

# الوسيط في الأصول

الجزء الحادي عشر

قاسم الطائي





قوله (قده): ((وأما النقل: فالظاهر ان عموم مثل حديث الرفع قاضٍ برفع جزئية ما شك في جزئيته، فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد امره بين الاقل والاكثر ويعينه في الاقل.

لا يقال: ان جزئية السورة المجهولة - مثلاً - ليست بمجعولة، وليس لها اثر مجعول، والمرفوع بحديث الرفع انما هو المجعول بنفسه أو اثره، ووجوب الاعداء انما هو اثر بقاء الامر الاول بعد العلم، مع انه عقلي، وليس الا من باب وجوب اطاعة عقلاً.

لأنه يقال: ان الجزئية وإن كانت غير مجعولة بنفسها الا انها مجعولة بمنشأ انتزاعها، وهذا كافٍ في صحة رفعها.

لا يقال: انما يكون ارتفاع الامر الانتزاعي يرفع منشأ انتزاعه، وهو الامر الاول، ولا دليل اخر على امر اخر بالخالي عنه.

لأنه يقال: نعم، وإن كان ارتفاعه بارتفاع منشأ انتزاعه، الا ان نسبة حديث الرفع - الناظر الى الادلة الدالة على بيان الاجتزاء - اليها نسبة الاستثناء، وهو معها يكون دالاً على جزئيتها الا مع الجهل بها، كما لا يخفى فتدبر جيداً)).



وأما البراءة النقلية فالظاهر امكان التمسك بمثل حديث الرفع، وأنه بعمومه ينفي جزئية الجزء المشكوك، فيقال: ان جزئية الجزء المشكوك غير معلومة وبالتالي فهي مرفوعة بحديث الرفع وبذلك يتعين كون الواجب هو الاقل المكون من تسعة اجزاء لا الاكثر المكون من عشرة اجزاء، وبذلك يرتفع الاجمال والتردد عما تردد امره بين الاقل والاكثر وتعيينه في الاول، فتكون ادلة البراءة الشرعية حاکمة على ادلة الصلاة اذا فرض اجمالها وتردها بين الاقل والاكثر ومعينة لها في الاقل رافعة لاجمالها بحسب الظاهر، اي انها ترفع مرتبة من مراتب الحكم وهي مرتبة التنجز، واما الحكم من اصله فلا ترفعه (١).

لا يقال: يشترط في الشيء المرفوع بحديث الرفع ان يكون امراً معمولاً أو امراً يترتب عليه اثر معمول من قبل الشارع، اذ لو لم يكن كذلك فيكون شمول الحديث له لغواً. ومن الواضح ان جزئية الجزء المشكوك ليست معمولية ولا يترتب على جزئيتها اثر معمول، فيكون شمول الحديث لها لغواً.

اما انها ليست معمولية فلأن جزئية الجزء امر منتزع من الامر المركب فمثلاً عندما يأمر الشارع بالصلاة المفروض تركيبها من الركوع والسجود والقيام.. الخ، فالعقل ينتزع من هذا الامر ان الركوع جزء والسجود جزء ونحو ذلك، فالجزئية من الامور الانتزاعية وليست من الامور المفعولة من قبل الشارع ابتداءً واستقلالاً اذ لم يرد من الشارع ان الركوع جزء وإن السجود جزءً ونحو ذلك، واما انه لا يترتب عليها اثر معمول فلأن الاثر المتصور للجزئية هو اعادة الصلاة، بمعنى ان السورة لو كانت جزءً مثلاً ولم يأت بها المكلف فيترتب على ذلك وجوب اعادة الصلاة، ولكن ذلك باطل فإن وجوب الاعادة من اثار بقاء الامر الاول المتعلق بالصلاة لا من اثار جزئية السورة، فاذا لم يأت المكلف بالسورة فيترتب على ذلك بقاء الامر بالصلاة وعليه تجب الاعادة لا ان وجوب الاعادة مترتب



(٥)

## الجزء الحادي عشر



على جزئية السورة مباشرة هذا مضاف الى ان وجوب الاعادة من الاثار العقلية لا من الاثار الشرعية المجعولة، والاثر الشرعي هو خصوص الامر الاول المتعلق بالصلاة.

فانه يقال: ان جزئية السورة مثلاً وإن لم تكن مجعولة استقلالاً بل هي مجعولة بتبع جعل منشأ انتزاعها وهو الامر بالصلاة، وحينئذ يقال انه لا يشترط في تطبيق حديث الرفع على شيء ان يكون ذلك الشيء مجعولاً ابتداءً واستقلالاً، بل يكفي جعله بالتبع لجعل منشأ انتزاعه.

لا يقال: ان جزئية الجزء المشكوك وإن امكن تطبيق حديث الرفع عليها بالبيان السابق الا ان غاية ما يثبت بذلك هو نفي الامر المتعلق بالاكتر ولا يثبت امراً اخر بالاقل الخالي (٢) عن الجزء المشكوك، اللهم الا بواسطة اللازم العقلي ومفاد حديث الرفع اصل عملي والاصل لا يثبت لوازمه العقلية لأنه يكون مثبتاً وهو ليس بحجة.

فانه يقال: ان دليل الرفع حاكم على ادلة الاجزاء ناظر اليها وموجب لحصر جزئيتها بحال العلم فقط دون الجهل، أو يقال انه حاكم على الامر الاول المتعلق بالاكتر رافع لوجوب ما اشتمل عليه من الجزء المشكوك في حال الجهل وحينئذ بانضمام حديث الرفع الى ادلة الاجزاء أو دليل الامر الاول يكون دليلاً على وجوب الخالي عن الجزء المشكوك فلا يكون الخالي عنه بلا امر كما لا يخفى.. ذكره في العناية<sup>١</sup>.

وبعبارة: ان حديث الرفع يستثني صورة الجهل بكل جزء من اجزاء الصلاة وعليه تكون جزئية الجزء مختصة بصورة العلم، فاذا انضم حديث الرفع الى ادلة

<sup>١</sup> ( العناية ج ٤ ص ٢١٩ .

## الوسيط في علم الأصول.....(٦)

الاجراء أو دليل الامر الاول فتصبح النتيجة هو ان الواجب عند الجهل بجزئية الجزء هو الاقل، اي ما عدا السورة فلا يكون الاقل خالياً عن الامر. ثم امر المصنف بالتدبر جيداً(٣).

\*\*\*\*\*

(١) قال المصنف (قده) في تعليقه على الكتاب عند التعليق على قوله وأما النقل (ما لفظه): لكنه لا يخفى انه لا مجال للنقل فيما هو مورد حكم العقل بالاحتياط وهو ما اذا علم اجمالاً بالتكليف الفعلي ضرورة انه ينافيه رفع الجزئية المجهولة وانما يكون مورده ما اذا لم يعلم به بل علم مجرد ثبوته واقعاً يعني لو لم يكن فعلياً (قال) وبالجمله الشك في الجزئية والشرطية وإن كان جامعاً بين الموردين الا ان مورد حكم العقل يعني الاحتياط مع القطع بالفعلية ومورد النقل هو مجرد الخطاب بالايجاب.. (انتهى)<sup>١</sup>.

اقول: تفريق المصنف بين الموردين وإن كان الشك جامعاً بينهما، ولكنه فرق بين حكم العقل حيث يقطع بفعلية التكليف وبين حكم النقل حيث لا قطع بفعلية التكليف، وانما هو مجرد الخطاب بالايجاب من دون ان يكون فعلياً.

ولا وجه له، لأنه اذا كانت ادلة البراءة الشرعية حاکمة على ادلة الصلاة لو فرض اجمالها وتردها بين الاقل والاكثر ومعينة بها في الاقل كما ادعاه المصنف كانت البراءة العقلية كذلك حيث يرتفع الاجمال والتردد بحسب الظاهر ويتعين الواجب في الاقل، فإن البراءة العقلية والشرعية انما ترفع جزئية

<sup>١</sup> ذكره في العناية ج٤ ص ٢١٠.



التنجز من الحكم دون رفع اصله. وقد اشار الى هذا الجواب الشيخ الانصاري (قده) الا اذا كان في ذهن الآخوند مانعٌ ما عن جريان البراءة العقلية دون الشرعية، والمانع المتصور عدة امور.. نذكر منها:

ما يتصور من المانعية هو ان يقال: ان الواجب الواحد له ملاك واحد، فلو كان في الاكثر فهو لم يحصل، وإن كان في الاقل فقد حصل، وحيث ان الملاك الداخل في العهدة منجز على المكلف، وقد اشتغلت ذمته به يقيناً، فلا بد من الخروج عنه يقيناً وهو لا يحصل الا باتيان الاكثر.

واجيب عنه بـ..

اولاً: ان الواجب كما هو مردد بين الاقل والاكثر كذلك الغرض مردد بينهما، إما بتصوير ان الغرض عبارة عن نفس الافعال- إما بذاتها لحسنها الذاتي أو بعنوان حسن منطبق عليها في طول الامر بها كعنوان الطاعة- فيكون الامر بلحاظ الغرض دائراً بين الاقل والاكثر، أو بتصوير ان الغرض يتولد من الفعل، وله مراتب عديدة وبعضها تحصل بالاقل ولا تستوفي كلها الا بالاكثر ويشك ان الغرض الفعلي قائم ببعض المراتب أو كلها، أو بتصوير ان الغرض المترتب على الفعل متعدد بعدد الافعال، فكل جزء يحقق غرضاً اعدادياً أو نهائياً، ولكن الكمال المطلوب في حصول مجموعها فيشك في ان الكمال في مجموع التسعة من الاغراض أو العشرة منها، ومع معقولية هذه التصاوير فالغرض أيضاً دائر بين الاقل والاكثر فيجري عليه ما جرى على الواجب.

لا يقال: ان الغرض امر تكويني لا معنى لجريان مثل حديث الرفع عنه.



فإنه يقال: مضافاً الى كفاية البراءة العقلية والبراءة الشرعية بسائر ادلتها التي جاءت بلسان رفع العقاب، ان الرفع هنا لا يراد به الا رفع الثقل والعهدة اي رفع الوظيفة، والغرض كالتكليف مستدعٍ لذلك فيمكن رفعه بالترخيص الشرعي على حد رفع منجزية التكليف به.

لا يقال: لا يعلم كون الغرض مركباً فلعله غرض واحد بسيط.

فإنه يقال: حيث لا يحرز وحدة الغرض وبساطته، فلا يتم البرهان المذكور لاثبات الاحتياط بل تجري البراءة عن احتمال وجود اكثر من واحد وحداني لا يسقط الا بالاكثر.

وهذا الجواب غير تام، لأن الغرض لا يعلم الا من خلال الخطاب الذي تكفل المولى بايصاله الى المكلف، والمفروض انه مردد ومحتمل بين امرين كل منهما يحتمل ان يكون وراءه الغرض، وأحد الاحتمالين ليس بأولى من الاخر وحينئذ لا بد من اتيان ما هو متيقن وترك ما هو مشكوك، وليس هو الا الاقل.

وما ذكره من التصاوير غير صحيح اذ يرد عليها ان لازمة الاكتفاء بالامتنال الجزئي وإن لم يحصل الامتنال الكلي ولا قائل به أو يقال بأن الامر يسقط منه ما أتى به من الافعال ويتعين عليه اتيان الباقي ليحقق الامتنال الكلي وهو كما ترى.

مع ان فرض كون الغرض متولد من الفعل انما هو على القول بكون المصالح في نفس الجعل لا في المتعلق، والمجيب لا يقول به.





وثانياً: ما ذكره المحقق المذكور من ان الغرض انما يتنجز عقلاً كالتكليف بالوصول اذا تصدى المولى بجعل الحكم والاعتبار على وفقه وابرار مطلوبيته، وما لم يثبت هذا التصدي بالنسبة للاكثر فليس بمنجز، وما دام مؤمناً عنه بالاصل فلا اثر لاحتمال قيام ذات الغرض بالاكثر.

واجاب عنه المحقق الخوئي (قده): بأن الغرض الواصل بالعلم الاجمالي لو لزم تحصيله على كل تقدير فلا يصح الرجوع الى ادلة البراءة الشرعية مع الشك في حصول الغرض بالاقل، اذ غاية ما يدل عليه حديث الرفع وغيره من ادلة البراءة هو رفع جزئية الجزء المشكوك ظاهراً بمعنى عدم العقاب على تركه، وهو لا يدل على كون الغرض مترتباً على الاقل الا بالاصل المثبت ولا نقول به، فيجب الاتيان بالاكثر لاحراز حصول الغرض.

والظاهر عدم دقة هذا الجواب اذ رفع جزئية الجزء المشكوك يعني الامر بالاقل الذي هو في ضمن الاكثر، وليس في الاقل المقابل للاكثر لاحتاج الى اشارة لرفع الجزئية، وانما مقصود المستدل - صاحب الكفاية - هو تحقق الغرض بالاقل بعد رفع جزئية المشكوك بادلة البراءة.

وما ذكره المحقق مبني على تعدد الغرض وعنوان المسألة ينفيه بل هو غرض واحد مردد بين امرين ظاهراً.

نعم للمحقق الخوئي (قده) ان يقول ان رفع تعلق الامر بالاكثر وتعيينه بالاقل لا يلزم تعلق الغرض بالاقل اذ المفروض تحقق العلم بحصوله فيه لا مطلقاً.. وجوابه واضح اذ الغرض روح الحكم.



(٢) قال في العناية : لم يكن المصنف محتاجاً في اثبات تعلق الامر بالاقل الى دعوى حكومة حديث الرفع على دليل الجزء أو دليل الامر الاول المتعلق بالاكثر بل كان يكفيهِ حكومة حديث الرفع على دليل الصلاة على اجمالها وترددها بين الاقل والاكثر فإنه رافع لاجمالها معين لها في الاقل كما اعترف بذلك عند قوله ( فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد امره بين الاقل والاكثر وتعيّنه في الاول فاذا ارتفع الاجمال والتردد وتعين الصلاة في الاقل كان الامر الذي تكفله دليل الصلاة متعلقاً قهراً بالاقل لا بالاكثر).

وهو صحيح على ما قلناه في التعليقة السابقة بأن المتعين هو الاقل الواقع في ضمن الاكثر الا الواقع في مقابله.. ويأتي فيه ما ذكرناه من المناقشات السابقة.

(٣) ويمكن تفسير التدبر جيداً بـ:

أولاً (ما ذكر في العناية): ان المصنف لم يكن محتاجاً في اثبات تعلق الامر بالاقل الى دعوى حكومة حديث الرفع على دليل الجزء أو على دليل الامر الاول المتعلق بالاكثر بل كان يكفيهِ حكومة حديث الرفع على دليل الصلاة على اجمالها وترددها بين الاقل والاكثر فإنه رافع لاجمالها معينة لها في الاقل كما تقدم الاعتراف منه بمثل قوله : (فبمثله يرتفع الاجمال والتردد عما تردد امره بين الاقل والاكثر ويعينه في الاول، فاذا ارتفع الاجمال والتردد وتعين

الصلاة في الاقل كان الامر الذي تكلفه دليل الصلاة متعلقاً قهراً بالاقل لا بالاكثر<sup>١</sup>.

ثانياً (ما ذكره المشكيني (قده)): ان دليل المركب ليس فيه دلالة على تعلق الامر الفعلي بالاقل والاكثر، واذا فرض كون حديث الرفع ساكتاً الا عن نفي الامر عن الاكثر، فكيف يقتضي الجمع بينهما مع دليل الاجزاء المعلومة توجه امر نفسي بالاقل؟

وثالثاً: لعله ان حديث الرفع بعد ضمّه الى دليل الجزء لا يعين كون هذا جزء وذاك جزء بقدر ما يقال رفع جزئية المشكوك منها وأنه ليس بجزء، وأما جزئية الآخرين فهي متعينة بنفس دليلها فلا حاجة الى ضم حديث الرفع اليها.

(١) العناية ج ٤ ص ٢١٩.



قوله (قده): ((وينبغي التنبيه على امور:

الاول: انه ظهر مما مر حال دوران الامر بين المشروط بشيء ومطلقه، وبين الخاص كالانسان وعامة الحيوان، وأنه لا مجال لها هنا للبراءة عقلاً، بل كان الامر فيهما اظهر، فإن الانحلال المتوهم في الاقل والاكثر لا يكاد يتوهم ها هنا؛ بداهة ان الاجزاء التحليلية لا تكاد تتصف باللزوم من باب المقدمة عقلاً، فالصلاة- مثلاً- في ضمن الصلاة المشروطة أو الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة اخرى فاقدة لشرطها وخصوصيتها تكون متباينة للامور بها، كما لا يخفى.

نعم لا بأس بجريان البراءة النقلية في خصوص دوران الامر بين المشروط وغيره، دون دوران الامر بين الخاص وغيره؛ لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته، وليس كذلك خصوصية الخاص، فإنها انما تكون منتزعة عن نفس الخاص، فيكون الدوران بينه وبين غيره من قبيل الدوران بين المتباينين فتامل جيداً)).

### تنبيهات

الاول: ((الشك في الشرط)) (٤) ان دوران الامر في الواجب على انحاء تارة يدور امره بين ان يكون مركباً من تسعة اجزاء أو من عشرة اجزاء واخرى يدور امره بين ان يكون هو المطلق أو المشروط كما لو تردد المكلف في ان



الواجب عليه هي الصلاة بشرط الاستقبال أو هي الصلاة المطلقة، وثالثة يدور امره بين ان يكون هو العام أو الخاص، كما اذا تردد المكلف في ان المطلوب في السجود هو مطلق الذكر أو خصوص التسيحة الصغرى.

وقد تقدم الكلام في النحو الاول وهو جريان البراءة العقلية دون العقلية، وأما النحو الثاني وكذا الثالث فالكلام فيهما في مقامين، مقام البراءة العقلية ومقام البراءة العقلية.

اما البراءة العقلية فهي لا تجري فيها بالاولى، حيث لم تجر البراءة العقلية في النحو الاول فعدم جريانها في هذين النحوين يكون بطريق اولى، وذلك لأن الانحلال المتوهم في النحو الاول وإن امكن تصويره هناك فلا يمكن تصويره فيهما، فإن البيان السابق للانحلال الى علم تفصيلي بالاقول إما بالوجوب النفسي أو بالوجوب الغيري في ضمن الاكثر اذا كان هو الواجب واقعاً وإلى شك بدوي بالاكثر وعليه فتجري البراءة عن الاكثر المشكوك بالشك البدوي، لا يكاد يتوهم في المقام فإن الجزء الخارجي مما يمكن فيه دعوى اتصافه بالوجوب الغيري المقدمي لأن كل جزء خارجي وجود غير وجود الجزء الاخر وإن كان العرف يرى المجموع وجوداً واحداً، وهذا بخلاف الجزء التحليلي كالشرط والمشروط، والجنس والفصل فلا وجود له خارجاً غير وجود المجموع المركب الواجب بالوجوب النفسي الاستقلالي.

وبعبارة: ان اريد تصور الانحلال (٥) هنا فلا بد ان يقال: هكذا ان ذات المشروط أو ذات العام التي هي عبارة عن ذات الصلاة مما يعلم بوجوبها تفصيلاً إما بالوجوب النفسي وإما بالوجوب الغيري وأما الزائد على ذلك وهي الشرط وخصوصية الخاص فهي غير معلومة فتجري البراءة عنها، ولكن هذا البيان باطل، لأن ذات الصلاة ليست جزءاً خارجياً بل هي جزء تحليلي، بمعنى ان الموجود



خارجاً شيء واحد هي الصلاة المشروطة والعقل يحللها الى ذات الصلاة وإلى الشرط والا فليس للشرط وجود آخر غيو وجود ذات الصلاة المشروطة يميزه عنها وهذا بخلافه في الجزء كالركوع والسجود وغيرهما، فإنهما اجزاء خارجية فكل منها وجود مبين لوجود الجزء الآخر، ومع كون ذات الصلاة جزءاً تحليلياً فلا يمكن ان يتصف بالوجوب الغيري، لأن ذات الصلاة في ضمن الصلاة المشروطة او الخاصة موجودة بعين وجودها، وفي ضمن صلاة فاقدة لشرطها أو لخصوصيتها فهي مبينة لها فلا تكون مقدمة لها لتتصف بالوجوب الغيري.

وأما النقل فالبراءة النقلية تجري في النحو الثاني دون الثالث وذلك لدلالة مثل حديث الرفع على عدم شرطية ما شك في شرطيته وليس كذلك في خصوصية الخاص فانها منتزعة من نفس الخاص، فخصوصية التسبيح منتزعة من ذات التسبيح لا من شيء آخر وهكذا الحال في كل خاص فإن خصوصية الانسان مثلاً منتزعة من نفس الانسان وخصوصية الحجر منتزعة من نفس الحجر وهكذا، ومع كون الخصوصية منتزعة من نفس الخاص ومعنى ذلك ان الخصوصية مقومة لنفس الخاص ومع كونها كذلك فمرجع الشك في اعتبارها وعدم اعتبارها الى الشك في ان المعتبر هو الخاص مع اعتبارها أو هو العام مع عدم اعتبارها وهذا عبارة أخرى عن دوران الامر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر الارتباطيين، اذ لا يوجد اقل متيقن في البين ومعه لا يمكن تطبيق البراءة على الخاص لنفيه لانها معارضة بتطبيقها على العام لنفيه، وهذا بخلاف الحال في الشرط فإن الشرطية غير منتزعة من المشروط، كشرطية الاستقبال فانها غير منتزعة من الصلاة المستقبل بها حتى يكون الشك في اعتبارها راجعاً الى الشك في كون الواجب هو المشروط أو المطل.

ثم امر بالتأمل جيداً(٦).



\*\*\*\*\*

(٤) قال في العناية<sup>١</sup>: يقسم الجزء الى قسمين الخارجي والذهني، وعرفهما بالقول: ان الجزء الخارجي هو ما يتركب منه المامور به كالركوع والسجود ونحوهما للصلاة.

والجزء الذهني هو الاتصاف الحاصل للصلاة مع الوضوء أو الستر أو الاستقبال ونحو ذلك ومرجع ايجاب هذا النحو من الاتصاف نفسياً الى ايجاب تلك الافعال غيرياً لحصول هذا الاتصاف كالصلاة المقيدة بالطهارة، واخرى يحصل- يقصد الاتصاف- من صفة خاصة متحققة في بعض افراد الطبيعة المتصفة بتلك الصفة دون البعض الاخر غير المتصف بها كما في الحيوان الناطق، والرقبة المؤمنة ونحوهما ومرجع ايجاب هذا النحو من الاتصاف الى ايجاب ذلك البعض المتصف بتلك الصفة دون غيرها غير المتصف بها.

وقد يقسم القيد الى قسمين دون الشرط، والصحيح في تعريفهما ان يقال: ان القيد (تارة) يكون القيدية مع المطلق في نظر العرف من قبيل الاقل والاكثر كالصلاة والصلاة مع القبلة أو الصلاة والصلاة مع الستر أو هي مع الطهارة وغيرها من الامثلة بحيث اذا اتى بالمطلق بدون القيد فإن صلى لا الى القبلة أو لا مع الستر صدق عليه انه اتى بالمطلق- المامور به- على وجه ناقص غير تام، وهذا ما عبر عنه المصنف بالمطلق والمشروط.

---

<sup>١</sup> ( العناية ج ٤ ص ٢٢١ .



واخرى: يكون المقيد به مع المطلق في نظر العرف متباينين اجنبيين كالحيوان والحيوان الناطق أو الرقبة والرقبة المؤمنة أو الماء وماء ارمان وهكذا، بحيث اذا اتى بالمطلق بدون القيد لم يصدق عليه انه اتى بالمأمور به اصلاً بل اتى بشيء مباين اجنبي زائداً وقد عبر عنه بالعام والخاص.

وقال المرحوم المشكيني<sup>١</sup>: إما ان يعلم تعلق الامر بالمطلق وشك في تقيده كما اذا احرزه انه قال المولى ((اعتق رقبة)) وشك في تقيده، فهو من قبيل المطلق والمشروط.

وإما ان لا يعلم، بأن شك بأنه يتعلق الامر بعنوان الصلاة أو بعنوان الجمعة المنحل الى الصلاة مع الخصوصية فهو من قبيل العام والخاص. والصحيح هو ما عليه المشكيني (ره) وذلك ان كان النظر الى شيء واحد وأنه مشكوك التقيده، فهو من قبيل المطلق والمشروط.

وإن كان النظر الى شيء متعدد وجوداً وكل واحد منهما بعنوان فهو من قبيل المتباينين اي العام والخاص، اذ العام له وجود كالحیوان غير وجود الخاص كالانسان، وهذا بخلاف المطلق والمشروط فإن المشروط هو المطلق المقيد بقيده.

ومنه نعرف الخلط في كلام العناية، فإن المؤمنة مما لا وجود لها الا بوجود منشأ انتزاعها وهي الرقبة، وعليه فالرقبة والرقبة المؤمنة من قبيل المطلق والمشروط، والماء وماء الرمان من قبيل العام والخاص والامر واضح لأن للماء

(<sup>١</sup>) الكفاية ج ٤ ص ٢٥٩ تعليقة المشكيني.





وجود، ولما الرمان وجود اخر غيره، والامر يسهل وانما قلنا الصحيح هو ما عليه المشكيني لأن ظاهر عبارة المصنف هو ذلك فما كان من قبيل الوجودين فعبر عنه بالعام والخاص، وما كان من قبيل الوجود الواحد فعبر عنه بالمطلق والمشروط.

(٥) اورد صاحب العناية على المصنف (قده) بعد عدم اتصاف الاجزاء التحليلية بالوجوب اصلاً.. بالقول (وفيه): ان الجزء التحليلي كما تقدم شرحه بالتعدي والتوصلي وإن لم يكن كالجزء الخارجي فإن الاجزاء الخارجية تركيبها انضمامي ووجودات متعددة منضمة بعضها الى البعض، والاجزاء التحليلية تركيبها عقلي وللمجموع وجود واحد ولكن مجرد عدم استقلال الجزء التحليلي في الوجود لا يكاد يمنع عن اتصافه بالوجوب بعد كونه امراً مقدوراً للمكلف فيتمكن من ايجاده في الخارج ولو مع جزء تحليلي اخر كما اذا اتى بالجنس مع فصل اخر أو اتى بالمقيد بدون قيده وهذا واضح ظاهر لدى التدبر.

ويرد عليه: عدم اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري فضلاً عن الاجزاء التحليلية التي هي غير ملحوظة اساساً الا في طول التحليل، فهو حال تعلق الامر به لا وجود له الا في الذهن فلا يمكن وقوعه متعلقاً لاحكام، فلا يكون مقدوراً كما ادعاه.

ثم ان المجموع له وجود واحد مع جزئه التحليلي فهو إما ان يوجد كمجموع أو لا يوجد كذلك، والشك في جزئه التحليلي شك في المحصل وفي مثله لا تجري البراءة.



(٦) ويمكن ان يكون وجه التامل الذي ذكره المصنف (قده):

اولاً: لعل وجهه هو عدم بيان ضابط واضح للمطلق والمشروط يميزه عن العام والخاص، فما يقال انه من العام والخاص قد يكون من المطلق والمشروط فاذا اجرينا البراءة عن الثاني ينبغي ان يقال بالبراءة عن الاول.

وثانياً: ولعله امتداد لأولاً قبله، دعوى المصنف بأن الفاقد للشرط يكون مبيناً للواجد المأمور بها، فانه لو كان مبيناً لجرى الاحتياط دون البراءة لكونهما امران استقلاليان احدهما عن الاخر بعد فرض المباينة.

وثالثاً: لا معنى لكون الخصوصية منتزعة من نفس الخاص، بل هي منتزعة من ضم شيء اخر الى العام، حيث الخاص هو العام مع الخصوصية فلا تكون منتزعة من نفس الخاص، بل من ضم أمر للعام.

ورابعاً: لو شرط المأمور به فإن ذلك موجب لتعنون المأمور به بعنوان الخاص، وهذا العنوان متحد دائماً مع المأمور به وجوداً، وعليه لا يبقى الفرق بين العام والخاص، والمطلق والمقيد.. ذكره المشكيني<sup>١</sup>.

اقول: ان كونه متحد الوجود مع المأمور به، يجعلهما موجودان بوجود واحد، له حالتان حالة الشرط وحالة عدمه وفي مثله تجري البراءة دون ما اذا كان لهما وجودان مستقلان، كالعام والخاص.

<sup>١</sup> (الكفاية ج ٢ ص ٢٦٠ - تعلقة المشكيني).



قوله (قده): الثاني: انه لا يخفى ان الاصل فيما اذا شك في جزئية شيء أو شرطيته في حال نسيانه عقلاً ونقلاً، ما ذكر في الشك في اصل الجزئية أو الشرطية، فلو لا مثل حديث الرفع مطلقاً و ((لا تعاد)) في الصلاة لحكم عقلاً بلزوم اعادة ما أُخِلَّ بجزئه أو شرطه نسياناً، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئيته أو شرطيته مطلقاً نصاً أو اجماعاً.

ثم لا يذهب عليك: انه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع، كذلك يمكن تخصيصهما بهذا الحال بحسب الادلة الاجتهادية، كما اذا وجّه الخطاب على نحو يعمّ الذاكر والناسي بالخالي عما شك في دخله مطلقاً، وقد دل دليل اخر على دخله في حق الذاكر، أو وجه الى الناس خطاب يخصه بوجوب الخالي بعنوان اخر عام أو خاص، لا بعنوان الناسي كي يلزم استحالة ايجاب ذلك عليه بهذا العنوان؛ لخروجه عنه بتوجيه الخطاب اليه لا محالة، كما توهم لذلك استحالة تخصيص الجزئية أو الشرطية بحال الذكر، وايجاب العمل الخالي عن المنسي على الناسي.. فلا تغفل)).

الثاني: في نقيصة الجزء سهواً

اذا نسي المكلف الاتيان بجزء من الاجزاء كالسورة مثلاً فهل تجري البراءة عن وجوبها أو لا؟ اي هل يحكم بصحة صلاته أو لا؟ ويرى المصنف ان المسألة

من صغريات الاقل والاكثر الارتباطيين ومن جزئيات الشك في الجزئية أو الشرطية، وفيها تجري البراءة النقلية دون العقلية على ما بنى عليه في ما تقدم من دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين حيث ان جزئية الجزء المنسي اذا ما كانت مختصة بحال الذكر وغير شاملة لحال النسيان كما لو لم يكن لدليل الجزء أو الشرط لفظياً من عموم يشمل حالتي الذكر والنسيان جميعاً كي يمنع عن البراءة، فتصح صلاة الناسي للجزء لرجوع الشك في صحة صلاته وبطلانها الى الشك في الجزئية- اي ان جزئية السورة في حالة النسيان وعدمها، فتجري النقلية لحديث الرفع وحديث لا تعاد المختص بالصلاة ولولاها لحكم العقل بلزوم اعادة الصلاة في من اخل بجزء أو شرط نسياناً، كما هو الحال فيما ثبت شرعاً جزئته أو شرطيته شرعاً لحالتي الذكر والنسيان، نصاً أو اجماعاً المسمى عندهم اصطلاحاً ركناً حيث يكون الاخلال به مضرّاً بصحة الصلاة سواء كان عن عمد أو سهواً.

هذا وقد ذهب الشيخ الانصاري الى ان جزئية الجزء لا يمكن رفعها في حال النسيان، بل لا بد ان تكون جزئته ثابتة في حال النسيان كما هي ثابتة في حال الذكر.. بتقريب: ان ما كان جزءً في حال الذكر اذا لم يكن جزءً في حال النسيان فمعناه ان المكلف مخاطب في حال النسيان بما عدا الجزء المنسي فيقال مثلاً (يا ايها الناسي لا يجب عليك الجزء المنسي بل يجب عليك باقي الاجزاء) ولكن هذا الخطاب لا يمكن توجيهه الى الناسي لأنه غير ملتفت الى انه ناسي، ومع عدم التفاته فلا يرى ان الخطاب موجه اليه، ومع فرض التفاته الى نسيانه يصير متذكراً وملتفتاً لا ناسياً ومعه لا يرى نفسه مشمولاً للخطاب واذا التفت صار متذكراً وخرج عن كونه ناسياً.

ويرد عليه: انه لا يذهب عليك (٧) انه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في حال النسيان بحديث الرفع كذلك يمكن تخصيصها بحال الذكر فقط بحسب الادلة



الاجتهادية، وإن عدم قابلية الناسي لتوجيه الخطاب اليه بما سوى المنسي وإن رفع الجزئية عنه في حال النسيان فرع امكان توجيه الخطاب اليه بما سوى المنسي غير مقبول لامكان توجيه الخطاب الى الناسي بالباقي بنحوين:

النحول الاول: توجيه خطاب عام يعم الناسي والذاكر مثل ان يقال (يا ايها الناس كتب عليكم) ثم يوجه خطاب الى خصوص الذاكر فيكلفه بالجزء والشرط الذي نساه الناسي فيجب على الناسي ما سوى المنسي من دون توجيه خطاب الناسي كي يتذكر وينقلب الموضوع ويخرج عن تحت الخطاب الموجه اليه(٨).

النحو الثاني: ان يوجه الى الناسي بما سوى المنسي ولكن لا بعنوان الناسي كي يلزم المحذور المتقدم من الانقلاب بل بعنوان يلزم الناسي وقد اشتهر التمثيل عندهم بالبلخي او بعنوان خاص بالناسي مثل (يا صاحب القباء الاصفر لا يجب عليك الجزء الفلاني(٩)، فلا تغفل عما قلناه لك).

\*\*\*\*\*

(٧) قول المصنف (قده): (ثم لا يذهب عليك.. الادلة الاجتهادية) قد فسرت من قبل المشكيني<sup>(١)</sup> (ره): انه لا يذهب عليك انه كما يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال بمثل حديث الرفع ما لا يعلمون كذلك يمكن تخصيصها بهذا الحال اي بحال الذكر بحسب الادلة الاجتهادية حديث رفع النسيان.

وفسرها اخر- كما هو عندي في الدفتر- : انه لا يذهب عليك انه يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال- اي حال النسيان بمثل حديث الرفع لأنه يمكن تخصيصها بهذا الحال بحسب.. وذلك لأن التمسك بحديث الرفع

<sup>(١)</sup> (الكفاية ج ٤ ص ٢٧٥ المشكيني).



النسيان لنفي جزئية المنسي، هو فرع امكان توجيه الخطاب الى الناسي بما عدا المنسي فاذا لم يمكن توجيه الخطاب الا بما عدا المنسي فلا يمكن التمسك بحديث الرفع.

ويمكن تفسيرها بوجه اقرب الى ذوق المصنف (قده) بأنه لا يذهب عليك انه يمكن رفع الجزئية أو الشرطية في هذا الحال- النسيان- كذلك يمكن تخصيصهما بحال الذكر فقط بحسب الادلة الاجتهادية، وقد اشار في العناية الى ذلك<sup>١</sup>.

(٨) اضاف في العناية وجهاً اخر في امكان توجيه الخطاب الى الناسين وهو انه لا يجب ان يوجه الخطاب الى الناسي الخارجي كي يتذكر وينقلب الموضوع بل يتعلق التكليف بكلي الناسي ويقال ان الناسي يجب عليه الاتيان بما سوى المنسي مثل ما يقال المستطيع يحج والمسافر يقصر وهكذا، نعم لا يمكنه الناسي الخارجي الاتيان بما سوى المنسي بداعي هذا الامر المتوجه الى كلي الناسي اذ لا يرى نفسه من صغرياته المندرجة فيه كي ياتي بما سوى المنسي بداعي هذا الامر ولكن لا يضر ذلك بصحته اذ لا يشترط عقلاً في صحة توجيه الخطاب امكان داعويته للمخاطب بل يكفي في صحة مقدورية متعلقة للمخاطب، وتظهر نتيجة الخطاب وثمرته بعد الاتيان بالفعل ورفع النسيان عن الناسي فإنه يعرف- حينئذ- انه كان ناسياً وإن الناسي كان يجب عليه الاتيان

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٣٣).



بما سوى المنسي وقد اتى به فلا شيء عليه فعلاً من الاتيان به ثانياً اعادة أو قضاءً.

ويلاحظ عليه: انه لا فرق بين توجيه الخطاب الى كلي الناسي وإلى شخص الناسي فإن كل ما ينطبق عليه الكلي لا يرى نفسه مشمولاً للخطاب وإن رآها انقلب الموضوع من الناسي الى الذاكر، وهذا غير ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) لأن العنوان الماخوذ في الخطاب هو الناسي لا العنوان الشامل له ولغيره ليقال بإمكان توجيه الخطاب الى الجامع ما بين الناسي والذاكر، ولو كان كذلك فهو عين ما ذكره صاحب الكفاية من توجيه الخطاب الى ما يعمّ الذاكر والناسي.

هذا مضافاً الى ان الخطابات الشرعية لم توجه اساساً بهذا العنوان على فرض امكانه، فهو لم يقع مثله في الخطابات الشرعية.

وما ذكره من المثلية بالمستطيع، ان اراد به الذاكر والناسي للاستطاعة وإن المستطيع المتذكر يجب عليه دون الناسي الا حين تذكره، فهو لا ياتي بالناسي لأن تذكره يقلب موضوع المخاطب.

وإن اراد به خصوص المستطيع الفعل والاقتضائي ويصحح الخطاب بلحاظ الفعلي، فلا معنى له اذا وجه بعنوان الناسي الفعلي والاقتضائي.

وما ذكره من كفاية المقدورية للمتعلق في صحة الخطاب، فالناسي لا يكون قادراً حال نسيانه، اذ لا يرى نفسه مشمولاً للخطاب.



(٩) اورد على امكان توجيه الخطاب للناسي بعنوان ملازم له لأنه إما ان يكون ملتفتاً الى الملازمة أو لا ، فعلى الاول يلزم المحذور قهراً ، وعلى الثاني يصير ملتفتاً لا محالة فإنه يسأل عن وجه اختصاصه بالخطاب فيلتفت فيعود المحذور أيضاً.





قوله (قده): ((الثالث: انه ظهر- مما مر- حال زيادة الجزء اذا شك في اعتبار عدمها شرطاً أو شرطاً في الواجب، مع عدم اعتباره في جزئيته، والا لم يكن من زيادته بل من نقصانه؛ وذلك لاندراجه في الشك في دخل شيء فيه جزءاً أو شرطاً، فيصح لو أتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً، أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً، أو سهواً، وإن استقل العقل- لولا النقل- بلزوم الاحتياط؛ لقاعدة الاشتغال.

نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك- على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعوا اليه وجوبه- لكان باطلاً مطلقاً، أو في صورة عدم دخله فيه؛ لعدم قصد الامتثال في هذه الصورة، مع استقلال العقل بلزوم الاعادة مع اشتباه الحال؛ لقاعدة الاشتغال.

وأما لو أتى به على نحو يدعوه اليه على أي حال، كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله، فإن تشريعه في تطبيق المأتي مع المأمور به، وهو لا ينافي قصده الامتثال والتقرب به على كل حال.

ثم انه ربما تمسك لصحة ما أتى به مع الزيادة باستصحاب الصحة وهو لا يخلو من كلام ونقض وإبرام خارج عما هو المهم في المقام، ويأتي تحقيقه في مبحث الاستصحاب، ان شاء الله تعالى)).



الثالث: في حكم الزيادة عمداً أو سهواً

إذا زاد المكلف في صلاته جزء (١٠)، كما لو أتى بالركوع مضافاً إلى الركوع المطلوب، فتارة يفرض أن الجزء الركوع قد أخذ شرعاً جزءاً بشرط عدم الزيادة عليه، وأخرى يفرض أنه أخذ لا بشرط من هذه الناحية، فعلى الأول لا يصدق على الاتيان بالركوع الزائد زيادة الجزء بل هو من النقيصة لأن الركوع كان مشروطاً بعدم الزيادة ومع الزيادة فهو لم يأت بالركوع المطلوب، بخلاف الثاني فإنه يصدق على الاتيان بالركوع الثاني أنه زيادة. والكلام يقع في النحو الثاني وأنه إذا زاد المكلف ركوعاً في صلاته وشك في أن الشارع هل اعتبر عدم الزيادة في الصلاة، أو لم يعتبرها؟ فماذا يكون الحكم في مثل هذه الحالة؟

والجواب: أن المورد المذكور داخل تحت مسألة الشك في الجزئية أو الشرطية نظراً إلى كونه من الشك في جزئية عدم الزيادة أو شرطيته فيندرج في الكبرى المتقدمة، وفيها تجري البراءة النقلية دون العقلية.

هذا كله من دون فرق بين كون الزيادة واقعة عمداً أو سهواً أو جهلاً قصوراً أو تقصيراً، فعلى الجميع يحكم بالصحة بعد إجراء البراءة النقلية، في غير العبادات.

أما في العبادات، فإن الزيادة التي يأتي بها المكلف تارة يكون قاصداً امتثالاً الأمر بالصلاة على تقدير كون الزائد له دخل في الصلاة ولا يكون قاصداً للامتنثال على تقدير عدم الدخول، وأخرى يكون قاصداً للامتنثال مطلقاً- على كل تقدير- أي سواء كان له دخل أم لم يكن ولكنه في مقام العمل والاتيان بالواجب خارجاً يزيد فيه جزءاً من باب التشريع أو السهو أو الجهل.



اما الصورة الاولى: فالصلاة فيها باطلة لعدم حصول قصد التقرب سواء تبين ان للزيادة مدخلية فيها واقعاً ام لا اي تبين ان لا مدخلية لها ويمكن ان يقال انها تكون باطلة اذا تبين انه لا مدخلية للزيادة في الصلاة اذ لا يكون الامتثال حاصلًا في مثل ذلك اذا تبين ان لها مدخلية فيها تكون صحيحة بحصول الامتثال حينئذٍ، واما اذا لم يتبين للمكلف ان للزيادة مدخلية ام لا فيجب عليه فعل الصلاة ثانية لعدم احراز انه قد امتثل لاحتمال ان لا تكون مدخلية للزيادة. وأما الصورة الثانية: فالصلاة فيها صحيحة لأن المكلف قصد امتثال الامر على كل تقدير غاية الامر يكون مشرعاً في مقام الاتيان بالعمل خارجاً حيث اتى به مع الزيادة وهي لا تنافي كونه قاصداً امتثال الامر على كل تقدير (١١).

ثم انه قد يستدل على صحة الصلاة بعد الاتيان بالزيادة بالاستصحاب فيقال ان الصلاة قبل الاتيان بها (بالزيادة) كانت صحيحة وبعد الاتيان بالزيادة يشك فيها (في بقاء الصحة) فتستصحب، وتحقيق حال الاستصحاب يجري وأنه يجري هنا أو لا يجري ياتي في بابه ان شاء الله تعالى (١٢).

\*\*\*\*\*

(١٠) ذكر الشيخ الانصاري (قده) ان الزيادة للجزء تتصور على وجوه.. (احداها): ان يزيد جزءً من اجزاء الصلاة بقصد كون الزائد جزءً مستقلاً كما لو اعتقد شرعاً أو تشريعاً ان الواجب في كل ركعة ركوعان كالسجود.

(الثاني): ان يقصد كون الزائد والمزيد عليه جزءً واحداً كما لو اعتقد ان الواجب في الركوع الجنس الصادق على الواحد والمعتدد.

(الثالث): ان ياتي بالزائد بدلاً عن المزيد عليه بعد رفع اليد عنه إما اقتراحاً كما لو قرأ سورة ثم بدا له في الاثناء أو بعد الفراغ وقرأ سورة اخرى



لغرض ديني كالفضيلة أو دنيوي كالأستعجال وإما لايقاع الاول على وجه فاسد.. ثم قال:

والزيادة على الوجه الاول لا اشكال في فساد العبادة بها اذا نوى ذلك قبل الدخول في الصلاة أو في الاثناء لأن ما اتى به وقصد الامتثال به وهو المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به وما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة لم يقصد الامتثال به وأما الاخيران فمقتضى الاصل عدم بطلان العبادة فيهما لأن مرجع ذلك الى الشك في مانعية الزيادة ومرجعها الى الشك في شرطية عدمها وقد تقدم ان مقتضى الاصل فيها البراءة<sup>١</sup>.

واما المصنف فلم يشر الى الوجهين الاخيرين واثار فقط الى الوجه الاول بقسميه من الجهل والتشريع كما قد اشار الى قسمي الجهل من القصوري والتقصيري ولم يشر اليهما الشيخ، وقد حكم المصنف بما عرفت في الشرح.

(١١) علق في العناية على تسوية المصنف ما بين الجهل والتشريع في الوجه الاول كما فعل الشيخ حيث حكم في الوجه الاول بالبطلان مطلقاً مستنداً الى ما ذكر آنفاً من ان المجموع المشتمل على الزيادة غير مأمور به.. الخ.

فإن الجاهل وإن فرض كونه مقصراً يستحق العقاب على ترك تعلمه واعتقاده كون الزائد دخيلاً في الواجب ولكنه قد اتى بما امر به وهو ما عدا تلك الزيادة في ضمن الاتيان بالمجموع غايته انه قد زاد على ما امر به فإن كان

<sup>١</sup> ( نقله في العناية ج ٤ ص ٢٣٦-٢٣٧.



المأمور به مشروطاً بعدم الزيادة فقد بطل والا صح والمفروض انه لم يعلم اشتراطه به فتجري البراءة عنه ويبني على صحته.

كما انه لا وجه لتفصيل المصنف في التشريع وتصحيح عمل المشرع في بعض الصور فإن المشرع هب انه قد يكون قاصداً للامتناع على كل حال ولكن مجرد ذلك مما لا يكفي في الصحة بعد اتصاف ما اتى به في الخارج بالقبح والمبعدية من جهة التشريع في ارتباط الزائد بالاجزاء الواجبة وارتباطها به.

وبالجملة: فالمشرع في دخل الزائد في الواجب سواءً اتى به بقصد اي من الوجوه السابقة في تصوير الزيادة عمله باطل غير صحيح.

اقول: لعل مقصود الكفاية ليس هو التشريع في اصل الامر ليكون العمل باطلاً، بل يقصد بالتشريع في تطبيق الامر أو ما سماه المشكيني (ره) ' بسط الامر بهذا الزائد فلا وجه للبطلان، ذلك لأنه قاصد لامر على تقدير تعلقه بالخالي عنه أيضاً، والمفروض تحقق هذا الامر.

والغالب في الخارج هو الاخير لاسيما في صورة الجهل المركب والنسيان وهذا واضح من عبارة المصنف، فإن تشريعه ي تطبيق المأتي مع المأمور به وهو لا ينافي قصد التقرب به على كل حال.

وأما الاتيان بالزائد جهلاً ولو تقصيراً فلا يكاد يضر اذ المفروض ان اشتراط العمل بعدمه غير معلوم فتجري البراءة عنه فيصح ولا يفسد هذا في الزيادة العمدية، وأما السهوية فقد احقها الشيخ والمصنف بالنقيصة السهوية،

(١) الكفاية ج ٤ ص ٢٨٠ - تعليقة المشكيني.



فقد حكم الاول ببطلان الصلاة، اذ الكلام في الزيادة القاذحة عمداً، والمصنف قد حكم فيها بالبراءة النقلية دون العقلية على مسلكه في الاقل والاكثر الارتباطيين، فكذلك يقول في الزيادة حرفاً بحرف اذ مرجع الشك فيهما الى الشك في وجوب الجزء أو الشرط في حال النسيان.

ثم قال: نعم الحق هو الحاق الزيادة السهوية بالنقيصة السهوية عيناً حيث جريان البراءة عقلاً ونقلًا عن الجزئية والشرطية في حال النسيان اذا لم يكن لدليل الجزء أو الشرط اطلاق يشمل حالتين الذكر والنسيان جميعاً فكذلك في المقام.. الخ، وهو الصحيح.

(١٢) بيان بعض العبارات التي وردت في الكتاب.

قوله (قده): (( ولو اتى به على نحو يدعوه اليه على اي حال، كان صحيحاً ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو، مع عدم علمه بدخله..)).  
هذا في مقابل قوله المتقدم.. ((نعم لو كان عبادة وأتى به كذلك.. الخ)).  
ومقصوده لو كان الفعل عبادياً وقد اتى به مع الزيادة عمداً تشريعاً فحكم اولاً بالصحة، فيما لم يكن الفعل عبادي، واما فيها فقد استثنى بعض الصور من حكم الصحة وهي صورة التشريع فحكم فيه بالبطلان في الجملة فيما لو كان المركب عبادة، اذ المشرع ان لم يقصد الامتثال الا على تقدير دخل الزائد فيه حيث تردد المصنف بين البطلان مطلقاً وبين البطلان اذا لم يكن دخيلاً واقعاً فإنه لو كان دخيلاً واقعاً فلا قصور في الامتثال.



نعم لو اشتبه الحال وبقاء عدم العلم بالدخل فيجب عليه الاعادة لأنه قاصد للامتنال على تقدير، والتقدير لم يعلم بحصوله.

وأما لو قصد الامتنال على كل حال ولكنه مع قصده كذلك قد شرع في دخل الزائد في الواجب فالعمل صحيح وأنه مشرع في تطبيق ما اتى به مع المأمور به الواقعي وهو لا ينافي قصده الامتنال والتقرب على كل حال. قوله (قده): ((مع عدم اعتباره في جزئيته والا لم يكن من زيادته بل من نقصانه)).

ومعناه ان الجزء انما يعتبر جزءاً اذا اخذ بنحو اللا بشرط، وأما لو اخذ بنحو بشرط لا فلا يعتبر جزءاً لأن الزيادة عليه تكون من النقيصة، بعد ان اخذ بشرط عدمها، فمع وجودها فما فرض جزءاً فهو ليس بجزء، واذا لم يكن جزءاً فهو من نقيصة الجزء.

قوله (قده): ((على نحو لو لم يكن للزائد دخل فيه لما يدعو اليه وجوبه)) اي لم يقصد الامتنال الا على تقدير دخل الزائد في الواجب. قوله (قده): ((ولو كان مشرعاً في دخله الزائد فيه بنحو مع عدم علمه بدخله..الخ)) ولو اتى بالعمل مشرعاً في دخل الزائد في الواجب حتى مع دخله فيه واقعاً ولكنه لا يعلم بدخله فيه وبني على دخله.

قوله (قده): ((الرابع: انه لو علم بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة، ودار الامر بين ان يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً ولو في حال العجز عنه، وبين ان يكون جزءاً أو شرطاً في خصوص حال التمكن منه- فيسقط الامر بالعجز عنه على الاول؛ لعدم القدرة- حينئذٍ على المأمور به لا على الثاني، فيبقى متعلقاً بالباقي، ولم يكن هناك ما يعين احد الامرين؛ من اطلاق دليل اعتباره جزءاً أو شرطاً، أو اطلاق دليل المأمور به مع اجمال دليل اعتباره أو اهماله، لاستقل العقل بالبراءة عن الباقي، فإن العقاب على تركه بلا بيان، والمؤاخذه عليه بلا برهان.

لا يقال: نعم، ولكن قضية مثل حديث الرفع عدم الجزئية أو الشرطية الا في حال التمكن منه.

فإنه يقال: انه لا مجال لها هنا لمثله؛ بداهة انه ورد في مقام الامتنان، فيختص بما يوجب نفي التكليف لا اثباته.

نعم ربما يقال: بأن قضية الاستصحاب في بعض الصور وجوب الباقي في حال التعذر أيضاً.

ولكنه لا يكاد يصح الا بناءً على صحة القسم الثالث من استصحاب الكلي، أو على المسامحة في تعيين الموضوع في الاستصحاب، وكان ما تعدّر مما يسامح به عرفاً؛ بحيث يصدق مع تعذره بقاء الوجوب لو قيل





بوجوب الباقي ، وارتفاعه لو قيل بعدم وجوبه ، ويأتي تحقيق الكلام فيه في غير المقام)).

الرابع: حال العجز عن الجزء أو الشرط.  
لو علم المكلف بجزئية شيء أو شرطيته في الجملة، فماذا يقتضي الاصل جزئيته أو شرطيته المطلقين حتى مع التعذر، أو يقتضي جزئيته أو شرطيته في حال التمكن فقط، فمثلاً القراءة التي هي جزء من الصلاة، ولكن وقع الشك في جزئيتها مطلقاً حتى مع العجز عنها أو انها جزء في حال القدرة فقط، فعلى الاول يسقط التكليف بالكل لأنه بعد عجزه عن الاتيان بالجزء لا يكون قادراً على الاتيان بالواجب- الكل- وعلى الثاني لم يسقط التكليف بالكل لأنه غير مكلف بالجزء الذي عجز عنه وانما هو مكلف به في حال القدرة عليه، فلو دار الامر بين كون الجزء أو الشرط بين ان يكون جزءاً أو شرطاً مطلقاً حتى في حال العجز عنه وبين ان يكون جزءاً أو شرطاً في حال التمكن منه خاصة، فما يقتضي الاصل؟ بعد ان لم يكن هناك ما يعين احد الامرين من اطلاق دليل الجزء أو الشرط الذي يعين كونه جزءاً أو شرطاً مطلقاً حتى في حال العجز ترتب على ذلك سقوط التكليف في حال العجز عنه، وإن لم يكن له اطلاق، كما لو كان دليلاً لبيان فيرجع الى اطلاق دليل الواجب مثل قوله تعالى ((اقموا الصلاة)) الذي يقتضي وجوب الصلاة مطلقاً وفي جميع الحالات فهو وإن لم يكن الاطلاق المذكور لدليل الواجب ثابتاً أيضاً فيرجع الى البراءة العقلية لنفي وجوب الباقي لحصول الشك بعد وقوع العجز عن الاتيان بالجزء أو الشرط، في وجوب الباقي من اجزاء المأمور به فهل هو ثابت أو لا، وحيث لا يعلم ثبوته فيكون العقاب عليه بلا بيان والمؤاخذه عليه بلا برهان(١٣).



نعم في حال اطلاق دليل الشرط أو الجزء وكان متعذراً فقد يقال بوجوب الباقي لقاعدة الميسور فانها حاكمة على اطلاق دليل الشرط أو الجزء وسياتي الحديث عنها.

لا يقال: ان التمسك بالبراءة العقلية لنفي وجوب الباقي انما يتم فيما لو لم يكن هناك دليل شرعي يدل على نفي جزئية الجزء كالقراءة مثلاً حال العجز، وأما اذا امكن ذلك فيكون الدليل المذكور دالاً على بقاء وجوب الباقي، ومع دلالة الدليل فلا تصل النوبة الى البراءة العقلية والدليل الشرعي المذكور يمكن ان يقال بوجوده وهو حديث الرفع لأنه ينفي ثبوت جزئية السورة حال العجز.

قلت: انه لا يمكن تطبيق حديث الرفع في المقام لأن لازم تطبيقه هو بقاء وجوب الصلاة مع ان الحديث وارد مورد الامتنان وبه ينفي التكليف لا ان يثبت تكليفاً، حيث ان مقتضى الامتنان هو نفي التكليف لا ثبوته، وإن شئت قلت: ان كان المقصود بتطبيق حديث الرفع هو نفي جزئية الجزء من دون اثبات وجوب الباقي فهو غير مجدي، وإن كان المقصود هو نفي الجزئية واثبات وجوب الباقي فهو غير ممكن لأن الحديث مسوق للامتنان والامتنان يقتضي رفع التكليف لا اثباته.

ان قلت: ربما يقال بإمكان التمسك باستصحاب وجوب الباقي فيما لو فرض ان العجز الذي طرأ على المكلف كان بعد دخول الصلاة حيث كان قادراً على الجزء ثم طرأ عليه العجز بعد ذلك، وأما لو كان العجز ثابتاً قبل دخول الصلاة فلا مجال لاستصحاب وجوب الباقي، لأن الوجوب لا يكون ثابتاً قبل دخول وقت الصلاة كي يستصحب.

ويمكن تقريب الاستصحاب لوجوب الباقي باحد طريقين:



الطريق الاول: هو استصحاب كلي الوجوب الجامع بين النفسي والغيري فيقال: ان الباقي قبل العجز كان كلي الوجوب ثابتاً له وبعد العجز اذا شك في بقاءه فيستصحب، فالمستصحب هو كلي الوجوب للباقي لا الوجوب النفسي حيث لم يكن ثابتاً للباقي فيما سبق وانما كان ثابتاً للمجموع ولا الوجوب الغيري لأنه وإن كان ثابتاً للباقي فيما سبق الا انه مقطوع الارتفاع بعد العجز، لانه بانتفاء الوجوب النفسي للمجموع ينتفي الوجوب الغيري للباقي أيضاً، ولكن يحتمل حدوث الوجوب النفسي للباقي ولاجل هذا الاحتمال يشك في بقاء كلي الوجوب فيستصحب.

الطريق الثاني: ان يستصحب الوجوب النفسي للباقي، فإن الباقي وإن لم يكن الوجوب النفسي ثابتاً له بالدقة الا ان العرف بنظرة المسامحي حيث يرى المجموع والباقي شيئاً واحداً لا شيئين فيرى تبعاً لذلك ان الوجوب النفسي الذي كان ثابتاً للباقي فهو عين الوجوب النفسي الذي كان ثابتاً للمجموع سابقاً، وليس وجوباً جديداً ويره امتداداً وبقاءً لذلك الوجوب السابق، وإن لم يكن ثابتاً له فيرى ان الوجوب السابق لم يكن امتداداً له ولا بقاءً.

قلت: ان الاستصحاب المذكور بالطريق الاول هو من قبيل استصحاب الكلّي من القسم الثالث (١٤)، وهو غير جارٍ كما سيأتي توضيحه في بابه، لأن في استصحاب الكلّي حيث ثبت الكلّي في ضمن فرد ثم ينتفي بانتفاء ذلك الفرد ولكن شك في حدوث فرد جديد مقارن لارتفاع الفرد الاول، ولازم الشك المذكور هو الشك في بقاء الكلّي فيستصحب هذا الكلّي، والحال في المقام كذلك لأن كلي الوجوب كان ثابتاً في السابق للباقي في ضمن الوجوب الغيري والمفروض انتفاؤه جزماً بتعذر الجزء، وانما يحتمل حدوث وجوب نفسي له (للباقي).



وأما الاستصحاب بالطريق الثاني فهو مبني على كفاية وحدة الموضوع بالنظر العرفي المسامحي وسياتي تحقيقه في الاستصحاب.

\*\*\*\*\*

(١٣) استقلال العقل بالبراءة عن الباقي انما يتم فيما لو لم تجر البراءة عن الجزئية أو الشرطية الواردة على البراءة عن الباقي، لكونها سببية ولا يكاد يبقى مجال للبراءة عن الباقي التي تمسك بها الشيخ الانصاري والمصنف (قدهما) لأنها مسببية، والبراءة عن الجزئية أو الشرطية في هذا الحال سببية، وكذا لا يبقى مجال لاستصحاب وجوب الباقي ان تمت اركانه وقيل بجريانه، لأنه مسبب عن جريان البراءة عن الجزء أو الشرط فيما اذا لم يكن لدليله اطلاق يشمل حالتي القدرة والعجز، كما لو كان دليلاً لبياً كالاجماع لا اطلاق له، وشك في جزئية جزء أو شرطيته جرت البراءة عنه عقلاً ونقلًا عن الجزئية المتعذرة ومعينة لدليل الصلاة بالاقول.. ذكره في العناية<sup>١</sup>.

(١٤) ذكر الشيخ الانصاري (قده): الى ان استصحاب وجوب الباقي من القسم الثاني من استصحاب الكلي نظير الشك في بقاء الحيوان المردد بين الفرد القصير والطويل، بدعوى ان الوجوب المتعلق بالركب مردد بين تعلقه به على ان يكون الجزء المتعذر جزءً مطلقاً فيسقط الوجوب بتعذره أو على ان يكون جزءً له في حال التمكن فقط فيبقى التكليف بالباقي على حاله.

فيما وجه صاحب العناية انه شبه وجوب الباقي في المسألة بالبياض المنبسط على جسم طويل اذا انفصل منه جزء فصار قصيراً فكما ان البياض

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٤٤-٢٤٥).



الباقي في الجسم القصير هو عين البياض في الجسم الطويل غايته انه قد ذهب بعضه بذهاب بعض معروضه تبدل حده بحد اخر فكذلك الوجوب المنبسط في المقام على المركب التام اذا تعذر بعض اجزائه فيكون الوجوب في المركب الناقص هو عين الوجوب الاول الذي كان منبسطاً على المركب التام غايته انه قد يقول تبدل حده بحد اخر، ومنه يظهر ان استصحاب وجوب الباقي ليس من القسم الثالث كما يقول المصنف ولا من القسم الثاني كما يقول الشيخ الانصاري (قده) بل هو من قبيل استصحاب الشخص- شخص الوجوب- السابق المعلق بالمركب بناء على المسامحة العرفية في بقاء الموضوع وإن المركب الفعلي المتعذر جزئه أو شرطه هو عين المركب السابق في نظر العرف من قبيل نقص شيء يسير من الماء غير المضر باستصحاب الكرية<sup>١</sup>.

ويمكن تسجيل الملاحظة..

وهو ان يقال ان الجزء المتعذر هل هو مقوم للمركب أو ليس بمقوم فإن كان مقوماً للمركب فلا اشكال في عدم جريان الاستصحاب عند تعذره لعدم وحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، وإن لم يكن مقوماً للموضوع ولم يصدر من الشارع ما يبين ذلك، فالظاهر ايكال الامر الى العرف، وعليه يكون الموضوع متحداً في نظرهم أو غير متحد راجع الى نسبة المتعذر الى بقية الاجزاء فإن كانت النسبة معتداً بها فلا اتحاد للموضوع ليجري الاستصحاب، وإن لم تكن معتداً بها جرى الاستصحاب.

---

(١) العناية ج ٤ ص ٢٤٩.

وعليه فما ذكره في العناية مبني على امرين :

الاول: عدم كون الجزء المتعذر مقوماً للموضوع.

الثاني: كون نسبة التعذر غير معتد بها عند العرف.

واما ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) من كونه من القسم الثاني من

استصحاب الكلّي فتحقيقه في بابه ان شاء الله تعالى.



قوله (قده): ((كما ان وجوب الباقي في الجملة ربما قيل بكونه مقتضى ما يستفاد من قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم))<sup>١</sup>، وقوله ((الميسور لا يسقط بالمعسور))، وقوله ((وما لا يدرك كله لا يترك كله))<sup>٢</sup>، ودلالة الاول مبنية على كون كلمة ((من)) تبعيضية لا بيانية، ولا بمعنى الباء، وظهورها في التبعية وإن كان مما لا يكاد يخفى، الا ان كونه بحسب الاجزاء غير واضح؛ لاحتمال ان يكون بلحاظ الافراد، ولو سُلّم فلا محيص عن انه - ها هنا - بهذا اللحاظ يراد؛ حيث ورد جواباً عن السؤال عن تكرار الحج بعد امره به، فقد روي انه خطب رسول الله صلى الله عليه وآله وسلم<sup>٣</sup>، فقال (ان الله كتب عليكم الحج. فقام عكاشة - ويروى سراقه بن مالك - فقال: في كل عام يا رسول الله؟ فاعرض عنه حتى اعاد مرتين أو ثلاثاً، فقال: ويحك وما يؤمنك ان اقول نعم؟! والله لو قلت نعم لوجب، ولو وجب ما استطعتم، ولو تركتم لكفرتم، فاتركوني ما تركتكم وإنما هلك من كان قبلكم بكثرة سؤالهم واختلافهم الى انبيائهم، فاذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم، واذا نهيتكم عن شيء فاجتنبوا).

<sup>١</sup> (عوالي اللآلي ج ٤ ص ٥٨).

<sup>٢</sup> نفس المصدر السابق.

<sup>٣</sup> نفس المصدر السابق.



ومن ذلك ظهر الاشكال في دلالة الثاني أيضاً؛ حيث لم يظهر في عدم سقوط الميسور من الاجزاء بمعسورها؛ لاحتمال ايراده عدم سقوط الميسور من افراد العام بالميسور منها.

هذا مضافاً الى عدم دلالته على عدم السقوط لزوماً؛ لعدم اختصاصه بالواجب، ولا مجال معه لتوهم دلالته على انه بنحو اللزوم، الا ان يكون المراد عدم سقوطه بما له من الحكم وجوباً كان أو ندباً، بسبب سقوطه عن المعسور؛ بأن يكون قضية الميسور كناية عن عدم سقوطه بحكمه؛ حيث ان الظاهر من مثله هو ذلك، كما ان الظاهر من مثل (لا ضرر ولا ضرار) هو نفي ما له من تكليف أو وضع، لا انها عبارة عن عدم سقوطه بنفسه وبقائه على عهدة المكلف؛ كي لا يكون له دلالة على جريان القاعدة في المستحبات على وجه، أو لا يكون له دلالة على وجوب الميسور في الواجبات على اخر فافهم)).

### قاعدة الميسور

التي مقتضاها هو وجوب الباقي في الجملة بعد تعذر الجزء أو الشرط وهي مستفادة من النبوي والعلويين، الاول منها قوله صلى الله عليه وآله وسلم ((اذا امرتكم بشيء فأتوا منه ما استطعتم)) الثاني قوله عليه السلام ((الميسور لا يسقط بالمعسور))، الثالث قوله عليه السلام ((ما لا يدرك كله لا يترك كله)).





ويرد على الاول منها: ان الاستدلال به مبني على امرين هما كون (من) تبعيضية لا بيانية أي فأتوا بعضه ما استطعتم- بقدر المستطاع- ولو كانت بيانية فالمعنى فأتوا ذلك الشيء ما استطعتم، وكذا لو كانت بمعنى الباء، حيث يصبح المعنى فأتوا به ما استطعتم، وعلى هذا الاحتمال تكون الرواية اجنبية عن القاعدة. وكون (من) للتبعيض بحسب الاجزاء لا تبعيضية بحسب الافراد، فإن المركب على قسمين، قسم مركب بحسب الاجزاء كالصلاة فانها مركبة من الركوع والسجود ونحوهما، واخرى يكون مركباً بحسب الافراد مثل العلماء في قولنا ((اكرم العلماء)) فإن كل عالم فرد من افراد العلماء، وهذا الاخير خارج عن محل الكلام، بخلاف الاول فإنه ان تعذر بعض الاجزاء وجب الاتيان بالباقي، وعلى هذا فلا استدلال بالخبر الاول مبني على القسم الاول من المركب، وأن التبعيض المستفاد من كلمة (من) هو التبعيض بحسب الاجزاء، وليس بحسب الافراد حتى يصبح المعنى اذا امرتكم بشيء مركب من اجزاء فأتوا بالباقي من الاجزاء بعد تعذر بعضها، ومع اتضاح الامرين نقول: اما الاول منها وإن كان تاماً وإن (من) ظاهرها في التبعيض ولكنه غير واضح كونه بحسب الاجزاء ولو سلم ظهور (من) التبعيضية بحسب الاجزاء فتوجد قرينة في خصوص الخبر عن ان التبعيض فيها بحسب الافراد وهذه القرينة هي ان الحديث ورد جواباً عن سؤال فيما يتعلق بالحج حينما سُئل صلى الله عليه وآله وسلم ان الحج واجب في كل عام ام هو واجب في عام واحد، فقال صلى الله عليه وآله وسلم- في جملة ما قال- اذا امرتكم بشيء فأتوا به ما استطعتم، ووجه القرينة ان المورد للاستشهاد بهذا الحديث هو الحج في كل عام، والتبعيض المتصور في مثل ذلك هو بحسب الافراد أي الاتيان بالحج في بعض السنين (١٥).



ومنه ظهر الاشكال في الخبر الثاني، حيث لم يظهر ان المراد من عدم سقوط الميسور بالمعسور هل هو عدم سقوط الميسور من اجزاء المركب بمعسورها أو عدم سقوط الميسور من افراد العام بمعسورها، ولم يجزم بالاول ليتم الاستدلال بالخبر.

مع انه لم يظهر من عدم السقوط هو عدم السقوط لزوماً فلعل المراد منه عدم السقوط رجحاناً فلا يتم الاستدلال على هذا المعنى، ولم يجزم بالاول لمناسبة الحديث للمستحبات، ومن الواضح انه لا معنى للقول بأن الميسور من المستحب يلزم ان لا يسقط بالمعسور منه والا لزم انقلاب المستحب واجباً، نعم لو كان المراد من الميسور هو حكم الميسور لا نفسه امكن التمسك بالحديث لأن المعنى- حينئذ- ان الحكم الثابت للميسور لا يسقط بتعسر امتثال الحكم الثابت للمعسور، فإن الحكم الثابت للميسور لا يسقط سواء كان مستحباً أو واجباً، وبالجمله لو كان المراد من الميسور هو نفسه وأنه لا يسقط عن الوجوب بل يبقى في العهدة فيلزم اختصاص الحديث بالواجبات لا غير، لو فسر عدم السقوط بلزوم عدم السقوط ويلزم عدم دلالة الرواية على وجوب الاتيان بالميسور من الواجبات لو فسر عدم السقوط برجحان عدم السقوط لا لزومه، بخلاف ما اذا فسر الميسور بحكم الميسور حيث يشمل حينئذ الواجبات والمستحبات ويكون الاستدلال به تاماً لأنه يدل على ان حكم الميسور من الواجب لا يسقط بالمعسور وكذا حكم الميسور من المستحب لا يسقط بالمعسور منه، ولا اشكال في مثل هذا الاستعمال لكونه متعارف وهو نظير قوله صلى الله عليه وآله ((لا ضرر ولا ضرار في الاسلام)) فإن المراد من لا ضرر لا حكم ضرري تكليفاً كان أو وضعياً.

ثم ان المصنف قد امر بالفهم (١٦).



\* \* \* \* \*

(١٥) قال المرحوم المشكيني في بيان مراد المصنف (قده) من الاستدلال بالحديث الاول ان دلالته متوقفة على امور:

الاول: ظهور صيغة افعل في الوجوب ليدل قوله صلى الله عليه وآله (فأتوا) على وجوب الاتيان.

الثاني: ظهور كلمة (من) في التبويض، والا فلو كان ظاهراً في البيانية أو بمعنى الباء، فلا يكون متعرضاً الا لوجوب اتيان نفس المأمور به لا لوجوب بعضه في حال تعذر البعض الاخر، وكذا لا يتم الاستدلال لو كان مجملاً.

الثالث: ظهورها في التبويض المطلق، أو في خصوص التبويض بحسب الاجزاء، والا فلو كانت ظاهرة في التبويض الافراي أو مجملة فلا يفيد المدعى. وقد منع المصنف هذا الامر لوجهين:

الاول: منع الظهور في احد الاوليين، بل هذا الكلام من المجملات.

الثاني: لو سلم ظهورها في نفسها، الا بقريئة التطبيق على المورد ممنوع، حيث ان ظاهر قوله صلى الله عليه وآله ((اذا امرتكم..الى اخره) التفريع على وجوب الحج في كل سنة على نحو الاستغراق، فيكون التبويض الافراي متيقناً منه بحسب هذا التفريع من حيث التخاطب، فلا ينعقد اطلاق في البين، فضلاً عن ان يكون المراد خصوص التبويض الاجزائي.

وقد يرد الوجهان: بأنه لا فائدة من الحمل على خصوص الافراي، لمعلومية عدم السقوط لفرد بسقوط وجوب فرد اخر.



وفيه : انه لما كان منشأ جميع تلك الوجوبات بصيغة واحدة، ربما يتوهم السقوط، والفائدة- حينئذٍ- بدفع هذا التوهم حاصلة.

ولكن الانصاف عدم تمامية الوجهين..

اما الاول: فلظهور الكلام في التبويض المطلق لو لم ندع ظهوره في خصوص الاجزائي.

وأما الثاني: فلمنع كونه من متفرعات وجوبه كل سنة، بل من تفرعات وجوبه في تمام العمر مرة، وأنه لا تفرع بحسب الافراد، اذ هو من كلام غير المعصوم لا من كلامه، وقد رد بشدة للتكثير على انه غير مراد قطعاً.

وبعبارة: هو ظاهر في التفرع على ما هو الواقع المحقق، لا على ما هو المفروض، فافهم.

ولكن مع ذلك كله فالانصاف عدم تمامية الاستدلال لمنع المقدمة الثانية؛ لأن هذا الكلام وإن كان في نفسه ظاهراً في التبويض، الا انه غير ظاهر في المقام فيه.. لوجوه:

الوجه الاول: ان الظاهر كونه متفرعاً على ثبوت الوجوب في تمام العمر مرة، وأنه اذا كان كذلك فلا بد من الاهتمام، وأنه لا يسقط الا عدم القدرة، لا انه عند تعذره لا بد من اتيان بعضه.

الوجه الثاني: اقتترانه بقوله صلى الله عليه وآله ((اذا نهيتكم عن شيء...الخ)) اذ ليس المراد منه وجوب ترك بعض المنهي عنه عند عدم القدرة على ترك جميع الاجزاء.



الوجه الثالث: اقترانه - أيضاً - من جهة كون الامر بالاجتناب عن المنهي ارشادياً، ولو حمل قوله صلى الله عليه وآله ((فاذا امرتكم..الخ)) على التبعية في الاجزاء لكان مولوياً، ولو حمل على الاعم منه ومن التجزية في الافراد، فلا بد من حمله بالنسبة الى الاول على المولوية؛ بخلاف ما ذكرنا، فإنه بناءً عليه ارشادي صرف كالفقرة الثانية.. فافهم<sup>١</sup>.

وأما الثاني فظاهر العبارة توقف دلالته على شيء لم يذكره المصنف وبدونه لا يتم الاستدلال، وهو احراز كون هذا الكلام في مقام بيان الحكم الشرعي لا في مقام الاخبار عن طريقة العقلاء.

ثم اجاب عنه: بأن الحق انه لم يثبت كون الكلام في مقام البيان اذ الدليل عليه احد امرين.. إما ما ذكره الشيخ (قده) من لزوم الكذب بناءً على كونه في مقام الاخبار، لأنهم ربما لا يتركون الميسور.

وفيه: ان المراد من الميسور - بناءً على هذا الفرض - هو المشتمل على مقدار من غرض الكل، والاخبار متعلق بحال العقلاء باعتبار الغالب منهم، ومع هذه القيود الثلاثة لا يلزم الكذب اصلاً.

وأما ما ذكره بعض محشي الرسالة: من ان الكلام ممن هو منصوب لبيان الاحكام الشرعية محمول على بيانها اذا لم يعلم وجهته. ففيه: منع واضح.. فالخبر غير دال على المطلوب<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> (الكفاية ج ٤/ ص ٣٠١-٣٠٢- تعليقة المشكيني.

<sup>٢</sup> (المصدر السابق ص ٣٠٤.



اقول: لا معنى لكونه في مقام الاخبار عن طريقة العقلاء اذ لا موجب لذلك، ثم ان المخبر هو من العقلاء فما معنى اخباره بطريقتهم، ولو كان اخباراً عن طريقتهم فما معنى عدم السقوط، اذ لا معنى له بعد كونها طريقة لهم الا اذا اريد اجزاؤها في مقام التشريع، وحينئذٍ لابد من التصدي لذلك، وأن ما يسر من التكليف لا يسقط بما هو معسور منه.. هذا بالنسبة الى الحديث الثاني.

اما الاول: فقد يقال بوجود قرائن تفيد كونه بلحاظ الاجزاء لا الافراد..

القرينة الاولى: اعراضه صلى الله عليه وآله وسلم عن سراقه، ولا معنى للاعراض الا لكون الكلام واضح ومفهوم واراد القائل صرفه عن وجهه اقتراحاً أو لجأً كبني اسرائيل عندما طلب منهم موسى عليه السلام ان يذبخوا بقرة.  
القرينة الثانية: التهديد بعدم الامان لو قال صلى الله عليه وآله (نعم) لأن الوجوب المتكرر متوقف على قوله صلى الله عليه وآله ولا معنى يفهم من ذلك الا ان التكرار غير مطلوب.

القرينة الثالثة: بناء الشريعة على اليسر دون العسر والمشقة، ولو وجب لشق عليهم فلم يقدرُوا على امتثاله واذا تركوه كفروا، وهذه نتيجة لا يريدُها صلى الله عليه وآله لأنه ارسل رحمة للعالمين.

الانصاف- كما ذكره المشكيني في بيان مراد المصنف (قده)- : ان التفريع انما هو على ثبوت الوجوب في تمام العمر مرة (بقرينة المورد) وأنه اذا كان كذلك فلا بد من الاهتمام به، وأنه لا يسقط الا عند عدم المقدرة، لا ان المراد انه عند تعذره لا يسقط الا ما تعذر منه وأنه لابد من الاتيان ببعضه.



(١٦) ويمكن توجيه الفهم الذي ذكره بـ:

اولاً (ما ذكره في العناية): انه لو فرض عدم سقوط الميسور هو عدم سقوطه بنفسه، فهو مع ذلك مما يشمل الواجبات والمستحبات جميعاً من غير حاجة الى الالتزام بعدم سقوطه بما له من الحكم، بمعنى ان نفس الميسور باقٍ على حاله سواءً أكان واجباً أو مستحباً، فإن كان واجباً فهو باقٍ على حاله أي واجب، وإن كان مستحباً فهو باقٍ على حاله أي مستحب.

ثانياً: لعله للإشارة الى ما ذكرناه عن المشكيني من ان الاستدلال موقوف على شيء لم يذكره المصنف، وبدونه لا يتم الاستدلال، وهو احراز كون هذا الكلام في مقام بيان الحكم الشرعي، لا في مقام الاخبار عن طريقة العقلاء ولم يحرز.

ثالثاً: لعله للإشارة الى ظهوره في الميسور من الافراد لا انه محتمل الظهور.



قوله (قده): ((وأما الثالث: فبعد تسليم ظهور كون الكل في المجموعي لا الافرادي، لا دلالة له الا على رجحان الاتيان بباقي الفعل المأمور به- واجباً كان أو مستحباً- عند تعذر بعض اجزائه؛ لظهور الموصول فيما يعمهما، وليس ظهور (لا يُترك) في الوجوب- لو سلم- موجباً لتخصيصه بالواجب، لو لم يكن ظهوره في الاعم قرينة على ارادة خصوص الكراهة، أو مطلق المرجوحية من النفي، وكيف كان فليس ظاهراً في اللزوم ها هنا ولو قيل بظهوره فيه في غير المقام.

ثم ان حيث كان الملاك في قاعدة الميسور، هو صدق الميسور على الباقي عرفاً، كانت القاعدة الجارية مع تعذر الشرط أيضاً؛ لصدقه حقيقةً عليه مع تعذره عرفاً، كصدقه عليه كذلك مع تعذر الجزء في الجملة، وإن كان فاقد الشرط مبايناً للواجب عقلاً، ولأجل ذلك ربما لا يكون الباقي- الفاقد لمعظم الاجزاء أو لركنهما- مورداً لها؛ فيما اذا لم يصدق عليه الميسور عرفاً، وإن كان غير مباين للواجد عقلاً.

نعم ربما يلحق به شرعاً ما لا يعد بميسور عرفاً بتخطئته للعرف ا وان عدم العد كان لعدم الاطلاع على ما هو عليه الفاقد، من قيامه في هذا الحال بتمام ما قام عليه الواجد، أو بمعظمه في غير الحال، والا عد انه





ميسوره، كما ربما يقوم الدليل على سقوط ميسور عرفي لذلك- أي للتخطئة- وأنه لا يقوم بشيء من ذلك.

وبالجملة: ما لم يكن دليل على الاخراج أو اللاحق كان المرجع هو الاطلاق، ويستكشف منه ان الباقي قائم بما يكون المامور به قائماً بتمامه، أو بمقدار يوجب ايجابه في الواجب واستحبابه في المستحب، وإذا قام دليل على احدهما فيخرج، أو يدرج تخطئة أو تخصيصاً في الاول، وتشريكاً في الحكم- من دون الاندراج في الموضوع- في الثاني.. فافهم)).

اما الحديث الثالث فالاستدلال به يتوقف على امرين هما:  
الاول منهما: كون المراد من الكل هو الكل الاجزائي لا الكل الافرادي (١٧)، ليصبح المعنى ان الشيء اذا كان كلاً مجموعياً أي مركباً من اجزاء فلا يسقط الميسور منها بالعسور منها، وهذا غير ثابت لعدم الجزم بارادة الكل المجموعي.

الثاني: كون المراد من جملة (لا يترك) هو عدم جواز الترك واما لو فرض رجحان الترك وإن الترك راجح غير واجب فلا يتم الاستدلال كما هو واضح وهذا الامر غير تام أيضاً، وأن جملة (لا يترك) لا ظهور لها في وجوب الترك، ولو سلم ظهورها في الوجوب فهي في خصوص الحديث غير ظاهرة في ذلك، اذ الحديث شامل للمستحبات أيضاً ولا معنى للقول بلزوم عدم الترك بالنسبة للمستحب، وعليه ينبغي تفسير لا يترك برجحان عدم الترك.



ودعوى: ان جملة (لا يترك) ظاهرة في الوجوب ومع ظهورها في الوجوب فهي مخصصة لظهور كلمة ما في الواجبات دون المستحبات. مدفوعة: بأن هذا ليس باولى من ان يقال ان ظهور كلمة (ما) للعموم والشمول للمستحبات قرينة موجبة لرفع اليد عن ظهور جملة (لا يترك) في الوجوب وحملها على الرجحان.

ثم انه حيث كان الملاك في صدق الميسور وعدم صدقه هو النظر العرفي لا النظر الدقي، فمتى ما صدق عرفاً على الباقي انه ميسور امكن تطبيق الحديث عليه وإن لم يصدق عليه انه ميسور بالنظر الدقي، ومتى ما لم يصدق عليه انه ميسور بالنظر العرفي لم يصح تطبيق الحديث عليه وإن صدق عليه انه ميسور بالنظر الدقي، ومن ذلك ينبج امرين..

الاول: ان الواجب اذا كان مشروطاً بشرط وتعذر شرطه صح تطبيق الحديث عليه لاتيان الباقي، لأن الفاقد للشرط يطلق عليه عرفاً انه ميسور وإن كان بالنظر الدقي لا يصدق عليه ذلك، بل كان بين الفاقد للشرط والواجد له تمام المباينة بالنظر الدقي (١٨).

الثاني: انه مع تعذر معظم اجزاء الواجب أو ركن اساسي من اركانه لم يصح تطبيق الحديث عليه لاتيان وجوب الباقي لعدم الصدق عرفاً انه ميسور وإن صدق عليه بالدقة انه ميسور لأن الباقي بعد تعذر الاجزاء يكون قسماً من الكل بالنظر الدقي ومن قبيل الاقل بالنسبة الى الاكثر، وليس مبايناً له.

نعم، ربما يخطئ الشارع العرف في بعض الاحيان، كما لو رأى الشارع شيئاً انه ميسور والعرف يراه ليس بميسور، ولعل وضوء الجبيرة من هذا القبيل فإن العرف لا يراه ميسوراً بالنسبة للوضوء الاعتيادي، اذ الغسل والمسح فيه ليس



على البشارة وإنما هو على الجبيرة، إلا أن الشارع خطأً العرف في ذلك وعدّ الوضوء الجبيري ميسوراً وواجداً لخصوصيات الوضوء غير الجبيري. هذا وقد يفرض العكس، فالعرف عند تعذر بعض الأشياء يعدّه ميسوراً ولكن الشارع يخطئ العرف ويعدّه غير ميسور، ولعل من هذا القبيل الصوم فإن من تمكن من الصوم نهائياً كاملاً إلا قليلاً منه صدق عرفاً عد صيامه المذكور ميسوراً، ولكن الشارع خطأً العرف في ذلك وعد الصوم المذكور غير ميسور وغير واجد للخصوصيات المطلوبة في الصوم، والمقصود من بيان ذلك أن تحديد كون الشيء ميسوراً أو غير ميسور لا بد فيه من الرجوع أولاً إلى المشرع فإن حدد كون الشيء ميسوراً اخذ به وإن كان بنظر العرف غير ميسور، وإذا لم يكن هناك تحديد شرعي للميسور اخذ بالنظر العرفي فكل ما عدّه العرف ميسوراً شمله الحديث وإلا فلا يشمل الحديث.

وبالجملة: فإن إطلاق الميسور وصدقه عرفاً على الباقي هو المرجع فيما لم يكن دليل على الإخراج من دائرة الصدق العرفي ولا دليل على الإلحاق في دائرة الصدق العرفي، فإن أطلق وصدق عليه عرفاً أنه ميسور فيؤتى بالباقي بلا كلام ويستكشف من ذلك أنه قائم بتمام ما قام به الواجد أو بمعظمه / مما يكون واجباً أو مستحباً، وإن لم يصدق عليه فلا يؤتى به.

وقول المصنف ((فيخرج أو يدرج تخطئة ..... في الباقي..الخ)) يعني أن الإخراج أو الإدراج تخطئة لا تكون إلا في دائرة الموضوع فما يراه العرف ميسوراً والشرع يخطئهم حيث لا يراه ميسوراً أو العرف لا يراه ميسوراً والشرع يخطئهم أي يراه ميسوراً، هذا بخلاف التخصيص في الإخراج أو التشريك في الإدراج فإنه لا يكون إلا في دائرة الحكم مع كونه مندرجاً في الموضوع فيخرجه الشارع تخصيصاً أو مع كونه خارجاً عن الموضوع فيدرجه الشارح تشريكاً.



ثم ان المصنف قد امر بالفهم (١٩).

\*\*\*\*\*

(١٧) ذكر في العناية (نقلًا عن رسائل الشيخ الانصاري (قده): انه

استشكل في دلالة الخبر الثالث بوجه:

الاول: ان جملة (لا يترك) خبرية لا تفيد الا الرجحان لا الحرمة كي

تدل على المطلوب من وجوب الاتيان بالباقي.

الثاني: لو سلم ظهورها في الحرمة فالامر يدور بين حمل الجملة الخبرية

على مطلق المرجوحية لتلائم عموم الموصول الشامل للواجبات والمندوبات جميعاً

وبين تخصيص الموصول واخراج المندوبات عنه ليلائم ظهور الجملة الخبرية في

الحرمة ولا ترجيح لاحدهما على الآخر.

الثالث: انه لم يعلم كون جملة (لا يترك) انشاءً، ولعلها اخبار عن طريق

الناس وانهم لا يتركون جميع الشيء بمجرد عدم درك مجموعته.

الرابع: انه من المحتمل ان يكون لفظ الكل في قوله عليه السلام (ما لا

يدرك كله) للعموم الافراي فيختص بعام له افراد كالفقيه في قولك (اكرم كل

فقيه) أو العالم في قولك (اكرم كل عالم) وهكذا لا العموم المجموعي ليختص

بمركب له اجزاء كالصلاة ونحوها ليستدل به في المقام.

والمصنف اشار الى هذا الوجه بقوله (فبعد تسليم ظهور الكل في المجموعي

لا الافراي.....) من وجه خامس وهو عدم دلالته الا على رجحان الاتيان

بالباقي من ناحية ظهور الموصول في العموم وشموله لكل من الواجبات



والمستحبات جميعاً (ثم صار بصدد) دفع ما قد يقال من ان ظهور جملة (لا يترك) في وجوب الاتيان بالباقي قرينة على اختصاص الموصول بالواجبات فقط، (فدفعه) بما حاصل ان ظهور الجملة في الوجوب لم سلم فهو مما لا يوجب اختصاص الموصول بالواجبات فقط لو لم يكن ظهور الموصول في العموم قرينة على ارادة خصوص الكراهة أو مطلق المرجوحية من الجملة ، وبالنتيجة يتعارض الظهوران ولا يبقى للجملة ظهور في الوجوب اصلاً وإن كانت ظاهرة فيه في غير المقام ، ونتيجة هذا الدفع هو التنزل عن الوجه الخامس الى الثاني في دوران الامر بين حمل الجملة على مطلق المرجوحية وبين تخصيص الموصول واخراج المندوبات عنه ولا ترجيح لاحدهما على الآخر.

وقد رد الوجه الرابع صاحب العناية..

(اما الاول): (فيرد عليه) ما تقدم من ظهور الجملة الخبرية في الوجوب كصيغة الامر بعينها بل هي اشد ظهوراً.

(اما الثاني): (فيرد عليه) ان ظهور جملة (لا يترك) في الحرمة هي اقوى من ظهور الموصول في العموم المخصص لا محالة بالمباحات بل المحرمات عموماً. (مضافاً الى) ان حمل الجملة الخبرية على مطلق المرجوحية مما لا محصل له بل الصحيح بعد المصير الى الحمل هو حملها على الكراهة وذلك لأن صيغة الامر وهكذا صيغة النهي وما جمعناهما من الجمل الخبرية مما لا يمكن استعمالها في القدر المشترك بين الوجوب والاستحباب أو بين الحرمة والكراهة بحيث ينشأ بها القدر الجامع فإن الجنس المشترك مما لا يعقل تحققه في



الخارج الا في ضمن الانسان أو الحمار ونحوهما وهكذا طلب الفعل أو الترك مما لا يتحقق في الخارج ولا ينشأ بالصيغة الا في ضمن الوجوب أو الاستحباب أو في ضمن الحرمة أو الكراهة.

(اما الثالث): فلم يكن قابلاً للذكر فضلاً عن التصدي لجوابه.

(اما الرابع): فيرد عليه (مضافاً) الى ما تقدم منا في صدر العام والخاص من عدم اختصاص العموم المجموعي بمركب له اجزاء بل قد يتفق ذلك في عام له افراد أيضاً كما اذا قال (اكرم كل عالم) وعلمنا من الخارج ان المطلوب فيه هو اكرام المجموع من حيث المجموع كما لا يختص العموم الافرادي أي الاستغراقي المنحل الى مطلوبات عديدة مستقلة غير مرتبطة بعضها ببعض بعام له افراد بل قد يتفق ذلك في مركب له اجزاء أيضاً كما اذا قال (كُل كل السمكة) وعلمنا من الخارج ان اكل كل جزء منه مطلوب مستقل بحيث اذا اكل بعضها وترك بعضاً فقد امتثل وعصى.

(ان لفظ الكل الاول) في الحديث ما لا يدرك كله لا يترك كله لا بد ان يكون للعموم المجموعي والثاني للافرادي والا لم يستقم المعنى والمعنى هكذا أي ما لا يدرك مجموعه من حيث المجموع لا يترك جميعه والفرق بين الجميع والمجموع انه اذا اتى ببعض وترك بعضاً فقد ترك المجموع ولم يترك الجميع، وهذا واضح.

اقول: اما ما اجاب به عن الامر الاول فهو صحيح.



واما ما اجاب به عن الامر الثاني فيرد عليه ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) من ان خروج المندوب ليس من باب التخصيص، بل من باب التخصص بالقرينة المتصلة، وذلك لأن الكلام ما دام لم يتم لم ينعقد له ظهور، فكما ان المكروه والمباح والحرام خارج بقرينة قوله (لا يدرك) لعدم صدقه الا في مطلوب الوجود، فكذا المندوب بقرينة (لا يترك) اذ الحكم بالالزام لا يتم الا في الواجب ويندفع بالفرق بين الثلاثة وبين المندوب، اذ الثلاثة - من المباح والمكروه والحرام - خارجة بالصلة والخارج بالصلة يكون خروجه من باب التخصص بخلاف المندوب، فإنه لو كان خارجاً فانما هو بالحكم بالالزام، فحينئذ لا بد من ملاحظة اقوائية الظهور لما دل على الالزام أو اقوائية ما دل على الاطلاق<sup>١</sup>.

هذا مضافاً الى ان حمل الجملة الخبرية في مقام الانشاء لمطلق المرجوحة مما لا بأس به، ويراد تحقق القدر المشترك في ضمن الفرد المتحقق له، المستكشف من خلال قرينة معينة له في احد الفردين من الوجوب والاستحباب أو من الحرمة والكراهة، وكلام الشارع المقدس مليء باستعمال الصيغة أو الجملة الخبرية لمطلق المرجوحية بلا ضير في ذلك.

والتنظير بالجنس غير سليم، اذ الكلام في الاعتباريات لا في التكوينات ليصح التشبيه.

<sup>١</sup> ( ذكره المشكيني في الكفاية ج ٤ ص ٣٠٦ - التعليقة.



واما ما اجاب به عن الثالث: فالحق معه في ترك التعرض له فضلاً عن الجواب عليه.

واما ما اجاب به عن الرابع فيرد عليه: ان مجرد توسيع كل من العام الافراي والعام المجموعي كل منهما للاخر لا ينفع، لأن ذلك بقريئة خارجة عن كل منهما، ولأنه لا ينفع الا اذا كان مختصاً بالمركبات التي يتعذر بعضها دون البعض الاخر من الاجزاء، وأما لو تعذر بعض افرادها دون البعض الاخر فمما لا ينفع لأن الاتيان بالافراد الاخرى متعين سواءً أكان عموماً مجموعياً أو كان عموماً افرادياً.

ثم ان التعذر انما يتصور في الاجزائي دون الافراي وإن اريد بالثاني العموم المجموعي، كالاعتقاد بامامة الائمة حيث لا يعقل تعذر الاعتقاد ببعضهم دون البعض الاخر.

والصحيح في الجواب عن الرابع هو ان يقال بظهور الحديث في العموم الاجزائي دون الافراي، اذ لو اريد الافراي فإنه من المعلوم عدم ترك بعض افراده بسبب عدم درك البعض الاخر، فلا فائدة للكلام وانما تتعين الفائدة ويكون له معنى على العموم المجموعي، واما ما ذكره من ان لفظ الكل في الاول..الخ، فقد يقال بأن الكلام يستقيم على ارادة العموم المجموعي من كليهما حيث يصبح المعنى ما لا يدرك كل اجزائه لا تترك كل اجزائه، بل البعض غير المدرك أي المتعذر.





وكذا يستقيم على ارادة العموم الافراي من كليهما كما هو واضح، نعم لا يستقيم على ارادة العموم الافراي من الاول وارادة المجموعي من الثاني. مع ان قرينة السياق تدفع ما ذكره من التفريق بين الكلية المذكورة في ذيل الحديث وصدده.

والصحيح ما ذكرناه.

(١٨) المصنف هنا في هذه القاعدة ذهب الى ان تعذر الشرط لا يمنع من صدق الميسور عرفاً على الفاقد، ومع صدقه عليه تجري القاعدة ويثبت به وجوب الباقي، بخلاف في التنبيه عند الشك في الشرطية حيث ذهب الى عدم جريان البراءة العقلية، وانما الذي تجري البراءة الشرعية على مسلكه المتقدم. نعم فصل بين الشروط في المبحث السابق فتعذر بعض الشروط يجعله مبايناً للواجد، وتعذر بعضها الاخر لا يجعله مبايناً للواجد، وفي المقام لم ينفصل.

والصحيح ما عليه صاحب العناية من حاجة البحث الى التفصيل في كلا المقامين، فإن كان المطلق والمشروط من قبيل المتباينين الاجنبيين، كالماء وماء الرمان أو الحيوان والحيوان الناطق لم تجر البراءة هناك عند الشك في الشرطية بل يحتاط كما لم تجر قاعدة الميسور ها هنا عند تعذر الشرط بل يسقط الباقي رأساً، وإن لم يكونا متباينين كذلك بل مكاناً من قبيل الاقل والاكثر جرت



البراءة هناك عند الشك في الشرطية، وجرت القاعدة ها هنا عند تعذر الشرط فتأمل جيداً<sup>١</sup>.

ولعل وجه التأمل هو قد يتدخل الشارع ادخالاً أو اخراجاً لما هو حكم العرف بأن هذا ميسور أو ليس بميسور، فالمسألة غير موكولة الى العرف بالمرة بل قد يتدخل الشارع ويكون هو محكماً في تقييم الامر من كونه ميسوراً أو ليس بميسور.

(١٩) يمكن توجيه الفهم بـ:

ما ذكره في العناية: من انه للإشارة الى ان الدليل الشرعي اذا قام على الاخراج أو الادراج فهو من باب التخصيص في الحكم أو التشريك فيه لا من باب التخطئة في الموضوع اذ لا وجه لتخطئة العرف في عدّه الفاقد ميسوراً أو غير ميسور فإن ملاك الصدق وعدمه امر مضبوط عندهم وهو كون الفاقد واجداً للمعظم مثلاً أو غير واجد له فإن كان واجداً فهو ميسور والا فهو مبائن.

نعم (للشارع) ان يخرج تخصيصاً أو يلحق تشريكاً من جهة اطلاعه على عدم قيامه بشيء مما قام به الواجد مع كونه ميسوراً عرفاً أو بقيامه بتمام ما قام به الواجد أو بمعظمه مع عدم كونه ميسوراً عرفاً<sup>٢</sup>.

(ويرد عليه): ان بعض الموضوعات مما تحتاج الى استنباط من قبل الفقيه وعليه فهي غير موكولة الى العرف العام بل الى العرف الخاص، وفي مثلها يمكن للشارع ان يتدخل تخطئةً أو تصحيحاً.

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٥٨).

<sup>٢</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٦٨).



نعم في الموضوعات الخارجية وهي ما اوكل الشارع امرها الى العرف ما ذكره يكون صحيحاً فيها خاصة.

او لعله للاشارة الى ان قيام دليل على سقوط ميسور عرفي للتخطئة، ليس بصحيح، بل الصحيح هو ان يقال هو سقوط حكم ميسور عرفي، أي تخطئتهم في الحكم للميسور لا في نفس الميسور لأن الشارع بما هو شارع لا يتدخل فيما يعده العرف ميسوراً.

او لعله للاشارة الى خطأ ما اختاره من الرجوع الى اطلاق الميسور العرفي فيما لم يكن دليل على الاخراج أو الادراج، تحقيقاً في الاول وتشريكاً في الثاني، اذ قد يستشكل بأن لازمة عدم جواز التمسك بالاطلاق في صورة ما لو شك في اشتغال الميسور على الغرض، لكونه من باب التمسك بالعام في الشبهة المصداقية- ذكره المشكيني واجاب عليه<sup>١</sup>.

بأن يتعلق الحكم على مفهوم يكون غالب مصاديقه مشتبهة كما في المقام أو في باب المعاملات؛ على القول بالتخطئة فيها، دليل على جعل نظر العرف محكماً في تعيين المصاديق وأنه حجة، والا لزم لغوية كلام الحكيم.

(١) الكفاية ج ٤ ص ٣٠٨ - تعليقة المشكيني.



قوله (قده): ((تذنيب: لا يخفى انه اذا دار الامر بين جزئية شيء أو شرطيته، وبين مانعيته أو قاطعيته، لكان من قبيل المتباينين ولا يكاد يكون من الدوران بين المحذورين؛ لامكان الاحتياط باتيان العمل مرتين؛ مع ذلك الشيء مرة، وبدونه اخرى، كما هو اوضح من ان يخفى)).

ذكر الشيخ الانصاري (قده): انه لو دار امر شيء معين بين ان يكون جزءاً أو زيادة مبطلّة ويعبر عنه بالقاطع كما لو دار امر مكلف كان يقرأ سورة الاخلاص وفي اثناء قراءته لها شك في انه هل قرأ سورة الفاتحة قبلها أو لا، ففي مثل هذه الحالة ان صدق على المكلف انه تجاوز محل سورة الفاتحة فلا يجوز له قراءتها وإن اتي بها تكون زيادة مبطلّة للصلاة وإن لم يصدق عليه تجاوز المحل وجب عليه قراءة الفاتحة وكانت جزءاً من الصلاة، فالفاتحة يدور امرها بين ان تكون جزءاً للصلاة أو قاطعاً لها.

واذا دار امر شيء معين بين ان يكون شرطاً أو مانعاً، كما في الجهر بالقراءة في صلاة الجمعة فإن البعض قد ذهب الى وجوبه والبعض الاخر ذهب الى حرمة فإن امره يدور بين ان يكون شرطاً أو مانعاً.

ففي هذين المثالين قد يقال بالتخير، يتخير المكلف بين الاتيان بالفاتحة وعدمه، أو بين الجهر وعدمه بتقريب ان الامر بالاتيان بالفاتحة أو بالجهر يدور بين محذورين وهما الوجوب والحرمة حيث يحتمل حرمتها ويحتمل وجوبها، وقد يقال بوجوب الاحتياط فيها، حيث يتمكن المكلف من الاتيان بالصلاة تارة مع الفاتحة واخرى بدونها، وكذا مع الجهر تارة وبدونه اخرى.



والمقصود من ذكر هذا التذنب هو الإشارة الى انه لا وجه للتخيير في المثالين بعد امكان الاحتياط فيهما بالاتيان بالجزء أو الشرط تارة، واتيائها بدونهما اخرى، لأن التخيير لا يثبت الا في مورد يكون الاحتياط غير ممكن، واما في المورد الذي يمكن فيه الاحتياط كما في المثالين المتقدمين فيجب فيه الاحتياط، لأن الامر هنا يدور بين المتباينين لا بين المحذورين بدعوى ان الصلاة قد تكون محرمة مع الفاتحة وقد تكون واجبة.

ثم ان صور التردد اربعة..

الاولى: دوران الامر بين الجزئية والممانعية.

الثانية: دوران الامر بين الجزئية والقاطعية.

الثالثة: دوران الامر بين الشرطية والممانعية.

الرابعة: دوران الامر بين الشرطية والقاطعية.

والفرق بين الممانعية والقاطعية هو ان القاطع انما يؤخذ عدمه في الواجب من جهة ان وجوده يقطع الهيئة الاتصالية كما في الحدث فإنه بوجوده يقطع السابق عن اللاحق ولا يمكن الاتصال بينهما وهذا بخلافه في المانع فإن عدمه انما يعتبر في الواجب لا من جهة ان وجوده يقطع الهيئة الاتصالية بل من جهة ان وجوده انما يمنع عن الاتيان بالصلاة كما في حمل اجزاء مما لا يؤكل لحمه.





## دوران الامر بين الأقل والأكثر الارتباطيين

لو علم المكلف بجامع التكليف ولكنه تردد في متعلقه ليتحقق من امتثاله وأن متعلقه هل هو الأقل أو هو الأكثر، ولهذه الحالة من التردد صورتان..

الصورة الاولى: ما لو كان المتعلقين استقلاليين، بمعنى انه لا ارتباط لاحدهما بالآخر، كما لو علم باشتغال ذمته بدينار لزيد أو بعشرة دنانير، فإن التكليف بدفع عشرة دنانير ينحل الى تكليف عشرة كل واحد متعلقه دينار واحد، ومع الدوران فإن التكليف بدفع دينار معلوم قطعاً وتفصلاً، وأما وجوب دفع الزائد فهو مشكوك بالشك البدوي والبراءة فيه جارية.

والنتيجة انه لا اشكال في انحلال العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي ولم يستشكل احد من الاصوليين في هذه الصورة، وهذه الصورة داخلية في صورة الشك في التكليف الذي هو مورد البراءة.

الصورة الثانية: ما لو كان المتعلقين ارتباطيين بمعنى ان وجوب الجزء منها يرتبط بوجوب الاجزاء الاخرى بحيث يكون للمجموع وجوب واحد اذا امتثل اطاع واذا ترك عصي، وهذا مبرر القول بالارتباطية، بخلاف في الصورة السابقة فإن الوجوبات المنحل اليها الوجوب المتعلق بالكل لا ارتباط لبعضها ببعض الاخر، فكل وجوب له امثاله الخاص وعصيانته كذلك.

ومن هذه الصورة دوران امر الصلاة الواجبة المركبة بين التسعة اجزاء وبين العشرة، فهل المرجع فيها الى البراءة عن الوجوب الأكثر أو الاحتياط؟ بعبارة اخرى هل المرجع هو الشك في التكليف الزائد الذي مورده البراءة- أو



مرجعها الاشتغال الذي هو مورد الشك في المكلف به، فيه اقوال ثلاثة اهمها اثنان..

القول الاول: هو البراءة وقد اختاره جماعة من الاصوليين.  
القول الثاني: هو الاشتغال، واختاره المحقق الخراساني (قده) في حاشيته على الرسائل، وقد فصل فيه في الكفاية بين البراءتين حيث قال بجريان البراءة الشرعية وعدم جريان البراءة العقلية.  
وقد مر الكلام في التفصيل في التعليق السابق.

وهذه الصورة الثانية هي محل البحث، والمعبر عنها بدوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين، أذ الاكثر لو كان واجباً فإن التكليف لا يسقط باتيان الاقل، ومثالها ما لو علم المكلف بجامع التكليف وهو وجوب الصلاة ولكنه شك في ما هو متعلقها، وهل ان تعلقها هي التسعة اجزاء ا وان متعلقها هي العشرة.. هذا في المركبات العبادية.

وذكر بعضهم مثلاً للمركبات المعاملاتية، كما لو علم المكلف بصحة النكاح المنقطع ولكنه تردد من جهة ان العقد متقوم بذكر الاجل أو عدم تقومه بذلك، فهذا شك بين الاقل والاكثر الارتباطيين، اذ ان الامر يدور بين تقوم العقد بالايجاب والقبول فحسب أو هما مع ضم الاجل والارتباطية هنا نشأت من ان العقد مركب معاملاقي إما ان يوجد وإما ان لا يوجد<sup>١</sup>.

والسؤال هل ان الشك في الاكثر من الشك البدوي حتى تجري البراءة عنه أو هو من الشك المقرون بالعلم الاجمالي فتجري فيه قاعدة الاحتياط أو منجزية العلم الاجمالي؟

(١) شرح الحلقة الثانية ج ٤ ص ٢٩٩ المنقود.





وبعبارة اخرى: هل يبقى العلم الاجمالي في هذه الصورة أي ان هنا وجوب واحد مردد بين تعلقه بالاقل أو الأكثر ولا علم بوجوب الاقل تفصيلاً و الشك في وجوب الأكثر، ولهذا لا ينحل العلم الاجمالي لا حقيقةً ولا حكماً، أو هو من الاساس غير موجود، بل الموجود تكليفان احدهما متعلق بالاقل والاخر متعلق بالأكثر، الاول متيقناً تفصيلاً والاخر مشكوك وهو وجوب الأكثر والشك فيه بدوي، كما هو حال مثال الدين المتقدم.

والصحيح هو انه لا علم اجمالي في المقام لما قلناه في مباحث العلم الاجمالي من تقوم العلم الاجمالي بزيادة اطراف العلم عن المعلوم بالاجمال كما لو كانا طرفين أو أكثر مع تغايرهما بحيث لا يصدق احدهما على الآخر ولو بنحو الايجاب الجزئي، كما لو دار الامر بين وجود النجاسة في الاناء الاول او في الثاني وكذا لو دار الامر بين وجوب شيء أو حرمة اخر اللهم ان يكون مفروض التكليف الاول مباين تماماً للآخر أي لمفروض الطرف الآخر.

والوجه في تقوم العلم الاجمالي بتباين طرفيه أي تعددها هو ان الجامع المعلوم لا يكون منطبقه معلوماً بل مردداً بين ان يكون هذا الطرف أو ذاك، ولو علم بانطباق الجامع على احد الطرفين على أي حال سواء أكان الطرف الآخر هو الواقع أو كان الطرف الاول الذي علم بوجود الجامع فيه هو الواقع، لأن ذلك يعني وجود علم تفصيلي بواقعية الطرف الذي هو منطبق المعلوم بالاجمال، وما فرض كونه علماً اجمالياً لم يكن علماً اجمالياً بل كان علماً تفصيلياً وهذا خلف، اذ هو بمجرد انطباقه عليه تعنون بعنوانه، وخلع عنوانه السابق وهو كونه معلوماً اجمالياً.

واذا تم ذلك فمحل الكلام ها خارج عن موضوع العلم الاجمالي للعلم بوجوب الاقل على أي حال، فلو كان الواجب واقعاً هو الاقل فهذا واضح، ولو



كان الأكثر هو الواجب واقعاً فالأقل واجب أيضاً إلا أنه واجب ضمن الأكثر، فالأقل معلوم الوجوب على أي حال.

فالأقل هو منطبق الجامع للمعلوم بالاجمال، وهذا ما يجعل الأكثر مورداً للشك البدوي فتجري البراءة عنه.

ومن هنا يتضح أن محل النزاع في هذا البحث هو تعدد أطراف المعلوم بالاجمال أو وحدتها، إذ على الأول فالعلم الاجمالي قائم وفي مورده أصالة الاشتغال جارية، وعلى الثاني فلا قيام للعلم الاجمالي بل هو علم تفصيلي وشك بدوي، فمن قال بالأول ذهب إلى الاحتياط ومن قال بالثاني ذهب إلى البراءة وعليه فالبحث صغروي لا كبروي، فمن تقرر عنده أن الدوران هنا هو بين الأمرين المتداخلين بنى على جريان البراءة عن الأكثر، ومن تقرر عنده أن الدوران هنا هو بين المتباينين بنى على أصالة الاحتياط، ولزم امتثال الأكثر. هذا وقد استدلل للاحتياط بوجوه..

الوجه الأول: أن العلم الاجمالي تردد متعلقه بين أن يكون الأقل وبين أن يكون الأكثر، وحيث أن العلم الاجمالي منجز فيلزم الاحتياط إذ لا ينحل إلى علم تفصيلي بوجوب الأقل وشك بدوي في وجوب الأكثر.

ولا يقال في تصوير العلم الاجمالي بأننا نعلم إما وجوب الأقل أو بوجوب الجزء الزائد، فإنه يقال أن هذا التصوير باطل لأن الوجوب النفسي لم يتعلق بالجزء الزائد بل يتعلق بوجوب الأكثر، وهو ما تردد بينه وبين الأمر النفسي المتعلق بوجوب الأقل، ولا معنى لجعل الجزء الزائد طرفاً للعلم الاجمالي بل الطرف هو الأكثر الذي من أجزائه الزائد، فالجزء الزائد هو جزء من أحد طرفي العلم الاجمالي وليس طرفاً للعلم، وحيث يكون تعلق الوجوب النفسي بالأكثر

## الجزء الحادي عشر..... (٦٧)

مشكوكاً ولكن تعلقه بالاقل مشكوكاً أيضاً، فاذا جرت البراءة في احدهما فهي معارضة بجرابانها في الطرف الاخر، وعليه فلا ينحل العلم الاجمالي في المقام. أي بقاء طرفي العلم الاجمالي على تباينها وعدم تصادقهما ومع تعددهما فلا انحلال.

وقد افاد الشيخ الانصاري (قده) في وجه عدم الانحلال، بأن الاقل ما هية بشرط لا والاكثر ماهية بشرط شيء، وهما ماهيتان متباينتان، فلا انحلال لا حقيقة ولا حكماً، ولا يقاس بمسألة دوران الامر بين الاقل والاكثر الاستقلاليين، لأن هناك وجوبين كما مبين قبل.

وقد رد بعدة اجوبة.. نذكر منها:

الاول: ما ذكر الشيخ الانصاري (قده)<sup>١</sup> من ان العلم الاجمالي منحل الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي بوجوب الاكثر، لأن وجوب الاقل معلوم تفصيلاً لأن متعلق المعلوم بالاجمال ان كان هو الاقل واقعاً فهو واجب بالوجوب النفسي الاستقلالي، وإن كان متعلقه الاكثر واقعاً كان الاقل واجباً بالوجوب الغيري المقدمي، ومع معلومية الوجوب المتعلق بالاقل تفصلاً والشك في الوجوب المتعلق بالاكثر انحل العلم الاجمالي.

واجيب عنه: بأن مراد الشيخ الانصاري ومقصوده من الانحلال ان كان هو الانحلال الحقيقي، فهو غير معقول لأن مجرد سرية العلم من الجامع الى الفرد وهو هنا الاقل كما افيد في شروط منجزية العلم الاجمالي من عدم السرية من الجامع الى الفرد منه غير مفيد اذ السرية مطلقاً لا تنفع بل السرية التي يكون المعلوم بالتفصيل فيها مصداقاً للمعلوم بالاجمال كما هو الحال في نجاسة الاتاء

<sup>١</sup> (الرسائل ج ٢ ص ٥٥٨ نقلًا عن المباحث الاصولية ج ١٠ ص ٣٨٤).



الايمان حيث سرت النجاسة المعلومة بالاجمال ما بينه وبين الاتناء الايسر اليه وكان مصداقاً لها.

واما لو لم يكن مصداقاً لها فلا انحلال، والمقام من قبيل الثاني حيث لا تصدق مصداقية المعلوم بالتفصيل للمعلوم بالاجمال، فإن المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي المردد بين الاقل والاكثر، بينما المعلوم بالتفصيل ان هو الواجب المردد بين النفسي والغيري فإن المعلوم بالتفصيل كان وجوبه نفسياً فهو مصداق للمعلوم بالاجمال، وإن كان وجوبه غيرياً فلا يكون مصداقاً له، وعليه لم يحرز الانطباق ويترتب عليه عدم الانحلال للعلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي.

وإن كان مقصود الشيخ الانتصاري (قده) هو الانحلال الحكمي وهو عدم جريان البراءة عن وجوب الاقل للعلم التفصيلي بوجوبه الجامع بين الوجوب النفسي والغيري، وعليه فلا مانع من جريانها في الطرف الاخر وهو الاكثر وبذلك ينحل العلم الاجمالي حكماً، لأن المانع عن الانحلال هو تعارض الاصول في اطرافه وتساقطها فاذا لم تتعارض وجرى الاصل في طرف دون الاخر سقط العلم الاجمالي عن المنجزية.

واجيب عنه بعدم منجزية الاقل على كل حال، فإن الاقل ان كان وجوبه نفسياً فهو منجز وإن كان وجوبه غيرياً فهو غير منجز لأن الوجوب الغيري غير قابل للتنجز كالوجوب النفسي، ولذا لا يعاقب تارك واجب له مقدمتان الا عقاباً واحداً على ترك الواجب النفسي.

مع انه مبني على اتصاف الاجزاء بالوجوب الغيري وهي لا تتصف بالوجوب الغيري كما تقدم في مبحث مقدمة الواجب ذلك لأن الوجوب الغيري ناشئ من توقف وجود على وجود اخر والمقام ليس كذلك لأن وجود المركب



ليس هو غير وجود الاجزاء كي يتوقف عليها بل وجود المركب هو عين وجود الاجزاء ولا فرق بينهما كي يترشح وجوب غيري، بل الفرق اعتباري فإن الاجزاء اذا لوحظت بشرط الانضمام فهي المركب، والمركب اذا لوحظ لا بشرط فهي الاجزاء، فلا توقف لوجود على اخر كي يترشح وجوب غيري على المتوقف عليه من المتوقف.

ويمكن للشيخ الأنصاري (قده) أن يختار الشق الأول وهو الانحلال الحقيقي ولا يرد عليه ما ذكره من عدم الانطباق، لما ذكرناه في التعليقة بأن الأجزاء لا تتصف بالوجوب الغيري ولا بالوجوب الضمني بل هي تتصف بالوجوب العرضي أي الوجوب النفسي الذي للمركب أولاً والوجوب لها ثانياً وبالعرض باعتبار إسناد الوجوب لها حقيقي كإسناده إلى المركب لأنها وجود واحد لا وجودين يمكن التفريق بالإسناد إليهما، فإذا كانا وجوداً واحداً فاتصاف الأجزاء بنفس ما يتصف به المركب من الوجوب النفسي وإنما يسمى بالعرضي وفاءً لدليلهما وليس التسمية بالعرضية كون الإسناد إليها بالمجاز بل إسناد الوجوب إليها حقيقي وهو نفس اسناده الى المركب، وبه تنحل مشكلة الانطباق، لأن المعلوم بالاجمال وهو الوجوب النفسي منطبق تماماً على وجوب الاقل مطلقاً سواء كان وجوباً متعلقاً بالاقل بعنوانه او كان وجوباً متعلقاً بالاجزاء في ضمن الأكثر الذي وجوبه نفسي ايضاً.

ولكن الشيخ الأنصاري (قده) اختار الوجوب الغيري للأجزاء لا الوجوب العرضي الذي تقدم بيانه.

الثاني: وهو قائم على كون الوجوب المتعلق بالاقل إما هو نفسي استقلالي وإما هو نفسي ضمني فإذا كان الوجوب متعلقه واقعاً هو الأكثر فإنه ينحل الى وجوبات نفسية ضمنية بعدد الاجزاء وكل جزء يصيبه وجوب نفسي ضمني.



وإذا كان الأقل مما يعلم بوجوده النفسي المردد بين الاستقلالي والضمني تحقق الانحلال لانطباق المعلوم بالاجمال وهو الوجوب النفسي على المعلوم بالتفصيل وهو الوجوب النفسي أيضاً.

واجيب عنه بعين ما ذكر على الوجه الاول، بعدم مصداقية المعلوم بالتفصيل للمعلوم بالاجمال، فإن المعلوم بالاجمال هو الوجوب النفسي الاستقلالي لا مطلق الوجوب النفسي، بل هو الوجوب المقيد بشيء وهو الاستقلالية فيما المعلوم بالتفصيل هو الوجوب النفسي المردد بين الاستقلالي والضمني.

وردّ هذا الجواب: بأن الاستقلالية والضمنية عناوين انتزاعية فإن الاولى تنتزع فيما لو كان الوجوب واقعاً غير متسع للجزء الزائد والثانية تنتزع فيما لو كان الوجوب المتعلق بالاكثير واقعاً ضمن الاكثير ومعناه سعة الوجوب للجزء الزائد، وإذا كانا عنوانين انتزاعيين لا واقع موضوعي لهما فلا يدخلان في العهدة والتنجيز، اذ لا دخل لهما لا في الوجوب ولا في ملاكه بل هما خارجان عن حقيقة الوجوب، أو قل هما حدان للوجوب والحد خارج عن المحدود فلا يدخل في حقيقته، حيث يراد بالاستقلالية ان وجوب الأقل نحو وجوب لا يشمل الجزء الزائد، والذمة انما تشغل بالمحدود لا بالحد، والمحدود هو ذات الواجب النفسي.

اذن الاشكال قائم على ملاحظة الوصفين اذ مع ملاحظتهما لا يتحقق الانطباق بل يتحقق في حال عدم ملاحظتهما وهو الصحيح.

واجيب عنه أيضاً من قبل المحقق النائيني (قده) من ان انحلال العلم الاجمالي بوجوب الأقل إما نفسياً استقلالياً وإما نفسياً ضمناً ليس بوجيه، فإن العلم الاجمالي المذكور أي العلم بوجوب الأقل ليس علماً تفصيلياً بحسب الحقيقة بل هو عين العلم الاجمالي وليس شيئاً مغايراً له ليحصل ويتحقق به الانحلال.



(وبيان ذلك) ان وجوب الاقل ان كان وجوباً ضمنياً فهذا يعني ان وجوبه مقيد بضم الجزء الزائد، أي انه وجوب بشرط شيء بينما وجوبه الاستقلالي يعني وجوب الاقل بلا ضم شيء اخر اليه فهو وجوب مطلق ويعبر عنه لا بشرط عن ضم الجزء الزائد.

فاختلف الطرفان ومع اختلافهما فهو علم اجمالي حقيقة ومعه لا معنى للانحلال ما دام لم يوجد علم تفصيلي ينطبق عليه المعلوم بالاجمال. ومحصله ان العلم الثاني وهو العلم بوجوب الاقل إما استقلالياً أو ضمناً وهو أيضاً علم اجمالي وليس تفصيلي لينحل به العلم الاجمالي بل هو عينه فكيف ينحل به؟

ومحصل البرهان: انه ليس هنا الا علم اجمالي واحد وهو غير قابل للانحلال ويمكن التعبير عنه بتعبيرين، ان نعبر عنه بالعلم الاجمالي بوجوب الاقل أو الأكثر، أو نعبر عنه بالعلم الاجمالي بوجوب الاقل مطلقاً أو مقيداً. وحينئذ يمكن ان يحجب عنه بنفس ما اجيب عن التقريب السابق، وأن التباين نشأ من ضم وصفي الاطلاق والتقييد وهو لا معنى له، فإن أي منهما لا يقبل التنجيز والداخل هو فقط ذات الواجب وإن كان موصوفاً بالاطلاق تارة وبالتقييد أخرى، ومن الواضح ان ذات الواجب هو الاقل وهو مما يعلم بوجوبه تفصيلاً لا اجمالاً.

والاطلاق والتقييد هو لحاظ الكيفية التي لاحظها المولى حين جعل الوجوب على ذات الواجب، فلو لاحظ الاطلاق حين جعل الوجوب على الاقل فهذا لا يعني ان الواجب هو الاقل مع الاطلاق بل يعني ان الواجب هو الاقل وليس معه شيء اخر يكون متعلقاً للوجوب، ولو كان المولى لاحظ التقييد حين جعل الوجوب على الاقل، فهذا يعني ملاحظة الجزء الزائد أي



ملاحظة الاقل باضافة الجزء، ولا يعني وجوب الاقل مع الجزء (القيد) ليكون مباحيناً لملاحظة الاطلاق.

وملاحظة الاطلاق والتقيد مما لا يتصل بالملكف والذي يتصل به هو نفس الايجاب المجمعول على الاقل من قبل المولى، لأنه هو المحرك للمكلف نحو امتثال الفعل واتيانه خارجاً، والتردد عند المكلف عندما اراد التعرف على مقدار متعلق الوجوب وهو متردد بين الاقل والاكثر، وهذا العلم الاجمالي صوري وليس بحقيقي لأن وصف الاطلاق غير قابل لاشتغال الذمة به.

وانما قلنا باضافة القيد لا مع القيد حيث لا يشكل علم اجمالي بين الاقل والاكثر، بل هو علم اجمالي بين الاقل والاستقلالي أو في ضمن الاكثر، مما يعني وجوب الاقل تفصلاً ووجوب الاكثر مشكوكاً.

وبعبارة اخرى: انه ليس في الخارج الا وجود واحد وهو وجود الاجزاء الارتباطية، وما وجب من الاجزاء هو الاقل مع الشك باضافة الجزء الزائد وعليه فلا تباين بين الاطراف وجوداً، نعم بعالم اللحاظ احدهما غير الاخر ولكنه ليس بمنجز.

ومن هنا يتبين: ان ادخال هذه الاوصاف من الاطلاق والتقيد وغيرها من الاستقلالية والضمنية، يحصل عندنا علم اجمالي باعتبار ان عروض هذه العناوين المتباينة، يجعل معروضاتها متباينة، وبه يتحقق العلم الاجمالي، وقد عرفت عدم صحة ادخال هذه الاوصاف في التكليف لعدم ارتباطها بالملكف بل هي حدود للتكليف وبيان كيفيته، وهي غير داخلة في العهدة، وعلى عدم ادخالها لا يتشكل عندنا علم اجمالي اصلاً، لا انه يتشكل وينحل الى علم تفصيلي وشك بدوي، بل الحاصل عندنا هو علم تفصيلي وشك بدوي في وجوب الزائد، وانضمام الشك البدوي الى العلم التفصيلي لا يشكل علماً اجمالياً، فإن العلم





الاجمالي يعني تردد الجامع بين الطرفين ولا يعني تحقق الجامع في طرف جزماً والشك في تحققه في الطرف الاخر.

وعلى هذا لا يتحقق علم اجمالي بين الاقل والاكثر، لانهما غير متباينين، اذ الاقل معلوم الوجوب بالتفصيل والاكثر مشكوك الوجوب، وهو مورد للبراءة. وههنا وجه اخر لمناقشة القول بالاحتياط، وهو ان يقال بأن منجزية العلم الاجمالي موقوفة على تعارض الاصول في اطرافه وتساقطها وهذا الشرط غير متوفر في المقام، أي ان الاصول غير متعارضة، لأن اصل البراءة بالنسبة الى الاكثر يجري ولكنه لا يجري بالنسبة لطرف الاقل، وذلك لأن الغرض من اجراء الاصل بالنسبة الى الاقل فيه احتمالان باطلان..

الاول: فلو كان الغرض من الترخيص في ترك الاقل مشروط بالاتيان بالاكثر فهو غير معقول اذ لا يمكن الاتيان بالاكثر فهو بلا اتيان الاقل. الثاني: ان كان الغرض هو الترخيص في ترك الاقل والاكثر معاً فهذه مخالفة قطعية عملية ولا معنى لاجراء الاصل للترخيص فيها.

وهذا الوجه وإن كان جيداً الا انه يبتني على وجود علم اجمالي ويدعى انحلاله بسبب عدم تعارض الاصول في اطرافه وقد سبق القول بأن اصل العلم الاجمالي غير ثابت وانما الثابت هو العلم التفصيلي المنضم اليه الشك البدوي وهما لا يشكلان العلم الاجمالي، فإنه يعني التردد للجامع بين طرفين أو اطراف بحيث يحتمل كل منهما ان يكون منطبقاً للجامع ولا يعني تحققه في طرف وهو المتيقن والشك في تحققه في طرف اخر.

هكذا ذكره بعض المعاصرين، ولكنه ليس على ما ينبغي.



اذ يفرض تشكّل علم اجمالي هو تعدد الاطراف كما تقدم وتباينها تماماً وهو لا يجمع مع عدم امكان الاتيان بالاكثير الا بالمرور بالاقل، اذ ذلك يعني عدم التباين والتصادق فيما بينهما ولو بنحو الموجبة الجزئية.

ومن الواضح ان التباين وعدم التباين نقيضان لا يجتمعان وعلى هذا فما جعله باطلاً على الاحتمال الاول انما هو فيما كان الطرفان متصادقين وهو ليس بعلم اجمالي، وما ليس بباطل هو فيما كانا متباينين واحدهما غير الاخر، وذلك لا يمنع من الترخيص في ترك الاقل شريطة الاتيان بالاكثير.

الثالث: ان الوجوب المتعلق بالاقل معلوماً تفصيلاً الا ان المكلف لو اقتصر في مرحلة الامتثال على الاتيان بالاقل حصل عنده الشك في سقوط التكليف عن العهدة، فإن وجوب الاقل وإن لم يكن شاملاً للزائد الا انه قد يكون مرتبطاً به، حيث يحتمل ان وجوب الاجزاء للاقل ارتباطية (ضمنية) فإن الوجوب ان كان ثابتاً واقعاً للاكثر فوجوب الاقل حينئذ يصير ضمناً، ومن المعلوم ان امتثال الواجب الضمني مرتبط ببعض اجزائه مع البعض الاخر حيث لا يحصل امتثال احد الاجزاء الا بامتثال بقية الاجزاء، ومن هنا فالمكلف لا يقطع بسقوط التكليف عند الاتيان بالاقل الا باتيان الجزء الزائد، لا لاجل الشك في وجوب الجزء الزائد ليقال انه شك في التكليف فتجري البراءة عنه، بل لاجل عدم الجزم بسقوط الوجوب اليقيني للاقل بدون الاتيان بالجزء الزائد، والعقل في مثل ذلك- الشك في سقوط التكليف- يحكم بلزوم تحصيل اليقين بسقوطه لأن الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية وهي لا تتحقق الا باتيان الجزء الزائد. والجواب عنه بامور..

الامر الاول: ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) ان الارتباطية بين اجزاء الواجب انما هي في مقام الثبوت حيث لا يمكن التفكيك بينها في هذا المقام



ولا يمكن فرض ثبوت الواجب لجزء بدون ثبوت وجوب الكل كما لا يمكن فرض السقوط لجزء بدون فرض السقوط عن الكل، والا لزم خلف فرض ان وجوبه ضمني.

واما في مقام الاثبات فيمكن التفكيك بينهما في التنجيز، باعتبار ان التنجيز حكم عقلي موضوعه وصول البيان الى المكلف، ومقدار ما يصل يحكم بالتنجيز ولا يحكم به لما لا يصل لعدم تحقق موضوعه وهو الوصول والوجوب المتعلق بالاجزاء وإن كان وجوباً واحداً مجعولاً لتام الاجزاء في مقام الثبوت، الا انه في مقام الاثبات يحكم العقل بما وصل من التكليف وأنه منجز لا غير، فلو فرض وصول وجوب تمام اجزاء الصلاة الا السورة فلا محالة يحكم العقل بتنجيز الاجزاء الا السورة لعدم وصول تكليفها اليه، وهذا معنى التفكيك بالتنجيز في مقام الاثبات، وعليه فلو اتى المكلف بالاقل فقد حكم العقل بفراغ ذمته وأما بالنسبة الى الزائد فالمرجع فيه اصالة البراءة<sup>١</sup>.

الامر الثاني: ما تقدم منا بأن الصحيح ليس هو الوجوب الضمني للاجزاء اذ هو غير معقول لأن الوجوب امر بسيط لا اجزاء له ليحصل كل جزء من اجزاء الواجب على حصة منه بل الاجزاء واجبة بالوجوب النفسي اليقيني على ما قلناه في التعليقة وبيناه.

الامر الثالث: ما ذكره صاحب الحلقات (قده) من ان الشك في سقوط الوجوب اليقيني ليس مجرى للاحتياط مطلقاً بل في خصوص ما كان الشك في الاتيان بمتعلق التكليف كمن شك في الاتيان بصلاة الظهر وعدمه بعد العلم بوجوبها فالشك المذكور يستتبع الشك في سقوط وجوبها وهو غير ممكن للعلم بوجوبها فيلزم الاحتياط.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١ ص ٤٠١-٤٠٢).



واما لو جزم المكلف باتيان المتعلق ومع ذلك شك في سقوط الوجوب فلا يحكم العقل بالاحتياط، ومقامنا من قبل الثاني فإن وجوب الاقل متعلق بالاقل جزماً، والمفروض ان المكلف قد اتى به ولكنه شك في سقوط وجوب الاقل عنه من حيث احتمال كون وجوبه ضمنياً يرتبط امثاله باتيان الجزء الزائد وفي مثله تجري البراءة عن وجوب الجزء الزائد، ومع حكم الشارع بالبراءة لم يحكم العقل بلزوم الاحتياط والاكتفاء باتيان الاقل.

ويمكن ان يقال: بأن هذا البرهان يرجع لبأ الى الشك في ارتباطية اجزاء الاقل بالجزء الزائد فهي ارتباطية مشكوكة فتجري البراءة عنها، وإن شئت قلت: مرجعه الى الشك في تكليف زائد عن التكليف المتيقن المتعلق بالاقل فتجري فيه البراءة.

الرابع: وهو مبني على مسلك فقهي التزمه صاحب العروة الوثقى وهو وجوب الانبعاث عن شخص الامر فلو انبعث عن امر توهمه كما لو قصد الوجوب وكان متعلقه استحبابي فذلك مبطل للصلاة.

ويعبر عن هذا المبني في الفقه بالاتيان بقصد امتثال الامر على وجه التقييد، بمعنى تقييد امثاله بما اذا كان الامر امراً بالاكثير مثلاً بحيث لو كان الامر امراً بالاقل فلا يكون قاصداً لامثاله، وهنا قال المشهور بعدم صحة العمل لعدم قصد امتثال الامر بالاقل.

وعلى هذا فلو قصد المكلف امتثال الامر واتى بالاكثير وكان الواجب واقعاً هو الاقل، فهل يقع عمله صحيحاً أو لا؟ فيه احتمالات ثلاثة..

الاول منها: الاتيان بالاكثير بقصد امتثال الامر الواقعي الموجه اليه وفي هذه الحالة لا اشكال في الاجزاء.



الثاني منها: الاتيان بالاكثير بقصد امتثال الامر بالاكثير بتخييل انه هو الامر الواقعي من باب الاشتباه، وفي هذه الحالة لا اشكال في الاجزاء.  
الثالث منها: الاتيان بالاكثير بقصد امتثال امره على وجه التقييد وقد ذهب المشهور الى بطلان العمل، مع امكان الحكم بالصحة في هذه الحالة.  
وهذا البرهان مركب من مقدمتين..

المقدمة الاولى: ان دوران الامر بين شيئين متصور على صور:

أ - دوران الواجب بين امرين متباينين، كدوران الصلاة الواجبة بين الظهر والجمعة في ظهر يوم الجمعة أو بين صلاة القصر والتمام، وفي هذه الصورة لا اشكال في وجوب الاحتياط بالاتيان بكلتا الصلاتين.

ب- ما لو دار الامر بين الاقل والاكثير الارتباطيين كاجزاء الصلاة الدائرة بين التسعة والعشرة، وهذه الصورة هي محل الخلاف وأنه يجب فيها الاحتياط باتيان الاكثر أو لا؟

ج- ان يدور الامر بين عامتين من وجه كما لو امر المولى باكرام العالم أو الهاشمي، حيث علم اجمالاً باكرام احدهما فإن النسبة بينهما هي العموم من وجه والعلم الاجمالي هنا منجز مطلقاً سواء على القول بالعلية فواضح، حيث لا يمكن جعل الترخيص في طرف لا كلاً ولا بعضاً، اذ معنى ذلك فرض وجود مانع عن تنجيز العلم، والا لزم خلف فرض كونه علة تامة للتنجيز، واما على القول بالاقتضاء فاما ان يقال بجريان البراءة عن الاكرامين معاً وهو غير ممكن لاستلزامه الترخيص في المخالفة القطعية العملية، واما ان يقال بجريانها في احد الاكرامين المعين فهو ترجيح بلا مرجح، وجريانها عن احدهما غير المعين معارض بجريانها عن الاخر فتسقطان معاً.



فاذا وجب الاحتياط في دوران الامر بين العامين من وجه، فإن المقام لو ارجع الى دوران الامر بين العامين فيجب فيه الاحتياط، اما كيفية ارجاع دوران الامر بين الاقل والاكثر الى العامين من وجه، حيث يقال ان امثال الامر بالاقل وامثال الامر بالاكثر قد يجتمعان وقد ينفرد احدهما بالتحقق دون الآخر وحينئذ تصبح النسبة هي العموم من وجه، إما اجتماعهما فكما لو اتى المكلف بالاكثر بقصد امثال الامر الواقعي، وإما تحقق امثال الامر بالاقل كما لو اتى به بقصد امره.

وأما تحقق امثال الاكثر فغير واضح لأن الاتيان بالاكثر اتيان بالاقل قطعاً فكيف يقتصر على امثال الاقل بامثال الاكثر؟

هنا ياتي المبنى الفقهي المذكور وهو ان ياتي المكلف بالاكثر بقصد امثال امره على وجه التقييد، بمعنى انه لو كان متعلقاً بالاقل لم يأت بالاكثر وانما يكون آتياً به على تقدير تعلقه به لا مطلقاً، وفي هذه الحالة يتحقق امثال الامر بالاكثر على تقدير كونه متعلقاً به في الواقع ولا يتحقق امثال الامر بالاقل على تقدير كونه متعلقاً به كذلك.

فهو مع التقييد يكون القصد له وحده بحيث لو كان غير المقيد هو الواجب فلا يكون قاصداً لامثاله، فهنا يتحقق امثال الاكثر بدون امثال الاقل.

والجواب: هو عدم تسليم تحقق امثال الاقل في صورة التقييد لأن صحة العبادة هو اقترانها بالمقرية، ومن الواضح ان المكلف لو انبعث نحو امثال الاكثر فتكون المقرية منه حاصله بشكل من الاشكال وهذا المقدار يكفي في صحة امثال الامر بالاقل وإن لم يكن المكلف قاصداً لامثاله لأنه انبعث نحو امثال الامر بالاكثر.



بعبارة: ان الاتيان بالاكثير بداعي امره على نحو التقييد لا يكون امثالاً لامره فقط، بل هو امثال له وللامر بالاقل ضمناً، لأن الامر في المقام واحد يدور امره بين الاقل أو الاكثر، فلو اتى المكلف بالاكثير وإن كان على وجه التقييد، فقد اتى بالاقل ضمناً ولا يمكن فرض اتيانه بالاكثير بدون الاتيان بالاقل، والا كان خارجاً عن محل البحث، غاية ما هناك انه لا يكون قاصداً للاقل الا في ضمن قصد امثال الامر بالاكثير، وهذا المقدار يكفي في صحة العمل العبادي، لأن قصد الامتثال مع المقريية متحقق سواء كان قصداً استقلالياً أو كان قصداً ضمناً على اساس ان قصد القرية بكل جزء انما هو يقصد القرية بالكل.

قال الشيخ الفياض (حفظه الله) في المباحث: ومن هنا يظهر ان هذا التقييد مجرد لقلقة لسان ولا واقع موضوعي له، أو فقل انه مجرد القصد الذهني بدون ان يكون له واقع في الخارج لأنه غير قابل للتطبيق وما في هذا الوجه من ان المكلف لو اتى بالاكثير بداعي امثال امره على وجه التقييد فهو امثال لأمره دون الامر بالاقل، فلا يرجع الى معنى معقول، لأن قصد امثال الامر بالمقيد يستلزم قصد امثال طبيعي الامر المتعلق بالاقل.

الخامس: ما ذكره المحقق العراقي (قده) وهو يجري في خصوص الواجبات التي يحرم قطعها مثل الصلاة بناء على حرمة قطعها، وهو يتم فقط على القول بأن حرمة القطع مفادة من نفس دليل الامر بالمركب لا بامر اخر كما لو استفيدت من الاجماع، وأن حرمة القطع تكليف اخر ثبت بدليل، وهو مستقل عن دليل الامر بالمركب، اذ الامر بالمركب بحد نفسه لا يقتضي الا الاتيان به حتى لو قطع المكلف المركب الذي بيده وجاء بمركب اخر.

ويمكن تصوير حرمة القطع من نفس الامر بالمركب كما افاده المحقق المذكور (قده) (وحاصله): ان الامر ان كان متعلقاً بالمركب ولا يتعلق بالمركب الشخصي،



الا ان الامر بالمركب مأخوذ فيه قيد وخصوصية تجعل الامر بالجامع امراً بالفرد، وهي ان لا يكون المكلف قد شرع في فرد قبله، ومعنى ذلك ان الامر بالجامع متعلق بالفرد دائماً اذ على تقدير الاتيان بفرد قبله ولو لم يكمله فإنه لم يحقق متعلق الامر، اذن يكون الامر بالجامع دائماً امراً بالفرد اذ بعد الشروع بالفرد الاول يجب اتمامه لأن الفرد الثاني لا يحقق الخصوصية المذكورة في متعلق الامر.

وهذا التصوير وإن كان ممكناً ثبوتاً ومعقولاً الا انه لا دليل عليه اثباتاً لأن حرمة القطع تكليف اخر وليس مستفاداً من نفس الامر بالمركب، فيكون قطع الصلاة محرم وإن كان المكلف قد امتثل الامر بالمركب في فرد اخر جاء به بعد الاول، كما هو الحال في النظر الى الاجنبية في الصلاة، فإن المكلف يرتكب حراماً وإن كان ممثلاً للامر بالصلاة.

فلو شك المكلف بعد الدخول في الركوع (بالسورة) وأنه اتى بها أو لم يأت بها فيتشكل عنده علم اجمالي بين متباينين، اذ يعلم إما بوجوب الاكمال وحرمة القطع فيما لو كانت السورة- الجزء المشكوك- غير واجبة، وبين وجوب الاعداءة على تقدير وجوبها، وبعد الركوع لا يمكن تداركها فتجب الاعداءة، وهذا علم اجمالي منجز يجب فيه الاحتياط، وهذا مبني على عدم جريان قاعدة الفراغ في مورد الشك الذي يكون معذوراً في الترك، وعلى تقدير جريانها في هذه الموارد فإنه لا يتشكل علم اجمالي بين متباينين، اذ سوف يعلم بوجوب اتمام الصلاة ولا يجب اعاتها من جديد.

والوجه في تنجز هذا العلم اجمالي هو تعارض الاصول في اطرافه وتساقطها، حيث ان اصل البراءة عن وجوب الاتيان بالسورة معارض باصالة البراءة عن الطرف الثاني، فيكون العلم منجزاً ويجب فيه الاحتياط، لأن المكلف اذا استمر في الصلاة وترك السورة ودخل في ركن الركوع حصل له علم اجمالي إما





يقطع هذه الصلاة لبطلانها فيما اذا كانت السورة واجبة في الواقع أو بحرمة قطع الصلاة فيما اذا كانت السورة ليست بواجبة في الواقع، ومقتضى هذا الاحتياط هو الجمع بين الاستمرار بهذه الصلاة رجاءً واعادتها من جديد.

ومعنى ذلك ان الجزء الزائد وهو هنا في الفرض (السورة) قد ثبت وجوبها عند الشك في جزئيتها وهو المطلوب، وجوب الأكثر.

وفيه: انه لم يقدّم دليل على حرمة قطع الصلاة مطلقاً، وانما ثبت بالدليل حرمة القطع في حالة واحدة وهي ما اذا كانت الصلاة محكومة بالصحة ظاهراً وعدم لزوم اعادتها من جديد.

وعليه فلا تكون الاصول والحال هذه متعارضة في الطرفين بل يجري الاصل لنفي وجوب الزائد، دون ان يعارضه الاصل في الطرف الاخر.

والوجه في ذلك: ان موضوع حرمة القطع هو الصلاة المحكومة بالصحة ظاهراً، وحينئذ لا بد من اجراء البراءة عن وجوب الزائد (الجزء المشكوك) ومع جريانه يثبت صحة الصلاة في الظاهر ووجوب الاستمرار بها وبعد ثبوت صحتها تثبت حرمة قطعها، فحرمة القطع موقوفة وفي طول البراءة عن وجوب الزائد، وما دامت في طولها فلا معنى لمعارضتها، اذ بجريان البراءة عن وجوب الزائد يثبت وجوب الصلاة وحرمة قطعها ومع ثبوت الحرمة فكيف تجري البراءة عن الحرمة، اذ لازم ذلك ثبوت الحرمة وعدم ثبوتها معاً، فهي ثابتة لفرض جريان الاصل عن وجوب الزائد، وهي منتفية لفرض جريان البراءة عنها.

نعم لو كانت حرمة القطع لخصوص الصلاة الصحيحة واقعاً حيث يحرم قطعها، ولو جرى الاصل لاثبات صحتها ظاهراً، فإنه حينئذ يتشكل علم اجمالي بين حرمة القطع على تقدير كون الواجب هو الاقل، وبين وجوب الاعادة على تقدير كون الواجب هو الأكثر.



هذا وقد اجاب الشيخ الفياض عنه بامرین اخرین هما:

الاول: ان هذا خارج عن محل الکلام في المسألة، فإن محل الکلام انما هو في العلم الاجمالي بوجوب الجامع بين الاقل والاكثر في مرحلة الجعل وهل هو مؤثر ومنجز أو لا؟ بلا فرق بين الواجبات التي يحرم قطعها وغيرها فإن قلنا بالتنجيز وجب الاحتياط فيها جميعاً، وإن قلنا بعدم التنجيز فالمرجح هو البراءة عن وجوب الاكثر مطلقاً.

واما اذا وجد علم اجمالي اخر من جهة خصوصية اخرى وهي حرمة قطع الصلاة بعد الشروع فيها وعدم تنجيز العلم الاجمالي الاول فإنه عند توفر هذه الامور حصل له علم اجمالي إما ببطلان هذه الصلاة التي شرع فيها فعلاً اذا كانت السورة واجبة وقطعها واعادتها من جديد أو بجرمة قطعها اذا لم تكن السورة واجبة في الواقع، وهذا علم اجمالي اخر غير العلم الاجمالي الاول ومنشأه الامور المذكورة منها انحلال العلم الاجمالي الاول وعدم تنجيزه.

الثاني: ان الخصوصية المذكورة لا توجب تشكل علم اجمالي اخر في المسألة، لأن المسألة ذات قولین احدهما المرجع فيه البراءة عن جزئية السورة في الصلاة، وثانيهما المرجع فيه الاحتياط ووجب الاتيان بالاكثير، وعلى كلا القولین لا يتصور هنا علم اجمالي اخر من جهة الخصوصية المذكورة وهي حرمة القطع.

فعلى القول بعدم الاحتياط، فالسورة ليست واجبة عليه، ولو تركها ودخل في الركوع فلا يحصل له علم اجمالي إما بجرمة القطع أو بوجوب السورة لفرض عدم وجوب السورة عليه بمقتضى اصاله البراءة وانحلال العلم الاجمالي الاول في المسألة حقيقة أو حكماً أو انه ليس في المسألة علم اجمالي من الاول.

وعلى القول بالاحتياط فإن وظيفة المكلف هو الاحتياط والاتيان بالاكثير مطلقاً أي سواء أكان قطعه جائزاً ام لا، ولا يجوز له الاكتفاء بالصلاة بدونها، فلو



تركها والحال هذه وجبت عليه الاعادة من جديد بلا فرق بين ما يجوز قطعه بعد الشروع وما لا يجوز<sup>١</sup>.

ويمكن دفعها بأن مقصود العراقي هو كون المقام صغرى من كبرى الدوران بين الأقل والأكثر ويأتي فيها القولين المذكورين ويتردد المكلف فيهما، فيجب عليه الاحتياط باعادة الصلاة وهو معنى وجوب الزائد، وإن هذه الصغرى، أو هذا المصداق يمكن ان يقال بإيجاب الاحتياط فيه ووجوب الزائد وهي في المقام السورة، وما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) هو تطبيق لنتائج المسألة الكبرى على هذه الصغرى، فهو قد اخذ النتيجة مسلّمة من العنوان العام وطبّقها على هذا المورد مع ان المورد له نتيجه الخاصة بما يحقق مصداقية العنوان، لا تطبيق نتائج العنوان على المقام.

وقد اجاب المحقق العراقي (قده) بجوابين..

الجواب الاول: ان ترك المكلف للجزء المشكوك فيه وقع معذوراً فيه لجريان اصالة البراءة عن وجوب الجزء المشكوك، فلا يمكن ان يكون قبيحاً ومنجزاً على المكلف في ما بعد أي بعد دخول المصلي الركوع، حيث حصل له علم اجمالي إما بجرمة القطع أو وجوب السورة، ولكن هذا العلم لا يؤثر في المقام لأنه لا يوجب عدم جواز ما كان معذوراً فيه من ترك السورة وقبحه لاستحالة انقلاب الشيء مما وقع عليه، والعلم الاجمالي لا يجعل المشروع غير المشروع، فلا اثر لهذا العلم فيكون وجوده كالعدم.

واجيب عنه: بأن ما في يد المصلي من الصلاة هي فرد من المأمور به وليست هي المأمور به وهي الصلاة الجامعة بين افرادها، دون الفرد من الصلاة التي بيده ومن هنا لا يسري الامر من المأمور به وهو طبعي الصلاة الى

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٤١٦-٤١٧).



افرادها، لأنها ليست مأمور بها بل هي افرادها ومصادقيها وعدم الاثر للعلم الاجمالي انما هو باعتبار ان يكون هذا الفرد هو المأمور به لا طبعي الصلاة. وعلى هذا فطرف العلم الاجمالي هو وجوب السورة في الصلاة المأمور بها لا وجوبها في هذا الفرد الذي بيد المكلف، فاذا كان طرف العلم الاجمالي وجوب السورة في الصلاة المأمور بها كان منجزاً، لأن العلم الاجمالي انما هو بين حرمة قطع ما بيده من الفرد ووجوب السورة في الصلاة المأمور بها لا في هذا الفرد لكي لا يكون مؤثراً غاية الامر ان احد طرفيه وجد في هذا الفرد والطرف الاخر موجود من الاول، وعليه فالاصلان متعارضان فيسقطان معاً ويكون العلم الاجمالي منجزاً ويجب الاحتياط بتمام الفرد الذي بيده واعادة الصلاة في ضمن فرد اخر.

ويمكن دفعه- بما اسسه المحقق العراقي:- بأن الامر بالجامع المركب ماخوذ فيه قيد وخصوصية يحتمل الامر بالمركب الجامع امراً بالفرد. ولكن يرد على الوجه الذي ذكره العراقي عند الجواب: انه لو كان معذوراً في ترك السورة فلا شك في تداركها وعدمه ليتشكل عنده علم اجمالي إما بوجوبها أو بحرمة القطع، اذ بعد جريان البراءة عنها فهي ليست بواجبة لتكون طرفاً للعلم الاجمالي، وبعد الشك في جريانها فيما لو دخل في الركوع لا يمكن جريانها لأنه شك مقرون بالعلم الاجمالي.

الجواب الثاني: ان المكلف يعلم اجمالاً إما بوجوب الاقل وهو ما دون السورة أو بوجوب الاكثر وهو الصلاة مع السورة، ومن هذا العلم الاجمالي يتولد علم تفصيلي بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء، لأن الاتيان بالركوع والسجود والتشهد والتسليم واجب على المكلف على أي حال سواء أكان الواجب واقعاً هو الاقل ام هو الاكثر، فالمكلف يعلم تفصيلاً بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء من



الركوع وما بعده، وعلى هذا الاساس فاذا بدأ المكلف بالصلاة وترك السورة ودخل في الركوع فينئذٍ وإن كان فيحصل عنده علم اجمالي إما بوجوب الاتمام وحرمة القطع أو وجوب السورة والاتيان بصلاة اخرى معها، ولكن حيث ان احد طرفي العلم الاجمالي وهو وجوب الاتمام وحرمة القطع قد تنجز بالعلم التفصيلي فينحل هذا العلم لا محالة الى علم تفصيلي بوجوب اتمام هذه الصلاة وحرمة قطعها وشك بدوي في وجوب السورة ولا مانع من الرجوع الى البراءة عنها.

وفيه: ان المكلف قبل الدخول في لصلاة وإن كان يعلم بوجوب الاتيان بسائر الاجزاء غير السورة تفصيلاً وعلى كل حال، غاية الامر انه يعلم بوجوبها الجامع بين الوجوب الاستقلالي والضمني، لأن السورة ان كانت واجبة في الواقع فوجوب سائر الاجزاء ضمني، وإن لم تكن واجبة كان وجوب سائر الاجزاء استقلالياً، وعلى الاول يجب الاتيان بالصلاة مع السورة وعلى الثاني يجب الاتيان بها بدونها، واذا دخل المكلف بالصلاة وترك السورة ودخل في الركوع زال العلم التفصيلي بوجوب الاتيان به وما بعده على كل حال، سواء اكانت السورة واجبة في الواقع ام لا، أما على الاول فلا يجب اتمام هذه الصلاة بل عليه استئنافها مع السورة، واما على الثاني فيجب اتمامها وعدم جواز قطعها، وحيث لا يعلم انها واجبة واقعاً ام لا فلا يدري ان الاتيان بالركوع وما بعده واجب ام لا، فاذا زال العلم التفصيلي زال معلوله وهو التنجز يتنجز وجوب اتمام هذه الصلاة التي هي بيده فعلاً، فيكون وجوب اتمامها مشكوكاً من جهة الشك في صحة هذه الصلاة بعد ترك السورة، وحيث ان وجوب اتمامها احد طرفي العلم الاجمالي إما بوجوب اتمامها وحرمة قطعها أو وجوب اعادةها من جديد مع السورة، وهذا العلم الاجمالي منجز على القولين، إما على القول بالعلية فواضح، اذ لا يمكن فرض

وجود المانع عن تنجيذه للتكليف المعلوم بالاجمال في كل طرف من اطرافه، والا  
لزم خلف كونه علة.

واما على الاقتضاء، فلأن اصالة البراءة عن وجوب اتمام هذه الصلاة  
وحرمة قطعها معارضة باصالة البراءة من وجوب السورة في الصلاة فتتعارضان  
وتسقطان معاً فيكون العلم الاجمالي منجزاً وهو يقتضي الاحتياط بالجمع بين  
الاتمام والاعادة في ضمن فرد اخر.

وقد يقال: بأن وجوب اتمامها منجز بالعلم الاجمالي في المرتبة السابقة وهو  
العلم بوجوب الجامع بين الاقل والاكثر فالوجوب على تقدير تعلقه بالاقل هو  
الصلاة بلا سورة يتنجز بالعلم الاجمالي قبل البدء بالصلاة وهو العلم الاجمالي  
الاول، وعليه فاذا شرع في الصلاة وترك السورة ودخل في الركوع حصل له علم  
اجمالي اخر إما بوجوب اتمامها هذه الصلاة وحرمة قطعها وإما بوجوب اعادتها من  
جديد مع السورة اذا كانت السورة واجبة واقعاً ولكن هذا العلم الاجمالي لا  
يكون منجزاً لأن احد طرفيه وهو وجوب الاتمام قد تنجز بالعلم الاجمالي الاول  
وفي المرتبة السابقة فلا اثر لهذا العلم الاجمالي الثاني لأن المنجز لا يقبل التنجز  
ثانية.

فإنه يقال: قد ذكرنا سابقاً ان المنجز للتكليف قد يستند الى امرين في آن  
واحد وهو هنا مستند الى كلا العلمين، لأن نسبته الى كليهما على حد سواء، فلا  
يمكن القول بأن تنجزه مستند الى العلم الاول دون الثاني، اذ هو ترجيح بلا  
مرجح، غاية الامر ان التكليف تشتد فعليته وجعله الداعين للمكلف نحو امتثاله  
اذ لو تركه عوقب بعقابين احدهما مستند للاول والثاني مستند الى الثاني، لأنه  
ترك تكليفين في الحقيقة، خصوصاً على مسلك العراقي (قده) نفسه من ان العلم



الاجمالي علة تامة للتنجيز فلا محالة يكون مؤثراً في حال اجتماعه مع العلم الاجمالي الاول.

وبعبارة اخرى: ان الاقل وهو الوجوب بلا سورة لم يتنجز تفصيلاً انما يتنجز بعلم اجمالي سابق وهذا لا يؤدي الى انحلال العلم الاجمالي اللاحق لتاثير كلا العلمين في منجزية طرفهما المشترك، فاللاحق ينجز الطرف حدوثاً والسابق ينجزه بمحصنة البقائية، وحيث لا منجز تفصيلي بالطرف المشترك أي الركوع وما بعده فإنه لا محالة يكون العلم الاجمالي صالحاً للتنجيز فلا تجري البراءة عن الاقل أي الركوع وما بعده ليس لوجود التنجيز انما للعلم بوقوع المخالفة القطعية، فلا ينحل الثاني لأن الطرف المشترك وهو الاتمام قد تنجزت حرمة ليس بالعلم الاجمالي الاول بل لأن في تركه يعلم بوقوعه في المخالفة القطعية إما بترك الركوع وما بعده وإما بترك السورة، فلا مانع من تنجيز العلم الاجمالي الثاني للطرف المشترك.

والحاصل انه ههنا علمين اجماليين احدهما هو دوران الامر بين الاقل والاكثر، وثانيهما هو دوران الامر بين المتباينين، أي وجوب الاتمام او وجوب الاعادة، لهما طرف مشترك وهو وجوب الاتمام، الا انه لم يتنجز - على مسلك العلية - بمنجز تفصيلي وانما لا تجري البراءة عنه لأن الغرض من اجرائها احد امرين كلاهما باطل.

إما ان يراد بجريانها نفي الاقل فهذا مخالفة قطعية عملية، إما بترك الاتمام وإما ان بترك السورة اذا كانت جزءاً للصلاة واقعاً فلا تجري البراءة عن الاقل. وإن اريد بجريانها اثبات وجوب الاكثر فهو من الاصل المثبت وعلى هذا يكون العلم الاجمالي الثاني منجز لوجوب الاعادة الى جانب منجزية العلم الاجمالي له في عرض واحد<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> ذكره الهاشمي في بحثه عن التقارير ج ٤ ص ٣٣٧ لنوري الساعدي.

## الوسيط في علم الأصول.....(٨٨)

الى هنا لم يتم شيئاً من الوجوه المتقدمة لايجاب الاحتياط، ولهذا يكون المرجع هو البراءة عن الزائد فيما لو كان جزءاً للمركب.





## دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشرائط

والكلام في هذا المقام هو الكلام في المقام الاول، دوران الامر بين الاقل والاكثر في الاجزاء، حيث المرجع فيه هو البراءة عن الزائد، فكذلك الحال في هذا المقام في شرائط الواجب، باعتبار ان الشك في الشرطية كما لو شككنا في شرطية الاطمئنان في الصلاة مرجعه الى الشك في تعلق الوجوب بأمر زائد هو تقيد الصلاة بالاطمئنان، لا بنفس الاطمئنان اذ لو تعلق به لكان جزء لا شرطاً والفرق واضح هو ان تعلق الوجوب بنفس الجزء لا بنفس الشرط اذ هو خارج عن المأمور به فيكون الوجوب متعلقاً بالتقيد به.

من هنا فالشك في الشرطية شك في وجوب زائد- متعلق بالتقيد بالشرط- ومعه ينحل العلم الاجمالي الى علم تفصيلي وشك بدوي في وجوب التقيد بالاطمئنان فتجري البراءة عنه.

مع ما قلناه فيما سبق انه لا علم اجمالي هنا الا صورة، لا واقع موضوعي له، والتقيد او عدمه هو حد الوجوب، وحد الوجوب لا يدخل في العهدة، والعلم الاجمالي انما يتصور بلحاظ هذه الاوصاف، كالعلم الاجمالي بين الاقل والاكثر المردد بين الاطلاق والتقييد.

فإن قلت: ان الشك في الشرطية داخل في التردد بين المتباينين وليس داخلاً في التردد بين الاقل والاكثر باعتبار ان فاقد الشرط غير واجده فهما ماهيتان متباينتان لا يعد احدهما اقل والاخر أكثر، فالصلاة الواجدة للطهارة غير الصلاة الفاقدة لها، وليست هي أكثر وهذه اقل.



قلت: هذا صحيح مع ملاحظة حد الوجوب، فإن التقيد بالطهارة وعدمه حدان للوجوب، ولكن الامر مع قطع النظر عنهما كما بيناه في التعليق، اذ النظر الى ما يدخل في عهدة المكلف وما يشغل ذمته، حيث يعلم باشتغال ذمته باصل الصلاة ونشك في اشتغالها بالتقيد بالطهارة، فالامر دائر بين الاقل والاكثر لا المتباينين.

هذا وقد يفرق بين الشروط الراجعة الى المتعلق وبين الشروط الراجعة الى الموضوع، حيث لا يكون المكلف مسؤولاً عن ايجاده بل اذا تحقق ووجد تعلق به التكليف الذي يراد من المكلف امتثاله، فلو قال الشارع (صل مع الطهارة) فإن الصلاة هي المتعلق التي يراد من المكلف امتثالها وايجادها خارجاً مع الطهارة، فالطهارة شرط راجع لفعل المكلف فيحصل الطهارة كي تتقيد الصلاة بها. ولو قال (اعتق رقبة مؤمنة) فإن موضوع العتق هو الرقبة المعبر عنها الموضوع او متعلق المتعلق، والايمان هنا شرط راجع الى الموضوع وهو غير ملزم للمكلف.

وهذا التفصيل يقول اذا رجع الشك الى المتعلق جرت البراءة عنه واذا رجع الى متعلق المتعلق لم تجر البراءة عنه.

والصحيح هو البراءة فيهما معاً، لأن التقيد الراجع الى الموضوع راجع الى المتعلق فتجري البراءة عنه، فإن الايمان الذي هو شرط الرقبة كان على المكلف ايجاد العتق المقيد بايمان الرقبة، لا بمطلق الرقبة والشك في كونه شرطاً يكون شكاً في ثبوت تكليف زائد هو تقيد العتق بايمان الرقبة فتجري البراءة عنه.

وقد اعترض المحقق العراقي (قده) بأن جريان البراءة مطلقاً غير تام بل لابد من التفصيل بين الشرط الذي يكون ايجاده في مادة الاقل ممكناً وبين الشرط الذي لا يمكن ايجاده في مادة الاقل.



(والوجه فيه): ان الاول لا يقتضي رفع اليد عن الاقل رأساً، بل يمكن تكميله بضم الشرط اليه، كما لو شك في ايمان الرقبة فإن اعتبار هذا الشرط يتطلب من المكلف فيما لو اعتق الكافرة فلا يقع العتق لغواً رأساً بل يجعلها مؤمنة، لامكان ذلك وبعد تكميل الرقبة بالايمان يقع العتق منه امتثالاً للامر ومصدقاً للماثور به، وهو عتق الرقبة المؤمنة.

وبين الشرط الذي لا يكون ممكناً ايجاده في مادة الاقل، كما لو قال (اكرم العالم الهاشمي) فإن الاقل وهو غير الهاشمي لا يقع منه الا لغواً اذ لا يمكن تكميله بجعله هاشمياً فإن الهاشمية غير قابلة للايجاد ليكمل به الاقل ويكون مصداقاً للماثور به.

وعلى هذا فالشك في الاول دائر بين الاقل والاكثر والمرجع فيه الى البراءة، والشك في الثاني دائر بين المتباينين.

وبعبارة اخرى: ان الشك في الاول شك في التكليف الزائد وهو الضم ومرجعه الى البراءة عنه، باعتبار انحلال العلم الاجمالي- لو كان- الى علم تفصيلي وشك بدوي.

وأن الشك في الثاني يرجع الى الشك في حصة مباينة مع الفاقدة للشرط فلا ينحل العلم الاجمالي، لتعدد المعلوم بالاجمال بين المتباينين.

والجواب عنه: بأن المحقق العراقي (قده) قد لاحظ عالم الخارج لامثال الامر، فالرقبة الكافرة خارجاً واجدة لطبيعي العتق المطلوب والشك في وجوب تكميلها بالايمان، وفي المثال الثاني لاحظ طبيعي الاكرام وأن العالم واجد له والتكميل بالهاشمية لا يحتمل وجوبه لعدم امكانه حتى ينفي بالبراءة.

ولكن الصحيح هو ملاحظة عالم الجعل، وبملاحظة هذا العالم يكون الشك في كلا المثالين شكاً في اصل التكليف فينفي بالبراءة، فإن الوجوب معمول على

## الوسيط في علم الأصول.....(٩٢)

الطبيعي من العتق والاكرام، والتقييد بالايمان في الاول والهاشمية في الثاني  
مشكوك فيه حيث لم يعلم بجعله فتجري البراءة عنه.



## دوران الامر بين التعيين والتخير العقلي

وهو المقام الثالث من البحث، حيث يدور الواجب بين كونه معيناً أو مخيراً وسمي عقلياً لأن الحاكم فيه هو العقل لا الشرع، فلو قال الشارع صل، ولم يحدد مصداقاً معيناً من افراد الصلاة الطولية أو العرضية، فالعقل يحكم بالتخير بين تلك الافراد ويقول ما دام الشارع لم يحدد فرداً معيناً من افراد الصلاة فالمصلي بالخيار في اختيار أي فرد شاء.

وهذا بخلاف التخير الشرعي حيث يكون الحاكم فيه الشارع نفسه كما لو قال ضم أو اطعم ستين مسكيناً أو اعتق رقبة فالتخير بين هذه الافراد مما تصدى الشارع لبيانه واثباته.

وكون مسألة دوران الامر بين التعيين والتخير من صغريات الاقل والاكثر باعتبار انه لو وجب على المكلف عتق رقبة بلا ضم شيء اخر اليها اقتضى حكم العقل التخير بين الافراد، ومعنى ذلك هو وجوب الاقل، واما لو وجب في ذمته تحصيل الرقبة مع ضم عنوان الايمان اقتضى ذلك تعيين فرد خاص من الرقبة، وهي الرقبة المؤمنة ومعنى ذلك وجوب الاكثر.

وعلى هذا فلو علم بوجوب مردد بين العام والخاص، كما لو علم بوجوب الاطعام ولكن لا يدري هل هو اطعام مطلق الحيوان المشترك بين الانسان وغيره أو هو اطعام نوع خاص من الحيوان كالانسان، ومن الواضح ان المفهومين- الانسان والحيوان- متباينان، الا ان هذه المباينة هي في عالم المفهومية، ولكن بالنظر الى عالم الخارج والانطباق فإن احدهما اعم صدقاً والاخر اخص صدقاً،



فهل يجب الاحتياط في هذه الحالة بأكرام خصوص الانسان أو تجري البراءة عن أكرامه والنتيجة هي التخيير؟

فيه تفصيل (حاصله): ان الدوران بين التعيين والتخيير يحتاج الى تغاير مفهومي في عالم المفهومية ومنشأ هذا التغاير احد امرين:

الاول منهما: ان يكون منشأ اختلاف كيفية اللحاظ، فمفهوم الحيوان ومفهوم الانسان، فإن الاول وإن كان جزءاً من مفهوم الانسان ولكن التغاير بينهما موجود، وأنه نشأ من كيفية اللحاظ فإن لحاظ الانسان لا بما هو مركب من مفهومين، هما الحيوان والفصل (وهو الزيادة)، وانما يلحظ بما هو شيء واحد وهذا اللحاظ هو الذي صار سبباً للمغايرة بينه وبين مفهوم الحيوان.

نعم لو وحظ مفهوم الانسان بما هو مركب من مفهومين هما الحيوان والزيادة لكان المغايرة منتفية بين مفهوم الحيوان والانسان لأن مفهوم الحيوان والناطق هو مفهوم الانسان، حيث لوحظ المفهومان من الحيوان والناطق بما هما مفهومان، واما لو لوحظا بما هما مندان متحذان فالانسان مفهوم واحد لوحظ فيه مفهوم الحيوان والناطق بنحو الوحدة واليقين والاجمال والاندماج، وهذه الملاحظة هي ما سببت المغايرة.

الثاني منهما: ان يكون سبب الاختلاف سبب لحاظ ذاتيها لا سبب اختلاف كيفية اللحاظ، كما لو علم بحكم ولكن لا ندري هل متعلقه معيناً أو غير معين كما لو قال (أكرم محمداً) ولكن لا يعلم هل أكرامه هو المطلوب أو اطعامه خاصة، فعلى الاول فالمكلف بالخيار بين الاطعام وغيره من افراد الاكرام، وإن كان هو الثاني أي الاطعام، فلا خيار في افراد الاكرام الاخرى.

وهنا مع ملاحظة مفهوم الاكرام ومفهوم الاطعام لم نجد ان الاول جزء من الثاني، بحيث يكون الاكرام مركباً من جزئين، احدهما الاكرام لوحظ بنحو الوحدة



والاجمال حتى يكون التغير بينهما ناشئ من اختلاف كيفية اللحاظ وانما هما مختلفان بلحاظ ذاتيهما، فالاول في ذاته مفهوم مغاير لمفهوم الاطعام، وإن كانا في عالم الانطباق ليس كذلك بل احدهما اعم والاخر اخص.

وعليه فلو كان منشأ التغير هو كيفية اللحاظ كان المسألة من دوران الامر بين الاقل والاكثر، اذ لوحظ عالم الذمة واشتغالها فاليقين حاصل باشتغالها بالاطعام للحيوان، وشك في خصوصية الناطقية، فتجري البراءة حيث ان الانسان مركب من جزئين هما الحيوانية والناطقية، والوجوب المتوجه الى الاول قطعي، بينما الثاني مشكوك.

لا يقال: لَمْ يَلَمْ يلاحظ المفهوم مفهوماً واحداً اندمجت فيه الحيوانية والناطقية، حيث باشتغال الذمة اليقينية بالحيوانية والشك في الناطقية. فإنه يقال: ان خصوصية الاندماج والتفصيل من الخصوصيات الثابتة في عالم اللحاظ وليست من خصوصيات عالم الذمة، فإن ملاحظة الذمة لم نجدها مشغولة بنحو اليقين الا باحد جزئين، وهو الحيوانية فإن وجوب اطعامها ثابت على كل حال، وهذا بخلاف الجزء الثاني فإنه لم يعلم تعلق التكليف به فتجري البراءة عنه.

واما في الثاني: فالامر دائر بين المتباينين لا بين الاقل والاكثر، فإن التباين بين مفهوم الاكرام ومفهوم الاطعام ليس بخصوصيات ثابتة في عالم اللحاظ حتى يقال بعدم اشغالها بها، بل التباين بلحاظ ذاتيهما، فأما ذات الاطعام داخل في الذمة أو ذات مفهوم الاكرام، وحيث ان المفهومين متباينان وإن كان بينهما اخصية واعمية في عالم الصدق والخارج؛ وعليه فالعلم الاجمالي فيهما علم بين المتباينين؟



وقد ذكرنا فيما سبق ان هذا العلم الاجمالي غير منجز لعدم تعارض  
الاصول في اطرافه فاصل البراءة عن وجوب الاطعام يجري بلا معارضة لاصل  
البراءة عن الاكرام، لأن الغرض من جريانه احد امرين، كلاهما باطل..

الاول منها: هو اثبات الترخيص في ترك الاكرام مع فرض الاتيان بالاطعام  
فهذا مستحيل لأنه مع ترك الاكرام الاعم لابد من ترك الاطعام الاخص لعدم  
امكان الاتيان به عند ترك الاعم.

الثاني منها: هو الترخيص في ترك الاكرام مع فرض ترك الاطعام، فهذا  
ترخيص بالمخالفة القطعية وهو باطل لعدم امكان التقيد باصل يستلزم المخالفة  
القطعية.

وههنا تعليقان:

الاول: ان تحليل متعلق الحكم الى عام وخاص غير سديد لأن المتعلق هو  
الفعل الذي يراد ايجاده خارجاً، فهو غير متحقق قبل الاتيان به ليتمكن لحاظ نسبته  
الى متعلق اخر، كي تكون النسبة بينهما كما ذكر، نعم النسبة تصدق في لحاظ  
الموضوع اذ هو ما ينبغي وجوده كي يحكم عليه بحكم، فهو متحقق اولاً ومن هنا  
يكون لحاظ النسبة بين مفاهيم الموضوع ممكناً.

وعلى هذا فالتحليل المذكور يرجع الى ما تقدم من كون الشروط راجعة الى  
الموضوع أو المتعلق، حيث يمكن تحليل ما هو متحقق كما هو واضح.

الثاني: ان النسبة في المثال المذكور بين الاكرام والاطعام هي العموم من  
وجه لا العموم المطلق، لصدق الاطعام دون الاكرام والعكس صحيح وصدقهما معاً  
في مورد، وبه يخرج المثال عن اصل الكبرى في دوران الامر بين الاقل  
والاكثر.





## دوران الامر بين التعيين والتخير الشرعي

وههنا مباني في تصور حقيقة الوجوب التخييري  
المبنى الاول: ان مرجع التخير الشرعي الى عدة وجوبات مشروطة حيث  
يكون كل وجوب مشروطاً بترك بقية الافراد، فاذا قال (اعتق رقبة او اطعم  
ستين مسكيناً) فالمقصود هو وجوب العتق مشروط بترك الاطعام أي اعتق ان  
لم تطعم، وكذا في جانب الاطعام أي اطعم اذا لم تعتق.  
وبيتني هذا الرأي على وجود غرض واحد للمولى يتحقق بكل واحد من  
افراد الواجب التخييري، فاذا تحقق الغرض بواحد من الافراد كان اللازم ترك  
بقية الافراد بعد تحصيل الغرض بالفرد الاول، فالفرد الاول وكذا الثاني كل واحد  
منهما مشروط بترك الآخر.

المبنى الثاني: ما ذهب اليه المحقق الخوئي (قده) من ان التخير الشرعي لا  
يختلف عن التخير العقلي بل هو هو، فكما ان الوجوب التخييري العقلي يتعلق  
بعنوان احدهما كذلك التخير الشرعي يتعلق بالجامع وهو عنوان احدهما، فاذا قال  
(اعتق رقبة او اطعم) فالمقصود هو عنوان احدهما.

المبنى الثالث: ان التخير الشرعي يرجع الى وجوبات متعددة بعدد الافراد  
ويكون كل فرد منها مشروطاً بترك بقية الافراد كالمبنى الاول لكن لا لوجود  
غرض واحد يحصل بكل واحد من الافراد بل لوجود اغراض متعددة بعدد  
الافراد، فما هو غرض العتق غير غرض الاطعام، والغرضان متضادان لا يمكن  
عند حصول احدهما تحصيل الآخر، ولجل ذلك لم يأمر المولى بكل واحد منهما  
تعييناً بل امر به مشروطاً بترك الآخر.



المبنى الرابع: وهو مختار المحقق العراقي (قده) من ارجاع الوجوب التخيري الى عدة وجوبات بعدد الافراد مع فرض ضيق في جانب الوجوب كما هو الحال على المبنى الاول لكن لا بنحو التعليق والاشتراط في نفس الوجوب بل في المتعلق بأن يكون الواجب بعض مراتب وجود المتعلق أي سد بعض ابواب عدمه، وهو ابواب عدمه المقارن مع عدم العدل الاخر.

هذه هي اهم مباني تصوير الوجوب التخيري، والحديث في حكم المسألة على كل واحد من المباني..

المبنى الاول: حيث يرجع التخير الشرعي الى وجوبين مشروطين شرط كل منهما هو ترك متعلق الاخر، كالعتق مشروط بترك الاطعام، والاطعام مشروط بترك العتق، وعلى هذا يكون مرجع الدوران الى العلم بوجوب العتق في حال ترك الاطعام، والشك في وجوبه حال الاتيان بالاطعام أي الشك في ان وجوب العتق هو وجوب مطلق او وجوب مشروط فينحل الى العلم بوجوب العتق في حال تحقق الشرط، والشك في حال عدمه، فتجري البراءة عنه وينتج عن ذلك التخير.

وهنا محاولتان لاثبات التعيين..

الاولى: ما عن المحقق النائيني (قده) من ان الوجوب التخيري وإن كان مشروطاً بعدم الاتيان بمتعلق العدل الاخر، الا انه مشروط بقاء لا حدوثاً، فوجوب العتق مثلاً، ثابت من اول الامر غاية ما هناك يشك في سقوطه بالاطعام وعدمه، والشك في السقوط مجرى لاصالة الاحتياط.

واجيب عنه.. أولاً: انه لا وجه لافتراض الشرطية بقاء فقط فالغاية من الواجب التخيري تحصل بجعل الوجوب مشروطاً من اول الامر بحيث يستكشف عدم ثبوت العتق لمن اطعم، ويكفي احتمال ذلك في المقام.



ثانياً: لو سلم ان الشرطية في مرحلة البقاء فقط مع ذلك يقال ان البراءة لا تختص بموارد الشك في حدوث التكليف، بل تجري في موارد الشك في التكليف بقاءً ايضاً، لانه مهما كان الشك في سعة التكليف سواءً اكان في مرحلة الحدوث او البقاء جرت البراءة عنه، بقطع النظر عن الاستصحاب، لاطلاق دليلها ولا موجب لتخصيصها بموارد الشك في حدوث التكليف.

نعم في موارد الشك في الامتثال لا تجري البراءة لعدم الشك بحسب الحقيقة في الفعلية بل الشك في الفاعلية.

ولو قيل بعدم شمول دليل البراءة لموارد الشك في السقوط اذا كان ذلك من ناحية الامتثال لا من ناحية احتمال ضيق الجعل كما في المقام.

الثانية: ما ذكره المحقق العراقي (قده) من كون العلم الاجمالي غير منحل، ومع العلم بوجوب العتق تعييناً، أي عدم جواز تركه او عدم جواز ضم ترك الاطعام الى ترك العتق، فإن الواجب ان كان تخييرياً فالمخالفة انما تكون بضم ترك احدهما الى ترك الاخر وهذا يعني ان كلا من الوجوبين التعيني والتخييري فيه حيثية الزامية يفتقدها الاخر.

اما الحيثية الالزامية في الوجوب التعيني للعتق فهي الالزام بالعتق حتى ممن اطعم وهي حيثية لا يشتمل عليها الوجوب التخييري، واما الحيثية الالزامية للوجوب التخييري للعتق والاطعام فهي تحريم ضم ترك الاطعام الى ترك العتق اذ بهذا الضم تتحقق المخالفة القطعية، وهي حيثية لا يشتمل عليها الوجوب التعيني لاحدهما، اذ على الوجوب التعيني تكون المخالفة متحققة بلا حاجة الى ضم ترك الاخر بل تتحقق بنفس ترك ذاك الواجب ولا يضر ضم ترك الاخر اليه، لأنه من ضم ترك المباح الى ترك الواجب، فيتشكل علم اجمالي باحد

الالزامين، وتكون البراءة عن وجوب العتق ممن اطعم معارضة بالبراءة عن حرمة ترك الاطعام ممن ترك العتق.

وفيه: ان العلم الاجمالي وإن لم يكن منحللاً حقيقة ولكنه غير منجز لانحلاله حكماً، لأن البراءة عن وجوب العتق ان اطعم لا تعارض بالبراءة الثانية لأن فرض جريانها هو فرض وقوع المخالفة القطعية العملية ولا يعقل التامين مع هذا الفرض، وهذا بخلاف جريان البراءة الاولى فإنها تجري لأن فرض المخالفة مخالفةً احتمالية لا قطعية.

### المبنى الثاني:

ما اختاره صاحب الكفاية (قده) من ان مرجع الواجب التخييري الى وجود غرضين لزوميين فعليين للمولى وهما متزاحمان في مقام التحصيل بمعنى ان استيفاء احدهما يعجز المكلف عن استيفاء الاخر، بمعنى ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما في مرحلة الامتثال، قال في الكفاية<sup>١</sup>: ان الغرض اذا كان متعدداً في الواجب التخييري، فمعناه ان المكلف لا يقدر على الجمع بينهما، وعلى هذا فاذا دار الامر بين التعيين والتخير كما لو شك في ان وجوب الصوم تعييني عليه او تخييري ما بينه وبين الاطعام، فيكون مرجع الشك في انه اذا قام بالاطعام، فهل يقدر على استيفاء غرض الصوم او لا يقدر؟

ففي مثل ذلك يكون المرجع قاعدة الاشتغال، على اساس ان قيام الغرض بالصوم معلوم والشك انما هو في القدرة على استيفائه بعد استيفاء الغرض من الاطعام، وفي مثل هذا المورد يحكم العقل بوجوب الاتيان بالصوم، غاية الامر ان كان وجوب الصوم تعييناً كان المكلف قادراً على استيفاء غرضه، وإن كان

<sup>١</sup> ( كفاية الاصول ص ١٧٤.. نقلاً عن المباحث ج ١٠ ص ٥١٠.

## الجزء الحادي عشر.....(١٠١)

وجوبه تخييرياً كان المكلف غير قادر على استيفائه، فيكون مرجع الشك في ان الاطعام هل يعجز المكلف عن استيفاء غرض الصوم اللزومي او لا؟

**جوابه:** ان كان الوجوب تخييرياً فهو معجز والا فلا، وهل يرجع الى البراءة او الاشتغال، فقد ذهب السيد الشهيد الصدر الى الثاني معللاً بأن المورد من موارد الشك في القدرة، والمرجع فيه الى الاشتغال.

**واجاب عنه** شيخنا الفياض (حفظه الله) بـ:

اولاً: ان هذا القول لا يرجع الى معنى معقول، اذ لا معنى لافتراض التزام والتضاد بين الاغراض بدون تزام وتضاد بين الافعال فإنه رجم بالغيب، ضرورة انه لا طريق هنا الى احراز التزام والتضاد فيها بعد ما لم يكن بين الافعال، هذا اضافة الى ان دليل الواجب التخييري ظاهر في ان الوجوب متعلق بالجامع العنواني لا انه متعدد فانه بطبيعة الحال يكون الغرض واحداً.

اقول: الشق الاول من كلامه غير سديد لأن المستدل يقصد من عدم امكان الاستيفاء انها متزامان في مقام الفعل لا مطلقاً، والا لا معنى للقول بأن استيفاء احدهما يعجز عن الاخر.

واما الشق الثاني من كون الوجوب التخييري.. الخ، فهو متين.  
وثانياً: ان ما هو الثابت بين الاصحاب من ان منشأ الشك في ثبوت التكليف ان كان هو الشك في القدرة، فالمرجع الى اصالة الاشتغال، غير تام، لأن الشك في ثبوت التكليف وحدوثه مورد لقاعدة البراءة سواء اكان منشأ هذا الشك، الشك في القدرة ام الشك في جهة اخرى كعدم النص في المسألة او تعارض النصين فيها او اجمال الدليل.

فلو شك في وجوب الحج من جهة الشك في الاستطاعة ولو باعتبار الشك في قدرته البدنية، فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عنه.



المهم ان الشك في القدرة مرجعه الى الشك في ثبوت التكليف وهو مجرى للبراءة ما لم تكن هناك جهة مانعة عن البراءة يكون الشك مقروناً بالعلم الاجمالي او كون الشبهة قبل الفحص، والا فمقتضى اطلاق دليلها عدم الفرق بين موارد الشك في القدرة وسائر الموارد، لأن الخارج عن اطلاق دليل البراءة امران..

الاول: مورد العلم الاجمالي حيث هي خارجة تخصصاً كما تقدم.

الثاني: مورد الشبهة قبل الفحص.

فالقدرة شرط كسائر شرائط التكليف، فاذا شككنا في ان وجوب الصوم تعيني او تخيري، فإن المكلف وإن كان يعلم تفصيلاً بترتب الغرض اللزومي على الصوم ولكن هذا العلم متعلق بوجوب الجامع بين الوجوب التعيني والتخيري، فهو ملزم باتيانته على الاول ولكن لا علم به وغير ملزم على الثاني، وعلى هذا فالشك في ان وجوبه تعيني او تخيري، وإن كان يرجع الى الشك في ان الاتيان بالاطعام، هل هو معجز او لا؟ عن استيفاء الغرض اللزومي من الصوم، الا انه مع ذلك لا مانع في الرجوع الى البراءة عن وجوبه اذا كان منشأ الشك فيه الشك في القدرة.

فذهاب المشهور الى كونه من موارد الاشتغال مبني على ان القدرة ليس شرطاً للتكليف وانما هي معتبرة في مرحلة الامتثال.

وعلى هذا فالتكليف فعلي والمكلف شاك في انه قادر على امتثاله او لا؟ والمرجع فيه الاشتغال، ولكن الصحيح ان القدرة شرط للتكليف كسائر الشروط. هذا اضافة الى ان منشأ الشك في وجوب الصوم في المسألة ليس هو الشك في القدرة، لأن وجوبه ان كان تخيرياً فقد سقط جزماً بالاتيان بالاطعام واستوفى غرضه به، وعجز المكلف عن استيفاء الغرض اللزومي من الصوم، وإن كان تعيناً وجب استيفائه منه، ولكن حيث انه مشكوك فيه ولا يعلم بوجوبه



كذلك، فلا مانع من الرجوع الى البراءة عن وجوبه التعيني، ومنشأ هذا الشك ليس هو الشك في القدرة بل منشأه عدم وجود نص في المسألة او تعارض النصين او اجماله اذا كانت الشبهة حكمية، او اشتباه الامور الخارجية اذا كانت الشبهة موضوعية<sup>١</sup>.

**وقد يقال كما قيل:** بأن المورد من موارد الاشتغال، وذلك لقيام الغرض اللزومي الفعلي بالصوم وهو معلوم على كل تقدير، سواء أكان وجوب الصوم تعيينياً ام تخييرياً، غاية الامر ان المكلف يشك في انه قادر على استيفاء هذا الغرض بعد الاطعام او لا، وفي هذه الحالة يحكم العقل بلزوم الاتيان بالصوم وعدم جواز تفويت الغرض اللزومي الفعلي المحتمل المنجز، نظير ما اذا علم المكلف بوجوب الصلاة عليه فعلاً ولكنه شك في انه قادر على اتمامها او لا؟ ففي مثل ذلك لا شبهة في حكم العقل بلزوم الاتيان بها، فإن عرض عليه عجز في الاثناء فهو معذور والا فقد اتي بها، لأن العقل لا يفوت التكليف العقلي ولو احتمالاً على اساس ان الاشتغال اليقيني يستدعي البراءة اليقينية.

واجاب عنه الشيخ الفياض<sup>٢</sup> بعد عرضه: بأن المعلوم بالاجمال هو قيام احد الغرضين اللزوميين بالصوم هما الغرض اللزومي التعيني او الغرض اللزومي التخيري، وهذا العلم لا يكون منجزاً لانخلاله حكماً بجران الاصل عن التعيين لأن فيه كلفة زائدة حتى تدفع بالاصل.

والحاصل: ان الوجوب ان كان تخييرياً فقد استوفى الغرض بالاطعام وعجز المكلف عن الصيام، فلا يبقى الا احتمال وجوبه تعيينياً، ومن الواضح ان الشك فيه لا ينشأ من الشك في القدرة بل من احد الامور المتقدمة، وعليه فالشك في التعيين والتخير في المسألة يرجع الى الشك في وجوب الصوم تعييناً بعد

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٥١٠).

<sup>٢</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٥١٥).



الاطعام، وحيث ان المكلف يعلم وجداناً بعده بسقوط الوجوب التخييري بما له من الملاك على تقدير ثبوته وعجزه عن استيفاء الغرض اللزومي من عدله الاخر، لا انه شاك في عجزه عن استيفائه، فاذن لم يبق الا احتمال الوجوب التعيني للصوم ومنشأه ليس الشك في القدرة.

**المبنى الثالث:** ما عن المحقق العراقي (قده) من ارجاع الوجوب التخييري الى عدة وجوبات بعدد البدائل مع فرض ضيق في جانب الوجوب كما هو على المبنى الاول، حيث شرط عدم الاخر، ولكن هنا لا بنحو التعليق والاشتراط في نفس الوجوب بل في المتعلق، بأن يكون الواجب بعض مراتب وجود المتعلق، أي سد ابواب عدمه، وهي ابواب عدمه المقارنة مع عدم العدل الاخر.

وبعبارة اخرى: ان وجوب كل واحد منهما غير مشروط بعدم الاخر، بل هو مطلق ولكنه متعلق خاص أي حصة خاصة لكل منهما، وهي الحصة المقارنة لعدم الاخر، وهذا القول نظير القول الاول، غاية الامر ان الواجب على القول الاول هو الجامع العنواني- عنوان احدهما- المردد بين طبعي الصوم وطبعي الاطعام، واما على هذا القول فالواجب هو احدى الحصتين.

**وفيه:** انه لا معنى لاطلاق الوجوب وتقييد الواجب لأن ترك العدل إما ان يكون له دخل في وجوب الصوم او لا يكون، فعلى الاول يكون الوجوب مشروطاً لا محالة بترك الاطعام، ويكون مطلقاً على الثاني حكماً وملاكاً.

والحكم في المسألة بناءً على هذا التصوير هو حكم المبنى الاول من رجوعه الى الشك في وجوب سد باب عدم العتق مطلقاً، او في خصوص سد باب عدم الاطعام، فتجري البراءة عن وجوب العتق ولا يتعارض بالبراءة عن الوجوب التخييري، أي عن حرمة ضم ترك الاطعام الى ترك الصوم كما تقدم توضيحه.





## امور عامة حول الاقل والاكثر

**الامر الاول:** هل يمكن التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة لاثبات احد الامرين من البراءة او الاحتياط او لا يمكن؟  
فقد نتمسك بالاستصحاب لاثبات الاحتياط باتيان الاكثر بالتقريب التالي..

ان المكلف لو اتى بالاقل فقد حصل له امران، الاول امتثال الواجب على تقدير كونه هو الاقل، والثاني بقاء الواجب على تقدير كونه الاكثر، وهذا التردد هو منشأ للشك في بقاء كلي الوجوب في ذمة المكلف وبقطع النظر من كونه هو الاقل او الاكثر، وحيث ان ذمته مشغولة باحدهما والان يشك في بقاء اشتغال ذمته فلا مانع من استصحاب بقاء وجوب الكلي الجامع بين الفرد القصير والفرد الطويل وهو الاكثر.

هذا واشكل عليه...

اولاً: ما عن المحقق الخوئي (قده): بأن هذا الاستصحاب محكوم باستصحاب عدم وجوب الفرد الطويل وهو الاكثر ومؤمن من العقوبة على تركه، والمقام يكون نظير ما اذا خرج من الشخص المحدث بالحدث الاصغر بلل مشتبته مردد بين البول والمني، فإن مثل ذلك لا مانع من استصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر وبه ينفتح موضوع وجوب الوضوء، ولا اثر لمجرد بقاء الحدث المعلوم بالاجمال، لأنه محكوم باستصحاب عدم كونه محدثاً بالاكبر.. هذا ما في تقريرات بحثه.

واما ما ذكره في المصباح فقد اشكل على التقريب المذكور باشكالين..



الاشكال الاول: ان المقام ليس من قبيل استصحاب الكلي من القسم الثاني حيث ان في هذا القسم يكون الفرد الحادث مردداً بين الفرد الطويل والفرد القصير، ومعه لا مانع من استصحاب عدم حدوث كل منهما في نفسه اذا كان هناك اثر شرعي مترتب عليه، غاية الامر يقع التعارض بين الاستصحابين فيتساقطان معاً من جهة المعارضة، ويكون العلم الاجمالي منجزاً، واما اذا ارتفع الفرد القصير فيكون الشك في بقاء الجامع نظير ما اذا خرج من المكلف المتطهر بلل مردد بين البول والمني، فإن استصحاب عدم كونه بولاً معارض باستصحاب عدم كونه منياً، وبعد الوضوء يشك في ارتفاع الحدث المتيقن لكونه مردداً بين ما هو مرتفع يقيناً وما هو باق كذلك فيستصحب بقاء الحدث الكلي، وأما في المقام فالامر ليس كذلك، لأن وجوب الاقل متيقن اجمالاً والشك انما هو في وجوب الاكثر لا في بقاء الجامع، نظير ما اذا خرج من المكلف المحدث بالاصغر بلل مردد بين البول والمني، لأن الشك فيه ليس في بقاء الجامع بل الشك في حدوث الفرد الاخر وهو المنى.

ومن هنا ذكر (قده): ان المكلف يشك في انقلاب الحدث الاصغر الى الاكبر وحينئذ لا مانع من استصحاب عدم الانقلاب وبه يتضح موضوع وجوب الوضوء<sup>١</sup>.

ويمكن تقرير المسألة بأن موضوع وجوب الوضوء هو المكلف المحدث بالاصغر وعدم كونه محدثاً بالاكبر بمقتضى الايات والروايات، وعلى هذا فالموضوع مركب من جزئين الاول محرز بالوجدان، وهو كونه محدثاً بالاصغر، والجزء الثاني محرز بالاستصحاب وهو عدم كونه محدثاً بالاكبر، وبضم الثاني للاول ينفتح موضوع

<sup>١</sup> ( مصباح الاصول ج ٢ ص ٤٤٣ نقلاً عن المباحث ج ١٠ ص ٥٢٢ .



وجوب الوضوء، فاذا ثبت وجوب الاقل فلا يبقى مجال لجريان استصحاب الكلّي.

**والجواب عنه..** أولاً: ان ما ذكره (قده) لا ينسجم مع ما بنى عليه عندما فصل بين البرأتين الشرعية والعقلية حيث افاد هناك بأن الاطلاق امر وجودي لا يثبت بالاصل، وذلك لأن اصاله البراءة عن تقييد الاقل بالجزء الزائد لا تثبت تعلق التكليف بالاقل بنحو الاطلاق الا على القول بالاصل المثبت، لأن التقابل عنده بين الاطلاق والتقييد من تقابل التضاد، وعليه يكون الاطلاق امراً وجودياً لا يمكن اثباته بالبراءة عن التقييد، واذا لم يمكن اثبات الاطلاق للاقل بالاصل البراءة الا على القول بالاصل المثبت لم يكن اثباته باستصحاب عدم وجوب الاكثر الا على النحو المثبت لأن الاطلاق امر وجودي.

وثانياً: لو سلم ان الاطلاق امر عدي، فغاية ما ثبت بهذا الاصل وجود الفرد القصير لا ان الجامع يكون في ضمن الفرد القصير فإن هذا من اللازم العقلي. اما تنظيره للمقام بمورد البلل المشتبه الخارج من المحدث بالاصغر، فغير فني لوجود نكتة فقهية خاصة في المثال توجب جريان استصحاب عدم الحدث الاكبر، وهي الاستفادة من الادلة التي بين ايدينا للوضوء كقوله تعالى ((اذا قمتم الى الصلاة..الخ)) ان المحدث بالاصغر اذا لم يكن جنباً بمقتضى التخصيص في الاية الاخرى كان طهوره الوضوء، وهذا الموضوع مركب من جزئين، جزء محرز بالوجدان وهو كونه محدثاً بالاصغر، وجزء محرز بالاستصحاب وهو عدم كونه محدثاً بالاكبر فيتفتح موضوع الوضوء بالنسبة اليه، واين هذا من محل الكلام<sup>١</sup>.

**ولو** اريد منع جريان استصحاب جامع الوجوب المردد بين الاقل والاكثر ان يقال: ماذا يراد من جريان الجامع؟ هل يراد اثبات وجوب الاكثر؟ فهذا من

<sup>١</sup> ( ذكره في المحصول ج ٥ ص ٣٥٢ لنوري حاتم.



الأصل المثبت لكون الملازمة عقلية، أو يراد اثبات جامع الوجوب فإن هذا لا اثر له، لأنه لا يزيد على العلم الوجداني بهذا الجامع وقد تم انه لا ينجز سوى الأقل، والأقل حاصل بحسب الفرض.

**والصحيح في الجواب:** ان قد تقدم من عدم العلم الاجمالي من اول الامر وانما هو على تفصيلي يتعلق بوجوب الأقل وشك بدوي في سعته وشموله للزائد، فليس هنا جامع معلوم وجوبه اجمالاً حتى يشك في بقاءه بعد الاتيان بالأقل، فالنتيجة انه لا موضوع للاستصحاب لبقاء الجامع.

ولو سلم، بأن العلم الاجمالي يتعلق بالجامع بين المطلق وهو الأقل والمقيد وهو الأكثر، فإن المكلف بعد الاتيان بالأقل وإن كان شاكاً في بقاء الجامع الا ان جريان استصحاب بقاءه غير جار، لما تقدم من ان الغاية من جريانه احد امرين كلاهما باطل، فلا اثر لتنجيز الجامع فيكون وجوده كالعدم، نعم لو ثبت بالاستصحاب لبقاء الجامع وجوده ضمن الفرد الطويل (الأكثر) لكان له اثر، ولكنه لم يثبت الا على القول بالأصل المثبت.

هذا كله في الاستصحاب المثبت للاحتياط.

**وأما الاستدلال بالاستصحاب على البراءة..**

ان يقال: اننا نقطع بعدم وجوب التسعة من الاجزاء والعشرة اجزاء أيضاً قبل دخول الوقت أو قبل صدور التشريع، وبعد دخول الوقت للفريضة أو بعد التشريع، نقطع بوجوب التسعة اجزاء دون الزائد منها، ونحتمل بقاء الجزء العاشر على عدم الوجوب فنستصحب عدم وجوبه.

وقد يشكل عليه: باننا قبل دخول الوقت للفريضة كنا نقطع بعدم وجوب التسعة اجزاء والعشرة اجزاء، وإن كنا نقطع بعد دخول الوقت بوجوب التسعة الاعم من الوجوب الاستقلالي، والضمني - في ضمن العشرة - دون الوجوب



الاستقلالي للاجزاء التسعة، حيث اننا لا نقطع به وإن كنا نحتمله، وهذا معناه امكان جريان استصحاب عدم وجوب التسعة اجزاء أيضاً، فيتعارض الاستصحابان ويتساقطان، ويكون العلم الاجمالي منجزاً وهو يقتضي الاحتياط. ويحاج عنه: بأن استصحاب عدم وجوب العشرة اجزاء لا يمكن ان يعارض استصحاب عدم وجوب التسعة اجزاء، لأنه ان كان المقصود من استصحاب وجوب التسعة اجزاء اثبات وجوب العشرة اجزاء، فهو من الاصل المثبت وهو ليس بحجة شرعاً وإن كان المقصود من اجزاء الاستصحاب المذكور الترخيصي بترك الاجزاء التسعة أيضاً، فهذا ترخيص بالمخالفة القطعية العملية، والاصل العملي وإن كان يؤمن من المخالفة الاحتمالية لكنه لا يؤمن من المخالفة القطعية العملية، فلم يصح جريانه مع هذه النتيجة.

وبذلك يتبين صحة جريان الاستصحاب لعدم وجوب الاجزاء التسعة وبه تثبت البراءة.

الامر الثاني: دوران الامر بين الجزئية والممانعة

اذا دار امر الشيء بين ان يكون جزءاً من الصلاة وبين ان يكون مانعاً بمعنى ان وجوده يمنع من الاتيان بالواجب كما في قول (آمين) في الصلاة عند العامة والتي يقول الخاصة انها مانع، فهل الدوران هنا بين الاقل والاكثر أو بين المتباينين؟

فيه قولان.. الاول: انه من دوران الامر بين المتباينين حيث يحصل علم اجمالي إما بوجوب المركب المنضم اليه الجزء المشكوك أو بوجوبه المقيد بتركه ذلك الجزء وهما متباينان، لأن الاول بشرط شيء والثاني بشرط عدمه وهما متباينان، والنتيجة هي وجوب الاحتياط بتكرار العمل مرة مع الجزء المشكوك ومرة بدونه لو دار الامر بين كلمة (آمين) في كونها جزءاً أو مانعاً.



وقد يقال: ان العلم الاجمالي المذكور غير منجز، اذ لا يمنع عن جريان الاصل في كلا الطرفين لأن تعارض الاصول مرهون بان جريانها تؤدي الى المخالفة القطعية العملية، وفي المقام لا يؤدي جريان الاصول اليها لأن المكلف إما ان يأتي بالصلاة مع (آمين) الجزء المشكوك أو يأتي بها مع تركه وعلى كلا التقديرين فلا مخالفة الاحتمالية وليست قطعية، والنتيجة هي التخيير بين الامرين عقلاً ويكون الامر من الدوران بين المحذورين حيث لا يمكن فيه المخالفة القطعية العملية.

نعم المخالفة القطعية تحصل بترك الصلاة رأساً، بمعنى جريان البراءة عن جزئية آمين، وجريانها عن مانعيته أي تقييدها بعدمه، ومع جريان اصالة البراءة عن كلا التقديرين، فهو ترخيص بترك الصلاة رأساً، ولذلك لا يمكن جريان البراءة عن كليهما معاً.

ولكنه: خارج عن محل الكلام، اذ لا شك في كون العلم الاجمالي في المقام منجزاً لامكان الاحتياط، والمخالفة القطعية لم تنشأ من جريان الاصول في الاطراف، واقصى ما ينشأ من جريانها هو المخالفة الاحتمالية ولا ينشأ منه ترك الصلاة رأساً والترك للصلاة رأساً ناشئ من ترك الاجزاء المعلومة. مع امكان الاحتياط لا يكون المقام داخلاً في الدوران بين المحذورين، وهذا هو القول الثاني.. ودفعه

نعم يمكن تصوير المخالفة القطعية العملية فيما اذا كان الجزء المشكوك مما يعتبر فيه قصد القرية على تقدير جزئيته أو مانعيته فلو اتى بها بدون قصد القرية فقد تحققت المخالفة القطعية، اذ على تقدير الجزئية المفروض انه لم يأت بها بقصد القرية وعلى تقدير المانعية المفروض انه قد اتى بها ولم يتركها ومع اداء جريان الاصلين الى المخالفة القطعية فيتعارضان ويتساقطان.

## الجزء الحادي عشر.....(١١١)

ولكن هذا الفرض لا يدخل في محل الكلام من جهة ان المكلف إما ان يأتي بالجزء المشكوك مع القرية أو يتركه فيها ولا ثالث لهما وهو اتيانه بدون قصد القرية لتحقيق المخالفة القطعية العملية.







### الامر الثالث

## دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهات الموضوعية

مر الكلام في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشبهات الحكمية، وذكر الاصوليون ان العلم الاجمالي منحل فيها حقيقة الى علم تفصيلي بوجود الاقل وشك بدوي بوجود الاكثر، ولكن العلم الاجمالي المنحل لا وجود له في المسألة بل هو علم تفصيلي بوجود الاقل من الاول، وشك بدوي في وجوب الزائد كتكليف زائد على اصل الواجب، والمرجع فيه هو البراءة بقسميها.

هذا في الشبهة الحكمية، وهل الشبهة الموضوعية كذلك؟ كما لو شك المكلف في شرطية عدم لبس الثوب المصنوع من حيوان لا يؤكل لحمه شرعاً ولا يقين عنده بجعلها فيحصل له التردد بين الاقل اذا لم تكن الشرطية ثابتة وبين الاكثر اذا كانت الشرطية ثابتة، وهذا التردد ناشئ من الشك في اصل جعل حيث لم يعلم ان الشارع جعل الشرطية المذكورة أو لا؟ هذا هو الشك في الشبهة الحكمية والتي مر الكلام في جريان البراءة عن الشرطية المشكوكة.

واما لو فرض العلم بالجعل المذكورة ولكن حصل الاشتباه من جهة المصداق الخارجي، كما لو شك في ان الثوب الملبوس مصنوع من جلد حيوان لا يؤكل لحمه، فالشبهة هنا موضوعية حيث يشك المصلي في التقييد المعتبر في الصلاة وأنه متحقق أو لا، وهو ان لا يكون لباسه من اجزاء ما لا يؤكل لحمه، ومع الشك فيه فهو يشك في مانعية هذا اللباس عن الصلاة، فهو لا يعلم ان



الواجب هو الصلاة المقيدة بعدم لبس هذا الثوب اذا كان في الواقع من اجزاء ما لا يؤكل أو لا تكون مقيدة بعدم لبسه اذا لم يكن من اجزاء ما لا يؤكل لحمه. وحيث ان مرجع الشك الى مانعية هذا اللباس عن صحة الصلاة أي انها مشروطة بعدم لبسه فهذه شبهة موضوعية، حيث لا يشك في اصل جعل الشرطية المذكورة وانما يشك في انطباقها على لباسه، وهل المرجع فيها هو البراءة كالحكمية أو الاحتياط؟

هنا تجري البراءة أيضاً، حيث يعلم بأن الاجزاء والشرائط المعلومة وهي الاقل واجبة، والزائد مشكوك فيه فتجري البراءة لنفيه، والنتيجة ان هذا اللباس ليس من اجزاء مما لا يؤكل لحمه.

**والمحقق النائيني** (قده) قد منع امكان تصوير الشبهة الموضوعية في الواجبات التي ليس لها متعلق في الخارج أي موضوع كالسورة مثلاً في الصلاة، فالثوب المصنوع مما لا يؤكل لحمه فالشرط هو عدم لبسه وهذا واجب ضمني، فإن كل شرط هو واجب ضمني، فاذا لاحظناه فوجدناه متعلقاً بموضوع خارجي وهو الثوب في الخارج فالواجب الضمني أو الشرط له متعلق بموضوع خارجي وهو الثوب.

واما في مثل السورة، فانها جزء وواجب ضمني في الصلاة، فإن كل جزء هو واجب ضمني، الا انه لا متعلق لها بموضوع خارجي فلا يوجد في الخارج ما تتعلق به السورة.

وما ذكر في الجواب عن الشبهة الموضوعية واضح في حالة الثوب، أي متعلق الواجب الضمني بموضوع خارجي حيث يمكن تصوير الدوران بين الاقل والاكثر، حيث يقال: بأن شرطية عدم لبس هذا الثوب مشكوكة، فإن كان عدم



لبسه شرطاً فالواجب هو الأكثر وإن لم يكن شرطاً فالواجب هو الأقل، وهذا هو التردد في الشبهة الموضوعية بين الأقل والأكثر.

وأما في الحالة الثانية، حيث لا موضوع خارجي بتعلق الواجب الضمني - وهو السورة - به، فقد ذهب المحقق النائيني (قده) الى عدم امكان تصوير التردد بين الأقل والأكثر، والنكته في ذلك واضحة، حيث لا يوجد موضوع خارجاً ليشار له ويقال اننا نشك في شرطيته حتى يحصل عندنا التردد بين الأقل والأكثر.

**واجاب عنه** المحقق الشهيد الصدر الاول (قده) بالقول ان الشبهة الموضوعية وإن لم تتصور في الواجبات الضمنية التي لا موضوع لها في الخارج مباشرة بلحاظ موضوعها اذ لا موضوع لها، الا انه يمكن تصورهما بلحاظ حالات المكلف من المرض ونحوه، كما لو فرض ان السورة انما تكون واجبة على غير المريض من المكلفين، فيكون وجوبها مقيد بعدم كون المكلف مريضاً، ففي مثل هذا الحال تتصور الشبهة الموضوعية كما لو شك المكلف انه مريض أو ليس بمريض، فعلى تقدير المرض انه غير مكلف بها، والا فهو مكلف بها فالشبهة موضوعية، حيث يكون مكلفاً بها عند عدم المرض وهو تكليف بالأكثر، وغير مكلف بها عند المرض وهو تكليف بالأقل.

**ودفعه** الشيخ الفياض (حفظه الله) بالقول انه غير وارد، لأن نظر المحقق النائيني (قده) الى خصوص الشبهة الموضوعية التي ليس لها ما تتعلق به خارجاً، وأما انها لا تتصور مطلقاً حتى بالنسبة لحالات المكلف من المرض ونحوه فلا يظهر من كلامه (قده)، نعم لو كان نظره الى عدم تصور الشبهة الموضوعية مطلقاً حتى بلحاظ حالات المكلف، فالإيراد غير وارد عليه<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٥٤٨).

## الوسيط في علم الأصول.....(١١٦)

ويمكن ان يقال: انه وإن امكن تصوير الشبهة بلحاظ حالات المكلف، ولكن هذا التصوير كان بانضمام شيء اخر وهو حالات المكلف ولولا هذا الضم لما امكن تصويرها.



## الامر الرابع في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات

هل النتيجة هي نفس النتيجة في الواجبات أو لا؟ وجهان، بل قولان..  
الاول: هو ما ذهب اليه المحقق النائيني (قده) من عدم الفرق في المسألة بين دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الواجبات وهي في المحرمات، من حيث ان الاقل معلوم في الواجبات والشك انما في شموله للزائد، والحال نفسه في المحرمات فإن حرمة الاقل معلومة والشك هو في شمولها لما زاد عن الاقل، مثلاً يحرم ترسيم الحيوان على المشهور بين الفقهاء فلو فرض الشك في ان الحرمة المجعولة هل هي لتمام اعضاء الحيوان واجزائه أو انها مجعولة للجامع بين تمامها وبين رأسه فقط، ففي مثل هذه الحالة تكون حرمة الاقل وهي ترسيم صورة الحيوان في الجملة اعم من التمام والناقص معلومة، والشك انما هو في سعة هذه الحرمة وشمولها لتمام اعضاء الحيوان<sup>١</sup>.

الثاني: هو ما ذهب اليه المحقق الشهيد الاول (قده) من الفرق بين المسألتين، من حيث ان الاقل في دوران الامر في الواجبات معلوم واما وجوب الاكثر فهو مشكوك، بخلافه في دوران الامر بين الاقل والاكثر في المحرمات فإن حرمة الاكثر معلومة إما بنفسه أو من جهة اشتماله على الحرام، بينما حرمة الاقل مشكوكة، عكس المسألة في الواجبات<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١٠ ص ٥٤٨ نقلاً عن فوائد الاصول ج ٤ ص ١٤٩).

<sup>٢</sup> (البحوث ج ٥ ص ٣٦٢).



وقد علق عليه الشيخ الفياض (حفظه الله) بالقول ان هذا البيان خاطئ (بتوجيه) ان الاكثر له اطلاقان، فقد يطلق ويراد به الواجب المشتمل على الجزء الزائد المشكوك فيه، كما هو الحال في الصلاة مع السورة، وقد يطلق ويراد به الجزء المشكوك فيه، ولا فرق بين الواجبات والمحرمات في كلا الاطلاقين، فكما ان حرمة الاكثر بلحاظ الاطلاق الاول في باب المحرمات معلومة إما بنفسه أو من جهة اشتماله على الحرام، فكذلك وجوب الاكثر في باب الواجبات معلومة إما بنفسه أو من جهة اشتماله على الواجب، كما لا فرق بلحاظ الاطلاق الثاني، فكما ان وجوب الزائد مشكوك في الواجبات فكذلك حرمة الزائد في المحرمات، فالحرمة المجعولة في الشريعة المتعلقة برسيم الحيوان هل هي متعلقة بالصورة في الجملة أي الجامع أو هي متعلقة برسيم صورته بتمام اجزائه، فالشك وهو في شمول الحرمة للزائد وهو ترسيم تمام الاجزاء، والنتيجة ان حرمة ترسيم الحيوان في الجملة معلومة والشك انما هو في حرمة ترسيمها مقيدة بتمام الاجزاء، فاذن لا فرق بينهما.. هذا من ناحية.

ومن ناحية اخرى: ان العلم الاجمالي بوجوب الاقل والاكثر ينحل حقيقة الى علم تفصيلي بوجوب الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد بل قلنا انه لا علم اجمالي في المقام بالنسبة للواجبات، بل هو علم تفصيلي بوجوب ذات الاقل وشك بدوي في وجوب الزائد فكذلك العلم الاجمالي بحرمة الاقل والاكثر للعلم بحرمة الترسيم المتعلقة بصورة الحيوان الجامعة بين صورته التامة وصورته الناقصة تفصيلاً والشك هو في سعة هذه الحرمة وشمولها للقيود الزائد وهو تمام الاعضاء. ولكن بالامكان ابراز فرقين..

الاول: انه في تردد الواجب بين الاقل والاكثر ان تعلق الوجوب بالاكثر فيه ضيق ومؤونة زائدة على المكلف اكبر مما لو تعلق الوجوب بالاقل، فإن تعلق



الوجوب بالاكتر يعني الاتيان بتمام الاجزاء بينما تعلقه بالاقل يعني الاتيان بما دون الجزء الزائد، ومن الواضح ان الاتيان بالجزء الزائد يشتمل على مشقة زائدة غير موجودة في الاقل، بينما في الحرام تنعكس القضية فحرمة الاقل فيها تضيق على المكلف اكثر مما لو كانت الحرمة متعلقة بالاكتر اذ حرمة الاقل تعني حرمة ترسيم أي جزء من الحيوان حتى مع عدم ضم بقية الاجزاء اليه، بينما حرمة الاكثر تعني عدم حرمة رسم الرأس وحده وانما يحرم لو انضم اليه رسم بقية الاعضاء.

الثاني: ان التردد بين الاقل والاكتر في الواجبات كانت له مصاديق متعددة، منها الشك في الجزئية، ومنها الشك في الشرطية، ومنها التردد بين التعيين والتخير.

واما التردد في المحرمات فليست له جميع هذه المصاديق بل ينحصر في مصداق واحد وهو الاخير أي التردد بين التعيين والتخير، فإن حرمة تصوير تمام الاجزاء معناه تردد الحرام وهو وجوب ترك تصوير بعض الاجزاء مخيراً فهو إما ان يترك تصوير الرأس أو تصوير اليد او.. او..، وانه يجب عليه على سبيل التخيير ترك رسم احد الاجزاء بينما حرمة تصوير الرأس تعني وجوب ترك تصوير خصوص الرأس وتعين ذلك به بالخصوص.

وما دام التردد بين المحرمات هو حالة التردد بين التعيين والتخير فما ذكر في الحكم فيها يجري هنا أيضاً في تردد الحرام بين الاقل والاكتر، حيث يجري الاصل في تعين العتق للكلفة الزائدة فيه والضيق على المكلف بخلاف التخيير بين العتق والاطعام فإن الاصل لا يجري لنفيه اذ الحيثية الالزامية الثابتة للوجوب التخييري هي حرمة ضم ترك الاطعام الى ترك العتق، وهي لا تجري لأن لازمها الترخيص في المخالفة القطعية.



وهذا بنفسه يجري في حال تردد الحرام بين الأقل والأكثر فحرمة الأقل تشتمل على ضيق زائد على المكلف، فالأصل ينفىها، وأما حرمة الأكثر فلا تجري البراءة فيها إذ حرمة تصوير كامل الجسم جسمية وجريان البراءة فيها يعني الترخيص بالمخالفة القطعية، والأصل لا يجري فيها.

ويلاحظ على النقطتين المبرزتين

أولاً: أن الترك سواءً تعلق بالأقل أو الأكثر ليس فيه ضيق وكلفة على المكلف، إذ الترك خفيف المؤونة، نعم أن كان مقصوده أن الضيق بالنسبة للأقل هو تعين تركه سواءً انضم إليه باقي الأجزاء أو بعضها أو لم ينضم إليه، بخلاف الأكثر إذ لا بد من ضم الغير إليه كان وجهاً.

ولو كان قد قال: أن الأكثر متعين الترك دون الأقل، فهو مشكوك، إذ لو ترك الأقل فقد يكون الأكثر هو المحرم، بخلاف ما لو ترك الأكثر فهو متيقن الترك، إذ لو كان الأقل هو المطلوب فقد تركه ولو كان الأكثر هو المطلوب فقد تركه أيضاً.

ولو قال كذلك: بأن الحرام هنا حيث يكون ارتباطي بمعنى أن عصيان بعضه مرتبط بعصيان البعض الآخر حيث يكون المبغوض هو المجموع من حيث المجموع بحيث لو اتى بالجميع إلا واحد لم يعص سواءً أكان إبعاضه وجوبية كما في الغناء حيث نهى عنه بناء على كونه هو الصوت المطرب مع الترجيع، أو عدميه كما في النهي عن هجر الزوجة أربعة أشهر فهو في فسحة من العصيان، بخلاف الأقل إذ يتحقق منه العصيان بمجرد ارتكابه.

وثانياً: أن ما ذكره من كثرة المصاديق في الدوران بين الأقل والأكثر للواجب وعدمه إلا مصداق واحد في الدوران بين الأقل والأكثر للمحرمات غير سديد، إذ لا تتصور الجزئية في الترك وكذا الشرطية، إلا إذا قلنا بأن الحرام هنا





مرجعه الى الواجب الارتباطي الذي يكون المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث اذا ترك الجميع الا واحداً لم يمتثل، كما في حرمة ترك الصوم حيث يمكن تصور الجزئية أو الشرطية هنا فيقال مثلاً ان حرمة الترك للصوم مشروطة بترك الافطار في اللحظة الاخيرة من النهار.

هذا مضافاً الى ان تسرية الحكم من دوران الامر بين التعيين والتخير في الواجبات الى دوران الامر بين التعيين والتخير في المحرمات انما يصح لو قلنا بان مرجع الحرام الارتباطي هنا الى الواجب الارتباطي الذي لا يتحقق الامتثال الا باتيان الجميع، لا مطلقاً كما لو لم يرجع الحرام الارتباطي الى الواجب الارتباطي، ويكون المطلوب فيه هو المجموع من حيث المجموع بحيث لو اتى بالجميع الا واحداً لم يعص، كما لو هجر الزوجة لثلاثة اشهر وتسعة وعشرين يوماً وباشرها في اليوم الثلاثين لم يعص.

ثم ان الانحلال للعلم الاجمالي في المسألة هل هو من الانحلال الحقيقي أو الحكمي، فيه وجهان.. الاول كون الانحلال هنا حكماً لا حقيقة على ما ذهب اليه الشهيد الصدر الاول (قده)، بينما انحلاله في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين حقيقي.

ويبين وجهه بأن حرمة الاكثر تعني ان متعلق الحرمة هو مجموع اجزاء الحيوان الذي يكون في قوة وجوب ترك احد الاجزاء تخييراً، وحرمة الاقل تعني ان متعلق الحرمة هو الجامع بين الاجزاء الذي يكون في قوة وجوب ترك هذا الجزء وذاك الجزء كذلك، ومرد هذا الى دوران الامر لمتعلق التكليف بين عنوانين، احدهما جامع والاخر حصة وفرد، فيكون المقام حينئذ من دوران الامر بين التعيين والتخير، والانحلال فيه حكمي لا حقيقي على اساس ان

اصالة البراءة تجري عن حرمة الاقل ولا تكون معارضة لاصالة البراءة عن حرمة الأكثر لانها لا تجري باعتبار ان الاتيان بالمجموع اتيان بالحرام قطعاً<sup>١</sup>.

**وناقش فيه** الشيخ الفياض (حفظه الله) حيث فسر ان الحرمة المتعلقة بالأكثر متعلقها هو المجموع لاجزاء الحيوان أي الحيوان بكامل اجزائه، ومعنى ان الحرمة متعلقة بالأقل ان متعلقها الجزء المعين منه كالرأس أو الصدر مثلاً، فعلى الاول يتحقق ترك الحرام بترك احد اجزائه، وعلى الثاني لا يتحقق ترك الحرام الا بترك رسم الجزء المعين بالذات، وعلى هذا فمتعلق الحرمة بمفاد كان التامة هو رسم ذلك الجزء ولو في ضمن رسم سائر اجزاء الحيوان معلوم تفصيلاً، للعلم بهذه الحرمة والشك انما هو في ضم سائر الاجزاء، ولا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن شمولها.

نعم ان العلم الاجمالي بحرمة الاقل الجامعة بين الحرمة المطلقة والمقيدة المستقلة والضمنية غير قابل للانحلال حقيقةً وانما هو قابل للانحلال حكماً، ولكن تقدم ان هذه العناوين من الاستقلالية والضمنية والاطلاق والتقييد جميعاً خارجة عن حقيقة الحرمة المجعولة في الشريعة المقدسة، لانها امور انتزاعية لا واقع لها موضوعي في الخارج غير وجودها في عالم الذهن والتصور كما تقدم تفصيل ذلك.

وحيث ان الشك في تقييد حرمة الرأس بدوي فلا مانع من الرجوع الى اصالة البراءة عن هذا التقييد، وقد مر لا مانع من التفكيك في تنجيز حكم واحد فإن ما وصل منه فقد تحقق موضوع حكم العقل بتنجزه وما لم يصل لا موضوع له. اذن لا فرق بين مسألة الاقل والأكثر الارتباطيين في الواجبات وهي في المحرمات من هذه الناحية اصلاً.

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٣٦٣).



والصحيح هو ما ذكره الشيخ الفياض لما مر في تحرير محل النزاع وإن الأكثر لا يتحقق إلا ضمن تحقق الأقل، وعليه فالأقل يكون معلوم الحرمة تفصيلاً والشك إنما هو في انضمام بقية الأجزاء إليه ولا مانع من جريان البراءة عنها، فالانحلال هنا حقيقي لا حكمي.

وما ذكره المحقق الشهيد (قده) إنما هو في المحرم الارتباطي الراجع إلى الواجب الارتباطي، وأما في المحرم الارتباطي غير الراجع للواجب الارتباطي فلا يأتي، لأنهما شيء واحد والاختلاف في الصياغة، فما كان بصيغة الماضي فهو الحرام وما كان بصيغة الأمر فهو الواجب كما مثل له في العناية بالقول (أسكت ساعة) فهو واجب ارتباطي أو (لا تتكلم ساعة) فهو حرام ارتباطي) فلو ترك السكوت ولو للحظة لم يكن ممثلاً إذ يكون المطلوب منه هو مجموع التروك من حيث المجموع بحيث إذا ترك الجميع إلا واحداً لم يمثل.

وما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله) مردود باعتبار أن حرمة الأقل لم تكن تفصيلية كما ذكره لأن حرمة الأقل في ضمن الأكثر غير ثابتة بل الثابت هو حرمة الأكثر فلو أتى بالأكثر فقد حرم عليه، وأما الاتيان بجزء منه كما لو جاء بالأقل فلا حرمة فيه ولو ضمنية، وعلى هذا فالأقل ليس مقطوع الحرمة لتجري البراءة عن الأكثر، وحيث أن الشيخ لا يقول بكون مقدمة الحرام حرام على تقدير كون الجزء مقدمة لكل فلا يتحقق عنده شرط الانحلال الحقيقي.

ولكن مقدمة الحرام حرام، على ما مبين في مبحث مقدمة الواجب وعليه فإن حرمة الأكثر لا تقع إلا عن طريق الأقل فلو لم يرسم الأقل لا يقع في ارتكاب حرمة الأكثر، فالأقل معلوم الحرمة وبه يتحقق الانحلال الحقيقي.





## الامر الخامس اطلاق الجزئية للناسي

حيث يعلم باصل جعل الجزئية ولكن يشك في سعة وضيق هذا الجعل، فلا يعلم هل جعلت الجزئية- كالسورة مثلاً- جزءً حتى في حالة النسيان، بحيث تكون السورة جزءً في هذه الحالة.

وقد تقدم انه في حال جعل الجزئية، فإن العلم الاجمالي منحل حقيقة للعلم بوجوب الاقل والشك في وجوب الزائد فتجري البراءة عنه بلا معارض، وإن قلنا بأنه لا علم اجمالي في المقام على ما تقدم توضيحه.

واما في حال الشك في جعل الجزئية لحالة النسيان، ومرجعه في الحقيقة الى دوران الواجب بين الاقل والاكثر بلحاظ حالة النسيان خاصة حيث يحصل الشك بين كون الاقل هو الواجب على الناسي وبين الاكثر بلحاظ هذه الحال فتتردد الاجزاء الواجبة على الناسي بين التسعة والعشرة حيث يشك بأن السورة المنسية جزءً من الصلاة او ليست بجزء؟ ففي حالات غير النسيان تجري البراءة عن وجوب الزائد بعد ان كان بقية الاجزاء معلومة.

هذا كله اذا لم يكن لدليل الجزئية او الشرطية اطلاق يثبت بواسطته عموم الجعل للجزئية لحالة المرض مثلاً واما مع وجود الاطلاق فمن الطبيعي الاخذ به حيث يثبت جزئية السورة لحالة المرض ايضاً.

وبهذا يتضح ان التمسك بالبراءة في حالة الشك في اصل الجعل للجزئية كان ابتداءً وبالمباشرة واما في حال الشك في سعة جعل الجزئية لحالة المرض وغيره فلا يمكن التمسك بالبراءة الا بعد عدم الدليل على اطلاق الجزئية حيث يلاحظ



ذلك أولاً فإن كان لدليل الجزئية إطلاق أخذ به فلا تصل النوبة الى الاصل العملي والا أُجري الاصل العملي.

وهذا واضح ولكن وقع الاشكال في حالتين، هما حالة النسيان وحالة العجز والتعذر لبعض الاجزاء، فقد اشكل الشيخ الانصاري (قده) على حالة النسيان. وقد ذهب المشهور من الاصوليين بما فيهم صاحب الكفاية على ما مر بيانه في الشرح الى ملاحظة دليل الجزئية، وأنه هل له إطلاق يدل على ثبوت الجزئية مطلقاً وشمولها لحال النسيان، وعليه يحكم ببطلان صلاته، لأن السورة المنسية كانت جزءاً واجباً على المكلف لم يأت به والصلاة المركبة من هذا الجزء المنسي ومن غيره تنعدم بانعدام جزءها، فلم يأت بالمامور به ليتحقق الامتثال، ولكن المشهور لم يفرق بين ان يكون ارتفاع النسيان داخل الوقت او بعد انتهاؤه.

وإن لم يكن لدليل الجزئية إطلاق لحالة النسيان، فتصل النوبة الى الاصل العملي وهو يقتضي البراءة لأنه من دوران الامر بين الاقل والاكثر حيث يشك في وجوب الجزء المنسي فتجري البراءة عنه.

**وقد علق عليه بعض المحققين (قدم)<sup>١</sup> حيث فرق بين النسيان المستوعب لتمام الوقت وبين غير المستوعب والذي يرتفع في اثناء الوقت.**

فعلى الاول، فإن المكلف يعلم بأنه مكلف بالتسعة اجزاء ولا يعقل تكليفه بالعشرة بضم الجزء المنسي، لفرض نسيانه، فتكليفه متعلق بالتسعة جزءاً، والمفروض انه قد امتثله في اثناء الوقت وسقط، وبعد انتهاء الوقت وارتفاع نسيانه يشك في ثبوت تكليف جديد بالقضاء، وهذا شك في حدوث تكليف جديد فتجري البراءة عنه، ولا وجه لما قاله المشهور من انه مع افتراض الاطلاق لدليل الجزئية يؤخذ به ويحكم ببطلان الصلاة فإن هذا لا معنى له، لأن الناسي في

<sup>١</sup> (بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٣٧١).



تمام الوقت لا اشكال في عدم تكليفه بالاكتر لأنه لا يكلف بما نسيه على أي حال إما لعدم معقوليته كالعاجز او لادلة رفع التكليف بالنسيان، وانما يعلم بأنه إما ان يكون ما اتى به صحيحاً او يجب عليه القضاء بعد خروج الوقت، وهذا مرجعه الى الشك في وجوب جديد في حقه، بل لو بُني على مقالة المشهور فإن البراءة تجري عن وجوب القضاء بلا معارض.

ولو شئت القول: ان هنا علماً اجمالياً عند المكلف إما بصحة التسعة التي اتى بها داخل الوقت، او بوجوب القضاء عليه، وحيث انه لا معنى لجريان البراءة عن وجوب التسعة لأنه قد اتى بها فلا تكليف بها خارج الوقت فتجري عن وجوب القضاء بلا معارض.

وأما على الثاني، فالتكليف فعلي ولكنه مردد بين الجامع الشامل للصلاة الناقصة التي صدرت منه حال النسيان او بالصلاة التامة فقط، والاول معناه اختصاص الجزئية للمنسي بغير حال النسيان، ومعنى الثاني اطلاق الجزئية لحال النسيان، وهو من الدوران بين التعيين والتخير، وحيث ان الجامع معلوم الوجوب فلا تجري البراءة لنفيه وكيف تجري بعد ان اتى به؟ بل تجري لنفي وجوب الصلاة التامة بلا معارض.

وقد اثار الشيخ الانصاري (قده) اشكالا في امكانية تكليف الناسي حيث لا يمكن تكليف الناسي لا بالاقل لأنه لا يرى نفسه ناسياً فلو جعل الخطاب مخصوصاً بالناسي فلا يمكن ان يصل اليه الا اذا التفت الى نفسه وأنه ناسٍ فيخرج عن كونه ناسياً ويصير متذكراً، ولا يمكن تكليفه بالاكتر لكونه ناسياً، وعليه فاذا اتى بالاقل حال النسيان وبعد ارتفاعه تذكر فشك في سقوط التكليف بالاقل المأتي به وهو مجرى للاحتياط لا البراءة لأنه شك في سقوط التكليف.



والحاصل ان كون الاقل تكليف بحق الناسي ومختص به امر غير معقول لعدم امكان ايصال الخطاب اليه حيث انه لا يرى نفسه ناسياً.

**وقد اجيب عن امكانية تكليف الناسي بعدة اجابات..**

الاول: ما عن صاحب الكفاية ومن بعده المحقق النائيني (قدهما) بتصوير جعلين احدهما بالاقل وهو متعلق بجامع المكلف الاعم من الناسي والمتذكر، وتكليف مقيد بالزائد في حق المتذكر.

وهذا البيان تارة يراد به ان تعدد الخطاب بهذه الصياغة اثباتاً وإن المجعول ثبوتاً هو الاقل للناسي والاكثر للمتذكر، وهذا لا يعالج المشكلة الثبوتية التي ابرزها الشيخ الانصاري (قده) من ان جعل الخطاب المخصوص بالناسي غير معقول لعدم امكان وصوله اليه وتحريكه منه فهو لا يرى الخطاب متوجهاً اليه.

او يراد ان تعدد الخطاب بهذه الصيغة ثبوتاً، وهو قابل للمناقشة لأننا نسأل ما هو المقصود من تعلق الوجوب بالاقل في حق المكلف مطلقاً.

فهل المقصود تعلق الوجوب بالتسعة مقيدة بالجزء العاشر؟ وهذا باطل من حيث ان لازمه ان الناسي لم يكلف بالتسعة بل بالعشرة وهذا خلف الفرض من كونه مكلفاً بالتسعة اجزاء بل هو مكلف بالعشرة.

او ان المقصود تعلق الوجوب بالتسعة بدون تقييده بالجزء العاشر وهو باطل ايضاً اذ لازمه كون المتذكر مكلفاً بالتسعة لا بالعشرة فلو اتى بالتسعة سقط عنه التكليف، ثم يجب عليه الاتيان بالجزء العاشر وهذا غير محتمل، حيث فيه تجزئة للامثال بمقدار التسعة اولاً وبالجزء العاشر ثانياً.

او ان المقصود تعلق التكليف بالتسعة مقيدة بالجزء العاشر في حق المتذكر ومن دون تقييد في حق الناسي.





وهذا الاحتمال وجيه ولكن لا حاجة فيه الى تعدد الجعل بل يمكن صياغته بجعل واحد، يا ايها المكلف يجب عليك إما التسعة المقرونة بالنسيان او بالعشرة، وهو خطاب موجه الى المكلف دون الناسي، وإن وجوب التسعة ليس مطلقاً بل مقيد بالنسيان، والتكليف لم يتعلق بخصوص العشرة بل بالجامع بينهما وبين التسعة، وهنا المكلف مخير بين الاتيان بالتسعة شريطة كونه ناسياً وبين الاتيان بالعشرة.

وعليه فلا حاجة للتعدد بل يكفي الخطاب الاول.

او ان المقصود تعلق التكليف بالتسعة من دون ان يكون مقيداً بالعشرة ولا مطلقة بل محملة من هذه الناحية.

وهو احتمال باطل اذ لا معنى للاهمال في عالم الجعل، فالمولى إما ان يجعل الوجوب للتسعة مقيداً بالجزء العاشر او يجعل الوجوب لها مطلقاً من حيث الجزء العاشر ولا يمكن جعله مهنلاً، والاهمال انما يعقل في عالم الكشف والدلالة المبرز للجعل، وهذا معنى ان التقابل بين الاطلاق والتقيد في عالم الجعل من التناقض فلا يمكن ارفعهما وصيرورة الجعل مهنلاً.

وبهذا يتضح امكان تكليف الناسي بالاقل، ويتضح ايضاً ان تكليف الناسي صغرى لكبرى دوران الامر بين الاقل والاكثر، وحيث ان المكلف يجزم بأنه مكلف بالاقل وقد اتى به قبل تذكره، ولكنه يشك في تكليف جديد بالزائد فتجري عنه البراءة بلا اشكال، بل ان جريان البراءة في هذا المقام- مقام النسيان- اولى من جريانها في حالة الشك في اصل جعل الجزئية والشرطية، فإن المتردد فيها وإن كان يحصل عنده علم اجمالي إما بوجوب الاقل وإما بوجوب الاكثر فتجري البراءة عنه على ما تقدم بيانه، أي ان العلم الاجمالي ربما يقال بمنجزيته وبالتالي يمنع عن جريان البراءة.



وأما في هذا المقام، فلئن سلمنا بمنجزية العلم في المسألة الاولى وهي الشك في اصل الجزئية والشرطية فلا نسلم منجزيته هنا لأن تشكل العلم الاجمالي هنا بعد تذكر الناسي وقد اتى بالاقل، حيث يحصل له علم اجمالي إما بوجوب الاقل وقد اتى به او بوجوب الاكثر وحيث لا تعارض للاصول في اطراف العلم الاجمالي، لأنه بعد الاتيان بالاقل لا يبقى معنى لاجراء البراءة عن وجوبه فتجري عن الاكثر بلا معارض، وهذا جارٍ في كل اشكال العلم الاجمالي حتى لو كان التردد بين المتباينين فضلاً عن الاقل والاكثر.

نعم قد مر منا عدم تشكل علم اجمالي بالمرة.

**وقد اجاب بعض المعاصرين على اشكال عدم تشكل العلم الاجمالي بالقول:**

ان هذا العلم الاجمالي موجود قبل الفعل لأن الشبهة حكمية والمجتهد يعتني بالاحتياط باتيان الاكثر، غاية الامر ان مقلده لا يعلم انه ناسي فحاء بالاقل، فيجب الاتيان بالاكثر لأن المقلد يعلم بتبع علم مجتده بوجوب الاحتياط في هذا المورد، وهذا علم اجمالي قبل النسيان وهو منجز على المكلف<sup>١</sup>.

وجوابه واضح: من حيث ان فعلية العلم الاجمالي عند المكلف قد حصل بعد اتيان بالاقل الذي هو احد طرفي العلم الاجمالي ومعه لا معنى لايجاب الاحتياط عليه.

نعم لو اتى بالاكثر من اول الامر بعد ارتفاع نسيانه وقبل اتيان بالاقل تطبيقاً لفتوى مجتده بالاحتياط لكان وجهاً لكن لا من جهة العلم الاجمالي وتشكله قبل الفعل بل من جهة اخرى هي اليقين ببراءة الذمة مثلاً.

وهذا غير معقول بحق الناسي، لأنه انما ياتي بالاقل دون الجزء المنسي، والا انقلب الفرض.

<sup>١</sup> ( الهاشمي في المحصول ج ٥ ص ٣٦٣ - لنوري حاتم.



الجواب الثاني عن اصل شبهة عدم امكان تكليف الناسي للشهيد الصدر الاول (قده): انه يمكن توجيه التكليف الى طبيعي المكلف الشامل للمتذكر والناسي، ويكون متعلقاً بالجامع كما لو قال (يجب على المكلف الصلاة ذات التسعة اجزاء مقيدة بالنسيان، او الصلاة ذات العشرة اجزاء) فالخطاب هنا اولاً موجه الى طبيعي المكلف، وثانياً جعل وجوب التسعة مقيدة بالنسيان، وثالثاً لم يتعلق التكليف بخصوص العشرة بل الجامع بينهما، فالوجوب متعلق باحدهما والمكلف مخير بين الاتيان بالتسعة شريطة ان يكون ناسياً، وبين الاتيان بالعشرة. وعلى هذا فلا يرد اشكال اكتفاء المتذكر بالتسعة لأن المفروض ان التكليف لم يتعلق بها مطلقاً بل شريطة النسيان فالمتذكر لا يكتفى منه بالتسعة، كما ولا يرد اشكال كيف يوجه الخطاب للناسي مع عدم التفاته الى نسيانه، لأن المفروض تعلق التكليف بعنوان المكلف دون الناسي.

ويرد عليه: انه كيف يقيد التكليف بالنسيان، اذ لو قيد انقلب الفرض لأن الناسي لا يجد نفسه ناسياً فكيف يحرك الناسي فيرجع المحذور المراد التفصي عنه. ثم ان الخطاب متعدد وإن جمعته صياغة واحدة والتردد بين الاقل والاكثر انما هو لعنوان واحد، وهو الناسي لا لعنوانين هما المتذكر والناسي ولو تعدد العنوانان لكنا خطابان لا واحد فلا يختلف عن صياغة الخراساني والميرزا النائيني (قدهما).

وعليه فلا بد من صياغة ترفع اصل الاشكال ولا تقع فيما وقعت فيه الاجوبة السابقة، وهي ان يقال (يجب على المكلف الصلاة من عشرة اجزاء شريطة عدم النسيان والا وجبت التسعة).





قوله (قده): خاتمة

في شرائط الاصول

((اما الاحتياط: فلا يعتبر في حسنه شيء اصلاً، بل يحسن على كل حال، الا اذا كان موجباً لاختلال النظام، ولا تفاوت فيه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولو كان موجباً للتكرار فيها. وتوهم: كون التكرار عبثاً ولعباً بأمر المولى، وهو ينافي قصد الامتثال المعتبر في العبادة.

فاسد؛ لوضوح ان التكرار ربما يكون بداعٍ صحيح عقلائي، مع انه لو لم يكن بهذا الداعي وكان اصل اتيانه بداعي امر مولاه بلا داعٍ له سواه، لما ينافي قصد الامتثال، وإن كان لاغياً في كيفية امتثاله فافهم. بل يحسن ايضاً فيما قامت الحجة على البراءة عن التكليف؛ لئلا يقع فيما كان في مخالفته على تقدير ثبوته، من المفسدة وفوت المصلحة)).

خاتمة: في شرائط الاصول العملية

والمراد من الاصول هي الاصول الثلاثة من الاحتياط والبراءة والتخير لانها المذكورة من قبل واما الاستصحاب فيعلم شرطه، من حيث الفحص من التكلم في البراءة النقلية ولذا لم يذكروا اشتراكه في بابه.



اما الاحتياط، فلا يشترط في جريانه الفحص ولا أي شرط اخر الا اذا لزم منه الاخلال بالنظام (٢٠)، وقد حكم المصنف بحسب اطلاق العبارة بحسنه مطلقاً (٢١) بلا فرق بين قيام الحجة وعدمها ولا بين اهمية المحتمل وغيرها، ولا بين كون الاحتمال قوياً او ضعيفاً او متوسطاً ولا بين الشبهة البدوية للاقل والاكثر والمتباينين، ولا ما بين قبل الفحص وما بعده.

ولا تفاوت في حسنه بين المعاملات والعبادات مطلقاً ولا موجب لتوهم عدم حسنه في العبادات الا توهم ان المكلف اذا احتاط فاقى بصلاة الظهر وصلاة الجمعة من ظهر يوم الجمعة فلا يمكنه الجزم بالنية، أي نية الوجوب لا في صلاة الظهر ولا في صلاة الجمعة، ولكنه توهم فاسد لعدم اعتبار الجزم بالنية في الواجب.

وقد يتوهم ان التكرار في العمل العبادي قد يكون لعباً بأمر المولى، ومع كونه لعباً فلا يكون قصد الامتثال حاصلاً، ومع عدم حصوله فلا تكون العبادة متحققة.

مدفوع بامرین.. الاول: ان التكرار قد يكون لغرض عقلائي ولا يكون بقصد اللعب.

الثاني: انه لو كان التكرار موجباً للعب فهو لعب في كيفية اطاعة امر المولى- وهو غير ضار- لا في نفس امره، وقد اشار المصنف الى هذا الاشكال وجوابه في مباحث العلم الاجمالي.. ثم امر بالفهم (٢٢).

وقيام دليل اجتهادي او اصل عملي على نفي التكليف وإن كان موجباً لنفي العقاب ولكنه غير موجب لنفي المصلحة او المفسدة على تقدير ثبوت التكليف واقعاً وعليه فيحسن الاحتياط تحرزاً من المفسدة المحتملة او تحفظاً على المصلحة المحتملة.



ثم ان المصنف قد امر بالفهم وسياتي جوابه.

\*\*\*\*\*

(٢٠) الموارد التي يحسن الاحتياط فيها خمسة، وهي تختلف باختلاف المباني وهذه الموارد هي: مورد العلم الاجمالي بين المتباينين، ودوران الامر بين العام والخاص، ودوران الامر بين التعيين والتخيير الشرعي، والشبهات قبل الفحص في الحكمية منها، والشبهات بعده مطلقاً اذا كان المحتمل اهم بحيث يستكشف عدم رضا المولى بتركه.

وما ذكره المصنف بحسن الاحتياط مطلقاً، قد يستشكل عليه بما قبل الفحص في خصوص العبادات، وهو مختص بالمتباينين، باعتبار الجزم بالنية واعتبار قصد الوجه والتميز، وكونه لعباً بامر المولى، وقد اجاب عليها المصنف في ما سبق من بحوث العلم الاجمالي.

(٢١) قال المرحوم المشكيني (قده): ان ظاهر عبارة المصنف كون الاخلال قادحاً في حسنه لا في نفسه، لان السالبة ظاهرة في السالبة بانتفاء المحمول. ثم قال: والاقوى كونه عبارة عن الاتيان بما يحتمل فيه المصلحة مع القطع بعدم المبعوضة، وترك ما يحتمل فيه المفسدة مع القطع بعدم كون فعله مطلوباً الزامياً، وعليه فلا يتحقق موضوع الاحتياط في المقام.



وعلى هذا فلو احتمل مبغوضيته او قطع بها فلا احتياط، وفي المقام قد قطع بها للاخلال المبغوض عند الشارع فعلاً فاذا بلغت المبغوضية المرتبة الفعلية فإن ذلك يقدح في تحقق الاحتياط<sup>١</sup>.

والجواب عنه- وقد اشار اليه المحقق الخوئي (قده)-: انه لا اثينية بين الاحتياط وبين حسنه، بل هما شيء واحد فهو حسن بنفس تحقق موضوعه، فاذا تحقق موضوعه، وهو إما احتمال الواقع او ادراكه، وكلاهما صحيح اذ هو في بعض الموارد احتمال الواقع كما لو قيل به في دوران الامر بين الاقل والاكثر، او في الشبهة قبل الفحص، وهو ادراكه كما في المتباينين، ويفرق بينهما بان ادراك الواقع بعد معرفته واحرازه والشك في صدقه وتطبيقه بينما احتمال الواقع هو عدم احرازه بمستوى العلم او العلمي بل هو محتمل الثبوت كما هو محتمل عدم الثبوت.

وبعبارة: تارة يكون الواقع منجزاً عليه بالعلم او العلمي، ولكنه لا يحرز موطنه في أي محتمل من الاحتمالات الدائرة فيما بينها التكليف فيأتي بها جميعاً وهي الاحتمالات المعتنى بها عند العقلاء.

واخرى يكون الواقع غير منجز عليه باحدهما، فيأتي بما احتمل وجوبه مع القطع بعدم مبغوضيته، او ترك ما احتمل حرمة مع القطع بعدم محبوبيته.

<sup>١</sup> ( المشكيني تعلیقة ج ٤ كفاية ص ١٤٢، ص ٣١٦.





وعلى هذا فكل ما اعتبر في حسنه فهو على تقدير صحته يرجع الى  
اعتباره في صدق عنوان الاحتياط، ضرورة انه مع حسنه لا تبقى حاله منتظرة  
لكي يحكم العقل بحسنه.

فكل ما لا يصدق معه عنوان الاحتياط، كما لو كان موجباً لاخلال النظام  
او كان مخالفاً للاحتياط من جهة اخرى<sup>١</sup>.

فما ذكره المرحوم المشكيني (قده) من الاشكال على عبارة المصنف (قده)  
من كون الاخلال قادحاً بأصله لا بحسنه صحيح على ما بيناه، بدون تفكيك  
بين اصله وحسنه، كما هو ظاهر عبارة المشكيني من كون السالبة ظاهرة في  
السالبة بانتفاء المحمول.

(٢٢) الفهم الذي ذكره المصنف (قده) يمكن تفسيره بما ذكره في العناية  
من ضعف جواب المصنف الثاني، وهو لو كان عبثاً فهو عبث في كيفية اطاعته  
وهو غير ضائر.

ويمكن مناقشته، بأن هذا العبث غير ضائر من جهة استقراء اراء  
المحققين على جواز التقليد مع التمكن من الاجتهاد وبالعكس وعلى جواز  
تركهما والعمل بالاحتياط.

وهذه المناقشة مردودة من جهة ان المحققين قد استقر رأيهم على عدم  
جواز التقليد مع التمكن من الاجتهاد، الا اذا كان المقصود من التمكن الامكان  
لا فعلية الاجتهاد، وهذا صحيح.

---

<sup>١</sup> (المصباح ج ٣ ص ١٧٤).

## الوسيط في علم الأصول.....(١٣٨)

وقد يكون وجه الفهم ان الاحتياط مع قيام الحجة على نفي التكليف ليس مطلقاً بل في خصوص ما لم يصل منها العلم بالعدم اذ لو حصل العلم بالعدم لم يحسن الاحتياط حيث لا موضوع له.

قوله (قده): ((واما البراءة العقلية: فلا يجوز اجراؤها الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بالحجة على التكليف؛ لما مرت الاشارة اليه من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما.

واما البراءة النقلية، فقضية اطلاق ادلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها، كما هو حالها في الشبهات الموضوعية الا انه استدل على اعتباره بالاجماع وبالعقل، فإنه لا مجال لها بدونه؛ حيث يعلم اجمالاً بثبوت التكليف بين موارد الشبهات؛ بحيث لو تفحص عنه لظفر به.

ولا يخفى ان الاجماع ها هنا غير حاصل، ونقله- لوهلة- بلا طائل، فإن تحصيله في مثل هذه المسألة- مما للعقل اليه سبيل- صعب لو لم يكن عادة بمستحيل؛ لقوة احتمال ان يكون المستند للجل- لولا الكل- هو ما ذكر من حكم العقل، وأن الكلام في البراءة فيما لم يكن هناك علم موجب للتنجز؛ إما لانحلال العلم الاجمالي بالظفر بالمقدار المعلوم بالاجمال، أو لعدم الابتلاء الا بما لا يكون بينها علم بالتكليف من موارد الشبهات، او لعدم الالتفات اليها.

فالاولى الاستدلال للوجوب بما دل من الايات والاخبار على وجوب التفقه والتعلم، والمؤاخذه على ترك التعلم- في مقام الاعتذار عن عدم



العمل بعدم العلم- بقوله تعالى كما في الخبر ((هلا تعلمت)) فيقيد بها اخبار البراءة؛ لقوة ظهورها في ان المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم، لا بترك العمل فيما علم وجوبه ولو اجمالاً، فلا مجال للتوفيق بحمل هذه الاخبار على ما اذا علم اجمالاً، فافهم. ولا يخفى اعتبار الفحص في التخيير العقلي (ايضاً) بعين ما ذكر في البراءة.. فلا تغفل)).

واما البراءة العقلية التي مستندها حكم العقل بقبح العقاب بلا بيان فيشترط فيها الفحص (٢٣) لحد اليأس عن الظفر بدليل اذ من دونها لا يحكم العقل بقبح العقاب بلا بيان، والمراد من عدم البيان الذي هو موضوع حكم العقل بالقبح ليس هو عدم البيان الواصل بنفسه بل عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو الفحص عنه، اذ لا يكفي في حكم العقل فقد البيان مع احتمال وجوده لو تفحص عليه لظفر به، فلو تفحص المكلف ولم يكن من بيان على التكليف فقد يستقل العقل بقبح العقاب وإن احتمل وجوده ولكن لا يمكن الوصول اليه اصلاً.

واما البراءة النقلية، فإن مقتضى اطلاق ادلتها وإن كان هو عدم اعتبار الفحص في جريانها كما هو حالها في الشبهات الموضوعية (٢٤)، كما لو شك في ان سائلاً ما خمرأ أو ماءً فيمكنه جريان البراءة عن حكمه بلا حاجة الى الفحص، وقد يقال بوجوب الفحص في الشبهات الحكمية مستدلاً له بالاجماع والعقل وأنه لا مجال لجريانها بدونه للعلم الاجمالي بثبوت تكاليف في موارد الشبهات بحيث لو تفحص لظفر بدليل يدل على حكمها من الوجوب أو الحرمة فاذا اخذ واقعة من الوقائع المبتلى بها وفحص عنها ولم يعثر على دليل يدل على حكمها علم بعد الفحص



بانها ليست من الوقائع المبتلى بها، أي تخرج عن كونها طرفاً للعلم الاجمالي فتجري في موردها البراءة.

ويرد الاجماع: ان المحصل منه غير حاصل والمنقول منه ليس بحجة، فإن المحصل صعب ان لم يكن بمستحيل، لاحتمال ان يكون المجموع قد استندوا فيه الى العقل ومعه فلا يكون كاشفاً عن رأي المعصوم ليكون حجة.

ويرد العقل: ان العلم الاجمالي ليس بمنجز، إما بانخلاله بعد العثور على مقدار المعلوم بالاجمال ويبقى الزائد عن هذا المقدار لا علم بالتكليف فيها حتى يجب الفحص فتجري البراءة فيها، وإما ان المكلف غير مبتلى بمجموع الوقائع بل هو مبتلى ببعضها من جهة عدم التفاته اليها اذ لا يحصل للمكلف الالتفات في آن واحد الى جميع الوقائع، ومن المعلوم ان من منجزية العلم الاجمالي ان تقع جميع اطرافه تحت محل الابتلاء فتجري البراءة في الاطراف المبتلى بها بعد عدم منجزية العلم الاجمالي، فالاولى الاستدلال على وجوب الفحص في الشبهات الحكمية، بما دل على وجوب التعلم والتفقه مثل اية النفر، والمؤاخذة على ترك التعلم في مقام الاعتذار عن عدم العمل بعدم العلم، بقوله تعالى كما في الخبر ((هلا تعلمت)) فيقيد بها اخبار البراءة الدالة باطلاقها على عدم اعتبار الفحص، وهذه الادلة تدل على عدم جواز اجراء البراءة بلا تعلم وفحص، اذ لو كانت البراءة جارية بلا فحص فلا معنى لوجوب التعلم.

لا يقال: انه لا يمكن تقييد ادلة البراءة بادلة وجوب التعلم لاختلاف موردهما اذ مورد ادلة التعلم هو مورد العلم الاجمالي، كمن يعلم بوجوب إما الظهر أو الجمعة فلا يتعلم ويترك العمل فلا يصلي الظهر ولا يصلي الجمعة، ومورد ادلة البراءة هو الشك في التكليف وعليه فادلة التعلم اجنبية عن ادلة البراءة.



فإنه يقال: ان ما ذكر خلاف الظاهر فإن ظاهر ادلة وجوب التعلم هو وجوبه والمؤاخذه على تركه فيما لا يعلم ولا ظهور لها على ترك العمل في المورد الذي يعلم اجمالاً فيه بالتكليف.

ثم امر المصنف (قده) بالفهم (٢٥).

واما اصالة التخيير العقلي (٢٦) فلا مجال لها بدون الفحص بعين ما ذكر في البراءة العقلية، فلا تغفل، لأن استقلال العقل بالتخيير بين الفعل والترك عند العلم الاجمالي مردد بين الوجوب والحرمة من جهة العجز عن الموافقة القطعية العملية فما لم يفحص ويحصل له اليأس عن تعيين حال الموضوع خارجاً لم يحرز عجزه لجواز تعيين الموضوع بالفحص فيمتثل حكمه الواقعي وما لم يحرز العجز لا يستقل العقل بالتخيير بين الفعل والترك اصلاً.

\*\*\*\*\*

(٢٣) قول المصنف (قده) ((من عدم استقلال العقل بها الا بعدهما..))

اقول: ان البراءة العقلية هي بنفسها مما لا تجري في الشبهات الحكمية الا بعد الفحص بحد اليأس، وذلك لأن موضوعها هو عدم البيان الذي يمكن الوصول اليه ولو بالفحص وليس موضوعها هو عدم البيان الواصل بنفسه فموضوعها متضمن لشرطية الفحص عن المخصص، ومعه فلا حاجة الى مخصص يخصصها بما بعد الفحص، كما هو الحال في اكثر ادلة البراءة الشرعية.

وبعبارة: ان موضوع البراءة العقلية لا يتحقق الا بعد الفحص بحد اليأس

واما قبله فلا موضوع لها ليقال بجريانها من عدمه.

وقد اشار الى هذا المعنى في العناية<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٦٧).



وهل يحكم العقل بالبراءة في الشبهة الموضوعية قبل الفحص.

قال المرحوم المشكيني (قده)<sup>١</sup>: ان الحاكم ببيانية الاحتمال قبل الفحص هو العقل، واحتمال التكليف قبله حجة عليه ومنجز عليه عقلاً، نظير العلم الاجمالي وقيام امارة مميزة عقلاً أو نقلاً وايجاب الاحتياط شرعاً، وهو- أي العقل- لا يحكم في الشبهة الموضوعية قبل الفحص وانما يحكم بها الحكمية بملاك انه لو كان العبد معذوراً للزم طرح الاحكام بالمرة.. فافهم.

وجوابه واضح: هو انه لا موضوع للبراءة العقلية قبل الفحص، وما ذكره من الملاك يجري في الشبهة الموضوعية كما هو في الشبهة الحكمية من غير فرق فارق بينهما، اذ فيها يلزم أيضاً طرح الاحكام بالمرة- لو كانت-.

(٢٤) والمصنف (قده) لم يفصل في الشبهة الموضوعية، بل حكم بعدم اعتبار الفحص فيها، مع انه يشترط الفحص فيها في الجملة، فالشبهة الموضوعية التحريمية فلا اشكال في عدم وجوب الفحص فيها، وقد ذكر هذا المعنى الشيخ الانصاري (قده) بالقول فإن الشبهة ان كانت في التحريم فلا اشكال ولا خلاف ظاهراً في عدم وجوب الفحص ويدل عليه اطلاق الاخبار مثل قوله عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام) وقوله عليه السلام (حتى يستبين لك غير هذا أو تقوم به البينة) وقوله عليه السلام (حتى يجيئك شاهدان يشهدان ان فيه الميتة) وغير ذلك السالم عما يصلح لتقييدها<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> (المشكيني ص ٣١٧ ج ٤- كفاية.

<sup>٢</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٧٠.



نعم من الشبهات التحريمية مما احرز اهتمام الشارع بها جداً كما هو الحال في الفروج والدماء ونحوها فلا تجري البراءة فيها حتى بعد الفحص بحد اليأس اذا كانت الشبهة باقية كما لو احتمل احتمالاً معتداً به ان هذه اخته من الرضاعة أو بنته أو امه منها لم يجز تزويجها ولو بعد الفحص بحد اليأس مع بقاء الشبهة على حالها، ويؤيده بل يدل عليه جملة من الاخبار نذكر بعضها..

ما رواه في الوسائل في باب النكاح، من وجوب الاحتياط فيه عن مسعدة بن زياد عن جعفر عن ابيه عليه السلام عن النبي صلى الله عليه وآله قال: (لا تجامعوا في النكاح على الشبهة وقفوا عند الشبهة، يقول اذا بلغك انك قد رضعت من لبنها أو انها لك محرم وما اشبه ذلك، فإن الوقوف عند الشبهة خير من اقتحام في الهلكة).

وفي رواية اخرى قال عليه السلام: (هو الفرج وامر الفرج شديد).

فإن قلت: مقتضى رواية مسعدة بن صدقه عن الصادق عليه السلام (كل شيء لك حلال حتى تعلم انه حرام بعينه، الى ان قال: أو امرأة تحتك وهي اختك أو رضيعتك والاشياء كلها على هذا حتى يستبين أو تقوم به النية).

قلت: ان احتمال الموضوع المحرم من الاخت ونحوها ان كان قوياً بالغاً مرتبة الشبهة فيجب الوقوف عندها وإن كان دون ذلك فهو حلال حتى يستبين أو تقوم به البينة، ومثله اذا احتمل احتمالاً معتداً به ان هذا سم قاتل بمجرد شربه من غير مهلة للعلاج اصلاً لم يجز شربه ولم تجر البراءة عن حرمة حتى بعد الفحص والاستعلام عن حاله اذا بقي الشك على حاله.





قال في العناية: وبالجمله ان الشبهات الموضوعية التحريمية على

قسمين:

بين ما احرز اهتمام الشارع به جداً وفي مثله لا تجري البراءة لا عقلاً ولا نقلاً حتى بعد الفحص بحد اليأس اذا لم تزل الشبهة وبقيت على حالها. وبين ما لم يحرز اهتمام الشارع به وفي مثله تجري البراءة عقلاً ونقلاً من غير اعتبار الفحص في جريانها اصلاً.

((اما عقلاً)) فلأن مجرد الاحتمال في مثل هذه الامور المهمة ما لم يكن ضعيفاً موهوماً يكون الواقع منجزاً به.

((وأما نقلاً)) فلاستكشاف وجوب الاحتياط شرعاً في مثل هذه الامور المهمة من شدة اهتمام الشارع بها فيقيد اطلاقات ادلة البراءة الشرعية.

واما الشبهة الموضوعية- الوجوبية- فهي على قسمين:

مما احرز اهتمام الشارع بها، كما في حقوق الناس ونحوها وجب الفحص بحد اليأس ايضاً، كما لو شك انه مديون لزيد واحتمل انه بالفحص والمراجعة الى دفتره الخاص تزل الشبهة وجب عليه المراجعة والتأمل ولم تجر البراءة مطلقاً لنفس النكتة المذكورة في الشبهة التحريمية، مع فارق انه في الشبهة التحريمية مما يوجب الاحتياط الى الاخر حتى بعد الفحص بحد اليأس اذا لم تزل الشبهة، وفي الموضوعية الوجوبية فهي مما توجب الفحص في بدو الامر فاذا تفحص ولم تزل الشبهة جرت البراءة فيها بلا مانع.



ثم قال الشيخ الانصاري (قده)<sup>١</sup> وهكذا يجب الفحص فيما كان الموضوع مستلزماً عرفاً لوجوب الفحص عنه والا لم يمثل الا نادراً.

ثم انه يمكن ان يقال: في وجوب الفحص انه اذا كان العلم بالموضوع المنوط به التكليف يتوقف كثيراً على الفحص بحيث لو اهل الفحص لزم الوقوع في مخالفة التكليف كثيراً تعين عليه بحكم العقلاء اعتبار الفحص. نعم لو امر الشارع بموضوع لم يحرز شدة اهتمام الشارع به ولم يكن مما لا يعلم الا بالفحص غالباً لم يجب الفحص عنه في شبهاته اصلاً.

كما لو قال (اكرم العلماء واطعم الفقراء) لم يجب الفحص في المصاديق المشتبهة واقتصر على اكرام من عرف انه عالم او اطعام من عرف انه فقير لم يكن ملوماً جداً.

(٢٥) الفهم الذي امر به المصنف (قده) يمكن تفسيره بما ذكره في العناية لعله للاشارة الى ان الذي له ظهور قوي في المؤاخذة والاحتجاج بترك التعلم فيما لم يعلم لا يترك العمل فيما علم ولو اجمالاً هو خصوص الخبر وهو قوله ( وإن قال لا قيل هلا تعلمت حتى تعمل) - وصحة سنده - غير معلومة كي يقيد به اخبار البراءة، وليس الذي له ظهور قوي في ذلك هو مجموع ما ذكر من الايات والروايات كي يصح تقييد اطلاقات اخبار البراءة بها فتأمل جيداً.

وقد يكون ان ادلة البراءة مقيدة عقلاً بعد الفحص فإن العقل كما يحكم بقبح العقاب بلا بيان كذلك يحكم بوجوب الفحص عن احكام المولى من باب

(١) العناية ج ٤ ص ٢٧٣.

وجوب دفع الضرر المحتمل، فإن المولى يبلغ احكامه الى عبيده، وبيان مراداته منها جرياً على وظيفة المولوية فكذلك يجب على العبد الفحص عن احكام المولى جرياً على وظيفة المعبودية اذ لا يجب على المولى الا بيان احكامه على النحو المتعارف، من ان يجعلها في معرض الوصول، واما فعلية الوصول والبحث عنها فهو من وظيفة العبد، فهذا الحكم العقلي بمنزلة القرينة المتصلة المانعة عن انعقاد الظهور في اطلاقات ادلة البراءة فهي مختصة من اول الامر بما بعد الفحص في الشبهات الحكمية<sup>١</sup>. وعليه تكون هذه الاخبار ارشادية الى ما حكم به العقل ومع كونها ارشادية فهي غير صالحة لتقييد اطلاقات ادلة البراءة بما بعد الفحص.

وقد يكون للاشارة الى الفرق بين وجوب التعلم والتفقه المطلوب لامتنال التكاليف الشرعية، وبين الفحص عما يعين ويشخص المعلوم بالاجمال في ضمن التكاليف المعلوم بالاجمال، وعليه فتكون ادلة التعلم خارجة وغير ناظرة الى مجموع ما علم من التكاليف اجمالاً.

(٢٦) ويجب الفحص في قاعدة التخيير العقلي مطلقاً من دون تفصيل لأن استقلال العقل بالتخيير- بين الفعل والترك عند العلم الاجمالي كمن تردد امره بين ان حلف على وطء امرأة او على تركها- هو من جهة العجز عن الموافقة القطعية العملية والعجز عنها لا يتحقق الا بعد الفحص واليأس عما يعين موضوع الحكم خارجاً، اذ من الجائز انه لو فحص لتعين عنده موضوع الحكم

<sup>١</sup> ( مصباح الاصول ج ٣ ص ١٧٨ .

## الوسيط في علم الأصول.....(١٤٨)

فيمثله، واما لو لم يتعين عنده الموضوع وعجز عنه بالفحص استقل العقل  
بالتخيير العقلي.



قوله (قده): ((ولا بأس بصرف الكلام في بيان بعض ما للعمل بالبراءة قبل الفحص من التبعة والاحكام.

اما التبعة: فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة، فيما اذا كان ترك التعلم والفحص مؤدياً اليها، فانها وإن كانت مغفولة حينها وبلا اختيار، الا انها منتهية الى الاختيار، وهو كافٍ في صحة العقوبة، بل مجرد تركهما كافٍ في صحتها، وإن لم يكن مؤدياً الى المخالفة مع احتماله لاجل التجري وعدم المبالاة بها.

نعم يشكل في الواجب المشروط والمؤقت، لو ادى تركهما قبل الشرط او الوقت الى المخالفة بعدهما، فضلاً عما اذا لم يؤد اليها، حيث لا يكون- حينئذٍ- تكليف فعليّ اصلاً، لا قبلهما وهو واضح، ولا بعدهما وهو كذلك؛ لعدم التمكن\* منه بسبب الغفلة، ولذا التجأ المحقق الاردبيلي وصاحب المدارك- قدس سرهما- الى الالتزام بوجوب التفقه والتعلم نفسياً تهيئياً، فتكون العقوبة على ترك التعلم نفسه، لا على ما أدى اليه من المخالفة.

فلا اشكال- حينئذٍ- في المشروط والمؤقت، ويسهل بذلك الامر في غيرهما لو صعب على احد، ولم تصدق كفاية الانتهاء الى الاختيار في استحقاق العقوبة على ما كان فعلاً مغفولاً عنه، وليس بالاختيار، ولا



يخفى انه لا يكاد ينحل هذا الاشكال الا بذلك، او الالتزام بكون المشروط او المؤقت مطلقاً معلقاً، لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف مقدماته الوجودية عقلاً بالوجوب قبل الشرط او الوقت غير التعلم، فيكون الايجاب حالياً، وإن كان الواجب استقلالياً قد اخذ على نحو لا يكاد يتصف بالوجوب شرطه، ولا غير التعلم من مقدماته قبل شرطه او وقته)).

### التبعة والاحكام

لو عمل بالبراءة قبل الفحص: اما التبعة فلا شبهة في استحقاق العقوبة على المخالفة- أي مخالفة الواقع- نظراً الى ان الواقع وإن كان مغفولاً عنه حين وقوع المخالفة وكان خارجاً عن تحت الاختيار ولكنه حيث ينتهي الى ترك التعلم والفحص عمداً فهو منتهي الى الاختيار، كمن القى نفسه من شاهق فبعد الالتقاء وإن خرج عن الاختيار في سقوطه الى الارض قهراً ولكن حين كان السقوط والالتقاء اختيارياً له فيكون هو المصحح للعقاب على ما ليس بالاختيار.

وبالجملة اذا اجرى المكلف البراءة وكان التكليف ثابتاً في الواقع وحصلت منه مخالفة له استحق العقوبة بل يمكن ان يقال: باستحقاقه العقاب حتى وإن لم يكن التكليف ثابتاً في الواقع وذلك من جهة التجري وعدم مبالاته لاحتمال ثبوت التكليف، وهذا واضح.

وقد يشكل على القول باستحقاق العقاب على مخالفة الواقع في التكليف المشروطة او المؤقتة حيث لا مخالفة ليعاقب (٢٧) عليها فضلاً عما اذا لم يؤد الى



مخالفة أصلاً حيث لا تكليف حينها، لا قبل الشرط أو الوقت ولا بعدهما، أما قبلهما فواضح لعدم تنجز التكليف في هذه الحالة بعد فرض كونه مشروطاً أو مؤقتاً لم يتحقق شرطه ولم يحن وقته، وأما بعدهما فكذلك لاجل الغفلة الناشئة (٢٨) عن ترك الفحص والتعلم، وتوجه التكليف للغافل حين غفلته مما يقبحه العقل.

وبالجملة: انه لا تكليف بالصلاة قبل الزوال ولا بعده، ومع عدمه فلا يكون التعلم واجباً بالوجوب الغيري الترشيحي من وجوب الصلاة، حيث لا يكون للصلاة وجوب لا يكون للتعلم وجوب ايضاً وإذا لم يكن التعلم واجباً فلا يكون المكلف مستحقاً للعقاب لا من جهة العصيان ولا من جهة التجري، أما من جهة المعصية فإنه لا مخالفة ليصح العقاب عليها مع انها غير اختيارية من جهة انتهائها الى ما هو اختياري وهو التعلم والمفروض عدم وجوبه، وأما من جهة التجري لفرض عدم وجوب التعلم وعليه فلا يصدق التجري وعدم المبالاة بالدين.

ولاجل ذلك ذهب المحقق الاردبيلي (قده) وتلميذه صاحب المدارك الى القول بالوجوب النفسي للتعلم ليصححها به العقاب حيث يقال انه يستحق العقاب على نفس ترك التعلم بعد فرض كونه واجباً نفسياً لا على مخالفة التكليف الثابتة واقعاً، وحل الاشكال بالقول بالوجوب النفسي يجري حتى فيما لو فرض ان احداً لم يقل بصحة العقاب على مخالفة التكليف فيما لو كانت المخالفة منتهية الى الاختيار، كما هو الحال في غير الواجب المشروط او المؤقت، من جهة ان المخالفة كانت مغفولاً عنها، وليست بالاختيار، والاشكال لا يكاد ينحل الا بالالتزام بالوجوب النفسي للتعلم او يكون الواجب المشروط او المؤقت، هو واجب مطلق معلق، فيكون الوجوب تعليقاً قبل تحقق الشرط او دخول الوقت ويترشح منه وجوب الى التعلم والفحص فاذا تركهما بسوء اختياره مثلاً فيكون هو المصحح للعقاب على الواقع المغفول عنه في محله، ومع الالتزام يكون الواجب المشروط او



المؤقت مطلق معلق فلا بد من اخذه بنحو لا يكاد تتصف مقدماته الوجوبية (شرطه) كالاستطاعة بالوجوب بأن يقال مثلاً يجب عليك من الآن الحج عند حصول الاستطاعة بطبعها لا ان يقول يجب عليك من الآن الحج عند استطاعة كي يجب تحصيل الاستطاعة غيرياً كسائر المقدمات الوجودية، وبعبارة ان مقدماته اخذت قيداً في الواجب لا في الوجوب على نحو لا يترشح عليها الوجوب بأن يقال للمكلف قبل حصول الاستطاعة يجب عليك من الآن الحج المقيد بالاستطاعة لو فرض حصولها صدفة، فإنه لا يكون تحصيلها واجباً بهذا النحو وكذا بقية المقدمات الوجودية غير التعلم ولهذا لا يترشح عليها وجوب قبل الشرط او الوقت.

\*\*\*\*\*

(٢٧) هل ان مخالفة الواقع لو اتفقت كما لو لم يكن حراماً، مثل الذي

شرب العصير العنبي من غير فحص ولم يكن حراماً واقعاً، ففيه قولان..

الاول- للشيخ الانصاري (قده)-: من عدم العقاب لأن العقاب على

خصوص مخالفة الواقع ولم تحصل.

الثاني للمصنف، من العقاب، لأن مجرد ترك التعلم والفحص هو مما

يكفي في استحقاق العقاب وإن لم يكن هناك تكليف واقعاً مع التفاته اليه

واحتماله وذلك لاجل التجري وعدم المبالاة بالتكاليف الشرعية، وقد تقدم منا

صحة استحقاق العقاب على التجري.

(٢٨) وقد ذكر المصنف (قده) في حاشية الكتاب \* (( الا ان يقال

بصحة المؤاخذة على ترك المشروط أو المؤقت عند العقلاء، اذا تمكّن منهما في





الجملة ولو بأن تعلم وتفحص اذا التفت، وعدم لزوم التمكن منهما بعد حصول الشرط ودخول الوقت مطلقاً كما يظهر ذلك من مراجعة العقلاء، ومؤاخذتهم العبيد على ترك الواجبات المشروطة أو المؤقتة بترك تعلمهما قبل الشرط أو الوقت المؤدي الى تركهما بعد حصوله أو دخوله فتأمل. [المحقق الخراساني]].

هذه دعوى في الرجوع الى ان العقلاء يرون تعلم التكاليف المشروطة أو المؤقتة واجبة ولو من قبل حصول الشرط أو الوقت بحيث اذا ترك التعلم، وفاته الواجب في موطنه بعد حصول الشرط أو الوقت كان غير معذوراً عندهم. وقد اخذها من الشيخ الانصاري (قده).

وقد علق عليه في العناية (بالقول): نعم ولكن ذلك مما لا يختص بترك الفحص والتعلم فقط بل في كل مقدمة وجودية للمشروط أو المؤقت هو مما يجب الاتيان به عقلاً من قبل حصول الشرط أو الوقت لكن في خصوص ما اذا علم بعدم تهيؤ المقدمة من بعد حصول الشرط أو دخول الوقت وذلك حفظاً للقدرة على الواجب وتحفظاً على عدم فوت التكليف في محله<sup>١</sup>.

ويلاحظ عليه: بأن قول المصنف (قده) وإن لم يكن مؤدياً اليها - صورة كون المعرفة مقدمة علمية لا وجودية - وتركها قد يجتمع مع مخالفة الواقع فتكون العقوبة على مخالفة الواقع لا على التجري، فالمراد من المعرفة هنا ليس الا المقدمة العلمية أو المطلقة دون الوجودية خاصة.

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٨٣).



هذا وقد اجاب صاحب العناية عن الاشكال في تصحيح العقاب في الواجبات المشروطة أو المؤقتة، هو كون التعلم والفحص واجباً غيرياً لاجل حفظ الوقعات ولو من قبل حصول الشرط أو دخول الوقت بمقتضى اطلاقات ادلة التفقه والتعلم فيكون وجوبهما هو المصحح للعقاب على ترك الواجبات المشروطة أو المؤقتة في موطنيهما بعد الشرط أو الوقت ولو كانت هي مغفولة عنها حين الترك بسبب ترك الفحص والتعلم والوجوب الغيري انما لم يجز تقدمه على الشرط أو الوقت اذا كان ترشيحياً قد نشأ من وجوب ذي المقدمة، واما اذا كان منشأ بخطاب مستقل فمن الجائز تقدمه على وجوب ذي المقدمة، فيقول المولى ادخل السوق معي لتتھياً وتستعد لشراء اللحم فاذا دخل واستعد وتمكن من الشراء قال له اشتر اللحم(هذا من غير حاجة) الى الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً تصح العقوبة عليه.

هذا وقد يرد عليه: بأن ظاهر قوله عليه السلام ((هلا تعلمت حتى تعمل)) كون وجوبه لاحراز الواجب، لا لايجاب، كما لا يخفى، هذا ما ذكره المرحوم المشكيني في معرض تعليقه على هذا الوجه.. وهو متين<sup>١</sup>. وما ذكره في المثال، من انشاء خطاب (اذهب الى السوق) كان بالامكان الاستغناء عنه بالانشاء (اشتر اللحم) لضرورة الذهاب الى السوق ليتمكن من الشراء، والذهاب الى السوق لامثال الواجب لا لايجاب.

---

<sup>١</sup> ( المشكيني تعليقة ج ٤ ص ٣٣٢ كفاية.



قوله (قده): ((واما لو قيل بعدم الايجاب الا بعد الشرط أو الوقت، كما هو ظاهر الادلة وفتاوى المشهور، فلا محيص عن الالتزام بكون وجوب التعلم نفسياً، لتكون العقوبة- لو قيل بها- على تركه، لا على ما ادى اليه من المخالفة، ولا بأس به، كما لا يخفى، ولا ينافيه ما يظهر من الاخبار من كون وجوب التعلم انما هو لغيره لا لنفسه؛ حيث ان وجوبه لغيره لا يوجب كونه واجباً غيرياً يترشح وجوبه من وجوب غيره، فيكون مقديماً بل للتهيؤ لايجابه، فافهم)).

لا يقال: بأن الالتزام بكون التعلم واجباً نفسياً يخالف ظاهر الادلة فإن الظاهر من مثل ((هلا تعلمت حتى تعمل)) ان التعلم واجب غيري مقدي أي مقدمة للعمل و يترشح وجوبه من وجوب العمل.  
فإنه يقال: ان الادلة وإن كانت ظاهرة في كون التعلم واجباً غيرياً الا ان وجوبه الغيري ليس بترشحي عن وجوب ذي المقدمة، بل هو بمعنى انه وجب لاجل ان يتهيأ المكلف لتوجيه التكاليف اليه، وعلى هذا فيصح ان يعبر عن وجوب التعلم بأنه وجوب نفسي تهيؤي، هذا كله في استحقاق العقوبة وعدمه. ثم ان المصنف قد امر بالفهم (٢٩).

\*\*\*\*\*

(٢٩) قد امر المصنف (قده) بالفهم، ويمكن تفسيره بـ:



اولاً: لعله للإشارة الى قوله (قده) (لكنه قد اعتبر على نحو لا تتصف...الخ) من انه لا وجه للتفكيك فيما بين التعلم وغيره بأن يعتبر المشروط بنحو يجب التعلم خاصة من بين سائر مقدماته دون غيره فإنه تفكيك بلا موجب اذ لا مانع عن اعتبار المشروط بنحو يجب تمام مقدمات الحج مثلاً من قبل الاستطاعة وهو مما لا محذور فيه اذا كان بنحو الواجب الموسع. ذكره في العناية<sup>١</sup>.

وقد فسر المشكيني كلام المصنف (قده) بالقول: ان مراد المصنف هو اخذ القدرة الخاصة في الواجب من قبل تلك المقدمات، وهي القدرة عليه في حينه، لا من اول ازمة الوجوب الى اخره، فحينئذ لا يترشح الوجوب من ذي المقدمة اليها، بل الى المقدمة التي لم يؤخذ في الواجب من قبلها القدرة الخاصة المذكورة، بل مطلق القدرة<sup>٢</sup>.

ثانياً (ما ذكره في العناية): لعله للإشارة الى عدول الشيخ عما افاده في توجيه كلام المدارك ومن تبعه من ان التعلم واجب نفسي. (ما لفظه) لكن الانصاف ظهور ادلة وجوب التعلم كونه واجباً غيرياً (مضافاً) الى ما عرفت من ظهور الاخبار في ان المؤاخذة على نفس مخالفة التكليف مثل قوله عليه السلام (هلا تعلمت حتى تعمل).

ثم علق صاحب العناية (بالقول): هذا مضافاً الى ان الوجوب النفسي التهيؤي مما لا محصل له فإن الواجب ان كان نفسياً فما معنى كونه تهيئياً،

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٨٤).

<sup>٢</sup> (ج ٤ كفاية- تعلية المشكيني ص ٣٣٤).



وإن كان تهيئياً فما معنى كونه نفسياً فإن التهيئي ليس الا الغيري كما لا يخفى.

وجوابه واضح: يقصد بالنفسي المنشأ بخطاب مستقل لا ما يترشح عليه الوجوب من ذيه.

ثالثاً: لعله ان القول بالوجوب النفسي للتعلم لا يعقل في الملتفت ، لكونه قابلاً للايجاب بدون المعرفة ، فيلزم تفكيك الوجوب ، وهو يتوقف على ثبوت الملاك ولا دليل عليه.

رابعاً: انه على فرض تصوير الوجوب النفسي يلزم تعدد العقوبة فيه ، اذ هو تارك لواجبين هما المعرفة والواجب المنجز عليه.



قوله (قده): ((واما الاحكام: فلا اشكال في وجوب الاعادة في صورة المخالفة، بل في صورة الموافقة- ايضاً- في العبادة، فيما لا يتأتى منه قصد القربة، وذلك لعدم الاتيان بالمأمور به مع عدم دليل على الصحة والاجزاء، الا في الاتمام في موضع القصر او الاجهار او الاخفات في موضع الآخر، فورد في الصحيح- وقد افتى به المشهور- صحة الصلاة وتاميمتها في الموضعين مع الجهل مطلقاً؛ ولو كان عن تقصير موجب لاستحقاق العقوبة على ترك الصلاة المأمور بها، لأن ما اتى بها وإن صحت وتمت، الا انها ليست بمأمور بها.

ان قلت: كيف يحكم بصحتها مع عدم الامر بها؟! وكيف يصح الحكم باستحقاق العقوبة على ترك الصلاة التي امر بها، حتى فيما اذا تمكن مما امر بها؟ كما هو ظاهر اطلاقاتهم بأن علم بوجوب القصر او الجهر بعد الاتمام او الاخفات، وقد بقي من الوقت مقدار اعادتها قصراً او جهراً؛ ضرورة انه لا تقصير هاهنا يوجب استحقاق العقوبة.

وبالجملة: كيف يحكم بالصحة بدون الامر؟! وكيف يحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعادة، لولا الحكم شرعاً بسقوطها وصحة ما اتى بها؟!!



قلت: انما حكم بالصحة لاجل اشتغالها على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في نفسها مهمة في حد ذاتها، وإن كانت دون مصلحة الجهر والقصر، وانما لم يؤمر بها لاجل انه امر بما كانت واجدة لتلك المصلحة على النحو الاكمل والاتم.

واما الحكم باستحقاق العقوبة مع التمكن من الاعداء، فانها بلا فائدة؛ اذ مع استيفاء تلك المصلحة لا يبقى مجال لاستيفاء المصلحة التي كانت في المأمور بها، ولذا لو اتى بها في موضع الاخر جهلاً مع تمكنه من التعلم فقد قصر، ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فانقذ: انه لا يتمكن من صلاة القصر صحيحة بعد فعل صلاة الاتمام، ولا من الجهر كذلك بعد فعل صلاة الاخفات؛ وإن كان الوقت باقياً.

إن قلت: على هذا يكون كل منهما في موضع الاخر سبباً لتفويت الواجب فعلاً، وما هو سبب لتفويت الواجب كذلك حرام، وحرمة العبادة موجبة لفسادها بلا كلام.

قلت: ليس سبباً لذلك، غايته انه يكون مضاداً له، وقد حققنا في محله، ان الضد وعدم متلازمان ليس بينهما توقف اصلاً.



لا يقال: على هذا فلو صلى تماماً أو صلى اخفاتاً في موضع القصر والجهر- مع العلم بوجوبهما في موضعهما- لكانت صلاته صحيحة؛ وإن عوقب على مخالفة الامر بالقصر أو الجهر.

فإنه يقال: لا بأس بالقول به لو دل دليل على انها تكون مشتملة على المصلحة ولو مع العلم؛ لاحتمال اختصاص ان يكون كذلك في صورة الجهل، ولا يُعد اصلاً في اختلاف الحال فيها باختلاف حالتي العلم بوجود شيء والجهل به، كما لا يخفى.

وقد صار بعض المخول بصدد بيان امكان كون المأتي به في غير موضعه مأموراً به بنحو الترتب، وقد حققناه في مبحث الضد امتناع الامر بالضدين مطلقاً، ولو بنحو الترتب، بما لا مزيد عليه فلا نعيد)).

اما الكلام في الاحكام أي في صحة العمل وعدمه، فإنه لا اشكال في وجوب الاعادة فيما لو وقع المكلف العامل بالبراءة قبل الفحص- في مخالفة الواقع كما هو الحال في المعاملات فإنها ان وافقت الواقع صحت وإن خالفت فسدت- واما في العبادات فيشترط في صحتها امران، موافقتها للواقع وتمشي قصد القرية فيها، فلو وافقت ولم يتمش فيها قصد القرية بطلت، كما لو تردد العامل بالبراءة قبل الفحص وعدم جزمه باحد الطرفين بطلت، كما لو صلى بدون سورة وكانت السورة جزءاً من الصلاة واقعاً فعليه اعادتها بلا اشكال لعدم اتيانها بالمأمور به، بل يمكن ان يقال بالاعادة حتى في صورة المطابقة كما لو لم تكن السورة واجبة واقعاً





اذ لم يأت المكلف بالصلاة مع النية، حيث يكون متردداً في ان الصلاة بلا سورة مثلاً مطلوبة او لا، فإنه مع تردده المذكور لا يتمشى منه قصد القرينة فلا يكون الاتيان بالمامور به، مع عدم الدليل على صحة الاجزاء، نعم يستثنى من ذلك موارد ثلاثة هي الاتمام في مورد القصر، والجهر في مورد الاخفات والاختفات في مورد الجهر، حيث ورد في الصحيح من الاخبار- وقد اُفتي به المشهور- صحة الصلاة وتاميتها في الموضعين مطلقاً حال الجهل ولو كان عن تقصير، ولكنه مستحق للعقاب من جهة عدم اتيانه بالصلاة المامور بها حيث ان ما اتي به وإن كان صحيحاً- بمعنى عدم وجوب الاعادة- الا انه ليس بمامور به.

ان قلت: لقد حكمتكم على المكلف في الموارد الثلاثة بحكمين هما صحة ما اتي به (٣٠) بمعنى عدم وجوب الاعادة، واستحقاقه للعقاب مع انه يمكن الاشكال في كلا هذين الحكمين، اما اشكال الصحة حيث يقال ان ما اتي به المكلف كالتمام إما ان يكون ماموراً به او لا، فإن كان الاول فكيف يجتمع الامر به مع الامر بالقصر، الا اذا قلنا بكون وجوب القصر تخييرياً والمفروض انه تعييني، واما اذا لم يكن ماموراً به فكيف يكون صحيحاً، لأن معنى الصحة كون المأني به موافقاً للمامور به والا لم يكن صحيحاً.

**واما اشكال استحقاق العقاب،** فإن الآتي بالتمام لا معنى لاستحقاقه العقاب فيما لو فرض ان وقت الصلاة كان باقياً بحيث كان عليه الصلاة مرة ثانية قصراً (٣١) فإن المكلف مع تمكنه من الاتيان بالمامور به الواجب لا معنى لاستحقاقه العقاب على تركه، نعم لو لم يكن الوقت واسعاً كان لاستحقاقه العقاب وجه ومقتضى اطلاقات كلماتهم وعدم تقييدها بصورة ضيق الوقت هو حكمهم بالاستحقاق حتى في صورة سعة الوقت.



قلت: اما الاشكال الاول فدفعه بافتراض صحة الصلاة المأتي بها تماماً لوجدانها كمية كبيرة من مصلحة الواقع بحيث يلزم تحصيلها، ويمكن ان نفرض في نفس الوقت ان الصلاة القصرية مشتملة على كمية مهمة من المصلحة اكبر مما هي في صلاة التمام، ومع هذين الفرضين نفرض وجود تضاد بين هاتين المصلحتين بحيث اذا حصل واحدة منها لم يمكنه تحصيل الاخرى، فمن اتى بالتمام في مورد القصر فلا يمكنه اتيان القصر من جهة عدم امكان تحصيل مصلحتها حتى مع سعة الوقت.

واما الاشكال الثاني فيدفعه ان المكلف بعد اتيانه بالتمام لا يمكنه الاتيان بالقصر حتى مع سعة الوقت لفرض التضاد بين المصلحتين، ومع حصول مصلحة التمام لا يتمكن من تحصيل مصلحة القصر، وبهذا يكون اتيانه بالتمام قد قوت على نفسه صلاة القصر المأمور بها واقعاً والحال انه كان بإمكانه الاتيان بصلاة القصر لكنه لما ترك التعلم بسوء اختياره وقع المحذور.

ان قلت: بناء على ما تقدم من البيان يكون فعل التمام سبباً لتفويت الواجب وهو صلاة القصر، وتفويت الواجب محرم فيكون فعل التمام سبباً للمحرم، وسبب المحرم محرم ايضاً فيكون فعل التمام محرماً، ومع حرمة تفسد الصلاة، ومع فساده فلا معنى لعدم امكان الاتيان بصلاة القصر.

قلت: ان بين الصلاتين تضاداً فاذا حصل فعل احدهما فلا يمكن حصول الاخرى، ومع التضاد فلا يكون فعل احدهما سبباً ومقدمة لترك الاخرى، كما تقدم في مبحث الضد من ان فعل احدهما لا يكون مقدمة لترك الاخر، وبعبارة لا توقف لاحدهما على عدم الاخر.

لا يقال: بناء على ما تقدم من اشتمال الاتمام في موضع القصر وهكذا كل من الجهر والاخفات في موضع الاخر على مصلحة تامة لازمة الاستيفاء في



نفسها ومع استيفائها لا مجال لاستيفاء مصلحة الواقع، كما لو صلى تماماً في موضع القصر عالماً عامداً كانت صلاته صحيحة وإن استحق العقاب على مخالفة الواجب. فإنه يقال: ان ما ذكرتم انما يتم في صورة كون الصلاة المأتي بها واجدة للمصلحة حتى في صورة العمد والحال انه يحتمل اختصاص اشتغالها على المصلحة في صورة الجهل فقط، نعم لو قام دليل (٣٢) على اشتغالها على المصلحة حتى في صورة العمد لثم ما ذكرتم وكان الالتزام به ممكناً اذ لا بعد في كون الشيء مشتملاً على مصلحة في صورة الجهل غير مشتمل عليها في صورة العمد.

ثم ان بعض الفحول هو كاشف الغطاء (٣٣) على ما قيل (قده) صار بصدد دفع الاشكال الاول من الاشكالين السابقين بأن صلاة التمام المأتي بها بدلاً عن القصر جهلاً مأمور بها بالامر الترتبي الذي يأتي بعد عصيان الامر الاول، فصلاة التمام مرتب ومتعلق على عصيان الامر بصلاة القصر، والامر ان لا تنافي بينهما حيث يمكن توجيههما للمكلف.. ويرده: قد مر في مبحث الضد بطلان الامر الترتبي وأنه لا يمكن الامر بالاهم مطلقاً والامر بالمهم معلقاً على عصيان الامر بالاهم وأن التنافي لا يرتفع بالترتب.



\*\*\*\*\*

(٣٠) قد يقال: بأن الصحة وسقوط العقاب متلازمان من الناحيتين الشرعية والعقلية، بل والعرفية، فكل مورد صح العمل لا وجه للعقاب عليه بالنسبة اليه، وكل مورد يعاقب على العمل لا وجه لصحته، وقد اخرج المشهور عن هذه الكلية الجهر في موضع الاخفات وبالعكس ان كان عن جهل، والاتمام في موضع القصر كذلك ولا عكس، فافتوا فيه بصحته العمل للنص، وحكموا بتحقيق الاثم ايضاً مع التقصير، وعدم وجوب الاعادة او القضاء، وله نظائر في الفقه كما لا يخفى على المطلع الخبير، فيحصل الاشكال، بأنه لا وجه للصحة مع تحقق الاثم لانهما متنافيان.

وقد اجاب صاحب الكفاية (قده) عن هذا الاشكال ب:

ان الماتي به مشتمل على مقدار من المصلحة الملزمة، وإن الواجب الواقعي مشتمل على تلك المصلحة وزيادة لا يمكن تداركها عند استيفاء المصلحة التي كانت في العمل بالماتي به جهلاً، لتضاد المصلحتين، فالحكم بالصحة انما هو لاشتمال الماتي به على المصلحة الملزمة، والحكم باستحقاق العقاب انما هو لاجل ان فوت المصلحة الزائدة مستند الى تقصير المكلف بترك التعلم فلا منافاة بينهما.

وقد اورد عليه المحقق الخوئي (قده) بايرادين..

الاول: ان التضاد انما هو بين الافعال، واما التضاد بين الملاكات مع امكان الجمع بين الافعال، فهو امر موهوم يكاد يلحق بانبياب الاغوال.



ويندفع بالقول: انهما من المتضادين في عالم التأثير ولا استغراب في ذلك بل له نظائر في الخارج، هكذا ذكره المشكيني<sup>١</sup>.

الثاني: ان المصلحتين ان كانت ارتباطيتين فلا وجه للحكم بصحة الماتي به، مع فرض المصلحة الاخرى، وإن كانتا استقلاليتين لزم تعدد الواجب وتعدد العقاب عند ترك الصلاة رأساً وهو خلاف الضرورة.

ويمكن دفعه بأن يقال: ان ما حكم بالصحة والعقاب هو من باب تعدد المطلوب فقد تعلق الطلب بذات المامور به وطلب اخر بالخصوصية فامتثل احدهما وترك الاخر عن تقصير فيصح ما امتثله لوجود المقتضي وفقد المانع، ويعاقب على الاخر المنتهي الى تقصيره.

وفيه: ان الصحة لا يكون الماتي به مطلوباً مطلقاً بل هو مطلوب في حال الجهل للنص، ومع كونه مطلوباً صح واما العقاب فيبقى بلا موجب الا اذا قلنا كما هو الظاهر من كلام المشهور، بان العقاب لتركه التعلم على تقدير القول بوجوبه النفسي كما مال اليه الاردبيلي وجماعة.

هذا مضافاً الى ان تعدد المطلوب لا يعقل وليس له نظير في العبادة، نعم في المعاملات هو موجود.

مع انه خلاف الظهورات للدالة الدالة على ان التكليف واحد مشتمل على اجزاء وشرائط، فهذا الوجه حسن ثبوتاً ولا دليل عليه اثباتاً<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> (تعليقة المشكيني كفاية ج ٤ ص ٣٣٧).

<sup>٢</sup> (تهذيب الاصول للسبزواري ج ٢ ص ٢٤١).



او يجاب عنه: بأن الماتي به ليس بمأمور به ولكن هو شيء مسقط للتكليف، ولكنه خلاف ظاهر الادلة وكلمات الاصحاب.

وقد اجاب عن الاشكال ايضاً المحقق الخوئي (قده) بالقول: بأننا لا نلتزم باستحقاق العقاب في هذه الموارد، فإن مسألة استحقاق العقاب وعدمه عقلية لا يعتمد فيها على الشهرة والاجماع، فالاول ليس بحجة، والثاني غير محقق لعدم التعرض للمسألة في كلمات كثير من الاصحاب، ونلتزم بصحة العمل الماتي به بمقتضى الدليل وعدم استحقاق العقاب في هذه الموارد.

وقد اوضحه: بأن الجاهل بوجوب القصر مثلاً لو صلى قصراً، وحصل منه قصد القرية حال العمل، فإما ان يحكم بصحة صلاته وعدم وجوب الاعادة بعد ارتفاع جهله، وإما ان يحكم بفسادها ووجوب اعادتها.

فعلى الاول، فلا مناص من الالتزام بأن حكم الجاهل هو التخيير بين القصر والتمام فيحكم بصحة القصر بمقتضى اطلاقات الادلة الدالة على وجوب القصر على المسافر، غاية الامر انه يرفع اليد عن ظهورها في الوجوب التعييني، بما دل على صحة التمام مضافاً الى استبعاد الحكم ببطلان القصر والامر باعادتها قصراً بلا زيادة ونقصان فيكون المكلف الجاهل بوجوب القصر مخيراً بين القصر والتمام وإن لم يكن ملتفتاً الى التخيير، وعليه فلا موجب لاستحقاق العقاب عند الاتيان بالتمام وترك القصر.



واما على الثاني، فلا مناص بكون التمام واجباً تعيينياً عند الجهل  
بوجوب القصر ومعه كيف يمكن الالتزام باستحقاق العقاب عند الاتيان بالتمام  
وترك القصر، وكذا الحال في مسألة الجهر والاخفات<sup>١</sup>.

ويلاحظ عليه: ان التخيير المقول به شرعي، وهو يقتضي فعلية الخطاب  
التخييري او فعلية كلا الخطابين الذي جمع بينهما تخييراً والامر ليس كذلك،  
ونفس الايراد يرد على صاحب القول بالترتب اذ لا فعلية للامرين من كل جهة  
مع تمامية الملاك والمصلحة في كل منهما.

كما ويرد عليه ان ما ذكره من صحة التمام مبني على الملازمة بين  
الفعلين في الاشتمال على المصلحة الملزمة، حتى يكون الدليل على احدهما دليلاً  
على الاخر، وهذا اول الكلام لعدم البعد في اختلافهما.

قال المرحوم المشكيني (قده): مع انه لا يكفي ثبوت الملازمة المذكورة  
وحدها بل يحتاج الى ملازمة اخرى، وهي الملازمة بين الامرين في عدم امكان  
استيفاء الفائت، مع ان الدليلين الواردين على الصحة في البابين دالان على  
الاعادة في صورة العلم<sup>٢</sup>

هذا مضافاً الى ان الجاهل بوجوب القصر كيف ياتي به، اذ فرض كونه  
جاهلاً بوجوبه فهو ياتي بالفرد المتعارف وليس هو الا التمام، ولو اتى بالقصر  
مع الالتفات سقط عن محل البحث.

<sup>١</sup> (المصباح ج ٣ ص ٥٩٨.

<sup>٢</sup> (المشكيني- الكفاية ج ٤ ص ٣٤٠.



ويرد على الثاني ما ذكرناه سابقاً بأن التمام واجباً عند الجهل لا مطلقاً،  
اذ عند الجهل يكون وجوب القصر مرتفعاً حتى يستحق عليه العقاب.

ثم ان الامر بالتمام هل هو في عرض القصر الواقعي تمييزاً او لا؟ فعلى  
الاول ينبغي ان تكون مصلحة كلا الامرين بنحو واحد، والامر ليس كذلك،  
وعلى الثاني فلا تخير بينهما لكون مصلحة القصر اتم واكمل.

نعم لو كان الفرق بين المصلحتين يسيراً لكان الامر بهما تخييراً بمكان  
من الامكان غايته ان القصر افضل الاجزاء، وإن كان الفرق بمقدار كبير ومهم  
فهو مما يوجب الامر بالاعادة او القضاء لتدارك المهم من المصلحة.

قال في العناية: والصحيح في الجواب هو دعوى عدم امكان تدارك  
المصلحة بالاعادة او القضاء بعد ما اتى بالتمام جهلاً نظير ما اذا امره بشرب ماء  
بارد وشرب الحار فلم يمكنه تدارك الماء البارد بسبب امتلاء معدته، وهذا كله  
من غير فرق بين كون الاتمام المأتي به مشتملاً على مقدار مهم من المصلحة ام  
غير مشتمل عليها اصلاً فتأمل جيداً<sup>١</sup>.

وفيه: انه غير ممكن، اذ هو عين ما ذكر من كون المأتي به غير مأمور به  
ولكنه شيء مسقط للتكليف وهذا خلاف ظاهر الادلة، ولعل وجه التامل في  
كلامه هو لذلك.

والصحيح في مقام الجواب: هو ما اسسناه في بعض البحوث الاصولية  
والعقائدية من توسيع دائرة الطاعة للمكلفين وإن من فاته الامر الواقعي لعذر

<sup>١</sup> (العناية ج ٤ ص ٢٩٠).





كالجهل يمكنه الاتيان بالامر الظاهري، الموسع لدائرة الطاعة بما يزيد عن الحكم الواقعي ليشمل عموم المكلفين، وعليه فما دام المكلف جاهلاً بوجوب القصر فهو مخاطب بالتمام بمقتضى ادلتها العامة، وإن لم يكن فهو مخاطب بالقصر، فالقصر مع الالتفات والتمام بدونه فكيف صح القول بالتخيير في هذا المورد، واغرب منه ما ذكره السيد الخوئي (قده) من ان الجاهل لا محالة يكون مخيراً بين الجهر والاحفات وإن لم يكن ملتفتاً الى التخيير حين العمل، فلا وجه لاستحقاق العقاب والالتزام به<sup>١</sup>.

ووجه غرابته: انه اذا كان ملتفتاً الى التخيير فهو ملتفت الى وجوب القصر واذا التفت اليها فلا معنى لوجوب التمام بحقه، فالقول بالتخيير يؤدي الى عدمه، وما ادى الى عدمه باطل.

(٣١) قوله مع تمكنه من التعلم- فقد قصر- ولو علم بعده وقد وسع الوقت.

فيه: ان مع سعة الوقت ينكشف عنده ان ما اتى به لم يكن مطلوباً واقعاً، ومع ذلك كيف يحكم بعد وجوب الاعادة وهو مشكل جداً اذ لا وجه لاستحقاق العقاب بعد التمكن من الاتيان بالماثور به الواقعي في وقته. والقول بعدم امكان استيفاء مصلحة الواقع، مردود بما تقدم بالحاجة الى الملازمة بين الامرين بعدم امكان استيفاء الفائت، مع ان الدليلين الواردين على الصحة في البابين دالان على الاعادة في صورة العلم.

(١) المصباح ج ٣ ص ٢٠٠.



(٣٢) قوله (قده): (لا بأس بالقول به لو دل عليه دليل..الخ).

وحاصله: انه لا بأس بالقول بصحة صلاة المكلف لو صلى تماماً في موضع القصر عالماً عامداً، لاشتمال صلاته على مصلحة ملزمة لازمة الاستيفاء، وإن استحق العقاب على مخالفة الواجب، ولكن لا دليل على ذلك.

قال المرحوم المشكيني (قده): انه لا بأس بذلك اذا قام دليل على اشتمال الاتمام- في حال العلم- على المصلحة ولكنه مفقود، اذ هو إما الدليل الخارجي ومعلوم انتفاؤه، او نفس دليل اجزائه في حال الجهل، ودلالته موقوفة على ثبوت الملازمة بين الفعلين في الحاليين في الاشتمال على المصلحة الملزمة؛ حتى يكون الدليل على احد المتلازمين دليلاً على الاخر، وهي اول الكلام لعدم البعد في اختلافهما<sup>١</sup>.

اقول: ظاهر اجزاء الاتمام عن القصر انه مشتمل على تمام مصلحة القصر او جزء كبير منها بحيث يكون الفائت ما دون الالتزام، لأن الحكم بالتمامية لا يكاد يكون عرفاً الا باحدهما، ولكنه في مورد الجهل لا مطلقاً بحيث يشمل مورد العلم بوجوب القصر.

(٣٣) وقد اجاب عن الاشكال الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قده) من الالتزام بالترتب، وإن الواجب على المكلف ابتداءً هو القصر وعلى تقدير عصيانه وتركه استحقاق العقاب فالواجب هو التمام، وعليه فلا منافاة بين الحكم بصحة المأتي به، واستحقاق العقاب على ترك الواجب الاول وهو القصر.

<sup>١</sup> (المشكيني- الكفاية ج ٤ ص ٣٤٠).



واجاب عنه المحقق النائيني (قده) بـ:

اولاً: ان الخطاب المترتب لابد ان يكون موضوعه عصيان الخطاب المترتب عليه كما في المتزاحمين من الصلاة والازالة، ومن الظاهر عدم امكان ذلك في المقام لفرض كون المكلف جاهلاً بوجود القصر ولو التفت انقلب الى كونه عالماً بها، فيخرج من عنوان الجاهل بالحكم، فلا يحكم بصفة ما اتى به، وإن لم يلتفت الى ذلك فلا يعقل ان يكون الحكم المجعول بهذا العنوان محركاً له في مقام العمل.

ثانياً: ان وجوب الصلاة بما انه موسع ما بين المبدأ والمنتهى، فعصيانه لا يتحقق الا بخروج الوقت، وعليه فكيف يعقل تحقق العصيان في اثناء الوقت الذي فرض موضوعاً للحكم الثاني.

وثالثاً: ان الترتب لو سلم امكانه في المقام فلا دليل على وقوعه، فالقول به قول بلا دليل، وهذا بخلاف الترتب في موارد التزام، فإن نفس اطلاق دليل الواجب يقتضيه، بلا حاجة الى التماس دليل اخر.

ودفع هذه الوجوه المحقق الخوئي (قده): اما الاولان فلا يردان لما ذكرناه في محله من ان الالتزام بالخطاب الترتبي لا يتوقف على ان يكون موضوعه عصيان التكليف الاخر بل يكفي فيه مطلق الترك، فيصح ان يقال ان القصر واجب مطلق، والتمام واجب مشروط بتركه جهلاً بوجوده.



واما الاخير، فلأن صحة العمل المأتي به مفروغ عنه في المقام لقيام الدليل عليها، وانما الكلام في تصويرها وامكانها، فلو امكن القول بالترتب لا يحتاج وقوعه الى ازيد من الادلة على صحة المأتي به جهلاً.

**والصحيح** ان الترتب في المقام غير معقول، الا اذا كانت الصلاة المأمور بها واقعاً فعلية، وحيث يكون جاهلاً لا فعلية للخطاب، ومع عدم فعليته لا تتحقق المعصية ليتنقح بها موضوع الحكم المترتب.

وبعبارة: ان المكلف إما ان يكون جاهلاً بوجوب القصر أو عالماً به، فعلى الاول لا معصية الا اذا قلنا بمقالة المحقق الخوئي من كفاية مطلق الترك، وعلى الثاني لا يكون الحكم المترتب منجزاً، كما هو واضح.

وما ذكره الخوئي (قده) من الجواب من كون القصر واجباً مطلقاً، والتمام واجب مشروط بترك القصر جهلاً بوجوبه، غير صحيح، لأن الترك لا يتحقق الا مع الالتفات والعلم، وبدونهما لا يصدق الترك ليتحقق موضوع التمام.

قال المشكيني (قده): ان كون المقام من مصاديق الترتب يتوقف على امور ثلاثة..

الاول: اشتغال المأتي به على مقدار من المصلحة الملزمة والا لا وجه للامر بالترتب.

الثاني: ان يكون الفائت بحد الالتزام والا فلا وجه للامر بالقصر على الاطلاق.

الثالث: لو امكن استيفاؤها فلا ضدية في البين، وبدون احراز هذه الثلاثة لا وجه للقول بالترتب<sup>١</sup>.

كما ان ظاهر الخبر في مسألة الجهر والاخفات الاشتمال على جميع الصلاح، أو على مقدار يكون الفائت غير معتنى به وحينئذ فلا وجه للترتب. كما ويستلزم القول به اجتماع الوجوب التخييري والتعييني في القصر، كما لا يخفى.

---

<sup>١</sup> ( المشكيني- الكفاية ج ٤ ص ٣٤٢.



قوله (قده): (( ثم انه ذكر لاصل البراءة شرطان اخران:

احدهما: ان لا يكون موجباً لثبوت حكم شرعي من جهة اخرى.

ثانيهما: ان لا يكون موجباً للضرر على اخر.

ولا يخفى ان اصاله البراءة عقلاً ونقلاً في الشبهة البدوية بعد

الفحص، لا محالة تكون جارية، وعدم استحقاق العقوبة الثابت بالبراءة

العقلية والاباحة، أو دفع التكليف الثابت بالبراءة النقلية، لو كان

موضوعاً لحكم شرعي أو ملازماً له، فلا محيص عن ترتبه عليه بعد

احرازه، فإن لم يكن مترتباً عليه، بل على نفي التكليف واقعاً، فهي

وإن كانت جارية، الا ان ذاك الحكم لا يترتب؛ لعدم ثبوت ما يترتب

عليه بها، وهذا ليس بالاشتراط.

واما اعتبار ان لا يكون موجباً للضرر، فكل مقام تعممه قاعدة نفي

الضرر؛ وإن لم يكن مجال فيه لاصالة البراءة- كما هو حالها مع سائر

القواعد الثابتة بالادلة الاجتهادية- الا انه حقيقة لا يبقى لها مورد؛

بداهة ان الدليل الاجتهادي يكون بياناً وموجباً للعلم بالتكليف ولو

ظاهراً، فإن كان المراد من الاشتراط ذلك فلا بد من اشتراط ان يكون على

خلافها دليل اجتهادي، لا خصوص قاعدة الضرر، فتدبر.. والحمد لله

على كل حال)).



قد ذكر للبراءة شرطان اخران..

احدهما: ان لا يكون جريان الاصل في مورد موجباً لثبوت حكم من جهة اخرى (٣٤).

ثانيهما: ان لا يكون جريان الاصل موجباً لايقاع الضرر على الغير كما اذا اتلف شخص مال غيره بدون عمد فشك في الضمان، فاجرى البراءة عنه، ففي مثل ذلك يكون جريان البراءة موجباً للاضرار بالغير وهو المالك للمال. وكلاهما باطل.

اما الشرط الاول: ان الصور التي توهم ان جريان البراءة فيها موجب لثبوت حكم شرعي اخر ثلاث، الصورة الاولى: ان يكون هناك حكم معين موضوعه الاباحة وعدم التكليف ظاهراً ويراد باجراء الاصل اثبات الاباحة ظاهراً ليكون موضوعاً لذلك الحكم المعين كما لو دل دليل على اباحة ماء ظاهراً فيحوز التوضؤ به، فهنا يوجد حكم هو جواز التوضؤ بالماء وموضوعه هو الاباحة ظاهراً، فاذا شك في ماء انه مباح أو لا؟ فاجراء الاصل- اصالة الحل- يثبت اباحته الظاهرية وبثبوتها يثبت موضوع هذا الحكم-جواز التوضؤ- وهذا الجريان لم يثبت لنا الحكم بالجواز حتى يقال ان اصل البراءة لا يثبت حكماً اخر هنا وانما يثبت موضوع ذلك الحكم فقط وبثبوته يثبت جواز التوضؤ، لأن الدليل دل على ان كل ماء مباح ظاهراً فيجوز التوضؤ به، فالمثبت لجواز التوضؤ ليس هو جريان الاصل بل هو الدليل المذكور، والاصل انما ثبت موضوعه أي موضوع الدليل المذكور لا غير، فلا اشكال في جريان الاصل في هذه الصورة اذ لا يلزم منه ما ذكر في الشرط الاول، فإن كان مقصود المشتراط هذه الصورة فلاشكال عليه واضح.



الصورة الثانية: ان يكون هناك حكم معين لازم لانتفاء التكليف ظاهراً، فانتفاء التكليف ظاهراً ليس هو الموضوع للحكم المعين وانما هو ملازم له كما لو رأى المكلف نجاسة في المسجد وشك في وجوب ازالتها عليه لجهة ما اوجبت الشك ففي مثل ذلك لو فرض وجوب الازالة متوجهاً اليه فيلزم عدم توجيه التكليف الفعلي لصلاة الظهر عليه ولو فرض عدم توجه وجوب الازالة عليه فإن التكليف الفعلي لصلاة الظهر متوجه اليه كما لو اجرى البراءة عن وجوب الازالة، فثبت من إجراء الاصل ثبوت تكليف اخر وهو الصلاة، وهذا الاشكال في جريان الاصل غير تام اذ ثبوت التكليف بالصلاة غير متوقف على جريان الاصل عن البراءة ليقال بأن من شروط جريان الاصل عدم ثبوت تكليف اخر، بل التكليف بالصلاة ثابت بدليله بعد رفع المانع عن فعليته وهو وجوب الازالة ظاهراً، وهو- أي وجوب الازالة- ملازم شرعاً لوجوب صلاة الظهر فثبت بعد رفعه ظاهراً بالاصل وجوب الصلاة.

الصورة الثالثة: اذا كان الحكم المعين مترتباً على انتفاء التكليف واقعاً لا على انتفائه ظاهراً وفي هذه الصورة تجري البراءة وبها يثبت انتفاء التكليف ظاهراً لا واقعاً ومع عدم انتفائه الواقعي لا يثبت الحكم المعين، فاذا كان مقصود المشتراط هذه الصورة، فيرده ان الاصل يجري ولا يثبت بجريانه الحكم الاخر لا انه لا يجري اصلاً كما هو لازم الاشتراط، ومثاله جريان البراءة عن الدين المشكوك، وانتفاء الدين هنا ظاهري لا واقعي، مع فرض توقف الحج على انتفاء الدين واقعاً لا ظاهراً وهذا المقدار لا يكفي في ثبوت وجوب الحج.

واما الشرط الثاني: فيرده ان المورد الذي يلزم منه تضرر الغير وجرت قاعدة نفي الضرر لنفيه وإن كان اصل البراءة لا يجري من جهة القاعدة وإن دليلها اجتهادي ومع جريانها لا مجال لقاعدة البراءة ذات الدليل الفقهي، اذ مع الدليل





الاجتهادي ينتفي الشك الذي هو موضوع البراءة فهذا الشرط وإن كان صحيحاً إلا انه لا يختص بقاعدة نفي الضرر بل هو مطلب عام ففي كل مورد يوجد دليل اجتهادي لا تجري البراءة ولا غيرها (٣٥) من الاصول لانتفاء موضوعها وهو الشك فاذا كان مقصود المشتراط هو ذلك فينبغي عدم التخصيص بصورة لزوم الضرر على الغير بل المناسب القول بعدم جريان البراءة أو يشترط في جريانها عدم وجود دليل اجتهادي من قاعدة الضرر وغيره (٣٦).  
ثم امر المصنف بالتدبر (٣٧) وسياتي تفسيره.

\* \* \* \* \*

(٣٤) ذكر المحقق الخوئي (قده) ان ترتب الالزام على جريان الاصل

يتصور على اقسام..

القسم الاول: ان لا يكون بينهما في ذاتيهما ترتب شرعاً، ولا عقلاً، الا ان شيئاً خارجياً اوجب ذلك بينهما، كالعلم الاجمالي بنجاسة احد الاناءين فإنه لا ترتب بين طهارة احدهما ونجاسة الاخر في الواقع، ويمكن ان يكون كلاهما نجس في الواقع لكن العلم الاجمالي اوجب الترتب بينهما، فلاجله كان جريان البراءة عن وجوب الاجتناب في احدهما موجباً لوجوب الاجتناب عن الاخر، وهنا لا يمكن الرجوع الى الاصل، لا لما ذكره الفاضل التوني من كون الاصل مثبتاً، بل لعدم جريان الاصل في نفسه لابتلائه بالمعارضة، فلا تصل النوبة الى استناد عدم الجريان الى ما ذكره من كون الاصل مثبتاً، ولذا لو فرض قيام الامارة في الطرفين لا يمكن العمل بها لاجل المعارضة، مع حجية المثبتات من الامارات.



اقول: هذا القسم خارج عن محل الكلام لأن وجوب الاجتناب ثابت بالعلم الاجمالي.

القسم الثاني: ان يكون الترتب عقلياً كترتب وجوب المهم على عدم وجوب الالم بناءً على القول باستحالة الترتب، فإن الموجب لرفع اليد عن اطلاق دليل وجوب المهم انما هو فعلية تكليف الالم وتنجزه الموجب لعجز المكلف عن الاتيان بالمهم، فلو فرض ترخيص الشارع ولو ظاهراً في ترك الالم كان المهم واجباً لا محالة فوجوب المهم مترتب عقلاً على اباحة ضده وهو الالم، ووجوب المهم هنا انما يثبت باطلاق دليله فهو المثبت لوجوبه حقيقة لا البراءة، وهي انما ترفع المانع وهو عجز المكلف.

ففيه لا يبقى مورد لاشتراط جريان البراءة بعدم اثباته للحكم الالزامي لأن المثبت للوجوب فيه هو اطلاق دليله لا البراءة.

اقول: ان جريان البراءة النقلية في مقام الامتنان، فإن الحكم بالمهم ان كان اخف مؤونة من الحكم المنفي بالبراءة، فالامتنان فيه حاصل، ولذا لو كان الحكم الاخر الزامياً مساوياً أو اثقل من الحكم المنفي بالبراءة فلا تجري لكونها خلاف المنة في الثاني وبلا منة في الاول، ذكره المرحوم المشكيني<sup>١</sup>.

القسم الثالث: ان يكون الترتب شرعياً، بأن يكون جواز شيء مأخوذاً في موضوع شيء اخر في لسان الدليل الشرعي، وهذا يكون على اقسام..

<sup>١</sup> ( المشكيني- الكفاية ج ٤ ص ٣٤٧.



الاول: ان يكون الالتزام المترتب حكماً واقعياً مترتباً على الاباحة الواقعية.

الثاني: ان يكون الالتزام حكماً واقعياً مترتباً على مطلق الاباحة الجامع بين الواقعية والظاهرية.

الثالث: ان يكون الالتزام الاعم من الواقعي والظاهري مترتباً على مطلق الاباحة الاعم من الواقعي والظاهرية، بمعنى ان الالتزام الواقعي كان مترتباً على الاباحة الواقعية والالتزام الظاهري مترتباً على الايام الظاهرية.

اما القسم الاول: فلا يكفي جريان البراءة فيه في فعلية الالتزام لأن اصالة البراءة لا نظر لها الى الواقع بل تثبت الاباحة الظاهرية لا الواقعية، كي يترتب على جريانها الحكم الزامي المترتب على الاباحة الواقعية، كالبراءة من الدين ظاهراً، الماخوذ في وجوب الحج واقعاً.

نعم لو كان الاصل الجاري تنزيلياً كالاستصحاب أو قامت الامارة على ثبوت الاباحة الواقعية يترتب عليه الالتزام ظاهراً لاحراز موضوعه بالتعبد.

واما القسم الثاني: يترتب على الاصل الجاري فيه الالتزام سواء اكان اصلاً تنزيلياً كالاستصحاب أو غيره، لتحقيق موضوع الالتزام على كل تقدير كما هو واضح.

واما القسم الثالث: فيكفي في فعلية الالتزام فيه ثبوت الاباحة الظاهرية غاية الامر ان الالتزام حينئذ ظاهري، فاذا انكشف الخلاف يحكم بعدم ثبوت



الالزام من اول الامر، بخلاف القسم الثاني فإن انكشاف الخلاف فيه يستلزم ارتفاع الالزام من حين الانكشاف لا من اول الامر.

ولايضاح الفرق بينهما فنقول: اما مثال القسم الثالث فهو وجوب حجة الاسلام المترتب على الاستطاعة واباحة المال الذي صار به المكلف مستطيعاً فلو حكم باباحة المال لجريان اصل من الاصول التنزيلية أو غيرها يترتب عليه وجوب حجة الاسلام ظاهراً فلو انكشف الخلاف وبان عدم اباحة المال له ينكشف عدم كونه مستطيعاً وعدم وجوب حجة الاسلام عليه من اول الامر.

واما مثال القسم الثاني: فهو الماء المشكوك في اباحته، فإن وجوب التوضؤ به واقعاً مترتب على اباحة الماء ظاهراً، فلو احرزت اباحته الظاهرية- ولو باصالة الاباحة أو البراءة مثلاً- يترتب عليها وجوب التوضؤ واقعاً وبعد انكشاف الخلاف يرتفع الوجوب من حين الانكشاف دون ما قبله.

ثم ذكر انه ظهر مما ذكرنا من التفصيل ان اصالة البراءة في مورد جريانها تترتب عليها اثارها بلا فرق بين كونها الزامية أو غير الزامية، فلا وجه لما ذكره الفاضل التوني من اشتراط عدم ترتب حكم الزامي على جريانها.

وفيه: ما ذكرناه من انه بناء على كون مساق ادلتها هو الامتنان فلا بد من التفصيل المتقدم، اللهم الا ان يقال: ان ورود الحديث مورد الامتنان انما هو بالنسبة للامة ولغير المكلف لا لنفس المكلف، وعليه فيكون التفصيل لاغياً.

(٣٥) قول المصنف (قده) ((الا انه حقيقة لا يبقى لها مورد..الخ)).



قال المرحوم المشكيني (قده): ان قاعدة نفي الضرر دليل اجتهادي، وهو وارد على اصل البراءة مطلقاً، وحينئذ يكون عدم القاعدة من شروط الجريان لا من شروط العمل، كما هو المقصود في المقام. وفيه ما تقدم، ومقصوده انها من شرط العمل لا من شرط الجريان، كالبراءة العقلية.

ثم دفع مقالة المصنف (قده): ((فإن كان المراد من الاشتراط ذلك..)) بإمكان دفعه: بأن مراده اشتراط عدم الضرر في نفسه وبغض النظر عن وجود دليل على نفي الضرر، وذلك لأنه لو لم يكن دليل - أيضاً - لكانت البراءة غير جارية، لأن دليلها في مقام الامتنان. نعم يرد عليه - حينئذ - اشتراط عدم الحرج، لأنه مثله في ذلك، مع انه مختص بالبراءة النقلية المستفاد من حديث الرفع، فلا يجري في البراءة العقلية ولا في البراءة المستفاد من حديث الحل<sup>١</sup>.

اقول: ان القاعدة من الاصول العقلائية السارية بين البشر في جميع الملل والاديان، لأن الناس مسلطون على انفسهم واموالهم واعراضهم وهذا مما اتفقت عليه سيرهم وقامت به حياتهم، ويستقبحون كل من انتقص من هذه الامور المحترمة عندهم، ويعاقبون من ينتهكها، فالقاعدة من الاصول العقلائية العامة النظامية.

قال السيد السبزواري (قده): انها من القواعد العقلائية الدائرة بين الناس في جميع الملل والاديان، ان السلطة على النفس والعرض والمال مما

<sup>١</sup> ( المشكيني- الكفاية ج ٤ ص ٣٤٨ .



اتفقت عليه اراء العقلاء والتنقيص من كل واحد منها من المقبحات لديهم  
ويؤاخذون من تصدى لذلك ويلومونه ويعاقبونه ، وعلى ذلك يدور نظام معاشهم ،  
فهذه القاعدة من صغريات اصالة احترام النفس والعرض والمال التي هي من اهم  
الاصول النظامية العقلانية<sup>١</sup>.

وبهذا يتضح ان تفسير المشكيني لكلام التوني (قده) لا وجه له اذ غض  
النظر عن الدليل لا يعتبر بالنتيجة شيئاً بعد ان كانت القاعدة من الاصول  
العقلانية ، ومعنى ذلك انها مأخوذة في نظر اعتبار الشارع ، وإن لم يقم دليل  
عليها.

وقد يكون مراد المحقق المذكور ان حديث الرفع الذي هو مستند البراءة  
النقلية وارد في مقام الامتنان على الامة ، فلو شمل مورد ما فلا بد ان لا يكون فيه  
خلاف المنة على احد من الامة ، فلو لزم من جريانها تضرر شخص اخر فلا  
تجري ، ولا يكون المورد مشمولاً للحديث.

قال المحقق الخوئي (قده): ولهذا فإن حديث الرفع لا يقيد به اطلاق  
قوله عليه السلام (من اتلف مال غيره فهو له ضامن) فلو اتلف مال الغير جهلاً  
لا يمكن القول بعدم الضمان لاجل حديث الرفع ، لكونه خلاف الامتنان على  
مالك المال ، بخلاف ادلة وجوب الكفارة على من افطر في شهر رمضان مثلاً ،  
فإن حديث الرفع يقيد بها اذا كان عالماً ، ولم يصدر منه الافطار عمداً.

---

(١) تهذيب الاصول ج ٢ ص ٣٤٣.



ومن هنا يتضح ان القاعدة تجري ولكن لا يمكن اعمالها، لا انها لا تجري لانتفاء موضوعها- وهو الشك- لأن المكلف شك في الحكم ولكنه لم يلتفت الى ان اعمالها فيه ضرر على الغير.

(٣٦) قال في العناية: ان الفاضل المذكور على ما صرح به الشيخ اعلى الله مقامه قد ذكر شروطاً لاصل البراءة لا شرطين لم يؤشر المصنف الى الشرط الثالث بل الشيخ ايضاً لم يذكره الا في ذيل الثاني، ومن هنا غفل عنه المصنف ونقل عبارة الشيخ ((كما لا وجه لما ذكره من تخصيص مجرى الاصل بما اذا لم يكن جزء عبادة بناءً على ان المثبت لاجزاء العبادة هو النص)).

ثم علق عليه: ولعل نظر الفاضل المذكور الى ان اصل البراءة اذا جرت عن الجزء المشكوك فيتعين بها الواجب في الاقل والاصل العملي مما لا يصلح لذلك بل لابد من تعيين الواجب بالنص. (وقد رد) عليه الشيخ بقوله: ان النص قد يصير مجملًا وقد لا يكون نص في المسألة، فإن قلنا بجريان الاصل بعدم العبرة بثبوت التكليف المردد بين الاقل والاكثر فلا مانع عنه والا فلا مقتضى له، وقد قدمنا ما عندنا في المسألة.. (انتهى).

(ومحصله): إنا إن قلنا بجريان الاصل في الاقل والاكثر لانحلال العلم الاجمالي بالتكليف المردد بينهما الى علم تفصيلي وشك بدوي فلا مانع من الاصل ابدًا والا فلا مقتضى له اصلاً لا انه مما لا يجري لكونه مثبتاً لاجزاء العبادة.



اقول: وهذا لا يعني اثبات اجزاء العبادة بالاصل حتى يقال باشتراط جريانه بعدمه، اذ اجزاء العبادة ثابتة بدليلها وبالنص، وانما الخلاف في جزء اخر اجمل النص فيه، فهل تجري البراءة لنفيه او لا تجري، وأين هذا من اثبات الجزء بالنص.

هذا مضافاً الى ان في مسألة الدوران بين الاقل والاكثر الارتباطيين لا علم اجمالي بالمرة ليقال بانحلاله كما بيناه مفصلاً فيما سبق.

(٣٧) قد امر المصنف بالتدبر، وجوابه..

اولاً: لعل مراد المحقق المذكور غير واضح عندنا وانما قدمنا ما يمكن ان يكون مراداً له، فما عليك الا التدبر.

وثانياً: انه فرق بين الجريان وعدم العمل بها وبين عدم الجريان، وما ذكره المصنف هو لعدم العمل وقد لا يكون مراد المحقق المذكور ذلك بل مراده عدم الجريان.

وثالثاً: ان المصنف لم يؤشر الى الشرط الثالث المشار اليه من قبل الشيخ الانصاري (قده) اذ هو ليس بشرط.





## قاعدة نفي الضرر

قوله (قده): ((ثم انه لا بأس بصرف الكلام الى بيان قاعدة الضرر والضرار على نحو الاقتصار وتوضيح مدركها وشرح مفادها، وايضاح نسبتها مع الادلة المثبتة للاحكام، الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى او الثانوية، وإن كانت اجنبية عن مقاصد الرسالة؛ اجابة لالتماس بعض الاحبة، فاقول وبه استعين:

انه قد استدل عليها باخبار كثيرة: منها موثقة زرارة، عن ابي جعفر عليه السلام (ان سَمرة بن جُنْدَب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار، وكان منزل الانصاري بباب البستان، وكان سمرة يمر الى نخلته ولا يستاذن، فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فأبى سمرة، فجاء الانصاري الى النبي صلى الله عليه وآله فشكى اليه، فاخبر بالخبر، فارسل رسول الله واخبره بقول الانصاري وما شكاه، فقال: اذا اردت الدخول فاستاذن، فأبى، فلما أبى فساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله، فأبى ان يبيعه، فقال: لك بها عذق في الجنة، فأبى ان يقبل فقال رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري: اذهب فأقلعها وأرم بها اليه، فإنه لا ضرر ولا ضرار).

وفي رواية الحدّاء عن ابي جعفر عليه السلام مثل ذلك، الا انه فيها بعد الالباء ((ما اراك يا سمرة الا مضاراً، اذهب يا فلان فاقلعها وارم بها وجهه)).

الى غير ذلك من الروايات الواردة في قصة سمرة وغيرها، وهي كثيرة، وقد ادعي تواترها، مع اختلافها لفظاً ومورداً، فليكن المراد به تواترها اجمالاً؛ بمعنى القطع بصدور بعضها، والانصاف انه ليس في دعوى التواتر كذلك جزاف، وهذا مع استناد المشهور اليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها، مع ان بعضها موثقة، فلا مجال للشك فيها من جهة سندها، كما لا يخفى.

واما دلالتها: فالظاهر ان الضرر هو ما يقابل النفع - من النقص في النفس او الطرف او العرض او المال - تقابل العدم والملكة، كما ان الاظهر ان يكون الضرر بمعنى الضرر جيء به تأكيداً - كما يشهد به اطلاق المضار على سمرة وحكي عن النهاية - لا فعل الاثنين، وإن كان هو الاصل في باب المفاعلة ولا الجزاء على الضرر؛ لعدم تعاهده من باب المفاعلة. وبالجمله لم يثبت له معنى اخر غير الضرر.

كما ان الظاهر ان يكون (لا) لنفي الحقيقة، كما هو الاصل في هذا التركيب حقيقة او ادعاءً، كناية عن نفي الآثار، كما هو الظاهر من مثل

(لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد) و(يا اشباه الرجال ولا رجال) فإن قضية البلاغة في الكلام هو ارادة نفي الحقيقة ادعاءً، لا نفي الحكم او الصفة، كما لا يخفى.

ونفي الحقيقة ادعاءً بلحاظ الحكم او الصفة، غير نفي احدهما ابتداءً مجازاً في التقدير او في الكلمة، مما لا يخفى على من له معرفة بالبلاغة.

وقد انقدح بذلك: بُعد ارادة نفي الحكم الضري، او الضرر غير المتدارك، او ارادة النهي من النفي جداً؛ ضرورة بشاعة استعمال الضرر وارادة خصوص سبب من اسبابه، او خصوص الغير المتدارك منه، ومثله لو اريد بذلك بنحو التقييد، فإنه وإن لم يكن ببعيد، الا انه بلا دلالة عليه غير سديد، وارادة النهي من النفي وإن كان ليس بعزيز، الا انه لم يُعهد مثل هذا التركيب وعدم امكان ارادة نفي الحقيقة حقيقة لا يكاد يكون قرينة على ارادة واحد منها، بعد امكان حمله على نفيها ادعاءً بل كان هو الغالب في موارد استعماله)).

### قاعدة لا ضرر

لا بأس بالاشارة الى قاعدة لا ضرر كما وردت وعلى نحو الاختصار في توضيح حالها وما يتعلق بها، ويقع الكلام في جهات..



الجهة الاولى: في سندها.

الجهة الثانية: في دلالتها.

الجهة الثالثة: في نسبة القاعدة الى ادلة الاحكام الثابتة للموضوعات بعناوينها الاولى مثل دليل وجوب الصلاة ووجوب الصوم ونحوهما، فإن الصلاة والصوم عنوان اولي للفعل والحكم الثابت له يكون حكماً ثابتاً للموضوع بعنوان اولي، والكلام في هذه الجهة يقع في نسبة القاعدة المذكورة الى دليل الحكم المذكور، وهل ان القاعدة حاكمة على الدليل المذكور او مخصصة له او غير ذلك.

الجهة الرابعة: في نسبة القاعدة الى ادلة الاحكام الثانوية للموضوعات بعناوينها الثانوية مثل دليل نفي العسر، فإن العسر ليس عنواناً اولياً للفعل وانما هو عنوان ثانوي، فالحكم الثابت له وهو النفي حكم ثابت للفعل بعنوانه الثانوي، وحينئذ يقع الكلام في نسبة القاعدة الى الدليل المذكور.

الجهة الخامسة: في دوران الامر بين الضررين.

اما الجهة الاولى: قد ادعى فخر الدين في الايضاح تواتر الاخبار الدالة على نفي الضرر والضرار، ومعه لا حاجة الى البحث عن سندها، ويرده: ان الروايات الدالة على القاعدة المذكورة لم تتفق على لفظ واحد فكيف يكون التواتر لفظياً، نعم يمكن ان يُدعى حصول التواتر الاجمالي بمعنى انه يعلم ان بعض الروايات المذكورة صادرة عن المعصوم قطعاً، وبالجمله دعوى التواتر الاجمالي ليست بعيدة، مضافاً الى ان في الروايات ما يكون موثقة السند، ولو لم يكن فيها فإن انجبار ضعفها بعمل المشهور يوجب الاعتماد عليها في مقام العمل بها، وعلى هذا فلا مجال للاشكال في سندها.. كما لا يخفى.

الجهة الثانية: والكلام في دلالتها يقع في عدة نقاط..



النقطة الاولى: في تحقيق معنى الضرر- وهو ما يقابل النفع- من مطلق النقص لا خصوص النقص في النفس او المال او غيرها من العرض، والتقابل بينه وبين النفع هو تقابل الملكية وعدمها بمعنى ان النفع عبارة عن وجود شيء لشيء، والضرر عبارة عن فقدان شيء عن شيء بشرط ان يكون المحل هنا من شأنه وجود ذلك الشيء فيه، كالعمى في الانسان فهو ضرر لأن من شأن الانسان الابصار أي الاتصاف بالبصر، بخلاف الحجر فلا يكون فقدان البصر فيه ضرر اذ ليس من شأنه الابصار.

النقطة الثانية: في تحقيق معنى الضرر.. وفيه ثلاث احتمالات:

الاول: ان يكون بمعنى الجزاء على الضرر فمن اضر غيره وجازاه الغير بضرر مقابل، فيطلق على الضرر الجزائي عنوان الضرر، وكأنه صلى الله عليه وآله يريد ان يقول: انه لا يجوز لشخص ان يضر غيره ولا يجوز ايضاً مقابلة الضرر بالضرر. الثاني: ان يكون فعل الاثنين، أي لا يجوز ان يضر شخصان كل واحد منهما الاخر نظير المقاتلة التي تطلق على الفعل الصادر من الاثنين- المتقاتلين- ولا يطلق على الفعل الصادر من احدهما فقط.

الثالث: ان يكون المراد من الضرر نفس المعنى من الضرر فيكون ذكرها من باب التأكيد، وهذا هو الاظهر لأن الاحتمالين السابقين توجد ثمة قرينة على بطلانها، وهي ان النبي صلى الله عليه وآله اطلق- في رواية الحذاء- على سمرة كلمة مضار فقال له: ما اراك يا سمرة الا مضاراً. فلو كان الضرر الذي هو وكلمة مضار من باب واحد- بمعنى فعل الاثنين او بمعنى الجزاء على الضرر- لما صح ان يطلق على سمرة انه مضار لأنه لم يجاز على الضرر بل ارتكبه ابتداءً ولم يكن الضرر الصادر صادراً من الطرفين بل كان صادراً من سمرة خاصة، فاطلاق كلمة مضار على سمرة يدل على ان الضرر والضرار بمعنى واحد جيء باحدهما بعد



الآخرى من باب التأكيد، مع انه لم يعهد ان باب المفاعلة يأتي بمعنى الجزاء على شيء.

النقطة الثالثة: في تحقيق المراد من نفي الضرر، اذ لا اشكال في ان المعنى الحقيقي من لا ضرر هو نفي اصل حقيقة الضرر وماهيته نظير ما اذا قيل لا رجل في الدار، فإن المعنى الحقيقي هو انه لا توجد حقيقة الرجل في الدار، ولكن بما ان حقيقة الضرر ليست منتفية في الخارج بل هي موجودة فيه اذ ما أكثر الضرر الواقع خارجاً، وقع الكلام في المراد في كيفية نفي حقيقة الضرر بعد ان تقرر مراده نفي حقيقته وماهيته.

والاحتمالات في ذلك عديدة.. الاول: ان يكون نفي حقيقة الضرر ادعاءً لا نفيًا حقيقياً، فإن نفي الشيء يكون على نحوين، ان يكون نفيًا حقيقياً كما لو لم تكن حقيقة الشيء موجودة خارجاً كما في لا رجل في الدار، وأن يكون نفي الحقيقة ادعاءً كناية عن نفي الآثار كما في لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد او يا اشباه الرجال ولا رجال او لا شك لكثير الشك ونحو ذلك، والمقام من قبيل النحو الثاني، لاجل عدم ترتب الاثر عليه والحكم كما لو فرض ان الوضوء ضرري فحديث لا ضرر يقول لا وضوء ضرري حيث ينفي الوضوء الضرري ومراده نفي حكمه وهو الوجوب الثابت لاصل الوضوء فالحديث استعمل اللهجة الكنائية البلاغية في نفي الوجوب ولكن بلسان نفي موضوع هذا الحكم وهو الوضوء وهو ما يعبر عنه عندهم نفي الحكم بلسان نفي الموضوع نظير لا ربا بين الوالد وولده.

الثاني: ان يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك فلمنفي هو الضرر المقيد بعدم حكم الشارع بلزوم تداركه أي لا ضرر لم يحكم الشارع بوجوب تداركه.

الثالث: ان يكون المراد نفي الحكم الذي نشأ منه الضرر كوجوب الوضوء مثلاً، فإنه قد يترتب منه الضرر في بعض الاحيان فيصبح حينئذ ان يقال لا



ضرر، والمقصود نفي الحكم الذي ينشأ منه الضرر، وهو مختار الشيخ الانصاري (قده) فيما كان الاول هو مختار المصنف (قده).

الرابع: ان يكون المراد هو النهي من النفي، ويصبح المراد لا تضر غيرك كما في قوله (لا يعيد) و(لا يغتسل) فإن المقصود فيهما هو النهي دون النفي، وقد اختار المصنف الاول منها لبطلان الثلاثة الآخر.

اما بطلان الاحتمال الاخير فمن جهة ان النفي وإن كان يأتي في بعض الاحيان بمعنى النهي الا ان النهي غير معهود، واما بطلان الاحتمال الثاني والاحتمال الثالث فلوجهين..

الاول منهما: هو بلاغة الكلام على الاحتمال الاول ولا يكون على الاحتمالين الاخرين من الثاني والثالث، من حيث ان الشيء الذي لا يترتب عليه الاثار كان نفي اصل وجوده يمثل لا ضرر، او لا رجال ونحوهما ذا بلاغة بخلاف ما اذا لم ينف اصل وجوده بل قيل لا ضرر وكان المقصود منه انه لا حكم ضرري على نحو المجاز في الكلمة بأن يستعمل الضرر ويراد به الحكم الضرري او كان على نحو المجاز في التقدير بأن تقدر كلمة حكم بين كلمة (لا) وبين كلمة (ضرر) أي لا حكم ضرري وعلى هذا تكون كلمة ضرر مستعملة في معناها الحقيقي أي في نفس الضرر لا في الحكم الضرري حتى يلزم المجاز في الكلمة او المجاز في التقدير، ونفس الكلام لو كان المقصود من نفي الضرر هو الضرر المقيد بعدم كونه متداركاً فإنه لا بلاغة في ذلك.

الثاني منهما: انه اذا كان المراد من الضرر هو الحكم الضرري او الضرر غير المتدارك، فإن الضرر مستعملاً فيهما من غير تقدير وأما ان تقدر لفظي الحكم وغير المتدارك وكلاهما باطل، اما بطلان الاول باعتبار ان اطلاق لفظ الضرر واردة الحكم الضرري منه او الضرر غير المتدارك استعمال غير صحيح لأن لفظ الضرر

## الوسيط في علم الأصول.....(١٩٢)

يدل على طبيعة الضرر لا على احدهما، واما الثاني فباعتبار انه وإن كان جائزاً الا انه بحاجة الى دليل ولا دليل عليه.

**لا يقال:** انه بعد عدم امكان ارادة نفي حقيقة الضرر نفيّاً حقيقياً وانما المراد نفيه نفيّاً ادعائياً فيكون هذا بنفسه قرينة على احد الاحتمالات الثلاثة.

فإنه يقال: ان صحة قرينته ما ذكر انما تتم لو لم يكن الاحتمال الاول موجوداً ومع وجوده فلا يشكل ذلك قرينة.



قوله (قده): ((ثم ان الحكم الذي اريد نفيه بنفي الضرر، هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها، او المتوهم ثبوته لها كذلك في حال الضرر، لا الثابت له بعنوانه؛ لوضوح انه العلة للنفي، ولا يكاد يكون الموضوع يمنع عن حكمه وينفيه، بل يثبته ويقتضيه.

ومن هنا لا يلاحظ النسبة بين ادلة نفيه وادلة الاحكام، وتقدم ادلته على ادلتها- مع انها عموم من وجه- حيث انه يوفق بينهما عرفاً؛ بأن الثابت للعناوين الاولى اقتضائي يمنع عنه فعلاً ما عرض عليها من عنوان الضرر بادلته، كما هو الحال في التوفيق بين سائر الادلة المثبتة او النافية لحكم الافعال بعناوينها الثانوية، والادلة المتكفلة لحكمها بعناوينها الاولى.

نعم ربما يعكس الامر فيما احرز بوجه معتبر ان الحكم في المورد ليس بنحو الاقتضاء، بل بنحو العلية التامة.

وبالجملة الحكم الثابت بعنوان اولي:

تارة يكون بنحو الفعلية مطلقاً، او بالاضافة الى عارض دون عارض، بدلالة لا يجوز الاغماض عنها، بسبب دليل حكم العارض المخالف له، فيقدم دليل ذاك العنوان على دليله.



واخرى يكون على نحو لو كانت هناك دلالة للزم الاغماض عنها بسببه عرفاً؛ حيث كان اجتماعهما قرينة على انه بمجرد المقتضي وأن العارض مانع فعلي، هذا ولو لم نقل بحكومة دليله على دليله؛ لعدم ثبوت نظره الى مدلوله، كما قيل.

ثم انقذ بذلك حال توارد دليلي العارضين؛ كدليل نفي العسر ودليل نفي الضرر - مثلاً - فيعامل معهما معاملة المتعارضين لو لم يكن من باب تزاحم المقتضيين، والا فيقدم ما كان مقتضيه اقوى وإن كان دليل الاخر ارجح واولى، ولا يبعد ان الغالب في توارد العارضين ان يكون من ذاك الباب؛ بثبوت المقتضي فيهما مع تواردهما لا من باب التعارض؛ لعدم ثبوته الا في احدهما، كما لا يخفى.

هذا حال تعارض الضرر مع عنوان اولي او ثانوي اخر.

واما لو تعارض مع ضرر اخر، فمجمل القول فيه: ان الدوران ان كان بين ضرري شخص واحد او اثنين فلا مسرح الا لاختيار اقلهما لو كان، والا فهو مختار.

واما لو كان بين ضرر نفسه وضرر غيره، فالأظهر عدم لزوم تحمله الضرر، ولو كان ضرر الاخر اكثر، فإن نفيه يكون للمنة على الامة ولا منة على تحمل الضرر لدفعه عن الاخر وإن كان اكثر.



نعم لو كان الضرر متوجهاً اليه، ليس له دفعه عن نفسه بإيراده  
على الآخر، اللهم الا ان يقال: ان نفي الضرر وإن كان للمنة الا انه  
بلحاظ نوع الامة، واختيار الاقل بلحاظ النوع منة، فتأمل)).

النقطة الرابعة: ان الحكم المنفي بالحديث هو الحكم الثابت للافعال بعناوينها  
الاولية كوجوب الصوم الثابت للصوم بعنوانه الاول فيدل الحديث على ان  
الوجوب يرتفع عن الصوم في حال طرو الضرر عند قيام المكلف بالصوم، أي ان  
الصوم يضر به، لا ما اذا كان الحكم ثابتاً لنفس عنوان الضرر كما اذا قيل من  
تضرر بالصوم فعليه الافطار، او من اضر بغيره فعليه كذا، والوجه في ذلك، هو  
ان موضوع حكم القاعدة هو الضرر وهو العلة للحكم ومعه فلا يمكن ان يصير ما  
هو علة للحكم موجباً لرفعه، والا يلزم ان يكون ما هو علة للحكم وثبوت علة  
لرفعه، وهو مستحيل.

### الجهة الثالثة

#### في النسبة بين دليل الضرر وادلة الاحكام بعناوينها الاولية

انه لا اشكال بين القوم في تقديم دليل لا ضرر على الادلة الاولية، ولكن  
وقع الكلام بينهم في نكتة التقديم، وافاد المصنف في وجه تقديم دليل نفي الضرر  
على ادلة الاحكام الاولية مع ان النسبة بينهما عموم من وجه فإنه قد يكون الضرر  
ولا صوم مثلاً وقد يكون الصوم ولا ضرر قطعاً وقد يجتمعان، وهكذا اذا لوحظ  
الضرر مع دليل حكم واجب اخر او ترك محرم، هو التوفيق العرفي وهو ليس الا



فما كان الدليلان على نحو لو عرضا على العرف وفق بينهما بحمل احدهما على الاقتضائي والاخر على العلية التامة.

وافاد الشيخ الانصاري (قده) بأن نكتة التقديم هي كون دليل الضرر حاكماً على ادلة الاحكام الاولية وناظراً اليها فإن دليل وجوب الصلاة مثلاً الذي هو دليل اولي يدل بمقتضى اطلاقه على وجوب الصلاة في حال الضرر وحال عدمه، ودليل نفي الضرر ناظر الى هذا الدليل وموجب لقصره وحصره بما اذا لم تكن الصلاة ضرورية، ولكن مثل هذه الحكومة لم تثبت في المقام من جهة عدم نظر دليل نفي الضرر الى ادلة الاحكام الاولية، ومن هنا فإن العرف يرى ان المقتضي لوجوب الصلاة ثابت لولا المانع عنه، والمانع هو دليل نفي الضرر فيحمل دليله على بيان المانع، وإن الضرر مانع عن وجوب الصلاة، ومع كون الضرر مانعاً فلا يكون وجوب الصلاة ثابتاً في صورة الضرر من الاتيان بالصلاة، وهذا الجمع العرفي يصلح ان يكون نكتة تقديم كل دليل ثانوي على كل دليل اولي، كما لو نذر الانسان ترك اكل الجبن الذي حكمه الاول هو الجواز، فإن ترك اكله من جهة النذر وهو الحكم ثانوي، ولو طرحا على العرف لقدم الثاني على الاول بجعله لبيان الحكم الاقتضائي وأن دليل الجبن مقتضي للحلية، ويحمل الثاني على بيان المانع، وهو الحكم الفعلي بالحرمة التي اقتضاها النذر.

نعم قد يفرض في بعض الواجبات ان العنوان الاول علة تامة للحكم، حيث يكون ثابتاً مطلقاً بحيث لا يمكن ان يتخلف عن موضوعه كما هو الحال في حرمة قتل المؤمن فإن حرمة قتله حكم فعلي وقتله علة تامة للحرمة بحيث لا يمكن الانفكاك بينهما ففي مثل ذلك لا يمكن تقديم دليل الحكم الثانوي كما لو اكراه شخص على قتل مؤمن فلا يحق له قتله لاجل الاكراه الذي هو عنوان ثانوي بل يقدم الدليل الاول على الدليل الثانوي.



وبالجملة: الحكم الثابت بعنوان اولي على نحوين..  
تارة: يكون بنحو العلية مطلقاً او بالاضافة الى عارض دون عارض كما لو  
كان بالنحو المذكور بالنسبة لعارض الاكراه دون عارض النسيان مثلاً، وفي مثل  
هذا النحو لا يجوز العدول عن دلالة الدليل الاولي بسبب دليل العنوان الثانوي.  
واخرى: يكون بنحو الاقتضاء بحيث لو كانت هناك دلالة اخرى لدليل  
ثانوي فإنه يجوز الاعراض عن دلالة الدليل الاولي بسبب دلالة الدليل الثانوي  
بحيث يجمع العرف بينهما بالشكل المتقدم من المصنف قبلاً.

#### الجهة الرابعة

#### في نسبة دليل نفي الضرر الى الادلة الثانوية الاخرى

كدليل نفي العسر والحر، كما لو فرض ان شخصاً حفر بالوعة في داره  
تضرر منها جاره، واذا لم يحفرها وقع هو في الحرج الشديد وما جعل عليكم في  
الدين من حرج، ففي مثل ذلك يدور الامر بين تضرر جاره ووقوعه هو في  
الحرج الشديد، فايهما يقدم على الاخر؟ فلا يقال هنا بأن العرف يجمع بينهما  
بالطريقة السابقة بحمل احدهما على الحكم الفعلي والاخر على الحكم الاقتضائي اذ  
المفروض ان كليهما حكم ثانوي.

والصحيح: ان تعامل معهما معاملة المتعارضين ان لم يثبت المقتضي الا في  
احدهما كما يظهر من قول المصنف (قده) الاتي، (لا من باب التعارض لعدم  
ثبوته الا في احدهما..الخ) للعلم اجمالاً بكذب احدهما وهو ما كان المقتضي فيه  
مفقوداً، وحينئذ فيقدم ما كان منها اقوى دلالة واصح سنداً والا فيتخير بينهما او  
يساقطان على ما ياتي بيانه في بابه.



ومع احرار المقتضي في كل منهما كان المورد من موارد التزام فيقدم منهما ما كان ملاكه اقوى واهم وإن كان اضعف سنداً كما يظهر من كلام المصنف الا في (والا فيقدم ما كان مقتضيه اقوى وإن كان دليل الاخر ارجح واولى..). ولكن الغالب في توارد العارضين ان يكون من باب التزام لثبوت المقتضي فيها معاً وليس من باب التعارض، ويمكن احرار المقتضيين بوسيلة اطلاق الدليلين.

### الجهة الخامسة

### في دوران الامر بين الضررين

وفيه ثلاث صور..

الصورة الاولى: ان يدور الامر بين ضررين متوجهين لنفس الشخص كما لو دار امره بين ان يتضرر بقطع يده او يتضرر بقطع رجله.

الصورة الثانية: ان يدور الامر بين ضررين متوجهين الى الغير كما لو دار الامر بين تضرر زيد او تضرر عمرو وجاء الى الحاكم الشرعي ليحكم بينهما.

الصورة الثالثة: ان يدور الامر بين ضرر متوجه الى نفس المكلف وبين ضرر متوجه الى الغير كمن احتاج الى بناء جدار في بيته بحيث لو لم يبنه وقع هو في الضرر ولو بناه وقع جاره في الضرر.

والحكم في الصورتين الاولى والثانية هو ترجيح ما كان اقل ضرراً والا كما لو كانا متساويين فيتخير بينهما، وهذا واضح.

وحكم الصورة الثالثة انه لا يجب على الشخص دفع الضرر عن الغير بتوجيهه الى نفسه، فإن الحديث لا يقتضي ذلك لأنه مسوق مساق المنة على العباد، ولا منة على تحمل الضرر لدفع الضرر عن الغير وإن كان أكثر فضلاً عما

اذا كان مساوي او اقل فإنه على جميع التقادير لا يمكن التمسك لنفيه بحديث نفي الضرر للنكتة المذكورة.

اللهم الا ان يقال: ان سياق الحديث للامتنان على الامة لا على بعض منها دون بعض، واذا كان الامر كذلك فيمكن ان يقال بأن الضرر المتوجه الى الغير ان كان أكثر فيجب دفعه لأن دفع الأكثر فيه منّة على نوع الامة. هذا كله فيما اذا كان الضرر متوجهاً بطبعه الى نفسه كما لو توجه السيل الى داره لكنه غير مجراه الى جاره ففي هذه الحالة لا يجوز دفعه عن نفسه وايراده على الجار ثم حكم بالتأمل (٣٨).

\*\*\*\*\*

(٣٨) ولعل التأمل للاشارة الى عدم المنة بلحاظ النوع بمراعاة حال من توجه اليه الضرر الكبير ورفع عنه وادخال الضرر على صاحب القليل بمعنى ان توجيه الضرر على صاحب القليل هو خلاف المنة النوعية. او لعله للاشارة الى كون المسألة مشكلة كما اشار اليه في اثناء المباحثة في الدورة الاخيرة.. ذكره المشكيني ب٥٧٣- ج٤ كفاية ص٣٧٩.



## قاعدة نفي الضرر

والكلام فيها يقع في عدة جهات

الجهة الاولى: في بيان مدركها

والقاعدة مضافاً الى ما تقدم منا في كونها من القواعد العقلائية النظامية، وبها يدور نظام معاشهم، ويكفي في مثلها عدم الردع من الشارع، فقد وردت اخبار كثيرة كما قال في الكفاية، نستعرض بعضاً منها.

ما رواه في الوسائل: في احياء الموات، باب عدم جواز الاضرار بمسلم، عن عدة من اصحابنا مسنداً الى عبد الله بن بكير عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام قال: ان سمرة بن جندب كان له عذق في حائط لرجل من الانصار وكان منزل الانصاري في باب البستان فكان يمر به الى نخلته ولا يستاذن فكلمه الانصاري ان يستاذن اذا جاء فأبى سمرة فلما تأبى جاء الانصاري الى رسول الله صلى الله عليه وآله فشكا اليه وخبره الخبر فارسل اليه رسول الله صلى الله عليه وآله وقال له: اذا اردت الدخول فاستاذن فأبى فلما ابى ساومه حتى بلغ من الثمن ما شاء الله فأبى ان يبيع، فقال لك بها عذق يُهد لك في الجنة فأبى ان يقبل فقال: رسول الله صلى الله عليه وآله للانصاري: اذهب فاقبلها وارم بها اليه فإنه لا ضرر ولا ضرار.

ورواه الصدوق عن ابي بكير ثم قال: ورواه الشيخ عن احمد بن محمد بن خالد مثله ثم قال: وعن علي بن محمد بن بندار عن احمد بن ابي عبد الله عن ابيه عن بعض اصحابنا عن عبد الله مسكان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام نحوه الا انه قال فقال رسول الله صلى الله عليه وآله: انك رجل مضار ولا ضرر





ولا ضرار على مؤمن، قال ثم امر بها فقلعت ورمى بها اليه فقال له رسول الله صلى الله عليه وآله انطلق فاغرسها حيث شئت.

ورواه في الباب المذكور ايضاً عن ابي عبيدة الحذاء عن ابي جعفر عليه السلام باختلاف في اللفظ (قال) في اخره- أي رسول الله صلى الله عليه وآله:- ما اراك يا سمرة الا مضاراً اذهب يا فلان فاقلعها واضرب بها وجهه.

ومنها: ما رواه في نفس الباب، من كراهة بيع فضول الماء والكلاء، مسنداً عن عقبة بن خالد عن ابي عبد الله عليه السلام قال قضى رسول الله صلى الله عليه وآله بين اهل المدينة في مشارب النخل انه لا يمنع نفع الشيء وقضى بين اهل البادية انه لا يمنع فضل الماء ليمنع فضل كلاء فقال لا ضرر ولا ضرار.

وفي قضائه صلى الله عليه وآله في الشفعة بين الشركاء في الارضين والمسكن، فقال: لا ضرر ولا ضرار، وقال اذا ارفت الارف وحددت الحدود فلا شفعة.

ومنها: ما ذكره الشيخ في التذكرة ونهاية ابن الاثير، وفي الرسائل عن النهاية مرسلأ عن النبي صلى الله عليه وآله لا ضرر ولا ضرار في الاسلام. ونقل في العناية روايتين اخريتين..

(احدهما): ما رواه في الوسائل عن احياء الموات في باب عدم جواز الاضرار بالمسلم مسنداً الى طلحة بن زيد عن ابي عبد الله عليه السلام قال: ان الجار كالنفس غير مضار ولا آثم.

(واخراهما): ما رواه مسنداً عن محمد بن الحسن قال: كتبت الى ابي محمد عليه السلام رجل كانت له رحي على نهر قرية والقرية لرجل فاراد صاحب القرية ان يسوق الى قريته الماء في غير هذا النهر ويعطل هذه الرحي، آله ذلك ام لا؟ فوقع عليه السلام: يتقي الله ويعمل في ذلك بالمعروف ولا يضر اخاه المؤمن.

هذا وقد ادعى تواترها فخر الدين في الايضاح في باب الرهن، ولكن الشيخ في رسالته المستقلة زاد كلمة ولم اعثر عليه. وهذه الروايات ان لم تكن متواترة والتواتر بعيد وإن كان اجمالياً كما ادعاه في الكفاية، فهي مستفيضة ومشتهرة بين الفريقين وربما لشهرتها ادعى فخر الدين تواترها.

وعلى هذا فلا حاجة الى مزيد من البحث عن سندها، وفي بعض منها هي موثقة على اقل تقدير ان لم تكن صحيحة.

**قال في الكفاية:** والانصاف انه ليس من دعوى التواتر كذلك جزاف (ويقصد تواترها الاجمالي- لا اللفظي ولا المعنوي لاختلافها لفظاً ومعنى- وهذا مع استناد المشهور اليها موجب لكمال الوثوق بها وانجبار ضعفها مع ان بعضها موثقة، فلا مجال للاشكال فيها من جهة سنداً، كما لا يخفى<sup>١</sup>).

وقد فسر التواتر الاجمالي مما اذا كان بين الكل قدر جامع كل يقول بذلك القدر فتكون الحجة بالنسبة اليه نظراً الى تواتره.

قال في العناية<sup>٢</sup>: فاذا اخبرنا مثلاً عدد كثير موجب للعلم عادةً بأن زيد قد مات فهذا تواتر لفظي لتطابقها على لفظ واحد وهو موت زيد، واذا اخبرنا احدهم ان زيداً مات، والاخر انه توفي، والثالث انه قضى نحبه.. وهكذا، كانت العبارات مختلفة لفظاً والمعنى واحد فهذا تواتر معنوي.

(واذا) اخبرنا بعضهم ان زيداً مات حتف انفه، وبعضهم انه قتل على فراشه وبعضهم انه صلب على جذع نخلة وبعضهم انه احرق واذرى، وبعضهم انه انخسف به الارض.. وهكذا، بحيث كانت المعاني مختلفة وكان بين الكل قدر جامع كل يخبر عن ذلك القدر وهو ازهاق روحه، فهذا تواتر اجمالي بمعنى ان كل واحد من

<sup>١</sup> (الكفاية ج ٤ ص ٣٥١).

<sup>٢</sup> (العناية ج ٣ ص ١٩٤).



تلك الاخبار وإن كان خبراً واحداً لا يثبت به شيء من تلك المضامين على القول بعدم حجية الخبر ولكن مجموع تلك الاخبار بالنسبة الى القدر الجامع وهو ازهاق الروح بلغ عددهم حداً يقطع بعدم تواطئهم على الكذب في المقام. هذا وقد نقلت على وجوه ثلاثة..

الاول: ما اقتصر فيه على الجملتين ((لا ضرر ولا ضرار)) في قصة سمرة، وقضائه صلى الله عليه وآله.

الثاني: ما زيد فيه على الجملتين كلمة (على مؤمن) كما في حديث ابن مسكان عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلام في قضية سمرة.

الثالث: ما زيد فيه على الجملتين كلمة (على الاسلام) كما في رواية الفقيه في باب ميراث اهل الذمة، وحكي أيضاً في التذكرة للعلامة مرسلة، وهكذا رويت عن طريق العامة بلا زيادة الا في رواية ابن الاثير في النهاية حيث زيد فيها (في الاسلام).

وهذه الروايات غير متعارضة من جهة الزيادة والنقيصة لصدور هذه الجملة عن النبي (صلى الله عليه وآله) في موارد متعددة، ومن هنا يحتمل تعدد وجوهها. ثم ذكر السيد الخوئي (قده) انها تكون متعارضة في قضية سمرة مع كونها قصة واحدة، فلا محالة تكون الروايات الواردة في خصوصها متعارضة، فقد رويت بلا ذكر الجملتين كما في رواية الفقيه عن الصيقل الحذاء، ورويت اخرى مع ذكرهما بلا زيادة شيء اخر كما في رواية ابن بكير عن زرارة، وثالثة بزيادة كلمة (على مؤمن) كما في رواية ابن مسكان عن زرارة.

ثم ذكر الترجيح لرواية ابن مسكان المشتملة على الزيادة لأن احتمال الغفلة في الزيادة ابعد من احتمالها في النقيصة فيؤخذ بالزيادة.



**وما ذكره** (قده) من التعارض لا وجه له، بعد ان قلنا بانها من القواعد العقلائية العامة الشاملة لجميع العقلاء من مسلمين وغيرهم ومن مؤمنين وغيرهم، فما لم تذكر فيها الجملتين اشير به الى نفس القاعدة العقلائية وما ذكر فيه لفظ (على مؤمن) لكون المؤمن اولى بالعمل فيها من غيره وانه محل اهتمام المولى فحسه بالذكر، وكونه عزيزاً عند الله تعالى فلا بد ان يهتم بعدم الاضرار اهتماماً زائداً ومؤكداً لعلو شأنه.

فما ذكر فيه لفظ (على مؤمن) اريد به ذكر افضل الافراد، وأن حرمة عند الله تعالى اعلى من غيره بسبب ايمانه.

وكذا لا تعارض بين الجملتين، وما فيه من زيادة على الاسلام لنفس العلة السابقة من كون الاسلام اعلى واكمل الاديان، فالمسلم اولى بأن يعمل بها من غيره.

**نعم** ما ذكره السيد الخوئي من الدوران وتقديم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة بالتعليل المذكور في كلامه متين، ولكن المورد ليس من هذا الباب، لأنه فيما اذا تعلق غرض بكل واحد من الزيادة والنقيصة فلا يكون المقام من هذا الباب، حيث تعلق غرض تقدم انفاً بيبانه بكل من الزيادة والنقيصة.

**وقد ناقش** المحقق المذكور بمرسله الفقيه، حيث لم يعلم انجبارها لاحتمال ان يكون عمل الاصحاب بغيرها من الروايات، فلم تثبت كلمة (في الاسلام).

**فقد دفعه:** بأن الارسال انما يكون فيما اذا كان التعبير بلفظ (روي) ونحوه، واما اذا كان بلفظ (قال النبي صلى الله عليه وآله) مثلاً كما فيما نحن فيه فالظاهر كون الرواية عند الصدوق ثابتة؛ والا فلا يجوز ان يعبر بهذا اللفظ فيتعامل مع هذا النحو من المراسيل معاملة المسانيد.



ثم رجع عنه في الدورة اللاحقة، بأن غاية ما يدل عليه هذا اللفظ هو صحة الرواية عند الصدوق خاصة لا عند غيره، لاختلاف المباني في حجية الخبر من كون المخبر عادلاً مع اختلافهم في معنى العدالة حتى قال بعضهم هي الشهادتين مع عدم ظهور الفسق، وقال آخرون هي الوثاقة كما هو المحقق، وبعضهم يرى جواز العمل بخصوص المتواتر من الأخبار أو المحفوف بالقرائن، ومع هذا الاختلاف في حجية الخبر كيف يمكن اعتماد أحد على خبر مستلزماً لحجيته عند غيره.

**وفيه:** انه مع اتفاق المبني فينبغي ان يكون حجة عند الغير وهو (قده) لا يقول به على ما في كلامه من الاطلاق، مع ان العلة التي جعلها لعدم الحجية عند الآخرين هي اختلاف المبني، وبعبارة مع اتفاق المبني فينبغي ان يكون حجة عند الغير أيضاً، وهو كما ترى. اذ لا بد من تحصيل الاطمئنان بوثاقة الرواة من خلال الفحص والتدبر، ومراتب الفحص ومستوى التدبر مختلف بين الاشخاص.

ثم قال: فتحصل ان لفظ (في الاسلام) لم يثبت هنا بطريق معتبر، نعم الزيادة موجودة في النهاية ولكنه من العامة فلا يصح الاعتماد عليها.

**وفيه ما عرفت:** بأن هذه الزيادة لتأكيد الاهتمام بالقاعدة عند المسلمين مع ثبوتها عند العقلاء ومنهم المسلمين، وإن ذكر (في الاسلام) هو من باب المثال، وذكر افضل الافراد، والا فلا ضرر ولا ضرار بالنسبة لاهل الذمة أيضاً.

هذا وللزيادة والنقيصة منشآن، احدهما اختلاف النسخ المتعددة للرواية الواحدة بالزيادة والنقيصة، وثانيهما اختلاف المتن مع كون الصادر من المعصوم عليه السلام كلامين يختلفان بالاطلاق والتقييد.

وثالثهما: اختلاف المتن مع كون الصادر من المعصوم عليه السلام كلاماً واحداً مختلفاً في الزيادة والنقيصة، وهذا هو محل دوران الامر بين اصالة عدم



الزيادة واصالة عدم النقيصة، فيما يكون الثاني محل دوران الامر بين الاطلاق والتقييد، وحينئذٍ فقد يحصل الاشتباه في جملة موارد فقهية وأن الروائيتين الصادرتين هل هما من الاول أي الاطلاق والتقييد ليحمل المطلق على المقيد وفق الصناعة المقررة، أو من الثاني، فتقدم اصالة عدم الزيادة على اصالة عدم النقيصة.

وبعبارة: ان الكلام في باب المطلق والمقيد هما للمروري عنه وهو المعصوم عليه السلام، وفي باب الزيادة والنقيصة هما للراوي نفسه، حيث يجمع بين الروايات، كما لو كانت الجملتان في احدى روايتي عقبة بن خالد في مورد وحكمه صلى الله عليه وآله بالشفعة في مورد اخر، ونهيه عن منع فضل الماء في مورد ثالث وقد جمعها الراوي عند النقل كما هو دأبهم في نقل الروايات، وكثيراً ما يتفق في نقل الفتاوى أيضاً، او ان يكون من باب الجمع في المروي، بأن كان ذكرهما منضماً الى الحكم بالشفعة وإلى النهي عن منع فضل الماء في كلام النبي صلى الله عليه وآله.

وقد استظهر المحقق الخوئي (قده) الثاني، فإن مقام الاثبات لا يساعد على الاول وأنه من باب الجمع في المروي، وقد ذكر شاهدين في الرواية الاولى، وهي قضاؤه بين الشركاء في الارضين، والشاهدان..

الاول: ان بين موارد حق الشفعة وتضرر الشريك عموماً من وجه، فرمما يتضرر الشريك ولا يكون له حق الشفعة كما لو كان الشركاء اكثر من اثنين، وقد يثبت له الحق بلا ترتب الضرر على احد الشريكين ببيع الاخر، كما اذا كان الشريك البائع مؤذياً، وكان المشتري خيراً ورعاً محسناً الى شريكه، وقد يجتمعان، فاذن لا يصح ادراج الحكم بثبوت حق الشفعة تحت كبرى قاعدة لا ضرر.



الثاني: ان مفاد قاعدة لا ضرر انما هو نفي الحكم الضرري أو نفي الموضوع الضرري بأن يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي الموضوع على الخلاف بين صاحب الكفاية والشيخ الانصاري (قدهما) والضرر في مورد ثبوت حق الشفعة انما يأتي من قبيل بيع الشريك حصته، فلو كان مورداً لقاعدة الضرر لزم الحكم بطلان البيع ولو كان الضرر ناشئاً من لزوم البيع لزم الحكم بثبوت الخيار بأن يرد المبيع الى البائع، واما جعل الشفعة لجيران الضرر وتدراكه بأن ينتقل المبيع الى ملكه فليس مستفاداً من ادلة نفي الضرر، فأنها لا تدل على جعل الحكم ليتدارك به الضرر، غايتها نفي الحكم الضرري.

**ويلاحظ عليه:** اما على الامر الاول، بأنه يكفي في الادراج هو مورد اجتماع الضرر مع حق الشفعة وذلك هو المصحح للادراج في كبرى لا ضرر ولا ضرار.

واما على الثاني: فيمكن ان يقال بأن جعل حق الشفعة، ليس هو لوقوع الضرر عليه لتدراكه بالحق، بل هو لازم وقوع الضرر عليه من قبل بيع شريكه حصته لآخر، وسياتي مزيد بيان لهذه النقاط.

الجهة الثانية: في فقه الرواية، وههنا الفاظ ثلاثة تحتاج الى بيان وهي (ضرر، ضرار، لا).

والمراد من الضرر الذي هو اسم مصدر من ضرّ يضرّ ضرّاً، ويقابله المنفعة التي هي اسم مصدر لا النفع، اذ هو مصدر وليس اسم مصدر، ويتضح من خلال المقابلة في قوله تعالى (لا يملكون لانفسهم نفعاً ولا ضرّاً).

والفرق بين المصدر واسمه واضح.

وعلى كل حال فالظاهر من لفظ الضرر هو النقص في المال أو النفس أو العرض أو في شأن من شؤونه بعد وجوده.



وقيل ان التقابل بين النفع والضرر هو من تقابل الملكية وعدمها فيكون معناه عدم النفع في مورد قابل له، والظاهر ان التقابل بينهما من تقابل التضاد، حيث يمكن ارتفاعهما في المورد القابل، فالذي يبيع المبيع برأس ماله مثلاً مع ان تلك المعاملة قابلة للنفع والضرر، يصدق ان هذه المعاملة لا منفعة فيها ولا ضرر.

**واما كلمة الضرار:** فقيل انه مصدر باب المفاعلة فلو كانت المفاعلة من الطرفين يصبح المعنى الضرر على الغير في مقابل ضرره عليه، واما بناءً على ان يكون بمعنى تكرار صدور الفعل من الفاعل سواءً اكان الفاعل شخصاً واحداً أو شخصين وإن استعمل غالباً فيما كان الفاعل شخصين، ولاجل هذه الفعلية يتبادر الى الذهن ان الطرفين يشتركان وإن كان محط النظر فاعلية احدهما ومفعولية الاخر، يقال: ضارب عمرٌ زيداً.

وهذا فرق اساسي بين باب التفاعل والمفاعلة بعد اشتراكهما في المشاركة حيث ان النظر في باب التفاعل الى فاعلية الاثنين، ولذا يقال تضارب زيد وخالد برفع الاثنين، بخلاف باب المفاعلة حيث يرفع الاول وينصب الثاني، ويكون معنى تكرار صدور الفعل.

وهذا هو المناسب في المقام خصوصاً عن قصة سمرة، حيث قال صلى الله عليه وآله في بعض النسخ (انك رجل مضار).

**قال المحقق الخوئي (قده):** اما الضرار فيمكن ان يكون مصدراً للفعل المجرد كالقيام ولو كان كذلك لزم التكرار في الكلام بحسب المعنى بلا موجب ويكون بمنزلة قوله لا ضرر ولا ضرر مع ان قوله صلى الله عليه وآله (انك رجل مضار) يؤيد كونه مصدر باب المفاعلة<sup>١</sup>.





**اقول:** واما كونه مصدر باب المفاعلة فهو صحيح، وتدل على دوام بالنسبة الى المادة وابقاء لها، فيصبح المعنى انه اذا تحقق الضرر بأي صورة فتصبح ادامته غير جائزة.

واما احتمال كونه مصدر للفعل المجرد فغير صحيح، لأن الفعل هنا هو ضار مشدد الراء، وهو غير ثلاثي بخلاف قام فهو ثلاثي مجرد، والاولى متقومة بتكرر صور الفعل، وهو ما حصل في تصرف لسمرة.

**قال** السيد الشهيد الاول (قده): واما الضرر فهو من مادة الضرر ومن حيث الصيغة فيحتمل فيه ثلاثة احتمالات..

ان يكون مصدراً لباب المفاعلة الماخوذ من الثلاثي المجرد.  
وأن يكون مصدراً للثلاثي المجرد- اعني ضر- من قبيل كتب كتاباً وحسب حساباً، وأن يكون مصدراً من باب المفاعلة غير المزيد فيه أي غير الماخوذ من الثلاثي من قبيل سافر فإنه غير ماخوذ عن سفر بمعنى الكشف لا السفر.  
وبناءً على الاول ذكر المشهور ان الاصل في باب المفاعلة ان يكون بين اثنين، واعترض عليهم المحقق الاصفهاني (قده) مدعياً بأن باب المفاعلة لا يشترط بها ان يكون بين الاثنين.

وقد بين كلامه بتقسيمه الى مقاطع

المقطع الاول: استعراضه امثلة كثيرة من باب المفاعلة من القرآن والسنة وليس شيئاً منها من فعل الاثنين مثل خادع وقاتل ونافق، وهذا يدل ان باب المفاعلة لا يشترط فيها ان يكون فعل الاثنين.

المقطع الثاني: اقام برهاناً على عدم كون باب المفاعلة بين الاثنين بعد ان افترض ان المشهور يدعون ان باب المفاعلة كضارب مثلاً يدل على نسبتين احدهما نسبة ضرب زيد الى عمرو مثلاً والاخرى نسبة ضرب عمرو الى زيد



وكذلك باب التفاعل، إلا أن الفرق بين النسبتين في باب التفاعل في عرض واحد ولذا يرفع فيه كلا المعمولين، وفي باب المفاعلة طوليتان وتكون أحدهما في الهامش ولهذا يرفع أحد المعمولين وينصب الآخر، فاعترض عليهم بأنه إما أن يقال: بأن باب المفاعلة يدل على إحدى النسبتين فقط أي أن ضارب يفيد معنى الضرب من هذه الناحية، أو يقال بأنه يدل على النسبتين وكذلك باب التفاعل إلا أن الدلالة على النسبتين تكون بمعنى الدلالة على ما ينتزع من النسبتين وهي نسبة ثالثة، أو يقال بأنه يدل على نفس النسبتين مع طولية بينهما في باب المفاعلة ولا طولية في باب التفاعل.

أما الأول: وهو الدلالة على إحدى النسبتين فهو المختار له في قبال المشهور.

وأما الثاني: فيرد عليه أنه لا يبقى فرق بين باب المفاعلة والتفاعل مع أن لا أشكال في وجود الفرق بينهما.

وأما الثالث: فيرد عليه.. أولاً: أن دلالة الهيئة على النسبتين غير صحيحة على حد عدم صحة دلالة اللفظ على معنيين.

وثانياً: أنه لا يتعقل الطولية بين النسبتين فإن اللفظ يدل على مجرد الضربين ونسبتهما إلى فاعليهما ومن الواضح أنهما نسبتان في عرض واحد، هذا إذا أريد دلالة الهيئة على نسبتين بالمطابقة مع فرض طولية بينهما ثبوتاً.

وأما إذا أريد الطولية في النسبتين اثباتاً بأن تدل الهيئة على أحدهما بالمطابقة وعلى الأخرى بالالزام من دون لزوم استعمال الهيئة في معنيين لأنه لم تستعمل إلا في إحدى النسبتين التي دلت عليها هيئة مطابقة، فيرد عليه أن هذا فرع وجود ملازمة بين النسبتين مع أن ليس هناك أي ملازمة فيهما.



**المقطع الثالث:** بيان المختار وأن باب المفاعلة يدل على احدى النسبتين كالثلاثي الا انه يدل على التعدية، فإن كان الفعل لازماً يصبح متعدياً في هذا الباب، ويكون معنى ادخال هيئة فاعل عليه عين معناه حين الحاق حرف التعدية عليه فمعنى جالست زيدا جالست الى زيد، وإن كان الفعل متعدياً قبل هيئة فاعل فبدخولها عليه تصبح التعدية ملحوظة بالاستقلال وهو نوع توكيد وتثبيت للتعدية.

هذا محصل كلام الاصفهاني ببيان السيد الصدر (قدهم)<sup>١</sup>.  
**وقد علق عليه بالقول:** اما فيما يتعلق بالمقطع الثالث فما ذكره من عدم تغير معنى الفعل المتعدي عند دخوله باب المفاعلة غير صحيح، بل التحقيق يتغير المعنى كما يتضح بملاحظة الافعال التي يتغير مفعولها بعد تغير معناها بدخولها في باب المفاعلة كقولك طرحت الثوب، وطارحت زيدا الثوب، فالمفعول اصبح زيدا بعد ان كان هو الثوب، وكأن الخلط نشأ من ملاحظة الافعال التي لا يتغير مفعولها بعد دخولها في باب المفاعلة كضربت زيدا، وضاربته، فتخيل ان المعنى لا يتغير.

واما ما ذكره من الفرق بين صيغة المفاعلة وبين الثلاثي المجرد المتعدي بنفسه من ان الاول موضوع للتعدي الملحوظ مستقلاً، فإن اريد به وضع المفاعلة لمفهوم التعدية فهو واضح الفساد لأنه مفهوم اسمي ولا تحتل ارادته ذلك، وإن اريد انها تدل على منشأ انتزاع التعدية فمنشأه نفس معنى الفعل الذي يدل عليه الثلاثي ايضاً: وإن اريد كما يظهر من ذيل عبارته- ان المفاعلة تدل على تقصد الفاعل حين اصدار الفعل بلوغ الفعل الى المفعول وتعديته اليه فقولك خدعه يدل على انه ألبس عليه الامر ولا يستفاد منه كونه تلبيساً متقصداً بخلاف خادعة، ففيه منع

(١) بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٤٥٢-٤٥٣.



مساعدة العرف على ذلك خصوصاً في بعض الموارد كقابليته فإنه يصح ان يقال قابليته اتفاقاً او صادفته حيث ان المادة لا تنسجم مع التقصد والعمد.  
واما ما افاده في ان باب المفاعلة يفيد به حق الثلاثي اللازم ما يفيد حـرف الجر والتعدية فهو بحسب الدقة خلط بين معنيين للتعدية.

الاول: التعدية الحقيقية التي تعني كون الفعل صدورياً ينتهي من فاعل الى مفعول لا حلولياً، أي يتقوم نسبته ذات طرفين طرف فاعل وطرف مفعول به لا ذات طرف واحد كما في الافعال الحلولية.

الثاني: التعدية بالحرف والذي لا يتغير بتغير المعنى للفعل الحلولي الى الصدوري، فإن هذا غير معقول في نفسه بل بمعنى تخصيص النسبة الحلولية او المادة المنتسبة وتقييدها بالجرور، والتعدية الحاصلة في باب المفاعلة من النوع الاول لا الثاني ففرق كبير بين قولك جالست زيداً وجلست الى زيد من حيث ان جالس يعطي معنى متقوماً بطرفين، فاعل ومفعول ويكون صدورياً بخلاف جلست الى زيد الذي لا يعدو ان يكون قيداً للجلوس بكونه الى جانب زيد لا عمرو.

ثم رتب عليه مجموعة من النتائج

منها: ان باب المفاعلة لتعدية الافعال اللازمة فهي بحكم حـرف التعدية غير تام.

منها: ان ما يذكره النحاة من ان الفعل اللازم يتعدى بحرف الجر غير دقيق فإن الحرف لا يعطي التعدية بل يعطي التخصيص الذي قد تكون نتيجته نفسها نتيجة التعدية خارجاً وصدقاً.

ومنها: ان ما يقال من ان معنى ذهب به هو معنى اذهب غير سديد، فإن تقييد الذهاب بقيد لا يغير معناه الاصلي وانما يعني انه ذهب ذهاباً اصبح معه



الآخر فيه بحيث كأنه تحت سلطانه وتبعته، وهذا هو المعنى البليغ الذي قصد بنحو المجاز والكناية في قوله تعالى (ذهب الله بنورهم وتركهم في ظلمات لا يبصرون).

ومنها: ان ما افاده السيد الاستاذ من ان التعدي واللزوم امران تعبديان في اللغة وليسا داخليين في صميم معنى اللفظ ولهذا نجد قد يستعملون مادة واحدة تارة متعدياً بنفسه واخرى بالحرف كقولك اضربه، واضربه، غير سديد. فإن معنى اضربه غير معنى اضربه، فإن الضمير في الاول وهو المفعول طرف النسبة المتعدي اليه حقيقة بينما الضمير في اضربه قيد للمادة الصادرة من الفاعل وهذه صورة ذهنية اخرى وإن كانت من حيث النتيجة مغنية عن ذكر المفعول به مرة اخرى.

ويرد على كلام الاصفهاني (قده) القائل بأن باب المفاعلة تفيد نفس معنى حر الجر، بأننا نشاهد بأن المفاعلة تختلف عن معنى حرف الجر الذي يضاهيها من مادة الى اخرى، فكاشفته معناه كشف له، وجالسته معناه جلست اليه، وسأيرته معناه سار معه، فبناءً على ان الاوضاع للاوزان والهيئات نوعية لا شخصية يلزم تعدد الوضع للمفاعلة تارة بازاء معنى اللام، واخرى بمعنى الى، وثالثة بازاء معنى مع، لأنها معانٍ مختلفة متباينة، اللهم الا ان يدعى وضعها لمفهوم التعدية الاسمي وهو واضح البطلان.

واما المقطع الثاني من كلامه، فما ذكره في تفسير كلام المشهور من دلالة باب المفاعلة على نسبتين طوليتين غير صحيح، بل الاستفادة من كلامهم ان المفاعلة وضعت لنسبة المادة الى الفاعل مضمناً معنى الشركة فقولك ضارب زيد عمراً معناه صدور الضرب من زيد المقيد بكونه مشاركاً فيه مع عمرو من زيد، فكأنما شارك زيد عمراً في الضرب فباب المفاعلة يكون بين الاثنين، ولكن بنحو يكون



احدهما فاعلاً والآخر مفعولاً لما عرفت من دلالته على نسبة الفعل الى الفاعل من تطعيمه معنى المشاركة، وبهذا يختلف باب المفاعلة عن باب التفاعل، فلا يلزم من دلالة الهيئة على معنيين والا عدم الفرق مع باب التفاعل، ولا سلخه عن فعل الاثنين.

واما المقطع الاول من كلامه فيرد عليه:

اولاً: ان ما استعرضه من الامثلة لا يكون بمقدار ينافي مع ما يدعى وجداناً من ان باب المفاعلة يكون بين الاثنين.

وثانياً: ان من جملة ما استعرضه من الامثلة كبارز وناق وساعد وباشر، ليس لها ثلاثي بمعناها، إما لعدم استعمال ثلاثيه في معنى، أو لاستعماله في معنى اخر لا يناسب معناه في باب المفاعلة من قبيل خادع ومثل آخذ بمعنى عاقب فإنه باعتبار من العالي الى الداني فوقه بين الاثنين بعيد عن الاعتبار، ومراد المشهور من وضع المفاعلة لفعل الاثنين ان المفاعلة الماخوذة من المجرد الذي يلائم مع فرض وقوعه بين الاثنين.

على انه يمكن ان يراد بقول المشهور من ان الاصل في باب المفاعلة فعل الاثنين، واما سائر المعاني في هذا الباب انما هو من جهة التشبه بهذا المعنى العام ولو من حيث ان ما يقع بين الاثنين كان له نحو امتداد وطول فساfer بمعنى السفر الطويل الممتد كالفعل الذي يتجاذبه الاثنان.

ثم انه يمكن تصور باب المفاعلة بنحو أكثر فنية مما سبق، بأن يقال ان صيغة المفاعلة كضارب تدل على ثلاثة امور..

(١) مادة الفعل كالضرب الدالة على معناها الاصيلي وهو طبيعة الضرب.



(٢) صيغة فاعل- أو الالف الزائدة- الدالة على تخصيص المعنى المستفاد من تلك المادة وفرض الضريين عملية واحدة تبدأ بحسب عالم التصور الذهني من زيد وتنتهي بمعرو.

(٣) هيئة الثلاثي المجرد المحفوظة لا بجدها في ضمن صيغة فاعل، أو قل هيئة الفعل الدالة على نسبة مجموع المعنى المستفاد من المادة الاصلية والتخصيص الزائد المستفاد في هذا الباب الى الفاعل، وبهذا نستطيع ان نفسر كل الوجدانيات اللغوية لنا من استفادة معنى التعدية الى المفعول به رغم استفادة المشاركة كما هو في باب التفاعل، ومن استفادة التخصيص حتى في المواد التي عندما تدخل في هذا الباب يتغير مفعولها كطرحت الثوب وطارحته<sup>١</sup>.

**قال المحشي:** بعد ملاحظة قول الباحث فوقه بين الاثنين بعيد عن الاعتبار، اللهم الا بلحاظ المعنى المطابق للمؤاخذة يعني ايقافه للحساب فكأن الوقوف لذلك من الجانبين بل وبالتدقيق في الامثلة المذكورة أيضاً يوجد فعل الاثنين بمعنى من المعاني المفقودة في غير هذا الباب وهو المشاركة- بالفتح- مع الطرف المفعول في تحقق الفعل في كل مورد بالنحو المناسب له، فتأمل جيداً.

**ولعل المحشي وقع في الخاط** بين وقوع الفعل من الاثنين، وبين حاجة الفعل الى طرفين، في حال كونه متعدياً، والفرق واضح بينهما اذ في الاول هما فاعلان، وفي الثاني احدهما فاعل والاخر مفعول.

وكونه فعل الاثنين ماخوذ على نحو الغلبة، واما كون سائر المعاني من جهة التشبه كما مثل له فليس بصحيح لأن السفر ليس له طرف اخر ليتجاذب الاول واما يفيد معنى الاستمرار والدوام في السفر، والا فماذا يقول (قده) في ضاعف الله الثواب، وبارك الله فيك، وقاتله الله.

<sup>١</sup> ( البحوث ج ٥ ص ٤٥٧ .



والتحقيق في هذا الباب: ان الاصل الاولي لهذا الباب هو صدور الفعل من الفاعل كما في سافر، وقاتله الله، وقد يستفاد منه التكثر والاصرار والديمومة من قبيل ضاعف الله اجره، وقد يتضمن معنى المشاركة وهي فعل الاثنين، على ان يكون كل واحد منهما فاعلاً ومفعولاً، وأن الاول يفعل بالآخر ما يفعله الآخر به على ان يكون فعل الاول اشد واقوى من فعل الثاني، وبحسب الواقع هو الغالب في فعله والآخر مغلوب فيه، ومن هنا صار الاول فاعلاً والآخر مفعولاً وهذا هو الغالب في الباب.

وبعبارة ان الالف الزائدة ضمن الصيغة الاصلية كالضرب مثلاً تعطي معنى اضافياً وهو يفيد الامتداد والاستمرار، وهذه الاستفادة قد تقع من طرفين، وقد تقع من طرف واحد، وأن هذه الاستفادة مطلقة تتحدد بحسب المراد من استعمال هيئة فاعل، وقد يتركه المعنى الاول وهو المشاركة من خلال انشاء في صيغة تفاعل ويصبح فعل الاثنين، وإن هذا الفعل متساوي من حيث التأثير بحيث يكونان فاعلين ومفعولين في آن واحد، ولذا يرفع كلا المفعولين فتكون النسبة بحسب وقوعها عن الاثنين نسبتان بينما تكون النسبة الصدورية في باب المفاعلة من واحد.

واما الضرر، فهو مصدر باب المفاعلة المزيد فيه ففيه عدة احتمالات..

(١) ان يكون بمعنى الضرر الواقع بين الاثنين حقيقة وهذا غير محتمل في الروايات التي تم استعراض بعضها لأن الضرر كان من طرف واحد وهو سمة بن جندب على الانصاري وليس من الطرفين، وانه يستلزم التكرار لأن لا ضرر ينفي الضرر من الطرفين فيكون تكراره من جديد بصيغة لا ضرر مستهجناً وريكاً كما قيل، ولكنه لاجل التاكيد والاهتمام ينفيه من الطرفين.





(٢) ما قيل من كونه بمعنى الضرر بعيد في نفسه حتى اذا فرض انه مصدر للثلاثي المجرد لأن تكرر الصيغة من مصدر ضرر الى ضرار لابد ان يكون من اجل نكتة تغيير في المعنى تصوراً واخذ عناية زائدة فيه كالاضرار والتعمد والا كان التكرار لغواً.

وفيه ما عرفت من سابقه، لتضمنه او استبطانه معنى الاضرار والاستمرار في الضرر بالآخر.

(٣) ان يكون بمعنى الضرر الشديد المؤكد وهذا ايضاً يلزم منه التكرار لأن الضرر الشديد ايضاً منفي بلا ضرر. ويمكن ان يقال: بأن نفيه لدفع توهم انه غير منفي بكلمة لا ضرر فيحتاج نفيه الى استثناء جملة جديدة.

(٤) ان يكون بمعنى الضرر المعتبر الذي يصر عليه ويتخذ ذريعة وهذا هو المعنى المتعين في المقام، فإن سمرة كان يتذرع ويصر على الاضرار بالانصاري باتخاذ حقه في العذق ذريعة الى الدخول بلا استئذان، والحكم بأن الناس مسلطون على اموالهم وإن كان غير ضرري في نفسه ولكنه قد يتخذ ذريعة للاضرار بالآخرين ويتقصّد به ذلك كما فعل سمرة، او يتخذ احد الشريكين حقه في العين لمنع شريكه الانتفاع بها.

وهذا المعنى هو المستفاد من كلمة لا ضرار وتدعمه الروايات المتقدمة.

**وقد يقال:** ان الضرار معناه مباين مع الضرر لأن الضرر هو النقص في المال والكرامة بينما الضرر هو الشدة والضيق من دون نقص، ويشهد له استعمال هذه الكلمة في القرآن كقوله ((وَالَّذِينَ اتَّخَذُوا مَسْجِداً ضِرَاراً وَكُفْراً وَتَفْرِيقاً بَيْنَ الْمُؤْمِنِينَ [التوبة : ١٠٧])) وقوله ((وَلَا تُمْسِكُوهُنَّ ضِرَاراً لِّتَعْتَدُوا [البقرة : ٢٣١])).

**فانه يقال..**



اولاً: انه لا يشترط في النقص كونه مادياً فقد يكون معنوي كنقص الراحة والاستقرار او تحديد حرية، فهي اضرار عقلائية لأنها نقص لحيشة مهمة، ولهذا قد يستعمل في ذلك الضرر ايضاً كقوله تعالى ((وَلَا يَحْزُنكَ الَّذِينَ يُسَارِعُونَ فِي الْكُفْرِ إِنَّهُمْ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً [آل عمران : ١٧٦])) وقوله تعالى ((إِنَّ الَّذِينَ اشْتَرَوْا الْكُفْرَ بِالْإِيمَانِ لَن يَضُرُّوا اللَّهَ شَيْئاً وَلَهُمْ عَذَابٌ أَلِيمٌ [آل عمران : ١٧٧])) وقوله تعالى ((لَن يَضُرُّوكُمْ إِلَّا أَذًى [آل عمران : ١١١])), والاوليان المناسب فيهما الاذى والتاثر لا نقص شيء منه، هذا اذا افترض ان الضرر في هذه الايات من الضرر لا من الضرر لأنه في باب المفاعلة.

وثانياً: ان الشدة والضيقة هو ايضاً ضرر مع حفظ الفارق باعتبار الضيق والشدة هو الضرر بلحاظ عدم النقص، والضرر بلحاظه، ولكنه نقص ويعبر عنه بالحرَج والضيقة حينما تتساوى القدرة مع الامر وليست فوقه، بخلاف الضرر فإن القدرة دون الامر<sup>١</sup>.

وثالثاً: ان الضرر قد يستعمل في بعض الايات في النقص كما في قوله تعالى ((مِنْ بَعْدِ وَصِيَّةٍ يُوصَى بِهَا أَوْ دَيْنٍ غَيْرَ مُضَارٍّ [النساء : ١٢])) بناءً على ان الاضرار مصدر لضرار دون الضرر، فإنه قد فسرت الاية بدعوى الدين على نفسه لشخص كذباً لضرار بذلك على الورثة وينقص في ما لهم<sup>٢</sup>.

**وفيه:** ان مجرد استعماله لا يصيرُه بمعناه، اذ يمكن تفسير الوصف بمضار الى الدين لا الى الشخص الموروث، ويصبح المعنى او دين غير مضر بالورثة، كما لو ادى كذباً...

<sup>١</sup> ( التهذيب للسبزواري (قده) ج ٢ ص ٢٤٦.

<sup>٢</sup> ( البحوث ج ٥ ص ٤٥٩.



وأما كلمة (لا) الداخلة على المجلتين، فهي لنفس الجنس الذي يعني نفي الحقيقة كما هو المنساق من موارد استعمالها، وهي على أقسام- اقصد الجملة التي استعملت فيها (لا).

القسم الأول: ما تكون الجملة مستعملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء كناية عن مبغوضيته فيكون الكلام نفيًا أريد به النهي، وحجة الاستعمال هذا ان الاخبار عن عدم شيء كالأخبار عن وجوده، فكما صح الاخبار عن وجود الشيء في مقام الأمر به، بمعنى ان المؤمن المتمثل يفعل كذا كقول الفقهاء يعيد الصلاة او اعاد الصلاة.

كذلك صح الاخبار عن عدم وجود شيء في المقام المنهي عنه بنفس العناية المذكورة بمعنى ان المؤمن لا يفعل كذا، وقد وقع هذا الاستعمال في الايات والروايات كقوله تعالى ((فَلَا رَفَثَ وَلَا فُسُوقَ وَلَا جِدَالَ فِي الْحَجِّ [البقرة : ١٩٧])) وقوله صلى الله عليه وآله (لا غش بين المسلمين)).

ومن هنا ظهر انه ما ذكره في الكفاية من عدم تعاهد استعمال لكلمة (لا) التي هي لنفس الجنس.

والقسم الثاني: ما تكون الجملة مستعملة في مقام الاخبار عن عدم تحقق شيء خارجاً، لكن لا بمعنى عدمه المطلق، بل بمعنى عدم وجود الطبيعة في ضمن هذا الفرد أو هذه الحصة الخاصة، بمعنى ان الطبيعة غير منطبقة على هذا الفرد أو على هذه الحصة، ويكون المقصود نفي الحكم الثابت للطبيعة عنهما، كقوله عليه السلام (لا ربا بين الوالد وولده) وقوله عليه السلام (لا غيبة لفاسق)، وهذا النفي لحرمة الغيبة في هذا المورد، فيسمونه نفي الحكم بلسان نفي الموضوع، ولا بد في هذا الاستعمال من ثبوت حكم الزامي أو غيره، مطلقاً تكليفاً كان أو وضعياً في الشريعة لنفس الطبيعة، ليكون هذا الدليل نافياً للحكم عن الفرد أو عن الحصة



بلسان نفي الموضوع هذا اذا كان النفي حقيقياً، واما لو كان ادعائياً فلا يترتب عليه الا نفي الاثار المرغوبة المعبر عنه بنفي الكمال كما في قوله عليه السلام (لا صلاة لجار المسجد الا في المسجد).

القسم الثالث: ما تكون الجملة فيه مستعملة في نفي شيء في الشريعة المقدسة وهذه على قسمين، قسم منها: تكون مستعملة لنفي موضوع من الموضوعات في الشريعة المقدسة، فيستفاد منه نفي الحكم الثابت له في الشرائع السابقة أو في العرف كما في قوله عليه السلام: (لا رهابنية في الاسلام) كناية عن نفي تشريعها، وقوله عليه السلام (لا مناجشة في الاسلام)، فإن الزيادة في ثمن السلعة من غير ارادة شراؤها كانت متعارفة عند العرف فنفاه الشارع والمقصود نفي تشريعها، ومن هذا الباب قوله عليه السلام (لا قياس في الدين) فإن حجية القياس كانت مرتكزة عند العامة، فنفاه بنفيه.

وقسم منها: تكون الجملة مستعملة في نفي نفس الحكم الشرعي ابتداءً كما في قوله (ما جعل عليكم في الدين حرج) فإن ثبوت الحرج في الشريعة انما هو بجعل حكم حرجي، فنفيه في الشريعة انما هو بعدم جعل حكم يلزم منه الحرج عند امتثاله.

هذه موارد استعمالات كلمة (لا) النافية للجنس، وما يمكن ان يستظهر منها في الحديث الشريف، وما يستفاد منها في المقام فقد ذكرت احتمالات اربعة..

**الاول:** ما اختاره شيخ الشريعة الاصفهاني (قده) واصر عليه، وهو ان النفي هنا اريد به النهي بمنزلة قوله تعالى ((لا رفث ولا فسوق ولا جدال)) ويصبح مفاد الجملتين حرمة الاضرار بالغير وحرمة القيام مقام الاضرار.

وهذا الاحتمال مع امكانه الا انه لا يمكن الالتزام به، إما بناءً على اشتغال الرواية على كلمة (في الاسلام) كما في رواية الفقيه المرسلة والنهاية لابن الاثير



فظاهر، لأن هذا القيد كاشف عن ان المراد هو النفي في عالم التشريع لا نفي الوجود الخارجي بداعي الزجر.

واما بناء على عدم ثبوتها كما هو مختار بعض المحققين كالسيد الخوئي (قده) فلأن حمل النفي على النهي يتوقف على وجود عناية، وقرينة صارفة عن ظهور الجملة في كونها خبرية لا انشائية كما هو في قوله تعالى ((لا رث ولا فسوق)) فإن العلم بوجود هذه الامور في الخارج مع العلم بحرمة الكذب على الله سبحانه وتعالى قرينة قطعية على ارادة النهي.

واما المقام فلا موجب لرفع اليد عن الظهور وحمل النفي على النهي لا يمكن حمل القضية على الخبرية، فلا محالة يكون المراد منه النهي عن كون الشخص في مقام الاضرار بالغير، فيدل بالاولوية القطعية على حرمة الاضرار بالغير<sup>١</sup>. اذ هو اخبار حقيقة عن عدم جعل الشارع الاضرار بالغير أو بالنفس، وحكمه بالعدم لا يحتاج الى حكم به نظير حكمه بعدم جعل الوجوب أو الحرمة فإنه ليس فيه انشاء منه بل هو اخبار حقيقة.

**وفيه:** ان هذا لا ينافي الظهور العرفي في الحرمة كما في قولك لاخمر ولا مزمار في الاسلام، فمع وجود لفظ ٠ في الاسلام) ودخول (لا) على الاعيان الخارجية يفهم منه عرفاً حرمة الخمر والمزمار في الاسلام.

والنفي الحقيقي المستفاد من كلمة (لا) انه ادعاءً وكناية عن حرمة وعدم جوازه كما هو ظاهر قوله ((لا رث ولا فسوق)) لا انها مستعملة في النهي والتحريم مجازاً ليجتاز فيها الى القرينة وهي مفقودة.

قال بعض المعاصرين (قده) انه احتمال حسن ثبوتاً ولكن لا دليل عليه اثباتاً بعد امكان دفع الاشكال بغيره<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> ( ذكره الخوئي ج ٣ ص ٢٢٩ - المصباح.

<sup>٢</sup> (التهذيب ج ٢ ص ٢٤٦ السبزواري.



وفيه ما عرفت، اذ لا دليل على جميع الوجوه التي ستاتي ومجرد عدم الدليل مع امكانه ثبوتاً بعد عدم الدليل على الغير لو كانت ممكنة يصار الى استنتاج كلا الحكمين، وهذا لا بأس به.

واجاب البنجنوري (قده): بأن ظهور الجملة في مقام الامتنان واي امتنان في الزام المكلف بلزوم ترك الاضرار، بل هذا تحميل وتكليف، فتأمل. **وفساده ظاهر**، لأن الامتنان على الامة لا على فرد دون اخر، هذا مضافاً الى ان هذا الجواب قاصر عن النظرة الشمولية للاسلام من الناحية الاجتماعية<sup>١</sup>.

**الثاني:** ان يكون المراد نفي الحكم بلسان نفي موضوعه على ما تقدم في (لا ربا بين الوالد وولده) فإن الربا هي الزيادة الموجودة بينهما والمقصود نفيها- نفي الحرمة- وعلى هذا يكون مفاد الجملة ان الاحكام الثابتة لموضوعاتها حال الضرر منفية عنها في هذه الحال، فالوضوء اذا كان ضررياً ينفي عنه الوجوب، وتكون القاعدة بناءً على هذا الاحتمال حاکمة على ادلة الاحكام الاولية بالحكومة الواقعية في جانب الموضوع.

### وقد اجيب عنه بوجوه:

**الاول:** ما عن المحقق الخوئي (قده) انه لا يمكن الالتزام به في المقام وإن كان الاستعمال المذكور صحيحاً كقولهم عليهم السلام (لا شك لكثير الشك، ولا سهو في السهو) وغيرها كثير، والوجه في عدم امكان الالتزام به، ان المنفي في المقام هو عنوان الضرر، والضرر ليس عنواناً للفعل الموجب للضرر، بل هو مسبب عنه ومترب عليه، فلو كان النفي نفياً للحكم بلسان نفي موضوعه لزم ان يكون المنفي في المقام الحكم الثابت لنفس الضرر لا الحكم المترتب على الفعل

<sup>١</sup> ( القواعد الفقهية ج ١ ص ٢٢٠ - البنجنوري.



الضرري، فيلزم نفي حرمة الاضرار بالغير بلسان نفي الاضرار، وهو خلاف المقصود، فإن المقصود حرمة الاضرار بالغير.

هذا مضافاً الى ان الضرر بالنسبة الى الحكم المترتب عليه موضوع، فهو مقتضٍ له، فلا يعقل ان يكون مانعاً عنه.

نعم لو كان المنفي في المقام هو الفعل الضرري، امكن القول بأن المراد نفي الحكم لهذا الفعل بلسان نفي الموضوع كالوضوء الضرري مثلاً فما هو المنفي في المقام لا يمكن الالتزام بنفيه بلسان نفي الموضوع وما يمكن الالتزام بنفي حكمه بلسان نفي الموضوع لا يكون منفيّاً في المقام.

وبالجملة: ان نفي الحكم بلسان نفي الموضوع انما يكون فيما اذا كان الدليل بعمومه أو اطلاقه شاملاً لمورد الضرر، ليكون دليل النفي ناظراً الى نفي شموله لمورد الضرر بلسان نفي انطباق الموضوع عليه، واما اذا كان المنفي عنوان الضرر فلا معنى لنفي الحكم الثابت له بعنوانه وهو الحرمة لما ذكرنا<sup>١</sup>.

الثاني: انه يتوقف على ان يكون المراد من الضرر هو الضرر الخارجي التكويني حتى نخرج عن ظاهر الجملة ومن جهة لزوم الكذب فإنه ليس رفعاً حقيقياً، وانما هو رفع ادعائي باعتبار رفع حكم الموضوع الضرري.

وقد عرفت انه الضرر الخارجي يرجع الى ادعاء الرفع باعتبار رفع حكمه، وهذا خلاف الظاهر لكلمة (لا) ولا يصار اليه الا بعد عدم امكان الرفع الحقيقي، وفي المقام ممكن كما عرفت.

وقد بينّ امكان الرفع، بأن الرسول صلى الله عليه وآله في مقام التشريع وفي مقام ان الحكم المشروع امتناني على الامة فالحديث ظاهر في امرين..

(١) المصباح ج ٣ ص ٢٢١.



الاول: ان الرفع رفع تشريعي اذ لا معنى لكونه تكوينياً، لعدم مناسبته لمقام الشارعية اذ المناسب لها عنوان هو ان يكون رفعه ووضعه رفعاً أو وضعاً تشريعياً لا تكوينياً، لخروج ذلك عن وظيفة الشارع، وأن الرفع التكويني لا يمكن حصوله بانشاء الرفع بل لابد من اسبابه التكوينية.

واما كونه في مقام الامتنان، فيدل عليه مضافاً الى تسلم اصحاب على ذلك في فتاواهم، سوق الكلام لذلك، حيث يخاطب صلى الله عليه وآله سمرة بقوله (انت رجل مضار) أي رجل مصر على الضرر، ثم يقول صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار).

وهذين الامرين من دون حاجة الى كلمة (على مؤمن) أو (في السلام) يظهر ان الرفع تشريعي وأن المرفوع هو الاحكام الشرعية لأن رفعها حقيقي لا ادعائي، اذ لا وجود للاحكام الشرعية الا في عالم التشريع، فاذا رفعه في هذا العالم ترتفع عن عالم الوجود حقيقة ويقول مطلق، وقد بين ان كلمة (لا) ظاهرة في نفي جنس مدخولها حقيقة اذا كان المدخول نكرة.

واما لو كان المرفوع امراً تكوينياً فلا بد ان يكون الرفع ادعائياً لا حقيقياً، فتكون النتيجة رفع الحكم حقيقة برفع الموضوع ادعاءً كما في (لا شك لكثير الشك).

ولكن هذا المعنى خلاف ظاهر هذه الجملة لا يصار اليه الا بعد عدم امكان رفع المدخول لكلمة (لا) حقيقة، وقد عرفت امكانه<sup>١</sup>.

الثالث: ان ما ذكره خلاف الظاهر فلا يصار اليه الا بقرينة، مع انه تعقيد، ويرجع الى التقدير، ويمكن ارجاعه الى القول الذي اختاره الشيخ الانصاري، لأن الحديث ظاهر في نفي تشريع الضد مطلقاً موضوعاً كان أو حكماً،

<sup>١</sup> (القواعد الفقهية ج ١ ص ٢٦٩ البنجنوري).





اذ نفيه موضوعاً يرجع الى نفيه حكماً، ونفيه حكماً واضح غاية الامر، ان الاول من السالبة بانتفاء الموضوع والثاني من السالبة بانتفاء المحمول، وبحسب النتيجة هو نفي التشريع، فيكون الحديث اخباراً عن نفي الضرر في مقام التشريع لمناسبته لمقام الشارعية لا في مقام الخارج كي يلزم الكذب، كما في حديث الرفع حيث يقال بأن الرفع في مقام التشريع لا ينافي الوجود التكويني.

ومن الواضح انه لا تشريع للضرر في الشريعة المقدسة المبني على السهولة واليسر والسماحة بل عند العقلاء مطلقاً.

**الثالث:** ان يكون المراد نفي الضرر غير المتدارك، ولازمه ثبوت المتدارك في موارد الضرر بأمر من الشارع فإن النفي للضرر يكون بتداركه، أو قل ان الضرر المتدارك لا يكون ضرراً حقيقة، وهذا اردأ الوجوه.. ويرد عليه:

(١) ان التقييد للضرر بكونه غير متدارك خلاف الظاهر لا يصار اليه بلا دليل.

(٢) ان التدارك الموجب لانتفاء الضرر هو التدارك الخارجي التكويني لا التشريعي، فمن خسر مالا ثم ربح بمقداره صح ان يقال- ولو مسامحة- انه لم يتضرر، واما حكم الشارع بالتدارك فلا يوجب ارتفاع الضرر خارجاً فمن سرق ماله تضرر بالوجدان، مع حكم الشارع بوجوب رده اليه.

**وبامكان** صاحب هذا الوجه ان يجيب بأن التدارك لو حصل فالنتيجة انه لم يتضرر حقيقة، وإن حصل له تضرر قبل التدارك وهذا لعله مراده وليس مراده انه لم يتضرر وجداناً، والا لما قال الى التدارك، اذ التدارك فرع الوقوع.

وثالثاً: ان كل ضرر خارجي ليس مما حكم الشارع بتداركه تكليفاً أو وضعاً، فلو تضرر تاجر باستيراد تاجر اخر لا يجب عليه تداركه مع كون التاجر الثاني



هو الموجب للضرر على التاجر الاول، فضلاً عما اذا تضرر شخص من دون ان يكون احدٌ موجباً للضرر عليه، كمن احترقت داره فإنه لا يجب على جاره ولا على غيره تدراك ضرره، نعم لو كان الاضرار باتلاف المال وجب التدراك على المتلف، لكن بدليل اخر هو من اتلف مال غيره فهو له ضامن لا بدليل الضرر.

**وفيه:** ان التدراك المدعى هو الاضرار بالغير، وأن الاتلاف من مصاديق الاضرار، وصاحب الوجه قد يكون اخذ التدراك من جهة الاضرار من الغير لا مطلق الضرر ولو لم يكن الغير سبباً فيه، وما ذكر من الجواب اريد به مطلق الضرر ولو لم يكن اضراراً، وعلى هذا فالاضرار المتدراك كانه غير حاصل ولو بعد تداركه بلحاظ انه لم يحدث نقصاً بعد التدراك، فهو بحسب النتيجة ليس بضرر. الا ان هذا الجواب يفيد الجملة الثانية لا الاولى.

وكيفية تخرج هذا الاتجاه الفقهي، وهو نفي الضرر غير المتدراك يكون باعمال عناية، وهي ان المراد من الضرر هو الضرر المستقر لا الضرر المتدراك والمضمون فهو ليس بضرر عرفاً. فإن جعلت (لا) ناهية فيكون المتحصل هو تحريم الضرر غير المتدراك على المكلفين فقط.

واخرى يجعل (لا) نافية للضرر غير المتدراك فيثبت وجوب التدراك اذا كان الضرر من فعل الانسان، ونفي الحكم الضري اذا كان مسبباً من حكم الشارع.

**الرابع:** ما ذهب اليه الشيخ الانصاري (قده) من كون المراد نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر، فكل حكم ينشأ من قبله الضرر فهو مرفوع في الشريعة، فيكون الضرر عنواناً للحكم لكونه معلولاً له في مقام الامثال، فكل حكم موجب لوقوع العبد في الضرر فهو مرتفع في مقام التشريع.



وبالجملة مفاد نفي الضرر في عالم التشريع هو نفي الحكم الضرري، كما هو الحال في مفاد نفي الحرج في عالم التشريع، وقد اختار هذا القول معظم الاصوليين بعد الشيخ الانصاري، وعليه يكون مفاد الحديث الشريف دالاً على نفي جعل الحكم الضرري سواءً أكان الضرر ناشئاً من نفس الحكم كلزوم البيع المشتمل على الغبن، أو ناشئاً من متعلقه كالوضوء الموجب للضرر، فاللزوم يرتفع في الاول والوجوب منتف في الثاني.

واما كيفية كون الضرر عنواناً للحكم لصحة اطلاق الضرر على منشئه وسببه حقيقة لا مجازاً لكون اسم المسبب يطلق على السبب التوليدي حقيقة، لأن الحكم طريق الى الضرر الحقيقي وسبباً له ولذا يصح اطلاقه عليه عرفاً. **واعترض عليه:** بأن الضرر الناشئ من الوضوء منشئه فعل المكلف وليس الحكم الشرعي بوجوب الوضوء الا مقدمة من المقدمات الاعدادية له لا مسبباً توليدياً.

**اقول** صحة ذلك متوقعة على كون الجملة مطلقة في مقام التشريع وأنه (صلى الله عليه وآله) كان في هذا المقام ولولا ذلك لكان اطلاق الضرر على الحكم غير صحيح حقيقة، نعم مجازاً وحينئذٍ فهذا الاطلاق يحتاج لقرينة، اذن ما قيل عن صحة الاطلاق عرفاً غير تام الا بضميمة ما قلناه من القرينة.

وهل يكون للضرر كمفهوم مصداقان كما ربما يتراءى بعد القول بصحة الاطلاق عرفاً احدهما الضرر الخارجي والاخر مسببه وهو الحكم، في عرض واحد؟ لا وغاية ما يعني صحة اطلاق الضرر على الفرد الطريقي عرفاً وعندما يستعمل العنوان دون قرينة ينصرف لا محالة الى الفرد الحقيقي منه كما في المقام. ذكره السيد الشهيد في البحوث<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> (البحوث ج ٥ ص ٤٦١).



وتبقى كلمة لا ضرار والتي يراد بها الضرر المتقصد والمتعمد وهو ليس عنواناً للحكم الشرعي فيكون المراد منه فردة الحقيقي، وهو قرينة على ارادة الوجود الحقيقي من الضرر المتبقي.

وعلى ما قلناه من كون صحة الاطلاق عرفاً بحاجة الى قرينة، لا يرد ما يمكن ان يقال انه بناءً على كون مفاد الحديث نفي الحكم الذي ينشأ من قبله الضرر، يلزم ان يكون استعمال الضرر مجازاً، لأنه اريد منه ما هو سببه- أي الحكم الذي كان سبباً للضرر، فيكون من استعمال المسبب وارادة السبب. اذ ذلك فيما كان الضرر المراد هو الضرر الخارجي، حيث لا يمكن نفيه حقيقة لأنه كذب فلا بد من ان يراد منه سببه وهذا هو المجاز.

واما في المقام حيث يراد من الضرر، الضرر الذي ينشأ من قبل الحكم الشرعي، حيث يمكن رفعه حقيقة بالرفع التشريعي برفع منشأه وهو الحكم الذي نشأ من قبله الضرر، فيصح ان يكون المراد نفي الضرر الكدائي من دون تجوُّز ولا تقدير، اذ بالدلالة الالتزامية يدل على نفي الحكم الذي يكون سبباً للضرر، لا انه اريد من لفظ الضرر الحكم ليكون استعمالاً مجازياً.

وبعبارة: يدل الحديث على نفي الضرر مطابقة، وعلى نفي الحكم التزاماً. وهذا الاحتمال وإن خلا من المجازية بالبيان المتقدم لكنه يشتمل على التقييد بالضرر الحاصل من الشرع، ويكون ذلك بأحد نحوين. النحو الاول: التقييد من ناحية السبب أي لا ضرر مسبب عن الحكم الذي هو سببه.

النحو الثاني: التقييد من ناحية الظروف والحالات أي لا ضرر في فرض تطبيق الشريعة للمولى خارجاً، وبالمقدار الذي يرتبط من المجتمع بالشارع،



فلاضرار التكوينية وإن كانت موجودة إلا أنها ليست داخلية في الدائرة المربوطة بالسلطة التشريعية للمولى، وإنما ترتبط بعالم التكوين.

وكلا هذين النحويين يستلزمان نفي الحكم الضرري لا محالة<sup>١</sup>.

**ولكن الصحيح** هو النحو الثاني لا الاول، اذ لا ضرر مسبب عن الحكم الشرعي لبناء الشريعة على اليسر والسهولة، وعدم جعل الحرج، وقد مر ان الحرج اخف من الضرر فاذا لم يجعل الحرج لم يجعل الضرر بطريق اولى. وإنما ينحصر الضرر في فرض تطبيق الشريعة خارجاً، فكل تطبيق لها مستلزم للضرر فهو مرفوع، أي الحكم الذي يستلزم من فرض تطبيقه الضرر، والا فنفس الحكم لا يعقل ان يكون سبباً، نعم هو طريق للتسبب بالضرر، فنفي الضرر ملازم لنفي الحكم لا محالة.

**لا يقال:** انه على هذا التوجيه يكون النفي مناسباً مع متعلق الحكم الذي هو تطبيق للشريعة خارجاً ولا يتناسب مع موضوع الحكم الضرري كالعقد الغبني مثلاً. فإنه يقال: إما ان تقبل النحو الاول المتقدم من التقييد، وأن الالزام حكم شرعي فهو منفي لاستلزامه الضرر على المكلف.

وأما ان يقال: بأنه لا فرق بين كون الضرر من قبل موضوع الحكم الذي هو في المثال المتقدم لزوم العقد، وبين متعلق الحكم الذي هو فعل المكلف، وتطبيقه في الشريعة خارجاً على ما تقدم بيانه من صحة ارادة النهي من النفي فيما لو تعلق بالموضوع او المتعلق بعد ان يكون النهي استعمالاً لـ(لا) النافية، فيما لو اريد الاحتمال الاول.

<sup>١</sup> ( البحوث ج ٥ ص ٣٦٢.



## شمول الحديث للاحكام الترخيصية

وفيما ذكرنا بأن لا ضرر ناظر الى نفي الضرر حقيقة بلحاظ حكمه الشرعي، وحينئذٍ فيختص النفي بجعل حكم الزامي، فإن الحكم الالزامي هو ما يكون المكلف ملزماً بامثاله، وعلى تقدير كونه ضررياً كان وقوع العبد في الضرر مستنداً الى الشارع بجعله الحكم الالزامي المذكور، واما الاحكام الترخيصية والتي يكون في امثالها ضرر على المكلف او على غيره، فلا يشملها الحديث المبارك، لأن الترخيص في شيء لا يلزم من المكلف امثاله، حتى يكون الترخيص ضررياً على العبد لينفي بالحديث، بل العبد باختياره حيث اختار الامثال للحكم الترخيصي فيكون الضرر مستنداً اليه لا الى الحكم الشرعي، وهو هنا الترخيص المجعول.

ويكون الحال هنا كحال نفي العسر والخرج حيث يكون المنفي فيهما هو الحكم الالزامي دون الترخيصي، لأن الترخيص في شيء حرجي لا يكون سبباً لوقوع المكلف في الحرج والعسر.

واذا كان المستفاد من فقرة (لا ضرر) هو هذا المعنى فلا يستفاد من حرمة الاضرار بالغير او بالنفس وانما يستفاد ذلك من فقرة (لا ضرار)، بتقريب ان المراد من النفي هو النهي، كما في قوله تعالى ((لا رث ولا فسوق)) فإن الغاية هنا هي ملاحظة فعل المكلف الملتزم بالشرعية، ولهذه تختص هذه الغاية بخصوص العناوين التي تكون فعلاً للمكلف كعنوان الجدل والفسوق، واما ملاك ما يتولد من التشريع بغض النظر عن فعل المكلف، اذ قد لا يكون فعلاً للمكلف، كالزام العقد وهذه العناية تستخدم في عناوين لا تكون فعلاً من افعال المكلفين كعنوان العسر والخرج والضرر وبهذا يظهر الفرق بين الفقرتين ويتضح ما



قلناه سابقاً من امكان استفادة امرين من الحديث المبارك، هما نفي الضرر الجائي من الحكم الشرعي ونفي الاضرار بالغير او بالنفس الذي يكون فعلاً للمكلف، وبهذا يندفع اشكال التكرار الذي ذكره البعض، وإن كان للتأكيد فيما لو اريد من الضرر الضرر.

**وقد بين المحقق الخوئي (قده) استفادة تحريم الاضرار، بالبيان التالي:**

ان الاضرار امر خارجي، وهو كون الشخص في مقام الاضرار بالغير، فلا معنى لنفيه بالشرعية، كما لا يصح حمله على الاخبار عن عدم تحقق الاضرار في الخارج للزوم الكذب، فلا محالة يكون المراد منه النهي عن كون الشخص في مقام الاضرار بالغير فيدل على حرمة الاضرار بالغير بالاولوية القطعية، ولا يلزم من حمل النفي على النهي في هذه الفقرة تفكيك بين الفقرتين، لأن المعنى في كليهما هو النفي غاية الامر ان النفي في الفقرة الاولى حقيقياً، وفي الفقرة الثانية ادعائياً، وهذا نظير ما ذكرناه في حديث الرفع من كون الرفع في فقرة ما لا يعلمون حقيقياً ومن الخطأ والنسيان وغيرهما من الفقرات مجازياً.

واما الثاني وهو الاضرار بالنفس فلا يستفاد حرمة من الفقرة الثانية، لأن الضرر وغيره من هذا الباب كالقتال لا يصدق الا مع الغير لا مع النفس<sup>١</sup>.

اقول: ويمكن استفادة الاضرار بالنفس من نفس فقرة الاضرار، اذ غاية ما يحتاجه للصدق هو متعلق ما يقع عليه الضرر، ولا فرق في كونه الغير او النفس فالصحيح امكان استفادة الاضرار بالنفس من الفقرة؛ ولا يصح التمثيل له بالقتال او الجدل، اذ هما مفهومان لا يصدقان الا مع الاثنين، وإن صدفا مع النفس لكن بتكلف، فيقال جادل نفسه او قاتلها، ولكنه لم يعهد مثله استعمالاً.

<sup>١</sup> (المصباح ج ٣ ص ٢٢٩).



## في انطباق قاعدة لا ضرر على قصة سمرة

حيث قيل بعدم انطباقها على القصة، لأن الضرر في تلك القضية هو في دخول سمرة على الانصاري بغير استئذان، وأما بقاء العذق في البستان فلا يترتب عليه ضرراً أصلاً، ومع ذلك أمر صلى الله عليه وآله بقلع العذق، فالكبرى لا يمكن انطباقها على المورد، فكيف يستدل بها في غير ذلك المورد؟

**واجب عنه بوجه.. الاول:** ما عن المحقق النائيني (قده)، بأن دخول سمرة على الانصاري بغير استئذان اذا كان ضررياً، فكما يرتفع هذا الضرر بمنعه عن الدخول بغير استئذان، كذلك يرتفع بقلع علته، وهي ثبوت حق له في بقاء عذقه في البستان، فلاجل كونه معلولاً ضررياً رفعت علته كما اذا كانت المقدمة ضرورية، فإنه كما ينتفي وجوب المقدمة كذلك ينتفي وجوب ذبيها، فاذا كان المكلف عليه غسل ولم يكن الغسل بنفسه ضررياً ولكن كانت مقدمته ضرورية كالمشي الى الحمام مثلاً، فلا اشكال في رفع وجوبه، وهو الغسل كرفع وجوب المقدمة وهي المشي الى الحمام، فلا مانع من سقوط حق سمرة استناداً الى نفي الضرر، لكون معلوله ضررياً وهو الدخول بغير استئذان.

**وهذا الجواب غير تام**، اذ كون المعلول ضررياً لا يوجب الا رفعه واما رفع علته فلا موجب لها، فاذا كانت اطاعة الزوج في فعلٍ ضرراً على الزوجة لا يرتفع به الا وجوب الاطاعة في ذلك العمل واما الزوجية التي هي علة وجوب الاطاعة فلا موجب لارتفاعها.

والقياس مع المقدمة الضرورية مع الفارق، لتوقف الاتيان بذى المقدمة على الاتيان بها على ما هو معنى المقدمة، فالملازمة عقلية، واقعية، وضرر المقدمة





توجب ضرر ذمها لا محالة، فارتفاع وجوب ذي المقدمة انما هو لكونه بنفسه ضررياً، فإن المشي الى الحمام اذا كان ضررياً كان الغسل ضررياً مع فرض توقفه على المشي الى الحمام، فكيف يقاس المقام به.

**الثاني:** ما عن الشيخ الانصاري (قده) بأننا لا ندري كيفية انطباق الكبرى على المورد، والجهل بها لا يضر بالاستدلال بها فيما علم انطباقها عليه. وعلق عليه الخوئي (قده): بأن ما ذكره وإن كان صحيحاً في نفسه، الا ان المقام ليس كذلك- أي مجهول الانطباق على المورد- بل هو معلوم الانطباق عليه فإن المستفاد من الرواية امران..

احدهما: عدم جواز دخول سمرة على الانصاري بغير استئذان. ثانيهما: حكمه صلى الله عليه وآله بقلع العنق، والاشكال المذكور مبني على ان يكون الحكم الثاني بخصوصه او منضماً الى الاول مستنداً الى نفي الضرر، واما اذا كان المستند اليه خصوص الحكم الاول، وكان الثاني ناشئاً من ولايته صلى الله عليه وآله على اموال الامة وانفسهم، دفعاً لمادة الفساد او تاديباً لسمرة لقيامه معه صلى الله عليه وآله مقام العناد واللجاج، كما يدل عليه قوله صلى الله عليه وآله ((اقلعها وارم بها وجهه)) وقوله صلى الله عليه وآله لسمرة ((فاغرسها حيث شئت)) مع ان الظاهر- والله العالم- سقوط العنق بعد القلع عن الاثام، وعدم الانتفاع بغرسه في مكان اخر، فهذان الكلامان ظاهران في غضبه صلى الله عليه وآله عليه وآله على سمرة وكونه صلى الله عليه وآله عليه وآله في مقام التاديب، كما هو في محله لمعاملته صلى الله عليه وآله عليه وآله معاملة المعاند التارك للدنيا والاخرة والاطاعة والادب معاً كما يظهر من مراجعة القضية بتفاصيلها، فيتلخص ان حكمه (صلى الله عليه وآله بقلع العنق لم يكن مستنداً الى قاعدة الضرر، فالاشكال مندفع من اصله<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> ( مصباح الاصول ج ٣ ص ٢٢٦ .



ويلاحظ عليه: ان المحقق المذكور (قده) لم يستشهد بقوله صلى الله عليه وآله (يا سمرة انك رجل مضار) ثم رتب عليه قوله (ولا ضرر ولا ضرار) الظاهر في تطبيقه صلى الله عليه وآله القاعدة المذكورة في المورد.

هذا مضافاً الى ان امره صلى الله عليه وآله بقلع النخلة ورميها ليس لاجل تصرف سمرة فيها بل لاجل انها منشأ الاضرار بالانصاري، وأي اضرار اشد من انتهاك عرضه والتعرض لستره، حيث تكون النخلة منشأ له.. فتطبق القاعدة بلا اشكال. ذكره السيد السبزواري (قده).<sup>١</sup>

وما ذكره من غضبه صلى الله عليه وآله غير وارد كما هو معروف من سيرته وخلقه، ولا ملازمة بين امره بالقلع وسقوط العذق عن الاثمار.

الثالث: ما ذكره السيد الشهيد الاول (قده) في البحوث، بعد مقدمة- حاصلها:- ان وجود الشيء على انحاء ثلاثة، فقد يكون وجوده حقيقياً ثابتاً في نفسه من قبيل التعظيم بالسجود او الشاء لشخص، وقد يكون حقيقياً ثابتاً في طول غاية عرفية، من قبيل التعظيم بالقيام في مجتمع جعل القيام فيه اسلوباً من اساليب التعظيم، ومن هنا قد يكون تحقق التعظيم في طول ذلك الجعل، وقد يكون عنائياً اعتبارياً من قبيل العناوين العنائية والمجازية او الاعتبارية.

وعلى هذا فاذا ورد لفظ مطلق في لسان الدليل حكماً يشمل الفرد الحقيقي الاول، يشمل الفرد الحقيقي الثاني ايضاً اذا كانت العناية ثابتة في المجتمع او العرف الذي يتكلم فيه الشارع.

وفي المقام نقول: ان العنوان الوارد هو الضرر، وهو كما يشمل الفرد الحقيقي للضرر كقطع اليد مثلاً كذلك هو يشمل منع الشريك عن حق الشفعة فإنه ضرر في طول افتراض ان العرف يرى حسب ارتكازه حقاً للشريك في

<sup>١</sup> ( التهذيب ج ٢ ص ٢٥٠ السبزواري.



الشفعة فاذا لم يكن له مثل هذا الحق كان نحو اضرار به وهو ضرر حقيقي لأنه نقص لحق مركز عقلائياً كما تشهد بذلك الشواهد التاريخية القانونية، وكذلك حق الانتفاع من فضل الماء وما اشبه ذلك في الثروات العامة الطبيعية التي خلقها الله سبحانه للناس عموماً لاشباع حاجاتهم بها فيكون منع الزائد من الحاجة منه اضرار بالغير في طول العناية المذكورة حقيقةً.

وبهذا نعرف الوجه في تطبيق القاعدة على مثل المورد، حيث يكون دخول سمرة على عذقه نحو اضرار بالانصاري، يقر به العرف السائد فيكون مشمولاً للقاعدة<sup>١</sup>.

وهذا الجواب صحته تتوقف على العناية المذكورة، في مجتمع جعل الدخول على الغير بغير استئذان من الهتك للحرمان، ولولا هذه العناية لما كان دخول سمرة ضررياً على الانصاري.

وكان الاولى ان يقال بأن الضرر كما عرفتموه سابقاً غير مختص بالضرر المادي، بل يشمل الضرر المعنوي، والدخول على الانصاري من غير استئذان ضرر عليه وإن لم يكن مادياً فهو شمول للقاعدة المذكورة وتطبيقها في محله، يشهد له قوله صلى الله عليه وآله تفريعاً على قوله لسمرة (انك رجل مضار، ولا ضرر ولا ضرار) ولو لم يكن الا الاضرار لاكتفى بالجملة الثانية فقط مع انه ذكرهما معاً، وأن هذا الفعل يا سمرة هو ضرر، وهو منفي، وهو اضرار وهو منفي.

وهذا الجواب اعم من جواب السيد الشهيد (قده) حين قال في معرض تعليقه على جواب المحقق النائيني (قده) ان تطبيق القاعدة على قصة سمرة يتجه بلحاظ تطبيق فقرة (لا ضرر) مع ان الصحيح ان التطبيق بلحاظ (لا ضرار) كما يؤيده ما ورد في بعض الاسانيد صلى الله عليه وآله قال لسمرة انك رجل مضار

<sup>١</sup> ( البحوث ج ٥ ص ٤٧٢ .



او ما اراك يا سمرة الا مضاراً بناء على ان الضرر مصدر لضر، والضرر مصدر لضرّ واما كيفية تطبيق الاضرار على الحكم بقلع العذق.. الخ<sup>١</sup>.

قد مر ان الضرر هو تعمد الضرر وتقصده باستخدام حق من الحقوق بنحو يوقع الضرر بالآخرين، فيكون ذلك الحق منشأً وسبباً للاضرار بالآخرين، ومن هنا يكون المنفي بلا ضرر امراً زائداً على اصل حرمة الضرر او عدم الحكم الضري، وهو نفي اصل الحق الذي قد يستوجب تمسك المكلف به لايقاع الضرر المحرم بالآخر وهو في مورد الرواية حق ابقاء الشجرة وتملكها من قبل سمرة بن جندب.

**وتوضيح ذلك:** ان الحكم يكون ضررياً تارة بذاته كما في لزوم البيع، وقد يكون ضررياً بتوسط ارادة مقهورة للحكم، بالنسبة للمكلف الملتزم كما في ضريبة الوضوء فإن الضرر وإن كان في طول ارادة الوضوء الا انها ارادة مقهورة، ومن هنا يكون الحكم بالوجوب ضررياً، ضريبة في مرحلة الامتثال وقيام المكلف لامتثال الامر، وقد يكون ضررياً بتوسط ارادة غير مقهورة كما في جواز الدخول على الانصاري بغير استئذان، وقاعدة الضرر تنفي الاقسام الثلاثة معاً أي حتى الحكم الضري من القسم الثالث، باعتبار ان الضرر ينفي الجواز- جواز تصرف المالك في ملكه- لكونه سبباً للضرر ولو من الناحية العرفية الا ان هذا المقدار من نفي الحكم لا يكفي لمنع سمرة عن عدم الاضرار بالانصاري في دخوله اذا كان عاصياً لهذا الحكم واراد ان يدخل بلا استئذان، وهنا يصل دور لا ضرر لنفي موجب امكانية الاضرار المحرم على سمرة بالتمسك بحق من حقوقه بنحو يضر بالآخرين ولو كان محرماً عليه، فلا ضرر لنفي الضرر الحرام بلحاظ ما في الشريعة لا ينفي الضرر بلحاظ ما في الشريعة، ومعنى ذلك انه ينفي سبب وقوع الضرر

(١) البحوث ج ٥ ص ٢٧٦.



الحرام، وهو في المقام حق ابقاء الشجرة في حائط الانصاري فيرتفع هذا السبب ويجوز للانصاري ان يقطع الشجرة ويرم بها وجهه.  
وبهذا يظهر جواز كيفية تطبيق القاعدة على قصة سمرة، حيث ان التطبيق ليس باعتبار فقرة لا ضرر بل باعتبار فقرة لا ضرر بالتقريب المتقدم.  
وهذه قاعدة عامة يمكن الاستفادة منها في موارد كثيرة من الفقه مثل ما اذا استغل الزوج حقه في الطلاق للامساك على الزوجة والاضرار بها وتحريمها عن حقها<sup>١</sup>.

وهذا البيان قد تقدم منا، بأن الضرر على قسمين قد يأتي من قبيل الحكم الشرعي باعتباره منشأ له وداعياً اليه، وقد يأتي من فعل المكلف، والاول يمكن رفع الحكم الشرعي به، وهذا الحكم قد يعصيه المكلف بلحاظ ان حقاً من حقوقه يستوجب هذا التصرف، فهو يتوهم ان حقه اقوى من امتثال الحكم الشرعي، وحيث ان حقه فيه اضرار بالآخرين، فيكون مرفوعاً بفقرة لا ضرر.  
وهنا كأن السيد الشهيد (قده) قد جعل فقرة لا ضرر بلحاظ الحكم الشرعي وفقرة لا ضرر بلحاظ الحق الذي جعله الشارع للمكلف، وكأنه جعل لا ضرر حاكمة على الحقوق، ولا ضرر حاكمة على الاحكام.  
وهذا النفي للحقوق كما في مثال الزوج وحقه في الطلاق الذي ارتفع باضراره بالزوجة وحرمانها، لا يثبت هنا لها في تطليق نفسها من الزوج، كما لا يثبت حقاً للانصاري في قلع الشجرة ورميها بوجه سمرة.  
وبهذا يظهر ان الامر بقلعها هو امر ولائي من قبل النبي (صلى الله عليه وآله) وليس لتطبيق قاعدة لا ضرر، اذ هي ترفع حق لسمرة في ملكه للشجرة،

<sup>١</sup> (البحوث ج ٥ ص ٤٨٩).

## الوسيط في علم الأصول..... (٢٣٨)

وتمنعه من الدخول بغير استئذان، وأما قلعها فلا يستفاد منها، وكذا في مثال الزوج فهي ترفع حقه في الطلاق ولا يثبت هذا الحق للزوجة. وقد يقال كما قيل: بأن الحق الذي هو حكم شرعي وضعي نشأ من قبله الضرر فيكون الضرر عنواناً ثانوياً لذلك الحق، فيرتفع بارتفاعه- الضرر- بالمطابقة او بالالتزام.

**وفيه:** مضافاً الى ما سبق بأن المساق للرواية مساق الامتنان فلا يجري فيما اذا كان موجباً لضرر الغير، لأنه كما ان بقاء حق سمرة في عذقه لو سلمنا انه منشأ الضرر كذلك منعه عن حقه وقلع عذقه ضرر عليه فيدخل في باب تعارض الضررين وتزاحم الحقين، فيقدم حق الانصاري لحفظ عرضه لاهميته في نظر الشارع، فإن صرف كون منشأ الضرر أي جواز الدخول بغير استئذان من آثار الحق، لا يوجب تعنون الحق بعنوان الضرر وأن يكون الضرر عنواناً ثانوياً للحق، فاذا كان الضرر عنواناً ثانوياً للدخول بغير الاستئذان يرتفع نفس جواز الدخول بغير الاذن دون ارتفاع نفس الحق<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> ( القواعد الفقهية ج ١ ص ٢٢٦ البنجوردي.





## ابتلاء الحديث بكثرة التخصيصات

الكثير من الاحكام الشرعية تستبطن الضرر كالحودود والديات والقصاص والضمان والاحكام المالية كالخمس والزكاة، واخرى مالية بدنية كاللحج وثالثة بدنية كالجهاد وغير ذلك كثير مع كون هذه الاحكام مجعولة بالضرورة ومن هذا القبيل الحكم بنجاسة الملاقي فيما كان مستقطاً للمالية كما في نجاسة المرق او منقصاً لها كما في الفرو مع كون الحكم ثابتاً بلا اشكال، وحيث ان تخصيص الاكثر مستهجن في الكلام؛ فلا مناص من الالتزام بأن الضرر المنفي في الحديث ضرر خاص غير شامل لمثل هذه الموارد حتى لا يلزم الاشكال المذكور، ولازم ذلك هو الالتزام بكون مدلول الحديث غير قابل للاستدلال به في غير الموارد المنصوص عليها او المنجبرة بعمل المشهور.

هكذا ذكره الشيخ الانصاري واجاب عليه: بأنه من الممكن ان تكون بين الافراد الخارجة عن تحت هذا العموم جامع، والتخصيص يكون باخراج هذا الجامع او العنوان الواحد، وقال اذا كان كذلك فاخراج عنوان واحد عن تحت العموم من العناوين التي يتعنون العام بها ليس بمستهجن، وإن كانت افراد العنوان الخارج أكثر من افراد الباقي تحت العام، وعليه فلا مانع من التمسك بعموم القاعدة عند الشك في التخصيص.

**واجيب عنه-** كما في الكفاية:- بأنه لا فرق في استهجان تخصيص الاكثر بين ان يكون التخصيص بعنوان واحد يكون افراده أكثر من الباقي تحت العام او يكون بعناوين مختلفة.





بيان ذلك: لو كان محط العموم هو المصاديق والافراد مثل (أكرم كل عالم) فلو كان المخصص عنواناً واحداً مثل الا الفاسق وكان افراده أكثر من الباقي تحت العام بعد الاخراج فالتخصيص هنا يكون مستهجنًا وإن كان بعنوان واحد. وأما ان كان محط العموم انواع العالم واصنافه من النحوي والصرفي والاصولي والمنطقي والفقيه، وغيرها من الانواع وكان المخصص عنوان النحوي مثلاً وفرض ان افراده كانت أكثر من مجموع افراد الانواع الاخرى، فهذا التخصيص غير مستهجن.

والسر في ذلك ان القاء ما ليس بعام عند العرف بصورة العموم خروج عن طريقة الافادة والاستفادة عندهم فيكون الكلام ركيكاً مستهجنًا عندهم، فلا بد من ملاحظة مصب العموم فإن كان الانواع فخرج المتكلم عن الطريقة المتعارضة يكون بخروج أكثر الانواع، وإن كان مصبه الافراد فخروجه عن الطريقة المتبعة عندهم هو اخراج أكثر الافراد سواء أكان بعنوان واحد جامع لتلك الافراد ام كان بعنوانين متعددة، والشاهد على ذلك الوجدان ومراجعة اهل المحاورة ولا فرق بين ان يكون من قبيل القضية الخارجية او القضية الحقيقية. نعم تصوير العموم الانواعي في القضايا الخارجية مشكل بخلاف القضية الحقيقية فإنه قد يكون الحكم فيها على العام بلحاظ جميع وجوداته ومصاديقه وافراده، كما هو الحال في اغلب المسائل التي لجميع العلوم والقضايا التي تجعل كبرى في الشكل الاول.

وقد يكون الحكم فيها بلحاظ جميع انواعه واصله ولا نظر للحاكم الى قلة الافراد وكثرتها، ففي القسم الاول من القضية الحقيقية تخصيص أكثر الافراد يكون مستهجنًا ولو كان بعنوان واحد، وفي القسم الثاني تخصيص أكثر الانواع

مستهجن ولو كان افراد أكثر الانواع الخارجة بالتخصيص اقل بكثير من افراد ذلك النوع الواحد الباقي تحت العام.

فالمناطق في الاستهجان هو تخصيص الأكثر مما هو مصب العموم سواءً أكان هو الانواع أو كان هو الافراد حيث يكون الملحوظ الافراد الخارجية بلا فرق بين كون التخصيص بعنوان واحد أو بعناوين متعددة فلو قيل قتل جميع العسكر إلا بني تميم وكان في المعسكر من غير بني تميم رجل أو رجلان، ففي الحقيقة أن المقتول هو رجل أو رجلان ولا اشكال في استهجان التعبير عن قتلها بقتل جميع العسكر إلا بني تميم، وإن كان التخصيص بعنوان واحد مثل ما إذا كان التخصيص بعناوين متعددة كما لو قيل قتل جميع العسكر إلا زيداً وإلا عمراً وإلا.. وإلا.. حتى لا يبقى تحت العموم إلا رجل أو رجلان مثلاً.

وسواءً أكان الخارج بعنوان واحد أو بعناوين متعددة فاشكال صاحب الكفاية وارد على الشيخ الانصاري (قده).

هذا بحسب الكبرى، وأما بحسب الصغرى، فلا شبهة أن مصب العموم في القاعدة هو الافراد الخارجية، وأن المستفاد من ادلتها هو نفي كل حكم ضرري ينشأ من قبله الضرر وليس مفادها كل نوع من انواع الاحكام الضررية حتى لا يكون خروج نوع من الانواع مستهجناً، ولو كان افراده أكثر مما بقي تحت العموم. هذا مضافاً إلى أن الخارج من هذا العموم على فرض تسليم التخصيص لبس عنواناً واحداً وإنما هو صرف فرض الشيخ الانصاري (قده) لأن الاحكام الضررية المجعولة بعناوين موضوعاتها المختلفة كعنوان الحج والجهاد والخمس والزكاة والتلف والمقبوض بالعقد الفاسد وغيرها من العناوين، بل موضوع الاحكام الضررية هو موضوعات مسائل هذه الاحكام.



واجاب المحقق الخوئي (قده) عن اصل الاشكال، بانه ليس في المقام تخصيص الا في موارد قليلة، فذكر موارد التخصيص ثم اجاب عنها ليتضح عدم ورود التخصيص للاكثر. ومن موارد التخصيص..

الاول: الحكم بنجاسة الملاقي للنجس، مع كونه مستلزماً للضرر على المالك، كما لو وقعت فأرة في الدهن او المرق فالحكم بنجاستها كما هو منصوص موجب للضرر على المالك، وكذا في غير النص مما كان الحكم بنجاسته موجباً لسقوطه عن المالية او لنقصانها.

الثاني: وجوب الغسل على مريض اجنب نفسه عمداً، وإن كان الغسل ضرورياً عليه على ما ورد في النص، والمشهور اعرضوا عن هذا النص وحكموا بعدم وجوب الغسل على المريض لكونه ضرورياً، فعلى القول بوجوب الغسل كان تخصيصاً للقاعدة.

الثالث: وجوب شراء ماء الوضوء ولو باضعاف قيمته، فإنه ضرر مالي عليه، لكنه منصوص ومستثنى من القاعدة.

واما ما ذكره الشيخ الانصاري (قده) فهو تخصص لا تخصيص، اما باب الضمانات فليس مشمولاً لحديث لا ضرر من اول الامر لكونه وارداً مورد الامتنان والحكم بعدم الضمان موجب للضرر على المالك، والحكم بالضمان موجب للضرر على المكلف، وكلاهما منافيان للامتنان خارجان عن مدلول الحديث بلا حاجة الى التخصيص، والحكم بالضمان مستند الى ادلته الخاصة من قاعدة الاتلاف او اليد او غيرهما، ولما ذكرناه من ان الحديث الامتناني لا يشمل كل مورد يكون منافياً للامتنان على احد من الامة.

واما الاحكام المجعولة بطبعها ضرورية لمصالح فيها فهي خارجة تخصصاً لا تخصيصاً مثل القصاص والحج والجهاد، وحديث لا ضرر ناظر الى العمومات



والاطلاقات الدالة على التكليف التي قد تكون ضرورية، وقد لا تكون ضرورية ويقيدها بصورة عدم الضرر على المكلف، فكل حكم بطبعه جعل ضرورياً لا يكون مشمولاً للحديث فلا حاجة الى دعوى التخصيص.

واما الخمس فتشريعه لا يكون ضرورياً لأن الشارع لم يعتبره مالاً لمقدار الخمس حتى يكون اخراجه ضرراً عليهن بل اعتبره شريكاً مع السادة غاية الامر انه يصدق عدم النفع اذ قلة النفع وعدم النفع لا يكون ضرراً، وقد جعل الزكاة ضرورية لأن المال ملكاً للمخرج، ولكنها غير مشمولة لطبيعتها الضرورية من اول الامر.

فيتحصل ان ما ذكر من الموارد إما ان لا يكون فيها تخصيص للقاعدة اصلاً او لا يلزم من التخصيص به تخصيص الاكثر فلا اشكال بالتمسك بالقاعدة في غير الموارد المذكورة<sup>١</sup>.

**ويلاحظ عليه** ان ما ذكره من الامثلة ليست ضرورية حتى بطبعها لتخرج عن عموم القاعدة لأنها احكام مجعولة لحفظ النوع واستقامة الحياة الاجتماعية، وتشريعها ضروري لحفظ كيان المجتمع، بل عدم تشريعها يكون ضرورياً، فهي ليست بضرورية اصلاً حتى يقال انها غير مشمولة للقاعدة، ويكون خروجها تخصصاً لا تخصيصاً.

ومن لطيف عبارة بعض المعاصرين (قده): وهل يكون من الانصاف ان تعد القوانين الالهية المتقنة التي وضعت لتكميل البشر شخصاً ونوعاً، دنيا وآخرة ضرراً؟ وقد احسن فيما قال<sup>٢</sup>.

**والوجه** في عدم شمول الحديث لاصل الحكم الضرري، على ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان حديث لا ضرر حاكم على ادلة الاحكام الاولى بملاك النظر

<sup>١</sup> (المصباح ج ٣ ص ٢٣٧).

<sup>٢</sup> (التهذيب ج ٢ ص ٢٤٩ - السبزواري).



اليها فلا بد من ان يفرض ثبوت ذلك الحكم في المرتبة السابقة فلا يمكن للحديث ان يرفع اصل الحكم الضرري وانما ينحصر مفاده برفع اطلاق الحكم الضرري.  
**واجيب عنه:** بأن الحديث ناظر الى الشريعة ككل لا الى كل حكم وهو ينفي ثبوت الحكم الضرري فيها سواء كان اصله ضررياً او اطلاقه، واما الشريعة فهي مفترضة وثابتة في المرتبة السابقة<sup>١</sup>.

**وفيه:** اننا لا نقبل ان بعض الاحكام بطبعها ضررية، كالجهاد مثلاً فإنه من اجل المفاخر البشرية لا يرضى العقلاء بأن يطلق على الشهيد بأنه تضرر ببذل نفسه في سبيل الله، وكذا الحج فإنه نظير سائر الاسفار المتعارفة اذا كانت لاغراض صحيحة وانفق ماله عليها فلا يقال عرفاً انه تضرر.

اذن لا توجد احكام بطبعها ضررية كما يتخيله المحقق النائيني (قده) وكان جواب السيد الشهيد بعد التنزل والقبول عن وجودها وهو لا يقبل بعد ذكره ما يناسب ذلك من مناسبات الحكم والوضوع الاجتماعية.

**قال (قده):** ان حديث كثرة التخصيصات على القاعدة انما ينسجم مع الجمود على الظهور الاولي للكلام بقطع النظر على تحكيم مناسبات الحكم والوضوع والارتكازات العقلائية والاجتماعية عليه، ذلك ان الشريعة من مقوماتها بحسب المرتكز العقلائي اشتمالها على قواعد وانظمة تحقق العدالة الاجتماعية وتنظم الحياة العامة للبشر وهي تستتبع لا محالة تحميلاً على الناس او تحديداً لهم الا ان هذا ليس بضرر اجتماعياً بلحاظ المشرع وان فرض بالقياس الى الفرد لو اراد يحتمل شيئاً على اخر كان ضرراً، بل الضرر ان تخلو الشريعة من تلك الانظمة فإن الشريعة التي لا تضمن من اتلف مال الغير ولا تقتص من جانٍ ولا تعاقب سارقاً هي التي تكون ضررية، وهكذا يتضح انه بالنسبة الى الشرع الصادر منه هذه

<sup>١</sup> (البحوث ج ٥ ص ٤٧٤).



القاعدة لا تكون الاحكام المذكورة بحسب مناسبات الحكم والموضوع الاجتماعية احكاماً ضرورية لكي يقال بانها تخصيص الاكثر.

واما الاحكام العبادية الاخرى فلو فرض فيها ما يستلزم الضرر كنقص مال او تحديد حرية ولم تكن مشمولة للارتكاز والمناسبة المشار اليها فلا اشكال في ان هناك ارتكازاً اخر محكماً على هذا الدليل الصادر من شارعنا الاقدس وهو انه ليس للعبد تجاه مولاه الحقيقي حق الحرية والملك ليكون تكليفه بذلك من اجل المولى ضرراً عليه نعم تحمله لذلك تجاه الاخرين يكون ضرراً وهو منفي بالقاعدة<sup>١</sup>. وهذا هو الجواب الاخر على اشكال كثرة التخصيص.

وهذا البيان قد سبق وان قلنا بأن الشريعة لا توجد فيها احكاماً ضرورية، اما في الجانب الاجتماعي فواضح واما في الجانب الشخصي العبادي بحيث لا نقص في المال او النفس او الولد ليصدق الضرر كما عرفوه فإن الكل مملوكة للمولى لا للعبد وهو محمول فيها من قبل مولاه فلا يملكها ليقال بالنقص عليه لو التزم في تكليف مولاه المالك.

**وقد اجاب السيد الشهيد الاول (قده) عن جواب المحقق النائيني (قده)** من كون حديث الضرر لا يمكنه ان يرفع اصل الحكم الضرري وانما ينحصر مفاده في رفع اطلاق الحكم الضرري، بأن الحديث ناظر الى الشريعة ككل لا الى كل حكم حكم وهو ينفي ثبوت الحكم الضرري فيها سواءً اكان اصله ضررياً او اطلاقه، واما الشريعة فهي مفترضة وثابتة في المرتبة السابقة<sup>٢</sup>.

**وفيه:** انه اذا كان يرفع فيما كان اصله ضررياً فما معنى جعله وهو مرتفع بحديث لا ضرر، اذ يصبح جعله لغواً وبلا فائدة مع الفرض المذكور.

<sup>١</sup> (البحوث ج ٥ ص ٤٧٣).

<sup>٢</sup> (البحوث ج ٥ ص ٤٧٥).



اللهم الا اذا قلنا بأن مقصوده (قده) هو ان كون الضرر من الامور  
الاضافية غير المتصلة التي لا يفترق الحال فيها بالاضافة الى شخص دون شخص،  
بل هو من الامور الاضافية التي يمكن تحققها بالنسبة الى شخص دون اخر.  
ولكن قد مر فيما سبق ان جعل الاحكام الضررية ليس من مذاق  
الشرعية المبنية على السهولة والسماحة، وما لم يجعل الحرج فكيف يجعل الضرر؟



## الضرر في القاعدة شخصي او نوعي

والمراد من الضرر الشخصي هو كون الضرر شخصي خارجي يقع على المكلّف في مقام امتثال الحكم لو نشأ منه الضرر ففي كل مورد نشأ من قبل الحكم الشرعي ضرراً خارجياً على شخص فذلك الحكم مرتفع في حقه خاصة دون غيره من المكلّفين ممن لا يتضرر من قبل هذا الحكم، ومن الممكن ان يكون حكم ضررياً عند شخص وليس بضرري عند غيره، بل قد يكون لنفس الشخص ضرري في مورد دون مورد اخر.

واما الضرر النوعي فالمراد منه كون الحكم ضررياً عند النوع وإن لم ينشأ منه ضرر في بعض الاحيان او لبعض الاشخاص.

والضرر كعنوان مأخوذ في موضوع الحكم الشرعي كسائر العناوين المأخوذة يتوقف ثبوت الحكم فيها على تحقق مصداقها خارجاً، والضرر ليس من الامور المتصلة كما مر بل هو من الامور الاضافية التي تختلف بين شخص واخر حيث تتحقق لشخص ولا تتحقق لآخر، كما في الضوء فقد يكون ضررياً لشخص دون اخر، وعليه فوجوبه منفي بالنسبة الى المتضرر دون غيره وعليه فالضرر في القاعدة شخصي لا نوعي.

**قال المحقق الخوئي (قده):** فما اشتهر في زمان من ان الضرر في العبادات شخصي وفي المعاملات نوعي لا يرجع لمعنى محصل، بل الصحيح ان الضرر في المعاملات ايضاً شخصي، لما ذكرناه من ان فعلية الحكم تابعة لتحقيق موضوعه، ولا يظهر وجه للتفكيك بين العبادات والمعاملات في ذلك.





والوجه في وقوعهم بهذا الفهم الخاطئ هو ما وقع في كلام جماعة منهم الشيخ الانصاري (قده) من التمسك بالقاعدة لثبوت خيار الغبن وحق الشفعة مع ان الضرر لا يكون في جميع موارد خيار الغبن، لأن النسبة بين الضرر وثبوت الخيار هي العموم من وجه..الخ<sup>١</sup>.

**والصحيح** كون الضرر شخصي لا نوعي، اذ على القول بالنوعية فمعناه ان حكم الوضوء مثلاً يرتفع دائماً عن المكلف اذ ما من حكم الا وفيه مكلف او مكلفين متضررين، فلو التزم بالضرر النوعي فلازمه رفع الحكم دائماً عن المكلف، وهذا لا يقول به فاضل فضلاً عن عالم.

والظاهر من الحديث هو الضرر الشخصي لا النوعي، ففي كل مورد نشأ منه الضرر على المكلف يكون الحكم مرتفعاً دون ما لم ينشأ منه الضرر اذ لا معنى لرفعه بل الاطلاق يشمله.

ومع كون الحديث وارد للامتنان، ففي كل مورد يكون فيه امتنان على الشخص فالحكم مرفوع والا فرفع الحكم عن شخص بلحاظ شخص اخر لا امتنان فيه، والحال نفسه في قاعدة لا حرج حيث الملحوظ الحرج الشخصي.

ويظهر من ذلك بعض الامور.. انه لا يجب على المكلف تدارك الضرر الواقع على الغير، بأن يتحمل خسارة من وقع التلف عليه الا باحد الاسباب المذكورة في بابه، ولا بأن يتحمل الضرر ليدفعه عن غيره، كل ذلك من جهة ان الحديث وارد في مقام الامتنان، نعم ليس له ان يدفع الضرر من نفسه بتوجيهه الى الآخرين.

<sup>١</sup> ( المصباح ج ٣ ص ٢٣٠ .



## هل يشمل حديث لا ضرر الاحكام العدمية او هو مختص بالاحكام الالزامية الوجودية؟

فيه قولان: بعد ان كان مرادهم من شمولها للاحكام العدمية هو وضع حكم يكون عدمه ضررياً كما يستفاد من رفع حكم ضرري.  
فقد ذهبت مدرسة المحقق النائيني (قده) الى عدم الشمول وقد استدلت على المنع الى احد امرين إما الى قصور في مقتضي وعدم الاطلاق فيها وإما الى وجود المانع وهو ما عبرت عنه بلزوم فقه جديد.  
**ويمكن تقريب الاول بوجوه..**

الاول منها: ان حديث لا ضرر ناظر الى الاحكام الشرعية المجعولة من قبل الشارع وعدم الحكم ليس مجعولاً ليشمله اطلاق الحديث، فالقاعدة قاصرة عن شمول عدم الحكم وإن كان ضررياً اذ الماخوذ في موضوعها الحكم الضرري لا الاعم منه ومن عدم الحكم الضرري.

**واجيب عنه** من قبل صاحب البحوث (قده) بعدم تمامية ما ذكر لا على تفسيرنا للنفي في لا ضرر ولا على تفسير المحقق النائيني (قده).

اما على الاول: لأن النفي منصب على الاضرار الخارجية وقد خرج عن اطلاقها بالمقيد كالممتصل، كالضرر غير المرتبط بالشارع ولا يستطيع الشارع بما هو شارع ان يرفعه او يضعه فيبقى ما عداه تحت الاطلاق سواءً اكان من جهة حكم الشارع او عدم حكمه كالترخيص من قبله ولا دليل على تقييد اطلاقه بالضرر الناشئ من جعل الحكم الشرعي ليكون مختصاً به وغير شامل للضرر الناشئ من عدم جعل الحكم.



واما الثاني: فلأن المحقق النائيني (قده) جعل مفاد الحديث نفي الحكم الضرري أي نفي تشريعي للضرر، ومن الواضح ان لفظ الحكم غير وارد في لسان الحديث ليستظهر اختصاصه بالضرر الناشئ من الجعل الشرعي، والنفي التشريعي للضرر كما يناسب الحكم الناشئ منه الضرر كذلك يناسب نفي الترخيص الناشئ منه الضرر؛ فلا موجب لافتراض ان الحديث ناظر الى خصوص الجعل والحكم الشرعي المجعول- بالمعنى الاصولي- بل هو ناظر الى مطلق الموقف الشرعي المسبب للضرر فينفيه بلسان النفي والنفي التشريعي كما يناسب الضرر الناشئ من جعل الحكم من قبله كذلك هو يناسب الضرر الناشئ من عدم جعل الحكم من قبله.

**وناقش فيه** الشيخ الفياض (حفظه الله): بأن عدم الحكم بما هو عدم لا يمكن ان يكون منشأ للضرر واسناده الى الشارع عنائي، لأن الحكم بيد الشارع، فاذا لم يجعل الحكم فعدم جعله لا يكون مستنداً اليه بل هو من باب ان ارتفاع النقيضين لا يمكن فاذا لم يكن عدم الحكم مستنداً اليه فلا يكون مشمولاً للحديث وإن كان منشأ للضرر.

هذا مضافاً الى انه بنفسه لا يصلح ان يكون منشأ للضرر ايضاً، لأن الامر العدمي لا يصلح ان يكون منشأ للامر الوجودي، ولا فرق في ذلك بين ان يكون مفاد الحديث نفي الضرر التكويني بنفي منشأه او يكون مفاده نفي الحكم الضرري تشريعاً وعلى كلا التقديرين فعدم الحكم بما هو لا يكون مستنداً الى الشارع، ولا يصلح ان يكون منشأ للضرر.

نعم لو حكم الشارع بالعدم بحكم لزومي كان حاله حال جعل الحكم اللزومي الا ان الشارع لم يحكم بعدم الحكم وانما لم يجعله، فاذا انعدم امر قهري لاستحالة ارتفاع النقيضين، ومن هنا جعل السيد الاستاذ (قده) ان عدم جعل الحكم في



مورد قابل للجعل يرجع الى جعل عدمه، فاذا كان جعل عدم ضرورياً كان مرفوعاً بالحديث ولكن تقدم ان عدم الجعل لا يرجع الى جعل عدمه حتى يكون مستنداً الى الشارع<sup>١</sup>.

وهذه المناقشة مدفوعة:

اولاً: كيف لا يكون عدم جعل الحكم مستنداً الى الشارع مع فرض كون جعله مستنداً اليه اذ القدرة متساوية بالنسبة الى الطرفين.

وثانياً: ان الماخوذ في العنوان ليس هو عدم كي يصح قوله بأن عدم الحكم بما هو عدم لا يمكن ان يكون منشأ للضرر، بل عدم المضاف الى الجعل أي عدم الجعل، وحيث لا يرجع عدم الجعل الى جعل عدم كما ذكره.. وبعبارة اكثر ايضاحاً: ان مفاد الحديث نفي المجعول الضرري وإن كان عدمياً، كما هو المفروض في عنوان المسألة، من شمول الحديث للاحكام العدمية أي المجعولات العدمية، اذا كانت ضرورية.

ومن هنا يتضح ان الاستدراك الذي ذكره بالقول (نعم لو حكم الشارع بالعدم بحكم لزومي.. الخ) ولا معنى للحكم بالعدم اذ عدم ليس بشيء ليحكم بلزومه، نعم ابقاؤه على ما هو عليه يعطي مفاد النهي، كقوله لا تشرب الخمر مثلاً، حيث يقال بأن عدم من الاول واراد هذا بلسان عدم قطعه وابقائه على ما هو عليه، ومن الواضح ان هذا ليس جعلاً للعدم بل هو جعل للالزام بابقاء عدم لا بالعدم.

ولو سلمنا بأنه لا يمكن جعل عدم، فإن المنفي ليس خصوص المجعولات بل مطلق ما يتدين به ويعامل عليه في الشريعة وجودياً كان او عدمياً فكما انه

<sup>١</sup> (المباحث ج ١١ ص ٣٦٧).



يجب في حكمة الشارع نفي الاحكام الضررية لذلك يجب جعل الاحكام التي يلزم من عدمها الضرر.. ذكره الشيخ الانصاري (قده).

قال في العناية: ان الاحكام العدمية على قسمين..

الاول: ان يكون المقصود منها حكم الشارع بعدم التكليف او الوضع، وفي هذا القسم لا يبعد جريان القاعدة نظراً الى كونها ناظرة الى مطلق ما للشارع من الحكم سواء كان وجودياً او عدمياً، وأن الحكم بالعدم حكم ايضاً، فكما ان حكمه بالتكليف او الوضع اذا صار ضررياً فينفي بالقاعدة فكذلك حكمه بعدم التكليف او الوضع في مورد خاص اذا صار ضررياً فينفي بها.

الثاني: يكون المقصود منها مجرد عدم جعل الشارع بالتكليف او الوضع وفي هذا القسم لا وجه لجريان القاعدة لأن معنى نفي عدم الحكم بالقاعدة هو اثبات الحكم بها وهو كما ترى ضعيف فإن القاعدة مضروبة لنفي الاحكام الضررية ولو كانت عدمية لا لاثبات الاحكام التي لولاها لزم الضرر.

**ويلاحظ على ما ذكره:** ان حكم الشارع بعدم التكليف او الوضع يرجع الى الجعل الترخيصي او الاباحة، لأن الحكم بالعدم معناه عدم الالتزام، ومجرد عدم الالتزام ليس بحكم ليكون مشمولاً للقاعدة التي اخذ في موضوعها النظر الى المجعولات الشرعية، والحكم بالعدم يرجع الى عدم الحكم ليس غير، فيكون القسم الاول هو الثاني بتغيير العبارة.

وعدم احدهما من التكليف او الوضع يعني خلو بعض الوقائع من الحكم، ومعنى ذلك إما نقص في الشريعة او اهمال منها لبعض الوقائع، اللهم الا اذا اريد من عدم الحكم الترخيص ولا معنى لشمول القاعدة لو اريد هذا المعنى.



**الثاني منها:** ان نفي الترخيص يعني نفي الحكم، وهو وإن كان معقولاً فلسفياً او منطقياً ويعطي معنى الاثبات، ولكنه خلاف المرتكز العرفي والطبع الاولى للعرف بحيث لا يستساغ استفادة الاثبات من لسان النفي.

**واجيب عنه:** ان النفي في الحديث منصب على الضرر إما بلحاظ وجوده الخارجي التكويني او بلحاظ وجوده التشريعي بعد تطبيقه على سببه وهو الموقف الشرعي، فلا يلزم من شمول اطلاق الحديث للموقف الشرعي الناشئ من عدم الحكم توجه النفي على النفي بحسب المدلول الاستعمالي للكلام .

وبعبارة اخرى: انصباب النفي على الاعم من الوجود الخارجي للضرر والوجود الشرعي بعد تطبيقه على موقف الشريعة من الحكم الضري، ومن عدم الحكم الضري فلا يلزم بحسب استعمال الكلام توجه النفي على النفي.

**وعلق عليه** الشيخ الفياض (حفظه الله): قد ظهر مما تقدم، فإن عدم الحكم اذا كان مستنداً الى الشارع بأن يحكم الشارع بالعدم، فهو يرجع الى ما ذكره السيد الاستاذ (قده) من ان الشارع تارة يجعل الحكم الوجودي واخرى يجعل الحكم العدمي، فاذا كان حكم الشارع بالعدم ضررياً فلا محالة يكون مرفوعاً بلا فرق بين ان يكون منشأ الضرر حكم الشارع بوجود الحكم او حكمه بعدمه فعلى كلا التقديرين فهو مرفوع بمقتضى اطلاق الحديث.

واما اذا لم يكن عدم الحكم مستنداً اليه فهو غير مشمول للحديث باعتبار انه غير مربوط به ولا يكون مصداقاً لموقف الشارع، فاذا لم يجعل الشارع حكماً في مورد لسبب من الاسباب فعدم جعله لا يكون مستنداً اليه الا عناية لأن عدمه امر قهري باعتبار انه نقيض الجعل فاذا لم يتحقق الجعل فهو ضروري لاستحالة ارتفاع النقيضين.



واما ما ذكره (قده) من ان النفي في الحديث منصب على عنوان الضرر بلحاظ وجوده التشريعي بعد تطبيقه على سببه وهو الموقف الشرعي ولا يكون النفي فيه متجهاً الى النفي، فلا يمكن المساعدة عليه، لأن منشأ الضرر اذا كان عدم الحكم فلا محالة يكون النفي فيه متجهاً اليه وهو نفي النفي، لأن مفاده النفي ومتعلقه قد يكون الوجود وقد يكون العدم<sup>١</sup>.

**وفيه:** انه اذا كان متعلقه الوجود- أي وجود حكم بالعدم- المفروض شمول القاعدة له على ما قاله الشيخ نفسه، بالقول قبل ذلك: نعم لو حكم الشارع بالعدم بحكم لزومي كان حاله حال جعل الحكم اللزومي، ولكنه نفى الصغرى وأن الشارع لم يحكم بعدم الحكم وانما لم يجعله.

هذا مضافاً الى ان الجواب متوجه الى جعل الاحكام الشرعية، مع ان الحديث ناظر الى مطلق الموقف الشرعي المسبب للضرر، حيث ينفيه بلسان نفي الضرر.

**الثالث منها:** انه قد يتمسك بكلمة (في الاسلام) في قوله صلى الله عليه وآله (لا ضرر ولا ضرار في الاسلام) بتقريب ان عدم الحكم ليس من الاسلام فإن الاسلام عبارة عن الاحكام المجعولة في الشريعة المقدسة المتمثلة بالكتاب والسنة.

واورد عليه بعض المحققين (قده) بـ:  
اولاً: عدم ورود كلمة (في الاسلام) الا في رواية غير معتبرة ولهذا لا اثر لها.

<sup>١</sup> (المباحث الاصولية ج ٥ ص ٣٦٩).



وثانياً: مع الاغماض عن ذلك وتسليم ورود هذه الكلمة في بعض الروايات المعتبرة الا ان المراد من الاسلام مجموعة من المواقف المعينة المحددة في الشريعة المقدسة سواء اكانت وجودية ام عدمية الزامية او ترخيصية. وهكذا يتضح تامة الاطلاق للحديث بالنسبة الى الاحكام العدمية ايضاً<sup>١</sup>.

**واجيب عنه:** ان كلمة (في الاسلام) وإن كانت لم ترد في الروايات المعتبرة الا انها واردة في رواية غير معتبرة وهذه الكلمة مطوية في جميع الروايات لأن لا ضرر حيث انه صدر من الشارع فلا محالة يكون في الشريعة الاسلامية، ولا يكون خارجاً عنها، ضرورة ان النفي في الحديث متجه الى الاحكام الشرعية المجعولة في الدين الاسلامي.

واما ما ذكره (قده) من ان الاسلام عبارة عن مجموعة من المواقف المعينة المحددة من قبل الشارع وإن كان صحيحاً، وحينئذ فإن كانت ضرورية في مورد فهي مرفوعة بحديث لا ضرر، بلا فرق بين ان يكون ذلك الموقف وجودياً او عدمياً، فإن عدم اذا كان مستنداً الى الشارع بأن يحكم الشارع به وكان ضرورياً فلا محالة يكون مشمولاً للحديث.

ولكن ان كلام المحقق النائيني (قده) ليس في عدم الحكم اذا كان مستنداً الى الشارع بل كلامه في عدم الحكم الذي هو بديله وتقيضه، ولا يكون مستنداً الى الشارع ولا يصلح بما هو عدم ان يكون منشأ للضرر. والشاهد عليه توجيه كلام المحقق النائيني (قده) بأن المراد من عدم الجعل جعل عدمه كما عن السيد الخوئي (قده) وقد مر ان التوجيه بعيد.

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ٤٩٢).





وقد يوجه ذلك بأن الاباحة والترخيص - عدم الالزام - عرفاً وبالمساحة امر وجودي وإن كان بالدقة عدمياً، او بالقول بأن الاباحة الشرعية حكم وجودي كباقي الاحكام فترتفع بالقاعدة.

فإن الاباحة الاصلية او الترخيص ليس حكماً وجودياً بل هو مجرد عدم الالزام (وهي ثابتة قبل الشرع والشرعة فهي ليست بحكم شرعي) لأن المجعل انما هو الاحكام الشرعية الالزامية التامة او الناقصة واما الاباحة فهي ثابتة من الاول فلا موجب لجعلها بل هو لغو<sup>١</sup>.

**ويلاحظ على كلاميهما من المحيب والمحيب عليه..**

اولاً: ان كلمة (في الاسلام) هي للتأكيد وإن الاسلام والمسلمين اولى من غيرهم بنفي الضرر، وهذا وارد على كلام المحيب الشهيد (قده).

وثانياً: ان ما ذكره المحيب عنه من عدم اسناد الاباحة الى الشارع غريب فإن الشارع بمجرد اتخاذه الموقف من ابقائها فهو قد اسندها اليه، لا انها غير مستندة اليه ليقال بخروج عدم الحكم من اطلاق الحديث.

وثالثاً: ان ظاهر كلام المحيب في المجعل، وأنه امر وجودي او عدي بمعنى عدم الالزام، فيما كلام المحيب عنه ظاهر في الجعل ولهذا قال بأن جعل الاباحة لغو، فإنه لا موجب لجعلها مع ثبوتها قبل الاسلام.

ومن هنا يمكن ايقاع التصالح بين القولين، فمن نظر الى المجعل فهو قد يكون وجودياً وقد يكون عدمياً، فقال بالشمول، ومن نظر الى الجعل قال بعدم الشمول لكون عدم لا يقبل الجعل وانتسابه الى الشرعة ليس بصحيح.

وعدم الجعل مبني على ان الجعل للتأسيس لا للاعم منه ومن الامضاء، وقد تقدم منا ما يفيد الثاني لا الاول، فالاباحة ايضاً مجعولة ولو بوسيلة الامضاء،

<sup>١</sup> (المباحث ج ١١ ص ٣٧١).



وهي تعني عدم الالتزام، ولذا قال المجيب ان الترخيص ليس حكماً وجودياً بل هو مجرد عدم الالتزام، فهو لم يقل ليس حكماً بل ليست حكماً وجودياً، ويعني هو حكم عدي، ونظرة الى المجعول وأنه ليس بالزامي.

الامر الثاني: ما ذكره المحقق النائيني (قده) من ان شمول حديث لا ضرر لعدم الحكم يلزم منه تأسيس فقه جديد وقد ذكر توضيحاً لذلك فرعان:

الفرع الاول: ان عدم ضمان المتلف للمال التالف ضرري بالنسبة الى المتلف منه، مع انه لا يمكن ان يكون مشمولاً لاطلاق الحديث وقد قرب ذلك بامرين..

الاول منهما: ان مفاد الحديث هو نفي الضرر لا انه يثبت التدارك والضمان تدارك للضرر.

الثاني: انه لو شمل الحديث لعدم الضمان في المقام لكان شاملاً لعدم الضمان في حال التلف السماوي ايضاً لأنه ضرري لأن من تلفت داره بأفة سماوية فعدم ثبوت الضمان له ضرر عليه، فيحكم له بالضمان ولو من بيت المال، فهذا مما لا يمكن الالتزام به.

**وقد علق عليه بعض المحققين (قده) بعدة وجوه:**

الوجه الاول: عدم اختصاص حديث الضرر بالضرر المالي والبدني بل هو شامل للضرر الحقي، أي الضرر الناشئ من قبل الحقوق العقلائية، وحيث ان الضمان حق عقلائي في موارد الضمان العقلائية، فعدمه ضرري ينفي بحديث الضرر.

والمستفاد من كلامه ان الضمان هنا ليس تداركاً للضرر.. من احد جهتين:



إما من جهة ارتكازية الضمان على المتلف عقلياً، وإما من جهة ان الضمان وإن كان بالدقة العقلية تدارك للضرر إلا انه بالنظر المسامحي العرفي نفي له ولو بمرتبة من مراتبه.

**هذا وعلق عليه الشيخ الفياض (حفظه الله):** ان حديث لا ضرر وإن كان يعم الحقوق العقلية الاعتبارية اذا ثبت امضاء الشارع لها لكي تصبح حقوقاً شرعية ايضاً، وعلى هذا فحكم الشارع بالضمان هو تدارك ما اتلفه من المال او البدن او الحق لأنه حكم ومصبه احد الامور الثلاثة المتقدمة، وكذلك الحال عند العقلاء، فإن الضمان حكم عقلائي موضوعه إما تلف المال او البدن او الحق في المرتبة السابقة وليس هو في نفسه حقاً بل هو ضمان للحق او المال او البدن. وبعبارة: ان حق الضمان ليس حقاً ابتدائياً بل هو حق مجعول لتدارك الضرر وهو تلف المال او البدن او الحق لا انه في نفسه حق ويقطع النظر عن التلف والفوت في المرتبة السابقة.

وما ذكره من دعوى الدقية العرفية عهدتها عليه لوضوح ان المتبادر من الضمان عرفاً هو انه انما يكون لتدارك الضرر لا ان عدمه ضرري بل هو عدم تدارك الضرر.

**ويمكن دفعه بالقول:** بأن حق الضمان هو حق مجعول ابتداءً وحين فعلية هذا الجعل بوقوع الضرر في الخارج هو تدارك للضرر، ومعنى ذلك ان هنا خلطاً بين الجعل الانشائي، والجعل الفعلي، فهو على الاول نفي للضرر وعلى الثاني تدارك للضرر، والمهم هو الاول لا الثاني.

ولو سلم عدم انطباق القاعدة على باب الضمان لكونه كما ذكر تداركاً للضرر لا نفياً له فهذا لا يستلزم عدم عموم القاعدة وشمولها للاحكام العدمية الترخيضية كعدم حرمة الاضرار بالغير، ففي قضية سمرة كان التطبيق بلحاظ فقرة (لا ضرر)



لا (لا ضرار) فإن الضرر ليس هو اصل الحق في الدخول بل جواز عدم الاستيذان والترخيص فيه فيرتفع وتثبت حرمة الدخول بلا استيذان<sup>١</sup>.  
الوجه الثاني: انه لا مانع من ثبوت الضمان بالقاعدة، ولكن لا ملازمة بين ثبوته في المقام وثبوته بالتلف السماوي ايضاً، ضرورة انه لا يمكن فرض الضمان في التلف السماوي.

وعُلق عليه: بأنه لا يمكن اثبات الضمان بحديث لا ضرر لأن مفاده نفي الضرر لا تداركه بعد وقوعه والحديث لا يدل على التدارك.  
ومع الاغماض عن ذلك وتسليم ان الحديث يثبت الضمان اذا كان عدمه ضررياً الا ان ما ذكره (قده) من انه لا موضوع للضمان في التلف السماوي حتى يمكن اثباته بالحديث، ضرورة ان الحديث انما يشمل الضمان اذا كان هذا عقلاً ممضى من قبل الشارع، وحينئذ اذا كان عدمه في مورد ضررياً كان مشمولاً للحديث، واما في التلف السماوي فلا يتصور الضمان فيه حتى يقال انه حق عقلاً مشمول للحديث.

**وهذا الجواب غير واضح**، بل هو تكرار لما يريد به صاحب الوجه من عدم الموضوع للضمان في التلف السماوي، والوجه الذي ذكره صاحب الجواب هو ان التلف هنا ليس له انتساب الى الحكم الشرعي في المقام اصلاً وليس تداركه من بيت المال ارجاعاً له ونقياً للضرر بل مجرد فضل على من تلف منه المال واحساناً عليه، وهو معنى عدم تصور الضمان في المقام.

**وللمحقق** الاصفهاني (قده) كلام في تطبيق القاعدة في باب الضمان لاثبات الضمان فيمن اتلف مال غيره سهواً مثلاً.

<sup>١</sup> ( ذكره صاحب البحوث ج ٥ ص ٤٩٥ ..



وحاصل ما ذكره: ان القاعدة انما تنفي اطلاق الحكم الضرري كوجوب الوضوء اذا استلزم الضرر لا الحكم الذي يكون من اصله ضررياً، وعدم الضمان في مورد التلف اصله ضرري لا ان اطلاقه وقسماً منه ضرري لكي يرتفع بلا ضرر.

وأجيب عنه: ان القاعدة ناظرة الى الشريعة ككل لا الى كل فرد فرد من الاحكام مستقلاً، ان دائرة عدم الضمان تتحدد بحدود دائرة الضمان فاذا كان الشارع قد حكم بالضمان في مورد الاتلاف العمدي فيكون موضوع عدم الضمان ما لم يكن كذلك بأن تلف بلا عمد او بتلف سماوي او لم يتلف اصلاً، وهذا الحكم العمدي اصله ليس ضررياً بل اطلاقه لصورة الاتلاف غير العمدي هو الضرري فيرتفع بها.

وهذا مبني على افتراض ان دليل الضمان لا يشمل الاتلاف السهوي ويختص بالاتلاف العمدي، فاذا كان الضمان مختصاً بالاتلاف العمدي كان موضوع عدم الضمان عدم الاتلاف العمدي وله فردان احدهما عدم الاتلاف اصلاً، والاخر الاتلاف السهوي فاذن عدم الاتلاف في نفسه ليس بضرري، والضرري انما هو الفرد الاخر، ولهذا لا مانع من شمول القاعدة له، وتقييد دليله بالفرد غير الضرري.

وهذا المبني غير صحيح، إما لأن دليل الاتلاف مطلق لا يختص بالاتلاف العمدي بل يشمل الاتلاف السهوي ايضاً، والمحقق الاصفهاني لا يظهر منه الاختصاص.

ولو سلم اختصاص دليل الضمان بالاتلاف العمدي وحينئذ فموضوع عدم الضمان وإن كان هو عدم الاتلاف العمدي الا ان الظاهر منه عرفاً الاتلاف السهوي لا الاعم لظهوره في السالبة بانتفاء المحمول لا الاعم منه ومن السالبة



بانتفاء الموضوع لوضوح ان عدم الاتلاف اصلاً لا عمداً ولا سهواً خارج عن الموضوع سلباً وإيجاباً ولا كلام فيه.

وعلى هذا فلو اختص دليل الضمان بالاتلاف العمدي دون شموله للاتلاف السهوي، فيقع الكلام حينئذٍ عن ان الاتلاف السهوي وهو ضرر على المتلف له، والحكم بعدم الضمان ضرر عليه، وهل يمكن التمسك بالقاعدة لنفي هذا الحكم وهو عدم الضمان واثبات الضمان؟ لا يمكن لأن هذا الحكم من اصله ضرري فلا يكون مشمولاً للقاعدة، فما ذكره بعض المحققين (قدم) من التعليق على مقالة المحقق الاصفهاني (قده) غير تام.

وأن دليل الضمان لو كان مختصاً بالاتلاف العمدي ولا يشمل الاتلاف السهوي، فاذن لا محالة يشك في الضمان في موارد الاتلاف السهوي، وعلى هذا فعدم الضمان على المتلف للمتلف له وإن كان ضررياً، الا ان هذا العدم لا يكون مستنداً الى الشارع فالشارع لم يحكم بهذا العدم، فاذا لم يكن مستنداً اليه، فلا يكون مشمولاً للقاعدة كما هو واضح.

### وهذه الاجابات غير صحيحة..

اما الاول: فمن الواضح ان المحقق الاصفهاني لا اقل مسلم بعدم شمول دليل الضمان للاتلاف غير العمدي، بل يختص بالاتلاف العمدي، هذا اذا لم يكن الدليل مختصاً بالاتلاف العمدي، والا لو شمله والاتلاف السهوي، فلا معنى لاثبات الضمان بالقاعدة، اذ اثبات ما هو ثابت بدليله لغو.

هذا مضافاً الى ان صدق الاتلاف هو في مورد العمد ولا يشمل السهو نعم لو كانت القاعدة هي قاعدة التلف لشمليهما معاً وحينئذٍ لا حاجة الى البحث وينبغي ان تعنون المسألة باثبات الضمان في حال التلف السهوي لا الاتلاف.



اما الثاني: وهو كون الظاهر من موضوع عدم الضمان هو الائتلاف السهوي دون الاعم منه ومن عدم الائتلاف، فعدم انحصار الامر بهما، بل بهما مع التلف بأفة سماوية، فهو ايضاً تلف، وحينئذ فالتلف له فردان احدهما ضرري وهو التلف السهوي والاخر غير ضرري وهو التلف السماوي، وحينئذ يكون المنفي هو اطلاقه لا اصله.

واما الثالث: فلأن المسألة تتعلق بموقف الشريعة ككل لا خصوص ما يتعلق بحكمها الشرعي، لكل فرد من الاحكام مستقلاً اذ المطلوب هو موقف الشريعة من هذا التلف الذي له فردان، سهوي وسماوي.

نعم ما ذكره السيد الشهيد من شمول عدم، لعدم التلف اصلاً لا معنى له لخروجه عن الموضوع اساساً ولا كلام فيه، فيكون الحق مع الشيخ الفياض، ولكنه ذكره والتلف السهوي، فصار الى النتيجة المذكورة في جوابه، ونسي التلف بأفة سماوية، لأن الخارج هو خصوص الائتلاف العمدي، والباقي هو كل تلف، فعدم ضمانه ضرر يرفع بالقاعدة او لا؟

الفرع الثاني: وهو انه هل يمكن التمسك بالقاعدة لاثبات الطلاق للزوجة اذا تضررت من الزوج بسبب عدم الاتفاق عليها عصيانياً او كان معسراً؟ فيه وجهان، حيث ذهب المحقق الخوئي (قده) الى ان قاعدة لا ضرر لا تثبت ولاية الطلاق للزوجة او وليها وهو الحاكم الشرعي حتى وإن قلنا بعموم القاعدة للاحكام العدمية، (وقربه): بان الحديث لا يشمل هذه المسألة لامرين..

الامر الاول: عدم المقتضي للشمول.

الامر الثاني: وجود المانع على تقدير ثبوت المقتضي.

اما الاول فقد ذكر (قده) انه هنا اموراً ثلاثة يحتمل ان تكون منشأ

للضرر..



(١) امتناع الزوج عن الاتفاق على زوجته.

(٢) الزوجية.

(٣) الطلاق بيد الزوج.

**والاول** هو منشأ وقوع الضرر على الزوجة، واما الاخران فليسا بضررين، وعلى هذا فالضرر ليس من قبل الشارع المقدس حتى يكون منفياً بالقاعدة، واما ثبوت الولاية لها او تتولى على الطلاق فهو تدارك للضرر الواقع عليها، والحديث لا يشملها فالمقتضي للشمول في نفسه قاصر ولا يمكن الاستدلال على ثبوت الولاية للفقهاء على الطلاق في المقام بحديث الضرر، وإن قلنا بعموم القاعدة للاحكام العدمية.

**واما الثاني:** وهو وجود المانع بعد فرض تحقق المقتضي، وهو وقوع التعارض فإن الضرر الواقع على الزوجة معارض بالضرر الواقع على الزوج، فإن ولاية الحاكم الشرعي على الطلاق ضرر على الزوج من جهة انها تمنع سلطنته على الطلاق، فلهذا تسقط القاعدة من جهة المعارضة فلا تشمل المورد.

ودعوى ان امتناع الزوج عن الاتفاق هو اقدام على الضرر فلا يكون مشمولاً للقاعدة حتى يتعارض بالضرر الواقع على الزوجة. مدفوعة، بأنه لم يقدم على ايقاع الضرر على نفسه بل اقدام بايقاع الضرر على الزوجة.

**وعلق عليه الشيخ الفياض (حفظه الله):** بأن العدم هنا غير مستند الى الشارع حتى اذا كان ضررياً رفعه بالقاعدة بل العدم هنا هو النقيض والبديل أي الامر القهري غير المستند الى الشارع، فلا يكون مشمولاً بالقاعدة.





وعلى هذا فإن اريد بعدم ثبوت الولاية للفقهاء على الطلاق بعدم البديل فلا يصلح ان يكون منشأ للضرر حتى تشمله القاعدة، وإن اريد بعدم ثبوتها عند الشارع حيث حكم بعدم فهو مشمول بالقاعدة.

ولكن مع ذلك لا تجري القاعدة حتى على الشق الثاني المتقدم لأن الضرر الواقع على الزوجة قد وقع ولا يمكن رفعه من جهة عدم اتفاق الزوج عليها، والطلاق هنا ليس رافعاً لهذا الضرر بل هو تدارك له وتخليص الزوجة من سلطنة الزوج، ومفاد القاعدة ليس هو تدارك الضرر بل نفيه.

### وجوابه ما تقدم منا

**وقد اجاب المحقق السيد الشهيد الصدر (قده):** ان عدم جواز الطلاق اذا كان ضررياً فمعنى ذلك هو ابقاء الزوجية مع اعسار الزوج، وبقاؤها ضرري، فاذا كان ضرري فهو ناشئ من بقاء هذا الحكم الوجودي، وحيث ان الاجماع والضرورة الفقهية قد دلنا على ان الزوجية لا ترتفع الا بالطلاق في غير موارد خاصة منصوصة دلت على ثبوت الخيار لكل من الزوجين في حال عيوب خاصة في الاخر، وحينئذ تدل القاعدة بالملازمة على ثبوت الولاية على الطلاق للزوجة او لوليها وهو الحكم الشرعي، هذا اذا كان عدم الاتفاق على الزوجة لاعسار الزوج.

واما اذا كان قادراً على الاتفاق ولكنه لا ينفق عصياناً وتمرداً فهنا يمكن التمسك بالفقرة (لا ضرار) بالتقريب المتقدم شرحه اذا لم يمكن اجباره على الاتفاق فايضاً يثبت الحكم بالطلاق للحاكم الشرعي على الاقل<sup>١</sup>.

وقد تقدم ان معنى لا ضرار هو الضرر المتعمد، والزوج في مفروض المسألة لم ينفق عليها متعمداً وظلماً مستغلاً حقه في بقاء الزوجية، ولكن بقاؤها

<sup>١</sup> (بحوث من علم الاصول ج ٥ ص ٤٩٤).



والحال هذه ضرر على الزوجة، ورفعها مباشرة بالقاعدة خلاف الاجماع والضرورة الفقهية والتسالم بين الاصحاب، وعليه فتدل القاعدة على رفع الزوجية بالطلاق بالملازمة.

**وقد نوقش** بعدم امكان الاعتماد على دعوى الاجماع في المسألة اذ اثباته دونه فرط القتاد، وكلام المناقش طويل لا حاجة للدخول في تفاصيله، والتتبع في كلمات فقهاء الفريقين يثبت عدم ثبوت الاجماع في المسألة، قال صاحب الشرائع (لو تجدد عجز الزوج عن النفقة هل تتسلط على الفسخ، فيه روايتان اشهرهما انه ليس لها ذلك، وعقبه صاحب الجواهر بقوله ((لا بنفسه ولا بالحاكم وفي المسالك انه المشهور))<sup>١</sup>.

**واجاب الشيخ** الفياض عن تفريقه بين الاخبار والتمرد عن الاتفاق، بعدم الفرق اذ على كلا التقديرين لا مانع من التمسك بجملة لا ضرر في الحديث لأن منشأ الضرر هو عدم الاتفاق على الزوجة وعدم اداء حقها سواء اكان عن عجز او عن تمرد وعصيان لأن تمرده وعصيان لا يمنع عن الحكم بضمانه لنفقتها بمقتضى القاعدة اذ في عدم الضمان ضرر عليها فالقاعدة تنفي عدم الضمان مباشرة وتثبت الضمان بالالتزام.

**وفيه:** ان اثبات الضمان لها بالقاعدة لا يفيدها في شيء بعد فرض تمرده وعصيانه عن الاتفاق الواجب، والذي يفيدها هو تسلطها على الطلاق بنفسها او بالحاكم، وهذا المقدار من ثبوت الضمان لها غير مجد.

والفرق واضح من جهة ان اعساره فيه انتساب الحكم بعدم الاتفاق الذي هو ضرر عليها الى حكم الشارع ببقاء الزوجية، فيما يكون الانتساب لعدم الاتفاق

<sup>١</sup> ( شرائع الاسلام ج ٢ ص ٣٠٠ والجواهر ج ٣٠ ص ١٠٥ .



الى نفس الزوج لا من الزوجية وعدم الطلاق، وهذا لا ربط له بالولاية على الطلاق.

هذا مضافاً الى ان اعتباره قد رفعت امرها الى الحاكم تطلب منه تطليقها فإن امتنع عن الطلاق طلقها الحاكم لأنه ولي التمتع، بخلاف ما اذا كان عدم الاتفاق بسبب تمرده، فإن للحاكم تطليقها للحيلولة دون استمرار اضرار الزوج بها، اذ للحاكم المنع عن الاضرار حدوثاً وبقاءً، وحال طلاقها من قبل الحاكم حال نخلة سمرة بن جندب حيث امر صلى الله عليه وآله بقلعها، هذا كما ان للحاكم اجباره على الاتفاق عليها في حال تمرده دونه في حال اعساره حيث تشير الروايات عليها بالصبر على فقره والا فلها طلب الطلاق منه او ترجع الى الحاكم الشرعي.

**وقد يعترض على تقريب ثبوت الطلاق للحاكم..**

بأن عدم قيام الزوج بالانفاق على الزوجة ليس مسبباً توليدياً عن نفس لزوم العقد وبقاء الزوجة لينفى بالقاعدة اذ من المعلوم ان لاختيار الزوج دخل في ذلك.

وهذا الاشكال مبني على ان الضرر المنفي هو عنوان توليدي لنفس الحكم الشرعي كالاضرار فيكون الحكم الشرعي منفيّاً حيث يطبق عليه الاضرار. وقد مرت مناقشة هذا المبني، والصحيح هو ما ذكره السيد الشهيد (قده) من الاستدلال بفقرة (لا ضرار) لأن بقاء الزوجية والحال هذه معناه استغلال حق الزوجية لتعمد الضرر على الغير، فهو تسبيب الى الضرر من قبل الشارع فينتفى بالقاعدة.

ولولا الروايات الدالة على ان ازالة الطلاق لا بد وأن تكون صادرة من الولي وهو الحاكم الشرعي، بعد فرض امتناع الزوج عن تطليقها لأمكن القول بتطليقها نفسها دون الرجوع اليه.



وهذا التقريب يرفع الحكم الضري، كما ويمكن الاستدلال بالقاعدة في اثبات حكم شرعي، بان يقال: بأن عدم جعل سلطنة لغير الزوج على الطلاق وازالة الزوجية تسبب الشارع الى ضرر الزوجة فيستكشف من القاعدة، وجود هذا الحكم للحاكم، باعتبار ان الزوج ممتنع عن الطلاق وأنه غير ممسك بمعروف حيث وظيفة الزوج كما هو المستفاد من الادلة العامة احد امرين اما التسريح باحسان او الامساك بالمعروف، ويشهد له بعض الروايات<sup>١</sup>، واذا امتنع الزوج عن الطلاق ولو بمراجعة الحاكم يكون الاخير هو المتصدي للطلاق.

فإن قلت: لم لا يكون الحق بالطلاق بيدها دون الحاكم.

قلت: انه لا يكون بيدها مطلقاً ولو يجعل من الزوج كما يشهد له معتبرة محمد بن عيسى عن الباقر عليه السلام انه قضى في رجل تزوج امرأة واصدقته هي واشترطت عليه ان بيدها الجماع والطلاق، قال: خالفت السنة ووليت حقاً ليست باهله، فقضى ان عليه الصداق وبيده الجماع والطلاق وذلك السنة<sup>٢</sup>.

ومنه يعلم ان الطلاق إما بيد الزوجة وما في الرواية يقتضي عدمه، وإما بيد الزوج وهو ممتنع على الفرض، وإما بيد الحاكم فيكون له حق تطليقها.

وعلى ضوء هذا التقريب يمكن الاستدلال بالقاعدة في اثبات وجود حكم شرعي، وبه تمسك السيد الطباطبائي وب(لا حرج) لهذا المدعى، وربما تمسك بعض الفقهاء لاثبات حق الفسخ للزوجة بناء على ارتكازية شرط الاتفاق على الزوجة، فإن نظر هؤلاء ليس الى رفع اللزوم بل لاثبات حق الطلاق للحاكم.

وبهذا يمكن اثبات حكم القاعدة فيما لو كان عدم ثبوته ضررياً كما ويمكن رفعه بالبيان المتقدم، وعليه يبقى الفرق بينهما.

وقد اشار اليه بعض المعاصرين بالقول..

<sup>١</sup> (الوسائل ب٧ من ابواب النفقات ح٤).

<sup>٢</sup> (الوسائل ابواب المهور ب٢٩ ح١).



ويلاحظ: ان بين رفع الحكم بـ(لاضرر) واثباته به فرقاً، فإن الامر في الاول واضح لأن المفروض تعيين الحكم الموجب للضرر وهو ما يتوهم بسبب عموم او اطلاق او غيرهما، ولكنه ليس كذلك في الثاني لأن الحكم الذي يراد اكتشافه لا يكون متعيناً غالباً لامكان رفع الضرر بجعل غيره من الاحكام، كما اشار الى ذلك الشيخ الانصاري (قده) في خيار الغبن، فلا يمكن استكشاف حكم معين منها الا بمؤونة زائدة.

وفي المقام يدور الامر بين ان يكون الحكم المجمعول لرفع الضرر هو حق الطلاق للحاكم عند وجود الشرائط التي منها مطالبة الزوجة بالطلاق، وبين ان يكون ثبوت هذا الحق لنفس الزوجة وبين ثبوت حق الفسخ لاحدهما، والفرق بين الفسخ والطلاق هو ان الاخير قد يكون رجعياً فيكون للزوج حق الرجوع في اثناء العدة اذا تمكن من الانفاق وهذا بخلاف الفسخ. وتعين احدها بحاجة الى مزيد بيان<sup>١</sup>.

**ويلاحظ عليه:** انه لا يمكن ان يكون الحكم المراد اثباته مجملاً ليجتاج الى تعيين مزيد بيان، اللهم الا اذا قلنا بأن المطلوب هو رفع الزوجية، لا اثبات حق اذ رفعها يكون باحد امور، وبالتالي فإن القاعدة تفيد النفي لا الاثبات على نحو ما ذكره، وانما تفيد اثبات حكم معين لا غير، ومجرد اختلاف الفقهاء فيما هو المستفاد منها اثباتاً لا يعني تعدده واجماله ليجتاج لمزيد بيان.

ومع الاحتياج للبيان الزائد فإن اثبات ذلك الحق لم يكن بالقاعدة لوحدها بل بها وبالبيان الزائد، وهذا خلاف المقصود.

والحق ان نفي الحكم كما هو التقريب الاول، يعتبر مقدمة لاثبات حكم اخر، او يؤخذ انه لو لم يزل- عقد الزوجية فلازمه التسبب الى ضرر الزوجه،

(١) قاعدة لاضرر- السيستاني ص ٣٠٤.



وبالتالي فالتقريبان هما تقريب واحد لا غير، كي نحتاج لبيان الفرق بينهما على ما ذكره.

### يبقى امران..

الاول: ما ذكره المحقق الخوئي (قده) عند عرض تقريبه انه قال بأن الضرر الواقع على الزوجة معارض بالضرر الواقع على الزوج من جهة رفع سلطنته على الطلاق، والقاعدة لا تشمل الضررين المتعارضين.

ومع صحة الكبرى فإن الصغرى غير سليمة، لأن القاعدة لا تجري لتنفي الضرر الواقع على الزوج من جهة ان الضرر الواقع عليه بسبب اختياره وتمرده على الحكم الشرعي بوجوب الاتفاق، وليس من جهة امتثاله للحكم الشرعي، فالضرر الواقع عليه ليس من جهة الحكم الشرعي وتسببيه الى تضرره بل من جهة تمرده وعصيانته فلا يكون مشمولاً للقاعدة.

واما من جهة انه لا امتنان فيه على الزوج، والقاعدة هي للامتنان عليه لأن الضرر من جهة تمرده واقدامه على العصيان وعدم الاتفاق، فلم يكن في تضرره امتنان عليه كي يكون مشمولاً للقاعدة، وبعبارة: هو من رفض امتنان الشارع عليه، فلا يكون مشمولاً للقاعدة.

فما ذكره (قده) من عدم جريانها في المورد لتعارض الضررين غير تام.

الثاني: استخدام كلمة انشاء او تاسيس فقه جديد في كلام المحقق النائيني (قده) وهي كلمة استعملها الشيخ الانصاري كثيراً، فهل لها مضمون واضح او ترجع لمعنى صحيح مقبول؟ كلا لا ترجع لمعنى متحصل اذ لم يبين المقصود من هذه الكلمة عند المستعملين لها، وبالتالي فيحتمل ان يكون المراد بها احد امور..



الاول: ان يكون المراد من الفقه الجديد فقه اخر غير الفقه المتدارس في مدارس الفقه، فهذا مقطوع البطلان، لأن جريان القاعدة في الاحكام العدمية غير الالزامية لا يوجب تاسيس فقه جديد مغاير للفقه المتدارس المعهود.

الثاني: انه يراد من الفقه الجديد الفتاوى الجديدة، فإن هذا هو ديدن عملية الاستنباط في كل عصر حيث تتوسع الفتاوى لبروز قضايا جديدة ومستجدات حديثة تتطلب بيان الموقف الشرعي بازائها، وهذا ليس بفقه جديد بل هو امر لا بد منه، وهذا المعنى يناسب عالمية الاسلام وخاتمية التشريع ليسد كل الاحتياجات الطارئة على صعيد الحياة مهما كانت، ذكره وسابقه الشيخ الفياض (حفظه الله).

الثالث: ان يراد من تاسيس فقه جديد، هو الاحتكام الى قواعد اخرى غير معروضة ولا مؤسسة، والتي يعتمد عليها هذا الفقه الجديد يختلف في نتائجها عن الفقه السابق، فايضاً مما لا محذور فيه لو كانت هذه القواعد الجديدة قد اسست وفق مناهج للبحث والاستدلال مقبولة، بل هو امر واقع ومستمر في الوقوع.

فالنتيجة ان ما ذكره المحقق المذكور لا يرجع لمعنى مقبول وصحيح.



## هل تشمل القاعدة فين اقدم على الضرر او لا تشمل؟

والوجه في اثاره هذا التساؤل هو ما يظهر من كلمات الفقهاء بأنهم قد اختلفوا في تطبيق القاعدة في موردين من موارد الفقه، ففي خيار الغبن ونحوه قالوا بعدم الخيار اذا كان المغبون عالماً بالغبن وقد اقدم عليه، فيما ذهبوا في مسألة من اجنب نفسه متعمداً وهو مريض لا يقدر على الغسل سقوط وجوب الغسل معللين ذلك بكونه ضررياً والانتقال منه الى التيمم مع انه ايضاً قد اقدم على الضرر، وقد قالوا بأن القاعدة لا تشمل من اقدم على الضرر، وانها منفية في مورد الضرر المقدم عليه، ويمكن تقرير ذلك بوجهين على الاقل.

**الوجه الاول:** ان مفاد الحديث هو نفي التسبب الشرعي الى تحقق الضرر- كما يُنَّ فيما سبق- ولكن من دون اعمال الولاية على المكلف في كل تصرف يوجب ضرراً عليه، كالوقف والابراء والصلح المحاباتي والبيع في المقام ونحو ذلك، وبين هذين الامرين فرق، وعدم امضاء ما التزمه المكلف على نفسه من الضرر وسبب اليه عرفاً انما هو من قبيل الثاني دون الاول لأن الثاني تحديد لما يحكم به العقلاء من ان كل مسلط على ماله، له ان يتنازل عنه مجاناً او بلا عوض، فضلاً عن ان يتنازل عنه بعوض يعلم انه اقل قيمة منه، مثلاً ، فالحكم الامضي في ذلك احترام ارادة المكلف وسلطته على ماله وليس تسبيهاً الى الضرر عليه.





وهذا حكم امضائي لو اقتضى (لا ضرر) ففيه لاقتضى نفي صحة المعاملة الغبنية من اصلها مع ان التسالم عليه بينهم بل بين جميع الفقهاء من المذاهب الاسلامية هو صحة ذلك، وفي امثالها ايضاً<sup>١</sup>.

**اقول:** ومن الواضح عدم شمول القاعدة لهذا النحو من الاحكام المنشأ من قبل المكلفين لا من قبل الشارع، وانما الشارع قد امضى هذه الاحكام المعاملاتية، واجراها كما هي عند العقلاء من احترام ارادة المكلف فيما يتعلق بتصرفاته المالية، وفق قاعدة الناس مسلطون على اموالهم الا فيما موارد خاصة، من قبيل السفه او كون المعاملة سفهية.

اذ يمكن ان نسمي هذا تصرف فاعلي لا انفعالي، أي يفعله المكلف ويريده لنفسه، وهو مما امضاه الشارع.

وعلى هذا المعنى يكون ذهاب المحقق النائيني (قده) من ان لا ضرر انما ينفي الضرر فيما لو كان مسبباً لتوليداً عن الحكم، وهو انما يكون في حال كون ارادة المكلف مغلوبة ومقهورة للحكم الشرعي، كما في الامر بالغسل، فإنه بعد فعلية الجنابة تكون ارادته مقهورة للوجوب، واما في مسألة من يقدم على الغبن، فإن صحة المعاملة لا تقهر ارادة المكلف على الاقدام على الغبن كي يكون مضراً منتسباً اليه لا الى ارادة المكلف.

والارادة انما تكون مقهورة لو كانت منفعة واما اذا كانت فاعلة فلا معنى لقهرها، بل الامر دائر بين امضاؤها واقدامها وبين عدم امضاؤها وتحديدتها.

وقد نوقش هذا الوجه للفرق المذكور عن المحقق النائيني (قده) بأن فيه خلط بين الجعل والمجعول، فإنه اذا لوحظ جعل الحكم بوجوب الطهارة وصحة

<sup>١</sup> (لا ضرر- السيد السيستاني ص ٢٧٠).



المعاملة الثابتان قبل تحقق موضوعيهما خارجاً فلا ارادة مقهورة لهذا الحكم في الموردين.

وإن لوحظ فعلية الحكم بعد تحقق الموضوع فالارادة مقهورة في كلا الموردين فكما هي مقهورة لايحباب الطهور على المجنب كذلك هي مقهورة لصحة المعاملة ولزوم الوفاء بها على المتعاقد<sup>١</sup>.

**وقد عرفت ما فيه**، لأن المعاملة جعل من قبل المكلف واحترام لارادته وامضاؤها ليس قهراً لها كما هي في ايحباب الغسل.

الوجه الثاني: ما عن المحقق الاصفهاني (قده) من ان مفاد الحديث امتناني ولا منة في رفع الزوم في حال العلم بالضرر ونحوها<sup>٢</sup>.. وتابعه الشيخ الفياض.

**واجيب عنه**: بمنع ذلك بدعوى ان المنة مقتضية لحفظ العباد عن المضار وأن هم اقدموا عليه، فلربما يندمون ويريدون الفسخ فيكون لهم مخلص عنه.

**وقد تأمل** في اصل الوجه السيد السيستاني بدعوى ان الاقدام لا يختص بصورة العلم بل يشمل مورده والظن والاحتمال.

فإن الاقدام يصدق ايضاً في ما اذا كان ظاناً او محتملاً، ولكنه اوقع المعاملة بما تحتوي عليه من اطلاق اصل الكلية حتى لحال ما بعد انشاء الفسخ وحصول الندامة، فهنا يصدق ايضاً انه اقدم على البيع اللازم وإن كان ضررياً، والدواعي على الاقدام على الضرر لا تختص بثبوت العلم.

**وقد ضعف** الجواب عنه، لأن صدق (لا ضرر) على مثل هذه المعاملة انما هو بلحاظ قصر النظر الى مرحلة المعاوضة ولحاظ القيمة السوقية، واما اذا لوحظ مجموع الاغراض والدواعي فلا يصدق عليه هذا العنوان كثيراً، لأن هذه المعاملة قد تستوجب له نفعاً ازيد كما لو كان الداعي على الشراء بثمن ازيد من القيمة

<sup>١</sup> (بحوث في علم الاصول ج ٥ ص ٩٦).

<sup>٢</sup> (تعليقة على المكاسب ج ١ ص ٥٤ عن لا ضرر- للسيستاني).



السوقية هو تكميل المال الناقص الموجود عنده، فما اشتراه بلحاظ كونه مكماً للناقص تكون قيمته له ازيد من الثمن الذي اشتراه بكثير، وهكذا، فبملاحظة هذه الجهة وغيرها لا يصدق الاقدام على الضرر بنفسه، فلا معنى للمنة عليه برفع اللزوم، وبذلك يظهر صحة قول المشهور من عدم ثبوت الخيار مع الغبن.

**وبالجملة:** ان ما تخيل كون الاقدام على المعاملة الغبنية اقدام على الضرر ليس كذلك، بل انه لا معنى للاقدام على الضرر الا للسفيه، ومن هنا فالمعاملة السفهية ليست بصحيحة، أي ان الشارع قد رفع امضاؤه لها بخلاف المعاملات الاخرى، فإن القصور على تفاوت العوضين يوصف المعاملة بذلك، مع ان الغرض المعاملي للمتعاملين لدواعي مختلفة واغراض متعددة، وفي النتيجة لا يقدم عاقل على الاضرار بنفسه، الا اذا وجد انه ينتفع بهذه المعاملة، وهذا امر جار عند كل العقلاء.

ومن هنا فإن اصل العنوان، وهو الاقدام على الضرر لا موضوع له الا عند السفيه او المحتل، ومن هنا فمعاملته غير صحيحة، لا انها صحيحة وثبت له الخيار.

**وقد يقرب** منع الاقدام على الضرر، هو ان الشخص في حالة الغبن انما يقدم بانشاءه اصل المعاملة، والشارع يحكم عليها بحكمين، احدهما امضائي يرتبط باصل المعاملة، وهو الصحة، وحكم اخر تاسيسي فيما يتعلق ببقائها وهو اللزوم وعدم حق الفسخ، فاللزوم حكم مجعول ابتدائي من قبل الشارع وليس منشأ بالمعاملة حتى يكون الضرر اللازم من جهته مقدماً عليه، وهذا ليس تاماً، اذ مقصود المنشئ هو التبادل الحقيقي الجدي، والمفروض انه قد اقدم عليه مع علمه ان فيه ضرراً عليه، فالضرر وإن كان في حدوث المعاملة وصحتها ولكن التعامل قد سد على نفسه باب الرجوع للتخلص من الضرر في صورة الندامة، وحكم الشارع



باستقرار المعاملة باللزوم ليس الا كحكمه بالصحة حكماً امضائياً اقراراً للمكلف على جميع ما يحتوي عليه انشاؤه حيث يكون المنشأ هنا مطلقاً من جهة كون ما انتقل اليه اقل مما انتقل منه بحسب القيمة السوقية وعدم كونه كذلك، لأن مفاد البيع الغبني هنا هو انشاء قطع العلاقة الثانية بينه وبين ماله وانتقالها الى الطرف الاخر مطلقاً.

هذا وقد ناقش شيخنا الفياض ما اجاب به الشهيد الصدر الاول عن مقالة المحقق النائيني حيث فرق بين الموردين، ففي الغسل ارادة المكلف مقهورة لوجوب الغسل بغض النظر عن القاعدة، واما في البيع الغبني فإن ارادته تبقى على حد سواء ما بين امضاء المعاملة والالتزام بها وما بين فسخها، فهي ليست مقهورة للزوم العقد، فالاقدام هنا على الاضرار إنما يكون منتسباً اليه لا الى الحكم الشرعي.

وجواب الشهيد بعدم الفرق بين الموردين، وانه لا فرق بينهما لا في مرحلة الجعل ولا في مرحلة المجعول، وأن ارادة المكلف مقهورة في كلا الموردين، فهي كما تكون مقهورة لايحباب الغسل كذلك هي مقهورة لصحة المعاملة ولزوم الوفاء بها على المتعاقدين.

**قال الشيخ:** ان الامر وإن كان كذلك في نفسه وبعنوان اولي، الا انه ليس كذلك بعنوان ثانوي وهو عنوان الاقدام على الضرر، فإن المغبون اراد البيع الغبني مع علمه انه مغبون فيه، وهذه الارادة ليست مقهورة للزوم هذا البيع بل هو اراد البيع سواء كان لازماً ام جائزاً لأنه لا يريد فسخه، فإذا لزوم المعاملة وعدم لزومها على حد سواء بالنسبة الى ارادة المكلف، فكيف تكون ارادته مقهورة للزومه ووجوب الوفاء به ولهذا لا تجري القاعدة فيه لعدم الارفاق والامتنان.



واما الاقدام على الجنابة مع العلم بأن الغسل ضرري عليه فهو اقدام على الضرر بنظر العرف، فاذا كان اقداماً عليه فلا يكون مشمولاً للقاعدة اذ لا ارفاق في رفع وجوبه عنه ولا امتنان لأنه اقدم عليه عالمًا ملتفتًا وعلى هذا لا فرق بين المسألتين<sup>١</sup>.

والحق مع الشيخ الفياض بكون ارادة المكلف غير مقهورة في البيع الغبني ولكن الفرق بين المسألتين واضح، لأن القهر إما ان يكون من جهة الحكم الشرعي وإما ان يكون من جهة نفس المكلف بسد باب الرجوع عنه بالتزامه بالمعاملة وأنشائها مطلقاً كما تقدم، وفي مسألة الغسل هي مقهورة ولكن لحكم الشارع بإيجاب الغسل بعد تحقق موجهه وهو الجنابة خارجاً، واما في مسألة البيع حيث تقدم ان الشارع امضى اقرار المكلف على جميع ما يحتوي انشاؤه.

ولكن يرد على الشيخ ما ذكرناه قبلاً بأن المكلف بانشاءه البيع الغبني مطلقاً قد رفع عن نفسه جواز الرجوع فيه وامضى ارادته بالتزامه العقد، فليس لزوم البيع وعدمه بالنسبة الى ارادة المكلف على حد سواء.

نعم لو لم يرد الانتقال الجدي لما عنده من المال الى الاخر بغض النظر عن كون المنتقل اليه اقل قيمة سوقية او لا كان لما ذكره حفظه الله وجهاً، والامر ليس كذلك كما هو واضح.

فاذا بقت ارادته ملتزمة بالعقد مع اقدامه على الضرر المادي فيه كان تطبيق القاعدة عليه خلاف المنة والارفاق، لا موافقاً لها لتجري في حقه، فهي في مورد خيار الغبن لا تجري، وانما تجري في مورد الغسل، فما ذكره المحقق النائيني (قده) من الفرق هو الاصول بناءً على ثبوت الضرر في حق المتعامل، وقد عرفت

<sup>١</sup> (المباحث الاصولية ج ١١ ص ٤٨٢).

## الوسيط في علم الأصول.....(٢٧٨)

خلافه، اذ لا موضوع للضرر فيمن اقدم على المعاملة الغبنية، فلعل داعية الموجب لابقائها هو الانتفاع منها لا التضرر بها.





## في تعارض الضررين

**وقد ذكروا** له مسائل ثلاث: والكلام يقع في بعضها، وهو المهم منها من حيث الحكم الوضعي، وتام الكلام في بقيتها، فمحله علم الفقه.

فلو دار أمر الضرر بين شخصين، ومثاله المعروف ما إذا دخل رأس دابة شخص في قدر شخص آخر، ولم يمكن التخليص إلا بكسر القدر أو بذبح الدابة، وهذا الأمر تارة يكون بفعل أحد المالكين، وأخرى بفعل شخص ثالث وثالثة أن يكون الفعل مستند إلى آفة سماوية.

وعلى الأول: فقد ذكر السيد الخوئي (قده) أن على من فعل ذلك أن يقوم بإتلاف ماله مقدمة لتخليص مال الآخر ورده إليه، لقاعدة اليد وحيث لا يجوز إتلاف مال الغير، ودفع بدله من المثل أو القيمة، لأنه متى أمكن رد العين وجب ردها، ولا تصل النوبة إلى المثل أو القيمة إذ الانتقال إليهما إنما هو بعد تعذر رد العين.

**ونوقش:** بأن وجوب رد مال الغير إليه ضرري، ولا مانع من التمسك بالقاعدة لنفي وجوبه، ولازم ذلك هو ضمانه بالمثل أو القيمة.

**وهذا الجواب** غير تام، من جهة أن ضمانه بالمثل أو القيمة، يُبقي الحالة على ما هي عليه من عدم فك أحد المالكين عن الآخر.

هذا مضافاً إلى أن دفع المثل أو القيمة معناه إيقاع الضرر الذي يتوقف عليه تخليص المال بمال الغير، وهو غير جائز لأنه تصرف في مال الغير بدون أذنه.

**وذكر الشيخ الفياض** (حفظه الله) إشكالين:





الإشكال الأول: إن وجوب الرد وجوب عقلي وقاعدة لا ضرر لا تنفيه لأنها إنما تنفي الوجوب الشرعي.

الإشكال الثاني: إن القاعدة حيث أنها امتنانية فلا تجري إلا في مورد فيه امتنان للآمة، وأما إذا كان امتناناً لفرد وخلاف الامتنان لآخر فلا تجري والمقام، وإن كان في جريانها امتنان بالنسبة الى صاحب الدابة ولكنه خلاف الامتنان بالنسبة لملك القدر أو بالعكس.

ثم ردهما بالقول:- ولكن كلا الإشكاليين غير صحيح.

أما الأول: فلأن القاعدة إنما تنفي وجوب الرد بنفي منشأ وهو حرمة التصرف لأنها ضرريه، ومع نفيها ينتفي وجوب الرد بنفي منشأ فالنتيجة هي جواز رد البديل من المثل والقيمة، وعلى هذا فصاحب الدابة مخير بين رد مال غيره بعينه بأن يقوم بإتلاف ماله أو يتحمل الضرر بإتلاف مال الغير و يرد إليه بدله من المثل أو القيمة.

**وهذا الدفع غير تام:** إذ المفروض أن صاحب الدابة قد تصرف في مال الغير بغير إذنه وأوقع الضرر على نفسه بذلك، وجبران هذا الضرر برفع وجوب الرد يكون تداركاً للضرر لا نفيًا له لتشمله القاعدة. مضافاً لما قلناه، من أن تخليص ماله بإتلاف مال الغير، غير جائز لأنه تصرف من غير أذنه.

**أما الثاني:** فلأن المعتبر في جريان القاعدة أن يكون امتناناً في مواردها ولا يعتبر في جريانها أن يكون امتناناً بالنسبة الى الجميع، نعم يعتبر أن لا يكون جريانها خلاف الامتنان بالنسبة الى غيره بأن يكون فيه ضرر مالي أو حقي بالنسبة إليه، وفي المقام لا يكون فيه امتنان بالنسبة الى غيره، ولا على خلاف الامتنان بالنسبة إليه، لوضوح أن جريانها في المقام لا يوجب إتلاف مال أو

حق له، غاية الأمر يوجب تبديل عين ماله، بالمثل أو القيمة، والمفروض أنه لا ضرر مالي أو حتي بالنسبة إليه حتى يمنع عن جريانها<sup>١</sup>.

**ويمكن دفعه:** بأن يقال أن تبديل عين المال فيه ضرر على صاحبه فقد تتعلق رغبته بعين ماله لا بمثله أو قيمته، وعليه فتطبيق القاعدة في صاحب القدر خلاف الامتنان على صاحب البقرة، هذا إذا قبلنا جريانها في حق صاحب الدابة من جهة وجوب رد العين الى مالكيها، والمفروض أن صاحب الدابة قد أقدم على مثل هذا الضرر والقاعدة لا تشملها، كما قرره في مسألة الغسل.

### وعلى الثاني: بأن يكون ذلك بفعل شخص آخر غير المالكين.

فقد ذكر المحقق الخوئي (قده) أنه يتخير في إتلاف أيهما شاء، ويضمن مثله أو قيمته للملكه، إذ بعد تعذر إيصال كلا المالكين الى مالكيهما، عليه إيصال احدهما بخصوصيته، والآخر بمالتيه من المثل أو القيمة، لعدم إمكان التحفظ على كلتا الخصوصيتين.

**ورد كما عن السيد السيستاني (حفظه الله):** بأنه لا وجه للتخير وإيقاع الضرر على احدهما مخيراً، بحسب الوظيفة العملية ولو بحكم العقل، بل عليه استئذان كل من المالكين في التصرف في ماله، فإن أذن له في ذلك احدهما دون الآخر فيتعين إيقاع الضرر على ماله وإن كانت اباحتها مشروطة بإعطاء قيمته أو مثله أو الارش فلا بد من بذله له، وإن أذن له كل منهما فلا مانع له من هذه الجهة في إيقاع الضرر على أيهما شاء.

وأما أن لم يأذن له كل منهما وطالبه برفع الحالة الطارئة الموجبة لنقص ماله، فلا محالة يقع النزاع بينهما وبين هذا الأجنبي فيرجع في حله الى الحاكم الشرعي والظاهر أنه ليس له إيقاع الضرر على مال احدهما بلا مرجح، بل يرجع الى القرعة



لأنها مرجح عقلائي حيث لا مرجح عند التزام الحقوق والرغبات كما في المقام والمفروض أن كل منهما يرغب في إرجاع نفس ماله على ما كان عليه من الحالة الأولى.

وأما القول بثبوت الخيار للجاني في إيقاع الضرر على مال كل منهما أراد ضمانه فليس له وجه يعتمد عليه، وربما يكون له فرض خاص في إتلاف مال أحد المالكين كما إذا كانت البقرة في المثال حلوباً وتعلق غرض شخصي منه بذبحها<sup>١</sup>.

**وعلى الثالث: أن يكون الأمر مستند إلى آفة سماوية،** وقد نسب إلى المشهور في مثله لزوم اختيار أقل الضررين، وإن ضمانه على مالك الآخر، ولا يعرف له وجه غير ما ذكر بعضهم، من أن نسبة جميع الناس إلى الله تعالى نسبة واحدة، والكل بمنزلة عبد واحد، فالضرر المتوجه إلى أحد شخصين كأحد الضررين المتوجه إلى شخص واحد فلا بد له من اختيار أقل الضررين، وهذا لا يرجع إلى معنى محصل ولا يثبت به ما هو المنسوب أي المشهور من كون تمام الضرر على أحد المالكين وهو من كانت قيمة ماله أكثر من قيمة مال الآخر، ولا وجه لإلزامه بتحمل تمام الضرر من جهة كون ماله أكثر من مال الآخر، مع كون الضرر مشتركاً بينهما بآفة سماوية.

**وأجاب عنه:** إذا تراضيا على إتلاف أحد المالكين بخصوصية ولو بتحملهما الضرر على نحو الشركة، فلا إشكال حينئذٍ لقاعدة السلطنة، وإلا فلا بد من رفع ذلك إلى الحاكم وله إتلاف أيهما شاء ويقسم الضرر بينهما بقاعدة العدل والإنصاف الثابتة عند العقلاء، ويؤيدها ما ورد في تلف درهم عند الودعي من الحكم بإعطاء درهم ونصف لصاحب الدرهمين، ونصف درهم لصاحب الدرهم فإنه لا يستقيم إلا على ما ذكرناه من قاعدة العدل والإنصاف.

(١) السيستاني - قاعدة لا ضرر ص ٣٢٠



وأما إذا كان أحدهما أقل قيمة من الآخر، فليس للحاكم إلا إتلاف ما هو أقل قيمة لأن إتلاف الأكثر سبب لزيادة الضرر على المالكين بلا موجب. هذا كله فيما إذا لم يثبت أهمية أحد الضررين في نظر الشارع وأما إذا ثبت ذلك فلا بد من اختيار الضرر الآخر في جميع الفروع السابقة كما لو دخل رأس عبد محقون الدم في قدر آخر فإنه لا ينبغي الشك في عدم جواز قتل العبد ولو كان ذلك بفعل مالك العبد بل يتعين كسر القدر وتخليص العبد غاية الأمر كون ضمانه عليه كما أنه إن كان بفعل الغير كان ضمانه عليه، وإن كان بأفة سماوية كان الضرر مشتركة بينهما<sup>١</sup>.

**وأجاب عنه الشيخ الفياض (حفظه الله)** بأن هذه القاعدة غير ثابتة لا بالسيرة القطعية الممضاة شرعاً ولا بدليل آخر، وأما الرواية فهي ضعيفة سنداً فلا يمكن الاعتماد عليها.

وأما حكم الحاكم فلا يمكن أن يكون مبنياً على هذه القاعدة بل هو مبني على أن نسبة الضرر إلى كل واحد منهما على حد سواء، فالحكم بأنه على أحدهما دون الآخر أو الحكم بتحمل أحدهما الضرر الأكثر دون الآخر بلا مبرر بل يمكن التمسك بقاعدة لا ضرر لنفي الضرر الزائد ولهذا لا بد من تقسيمه بينهما بالسوية<sup>٢</sup>.

**وفيه:** أنه لا إشكال في أصل القاعدة وإنها ثابتة بالنصوص القرآنية ((وإذا حكمت بين الناس أن تحكموا بالعدل)) ((وأمرت لأعدل بينكم))، هذا مضافاً إلى أن عالم الإمكان بما فيه المجتمعات البشرية قائمة على العدل، وأنه مطلوب فطري ووجداني يطلبه كل شخص بفطرته، ومنه يتضح إمكان الحاكم الاعتماد عليها (على قاعدة العدل والإنصاف).

<sup>١</sup> مصباح الأصول ج ٣ ص ٢٦٨

<sup>٢</sup> المباحث ج ١١ ص ٤٥٣



وإن نسبة الضرر الى كل واحد منهما على حد سواء إنما يصح في صورة تساوي الضررين واما في صورة عدم التساوي فيتحملها كل واحد بالنسبة، وذلك لأن الحالة الطارئة اقتضت حصول خسارة من كل واحد من المالين إذ العبرة بقيمتها المالية لا بذات المالين، ففي الرواية المجعولة مؤيدة للقاعدة عن الصادق (عليه السلام) عن ابيه في رجل استودع رجلاً دينارين فاستودعه آخر ديناراً فضاع دينار منهما، قال يعطي صاحب الدينارين، ديناراً ونصف ويقسم الآخر بينهما نصفين، مع أن احتمال كون التالف من مال صاحب الدينارين، واحتمال كونه من مال صاحب الدينار ليس على حدٍ سواء، لأن احتمال كون التالف من مال صاحب الدينارين هو ضعف احتمال كون التالف من مال صاحب الدينار، وإذا كان ضعفه فالضرر الواقع عليه ينبغي أن يكون ضعف الضرر الواقع على الثاني، حيث يقسم الضرر البالغ دينار على ثلاثة، ثلثه على صاحب الدينار، وثلثاه على صاحب الدينارين.

فلو فرض أن الرجل الأول استودع تسعة وتسعين ديناراً، واستودعه آخر ديناراً واحد وتلف أحدها عند الودعي من دون تعد وتفريط، فأن احتمال كون الثالث من الأول هو ٩٩% ومن الثاني هو ١%.

وعليه، فأن القاعدة إنما تقتضي التساوي في الخسارة مع التساوي في جميع الجهات احتمالاً لا مع عدم التساوي كما في مورد الرواية. والرواية على تقدير تمامية سندها فتشتمل على حكم تعبدي في واقعة خاصة.

والتحقيق: أن الشيخ (حفظه الله) قد خلط ما بين مفهومين، يتراءى تساويهما مفهوم العدل، ومفهوم المساواة، مع أن أحدهما غير الآخر، والمطلوب هو العدالة فيما لو اختلفت الحالات وتباينت نسبة الضرر الواقع على كل واحد منهما،



والعدالة تصدق على المساواة في حال تساوي المالمين، ووقوع نسبة الضررين بحيث تكون الحالة الطارئة مسببه لخسارة متساوية لكل واحد منهما، وهي لا تحصل إلا مع تساوي المالمين ومماثلتهما.

والرواية نظرت الى التساوي مع اختلاف المالمين، مع أن المطلوب العدالة والانصاف في توزيع الخسارة عليهما بما يقتضيه العدل والانصاف، من وقوع مقدار منها على مقدار احتمال الضرر الواقع على كل واحد من المالمين.

والذي أوقع الشيخ هو توهم أن مقتضى القاعدة عدم الاعتبار حال اجرائها بالتساوي من جميع الجهات، فتكون العبرة عنده بذات المالمين، لا بمقدار ماليتهما ولا بمقدار الخسارة المسببة لكل واحد منهما بسبب الحالة الطارئة، فلو فرض أن البقرة كانت بسعر مائة ديناراً، حال كونها حية، وسبعين ديناراً حال ذبحها، فالخسارة هي (٣٠) ديناراً، ولو كسر القدر فالخسارة (١٥) ديناراً، فلا معنى لتساوي ضررهما، وفي مثل هذه الحالة لا بد من اختيار أقلهما ضرراً، فلا بد من الأمر بكسر القدر دون ذبح البقرة.

أو الرجوع الى القرعة في حال تساوي الضررين من حيث المالية لأنها مرجح عقلائي حيث لا مرجح غيرها.

هذا إذا أراد كل واحد منهما تخلص ماله، وحينئذ إذا تراضيا عن طريق رفعها بإيقاع الضرر على أحد المالمين مع البذل له، ولو على وجه القرعة، فهو وإذا لم يتراضيا فيحصل تخاصم يرفع للحاكم الشرعي، وله أن يرفع الخصومة بماله من السلطنة بإيقاع الضرر على احدهما، وفي إيقاعه على أحدهما المعين يحتاج الى مرجح، هما ما تقدم ذكرهما في اختيار أقل الضررين تقليلاً للخسارة التي يتحملها الطرفان، ومن المصير الى القرعة<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> (أشار الى ذلك السيد السيستاني في لا ضرر ص ٣٢٠)



ثم أنه من يتحمل الخسارة الحادثة من إيقاع الضرر على أحد المالين ؟ فيه احتمالات ثلاثة:

**الاحتمال الأول:** يتحملها من رجع ماله الى حالته الطبيعية، وهذا ما نسب الى المشهور كما هو المحتمل، والوجه فيه: أن إيقاع الضرر على مال الغير - بإتلاف مال الآخر أو صفته - إنما هو فداء لماله وتخليص له فتكون الخسارة عليه. وأجيب عنه: بأنه مخدوش لأن الحالة الطارئة من عامل طبيعي قد طرأت على كلا المالين فلم يبق منهما على حالته الطبيعية ومن هنا حصل نقصان القيمة لكل واحد منهما، والمفروض أن كل واحد منهما يطالب بتخليص ماله، فتوجه الخسارة الناشئة من علاج هذه الحالة الطبيعية الى خصوص من خلص ماله بلا مشاركة الآخر فيها ليس له وجه.

**وفيه:** أنه لا معنى لمشاركة الآخر في الخسارة والمفروض أن ماله قد تلف أو نقصت ماليتة بعد أن أوقع الآخر الذي يريد تخليص ماله الخسارة عليه، وإن ماله قد خلص من الحالة الطارئة المسببة لنقصان ماليتة، ومع رجوعه الى حالته الطبيعية، فلا وجه لمشاركة الآخر في هذا التخليص.

وتخليص ماله أما يأذن الآخر أو بدونه، ومع الأذن فيأذن للثاني في إتلاف ماله مع الضمان فيستقر الضمان عليه، ومنه تحمل الخسارة.

وإن لم يأذن، فالقول بالجواز التكليفي لمن يريد تخليص ماله أن يوقع الضرر في مال الآخر مع بذل الغرامة له لا بدونها، إن لم نقل بعدم الجواز.

**الاحتمال الثاني:** أن يتحملها كل واحد منهما على سواء بتوهم أن مقتضى قاعدة العدل والانصاف، حيث لا يعتبر في إجراءات التساوي في جميع الجهات فتكون العبرة بذات المالية لا بمقدار ماليتها ولا بما تكون الحالة الطارئة مقتضية لحصول الخسارة، كما في الرواية عن السكوني، حيث قسم الإمام عليه السلام



الخسارة مناصفة بين صاحب الدينارين، وصاحب الدينار، مع احتمال أن التالف من مال صاحب الدينارين، واحتمال كونه من مال صاحب الدينار ليس على حد سواء لأن احتمال كونها من صاحب الدينارين ضعف احتمال كونها من صاحب الدينار.

**وجوابه** ما تقدم من أن القاعدة تقتضي العدل لا المساواة، وإن الرواية فيها كلام من حيث الصحة وعدمها للخلاف في وثاقة النوفلي، وأنه لا عبرة بكونه من رواية كامل الزيارات لأبن قولويه.

ويأتي نفس جواب الاحتمال الأول هنا، بأن الخسارة على خصوص من أراد تخليص ماله دون مشاركة الآخر معه، على تقدير أذنه له في ذلك بشرط الضمان، وأما أن يتحمل معه الخسارة فلا وجه.

والمفروض أن الخسارة التي وقعت على كل واحد من المالين، قد انتفت للمال المخلص بعد رفع الحالة الطارئة، وعودة ماله الى قيمته الواقعية، والضرر إنما وقع على مال الآخر، فتعين ضمانه و تضمين الخسارة الواقعة له.

إذ لا معنى أن يتحمل الضرر ليدفعه الى غيره، أو يتدارك الضرر الواقع على الغير بأن يتحمل خسارة ما وقع عليه من التلف، إلا بأخذ أسباب الضمان من اليد أو الإلتلاف أو غيرهما والمفروض أن شيئاً منهما لم يحصل، هذا كله على فرض وقوع التلف على مال المخلص، والمفروض أنه رجع الى حالته الطبيعية بعد رفع الحالة الطارئة.

**الاحتمال الثالث:** أن يتحملها كل منهما على حد سواء في حالة تساوي الضررين وفي صورة عدم التساوي يتحملها كل واحد بالنسبة، وهو مختار المحقق الخوئي (قده).





وقد عرفت ما فيه، من جهة أنه لا خسارة على مال المخلص بعد ارجاع ماله الى حالته الطبيعية، ولا معنى لمشاركة الآخر بأن يتدارك الضرر الواقع على الغير، بلا دخل له فيه، من اليد والإتلاف.

وما تجدر ملاحظته: قول بعض المعاصرين، أنه لا يصح جعل مقتضى قاعدة العدل والانصاف في مورد تلف الدرهم في يد الودعي التنصيف، ولم يستقر بناء من العقلاء على الحكم بالتنصيف، بل مقتضى العدل اعطاء صاحب الدرهمين درهماً وثلاث الدرهم، واعطاء صاحب الدرهم ثلاثاً درهم ... الخ<sup>(١)</sup>.

أن دعوى عدم استقرار بناء منهم بلا دليل، بل يمكن القول بالاستقرار على التنصيف في مورد تساوي المالين، الموجب لتساوي الضررين.

وأن عملهم على مقتضى العدل لا المساواة، إلا أنه قد يتطابق العدل مع المساواة في مورد التساوي للمالين لا مطلقاً، وعليه فاستقرار السيرة عندهم هو العدل، لا يعني عدم حصولها على المساواة.

ثم أن جعل السيرة عند العقلاء دليلاً على دفع الرواية ورميها بالضعف غير مستقيم، لما عرفت أن المساواة في مورد الرواية لاقتضاء العدل لها لا مطلقاً.

ثم ذكر أن الصحيح في تقريب المدعى، أن يقال أن الحالة الطارئة سبب طبيعي أوجب نقصاً في مالية كل واحد من المالين، وأن قيمة كل واحد منهما بعد طرو الحالة ليست متساوية مع قيمتها قبل الطرو، فارجاع كل واحد منهما غير ممكن وإرجاع احدهما يستلزم إيقاع الضرر على الآخر، والمفروض لزوم إيقاعه على ما هو أقل قيمة، وحينئذ يكون النقصان الموجب لزوال المالية أو نقصانها مسبباً عن الحاليتين غير الطبيعيتين الطارئتين على كل منهما.

(١) لا ضرر السيستاني ص ٣٢٣



فلا بد من ملاحظة الخسارة الحاصلة بأية نسبة معلولة لحصول تلك الحالة، وبحكم العقلاء بكون ثلثا الخسارة على صاحب البقرة، وثلثها على صاحب القدر لو فرض أن التفاوت في قيمة البقرة عشر دنانير ما بين الحالة الطبيعية والحالة الطارئة وخمسة دنانير للقدر، فالحالة الطارئة عليهما التي تدعو الى إيجاد ما يوجب الخسارة المالية بأدنى مستوياتها الممكنة تقتضي تقسيم الخسارة على الحالتين بلحاظ القسمة بين الضررين لو فرض وقوع الضرر مع كل منهما<sup>١</sup>. وفيه: أن إجراء توزيع الخسارة قبل التخليص، والمفروض أنه بعد التخليص، تقع على واحد وهو من خلس ماله بإرجاعه الى حالته الطبيعية.

### مسألة فقهية

فيما إذا دار الأمر بين تضرر شخص فيما لو لم يتصرف بملكه والاضرار بالغير من جهة أن تصرفه يضر بجاره - مثلاً - كما لو حفر بالوعة في داره أو بئراً موجب لوقوع الضرر على الجار، وقد وقع الكلام في هذه المسألة في مقامين، الأول: في الرجوع الى قاعدة لا ضرر.

الثاني: في تعارض القاعدة مع قاعدة السلطنة.

أما الكلام في المقام الأول، فهنا صور متصورة في تصرف المالك في ملكه: الصورة الأولى: أن يكون تصرفه في ملكه بقصد اضرار بجاره من دون أن ينتفع هو فيه، ولا في تركه ضرر عليه، ولا شبهة في خروج هذه الصورة عن محل الكلام، إذ لا إشكال في حرمة تصرفه، كما لا إشكال في إيجاب الضمان عليه لما ورد من الضرر على مال الجار، ولا مجال للسلطنة في هذه الحالة.

<sup>١</sup> نفس المصدر



الصورة الثانية: أن يكون الداعي الى التصرف مجرد العبث والرغبة النفسانية وليس القصد هو الإضرار بالجار، وهي كالصورة الأولى من الحرمة والضمان، والوجه ظاهر إذ لا إشكال في حرمة الإضرار وخاصة بالجار، ولا يوجد ما يمنع ويرفع هذه الحرمة.

الصورة الثالثة: أن يكون التصرف بداعي المنفعة، وفي تركه فوات المنفعة.  
الصورة الرابعة: أن يكون تصرفه بداعي التحرز عن الضرر بأن يكون في تركه ضرر عليه، وقد استدلل للجواز في هاتين الصورتين، وعدم الضمان بوجهين:  
الوجه الأول: أن منع المالك في التصرف في ملكه ضيق وحرج عليه وقاعدة نفي الحرج حاکمة على قاعدة لا ضرر، كما هي حاکمة على أدلة الأحكام الأولية هنا، وقد أورد عليه المحقق الخوئي (قده) بوجهين يرجع الأول الى منع الصغرى والثاني الى منع الكبرى.

**أما منع الصغرى:** فأن منع المالك من التصرف في ملكه ليس حرجاً عليه مطلقاً، فأن الحرج المنفي في الشريعة هو بمعنى المشقة التي لا تتحمل عادة وفي الظاهر أن منع المالك من التصرف في ملكه لا يكون موجباً للمشقة التي لا تتحمل عادة بل قد يكون وقد لا يكون، وليس الحرج المنفي في الشريعة بمعنى مطلق المشقة، وإلا لكانت التكاليف الشرعية كلها حرجية فأن فيها تكلفة ومشقة منافية لحرية الإنسان والعمل بما تشتهي النفس.

فالنتيجة أن الصغرى ممنوعة.

**أما منع الكبرى:** فلأنه لا وجه لحكومة لا حرج على لا ضرر، فأن كل منها ناظراً الى أدلة الأحكام الأولية، ومقيداً بغير مورد الحرج والضرر في مرتبة واحدة وعليه فلا وجه لحكومة أحدهما على الآخر.



الوجه الثاني: أن تصرف المالك في ملكه لا بد وأن يكون له حكم مجعول في الشريعة، وهو أما الجواز وأما الحرمة، فلا محالة يكون أحدهما خارجاً عن دليل لا ضرر، ولا ترجيح لأحدهما على الآخر، فيكون دليل لا ضرر مجعلاً بالنسبة إليهما فلا يمكن التمسك بحديث لا ضرر لشيء منهما، ومعه فيرجع الى الأصول العملية، وفي المقام هي أصالة البراءة عن الحرمة ويحكم بجواز التصرف.

ثم أجب عليه: وفيه ما تقدم من أن دليل لا ضرر لا يشمل إلا الأحكام الإلزامية، لأنه ناظر الى نفس الضرر من قبل الشارع في عالم التشريع والضرر في الأحكام الترخيضية لا يمكن اسناده الى الشارع حتى يكون مرتفعاً بحديث لا ضرر، فحرمة الأضرار بالغير تكون مشمولة لحديث لا ضرر ومرتفعة من دون ترخيص.

والجواب: هو إن جريان القاعدة في حق كل فرد منوط بأمرين.

الاول: ان يكون في جريانها امتنان على الشخص المجري للقاعدة في حقه.  
الثاني: ان لا يكون فيها ضرر على غيره، أي لا يكون فيها خلاف الامتنان بالنسبة الى غيره، ومع توفر كلا الأمرين تجري القاعدة والا فلا، وفي المقام كلا الأمرين متوفر في الصورة الثالثة، فإن جريانها امتنان على الجار، ولا يكون خلاف الامتنان على المالك، بل فيه عدم الانتفاع وهذا لا يكون مانعاً.  
فالنتيجه: انه لا مانع من التمسك بالقاعدة لنفي جواز تصرف المالك في ملكه بالنسبة للصورة الثالثة حيث لا يكون منع المالك من التصرف في ملكه ضرراً عليه معتداً به.

واما في الصورة الرابعة: حيث يتضرر المالك من منعه في التصرف في ماله، وعليه فلو قام بحفر البالوعة في داره تضرر جاره بها، واما اذا ترك الحفر تضرر هو به ضرراً معتداً به، وحينئذ يقع تعارض بين الضررين او لا يقع؟



وقبل بيان ذلك، ينبغي الإشارة الى ما ذكره السيد الخوئي (قده) من التحقيق في المسألة

قال: هذا، ولكن التحقيق عدم شمول القاعدة للمقام، لأن مقتضى الفقرة الاولى عدم حرمة التصرف لكونها ضرورية على المالك، ومقتضى الفقرة الثانية- وهي الاضرار- حرمة الاضرار بالغير، فيقع التعارض بين الصدر والذيل، فلا يمكن العمل بإحدى الفقرتين.

وبعبارة: ان الحديث وارد مورد الامتنان على الامة، فلا يشمل مورداً كان شموله له منافياً للامتنان، ومن المعلوم ان حرمة التصرف ومنع المالك عن التصرف مخالف للامتنان على المالك، والترخيص فيه خلاف الامتنان على الجار، فلا يكون شيئاً منها مشمولاً لحديث لا ضرر.

ومنه يظهر الحكم فيما اذا كان التصرف في مال الغير موجباً للضرر على الغير، وتركه موجباً للضرر على المتصرف، حيث يجري فيه الكلام السابق من عدم امكان التمسك بالقاعدة لكونها واردة مورد الامتنان، فيرجع الى عموم ادلة حرمة التصرف في مال الغير كقوله عليه السلام (لا يحل مال امرئ الا بطيبة نفسه) وغيره من الادلة، ويحكم بحرمة التصرف. هذا كله من حيث الحكم التكليفي.

واما الحكم الوضعي، وهو الضمان فالظاهر ثبوته حتى في مورد جواز التصرف لعدم الملازمة بين الحكم بالجواز وعدم الضمان فيحكم بالضمان لقاعدة الاتلاف، ولا يرتفع الحكم بالضمان بدعوى ضرريته لعدم شمول الحديث للأحكام المجعولة بحسب طبعها ضرورية من اول الامر، والحديث ناظر للأحكام الاولى التي قد تكون ضرورية وقد لا تكون.

وهنا عدة تعليقات



التعليق الاول: ان ما ذكر في تقريب الوجه الاول، من حاكمية قاعدة لا حرج على لا ضرر، حيث يقال: بأننا لا نعرف وجهاً يمكن الاعتماد عليه كحكومة قاعدة لا حرج على لا ضرر، وعليه فالمرجع بعد التساقط هو قاعدة السلطنة. وهنا قد يقال: بالعكس من حكومة قاعدة لا ضرر على قاعدة لا حرج، لأن الحكومة إن أدت مؤدى التخصيص، فالأمر واضح من جهة ان الحرج قد يكون ضررياً وقد لا يكون فيكون النظر الى قاعدة الضرر على قاعدة الحرج. وبعبارة اخرى: ان لا حرج هنا على قول المحقق الخوئي مطلق يشمل حالة الضرر فيكون مرفوعاً بالقاعدة- قاعدة لا ضرر.

هذا، ولكن من الواضح ان الحرج متولد من تطبيق قاعدة لا ضرر على تصرف المالك الذي يكون فيه ضرر على الجار، ومنعه من هذا التصرف حرج عليه فيكون الحرج متولداً من تطبيق قاعدة لا ضرر، ولهذا لا يمكن تطبيق القاعدة على الحرمة المتولدة منها في نطاق الحرج. وبعبارة: ان القاعدة انما تكون رافعة وحاكمة للأحكام الاولية الثابتة بادلها ولا تكون حاكمة على نفسها.

**وقد يجاب** عن ذلك: بأن القاعدة ناظرة الى لوح التشريع ككل وأنه ليس فيها حكم ضرري، وعليه فلا محذور في شمول القاعدة للحكم الثابت بنفسها، سواء أكان ضررياً بعنوانه أم حرجياً في نطاق الضرر منه، او الحرج الذي لا يتحمل عادة كما ذكره السيد الخوئي (قده).

التعليق الثاني: قد ذكر المحقق النائيني (قده) من ان عدم اجتماع مورد القاعدتين لأن قاعدة لا ضرر نفي السلطنة اذا كانت ضرورية على الجار، ونفي السلطنة على تقدير كونه حرجياً على المالك، هو امر عديم ولا يرتفع بلا حرج حتى يقال بأن نفي النفي اثبات، فيرجع الى بقاء السلطنة فيقع التعارض وذلك من



جهة ان مفاد لا حرج نفي الحكم الموجود الذي يكون حرجياً لا اثبات حكم لرفع الحرج.

**وجوابه:** بأحد وجهين.. اولهما: ان مورد قاعدة لا حرج هي حرمة التصرف النافع للمالك الموجب للإضرار بالجار، والحرمة حكم وجودي فارتفاعها بلا حرج مع ارتفاع جواز التصرف بلا ضرر مما لا يجتمعان، فيقع التعارض بينهما وبعد التساقط ان قبلناه يرجع لقاعدة السلطنة، او البراءة عن حرمة التصرف.

وثانيهما: سبق وان قلنا بإمكان اثبات حكم بقاعدة لا ضرر فيما كان عدمه ضررياً، والحال مثله في نفي الحرج، بل اوضح منه لإمكان الاستفادة من قوله تعالى ((ويريد الله بكم اليسر ولا يريد بكم العسر)).

التعليق الثالث: ان ما ذكره (قده) من منع الكبرى بدعوى ان كل واحد من القاعدتين ناظر الى ادلة الاحكام الاولية ومقيدها بغير مورد الحرج والضرر في قرينة واحدة وان كان صحيحاً على تقدير الرتبة الواحدة، ولكن صغرى ذلك في المقام ممنوعة لوضوح ان رتبة القاعدة الحرجية بعد رتبة القاعدة الضررية، وعليه يعقل حكومة احدهما على الاخرى بعد تفاوت المرتبة.

**ويمكن بيان** الحكومة انه اذا كان ترك الاضرار بالغير ضرر على المالك فيكون قوله (لا ضرر) حاكماً على دليل حرمة الاضرار، لأنه متقدم بالحكومة على كل حكم ولو كان حكماً بالعنوان الثانوي.

والجواب عنه: انه لا يعقل حكومة لا ضرر على لا ضرار من جهة ان معنى ذلك حلية الاضرار وارتفاع الحرمة، وحيث ان كلاً من الحرمة وانتفاء ضرري، فإن وجودها ضرر على المالك، وفي انتفاءها ضرر على الجار.



وقد تقدم ان الحديث حاكم على كلا الاحكام وجودية كانت ام عدمية، وعليه فيستحيل حكومته عليهما لأنه يلزم منه ارتفاع النقيضين، وحكومته على احدهما ترجيح بلا مرجح.

وجواب اخر: انه قد تقدم في بيان معنى الاضرار، وقلنا انه يرجع الى تأكيد نفي الضرر ولو بالغير، والتأكيد المفاد من لا ضرار، راجع الى نفس معنى الضرر، ومثبتاً له لا على نحو التوسيع ولا على نحو التضييق، ومعه لا معنى للحكومة هنا. التعليق الرابع: ان ما ذكره (قده) من التحقيق في المقام حيث منع من صحة التمسك بـ(لا ضرر) في المقام بدعوى تعارض الصدر والذيل، مردود.

إن قلنا بأن (لا ضرر) حاكم على الأحكام الوجودية كحرمة الاضرار المستفادة من قوله صلى الله عليه وآله بـ(لا ضرار) فقط، فلا معارضة بين الصدر والذيل لأنه لا معارضة بين الحاكم والمحكوم، ونتيجة ذلك الحكم جواز التصرف المفروض لسقوط (لا ضرار) لكونه محكوماً، وإن قلنا بأن لا ضرر حاكم على الاحكام الوجودية والعدمية كما هو المختار، فهنا لا يعقل حكومة لا ضرر على لا ضرار في المقام لما تقدم، وحينئذ لا مانع من التمسك بالفقرة الثانية، وقد وافق هو (قده) على هذا المبنى، من حكومة لا ضرر على الاحكام العدمية، الا انه ذكر انه لم يجد مثلاً يثبت فيه حكم بواسطة لا ضرر ينفي الحكم الوارد من جهة قاعدة لا ضرار.

وما هو مذكور لا يقتضي اثبات حكم بلا ضرر كي يقال بأن لسان لا ضرر هو لسان النفي لا لسان الاثبات، بل ما قررناه هو ابقاء (لا ضرار) بلا حاكم عليه، وقد اشار الى هذا الجواب صاحب كتاب لا ضرر.

ومع بقاء لا ضرار بلا حاكم عليه، فلا معنى للرجوع الى ما دل على الجواز، كما لا وجه للرجوع الى البراءة أيضاً.





**وقد فصل بعض الاعلام كالمحقق العراقي (قده) بين ما اذا كان تصرف المالك في ملكه مستلزماً لتلف عين مال الغير او صفة حقيقية من صفاته كما اذا اوجب قلة ماء البئر او اختلاطه بالأوساخ، فيضمن.**

واما اذا لم يوجب شيئاً مما ذكر وانما اوجب التنفر الطبيعي النوعي الموجب لقلة مالية ماء البئر في السوق، فهنا لا ضمان، لأن مجرد فعل يوجب قلة مالية مال الغير في السوق لا يستوجب الضمان ولا الحرمة تكليفاً، كما اذا نafس تاجر تاجراً اخر في السوق باصدار نفس البضاعة وبقيمة اقل فاوجب قلة مالية بضاعة التاجر الاول فإنه لا يكون ضامناً ولا متصرفاً بمال الغير ولا مرتكباً للحرام.

وهذا النقض يتمسك به عادة لنفي ضمان المالية في موارد عديدة منها المقام، ومنها ما لو غصب شخص مال الغير في وقت يرغب فيه حيث تكون قيمته عالية ثم ارجعه اليه في وقت لا يرغب اليه في السوق، كالعباءة الصيفية في الشتاء مثلاً، فانهم قالوا بعدم الضمان لأن المالية لا تضمن ونقضوا بنفس النقض السابق من العراقي (قده).

**الا ان هذا النقض غير صحيح للفارق بين ما ذكر والمقام اذ في المقام فإن تصرف المالك في ملكه هو ما اوجب الاضرار على جاره، كما لو تصرف في ماله ولو على نحو التوليد، كوهن الحائط بسريان الرطوبة او انهياره لانهيار اسسه او على نحو التصرف المعبر عنه عند البعض بالحكمي كما لو بنى معمل حدادة في منطقة سكنية مما اوجب عدم قابلية الدور المجاورة للسكنى، ففي كلتا الحالتين يكون المالك بعمله هذا قد اغى احترام مال الاخر، اللهم الا اذا نوقش في صدق التصرف في القسم الاخير، واما في محل النقض فإن القيمة المالية غير ثابتة بل متقلبة وفق متطلبات السوق الحاكم على الجميع، اذ بإمكان التاجر الاخر بيع بضاعته قبل اغراق السوق ببضاعة التاجر الاول.**



وهنا لابد من اشارة الى نكتة ذكرها السيد الشهيد (قده)<sup>١</sup> وهي: انه لابد من التمييز بين نقصان المالية، يكون من جهتين..  
الجهة الاولى: نقصان المنفعة الذاتية للشيء وهي ما تسمى بالقيمة الاستعمالية.

الجهة الثانية: من جهة نقصان القيمة التبادلية- القيمة السوقية- والتي تتأثر بقوانين العرض والطلب وليس منشأه دائماً المنافسة الذاتية للشيء، وإن كان اصل المنفعة الذاتية لابد فيها من ثبوت القيمة التبادلية فإن كان النقصان في القيمة الاستعمالية، فهنا لابد من القول بالضمان لأن هذه المنفعة صفة ذاتية للشيء قائمة به كسائر الصفات والحيثيات والافوصاف القائمة به كسواده ونعموته وبهائه ونظافته، ومنها كون الجو حاراً يحتاج فيه الى العباءة الصيفية، وكون ماء البئر بعيداً عن مجال الاوساخ بحيث ينشرح الطبع اليه ولا يجمه، وهذا نظير ما لو احدث انسان حركات غريبة في بيت شخص بحيث اوهم انه مسكون فنزلت قيمته فإنه ضامن لذلك على حد ضمانه لسائر الافوصاف الحقيقية في الشيء.

وإن كان النقصان في القيمة السوقية التبادلية المحضة لا من جهة اختلاف في القيمة الاستعمالية بل من جهة تكثير العرض في السوق فليس ذلك ضرراً ولا نقصاً ولا تصرفاً في مال الغير ليكون مشمولاً لدليل الضمان وبهذا يثبت الضمان في المقام مطلقاً<sup>٢</sup>.

**اقول:** هذا من جهة صدق التصرف في مال الغير وعدمه، ففي القيمة الاستعمالية يصدق، وفي القيمة السوقية التبادلية لا يصدق، والاول موجب للضمان دون الثاني.

<sup>١</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٠٥).

<sup>٢</sup> (بحوث في علم الأصول ج ٥ ص ١٤٥).



وعلق عليه الشيخ الفياض (حفظه الله): بأنه لا بد من التفصيل بين هذه الامثلة، إما نقص القيمة في العبء الصيفية كما اذا غصب شخص العبء الصيفية وبقيت عنده الى الشتاء وقد نقصت قيمتها لعدم رغبة الناس اليها، او بالعكس المفضي الى زيادة القيمة، وهذه الزيادة والنقيصة منشأها قانون العرض والطلب وهو يختلف باختلاف الفصول ولا يكون النقص مستنداً الى فعل الغاصب ولا الى التغيير في العين او صفاتها ولا دليل على الضمان في مثل ذلك لأن الدليل عليه ان كانت الروايات موضوعها النقص في المال عيناً او صفة فلا تشمل مثل هذا النقص وهو النقص في القيمة السوقية على اساس قانون العرض والطلب وإن كانت السيرة العقلائية الممضاة شرعاً فالقدر المتيقن منها هو ما اذا كان النقص مستنداً الى التغيير في العين او الصفة واما اذا كان مستنداً الى عوامل اخرى في السوق من دون استناده الى فعل الغاصب فلا سيرة على الضمان فيه، وعلى هذا فيجب على الغاصب رد العين الى مالكيها وإن نقصت قيمتها السوقية.

ومن هذا القبيل الاوراق النقدية فإن الغاصب لا يكون ضامناً للنقص الوارد على ماليتها فإن كانت نفس الاوراق موجودة فيجب عليه ردها الى مالكيها بدون ضمان لنقص ماليتها لعدم استناده الى فعله بل هو مستند الى عامل خارجي، وإن اتلفها فهو ضامن لمثلها بما لها من المالية قيمة لا ماليتها مطلقاً، لأن المضمون هو المالية في ضمن المثل لا مطلق ما ليتها، واما اذا كان التغيير مستند الى التغيير في الصفة فهو ضامن، كما اذا غصب قماشاً اسود وبقي عنده الى ان تغير لونه وصار اصفر مثلاً ضمن النقص الوارد على قيمته، ومن هذا القبيل ما اذا فرضنا ان المالك قد حفر بالوعة في ملكه فانها لا توجب النقص في بئر الجار ولا التغير في صفاته ولكنها تؤثر في جزء من منفعتها، بمعنى انها توجب تنفر الطبع عن



(٣٠٠)

## الوسيط في علم الأصول



شرب ماؤها، ومن الواضح ان استعماله في الشرب منفعة واقعية له تفويتها يوجب الضمان.

ومن هنا رتب النتيجة، بأن النقص الوارد على المال اذا كان في العين او الصفة او المنفعة فهو مضمون، والا فلا، فما ذكره بعض المحققين (قده) من الضمان مطلقاً فلا يمكن المساعدة عليه، كما ان المنسوب الى المشهور من عدم الضمان اذا كان النقص في المنفعة لا في العين او الصفة، فأيضاً لا يمكن المساعدة عليه<sup>١</sup>.

**ويلاحظ عليه:** ان ما ذكره من التفصي في الامثلة، قد ذكره المحشي لكتاب البحوث في الهامش قائلاً: يوجد فرق بين هذا المثال وسائر الامثلة- يقصد مثال العباءة الصيفية- فإن نقصان الرغبة النوعية في العبارة لم ينشأ من خصوصية فيها اوجدها المكلف فيها ليضمن وانما نشأ من تقليل الرغبة النوعية لدى السوق وهذه صفة في السوق تحصل حتى بتكثير العرض، فإنه انما يؤثر في تقليل القيمة التبادلية من جهة ما تستلزمه من نقصان المنفعة الحدية وامكان اشباع الحاجات والطلبات السوقية بشكل اكبر وهو ليس تصرفاً في المال بل في حيثية اخرى اجنبية عن المال فلا ضمان فيه.

وانت ترى انه عين جواب الشيخ باختلاف الالفاظ.

**ويرد عليه:** صدق الاتلاف للمال المغصوب- العباءة- وهو وإن نسبه الى تقلبات السوق ولكن مرجعه الى فعل الغاصب، اذ لولاه لأمكن صاحبها بيعها في الصيف والحفاظ على قيمتها التبادلية السوقية، وفعل الغاصب هو ما اوجب بعمله هذا الغاء احترام مال الغير بابقائها عنده الى الشتاء، فما ذكره السيد الشهيد هو الاوفق بالقواعد.

(١) المباحث الاصولية ج ١١ ص ٤٧٦.



نعم لو زاد العرض السوقي للعباءة الصيفية في الصيف ونقصت قيمتها يمكن ان يقال بعدم ضمان الغاصب لاستناد ذلك الى قانون العرض والطلب لا من جهة اختلاف قيمتها الاستعمالية.. هذا أولاً.

وثانياً: ان ما جعله نتيجة من الضمان في النقص المالي او الصفتي او المنفعي هو ما ذكره السيد الشهيد (قده مستثنياً نقصان القيمة التبادلية بسبب العرض والطلب.

وعليه لا يصح النقد بأن ما ذكره مطلقاً لا يمكن المساعدة عليه، ذلك لأن الشيخ وإن اسند النقص الى سبب خارجي هو العرض والطلب السوقي، فقد لاحظ خصوص القيمة التبادلية ونزولها، ولم يلحظ القيمة الاستعمالية التي نقصت بسبب فعل الغاصب، وما ذكره السيد الشهيد ناظر الى قيمتها الاستعمالية بغض النظر عن قيمتها السوقية التبادلية.

وثالثاً: ان ما ذكر من عدم الضمان في نزول قيمة الدينار لأنه من المثلثات وأن المضمون هو خصوص مالية الدينار في ضمنه لا مطلقاً- أي سواء أكانت في الدينار او غيره- غير سديد، فإن بقاء اعيانها مع نقصان قيمتها المالية مما يستوجب الضمان لا عدمه لأن الملحوظ عن العقلاء هو ماليتها وقدرتها الشرائية، والتي اخذت في الانخفاض مع تقادم الزمن، وانهم يتعاملون معها بصفتها طريق الى المالية المحفوظة في عينها، لا بصفتها عين مال، وعلى هذا فاذا لزم تاجيل الدفع سقوط جزء من ماليتها كان ضامناً له لأن هذه القيمة التبادلية الاستعمالية بحسب الحقيقة في هذه الاوراق تكون مضمونة.

ومع التاجيل تكون منفعة هذه الاوراق المناسبة لماليتها وقيمتها السوقية قد نزلت بسبب فعل الغير من تاخير دفعها فيكون ضامناً.

## الوسيط في علم الأصول.....(٣٠٢)

واذا شئت ان تقول: ان اشباع الحاجات والطلبات كان أكبر قبل نزول قيمة الدينار وبعده قلت بشكل كبير، فما كان يغطي ما يوازي ٥% من حاجات الانسان اصبح بعد مدة لا يغطي ١% من تلك الحاجات، ومعنى ذلك نزول قيمته الاستعمالية التي تؤثر على قيمته التبادلية السوقية. فالنتيجة ان ضمان القيمة الاستعمالية بما للنقد من مال هو الصحيح عندنا.



## المقام الثاني

### في معارضة قاعدة لا ضرر مع قاعدة السلطنة او ما هي حدود السلطنة للمالك؟

وما يمكن ان يستدل به على اطلاق السلطنة..  
أولاً: ما هو المنسوب الى النبي صلى الله عليه وآله من القول المشهور ((الناس مسلطون على اموالهم)) وقد وصفه بعض الفقهاء بأنه معمول عليه بين المسلمين، وقال صاحب مفتاح الكرامة، بل هو متواتر واخبار الاضرار على ضعف بعضها وعدم مكافئتها لهذه الادلة تحمل على ما اذا كان الغرض هو الاضرار<sup>١</sup>، واطلاق الحديث يدل على ان المالك له ان يتصرف في ماله بأي تصرف وإن كان فيه اضرار بالغير.

**ونوقش:** بضعف الخبر وعدم جبره بعمل الاصحاب لعدم وروده في كتبنا الحديثية الا في كتاب البحار ج ٢ ص ٢٧٢ ح ٧، واما في الكتب الفقهية فقد ذكره الشيخ في الخلاف، وفي بعض مصنفات العلامة، ولعل صاحب الغوالي قد اخذه منها، وتوجد اشارة الى مضمونه بكلام المحقق الثاني دون الاشارة الى كونه رواية، وهو أيضاً كما قيل غير موجود بكتب العامة المشهورة.

وبأن مفاده ليس بأزيد من عدم محصورية المالك في تصرفاته في امواله بحيث يحتاج الى استئذان من غيره، وليس في مقام بيان الجواز التكليفي الوضعي بالنسبة الى جميع انواع التصرفات حتى عند الاضرار بالغير، ولو شك في كونه في

(١) مفتاح الكرامة ج ٧ ص ٢٢.



مقام البيان من هذه الجهة مضافاً الى الجهة الاخرى فلا اصل يحكم بذلك كما قرر في علم الاصول<sup>١</sup>.

وفيه.. اولاً: ان ثبوت هذه القاعدة كما لا يحتاج الى دليل خارجي لوضوح ذلك بمجرد ثبوت الملك للمالك، والا لا معنى لثبوت الملك بدون سلطنة المالك عليه وأن له ان يتصرف فيها بانحاء التصرفات ما لم يكن هناك مانع شرعي او عقلائي، وما قيل من اجماع او ارتكاز عقلائي لثبوتها في كلمات بعض الفقهاء مما لا حاجة اليه لأن ثبوتها على القاعدة وفاقاً للشيخ الفياض.

وثانياً: ما ذكره بعض المحققين وهو السيد الشهيد (قده) من ان مدركها الاجماع والسيرة العقلانية وهما دليلان لبيان يقتصر فيهما على القدر المتيقن وهو غير مورد الاضرار بالآخرين غير تام لقيام السيرة على مطلق التصرفات فيما يتعلق بالمال ما لم يكن هناك مانع شرعي في البين، وهو ما يحتاج اثباته الى دليل، والشاهد على ذلك جملة من الموارد منع الشارع تصرف المالك في ملكه كموارد الجنون والسفه والصغر وغيرها، ولا معنى للمانع من دون ثبوت المقتضي لمطلق التصرفات، بسبب ثبوت مقتضيها وهو الملك.

فما ذكره بعض المعاصرين من ان ما يندمج في اعتبار الملكية التامة ليس هو جواز مطلق التصرفات بل هو جواز التصرفات في الجملة، كما يؤكد ذلك ما ذكره بعض اهل القانون<sup>٢</sup>.

غريب، اذ ما هي التصرفات الجائزة، وما هي غير الجائزة، وبتعبير السيد الشهيد هو القدر المتيقن، وهو ما سوى الاضرار بالغير، وكيف يفعل بتلف المال من قبل المالك تبذيراً او اسرافاً او غيرها من التصرفات الممنوعة.

<sup>١</sup> قاعدة لا ضرر- السيستاني ص ٣٢٩.

<sup>٢</sup> قاعدة لا ضرر- السيستاني ص ٣٢٩.





ثم ما هو وجه تأكيد ذلك بأقوال اهل القانون الوضعي، فالمسألة في حكم شرعي، وأن القاعدة مطلقة او مقيدة، وليس في موضوعها لنؤيده بكلامهم. ثم انه لا معنى لقول بعضهم وقد اخذه من السيد الشهيد (قده) بتغيير بسيط في عبارته بأن مفادها على تقدير ثبوت دليلها اللفظي ليس ازيد من عدم محجورية المالك في تصرفاته في امواله بحيث يحتاج الى استئذان من غيره وليس في مقام بيان الجواز التكليفي والوضعي بالنسبة لجميع التصرفات حتى في حال الاضرار بالآخر<sup>١</sup>.

بل المفاد لهذه القضية هو الاخبار عن ثبوت السلطنة للمالك في ملكه، الا ما ثبت بدليل من المنع عنها، والوجه في ذلك هو رفع توهم ان السلطنة تمتد الى خارج ما يملكه الانسان، بل هي محددة بحدود ملكه، ولذا قلنا ان ثبوتها ثبوت مقتضيا وهو الملك، وعلى ان الحديث للأخبار لا للإنشاء فهو لم يؤسس لها ليقال بضعفه، وحينئذ نحتاج لاثباتها بالسيرة والاجماع، اذ لا معنى للإجماع في المسألة والسيرة ليست دليلاً عليها بل هي متفرعة عن ثبوتها في المرتبة السابقة أي انها كاشفة عنها، ولو ثبتت بالسيرة لثبتت سلطنة الصبي على ماله بها، والعقلاء والشارع لا يرى ثبوتها له.

وقد وقع كلام بينهم بأن الاضرار بالغير فيما لو تصرف المالك في ملكه، هل يكون مانعاً عن سلطنة المالك او لا يكون؟ فيه وجهان..

ما ذكره السيد الشهيد (قده)<sup>٢</sup> من ان القاعدة قاعدة دليلها لبي من الاجماع والسيرة، وقدره المتيقن هو التصرف في مال المالك غير الملازم للاضرار بالآخرين، حيث لا تكون القاعدة ثابتة في هذا المقدار.

<sup>١</sup> (لا ضرر- ص ٣٢٩).

<sup>٢</sup> (البحوث ج ٥ ص ٥١١).



وقد عرفت ثبوت المقتضي في مثل هذه التصرفات، وإن المقتضي لثبوته هو ثبوت الملك، والكلام في مانعية الاضرار بالغير، وأنه مانع عنها او ليس بمانع؟ وهو بالتاكيد مانع عنها لتقيدها بعدم الاضرار بالآخرين في موارد كثيرة من الفقه كما في النصوص المحددة للمسافة بين الابار والقنوات، والمتفاهم من هذه النصوص عرفاً هو رفع الاضرار بالغير كما يدل على ذلك مقطع (لا ضرار) من الحديث النبوي المشهور.

وعلى هذا فثبوت السلطنة للمالك في ملكه يمنع عنه الاضرار بالغير لكونه منفي بالشرعية، وإن الضرر على الغير رافع لحق المالك في سلطنته على ماله.

**وللعراقي** (قده) كلام في المقام، هو ان اطلاق قاعدة السلطنة معارض في المقام باطلاق ثبوت هذه القاعدة للجار، فإن مقتضى اطلاقها للمالك جواز تصرفه في ملكه بكل انحاء التصرفات، ومنها مثلاً حفر بالوعة وإن تضرر الجار بذلك كما لو تلوث ماء بئر وسقوطه عن الانتفاع، ومقتضى اطلاق ثبوتها للجار جواز حفظ ماء بئر من التلوث بأية وسيلة ولو بمنع المالك من حفر بالوعة، فاذن يقع التعارض بين الامرين فيسقطان معاً ومع سقوطهما يرجع الى الاصل العملي وهو في المسألة اصالة جواز الحفر للمالك لعدم ثبوت المنع.

**واجاب عنه السيد الشهيد** (قده) بامرین..

الاول: انه لا اطلاق لقاعدة السلطنة من جهة انها قاعدة لبية فلا معارضة لها مع اطلاقها للجار لأن المتيقن هو ثبوتها للمالك اذا لم يستلزم من ذلك وقوع الضرر على الجار.

والثاني: مع الاغماض عن ذلك وتسليم اطلاقها وإن تضرر الجار من تصرف المالك في ملكه، الا ان هذا الاطلاق لا يكون معارضاً باطلاق القاعدة



للجار المقتضي لسلطنته على حفظ ماله وبئره، ولو بمنع الآخر من التصرف في ماله.

والوجه في ذلك ان قاعدة السلطنة على اساس مدلول كلمة (على) ناظرة الى التصرفات التي تمثل جانب القهر والغلبة على المال، مثلاً للمالك سلطة على البيع والهبة والاجارة والايداع وغيرها من التقلبات المالية، ولا نظر لها على كل ما له مساس بمال المالك ومنها حفظه.

وبعبارة الشيخ الفياض (حفظه الله): ان قاعدة السلطنة ناظرة الى التصرفات التي تمثل جانب القهر والغلبة على المال ولا نظر لها الى جانب حفظه لاختصاصها بالتصرفات على امواله بالتصرفات الاعتبارية كالبيع والهبة والصلح.. وهكذا، والتصرفات الخارجية التي تغير صورة الاموال كاحداث القنوات في الاراضي المملوكة او حفر الابار فيها او العيون او زرعها وهكذا لا تشمل المحافظة على امواله بصورتها الخاصة، وعلى هذا فلا تعارض لاطلاق سلطنة المالك بالتصرف في ماله، لأن ولاية الجار على حفظ امواله لا تكون مصداقاً للقاعدة حتى تكون طرفاً للمعارضة.

**وفيه:** ان كون القاعدة لبية فلا اطلاق لها ليشمل التصرفات المضرة بالغير، لا يمكن المساعدة عليه لما ذكرنا فيما سبق من ان ثبوتها ثبوت مقتضيها وهو الملك، فلا مانع من اطلاقها ما لم يثبت تقييد لها، لأن هذا الاقتضاء مطلق والتقييد بحاجة الى اثبات، وفي المقام يكون الكلام في مانعية الاضرار الوارد على الجار وعدمه وليس في وجود المقتضي لأنه تام.

واما ما ذكره (قده) من ثبوت السلطنة على التصرف في المال الاعم من التصرفات المعاملية الاعتبارية والخارجية فقط دون حفظ المال فهذا غريب منه (قده)، اذ لا وجه لتخصيص القاعدة بما ذكره من التصرفات غير الحفظ، اذ ذلك



لا يناسب المراد من السلطنة على المال، وإن المالك متسلط ومتول على أمواله، فله أن يتصرف بماله ما لم يكن مانع في البين كما له حفظه بالطريقة التي يراها مناسبة لذلك خصوصاً في حال كون المال في معرض التلف أو الضرر، وهذا هو المرتكز في اذهان العرف والعقلاء وجرت سيرتهم عليه، لا ما ذكره (قده) من جريان السيرة والارتكاز على التصرفات المالية مطلقاً دون حفظه.

هذا وقد ذكر الشيخ (حفظه الله) وجهاً آخر بالقول: لو سلم أن القاعدة مختصة بجانب التصرف في المال ولا تشمل الحفظ، فحينئذ وإن لم يكن إطلاقها معارض بإطلاقها للجار إلا أنها معارضة بولاية الجار على حفظ ماله إذ لا شبهة في ثبوت هذه الولاية له، فإن مقتضى إطلاق قاعدة السلطنة أو الولاية جواز تصرف المالك في ملكه وإن أدى إلى ضرر الجار، ومقتضى ولاية الجار على ماله أن له منع المالك من التصرف المذكور.

وهو ليس بشيء، إذ لا فرق بين أحقية الجار في منع المالك بين القول بثبوت سلطنته أو ولايته حيث لا فرق بينهما إلا بالتعبير، خصوصاً أنه قد عبر قبل بضعة أسطر من كلامه بالقول: لأن معنى سلطنته على المال ولايته عليه<sup>١</sup>. وعلى ضوء ما تقدم فإن ما ذكره السيد الشهيد (قده) من أن المحافظة على المال ليس مصداقاً للتصرف في المال ليكون مشمولاً لإطلاق القاعدة، غير تام بل هو مصداق لذلك، كما يشهد به واقع الحياة الاجتماعية وما بنى عليه العقلاء من أن المحافظة على المال من حقوقهم وسلطنتهم عليه.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١١ ص ٤٥٨-٤٥٩).





## نسبة القاعدة مع ادلة الاحكام الاولية الالزامية

ذهب جماعة من الاصوليين على ان التنافي بين القاعدة وادلة الاحكام الاولية المتكلفة لبيان الاحكام الالزامية في الشريعة من الوجوبات والتحريمات، هو من نوع التنافي المستقر، والمرجع فيه قواعد باب التعارض ومرجحات ذلك الباب.

فيما ذهب اخرون الى ان التنافي غير مستقر فيكون المرجع قواعد باب الجمع الدلالي العرفي، كالتخصيص والتقييد او حمل الظاهر على الاظهر او الحكومة.

ففي المسألة قولان..

قول اختاره السيد الخوئي (قده) على ما في كتاب الدراسات، من ان التنافي بين القاعدة وادلة الاحكام الاولية من المستقر، من جهة ان نسبة القاعدة الى مجموع تلك الاطلاقات، وإن كانت هي العموم المطلق، حيث تكون القاعدة اخص منها، ولكن لا وجه لملاحظة النسبة الى مجموع تلك الادلة لأن مجموعها ليس دليلاً واحداً بل هو امر منتزع من الادلة المتفرقة المتعددة وهي اطلاقات الكتاب والسنة ولا يوجد عندنا دليل يسمى بمجموع الادلة حتى يمكن ملاحظة النسبة بينه وبين القاعدة، وعليه فلا بد من ملاحظة نسبة كل واحد من الادلة مع القاعدة، وهذه النسبة هي العموم من وجه، لأن مادة الاجتماع بين الطرفين هي الاحكام الضرورية، ومادة الافتراق من جانب الدليل الحكم غير الضري، ومن جانب القاعدة غير مورد هذا الدليل.



وعلى ما تقدم لابد من التفصيل في المقام بين ما اذا كان التعارض بين القاعدة واطلاقات الكتاب والسنة، وبين ما اذا كان التعارض بينها وبين اطلاقات الروايات او عمومها.

اما على الاول فالقاعدة داخلة في الروايات المخالفة للكتاب والسنة وهي لا تكون حجة في نفسها بقطع النظر عن وجود معارض لها، باعتبار انها اجنبية ومشمولة للروايات الدالة على ان المخالف للكتاب والسنة زخرف وباطل، وعلى هذا فاذا وقع التعارض بين القاعدة وآية الضوء او الغسل فيما اذا كان ضرورياً فلا بد من طرح القاعدة، والعمل بمقتضى اطلاق الكتاب والسنة.

واما على الثاني، فالقاعدة تارة تكون معارضة مع العام الوضعي واخرى مع العام الاطلاقي الثابت بمقدمات الحكمة.

اما على الاول منهما، فلا معارضة حقيقية بينهما لامكان الجمع الدلالي العرفي بينهما لتقدم العام الوضعي على الاطلاق الحكمي في مورد الاجتماع لأن دلالة العام الوضعي على العموم تنجزية فلا تتوقف على اية مقدمة ما عدا الوضع، بينما دلالة المطلق على الاطلاق تتوقف عليها ومن المقدمات المتوقف عليها عدم وجود القرينة على الخلاف، والمفروض وجودها لأن العام الوضعي يصلح ان يكون قرينة على الخلاف، ومانع عن انعقاد ظهور المطلق في الاطلاق، واما ظهور العام فلا يتوقف على شيء سوى الوضع وهو متحقق، ومن هنا تكون دلالة الاخير تنجزية ودلالة الاول تعليلية متوقفة على تمامية مقدمات الحكمة، والا فلا اطلاق لها.

هذا فيما اذا كان العام الوضعي متصلاً مع المطلق، واما اذا كان منفصلاً عن المطلق فهو حينئذ لا يكون مانعاً عن ظهور المطلق في الاطلاق، لأن عدم القرينة المنفصلة ليست من مقدمات الحكمة وانما عدم القرينة المتصلة هي من

المقدمات، وعلى هذا فظهور المطلق قد انعقد في الاطلاق لتامة مقدمات الحكمة، والمفروض انه باطلاقه يشمل مورد الاجتماع فاذن يقع التعارض بينهما فيه، ولكن مع ذلك لابد من تقديم العام الوضعي على اطلاق المطلق في مورد الاجتماع لأنه اظهر واقوى من ظهور المطلق في الاطلاق وتقديم الاظهر على الظاهر من احد موارد الجمع العرفي، فالنتيجة لا تعارض مستقر بينهما.

واما معارضة اطلاق القاعدة مع اطلاقات الروايات، فلا بد فيها من الرجوع الى مرجحات باب التعارض، بناء على عدم الفرق في الرجوع الى مرجحات باب التعارض بين ما اذا كان التعارض بين الدليلين بالاطلاق او بالعموم الوضعي، وما بناء على ما هو المختار من ان الرجوع الى المرجحات مختص بما اذا كان التعارض بين الدليلين بالدلالة اللفظية وما اذا كان التعارض بينهما بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فالقاعدة تقتضي فيه تساقط اطلاق كلا الدليلين والرجوع الى العام الفوقاني في المسألة ان وجد والا الى الاصول العملية<sup>١</sup>.

وهذا يتوقف على صحة المبنى المذكور وإن الاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة ليس مدلولاً للفظ وإنما هو مدلول للمقدمات، وادلة الترجيح ناظرة الى الترجيح لاحد مدلولي الدليلين اللفظيين بموافقة الكتاب أو السنة أو مخالفة العامة، اذا لم يكن بالاطلاق، وما اذا كان بالاطلاق فلا دلالة لها على الترجيح، وسياتي تحقيق الحال في باب التعارض، وإن كان البادي في النظر هو ان الاطلاق الثابت بالمقدمات هو مدلول اللفظ لا مدلول المقدمات، وعلى هذا فلا فرق بين ان يكون التعارض بين الدليلين بالاطلاق او بالدلالة اللفظية، ففي كليهما لابد من الرجوع الى المرجحات، فإن كانت موجودة في المقام اخذ به والا فتسقط القاعدة مع اطلاقات الادلة ويكون المرجع ما ذكره المحقق الخوئي (قده).

<sup>١</sup> (الدراسات ج ٣ ص ٥١٢ - نقلاً عن المحاضرات ج ١١ ص ٣٩٨-٣٩٩).





وهنا جواب آخر أشار إليه الشيخ الفياض (حفظه الله)، وهو ان لازم ما ذكره المحقق الخوئي (قده) الغاء القاعدة نهائياً وحينئذ يصبح تشريعها لغوياً، كيف؟ لأن الأدلة الأولية إما من الكتاب والسنة، فالقاعدة لا تكون حجة في نفسها لمخالفتها لهما؛ والمخالف لهما زخرف وباطل.

وإن كانت من الروايات فدالاتها أما بالوضع وهو يقدم على اطلاق القاعدة، لتقديم الأظهر على الظاهر، وإن كانت دلالاتها بالاطلاق الثابت بمقدمات الحكمة فقد سقطت القاعدة من جهة المعارضة، فيما لو قلنا بالتساقط او بتقديم اطلاقات الروايات على اطلاق القاعدة، وهذا معنى الغائها نهائياً، فيلزم محذور اللغوية من جعلها، ولهذا لا بد من تقديم اطلاق القاعدة على اطلاق الروايات، ورفع اليد عن اطلاقاتها، وذلك لأن رفع اليد عن اطلاق احدهما اولى من الغاء الآخر رأساً.

وبعبارة اخرى: ان الضرورة تقدر بقدرها، وما دام يمكن رفع التعارض برفع اليد عن اطلاق احد الدليلين وابقاء الآخر، فلا موجب لرفعه بالغاء احدهما وتقديم الآخر، وحيث يتحقق بالاول فلا موجب للثاني.

**وقد اجاب عن اصل التقريب، بقياس القاعدة الى مجموع الأدلة الأولية** كانت اخص منها بأنه تام، بعد رفع اعتراض السيد الخوئي، بأنه لا بد من النظر الى كل واحد من الأدلة وملاحظة نسبته مع القاعدة.

ان ملاك التخصيص اذا كان لزوم المعاملة مع الأدلة المنفصلة كادلة متصلة، وذلك لأن الشارع قد بنى على بيان الاحكام الشرعية بنحو التدرج، وأنه في مقام اقتناص المفاد النهائي من كلامه، وهذا البناء بمثابة القرينة العامة على ذلك، وعلى هذا فتعيين المدلول النهائي الجدي من القاعدة منوط بملاحظة مجموع الأدلة ما أمكن أن يكون الوجه للتقديم تاماً، والاعتراض يتم لو كان ملاك التخصيص الاظهرية ونحوها.



واورد عليه الشيخ الفياض (حفظه الله):

ان هذا البيان مجرد افتراض لا واقع موضوعي له في الخارج، لوضوح انه اذا ورد عام من المولى ثم خاص؛ يقوم المكلف بتخصيص العام بالخاص بدون ان ينتظر الى اخر المطاف، واما احتمال ان الشارع في المستقبل ينصب قرينة اخرى لا اثر لها، وهذا لا ينافي كون الاحكام الشرعية بنحو التدرج.

فهذا الوجه غير تام، وعلى خلاف ما هو الطريقة المتبعة في الجمع بين الروايات وعلاج التعارض بينهما.

فالصحيح هو ملاحظة نسبة القاعدة الى كل واحد من الأدلة<sup>١</sup>.

**والحق مع السيد الشهيد (قده)،** وانه قسم الأمر بحسب ملاك التخصيص، فإن كان الاظهرية، فما ذكره السيد الخوئي يكون تاماً لأن الاظهرية بين دليلين لا بين دليل ومجموع الأدلة.

وإن كان الملاك، اقتناص المفاد النهائي من كلام الشارع بقرينة تدرجه في بيان أحكامه، وإن هذا الحكم لا يوصل إليه إلا بعد النظر إلى مجموع الأدلة من جهة كونه نهج الشارع، وأنه نصب قرينة على انه مندرج في بيان أحكامه، وحينئذ لا بد من التعامل مع الأدلة المنفصلة كأدلة متصلة.. صح الوجه المذكور، لأن اقتناص المفاد النهائي لا يكون الا بالنظر الى مجموع الادلة وبالتالي لا يكون اعتراض السيد الخوئي (قده) وجيهاً.

واما ما ذكره الشيخ من ان احتمال نصب قرينة في المستقبل وأنه لا ينافي التدرج في بيان الاحكام، نعم هو كذلك ولكنه ينافي اقتناص المفاد النهائي لكلام الشارع، وأنه لا يتحقق الا بالانتهاء من تمام بياناته.

<sup>١</sup> (المباحث ج ١١ ص ٤١٢).



بل لما ذكره السيد الشهيد واقع موضوعي، وأنه ممارسة العملية الاستنباطية في الخارج لا تتم الا بعد الفحص واليأس عن الظفر بدليل في مضان الفحص كل ذلك لأن الوصول الى مفاد الشارع ومراده من بياناته لا يتحقق الا بعد الانتهاء من رصد جميع بياناته في المسألة.

هذا وقد ذهب مجموعة من الفقهاء الى كون التعارض من النوع غير المستقر، وأن لسان القاعدة لسان النظر الى الادلة الاولية، والقاعدة تكون حاکمة على تلك الادلة، وتدل على رفع الاحكام الضرورية وانها غير مجعولة في الشريعة حيث تقيد اطلاقات الادلة الاولية في دائرة الاحكام غير الضرورية.

وقال: اصحاب هذا الاتجاه كالمحقق الخوئي (قده) ومن تبعه بأن تقديم القاعدة على الادلة الاولية من باب الحكومة، ولهذا فهي تتقدم عليها من دون ملاحظة النسبة بينهما، ولا ملاحظة مرجحات باب التعارض من الانصبة والاظهرية ونحوهما.

وقد بين السيد الخوئي (قده) وجه ذلك، حيث يكون الدليل الحاكم ناظراً الى الدليل المحكوم، بحيث لولا الدليل المحكوم لكان الحاكم لغواً، وفي المقام الامر كذلك، فإن لسان القاعدة هو لسان النظر الى الادلة الاولية بحيث لولاها لكانت القاعدة بلا موجب ولغواً.

ثم ان نظر الدليل الحاكم قد يكون بمدلوله المطابقي وقد يكون بمدلوله الالتزامي.

والقسم الاول: يكون الدليل ناظراً الى ظهور الدليل الاخر، وجهة دلالته على المراد الجدي، وهذا القسم من الحكومة نادر جداً، حيث ادعى المحقق النائيني (قده) عدم وجوده، ولكنه موجود في الروايات على ندرة، من قبيل قوله عليه السلام انما عنيت بذلك الشك بين الثلاث والاربع- بعد ما سئل عن قوله



عليه السلام لا يعيد الصلاة- ومن هذا القبيل ايضاً ظهور الدليل في بيان الحكم الواقعي، ثم ورد دليل اخر يقول ان الدليل الاول انما صدر تقيّة لا لبيان الحكم الواقعي، وهذا القسم كثير في الروايات وغالباً ما يستعمل في لسان الدليل كلمة أي او اعني وما شابهها لأن لسان الحاكم لسان نظر وتفسير.

واما لو كان النظر بالمدلول الالتزامي، فالدليل الحاكم قد يكون ناظراً الى موضوع دليل المحكوم نفيّاً او اثباتاً وقد يكون ناظراً الى محموله.

والاول: كقوله عليه السلام لا ربا بين الوالد وولده، والثاني أي ما كان اثباتاً وتوسعة للموضوع كقوله عليه السلام الطواف بالبيت صلاة، فلا يجري حكم الربا بين الوالد وولده، وفي الثاني يجري احكام الصلاة في الطواف.

وقد يكون الدليل ناظراً الى عقد الحمل، كحديث لا ضرر ولا حرج ونحوهما فإن الدليل الحاكم ناظر الى محمول الدليل المحكوم، وهو الحكم المجعول في الشريعة المقدسة للاشياء بعناوينها الاولى، فالوضوء الذي حكمه الوجوب اذا كان ضررياً فالدليل الحاكم يقول انه ليس بواجب، أي الوضوء الضرري ليس بواجب. والجامع بين هذه الاقسام هو كون الدليل الحاكم ناظراً الى الدليل المحكوم ومفسراً له، ومن هذا الحيث فهو متاخر عنه رتبة.

اما وجه تقديم الدليل الحاكم على الدليل المحكوم بنحو الكبرى وبدون ملاحظة للنسبة والترجيح بين الدليلين.

فبيان: ان الدليل الحاكم اذا كان ناظراً الى عقد الوضع بالتوسعة او بالتضييق فالوجه فيه ظاهر، لأن كل دليل مثبت للتكليف لا يتكفل بيان موضوعه، بل هو يدل على الحكم على تقدير وجود الموضوع على نحو القضية الحقيقية، واما ان هذا التقدير ثابت او غير ثابت فالدليل ساكت عنه.. وعلى هذا فالدليل المحكوم يدل على ثبوت الحكم على تقدير ثبوت الموضوع، واما الدليل الحاكم فهو يدل على نفي



وجود الموضوع، او وجوده، ولا تنافي بينهما اصلاً اذ لا يتصور التنافي والتعارض بين الدليل الساكت والدليل الناطق.

مثلاً ان دليل الربا لا يكون متكفلاً لبيان تحقق الربا خارجاً، بل هو يفيد حرمة الربا على نحو القضية الحقيقية، فاذا ورد لا ربا بين الوالد وولده فلا منافاة بينهما، لأن الحاكم لا يثبت ما لا يثبتته الدليل المحكوم، وعليه فيجب العمل بهما والحكم بجرمة الربا وأنه لا ربا بين الوالد وولده، وكذا الحال في التوسعة للموضوع، كالطواف في البيت صلاة.

واما اذا كان الدليل الحاكم ناظراً الى جهة صدور في الدليل المحكوم أو الى عقد الحمل، فبالرغم من وجود التنافي بينهما لأن الدليل المحكوم يدل باطلاقه على ثبوت الحكم الشرعي حتى في موارد الضرر مثل دليل وجوب الوضوء، فإنه يدل على وجوبه مطلقاً، والمفروض ان الدليل الحاكم كحديث لا ضرر ينفي وجوبه في هذه الحالة- في مورد الضرر- فيقع التنافي بينهما، بين اطلاق الحديث واطلاق وجوب الوضوء، ومع هذا التنافي فلا بد من تقديم الحديث، لأن موضوع حجية الظهور هو الشك في المراد، والشك في جهة صدور الثابتان ببناء العقلاء الذي استقر على العمل بهما، على كون الظاهر هو المراد الجدي، وعلى كون الداعي هو بيان الحكم الواقعي في حال الشك فيهما، ولكن بعد ورود الدليل الحاكم الدال على بيان المراد وجهة صدور، لا يبقى موضوع للاصلين المتقدمين، فلا يبقى شك حتى يعمل بجهة صدور وباصالة الظهور، فيكون الدليل الحاكم مبيناً للمراد من الدليل المحكوم ومبيناً لجهة صدوره.

**قال الشيخ الفياض:** ومرد هذا القسم من الحكومة الى نفي الموضوع ايضاً، ولهذا لا تنافي بين اصاله الاطلاق في الدليل المحكوم وبين الدليل الحاكم، حديث لا ضرر.



هذا هو السر في تقديم الحاكم على المحكوم من دون ملاحظة النسبة بينهما، بعد احراز حجية الحاكم، وهذا الكلام جارٍ في كل قرينة مع ذمها فإنها تتقدم بعد احراز قرينتها على ظهور ذي القرينة وإن كان اقوى ظهوراً.

**وقد نوقش** هذا البيان من حيث نكتة التقديم.

اما نظر الدليل الحاكم الى موضوع الدليل المحكوم، فإنه لا يمكن المساعدة عليه لأن موضوع الدليل المحكوم ثابت في الشريعة المقدسة مثل ما دل على حرمة الربا فإنه شامل باطلاقه الى الربا بين الوالد وولده ويدل على حرمة، واما ما دل على انه لا ربا بين الوالد وولده، فيدل على نفي حرمة في هذا المورد، ولكن بلسان نفي الموضوع، والموضوع في المقام متحقق فلا محالة يكون المنفي واقعاً وحقيقة بالدليل الحاكم هو حرمة، والمفروض انها ثابتة بالدليل المحكوم فلا محالة يقع التنافي بينهما، لأن النفي والاثبات واردان على شيء واحد وهو حرمة الربا بين الوالد وولده، وانما الاختلاف في اللسان والتعبير واما المضمون والواقع فلا اختلاف بينهما، حيث يكون المنفي في الواقع بالدليل الحاكم هو حرمة- الربا- ولكن بلسان اخر هو لسان نفي الموضوع الذي يرجع الى نفي الحكم عنه حقيقة، ولهذا يقع التعارض بينهما.

والحاصل: ان معيار التعارض بين الدليلين انما هو في الواقع فاذا كان احد الدليلين ينفي الحكم عن الموضوع في الواقع والاخر يثبتته فيقع التعارض لا محالة بلا فرق بين ان يكون النفي والاثبات بالمطابقة او بالالتزام او بالتفريق بينهما، نعم لو كان الدليل الحاكم رافعاً لموضوع الدليل المحكوم واقعاً لم يكن بينهما أي تعارض، ولكن الامر في المقام ليس كذلك.

**هذا وقد علق** الشيخ الفياض (حفظه الله) على بيان التقديم للمحقق النائيني (قده) وعلى الايراد عليه.



اما تعليقه على ما ذكرته مدرسة المحقق النائيني (قده) فلأن ما ذكرته مبني على ان يكون مفاد حديث لا ربا بين الوالد وولده هو نفي الموضوع للدليل المحكوم وهو دليل حرمة الربا في الخارج بقريئة ان الدليل المحكوم لا يدل على ثبوت موضوعه فيه ولهذا لا تنافي بينهما.

ولكن هذا المبني خاطئ، وذلك لأن مفاد دليل لا ربا هو نفي الموضوع تشريعاً، حيث انه اخبار عن ان الشارع لم يجعل الزيادة اذا كانت بين الوالد وولده موضوعاً للحرمة في عالم التشريع والجعل ولا نظر له الى عالم الخارج، ولا فرق بينه وبين الدليل المحكوم من هذه الناحية، فكما ان الدليل المحكوم غير ناظر الى ثبوت موضوعه في الخارج وانما هو ناظر الى ثبوت مدلوله وهو الحرمة في عالم الجعل والتشريع للموضوع المقدر وجوده في الخارج من دون النظر الى وجوده فيه او عدم وجوده، لأن ذلك هو نكتة القضايا الحقيقية في مقابل القضايا الخارجية، هذا على القول بأن جعل الاحكام الشرعية اعم من الوجوبية والتحريرية مجعولة بهذا النحو من القضايا للموضوعات المقدرة في الخارج، واما على قول بأن الاحكام الشرعية التحريمية مجعولة بنحو القضايا الفعلية أي فعلية مجعولاتها لموضوعاتها، سواء أكانت موضوعاتها موجودة في الخارج أم لا، شريطة أن يكون المكلف قادراً على ايجادها حتى لا يلزم توجيه التكليف الفعلي الى العاجز، مثلاً حرمة الربا في الشريعة فعلية سواء أكان الربا موجوداً في الخارج أم لا، وحرمة شرب الخمر فعلية سواء أكانت الخمر موجودة في الخارج أم لا، بالشرط المذكور بأن يكون المكلف قادراً على شربها ولو بايجادها في الخارج، وأيضاً مفاد لا ربا بين الوالد وولده هو نفي الموضوع تشريعاً، وهذا وإن كان في الحقيقة نفي الحكم إلا أنه بهذا اللسان لا بلسان نفيه مباشرة، وأوضح من ذلك الحرام الذي لا يكون له موضوع في الخارج



كالكذب والغيبة، فإنه لا شبهة في أن حرمة فعلية من حين جعلها وتشريعها ولا تتوقف على شيء في الخارج.

وعلى كلا القولين فدلّول لا ربا هو عدم جعل الشارع الزيادة بينهما موضوعاً للحرمة على أساس إن تعيين موضوع الحكم ومتعلقه كتعيين نفس الحكم بيد الشارع اطلاقاً وتقييداً، سعة وضيقاً، وعليه فيكون مفاد لا ربا بين الوالد وولده نفي موضوعية الزيادة للحرمة تشريعاً، وهذا النفي وإن كان بحسب اللب والواقع يرجع الى نفي الحرمة عنها إلا أن ملاك الجمع الدلالي العرفي بين الدليلين إنما هو بلحاظ لسان الدليل في مقام الاثبات، وحيث إن لسان أحدهما نفي موضوعية الزيادة للحرمة، والثاني اثبات الحرمة لها، والعرف لا يرى تعارضاً بينهما ويرى بمقتضى الارتكاز العرفي إن الدليل الأول حاكم على الدليل الثاني، لأن المرتكز لدى العرف العام إن ما دل على نفي الحكم بلسان نفي الموضوع تشريعاً قرينة على تقييد ما دل على اثبات الحكم له بدون أن يرى التعارض بينهما.

**وإما ما ذكره المعلق (قده):** فلأن عدم التنافي بينهما من جهة أن يكون الأول (الحاكم) يدل على نفي موضوع الدليل المحكوم في الخارج والدليل المحكوم لا يدل على وجوده فيه، لوضوح إن مدلول الدليل الحاكم ليس هو نفي موضوع الدليل المحكوم خارجاً، ضرورة إن هذا النفي ليس نفيّاً تكوينياً بل هو تشريعي في عالم التشريع لا في عالم الخارج، بل من جهة إن الدليل المحكوم يدل على حرمة الربا تشريعاً وإن كان بين الوالد وولده، والدليل الحاكم يدل على نفي موضوعها تشريعاً بينهما، لأن تعيين الموضوع كتعيين الحكم نفيّاً واثباتاً بيد الشارع فكما إن جعل الربا موضوعاً للحرمة بيد الشارع فكذلك نفي موضوعيته، لحصة خاصة منه بيده، لأن الموضوعات الشرعية جميعاً بما لها من الموضوعات والمتعلقات بيد الشارع اطلاقاً وتقييداً، نفيّاً واثباتاً.





وعلى هذا فحديث حرمة الربا مدلولة اثبات الحرمة وجعلها للربا، وأما حديث لا ربا يدل على أن الشارع لم يجعل الزيادة بينهما موضوعاً للحرمة، فإذاً يكون مفاده نفي موضوعية الزيادة بينهما للحرمة في عالم التشريع باعتبار إن ذلك بيده، وأما ذات الزيادة فلا يمكن رفعها لا تكويناً ولا تشريعاً، إذن لا تعارض بينهما لأن قضية حرمة الربا تدل على حرمة وإن كان بين الوالد وولده وقضية لا ربا تدل على نفي موضوعية الربا بينهما تشريعاً ولا يرى العرف تنافياً بين اللسانين لأن المناط في الجمع العرفي والتعارض بين الأدلة في مقام الإثبات إنما هو بلحاظ صيغها الخاصة والسنتها في هذا المقام وظهوراتها العرفية لا بحسب مقام الواقع ومقام الثبوت وعلى هذا فنفي موضوعية الزيادة وإن كان مرجعه الى نفي حكمها في الواقع وهو الحرمة إلا أن المناط في الجمع الدلالي العرفي بين حرمة الربا مطلقاً حتى بين الوالد وولده، وبين دليل نفي الربا بينهما إنما هو بلحاظ اللسان والدليل في مقام الإثبات، والمفروض أن لسان دليل نفي الربا بينهما لسان النظر والحكومة وإن كان مرجعه في الواقع الى نفي الحكم<sup>١</sup>.

**وأعلق على** ما ذكره من أن التنافي بين الدليلين لو كان في مقام التعبير واللسان، أي مقام الإثبات، ولهذا لا يرى العرف تنافياً بين اللسانين والمفروض إن لسان حديث لا ربا بين الوالد وولده نفي الموضوع في مقام الإثبات تعبداً وتشريعاً، ولسان دليل حرمة الربا اثبات الحرمة له في هذا المقام، فلا تعارض بينهما ولكن اللسان الأول قرينة بنظر العرف على التصرف في لسان الثاني وأنه لسان النظر والحكومة.

(١) المباحث ج ١١ ص ٤٣٥ - ٤٣٧



فإن هذا لو تم: فماذا يقول شيخنا في مثل قول القائل زيد بخيل وزيد كثير الرماد، حيث يتعرض كل منهما بحسب لسانه الى ما لا يتعرض له الآخر، ودعوى أن العرف لا يرى تنافياً بين اللسانين أول الكلام.

وأما قوله سواءً أكانت موضوعاتها موجودة في الخارج أو لا... إلخ لا يعقل عدم وجود الموضوع، إذ هو السبب والعلّة لمسببه ومعلوله وهو الحكم أو بمنزلتها ولا يعقل عدم وجوده، بل هو موجود مطلقاً، في حال فعلية الحكم، ولكنه على نحوين وما يمكن التعبير عنه بموضوع التكليف وهو ما يراد به البالغ العاقل المختار مما يسمونه بالشروط العامة للتكليف.

وما يمكن أن يعبر عنه بما يتعلق به المتعلق، كشرب الخمر، فالشرب متعلق ومتعلق هذا الشرب هو الخمر، فالخمر موضوع الحكم، فما أمكن إيجاد متعلقه بدون توقفه على شيء زائد يسمى موضوع التكليف، وما يتوقف على شيء آخر سمي موضوع الحكم.

وإما ما ذكره استظهاراً تعليقاً على المحقق النائيني (قده) من نفي موضوع الدليل المحكوم وهو دليل حرمة الربا في الخارج، جاعلاً القرينة على ذلك إن الدليل المحكوم لا يدل على ثبوت موضوعه فيه... إلخ))

فلا يمكن قبوله لأن الظاهر أن مقصود المحقق المذكور هو نفي الموضوع للزيادة بين الوالد وولده سواءً وجدت في الخارج أو على نحو الوجود الفرضي لها. وبعبارة أخرى هو أيضاً مجعول على نحو القضية الحقيقية، من دون النظر له الى تحققها في الخارج أو عدمها، وحمل الكلام على وجودها الخارجي تحميل لا يحتمله كلام المحقق النائيني (قده).



وحيث يكون ناظراً الى الدليل الآخر فهو مفسراً له ومبين للمراد منه وإن الحرمة ثابتة للربا غير موجودة فيما لو كانت الزيادة بين الوالد وولده من دون نص له الى وجودها في الخارج.

**فإن قلت:** بأن هذا تخصيص لا حكومة.

**قلت:** سيأتي في حينه بيان الفرق بينهما، وهو أن قرينة التخصيص عامة نوعية وقرينة الحكومة شخصية حيث ينظر المتكلم الى شخص كلامه السابق لبيان مراده وتفسيره.

**هذا وقد أورد السيد الشهيد (قده) الى ما ذكره المحقق النائيني (قده) من قسم الحكومة بالنظر الى عقد الحمل بايرادين:**

أولاً: أنه على البيان المتقدم للنائيني (قده) لا يبقى فرق بين الحكومة والتخصيص، لأن الخاص يكون أيضاً رافعاً لموضوع اصالة العموم تبعداً وهو الشك في المراد الجدي، مع إن هذه المدرسة تفرق بينهما.

وبعبارة السيد الشهيد (قده)<sup>١</sup> أن ارتفاع موضوع حجية الاطلاق وهو الشك بالدليل الحاكم تبعداً لا يختص بالحكم بل يجري في التخصيص وسائر وجوه الجمع العرفي.

وثانياً: ما ذكره الشيخ الفياض (حفظه الله): إن محل الكلام هو في حكومة حديث لا ضرر على اطلاقات الادلة الأولية لا حكومته على حجية هذه الاطلاقات التي عمدة أدلتها السيرة العقلائية الممضاة شرعاً، فإن الشك في المراد الجدي إنما أخذ في موضوعها، ومحل الكلام في المقام إنما هو في حكومة حديث لا ضرر على اطلاقات دليل الوجوب للوضوء الشامل للوضوء الضري أيضاً لا على دليل حجية اطلاقه كما هو ظاهر.

(١) بحوث في علم الاصول ج ٢ ص ٥٠٩



ثالثاً: إن الشك في المراد الجدي كما هو مأخوذ في موضوع اصالة الظهور والاطلاق للدليل المحكوم، فكذلك هو مأخوذ في موضوع اصالة الظهور والاطلاق لحديث الضرر فيكون كل منهما رافعاً لموضوع الآخر تبعداً وهو الشك في المراد الجدي.

وقد علق الشيخ الفياض على الاشكال الأخير بأنه غير وارد، فإن حديث لا ضرر يكون رافعاً لموضوع اصالة الاطلاق في الادلة الاولية، باعتبار أنه بنظر العرف قرينة لبيان المراد الجدي منها، بينما اطلاقات الادلة الاولية لا تصلح أن تكون قرينة عرفاً لبيان المراد الجدي من حديث لا ضرر ونحوه ..<sup>١</sup>

**أقول:** أما ما ذكر من عدم الفرق بين التخصيص والحكومة، فليس كذلك لأن المحقق النائيني (قده) قد فرق بينهما في مواضع من حيث تحقق التعارض في موارد التخصيص وعدمه في الحكومة، وما ذكر هنا هو حكومة لا تخصيص ولذا لم يقبل بالتعارض بين دليل حرمة الربا وبين لا ربا بين الوالد وولده.

وذكر بعض المعاصرين أنه يظهر من كلامه في بحث حجية الظن من أنه إذا شك في التخصيص أمكن الرجوع الى العام كما لو قال (أكرم العلماء) وشك في أنه هل قال (لا تكرم العالم الفاسق) أو لا، ولكن إذا شك في الحكومة لم يمكن الرجوع الى العام كما لو قال (العالم الفاسق ليس بعالم) أو لا، وكأنه مبني على إن التمسك بالعام في مورد الحكومة المشكوكة يكون من قبيل الشبهة المصدقية لنفس العام ولا يجوز التمسك بالعام في الشبهة المصدقية اتفاقاً<sup>٢</sup>.

وما ذكره الشيخ الفياض من كون الموضوع للبحث هو حكومة حديث لا ضرر على اطلاقات الادلة الاولية لا حكومته على أدلة حجية هذه الاطلاقات ليس على ما ينبغي، لأن المذكور هو أن حجية الظهور وجهة الصدور منتفیان بعد

<sup>١</sup> المباحث ج ١١ ص ٤٤٤

<sup>٢</sup> قاعدة لا ضرر ص ٢٥٦ - السيستاني



ورود الدليل الدال على بيان المراد وجهة الصدور لا يبقى شك حتى يعمل بهما، فيكون الدليل الدال (الحاكم) مبيناً للمراد من الدليل المحكوم ومبيناً لجهة صدوره، وبه يرتفع الشك ولم يبق مورد للعمل بها .... الخ)).<sup>١</sup>

مما تقدم نعرف بأن إيراد الشيخ الفياض على ما ذكره السيد الشهيد (قده) تام، وإن ما هو محتاج إلى تفسير وبيان هو إطلاق الأدلة لا حديث لا ضرر فهو بين وواضح، وبعبارة أخرى أن نظر الحديث إلى الإطلاقات يعطي معنى جديداً، وأما العكس فلا وبالتالي فالحديث قرينة عرفاً على بيان المراد من الإطلاقات. هذا فيما تعلق بحكومة عقد الوضع تضيقاً، وإما توسعةً.

كقوله (عليه السلام): ((الطواف في البيت صلاة)) و((الفقاع خمر)) فلا يرد عليه ما أورده السيد الشهيد (قده) على القسم الأول، والوجه فيه، أنه لا شبهة في أنه لا تنافي بين حديث الطواف في البيت صلاة، وبين ما دل على اعتبار الطهارة في الصلاة، فأن الأول لا يدل على عدم اعتبارها في الطواف حتى ينافي ما دل على اعتبارها في الصلاة، لأن لسان الدليل لسان تنزيل، وإن الطواف من أفراد الصلاة فيكون محكوماً بحكمها ومشروطاً بشرائطها، أو أن له من أحكام المنزل عليه من الطهارة ونحوهما، ومن الواضح أنه لا تنافي بين الدليلين فأن حديث الطواف لا يدل على أن الطهارة غير معتبرة فيه حتى ينافي ما دل على أنه صلاة، فإنه يدل بالالتزام على اعتبارها فيه.

ولكن تقديم الحديث على دليل اشتراط الطهارة بالصلاة هل هو من باب الحكومة أو لا؟

ذهب شيخنا الفياض أنه ليس من باب الحكومة، لأن حكومة حديث الطواف على أدلة اشتراط الطهارة في الصلاة مبنية على أن يكون مفاد الحديث



النظر الى أصل الطواف فرداً من افراد الصلاة عنائياً، فإذا جعل فرداً لها كذلك ترتب عليه احكامها من دون حاجة الى مؤونة زائدة، ولكن هذا المعنى لا يكون متفاهماً عرفياً منه، لأن المتفاهم العرفي منه هو أنه ناظر الى جعل أحكام الصلاة للطواف، لأن التنزيل ظاهر عرفاً في اثبات أحكام المنزل عليه للمنزل لا جعل المنزل فرداً من افراد المنزل عليه، غاية الأمر، أن الطواف قد يكون شريكاً للصلاة في احكامها، وأخرى أن احكام الصلاة تجعل للطواف مباشرة باعتباره فرداً من أفرادها، فهو شريك في موضوع الصلاة، نظير ذلك في الموضوعات الخارجية كقولك زيد أسد، فإن معناه ليس جعل زيدا من افراد الاسد بل اثبات شجاعة الاسد له وأنه يشبه الاسد.

فالتنتيجة: أن التقديم في هذا القسم يكون على القاعدة لعدم التنافي بينهما وليس من باب الحكومة ... الخ.

**وفيه:** أن الظاهر من دليل الطواف في البيت صلاة، أنه من أفراد الصلاة ويكون شريكاً لها في أحكامها وفي موضوعها، لا أنه شريك لها في الأحكام دون الموضوع، وما نظر له في مثال زيد أسد، وإنما لا يصح جعل زيدا أسداً واضح إذ الجعل لا ينال الأمور الخارجية التكوينية، ولا سبيل الى تغييرها عن طبيعتها وحقيقتها، وإنما يصح إسناد بعضها لبعض لجهة مناسبة بهما والجهة المناسبة المصححة للإطلاق المذكور هو الشجاعة التي صححت إطلاق الأسد على زيد، وان هذا من الأمور الجعلية الاعتبارية فأنها بيد المعتبر، ولذا أعتبر الطواف صلاة ومن أفرادها.

## فصل

قوله (قده): (( في الاستصحاب: وفي حجيته اثباتاً ونفيّاً أقوال للأصحاب.

ولا يخفى أن عباراتهم في تعريفه وإن كانت شتى، إلا أنها تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد: وهو الحكم ببقاء الحكم أو الموضوع ذي حكم شك في بقاءه.

إما من جهة بناء العقلاء على ذلك في أحكامهم العرفية مطلقاً، أو في الجملة تعبداً، أو للظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته سابقاً.

وإما من جهة دلالة النص أو دعوى الإجماع عليه كذلك، حسبما تأتي الإشارة الى ذلك مفصلاً.

ولا يخفى أن هذا المعنى هو القابل لأن يقع فيه النزاع والخلاف — في نفيه واثباته مطلقاً أو في الجملة، وفي وجه ثبوته — على أقوال.

ضرورة أنه لو كان الاستصحاب هو نفس بناء العقلاء على البقاء أو الظن به الناشئ من العلم بثبوته؛ لما تقابل فيه الاقوال، ولما كان النفي والاثبات واردين على مورد واحد بل موردين، وتعريفه بما ينطبق على بعضها، وإن كان ربما يوهم أن لا يكون هو الحكم بالبقاء بل ذلك الوجه إلا أنه حيث لم يكن بحد ولا برسم، بل من قبيل شرح الأسم كما هو

الحال في التعريفات غالباً، لم يكن له دلالة على أنه نفس الوجه، بل للإشارة إليه من هذا الوجه، ولذا لا وقع للاشكال على ما ذكر في تعريفه بعدم الطرد أو العكس، فإنه لم يكن به — إذا لم يكن بالحد أو الرسم — بأس.

فانقذ: أن ذكر تعريفات القوم له — وما ذكر فيها من الاشكال — بلا حاصل، وطول بلا طائل)).

### فصل: في الاستصحاب

ويقوم البحث على اثبات حجية الاستصحاب ونفيها وللأصحاب أقول فيه سياًتي المصنف على ذكرها، وقد أختلفت كلمات العلماء في تعريفه وكانت شتى إلا أنها جميعاً تشير الى مفهوم واحد ومعنى فارد (٣٩): وهو الحكم ببقاء حكم أو موضوع ذي حكم شك في بقاءه، كعدالة زيد التي هي موضوع لجواز الاقتداء به عند الشك في بقاءها، ومستند الحكم بالبقاء أحد أمور أربعة، هي التزام العقلاء بالبقاء مطلقاً أو في الجملة أو الظن بالبقاء الناشئ من اليقين السابق بالحدوث كذلك أو الروايات أو الاجماع، ولا يقذح اختلاف المدارك لأن كل واحد منها يشير الى ذلك المعنى من وجه وليست تلك المدارك مؤدية الى اختلاف حقيقة الاستصحاب، لما تقدم من أن كل واحد منها يشير اليه من جهة، فلا يقال إن كان مدركه هو التزام العقلاء فيكون الاستصحاب عبارة عن التزامهم بالبقاء، وإن كان هو الظن بالبقاء كان الاستصحاب عبارة عن الظن بالبقاء، وإن كان مدركه هو الأخبار كان عبارة عن حكم الشارع بالبقاء، فإن هذا المعنى غير صحيح بل هو





معنى واحد وإن اختلفت مداركه، بل يلزم من دعوى اختلافه باختلاف مداركه أن لا يكون قول النافي لحجته وقول المثبت لها وارداً على مورد واحد، وهكذا يلزم أن تكون الأدلة المستدل بها على حجته وعلى عدمها غير متقابلة بمعنى أنها ليست ناظرة الى شيء واحد.

ثم أن الاصحاب وإن اختلفت كلماتهم في تعريفه، فقيل: بأنه عبارة عن ابقاء ما كان، وقيل أنه عبارة عن اثبات الحكم في الزمان الثاني تعويلاً على ثبوته في الزمان السابق، وقيل أنه كون حكم أو صفة متيقنة الحدوث سابقاً مشكوكة البقاء لا حقاً، وقيل غير ذلك، إلا أنه يمكن أن يقال بأن جميع هذه التعريفات تشير الى معنى واحد وهو ما أشرنا اليه.

**لا يقال:** بأن بعض هذه التعاريف جعلت الاستصحاب عبارة عن نفس المدرك، فمثلاً قيل بأنه عبارة عن الظن بالبقاء بناء على كون المدرك هو الظن، وهذا معناه أن حقيقة الاستصحاب ليست واحدة عند الجميع، بل هي بلحاظ هذا التعريف عبارة عن نفس الظن بالبقاء لا نفس الحكم بالبقاء.

**فأنه يقال:** أن بعض التعاريف وإن كان ذلك إلا أن الظن المذكور ليس مقصوداً بل المقصود منها هو الإشارة الى ما ذكرناه وإن الاستصحاب عبارة عن الحكم بالبقاء، ولكن لما كان الدليل عنده هو الظن، نظر الى الاستصحاب من هذه الجهة فعرفه بما يختص بهذه الجهة، ولكنها ليست مقصودة، وهذا التساهل لا بأس به لأن التعاريف المذكورة هي تعاريف لفظية، شرح اسمية، وليست بجد ولا رسم حتى يلاحظ فيها الحدود المطلوبة في التعاريف الحقيقية حتى تكون محلاً للإشكال بعدم الطرد والعكس وذكرها وما ذكر فيها من الإشكالات تطويل بلا طائل.



(٣٩) قال المرحوم المشكيني (قده) هل للاستصحاب حقيقة واحدة وهو حكم الشارع بالبقاء وبعبارة أخرى: الحكم بقاءً واختلاف التعاريف من باب الإشارة إليه من وجه، لا إن التعاريف (المعرفات) نفس الاستصحاب، ولا يقدح أيضاً اختلاف المدرك كما هو واضح، أو له حقائق متباينة حسب اختلاف المدرك، فيكون معانيه ثلاثة التزام العقلاء، والظن بالبقاء، وحكم الشارع بالبقاء، ومفاد الإجماع هو الأخير أو حسب اختلاف التعاريف فتكون أزيد من ثلاثة كما لا يخفى؟

وقد اختار الأول، وفاقاً للمصنف لدليلين ظهور عدم اختلاف أهل الفن الواحد - بحسب الاصطلاح - في معنى لفظ واحد، وظهور كون الأقوال متقابلة وواردة على معنى واحد، لأنه لو تعدد الحقيقة لم يتحقق التقابل لكونه مشروطاً بوحدة الموضوع.

وأما سبب الاختلاف فأمور: - الأول: اختلاف التعاريف، وهو مدفوع لكونها تعاريف أسمية ومن قبيل شرح الأسم.

الثاني: كون الاستصحاب معدوداً من الأمارات على القول بالظن ولا معنى لذلك إلا إذا كان نفس الظن، وهو مدفوع بكون الظهورين المتقدمين أقوى من ظهور كونه معدوداً من الأمارات، فيحمل على كون مدركه منها.

الثالث: كونه معدوداً من الأدلة العقلية، ولا يتوهم مع كونه حكم الشارع بالبقاء عند الجميع، كما لا يخفى.

الرابع : اختلاف المدارك، ولكنه لا يكشف عن اختلاف الحقيقة أولاً، وأنه أضعف من الظهورين المتقدمين ثانياً<sup>١</sup>.

أقول: من الواضح أن محاولة الشيخ الآخوند إلى إرجاع التعاريف المعطاة للاستصحاب إلى معنى واحد غير تامة، لأنهم لا أقل قد اختلفوا في أن الاستصحاب هو حكم شرعي كغيره من الأحكام الشرعية، بغض النظر عن كونه أصلاً أو أمارة، أو هو دليل على الحكم الشرعي وليس هو نفس الحكم الشرعي، وبالتالي فإن إرجاع التعاريف إلى معنى واحد غير تام بدعوى أن التعاريف تشير إلى الحقيقة الواحدة من وجه.

وهذا غير مقبول لأن التعريف يراد به إعطاء حد، للمعرف، وإبراز معناه بتمام ماله من الحدود عند السامع، وإلا ما فرض كونه تعريفاً ليس بتعريف حتى وأن أريد به التعريف الأسمي.

نعم اختلاف المدارك لا تؤدي إلى اختلاف الحقيقة، إذ لا جامع بحسب المشارب فيه من جهة المباني الثلاثة في حجيته، وهي الأخبار، وبناء العقلاء، وحكم العقل، فلا يصح أن يعبر عنه بالإبقاء على جميعها وذلك لأن المراد منه إن كان الإبقاء العملي من المكلف فليس بهذا المعنى مورداً لحكم العقل، لأن المراد من حكم العقل هو اذعانه، واذعانه إنما هو بقاء الحكم لا ابقائه العملي من المكلف، وإن كان المراد منه الإبقاء غير المنسوب إلى المكلف، فلا جهة

<sup>١</sup> الكفاية - تعلية مشكيني ج ٤ ص ٣٧٥-٣٧٦



جامعة بين الإلزام الشرعي الذي هو متعلق بالإبقاء وبين البناء العقلاني والادراك العقلي.

وأجيب عنه: بأن الاستصحاب هو القاعدة في العمل المجعولة من قبل الشارع، وهي قاعدة واحدة في معناها على جميع المباني غاية الأمر اختلاف الدليل عليها<sup>١</sup>، ولو أدت الى اختلافها لما كانت مدارك لشيء واحد بل كانت مدارك لأشياء شتى بعدد المدارك.

وأما لو أخذنا بنظر الاعتبار اختلافهم في كون الاستصحاب من الأمارات كما يظهر من تعريف البعض له، كتعريف المحقق القمي (قده)، كون حكم أو وصف يقيني الحصول في الآن السابق مشكوك البقاء في الآن اللاحق<sup>٢</sup>، حيث أخذ كون حكم الذي يبدو منه كاشفية الاستصحاب عن الحكم، وكذا تعريف ((البناني)) من المالكية حيث عرفه ثبوت أمر في الزمن الثاني في الأول، لفقدان ما يصلح للتغيير<sup>٣</sup>، فقد أخذ كلمة ثبوت كما يبدو منها الكاشفية، فعلى هذين التعريفين فالاستصحاب أمانة.

وأما على تعريف البعض كالشيخ الأنصاري (قده) الذي أخذ كلمة ((إبقاء)) حيث يظهر منه أنه أصل.

ومن الواضح أن الثمرة تختلف على المبنيين، ومعه فكيف يمكن إرجاع هذه التعاريف الى مفهوم واحد.

<sup>(١)</sup> أصول المظفر ص ٢٧٧

<sup>(٢)</sup> القوانين ج ٢ ص ٥٧ - عن قرارات حسن عبد الساتر لبحث السيد الشهيد الصدر ج ١٣ ص ٣٤

<sup>(٣)</sup> ذكره حسن عبد الساتر في تقاريراته ج ١٣ ص ٣٤



وأما القول بأنها تعاريف شرح أسمية كما هو ديدن المصنف (قده) في غالب التعاريف الواردة في الكفاية بدعوى العلم بأن غرضهم من التعريف - التعريف اللفظي.

بل الأمر بالعكس فأن الغرض من التعريف بيان المبدأ التصوري للعنوان، وإعطاء حد له يميزه عن غيره بتمام جهات التمييز، والشاهد هو النقض عندهم على التعاريف بعدم العكس تارة وبعدم الطرد أخرى.

خصوصاً أنهم يتكلمون في ميدان اختصاصهم وتعريفهم فيما هو مختص بعلمهم واصطلاحهم الخاص بهذا المفهوم، وبالأخص قد يتبلور معنى محدد للمفهوم في بدايات بحث المسألة.

ومن هنا حاول بعض الاعلام ذكر تعريفين له أحدهما يناسب كونه أمانة، والآخر يناسب كونه أصل كما فعل المحقق الخوئي (قده)، حيث عرفه لو فرض كونه امانة بأنه الحيثية الكاشفة عن البقاء، وهذه الحيثية الكاشفة هي عبارة أخرى عن اليقين بالحدوث، وعلى هذا الأساس ينبغي تعريفه بأنه اليقين بالحدوث.

وعرفه على كونه أصلاً (( حكم الشارع ببقاء اليقين في ظرف الشك من حيث الجري العملي. <sup>(١)</sup> ))

ويرد على التعريف الأول وهو اليقين بالحدوث .. الخ



أولاً: أن الحيثية الكاشفة عن البقاء على تقدير وجودها غير قائمة باليقين بالحدوث فضلاً عن الشك بالبقاء، بل هي قائمة بنفس الحدوث، بدعوى أن ما يحدث الغالب عند العقلاء بقاءه، وليس اليقين إلا طريق إلى تلك الأمانة وهذا من قبيل اليقين بوثاقة الراوي، وعلى هذا فالتعريف يصاغ بالشكل باليقين بالحدوث مباشرة، وهذا معناه تعريفه بنفس الأمانة.

وثانياً: أنه سواء كان الاستصحاب أصلاً أو أمانة، فإنه لا شك في وجود حكم ظاهري مجعول في مورده، والخلاف في أن الاستصحاب مجعول بنكتة الكشف أو لا؟ وحينئذٍ بناء على الأمارية، فلا ضرورة في تعريفه بنفس الأمانة، وإنما ينبغي تعريفه بالحكم الظاهري المجعول ليلائم كلا المسلكين.

وثالثاً: أنه يمكن تعريف الاستصحاب ((عبارة عن مرجعية الحالة السابقة حين الشك بزوالها)) ويراد بالحالة السابقة اليقين بالحدوث، ومعه تكون هذه المرجعية أمراً محفوظاً على كل المسالك والاتجاهات المزبورة في الاستصحاب، لأنها عنوان ينتزع من الأمارية والأصلية معاً، وهو مناسب لكل الألسن في جعل الاستصحاب شرعاً، من لسان جعل الحالة السابقة منجزة، أو لسان جعلها كاشفة، أو جعل الحكم ببقاء اليقين لأن المرجعية تنتزع من كل هذه الألسنة<sup>١</sup>.

ولا بد من اصلاح التعريف الجامع بضم قيد (في الزمن اللاحق) كي يتميز عن قاعدة اليقين، حيث الشك بزوال الحالة، في زمانها وفي ما بعد زمانها،

<sup>١</sup> (الاجابات الثلاثة للسيد الشهيد (قده) - تقارير عبد الساتر ج ١٣ ص ٣٧-٣٨)

والمطلوب في الاستصحاب هو الثاني لا الأول، فكان ذكر القيد ضرورياً، لاصلاح التعريف، كما أنه لا حاجة لاعطاء تعريف للاستصحاب ليقع مورداً للمناقشة بين الأعلام بعد عدم ورود اللفظة لا في الكتاب ولا في السنة بهذه الهيئة، نعم وردت بهيئات أخرى لمعنى آخر، ومن هنا فلا حاجة لابرار تعريف للاستصحاب، نعم يعطى تعريفاً كمبدأً تصوري للمفهوم، وأنه ماذا يراد من كلمة الاستصحاب.

قوله (قده): ((ثم لا يخفى أن البحث في حجيته مسألة أصولية؛ حيث يبحث فيها لتمهيد قاعدة تقع في طريق استنباط الأحكام الفرعية، وليس مفادها حكم العمل بلا واسطة، وإن كان ينتهي إليه، كيف؟! وربما لا يكون مجرى الاستصحاب إلا حكماً أصولياً كالحجية مثلاً هذا لو كان الاستصحاب عبارة عما ذكرنا.

وأما لو كان عبارة عن بناء العقلاء على بقاء ما علم ثبوته، أو الظن به الناشئ من ملاحظة ثبوته، فلا إشكال في كونه مسألة أصولية.

وكيف كان، فقد ظهر مما ذكرنا في تعريفه اعتبار أمرين في مورده، القطع بثبوت شيء، والشك في بقاءه، ولا يكاد يكون الشك في البقاء إلا مع اتحاد القضية المشكوكة والمتيقنة بحسب الموضوع والمحمول، وهذا مما لا غبار عليه في الموضوعات الخارجية في الجملة)).

ثم إن مسألة الاستصحاب مسألة أصولية لا فقهية لانطباق ضابط المسألة الأصولية عليها، فإن المسألة الأصولية هي كل مسألة أمكن أن يستنبط منها حكم فرعي، والاستصحاب كذلك، فيقال مثلاً أن صلاة الجمعة كانت واجبة زمن الحضور ويشك في بقاء وجوبها زمن الغيبة، وكلما شك في بقاءه فهو محكوم بالبقاء، والنتيجة أن صلاة الجمعة محكوم ببقاء وجوبها في زمن الغيبة، وليست مسألة الاستصحاب من المسائل الفقهية إذ ليس مفادها حكم العمل بلا واسطة





بأن يكون موضوعها عمل المكلف ومحمولها الحكم الشرعي كما في وجوب الصلاة وحرمة شرب الخمر ونحوهما كي تكون مسألة فقهية (٤٠).

والمسألة الأصولية وإن كانت مرتبطة بعمل المكلف إلا أنها ليست مرتبطة به مباشرة على حد ارتباط الوجوب للصلاة بل هي مرتبطة به بشكل غير مباشر فلا تكون مسألة فرعية، وبما يوضح كونها مسألة أصولية هو أن الاستصحاب قد يجري في غير الحكم الفرعي كجريانه في الحجية المشكوكة، كما لو فرض أن الظواهر كانت حجة سابقاً ثم شك في بقاءها على الحجية لاحقاً فإن استصحاب بقاءها على الحجية جار مع أنه استصحاب في غير الحكم الفرعي.

ولو صح توهم كون مسألة الاستصحاب من المسائل الفرعية فإنه إنما يصح لو كان الاستصحاب عبارة عن الحكم ببقاء الحكم - كما اخترناه - وأما لو عرف بأنه التزام العقل بالبقاء أو الظن بالبقاء فلا مجال لتوهم كون المسألة فرعية أصلاً فإن التزام العقل أو الظن ليس حكماً شرعياً فرعياً كي يتوهم.

وقد ظهر مما ذكرناه في تعريف الاستصحاب اعتبار أمرين في مورد جريانه (٤١) وهما: اليقين السابق، والشك اللاحق، ولا بد أن يكون طارئاً على نفس القضية المتيقنة السابقة من دون تغيير لا في موضوعها ولا في محمولها، وهو ما يعبر عنه عندهم بوحدة القضية المتيقنة والمشكوكة، فقولنا زيد قائم وهي قضية مركبة من محمول وموضوع إذا تيقن بها سابقاً فلا بد أن يكون الشك طارئاً على نفس القضية المذكورة من دون تغيير في الموضوع أو المحمول، فلا يمكن أن يستصحب عمر قائم لعدم وحدة الموضوع، ولا يمكن أن يستصحب زيد مجتهد لتغير المحمول، بل لا بد أن يستصحب زيد قائم، وهذه الأمور الثلاثة مستفادة من نفس تعريف الاستصحاب فإن قولنا (شك في بقاءه) يدل على اعتبار الشك بالمطابقة، وعلى اعتبار اليقين السابق بالالتزام، فإن الشك في بقاء شيء لا يصدق



إلا إذا تيقن بذلك الشيء سابقاً وهكذا يدل على اعتبار الاتحاد في الموضوع والمحمول بالدلالة الالتزامية فأن مع تغير الموضوع أو المحمول لا يصدق الشك في بقاء الشيء.

\*\*\*\*\*

(٤٠) قال في العناية: (نعم) إذا وقعت مسألة الاستصحاب في طريق لاستنباط الأحكام الشرعية الجزئية كما في الاستصحابات الجارية في الشبهات الموضوعية فهي من القواعد الفقهية نظير قاعدتي الطهارة والحل وكذا الفراغ والصحة ونحوها من القواعد الفقهية التي يستنبط منها أحكام شرعية جزئية كطهارة هذا وحلية ذاك<sup>١</sup>.

والقول بأن المسألة أو القاعدة الفقهية يستنبط منها، لا يخلو من مسامحة، إذ في القواعد الفقهية لا يوجد استنباط لأحكام جديدة بل هي تطبيق كلي القاعدة على مصاديقه في الخارج، بخلاف قاعدة الاستصحاب إذا وقعت في طريق استنباط أحكام شرعية كلية، وربما مقصوده كما يظهر من عباراته بأن الاستصحاب من المسائل الفقهية الجزئية الفرعية كما الجاري في الشبهات الموضوعية هي من القواعد الفقهية حيث لا تقع في طريق الاستنباط كالقواعد الفقهية الأخرى.

هذا وقد قرب المرحوم المشكيني (قده) الوجه الثاني الذي قاله المصنف ((وهو ليس مفادها حكم العمل بلا واسطة ..)) بالقول .. واضح، فقد دفعه بأنه اظهر من أن يخفى؛ لأن كون مسألة أصولية أحياناً لا يوجب كونه كذلك

<sup>١</sup> (العناية ج ٥ ص ١٢)



مطلقاً، كما هو كذلك في قاعدة نفي الحرج الجارية فيها أحياناً عند بعض، كما في مسألة وجوب الفحص عن المعارض حتى يحصل القطع.

وهذا جواب نقضي باعتبار أن ما ذكره (قده) مما لا تنتهي الى المكلف، بل هي مختصة بالمجتهد خاصة، فما ذكره المصنف في القول وإن كان ينتهي إليه في غير محله.

وأما الوجه الأول فقد أورد عليه: أنه أن اعتبر التغيرات في المستنبط والمستنبط منه وجوداً كما هو صريحه في أول الكتاب؛ حيث عطف الانتهاء على الاستنباط حتى تدرج الأصول العملية في الأصول، فواضح أنه غير متحقق في المقام.

وإن لم يعتبر بل كفى التغير المطلق - ولو كان مفهوماً - مثل تغير الكلي مع أفرادهِ، فهو متحقق في القواعد الثلاثة والاستصحاب الجاري في الشبهة الموضوعية أيضاً<sup>١</sup>.

أقول: ويمكن أن يقال في دفعه: بأن القاعدة الفقهية لا تحتاج الى حد وسط لأنها بنفسها حكم شرعي كلي فرعي، بخلاف المسألة الأصولية، فأنها بحاجة الى وسط تقع في طريق الاستنباط وحملها كونها كبرى القياس، إذ لا يمكن استنتاج الحكم من نفس الكبرى كما هو حال القاعدة الفقهية.

هذا وقد ذكر المشكيني (ره) أيضاً قول بعض السادة المعاصرين في أن الوجه في الاندراج: أن وحدة العلم تارة تكون من قبل وحدة الموضوع، وأخرى

(١) الكفاية ج ٥ تعليقة مشكيني ص ٣٨٤-٣٨٣



من وحدة المحمول وثالثة من وحدة الغرض، على سبيل منع الخلو، وكل منها منتف في الأصول؛ لعدم الوحدات الثلاث في مسائلها، فحينئذٍ ليس الأصول علماً واحداً، بل علوم مشتتة، فكل مسألة ذكرت فيها فهي منها حتى لو فرض ذكر القواعد الثلاثة (الطهارة ونفي الضرر والحرَج) فيها تكون داخلة فيها.

فأورد عليه: أولاً: إن التمايز بينها بالاعراض فقط، لا بالاولين، كما برهنا عليه في أول الكتاب.

وثانياً: إن وحدة الغرض كاشفة — إننا — عن وحدة الموضوع فلا يمكن فرض تعدد الموضوع مع وحدة الغرض.

وثالثاً: أن تأليف الأصول أما أن يكون بلا غرض أو مع أغراض متعددة أو مع غرض وحداني، ولا سبيل إلى الأول، لأن مصنف العلم من العقلاء، وكذا الثاني؛ لبعده أو لا ولتصريحهم بأن الغرض منه هو الاستنباط كما يشهد به تعريفهم المشهور فتعين الثالث، وهذا الوحداني ليس إلا استنباط الحكم الفرعي، وحيث كان ذلك غير مترتب على الاستصحاب؛ لأنه نفس المستنبط فلا جرم لا يكون من الأصول فتبين أن الاستصحاب بهذا المعنى لا يمكن أن يندرج في الأصول.

(٤١) لا بد من التمييز جيداً بين قواعد ثلاث، وهي قاعدة الاستصحاب

وقاعدة اليقين وقد يعبر عنها بالشك الساري، وقاعدة المقتضي والمانع، ففي قاعدة الاستصحاب يفرض يقين سابق قد حدث متعلق بشيء، ومن ثم شك في بقاء نفس ذلك الشيء الذي تيقن به سابقاً، فيما قاعدة اليقين تفترض اليقين



بحدوث شيء سابقاً والشك لاحقاً لا في بقاءه كما هو حال قاعدة الاستصحاب بل الشك في نفس الحدوث السابق، خذ لذلك مثلاً إذا تيقن بحياة زيد يوم الجمعة ثم شك يوم السبت بنفس حياته يوم الجمعة بأن سرى الشك الى يوم الجمعة، أي أنه تبدل يقينه السابق الى الشك، فاحتمل بطلان يقينه السابق وكون زيد حياً، فهذا مورد قاعدة اليقين، وقد تسمى بالشك الساري أيضاً لأن الشك عند حدوثه يوم السبت يسري الى نفس اليقين السابق ويزلزه بخلافه في الاستصحاب فأن اليقين السابق باق على حاله ولا يتزلزل بالشك، ومنه يتضح أن farkاً أساسياً بين القاعدتين، فإنه في الاستصحاب يختلف متعلق اليقين عن متعلق الشك، إذ متعلق اليقين فيه هو الحدوث سابقاً، بينما متعلق الشك فيه هو البقاء لاحقاً، بينما في قاعدة اليقين يكون متعلق الشك واليقين واحداً، فكما أن اليقين متعلق بحياة زيد يوم الجمعة فكذلك الشك فإنه متعلق بحياته يوم الجمعة.

وبعبارة أخرى: فأن الشك في مورد الاستصحاب يتعلق ببقاء اليقين وليس في نفس الفترة الزمنية التي تعلق بها اليقين، بينما الشك في موارد القاعدة يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين، ويلحظ نفس الفترة الزمنية وعليه فلا بد من الحكم بحياة زيد يوم الجمعة وأما بقاؤها الى السبت لا يرتبط بقاعدة اليقين، لأن المفروض أنه كان حياً يوم الجمعة لا بقاؤها الى يوم السبت.

بينما في الاستصحاب لا بد من الحكم بحياة زيد يوم السبت لأن الشك في موردته يتعلق ببقاء المتيقن، لا بنفس ما تعلق به اليقين ولا في نفس المرحلة



الزمنية التي تعلق بها اليقين ولك أن نفرق بينهما: بأن الشك في قاعدة اليقين ناقض تكويناً لليقين السابق، لأن الشك فيها يتعلق بنفس ما تعلق به اليقين وفي نفس الفترة الزمنية، فيسري الشك الى نفس اليقين السابق ويزلزلهُ، فلا يبقى يقيناً، ولهذا يستحيل أن يجتمع معه في زمان واحد.

بينما الاستصحاب فأن الشك فيه ليس ناقضاً لليقين بل يبقى اليقين السابق على ثبوته دون أن يتزلزل.

وعلى هذا فلو قلنا بحجية الاستصحاب فلا بد من الحكم ببقاء حياة زيد يوم السبت بينما لو كانت قاعدة اليقين حجة فلا بد من الحكم بحياته يوم الجمعة، وأما بقاؤها الى يوم السبت فلا يرتبط بقاعدة اليقين، إذ المشكوك في القاعدة هو تيقن حياة زيد يوم الجمعة لا بقاؤها الى يوم السبت.

وأما قاعدة المقتضي والمانع: وهي القاعدة التي يبني بها على انتفاء المانع، وثبوت المقتضي، وذلك لأن اليقين فيها متعلق بوجود المقتضي، والشك فيها متعلق بوجود المانع فلو أغتسل شخص من الجنابة بصب الماء على جسمه، ولكنه أحتمل وجود الحاجب الذي يمنع من وصول الماء الى الجسم كله، فهنا يكون المقتضي، وهو الصب متيقناً، ولكن وجود الحاجب يكون مشكوكاً، وحينئذ لا بد من الحكم بثبوت وتحقق المقتضي - وهو الطهارة - ولا يلزم إعادة التطهير ثانية، والقاعدة المذكورة لم تثبت حجيتها لا من الروايات ولا من العقلاء حيث لم يقم عندهم بناء على الحكم بتحقق المقتضي عند اليقين بتحقق مقتضيه والشك في المانع.

والقاعدة تشترك مع الاستصحاب في وجود اليقين والشك إلا أنها في القاعدة يتعلقان بأمرين متغايرين ذاتاً، إذ أن اليقين يتعلق بالمقتضي، والشك يتعلق بالمانع، بخلاف قاعدة الاستصحاب فإن متعلقهما واحد.



قوله (قده): ((وأما الأحكام الشرعية — سواءً كان مدركها العقل أم النقل — فيشكل حصوله فيها؛ لأنه لا يكاد يشك في بقاء الحكم إلا من جهة الشك في بقاء موضوعه؛ بسبب تغير بعض ما هو عليه مما احتمل دخله فيه حدوثاً أو بقاءً، وإلا لما تخلف الحكم عن موضوعه إلا بنحو البداء بالمعنى المستحيل في حقه تعالى، ولذا كان النسخ بحسب الحقيقة دفعاً، لا رفعاً.

ويندفع هذا الإشكال: بأن الاتحاد في القضيتين بحسبهما، وإن كان مما لا محيص عنه في جريانه، إلا أنه لما كان الاتحاد بحسب نظر العرف كافياً في تحقيقه، وفي صدق الحكم بقاء ما شك في بقاءه، وكان بعض ما عليه الموضوع من الخصوصيات التي يقطع معها بثوب الحكم له، مما يعد بالنظر العرفي من حالاته — وإن كان واقعاً من قيوده ومقوماته — كان جريان الاستصحاب في الأحكام الشرعية الثابتة لموضوعاتها عند الشك فيها، لأجل طروء انتفاء بعض ما احتمل دخله فيها، مما عد من حالاتها، لا من مقوماتها بمكان من الإمكان؛ ضرورة صحة إمكان دعوى بناء العقلاء على البقاء تعبداً، أو لكونه مظنوناً ولو نوعاً، أو دعوى دلالة النص، أو قيام الإجماع عليه قطعاً؛ بلا تفاوت في ذلك بين كون دليل الحكم نقلاً أو عقلاً.





أما الأول فواضح.

وأما الثاني؛ فلأن الحكم الشرعي المستكشف به عند طروء انتفاء ما احتمل دخله في موضوعه، مما لا يرى مقوماً له، كان مشكوك البقاء عرفاً؛ لاحتمال عدم دخله فيه واقعاً، وإن كان لا حكم للعقل بدونه قطعاً)).

أما الاستصحابات الجارية في الأحكام الشرعية فلا يمكن افتراض وحدة الموضوع فيها أصلاً لأن الحكم إذا ثبت لموضوع من الموضوعات فلا يمكن أن يتصور حصول الشك (٤٢) في بقاء ذلك الحكم له إلا إذا تغير بعض خصائصه وقيوده إذا لو لم يتغير فيها شيء فلا يحصل الشك في بقاء الحكم بل يتيقن بقاؤه، فإن موضوع الحكم إذا لم يتغير أصلاً فلا بد أن يكون الحكم باقياً إلا إذا فرض إن الحاكم بالحكم ظهر له عدم المصلحة في بقاءه، فإنه في مثل ذلك يمكن أن يرتفع الحكم وإن كان الموضوع باقياً، ولم يتغير منه شيء إلا أن هذا إنما يصح افتراضه في حق غيره سبحانه وتعالى فلا يمكن افتراضه فيه إذ يلزم منه البداء الذي هو عبارة عن ظهور ما خفي وهو مستحيل في حقه سبحانه لأنه يلزم منه نسبة الجهل إليه تعالى، ومن أجل استحالة البداء في حقه تعالى، فسر النسخ بأنه دفع الحكم لا رفعه، بمعنى أن النسخ ليس معناه إنشاء الحكم على نحو الاستمرار إلى الأبد ثم رفعه وإزالته بعد ذلك، فالنسخ بهذا المعنى يلزم منه نسبة الجهل إليه تعالى، بل هو بمعنى إنشاء الحكم من أول الأمر إلى مدة معينة، وعلى هذا فلا يمكن في الاستصحابات الحكيمة افتراض وحدة الموضوع وأنكر جماعة من الاخباريين جريان الاستصحاب في الشبهة الحكيمة، وهو مذهب الاخباريين حيث ذهبوا



الى عدم اعتبار الاستصحاب في الأحكام الشرعية الكلية إلا في عدم النسخ، وفصلوا بين هذا وبين غيره فقالوا بجريانه.

هذا وفصل الشيخ الأنصاري (قده) في الاستصحاب في الشبهة الحكمية فقال أن الحكم الشرعي إنما يمكن استصحابه إذا كان مستكشفاً من دليل ثقلي، وإما إذا كان مستكشفاً من دليل عقلي فلا يمكن جريانه، وقد علل ذلك بأن العقل إذا حكم على شيء بحكم فلا بد أن يحدد موضوع حكمه بكامل أجزائه وقيوده، ومع تحديدها كذلك لا يمكن افتراض حصول الشك في البقاء لأن الموضوع بتمام قيوده إذا كان باقياً فيحصل اليقين ببقاء الحكم وإن لم يكن باقياً فيحصل اليقين بعدم بقاء الحكم، بمعنى أن وحدة القضيتين المتيقنة والمشكوكه غير حاصلة بحسب الموضوع أو المحمول في الأحكام الشرعية التي مدرکہا العقل (٤٣).

وأجاب عنه المصنف، بأن الشك في بقاء الحكم وإن كان لا يمكن حصوله إلا مع تغير بعض الخصائص والقيود، إلا أننا بالإمكان افتراض نحو خصوصية لا يتغير الموضوع عرفاً بتغيرها بمعنى أنه يمكن تصور الإهمال في موضوع حكم العقل حيث يستقل العقل بحكم خاص على موضوع مخصوص مع وجود حالة مخصوصة فيه لكن من غير أن يدرك دخلها في المناط على نحو إذا انتفت الحالة أدرك فقد المناط فيه بل يدرك فقط تحقق المناط مع وجود الحالة فيستقل بالحكم ولا يدرك تحقق المناط مع انتفائها فلا يستقل بالحكم ولا بانتفائه، خذ مثلاً خصوصية التغير في الماء المتغير فأن الماء إذا تغير صار نجساً وإذا زال تغيره من تلقاء نفسه حصل الشك في بقاءه على النجاسة لزوال خصوصية التغير التي هي خصوصية لو تغيرت لا يتغير الموضوع بنظر العرف حيث يرى العرف إن الماء الأول الذي تيقن بنجاسته سابقاً هو عين الماء الثاني الذي شك في بقاء نجاسته، وإذا كان الموضوع عرفاً فلا إشكال من هذه الناحية، وإذا كان الموضوع واحداً عرفاً فالأدلة الأربعة



للاستصحاب المذكورة سابقاً يمكن ان تجري فيقال بأنه في صورة وحدة الموضوع عرفاً يلتزم العقلاء بالبقاء، ويحصل الظن بالبقاء والنصوص تدل على عدم جواز نقض اليقين السابق والإجماع دال على لزوم الحكم بالبقاء.

وأما ما فصله الشيخ الأنصاري (قده) فيرد عليه أنه عند انتفاء بعض الخصوصيات وإن كان يلزم منه انتفاء حكم العقل إلا أنه لا يلزم انتفاء الحكم شرعاً جزماً بل من الممكن بقاءه فيستصحب، خذ لذلك مثلاً، الكذب الذي يحكم العقل بحسنه إذا كان موجباً للإصلاح ولم يترتب عليه ضرر، إذ مع اجتماع الأمرين يحرز العقل كونه ذا مصلحة فيكون حسناً ولكن إذا انتفى الأمر الثاني فلا يلزم من انتفائه انتفاء كونه ذا مصلحة واقعاً بل لعله بلا مصلحة ولكن العقل لا يدرك ذلك وإنما يدرك المصلحة مع اجتماع الأمرين، وإذا كان من المحتمل بقاءه على المصلحة مع انتفاء الأمر الثاني فيكون الحكم الشرعي محتمل البقاء فيستصحب، فإذا كان كذب معين في زمان سابق حسناً عقلاً لاجتماع الأمرين فيه فيكون واجباً شرعاً، فإذا زال الأمر الثاني وشك في بقاء الوجوب الشرعي جرى الاستصحاب.

وبالجملة: ان كان مدرك الحكم الشرعي النقل فالأمر واضح، وإن كان مدركه العقل فقد بين فيما مر أنه لا بأس بجريان الاستصحاب من جهة أن العقل يدرك دخل الخصوصية في المصلحة مع وجودها، ولكنه لا يدرك دخلها في المصلحة بنحو إذا انتفت الخصوصية أدرك فقد المناط والمصلحة، فهو يدرك تحققها مع وجود الحالة المخصوصة ولا يدرك تحقق المناط مع انتفائها فهو لا يستقل بالحكم لأنها غير موجودة ولا بانتفاء الحكم لأنه لا يدرك دخلها في المناط على نحو لو انتفت أدرك فقد المناط والمصلحة.



(٤٢) ذكر المصنف أنه يعتبر في مورد الاستصحاب توفر أمرين ثانيهما الشك في البقاء وهو لا يتصور إلا مع بقاء الموضوع، وقد عبر عنه باتحاد القضية المتيقنة والمشكوكة، وهنا وقع الإشكال في جريان الاستصحاب في الشبهة الحكمية، وإن كان المشهور يقول بجريانه، كما هو الحال عند الشك في طهارة الماء المتغير بعد زوال تغيره بالنجاسة، ففي مثل هذا النوع وغيره من الشبهة الحكمية يجري الاستصحاب حيث أن المشكوك وهو الحكم الشرعي بنجاسة الماء حيث يستصحب بقاءه عند الشك فيها بعد زوال التغير، وكذا مقارنة الزوجة بعد انقطاع دمها وقبل أن تغتسل، حيث يستصحب حرمة مقاربتها، حيث يشك فيها بعد انقطاع الدم وقبل الغسل.

هذا وقد أشكل الشيخ الأنصاري (قده) وذهب إلى عدم جريان الاستصحاب بناء على الركن الثاني وهو الشك في البقاء، حيث لا يوجد شك في البقاء في الشبهة الحكمية، لأن الأحكام الشرعية الثابتة في عالم جعلها وتشريعها، والجعل في هذا العالم متصرم، فأن الأحكام المجعولة الثابتة إنما ثبتت في آن واحد دون أن يكون لبعضها تقدم ولبعضها تأخر وترتب زمني فنجاسة الماء المتغير بالنجاسة وحرمة وطء المرأة الطامث كلها أحكام مجعولة في عالم الجعل بزمان واحد وشرعت في آن واحد بحيث لم يكن هناك تشريع بالنجاسة حال التغير، وتشريع آخر بعدمها بعد زوالها بل تشريعهما كان في آن واحد، وعليه فلا يصدق الشك في بقاء النجاسة، لأن هذه النجاسة لم تشرع أولاً، كي نشك في بقائها بعد زوال التغير، نعم هو شك في أصل حدوثها،



إذن فالمتيقن حصة من الجعل والمشكوك حصة أخرى منه وعليه لا يجري الاستصحاب — للنجاسة — لأن المتيقن حدوثه غير مشكوك فيه والمشكوك فيه هو الحرمة الثابتة بشك في أصل حدوثها فضلاً عن عدم وجود شك في بقائها.

وهذا الكلام غير تام لأنه مبني على حصر الأحكام في عالم الجعل فقط، ومعه فقد يقال: ما عرفته سابقاً في تعاصر حصص المَجْعُول وتصرم أزمنتها.

ولكن الصحيح هو عدم انحصار ثبوت الحكم في عالم الجعل بل له عالم آخر وهو عالم المَجْعُول الذي هو عالم الخارج، فإنه في هذا العالم يوصف الماء بالنجاسة، ومن الواضح إن هذا الحكم الثابت للماء في عالم الخارج لها حدوث متيقن وتقبل الشك باستمرارها، حيث يقال بأن هذا الماء كان نجساً لتغييره بالنجاسة، والآن يشك في بقاءه عليها من جهة زوال تغييره فيجري استصحابها، ولو انحصر الحكم بعالم الجعل فقط، للزم عدم ثبوت نجاسة الماء حتى حين تغييره بالنجاسة، لأن نجاسته منحصرة في عالم الجعل دون عالم الخارج، وهذا ما لا يقول به أحد، فالنجاسة إنما ثبتت للموضوع الخارجي، وهو يقبل الاتصاف بالحدوث ويقبل الشك في البقاء.

وقد يأتي الإشكال على تعبير المصنف (قده) بوحدة القضية المتيقنة والمشكوك ولنأخذ مثال الماء المتغير بالنجاسة، فإنه نجس بلا إشكال، ومع زوال تغييره من تلقاء نفسه يحصل الشك في بقاء نجاسته، فيستصحب نجاسته. والإشكال على تعبير الشيخ الآخوند بهذا الشرط أن يقال: بأن الشك في بقاء الحكم السابق لا يمكن تحقيقه إلا إذا افترض زوال بعض خصوصيات



الموضوع السابقة والثابتة حال اليقين إذ مع بقائها جميعاً لا يتصور الشك كي يجري الاستصحاب، فخصوصية الماء وخصوصية التغير إذا كانتا مجتمعتين ولم تزل أحدهما حكم بنجاسة الماء ولا يمكن جريان الاستصحاب ومع فرض زوال أحدهما كما لو زال التغير فلا يكون المشكوك متحداً مع المتيقن لأن المتيقن هو نجاسة الماء المتغير بالنجاسة، والمشكوك هو نجاسة الماء غير المتغير.

نعم هناك صورة يمكن افتراض بقاء الخصوصيات بكاملها ومع ذلك يحصل الشك في بقاء الحكم كما في احتمال النسخ، فأن خصوصية الماء وخصوصية التغير قد تكونان باقيتين ومع ذلك يحتمل ارتفاع النجاسة من جهة احتمال نسخ الحكم بالنجاسة ورفعها عن الماء المتغير في الشريعة فيجري استصحاب بقاؤها، بلا اختلال للوحدة المفترضة.

ولكن هذا لا يمكن افتراضه إلا في زمان الشارع وهو زمان النبي صلى الله عليه وآله وإما بعد زمانه فلا يحتمل فيه النسخ، وعليه فلا يتصور الشك في بقاء الحكم إلا مع انتفاء بعض الخصوصيات.

والجواب عنه: وإن تقدم في الشرح مفصلاً، ولكن ههنا بيان آخر:

وقبل ذكره نذكر مقدمة حاصلها إن كل عرض يحتاج لموضوع وإلى سبب، وهذا العرض يتعدد بتعدد موضوعه، ولكنه لا يتعدد بتعدد سببه، فمثلاً الحرارة هي عرض ولها موضوع هو الماء أو الخشب، ومع افتراض وحدة الموضوع فالحرارة واحدة وإن تعدد سببها فالماء إذا حدثت له الحرارة سابقاً بسبب النار



ثم بقت حرارته بسبب الشمس لم يكن ذلك سبباً لتعدد الحرارة بل هي واحدة وإن كانت ذا سببين.

والنجاسة في المقام عرض ومعرضها هو الماء وسببها هو التغير، فإذا شك في بقاء الحكم نتيجة لافتراض فقد بعض الخصوصيات التي تعود الى السبب، فإن فقدتها لا يوجب تغير الحكم، فإن الحكم واحد وإن حصل التغير في سببه، وإما لو شك في بقاء الحكم من جهة فقد خصوصية عائدة الى الموضوع كما لو تحول الماء الى شيء آخر، فلا يمكن جريان الاستصحاب للنجاسة لأن تبدل الخصوصية العائدة الى الموضوع يوجب تغير الحكم بنجاسته لأن النجاسة عرض، وحيث تعدد موضوعه فهي تتعدد، ومعه يكون هذا الحكم — النجاسة — غير تلك الثابتة السابقة فلا يجري الاستصحاب.

ويعبر عن الخصوصية إذا كانت من قبل السبب حيثية تعليلية، وزوالها لا يغير الحكم بل هو واحد، ويعبر عن الخصوصية الراجعة الى الموضوع بالحيثية التقييدية كما لو تحول الماء الى شيء آخر، وإذا تبدل الموضوع أوجب تبدل الحكم.

وخلاصة الجواب: إذا كانت الخصوصية الزائلة من الحيثيات التعليلية لم يضر ذلك بوحدة الحكم حيث يصدق أن المتيقن عين المشكوك، ويصدق إن الموضوع محرز البقاء ولو كانت حيثية تقييدية لم يصدق فلا يجري الاستصحاب.



ولكن متى يعرف إن الخصوصية هي من قبيل الأولى أو من قبيل الثانية، حيث لا يضر زوال الأولى بجريان الاستصحاب بخلاف الثانية؟ وأجيب عنه: إن الميزان هو لسان الأدلة، فإن كان التعبير الماء نجس إن تغير فالحيثية تعليلية، وإن كان التعبير الماء المتغير نجس فالحيثية تقييدية. وأخذهما في الحكم من حق المولى فله أن يأخذهما بنحو التعليلية وله أخذهما بنحو التقييدية وإذا كانت حقاً له فلا بد من ملاحظة لسان دليله للتعرف عليها.

ونوقش: التسليم من أن أخذها حق للمولى في مقام الجعل، وبالكيفية التي يريدها، حيث يستحضر مفهوم الماء والمتغير والنجاسة، حيث يمكنه جعل التغير علة فيقول الماء نجس إذا تغير، ومن حقه أن يجعله قيداً فبقول الماء المتغير نجس.

ولكن الدليل ناظر لعالم الجعل فهو يشخص جعل المولى، وقد تقدم أن جريان الاستصحاب بهذا اللحاظ لا يتصور فيه اليقين السابق والشك اللاحق وإنما يجري بلحاظ عالم الفعلية والمجعول، ومعه فاللازم لتشخيص حال الخصوصية بلحاظ هذا العالم وأنها من أي قبيل فإن كانت في هذا العالم علة جرى الاستصحاب بالتغير علة لثبوت النجاسة وليس جزءاً من الموضوع، لأن النجاسة لا تنصب خارجاً على التغير بل على ذات الماء فإنه لا يقال التغير نجس بل يقال الماء المتغير نجس، وما دامت خصوصية التغير علة خارجاً فالاستصحاب يجري وإن أخذت بلسان دليلها بنحو الحيثية التقييدية.





وإن كانت قيداً في الموضوع لم يجر الاستصحاب حتى مع فرض أخذهما في لسان الدليل بنحو الحيثية التعليلية كما هو الحال في خصوصية الاجتهاد، فإن الحكم بجواز التقليد ينصب على الاجتهاد، فالمجتهد يجوز تقليده، فإذا زال الاجتهاد عن الشخص، وشك في بقاء الحكم بجواز التقليد لم يجر الاستصحاب حتى لو فرض أن لسان الدليل أخذ خصوصية الاجتهاد بنحو العلة، كما لو قال قلد العادل إذا كان مجتهداً.

فتشخيص حال الحيثية يرجع فيه الى ملاحظة عالم الفعلية والخارج ولا يرجع فيه الى لسان الدليل، وحينئذ يطرح السؤال التالي؟

هل المدار في تشخيص الموضوع بلحاظ عالم الخارج على النظر العرفي المسامحي أو المدار على النظر الدقي، فإن النظيرين قد يختلفان أحياناً. وأوضح مثال هو الماء الذي قدره كراً إذا أخذ منه كف فإن النظر الدقي يرى ذلك نقصاً في الكرية بينما لا يرى النظر العرفي ذلك عندما نريد في الشبهة الحكمية أن يستصحب اعتصام الكر بعد أخذ الكف منه إذا شكنا في بقاء الاعتصام وعدمه، وإما لو بنينا على النظر الدقي الذي يرى الكف جزءاً من الموضوع فلا يجري الاستصحاب لأن ما كان كراً سابقاً مغايراً للماء الفعلي بعد أخذ الكف منه، هذا في الشبهة الحكمية كما لو علمنا مقدار الكر وكان يساوي  $3 \frac{1}{2} \times 3 \frac{1}{2} \times 3 \frac{1}{2}$  شبراً، ولدينا ماءً معيناً لا نعرف مقداره هل هو هذا المذكور أو هو مكعب (٣)، ففي هذه الحالة إذا أخذنا كفاً من الماء فسوف نشك في بقاء الكرية لاحتمال إن الشارع حدده بالتحديد الأول دون



الثاني، واحتمال العكس فتكون الكرية منعدمة على الأول وباقية على الثاني، فالشك هنا في بقاء الكرية بنحو الشبهة الحكمية.

وأخرى يكون على نحو الشبهة المفهومية، كما لو عرفنا مقدار الكر وأنه يساوي ٢٧ شبر ونفرض أن ماءً معيناً لا نعرف أن مقداره ٢٧ بلا زيادة أو هو بمقدار ٢٧ مع الزيادة، فأخذ كف منه يزيل كريته على الأول دون الثاني، وفي هذه الحالة لا يكون الشك في بقاء الكرية ناشئاً من عدم المعرفة بالحكم الشرعي في تحديد الكر بل هو ناشئ من الشك في الموضوع خارجاً وأنه يزيد على ٢٧ شبراً أو لا يزيد.

(٤٣) قال في العناية: أما استصحاب نفس الأحكام العقلية، فلم يظهر من المصنف في حقه لا نفيّاً ولا اثباتاً (والحق) أنه مما لا يجري (لكن لا) لما أفاده الشيخ أعلى الله مقامه من عدم جواز تطرق الإهمال الى موضوع حكم العقل بعد ما عرفت من جواز تطرقه إليه في الجملة بالمعنى المذكور (بل لأن) الاستصحاب سواءً كان اعتباره من باب الظن أو من باب الاخبار هو حكم شرعي لا محالة أما على الثاني فواضح وأما على الأول فبلحاظ إمضائه بناء العقلاء على البقاء فإذا كان الاستصحاب حكماً شرعياً فحكم الشارع ببقاء حكم العقل السابق عند الشك في بقائه مما يخرج عن الحكم العقلي الى الشرعي ولو بقاءً لا حدوثاً، وهذا واضح<sup>١</sup>.

<sup>١</sup> (العناية ج ٥ ص ٢٤)



وبإمكان الشيخ الأنصاري (قده) الجواب عن ذلك: بأنه في المستقلات العقلية فأن ما يحكم به العقل يحكم به الشرع، فكل حكم عقلي من المستقلات العقلية هو مما حكم به الشرع، فلو حكم الشرع بحكم، وإن كان هو حكم شرعي إلا أنه أيضاً حكماً عقلياً، فإنه إذا ثبت ملازم أحد المتلازمين ثبت الثاني.

قوله (قده): (( إن قلت: كيف هذا مع الملازمة بين الحكمين؟ قلت: ذلك لأن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف، لا في مقام الثبوت، فعدم استقلال العقل إلا في حال غير ملازم لعدم حكم الشرع في غير تلك الحال، وذلك لاحتمال أن يكون ما هو ملاك حكم الشرع - من المصلحة أو المفسدة التي هي ملاك حكم العقل - كان على حاله في كلتا الحالتين، وإن لم يدركه إلا في أحدهما، لاحتمال عدم دخل تلك الحالة فيه، أو احتمال أن يكون معه ملاك آخر بلا دخل لها فيه أصلاً، وإن كان لها دخل فيما أطلع عليه من الملاك.

وبالجملة: حكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل واقعاً، لا ما هو مناط حكمه فعلاً، وموضوع حكمه كذلك مما لا يكاد ينطرق إليه الإهمال والإجمال، مع تطرقه إلى ما هو موضوع حكمه شأنًا، وهو ما قام به ملاك حكمه واقعاً، فربّ خصوصية لها دخل في استقلاله مع احتمال عدم دخله، فبدونها لا استقلال له بشيء قطعاً، مع احتمال بقاء ملاكه واقعاً، ومعه يحتمل بقاء حكم الشرع جدًّا؛ لدورانه معه وجوداً وعدمًا فافهم وتأمل جيداً)).



إن قلت: كيف يستصحب الحكم الشرعي المستكشف بحكم العقل عند طرو انتفاء ما احتمل دخله فيه مع وجود الملازمة بين الحكمين حكم العقل وحكم الشرع جميعاً.

قلت: إننا وإن كنا من القائلين بالملازمة إلا أنا نقول بالملازمة من جانب الوجود ولا نقول بها من جانب عدم، بمعنى أنه إذا استقل العقل بحكم حكم الشرع أيضاً على وفقه، وإما إذا لم يستقل العقل بحكم لطرؤ انتفاء ما احتمل دخله فيه لم يحكم الشرع به أيضاً ليس بصحيح إذ ليس كلما لم يحكم به العقل لطرؤ انتفاء ما احتمل دخله في حكمه لم يحكم به الشرع أيضاً.

هو إن حكم العقل بحسن الكذب من جهة عدم توفر الأمر الثاني في مثال الكذب المتقدم لا يلزم من ذلك انتفاء الحكم الشرعي أيضاً، فإن الحكمين وإن كان كل منهما ناشئاً من المصلحة إذ لولاها لما حكم العقل بحسن الكذب ولما حكم الشرع بوجوبه، إلا أنه من الممكن أن نفترض - كما تقدم وإن الأمر الثاني ليس دخیلاً في المصلحة وإنما ماله الدخالة هو خصوص الأمر الأول، ولكن لما لم يحرز العقل ثبوت المصلحة إلا عند توفر كلا الأمرين لم يحكم بحسنه عند فقد الأمر الثاني، ولما أدرك الشارع عدم مدخلية الأمر الثاني في تحقق المصلحة حكم بوجوب الكذب عند توفر الأمر الأول فقط.

وقد عبر المصنف عن طرفي الوجود والعدم بمقامي الإثبات والشبوت لاعتقاده أن الملازمة تكون في مقام الإثبات والاستكشاف دون مقام الشبوت والواقع.

ومن المحتمل أن التفكيك بين الحكمين له توجيه آخر - وهو - أن يكون لحسن الكذب ملاكات لا ملاك واحد كما كنا نفترض في التوجيه السابق أحدهما يعتبر فيه الأمر الثاني أيضاً والآخر يعتبر فيه الأمر الأول، والعقل لم يطع على



الملاك الثاني وإنما اطلع على الأول فقط فيما اطلع الشارع على كلا الملاكين فإنه في مثل هذه الحالة إذا انتفى الأمر الثاني فلازمه انتفاء الملاك الأول الذي اطلع عليه العقل، فينتفي حكمه، ولكن لما كان الملاك الثاني موجوداً وأطلع عليه الشرع فيلزم بقاء حكمه وإن فرض عدم بقاء حكم العقل من جهة عدم اطلاعه على الملاك الأول الذي فرض انتفائه بانتفاء الأمر الأول.

وبالجملة: إن للعقل حكمان، أحدهما واقعي شأني، أي تقديري بمعنى أن العقل لو أدرك المصلحة أو المفسدة في شيء لحكم بالوجوب أو الحرمة، وحكم واقعي فعلي، وهو لا يكون إلا بعد إدراك المصلحة أو المفسدة، والفرق بينهما واضح، هو إن ملاك حكم العقل الأول هو المصلحة أو المفسدة بما هي هي من دون دخل الإدراك فيه أصلاً وإما ملاك حكمه الثاني (الفعلي) هي المصلحة أو المفسدة المدركة المحرزة للعقل لا بما هي هي فما لم يدرك المصلحة أو المفسدة لم يحكم على طبقها بالوجوب أو الحرمة حكماً فعلياً.

وحكم الشرع إنما يتبع ما هو ملاك حكم العقل شأناً وهو نفس المصلحة أو المفسدة بما هي هي لا ما هو ملاكه فعلاً وهي المصلحة أو المفسدة المدركة للعقل على وجه إذا لم يدرك العقل المصلحة أو المفسدة ولم يحكم فعلاً لم يحكم الشارع أيضاً، فانتفاء الحكم العقلي الفعلي لا يلزم انتفاء الحكم الشرعي أيضاً، فزُب خصوصية، كما في مثال الكذب، حيث الأمر الثاني فيه - وهو الضرر - لها مدخلة في الحكم العقلي الفعلي ولا مدخلة لها في الحكم العقلي الشأني، وبانتفاء الحكم العقلي الفعلي لا يكون حكم الشرع منتفياً لبقاء الحكم العقلي الشأني، وملاكه هو ملاك الحكم الشرعي فيدور معه وجوداً وعدماً.

ثم أمر المصنف بالتأمل جيداً (٤٤).



(٤٤) وما يمكن توجيه التأمل أخذ أمور:

**الأمر الأول:** ما أشير إليه في العناية، من أن المصنف عبّر عن طرفي الوجود والعدم بمقامي الإثبات والثبوت (فقال): إن الملازمة إنما تكون في مقام الإثبات والاستكشاف لا في مقام الثبوت .. ولم يحسن التعبير فيهما بذلك فإن مقامي الإثبات والثبوت عبارة عن مقامي الدلالة والواقع وليست الملازمة في مقام الدلالة دون الواقع<sup>١</sup>.

أقول: لا معنى للملازمة في مقام الثبوت دون الإثبات، ولا في المقامين لأن حكم العقل يعني إدراكه، وهو أنسب لمقام الإثبات دون الثبوت.

**الأمر الثاني:** أن ما ذكره المصنف (قده) من الجواب، إنما يناسب الحكم الشأني، حيث ينتفي حكم العقل دون الشرع، مع إن حكم العقل لا مورد له في مقام الشأنية ليقال بانتفائه، بل مورده مقام الفعلية، وعليه فما ذكره من التفكيك بين الحكمين غير سليم من جهة اختلاف المقامين فما هو منتف من حكم العقل هو مقام الفعلية وما أثبتته من حكم الشرع هو مقام الشأنية، وعليه لا حاجة لاستصحاب الحكم الشأني.

**الأمر الثالث:** وهو ما يمكن جعله شاهداً على الأمر الثاني المتقدم من حيث أن المسألة هي في استصحاب الحكم الشرعي الذي مستنده الحكم العقلي.

## الوسيط في علم الأصول.....(٣٦٠)

من جهة تصور بقاء موضوعه على ما هو عليه أو انتفائه لانتفاء ما هو  
دخل في حكمه، وعلى هذا فما لم يكن للعقل حكم، لم يكن موضوع حكم الشرع  
هو الحكم العقلي.



قوله (قده): (( ثم أنه لا يخفى اختلاف آراء الاصحاب في حجية الاستصحاب مطلقاً، وعدم حجيته كذلك، والتفصيل بين الموضوعات والاحكام، أو بين ما كان الشك في الرافع وما كان في المقتضي، الى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، على أقوال شتى لا يهمننا نقلها ونقل ما ذكر من الاستدلال عليها، وإنما المهم الاستدلال على ما هو المختار منها — هو الحجية مطلقاً — على نحو يظهر بطلان سائرهما، فقد استدل عليه بوجوه:

الوجه الأول: استقرار بناء العقلاء من الإنسان — بل ذوي الشعور من كافة أنواع الحيوان — على العمل على طبق الحالة السابقة، وحيث لم يردع عنه الشارع كان ماضياً.

وفيه: أولاً: منع استقرار بنائهم على ذلك تعبداً، بل إما رجاءً واحتياطاً، أو اطمئناناً بالبقاء، أو ظناً به، ولو نوعاً أو غفلة، كما هو الحال في سائر الحيوانات دائماً وفي الإنسان أحياناً.

وثانياً: سلمنا ذلك، لكنه لم يعلم أن الشارع به راض، وهو عنده ماضٍ، ويكفي في الردع عن مثله ما دل من الكتاب والسنة على النهي عن اتباع غير العلم، وما دل على البراءة أو الاحتياط في الشبهات، فلا وجه



لاتباع هذا البناء فيما لا بد في اتباعه من الدلالة على إيمائه؛ فتأمل جيداً)).

ثم لا يخفى اختلاف آراء الفقهاء في موضوع حجية الاستصحاب، على أقول شتى، فذهب بعض الى حجيته مطلقاً، فيما ذهب آخرون الى عدم الحجية مطلقاً، وفصل آخرون في حجيته فيما بين الاستصحاب الجاري في الأحكام وبين الجاري في الموضوعات وفصل آخر ما بين الشك في الرفع وبين ما كان الشك في المقتضي، الى غير ذلك من التفاصيل الكثيرة، وقد أشار إليها المظفر (ره) في أصوله، ولم يتعرض المصنف الى هذه الأقوال ونقل ما ذكر فيها من الاستدلال عليها، وإنما تعرض لختاره وهو الحجية مطلقاً، على نحو يظهر به بطلان بقية الأقوال، وقد استدل على حجية الاستصحاب بوجوه:

الأول: بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة، واستمرار العمل عليها، بل وذوي الشعور من الحيوانات كافة على الجري على طبق الحالة السابقة فهي ترجع الى اوكارها التي تركتها قبل مدة، وهكذا وهذه السيرة كانت جارية أمام مرأى ومسمع من الشارع المقدس وهو لم يردع عنها مع إمكان ردعه عنها، فتكون حجة فيما قامت عليه وهو الاستصحاب ويرده أمران:

الأمر الأول: أن استقرار العقلاء على العمل على طبق المسألة السابقة ليس تعديداً لأجل حجية الحالة السابقة، فهم يعملون بها إما احتياطاً أو رجاءً أو اطمئناناً بالبقاء أو ظناً به ولو نوعاً وربما يعملون بها غفلة أو عادة وألفة، فإذا لا تكون السيرة بما هي سيرة حجة.

الأمر الثاني: لو سلمنا قيام السيرة على العمل على طبق الحالة السابقة لكننا لا نسلم عدم ردع الشارع عنها لكفاية النهي - عمومات واطلاقات الكتاب



والسنة - عن العمل بدون علم، ومن المعلوم إن الاستصحاب غاية ما يفيدته هو الظن فيكون مشمولاً للعمومات والاطلاقات المذكورة كما ويمكن استفادة الردع من أدلة البراءة وأدلة الاحتياط في الشبهات فإنه إذا فرض الشك للمكلف في أصل التكليف فأن مقتضى حديث الرفع هو جريان البراءة وعدم جواز إجراء الاستصحاب فيما لو فرض أن الحالة السابقة هي ثبوت التكليف، وهكذا لو فرض شك المكلف في المكلف به فأن مقتضى أدلة الاحتياط هو وجوب الاحتياط وعدم جواز إجراء الاستصحاب في أحد الطرفين لو كانت الحالة السابقة فيه هي عدم التكليف مثلاً وعليه فلا وجه لإتباع هذا البناء فيما لا بد في أتباعه من الدلالة على إمضائه، وقد عرفت عدمها، ثم أمر المصنف بالتأمل جيداً (٤٥).

\*\*\*\*\*

(٤٥) ولعل مراد المصنف من التأمل هو أن يقال بأن إحراز هذا البناء حتى في الأحكام الشرعية لو كانوا من أهل الشرع، وإلا لم ينفع إحرازه في أمورهم العرفية حتى وإن أنضم إليه عدم الردع من الشارع، وعدم المانع منه، حيث يستكشف رضا الشارع بهذا البناء.

أو لعله للإشارة الى عدم صلاحية العمومات والاطلاقات الناهية عن إتباع غير العلم، وذلك لأن المقصود من النهي عن إتباع غير العلم هو النهي عنه لإثبات الواقع به، والمقصود من الاستصحاب ليس إثبات الواقع فلا يكون مشمولاً للنهي، فهو خارج عنها تخصصاً.



أو لعله أن أدلة الاستصحاب في عرض أدلة الاحتياط والبراءة فلا يصلحان للردع عنه لأن كل منهما موضوعه الشك، إن لم نقل بأن أدلة الاستصحاب مقدمة على أدلة هذه الأصول<sup>١</sup>.

أو لعله مخالفة لما قاله في مبحث الخبر الواحد حيث أدعى أن العمومات مما لا تكفي في الردع عن السيرة العقلانية المستقرة على العمل بخبر الثقة بزعم الدور، وقد أغفل الدور في المقام رأساً، وقد عرفت جوابه مما مر من المظفر (قدس سره).

---

<sup>١</sup> نفس المصدر السابق

قوله (قده): ((الوجه الثاني أن الثبوت في السابق موجب للظن به في اللاحق.

وفيه: منع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً، فإنه لا وجه له أصلاً، إلا كون الغالب فيها ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم، وهو غير معلوم، ولو سلم، فلا دليل على اعتباره بالخصوص مع نهوض الحجة على عدم اعتباره بالعموم.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع عليه، كما عن المبادئ حيث قال: (الاستصحاب حجة؛ لإجماع الفقهاء على أنه متى حصل حكم ثم وقع الشك في أنه طراً ما يزيله أم لا، وجب الحكم ببقائه على ما كان أولاً، ولولا القول بأن الاستصحاب حجة، لكان ترجيحاً لأحد طرفي الممكن من غير مرجح) انتهى، وقد نقل عن غيره أيضاً.

وفيه: أن تحصيل الإجماع في مثل هذه المسألة — مما له مبان مختلفة — في غاية الإشكال، ولو مع الاتفاق، فضلاً عما إذا لم يكن، وكان مع الخلاف من المعظم؛ حيث ذهبوا الى عدم حجيته مطلقاً أو في الجملة؛ ونقله مرهون جداً لذلك، ولو قيل بحجيته لو لا ذلك)).

الوجه الثاني: المتيقن ثبوته سابقاً يظن ببقائه لاحقاً، ومع حصول الظن ببقائه فيمكن البناء عليه، والحكم ببقائه، ويرد عليه أمران:



الأمر الأول: منع حصول الظن بالبقاء فأن الظن المذكور إنما يحصل من جهة الغالب من الأشياء أنها إذا حدثت في زمان سابق أن تدوم الى الزمان اللاحق، ومن المحتمل أن لا تدوم أحياناً، فالغلبة المذكورة هي المنشأ لحصول الظن، ويمكن منعها بأن يقال: بأن كثيراً من الأشياء تحدث من دون أن تبقى مستمرة الى زمان.

الأمر الثاني: أنه لو سلم حصول الظن المذكور فلا دليل على حجتيه (٤٦) بل قام الدليل على عدم حجية مثل هذا الظن وهو العمومات الناهية عن إتباع غير العلم.

الوجه الثالث: دعوى الإجماع على حجية الاستصحاب، ويرده: أن الإجماع الكاشف عن قول المعصوم (عليه السلام) - مما لا يمكن تحصيله في هذه المسألة مما لها مباني مختلفة ومدارك متعددة - في غاية الإشكال هذا أولاً، وثانياً: لو سلم الاتفاق المذكور (٤٧) ولكنه غير كاشف عن رأي المعصوم (عليه السلام) لأن الاتفاق إنما يكون كاشفاً إذا لم يكن معلوم المدرك أو محتمل المدرك، ومن الواضح أن المدرك بل المدارك في المقام محتملة وهي ما تقدم من الوجهين، وعليه فالإجماع المحصل الكاشف عن قول المعصوم (عليه السلام) لا يمكن تحصيله لهذين الوجهين، وإذا لم يمكن تحصيل الإجماع فلا يكون نقله حجة لأن نقل الإجماع - لو بني على حجتيه - فإنما يكون حجة إذا أمكن تحصيل الإجماع الكاشف عن قول المعصوم (عليه السلام) وبما أن تحصيل الإجماع في المقام غير ممكن على ما تقدم فنقله لا يكون حجة.

\*\*\*\*\*

(٤٦) أجب العناية عن دعوى المصنف بمنع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلاً ولا نوعاً .. الخ بأنه خلاف الإنصاف جداً (ودعوى) أنه لا وجه لذلك إلا كون الغالب فيما ثبت أن يدوم مع إمكان أن لا يدوم وهو غير معلوم



(مما لا وجه له) فأن معنى كون الغالب فيما يثبت أن يدوم هو إذا يستمر الى آخر وقت أمكن بقاءه الى ذلك الوقت إلا إذا اتفق زواله احياناً قبل انتهاء أجله الطبيعي بسبب خاص وداع مخصوص وهو أمر صحيح معلوم لا غير معلوم.  
(نعم يصح) أن يقال أن مجرد الثبوت في السابق مما لا يوجب الظن بالبقاء شخصاً كما هو الظاهر المستدل بل مما يوجب الظن بالبقاء نوعاً كما أفدناه.<sup>١</sup>

وهذا منه غريب لأن الظن بالبقاء إنما هو الشخصي لا النوعي، إذ هو المطلوب في الاستصحاب أما الظن النوعي فمما لا سبيل اليه.  
مع أن افادة الظن بالبقاء إنما هو بحكم العادة والألفة وليس بنكتة الكشف، فلا دليل على حجيته، ولذا قال، في العناية نعم على هذا التقدير لا يكون هذا الوجه وجهاً مستقلاً على حدّه لاعتبار الاستصحاب غير ما تقدم فأن مجرد الظن الحاصل من الثبوت السابق مما لا يصلح الاعتماد عليه ما لم يعتمد في اعتباره على بناء العقلاء الممضى من قبل الشارع، ومع الاعتماد على بنائهم لا يكون هذا الوجه الثاني دليلاً مستقلاً برأسه غير الوجه الأول.<sup>٢</sup>  
أقول: ولو كان الدليل موجوداً على اعتبار مثل هذا الظن لكان هو الدليل على الاستصحاب لا دعوى الظن بالبقاء، نعم تكون هذه الدعوى محققة لموضوع الدليل.

---

<sup>١</sup> العناية ج ٥ ص ٣٥

<sup>٢</sup> نفس المصدر



والأولى أن يسمى هذا الدليل بالدليل العقلاني لا العقلي لابتناؤه على قيام سيرة العقلاء على الجري على طبق الحالة السابقة بدعوى الظن ببقائها.

(٤٧) قال في العناية رداً على دليل المصنف الثاني لرد دعوى الظن، بل قد عرفت الدليل بالخصوص على اعتبار الظن الحاصل من مجرد الثبوت في السابق وهو بناء العقلاء كافة على العمل على طبق الحالة السابقة فيما إذا أفاد الوثوق والاطمئنان ولو بضميمة ما أجبننا به عن رادعية الآيات والروايات المتقدم شرحه.<sup>١</sup>

وفيه: ما عرفت من عدم شمول العمومات للمقام، مع أن عمل العقلاء فيما أفاد الوثوق هو فيما من شؤونهم المعاشية وأمورهم الاجتماعية، وهذا واضح.

---

<sup>١</sup> نفس المصدر



قوله (قده): ((الوجه الرابع: - وهو العمدة في الباب - الأخبار المستفيضة

منها: صحيحة زرارة: قال: قلت له: الرجل ينام وهو على وضوء، أتوجب الخفقة أو الخفقتان عليه الوضوء؟

قال: يا زرارة، قد تنام العين، ولا ينام القلب والأذن، وإذا نامت العين والأذن والقلب فقط وجب الوضوء.

قلت: فإن حُرِّك في جنبه شيء وهو لا يعلم؟

قال: لا، حتى يستيقن أنه قد نام، حتى يجيء من ذلك أمر بين وإلا فإنه على يقين من وضوئه، ولا ينقض اليقين أبداً بالشك، ولكنه ينقضه بيقين آخر.<sup>١</sup>

وهذه الرواية وإن كانت مضمرة إلا أن إضمارها لا يضر باعتبارها؛ حيث كان مضمراً مثل زرارة، وهو ممن لا يكاد يستفتي من غير الإمام - عليه السلام - لا سيما مع هذا الاهتمام.

وتقريب الاستدلال بها: أنه لا ريب في ظهور قوله (عليه السلام): ((وإلا فإنه على يقين....)) إلى آخره، عرفاً في النهي عن نقض اليقين بشيء بالشك فيه، وأنه عليه السلام بصدد بيان ما هو علة

<sup>١</sup> (الوسائل ب ١ من أبواب نواقض الوضوء ح ١ ص ١٧٥)

الجزء المستفاد من قوله عليه السلام، ((لا)) في جواب: ((فإن حُرِّك في جنبه...)) الى آخره وهو اندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الكلية الارتكازية الغير المختصة بباب دون باب.

واحتمال أن يكون الجزء هو قوله: ((فإنه على يقين...)) الى آخره غير سديد فإنه لا يصح إلا بإرادة لزوم العمل على طبق يقينه، وهو الى الغاية بعيد، وأبعد منه كون الجزء قوله: ((ولا تنقض..)) الى آخره، وقد ذكر ((فإنه على يقين...)) للتمهيد.

الوجه الرابع - وهو العمدة في الباب- الروايات، ومنها - صحيحة زرارة الأولى- وهي مضمرة، ولكنه غير ضار لأن مثل زرارة من لا يناسبه السؤال من غير الإمام (عليه السلام) لمكانته العالية على أن الاهتمام الشديد الملحوظ في الرواية الناشئ من تكرار السؤال والجواب قرينة أخرى على أن المسؤول هو الإمام (عليه السلام) لا غيره، وعلى هذا فالمناقشة في صحة السند عقيمة، وإنما المهم الكلام في الدلالة.

ودالتها على حجية الاستصحاب تكاد تكون واضحة حيث ذكر فيها الإمام عليه السلام ولا ينقض اليقين بالشك أبداً، فهي واضحة في حجية الاستصحاب، وهذا مما لا كلام فيه.

هذا وقد وقع الكلام في أن الرواية المذكورة تدل على حجية الاستصحاب في خصوص باب الوضوء، أو انها تدل على حجية الاستصحاب مطلقاً في الوضوء وغيره.



ويمكن تقريب ذلك: بأن يقال: أن كلمة (إلا) فإنه على يقين... الخ)) مركبة من كلمتين ((أن)) الشرطية و ((لا)) النافية، والشرطية تحتاج لفعل الشرط وجوابه، أما فعل الشرط فهو غير مذكور بلا إشكال ولا بد من تقديره، والتقدير هو إن لم يستيقن أنه قد نام ..)) وإما جواب الشرط ففيه كلام، حيث الاحتمالات فيه ثلاثة، على تقدير الاحتمال الأول يكون الاستدلال بالرواية تاماً، وهذه الاحتمالات هي .. الأول: أن يكون جواب الشرط مقدراً والتقدير هكذا (( وإن لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الوضوء، وإما قوله (عليه السلام) ((فإنه على يقين من وضوئه)) فهو ليس جواباً للشرط وإنما هو علة للجواب المقدر الذي ذكرناه، وأنه لا يجب الوضوء لأنه على اليقين من وضوئه سابقاً واليقين لا ينقض بالشك أبداً، وهذا التعليل ظاهر بقضية كلية ارتكازية عقلائية (٤٨) عامة من غير اختصاص باب الوضوء وليس تعليلاً تعبدياً، والقضية العامة أن اليقين بأي شيء لا ينقض بالشك، وهي ممضاة من قبل الشارع فتكون حجة.

الثاني: أن يكون الجواب هو قوله عليه السلام ((فإنه على يقين من وضوئه)) وبناءً عليه لا بد من تحويلها من جملة خبرية الى جملة انشائية (٤٩)، ومن دون ذلك لا يمكن أن تقع جواباً للشرط، فيصبح المعنى هكذا ((وإن لم يستيقن أنه قد نام فليض وليبق على يقينه ولا ينقض اليقين بالشك)) وبناءً عليه أيضاً يلزم أن تكون جملة ((لا تنقض اليقين بالشك)) مؤكدة لما قبلها، وعطفها عليها تفسيري، حيث تكون بمعناها لا مغايرة لها، وبناءً على هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال كما هو واضح حيث أنه لا تكون جملة ((فإنه على يقين)) تعليلاً حتى يقال بأن التعليل ظاهر في أنه تعليل بأمر ارتكازي بل يستفاد منها حجية الاستصحاب في باب الوضوء واستفادة ذلك مبني على تحويل الجملة الخبرية الى انشائية وهو خلاف الظاهر.



الثالث: أن يكون الجواب هو قوله (عليه السلام) ((ولا تنقض اليقين بالشك)) ويكون قوله فإنه على يقين من وضوئه بمثابة التمهيد للجواب والتقدير هكذا وإذا لم يستيقن أنه قد نام، وعلى هذا الاحتمال لا يتم الاستدلال أيضاً لنفس ما ذكرناه في الاحتمال السابق، بل هذا الاحتمال أضعف من سابقه لأن المناسب دخول الفاء على جملة ((ولا ينقض اليقين ..)) فيما لو كان هو جواب الشرط.

\* \* \* \* \*

(٤٨) قال في العناية: وأما العلة في المقام فهي عبارة عن اندراج اليقين والشك في مورد السؤال تحت القضية الكلية المرتكزة في أذهان العقلاء الغير مختصة بباب دون باب وهي عدم نقض اليقين أبداً بالشك وعدم رفع اليد عن العمل على طبق الحالة السابقة ما لم يعلم بالخلاف أصلاً فقوله — عليه السلام — فإنه على يقين .. بمنزلة الصغرى وقوله عليه السلام ولا تنقض اليقين بالشك أبداً بمنزلة الكبرى فيكون ذلك إمضاء لما أستقر عليه بناء العقلاء وامضاء لما استمر عليه سيرتهم وتصحيحاً لما جرى ديدنهم وهو المطلوب، والعقلاء كما أشرنا لا يكاد يعملون على طبق الحالة السابقة إلا إذا أفادت هي الوثوق والاطمئنان بالبقاء والصحيحة مما له إطلاق بنهي عن النقض مطلقاً ولو لم يكن هناك وثوق واطمئنان بالبقاء ما لم يكن هناك يقين آخر بنقضه (ومن هنا يظهر) إن اعتراف المصنف هنا بالقضية الارتكازية غير المختصة بباب دون باب وإخراج اليقين والشك في مورد السؤال في تلك القضية مناف لما تقدم منه آنفاً من



منع استقرار بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة بما هي هي على وجه الاستصحاب وإن بنوا عليه بملاكات متعددة.. الخ<sup>١</sup>.

أقول: من الواضح أن نظر هذا الدليل من خلال التعليل بالقضية الارتكازية هو إمضاء لها، ومعنى الإمضاء أنها قبله وإن عمل بها لكن لا لأجل التعبد بل لما ذكره المصنف من الملاكات، وإن لم يستوعبها ويكون إشارة الشارع الى هذا الارتكاز في المدى الذي لا يستوعبه كلام المصنف، ومن هنا فهو لم يتمم الأدلة السابقة واعتمد على الروايات خاصة، وهذا أمر واضح من حيث أنه لو لا الرواية لم يكن مجال لإمضاء ما ارتكز من بناء عند العقلاء.

هذا مع ما قيل: بأن عمل العقلاء على طبق الحالة السابقة من جهة الاطمئنان بالبقاء، حيث يرتبون الأثر عليها لأجل الاطمئنان الحاصل لديهم ببقاء الحالة السابقة، ومن ثم تكون السيرة دليلاً على حجية هذا الاطمئنان وليست دليلاً على الاستصحاب الذي يفيد الظن بالبقاء تعبدًا.

بمعنى أن القيد ليس هو الاطمئنان بالبقاء بل القيد هو جريان السيرة على العمل بالحالة السابقة مع طرو الشك في البقاء، وهذا المقدار لم يثبت قيام السيرة عليه.<sup>٢</sup>

ولكن هذا الفارق مما أَلْغاه المصنف — أي مصنف الحلقة الثانية — حيث ذهب الى أن الاستصحاب لا يتقوم بالشك في البقاء دائماً بل يجري في بعض

<sup>١</sup> العناية ج ٥ ص ٣٩

<sup>٢</sup> شرح الحلقة الثانية للسيد الحيدري



الأحيان بوجود اليقين السابق والشك اللاحق حتى مع عدم صدق الشك في البقاء عليه.

(٤٩) وقد يلاحظ على هذا الاحتمال بأنه لا ربط حينئذ بين الشرط والجزاء؛ لأن اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم، بل هو ثابت على أي حال، ومن هنا يتعين حمل الجملة ((فإنه على يقين... الخ)) على الانشائية لأجل تصوير الترتب بين طرفي الجملة الشرطية، من الشرط والجزاء، ويراد بها الحكم بأنه متيقن تعبدًا، وليست خبرية تتحدث عن اليقين الواقعي بوقوع الوضوء منه وهذا اليقين ثابت على أي حال، ولكنه غير مترتب على اليقين بعدم النوم بخلاف اليقين التعبدي بالوضوء فإنه يمكن أن يكون مترتباً على عدم اليقين بالنوم لأنه حكم شرعي وليس أمراً واقعياً.

ومن هنا يكون حمل الجملة المذكورة على الانشائية خلاف الظاهر، ولذا يكون هذا الاحتمال ضعيفاً، وأضعف منه الاحتمال الثالث لأن الجزاء لا يناسب الواو.

ولكن ظاهر قوله (عليه السلام) ((فإنه على يقين من وضوئه)) كونه على يقين فعلي، وهذا إنما ينسجم مع حمل اليقين على اليقين التعبدي الشرعي كما يفترضه هذا الاحتمال، لأن اليقين أن حملناه على اليقين التعبدي الشرعي فهو يقين فعلي بالوضوء ولا ينسجم مع حمل اليقين على الواقعي لأنه غير فعلي، بل المناسب أن يقال: فإنه كان على يقين... الخ)).



إن ظهور الجملة في فعلية اليقين قد يتخذ قرينة على حملها على الانشائية، وعلى هذا يدور الأمر بين حمل الجملة على الانشائية، وظهورها في الفعلية لليقين وبين بقائها على الخبرية، والثاني أقوى، وبهذا يصبح المعنى أنه إذا لم يستيقن أنه قد نام فلا يجب عليه الضوء لأنه كان على يقين من وضوئه ثم شك فيه، ولا ينبغي أن ينقض اليقين السابق بالشك اللاحق.<sup>١</sup>

---

<sup>١</sup> انظر شرح الحلقة الثانية لكل من شرحها.

قوله (قده): ((وقد أنقذ مما ذكرناه، ضعف احتمال اختصاص قضية (لا تنقض ..) الى آخره باليقين والشك بباب الوضوء جداً، فإنه ينافيه ظهور التعليل في أنه بأمر ارتكازي لا تعبدى قطعاً، ويؤيده تعليل الحكم بالمضي مع الشك في غير الوضوء في غير هذه الرواية بهذه القضية يرادفها فتأمل جيداً.

هذا مع أنه لا موجب لاحتماله إلا احتمال كون اللام في اليقين للعهد، إشارة الى اليقين في ((فإنه على يقين من وضوئه)) مع أن الظاهر أنه للجنس كما هو الأصل فيه، وسبق: ((فإنه على يقين ..)) الى آخره، لا يكون قرينة عليه، مع كمال الملازمة مع الجنس أيضاً، فافهم.

مع أنه غير ظاهر في اليقين بالوضوء؛ لقوة احتمال أن يكون ((من وضوئه)) متعلقاً بالظرف لا بـ((يقين))، وكان المعنى: فإنه كان من طرف وضوئه على يقين، وعليه لا يكون الأوسط إلا اليقين، لا اليقين بالوضوء، كما لا يخفى على المتأمل.

وبالجملة: لا يكاد يشك في ظهور القضية في عموم اليقين والشك، خصوصاً بعد ملاحظة تطبيقها في الأخبار على غير الوضوء أيضاً)).

هذا وقد اتضح ضعف احتمال اختصاص الصحيحة بحجية الاستصحاب في باب الوضوء دون غيره من الأبواب الفقهية، كما ذكره الشيخ الأنصاري (قده)





لاحتال كون اللام للإشارة الى خصوص اليقين بالوضوء في الصغرى وهي قوله (عليه السلام) (فإنه على يقين من وضوئه)، فلو انضمت الكبرى لافادت قاعدة كلية في باب الوضوء خاصة وأنه لا ينقض اليقين بالوضوء بالشك فيه.

وقد أجاب المصنف (قده): إن ظاهر التعليل وهو قوله - عليه السلام - فإنه على يقين من وضوئه ولا ينقض اليقين بالشك، هو التعليل باندراج اليقين والشك في مورد السؤال في القضية الارتكازية الكلية العامة من عدم جواز نقض اليقين أبداً بالشك، ولو كانت اللام للعهد لكان تعليلاً باندراجها في القضية التعبدية وهي عدم نقض اليقين بالوضوء بالشك، وهذا المعنى غير مرتكز في أذهان العقلاء بالخصوص كما هو واضح، فيكون التعليل بأمر تعبدى وهو لا معنى للتعليل به، ويؤيده: إن جملة ((لا تنقض اليقين بالشك)) قد تمسك بها الإمام (عليه السلام) في موارد أخرى كما سيأتي في الصحاح الأخرى وتمسكه عليه السلام بها في غير باب الوضوء يدل على عدم اختصاصها بباب الوضوء.

وظاهر اللام جنسية لأن ذلك هو الأصل فيها، وهذا الظهور لا بد من الأخذ به ولا يضعفه سبق اليقين بالوضوء، لأن سبق اليقين بالوضوء لا ينافي كون المراد من اللام هو الجنس دون العهد بل هو مما يتلائم معه كمال الملائمة، وقد أمر المصنف بالفهم (٥٠) ولعله إن سبق اليقين بالوضوء مما يوهن ظهور اللام في الجنس، وكون اللام للعهد لا للجنس مبني على كون لفظة من وضوئه متعلقة (٥١) بلفظة (يقين) بنفسها فيكون اليقين حينئذٍ في الصغرى وهي قوله عليه السلام ((فإنه على يقين من وضوئه)) خاصاً بالوضوء أي أنه على يقين بوضوئه ولا ينقض اليقين بالوضوء أبداً بالشك، وأما لو كان متعلقاً بالظرف (على يقين) حيث يصبح المعنى فإنه من وضوئه على يقين ولا تنقض اليقين أبداً بالشك فلا يكون اليقين في الصغرى خاصاً كي تكون اللام في يقين الكبرى للإشارة إليه



بل جنساً مطلقاً فيكون اليقين في الكبرى أيضاً مطلقاً وعليه لا يبقى مجال للتوهم المذكور ولم تكن القاعدة مختصة بباب الوضوء بل هي عامة لتأم الأبواب الفقهية.

\*\*\*\*\*

(٥٠) وتفسير الفهم من وجوه..

الوجه الأول: ما تقدم في الشرح، فإن سبق اليقين بالوضوء مما يوهم كون اللام للجنس لا للعهد.

الوجه الثاني: ما أشار إليه في التعليقة للمشكيني (ره) من إن مختار المصنف من كون اللام موضوعه للتزيين وهذا ينافي ما ذكره هنا كونها للجنس.

الوجه الثالث: ولعله أن تمسك الإمام (عليه السلام) بالقضية الارتكازية في غير هذه الصحيحة كما سيأتي، ولكن يمكن أن يقال أن المورد في الجميع خاصاً وليس بعام فكيف يجعله شاهداً ومؤيداً على إرادة الجنس.

(٥١) هل أن كون اللام عهدية يستوجب الاختصاص أو لا؟

والجواب أنه لا يستوجب، لأن اليقين المستعمل والمشار إليه بلام العهد قد استعمل في طبيعي اليقين لا في اليقين الخاص بالوضوء، وإذا كان كذلك فمدخول اللام في الكبرى هو طبيعي اليقين أيضاً، لأن لام العهد تشير الى نفس المعهود فإن كان جزئياً فالعهد جزئي ومثاله المعروف النص القرآني ((كما أرسلنا الى فرعون رسولاً فعصى فرعون الرسول)) المزمّل ١٥ وإن كان المعهود كلياً فالعهد كلياً كما في النص ((كمشكاة فيها مصباح، المصباح في زجاجة))



الآية ٣٥ النور، ويكون المشار إليه في الفقرة الثانية هو طبيعي المصباح، لأن الظاهر من لفظة المصباح في الفقرة الأولى هو الطبيعي.

وفي المقام فإن كلمة يقين في قوله (عليه السلام) فإنه على يقين من وضوئه، أريد بها طبيعي اليقين، بقريضة عدم تعارف تعدية اليقين بحرف الجر (من) حيث لم يعهد تعدي اليقين الى معموله بـ من، فلا يصح القول تيقنت من الحدث، وإنما يقال تيقنت الحدث، قال تعالى ((وجعلنا منهم أئمة يهدون بأمرنا لما صبروا وكانوا بآياتنا يوقنون)) السجدة ٢٤، أي كانوا يوقنون بآياتنا.

وعليه فإن قوله (عليه السلام) (من وضوئه) ليس متعلقاً لليقين فلا يصلح لتقييده به لأن الذي يصلح لتقييد العامل إنما هو متعلقه (معموله) وحيث أنه ليس متعلقاً له فلا يكون مقيداً له، بل أن (من) في الواقع قيداً للظرف وهو محذوف، والتقدير (من جهة وضوئه) فحذف المضاف قد جعل دخول (من) على المضاف إليه، وإلا فواقع العبارة هكذا ((فإنه على يقين من جهة وضوئه)) فيكون المقيد هو مدخول (من) وهو الظرف، وثبوت عدم تقييد اليقين بحرف الجر ومدخوله يثبت أن اليقين قد استعمل في معناه الواسع، إذ لا موجب لتقييده بجهة خاصة وهي اليقين بوضوئه بعد أن لم يكن من وضوئه متعلقاً لليقين وإذا كان كذلك فاليقين الذي هو مدخول لام العهد هو طبيعي اليقين وبهذا يثبت أن قوله (عليه السلام) لا تنقض اليقين بالشك هو قاعدة

كلية أراد الإمام (عليه السلام) من ذكرها التنبيه على ما هو المركوز في أذهان العقلاء وبهذا يتم المطلوب في حجية الاستصحاب بهذه الرواية<sup>١</sup>.

وهذا البيان مع فنيته، فإنه لم يلتفت الى إن استعمال من وضوئه وانها متعلقة لليقين، هو من كلام الإمام (عليه السلام) الشارع، ومجرد استعماله فهو صحيح بل ومتعارف، وبالتالي فينهار أساس ما بني عليه من عدم تعارف ذلك وإن استشهد بالآية القرآنية ((يوقنون)).

نعم ما ذكر احتمال في مقابل احتمال صحة الاستعمال وتعارفه، إلا إذا ادعي قوة الاحتمال الأول، وهو مدفوع بنفس كلام الإمام (عليه السلام) في الصحيحة ولعل زهاب صاحب العناية الى التأمل جيداً في الطلب في محله<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> ذكر هذا البيان - محمد صنقور - شرح الحلقة الثانية ج ٢ ص ٣٦٤  
<sup>٢</sup> العناية ج ٥ ص ٤٣



قوله (قده): ((ثم لا يخفى حسن إسناد النقض — وهو ضد الإبرام — الى اليقين، ولو كان متعلقاً بما ليس فيه اقتضاء للبقاء والاستمرار؛ لما يتخيّل فيه من الاستحكام، بخلاف الظن، فإنه يظن أنه ليس فيه إبرام واستحكام وإن كان متعلقاً، بما فيه اقتضاء ذلك، وإلا لصح أن يستند الى نفس ما فيه المقتضي له، مع ركافة مثل ((نقضت الحجر من مكانه)) و لما صح أن يقال ((انتقض اليقين باشتعال السراج)) فيما إذا شك في بقاءه للشك في استعداده، مع بدهة صحته وحسنه.

وبالجملة: لا يكاد يشك في أن اليقين — كالبينة والعهد — إنما يكون حسن إسناد النقض إليه، بملاحظته، لا بملاحظة متعلقه، فلا موجب للإرادة ما هو أقرب الى الأمر المبرم، أو أشبه بالمتين المستحكم مما فيه اقتضاء البقاء؛ لقاعدة ((إذا تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات)) بعد تعذر إرادة مثل ذلك الأمر مما يصح إسناد النقض إليه حقيقة.

فإن قلت: نعم، ولكنه حيث لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة، فلو لم يكن هناك اقتضاء البقاء في المتيقن، لما صح إسناد الانتقاض إليه بوجه ولو مجازاً، بخلاف ما إذا كان هناك، فإنه وإن لم يكن معه — أيضاً — انتقاض حقيقة، إلا أنه صح إسناده إليه مجازاً، فإن



اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر مستحكم، قد انحل وانفصم بسبب الشك فيه، من جهة الشك في رافعه.

قلت: الظاهر أن وجه الإسناد هو لحاظ إتحاد متعلقي اليقين والشك ذاتاً، وعدم ملاحظة تعددهما زماناً، وهو كاف عرفاً في صحة إسناد النقض إليه واستعارته، له، بلا تفاوت في ذلك أصلاً - في نظر العرف - بين ما كان هناك اقتضاء البقاء وما لم يكن، وكونه مع مقتضي أقرب بالانتقاض وأشبه، لا يقتضي تعيينه لأجل قاعدة ((إذا تعذرت الحقيقة))، فإن الاعتبار في الأقربية إنما هو بنظر العرف لا الاعتبار، وقد عرفت عدم التفاوت بحسب نظر أهله.

هذا كله في المادة)).

تفصيل الشيخ الأنصاري (قده) بين الشك في المقتضي فلا يكون الاستصحاب حجة وبين الشك في الرافع فيكون حجة، وذكر إن الشك في بقاء المتيقن تارة يكون مسبباً عن احتمال وجود الرافع للمتيقن، وفي مثل ذلك يكون الاستصحاب حجة، وأخرى يكون مسبباً عن الشك في قابلية المتيقن واقتضائه للبقاء لأجل حصول الرافع وفي مثله لا يكون الاستصحاب حجة، فالزوجة إذا وجدت وتحققت وشك في بقائها فليس الشك في بقائها مسبباً عن الشك في بقائها من جهة عدم اقتضائها للبقاء والاستمرار، لأن لها القابلية على البقاء الى ما شاء الله، وإنما الشك إذا طرأ عليها فهو مسبب عن احتمال طرو الطلاق، ومثال



الثاني: ما إذا كان الإنسان مغبوناً في البيع فإنه لا إشكال في ثبوت الخيار له بحيث لو أطلع على غبنه جاز له فسخ العقد من الأول - أول زمان اطلاعه على الغبن - ولكنه آخر ولم يفسخ، فهل يكون خياره باقياً أو لا؟ وفي هذا المثل لا يكون الشك في البقاء ناشئاً عن احتمال حصول الرفع، لأن الرفع هو الإسقاط ونحوه والمفروض عدم حصوله جزماً، بل الشك ناتج عن احتمال أن خيار الغبن لا استعداد له للبقاء الى ما بعد الزمان الأول.

هذا مخلص تفصيل الشيخ الأنصاري (قد) (٥٢) وقد استدل عليه بأنه مما تدل عليه جملة ((ولا تنقض اليقين بالشك)) بتقريب أن معنى النقض حقيقة، وهو ضد الإبرام، أي فك القتل وهو المقصود من قوله رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل ومن المعلوم أن هذا المعنى لا يمكن إرادته لأن اليقين لم يبق الى زمان الشك ولم يتحصل الى زمان الشك حتى يقال بعدم جواز نقضه، وعليه فلا بد من أن يكون المراد من عدم جواز نقض اليقين هو عدم جواز نقض المتيقن، فيكون المقصود من اليقين هو المتيقن، وإن في نقض المتيقن احتمالان، فأما أن يراد أنه لا يجوز رفع اليد عن الأمر المستمر الذي له اقتضاء البقاء، وأما أن يراد به أنه لا يجوز رفع اليد عن أي أمر ولو لم يكن له اقتضاء البقاء، والاحتمال الأول هو الأقرب الى المعنى الحقيقي المتعذر دون الاحتمال الثاني الذي هو أبعد منه، فيتعين إرادة الاحتمال الأول طبقاً للقاعدة القائلة ((إذا تعذر المعنى الحقيقي فيحمل اللفظ الى أقرب المجازات إليه)).

هذا محصل ما ذكره الشيخ الأنصاري (قده).

ويرده: إن النقض يستعمل في مقابل الإبرام فكل أمر مبرم ومحكم إذا أزيل ورفع صدق على رفعه أنه نقض، ومعه يتضح أن اليقين بما أنه أمر مبرم ومحكم يصح إسناد النقض إليه، أي الى نفس اليقين لا الى المتيقن، وهذا من دون فرق



بين أن يكون متعلق اليقين مما فيه اقتضاء البقاء كما تقول ويصح قولك في إسناد النقض الى ما ليس فيه اقتضاء البقاء، كقولك: نقضت اليقين باشتعال السراج، فيما إذا شك في بقاء اشتعال السراج من جهة المقتضي بأن الشك في بقاءه من جهة الشك في بقاء نطفه، وبالجملة ليس النقض مستنداً الى اليقين باعتباره مرآة للمتيقن، حتى يقال أنه مما لا بد فيه اقتضاء البقاء والاستمرار ولو كان كذلك لصح إسناد النقض الى الشيء الذي له اقتضاء البقاء كما لو يقال نقضت الحجر من مكانه فأن بقاء الحجر له اقتضاء البقاء والاستمرار في مكانه، ولكن هذا التعبير مستهجن، ولصح أيضاً إسناد النقض الى الظن فيما إذا كان متعلقاً بما له اقتضاء البقاء كما لو يقال: نقضت ظني بالملكية أو الزوجية مع كون الاستعمال مستهجن أيضاً.

وعليه فالنقض مستند الى نفس اليقين لا الى المتيقن، ونظير إسناد النقض الى اليقين كإسناده الى البيعة والعهد، وإذا كان مستنداً الى نفس اليقين فلا فرق بين كون المتيقن مما له اقتضاء البقاء أو ليس له اقتضاء البقاء فلا موجب لإرادة ما هو أقرب الى المعنى المبرم للقاعدة المذكورة فيما لو تعذرت الحقيقة فأقرب المجازات، بعد صحة إسناد النقض الى نفس الأمر المبرم.

إن قلت: إن ما ذكر من صحة إسناد النقض الى نفس اليقين، الأمر المبرم، وإن كان تاماً إلا أنه مع ذلك لا بد من أن يكون الاستصحاب لأمر له اقتضاء البقاء كما أفاد الشيخ الأنصاري (قده)، (والوجه في ذلك): إن إسناد النقض الى نفس اليقين إسناداً حقيقياً غير ممكن، لأن صحة نقض الشك لليقين حقيقة يتوقف على كون الشك واليقين متعلقان بأمر واحد والحال ليس كذلك لأن متعلق اليقين هو الطهارة السابقة مثلاً ومتعلق الشك هو الطهارة الآن، وأحدهما غير الآخر فلا يصح إسناد النقض الى نفس اليقين حتى على نحو المجاز، نعم لو كان المتيقن مما له





اقتضاء البقاء والاستمرار فإنه يصح إسناد النقض الى اليقين على نحو المجاز، والمصحح للمجازية هو كون المتيقن مما له اقتضاء البقاء، لأن اليقين إذا تعلق بشيء له قابلية البقاء، كان متعلق الشك هو نفس متعلق اليقين، أي تعلقاً بطهارة واحدة مستمرة لا طهارتين سابقة ولاحقة، وعليه يكون الشك ناقضاً ورافعاً لليقين (٥٣). وبالحملة لا يصدق نقض الشك لليقين إلا إذا تعلقا بشيء واحد، وهذا لا يكون إلا بإرادة المتيقن من اليقين، وهو ما له اقتضاء البقاء والاستمرار .

قلت: إن تعدد متعلقي الشك واليقين إنما هو على الدقة العقلية وأما لو بنينا على المسامحة العرفية، وإن العرف يلغي الاختلاف الزماني للمتعلقين ويصب نظره الى ذات الطهارة ويغفل عن اختلافها الزماني، ومعه يكون متعلق اليقين هو عين متعلق الشك، وعليه يصح نقض الشك لليقين وهذا من دون فرق بين كون المتيقن مما له اقتضاء البقاء أو لا؟ فالعرف يرى صحة إسناد النقض الى اليقين على كلا التقديرين.

نعم لو كان المتيقن مما له اقتضاء البقاء يكون صدق انتقاض اليقين بالشك أقرب وأقوى، إلا إن هذه الأقربى ليست عرفية، لعدم تفرقة العرف بين الصورتين وإنما هي أقربى اعتبارية، ومن المعلوم إن المتبع في الأقربى هو نظر العرف وفهم أهل اللسان لا على الاعتبار والاستحسان كما لا يخفى.

\*\*\*\*\*

(٥٢) قد استدل الشيخ الأنصاري (قده) على التفصيل الذي ذكره، بأن للنقض معنى حقيقي وهو ضد الإبرام، أي فك القتل وهو المقصود من قول الشيخ رفع الهيئة الاتصالية كما في نقض الحبل .. ومعنى مجازي أقرب وهو رفع الأمر الثابت أي المستحكم الذي فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار ومعنى مجازي



أبعد وهو مطلق رفع اليد عن الشيء وترك العمل به ولو لعدم المقتضي له، فإذا تعذر المعنى الحقيقي ودار الأمر بين المعنيين المجازيين فيتعين المعنى الثاني الأقرب للمعنى الحقيقي فيختص اليقين حينئذ بما كان متعلقه أمراً ثابتاً مستحكماً فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار كالزوجية والملكية ونحوهما مما يحتاج رفعه الى وجود رافع ومزيل دون ما ليس فيه اقتضاء الثبوت والاستمرار بل يرتفع بنفسه كالليل واشتعال السراج إذا شك في بقاءه للشك في استعداده.

وقال في العناية: بعد ذكر كلام الشيخ الأنصاري (قده)، ولا يبعد أن يكون النقض في المقام مستعملاً في المعنى الثالث وهو مطلق رفع اليد عن شيء وترك العمل به ولو للشك في استعداده واقتضائه للثبوت والاستمرار وذلك بشهادة حسن إسناد النقض الى الشك أيضاً كاليقين بعينه كما في الصحيحة الثالثة الآتية فيقول (عليه السلام) بل ينقض الشك باليقين.. الخ فلو كان حسن إسناد النقض الى اليقين لأجل ما يتخيل فيه من الاستحكام لم يحسن إسناده الى الشك أيضاً، ومنه يظهر ضعف قول المصنف بخلاف الظن فإنه يظن إنه ليس فيه إبرام واستحكام.. الخ إذ لو جاز إسناد النقض الى الشك عرفاً لإسناده الى الظن بطريق أولى.

وقد اعترف الشيخ الأنصاري في آخر كلامه ويمكن أن يستفاد من بعض الأمارات إرادة المعنى الثالث مثل قوله (عليه السلام) بل ينقض الشك باليقين<sup>١</sup>.



أقول: لا يبعد أن يكون النقض مستنداً الى نفس اليقين، لكن لا باعتبار رفع الشك له تكويناً فإن ذلك غير مراد قطعاً بل المراد هو ما يقع عن اختيار المكلف من عدم نقض اليقين بالشك الطارئ في مقام العمل وترتيب الأثر، والشاهد على عدم كون النقض تكوينياً وإلا لما صح النهي عن نقضه هو كون اليقين قد حصل في السابق والشك طارئ عليه بعد ذلك بشهادة الروايات الأخر ومثل هذا الأمر يقع تحت اختيار المكلف من نقضه وعدم نقضه والشارع أراد منه ونهاه عن نقضه، وهو عبارة أخرى عن إبقاء العمل باليقين السابق.

وهذا من دون فرق في كون المتيقن ماله اقتضاء البقاء أو ليس له ذلك، إذ هذا الفرق غير مراد قطعاً من جهة إن ما ليس له اقتضاء البقاء لا يصدق عنده الشك فيه إلا في ظرف احتمال بقاءه لا مطلقاً فالشك في بقاء الليل لا يكون إلا في لحظة احتمال انقضائه واحتمال بقاءه أما مع القطع بانتهائه، فمن الواضح أنه لا معنى للشك فيه.

وعلى هذا فالتفصيل المذكور من قبل الشيخ الأنصاري (قده) لا مبرر له في الرواية.

كما ويمكن إرادة المعنى الثاني وإن النقض مسند الى المتيقن، وإن كان المذكور هو اليقين، باعتباره طريقاً الى متيقنه، إذ نفس اليقين كأمر وجداني غير اختياري لا يصلح لتعلق النهي عن نقضه بالشك الطارئ بعد ذلك كما هو واضح، وإنما صح تعلق النهي بنقضه بالشك الطارئ، بلحاظ متعلقه ومتيقنه،



من دون فرق بين ما له اقتضاء للبقاء أو ليس له بعد النكتة المتقدمة في طرو الشك.

(٥٣) قد يقال: بان الرواية ناظرة الى قاعدة اليقين لا الى قاعدة الاستصحاب، من جهة ان حسن إسناد النقض الى اليقين بملاحظة نفسه لا بملاحظة متعلقه، لكن لا انتقاض لليقين في باب الاستصحاب حقيقة وإنما الانتقاض حقيقية في قاعدة اليقين وسيأتي الفرق بينهما، وذلك لأن كلا من اليقين والشك في الاستصحاب تعلق بغير ما تعلق الآخر بخلاف قاعدة اليقين فإن متعلقهما واحد ولذا صح إسناد النقض حقيقية في القاعدة دون الاستصحاب كما لو تيقن بالوضوء في أول النهار وشك في وسط النهار فهنا اختلاف المتعلقان فالمرود لقاعدة الاستصحاب، ولا انتقاض فإن ما تعلق به اليقين السابق وهو الوضوء في أول النهار لم يتعلق به الشك اللاحق، وما تعلق به وهو الوضوء في وسط النهار لم يتعلق به اليقين السابق، وأما لو تيقن الوضوء في أول النهار وشك في وسط النهار في أصل وضوئه أول النهار فهذا مجرى لقاعدة اليقين، وفيه انتقاض اليقين السابق حقيقة لعدم اجتماع اليقين والشك في شيء واحد في آن واحد.

وعلى هذا فإن كان المتيقن مما ليس فيه اقتضاء البقاء والاستمرار لم يصح إسناد النقض إليه ولو مجازاً وإن كان فيه اقتضاء البقاء والاستمرار صح إسناد النقض إليه ولو مجازاً فإن اليقين معه كأنه تعلق بأمر مستمر باق قد انقطع بسبب الشك في الراجع، ولذا جاء جواب المصنف بالغاء الزمان بين متعلقي



الشك واليقين ليصح الإسناد وذلك بأن العرف المبني على المسامحة ينظر الى ذات المتيقن لا ذاته بلحاظ حدوثها وبلحاظ بقائها ليتعدد الزمان.

ومع إلغاء الزمان يصدق إسناد النقض الى اليقين ويكون حسناً عرفاً ولو مجازاً لما يتخيل فيه من الاستحكام من غير فرق بين كون متعلقه مما فيه اقتضاء للبقاء أو لا<sup>١</sup>.

ولكن من الواضح أنه لا أثر لقاعدة اليقين في الرواية، وخصوصاً بعد طرح السائل سؤاله على الإمام (عليه السلام) إن الرجل ينام وهو على وضوء، ثم تحصل له الخفقة والخفقات هل توجب نقض وضوئه، وإنما سأل ذلك مع معرفته بناقضيه النوم للوضوء، ولكنه يشك في أن الخفقة نوم أو ليس بنوم، فقد فرض أنه متوضئ، وحصلت له الخفقة والخفقات، ومثل ذلك لا يصلح مورداً لقاعدة اليقين كما هو أوضح من أن يخفى.

ومعه فلا حاجة الى ما ذكره من التطويل في بيان الفرق بين القاعدة والاستصحاب.

<sup>١</sup> ذكره في العناية توضيحاً لكلام المصنف ص ٤٧ ج ٥



قوله (قده): ((وأما الهيئة، فلا محالة يكون المراد منها النهي عن الانتقاض بحسب البناء والعمل لا الحقيقة، لعدم كون الانتقاض بحسبها تحت الاختيار، سواء كان متعلقا باليقين - كما هو ظاهر القضية - أو بالمتيقن، أو بآثار اليقين بناء على التصرف فيها بالتجاوز أو الاضمار، بداهة أنه كما لا يتعلق النقض الاختياري القابل لورود النهي عليه بنفس اليقين، كذلك لا يتعلق بما كان على يقين منه أو أحكام اليقين، فلا يكاد يجدي التصرف بذلك في بقاء الصيغة على حقيقتها، فلا مجوز له فضلا عن الملزم، كما توهم.

لا يقال: لا محيص عنه، فإن النهي عن النقض بحسب العمل لا يكاد يراد بالنسبة إلى اليقين وآثاره، لمنافاته مع المورد.

فإنه يقال: إنما يلزم لو كان اليقين ملحوظا بنفسه وبالنظر الاستقلالي، لا ما إذا كان ملحوظا بنحو المراتية بالنظر الآلي، كما هو الظاهر في مثل قضية ( لا تنقض اليقين ) حيث تكون ظاهرة عرفا في أنها كناية عن لزوم البناء والعمل، بالتزام حكم مماثل للمتيقن تعبدا إذا كان حكما، ولحكمه إذا كان موضوعا، لا عبارة عن لزوم العمل بآثار نفس اليقين بالالتزام بحكم مماثل لحكمه شرعا، وذلك لسراية الآلية والمرآتية من اليقين الخارجي إلى مفهومه الكلي، فيؤخذ في موضوع



الحكم في مقام بيان حكمه ، مع عدم دخله فيه أصلاً ، كما ربما يؤخذ فيما له دخل فيه ، أو تمام الدخل ، فافهم.

ثم إنه حيث كان كل من الحكم الشرعي وموضوعه مع الشك قابلاً للتنزيل بلا تصرف وتأويل ، غاية الأمر تنزيل الموضوع بجعل مماثل حكمه ، وتنزيل الحكم بجعل مثله - كما أشير إليه آنفاً - كان قضية ( لا تنقض ) ظاهرة في اعتبار الاستصحاب في الشبهات الحكمية والموضوعية ، واختصاص المورد بالاخيرة لا يوجب تخصيصها بها ، خصوصاً بعد ملاحظة أنها قضية كلية ارتكازية ، قد أتى بها في غير مورد لاجل الاستدلال بها على حكم المورد ، فتأمل)).

الكلام في الهيئة بعد ما تقدم الكلام في المادة ، وإن صيغة النهي ( لا تنقض ) هل يستفاد منها حرمة النقض حقيقة أو يستفاد منها حرمة النقض عملاً ؟ قد ذكر الشيخ الأنصاري (قده) : إن لفظ اليقين لا بد من إرادة المتيقن منه إذ النهي عن النقض لا بد أن يكون متوجهاً أو متعلقاً بالنقض الذي يكون تحت اختيار المكلف ، ومن المعلوم أن النقض كذلك لا يمكن تعلقه باليقين ، فإن المكلف لا يمكنه أن ينقض اليقين وإنما يمكنه نقض المتيقن ، ومعه فلا بد أن يكون المراد من اليقين هو المتيقن إذ هو ما يمكن للمكلف نقضه ، وحينئذ يختص بما شأنه البقاء والاستمرار.

ويرد عليه : إن المراد من النقض الاختياري ، ليس هو النقض الحقيقي ، فإنه ليس تحت الاختيار على كل حال سواء كان المراد هو نقض اليقين نفسه أو نقض



المتيقن أو آثار اليقين، بناء على التصرف باليقين تجوزاً أو اضماراً، كما لو أريد من اليقين المتيقن، أو أضمر لفظ الآثار قبل اليقين كما أدعي، بل المراد هو النهي عن النقض بحسب البناء والعمل ومن المعلوم إن النقض كذلك يقع تحت اختيار المكلف.

وعدم إمكان نقض المتيقن حقيقة باعتبار أنه إن كان حكماً شرعياً فمن المعلوم أن أمر إزالته بيد الشارع لا بيد المكلف، وإن كان موضوعاً، فواضح إن بقاء الموضوع كالطهارة ليس بيد المكلف وتحت اختياره، وأما أحكام اليقين فهي مثل وجوب التصديق فيما لو نذر التصديق لو كان على يقين من حياة ولده، والأمر المذكور وهو وجوب التصديق مربوط بالشارع، وأمره رفعاً ووضعاً بيده لا بيد المكلف، وعلى هذا لا بد أن يكون المراد من النقض بحسب العمل، وهو كما يمكن تعلقه بالمتيقن يمكن تعلقه باليقين، فيمكن للمكلف في مقام العمل أن ينقض يقينه ويمكنه أن لا ينقضه بأن يستمر في تطبيق آثاره فإذا كان قد نذر التصديق متى ما كان على يقين من حياة ولده فيكون أثر اليقين هو التصديق، فإذا استمر على التصديق عند الشك في بقاء ولده على قيد الحياة كان ذلك إبقاء لليقين عملاً.

لا يقال: أنه لا بد من تفسير اليقين بالمتيقن لا من جهة أن النقض الاختياري لا يمكن تعلقه باليقين فإن هذه النكتة باطلة كما تقدم بل من جهة نكتة أخرى وهي إن الأثر في مورد الصحيحة الذي نهى الإمام عن عدم نقضه ويطلب تطبيقه هو الدخول في الصلاة ونحو ذلك، ومن المعلوم إن الأثر المذكور من آثار الطهارة المتيقنة لا من آثار نفس اليقين فإن أثر اليقين هو وجوب نذر التصديق مثلاً فيما لو التصديق إذا كان متيقناً بحياة ولده مثلاً، وقول الإمام (عليه السلام) لا تزل ولا تنقض اليقين بالشك معناه أدخل الصلاة ولا تتوضأ ثانية، وإذا كان الأمر كذلك فلا بد من تفسير اليقين بالمتيقن من جهة اقتضاء مورد الرواية





لذلك، فففس موردها قرينة على أن المراد هو المتيقن أو آثار المتيقن المثبتة للمتيقن من جهة اليقين به أي لا ينقض المتيقن عملاً بعدم ترتب أثره عليه ولا ينقض آثار اليقين عملاً بترك العمل بها ورفع اليد عنها.

فأنه يقال: إن الأثر في مورد الرواية وإن كان هو جواز الدخول بالصلاة مثلاً الذي هو من آثار المتيقن - الطهارة - وليس من آثار نفس اليقين إلا أن الأثر المذكور لا يستلزم تفسير اليقين بالمتيقن لأن إرادة الأثر المذكور تلتئم مع تفسير اليقين بنفس اليقين وعدم تفسيره بالمتيقن، (والوجه في ذلك): أن لفظ اليقين تارة يطلق ويراد منه أنه ملحوظ بنحو الآلية والمرآتية الى المتيقن وأخرى (٥٤)، يطلق ويكون ملحوظاً بنفسه وبالنظر الاستقلالي، ومن الواضح ان الأثر المذكور في الرواية وإن كان لا يلتئم مع اليقين بالنحو الثاني ولكنه يلتئم مع اليقين الملحوظ بالنحو الأول، وأنه آلة الى متيقنه، ومع الملائمة فلا وجه لتفسير اليقين بالمتيقن، بل يبقى لفظ اليقين على ظاهره، ولكن يكون المراد منه هو اليقين الملحوظ على نحو الآلية، وظاهر الرواية يقتضي كون المراد من اليقين هو اليقين الملحوظ آلة وذلك من جهة جملة ((لا تنقض اليقين بالشك)) ظاهرة عند العرف في أنها كناية عن لزوم الالتزام بحكم مماثل لحكم المستصحب، فيما لو كان للمستصحب حكماً مترتباً كاستصحاب وجوب صلاة الجمعة، أو بحكم مماثل لحكم المستصحب فيما لو كان المستصحب موضوعاً كالملكية فأن حكمها هو جواز التصرف مثلاً واستصحابها بمعنى لزوم الالتزام بحكم مماثل لجواز التصرف الذي هو حكم المستصحب لا أنه نفس المستصحب، فإن المستصحب هو الملكية، وإذا كان الأمر كذلك فهذا معناه أن اليقين لوحظ على نحو الآلية وليس ملحوظاً على نحو الاستقلالية، إذ لو كان ملحوظاً استقلالياً لكان المناسب إن يفهم من قضية ((لا تنقض اليقين بالشك)) أنه يلزم الالتزام بإحكام وآثار نفس اليقين الذي هو



وجوب التصديق مثلاً أن الذي فرض فيما سبق أنه من آثار نفس اليقين فيما لو نذر التصديق متى ما كان متيقناً بحياة ولده مثلاً، مع أن هذا لا يفهم عرفاً، وعدم فهمه عرفاً قرينة على أن العرف يفهم من لفظ اليقين هو اليقين الملاحظ على نحو الآلية.

ولكن يبقى شيء قد يقال: إذا أمكن لحاظ اليقين تارة على نحو الآلية وأخرى على نحو الاستقلالية، ولكن ذلك في اليقين الخارجي أي اليقين القائم بالنفس فإن اليقين المذكور هو ما يمكن أن يلحظ على نحو الآلية تارة وإن المتيقن بشيء لا يلتفت إلى صفة كونه متيقناً، وإنما يلتفت إلى ذات الشيء المتيقن، وأما مفهوم اليقين فلا يمكن أن يلحظ على نحو الآلية، ومعلوم أن اليقين المذكور في قضية ((لا تنقض اليقين)) هو مفهوم اليقين ومعه فلا يمكن أن يلحظ على نحو الآلية.

ولكن يرد أنه توهم باطل: فإن اليقين القائم بالنفس مصداق لمفهوم اليقين الكلي، وبما أن اليقين الكلي الطبيعي هو عين مصاديقه فكل ما أمكن أن يتصف به المصداق يمكن أن يتصف فيه الكلي أيضاً، فإذا سلم أن اليقين القائم بالنفس يمكن أن يلحظ على نحو الآلية فيسري هذا إلى مفهوم اليقين الكلي، فيكون هو من الممكن أن يلحظ على نحو الآلية، وعليه فيمكن أن يؤخذ مفهوم اليقين في موضوع حكم ويكون ملحوظ على نحو الآلية بحيث يكون الأثر مترتباً على نفس المتيقن من دون أية مدخلة لليقين كما في مثل كل شيء لك طاهر حتى تعلم أنه قدر، كما يمكن أن يكون مأخوذاً في موضوع الحكم لا على نحو الآلية فيكون له مدخلة في موضوع الحكم، أما يكون على نحو تمام الموضوع، وأما يكون على نحو جزء الموضوع، والجزء الآخر هو الواقع كما تقدم ذلك في أول الكتاب.

ثم أمر بالفهم (٥٥).



ثم أنه قد يتوهم بأن الصحيحة مختصة بالشبهة الموضوعية فقط من جهة أن موردها هو من الموضوعات - وهي الطهارة - لا من الأحكام.

ويدفعه: إطلاق الصحيحة فأن لفظ اليقين لم يقيد بكونه متعلقاً بالموضوع، بل ذكرت أن اليقين لا يجوز نقضه مطلقاً تعلق بالموضوع أم تعلق بالحكم، فأنها نهت عن جواز نقض اليقين بالشك، بمعنى عدم جواز نقض الحكم ولزوم الالتزام بحكم مماثل له، وعدم جواز نقض الموضوع بمعنى لزوم الالتزام بحكم مماثل لحكمه ومورد الرواية وإن كان هو الموضوع ولكنه لا يوجب تضيق دائرة الرواية وتقييد إطلاقها لأن المورد لا يخصص الوارد، وعلى هذا فهي تشمل الشبهات الحكيمة والموضوعية معاً، ويؤيد الشمول أن قضية ((لا تنقض اليقين بالشك)) التي استشهد بها الإمام (عليه السلام) في هذه الرواية وغيرها قضية ارتكازية عقلانية لا اختصاص لها في مورد الشبهة الموضوعية فقط.

ثم أمر بالتأمل (٥٦).

\*\*\*\*\*

(٥٤) علق في العناية على ما ذكره المصنف (قده) بقوله لا يقال: وما أجاب عليه بان الإشكال من عدم إرادة اليقين ولو بحسب مقام العمل لمنافاة مع المورد إنما يتم إذا كان اليقين المأخوذ في الحديث الشريف ملحوظاً على وجه الاستقلال وإما إذا كان ملحوظاً بما هو مرآة للمتيقن أو آثار اليقين يصح إسناد النقض العملي إليه - يقصد اليقين - بلحاظ متعلقه أو بلحاظ آثاره.

علق عليه بالقول (وفيه): إن اليقين المأخوذ في الحديث الشريف إذا كان ملحوظاً على وجه المرآتية الكاشفية عن المتيقن أو آثار اليقين فهذا هو عبارة



أخرى عن إرادة المتيقن أو آثار اليقين من اليقين، وهو التصرف الذي أفاده الشيخ أعلى الله مقامه عينا وليس شيئا آخر وراء ذلك لبا<sup>١</sup>.

أقول: من المسلم عند الطرفين من الشيخ والآخوند (قدهما) أن النهي عن نقض اليقين في الصحيحة ليس على حقيقته، والسر في ذلك أن اليقين حسب الفرض منتقض فعلاً بطرو الشك، من دون أن يكون اختيارياً للمكلف وإذا لم يكن اختيارياً فلا يتعلق به النهي.

وحينئذ يكون المراد من النهي عن نقضه هو عدم الاعتناء بالشك عملاً والبناء على حالة اليقين السابق وكأن الشك لم يكن، لغرض ترتيب أحكام اليقين عند الشك، ولا يصح أن يقصد من أحكام اليقين من جهة أنه صفة من الصفات لارتفاع أحكامه بارتفاعه قطعاً، فلم يكن رفع اليد عن الحكم به نقضاً له بالشك بل باليقين لزوال موضوع حكمه قطعاً.

وعليه، فالمراد من الأحكام الثابتة للمتيقن بواسطة اليقين به، وهذا تعبير آخر عن العمل بالحالة السابقة في الوقت اللاحق، فكأنه قال أعمل في حال شكك كما كنت تعمل في حال يقينك ولا تعتني بالشك.

والسؤال: ما هو المصحح لصحة التعبير المذكور في الصحيحة عن هذا المعنى، بعد طرح الوجهين المذكورين في متن الكفاية من المجاز والاضمار لبعدهما، فإن حمل لفظ اليقين على إرادة المتيقن على نحو المجاز في الكلمة



وعلى نحو الاسناد اللفظي خلاف الظاهر وخلاف سياق الرواية، وإن المقابلة كانت ما بين الشك واليقين.

لا ما بين المتيقن والمشكوك، وإن تقدير المضاف بأن يقدر لفظ متعلق اليقين أو نحو ذلك بحاجة الى قرينة لفظية وهي مفقودة.

نعم يمكن أن يقال بأن اسناد النقض الى اليقين وإرادة المتيقن يكون على نحو المجاز في الاسناد حيث يكون النقض مسنداً الى نفس المتيقن حقيقية، والمصحح لذلك هو اتحاد اليقين والمتيقن وكون الأول آلة وطريقاً الى الثاني.

كما ويمكن أن يكون المراد من النهي عن نقض اليقين كناية عن لزوم العمل بالمتيقن وإجراء احكامه، لأن ذلك لازم معناه، باعتبار أن اليقين بشيء مقتضى للعمل به، وحله أي نقضه يلازم رفع اليد عن ذلك الشيء أو عن حكمه إذ لا يبقى حينئذٍ ما يقتضي العمل به، فالنهي عن حله يلزمه النهي عن ترك مقتضاه اعني النهي عن ترك العمل بمتعلقه وهو المتيقن.

ومع دوران الأمر بين المعنيين الآخرين، فما هو الأقرب منهما اختار الشيخ النائيني (قده) الأول: كما يظهر من عبارة الكاظمي مقرر بحثه ج ٤ ص ١٣٤ إذ قال: أنه يصح ورود النقض على اليقين بعناية المتيقن.

واختار الشيخ المظفر الثاني: لما فيه من البلاغة في البيان ما ليس في غيره كما وفيه المحافظة على ظهور الأخبار وسياقها في اسناد النقض الى نفس اليقين، وإن وثاقة اليقين بما هو يقين هي المقتضية للتمسك به، وفي الكناية — كما هو المعروف — بيان المراد مع اقامة الدليل عليه فإن المراد الاستعمالي هنا



حرمة نقض اليقين بالشك يكون كالدليل والمستند للمراد الجدي المقصود الأصلي للبيان، والمراد الجدي هو لزوم العمل على وفق المتيقن بلسان النهي عن نقض اليقين، كأنه أراد العمل على طبق المتيقن ولا ينقض لأجل اليقين به، فلو قيل بأن زيد كثير الرماد، فإن هذا الاستعمال هو الدليل والمستند على كونه جواداً. وفي المقام ما هو المراد من النقض في الأخبار هل المراد النقض الحقيقي أو النقض العملي؟ وقد تقدم أن إرادة الأول محال فلا بد من إرادة الثاني وهو النقض العملي لما تقدم من كون نقض اليقين ليس تحت اختيار المكلف فلا يصح النهي عنه.

ولكن هذا فيما لو كان النهي عن النقض مراداً جدياً، وأما لو كان مراداً استعمالياً وعلى وجه الكناية، ولا محذور في كون المراد الاستعمالي — في الكناية — محالاً أو كاذباً في نفسه، إنما المحذور لو كان المرادي الجدي المكنى به كذلك، وعلى هذا فحمل النقض على معناه الحقيقي أولى ما دام أن ذلك يصح فلا محذور.

وبهذا البيان فما ذكره صاحب الكفاية هو الصحيح لا ما اختاره الشيخ الأنصاري ولا ما ذكره صاحب العناية، حيث لم يفرق بين المرادين الجدي والاستعمالي.

ويتضح بالبيان أيضاً صحة اسناد النقض الى اليقين من دون حاجة الى فرض كون متعلقه بما له استعداد للبقاء، نعم يلزم ذلك لو كان الاسناد اللفظي الى نفس المتيقن ولو كان على نحو المجاز، وأما كون المراد الجدي هو النهي



عن ترك مقتضى اليقين — الذي هو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن — فإن ذلك مراد لبي وليس فيه اسناد النقض الى المتيقن في مقام اللفظ حتى يكون ذلك قرينة لفظية على المراد من المتيقن.

والسر في ذلك أن الكناية لا يقدر فيها لفظ المكنى عنه، على أن المكنى عنه ليس هو حرمة نقض المتيقن بل — كما تقدم — هو حرمة ترك مقتضى اليقين وهو عبارة عن لزوم العمل بالمتيقن، فلا نقض مسند الى المتيقن لا لفظاً ولا لباً، حتى يكون ذلك قرينة على أن المراد من المتيقن هو ماله استعداد في ذاته للبقاء لأجل أن يكون مبرماً ليصح اسناد النقض إليه<sup>١</sup>.

ومن هنا يمكن ايقاع التصالح ما بين المصنف والشيخ الأنصاري، حيث يقال: بأن الشيخ مال الى القول الثالث وهو المجاز في الاسناد، ومال الآخوند الى القول الرابع، وهو الكناية عن لزوم العمل بالمتيقن؛ مع كون الأقرب هو الأخير لما ذكر.

(٥٥) أمر المصنف بالفهم وتفسيره..

أولاً: ما ذكره في العناية قبل قليل واجبنا عليه وهو أن اليقين المأخوذ في الحديث إذا كان ملحوظاً على وجه المراتية عن المتيقن فهذا هو عبارة أخرى عن إرادة المتيقن أو آثار اليقين من اليقين.

وجوابه: ما تقدم في التعليقة الأولى من كون النقض غير مسند الى المتيقن لا في مقام اللفظ ولا في مقام الجد.

<sup>١</sup> هذا الجواب بطوله مع تغيير بسيط في العبارة — اصول المظفر ص ٣١٩-٣٢١ ج ٤



ثانياً: لعله للإشارة الى إن أخذ الوصف في متعلق حكم ظاهر في كونه مقصوداً بنفسه، فاليقين المذكور ظاهر في الاستقلالية لا الآلية.

وجوابه: نعم ولكن لليقين ظهور ثانوي، إذ العرف لا يفهم من لفظ اليقين إلا الطريقية، فتكون نفس القضية الكبرى والصغرى ظاهرتين في كون اليقين طريقاً<sup>١</sup>.

ثالثاً: ما قد يقال من أن اليقين المفهومي ليس له حالتان آلية واستقلالية إذ ليس له إلا حالة الاستقلالية، اللهم إلا أن يقال إن الاستعمالات شاهدة باستعماله آلياً في بعض الأحيان<sup>٢</sup>.

ولكن لا يحتاج لهذا التكلف بعد أن تقدم إن اليقين هو من اسند إليه النقض فيكون استعماله استقلالياً لا آلياً.

(٥٦) وأمر أيضاً بالتأمل وجوابه..

أولاً: بأن التعميم الى مطلق الشبهة إنما يصح فيما لو كانت الطهارة من الأمور الواقعية لا من المجعولات الشرعية، والتحقيق هو الثاني.

ثانياً: ما ذكره في العناية لعله راجع الى قول المصنف قد أتى بها (يقصد القضية الارتكازية) في غير مورد لأجل الاستدلال بها على حكم المورد.. الخ، لكن المورد في الجميع مختص بالموضوع فقط كما لا يخفى<sup>٣</sup>.

<sup>١</sup> المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ٢٠٤

<sup>٢</sup> المصدر نفسه ص ٢٢٤

<sup>٣</sup> الكفاية ج ٥ ص ٦٠



## الجزء الحادي عشر.....(٤٠١)

وجوابه: أن مجرد كون المورد في الجميع مختصاً بالشبهة الموضوعية مما لا يمنع من التعميم بعد كون التعليل بقضية ارتكازية، وإلا لم يصح التعليل وكأن القضية تعبدية.

قوله (قده): ((ومنها: صحيحة أخرى لزرارة: قال: قلت له: أصاب ثوبي دم رعاف أو غيره أو شيء من المنى، فعلمت أثره إلى أن أصيب له الماء، فحضرت الصلاة، ونسيت أن بثوبي شيئاً وصليت، ثم إني ذكرت بعد ذلك؟

قال: تعيد الصلاة وتغسله.

قلت: فإن لم أكن رأيت موضعه، وعلمت أنه قد أصابه، فطلبته ولم أقدر عليه، فلما صليت وجدته؟  
قال عليه السلام: تغسله وتعيد.

قلت: فإن ظننت أنه قد أصابه ولم أتيقن ذلك، فنظرت فلم أر شيئاً، فصليت، فرأيت فيه؟  
قال: تغسله ولا تعيد الصلاة.

قلت: ولم ذلك؟

قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

قلت: فإني قد علمت أنه قد أصابه، ولم أدر أين هو، فأغسله؟  
قال: تغسل من ثوبك الناحية التي ترى أنه قد أصابها، حتى تكون على يقين من طهارتك.



قلت: فهل عليّ إن شككت في أنه أصابه شيء أن أنظر فيه؟

قال: لا، ولكنك إنما تريد أن تذهب الشك الذي وقع في نفسك.

قلت: إن رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟

قال: تنقض الصلاة وتعيد، إذا شككت في موضع منه، ثم رأيته،

وإن لم تشك ثم رأيته رطباً، قطعت الصلاة وغسلته، ثم بنيت على

الصلاة؛ لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك، فليس ينبغي لك أن تنقض

اليقين بالشك.

وقد ظهر مما ذكرنا في الصحيحة الأولى تقريب الاستدلال بقوله:

(فليس ينبغي أن تنقض اليقين بالشك) في كلا الموردين، ولا نعيد.

نعم دلالته في المورد الأول على الاستصحاب مبني على أن يكون

المراد من اليقين في قوله - عليه السلام - ((لأنك كنت على يقين من

طهارتك)) اليقين بالطهارة قبل ظن الإصابة كما هو الظاهر، فإنه لو كان

المراد منه اليقين الحاصل بالنظر والفحص بعده الزائل بالرؤية بعد

الصلاة، كان مفاد قاعدة اليقين، كما لا يخفى)).

الصحيحة الثانية لزراعة: وهي تشتمل على فقرات ست سؤلاً من السائل

وهو زراعة وجواباً من الإمام (عليه السلام)، ومورد الاستشهاد فيها هي الفقرة



الثالثة والسادسة حيث وردت فيهما قضية ((لا تنقض اليقين بالشك)) والفقرتان هما (٥٧).

الفقرة الأولى: قلت له: فإن ظننت أنه قد اصابه ولم اتيقن ذلك فنظرت فلم أر شيئاً فصليت فرأيت فيه، قال: تغسله وتعيد الصلاة، قلت: ولم ذلك؟ قال: لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك أبداً.

الفقرة الثانية: قلت: رأيته في ثوبي وأنا في الصلاة؟ قال: تنقض الصلاة وتعيد إذا شككت في موضع منه ثم رأيته وإن لم تشك ثم رأيته رطباً قطعت الصلاة وغسلته ثم بنيت على الصلاة لأنك لا تدري لعله شيء أوقع عليك فليس ينبغي لك أن تنقض اليقين بالشك.

وتقريب الاستدلال بهما، هو عين التقريب في الصحيحة الأولى المتقدمة، ومحصله: أنه علل الحكم بقضية ارتكازية غير مختصة بباب معين، هذا، وينبغي الالتفات إلى أن لفظة اليقين في الفقرة الأولى المتقدمة آتياً ((لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت.. الخ)) ماذا يراد منه، فهل المراد من اليقين هو اليقين بالطهارة الذي كان ثابتاً قبل ظن الإصابة حيث يصير المعنى هكذا، لأنك قبل ظن الإصابة كان عندك يقين بطهارة ثوبك وعند ظن الإصابة حصل لك الشك في الطهارة ولا يجوز نقض اليقين بالشك، أو أن المراد منه اليقين الحاصل بسبب الفحص وعدم رؤية شيء، وعلى هذا يصير المعنى هكذا ((لأنك بسبب فحصك وعدم رؤيتك النجاسة حصل لك اليقين بعدها ومعه فلا تعتن بالشك الذي حصل لك بعد ذلك).

والاستدلال إنما يتم على الأول حيث تكون الصحيحة ناظرة إلى قاعدة الاستصحاب، ولا يتم على الثاني حيث تكون الصحيحة ناظرة إلى قاعدة اليقين،

## الجزء الحادي عشر.....(٤٠٥)

والظاهر هو الأول إذ على الثاني يلزم أن يكون قوله لم أر شيئاً تعبيراً عن اليقين، وهو خلاف الظاهر، وعلى هذا يتم الاستدلال بالصحيحة على قاعدة الاستصحاب(٥٨).

\*\*\*\*\*

(٥٧) استفاد بعض الأصوليين من الفقرة الرابعة من الصحيحة حجية الاستصحاب فإن قوله (عليه السلام) تغسل من ثوبك الناحية ..الخ في جواب السائل فإني قد علمت ..الخ.

بتقريب: إن المكلف ما دام قد حصل له العلم بنجاسة ثوبه فلا حق له بالاعتناء بالشك بعد ذلك بل لابد من تحصيل اليقين بالطهارة، لوضوح أن اليقين لا ينقض بالشك بل باليقين، وحصول اليقين هو بأمر الإمام بالغسل، وهذا لا يكاد يصح إلا إذا كان الاستصحاب حجة، وإلا لكفى غسل موضع من الناحية يوجب زوال العلم الإجمالي.

وأجاب عنه المشكيني (ره): بأن الأمر بالغسل أعم من كون الاستصحاب حجة أو من أنه لوجود العلم الإجمالي السابق المقتضي لتنجز جميع أطرافه<sup>١</sup>. وهذا الجواب مبني على كون الأمر بالغسل لجميع الثوب لا لموضع منه كما يراه السائل، وهو خلاف الظاهر، حيث لم يحكم الإمام (عليه السلام) بوجوب الغسل لجميعه كما أراده السائل بل لموضع منه، فلا دلالة لها على الاستصحاب.

<sup>١</sup> (المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ٤٣٠)



(٥٨) بل المحتملات اربعة وليست اثنين كما ذكره المصنف (قده) وهذه المحتملات قد ذكرها المشكيني في حاشيته على الكفاية<sup>١</sup>، وذكرها بعض المعاصرين وهي: الأول: أن يكون مقصود زرارة حينما فحص ولم يجد النجاسة حصل له القطع بعدم اصابة النجاسة، ولكنه لما صلى ووجد النجاسة حصل له القطع، بأن هذه النجاسة هي عين السابقة التي ظن إصابتها للثوب، فهو قبل الصلاة قاطع بعدم اصابة النجاسة لثوبه وبعد الفراغ من صلاته قطع بأن ما رآه هو عين ما ظن اصابته سابقاً.

وهذا الاحتمال لا يناسب السؤال والجواب الذي افترض الإمام عليه السلام وجود الشك لزرارة وطبق احدى القاعدتين أما الاستصحاب أو قاعدة اليقين وحيث لا شك لأنه يقول عليه السلام لأنك كنت على يقين سابق وشك لاحق وهذا الجواب لا يطابق السؤال فإن زرارة لم يكن له شك بل كان على يقين قبل الصلاة من عدم الاصابة وكان على يقين بعد الفراغ من كون النجاسة المرئية عين السابقة.

ولذا ذهب المشكيني والبعض الى حذفها من الحساب.

وهذا المحتمل تتوقف صحته على كون مراد السائل فرأيت فيه رؤية النجاسة الأولى بعد الصلاة، وحيث لا شك فلا ربط له بالاستصحاب ولا بقاعدة اليقين.

---

<sup>١</sup> نفس المصدر ص ٤٣٠-٤٣١



وتوقف هذا المحتمل على أن يكون مراد زرارة أنه حصل له القطع بعدم الإصابة غير صحيح إذ لا ظهور في كلامه على تحقق القطع بعدم، بل ظاهر كلامه أنه لم ير شيئاً وهو أعم من حصول القطع بعدم.

المحتمل الثاني: أن يكون مقصود زرارة حصول القطع لديه بعد الفحص عن النجاسة ولم يرها، وحينما حصل له القطع برؤية النجاسة بعد الصلاة ولكنه لم يحصل له القطع بأنها نفس النجاسة السابقة بل كان على الشك في ذلك.

وهذا المحتمل يصلح مورداً لجريان قاعدة اليقين والاستصحاب.

أما صلاحيته للاستصحاب لأن زرارة كان قاطعاً بطهارة ثوبه في الزمان السابق على ظن الإصابة وبعد الفراغ من الصلاة حصل عنده الشك في أن ما رآه هو نجاسة جديدة أو هي عين السابقة، فيجري استصحاب طهارة ثوبه الثابتة قبل ظن الإصابة ويكون الثوب طاهراً الى اللحظة التي رأى فيها النجاسة بعد الصلاة.

وأما صلاحيته لقاعدة اليقين لأن اليقين الحاصل بالفحص عن النجاسة التي ظن اصابته للثوب، وبعد الفراغ ورؤيته نجاسة يحتمل أنها عين السابقة فيطرأ التزلزل على يقينه الحاصل بالفحص، وإن هذا اليقين السابق يحتمل خطؤه وعدم اصابته للواقع.

ويبقى سؤال الفرق بين اليقين الملاحظ في الاستصحاب وهو اليقين بطهارة ثوبه قبل ظن الإصابة، وبين اليقين الملاحظ في قاعدة اليقين وهو اليقين الحاصل



بعد الفحص وعدم رؤية النجاسة، إذ هو اليقين الذي طرأ عليه التزلزل والذي يكون مورداً لقاعدة اليقين، بخلاف الاستصحاب فإن اليقين بطهارة الثوب هو الثابت قبل ظن الإصابة وهو غير متزلزل فكان يقيناً للاستصحاب.

ومع إرادة هذين الاحتمالين لا يمكن التمسك بالرواية على قاعدة الاستصحاب إذ كما هي صالحة للاستصحاب كذلك هي صالحة للقاعدة. أقول: لا ضير في إمكان الاستفادة منها للاستدلال بها على الاستصحاب وعلى قاعدة اليقين مادام اليقين في كل منهما غير اليقين في الآخر، نعم لو كان هو اليقين في كل منهما، أمكن القول بإجمالها وعدم صلاحيتها للاستدلال على الاستصحاب هذا.

مضافاً إلى إن الشك المأخوذ في قاعدة الاستصحاب هو كل ما سوى اليقين يكون شاملاً للظن، وهذا يكفي في صحة الاستدلال بها على الاستصحاب كما يشهد به تعليل الإمام (عليه السلام) لأنك كنت على يقين من طهارتك فشككت، فعبر عن الظن بالإصابة بالشك، بلا حاجة إلى هذا التكلف في تصوير القطع الحاصل بسبب الفحص، حيث لا يناسب قوله عليه السلام كنت الذي يشير به إلى القطع بطهارة الثوب إلى لحظة رؤية النجاسة بعد الصلاة.

المحتمل الثالث: وهو عكس سابقه، حيث افترض في السياق أن الفحص ولد اليقين بعدم إصابة النجاسة للثوب، ثم رؤيتها بعد الفراغ من الصلاة فتولد الشك في أن النجاسة المرئية هي السابقة أو غيرها، وفي هذا المحتمل فإن الفحص لم يولد اليقين بعدم الإصابة بل ولد الشك في الإصابة وبعد الفراغ تولد





اليقين بأن النجاسة المريئة هي عين السابقة، وهذا المحتمل صالح للاستصحاب لا لقاعدة اليقين لحاجة الأخيرة الى طرو التزلزل على اليقين السابق ولا يوجد مثل هذا اليقين إذ لم يحصل بعد الفحص يقين يمكن تزلزله برؤية النجاسة بعد الصلاة، بل اليقين الثابت هو اليقين قبل ظن الاصابة، وهذا لم يطرأ عليه التزلزل برؤية النجاسة، وهو طهارة الثوب قبل ظن الاصابة فيستصحب الى حين ظن الاصابة والفحص ويثبت به صحة الصلاة كما حكم الإمام عليه السلام.

ولكن هذا الاستصحاب لا يجري بعد الفراغ من الصلاة لأنه بعد الفراغ حصل له اليقين بأن النجاسة المريئة هي النجاسة السابقة ولا يوجد شك حتى يمكن جريان الاستصحاب، وبهذا يتم الاستدلال بالرواية على حجية الاستصحاب، ويتعين أن يكون جريانه بلحاظ حال الفحص لا بلحاظ حال الفراغ من الصلاة وهو وقت السؤال.

المحتمل الرابع: هو عكس الأول تماماً، ففي الأول إن زرارة حصل له اليقين بعدم اصابة النجاسة قبل الصلاة بواسطة الفحص، وحصل له بعد الفراغ من الصلاة رؤية النجاسة واليقين بأنها النجاسة السابقة.

وأما في هذا المحتمل فيفترض حصول الشك في كلتا الحالتين فقبل الصلاة حينما فحص حصل له الشك في الاصابة، كما وأنه بعد الفراغ ورؤية النجاسة حصل له الشك في أنها عين النجاسة السابقة، وهذا المحتمل يصلح للاستصحاب لا لقاعدة اليقين، إذ لا يوجد يقين طراً عليه التزلزل على هذا



الفرض حيث لا يوجد إلا يقين ثابت قبل الإصابة بطهارة الثوب، وهذا لا يزلزل برؤية النجاسة بعد الصلاة.

ولكنها تصلح للاستصحاب فلأنه يوجد قبل طرو الإصابة يقين بطهارة الثوب فيجري الاستصحاب لاثباتها.

وبهذا يتضح أنه على المحتملات جميعاً ما سوى الأول، تكون الرواية صالحة للاستدلال بها على الاستصحاب، سواءً قبلنا هذه المحتملات أو لا، لوضوح أن الفحص غير ملازم مع اليقين بالعدم، ومع اخراج اليقين المدعى حصوله بالفحص لم يبق إلا اليقين بالطهارة السابق على ظن الإصابة.

قوله (قده): ((ثم إنه أشكل على الرواية، بأن الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة ليست نقضا لليقين بالطهارة بالشك فيها، بل باليقين بارتفاعها، فكيف يصح أن يعللّ عدم الاعادة بأنها نقض اليقين بالشك؟

نعم إنما يصح أن يعللّ به جواز الدخول في الصلاة، كما لا يخفى. ولا يكاد يمكن التفصي عن هذا الاشكال إلا بأن يقال: إن الشرط في الصلاة فعلا حين الالتفات إلى الطهارة هو إحرازها، ولو بأصل أو قاعدة لا نفسها، فيكون قضية استصحاب الطهارة حال الصلاة عدم إعادتها ولو انكشف وقوعها في النجاسة بعدها، كما أن إعادتها بعد الكشف، يكشف عن جواز النقض وعدم حجية الاستصحاب حالها، كما لا يخفى، فتأمل جيداً.

لا يقال: لا مجال -حينئذ- لاستصحاب الطهارة فإنها إذا لم تكن شرطاً لم تكن موضوعة لحكم مع أنها ليست بحكم، ولا محيص في الاستصحاب عن كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم.

فإنه يقال: إن الطهارة وإن لم تكن شرطاً فعلاً، إلا أنه غير منعزلة عن الشرطية رأساً، بل هي شرط واقعي اقتضائي، كما هو قضية التوفيق بين بعض الاطلاقات ومثل هذا الخطاب، هذا، مع كفاية كونها



من قيود الشرط، حيث أنه كان إحرازها بخصوصها - لا غيرها - شرطاً)).

ثم أنه أشكل على الصحيحة، بأن ظاهر قول الراوي ثم صليت فيه فرأيت فيه كما تقدم، أنه رأى النجاسة التي قد خفيت عليه حين نظر فلم ير شيئاً بحيث علم بوقوع الصلاة في الثوب النجس، وعليه فتعليل الإمام عليه السلام بعدم وجوب الإعادة، بأن إعادتها تستلزم نقض اليقين بالشك مع إن من الواضح بعد رؤية النجاسة وانكشاف وقوع الصلاة معها لا تكون الإعادة مستلزمة لنقض اليقين بالشك بل تكون مستلزمة لنقض اليقين باليقين إذ المفروض أنه متيقن من وقوع الصلاة مع النجاسة، وعليه فالتعليل بعدم جواز نقض اليقين بالشك لا يصح أن يكون تعليلاً لعدم وجوب إعادة الصلاة ... نعم يصلح أن يكون علة لجواز الدخول في الصلاة مع ظنه بالنجاسة لأنه كان على يقين بالطهارة سابقاً ولا يجوز له نقض اليقين السابق بالشك اللاحق، فهو محرز طهارة ثوبه.

ويمكن أن يقال في دفع الاشكال، بأن الشرط المطلوب فعلاً حين الالتفات في الصلاة هو إحرازها (٥٩) بواسطة قاعدة من القواعد أو أصل من الأصول فيكون التعليل تاماً لأن المكلف بوسيلة الاستصحاب محرزاً لشرطية الصلاة وهي طهارة ثوبه حين الصلاة فإذا أراد الإعادة فلازمه عدم الاعتناء بالاستصحاب ونقض يقينه بالشك، وإلا لازمه الاعتناء بالاستصحاب وعدم نقض يقينه بالشك، والاشكال إنما يتم لو كانت الطهارة المطلوبة شرطاً للصلاة هي الطهارة الواقعية، لأنه بعد انكشاف وقوع الصلاة بالثوب النجس ينكشف فقدان الصلاة للشرط وعليه لا تكون إعادتها موجبة لنقض اليقين بالشك، بل موجبة لنقض اليقين باليقين، ثم أمر بالتأمل جيداً (٦٠).



لا يقال: أنه لو كان الشرط هو إحراز الطهارة لا نفسها واقعاً فلازمه عدم جريان الاستصحاب في الطهارة لأن جريان الاستصحاب موقوف على كون المستصحب حكماً أو موضوعاً لحكم شرعي، وإلا كان التعبد به لغواً كما لا يخفى، والطهارة هنا ليست حكماً كما هو واضح وليست هي موضوعاً يترتب عليه الحكم، لأن المفروض أن ما يترتب عليه الحكم بصفة الصلاة هو إحراز الطهارة لا نفسها، وإذا لم يجر الاستصحاب في الطهارة فمعناه عدم إمكان إحراز الطهارة، ولازمه بطلان الصلاة بعد انكشاف وقوعها في الثوب النجس، إذ لا إحراز للشرط على تقدير كونه هو الطهارة الواقعية وعلى تقدير كونه إحراز الطهارة أيضاً.

فإنه يقال: أنه يمكن الجواب عنه بأمرين

الأمر الأول: إننا وإن قلنا بأن الشرط هو إحراز الطهارة لا نفسها إلا أن ذلك لا يعني انسلاخ الشرطية عن الطهارة الواقعية رأساً بل نقول بأن إحراز الطهارة هو شرط فعلي وإن الطهارة الواقعية هي شرط واقعي اقتضائي أي أن المكلف لو كان واجداً للطهارة الواقعية فالشرط في حقه هو الطهارة الواقعية، وإلا فالشرط في حقه هو إحرازها باصل كالاستصحاب أو بقاعدة كالطهارة، فيكون الشرط في حقه فعلاً هو إحرازها لا نفس الطهارة، والمدرک في ذلك هو قضية الجمع بين الأدلة الشرعية فإن قوله عليه السلام لا صلاة إلا بطهور ظاهر في إرادة الطهارة الواقعية وإنها شرط في الصلاة بينما ظاهر الصحيحة التي هي محل الكلام إن الشرط هو إحراز الطهارة، ومقتضى الجمع بين هذه الأدلة هو ما ذكرناه وإذا كانت الطهارة الواقعية هي شرطاً في الجملة فلا مانع من جريان الاستصحاب فيها لأنها تكون حينئذٍ موضوعاً للحكم حيث يكون الشرط هو إحراز الطهارة، فهي قيد للشرط.



الأمر الثاني: لو سلم بأن الطهارة الواقعية ليست شرطاً في الجملة ومع ذلك لا بأس بجريان الاستصحاب فيها فأنها وإن لم تكن بنفسها شرطاً إلا أنها من قيود الشرط فإن الشرط لما كان هو احراز الطهارة كانت الطهارة قيداً في الشرط، ومن المعلوم إن كون الشيء قيداً في الشرط مما يكفي فيه دفع اللغوية، حيث يجري الاستصحاب ويكون تاماً، نظير ذلك طهارة الماء في باب الوضوء فإن الاستصحاب يجري في طهارة الماء مع إن طهارته ليست بنفسها شرطاً في الصلاة وإنما الشرط هو الوضوء وطهارة الماء قيداً له.

\* \* \* \* \*

(٥٩) قال في العناية: الظاهر إن وجه التقييد بحين الالتفات هو أن من غفل عن طهارة ثوبه ونجاسته وصلى بلا احراز الطهارة أصلاً صحت صلاته قطعاً وإن انكشف بعدُ إن الثوب كان نجساً بتمامه، فلو كان احراز الطهارة شرطاً مطلقاً لم تصح صلاته في هذا الحال.

ثم أردف بالقول: إن الظاهر مما دل على وجوب إزالة النجاسات عن الثوب والبدن لأجل الصلاة بعد وضوح كونه غيراً لا نفسياً هو شرطية نفس الطهارة بما هي هي لا احرازها، غير إن التعليل في الصحيحة حيث لا يكاد يطابق السؤال المذكور فيها إلا مع احراز الطهارة الاستصحابية أي الخبثية فيلتزم حينئذ بالاجراء في خصوص المقام من دون التعدي الى كل أمر ظاهري.. الخ<sup>١</sup>.



لعل التقييد بالالتفات لتنقيح احراز الطهارة وإلا لو لم يكن ملتفتاً فكيف يقال باحرازه الطهارة؟ فلا احراز بدون التفات، واما من غفل عن الطهارة فلم يحرزها لتصح صلاته، ولو قيل بصحتها من جهة قاعدة الفراغ، فإنه يقال القاعدة لا تجري حين الغفلة.

وأما ما ذكره من كون الشرط هو نفس الطهارة وإن الحكم هو بخصوص مورد الصحيحة ولا يتعدى منها الى غير موردها، غير وجيه خصوصاً بعد التعليل بأمر ارتكازي، ويمكن ان يجاب عن تصحيح الصلاة: بأن يقال: بأن اجراء الاستصحاب إن كان قد تم بلحاظ ما قبل الصلاة، ولازمه إن زرارة كان قاطعاً عند رؤية النجاسة بعد الصلاة إنها عين السابقة وليس شاكاً في ذلك وقطعه هذا معناه إن استصحاب الطهارة الجاري ما قبل الصلاة كان مخالفاً للواقع، ومع مخالفته كيف استند الإمام (عليه السلام) وحكم بسببه بصحة صلاته فإن هذا غير ممكن إذ الحكم الظاهري إنما يكون حجة ما لم ينكشف مخالفته للواقع وإلا فهو ليس بحجة.

ولكن هذا الإشكال المبني على القول بجريان الاستصحاب ما قبل الصلاة لا يناسب تعليل الإمام (عليه السلام) بعد استغراب زرارة بأنك كنت على يقين من دون شك في البين حيث لم ير النجاسة بعد الفحص وإنما رآها بعد الصلاة، فاجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة غير ممكن لعدم تمامية أركانه.

هذا وقد أجاب الاعلام عن الاشكال بجوابين:



الأول: إجزاء الحكم الظاهري عن الحكم الواقعي، فإن الاستصحاب إذا كان جارياً بلحاظ ما قبل الصلاة تولد منه حكم ظاهري بطهارة الثوب، هذا الحكم يكفي في تصحيح الصلاة لأنه مجزي عن امتثال الحكم الواقعي، وإن انكشف خطأه بعد الصلاة.

وهذا الجواب تحميل لكلام الشارع معنى لا يهتدي إليه العرف المخاطب لا أقل آنذاك، والاعتذار بأن هذه مقدمة مضمرة في كلام الإمام عليه السلام لم يصرح بها، غير مقبول.

الثاني لو سلم عدم الاجزاء أو عدم القول به فبالامكان الحكم بصحة الصلاة باعتبار ان الشرط للصلاة هو الاعم من الطهارة الواقعية والظاهرية ومع جريان الاستصحاب لما قبل الصلاة ثبتت طهارة الثوب ظاهراً، وكان شرط صحتها ثابتاً حقيقة وإن انكشف بعد ذلك مخالفته للواقع، فإن هذا الانكشاف لا يعني عدم ثبوت الشرط في زمان ما قبل الانكشاف إذ الشرط غير منحصر بالطهارة الواقعية، وعليه فالحكم بالصحة على مقتضى القاعدة.

وهذا الجواب يرد عليه ما في سابقه مع ان اجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة مردود من جهتين، الأولى: عدم مناسبته لتعليل الإمام (عليه السلام) لأنك كنت على يقين.. الخ، حيث أن المفروض كان سؤاله للإمام عليه السلام بعد الصلاة.

والثانية قول السائل بعد الفحص عن ظن الاصابة فلم أر شيئاً يدل على حصول الاطمئنان بعدم الاصابة وإن كان لا يدل على حصول اليقين بعدم





الاصابة، وهذا المقدار يكفي لزرارة ليقطع بعدم اصابة ثوبه، وهذا الاحتمال وجيه فلا معنى للزام الإمام (عليه السلام) لزرارة باجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة، إذ الزامه بذلك فرع فرض إن زرارة لم يحصل له اليقين العرفي — أي الاطمئنان — في الاصابة وأنه كان شاكاً بها بعد الفحص وهو فرض لم يتحقق من زرارة فلا يمكن الزامه باجراء الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة.

(٦٠) والأمر بالتأمل في كلامه (قده) لعله يراد به :

أولاً: إن استغراب زرارة من حكم الإمام — عليه السلام — بالصحة، مع أنه كان قاطعاً بأن النجاسة التي رآها بعد الصلاة هي السابقة وإن صلاته وقعت في النجاسة قطعاً، ومع جزمه فلا يمكن جريان الاستصحاب في حقه بلحاظ ما بعد الصلاة ويتعين أن يكون بلحاظ ما قبلها.

وفيه: إن قوله ((فرايت فيه)) لا دلالة فيه أنه رأى النجاسة السابقة إذ المناسب التعبير ((رأيته فيه)) إذا اراد التعبير عن رؤية النجاسة، وعليه يكون ما رآه يحتمل أنه الدم السابق ولا يقطع به فجريان الاستصحاب بلحاظ ما بعد الصلاة يكون وجيهاً.

والصحيح في الجواب من عدم توفر ركني الاستصحاب بلحاظ ما قبل الصلاة، اللهم إلا أن يقال أن قوله لم أر فيه شيئاً لا يرفع شكه بالاصابة فيكون اجراء الاستصحاب تاماً بلحاظ ما قبل الصلاة، ويؤيده قول الإمام (عليه السلام) فشككت، وأما القول بجريانه بلحاظ ما بعد الصلاة فلا فائدة فيه ان تمت اركانه وهي ليست تامة لأن النجاسة المرثية بعد الصلاة إن كانت هي السابقة،

فإن النقض حصل باليقين لا بالشك، وإن كانت غيرها فلا يقين سابق لها  
وتدفع باصالة عدم تقدم الحادث.

ثانياً: لعل تعليل الإمام (عليه السلام) عدم الاعادة لتفهم السائل إن  
الطهارة الخبثية الاستصحابية هي مما تجزي عن الواقعية فيكون التعليل  
بملاحظة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء، ذكره في العناية.

وفيه: ما عرفت في التعليق السابق، مع أن مثل هذا التفهم هو تطبيق  
لقاعدة الاستصحاب على المورد ولا يكون ذلك إلا إذا كان حجة قبل التطبيق،  
مع أن المفروض استظهار حجيته من الصحيحة.



قوله (قده): (( لا يقال: سلمنا ذلك، لكن قضيته أن يكون علة عدم الإعادة حينئذ، - بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة - هو إحراز الطهارة حالها باستصحابها، لا الطهارة المحرزة بالاستصحاب، مع أن قضية التعليل أن تكون العلة له هي نفسها لا إحرازها، ضرورة أن نتيجة قوله: (( لأنك كنت على يقين ... )) إلى آخره، أنه على الطهارة لا أنه مستصحابها، كما لا يخفى.

فإنه يقال: نعم، ولكن التعليل إنما هو بلحاظ حال قبل انكشاف الحال؛ لنكتة التنبيه على حجية الاستصحاب، وأنه كان هناك استصحاب مع وضوح استلزام ذلك لأن يكون المجدي بعد الانكشاف، هو ذاك الاستصحاب لا الطهارة، وإلا لما كانت الإعادة نقضا، كما عرفت في الاشكال.

ثم إنه لا يكاد يصح التعليل، لو قيل باقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، كما قيل؛ ضرورة أن العلة عليه إنما هو اقتضاء ذاك الخطاب الظاهري حال الصلاة للاجزاء وعدم إعادتها، لا لزوم النقض من الإعادة كما لا يخفى.

اللهم إلا أن يقال: إن التعليل به إنما هو بملاحظة ضمنية اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، بتقريب: أن الإعادة - لو قيل بوجوبها - كانت



موجبة لنقض اليقين بالشك في الطهارة قبل الانكشاف وعدم حرمة شرعاً، وإلا للزم عدم اقتضاء ذاك الأمر له - كما لا يخفى - مع اقتضائه شرعاً أو عقلاً، فتأمل.

ولعل ذلك مراد من قال بدلالة الرواية على أجزاء الأمر الظاهري. هذا غاية ما يمكن أن يقال في توجيه التعليل - مع أنه لا يكاد يوجب الاشكال فيه - والعجز عن التفصي عنه - إشكالا في دلالة الرواية على الاستصحاب، فإنه لازم على كل حال - كان مفاده قاعدته أو قاعدة اليقين - مع بدهة عدم خروجه منهما، فتأمل جيداً)).

لا يقال: سلمنا أن الشرط هو احراز الطهارة لا نفس الطهارة، والمناسب لكون الشرط هو احراز الطهارة أن يعلل الإمام (عليه السلام) عدم وجوب الإعادة بعد إنكشاف وقوع الصلاة بالنجس بنكته احراز الطهارة، بأن يقول لزرارة، لا تعد صلاتك لأنك محرز الطهارة، مع أنه (عليه السلام) لم يعلل عدم وجوب الإعادة بذلك وقد علله بأنه متطهر وواجد للطهارة حيث قال لأنك كنت على يقين من طهارتك ولا ينتقض اليقين بالشك، ونتيجة هاتين المقدمتين هو أنك متطهر.

فأنه يقال: إن للمكلف حالتين، حالة ما قبل الانكشاف وهي حالة الاشتغال بالصلاة، وحالة ما بعد الانكشاف وهي حالة الفراغ منها، فإذا كان نظر الإمام (عليه السلام) الى الحالة الثانية فللمناسب، كما ذكر في الاشكال أن يعلل عدم وجوب الاعادة باحراز الطهارة لا بنفسها، والوجه في ذلك هو أن



المصلي بعد الإنكشاف يعلم بعدم اتصاف ثوبه بالطهارة الواقعية ومع علمه لا يقال له لا تعد صلاتك لأنك متطهر بل المناسب أن يقال لأنك محرز الطهارة.

وأما إذا كان الإمام ناظراً الى ما قبل الإنكشاف ففي مثل ذلك يمكن أن يعلل عدم وجوب الاعادة بنفس الطهارة كما يمكن أن يعلله باحراز الطهارة (٦١).

وإذا اتضح ذلك فيقال إن الإمام (عليه السلام) كان تعليله لعدم الاعادة ناظراً الى حالة ما قبل الانكشاف حيث يصح التعليل بكلا الأمرين، إلا أنه عليه السلام عدل عن التعليل باحراز الطهارة الى التعليل بنفس الطهارة، مع مناسبة الأول لتنبيه زرارة على فائدتين، هما: على جريان الاستصحاب لاحراز الطهارة وأنه حجة في هذه الحال، وإن هذه الفائدة لم تحصل فيما لو علل عدم وجوب الإعادة باحراز الطهارة، لأن احراز الطهارة لا يلزم منه حجية الاستصحاب إذ إن احراز الطهارة كما يمكن أن يكون بأصل الاستصحاب يمكن أن يكون بقاعدة الطهارة، وعلى أنه علل عدم وجوب الاعادة بعد الإنكشاف بأن المصلي محكوم بأنه متطهر واقعاً بواسطة الاستصحاب فسوف يفهم زرارة إن نكته عدم لزوم الاعادة في حالة ما بعد الإنكشاف هي جريان الاستصحاب في حقه وكونه محرزاً للطهارة بواسطة وليس النكته هي كونه متطهراً واقعاً، إذ المفروض انكشاف الخلاف واتضح لديه إن اعادته للصلاة لا تكون موجبة لنقض اليقين بالشك.

هذا وقد ذكرنا جواباً عن إن الإمام (عليه السلام) علل في الفقرة الثالثة من الرواية عدم وجوب الاعادة بعد انكشاف وقوع الصلاة في النجاسة بأنه يلزم من الاعادة نقض اليقين بالشك، ثم ذكرنا في مقام الإشكال على ذلك بأنه لا يلزم من الاعادة ذلك وإنما يلزم منها نقض اليقين باليقين، والآن نذكر جواباً آخر عن الإشكال المذكور نقله الشيخ الأنصاري (قده) في رسائله ومحصله: لأن عدم لزوم الاعادة مع انكشاف وقوعها في النجاسة هو من جهة اقتضاء الأمر الظاهري



للاجزاء، فإن المكلف قبل الانكشاف يوجد لديه أمر ظاهري متولد من الاستصحاب يقتضي كونه متطهراً وإن صلاته صحيحة وهذا الأمر الظاهري ينكشف كونه مخالفاً للأمر الواقعي بعد انكشاف وقوع الصلاة بالنجاسة، وحينئذ يقال: لو بني على اجزاء الأمر الظاهري فلازمه عدم الاعادة للصلاة في المقام وإن انكشف مخالفة الأمر الظاهري للأمر الواقعي إلا أن المفروض اقتضائه للاجزاء.

واجاب الشيخ (قده) في الرسائل عن التوجيه المذكور بأنه بناء عليه يلزم أن يعلل الإمام عليه السلام عدم لزوم الاعادة لا بنكته عدم جواز نقض اليقين بالشك بل بنكته اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء مع أنه عليه السلام لم يعلل بذلك وإنما علل بعدم جواز نقض اليقين بالشك، ومع كون النكته هي عدم جواز النقض يرد الاشكال من ان الاعادة لا يلزم فيها نقض اليقين بالشك بل يلزم منها نقض اليقين باليقين، هذا من أمر الشيخ الأنصاري (قده) وأما المصنف (قده) فإنه يريد أن يبين التوجيه المذكور ببيان لا يرد عليه رد الشيخ الانصاري (قد).

وذلك: بأن نقول بأن عدم لزوم الاعادة موقوف على أمرين:

الأول: ثبوت الأمر الظاهري بالطهارة المتولد من الاستصحاب.

والثاني: اقتضاء الأمر الظاهري للاجزاء، فإذا فرض الأمر الثاني مفروغاً عنه بين زرارة والإمام (عليه السلام) ففي مثل ذلك يصح أن يعلل عدم وجوب الاعادة بالأمر الأول، فيقال إن الاعادة لا تجب إذ لو وجبت فلازمه جواز نقض اليقين بالشك، وعدم حجية الاستصحاب فلا يثبت الأمر الظاهري إذ لو كان الاستصحاب حجة لم يجوز نقض اليقين بالشك فلا بد أن يكون الوجه في لزوم الاعادة هو عدم تمامية الأمر الثاني وإن الأمر الظاهري لا يقتضي الاجزاء، والمفروض أنه تام ومفروغ منه فلا بد أن يكون الوجه في لزوم العادة هو جواز نقض اليقين بالشك وعدم حجية الاستصحاب، وبالجملة فإن تعليل الإمام (عليه



السلام) بعدم لزوم الاعادة بنكته عدم جواز نقض اليقين بالشك إنما هو بضميمة اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء والفراغ من ذلك، ثم أمر بالتأمل (٦٢).

ويمكن أن يقال: إن الاشكال المذكور لو كان تاماً، كما لو فرض عدم تمامية الجوابين المذكورين رداً على الاشكال فلا يلزم من ذلك عدم جواز الاستدلال بالصحيحة على حجية الاستصحاب، إذ غاية ما يلزم من الاشكال المذكور هو أن نكون عاجزين عن فهم كيفية تعليل عدم لزوم الاعادة بقضية عدم جواز نقض اليقين بالشك، ولكن من الواضح إن العجز عن فهم ذلك لا يوجب خللاً في قضية لا تنقض اليقين بالشك، إذ القضية المذكورة يراد بها، أما بيان حجية الاستصحاب، وأما يراد بها بيان حجية قاعدة اليقين ولا يوجد احتمال ثالث غيرهما، والاشكال السابق غير مختص بما إذا كان المراد منها حجية الاستصحاب حيث يرد حتى لو اريد منها حجية قاعدة اليقين، وعليه فلا مانع من التمسك بقضية لا تنقض اليقين بالشك لاثبات حجية الاستصحاب.

نعم: لو اختص الاشكال المذكور بصورة كون المراد اثبات حجية الاستصحاب وغير وارد على التقدير الثاني من كون المراد بيان حجية القاعدة، فنفس الاختصاص المذكور يكون قرينة على كون المقصود من الصحيحة هو بيان حجية قاعدة اليقين، وأما بعد فرض التعميم للقاعدة والاستصحاب فلا مانع من دعوى إن الصحيحة دالة على حجية الاستصحاب بعد كونها ظاهرة فيه لا في قاعدة اليقين كما تقدم، وقد أمر تأمل جيداً (٦٣).

\*\*\*\*\*

(٦١) قال في العناية: إن التعليل وإن كان بلحاظ ما قبل الانكشاف إذ

بعد الانكشاف لا استصحاب ولا مستصحب (ولكن) نكتة التنبيه على حجية الاستصحاب وتفهم السائل إن هناك استصحاب مما تحصل بكل من التعليل



بالطهارة المستصحبة أو باستصحاب الطهارة واحرازها به لا بالأول فقط دون الثاني ثم رتب عليه القول: فالصحيح في جواب الإشكال أن يقال إنا لا نسلم أن مقتضى التعليل أي قوله — عليه السلام — لأنك كنت على يقين (...)) إن العلة لعدم الاعادة هي الطهارة المستصحبة بل العلة هي احرازها به وهو مستصحابها (مضافاً) الى أن التعليل بالطهارة المستصحبة أو باستصحاب الطهارة مرجعها الى شيء واحد، ولا فرق بينهما أصلاً<sup>١</sup>.

وفيه: ما ذكره في التعليقات السابقة بأن اجراء الاستصحاب إنما هو بلحاظ ما قبل الصلاة وذلك لأن زرارة لم يحصل له بعد قيامه بالفحص وعدم رؤيته شيء من النجاسة قطع هذا أولاً.

وثانياً: أنه فرق واضح بين استصحاب الطهارة وبين احرازها به، كما وضح فيما سبق إذ معنى احرازها به هو كون الاستصحاب مركزاً عند السائل وكان سؤاله بداعي إمكان تطبيقه على المورد أو لا، والأمر ليس كذلك مع إن المصنف قال بالاحراز الأعم من كونه بالاستصحاب أو بقاعدة الطهارة لا بالاستصحاب فقط ليقال بعدم الفرق بينهما، مع كون الفرق واضحاً.

وفرق آخر بينهما هو إن استصحاب الطهارة كون المستصحب هو الطهارة وأنها محرزة قبل الصلاة فلا معنى لاستصحابها ما قبل الصلاة، وأما احرازها بالاستصحاب كونها غير محرزة وإنما كان احرازها بالاستصحاب، وإلا لا معنى لاحرازها به إلا إذا وجهنا الاحراز به كان بعد الانكشاف وهو ما قلناه.

---

(١) العناية ج ٥ ص ٦٦





وثالثاً: إن قوله والصحيح إنما لا نسلم.. الخ بل الصحيح هو أن العلة لعدم الاعادة هي الطهارة المستصحبة وهي ما كان زرارة منها على يقين.

(٦٢) ثم أن التأمل الذي أمر به المصنف (قده) حيث قال المصنف في تعليقه على الكتاب في بيان وجه التأمل إن اقتضاء الأمر الظاهري للأجزاء ليس بذلك الوضوح كي يحسن بملاحظته التعليل بلزوم النقض من الاعادة كما لا يخفى.

أقول: قد تقدم إن هذه مسألة أصولية عقلية، وعليه فالتعويل عليها لفهم كلام الشارع، تحميل عليه بلا موجب وخلاف غرض الشارع.

(٦٣) ما ذكره في النهاية من البحث، بالتأمل جيداً، لعل المراد منه:

أولاً: ما ذكره المشكيني (ره) في تعليقه على الكفاية من أن وروده على كليهما يكون قرينة على إرادة ثالث، ولكننا نقطع بكون إحداها مراده، فحينئذ يتعين الاستصحاب.

ثم أجاب عنه، وفيه: أنك عرفت عدم وروده بناء على قاعدة اليقين لأنها مبنية على الاحتمال الثاني - يقصد المحتملات الأربعة - التي تقدم بيانها<sup>١</sup>.

ولكن هذا القطع قد تزلزل باحتمال إرادة القاعدة.

ثانياً: ما ذكره في العناية: لعل الظاهر اختصاص الاشكال بما إذا كان مفاد الرواية الاستصحاب دون قاعدة اليقين، أو على الثاني يكون المراد من

<sup>١</sup> المشكيني - الكفاية ج ٤ ص ٤٤٢ تحقيق الخفاجي



اليقين هو اليقين الحاصل بالنظر في الثوب ولم ير شيئاً، الزائل برؤية النجاسة بعد الصلاة بحيث يحتمل أن تكون هي النجاسة المختفية عليه حين النظر ولم ير شيئاً ف وقعت الصلاة في الثوب النجس، ويحتمل أن تكون نجاسة حادثة بعدها فلم تقع الصلاة في الثوب النجس فيقول — عليه السلام — لا تنقض ذلك اليقين بالطهارة الحاصل لك بالنظر بالشك الحاصل بعدها بسبب الرؤية، ويطابق التعليل حينئذ السؤال.

(ولكن الإنصاف) إن هذا كله خلاف الظاهر من قوله ثم صليت فيه فرأيت فيه فإن ظاهره أنه رأيت النجاسة التي خفيت حين نظرت في الثوب فلم أر شيئاً فيكون مفاد الرواية على هذا هو قاعدة الاستصحاب وحجيتها دون قاعدة اليقين<sup>١</sup>.

وفيه: أن قوله فرأيت فيه يحتمل أنه يراد به رؤية نفس ما خفي عليه من النجاسة حينما نظر ولم ير شيئاً لا أنه يقطع بها، وإلا لكان عليه أن يقول فرأيته فيه، ليشير بالضمير إلى نفس النجاسة السابقة وحيث لم يقل ذلك بل قال فرأيت فيه، فلا مجال لتوهم رؤية النجاسة الأولى.

---

<sup>١</sup> العناية ج ٥ ص ٦٨



قوله (قده): ((ومنها: صحيحة ثالثة لزرارة: (وإذا لم يدر في ثلاث هو أو في أربع، وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف إليها أخرى، ولا شيء عليه، ولا ينقض اليقين بالشك، ولا يدخل الشك في اليقين، ولا يخلط أحدهما بالآخر، ولكنه ينقض الشك باليقين، ويتم على اليقين فيبني عليه، ولا يعتد بالشك في حال من الحالات).

والاستدلال بها على الاستصحاب مبني على إرادة اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة سابقا والشك في إتيانها.

وقد أشكل بعدم إمكان إرادة ذلك على مذهب الخاصة؛ ضرورة أن قضيته إضافة ركعة أخرى موصولة، والمذهب قد استقر على إضافة ركعة بعد التسليم مفصولة، وعلى هذا يكون المراد باليقين اليقين بالفراغ بما علمه الإمام عليه السلام من الاحتياط بالبناء على الأكثر والاتيان بالمشكوك بعد التسليم مفصولة.

ويمكن ذبه بأن الاحتياط كذلك لا يأبى عن إرادة اليقين بعدم الركعة المشكوكة، بل كان أصل الاتيان بها باقتضائه، غاية الأمر إتيانها مفصولة ينافي إطلاق النقض، وقد قام الدليل على التقييد في الشك في الرابعة وغيره، وأن المشكوكة لا بد أن يؤتى بها مفصولة، فافهم)).



الصحيحة الثالثة لزراعة الواردة في المصلي الذي شك ولم يدر أنه في ثلاث أو أربع وقد أحرز الثلاث، قام فأضاف أخرى ولا شيء عليه ولا ينقض اليقين بالشك وقد أشكل الشيخ الأنصاري (قده) عليها بالاستدلال بقوله - عليه السلام - ولا تنقض اليقين بالشك، على حجية الاستصحاب إن المراد من قوله - عليه السلام - قام فأضاف أخرى إليهما، إن كان هو القيام الى ركعة أخرى موصولة وكان المراد من اليقين منها هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة الرابعة فالصحيحة تكون من باب الاستصحاب، ولكنها حينئذ مخالفة لمذهب الحق وموافقة لقول العامة بل ومخالفة للفقرة الأولى ولم يذكرها المصنف الظاهرة في الاتيان بركعتين منفصلتين، فيتعين أن يكون المراد من القيام بها هو القيام بعد التسليم الى ركعة أخرى مفصولة ويكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بالبراءة الحاصلة من البناء على الأكثر والاتيان بركعة مستقلة فتكون الصحيحة أجنبية عن الاستصحاب (٦٤).

ويمكن دفع الاشكال: إن الاحتياط بالبناء على الأكثر كما هو مذهب الحق والاتيان بركعة منفصلة مما لا ينافي إرادة اليقين بعدم الاتيان بالرابعة، وعليه فأصل الاتيان بالرابعة يكون بمقتضى الاستصحاب وأما الاتيان بها منفصلة يكون بأخبار آخر دالة على الاتيان بها مفصولة (٦٥).

وبعبارة أخرى: أن نفسر اليقين باليقين بعدم الاتيان بالرابعة، ونقول إن مقتضى عدم جواز نقض اليقين بالشك وهو أصل لزوم الاتيان بركعة أخرى ولكنه لا يقتضي الاتيان بها متصلة، نعم مقتضى إطلاق لا تنقض وعدم التقيد بكونها الركعة المأتي بها متصلة هو جواز الاتيان بها متصلة أيضاً، ويمكن رفع اليد عن هذا الإطلاق بالروايات الدالة على لزوم الاتيان بالركعة منفصلة لا متصلة، منها ما رواه في الوسائل في باب وجوب البناء على الأكثر عن عمار عن أبي عبد الله - عليه

السلام- أنه قال له يا عمار أجمع لك السهو كله في كلمتين متى شككت فخذ بالأكثر فإذا سلمت فأتم ما ظننت أنك نقصت، وغيرها، ثم أمر بالفهم (٦٦).

\*\*\*\*\*

(٦٤) ويمكن أن يجاب عن إشكال الشيخ الأنصاري (قده) بأمرين:

الأول: أن قوله عليه السلام (أضاف إليها أخرى) لا يصدق إلا مع الاتصال لا مع الانفصال إذ مع انفصال الركعة لا يصدق عليه أضاف وإنما تصدق الإضافة مع الاتصال، وعليه لا وقع للإشكال.

الثاني: إن اليقين بالبراءة إنما يحصل بعد الاتيان بالركعة المضافة وهو خلاف ظهور لفظ اليقين بالفعلية، وإن قوله عليه السلام لا تنقض اليقين بالشك، هو اليقين الحاصل بالفعل لا المطلوب تحصيله من باب الاحتياط، وبراءة الذمة بالإتيان بالركعة الرابعة.

(٦٥) قال في العناية: نعم ولكن مع ذلك كله تكون الصحيحة من باب الاستصحاب وإن المراد من اليقين فيها هو اليقين بعدم الاتيان بالركعة إذ غاية ما يلزم حينئذ هو رفع اليد عن الاتصال بأخبار آخر لا الالتزام بكون المراد من اليقين فيها هو اليقين بالبراءة كما احتمله الشيخ الأنصاري (قده).<sup>١</sup>

أقول: لا حاجة الى التمسك بأخبار آخر لرفع اليد عن الاتصال لما عرفت بأن الإضافة لا تصدق إلا مع الاتصال ولو أريد الانفصال لكان المناسب التعبير بالإتيان بأخرى، أو كما عبر في السؤال الأول الذي لم يذكره المصنف، وهو: من

<sup>١</sup> العناية ج ٥ ص ٧٣



لم يدر في أربع أو في ثنتين وقد أحرز الثنتين قال يركع ركعتين وأربع سجعات وهو قائم بفاتحة الكتاب ويتشهد ولا شيء عليه ، ولم يقل قام فأضاف ركعتين . فالرواية بنفسها ظاهرة في الاتصال ، وكون الإتيان بها متصلة مخالف لمذهب الحق ، غير سديد لأن المسألة ليس من الشك في التردد بين الثلاث والأربع بل في فرض الشك بالإتيان بالأربع وعدمه ، وقد أحرز الثلاث ، ومع إحراز الثلاث ، ولم يحرز الأربع فيقوم ويضيف إليها أخرى هي الرابعة وتكون الرواية وخصوصاً بقرينة قوله عليه السلام لا يخلط أحدهما بالآخر ، ولو اعتنى بالشك ولم يأت بالرابعة المشكوكة فقد أدخل الشك في اليقين وخلط أحدهما بالآخر وهو عبارة أخرى عن العمل باليقين والبناء عليه وعدم الاعتناء بالشك في حال من الحالات لأن الاعتناء به معناه نقضه لليقين .

مضافاً إلى ما يرد عليه مما قلناه في التعليقة السابقة .

(٦٦) ما أمر به المصنف من الفهم ، لعل المراد به : بأن ذهاب المصنف (قده) إلى إن قوله —عليه السلام— ((قام فأضاف إليه أخرى)) له خصوصية في وجوب أصل الإتيان ، وله ظهور في كون المأتي به موصولاً بادلة الاحتياط معارضة للخبر من جهة الظهور ، فتقدم عليه من تلك الجهة لكونها نصوصاً في تعيين الفصل ، وهو ظاهر في لزوم الوصل .

ولكن لا يقدح ذلك في المدلول النصي ، ولقوله ((لا تنقض)) ظهوران :

الأول : ظهور في البناء على اليقين .

الثاني : ظهور في لزوم الإتيان للمشكوك متصلاً .



وأدلة الاحتياط معارضة من الجهة الثانية في خصوص الركعات، فيعمل بظهوره الأول والثاني - أيضاً - في غير الركعات؛ لما تقدم في محله: من أنه إذا إنعقد الظهور للدليل يخرج عنه بمقدار قيام حجة أخرى على الخلاف لا أزيد<sup>١</sup>.

أقول: ولا حاجة لهذا التطويل بعد إن قدمنا إن قوله قام فأضاف ظاهراً ظهوراً قوياً في الوصل، وحشر أدلة الاحتياط كان على اساس إن المراد من اليقين هو اليقين بالبراءة، ومر أنه خلاف الظاهر أكيداً.

نعم لو التزمنا بكون المراد من اليقين، وهو اليقين بالبراءة كان لما ذكره المرحوم المشكيني وجه وجيه، هذا أولاً.

وثانياً: لعل الأمر بالفهم هو إن لو كان المقصود من الرواية الاستصحاب فحينئذ لاكتفى الإمام (عليه السلام) بالفقرة ولا تنقض اليقين بالشك، بلا حاجة الى اردافها بالفقرات الأخرى وهي لا يدخل الشك في اليقين ولا يخلط احدهما بالآخر، فإن هذه الجملات تدعو الى احتمال إن مقصود الرواية هو الارشاد الى قاعدة الاشتغال اليقيني يستدعي الفراغ اليقيني وكأنها تريد القول بأن الشاك في الاتيان بالركعة الرابعة يلزمه تحصيل اليقين بفراغ الذمة بعد علمه باشتغالها ولا يحق له الاكتفاء باحتمال الفراغ.

وتحصيل الفراغ يكون بالاتيان بالركعة المنفصلة، وبذلك تكون الرواية أجنبية عن الاستصحاب<sup>٢</sup>.

<sup>١</sup> تعليقة المشكيني على الكفاية ج ٤ ص ٤٤٦  
<sup>٢</sup> ذكره الشهيد الأول (قده) في الحلقة الثالثة ص



وفيه: أن لو سلم إرادة هذه القاعدة العقلية، فنتيجته رفع اليد عن هذه الصلاة، والاتيان بصلاة أخرى بيقين فراغ ذمته منها، ولكنه مدفوع بقوله (عليه السلام) ولا تنقض اليقين بالشك، يعني لا ترفع اليد عن الركعات الثلاثة المتيقنة بسبب الشك في الرابعة، وقد فسر بدخول الشك فيها، وصيرورتها مشكوكة، وخلط الشك باليقين، فلا هو يشك ولا هو يتيقن.

كما أنه لا يعين الإتيان للركعة المضافة منفصلة أو متصلة فكما يحصل الفراغ باتيانها متصلة كذلك يحصل باتيانها منفصلة، فيحتاج الأمر الى معين كونها متصلة، ولذا قلنا إن قوله قام فأضاف ظاهر في إتيان الرابعة متصلة. هذا مضافاً الى أنه لو أريد القاعدة المذكورة، فإن اليقين المطلوب هنا هو ما يراد تحصيله من قبل المكلف لا أنه الثابت بالفعل، وهو ما أشار إليه (عليه السلام) بقوله لا تنقض اليقين بالشك.

كما إن إرادة القاعدة المذكورة بجعل اليقين، هو اليقين باشتغال الذمة بالصلاة ولا قرينة في الرواية على كونها هو المراد.

وما ذكره من كون الجملات المردفة تلميحاً الى لزوم الفصل وعدم جواز

الفصل .. الخ

غير سديد إذ على ما ذكره من الفصل يلزم الإدخال للشك فيما يتيقنه من الركعات الثلاثة، وإدخال الركعة المشكوكة فيه حتى استدعى الاتيان بركعة منفصلة، وهو ايضاً خلط للشك مع اليقين فكان الفصل وأما الوصل فلم يخلط



شيئاً مع اليقين بالثلاث، فيقوم ويأتي بأخرى فما ذكره كان على ما قلناه أولى لا على ما قاله.

وثالثاً: ما ذكره في العناية: لعله للإشارة الى أن أصل الإتيان بالرابعة لو كان هو بمقتضى الاستصحاب لعدم الإتيان بها لوجب الإتيان بها موصولة كما إذا قطع بعدم الإتيان بها لا الإتيان بها مفصلة<sup>١</sup>.

أقول: وهذا معناه رفع اليد عن إطلاق لا تنقض .. وأنه ظاهر إن لم يكن نص في كون المضاف من الركعة هو المتصل لا المنفصل، وهو معنى استصحابها جعلها مصاحبة لبقية الركعات في تشكيل الصلاة، ولو كانت منفصلة، فانطبق الاستصحاب عليها غير واضح.



## فهرست المتن

.....

٣	امكان التمسك بالبراءة العقلية لرفع جزئية الجزء المشكوك
١٢	تنبيهات.. الاول: الشك في الشرط
١٩	الثاني: نقیصة الجزء سهواً
٢٦	الثالث: في حكم الزيادة عمداً او سهواً
٣٢	الرابع: العجز عن الجزء او الشرط
٤٠	قاعدة الميسور
٤٩	الاستدلال بالحديث الثالث على القاعدة
٦٠	تذنيب- دوران الامر بين الجزئية والشرطية
٦١	الفرق بين المانعية والقاطعية
١٣٣	خاتمة في شرائط الاصول العملية
١٣٤	ما يشترط في جريان الاحتياط
١٣٤	دفع توهم كون التكرار لعباً بامر المولى
١٣٩	ما يشترط في البراءة العقلية
١٤٩	التبعة والاحكام للعمل بالبراءة قبل الفحص
١٥٥	وجوب التعليم نفسي
١٥٨	الكلام في الاحكام- في صحة العمل وعدمه
١٧٤	شرطان اخران للبراءة
١٩٣	الحكم المنفي بقاعدة لا ضرر
١٩٦	في النسبة بين دليل لا ضرر وادلة الاحكام الاولى
١٩٧	في النسبة بين دليل لا ضرر وادلة الاحكام الثانوية
١٩٨	دوران الامر بين الضررين
٣٢٧	فصل في الاستصحاب
٣٣٦	هل الاستصحاب مسألة اصولية او فقهية
٣٤٤	الاستصحاب الجاري في الاحكام الشرعية
٣٥٦	كيفية استصحاب حكم الشرع المستكشف بحكم العقل



- ٣٦١ موضوع حجية الاستصحاب - والاقوال فيه
- ٣٦١ الوجه الاول: بناء العقلاء على العمل على طبق الحالة السابقة
- ٣٦٥ الوجه الثاني: ما يتيقن سابقاً يظن ببقائه لاحقاً
- ٣٦٥ الوجه الثالث: دعوى الاجماع على حجية الاستصحاب
- ٣٦٩ الوجه الرابع وهو عمدة الاخبار
- ٣٧٦ ضعف احتمال اختصاص قضية لا تنقض بالوضوء
- ٣٨١ تفصيل الشيخ الانصاري (قده) بين الشك في المقتضي والشك في الراجع
- ٣٨٢ ايراد المصنف على الشيخ (قدهما)
- ٣٩٠ الكلام في هيئة لا تنقض
- ٤٠٢ الصحيحة الثانية لزراعة
- ٤١١ الاشكال على الرواية - الصحيحة الثانية -
- ٤١٩ تسليم ان الشرط هو احراز الطهارة لا نفسها
- ٤٢٧ صحيحة زرارة الثالثة



## فهرست البحوث والتعليقات

- ٦ ما ذكره المصنف تعليقه على الكتاب
- ٩ ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من عدم صحة الرجوع الى البراءة الشرعية في حال وصول الغرض بالعلم الاجمالي، وجوابه
- ١٠ تعليق العناية على المصنف- وهو صحيح
- ١٠ تفسير الامر بالتدبر جيداً
- ١٥ مقولة العناية: تقسيم الجزء الى ذهني وخارجي.. وفيه خلط
- ١٧ ايراد العناية، انصاف الاجزاء التحليلية بالوجوب اصلاً، والايراد عليه
- ١٨ بيان وجه التامل في كلام المصنف
- ٢١ تفسير المشكيني لكلام المصنف.. ثم لا يذهب عليك.. الادلة الاجتهادية
- ٢٢ وجه اخر للعناية في امكان توجيه الخطاب الى الناسي
- ٢٣ ما يلاحظ عليه
- ٢٤ الايراد على امكان توجيه الخطاب للناسي بعنوان ملازم له
- ٢٧ تصور الزيادة للجزء على وجوه- للانصاري (قده)
- ٢٨ تعليق العناية على وجه تسوية المصنف بين الجهل والتشريع
- ٣٠ بيان بعض عبارات الكتاب
- ٣٦ استقلال العقل بالبراءة عن الباقي
- ٣٦ استصحاب وجوب الباقي من القسم الثاني لاستصحاب الكلي- للانصاري-
- ٣٦ تشبيه العناية لوجوب الباقي
- ٣٧ ملاحظات على ما ذكره العناية
- ٤٣ بيان المشكيني لمراد المصنف من الاستدلال بالحديث
- ٤٦ تعليقنا على ما ذكره (قده)
- ٤٧ بيان الفهم وتوجيهه
- ٥٢ ما نقله في العناية عن الرسائل من الاشكالات على الاستدلال بالخبر
- ٥٤ رد العناية للوجوه الاربعة
- ٥٤ تقييم ما اجاب به



- ٥٧ ما ذهب اليه المصنف من تعذر الشرط لا يمنع عن صدق الميسور على الفاقد
- ٥٨ شرح الامر بالفهم
- ٦٣ دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين
- ٦٤ الاقوال في المسألة
- ٦٤ هل ان الشك في الاكثر بدوي او المقرون بالعلم الاجمالي
- ٦٦ الاستدلال على الاحتياط بوجوه
- ٦٧ ما افاده شيخنا الانصاري (قده) من عدم الانحلال.. ورده
- ٦٩ لو اختار الشيخ الانصاري الانحلال الحقيقي فلا يرد ما ذكر
- ٧٠ الجواب الثاني.. ورده
- ٧٠ ما اجيب عنه من قبل الثائني (قده)
- ٧٣ وجه اخر لمناقشة الوجه بالاحتياط.. ولكنه ليس على ما ينبغي
- ٧٤ الثالث.. والجواب عنه بامور
- ٧٦ الرابع.. على مسلك صاحب العروة وهو لزوم الانبعاث عن شخص الامر
- ٧٩ الخامس- ما ذكره المحقق العراقي (قده)
- ٨٠ الايراد على ما ذكره (قده)
- ٨٢ ما اجاب به الشيخ الفياض - بامرين
- ٨٣ دفع ما ذكره الفياض من الاعتراض على العراقي
- ٨٣ اجابة العراقي (قده)
- ٨٤ ما يرد على الوجه الذي ذكره العراقي عند الجواب
- ٨٥ الايراد على جوابه الثاني (قده)
- ٨٩ دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في الشرائط
- ٩٠ التفريق بين الشروط الراجعة الى المتعلق والشروط الراجعة الى التكليف
- ٩٠ اعتراض العراقي (قده) على جريان البراءة مطلقاً
- ٩١ الجواب عما ذكره
- ٩٣ دوران الامر بين التعيين والتخيير العقلي
- ٩٣ كون المسألة صغرى للاقل والاكثر
- ٩٤ هل تجري البراءة عن اكرام الانسان والنتيجة هي التخيير او الاحتياط بوجوب اكرام  
خصوص الانسان الخاص وبين العام- وهو مطلق الحيوان- فيه تفصيل



- ٩٦ تعليقان- الاول ان تحليل مطلق الحكم الى عام وخاص غير سديد
- ٩٧ دوران الامر بين التعيين والتخير الشرعي
- ٩٧ مباني تصوير الوجوب التخييري
- ٩٨ محاولتان لاثبات التعيين على مبنى الوجوب المشروط بترك الاخر- الاولى للنائبي (قده)
- ٩٩ المحاولة الثانية- للعراقي (قده)
- ١٠٠ الايراد على ما ذكره (قده)
- ١٠٠ المبنى الثاني- لصاحب الكفاية
- ١٠١ الجواب عنه
- ١٠١ جواب الشيخ الفياض- الاول ونقده
- ١٠٤ المبنى الثالث- ما عن المحقق العراقي (قده) من ارجاع الوجوب التخييري الى عدة وجوبات، ونقده
- ١٠٥ امور عامة حول الاقل والاكثر.. الاول: هل يمكن التمسك بالاستصحاب في هذه المسألة
- ١٠٥ ما اشكله المحقق الخوئي (قده)
- ١٠٧ الجواب عما ذكره- عن الهاشمي (حفظه الله)
- ١٠٨ الصحيح في الجواب
- ١٠٨ الاستدلال بالاستصحاب المثبت للبراءة
- ١٠٩ الامر الثاني- دوران الامر بين الجزئية والممانعية.. وفيه قولان
- القول الاول: انه من دوران الامر بين المتباينين
- ١١٠ القول الثاني.. ودفعه
- ١١٣ الامر الثالث: دوران الامر بين الاقل والاكثر في الشبهات الموضوعية
- ١١٤ منع المحقق النائبي (قده) امكان تصوير الشبهة الموضوعية في الواجبات
- ١١٥ جواب الشهيد الصدر (قده) عما ذكره المحقق النائبي (قده) ودفع شيخنا الفياض جوابه
- ١١٦ امكان تصوير الشبهة بلحاظ حالات المكلف
- ١١٧ الامر الرابع: في دوران الامر بين الاقل والاكثر الارتباطيين في المحرمات وهل هي نفس نتيجة الواجبات.. فيه قولان



- ١١٨ تعليق شيخنا الفياض (حفظه الله) عما ذكره الشهيد الصدر من الفرق بين المسألتين
- ١٢٠ الملاحظة على ما ابرزه الشيخ من نقطتي الفرق
- ١٢١ الانحلال للعلم الاجمالي في المسألة.. فيه وجهان حقيقي وحكمي
- ١٢٢ مناقشة الشيخ الفياض (حفظه الله)
- ١٢٣ الصحيح ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) في تحرير محل النزاع
- ١٢٥ الامر الخامس: اطلاق الجزئية للناسي
- ١٢٦ تعليق البعض من المحققين على المشهور القائل باطلاق دليل الجزئية
- ١٢٧ ما اثاره شيخنا الانصاري (قده) من الاشكال على تكليف الناسي
- ١٢٨ ما اجيب عن امكانية تكليف الناسي
- ١٣٠ عدم تشكل علم اجمالي بالمرة- وجواب بعض المعاصرين
- ١٣١ الجواب الثاني عن شبهة عدم امكان تكليف الناسي- للشهيد الصدر (قده)
- ١٣١ الايراد على ما ذكره
- ١٣٥ مورد حسن الاحتياط
- ١٣٥ هل الانحلال قادحاً في حسن الاحتياط لا في نفسه؟
- ١٣٦ لا اثنية بين الاحتياط وحسنه- للخوئي (قده)
- ١٣٧ جواب الفهم
- ١٤٢ عدم جريان البراءة العقلية في الشبهة الحكمية الا بعد الفحص بحد اليأس
- ١٤٣ هل يحكم بالبراءة في الشبهة الموضوعية قبل الفحص
- ١٤٣ هل يشترط الفحص في الشبهة الموضوعية
- ١٤٤ في الشبهات التحريمية لا تجري البراءة حتى بعد الفحص بحد اليأس كما في الدماء والفروج مع بقاء الشبهة
- ١٤٥ الشبهة الموضوعية الوجوبية على قسمين
- ١٤٦ تفسير الفهم
- ١٤٧ يجب الفحص في التخيير العقلي مطلقاً
- ١٥٢ لو شرب العصير العني من غير فحص ولم يكن حراماً واقعاً يعاقب او لا؟ فيه قولان
- ١٥٢ ما ذكره المصنف في الحاشية من وجوب تعلم التكاليف قبل الوقت والشرط
- ١٥٣ ما علق عليه في العناية- والملاحظة عليه
- ١٥٤ ما اجاب به في العناية عن تصحيح العقاب للواجبات المشروطة او المؤقتة.. والايراد



عليه

- ١٥٥ تفسير الفهم
- ١٦٤ ما يقال في تلازم صحة العمل وسقوط العقاب .. شرعاً وعقلاً
- ١٦٤ ايراد المحقق الخوئي (قده)
- ١٦٥ دفع الايراد الاول للمحقق الخوئي (قده) وكذا الثاني
- ١٦٧ الملاحظة على ما ذكره المحقق الخوئي (قده)
- ١٦٨ ما ذكره في العناية من الجواب - والايراد عليه
- ١٦٨ الصحيح في الجواب هو ما استسناه من توسيع دائرة الطاعة
- ١٦٩ غرابة ما ذكره السيد الخوئي (قده) من تخيير الجاهل بين القصر والتمام
- ١٦٩ الايراد على الماتن القائل (مع تمكنه من التعلم.. فقد قصر....)
- ١٧٠ تفسير وتوضيح كلام الماتن (لا بأس بالقول به ولو دل عليه دليل...)
- ١٧٠ جواب الشيخ جعفر كاشف الغطاء (قده) من الالتزام بالترتب
- ١٧١ جواب المحقق النائيني (قده) عنه
- ١٧١ دفع السيد الخوئي ما ذكره النائيني (قدهما) من الاجوبة
- ١٧٢ عدم معقولية الترتب في المقام
- ١٧٧ ما ذكره المحقق الخوئي (قده) من ان ترتب الالتزام على جريان الاصل على اقسام
- ١٧٨ خروج القسم الاول
- ١٨٠ قول الماتن (الا انه حقيقة لا يبقى لها مورد...)
- ١٨٢ عدم وجاهة تفسير المشكيني (قده) لكلام التوني (قده)
- ١٨٢ عدم تقييد اطلاق (من اتلف مال غيره..) بحديث الرفع
- ١٨٣ ما ذكره الفاضل التوني من شرط ثالث للبراءة
- ١٨٤ اثبات اجزاء العبادة بالاصل
- ١٨٤ توضيح الامر بالتدبر
- ١٩٩ شرح الامر بالتأمل
- ٢٠٠ قاعدة نفى الضرر
- الجهة الاولى - في بيان مدركها
- ٢٠٣ نقلت الرواية على وجوه - وذهاب المحقق الخوئي (قده) الى تعارضها
- ٢٠٤ نقد ما ذكره المحقق المذكور





- ٢٠٥ الرد على المحقق المذكور في دعوى زيادة (في الاسلام)
- ٢٠٧ في فقه الرواية
- ٢٠٨ المراد من كلمة (لا ضرر)
- ٢٠٩ احتمالات صيغة مادة ثلاثة - ذكرها السيد الشهيد (قده)
- ٢١١ تعليق السيد الشهيد على كلام الاصفهاني (قده)
- ٢١٣ ما يرد على كلام الاصفهاني (قده)
- ٢١٦ التحقيق في باب المفاعلة
- ٢١٦ احتمالات باب المفاعلة
- ٢١٧ مباينة الضرر مع الضرر
- ٢١٩ كلمة (لا) الداخلة على الجملتين.. وموارد استعمالها
- ٢٢٠ المراد من النفي في الحديث
- الاول: النهي عن شيخ الشريعة الاصفهاني (قده)
- ٢٢٢ الثاني: المراد نفي الحكم بلسان نفي موضوعه
- ٢٢٥ الثالث: المراد نفي الضرر غير المتدارك
- ٢٢٦ الرابع: نفي الحكم الناشئ من قبله الضرر - وهو مختار الانصاري (قده)
- ٢٣٠ شمول الحديث للاحكام الترخيصية
- ٢٣١ بيان المحقق الخوئي (قده) استفادة تحريم الاضرار
- ٢٣٢ انطباق قاعدة لا ضرر على قصة سمره
- ٢٣٢ كيفية الاستدلال بالفقرة في غير مورد القصة - والجواب من وجوه
- الوجه الاول: عن المحقق النائيني (قده) وعدم تماميته
- ٢٣٣ الثاني عن الشيخ الانصاري (قده)
- ٢٣٤ الملاحظة عليه
- ٢٣٤ الثالث: للسيد الشهيد (قده)
- ٢٣٥ صحة الجواب توقف على جعل الدخول على الغير من هتك الحرمات
- ٢٣٦ توضيح (في كون الحكم ضررياً...)
- ٢٣٧ الامر بقلع الشجرة ولايتي من قبل النبي صلى الله عليه وآله وسلم
- ٢٤٠ ابتلاء الحديث بكثرة التخصيصات
- ٢٤٣ جواب المحقق الخوئي (قده) عن اصل الاشكال



- ٢٤٤ ويلاحظ على ما ذكره (قده)
- ٢٤٤ وجه عدم شمول الحديث لاصل الحكم الضري- للمحقق النائيني (قده)
- ٢٤٥ الايراد على ما ذكره النائيني (قده)
- ٢٤٦ جواب السيد الشهيد عن جواب النائيني (قده).. ونقده
- ٢٤٨ الضرر في القاعدة شخصي او نوعي
- ٢٤٨ نقد المحقق الخوئي (قده) للمشتهر في ان الضرر في العبادة شخصي وفي المعاملة نوعي
- ٢٤٩ الصحيح في كون الضرر شخصي
- ٢٥٠ هل يشمل الحديث الاحكام العدمية او هو مختص بالاحكام الالزامية الوجودية.. فيه قولان
- القول الاول: عدم الشمول للنائيني (قده)
- ٢٥١ مناقشة شيخنا الفياض (حفظه الله) لجواب السيد الشهيد عن النائيني (قدهما)
- ٢٥٢ دفع المناقشة
- ٢٥٣ تقسيم صاحب العناية الاحكام العدمية الى قسمين، والملاحظة عليه
- ٢٥٤ الترخيص يعني نفي نفي الحكم- واجيب عنه، وتعليق الفياض
- ٢٥٥ نقد التعليق
- ٢٥٥ الجواب الثالث عن عدم الشمول- وايراد بعض المحققين (قدهم)
- ٢٥٦ الجواب عن شمول اطلاق الحديث للاحكام العدمية
- ٢٥٧ الملاحظة على كلامي المجيب والمجيب عليه
- ٢٥٨ ما ذكره النائيني (قده) ان شمول الحديث للاحكام العدمية يلزم منه تاسيس فقه جديد
- ٢٥٨ تعليق بعض المحققين عليه
- ٢٥٩ تعليق شيخنا الفياض (حفظه الله).. ودفعه
- ٢٦٠ لا مانع من ثبوت الضمان بالقاعدة.. وما علق عليه.. وهو غير واضح
- ٢٦٠ تطبيق القاعدة في باب الضمان لاثبات الضمان في التلف للمال سهواً.. للمحقق الاصفهاني (قده)
- ٢٦١ ما اجيب عنه
- ٢٦٢ عدم صحة الاجابات
- ٢٦٣ هل يمكن التمسك بالقاعدة لاثبات الطلاق



- ٢٦٤ تعليق الشيخ الفياض (حفظه الله) ان العدم لا يستند الى الشارع
- ٢٦٥ وجواب التعليق
- ٢٦٥ جواب المحقق السيد الشهيد (قده) عن عدم جواز الطلاق
- ٢٦٦ مناقشة ما ذكره (قده)
- ٢٦٦ جواب شيخنا الفياض (حفظه الله) .. ونقده
- ٢٦٧ الاعتراض على تقريب ثبوت الطلاق للحاكم
- ٢٦٨ امكانية الاستدلال بالقاعدة على اثبات حكم شرعي
- ٢٦٩ تقريب السيد السيستاني (حفظه الله) لكون الطلاق بيد الحاكم- والملاحظة عليه
- ٢٧٠ امران- الاول: تعارض الضرر الواقع على الزوجة مع الضرر الواقع على الزوج الثاني: ما ذكره النائيني (قده) من انشاء فقه جديد
- ٢٧١ احتمالات المراد من تلك العبارة
- ٢٧٢ شمول القاعدة فيمن اقدم على الضرر او لا؟
- الوجه الاول: للاستدلال على الشمول.. للسيد السيستاني (حفظه الله)
- ٢٧٣ قولنا في ذلك
- ٢٧٤ الوجه الثاني- للمحق الاصفهاني (قده) وتأمل السيستاني فيه
- ٢٧٤ تضعيف الجواب عنه
- ٢٧٥ تقريب منع الاقدام على الضرر
- ٢٧٦ مناقشة شيخنا الفياض (حفظه الله) لجواب الشهيد الصدر في الفرق بين مورد الغبن ووجوب الغسل
- ٢٧٧ محاكمة الامر والحق مع الشيخ الفياض، مع الايراد عليه
- ٢٨٠ في تعارض الضررين- ومساائله ثلاث
- الاول: في دورانه بين شخصين.. للخوئي (قده) والجواب عنه
- ٢٨٠ الفياض يذكر اشكالين
- ٢٨١ دفع الاشكالين.. والدفع الاول غير تام
- ٢٨٢ دفع الثاني من الاشكالين
- ٢٨٢ الثاني: ان يكون الضرر من غير المالكين- بفعل ثالث-
- ٢٨٢ المحقق الخوئي (قده) والحكم بالتخيير، والرد من السيد السيستاني (حفظه الله)
- ٢٨٣ الثالث- استناد الضرر لآفة سماوية- واجاب الخوئي عنه



- ٢٨٤ ما اجاب به شيخنا الفياض (حفظه الله).. مع نقده
- ٢٨٥ التحقيق في المسألة
- ٢٨٧ المحتمل للخسارة من ايقاع الضرر على احد المالين- فيه احتمالات ثلاثة
- ٢٨٩ عدم استقرار سيره على التنصيف - للسيد السيستاني (حفظه الله).. ونقده
- ٢٩٠ مسألة فقهية: دوران بين تضرر شخص فيما لو لم يتصرف وتضرر جاره فيما لو تصرف.. والكلام في مقامين
- الاول: في تعارض قاعدة الضرر مع قاعدة السلطنة
- ٢٩٣ بعض التعليقات
- ٢٩٥ الجواب عما ذكره المحقق النائيني (قده) من عدم اجتماع مورد القاعدتين
- ٢٩٥ عدم معقولية كلامه لا ضرر على لا ضرار
- ٢٩٧ تفصيل المحقق العراقي (قده) بين تصرف مستلزم لتلف مال الغير او تلف صفة من صفاته
- ٢٩٧ ما ذكره من النقص غير صحيح
- ٢٩٨ جهتا نقصان المالية
- ٢٩٩ تعليق شيخنا الفياض (حفظه الله) على ما ذكره السيد الشهيد (قده)
- ٣٠٠ الملاحظة على ما ذكره.. والايراد عليه
- ٣٠٣ معارضة قاعدة لا ضرر مع قاعدة السلطنة
- الاستدلال على اطلاق السلطنة
- ٣٠٤ رد ما ذكره السيد السيستاني من عدم صحة حديث (الناس مسلطون على اموالهم)
- ٣٠٥ لا معنى لما ذكره البعض بأن مفاد القاعدة لو تمت، ليس بأزيد من عدم محجورية المالك في تصرفاته
- ٣٠٦ كلام للمحقق العراقي (قده) حول قاعدة السلطنة- واجابة السيد الشهيد عنه
- ٣٠٧ للشيخ الفياض كلام حول القاعدة.. ونقده
- ٣٠٨ ما ذكره شيخنا الفياض (حفظه الله) لو سلم اختصاصها بجانب التصرف
- ٣١٠ نسبة القاعدة الى ادلة الاحكام الاولية.. فيها قولان
- الاول: مختار السيد الخوئي (قده)
- ٣١٢ الجواب عنه
- ٣١٣ جواب اخر لشيخنا الفياض



- ٣١٣ جواب للسيد الشهيد عن اصل التقريب
- ٣١٤ ايراد الشيخ الفياض عليه- والحق مع السيد الشهيد (قده)
- ٣١٥ ذهاب مجموعة من الفقهاء الى كون التعارض من النوع غير المستقر، منهم المحقق الخوئي (قده)
- ٣١٧ ما بينه الشيخ الفياض (حفظه الله) من حكومة النظر
- ٣١٨ مناقشة نكتة التقديم وانها بملاك التعارض بين الدليلين
- ٣١٨ مناقشة شيخنا الفياض (حفظه الله) على بيان التقديم وعلى الايراد عليه
- ٣٢١ التعليق على ما ذكره
- ٣٢٣ ايراد المحقق السيد الشهيد (قده) على ما ذكره المحقق النائيني (قده)
- ٣٢٤ تعليق شيخنا الفياض على الاخير من الاشكال- وتعلقنا على ما ذكره
- ٣٢٤ ما ذكره بعض المعاصرين من تفريق النائيني (قده) بين الحكومة والتخصيص
- ٣٢٥ تقديم حديث- الطواف بالبيت- على دليل اشتراط الطهارة بالحكومة او لا؟
- ٣٢٥ مذهب شيخنا الفياض انه ليس من الحكومة
- ٣٢٦ نقد ما ذكره
- ٣٣٠ ما ذكره المشكيني (قده) هل للاستصحاب حقيقة واحدة
- ٣٣١ محاولة الاخوند لارجاع تعاريف الاستصحاب الى معنى واحد غير تام
- ٣٣٣ محاولة بعض الاعلام ذكر تعريفين للاستصحاب
- ٣٣٤ لايد من اصلاح التعريف بضم قيد (في الزمن اللاحق)
- ٣٣٥ بيان كون الاستصحاب قاعدة فقهية لصاحب العناية
- ٣٣٩ دفع ما ذكره المرحوم المشكيني في القاعدة الفقهية
- ٣٤٠ التمييز بين الاستصحاب وقاعدة اليقين وقاعدة المقتضي والمانع
- ٣٤٨ ما ذكره المصنف من اعتبار امرين في الاستصحاب
- ٣٥٤ في استصحاب نفي الاحكام العقلية
- ٣٥٥ ما يمكن للشيخ الانصاري (قده) من الجواب
- ٣٥٩ توجيه التأمل الذي ذكره المصنف (قده)
- ٣٦٣ شرح مراد المصنف من التأمل
- ٣٦٦ ما اجاب به في العناية عن دعوى المصنف بمنع اقتضاء مجرد الثبوت للظن بالبقاء فعلا لا نوعاً



- ٣٦٧ غرابة ما ذكره
- ٣٦٨ رد صاحب العناية دليل المصنف الثاني.. وفيه
- ٣٧٢ ما اشار اليه في العناية حول الاستدلال بصححة زرة الاولى
- ٣٧٣ التعليق على ما ذكره
- ٣٧٤ اليقين بالوضوء غير مترتب على عدم اليقين بالنوم
- ٣٧٨ تفسير الفهم من وجوه
- ٣٧٨ هل ان كون اللام عهدية تستوجب الاختصاص
- ٣٨٠ عدم التفات صاحب البيان ان (من وضوئه) من كلام الامام
- ٣٨٥ ما استدل به الشيخ الانصاري على التفصيل بين الشك في المقتضي والرافع
- ٣٨٧ عدم استبعاد كون النقض مسنداً الى نفس اليقين
- ٣٨٨ ما يقال من نظر الرواية الى قاعدة اليقين
- ٣٨٩ لا اثر لقاعدة اليقين في الرواية
- ٣٩٥ تعليق العناية على المصنف بقوله (لا يقال)
- ٣٩٦ النهي عن النقض ليس على حقيقته
- ٣٩٩ ايقاع التصالح بين الشيخ والمصنف
- ٣٩٩ تفسير الامر بالفهم
- ٤٠٠ ما ذكره من الامر بالتأمل وبيانه
- ٤٠٥ ما استفاده بعض الاصوليين من الفقرة الرابعة لحجية الاستصحاب
- ٤٠٥ جواب المشكيني (قده) ودفعه
- ٤٠٦ المحتملات اربعة وليست اثنين، ذكرها المشكيني (قده) في حاشيته
- ٤٠٨ لا بأس بالاستفادة من الصحيحة على الاستصحاب وقاعدة اليقين
- ٤١٠ الصحيحة على تمام الاحتمالات الا الاول صالحة للاستدلال
- ٤١٤ وجه التقييد بحين الالتفات
- ٤١٥ ما اجاب به الاعلام عن الاشكال
- ٤١٦ كلا الجوابين مدخولان
- ٤١٧ وجه التامل
- ٤٢٣ التعليق بلحاظ ما قبل الانكشاف - لصاحب العناية
- ٤٢٤ الايراد عليه



- ٤٢٥ عدم صحة وجه التأمل الذي ذكره في التعليقة
- ٤٢٥ بيان المراد ما ذكره من التأمل جيداً
- ٤٢٩ الجواب عن اشكال الانصاري (قده) بامرین
- ٤٢٩ ما ذكره في العناية بأن الصحيحة تكون من باب الاستصحاب
- ٤٣٠ بيان الامر بالفهم