعذر كلٍّ من الجزء والشرط، ولا تختص بتعذر الجزء كما هو خيرة شيخنا الأعظم ﷺ، حيث قال: « وأمّا القاعدة المستفادة من الروايات المتقدمة ـ يعني بها قاعدة الميسور ـ فالظاهر عدم جريانها »"[٢]"، يعني: عند تعذر أحد الشروط، وإن اختار في أثناء كلامه جريان القاعدة في بعض الشروط التي يحكم العرف ـ ولو مسامحةً ـ باتحاد المشروط الفاقد له مع الواجد له، كاتحاد الصلاة الفاقدة للطهارة والستر والاستقبال مثلاً للواجدة لها.

وكيف كان، فالمعتبر في جريان قاعدة الميسور عند المصنف ﷺ هو صدق الميسور عرفاً على الفاقد، سواء أكان المفقود جزءًا أم شرطاً، حيث إنّ وزان هذه القاعدة وزان الاستصحاب في إبقاء الحكم السابق للباقي، من حيث كون الفاقد هو الواجد، وإلّا لم يكن إبقاءً لذلك الحكم، بل كان تشريعاً لحكمٍ جديد لموضوع مباين.

٢) الوجه في اعتبار صدق الميسور عرفاً على الباقي في جريان القاعدة فيه هو

« ١» منتهى الدراية، ج ١ ، ص ٤٩٩

« ٢» فرائد الأُصول، ج ٢ ، ص ٣٩٥

أيضاً[١]، لصدقه[٢] حقيقةً عليه مع تعذره[٣] عرفاً، كصدقه[٤] عليه كذلك[٥] مع تعذر الجزء في الجملة[٦]، وإن[٧] كان فاقد الشرط مبايناً للواجد

عدم صدق بقاء الحكم السابق كما مرّ آنفاً، وعدم سقوطه إلّا إذا كان الباقي ميسوراً للواجد حتى يكون الفاقد هو الواجد عرفاً، والحكم الثابت له فعلاً هو نفس الحكم الذي كان له قبل تعذر بعض الأجزاء.

وعليه، فلا يصدق «ميسور الشيء» إلّا على ميسور الأجزاء والشرائط، ولا يصدق على ميسور الأفراد الملحوظة بنحو العام الاستغراقي كما مرّ سابقاً، فإنّ الحجّ الميسور في هذه السنة ليس ميسور الحج في العام الماضي.

١) يعني: كما تجري القاعدة مع تعذر الجزء، وهذا تعريض بما أفاده الشيخ قدس سره أوّلاً من عدم جريان قاعدة الميسور في تعذر الشرط، وإن عدل عنه أخيراً والتزم بجريانها في بعض الشروط كما مرّ آنفاً.

٢) أي: لصدق الميسور على الباقي، وهذا تعليل لجريان القاعدة في تعذر الشرط، وحاصل التعليل: صدق الميسور على فاقد الشرط، وهذا هو المناط في جريان القاعدة.

٣) أي: مع تعذر الشرط، وقوله: «حقيقةً، عرفاً» قيدان لـ «صدقه» يعني: أنّ صدق الميسور على فاقد الشرط يكون بنظر العرف على وجه الحقيقة لا المجاز.

٤) يعني: كصدق الميسور على الباقي عرفاً مع تعذر الجزء.

٥) يعني: عرفاً.

٦) يعني: بعض الأجزاء، وهو غير المعظم منها كما سيأتي.

٧) وصلية، وغرضه: أنّ المناط في صدق الميسور على الباقي هو نظر العرف، فلو صدق الميسور عرفاً على فاقد الشرط ـ وإن لم يصدق عليه عقلاً، بل كان فاقده

عقلاً[١] ولأجل ذلك[٢] ربما لا يكون الباقي ـ الفاقد لمعظم الأجزاء أو لركنها[٣] ـ مورداً[٤] لها فيما إذا لم يصدق[٥] عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مباين للواجد عقلاً[٦] (*).

بنظره مبايناً لواجده ـ جَرَتْ فيه قاعدةُ الميسور.

١) قيد لقوله: «مبايناً» فإنّ فاقد الشرط مباين عقلاً لواجده.

٢) يعني: ولأجل كون المناط في صدق الميسور على الباقي هو النّظر العرفي دون العقلي، ربما لا يكون الباقي الفاقد لمعظم الأجزاء ـ أو للركن منها ـ مورداً لقاعدة الميسور، لعدم صدق الميسور من الصلاة عرفاً على فاقدة الأركان، وإن كانت من مراتب الصلاة وميسورها عقلاً.

[٣] أي: لركن الأجزاء، أي: الجزء الركني، كالركوع بالنسبة إلى ما لا يكون ركناً من أجزاء الصلاة.

٤) خبرُ «يكون» وضمير «لها» راجع إلى قاعدة الميسور.

٥) عـدمُ صدق الميسور عرفاً على فاقـد الركن ممّا لم يتعرّض له الشيـخ ﷺ، وإن كان الحقُّ ما أفاده المصنف ﷺ.

٦) بأن كان الفاقدُ بعضَ مراتب الواجد، فيكون الفاقد ميسوراً عقلاً لا عرفاً، لخفاء كيفية دخل المفقود في المركّب على العرف، الموجب لعدم حكمهم بكون الفاقد ميسوراً عرفياً، فيفترق الميسور العقلي عن العرفي حينئذٍ، هذا.

(*) يرد عليه: أنّ العقل مع نظره الدِّقي كيف يحكم بعدم قدح المفقود في صدق الميسور على فاقده؟ ولا يحكم العرف مع نظره المسامحي بذلك، مع وضوح أنّ الأمر بالعكس، فإنّ العرف يحكم في بعض الموارد بميسورية الفاقد ولا يحكم بها العقل.

نعم ربما يلحق به[1] شرعاً ما لا يعدُّ بميسور عرفاً

---

١) أي: بالميسور العرفي، وهذا استدراك على ما ذكره من كون الملاك في جريان قاعدة الميسور هو صدق الميسور العرفي على الباقي، وغرضه: أنّ هذا الملاك مطّرد في جميع الموارد، إلّا فيما قام الدليل على خروج الميسور العرفي عن حيِّز هذه القاعدة وعدم جريانها فيه، مع كونه ميسوراً عرفياً، أو قام الدليل على جريان القاعدة فيما ليس بميسور عرفاً.

وبالجملة: الضابط المزبور ـ وهو اعتبار كون الميسور عرفياً ـ متّبع، إلّا مع قيام الدليل شرعاً على إلحاق غير الميسور العرفي بالميسور العرفي في جريان قاعدة الميسور فيه كصلاة الغرقىٰ مثلاً، فإنّها ليست بنظر العرف ميسورَ الصلاة، لكن دلّ الدليل على أنّها ميسورها، إمّا تخطئةً للعرف، لعدم اطّلاعه على وفاء الفاقد في حال التعذر بجميع مصلحة الواجد أو معظمها، إذ مع اطّلاعه على ذلك لعدّه كالشرع ميسوراً. وإمّا تشريكاً للميسور وتوسعةً له في الحكم، مع عدم كونه ميسوراً حقيقةً.

أو مع قيام الدليل على إخراج الميسور العرفي عن حيِّز قاعدته، إمّا تخصيصاً لعموم القاعدة، على حذوِ تخصيص سائر القواعد العامة، وإمّا تخطئةً للعرف في

نعم، يتفقان في الحكم بميسورية الفاقد فيما إذا كان المفقود من قبيل الواجب في الواجب أو المستحب كذلك، ضرورة عدم جزئية المفقود حينئذٍ للمركّب أصلاً، لا جزءًا مقوِّماً ولا غيره، بل هو أجنبي عن أجزاء المركّب، وإنّما جعل المركّب ظرفاً لمشروعيته.

بل الحق منع صدق الميسور حينئذٍ على الباقي، لأنّه نفس المركّب، لا جزؤه الميسور حتى تجري فيه قاعدة الميسور، إذ الدليل المثبت لحكمه هو نفس الدليل الأوّلي لا الثانوي كالقاعدة.

بتخطئته [١] للعرف، وأنّ [٢] عـدم العدِّ كان لعدم الاطّلاع على ما هو عليه الفاقد، من [٣] قيامه في هذا الحال [٤] بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه [٥] في

عدِّهم الفاقد ميسوراً، لعدم قيامه بشيءٍ من مصلحة الواجد، كأمر الشارع بالتيمم لِمَن لا يتمكن من غَسل عضوٍ من أعضاء الوضوء، فإنّ صدق ميسور الوضوء عرفاً على غَسل سائر الأعضاء وإن كان مسلّماً، لكن الشارع لم يعتنِ بهذا الميسور العرفي، وأمَرَ بالتيمم الذي هو بدل الوضوء.

وبالجملة: فنظر العرف في تمييز الميسور متّبع، ما لم يقم دليل شرعاً على الإدراج أو الإخراج.

ومع الشك في صدق الميسور عرفاً على الفاقد، وعدم دليل خاص على حكمه ـ إلحاقاً أو إخراجاً ـ لا يرجع إلى قاعدة الميسور، لكونه تشبثاً بالدليل لإحراز موضوعه، بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته، وإلّا فإلى البراءة العقلية كما عليه المصنف، أو النقلية كما عليه الشيخ.

وقد عرفت هناك أنّ الحق وجوب الباقي، وجريان البراءتين في نفس المتعذر جزءًا أو شرطاً.

١) أي: بتخطئة الشرع للعرف.

٢) معطوف على «تخطئة» ومفسِّر له.

٣) مفسِّر لـ «ما» الموصول، وضمير «قيامه» راجع إلى «الفاقد».

٤) أي: حال التعذر.

٥) معطوف على «بتمام» والضمير راجع إلى «ما» الموصول المراد به الملاك، والمراد بتمام ما قام عليه الواجد أو معظمه هو الملاك الداعي إلى تشريع الأمر بالكل.

غير الحال [١]، وإلّا [٢] عدّ أنّه [٣] ميسوره. كما [٤] ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك ـ أي للتخطئة ـ وأنّه [٥] لا يقوم بشيءٍ من ذلك [٦].

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الإخراج أو الإلحاق كان المرجع هو

---

١) أي: في غير حال التعذر، وهو متعلق بـ « قام ».

٢) أي: وإن اطّلع العرفُ على قيام الفاقد بتمام مصلحة الواجد أو معظمها لعدّ الفاقدَ ميسوراً للواجد.

٣) أي: أنّ الفاقد ميسور الواجد.

٤) هذا معادل لقوله: « ربما يلحق به شرعاً » يعني: كما ربما يلحق شرعاً غيرُ الميسور العرفي بالعرفي، كذلك يُخرَج الميسورُ العرفي عن حيِّز قاعدة الميسور، لتخطئة الشرع للعرف في عدِّ الفاقد هنا ميسوراً، وذلك لعدم قيامه بشيءٍ من مصلحة الواجد، فلا يكون الفاقد حينئذٍ ميسوراً له.

والحاصل: أنّ الميزان في تشخيص الميسور هو العرف، إلّا أنْ يسقطه الشارع، بأن يخطِّئه في تشخيصه نفياً أو إثباتاً، فيُخرجه عن الميسور الذي يكون من صغريات قاعدة الميسور، أو يُلحقه بصغرياتها مع عدم كونه ميسوراً عرفياً، فإنّ المعوّل عليه حينئذٍ هو هذا الدليل لا العرف. ومع شكّ العرف في صدق الميسور على الفاقد وعدم نهوض دليل على حكمه، يرجع إلى ما تقدم قُبيل هذا من قولنا: « بل يرجع إلى ما تقدم من استصحاب وجوب الباقي على فرض صحته، وإلّا ... إلخ ».

٥) أي: وأنّ الميسور، وهو معطوف على « تخطئة » ومفسِّر لها.

٦) أي: من الملاك الداعي إلى التشريع، بحيث لو اطّلع العرفُ على ذلك لاعترف بخطئه في عدِّ الفاقد ميسوراً.

الإطلاق [١]، ويستكشف منه [٢] أنّ الباقي قائم بما يكون المأمور به [٣] قائماً بتمامه [٤] (*)، أو بمقدارٍ [٥] يوجب إيجابه في الواجب واستحبابه في المستحب،

---

١) أي: إطلاق دليل قاعدة الميسور، لما مرّ من أنّ المدار في تشخيص الميسور نظر العرف، فهو الحجة ما لم يتصرف الشارع فيه نفياً أو إثباتاً على التفصيل المتقدم.

نعم، مع شكّ العرف في تشخيص الميسور لا يرجع إلى القاعدة، بل يرجع إلى استصحاب وجوب الباقي أو غيره، على ما تقدّم.

٢) أي: يستكشف من الإطلاق أنّ الباقي ـ وهو الفاقد ـ قائم بتمام ملاك الواجد أو بمقدارٍ يوجب إيجابَ الباقي في الواجب، واستحبابَه في المستحب، لكن هذا الاستكشاف مبني على لحاظ الملاك في كون الفاقد ميسوراً. وأمّا بناءً على لحاظ نفس أجزاء المركّب في ذلك مع الغض عن ملاك الواجد فلا يستكشف منه ذلك.

٣) أي: الواجد، و« قائماً » خبرُ « يكون ».

٤) الضمير راجع إلى « ما » الموصول المراد به الملاك.

٥) معطوف على « بما » يعني: ويستكشف من الإطلاق أنّ الباقي قائم بمقدارٍ من الملاك يوجب إيجابَ الباقي ... إلخ.

(*) الأولىٰ أن يقال: « إنّ الباقي قائم بتمام ما يكون المأمور به قائماً به، أو بمقدارٍ منه يوجب ... إلخ » وذلك لأنّ الغرض قيام الفاقد بتمام ملاك الواجد أو بعضه. والعبارةُ توهم خلافه، وهو قيام المأمور به الواجد بتمام الملاك، أو مقدار منه، لأنّه يتوهم في بادئ النّظر عطف « بمقدار » على « بتمامه » وكلاهما معمولا « قائماً » وهو خبر « يكون » فعليه يكون القائم بتمام الملاك أو مقدار منه هو المأمور به الواجد لا الباقي الفاقد، وهو خلاف المقصود، كما هو واضح.

وإذا قام دليل على أحدهما [١] فيخرج أو يدرج تخطئةً أو تخصيصاً في الأوّل [٢]، وتشريكاً في الحكم ـ من دون الاندراج في الموضوع [٣] ـ في الثاني [٤]، فافهم [٥] (*).

---

١) أي: الإخراج والإلحاق، فيخرج بدليل الإخراج أو يدرج بدليل الإلحاق.

٢) وهو الإخراج عن الميسور العرفي، كصلاة فاقد الطهورين على المشهور، حيث إنّها ممّا يعدّ عرفاً ميسوراً لصلاة واجد الطهورين، لكن الشارع لم يعتن بهذا الميسور العرفي وأخرجه منه، إمّا تخطئةً للعرف في تمييز الميسور، وإمّا تخصيصاً لعموم قاعدة الميسور.

وإن شئت فقل: إنّ الإخراج إمّا موضوعي إن كان تخطئةً، وإمّا حكمي إن كان تخصيصاً.

٣) كالتنزيلات الشرعية، نظير تنزيل الطواف منزلة الصلاة في الحكم، مع عدم تصرفٍ في الموضوع.

٤) وهو الإلحاق، والأولىٰ إضافة «التخطئة» إلى «التشريك» كما ذكرها في قوله: «نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعدّ بميسور عرفاً بتخطئته للعرف».

فحق العبارة أن تكون هكذا: «وتشريكاً في الحكم من دون الاندراج في الموضوع، أو تخطئةً للعرف بالإدراج في الموضوع في الثاني».

٥) لعلّه إشارة إلى: أنّ المعيار في صدق الميسور على الباقي إن كان هو قيامه بتمام الغرض القائم بالمأمور به الواجد، أو بمقدارٍ يوجب التشريع، كان ذلك مسقطاً

(*) وقد تلخّص من جميع ما ذكرناه حول قاعدة الميسور أُمور:

الأوّل: أنّ الحق تمامية الاستدلال بالخبر الثاني والثالث على قاعدة الميسور.

. . . . . .

لنظر العرف عن الاعتبار في تشخيص الميسور في الماهيات المخترعة الشرعية، ضرورة أنّ العرف لا يطّلع غالباً أو دائماً على الملاكات حتى يتمكن من تمييز ميسورها عن غيره، فاللازم حينئذٍ إناطة العمل بقاعدة الميسور بعمل الأصحاب في كل موردٍ بالخصوص، إذ المفروض عجز العرف عن معرفة الميسور، فعملهم يكشف عن كون ذلك المورد ميسوراً، ومورداً للقاعدة. ولعلّ هذا صار منشأً لتوقف التمسك بها على إحراز عمل المشهور بها، وإلّا فمع البناء على اعتبار الميسور العرفي لا وجه للتوقف في العمل بها وإناطته بعمل المشهور.

أو إشارة إلى: أنّ تصرف الشارع بالإدراج أو الإخراج ليس تخطئةً للعرف في الموضوع، بل هو إمّا تشريك، وإمّا تخصيص، وكلاهما تصرف في الحكم.

و عليه، فيكون نظر العرف في تشخيص الميسور متّبعاً، إلّا فيما قام الدليل على التخصيص أو التشريك، فمع عدم قيام دليلٍ عليهما يكون الميسور العرفي مجرىٰ لقاعدة الميسور، من دون توقف جريانها فيه على عمل الأصحاب، إذ الملحوظ هو الميسور بالنظر إلى أجزاء المأمور به، لا إلى ملاكه حتى يتوقف العمل بها على عملهم الكاشف عن كونه ميسوراً ملاكياً عند الأئمة عليهم الصلاة والسلام.

الثاني: أنّ مورد القاعدة هو المركّب ذو الأجزاء، دون الكلي الذي تعذّر بعض أفراده، ودون الطبائع المتعددة التي تعذر بعضها، سواء أكان المتعذر في المركّب جزءًا من أجزائه، أم مرتبةً من مراتب بعض أجزائه كمرتبةٍ من مراتب القيام أو الركوع، كما يظهر من الشيخ الكبير كاشف الغطاء ﷺ حيث إنّه جعل الإيماء باليد ميسوراً للإيماء بالرأس، والعين للسجود على ما هو المنصوص، فأوجَبَ ﷺ الإيماء باليد لقاعدة الميسور.

. . . . . .

[قال المصنف ﷾ بعد تقرير محذور تخصيص قاعدة الميسور بالنسبة إلى أكثر أفراد الميسور: « ولأجله لا يجوز التمسك بها في موردٍ إلّا وقد تمسك بها الأعاظم من الأصحاب، أو عملوا على وِفقها من غير تمسكٍ بها، ومعه كيف يمكن أن ينزّل عليها قوله ﷺ: الميسور لا يسقط بالمعمور.

و قد تفصّينا في بحثنا الفقه بأنّه يمكن أن يكون خروج ما خرج عن تحتها على نحو التخصص، لا التخصيص ... ولا ينافي ذلك أن يكون العبرة ما لم يعلم خلافه بنظرهم في ذلك الباب »[1].]

و ما أفاده ﷺ و إن كان متيناً في نفسه، إلّا أنّ في تطبيق القاعدة على المورد المذكور تأمُّلاً، حيث إنّ ميسور الإيماء بالرأس و العين للسجود هو الإيماء بأحدهما، لا الإيماء باليد.

و كيف كان، فلا ينبغي الإشكال في جريان القاعدة في المرتبة النازلة من كل جزءٍ من أجزاء المركّب مع تعذر المرتبة العالية، كعدم الإشكال في جريانها في تعذر جميع مراتب جزء من الأجزاء مع تيسُّر بعضها الآخر.

الثالث: أنّ قاعدة الميسور كغيرها من القواعد العامة الملقاة إلى العرف في كون المتبع في تشخيص مفادها فهم العرف، لأنّهم المخاطبون بها، إذ ليس للميسور حقيقة شرعية، فلا بدّ في معرفة مفهومه من الرجوع إليهم. و إناطة الميسور باشتماله على معظم ملاك التام الذي لا سبيل للعرف إلى معرفته، دعوىٰ بلا برهان.

فما عن المحقق النائيني[2] وغيره ـ بل المشهور ـ من عدم حجية نظر العرف في

«١» حاشية الرسائل، ص١٦٠

«٢» فوائد الأُصول، ج٤، ص ٢٥٧ - ٢٥٨

تشخيص الميسور، و إناطة جرياها في كل موردٍ بعمل الأصحاب، و كذا ما يظهر من المصنف من قيام الميسور بمعظم ملاك الواجد، حيث قال: «و إنّ عدم العدّ كان لعدم الاطّلاع على ما هو عليه، الفاقد ... إلخ» و قال أيضاً: «و يستكشف منه أنّ الباقي قائم بما يكون المأمور به قائماً بتمامه أو بمقدار يوجب ... إلخ» **لا يخلو** من الغموض، إذ مرجع ذلك إلى تأسيس قاعدة كلية لا يجوز لغير المعصوم عليه الصلاة و السلام تطبيقها على مواردها، و هذا بمكان من الغرابة، إذ لازم ذلك عدم جريان قاعدة الميسور في الماهيات المخترعة الشرعية مطلقاً، و في التوصليات التي لم يطّلع العرف على ملاكاتها كما لا يخفىٰ.

الرابع: أنّ القاعدة تجري في كل ما يصدق عليه عرفاً ميسور المركّب، سواء أكان حكمه الوجوب كالصلاة، أم الحرمة كحلق اللحية، و حرمة حلق الرّأس على المحرِم، و حرمة تصوير ذوات الأرواح، فإنّه إذا جاز ارتكاب بعض متعلق الحرمة لإكراهٍ أو غيره، لم يجز ارتكاب ما تيسّر منه، لقاعدة الميسور القاضية بعدم سقوط الحرمة عن الميسور بسبب سقوطها عن المعسور، فجواز حلق طرفي اللحية أو مقدّم الرّأس ـ لمرضٍ أو غيره ـ لا يسوِّغ حلق البعض الميسور منهما، فلا يجوز حلق الباقي من الرّأس و اللحية، و كذا تصوير بعض ذي الروح. و إذا شكّ العرف في صدقه على موردٍ، و لم يكن دليل على حكمه، يرجع فيه إلى الأصل العملي.

الخامس: أنّ قاعدة الميسور من العمومات القابلة للتخصيص كصلاة فاقد الطهورين، و الفاقدة لركن ولو مع الإتيان بجميع أجزائها، فإنّه مع صدق الميسور العرفي عليهما قطعاً قد خرجتا عن حيِّز قاعدة الميسور بالنص الخاص، و التخطئة إن لم ترجع إلي التخصيص الذي مرجعه إلى الإخراج الحكمي لا يظهر لها معنىً صحيح.

السادس: أنّ قاعدة الميسور من الأدلة الاجتهادية المقدّمة وروداً أو حكومةً على الأُصول العملية مطلقاً و إن كانت تنزيلية كالاستصحاب، و قاعدة الميسور متمِّمة لدلالة أدلة أجزاء المركّب و شرائطه، حيث لا يكون لها دلالة على كيفية دخل الجزء

. . . . . .

أو الشرط من حيث الإطلاق و الاشتراط.

السابع: أنّ شأن القاعدة التوسعة في أفراد المأمور به، و جعل الفاقد للجزء أو الشرط من مصاديقه.

و عليه، فلو كان للمأمور به بدل اضطراري كالتيمم الذي هو بدل طولي للغُسل و الوضوء، و جرت قاعدة الميسور فيهما كالجبيري منهما، لم يشرّع التيمم حينئذٍ، لأنّهما ببركة القاعدة صارا من مصاديق المبدل أعني به الغُسل و الوضوء، و من المعلوم أنّه مع التمكن من المبدل لا تصل النوبة إلى البدل الاضطراري الذي هو في طول المبدل.

و إن شئت فقل: إنّ قاعدة الميسور حاكمة على أدلة بدلية التيمم، لأنّ القاعدة بإثبات حكم الواجد للفاقد توجِد فرداً للمبدل، و من المعلوم أنّه مع التمكن منه لا تصل النوبة إلى البدل الذي موضوعه الاضطرار و عدم التمكن من المبدل.

فما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره بقوله: «الثاني: لو جعل الشارع للكل بدلاً اضطرارياً كالتيمم، ففي تقديمه على الناقص وجهان ... إلخ»[1]، من التردد في تقديم الناقص على البدل، لا يخلو من الغموض، ضرورة أنّ الفرد الاضطراري لكونه فرداً للمبدل مقدّم على البدل المترتب على العجز عن المبدل.

الثامن: جريان قاعدة الميسور في المستحبات كجريانها في الواجبات، لما عرفت من دلالة «لا يسقط» في الخبر الثاني على عدم سقوط الميسور عن موضوعيته للحكم الذي ثبت له قبل العسر، من غير فرق بين كونه وجوباً و ندباً، و معه لا حاجة إلى دعوى تنقيح المناط العرفي لإجراء القاعدة في المستحبات، كما أفاده الشيخ قدس سره بقوله: «إلّا أن يعلم جريانها في المستحبات بتنقيح المناط العرفي»[2].

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٩٨

«٢» المصدر، ص٣٩٤

. . . . . .

التاسع: الظاهر عدم اختصاص القاعدة بالعبادات، فتجري في غيرها أيضاً كالوصايا والأوقاف، فإذا أوصىٰ شخصٌ بصرف ثلثه في استئجار أشخاص لقضاء صلوات عشر سنين مثلاً عنه، أو وقف بستاناً أو دكّاناً أو غيرهما على أن تُصرف أُجرتها في إطعام عددٍ معيّن من الفقراء في كل ليلة من ليالي الجمعة، ولم يفِ الثُّلث بما أوصىٰ به، وكذا عوائد الوقف بالموقوف عليه، فإنّ الظاهر ـ مع الغض عن دليل خاص في بعض الموارد ـ جريان قاعدة الميسور فيها، وصرف الثلث والوقف في المقدار الميسور، وعدم جواز صرفهما في مطلق الوجوه البرّية.

العاشر: مقتضىٰ ما تقدّم من جريان القاعدة في تعذر الشرط عدم اختصاصها بالأحكام التكليفية، وجريانها في الأحكام الوضعية أيضاً، فتجري في موانع الصلاة كلبس الحرير للرجال، وما لا يؤكل، واللباس أو البدن المتنجس، فإنّه مع العجز عن تطهير البدن أو اللباس، أو الاضطرار إلى لبس الحرير أو ما لا يؤكل، تسقط هذه الأُمور عن المانعية، لقاعدة الميسور، وإن لم يكن هناك دليل خاص على الحكم.

وكذلك تجري القاعدة في مراتب المانع، كما إذا تمكّن من تخفيف النجاسة عن بدنه، فإنّه يجب ذلك، لأنّه ميسور مانعية النجاسة، فلا يسقط بتعذر إزالة جميعها، وكذلك سائر الموانع.

وكذا الحال في السببية، فإنّ سبب حِلّ الحيوان وهو التذكية أُمور، فإذا تعذر بعضها كالاستقبال أو التسمية مثلاً جَرَت فيها قاعدة الميسور، ومقتضاها عدم سقوط سببية ما عدا المعسور منها للتذكية.

وكذا في سببية العقود لما يترتب عليها من الملكية أو غيرها، فإنّه لا مانع من جريان قاعدة الميسور فيها بعد تعذر بعض ما يعتبر في سببيتها كالعربية، وإثبات سببية ما عدا المعسور منها، والمراد بالسببية هو الموضوعية، فعقد البيع مثلاً سبب أي موضوع للحكم بالملكية أو غيرها، وكذلك التذكية سبب للحِل أي موضوع لحكم الشارع به، وكذا سببية الحيازة وإحياء الموات للملكية.

. . . . . .

الحادي عشر: الظاهر من قوله عليه الصلاة والسلام: «ما لا يدرك كله» صدور العجز عن فعل تمام المركّب لا عن اختيارٍ، فإنّ عدم الإدراك ظاهر في الفوت القهري لا مطلقاً، فلا يشمل التفويت الاختياري، كما هو الأظهر في «مَن أدرك الوقت» «١» أيضاً، فلا يشمل من أخّر الصلاة عمداً إلى أن بقي من الوقت مقدار ركعة.

وعليه، فمَن كان متمكناً من الصلاة التامة خاليةً عن الموانع، و لم يأتِ بها بلاعذر حتى ابتلي بموانعها، لا تجري القاعدة في الموانع، بل المرجع الأدلة الخاصة الواردة في تلك الموارد.

وقد ظهر ممّا ذكرناه من القيود المعتبرة في قاعدة الميسور ـ من كون موردها تعذر بعض أجزاء المركّب، وعدم كون التعذر بسوء الاختيار ـ عدمُ ورود إشكال تخصيص الأكثر عليه، بل في حاشية المصنف: «أنّ الباقي تحت هذه القاعدة بالنسبة إلى الخارج كالقطرة من البحر» «٢». **وذلك** لخروج كثير من الموارد عن حيِّز القاعدة تخصصاً، ولورود نصوص خاصة في جملة منها توافق القاعدة، ومن المعلوم عدم قدح تلك النصوص الخاصة في عموم القاعدة.

الثاني عشر: أنّه قد ظهر ـ من اختصاص القاعدة بالمركّب ذي الأجزاء ـ عدمُ جريانها في الواجبين المتزاحمين اللّذين لا يقدر المكلّف على الإتيان بهما معاً، بأن يقال: إنّ الميسور منهما لا يسقط بالمعسور، بل المرجع حينئذٍ في المتساويين العقل الحاكم بالتخيير، و بإتيان الأهم منهما في غير المتكافئين ملاكاً.

ولنختم الكلام بالبحث عن سند الروايات التي استدل بها على قاعدة الميسور، بعد أن كانت مرسلة، أرسلها ابنُ أبي جمهور إلى النبي و الولي صلوات الله عليهما بلا ذكر مأخذها من كتاب أو أصل، ويمكن إثبات اعتبارها بأحد طريقين:

«١» وسائل الشيعة، ج٣، ص١٥٧، الباب ٣٠ من أبواب المواقيت

«٢» حاشية الرسائل، ص١٦٠

. . . . . .

الأوّل: وهو الجاري على ألسنة المتأخرين، من دعوىٰ جبر ضعف الإرسال بتحقق الشهرة على العمل بها كما في الرسائل و شرح الميرزا الآشتياني و غيرهما «١».

و قد نقل العلّامة المتتبع الميرزا فتاح ﷺ فروعاً كثيرة تزيد على خمسين، استشهد بها على استناد الأصحاب إلى هذه القاعدة و عملهم بها، قال ﷺ: «و من جملة القواعد المتلّقاة من الشرع، الكثيرة الدوران، المتشتتة الفروع: قاعدة الميسور، و لزوم الإتيان بالمستطاع، و يتمسّك بها في لزوم تخفيف النجاسة كمّاً و كيفاً كالغسل مرّةً و إن لم يطهر، و في غسلات الولوغ، و منزوحات البئر، و تباعد البالوعة، و قيام غير التراب مقامه في التطهير، و وضوء الأقطع، و الجبيرة في أعداد غسلات الوضوء، و المضمضة، و غَسل اليد، و المباشرة في جميع ما تعتبر فيه، و حكاية ما أمكن من الأذان، و الإتيان بسائر الدعوات المندوبة، و أعداد مسحات الاستبراء و خرطاته، و جلوس الحائض في مصلّاها، و مندوبات الاحتضار و الموت، و الغسل بالقراح مع تعذر الخليط من سدرٍ أو كافور، و من وراء الثياب، و قيام غير الساتر مقامه، و الواحد مقام الثلاثة في الكفن، و كفاية التكبيرات في صلاة الميت، و الممكن من التربيع للجنازة، و طلب الماء و إن لم يكن غلوة أو غلوتين، و المسح مقام الغسل، و ظهر اليد موضع بطنها ... إلى أن قال:

و فوات القيد من زمان أو مكان، أو وصف أو حالة ذاتي أو عرضي قابل للتبدل أم لا، و نظائر ذلك ممّا لا يخفىٰ على المتتبع» «٢».

و لا ريب في أنّ استناد المشهور في العشرات من الفروع إلى قاعدة الميسور ممّا يشرف الفقيه على القطع بصدور روايات الباب و اعتبارها سنداً و دلالة.

إلّا أنّ المتتبع في الأخبار يجد أنّ أكثر تلك الفروع منصوصة، و ليس مستند

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٩٠؛ بحر الفوائد، ج٢، ص١٩٠

«٢» العناوين، ج١، ص ٤٦٤ - ٤٦٥

. . . . . .

الحكم فيها هذه القاعدة، ولولا مخافة التطويل لسردت عليك مقداراً منها. وبعضها أجنبي عن تعذر الجزء أو الشرط، لكون المورد من الاستقلاليين، وبعضها مستند إلى قاعدة الاحتياط، ولو بقي بعض الفروع التي يستند فيها إلى القاعدة لم يكن كافياً لتحقق صغرىٰ الجبر بالعمل.

مع أنّ دعوىٰ استناد المشهور إلى هذه القاعدة اجتهاد منه ﷺ، وهو ممنوع كما عرفت، لعدم كفاية مجرد الموافقة بين الفتوىٰ والرواية الضعيفة في تحقق الجبر، لأنّها أعم من الاستناد كما هو ظاهر.

وعليه، فإثبات اعتبار القاعدة بهذا الطريق غير تام.

الثاني: إخراج هذه الروايات عن الإرسال وإثبات سندٍ لها، ببيان: أنّها وإن رُويت في الغوالي مرسلةً كسائر ما روي فيها، إلّا أنّ مؤلف الكتاب ذَكَر في مقدمته طرقاً سبعة لجميع ما رواه فيه، وكلها تنتهي إلى العلّامة ﷺ، ومنه إلى الأئمة المعصومين عليهم الصلاة والسلام، فتكون مسندة.

قال في الفصل الأوّل من مقدمة كتابه: «في كيفية اسنادي وروايتي لجميع ما أنا ذاكره من الأحاديث في هذا الكتاب، ولي في ذلك طرق ...»[1].

وقال بعد بيان الطريق السابع: «فهذه الطرق السبعة المذكورة لي جميعها تنتهي عن المشايخ المذكورين إلى الشيخ جمال المحققين، ثم منه ينتهي الطريق إلى الأئمة المعصومين إلى رسول ربّ العالمين ...»[2].

وقال: «فبهذه الطرق، وبما اشتملت عليه من الأسانيد المتصلة المعنعنة، الصحيحة الاسناد المشهورة، الرّجال بالعدالة والعلم، وصحة الفتوىٰ، وصدق

«١» عوالي اللئالي، ج١، ص٥

«٢» المصدر، ص١١

اللهجة، أروي جميع ما أرويه وأحكيه من أحاديث الرسول وأئمة الهدى عليه وعليهم أفضل الصلاة والسلام، فجميع ما أنا ذاكره في هذا الكتاب من الأحاديث النبوية والإمامية طريقي في روايتها وإسنادها وتصحيحها هذه الطرق المذكورة عن هؤلاء المشايخ المشهورين بالعمل والفضل والعدالة ... »"[1]".

وعلى هذا، فروايات كتاب الغوالي ليست مرسلة، بل هي مسندة بفضل ما ذكره في أوّل الكتاب من مشيخته وطرقه لها، فهي لا تقصر عن بعض مراسيل الصدوق التي حذف وسائطها عند بيان الرواية وذَكَرها في المشيخة، لخروج الرواية بذلك عن الإرسال.

وراجعنا شرح سيدنا الجد ـ السيد الجزائري ـ أعلى الله مقامه على الكتاب المسمّىٰ بالجواهر الغوالي فيما يرتبط بالمقام، وأفاد ما حاصله: أمّا مشايخه وأساتيذه فهمُ إلى فخر الدين موثقون بتوثيقه، لأنّه أثنىٰ على كل واحد منهم بما يناسب حاله، وحيث إنّه ثقة كما نصّ عليه جماعة من المتأخرين، فتوثيقه لهم حجة أيضاً.

ثم قال حول شبهة الإرسال: «إنّنا تتبعنا ما تضمّنه هذا الكتاب من الأخبار، فحصل الاطّلاع على أماكنها التي انتزعها منه مثل الأُصول الأربعة وغيرها من كتب الصدوق، وغيره من ثقات أصحابنا أهل الفقه والحديث».

أقول: والأمر كما أفاده قدس سره، فإنّ كثيراً من تلك الروايات موجودة في الكتب الأربعة وغيرها، فمن الممكن أنّ المؤلّف ظفر بكتاب أو أصل معتبر، ونَقَل بعض الأخبار منه.

وقد نقل المحدث النوري "[2]" شطراً من كلام سيدنا الجد، وأيّد به مختاره في

«١» عوالي اللئالي، ج١، ص ١٣ - ١٤

«٢» مستدرك الوسائل، ج١٩ (الجزء الأوّل من الخاتمة)، ص ٣٤٣ - ٣٤٤

. . . . . .

عدِّ كتاب عوالي اللئالي من الكتب المعتبرة.

وقد ارتضاه العلّامة المجلسي أيضاً على ما حكاه السيد في مقدمة شرحه، بعد أن كان راغباً عنه في أوّل الأمر. هذا غاية ما يمكن بيانه بهذا الصدد.

لكن مع ذلك كله في النّفس دغدغة تثبطني عن الركون إلى ما أُفيد، وذلك فإنّه وإن لم يكن وقوف ابن أبي جمهور على أصل حاوٍ لروايات قاعدة الميسور واطّلاعه عليه مستبعداً، كما وقع لغيره، بعد أن كان ذلك الأصل مخفياً عن المتقدمين، إلّا أنّ المانع من الالتزام به تصريح المؤلف بأنّ جميع ما يرويه ينتهي إلى العلّامة، ومنه إلى الأئمة عليهم السلام، ومن المعلوم أنّ في طريق العلّامة إليهم عليهم السلام أرباب الكتب الأربعة وغيرها من جوامع الأخبار، كالصدوق والمفيد والشيخ وغيرهم، فكيف لم يروِ واحدٌ منهم هذه الروايات الثلاث في كتابه، ـ مع كونها كما ادّعاه الميرزا فتاح مستنداً ومدركاً لكثيرٍ من الأحكام الإلزامية وغيرها ـ على حدِّ نقل سائر الأخبار الصحاح والضعاف.

ودعوىٰ إمكان خفاء ذلك الأصل عليهم إلى زمان ابن أبي جمهور، تنافي تصريحه بأنّ ما يرويه معنعن السند إلى المحمدين الثلاثة، ثم إلى الأئمة عليهم السلام.

واحتمال إجازتهم لرواية أصلٍ اختفىٰ على المجيز كاد أن يلحق بالمحالات، كما لا يخفىٰ على مَن له معرفة بديدن الأصحاب في نقل الأخبار وتثبتهم ودقتهم فيه.

وقد تحصّل: أنّ إثبات اعتبار روايات قاعدة الميسور مشكل، لا من ناحية جبر إرسالها بالعمل، لما عرفت من عدم إحرازه، ولا من ناحية جعلها من الأخبار المسندة المعتبرة، إلّا أنّ الموجب للبحث عن دلالتها دعوىٰ جمعٍ شهرةَ العمل بها. وحيث كان المدار في الحجية على الوثوق الشخصي بالصدور، فمن حصل له الاطمئنان به فهو، وإلّا فيشكل الاستدلال بها، وإنْ ذَكَرَ صاحب الجواهر قدس سره رواية الميسور في

. . . . . .

عداد الأدلة في عدة موارد، كوضوء الأقطع «١»، وتعذر الخليط في غسل الميت «٢» وصلاة المتوسط في دار مغصوبة «٣» وغيرها، إلّا أنّ النصوص الخاصة فيها مضافاً إلى قاعدة الاشتغال تمنع عن الوثوق بتحقق الجبر بالعمل.

«١» جواهر الكلام، ج٢ ، ص ١٦٣ - ١٦٤

«٢» المصدر، ج٤ ، ص١٣٩

«٣» المصدر، ج٨ ، ص٢٩٦

تذنيب[1]

لا يخفىٰ أنّه إذا دار الأمر بين جزئية شيءٍ أو شرطيته، وبين مانعيته

الدوران بين الجزئية و المانعية و نحوهما

١) الغرض من عقده بيان حكم شيءٍ دار أمرُه بين الجزئية والمانعية والقاطعية، أو بين الشرطية والمانعية والقاطعية، ولا بدّ قبل التعرّض لحكمه من بيان صوره، فنقول وبه نستعين: إنّ صور المسألة أربع:

الأُولىٰ: دوران شيءٍ بين جزئيته ومانعيته، كالاستعاذة بعد تكبيرة الإحرام، لاحتمال كل من جزئيتها ومانعيتها، وكالسورة الثانية، لاحتمال جزئيتها ومانعيتها، وكونها مبطلةً للصلاة، بناءً على مبطلية القِران بين السورتين.

الثانية: دورانه بين جزئيته وقاطعيته، كما إذا فرض أنّ الاستعاذة إن لم تكن جزءًا كانت من القواطع المبطلة للصلاة، وإن وقعت بينٍ الأجزاء، لا في نفس الأجزاء، وهذا هو الفارق بين القاطع وبين المانع الذي تختص مبطليته بما إذا وقع في نفس الأجزاء، ويعبّر عن بعض الموانع بالقاطع، لكونه قاطعاً للهيئة الاتصالية المعتبرة في الصلاة، على ما قيل.

أو قاطعيته، لكان من قبيل المتباينين، ولا يكاد يكون من الدوران بين

الثالثة: دورانه بين الشرطية والمانعية، كالجهر بالقراءة في ظهر الجمعة، للقول بوجوبه أي شرطيته، والقول بمبطليته.

الرابعة: دورانه بين الشرطية والقاطعية، كهذا المثال إذا فُرض أنّ القائل بمبطليته يذهب إلى قاطعيته.

إذا عرفت صور الدوران، فاعلم: أنّ المصنف ﷺ بنىٰ على جريان حكم المتباينين فيها، حيث إنّه لا جامع بين المشروط بشيءٍ والمشروط بشرط لا، فلا يمكن الإتيان بهما معاً، مثلاً إذا كان الجهر بالقراءة واجباً كانت الأجزاء مشروطة بوجوده، وإذا كان الإخفات واجباً والإجهار مبطلاً كانت الأجزاء مشروطة بعدم الجهر. ولا جامع بين الوجود والعدم، فلا يمكن الإتيان بالطبيعة المأمور بها في واقعة واحدة إلّا بأحدهما، ويمكن الاحتياط بإتيانها مع كليهما في واقعتين. وهذا هو ضابط المتباينين.

وعليه، فلا يكون المقام من قبيل دوران الأمر بين المحذورين حتى يكون الحكم فيه التخيير كما ذهب إليه شيخنا الأعظم ﷺ، بتقريب: أنّه علىٰ تقدير جزئيته أو شرطيته يجب الإتيان به، وعلى فرض المانعية أو القاطعية يحرم الإتيان به، فيدور أمره بين الوجوب والحرمة، وهذا هو الدوران بين المحذورين.

[قال ﷺ: «لو دار الأمر بين كون شيءٍ شرطاً أو مانعاً، أو بين كونه جزءًا أو كونه زيادةً مبطلة، ففي التخيير هنا، لأنّه من دوران الأمر في ذلك الشيء بين الوجوب والتحريم، أو وجوب الاحتياط بتكرار العبادة، وفعلها مرّةً مع ذلك الشيء، وأُخرىٰ بدونه، وجهان ... فقد يرجّح الأوّل ... الخ »[1].]

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٠٠

المحذورين[1] (*)، لإمكان الاحتياط[2] بإتيان العمل مرّتين

---

١) هذا إشارة إلى ما أفاده الشيخ ﷺ من اندراج المقام في الدوران بين المحذورين، لإجرائه البراءة فيما إذا دار أمره بين الجزئية والمانعية، أو الشرطية والقاطعية، بناءً على عدم حرمة المخالفة القطعية غير العملية، كما في دوران الأمر بين المحذورين، على ما صرّح ﷺ بذلك في العلم الإجمالي من مباحث القطع. والمخالفة الالتزامية المترتبة على الأصل الجاري في الطرفين لا محذور فيها، لعدم وجوبها عنده، فلا محالة يكون الحكم في دوران الأمر بين المحذورين هو التخيير بين الفعل والترك.

٢) هذا دفعُ توهم كون المقام من الدوران بين المحذورين.

توضيح هذا الدفع: أنّ ضابط الدوران بين المحذورين ـ وهو احتمال الموافقة والمخالفة في كل من الفعل والترك، وعدم إمكان الموافقة القطعية كما في المرأة المحلوف على مباشرتها أو تركها في وقت خاص، حيث إنّ في كل من فعل المباشرة وتركها احتمال الموافقة والمخالفة ـ لا ينطبق على المقام، لإمكان الموافقة القطعية فيه

(*) كما لا يكاد يكون من صغريات الأقل والأكثر، كما يظهر أيضاً من كلمات شيخنا الأعظم ﷺ بتقريب: أنّ المتيقن وجوبه ذوات الأجزاء، والشك إنّما يكون في اعتبار شيءٍ زائد عليها، ومقتضىٰ الأصل عدمه.

وذلك لما تقدم من دخل هذا الزائد قطعاً، غاية الأمر أنّه لا يعلم كيفية دخله في المركّب من حيث الجزئية أو الشرطية أو غيرهما، فيعلم إجمالاً بمطلوبية الطبيعة في ضمن أحد الخاصّين، ومن المعلوم مباينة أحدهما للآخر، كالصلاة المقيّدة بالحرم الشريف أو الجامع، فإنّ كلّاً منهما مباينة للأُخرىٰ.

وبالجملة: فالمقام أجنبي عن باب الأقل والأكثر، فليس من موارد جريان أصالة البراءة، وإن قلنا بها في الأقل والأكثر، كما هو الصحيح.

مع ذاك الشيء[1] مرّةً وبدونه[2] أُخرىٰ، كما هو أوضح من أن يخفىٰ (*).

بتكرار العمل، بأن يؤتىٰ بالصلاة تارةً مع الجهر بالقراءة، وأُخرىٰ بدونه، مع عدم وجود احتمال المخالفة مع كل من الفعل والترك الناشئين عن احتمال المطلوبية.

غاية الأمر أنّ ما لا ينطبق عليه الواجب يقع لغواً واقعاً، مع صدوره لغرض عقلائي وهو القطع بامتثال أمر الشارع.

والحاصل: أنّه مع العلم الإجمالي بالتكليف وإمكان الامتثال القطعي ـ ولو بالاحتياط المستلزم لتكرار العمل ـ لا يحكم العقل بالتخيير بين الفعل والترك، ولا يرخِّص في ترك الإطاعة.

١) أي: الشيء الذي دار أمره بين الجزئية والمانعية والقاطعية، أو بين الشرطية والمانعية والقاطعية.

٢) أي: بدون ذاك الشيء.

(*) لم يظهر لهذه العبارة الدائرة في الألسن والكتب معنىً صحيح، إذ لا بدّ في المفضَّل عليه من وجود المبدأ فيه كـ «زيد أعلم من عمرو» فلو لم يكن عمرو عالماً لم يصحّ هذا الكلام، ومن المعلوم أنّه ليس في الخفاء وضوح حتى يقال: إنّ المطلب الكذائي أوضح منه، فالصحيح أن يقال في أمثال هذا المقام: أوضح من الواضحات، أو: أوضح من كل واضح.

خاتمة

في شرائط الأُصول[1]

أمّا الاحتياط[2] فلا يعتبر في حسنه شيءٌ أصلاً (*)، بل يحسن على كل

شرائط الأُصول العملية

١) وهي الاحتياط والبراءة بقسميها وأصالة التخيير.

٢) الذي موضوعه احتمال الحكم الواقعي، وفائدته المترتبة عليه هي الإحراز العملي للواقع على تقدير ثبوته، لكن شيخنا الأعظم ﷺ جعل هذا الإحراز العملي موضوع الاحتياط، حيث قال:« ويكفي في موضوعه ـ أي الاحتياط ـ إحراز الواقع

(*) إلّا إذا احتمل اداء الاحتياط بدون الفحص إلى ترك واجب أهم، كما إذا صرف ماءه في الوضوء مع احتمال وجوب صرفه فيما هو أهم منه، فإنّه يجب عليه الفحص لئلّا يفوت عنه الواجب الأهم بتقصيره، كما يجب الفحص في البراءة. ومجرد كون الاحتياط انقياداً إلى المولىٰ لا يجوِّز ترك الفحص، ولا يرفع قبح تفويت الواجب عقلاً.

وبالجملة: لمّا كان حسن الاحتياط عقلاً لكونه محرزاً للواقع على فرض ثبوته، فلا بدّ من اعتبار عدم مزاحمته لما يوجب قبحه.

حال[١]، إلّا[٢] إذا كان موجباً لاختلال النظام (*)،

المشكوك فيه به »[«١»] فتدبّر.

١) أي: سواء أقامت حجةٌ غير علمية على خلافه أم لا، وسواء أكان احتمال الحكم الواقعي قويّاً أم ضعيفاً، وسواء أكان قبل الفحص أم بعده ... إلى غير ذلك من الصور، وسواء أكان الاحتياط حقيقياً أم إضافياً، كالأخذ بأحد القولين أو الأقوال في المسائل الفرعية.

٢) هذا استثناء عن حُسن الاحتياط، وغرضه: أنّه لا يعتبر في حسنه شيءٌ إلّا عدم كونه موجباً لاختلال النظام، فالاحتياط الذي ينجرّ إلى ذلك لا حُسن فيه، وظاهر كلام الشيخ هنا عدم اعتبار شيءٍ في حُسنه حتى عدم اختلال النظام.

وكيف كان، فقوله: « إلّا إذا » ظاهر في كون الاختلال رافعاً لحُسن الاحتياط لا لنفسه المحرز للواقع، لظهور السلب في القضايا السالبة في رجوعه إلى المحمول لا الموضوع، فالاحتياط المخلُّ بالنظام محرِز للواقع، لكنه ليس بحَسَنٍ، لإخلاله بالنظام.

وإن كان من المحتمل رجوع الاستثناء إلى الموضوع، بأن يقال: إنّ حقيقة الاحتياط هي إحراز الواقع عملاً مع عدم مزاحمة جهة مقبِّحة له عقلاً، ومع وجود المزاحم ينتفي موضوع الاحتياط، فتكون السالبة بانتفاء الموضوع.

(*) أو لحصول الوسوسة الشيطانية، فإن كان الاحتياط معرضاً لها أعاذنا الله وجميع إخواننا المؤمنين منها خرج عن الحُسن إلى القبح، لكونه حينئذٍ تعويداً للخبيث وإطاعةً له، وقد نهي في النصوص عنهما.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٠٥

ولا تفاوت فيه [١] بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو [٢] كان موجباً للتكرار فيها [٣].

و توهُّمُ [٤] كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولىٰ

لكن هذا الاحتمال ضعيف جدّاً، لأنّ حقيقة الاحتياط هي الإحاطة بالواقع، وحُسنُه أو قبحه أحياناً لعارضٍ خارجٌ عن هويّته، وظهور قوله: «إلّاإذا كان موجباً لاختلال النظام» في نفي هذا الاحتمال ورجوع السلب إلى المحمول، ممّا لا مجال لإنكاره، لأنّ معناه: إلّا إذا كان الاحتياط موجباً لاختلال النظام، فالاختلال الرافع لحسنه مترتب على وجود الاحتياط، لا رافع لحقيقته، فإنّ الحُسن والقُبح من المحمولات المترتبة على وجود شيءٍ.

١) أي: في حُسن الاحتياط، وهذا إشارة إلى الخلاف في حُسنه في العبادات كما نُسب إلى جمعٍ من الفقهاء تبعاً للمتكلمين، بزعم: أنّ الاحتياط فيها مخلٌّ بقصد الوجه المعتبر في العبادة، وعلى هذا بنوا بطلان عبادة تارك طريقي الاجتهاد والتقليد مع التمكن منهما.

٢) كلمة «لو» وصليّة، وبيان لوجه الإطلاق، وإشارة إلى خلاف آخر، وهو أنّ الاحتياط يحسن إن لم يكن مستلزماً لتكرار العبادة، وإلّا فلا حُسن فيها، لما سيشير إليه وتقدّم أيضاً في مباحث القطع «١»، وقد نسب إنكار حُسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة إلى صاحب الحدائق.

٣) أي: في العبادات.

٤) هذا أحد الوجوه التي نوقش بها في حُسن الاحتياط المستلزم لتكرار

«١» منتهىٰ الدراية، ج٤، ص٥٧٦

و هو [١] ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة، فاسد [٢]، لوضوح أنّ التكرار ربما

العبادة، و محصّله: أنّ التكرار عبث لا يترتب عليه غرض عقلائي، و لعب بأمر المولىٰ، و هو ينافي قصد القربة أي امتثال أمره المعتبر في العبادة.

و عليه، فمع التكرار لا يحصل ما هو قوام العبادة من قصد القربة، و هذا الوجه يوجب امتناع الاحتياط في العبادات.

١) أي: العبث و اللعب.

٢) خبرُ «و توهم» و دفع له بوجهين:

أحدهما: ما أشار إليه بقوله: «لوضوح» و حاصله: أنّ التكرار ليس لازماً مساوياً للعبثية المنافية لقصد الامتثال، لإمكان نشئه عن غرض عقلائي، كما إذا كان التكرار موجباً لتعوُّده على العبادة، أو دافعاً لضرر عدوٍّ عن نفسه إذا استحيىٰ العدوُّ من الإضرار به ما دام مصلِّياً، أو كان الفحص و السؤال سبباً للذّلّ و المهانة، أو غير ذلك من الأغراض العقلائية الموجبة لتكرار العبادة، المخرِجة له عن العبثية المنافية لقصد الامتثال المعتبر في العبادة.

و بالجملة: فالعبثية لا تصلح لأن تكون مانعةً عن حُسن الاحتياط المستلزم لتكرار العبادة، لكونها أخصّ من المدّعىٰ، كما لا يخفىٰ.

ثانيهما: ما أشار إليه بقوله: «مع أنّه لو لم يكن» و محصّله: أنّ مناط القربة المعتبرة في العبادة هو إتيان الفعل بداعي أمر المولىٰ، بحيث لا يكون له داعٍ سواه، فلو أتىٰ بهذا الداعي فقد أدّىٰ وظيفته، و إن لم يكن التكرار ناشئاً من غرض عقلائي و كان لَعِباً في كيفية الامتثال، لكنه لا ينافي قصد الإطاعة، حيث إنّ حقيقتها ـ كما عرفت ـ هي الانبعاث إلى الفعل عن بعث المولىٰ، و تحركه عن تحريكه، و المفروض تحققها.

يكون بداعٍ صحيح عقلائي (*).

مع (**) أنّه [١] لو لم يكن بهذا الداعي [٢] وكان أصل إتيانه [٣] بداعي

---

١) أي: أنّ التكرار، ويمكن أن يكون الضمير للشأن.

٢) أي: داعٍ صحيح عقلائي.

٣) الضمير راجع إلى الفعل العبادي، المستفاد من العبارة.

(*) يمكن أن يريد مُنكر حسن الاحتياط المستلزم للتكرار عبثيةَ هذا الاحتياط بنظر العقل مع التمكن من الامتثال العلمي التفصيلي، وأنّ الاحتياط ليس امتثالاً عقلاً، والغرض العقلائي من التكرار لا يسوِّغه ولا يُدرجه تحت عنوان الإطاعة أصلاً.

وعليه، فلا يندفع الإشكال بوجود الغرض العقلائي من التكرار، كما يقول به مَن يلتزم بترتب مراتب الإطاعة وطوليتها، كما لا يخفىٰ.

مضافاً إلى: أنّ ذلك الغرض العقلائي الراجح أو المباح إن كان مانعاً عن استقلال القربة في الداعوية، فالظاهر بطلان العبادة، فلا بدّ من تقيد ذلك الغرض العقلائي بعدم إسقاطه للقربة عن استقلالها في الداعوية، حتى لا يندرج في الضميمة المانعة عن كون داعي القربة صالحاً للاستقلال في البعث إلى العبادة.

إلّا أن يقال: إنّ هذه الضميمة ليست في عرض قصد القربة، بل في طولها، حيث إنّ الداعي إلى الإطاعة هو الأمر فقط، والانبعاث يكون عن البعث مجرّداً عن كل ضميمة، والضميمة إنّما تقع في كيفية الإطاعة، وهي متأخرة عن نفس الإطاعة، فليتأمّل.

(**) لا يخفىٰ أنّ الترتيب الطبعي يقتضي تقديم هذا الجواب على الأوّل، بأن يقال: «فاسد أوّلاً بعدم منافاة التكرار لقصد الامتثال، وثانياً: بإمكان نشء التكرار عن غرض عقلائي على تقدير منافاته له».

أمر مولاه بلا داعٍ له [١] سواه [٢]، لَما [٣] ينافي قصد الامتثال، وإن كان لاعباً [لاغياً] في كيفية امتثاله (*) فافهم [٤].

---

١) هذا الضمير وضمير «مولاه» راجعان إلى المكلّف المفهوم من الكلام.

٢) أي: سوىٰ أمر مولاه.

٣) جواب «لو» يعني: لو كان أصل الإتيان بداعي أمر المولىٰ لم يكن التكرارُ - غير الناشئ عن غرض عقلائي - منافياً لقصد الامتثال، وقادحاً في حُسن الاحتياط المستلزم للتكرار، إذ اللّعب إنّما هو في كيفية الإطاعة لا في نفسها، لفرض كون الإتيان بالمحتملات ناشئاً من أمر المولىٰ.

٤) لعلّه إشارة إلى صحة هذا الجواب، فإنّه لا يلزم اللعب في كيفية الامتثال أيضاً، لكون كلٍّ واحدٍ من الأعمال ناشئاً عن داعي الأمر المحتمل، ومن المعلوم أنّ انبعاث العمل عن الأمر المحتمل انقياد، وهو حَسَن عقلاً، فكيف ينطبق عليه عنوان

(*) كيفية الامتثال هي فعل المحتملات التي يحرز بها الواقع، فلو فرض كونها لعباً امتنع انطباق المأمور به على أحد المحتملات، حتى يتحقق الامتثال الموجب لسقوط الأمر بالعبادة.

والحاصل: أنّ اللعب يصدق حتى بعد كل محتمل. وهو مانع عن تحقق الامتثال به. ودفع هذه الشبهة منحصر بإنكار صدق اللعب على ما يصدق عليه الانقياد والتحرك عن تحريك المولى.

كما أنّ الكلام في قدح نفس التكرار من حيث هو في حسن الاحتياط، لا القدح من جهة أُخرىٰ مقارنة للتكرار أحياناً متوقفة على القصد، فإنّ اتصاف المحتملات باللعب منوط بقصده، ولا يتحقق ذلك مع نشء فعل تلك المحتملات عن أمر المولىٰ. نعم، إن كان الاتصاف بها قهرياً اتّجه صدق اللعب عليها، لكنه محل التأمل.

بل يحسن [١] أيضاً فيما قامت الحجّة [٢] (*) على البراءة من التكليف

اللعب الذي هو داعٍ شيطاني المضادّ لعنوان الانقياد الذي هو داعٍ رحماني؟

ومنه يظهر: عدم اللعب في الجمع بين المحتملات أيضاً، بداهة أنّ الجمع يكون ناشئاً عن داعٍ إلهي، وهو إطاعة أمره.

ولا في تحصيل اليقين بامتثال أمر المولىٰ، ببيان أنّ تحصيل اليقين بالامتثال إن كان بإتيان المأمور به المعلوم تفصيلاً انطباقه على المأتي به، فلا لعب، وإن كان بالجمع بين المحتملات وترك تعيينه، فهو لعب في كيفية تحصيله.

وذلك لأنّ اللعب في اختيار كيفية تحصيل اليقين مع نشئه عن الغرض العقلائي غير متصوّر، والأغراض العقلائية كثيرة:

منها: امتداد زمان اشتغاله بالانقياد للمولىٰ الذي هو من مظاهر العبودية.

ومنها: توقف تحصيل العلم التفصيلي بالمأمور به على بذل مال، أو ذُلِّ سؤال، أو تقية، أو غير ذلك.

ويمكن أن يكون «فافهم» إشارة إلى مطالب أُخر تظهر للمتأمل بالتأمُّل، فتأمّل.

١) معطوف على «بل يحسن على كل حال» يعني: كما أنّ الاحتياط يحسن في موارد عدم قيام الحجة على نفي التكليف كالشبهات البدوية الوجوبية أو التحريمية الناشئة عن فقد الدليل على التكليف، كذلك يحسن في موارد قيام الحجة على عدم التكليف، كنهوض أمارة معتبرة على جواز شرب التتن، أو عدم وجوب السورة في الصلاة مع العلم بعدم مانعيتها.

٢) أي: الحجة غير العلمية، بقرينة قوله ﷺ: «فيما كان في مخالفته على تقدير

(*) لافرق في حُسن الاحتياط مع الحجة على نفي التكليف، بين كون الحجة

ثبوته » فإنّ فرض الثبوت واحتماله إنّما يكون في الحجة غير العلمية.

مضافاً إلى: أنّه لا معنى للاحتياط مع العلم بالواقع.

وبالجملة: المقصود حُسن الاحتياط في موارد قيام الأمارة غير العلمية على عدم التكليف

النافية له أصلاً عملياً كالبراءة ودليلاً اجتهادياً كالأمارة، إذ موضوع الاحتياط وهو احتمال ثبوت التكليف واقعاً متحقق في كلا الفرضين.

ثم إنّه إن لم يلزم التكرار من العمل بالاحتياط مع الحجة النافية للتكليف، فلا إشكال، كما إذا قام الدليل على عدم وجوب السورة في الصلاة، فإنّ الاحتياط بإتيان السورة فيها لا يتوقف على تكرار الصلاة، بل يأتي بها مرةً واحدة مع السورة.

وإن لزم من الاحتياط تكرار العمل، كما إذا قامت الحجة على وجوب صلاة الجمعة، حيث إنّ الاحتياط مع رعاية هذه الحجة يتوقف على فعل الصلاة مرّتين إحداهما أربع ركعات، وثانيتهما ركعتان وخطبتان، فهل يجب عليه تقديم ما يقتضيه الحجة أوّلاً، ثم الإتيان بخلافه لإحراز الواقع، أم يتخيّر في تقديم أيّهما شاء؟

قيل بالأوّل، لأنّ في تقديمه عملاً بالوظيفة، وبعده يحتاط بفعل ما يكون على خلاف ما تقتضيه الحجة كصلاة الظهر في المثال، فلو قدّمها على صلاة الجمعة اندرج في الامتثال الاحتمالي مع التمكن من التفصيلي، حيث إنّ معنى حجية الأمارة إلغاء احتمال الخلاف، وعدم الاعتناء به، والتقديم اعتناء به.

لكن فيه أوّلاً: أنّ معنى إلغاء احتمال الخلاف ليس إلغاءه مطلقاً بنحوٍ يرفع حُسن الاحتياط حتى لا يجوز اعتناؤه بنحو الرجاء واحتمال المطلوبية، بل معناه إلغاؤه في مقابل اعتباره بنحو الوظيفة، كما في اعتبار ما يقتضيه الأمارة، فاحتمال خلاف الأمارة لا يراعى بنحو الوظيفة، وأمّا رعايته بنحو الرجاء وإدراك الواقع فلا بأس بها،

لئلّا[1] يقع فيما كان

---

١) تعليل لحسن الاحتياط في موارد قيام الحجة على عدم التكليف، وحاصله: أنّ موضوع الاحتياط ـ وهو احتمال ثبوت الحكم واقعاً مع قيام الحجة غير العلمية على عدم التكليف ـ موجود، لاحتمال خطئها، كاحتمال وجود الحكم مع خلوِّ الواقعة عن الدليل على حكمها نفياً وإثباتاً، إذ ملاك حُسنه عقلاً وهو الانقياد في كلتا الصورتين حاصل، بداهة احتمال ثبوت الحكم مع قيام الحجة على عدمه، فلا مانع من الاحتياط بقراءة السورة مثلاً في الصلاة مع قيام الدليل غير العلمي على عدم جزئيتها لها، وترك شرب التتن مع نهوض أمارةٍ معتبرة على عدم حرمته.

والحاصل: أنّه يحسن الاحتياط لئلّا يقع في مفسدة مخالفة الحكم الواقعي على فرض ثبوته.

ولا تقتضي حجية الأمارة نفيها.

وثانياً: أنّ الامتثال الاحتمالي إنّما يكون فيما إذا كان بانياً على الاكتفاء بأحد المحتملين أو المحتملات، وأمّا إذا كان بانياً على الإتيان بالجميع، فلا يصدق عليه الإطاعة الاحتمالية، بل يصدق عليه الاحتياط.

وثالثاً: أنّ العمل بالأمارة غير العلمية إطاعة ظنية، فلو صدق الإطاعة الظنية على تقديم العمل بمقتضىٰ الأمارة، فاللازم تقديم العمل بخلاف مقتضاها، أو تقديم العمل بمقتضاها بانياً على الاحتياط، لا على الإتيان به من باب حجية الأمارة، حتى لا يلزم تقديم الامتثال الظني على الاحتياطي.

وبالجملة: فالحقُّ عدم لزوم العمل ابتداءً بمؤدّىٰ الأمارة ثم رعاية الواقع، بل المكلّف مخيّر في تقديم أيِّهما شاء. نعم الأولىٰ الابتداء بالعمل بما تقتضيه الحجة مراعاةً لشأنها، ثم رعاية الواقع بإتيان خلاف مقتضاها.

في مخالفته على تقدير ثبوته[١] من المفسدة وفوتِ[٢] المصلحة.

وأمّا البراءة العقلية[٣] فلايجوز إجراؤها إلّا بعد الفحص واليأس عن

---

١) هذا الضمير وضمير «مخالفته» راجعان إلى التكليف.

٢) معطوف على «المفسدة» و«من» بيان لـ «ما» الموصول، يعني: لئلّا يقع المكلّف في المفسدة التي تكون في مخالفة التكليف على تقدير ثبوته، هذا.

ولكن شيخنا الأعظم ﷺ علّل حُسن الاحتياط ـ مع قيام الحجة على عدم التكليف ـ بقوله: «لعموم أدلة رجحان الاحتياط، غاية الأمر عدم وجوب الاحتياط»[١]. ولعلّ هذا أولىٰ من تعليل المصنف ﷺ له بقوله: «لئلّا يقع» لأنّ الاحتياط من طرق إطاعة أحكام الشارع، وأدلةُ حُسنه ناظرة إلى كونه حافظاً للأحكام، وإن كان حافظاً لملاكاتها أيضاً، لكن المطلوب أوّلاً من الاحتياط هو الأوّل، حيث إنّ اللازم علينا مراعاة الأحكام دون ملاكاتها. مع أنّ كفاية قصد جلب المصلحة أو دفع المفسدة في تحقق الانقياد إلى المولىٰ لا تخلو من بحث.

اشتراط البراءة بالفحص

٣) التي هي قبح العقاب بلا بيان، فجواز إجرائها في الشبهات الحكمية دون الموضوعية ـ التي سيأتي البحث فيها ـ منوط بتحقق موضوعها أعني به عدمَ البيان على الحكم، وإحراز عدم البيان ـ وهو عدم الحجة ـ منوط بالفحص، وبدونه لا يحكم العقل بقبح المؤاخذة، إذ لابدّ في حكمه به من إحراز موضوعه، ولا يحرز ذلك إلّا بالفحص الموجب لوصول الحجة المنصوبة من الشارع على الحكم، أو اليأس من الوصول إليها.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٠٥

الظفر بالحجة على التكليف، لما مرّت الإشارة إليه[1]. من[2] عدم استقلال العقل

وعليه، فلا يستقلّ العقل بقبح المؤاخذة قبل الفحص، سواء أكان نفس احتمال التكليف منجِّزاً عند العقلاء، أم كان احتمال وجود الحجة واقعاً، أم الحجة الواصلة إلى المكلّف ـ لولا تقصير المكلّف بترك الفحص ـ موجباً لتوقف العقل عن الحكم بالبراءة وقبح المؤاخذة، ففي جميع هذه التقادير عدم حكمه بالبراءة إنّما هو لعدم إحراز موضوعه، وهو عدم الحجة على الحكم، فالبراءة العقلية في الشبهات الحكمية تتحقق موضوعها ـ أعني به عدم البيان ـ إلّا بالفحص، فالفحص محقِّق لموضوعها، لا أنّه أمر آخر يقيِّد الموضوع. فالتعبير عن الفحص هنا بالشرط مسامحة

١) مرّ ذلك في الدليل الرابع من أدلة البراءة «١».

٢) بيان لـ «ما» الموصول. وضمير «بعدهما» راجع إلى الفحص واليأس. ووجه عدم حكم العقل بالبراءة قبل الفحص واليأس ـ كما أشرنا إليه آنفاً ـ إمّا منجّزية احتمال التكليف عند العقلاء. وكونه بياناً، بحيث لو لم يتفحص حَسُن العقاب عليه وإن لم يكن في الواقع حجة، لكفاية نفس الاحتمال في حُسن المؤاخذة.

وإمّا كون البيان هو الحجة الواقعية، ومع الشك في وجودها لا يحكم العقل بالبراءة حتى يحرز عدمها بالفحص. وأثرُه حُسن المؤاخذة مع وجود الحجة واقعاً ولو مع عدم العثور عليها بالفحص

وإمّا كون البيان هو الحجة التي يعثر عليها العبد بالفحص، إذ لا تصل الأحكام الشرعية إلى المكلّفين بمجيء شخص النبي أو الولي صلوات الله عليهما إلى دورهم لتبليغ الأحكام، بل وصولها إليهم منحصر بالفحص عنها في مظانّها، وهي الطوامير الضابطة لها. أو السؤال عن الحجج الّذين أُمرنا بالرجوع إليهم في أخذ الحلال والحرام.

«١» راجع منتهى الدراية، ج٦، ص٢١٦

بها إلّا بعدهما.

و أمّا البراءة النقلية[1] فقضية إطلاق أدلّتها[2] (*)

وعليه، فلا يحرز موضوع حكم العقل إلّا بالفحص، وقبله يشكّ في الموضوع، ومن المعلوم أنّه لا يحكم مع هذا الشك، كسائر الموارد. وأثرُه أنّ ترتب العقاب عليه منوط بأمرين:

أحدهما: وجود الحجة واقعاً.

والآخر: إمكان العثور عليها بعد الفحص.

وهذا هو الحقُّ دون الأوّلين، إذ في أوّلهما: أنّ منجّزية الاحتمال إنّما هي لرعاية الواقع، فهو كسائر الطرق إن أصابت أنجزت الواقع، وإن أخطأت أعذرت المكلّف، ولو كان عليه مؤاخذة فهي على التجري لا على الواقع.

وفي ثانيهما: أنّه يقبح المؤاخذة بعد الفحص، لأنّها تنافي العدل، وقبل الفحص تحسن المؤاخذة، للتجري.

فالمتحصل: أنّ البراءة العقلية لا تجري في الشبهات الحكمية ـ سواء أكانت وجوبية أم تحريمية ـ إلّا بعد الفحص عن الدليل واليأس عن الظفر به، لأنّ موضوعها وهو عدم الدليل على الحكم لا يحرز إلّا بالفحص عنه الموجب للاطمئنان بعدمه.

١) وهي المستندة إلى الأدلة الشرعية.

٢) أي: أدلة البراءة النقلية، كأحاديث الرفع والحجب والسعة وغيرها

(*) لقائلٍ أن يمنع إطلاقَ أدلّتها، خصوصاً بعد إرادة الحجة من «العلم» الوارد في تلك الأدلة، حيث إنّ المراد بالحجة كما مرّ في البراءة العقلية هو الحجة التي يمكن

و إن كان[1] هو عدم اعتبار الفحص في جريانها[2]، كما هو[3] حالها في الشبهات

لمتقدمة في أصل البراءة، حيث إنّ تلك الأدلة لم تقيّد بالفحص، فمقتضىٰ إطلاقها عدم اعتباره في جريانها في الشبهات الحكمية، كما هو حال البراءة النقلية في الشبهات الموضوعية.

١) يعني: وإن كان مقتضى إطلاق أدلّتها عدم اعتبار ... إلخ، والأولىٰ أن قال: « وإن كانت هي ».

٢) هذا الضمير وضمير « حالها » راجعان إلى البراءة النقلية.

٣) اى عدم الاعتبار، وظاهر كلامه عدم اشتراط جريان البراءة الشرعية في الشبهات الموضوعية بالفحص، وذلك لإطلاق حديث الرفع، حيث إنّ ما دلّ على اعتبار الفحص فيها مختص بالشبهات الحكمية، ولا مانع من بقاء اطلاقها بالنسبة إلى الموضوعية

وأمّا البراءة العقلية، فظاهر المتن إناطتها بالفحص مطلقاً، سواء في الشبهات الحكمية والموضوعية، وذلك لعدم استقلال العقل بالبراءة فيهما قبل الفحص، بل يستحق المبادر إلى الارتكاب فيها للّوم والمذمة. هذا ما أفاده من الوجه في الحاشية «[1]»، وسيأتي تعقيبه في التعليقة، فلاحظ.

العثور عليها بالفحص، فعدم البيان المأخوذ موضوعاً للبراءة العقلية هو بعينه موضوع البراءة النقلية، فالفحص فيها محقّق لموضوعها، كالفحص في البراءة النقلية، فلا نحتاج إلى إتعاب النّفس في إقامة الدليل على وجوب الفحص في البراءة النقلية، كما لا يمكن

---

[1] حاشية الرسائل، ص١٦٢

الموضوعيـة، إلّا [١] أنّـه استدلّ على اعتباره [٢] بالإجماع [٣]، وبالعقـل [٤]، فإنّـه

---

١) استدراك على قوله: «وإن كان هو» والضمير للشأن، وغرضه: أنّ إطلاق أدلة البراءة النقلية وإن كان مقتضياً لعدم وجوب الفحص في جريانها في الشبهات الحكمية، إلّا أنّه استدلّ على وجوب الفحص فيها وعـدم جواز الأخذ بإطلاق أدلتها بوجوه:

أحدها: الإجماع، قال الشيخ الأعظم قدس سره: «الإجماع القطعي على عدم جواز العمل بأصل البراءة قبل استفراغ الوسع في الأدلة» [١].

ثانيها: العقـل، بتقريب: أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف إلزامية بيـن موارد الشبهات، بحيث لو تفحّص عنها فـي الأدلة لظفر بها، فلا يجوز الرجوع إلى أصالة البراءة قبـل الفحص عن الأدلة واليأس عـن الظفر بها، فالعقل بمقتضىٰ هذا العلم الإجمالي يمنع عن إجراء البراءة قبل الفحص.

٢) أي: اعتبار الفحص.

٣) هذا هو الوجه الأوّل من الوجوه المحتج بها على لزوم الفحص.

٤) هذا هو الوجه الثاني، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «بتقريب: أنّه يعلم إجمالاً بثبوت تكاليف ... إلخ» وضمير «فإنّه» للشأن.

راحة النّفس بإجراء أصالة عدم الحجة والعمل بأدلة البراءة بدون الفحص، حيث إنّ موضوعها ليس مجرد عدم الحجة واقعاً حتىٰ يحرز بالأصل، بل عدم الحجة التي يمكن العثور عليها بالفحص على تقدير وجودها، وهذا العدم لا يحرز بالأصل، بل لا بدّ من الفحص الموجب لليأس عن الظفـر به، وللاطمئنان العقلائي والعلـم العادي النظامي

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤١٢

لا مجال لها [١] بدونه، حيث [٢] يعلم إجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات، بحيث [٣] لو تفحّص عنه لظفر به.

---

١) أي: لا مجال للبراءة بدون الفحص.

٢) هذا تقريب الاستدلال بحكم العقل، وقد تقدم بيانه.

٣) متعلق بـ «بثبوت» غرضه: أنّ اعتبار الفحص في جواز إجراء أصالة البراءة إنّما يكون في مورد ترتب ثمرةٍ على الفحص، وهي الظفر بالحكم على فرض ثبوته واقعاً، ففي هذه الصورة لا يجوز الرجوع إلى البراءة قبل الفحص، ويجوز بعده، لخروج الواقعة حينئذٍ عن أطراف المعلوم بالإجمال.

وأمّا إذا لم يترتب أثر على الفحص، وكان وجوده كعدمه في عدم الكشف عن الواقع، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة لا قبل الفحص ولا بعده، بل يجب الاحتياط في الواقعة، لعدم خروجها عن أطراف العلم الإجمالي.

فقوله: «بحيث لو تفحص عنه» تنبيه على أنّ الفحص المسوِّغ للرجوع إلى البراءة هو ما إذا ترتبت الثمرة المزبورة عليه، وإلّا فلا فائدة في الفحص، لبقاء الشك الموجب للاحتياط، وعدم ارتفاعه بالفحص.

بالعدم.

وبالجملة: إطلاق أدلة البراءة موقوف على كون موضوعها مجرد عدم العلم بالواقع الذي هو حاصل قبل الفحص وبعده، فالأدلة من حيث اعتبار الفحص مطلقة.

لكنه كما عرفت في حيِّز المنع، فلا إطلاق لها حتى يتكلّف في تقييده بالوجوه التي تشبّثوا بها له.

هذا مضافاً إلى أنّ الحديث الشريف ـ بشهادة سائر الفقرات ـ مسوق لبيان

معذّرية الجهل بالواقع كمعذّرية الإكراه والاضطرار ونحوهما، ومن المعلوم أنّ الجهل الناشئ من عدم الفحص عن خطاب المولىٰ لا يعدّ عذراً عند العقلاء، حتى ينعقد إطلاق فيه، كي يتوسّل إلى تقييده بما بعد الفحص ببعض الوجوه.

وإلى: أنّ استكشاف الإطلاق في مرحلة الإثبات يتوقف على عدم المزاحم لمطابقة الإرادتين الاستعمالية والجدية، ولا ريب في أنّ الشارع الأقدس ـ مع كثرة ترغيبه في التعلم والتفقه في الدين، وحرصه على استنارة القلوب بمعالم الدين ومعارفه ـ يستبعد منه جدّاً أن يرخّص في التمسك بأصالة البراءة قبل الفحص عن أحكامه، لاستلزامه لنقض الغرض وسدّ باب تعلم الأحكام، وعدم وجوب الاجتهاد والتقليد.

وعليه، فترخيصه في مخالفة الواقع أحياناً لا بدّ أن يكون بعد الفحص عن أحكامه، لئلّا يلزم التنافي بين الأمرين. ولو لم يكن هذا قرينةً مانعة عن الإطلاق، فلا أقل من صلاحيته له، وحيث كان الكلام محفوفاً بما يصلح للتقييد فاستظهار الإطلاق منه مشكل جدّاً.

وحديث الحجب أظهر دلالة على هذا المعنىٰ من سائر أخبار البراءة، إذ لا يصحّ إسناد الحجب إليه تعالىٰ مع تقصير المكلّف في الفحص بالمقدار الذي تطمئن النّفس معه بعدم الحجة على الحكم.

ولو تمّ الإطلاق كان نافياً لوجوب الفحص في الشبهة الموضوعية ومؤمِّناً من المؤاخذة على المخالفة، إلّا أن ينهض ما يدل على وجوبه أيضاً فيها، كما سيأتي.

وكيف كان، فالمصنف هنا ـ وفاقاً لشيخنا الأعظم ـ جعل إطلاق أدلة البراءة الشرعية لما قبل الفحص مفروغاً عنه، ولذا تشبّث لإبداء المانع عنه ببعض الوجوه الخمسة التي ذكرها الشيخ الأعظم قدس سره[1].

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٤١٢ - ٤١٤

. . . . . .

لكنه في حاشية الرسائل أناط جريان البراءة في كلٍّ من الشبهتين بالفحص، وقال: «ولا إطلاق للنقل الدال على البراءة فيها، لقوة احتمال سوقه مساق حكم العقل، ولا ينافيه كونه في مقام المنّة، فإنّها بملاحظة عدم إيجاب الاحتياط، مع أنّه كان بمكان من الإمكان كما حققناه ...»[١].

وقد عرفت أنّ الأقرب هو ما ذكره في الحاشية لا ما في المتن.

ثم إنّ الشيخ قدس سره ذكر وجوهاً خمسة لتقييد الإطلاق بما بعد الفحص، وهي الإجماع القطعي، والأدلة الدالة على وجوب تحصيل العلم، وما دلّ على مؤاخذة الجهّال، وحكم العقل بعدم معذورية الجاهل المقصِّر القادر على الاستعلام، والعلم الإجمالي الحاصل لكل مكلّف قبل الأخذ في استعلام المسائل.

ثم اعتمد على حكم العقل والإجماع، وقال: «فالأولىٰ ما ذُكر في الوجه الرابع من أنّ العقل لا يعذر الجاهل القادر على الفحص، كما لا يعذر الجاهل بالمكلّف به العالم به إجمالاً، ومناط عدم المعذورية في المقامين هو عدم قبح مؤاخذة الجاهل فيهما، فاحتمال الضرر بارتكاب المشتبه غير مندفع بما يأمن معه من ترتب الضرر ... مع أنّ في الوجه الأوّل وهو الإجماع القطعي كفايةً»[٢].

أقول: أمّا الإجماع، فيردُّه ما في المتن من احتمال مدركيته وإن سُلِّم تحققه.

وأمّا العقل، فإنّ الاستدلال به متين جداً، بناءً على ما قلنا من وحدة موضوعي البراءتين، حيث إنّ إحراز موضوعهما وهو عدم الحجة والبيان ـ حتى يجوز التمسك بهما ـ منوط بالفحص، فعدم معذورية الجاهل القادر على الاستعلام إنّما هو لعدم إحراز موضوع البراءة، فإطلاق أدلة الترخيص لما قبل الفحص ـ كما قيل ـ غير سديد

«١» حاشية الرسائل، ص١٦٨

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٤١٥ - ٤١٦

كما مرّ، بعد وحدة موضوعي البراءتين، وكون الفحص محقّقاً للموضوع في كلتيهما.

ولو سُلّم الإطلاق، فتقييده بحكم العقل ـ كما تقدّم في عبارة الشيخ ـ لا يخلو من محذور الدور، لوضوح أنّ همّ العقل في أمثال المقام ممّا يحتمل فيه الحكم الإلزامي ليس إلّا تحصيل المؤمّن من عتاب المولىٰ ومؤاخذته، ومثله حكم تعليقي منوط بعدم تأمين الشارع، ومن المعلوم أنّ إطلاق حديث الرفع لما قبل الفحص وترخيصه في المخالفة الاحتمالية موجب للعذر والأمن من العقوبة، ورافع لموضوع حكمه بلزوم الفحص، وتقييد الإطلاق منوط بما يصلح للتقييد في حدِّ نفسه، وإلّا لزم الدور، لتوقف اعتبار المقيد على عدم الإطلاق، وتوقف نفي الإطلاق على اعتبار المقيد.

ولا محيص عمّا ذكرناه إلّا بجعل الحكم العقلي هنا كالقرينة المتصلة الحافة بالكلام، المانعة من انعقاد إطلاق أدلة البراءة الشرعية رأساً، والموجبة لاختصاصها بما بعد الفحص من أوّل الأمر.

وقد يدّعىٰ تقييد الإطلاق، للجمع بين أخبار التوقف والبراءة بما في تقرير بعض أعاظم العصر، وحاصله: «أنّ النسبة بين الطائفتين وإن كانت تباينية، لدلالة إطلاق أخبار البراءة على الترخيص قبل الفحص وبعده، وأخبار التوقف على وجوب التوقف مطلقاً، إلّا أنّ النسبة تنقلب إلى العموم والخصوص المطلق، وذلك لأنّ مورد جملة من أخبار التوقف هي الشبهة قبل الفحص، كقوله عليه السلام في المقبولة: «فأرجه حتى تلقىٰ إمامك» الآمرة بالتفحص عن الحكم الذي يتحقق في زمان الحضور بالتشرف لديه عليه السلام والسؤال منه، وهذا المضمون يقيِّد إطلاقَ أخبار البراءة، وتختص بما بعد الفحص، وبعد هذا التخصيص تنقلب النسبة التباينية بين أخبار البراءة والتوقف إلى العموم المطلق، فتختص أخبار التوقف بما قبل الفحص، والبراءة بما بعده، وهذا هو الحال في جميع المتعارضين، لعدم ملاحظة النسبة بينهما في أنفسهما، بل بعد ورود التخصيص

. . . . . .

في أحدهما أو كليهما من الخارج »[١].

ولكنه لا يخلو من شيء، وذلك:

أمّا أوّلاً: فلأنّه لا تعارض بين حديث الرفع وأخبار التوقف حتى يعامل معهما معاملة التعارض التبايني، والتقييد مع فرض انفصال المقيد، وذلك لحكومة إطلاق « رفع ما لا يعلمون » على الأمر بالتوقف حكومةً شارحةً لدليل المحكوم، حيث إنّ مثل حديث الرفع يتعرّض لما لا يمكن أن يتعرّض له ما دلّ على وجوب التوقف.

بيانه: أنّ حديث الرفع يرفع الشبهة التي هي موضوع وجوب التوقف قبل الفحص، ويسوغ الاقتحام في المشتبه، ضرورة أنّ كل دليل يُثبت الحكم لموضوعه على تقدير وجوده، ولا يدل على وجود هذا التقدير وعدمه، والدليل الحاكم يُثبت أو ينفي هذا التقدير.

وعليه، فارتفاع الشبهة ـ ولو بورود حكم ظاهري ـ هدم لذلك التقدير، كما صرّح هو دام ظلّه به بقوله: « لأنّ أدلة الترخيص تخرجه عن عنوان المشتبه وتدرجه في معلوم الحلية »[٢] ومع هذا كيف يجري على هاتين الطائفتين أحكام التعارض ؟

وأمّا ثانياً: فبأنّ التقييد يتوقف على مسانخة الحكمين الواردين في دليلي المطلق والمقيد، والمفروض في المقام أنّ مفاد حديث الرفع ترخيص مولوي، والأمر بالوقوف كما بيّنه في موضعه إرشاد إلى عدم الوقوع في الهلكة، فكيف يقيّد به إطلاق حديث الرفع ؟. وذيل موثقة سماعة « يُرجئه حتى يلقى من يخبره » وإن كان أمراً مولوياً قابلاً لتقييد إطلاق حديث الرفع، لكنه ينافي ما بعده من قوله عليه السلام: « فهو في سعة حتى يلقاه »[٣].

« ١ » مصباح الأُصول، ج٢ ، ص٤٩٤

« ٢ » المصدر، ص٢٩٩

« ٣ » وسائل الشيعة، ج١٨ ، ص٧٧ ، الباب ٩ من أبواب صفات القاضي، الحديث: ٥

. . . . . .

هذا لو أُريد بأدلة الوقوف خصوص ما يشتمل على هذه المادة. و كذا الحال إن أُريد بها ما يدل على الاحتياط مطابقةً، فإنّه دام ظلّه التزم بكون الأمر فيها للاستحباب، لشمولها للشبهة الموضوعية، و إبائها عن التخصيص، إذ لا تنافي بين ما يدل على استحباب الاحتياط قبل الفحص، و بين ما يدل على جوازه.

و لعلّ ما اختاره من الجمع هنا كان مع الغض عمّا التزم به في أوّل البراءة من حمل أوامر التوقف على الإرشاد.

و ممّا ذكرنا ظهر غموض ما أفاده الشيخ الأعظم في ذيل دلالة العقل على تقييد إطلاق أدلة البراءة بقوله: «و النقل الدال على البراءة في الشبهة الحكمية معارَض بما تقدم من الأخبار الدالة على وجوب الاحتياط حتى يسأل عن الواقعة، كما في صحيحة عبد الرحمن المتقدمة، و ما دلّ على وجوب التوقف، بناءً على الجمع بينها و بين أدلة البراءة بحملها على صورة التمكن من إزالة الشبهة» لعدم كون الأمر بالوقوف و الاحتياط مولوياً كما حُقّق في محله، كي يجمع بينها و بين أخبار البراءة.

هذا كلُّه في الشبهة الحكمية.

و أمّا الشبهة الموضوعية، فبناءً على المختار من عدم إطلاق أدلة البراءة الشرعية كالعقلية يتعيّن الفحص، لفرض أنّ الترخيص في مخالفة الواقع موقوف على اليأس من استعلام الوظيفة بوجهٍ من الوجوه. و هذا ما اختاره المصنفُ في حاشية الرسائل، و هو متين.

إلّا أنّه يمكن دعوىٰ إجراء الأصل الشرعي في الشبهة الموضوعية قبل الفحص اعتماداً على جملة من النصوص:

منها: ذيل رواية مسعدة: «و الأشياء كلها على هذا حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة»[1] بملاحظة ورودها في الشبهة الموضوعية، و حصر رافع الحلية في العلم

«١» وسائل الشيعة، ج١٢، ص٦٠، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث: ٤

الحاصل اتّفاقاً، وقيام البينة.

ومنها: قوله عليه السلام في معتبرة السكوني في السؤال عن حكم السفرة المطروحة: «هم في سعة حتى يعلموا»[١]، والسؤال إنّما هو للحاجة إلى معرفة الوظيفة الفعلية، مع عدم أمارةٍ في موردها على التذكية والحلية، من سوق المسلم ويده، وإنّما سأل عن حكمها لاحتمال كونها سفرةَ مجوسي، فالشبهة موضوعية محضة. وجوابه عليه السلام ظاهر في نفي اعتبار الفحص. ولو كان التفتيش والسؤال عن حالها معتبراً لتعرّض له عليه السلام في الجواب، خصوصاً مع كون المورد ممّا تجري فيه أصالة عدم التذكية.

ومنها: قوله عليه السلام في صحيحة عبد الله بن سنان عن أبي عبد الله عليه السلام: «كل شيءٍ فيه حلال وحرام فهو لك حلال أبداً حتى تعرف الحرام منه بعينه فتدعه»[٢].

ومثله رواية عبد الله بن سليمان عنه عليه السلام أيضاً: «كل شيءٍ لك حلال حتى يجيئك شاهدان يشهدان أنّ فيه ميتة»[٣].

وظهورُهما ـ خصوصاً الثاني منهما ـ في عدم لزوم الفحص والسؤال عن حكم الموضوع المشتبه ممّا لا ينكر.

ومنها: ما ورد في عدم التفتيش والسؤال عن حال المرأة التي زوّجت نفسها، مع كون المحتمَل مهمّاً عند الشارع، ومن موارد انقلاب الأصل فيها إلى الاحتياط، وهو رواية عمر بن حنظلة قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: إنّي تزوّجت إمرأة، فسألت عنها، فقيل فيها، فقال: وأنت لِمَ سألتَ أيضاً؟ ليس عليكم التفتيش»[٤].

فإنّ الجملة الأخيرة صريحة في مرجوحية السؤال والتفتيش عن حال المرأة، من

«١» وسائل الشيعة، ج٢، ص١٠٧٣، الباب ٥٠ من أبواب النجاسات، الحديث: ١١

«٢» المصدر، ج١٢، ص٥٩، الباب ٤ من أبواب ما يكتسب به، الحديث الأوّل

«٣» المصدر، ج١٧، ص٩٠، الباب ٦١ من أبواب الأطعمة المباحة، الحديث: ٢

«٤» المصدر، ج١٤، ص٢٢٧، الباب ٢٥ من أبواب عقد النكاح، الحديث الأوّل

. . . . . .

حيث كونها خليّةً أو ذات بعل، مع إمكان الفحص عن الواقع و استكشافه.

نعم، ورد الاحتياط في بعض فروع النكاح و يقتصر على مورده، و يقيّد به إطلاق الروايات المتقدمة أو عمومها، كما هو الحال في الجمع الموضوعي بين كل مطلق و مقيّد.

و الأدلة المتقدمة و إن كان مورد أكثرها الشبهة التحريمية، إلّا أنّ الأمر كذلك في الشبهة الوجوبية الموضوعية أخذاً بعموم «و الأشياء كلها على هذا» الوارد في رواية مسعدة لبيان الضابط الكلي لكل شبهة موضوعية، و الأمثلة المذكورة قبلها و إن كانت من الشبهة التحريمية، لكنّها لا تصلح لتقييد الذيل، و إن أمكن تقييد صدر الرواية بها، و قد سبق الكلام حول هذه الأمثلة في أدلة البراءة، فراجع «١».

إلّا أنّه يرفع اليد عن هذا الإطلاق فيما إذا أُحرز أهمية المحتمل، أو توقف امتثال الكبريات الشرعية غالباً على الفحص عن الموضوع، مثل الفحص عن اشتمال المال الزكوي على النصاب، و بلوغ المال حدّ الاستطاعة، و ما يفضل عن مؤونة سنته من أرباح المكاسب و نحوها، إذ لو قصّر في الفحص و اعتمد على أصالة براءة ذمته عن تلك الأحكام المترتبة على موضوعاتها لزم إهمالها، و لا يرضىٰ الشارع به قطعاً.

و لكنها موارد خاصة تتوقف على إحراز الملازمة بين المخالفة و عدم التفتيش عن حال الموضوع، أو أهمية الملاك الداعي لتشريع الحكم الكلي و عدم رضاه بتفويته. و لا سبيل لدعوىٰ التلازم المذكور في جميع الشبهات الموضوعية الوجوبية كالتحريمية حتى يجب الفحص فيها، إذ التخلف عن الواقع قد يتفق أحياناً في مثل الخمر المحتمَل مع عدم التزامهم بوجوب الفحص فيه.

و الاستدلالُ بخبر زيد الصائغ في زكاة النقدين ـ الآمرة بسبك الفضة المغشوشة

«١» منتهى الدراية، ج٦، ص ١٦١ - ١٦٥

بالصفر لأجل تعيين مقدار الفضة الخالصة ثم إخراج زكاتها «١» ـ أجنبي عن الشبهة البدوية التي لا علم بأصل التكليف فيها، لظهورها في العلم إجمالاً ببلوغها النصاب والشك في مقداره.

والمتحصل: أنّ المرجع في جميع الشبهات الموضوعية هو أصالة البراءة، إلّا مع إحراز اهتمام الشارع بالمورد كما في الدماء والأموال والأعراض، أو توقف الامتثال غالباً على الفحص عن الموضوع كما في مثال الاستطاعة، لئلّا يلزم تأخير الحج عن عامها.

نعم، قد يشكل على مرجعية أصالة البراءة العقلية في الشبهة الموضوعية بعدم جريانها، للقصور في المقتضي، فإنّ البيان الموضوع عدمه للأصل هو بيان الحكم الكلي مثل حرمة شرب الخمر، لا حرمة مصاديق الطبيعة الموجودة في الخارج، فإنّه ليس من وظيفته حتى يرتفع بقاعدة القبح، مع وضوح أنّ مدلول القاعدة نفي المؤاخذة عمّا يكون بيانه وظيفة المولىٰ وهو الحكم الكلّي، وحينئذٍ لا مؤمِّن على ارتكاب الموضوع المشتبه على تقدير كونه فرداً للحرام.

وهذا الإشكال قد اعتمد عليه بعض المحققين قدس سره في رسالة اللباس المشكوك.

ولكنك خبير بأنّ وظيفة الشارع في مقام التشريع وإن لم تكن بيان أحكام المصاديق الخارجية، إذ عليه بيان الكبريات، لكن الأحكام الشرعية حيث كانت من القضايا الحقيقية، فلا محالة يتعلق بكل واحد من أفراد الطبيعة المحرّمة حكم مستقل عن أحكام سائر الأفراد، وله إطاعة ومعصية تخصه. ومن المعلوم أنّ تنجّز كل حكم يتوقف على وصوله وإحراز موضوعه، إذ مع الشك في الموضوع يشك في توجه التكليف المتعلق به أيضاً، وبيان الحكم الجزئي وإن كان خارجاً عن عهدة الشارع،

«١» وسائل الشيعة، ج٦، ص١٠٤، الباب ٧ من أبواب زكاة الذهب والفضة، الحديث الأوّل

ولا يخفىٰ [١] أنّ الإجماع هاهنا [٢] غير حاصل، ونقله [٣] لوهنه بلا طائل،

---

١) غرضه ردُّ الوجهين المزبورين، أمّا الإجماع، فبأنّ المحصّل منه ـ على وجهٍ يكشف عن رأي المعصوم عليه السلام ـ غير حاصل، إذ ليس المقام من المسائل الشرعية المحضة التي لا يتطرق إليها العقل، فلا يجوز الاتكال على الإجماع الذي يحتمل استناد المجمعيّن كلِّهم أو جلِّهم فيه إلى حكم العقل.

والمنقول منه لا حجية فيه، ولو مع فرض حجية المحصّل منه، الذي لا سبيل إلى تحصيله في المسائل التي للعقل إليها سبيل.

[وأمّا الاستدلال بالعقل فيأتي ردّه.]

٢) أي: في مسألة وجوب الفحص، في إجراء البراءة النقلية في الشبهات الحكمية.

٣) معطوف على «الإجماع» أي: ونقل الإجماع لوهن النقل بلا طائل.

لكن المصحِّح للعقوبة هو التنجّز المتقوم بإحراز كل من الحكم وموضوعه، وليس العلم بحرمة طبيعة الخمر شرعاً مع فرض الانحلال، وكون نفيها من السلب المحصّل منجّزاً لحرمة كلِّي الخمر بالنسبة إلى هذا المائع المشكوك فيه، إذ لا أثر لحرمة الطبيعة بالنسبة لما شكّ في فرديته لها، بل لا بدّ في ترتبه من إحراز فردية شيءٍ لها بعلمٍ أو علمي أو أصل محرز.

نعم، بناءً على كون المجعول الشرعي على نحو القضية المعدولة يتجه الإشكال، لكنه مجرد فرض، وقد تعرّضنا لهذا المطلب تبعاً للماتن في ثالث تنبيهات البراءة، فلاحظ «١».

«١» منتهى الدراية، ج٦، ص ٤٧٣ - ٤٧٦

فإنّ[١] تحصيله[٢] في مثل هذه المسألة ممّا للعقل إليه سبيل صعب[٣] لو لم يكن[٤] عادةً بمستحيل، لقوّة[٥] احتمال أن يكون المستند للجلِّ ـ لولا الكلّ ـ هو ما ذُكر من حكم العقل[٦]، وأنّ[٧] الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب

---

١) تعليل لقوله: «غير حاصل» وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ ليس المقام من المسائل الشرعية المحضة ... إلخ» وكان الأنسب ذكر هذا التعليل متصلاً بقوله: «غير حاصل».

٢) أي: تحصيل الإجماع.

٣) خبر «فإنّ» ووجه صعوبة تحصيل الإجماع الكاشف عن رأي المعصوم ما عرفته من عدم كون المسألة من المسائل الشرعية المحضة.

٤) يعني: لو لم يكن تحصيل الإجماع الكاشف عادةً بمستحيل، إذ لا طريق إلى استكشافه بعد قوّة احتمال كون مستند المجمعين ـ جلِّهم بل كلِّهم ـ هو حكم العقل بتنجيز العلم الإجمالي المزبور.

٥) تعليل لصعوبة تحصيل الإجماع أو استحالته، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «إذ ليس المقام من المسائل ... إلخ».

٦) الناشئ عن العلم الإجمالي المذكور.

٧) معطوف على «أن الإجماع» وإشارة إلى الجواب عن الوجه الثاني، وهو الدليل العقلي، وتوضيحه: أنّ الكلام هنا في الشبهة البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي، ففرض العلم الإجمالي هنا أجنبي عمّا نحن فيه، وذلك إمّا لانحلاله بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال بالعلم التفصيلي اللاحق، وإمّا لعدم تنجيزه، لعدم الابتلاء ببعض الأطراف، ولو لغفلة المجتهد حال استنباط حكم المسألة عن موارد الشبهات التي يكون بينها علم الإجمالي بالتكليف، إذ وجوب الفحص مختص بصورة وجود

للتنجّز [١]، إمّا [٢] لانحلال العلم الإجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، أو لعدم [٣] الابتلاء إلّا بما لا يكون بينها علمٌ بالتكليف من [٤] موارد الشبهات، ولو [٥] لعدم الالتفات إليها.

العلم الإجمالي المنجِّز، ولا يجري في الشبهات البدوية، فهذا الدليل أخص من المدّعىٰ.

١) إذ لو كان هناك علم إجمالي منجِّز كان أجنبياً عن الشبهات البدوية التي هي محل البحث، واندرج في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي.

٢) غرضه: أنّ عدم العلم الإجمالي الموجب لتنجّز الحكم يستند إلى أحد وجهين، وهما: انحلاله بالعلم التفصيلي بالظفر بالمقدار المعلوم بالإجمال، وعدم الابتلاء إلّا بالشبهات التي لا يعلم بالتكليف بينها، ولو كان عدم الابتلاء لأجل الغفلة وعدم الالتفات إلى تلك الشبهات، كما إذا استنبط المجتهد حكمَ شرب التتن مثلاً، فإنّه حين استنباط حكم هذه المسألة غافل عن سائر الشبهات، فهي لأجل الغفلة خارجة عن مورد ابتلائه من حيث الاستنباط، ولذا لا يكون العلم الإجمالي بالتكاليف بينها منجّزاً.

٣) معطوف على «لانحلال» وهو إشارة إلى ثاني وجهي عدم تنجيز العلم الإجمالي، كما أنّ قوله: «إمّا لانحلال العلم» إشارة إلى أوّل وجهي عدم تنجيزه.

٤) بيان لـ «ما» الموصول، وضمير «بينها» راجع إلى «ما» الموصول باعتبار معناه وهو موارد الشبهات، يعني: أو لعدم الابتلاء إلّا بموارد الشبهات التي لا يكون بينها علم بالتكليف.

٥) كلمة «لو» وصلية متعلقة بعدم الابتلاء، يعني: ولو كان عدم الابتلاء لأجل عدم الالتفات إلى سائر موارد الشبهات،

ولا يخفىٰ أنّ الشيخ ﷺ تعرّض لهذا الدليل العقلي أيضاً بقوله: «الخامس:

فالأولىٰ [١] (*) الاستدلالُ للوجوب بما دلّ من الآيات [٢] والأخبار على وجوب التفقه والتعلم [٣]،

حصول العلم الإجمالي لكل أحد قبل الأخذ في استعلام المسائل بوجود واجبات ومحرّمات كثيرة في الشريعة، ومعه لا يصح التمسك بأصل البراءة، لما تقدم من أنّ مجراه الشك في أصل التكليف، لا في المكلّف به مع العلم بالتكليف» «١».

وصريح كلامه كون المقام من الشك في المكلّف به لا في التكليف، ولذا لا تجري فيه البراءة. وقد عرفت أنّ بحثنا في الشبهات البدوية دون المقرونة بالعلم الإجمالي.

١) هذا ثالث الوجوه التي استدل بها على وجوب الفحص.

٢) كقوله تعالىٰ: ﴿ ولولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ﴾ الآية «٢»، وكآية السؤال من أهل الذكر «٣».

٣) كالنبوي صلى الله عليه وآله: «طلب العلم فريضة على كل مسلم، إلا انّ الله يُحب بغاة العلم» «٤» وقوله عليه السلام: «أيّها الناس اعلموا أنّ كمال الدين طلب العلم والعمل به، ألا

(*) قد عرفت في التعليقة السابقة كفاية حكم العقل بلزوم الفحص في البراءة النقلية، كلزومه في البراءة العقلية، بعد وضوح كون الموضوع في كلتا البراءتين واحداً وهو عدم الحجة، فلا بدّ من إحراز هذا العدم في جريانهما، ولا يحرز ذلك إلّا بالفحص.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤.

«٢» التوبة، الآية: ١٢٢

«٣» النحل، الآية: ٤٣

«٤» الكافي، ج١، ص٣٠، باب فرض العلم، الحديث الأوّل

و المؤاخذة [١] على ترك التعلم في [٢] مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم [٣] العلم، بقوله [٤] تعالىٰ [٥] كما في الخبر:

و إنّ طلب العلم أوجب عليكم من طلب المال »«١» الحديث و غيرهما.

و قد جعل الشيخ ﷺ الآيات والروايات المشار إليها ثاني الوجوه الخمسة الدالة على وجوب الفحص «٢».

١) معطوف على « وجوب التفقه » وهذا ثالث تلك الوجوه الخمسة في الرسائل، و تقريب الاستدلال بما دلّ على وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه هو: أنّه لو كان إجراء البراءة قبل الفحص جائزاً، وكانت المؤاخذة على خصوص الواجبات والمحرّمات المعلومة، لم يكن وجه لوجوب التعلم واستحقاق المؤاخذة على تركه، إذ المفروض وجود المعذِّر وهو البراءة، ومقتضىٰ إطلاق أدلة البراءة لما قبل الفحص وبعده، واختصاص ما دلّ على وجوب التعلم والمؤاخذة بما قبل الفحص، تقييدُ إطلاق الأوّل بالثاني، لكونه أخصّ من الأوّل، كسائر المطلقات والمقيّدات.

٢) هذا الظرف و قوله: « على ترك » متعلقان بالمؤاخذة.

٣) هذا الظرف و قوله: « عن عدم » متعلقان باعتذار.

٤) متعلق بـ « المؤاخذة » التي هي نوع من التوبيخ.

٥) ﴿ فلِلّه الحجةُ البالغة ﴾ «٣».

«١» الكافي، ج١ ، ص٣٠ ، باب فرض العلم، الحديث: ٤

«٢» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٤١٢

«٣» الأنعام، الآية: ١٤٩

« هلّا تعلّمت »[١] فيُقيّد بها[٢] أخبارُ البراءة، لقوة[٣]

---

١) وهو ما ورد في تفسير هذه الآية من أنّه « يقال للعبد يوم القيامة هل علمت، فإنْ قال: نعم، قيل: فهلّا عَمِلت ؟ وإن قال لا، قيل له: هلّا تعلّمت حتى تعمل ؟ »[١].

٢) أي: يُقيّد بالآيات والأخبار ـ الدالة على وجوب التفقه والمؤاخذة على تركه ـ إطلاقُ أخبار البراءة، لما مرّ آنفاً من شمولها لما قبل الفحص وبعده.

وغرضه ﷺ التنبيه على أنّ النسبة بين تلك الآيات والأخبار وبين أدلة البراءة نسبة المقيد إلى المطلق، فيقيّد بها إطلاقُ أدلة البراءة. لا أنّ النسبة بينهما هي التباين كما قد يتوهم، بتقريب:

أنّ مورد أخبار البراءة عدم العلم بالتكليف لا تفصيلاً ولا إجمالاً، وموردُ الآيات وأخبار « وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه » تركُ العمل فيما علم وجوبه مثلاً ولو إجمالاً، فتكون واردةً في الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، وأجنبيةً عن الشبهات البدوية التي هي مورد أصالة البراءة، فلا موجب لتقييد إطلاق أدلة البراءة بها مع تباين نسبتهما.

فيكون هذا الوجه كالوجهين المتقدمين ـ وهما الإجماع والعقل ـ ضعيفاً، وغير صالح لتقييد إطلاق أدلة البراءة بلزوم الفحص، وإناطة جواز العمل بالبراءة النقلية به.

٣) هذا تعليل لقوله: « والأولىٰ الاستدلال » ودفع للتوهم المزبور، وكان الأولىٰ تقديم « لقوة ظهورها » على قوله: « فيقيّد بها » لأنّ التقييد متفرع على إثبات ظهورها في كون الاحتجاج بترك التعلم حتى يتحد موردها مع مورد أدلة البراءة

« ١ » الأمالي للشيخ الطوسي، ص٩، المجلس الأوّل

ظهورها [١] في أنّ المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلُّم فيما لم يعلم، لا بترك [٢] العمل فيما علم وجوبه ولو [٣] إجمالاً، فلا مجال [٤] للتوفيق [٥] بحمل هذه الأخبار

و يصح التقييد، لورودهما معاً في الشبهات البدوية، وأخصيتها من أدلة البراءة.

وكيف كان، فقد دفع التوهم المزبور بما محصّله: أنّ تلك الآيات والروايات ظاهرة في كون المؤاخذة والذم على ترك التعلم فيما لم يعلم، بل قوله عليه السلام: «هلّا تعلمت حتى تعمل» كالصريح في كون التوبيخ على ترك التعلم، لا على ترك العمل فيما علم وجوبه، حتى يكون مورده الشبهات المقرونة بالعلم الإجمالي، دون الشبهات البدوية التي هي مورد أدلة البراءة. وأخبار المؤاخذة جلّها ـ بل كلها ـ في غاية الظهور في كون المؤاخذة على ترك التعلم، لا ترك العمل بما علم حكمه، ودعوىٰ تواترها المعنوي قريبة جداً، فلا حاجة إلى البحث عن أسنادها، فراجع الوافي «١».

١) أي: ظهور الآيات والروايات في كون المؤاخذة على ترك التعلم كما هو مورد أدلة البراءة.

٢) هذا هو التوهم المزبور بقولنا: «بتقريب أنّ مورد أخبار البراءة ... الخ».

٣) وصلية متعلقة بقوله: «علم وجوبه» يعني: ولو علم وجوبه إجمالاً.

٤) هذه نتيجة ظهور الآيات والروايات في كون الذّم على ترك التعلم، لا على ترك العمل بما علم حكمه، وإشارة إلى التوهم المذكور.

٥) بين إطلاق أدلة البراءة وبين الآيات والأخبار المشار إليها، بحملها على ما إذا علم إجمالاً بثبوت التكاليف بين المشتبهات، وأخبار البراءة على الشبهات البدوية، حتى تكون النسبة بينهما هي التباين، لا الإطلاق والتقييد، ولا يصح حينئذٍ تقييد إطلاق أدلة البراءة بهما.

«١» الوافي، ج١، ص١٢٥، باب فرض طلب العلم، وص١٧٩، باب سؤال العلماء، وتذاكر العلم

على ما إذا علم إجمالاً، فافهم[1].

ولا يخفىٰ[2] اعتبار الفحص في التخيير العقلي

---

١) لعلّه إشارة إلى صحة الجمع بين الآيات والروايات وبين أدلة البراءة، بتقييد إطلاق أدلة البراءة بهما، لاعتبار الروايات سنداً ودلالةً.

أو إشارة إلى توهمٍ آخر ودفعه، أمّا التوهم فهو: أنّه يمكن أن يكون التوبيخ على ترك التعلم بالنسبة إلى العناوين الخاصة من الواجبات والمحرّمات المعلومة إجمالاً، فلا يكون مورد التوبيخ الشبهةَ البدوية حتى يقيّد به إطلاق أدلة البراءة، ويثبت به وجوب الفحص، بل مورده العلم الإجمالي بوجود واجبات ومحرمات.

وأمّا الدفع، فهو قوله: «لقوة ظهورها في أن المؤاخذة» وحاصله: قوة ظهور تلك الروايات ـ بل صراحة بعضها ـ في كون المؤاخذة على ترك التعلم، لا ترك العمل فيما علم حكمه ولو إجمالاً.

أو إشارة إلى غيرهما ممّا يتوهم في المقام.

فتحصل ممّا أفاده المصنف ﷺ: أنّ دليل اعتبار الفحص ـ في جريان البراءة النقلية في الشبهات الحكمية ـ هو تقييد إطلاق أدلتها بالآيات والأخبار الدالة على وجوب التعلم والمؤاخذة على تركه.

٢) بعد أن فَرَغَ عن بيان ما يعتبر في جريان الأُصول الثلاثة وهي الاحتياط والبراءة العقلية والنقليّة، شَرَعَ في بيان ما يعتبر في جريان أصالة التخيير في دوران الأمر بين المحذورين.

ومحصّل ما أفاده فيه هو: أنّ الفحص هنا معتبر بعين الوجه الذي ذُكِر في لزوم الفحص في البراءة العقلية، يعني: أنّ الفحص كما يكون محرزاً لـ «عدم البيان» الذي هو موضوع البراءة العقلية، كذلك يكون محرزاً لموضوع أصالة التخيير، وهو تساوي

أيضاً[١] بعين ما ذُكِر[٢] في البراءة، فلا تغفل[٣].

ولا بأس[٤] بصَرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص

الاحتمالين وعدم مرجِّح لأحدهما على الآخر، بداهة أنّ هذا التساوي لا يحرز إلّا بالفحص الموجب إمّا لتعيُّن أحد الاحتمالين، فيتعين الأخذ به، لحصول الموافقة القطعية حينئذٍ، أو لتساويهما، فيتخير في الأخذ بأحدهما، لعدم التمكن مع تساويهما من الموافقة القطعية، فالعقل لا يستقل بالحكم بالتخيير إلّا بعد إحراز عدم رجحان أحد الاحتمالين على الآخر، كعدم استقلاله في الحكم بالبراءة إلّا بعد إحراز موضوعه وهو عدم البيان.

بل وجوب الفحص هنا أولىٰ من وجوبه في البراءة العقلية، للعلم في المقام بجنس التكليف الموجب للفحص عن نوعه، بخلاف البراءة، إذ موضوعها ـ وهو عدم الحجة ـ موجود قبل الفحص وبعده.

١) يعني: كوجوبه في البراءة العقلية.

٢) المراد بالموصول ما ذكرناه بقولنا: «يعني: أنّ الفحص كما يكون محرزاً لعدم البيان الذي هو موضوع البراءة العقلية ... إلخ».

٣) حتىٰ تتوهم جوازَ الرجوع إلى التخيير العقلي قبل الفحص، كما تُوهِّم ذلك في البراءة العقلية، ببيان: أنّ المراد بالبيان هناك هو الحجة الواصلة فعلاً، وإن كان ذلك التوهم هناك فاسداً، ولكنه مع ذلك يفترق التخيير عن البراءة بأنّ جنس التكليف فيه معلوم، وهو موجب للفحص، بخلاف البراءة.

العمل بالبراءة قبل الفحص

٤) لمّا فرغ المصنف ﷺ من بيان اشتراط العمل بالبراءة بالفحص، أراد أن يبيِّن

من التبعة والأحكام.

ما للعمل بها قبل الفحص من استحقاق العقوبة، والحكم التكليفي والوضعي، فالكلام يقع في مقامين: الأوّل في استحقاق العقوبة وعدمه، والثاني في الحكم الوضعي.

أمّا المقام الأوّل، ففيه أقوال ثلاثة:

أحدها: استحقاق العقاب مطلقاً، سواء صادف الواقع أم لا، فلو شرب العصير العنبي من غير فحصٍ عن حكمه ولم يكن حراماً واقعاً استحقّ العقوبة عليه، وهذا القول منسوب إلى سيد المدارك وشيخه المحقق الأردبيلي قدّس سرّهما استناداً إلى قبح تكليف الغافل، حيث إنّ الجاهل غالباً غافل عن الواقع حين فعل الحرام وترك الواجب، فيكون العقاب على ترك التعلم.

وعليه، فوجوب التعلم نفسي يترتب على مخالفته العقوبة.

ثانيها: استحقاق العقوبة على مخالفة الواقع لو اتّفقت، وإلّا فلا عقوبة، ففي المثال المزبور لا يستحق العقاب إذا انكشف عدم حرمة شرب العصير العنبي. ونُسِب هذا القول إلى المشهور، قال شيخنا الأعظم قدّس سرّه: «أمّا العقاب، فالمشهور أنّه على مخالفة الواقع لو اتّفقت، فإذا شرب العصير العنبي من غير فحص عن حكمه، فإنْ لم يتفق كونه حراماً واقعاً فلا عقاب، ولو اتّفقت حرمته كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم»[1].

ثمّ ذَكَرَ خلاف سيد المدارك وشيخه الأردبيلي قدّس سرّهما، حيث جعلا عقابَ الجاهل على ترك التعلم.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤١٦

أمّا التبعة، فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة، فيما إذا كان ترك التعلم والفحص مؤدّياً إليها[١]،

والوجه فيه: أنّ وجوب التعلم عند المشهور ليس نفسيّاً كما ذهب إليه العلمان المتقدمان، حتى يكون العقاب على نفس ترك التعلم، بل المدار فيه على مخالفة الواقع، لا على طريقه وهو التعلم حين تركه.

وكيف كان، فالمصنف ﷺ تبع المشهور والتزم باستحقاق العقوبة على مخالفة الواقع التي أدّىٰ إليها تركُ التعلم والفحص، لا على نفس ترك التعلم، فلو شرب العصير العنبي بدون الفحص عن حكمه وكان حلالاً واقعاً، لم يستحق مؤاخذةً، لعدم مخالفة حكم إلزاميٍّ واقعي.

والوجه فيه: أنّ مخالفة الواقع وإن فُرض وقوعُها حال الغفلة عن الواقع، لكنّها لمّا كانت مستندةً إلى تقصيره في ترك الفحص والتعلم تنتهي إلى الاختيار، ولا يقبح العقاب على ما ينتهي إلى الاختيار، ولذا يُعاقب أكثر الجُهّال العصاة على ارتكاب المحرّمات، مع غفلتهم عن احتمال حرمتها حين الارتكاب، فإنّ التفاتهم إجمالاً قبل الارتكاب إلى احتمال حرمتها كافٍ في صحة العقوبة، مع تمكنهم من الفحص وتركهم له اختياراً، والأخبار المتقدمة في مؤاخذة تارك التعلم أيضاً تقتضي استحقاقَ العقوبة على مخالفة الواقع مع الشك فيه.

١) أي: إلى المخالفة، وأمّا إذا لم يؤدِّ ترك التعلم إلى المخالفة، كما إذا لم يكن ما ارتكبه حراماً واقعاً، فلا عقاب، كما إذا شرب التتن تاركاً للتعلم والفحص، وانكشف عدم حرمته.

وأمّا سيد المدارك والمحقق الأردبيلي ﷺ فقد ذهبا إلى حُسن مؤاخذته كما تقدم، استناداً إلى كون وجوب التعلم نفسياً، وأنّ العقاب عليه لا على الواقع، للغفلة

فإنّها [١] وإن كانت مغفولةً حينها وبلا اختيار، إلّا أنّها [٢] منتهية إلى الاختيار[٣]، وهو [٤] كافٍ في صحة العقوبة، بل مجرّد تركهما [٥] كافٍ [٦]

عنه، وقبحُ تكليف الغافل بديهي.

١) أي: فإنّ المخالفة، وهذا تقريب وجه استحقاق العقوبة، وقد مرّ آنفاً بقولنا: «والوجه فيه: أنّ مخالفة الواقع وإن فرض وقوعها حال الغفلة ... إلخ».

٢) هذا الضمير وضمير «حينها» راجعان إلى المخالفة.

٣) وهو ترك التعلم والفحص اختياراً حين التفاته إلى عدم خلوّ واقعةٍ عن حكمٍ، وبهذا يجاب عن قبح العقاب على الواقع المجهول مع الغفلة، لكونه حينئذٍ بلا اختيار.

وحاصل الجواب: أنّه وإن كان فعلاً ـ لأجل الغفلة ـ بدون الاختيار، لكنه منتهٍ إلى الاختيار، وقوله: «وإن كانت مغفولة حينها» إشارة إلى هذا.

٤) يعني: والانتهاء إلى الاختيار كافٍ في صحة العقوبة عقلاً.

٥) أي: ترك التعلم والفحص.

٦) هذا تعريض بما نُسب إلى المشهور من عدم استحقاق العقوبة على نفس ترك التعلم، وإضراب عن استحقاق العقوبة على الترك المؤدّي إلى المخالفة.

ومحصّله: ترتب استحقاقها على مجرّد ترك التعلم والفحص وإن لم يؤدِّ تركُهما إلى مخالفة الواقع، فيما إذا احتمل أنّ تركهما يؤدّي إلى ذلك، لكن العقاب حينئذٍ لا يكون على ترك الواجب النفسي وهو التعلم، كما هو المنسوب إلى الأردبيلي وصاحب المدارك قدس سرهما، بل على التجري، حيث إنّه احتمل حرمةَ العصير العنبي أو وجوبَ الدعاء عند رؤية الهلال، ومع ذلك ترك التعلم لقلّة المبالاة بالدين، وشربَ العصيرَ أو تركَ الدعاء، فإنّ نفس التجري على المولىٰ موضوع لحكم العقل باستحقاق

في صحتها [١]، وإن لم يكن [٢] مؤدِّياً إلى المخالفة. مع احتماله [٣]، لأجل [٤] التجرّي وعدم [٥] المبالاة

العقوبة وإن لم يخالف الواقع، لعدم حرمة العصير وعدم وجوب الدعاء واقعاً. وعلى هذا، فالموجب لحُسن العقوبة والمؤاخذة أمران:

أحدهما الانتهاء إلى الاختيار، والآخر التجري، فالمصنف ﷺ قائل باستحقاق العقوبة على ترك التعلم مطلقاً وإن لم يؤدِّ إلى مخالفة الواقع.

١) أي: صحة العقوبة.

٢) يعني: وإن لم يكن تركُ التعلم والفحص مؤدِّياً إلى مخالفة الواقع، كما إذا شرب التتن من غير فحصٍ عن حكمه، وتبيّنَ عدمُ حرمته واقعاً، فإنّ ترك التعلم حينئذٍ لم يؤدِّ إلى مخالفة الحرمة، إذ المفروض عدم حرمة شربه واقعاً.

وعليه، فليس المراد بإدّاء ترك التعلم إلى المخالفة كون الترك مقدمةً للمخالفة ولا ملازماً لها، وإلّا لم ينفك الترك عنها، بل المراد ترتب المخالفة على الترك صدفةً، ولذا عبّر المصنف بالمؤدِّي، فما في بعض الكلمات من التعبير عن المؤدِّي بالملازم مسامحة.

٣) أي: مع احتمال إدّاء ترك التعلم إلى المخالفة، فإنّ هذا الاحتمال يوجب الاحتياط بالتعلم والفحص بحيث يعدّ تركهما تجرِّياً، لكونه إقداماً على مخالفة حكمٍ إلزامي محتملٍ تنجّزه.

٤) تعليل لقوله: «بل مجرد تركهما كافٍ» وقد عرفت تقريبه.

ثم إنّ هذا الوجه لاستحقاق العقوبة مبني على كون التجري موجباً لاستحقاق العقوبة، كما اختاره المصنف في بحث التجري.

٥) معطوف على «التجري» ومفسر له، وضمير «بها» راجع إلى المخالفة.

بها (*).

فقد تحصّل ممّا أفاده في المتن استحقاقُ تارك التعلم والفحص للعقاب مطلقاً، سواء خالف الواقع أم لا. أمّا في صورة المخالفة فواضح، لتحقق المعصية. وأمّا في صورة عدم المخالفة فلأجل التجري.

وعليه، فمختار المصنف مخالف للمشهور، حيث إنّهم قائلون بالاستحقاق في خصوص ما إذا أدّىٰ تركُ التعلم إلى مخالفة الواقع، على ما نُسب إليهم في عبارة الشيخ الأعظم المتقدمة. فما في حاشية العلّامة الرشتي من «أنّه تبع المشهور» «١» غير ظاهر، فراجع وتأمّل.

(*) ثالث الأقوال في استحقاق العقوبة على ترك التعلم والفحص ما أفاده المحقق النائيني قدس سره من أنّ العقوبة على ترك التعلم المؤدِّي إلى مخالفة الواقع «٢».

والفرق بينه وبين مذهب المشهور أنّ العقاب عندهم يكون على نفس المخالفة لا على ترك التعلم، وعنده يكون على ترك التعلم المؤدِّي إلى مخالفة الواقع، لا على نفس ترك التعلم، لعدم وجوبه النفسي كما ذهب إليه الأردبيلي وسيد المدارك، حيث إنّ وجوبه طريقي لا يستتبع مخالفته استحقاق العقوبة. ولا على ترك الواقع، لقبح العقاب على المجهول، وإيجابُ التعلم لا يخرجه عن الجهالة.

وعليه، فيكون العقاب على ترك التعلم المؤدِّي إلى ترك الواقع.

أقول: الظاهر أنّ ما أفاده الميرزا قدس سره هو عين مذهب المشهور، لأنّهم أيضاً قائلون بعدم ترتب الاستحقاق إلّا على ترك الفحص المؤدِّي إلى مخالفة الواقع، لا على مجرد ترك التعلم وإن لم يؤدِّ إلى مخالفته، ولا على مجرد مخالفة الواقع، فإنّ عبارة

«١» شرح كفاية الأُصول، ج٢، ص١٩٤

«٢» فوائد الأُصول، ج٤، ص٢٨٩

. . . . . .

الشيخ المتقدمة «أمّا العقاب فالمشهور أنّه على مخالفة الواقع لو اتّفقت» في غاية الظهور في أنّ العقاب في صورة ترك التعلم إنّما هو على مخالفة الواقع، و حاصله: أنّ ترك التعلم المؤدِّي إلى فوت الواقع يوجب استحقاق العقوبة.

نعم، قوله ﷺ بعد ذلك: «و لو اتّفقت حرمتـه كان العقاب على شرب العصير لا على ترك التعلم» و إن كان صريحاً فـي كون المصادفة للواقع موجبةً للاستحقاق، لا ترك التعلم كما يراه المحقق الأردبيلي و سيد المدارك، لكنّه يدل على كون العقاب في صورة إدّاء ترك التعلم إلى مخالفة الواقع، فقوله: «و لو اتّفقت حرمته» يعني: و لو اتفقت حرمتُه في ظرف ترك التعلم.

نعم، يقع الكلام في أنّ العقاب في ظرف الترك المؤدِّي إلى ترك الواقع هل هو على نفس الواقع كما هو المشهور ؟ أم على ترك التعلم المؤدِّي إلى مخالفة الواقع كما يراه الميرزا ﷺ، و هذا النزاع لا ثمرة فيه، و لا يوجب تعدد القول في المسألة.

و كيف كان، فما أفاده الميرزا ﷺ لا يخلو من النّظر، لأنّ قبح العقاب على المجهول، و عـدم كون إيجاب التعلم مخرجاً له عـن الجهالة، و كذا عـدم استتباع ترك الواجب الطريقي للعقاب، يقتضيان عـدم استحقاق العقوبة أصلاً، لا على الواقـع، و لا على الطـريق، و لا على كليهما. إذ المفروض عـدم اقتضاء شيءٍ منهما منفرداً لاستحقاقها، فكيف يقتضيانه مع اجتماعهما ؟ و هذا نظير أن يقال: ضم العدم إلى العدم يقتضي الوجود، أو يقال: الفاقد لا يعطي إلّا إذا انضم إليه فاقد مثله.

و لا يقاس المقام بالمركّبات مطلقاً ـ حقيقية أم اعتبارية ـ إذا كان الأثر المترتب عليها غير آثار أجزائها حال انفرادها، حيث إنّ كل واحد من الأجزاء فاقد لذلك الأثر الحادث للمركّب.

توضيح وجه عدم المقايسة: أنّ ذلك الأثر يستند إلى آثار الأجزاء في حال الاجتماع، نظير الأثمار المترتبة على الأشجار المركّبة. و هذا بخلاف المقام، إذ لا مقتضي لشيءٍ من الواقع و الطريق للاستحقاق، و اجتماعهما ليس إلّا اجتماع اللا اقتضائيين،

نعم[1] يشكل في الواجب المشروط

---

١) هذا استدراك على ما تقدم بقوله: «فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة، فيما إذا كان ترك التعلم مؤدِّياً إليها ...» ومقصوده الإشكال على إطلاق الحكم باستحقاق العقوبة، وأنّه لا بدّ من التفصيل في الاستحقاق بين التكاليف المطلقة والمشروطة.

وبيانه: أنّ ما ذُكر من وجوب التعلم والفحص في التكاليف المطلقة المنجّزة تام، إذ لو لم يجب الفحص لزم ترك الواجب المطلق. وأمّا في التكاليف المشروطة بزمانٍ كصلاة الجمعة، أو زماني كالحج المشروط بالاستطاعة، فوجوب التعلم والفحص فيها مشكل، إذ المفروض عدم وجوبٍ فعليٍّ يوجبها، لإناطة التكليف المشروط بتحقق شرطه، فقبل تحققه لا تكليف حتى يوجب التعلم.

فعليه، ينحصر وجوب الفحص بالتكاليف المطلقة الفعلية، ولا وجه لوجوبه في التكاليف المشروطة، لا قبل حصول الشرط ولا بعده.

أمّا الأوّل، فواضح، لعدم حكمٍ واقعي حينئذٍ حتى يجب عليه التعلم، لئلّا يفوت عنه الواقع، فيعاقب عليه.

ومن المعلوم أنّ اللّا اقتضاء لا يصلح لأن يكون علةً للاقتضاء، إذ لا معنىٰ لعلّية العدم للوجود.

فالحقُّ أن يقال: إنّ العقوبة تترتب على كل حال، إمّا للعصيان إن أدّىٰ تركُ التعلم إلى مخالفة الواقع وإن كان مجهولاً، لفرض تنجّزه بمجرد الاحتمال، كمنجّزية الاحتمال في كل واحد من أطراف العلم الإجمالي، وكمنجّزية الاحتياط في الشبهات البدوية التحريمية الناشئة عن فقد الحجة قبل الفحص، كما عليه الكل من المحدثين والأُصوليين، وبعد الفحص أيضاً كما عليه المحدثون، فإنّ المحقق النائيني قدس سره معترف

و الموقّت[1]

وأمّا الثاني، فلأجل الغفلة عن تلك التكاليف في أوقاتها، الناشئة عن ترك التعلم قبلها.

[ومن المعلوم أنّ ترك الواجب غفلةً عنه لا يوجب استحقاق العقوبة عليه، لقبح الخطاب به.]

فالمتحصل: أنّ وجوب التعلم في التكاليف المطلقة ثابت، بخلاف التكاليف المشروطة، فإنّه محل إشكال، ولذا التجأ ـ لدفع هذه الشبهة ـ المحققُ الأردبيلي و تلميذُه صاحب المدارك قدّس سرّهما إلى الالتزام بوجوب التعلم نفسياً ليكون العقابُ على تركه لا على مخالفة الواقع.

وليُعلم أن شيخنا الأعظم قدّس سرّه أورد بهذا الإشكال على مقالة المشهور، فقال: «إنّه يلزم حينئذٍ عدم العقاب في التكاليف الموقتة التي لا تتنجّز على المكلّف إلّا بعد دخول أوقاتها، فإذا فُرِض غفلة المكلّف عند الاستطاعة عن تكليف الحج، والمفروض أن لا تكليف قبلها، فلا سبب هنا لاستحقاق العقاب رأساً ...»[1].

١) هذا من عطف الخاصِّ على العام، إذ الوقت في الموقّتات أيضاً شرط على حدٍّ سائر الشرائط.

بمنجّزية الاحتياط للحكم الواقعي المجهول مع عدم خروجه عن الجهالة، فمن الغريب إنكاره اقتضاء الواقع المجهول المنجّز هنا لاستحقاق العقوبة.

وإمّا للتجري إن لم يؤدِّ تركُ التعلم إلى مخالفة الواقع.

والحاصل: أنّ الأقوىٰ ما في المتن من استحقاق تارك الفحص و التعلم للعقوبة، سواء صادف الواقع أم لا.

و لو[١] [لو] أدّىٰ تركهما[٢] قبل الشرط و الوقت إلى المخالفة بعدهما، فضلاً[٣] عمّا إذا لم يؤدِّ إليها[٤]، حيث[٥]

---

١) كلمة « لو » وصلية، و غرضه: أنّه بناءً على المشهور ـ من كون العقوبة على مخالفة الواقع ـ يشكل الالتزام بترتبها على التكاليف المشروطة مطلقاً، حتى في صورة إدّاء ترك التعلم و الفحص إلى مخالفة الواقع بعد الوقت و حصول الشرط، للغفلة ـ كما مرّ آنفاً ـ فضلاً عمّا إذا لم يؤدِّ تركُهما إلى المخالفة [*].

٢) أي: ترك التعلم و الفحص.

٣) يعني: فضلاً عمّا إذا لم يؤدِّ تركُ التعلم و الفحص إلى مخالفة الواقع مع احتمال الإدّاء إليها. و هذا إشارة إلى صورة التجري المتقدمة في قوله: « بل مجرد تركهما كافٍ في صحتها و إن لم يكن مؤدِّياً إلى المخالفة ».

٤) أي: إلى المخالفة.

٥) هذا تقريب الإشكال، و قد تقدم توضيحه بقولنا: « و بيانه: أنّ ما ذُكر من وجوب التعلم و الفحص ... إلخ ».

---

[*] هذا بناءً على ما في الطبعات المتعددة من المتن، و بناءً على ما في النسخة المطبوعة باهتمام مؤسسة آل البيت عليهم السلام، من كون العبارة « لو أدّىٰ »[٢] بحذف الواو، فلا تكون « لو » وصلية، بل هي قيد لقوله: « يشكل » و يكون عِدل إدّاء ترك التعلم إلى المخالفة هو قوله: « فضلاً عمّا إذا لم يودِّ إليها ».

« ١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٢١

« ٢» كفاية الأُصول، ص٣٧٦

لا يكون حينئذٍ [١] تكليف فعلي أصلاً، لا قبلهما [٢] وهو [٣] واضح، ولا بعدهما، وهو [٤] كذلك، لعدم [٥] التمكن (*)

---

١) أي: حين إدّاء ترك التعلم والفحص إلى المخالفة، بعد تحقق الشرط ودخول الوقت.

٢) هذا وقوله: «ولا بعدهما» مفسِّران لقوله: «أصلاً» والضميران راجعان إلى الشرط والوقت.

٣) أي: وعدم التكليف قبل الشرط والوقت واضح، لأنّهما ـ على المشهور ـ من شرائط التكليف، فلا تكليف قبلهما حتىٰ يترشّح منه وجوب غيري على التعلم والفحص.

٤) يعني: وعدم التكليف بعد الشرط ودخول الوقت أيضاً واضح، لعدم التمكن من الواجب في ظرفه لأجل الغفلة عنه الموجبة لقبح الخطاب به.

٥) تعليل لعدم التكليف بعد الشرط ودخول الوقت، فإنّ تارك التعلم والفحص عن الواجب ـ كالحج قبل تحقق شرطه كالاستطاعة ـ يصير غافلاً عن ذلك الواجب في وقته، وبعد حصول شرطه يتركه للغفلة عنه، ومن المعلوم أنّه في حال الغفلة يقبح تكليفه.

(*) إلّا أن يقال: بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقّت عند العقلاء إذا تمكّن منهما في الجملة، ولو بأن تعلّم وتفحّص إذا التفت، وعدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً، كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو الموقتة بترك تعلمها قبل الشرط أو الوقت المؤدِّي إلى تركها بعد حصوله أو دخوله، فتأمّل.

منه [١] بسبب الغفلة، ولذا [٢] التجأ المحققُ الأردبيلي وصاحب المدارك ﷺ إلى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً [٣]، فتكون [فيكون] العقوبة على

---

١) أي: من الواجب المشروط والموقّت بسبب الغفلة.

٢) يعني: ولأجل هذا الإشكال التجأ هذان العلمان ﷺ إلى الالتزام بكون وجوب التفقه نفسياً تهيئياً، لتكون العقوبة على ترك التعلم، لا على مخالفة الواقع حتى يرد عليه الإشكال المذكور، والمراد بالواجب التهيُّئي ما يجب مقدمةً للخطاب بواجب آخر.

وببيان أوضح: الواجب التهيئي هو ما وجب تهيئاً لإيجاب عملٍ، في مقابل الواجب الغيري وهو الذي يجب مقدمةً لوجود واجب آخر، فالأوّل واجب مقدمة لإيجاب شيءٍ، والثاني واجب لوجود شيءٍ ثبت وجوبُه.

ففرق واضح بين الوجوب النفسي التهيئي والوجوب الغيري المقدمي، فإنّ كلّاً منهما مباين للآخر، فلا إشكال في تغايرهما مفهوماً. نعم يقع الكلام في وقوع الواجب النفسي التهيئي في الخارج، لقصور أدلة وجوب التعلم عن إثباته.

ويمكن أن يكون وجوب قبول الهبة للحج من قبيل الوجوب التهيئي، حيث إنّ وجوبه مقدمة للخطاب بواجب آخر وهو الحج، بخلاف البذل، فإنّه بنفسه يوجب الحج، وأمّا الهبة فبنفسها لا يجب الحج، بل بقبولها الذي هو واجب تهيّئاً لإيجاب الحج عليه، فتدبّر.

٣) أمّا المحقق الأردبيلي فما يستفاد منه وجوب التعلم نفسياً هو قوله: «واعلم أيضاً أنّ سبب بطلان الصلاة في الدار المغصوبة مثلاً هو النهي عن الصلاة فيها المستفاد من عدم جواز التصرف في مال الغير، وأنّ النهي مفسِد للعبادة، فلا تبطل صلاة

ترك التعلم نفسه[1] لا على ما أدّىٰ إليه

المضطر ولا الناسي، بل ولا الجاهل، لعدم النهي حين الفعل، ولأنّ الناس في سعة ما لا يعلمون وإن كان في الواقع مقصّراً ومعاقباً بالتقصير »[1].

وأمّا صاحب المدارك، فقال ـ في شرح مسألة إخلال المصلّي بإزالة النجاسة عن بدنه أو ثوبه ـ ما لفظه: «فهنا مسائل ثلاث: الأُولىٰ: أنّ يسبق علمُه بالنجاسة ويصلّي ذاكراً لها، ويجب عليه الإعادة في الوقت والقضاء في خارجه، قال في المعتبر: وهو إجماع من جعل طهارة البدن والثوب شرطاً.

وإطلاقُ كلام الأصحاب يقتضي أنّه لا فرق في العالم بالنجاسة بين أن يكون عالماً بالحكم الشرعي أو جاهلاً، بل صرّح العلّامةُ وغيره بأنّ جاهل الحكم عامد، لأنّ العلم ليس شرطاً في التكليف، وهو مشكل، لقبح تكليف الغافل.

والحقّ: أنّهم إن أرادوا أنّه كالعامد: أنّه مثله في وجوب الإعادة في الوقت مع الإخلال بالعبادة، فهو حق، لعدم حصول الامتثال، المقتضي لبقاء المكلف تحت العهدة.

إلى أن قال:

وإن أرادوا أنّه كالعامد في استحقاق العقاب فمشكل، لأن تكليف الجاهل بما هو جاهل به تكليف بما لا يطاق. نعم هو مكلّف بالبحث والنّظر إذا علم وجوبهما بالعقل أو الشرع، فيأثم بتركهما، لا بترك ذلك المجهول كما هو واضح »[2].

١) لكون التعلم على هذا واجباً نفسيّاً، فتكون العقوبة على نفسه، لا على مخالفة الواقع.

«١» مجمع الفائدة والبرهان، ج٢ ، ص١١٠

«٢» مدارك الأحكام، ج٢ ، ص ٣٤٤ - ٣٤٥

من [١] المخالفة.

فلا إشكال حينئذٍ [٢] في المشروط والموقت (*)، ويسهل بذلك [٣] الأمر

---

١) بيان لـ «ما» الموصول، والضمير المستتر في «أدىٰ» راجع إلى «ترك التعلم» يعني: لا على مخالفة الواقع التي أدّىٰ إليها تركُ التعلم.

٢) أي: حين وجوب التعلم نفسياً، إذ بعد فرض وجوبه النفسي تصح العقوبة على تركه، لا على ترك الواقع.

٣) أي: بوجوب التفقه والتعلم نفسياً يندفع إشكالُ العقوبة على مخالفة الواقع مع الغفلة حين المخالفة، توضيحه: أنّ هذا الإشكال ـ الذي دفعناه في غير الواجب المشروط والموقت بأن العقل لا يقبح المؤاخذة على ترك الواقع إذا انتهىٰ إلى الاختيار ـ يمكن دفعه أيضاً بما أفاده المحقق الأردبيلي وسيد المدارك قدس سرهما من كون وجوب التعلم نفسياً، إذ العقاب حينئذٍ على ترك التعلم الذي هو بنفسه أمر اختياري، بخلاف المؤاخذة على نفس الواقع المغفول عنه حين المخالفة، وعدم اختياريتها للغفلة المانعة عن صحة الخطاب، الموجبة لقبح العقاب.

فلو لم يكتفِ بعضٌ في دفع الإشكال عن صحة العقوبة على ترك الواقع

(*) ثم إنّه يقع الكلام في أنّ وجوب التعلم هل هو نفسي أم لا ؟ فيه وجوه:

أحدها: الوجوب النفسي الاستقلالي، كوجوب الصلاة والصوم وغيرهما. أو النفسي التهيئي، بمعنىٰ تهيؤ المكلّف ـ بسبب الفحص والتعلم ـ لامتثال التكاليف الإلزامية الوجوبية والتحريمية، كما عن المحقق العراقي قدس سره «١».

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٧٦

في غيرهما [١] لو صعب على أحدٍ، ولم تصدق كفاية [٢] الانتهاء إلى الاختيار في

بالانتهاء إلى الاختيار، فلَه أن يدفع الإشكال بالالتزام بوجوب التعلم نفسياً ليكون العقاب عليه.

وبهذا الجواب يندفع الإشكال في غير الواجب المشروط والموقّت أيضاً، ضرورة أنّ العقاب حينئذٍ ليس على ترك الواقع المغفول عنه حتى يقبح ذلك لأجل الغفلة عنه، بل العقوبة إنّما هي على ترك التعلم.

١) أي: غير المشروط والموقت.

٢) فاعلُ «صعب» ونائبُ فاعل «تُصدّق» بناءً على كونه مجهولاً.

وأمّا بناءً على ما عن بعض النسخ من «يصدق» بصيغة الغائب المعلوم، ففاعل «صعب» ضمير راجع إلى الجواب المذكور، و«كفاية» مفعول «يصدِّق» وفاعله ضمير مستتر فيه راجع إلى «أحد» يعني: لو صعب الجوابُ المذكور ـ وهو الانتهاء إلى الاختيار ـ على شخصٍ، ولم يصدِّق كفايةَ الانتهاء إلى الاختيار ... إلخ.

ثانيها: الوجوب الطريقي، كوجوب سائر الطرق الموجبة مخالفتها لاستحقاق العقوبة عند مصادفتها للواقع.

ثالثها: الوجوب الشرطي، بمعنىٰ جعل الفحص شرطاً تعبدياً للعمل بالأُصول النافية، وأنّ معذّريتها منوطة بذلك.

رابعها: الوجوب الغيري المقدمي، بدعوىٰ كون التعلم مقدمةً للعمل.

خامسها: الوجوب العقلي، بأن يكون إرشاداً إلى حكم العقل بلزوم الفحص والتعلم، تخلصاً عن العقوبة المحتملة، إمّا للعلم الإجمالي، وإمّا لمنجّزية احتمال التكليف قبل الفحص، وإمّا لتوقف معذّرية الجهل على استقراره المنوط بالفحص.

استحقاق العقوبة على ما[1] كان فعلاً مغفولاً عنه وليس بالاختيار.

وحاصله: أنّه لو استشكل بعضٌ في حُسن المؤاخذة على ترك الواقع، بعدم كفاية الانتهاء إلى الاختيار في حسنها، فلابدّ أن يدفع الإشكال في غير الواجب المشروط والموقت بوجهٍ آخر، وهو الالتزام بوجوب التعلم نفسياً، ليكون العقاب على تركه، لا على ترك الواقع، وفي المشروط والموقت بهذا الوجه.

أو بالالتزام بكونهما من الواجب المطلق المعلّق الذي سيأتي توضيحه عند شرح كلام المصنف ﷺ.

فالمتحصل: أنّ إشكال العقوبة على الواقع المغفول عنه يندفع في الواجب المطلق بأحد وجهين على سبيل منع الخلو، إمّا بالانتهاء إلى الاختيار، وإمّا بكون العقوبة على ترك التعلم الذي هو واجب نفسي تهيئي.

وفي الواجب المشروط والموقت أيضاً بأحد وجهين، وهما: الالتزام بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم، وكون الواجب فيهما مطلقاً لا مشروطاً.

١) أي: على الواقع الذي كان فعلاً ـ يعني حين المخالفة ـ مغفولاً عنه، ولم يكن تركه حينئذٍ بالاختيار، حيث إنّ الغفلة تُخرِج مخالفةَ الواقع عن حيِّز الاختيار، فلا تصح المؤاخذة عليه، لعدم كونه اختيارياً.

ويستدل للأوّل بظهور الأمر بشيءٍ في مطلوبيته النفسية وقيام الملاك به، وقد تقرّر أنّ إطلاق الصيغة يقتضي النفسية والعينية والتعيينية، فاحتمال وجوب التعلم غيريّاً مقدمةً للعمل يندفع بهذا الظهور، سواء قلنا بوجوبه النفسي، لكونه نوراً، كما هو الحق في وجوب المعرفة، أم بوجوبه النفسي التهيئي، لكون الحكمة في إيجابه قابليةَ المكلّف لإلقاء الخطابات إليه.

وعليه، فالعقاب على ترك التعلم والفحص، لا على مخالفة الواقع.

. . . . . .

و قد أُورد عليه بما محصّله: «أنّ مقتضىٰ الظهور و إن كان ما ذُكِر، إلّا أنّ القرينة الصارفة عنه تقتضي كون وجوب التعلم طريقياً، و أنّ ترك العمل بترك الفحص ليس عذراً، و تلك القرينة داخلية و خارجية.

أمّا الداخلية، فهي ظهور الأمر بالسؤال من أهل الذّكر في طريقيته للعمل بما يتعلمونه من الأحكام، لا في مطلوبيته النفسية، فإنّ السؤال عن طريق كربلاء مثلاً إنّما هو للوصول إلى تلك البلدة المقدسة، و لا خصوصية في العلم بالطريق.

و عليه، فالترغيب في السؤال من أهل الذّكر قرينة على كون الأمر به طريقاً للعلم بالواقع و إحرازه.

و أمّا الخارجية، فروايتان: إحداهما: رواية مسعدة بن زياد، فإنّ قوله: «فهلّا تعلّمت حتى تعمل» صريح في أنّ وجوب التعلم إنّما هو للعمل.

و ثانيتهما: ما ورد في مجدورٍ صار جنباً، فغسلوه فمات، فقال عليه السلام: «قتلوه قتلهم الله، ألا سألوا ألا يمّموه»[1]، فإنّ عتابه عليه السلام و دعاءه عليهم لم يكن لمجرد ترك السؤال، بل لترك التيمم أيضاً، إذ من الواضح أن مجرد السؤال و التعلم لم يكن موجباً لنجاته من القتل، و إنّما الموجب لنجاته كان هو التيمم، فالأمر بالسؤال و التعلم إنّما هو للعمل لا محالة.

هذا، مضافاً إلى أنّه على تقدير إدّاء ترك التعلم إلى خلاف الواقع، فالقول باستحقاق العقاب على ترك التعلم دون المخالفة بعيد، لأنّ وجوب الفحص إنّما هو لتنجّز الواقع قبله، فكيف يمكن الالتزام بعدم الاستحقاق على مخالفته ؟ و الالتزام باستحقاقه على ترك الفحص عنه، فإنّه خلف. و الالتزام باستحقاق عقابين أبعد، و لم يقل به أحد، فتعيّن القول باستحقاق عقاب واحد على مخالفة الواقع دون ترك

«١» وسائل الشيعة، ج٢ ، ص٩٦٧ ، الباب ٥ من أبواب التيمم، الحديث الأوّل

. . . . . .

التعلم، وهذا هو معنىٰ الوجوب الطريقي»[1].

أقول: أمّا القرينة الداخلية المدّعاة فلا تخلو من نظر، إذ الكلام في وجوب التعلم نفسياً وعدمه، والأمر بالسؤال لا ريب في كونه طريقياً لحصول العلم.

وأمّا وجوب التعلم، فلا يستفاد منه أنّه نفسي أم طريقي، والاستشهاد على الطريقية بالسؤال عن طريق كربلاء ممنوع، للقرينة على أنّ الغرض منه الوصول إلى تلك المدينة المقدسة، فهو سؤال عن مفروغ الطريقية. وهذا بخلاف الأحكام الشرعية، فإنّ دعوىٰ طريقية أوامر التعلم مصادرة على المطلوب. ولا سيما مع ملاحظة مورد الآية وهو أُصول العقائد كما يظهر من صدرها: ﴿وما أرسلنا من قبلك إلّا رجالا نوحي إليهم فاسئلوا أهل الذّكر ...﴾ ولا ريب في أنّ تحصيل المعارف الإلهية مطلوب نفسي، وله الموضوعية لا المقدمية للعمل.

وعليه، فلم يتضح قرينية السؤال على طريقية الفحص والتعلم.

وأمّا القرينة الخارجية من معتبرة ابن زياد وغيرها، فهي تامّة بالنسبة إلى نفي ما يدّعيه صاحب المدارك وشيخه المحقق الأردبيلي من الوجوب النفسي، لظهورها في عدم معذورية الجاهل التارك للواقع بتركه السؤال والفحص، وبه يسقط الظهور الإطلاقي لأوامر التعلم في المطلوبية النفسية عن الحجية.

كما تسقط دعوىٰ الوجوب التهيئي، بأن يكون التعلم واجباً نفسياً حتى يتهيأ المكلّف لإلقاء الخطابات الشرعية إليه، إذ الغافل لغفلته غير قابل لإلقائها إليه.

وذلك لظهور المعتبرة وغيرها في كون التعلم لمحض العمل، لا لمطلوبيته في نفسه الناشئة من كون الحكمة فيه التهيؤ.

والحاصل: أنّ ظهور «هلّا تعلّمت حتى تعمل» في أنّ التعلم ليس مقصوداً بالذات ومطلوباً لنفسه غير قابل للإنكار، إلّا أنّ استفادة الوجوب الطريقي منه وهو

---

[1] مصباح الأُصول، ج٢، ص٤٩٧

. . . . . .

الإنشاء بداعي تنجيز الواقع ـ كما أراد دام ظله ـ استظهارَه منه ومن نظائره غير واضحة، إذ الوجوب الطريقي كما صرّح به في بحث البراءة هو الذي يترتب عليه احتمال العقاب ويكون إيجابه منشأً له، لعدم استلزام احتمال التكليف الواقعي لاحتمال العقاب إلّا مع تنجّز التكليف ووصوله إلى المكلّف بنفسه أو بطريقه، كما هو الحال في أوامر الطرق والأمارات، إذ لولاها لم يكن العقاب محتملاً.

وهذا الضابط لا ينطبق على وجوب الفحص عن أحكام المولىٰ، فإنّه مد ظله في ثالث أدلة اعتبار الفحص في الرجوع إلى البراءة جَعَلَ ذلك مقتضىٰ حكم العقل من باب وجوب دفع الضرر المحتمل، فلا يجوز الرجوع إلى البراءة قبله، لفرض احتمال العقاب الذي لا بدّ من دفعه بحكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، فإذا استند لزومُ الفحص عن أحكام المولىٰ إلى هذا الحكم العقلي، فمقتضاه كون احتمال العقاب في رتبة سابقة على وجوب التعلم، كما هو شأن الاستدلال بقاعدة وجوب الدفع على منجّزية العلم الإجمالي في الشبهة المحصورة مثلاً، لا ناشئاً منه.

وعلى هـذا، فالالتزام بأنّ مناط وجوب الفحص هو حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، ينافي المصير إلى وجوب التعلم طريقياً، مع فرض أنّ الإيجاب الطريقي هو الإنشاء بداعي تنجيز الواقع، بحيث لولاه لما صحّ العقاب على المخالفة.

وحيث إنّك قد عرفت فـي أدلة منع العمل بالبراءة قبل الفحص أنّ احتمال التكليف الإلزامي من المولىٰ الحقيقي منجِّز، مع جريان عادته على عدم إيصال أحكامه إلى المكلّفين إلّا بالفحص عنها في مظانها، **فالحاكم** باستحقاق العبد التارك للفحص للعقاب عند مخالفته للواقع لا محالة هو العقل، وبهذا يمتنع استظهار جعل الإيجاب المولوي الطريقي للتعلم لأجل تنجيز الواقع وإبداء احتمال العقاب.

وعليه، فلا محالة تكون الخطابات الشرعية الآمرة بالتعلم إرشاداً إلى هذا الحكم العقلي وعدم معذورية الجاهل المقصِّر، لا حكماً مولوياً، لعدم وقوع هذا الحكم العقلي في سلسلة علل الأحكام حتى يصح جعل الحكم المولوي في مورده، بل هو

. . . . . .

واقع في سلسلة معلولاتها، كما لا يخفىٰ.

ومنه يظهر: أنّ ما أفاده في الوجه الثالث لكون وجوب التعلم طريقياً لا يجدي لإثباته أصلاً، فإنّ عدم استحقاق العقاب إلّا على الواقع ليس لازماً لخصوص هذا الإيجاب، وإنّما يجري في الوجوب الإرشادي أيضاً.

وقد تحصل: أنّ الإيجاب النفسي بكلا قسميه غير ثابت، كعدم ثبوت الإيجاب الطريقي بما أُفيد.

ويستدل للوجوب الطريقي بما في تقرير شيخ مشايخنا المحقق النائيني قدس سره ومحصّله: عدم دخل وجوب التعلم والاحتياط في الملاك، وإلّا لكان عدم الفحص بنفسه موجباً لنقصان ملاك الحكم حتى لو احتاط وأتىٰ بجميع ما يحتمل دخله في الواجب، والالتزام بنقصان الملاك حينئذٍ بلا ملزم، فلا مصلحة في نفس التعلم حتى يكون كسائر الواجبات النفسية، بل مصلحته ليست إلّا طريقيته للخطاب الواقعي المجهول لا متمِّماً لقصور شموله، إذ الخطاب المتمِّم على أنحاء:

فتارةً يكون متمِّماً لقصور شمول الخطاب الأوّلي، ضرورة أنّه قاصر عن شموله للقيود المتأخرة عنه، كقصد القربة التي يمتنع أن يتكفّلها الخطاب الأوّلي، وكالأمر بالغُسل قبل الفجر لصوم الغد، إذ بعد كون حقيقة الصوم الإمساك عن أُمورٍ من الطلوع إلى الغروب، مع الشرائط التي منها الطهارة من الحدث الأكبر، فلا بدّ من إيجاب الغسل على المكلّف قبل الطلوع، ليمكن تطبيق خطاب الصوم على الواجد لملاكه، وليكون الحاصل من ضم الخطابين ما يقوم به الملاك والمصلحة.

وأُخرىٰ يكون الخطاب المتمِّم حافظاً للقدرة على استيفاء الملاك في ظرفه، كما في المقدمات المفوِّتة التي يوجب عدمُها خروج ذي المقدمة عن قدرة العبد، وذلك كالخطاب المستكشف بالسير إلى الحج من نفس أمر الشارع بالإتيان بالمناسك في وقتها لمن استطاع إليه سبيلاً، فإنّ المسير إليه وإن لم يكن دخيلاً في اتصاف المناسك

بالمصلحة، لكونها واجدةً للملاك في كلنا حالتي وجود المسير وعدمه، لكن تركه يسلب القدرة على استيفاء مصلحة الحج في الموسم، لوضوح توقف إيجاد الحج في ظرفه للنائي على المسير، وليس وجوبه ناشئاً عن ملاك يخصه، بل من متمِّمات الخطاب بذي المقدمة، وهذا بناءً على إنكار الشرط المتأخر والواجب المعلّق.

وثالثة: يكون الخطاب الثانوي متمِّماً لقصور محركية الخطاب الأوّلي، بداهة أنّ الخطاب بوجوده الواقعي ليس باعثاً للمكلّف ومحرّكاً له، بل محرِّكيته منوطة بالوصول إليه بعلم أو علمي. وكذا حال الأمر بالاحتياط، فإنّه طريقي، بخلافه في القسمين الأوّلين، إذ وجوب الفحص والاحتياط يؤثّر في إيصال الواقع إلى العبد وتنجيزه في حقه، ولا دخل لوجوب التعلم في نفس الملاك ولا في القدرة على استيفائه، لإمكان إحراز الملاك عملاً بالاحتياط.

وعليه، فالحق كون وجوب التعلم طريقياً للحكم الواقعي المجهول للتحفظ عليه، والقول بوجوبه نفسياً حتى يكون العقاب على تركه دون ترك الواقع خالٍ عن الدليل.

ومن هذا القبيل الأوامر المتعلقة بالطرق والأمارات، والبناء على اليقين السابق في الاستصحاب، ووجوب الاحتياط شرعاً.

وبوضوح الفرق بين أنحاء الدخل ظهر أنّ قياس شيخنا الأعظم قدس سره وجوبَ التعلم على مسألة وجوب حفظ القدرة أو تحصيلها غير ظاهر، لما عرفت من اختلاف سنخي الوجوبين.

هذا توضيح مرام الميرزا قدس سره في دفع الإشكال في الواجبات المشروطة على ما أفاده سيدنا الأُستاذ قدس سره في مجلس الدرس «١».

«١» ولاحظ: فوائد الأُصول، ج٤، ص ٢٨٢ - ٢٨٤

. . . . . .

أقول: ما حقّقه في أنحاء دخل الخطاب المتمِّم وفي الوجوب الطريقي متين لا غبار عليه. ولا يرد عليه إشكال شيخنا المحقق العراقي قدس سره من «أنّ الأمر الطريقي هو ما يكون بحسب لُبِّ الإرادة في فرض الموافقة عين الإرادة الواقعية، ويكون موضوعه عين موضوعها ... ومن المعلوم بالضرورة مباينة الأمر بتعلم حكم الصلاة مثلاً مع الأمر بالصلاة، لاختلاف موضوعهما»[1].

وذلك لأنّ المعتبر في الإيجاب الطريقي هو الإنشاء المولوي بداعي تنجيز الواقع، ولا ملاك في متعلقه، كوجوب تصديق العادل، وحرمة نقض اليقين بالشك، والأمر بالاحتياط على القول بشرعيته لا إرشاديته، ودعوىٰ لزوم وحدة المتعلق بلا بينة، حتى يمتنع جعل الأمر بالفحص طريقياً.

نعم، قد يشكل كلام الميرزا قدس سره بما أوردناه على تلميذه المحقق مد ظله:

بيانه: أنّه جعل مسألة وجوب الفحص عن الأحكام بمناط وجوب النّظر في معجزة مَن يدّعي النبوة، كما صنعه شيخنا الأعظم قدس سره قال مقرر بحثه الشريف: «بل وجوب الفحص عن الأحكام الشرعية يكون من صغريات وجوب الفحص عن معجزة مَن يدّعي النبوة بعد التفاته إلى المبدأ الأعلى، ولا إشكال في استقلال العقل بذلك، وإلّا لزم إفحام الأنبياء»[2].

ومقتضىٰ هذا البيان اندراج مسألة وجوب التعلم في كبرى حكم العقل بلزوم دفع الضرر المحتمل، حيث إنّ المصحِّح للمؤاخذة على تقدير المخالفة هو نفس احتمال التكليف الإلزامي، وفي مثله يسقط المورد عن قابلية الحكم المولوي، ضرورة أنّ الإيجاب الطريقي المدّعىٰ هو المنشأ لاستحقاق العقوبة، لا ما كان العقاب محتملاً مع

«١» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٧٧

«٢» فوائد الأُصول، ج٤، ص٢٧٨

الغضِّ عن هذا الإيجاب. وبعد وضوح التنافي بين الأمرين لا وجه لاستظهار الوجوب الطريقي.

ويستدلُّ للوجوب المولوي الغيري بما في المتن وفاقاً لشيخنا الأعظم.

لكن يشكل ذلك بأنّ المقدمة إمّا مقدمة الوجوب أو الوجود أو العلم، والمعرفة بأحكام الله تعالىٰ ليست مقدمةً وجوبية، لبرهان الدور أو الخلف.

كما لا ينطبق ضابط المقدمة الوجودية عليها، لعدم مساوقة الجهل للعجز عن الامتثال، وإلّا لبطل الاحتياط، مع فرض عدم التزام القائل به.

وإحراز وجه الأفعال من الوجوب والاستحباب غير لازم في مقام الإطاعة حتى يناط بالفحص والتعلم، لعدم اعتبار التمييز في العبادات. ومع تسليمه فالوجه مختص بالعبادات، ومورد النزاع أعم منها، إذ الدعوىٰ وجوب تعلم تمام الأحكام حتى التوصليات.

نعم، العلم بموضوعات الأحكام ومتعلقاتها كالقراءة في الصلاة ونحوها مقدمة وجودية، لكنه خارج عن مفروض الكلام أعني به تعلم الأحكام.

ويزيد في الإشكال في خصوص الواجبات المشروطة بناءً على ما اختاره المصنف من رجوع الشرط إلى الهيئة، حيث إنّه لا فعلية للخطاب قبل الشرط حتى يترشح الوجوب على مقدمته التي هي علّة لوجود الواجب.

هذا كله بناءً على تسليم الملازمة بين وجوب المقدمة وذيها واستكشاف خطاب شرعي بها. وأمّا مع إنكارها وكون لزوم الإتيان بالمقدمة لأجل اللّابدية العقلية لامتثال الخطاب بذي المقدمة، فالمنع عـن إيجاب التعلم غيرياً أوضح وجهاً. هذا لو أُريد بالوجوب الغيري ما هو بمناط المقدمية.

وإن أُريد به الوجوب الغيري الاستقلالي ـ كما لعلّه المراد من آخر كلامه هنا، وصريحه في بحث مقدمة الواجب من قوله: «لكنّه لا بالملازمة، بل من باب استقلال

. . . . . .

العقل بتنجّز الأحكام على الأنام بمجرد قيام احتمالها»[1]، فإن أُريد به الوجوب الطريقي، فيردُّه ما تقدم في الاستدلال عليه.

مضافاً إلى أنّ هـذا الوجه العقلي إنّما يمنـع الرجوع إلى البـراءة قبل الفحص، و لا يقتضي لزوم تعلم الأحكام، فلَه الاحتراز عن مخالفة الأحكام بالاحتياط.

و قد ظهر بما ذكرنا أن وجوب الفحص ليس حكماً مولوياً بأقسامه من الطريقي و النفسي و الغيري. كما أنّه ليس شرطياً بمعنىٰ اشتراط حجية أدلة الأحكام و الأُصول النافية بالفحص، لعدم أثرٍ من الشرطية في الأخبار الآمرة بالتعلم، فلا محالة يكون الأمر به في الروايات إرشاداً إلى حكم العقل بعدم معذورية الجاهل الملتفت المفوِّت لأغراض المولىٰ بتركه الفحص عنها، إذ مثله يتعيّن عليه تعلمها أو العمل بالاحتياط. و قد تقدم في بحث البراءة كون أخبار الاحتياط إرشاداً إلى حُسنه العقلي، و ليس فيها جهة مولوية.

نعم، يمكن الالتزام بوجوب التعلم ـ غيرياً ـ على الجاهل الملتفت الذي لو أدىٰ تركُ الفحص قبل الوقت و الشرط إلى الغفلة عن الحكم و المتعلق و خصوصياته بعد تحقق الشرط و دخول الوقت، و تعذر عليه الامتثال حتى الاحتياطي منه، و ذلك بمناط المفوِّتيـة، كما يتصور ذلك بالنسبة إلى كثير من أهل البوادي و القرىٰ الّذين لم يتعلموا شرائع الإسلام، فغفلوا ـ بسوء اختيارهم ـ **لأجله عن كثير من الواجبات** و المحرّمات. فيجب الفحص لاستكشاف خطابات بها مـن **نفس الاغراض التامـة** الكامنة في الأفعال المشروطة و الموقتة، إذ لولاه لصار مسلوب القدرة على المتعلق في ظرفه، كما في تفويت الحج في الموسم بترك المسير إليه.

و كذا لو قيل بتعـدد مراتب الإطاعة، و تقـدم الامتثال التفصيلي على الإجمالي

«١» منتهىٰ الدراية، ج٢، ص٢١٨

. . . . . .

في صحة العبادة، فإنّه يجب عليه التعلم قبل حصول الشرط، حتى مع تمكنه من الاحتياط و معرفته بكيفيته. لكن على المختار من عرضية مراتب الإطاعة لا يتعيّن عليه التعلم، لفرض القدرة على الامتثال بأحد أنحائه في مورد الابتلاء به.

و ما ذكرناه من وجوب المقدمة غيرياً لحكم العقل بمناط التفويت، غير ما تقدّم من إنكاره بمناط المقدمة الوجودية التي تتوقف على أمرين:

أحدهما: فعلية خطاب ذي المقدمة، فلا يجري في المشروط و الموقت الذي ليس لهما وجوب فعلي قبل الشرط و الوقت.

و ثانيهما: الالتزام بالوجوب الغيري المولوي بقاعدة الملازمة، كما عرفت.

بقي الكلام في صحة عمل الجاهل الملتفت التارك للفحص و فساده، بعد كون الصحة و الفساد موافقة العمل للواقع و مخالفته له، من دون مدخليةٍ لموافقة الطريق و مخالفته له، و إنّما الطريق محرز للواقع، فإذا انكشف خطؤه اندرج العمل المطابق له في المأمور به بالأمر الظاهري الذي انكشف خلافه، فلو أتىٰ الجاهل قبل الفحص بعبادة كالصلاة بدون السورة، أو عقد بالفارسية مع تردده في موضوعيته للأثر الشرعي اعتماداً على أصالة البراءة من جزئية السورة و شرطية العربية، و تبين مطابقة ما أتىٰ به للواقع، فلا بدّ من الحكم بالصحّة و الإجزاء، إلّا أنّ اعتبار قصد التقرب في العبادة يوجب الحكم بالبطلان، لعدم تمشي قصده منه مع تردده.

قال شيخنا الأعظم: «و أمّا العبادات فملخّص الكلام فيها: أنّه إذا أوقع الجاهل عبادةً، عمل فيها بما يقتضيه البراءة، كأن صلّىٰ بدون السورة، فإن كان حين العمل متزلزلاً في صحة عمله بانياً على الاقتصار عليه في الامتثال، فلا إشكال في الفساد و إن انكشف الصحة بعد ذلك»[1].

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٢٩

. . . . . .

ودعوىٰ كفاية مطلق الإضافة إليه تعالىٰ في حصول التقرب، فينبغي الحكم بالصحّة في الفرض، مندفعةٌ بأنّه وإن كان كذلك، إلّا أنّ إضافة العمل إليه تعالىٰ مع تردده في تعلق الأمـر به وبنائه على الاقتصار عليه لا تتحقق أصلاً، لأنّ معنىٰ الإضافة إليه تعالىٰ هو كون العمل له عزّ وجلّ على كل حال، ومن المعلوم عدم حصول ذلك مع التزلزل المزبور والبناء على الاقتصار عليه. نعم نلتزم بصحة عبادة الجاهل الغافل عن جزئية السورة، لتمشي قصد القربة منه.

وقد يناقش فيما ذكره شيخنا الأعظم قدس سره هنا وفي التنبيه الثاني من الشبهة الوجوبية «١» بمنافاته لما أفاده في رابع تنبيهاتها بقوله: «لو انكشف مطابقة ما أتىٰ به للواقع قبـل فعل الباقي أجزأ عنهـا، لأنّه صلّىٰ الصلاة الواقعيـة قاصداً للتقرب بها إلى الله» «٢» لاقتضاء إطلاق حكمه بإجزاء المأتي به عن الواقع عدم الفرق بين قصد إتيان المحتمل الثاني قبل الشروع في الأوّل، وبين قصده في أثناء الأوّل، وبين قصده بعد إتمام الأوّل قبل انكشاف المطابقة.

لكن يمكن منع المنافاة بإنكار إطلاق حكمه بالإجزاء، وذلك لأنّه قال بالإجزاء مـن جهة قصد التقرب بالمأتي به، وأمّا ما يتحقق به هـذا القصد فلم يذكره هنـا، وإنّما ذكره في التنبيه الثاني من لزوم البناء والعزم على إتيان سائر المحتملات من أوّل الأمر، فلو قصد الاقتصار على فعل بعض المحتملات كذلك، لم يكن مجزياً عن الواقع حتى مـع انكشاف موافقته لـه، لفرض عدم تمشي قصد القربة منـه بنظر الشيخ قدس سره، وعليه، فلا تنافت بين كلاميه، هذا في العبادات.

وأمّا المعاملات بالمعنىٰ الأعم من العقود والإيقاعات، فقد يتوهم فسادها، لأنّ

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٣٠٣

«٢» المصدر، ص٣٠٧

الجاهل التارك للفحص من جهة الشك في ترتب الأثر العملي على ما يُنشئه، لا يتأتى منه قصد الإنشاء، فلا مقتضي لصحتها.

وقد دفعه شيخنا الأعظم قدس سره بقوله: «انّ قصد الإنشاء إنّما يحصل بقصد تحقق مضمون الصيغة، وهو الانتقال في البيع والزوجية في النكاح، وهذا يحصل مع القطع بالفساد شرعاً فضلاً عن الشك فيه، إلّا ترىٰ أنّ الناس يقصدون التمليك في القمار وبيع المغصوب وغيرهما من البيوع الفاسدة»[1].

وحاصله: أنّ الإنشاء لا يتعلق إلّا بما هو مقدور للمنشِئ، ومن المعلوم أنّ إيجاد مضمون العقد اعتباراً ـ من الزوجية والملكية ونحوهما ـ مقدور له، فينشِئه بلا مانع. وأمّا حكم الشارع بترتب الأثر فليس مقدوراً له حتى ينشئه.

إلّا أن يقال بما أفاده بعض المدققين قدس سره من أنّه كذلك لو كان المنشأ بصيغ العقود والإيقاعات أو بالفعل فيها ما يعتبره المنشئ ويبرزه بمبرز من قولٍ أو فعل مع الغض عن إمضاء الشارع له. وأمّا إذا كان تحقق الأمر الاعتباري في صقع الاعتبار متوقفاً حقيقةً على قصد التسبب بآلة الإنشاء إلى ما هو المؤثر بنظر العرف والشرع، لا ما يعتبره المنشئ بنفسه مع الغض عن إمضائه شرعاً وعرفاً، فمع الشك والتردد في دخل العربية مثلاً في موضوعية الإنشاء لترتب الآثار عليه، لم يتأتّ في النّفس قصد تحقق ذلك الأمر الاعتباري بالصيغة الفارسية مثلاً.

وعليه، فيشكل الحكم بصحة المعاملة من الجاهل بما هو شرط فيها، لمرجعية أصالة الفساد فيها، والتفصيل بين العبادة والمعاملة حينئذٍ غير وجيه.

لكن الظاهر متانة كلام الشيخ في حقيقة الإنشاء، وكفاية قصد مضمون الصيغة ممّا أوجده في وعاء الاعتبار بلا دخل لكونه موضوعاً للأثر شرعاً، وإلّا لزم

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٢٨

و لا يخفىٰ أنّه [١] لا يكاد ينحل هذا الإشكال [٢] إلّا بذلك [٣]، أو الالتزام [٤]

---

١) الضمير للشأن.

٢) أي: إشكال استحقاق العقوبة في الواجب المشروط والموقّت، لعدم تكليفٍ فعلي فيهما توجب مخالفتُه استحقاقَها، لا قبل الشرط ولا بعده، كما تقدم تفصيله.

٣) أي: بالالتزام بالوجوب النفسي التهيئي للتعلم، وغرضه: أنّ هذا الإشكال لا يندفع عن الواجب المشروط والموقت إلّا بأحد وجهين قد أُشير إليهما:

أحدهما: وجوب التعلم نفسياً، لتكون العقوبة على تركه، لا على مخالفة الواقع.

والآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط والموقّت مطلقاً، بجعل الشرط ـ وقتاً كان أم غيره ـ من قيود المادة لا الهيئة، فالوجوب فعلي غير مشروط بشيء، ويترشّح منه الوجوب على مقدماته كالتعلم، فترك الفحص والتعلم حينئذٍ يصحِّح العقوبة على ما يقع بعد ذلك غفلةً من مخالفة الواقع.

والحاصل: أنّه يندفع الإشكال بجعل المشروط والموقت واجباً مطلقاً، بأن يكون الوجوب فعليّاً والواجب استقبالياً، وهو المسمّىٰ بالواجب المعلّق.

٤) معطوف على «ذلك» وهذا إشارة إلى الوجه الثاني الذي دفع به الإشكال،

الحكم ببطلان إنشاء ما علم عدم كونه بمجرده موضوع الأثر شرعاً، كعقد الفضولي والمكره والصبي، إذ موضوعه هو العقد المتعقب بالإجازة والرضا وإمضاء الولي، فإنشاء نفس تلك العقود بقصد ترتب الأثر الشرعي عليها ـ مع العلم بعدم كونها ممّا يترتب عليها الأثر بدون ما يلحقها من الإجازة والرضا وإمضاء الولي ـ لغوٌ لا يترتب عليه شيء، بل لا يتأتى إنشاؤها، ولازمه عدم فائدة في تعقبها بالإجازة ونحوها، مع أنّه قدس سره لا يلتزم به.

بكون المشروط أو الموقّت[١] مطلقاً[٢] معلّقاً[٣]، لكنه[٤] قد (*) اعتبر على نحوٍ

وقد مرّ تقريبه بقولنا: «والآخر: كون الوجوب في الواجب المشروط والموقت مطلقاً ... إلخ» [وبهذا تفصّىٰ في الحاشية عن الإشكال المتقدم في (ص ٣٧٩) عن شيخنا الأعظم، فراجع «١».]

١) هذا من عطف الخاص على العام.

٢) أي: غير مشروطٍ، بمعنىٰ كون الشرط من قيود المادة، لا الهيئة حتى يكون الوجوب مشروطاً.

٣) صفة لـ «مطلقاً» يعني: يكون المشروط أو الموقّت قسماً من الواجب المطلق المعلّق، وهو ما يكون الوجوب فيه حاليّاً والواجب استقبالياً، لا قسماً من الواجب المطلق المنجّز، وقد تقدم المراد بالمعلّق والمنجّز في بحث مقدمة الواجب.

٤) أي: لكن الواجب المطلق المعلق ... إلخ. وهذا إشارة إلى إشكالٍ ودفعه. أمّا الإشكال فهو: أنّ مقتضىٰ كون الواجب المشروط والموقت مطلقاً معلّقاً هو وجوب إيجاد مقدماتهما الوجودية قبل حصول الشرط ودخول الوقت، إذ المفروض إطلاق وجوبهما المقتضي لإيجاب مقدماتهما، ومن المسلّم عندهم عدم وجوب تحصيل المقدمات قبل الشرط والوقت، فليكن هذا التسالم دليلاً على عدم كون

(*) لكنه لا يثبت إلّا إمكان كون الواجب من قبيل الواجب المطلق المعلّق، وهو لا يدل على الوجود، ومن المعلوم أنّ مجرّد الإمكان لا يدفع الإشكال، خصوصاً إذا كان ما هو ظاهر الكلام على خلافه، وقد ثبت أنّ مقتضىٰ القواعد العربية كون الشروط قيوداً للهيئة لا المادة.

«١» حاشية الرسائل، ص١٦٣

. . . . . .

الواجب المشروط مطلقاً، وأنّ الشرط وقتاً كان أو غيره قيد للهيئة كما هو مقتضىٰ القواعد العربية، فيكون شرطاً للوجوب كما هو المشهور أيضاً، فلا وجوب قبل تحقق الشرط والوقت حتى يترشح منه وجوب على التعلم.

فالنتيجة: أنّ الالتزام بكون المشروط واجباً مطلقاً معلقاً حتىٰ يجب به التعلم ويوجب تركه استحقاق العقوبة، خارج عمّا تقتضيه القواعد العربية، فلا يندفع به الإشكال.

وأمّا الدفع، فمحصله: أنّ جعل هذا الوجوب في الواجب المطلق المعلق إنّما يكون بمثابة لا يجب تحصيل مقدماته قبل الشرط والوقت إلّا خصوص التعلُّم، ودخل سائر المقدمات إنّما هو بوجودها الاتفاقي، فإنّ الاستطاعة مثلاً بوجودها الاتفاقي مقدمة، لا بوجودها التحصيلي كالطهارة بالنسبة إلى الصلاة.

وعلى هذا، فيكون بين المقدمات تفاوت في ترشح الوجوب من الواجب على بعضها كالفحص والتعلم، وعدم ترشحه على بعضها الآخر كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج، فإنّه لا يجب تحصيلها.

[وبعبارة أُخرىٰ أنّه لا منافاة بين الالتزام بكون الواجب الموقّت والمشروط واجباً معلّقاً، وبين عدم وجوب تحصيل مقدماتهما قبل الوقت والشرط، توضيحه: أنّ القيود المعتبرة في الواجب على نحوين:

فتارةً: تكون دخيلةً فيه بوجودها الاتفاقي، بمعنىٰ أنّه لا يجب على المكلّف تحصيلها، كالاستطاعة بالنسبة إلى الحج الواجب.

وأُخرىٰ تكون مأخوذةً في المأمور به بحيث يجب تحصيلها، كوجوب تعلّم الأحكام المشروطة قبل تحقق شرائطها. لما أفاده المصنف ﷺ في الحاشية من أنّه يستكشف من إطباقهم على استحقاق الجاهل المقصِّر في تعلم المسائل ـ حتى التكاليف

لا تتصف مقدماته الوجودية [١] عقلاً [٢] بالوجوب قبل الشرط أو الوقت غيرُ [٣] التعلم (*)، فيكون الإيجاب حاليّاً [٤] وإن كان الواجب استقبالياً، قد أُخذ على

المشروطة ـ:« أنّ المعرفة لم يُؤخذ فيها على نحوٍ لا يجب تحصيلها، فلو حصل من جهة التقصير فيها فوت لم يكن معذوراً فيها »[١].]

وبالجملة: فإطلاق الوجوب لا يقتضي إيجابَ جميع المقدمات، بل لا بدّ من ملاحظة نظر المولىٰ في كيفية دخل المقدمات، فإنْ كان دخلُها بوجودها الاتّفاقي لم يجب تحصيلها، وإلّا وجب ذلك. والتعلم من هذا القبيل، فيجب قبل الشرط أو الوقت، ويعاقب على تركه.

١) دون الوجوبية، لأنّها شرائط نفس الوجوب، ومقدمة رتبةً عليه، فيمتنع ترشح الوجوب المتأخر عنها عليها.

٢) قيد لـ « تتصف » و « بالوجوب » متعلق به أيضاً.

٣) هذا استثناء من « مقدماته » يعني: لا تتصف مقدماته الوجودية بالوجوب إلّا التعلم.

٤) يعني: لا يكون الشرط قيداً للهيئة حتى يكون الوجوب منوطاً به، بل هو قيد للمادة، فالوجوب حالي والواجب استقبالي، ومن المعلوم اقتضاء الوجوب الحالي لوجوب مقدماته.

(*) عدُّ التعلم من المقدمات الوجودية لا يخلو من المسامحة، وذلك لعدم توقف وجود الواجب عليه حتى يترشح عليه وجوب غيري، بداهة إمكان تحقق الواجب بالاحتياط في ظرف الشك، فلا يتوقف وجود الواجب على العلم به حتى يجب التعلم لأجل المقدمة الوجودية، فلا بدّ أن يكون وجوبه بوجهٍ آخر.

«١» حاشية الرسائل، ص١٦٤

نحوٍ لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه [١]، ولا غير التعلم من مقدماته [٢] قبل شرطه [٣] أو وقته.

و أمّا [٤] لو قيل بعدم الإيجاب إلّا بعد الشرط والوقت، كما هو [٥] ظاهر الأدلـة وفتاوىٰ المشهور، فلا محيص [٦] عن الالتزام بكـون وجوب

---

١) يعني: شرط الواجب الاستقبالي، والمراد بالشرط الشرط الذي يكون بوجوده الاتّفاقي دخيلاً كالاستطاعة، فإنّه لا يترشّح من الواجب وجوبٌ غيري عليها. نعم لو لم يكن دخله بهذا النحو كان مقتضىٰ قيديته للواجب وجوب تحصيله.

٢) أي: مقدمات الواجب الاستقبالي، وهو الواجب المطلق المعلّق.

٣) هذا الضمير وضمير «وقته» راجعان إلى الواجب الاستقبالي.

٤) غرضه: أنّه لو نوقش فـي الوجه الثـاني ـ وهو كـون الواجب المشروط والموقت مطلقاً معلّقاً حتى يجب التعلم غيريّاً ـ بعـدم الوجوب إلّا بعـد الشرط والوقت، كما هو مقتضىٰ كون الشرط قيداً لنفس الوجوب وفتاوىٰ المشهور، حيث إنّهم أفتوا بعدم وجوب مقدمات الواجب المشروط والموقّت قبل الشرط والوقت، فيتعيّن دفعُ إشكال استحقاق العقوبة فيهما بكون وجوب التعلم نفسياً، لتكون المؤاخذة على تركه، لا على ترك الواقع.

٥) أي: عدمُ الإيجاب ظاهر الأدلة المتضمنة للشرط والوقت، كقوله تعالىٰ: ﴿ إذا نودي للصلاة من يوم الجمعة فاسعوا إلى ذكر الله ﴾ «١» فإنّ النداء ـ المراد به زوال يوم الجمعة ـ شرط لوجوب السعي.

٦) جواب «وأمّا» وهو كالصريح في تعين دفع إشكال العقوبة في الواجب المشروط والموقّت، بالالتزام بنفسية وجوب التعلم.

«١» الجمعة، الآية: ٩

التعلم نفسيّاً[١] لتكون العقوبة ـ لو قيل بها[٢] (*) ـ على تركه،

---

١) يعني: لا غيرياً ترشُّحياً، لعدم إطلاق الوجوب لذي المقدمة قبل الشرط والوقت حتى يترشّح منه وجوب غيري على التعلم، مع أنّ الوجوب الغيري لا توجب مخالفتُه استحقاقَ العقوبة.

٢) أي: بالعقوبة، والأولىٰ «ليكون استحقاق العقوبة» كما عبّر به قبل أسطر، إذ ليس الكلام في العقوبة الفعلية، بل في استحقاقها.

وقوله: «لو قيل بها» إشارة إلى أحد الأقوال الثلاثة المتقدمة في استحقاق

(*) بل هنا وجه آخر للتخلص عن الإشكال تعرّضَ له شيخنا الأعظم قدس سره وأشار إليه المصنف قدس سره في حاشيته المتقدمة بقوله: «إلّا أن يقال بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو الموقت عند العقلاء ... إلخ»[١].

ومحصّله: استقرار بناء العقلاء على استحقاق تارك الواجبات المشروطة والموقتة للعقوبة لأجل ترك التعلم قبل الوقت والشرط، كاستحقاق تارك الواجبات المطلقة لها، ولا يفرّقون في الاستحقاق المزبور بين المطلقة والمشروطة، وهذا البناء ممّا لم يردع عنه الشارع مع إمكان الردع عنه، وعدم الردع في مثله كافٍ في الإمضاء.

ثم إنّ هذا البناء من العقلاء لا يختص بالتعلم، بل يجري في سائر المقدمات التي لو لم يؤت بها قبل حصول الشرط ودخول الوقت لفات الواجب في ظرفه.

وبالجملة: تفويت الغرض الملزم والإخلال به لتعجيز العبد نفسه عن القيام بالواجب، سواء أكان مطلقاً أم مشروطاً، قبيح عند العقلاء، وهذا الملاك جارٍ في جميع المقدمات التي يوجب فواتها فوت الواقع.

وعليه، فالتعلم واجب عقلاً، لا شرعاً كما أفاده العلمان الأردبيلي وصاحب المدارك قدس سرهما.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٢٢

لا على[١] ما أدّىٰ[٢] إليه من[٣] المخالفة، ولا بأس به[٤] كما لا يخفىٰ. ولا ينافيه[٥]

العقوبة، وهو القول بكون استحقاقها على ترك التعلم نفسه، في مقابل القولين الآخرين، وهما استحقاقها على ترك الواقع، وعلىٰ ترك التعلم من حيث إدّائه إلى ترك الواقع.

ولعلّ الأولىٰ تقديم «على تركه» بأن يقال: «لتكون العقوبة على تركه لو قيل بها» فاستحقاقها مترتب على نفس ترك الفحص والتعلم والعملِ بأصالة البراءة قبلهما، سواء صادف تركُهما تركَ الواقع أم لا.

١) معطوف على «تركه» وضمير «تركه» راجع إلى التعلم.

٢) أي: أدّىٰ تركُه، أي: ترك التعلم.

٣) بيان لـ «ما» الموصول، وضمير «إليه» راجع إلى الموصول.

٤) يعني: ولا بأس بالالتزام بالوجوب النفسي للتعلم في دفع الإشكال في الواجب المشروط والموقّت، لكون العقوبة حينئذٍ على الواجب النفسي.

٥) يعني: ولا ينافي وجوبَ التعلم نفسيّاً ما يظهر من الأخبار ... إلخ. وغرضه تأييد مذهب الأردبيلي وسيد المدارك ﷺ من كون التعلم واجباً نفسياً، ودفع ما يتوهم من منافاته لظاهر الأخبار.

ومحصّل التوهم: أنّ الالتزام بالوجوب النفسي للتعلم منافٍ لظاهر أدلة وجوب التعلم، حيث إنّ ظاهرها وجوبه للعمل، فيكون وجوبه للغير، كوجوب سائر المقدمات، وليس وجوبه لنفسه، فكيف التوفيق بين هذا الظاهر والوجوب النفسي؟ هذا.

وملخص دفع التنافي هو: أنّ الوجوب للغير مغاير للوجوب بالغير، فإنّ الواجبات النفسية كلّها واجبات للغير، بمعنىٰ أنّ وجوبها نشأ من الملاكات الداعية إلى

ما يظهر من الأخبار من كون وجوب التعلم إنّما هو لغيره [١] لا لنفسه، حيث [٢] إنّ وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشّح وجوبُه من وجوب غيره [٣] فيكونَ [٤] مقدّمياً، بل للتهيُّؤ [٥] لإيجابه [٦]، فافهم [٧].

إيجابها، فالصلاة وجبت للغير وهو ملاكها كالنهي عن الفحشاء، والوجوب بالغير هو الوجوب المترشح من وجوبٍ آخر، والأوّل واجب نفسي، والثاني واجب غيري كمقدمات الصلاة. وقد تقدم آنفاً أنّ الواجب التهيُّئي هو ما وجب للتهيؤ لتشريع واجب.

وبالجملة: فالوجوب الغيري المقدمي غير الوجوب النفسي التهيُّئي.

١) أي: لغير التعلم ـ وهو العمل ـ في الرواية التي أُشير إليها، وهي قوله عليه السلام: «قيل له: هلّا تعلّمت حتى تعمل».

٢) هذا وجه دفع المنافاة، وقد عرفت تقريبه بقولنا: «وملخص دفع التنافي هو: أنّ الوجوب للغير.. إلخ».

٣) هذا الضمير وضمائر «وجوبه، لغيره، كونه، وجوبه» راجعة إلى التعلم.

٤) يعني: حتى يكون التعلم واجباً مقدّمياً، بأن ينشأ وجوبه عن وجوب غيره.

٥) عطف على «لا يوجب» يعني: بل وجوبه للتهيؤ لإيجاب الغير.

٦) أي: لإيجاب الغير، وهذا هو الوجوب النفسي التهيُّئي، لأنّه ـ كما مرّ سابقاً ـ عبارة عن التهيُّؤ لإيجاب شيءٍ على المكلّف.

٧) يمكن أن يكون إشارة إلى وجوهٍ، لعلّ أوجهها إباء حمل نصوص وجوب التعلم على النفسي التهيُّئي الذي وجّه به شيخنا الأعظم قدس سره كلامَ العلَمَين الأردبيلي وسيد المدارك قدس سرهما، ضرورة أنّ قولهم عليهم السلام في بعضها: «هلّا تعلمتَ حتى تعمل»

و أمّا الأحكام[1]، فلا إشكال

كالصريح في كون التعلم مقدمةً للعمل في الخارج، لا مقدمةً لوجوب العمل حتى يكون وجوب التعلم نفسياً تهيئياً له، لا غيرياً لوجوده كما لا يخفىٰ. فإن كان وجوبه تهيئيّاً كان التعبير هكذا: « هلّا تعلّمت حتىٰ يجب أن تعمل ».

وبالجملة: لا تدلُّ نصوص وجوب التعلم على وجوبه النفسي التهيُّئي، فإمّا تدل على وجوبه الغيري، وإمّا على وجوبه الطريقي، ولا يترتب استحقاق العقوبة على شيءٍ منهما.

وقد مرّت الإشارة إلى الإشكال في وجوبه الغيري، لعدم كون التعلم مقدمةً وجودية للواجب، بل هو مقدمة للعلم بوجوده، فليس وجوب التعلم إلّا وجوباً طريقياً.

فما أفاده الشيخ ﷺ من كون وجوبه غيرياً ـ بعد عدوله عن الوجوب النفسي التهيُّئي ـ بقوله: « لكن الإنصاف ظهور أدلة وجوب العلم ـ يعني به التعلم ـ في كونه واجباً غيرياً »[1] لا يخلو من الغموض، لما عرفت من عدم كون التعلم مقدمة وجودية للواجب حتى يجب بالوجوب الغيري المقدمي. مضافاً إلى عدم اقتضاء الإيجاب الغيري لاستحقاق العقوبة.

هذا تمام الكلام في المقام الأوّل المعقود لبيان ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من استحقاق العقوبة.

١) معطوف على قوله في (ص ٣٧٣): « أمّا التبعة » وهذا هو المقام الثاني المتكفل لحكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم.

ولا يخفىٰ أنّ الأولىٰ التعبير بـ « الحكم » كما عبّر به الشيخ الأعظم ﷺ بقوله:

« ١ » فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٢٢

في وجوب الإعادة (*) في صورة المخالفة،

« وأمّا الكلام في الحكم الوضعي وهي صحة العمل الصادر من الجاهل وفساده، فيقع الكلام فيه تارةً في المعاملات وأُخرىٰ في العبادات ... إلخ »[1] إذ المقصود هنا هو بيان الحكم الوضعي فقط أعني به الصحة أو الفساد، وهو حكم واحد، وليس هنا حكم تكليفي مترتب على العمل بسبب ترك الفحص غير حكمه الواقعي الثابت له مطلقاً، سواء تفحّص عنه أم لم يتفحّص.

وكيف كان، فمحصّل ما أفاده في حكم العمل بالبراءة قبل الفحص والتعلم: أنّ المدار في صحة العمل وفساده هو الموافقة للواقع والمخالفة له مطلقاً، سواء أكان عبادةً أم معاملة، غاية الأمر أنّه إن كان عبادةً فقد اعتبر في صحته ـ مضافاً إلى المطابقة للواقع ـ نشؤه عن قصد القربة، فمع قصدها ولو رجاءً يصحّ ولا يحتاج إلى الإعادة، وبدون قصدها لا يصح وتجب إعادته وإن كان مطابقاً للواقع.

وإن كان معاملةً، فلا يعتبر في صحتها غير الموافقة له.

فالمتحصل: أنّ العمل العبادي يصح في صورة واحدة، وهي الموافقة للواقع مع

(*) الأولىٰ أن يقال: «فلا إشكال في الفساد في صورة المخالفة» فإنّ وجوب الإعادة ليس إلّا بقاء الأمر الأوّل المستند إلى عدم امتثاله الذي هو أعم من عدم الإتيان بالمأمور به رأساً، أو الإتيان به على غير وجهه.

مضافاً إلى عدم كون وجوب الإعادة حكماً وضعياً، والوضعي هو الفساد، فحق العبارة أن تكون هكذا: «فلا إشكال في الفساد مع المخالفة مطلقاً عبادةً كان أو معاملة».

---

[1] فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٢٢

بل في صورة الموافقة [١] أيضاً [٢] فـي العبادة، فيما لا يتأتّىٰ منه قصد القربة [٣]، وذلك [٤] لعدم الإتيان

حصول قصد القربة لغفلةٍ أو لرجاء إدراك الواقع، والبناء على تداركه مع تبين الخلاف، ويفسد في صورتين: إحداهما مخالفته للواقع، والأُخرىٰ موافقته له بدون قصد القربة، وإن كان رجوع كلتا الصورتين إلى صورة واحدة، وهي المخالفة للواقع الذي هو في العبادات العمل مع القربة.

١) المراد بها هو الموافقة لذات العبادة ما عدا قصد القربة، فلا مجال لتوهم التهافت بين فرض الموافقة وبين قوله: «لعدم الإتيان بالمأمور به» ضرورة أنّ المنفي هو الإتيان بالعمل العبادي مع التقرب.

٢) يعني: كعدم الإشكال في وجوب الإعادة في صورة المخالفة للواقع، في خصوص العبادة، والوجه في وجوب الإعادة فقد شرط صحتها وهو قصد القربة، كما إذا احتمل جزئيةَ السورة مثلاً للصلاة، أو مانعية اللباس المشكوك لها، فإنّه مع هذا الاحتمال ـ وعدم الإتيان بالسورة رجاءً وعدم البناء على الإعادة مع انكشاف الخلاف ـ لا يتأتّىٰ منه قصد القربة، للشك في صلاحية هذا العمل للمقرِّبية.

والتقييدُ بالعبادة لوضوح عدم اعتبار قصد القربة في التوصليات، حتى يقدح عدم تمشّيه في صحة العمل.

٣) كمثال احتمال جزئية السورة على ما عرفت آنفاً، فيبطل العمل العبادي، لاختلال شرطه وهو قصد القربة.

٤) تعليل لعدم الإشكال في وجوب الإعادة في صورتي المخالفة للواقع والموافقة له مع فقدان قصد القربة، وهذه العلّة مشتركة بين صورتي الموافقة للواقع بدون قصد القربة، والمخالفة له، وقوله: «مع عدم دليل» تعليل لصورة الإتيان بالعمل فاقداً لبعض شرائطه.

بالمأمور به[١]، مع عدم دليلٍ[٢] على الصحة والإجزاء، إلّا[٣] في الإتمام في موضع القصر، أو الإجهار أو الإخفات في موضع الآخر، فوَرَدَ في الصحيح[٤] (*)

وحاصله: أنّه إذا أتىٰ بالمأمور به ناقصاً صَدَقَ أنّه لم يأتِ بالمأمور به على وجهه، فهو فاسد، وتجب إعادته بمقتضىٰ القاعدة. إلّا إذا دلّ دليل على صحته وعدم لزوم إعادته. وهذا الدليل مفقود إلّا في موضعين: أحدهما: الإتمام في موضع القصر، والآخر: الجهر أو الإخفات في موضع الآخر، على التفصيل الآتي إن شاء الله تعالىٰ.

١) الأولىٰ إضافة «على وجهه» إليه، لما مرّ منه في بحث التعبدي والتوصلي من دخل قصد القربة في الغرض، وعدم تكفل نفس الخطاب لاعتباره في العبادة.

[٢] يمكن أن يقال: إنّ المصنف استدلّ على وجوب الإعادة باقتضاء القاعدة ذلك، وعدم دليل ثانوي يقتضي الصحة، وأشار إلى الأوّل بقوله: «لعدم الإتيان بالمأمور به» وإلى الثاني بقوله: «مع عدم دليل» إذ لو كان هناك ما يدلّ على الاجتزاء بالفاقد، كان مخرجاً عمّا تقتضيه القاعدة من وجوب الإعادة، كما ورد الدليل في مسألتي الإتمام في موضع القصر، والإجهارُ والإخفات في موضع الآخر.

٣) استثناء من قوله: «مع عدم دليل على الصحة».

٤) أمّا الصحيح الدال على الأوّل، فهو صحيح زرارة ومحمد بن مسلم: «قالا: قلنا: لأبي جعفر عليه السلام: رجل صلّىٰ في السفر أربعاً أيعيد أم لا؟ قال عليه السلام: إن كان قُرِئت عليه آيةُ التقصير وفُسِّرت له، فصلّىٰ أربعاً أعاد. وإن لم يكن قرئت عليه

(*) مقتضىٰ إطلاق الصحيحين صحة الصلاة مع الجهل المركّب والبسيط الذي هو مجرىٰ أصالة البراءة، وكذا الجهل القصوري والتقصيري، ومن المسلّم أنّ هذا الإطلاق ليس مورد فتوىٰ المشهور، لعدم إفتاء أحدٍ بصحة الصلاة مع الجهل مطلقاً لو لم يتمشّ منه قصد القربة، فلا بدّ من تقييد إطلاق الجهل فيهما بصورة حصول نية

. . . . . .

ولم يعلمها فلا إعادة عليه »[١].

وأمّا الصحيح الدال على الثاني، فهو صحيح زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: « في رجلٍ جَهَرَ فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفىٰ فيما لا ينبغي الإخفاء فيه، فقال عليه السلام: أيّ ذلك فعل متعمداً فقد نقض صلاته، وعليه الإعادة، فإنْ فعل ذلك ناسياً أو ساهياً أو لا يدري، فلا شيء عليه، وقد تمّت صلاته »[٢].

القربة، وهو يتحقق مع الغفلة، أو مع الإتيان بها رجاءً، والإعادة على تقدير المخالفة للواقع.

وهاتان الصورتان أجنبيتان عن مورد البحث، وهو الشاك العامل بالبراءة قبل الفحص مع التمكن منه، إذ مورد البراءة هو الشك الفعلي المنوط بالالتفات والتحير المضادّ للغفلة واعتقاد الخلاف، اللّذين هما مورد فتوىٰ المشهور بصحة عمل الجاهل.

فقول المصنف قدس سره: « وقد أفتىٰ به المشهور » صحيح في هاتين الصورتين، لكنهما غير ما هو محل الكلام من العمل بالبراءة قبل الفحص، فلا بدّ من فرض البحث في العمل بالبراءة قبل الفحص فيما إذا طرأ الغفلة حين العمل العبادي، أو اعتقد الخلاف، أو أتىٰ به رجاءً حتى يتمشّىٰ منه قصد القربة، ويصير ممّا أفتىٰ به المشهور من صحة عمل الجاهل، وإلّا فمع فرض الشك الفعلي الملازم للالتفات الذي هو مجرىٰ البراءة يمتنع فرض صحة عبادة الغافل، لامتناع تمشّي قصد القربة المقوِّم لعبادية العبادة.

والغرض من هذا التفصيل التنبيه على أنّ مورد فتوىٰ المشهور مغاير للعمل بالبراءة قبل الفحص إلّا بهذا التوجيه الأجنبي عن مورد البراءة، إلّا الصورة الثالثة وهي الإتيان بالعبادة رجاءً، والبناء على إعادتها مع انكشاف الخلاف.

« ١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٥٣١، الباب ١٧ من أبواب صلاة المسافر، الحديث: ٤

« ٢» المصدر، ج٤، ص٧٦٦، الباب ٢٦ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل

ـ وقد أفتىٰ به [١] المشهور [٢] ـ صحةُ [٣] الصلاة وتماميتها [٤] في الموضعين مع الجهل مطلقاً، ولو كان [٥] عن تقصيرٍ موجبٍ [٦] لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها، لأنّ [٧]

فإنّ هذين الصحيحين يدلّان على صحة الصلاة التامة في موضع القصر الذي هو المأمور به، وصحة الصلاة التي أجهر فيها في موضع الإخفات، وبالعكس، ولولا هذان الصحيحان لكان مقتضىٰ القاعدة البطلان، لعدم كونها مأموراً بها.

[١] أي: بالصحيح، والمراد به الجنس، لأنّ صحة الإتمام في موضع القصر ورد في حديث، وصحة الجهر في موضع الإخفاث في حديثٍ آخر.

٢) غرضه: إثبات حجية الصحيحين المذكورين، وعدم كونهما من الصحاح المعرَض عنها عند المشهور حتى يسقطا ـ بسبب الإعراض ـ عن الحجية، بل من المعمول بها عندهم.

وبالجملة: فالمقتضي للحجية فيهما ـ وهو صحة السند ـ موجود، والمانع عنها وهو إعراض المشهور مفقود، وعليه، فلا إشكال في اعتبارهما وصحة الاعتماد عليهما.

٣) فاعل قوله: «فوَرَدَ».

٤) معطوف على «صحة» وضميرها راجع إلى «الصلاة».

٥) بيان لقوله: «مطلقاً» يعني: ولو كان الجهلُ عن تقصيرٍ في الفحص والسؤال.

٦) صفةٌ لـ «تقصير» و«لاستحقاق» متعلق به.

٧) تعليل لكون استحقاق العقوبة على طبق القاعدة، وذلك لأنّ ما أتىٰ به المكلّف ليس مأموراً به حتى لا يستحق العقوبة، إذ المأمور به هو صلاة القصر دون التمام، أو الجهر دون الإخفات، أو العكس. وترك المأمور به والإخلال به لا عن

ما أتىٰ بها[١] وإن صحّتْ وتمّتْ، إلّا أنّها[٢] ليست بمأمورٍ بها[٣].

إن قلت[٤]: كيف يحكم

عذرٍ يوجب استحقاقَ العقوبة، فينبغي أن لا يكون استحقاقُها مورداً للإشكال، وإن كان الدليل ـ وهو الصحيحان المتقدمان ـ دالّاً على صحتها وعدم لزوم إعادتها.

١) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الصلاة.

٢) يعني: إلّا أنّ الصلاة مع صحتها بالدليل المزبور ليست بمأمورٍ بها بأمرها الأوّلي، إذ المفروض عدم انطباقه على المأتي به، فصحته إنّما هي بالدليل الثانوي.

٣) قال في الجواهر: «وفاقاً للأكثر كما في المدارك وغيرها، بل المشهور كما في الروض وغيره، بل في الرياض: أنّ عليه الإجماع في الجملة في ظاهر بعض العبارات، بل حكىٰ المقدّس البغدادي الإجماعَ عليه صريحاً.

وربما يؤيِّده معروفية استثناء هذه المسألة ومسألة الجهر والإخفات من عدم معذورية الجاهل، كما يؤمي إليه سؤال الرسي والرضي السيد المرتضى عن وجه ذلك وأجاب المرتضىٰ عنه مقرّاً لهما ـ على ما يستفاد من كلامهما ـ من كون الحكم مفروغاً عنه ... تارةً بأنّه يجوز تغير الحكم الشرعي بسبب الجهل، وإن كان الجاهل غير معذور ... وكأنّه يريد أن الجاهل هنا أيضاً غير معذور بالنسبة للإثم وعدمه، وإن كان فعله صحيحاً للدليل»[١].

٤) غرضه: أنّه كيف يمكن الحكم بصحة العبادة بدون الأمر؟ وكيف يحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به؟ مع عدم استناد الترك إلى المكلّف وتمكنه من الإتيان به.

توضيحه: أنّ ما أفاده هنا ينحل إلى إشكالين:

«١» جواهر الكلام، ج١٤، ص٣٤٣

بصحتها[١] مع عدم الأمر بها[٢] ؟ وكيف[٣] يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي أُمر بها[٤] ؟

أحدهما: أنّه كيف يصح المأتيُّ به بدون الأمر ؟ مع أنّ الصحة هي انطباق المأمور به عليه، والمفروض خلوُّ المأتي به عن الأمر، فيمتنع انطباقه عليه، مع دلالة الصحيحين المتقدمين على الصحة.

أمّا الصحيح الأوّل، فلقوله عليه السلام: «فلا إعادة عليه» حيث إنّ نفي الإعادة يدل على ملزومه وهي الصحة.

وأمّا الصحيح الثاني، فلقوله عليه السلام: «أو لا يدري فلا شيء عليه، وقد تمّت صلاته».

ثانيهما: أنّه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع القدرة على الإعادة والإتيان بالمأمور به على وجهه ؟ كما إذا علم بوظيفته من القصر أو الجهر أو الإخفات في الوقت مع سعته والتمكن من فعله ثانياً، ومعه لا موجب لاستحقاق العقوبة، إذ المطلوب في تمام الوقت هو صِرف الوجود من الطبيعة المأمور بها، والمفروض تمكنه من ذلك، مع أنّ الإعادة غير واجبةٍ عليه، بل مرجوحيتها شرعاً بمقتضىٰ قوله عليه السلام: «تمّت صلاته ولا يعيد» فتركُ المأمور به حينئذٍ مستند إلى الشارع، ومعه كيف تصح مؤاخذته ؟

١) أي: بصحة الصلاة.

٢) أي: بالصلاة، وهذا إشارة إلى الإشكال الأوّل المتقدم آنفاً بقولنا: «أحدهما: أنّه كيف يصح المأتيُّ به بدون الأمر ... إلخ».

٣) هذا إشارة إلى الإشكال الثاني الذي تقدم تقريبه بقولنا: «ثانيهما: أنّه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع القدرة على الإعادة ... إلخ».

٤) وهي صلاة القصر أو الجهر أو الإخفات.

حتىٰ[١] فيما إذا تمكّن ممّا أُمر بها ؟ كما هو[٢] ظاهر إطلاقاتهم، بأنْ علم[٣] بوجوب القصر أو الجهر بعد الإتمام والإخفات، وقد بقي من الوقت مقدارُ إعادتها[٤] قصراً أو جهراً، ضرورة[٥] أنّه لا تقصير هاهنا[٦] يوجب استحقاقَ العقوبة.

---

١) يعني: كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مطلقاً، حتى في صورة القدرة على إعادته في الوقت مع مرجوحية الإعادة ؟ حيث إنّ ترك المأمور به حينئذٍ ليس مستنداً إلى المكلّف حتى يستحق المؤاخذة، بل هو مستند إلى الشارع كما هو مقتضىٰ قوله عليه السلام في الصحيحين المتقدمين: « فلا إعادة عليه » و « فلا شيء عليه » و « قد تمّت صلاته » على التقريب المتقدم.

٢) يعني: كما أنّ الحكم باستحقاق العقوبة مطلقاً ظاهرُ إطلاقات الفقهاء، حيث إنّهم أطلقوا استحقاقَ مَن أتمّ في موضع القصر ـ جاهلاً بالحكم ـ للعقوبة، فإنّ إطلاق كلامهم يشمل صورة ارتفاع الجهل في الوقت والتمكن من الإتيان بالمأمور به الواقعي فيه.

٣) هذا بيان التمكن من فعل المأمور به في الوقت.

٤) أي: إعادة الصلاة المأمور بها.

٥) تعليل لقوله: « وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة » وحاصله: أنّه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به الواقعي مع عدم تقصيره في الترك ؟ حيث إنّ الترك مستند إلى حكم الشارع بإجزاء غير المأمور به وعدم الإعادة، وضمير « أنه » للشأن.

٦) أي: في صورة ارتفاع الجهل في الوقت والتمكن من الإتيان بالمأمور به فيه، فتركُ المأمور به الواقعي حينئذٍ ليس مستنداً إلى تقصيره حتى يستحق العقابَ، بل تركه مستند إلى حكم الشارع بالإجزاء وعدم الإعادة، كما تقدم آنفاً.

و بالجملة: كيف [١] يحكم بالصحّة بدون الأمر ؟ و كيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة [٢] ؟ لولا الحكم [٣] شرعاً بسقوطها [٤] و صحة ما أتىٰ بها [٥].

قلت: إنّما حكم بالصحّة [٦] لأجل اشتمالها [٧] على مصلحةٍ تامّةٍ لازمةٍ

---

١) هذا إشارة إلى الإشكال الأوّل، كما أنّ قوله: «وكيف يحكم باستحقاق العقوبة» إشارة إلى الإشكال الثاني، و قد تقدم تقريب كليهما مفصلاً.

٢) يعني: في الوقت لإدراك المصلحة الوقتية، ومع ذلك حَكَمَ الشارع بسقوط الإعادة.

٣) قيد للتمكن، يعني: أنّ المكلّف متمكّن من الإعادة، إلّا أنّ الشارع عجّزه وسلب عنه القدرة عليها، بسبب حكمه بالإجزاء والصحة، ففوت المأمور به ناشٍ عن حكمه بالصحّة، لا عن تقصير المكلّف، كما مرّ.

٤) أي: بسقوط الإعادة.

٥) أي: بالصلاة، فتأنيث الضمير باعتبار ما يراد بالموصول، لا باعتبار لفظه.

٦) هذا جواب عن الإشكال الأوّل وهو اتصاف المأتي به بالصحّة مع عدم الأمر به، ومحصّله: أنّ الصحة هنا ليست بلحاظ الأمر، بل بلحاظ ملاكه، لوفاء المأتي به بعمدة مصلحة المأمور به التي يلزم استيفاؤها، فلاشتماله على هذا الملاك اللازم الاستيفاء يتصف بالصحّة والإجزاء عن المأمور به، بحيث لو لم تجب صلاةُ القصر كانت الصلاة التامّة مأموراً بها، لكن لمّا كانت مصلحةُ صلاة القصر أهمّ صارت هي الواجبة فعلاً، فصحة صلاة التمام مستندة إلى المصلحة، لا إلى الأمر الفعلي.

٧) أي: اشتمال الصلاة التامة في موضع القصر، أو اشتمال الصلاة الجهرية في موضع الاخفات، أو الاخفاتية في موضع الجهر.

الاستيفاء في نفسها مهمّةٍ في حدِّ ذاتها[١] وإن كانت (*) دون مصلحة الجهر والقصر[٢]، وإنّما لم يؤمر[٣] بها لأجل أنّه أُمر بما[٤] كانت واجدةً لتلك المصلحة[٥]

---

١) هذا الضمير وضمير «نفسها» راجعان إلى مصلحة، يعني: أنّ صلاة التمام في حدِّ ذاتها ـ مع الغضِّ عن القصر ـ ذات مصلحة مهمّة يلزم استيفاؤها، لكنّها ليست مساوية لمصلحة القصر، وإلّا كان اللازم هو التخيير بينه وبين التمام كسائر الواجبات التخييرية، لعدم مزيةٍ حينئذٍ لصلاة القصر توجب الأمر بها تعييناً.

٢) إذ لو كانت مساويةً لمصلحة الجهر والقصر لكان الحكم هو التخيير بين القصر والتمام، والجهر والإخفات، كما عرفت آنفاً.

٣) يعني: أنّ صلاة التمام إن كانت ذات مصلحةٍ فلِمَ لم يؤمر بها في عرض الأمر بالقصر؟ وقد أجاب عنه بأنّ عدم الأمر بها إنّما هو لأجل الاستغناء عنه بسبب أكملية مصلحة القصر، لاشتماله على مصلحة التمام وزيادة.

٤) أي: بالصلاة القصرية الواجدة لمصلحة الصلاة التامة على الوجه الأكمل والأتم، وعلى هذا فلا موجب للأمر بالتمام.

٥) أي: المصلحة القائمة بصلاة التمام على الوجه الأكمل.

وبالجملة: فحاصل جواب الإشكال هو: أنّ اتّصاف المأتي به ـ كالتمام في موضع القصر ـ بالصحّة إنّما هو بلحاظ المصلحة الموجودة فيه، لا بلحاظ الأمر. وعدمُ الأمر به مع اشتماله على المصلحة المهمة إنّما هو لأجل أهمية مصلحة القصر

(*) الأولىٰ سوق العبارة هكذا: «في حدِّ ذاتها، لكنّها دون مصلحة الجهر والقصر، ولذا لم يؤمر بها، بل أُمر بها لأكملية مصلحتها» فإنّ قوله: «وإن كانت» ظاهر في بيان الفرد الخفي، ففرده الظاهر هو مساواة المصلحتين، أو أكملية مصلحة التمام من القصر، ومن المعلوم عدم إرادتهما في المقام، وإن كان قوله: «وإنّما لم يؤمر بها ... إلخ» يوضح المقصود.

على النحو الأكمل والأتم [١].

و أمّا الحكم [٢] باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة، فإنّها [٣] بلا فائدة (*)،

وأكمليتها من مصلحته، ومن المعلوم تبعية التشريع لأهمِّ المصلحتين.

١) يعني: أنّ تلك المصلحة تكون بمثابةٍ من الأهمية تمنع عن الأمر بالتخيير بين القصر والتمام، ولو بنحو أفضلية القصر من التمام، بل أهميتها توجب الأمر بالقصر تعييناً.

٢) هذا جواب عن الإشكال الثاني وهو: أنّه كيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك المأمور به مع التمكن من إعادته؟

ومحصّل الجواب: أنّه لا فائدة في الإعادة، إذ لا مصلحة تقتضي الإعادة، حيث إنّ المصلحة التامة الكامنة في صلاة القصر قد فاتت بسبب الإتيان بصلاة التمام، لمكان الضدية بين المصلحتين، فمصلحة صلاة التمام فوّتت مصلحةَ صلاة القصر، ولم يبقَ شيءٌ منها قابلاً للتدارك حتى تجب إعادتها لأجل تداركه.

وهذا نظير ما إذا أمر المولىٰ عبدَه بسقي البستان أو الزرع بماء النهر مثلاً، فسقاه بماء البئر، فإنّ مصلحة السقي بماء النهر قد فاتت بسقيه بماء البئر، ويمتنع تداركها، بل سقيه بماء النهر حينئذٍ مضرٌّ بالبستان أو الزرع ومفسِد له، فمصلحة نفس السقي في الجملة وإن ترتبت على السقي بماء البئر، إلّا أنّ كمال المصلحة ـ وهو النموُّ الزائد ـ لا يترتب عليه ولا يمكن تداركه بماء النهر.

٣) أي: فإنّ الإعادة، والأولىٰ أن يقال: «فلأنّها بلا فائدة» لأنّه في مقام تعليل عدم الإعادة مع التمكن منها حتى لا يستحق العقوبة.

(*) لمّا كان الكلام مسوقاً لبيان وجه استحقاق العقوبة مع التمكن من

. . . . . .

الإعادة، فلعل الأولىٰ أن يقال:« وأمّا الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الإعادة فلتفويته للمصلحة اللازمة الاستيفاء اختياراً بسبب ترك التعلم المؤدِّي إلى ذلك، بحيث لا يبقىٰ منها شيء يوجب الإعادة بعد استيفاء مصلحة المأتي به، فلا فائدة حينئذٍ في الإعادة».

ولا يخفىٰ أنّ مقدار التفاوت بين مصلحتي القصر والتمام مهمٌّ يلزم استيفاؤه، ولذا وجب القصر تعييناً، إذ لو كان غيرَ مهمٍّ لوجب كل منهما تخييراً مع أفضلية القصر من باب أفضلية أحد فردي الواجب المخيّر، غاية الأمر أنّه مع الإتيان بالتمام جهلاً لا يمكن تدارك ذلك المقدار المهم من مصلحة القصر، كما عرفت في مثال سقي البستان بماء البئر، فعدم الأمر بالإعادة أو القضاء إنّما هو لأجل عدم إمكان تدارك المقدار الفائت من المصلحة، لا لأجل عدم كونه بالمقدار اللازم الاستيفاء، فهذا الوجه المذكور في المتن لا بأس به.

ولا يرد عليه «أنّ التفاوت إن كان بمقدار يسير، فهو لا يمنع عن الأمر بكلٍّ منهما في عَرض الآخر تخييراً، غايته أنّ الثاني يكون أفضل. وإن كان بمقدار مهم، فهذا يوجب الأمر بالإعادة أو القضاء لتدارك المهم اللّازم».

وذلك لأنّ مصلحة غير المأمور به كالتمام في موضع القصر ـ تختص بحال الجهل، ومفوِّتة لمصلحة المأمور به في هذا الحال، بحيث لا يمكن تدارك المقدار المهم الداعي لتشريع وجوب القصر تعييناً ولو بالإعادة أو القضاء، ولذا لم يوجبهما الشارع، فالتفاوت يكون بمقدار مهم، لكنه يفوت ولا يمكن تداركه، فلا تخيير بين القصر والإتمام، لعدم قيامهما بمصلحة واحدة في جميع الحالات توجب جعل الوجوب التخييري بينهما، بل الأمر بالقصر تعييني. ولا إعادة ولا قضاء أيضاً، لفوت المصلحة الموجبة لهما.

إذ [١] مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقىٰ مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها [٢]، ولذا [٣] لو أتىٰ بها [٤] في موضع الآخر جهلاً ـ مع تمكنه من التعلم ـ فقد قصّر، ولو [٥] علم بعده [٦] وقد وسع الوقت [٧].

فانقدح: أنّه [٨] لا يتمكن من صلاة القصر

---

١) تعليل لكون الإعادة بلا فائدة، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «ومحصّل الجواب: أنّه لا فائدة في الإعادة».

٢) كصلاة القصر، فإنّ مصلحة صلاة التمام تفوّتَ مصلحة القصر.

٣) يعني: ولعدم بقاء المجال لاستيفاء مصلحة المأمور به، وعدم فائدةٍ في الإعادة لو أتىٰ بالتمام في موضع القصر جهلاً بالحكم، فقد قصّر وليس عليه الإعادة، حتى لو علم بالحكم في الوقت وتمكّن من الإعادة فيه.

٤) أي: بالصلاة غير المأمور بها، كالتمام.

٥) كلمة «لو» وصلية، يعني: ولو كان علمُه بالحكم في سعة الوقت وإمكان الإعادة فيه.

٦) أي: بعد الإتيان.

٧) كذا في جملة من النسخ، وفي شرح العلامة الرشتي تَتِرُّ «١» هكذا: «مع تمكنه من التعلم، لا يعيد قصراً، لو علم بعده وقد وسع الوقت».

٨) الضمير للشأن، وهذه نتيجة ما تقدم من عدم المجال للإعادة لفوت المصلحة، وعدم بقاء شيءٍ منها يوجب الإعادة.

وعليه، فلا يتمكن من صلاة القصر صحيحةً بعد الإتيان بصلاة التمام، وكذا

«١» شرح كفاية الأُصول، ج٢، ص١٩٨

صحيحةً [١] بعد فعل صلاة الإتمام، ولا [٢] من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الإخفات، وإن كان الوقت باقياً.

إن قلت: على هذا [٣] يكون كلٌّ منهما [٤] في موضع الآخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً [٥] وما هو السبب [سبب]

في الجهر والإخفات، وإن بقي من الوقت مقدار الإعادة، لما مرّ آنفاً من أنّ مصلحة المأتي به ـ كالتمام ـ تفوّت مصلحة المأمور به كالقصر، ويسقط أمرُه أيضاً.

١) لأنّ الصحة موافقة الأمر، والمفروض سقوط الأمر بصلاة القصر، بفوات مصلحتها بفعل صلاة التمام.

٢) يعني: ولا يتمكّن من الجهر كذلك ـ أي صحيحةً ـ بعد الإتيان بصلاة الإخفات، لما مرّ من فوات المصلحة.

٣) أي: بناءً على عدم التمكن من الإعادة ـ لعدم مجالٍ لها ـ يرد هنا إشكالٌ على صحة المأتي به وإجزائه عن المأمور به.

تقريب الإشكال: أنّ ترك المأمور به ـ وهو القصر ـ حرام، وحيث إنّ التمام مقدمةٌ لهذا الترك المحرّم، فتسري الحرمة إليه، والنهي في العبادة يقتضي الفساد. وعليه، فالصلاة التامة لحرمتها فاسدة، ومع فسادها كيف تُجزئ عن المأمور به؟

٤) أي: من التمام والإخفات، والأولىٰ أن يقال: «منها» لرجوعه إلى التمام والجهر والإخفات، يعني: أنّ الإتيان بالتمام موضع القصر الذي هو المأمور به، والإتيان بالجهر موضع الإخفات، وبالعكس، سبب لفوت الواجب الفعلي، إلّا أن تكون تثنية الضمير باعتبار الموضعين.

٥) قيد للواجب، إذ الواجب الفعلي هو القصر، حيث إنّ ملاكه أقوىٰ من ملاك التمام، وقد مرّت الإشارة إلى أنّ التشريع تابع لأقوىٰ الملاكين.

لتنويت الواجب كذلك[١] حرام[٢]، وحرمةُ العبادة موجبة لفسادها بلا كلام[٣].

قلت[٤]: ليس[٥] سبباً لذلك، غايته [غاية الأمر] أنّه[٦] يكون مضاداً له[٧]، وقد حقّقنا في محله[٨] أنّ الضد وعدم ضدّه متلازمان ليس بينهما

---

١) أي: الواجب الفعلي، والمراد بـ «ما هو السبب» هو التمام، حيث إنّه مقدمة لتفويت القصر الذي هو الواجب الفعلي.

٢) خبرُ «ما» الموصول، يعني: وما هو السبب لتفويت الواجب الفعلي حرامٌ من باب المقدمة.

٣) لامتناع التقرب بما هو مبغوض وحرام، وفساد العبادة بسبب النهي عنها.

٤) هذا دفع الإشكال، ومحصّله: أنّ التمام ليس مقدمةً لترك الواجب الفعلي وهو القصر، بل التمام والقصر ضدّان، وهما في رتبة واحدة، فعدم كلٍّ منهما يكون أيضاً في رتبة وجود الآخر، لا في طوله حتى يصير عدمُ أحدهما مقدمةً للآخر، ومن أجزاء علة وجود الآخر، فلا علّيّة بينهما، بل عدم أحدهما ملازمٌ لوجود الآخر، ومع عدم التوقف والعلّيّة لا يكون التمام سبباً لفوت المأمور به، حتى يتصف لأجل المقدمية بالحرمة ويفسد، بل هو باقٍ على محبوبيته، لاشتماله على المصلحة المهمة اللازمة الاستيفاء، فيقع صحيحاً أي واجداً للملاك ومُسقِطاً للواجب الفعلي، لكونه مفوِّتاً لملاكه الداعي إلى الأمر به.

٥) أي: ليس كل منهما في موصع الآخر سبباً لتفويت الواجب الفعلي.

٦) أي: غاية الأمر أنّ كلّاً منهما في موضع الآخر يكون مضاداً للواجب الفعلي الفائت.

٧) أي: للواجب.

٨) أي: في مبحث الضد، حيث إنّ الضد كالسواد وعدم ضدّه كعدم البياض

توقف أصلاً.

لا يقال: على هـذا[1] فلو صلّىٰ تماماً أو صلّىٰ إخفاتاً فـي موضع القصر

متلازمان، وليس بينهما توقف وعلّية أصلاً [*].

وعليه، فلا يكون فوت الواجب الفعلي كالقصر مستنداً إلى فعل التمام، بل هو مستند إلى تقصيره في ترك الفحص والتعلم، فصلاة التمام تقع محبوبةً، لكونها واجدةً للمصلحة التامة في حدِّ ذاتها، وليست مقدمةً لترك القصر حتى تصير مبغوضةً غير صالحة للمقرِّبية والإجزاء.

١) أي: بناءً على اشتمال المأتي به ـ كالتمام في موضع القصر الذي هو الواجب الفعلي، وكذا كل من الجهر والإخفات في موضع الآخر ـ على مصلحةٍ تامّةٍ لازمة الاستيفاء في ذاته، موجبةٍ لفوت مصلحة الواجب، يلزم الحكم بصحة صلاة التمام من العالم بوجوب القصر أيضاً مع استحقاقه العقوبة على مخالفة الواجب، حيث إنّ المقام من صغريات التزاحم، ومن المعلوم الحكم بصحة أحد المتزاحمين في حالتي العلم والجهل، لوجود الملاك فيهما في كلتا الحالتين، ولذا يحكمون بصحة صلاة تارك إنقاذ الغريق مع قدرته على إنقاذه، سواء علم بالغرق أم لا.

---

[*] قال ﷺ فـي رد توهم المقدمية: «وذلك لأنّ المعاندة والمنافرة بين الشيئين لا تقتضي إلّا عدم اجتماعهما فـي التحقق، وحيث لا منافاة أصلاً بين أحـد العينين وما هو نقيض الآخر وبديله، بل بينهما كمال الملاءمة، كان أحد العينين مع نقيض الآخر وما هو بديله في مرتبة واحدة، من دون أن يكون في البين ما يقتضي تقدم أحدهما على الآخر»[1].

«١» منتهى الدراية، ج٢، ص٥١٠

والجهر [١] ـ مع العلم بوجوبهما في موضعهما [٢] ـ لكانت صلاته صحيحةً، وإن عوقب على مخالفة الأمر بالقصر أو الجهر [٣].

فإنّه يقال [٤]: لا بأس

فليكُن ما نحن فيه كذلك، بأن يحكم بصحة التمام ممّن علم بوجوب القصر، وتركه عمداً، وصلّىٰ تماماً، مع أنّه لم يفتِ أحدٌ بذلك. وربما يكشف هذا عن عدم كون المقام من باب التزاحم، وعدم اشتمال المأتي به على المصلحة اللازمة الاستيفاء في جميع الحالات.

١) هذا من اللّلف والنشر المرتب.

٢) هذا الضمير وضمير «بوجوبهما» راجعان إلى القصر والجهر.

٣) لأنّهما واجبان فعلاً، فتركهما عمداً يوجب استحقاقَ العقوبة.

٤) هذا دفع الإشكال، ومحصّله: أنّه لو كان لدليل اشتمال المأتي به على المصلحة ـ كالتمام في موضع القصر ـ إطلاقٌ يشمل صورتي العلم بوجوب القصر والجهل به، لقلنا بصحة التمام وإجزائه عن القصر مطلقاً، كما نقول بصحة صلاة تارك إنقاذ الغريق ولو عمداً، حيث إنّ إطلاق دليل وجوب الصلاة يدل على مطلوبيتها المطلقة التابعة لوجود مصلحتها مطلقاً حتى في حال التزاحم كإنقاذ الغريق.

لكن الأمر ليس كذلك، فإنّ إطلاق دليل وجوب صلاة التمام قُيِّد بدليل وجوب القصر في السفر، ولم يدلّ دليل على كون التمام ذا مصلحة في السفر إلّا في حال الجهل، بل دليل تقييده بالقصر يدل على عدم المصلحة في التمام مطلقاً.

نعم، دليل إجزائه عن القصر يدل إنّاً على وجود المصلحة في التمام في خصوص حال الجهل بوجوب القصر في السفر.

ومع عدم إحراز المصلحة أو إحراز عدمها في التمام في غير حال الجهل، كيف

بالقول به [١] لو دلّ دليل على أنّها [٢] تكون مشتملةً على المصلحة ولو مع العلم، لاحتمال [٣] اختصاص أن يكون [٤] كذلك في صورة الجهل، ولا بُعد أصلاً في اختلاف الحال فيها [٥] باختلاف حالتي العلم بوجوب شيءٍ والجهل به، كما

يصح الحكم بالصحّة والإجزاء عن القصر في حال العلم بوجوبه ؟

وبالجملة: لا دليل في مقام الإثبات على كون التمام ذا مصلحةٍ في غير حال الجهل.

١) أي: بكون صلاته صحيحةً مع العلم بوجوب القصر والجهر.

٢) أي: أنّ الصلاة غير المأمور بها واجدة للمصلحة ولو مع العلم بعدم الأمر بها.

٣) تعليل لما يفهم من قوله: «لو دلّ دليل» من أنّه لو لم يدل دليل على اشتمال غير المأمور به على المصلحة ـ ولو مع العلم بالمأمور به الواقعي كالقصر ـ لا يمكن الالتزام بالصحّة، لاحتمال اختصاص اشتماله على المصلحة بحال الجهل بوجوب القصر، لقرب دعوىٰ دخل الحالات من الجهل وغيره في المصالح والمفاسد التي هي ملاكات الأحكام، ومع هذا الاحتمال لا دليل على اشتماله على المصلحة حتى يُجزئ عن المأمور به. فقاعدة الاشتغال تقتضي لزوم الإعادة وعدم الاكتفاء بالتمام.

وحق العبارة أن تكون هكذا: «وفيه بأس لو لم يدل دليل على ذلك، لاحتمال ... إلخ».

٤) يعني: أن يكون المأتيُّ به كذلك، أي مشتملاً على المصلحة المهمة في صورة الجهل بالمأمور به الواقعي، لا مطلقاً حتى في صورة العلم به.

٥) أي: في الصلاة المأتي بها بدلاً عن المأمور به الواقعي، ولا بُعد في اختلاف حال المصلحة باختلاف حال المكلّف، من حيث علمه بوجوب شيءٍ ـ كالقصر ـ والجهل به، فإنّ لحالات المكلّف كالسفر والحضر وغيرهما من الشرائط الخاصة

لا يخفىٰ.

و قد صار بعضُ الفحول[1] بصدد بيان إمكان كون

كالشرائط العامة من البلوغ والعقل وغيرهما دخلاً في المصالح والمفاسد الداعية إلى تشريع الأحكام.

فالمتحصل: أنّ المأتيّ به ـ من التمام موضع القصر أو الجهر موضع الإخفات أو العكس ـ لا يشتمل على المصلحة التامة حتى يُجزئ عن المأمور به الواقعي، إلّا في صورة الجهل بالواجب الواقعي الفعلي.

١) وهو فقيه عصره في كشف الغطاء، قال في مقدمات الكتاب ما هذا لفظه: «و تعلق الأمر بمتضادين ابتداءً غير ممكن، للزوم التكليف بالمحال ... إلى أن قال:

ولو تضيّقا معاً بالعارض تخيّر مع المساواة، وقدّم الراجح مع الترجيح بحقّيّة المخلوق أو شدّة الطلب، ويرجع الأوّل إلى الثاني، لأنّ انحصار المقدمة بالحرام بعد شغل الذمّة لا ينافي الصحة وإن استلزم المعصية، وأيُّ مانعٍ من أن يقول الآمر المطاع لمأموره: إذا عزمت على معصيتي في ترك كذا فافعل كذا، كما هو أقوىٰ الوجوه في حكم جاهل الجهر والإخفات والقصر والإتمام، فاستفادته من مقتضىٰ الخطاب، لا من دخوله تحت الخطاب، فالقول بالاقتضاء وعدم الفساد أقرب إلى الصواب والسداد»[1].

وتوضيح الترتب الذي أفاده كاشف الغطاء قدس سره هو: أنّ المأتي به ـ كصلاة التمام ـ يتعلق به الأمر بشرط العزم على عصيان الأمر بالقصر بنحو الشرط المتأخر، فالأمر بصلاة القصر مطلق، والأمر بضدّها وهو صلاة التمام مشروط بالعزم على عصيان أمر القصر، فالعزم على عصيانه يوجب أمرين:

«١» كشف الغطاء، ج١، ص١٧١

المأتي به[1] في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب.

و قد حقّقنا[2] في مبحث الضد امتناعَ الأمر بالضدين مطلقاً ـ ولو بنحو

أحدهما: استحقاق العقوبة، لتركه المأمور به اختياراً بترك الفحص والتعلم.

والآخر: تعلق الأمر بصلاة التمام، لتحقق موضوعه، ولا مانع من تعلق الأمر بالضدين بنحو الترتب. وعليه، فيكون التمام مأموراً به.

١) وهو التمام في موضع القصر، أو الجهر في موضع الإخفات، أو الإخفات في موضع الجهر.

٢) هذا رد الترتب المزبور، وحاصله: أنّ الترتب مستلزم لطلب الجمع بين الضدين، وهو محال، ضرورة أنّ خطاب القصر فعليٌّ لا يتوقف على شيء، وخطاب التمام ـ أيضاً ـ يصير فعليّاً بالعزم على العصيان، ففي ظرف العزم على العصيان يجتمع الطلبان بالضدين في آنٍ واحد، وهو ممتنع (*).

(*) وقد يجاب عن الترتب الذي ذكره كاشف الغطاء ﷺ بأنّ المقام ليس من صغريات الترتب المعروف وأجنبي عنها، حيث إنّ مورده الضدّان اللّذان يكون كل منهما واجداً للملاك في عرض الآخر، لا أن يكون ملاك أحدهما منوطاً بعصيان خطاب الآخر كالمقام، فإنّ ملاك صلاة التمام منوط بعصيان خطاب صلاة القصر، وليست ذات ملاك في عرض صلاة القصر.

لكن الأولىٰ في رد الترتب أن يقال: إنّ مورد الترتب المصطلح هو الضدان المشتملان على الملاك والمتعلقان للطلب، غاية الأمر أن التزاحم في مقام الامتثال أوجب سقوط أحدهما المعيّن أو غير المعيّن عن الفعلية، والقائلون بالترتب التزموا بفعلية الطلب في كليهما بنحو الترتب. وليس المقام كذلك، لما تقدم من أنّ صلاة التمام ليست مأموراً بها، وإن كانت واجدة للملاك المهم المفوّت لمصلحة المأمور به.

الترتب ـ بما لا مزيد عليه، فلا نعيد (*).

[قال هناك ـ بعد نقل تصحيح الأمر بالضد بنحو الترتب ـ ما لفظه: « قلت: ما هو ملاك استحالة طلب الضدين في عرضٍ واحد، آتٍ في طلبها كذلك ... الخ »[١].]

وشيخنا الأعظم ﷺ أورد على هذا الترتب أيضاً بعدم تعقله هنا وفي مسألة الضد، فراجع[٢].

وهذا الإشكال وغيره من الإشكالات التي أوردوها على الترتب قد اندفع في محله، فراجع مبحث الضد من هذا الشرح[٣].

والحاصل: أنّ مورد الترتب هو التزاحم المأموري لا الآمري، والتزاحم الآمري مفقود في المقام، إذ لا أمر إلّا بأحد الضدين وهو القصر. وكذا التزاحم المأموري، لأنّه متفرع على تعلق الأمر بكلا الضدين مع عدم قدرة العبد على امتثال أمر كليهما، والمفروض عدم الأمر إلّا بأحدهما، وهو القصر.

(*) وقد تحصّل من كلام المصنف في حل الإشكال: أنّ المأتيّ به لاشتماله على المصلحة الوافية بمعظم مصلحة المأمور به الفائت مُسقِط له، من دون أن يكون متعلقاً للأمر، إذ لا يدل النص على أزيد من عدم وجوب الإعادة، وهو لازم أعمّ لكون التمام في موضع القصر مأموراً به أو مسقطاً له بلا تعلق أمرٍ به، لعدم الملازمة بين صحة الشيء وتماميته وبين كونه مأموراً به كما مرّ سابقاً، فاستحقاق العقاب إنّما هو على ترك القصر الواجب في كلتا حالتي العلم والجهل، وعدم الإعادة يكون لسقوط الواجب بغيره.

«١» منتهى الدراية، ج٢، ص٥٦١

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٤٠

«٣» منتهى الدراية، ج٢، ص ٥٨٦ - ٦٠١

. . . . . .

و الظاهر أنّه قدس سره اقتبسه من كلمات شيخنا الأعظم في الوجه الثاني من الوجوه الثلاثة التي ذكرها لحلّ الإشكال، قال قدس سره: «الثاني: منع تعلق الأمر بالمأتي به، و التزام أنّ غير الواجب مُسقِط عن الواجب، فإنّ قيام ما اعتقد وجوبه مقام الواجب الواقعي غير ممتنع ... إلخ»[1].

لكنه قدس سره ناقش فيه من جهة قصور مقام الإثبات، و ذلك لزعمه أنّ قوله عليه السلام: «تمّت صلاته» ظاهر في كون المأتيّ به مأموراً به في حقه. ثم أمر في آخر كلامه بالتأمل.

و كلامه و إن لم يتضمن التفصيل الذي تعرّض له المصنف في المتن من النقض و الإبرام، إلّا أنّ المتأمل في عبارته يظهر له أنّ مرجع كلام المصنف هنا و في الحاشية هو ذلك لا غيره، و كلام شيخنا الأعظم و إن لم يبيِّن كما هو حقّه، إلّا أنّ تلميذه المحقق الميرزا الآشتياني قدس سره أوضح مرامه ببيان وافٍ، و دفع كثيراً من الإشكالات عنه، و بمراجعته[2] يظهر وحدة المسلك الذي اختاره المصنف مع ما ارتضاه شيخه الأُستاذ في حل الإشكال، و لذا أجاب المصنف في الحاشية ـ عن إيراد الشيخ على الوجه الثاني ـ بقوله: «إنّما يردّه ذلك لو كانت ملازمة بين الصحة و التمامية و المأمور بهية، و قد عرفت بما ذكرناه في حل الإشكال عدمها، و أنّه يمكن الصحة لأجل الاشتمال على المصلحة»[3].

و ممّا ذكرنا ظهر: أنّ دعوىٰ مغايرة كلامي الشيخ و المصنف قدس سرهما لبّاً، و عدّهما وجهين ـ كما في بعض الكلمات ـ ليست على ما ينبغي.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٣٩

«٢» بحر الفوائد، ج٢، ص٢١٢

«٣» حاشية الرسائل، ص١٦٧

. . . . . .

ويمكن أن يستشهد في مقام الإثبات على ما اختاره المصنف في دفع الإشكال ـ بالنسبة إلى خصوص الإتمام للمسافر في موضع القصر ـ بالأخبار، بتقريب: أنّه يستفاد منها أنّ القصر شُرِّع تسهيلاً على العباد، بمعنىٰ أنّ مصلحة التمام والصوم في السفر باقية على حالها ولم تتغير بتشريع القصر، وجعل الله تعالىٰ قصرَ الصلاة وإفطار الصوم للمسافر **هديةً** للنبي صلى الله عليه وآله وأُمته كرامةً، كما في بعض الروايات، مثل ما رواه في الخصال بسنده عن السكوني، عن جعفر عن آبائه عليهم السلام عن رسول الله صلى الله عليه وآله، قال: «ان الله أهدىٰ إليّ وإلى أُمّتي هديّةً لم يهدها إلى أحدٍ من الأُمم، كرامةً من الله لنا، قالوا: وما ذاك يا رسول الله؟ قال: الإفطار في السفر والتقصير في الصلاة، فمَن لم يفعل ذلك فقد ردّ على الله عزّ وجلّ هديّته»[١].

أو رحمةً وامتناناً، كما في بعضها الآخر، مثل ما عن العلل والعيون عن الفضل ابن شاذان عن الرضا عليه السلام، قال: «وإنّما قصرت الصلاة في السفر، لأنّ الصلاة المفروضة أوّلاً إنّما هي عشر ركعات، والسبع إنّما زيدت فيها بعد، فخفّف الله عنه تلك الزيادة لموضع سفره وتعبه ونصبه واشتغاله بأمر نفسه وظعنه وإقامته، لئلّا يشتغل عمّا لا بدّ له منه من معيشته، رحمةً من الله وتعظيماً عليه، إلّا صلاة المغرب، فإنّها لم تقصر، لأنّها صلاة مقصورة في الأصل»[٢].

أو صدقةً، كما في مرسل ابن أبي عمير عن الصادق عليه السلام، قال: «سمعته يقول: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: إنّ الله عزّ وجلّ تصدّق على مرضىٰ أُمّتي ومسافريها بالتقصير والإفطار، أيسرُّ أحدكم إذا تصدّق بصدقة أن تردّ عليه؟»[٣].

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٥٤٠، الباب ٢٢ من أبواب صلاة المسافر، الحديث: ١١

«٢» المصدر، الحديث: ١٢

«٣» المصدر، الحديث: ٧

وعليه، فإذا أتىٰ المسافرُ بالصلاة تماماً أو صام، فقد أدرك المصلحة الواقعية، لانحفاظها، كما في سائر موارد الأحكام الترخيصية، فإنّ مصلحة التسهيل ممّا يتدارك بها الواقع. ولا منافاة بين كون القصر والإفطار رخصةً، وبين كونهما عزيمةً، لأنّ الرخصة إنّما هي في جعلهما هديةً للعباد، ومعنىٰ العزيمة أنّ قبول الهدية واجب كما يُشعر به بعض تعبيرات النصوص، لأنّ في بعضها «إنّ الله تعالىٰ يحب أن يؤخذ برُخَصه كما يحبُّ أن يؤخذ بعزائمه».

فتحصل إلى هنا أُمور:

الأوّل: انحفاظ مصلحة صلاة التمام والصوم في السفر، وعدم انتفائها بوجوب القصر والإفطار في السفر.

الثاني: معنىٰ الرخصة والعزيمة، وعدم التنافي بينهما.

الثالث: حرمة ردِّ الهدية.

لا يقال: إنّ انحفاظ مصلحة الواقع يستلزم صحة العمل حتى من العالم بالحكم، مع أنّكم لا تلتزمون به.

فإنّه يقال: إنّه كذلك لولا انطباق عنوان مبغوض على المأتي به، والمفروض انطباق عنوان رد الهدية والصدقة عليه في صورة العلم بالحكم، ولا يمكن اتحاد العبادة مع العنوان المبغوض. وهذا بخلاف صورة الجهل، فإنّ ردّ الهدية لا يصدق عليه، لعدم العلم بكون القصر هديةً حتىٰ يردّها، فيصح العمل لواجديته لمصلحة الواقع، ويعصي، فيعاقب على ترك قبول الهدية بترك مقدمته أعني بها التعلم، فلا يكون وجوب التعلم نفسياً.

والحاصل: أنّ الجاهل لا يعلم بوجود هديةٍ للمولىٰ حتى يقبلها، كما أنّ الجاهل بالهدية ـ وهي القصر ـ إذا أتىٰ بها فلا يعدّ قابضاً للهدية، نظير قيام التعظيم لزيد، فإنّه لا يتصف بالتعظيم له إلّا إذا علم بمجيء زيد، وأمّا لو قام جاهلاً بمجيئه لم يعد تعظيماً لزيد.

والظاهر أنّ هـذا الوجه يكفي لإثبات ما أفاده المصنف فـي القصر والإتمام. وأمّا في الجهر والإخفات، فمجرد إمكان وجود المصلحة كافٍ في الالتزام بما أفاده، بعد تسالمهم على الصحة الكاشفة إنّاً عن وجودها.

وكيف كان، فقد أُورد على ما في المتن بوجوه:

الأوّل: ما أفاده شيخ مشايخنا المحقق الميرزا النائيني ﷺ، ومحصّله: «أنّ المصلحة القصوىٰ إن كانت هي الغرض الداعي إلى الجعل، فلا وجه لسقوطها بما يكون فاقداً لتلك المرتبة العليـا، خصوصاً مـع إمكان تداركها كمـا إذا كان الوقت واسعـاً له، ودعوىٰ عدم القدرة على استيفائها حينئذٍ باستيفاء المصلحة الأُخرىٰ ممنوعة، لقدرة المكلّف على إتيان القصر في الوقت بعد الإتيان بالتمام، ولا يعتبر فـي استيفاء المصالح والأغراض إلّا مجرد التمكن من فعل متعلقاتها، وهو حاصل بالوجدان، إلّا إذا كان ثبوت المصلحة فـي الصلاة المقصورة مشروطاً بعـدم سبق الصلاة التامة مـن المكلّف، وهـذا خلف، إذ لازمه خلوُّ صلاة القصـر عن الملاك حـال الجهل، المستلزم لعـدم استحقاق العقاب على مخالفته.

وإن لم تكن تلك الخصوصية دخيلةً في مصلحة الواجب فاللازم هو الحكم بالتخيير بين القصر والتمام، غايته كون القصر أفضل الفردين، ولا وجه لاستحقاق العقاب»[1].

ويمكن الخدشة فيه بما أفاده سيدنا الأُستاذ ﷺ في مجلس الدرس من أنّ الغرض وإن كان هو المصلحة القصوىٰ القائمة بفعل الصلاة القصرية مطلقاً حتى في حال الجهل بوجوبها، لكنه فات بإتيان التمام المشتمل على جملة مهمةٍ من المصلحة، مفوِّتةٍ للمقدار الزائد القائم بالقصر، مخرجةٍ له عن قابلية الاستيفاء والتدارك، لمكان تضاد المصلحتين، ويسقط الأمر بالقصر، لاستيفاء المهم من الملاك.

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٢٩٢

و مفوِّتية صلاة التمام للمقدار الزائد من المصلحة القائم بالقصر بحيث يخرجه عن قابلية الاستيفاء أمر ممكن، كسقي البستان بالماء المالح الموجب لعدم قابلية سقيه بالماء الحلو، مع استيفاء مقدارٍ مهمٍ من مصلحة السقي بالماء المالح.

و هـذا الأمر الممكن قـد دلّ النص على وقوعـه، فيؤخذ بظاهره مـن عـدم الإعادة.

فلا مجال لإشكال الميرزا على صاحب الكفاية قدس سره من لزوم استيفاء المصلحة الزائدة القائمة بالقصر مع فرض القدرة على الإتيان به في الوقت، لما عرفت من أنّ عدم التمكن من الاستيفاء ليس لأجل عجز المكلّف حتى يقال بقدرته عليه، بل الوجه فيه عـدم قابلية الملاك الأتم للاستيفاء بعـد الإتيان بالتمام، كمـا يدل عليه قوله عليه السلام: «و لا يعيد».

الثاني: ما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره من: «أن امتناع استيفاء بقية المصلحة إنّما هو بسبب حصول المصلحة القائمة بالإتمام بمجرد فعله، مع أنّ مقتضىٰ ما سلكه قدس سره من إمكان تبديل الامتثال بالامتثال ـ لعدم كون الفعل علّةً تامّة لحصول الغرض، فله تبديل الامتثال بامتثال أوفىٰ بالغرض ـ وجوبُ التبديل، تحصيلاً للغرض اللازم المراعىٰ على الفرض، فكيف يجتمع مع هذا المسلك مع امتناع الاستيفاء بمجرد وجود الفعل المقتضي لحصول الغرض ... إلخ»[1].

لكن الظاهر عدم التنافي بين جواز تبديل الامتثال بامتثال أوفىٰ بالغرض، و بين امتناع استيفاء الملاك الأتم القائم بالقصر مثلاً، و أجنبية المقام عن ذلك الباب، لأنّه يعتبر في جواز تبديل الامتثال أمران:

أحدهما: أن يكون هناك أمر حتى يصدق على إيجاد متعلقه أوّلاً و ثانياً عنوانُ الامتثال، كي يعدُّ الإيجاد الثاني بدلاً عن الامتثال الأوّل، و يصح تبديل الامتثال به.

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص٤٣٢

. . . . . .

و ثانيهما: إمكان الامتثال ثانياً، بأن لا يكون الإتيان الأوّل علةً تامّةً لسقوط الغرض الداعي إلى الأمر، إذ مع علّيته التامة لسقوطه لا معنىٰ لتبديل الامتثال، لانتفاء موضوعه و هو الأمر، كما هو واضح.

و من المعلوم انتفاء كلا الشرطين هنا. أمّا الأوّل، فلعدم الأمر بصلاة التمام ـ كما هو المفروض ـ حتى يصدق الامتثال على فعلها، و يجوز تبديله بامتثال آخر و هو الإتيان بالقصر، بل التمام غير واجب مسقِط لواجب.

و أمّا الثاني، فلأنّ وفاء غير الواجب ـ أعني به التمام ـ بمعظم مصلحة الواجب و هو القصر أوجب سقوط أمره، لتبعية الأمر حدوثاً و بقاءً لملاكه.

و بالجملة: فإشكال المحقق المتقدم على المصنف غير وارد، لما عرفت من أجنبية مسألة تبديل الامتثال عمّا نحن فيه. نعم لهذا الإشكال مجال بناءً على تعلق الأمر بالتمام بأحد الوجوه الآتية، لو لم يكن امتثاله علّةً تامّة لسقوط الغرض، لكن في أصل جواز تبديل الامتثال كلام تعرّضنا لشطرٍ منه في مبحث الإجزاء «١»، هذا.

و أمّا ما استبعده في آخر كلامه «من الالتزام بعدم استحباب إعادة الإتمام هنا جماعةً، فيعلم منه كون التمام مقتضياً لحصول الغرض لا علّةً تامّة له» ففيه: أنّ استحباب الإعادة جماعةً إنّما هو لمن صلّىٰ الفريضة فرادىٰ، و المفروض عدم كون التمام فريضةً، و لا إطلاق في نصوص الجماعة حتىٰ يشمل الفريضةَ و مسقِطَها، فالقول بعدم مشروعية إعادتها تماماً حتىٰ جماعةً قوي جدّاً. و لا وجه للاستيحاش من ذلك.

و بالجملة: فلا وجه للقول باستحباب الإعادة و لو جماعةً، لإطلاق «لا يعيد» الشامل لنفي الإعادة مطلقاً تماماً و قصراً و فرادىٰ و جماعةً، و هو ظاهر في مرجوحية الإعادة، لو لم نقل بظهوره في نفي المشروعية. فاستبعاد المحقق المذكور لعدم استحباب

«١» منتهى الدراية، ج٢، ص٣٢

إعادة التمام جماعةً في غاية الغرابة، بل ينبغي أن يعدّ استحباب إعادته مستبعداً جدّاً.

و الحاصل: أنّ المقام أجنبي عن باب تبديل الامتثال، لما عرفت من اعتبار أمرين فيه كلاهما مفقود هنا.

أمّا الأوّل، فلأنّ التمام علة تامّة لسقوط الغرض، و ليس مقتضياً له، و المقدار الزائد منه القائم بالقصر الفائت بفعل التمام ليس قابلاً للتدارك بالإعادة، على ما هو قضية قوله عليه السلام: «لا يعيد».

و أمّا الثاني، فلأنّ المفروض كون التمام مُسقِطاً، لا واجباً متعلّقاً للأمر حتىٰ يعدّ فعله امتثالاً، و الإتيان به ثانياً تبديلاً للامتثال.

فالنتيجة: أنّه لا مجال لقياس المقام بمسألة جواز تبديل الامتثال، لما عرفت من أجنبيته عنها.

الثالث و الرابع: ما في تقرير بعض أعاظم العصر مد ظلّه من قول المقرِّر: «و فيه أوّلاً: أنّ التضاد إنّما هو بين الأفعال، و أمّا التضاد بين الملاكات مع إمكان الجمع بين الأفعال، فهو أمر موهوم يكاد يلحق بأنياب الأغوال.

و ثانياً: أنّ المصلحتين إن كانتا ارتباطيتين، فلا وجه للحكم بصحة المأتي به مع فرض عدم حصول المصلحة الأُخرىٰ. و إن كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب و تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، و هو خلاف الضرورة»[1].

أمّا الإشكال الأوّل، فلم يتضح لنا مقصوده مد ظلّه منه، إذ الملاكات بناءً على مبنىٰ مشهور العدلية من كونها في المتعلقات هي من خواص الأفعال و الآثار الوضعية لها، و كما يمكن وقوع التضاد في الأُمور الخارجية ذوات الآثار، كذلك يمكن في الأحكام الشرعية. و يكفي شاهداً عليه في الخارجيات ملاحظة بعض المعاجين التي

«١» مصباح الأُصول، ج٢، ص٥٠٧؛ الدراسات، ج٣، ص٣١٥

. . . . . .

يصفها الأطباء للمرضىٰ، فربّ معجونٍ واجدٍ لصفةٍ كذائية يوجب استئصال مادة المرض كليةً، ومعجون آخر يرفع المرض إلى مرتبة، وكل منهما لترتب الفائدة عليه واجد للمصلحة قطعاً، ولكن باستعمال الثاني لا يبقىٰ للمريض استعداد استعمال المعجون القائم به الملاك الأتم، ولا يصلح له.

وهذا بعينه جارٍ في الأحكام الشرعية، والكاشف عن تضاد الملاكات هو الخطابات، ونصوص الباب تشهد به، إذ قوله عليه السلام: «تمّت صلاته ولا يعيد» ـ مع فرض بقاء الوقت وإمكان الإتيان بالوظيفة الأوّلية ـ يدل على عدم المصلحة فيه، وأنّها قد استوفيت ولو بمعظمها لا بتمامها، فلا بدّ أن يكون عدمُ الإعادة مستنداً إلى سقوط الأمر، لتبعيته ثبوتاً وسقوطاً لملاكه، والمفروض وقوع أحد الفعلين القائم به أحدُ الملاكين، دون الفعل الآخر القائم به الملاك الآخر الذي فات باستيفاء ذاك الملاك، ويجري هذا الكلام في تمام موارد إجزاء غير المأمور به عن المأمور به.

والحاصل: أنّ التزاحم والتضاد بين الملاكات أمر واقع فضلاً عن كونه ممكناً، وليس من الأُمور المستبعدة كأنياب الأغوال.

وأمّا الإشكال الثاني، فهو إنّما يرد على من يدّعي الارتباطية بين مصلحة صفة الجهر في القراءة وبين مصلحة ذات القراءة، أو مَن يلتزم باستقلال الملاكين، لكن يتعدد الخطاب بكل منهما ولو بالترتب. وأمّا المصنف قدس سره فقد عرفت في توضيح كلامه أنّه لا يقول إلّا بوجوب الصلاة الجهرية مثلاً، والإخفاتية غير واجبة وإنّما هي مسقطة لما هو الواجب، ومزاحمة لملاك الصلاة الجهرية، ومانعة عن استيفاء الغرض القائم بها.

وقد تحصّل: أنّ ما اختاره المصنف لحل الإشكال سليم عمّا أورده عليه المحققان الميرزا النائيني والاصفهاني قدس سرهما وتلميذهما المحقق مد ظله، ولا محذور في الالتزام به ثبوتاً، وإنّما الكلام في الدلالة عليه إثباتاً، إذ قد يقال: بأنّ جملة «لا شيء عليه» الواردة في الصحيحة وكذا «تمّت صلاته ولا يعيد» قد وردتا في روايات نسيان بعض

. . . . . .

الأجزاء كالقراءة، مثل ما في رواية منصور بن حازم «قد تمّت صلاتك إذا كان نسياناً»[1] ونحوها ممّا ورد في عدم الإعادة في نسيان غير الخمسة، فإنّه لم يلتزم في مثلها بعدم كون المأتي به مأموراً به، بل الوظيفة الفعلية هي الفرد الناقص الفاقد للمنسي الذي خرج بالنسيان عن الجزئية، والمفروض أنّ أخبار المقام قد اشتملت على نفس المضامين الواردة في نسيان بعض الأجزاء، فاستظهار المسقطية هنا مشكل، كما أفاده الشيخ في ردِّ الوجه الثاني، هذا.

لكن الظاهر أنّ النقض بأخبار النسيان غير تام، إذ مثل «لا شيء عليه» ونحوه لا يدلّ إلّا على عدم وجوب الإعادة، والاجتزاء بما أتىٰ به، وأمّا أنّه مأمور به أو مسقِط فلا دلالة له على شيءٍ منهما، وإنّما استفيد كون الناقص مأموراً به من حديث «لا تعاد» الدال على إطلاق دخل ما في عقد المستثنىٰ من الأجزاء والشرائط، وتقيُّد دخل ما في عقد المستثنىٰ منه منهما بحال الذّكر.

وأمّا في المقام، فاستظهار المسقطية يكون بمعونة تسليمهم لاستحقاق العقوبة الدال على أنّ المأتي به غير مأمور به، وأنّ الحكم بعدم الإعادة إنّما هو لأجل فوت المصلحة بإتيان الأُخرىٰ، كما تقدم مفصّلاً، وعليه، فالمدلول عليه بـ «لا شيء عليه» هو المسقطية لا غير.

وقد ذكروا لحلّ الإشكال وجوهاً أُخرىٰ:

الأوّل: كلام شيخنا الأعظم من قوله: «إمّا بمنع تعلق التكليف فعلاً بالواقعي المتروك ... إمّا بدعوىٰ كون القصر مثلاً واجباً على المسافر العالم ... وإمّا بمعنىٰ معذوريته فيه، بمعنىٰ كون الجهل بهذه المسألة كالجهل بالموضوع يُعذر صاحبه، ويحكم عليه ظاهراً بخلاف الحكم الواقعي ... وإمّا من جهة القول بعدم تكليف الغافل

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٧٦٩، الباب ٢٩ من أبواب القراءة في الصلاة، الحديث: ٢

. . . . . .

بالواقع، وكونه مؤاخذاً على ترك التعلم، فلا يجب عليه القصر لغفلته ... وإمّا من جهة تسليم تكليفه بالواقع، إلّا أنّ الخطاب بالواقع ينقطع عند الغفلة، لقبح خطاب العاجز، وإن كان العجز بسوء اختياره، فهو معاقَب حين الغفلة على ترك القصر، لكنه ليس مأموراً به حتى يجتمع مع فرض وجود الأمر بالإتمام».

ثم ردّه بقوله: «لكن هذا كله خلاف ظاهر المشهور، حيث إنّ الظاهر منهم كما تقدم بقاء التكليف بالواقع المجهول بالنسبة إلى الجاهل، ولذا يُبطلون صلاة الجاهل بحرمة الغصب، إذ لولا النهي حين الصلاة لم يكن وجه للبطلان»[1].

والظاهر أنّ الإيراد على الوجه المذكور متجه، ولذا يستحق العقوبة بتفويت المصلحة القائمة بما وجب عليه واقعاً، وأنّه لا بدّ من كون المأتي به مسقطاً بلا تعلق أمرٍ به. إلّا أنّ استشهاده بحكم المشهور ببطلان صلاة الجاهل بحرمة الغصب لا يخلو من تأمّل، إذ الحكم بالبطلان لا يساوق وجود النهي الواقعي، لاحتمال استناد بعضهم إلى الملاك، وكفاية المبغوضية الواقعية في البطلان، كما صُرِّح به في بعض الكلمات من امتناع التقرب بما هو مبغوض للشارع، أو اعتبار الإباحة الواقعية في مكان المصلّي، ومع تطرق الاحتمال يمتنع استكشاف وجود النهي الواقعي غير المنجّز من الحكم بالبطلان.

هذا، مضافاً إلى: أنّ ما أفاده الشيخ قدس سره ـ على تقدير تسليمه ـ ممّا تقتضيه القاعدة التي يمكن رفع اليد عنها بدليل خاص، والمفروض وجود الفارق بين المقامين، وهو قوله عليه السلام: «تمّت صلاته» الظاهر في تعلق الأمر بالمأتي به وصحته، ولا دليل على البطلان في مسألة الجهل بحرمة الغصب، ولذا تندرج في مسألة الاجتماع كما فُصِّل في محله. وطريق حل الإشكال منحصر في ما أفاده في الوجه الثاني الذي نقّحه الماتن، وقد تقدم.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٤٣٨ - ٤٣٩

. . . . . .

الثاني: ما أفاده الشيخ الفقيه كاشف الغطاء قدس سره من تعلق الأمر الترتبي بالمأتي به، وأشار إليه الماتن، وتقدم كلامه في التوضيح، ومحصّله: أنّ الجهر في الصلوات الجهرية واجب مطلقاً، والإخفات فيها واجب على تقدير العزم على عصيان خطاب الجهر. وكذا الحال في وجوب الإخفات في الصلوات الإخفاتية. وبه يجمع بين استحقاق العقوبة على تفويت الواجب الأهم بتركه للتعلم، وصحة المأتي به، لصيرورته مأموراً به بالأمر الترتبي. هذا.

وقد أُورد عليه بوجوه، بعضها يرجع إلى منع الكبرىٰ، وأكثرها إلى منع الصغرىٰ.

أمّا الإشكال الكبروي، فهو ما أفاده شيخنا الأعظم من عدم تعقل الترتب في المقامين ممّا يكون الأمر بأحدهما في عرض الآخر، وإنّما يجري ذلك في الأبدال الطولية الاضطرارية. وهذا هو الإشكال العام على تصوير الخطاب الترتبي بين الواجبين المتزاحمين، لاستلزامه اجتماع أمرين فعليين بالضدين، موجبين لطلب الجمع بينهما، وهو غير معقول.

وقد اعتمد عليه المصنف هنا وفي الحاشية «١»، ومن المعلوم أنّ القائل بالترتب في فسحة من هذا الإشكال، وقد تعرّضنا في بحث الترتب لحلّ الإشكالات الواردة عليه مع دفعها.

وأمّا الإشكال على صغروية المقام لمسألة الترتب، فمن وجوه:

أوّلها: ما في تقرير بحث المحقق النائيني قدس سره من «أنّه يعتبر في الخطاب الترتبي أن يكون خطاب المهم مشروطاً بعصيان خطاب الأهم، وفي المقام لا يمكن ذلك، إذ لا يعقل أن يخاطب التارك للقصر بعنوان العاصي، فإنّه لا يلتفت إلى هذا العنوان لجهله بالحكم، ولو التفت إلى عصيانه يخرج عن عنوان الجاهل، ولا تصح منه الصلاة

«١» حاشية الرسائل، ص١٦٧

. . . . . .

التامة، فلا يندرج المقام في صغرىٰ الترتب»[1].

و حاصله: أنّه يلغو تشريع الأمر الترتبي بمثل قوله عليه السلام: «يجب عليك الإخفات في النهارية، و إن عصيت وجب عليك الجهر» و ذلك لأنّه إن التفت إلى عصيانه بالجهر بالقراءة فقد صار عالماً بوجوب الإخفات عليه، و يرتفع ملاك وجوب الجهر حينئذٍ، و إن لم يلتفت إلى هذا الخطاب الترتبي فلا فائدة فيه، لعدم تأثيره في إرادة المكلّف.

و قد أجاب عنه سيدنا الأُستاذ قدس سره في مجلس الدرس بأنّ خطاب المهم إن كان مترتباً على عصيان خطاب الأهم فهو كما ذكره، و أمّا إن كان مترتباً على مجرد ترك الأهم لا عصيانه، و لا إرادة عصيانه فلا يلزم هذا المحذور. و عليه، فلا بأس بالترتب في المقام، هذا.

لكن الظاهر متانة كلام الميرزا قدس سره حتى لو قلنا بترتب خطاب المهم على مجرد ترك الأهم لا عصيانه، و ذلك لأنّ الالتفات إلى موضوع الحكم ممّا لا بدّ منه في داعوية الأمر، إذ مع عدم إحراز الموضوع لا يحرز حكمه حتى ينبعث عنه العبد، و من المعلوم أنّه بمجرد خطاب الشارع له بقوله: «أيّها التارك للإخفات أجهر» يصير عالماً بوظيفته الأوّلية، و لا تصحّ الجهر منه حينئذٍ، لأنّه بالالتفات إلى موضوع وجوب الجهر يرتفع حكمه.

و عليه، فإشكال الميرزا على مقالة كاشف الغطاء لا يندفع بما أفاده سيدنا الأُستاذ، كما تقدم في بحث الترتب.

لكن عبارته المنقولة في التوضيح ـ بعد التأمل فيها ـ تدفع هذا الإشكال، و ذلك لأنّ المناط في امتناع طلب الضدين، هو استحالة اجتماعهما في الزمان على ما

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص٢٩٣

. . . . . .

يظهر من بعض الكلمات، فيكفي في صحة الأمر بالضد مجرد عدم الإتيان بالضد الآخر، سواء أكان تركه بالعصيان أم بالعزم عليه أم بغيرهما، والعصيان يتوقف على ترك الطبيعة في تمام الوقت المضروب لها، ولكن العزم عليه يحصل من أوّل الوقت عزماً مستمراً إلى آخره، وشرط الخطاب المترتب بنظر كاشف الغطاء هو العزم على ترك المأمور به الأوّلي وإن حصل في أوّل الوقت، فبمجرد عزمه على المعصية يتوجه إلى المكلّف أمر ترتبي.

نعم، استحقاق العقوبة على العصيان منوط بترك الامتثال بين الحدّين، وهو كالشرط المتأخر لموضوعية العزم على الترك العصياني من أوّل الوقت للخطاب المترتب.

وعليه، فالجاهل المقصر ـ الذي تنجّز عليه وجوب الإخفات بمجرد زوال الشمس، وعَزَم على ترك التعلم إلى آخر الوقت ـ يصير موضوعاً للخطاب الترتبي: «أخفت، وإن عزمت على العصيان فأجهر» ومع تمشي قصد القربة منه ـ لاحتماله وجوب الإخفات عليه ـ تصح صلاته.

وعليه، فإشكال الميرزا غير وارد على كاشف الغطاء.

ثانيها: ما أورده عليه بعض المدققين في مثال القصر والإتمام بقوله: «وأمّا الأمر بالإتمام بنحو الترتب على معصية الأمر بالقصر بناءً على معقولية الترتب في نفسه ـ كما اخترناه في محله ـ فهو غير صحيح أيضاً، إذ العصيان المنوط به الأمر بالإتمام إمّا بترك القصر في تمام الوقت، أو بامتناع تحصيل الغرض منه، والمفروض بقاء الوقت، كما أنّ المفروض عدم امتناع الملاك إلّا بوجود الإتمام بالتمام، حتى يترتب عليه المصلحة التي لا يبقىٰ معها مجال لاستيفاء بقية المصلحة المترتبة على فعل القصر، فلا أمر بالإتمام مقارناً لفعله المقارن لعصيان الأمر بالقصر بأحد الوجهين.»[1].

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص٤٣٠

. . . . . .

و بيانه: أنّ الخطاب الترتبي بالإتمام في موضع القصر منوط بعصيان الأمر بالقصر أو بالامتناع من تحصيل الغرض القائم به، أمّا العصيان فلم يتحقق ما دام الوقت باقياً مع قدرة المكلّف على إعادة الصلاة قصراً، و أمّا امتناع تحصيل الغرض من صلاة القصر فيتوقف على الإتيان بصلاة التمام و الفراغ منها، لأنّه ظرف العجز عن استيفاء ملاك القصر، إذ قبل الاشتغال بصلاة التمام يكون قادراً على استيفاء مصلحة القصر، و لا مجال معه للأمر بالتمام، و إنّما يمكن فرض الأمر به إذا فرغ من الصلاة التامة، حيث لا قدرة له شرعاً على صلاة القصر، و من المعلوم أنّه بعد الإتيان بالتمام لا معنىٰ لأن يقال له: «قصّر، و إن عصيت فتمّم» لأنّه قد أتمّ.

و الحاصل: أنّ شرط الأمر بالتمام إن كان هو معصية الأمر بالقصر، فلا معصية مع بقاء الوقت. و إن كان امتناع استيفاء الغرض من القصر فيتعذر الأمر، لأنّ ظرف العجز عن تحصيل ملاك القصر هو بعد إتيان التمام، فالأمر بالتمام أمر بما هو موجود، لا بعث لما ليس بموجود، فلا معنىٰ للأمر الترتبي.

و هذا الإشكال ـ مع دقته في نفسه ـ لا يرد على كاشف الغطاء، إذ له أن يختار الشق الأوّل، و يقول: إنّ موضوع الأمر الترتبي عصيان المأمور به الأوّلي المطلق، لا امتناع استيفاء الغرض، و لكن الموضوع هو العزم على المعصية كما صرّح به كاشف الغطاء، لا نفس المعصية المنوطة بترك الطبيعة في جميع الوقت، فبمجرد العزم ـ و لو في ابتداء الوقت الموسّع ـ يتوجه الخطاب الترتبي إلى المكلّف، على ما عرفت في جواب الميرزا قدس سره.

ثالثها: ما عن المحقق النائيني أيضاً من أجنبية المقام عن بحث الترتب، بتقريب: أنّه يعتبر في الترتب ـ عند القائل به ـ أن لا يكون ترك أحد الضدين مساوقاً لوجود الضد الآخر، بل لا بدّ من فرضه في الضدين اللّذين لهما ثالث كالإزالة و الصلاة، لا مثل الحركة و السكون، فإنّ عصيان الأمر بأحدهما مساوق لوجود الضد الآخر،

فتوجيه الخطاب الذي يكون باعثاً ومحرّكاً بالإمكان للمكلّف لغو، لأنّه خطاب بما هو ضروري الوجود وخارج عن قدرة المكلّف، وحيث إنّ الواجب هو الإخفات في القراءة، فبمجرد تركه يتحقق الجهر فيها، ولا معنىٰ لقول الآمِر: «أخفت في القراءة، وإن عزمت على عصياني فأجهر فيها».

والمناقشة فيه «بأنّ المأمور به إن كان هو الجهر أو الإخفات في القراءة، توجّه إشكال لغوية جعل الخطاب الترتبي. وإن كان هو القراءة الجهرية والإخفاتية والصلاة قصراً أو إتماماً صحّ الترتب، وذلك لوجود الضد الثالث بترك الصلاة أو بترك القراءة فيها، فليس المقام نظير الأمر بالحركة والسكون في امتناع الجعل من المولىٰ الحكيم» غير ظاهرة، إذ المرجع في تعيين أحد الاحتمالين المذكورين هو نصوص الباب، ومن المعلوم دلالتها على عدم الضد الثالث، إذ المخاطب بالجهر والإخفات في القراءة هو خصوص المصلّي، لا مطلق المكلّف أو المصلّي التارك للقراءة، لاحظ مثل «الصلوات التي يجهر فيها إنّما هي في أوقات مظلمة فوجب أن يجهر فيها» «١» الدال على أنّ متعلق الوجوب الضمني هو الجهر فيها، لا وجوب القراءة والجهر بنحو الاستقلال، كما في وجوب كل من التسبيحة والطمأنينة في الركوع.

وكذا في صحيح زرارة المتقدم «رجل أجهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه، وأخفىٰ فيما لا ينبغي الإخفاء فيه» الدال على أنّ الوظيفة هي الإجهار بالقراءة، لا القراءة الجهرية، حتى يمكن فرض الضد الثالث بترك القراءة رأساً، لما عرفت من أنّ الجهر والإخفات وصفان لقراءة المصلّي، وهي لا تخلو منهما، فلا يتصور لقراءة المصلّي ضد ثالث، بداهة أنّها إمّا جهرية وإمّا إخفاتية، كما هو واضح.

وكذا الحال في روايات القصر والإتمام، حيث إنّ الموضوع ليس هو الصلاة

«١» وسائل الشيعة، ج٤، ص٧٦٣، باب ٢٥ من أبواب القراءة، الحديث الأوّل، وغيره من روايات الباب وباب ٢٢ و٢٦

. . . . . .

تماماً أو قصراً، بل هو إتمام الصلاة أو تقصيرها، كقوله عليه السلام في معتبرة زرارة: «مَن قدم قبل التروية بعشرة أيام وجب عليه إتمام الصلاة، وهو بمنزلة أهل مكة، فإذا خرج إلى منىٰ وجب عليه التقصير»[١].

وقوله عليه السلام في معتبرة معاوية عن أبي عبد الله عليه السلام «أدنىٰ ما يقصر فيه المسافر الصلاة، قال: بريد ذاهباً وبريد جائياً»[٢] ونحوهما غيرهما.

وظهورها في أنّ متعلق الحكم هو القصر والإتمام في الصلاة، لا الصلاة قصراً أو إتماماً ـ حتىٰ يدّعىٰ تحقق الضد الثالث بترك الصلاة رأساً ـ ممّا لا ينكر.

رابعها: ما في تقرير بعض أعاظم العصر «من أنّ لازم تعلق الأمر الترتبي بالمقام هو الالتزام بمحذور تعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً، لأنّه ترك واجبين، كما في سائر موارد ترك الواجبين المتزاحمين كالصلاة والإزالة، ولكنّه باطل لقيام الضرورة والإجماع على استحقاق مؤاخذةٍ واحدة على عصيان خطاب الأهم، فكبرىٰ الأمر الترتبي لا تنطبق على المقام»[٣].

لكنه لا يخلو من غموض، إذ محذور تعدد العقاب إنّما يتجه في مثل ترك الإزالة والصلاة ممّا كان لكل من الواجبين ملاك أجنبي عن ملاك الآخر، فإنّه لتفويته غرضين ملزمين يستحق مؤاخذتين، ولا بدّ من التخلص عنه بما قُرِّر في بحث الترتب.

وأمّا في المقام، فلم يلزم تفويت مصلحتين مستقلتين حتى يتعدد العقوبة، كما قد يقال في استحقاقهما على ترك الصلاة المفروضة المنذور إتيانها في المسجد مثلاً، لأنّه فوّت مصلحة الصلاة والوفاء بالنذر، وإنّما الفائت هو الملاك الأتم القائم بالصلاة

«١» وسائل الشيعة، ج٥، ص٥٢٦، الباب ٥ من أبواب صلاة المسافر، الحديث: ١٠

«٢» المصدر، ص٤٩٤، الباب ٢، الحديث: ٢

«٣» مصباح الأُصول، ج٢، ص٥٠٨

. . . . . .

الإخفاتيـة، و العقاب على عصيانه لا على ترك الأمـر بالجهر، فإنّ مصلحته ليست أجنبية عن مصلحة الإخفات، بل هي مرتبة منه و مندكّة فيه.

و عليه، فلا وجه لدعوىٰ تعدد العقاب فيما يكون الغرض القائم بالمترتب بالنسبة إلى ما يقوم بالمترتب عليه من مقولة التشكيك، و مندرجين تحت حقيقة واحدة هي مثل معراج المؤمن.

خامسها: ما في التقرير المذكور أيضاً من «أنّ ذلك منافٍ للروايات الكثيرة الدالة على أنّ الواجب على المكلّف في كل يوم و ليلة خمس صلوات، إذ يلزم على القول بالترتب كون الواجب على مَن أتمّ صلاته و هو مسافر ثمان صلوات، و كذا على من أجهر في صلاته موضع الإخفات و بالعكس».

و هذا كسابقه لا يخلو من شيء، فإنّ دلالة الروايات الكثيرة على وجوب خمس صلوات في اليوم و الليلة فقط و إن كانت مسلّمة، كما يظهر من مراجعة ما ورد في أعـداد الفرائض و غيـرها، إلّا أنّها مسوقة لبيان ما شرّعـه الله تعالىٰ أوّلاً على كل مكلّف، و ليست ناظرةً إلى حصر الفرائض في العدد المذكور حتى مع طروء بعض الحالات و العناوين، كي تكون منافيةً لوجوب الإتمام في موضع القصر، و الإخفات في موضع الجهر و بالعكس.

و لو سُلّم إطلاق هذه الروايات لفظياً أو مقامياً حتى بالنسبة إلى هذا العنوان، فالتنافي المزبور و إن كان ثابتاً، إلّا أنّ شأنه شأن كل تنافٍ آخر بين المطلق و مقيّده، إذ للقائل بالترتب دعوىٰ انحصار تصحيح المأتي به بتعلق الأمر الترتبي به، فلا بدّ أن يكون قوله عليه السلام: «تمّت صلاته و لا يعيـد» بضميمة توقف عبادية العمـل على الأمـر ـ حتى يقصـده المكلّف ـ دالّاً على هـذا الخطاب الترتبي، و يكـون الحاصل: وجوب خمس صلوات، إلّا بالنسبة إلى الجاهل المقصّر فـي الموارد الثلاثة، فإنّ الواجب عليـه أزيد، و هو المأمور به الأوّلي و عِدله. و ليس هـذا التقييد مخالفاً لضرورةٍ أو دليل قطعي

. . . . . .

حتى يمنع منه.

هذا تمام الكلام حول ما أفاده الشيخ الكبير لإثبات تعلق الأمر الترتبي بالمأتي به، وقد عرفت أنّ عمدة الإشكال عليه هي لغوية الخطاب، وإلّا فسائر الإيرادات قابلة للدفع.

الثالث من وجوه حلّ الإشكال ما أفاده الفقيه الهمداني ﷺ في المصباح والحاشية «١»، واختاره شيخنا المحقق العراقي «٢» أيضاً، من تعلق الأمر بهما بنحو تعدد المطلوب.

ومحصّل تقريبه: أنّ طبيعي الصلاة مشتمل على مرتبةٍ من المصلحة اللزومية، ويكون لخصوصية القصرية مصلحة ملزمة زائدة على مصلحة الطبيعي، واجتماع كلتا المصلحتين في هذا الفرد أوجب تأكد طلبه، لا اجتماع أمرين فيه، بل ينبعث من المصلحتين فيه إرادة أكيدة، وينبعث منها إيجاب أكيد، فإذا أتىٰ المكلّف بالطبيعة في ضمن فرد آخر فقد أُحرز المصلحة المقتضية لتعلق الطلب بصِرف الطبيعة، لوفاء المأتي به بمصلحة الجامع المتحقق في ضمنه، وإن فاتت به المصلحة الزائدة القائمة بالخصوصية القصرية، للمضادة بين المصلحتين ولو من جهة حدّيهما القائمين بالخصوصيات المفرِّدة للطبيعة.

وبه يجمع بين صحة المأتي به واستحقاق العقوبة على ترك الواجب، أمّا صحته فلمطلوبيته بما أنّه فرد للجامع الذي تعلّق الأمر به، وأمّا الاستحقاق، فلتفويت المصلحة الملزمة الزائدة القائمة بخصوصية القصر.

ومثّل له الفقيه الهمداني بما لو اقتضىٰ الإفطارُ في شهر رمضان وجوبَ عتق

«١» مصباح الفقيه، ج١٢، ص ٣٥٦ - ٣٥٧؛ حاشية الرسائل، ص ٢٩٦ - ٢٩٧

«٢» نهاية الأفكار، ج٣، ص٤٨٤

. . . . . .

رقبة من حيث هي، ولكن كان في عتق المؤمنة مزية مقتضية لأرجحية عتقها من عتق غيرها كفارةً عن الإفطار، فهذه المزية قد لا تنتهي إلى مرتبة الالزام، وقد تنتهي إليها، فإذا أعتق المكلّف رقبةً غير مؤمنة فقد أتىٰ بما اقتضته كفارة الإفطار، ولكن فوّت على نفسه المزية التي وجب عليه رعايتها مهما أمكن، فيستحق المؤاخذة عليه، ولا يمكنه تداركها بعد ارتفاع الطلب المتعلق بنفس الطبيعة ولو مع بقاء وقتها.

وتوهم اقتضاء البيان المتقدم للاجتزاء بالفاقد حتى للعالم بوجوب خصوص القصر، مندفع بأنّه كذلك لولا اختصاص فردية الفاقد بحال الجهل بالأمر بالخصوصية، وإلّا فينحصر الفرد في حال العلم بخصوص الواجد، ولا يعقل تحقق المصلحة ولو بمرتبة منها في الفاقد، هذا.

وأورد عليه المحقق الاصفهاني قدس سره بما لفظه: «أنّ الإرادة المنبعثة عن المصلحتين في القصر وإن كانت واحدةً، والإيجاب المنبعث عنها كذلك، إلّا أنّ الطبيعي المنطبق على الإتمام لا بدّ من أن يكون مأموراً به بأمرٍ آخر، بداهة أنّ وجوب الحصة المتخصصة بالقصر غير الحصّة المتخصصة بالإتمام، فلا تسري المطلوبية والبعث منها إليها. ومن الواضح أيضاً أنّ الأمر بالإتمام ليس أمراً بها بما هي إتمام، إذ لا خصوصية لحدِّها كحدِّ القصر، بل الأمر إليها من حيث الأمر بطبيعي الصلاة المنطبقة على الإتمام وعلى القصر، فيلزم سريان الأمر إلى القصر أيضاً كالإتمام، فيلزم توجه بعثين نحو القصر، أحدهما بجامعها، والآخر بما هي خاص، ولا يعقل مع تعدد البعث حقيقةً تأكُّدُه، إذ لا اشتداد في الاعتباريات. بل فرض إرادة أُخرىٰ مغايرة لإرادة الحصة المتغايرة مع الجامع توجب عدم تأكد الإرادة، إذ الإرادة بعد الإرادة لا توجب التأكد، بل توجب اجتماع المثلين، كما لا يخفىٰ.

هذا إذا كان الأمر بالجامع والأمر بالقصر بنحو التعيين. وأمّا بنحو التخيير فغير معقول في نفسه، لأنّ التخيير بين الكلي وفرده غير معقول، لأوْل الأمر إلى التخيير

بين الشيء و نفسه »[١].

و محصّله: أنّ وجوب كلٍّ من الجامع و الخصوصية إمّا أن يكون بنحو الوجوب التعييني أو التخييري، و لا يخلو شيءٌ منهما عن محذور.

أمّا الأوّل ـ كما هو ظاهر كلام القائل بتعدد المطلوب ـ فيترتب عليه محذور اجتماع المثلين المستحيل، و ذلك لأنّ الأمر بالقصر و إن لم يسرِ إلى خصوصية التمام، إلّا أنّ البعث الاعتباري نحو الجامع بين القصر و التمام يسري إلى حصّة القصر كسرايته إلى حصة التمام، لاتحاد الكلي الطبيعي مع أفراده، و بسرايته إلى القصر يلزم اجتماع المثلين المستحيل.

و دعوىٰ التأكد المصرّح به في عبارة المحقق الهمداني غير مسموعة، إذ لا تأكد و لا اشتداد في الاعتباريات، و إنّما هو تعدد الأمر الاعتباري حقيقةً، لانبعاث الأمر بالجامع عن إرادة متعلقة به و شوقٍ إليه، بلا دخل لشيءٍ من الخصوصيات، و انبعاث الأمر بالحصة عن إرادةٍ مضافة إليها، و مع تعدد المراد يختلف الإرادة المتعلقة بكل منهما، و الإرادة بعد الإرادة غير قابل للتأكد، بل اللازم هو اجتماع المثلين المحال.

و أمّا الثاني، فغير معقول أيضاً، إذ إنشاء الوجوب التخييري بين الجامع و الحصة معناه التخيير بين الكلي و فرده، و حيث إنّ الكلي متحد وجوداً مع مصداقه الخارجي، فيلزم التخيير بين الشيء و نفسه، و هو باطل بالضرورة.

و عليه، فالالتزام بوجوب كل من الفردين بنحو تعدد المطلوب مبتلىٰ بهذا المحذور العقلي.

لكن الظاهر سلامة ما استصوبه شيخنا العراقي وفاقاً للفقيه الهمداني قدس سرهما في حل الإشكال من محذور اجتماع المثلين المستحيل، لتوقفه ـ كاجتماع الضدين ـ على

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص٤٣٠

. . . . . .

وحدة الموضوع المنوطة بالالتزام بأمرين:

أحدهما: كون متعلقات التكاليف الشرعية هي الوجودات الخارجية للطبائع.

و الآخر: سراية الأمر بالجامع اللّا بشرط إلى الحصص و الأفراد.

و كلاهما ممنوع، كما يظهر من ملاحظة موضعين من تقريرات المحقق العراقي: أوّلهما: مسألة تعلق الأحكام بالطبائع أو الأفراد، و ثانيهما: سراية الأمر بعنوانٍ إلى أفراده و مصاديقه، و هما البحث السابع و الثامن من الأوامر.

و لا بأس بالإشارة إلى مختاره في المبحثين، ففي الأوّل ذهب إلى أنّ متعلق الأوامر و النواهي ليس هو الوجود الخارجي، لأنّه ظرف سقوط الحكم لا ثبوته، و لا الطبيعة الحالة في الذهن أي الكلي العقلي، و لا الطبيعة من حيث هي، ضرورة قيام الملاكات بما في الخارج، بل مركب المصلحة هو الطبيعي بمعنىٰ ثالث، و هو لحاظه بما هو خارجي، بحيث لا يلتفت إلى مغايرته للخارج و اثنينيته معه، و لا يرىٰ في هذا اللحاظ التصوري إلّا كون الطبيعة عين الخارج و متحدةً معه.

و استشهد على ذلك بإخبار الجاهل المركّب القاطع بخلاف ما هو الواقع.

قال المقرر: «فلا محيص من المصير في كلية تلك الصفات من العلم و الظن و الحب و البغض و الاشتياق و الإرادة و نحوها إلى تعلقها بنفس العناوين و الصور الذهنية، غايته بما هي حاكية عن الخارج كما شرحناه، لا بمنشأ انتزاعها و هو المعنون الخارجي، لا بدواً، و لا بالسراية بتوسيط العناوين و الصور ...»[1].

و في الثاني اختار عدم السراية و وقوف الطلب على نفس الطبيعي، لأنّ الطلب ـ لكونه معلولاً للمصلحة ـ لا يتعلق إلّا بما تقوم به، فمع قيامها بصِرف الطبيعي و عدم سرايتها إلى حدود الفردية و الحصص المقارنة لخواصها يستحيل سراية الطلب

«١» نهاية الأفكار، ج١، ص ٣٨٠ و ٣٨٦

. . . . . .

إلى تلك الحدود، إذ لازمه عدم تبعية الحكم للملاك.

وبعد وضوح هذين المبنيين نقول: بناءً على مسلك تعدد المطلوب، **تعلق** أمرٌ بالجامع بين القصر والتمام، وآخرُ بخصوص القصر، وهما في مرحلة الوجود العنواني مختلفان، لتباين الصور الذهنية، والمفروض أيضاً عدم سراية الأمر بالجامع إلى خصوصيات الأفراد، فإحدىٰ المصلحتين قائمة بصرف الوجود من الطبيعة اللّا بشرط بالنسبة إلى القصر والتمام، والأُخرىٰ قائمة بالقصر. وكما لا يسري الأمر من القصر إلى الجامع كما هو واضح، كذلك لا يسري من الجامع إلى خصوصية القصر، إذ المفروض عدم دخل خصوصية الحصة والفرد فيه، لقيام الملاك بنفس الطبيعي وصِرف الوجود منه، فلو سرىٰ إلى ما هو محدود بحدِّ القصر لزم أعمية الحكم من الغرض، وهو ضروري البطلان، لتبعية الحكم سعةً وضيقاً لملاكه، فمطلوبية القصر ـ لأجل مصداقيته للجامع ـ مقدمية، ولا يقدح في مطلوبيته النفسية انضمام جهة أُخرىٰ وهي مطلوبيته المقدمية إليها لتحقق الطبيعة، لاعتبار وحدة الموضوع في استحالة اجتماع المثلين.

نعم، لو كان متعلق الحكم الوجودَ الخارجي، وسرىٰ الطلبُ من الجامع اللّا بشرط إلى الخصوصية، أو قلنا باتحاد الصور الذهنية، توجّه المحذور. لكن قد عرفت أنّ الطلب كسائر الصفات النفسانية من الإرادة والكراهة يستحيل تعلقه بما في الخارج، بل بالصورة الموجودة في أُفق النّفس، لئلّا يلزم خارجية الإرادة أو نفسانية الخارج.

وعليه، فلا مانع من قيام الملاك الأتم بصلاة القصر، والملاك التام بالجامع، ويكون المأتي به مصداق المأمور به.

لكن لا يخفىٰ أنّه وإن لم يلزم الاستحالة العقلية بمناط اجتماع المثلين، إلّا أنّه يمتنع الالتزام بالأمر بنحو تعدد المطلوب بمناط اللغوية المانعة للجعل الثاني، وذلك لأنّ المفروض مطلوبية الجامع بنحو صرف الوجود، وهو الداعي للجاهل بوجوب القصر

إلى فعل الصلاة تماماً. وحيث إنّ حقيقة الأمر هي الإنشاء بداعي جعل الداعي، وبدون ترتب الداعي عليه أصلاً يلغو صدوره من الشارع، فالأمر بالقصر بالنسبة إلى الجاهل لعدم ترتب إحداث الداعي عليه لغو، ومن المعلوم قبح صدور اللّغو من الحكيم.

وعليه، فلا وجه للالتزام بتعدد الأمر بنحوِ تعدد المطلوب في حق الجاهل، يتعلق أحدهما بالطبيعة والآخر بالقصر.

الرابع: ما في تقرير بحث المحقق النائيني قدس سره ومحصّله: أنّ الواجب على عامة المكلّفين أوّلاً وبالذات هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات، يعني: أنّ جزء الصلاة هو نفس القراءة، من دون مدخلية لخصوص الجهر والإخفات فيها، فجزء الصلاة هو الجامع بين الجهر والإخفات، ووجوب خصوص أحدهما في موارد وجوبهما يكون وجوباً نفسياً استقلالياً، غايته أنّه يكون ظرف هذين الواجبين الصلاة، فحال الصلاة بالنسبة إلى الجهر والإخفات حينئذٍ حال الظرف بالنسبة إلى مظروفه، وبعد تعلق العلم بهذا الوجوب النفسي تنقلب النفسية إلى الغيرية والقيدية، ولا مانع من اقتضاء العلم للانقلاب المزبور.

وعلى هذا التقريب يرتفع الإشكال من البين، لأنّ العقاب يكون على ترك الواجب النفسي وهو الجهر أو الإخفات. وأمّا صحة الصلاة الفاقدة لوصف الجهر أو الإخفات فلانطباق المأمور به على المأتي به، حيث إنّ المأمور به في حال الجهل بوجوب الجهر أو القراءة هو القدر المشترك بين الجهر والإخفات، وقد أتىٰ به بالفرض.

والتزم الميرزا قدس سره بهذا الوجه في مسألة الجهل بالجهر والإخفات، لكن قال بجريانه في مسألة الإتمام في موضع القصر أيضاً «١».

«١» فوائد الأُصول، ج٤، ص ٢٩٥ - ٢٩٦

وأنت خبير بعدم إمكان المساعدة عليه.

أمّا أوّلاً، فلأنّ دعوىٰ كون وجوب الجهر والإخفات نفسياً تأويل في دليلهما بلا موجب، إذ الظاهر منه كسائر أدلة الأجزاء والشرائط هو الإرشاد إلى الجزئية والشرطية لا النفسية، وادّعاء الوجوب النفسي منوط بقرينة صارفة مفقودة. وقرينية استحقاق العقوبة مع صحة المأتي به على ذلك ممنوعة، كما سيتضح.

وأمّا ثانياً، فلأنّه يلزم لغوية تشريع الوجوب النفسي، إذ الغرض من التكليف إحداث الداعي إلى امتثاله وبعث المكلّف وتحريكه نحوه، ومن الواضح أنّ الدعوة والتحريك فرع تنجّز التكليف المترتب على وصوله إلى العبد، والمفروض أنّه بالعلم الموجب لوصوله إليه ينقلب من النفسية إلى الغيرية، فلا يكون هذا التكليف النفسي في آنٍ من الآنات محرّكاً للعبد وباعثاً له حتى يتمكن من امتثاله، بل لا يقدر عليه في شيءٍ من الأزمنة، فيلزم لغوية تشريع مثل هذا الوجوب.

والحاصل: أنّ التكليف لا بدّ في محرّكيته من وصوله إلى المكلّف إمّا بنفسه وإمّا بطريقه، فالتكليف الذي لا يمكن وصوله إلى العبد ـ لانقلابه بسبب وصوله إليه ـ يلغو تشريعه، كما لا يخفىٰ.

وأمّا ثالثاً: فلأنّ لازم الانقلاب المزبور اختصاص الوجوب النفسي بالجهل، إذ لازم عدم بقاء الوجوب النفسي عند العلم به تقيد الوجوب بالجهل، وهو بمكان من الغرابة، بل مستحيل، وذلك لأنّ موضوعية الجهل للوجوب النفسي تقتضي تقدمه عليه كتقدم كل موضوع على حكمه، كما أن عروض الجهل للوجوب كعروض العلم له يقتضي تأخره عنه كتأخر كل عرضٍ عن معروضه.

وعليه، فالجهل متقدم على الوجوب ومتأخر عنه، وهذا ممتنع.

وأمّا رابعاً: فلأنّ العلم حين حدوثه هل يكون متعلقاً بالوجوب النفسي أم الغيري؟ فعلى الأوّل يلزم أن لا يكون العلم بحدوثه موجباً للانقلاب، بل الموجب له وجود العلم بقاءً لا حدوثاً، وهذا خلاف ظاهر كلامه، لظهوره في انقلاب النفسية

. . . . . .

إلى الغيرية بحدوث العلم لا بقائه.

وعلى الثاني يلزم التصويب المحال، لأنّ العلم بالغيرية موقوف على وجود الوجوب الغيري قبل تعلق العلم به، لتأخر العلم عن متعلقه تأخر المعلول عن علته، والمفروض أنّ الغيرية منوطة بالعلم، فيكون العلم حينئذٍ سابقاً في الرتبة على الوجوب الغيري، لكونه موضوعاً له، كما يكون العلم متأخراً عنه، لكونه عارضاً له، كتأخر كل عرض عن معروضه، فملاك استحالة الدور ـ وهو اجتماع النقيضين ـ موجود، وهذا هو التصويب المحال.

وعليه، فما أفاده المحقق النائيني وارتضاه سيدنا الأُستاذ في مجلس الدرس غير وافٍ بدفع الإشكال.

الخامس: ما اختاره بعضُ أعاظم العصر مد ظلُّه على ما في تقرير بحثه الشريف، ومحصّله: الالتزام بصحة العمل المأتي به بمقتضىٰ الدليل، وبعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد، إذ مستنده الشهرة والإجماع، ولا عبرة بهما في المسألة العقلية، مضافاً إلى عدم حجية الشهرة في نفسها في الأحكام الشرعية، والإجماع غير محقق، لعدم التعرّض لها في كلمات كثير من الأصحاب، فالجاهل بوجوب القصر لو صلّىٰ قصراً مع تمشي قصد القربة، فإمّا أن يحكم بصحة صلاته بعد ارتفاع الجهل، وإمّا بفسادها.

فعلى الأوّل، لا مناص من الالتزام بأنّ الحكم للجاهل هو التخيير بين القصر والتمام، وهذا هو الصحيح، فيحكم بصحة القصر بمقتضىٰ إطلاقات الأدلة الدالة على وجوب القصر على المسافر، غاية الأمر أنّه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني بما دلّ على صحة التمام. مضافاً إلى استبعاد الحكم ببطلان المأتي به قصراً حال الجهل، والأمر بإعادة الصلاة قصراً.

ويحكم بصحة التمام أيضاً للنص الخاص، فالجاهل بوجوب القصر مخيّر بين القصر والإتمام. وإن لم يكن ملتفتاً إلى التخيير، فلا موجب لاستحقاق العقاب على الإتيان بالتمام.

. . . . . .

وعلى الثاني، لا مناص من الالتزام بكون التمام واجباً تعيينياً عند الجهل بوجوب القصر، ومعه كيف يمكن الحكم باستحقاق العقاب على ترك القصر ؟

وكذا الحال في مسألة الجهر والإخفات، فلا حاجة إلى الإعادة "[1]".

لكنه لا يخلو من محذور ثبوتاً وإثباتاً.

أمّا الأوّل، فلأنّ المجعول في حق الجاهل إن كان هو وجوب القصر والتمام بنحو التخيير، فمَن يكون حينئذٍ موضوع حكم الشارع بالوجوب التعييني ؟ مع فرض استحالة الإهمال في مرحلة الجعل.

توضيحه: أنّ تشريع القصر تعييناً إمّا أن يكون على مطلق المكلّف، عالماً كان بالحكم أم جاهلاً به، وإمّا أن يكون على خصوص العالم بالوجوب التعييني، وإمّا أن يكون على المكلّف بنحو الإهمال من حيث العلم والجهل.

فعلى الأوّل: يلزم خلاف المدّعىٰ، لصيرورة القصر واجباً تعيينياً على الجاهل كالعالم.

وعلى الثاني: يلزم الدور أو اجتماع المتقابلين، إذ الموضوع بجميع قيوده ـ ومنها العلم بالحكم ـ مقدّم على الحكم رتبةً ولحاظاً، فكيف يؤخذ العلم بالوجوب التعييني في موضوع هذا الحكم ؟

وعلى الثالث: يصح الوجوب التعييني، لكن المفروض أنّ إهمال الحاكم الملتفت في مقام التشريع لموضوع حكمه والأحوال الطارئة عليه محال، كما يقول هو مد ظله بذلك، بل إمّا أن يأخذها ويقيد الموضوع بها، وإمّا أن يرفضها، لعدم دخلها في ملاك حكمه، ولا يعقل الإهمال، كما لا يعقل التقييد. فلا بدّ من تسليم الإطلاق، ومقتضاه شمول إطلاق الجعل لكلٍّ من العالم بالحكم والجاهل به، وهو ينتج ضد المقصود الذي هو تخيير الجاهل بين القصر والتمام، ومعه كيف يتمشّىٰ من الشارع

«١» مصباح الأُصول، ج٢، ص٥٠٩

إنشاء الوجوب التخييري للجاهل مع فرض وجود ملاك الوجوب التعييني فيه ؟

وعليه، فدعوىٰ كون المأتي به مأموراً به بالأمر التخييري قد عرفت عدم تماميتها على مبنىٰ استحالة الإهمال في مقام الثبوت.

والالتزام بتمم الجعل الذي مفاده في المقام نتيجة التقييد ـ كما ذهب إليه المحقق النائيني ـ أجنبي عن مقالة هذا المحقق، مضافاً إلى عدم تماميته في نفسه كما تقدم في مبحث القطع «١»، فلاحظ.

وأمّا الثاني ـ وهو المحذور الإثباتي ـ فلظهور أخبار الباب في عدم وجوب الجهر في موضع الإخفات وبالعكس، لقوله: «رجل أجهر فيما لا ينبغي الإجهار فيه» ولو كان الجهر واجباً تخييرياً في حقّ الجاهل بوجوب الإخفات، كان ما أتىٰ به ممّا ينبغي لا ممّا لا ينبغي، وهذا الظهور النافي لكون المأتي به مأموراً به ممّا لا ينكر.

إلّا أن يدّعىٰ: أنّ «لا ينبغي» مثل «يكره» لا يدل على أزيد من مطلق المرجوحية، لا خصوص ما ورد عنه منع شرعي، فيمكن فرض تعلق الأمر التخييري به مع أفضلية أحد الفردين، كما هو الحال في كثير من موارد التخييرات الشرعية. فتأمّل.

ودعوىٰ ظهور قوله عليه السلام: «تمّت صلاته ولا يعيد» في كون التمام مأموراً به حتى يكون واجباً تخييرياً، غير مسموعة، ضرورة أنّه وارد في مقام الامتثال وفراغ الذّمّة، والاجتزاء به في مرحلة الفراغ لازم أعم من تعلق الأمر به، لقوة احتمال كونه مسقطاً للواجب، من دون أن يكون نفسه واجباً، فلا دليل على تعلق الأمر بالتمام الموجب لوجوبه التخييري.

هذه عمدة ما ظفرنا عليه من الوجوه المذكورة لحل الإشكال، وقد عرفت أنّ شيئاً منها غير وافٍ بدفعه عدا ما اختاره المصنف.

«١» منتهى الدراية، ج٤، ص٤٥٢

ثم إنّه ذُكِر[١] لأصل البراءة شرطان آخران[٢] (*):

---

١) الذّاكر هو الفاضل التوني، ونُسِب إلى الفاضل النراقي ﷺ أيضاً، ولا اختصاص للبراءة بهذين الشرطين، بل جميع الأُصول العدمية كما في الوافية كذلك.

قال الفاضل التوني ﷺ فيما حكاه عنه المحقق الآشتياني ﷺ في الشرح ما لفظه: «والتحقيق أنّ الاستدلال بالأصل بمعنىٰ النفي والعدم إنّما يصح على نفي الحكم الشرعي بمعنىٰ عدم ثبوت التكليف، لا على إثبات الحكم الشرعي، ولذا لم يذكره الأُصوليون في الأدلة الشرعية، وهذا يشترك فيه جميع أقسام الأُصول المذكورة، مثلاً إذا كان أصالة البراءة مستلزمةً لشغل الذِّمّة من جهة أُخرىٰ، فحينئذٍ لا يصح الاستدلال بها، كما إذا علم نجاسة أحد الإناءين واشتبه بالآخر، فإنّ الاستدلال بأصالة عدم وجوب الاجتناب من أحدهما بعينه لو صحّ يستلزم وجوبَ الاجتناب من الآخر. وكذا في الثوبين المشتبه طاهرهُما بنجسهما».

وقال في ذيل مسألة البراءة: «واعلم أنّ لجواز التمسك بأصالة براءة الذِّمّة وبأصالة عدم تقدم الحادث شروطاً أحدها: ما مرّ من عدم استلزامه لثبوت حكم شرعي من جهة أُخرىٰ»[١].

٢) يعني: غير شرط الفحص الذي تقدّم تفصيله، بل له شرطان آخران.

(*) بل ذكر الفاضل التوني ﷺ شروطاً ثلاثة لمطلق الأُصول العدمية، لا لخصوص أصالة البراءة. والشرط الثالث الذي أهمله المصنف قد أشار إليه الشيخ بعد بيان الشرط الثاني بقوله: «كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرىٰ الأصل بما إذا لم يكن جزء عبادة بناءً على أن المثبت لأجزاء العبادة هو النص»[٢].

«١» بحر الفوائد، ج٢، ص٢٢٢؛ الوافية، ص ١٨٦- ١٨٧ و١٩٣

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٥٦

أحدهما[1]: أن لا يكون موجباً لثبوت حكمٍ شرعي من جهة أُخرىٰ.

---

١) توضيح هذا الشرط: أنّ شأن أصالة البراءة نفي الحكم لا إثباته، فإن كانت نافيةً لحكمٍ عن موضوعٍ ومثبتةً له لموضوع آخر لم تجرِ، كما إذا اقتضىٰ استصحابُ الطهارة أو قاعدتها عدمَ نجاسة أحد الإناءين اللّذين عُلِم إجمالاً بنجاسة أحدهما، فإنّ شيئاً منهما لا يجري فيه، لأنّ جريانه فيه يُثبت وجوب الاجتناب عن الآخر.

وإن شئت فقل: إنّ أصالة البراءة عن وجوب الاجتناب عن أحد الإناءين في المثال المزبور تُثبت وجوبَ الاجتناب عن الإناء الآخر، فلا تجري فيه، لأنّ شأن البراءة نفي الحكم فقط، لا النفي من جهةٍ والإثبات من جهة أُخرىٰ، ولذا لم تعدّ من الأدلة، إذ لو كانت مثبتةً لحكم شرعي لعدّت من الأدلة الشرعية.

وكذا استصحاب عدم بلوغ الماء الملاقي للنجاسة كرّاً، أو استصحاب عدم تقدم الكرية مع العلم بحدوثها على ملاقاة النجاسة، حتى يقتضي الاستصحاب نجاسة الماء ووجوب الاجتناب عنه.

وذكَر الفاضلُ التوني ﵀ أمثلةً أُخرىٰ لعدم جريان الأُصول العدمية فيها، فراجع.

وغرضه أنّ الأصل لا يجري في جزء العبادة كالسورة ليتعيّن به الواجب، إذ لا بدّ من تعيين الواجب بالنص لا بالأصل.

أقول: هذا ليس شرطاً مستقلّاً، بل من مصاديق الشرط الأوّل، لأنّه مندرج فيما يكون أصل البراءة موجباً لحكمٍ، حيث إنّ نفي جزئية السورة للصلاة مثلاً بالأصل إن كان مثبتاً لوجوب الباقي فلا يجري، لأنّ شأن أصل البراءة نفي الحكم لا إثباته، ولعلّ هذا صار منشأً لعدم ذكر المصنف ﵀ لهذا الشرط الثالث.

ثانيهما[1]: أن لا يكون موجباً للضرر

---

١) هذا هو الشرط الثاني، ومحصّله: أنّه يعتبر في جريان أصالة البراءة أن لا يكون موجباً لضرر الغير من مسلمٍ أو مَن بحكمه، كما إذا فتح إنسانٌ قفص طائرٍ فطار، أو حبس شاةً فمات ولدُها، أو أمسك رجلاً فهربت دابته وضلّت، ونحو ذلك، فإنّ إجراء البراءة عن الضمان في أمثال هذه الموارد يوجب الضرر على المالك، فلا يصح إجراؤها فيها.

قال الفاضل التوني ﷺ: «ثانيها: أنّ لا يتضرّر بسبب التمسك به مسلم أو مَن في حكمه، مثلاً: إذا فتح إنسانٌ قفصاً لطائر فطار، أو حبس شاةً فمات ولدُها، أو أمسك رجلاً فهربت دابّته وضلّت، أو نحو ذلك، فإنّه لا يصح حينئذٍ التمسك ببراءة الذِّمّة، بل ينبغي للمفتي التوقف عن الإفتاء، ولصاحب الواقعة الصلح إذا لم يكن منصوصاً بنص خاص أو عام، لاحتمال اندراج مثل هـذه الصورة في قوله: لا ضرر ولا ضرار فـي الإسلام، وفيما تدل على حكم مَن أتلف مالاً لغيره، إذ نفي الضرر غير محمول على حقيقته، لأنّه غير منفي، بل الظاهر أنّ المراد به نفي الضرر من غير جبران بحسب الشرع.

والحاصل: أنّ في مثل هذه الصورة لا يحصل العلم ـ بل ولا الظن ـ بأنّ الواقعة غير منصوصة. وقد عرفت أنّ شرط التمسك بالأصل فقدان النص، بل يحصل القطع حينئذٍ بتعلق حكم شرعي بالضار، لكن لا يعلم أنّه مجرد التعزير أو الضمان أو هما معاً، فينبغي للضّار أن يحصِّل العلم ببراءة ذمته، وللمفتي الكشف عن تعيين الحكم، لأنّ جواز التمسك بأصالة براءة الذِّمّة والحال هذه غير معلوم»[1].

«١» الوافية، ص١٩٣

على آخر[1].

ولا يخفىٰ[2] أنّ أصالة البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد الفحص

---

١) فضلاً عن نفس مَـن يُجري الأصل، إذ لا مقتضي لجريانه حينئـذٍ، لكونه خلاف الامتنان.

٢) هذا شروع في رد الشرط الأوّل، وهو: أن لا يكون جريان الأصل موجباً لحكم شرعي.

توضيح الرد: أنّ موضوع الحكم الشرعي تارةً يكون أمراً ظاهرياً أو أعم منه كعدم استحقاق العقوبة الذي هو مقتضىٰ البراءة العقلية، أو الإباحة، وعدم الحكم الذي هو مقتضىٰ البراءة الشرعية، كما إذا فرض أنّ جواز البيع مترتب على كل ما يكون حلالاً ولو ظاهراً، فحينئذٍ إذا شكّ في حرمة شرب التتن ونحوه من الشبهات البدوية، وبعد الفحص جَرَت فيه البراءة الشرعية المثبتة لحليته، ثَبَتَ جوازُ بيعه أيضاً، لفرض كون موضوع جواز بيعه حليته ولو ظاهراً، إذ لو لم يترتب جواز بيعه على هذه الحلية لزم تخلف الحكم عن موضوعه، وهو محال، للخلف والمناقضة.

وأُخرىٰ يكون أمراً واقعياً، كما إذا ترتّب على عدم الحكم واقعاً لا ظاهراً، ولا أعم مـن الواقع والظاهر، كما إذا فُرض أنّ موضوع وجوب الحـج ملكية الزاد والراحلة مـع عدم الدين واقعاً، فإنّ إجراء البراءة عن الدّين لا يُثبت وجوبَ الحج، لعدم إحراز موضوعه وهو عدم الدين واقعاً. فعدم ترتب الحكم الشرعي على البراءة الشرعية في مثل هذا المثال إنّما هو لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الدين واقعاً، حيث إنّ أصل البراءة لا يُحرز الواقع.

فالمتحصل: أنّ موضوع الحكـم الشرعي إن كان أعمّ مـن الواقع والظاهـر، فلا محالة يترتب عليه حكمه بمجرد جريان أصل البراءة فيه، كترتب سائر الأحكام

لا محالة تكون جارية [١]، وعدمُ [٢] استحقاق العقوبة الثابتُ بالبراءة العقلية، والإباحةُ [٣] و[أو] رفعُ التكليف الثابتُ [٤] بالبراءة النقلية، لو كان [٥] موضوعاً

عند تحقق موضوعاتها.

وإن كان خصوص الواقع لا يترتب الحكم على البراءة، لعدم إحراز موضوعه.

وعليه، فلا محصّل للشرط الأوّل الذي ذكره الفاضل التوني ﷺ، إذ على تقديرٍ لا محيص عن ثبوت الحكم، لتحقق موضوعه بالبراءة، وعلى تقديرٍ آخر لا موضوع لذلك الحكم حتى يثبت بالبراءة.

فإن كان غرض الفاضل عدمَ جريان البراءة بعد الفحص في الصورة الأُولىٰ وهي كون موضوع الحكم الشرعي أعمّ من الواقع والظاهر، فهو خلاف أدلتها.

وإن كان غرضه جريانَها بدون ترتب الحكم الشرعي عليها، فهو خلاف دليل ذلك الحكم، وطرحٌ له بلا موجب.

١) لإطلاق أدلة البراءة النقلية الذي لم يقيّد إلّا بالفحص المفروض تحققه، ولاحتمال عدم دخل شيءٍ في البراءة العقلية إلّا الفحص، فبَعد حصوله لا وجه للتوقف في جريانها.

٢) مبتدأٌ، والجملة مستأنفة، وقوله: «الثابت» صفة لـ «عدم».

٣) معطوف على «عدم» وقوله: «ورفع» معطوف على «الإباحة». والتعبيرُ بالإباحة تارةً وبالرفع أُخرىٰ، لرعاية مدلول أخبار البراءة، لظهور حديث الحل في جعل الإباحة الظاهرية، وحديث الرفع في مجرد نفي الإلزام المجهول ظاهراً.

٤) صفة لكلٍّ من «الإباحة ورفع» والأولىٰ تثنيته، بأن يقال: «الثابتان».

٥) يعني: لو كان عدمُ استحقاق العقوبة والإباحة موضوعاً لحكم شرعي، كإباحة شرب التتن ـ ولو ظاهراً ـ التي هي موضوع جواز البيع كما تقدم آنفاً، أو

لحكم شرعي أو ملازماً له [١] (*) فلا محيص [٢] عن ترتبه [٣] عليه [٤] بعد إحرازه [٥]. فإنْ [٦] لم يكن مترتباً عليه

ملازماً لحكم شرعي، كما إذا دخل وقت الفريضة وشكّ في اشتغال ذمته بواجب فوري كأداء دينٍ من نفقة زوجته أو غيرها، فإنّه بجريان البراءة في الدين يثبت وجوب الصلاة فعلاً، الملازم لنفي الدّين ظاهراً.

١) أي: لحكم شرعي.

٢) جواب «لو كان» وجملة الشرط وجوابها خبرُ قوله: «وعدم استحقاق».

٣) أي: ترتب الحكم، إذ عدم ترتبه على البراءة مخالف لأدلة ذلك الحكم.

٤) أي: على عدم استحقاق العقوبة ورفع الحكم.

٥) أي: إحراز عدم استحقاق العقوبة ورفع التكليف بإجراء البراءة بعد الفحص.

٦) أي: وإن لم يكن الحكم الشرعي مترتباً على عدم الاستحقاق ورفع الحكم ظاهراً. وهذا بيان للصورة الثانية، وهي كون التكليف مترتباً على عدم

(*) قد يتوهم أنّ ترتب الحكم الملازم على البراءة النقلية مبني على الأصل المثبت الذي لا نقول بحجيته، فيقتصر في الترتب عليها على الحكم الذي يكون موضوعه نفس البراءة النقلية.

وبعبارة أُخرىٰ: يقتصر على الحكم اللازم دون الملازم.

لكنه فاسد، لأنّ المفروض أنّ ذلك الحكم ملازم لنفس مضمون البراءة النقلية، وهو عدم الحكم، كما مرّ في وجوب الصلاة فعلاً في سعة الوقت الثابت بنفي واجب فوري كأداء دينٍ، أو إزالة النجاسة عن مسجد، فإنّ نفيه بالبراءة النقلية يلازم ـ بلا واسطة ـ وجوب الصلاة فعلاً.

بل على نفي[١] التكليف واقعاً، فهي[٢] وإن كانت جاريةً، إلّا أنّ ذاك الحكم لا يترتب، لعدم[٣] ثبوت ما يترتب عليه[٤] بها[٥]، وهذا[٦] ليس بالاشتراط.

و أمّا اعتبار[٧] أن لا يكون موجباً للضرر، فكل مقامٍ تعمُّه قاعدة نفي

الحكم واقعاً، وأصالة البراءة تجري فيها، ولكن لا يترتب عليه الحكم، لعدم تحقق موضوعه وهو عدم الحكم واقعاً، حيث إنّ الثابت بالبراءة عدم الحكم ظاهراً لا واقعاً.

١) معطوف على «مترتباً» وقد تقدم مثال ترتب الحكم على عدم التكليف بوجوده الواقعي في مثال الحج المنوط بعدم الدين.

٢) أي: فأصالة البراءة وإن كانت جارية.

٣) تعليل لعدم ترتب ذلك الحكم على نفي التكليف بأصل البراءة، وحاصله: أنّ عدم ترتبه عليه ـ كعدم ترتب وجوب الحج على نفي الدين بأصل البراءة ـ إنّما هو لعدم الموضوع أعني به عدمَ الدين واقعاً، لا لأجل اشتراط جريان البراءة بعدم ترتب حكم شرعي عليه.

٤) الضمير راجع إلى الموصول المراد به الموضوع.

٥) أي: بأصالة البراءة، والضمير المستتر في «يترتب» راجع إلى الحكم.

٦) يعني: وعدم ترتب التكليف على البراءة حينئذٍ ليس لأجل اشتراط البراءة بعدم ترتب حكمٍ شرعي عليه، بل إنّما هو لأجل انتفاء موضوع ذلك الحكم، إذ موضوعه بالفرض عدم الحكم واقعاً، وهو لا يثبت بالبراءة، إذ الثابت بها نفي الحكم ظاهراً، كما مرّ آنفاً.

٧) هذا شروع في رد الشرط الثاني الذي ذكره الفاضل التوني ﷺ، وهو أن لا يكون جريان البراءة في موردٍ موجباً للضرر على آخر.

ومحصّل الرد هو: أنّ المورد إن كان ممّا تجري فيه قاعدة الضرر، فلا مجال لجريان البراءة فيه، لكون القاعدة دليلاً اجتهادياً، والبراءة أصلاً عملياً، وقد ثبت في محله عدم المجال للأصل مع الدليل، لوروده أو حكومته على الأصل، كما سيأتي توضيحه إن شاء الله تعالىٰ في تتمة الاستصحاب «١».

وإن كان ممّا لا تجري فيه قاعدة الضرر، فلا مانع من جريان البراءة فيه، ومجرد احتمال صغرويته لقاعدة الضرر لا يمنع عن جريان البراءة فيه، مع فرض الفحص وعدم الظفر بدليلٍ على حكم الضرر.

وبالجملة: فمع الظفر بالدليل الاجتهادي مطلقاً ـ من دليل الضرر وغيره من الأدلة الاجتهادية ـ لا مجال للبراءة، لعدم المقتضي لها، حيث إنّ الدليل رافع لموضوعها، فعدم جريانها مع الدليل إنّما هو لعدم المقتضي، لا لعدم شرطه، ضرورة أنّ الشرط متأخر رتبةً عن المقتضي، فلا يطلق الشرط إلّا مع إحراز المقتضي، ومع عدم المقتضي لا يطلق الشرط كالمقام.

فإن كان مرادُ الفاضل تَبْرِيزُ من الاشتراط أنّ جريان البراءة مشروط بعدم ترتب الضرر عليها، ففيه أوّلاً: أنّ إطلاق الشرط عليه لا يخلو من المسامحة، لما مرّ آنفاً من أنّ عدم الجريان حينئذٍ مستند إلى عدم المقتضي، لا إلى عدم الشرط.

وثانياً: أنّ شرط جريان أصالة البراءة لا يختص بعدم الضرر، لأنّ جريانها منوط بعدم الدليل الاجتهادي مطلقاً من دليل الضرر وغيره، كما أنّ عدم الجريان لا يختص بالبراءة، بل كل أصل عملي يتوقف جريانه على عدم دليل اجتهادي في مورده.

«١» منتهى الدراية، ج٩، ص٣٠١

الضرر وإن لم يكن مجال فيه [١] لأصالة البراءة، كما هو [٢] حالها مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية، إلّا أنّه [٣] حقيقةً لا يبقىٰ لها [٤] مورد، بداهة [٥] أنّ الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو ظاهراً [٦].

فإن كان المراد من الاشتراط ذلك [٧]، فلابدّ من اشتراط أن لا يكون

---

١) أي: في المقام الذي تجري فيه قاعدة الضرر.

٢) يعني: كما أنّ عدم المجال لجريان البراءة مع قاعدة نفي الضرر، يكون حال البراءة مع سائر القواعد الثابتة بالأدلة الاجتهادية.

٣) الضمير للشأن، وغرضه التنبيه على عدم المقتضي لجريان أصل البراءة، وحاصله: أنّ أصالة البراءة وإن لم يكن لها مجال في موارد الضرر، إلّا أنّ عدم جريانها فيها ليس لأجل شرطية عدم قاعدة الضرر لجريان البراءة، بل لعدم المقتضي لجريانها معها، لما مرّ من أنّ دليل قاعدة الضرر كسائر الأدلة الاجتهادية يرفع الشك الذي هو موضوع أصل البراءة وغيره من الأُصول العملية، فالدليل الاجتهادي رافع لموضوع الأصل ولو ظاهراً، كما هو مقتضىٰ الأدلة غير العلمية، فمع الدليل لا مقتضي لأصالة البراءة، لا أنّ عدم الدليل شرط لجريان البراءة.

٤) أي: لأصالة البراءة.

٥) تعليل لقوله: «لا يبقىٰ لها مورد» وتوضيحه ما تقدم بقولنا: «بل لعدم المقتضي لجريانها».

٦) يعني: فلا يبقىٰ موردٌ للبراءة العقلية وهي قبح العقاب بلا بيان، ولا للبراءة النقلية، لتحقق البيان بالدليل الاجتهادي، ومعه ينتفي موضوع كلتا البراءتين، ولا يبقىٰ مقتض لجريانهما.

٧) أي: عدم بقاء موردٍ لأصل البراءة مع قاعدة نفي الضرر، فإن كان هذا

على خلافها [١] دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر [٢] فتدبّر، والحمد الله على كل حال.

مرادَ الفاضل ﷺ من الاشتراط، فلابدّ من اشتراط عدم مطلق دليل اجتهادي على خلاف أصل البراءة، لا خصوص قاعدة الضرر، إذ الوجه في عدم جريانها مع قاعدة الضرر هو كونها رافعةً لموضوع البراءة، وهذا الوجه جارٍ في جميع الأدلة الاجتهادية.

وقد عرفت سابقاً أنّ إطلاق الشرط على الدليل الاجتهادي الرافع لموضوع البراءة مبني على المسامحة.

١) أي: خلاف أصالة البراءة.

٢) لما مرّ من عدم الفرق بين قاعدة الضرر وبين سائر القواعد الاجتهادية في رفع الشك الذي هو موضوع البراءة.

ثم إنّه لا بأس بصرف الكلام إلى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار، وتوضيح مدركها وشرح مفادها، وإيضاح نسبتها مع الأدلة المثبِتة للأحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الأوّلية [1] أو الثانوية [2]، وإن كانت أجنبيةً [3] عن مقاصد الرسالة، إجابةً لالتماس بعض الأحبة، فأقول وبه أستعين:

إنّه قد استدل عليها [4] بأخبار كثيرة:

قاعدة لا ضرر ولا ضرار

١) كأدلّة وجوب الصلاة والصيام والحج وغيرها من العناوين الأوّلية.

٢) كأدلّة نفي العسر والحرج والإكراه ونحوها من العناوين الثانوية العارضة للعناوين الأوّلية، كالصلاة وغيرها من العبادات والمعاملات.

ثم إنّ في قاعدة الضرر جهاتٍ من البحث أشار إليها المصنف، ونتعرّض لها تبعاً له إن شاء الله تعالىٰ.

٣) لكون قاعدة الضرر من القواعد الفقهية، فمحل بحثها هو الفقه الشريف.

٤) أي: على قاعدة الضرر. وهذه إحدىٰ جهات البحث، ومحصّلها: أنّ مدرك

منها: موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام: «إنّ سمرة [1] بن جندب كان له عذق [2] في حائطٍ لرجلٍ من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان سمرة يمرُّ إلى نخلته ولا يستأذن، فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبىٰ سمرة.

فجاء الأنصاري إلى النبي صلى الله عليه وآله فشكا إليه، فأخبر بالخبر، فأرسل رسول الله صلى الله عليه وآله وأخبره بقول الأنصاري وما شكاه، فقال: إذا أردت الدخول فاستأذن، فأبىٰ.

فلمّا أبىٰ فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبىٰ أن يبيعه.

فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبىٰ أن يقبل.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه

قاعدة الضرر أخبار كثيرة:

منها: موثقة زرارة، وتوصيفها بالموثقة لوقوع ابن بكير الفطحي الموثّق في سنده، ولا يخفىٰ اختلاف ما في المتن مع ما نقله الوسائل عن المشايخ الثلاثة، لكنه غير قادح في الاستدلال، لأنّه في حكاية القصة، لا في الذيل الذي هو مورد الاستدلال.

١) بفتح السين المهملة وضم الميم وفتح الراء المهملة، وهو من الأشقياء، فلاحظ ترجمته «١».

٢) بفتح العين المهملة والدال المعجمة: النخلة بحملها، وبالكسر عنقود التمر.

«١» الكنىٰ والألقاب، ج٢، ص٥١١ (طبعة مركز النشر الإسلامي ـ قم المقدسة)

لا ضرر ولا ضرار »«١».

و في رواية الحذّاء [١] عن أبي جعفر عليه السلام مثل ذلك [٢]، إلّا أنّه فيها بعد الإباء:« ما أراك يا سمرة إلّا مضارّاً، إذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه »«٢».

إلى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة [٣] وغيرها، وهي كثيرة [٤].

---

١) هو أبو عبيدة زياد بن عيسى، وروايته خالية عن جملة « لا ضرر ولا ضرار ».

٢) مع اختلاف يسيرٍ لا يقدح في دلالة الخبر على المطلوب.

٣) وهي رواية ابن مسكان عن زرارة، رواها الوسائل عن الكافي، وفيها: قوله صلى الله عليه وآله لسمرة:« إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن، قال: ثم أمر بها فقلعت ورمي بها إليه، فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله: انطلق فاغرسها حيث شئت »«٣».

٤) مثل روايتي عقبة بن خالد في الشفعة «٤» ومنع فضل الماء «٥»، حيث تذيل كل منهما بجملة « لا ضرر ولا ضرار ».

وكذا مرسلة «٦» الصدوق « لا ضرر ولا ولا ضرار في الإسلام » ورواية

«١» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٣٤٠ ، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث: ٣

«٢» المصدر، الحديث الأوّل

«٣» المصدر ، ص٣٤٠ ، الحديث: ٤

«٤» المصدر ، ص٣١٩ ، الباب ٥ من أبواب كتاب الشفعة، الحديث الأوّل

«٥» المصدر، ص٣٣٣ ، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ٢

«٦» المصدر، ص٣٧٦ ، الباب الأوّل من أبواب كتاب الفرائض والمواريث، الحديث: ١٠

و قد ادّعي تواترُها[١]، مع اختلافها[٢] لفظاً

عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام قال: «لا ضرر و لا ضرار»[«١»].

١) المدّعي للتواتر هو فخر المحققين قدس سره، قال ـ في مسألة إقرار راهن العبد بعد رهنه بأنّ العبد مغصوب أو معتق أو جانٍ، و لم يصدِّقه المرتهن ـ ما لفظه: «و ثالثها: العتق، فنقول: يجب عليه فكّ الرهن بأداء الدين، فإذا تعذّر وبيع في الرهن وجب افتكاكه، فإنْ بذله المشتري بقيمته أو بأقل وجب فكُّه. ولو بذله بالأزيد ولو بأضعاف قيمته، فالأصح وجوب فكِّه عليه، لوجوب تخليص الحرِّ، فإنّه لا عوض له إلّا التخليص، ولا يمكن إلّا بالأزيد من القيمة، وما لا يتم الواجب إلاّ به فهو واجب. واحتمال عدمه، لإمكان استلزامه الضرر بأنْ يُحيط بمال الراهن، والضرر منفي بالحديث المتواتر، ضعيف، ولا وجه له عندي ...»[«٢»].

٢) أي: اختلاف الروايات. وهـذا إشكال على دعوىٰ التواتر، ومحصّل الإشكال: أنّ التواتر بكلا قسميه ـ مـن اللفظي والمعنوي ـ مفقود هنا، إذ التواتر اللفظي، وهو حصول التواتر على لفظٍ أو ألفاظ مخصوصة ـ كحديث الغدير ـ غير حاصل هنا قطعاً، لأنّ نقل كلمة «لا ضرر و لا ضرار» لم يبلغ من الكثرة حدّاً يورث العلم بالصدور.

وكذا التواتر المعنوي، وهو حصول النقل المتواتر على قضيةٍ خاصة بألفاظ مختلفة، كتواتر شجاعة المولىٰ أميرالمؤمنين عليه أفضل صلوات المصلِّين بنقل ما صَدَر منه صلوات الله عليه في الحرب مع عمرو بن عبدود من قتله، مع كونه لعنه الله من أشجع

«١» وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٤١، الباب ١٢ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث: ٥

«٢» إيضاح الفوائد، ج٢، ص٤٨

و مورداً (*)

شجعان العرب، فإنّ التواتر المعنوي أيضاً مفقود في المقام، لعدم مورد واحد نُقِل متواتراً كالشجاعة، لتعدد الموارد هنا، فإنّ مورد بعض نصوص الباب قصة سمرة، و مورد بعضها الآخر الشفعة، و بعضها الآخر منع فضل الماء، و بعضها شيء آخر.

و بالجملة: فالتواتر اللفظي و المعنوي يشتركان في وحدة المورد، و يفترقان في اعتبار وحدة اللفظ أو الألفاظ في الأوّل، و الاختلاف في الثاني.

فملخّص الإشكال على التواتر: أنّ التواتر الذي ادّعاه الفخر ﷺ لا لفظي و لا معنوي، و لذا التجأ المصنف إلى توجيه التواتر بالإجمالي.

(*) مقتضىٰ هذه العبارة اعتبار الاتفاق المووردي في التواتر اللفظي و المعنوي، بأن تكون قضية شخصية مورداً للتواتر اللفظي إن كان نقلُها متواتراً بألفاظ معينة، و مورداً للتواتر المعنوي إن كان نقلُها بألفاظ مختلفة، كشجاعة مولانا أميرالمؤمنين عليه السلام المنقولة متواتراً في غزوات النبي صلى الله عليه و آله و قتاله للناكثين و القاسطين و المارقين، فإنّ تلك الوقائع و إن كانت على أنحاء مختلفة، لكنّها بأسرها تحكي عن شجاعته عليه السلام، فتكون الشجاعة حينئذٍ من المتواتر المعنوي.

لكن على تقدير اعتبار وحدة القضية في التواتر المعنوي يندرج هذا في التواتر الإجمالي، دون المعنوي. إلّا أنّ اعتبار وحدة المورد غير معلوم، فالتواتر منحصر في اللفظي و المعنوي، و التواتر الإجمالي الذي أفاده المصنف ـ من الاختلاف لفظاً و معنىً ـ أجنبي عن التواتر المصطلح عندهم، كما نبّهنا عليه في بحث حجية الخبر الواحد «٢».

فالإنصاف أنّ كثرة روايات الباب إنْ بلغت حدّ التواتر، و لم تكن المرسلات عين المسندات، و لم تكن مضامينها وقائع مختلفة، كانت من التواتر المعنوي، و إن

«١» منتهىٰ الدراية، ج٥، ص ٢٣٨ و ٢٤٠

فليكُن المراد به [١] تواترها إجمالاً، بمعنىٰ القطع بصدور بعضها [٢].

---

١) أي: بتواتر الروايات، وهذا إشارة إلى دفع الإشكال المزبور، ومحصّله: أنّه يمكن أن يراد بالتواتر هنا التواتر الإجمالي، وهو القطع بصدور بعض الروايات الواردة في قضايا متعددة غير مرتبطة، كما إذا وردت رواية في وجوب سجدة السهو لكل زيادة ونقيصة مثلاً، ورواية في وجوب القصر على المسافر، ورواية في وجوب التمام على المقيم عشرة أيام أو العاصي بسفره، وهكذا، فإنّ العلم الإجمالي بصدور بعضها يسمّىٰ بالتواتر الإجمالي، فيقال فيما نحن فيه: يعلم إجمالاً بصدور رواية من روايات قاعدة الضرر.

٢) أي: بعض الروايات، وهو موافق لما ذكره أيضاً في بحث حجية الخبر من المتن وحاشية الرسائل من «أنّ كثرتها توجب القطع بصدور واحدٍ منها، وهو كافٍ حجةً على حجية الخبر الواحد» «١».

كانت وقائع مختلفة لم يفد التواتر الإجمالي بالمعنىٰ المذكور في المتن شيئاً في المقام، إذ لم يتحقق التواتر على مدرك القاعدة، مع أجنبية جملة من النصوص المزبورة عن قاعدة الضرر أوّلاً، وعدم ثبوت النقل من المعصوم عليه السلام إلّا بالنسبة إلى روايتين ـ وهما رواية زرارة وأبي عبيدة الحذاء ـ ثانياً، وبذلك لا يثبت الاستفاضة فضلاً عن التواتر، فيكون مدركها خبر الواحد، ولا بدّ في صحة الاستناد إليه من اجتماع شرائط الحجية فيه.

والحاصل: أنّ دعوىٰ التواتر الإجمالي بالمعنىٰ المذكور غير ثابتة هنا أوّلاً، وعلى تقدير ثبوتها غير مجدية ثانياً، إذ القطع بصدور واحدة من تلك الروايات مع عدم العلم التفصيلي بها، وأجنبية بعضها عن القاعدة لا يوجب صحة الاستناد إلى ما ينطبق منها على القاعدة، لاحتمال كون الصادر غيرها.

«١» حاشية الرسائل، ص٧٠

و الإنصاف أنّه ليس في دعوىٰ التواتر كذلك [١] جزاف، وهذا [٢] مع استناد المشهور إليها موجب لكمال الوثوق بها، وانجبارِ [٣] ضعفها [٤] (*)، مع أنّ بعضها [٥] موثّقة،

---

١) أي: إجمالاً، بمعنىٰ القطع بصدور بعضها.

٢) أي: التواتر الإجمالي مع عمل المشهور بتلك الروايات واستنادهم إليها في الفتوىٰ موجب لكمال الوثوق والاطمئنان بصدورها، وسبب لانجبار ضعف سندها.

٣) معطوف على «كمال»، وانجبار ضعف أسنادها باستناد المشهور إلى الروايات الضعيفة مبني على ما هو المشهور المنصور من جابرية عملهم لضعف الرواية، وحيث إنّ أسناد كثير من الروايات المحتج بها على المقام ضعيفة على المشهور، احتجّ لاعتبارها باستناد المشهور إليها.

٤) هذا الضمير وضميرا «إليها، بها» راجعة إلى الروايات.

٥) وهو موثقة زرارة المتقدمة، فإنّ صاحب الوسائل رواها عن الكافي عن عدة من أصحابنا عن أحمد بن محمد بن خالد عن أبيه عن عبد الله بن بكير عن زرارة عن أبي جعفر عليه السلام. وهذا السند معتبر، إذ في العدّة علي بن إبراهيم القمي صاحب التفسير، وهو ثقة. وأحمد بن محمد البرقي وثّقه الشيخ والنجاشي وغيرهما «١»، واعتماده على المراسيل وروايته عن الضعفاء ليس طعناً فيه، إذ نقل

(*) لا ينبغي الإشكال في انجبار ضعف الروايات بعمل المشهور بها واستنادهم إليها، لكنه بالنسبة إلى خصوص مضامينها دون غيرها، وقد عرفت أنّ جملةً من تلك الروايات أجنبية عن قاعدة الضرر، فانجبار ضعفها بعملهم لا يصحح الاستدلال بها على القاعدة، إلّا أن يثبت عملُهم بكل واحدة من تلك الروايات، وإن لم يثبت ذلك

«١» رجال النجاشي، ص٧٦ ؛ رجال الشيخ، ص٣٧٣

فلا مجال [١] للإشكال فيها من جهة سندها [٢]، كما لا يخفىٰ.

و أمّا دلالتها [٣] فالظاهر أنّ الضرر هو ما يقابل النّفع (*)، من النقص في

الثقة عن الضعيف لا يقدح في وثاقته.

وأمّا محمّد البرقي فقد وثّقه الشيخ والعلّامة «١»، وما عن النجاشي من «أنّه كان ضعيفاً في الحديث» «٢» غير ظاهر في الجرح حتىٰ يلزم الاعتماد عليه، لكون النجاشي أُسطوانة أهل هذا الفن، إذ من المحتمل قويّاً أنّ مراده روايته عن الضعفاء، وهو غير قادح في وثاقته، لأنّ النقل عن غير الثقة مع عدم عمله به لا يقدح في وثاقته، ضرورة أنّ مناط اعتبار قوله وهو تحرزه عن الكذب لا يزول بالنقل عن غير الثقة مع الإسناد إليه وعدم العمل بقوله. ومع فرض الشك في قادحية مثل هذا لا نرفع اليد عن توثيق مثل الشيخ قدس سره.

وأمّا ابن بكير، فهو وإن كان فطحياً، لكنه من أصحاب الإجماع.

وأمّا زرارة، فجلالته في غاية الظهور، بحيث لا تحتاج إلى البيان، فالرواية معتبرة.

١) قد عرفت أنّ للإشكال فيها مجالاً، فراجع التعليقتين السابقتين.

٢) هذا الضمير وضمير «فيها» راجعان إلى الروايات.

٣) أي: دلالة روايات قاعدة الضرر، وهذا إشارة إلى الجهة الثانية من

فالدليل عليها هو موثقة زرارة المذكورة في المتن، وهي معتبرة كما عرفت في التوضيح.

(*) هذا خلاف ما عليه العرف العام، إذ الضرر عندهم ما يقابل التمام، فإنْ

«١» رجال الشيخ، ص٣٦٣؛ الخلاصة، ص١٣٩

«٢» رجال النجاشي، ص٣٣٥

النّفس أو الطرف أو العِرض أو المال، تقابل العدم والملكة.

الجهات الثلاث المتعلقة بقاعدة الضرر، وتوضيحها يتوقف على شرح معاني مفردات الألفاظ الواقعة في متن الحديث، من كلمات «لا» و«ضرر» و«ضرار».

أمّا «ضـرر» فالمحكي عـن جملة مـن كتب اللغويين كالصحـاح والنهاية الأثيرية ـ التي هي عند العامة كمجمع البحرين عندنا ـ والقاموس هو «أنّه ما يقابل النّفع»[1].

كما أنّ المحكي عن الصحاح والمصباح[2] «أنّ الضرر اسم مصدر، والمصدر الضرّ» فالضر الذي هو فعل الضّار نتيجته الضرر، وهو النقص في المال أو النّفس أو العِرض أو الطرف وهو الأعضاء كاليدين والرجلين ونحوهما من الأطراف.

كان شيءٌ ناقصاً عمّا يقتضيه طبعـه كما إذا كان إنسان فاقـدَ العين أو غيـرها من الأعضاء فإنّه يطلق الضرر على هذا الفقدان، كما يطلق عليه النقص، فالضرر ما يقابل التام الذي هو مقتضىٰ طبع الشيء، فهنا أضداد ثلاثة: التمام والضرر والنّفع، فالتاجر إذا ربح في تجارته يقال: زيد في ماله، وإذا لم يربح ولم ينقص من رأس ماله شيء لا يطلق عليه الضرر، لأنّه لم ينقص شيءٌ من ماله، ولا النّفع، إذ لم يزد شيء على ماله، بل يطلق عليه التمام.

وتقابل التمام والضـرر تقابل العـدم والملكة، إذ لا يطلق الضـرر إلّا على ما لا ينبغي أن يكون ناقصاً عمّا يقتضيه طبعه، فوجود البصر للإنسان لا يصدق عليه النّفع، بل يصدق عليه التمام، وعدمه ضرر، والنّفع مزية زائدة على ما تقتضيه الطبيعة، كما إذا فُرض أنّ مقدار رؤية البصر بحسب الطبع مسافة فرسخ، فإذا كان

«١» الصحاح، ج٢، ص ٧١٩ - ٧٢٠؛ النهاية لابن الأثير، ج٣، ص ٨١ - ٨٢؛ القاموس المحيط، ص٣٩٩

«٢» المصباح المنير، ص٣٦٠

كما أنّ الأظهر أنْ يكون «الضِرار» بمعنىٰ «الضرر» جيء به تأكيداً،

و لكنه لا يطلق على مطلق النقص، بل خصوص النقص من الشيء الذي من شأنه عدم ذلك النقص، مثلاً لا يطلق «الأعمىٰ» على مطلق فاقد البصر، بل على خصوص فاقده الذي من شأنه أن يكون بصيراً كالحيوان، فلا يطلق على الجدار و نحوه.

و عليه، فالتقابل بين النّفع والضرر تقابل العدم والملكة، فوجود البصر للإنسان مثلاً نفع، وعدمه ضرر، وكذا وجود اليدين له نفع، وعدم إحداهما أو كلتيهما ضرر، بل وجود كل ما يقتضيه طبيعة الشيء وخلقته الأصلية نفع له، وعدمه ضرر.

مقدار رؤيتها في شخص فرسخين كان هذا مزية، وهذه المزية نفع، وعدمها عدم النّفع، لا أنّه ضرر، فالضرر في النّفس أو الطرف أو العِرض و إن كان نقصاً فيها، لكنه نقص عمّا يقتضيه طبع الشيء، لا أنّه نقص عن الأوصاف الزائدة عليه، فإنّ نقصها ليس ضرراً، بل هو عدم النّفع.

فحقُّ العبارة أن تكون هكذا: «فالظاهر أنّ الضرر هو ما يقابل التمام من النقص في النّفس ... إلخ».

ثم إنّ النسبة بين الضرر المقابل للتمام و بين الضرر المقابل للنفع هي التباين، كما أن النسبة بين الضرر بالمعنىٰ الأوّل، و بين العيب الذي هو المخالفة للخلقة الأصلية زيادة أو نقيصة هي الأعم و الأخص المطلق، إذ كل نقص طبيعي عيب، و لا عكس، إذ الزائد على الخلقة النوعية كالإصبع الزائدة عيب، وليس بضرر، إذ لا نقص فيما تقتضيه الطبيعة، فتأمّل.

و بين الضرر بالمعنىٰ الثاني ـ وهو المقابل للنفع ـ و بين العيب هي التباين، لعدم صدق شيءٍ من نقص الوصف الزائد الذي هو مزية للطبيعة على ما هو ناقص عن

. . . . . .

هـذا ما ينسب إلى اللغويين. لكن العـرف العام مخالف له، حيث إنّ الضرر عندهم عدم التمام الذي هو مقتضىٰ طبيعة الشيء، لا أنّه مقابل للنفع الذي هو شيءٌ زائد على ما يقتضيه الخلقة الأصلية، كما حُرِّر في التعليقة، فراجع.

هذا ما يرجع إلى معنى كلمة «الضرر».

و أمّا الضرار فقيل: إنّه استعمل في معانٍ:

أحدها: ما أشار إليه المصنف واستظهره في المقام، من أنّ «الضرار» بمعنىٰ

الطبيعة أو زائد عليها. و كذا العكس.

ثم إنّ جعل التقابل بين النّفع و الضرر تقابل العدم و الملكة لا التضاد كما عبّر به بعضُ أهل اللغة، لعلّه لأجل أنّ المتقابلين بنحو التضاد لا بدّ من كونهما وجوديين، و المفروض أنّ الضرر هو النقص في المال و نحوه، فهما متقابلان بنحو العدم و الملكة.

لكنّه نشأ من الخلط بين مصطلح أهل اللغة و المعقول فـي كلمة الضد، فإنّه عُرِّف في الميزان بالأمرين الوجوديين المندرجين تحت جامع. و لكنه في اللغة بمعنىٰ مطلق المقابل للشيء، و المباين و المخالف له، الشامل لتمام أنحاء التقابل.

قال الراغب: «قالوا: و الضد هو أحد المتقابلات، فإنّ المتقابلين هما الشيئان المختلفان للذات، و كل شيءٍ قبالة الآخر، و لا يجتمعان في شيءٍ واحد في وقت واحد. و ذلك أربعة أشياء: الضدان ... و المتناقضان ... و الوجود و العدم كالبصر و العمى، و الموجبة و السالبة في الإخبار، و كثير من المتكلمين و أهل اللغة يجعلون كل ذلك من المتضادّات، و يقول: ما لا يصح اجتماعهما»[1] و في بعض التعبيرات: «الضدان الخلافان».

«١» مفردات ألفاظ القرآن الكريم، ص٢٩٣

. . . . . .

الضرر، فهو و إن كان مصدراً من مصادر باب المفاعلة، لكنه ليس هنا فعل الاثنين، لوجوه:

منها: إطلاق لفظ «المضار» على سمرة في كلام النبي صلى الله عليه وآله في رواية الحذاء: «ما أراك يا سمرة إلّا مضاراً» و في مرسلة زرارة: «إنّك رجل مضار» مع وضوح أنّ الضرر في قضية سمرة لم يصدر إلّا من سمرة.

و منها: ما عن النهاية الأثيرية من أنّه «قيل هما ـ أي الضرر و الضرار ـ بمعنىً، و التكرار للتأكيد».

و منها: ما عن المصباح من: «أنّ ضارّه يضارّه مضارّة و ضراراً يعني: ضرّه».

و مع الغض عنه، فلو سلّم تقابل العدم و الملكة في المقام، فإنّما هو بين الضرر و التمام لا النّفع، و النّفع إنّما يقابل الضرر بالعَرَض لا بالذات، كما أفاده المحقق الاصفهاني قدس سره: «لأنّ الزيادة تستدعي بقاء المزيد عليه على حدِّه الوجودي، فالنقصُ بمعنىٰ عدم بقائه على صفة التمامية يستلزم عدم الزيادة، فيقابل الزيادة بالعرض»[1]، إذ المقابل له بالذات هو التمام و بالعَرَض هو الزيادة، لاستلزامها للتمامية.

إلّا أن يشكل بأنّ المتقابلات إذا كانت ثلاثة أشياء لم يصح فرض التقابل بينها تقابل العدم و الملكة، لتقوم هذا النحو من التقابل كالسلب و الإيجاب بموضوعين أحدهما عدمي، إلّا أنّ شأنه أن يوجد، بخلاف السلب و الإيجاب، لعدم اعتبار القابلية في العدمي منهما.

لكن يجاب عنه بأنّ المتقابلين بالأصالة هما الضرر و التمام، و تقابل الضرر مع النّفع عرضي، فتأمّل.

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص٤٣٦

. . . . . .

و منها: غير ذلك ممّا يشهد بوحدة الضرر والضرار معنىً، وأنّه فعل الواحد مع كونه مصدر باب المفاعلة.

ثانيها: أنّ «الضرار» فعل الاثنين، فعن النهاية الأثيرية أيضاً: «والضرار فعل الاثنين».

ثالثها: أنّ الضرار الجزاء، فعن النهاية أيضاً: «والضرر ابتداء الفعل، والضرار الجزاء عليه» ولعلّه يرجع إلى المعنىٰ الثاني، وإن كان تعددهما غير بعيد.

رابعها: أنّ تضرّ صاحبك من دون أن تنتفع به، في مقابل الانتفاع به، كحفر بالوعة في قرب دار الجار مع تضرُّر الجار بها وانتفاع الحافر بها (*).

(*) خامسها: الضيق، كما عن القاموس.

سادسها: أنّ «الضرار» هو السعي في إيصال الضرر. واستظهروا ذلك من بعض الآيات الشريفة، كقوله تعالىٰ: ﴿والذين اتخذوا مسجداً ضراراً﴾ «١»، وقوله تعالىٰ: ﴿ولا يضارّ كاتب ولا شهيد﴾ «٢»، وقوله تعالىٰ: ﴿ولا تمسكوهن ضراراً لتعتدوا﴾ «٣»، وقوله صلى الله عليه وآله لسمرة: «إنّك رجل مضار».

ويمكن أن يكون استعماله في هذا المعنىٰ بقرينة نفس هذه الموارد، لا أن يكون من معانيه اللغوية أو العرفية، فلاحظ.

ففي المقام، لا يبعد أن يراد «بالضرار» بقرينة المورد السعي في إيصال الضرر، أو الإضرار، فمعنى «لا ضرر ولا ضرار» لا ضرر ولا إضرار، بأن يكون المراد

«١» التوبة، الآية: ١٠٧

«٢» البقرة، الآية: ٢٨٢

«٣» البقرة، الآية: ٢٣١

كما يشهد بـه [١] إطلاق «المضار» (*) على سمـرة، وحُكي [٢] عـن النهايـة،

---

١) أي: يشهد بكون «الضرار» بمعنىٰ الضرر: إطلاقُ «المضارّ» ـ الذي هو من باب المفاعلة ـ على سمرة مع تفرده في الإضرار بالأنصاري، وعدم مشاركة أحدٍ معه في الضرر في تلك القضية، وهذا أحد الشاهدين اللّذين أقامهما المصنف على وحدة «الضرر والضرار» معنىً، وقد أوضحناه بقولنا: «منها: إطلاق لفظ المضار على سمرة».

٢) معطوف على «يشهد» يعني: كما يشهد، وكما حُكي عن النهاية، ويمكن عطفه على «إطلاق» بعد تأويله بالمصدر، يعني: كما يشهد به إطلاق «المضار» على سمرة، ويشهد به أيضاً حكاية اتحادهما معنىً عن النهاية.

وكيف كان، فهذا هو الشاهد الثاني على الوحـدة، قال فـي محكي النهاية: «وقيل هما بمعنىٰ، والتكرار للتأكيد» «١» لكن حكاية ذلك عن الغير مضافاً إلى اشعار كلمة «قيل» بالتمريض تنافي الشهادة، فلا يبقى إلّا الشاهد الأوّل وهو إطلاق المضار على سمرة.

بالأوّل نفي الحكم الضرري، وبالثاني حرمة الإضرار بالغير، فليسا متحدين معنىً حتى يكون الثاني تأكيداً للأوّل.

ويمكن إرادة الاثنينية منه، كما لعلّه المتبادر من باب المفاعلة، فالمراد نفي الضرر الانفرادي والاشتراكي بنحو الضابط الكلي، وأنّ الضرر بكلا قسميه منفي شرعاً، وإن لم ينطبق «الضرار» على المورد، إذ المنطبق عليه خصوص الضرر، فتدبّر.

(*) لم يظهـر تقريب شهادته بالوحدة مـع قوة احتمال إرادة الإضرار مـن «الضرار» فبمجرد عدم كونه فعل الاثنين لا يُثبت اتّحادهما معنى.

«١» النهاية لإبن الأثير، ج٣، ص٨١

لا فعل الاثنين [١]، وإن كان هو الأصل [٢] في باب المفاعلة، ولا الجزاء [٣] على الضرر، لعدم تعاهده (*) من باب المفاعلة.

---

١) يعني: لا أن يكون «الضرار» فعلَ الاثنين، وهو المعنىٰ الثاني من المعاني المتقدمة للضرار، قال في محكي النهاية الأثيرية: «والضرار فعل الاثنين» والشاهدان المذكوران ينفيان كون «الضِّرار» هنا فعلَ الاثنين (**).

٢) كما هو المشهور بين أهل العربية، لكنه غير ثابت، إن أُريد بالأصل وضع باب المفاعلة للمشاركة بين اثنين في صدور الفعل.

وإن أُريد به الغلبة الاستعمالية، ففيه ـ مع عدم ثبوتها أيضاً ـ: أنّها لا تصلح لحمل الموارد المشكوكة عليها، لتوقيفية اللغات، وعدم حجية مجرد الغلبة وطريقيتها لإثباتها. وللمحقق الاصفهاني ﷺ تحقيق حول مفاد باب المفاعلة لم نذكره هنا روماً للاختصار، ونتعرّض له في الرسالة المستقلة، فلاحظ (ص ٥٤٨ - ٥٥٠).

٣) معطوف على «فعل الاثنين» وهذا إشارة إلى المعنىٰ الثالث للضرار، وقد تقدم بقولنا: «ثالثها: أنّ الضرار الجزاء، فعن النهاية ... إلخ».

(*) يكفي في تعاهده الكلامُ المتقدم عن النهاية، فإنّه لم ينقله عن غيره، فظاهره الجزم بذلك.

(**) لكن شهادة الشاهد الثاني مخدوشة بأنّ النهاية لم تشهد بوحدتهما، لما عرفت من أنّ الحكاية بلفظ «وقيل» ليست ارتضاءً للوحدة وقولاً بها حتى تكون شهادةً مثبتة للوحدة، ونافية لكون «الضرار» فعل الاثنين، بل الأمر بالعكس، حيث إنّ قوله: «والضرار فعل الاثنين» ظاهر في جزمه بأنّ التعدد أحد معانيه اللغوية.

وكذا الحال في الشاهد الأوّل، فإنّ شهادته على الوحدة أيضاً محل إشكال، كما تقدم في التعليقة، فدعوىٰ أظهرية الوحدة غير ثابتة.

و بالجملة: لم يثبت له [١] معنىً آخر غير الضرر.

كما أنّ الظاهر [٢] أن يكون «لا» لنفي الحقيقة، كما هو [٣] الأصل (*) في هذا التركيب حقيقةً [٤]

---

١) أي: للضرار معنىً آخر غير الضرر، فالمراد بهما واحد.

وفيه: ما مرّ في التعليقة. هذا ما يتعلق بكلمتي الضرر والضرار.

وأمّا كلمة «لا» النافية، فمحصّل ما أفاده المصنف تَتِيُّ فيها هو: أنّ الأصل في مثل تركيب «لا ضرر» ممّا دَخَلَ فيه «لا» النفي على اسم النكرة كـ «لا رجل في الدار» هو نفي حقيقة مدخولها، فمعنىٰ «لا رجل» نفي طبيعة الرّجل في الدار حقيقةً أو ادّعاءً بلحاظ آثار تلك الطبيعة، إذ انتفاء آثارها المطلوبة منها يصحِّح نفي نفس الطبيعة، تنزيلاً لوجودها ـ الذي لا يترتب عليه الأثر المرغوب منه ـ منزلة عدمه.

٢) هذا إشارة إلى معنىٰ كلمة «لا» النفي، وقد عرفت توضيحه بقولنا: «فمحصّل ما أفاده المصنف فيها».

٣) أي: نفي الحقيقة.

٤) قيد لنفي الحقيقة، والمراد بقوله: «في هذا التركيب» هو دخول «لا» النفي

(*) الأولىٰ تأخيره عن قوله: «حقيقةً» بأن يقال: «لنفي الحقيقة حقيقةً كما هو الأصل في هذا التركيب، أو ادّعاءً» إذ المراد بالأصل هو الوضع، فيلزم انقسام الوضع إلى النفي الحقيقي والادّعائي، نظير انقسام الموضوع له إلى المعنى الحقيقي والمجازي، وهذا الانقسام كما ترىٰ.

نعم إن كان المراد بالأصل الغلبة فلا بأس بالعبارة المزبورة، لأنّ المعنىٰ حينئذٍ هو: أنّ «لا» النافية لنفي الحقيقة ـ كما هو الغالب ـ حقيقةً أو ادّعاءً، فانقسام الغلبة إلى النفي الحقيقي والادّعائي صحيح، دون المعنىٰ الحقيقي.

أو ادّعاءً [١] كنايةً عن نفي الآثار، كما هو [٢] الظاهر من مثل «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» «١» (*) و«يا أشباه الرِّجال ولا رجال» «٢» فإنّ [٣]

على اسم النكرة، وحاصله: أنّ الأصل في «لا» النفي الداخلة على اسم الجنس هو نفي الطبيعة حقيقةً أو مبالغةً وادّعاءً، تنبيهاً على أنّ الموجود الفاقد للأثر المرغوب منه كالمعدوم.

١) معطوف على «حقيقةً» وقوله: «كناية» قيد لـ «ادّعاء» ومنشأٌ له، وقد مرّ آنفاً توضيحه بقولنا: «إذ انتفاء آثارها المطلوبة منها يصحح نفي نفس الطبيعة ... إلخ».

٢) أي: نفي الحقيقة ادّعاءً ظاهرُ الأمثلة المذكورة في المتن، مثل «لا صلاة لجار المسجد ... إلخ».

٣) هذا تمهيد لبيان ما اختاره من كون نفي الضرر من نفي الموضوع والحقيقة ادّعاءً، وإرادة نفي الحكم منه.

توضيح ذلك: أنّه لمّا تعذرت إرادة المعنىٰ الحقيقي وهو نفي الضرر حقيقةً،

(*) لعلّ الأولىٰ تبديله بمثل «لا صلاة إلّا بفاتحة الكتاب» ممّا يكون المنفي فيه غير وصف الكمال، إذ المصحِّح لنفي الطبيعة ادّعاءً ومبالغةً يعتبر أن يكون من الآثار المهمة التي يكون انتفاؤها مساوقاً بنظر العرف لانتفاء الطبيعة. وأمّا انتفاء الصفات الكمالية مع وجود الصفات القوامية فلا يسوغ نفي الحقيقة ادّعاءً.

«١» مستدرك الوسائل، ج٣، ص٣٥٦، الباب ٢ من أبواب أحكام المساجد، الحديث: ١و٢، رواه عن دعائم الاسلام ولب اللباب.

«٢» نهج البلاغة، الخطبة: ٢٧

لكونه كذباً، لوجود الضرر في الخارج، دار أمره بين جملة من المعاني:

منها: إرادة الحكم من «الضرر» بعلاقة السببية، حيث إنّ الضرر ينشأ من حكم الشارع، كما إذا وجب الوضوء مع كون استعمال الماء مضرّاً، أو لَزِم البيعُ الغبني، فإنّ الضرر في الأوّل ناشٍ عن حكم الشارع بوجوب الوضوء، وفي الثاني عن حكمه بلزوم البيع على المغبون، فهذان ـ الوجوب واللزوم ـ منفيّان بقاعدة الضرر. فمرجع هذا الوجه إلى استعمال لفظ «الضرر» مجازاً في سببه، وهو الحكم الشرعي التكليفي أو الوضعي.

و بهذا التصرف المجازي يصير النفي حقيقيّاً، لعدم جعل طبيعة الحكم الذي ينشأ منه الضرر حقيقةً، ففي وعاء التشريع لا ضرر حقيقةً، ويسمّىٰ هذا التصرف بالمجاز في الكلمة، ويعبّر عنه بأنّ الحكم الضرري لا جعل له، فالضرر عنوانٌ لنفس الحكم ومحمولٌ عليه بالحمل الشائع، كالحرج الذي هو عنوان الحكم ومنفي في الشرع، كما هو مقتضىٰ قوله تعالىٰ: ﴿ما جعل عليكم في الدين من حرج﴾ «١».

و هذا خيرة شيخنا الأعظم، بل نُسِب إلى المشهور، قال الشيخ قدس سره: «انّ المعنىٰ ـ بعد تعذر إرادة الحقيقة ـ عدمُ تشريع الضرر، بمعنىٰ: أنّ الشارع لم يشرِّع حكماً يلزم منه ضررٌ على أحدٍ، تكليفياً أو وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فيتنفي» «٢».

و منها: إرادة نفي نوعٍ من طبيعة الضرر حقيقةً بنحو المجاز في الحذف، بأن يقال: «إنّ الضرر غير المتدارك لا جعل له شرعاً» فالمنفي هو الضرر، لا مطلقاً، بل

«١» الحج، الآية: ٧٨

«٢» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٠

. . . . . .

خصوص الضرر الذي لا يُجبر ولا يُتدارك، كإتلاف مال الغير بدون الضمان، أو صحّة البيع الغبني بدون جبران ضرر المغبون بالخيار، فكل ضررٍ متداركٌ بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما، وهذا مختار الفاضل التوني وبعض الفحول.

و منها: جعل كلمة «لا» ناهية، بأنْ يراد من «لا ضرر» الزجر عنه وطلب تركه، نحو قوله تعالىٰ: ﴿ فلا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾ «١»، وقوله تعالىٰ: ﴿ ولا تكتموا الشهادة ﴾ «٢»، وقوله تعالىٰ: ﴿ فلا يقربوا المسجد الحرام ﴾ «٣» إلى غير ذلك من الآيات.

و الحاصل: أنّ «لا ضرر» بناءً على هذا الوجه مساوق لقوله: «يحرم الضرر» وهو مختار صاحب العناوين [*]، وشيّد أركانَه العلّامةُ المتتبع شيخ الشريعة الاصفهاني قدس سره.

و منها: ما اختاره المصنف قدس سره من إرادة نفي حقيقة الضرر ادّعاءً، تنزيلاً لوجود الضرر الذي لا يترتب عليه الأثر منزلَة عدمه، فالوضوء الضرري منفي شرعاً

---

[*] قال العلامة السيد المراغي قدس سره: «والحقُّ: أنّ سياق الروايات يُرشد إلى إرادة النهي من ذلك، وأنّ المراد: تحريم الضرر والضرار والمنع عنهما. وذلك: إمّا بحمل ـ لا ـ على معنىٰ النهي، وإمّا بتقدير كلمة (مشروع ومجوّز ومباح) ونحو ذلك في خبره، مع بقائه على نفيه. وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم» «٤».

«١» البقرة، الآية: ١٩٧

«٢» البقرة، الآية: ٢٨٣

«٣» التوبة، الآية: ٢٨

«٤» العناوين، ج١، ص٣١١

قضية البلاغة (*) في الكلام هو إرادة نفي الحقيقة ادّعاءً[1]، لا نفي[2] الحكم أو

بلحاظ عدم ترتب أثره وهو الوجوب عليه، فكأنّه قيل: «وجوب الوضوء الضرري معدوم» لأنّ مرجع نفي الضرر تشريعاً ـ مع وجوده تكويناً ـ إلى نفي حكمه شرعاً.

وهذا من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، كإثبات الحكم بلسان إثبات الموضوع، نظير «الميسور لا يسقط بالمعسور» وإثبات المتيقن في ظرف الشك، ويعبّر عنه بأنّ الموضوع الضرري لا حكم له.

ومرجع الوجه الأوّل الذي اختاره الشيخ الأعظم إلى أنّ الحكم الضرري لا جعل له، وهو مفاد ليس التامة، والعدم المحمولي، فالنفي بسيط.

ومرجع مختار المصنف إلى النفي المركّب، أعني به نفي الحكم عن الموضوع الضرري، وهو مفاد ليس الناقصة والعدم النعتي.

١) غرضه: أنّ نفي الحقيقة ادّعاءً لمّا كان أوقع في النّفس وأوفق بالبلاغة تعيّن إرادته، بعد تعذر الحمل على المعنىٰ الحقيقي، فيكون هذا المعنىٰ بقرينة البلاغة أقرب المجازات إلى المعنىٰ الحقيقي.

٢) هذا تعريض بشيخنا الأعظم قدس سره، وقد تقدّم مختاره وهو إرادة الحكم من الضرر، باستعمال الضرر في الحكم بعلاقة السببية، وأنّ هذا المعنىٰ أقرب المجازات عنده بعد تعذر إرادة المعنىٰ الحقيقي.

والمصنف أورد عليه بأنّ البلاغة في الكلام تقتضي إرادةَ نفي الحقيقة، لا نفي

(*) لا يخفىٰ أنّ البلاغة غير ملحوظة في روايات الأحكام، خصوصاً إذا لم تكن الرّواة من أهل العلم، فإنّ المقصود فيها تفهيم السائلين بعبارات واضحة جدّاً بحيث لا يتطرق إليها احتمال خلاف.

وعليه، فلا تكون الأقربية إلى البلاغة مزيّةً توجب أرجحية إرادته من غيره.

الصفة[١]، كما لا يخفىٰ.

و نفيُ[٢] الحقيقة ادّعاءً ـ بلحاظ الحكم[٣] أو الصفة ـ غيرُ نفي أحدهما ابتداءً مجازاً في التقدير

الحكم ابتداءً، وإن كان مرجع نفي الحقيقة في وعاء التشريع إلى نفي الحكم أيضاً، لكن البلاغة قرينة على إرادة نفي الحقيقة ادّعاءً.

١) معطوف على «الحكم» وهو ثالث المعاني المذكورة أعني به الضرر غير المتدارك، بمعنىٰ أنّ كلّ ضررٍ غيرِ متدارك منفيٌّ شرعاً، فكلُّ ضررٍ متداركٌ بجعل الشارع للضمان أو الخيار أو غيرهما.

٢) مبتدأٌ، خبرُه «غير نفي» وهذا إشارة إلى توهم ودفع.

أمّا التوهم، فهو: أنّ القائل بنفي الحكم كالشيخ القائل بالمجاز في الكلمة، أو القائل بالمجاز في التقدير كتقدير «غير المتدارك» قائلان أيضاً بنفي الطبيعة أي طبيعة الحكم الضرري، أو طبيعة الضرر غير المتدارك، كالمصنف القائل بنفي الطبيعة، والمفروض أنّ المنفي لُبّاً في الكل هو الحكم، لأنّ النفي تشريعي، فلابدّ من كون المنفي ممّا تناله يد الوضع والرفع التشريعيين، فما الفرق بين هذه المعاني الثلاثة ؟

وأمّا الدفع، فهو وإن ظهر من قوله: «فإنّ قضية البلاغة ... إلخ» لكنّه أعاده توضيحاً، وحاصله: أنّ نفي الحكم بلسان نفي الحقيقة والموضوع أبلغ في الكلام من نفي نفس الحكم ابتداءً، فقوله عليه السلام: «لا صلاة لجار المسجد إلّا في المسجد» غير قوله: «لا صلاة كاملة في غير المسجد» ففي الأوّل تكون الطبيعة منفيةً، وفي الثاني أثرها وهو الحكم، والأوّل أوفق بالبلاغة.

٣) أي: نفي الحكم حقيقةً ـ كما هو مختار المصنف ـ مغاير لنفي الحكم ابتداءً كما اختاره الشيخ، أو لنفي الصفة كذلك، كما عن الفاضل التوني وغيره.

أو في الكلمة [١]، ممّا [٢] لا يخفىٰ على من له معرفة بالبلاغة.

و قد انقدح بذلك [٣] بُعدُ [٤] إرادة نفي الحكم الضرري [٥]، أو الضررِ غير المتدارك [٦]، أو إرادةِ [٧] النهي من النفي جدّاً،

---

١) الأوّل كتقدير «غير المتدارك» والثاني كجعل كلمة «ضرر» بمعنىٰ الحكم بعلاقة السببية، كما مرّ تفصيله.

٢) الصواب «كما» بدل «ممّا» لعدم كون «مما» خبراً لقوله: «و نفي الحقيقة» وإنّما خبره «غير نفى» وبه تمّ الكلام، ولعلّه من سهو الناسخ.

٣) أي: بسبب كون نفي الحقيقة ادّعاءً أقرب إلى البلاغة من نفي الحكم أو الصفة، وغرضه الإشارة إلى ضعف إرادة غير نفي الحقيقة من المعاني المتقدمة من نفي الحكم الضرري كما أفاده الشيخ قدس سره، والضرر غير المتدارك كما نُسب إلى الفاضل التوني رحمه الله [١]، وإرادة النهي من النفي كما اختاره شيخ الشريعة الإصفهاني وغيره قدس سرهم.

والوجه في ضعفها هو: أقربية نفي الحقيقة ادّعاءً إلى المعنىٰ الحقيقي من سائر المعاني، فيتعيّن حملُ «لا ضرر» عليه، إذ الأقربية توجب ظهورَ الكلام فيه، وبُعدَ إرادة غيره من المعاني المزبورة، لخلوِّها عن قرينةٍ توجب حملَه عليها.

٤) بضم الباء فاعل «انقدح» و«جدّاً» قيد له.

٥) وهو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية، كما ذهب إليه الشيخ قدس سره.

٦) وهو المجاز في التقدير المعبّر عنه بنفي الصفة التي هي «غير المتدارك» يعني: أنّ المنفي هو الضرر غير المتدارك، وهو المنسوب إلى الفاضل التوني رحمه الله.

٧) معطوف على «إرادة» أي: بُعدُ إرادة النهي كما اختاره بعضٌ كشيخ

«١» الوافية، ص١٩٤

ضرورة [١] (*) بشاعة استعمال الضرر وإرادة خصوص سبب [٢] من أسبابه [٣]، أو خصوص [٤]

الشريعة الاصفهاني ﷺ في رسالته المعمولة في قاعدة الضرر، وقد مرّ تفصيل الجميع.

١) تعليل لقوله: «بُعدُ» ومحصّله: أنّ استعمال «الضرر» في سببٍ خاص من أسبابه ـ وهو الحكم الشرعي كلزوم البيع الغبني، مع عدم انحصار السبب فيه ووجود أسباب تكوينية له، كالضرر الناشئ من استعمال الماء في الوضوء مثلاً، وغير ذلك، كما هو مرجع كلام الشيخ ﷺ ـ مستبشع، لوجهين:

الأوّل: استعمال «الضرر» في سببه ـ وهو الحكم ـ مجازاً.

والثاني: أنّ «الضرر» عام يشمل الضرر الناشئ عن الحكم وغيره، فإرادة الحكم فقط من أسبابه من قبيل استعمال العام وإرادة الخاص منه بلا موجب وقرينة، وهذا من الاستعمالات المستنكرة.

٢) وهو الحكم الشرعي الذي ينشأ منه الضرر كما عرفت، ولازمه عدم تعرّضه لحكم الضرر الناشئ من أسبابه التكوينية والأفعال الخارجية.

٣) أي: أسباب الضرر.

٤) معطوف على «خصوص» أي: إرادة خصوص غير المتدارك.

(*) الأولىٰ أن يقال: «مضافاً إلى بشاعة ... إلخ» لأنّه وجه آخر لعدم إرادة ما عدا نفي الموضوع والحقيقة من سائر المعاني، والوجه الأوّل هو الذي أشار إليه بقوله: «بذلك» لأنّ الباء للسببية، فكأنّه قيل: «وقد انقدح بسبب أقربية نفي الحقيقة ادّعاءً بالبلاغة بُعد إرادة نفي الحكم الضرري ... إلخ، مضافاً إلى بشاعة استعمال الضرر ...».

غير المتدارك منه[١].

و مثله[٢] لو أُريد ذاك[٣] بنحو التقييد، فإنّه[٤] و إن لم يكن ببعيد، إلّا أنّه بلا دلالة عليه غيرُ[٥] سديد.

و إرادةُ النهي[٦] من النفي و إن كان

---

١) أي: من الضرر، هذا هو المجاز في الحذف، و قد تقدم توضيحه.

٢) أي: و مثل استعمال الضرر في الحكم ـ مجازاً بعلاقة السببية، و في الضرر غير المتدارك مجازاً في الحذف ـ في البشاعة، لو أُريد الحكم أو الضرر غير المتدارك من «لا ضرر» بنحو الحقيقة، بأن يراد ذلك بنحو التقييد أي تعدد الدال و المدلول، ففي الأوّل يقال: «لا حكم ضررياً» و في الثاني: «لا ضرر غير متدارك».

فالفرق بين قوله: «و مثله» و قوله: «ضرورة بشاعة» هو: أنّ الاستعمال في باب التقييد حقيقي، و في قوله: «بشاعة» مجازي، مع وحدة المراد في كليهما، إذ الملحوظ في كل منهما ليس مجرد ذات الضرر، بل الضرر المقيّد بكونه ناشئاً من الحكم فقط، أو خصوص الضرر غير المتدارك.

٣) أي: استعمال الضرر مجازاً في الحكم، أو غير المتدارك منه، كما مرّ آنفاً.

٤) أي: فإنّ التقييد و إن لم يكن ببعيد، لشيوعه في الاستعمالات المتعارفة، لكنه منوط بقرينة، و بدونها لا يصح المصير إليه.

٥) خبر «فإنّه» [*] و ضميرا «أنه، عليه» راجعان إلى التقييد.

٦) هذا إشارة إلى تضعيف إرادة النهي و الزجر من «لا» النافية، بأن يراد من «لا ضرر» حرمة الإضرار مطلقاً بالنفس و بالغير، كحرمة إهانة المؤمن و شرب الخمر و السرقة و غير ذلك من المحرّمات، فوزان «لا ضرر» وزان «لا رفث و لا

---

[*] يحتمل كونه خبراً لـ «أنّه» و الجملة خبرُ «فإنّه».

ليس بعزيز[١]، إلّا أنّه لم يُعهد من مثل هذا التركيب[٢].

و عدمُ[٣] إمكان إرادة نفي الحقيقة

فسوق و لا جدال في الحج » و « لا طاعة لمخلوق في معصية الخالق » و « لا غشّ بين المسلمين » و « لا شغار في الإسلام » و نحو ذلك.

و محصّل تضعيف المصنف ﷺ له: أنّ إرادة النهي من النفي و إن لم تكن بعزيز، لكن موردها هو « لا » النافية الداخلة على الفعل، كقوله تعالىٰ: ﴿ لا ينال عهدي الظالمين ﴾ «١»، و ﴿ لا يمسُّه إلّا المطهرون ﴾ «٢»، و غير ذلك من الآيات و الروايات.

و أمّا إرادة النهي من هذا التركيب يعني « لا » النافية الداخلة على اسم الجنس فلم تعهد في الاستعمالات المتعارفة، فإنّ « لا » النهي من خواص الفعل، فاستعمال « لا » الموضوعة لنفي الجنس في النهي غير معهود في الاستعمالات المتداولة، فكيف يحمل النفي في المقام على النهي ؟

١) يعني: في « لا » الداخلة على الأفعال، كما تقدم آنفاً.

٢) وهو ما دخل فيه « لا » على اسم الجنس، كقوله: « لا رجل » وكيف يصح إرادة النهي من النفي في بعض الموارد ؟ مثل « لا ربا بين الوالد و الولد » و « لا سرف في الضوء » و غير ذلك ممّا أُريد به الجواز من هذا التركيب.

٣) توضيحه: أنّ تعيُّن أحد المعاني المجازية ـ بعد تعذر إرادة المعنىٰ الحقيقي، لوجود الضرر تكويناً الموجب لكذب النفي الحقيقي ـ منوطٌ بقيام قرينة معيِّنةٍ لأحد المجازات، و لا يكفي في تعيُّن أحدها مجردُ تعذر المعنىٰ الحقيقي.

و لعلّه تعريض بما قد يظهر من كلام الشيخ ﷺ، حيث قال: « فاعلم أنّ المعنىٰ

« ١» البقرة، الآية: ١٢٤

« ٢» الواقعة، الآية: ٧٩

حقيقةً، لا يكاد [١] يكون قرينةً على إرادة واحدٍ منها [٢]، بعد [٣] إمكان حمله على نفيها [٤] ادّعاءً، بل كان [٥] هو الغالب في موارد استعماله.

بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنىٰ أنّ الشارع لم يشرِّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد تكليفياً كان أو وضعياً ... »[١].

وقريب منه ما في رسالته المستقلة المعمولة في قاعدة الضرر، فإنّه ربما يظهر منه تعيُّن إرادة المعنىٰ المزبور بمجرد تعذر الحمل على المعنىٰ الحقيقي.

والمصنف ﷺ أورد عليه بأنّ تعذر الحمل على المعنىٰ الحقيقي لا يكفي في إرادة المعنىٰ الذي اختاره الشيخ، كما لا يكفي في إرادة غيره من المعاني المجازية، بل يحتاج تعيُّن واحدٍ منها إلى قرينةٍ معيِّنة، كما لا يخفىٰ.

١) خبرُ « وعدم » وهذا هو التعريض الذي أشرنا إليه.

٢) أي: من المعاني المجازية، من نفي الحكم الضرري، أو الضرر غير المتدارك، أو إرادة النهي من النفي.

٣) غرضه: أنّ القرينة على تعيُّن أحد المعاني المجازية ـ وهو حمله على نفي الحقيقة ادّعاءً ـ موجودة، وهي ما تقدم منه من أقربيته إلى البلاغة من سائر المعاني.

٤) أي: نفي الحقيقة، وضمير « حمله » راجع إلى نفي.

٥) يعني: بل كان حمل النفي على نفي الحقيقة إدّعاءً هو الغالب في موارد استعمال هذا التركيب، والشيوع في المحاورات العرفية قرينة أُخرىٰ على حمله على نفي الحقيقة ادّعاءً.

وعليه، ففي الحمل على هذا المعنىٰ قرينتان:

إحداهما: أقربيته إلى البلاغة من سائر المعاني المجازية المتقدمة.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٠

ثم الحكم الذي أُريد نفيُه بنفي الضرر [1] هو الحكم الثابت للأفعال

ثانيتهما: غلبة إرادة نفي الحقيقة ادّعاءً بحسب الاستعمالات.

فهاتان القرينتان تعيِّنان إرادةَ هذا المعنىٰ. ومع هاتين القرينتين لا يبقىٰ مجال للحمل على غير نفي الحقيقة ادّعاءً.

وليُعلم أنّ قوله: «بعد إمكان» ناظر إلى إمكان حمل النفي على نفي الحقيقة ادّعاءً، وقوله: «بل كان هو الغالب» ناظر إلى وقوعه في الاستعمالات المتعارفة، وبه يظهر وجهُ الاضراب بـ «بل» عن مجرد الإمكان إلى الوقوع خارجاً.

[قال المصنف في الحاشية: «ولايخفىٰ أنّه من الشائع المتعارف التعبير عن نفي حكم الموضوع بنفيه، بخلاف التعبير عن نفي السبب بنفي مسبّبه» [1].]

الحكم المنفي بقاعدة «لا ضرر»

١) لا يخفىٰ أنّ المصنف ﷺ لمّا بين المراد من «لا ضرر» وأنّه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع والحقيقة ادّعاءً، أراد أن يبيِّن الحكم الذي يُنفىٰ بقاعدة الضرر، فقال: إنّ المراد بذلك الحكم هو الثابت لموضوعٍ بعنوانه الأوّلي، كلزوم البيع ووجوب الصوم وإباحة السفر وغير ذلك، أو المتوهم ثبوته لموضوعٍ بعنوانه الأوّلي، كبعض ما اعتقده أهلُ الجاهلية وارتكبوه من جواز قتل البنات، وعدم توريثهن، ونكاح الشغار، فلو قال الشارع: «لا قتل للبنات» فمراده رفع ما توهّموه من جواز قتلهن.

وبالجملة: فنفي الحكم يقتضي ثبوته حقيقةً أو توهُّماً حتىٰ يصحّ ورود النفي عليه بلسان نفي موضوعه، فالصوم مثلاً إذا صار مضرّاً ارتفع حكمه بقاعدة الضرر.

وعليه، فالضرر سبب لارتفاع حكم الموضوع الذي طرأ عليه الضرر. وهذا

«١» حاشية الرسائل، ص١٦٩

بعناوينها [١]، أو المتوهّم [٢] ثبوتُه لها [٣] كذلك [٤] في حال [٥] الضرر، لا الثابت [٦]

من غير فرقٍ بين نفي الضرر حقيقةً، بأن يراد بالضرر نفسُ الحكم كما اختاره الشيخ، وبين نفيه ادّعاءً، الذي مرجعه إلى نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما هو مذهب المصنف، لأنّ مرجع الوجهين إلى نفي الحكم، سواء أكان ابتداءً، أم بنفي موضوعه، فلزوم البيع الغبني مثلاً منفي على التقديرين.

١) أي: عناوين الأفعال الثابتة لها ذاتاً، كالصلاة والحج والبيع، وغير ذلك من العناوين الأوّلية. ولا يبعد أن يكون المراد بالأفعال كل ما يتعلّق به الحكم الشرعي وجودياً كان كالوضوء والبيع، أم عدمياً كالصوم وتروك الإحرام، ولو قال: «الثابت لكل شيءٍ بعنوانه الأوّلي» كان أحسن.

٢) معطوف على «الثابت» يعني: أنّ المنفي بقاعدة الضرر هو الحكم الثابت للأفعال، أو الحكم المتوهُّم ثبوتُه لها، كاعتقاد أهل الجاهلية بجواز قتل البنات، كما مرّ آنفاً.

٣) أي: للأفعال، وضمير «ثبوته» راجع إلى الحكم.

٤) أي: بعناوينها.

٥) متعلق بـ «نفيه» يعني: أنّ الحكم الذي أُريد نفيه في حال الضرر ... إلخ.

٦) يعني: لا الحكم الثابت للضرر بعنوانه، كوجوب الزكاة والخمس والجهاد، فإنّ موضوع الوجوب في هذه الأُمور ضرر مالي وهو الزكاة والخمس، ونفسي وهو الجهاد، والحكم الثابت لعنوان الضرر لا يرتفع بقاعدة الضرر، لأنّ الضرر الموضوع لحكمٍ ـ كسائر الموضوعات ـ مقتضٍ لحكمه، والمقتضي للشيء لا يكون رافعاً له، فكما أنّ العلّة تقتضي وجود المعلول، فكذلك الموضوع، فإنّه يقتضي الحكم، فلا يعقل أن يكون رافعاً له، لامتناع اقتضاء شيءٍ واحد لطرفي النقيض.

وعليه، فيمتنع أن يكون الضرر نافياً لحكمه الذي شُرِّع له بعنوان الضرر.

له بعنوانه [١]، لوضوح [٢] أنّه العلّة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه [٣] وينفيه [٤]، بل يُثبته ويقتضيه [٥].

ومن هنا [٦] لا يُلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام،

---

١) هذا الضمير وضمير «له» راجعان إلى الضرر.

٢) أي: لوضوح أنّ «الضرر ... الخ» وهذا تعليل لكون المنفي بقاعدة الضرر خصوصَ الحكم الثابت للعنوان الأوّلي الشامل إطلاقه لصورة إيجابه الضرر كوجوب الوضوء ولزوم البيع، فإنّ مقتضىٰ إطلاق دليلهما ثبوت هذين الحكمين مطلقاً حتى في حال الضرر. وأمّا الحكم الثابت لعنوان الضرر فلا ينتفي بالقاعدة.

وقد عرفت تقريب هذا التعليل بقولنا: «لأنّ الضرر الموضوع لحكم ... إلخ».

٣) أي: عن حكم الموضوع.

٤) هذا الضمير وضميرا «يثبته، يقتضيه» راجعة إلى «حكمه».

٥) لما مرّ من أنّ الموضوع ـ لما فيه من ملاك التشريع ـ مقتضٍ للحكم، كاقتضاء العلة لوجود المعلول.

٦) أي: ومن أنّ المنفي بنفي الضرر هو الحكم الثابت للأفعال بعناوينها الأوّلية، ومن أنّ الضرر علّة لنفيه، لا يلاحظ النسبة ... إلخ.

وهذا إشارة إلى الجهة الثالثة من الجهات الثلاث المتعلّقة بقاعدة الضرر، وهي نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلّة الأحكام.

ولا يخفىٰ أنّ في هذه الجهة يبحث تارةً عن نسبة أدلة نفي الضرر مع أدلة أحكام الأفعال بعناوينها الأوّلية، وأُخرىٰ عن نسبتها مع أدلّة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر. وثالثةً عن نسبتها مع دليل خصوص الضرر من العناوين الثانوية، وهذا هو المسمّىٰ بتعارض الضررين، فهنا مباحث:

و تقدم [١] أدلّته على أدلّتها [٢] ـ مع [٣] أنّها عموم من وجه ـ

الأوّل: في نسبة أدلّة نفي الضرر مع أدلّة أحكام الأفعال بعناوينها الأوّلية.

ومحصّل ما أفاده المصنف ﷺ في ذلك: أنّ دليل نفي الضرر يُقدّم على دليل الحكم الأوّلي، لأنّ العرف ـ المتّبع نظره في استظهار المعاني من الألفاظ ـ يوفّق بين دليلي نفي الضرر والحكم الأوّلي، بحمل الأوّل على الفعلي والثاني على الاقتضائي.

وبعبارة أُخرىٰ: يرىٰ العرف أنّ العنوان الثانوي ـ وهو الضرر ـ رافع لفعلية الحكم الأوّلي الذي كان قبل عروض الضرر فعليّاً، ومع هذا التوفيق العرفي لا تلاحظ النسبة ـ وهي العموم من وجه ـ بين دليلي نفي الضرر والحكم الأوّلي حتى يجب الرجوع في المجمع الذي هو مورد تعارضهما إلى قواعد التعارض، أو الأصل العملي، فلا يقال: إنّ دليل وجوب الوضوء مثلاً يشمل الوضوء الضرري وغيره، ودليل نفي الضرر يشمل الوضوء وغيره كالصوم والحج والبيع وغيرها، ففي الوضوء الضرري يتعارض الدليلان، فيرجع فيه إلى أحكام التعارض.

بل يقال: إنّ المرجع فيه دليل نفي الضرر، فيحكم بعدم وجوب الوضوء الضرري، ولا يرجع فيه إلى دليل وجوب الوضوء.

١) معطوف على «لا يلاحظ» أي: ومن هنا تُقدّم أدلة نفي الضرر.

٢) أي: أدلة الأحكام، وضميرا «نفيه، أدلته» راجعان إلى الضرر.

٣) قيد لقوله: «لا تلاحظ النسبة» يعني: مع أنّ النسبة بين أدلة نفي الضرر وأدلة الأحكام الأوّلية عموم من وجه، وقد قُرِّر في محله أنّ حكم العامّين من وجه هو الرجوع إلى قواعد التعارض أو الأصل العملي، لكن لا تلاحظ هذه النسبة بينهما، بل يقدّم دليل نفي الضرر للتوفيق العرفي المزبور [*].

---

[*] ولا يخفىٰ أنّ ما أفاده من عدم ملاحظة نسبة العموم من وجه بين قاعدة

حيث[١] إنّه يوفّق

---

١) الظاهر أنّه تعليل لعدم ملاحظة النسبة بين الدليلين مع كونها عموماً من وجه، ومحصّله: أنّ التوفيق العرفي بين الدليلين مَنَعَ عن ملاحظة النسبة التي بينهما

نفي الضرر و بين أدلة الأحكام الأوّلية، تعريض بما ذهب إليه جماعة من جعل القاعدة و أدلة الأحكام في رتبة واحدة، و إجراء حكم المتعارضين عليهما في المجمع، و تقديم القاعدة بأصل البراءة أو غيره من المرجحات بزعمهم، وقد حكاه شيخنا الأعظم عنهم بقوله: «و ما يظهر من غير واحدٍ: من أخذ التعارض بين العمومات المثبِتة للتكليف و هذه القاعدة، ثم ترجيح هذه إمّا بعمل الأصحاب، و إمّا بالأُصول ـ كالبراءة في مقام التكليف، و غيرها في غيره ـ فهو خلاف ما يقتضيه التدبر في نظائرها، من أدلة رفع الحرج، و رفع الخطأ و النسيان، و نفي السهو على كثير السهو، و نفي السبيل على المحسنين، و نفي قدرة العبد على شيءٍ، و غيرها»[«١»].

و الوجه في عدم ملاحظة التعارض بين لا ضرر و بين أدلة الأحكام هو الحكومة، كما سيأتي التعرض له في المتن.

و المصنفُ قدس سره و إن وافق شيخنا الأعظم في عدم عدِّهما من المتعارضين، لكنه لا للحكومة، بل للتوفيق العرفي، كما تقدّم بيانه آنفاً.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٢، ومن العدّة ـ التي أجرت قاعدة التعارض ـ السيد صاحب الرياض في ج١١، ص١٢١، والسيد العاملي في مفتاح الكرامة، ج٧، ص٢٢، والمحقق القمي في القوانين، ج٢، ص٥٠، وفي جامع الشتات، ج٢، ص٥٢٩، والفاضل النراقي في عوائد الايام، ص ٥٧ – ٥٨، والفاضل السبزواري في كفاية الأحكام، ج٢، ص٥٥٤ (الطبعة الحديثة)، والسيد المراغي في العناوين، ج١، ص٣٣٣، قال في ترجيح القاعدة: «ولأنّ قاعدة الضرر سارية مسرىٰ العقليات غير القابلة للتخصيص».

بينهما [١] عرفاً، بأنّ الثابت [٢] للعناوين الأوّلية اقتضائي، يمنع عنه فعلاً [٣] ما عَرَض عليها [٤] من [٥] عنوان الضرر بأدلّته [٦]،

وهي العموم من وجه.

وعليه، فلعلّ الأولىٰ تقديمه على عدم ملاحظة النسبة بأن يقال: «ومن هنا يوفّق بينهما عرفاً ... إلى قوله: من عنوان الضرر بأدلته، ولذا لا يلاحظ النسبة بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام ... إلى قوله: مع أنّها عموم من وجه» والوجه في التقديم علّيّة التوفيق العرفي بين الدليلين لعدم ملاحظة النسبة بينهما.

والظاهر أنّ نظرهم في هذا التوفيق إلى حفظ موضوعية كلا العنوانين للحكم، فإنّ موضوعية العنوان الأوّلي للحكم مطلقة شاملة لجميع الحالات التي منها العنوان الثانوي، والأخذ بإطلاقها يُسقط العنوان الثانوي عن الموضوعية رأساً، فالجمع بينهما بالاقتضائية والفعلية يوجب بقاءَ موضوعيتهما معاً، ويكون جمعاً بين الدليلين في مقام الإثبات. وهو متّبع ما لم ينهض دليل على أهمية ملاك الحكم الثابت للعنوان الأوّلي، وتبعية فعلية الحكم له في كل حال حتى حال عروض العنوان الثانوي.

١) أي: بين أدلة نفيه وأدلة الأحكام، وضمير «أنّه» للشأن.

٢) أي: بأنّ الحكم الثابت للعناوين الأوّلية اقتضائي، والضرر العارض عليها رافع لفعلية ذلك الحكم الثابت للعنوان الأوّلي.

٣) قيد لقوله: «يمنع» وضمير «عنه» راجع إلى الثابت.

٤) أي: على العناوين الأوّلية.

٥) بيان لـ «ما» الموصول الذي هو فاعل «يمنع».

٦) متعلق بـ «يمنع» والضمير راجع إلى «نفي الضرر» يعني: يمنع عنوانُ الضرر ـ بأدلته ـ عن فعلية الحكم الثابت للعناوين الأوّلية.

كما هو [١] الحال في التوفيق بين سائر الأدلة المثبِتة [٢] أو النافية لحكمِ الأفعال بعناوينها الثانوية [٣]، والأدلة [٤] المتكفلة لحكمها بعناوينها [٥] الأوّلية [٦].

---

١) يعني: كما أنّ التوفيق العرفي ـ بحمل حكم العناوين الأوّلية على الاقتضائي، وحكم عنوان الضرر على الفعلي ـ مطّرد في كل عنوان ثانوي مع عنوان أوّلي، ولا يختص بعنوان الضرر من العناوين الثانوية.

وعليه، فيقدّم دليل الحرج والنذر والعهد واليمين والشرط وغيرها من العناوين الثانوية أيضاً، على أدلة أحكام العناوين الأوّلية، مع كون النسبة بينهما أيضاً عموماً من وجه.

٢) كأدلة الشرط والنذر واليمين وغيرها من الأدلة الرافعة لحكم الأفعال بعناوينها الثانوية، فإذا شرط في ضمن عقد لازم فعل صلاة الليل مثلاً، أو نَذَر ذلك، أو حَلَف عليه، فإنّها تُقدّم على أدلة استحباب صلاة الليل، ويحكم بفعلية وجوب فعلها بمقتضىٰ وجوب الوفاء بالشرط والنذر واليمين، ويحمل استحبابها على الاقتضائي.

٣) كأدلة رفع الحرج والخطأ والنسيان، نظير الوضوء فيما إذا توقف شراء مائه على بذل مال كثير يوجب الحرج عليه، فإنّ فعلية وجوب الوضوء حينئذٍ ترتفع بدليل نفي الحرج، ويحمل وجوبُه على الاقتضائي.

٤) معطوف على «سائر».

٥) هذا الضمير وضمير «لحكمها» راجعان إلى «الأفعال».

٦) كوجوب الصوم والحج ونحوهما من الأحكام الثابتة للأفعال بعناوينها الأوّلية، فإنّها ترتفع فعليتُها بالأدلة النافية لها ـ بالعناوين الثانوية ـ كالإكراه والخطأ والنسيان والحرج وغيرها، وتُحمل على الحكم الاقتضائي.

نعم [١] ربما يُعكس الأمر فيما أُحرز بوجهٍ معتبر أنّ [٢] الحكم في المورد ليس [٣] بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلّية التامة [٤].

---

١) استدراك على ما ذكره من التوفيق العرفي بين دليلي الحكم الأوّلي والثانوي، بحمل الأوّل على الاقتضائي، والثانوي على الفعلي.

ومحصّل هذا الاستدراك: أنّه قد يعكس الأمر، ويُقدّم دليل الحكم الأوّلي على الثانوي فيما إذا أُحرز بدليل معتبر كون الحكم الأوّلي مجعولاً بنحوٍ يكون علّةً تامة للفعلية، لا مقتضياً لها حتى يمكن رفع فعليته وحمله على الاقتضائي بسبب عروض عنوان ثانوي عليه مطلقاً، سواء أكان هو الضرر أم غيره، كوجوب إنقاذ نبيٍّ أو وصيٍّ، فإنّ هذا الوجوب فعلي مطلقاً وإن كان موجباً للضرر أو الحرج على الغير، فلا يحمل على الاقتضائي بالتوفيق العرفي بين دليله ودليل حكم العنوان الثانوي كالضرر وغيره.

٢) نائبُ فاعلٍ لـ «أُحرز» والمراد بالوجه المعتبر الدليل المعتبر.

٣) يعني: ليس مجعولاً بنحو الاقتضاء حتىٰ يكون مورداً للتوفيق العرفي المزبور، بل هو مجعول بنحوٍ يكون علّةً تامّة للفعلية.

٤) كحرمة نكاح المحارم، ووجوب الدفاع عن النّفس، وعن بيضة الإسلام. وارتكابُ خلاف الواقع عن عذر لا ينافي علّية الحكم وبقاءه، غاية الأمر أنّ المكلّف معذورٌ في مخالفته، ولا يُعاقب عليها لأجل العذر، فنكاح المحارم شبهةً لا يرفع حرمته الواقعية.

والمراد بالعلّية التامة عدمُ ارتفاع الحكم الواقعي بطروء عنوان ثانوي من الضرر والإكراه والاضطرار وغيرها عليه، لا عدم المعذورية في مخالفته لطروء عذرٍ من الأعذار الموجبة للأمن من العقوبة، فإنّ المعذورية لا تنافي بقاء الحكم الواقعي،

و بالجملة [١]: الحكم الثابت بعنوان أوّلي:

تارةً يكون بنحو الفعليـة مطلقاً [٢]، أو بالإضافـة [٣] إلى عارضٍ دون عارضٍ،

كما مرّ في نكاح المحارم شبهةً، فإنّ حرمته الواقعية لا ترتفع بالشبهة، بل الشبهة تمنع عن استحقاق العقوبة على ارتكاب الحرام الواقعي.

١) هذا حاصل ما ذكره في قوله: «نعم» وما قبله، وملخّصه: أنّ الدليل المتكفل لحكم الفعل بعنوانه الأوّلي،

إن دلّ على فعليّة الحكم مطلقاً ـ بحيث لا ترتفع فعليته بشيءٍ من العناوين الثانوية من الضرر وغيره كالمثال المتقدم، وهو وجوب حفظ النبي والوصي صلوات الله عليهما، أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانوية ـ وجب تقديمه في الصورة الأُولىٰ على كلِّ عنوانٍ ثانوي يطرأ عليه، لأنّ المفروض كونه علّةً تامّة للفعلية.

ووجب تقديمه فـي الصورة الثانيـة على بعض العناوين الثانويـة، كوجوب الوضوء، فإنّه مقدّم على دليل الضـرر إن لم يكن المال المبذول بإزاء ماء الوضوء مجحفاً وموجباً لوقوعه فـي الحرج. وإن كان مجحفاً وحرجياً، فدليل نفي الضرر مقدّم على دليل وجوب الوضوء، للتوفيق العرفـي الموجب لحمل وجوب الوضوء حينئذٍ على الاقتضائي.

وإن دلّ على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق والعلّية التامة، فسيأتي حكمه.

٢) يعني: بالنسبة إلى جميع العوارض وهي العناوين الثانوية، كما مرّ آنفاً.

٣) معطوف على «مطلقاً» وتقدّم المراد بقوله: «إلى عارض دون عارض» بقولنا: «أو بالإضافة إلى بعض العناوين الثانوية وجب تقديمه في الصورة الأُولىٰ ... إلخ».

بدلالةٍ [١] لا يجوز الإغماضُ عنها بسبب [٢] دليل حكم العارض [٣] المخالف له، فيقدَم [٤] دليل ذاك العنوان [٥] على دليله [٦]

و أُخرىٰ [٧] يكون (*) على نحوٍ لو كانت هناك

---

١) متعلق بـ « يكون » يعني: أنّ دلالة الدليل على فعلية الحكم بالعنوان الأوّلي تارةً تكون بنحو تأبى عن حملها على الاقتضائي، كما إذا كانت دلالته بالنصوصية، فيقدّم حينئذٍ دليل الحكم الأوّلي على دليل الحكم الثانوي، لتقدم النص على الظاهر

٢) متعلق بـ « الإغماض » يعني: لا يجوز الإغماض عن دلالة دليل الحكم الأوّلي بسبب دليل حكم العنوان الثانوي المخالف للحكم الأوّلي، لِما فُرض من عدم جواز الإغماض عن دلالته بالنصوصية مثلاً.

٣) و هو العنوان الثانوي، و ضمير « له » راجع إلى « الحكم الثابت ».

٤) هذا نتيجة فعلية الحكم الأوّلي مطلقاً، إذ لازم دلالة دليله ـ بحيث لا يجوز الإغماض عنها ـ هو تقدمه على دليل العنوان الثانوي.

٥) يعني: أنّ العنوان الأوّلي يُقدّم على دليل العنوان الثانوي.

٦) أي: دليل حكم العارض.

٧) معطوف على « تارة » و هذا هو الشق الثاني الذي أشرنا إليه بقولنا: « و إن دلّ على فعلية الحكم لا بنحو الإطلاق و العلية التامة ... إلخ ».

(*) سوق الكلام يقتضي أن تكون العبارة هكذا: « و بالجملة: إن كانت دلالة دليل فعلية الحكم الأوّلي بنحو الإطلاق، أو الإضافة إلى بعض العناوين الثانوية بمثابةٍ لا يجوز الإغماض عنها بسبب دليل حكم العارض المخالف له، قُدِّم دليلُه على دليل حكم العارض. و إن كانت بمثابةٍ يجوز الإغماض عنها لزم التوفيق بينهما عرفاً، بقرينة اجتماعهما، بحمل الحكم الأوّلي على الاقتضائي، و العارض على المانع الفعلي »

دلالة [١] للزم الإغماض عنها [٢] بسببه عرفاً [٣]، حيث [٤] كان اجتماعهما قرينةً

وتوضيحه: أنّ دليل حكم الفعل بعنوانه الأوّلي إن كانت دلالته على فعلية الحكم بمثابةٍ لا تأبىٰ عن التصرف فيها بحمل الحكم على الاقتضائي ـ كما إذا كانت دلالته بالعموم أو الإطلاق ـ وجب الإغماض عن دلالته بسبب دليل حكم العنوان الثانوي، وحمل الحكم الأوّلي على الاقتضائي، إذ العُرف يوفِّق بينهما بجعل اجتماع الدليلين قرينةً على أنّ الحكم الأوّلي ليست فعليته بنحو العلية التامة حتى يأبىٰ عن التصرف فيه بالحمل على الاقتضائي، بل يقبل التصرف، فيُحمل على الاقتضائي، ويجعل العنوان الثانوي مانعاً فعليّاً عن بلوغه إلى مرتبة الفعلية، حيث إنّ دلالة دليل الحكم بالعنوان الأوّلي تكون بالإطلاق، وهو ظاهر في شموله لجميع الحالات والعناوين الثانوية، ودلالة دليل الحكم بالعنوان الثانوي تصلح لتقييد إطلاق فعليته، وحمله على الاقتضائي. ولا عكس، إذ لازم حمل العنوان الثانوي على الاقتضائي عدم صيرورته فعليّاً أصلاً، فيلغو تشريعه.

١) أي: دلالة على العلِّية.

٢) أي: الإغماض عن الدلالة بسبب دليل حكم العارض.

٣) قيد لـ «لزم» أي: لزم عرفاً الإغماض ... الخ.

٤) تعليل للزوم الإغماض، وقد مرّ توضيحه بقولنا: «إذ العرف يوفق بينهما

وجه العدول إلى هذه العبارة هو: أنّ المفروض في التوفيق العرفي المفروغية عن وجود الدلالة في كلا الدليلين، إذ مع فرض إجمال أحدهما يخرج عن مورد التوفيق العرفي، ويندرج في المجمل والمبيّن.

وعليه، فلا حاجة إلى قوله ﷺ: «لو كانت هناك دلالة» إلّا أن تكون هذه القضية الشرطية مسوقة لبيان تحقق الموضوع، فتدبّر.

على أنّه [١] بمجرد المقتضي، و أنّ [٢] العارض مانعٌ فعلي.

هذا [٣] و لو لم نقل [٤] بحكومة دليله [٥] على دليله [٦]، لعدم [٧] ثبوت

بجعل اجتماع الدليلين قرينة ... إلخ ».

١) أي: أنّ الحكم الثابت يكون بمجرد الاقتضاء.

٢) معطوف على « أنّه » و قد تقدّم توضيح ذلك كلّه.

٣) أي: تقديمُ دليل العنوان الثانوي على دليل حكم العنوان الأوّلي ثابت، و إن لم نقل بحكومة دليله على دليل حكم العنوان الأوّلي، و غرضه: أنّ التقديم المزبور مسلّم، إمّا للحكومة كما هو مختار الشيخ ﷺ، و إمّا للتوفيق العرفي إن لم يتم حديث الحكومة.

٤) تعريض بما أفاده الشيخ ﷺ من الحكومة، كما سيأتي تفصيله.

٥) أي: دليل العارض، و المراد به عنوان « الضرر ».

٦) أي: على دليل حكم العنوان الأوّلي.

٧) هذا تعليل لعدم حكومة دليل نفي الضرر على أدلة أحكام العناوين الأوّلية.

توضيحه: أنّ الشيخ ﷺ قائل بحكومة دليل قاعدة الضرر على أدلة أحكام العناوين الأوّلية، حيث قال: « ثم إنّ هذه القاعدة حاكمة على جميع العمومات الدالة بعمومها على تشريع الحكم الضرري، كأدلة لزوم العقود و سلطنة الناس على أموالهم ... إلى أن قال:

و المراد بالحكومة أن يكون أحد الدليلين بمدلوله اللفظي متعرّضاً لحال الدليل الآخر من حيث إثبات حكم لشيءٍ أو نفيه عنه، فالأوّل مثل ما دلّ على الطهارة بالاستصحاب، أو بشهادة العدلين، فإنّه حاكم على ما دلّ على أنّه لا صلاة إلّا بطهور، فإنّه يفيد بمدلوله اللفظي على أنّ ما ثبت من الأحكام للطهارة في مثل:

نظره[١] (*) إلى مدلوله، كما قيل[٢].

لا صلاة إلّا بطهور وغيرها ثابت للمتطهر بالاستصحاب أو بالبينة.

والثاني مثل الأمثلة المذكورة»«١». يعني بها حكومة مثل أدلة نفي الضرر والحرج ورفع الخطأ والنسيان، ونفي السهو عن كثير السهو، ونفي السبيل على المحسنين إلى غير ذلك، بالنسبة إلى الأحكام الأوّلية.

ومحصّل إشكال المصنف ﷺ على هذه الحكومة كما أوضحه في الحاشية «٢» هو: عدم انطباق ضابط الحكومة ـ بنظر الشيخ ـ على قاعدة الضرر، حيث إنّه يعتبر في الحكومة أن يكون الدليل الحاكم ناظراً بمدلوله اللفظي إلى مدلول الدليل المحكوم وشارحاً له. وليس دليل نفي الضرر كذلك، لعدم نظرٍ له إلى أدلة الأحكام الأوّلية، بل هو في عرضها، نظير «لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج» ونحوها، ولازم عدم انطباق ضابط الحكومة هنا ملاحظة مرجِّحات باب التعارض.

١) أي: نظر دليل العارض، وضمير «مدلوله» راجع إلى دليل الحكم الأوّلي.

٢) القائل هو الشيخ الأعظم ﷺ وقد تقدّمت عبارته.

(*) إن كان المراد بالنظر التعرّض والشرح لمدلول الدليل المحكوم بكلمة «أي وأعني» وأمثالهما، فذلك مجرد فرض ظاهراً، وليس هو مراده قطعاً، بعد وضوح التزامه بالحكومة في كثير من الموارد التي منها المقام، على ما صرّح به في عبارته المنقولة في التوضيح، مع فقدان التعرّض فيها بالنحو المزبور، فهذا يكشف عن عدم كون النّظر بتلك الكيفية مراده.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص ٤٦٢ - ٤٦٣ ووكذا صرّح بالحكومة في الرسالة المستقلة، فلاحظ: رسائل فقهية، ص١١٦

«٢» حاشية الرسائل، ص١٦٩

ثمّ انقدح بذلك [1] حالُ توارد دليلي العارضين، كدليل نفي العُسر ودليل

---

١) أي: بالتوفيق العرفي بين دليل نفي الضرر وأدلة الأحكام الأوّلية ـ بحمل الأوّل على الفعلية والثاني على الاقتضاء ـ ظهر حالُ توارد دليلي العنوانين الثانويّين، وأنّ التوفيق العرفي لا يجري فيهما، بل لهما حكمٌ آخر وهو جريان حكم التزاحم أو التعارض فيهما.

وهذا إشارة إلى المبحث الثاني المشار إليه في (ص ٤٩٣) وهو نسبة دليل الضرر مع أدلة أحكام العناوين الثانوية غير الضرر، كالحرج والنذر واليمين والشرط، كما إذا كان حفرُ بئرٍ أو بالوعةٍ في ملكه مضرّاً بجاره، وتركُه حرجاً على نفسه. وكما إذا كان شربُ التتن مضرّاً بحاله، وتركُه عَسِراً عليه. وكما إذا نذر الصلاة في مسجدٍ معيّن مثلاً، وكان أداؤها فيه مستلزماً للضرر، فحينئذٍ يقع التهافت بين أدلة النذر والضرر والحرج، وكلٌّ منها عنوان ثانوي، و لا يتأتّىٰ فيها التوفيقُ

والنّظرُ بغير الوجه المزبور موجود هنا، إذ بناءً على كون الضرر عنواناً لنفس الحكم يكون المعنى: أنّ الحكم الشرعي المؤدّي إلى الضرر غير مجعول، وهذا البيان ناظر إلى الأحكام الشرعية المؤدّية إلى الضرر، وهذا المقدار من النّظر كافٍ في تحقق الحكومة، خصوصاً بناءً على وجود كلمة «في الإسلام» في روايات قاعدة الضرر، إذ معناه حينئذٍ عدم جعل الضرر في الأحكام.

وبالجملة: فحكومة «لا ضرر» ـ بناءً على المعنى الذي اختاره الشيخ ﷺ ـ على أدلة الأحكام الأوّلية ثابتة، هذا.

بل الحكومة بناءً على مختار المصنف ﷺ من نفي الحكم بلسان نفى الموضوع أيضاً ثابتة، لأنّ مفاد «لا ضرر» بناءً عليه هو نفي حكم الموضوع الضرري، ومن المعلوم أنّه ناظر إلى ذلك الحكم حتى يرفعه حال عروض الضرر على ذلك الموضوع.

نفي الضرر مثلاً[١]، فيعامل معهما[٢] معاملة المتعارضين[٣] لو لم يكن[٤] من باب

العرفي بحمل أحدهما على الفعلي والآخر على الاقتضائي، لتساويها في الفعلية والاقتضاء، وكونها من قبيل الواحد لعرضيّتها، وعدم طوليتها حتى يوفّق بينها بحمل أحدها على الفعلي والآخر على الاقتضائي.

ويعامل مع دليلي العنوانين الثانويين معاملةَ المتعارضين إن كان المقتضي للحكم في أحدهما دون الآخر، فيرجّح ذو المزية منهما على الآخر. وعلى تقدير التكافؤ يتخير أو يرجع إلى ما يقتضيه الأصل في المسألة.

وإن كان المقتضي له في كليهما مطلقاً حتىٰ في ظرف الاجتماع كإنقاذ الغريقين المؤمنين ـ حيث إنّ الملاك في إنقاذهما حتى حال الاجتماع موجود، وعدم قدرة المكلّف على إنجائهما معاً مانع عن امتثال أمر كليهما، لكون إنقاذ أحدهما حرجياً والآخر ضررياً، لتوقفه على بذل مال كثير مضرٍّ بحاله مثلاً ـ عومل معهما معاملة التزاحم من تقديم ما هو أهم ملاكاً ـ كما إذا كان أحدهما عالماً عاملاً ـ على الآخر، والتخيير مع عدم إحراز أهمية الملاك في أحدهما.

١) كالأمثلة المتقدمة من حفر البئر وشرب التتن ونذر الصلاة في مسجد معيّن.

٢) أي: مع دليلي العارضين.

٣) من الترجيح، أو التخيير، أو التوقف والرجوع إلى الأصل العملي.

٤) قيدٌ لـ «فيعامل» يعني: لو لم يكن توارد دليلي العارضين من باب تزاحم المقتضيين، وهما ملاكا تشريع الحكمين، فإن كانا من هذا الباب عومل معهما معاملة التزاحم، لأنّهما حينئذٍ من صغرياته. ويكفي في إحراز المقتضي في كليهما إطلاقُ دليلي العارضين الشامل لجميع الحالات التي منها حال الاجتماع، وهذا الإطلاق متّبع إلى أن يقوم دليل من الخارج على عدم المقتضي في أحدهما حال الاجتماع،

تزاحم المقتضيين، وإلّا [١] فيُقدّم ما كان مقتضيه أقوىٰ، وإن كان دليلُ الآخر أرجح وأولىٰ [٢].

فيعامل معهما حينئذٍ معاملة التعارض.

ولعلّ قوله ﷺ:«لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين» مع ظهور كل عنوان ثانوي في كونه مقتضياً وذا ملاك للحكم وعدم المجال معه للترديد، ناظرٌ إلى أدلة خصوص العناوين الثانوية الواردة مورد الامتنان، حيث إنّها لا تجري فيما يلزم من إجرائها خلاف الامتنان، فدليل نفي الضرر لا يشمل المورد الذي يلزم من جريانه فيه الحرج.

وكذا دليل الحرج قاصر عن شموله لمورد يلزم الضرر من جريانه فيه، فلا إطلاق في دليلي هذين العارضين حتى يتمسك به لإثبات المقتضي في مورد الدوران.

وبالجملة: إن كان ترديد المصنف بين التعارض والتزاحم من جهة استلزام جريانها لخلاف الامتنان ـ الموجب لقصور المقتضي عن الشمول لموارد الدوران ـ فله وجه، فتدبّر.

١) يعني: وإن كانا من باب تزاحم المقتضيين قُدِّم ما هو الأقوىٰ ملاكاً على غيره، لأنّه المرجِّح في باب التزاحم، والأولىٰ من صاحبه في التأثير، كمصلحة إنقاذ العالم الورِع التي هي أهم من مصلحة إنقاذ المؤمن الجاهل، وأهمية الملاك مرجِّحة توجب التقدم، وإن كان دليلُ الآخر بحسب الجهات المعتبرة في الحجية أولىٰ، وذلك لاختصاص تلك الجهات بباب التعارض، وعدم شمولها لباب التزاحم، فالترجيح بالسند ونحوه لا يجري في باب التزاحم.

٢) من حيث الدليلية، لما عرفت.

و لا يبعد [١] أنّ الغالب في توارد العارضين أن يكون [٢] من ذاك الباب، بثبوت [لثبوت [٣]] المقتضي فيهما مع [٤] تواردهما [٥]، لا من [٦] باب التعارض، لعدم ثبوته [٧] إلّا في أحدهما [٨]، كما لا يخفىٰ.

---

١) غرضه التعرّض لمقام الإثبات بعد احتمال كلٍّ من التعارض والتزاحم ثبوتاً، وقال: إنّ غلبة ثبوت المقتضي في توارد العارضين ـ أي العنوانين الثانويين ـ توجب اندراجهما في باب التزاحم وجريان أحكامه عليهما.

٢) يعني: يكون تواردُ العارضين من باب التزاحم.

٣) تعليل للغلبة المزبورة، وحاصله: أنّ ثبوت المقتضي في العارضين غالباً ـ في حال تواردهما ـ دليلٌ على كونهما من صغريات كبرىٰ التزاحم، دون التعارض الذي يكون المقتضي فيه في أحد الدليلين لا كليهما.

٤) متعلق بـ «لثبوت» وغرضه: أنّ المقتضي في كل من العارضين ـ في حال تواردهما على مورد ـ ثابتٌ، كثبوته فيهما حال انفراد كل منهما عن الآخر، وثبوتُه فيهما حال التوارد أوجب اندراجهما في باب التزاحم.

٥) هذا الضمير وضمير «فيهما» راجعان إلى العارضين.

٦) معطوف على «ذاك الباب».

٧) أي: عدم ثبوت المقتضي، وهذا تعليل للمنفي وهو التعارض.

والحاصل: أنّ ثبوت المقتضي في العنوانين الثانويين حال تواردهما على مورد واحدٍ يُدرجهما في باب التزاحم، دون التعارض المنوط بعدم ثبوت المقتضي إلّا في أحدهما.

٨) أي: أحد العارضين.

هذا[١] حال تعارض الضرر مع عنوان ثانوي أو ثانوي آخر[٢].

و أمّا[٣] لو تعارض مع ضرر آخر. فمجمل القول فيه: أنّ الدوران إن كان بين ضرري شخصٍ واحد[٤] أو اثنين[٥] (*) فلا مسرح إلّا لاختيار

---

١) يعني: أنّ ما ذكرناه إلى الآن كان راجعاً إلى علاج تعارض دليل نفي الضرر مع دليل حكم العنوان الأوّلي والثانوي غير عنوان الضرر، من التوفيق العرفي في الأوّل، وإجراء حكم التزاحم أو التعارض في الثاني.

وأمّا تعارض عنوان الضرر مع مثله، فسيأتي الكلام فيه.

٢) أي عنوان ثانوي آخر غير عنوان الضرر.

٣) يعني: لو تعارض الضرر مع ضرر آخر، وهذا إشارة إلى البحث الثالث، وهو ملاحظة نسبة دليل نفي الضرر مع مثله، ويعبّر عنه بتعارض الضررين، وهو تارةً يكون بين ضرري شخص واحد، وأُخرىٰ بين ضرري شخصين، وثالثةً بين ضرر نفسه وضرر غيره، سيأتي تفصيلها.

٤) هذا هو القسم الأوّل، وله صورتان:

أحدهما: أن يكون الضرران واردين على غير المكرَه، كما إذا أكرهه الجائر على أن يأخذ قطيع غنمٍ من زيد أو ألف دينار منه، سواء أكان مالية الثاني أزيد من مالية القطيع بكثيرٍ أو مساويةً لها أو أقلّ منها.

ثانيتهما: أن يكونا واردين على نفس المكرَه، كما إذا أكره الظالمُ زيداً على دفع أحد شيئين من مال نفسه إليه.

٥) هذا هو القسم الثاني، كما إذا وجّه الظالمُ الضررَ على اثنين آخرين غير

(*) لا يخفىٰ أنّ دوران الضرر بين شخصين يشمل كلّ اثنين، من عدم كون أحدهما المكرَه، كما في القسم الثاني المتقدم في التوضيح، ومن كونه أحدَهما كما

المكرَه المتقدم في الصورتين الأُوليين، بحيث كان الضررُ دائراً بينهما. والمكرَهُ خارجاً عنهما. كما إذا أكره زيدٌ على أن يأخذ للجائر مائةَ دينارٍ مثلاً من عمروٍ أو بكرٍ، من دون خصوصية لأحدهما. بحيث يندفع شرُّ الظالم بدفع المبلغ المزبور إليه من أيٍّ واحد منهما كان.

والمصنف ﷺ جعل جميع هذه الصور من صغريات التزاحم، نظراً إلى وجود المقتضي لجريان قاعدة الضرر فيها، فإن كان أحدُ الضررين أقلّ من الآخر قُدِّم ذلك، وإلا تخيّر.

ثمّ إنّ المصنف وإن عبر عن مراحم الضررين بالتعارض، لكن من المعلوم أنّ مراده هو التزاحم، لأنّ حكمه الذي أفاده من «اختيار أقلّ الضررين لو كان، وإلّا فالتخيير» هو حكم التزاحم لا التعارض الذي حكمه التساقط. والرجوع إلى عمومات أُخر

سيأتي في القسم الثالث. كما يشمل الضررُ الدائرُ بينهما ما لو توجه من الظالم اليهما، وغيره كما إذا لزم من حفر بالوعة في داره ضررٌ على الجار، ومن تركه ضررٌ على نفسه، فإنّ هذين الضررين وردا في عرض واحد عليهما، ويصدق عليهما دوران الضررين بين اثنين.

والحاصل أنّ ضرر نفسه وضرر غيره من مصاديق الضرر الدائر بين اثنين، فلم يظهر وجهٌ لذكره مستقلاً.

وإن أُريد به ما إذا توجّه إلى الغير، كما إذا أكرهه الظالم على أخذ مال من زيد، فهو ليس من دوران الضرر بين اثنين، لتوجه الضرر إلى خصوص زيد، غاية الأمر أنّه أُكره على أخذه من زيد.

أقلّهما[1] لو كان، وإلّا[2] فهو مختار.

و أمّا[3] لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمّله

---

١) أي: أقلّ الضررين لو كان أحدُهما أقلّ، فإنّ هذا حكم التزاحم، وأمّا بناءً على كونهما من باب التعارض ـ كما ذهب إليه الشيخ ـ فيسقطان معاً عن الاعتبار، ويرجع إلى عمومات أُخر كقاعدة السلطنة أو غيرها.

٢) أي: وإن لم يكن أحدُهما أقلّ ـ بأن كانا متساويين ـ فهو مختار عقلاً في الأخذ بأيِّهما شاء، كغيره من موارد التزاحم.

٣) هذا إشارة إلى الصورة الثالثة، وهي: تعارض ضرري شخصين يكون المكرَه أحدهما، كما إذا أكرهه الجائرُ على أن يدفع إليه مائة دينار مثلاً إمّا من مال نفسه، أو من مال زيد.

وكذا مثل الضرر الوارد على الجار بحفر المالك البالوعةَ في ملكه، وعلى المالك بترك حفرها فيه، في غير صورة ورود الضرر من الظالم.

ومحصّل ما أفاده المصنف فيها هو: أنّ الأظهر عدم وجوب تحمّله للضرر عن الغير ـ كما نُسب إلى المشهور«١»، بل المحكي عن المبسوط والتذكرة نفي الخلاف فيه ـ وإن كان ضرر صاحبه أكثر، إذ لا تجري فيه قاعدة الضرر التي وردت مورد الامتنان، فإنّ جريانها في ضرر الغير يوجب تحمّل الضرر عنه، ومن المعلوم أنّه لا منّة على تحمّل الضرر لدفعه عن صاحبه، فمقتضىٰ قاعدة السلطنة جواز التصرف في ملكه وإن استلزم الضرر على الغير.

وعليه، فيجوز أن يحفر بئراً أو بالوعةً في داره وإن تضرّر جارُه به.

«١» لاحظ: فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٧، ورسائل فقهية لشيخنا الأعظم، ص١٢٦

الضررَ، ولو كان ضررُ الآخر أكثر، فإنّ[١] نفيه يكون للمنّة على الأُمّة، ولا منّة على تحمّل الضرر لدفعه[٢] عن الآخر وإن كان[٣] أكثر.

وقد مُثِّل له أيضاً بما إذا أكره الجائر شخصاً على التولّي من قبله، حيث إنّه بقبوله للولاية يتضرّر المسلمون، وبعدم قبوله لها يقع هو في الضرر، فيتعارض الضرران، ويرجع إلى قاعدة نفي الحرج، فلا يجب قبول الولاية من الجائر مطلقاً، سواء أكان الضرران متساويين، كما إذا كان الضرر الوارد عليه من ناحية الجائر على تقدير عدم قبول الولاية مائة دينار، وكان ضرر المسلمين بوسيلته مع فرض قبولها هذا المقدار أيضاً، أم كانا متفاوتين، لفقدان شرط جريان قاعدة نفي الضرر ـ وهو الامتنان ـ مطلقاً.

والحاصل: أنّ المصنف ﷺ ذهب إلى أنّ التعارض في القسمين الأوّلين يكون من باب التزاحم، وفي القسم الثالث يكون من باب التعارض.

ثم إنّ ما أفاده المصنف ﷺ هنا من التفكيك بين ضرري شخص وشخصين ـ بما عرفت توضيحه في الصور الثلاث ـ تعريض بما أفاده شيخنا الأعظم ﷺ من معاملة التعارض بينهما، وإن كان المستفاد من كلامه في رسالته المستقلة إجراء حكم المتزاحمين على تعارض الضررين، ولعلّنا نتعرّض لما هو الحق في الرسالة المستقلة.

١) تعليل لعدم لزوم تحمّل الضرر عن الغير، الناشئ عن جريان قاعدة نفي الضرر في ضرر الآخر، إذ مقتضىٰ نفيه عن الآخر هو تحمّل الضرر عنه.

ومحصّل التعليل: أنّ قاعدة الضرر لا تجري في ضرر الغير، لأنّ لازمه تحمّل صاحبه عنه، وهو خلاف الامتنان، فلا تجري فيه وإن كان ضرره أكثر.

٢) هذا الضمير وضمير «نفيه» راجعان إلى الضرر.

٣) أي: وإن كان ضرر الآخر أكثر.

نعـم [١] (*) لو كان الضرر متوجهاً إليـه، ليس [٢] له دفعُـه عن نفسه [٣]

---

١) استدراك على قوله: « فالأظهر عدم لزوم » ومحصّله: أنّ عدم لزوم تحمّل الضرر عن الغير إنّما هو فيما إذا كان الضرر دائراً بينهما. وأمّا إذا كان الضرر متوجهاً إليه ابتداءً، فلايجوز له دفعه عن نفسه، وتوجيهه إلى غيره، كما إذا أكره الظالمُ زيداً على أن يدفع إليه من مال نفسه مائةَ دينار، وأراد أن يوجِّه هذا الضرر إلى غيره ويدفعه عن نفسه. أو توجّه إليه الضرر بآفة سماوية كالسيل ونحوه، فإنّه ليس له دفعه إلى غيره، بل عليه تحمّل الضرر.

٢) الأولىٰ أن يقال: « فليس » لأنه من موارد لزوم اقتران الجزاء بالفاء.

٣) لأنّه ظلم على الآخر، وهو قبيح وحرام، إذ المفروض عدم توجه الضرر إلى الغير، فتوجيهه إليه إنّما هو من ناحية نفسه.

(*) الأولىٰ تبديله بـ « أمّا » لظهور « نعم » في الاشتراك في الموضوع والاختلاف في الحكم، مثل « جاء القوم إلّا زيداً » فإنّ الاختلاف بين المستثنىٰ والمستثنىٰ منه إنّما هو في الحكم ـ أعني به المجيء ـ مع الاشتراك في الموضوع، وهو كونه من القوم. بخلاف ما نحن فيه، فإنّ ما بعد « نعم » أجنبي عمّا قبله موضوعاً، لأنّ دوران الأمر بين ضرر نفسه وضرر غيره مخالف لتوجه الضرر إلى نفسه، ضرورة أنّه ليس من الدوران أصلاً، بل من موارد توجه الضرر أوّلاً وبالذات إلى فردٍ خاص، فتحمُّله للضرر حينئذٍ ليس من تحمل الضرر عن غيره، لعدم وروده على الغير حتى يصدق تحمّله عنه.

والحاصل: أنّ تحمّل الضرر ليس لأجل جريان القاعدة في حق الغير حتى يقال بمعارضته بالقاعدة الجارية في ضرر نفسه، وذلك لعدم توجه الضرر إلى الغير من ناحية الحكم الشرعي حتى يرتفع بقاعدته، بل الضرر أوّلاً وبالذات متوجّه إلى نفسه، وصاحبه أجنبي عنه.

بإيراده[١] على الآخر.

اللّهم إلّا أن يقال[٢] (*): إنّ نفي الضرر وإن كان للمنّة،

---

١) هذا الضمير وضمير «دفعه» راجعان إلى الضرر.

٢) هذا استدراك على قوله: «ولا منّة على تحمّل الضرر لدفعه عن الآخر».

وغرضه: أنّه يمكن أن يقال باندراج دوران الضرر بين شخصين ـ الذي قلنا فيه بعدم لزوم تحمّل الضرر عن الغير وإن كان ضرره أكثر، إذ لا منّة على تحمّل الضرر لدفعه عن الآخر، بل في تحمّله حرج ومشقة ـ في تعارض ضرري شخص واحد، ببيان: أن يلاحظ مجموع الأُمّة بمنزلة شخصٍ واحد، فحينئذٍ يتحقق الامتنان برفع أكثر الضررين.

وأمّا إذا لوحظ كل واحد من الأُمّة بالاستقلال، كما كان ذلك مبنىٰ قوله: «ولا منة على تحمّل الضرر لدفعه عن الآخر» فلا وجه لتحمّل الضرر عن الغير، كما تقدم.

ثم إنّ ما أفاده من احتمال ملاحظة مجموع الأُمة شخصاً واحداً ذكره الشيخ الأعظم [في تعارض ضرري شخصين، حيث قال: «وإن كان بالنسبة إلى شخصين، فيمكن أن يقال أيضاً بترجيح الأقلّ ضرراً، إذ مقتضىٰ نفي الضرر عن العباد في مقام الامتنان عدم الرضا بحكمٍ يكون ضرره أكثر من ضرر الحكم الآخر، لأنّ العباد كلّهم متساوون في نظر الشارع، بل بمنزلة عبد واحد ... الخ»[١].

(*) الأولىٰ جعل هذا عقيب قوله: «وإن كان أكثر» لأنّه متمم ذلك.

«١» رسائل فقهية، ص١٢٥

إلّا أنّه[1] بلحاظ نوع الأُمّة، واختيار الأقل بلحاظ النوع منّة، فتأمّل[2].

ولكن المصنف ﷺ تأمّل فيه في الحاشية بقوله:« وكون العباد بالنسبة إليه تعالىٰ بمنزلة عبد واحد لايصحِّح المنّة على جميعهم في نفي الضرر الأكثر والأقوىٰ ولو على من استلزم ذلك بالنسبة إليه الضرر »[«1»].]

١) أي: أنّ المنّة، بتأويلها بالامتنان.

٢) الظاهر أنّه إشارة إلى فساد لحاظ مجموع الأُمة شخصاً واحداً، بعد وضوح كون قاعدة الضرر كسائر القواعد الشرعية، ووضوح كون الأحكام انحلالية، بحيث يكون كل واحد من الأشخاص بالاستقلال مكلّفاً.

وعليه، فلابدّ من المصير إلى ما ذكره قبل ذلك، من أنّه لا منّة على تحمل الضرر لدفعه عن الآخر، هذا.

وتلخّص ممّا أفاده المصنف ﷺ في تعارض ضرري شخص واحد أو شخصين: أنّه إن كان أحدُهما أقل فهو المختار، وإلّا فالحكم التخيير. وفي تعارض ضرر نفسه مع ضرر غيره عدمُ تحمّل الضرر عن الغير وإن كان كثيراً، وفي الضرر المتوجّه إلى نفسه عدم إيراده على الغير.

هذا آخر ما تيسّر لنا من شرح كلمات المصنف ﷺ في قاعدة نفي الضرر وأوكلنا بسط الكلام في القاعدة إلى رسالة مستقلة ألحقناها بهذا الجزء. والحمد لله تعالىٰ شأنه على هذا التوفيق، وأسأله عزّ وجلّ أن يوفقنا لتوضيح ما بقي من المتن، وكان ذلك في النجف الأشرف على من حلّ به في كل آن أفضل الصلوات والتحف.

«١» حاشية الرسائل، ص١٧٠

قاعدة

لا ضرر و لا ضرار

بسم الله الرّحمن الرّحيم

الحمد لله رب العالمين، والصلاة والسلام على سيد أنبيائه محمد وآله الطاهرين، واللعنة الدائمة على أعدائهم أجمعين.

أمّا بعد، فلمّا كانت قاعدة «نفي الضرر» من القواعد الفقهية التي يكثر البحث عنها والابتلاءُ بفروعها، أحببتُ أن أتعرّض لما هو المهم من جهاتها، فنقول وبه نستعين:

إنّ في هذه القاعدة مبحثين: الأوّل في مدركها، والثاني في مفادها.

أمّا المبحث الأوّل، ففيه جهات ثلاث:

الأُولىٰ: في مستندها.

الثانية: في اشتمال بعض روايات الباب على كلمة «في الإسلام» أو «على مؤمن» بعد «لا ضرر ولا ضرار» وخلوِّ بعضها الآخر عن هاتين الكلمتين.

الثالثة: في أنّ جملة «لا ضرر ولا ضرار» صدرت على وجهين:

أحدهما: في ذيل قصة سمرة، ومنع فضل الماء، ومنع فضل ماء البئر، بحيث تكون كبرىٰ لقضيةٍ خارجية.

والآخر: بالاستقلال، من دون جعلها كبرىٰ لقضية خارجية، ويقع البحث في أنّه يتفاوت ذلك في الاستدلال على اعتبار القاعدة أوْ لا، وسيتضح ذلك إن شاء الله تعالىٰ.

مستند القاعدة

أمّا الجهة الأُولىٰ، فمدرك القاعدة روايات، و هاكها:

١ ـ موثقة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «إنّ سمرة بن جندب كان له عذق في حائطٍ لرجل من الأنصار، وكان منزل الأنصاري بباب البستان، وكان يمرّ به إلى نخلته و لا يستأذِن.

فكلّمه الأنصاري أن يستأذن إذا جاء، فأبىٰ سمرة.

فلمّا تأبّىٰ جاء الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فشكاه إليه و خبّره الخبر.

فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله، و خبّره بقول الأنصاري و ما شكا، و قال: إن أردتَ الدخول فاستأذِن، فأبىٰ.

فلمّا أبىٰ ساومه حتى بلغ به من الثمن ما شاء الله، فأبىٰ أن يبيع.

فقال: لك بها عذق يمدّ لك في الجنة، فأبىٰ أن يقبل.

فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للأنصاري: اذهب فاقلعها وارم بها إليه، فإنّه لا ضرر و ضرار»[1].

٢ ـ مرسلة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام «قال: إنّ سمرة بن جندب كان له عذق، وكان طريقه إليه في جوف منزل رجلٍ من الأنصار، فكان يجيء و يدخل إلى عذقه بغير إذن من الأنصاري.

فقال له الأنصاري: يا سمرة لا تزال تفاجئنا على حالٍ لا نحبُّ أن تفاجئنا عليها، فإذا دخلت فاستأذِن، فقال: لا أستأذن في طريقٍ و هو طريقي إلى عذقي.

قال: فشكا الأنصاري إلى رسول الله صلى الله عليه وآله، فأرسل إليه رسول الله صلى الله عليه وآله

«١» وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٤٠، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ٣؛ الكافي، ج٥، ص٢٩٢، باب الضرر من كتاب المعيشة، الحديث: ٢

فأتاه، فقال له: إنّ فلاناً قد شكاك، وزعم أنّك تمرُّ عليه وعلى أهله بغير إذنه، فاستأذِن عليه إذا أردت أن تدخل.

فقال: يا رسول الله: أستأذِن في طريقي إلى عذقي ؟

فقال له رسول الله ﷺ: خلّ عنه، ولك مكانه عذق في مكان كذا وكذا، فقال: لا.

قال: فلك اثنان، قال: لا أُريد.

فلم يزل يزيده حتىٰ بلغ عشرة أعذاق، فقال: لا.

قال: فلك عشرة في مكان كذا وكذا، فأبىٰ.

فقال: خلِّ عنه، ولك مكانه عذق في الجنة، قال: لا أُريد.

فقال له رسول ﷺ: إنّك رجل مضارّ، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن.

قال: ثم أمر بها رسول الله ﷺ فقُلِعت ثم رُمي بها إليه، وقال له رسول الله ﷺ: انطلق فاغرسها حيث شئت »[1].

٣ ـ رواية أبي عبيدة الحذّاء، قال: « قال أبو جعفر عليه السلام: كان لسمرة بن جندب نخلة في حائط بني فلان، فكان إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيءٍ من أهل الرّجل يكرهه الرّجل.

قال: فذهب الرّجل إلى رسول الله ﷺ، فشكاه، فقال يا رسول الله: إنّ سمرة يدخل عليّ بغير إذني، فلو أرسلتَ إليه فأمرتَه أن يستأذِن حتىٰ تأخذ أهلي حذرها منه.

فأرسل إليه رسول الله ﷺ فدعاه، فقال: يا سمرة، ما شأن فلان يشكوك،

«١» الكافي، ج٥ ، ص٢٩٤ ، باب الضرر من كتاب المعيشة، الحديث: ٨ . واقتصر صاحب الوسائل على نقل قوله ﷺ: «انك رجل مضار ...» الحديث، فراجع الوسائل، ج١٧، ص٣٤١ ، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ٤

و يقول: يدخل بغير إذني، فترىٰ من أهله ما يكره ذلك، يا سمرة: استأذن إذا أنت دخلت.

ثمّ قال رسول الله: يسرُّك أن يكون لك عذق في الجنة بنخلتك، قال: لا.

قال: لك ثلاثة، قال: لا.

قال: ما أراك يا سمرة إلّا مضاراً، اذهب يا فلان فاقطعها [فاقلعها] واضرب بها وجهه »[١].

٤ ـ رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: « قضىٰ رسول الله بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والمساكن، وقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال: إذا أرّفت الأرف وحدّت الحدود فلا شفعة »[٢].

٥ ـ عنه عن أبي عبد الله عليه السلام أيضاً، قال: « قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله بين أهل المدينة في مشارب النخل: أنّه لا يمنع نفع الشيء، وقضىٰ صلى الله عليه وآله بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل كلأ، فقال: لا ضرر ولا ضرار »[٣].

٦ ـ عنه عن أبي عبد الله عليه السلام في حديثٍ قال: « لا ضرر ولا ضرار »[٤].

٧ ـ مرسلة الصدوق عنه صلى الله عليه وآله قال: « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام، فالإسلام يزيد المسلم خيراً ولا يزيده شرّاً »[٥].

« ١» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٣٤٠ ، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ١

« ٢» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٣١٩ ، الباب ٥ من أبواب الشفعة، الحديث الأوّل ؛ الكافي، ج٥، ص٢٨٠ ، الحديث: ٥ ، و فيه: «رفت» بدل «أرفت».

« ٣» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٣٣٣ ، الباب ٧ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ٢ ؛ الكافي، ج٥ ، ص٢٩٣ ، الحديث: ٦ ، و فيه: «و قال» بدل «فقال».

« ٤» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٣٤١ ، الباب ١٢ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ٥

« ٥» المصدر ، ص٣٧٦ ، الباب الأوّل من أبواب موانع الإرث، الحديث: ١٠

٨ ـ مرسلة الدعائم: «روينا عن أبي عبد الله عليه السلام: أنّه سُئل عن جدار الرّجل وهو سترة بينه وبين جاره سقط، فامتنع من بنيانه، قال: ليس يجبر على ذلك، إلّا أن يكون وجب ذلك لصاحب الدار الأُخرىٰ بحقٍّ أو بشرطٍ في أصل الملك، ولكن يقال لصاحب المنزل: استر على نفسك في حقِّك إن شئت.

قيل له: فإن كان الجدار لم يسقط، ولكنه هدمه، أو أراد هدمه إضراراً بجاره لغير حاجة منه إلى هدمه، قال: لا يترك، وذلك إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار [إضرار] وإن هدمه كلّف أن يبنيه»[١].

٩ ـ عنه أيضاً: «روينا عن أبي عبد الله عن أبيه عن آبائه عن أميرالمؤمنين عليه السلام: إنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: لا ضرر ولا ضرار»[٢].

هذه مجموع ما ظفرنا عليه من الروايات المشتملة على جملة «لا ضرر ولا ضرار» التي هي سند القاعدة، وإن لم ترد في رواية الحذّاء، لكنّا نقلناها باعتبار حكايتها لقصة سمرة واشتمالها على كلمة «مضار»، وإلّا فالأخبار المتضمنة لمادة الضرر ـ بصيغها المختلفة، مثل «أن يضر، هذا الضرار، أضرت، إلّا أن يضاروا، غير مضار، من ضار مسلماً، أن لا يضر» ونحوها ـ كثيرة، ولعلّ دعوىٰ فخر الدين قدس سره تواترَ نفي الضرر بلحاظ مجموع ما اشتمل على هذه المادة، وسيأتي نقل بعضها بالمناسبة، وإلّا فما تضمّن خصوص جملة «لا ضرر ولا ضرار» لا يبلغ حدّ التواتر قطعاً.

ولا بدّ في الاستناد إلى هذه الجملة إمّا من إثبات استفاضة نقلها كما في تقرير المحقق النائيني[٣]، وإمّا من تصحيح سند بعضها. وحيث يحتمل اتحاد بعض

«١و٢» مستدرك الوسائل، ج١٧، ص١١٨، الباب ٩ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث الأوّل و الثاني.

«٣» منية الطالب، ج٢، ص١٩٣ (الحجرية)

المرسلات المتقدمة مع المسندات، وعدم اعتبار جميع المسندات، فدعوىٰ الاستفاضة مشكلة. وينتهي الكلام إلى البحث السندي، والظاهر أنّ المعتبر منها خصوص موثقة زرارة، كما تقدم في توضيح كلام المحقق الخراساني.

وأمّا مرسلة زرارة، فهي وإن رواها الكافي، لكن الإرسال مانع عن الاعتماد عليها، إلّا بنظر من يطمئن بصدور روايات الكتب الأربعة أو خصوص الكافي، فقد حكي عن بعض الأجلة أنّ البحث عن أسناد أخباره حرفة العاجز.

وعليه، فعدُّ الشيخ الأعظم هذه الرواية في عداد ما هو أصح سنداً وأوضح دلالةً «١» لا يخلو من تأمّل.

وأمّا رواية الحذّاء، فهي وإن كانت مسندة، وطريق الصدوق إلى الحسن بن زياد الصيقل صحيح، إلّا أنّ الاعتماد على رواية الصيقل مشكل، لعدم ورود توثيق خاص ولا عام فيه، ومجرد رواية بعض أصحاب الإجماع كيونس بن عبد الرحمن عنه قاصر عن إثبات وثاقته كما تقرّر في محله، وإصرارُ شيخ الشريعة ﷺ على إثبات اعتبار هذه الرواية «٢» لا يخلو من شيء.

وأمّا روايات عقبة بن خالد، فهي بناءً على المشهور ضعيفة به وبمن يروي عنه أعني به محمّد بن عبد الله بن هلال. وأمّا بناءً على الاعتماد على عموم توثيق كامل الزيارات وشموله لمن يروي عنه ابن قولويه مع الواسطة، فحيث إنّ كلّاً من الرجلين وقع في أسناد كتابه، فيشمله التوثيق العام، وتتصف رواية عقبة بالاعتبار.

مضافاً إلى ما قيل من أنّ الراوي عن محمد بن عبد الله هو محمد بن الحسين أبي الخطاب الثقة، لاستبعاد روايته عن غير الثقة، فتأمّل.

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٤٥٧

«٢» قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ٥٥ – ٥٧

تحديد متن الحديث

وأمّا الجهة الثانية، فمحصّلها: أنّه قد يقال: باندراج المقام في الدوران بين الزيادة والنقيصة، فتجري فيه أصالة عدم الزيادة التي هي المرجع في الدوران المزبور عند أرباب الحديث، كما أجراها بعضٌ في روايات الكُرِّ المشتمل بعضُها على ثلاثة أشبار ونصف في الأبعاد الثلاثة، وبعضُها على ذلك في بعض أبعاده، وبذلك ضعّفوا مستند القميين القائلين بكفاية بلوغ الماء من حيث المساحة سبعة وعشرين شبراً، هذا.

لكن فيه أوّلاً: أنّ الأصل المزبور وإن كان مسلّماً عند أهل الدراية. لكنه لا أصل له، لتطرق احتمال الغفلة في كل من طرفي الزيادة والنقيصة. وأرجحية احتمال عدم الزيادة ـ على فرض حصولها ـ من احتمال عدم النقيصة ظنٌّ لا دليل على اعتباره، ولا عبرة بما ذكروه مستنداً لحجية أصالة عدم الزيادة، لأنّها وجوه استحسانية. ودعوىٰ كون بناء العقلاء تعبداً على أصالة عدم الزيادة غير مسموعة، حيث إنّ بناءهم في عملهم إنّما هو على الاطمئنان، دون التعبد.

وثانياً: أنّ مورد هذا الأصل ـ بعد تسليم اعتباره ـ هو الزيادة المغيِّرة للمعنىٰ، دون الزيادة غير المغيِّرة له كما في المقام، حيث إنّ نفي الضرر شرعاً يراد به نفيه في الإسلام، فلا يتفاوت المعنىٰ بوجود كلمة «الإسلام» وعدمها.

كما لا يختل حكومة قاعدة نفي الضرر بعدم كلمة «الإسلام» في مدرك القاعدة كما عن الشيخ ﷺ لما عرفت من أنّ هذه الكلمة بمنزلة القيد التوضيحي، فوجودها كعدمها في عدم التأثير في معنىٰ جملة «لا ضرر» ولا في حكومته على أدلة الأحكام الأوّلية، كما سيأتي إن شاء الله تعالىٰ.

وثالثاً: أنّ مورد جريان أصالة عدم الزيادة هو الرواية التي ثبت اعتبارها،

والمفروض أنّ الرواية المشتملة علىٰ كلمتي «الإسلام» و«على مؤمن» مرسلة ولم يثبت انجبارها، فالمستند حينئذٍ هو الروايات المسندة الخالية عن هاتين الكلمتين، فلا بدّ من العمل بها والاستناد إليها دون المرسل، كما لا يخفىٰ.

ورابعاً: أنّ مورد أصالة عدم الزيادة هو الرواية الواحدة الحاكية لقضيةٍ شخصية، نَقَلها واحدٌ بدون زيادة كلمة، ونقلها آخر معها، وأمّا مع إمكان تعدد المروي، تارةً مع الزيادة وأُخرىٰ بدونها كما في المقام، فلا تنافي بينهما، إلّا أنّ هذه الزيادة كما أشرنا إليها لم تثبت في شيءٍ من الأخبار المسندة، وإنّما تضمّنها ما أرسله العلّامة في التذكرة وأثبتها ابن الأثير، وهو عامي، فلا مورد لأصالة عدم الزيادة هنا.

نعم، يترتب فائدة على وجود كلمة «على مؤمن» وهي: اختصاص حرمة الإضرار بالمؤمن الذي ظاهره الإيمان بالمعنىٰ الأخص، إذ هو الجدير بالامتنان دون غيره من المعاهد والذمي، بل ولا فِرَق المسلمين، بل ولا فِرَق الشيعة غير الفرقة الناجية الإثنىٰ عشرية كثّرهم الله تعالىٰ في البرية، فلا بدّ في إثبات حرمة الإضرار بغير المؤمن كحرمة الإضرار بالنفس ـ كحرمة الوضوء والحج الضرريين ـ من التماس دليل آخر.

فيختص «لا ضرر» بالحكم الضرري بالنسبة إلى الغير، لكن عمدة الإشكال هي عدم اعتبار المرسلة المتضمنة لكلمة «على مؤمن».

استقلال جملة «لا ضرر» و اقترانها بأقضية

وأمّا الجهة الثالثة: وهي صدور «لا ضرر» مجرّداً عن قضيةٍ خارجية في بعض الروايات، كروايتي دعائم الإسلام وغيرها، ومقروناً بها في بعضها الآخر كقصّة سمرة وأخبار الشفعة ومنع فضل الماء، **فمحصّل** الكلام فيها: أنّه يقع الإشكال في أنّ «لا ضرر» في بعضها كقصة سمرة يصح أن يكون كليةً منطبقة على قصة سمرة

وغيرها، ولا يصح ذلك في سائر الروايات.

فحاصل الإشكال: أنّ «لا ضرر» فيما ورد مجرّداً عن قضية خارجية أو معها ـ مع صحة كبرويته لها ـ يكون قاعدة كليةً فقهية. وأمّا فيما ورد مقروناً بقضايا خارجية لا تكون علّةً تامّة للضرر، فلا يصح أن يكون كبرى كلية.

وعليه، فكيف يستظهر منه قاعدة كلية تارةً وعدمها أُخرىٰ؟

وقد تصدّىٰ لدفع هذا الإشكال المحقق النائيني والعلّامة المتتبع شيخ الشريعة قدس سرهما.

أمّا النائيني، فمحصّل ما أجاب به عن هذا الإشكال هو حمل «لا ضرر» في بعض الروايات على الموضوعية، وفي بعضها الآخر على الملاكية، ولأجل كون الضرر مشكّكاً ـ لا متواطياً ـ يصح جعله ببعض مراتبه موضوعاً وببعضها ملاكاً.

وتوضيحه منوط ببيان أُمور:

الأوّل: أنّ علّة الجعل ـ وهي الملاك الداعي إلى تشريع الحكم ـ مغايرة لعلّة المجعول، وهي موضوع الحكم، حيث إنّ الملاك حكمة للجعل، فلا اطّراد ولا انعكاس له، بخلاف الموضوع، فإنّه مطرّد ومنعكس، ضرورة أنّ الحكم يدور مدار موضوعه وجوداً وعدماً، وإلّا يلزم الخلف والمناقضة، كما قرِّر في محله.

ثم استشهد للأوّل بوجوب العدّة على المرأة، واستحباب غسل الجمعة، حيث إنّ ملاك الأوّل اختلاطُ المياه واختلالُ الأنساب مع عدم اطّراده، لوجوب العدّة على المرأة التي لم يباشرها زوجُها مدّةً مديدة، وملاك الثاني دفع أرياح الآباط مع عدم اطراده أيضاً، لاستحبابه مع التنظيف الكامل وعدم أثرٍ لأرياح الآباط.

الثاني: أنّه لابدّ من الاختلاف بين الملاك والموضوع ولو بحسب المرتبة، فالكلّي المتواطئ لا يصلح لأن يقع كليهما، بل لابدّ أن يكون مشكّكاً، لما عرفت من المغايرة بين الملاك والموضوع، وامتناع اتحادهما.

الثالث: أنّ الأصل في العناوين الواقعة في حيِّز الخطابات الشرعية أن تكون موضوعات الأحكام، أو من أجزائها وقيودها، لا الفوائد والآثار التي هي من الأُمور الخارجية الداعيـة إلى تشريع الأحكام، لأنّ بيانها إخبار عن أُمور تكوينية، وهو أجنبي عن مقام شارعية الشارع. لكن هـذا الأصل متبع ما لم تقـم قرينة على خلافه.

إذا عرفت ما ذكرناه، فاعلـم: أنّ جملة «لا ضرر» فـي قضية سمـرة تكون موضوعاً، أي علّةً للمجعول، لأنّ دخول سمرة إلى حائط الأنصاري بدون الإذن كان علّةً تامّةً للضرر، وهو هتك عِرضه الذي يُعدّ من أعظم المضار التي لا تتحمّل عادة، وصغرويته لكبرىٰ الضرر مسلّمة، فيستفاد منه قاعدة كلية، وهي: أنّ كل فعل ضرري لا حكم له، لأنّ التعدي عن المورد إلى مثله مقتضىٰ العلّة المنصوصة.

وأمّا جملة «لا ضرر» في ذيل روايات الشفعة ومنع فضل الماء، فلا تصلح لأن تكون علّةً للمجعول، ضرورة أنّ بيع الشريك حصته من أجنبي ليس علّةً تامّة للضرر حتى يكون من صغريات قاعدة الضرر، إذ ربما يكون الشريك الجديد مؤمناً متقياً حسنَ الأخلاق، وأحسن معاشرةً له من الشريك القديم، ولا يتضرر من مشاركته، بل ينتفع به، فهذا البيع ليس علّةً تامّة ولا مقتضياً للضرر حتى يكون مصداقاً لقاعدة الضرر.

وكذا منع فضل الماء، فإنّه ليس علّةً تامّة للضرر وهو تلف المواشي، لإمكان سقيها من غير هذا الماء، أو نقلها إلى مكان آخر.

وبالجملة: فبيع الشريك وكذا منع فضل الماء ليسا من العلل التامة للضرر.

ولو بُني على كون الفعل المقتضي أو المعـدّ للضرر مـن صغريات قاعدة نفي الضرر، لزم مـن ذلك تأسيس فقه جديد، لجواز التعدي حينئـذٍ إلى جميع ما يشابـه هذين الموردين من الأفعال المقتضية أو المعدّة للضرر، ففي الشفعة يتعدّىٰ من موردها

وهو غير المنقول إلى المنقول كالفرش وغيره من أثاث البيت، ومن البيع إلى سائر النواقل كالهبة والصلح، ومن منع فضل الماء إلى منع سائر الأموال من الفلوس والبيوت والألبسة وغيرها، فيجوز للفقير أخذ فضول أموال الأغنياء المؤمنين، لأنّ منع أموالهم عن الفقراء ضرر على الفقراء. وهذا كما ترىٰ مخالف للضرورة الدينية ومستلزم للهرج والمرج.

فهذا المحذور يوجب رفع اليد عن ظهور «لا ضرر» في موردي الشفعة ومنع فضل الماء في الموضوعية، ولزوم حمله فيها على الملاكية التي ليست هي بمطّردة ولا منعكسة.

والإشكالُ عليه بأنّ ضابط حكمة التشريع أيضاً لا ينطبق على الواقع في ذيل روايتي الشفعة ومنع فضول الماء، حيث إنّ ضرر الشريك على فرضه في بعض الموارد يندفع بما هو متقدم طبعاً على الأخذ بالشفعة، وهو عدم لزوم بيع الشريك.

وكذا منع فضول الماء، فإنّه لا يوجب الضرر، بل يوجب عدم النّفع، مندفع.

أمّا في الشفعة، فبأنّ عدم لزوم البيع يوجب الضرر على البائع، لأنّه لا يقدر حينئذٍ على بيع حصّته دائماً على وجه اللزوم، فجعل حق الشفعة ناظر إلى دفع الضرر عن كلا الشريكين.

وأمّا منع فضل الماء، فقد يكون سبباً لتلف المواشي والزرع، وليس في جميع الموارد موجباً لعدم النّفع، وهذا الضرر بنحو الموجبة الجزئية كافٍ في تحقق حكمة التشريع فيه وانطباق ضابطها عليه «[1]».

فحاصل جواب المحقق النائيني ﷺ عن الإشكال هو: كون «لا ضرر» في قصة سمرة علّةً للمجعول، وفي موردي الشفعة ومنع فضل الماء علّةً للجعل.

«١» منية الطالب، ج٢، ص ١٩٦ - ١٩٧ (الحجرية)

ففي الأوّل يتعدّىٰ إلى كل فعلٍ يكون علّةً تامّة للضرر ـ كفعل سمرة ـ كما هو شأن العلة المنصوصة. وفي الثاني يقتصر على الشفعة ومنع فضل الماء، كما هو شأن حكمة التشريع المعبّر عنها بالملاك وعلّة الجعل، هذا.

وأمّا شيخ الشريعة ﷺ، فقد حسم مادةَ الإشكال ومنشأه، وجزم بأنّ «لا ضرر» لم يُذكر في النصوص صدراً ولا ذيلاً لقضيةٍ خارجية ـ غير قضية سمرة ـ حتى يستشكل في كيفية الاستظهار منه، وأنّه علّة للجعل أو للمجعول.

وإجمالُه أنّه ﷺ أتعب نفسه الشريفة بالتتبع والفحص عن ورود هذه الكلمة في كتب أحاديث الفريقين وعدمه، وبعد الظفر بأقضية النبي ﷺ التي رواها أحمد بن حنبل مجتمعةً عن عبادة بن صامت، عَرَضَ عليها الأقضية المرويّة بطرقنا عن عقبة بن خالد عن الصادق عليه الصلاة و السلام التي فرّقها أصحابُ الحديث رضوان الله تعالىٰ عليهم على أبواب الفقه، فوجدها مطابقةً لها، إلّا أنّ «لا ضرر» كان فيما رواه ابن حنبل مستقلّاً غير مصدّرٍ ولا مذيّل بقضيةٍ خارجية، نظير «لا رهبانية في الإسلام» و«لا شغار» ونحو ذلك ممّا ورد مستقلّاً، وحصل له بهذا التتبع العلمُ بأنّ خبري «الشفعة ومنع فضل الماء» كانا في الأقضية المرويّة من طرقنا أيضاً خاليين عن جملة «لا ضرر». وأصحابُ الحديث حين تدوين الأحاديث جعلوا هذه الجملة في ذيل قضيتي الشفعة ومنع فضل الماء، فليس «لا ضرر» جزءًا من هاتين الروايتين حتى يقع الإشكال في كيفية الاستظهار منه.

وبالجملة: فعلىٰ هذا التتبع ينهدم أساسُ الإشكال، ولا يتصور بقاؤه حتى يدفع بجعل «لا ضرر» تارةً علّةً للمجعول كما في قصة سمرة، وأُخرىٰ علّة للجعل كما في خبري الشفعة ومنع فضل الماء «١»، هذا.

وقد اعترض سيدنا الأُستاذ ﷺ في مجلس الدرس على كلا الجوابين.

«١» قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص ٢٨ - ٣٠

أمّا الجواب الأوّل، فبما حاصله: أنّ دعوىٰ عدم لزوم اطّراد الملاكات وانعكاسها، لكونها حِكَماً للتشريع لا عِللاً له، خالية عن البرهان، بل البرهان قائم على خلافها، للزوم الجزاف والترجيح بلا مرجح، ضرورة أنّ ثبوت حكمٍ لموضوع دون آخر لو لم يكن لملاكٍ فيه ـ وإن كان ذلك الملاك موجوداً في موضوع آخر ـ كان ترجيحاً بلا مرجح، وهو قبيح. مثلاً إذا كان اختلاط المياه في المرأة المطلّقة المدخول بها داعياً إلى تشريع العدة لها، لا يصلح ذلك لأن يكون ملاكاً لتشريع العدة للمرأة التي تركها الزوج ولم يباشرها مدةً مديدة، فإنّ وجود الملاك في بعض الأفراد لا يصحِّح تشريع الحكم في البعض الآخر الفاقد لذلك الملاك أو لغيره، إذ ليس ذلك إلّا من تشريع الحكم لفاقد الملاك، وهذا هو الجزاف الذي لا يصدر من العاقل فضلاً عن الحكيم.

وعليه، فحمل «لا ضرر» في خبري الشفعة ومنع فضل الماء على الملاك. ودعوىٰ عدم اطّراده وانعكاسه، بعد وضوح بطلان الترجيح بلا مرجح، وكون الأحكام انحلاليـة، ليس على ما ينبغي، بل موضوعيـة الموضوع إنّما هي بالملاك، فلا محيص عن اطّراده وانعكاسه كالموضوع.

فدعوىٰ كون الملاك حكمةً لا علّةً حتىٰ تكون مطّردة ومنعكسة، خالية عن الشاهد.

والموارد التي استشهد بها على عدم اطّراد الملاكات وانعكاسها فيها كوجوب العدة واستحباب غسل الجمعة لا تشهد بذلك، لتوقف شهادتها به على دلالتها على انحصار ملاك التشريع في اختلاط المياه في الأوّل، ودفع أرياح الآباط في الثاني، ومن المعلوم عدم دلالتها على ذلك أصلاً، فاحتمال وجود ملاكات أُخر لم تظهر لنا بعدُ باقٍ ولا دافع له.

فتلخص ممّا ذكرنا: أنّ الإشكال لا يندفع بما أفاده المحقق النائيني قدس سره.

و أمّا الجواب الثاني، فبما محصّله: أنّ الجزم بما أفاده شيخ الشريعة قدس سره من أنّ تذييل خبري الشفعة ومنع فضل الماء بلا ضرر كان من أئمة الحديث، ولم يكن من النبي أو الإمام صلوات الله عليهما مشكل جداً، لأنّ ذلك مستلزم لسوء الظن بأئمة الحديث وعدم أمانتهم في ضبط الأحاديث التي تلقُّوها، ونقلها إلى غيرهم كما ضبطوها، وتصرفهم فيها بما يغيِّر المعنىٰ، نظير التقطيعات الموجبة لانقلاب الظهورات واختلاف المعاني، وليس هذا التصرف جائزاً لهم، كما لا يجوز النقل بالمعنىٰ إذا كان مغيِّراً له.

والحاصل: أنّه لا يمكن الالتزام بما لا يجوز ارتكاب الأصحاب له من النقص والزيادة والنقل المغيِّرة للمعنىٰ، وقد عرفت اختلاف معنىٰ «لا ضرر» الواقع في ذيل قصة سمرة مع الواقع في ذيل خبري الشفعة ومنع فضل الماء اختلافاً فاحشاً، حيث إنّ الواقع في قصة سمرة كبرىٰ كلِّية، بخلاف ما وقع في ذيل خبري الشفعة ومنع فضل الماء، حيث إنّه لا يصح أن يكون كبرى كلية ولو لموردهما.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: عدم اندفاع الإشكال بشيءٍ من جوابي شيخ الشريعة والنائيني قدس سرهما، فلابدّ من علاج آخر لدفع الإشكال، بأن يقال:

إنّه يمكن أن يراد بالضرر في حديث «منع فضل الماء» بقرينة «منع فضل الكلأ» عدمُ الانتفاع، حيث إنّ منع فضل الماء علّة تامّة لعدم الانتفاع بالكلأ، فضررهم عبارة عن عدم انتفاعهم، فإنّ الضرر خلاف النّفع كما في الصحاح «١»، وضد النّفع كما عن القاموس «٢»، وحيث إنّ المورد ـ وهو الماء ـ من المشتركات فيتعدىٰ منه إلى مثله من سائر المشتركات، والنهي عن الضرر فيه تنزيهي، ولذا حكم فيه بكراهة منع فضل الماء لا حرمته، هذا.

«١» الصحاح، ج٢، ص ٧١٩ - ٧٢٠

«٢» القاموس المحيط، ص ٣٩٩

وأمّا «لا ضرر» في حديث الشفعة، فيمكن أن يراد به سوء الحال، كما هو أحد معانيه على ما عن القاموس «١»، حيث إنّ بيع الحصة من أجنبي يوجب سوء حال الشريك، ونقصاً في اعتباره ووجاهته بين الناس.

هذا ما يمكن أن يقال في دفع الإشكال في مقام الثبوت، ولكن لا دليل عليه إثباتاً، فلا يمكن الالتزام به.

فالأولىٰ رد علم «لا ضرر» الواقع في ذيل حديثي الشفعة ومنع فضل الماء إلى أهله صلوات الله عليهم أجمعين. هذا ما أفاده سيدنا الأُستاذ في مجلس الدرس.

وأمّا قول شيخ الشريعة قدس سره: «والذي أعتقده أنّها كانت مجتمعةً في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام كما في رواية عبادة بن الصامت، إلّا أنّ أئمة الحديث فرّقوها على الأبواب» فتوضيح الجواب عنه موقوف على إيضاح مرامه ببيان كلامه تقديراً لما بذله من جُهدٍ بليغ وعناية فائقة لإثبات مقصوده، سيّما وقد اختار جمعٌ من الأعاظم ما استظهره من عدم تذيُّل خبري الشفعة ومنع فضل الماء بقضائه صلى الله عليه وآله بلا ضرر، فجزم به المحقق النائيني لوجوه، ومال إليه المحقق الاصفهاني «٢» في تعليقته الأنيقة، فينبغي نقل كلامه، ثم التأمل فيه طلباً لحقيقة الحال، قال:

«يظهر بعد التروّي والتأمل التام في الروايات: أنّ الحديث الجامع لأقضية رسول الله صلى الله عليه وآله وما قضىٰ به في مواضع مختلفة وموارد متشتتة كان معروفاً عند الفريقين. أمّا من طرقنا فبرواية عقبة بن خالد عن الصادق عليه السلام، ومن طرق أهل السنة برواية عبادة بن الصامت، فقد روىٰ أحمدُ بن حنبل في مسندة الكبير ـ الجامع لثلاثين ألف ـ عن عبادة بن الصامت، قال:

«١» القاموس المحيط، ص٣٩٩

«٣» نهاية الدراية، ج٤، ص٤٤٩

إنّ من قضاء رسول الله أنّ المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جرحها جبار، والعجماء البهيمة من الأنعام وغيرها، والجبار هو الهدر الذي لا يغرم.

وقضىٰ في الركاز الخمس.

وقضىٰ أنّ ثمر النخل لمن أبّرها، إلّا أن يشترط المبتاع.

وقضىٰ أنّ مال المملوك لمن باعه، إلّا أنّ يشترط المبتاع.

وقضىٰ أنّ الولد للفراش وللعاهر الحجر.

وقضىٰ بالشفعة بين الشركاء في الأرضين والدور.

وقضىٰ لحمل بن مالك الهذلي بميراثه من امرأته التي قتلتها الأُخرىٰ.

وقضىٰ في الجنين المقتول بغرة، عبدٍ أو أمة، قال: فورثها بعلها وبنوها، قال: وكان له من امرأتيه كلتيهما ولد، قال: فقال أبو القاتلة ـ المقضيّ عليه ـ يا رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: كيف أغرم من لا صاح ولا استهل، ولا شرب ولا أكل، فمثل ذلك يطل، فقال رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم: هذا من الكهان.

قال: وقضىٰ في الرحبة تكون بين الطريق ثم يريد أهلها البنيان فيها، فقضىٰ أن يترك للطريق فيها سبع أذرع، قال: وكان تلك الطريق تُرّ البناء.

وقضىٰ في النخلة أو النخلتين أو الثلاث، فيختلفون في حقوق ذلك، فقضىٰ أنّ لكلٍّ نخلة من أولئك مبلغ جريدتها حيّز لها.

وقضىٰ في شرب النخل من السيل: أنّ الأعلىٰ يشرب قبل الأسفل، ويترك الماء إلى الكعبين، ثم يرسل الماء إلى الأسفل الذي يليه، فكذلك تنقضي حوائط أو يفنىٰ الماء.

وقضىٰ أنّ المرأة لا تعطي من مالها شيئاً إلّا بإذن زوجها.

وقضىٰ للجدّتين من الميراث بالسدس بينهما سواء.

وقضىٰ: من أعتق شركاً في مملوك، فعليه جواز عتقه إن كان له مال.

وقضىٰ: أن لا ضرر ولا ضرار.

وقضىٰ: أنّه ليس لعِرق ظالم حق.

وقضىٰ بين أهل البادية أنّه لا يمنع فضل ماء ليمنع به فضل الكلأ.

وقضىٰ في دية الكبرىٰ المغلّظة ثلاثين ابنة لبون، وثلاثين حقّة، وأربعين خلفة.

وقضىٰ في دية الصغرىٰ ثلاثين ابنة لبون، وثلاثين حقّة، وعشرين ابنة مخاض، وعشرين بني مخاض ذكور».

ثم قال ﷺ: «أقول: وهذه الفقرات كلُّها أو جلُّها مروية في طرقنا، موزّعة على الأبواب، وغالبها برواية عقبة بن خالد، وبعضها برواية غيره، وجملة منها برواية السكوني.

والذي أعتقده أنّها كانت مجتمعةً في رواية عقبة بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام، كما في رواية عبادة بن الصامت، إلّا أنّ أئمة الحديث فرّقوها على الأبواب».

ثم نقل في مقام الاستشهاد على مدّعاه عدةً من أقضيته ﷺ المروية بطرقنا، رواها عقبة بن خالد وغيره، كما ستقف عليه.

ثم قال: «قد عرفت بما نقلنا: مطابقةَ ما روي في طرقنا لما روي في طرق القوم من رواية عبادة بن الصامت من غير زيادة ولا نقيصة، بل بعنوان تلك الألفاظ غالباً، إلّا الحديثين الأخيرين المرويّين عندنا من زيادة قوله: لا ضرر ولا ضرار.

وتلك المطابقة بين الفقرات ممّا يؤكِّد الوثوق بأنّ الأخيرين أيضاً ـ وهما روايتا الشفعة والناهي عن منع فضل الماء ـ كانا مطابقين لما رواه عبادة من عدم التذييل بحديث الضرر، وأنّ غرض الراوي أنّه ﷺ قال: كذا، وقال: كذا، لا أنّه كان متصلاً به وفي ذيله»[1].

«١» قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص ٢٨ - ٣٣

وقد جزم المحققُ النائيني ﷺ بما حقّقه شيخ الشريعة كما ذكرنا، وقوّاه بأُمور، قال: «بل يشهد اجتماع الأقضية في رواية عقبة أيضاً: كونُ الراوي عنه في جميع الأبواب المتفرقة محمد بن عبد الله بن هلال، بل على ما تتبعتُ يكون الراوي عن محمد بن عبد الله محمدَ بن الحسين، والراوي عن محمد بن الحسين محمدَ بن يحيىٰ، فراجع ... الخ.

الثاني: أنّه لو كان من تتمة قضية أُخرىٰ في رواية عقبة، لزم خلوّ رواياته الواردة في الأقضية عن هذا القضاء الذي هو من أشهر قضاياه ﷺ، لأنّه لو كان تتمة لقضية أُخرىٰ لا يصح عدُّه من قضاياه مستقلّاً.

الثالث: أنّ كلمة لا ضرار على ما سيجيء من معناها لا تناسب حديث الشفعة ومنع فضل الماء»[1].

أقول: لا يخفىٰ أنّ خبري عقبة بن خالد الواردين في الشفعة وفضل الماء ظاهران بحسب السياق في الجمع بين المروي، أمّا بناءً على كون العاطف في خبر منع فضل الماء «الفاء» كما في الوسائل، فواضح، لظهوره في صدور الجملتين بالترتيب بلا فصل.

وأمّا بناءً على كون العاطف «الواو» كما في الكافي، فكذلك، لأنّ ظهور الكلام في صدور الجملتين في واقعة واحدة ممّا لا ينكر، خصوصاً مع تذيّل خبر الشفعة بجملة «إذا أرفت الأرف وحدّت الحدود فلا شفعة» ممّا ظاهره صدور الفقرات الثلاث في مجلس واحد بلا تخلل فصل بينها.

وببيان آخر: أنّ فاعل كلمة «قال» ـ التي صُدِّر بها الروايتان ـ ضميرٌ يرجع إلى الإمام الصادق عليه الصلاة و السلام، و«قال» الواردة على جملة «لا ضرر» إمّا

---

[1] منية الطالب، ج٢، ص١٩٤

أن يكون معطوفاً على «قال» الأوّل، ونتيجته كون جملة «لا ضرر» من كلام الإمام الصادق عليه السلام، وإمّا أن يكون معطوفاً على «قضىٰ» ومعناه أنّه عليه السلام حكىٰ أوّلاً قضاءه ﷺ بالشفعة، ثم حكىٰ عليه السلام قوله ﷺ: «لا ضرر».

والظاهر من هذا النقل ونظائره هو الثاني، لأنّ أمانة الراوي تقتضي التحفظ على خصوصيات كلام الإمام، وهو سلام الله عليه شرع في حكاية قضاء النبي بالشفعة، ولم يأتِ بقرينةٍ دالّةٍ على انتهاء كلامه ﷺ حتى يكون الباقي من كلام الإمام عليه السلام. وحينئذٍ فيرتبط الذيل بالصدر من جهة كون مجموع الرواية كلام النبي ﷺ، ويسقط احتمال الجمع في الرواية.

وكذا بناءً على الاحتمال الأوّل، فإنّه وإن كان جملة «لا ضرر» من كلام الإمام عليه السلام، فكأنّه ألقىٰ إلى عقبة جملاً ثلاثاً، أُولاها: قضاء النبي ﷺ بالشفعة، وثانيتها: جملة «لا ضرر» وثالثتها: قيد «الشفعة». ولكنه عليه السلام حيث جمع بين الجمل الثلاث ـ وإن لم تصدر من النبي ﷺ في قضية واحدة ـ فلابدّ أن يكون ذلك لأجل فهمه عليه السلام ارتباطَ «لا ضرر» بالشفعة، وهو حجة لنا قطعاً.

والحاصل: أنّه على كل واحد من الاحتمالين يرتبط الحكم بالشفعة بلا ضرر، وقد اعترف شيخُ الشريعة في كلامه المتقدم بهذا الظهور السياقي، ولكنه ادّعىٰ وجود المانع من الأخذ به بما عرفته.

وقد دعانا كلامه هذا إلى مزيد التتبع والفحص في الروايات للوقوف على حقيقة الأمر، فاستقصينا روايات عقبة بن خالد في تمام الكتب الأربعة ـ حسبما أُشير إلى مواضعها في معجم رجال الحديث «١» ـ وهي نحو خمسين رواية، ثم تتبعنا أقضية النبي ﷺ المنقولة بطرقنا برواية رجال آخرين غير عقبة، فاتضح لنا بهذا التتبع وجوهٌ تشهد بعدم مطابقة ما روي بطرقنا من أقضيته ﷺ لما روي من طرقهم، فضلاً

«١» معجم رجال الحديث، ج١١، ص ١٥٤ و ٤٤٨ - ٤٤٩

عن شدة المطابقة.

أوّلها: أنّ ما رواه عقبة لا يزيد على سبعة موارد من أقضية النبي صلى الله عليه وآله، ستة منها في رواية عبادة، وواحدة منها ليست في رواية عبادة، كما ستقف عليه. مع أنّ أقضية عقبة لم ينفرد هو بنقلها عن الإمام الصادق عليه السلام، بل روى بعضَها غيرُه.

ثانيها: أنّ أقضيته صلى الله عليه وآله المنقولة بطرقنا أزيد من العدد الذي رواه عبادة من أقضيته صلى الله عليه وآله، فكيف يحصل الوثوق بمطابقة ما حكاه عبادة لما حكي بطرقنا ؟

ثالثها: أنّ قضاءه صلى الله عليه وآله بعدم جواز تصرف الزوجة في مالها بدون إذن زوجها غير موجود في رواياتنا ـ على مقدار ما تفحّصنا فيها ـ لا عن النبي صلى الله عليه وآله ولا عن أحد المعصومين عليهم السلام. مع مخالفة هذا الحكم للقواعد المسلّمة.

ولأجل اقتران هذه الدعوىٰ بالدليل نسرد عليك أقضيته صلى الله عليه وآله التي رواها عقبة، ثم الأقضية التي رواها رجالٌ آخرون ممّا اشتمل عليه رواية عبادة، ثم أقضيته المنقولة بطرقنا وليست في رواية عبادة، فهاكها:

أمّا ما رواه عقبة بن خالد فهي:

١ و ٢ ـ قضاؤه صلى الله عليه وآله بالشفعة «١» ومنع فضل الماء، وقد تقدم نقلهما في (ص ٥٢٠).

٣ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضىٰ رسول الله في شرب النخل بالسيل: أنّ الأعلىٰ يشرب قبل الأسفل، يترك من الماء إلى الكعبين، ثم يسرح الماء إلى الأسفل الذي يليه، وكذلك حتى ينقضي الحوائط ويفنىٰ الماء» «٢».

٤ ـ عقبة بن خالد: «أنّ النبي صلى الله عليه وآله قضىٰ في هوائر النخل أن تكون النخلة والنخلتان للرجل في حائط الآخر، فيختلفون في حقوق ذلك، فقضىٰ فيها: أنّ لكل

«١» راجع ص ٥٢٠

«٢» وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٣٥، الباب ٨ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث: ٥

نخلة من أُولئك من الأرض مبلغ جريدة من جرائدها حين يعدها»[١].

٥ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «قال: قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ ثمر النخل للّذي أبّرها إلّا أنّ يشترط المبتاع»[٢].

ورواه يحيىٰ بن أبي العلاء[٣] وغياث بن إبراهيم[٤] أيضاً عنه عليه السلام.

٦ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجلٍ أتىٰ جبلاً فشقّ فيه قناةً، فذهبت الآخر بماء قناة الأوّل، قال: فقال: يتقاسمان [يتقايسان] بحقائب البئر ليلة ليلة، فينظر أيّهما أضرّت بصاحبتها، فإن رأيت الأخيرة أضرّت بالأُولىٰ فلتعور، وقضىٰ رسول الله بذلك، وقال: إن كانت الأُولىٰ أخذت من ماء الأخيرة لم يكن لصاحب الأخيرة على الأوّل سبيل»[٥].

وهذا القضاء من الأقضية التي رواها عقبة وليست في رواية عبادة.

٧ ـ عن أبي عبد الله عليه السلام: «كان من قضاء رسول الله: أنّ المعدن جبار، والبئر جبار، والعجماء جبار، والعجماء بهيمة الأنعام، والجبار من الهدر الذي لا يغرم»[٦].

ورواه السكوني[٧] وزيد بن علي عليه السلام، وفيه قوله صلى الله عليه وآله: «وفي الركاز الخمس»[٨].

«١» وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٣٧، الباب ١٠ من أبواب كتاب إحياء الموات، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ج١٢، ص٤٠٧، الباب ٣٢ من أبواب أحكام العقود، الحديث الأوّل

«٣» المصدر، الحديث: ٢

«٤» المصدر، الحديث: ٣

«٥» المصدر، ج١٧، ص٣٤٤، الباب ١٦ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ١ و ٢

«٦» المصدر، ج١٩، ص٢٠٣، الباب ٣٢ من أبواب موجبات الضمان، الحديث: ٤

«٧» المصدر، ص٢٠٢، الحديث الأوّل

«٨» المصدر، ص٢٠٣، الحديث: ٥

هذا جميع ما رواه عقبة بن خالد من أقضية النبي صلى الله عليه وآله، مع عدم انفراده بنقل بعضها كما ذكرنا، وهي دون النصف ممّا جمعه عبادة في روايته.

وأمّا ما رواه غير عقبة ممّا اشتملت عليه رواية عبادة، فهي:

١ ـ يحيىٰ بن أبي العلاء عن أبي عبد الله عليه السلام عن أبيه: «من باع عبداً وله مال، فالمال للبائع، إلّا أن يشترط المبتاع، أمَرَ رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك»[١].

٢ ـ الحلبي عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «أيّما رجلٍ وقع على وليدة قومٍ حراماً، ثم اشتراها فادّعىٰ ولدها، فإنّه لا يورث منه شيء، فإنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: الولد للفراش وللعاهر الحجر»[٢].

٣ ـ السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضىٰ رسولُ الله صلى الله عليه وآله في جنين الهلالية حيث رميت بالحجر، فألقت ما في بطنها ميِّتاً، فإنّ عليه غرة عبد أو أمة»[٣].

٤ ـ سليمان بن خالد عن أبي عبد الله عليه السلام: «إنّ رجلاً جاء إلى النبي صلى الله عليه وآله وقد ضرب إمرأةً حبلىٰ، فأسقطت سقطاً ميِّتاً، فأتىٰ زوج المرأة إلى النبي صلى الله عليه وآله فاستعدىٰ عليه، فقال الضارب: يا رسول الله ما أكل ولا شرب ولا استهل ولا صاح ولا استبش [استبشر] فقال النبي صلى الله عليه وآله: انّك رجل سجاعة، فقضىٰ فيه رقبة»[٤].

٥ ـ السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «أنّ رسول الله صلى الله عليه وآله قال: ما بين بئر المعطن إلى بئر المعطن أربعون ذراعاً، وما بين بئر الناضح إلى بئر الناضح ستون

«١» وسائل الشيعة، ج١٣، ص٣٣، الباب ٧ من أبواب بيع الحيوان، الحديث: ٤، و رواه سالم عن أبيه أيضاً، الحديث: ٥

«٢» المصدر، ج١٧، ص٥٦٦، الباب ٨ من أبواب ميراث ولد الملاعنة و ما أشبهه، الحديث الأوّل

«٣» المصدر، ج١٩، ص٢٤٣، الباب ٢٠ من أبواب ديات الأعضاء، الحديث: ٣

«٤» المصدر، الحديث: ٤

ذراعاً، وما بين العين إلى العين ـ يعني القناة ـ خمسمائة ذراع. والطريقُ يتشاح عليه أهله فحدُّه سبعة أذرع»[١]. ونحوه رواية مسمع بن عبد الملك[٢].

٦ ـ وقد وردت روايات متعددة في أنّه صلى الله عليه وآله أطعم الجدّ والجدّة السدس، وكذا الجدتين، فراجع روايات الباب[٣].

٧ ـ عبد العزيز بن محمد الدراوردي، قال: «سألت أبا عبد الله عليه السلام عمّن أخذ أرضاً بغير حقّها وبنىٰ فيها، قال: يرفع بناؤه، وتسلم التربة إلى صاحبها، ليس لعرق ظالم حق»[٤].

وأمّا الأقضية المروية عن النبي صلى الله عليه وآله بطرق رجال آخرين، وليست في رواية عبادة، فكثيرة لا تخفىٰ على المتتبع في الأخبار، لا سيّما أبواب الشفعة وإحياء الموات والإرث والدّيات وغيرها، وهي خير شاهد على اختلاف ما روي من أقضية النبي صلى الله عليه وآله بطرقنا لما روي بطرقهم لفظاً وعدداً، ونحن نكتفي بإيراد شيءٍ منها خوفاً من الإطناب المملّ، فنقول وبه نستعين:

١ ـ طلحة بن زيد عن الصادق عن أبيه عليهما السلام: «انّ رسول الله صلى الله عليه وآله قضىٰ بالشفعة ما لم تؤرف يعني تقسم»[٥]. وما رواه عبادة من قضائه صلى الله عليه وآله بالشفعة مطلق خالٍ عن قيد التقسيم، فالمنقول عنه بطرقنا مغاير لما روي بطرقهم.

٢ ـ السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضى النبي صلى الله عليه وآله فيمن سرق الثمار في كمِّه، فما أكلوا منه فلا شيء عليه، وما حمل فيعزر ويغرم قيمته مرّتين»[٦].

«١و٢» وسائل الشيعة، ج١٧، ص٣٣٩، الباب ١١ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ٥ و٦

«٣» المصدر، ص ٤٦٩ - ٤٧٤، الباب ٢٠ من أبواب ميراث الأبوين و الأولاد

«٤» المصدر، ص ٣١١، الباب ٣ من أبواب الغصب، الحديث الأوّل

«٥» المصدر، ص٣١٨، الباب ٣ من أبواب الشفعة، الحديث: ٨

«٦» المصدر، ج١٨، ص٥١٦، الباب ٢٣ من أبواب حد السرقة، الحديث: ٢

٣ ـ مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أمير المؤمنين عليه السلام: قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله في المأمومة ثلث الدية، وفي المنقلة خمس عشرة من الإبل» الحديث «١».

٤ ـ السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «انّ رسول الله صلى الله عليه وآله قضىٰ في الدامية بعيراً» «٢».

٥ ـ عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام: «في عبدٍ قتل مولاه متعمداً، قال: يقتل به، ثم قال: وقضىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله بذلك» «٣».

٦ ـ عنه أيضاً عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال رسول الله صلى الله عليه وآله: مَن أخرج ميزاباً أو كنيفاً، أو أوتد وتداً، أو أوثق دابة، أو حفر شيئاً في طريق المسلمين، فأصاب شيئاً فعطب، فهو له ضامن» «٤».

٧ ـ أبو بصير عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «دية الكلب السلوقي أربعون درهماً، جعل ذلك رسول الله صلى الله عليه وآله، ودية كلب الغنم كبش» «٥»

٨ ـ السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قضىٰ النبي صلى الله عليه وآله في رجلٍ باع نخلاً واستثنىٰ نخلةً، فقضىٰ له رسول الله صلى الله عليه وآله بالمدخل إليها والمخرج منها ومدىٰ جرائدها» «٦».

٩ ـ أبو مريم عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «أُتي رسول الله برجلٍ قد ضرب إمرأةً

«١» وسائل الشيعة، ج١٩، ص٢٩١، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث: ٦

«٢» المصدر، ص٢٩٢، الحديث: ٨

«٣» المصدر، ص٧٢، الباب ٤٠ من أبواب القصاص في النفس، الحديث: ١٠

«٤» المصدر، ص١٨٢، الباب ١١ من أبواب موجبات الضمان، الحديث الأوّل

«٥» المصدر، ص١٦٧، الباب ١٩ من أبواب ديات النفس، الحديث: ٢

«٦» الكافي، ج٥، ص٢٩٥، كتاب المعيشة، باب جامع في حريم الحقوق، الحديث: ١٠

حاملاً بعمود الفسطاط فقتلها، فخير رسول الله صلى الله عليه وآله أولياءها أن يأخذوا الدية خمسة آلاف درهم وغرّة ـ وصيف أو وصيفة ـ للّذي في بطنها، أو يدفعوا إلى أولياء القاتل خمسة آلاف و يقتلوه»[١].

١٠ ـ مرسل الصدوق، قال: «قضىٰ رسول الله صلى الله عليه وآله: أنّ البئر حريمها أربعون ذراعاً، لا يحفر إلى جانبها بئر أُخرىٰ لعطن أو غنم»[٢].

١١ ـ مسمع بن عبد الملك عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «قال أميرالمؤمنين عليه السلام، قال: قال رسول الله صلى الله عليه وآله: في القلب إذا أُرعد فطار الدية، وقال رسول الله صلى الله عليه وآله: في الصعر الدية، والصعر أن يثني عنقه فيصير في ناحية»[٣].

١٢ ـ السكوني عن أبي عبد الله عليه السلام: «انّ رسول الله صلى الله عليه وآله قضىٰ في الدامية بعيراً، وفي الباضعة بعيرين، وفي المتلاحمة ثلاثة أبعرة، وفي السمحاق أربعة أبعرة»[٤].

ولنكتفِ بهذا العدد الميمون شاهداً على عدم مطابقة ما روي بطرقنا من أقضيته صلى الله عليه وآله مع ما رواه عبادة، وبه يُشرِف الفقيه على القطع بعدم وحدتها فضلاً عن تأكدها، وقد كان المنعُ من حجية ظهور السياق في خبري الشفعة ومنع فضل الماء في الجمع بين المروي متوقفاً على إثبات وحدة الأقضية المنقولة عنه صلى الله عليه وآله، وقد عرفت أنّه بمراحل عن الواقع.

ومع الغض عمّا ذكرناه، فإنّما تتم قرينية رواية عبادة على المنع من ظهور سياق خبري الشفعة وفضل الماء لو كانت معتبرةً في نفسها ومندرجةً تحت كبرىٰ

«١» وسائل الشيعة، ج١٩ ، ص٦٠ ، الباب ٣٣ من أبواب القصاص في النفس، الحديث: ٥

«٢» المصدر، ج١٧ ، ص٣٣٩ ، الباب ١١ من أبواب إحياء الموات، الحديث: ٧

«٣» المصدر، ج١٩ ، ص٢٨٧ ، الباب ١١ من أبواب ديات المنافع، الحديث الأوّل

«٤» المصدر، ص٢٩٢ ، الباب ٢ من أبواب ديات الشجاج و الجراح، الحديث: ٨

دليل حجية الخبر، و قد تصدّىٰ شيخُ الشريعة ﷺ لإثبات صحة الرواية و اعتبارها من جهة الإتقان و الضبط، و كون عبادة من الأجلاء.

لكن الظاهر عدم حجية هذه الرواية، لقصور المقتضي، فضلاً عن وجود المانع.

أمّا الأوّل، فلضعف السند، إذ الموجود في مسند أحمد هكذا: «حدّثنا عبد الله، حدثنا أبو كامل الجحدري، حدثنا الفضيل بن سليمان، حدثنا موسىٰ بن عقبة، عن إسحاق بن يحيى بن الوليد بن عبادة عن العبادة بن الصامت قال: إنّ من قضاء رسول الله ... »[1]، لجهالة فضيل بن سليمان، لتعارض كلمات علماء الرّجال فيه، فعن ابن معين «انّه ليس بثقة» و عن ابن حاتم و النسائي «انّه ليس بقوي» و عن ابن حيّان «انّه صدوق» فالرجل مجهول الحال، و لو قلنا بتقديم الجارح فالأمر أوضح.

مضافاً إلى ما حكي عن البخاري من وجود قطع في السند، لأنّ إسحاق لم يدرك عبادة حتى يروي عنه بلا واسطة.

و أمّا الثاني ـ أعني به وجود المانع ـ فللزوم طرح ما خالف العامة من الخبرين المتعارضين، إذ لا ريب في معارضة الظهور السياقي لخبري الشفعة و فضل الماء في الجمع بين المروي و تذيّل نفس الحكمين بلا ضرر، مع ظهور رواية عبادة في الجمع في الرواية. و رفعُ اليد عن ظهور الخبرين معناه الأخذ بما رواه العامة و طرح ما خالفهم، و هو أردأ من الأخذ بما وافقهم من أخبارنا، فإذا وجب طرح الخبر المروي بطرقنا لمجرد موافقته لهم، فبالأولوية القطعية يجب طرح ما استقلُّوا بروايته، المفروض مخالفته لما روي من طرقنا.

هذا كله فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعة.

و أمّا ما استشهد به الميرزا ﷺ ـ في عبارته المتقدمة ـ على عدم تذيّل خبري

«١» مسند أحمد بن حنبل، ج٥ ، ص٣٢٦ ، و رواه ابن ماجة في جامعه، ص٣١٣

الشفعة وفضل الماء بـ «لا ضرر» فلا تخلو من المناقشة.

أمّا الأوّل ـ وهو دعوىٰ وحدة الراوي الكاشفة عن وحدة الرواية ـ فبأنّ الروايات السبع المتقدمة عن عقبة وإن كانت بسند واحد، إلّا أنّ ذلك لا يكشف عن كونها روايةً واحدة في الأصل وزّعها أرباب الجوامع على أبواب متفرقة، وإنّما يكشف عن وحدة الكتاب الذي رويت عنه، فإنّ النجاشي والشيخ «١» ذكرا وجود كتاب لعقبة.

ولعلّ الكليني قدس سره وصل إليه كتابه بالسند الذي ذكره في عدّة من روايات عقبة، لوجود هذا السند في غير ما يرويه عقبة من أقضية النبي صلى الله عليه وآله، مثل روايته عن أبي عبد الله عليه السلام: «في رجل اشترىٰ متاعاً من رجل وأوجبه، غير أنّه ترك المتاع عنده ولم يقبضه، قال: آتيك غداً إن شاء الله ...، فسُرق المتاع، من مال من يكون؟ قال: من مال صاحب المتاع الذي هو في بيته حتى يقبض المتاع ويخرجه من بيته، فإذا أخرجه من بيته، فالمبتاع ضامن لحقّه حتى يرد ماله إليه» «٢»، وغيرها كثير.

ومن المستبعد جداً دعوىٰ كون هذه المجموعة روايةً واحدة وزّعها الأصحابُ على الأبواب، لعدم ارتباطٍ بين الأحكام التي تضمّنتها.

والحاصل: أنّ وحدة السند لا تكشف عن وحدة الرواية، بل تدل على وحدة الكتاب، كما أنّ تعدده لا يدل على تعددها، لإمكان رواية جمعٍ حكماً واحداً بتمام خصوصياته من المعصوم عليه السلام.

هذا، مضافاً إلى أنّه لو سُلِّم اجتماع أقضية النبي صلى الله عليه وآله في رواية عقبة، امتنع أيضاً اتحادها مع ما رواه عبادة، لاختلافها عدداً، فأقضية عقبة سبعة، وأقضية عبادة

«١» رجال النجاشي، ص٢٩٩؛ الفهرست، ص١١٨

«٢» وسائل الشيعة، ج١٢، ص٣٥٨، الباب ١٠ من أبواب الخيار، الحديث الأوّل، رواه عن الكافي، ج٥، ص١٧١، كتاب المعيشة، الحديث: ١٢

عشرون، مع مغايرة متونها، فإنّا نقلنا كلام شيخ الشريعة بطوله، ثم الأقضية المروية بطرقنا لئلّا تكون دعوانا بلا بيِّنة، فلاحظ.

وأمّا الثاني ـ وهو استلزام كون لا ضرر ذيلاً لحديث الشفعة لعدم صدوره بالاستقلال ـ فيردُّه: أنّ المتسالم عليه صدورُ جملة «لا ضرر ولا ضرار» منه ﷺ إمّا للتواتر الذي ادّعاه فخر الدين، وإمّا للاستفاضة، وإمّا لاعتبار سند بعض الروايات. وأمّا صدوره بالاستقلال أو بعنوان الذيل، فليس بذلك الوضوح حتى يجعل قرينةً على تقطيع رواية الشفعة، وعدّها من الجمع في الرواية.

ولو بنينا على اعتبار المرسلات، فقد روي فيها جملة «لا ضرر» مستقلّة عن النبي ﷺ، كما رواها عقبة عن الإمام الصادق عليه السلام بلا إسناد إليه ﷺ.

وأمّا الثالث ـ وهو أجنبية «لا ضرار» عن الشفعة ـ فيمكن الجواب عنه ـ بعد تسليم تعدد مدلولي الضرر والضرار ونفي التأكيد ـ بأن الموجب لحق الشفعة هو الضرر، وذكر الضرار لأجل اشتهار الكلمتين معاً على الألسن.

وقد تحصل من مجموع ما ذكرناه: أنّ إشكال تذيل خبري الشفعة ومنع فضل الماء بلا ضرر باقٍ بحاله، ولم يندفع ببيان شيخ الشريعة والميرزا النائيني قدس سرهما، حيث لا قرينة على كون جملة «لا ضرر» أجنبية عن قضائه ﷺ بالشفعة وفضل الماء، وينحصر التخلص عن الإشكال بإسقاط الروايتين سنداً عن الاعتبار، كما نبّهنا عليه في الجهة الأُولىٰ، أو جعل «لا ضرر» علّةً للجعل لا للمجعول. هذا تمام الكلام في هذا المبحث.

و أمّا المبحث الثاني، ففي فقه الحديث الشريف.

و فيه مقامان:

الأوّل: في معاني مفردات ألفاظ الحديث.

الثاني: في معنىٰ الجملة التركيبية.

مفاد كلمة «ضرر» و «ضرار»

أمّا المقام الأوّل، فتفصيله: أنّ المعنىٰ العرفي للضرر الذي هو اسم المصدر، و يقابله المنفعة ـ التي هي أيضاً اسم مصدر ـ عبارة عن النقص في الأموال و الأنفس، و المصدر هو «الضرّ» في مقابل «النّفع» الذي هو مصدر «نَفَع» فيقال في النقص المالي و النفسي: «ضرّه الغذاء الفلاني و أضرّ به، و ضرّه البيع الفلاني و أضرّ به، و نفعه البيع الفلاني و أضرّ به» و لا يقال في النقص العِرضي: أضرّ زيد بعمروٍ مثلاً إذا هتك عِرضه، أو أهانه، أو نظر إلى أهله، كما لا يقال «نفعه» إذا جلّله و أكرمه.

و بالجملة: فالضرُّ و النّفع، و الضرر و المنفعة، لا تطلق عرفاً إلّا على النقص المالي و النفسي كما قيل.

و أمّا المعني اللغوي للضرر، فقد ذكر له أهلُ اللغة معاني:

منها: الضيق، فعن الصحاح «مكان ذو ضرر أي ضيِّق»[1].

و منها: ما عن القاموس و عن المنجد من أنّ «الضرّ و الضرر ضد النّفع: الشدة و الضيق و سوء الحال، و النقصان يدخل في الشيء»[2].

«١» الصحاح، ج٢، ص٧١٩

«٢» القاموس المحيط، ص ٣٩٩ – ٤٠٠؛ المنجد، ص٤٤٧ (الطبعة العشرون)

و منها: ما عن المصباح: الضرّ بمعنىٰ فعل المكروه، و ضرّه فعل به مكروهاً «١».

فالمتحصل: أنّ معنىٰ الضرر و الضرّ عرفاً هو النقص المالي و النفسي، دون النقص العِرضي و غيره، و لغةً هو الضيق و الشدة و سوء الحال.

و المناسب للحديث الشريف من هذه المعاني هو الضيق و الشدة، حيث إنّ سمرة كان مضارّاً أي مضيِّقاً و موجباً لوقوع الأنصاري في الشدة و الحرج و المكروه، لأنّه المناسب لقول الأنصاري ـ على ما في مرسلة زرارة ـ:« يا سمرة لا تزال تفجأُنا على حالٍ لا نحبُّ أن تفجأنا عليها ».

و لما في خبر الحذّاء:« فكان سمرة إذا جاء إلى نخلته ينظر إلى شيءٍ من أهل الرّجل يكرهه الرّجل » لا أنّه كان موجباً لورود نقصٍ في مال الأنصاري أو نفسه، فاحتمال النقص المالي في مالية داره الناشئ من الدخول فيها بلا إذنٍ، ضعيف.

فتلخّص ممّا ذكرناه أُمور:

الأوّل: أنّ الضرر عرفاً هو النقص في النّفس و المال، و يقابله النّفع و المنفعة.

الثاني: أنّ بين الضرر و النّفع واسطة، لأنّ المال إذا لم ينقص و لم يزد عليه لا يصدق عليه النّفع و لا الضرر، فهما من الضدّين اللّذين لهما ثالث، إذ ليس عدم النّفع مساوياً للضرر، لوجود الواسطة بينهما، كما عرفت.

الثالث: أنّ المناسب من المعاني اللغوية للضرر لمورد الحديث هو الضيق و الشدة، دون الضرر المالي أو النفسي.

الرابع: أنّ مادة « الضرر » تستعمل متعديةً إذا كانت مجردة، فيقال « ضرُّه يضرُّه » و متعدية بالباء إذا كانت من باب الإفعال، فيقال:« أضرّ به ».

هذا ما يتعلق بمعنىٰ الضرر.

«١» المصباح المنير، ص ٣٦٠

وأمّا الضرار، فيحتمل كونه مصدراً للثلاثي المجرّد من قبيل «كتب كتاباً وكتباً» كما تقدّم في كلام بعض اللغويين، ويحتمل كونه مصدراً لباب المفاعلة، وهو إمّا أن يكون من صيغ المزيد فيه، وإمّا غير مأخوذ من الثلاثي المجرّد، كما قد يقال في «سافر» حيث لم يصغ من «سفر» بمعنىٰ الكشف، ولا من السفر بمعنىٰ الضرب في الأرض، كذا أُفيد.

لكنه في شرح الشافية جعل «سافر» للمبالغة في نفس معناه الثلاثي المجرّد وهو الكشف «١».

وبناءً على الاحتمال الثاني، فالمشهور أنّ الأصل في المفاعلة الاشتراك في المبدأ. وفي خصوص المورد، حيث لا يراد منه فعل الاثنين، فهل هو تأكيد للضرر كما زعمه المحقق الخراساني، أم أنّه للتعمد والتقصد بالضرر كما اختاره المحقق الاصفهاني «٢»، أو الإصرار عليه كما اختاره المحققان النائيني «٣» والعراقي «٤»، أو قيام الفاعل مقام إيجاد المادة كما في تقرير بعض الأعاظم «٥»، أو للسعي لإيجاد المادة، كما أفاده سيدنا الأُستاذ قدس سره «٦» ؟ وجوه، بل أقوال.

وتنقيح البحث منوط بالنظر أوّلاً: إلى مفاد هيئة المفاعلة ـ بناءً على عدم كون «ضرار» مصدراً للثلاثي المجرد ـ وثانياً: إلى ما يمكن أن يدل عليه اللفظ في خصوص المورد، فينبغي البحث في موضعين.

«١» شرح الشافية، ج١ ، ص٩٩

«٢» حاشية المكاسب، ج١ ، ص٢ (الحجرية)

«٣» منية الطالب، ج٢ ، ص١٩٩

«٤» مقالات الأُصول، ج٢ ، ص١١٢ (الحجرية)

«٥» مصباح الأُصول، ج٢ ، ص٥٢٣

«٦» مستمسك العروة الوثقىٰ، ج١٢ ، ص٢٣٥

الأوّل: في مفاد باب المفاعلة، والمشهور أنّه فعل الاثنين، بل هو الأصل الذي يحمل عليه اللفظ. وقد أورد عليه المحقق الاصفهاني واختار أنّ مدلول هذه الهيئة تعدية المادة إلى الغير وإيصالها إليه فيما إذا لم يكن الفعل بنفسه متعدياً إلى شخصٍ، والتقصد بإيصالها إليه فيما كان الفعل متعدياً بنفسه، كما سيتضح.

ومحصّل كلامه ﷺ: أنّ ما يدعيه المشهور غير سديد، وذلك لاستعمال هذه الهيئة في القرآن الكريم وغيره من الاستعمالات الصحيحة مع عدم صحة انتساب المادة إلى الاثنين أو عدم إرادته، وذلك كقوله تعالىٰ:« يخادعون الله، ومن يهاجر إلى الله، ويراءون، ونافقوا، وشاقُّوا، وناديناه، ومسجداً ضراراً، ولا تمسكوهن ضراراً، ولا تؤاخذني » وقولهم: عاجله بالعقوبة، وبارزه بالمحاربة، وساعده التوفيق، وباشر الحرب، وخالع المرأة، وواراه في الأرض ... إلى غير ذلك.

ولا ريب في إرادة فعل الواحد في هذه الأمثلة ونحوها. مع أنّ المشهور فرّقوا بين مدلول صيغتي المفاعلة والتفاعل ـ بعد اشتراكهما في إفادة قيام الفعل بالاثنين ـ بانتساب المادة إليهما بالأصالة في التفاعل، وبالأصالة إلى أحدهما والتبعية إلى الآخر في المفاعلة.

ولكن هذه التفرقة غير معقولة، فلا اشتراك في انتساب المادة إلى اثنين في شيءٍ من البابين. أمّا في التفاعل، فلأنّ هذه الهيئة موضوعة بإزاء نسبة خاصة من النِسَب وهي الاختلاط في المبدأ، ولا تتكفل لإفادة نسبتين إلى فاعلين، حيث إنّ الهيئات موضوعة بوضع المعاني الحرفية، وإنّما المدلول نسبة خاصة قائمة بطرفين، فمفاد هيئة « التضارب » ما يعبّر عنه بالفارسية بقولهم:« بهم زدن » وهي نسبة متقومة بطرفين، وليس مدلول « تضارب زيد وعمرو » نسبة ضرب كل منهما للآخر حتى تتعدّد النسبة، وإنّما لوحظ ضرب كلٍّ منهما الآخر نسبةً واحدة على نهج إضافة مادة واحدة إلىٰ طرفين.

وأمّا في المفاعلة، فلأنّ مفاد هيئة «ضارب زيد عمراً» هذه النسبة الوحدانية ذات الطرفين، فهي متحدة مع مدلول هيئة التفاعل لا غيرها، وعليه، فلا مشاركة في شيءٍ من البابين.

وأمّا التفرقة بينهما بالأصالة والتبعية في باب المفاعلة، فإنْ أُريد التبعية في مقام الثبوت فممنوعة، لتوقفها على تعدد النسبة، حتى يكون انتساب المادة إلى أحدهما تابعاً لانتسابها إلى الآخر، وقد عرفت استحالة تعدد النسبة، لأنّ الهيئات موضوعة بوضع الحروف.

وإن أُريد التبعية في مقام الإثبات كتبعية المدلول الالتزامي للمطابقي، فهي وإن كانت صحيحةً، لكنّها فرع التبعية في مقام الثبوت المفروض استحالتها.

والصحيح وجود الفرق الأساسي بين بابي التفاعل والمفاعلة، لكون مفاد الأوّل النسبة الوحدانية المتقومة بطرفين، ومفاد الثاني تعديةَ المادة وإنهاءها إلى الغير.

وتوضيحه: أنّ الفعل الثلاثي المجرّد إمّا أن يكون لازماً كجلس، أو متعدياً، وهو تارةً يتعدّىٰ بنفسه لا إلى شخص آخر، بل إلى شيءٍ آخر مثل «كتب الحديث» وأُخرىٰ يتعدّىٰ بنفسه إلى شخص آخر مثل «خدعه».

وتعدّي الأوّل والثاني إلى الشخص يتوقف على الاستعانة بحرف الجر، مثل «جلس إليه وكتب إليه الحديث» والمدلول المطابقي لباب المفاعلة هو إنهاء المادة إلى الغير بنفسه بدلاً عن حرف الجر المستعمل مع الثلاثي المجرد، فمفاد «جالسته وكاتبته» هو معنىٰ «جلس إليه وكتب إليه».

وأمّا المتعدي بنفسه مثل «خدعه» فصوغه من باب المفاعلة يدل على التصدي لإنهاء الخديعة إليه، والفعل وإن كان متعدياً بنفسه إلى الآخر مثل «ضرب زيد عمراً» إلّا أنّ هذا التعدي ذاتيّ مفاد الفعل، بخلاف «خادع وضارب» فإنّ

حيثية الإنهاء إلى الغير ملحوظة في مقام إفادة النسبة، فإذا صدر منه ضرب واقع على عمرو صدق عليه «أنّه ضربه» ولا يصدق «أنّه ضاربه» إلّا إذا تصدّىٰ لضربه، ولذا لمّا أبىٰ سمرة عن الاستئذان قال ﷺ: «إنّك رجل مضار» أي متصدٍّ لإضرار الأنصاري، لا مجرد كون دخولك ضرراً عليه، وليس «لا ضرار» للتأكيد ولا لغيره، بل لنفي التصدي للإضرار.

هذا ما أفاده المحقق الاصفهاني ﷺ حول مدلول باب المفاعلة كبروياً، وتطبيقه على «الضرار». وقد أفاد مثل هذه البيانات في حاشيته على المكاسب، غير أنّه جعل فيها مدلول المفاعلة المطابقي التعمد والتقصد بالمادة، ولعلّ مقصوده منه هو التصدي بإيصال المادة إلى الغير الذي ذكره في تعليقته الأنيقة على الكفاية «١».

وعلى كلٍّ، فليس مفاد شيءٍ منهما أنّ مدلول باب المفاعلة قيام الفاعل مقام إيجاد المادة بدون تحققها خارجاً، كما نُسِب إليه في كلمات بعض أجلة تلامذته، لتصريحه ﷺ بأنّ مدلول هذه الصيغة إيجاد المادة عن قصدٍ، لا مجرد إرادة إيجادها.

وكيف كان، ففي كلامه ﷺ مواقع للنظر:

منها: استشهاده على عدم دلالة المفاعلة على المشاركة بعدة من الأمثلة، إذ يتوجه عليه:

أوّلاً: أنّ بعض الأمثلة لا يصلح لانتقاض المدّعىٰ به، فإنّ دلالة «المفاعلة» على المشاركة في المادة منوطة بصوغها من الثلاثي المجرد الذي يتحد معناه مع ما اشتق منه، سوىٰ أنّ صوغها من باب المفاعلة يوجب ظهورها في الاشتراك، وأمّا ما كان ثلاثيُّه والمزيدُ فيه بمعنيين لُبّاً، لم يدل باب المفاعلة منه على الاشتراك.

قال نجم الأئمة ﷺ في بيان معنىٰ المفاعلة: «أقول: لنسبة أصله ـ أي لنسبة

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص ٤٣٧ - ٤٣٩

المشتق منه فاعل ـ إلى أحد الأمرين أي الشيئين »[١].

وعليه، فإذا كان الفعل الثلاثي بمعنىً، والمزيد فيه من باب المفاعلة بمعنىً آخر، لم يدل على الاشتراك حتى ينتقض القول المشهور به، فمثل « ناديناه، باشر، نافق، ساعد » خارج عمّا هو الأصل في هيئة المفاعلة موضوعاً.

أمّا الأوّل أعني به « ناديناه » فلأنّ « ندا الرّجل بمعنىٰ اعتزل » وهو أجنبي عن « نادىٰ » الذي هو بمعنىٰ صاح.

وأمّا الثاني، فلأنّ « سعد » بمعنىٰ « يُمن » وهو أجنبي عن « أعان » الذي هو مدلول الفعل من هذا الباب.

وأمّا الثالث، فلأنّ « نفق » بمعنىٰ « خرج » ولا ربط له بستر الكفر بالقلب وإظهار الإيمان باللسان الذي هو معنىٰ « نافق ».

وأمّا الرابع، فلأنّ « بشر » بمعنىٰ « اهتم بالأمر وتولّاه » وهذا المعنىٰ في نفسه غير قابل لصدوره من شخصين بنحوٍ يصدر من كل منهما ويقع على الآخر، فلابدّ أن يراد بالفعل المصوغ من باب المفاعلة المبالغة فيه، كما يقال في « سافرت وناولته الشيء » فإنّهما للمبالغة في الخروج إلى السفر وإعطاء الشيء لغيره، أو بمعنىٰ ثلاثيه المجرد، وهكذا حال بعض الأمثلة الأُخرىٰ كما لعلّه سيأتي التعرّض له.

وثانياً: أنّ الأمثلة المذكورة لم تبلغ حدّاً تنافي ما هو المشهور من وضع المفاعلة للاشتراك، إذ هذه الأفعال الخارجة عن الأصل بالقياس إلى ما بقي منها كالقطرة من البحر.

ومنها: ما نسبه إلى المشهور، من دعواهم وحدة معنىٰ بابي المفاعلة والتفاعل، وإنّما الفرق في دلالة « المفاعلة » على انتساب المادة إلى أحدهما بالأصالة وإلى

« ١ » شرح الشافية، ج١، ص٩٦

الآخر بالتبعية، و دلالة «التفاعل» على انتساب المبدأ إليهما بالأصالة. إذ فيه:

أنّ نجم الأئمة الذي هو أُسطوانة علم الصرف أنكر هذا في شرح الشافية وادّعىٰ وحدةَ مدلولي البابين، قال: «ثم اعلم أنّه لا فرق من حيث المعنىٰ بين فاعل و تفاعل في إفادة كون الشيء بين اثنين فصاعداً، وليس كما يتوهم من أنّ المرفوع في باب ـ فاعل ـ هو السابق بالشروع في أصل الفعل على المنصوب، خلاف باب تفاعل، ألا ترىٰ إلى قول الحسن بن علي عليه السلام لبعض مَن خاصمه: سفيه لم يجد مسافهاً، فإنّه سمّىٰ المقابل له في السفاهة مسافهاً، وإن كانت سفاهته ـ لو وجدت ـ بعد سفاهة الأوّل»[1].

ومنها: ما أورده من المحذور على دلالة بابي التفاعل والمفاعلة على نسبتين من أنّ الهيئة موضوعة بإزاء نسبة خاصة قائمة بطرفين. إذ يتوجه عليه:

أنّه لا محذور في دلالة الهيئة الواحدة على نسبتين، لا من ناحية الوضع الذي هو الجعل الاعتباري، بمعنىٰ جعل اللفظ علامةً للدلالة على المعنىٰ، المستلزم لاختصاصه به، ولا من ناحية الاستعمال الذي حقيقته إيجاد المعنىٰ باللفظ، فلزيدٍ أنحاء من الوجود الخارجي والذهني، ومنها وجوده الجعلي المتحقق بالتلفظ به.

أمّا عدم المحذور من جهة الوضع، فلجواز جعل لفظ «المفاعلة والتفاعل» علامةً على معنيين اسميين، وهما صدور المبدأ من كل منهما. وأمّا عدمه من ناحية الاستعمال، فلأنّ الممتنع على هذا المبنىٰ إيجاد المعنيين بوجود لفظي واحد، لاتحاد الإيجاد والوجود حقيقةً وتغايرهما اعتباراً.

وأمّا إذا لوحظ المعنيان معاً واستعمل اللفظ فيهما بنحو المعيّة، لم يترتب عليه محال، لعدم استعمال اللفظ في كل من النسبتين الصادرتين من طرفين بالاستقلال، كما

---

[1] شرح الشافية، ج١، ص١٠١

هو الحال في المشترك اللفظي مثل «العين» المستعملة تارةً في العين الجارية وحدها، وأُخرىٰ في غيرها، وإنّما الموضوع له في بابي التفاعل والمفاعلة كل من المادّتين على حدٍّ العام المجموعي.

وما أفاده من كون معنىٰ «تضارب زيد وعمرو» هو الاختلاط المعبّر عنه بالفارسية بـ «بهم زدن» لا يخلو من تأمّل، لفرض قيام المادة بكل من الفاعلين ـ وهما زيد وعمرو ـ لصحة استعمال كلمة «من» النشوية مع كل منهما، فيقال: «صدر الضرب ونشأ من زيد وعمرو» فالنسبة متعددة حقيقةً، لا أنّها واحدة قائمة بطرفين، لاستحالة وحدة النسبة مع تعدد مَن يصدر منه الضرب، ولا جامع للمعاني الجزئية التي منها الهيئات.

وعليه، فحيث لا محذور ثبوتي في دلالة البابين على قيام المبدأ بكل واحد من الطرفين، فلا مانع من الالتزام به، ويكفي دليلاً عليه كلمات علماء الأدب.

ومنها: ما أفاده في تحقيق مختاره من أنّ باب المفاعلة يدل على ما يدل عليه حرف التعدية إن كان الفعل لازماً أو متعدياً إلى غير شخص. وإن كان الفعل الثلاثي بنفسه متعدياً، فصوغ باب المفاعلة منه يدل على التصدي لإنهاء المادة إلى الغير.

إذ يرد عليه: أنّه لا ينطبق على جملة من الاستعمالات الفصيحة القرآنية وغيرها، مثل قوله تعالىٰ: ﴿مهاجراً إلى الله﴾ و﴿يهاجر إلى الله﴾ فإنّه لو كان مدلول المفاعلة المطابقي هو الإنهاء إلى الغير المدلول عليه بحرف الجرّ، لزم الاستغناء عن حرف التعدية، مع أنّه لا محصّل للكلام بدون «إلى» والمفروض أنّ مادة الهجران بنفسها تفيد الابتعاد عن المهجور، ولا مناص من كون «هاجَرَ» هنا بمعنىٰ الثلاثي المجرّد أي «هَجَرَ» مثل «توانيت» بمعنىٰ «ونيت».

مضافاً إلى أنّ التسوية بين مفاد المفاعلة وحرف الجر من كونهما للتعدية لا تخلو من شيء، لأنّ صوغ باب المفاعلة من الفعل الثلاثي اللازم يدل على صدور

الفعل من كل منهما، بعد أن كان صادراً من أحدهما بدون وقوعه على المفعول به مثل « جلس وجالس » لصدور الجلوس من فاعلين في الثاني. وهذا بخلاف التعدية بحرف الجر، فإنّ معنىٰ « جلس إلى زيد » لم يتغيّر عمّا كان قبل التعدية بالحرف، لعدم وقوعه على زيد، وإنّما يدل الحرف على تخصيص الجلوس وتقييده بكونه إلى جانب زيد، لا إلى جنب عمرو، سواء أكان زيد نائماً أم قائماً أم جالساً.

وعليه، فجعل مدلول حرف الجر والمفاعلة واحداً غير ظاهر الوجه.

وأمّا مسألة الإنهاء إلى الغير عن تعمد وتقصد الذي جعله مفاد المفاعلة لخصوص الأفعال المتعدية وعدم تغير معانيها، فيردُّها: المنع من إطلاقه، كما صرّح به نجم الأئمة في شرح الشافية، لاختصاص تلك الدعوىٰ ـ على تقدير تسليمها ـ بالأفعال التي لا يتغير مفعولها بعد نقلها إلى باب المفاعلة، مثل « ضاربتُ زيداً » حيث لم يتغير معنىٰ الضرب قبل تلبسه بباب المفاعلة وبعده. وهكذا الحال في بعض الأفعال اللازمة مثل « كارمته ».

وأمّا ما يتغير معناه بنقله إلى باب المفاعلة ـ سواء أكان لازماً أم متعدياً ـ بشهادة تغيير المفعول، فلا يتم دعوىٰ وضع الهيئة لإنهاء المادة إلى الغير عن تعمد، مثل « نازعتُ زيداً الحديثَ » و « جاذبتُه الثوبَ » فإنّ النزاع تعدّىٰ إلى مفعولين، بعد أن كان المجرد منه متعدياً إلى مفعول واحد وهو الحديث. وفي الثاني أيضاً صار المفعول الأوّل الضمير بعد أن كان المفعول الواحد هو الثوب، وكذا في الفعل اللازم مثل « سايرتُه في البرّية ».

والمناط كون المشارك ـ في باب المفاعلة ـ نفس المفعول في الثلاثي المجرد، فإنّه لا يتعدّىٰ إلى مفعولين كـ « شاتمته »، وإن كان غيره تعدّىٰ إلى مفعولين كما في « جاذبته ».

وما استعرضه من الأمثلة للدلالة على التقصد في إنهاء المادة إلى الغير مثل

« خادع و ضارب و مضار » فمضافاً إلى عدم تماميته في جميع الموارد ـ مثل « قابلتُه و صادفتُه » لتصريح المنجد بأنّ الثاني أعم من كون المواجهة عن قصد و عدمه «١» ـ أنّه يشكل تسليمه، لأنّ « خدع » بنفسه يتضمّن التقصد، فقد قيل في معناه: « أظهر خلاف ما يخفيه، و ألحق به المكروه من حيث لا يعلم » «٢». و هذا معنىٰ « خادع » أيضاً، فهذه المادة تدل على إلحاق المكروه بالغير، لأنّ الخدعة هي المكر و الحيلة.

و لعلّ إشراب التعمد في « خادع » لأجل ما حكي عن تبيان الشيخ في تفسير قوله تعالىٰ: ﴿ يخادعون الله ﴾ من أنّه بمعنىٰ قصد الخدعة بدون وقوعها خارجاً «٣». و أين هذا من دعوىٰ إصدار الفعل عن قصد ؟ و لو تمّ لاختص بهذه المادة.

و أمّا الاستشهاد بقوله ﷺ: « انّك رجل مضار » فسيأتي عدم منافاته للمدّعىٰ.

و قد تحصّل: أنّ ما أفاده المحقق الاصفهاني ﷺ في معنىٰ باب المفاعلة لا يمكن المساعدة عليه.

فالحقُّ ما هو المشهور بين النحاة و الصرفيين من دلالة هذه الهيئة على المشاركة في المبدأ. و هو لا ينافي دلالتها على معانٍ أُخرىٰ أحياناً، فقد وردت بمعنىٰ « فعّل » للتكثير في مثل « ضاعفتُ الشيء » و « ناعَمَه » أي كثرت أضعافه و نعمته. و بمعنىٰ « أفعل » أي جعل الشيء ذا أصله في مثل « راعنا سمعك و عافاك الله » أي اجعله ذا رعاية لنا، و جعلك ذا عافية. و بمعنىٰ الثلاثي المجرد مع المبالغة فيه مثل « بارك الله فيه و ناولته و عاودته و راجعته »، هذا تمام الكلام في الموضع الأوّل.

«١» المنجد، ص٤١٩ ، (الطبعة العشرون)

«٢» المصدر، ص١٧٠

«٣» لعلّه أراد به قول شيخ الطائفة: « لكن نقول: خادعوهم و ما خدعوهم، بل خدعوا أنفسهم » فلاحظ: تفسير التبيان، ج١ ، ص٧٠

الموضع الثاني: في استظهار معنىٰ «ضرار» في موارد استعماله في الأخبار، سواء أكان مصدراً للثلاثي المجرد أم المزيد فيه من باب المفاعلة، وسواء قلنا بأنّ مفاد هيئة المفاعلة التعمد بإنهاء المادة إلى الغير أم لا، ففي تقريرات المحقق النائيني بعد الاعتراف بأنّ الأصل في باب المفاعلة المشاركة: «إلّا أنّ الظاهر بل المتعيّن في أغلب موارد استعماله أن يكون بمعنىٰ الضرر. ويحتمل قريباً أن يكون استعمال ـ لا ضرار ـ هنا بعناية أُخرىٰ، وهي العناية الموجبة لخطابه ﷺ لسمرة بقوله ﷺ: انّك رجل مضار، وهي عبارة عن إصرار ذلك الشقي بإضراره على الأنصاري، على ما يظهر من متن الحديث ... إلى أن قال:

فإنّ أغلب موارد استعمال اسم الفاعل من باب المفاعلة هو أن يكون صدور المبدأ نعتاً للفاعل، كما يقال: زيد محارب أو مماطل أو مقاتل، قال الله سبحانه: فضّل الله المجاهدين على القاعدين ....

فحاصل الفرق بين الضرر والضرار: أنّه لو كان حكمٌ أو فعلٌ يلزم منه الضرر من دون تعمدٍ وإصرار عليه فهو الضرر، وأمّا إن كان عن قصدٍ إلى ورود الضرر وتعمد عليه فهو الضرار»[1].

والإنصاف أنّ موارد استعمال هيئة «ضرار ومضارة» في الكتاب والسنة مختلفة، فقد استعمل تارةً متضمناً للقصد بإيصال الضرر إلى الغير، وأُخرىٰ بدونه.

فمن الأوّل ما ورد في النهي عن إمساك الزوجة ضراراً، كخبر الحسن بن زياد عن أبي عبد الله عليه السلام، قال: «لا ينبغي للرجل أن يطلّق امرأته، ثم يراجعها وليس له فيها حاجة، ثم يطلقها، فهذا الضرار الذي نهىٰ الله عزّ وجلّ عنه، إلّا أن يُطلِّق ثم

«١» قاعدة لا ضرر المطبوعة مع تقريرات المكاسب للحجة الخوانساري قدس سره، ص١٩٩

يراجع، وهو ينوي الإمساك »[١].

وكرواية هارون بن حمزة الغنوي عن أبي عبد الله عليه السلام « في رجل شهد بعيراً مريضاً وهو يباع، فاشتراه رجل بعشرة دراهم، فجاء وأشرك فيه رجلاً بدرهمين بالرأس والجلد، فقضي أنّ البعير برئ، فبلغ ثمنه دنانير، قال، فقال: لصاحب الدرهمين: خُذ خُمس ما بلغ، فأبىٰ، قال: أُريد الرّأس والجلد، فقال: ليس له ذلك، هذا الضرار، وقد أُعطي حقه إذا أُعطي الخمس »[٢].

وخبر محمد بن مسلم: « قلت لأبي عبد الله عليه السلام: رجل ورث غلاماً وله فيه شركاء، فأعتق لوجه الله نصيبه، فقال: إذا أعتق نصيبه مضارّة وهو موسر ضَمن للورثة، وإذا أعتق نصيبه لوجه الله كان الغلام قد أُعتق من حصة مَن أعتق، ويستعملونه على قدر ما أُعتق منه له ولهم، فإن كان نصفه عمل لهم يوماً وله يوم.

وإن أعتق الشريك مضارّاً وهو معسر، فلا عتق له، لأنّه أراد أن يُفسد على القوم، ويرجع القوم على حصصهم »[٣].

ونحوه روايات أُخرىٰ من الباب نفسه.

ومن الثاني: ما ورد في باب عدم جواز الإضرار بالورثة في الوصية، كخبر السكوني عن جعفر بن محمد عن أبيه عليهما السلام، قال: « قال علي عليه السلام: مَن أوصىٰ ولم يحف ولم يضارّ، كان كمن تصدّق به في حياته »[٤]، بداهة أنّ بطلان الوصية فيما زاد على الثلث لا يتوقف على قصد الموصي الإضرار بورثته.

« ١» وسائل الشيعة، ج١٥ ، ص٤٠٢ ، الباب ٣٤ من أبواب أقسام الطلاق، الحديث الأوّل

« ٢» المصدر، ج١٣ ، ص٤٩ ، الباب ٢٢ من أبواب بيع الحيوان، الحديث الأوّل

« ٣» وسائل الشيعة، ج١٦ ، ص٢٣ ، الباب ١٨ من أبواب العتق، الحديث: ١٢

« ٤» المصدر، ج١٣ ، ص٣٥٦ ، الباب ٥ من أبواب كتاب الوصايا، الحديث: ٢

وما ورد في سقوط ولاية الجد على الصغيرة، كموثق عبيد بن زرارة، قال: «قلت لأبي عبد الله عليه السلام: الجارية يريد أبوها أن يزوِّجها من رجل، ويريد جدُّها أن يزوِّجها من رجلٍ آخر، فقال: الجدُّ أولىٰ بذلك ما لم يكن مضاراً، إن لم يكن الأب زوّجها قبله، ويجوز عليها تزويج الأب والجد»[1].

لوضوح أنّ سقوط ولاية الجد يدور مدار تضرر الجارية واقعاً بالتزويج بالرجل الذي يعيِّنه، وليس لقصد الإضرار ـ مع بُعده في نفسه في خصوص المورد ونُدرته ـ دخل في سقوط ولايته، كما لا دليل آخر على سقوط ولايته عند تضررها ولو لم يقصده الجد.

وبملاحظة الروايات المتقدمة ونحوها ظهر أنّه لا وجه للتفصيل بين الضرر والضرار، بأنّ الغالب من موارد استعمال الأوّل هو الضرر المالي، والثاني هو التضييق وإيصال الكلفة والإلقاء في الحرج والمكروه، مستظهراً ذلك من مثل قوله تعالىٰ: ﴿ ولا تضار والدة بولدها ﴾ ولما ورد في تفسيره من قوله عليه السلام: «لا ينبغي للرجل أن يمتنع من جماع المرأة، فيضارّ بها إذا كان لها ولد مرضع [مرتضع] ويقول لها: لا أقربك، فإنّي أخاف عليك الحبل، فتقتلي ولدي. وكذلك المرأة لا يحلّ لها أن تمنع عن الرّجال، فتقول: إنّي أخاف أن أحبل، فأقتل ولدي، وهذه المضارة في الجماع على الرّجل والمرأة»[2].

وقوله تعالىٰ: ﴿ مسجداً ضراراً ﴾ فإنّ تضرّر المؤمنين ببناء مسجد ضرار معنوي، لاستلزامه تفرق جمعهم واختلاف كلمتهم، وليس المراد النقص في الأموال.

وذلك لما عرفت من أنّ موارد استعمال «ضرار» مختلفة، والمقصود منه في

«١» وسائل الشيعة، ج١٤، ص٢١٨، الباب١١ من أبواب عقد النكاح و أولياء العقد، الحديث: ٢

«٢» المصدر، ج١٤، ص١٣٧، الباب ١٠٢ من أبواب مقدمات النكاح و أدابه، الحديث الأوّل

الآيتين الكريمتين ونحوهما وإن كان الإلقاء في الحرج والضيق، لكن دعوىٰ استقرار ظهوره في ذلك كي يحمل عليه في موارد الشك ممنوعة، وقد عرفت إرادة الضرر المالي منه في روايتي الغنوي والسكوني المتقدمتين.

وبعد ورود «ضرار ومضارة» في النصوص تارةً بما يتضمن قصد الإضرار والتعمد به، وأُخرىٰ بدونه، سواء أكان الضرر مالياً أم معنوياً، فلا وجه للقول بظهور الصيغة في واحدٍ منها، لاستلزامه مجازية الاستعمال في كل منها بالخصوص بلا قرينةٍ عليه.

نعم، في خصوص قضية سمرة حيث كان بصدد الإضرار بالأنصاري ـ بقرينة معارضته لكلام النبي صلى الله عليه وآله حينما أمره بالاستيذان، ثم طلب منه بيع النخلة وتعويضها بنخل الجنة، وغير ذلك ـ فالمراد بـ «مضار» الوارد في مرسلة زرارة وخبر الحذّاء هو الإصرار على الضرر، وكذا المراد من «ضرار» في موثقة زرارة لو لم يكن لمعنىً آخر ممّا قيل فيه.

لكن إرادة التعمد في إيصال الضرر حينئذٍ إنّما هي بقرينة المورد، فهو من موارد تعدد الدال والمدلول، لا لتضمن نفس الكلمة للقصد والإصرار، فإنّ إطلاق اللفظ الموضوع للعام وإرادة الخاص منه بدال آخر لا يوجب المجازية، كما هو واضح.

وعليه، فالعناية التي ادّعاها المحقق النائيني في كلامه المتقدم لاستعمال الضرار في قصة سمرة في الإصرار بإضرار الغير تتوقف:

أوّلاً على إحراز أنّ «ضرار» مصدر لباب المفاعلة.

وثانياً: على دلالة هذا الباب على مزاولة المادة بنحوٍ يتصف بها الفاعل، كما مثّل قدس سره بالمجاهد والمماطل ونحوهما. لكنك عرفت المنع منه.

ولعلّه لذا التزم المحقق الخراساني بأنّ ضرار تأكيد للضرر، لاحتمال كونه

مصدراً للثلاثي المجرد، وغير ذلك. وعلى تقدير كونه مصدر باب المفاعلة فلم يظهر لهذا اللفظ مدلول غير معنىٰ الثلاثي، لاختلاف اللغويين في معناه.

لكن التأكيد أيضاً يتوقف على إحراز وحدة اللفظين، مع أنّه يقتضي تكرار «لا ضرر» بنفس الهيئة كما في «دكّاً دكّاً» و«صفّاً صفّاً» ونحوهما، والاستغناء عن العاطف في التأكيد، كما هو واضح.

هذا، مضافاً إلى أصالة الاحتراز والتأسيس و برودة الزيادة و التأكيد، خصوصاً مع صدوره ممن كلامه يتلو كلام الخالق في الفصاحة والبلاغة.

وقد تحصّل: أنّ الأقوال في «ضرار» مختلفة، وتعيين واحدٍ منها غير مهمٍّ في تعيين مفاد القاعدة، إذ المستدل به عليها خصوص «لا ضرر» فلا إجمال في ما يرتبط بالمقام.

هذا ما يتعلق بمعنىٰ كلمتي «الضرر والضرار».

وأمّا كلمة «لا» فهي إذا دخلت على اسم الجنس تكون لنفي الطبيعة، المستلزم لنفي جميع أفرادها، فإنّ قولنا: «لا رجل في الدار» لا يصح إلّا إذا لم يكن شيء من أفراد طبيعة الرّجل في الدار، هذا.

مفاد الهيئة التركيبية لجملة «لا ضرر»

وأمّا المقام الثاني، وهو معنىٰ الجملة التركيبية، فيحتمل فيه وجوه كثيرة:

١ ـ نفي الحكم الضرري

أحدها: ما احتمله شيخنا الأعظم قدس سره من إبقاء النفي على حاله، من إرادة نفي الطبيعة وهي الضرر، بجعله عنواناً لنفس الحكم، إمّا باستعمال الضرر فيه بنحو المجاز في الكلمة بعلاقة السببية، حيث إنّ الحكم الشرعي سبب للوقوع في الضرر، كوجوب

الوضوء مع الضرر البدني أو المالي، ولزوم البيع الغبني، ضرورة أنّ وجوب الوضوء ولزوم البيع سببان للضرر عرفاً، وهذه السببية تصحح استعمال الضرر في الحكم مجازاً.

وإمّا بنحو المجاز في الحذف، بأن يراد من قوله: «لا ضرر» لا حكم ضرري، فالمنفي حينئذٍ هو طبيعة الضرر في وعاء التشريع، فجنس الحكم الضرري في الشريعة الإسلامية معدوم.

وإمّا بنحو الحقيقة الادّعائية بعلاقة السببية، بدعوىٰ: أنّ الحكم الذي هو سبب للضرر كأنّه نفس الضرر، فتصح دعوىٰ نفي الضرر حقيقةً أي نفي الحكم الشرعي الناشئ منه الضرر.

ولم يظهر من كلام الشيخ تعيُّن أحد هذه الوجوه عنده واعتماده عليه، نعم يظهر منه مطلبان:

أحدهما: بالصراحة، وهو تعذر إرادة المعنى الحقيقي.

والآخر: بالظهور، وهو عدم تذيُّل «لا ضرر» بـ «على مؤمن» إذ مع تذيُّله به لا يدل إلّا على الحكم الضرري بالنسبة إلى الغير، ولا يشمل مثل وجوب الوضوء الضرري، قال ﷺ: «فاعلم أنّ المعنىٰ بعد تعذر إرادة الحقيقة عدم تشريع الضرر، بمعنىٰ أنّ الشارع لم يشرِّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد، تكليفياً كان أم وضعياً، فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون، فينتفي بالخبر ... إلى أن قال: وكذلك وجوب الوضوء على من لا يجد الماء إلّا بثمن كثير»[1].

فإنّ هذا المثال أجنبي عن الإضرار بالغير، فقوله: «لا ضرر» حينئذٍ إمّا غير مذيّل بشيء، وإمّا مذيّل بكلمة «في الإسلام». لكن التمثيل بالوضوء الضرري ينافي

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٠؛ رسائل فقهية، ص١١٦

جعل مدرك القاعدة مرسلة زرارة المشتملة على «على مؤمن» حيث عدّها الشيخ أصحّ ما في الباب سنداً و أوضحه دلالةً.

و كيف كان، فمحصّل هذا الوجه الذي أفاده الشيخ ﷺ هو: أنّ الحكم الموجب تشريعُه للضرر ذاتاً، كجواز أخذ مال الغير عدواناً، أو إطلاقاً كوجوب الوضوء ولزوم البيع ونظائرهما ـ إذا صارت ضررية ـ منفي في الشريعة وغير مجعول فيها، هذا.

و يرد عليه ـ بعد تسليم صحة تعنون الحكم بالضرر، والغض عن إناطة صحته بعلّية الحكم للضرر دون معدّيته له كما هو كذلك، حيث إنّ الحكم واقع في مبادئ علّة الضرر، ضرورة أنّ مجرد وجوب الوضوء مثلاً ليس علّةً تامّة له، لتوقف الضرر على استعمال الماء الذي هو منوط بالإرادة المتوقفة على مباديها، فعلقة السببية المصحِّحة لاستعمال لفظ المسبّب في السبب مجازاً، أو لإرادة الحقيقة ادّعاءً مفقودة، كفقدان القرينة على المجاز في الحذف.

والغضّ أيضاً عن الفرق بين العناوين المبدئية والاشتقاقية، بصحة الحمل في الثانية، لوجود الاتحاد بينها، كحمل كل من «العالم والعادل والغني» مثلاً على الآخر، وعدم صحته في الأُولىٰ، لعدم الاتحاد بينها، كحمل العلم على العدالة مثلاً.

والحكم والضرر من العناوين المبدئية، فلا يتحدان حتى يصح حمل الضرر على الحكم و يصير عنواناً للحكم، و تفصيل ذلك محرّر في الأُصول ـ:

أولاً: أنّ ذلك يختص بما إذا كان نفس الحكم ضررياً، كوجوب الخمس والزكاة وسائر الواجبات المالية، دون ما إذا كان متعلقه ضررياً كالوضوء الضرري والبيع الغبني ونحو ذلك، مع أنّ الشيخ ﷺ جعل المتعلقات الضررية أيضاً من صغريات كبرىٰ «لا ضرر».

وثانياً: أنّ لازم كفاية كون الحكم معدّاً للضرر ـ في صحة تعنونه بالضرر ـ

اندراجُ كثير من الموارد تحت قاعدة نفي الضرر، كما إذا كان بيع متاعه موجباً لتنزل سعره، وورود الضرر الفاحش المالي على أرباب ذلك المتاع، أو كان بيعُ أراضيه ودكاكينه سبباً لضرر شركائه أو جيرانه أو مستأجريه مثلاً، إذ يصح أن يقال: إنّ جواز البيع في هذه الموارد ضرري، فيرتفع بقاعدة نفي الضرر، مع بداهة بطلان ذلك، فتأمّل.

بل يلزم ارتفاع بعض المحرّمات القطعية في بعض الحالات، كما إذا تاقت نفسُ الشاب غير القادر على الزواج إلى ارتكاب بعض المحرّمات، بحيث يكون تركه وكفُّ النّفس عنه ضرراً عليه، لإمكان أن يقال: إنّ حرمة ذلك المحرّم حينئذٍ ضرر عليه، فترتفع بقاعدة نفي الضرر، وهو كما ترىٰ.

وثالثاً: أنّ المناسب لكون «لا ضرر» الواقع عقيب الأمر بالقلع هو نفي الحكم الضرري أي: حق إبقاء العذق في مكانه، والمناسب لكونه نهياً تحريمياً هو الواقع عقيب قوله ﷺ: «إنّك رجل مضار» وحيث إنّه لم يعلم كون اختلاف المتن من المعصوم عليه السلام حتى يستفاد منه حكمان، أحدهما: حرمة الإضرار بالمؤمن، والآخر: نفي الحكم الضرري، أو من الراوي، فلا محالة تصير الرواية مجملة، ولا يصح الاستدلال بها على المعنىٰ الذي رجّحه الشيخ قدس سره، وهو نفي الحكم الضرري.

واحتمالُ قرينية الأمر بالقلع على كون المتن الصادر هو وقوع «لا ضرر» عقيب الأمر بالقلع، ضعيف، لقوة احتمال كون الأمر بالقلع من باب الولاية.

ورابعاً: أنّ نفي الطبيعة مع وجود بعض أفرادها غير سديد، لما مرّ من أنّه مستلزم لنفي جميع أفرادها، فإذا كان فرد واحد من طبيعة الرّجل موجوداً في الدار لا يصح أن يقال: «لا رجل في الدار» لمكان التناقض، ومن المعلوم أنّ نفي طبيعة الحكم الضرري في الإسلام يناقض وجود أحكامٍ ضررية كثيرة فيه، كالواجبات المالية طُرّاً، ووجوب الحج والجهاد، وسلب مالية بعض الأموال العرفية كالخمر

والخنزير، وهيئات آلات القمار والطرب، فإنّ وجوب الخمس والزكاة والكفّارات ضرر على المالكين، وهو من أظهر أفراد طبيعي الحكم الشرعي الناشئ منه الضرر، لأنّه بتمام هويته ـ لا بإطلاقه ـ علّة للضرر، فهو من أجلىٰ مصاديق الحكم الضرري.

ومع وضوح تشريع هذا الوجوب كيف يصح نفي طبيعة الضرر شرعاً ؟ مضافاً إلى إباء مثله عن التخصيص، لكونه من الأحكام الامتنانية كقاعدة نفى الحرج.

ودعوىٰ خروج الموارد المزبورة عن حيِّز القاعدة تخصصاً لا تخصيصاً، إمّا لاختصاص القاعدة بما إذا كان الضرر ناشئاً من إطلاق الحكم كالوضوء الضرري، لا من نفس الحكم وطبعه كوجوب الخمس وغيره من الأمثلة المتقدمة. وإمّا لكون الزكاة والخمس والكفّارات حقّاً للفقراء، والمكلّف يؤدِّي إليهم حقّهم، فلا يتضرر المالك شيئاً. **غير مسموعة.**

إذ في الأوّل: أنّه خلاف ظاهر كلام الشيخ ﷺ:«انّ الشارع لم يشرِّع حكماً يلزم منه ضرر على أحد» لأنّ ظهوره في ترتب الضرر على نفس الحكم وطبعه أقوىٰ بمراتب من ظهوره في ترتب الضرر عليه بواسطة أو وسائط. كما أنّ إسناد الضرر إليه بلا واسطة إسناد حقيقي، لكونه إلى ما هو له، بخلاف إسناده إليه مع الواسطة، فإنّه إسناد مجازي، لكونه إلى غير ما هو له، فشمول «لا ضرر» بناءً على احتمال الشيخ للحكم الذي بهويّته يوجب الضرر لا يحتاج إلى عناية، بخلاف الحكم الذي يوجبه بواسطة أو وسائط، فإنّ شموله له يحتاج إلى عناية.

وفي الثاني: أنّ حقية الخمس والزكاة للسادة والفقراء لا تدفع الإشكال، بل تسجِّله، إذ الحقية مترتبة على جعل مقدارٍ من المال الزكوي والمتعلق للخمس لغير المالك العرفي الذي يتحمّل المشاق في تحصيله، وهذا الجعل ضرر على المالك، وهذا هو الإشكال، فلا تندفع بالحقيقة المزبورة، كما هو واضح.

وخامساً: أنّ التخصيص ـ بعد الغض عن إباء «لا ضرر» عنه كما مرّ آنفاً ـ مستهجن، لكثرته بمثابة تنافي كبروية القاعدة بحسب المحاورات العرفية، إذ وزان قوله: «لا ضرر» وتخصيصه بالمخصِّصات الكثيرة التي أُشير إلى بعضها وزان قوله: «أكرم كل أمير» وتخصيصه بقوله: «لا تكرم فساق الأُمراء» مع فرض فسق جميعهم إلّا واحداً منهم، فهل يصح إبراز وجوب إكرام شخص واحد منهم بصورة كبرىٰ كلية؟ وهل يرتفع استهجان الكلام بكون المخصص عنواناً، مع فرض كثرة العناوين الخارجة عن عموم القاعدة، كما يظهر من ملاحظة الأحكام الضررية المالية وغيرها في الشريعة المطهرة؟

وسادساً: أنّ الضرر وإن كان ناشئاً تارةً من الحكم كوجوب الزكاة وغيرها من الواجبات المالية، وأُخرىٰ من الموضوع كالصوم والوضوء الضرريين، فلذا يكون نسبته إلى كل منهما نسبة المعلول إلى العلة، ويصح نفي الضرر بلحاظ الحكم أو الموضوع، إلّا أنّ المعهود في المحاورات من هذا التركيب هو إرادة الموضوع دون الحكم، كما في «لا رهبانية ولا نجش ولا شغار ولا غش، ولا بيع ولا عتق إلّا في ملك، ولا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج» إلى غير ذلك ممّا ورد في الكتاب والسنة وغيرهما، ولم نعثر على موردٍ تعلّق فيه النفي بالحكم مطلقاً من التكليفي والوضعي، ومع عدم الظفر بذلك في المحاورات يشكل صحة إرادة نفي الحكم من «لا ضرر» ويقوىٰ إرادة خصوص الموضوع الضرري منه لا الحكم، ولا الأعم منه ومن الموضوع الضرري.

فمحصّل هذا الإشكال الإثباتي هو: كون إرادة الحكم من الضرر في حديثه خلاف الاستعمالات المتعارفة في هذا التركيب عند أبناء المحاورة.

هذا حال الاحتمال الأوّل الذي رجّحه الشيخ الأعظم ﷺ وجعله أقرب إلى المعنىٰ الحقيقي الذي هو الإخبار بنفي طبيعة الضرر.

مع أنّ الترجيح بالأقربية على تقدير تسليمها ـ وعدم كون إرادة النهي أقرب إلى المعنى الحقيقي ـ ممنوع، إذ المناط في حجية مداليل الألفاظ ببناء العقلاء هو الظهور، والأقربية إلى المعنىٰ الموضوع له ما لم توجب ذلك لا تكون حجةً.

ولعلّه لذا عدل المحققان النائيني والعراقي ﷺ من هذا الاستعمال المجازي إلى كون المنفي نفس طبيعة الضرر في صقع التشريع حقيقةً. وقد أصرّ عليه الميرزا وشيّد أركانه بتمهيد أُمورٍ، أهمّها كون المنفي في وعاء التشريع هو الحكم حقيقةً، فالجملة إنشائية، وذلك بعد أن أتعب نفسه الزكية في إثبات كون الضرر عنواناً ثانوياً لنفس الأحكام الشرعية من التكليفية والوضعية.

أمّا في الثاني، فلأنّ حكم الشارع بلزوم العقد الغبني تشريع للضرر وعلّة تامّة له، من دون توسط أمرٍ آخر.

وأمّا في التكليفية «فلأنّ نفس الإلزام ـ كإيجاب الوضوء ـ وإن لم يكن علّةً تامّة للضرر، لتوسط إرادة المكلّف واختياره، إلّا أنّ إرادته حيث كانت مقهورةً في عالم التشريع لهذا البعث والجعل الشرعي، فبالأخرة ينتهي الضرر إلى البعث والجعل، كانتهاء المعلول الأخير إلى العلة الأُولىٰ، لا كانتهائه إلى المعدِّ، فإنّه فرق بين سقي الزارع وحرثه وبين أمر الشارع وجعله ...»[1].

لكن قد عرفت فيما أُورد على كلام الشيخ: أنّ إيجاب الشارع للوضوء معدّ لا علّة تامّة للضرر. وعلى تقدير تسليم العلية التامة، فلا يوجب ذلك كون الاستعمال حقيقياً، فإنّ علاقة السببية والمسببية من أظهر علائق المجاز.

ومنه يظهر غموض ما أفاده شيخنا المحقق العراقي ﷺ في مقالاته في مقام الاستظهار من الهيئة الكلامية بقوله: «أظهرها الحمل على نفي الحقيقة بضميمة تقييده

---

[1] «١» قاعدة لا ضرر، ص٢٠٧

بالشريعة ولو من جهة أنّ نفي تشريع ما يوجب الضرر موجب لنفي نفس المعلول الناشئ من قبله ... »[١].

إذ نفي الطبيعة حقيقةً يتوقف على انعدام تمام أفرادها خارجاً، وأمّا النفي بلحاظ وعاء التشريع، فلا يخرج عن الاستعمال المجازي بالعناية.

وأمّا استظهار نفي الحكم بما أفاده الشيخ الأعظم بقوله: « و الأظهر بملاحظة نفس الفقرة ونظائرها وموارد ذكرها في الروايات وفهم العلماء هو المعنىٰ الأوّل » فغير تام. أمّا نفس الجملة فلاحتمال كل من النفي والنهي فيها، بل ربما يكون إرادة التحريم منها أقرب، كما سيأتي.

وأمّا فهم الأصحاب، فإن كان المراد استظهارهم ذلك كان معارَضاً بفهم اللغويين، حيث فسّروا الجملة بالنهي، ولولاه أمكن الاستناد إليه، لأنّهم من أهل المحاورة، بل من أفصح أبنائها وأعرف بأساليب الكلام.

وإن كان المراد فهمهم ـ ولو بمعونة قرائن كانت لديهم ـ فلا عبرة به، لعدم حجيته على غيره، إلّا بناءً على جبر ضعف الدلالة كالسند بعمل المشهور، لكن تحقق الشهرة محل تأمُّلٍ، مضافاً إلى منع الكبرىٰ.

هذا كله في الاحتمال الأوّل.

٢ ـ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع

ثانيها: ما اختاره المحقق الخراساني ﷺ في الكفاية من أنّ المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، توضيحه: أنّ الضرر في الخارج موجود، فنفيه لابدّ أن يكون بلحاظ حكمه، فالمنفي حقيقةً حكمُه لا نفسه، والمصحِّح لتعلق النفي بنفس الضرر

«١» مقالات الأُصول، ج٢، ص١١٣ (الحجرية)

مع وجوده تكويناً هو ادّعاء عدمه، لأجل عدم ترتب آثاره عليه، وكل شيءٍ لا يترتب عليه أثره المترقب منه يُنزّل منزلة العدم، كالرجل غير الشجاع الخائف القاعد عن القتال في ميادين الحرب والجدال، فإنّه يصح سلب الرجولية عنه، ويقال: إنّه ليس برجل، لعدم الأثر البارز للرجال وهو الشجاعة ـ مثلاً ـ فيه.

وبالجملة: فالمنفي حقيقةً هو الحكم، لأنّه القابل للوضع والرفع التشريعيين، دون الموضوع الخارجي. إلّا أنّه لعدم ترتب الأثر على الضرر نزّل وجوده منزلة العدم.

ثم إنّه يعتبر في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أن يثبت لطبيعةٍ حكمٌ شرعاً أو عرفاً حتى يكون النفي رافعاً لذلك الحكم عن تلك الطبيعة أو بعض أفرادها، كـ «لا رهبانية في الإسلام» و«لا قياس في الدين» و«لا سرف في الضوء» و«لا ربا بين الوالد والولد» و«لا غيبة لمن تجاهر بالفسق» فإنّ جواز الرهبانية الثابت في الشرائع السابقة وجواز القياس الثابت عند العامة قد ارتفعا عن جميع أفراد الرهبانية والقياس في الإسلام. وحرمة الرِّبا والإسراف والغيبة قد ارتفعت عن بعض أفراد الربا والغيبة والإسراف، ومرجع الأوّل إلى النسخ، والثاني إلى التخصيص.

والوجه في اعتبار هذا الشرط واضح، إذ المفروض أن نفي الموضوع الخارجي شرعاً لا يصحّ إلّا بنفي ما يكون وضعُه ورفعُه بيد الشارع، وليس ذلك إلّا الحكم، فنفي الرِّبا ـ وهي الزيادة ـ لا معنى له إلّا نفي حكمها الثابت لطبيعة الرِّبا وهو الحرمة، فمعنىٰ «لا ضرر» حينئذٍ هو نفي الحكم الثابت لعنوان الضرر، فلو فُرض أنّ الضرر كان حكمه الجواز، فقاعدة نفيه تنفي ذلك الحكم، فكل حكمٍ تكليفي أو وضعي مجعول لعنوان الضرر يُنفىٰ بقاعدة نفي الضرر، هذا.

وأُورد عليه أوّلاً: بعدم صحة نفي الحقيقة ادّعاءً مطلقاً، وذلك لأنّ الجملة إمّا خبرية وإمّا إنشائية.

فإنْ كانت خبريةً، فلا يصح النفي لا حقيقةً ولا ادّعاءً. أمّا حقيقةً فواضح،

وأمّا ادّعاءً، فلأنّ نفي الطبيعة ادّعاءً وتنزيل وجودها منزلة العدم إنّما يصحُّ فيما إذا كانت الطبيعة فاقدةً للأثر المهم المترقب منها كالشجاعة مثلاً في الرّجل، فإنّه يصح أن يقال في حق فاقديها: « يا أشباه الرّجال ولا رجال » وأمّا إذا فقدت غير ذلك الأثر، فلا يصحِّح فقدانُه التنزيلَ المزبور.

ومن المعلوم أنّ الأحكام التكليفية ليست من آثار الأفعال الخارجية حتى يصحّ نفيها بنفي تلك الأحكام، ضرورة أنّها أفعال اختيارية للشارع، وآثار تلك الأفعال هي خواصها القائمة بها المسمّاة بالمصالح والمفاسد، فالمصحِّح لنفي طبيعة الصلاة هو عدم ترتب مصلحتها الداعية لتشريع حكمها، هذا.

مضافاً إلى: أنّ الأفعال الخارجية ليست موضوعات الأحكام الشرعية حتى يتوجّه نفيها ادّعاءً، ضرورة كون الخارج ظرفاً لسقوطها لا ثبوتها.

نعم، في الأحكام الوضعية كصحة المعاملة ـ نظير البيع ـ يصح نفي الطبيعة بلحاظ عدم صحتها، فيصح أن يقال: « إنّ المعاطاة بناءً على إفادتها الإباحة دون التمليك ليست بيعاً » لعدم ترتب أثر البيع وهو الملكية عليها وإن قُصد بها البيع.

وبالجملة: فنفي الموضوع ادّعاءً بلحاظ حكمه الشرعي لا يقاس بسلب الرجولية عمّن يفقد أثرها البارز، هذا.

وإن كانت الجملةُ إنشائيةً كان النفي حقيقياً لا ادّعائياً، لوجود الموضوع بعين وجود الحكم، لكون عروض الحكم عليه من قبيل عروض الوجود على الماهية بناءً على أصالة الوجود واعتبارية الماهية، وليس كعوارض الوجود المنوطة بوجود المعروض، وذلك لأنّ حقيقة الحكم هي الإرادة والكراهة القائمتان بنفس المولىٰ، وحيث إنّ طبيعة هذين الوصفين تعلّقية، لاستحالة الشوق المطلق بدون المشتاق إليه، واستحالة كون الخارج طرف الإضافة، وإلّا لزم خارجية الأمر النفساني أو نفسانية الخارج، وامتناع قيام الصفة بشخصٍ ومقوِّمها بشخصٍ آخر، وجب أن

يكون موضوع الحكم الشرعي هو الصورة العلمية في أُفق نفس الحاكم، و حينئذٍ فنفي الحكم المترتب على الموضوع الضرري نفي للموضوع حقيقةً لا ادّعاءً "[1]".

و يمكن الجواب عنه سواء أكانت الجملة خبريةً أم إنشائية.

أمّا إذا كانت خبرية، فلأنّ الأحكام و إن لم تكن آثار موضوعاتها، لأنّها مُنشَئات الشارع و مجعولاته، لكن حيث إنّ الملاكات التي هي آثار الموضوعات تكون بوجوداتها العلمية داعيةً لانقداح الإرادة و الكراهة في المبادئ العالية، صحّ نفي تلك الموضوعات ادّعاءً بلحاظ الربط المتحقق بين كل موضوع و حكمه، لكفاية هذا المقدار من الترتب فيه، فللشارع نفي أصل الرِّبا بين الوالد و الولد باعتبار نفي صفته البارزة أعني بها الحرمة.

و ما أفاده من أنّ موطن الموضوع كنفس الحكم هو النّفس لا الخارج، فهو و إن كان متيناً، لكن لا يراد به الصورة العلمية للموضوع مع الغض عن الوجود الخارجي، لوضوح أنّ ما يدعو الشارع إلى الجعل و الإنشاء ملاحظة قيام الملاك بالموضوع، و من المعلوم اعتبار وجود الموضوع في وعاء العين، إذ لولا تأثير الخارج في الملاك لم تكن الصورة العلمية المحضة داعيةً للتشريع. و لذا كان شيخنا المحقق العراقي قدس سره ـ مع التزامه بأنّ المتعلقات هي الصور الذهنية ـ يقول بأنّها الصور الذهنية التي ترىٰ خارجية، فوجود المطابقَ الخارجي للصور النفسية و لو بنحو فرض وجوده لازم حتى تنقدح الإرادة في المبادئ العالية.

و أمّا إذا كانت إنشائية، فلا يناط صحة نفي الموضوع بعدم أثره البارز، ضرورة أنّه يصح نفي جعله موضوعاً للحكم في صفحة التشريع و لو بتبع نفي جعل حكمه، فيصح أن يقال: «الرهبانية مثلاً لم تجعل موضوعاً للحكم» فإنّ موضوعية الموضوع

«١» نهاية الدراية، ج٤، ص ٤٤٠ - ٤٤٢

مجعولة تبعاً لجعل الحكم، لا أصالة.

وما أفاده من كون الحكم بالنسبة إلى الموضوع كعارض الماهية فهو كلام متين، وقد أشرنا إليه في الجزء الأوّل من هذا الشرح «١»، لكن الظاهر أنّ مثل هذه الدقائق العقلية لا تتطرق في باب الاستظهار من الأدلة الشرعية الملقاة إلى العرف، وإن لم نقل باعتبار مسامحاته في مقام التطبيق، فإنّ الأحكام الشرعية أُمور اعتبارية، وموضوعاتها من الأُمور المتأصلة عندهم، ففي مثل «لا تشرب الخمر» يرون الموضوع بالنظر الدِّقي هو الخمر الخارجي، لا الصورة العلمية منه القائمة بنفس المولىٰ.

وحينئذٍ، فالمنفي هو الحكم بلسان نفي موضوعه نفياً ادّعائياً لا حقيقياً، لفرض تقوّم النفي الحقيقي بانعدام أفراد الطبيعة خارجاً، كما في «لا رجل في الدار» وأمّا مع وجودها خارجاً فالنفي بالعناية والادّعاء.

وبالجملة: يكفي في صحة نفي الموضوع في الإنشاء نفي موضوعيته للحكم، من دون اعتبار عدم ترتب أثره البارز عليه.

وثانياً: بما في تقرير بعض أعاظم العصر مد ظلُّه من: «أنّ المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل مسبّب عنه ومترتب عليه، فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه لزم أن يكون المنفي في المقام الحكمَ الثابت لنفس الضرر، لا الحكم المترتب على الفعل الضرري» «٢».

لكن يرد عليه نقضاً بما اختاره من كون المنفي نفس الحكم ابتداءً وفاقاً للشيخ الأعظم والمحقق النائيني، حيث إنّ الضرر ليس عنواناً لنفس الحكم، ولا يحمل عليه بالحمل الشائع، بل مترتب عليه، لعدم كون نفس وجوب الوضوء ضرراً على المكلّف، وإنّما هو ضرري. فلو لم يصح تعنون العلّة والسبب بوصف المعلول والمسبب لم يفرّق

«١» راجع منتهى الدراية، ج١، ص٥٢٠

«٢» مصباح الأُصول، ج٢، ص٥٢٧

فيه بين كون الضرر المنفي عنواناً للموضوع أم للحكم، إذ ليس الضرر محمولاً على الموضوع ولا على الحكم حينئذٍ، وهذا لا يلتئم مع جعل مفاد الجملة نفي الحكم، لتوقفه على صحة تعنونه بالضرر.

وحلّاً بورود نظائر هذا الاستعمال في الروايات، من وقوع الضرر عنواناً للفعل الخارجي، وقد تقدم في معنىٰ الضرار ذكر بعضُ الروايات كطلاق الزوج ضراراً، فليس هذا الكلام مستبعداً عن استعمالات أبناء المحاورة حتى لا يلتزم به.

وثالثاً: بأنّ الضرر موضوع للحكم، والموضوع مقتضٍ لحكمه، فكيف يمكن أن يكون رافعاً له ؟ فيمتنع أن يندرج «لا ضرر» في نفي الحكم بلسان نفي الموضوع. فدلالة الاقتضاء توجب حمل الكلام على بعض الوجوه الآتية من النهي أو إرادة الضرر غير المتدارك، هذا.

ويمكن دفعه نقضاً وحلّاً.

أمّا الأوّل، فبالنقض بمثل «لا رهبانية» ممّا كان موضوعاً في الشرائع السابقة لأحكامٍ قد ارتفعت في هذه الشريعة، فإنّ الرهبانية ـ مع موضوعيتها للحكم السابق ـ قد ارتفع عنها ذلك الحكم في هذه الشريعة، فيلزم كون الرهبانية مقتضيةً للحكم ورافعةً له. وامتناع اقتضاء شيءٍ واحد لطرفي النقيض بديهي.

وأمّا الثاني، فبأنّ الحكم الثاني ناسخ للأوّل ورافع لموضوعية موضوع الحكم الأوّل إن كان المرفوع نفسَ طبيعة الموضوع، إذ لا معنىٰ لرفع الحكم عن موضوعه مع تماميته وعدم زوال جزءٍ وقيدٍ عنه. إلّا النسخ الذي حقيقته إنهاء أمد موضوعية موضوع الحكم المنسوخ، أو مقيِّد له إن كان المرفوع حصةً من الطبيعة، كـ «لا ربا بين الوالد والولد» وإلّا يلزم اجتماع الضدين أو النقيضين.

ورابعاً: بأنّ الضرر إن كان حراماً، فنفيه بلا ضرر يوجب جوازه، وهذا ضد المقصود، إذ الغرض إثبات ما يناسبه من الحرمة، فيمتنع أن يكون «لا ضرر» من

نفي الحكم بلسان نفي الموضوع.

ويمكن دفعه بأنّ قاعدة نفي الضرر من الأحكام الامتنانية، ومن المعلوم أنّ الإضرار بالغير لا منّة فيه، بل هو خلاف الامتنان، فشرط جريان هذه القاعدة أن يكون فيها منّة على العباد، وإلّا فلا تجري، نظير جريان أصل البراءة في كونه من الأحكام الامتنانية.

نعم، عمدة الإشكال على هذا الوجه هي عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه، حيث إنّ ضابطه ـ كما مرّ آنفاً ـ نفي الحكم الثابت لطبيعةٍ عن نفسها أو عن بعض أنواعها أو أصنافها، فلا يشمل حكماً ثبت لموضوعٍ طرأ عليه ذلك العنوان صدفةً واتفاقاً.

وعليه، فليس وجوب الوضوء الضرري ولزوم الوفاء بالبيع الغبني وسلطنة المالك إذا صارت ضررية ونظائرها، من صغريات قاعدة نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ضرورة أنّ الأحكام في هذه الأمثلة ثبتت لعناوين خاصة من الوضوء والبيع وسلطنة المالك على ماله، ولم تثبت لعنوان الضرر حتى ترتفع بقاعدة نفيه.

والحاصل: أنّ «لا ضرر» بناءً على كونه من نفي الحكم بلسان نفي الموضوع لا يشمل أمثال هذه الموارد، مع بناء الأصحاب على شموله لها، ورفع أحكامها به، فلابدّ من إرادة معنىً آخر من «لا ضرر»، ولا موجب لحمله على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع كما التزم به صاحب الكفاية ﷺ في رفع الخطأ والنسيان في حديث الرفع، حيث جعل رفع الحكم فيهما من هذا الباب.

توضيح عدم الموجب له في المقام: ما عرفت من عدم انطباق ضابط نفي الحكم بلسان نفي الموضوع عليه، وعدم دليل خارجي أيضاً على لزوم الالتزام بذلك فيه، بعد إمكان حمله على معنىً آخر من المعاني المحتملة في «لا ضرر».

وهذا بخلاف رفع الخطأ والنسيان، فإنّه بعد امتناع نفيهما تكويناً، لوجودهما

في الخارج فيلزم الكذب، و تشريعاً بمعنىٰ نفي الحكم المترتب على عنوانهما، للزوم كون الشيء مقتضياً لحكمه و رافعاً له، ولغوية تشريع الحكم لعنوانهما، كوجوب سجود السهو لمن نسي بعض أجزاء الصلاة، أو بمعنىٰ عدم جعلهما شرعاً موضوعاً لحكم، و تنزيلهما منزلة العدم، بحيث يكون الفعل الصادر معهما كالفعل الصادر عمداً لكونه خلاف الامتنان، والمفروض أنّ رفعهما من الأحكام الامتنانية، لا بدّ بمقتضى دلالة الاقتضاء أن يكون المرفوع حكمَ الفعل إذا صدر خطأً أو نسياناً، فصونُ الكلام عن اللغوية يقتضي معاملة نفي الحكم معهما معاملةَ نفيه بلسان نفي الموضوع، و إن لم ينطبق عليه ضابطُه.

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّه لا سبيل إلى ما اختاره المحقق الخراساني ﵀.

٣ ـ تشريع حرمة الضرر

ثالثها: ما اختاره بعضٌ كصاحب العناوين ﵀، و شيّده العلّامةُ شيخُ الشريعة الاصفهاني ﵀ من إرادة النهي من النفي، كإرادة البعث من الجملة الخبرية.

ببيان: أنّه كما يمكن أن يكون الإخبار بالوقوع كنايةً عن طلب الفعل و إرادته، إذ الإخبار بالوقوع يناسب البعث على الإيجاد، كذلك يمكن أن يكون الإخبار بعدم الوقوع كنايةً عن كراهة الفعل والزجر عنه، إذ المناسب للوقوع و عدمه من الدواعي هو الزجر والبعث، دون التهديد والتعجيز و غيرهما من الدواعي، إذ لا مساس لها بالوقوع و عدمه، قال ﵀:« والظاهر الراجح عندي بين المعاني الأربعة هو الأوّل، و هو الذي لا تسبق الأذهان الفارغة عن الشبهات العلمية إلّا إليه ... إلى أن قال:

وليعلم أنّ المدّعىٰ أنّ حديث الضرر يراد به إفادة النهي عنه، سواء أكان هذا باستعمال التركيب في النهي ابتداءً، أو أنّه استعمال في معناه الحقيقي و هو النفي، ولكن لينتقل منه إلى إرادة النهي ... إلى أن قال: فالمدّعىٰ أنّ الحديث يراد به إفادة

النهي، لا نفي الحكم الضرري، ولا نفي الحكم المجعول للموضوعات عنه، ولا يتفاوت في هذا المدّعىٰ أنّ استعمال النفي في النهي بأيٍّ وجه، وربما كانت دعوىٰ الاستعمال في معنىٰ النفي ـ مقدمةً للانتقال إلى طلب الترك ـ أدخل في إثبات المدّعىٰ، حيث لا يتجه حينئذٍ ما يستشكل في المعنىٰ الأوّل من أنّه تجوُّز لا يصار إليه »[١].

و لا يخفىٰ أنّ كلامه هذا ينادي بأعلىٰ صوته بعدم توقف إرادة النهي من هذا التركيب على استعمال النفي في النهي مجازاً، فلا يرد عليه ما في الكفاية من عدم معهودية إرادة النهي من النفي من مثل هذا التركيب [٢]، حتى يجاب عنه بشيوع إرادة النهي من « لا » التي لنفي الجنس، وبيان موارد كثيرة من هذا التركيب ممّا عُلم بإرادة النهي فيها [٣]، نظير قوله تعالىٰ: ﴿ لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج ﴾[٤]، وقوله تعالىٰ: ﴿ فإنّ لك في الحياة أن تقول لا مساس ﴾[٥] أي لا تمسّني، وقوله ﷺ: « لا إخصاء في الإسلام » و« لا هجر بين المسلمين فوق ثلاثة أيام » و« لا غش بين المسلمين » و« لا جلب ولا جنب ولا شغار في الإسلام » و« لا حمى إلّا ما حمى الله ورسوله » و« لا حمى في الإسلام ولا مناجشة » وغير ذلك ممّا ورد في الكتاب والسنة وكلمات الفصحاء.

وبالجملة: فإرادة النهي من الإخبار بعدم الوقوع كإرادة البعث من الإخبار بالوقوع في غاية الكثرة، من غير توقف على ارتكاب المجاز في الكلمة باستعمال

«١» قاعدة لا ضرر ولا ضرار، ص٤٤

«٢» راجع ص٤٨٨

«٣» الرسائل، ص٤٧

«٤» البقرة، الآية: ١٩٣

«٥» طه، الآية: ٩٧

النفي في النهي حتى يقال: بعدم معهودية إرادة النهي من النفي في مثل هذا التركيب، فإنّ القائل بهذا الوجه الثالث لا يريد النهي بنحو استعمال النفي فيه، بل وزان إرادته وزان إرادة البعث من الجملة الخبرية الدالة على وقوع شيء.

والضابط في إرادة النهي من النفي هو كون المنفي فعلاً اختيارياً للمكلّف، إذ المفروض تعلق النهي به، ومن المعلوم اعتبار القدرة في متعلقه كغيره من متعلقات الأحكام طرّاً، فلا يشمل مثل «لا شكّ لكثير الشك» و«لا سهو للإمام مع حفظ المأموم» و«لا سهو في سهو» و«لا سهو في نافلة» ونظائرها ممّا لا يكون متعلق «لا» النافية فعلاً اختيارياً.

وهذا الضابط ينطبق على المقام، ويكون كبرىٰ لفعل سمرة، كما يدلّ عليه قوله ﷺ له لعنه الله: «إنّك رجل مضار» فإنّه بمنزلة الصغرىٰ، لأنّ فعله مضارة وكل مضارة حرام، ففعله لعنه الله حرام، فحمل «لا» على النهي يناسب المورد. بخلاف حمله على غير النهي، فبناءً على نفي الحكم الضرري يصير المعنىٰ «انّك رجل مضارّ، والحكم الضرري منفي» وعلى نفي الموضوع الضرري «انّك رجل مضار والفعل الضرري لا حكم له» وبرودة كلا المعنيين غير خفية على الأذهان المستقيمة.

وكيف كان، فإرادة النهي من النفي والإخبار بعدم الوقوع ـ كإرادة البعث من الإخبار بالوقوع ـ وإن كانت شائعةً في الكتاب والسنة وكلمات الفصحاء، لكنّ شيوعها ليس بمثابةٍ يوجب الانسباق إلى الذهن عند الإطلاق، بل يتوقف إرادته على قيام قرينة عليه، لشيوع إرادة غير النهي من هذا التركيب أيضاً، نظير قوله ﷺ: «لا يُتم بعد احتلام، ولا طلاق قبل نكاح، ولا عتق قبل ملك، ولا يمين لولد مع والده، ولا للمملوك مع مولاه، ولا للمرأة مع زوجها، ولا نذر في معصية، ولا يمين في قطيعة»[1].

«١» وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٢٩، الباب ١١ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث الأوّل

و« لا يمين في غضب ولا في قطيعة رحم ولا في جبر ولا في إكراه »[١].

و« لا طلاق إلّا على كتاب الله، ولا عتق إلّا لوجه الله »[٢].

و« لا طلاق إلّا لمن أراد الطلاق »[٣].

و« لا طلاق إلّا بعد نكاح، ولا عتق إلّا بعد ملك »[٤].

و« لا طلاق إلّا ببينة »[٥].

و« لا طلاق إلّا على السنة، ولإطلاق إلّا على طُهر »[٦].

و« لا ظهار إلّا ما أُريد به الظهار »[٧].

و« لا إيلاء حتىٰ يدخل بها »[٨].

و« لا سهو على مَن أقرّ على نفسه بسهو »[٩].

و« لا صيام لمن لا يبيِّت الصيام بالليل »[١٠].

و« لا نكاح إلّا بولي مرشد وشاهدي عدل »[١١].

«١» وسائل الشيعة، ج١٦، ص١٤٣، الباب ١٦ من أبواب كتاب الإيمان، الحديث الأوّل

«٢» المصدر، ص١٤٠، الباب ١٤، الحديث: ٩

«٣» المصدر، ج١٥، ص٢٨٦، الباب ١١ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث: ٤ و ٥

«٤» المصدر، ص٢٨٦، الباب ١٢، الحديث الأوّل

«٥» المصدر، ص٢٨٥، الباب ١٠ من أبواب مقدمات الطلاق، الحديث: ١٣

«٦» المصدر، ص٢٨٠، الباب ٩، الحديث: ٣

«٧» المصدر، ص٥١٠، الباب ٣ من أبواب الظهار، الحديث: ٢

«٨» المصدر، ص٥٣٩، الباب ٦ من أبواب الإيلاء، الحديث: ٣

«٩» المصدر، ج٥، ص٣٣٠، الباب ١٦ من أبواب الخلل الواقع في الصلاة، الحديث: ٨

«١٠» عوالي اللئالي، ج٣، ص١٣٢

«١١» المصدر، ص٣١٣

و « لا رهن إلّا مقبوضاً »[١].

و « لا قطع إلّا من حرز »[٢].

و « لا شفعة إلّا لشريك غير مقاسم »[٣].

و « لا شفعة في سفينة ولا في نهر ولا في طريق »[٤].

و غير ذلك ممّا يعثر عليه المتتبع.

والحاصل: أنّ إشكال إرادة النهي من النفي هو عدم القرينة عليه، بعد ما عرفت من شيوع استعمال هذا التركيب في النهي وغيره، بحيث يصير الكلام بدون القرينة على أحدهما مجملاً، هذا.

مضافاً إلى: أنّه ـ مع الاعتراف باستعمال « لا » النافية في معناها الحقيقي، وكون النهي مراداً جدّياً للمولىٰ ـ يتوجه عليه: أنّ أصالة التطابق بين الإرادتين الاستعمالية والجدّية تقتضي إرادة النفي من « لا ضرر » إلّا بقرينة توجب التفكيك بين الإرادتين، وإرادة الحرمة من الأمثلة المستشهد بها لا تصلح لرفع اليد عن أصالة الحقيقة في حرف النفي في المقام.

وأمّا استدلاله بقوله ﷺ: « انّك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن » على إرادة التحريم، فيردُّه: أنّه وإن كان كذلك، إلّا أنّك عرفت في مدخل البحث أنّ مرسلة زرارة وخبر الحذّاء غير واجدين لشرائط حجية الخبر حتى يستظهر ذلك من كلمة « مضار ».

« ١» وسائل الشيعة، ج١٣ ، ص١٢٣ ، الباب ٣ من أبواب كتاب الرهن، الحديث الأوّل

« ٢» مستدرك الوسائل، ج١٨ ، ص١٣٦ ، الباب ١٧ من أبواب حد السرقة، الحديث: ٩، رواه عن عوالي اللئالي، ج٣ ، ص٥٦٨ ، الحديث: ٨٨

« ٣» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٣٢٠ ، الباب ٦ من أبواب كتاب الشفعة، الحديث: ٢

« ٤» المصدر، ص٣٢٣ ، الباب ٨ ، الحديث الأوّل

وأمّا تأييد مدّعاه بكلام جمعٍ من اللغويين، حيث فسّروا الجملة بـ «لا يضرُّ أحدُهما صاحبه» فيكفي في رده عدم اعتبار قول اللغوي في تعيين الأوضاع، ومعارضته بفهم قدماء الأصحاب كالشيخ والسيد ابن زهرة المستدلين بها على خيار الغبن، المقتضي لاستفادة النفي منه. خصوصاً وقد ادّعىٰ فخر الدين تواترَ الأخبار على نفي الضرر، فكأنّ الذوق الفقهي المستقيم آبٍ عن استظهار غير النفي منه.

ومنه يظهر المنعُ من دعوىٰ تبادر الحرمة إلى الأذهان الصافية، إذ المختلفون في فهم النهي أو النفي كلهم من أبناء المحاورة.

وقد استدلّ على إرادة التحريم بوجوه أُخرىٰ أيضاً.

منها: ما في العناوين تارةً من «أنّ المنع والتحريم هو الأنسب بملاحظة كون الشارع في مقام الحكم من حيث هو كذلك، لا في مقام ما يوجد في الدين وما لا يوجد».

وأُخرىٰ بأنّ «سياق الروايات يرشد إلى إرادة النهي من ذلك، وأنّ المراد تحريم الضرر والضرار والمنع عنهما، وذلك إمّا بحمل (لا) على معنىٰ النهي، وإمّا بتقدير كلمة مشروع، ومجوّز، ومباح في خبره مع بقائه على نفيه، وعلى التقديرين يفيد المنع والتحريم»[1].

ومنها: ما في كلام المحقق الخراساني ﷺ من «أنّ الشارع لم يشرِّع جوازَ الإضرار بالغير أو وجوب تحمل الضرر عنه، كما يظهر من مراجعة ما يوازنه من مثل لا رفث ولا فسوق ولا جدال في الحج مثلاً، أو يقال مثلاً: لا قمار ولا سرقة ولا أكل أموال الناس بالباطل في الإسلام، حيث إنّ الظاهر منها نفي تشريع ما يناسب الموضوع المنفي فيها من الأحكام»[2].

«١» العناوين، ج١، ص٣١١

«٢» حاشية الرسائل، ص١٦٨

ومنها: ما في حاشية المحقق الاصفهاني ﷺ من قوله:« و لكن هنا شبهة ربما تقوِّي إرادة النهي ... إلخ ».

ومحصّله: أنّ الضرر هو النقص، وحمل العنوان المنتزع من المعلول على العلة بالحمل الشائع غير سديد، فلا يقال:« النار حرارة » بل الصحيح أن يشتق من المعلول وصف ثم حمله عليها، بأن يقال:« النار حارة ». وحيث إنّ الضرر معلول الحكم الشرعي كما يراه الشيخ، أو موضوع حكمه كما اختاره المحقق الخراساني، فلابدّ من صحة أن يقال:« الوجوب ضرر أو الوضوء ضرر ». مع أنّ الصحيح كون الوضوء أو وجوبه مضرّاً لا ضرراً، ولذا قد يضاف إليه ياء النسبة ويقال:« الوضوء الضرري ليس مجعولاً في الإسلام ».

وهذا أجنبي عمّا هو المنفي في الحديث، لورود حرف النفي على نفس الضرر لا المشتق منه، والمفروض فساد حمل العنوان القائم بالمعلول على علّته، ولا يمكن تصحيح الكلام إلّا بكون النفي بلحاظ الحكم المتوهّم وهو الجواز، ونتيجته حرمة الضرر، وهذا التقدير أقرب إلى المعنىٰ الحقيقي من احتمال إرادة النفي منه «[1]».

لكن للمناقشة في الوجوه المتقدمة مجال.

أمّا ما أفاده صاحب العناوين أوّلاً، فيردُّه: أنّ الشارع الأقدس المحيط بحقائق الأُمور لَه الإخبار عن الواقعيات، كما لَه إنشاء الأحكام الاعتبارية. وبناءً على كون الجملة خبريةً لا يتعيّن حملُها على الإخبار عن نفي الضرر خارجاً حتى يكون كذبه موجباً لإرادة إنشاء التحريم، لجواز حمله على نفي الضرر في وعاء التقنين والتشريع، وهو مناسب جدّاً لمقام شارعيته، فضلاً عن منافاته له، وهذا المعنىٰ أوفق بما اشتمل على كلمة « في الإسلام ». ومجرد هذا الاحتمال كافٍ في عدم استقرار ظهور الجملة

«١» نهاية الدراية، ج٤ ، ص٤٤٨

في النهي.

وأمّا ما أفاده ثانياً من وحدة السياق، فيردُّه: أنّ ورود النهي عن الضرار والمضارة إنّما يقتضي رفع اليد عن أصالة الحقيقة في «لا» النافية الواردة على «ضرار» ولكنه لا يقتضي رفع اليد عنه في خصوص «لا ضرر» لأنّه بلا موجب، كما هو واضح.

وأمّا رفع اليد عن النفي بتقدير «مجوّز ومباح» فيكفي في ردِّه كونه خلاف الأصل، ولا مُلزِم للالتزام به، لصحة الكلام بدونه.

وأمّا كلام المحقق الخراساني في الحاشية، فيمكن الخدشة فيه ـ مضافاً إلى عدم انطباق ضابط نفي الحكم المناسب بلسان نفي الموضوع عليه ـ بأنّ الحكم المناسب للضرر هو الحرمة لا الجواز، خصوصاً بملاحظة الأخبار الناهية عن المضارة والإضرار والضرر، ونفي هذا الحكم المناسب خلاف المقصود الذي هو إثبات حرمة الضرر، إذ نفي الحرمة مستلزم للجواز، فيكون حينئذٍ نظير «لا ربا بين الوالد والولد» في كون المنفي هو الحرمة المجعولة للطبيعة.

وأمّا كلام المحقق الاصفهاني، فإنّ الأمر وإن كان كما أفاده، لكن يبقىٰ مجال النقض عليه بنفي الحرج في الدين، ممّا لا ريب في كون المنفي هو نفس الحكم الشرعي، مع أنّ الحرج والمشقة ليس وصفاً للحكم، لقيامه بالمكلّف، وإنّما الحكم حرجي أو مُلقٍ في الحرج، فالمحمول المنفي في الشريعة هو الحرج لا ما يشتق منه، وقد تعنون الحكم في لسان الدليل بوصف ما هو كالمعلول له.

وعليه، فمجرد ما أُفيد لا يقتضي رفع اليد عن أصالة الحقيقة في «لا» هذا.

مضافاً إلى: احتمال عدم كون «ضرر» مصدراً، بل هو كـ «حسن» صفةٌ مشبهة، ولا ريب في صحة تعنون علّته به، لاشتراك بعض الصيغ بين المصدر والصفة المشبهة، أو بين اسم الفاعل والصفة.

بل يمكن الجواب الحلّي بأنّ المصحِّح لأمثال هذا الاستعمال هو صحة الحمل عرفاً، وإن لم يخلُ عن بعض مراتب المجاز، كما في «زيد عدل» بداعي المبالغة في ثبوت الصفة له. وفي حديث «لا ضرر» كذلك، لشدة الربط بين فعل المكلّف وحكم الشارع من جهة تبعية الإرادة المأمورية للإرادة الآمرية ومقهوريتها لها، فكأنّ الشارع هو المُلقي له في الضرر والحرج، وهذا المقدار مصحِّح لاستعمال «لا» النافية مجازاً في النفي.

هذا ما استدل به على إرادة النهي من جملة «لا ضرر» وقد عرفت عدم وفاء شيءٍ منها بإثباته، وإن كان احتمال إرادته غير مستبعد من هذا التركيب.

وأمّا الإشكال عليه تارةً: بما في مقالات شيخنا المحقق العراقي من «أنّ هذا المعنىٰ لا يناسب التخفيف على الأُمّة الموجب للامتنان عليهم، بل كان تحملاً آخر وإلزاماً زائداً عليهم، وهو ينافي بناءهم على سوقه الوارد مساق حديث الرفع وعمومات نفي الحرج من حيث التخفيف على الأُمة، بشهادة تصريحهم بعدم شمول عمومه للمُقدِم على الضرر في المعاملات الغبنية ...»[1].

وأُخرىٰ: بما في تقريرات بعض الأعاظم دام ظلُّه من «أنّ هذا الاحتمال ـ وهو إرادة النهي ـ وإن كان ممكناً في نفسه، إلّا أنّه لا يمكن الالتزام به في المقام.

أمّا بناءً على اشتمال الرواية على كلمة (في الإسلام) كما في رواية الفقيه ونهاية ابن الأثير، فظاهر، لأنّ هذا القيد كاشف عن أنّ المراد هو النفي في مقام التشريع، لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر.

وأمّا بناءً على عدم ثبوت اشتمالها عليه كما هو الصحيح، فلأنّ حمل النفي على النهي يتوقف على وجود قرينةٍ صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية ...

«١» مقالات الأُصول، ج٢ ، ص١١٣

الخ »[١]، فلا يخلو من غموض.

أمّا الأوّل، فلأنّ القاعدة وإن وردت مورد الامتنان بناءً على إرادة النفي، إلّا أنّ الاستناد فيه إلى المتن المشتمل على « على مؤمن » غير ظاهر، لما عرفت من عدم ثبوته في رواية معتبرة، ودعوىٰ الجبر بعمل الأصحاب بخصوص هذا المتن ممنوعة، إذ الموجود في خلاف شيخ الطائفة وغنية السيد ابن زهرة ﷺ خالٍ عنه، والمحكي عن تذكرة العلّامة « لا ضرر ولا ضرار في الإسلام » فإحراز استنادهم إلى خصوص ما اشتمل على « على مؤمن » مشكل[٢].

ولو سلِّم ذلك لم ينفع، لاستدلالهم على خيار الغبن بوجوه أُخرىٰ كتخلف الشرط الضمني، وسقوطُ خيار العالم بالغبن يستند إلى إسقاط هذا الحق، لا امتنانية قاعدة الضرر.

وأمّا الثاني، فلأنّ نفي الوجود بداعي الزجر تشريع أيضاً لحرمة الإضرار في الإسلام، كحرمة الرفث في الحج، فإنّه لا فرق في صدق التشريع بين كون المجعول نفي الحكم الضرري وبين كونه حرمة الإضرار، لأنّه على التقديرين تكون القضية خبريةً سلبيةً حاكيةً عن عدم وقوع الضرر، سواء أُريد به نفي الحكم الضرري أم الموضوع الضرري، أم حرمة الضرر، فكلمة « الإسلام » لا تشهد بتعين شيءٍ من هذه الاحتمالات الثلاثة، فتأمّل جيِّداً.

و لا بأس بالتنبيه على أمرٍ، وهو: أنّ الشيخ الأعظم ـ بعد استظهاره لنفي الحكم من الحديث ـ قال: « ويحتمل أن يراد من النفي النهي عن ضرر النّفس أو الغير

« ١» مصباح الأُصول، ج ٢ ، ص٥٢٦

« ٢» الخلاف، ج ٣ ، ص ٤٤٠ ، المسألة ١٤ من كتاب الشفعة ؛ غنية النزوع، ص٢٩٥ ؛ تذكرة الفقهاء، ج ١١ ، ص٦٨

ابتداءً أو مجازاةً، لكن لا بدّ أن يراد بالنهي زائداً على التحريم الفساد وعدم المضي، للاستدلال به في كثير من رواياته على الحكم الوضعي دون محض التكليف، فالنهي هنا نظير الأمر بالوفاء بالشروط والعقود، فكل إضرارٍ بالنفس أو الغير محرّم غير ماضٍ على مَن أضرّه، وهذا المعنىٰ قريب من الأوّل، بل راجع إليه ... »[1].

لكنه لا يخلو من غموض، لتوقفه على الملازمة بين حرمة الإضرار بالغير تكليفاً ووضعاً، مع أنّ الأمثلة التي ذكرها لمختارة ـ وهو النفي ـ أجنبية عن هذا التلازم، فإنّه ﷺ مثّل للنفي بقوله: « فلزوم البيع مع الغبن حكم يلزم منه ضرر على المغبون فينتفي بالخبر، وكذلك لزوم البيع من غير شفعة للشريك، وكذلك وجوب الوضوء على مَن لا يجد الماء إلّا بثمن كثير، وكذلك سلطنة المالك على الدخول إلى عذقه وإباحته له من دون استئذان من الأنصاري، وكذلك حرمة الترافع إلى حكّام الجور إذا توقف أخذ الحق عليه، ومنه براءة ذمة الضار عن تدارك ما أدخله من الضرر ».

والملازمة المزبورة إنّما تتجه في مثال سلطنة المالك، لأنّها منشأ لتضرر الأنصاري، فيمكن القول بزوال سلطنته من جهة حرمة الإضرار. وأمّا في سائر الفروع المذكورة فلا، حيث إنّ المرفوع في مسألة شراء ماء الوضوء بثمن كثير هو الإلزام والوجوب، لا حرمة الشراء حتى يستلزم فساد الوضوء به.

وكذا في مثال حرمة الترافع، فإنّ مجرد تضرر صاحب المال لا يوجب جواز الترافع إليهم لإنقاذ حقه.

وعقد الغابن ليس حراماً تكليفاً حتى يلازم حكمه الوضعي وهو جواز العقد.

وبيع الشريك حصّته ليس حراماً حتى يكون سلطنة الشريك على فسخه

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٤٦١

لأجله.

هذا كله مع الغضّ عمّا في تنظير «لا ضرر» بآية وجوب الوفاء بالعقود ـ الدالة على حليتها تكليفاً ووضعاً بالملازمة العرفية ـ من الإشكال، لإمكان تحريم الشارع للضرر من دون أن يكون من موجبات الضمان، كما هو واضح لمن تأمّل.

والحاصل: أنّ الفرق بين القول بإفادة الجملة للنفي أو النهي جوهري، يظهر ثمرته في الحكومة كما سيأتي التعرّض له في التنبيهات إن شاء الله تعالىٰ، ولا سبيل لإرجاع الثاني إلى الأوّل.

فالمتحصل: أنّ عمدة الإشكال على إراده النهي من «لا ضرر» أمران:

أحدهما: الإجمال وعدم القرينة عليها، إلّا أن يكون المورد قرينةً عليها بالتقريب المتقدم بقولنا: «فإنّه بمنزلة الصغرى لأنّ فعله مضارّه ... إلخ» فتأمّل.

ثانيهما: عدم دلالته على فساد المعاملة الضررية.

٤ ـ نفي الضرر غير المتدارك

رابعها: ما عن بعض الفحول كالفاضل التوني والنراقي قدس سرهما[1] من أنّ المنفي هو الضرر غير المتدارك، بمعنىٰ نهي الشارع عن الضرر غير المجبور بشيءٍ من الضمان ونحوه، فالضرر المتدارك بحكم الشارع ينزّل منزلة العدم، كما هو كذلك عرفاً، ولذا لا يعدُّون التاجر الذي ربح في إحدىٰ معاملاته عشرين ديناراً مثلاً وخسِر في بعضها هذا المقدار أيضاً، من التجار الّذين خسروا وتضرّروا في تجارتهم.

وعليه، فـ«لا ضرر» كناية عن لزوم تدارك الضرر شرعاً للمتضرر.

فهذا الوجه يشترك مع الوجهين الأوّلين فـي كون المنفي هو طبيعة الضرر،

«١» الوافية، ص ١٩٣ - ١٩٤؛ عوائد الأيام، ص٥٦

ويفترق عنهما بأنّه مقيّد بالتدارك. والمصحِّح لنفي الطبيعة فيه هو حكم الشارع بلزوم التدارك الذي نزّل وجودها منزلة العدم.

ونتيجة هذا الوجه لزوم تدارك طبيعة الضرر، هذا.

ويرد عليه أوّلاً: أنّ إرادة الضرر غير المتدارك إن كانت بالاستعمال فيه مجازاً، فهي خلاف أصالة الحقيقة وتحتاج إلى قرينة صارفة، وهي مفقودة.

وإن كانت بدال مستقل، فهي خلاف أصالة الإطلاق، ويحتاج التقييد إلى الدليل، وهو أيضاً مفقود، ومع الشك يكون المتّبع أصالتي الحقيقة والإطلاق.

وثانياً: أنّ حكم الشارع بلزوم تدارك الضرر تكليفاً لا يصحِّح نفيَ طبيعة الضرر، بل المصحِّح له هو تداركه خارجاً، فإنّ صِرف وجوب رد الأموال المغصوبة على الظلمة والسارقين إلى مالكيها لا يجبر الضرر الوارد على أربابها، ولا يصحِّح نفي طبيعة الضرر عنهم، وإنّما الجابر له والمصحِّح لنفيها هو التدارك الخارجي، ولذا أبدل المحقق النائيني ﷺ الحكم التكليفي بالوضعي، وهو الضمان واشتغال ذمة الضار بشرط يساره وكونه مؤدِّياً «١»، فحينئذٍ يصح أن يقال: إنّ هذا الضرر المجبور بالضمان الكذائي ليس ضرراً، هذا.

أقول: هذا التقييد منه ﷺ لا محيص عنه مع الإلجاء إلى الالتزام بهذا الوجه الرابع، لكنه قد عرفت وستعرف أيضاً عدم الوجه في الالتزام به.

وثالثاً: أنّه أخصّ من المدّعىٰ، إذ ليس كل ضرر لازمَ التدارك تكليفاً ووضعاً، كما إذا فُرض غلاء سعر كتابٍ لعزّة وجوده، وقد طبعه شخص، فصار الكتاب لكثرة وجوده رخيصاً، ومن المعلوم أنّ تنزل القيمة ضرر أورده طابع الكتاب على مالكه، مع عدم لزوم تداركه على الطابع. وكاستيراد تاجرٍ لمتاعٍ عزيز الوجود

«١» منية الطالب، ج٢، ص ٢٠٠ - ٢٠١

غالي السعر الموجب لنزول قيمته. ونظائره كثيرة.

وبالجملة: فنفي طبيعة الضرر لأجل لزوم تداركه شرعاً ـ بعد فرض صحته ـ لا يصح، مع عدم لزوم ذلك في كثير من الموارد، لاختصاصه بباب التغريمات والتضمينات، وهو لا يكفي في صحة نفي الطبيعة، المستلزم لنفي جميع أفرادها، مع عدم كون الضرر بنفسه من موجبات الضمان.

وأمّا الإشكال عليه بما في رسالة الشيخ الأعظم من: «أنّ ظاهر قوله عليه السلام: لا ضرر في الإسلام كون الإسلام ظرفاً للضرر، فلا يناسب أن يراد به الفعل المضر، وإنّما المناسب الحكم الشرعي الملقي للعباد في الضرر، نظير قوله: لا حرج في الدين»[1]. فغير ظاهر، لعدم قرينية «في الإسلام» على كون المنفي هو الحكم، فإنّ «الضرار» أيضاً منفي في الإسلام، مع أنّه لا ريب في كونه في موارد إطلاقه هو الفعل، ولا يصح إرادة الحكم منه، كما في إطلاقه على إمساك الزوجة ضراراً، وغيره.

فيلزم عليه قدس سره توجيه وقوع النفي في الإسلام بما يلتئم مع الفعل الضرري أيضاً.

٥ ـ تحريم الضرر بالنهي السلطاني أو القضائي

خامسها: إرادة النهي من النفي، لكن المراد به النهي السلطاني الصادر عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله بما أنّه رئيس الدولة وسائسها، لا بما أنّه مبلِّغ أحكام الشرع عن الله عزّ وجلّ حتىٰ يكون النهي إلهيّاً، كالنهي عن القمار وشرب الخمر ونحوهما من المحرّمات الإلهية.

وبيانه منوط بالإشارة إلى أُمور:

«١» رسائل فقهية، ص١١٥

الأوّل: أنّه لا إشكال في ثبوت مناصب للنبي صلى الله عليه وآله:

منها: النبوة والرسالة أي تبليغ الأحكام الكلية.

ومنها: السلطنة على الأُمة، لكونه رئيسهم ومدبِّر أُمورهم وسائس بلادهم، وهُم رعيّته، وأوامره بالنظر إلى هذا المنصب مولوية لا إرشادية، كما في الأحكام التي يبلِّغها عنه تعالىٰ، فإنّ إطاعتها إطاعة له تعالىٰ، لا لرسوله بما هو مبلِّغ الأحكام. بخلاف أوامره السلطانية، فإنّها مولوية، وامتثالها إطاعة له صلى الله عليه وآله، كما إذا جعل الأمارة لشخص على الجيش، فإنّه تجب إطاعته، لكونه رئيساً على الأُمة.

ومنها: القضاء وفصل الخصومات، فإنّ حكمه بموازين القضاء نافذ لا يجوز التخلف عنه.

وهذه المناصب ثابتة له وللأئمة الهداة المعصومين صلوات الله عليهم أجمعين بالبراهين الواضحة التي ليس المقام محل ذكرها.

الثاني: كل ما ورد من رسول الله وأميرالمؤمنين صلوات الله و سلامه عليهما و آلهما بلفظ «قضىٰ» أو «حَكَمَ» أو «أَمَرَ» وأمثالها، ليس المراد منه بيان حكم الله الكلي، ولو أُريد منه ذلك كان مجازاً أو إرشاداً إلى حكم الله، لظهورها في قضائه وحكمه بما أنّه قاضٍ أو سلطان، لا من حيث إنّه مبلِّغ للأحكام، إذ ليس للنبي حكمٌ وقضاء بالنسبة إلى الأحكام الكلية.

بل يُحمَل ـ بقرينة الحال أو المقام ـ بعضُ الأحكام الواردة بعنوان «قال رسول الله أو أميرالمؤمنين عليهما السلام» على صدور الحكم المولوي السلطاني أو القضائي لفصل الخصومة، كما إذا ورد أنّه صلى الله عليه وآله قال: «أنت رئيس الجيش» أو «هذه الدار لزيد» هذا في مقام الثبوت.

الثالث: في تأييد ما تقدم بحسب مقام الإثبات. أمّا ما ورد بلفظ «قضىٰ»

و« حكم » وأُريد منه الحكم المولوي فأكثر من أن يحصىٰ.

فمنه قوله ﷺ: « إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان » «١».

وعن أميرالمؤمنين عليه السلام قال: « كان رسول الله ﷺ يحكم بين الناس بالبينات والأيمان » «٢».

وعن أبي جعفر عليه السلام قال: « لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرّجل الواحد إذا عُلم منه خيرٌ مع يمين الخصم في حقوق الناس، فأمّا ما كان من حقوق الله عزّ وجلّ أو رؤية الهلال فلا » «٣» تدل هذه الرواية على أنّ هذا التنفيذ وهذه الإجازة هو تنفيذ ولي الأمر والسلطان.

وأمّا ما ورد بلفظ « قال » مع كون المستفاد منه الأمر السلطاني، فكثير.

فمنه: رواية عقبة بن خالد الواردة في شق القناة بجنب قناة أُخرىٰ «٤».

وقوله ﷺ: « اقتلوا المشركين واستحيوا شيوخهم وصبيانهم ».

وإذا ورد عنه: « قال كذا » وشكّ في أنّه ﷺ مخبِر عن الله تعالىٰ، أو أمَر أو نهىٰ باعتبار المنصبين المتفرِّعين على الرسالة ـ وهما الرئاسة والقضاء ـ فالحمل على الأمر المولوي منوط بقيام قرينة من حالٍ أو مقام.

إذا عرفت ما ذكرناه، فنقول في توضيح إرادة النهي السلطاني من « لا ضرر »:

إنّ هذه الجملة وردت في قصة سمرة تارةً عقيب قوله ﷺ للأنصاري: « اذهب فاقلعها وارم بها إليه » كما في موثقة زرارة، وأُخرىٰ عقيب قوله ﷺ

« ١» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٦٩، الباب ٢ من أبواب كيفية الحكم، الحديث الأوّل

« ٢» المصدر، الحديث: ٣

« ٣» وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٩٥، الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم، الحديث: ١٢

« ٤» تقدم نقل هذه الروايات في ما يرتبط بكلام شيخ الشريعة، فلاحظ: ص ٥٣٧

لسمرة الفاسق: «إنّك رجل مضار» كما في مرسلته.

كما أنّ هذه الجملة وقعت تارةً مسبوقةً بلفظ «قضىٰ» كما في رواية عقبة بن خالد في حكاية قضائه ﷺ بمنع فضل الماء، إذ فيها «و قال لا ضرر ولا ضرار» وأُخرىٰ غير مسبوقة بلفظ «قضىٰ» وشبهه كما في مرسلة الدعائم. وقد عرفت أنّ لفظي «قضىٰ» و«حكم» ظاهران في المولوية لا الإرشادية، وأنّ وجوب الإطاعة إنّما هو من جهة القضاوة والسلطنة، لا من جهة الإخبار عن حكم الله الكلي.

وأمّا لفظا «قال ويقول» ونظائرهما، فإنْ وردت في مقام قطع الخصومات دلّت على وجوب الإطاعة من حيث كونه ﷺ قاضياً، وإن وردت في مقام جعل الأمارة لشخص دلّت على الأمر السلطاني، لكونه أميراً على الأُمة.

ففي المقام، تكون جملة «لا ضرر» بناءً على وقوعها عقيب لفظ «قضىٰ» ـ كما نُقِل عن مسند أحمد بن حنبل برواية عبادة بن الصامت في ضمن أقضية رسول الله ﷺ ـ ظاهرةً في كون النهي عن الضرر نهياً قضائياً تجب إطاعته من حيث إنّه ﷺ قاضٍ وحاكم.

وبناءً على وقوعها عقيب لفظ «فإنّه، وقال» كما في موثقة زرارة ومرسلته من طرقنا، فهي ظاهرة بعد التأمل في صدر قضية سمرة وذيلها وشأن صدور الحديث ـ وأنّه من اشتكاء المظلوم عند السلطان لدفع الظلم والاعتداء ـ في صدورها منه ﷺ بنحو الآمرية بما أنّه سلطان الأُمة، ودافع الظلم عن الرعية، فإنّ الأنصاري رفع الشكوىٰ إليه لدفع ظلم سمرة الطاغي عنه، لا للحكم بينه وبين سمرة، إذ لم يكن هناك شبهة حكمية ولا موضوعية حتى يكون حكمه ﷺ بياناً للحكم الكلي الإلهي، لأنّ لزوم الاستئذان للدخول على الأجنبية حتى تتحجب كان معلوماً عندهم، ولم يكن مجرد بيان النهي الكلي مجدياً في ارتداع سمرة ورفع يده عن ظلمه، بل المجدي في ذلك هو النهي السلطاني، ومن المعلوم أنّ الرجوع إليه حينئذٍ يناسب

مقام إمارته على الأُمّة وكونه دافعاً للظلم عنهم، لا مجرد نبوته وتبليغه ﷺ للأحكام عنه سبحانه وتعالىٰ.

وعليه، فلا يستفاد من «لا ضرر» قاعدة كلية حاكمة على أدلة الأحكام، كما هو مقصود أكثر مَن تمسّك به، بل هو حكم قضائي بناءً على نقل ابن حنبل، وسلطاني بناءً على النقل من طرقنا. ونتيجته تحديد قاعدة السلطنة خاصة، هذا "[1]".

لكنّه لا يخلو من تأمّل، وذلك فإنّ ثبوت المناصب الثلاثة المذكورة للنبي والأُئمة المعصومين صلوات الله و سلامه عليهم أجمعين وإن كان من المسلّمات، إلّا أنّ الكلام في صغروية حديث «لا ضرر» للحكم السلطاني أو القضائي، ضرورة أنّ الأصل الأوّلي في كل ما يبيِّنه النبي ﷺ يقتضي صدوره بداعي التشريع وتبليغ الحكم الكلّي الإلهي المنزّل عليه، إلّا مع قيام قرينة توجب رفع اليد عنه، وهي مفقودة في المقام.

وتوضيحه: أنّ هذه الجملة وردت تارةً مسبوقةً بلفظ «قضىٰ» كما في رواية الشفعة، وأُخرىٰ غير مسبوقة به، كما في قضية سمرة ورواية دعائم الإسلام وغيرهما.

أمّا ما ورد عقيب «قضىٰ» فلا يدل على كونه حكماً مولوياً قضائياً.

أمّا وروده في رواية عبادة، ففيه ـ مضافاً إلى ضعفها سنداً كما تقدم فيما ذكرناه حول كلام شيخ الشريعة ـ أنّه لا يثبت به الحكم القضائي، لاشتمال روايته على عشرين قضاءً، أكثرها أحكام كلية إلهية، كقضائه بالشفعة، ومنع فضل الماء، وعدم جواز تصرف الزوجة في مالها بدون إذن زوجها، ودية الكبرىٰ المغلّظة والصغرىٰ، وأنّه ليس لعِرق ظالم حق، وأنّ للجدّتين السدس من الميراث، وأنّ الولد للفراش وللعاهر الحجر، وأنّ في الركاز الخمس، وغيرها.

«١» الرسائل، ص ٤٩ - ٥٨

و لاريب في أنّ هذه الأحكام ليست قضائية، بل أحكام كلية إلهية، وقد وردت من الأئمة المعصومين عليهم السلام بعنوان «قال أو أمر» ونحوهما ممّا يدل بحسب الظهور الأوّلي على بيان ما أُوحي إليه أو أُلهم إليهم، فمثل وجوب تخميس الركاز حكم إلهي قطعاً، كما يظهر من ملاحظة بعض أخبار الباب، كمعتبرة زرارة عن أبي جعفر عليه السلام، قال: «سألته عن المعادن ما فيها ؟ فقال: كل ما كان ركازاً ففيه الخمس ...» الحديث «١»، ونحوها غيرها.

وقد تعرّضنا فيما يتعلق بكلام شيخ الشريعة لجملة من الروايات الحاكية لأقضيته صلى الله عليه وآله، وأكثرُها متمحض في بيان الأحكام الكلية الإلهية، سواء تصدّر بلفظ «قضىٰ» أم «حكم» أم «جعل» أم «أمر» وهذا ممّا يوهن ظهور ما ورد عنه صلى الله عليه وآله بعنوان «قضىٰ» أو «حَكَمَ» ونحوهما في الأمر المولوي السلطاني أو القضائي.

وأمّا مثل قوله صلى الله عليه وآله: «إنّما أقضي بينكم بالبينات والأيمان» فليس شاهداً على المدّعىٰ، لظهوره في أنّ ميزان القضاء وفصل الخصومة في الشريعة المقدّسة هو الاعتماد على هذه الحجج الظاهرية، دون غيرها من الأمارات غير العلمية كخبر الواحد والقرعة، وعلم الحاكم لو قيل بعدم اعتباره، فهو يدل على أنّ المجعول الإلهي لميزان القضاء في الخصومات هو الأخذ بالبينات والأيمان، لا أنّ فصل الخصومات بها من شؤون منصب قضائه صلى الله عليه وآله.

وأمّا رواية محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام «لو كان الأمر إلينا أجزنا شهادة الرّجل الواحد» فلا تدل أيضاً على أنّ تنفيذ شهادة الرّجل الواحد مستند إلى ثبوت منصب السلطنة والرئاسة العامّة لهم عليهم السلام، لاحتمال أن يكون بيان هذا التنفيذ إخباراً عن حكم الله تعالىٰ الكلّي، لا من خصائص هذا المنصب، كما يشهد به عدة

«١» وسائل الشيعة، ج٦، ص٣٤٣، الباب ٣ من أبواب ما يجب فيه الخمس، الحديث: ٣ و غيره

روايات، مثل ما أرسله الصدوق بقوله: «قضىٰ رسول الله بشهادة شاهد ويمين المدّعي، قال: وقال عليه السلام: نزل جبرئيل بشهادة شاهدٍ ويمين صاحب الحق، وحَكَمَ به أميرُالمؤمنين عليه السلام بالعراق»[1].

والحاصل: أنّ شيوع استعمال لفظ «قضىٰ وحَكَمَ وأمَرَ» في الروايات في تبليغ التكاليف الكلية الإلهية المنزّلة عليه صلى الله عليه وآله، يمنع من استقرار ظهورٍ للألفاظ المذكورة في كون ما يتلوها من الأوامر والنواهي أحكاماً مولوية سلطانية أو قضائية. وحديثُ «لا ضرر» بناءً على وقوعه عقيب «قضى» لا يدل على أنّه حكم قضائي.

وأمّا بناءً على ما هو الصحيح من أخبار الباب من وقوعه بعد «قال» فظهوره في تحريم الضرر أو نفيه في الشريعة كسائر الأُمور المنهي عنها أو المنفية بـ «لا» النافية ممّا لا ينكر، وإرادة الحكم المولوي منه موقوفة على قرينةٍ تدل عليه، كما اعترف به القائل بهذا النّظر.

وما استشهد به على مدّعاه لا ينهض بإثباته، لإمكان أن يقال: إنّ غرض الأنصاري لمّا كان هو رفع الظلم والاعتداء عنه، اعتقد بإمكان استيفاء هذا الغرض والوصول إليه بأحد نحوين:

أحدهما: صدور الحكم السلطاني عن الرسول الأعظم صلى الله عليه وآله.

والآخر: نهيه صلى الله عليه وآله لسمرة ـ الملعون ـ عن المنكر الذي ارتكبه، لاعتقاد الأنصاري بأنّ نهيه صلى الله عليه وآله غير نهي الرعية، وأنّ سمرة ينتهي بنهيه صلى الله عليه وآله ويرتدع بردعه صلى الله عليه وآله، خصوصاً بناءً على ورود «لا ضرر» بعد قوله صلى الله عليه وآله كما في مرسلة زرارة: «إنّك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار على مؤمن» إذ المستفاد منه: «أنّك مضار، وحرّم الله تعالىٰ الإضرار بالمؤمن» ومن المعلوم أنّ إسناد الحرمة إليه تعالىٰ في

---

[1] وسائل الشيعة، ج١٨، ص١٩٦، الباب ١٤ من أبواب كيفية الحكم، الحديث: ١٤

مقام الزجر والردع أولىٰ من إسناده إلى نفسه المقدّسة ﷺ من حيث ولايته وإمارته، لكونه أوقع في التأثير وترك المنكر، والانتهاء والانزجار عنه.

فالمراد بـ «لا ضرر» حينئذٍ ـ والله العالم ـ هو النهي الإلهي الصادر بداعي النهي عن المنكر الذي هو وظيفة كل مسلم فضلاً عن سيد الرسل ﷺ.

والحاصل: أنّ قوله ﷺ: «إنّك رجل مضار، والإضرار من محارم الله تعالىٰ ومبغوضاته» أوقع في النّفس من قوله ﷺ: «أنا حرّمتُ الإضرار بالمؤمن» كما لا يخفىٰ.

وإذا شكّ في كون النهي سلطانياً أو إلٰهياً صادراً بداعي النهي عن المنكر، فمقتضىٰ الأصل الذي أشرنا إليه هو الثاني.

وإن أبيتَ عن ذلك، وأنكرتَ كلّاً من الظهور في الثاني وكونَه مقتضىٰ الأصل، فلا أقل من تساوي الاحتمالين، فيصير الكلام مجملاً، ولا يصلح لاستفادة شيءٍ منهما منه.

ويمكن تأييدُ كون النهي إلٰهيّاً بورود «لا ضرر» بنحو القضية الكلية، كسائر الأحكام الشرعية التي هي من القضايا الحقيقية، إذ الأحكام القضائية والسلطانية من القضايا الخارجية، فلو كان النهي سلطانياً كان المناسب أن يقال: «إنّك رجل مضار، وأنا حرّمت عليك الإضرار بالمؤمن» ولذا يحمل «لا ضرر» في حديث الشفعة على الحكم الكلّي الإلهي بثبوت حق الشفعة مع كونه مسبوقاً بلفظ «قضىٰ».

وأمّا الأمر بالقلع، فهو على كل حال حكمٌ ولائي سلطاني، سواء أكان «لا ضرر» نهياً إلٰهياً أم سلطانياً، إذ لو كان إلٰهياً ـ والمفروض أنّ سمرة الشقي لعنه الله لم يرتدع، بل كان مصرّاً على إدامة ظلمه وإيذائه ـ اقتضت سلطنته ﷺ على الأُمة دفعَ الظلم عنهم. وحيث إنّ قطع مادة الفساد كان منوطاً بقلع العذق عن محله وإفراغ الأرض عنه، أمَرَ ﷺ بقلعه حتى لا يبقىٰ لسمرة حق الاستطراق إليه،

حيث إنّه لم يكن محل العذق ملكاً له، إذ لو كان ملكاً له لم يسقط حق عبوره بقلع العذق، بل كان له المرور به، فبقاء العذق في مكان الغير كان إمّا بإذن مالكه، وإمّا بجعل حقٍّ له في بقائه.

وعلى كلا التقديرين لا يبقىٰ له حق الإبقاء، لكونه علّةً للضرر المنحصر اندفاعه بالقلع المزبور، إذ المفروض عدم انتهائه بنهيه ﷺ، وعدم قبوله للاستئذان من الأنصاري، فالعلاج الوحيد في دفع الظلم هو قلع العذق، لأنّ منشأ الضرر هو بقاؤه في البستان، فلذا أمر ﷺ ـ حسب ولايته على النفوس والأموال ـ بقلعه.

فلا يرد: أنّ امتناعه عن الاستئذان بالدخول إلى دار الأنصاري لا يوجب ارتفاع احترام ماله، حيث إنّ قلعه يرفع ماليته الشجرية.

مضافاً إلى: أنّه ظالم، وليس لعرق ظالم حق، نظير البناء في ملك الغير بدون اذنه، فإنّ لصاحب الأرض هدم البناء وتسليم آلاته إليه، من دون ضمان لمالية البناء، بعد تعميم الظالم للمضرِّ، وعدم اختصاصه بالغاصب، لأنّ «الظالم» هو المتجاوز عن حدود العدالة.

وإلى: إمكان أن يكون القلع المسقِط لمالية العذق حدّاً لما ارتكبه من تمرده وعصيانه لأمر النبي ﷺ، بناءً على ثبوت التعزير المالي، وكون الأمر بالقلع من أدلته، وأعمية التعزير المالي من الإتلاف والنقل إلى بيت المال، فليتأمّل.

وإلى: احتمال كون «لا ضرر» الواقع عقيب الأمر بالقلع كما في مرسلة زرارة علّةً له، يعني: أنّه لا ضرر عليك في القلع، فالمراد حينئذٍ «اقلع عذقه، فإنّه لا ضمان عليك في قلعه».

وإن كان هذا الاحتمال لا يخلو من بُعد، بل عن إشكال، إذ لا مناسبة بين الأمر بالقلع وعدم الضمان الذي جُعل علّةً له، بداهة عدم صلاحية كون نفي الضمان علّةً لوجوب القلع، لعدم الترتب بينهما، فإنّه يحرم غصب الأوقاف العامة وإتلافها

كالمساجد ونحوها من المشاعر التي ليست منفعتها مملوكةً لأحدٍ، مع عدم ضمان المتلِف والغاصب لها، فمجرد عدم الضمان لا يصلح لأن يكون علّةً لوجوب إتلاف مال الغير أو جوازه، كقلع العِذق فيما نحن فيه.

كما أنّه قد يجب الإتلاف مع الضمان، كأكل مال الغير في المخمصة.

اللّهم إلّا أن يقال كما عن الميرزا ﷺ: إنّ «لا ضرر» عقيب الأمر بالقلع ليس علّةً للقلع، بل هو علّة لوجوب الاستئذان»[1].

لكن فيه: أنّ وجوب الاستئذان قد استفيد من قوله ﷺ: «فاستأذن». مع أنّ انفصال «لا ضرر» عنه بكلامٍ طويل يمنع عن جعله علّةً لوجوب الاستئذان، لأنّه خارج عن طريق أبناء المحاورة في محاوراتهم، ولا يصار إليه إلّا مع القرينة، وهي مفقودة.

وبالجملة: فالظاهر كون «لا ضرر» علّةً للأمر بالقلع، وعلى ما احتملناه من كون القلع حدّاً لعصيانه لأمر النبي ﷺ بالاستيذان، وكون «لا ضرر» للنهي، يستقيم التعليل، لأنّه بمنزلة قوله ﷺ: «اقلع عذقه، لأنّه عصىٰ الله تعالىٰ في ارتكاب ما نهاه عنه» فالقلع تعزير لإضراره بالمؤمن، وهو حرام. أو لأنّ إضراره لا يندفع إلّا بقطع مادة الفساد وهو قلع العذق.

المختار في فقه الحديث

فتلخص من جميع ما ذكرنا: أنّ الأقرب بحسب المورد كون «لا ضرر» نهياً إلهياً، وإن كان الأمرُ بالقلع حكماً ولائياً، وبه يندفع ظلم سمرة اللعين واعتداؤه على الأنصاري، ولا يستفاد منه حكم كلّي كما هو محتمل الشيخ الأعظم والمحقق

«١» منية الطالب، ج٢، ص٢٠٩

الخراساني ﷺ، ولا الضرر غير المتدارك، لما تقدم من الإشكالات الواردة عليها.

وما ذكرناه من الأقربية إنّما هو بحسب مناسبة المورد، لا بحسب الاستعمال، إذ لا شاهد له على ذلك مع كثرة استعمال هذا التركيب في النفي والنهي معاً، بحيث لا يكون أحدُهما شائعاً دون الآخر حتىٰ يتبادر ذلك الشائع، بل تعيّن إرادة أحدهما منوط بالقرينة، وبدونها يصير الكلام مجملاً، ولا يستفاد منه شيء.

وإن كان يمكن تأييد إرادة النهي من «لا ضرر» بالروايات الناهية عن الإضرار بالغير، وقد تقدّم بعضها، فتدبر.

ثم إنّ هنا أُموراً ينبغي التنبيه عليها:

١ ـ توجيه الأمر بقلع العذق

الأوّل: أنّه بناءً على ما ذكرنا ـ من كون الأمر بالقلع ولائياً ناشئاً من كونه ﷺ أولىٰ بالمؤمنين من أنفسهم وأموالهم، وتوقف قطع مادة الفساد على القلع المزبور ـ لا يبقىٰ مجال للإشكال في أنّ قاعدة الضرر لا تقتضي سلب احترام المال وعدم ضمانه، قال الشيخ ﷺ: «وفي هذه القصة إشكال، من حيث حكم النبي ﷺ بقلع العذق، مع أنّ القواعد لا تقتضيه، ونفي الضرر لا يوجب ذلك، لكن لا يخلُّ بالاستدلال»[1].

أمّا اشكاله من ناحية القلع، فقد عرفت اندفاعه.

وأمّا قوله ﷺ: «لكن لا يخل بالاستدلال» ففيه: أنّ مرجع عدم انطباق العلّة على الحكم المعلّل إلى خروج المورد عن العموم، وهو كاشف عن عدم إرادة ظاهر

«١» رسائل فقهية، ص١١١

العلّة من العموم، وذلك يوجب إجمال العلة، ومع إجمالها كيف يصح الاستدلال بها ؟ وأيُّ إخلال به أعظم من الإجمال ؟ هذا.

وبناءً على كون معنىٰ «لا ضرر» نفي تشريع الحكم الضرري الذي أفاده الشيخ قدس سره يستقيم التعليل أيضاً، لأنّ جواز دخول سمرة على الأنصاري بلا استئذانٍ ضررٌ نشأ من استحقاقه لإبقاء عذقه في أرض الأنصاري، وهذا الحقُّ ضرري، فهو غير مجعول.

ولا يندفع هذا الضرر إلّا بالقلع، فكأنّه صلى الله عليه وآله قال: اقلع العذق، لأنّ بقاءه ضرر، ولا ضرر في الشرع.

وبالجملة: فيستقيم التعليل على كلٍّ من المعنيين المزبورين، بل بناءً على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع أيضاً، لأنّ مفاده نفي الحكم الضرري أيضاً، غاية الأمر بلسان نفي موضوعه وهو الضرر.

٢ ـ نسبة القاعدة إلى أدلة الأحكام الأوّلية

الثاني: الظاهر حكومة «لا ضرر» على أدلة الأحكام الأوّلية، سواء أكان مفاده نفي الحكم الضرري كما هو مختار الشيخ قدس سره، أم نفي موضوع الحكم الضرري كما عليه المحقق الخراساني قدس سره، ضرورة أنّ نفي الموضوع أو حكمه شرعاً يرجع إلى التعرّض للحكم.

والفرق بين المسلكين أن «لا ضرر» بناءً على مختار الشيخ شارح للحكم بلا واسطة، إذ معنىٰ نفي الحكم الضرري حينئذٍ أنّ الحكم المجعول ينتهي إلى حدِّ الضرر، فإذا انتهىٰ إليه فلا جعل له.

وبناءً على مذهب صاحب الكفاية شارح لموضوع الحكم.

فعلى التقديرين يكون دليل نفي الضرر ناظراً إلى الحكم ومتعرّضاً له بلا واسطة

على الأوّل، ومعها على الثاني.

ثم أنّه لابدّ من الإشارة إلى ضابط الحكومة وأخواتها حتى يتضح الحال، فنقول وبه نستعين: إنّ أخصر بيانٍ وأوضحه وأسدّه في تحديدها أن يقال: إنّ الخارج عن موضوع دليلٍ لايخلو: إمّا أن يكون خروجه عنه بالتكوين، كخروج الجاهل عن موضوع دليل وجوب إكرام العلماء، وهذا يسمّىٰ بالتخصص.

وأمّا أن يكون بالتشريع، وهو إمّا بلسان المعارضة، كخروج زيدٍ العالم عن دليل وجوب إكرام العلماء بلسان «لاتكرم زيداً العالم» وهذا يسمّىٰ بالتخصيص، وإمّا بغير لسان المعارضة، وهو تارةً يكون بنفس التعبد والحجية، كخروج مشكوك الحكم كشرب التتن بنفس إيجاب الاحتياط عن موضوع قاعدة قبح العقاب بلا بيان، فإنّ نفس تشريع إيجابه من دون إحراز الحكم الواقعي به يوجب خروج مشكوك الحكم عن حيِّز قاعدة القبح، وهذا يسمّىٰ بالورود.

وأُخرىٰ لايكون بنفس التعبد، بل بإثباته للمؤدّىٰ أي إحرازه له من دون لسان المعارضة، كما في قيام الأدلة غير العلمية على حكمٍ كوجوب الدعاء عند رؤية الهلال، فإنّه يخرج عن موضوع أدلة البراءة الشرعية بثبوت الوجوب له بقيام خبر الواحد عليه، وهذا يسمّىٰ بالحكومة، فيعتبر فيها أُمور:

الأوّل: التعبد.

الثاني: عدم كونها بلسان المعارضة.

الثالث: كون تقدم الحاكم على المحكوم بالدلالة اللفظية لا بالحكم العقلي.

ويتحقق هذه الدلالة بتصرف الحاكم إمّا في حكم دليل المحكوم، كما إذا قال: «الأمر في اغتسل للجمعة ليس للوجوب» إذ لم يصدر لبيان الحكم الواقعي، بل صدر تقيةً، أو وجوب الوضوء عند الضرر أو الحرج مرفوع، حيث إنّ إطلاق الوجوب لجميع الحالات متفرع على وجوده، والدليل القائم على عدم جعله في حال

الضرر حاكم على ذلك، لأنّه يتكفل لكيفية جعله، وأنّه منفي حال الضرر، ونفس الوجوب لا يتكفل لذلك.

وإمّا في متعلق حكمه، كقوله: «الوضوء الضرري ليس بوضوء» ويكون هذا تصرفاً في عقد الوضع، وكذا الإكرام المأمور به في «أكرم العلماء» ليس هو تقبيل أيديهم والتواضع لهم، بل هو إطاعة أوامرهم ونواهيهم.

وإمّا في موضوع حكمه، كقوله: «زيد ليس بعالم» ـ مع كونه عالماً ـ بعد إيجاب إكرام العلماء، أو «المال المدفوع إلى الفقير زكاةً ليس بزكاة إن لم يكن بقصد القربة» أو «شك كثير الشك ليس بشكٍّ أُخِذ موضوعاً لأحكام» إلى غير ذلك من النظائر.

وبالجملة: فتقدم الحاكم على المحكوم مستند إلى دلالة لفظية بأحد أنحائها المتقدمة، بخلاف تقدم الخاص على العام، فإنّ تقدمه عليه إنّما هو بحكم العقل من دون دلالة لفظ أحدهما على الجمع بينهما، فإنّ العقل يجمع بين «أكرم الأُمراء» و«لا تكرم زيداً الأمير» اللّذين يؤولان بعد انحلال الأوّل إلى قضيتين متعارضتين لا نظر لإحداهما إلى الأُخرىٰ، وهما «أكرم زيداً ولا تكرم زيداً» بتقديم الثاني على الأوّل، لأخصيته.

فالحكومة والتخصيص يشتركان في كون الخروج في كليهما بعناية التعبد، وفي الاحتياج إلى إثبات المؤدّىٰ، ويفترقان في أمرين أيضاً:

أحدهما: أنّ الحاكم متفرع على المحكوم، لأنّه ناظر إليه وشارح له، بخلاف الخاص، فإنّه ليس متفرعاً على العام، فيصح أن يقال: «لا تكرم زيداً الأمير» وإن لم يكن هناك عام وهو «أكرم الأُمراء».

والآخر: كون لساني الخاص والعام لسان المعارضة، ولساني الحاكم والمحكوم لسان الملاءمة والمسالمة، كما عرفت في الأمثلة المتقدمة، بداهة عدم

المعارضة بين «لا شكّ لكثير الشك» وبين «إذا شككت بين الثلاث والأربع فابن علىٰ الأربع» حيث إنّ الدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير وجود موضوعه، ولا يدل على وجود ذلك التقدير أو عدمه، والدليل الحاكم يهدم ذلك التقدير، سواء أكان المحكوم بنحو القضية الشرطية، كقوله: «إذا شككت فابن علىٰ الأكثر»، أم الحملية مثل «كل عالم يجب إكرامه» فإنّهما يدلّان على وجوب البناء على الأكثر على تقدير وجود موضوعه وهو الشك، أو وجوب إكرام العالم على فرض وجوده، والحاكم يهدم ذلك التقدير، ويدل علىٰ عدم الموضوع حتى يترتب عليه حكمه.

فقوله: «لا شكّ لكثير الشك» هادم لموضوع وجوب البناء على الأكثر، ولسان هدم الموضوع غير لسان المعارضة، بل لسان المسالمة. والمعارضة إنّما تكون بين الدليلين مع حفظ الموضوع، كوجوب إكرام العالم وعدم وجوب إكرامه، فالحكومة المضيِّقة ترجع لُبّاً إلى التخصيص، لكن لا بلسان المعارضة.

وأمّا الحكومة والورود، فهما يشتركان في كون الخروج تعبدياً، ويفترقان في أنّه في الأوّل مستند إلى إثبات المؤدّىٰ، وفي الثاني إلى مجرد التعبد.

وأمّا الحكومة الموسِّعة، فهي عبارة عن الحاكم الذي يتصرف في موضوع حكم الدليل المحكوم أو متعلقه بالتوسعة، بأن يُدرج في أحدهما ما ليس مصداقاً له حقيقةً، نظير ما دلّ على حرمة الخمر ووجوب الحج على المستطيع ـ وهو المالك للزاد والراحلة ـ وكون المسافة الموجبة للقصر ثمانية فراسخ امتدادية، فإنّها محكومة بما دلّ على كون الفقاع خمراً، وما دلّ على «أنّ المبذول له ما يحج به مستطيع» وما دلّ على كون المسافة التلفيقية موجبة للقصر.

ونظير ما دلّ على أحكام الصلاة، فإنّ دليل تنزيل الطواف منزلة الصلاة حاكم عليه بتوسعة المتعلق وهو الصلاة، وإثبات أحكامها للطواف.

والحاصل: أنّ الحاكم سواء أكان موسِّعاً أم مضيِّقاً يتكفل لما لا يتكفّله المحكوم، ولذا لا يكون بينهما تعارض، حيث إنّ التعارض منوط بوحدة المتعارضين موضوعاً ومحمولاً مع اختلافهما في السلب والإيجاب، كقوله: «أكرم الأُمراء ولا تكرمهم» وأمّا مع اختلافهما موضوعاً أو محمولاً فلا تعارض بينهما، كما إذا قال: «زيد ليس بأمير» فإنّه لا يعارض «أكرم الأُمراء» الّذين يكون زيدٌ منهم.

وممّا ذكرنا يظهر وجه حكومة «لا ضرر» بناءً على مذهبي الشيخ والمحقق الخراساني على أدلة الأحكام الأوّلية. أمّا على مذهب الشيخ، فلأنّ «لا ضرر» ناظر إلى أحكام الشريعة المطهّرة، فإن كان فيها حكم يوجب الضرر فهو غير مجعول، فالوجوب الضرري للوضوء لا جعل له، وكذا لزوم البيع الغبني.

وأمّا على مذهب المحقق الخراساني، فلأنّ «لا ضرر» ناظر إلى متعلق الحكم، فكل موضوع ضرري لا حكم له.

فعلى كلا المعنيين ـ وهما كون الحكم الضرري لا جعل له أو كون الموضوع الضرري لا حكم له ـ يكون «لا ضرر» حاكماً على أدلة الأحكام الأوّلية، وإن كان بينهما فرق، وهو حكومة «لا ضرر» بناءً على مذهب الشيخ على قاعدة الاحتياط الموجب للعسر أو الضرر، لأنّ الاحتياط نشأ عن لزوم مراعاة الأحكام الواقعية المجهولة، وعدم حكومته عليها بناءً على مذهب صاحب الكفاية، لأنّ الاحتياط ناشٍ عن الجمع بين المحتملات، ولا ضرر ولا عسر في نفس المتعلقات، إذ لو كانت معلومةً لم يكن في فعلها ضرر ولا حرج، كما صرّح به في دليل الانسداد بقوله: «لعدم العسر في متعلق التكليف، وإنّما هو في الجمع بين محتملاته احتياطاً».

ولكن فيه إشكال ذكرناه هناك، فراجع «[1]».

«١» منتهى الدراية، ج٥، ص٤٢٢

وعليه، فلا وجه للعدول عن الحكومة إلى التوفيق العرفي بالنسبة إلى المعنىٰ الذي اختاره صاحب الكفاية.

وأمّا على مذهب من جعل «لا ضرر» نهياً، فيقدّم على أدلة الأحكام الأوّلية وإن كانت النسبةُ بينهما عموماً من وجه، لأعمية الضرر المنهي عنه من الوضوء وغيره، وأعمية الوضوء من الوضوء الضرري وغيره، فيجتمعان في الوضوء الضرري ويُقدّم دليل النهي على الأمر بالوضوء، إذ لو لم يقدّم النهي عليه لزم لغويته، كما لا يخفىٰ.

وقد يقال بتقدم «لا ضرر» ـ بناءً على إفادة النهي ـ على الأحكام الأوّلية بوجهين آخرين.

أحدهما: ما أفاده شيخ الشريعة، أمّا في العبادات فلاقتضاء النهي عن العبادة للفساد، فلا فرق في بطلان الوضوء الضرري بين القول بالنهي والنفي.

وأمّا الخيارات، فحيث إنّ الحق عدم استناد شيءٍ منها إلى قاعدة نفي الضرر، فهي خارجة عن محل البحث موضوعاً «١».

وفيه: أنّه منوط بإثبات حرمة الإضرار بالنفس بحديث نفي الضرر، وهو غير مدلوله أعني به حرمة الضرر بالمؤمن، وبدلالة الحديث على انتفاء الملاك حال الضرر.

مع أنّ المسألة مختلف فيها، لمكان أن يقال: إنّ امتنانية القاعدة لا ترفع إلّا الإلزام، كنفي الحرج، ومن المعلوم أنّ هذا أجنبي عن الفساد الذي يقتضيه النهي عن الضرر الرافع للمصلحة.

وعليه، فالقول بإفادة النهي للفساد لا يلتئم مع مسلك القوم، مع أنّه ﷺ أراد

«١» قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص٤٧

توجيه فساد الوضوء الضرري و نحوه على مختارهم.

والحاصل: أنّه بناءً على النفي يمكن تصحيح العبادة بالملاك، إذ المنفي بالضرر هو مجرد الإلزام، وبناءً على النهي لا يمكن تصحيحها، لأنّ النهي يرفع الملاك أيضاً.

مضافاً إلى مخالفته لما صرّح به حول «لا ضرر» الواقع ذيل حديث الشفعة من أنّ المستفاد منه نفي الحكم الوضعي بقوله: «ولا مجال لإرادة ما عدا الحكم الوضعي في حديث الشفعة»[1].

وإنّما رفع اليد عنه لزعمه أنّ جملة «لا ضرر» قضاءٌ مستقل لم يصدر من النبي صلى الله عليه وآله وسلم عقيب قضائه بالشفعة.

ثانيهما: ما أفاده صاحب العناوين بقوله: «الظاهر من سياق الخبر: أنّ عدم تجويز ذلك ليس محض التعبد الشرعي، بل إنّما هو شيءٌ يمنع منه العقل أيضاً ومنافٍ للحكمة كذلك، فكما هو قبيح غير مجوّز بالنسبة إلى المكلّفين، فكذا الحكيم على الإطلاق، فإنّه أيضاً لا يصدر منه مثل ذلك، فيصير المعنىٰ: أنّ الضرر والضرار غير مجوّز بل هو قبيح، ويكون القضية مسوقةً مساق قاعدة عقلية»[2].

وفيه أوّلاً: أنّ استظهار النهي والتحريم من الخبر منوط بكون الجملة إنشائية، وهو ينافي جعلَها إرشاداً إلى ما يستقل به العقل بقوله: «ليس محض التعبد الشرعي».

وثانياً: أنّ إلقاء المكلّف في الضرر إنّما يكون قبيحاً لو لم يكن الضرر متداركاً، وأمّا مع تداركه بالنفع الدنيوي أو الأجر الأُخروي فلا قبح فيه، كما اختاره صاحب العناوين بعد مقالته المتقدمة بأسطر بقوله: «فعلى هذا ما ورد في الشرع من التكاليف بعد وجود النّفع الأُخروي في الجميع، بل النّفع الدنيوي من دفع بليةٍ وحفظ مالٍ

«١» قاعدة لا ضرر و لا ضرار، ص٢٨

«٢» العناوين، ج١، ص٣١٢

وزيادة نعمةٍ ـ كما هو مقتضىٰ الآيات والأخبار في الزكاة والصدقة ونظائر ذلك ـ لا يعدُّ ضرراً حقيقةً »[1].

وعليه، فمع تدارك الضرر الدنيوي بنفعٍ مثله، أو مثوبةٍ أُخروية، لا يبقىٰ موضوع للضرر حتى يكون تشريعه قبيحاً وغير جائز على الحكيم. ومقتضىٰ ذلك لغوية قاعدة نفي الضرر من رأس.

والحاصل: أنّه لا وجه لنفي الأحكام الضررية ـ بناءً على إرادة التحريم منه ـ إلّا ما ذكرناه من التخصيص.

وأمّا على مذهب مَن جعل « لا ضرر » من نفي الضرر غير المتدارك، فتقديمه على الأدلة الأوّلية يكون أيضاً بالحكومة، لكونه ناظراً إلى المتعلق وهو الضرر، حيث إنّ مفاده حينئذٍ نفي الضرر شرعاً لأجل تداركه بضمانٍ أو غيره، فالضرر المجبور بحكم الشرع منفي، هذا.

وقد يجمع بين « لا ضرر » وبين أدلة الأحكام الأوّلية بوجوه أُخر:

منها: أنّ قاعدة نفي الضرر من القواعد الامتنانية المانعة عن تأثير الملاكات في فعلية الأحكام الأوّلية، والامتنان يقتضي تقدم الحكم الامتناني على غيره، هذا.

وقد أُجيب عنه بأنّ الكلام في وجه كون الامتنان مقتضياً للتقدم، إذ مجرد الامتنان لا يصلح لذلك.

لكن الظاهر أنّ مراد القائل بهذا الجمع كون الامتنان قرينةً على صَرف الحكم الأوّلي عن الفعلية إلى الاقتضائية، وإلّا لم يتحقق الامتنان. أو لكون « لا ضرر » أخص من الأدلة الأوّلية.

ومنها: تقدم قاعدة الضرر على أدلة الأحكام الأوّلية، لأرجحيتها منها بسبب

---

[1] العناوين، ص٣١٤.

موافقتها لأصل البراءة ونحوها، فنفي الضرر مقرِّر، والمقرِّر مقدّم على الناقل، على ما عن القدماء.

وفيه: ما ثبت في محله من عدم صلاحية الأصل لترجيح إحدىٰ الأمارتين المتعارضتين، لأنّ الأمارة تحرز الواقع، والأصل وظيفة الشاك في الواقع.

وإن شئت فقل: إنّ موضوع الأصل هو الشك في الحكم الواقعي، والأمارة رافعة للشك، فكيف يعقل ترجيح الأمارة بالأصل ؟

ومنها: ترجيح قاعدة نفي الضرر على الأدلة الأوّلية بعمل الأصحاب.

وفيه: أنّ الكلام في وجه العمل بعد البناء على تعارضهما، وعدم وصول النوبة إلى التساقط وغيره من أحكام التعارض.

ومنها: التوفيق العرفي بين قاعدة الضرر وبين أدلة الأحكام الثابتة لموضوعاتها بعناوينها الأوّلية، بحمل الأوّل على الحكم الفعلي، والثاني على الاقتضائي.

وهذا الجمع الذي أفاده المحقق الخراساني ﷺ وإن كان مطابقاً للواقع، لكن لابدّ من تحقيق وجهه، وأنّه من جهة الحكومة أو التخصيص أو الأظهرية أو غيرها، فإنّ جميعها توفيق عرفي، بمعنىٰ أنّ الجمع بأيِّ نحوٍ منها كان ممّا يساعده العرف، وليس التوفيق العرفي شيئاً غيرها.

٣ ـ قاعدة «لا ضرر» ترفع الإلزام دون الملاك

الثالث: قد يقال: إنّه لمّا كان نفي الحكم الضرري امتنانياً، فلا محالة يختص بنفي الحكم الإلزامي الوجوبي والتحريمي، لأنّه الملقي للمكلّف في الضرر، دون الحكم الترخيصي، فإنّه لا يلقيه في الضرر، بل الملقي له فيه هو اختياره من دون ارتباطٍ له بجعل الشارع.

مضافاً إلى: أنّ نفي الحكم الترخيصي ينافي الامتنان الذي هو شرط جريان

حديث نفي الضرر، هذا.

لكن فيه: أنّه بناءً على كون معنى «لا ضرر» نفي الحكم الضرري أو نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، يلاحظ ضررية الحكم في مقام التشريع، بمعنىٰ أنّه إذا عرض عليه عنوان يوجب حدوث ملاكٍ فيه غير ملاكه السابق يتغيّر به التشريع، ويصير حكمه الفعلي تابعاً للملاك الحادث، من غير فرق بين إرادة المكلّف وعدمها، وعلمه به وعدمه.

فلو فرض صيرورة الماء أو خبز الحنطة أو بعض الأثمار لشخصٍ في حالٍ مضرّاً به، صدق أنّ إباحة هذه الأشياء ضررية، كضررية وجوب الوضوء مثلاً، والحكم الضرري لا جعل له، أو هذه الأشياء ضررية، والموضوع الضرري لا حكم له، والامتنان موجود أيضاً، لأنّ نفي إباحتها في حال مضريتها منّة على المتضرر بها، هذا.

ثم إنّه بناءً على الاختصاص المزبور يصح ذلك مطلقاً، سواء أكان معنىٰ لا ضرر «أنّ الحكم الضرري لا جعل له» أم «الموضوع الضرري لا حكم له» ضرورة أنّه على التقديرين يكون المنفي هو الحكم إمّا بلا واسطة كما هو مقتضىٰ المعنىٰ الأوّل، وإمّا معها أي بلسان نفي الموضوع كما هو مقتضىٰ المعنى الثاني، هذا بناءً على إرادة أحد هذين المعنيين.

وأمّا بناءً على إرادة النهي من «لا ضرر» فلا يدل إلّا على حرمة الإضرار إذا كان «الضرر» مصدراً، حتى يصحّ تعلق النهي به بما لَه من المعنىٰ المصدري، لكونه حينئذٍ فعلاً اختيارياً قابلاً لتعلق التكليف به. وأمّا إذا كان اسم مصدر، فلا يصح تعلق النهي به، لعدم كون معناه حينئذٍ فعلاً اختيارياً صالحاً لتعلق التكليف به.

ثم إنّه بناءً على إرادة النهي من «لا ضرر» يشمل إطلاقُه الإضرار بالنفس وبالغير، والإضرار المالي وغيره. ولو نوقش في إطلاقه للإضرار بالغير كفىٰ دليلاً

على حرمته «لا ضرار». مضافاً إلى غيره من النصوص الدالة على حرمة الإضرار بالغير.

ثم إنّ مقتضىٰ كون «لا ضرر» حكماً امتنانياً هو ارتفاع مجرد الإلزام به مع بقاء الجواز والملاك، لأنّ الحكم الملقي في الضرر هو الإلزام دون الترخيص والملاك، نظير قاعدة نفي الحرج، فإنّ المرفوع بها صرف الإلزام، ولذا يُبنىٰ على صحة الوضوء الحرجي.

وعليه، فلا بدّ من الحكم بصحة الوضوء الضرري أيضاً فيما إذا لم يكن الضرر متعلقاً بالنفس أو الطرف، حيث إنّه حينئذٍ مبغوض وذو مفسدة، ويمتنع أن يكون محبوباً ومقرِّباً لفاعله إلى الله سبحانه وتعالىٰ.

كما أنّ مقتضىٰ امتنانية «لا ضرر» عدم جريانه فيما ينافي الامتنان، كموارد الإقدام على الضرر.

منها: ما إذا زرع أرض الغير بدون إذنه، فإنّ لمالك الأرض قلعَ الزرع وإن خرج بالقلع عن المالية. ولا تجري فيه قاعدة نفي ضرر الزارع حتىٰ لا يتسلّط مالك الأرض على قلعه، حيث إنّ الضرر نشأ عن سوء اختيار مالك الزرع، لا عن حكم الشارع، حتى يقال: إنّ الحكم الضرري ـ وهو جواز قلع الزرع ـ منفي في الشريعة، أو الموضوع الضرري لا حكم له. وهذا بخلاف جواز إبقاء الزرع، فإنّه ضرر على المالك، فينفىٰ بقاعدة نفيه.

وبالجملة: فجريان القاعدة في ضرر صاحب الزرع ينافي المنّة على مالك الأرض، فلا تجري فيه، بل تجري في ضرر مالك الأرض.

ومنها: ما إذا أذِن المالكُ في دفن الميت في ملكه أو في الصلاة فيه، فإنّه ليس للمالك الرجوع عن إذنه بعد الدفن، وبعد الشروع في الصلاة، تمسكاً بقاعدة نفي الضرر، حيث إنّ منشأ الضرر ليس هو الحكم الشرعي، بل إذنه الناشئ عن إرادته

واختياره، فجريان القاعدة ينافي الامتنان بالنسبة إلى الميت، للزوم نبش قبره. وكذا المصلِّي، فإنّ جريانها في ضرر المالك ينافي المنة على المصلي، فحرمة النبش وإبطال الصلاة محكّمة.

ومنها: ما إذا أذن في رهن ماله، فإنّه بعد تحقق الرهن ليس له الرجوع عن الإذن، فلو كان في بقاء ماله رهناً ضررٌ لم تجرِ فيه قاعدة الضرر، لأنّ إذنه في الرهن مع لزومه من طرف الراهن إقدام على ضرره باختياره، من دون دخل علِّيٍّ لحكم الشارع في هذا الضرر حتى يكون مورداً لقاعدة نفي الضرر.

ومنها: ما إذا نصب لوحاً مغصوباً في سفينة، أو خشباً مغصوباً في جدار داره، فإنّ لمالكهما إخراجهما عن السفينة والجدار وإن تضرّر مالكُ الجدار والسفينة ضرراً فاحشاً، ما لم يبلغ تلف النّفس المحترمة، فإنّه ـ مضافاً إلى إقدام الغاصب الذي هو الجزء الأخير من علّة الضرر دون الحكم الشرعي ـ لا تشمله قاعدة نفى الضرر، لوجهٍ آخر، وهو ما دلّ على أنّه «ليس لعرق ظالم حق»[1]، فإنّه يدل على أنّه ليس للغاصب منع مالك اللوح والخشب من استرداد ماله، وإن تضرّر الغاصب بتلف مالٍ من أمواله.

وأمّا ما في رسالة قاعدة نفي الضرر للعلّامة الخوانساري التي هي تقريرات بحث المحقق النائيني قدس سره من توجيه عدم شمول القاعدة لهذا الفرع «بعدم مملوكية تركيب السفينة وبناء الدار لمالكيهما، فالهيئة في السفينة والدار ليست مملوكةً للغاصب حتى يكون رفعها ضرراً أي نقصاً مالياً عليه، فالخروج عن عموم قاعدة نفي الضرر موضوعي»[2].

«١» وسائل الشيعة، ج١٧ ، ص٣١١ ، الباب ٣ من أبواب الغصب، الحديث الأوّل

«٢» منية الطالب، ج٢ ، ص٢١٩ (الحجرية)

فلا يخلو من غموض، ضرورة أنّ الهيئة ليست من المباحات الأصلية قطعاً، فلا بدّ أن تكون ملكاً للغاصب، إذ لا موجب لصيرورتها ملكاً للمغصوب منه. نعم له إعدامها لاسترداد ماله، فتكون كالمال الذي يصرف في طريق رد المغصوب إلى مالكه، فإنّه من مال الغاصب بلا إشكال، و إن لم تكن الهيئة ملكاً للغاصب، و فرض انتقال المغصوب إلى الغاصب بهبة أو غيرها، فبأيِّ سبب تنتقل الهيئة إلى الغاصب ؟ و القول بعدم ملكيته لها حتىٰ بعد هذا الانتقال كما ترىٰ.

و منها: غير ذلك. و هذه الفروع و إن كانت محلّ البحث و النّظر، إلّا أنّ الغرض الإشارة إليها، و تفصيلها موكول إلى محله من الفقه الشريف.

٤ ـ موضوع القاعدة الضرر الواقعي لا المعلوم

الأمر الرابع: لا يخفىٰ أنّ مقتضىٰ وضع الألفاظ للمعاني الواقعية دون المعلومة و الاعتقادية، هو كون الضرر الواقعي مطلقاً ـ سواء عُلِم أم جهل ـ موضوعاً في حديث نفي الضرر. لكن يظهر من الفقهاء في بعض الفروع خلاف ذلك، حيث إنّهم لم يعوِّلوا فيها على الضرر الواقعي مع وجوده.

منها: حكمهم بصحة الطهارة المائية باعتقاد عدم الضرر مع وجوده واقعاً.

و منها: حكمهم بصحة صوم مَن زعم عدم الضرر مع كونه مضرّاً واقعاً.

و منها: تقييدهم خياري الغبن و العيب بالجهل بهما، مع اقتضاء وجودهما واقعاً للخيار، من غير فرق في ذلك بين العلم و الجهل بهما.

و بالجملة: فصارت جملة من الفروع مورداً للإشكال، و تصدّىٰ غير واحد لدفع الإشكال عنها.

أمّا إشكال الطهارة المائية، فقد أجاب عنه المحقق النائيني ﷺ بما حاصله: أنّ المنفي بحديث «لا ضرر» هو الحكم الضرري في عالم التشريع، بحيث يكون الداعي

إلى إيجاد الضرر في الخارج حكم الشارع، وهو لا يتحقق مع الجهل بالضرر أو اعتقاد عدمه، إذ لو لم يكن الحكم ثابتاً واقعاً لوقع في الضرر أيضاً، إذ الموقِع له في الضرر هو جهله به.

وبالجملة: فلا تجري هنا قاعدة الضرر، لعدم علّيّة الحكم الشرعي للضرر مع الجهل به «١».

والظاهر أنّ هذا الجواب هو ما أفاده الشيخ ﷺ في رسالته المعمولة في قاعدة نفي الضرر، حيث قال: «فتحصل: أنّ القاعدة لا تنفي إلّا الوجوب الفعلي على المتضرر العالم بتضرره، لأنّ الموقِع للمكلّف في الضرر هو هذا الحكم الفعلي» «٢».

فعلىٰ مسلك الميرزا ﷺ يتوقف جريان القاعدة على أمرين: أحدهما: العلم بعلّية الحكم للضرر، والآخر: وجود الضرر واقعاً.

بخلاف مسلك صاحب الكفاية ﷺ، فإنّه لا يتوقف على شيءٍ، إلّا على كون الفعل مضرّاً واقعاً.

وفيه: أنّ مقتضىٰ ما أفاده الميرزا ﷺ تقيد الحكم الضرري بالعلم بضرريته، وهذا تقييد في تشريع نفي الحكم الضرري بلا موجب، فإنّ المراد كون الحكم بنفسه أو بمتعلقه ضررياً، فإنْ كان كذلك فهو منفي في صفحة التشريع، سواء علم به المكلّف أم لم يعلم.

فالحقُّ في الجواب أن يقال: إنّ ضررية الحكم هنا وإن كانت مجهولة، لكن عدم جريان قاعدة نفي الضرر في الطهارة المائية إنّما هو لأجل فقدان شرطها وهو الامتنان، ضرورة أنّ بطلانها وإيجاب التيمم عليه وإعادة الصلاة خلاف الامتنان.

«١» منية الطالب، ج٢، ص٢١٦

«٢» رسائل فقهية، ص١١٨

لا يقال: إنّ عدم جريان قاعدة الضرر لا يكفي في صحة الطهارة المائية، لأنّ مقتضىٰ عدم جريانها فقدان المانع عن صحتها، وذلك لا يثبت المقتضي لصحتها.

فإنّه يقال: إنّ الكلام في وجود المانع. وأمّا المقتضي لصحتها وهو إطلاق الدليل، فلا إشكال في وجوده، فإذا انتفىٰ المانع أثّر المقتضي، وأثرُه الصحة الفعلية.

بل يمكن الحكم بالصحّة مع جريان قاعدة نفي الضرر في الطهارة أيضاً، إذ ما عدا ضرر النّفس والطرف ـ الذي عُلم بحرمته ومبغوضيته وامتناع محبوبيته ـ يكون بحكم الحرج، فكما لا ينبغي الإشكال في صحة الطهارة المائية الحرجية، فكذلك لا ينبغي الإشكال في صحتها مع الضرر غير النّفس والطرف، إذ المرفوع في كلٍّ من قاعدتي الحرج والضرر هو الإلزام فقط، لأنّه الموجب للكُلفة والمشقة دون أصل الرجحان والمصلحة، بل رفعهما ينافي الامتنان على العباد.

ومنه يظهر فساد توهم أنّه لا دليل على بقاء المصلحة بعد ارتفاع الإلزام.

وبالجملة: فرفع الإلزام في هاتين القاعدتين نظيرُ رفعه عن الصبي، فإنّ المرفوع عنه هو مجرد الإلزام أيضاً مع بقاء الرجحان والملاك على حالهما، ولذا يستدلُّون بإطلاقات الأدلّة على استحباب عبادات الصبي.

وعليه، فلا حاجة في دفع الإشكال عن صحة الطهارة المائية إلى ما قيل من الاستحباب النفسي للغسل والوضوء من دون قصد غايةٍ من غاياتهما، بتقريب: أنّ دليل «لا ضرر» حاكم على الأحكام الإلزامية، دون غيرها من الاستحباب والإباحة «١».

إذ فيه: ـ مضافاً إلى أنّ استحبابهما كذلك محل البحث والإشكال ـ أنّ أمرهما الاستحبابي لم يكن داعياً إلى إتيانهما، حتى يقال بصحتهما أي موافقتهما لأمرهما، إذ

«١» مصباح الأُصول، ج٢، ص٥٥٢

ليس المراد باستحبابهما النفسي استحبابَهما الذاتي بمعنىٰ كونهما من العبادات الذاتية التي لا تحتاج عباديتها إلى الأمر الشرعي كالركوع والسجود، بل المراد بذلك تعلق الأمر الاستحبابي بهما مع عدم قصد شيءٍ من غاياتهما.

فتلخص ممّا ذكرنا: صحة الطهارة المائية في صورة الجهل بالضرر والحرج، بل في صورة العلم بهما أيضاً، بل صحة غير الطهارة المائية من سائر العبادات أيضاً.

وقد ظهر ممّا تقدم ضعفُ القولين الآخرين في المسألة، وهما: القول بفساد الطهارة المائية مع العلم بالضرر والحرج كما عن المحقق النائيني ﷺ «١»، والقول بفسادها مع العلم بالضرر، وبصحتها مع العلم بالحرج كما اختاره في العروة وأمضاه جلُّ المحشين «٢»، بل قيل: «ولعلّه المشهور بين المتأخرين» «٣».

واستند أوّل القولين إلى ما حاصله: أنّ واجد الماء وفاقده موضوعان عرضيّان يشتمل كل منهما على ما لا يحويه الآخر من المصلحة كالمسافر والحاضر، فليس في الطهارة المائية لفاقد الماء ملاكها، بل المصلحة لفاقده منحصرة في الطهارة الترابية، فلا ملاك في الطهارة المائية، كما لا أمر بها بالنسبة إلى فاقد الماء، فالحكم بصحتها منه مع أمره بالتيمم يشبه الجمع بين النقيضين.

أمّا ضعفه، فلما مرّ من أنّ المنفي بقاعدتي الضرر والحرج هو مجرد الإلزام دون الرجحان والملاك، وليس واجد الماء وفاقده كالمسافر والحاضر موضوعين عرضيين، حتى تكون الطهارة الترابية للفاقد كصلاة القصر للمسافر، بل هي بدل اضطراري عن المائية، وقد ثبت في محله بقاء مصلحة المبدل في حال مشروعية البدل الاضطراري،

«١» منية الطالب، ج٢ ، ص ٢١٧-٢١٦

«٢» العروة الوثقىٰ، ج١ ، ص ٤٢٠ - ٤٢١ (فصل في شرائط الوضوء، الشرط السابع)

«٣» مصباح الأُصول، ج٢ ، ص٥٥٢

وعدم ارتفاعها بعروض الاضطرار، وهذا شأن جميع الأبدال الاضطرارية من دون خصوصية للطهارة الترابية، كما قرر في محله، هذا.

واستند ثاني القولين إلى: ما اشتهر بين المتأخرين من حرمة الإضرار بالنفس المانعة عن استعمال الماء شرعاً، والممنوع شرعاً كالممتنع عقلاً، فالطهارة المائية مبغوضة، والوظيفة منحصرة في التيمم. وهذا بخلاف الحرج، فإنّه لا يوجب مبغوضية الفعل، وإنّما يرفع الإلزام الموجب للمشقة، ومع عدم المبغوضية يصلح لأن يكون مقرِّباً إليه تعالىٰ شأنه، ولذا تصح الطهارة المائية الحرجية، هذا.

وفيه: ما مرّت الإشارة إليه من عدم الدليل على حرمة الضرر غير النفسي والطرفي.

وعليه، فوزان «لا ضرر» وزان «لا حرج» في صحة الطهارة المائية في كلتا صورتي العلم بالضرر والحرج. نعم في الضرر النفسي والطرفي لا تصح الطهارة المائية، لمبغوضيتها المنافية لمقرِّبيتها.

وأمّا مسألة الصوم، فقد اختلفت كلماتهم في حكمها، ففي العروة في سادس شرائط صحة الصوم: «ولو صام بزعم عدم الضرر، فبان الخلاف بعد الفراغ من الصوم، ففي الصحة إشكال، فلا يترك الاحتياط بالقضاء»[1].

وهذا الاختلاف نشأ من جهة الاختلاف في أنّ مانع الصحة هل هو المرض، وخوفه طريق ظاهري إليه؟ أو أنّ كلّاً منهما موضوع للمانعية.

والنصوص أيضاً مختلفة، فمن بعضها يظهر أنّ المانع خوف الرمد، ومن بعضها أنّه نفس المرض، ومن بعضها أنّه المرض الذي يضرّ به الصوم، فمع اختلاف النصوص والفتاوىٰ لا يمكن الحكم جزماً ببطلان الصوم المضرّ واقعاً مع اعتقاد عدم

«١» العروة الوثقىٰ، ج٣، ص ٦١٦، كتاب الصوم، فصل في شرائط صحة الصوم، الشرط السادس

الضرر، خصوصاً مع الأمن منه، فلا يعدُّ هذه المسألة من موارد نقض قاعدة نفي الضرر، إلّا إذا ثبت كون المانع عن الصوم الضرر الواقعي، وأنّ الخوف طريق إليه، وذلك غير مسلّم، وتنقيح المسألة موكول إلى محلها.

وأمّا مسألة خياري الغبن والعيب، فالظاهر أنّها غير مبنية على قاعدة نفي الضرر، بل الدليل عليهما هو تخلف الشرط الضمني، وهو سلامة العوضين من العيب في خيار العيب، وتساوي العوضين في المالية في خيار الغبن، واستدلال العلّامة قدس سره[1] عليه بقوله تعالىٰ: ﴿إلّا أن تكون تجارةً عن تراض منكم﴾ إشارة إلى الشرط المزبور أيضاً، بتقريب: أنّ التراضي إنّما يتحقق في صورة تساوي العوضين من حيث المالية، ومع انكشاف عدمه ينكشف فقدان التراضي المنوط بالتساوي المزبور، هذا.

مضافاً إلى النصوص الخاصة في خيار العيب، كما لا يخفىٰ على مَن راجعها، ومع العلم بالغبن وعدم تساوي العوضين في المالية أو وجود العيب فيما انتقل إليه يكون الإقدام على الضرر لسلطنته على تبديل ماله بمتاع معيب أو بأقل ممّا يساوي ماليته، فهذا الإقدام منه إسقاط للشرط الضمني، بل عدم لزوم هذه المعاملة ينافي الامتنان، والغرض العقلائي الذي دعاه إلى هذه المعاملة. وهذا وجه عدم الخيار مع العلم بالغبن والعيب، واختصاصه بحال الجهل بهما.

٥ ـ موضوع القاعدة الضرر الشخصي لا النوعي

الأمر الخامس: مقتضىٰ ما ثبت في محله ـ من كون الأحكام الشرعية انحلالية، وأنّها من قبيل القضايا الحقيقية، ومن تبعية فعلية الحكم لوجود موضوعه تبعية المعلول لعلّته، وإلّا يلزم الخُلف والمناقضة، ومن كون نفي الضرر من الأحكام

«١» تذكرة الفقها،، ج١١ ، ص٦٨ ، و الآية في سورة النساء: ٢٩

الامتنانية ـ هو كون الضرر المنفي في قاعدته شخصياً لا نوعياً، من غير فرق بين معانيه المتقدمة من نفي الحكم الضرري، ومن نفي الموضوع الضرري، ومن حرمته، ومن نفي الضرر غير المتدارك، لأنّ قضية المقدمات المذكورة هي عدم ثبوت الحكم لغير موضوعه، فضررُ زيد أجنبي عن عمرو، ولا معنىٰ لنفي ضرره عن عمرو الذي لم يقع في الضرر، فهذا من الوضوح كالقضايا التي قياساتها معها.

ولا فرق في ذلك بين الأحكام التكليفية كوجوب الطهارة المائية إذا كان ضررياً، وبين الأحكام الوضعية كلزوم البيع الغبني، فإنّ حديث نفي الضرر يرفع كليهما.

وقد ظهر ممّا تقدم ضعفُ ما عن جماعة ومنهم شيخنا الأعظم ﷺ من التفصيل بين العبادات والمعاملات بكون الضرر شخصياً في الأُولىٰ، ونوعياً في الثانية «[1]»، حيث إنّهم استدلّوا بقاعدة نفي الضرر لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة مع عدم الضرر في جميع مواردهما، لثبوت خيار الغبن مع عدم الضرر، كما إذا كان ظهور الغبن حين ارتفاع سعر السلعة بما يتدارك به الغبن، فلزوم البيع حينئذٍ ليس ضرراً على المغبون حتى يرتفع، ومع ذلك يحكم فيه بالخيار.

وعدم الخيار مع وجود الضرر، كما إذا تنزّل السعرُ بعد البيع بلا فصل، فإنّه لا خيار حينئذٍ، لعدم الغبن حين البيع.

واجتماع الخيار والضرر كما في صورة كون البيع حين إنشائه غبنياً.

وكذا الضرر والشفعة، فإنّ النسبة بينهما عموم من وجه كما هو واضح، فلابدّ أن يكون الضرر في خيار الغبن وحق الشفعة نوعيّاً، هذا.

وجه الضعف: أنّ مستند خيار الغبن ـ كما تقدم ـ هو تخلف الشرط الضمني،

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٦

ومدرك حق الشفعة نصوص خاصة، فقاعدة نفي الضرر أجنبية عنهما.

فالنتيجة: أنّ الضرر في حديث نفي الضرر شخصي، من غير فرق في ذلك بين العبادات والمعاملات.

٦ ـ اختصاص حكومة القاعدة بالأحكام الوجودية

الأمر السادس: مقتضىٰ كون وزان حديث نفي الضرر وزان حديث رفع التسعة وقاعدة نفي الحرج، هو رفع الحكم الثابت بالعمومات أو الإطلاقات، حيث إنّ مفاد هـذا اللسان تنزيل الموجود منزلة المعدوم، فيختصّ حديث نفي الضـرر ونظائره ممّا يكون لسانه النفي بالأحكام الوجودية.

وإن أبيت عن ظهور ذلك في الاختصاص المزبور، فلا أقلّ من كونه المتيقن، فلا وجه حينئذٍ للاستدلال به على إثبات حكمٍ يلزم من عدمه الضرر.

وبعبارة أُخرىٰ: شأن قاعدة نفي الضرر رفع الحكم الذي ينشأ منه الضرر، أو رفعه عن الموضوع الضرري، لا وضع الحكم الذي ينشأ من عدمه الضرر، وإن حُكي عن بعضهم حكمه بالضمان فـي جملة من الفروع، استناداً في ذلك إلى قاعدة نفي الضرر، حيث إنّ عدم حكم الشارع فيها بالضمان ضرر، فينفىٰ بحديث نفي الضرر، ويحكم بالضمان:

منها: ضمان حابس الحر ظلماً حتى شردت دابته، أو أبق عبـده، أو طار طيره.

ومنها: ضمان منافع العبد المحبوس على الحابس.

ومنها: ما في العروة الوثقى من جواز تطليق الحاكم زوجة مَن لا يتمكّن من النفقة، بتقريب: أنّ عدم الحكم بجواز طلاقها للحاكم ضرر عليها، فينفىٰ هذا العدم بحديث نفي الضرر، ومقتضاه جواز طلاقها للحاكم.

قال في عداد النساء اللاتي يجوز للحاكم الشرعي طلاقهن: «وكذا في الحاضر المعسرِ الذي لا يتمكن من الإنفاق مع عدم صبر زوجته على هذه الحالة، ففي جميع هذه الصور وأشباهها وإن كان ظاهر كلماتهم عدم جواز فكّها وطلاقها للحاكم، لأنّ الطلاق بيد من أخذ بالساق، إلّا أنّه يمكن أن يقال بجوازه، لقاعدة نفي الحرج والضرر، خصوصاً إذا كانت شابّة واستلزم صبرُها طولَ عمرها وقوعَها في مشقّة شديدة، ولما يمكن أن يستفاد من بعض الأخبار ... الخ»[1].

وقد نقل بعض أعاظم أساتيذنا ﷺ: أنّ صاحب العروة أعلىٰ الله تعالىٰ مقامه أجرىٰ هذه القضية، وطلّق إمرأةً لم يتمكّن زوجُها من الإنفاق عليها.

والذي أعتقده هو أنّ السيد ﷺ لم يعتمد في ذلك على قاعدة الضرر أو الحرج، بل اعتمد فيه ـ بعد بنائه على الولاية العامة للفقيه الجامع للشرائط ـ على الروايات التي بعضها صحيح، وتعرّض لها في العروة في هذه المسألة.

ولا تعارَض تلك الروايات بما دلّ على «أنّها ابتليت فلتصبر»[2]، لأنّ مورده امتناع الزوج عن المواقعة، لا عن النفقة.

وأمّا مسألة حبس الحرّ حتى شردت دابته، فالضمان فيه إنّما هو لقاعدة الإتلاف الذي هو من موجبات الضمان، لأنّ الحابس صار سبباً لذلك، حيث إنّ ضابط المسبب التوليدي ينطبق عليه.

نعم، يمكن أن يكون المستند في تلك الفروع حديث نفي الضرر، بناءً على المعنىٰ الرابع وهو نفي الضرر غير المتدارك، يعني «لا ضرر بدون لزوم التدارك

«١» ملحقات العروة الوثقىٰ، ج٢، ص٧٥، كتاب العدد، المسألة: ٣٣

«٢» وسائل الشيعة، ج١٤، ص٦١٢، الباب ١٤ من أبواب العيوب و التدليس، الحديث: ٨، وفيه: «لتصبر فقد ابتليت».

شرعاً » بحيث يكون الضرر من موجبات الضمان. لكن قد تقدم الإشكال في صحته.

وكيف كان، فالحقُّ ما تقدم من عدم صحة التمسك بقاعدة نفي الضرر لإثبات الحكم، وإن كان يظهر من كلام شيخنا الأعظم ﷺ في رسالته المعمولة في قاعدة نفي الضرر أنّه محل الإشكال، حيث قال في التنبيه الثاني ـ بعد نفي الإشكال عن نفي الأحكام الوجودية بقاعدة نفي الضرر ـ ما لفظه: «وأمّا الأحكام العدمية الضررية مثل عدم ضمان ما يفوت على الحر من عمله بسبب حبسه، ففي نفيها بهذه القاعدة، فيجب أن يحكم بالضمان إشكال، من أنّ القاعدة ناظرة إلى نفي ما ثبت بالعمومات من الأحكام الشرعية ... إلى أن قال: ومن أنّ المنفي ليس خصوص المجعولات، بل مطلق ما يُتديّن به ويعامل عليه في شريعة الإسلام وجودياً كان أو عدمياً ... »[1].

وقد ظهر ممّا ذكرنا ضعف الاستدلال على جريان حديث نفي الضرر في العدميات ـ كجريانه في الوجوديات ـ بفروع كثيرة تقدمت الإشارة إلى بعضها، حيث إنّهم زعموا أنّ الحكم بالضمان أو غيره فيها مستند إلى حديث نفي الضرر، ببيان: أنّ عدم الضمان مثلاً ضرر منفي بالحديث، ومن المعلوم أنّ نفي العدم يفيد الإثبات، فينتج الضمان.

وجه الضعف: ما تقدم من أنّ الضمان أو غيره في تلك الفروع إمّا مستند إلى الإتلاف، أو اليد، أو النصوص الخاصة، كما في تطليق الحاكم زوجة الحاضر المعسر. ولم يظهر استنادهم في شيءٍ منها إلى قاعدة نفي الضرر.

وبالجملة: فظهور حديث نفي الضرر في نفي الحكم الوجودي الثابت بالعمومات والإطلاقات ممّا لا يقبل الإنكار، هذا.

مضافاً إلى: أنّ العدم ليس حكماً شرعياً حتى يكون حديث الضرر نافياً له

«١» رسائل الفقهية، ص١١٩

و حاكماً عليه.

و دعوىٰ كون العدم حكماً شرعياً، كشرعية الترك في النواهي و الاستصحابات العدمية، و أنّه كالوجود مسند إلى الشارع، فلا فرق بينهما في حكومة «لا ضرر» عليهما، لكون كل منهما حكماً شرعياً، و عليه، فعدم الضمان أيضاً حكم شرعي ينفيه حديث نفي الضرر، **غير مسموعة**، إذ فرق واضح بين العدم الأزلي و هو ما لم يوجد علّة وجوده، و بين العدم الشرعي و هو ما وُجد علّة عدمه، حيث إنّ الأوّل أجنبي عن الشارع و غير مسند إليه، غاية الأمر أنّ للشارع إبقاءه على حاله، و طرده بنقيضه، و ليس هذا إلّا مجرد القابلية للجعل بقاءً.

و ما ورد من «أنّه سبحانه و تعالىٰ لم يترك شيئاً بلا حكم» لا يدل على مجعولية العدم القابل للجعل، حتىٰ يقال: إنّ العدم مطلقاً مجعول، فيرفعه حديث نفي الضرر، كما يرفع الحكم الوجودي.

و ذلك لأنّه في مقام بيان تكميل الشريعة، و عدم إهمال حكم واقعة من الوقائع، و ليس في مقام بيان سنخ الحكم من كونه وجودياً أو عدمياً، أو كون عدم الحكم في موضعٍ قابلٍ للجعل حكماً، فلا إطلاق له من هذه الحيثية حتى يشمل الأحكام العدمية الفعلية و الشأنية.

مضافاً إلى: أنّ هذا الإطلاق ـ بعد تسليمه ـ لا يشمل مطلق العدم، بل خصوص ما جعل مورداً لحكم الشارع فعلاً، لكونه حينئذٍ مسنداً إلى الشارع، بحيث يعدّ من المجعولات الشرعية، كما إذا تعلّق به النهي، أو جرىٰ فيه الاستصحاب، إذ مرجع النهي و الاستصحاب المتعلقين به إلى حكم الشارع بإبقائه و وضعه على حاله.

إلاّ أنّه مع ذلك لا يشمله مثل حديث نفي الضرر، لظهوره في رفع الحكم الثابت، و قصوره عن إثبات الحكم الوجودي، لكونه حينئذٍ خلاف مقتضاه من الرفع. و عدم الضمان من قبيل العدم القابل للحكم الشرعي، لا من قبيل ما تعلق به الحكم

فعلاً، ومن المعلوم أنّ القابلية للجعل غير فعلية الجعل، وهذا هو الحكم دون الأوّل، فما أفاده المحقق النائيني قدس سره من «أنّ عدم الحكم ليس حكماً مجعولاً، فلا يجري فيه حديث نفي الضرر»[١] في غاية المتانة.

ولا يرد عليه ما في تقريرات بعض الأعاظم من: «أنّ عدم جعل الحكم في موضعٍ قابل للجعل جعلٌ لعدم ذلك الحكم، فيكون العدم مجعولاً»[٢]، لما مرّ من أنّ مجرد صلاحية العدم للجعل لا يوجب فعلية الجعل، وصيرورته من الأحكام الشرعية، هذا.

فتلخص ممّا ذكرناه أُمور:

الأوّل: أنّ حديث نفي الضرر نافٍ للحكم الوجودي لا مثبِت له، فلا يثبت به الضمان أو غيره في موارد عدم ثبوت موجبٍ من موجباتهما فيها من الإتلاف واليد وغيرهما، وإلّا يلزم تأسيس فقه جديد، إذ لازمه وجوب تدارك كل ضرر لكل متضرر ولو من بيت المال، كالدم في عدم ذهابه هدراً، وهو كما ترىٰ.

الثاني: ضعف الاستدلال بجملةٍ من الفروع على كون حديث نفي الضرر مثبتاً للحكم.

الثالث: أنّ العدم الأزلي ليس حكماً مجعولاً شرعياً، وإنّما هو قابل للجعل الشرعي، وجعله إنّما يكون بتشريع علّة بقائه، كجعله متعلقاً للنهي، أو مورداً للاستصحاب، حيث إنّ العدم في هاتين الصورتين مجعول شرعي.

«١» منية الطالب، ج٢، ص٢٢٠ (الحجرية)

«٢» مصباح الأُصول، ج٢، ص٥٦٠

الرابع: أنّ المرفوع بحديث نفي الضرر في قضية سمرة ـ كما تقدم سابقاً ـ هو إمّا سلطنته على إبقاء عذقه، وإمّا حرمة تصرف الأنصاري في مال سمرة، فليس المرفوع بالحديث عدم تسلط الأنصاري على قلع العذق، حتى يقال: إنّ حديث نفي الضرر رافع للأحكام العدمية كالوجودية.

٧ ـ شمول القاعدة للضرر الاختياري و القهري

الأمر السابع: الظاهر أنّه لا فرق في الضرر الموضوع لحديث نفي الضرر بين كونه اختيارياً كما إذا أوجد المكلّف ما يوجب مرضه المانع عن الصوم، أو الطهارةِ المائية، أو الصلاةِ قائماً، أو الحج مباشرةً، أو غير ذلك من الموارد. وغيرَ اختياري كالأمثلة المزبورة مع عدم كون المرض بفعله الاختياري، فإنّه يسقط وجوب هذه الأُمور في كلتا صورتي الضرر الاختياري و قهريّته.

وكذا لا فرق بين كونه جائزاً شرعاً، كإجناب نفسه مع علمه بتضرره بالغسل، و حراماً كذلك، كإيجاد مرضٍ يسلب القدرة عن الحج مباشرةً ما دام حيّاً.

والظاهر أنّ جميع الأبدال الاضطرارية كذلك، لاستلزام الضرر الاختياري العجزَ عن فعل المبدلات، الموجب لفوات مقدارٍ مهمٍ من المصالح الداعية إلى تشريعها، و من المعلوم أنّ تفويت المصلحة الملزمة بدون مسوِّغ حرام.

وبالجملة: فإيجاد الضرر من قبيل إيجاد الموضوع و تبديله، و من المعلوم أنّ الحكم تابع لموضوعه الفعلي، سواء وُجد اختياراً على وجهٍ جائز، كتبديل السفر بالحضر، أم على وجهٍ حرام كإيجاد المستطيع المرضَ المانع عن الحج مباشرةً، بحيث ينقلب تكليفه إلى الاستنابة، وغير ذلك ممّا يوجب الانتقال إلى البدل الاضطراري بالإرادة والاختيار من دون مجوّزٍ شرعي، أم وُجد قهرياً وبلا اختيار.

٨ ـ الحكم الثابت في مورد الضرر لا يرتفع بالقاعدة

الأمر الثامن: قد تقدم سابقاً أنّ حديث نفي الضرر وكذا نفي الحرج لا يشملان الأحكام الثابتة بعنوانهما أو في حال وجودهما غالباً، بحيث يكون نفيُهما في حال وجودهما موجباً لحمل إطلاق الدليل على الفرد النادر، بل يخصّص عموم نفي الضرر والحرج بما دلّ على ثبوت تلك الأحكام الضررية والحرجية.

ومن هنا يظهر: **أنّ التمسك** بقاعدتي الضرر والحرج لنفي استحباب زيارة إمامنا المظلوم سيِّد الشهداء أرواحنا فداه، أو إثبات مرجوحيتها ـ مع اقترانها غالباً خصوصاً في الأزمنة السابقة بالمِحَن والبلايا من الضرر المالي والبدني وإرعاب الزوّار وتخويفهم بالقتل وقطع الأطراف ـ ببيان: أنّ مورد هاتين القاعدتين هو نفي الحكم الضرري والحرجي مطلقاً وإن كان ترخيصياً، ومع الغض عن ذلك والبناء على اختصاصهما بالحكم الإلزامي، يمكن الاستدلال على عدم الجواز بما دلّ على حرمة الإضرار بالنفس والإلقاء في التهلكة.

في غاية الضعف، وذلك لعدم جريان قاعدتي الضرر والحرج في المقام، سواء أكانت الزيارة واجبةً أم مستحبةً، مع ورود النص على رجحانها والترغيب فيها حال الخوف، كما سيأتي بعضُ النصوص الدالة على ذلك.

ومع ورود الدليل على استحبابها ـ بل وجوبها مع الخوف ـ لابدّ من تخصيص عموم قاعدتي الضرر والحرج، كلزوم تخصيصه بكل حكم شُرِّع في مورد الضرر، كوجوب الحقوق المالية ووجوب الجهاد.

كما أنّه لابدّ أيضاً من تخصيص عموم ما دلّ على حرمة الإضرار بالنفس والإلقاء في التهلكة بذلك.

أمّا النصوص الدالة على رجحان الزيارة ـ بل وجوبها ـ فكثيرة:

منها: ما رواه محمد بن مسلم عن أبي جعفر عليه السلام، قال:« مروا شيعتنا بزيارة قبر الحسين عليه السلام، فإنّ إتيانه مفترَض على كلّ مؤمنٍ يقرُّ للحسين عليه السلام بالإمامة من الله عز وجل »[١].

ومنها: رواية أُم سعيد الأحمسية عن أبي عبد الله عليه السلام:« قالت: قال لي: يا أُمّ سعيد تزورين قبر الحسين عليه السلام ؟ قالت: قلت: نعم، فقال لي: زوريه، فإنّ زيارة قبر الحسين واجبة على الرّجال والنساء »[٢].

ومنها: رواية عبد الرحمن بن كثير مولىٰ أبي جعفر عليه السلام عن أبي عبد الله عليه السلام، قال:« لو أنّ أحدكم حجّ دهره ثم لم يزر الحسين بن علي عليهما السلام لكان تاركاً حقّاً من حقوق الله وحقوق رسول الله صلى الله عليه وآله، لأنّ حق الحسين عليه السلام فريضة من الله واجبة على كل مسلم »[٣].

ومنها: غير ذلك.

بل يستفاد من بعض النصوص وجوب زيارة سائر الأئمة الطاهرين صلوات الله عليهم أجمعين أيضاً، كرواية الوشّاء « قال: سمعت الرضا عليه الصلاة و السلام يقول: إنّ لكل إمام عهداً في عنق أوليائه وشيعته، وإنّ من تمام الوفاء بالعهد وحسن الأداء زيارة قبورهم، فمَن زارهم رغبةً في زيارتهم وتصديقاً لما رغبوا فيه كان أئمتهم شفعاءهم يوم القيامة »[٤].

بل يفهم من هذه الرواية ونظائرها أنّ التمسك بحبل ولايتهم والإيمان بإمامتهم لا يتمّ إلّا بزيارتهم صلوات الله عليهم، فلا يكون أحد إماميّاً إلّا بالاعتقاد الجناني

«١» كامل الزيارات، ص٢٣٦ ، الباب ٤٣ ، الحديث: ١ (طبعة نشر الفقاهة، عام ١٤٢٤)

«٢و٣» المصدر، ٢٣٧ - ٢٣٨ ، الحديث: ٤ و ٥

«٤» المصدر، ص٢٣٦ ، الباب ٤٣ ، الحديث: ٢ ؛ وسائل الشيعة، ج١٠ ، ص٢٥٣ ، الباب ٢ من أبواب المزار، الحديث: ٥

بإمامتهم والإقرار اللساني بها والحضور بالبدن العنصري عند قبورهم، فالزيارة هي الجزء الأخير لسبب اتصاف المسلم بكونه إماميّاً، وتركها كفقدان سابقيها يوجب الرفض المبعِد عن رحمته الواسعة، أعاذنا الله تعالىٰ منه.

فالإمامة التي هي من أُصول الدين يتوقف التدين بها على زيارتهم عليهم السلام، فلها دخل في تحقق هذا الأصل الأصيل الذي هو أساس الدين، فإذنْ يخرج وجوبُ الزيارة الذي قال به جماعة ـ كالفقيه المقدّم أبي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه والمحدث الكبير صاحب الوسائل والعلّامة المجلسي وغيرهم قدس الله تعالىٰ أسرارهم ـ عن الأحكام الفرعية التي تكون قاعدتا الضرر والحرج حاكمتين عليها، ويندرج في الأُصول الاعتقادية التي لا مسرح لقاعدتي الضرر والحرج فيها.

وأمّا النصوص الدالة على الترغيب في زيارته عليه السلام ورجحانه في حال الخوف قولاً وتقريراً، والنهي عن تركها للخوف:

فمنها: ما رواه معاوية بن وهب عن أبي عبد الله عليه السلام قال:« قال: يا معاوية لا تدع زيارة قبر الحسين عليه السلام لخوف، فإنّ مَن تركه رأىٰ من الحسرة ما يتمنىٰ أنّ قبره كان عنده، أمّا تحب أن يرىٰ الله شخصك وسوادك فيمن يدعو له رسولُ الله صلى الله عليه وآله وعلي وفاطمة والأئمة عليهم السلام ؟ أما تحب أن تكون ممن ينقلب بالمغفرة لما مضىٰ ويغفر له ذنوب سبعين سنة ؟ أما تحب أن تكون ممّن يخرج من الدنيا وليس عليه ذنب يتبع به ؟ أما تحب أن تكون غداً ممّن يصافحه رسول الله صلى الله عليه وآله »[1].

ومنها: ما عن محمد بن مسلم في حديث طويل:« قال: قال لي أبو جعفر محمد بن علي عليهما السلام: هل تأتي قبر الحسين عليه السلام ؟ قلت: نعم على خوفٍ ووجل فقال: ما كان من هذا أشدّ فالثواب فيه على قدر الخوف، ومن خاف في إتيانه آمن الله روعته

«١» كامل الزيارات، ص٢٤٣ ، الباب ٤٥ ، الحديث: ٣

يوم القيامة يوم يقوم الناس لرب العالمين، وانصرف بالمغفرة، وسلّمت عليه الملائكة، وزاره النبي صلى الله عليه وآله، ودعا له، وانقلب بنعمةٍ من الله وفضلٍ لم يمسسه سوء، واتبع رضوان الله » «١».

ومنها: ما رواه يونس بن ظبيان عن أبي عبد الله عليه السلام قال:« قلت له: جعلت فداك زيارة قبر الحسين عليه السلام في حال التقية ؟ قال: إذا أتيت الفرات فاغتسل ثم البس أثوابك الطاهرة [ثوبيك الطاهرين خ ل] ثم تمر بإزاء القبر، وقل: صلّىٰ الله عليك يا أبا عبد الله، صلّىٰ الله عليك يا أبا عبد الله، صلّىٰ الله عليك يا أبا عبد الله، فقد تمّت زيارتك » «٢».

ومنها: قول الإمام الصادق عليه السلام في حديث طويل لهشام بن سالم لمن قتل عند الحسين عليه الصلاة و السلام من زوّاره:« أوّل قطرة من دمه يغفر له بها كل خطيئة، وتغسل طينته التي خُلق منها «٣» الملائكة حتى تخلص كما خلصت الأنبياء المخلصين، ويذهب عنها ما كان خالطها من أجناس طين أهل الكفر ».

وبعد بيان مناقب ومثوبات كثيرة له قال عليه السلام لمن حبس من الزوار:« له بكل يومٍ يحبس ويغتمّ فرحة إلى يوم القيامة، فإنْ ضُرِب بعد الحبس في إتيانه كان له بكل ضربة حوراء، وبكل وجعٍ يدخل على بدنه ألف ألف حسنة، ويُمحىٰ بها ألف ألف سيئة، ويُرفع له بها ألف ألف درجة، ويكون من محدّثي رسول الله صلى الله عليه وآله حتى يفرغ من الحساب، فيصافحه حملة العرش، ويقال له: سل ما أحببت » الحديث «٤».

وبالجملة: فهذه النصوص توجب الاطمئنان بخروج زيارة الإمام المظلوم

«١و٢» كامل الزيارات، ص٢٤٤، الحديث: ٥ و٤

«٣» بحار الأنوار، ج١٠١ ، ص٧٩ ، كتاب المزار، وفيه «طينته التي منها خلق ملائكة».

«٤» كامل الزيارات، ص٢٤٠ ، الباب ٤٤ ، الحديث: ٢

مولانا أبي عبد الله سيد الشهداء أرواحنا له الفداء ـ مع خوف الضرر والحرج ـ عن حيِّز قاعدتي الضرر والحرج تخصصاً أو تخصيصاً.

بل لا يبعد أيضاً خروج الضرر والحرج المترتبين على ما جَرَت به العادة في المآتم الحسينية من اللّطم على الخدود وشقِّ الجيوب عن هاتين القاعدتين، قال الإمام الصادق عليه السلام في حديث طويل رواه خالد بن سدير: «و قد شققن الجيوبَ ولطمنَ الخدود الفاطمياتُ على الحسين بن علي عليهما السلام، وعلى مثله تلطم الخدود وتُشقّ الجيوب»[1].

فإنّ لطم الخدود ـ خصوصاً عند العرب ـ مستلزم غالباً للمشقة والتألم وتغير اللّون بل والضرر، ومع ذلك حثّ الإمام عليه السلام على ذلك بدون التقييد بعدم الضرر والحرج، فإنّ التقييد بهما يوجب حمل المطلق على الفرد النادر الذي يكون بيانه بلفظ المطلق خارجاً عن طريقة أبناء المحاورة ومستهجناً عندهم، كما لا يخفىٰ.

بل التعدي عن اللطم إلى غيره ممّا يصنعه الشيعة جيلاً بعد جيل ـ بل وغيرهم من سائر الفرق الإسلامية في المواكب العزائية، بحيث صار من الشعائر الحسينية ـ من الضرب بالأيدي على الصدور، وبالسلاسل على الظهور، وغير ذلك كتلطيخ وجوههم ورءوسهم، بل جميع أبدانهم بالوحل أو التراب والتبن، كما هو المرسوم في بعض بلاد الشيعة في أيام عاشوراء، غير بعيد، إذ الظاهر أنّه لا خصوصية للطم الخدود، والمقصود بيان رجحان إظهار الحزن الشديد والتأثر العميق لمصابه صلوات الله عليه و أرواحنا فداه، كما يدلّ عليه جملة من الروايات، ومن المعلوم اختلاف كيفيات الأعمال المهيِّجة للشجون والأحزان في مختلف البلاد والأحيان، مع كونها بمحضر من العلماء الأعيان، وعدم إنكارهم لها في شيءٍ من الأزمان، فلا خصوصية

---

[1] تهذيب الأحكام، ج٨، ص٣٢٥، الحديث: ١٢٠٧

للطم الخدود و شق الجيوب.

فالمتحصل: أنّ زيارته و إقامة عزائه عليه الصلاة و السلام مع اقترانهما بالضرر والحرج غالباً، خارجتان عن عموم قاعدتيهما تخصصاً أو تخصيصاً. فلا وجه للقول بحرمتهما لهاتين القاعدتين كما قيل.

اللّهم اجعلنا من شيعته وزوّاره، والمقيمين لعزائه، والباكين عليه، ومن الطالبين بثاره مع وليِّه الإمام المهدي حجة أهل البيت عجل الله تعالىٰ فرجه الشريف، و صلّىٰ عليه و على آبائه الطاهرين، و جعلنا فداه.

٩ ـ حرمة إيراد الضرر المتوجه إلى النّفس على الغير

الأمر التاسع: مقتضىٰ حديث نفي الضرر عدم جواز إضرار إنسانٍ بغيره لدفع الضرر المتوجه إلى نفسه، حيث إنّ جواز الإضرار بالغير حكم ضرري، فلا جعل له، أو الإضرار به موضوع ضرري لا حكم له، أو هو منهي عنه وحرام.

وكذا مقتضىٰ الحديث المزبور عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه، بداهة أنّ وجوب دفعه عن الغير كذلك حكم ضرري، فهو مرفوع، أو دفع الضرر عن الغير بتحمله عنه موضوع لا حكم له.

ويترتب على الأوّل حكمُ المشهور بعدم جواز إسناد الجدار المخوف وقوعه إلى جذع الجار، حيث إنّه إضرار بمالك الجذع لدفع الضرر المتوجه إلى مالك الجدار من ناحية انهدام حائطه.

لكن المحكي عن شيخ الطائفة جواز ذلك مدّعياً لعدم الخلاف «١».

والظاهر أنّ مراده صورة خوف تلف نفسٍ محترمة من وقوع الحائط، فإنّ

«١» المبسوط، ج٣، ص٨٦

وجوب حفظ النّفس المحترمة يقتضي ذلك، مع ضمان أُجرة المثل لمالك الجذع، إذ وجوب حفظها لا يقتضي إلّا ارتفاع سلطنة مالك الجذع علىٰ المنع عن الإسناد المزبور، وأمّا مالية الجذع فلا وجه لارتفاعها.

فهو نظير ارتفاع سلطنة مالك الطعام على المنع عن البيع في المخمصة، فإنّه يؤخذ منه قهراً مع بذل ثمنه إليه، هذا.

فكلام المشهور محمول على غير صورة تلف النّفس، سواء تضرّر مالك الجذع أم لا، وسواء بذل له أُجرة المثل أم لا، فإنّه مع عدم رضاه بالإسناد وعدم لزوم تلف نفسٍ محترمة بانهدام الجدار، لا يجوز الوضع على الجذع، كما عن المشهور.

وأمّا حمل كلام شيخ الطائفة على صورة عدم تضرر المالك أصلاً، بحيث يكون كالاستظلال بحائط الغير كما في رسالة الشيخ الأعظم قدس سره[1]، ففيه ما لا يخفىٰ، ضرورة أنّ مجرد عدم التضرر لا يسوِّغ الإسناد الذي هو تصرف في الجذع ومنافعٍ لسلطنة المالك. وقياسه بالاستظلال مع الفارق، لأنّه انتفاع بدون التصرف، ولعلّه قدس سره أشار إليه بالأمر بالتأمل.

وكيف كان، فمثال الجذع أجنبي عن تعارض الضررين، إذ المفروض عدم الضرر أصلاً، أو تداركه بأُجرة المثل، وليس في البين إلّا سلطنة المالك، وهي لا ترتفع إلّا بوجوب حفظ النّفس، هذا.

ويترتب على الثاني جواز إضرار الغير إكراهاً، كما إذا أمر الظالم زيداً بأخذ مالٍ من عمرو، فإنّ الضرر متوجه أوّلاً إلى عمرو، ولكن في صورة عدم الأخذ منه يأخذه الظالم من نفس زيد، فإنّ مقتضىٰ عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإضرار نفسه جوازُ إكراه الغير والإضرار به ما لم يبلغ النّفس، هكذا قيل.

«١» رسائل فقهية، ص١٢٢

لكن جواز الإضرار بالغير بسبب إكراه الظالم ليس مبنياً على ذلك، إذ مجرد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير بإيراده على نفسه لا يستلزم جواز الإضرار به، لإمكان بقاء حرمته الثابتة قبل الإكراه على حالها.

فالأولىٰ الاستدلال للجواز بما دلّ على ارتفاع الحكم بالإكراه، فإنّ الإضرار بالغير حرام، إلّا مع الإكراه الذي هو من العناوين الثانوية الرافعة للأحكام الأوّلية، فتدبر.

١٠ ـ تعارض الضررين

الأمر العاشر: في تعارض الضررين، وهو تارةً يكون بين ضرري شخص واحد، بحيث لا بدّ له من الوقوع في أحدهما، وأُخرىٰ بين ضرري شخصين.

وهذا قد يكون بين مالكين، والضرر ناشئاً من تصرف أحدهما في ملكه.

وقد يكون الضرر قهرياً، كما إذا وقع شخصان في طريق حيوان من السباع يفترس أحدهما إن بقيا في ذلك المكان.

وقد يكون بتوجيه ضرر من ظالم إلى أحد شخصين تخييراً، وقد يكون بإيراد الضرر ظلماً على زيدٍ أوّلاً، وإن لم يؤدِّه زيد فيورده على عمرو الذي هو مكرَه على الأخذ من زيد.

و لا بدّ من عقد فصلين لبيان أحكام تعارض الضررين.

الفصل الأوّل: في تعارض ضرري شخص واحد.

الفصل الثاني: في تعارض ضرري شخصين.

أمّا الفصل الأوّل، ففيه مسائل:

الأُولىٰ: دوران أمر شخصٍ واحد بين ضررين مباحين، بناءً على عدم حرمة

ما عدا ضرري النّفس والطرف، فحينئذٍ يتخيّر في الأخذ بأيٍّ واحدٍ منهما شاء، إذ المفروض عدم الحرمة وإباحة كل منهما.

الثانية: ما إذا كان أحد الضررين جائز الارتكاب كتلف المال، والآخر محرّم الارتكاب كتلف النّفس، لا ينبغي الارتياب في لزوم فعل المباح وترك الحرام.

الثالثة: ما إذا كان كل من الضررين حراماً، كما إذا كان كلاهما تلف النّفس، فلابدّ من اختيار ما هو أقل ضرراً، والاحتراز عمّا ضرره أكثر وحرمته أشد، من غير فرق بين كون الضررين متزاحمين ومتعارضين.

أمّا على الأوّل فواضح، إذ لابدّ من مراعاة ما هو أهم أو محتمل الأهمية.

وأمّا على الثاني، فللضرورة التي تتقدّر بقدرها، وهي تقضي بارتكاب أقلّهما ضرراً. هذا إذا كان أحدهما أشدّ حرمة من الآخر، وإلّا فالحكم التخيير.

وأمّا الفصل الثاني، ففيه أيضاً مسائل:

الأُولىٰ: أن يكون الضرران بين مالكين، وله صور:

إحداها: أن يكون ذلك بفعل أحدهما.

ثانيتها: أن يكون ذلك بفعل كليهما.

ثالثتها: أن يكون بفعل ثالث.

رابعتها: أن يكون بآفة سماوية.

أمّا الصورة الأُولىٰ، فقد مثّلوا لها بإدخال حيوانٍ رأسه في قدرٍ يملكه غير مالك الحيوان، فإنّ تخليص الحيوان منوط بكسر القدر، وتخليص القِدر موقوف على ذبح الحيوان، وجوازهما حكمان ضرريّان.

لكن هذا المثال ونظيره، وهو وقوع دابة شخص في سردابٍ أو بئرٍ لغير مالك الدّابّة، خارجان عن حريم دوران الضرر بين شخصين، إذ المفروض في هذه الصورة

وقوع الضرر بتعمد أحدهما و تقصيره في حفظ ماله، فإذا كان مالك الحيوان مقصِّراً في حفظ الحيوان حتى وقع في البئر مثلاً، أو أدخل رأسه في قِدر الغير، كان هو المتضرر، لتفريطه، واندرج في صغريات توجه الضرر إلى شخص معيّن، وعدم وجوب تحمل غيره ودفعه عنه، وخرج عن دوران الضرر بين شخصين. فالحكم في هذه الصورة لزوم تخليص القِدر والسرداب والبئر، ورفع نقصها الناشئ من وقوع الدابّة أو دخول رأسه، من دون لزوم ضرر على صاحب القدر بذبح الحيوان أو تقطيعه.

وليس لصاحب الدّابّة كسر القدر وهدم السرداب والبئر ودفع قيمتها، لكونه تصرفاً في مال الغير بلا مجوز، فإنّ دفع القيمة فرع اشتغال الذمّة بها، ومع وجود العين لا وجه لاشتغال العهدة بقيمتها أو مثلها، بل الواجب تخليص العين و تفريغها عمّا وقع فيها، وتسليمها فارغةً عنه إلى مالكها، ولا يتحمّل صاحب القِدر والسرداب والبئر شيئاً من الضرر. فليس المقام من الموارد التي يؤخذ فيها بأقل الضررين المتوجهين إلى شخص واحد، فلا يقال: إنّه يكسر القدر، لكونه أقل ضرراً من تلف الحيوان.

وأمّا الصورة الثانية ـ وهي كون الضرر بفعل كليهما ـ فالظاهر أنّ الحكم فيها هو تخيير المالكين في إتلاف أحد المالين بخصوصه مع تحملهما الضررَ بالاشتراك، لتحققه بفعلهما، فمقتضىٰ قاعدة العدل والإنصاف هو ذلك. ولو امتنعا عن إتلاف أحد المالين رُفع الأمر إلى الحاكم، وهو يُتلف أيّهما شاء، و يقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل المذكورة المعمول بها في تلف درهمٍ عند الودعي.

هذا مع تساوي المالين في المالية. وأمّا مع اختلافهما فيها، فعلىٰ الحاكم إتلاف أقلهما قيمةً، إذ لا مجوِّز لزيادة الضرر على المالكين.

وأمّا الصورة الثالثة ـ وهي كون الضرر بفعل ثالثٍ غير المالكين ـ فالظاهر أنّ

المضرّ مخيّر في إتلاف أيّهما شاء، فإنّ أمره دائر بين ضررين، ولا مرجّح لأحدهما على الآخر بعد البناء على كونهما من باب التعارض، وحيث إنّه ضامن ولا يستطيع على ردِّ كل واحدة من العينين بخصوصيتها إلى مالكها، بل لابدّ من ردِّ مالية إحداهما وردِّ الأُخرىٰ بخصوصيتها، فلا محالة يكون مخيّراً في إتلاف أيتهما شاء، ودفع ماليتها إلى مالكها.

هذا مع تساوي المالين في المالية. وأمّا مع اختلافهما فيها، فيمكن أن يقال فيه برجحان إتلاف ما هو أقل قيمةً، لاحتمال تعينه، حيث إنّ إتلافه جائز قطعاً، إمّا تخييراً وإمّا تعييناً، ولمراعاة احتمال كونهما من باب التزاحم، فتأمّل جيِّداً.

وأمّا **الصورة الرابعة** ـ وهي كون الضرر بآفةٍ سماوية ـ فعن المشهور أنّ حكمها لزوم اختيار أقلِّ الضررين مع ضمان مالك الآخر له، فيكسر القدر لحفظ الدابة في المثال.

وقيل في وجهه: إنّ نسبة جميع الناس إليه سبحانه وتعالىٰ نسبة واحدة، فالكل بمنزلة عبد واحد «١».

وعليه، فالضرر المَتوجه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد، فلابدّ من اختيار أقل الضررين، لكون نفي الضرر الأكثر منّةً، هذا.

والظاهر أنّه مبني على عدم انحلال قاعدة نفي الضرر إلى قضايا عديدة بتعدد المكلّفين، لكنه ضعيف كما حقق في محله.

فالحقُّ أن يقال: إنّ الضرر توجّه إليهما، فإنْ تراضيا بإتلاف أحد المالين بالخصوص مع تحمل الضرر بالاشتراك فلا كلام، وإلّا ترافعا إلى الحاكم، وله الخيار في إتلاف أيّهما شاء، وتقسيم الضرر بينهما بقاعدة العدل والإنصاف، كالصورة الثانية

«١» رسائل فقهية لشيخنا الأعظم قدس سره، ص١٢٥

مع تساوي المالين في المالية، ومع اختلافهما فيها يتعين إتلاف أقلّهما قيمةً، إذ لا مجوِّز لزيادة الإضرار، ويحتمل التعيين بالقرعة.

هـذا كله مع عـدم أهمية أحد المالين، وإلّا فاللازم ترك الأهـم وارتكاب الآخر، وإن كانت قيمة الأهم أقل من قيمة ذلك.

و عليه، فإذا أدخل العبدُ المحقون دمُه رأسَه في القدر مثلاً، وجب لتخليصه كسر القدر وإن كانت قيمته أكثر مـن قيمة العبـد، ولا يجوز قتل العبد أصلاً وإن كانت قيمته أقل من قيمة القدر، ويكون الضرر على المالكين بالاشتراك، إذ المفروض كون الضرر بآفة سماوية.

نعم إن كان بفعل مالك العبد أو الأجنبي، فلا ضرر على مالك القدر أصلاً، إذ الضمان في الأوّل على مالك العبد، وفي الثاني على الأجنبي المضرِّ.

المسألة الثانية: ما إذا كان تصرف المالك في ملكه موجباً لتضرر جاره، سواء أكان جاره مالكاً لداره أو ذا حقٍّ فيها، كما إذا كانت وقفاً عليه، فيدور الأمر بين حكمين ضرريين، حيث إنّ كلّاً من حرمة تصرف المالك في ملكه وجوازه ضرري، لأنّ حرمته تضر بنفسه، وجوازه يضرُّ بجاره.

توضيحه: أنّه إذا أراد المالك أن يحفر في داره بئراً أو بالوعةً مع كون الحفر مضرّاً بالجار، ففيه صور:

الأُولىٰ: أن لا يكون له فيه نفع ولا في تركه ضرر، مع كون داعيه إلى التصرف الإضرار بالجار.

الثانية: هذه الصورة، مع كون الداعي إلى الحفر المزبور مجرد الميل النفساني.

والحكم فيهما ـ كما ادعي التسالم عليه ـ هو الحرمة تكليفاً والضمان وضعاً.

أمّا الأوّل، فلحرمة الإضرار بالغير خصوصاً الجار، والمفروض عدم ترتب نفع على تصرفه حتىٰ يكون تركه حرجياً كي يرتفع به حرمةُ الإضرار بالغير، فليس هنا

إلّا عموم السلطنة، وهو محكوم بقاعدة الضرر.

وأمّا الثاني، فلقاعدة الإتلاف.

الثالثة: أن يكون تصرفه بداعي المنفعة، وتركه مفوِّتاً للمنفعة.

الرابعة: أن يكون داعي التصرف التحرز عن الضرر، كما إذا تضرّر بترك التصرف.

والحكم في الصورة الثالثة عند المشهور هو الجواز، واستدل له بعموم قاعدة «الناس مسلطون على أنفسهم» بعد سقوط قاعدة ضرر الجار بمعارضتها مع قاعدة حرج المالك، بل وضرره.

وأمّا تقديم قاعدة نفي حرج المالك حكومةً على قاعدة نفي ضرر الجار، كما أفاده الشيخ الأعظم ﷺ، حيث إنّ منعه عن التصرف في ملكه وحرمته حرج عليه«١»، ففيه: مضافاً إلى أنّه ليس مطلقاً كذلك، إذ ليس منع المالك عن التصرف مطلقاً ـ حتى في صورة عدم الحاجة إليه ـ حرجاً ومشقةً عليه حتى يشمله قاعدة نفي الحرج، أنّه لا وجه للحكومة بعد وضوح كون الحرج والضرر في رتبة واحدة حاكمين على أدلة الأحكام الأوّلية، ولا معنىٰ لحكومة إحدىٰ القاعدتين على الأُخرىٰ مع وحدة الرتبة.

نعم، بناءً على كون المقام من صغريات عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير بإيراده على نفسه، يكون كلام الشيخ ﷺ متيناً، لأنّ وجوب تحمله لدفعه عن الغير حرج. لكنه ليس كذلك، إذ المفروض أنّ المضرّ هو المالك دون غيره، حتىٰ يندرج في صغريات عدم وجوب دفع الضرر عن الغير.

وأمّا الحكم في الصورة الرابعة، فهو كالصورة الثالثة، بل أولىٰ منها، إذ المفروضَ تضرره بترك التصرف في ملكه.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٧؛ رسائل فقهية، ص١٣٠.

وقد نقل شيخنا الأعظم قدس سره عدم الخلاف في هذا الحكم «١» إلّا عن الفاضل السبزواري قدس سره، فعن الكفاية: «ويشكل جواز ذلك فيما إذا تضرر الجار تضرراً فاحشاً، كما إذا حفر في ملكه بالوعةً، ففسد بها بئر الغير، أو جعل حانوته في صف العطّارين حانوتَ حداد، أو جعل داره مدبغةً أو مطبخة» «٢».

بل صاحب الرياض جعل المتيقن من قاعدة نفي الضرر ما إذا لم يكن غرضٌ إلّا الإضرار «٣».

وكيف كان، فما ذكرناه من دليل حكم الصورة الثالثة آتٍ هنا.

بل يمكن أن يقال: إنّ هذه الصورة من مصاديق عدم وجوب تحمل الضرر عن الغير، إذ مرجع ترك التصرف في ملكه إلى دفع ضرر الجار وتحمله عنه، وهو غير واجب.

اللّهم إلّا أن يقال: إنّ مورد عدم وجوب دفع الضرر عن الغير هو ما إذا لم يكن المتحمل للضرر هو المضر، إذ الظاهر أنّ الدافع للضرر غير الملقي فيه.

وبالجملة: فينبغي أن يكون الحكم في الصورتين الأخيرتين ـ بجواز تصرف المالك في ملكه وإن تضرّر به الجار ـ واضحاً.

وقد ظهر ممّا ذكرنا: عدم الحاجة إلى الرجوع إلى أصل البراءة لإثبات جواز تصرف المالك، بعد منع جريان قاعدة الضرر صدراً وذيلاً، لمنافاته للامتنان كما في بعض التقريرات «٤».

«١» فرائد الأُصول، ج٢ ، ص٤٦٨

«٢» كفاية الأحكام، ج٢ ، ص٥٥٦

«٣» رياض المسائل، ج١١ ، ص١٢١

«٤» مصباح الأُصول، ج٢ ، ص٥٦٦

وذلك لمرجعية عموم قاعدة السلطنة الذي هو دليل اجتهادي، ومعه لا تصل النوبة إلى الأصل العملي.

مضافاً إلى: أنّ أصل البراءة أيضاً حكم امتناني لا يجري في مورد ينافي الامتنان، حيث إنّ جواز تصرفه يوجب تضرر الجار كما لا يخفىٰ.

هذا كله بالنسبة إلى الحكم التكليفي.

وأمّا الحكم الوضعي، فالظاهر أنّه لا مانع منه، ولا منافاة بين الجواز التكليفي والحكم الوضعي أعني به الضمان، فإنّ ملاك الأوّل هو عموم سلطنة الملّاك على التصرف في أملاكهم، وملاك الثاني قاعدة الإتلاف الذي هو من موجبات الضمان، من دون تقيده بالعلم والظن، بل المدار على صدق الإتلاف، فلو ظنّ أنّ الكأس الكذائي ماله، فأتلفه، ثم انكشف أنّه مال غيره، فلا شبهة في ضمانه له، فالعلم وعدمه دخيلان في الإثم وعدمه، لا في الضمان وعدمه.

ثم إنّ المراد بالضرر المبحوث عنه هو الضرر العرفي، سواء أكان تلف العين أم نقصها، كانفطار جدار الجار بسبب ورود الضرب العنيف عليه، وهذا هو الضرر العيني.

وأمّا الضرر الحكمي كسدّ أبواب ضوء الشمس والقمر والهواء عليه بسبب تعلية البناء، ففي لحوقه بالضرر العيني وجهان، أوجههما العدم، لعدم صدق الضرر عرفاً علىٰ ذلك، وإنّما هو عدم الانتفاع، وإذا شكّ فيه فالأصل عدم الحرمة.

نعم، يشمل قاعدة نفي الضرر منع ملّاك المنافع عن استيفائها، كمنع الفقراء والزوّار من الانتفاع بالخانات وغيرها من الموقوفات التي يملك الموقوف عليهم منافعها، لصدق الضرر على استيفاء المنفعة كالاستيلاء على العين، هذا.

كما أنّ المراد بالمال هو العرفي أيضاً، فيشمل جميع الأموال ممّا كانت موجودةً في زمان صدور الروايات وممّا لم تكن موجودةً فيه، بل حدثت بعده.

نعم لا يشمل الأموال العرفية التي ألغىٰ الشارع ماليّتها كالخمر والخنزير، إن لم يكن لمن هي تحت يده حقّ اختصاصٍ بها، خصوصاً مع قابليته للانتقال بالعوض على تفصيل مذكورٍ في بحث الحقوق.

فتلخّص ممّا ذكرنا في تصرف المالك في ملكه مع تضرر الجار به: حرمةُ التصرف والضمان في الصورتين الأُوليين، والجواز مع الضمان في الصورتين الأخيرتين.

المسألة الثالثة: قد يعدُّ من تعارض ضرري شخصين إكراه الجائر شخصاً على التولّي من قِبَله، حيث إنّ تركه ضرر على المتولّي، وإقدامه ضرر على غيره من الناس.

لكن الظاهر أنّه أجنبي عن دوران الضرر بين شخصين، وإنّما هو مندرج في توجه الضرر أوّلاً وبالذات إلى الغير، ومن المعلوم عدم وجوب دفعه بتحمله عنه، حيث إنّ الإكراه على الولاية مرجعه إلى الإكراه على الإضرار بالناس. ولا يجب على المكرَه تحمل الضرر بإيراده على نفسه لدفعه عنهم، إذ المفروض ورود الضرر أوّلاً وبالذات عليهم، ولا منّة عليه في نفي الضرر عنهم بتحمله له، لكونه خلاف الامتنان بالنسبة إليه، فتجري قاعدة نفي الضرر في حقه. ولا يعارضها قاعدة نفي ضرر الناس، وذلك لأنّ ضررهم لم ينشأ عن حكم الشارع بنفي ضرر المكرَه، وإنّما نشأ عن ظلم الظالم.

وعليه، فمقتضىٰ نفي الحرج ـ حيث إنّ إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره حرج ـ هو جواز التولي من قبل الجائر، فلا يجب عليه ترك التولي، وتحمله للضرر المتوجه على الناس.

وبالجملة: هنا كبريات مسلّمة ربما تشتبه مصاديقُها:

إحداها: حرمة الإضرار بالغير.

ثانيتها: عدم وجوب تحمل الضرر المتوجه إلى الغير عنه، لكون كل منهما ضرراً ينفيه حديث نفي الضرر.

مضافاً إلى ما في الثانية من لزوم الحرج في إلزام الشخص بتحمل الضرر لدفعه عن غيره، فالمنّة تقتضي حرمة الأوّل، وعدم وجوب الثاني.

ثالثتها: عدم جواز دفع الضرر الوارد عليه إلى غيره، لصدق الإضرار بالغير من دون مسوِّغ له كالإكراه، إذ المفروض توجه الضرر إلى نفسه، فهو المضرّ دون المكرِه، إذا كان الضرر اختيارياً، وكذا في الضرر القهري كتوجه السيل إلى داره.

وأمثلة الأوّل واضحة، وأمثلة الثاني كثيرة:

منها: مسألة التولي من ناحية الجائر، بناءً على ما تقدم من توجه الضرر أوّلاً إلى الناس، وكون المتولِّي مكرَهاً في الإضرار بهم. لكن قد عرفت أنّه قد يجعل من صغريات الضرر الدائر بين شخصين.

ومنها: توجيه الضرر من ظالمٍ إلى أهل قرية بتوسيط رئيسهم، فإنّه لا يجب عليه دفع الضرر عنهم بإيراده على نفسه، إلّا إذا كان الضرر نفسياً أو عِرضياً، وتمكّن من دفعه، فإنّه يجب عليه حينئذٍ دفعه عنهم.

ومنها: ما إذا توجه الضرر كالسيل أو النار أو غير ذلك إلى دار جاره، أو حمل السبع على غنمِ غيره، فإنّه في غير تلف النّفس لا يجب عليه دفعه ولا تحمله عنه ... إلى غير ذلك من الأمثلة الفقهية.

وأمثلة الثالث أيضاً كثيرة:

منها: ما إذا أخذ الظالم من دهقان القرية مالاً بحيث وجّه الضرر إليه، فإنّه ليس له توجيه الضرر إلى أهل القرية، وتوزيعه عليهم.

ومنها: ما إذا توجّه السيلُ أو النار إلى داره، أو حمل الذئبُ على أغنامه، فإنّه ليس له توجيه الضرر إلى دار الجار أو أغنام الغير.

المسألة الرابعة: ما إذا أكره الظالم شخصاً على دفع مالٍ من نفسه أو من زيد على نحو التخيير، أو أكرهه على دفع مالٍ من زيد أو عمروٍ مخيّراً، فإنّ الضرر في

كلتا الصورتين دائر بين شخصين.

أمّا الحكم في هذه الصورة من حيث عدم وجوب تحمله للضرر، فواضح، لعدم توجه الضرر إليه أصلاً، وإنّما توجّه إلى غيره، فلا يجب عليه دفعه بالتحمل عنه.

وأمّا جواز الأخذ من زيدٍ أو عمروٍ مطلقاً أو في خصوص أقل الضررين **إن كان**، فالظاهر أنّ أصل جواز الأخذ لأجل الإكراه لا إشكال فيه، وأمّا خصوص أقل الضررين، فلا ينبغي أن يكون تعيُّنه مورداً للإشكال، ضرورة أنّ في نفي الضرر الأكثر كمال الامتنان، فلجريان قاعدة نفي الضرر فيه مجال.

وأمّا الضرر الأقل فلابدّ من الوقوع فيه، والقدر المتيقن من جواز الإضرار بالغير بسبب إكراه الجائر هو الضرر اليسير دون الكثير، فإنّ الضرورات تتقدّر بقدرها.

وأمّا الحكم في الصورة الأُولىٰ ـ وهي كون المكرَه أحدَ الشخصين اللّذين توجّه الضررُ إليهما، كقول الظالم لزيدٍ:«أعطني مائة دينار من مالك أو من مال عمروٍ» بحيث يصدق دوران الضرر بين شخصين، إذ لو قال:«أعطني مائة دينار من مالك، وإلّا فخذها من مال عمروٍ أو من أهل القرية مثلاً» فهو خارج عن دوران الضرر بين شخصين، ومندرج تحت كبرىٰ توجه الضرر إلى نفسه، وقد تقدم عدم جواز دفعه عن نفسه بإيراده على الغير ـ فقيل فيها بجواز الأخذ من عمروٍ وإن كان الضرر كثيراً، وعدم وجوب دفع الضرر عنه بإيراده على نفسه وإن كان قليلاً، بناءً على كون الامتنان شخصياً، لتحققه بالنسبة إلى زيد المضر.

وبناءً على كونه نوعياً لابدّ من الترجيح بالأقلية، لكون النوع بمنزلة شخص واحد، وفي الدوران بين ضرري شخص واحد يكون الترجيح بالأقلية، فتأمّل (*).

(*) وجهه: أن التنزيل المزبور لا يوجب المنة على الجميع، بل يوجبها بالنسبة إلى خصوص من نفي عنه الضرر الأكثر ....

لكن لا يخفىٰ أنّه بناءً على تزاحم الضررين ـ ببيان: أنّ المقتضي لجعل الحكم لكلٍّ من الضررين موجود، والمانع عدم إمكان الجمع بين النفيين بنحوٍ لا يقع أحدٌ في ضرر ـ فاللازم التخيير بينهما إن لم يكن في البين ترجيح، وإلّا فلابدّ من الأخذ بأهمِّهما لا بأقلِّهما. فإذا كان أحدهما ضرراً مالياً والآخر عِرضياً، قُدِّم العِرضي دون المالي، أو كان كل منهما مالياً مع كون أحدهما قليلاً مجحفاً، كما إذا كان المتضرر به فقيراً، دون الآخر لكونه غنياً، فضرر الفقير وإن كان قليلاً يُترك ويؤخذ بضرر الغني وإن كان كثيراً، لعدم وقوعه بذلك في حرج، فالمدار في الترجيح على الأهمية، لا الأقلية من حيث هي.

وبناءً على تعارض الضررين ـ لتعارض الفردين من العام، وتنافيهما الموجب لسقوط العام عن الحجية في كليهما ـ كما هو مذهب الشيخ قدس سره «١»، وعدم جريان قاعدة نفي الضرر في شيءٍ منهما، يرجع إلى سائر القواعد والأُصول، هذا.

والحقُّ أنّ الدوران إن كان بين ضرري شخص واحد، كما إذا دار أمره بين أن يبقىٰ في مكانه، فيحترق أو يغرق، وبين أن يفرّ فيعضّه كلب، أو يسقط فينكسر رجله، كان من باب التزاحم، لعدم مانعٍ من اجتماع الحكمين في مقام التشريع، بداهة أنّ المقتضي لجعل نفي الضرر بالنسبة إلى كل واحد من الضررين موجود، إلّا أنّه في مقام الإعمال لا يمكن الجمع بينهما.

نظير عدم إمكان الجمع بين إنقاذ الغريقين، فلابدّ حينئذٍ من إجراء حكم التزاحم فيهما من الترجيح بالأهمية، فالأهمُّ منهما مقدّم على غيره، ولا عبرة بالترجيح بالأقلية من حيث هي، فلا يقدّم الأقل إلّا إذا كان أهم، ومن المعلوم أنّ نفي الضرر الأهم عن شخصٍ منّة عليه.

وإن لم يكن لأحدهما ترجيح، فالحكم التخيير.

«١» فرائد الأُصول، ج٢، ص٤٦٧

و إن كان الدوران بين ضرري شخصين، فالظاهر أنّه من باب التعارض، و إن كان المقتضي لنفي كل من الضررين هنا موجوداً أيضاً، إلّا أنّه لمّا كان نفي الضرر عن أحدهما مستلزماً لثبوته على الآخر، وهذا خلاف الامتنان الذي هو شرط تشريع قاعدة نفي الضرر، فيعلم عدمُ جعل الشارع لهما، فلا تكون الأقلية مرجِّحةً هنا، لأنّ نفي الأكثر منّة على خصوص مَن نُفي عنه، وضرر على غيره، بل لا بدّ حينئذٍ من الرجوع إلى سائر القواعد أو الأُصول، من قاعدتي السلطنة والحرج، وأصل البراءة، والقرعة وغيرها.

وكذا الحال في تعارض قاعدتي الضرر والحرج، وتعارض الحكمين الحرجيين، فإنّ شرط الجعل فيها ـ وهو الامتنان ـ مفقود، لاستلزام نفي كلٍّ منهما ثبوتَ الآخر، وهو خلاف المنّة على الأُمّة، فلا بدّ فيها من إعمال قواعد التعارض والرجوع إلى القواعد والأُصول.

وأمّا السلطنة والضرر، فلا تعارض بينهما، حيث إنّ السلطنة من الأحكام الأوّلية التي تكون قاعدة الضرر حاكمةً عليها، ومنعُ إطلاق السلطنة لصورة الضرر ممنوع، إذ لا معنىٰ لأن يكون مفاد «الناس مسلّطون على أموالهم» مجرد عدم حجر المالك عن التصرف في ماله، فإنّه توضيح للواضح، ويشبه أن يكون من قبيل «النار حارة». وحملُ كلام مَن كلامُه فوق كلام المخلوق ودون كلام الخالق على هذا الأمر البديهي الذي يعرفه كل أحد، كما ترىٰ.

فالإنصاف أنّه لا قصور في إطلاق السلطنة لجميع الشؤون المتعلقة بالمال من التصرفات الخارجية والاعتبارية، والانتفاعات العادية كالاستظلال بالأشجار والجدران، وحفظه من التلف والنقص، فإنّ كلّ ذلك من شؤون السلطنة على المال، فسلطنة الجار مثلاً على حفظ ماله من التلف والنقص ثابتة له، غايته أنّ ضرر المالك حاكم عليها.

وللبحث هنا مجال واسع، إلّا أنّ اختلال الحال وتشويش البال وتراكم الهموم والأهوال قد حالت بيني وبين ما أردته من إشباع الكلام والنقض والإبرام بما يناسب المقام، ولذا صار هـذا آخر ما جرىٰ عليه القلم، وبه انتهت هـذه الرسالة الوجيزة الحاوية لجملة من مباحث قاعدة نفي الضرر، وأرجو من فضله سبحانه وتعالىٰ أن يوفقني لتحرير ما بقي من أبحاثها عاجلاً، وأسأل إخواني طلّاب العلم والورع أيّدهم الله تعالىٰ أن يدعوا لي بحسن الختام الذي هو غاية المرام، وأن يتفضّلوا عليّ بإصلاح ما فيها من الخلل، فإنّه سجية الكرام، وقد كتب هذه الكلمات مؤلِّف الكتاب بيده الجانية محمّد جعفر بن محمّد علي الموسوي الجزائري الشوشتري المروِّج حامداً له سبحانه وتعالىٰ، ومصلِّياً على سيِّد رسله وآله الطاهرين، حجج الله وسادة خلقه.

الفهرس الموضوعي

تنبيهات الاشتغال ٥
التنبيه الأوّل: الاضطرار إلى بعض الأطراف ٥
توضيح ما أفاده الشيخ في صور الاضطرار الستّ ٧
مناقشة المصنف في تفصيل الشيخ بين صور الاضطرار..... ١٠
قياس الاضطرار إلى بعض الأطراف بالتلف، والنظر فيه ١٥
استدلال المحقق العراقي على التنجيز بالعلم الإجمالي التدريجي ٢٠
استدلال المصنف بالعلم الدائر بين المحدود والمطلق والنّظر فيه ٢٢
حكم توسط الاضطرار بين سبب التكليف والعلم به ٢٨
التنبيه الثاني: شرطية الابتلاء بتمام الأطراف ٣٠
الدليل على اعتبار الابتلاء..... ٣٥
كلام الشيخ في الشك في الابتلاء، وإيراد المصنف عليه ٣٧
التفصيل في اعتبار الابتلاء بين المحرمات والواجبات..... ٤٤
الاستدلال على عدم اعتبار الابتلاء بتمام الأطراف بوجوه ثلاثة والنّظر فيها
..... ٤٥
مرجعية الأصل اللفظي في الشك في الابتلاء ٥١
نقود أربعة في التمسك بأصالة الإطلاق ٥٣
الإشكال على التمسك بالأصل اللفظي في الشبهة المفهومية ورده..... ٥٧
إشكال التمسك بالإطلاق في الشبهة المصداقية ٥٨
مرجعية الأصل العملي في الشبهة المصداقية ٥٨

التنبيه الثالث: الشبهة غير المحصورة ٦٤
منجزية العلم الإجمالي في الشبهة غير المحصورة ٦٤
الشك في استلزام الموافقة القطعية للعسر ٦٧
الضوابط المذكورة للشبهة غير المحصورة والمناقشة فيها ٧١
حكم الشبهة غير المحصورة ٧٩
تنبيهات الشبهة المحصورة ٨٣
أ: الشك في حصر الأطراف ٨٣
ب: شبهة الكثير في الكثير ٨٤
ج: سقوط العلم الإجمالي عن التنجيز في الشبهة غير المحصورة ٤٦
التنبيه الرابع: ملاقي بعض أطراف الشبهة المقرونة ٨٨
معنى السراية والتعبد والصور الثلاث للملاقاة ٩٠
عدم وجوب الاجتناب عن الملاقي في الصورة الأُولىٰ ٩٤
وجوب الاجتناب عن الملاقي دون الملاقىٰ في الصورة الثانية ١٠٢
وجوب الاجتناب عن المتلاقيين والطرف في الصورة الثالثة ١٠٨
ثمرة نزاع السراية والتعبد ١١٢
إناطة منجزية العلم الإجمالي بتعلقه بتكليف فعلي ١١٦
العلم الإجمالي بغصبية إحدىٰ الشجرتين وبيان المحقق النائيني فيه ١١٦
تفصيل الكلام في الصورة الأُولىٰ ١٢٠
النقود المتوجهة على جواب الشيخ عن العلم الإجمالي ١٢١
مختار المصنف وإشكال المحقق العراقي عليه ١٢٣
جواب سيدنا الأُستاذ عن الإشكال ١٢٤
تفصيل الكلام في الصورة الثانية ١٢٨

مناقشة المحقق النائيني في ما اختاره المصنف ١٢٨
نقد المحقق الاصفهاني لما أفاده المحقق النائيني ١٣١
الصورة الثالثة **١٣٦**
توسط العلم الإجمالي بالنجس بين الملاقاة والعلم بها ١٣٩

المقام الثاني: الأقل والأكثر الارتباطيان **١٤١**

منجزية العلم الإجمالي وعدم انحلاله عقلاً ١٤١
تقريب الانحلال ببيان الشيخ ١٤٧
استلزام الانحلال للخلف والتناقض ١٤٨
الاستدلال على الاحتياط بالعلم بالغرض ١٥٩
جواب الشيخ عن دليل الغرض بوجهين ١٦٣
مناقشة المصنف في جوابي الشيخ عن دليل الغرض ١٦٧
انحلال العلم الإجمالي بين الارتباطيين بالبراءة الشرعية ١٨١
عدول المصنف من إجراء البراءة في التكليف إلى إجرائها في الجزئية ١٨٩
طريق إثبات وجوب الأقل بعد رفع الأكثر بالأصل ١٩٠
إثبات وجوب الأقل بوجوه أُخرىٰ ١٩٢
مناقشة جمع في جعل أصل البراءة كالاستثناء ١٩٤
التمسك بالاستصحاب للاشتغال بالأكثر وإشكال الشيخ عليه ١٩٨
تحقيق حال استصحاب وجوب الأكثر ٢٠٠
استصحاب عدم وجوب الأكثر وتحقيق الميرزا فيه ٢٠٣
تنبيهات الأقل والأكثر **٢٠٨**
التنبيه الأوّل: الأجزاء التحليلية **٢٠٨**

عدم انحلال العلم الإجمالي بالأولوية من الأجزاء الخارجية ٢١٣
إشكال المحقق النائيني على كلام الشيخ في الشك في الشرطية ٢١٤
النّظر في تفصيل الميرزا في الشك في الشرطية ٢١٦
جريان البراءة الشرعية في المطلق والمشروط دون الخاص والعام.....٢٢٣
جريان البراءة في جميع أقسام الأقل والأكثر.....٢٢٤
التنبيه الثاني: نسيان الجزء ٢٢٨
جريان البراءة الشرعية عن وجوب المنسي ٢٣١
تصحيح العمل الفاقد للمنسي بوجهين والإشكال على الشيخ.....٢٣٢
إطلاق دليل المركب والجزء وتقيده بحال الذّكر ٢٣٨
آراء الأعلام الثلاثة النائيني والعراقي والاصفهاني في إطلاق دليل الجزء لحال النسيان وعدمه.....٢٤٠
الإشكال على الجمع بين حديثي الرفع ولا تعاد ٢٤٧
التنبيه الثالث: الشك في مبطلية الزيادة.....٢٤٩
جريان البراءة الشرعية في مانعية الزيادة.....٢٤٩
صور التشريع بالزيادة.....٢٥٣
مورد مخالفة المصنف للشيخ في مبطلية التشريع ٢٥٧
مبطلية التشريع التقييدي بالزيادة أو النقيصة ٢٥٨
تصوير الزيادة في المركبات الاعتبارية ببيان المحقق النائيني.....٢٦١
المناط في صدق الزيادة ٢٦٣
حكم الزيادة العمدية والسهوية ٢٦٧
أخبار الزيادة وكونها على طوائف والجمع بينها ٢٦٨
التمسك بالاستصحاب لإثبات صحة العبادة مع الزيادة ٢٧٨

التنبيه الرابع: تعذر الجزء أو الشرط ٢٨٢

اقتضاء البراءة العقلية دون الشرعية لعدم وجوب ما عدا المتعذر ٢٨٥

استصحاب وجوب الباقي الفاقد للمتعذر ٢٨٩

قاعدة الميسور ٢٩٥

تقريب دلالة الخبر الأوّل والمناقشة فيه ٢٩٦

مناقشة المصنف في دلالة الخبر الثاني ٣٠٣

دفع ما أورده بعض الأعاظم على دلالة الخبر ٣٠٧

مناقشة الشيخ والمصنف في دلالة الخبر الثالث ٣١١

المناط في جريان القاعدة صدق الميسور العرفي على الباقي ٣١٧

جريان القاعدة في غير الميسور العرفي تخطئةً أو تخصيصاً ٣٢٠

تلخيص مباحث قاعدة الميسور ٣٢٤

أ: تمامية دلالة الخبر الثاني والثالث ٣٢٤

ب: مورد القاعدة هو المركّب لا الكلِّي ٣٢٥

ج: مرجعية العرف في تشخيص الميسور ٣٢٦

د: جريان قاعدة الميسور في المركّب الواجب والحرام ٣٢٧

هـ: قاعدة الميسور من العمومات الشرعية القابل للتخصيص ٣٢٧

و: قاعدة الميسور دليل الاجتهادي لا أصل علمي ٣٢٧

ز: شأن القاعدة التوسعة في أفراد المأمور به ٣٢٨

ح: جريان القاعدة في المستحبات ٣٢٨

ط: جريان القاعدة في غير العبادات ٣٢٩

ي: جريان القاعدة في الأحكام الوضعية ٣٢٩

ك: ظهور «ما لا يدرك كلُّه» في العجز عن فعل المركّب لا عن اختيارٍ ...٣٣٠

ل: عدم جريان القاعدة في الواجبين المتزاحمين المتعذِّر الجمع بينهما ٣٣٠
خاتمة في سند روايات قاعدة الميسور وتصحيحها بوجهين ٣٣٠
الأوّل: جبر ضعف الإرسال بعمل المشهور بها ٣٣١
الثاني: إثبات سند لروايات كتاب العوالي بما أفاده في المقدمة ٣٣٢
تأييد ما أفاده ابن أبي جمهور بما في شرح سيدنا الجدّ السيد الجزائري ﷺ ٣٣٣
تذنيب: الدوران بين الجزئية والمانعية ونحوهما ٣٣٦
اندراج المقام في الدوران بين المتباينين لا المحذورين ولا الأقل والأكثر .. ٣٣٧
خاتمة: في شرائط الأُصول ٣٤٠
حسن الاحتياط ما لم يستلزم اختلال النظام ٣٤٠
اشتراط البراءة العقلية بالفحص ٣٤٩
اقتضاء إطلاق دليل البراءة الشرعية لعدم اعتبار الفحص مطلقاً ٣٥١
الاستدلال بالإجماع والعقل على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية .. ٣٥٣
الأخبار الدالة على عدم اعتبار الفحص في الشبهة الموضوعية ٣٥٩
استدلال المصنف بالكتاب والسنة على اعتبار الفحص في البراءة الشرعية ٣٦٦
اعتبار الفحص في التخيير العقلي ٣٧٠
حكم العمل بالبراءة قبل الفحص تكليفاً ووضعاً ٣٧١
استحقاق العقوبة على ترك التعلم للتجري ٣٧٣
إشكال وجوب التعلم في الواجبات المشروطة ٣٧٨
حل الإشكال بوجوب التعلم نفسياً تهيئياً كما اختاره المحقق الأردبيلي ... ٣٨٢
الأقوال في وجوب تعلم الأحكام ٣٨٤
الأمر بالتعلم إرشادي لا مولوي ٣٩٤
صحة عمل الجاهل التارك للفحص وبطلانه ٣٩٥

حل الإشكال بإرجاع الواجب المشروط إلى المعلق ٤٠١
استفادة الوجوب التهيئي من أدلة وجوب التعلم ٤٠٥
وجوب إعادة العبادة على الجاهل حتى مع الموافقة للواقع ٤٠٦
استثناء مسألتي القصر والإتمام والجهر والإخفات ٤٠٩
الجمع بين صحة المأتي به واستحقاق العقوبة ٤١٢
تصحيح المأتي به بالأمر الترتبي ومناقشة المصنف فيه ٤٢٥
وحدة نظري الشيخ والمصنف في حل الإشكال ٤٢٨
تأييد مختار المصنف بالأخبار ٤٢٩
نقود أربعة في مختار المصنف والنّظر فيها ٤٣١
الوجوه الأُخرىٰ المذكورة لحل الإشكال ٤٣٦
١ ـ تعلق التكليف بالمأتي به دون المتروك ومناقشة الشيخ فيه ٤٣٦
٢ ـ مختار كاشف الغطاء من تصحيح المأتي به بالأمر الترتبي ٤٣٨
نقود الأعلام في كلام كاشف الغطاء ٤٣٨
٣ ـ مختار المحققين الهمداني والعراقي من تعلق الأمر بنحو تعدد المطلوب ٤٤٥
٤ ـ مختار المحقق النائيني والمناقشة فيه بوجوه ٤٥٠
٥ ـ مختار بعض الأعاظم من الالتزام بالوجوب التخييري ٤٥٢
شرطان آخران للعمل بالأصل ٤٥٥
١ ـ عدم كون الأصل مثبتاً للتكليف من جهة أخرى ٤٥٦
٢ ـ عدم كون الأصل موجباً للضرر ٤٥٧
عدم تمامية الشرطين المذكورين ٤٥٨

قاعدة لا ضرر ٤٦٥

تواتر أخبار قاعدة نفي الضرر إجمالاً ٤٦٨
مختار المصنف في مفاد الجملة التركيبية ٤٨٠
المنفي بالقاعدة هو الحكم الأولي للموضوعات، لا حكم نفس الضرر ٤٩١
اختلاف الأحكام الفعلية من حيث العلية والاقتضاء ٤٩٦
كلام الشيخ في حكومة القاعدة على أدلة الأحكام الأوّلية والإشكال عليه ٥٠٢
نسبة القاعدة مع أدلة الأحكام الثانوية ٥٠٤
تعارض الضررين ٥٠٨

رسالة في قاعدة لا ضرر ولا ضرار

وفيه مبحثان:

المبحث الأوّل، وفيه جهات ثلاث:
الأُولىٰ: مستند القاعدة ٥١٨
الثانية: تحديد متن الحديث ٥٢٣
الثالثة: صدور جملة لا ضرر مستقلة وفي ذيل القضاء بالشفعة ٥٢٤
جواب المحققين النائيني وشيخ الشريعة عن الإشكال ٥٢٥
مناقشة سيدنا الأُستاذ في الجوابين ٥٢٩
تحقيق العلامة شيخ الشريعة في عدم تذيل قضاء الشفعة, وما فيه ٥٣١
الاستشهاد بالتصوص على عدم مطابقة الأقضية المنقولة بطرقنا لما رواه عبادة ٥٣٥
المبحث الثاني: وفيه مقامان:
المقام الأوّل: مفاد كلمة ضرر وضرار ٥٤٥
معاني كلمة «ضرر» لغةً ٥٤٥

معاني كلمة « ضرار » لغةً ٥٤٧
بيان المحقق الاصفهاني حول مفاد باب « المفاعلة » والنّظر فيه ٥٤٨
المقام الثاني: مفاد الجملة التركيبية، وفيه أقوال: ٥٦٠
١ ـ نفي الحكم الضرري، وما يرد عليه ٥٦٠
٢ ـ نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، وما أورد عليه ٥٦٧
٣ ـ تشريع حرمة الضرر، والنّظر فيه ٥٧٤
٤ ـ نفي الضرر غير المتدارك، وما فيه ٥٨٥
٥ ـ تحريم الضرر بالنهي المولوي السلطاني، وما يرد عليه ٥٨٧
المختار في فقه الحديث ٥٩٦
تنبيهات قاعدة لا ضرر ٥٩٧
١ ـ توجيه الأمر بقلع العذق ٥٩٧
٢ ـ نسبة القاعدة إلى أدلة الأحكام الأولية ٥٩٨
٣ ـ ارتفاع الإلزام بالقاعدة دون الملاك ٦٠٦
٤ ـ المرتفع بالقاعدة الضرر الواقعي لا المعلوم ٦١٠
٥ ـ المرتفع بالقاعدة الضرر الشخصي لا النوعي ٦١٥
٦ ـ اختصاص القاعدة بالأحكام الوجودية ٦١٧
٧ ـ شمول القاعدة للضرر الاختياري والقهري ٦٢٢
٨ ـ الحكم الثابت في مورد الضرر لا يرتفع بالقاعدة ٦٢٣
النصوص الدالة على رجحان زيارة سيد الشهداء عليه السلام حال الضرر ٦٢٤
٩ ـ حرمة إيراد الضرر المتوجه إلى النّفس على الغير ٦٢٨
١٠ ـ تعارض الضررين ٦٣٠
الفهرس ٦٤٧